



פרשת השבוע
לאור י"ג מידות הדרש

גבריאל חזות • מיכאל אברהם

הוצאת תם

כפר חסידים
סיון תשס"ח 2008

© כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות
ולעמותת "מידה טובה לחקר ההגיון היהודי".
ת.ד. 5217 כ. חסידים, מיקוד: 20400
midatova@netvision.net.il

ניתן להזמין את הספר בטל': 04-9847757

סדר ועימוד: סטודיו תם
עיצוב הספר והכריכה: שפרה ברנדייס
התקנת מפתחות: שלמה ומשה גרשון אברהם
הודפס בספריית בית-אל

אודות עמותת 'מידה טובה'

עמותת 'מידה טובה' הוקמה למען קידום המחקר התורני ברוח אשר משלבת כלים אקדמיים עם כלים ישיבתיים-מסורתיים. התחלנו בפרסום דף שבועי העוסק בחקר י"ג מידות הדרש. כוונתנו מלכתחילה היתה להרחיב את מעגל הפעילות למחקר תורני בתחומים נוספים, ובטווח הרחוק יותר אף לפרספקטיבות תורניות של נושאים שונים מתוך מדעי הרוח. כך אכן נעשה, ובשנתיים האחרונות עסקנו ביסודות החשיבה ההלכתית. פירות העיסוק הזה ייצאו לאור בעז"ה בשישה ספרים שיכילו את מאמרי תשס"ז-תשס"ח.

המסגרת התיאורטית לפעילותנו מותווה בקוורטט ששלושת הספרים הראשונים ממנו כבר יצאו לאור בהוצאת ספריית בית-אל והעמותה. בסדרה זו מוצגות שתי עמדות פילוסופיות שונות אשר מעוממות זו עם זו: העמדה האנליטית והעמדה הסינתטית. במהלך הקוורטט אנו משתמשים במערכת המושגית הזו בכדי לנתח קונפליקטים פילוסופיים ואידיאולוגיים שונים לגבי המדע, הדת, המיתוס, האדם, החברה והאידיאות הרווחות בה, התורה, ההלכה והמשפט.

מתוך ההבחנה הבסיסית הזו, ומתוך תחושה כי רבים מן הכשלים המובנים בתחומי הדעת והאידיאולוגיות השונות נגזרים מתוך אימוץ (לפעמים לא מודע) של עמדה אנליטית, אנו מנסים לצאת לפיתוח אלטרנטיבה סינתטית בתחומים שונים.

למיטב הכרתנו, וכפי שניתן להיווכח גם מקריאת הקוורטט, העיון המופשט עומד ביסודה של כל אידיאולוגיה, ובודאי גם של כל מהפיכה. על כן, כצעד ראשון אנו מתרכזים בנייתו ומחקר תיאורטי של התחומים הרלוונטיים.

עיקר פעילות העמותה מוקדשת לייסודה ופיתוחה של דיסציפלינה מחקרית ברוח ישיבתית, אשר תחקור ותבחן באופן שיטתי את ההיגיון התורני לענפיו השונים, ותצא ממנו אל כל תחומי ומרחבי הדעת.

בשנת תשס"ה יצא לאור ספר ראשון בהוצאת העמותה, אשר מאגד בתוכו את כל המאמרים השבועיים (לפי פרשיות השבוע) שהתפרסמו בגליונות 'מידה טובה'. הכרך השני יצא לאור בשנת תשס"ו, וכעת יוצאים לאור שני הכרכים הבאים, המרכזים את המאמרים משנת תשס"ו. אנו מתעתדים בעז"ה להקים בהמשך אתר אינטרנט אשר יכיל חומר רלוונטי, הן פרי יצירתה של העמותה והן אחר. כמו כן הכרזנו על הקמת שני כתבי עת למאמרים העוסקים במידות הדרש, אשר מהוות נדבך חשוב למחשבה הסינתטית בכללה. בכוונתנו להמשיך ולפרסם ספרים ומאמרים שונים העוסקים בחקר ההיגיון התורני.

העמותה ומקימיה השתתפו בימי עיון בנושאים רלוונטיים, ומתכוונים להמשיך לעשות זאת גם בעתיד.

כמו כן מתוכננים במסגרת העמותה כנסי לימוד ועיון מטעמנו, לתלמידים, למעוניינים ולחוקרים, על מנת להרחיב את מעגל המעוניינים והמשתתפים במחקרים מסוג זה.

כמו כן התחלנו בפעילות להקמת מאגר מידע ממוחשב וממופתח, אשר יקיף את כל הדרשות במקורות החז"ליים המצויים בידינו.

פעילויות אלו דורשות משאבים כספיים ניכרים. אנו קוראים לכל מי שהדברים חשובים לו להירתם למשימות החשובות הללו, הן ברעיונות, הן בהשתתפות בפעולות העמותה, והן בגיוס משאבים למימון הפעולות הללו.

תוכן

- 7הקדמה
- 8ברייתא דר' ישמעאל וברייתא דדוגמאות ...

ספר בראשית

- 11פרשת בראשית
- 27פרשת נח
- 39פרשת לך לך
- 55פרשת וירא
- 69פרשת חיי שרה
- 87פרשת תולדות
- 103פרשת ויצא
- 117פרשת וישלח
- 133פרשת וישב
- 149פרשת מקץ
- 165פרשת ויגש
- 181פרשת ויחי

ספר שמות

- 195פרשת שמות
- 213פרשת וארא
- 229פרשת בא
- 245פרשת בשלח
- 263פרשת יתרו
- 279פרשת משפטים
- 293פרשת תרומה
- 309פרשת תצוה
- 325פרשת כי תשא
- 339פרשת ויקהל - פקודי

נספחים

- נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים 354
- נספח ב: ביבליוגרפיה כללית 363
- נספח ג: מושגים ומילות מפתח 364
- נספח ד: מילון מונחים 366
- נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים 367

הקדמה

הדף השבועי 'מידה טובה' מופץ בדפוס ובדוא"ל כבר מזה כארבע שנים. בשנתיים הראשונות (תשס"ו-ו) הוא עסק בניסיון לרדת למשמעויותיהן ולאופני פעולתן של מידות הדרש, ובעיקר מידות הדרש ההלכתי. פירותיה של השנה הראשונה יצאו בצורת שני ספרים, וכעת אנו מוציאים בעז"ה לאור את שני הספרים שכוללים את מאמרי השנה השנייה. מאמרי השנים הבאות (על יסודות החשיבה ההלכתית ועל השורשים של הרמב"ם) ייצאו גם הם בעז"ה לאור בקבצים משלהם.

המאמרים בצמד הספרים שמונח כעת לפניכם, מהווים המשך, במידה זו או אחרת, למאמרי השנה הראשונה. מסיבה זו, בתחילת כל אחד מהם מופיע סיכום קצר של המאמר מן השנה שעברה, ולאחר מכן בדרך כלל מופיע המשך ופירוט בנקודה יסודית אחת שצצה כבר במאמר הראשון. בכל אופן, המאמרים של שנה זו ניתנים לקריאה עצמאית, ולא נדרשת בהכרח היכרות עם מאמרי השנה הראשונה.

התמונה שעולה בידינו מעבודתנו עד כה היא שדרש הלכתי בנוי במקרים רבים בצורה של שתי קומות: א. מציאת אינדיקטור טכסטואלי, שמורה לנו על קיומה של אפשרות לדרוש את הפסוקים (כגון שתי מילים זהות שרומזות לנו על אפשרות של ביצוע גזירה שווה בין שני ההקשרים, או איתור מבנה של 'כלל ופרט וכלל'). ב. יישום שמשתמש בסברא ובנתונים נוספים ממקורות שונים, בכדי לגבש את הדרשה הקונקרטית שמתאימה להקשר המקראי הספציפי (=החלטה לעניין מה להשוות את שני ההקשרים המוקשים או המושוים).

התיאור הזה נוגע בעיקר למידות הטכסטואליות, כמו גז"ש ומבני ה'כלל ופרט' השונים. במקרה של המידות ההגיוניות (בניין אב, קו"ח, שני כתובים המכחישים זה את זה), הטריגר לביצוע הדרשה הוא הגיוני ולא טכסטואלי. אבל המבנה הכללי דומה למדוי (אם כי במקרים אלו קשה יותר להבחין בין שתי הקומות הללו).

המטרה שהצבנו לעצמנו במהלך השנתיים הללו נוגעת בעיקר לרובד הראשון. גם כאן, כמו במאמרי השנה הראשונה, אנו מנסים להבין את אופן פעולת מידות הדרש עצמן, בעיקר ברמה המכנית-טכסטואלית, ופחות מבחינת ההקשר המקראי, או בעיות הפשט שעמן הדרש מנסה להתמודד. גם הכניסה לעולם הרעיוני של ההלכות הנדונות, מיועדת במקרים רבים לסייע בפענוח הרכיב המכני של הדרש.

אנו רוצים לשוב ולהודות לקהל הקוראים הנאמן שלנו, אשר מגיב ומתייחס לדברים, ומסייע לנו רבות בהתקדמות לקראת הבנה טובה יותר ביחס לשדה הבור של הפורמליזם והמכניזם של הדרש ההלכתי.

דברי תורה שבשורשם הם כנטיעות פרות ורבות (ראה בבלי, חגיגה ג ע"ב) עומדים כעת מאובנים וחסרי אפשרות להשתכלל ולהתקדם מפאת חסרונם של כלי הדרש ההלכתי. אנו שבים וקוראים לכל מי שבידו לסייע למשימה חשובה זו, אשר נוגעת לכמה מאושיות ההלכה, להירתם ולסייע במלאכה, מי בחומר ומי ברוח.

בברכת התורה,

מערכת 'מידה טובה'

בריייתא דרבי ישמעאל פרשה א (ספרא, וייס)

רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר, מגזרה שוה, מצנין אב מכתוב אחד, מצנין אב משני כתובים, מכלל ופרט מפרט וכלל, מכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא בעין הפרט, מכלל שהוא לריק לפרט ומפרט שהוא לריק לכלל. (ב) כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יאל אלא ללמד על הכלל כלו יאל, כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ליטעון טען אחר שהוא כענינו יאל להקל ולא להחמיר, כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ליטעון טען אחר שלא כענינו יאל להקל ולהחמיר כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל לידון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירושו, דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו וכן שני כתובין המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם.

בריייתא דדוגמאות (ספרא, וייס)

(א) **מקל וחומר** כיצד ויאמר ה' אל משה ואזיה ירק ירק בפניה הלא תכלם שצעת ימים תסגר שצעת ימים קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום אלא דיו לזא מן הדין להיות כנדון תסגר מרים שצעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף.

(ד) **מגזירה שוה** כיצד נאמר בשומר שכר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ונאמר בשומר חנם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו מה בשומר שכר שנאמר זו אם לא שלח ידו פטר את היוורשין אף בשומר חנם שנאמר זו אם לא שלח ידו יפטור זו את היוורשים.

(ה) **מבנין אב מכתוב אחד** כיצד לא הרי המשכב כהרי המושב ולא המושב כהרי המשכב הלא השוה שבהן שהן כלים עשויין לנוח אדם לצד והזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים אף כלים שהן עשויין לנוח אדם לצדו יהא הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים יאל המרכב שהוא עשוי לסיבולון אחר.

(ו) **מבנין אב משני כתובים** כיצד לא פרשת הגרות כהרי פרשת שלוח עמאים ולא פרשת שלוח עמאים כהרי פרשת הגרות הלא השוה שבהן שהם צלו מיד ולדורות אף כל דבר שהוא צלו יהא מיד ולדורות.

(ז) **מכלל ופרט** כיצד מן הבהמה כלל מן הצקר ומן הלאן פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט.

(ח) **מפרט וכלל** כיצד כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה פרט וכל בהמה לשמור כלל פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט.

מכלל ופרט וכלל כיצד ונתת הכסף בכל אשר תאווה נפשך כלל, בצקר ובלאן זיין 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 ילאו כמהין ופטרויה.

(ט) **מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל** כיצד קדש לי כל זכור, יכול אף נקבה במשמע ת"ל זכר, אי זכר יכול אפילו ילאת נקבה לפניו, תלמוד לומר פטר רחם אי פטר רחם יכול אפילו לאחר יולא דופן תלמוד לומר זכור זהו כלל הנריך לפרט ופרט שהוא נריך לכלל.

פרק ה' **כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא**, כיצד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' ועומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים, וכשילאו מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו ילאו אלא ללמד על הכלל כלו ילאו, לומר לך מה שלמים מיוחדין קדשים שקדושתן קדושת מזבח אף אין לי אלא כל דבר שקדושתו קדושת מזבח ילאו קדשי זדק הבית.

(ז) **כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר** כיצד ובשר כי יהיה זו בעורו שחין ונרפא וכתיב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכות בכלל כל הנגעים היו וכשילאו מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו ילאו 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 כענינו יצא להקל ולהחמיר**, כיצד ואיש או אשה כי יהיה זו נגע בראש או בזקן, והלא הראש והזקן בכלל עור ובשר היו, וכשילאו מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו ילאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשאר / בשער / לבן, ולהחמיר עליהן

שידונו בשער להוב.

(ד) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש, כיצד ושחט את הכזב במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש שאין תלמוד לומר כי כחטאת האשם הוא לכהן, אלא לפי שיצא לידון בדבר חדש בצוהן יד וצוהן רגל וצוהן 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.

(ה) דבר הלמד מענינו כי ימרע ראשו קרח הוא עהור הוא, יכול יהא עהור מכל עומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בצבחת נגע לבן אדמדס דבר למד מענינו שאינו עהור מכל עומאה אלא מטומאת נתקים בלבד.

(ו) דבר למד מסופו כיצד ונתתי נגע לרעת צבית ארץ אחוזתכם משמע בית שיש צו אצנים ועלם ועפר מטמא יכול אף בית שאין צו אצנים ועלם ועפר שמטמא, תלמוד לומר ונתן את הבית את אצניו ואת עליו ואת כל עפר הבית, דבר למד מסופו שאין הבית מטמא עד שיהא צו אצנים ועלם ועפר.

(ז) שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא השלישי ויכריע ביניהם, כיצד כתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר וכתוב אחר אומר מן השמים השמיעך את קולו ליסרך, הכריע השלישי כי מן השמים דברתי עמכם מלמד שהרכין הקדוש צרוך הוא שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם, וכן אמר דוד בספר תלים /תהלים/ ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו. הלל הזקן דרש שבט מדות לפני זקני צתירה, קל וחומר, וגזרה שוה, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר למד מענינו, אלו שבט מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני צתירה.

(ח) כתוב אחד אומר וצא משה אל אהל מועד לדבר אתו, וכתוב אחד אומר ולא יכול משה לצא אל אהל מועד הכריע כי שכן עליו הענן אמור מעתה כל זמן שהיה הענן שם לא היה משה נכנס לשם נסתלק הענן היה נכנס ומדבר עמו, רבי יוסי הגלילי אומר הרי הוא אומר ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה' מלמד שנתנה רשות למלאכים לחבל וכך הפסוק אומר ושכותי כפי עליך עד עצרי מלמד שנתנה רשות למלאכים לחבל, וכך הפסוק אומר אשר נשבעתי באפי אם יצואון אל מנוחתי, כשישוב אפי יצואון אל מנוחתי.

■ פרשת בראשית ■

המידות הנדונות

- קל וחומר.
- בניין אב.
- גזירה שווה.
- אם אינו עניין.

מתוך המאמר

- מהו היחס בין קו"ח לבין בניין אב?
- האם קו"ח הוא היסק השוואתי או היסק ממנף?
- האם יש הבדל בין סוגי הקו"ח השונים לעניין זה?
- מהו היחס בין שלושת סוגי הקו"ח, ומדוע כולם קרויים 'קל וחומר'?
- אם כל מידות הדרש הן היסקים של השוואה, אז מה ההבדל ביניהן?
- מדוע שיקולם הראשון של הדשאים הוא קל וחומר?

מקורות מדרשיים לפרשת בראשית

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינֵוּ אֲשֶׁר
 זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן.
 וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ לְמִינֵהוּ
 וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.
 (בראשית א, יא-יב)

דרש ר' חנינא בר פפא: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' (תהלים קד, לא). פסוק זה שר העולם אמרו בשעה שאמר הקב"ה למינהו (צ"ל: למינו) באילנות נשאו דשאים קו"ח בעצמן: אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר למינהו באילנות? ועוד קו"ח: ומה אילנו שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה 'למינהו', אנו על אחת כמה וכמה. מייד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'. (חולין ס ע"א)

תקציר המאמר לפרשת בראשית, ספר 1

במאמר לפרשת בראשית תשס"ה, עמדנו על שתי נקודות כלליות: הצורך בציווי, וגישת האפלטוניזם המדרשי.

בחלק הראשון ראינו שהציווי הוא אשר מעניק למצוות את משמעותן הנורמטיבית, וללא ציווי היו אלה טענות שבעובדה. בנוסח פילוסופי ניתן לומר שקבענו כי הציווי מיועד לעקוף את הכשל הנטורליסטי של יום אשר מונע היווצרות של נורמה מתוך טענות שבעובדה. לפי טיעון הכשל הנטורליסטי של יום, אם התורה היתה מסתפקת בגילוי שמעשה כלשהו הוא מזיק או מועיל, לא היתה נוצרת החובה הנורמטיבית לקיים אותו או להימנע מקיומו. בדיוק בשל כך קיים הציווי אשר מורה לנו לפעול למען המועיל ולהימנע מן המזיק.

בחלק השני הצגנו תפיסה של מידות הדרש כצורות התנהלות של הבריאה עצמה. ראינו זאת דרך הדגמה של דוממים אשר מבצעים כביכול שיקולים של קל וחומר. טענתנו היתה שמידות הדרש מהוות אידיאות קיימות ולא כללי פרשנות שרירותיים. עמדנו על כך שמתוך תפיסה כזו עולה כי תוקפם וחלותם נוגעים למציאות כשלעצמה ולא רק לפרשנות המקרא.

באשר לתוכן המדרש המובא למעלה בעצמו, עמדנו על שני היבטים: 1. ההבדל בין ה'בכוח', שהוא היולי ואחיד, לבין ה'בפועל' שהוא מגוון ומורכב. 2. הערנו על טיעון הקל וחומר של הדשאים עצמו.

נושא הקל וחומר עצמו כמעט לא נדון על ידינו במאמר באופן ישיר, והוא זקק הרחבה. לאחר שעברנו כמה וכמה מאמרים העוסקים במידת הדרש היסודית הזו, נוכל כעת לחזור ולבחון את שיקול הקל וחומר של הדשאים כחלק מן הדיון במידת הדרש 'קל וחומר'.

א. שיקולי הקל וחומר שבמדרש

שיקולי הדשאים

במדרש מוצגים שני שיקולים שעושים הדשאים, ושניהם מתוארים כשיקולי 'קל וחומר'. ננסה לבחון את שני השיקולים הללו ולעמוד על טיבם.

השיקול הראשון

הקו"ח הראשון מתחיל מנקודת המוצא שהקב"ה לא ציווה על הדשאים לצאת למינם. לכאורה הוא רוצה שהם ייצאו מעורבבים. אולם כעת הדשאים תוהים: אם רצונו של הקב"ה בעירבובייה מדוע ציווה על העצים לצאת למינם? מכאן לומדים הדשאים כי על אף שהקב"ה לא ציווה אותם לצאת למינם, רצונו של הקב"ה בהתפרטות והבחנה בין המינים, ולכן גם הם צריכים לצאת למינם. כבר בשנה שעברה הערנו כי השיקול הזה אינו ברור, משתי סיבות: ראשית, מן העובדה שהקב"ה לא אמר זאת לגביהם, ייתכן שרצונו מהם הוא שונה. שנית, לא ברור איזה קו"ח יש כאן. זהו שיקול סברתי, שבנוי לכל היותר על היקש השוואתי (אנלוגיה), ולא על לימוד מן הקל לחמור כפי שאנו מכירים בשימוש הרגיל במידת קו"ח. הדשאים משווים בין החובה של העצים לחובתם שלהם. אין כאן קל או חמור. כהשוואה ניתן לראות את השיקול השני שבהחלט מבוסס על לימוד של חמור מקל.

השיקול השני

הקו"ח השני נראה דומה יותר לקו"ח רגיל. הדשאים משווים בינם לבין העצים וטוענים כך: אם העצים שדרכם לצאת בנפרד צוו לצאת כך, אזי הדשאים שאין דרכם לצאת מופרדים ומובחנים, קו"ח שצריכים לצאת כך. אולם גם הקו"ח הזה אינו חף מקשיים. אם העצים במצבם הראשוני כבר בעלי אופי מעוצב, לצאת באופן מובחן ולא מעורבב, מדוע הקב"ה בכלל צריך לצוות אותם לצאת באופן כזה? מאידך, הדשאים הרי אינם בנויים מראש באופן כזה (שכן דרכם לצאת בערבובייה), אם כן איך הם מסיקים שחובת ההתפרטות מוטלת גם עליהם? לכאורה הציווי הזה מיועד רק לעצים שכך היא דרכם, ולא לדשאים.

הפתרון שהצענו במאמר לבראשית תשס"ה

במאמר לתשס"ה הצענו פתרון הרואה את מהלך המדרש כולו כשיקול של קו"ח אחד. הדשאים עושים שיקול של קו"ח בן שני שלבים: ראשית, אם הקב"ה מצווה על האילנות 'למינו', אזי הוא כנראה רוצה הבחנה בעולם, ולא ערבוב. שנית, הרי האילנות בנויים מטיבם באופן שהיציאה הטבעית שלהם נעשית באופן מובחן ולא מעורבב. לכן אם הקב"ה בכל זאת מוצא לנכון לצוות עליהם לצאת מובחנים כנראה שהדבר מאד חשוב לו. אם כן, בדשאים שאין דרכם לצאת מובחנים מעצם מהותם, קו"ח שהקב"ה מצפה מהם להיפרד ולהתבדל זה מזה.

פתרון זה גם הוא אינו מושלם. ראשית, מלשון המדרש נראה שיש כאן שני שיקולים שונים, ושניהם בעלי אופי של קל וחומר. שנית, אם אכן זהו השיקול הכולל במדרש אז השיקול הראשון המופיע בו הוא מיותר. כל מה שדרוש כתוב בשיקול השני.

ושלישית, הניסוח של השיקול הפותח נראה מעט בעייתי. השיקול הפותח לומד מכך שהקב"ה מצווה על העצים שייצאו בנפרד שכנראה אין רצונו בערבובייה. אולם לדרכנו כאן הדגש צריך להיות על כך שכנראה היציאה בנפרד מאד חשובה לקב"ה, ולא על עצם הרצון שייצאו בנפרד.

בניסוח אחר נאמר כך: מניסוח המדרש עולה שאם הקב"ה לא היה מצווה על העצים לצאת בנפרד הם היו יוצאים בערבובייה. אולם לפי הצעתנו זה לא נכון, שהרי גם ללא ציווי הם היו יוצאים לפי טבעם, כלומר בנפרד. הציווי המיותר שנאמר להם מיועד להראות לנו שהבחנה וההתפרטות מאד חשובות לקב"ה. מכאן לומדים הדשאים כי על אף שלהם לא נאמר ציווי כזה, גם הם אמורים לצאת בנפרד. למעשה, הציווי נועד לדשאים ולא לעצים, שכן הללו היו יוצאים בנפרד גם ללא ציווי. יש כאן מעין 'אם אינו עניין'. אם הציווי אינו מיועד לעצים, שכן הם היו יוצאים בנפרד גם ללא ציווי, כנראה הוא מיועד להראות מדיניות כללית, ולכן גם הדשאים אמורים ליישם אותה.

על כן ננסה בכל זאת להבין את שני השיקולים הללו בנפרד. השיקול השני הוא כנראה השיקול אותו הצענו לעיל, אשר פורט במאמר בשנה שעברה. אולם השיקול הראשון הוא ממש תמוה, ובעיקר לא ברור סיווגו כשיקול של קו"ח.

הסבר השיקול הראשון: קל וחומר וסברא

כפי שראינו, השיקול הראשון נראה כמו סברא משווה (בניין אב, אנלוגיה) ולא קל וחומר. השאלה היא מהו באמת ההבדל בין קל וחומר לבין אנלוגיה. ניטול כדוגמא את הקו"ח המובא בברייתא דדוגמאות (ראה במאמר לפרשת

בהעלותך): "ואביה ירק ירק בפניה הלוא תיכלם שבעת ימים". אם אביה יורק בפניה היא צריכה להיסגר שבעת ימים, אז קו"ח שאם השכינה יורקת בפניה היא צריכה להיכלם שבעת ימים. הגמרא (ראה ב"ק כה ע"א ומקבילות) מוסיפה כאן שמן הקל וחומר אנו אמורים להסיק שכאשר השכינה יורקת בפניה היא צריכה להיסגר 14 יום. אלא שהעיקרון של 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון' מפחית את המסקנה ומעמיד אותה על שבעה ימים כמו המלמד (=אביה).

במאמר לפרשת בהעלותך הבאנו כמה הנמקות והסברים למגבלת ה'דיו' בקו"ח. בכל אופן, לאחר הפעלת המגבלה של 'דיו' יוצא שהלמד שקול למלמד ולא חמור ממנו. ניתן להבין את המצב הזה בשתי צורות אפשריות:

1. הלמד אכן חמור מן המלמד, אלא שבגלל בעיה טכנית (לדוגמא, היעדר קריטריון הקובע היכן לעצור את המינוף של הקו"ח) אנו מעמידים את הלמד (=הבא מן הדין) באותו מקום כמו המלמד (=הנדון).
2. הלמד אינו חמור מן המלמד. הקל וחומר הוא צורה עקיפה לגלות לנו אנלוגיה, או השוואה, בין הלמד למלמד. ה'דיו' מלמד אותנו שאין כאן היררכיה של חומרה ביניהם.

כדי לחדד את הכיוון השני נאמר כי אם אכן הלמד חמור מן המלמד, ולמעשה מעיקר הדין היה עליו להיות חמור גם בדין ורק מטעם טכני אנו מעמידים אותו באותה רמה של המלמד, כי אז היה על התורה לכתוב את הלמד בפירוש ולא לסמוך על קו"ח שלא יניב את התוצאה הנכונה. אם התורה מותירה את הדין הנלמד לצאת משיקול של קו"ח, אז כנראה הדין הנלמד אכן שווה לדינו של המלמד. טיעון זה מורה לנו כי ההשוואה בין הלמד למלמד אינה מקרית אלא מהותית. המגבלה הטכנית של ה'דיו' היא הכלי שמסייע לנו לחלץ את ההשוואה מתוך המינוף. (ואפשר לומר שזו הגדרת הקו"ו).

נזכיר כי במאמר לפרשת שמיני עמדנו על כך שלפחות לפי שיטת הרמב"ם דין שכתוב במפורש בתורה הוא חמור יותר מאשר דין שנלמד באחת המידות שהתורה נדרשת בהן. על כך הקשינו שם כיצד זה מתיישב עם עצם ההנחה שמונחת בבסיס הקו"ח לפיה הלמד חמור מן המלמד? לפי האפשרות השנייה רמת הקושי בהחלט פוחתת, שכן באמת לא מדובר על שיקול של קל וחומר אלא על השוואה.

קל וחומר מידותי

במאמר לפרשת נח חילקנו בין קל וחומר שמבוסס על סברא לבין קל וחומר 'מידותי'. הקו"ח שמסברא מבוסס על נתון אחד, בהתבסס על סברא שמורה לנו

שהקשר אחר הוא חמור מן ההקשר הנתון, ולכן יש ליישם לגביו את מה שמצאנו בנתון. קל וחומר מידותי, לעומת זאת, מבוסס על שלושה נתונים. שנים מהם משמשים אותנו ליצירת הכללה, וכאשר הכללה מופעלת על הנתון השלישי היא מניבה את המסקנה של הקו"ח.

הקלין וחמורין שבמקרא הם כולם קלין וחמורין שמסברא. למשל, הקו"ח של מרים והשכינה שהובא למעלה, מבוסס על נתון אחד (שכשאביה יורק בפניה היא עליה להיכלם שבעה ימים), ועל סברא (ששכינה חמורה מאביה). לעומת זאת, הקלין וחמורין אצל חז"ל הם רובם מידותיים.¹ הקל וחומר המידותי אינו מבוסס על סברא אלא על הכללה משני נתונים, לכן דווקא בו קל יותר להבחין בממד ההשוואה שבין הלמד לבין המלמד.

לדוגמא, במשנת ב"ק (כד ע"ב – כה ע"א) מובא שיקול של קו"ח מידותי לגבי חיוב תשלום על נזקי קרן בחצר הניזק. ישנם שלושה נתונים מקראיים: 1. קרן שהזיקה ברה"ר חייבת חצי נזק. 2. שן ורגל שהזיקו ברה"ר פטורים. 3. שן ורגל שהזיקו בחצר הניזק חייבים נזק שלם.

ישנן שתי דרכים ליצור קל וחומר מידותי במקרה כזה:

1. משני הנתונים הראשונים ליצור הכללה: קרן תמיד חמורה משן ורגל. ליישם אותה על הנתון השלישי: שן ורגל חייבים על נזק בחצר הניזק. ולהסיק את המסקנה: קרן חייבת גם היא בחצר הניזק.

2. משני הנתונים האחרונים ליצור את הכללה: נזקי חצר הניזק חמורים מנזקי רה"ר. ליישם אותה על הנתון השלישי: קרן חייבת ברה"ר. ולקבל את המסקנה: קרן חייבת בחצר הניזק.

כאשר נבחן כל אחד משני הניסוחים הללו נראה כי אין בו כל סברא אפריורית. ישנה כאן הכללה פורמלית, אשר מתקבלת מיחס בין שני נתונים ספציפיים. לדוגמא, בניסוח הראשון הכללה היא שקרן חמורה משן ורגל. אולם לאחר המגבלה של 'דיו' אנו מגלים שבכל ההקשרים מלבד אלו הנתונים קרן תהיה שווה לשן ורגל. אם כן, רק ברה"ר יש מקרה ספציפי שבו יוצא שקרן חמורה משן ורגל, אולם בשאר ההקשרים קרן תהיה שווה להם. אם כן, הקו"ח שימש כאינדיקטור לכך שישנה השוואה בין המזיק של קרן לבין המזיק של שן ורגל. אין לנו כל סיבה להניח שישנה חומרה בקרן מעבר לזו של שן ורגל, שכן המקרה של רה"ר הוא חריג, וכנראה תלוי בפרמטר ייחודי.

¹ המדובר בעיקר בספרות התנאית. אצל האמוראים אנו מוצאים מעט מאד קלין וחמורין מידותיים חדשים.

הרי"ף בתחילת ב"ק, ובעקבותיו עוד ראשונים, מסבירים את הייחודיות של רה"ר בכך שיש לכל אדם רשות להוליך שם את בהמתו, ולכן על נזקים שהיא עושה כדרכה (=נזקי שן ורגל) אין לחייב אותו. ומה בדבר נזקים שהיא עושה במקום שאין לה רשות ללכת, כמו חצר הניזק? מסתבר ששם לא יהיה הבדל בין היזק על ידי קרן לבין היזק על ידי שן ורגל. הרי לנו מקרה שבו הקו"ח מהווה רק אינדיקציה להשוואה ולא באמת מבטא יחס היררכי של חומרה בין הלמד לבין המלמד.

קל וחומר אנליטי: 'בכלל מאתים מנה'

עד כאן ראינו שקל וחומר מידותי יכול בהחלט לבטא השוואה ולא יחס היררכי של חומרה. אולם מה בדבר קל וחומר מסברא? האם גם לגביו ניתן לומר אותו דבר?

לכאורה לא. אם ניטול כדוגמא את הקו"ח של מרים והשכינה, הרי שם ברור ששכינה חמורה מאביה. זוהי גופא הסברא שעליה מבוסס הקו"ח. אם כן, דווקא שם ה'דיו' כנראה מבטא מגבלה טכנית ולא מהותית. נראה כי שם אין מדובר בהשוואה, אלא בהיררכיה ברורה. אך מתברר כי הדבר אינו כה פשוט. כבר כמה פעמים בעבר (ראה לדוגמא במאמר לפרשת נח תשס"ה) עמדנו על כך שקו"ח שמסברא מחולק אף הוא לשני סוגים: 1. קו"ח מסברא רגילה. 2. קו"ח של 'בכלל מאתים מנה'. את הקו"ח מסברא הדגמנו למעלה דרך מרים והשכינה. דוגמא לקו"ח של 'בכלל מאתים מנה' היא הלימוד בדבר חיוב תשלומים על מי שכורה בור וניזוק מישהו על ידו, בקו"ח מחיובו של מי שפותח כיסוי של בור שהזיק לנופל לתוכו (ראה בתוד"ה 'ולא זה וזה' ב"ק ב ע"א, ובסוגיית ב"ק מט ע"ב ובמהרש"א מהדורא בתרא שם). בדוגמא זו הלמד כלול ממש במלמד, שהרי כל מי שכורה בור עושה בתוך כך גם פעולה של פתיחת כיסוי. הפעולה של הכרייה כוללת ממש פעולה של פתיחת כיסוי. כפי שראינו לא פעם, זו אמנם סברא של חומרה של המלמד ביחס ללמד, אולם מדובר כאן בסברא מוכרחת, שכן האחד כלול ממש בחברו.²

כפי שהסברנו במאמר לפרשת נח תשס"ה, ההכרחיות של הסברא שביסוד הקו"ח מן הסוג הזה נובעת מן העובדה שהמסקנה כלולה בהנחות. ראינו שם כי זוהי ההכרחיות האנליטית שיש בכל טיעון דדוקטיבי.

² במהרש"א הנ"ל רוצה לטעון שבקל וחומר כזה יענשו מן הדין, שכן אין שום חשש שתימצא לו פירכא.

לדוגמא, ניטול את הטיעון הבא:

הנחה כוללת: כל בני האדם הם בני תמותה.

הנחה פרטית: וסוקרטס הוא בן אדם.

מסקנה: סוקרטס הוא בן תמותה.

המסקנה היא הכרחית, שכן היא כבר היתה כלולה בהנחה הכוללת שכל בני האדם הם בני תמותה.³ האם יש בסוקרטס משהו מעבר למה שיש בכל בן אדם אחר? ברור שכן. יש לו כל מיני תכונות ייחודיות שאין לאף אדם אחר. אולם האם תכונות אלו קשורות למסקנה בדבר היותו בן תמותה? ודאי שלא. היותו בן אדם, ולא שום תכונה ייחודית אחרת שלו, היא אשר מובילה אותנו למסקנה בדבר היותו בן תמותה. אם כן, המסקנה כבר כלולה בהנחה, שהרי כבר היא קובעת שכל אדם הוא בן תמותה.

נחזור כעת לסוגיית הקו"ח. המסקנה שאנו מחייבים את הכורה בור יכולה להתפרש בשתי צורות שונות: 1. אנו מחייבים אותו ככורה, שהוא חמור מפותח. 2. אנו מחייבים אותו כפותר, שהרי כל כורה הוא גם פותר. ההבדל בין שתי האפשרויות הוא בדיוק מה שאנו דנים בו. לפי אפשרות 1 יש יחס היררכי בין כורה לפותר, וכורה חמור מפותח. לפי אפשרות 2 אין כל יחס היררכי של חומרה. אמנם יש יחס היררכיה של הכלה, אך הדין הנלמד מבוסס על השוואה, שכן כורה שווה לפותר: שניהם בעצם מהווים פותר וחייבים משום פותר. כל 'המטען העודף' שיש בכורה אינו רלוונטי למסקנה שהוא חייב בתשלומי נזיקין (כמו בטיעון הדדוקטיבי על סוקרטס).

בחזרה לקו"ח מסברא

מה בדבר קו"ח מסברא רגילה (לא מן הסוג של 'בכלל מאתים מנה')? לכאורה נראה שהוא בודאי מבטא יחס היררכי ולא השוואה. אולם גם זה אינו הכרחי. לאור כל מה שראינו, יש מקום לומר שגם קו"ח כזה אינו אלא היסק השוואתי. כדי להבין זאת נחזור שוב למרים והשכינה.

גם את הקו"ח ההוא ניתן להבין בשתי צורות: 1. שכינה חמורה מאביה, ולכן צריך לחייב אותה להיסגר 14 יום, לולא הבעיה הטכנית של ה'דיו'. 2. שכינה אינה חמורה מאב. העובדה שהשכינה מחייבת להיסגר נובעת מן הרכיב של האב שקיים גם בשכינה. כלומר החובה להיסגר כשהשכינה יורקת בפניה נובעת מכך שיש בשכינה משהו שמקביל לגמרי לאביה, בתוספת למאפיינים נוספים. גם כאן

³ ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, שער ראשון.

היחס הוא יחס של הכלה, אולם המסקנה נובעת מן ההשוואה ולא מיחס היררכי של חומרה.

אם כן, מה ההבדל בין הקו"ח הזה לבין קו"ח של 'בכלל מאתים מנה'? נראה שבמקרה של קו"ח סברתי רגיל חילוצו של הרכיב הזה אינו כה פשוט כמו במקרה של 'בכלל מאתים מנה'. במקרה השני זוהי פעולה אנליטית, ואילו במקרה הראשון הפעולה היא היסק מורכב יותר ולא הכרחי.⁴ על השיקול הזה יכולה להיות פירכא שתראה שהשכינה אינה כוללת רכיב של אביה, מה שלא ייתכן במקרה של כרייה ופתיחה.

נעיר כי במקרה של מרים והשכינה פחות סביר לראות בכך קו"ח של השוואה, שכן השכינה חמורה מאביה וגם ממדי החומרה הנוספים נראים רלוונטיים לעניין חיובה להיסגר. 'המטען העודף' בשכינה מעבר לאביה נראה רלוונטי גם הוא לחובת ההיסגרות. בטרמינולוגיה שלנו כאן נאמר כי היחס ביניהם אינו רק יחס של הכלה אלא יחס היררכי של חומרה רלוונטית. קיומו של יחס כזה היה מחייב מינוף, לולא ה'דין' אשר מגביל אותו. בכל אופן, מצינו כמה וכמה קלין וחמורין שמסברא אשר בהחלט יכולים להתפרש באופן כזה.

בחזרה למדרש הקו"ח של הדשאים

כעת נוכל לחזור לשיקול הראשון של הדשאים ולהבין מדוע בעלי המדרש מכנים אותו 'קל וחומר'. כפי שראינו כל סוגי הקו"ח יכולים להיתפס כסוגים של סברות משוות. ההשוואה מבוססת על יחס של הכלה, אולם המטען העודף שיש בלמד אינו רלוונטי לדין הנלמד. מה שמחייב את הדין הנלמד הוא אך ורק הרכיב הזה שיש ללמד עם המלמד. אם כן, בסופו של דבר מדובר כאן בסברא משווה. על כן אל לנו להתפלא שההשוואה בין הדשאים לעצים מכונה במדרש 'קל וחומר'. הדשאים מוצאים דמיון בינם לבין העצים, ולכן מסיקים מסקנה שעליהם לצאת למינם, בדיוק כמו העצים.

היחס בין שלושת סוגי הקל וחומר, לבין בניין אב

כפי שראינו עד כה, ישנה אפשרות להבין את שלושת סוגי הקו"ח כשיקולים של השוואה המבוססת על יחס של הכלה, ולא על יחס היררכי של חומרה. ההכלה פירושה שיש בלמד רכיב שזהה למלמד, והוא אשר גורם לתחולתו של הדין

⁴ בטרמינולוגיה של הספר **שתי עגלות וכדור פורח**, זהו 'היסק סינתטי', להבדיל מ'היסק אנליטי'.

הנדון, הן במלמד והן בלמד. שאר 'המטען העודף' שמצוי במכיל מעבר למוכל, אינו רלוונטי לדין הנדון.

ההבדל בין קו"ח מסברא רגילה לבין קו"ח של 'בכלל מאתים מנה' הובהר למעלה. הוא נעוץ במידת הוודאות שיש לנו באשר ליחס ההכלה. במקרה של 'בכלל מאתים מנה' מדובר בהכלה מפורשת ובולטת וברורה. שם ההיסק הוא אנליטי-דדוקטיבי. במקרה של סברא רגילה חילוץ הרכיב המוכל הוא עניין של סברא השוואתית (אנלוגיה, ולא דדוקציה).

הקו"ח המידותי הוא מסוג שונה לגמרי. אמנם לפי הצעה זו גם הוא מסתיים בסופו של דבר בהשוואה, אולם האינדוקציה להשוואה היא שונה לגמרי מאשר בשני הסוגים האחרים. שתי הלכות דומות מסבות את תשומת ליבנו לכך שיש דמיון בין שני ההקשרים, או שישנו יחס של הכלה כלשהי ביניהם (ראה על כך עוד להלן).

אם כן, מדוע בכלל הקו"ח הוא מידה ייחודית? מדוע הוא אינו נכלל ב'בניין אב', שהוא מידת ההשוואה הבסיסית בין יג מידות הדרש?

כבר הזכרנו כי כל המידות הן צורות שונות של השוואה. ההבדל בין המידות הוא רק בשאלה מהי האינדוקציה לביצוע ההשוואה. למשל, מידת הגז"ש מוליכה אותנו להשוואה מכוח דמיון מילולי בין שני ההקשרים. ההיקש מבוסס על סמיכות. בניין אב על סברא של דמיון. אם כן, המידות כולן אינן אלא אינדוקציות שונות לביצוע השוואה.

אם כן, אין כל קושי בכך שגם קו"ח היא מידת השוואה. מה שמייחד אותה משאר המידות היא האינדוקציה לביצוע ההשוואה: קיומו של יחס הכלה בין הלמד למלמד. ישנם שלושה תת-סוגים של אינדוקציות ליחס הכלה, כפי שראינו למעלה. מסתבר שאם שלושת הסוגים הללו מהווים כולם הופעות של מידת הדרש 'קל וחומר', אז כולם מבוססים על אות והגיון ואותו אופי בסיסי. לכן מסתבר שאכן כולם מבטאים בצורות שונות השוואה שמבוססת על יחס של הכלה, כפי שהצענו לעיל.

מהו יחס ההלכה בדשאים?

כעת עלינו לחזור ולשאול את עצמנו מדוע השיקול הראשון שביצעו הדשאים היה קו"ח. לא די לומר שזהו שיקול של השוואה, שהרי כל מידות הדרש הן סוגים שונים של השוואות, ומה שמבחין ביניהן הוא רק האינדוקציות לביצוע ההשוואה. האם האינדוקציה לביצוע ההשוואה בין עצים לדשאים היתה יחס

של הכלה? איזה משלושת סוגי היחס שפגשנו כאן, אם בכלל, מופיע בשיקול הראשון של הדשאים?

בפסוק מופיע הציווי "דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו". הרי"ף בפירושו הנדפס בעין יעקב מסביר שהדשאים לא ידעו האם המילה 'למינו' מוסבת על כל המפורט בפסוק או רק על העצים. למסקנה הם הבינו שזה מוסב על הכל. ייתכן שזה גופא יחס ההכלה שמהווה בסיס לקו"ח: הכלה טכסטואלית. הדשאים נכללים בכל המינים המופיעים בפסוק, ולכן בפרט הציווי 'למינו' מוסב גם עליהם. זהו שיקול דדוקטיבי צרוף, בדיוק כמו השיקול על סוקרטס שהובא לעיל. אולם בכל זאת קשה לראות כאן קו"ח. סוג הקו"ח היחיד שהוא דדוקטיבי הוא 'בכלל מאתים מנה', וזהו יחס שאמור להיות בין הלמד למלמד. מי כאן הלמד ומי המלמד? דחוק הוא לומר שאוסף הפרטים שבפסוק הם המלמד, ואחד מהם (=הדשאים) הוא הלמד.⁵

ייתכן שהדשאים הבינו מתוך הציווי לעצים כי רצונו של הקב"ה הוא שכל ברייה תצא למינה, ולא בעירבוביא. לפי תפיסתם הציווי אינו נובע מאופיים המיוחד של העצים אלא זהו ציווי על כל צומח שייצא למינו. אם כן, הדשאים גם הם צמחים, ולכן יש בהם רכיב שממנו נגזרת החובה לצאת למינם. שאר המאפיינים של העצים, השונים מאד מן הדשאים, אינם רלוונטיים לציווי לצאת למינם. לכן היה ברור לדשאים שהחובה לצאת למינם חלה גם עליהם, שכן גם הם צמחים. היותם צמחים הוא הרכיב המשותף שיש להם עם העצים, והוא הבסיס לחובה לצאת למינם (בעלי החיים לא הצטוו בכך. וצ"ע מדוע). לפי זה מדובר כאן בקו"ח מסברא, ועדיין לא לגמרי ברור מדוע זה אינו בניין אב רגיל.

נעיר כי לפי דרכנו בסופו של דבר ייתכן שבאמת המילה 'למינו' מוסבת על כל מה שהתפרט בפסוק: דשאים ועצים, שכן הכל הוא מן הצומח, והציווי היה על כל הצומח.

מחלוקת ר' טרפון וחכמים בסוגיית ב"ק

במאמר לפרשת בהעלותך תשס"ה, עמדנו על האפשרות להבין את מחלוקת ר' טרפון וחכמים בדיוק בציר הזה של תפיסת הקו"ח כהשוואה מול מינוף. לפי הצעתנו שם, ר' טרפון מבין את הקו"ח כהיסק ממנוף, ואת ה'דיו' כמגבלה פורמלית. לכן קובעת הסוגייה בב"ק כה ע"א שכאשר ה'דיו' מפרך את הקו"ח אז ר' טרפון אינו מפעיל 'דיו'. לעומת זאת, לפי חכמים ה'דיו' מגלה לנו שמידת הקו"ח היא היסק משווה. אם כנים דברינו, ההלכה היא כחכמים, ולכן הקו"ח הוא

היסק משווה ולא ממנף. זו היתה גם מסקנתנו כאן. נתבונן שוב על שני הניסוחים של הקו"ח שהובאו לעיל, ונראה זאת מתוך ניתוח של היחס ביניהם.

שני כיווני הקו"ח והסבר דעת חכמים: הקו"ח המידותי כהשוואה

לפי הניסוח הראשון, ההכללה קובעת כי קרן תמיד חמורה משן ורגל. אם נפעיל זאת על הנתון השלישי, ששן ורגל חייבים נזק שלם בחצר הניזק, המסקנה היא שקרן גם היא חייבת נזק שלם בחצר הניזק. בניסוח זה קרן בחצר הניזק נלמדת משן ורגל בחצר הניזק, לכן עלינו להשוות ביניהן. לעומת זאת, בניסוח השני ההכללה היא שחצר הניזק תמיד חמורה מרה"ר. לפיכך, אם נפעיל זאת על הנתון השלישי, שקרן חייבת ברה"ר חצי נזק, אזי בחצר הניזק היא ודאי תהיה חייבת חצי נזק מכוח ה'דיו'. בניסוח זה קרן בחצר הניזק נלמדת מקרן ברה"ר, ולכן עלינו להשוות ביניהן.

ממהלך הדיון במשנה עולה כי ר' טרפון וחכמים נחלקים האם להפעיל את ה'דיו' ולקבוע את גובה החיוב של קרן בחצר הניזק על חצי נזק או להתעלם מה'דיו' ולקבוע אותו על נזק שלם. לכאורה הדבר תלוי בשאלה באיזה ניסוח של קו"ח אנו משתמשים. אולם העובדה היא ששני הניסוחים תקפים, ולכן עלינו להתחשב בשניהם. (למעשה הם שתי פאזות של ק"ו תקף אחד).

אם כן, לכאורה צודק ר' טרפון שמחייב נזק שלם, שהרי מספיק שמניסוח אחד עולה מסקנה כזו בכדי לחייב נזק שלם. הניסוח השני ילמד אותנו רק על חצי, אך אין בכוחו להפחית את התוצאה ההלכתית העולה מן הניסוח הראשון. אם כן, לפי חכמים שאנו מבצעים 'דיו' ומחייבים רק חצי, עולה כי הם מפעילים את מגבלת ה'דיו' גם על הניסוח הראשון, ובזה כנראה נעוץ יסוד המחלוקת ביניהם. (בלשון בעלי כללים, התוצאה הנמוכה מבין שני המלמדים).

כיצד ניתן להבין את שיטת חכמים (שגם נפסקה להלכה), אשר מפעילים את ה'דיו' גם על הניסוח הראשון? לכאורה אם לומדים קרן בחצר הניזק משן ורגל בחצר הניזק, אז יוצא שקרן חייבת נזק שלם, ולא חצי. מדוע העובדה שברה"ר היא חייבת חצי נזק צריכה להפריע?

מסתבר שחכמים לומדים את הקו"ח כשיקול משווה ולא כשיקול היררכי פורמלי. מן הניסוח הראשון עולה כי יש דמיון בין רה"ר ובין חצר הניזק, ולכן גובה החיוב צריך להיות דומה בשניהם. כפי שהערנו למעלה, דווקא הפטור של שן ורגל ברה"ר הוא המקרה החריג, והוא אינו מעיד על הכלל. אם כן, המסקנה המתבקשת היא שרה"ר דומה לחצר הניזק ודיניהם צריכים להיות שווים. ממילא

עולה שקרן בחצר הניזק חייבת רק חצי נזק ולא יותר. מדוע לא נזק שלם? כנראה שיש מאפיין מסויים של נזקי קרן שגורם לכך שהם מחייבים רק חצי נזק (ראה בסוגיית ב"ק טו ע"א, לגבי פלגא נזקא קנסא או ממונא, ובראשונים שם). המסקנה המתבקשת היא שגם אם נתבונן על השיקול השני, אשר לומד קרן משן ורגל נגיע למסקנה שקרן חייבת בחצר הניזק, אך החיוב הוא בגובה חצי נזק. הסיבה לכך שלפי חכמים יש דמיון מהותי בין קרן ברה"ר לבין קרן בחצר הניזק. הדמיון הזה בעינו עומד גם אם מתבוננים בשיקול השני, ולכן הוא מגביל את התוצאה לכדי חצי נזק.

אם כן, אנו רואים שבאמת להלכה שנפסקה כחכמים, הקו"ח הוא היסק משווה ולא ממנף. כפיי שהערנו למעלה, אם הקו"ח המידותי הוא בעל אופי משווה, מסתבר שגם שאר הסוגים הם בעלי אופי דומה. אלו שלושה תת-סוגים של דרשת קל וחומר, ולכן הם אמורים להתבסס על רעיון דומה.

תובנות מפרשת בראשית

1. אפריורות, ניתן להבין את צורת היישום של הדיו מן ההיבט המתודולוגי בשתי דרכים .
א. הלמד אכן חמור מן המלמד, אך עקב העדר קריטריון הקובע את הגבול המינוף, מעמידים את הלמד באותו מקום כמו המלמד.
ב. הלמד אינו חמור מן המלמד (=היקש משווה) הקל וחומר בצרוף הדיו מלמדנו בצורה עקיפה בת שני שלבים מתודולוגיים שאין הירכיה של חומרה בין המלמד ללמד. הקשר בין המלמד ללמד הוא קשר של אנלוגיה. על פי הטיעון הזה, הדיו, הוא חלק מהגדרת ה"ק", ולכן כלל דיו מוצג בברייתת י"ג מידות בצרוף לדוגמא הקאנונית ממרים והשכינה.
2. ההכללה בק"ו המידותי בחז"ל, הינה הכללה פורמלית שמתקבלת מיחס בין שני נתונים מקראיים. הסברא, בק"ו המקראי, הינה אפריורית שאינה מתקבלת באופן פורמלי משני נתונים. הדיו פועל על שתיהן באותה מידה.
3. היחס בין המלמד ללמד בק"ו סברתי, על אף קיומה של סברה אפריורית, אינו יחס של 'הכלה' (כמו בק"ו אנליטי: 'בכלל מאתיים מנה') אלא יחס היררכי של חומרה רלוונטית. קיומו של יחס כזה מחייב 'מינוף' לולא הדיו שמגביל אותו.
4. ניתן, להבין את שלשת סוגי הק"ו: המקראי/סברתי, המידותי/חזל"י/האנליטי כשיקולים של 'הכלה'. ההבדל ביניהם לפי טיעון זה יהיה, במידת הוודאות שיש לנו באשר לה'כלה', ובדרך לחלץ את 'המטען העודף' שיש במכיל מעבר למוכל.
5. מכל צורת היבט ונתוח נראה שהק"ו הוא בעל אופי של היסק משהו ולא ממנף.

■ פרשת נח ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- מה משמעותה הלוגית של מערכת מידות הדרש?
- מה בין משפט אנליטי למשפט סינתטי?
- האם ההבחנה בין חשיבה לבין הכרה היא חדה?
- מה לזה ולשלושת סוגי הקו"ח?
- מדוע הקו"ח נכלל במערכת המידות?
- אופיים האנליטי של המדע והאקדמיה המודרניים. האם תיתכן דיסציפלינה סינתטית?

מקורות מדרשיים לפרשת נח

'בדורותיו'. א"ר יוחנן: 'בדורותיו' ולא בדורות אחרים. ור"ל אמר: 'בדורותיו' וכל שכן בדורות אחרים. אמר ר' חנינה משל דריו"ח למה הדבר דומה לחבית של יין שהיתה מונחת במרתף של חומץ. במקומה ריחה נודף, שלא במקומה אין ריחה נודף. א"ר אושעיא: משל דר"ל למה הדבר דומה, לצלוחית של פלייטון שהיתה מונחת במקום הטינופת. במקומה ריחה נודף, וכל שכן במקום הבוסם.
(סנהדרין, קח ע"א)

'בדור הזה'. ר' יוחנן אמר: בדור הזה ולא בדורו של אברהם, יצחק ויעקב. ר' שמעון' אומר: אם בדור שכולו חייב נמצא צדיק, אלו היה בדור שכולו צדיק על אחת כמה וכמה.
(מדרש הגדול, פרשת נח)

'אלה תולדות' [נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו]'. מהו 'בדורותיו'? יש דורשין לשבח, ויש דורשין לגנאי. צדיק 'בדורותיו' ולא בדורות אחרים. משל למה הדבר דומה, אם יתן אדם סלע של כסף בתוך [מאה] סלעים של נחשת, אותה של כסף נראית נאה, כך היה נח נראה צדיק בדור המבול. יש דורשין אותו לשבח. כיצד? לנערה שהיתה שרויה בשוק של זונות והיתה כשרה, אלו היתה בשוק הכשרות על אחת כמה וכמה. משל לחבית של אפרסמון שהיתה נתונה בקבר והייתה ריחה טוב, אילו היתה בבית על אחת כמה וכמה.
(מדרש תנחומא (בובר) פרשת נח סימן ו)

¹ נראה שהכוונה היא לר"ש בן לקיש, תלמיד-חבר ובר פלוגתא של ריו"ח (ראה תורה שלמה כאן אות קלח).

תקציר המאמר לפרשת נח, ספר 1

במאמר לפרשת נח בשנה שעברה עמדנו על שלושה סוגים של קל וחומר: קל וחומר מסברא, קו"ח של 'בכלל מאתים מנה' וקו"ח מידותי (גם במאמר משבוע שעבר חזרנו על הבחנה זו). שאלנו שם מדוע מידת הקל וחומר היא חלק ממידות הדרש? במה היא שונה מכל סברא אחרת שאנו משתמשים בה ללא מסורת שניתנה לנו מסיני? העלינו אפשרות שרק הקו"ח המידותי נכלל בין מידות הדרש, ושאר הקלין וחמורין אכן מתפקדים כסברות רגילות. הערנו כי לא משתמע כך מספרות חז"ל. ראשית, בבירייתא דדוגמאות מובא קו"ח סברתי כדוגמא למידת הדרש הזו. שנית, אנו מוצאים יישומים של העקרונות הנוגעים לקו"ח (כמו, לדוגמא, 'אין עונשין מן הדין') גם ביחס לשיקולי קל וחומר משני הסוגים האחרים.

בחלק השני עסקנו בריקנותם של הטיעונים האנליטיים-דדוקטיביים. הצגנו שלושה סוגי היסק מקובלים: דדוקציה – מן הכלל אל הפרט. אינדוקציה – מן הפרט אל הכלל. ואנלוגיה – מפרט אחד לחברו. לאחר מכן ראינו כי תקפותם ההכרחית של הטיעונים הדדוקטיביים נובעת מכך שהם אינם מחדשים מאומה, כלומר מכך שמסקנותיהם מצויות בהנחות היסוד שעליהן הם מבוססים.

לאור החלוקה הזו ניסינו לסווג את הקו"ח, והגענו למסקנה שקו"ח מסוג 'בכלל מאתים מנה' הוא דדוקציה. את הקו"ח הזה לא ניתן לפרוך, שכן הוא נכון בהכרח (מסקנותיו טמונות בהנחתו). את שני הסוגים האחרים ניתן לפרוך: הקו"ח הסברתי דומה לאנלוגיה (ראה על כך גם במאמר בשבוע שעבר), ואילו קו"ח מידותי הוא אינדוקציה במהותו, שכן הסברא שביסודו נגזרת מהכללה של שני דינים מקראיים ספציפיים.

א. עוד על האנליטי והסינתטי

מבוא

ההבחנה בה עסקנו בין סוגי הקו"ח השונים מבוססת על הבחנה בין חשיבה מנתחת (אנליטית) לבין חשיבה מרכיבה (סינתטית). ננסה כאן להרחיב מעט לגבי הבחנה זו והשלכותיה.² ניתן להבחין בי אנליטיות לסינתטיות בשלושה מישורים שונים: 1. משפט אנליטי וסינתטי. 2. טיעון/חשיבה אנליטי/ת וסינתטי/ת. 3. עמדה אנליטית וסינתטית. בתחילת דברינו נציג את שלושת המישורים הללו בזה אחר זה.

משפטים אנליטיים וסינתטיים

ההבחנה בין משפטים אנליטיים וסינתטיים נולדה במאות ה-17 וה-18 (בעיקר ע"י לייבניץ ויום), והתגבשה לצורתה הנוכחית על ידי עמנואל קאנט. קאנט מבחין בין משפטים שטוענים טענה שכל עניינה הוא ניתוח נושא הטענה. למשל, הטענה 'הכדור הזה הוא עגול' היא אנליטית (=מנתחת), שכן היא נגזרת מניתוח של נושא המשפט. מי שיודע מהו כדור, יכול לומר בלי כל תוספת מידע אחר כי הכדור הזה הוא עגול. לעומת זאת, הטענה 'הכדור הזה הוא כבד' היא טענה סינתטית (=מרכיבה), שכן בכדי לומר אותה נדרשת לנו תוספת מידע מעבר למה שטמון בהגדרת נושא המשפט (כדור). אנו מרכיבים את המידע הטמון בהגדרת המושג כדור, עם מידע נוסף בכדי להגיע למסקנה שהכדור הזה הוא כבד.

טיעון אנליטי וטיעון סינתטי

בעקבות ההבחנה הקאנטיאנית בין משפטים אנליטיים וסינתטיים, ניתן לעשות הבחנה בין טיעונים אנליטיים וטיעונים סינתטיים. טיעון אנליטי הוא טיעון דדוקטיבי, אשר בו המסקנה טמונה כבר בתוך ההנחות. אין צורך לשום תוספת מידע בכדי להסיק את המסקנה. אם כל בני האדם הם בני תמותה וסוקרטס הוא בן אדם, כי אז סוקרטס הוא בן תמותה. המסקנה הזו אינה אלא אנליזה של ההנחות, ללא כל תוספת של מידע נוסף. לעומת זאת, טיעון סינתטי (=מרכיב) הוא טיעון שבכדי להגיע למסקנה שלו אין די במה שטמון בהנחותיו. עלינו להרכיב את המידע שבהנחות עם מידע נוסף, בכדי להגיע למסקנה. ברור שאין

² ראה על כך בהרחבה בספרו של מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח** אשר מוקדש כולו לנקודה זו.

במסקנה יותר מידע מאשר היה בהנחות (כאן יש אפילו פחות מידע). טיעונים אנלוגיים ואינדוקטיביים הם טיעונים סינתטיים. אם צפרדע א היא ירוקה ואני מסיק מכאן שכל הצפרדעים הן ירוקות, אז הכללתי את מה שטמון בהנחות והוספתי לו מידע שלא היה בו. המסקנה מכילה הרבה יותר מידע מאשר היה טמון בהנחות. גם אנלוגיה, אשר מסיקה מן העובדה שצפרדע א היא ירוקה את המסקנה שגם צפרדע ב היא ירוקה, אינה טיעון אנליטי. המסקנה אינה טמונה בהנחות, ויש בה מידע נוסף.

עמדה אנליטית וסינתטית

ההבחנה במישור השלישי היא בין עמדה אנליטית וסינתטית. עמדה אנליטית היא עמדה פילוסופית אשר רואה בטיעונים אנליטיים כלי בלעדי להגיע לאמיתות. עמדה זו כופרת בתקפותן של מסקנות שנגזרו מטיעונים סינתטיים. לעומת זאת, עמדה סינתטית היא עמדה שמקבלת גם את האפשרות של טיעון סינתטי שמסקנתו תקפה. ברור שהמונח 'תקפות' אינו משמש כאן במובנו הלוגי החמור (הרגורוזי), אלא במובן רך יותר. אולם עדיין ישנו הבדל בין שתי העמדות: העמדה האנליטית מתייחסת למסקנות של טיעונים סינתטיים כמסופקות לחלוטין. בעיניה אין כאן יותר מאשר ספקולציה גרידא. לעומת זאת, העמדה הסינתטית מקבלת את המסקנות הללו כסבירות, גם אם לא וודאיות. בניסוח מכליל נאמר כי יסוד ההבדל הוא ביחס לשאלה האם ניתן לקבל טענות ללא הוכחה. בעלי עמדות אנליטיות לא מוכנים להכיר בטענות שאין לנו עבורן הוכחה כטענות קבילות. לעומת זאת, בעלי עמדות סינתטיות מוכנים לקבל גם טענות כאלה כקבילות. בעלי העמדה האנליטית יתייחסו לכל טיעון סינתטי בביטול, ומבחינתם הבעיה נותרת פתוחה, וכל הדעות אפשריות לגביה. את האנלוגיה והאינדוקציה הם רואים ככלים לארגון מידע באופן יעיל ולא ככלים ללימוד אודות העולם. למשל, אם כל הצפרדעים אותן ראינו עד עתה היו ירוקות, נוח להשתמש בהכללה שכל הצפרדעים הן ירוקות, לפחות עד שזו תופרך. אולם הם אינם מאמינים שבאמת כל הצפרדעים הן ירוקות. מבחינת בעלי העמדות הללו, ההכללות המדעיות הן טענות עלינו ולא על העולם עצמו. זאב בכלר, בספרו **שלוש מהפיכות קופרניקניות**, קורא לעמדה זו 'אקטואליזם' (קבלת טענות שנוכחות מול הכרתנו באופן אקטואלי בלבד).

הבעיה של הסינתטי-אפריורי

קאנט עסק בהבחנה בין משפטים אנליטיים וסינתטיים בעקבות קושי שהעלה הפילוסוף דוד יום. בניסוחו של קאנט ניתן לתאר את הקושי היומיאני כך: משפטי המדע החשובים (=החוקים הכוללים) כולם הם סינתטיים. בדיוק בזה נבדל המדע מן המתמטיקה. המתמטיקה עוסקת במשפטים אנליטיים בלבד, כלומר משפטים שנגזרים מניתוח המושגים בהם הם עוסקים.³

אם כן, חוקי המדע הכוללים הן טענות אשר דורשות מידע נוסף מעבר להגדרת המושגים המעורבים בהם. למשל, חוק הגרביטציה טוען טענה על השפעה הדדית של מסות, אולם טענה זו אינה נגזרת מעצם ההגדרה של המושג 'מסה'. היא זוקקת תוספת מידע מעבר למה שטמון בהגדרת המסה.

מנין אמור להישאב המידע הנוסף שדרוש לנו בכדי להגיע לחוקים הכוללים? לכאורה רק הניסיון יכול להוות מקור למידע כזה. אולם ניתן לראות (ואת זה כבר עשה דוד יום) שחוקים אלו אינם יכולים להיגזר מן הניסיון בלבד.

לדוגמא, החוק המדעי שקובע כי כל שתי מסות נמשכות זו אל זו בכוח שעוצמתו פרופורציונית הפוכה לריבוע המרחק ביניהן אינו יכול להיגזר מן הניסיון, שכן אף אחד מאיתנו לא יכול היה לצפות בכל המסות ולהיווכח שחוק זה אכן נכון. עקרון האינדוקציה שבאמצעותו אנו גוזרים את המסקנה הכללית מתוך הדוגמאות הפרטיות אינו עיקרון ניסיוני אלא עיקרון שקבענו אותו ללא כל בסיס ניסיוני. בנוסח אחר נאמר כי האינדוקציה היא צורת חשיבה אנושית, אך אין לה כל הצדקה חיצונית ובלתי תלויה.⁴

כך גם לגבי קביעה של יחס סיבתי בין שני אירועים. לעולם אנו לא רואים יחס כזה באופן ישיר. כאשר אדם בועט בכדור ולאחר מכן הכדור עף, אין לנו כל אפשרות 'לראות' באופן ישיר את יחס הגרימה בין הבעיטה לבין מעופו של הכדור. כל מה שניתן לראות הוא שתמיד בעקבות הבעיטה נוצר מעוף. אם כן, כיצד אנו יכולים לקבוע את קיומו של יחס סיבתי כזה? לכאורה גם כאן ישנה הסקה שנעשית באמצעות עקרון הסיבתיות, אשר מהווה חלק מצורת החשיבה שלנו. גם לעקרון הסיבתיות, כמו גם לעקרון האינדוקציה, אין כל אישוש חיצוני בלתי תלוי.

³ קאנט עצמו התייחס למשפט כמו $7+5=12$ כמשפט סינתטי, ולא אנליטי. רבים חולקים עליו בזה, ואין כאן המקום לדון בתפיסה מחודשת זו.

⁴ העובדה שהיא פועלת פעמים רבות היטב אינה יכולה להוות הצדקה, שכן זו עצמה הצדקה באמצעות אינדוקציה. מתוך הדוגמאות הפרטיות שבהן האינדוקציה פעלה היטב אנו מסיקים שהיא תמיד פועלת היטב.

ניסוח אחר: חשיבה והכרה

אולם אם הקביעות המדעיות, שרובן ככולן מבוססות על עקרון האינדוקציה ועל עקרון הסיבתיות, הן אך ורק תוצר של צורות החשיבה האנושיות, והם אינם שאובים מן הניסיון, כיצד ניתן להתייחס אליהם כאל משפטים שטוענים טענות על העולם עצמו? מה הקשר בין צורת החשיבה האנושית לבין התנהלות העולם כשהוא לעצמו?

בניסוח אחר נאמר זאת כך: ישנם שני תפקודים אנושיים בסיסיים: חשיבה (=קוגניציה) והכרה (=פרצפציה). טענות על העולם חייבות להישען על הכרה ולא על חשיבה בלבד, שכן החשיבה היא מאפיין שלנו כבני אדם, ואין לה קשר הכרחי לעולם כשהוא לעצמו. החשיבה יכולה לכל היותר לעבד את הנתונים שההכרה מעבירה אליה, אולם לא ליצור מידע חדש. כל עיבוד שאינו ניתוח (=אנליזה) של המידע החושי אלא הוספה מהותית (=הרכבה, סינתזה) ביחס אליו, לא יכול להיעשות על ידי החשיבה בלבד.

אם כן, הבעיה היומיאנית היא הבאה: החוקים הכוללים הם תוצר של החשיבה ולא של הניסיון (העיבוד שמוביל מן הנתונים הפרטניים שנצפו במעבדה אליהם אינו אנליטי בלבד. יש בו רכיבים סינתטיים). אולם, על אף זאת אנו מתייחסים אליהם כטענות אודות העולם עצמו. כיצד ייתכן שעקרונות של חשיבה טהורה יבנו טענות בעלות תוכן עובדתי (=טענות על העולם)? טענות על העולם צריכות להיות תוצר של הכרה ולא של חשיבה.

העמדה האקטואליסטית שהוצגה למעלה, מבוססת על הבעיה הקאנטיאנית הזו. מכיון שטיעונים אנליטיים אינם יכולים להוביל למידע נוסף מעבר למה שטמון בהנחותיהם, אי מקום לתפוס את חוקי המדע כטענות על העולם. טיעונים אנליטיים בלבד לא היו יכולים להוביל אליהם, ולכן לפי בעלי העמדה האנליטית-אקטואליסטית הם אינם תקפים.

לשון אחר, מכיון שחשיבה אינה יכולה להוליד טענות על העולם כשלעצמו, עלינו להניח שההכללות המדעיות אינם עוסקות בעולם עצמו אלא בנו עצמנו. בכלר בספרו זועק מרה כנגד עמדה זו. הוא מאשים אותה שהיא מרוקנת את המדע מתוכנו וממשמעותו. אולם הוא אינו טורח להציע אלטרנטיבה אשר מבוססת על פתרון לבעיית הסינתטי-אפריורי, או להבחנה דלעיל בין חשיבה לבין הכרה.⁵

⁵ הספר השני בסדרה של שתי עגלות וכדור פורח, יעסוק בהצעת אלטרנטיבה כזו בתחום הפילוסופיה של המדע. הספר יצא לאור בעז"ה בשבועות הקרובים בהוצאת עמותת 'מידה טובה'.

הדגמה הלכתית

במאמר משנה שעברה ראינו דוגמא הלכתית להבחנה בין טיעונים אנליטיים וסינתטיים. קו"ח של 'בכלל מאתים מנה' הוא דדוקציה. זוהי דוגמא לטיעון אנליטי אשר בו המסקנה טמונה בהנחות. מסיבה זו יש מן האחרונים אשר טענו כי הכלל 'אין עונשין מן הדין' לא חל על קלין וחמורין מסוג כזה. זה (ראה מהרש"א מהדו"ב ב"ק מט ע"ב ועוד). הסיבה לכך היא שלא יכולה להיות פירכא על קו"ח מסוג כזה, שהוא טיעון אנליטי.

לעומת זאת, שני הסוגים האחרים של קו"ח, אינם טיעונים אנליטיים. יש בהם הוספת מידע מעבר לנתונים המקראיים שעליהם הם מבוססים. אנו הסברנו זאת בפירוט במאמר לפרשת נח בשנה שעברה. על קלין וחמורין אלו יכולות להיווצר פירכות, ולכן גם לפי המהרש"א לא עונשים את העובר על הלכות שנלמדות מהם.

הבעיה: האם יש אלטרנטיבה לאקטואליזם?

כיצד ניתן להצדיק את קבילותם של טיעונים סינתטיים? לכאורה חשיבה אינה יכולה להוליך אותנו למסקנות תקפות על העולם כשלעצמו. מאידך, כפי שראינו, בבסיס החוקים הכוללים של המדע לא עומדים מנגנונים של הכרה אלא של חשיבה. האם יש אלטרנטיבה לאקטואליזם?

ההבחנה בין העולם כשלעצמו (=נואומנה) לבין העולם כתופעה (=פנומנה)

קאנט הציע פתרון לבעיה, אשר מבוסס על הבחנה בין עולם התופעות (=הפנומנה) לבין העולם כשהוא לעצמו (=הנואומנה). טענתו העיקרית היא שהחוקים הכוללים אינם עוסקים בעולם כשהוא לעצמו, אלא בעולם כפי שהוא מופיע לעינינו. החוק המדעי של הגרביטציה אינו עוסק בעצמים בבעלי מסה כשלעצמם, אלא בעצמים הללו כפי שהם מופיעים בפני ההכרה שלנו, ובתופעת המשיכה כפי שהיא מופיעה בהכרתנו.

כך מסביר קאנט את העובדה שטענות שהן תוצר של חשיבה בלבד (ללא הכרה) יכולות להתאים לעובדות שבמציאות. 'המציאות' שבה עוסקות הטענות הללו אינה המציאות עצמה, אלא מציאות כפי שהיא מעוצבת על ידי הכלים האנושיים. לכן התנהלותה של 'המציאות' הזו מוכתבת גם היא על ידי צורות החשיבה והתפיסה האנושיות. קאנט מסביר כי החשיבה יכולה לנבא ללא צורך בתצפיות על העולם (=מנגנוני הכרה) את מה שהיא עצמה מייצרת.

רבים כבר עמדו על כך שהפתרון הקאנטיאני אינו מספק. אולם לא ידוע לנו על

אף אלטרנטיבה שהוצעה בתולדות הפילוסופיה בכדי לפתור את הבעיה היסודית הזו (ראה סקירה של האפשרויות השונות ודחייה שלהן אחת לאחת, בספרו של שמואל הוגו ברגמן, **מבוא לתורת ההכרה**, בפרק ט).

חשיבה והכרה

כפי שפורט בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, המסקנה המתבקשת מן הדילמה הזו היא שעלינו לוותר על ההנחה העומדת בבסיס הדילמה, שהיא אשר גורמת להיווצרותה: קיומה של הבחנה החדה בין חשיבה לבין הכרה.

הנחת יסוד במחשבה המערבית היא שיש להבחין באופן חד בין חשיבה לבין הכרה. החשיבה נעשית בתוך השכל, ואינה כרוכה ביצירת קשר כלשהו עם העולם כשלעצמו, ואילו ההכרה היא האמונה על שאיבת מידע מן העולם (כלומר על יצירת קשר עמו). המחשבה במזרח היא שונה, ושם נוטים לעמעם את ההבחנה בין הסובייקט לאובייקט. האדם המכיר והעולם המוכר הם יישות אחת, והקשר ביניהם אינו בהכרח קשר בין שני גורמים שונים. החשיבה שנעשית בתוך שכלו של האדם המכיר, אינה בהכרח מנגנון שונה ונפרד בתכלית מן ההכרה שמתרחשת על ידי אינטראקציה בינו לבין העולם.

אם כן, בכדי לפתור את הבעיה היומיאנית-קאנטיאנית, אנו מציעים לוותר על חדות ההבחנה בין חשיבה לבין הכרה. ההנחה כי חשיבה אינה יכולה להוסיף מידע על העולם מבוססת על כך שההכרה היא מנגנון שונה בתכלית. אולם אם בחשיבה יש אלמנטים 'מכירים', ולהיפך, אז הבעיה היומיאנית-קאנטיאנית נעלמת מאליה.

שלוש דוגמאות לגישה כזו

הנחה זו טמונה עמוק במחשבה המערבית, ולכן קשה מאד לעמוד על האפשרות לוותר עליה בכדי לפתור את הבעיה. ובכל זאת, ניתן לראות שלוש אינדיקציות לשוניות לכך שהיו הוגים שהבחינו בנקודה זו.

ראשית, הרמב"ם בתחילת **מורה הנבוכים**, מגדיר מושג שנקרא אצלו 'עיני השכל'. יש לשים לב לכך שהמילה 'עין' שאובה מעולם של הכרה, ולא של חשיבה. היא שייכת לאפיסטמולוגיה ולא ללוגיקה. לעומת זאת, השכל הוא המכשיר המשמש אותנו לחשיבה. אם כן, מה משמעותו של הצירוף הזה? ברור שהוא מניח ערבוב מסויים בין חשיבה להכרה.

הפילוסוף בן המאה העשרים, אדמונד הוסרל, טבע מונח שנקרא 'ראייה

אידייתית'. זוהי צפייה ישירה באידיאות. בדרך כלל אנו מבינים שהתצפית נעשית אך ורק בסוס קונקרטי, אולם האידיאה של הסוסיות אינה ניתנת לנו בתצפית אלא כהכללה שנעשית באמצעות חשיבה. הוסרל טוען שהאידיאות (שהן תוצרים של הכללות של הסוסים הקונקרטיים בהם צפינו), אינו תוצר של חשיבה אלא של 'צפייה' באותם יישים מופשטים.

דוגמא שלישית היא משנתו של הרב הנזיר, ר' דוד הכהן. הכותרת לספרו העיקרי היא 'קול הנבואה – ההיגיון העברי השמעי'. המונח 'היגיון-שמעי' מצביע גם הוא על ערבוב בין הכרה (=שמיעה) לבין חשיבה (=היגיון). הרב הנזיר מפתח את הרעיון הזה באופן מפורש ומפורט בספרו, אשר מהווה את התשתית לספר **שתי עגלות וכדור פורח**, וגם את הבסיס המתודולוגי-רעיוני היסודי לפעולתה של עמותת 'מידה טובה'.

הרב הנזיר משייך את היכולת הזו של 'חשיבה-מכירה' לנבואה. הנבואה היא סוג של צפייה באידיאות, שכן היא עוסקת ביישויות מופשטות שלא ניתן לצפות בהן באמצעות החושים, אולם היא אינה עוסקת בהן באופן אינטלקטואלי גרידא, כמו החכמה, אלא באופן של תצפית. אולם ברור שבכל חשיבה, הן תורנית והן מדעית, ישנו רכיב כזה, שאם לא כן הבעיה היומייאנית-קאנטיאנית היתה מונעת התקדמות בכל שטחי המחשבה והמדע. הנבואה היא השורש הטהור של כושר אנושי זה, אולם משהו מנבואה קיים בכל חכמה. זה מה שמפעיל אותה ומאפשר לה להתקדם.

ב. אופיין של מידות הדרש

מידות הדרש כאבני הבניין של החשיבה הסינתטית

הרב הנזיר טוען שמידות הדרש הן הלוגיקה הבסיסית של החשיבה הסינתטית (הוא אינו משתמש במונח זה, אלא במונח 'היגיון שמעי').

במאמר הראשון בשנה שעבר עמדנו על כך שבדאי אין בכוונתו לומר שהמידות אמורות להחליף את החשיבה היוונית-לוגית, שכן היא משותפת לכל באי עולם, ואף אחד אינו פטור ממנה. אולם החשיבה הסינתטית מיועדת להיות כעין קומה שנייה מעל הלוגיקה הדדוקטיבית. תורף הדברים הוא שהמידות נועדו לשלול את העמדה האנליטית ולא את החשיבה האנליטית. אין הן מבטלות את הצורך והתקפות של הלוגיקה הדדוקטיבית, אולם הן מלמדות אותנו שאין די בכך. מי שיכיר אך ורק בטענות אנליטיות כקבילות, לא יוכל להתקדם מאומה,

לא במדע וגם לא בפרשנות התורה. תמיד יהיה רכיב אנושי שמעורב בפרשנות הזו, אפילו באותן הלכות שנחשבות על ידינו ככתובות במפורש במקרא. כאשר התורה מדברת על אבות נזיקין, כמו שור שנגח, אנחנו מכלילים זאת גם לכלב שנשך (ראה ב"ק טו ע"ב). האם חיוב בתשלום של בעל כלב שנשך הוא פירוש נכון לתורה? בודאי שכן. אולם זה בפירוש לא טיעון אנליטי. כלומר הדרש הוא מערכת סינתטית בעליל, ומידות הדרש הן אבני היסוד שלה. הקושי העקרוני שלנו באימוצן של מידות הדרש, מעבר לכך שחלקן לא מוכרות לנו ולא מובנות לגמרי (אין לנו מסורת לגביהן), הוא בעצם העובדה שהחשיבה הסינתטית הולכת ומתרחקת מאיתנו. אנו נעשים יותר ויותר בעלי חשיבה אנליטית (=מתרחקים מן הנבואה).

הקל וחומר כמידת דרש

כאמור, במאמר בשנה שעברה חילקנו בין סוגי הקל וחומר השונים. בקו"ח של 'בכלל מאתים מנה' קשה לראות מידת דרש. זוהי דרך היסק הכרחית (טיעון אנליטי), ולא נדרשת מסורת מסיני בכדי להפעיל אותה. הקו"ח המידותי, כמו גם הקו"ח שמסברא, הם טיעונים סינתטיים ביסודם, ולכן רק הם יכולים להוות חלק ממערכת המידות. אמנם לא לגמרי ברור מדוע הקו"ח שמסברא שונה במהותו מכל סברא אחרת, אשר אינה נכללת במערכת מידות הדרש. ייתכן שכל הסברות כולן, הן הפשט והן הדרש, הן פיתוחים של אבני הבניין הסינתטיות שבמערכת המידות. גם סברא של אנלוגיה היא מה שקרוי 'בניין אב', וכפי שראינו בשבוע שעבר ניתן לראות גם את הקו"ח כסוג מסויים של סברא משווה.

טענות אלו דורשות פירוט ופיתוח, ואכ"מ לכך. בכל אופן, המסקנה העולה מכאן היא שכל השימוש בהגיון פרשני לא דדוקטיבי נסמך בצורה כזו או אחרת על המידות שהתורה נדרשת בהן. לפי הרמב"ם (ראה במאמר משנה שעברה לפרשת יתרו ועוד) כל הפירושים הללו יהיו במעמד של 'דברי סופרים'. נציין כי ההבדל בין פשט ודרש מיטשטש מאד לאור ההצעה הזו, והיא מתאימה בעיקר לגישות שרואות בדרש מכשיר לבירור פשוטו של מקרא. טענה זו היא בעייתית, ולא נאריך בכך כאן.

תובנות מפרשת נח

1. דוגמה למשפט אנליטי - 'הכדור הזה הוא עגול', דוגמה למשפט סינתטי - 'הכדור הזה הוא כבד'.
2. טיעון אנליטי הוא טיעון דידוקטיבי, שבו המסקנה כבר טמונה בתוך ההנחות. טיעון סינתטי שבכדי להגיע למסקנה שלו, אין די במה שטמון בהנחותיו. טיעונים אנלוגיים ואינדוקטיביים הם טיעונים סינתטיים.
3. עמדה אנליטית היא עמדה פילוסופית שרואה בטיעונים אנליטיים כלי בלעדי להגיע לאמיתות. עמדה סינתטית היא עמדה שמקבלת גם את האפשרות של טיעון סינתטי שמסקנתו תקפה.
4. בעלי עמדה אנליטית, מתייחסים לכל טיעון סינתטי בבטול. את האנלוגיה והאינדוקציה הם רואים ככלים לארגון מידע באופן יעיל ולא ככלים לללימוד אודות העולם.
5. הקושי של יום ובניסוחו של קאנט הוא כך: משפטי המדע החשובים (=החוקים הכוללים) כולם סינתטיים, חוקים אלה מבוססים רובם ככולם על עקרון האינדוקציה ועקרון הסיבתיות. אם הם אך ורק תוצר של צורת החשיבה האנושית והם אינם שאובים מן הנסיון כיצד ניתן להתייחס אליהם כאל משפטים הטוענים טענות על העולם?
6. הפתרון של קאנט לבעיה של יום - החוקים הכוללים אינם עוסקים בעולם כשלעצמו אלא בעולם כפי שהוא מופיע לעינינו (עולם התופעות=פנומנה, עולם כשלעצמו=נואומנה)בדרך זו, מסביר קאנט שהטענות הן תוצר של חשיבה בלבד ללא הכרה. פתרון זה מחייב וויתור על ההנחה שבבסיס הדילמה, שהיא גרמה להוצרותה.
7. אנו מציעים לוותר על חדות ההבחנה בין חשיבה לבין הכרה כפתרון אפשרי לבעייתו של יום.
 - ש. שלש דוגמאות התומכות בשיטה זו:
 - א. הרמב"ם המדבר על 'עיני השכל'.
 - ב. אדמונד הוסרל שטבע את המונח 'ראייה אידיתית'.
 - ג. 'ההגיון השמעי' של הרב הנזיר.
8. אנו מציעים לראות במידות הדרש, את חוקי הלוגיקה הסינתטית, בעקבות הרב הנזיר.

■ פרשת לך לך ■

המידות הנדונות

קל וחומר.

גזירה שווה.

בניין אב.

מתוך המאמר

- מה בין גז"ש לקו"ח?
- האם אברהם אבינו השתמש בגז"ש ובקו"ח, ומדוע?
- מה בא ללמד אותנו האנכרוניזם המדרשי?
- מהי מחלוקת בעלי המדרשים השונים בזה?
- מהו היחס בין פשט ודרש?
- מה בין מידות טכסטואליות ומידות הגיוניות?
- האם ניתן ליצור פירוש פשטי באמצעות כלי דרש כמו גז"ש וקו"ח?
- מדוע בניין אב וקו"ח, המבוססים על ההיגיון האנושי הרגיל, הם מידות דרש?

מקורות מדרשיים לפרשת לך לך

אמר ר' חנינא בן פזי לא היה יודע אברהם מהיכן לימול, רמז לו הקב"ה ואמר מהיכן לימול. וארבה אותך ממקום שאתה פרה ורבה. בר קפרא אומר קל וחומר דרש אברהם, ומה אילנות מהיכן חייבין בערלה, ממקום שהן עושין פרי, אף אני ממקום שאני עשה פרי אני צריך לימול.

(מדרש תנחומא (בובר) פרשת לך לך סימן כז ד"ה [כז] ואתנה בריתי)

ואתנה בריתי וגו' ר' הונא בשם בר קפרא ישב אברהם ודן בגזירה שוה נאמ' כאן ערלה ונאמ' ערלה באילן, מה ערלה שנאמ' באילן מקום שעושה פירות אף ערלה שני' באדם מקום שעושה פירות, אמר ליה ר' חנינה וכי כבר נתנו גזירות שוות לאברהם אתמהא, אלא ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד מן וארבה אותך במאד מאד, ואתנה בריתי ביני ובינך.

(בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה מו ד"ה (ב) ואתנה בריתי)

ורב הונא בר קפרא אמר ישב אברהם אבינו ודרש נאמר ערלה באילן ונאמר ערלה באדם מה ערלה שנא' באילן מקום שהוא עושה פירות אף ערלה שנאמר באדם מקום שהוא עושה פירות א"ר חנין בן פזי וכי כבר היה אברהם אבינו יודע קלין וחמורין וגזירות שוות אלא רמז רמזה לו (בראשית יז) ואתנה בריתי ביני ובינך וגו' מקום שהוא פרה ורבה.

תקציר המאמר לפרשת לך לך, ספר 1

במאמר משנת תשס"ה עמדנו על שיקוליו של אברהם כפי שהם מופיעים במדרשים הנ"ל. המדרש הראשון מתייחס לשיקול הזה כקו"ח. המדרש השני בתחילתו מתייחס לכך כגז"ש, ולבסוף דוחה את האפשרות הזו שכן אברהם לא דן בגז"ש. הוא מעמיד במקום הגז"ש שיקול פרשני אחר, שהוא כנראה כן יכול היה להיעשות על ידי אברהם. המדרש השלישי אינו אלא סיכום של שני קודמיו, אולם בתוך הדברים הוא מניח שגם קלין וחמורין לא נדרשו על ידי אברהם אבינו (ולא רק גז"ש, כמובא במדרש השני). המדרש הראשון מביא את הדעות בסדר הפוך, ונראה ממהלכו שבאמת לגבי קו"ח אין בעיה בכך שאברהם אבינו דרש אותו. הבעיה קיימת, אם בכלל, רק לגבי גז"ש.

בהמשך דברינו עמדנו על טיבן של שתי המידות הללו, וראינו שהן מייצגות שני קטבים בתוך מערכת המידות: הקו"ח מייצג את מידות הדרש ההגיוניות. מידות אלו אינן דדוקטיביות (ראה במאמרי השבועיים הקודמים), אך הן נובעות מסברא שאנו מפעילים בכל שטחי החיים ולא דווקא בפרשנות המקרא. התשתית שעליה מופעל הכלי המדרשי הוא ההלכה המקראית ולא לשון המקרא. ההיסק נעשה באמצעות הפעלת כלי ההיגיון הרגילים על הנתונים ההלכתיים שבמקרא. לעומת זאת, הגז"ש מייצגת את המידות הטכסטואליות. מידות אלו אינן משתמשות בסברות יומיומיות, ורובן ככולן הן כללים ייחודיים הנוגעים אך ורק לפרשנות המקרא. הנתונים שמהווים תשתית לדרשות במידות אלו הם גם טכסטואליים ולא רק הלכתיים. הדרשנים מסיקים מסקנה מלשון המקרא ומילותיו, ולא רק מן ההלכות המופיעות בו.

הזכרנו כמה מן ההבדלים היסודיים בהתייחסות חז"ל לשתי המידות הללו, למשל: קו"ח אדם דן מעצמו, ואילו גז"ש אדם לא דן מעצמו. ראינו ששתי המידות הללו כשני קטבים מייצגות את מכלול דרכי הדרש. ראינו שהביטוי 'קלין וחמורין וגזירות שוות' מבטא אצל חז"ל את מכלול מידות הדרש, ולא דווקא את שתי המידות הללו בדווקא. כוונתם לומר: כל המידות, מגז"ש ועד קו"ח.²

עמדנו על כך שהדרשות הללו הן אנכרוניזמים, שהרי לא סביר שיש כאן שיחזור אמיתי של שיקוליו של אברהם אבינו, ולו רק בשל העובדה שהטכסט המקראי עדיין לא ירד לעולם וקשה לראות כיצד אברהם יכול להשוות בין מילים במקרא. מעבר לכך גם המידות עדיין לא ניתנו. במאמר לפרשת ניצבים תשס"ה עמדנו על תהליך ההמשגה

¹ לגבי כל שאר המידות נחלקו הראשונים. ראה **מידות אהרן** פסקא ו, **גינת ורדים**, לבעל הפמ"ג, ס' ו, ועוד.

² יש לך דוגמאות ברורות בספרות חז"ל. ראה, למשל, **ויקרא רבה** (וילנא) פרשה יא ד"ה ג בר פרא (1), **ותנחומא** (בובר) כי תבוא סימן ג.

והגיבוש של מידות הדרש גם אחרי מתן תורה, ובודאי שצורתן הנוכחית של המידות לא היתה קיימת עוד לפני מתן תורה. נציין כי הבעיה הזו קיימת בעיקר לגבי הגז"ש, אשר תלויה בטכסט המקראי עצמו, שכן היא גוזרת את מסקנותיה מהשוואה בין מילים שמופיעות בשני ההקשרים המושווים. לגבי קו"ח ישנה בעיה, אולם היא רכה יותר. שם אנחנו מסתמכים על הלכה מקראית, ומבצעים קו"ח על בסיסה. הבעיה קיימת שכן גם ההלכות עדיין לא ניתנו לנו, אולם כאן ייתכן שהקב"ה שהתגלה לאברהם נתן לו את ההלכות הללו עוד לפני מתן תורה (אנו מוצאים זאת במדרשים ביחס לכמה וכמה הלכות). יש שיאמרו שהלכות אלו התגלו לו על ידי 'שתי כליותיו' אשר 'נעשו לו כשני רבנים', כלשון חז"ל במדרש (כלומר שאברהם גילה אותן מסברתו שלו). לאחר מכן עסקנו בתהליך הגיבוש והפורמליזציה של מידות הדרש (ראה גם במאמר לפרשת ניצבים תשס"ה), ובמשמעות הקביעה שמקורן הוא מסיני. סיימנו בשתי דוגמאות להרחבות מנתחות, והשוונו זאת לתהליך התפתחותן ולתפקודן של מידות הדרש.

במאמר הנוכחי נעסוק בשני נושאים: במיקוד הבחנה הנ"ל בין שני סוגים של מידות (טכסטואליות והגיוניות), ובמשמעות של כל הדיון הזה לגבי היחס בין פשט לדרש.

א. בין קו"ח לגז"ש: מידות טכסטואליות והגיוניות

מבוא

מה באו האנכרוניזמים הללו ללמד אותנו? אם אכן לא מדובר בשחזור של מציאות היסטורית, אזי צריכה להיות סיבה לכך שחז"ל בכל זאת העמיסו את המטען האנכרוניסטי הזה על אברהם אבינו. במאמר בשנה שעברה הצענו שהמחלוקת באה לבטא יסוד מסויים בדיני ערלה ובתפיסת המושג 'ערלה'. כאן נציע הסבר אחר, אשר נוגע למשמעותן של מידות הדרש.

מבט אחר על מחלוקת המדרשים

ראינו למעלה שישנה מחלוקת מהותית בין עורכי שני המדרשים אליבא דר' חנין (או חנינא), בשאלה האם אברהם אבינו יכול היה לדרוש במידות הדרש או לא. לפי בעל המדרש השלישי נראה כי הבעיה קיימת רק לגבי גז"ש. לפי בעל המדרש השני נראה כי הבעיה קיימת לגבי כל מידות הדרש (קו"ח וגז"ש מייצגות, כזכור, את כלל מידות הדרש). ואילו לפי ר' הונא בר קפרא נראה שאברהם יכול היה להשתמש אפילו בגז"ש, וכנראה גם בכל שאר מידות הדרש.

ייתכן שמטרתו של האנכרוניזם המדרשי היא ללמד אותנו בדיוק את הנקודה הזו: בעל המדרש השני שם בפיו של אברהם אבינו גז"ש, כדי ללמדנו שגם אברהם יכול היה לדרוש גז"ש, גם אם בפועל הוא לא עשה זאת. הלקח נוגע לאופייה של מידת הדרש גז"ש וליכולת להשתמש בה ללא מסורת. ר' חנינא באותו מדרש חולק עליו בזה, וסובר שאופייה של מידת גז"ש אינו מאפשר לדרוש אותה לפני מתן תורה (כלומר לפני שהיא עצמה ניתנה במסגרת כלל מידות הדרש). זוהי תפיסה מנוגדת בדבר אופייה של מידה זו. מן המדרש השלישי עולה כי גם קו"ח לא יכול היה להידרש לפני מתן תורה. ממדרש זה עולה כי אפילו קו"ח, שהוא מידה הגיונית, לא נגיש למי שלא קיבל אותו במסורת מסיני.

למה באמת לא ניתן לדרוש גז"ש לפני שהיא ניתנה? מדוע יש מי שסובר שכן ניתן לדרוש אותה לפני מתן תורה? מהו היחס בין גז"ש לבין קו"ח? מדוע קו"ח ניתן להידרש גם לפי מי שסובר שגז"ש לא ניתנת להידרש? ומדוע יש מי שחולק גם על כך?

מסתבר שיסוד ההבדל נעוץ בהבחנה אותה עשינו בין המידות הטכסטואליות לבין המידות ההגיוניות, סוגים אשר מיוצגים על ידי מידות הקו"ח והגז"ש. שתי המידות הללו הן דוגמאות שמייצגות נאמנה את שני סוגי המידות הללו: קו"ח הוא מידה הגיונית מובהקת, וגז"ש היא מידה טכסטואלית מובהקת. ננסה

לראות באופן מקיף יותר את היחס בין שתי המידות הללו.

גז"ש וקו"ח³

ישנם כמה הבדלים בין גז"ש לבין קו"ח, ורובם ככולם הוזכרו במאמר לפרשת לך תשס"ה. כפי שכבר הזכרנו, ההבדל היסודי הוא שגז"ש היא מידה טכסטואלית וקו"ח היא מידה הגיונית. שאר ההבדלים קשורים גם הם, בצורה זו או אחרת, להבחנה זו. נעמוד על כמה מהם כאן.

המעמד הלוגי של הצדדים המושוים

ראשית, בגז"ש לשני הצדדים יש אותו מעמד לוגי, שכן מדובר בהשוואה (אמנם ראה חריגה בשיטת רש"י שהובאה במאמרנו לפרשת וירא תשס"ה). לעומת זאת, בקו"ח ישנה היררכיה (אמנם ראה סייג בשיטת הרמב"ם במאמר לפרשת שמיני תשס"ה): המלמד הוא קל והלמד הוא חמור (אלא אם תופסים אותו כהשוואה, ראה במאמרי בראשית ונח תשס"ו).

הבדל זה גם הוא נעוץ בהבחנה הבסיסית: כאשר אנו עוסקים בכללי דרש טכסטואליים הם יהיו כמעט תמיד כלים משווים. כלים אלו מהווים אינדיקציות טכסטואליות שונות המורות לנו להשוות בין שני הקשרים הלכתיים. ההבדל בין המידות הוא בשאלה מהי האינדיקציה הטכסטואלית לביצוע ההשוואה. קשה (אם כי, באופן עקרוני היה מקום לחשוב גם על כללים כאלו) לחשוב על אינדיקציה טכסטואלית שתורה לנו להחמיר בנושא אחד לעומת חברו. לעומת זאת, קו"ח הוא שיקול הגיוני, וההיגיון בהחלט יכול להראות לנו שנושא כלשהו חמור יותר מחבירו.

האם אדם דורש מעצמו

הבדל שני הוא שקו"ח אדם דורש מעצמו, אולם גז"ש אדם לא דורש מעצמו. מסתבר כי ההבדל הזה קשור גם הוא להבחנה אותה עשינו. קו"ח הוא מידה הגיונית. סברות מסוגים כאלו אנו מפעילים בכל שטחי החשיבה והפרשנות, והם לא ייחודיים לפרשנות ודרש המקראות. אם כן, אין כל סיבה לכך שלא נפעיל את הכלים הללו גם בפרשנות המקרא. לעומת זאת, גז"ש היא כלי פורמלי שצריך להיות מיושם באופן זהיר ומדויק, שכן אין לנו בקרות הגיוניות על מסקנותיו. אנו לא משתמשים בו בהקשרים אחרים. האם תמיד נכון להשוות בין כל שני

³ ראה גם במאמר לפרשת וירא תשס"ה. עמדנו שם על סוגים שונים של גז"ש, והשווינו ביניהם לבין סוגי הקו"ח.

הקשרים שבהם מופיעות מילים מקראיות זהות? ישנן מסקנות אפשריות רבות שניתן להסיק מתוך ההשוואות הללו. מה מתוכן עלינו לאמץ ומה לא? על קו"ח לא יכולות להיות מגבלות פורמליות, שכן בכל מקום שזה הגיוני אנו מבצעים אותו. לעומת זאת, בגז"ש שהיא כלי פורמלי, אנו צמודים להוראות אותן קיבלנו. לא ניתן ליישם גז"ש על פי ההיגיון שלנו (על אף שכבר עמדנו על כך שהשוואה אותה אנו עושים בעקבות הגז"ש, אילו הלכות נלמד ממנה ואלו לא, כן מבוססת גם על ההיגיון רגיל).

ענישה מן הדין

הבדל שלישי בין קו"ח וגז"ש נראה דווקא סותר לקודמיו. בקו"ח אנו לא עונשים ולא מזהירים מן הדין,⁴ ואילו בגז"ש בהחלט כן.⁵ פירוש הדברים הוא שכאשר ישנה הלכה מקראית נתונה המחייבת את העובר עליה בעונש כלשהו, אזי הלכה שנלמדת ממנה באמצעות דרשת קו"ח לא תחייב ענישה דומה. ישנם הסברים שתולים זאת בהבדל הראשון עליו עמדנו למעלה. מכיון שבגז"ש מעמדן של שתי ההלכות הוא דומה, ניתן ללמוד את העונש בהקשר הנלמד מן העונש שבמלמד. ההשוואה בין שני ההקשרים כוללת גם את הסנקציה המוטלת על העבריינים. אולם בקו"ח ראינו שהלמד חמור מן המלמד, ולכן העובדה שאנו לא עונשים את העובר על הלכה שנלמדה בקו"ח מוסברת בכך שייתכן שמגיע לו עונש חמור יותר, ואנו לא רוצים לאפשר לו להתכפר בעונש הקל. אולם לפי הגישה הרווחת, הכלל 'אין עונשין מן הדין' יסודו בחשש משגיאה בתהליך ההיסק המדרשי. לפי גישה זו, ההבדל הזה מורה על בעייתיות שקיימת בקו"ח יותר מאשר בגז"ש, זאת לכאורה בניגוד למה שראינו עד כה. עד עתה נוכחנו לראות שקו"ח היא מידה הגיונית ואילו ג"ש היא מידה פורמלית הדורשת מסורת.

הפתרון לבעיה זו מצוי בעובדה שגז"ש אינה נדרשת אלא אם נתקבלה במסורת. על פניו נראה מכאן שאין כלל מצב בו אנו עונשים על בסיס גז"ש. אם אכן הגז"ש תמיד מבוססת על מסורת כי אז ההלכה והדרשה שמובילה אליה נתונות לנו מראש, ואין כל חשש לטעות. אולם כבר עמדנו לא פעם על דברי הראשונים אשר

⁴ ראה **אנצ'י"ת** ע' 'אין עונשין מן הדין', ובמאמר לפרשת משפטים ואחרי-מות תשס"ה. שם מפורטים גם ההסברים שנתייחס אליהם להלן.

⁵ זאת למעט שיטת הרמב"ם בשורש השני, אשר מיישם את הכללים 'אין עונשין/מזהירין מן הדין' על כל מידות הדרש. שיטתו היא חריגה, וכבר העיר על כך הרמב"ן בהשגותיו שם. ראה על כך במאמר לפרשת משפטים תשס"ה.

מעירים כי במקומות רבים מצאנו גז"ש שנדרשות על ידי חכמים מאוחרים ללא מסורת ברורה (ראה במאמר לפרשת מקץ תשס"ה, ובאנציקלופדיית 'גזרה שוה'). הקביעה כי אדם לא דן גז"ש מעצמו מתפרשת באופן מעט מורכב יותר: אדם אינו מחדש אותה יש מאין. יש כמה אינדיקציות שנתונות לנו (או ההלכה שהיא התוצר של הדרשה, או המילים שאנו משווים ביניהן, או ההקשרים ההלכתיים המושווים וכדו'), ומתוכן אנו יוצרים דרשות של גז"ש. במצבים כאלו באמת ישנן בקורות על הדרשות הללו, שכן הן מכוונות על ידי נתונים שנתונים לנו לפני ביצוע הדרשה. לכן מובן כי דווקא על דרשות גז"ש ניתן לסמוך יותר מאשר על קו"ח, ולכן ניתן גם לענוש על פיהן.

לעומת זאת, בקו"ח שהוא מידה הגיונית, כל אדם יכול לדרוש אותו מעצמו, ואין בקורות דומות לאלו שנתונות לנו בדרשות של גז"ש. לכן ישנו חשש לטעות בדרשות של קו"ח יותר מאשר בגז"ש (למשל פירכא שנעלמה מעיני הדרשן). מסיבה זו התורה דורשת מאיתנו לא לסמוך על דרשות הקו"ח שלנו ולא להעניש על פיהן.

'טרח וכתב לה קרא'

הבדל אחרון שנעמוד עליו כאן הוא לגבי הכלל המופיע בכמה מקומות בש"ס הקובע כי 'מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא'. הלכה שיכולה להילמד בקו"ח לפעמים התורה טורחת וכותבת אותה גם במפורש. לעומת זאת, לגבי גז"ש הדבר אינו כן.⁶ ההסבר המקובל לכך הוא שגז"ש היא פשוטה יותר, ולכן גם בטוחה יותר. ממילא אין צורך לאישוש מקראי נוסף עבור ההלכה הנלמדת ממנה. הבדל זה מצביע על אותו כיוון כמו זה שהוצג למעלה. דווקא בגלל הפורמליות וחוסר ההיגיון האוניברסלי במידת הגז"ש, התורה נותנת לנו בקורות שונות כדי לכוון אותנו לתוצאה ההלכתית הנכונה. אך לאחר שקיימות בקורות כאלה, ניתן לסמוך דווקא על הדרשות שנולדות מגז"ש, יותר מאשר אלו שנולדות ממידת הקו"ח ההגיונית.

יש שתלו זאת בכך שבקו"ח לא עונשים מן הדין, ולכן אם התורה רוצה להזהיר/לענוש את העובר על ההלכה הנלמדת בקו"ח עליה לכתוב זאת במפורש. לעומת זאת את מי שעובר על הלכה שנדרשת בגז"ש כן עונשים, ולכן אין טעם לכתוב אותה גם במפורש במקרא. הסבר זה הוא לכאורה טכני, ונראה כי הוא אינו קשור להבחנות המהותיות עליהן עמדנו למעלה. אולם במחשבה נוספת נראה כי

⁶ ראה אנציקלופדיית, ערך 'גזרה שוה' הערה 44-45.

מסקנה זו אינה בהכרח נכונה. הסיבה לכך שאנו לא עונשים על הלכה שנלמדת מקו"ח היא בדיוק בגלל החשש מטעות. אם כן, הכתיבה במפורש שמאפשרת להעניש על הלכה זו, למעשה הופכת את ההלכה למבוססת יותר. לעומת זאת, בגז"ש אנו עונשים גם במקרים שאין פסוק מפורש שמלמד אותנו את ההלכה הנדונה. הסיבה לכך היא שבגז"ש עם הבקרות שמכוונות אותה יש לנו בטחון רב יותר והחשש לטעות הוא נמוך. אם כן, גם הסבר זה מניח במובלע את אותה הבחנה מהותית שהצגנו לעיל.

שאר מידות הדרש

כל שאר מידות הדרש מחולקות גם הן בין הסוג הטכסטואלי לסוג ההגיוני. בכמה מאמרים ניסינו לעמוד על השאלה האם מידת דרש זו או אחרת היא טכסטואלית או הגיונית, ולא תמיד הדבר הוא ברור.⁷ אפילו לגבי דרשות במידת גז"ש עמדנו על כך שישנם היבטים של היגיון אנלוגי אשר מונחים בבסיסן.⁸ האינדיקציה הטכסטואלית היא רק אחד הרכיבים שמובילים לדרשה בגז"ש, אולם מעבר לכך ישנן גם אינדיקציות אשר נוגעות לאופיים של שני ההקשרים המשווים. הדמיון הסברתי הוא אחד המדדים שקובעים בין אלו צמדי מילים מקראיות נבצע גז"ש.

עוד נעיר כי שאר המאפיינים שהצגנו למעלה (כמו ענישה מן הדין, דרישה של כל אדם במידת הדרש מעצמו, או 'טרח וכתב לה קרא') אינם מחולקים באופן חד-משמעי וגורף בין שתי הקטגוריות הללו, וישנן גם מחלוקות לא מעטות ביחס לכך (ראה בהפניות דלעיל).

הקו"ח הוא המידה המובהקת ביותר מתוך הסוג ההגיוני. והגז"ש, לעומתה, היא המידה המובהקת ביותר מתוך המידות הטכסטואליות. לכן שתי המידות הללו נבחרו לייצג את שני סוגי מידות הדרש (הטכסטואלי וההגיוני).

בחזרה למחלוקת המדרשים

כעת נוכל להבין טוב יותר את מחלוקת המדרשים המופיעים למעלה. לפי בעל המדרש השני, ר' חנינא סובר כי אברהם לא יכול היה לדרוש גז"ש, אולם קו"ח בהחלט כן. הסיבה לכך היא שלאברהם אבינו לא היו הבקרות שיכוונו אותו לדרוש נכון בגז"ש ולא לטעות. את הקו"ח הוא אכן יכול היה לדרוש, שכן הוא מבוסס על הגיון אנושי אשר משמש אותנו גם בהקשרים אחרים. לא צריך מסורת ומתן

⁷ ראה לדוגמא, במאמרים לפרשיות כי-תשא, מצורע ופנחס תשס"ה.

⁸ ראה במאמרים משנת תשס"ה לפרשיות לך-לך, וירא, חיי-שרה ועוד.

תורה בכדי להשתמש בשיקולים כמו קו"ח.

אם כן, מטרת המדרש האנכרוניסטי היא ללמד אותנו על טיבה של הגז"ש, שלא ניתן לדרוש אותה ללא הכוונה של המסורת. מסתבר שהוא הדין גם לגבי כל המידות הטכסטואליות האחרות. כולן מהוות כלי פרשנות פרטיקולריים למקרא, ולכן דרושה מסורת בכדי שנוכל להשתמש בהם כראוי. למעשה המסורת נחוצה כדי שבכלל נדע על קיומם. לעומת זאת, קו"ח ניתן להידרש על ידי כל אדם, שכן כל אחד מאיתנו מפעיל את צורת החשיבה הזו בכל ההקשרים. לא דרושה מסורת שתאשר לנו שימוש בכלי פרשנות ודרש כאלה. מסתבר שהוא הדין למידות הדרש ההגיוניות האחרות, שגם לגביהן ניתן לחשוב שאברהם אבינו, כמו כל אדם אחר, יכול היה להשתמש בהן גם ללא מסורת. כלים אלו מוכרים לכל אדם חושב, ואין צורך למסורת בכדי שנדע אודותם.

אם כן, בעל המדרש השני רוצה ללמד אותנו את ההבדל בין כלי דרש טכסטואליים והגיוניים. לטענתו אברהם יכול להשתמש רק בכלים הגיוניים, בין מדרשיים ובין פשטיים, אך לא בכלים טכסטואליים. הבעיה מתעוררת לגבי שיטת בעל המדרש השלישי, אשר שם בפי ר' חנין את הטענה שאברהם אבינו לא יכול להשתמש בכל כלי הדרש, טכסטואליים והגיוניים כאחד. מדוע שאברהם לא יוכל להשתמש בשיקול כמו קו"ח?

בעבר עמדנו לא פעם על השאלה ההפוכה (ראה למשל במאמר לפרשת נח תשס"ה ועוד): מדוע בכלל מידות הגיוניות, כמו קו"ח או בניין אב, שייכות למערכת הדרש ולא לשיקולי הפרשנות הפשטית? האם אנלוגיה אינה כלי פרשנות פשטי? האם בלי המסורת מסיני לא היינו משתמשים בה? הרי אנו עושים בה שימוש בכל הקשר אחר, ומדוע ייגרע חלקה של התורה בעניין זה?

האם ניתן ליישם את כלי החשיבה הרגילים על התורה?

במאמר לפרשת בראשית תשס"ו הצענו אפשרות הפוכה לגמרי: שאכן ביחס לפרשנות ודרש התורה אנו נזקקים ל'רשות מגבוה' בכדי להפעיל גם את כלי החשיבה הפשוטים. לפי הצעתנו זו, שיקולי אנלוגיה בפרשנות ודרש המקרא הם לגיטימיים רק בגלל שניתנה לנו מידת בניין אב. כך גם שיקולי קו"ח בפרשנות ודרש המקרא הם לגיטימיים רק בגלל שניתנה לנו מידת הדרש הזו. גישה זו הופכת את הקערה על פיה. הדרש הופך להיות הבסיס, ולא קומה נוספת על גבי הפשט. תובנה זו מעוררת את השאלה מהו הקריטריון להבחנה בין דרש ופשט? אם שיקולי פשט מקבלים את תוקפם ממידות דרש כמו בניין אב וקו"ח,

אז מה הופך אותם לפשט? מדוע בניין אב או קו"ח רגילים כן מהווים 'דרש', ולא פירוש פשטי? בשאלה זו נעסוק בפרק הבא, והיא תעלה מהמשך העיון במדרשים בהם אנו עוסקים כאן.

ב. פשט ודרש

מבוא

לפי בעל המדרש השלישי, אברהם אבינו לא יכול היה לבצע שיקולים של קו"ח וגז"ש, וכנראה גם לא להשתמש במידות הדרש בכלל. מסיבה זו הוא נאלץ להציע אלטרנטיבה, כלומר שיקולים פרשניים שלגביהם לא אמורה להתעורר הבעיה הזו. עולה מכאן כי שיקולים אלו כנראה אינם שייכים לדרש אלא לפשט, ולכן אברהם יכול היה לעשות בהם שימוש.

לפי שיטה זו יוצא שלא ניתן להשתמש בקו"ח ובניין אב ללא היתר מסיני, אולם בפירושי פשט ודאי שניתן לעשות שימוש גם בלא מסורת מסיני. אולם הבחנה זו היא בעייתית. הרי כל אלו הם כלים שנובעים מן ההיגיון האנושי הרגיל. אם כן, מה בכל זאת ההבדל בין הסברות של קו"ח ובניין אב לבין פירושים פשטיים אחרים? בפרק זה ננסה לבחון את השיקול האלטרנטיבי וללמוד מתוכו משהו על היחס בין פשט ודרש.

נציין כי לפי בעל המדרש השני, ייתכן עדיין ששיקול זה ייחשב כדרש, שכן אברהם יכול היה לבצע דרש מקראי כמו קו"ח (כלומר להשתמש במידות הדרש ההגיוניות), ורק הגז"ש ודומותיה (המידות הטכסטואליות) לא היו נגישות לו. אם כן, לשיטתו אין הכרח לומר שהשיקול אותו עשה אברהם הוא שיקול פרשנות פשטי. אמנם לפי בעל המדרש הזה עולה השאלה ההפוכה: מדוע קו"ח ובניין אב נחשבים ככלי דרש ולא מהווים חלק מכלי הפרשנות הפשטית? בשאלה זו חתמנו את הפרק הקודם, ונעסוק בה בקצרה בפרק הזה.

השיקול של ר' חנינא (או חנין) בן פיז

כאמור, לפי ר' חנינא אברהם לא יכול היה להשתמש בקו"ח ובגז"ש, ולא במידות הדרש בכלל. מה היה השיקול שהוביל אותו למסקנתו? שיקול זה מובא במדרשים שלמעלה:

אמר ליה ר' חנינא וכי כבר נתנו גזירות שוות לאברהם אתמהא, אלא "ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד". מן 'וארבה אותך במאד מאד',

ואתנה בריתי ביני ובינך.

המילים 'וארבה אותך' רמזו לאברהם שמדובר על המקום שממנו מתרבים, כלומר על איברי ההולדה.

במאמר מוסגר נציין כי הפסוק שנותן לאברהם את הרמז הוא פסוק שנאמר על ידי הקב"ה אליו עצמו, ולכן בהחלט יש מקום לומר כי לפחות בשיקול המוצג במדרש הזה אין מדובר באנכרוניזם (את הפסוקים שנאמרו לו עצמו סביר שאברהם הכיר, ואין צורך להניח אופי אנכרוניסטי למדרש). לכאורה זוהי גופא סיבה מספיקה מדוע ר' חנינא מעדיף את הפירוש הזה על הפירושים שנתלים בגז"ש ובקו"ח. אמנם פשט לשון המדרש (לפחות המדרש השלישי) מורה לא כך, שהרי ר' חנינא אינו מוטרד מכך שהמילים המקראיות לא היו ידועות לאברהם לפני שניתנה תורה, אלא מכך שהוא השתמש בגז"ש ובקו"ח. הבעיה היא כיצד הוא עשה שימוש במידות דרש, ולא כיצד הוא הסתמך על הטכסט המקראי. אם כן, נראה כי יתרונו של הפירוש הזה צריך להיות בכך שהוא פשט ולא דרש.

סיווג השיקול של ר' חנינא כפירוש על דרך הפשט

מה טיבו של השיקול הזה? לא נראה שיש כאן שימוש במידת דרש כלשהי. מאידך, נראה כי אין מדובר כאן בפרשנות מילולית. באופן מילולי המילים 'וארבה אותך' מתפרשות כהבטחה שהקב"ה ירבה את אברהם. אולם חז"ל שמים בפיו של אברהם דרשה שמפרשת את המילים הללו כרמז למיקום עשיית הברית. לא בחינם מתייחסים בעלי המדרש הראשון והשלישי לשיקול זה כ'רמז'.⁹ זהו שיקול שניצב בין הפשט לבין הדרש. האם זה באמת יכול להוות מקור לאיתור מקום ביצוע הברית? לכאורה קשה להסתמך על שיקול כה רופף.

אך ייתכן שהרקע לפרשנות גם הוא חשוב בכדי לאבחן את אופייה. אברהם הצטווה לעשות ברית. הוא אינו יודע מה פירוש לעשות ברית, והיכן בגוף האדם עושים פעולה כזו. כתוצאה מכך הוא מחפש רמזים בלשון הציווי שנאמר לו. הרמז היחיד שנראה רלוונטי הוא המילים 'ארבה אותך', ולכן הוא מחליט שכוונת הציווי היא לביצוע ברית באיברי ההולדה. אם כן, ההחלטה הפרשנית של אברהם אבינו אינה ניתנת לבחינה במנותק מן ההקשר שלה. בגלל המצוקה והספק בהם היה אברהם נתון, הוא מחפש רמז. הרמז שהוא מוצא אינו עונה להגדרה של פשט, אך נראה כי הוא גם אינו דרש. אם אנו מניחים שחייב להימצא רמז בלשון הציווי, אזי הפירוש הזה בהחלט עונה לקריטריונים של פשט. ללא הספק שאברהם מצוי בו,

⁹ לגבי היחס בין רמז לדרש, ראה במאמרים לפרשת בלק וזאת הברכה תשס"ה.

פרשנות כזו היתה לכל היותר רמז בעלמא.

מסקנת ביניים אודות ההבחנה בין פשט ודרש

אם כן, ההבחנה בין פשט ודרש ורמז תלויה בסיטואציה ולא רק בלשון הכתוב. ההתאמה בין הפירוש ללשון נמדדת גם לפי האילוצים והמגמות של הפרשן. בעבר עמדנו על ההסברים שמציע בעל **ספר הכריתות** לשאלה מדוע חלק מל"ב מידות הדרש של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אינן מופיעות בברייתא דר' ישמעאל (ראה, למשל, במאמר לפרשת וישב תשס"ה בסוח"א). הוא מעלה שלוש אפשרויות הסבר, כל אחת נוגעת לחלק אחר מל"ב המידות. אחת מן האפשרויות היא שישנן בין ל"ב המידות כמה מידות דרש אשר נחשבות כאילו הן מופיעות במפורש בכתוב, ולכן רי"ש לא מנה אותן. כלומר מידות אלו למעשה הן פשט ולא דרש, ולכן רי"ש אינו מונה אותן בין מידות הדרש.

כפי שראינו במאמר לפרשת וישב תשס"ה, ההסבר לכך הוא שהמידות הללו מפרשות את הכתוב עצמו. במצב שבו יש לנו מבוכה וספק בדבר פירוש לכתוב, הפירוש שמתקבל על דרך הדרש הופך גם הוא לפשט. סוף סוף אין לנו פירוש אחר עבור המילים הללו, ולכן מבחינתנו זהו פירוש המקורי והעיקרי. כך הופך פירוש על דרך הדרש לפירוש פשטי בגלל הנסיבות והמצוקה הפרשנית.

ישנם עוד מצבים שבהם פירוש על דרך דרש יהפוך להיות פירוש פשטי. למשל, כאשר הפירוש המילולי אינו סביר בסברא. במצבים כאלו הפירוש המדרשי, שאינו בדיוק הפשט המילולי, מתקבל כפירוש העיקרי לפסוק הנדון, וממילא מעמדו הוא כפירוש פשטי.¹⁰ זו אכן כוונת פשט המילים שבפסוק.¹¹

סוף דבר, נראה כי ההגדרה הבסיסית ל'פשט' אינה כה חדה. פירוש שלהערכתנו הוא הפירוש הנכון והמתקבל לפסוק (הן מבחינה מילולית והן מסברא) ייחשב כפירוש פשטי עבורו.

¹⁰ דוגמאות לרוב לתופעה זו מובאות במאמרו של הרב זאב ויטמן, **המעין** תשל"ז. הרב ויטמן מנסה להראות שהיחס בין פשט ודרש אינו כחס בין פירוש מילולי לפירוש שאינו מילולי. פעמים רבות גם פירוש לא מילולי ייחשב על ידיו כפשט.

¹¹ לאור הקריטריון הזה, יש מקום להתלבט לגבי גז"ש, שלרוב הדעות נדרשת כאשר לפחות אחד הצדדים הוא מופנה. במצב בו יש מילה מופנה, אזי באופן מילולי אין לנו צורך בה, ולכן חסר לנו פירוש עבורה. היא מיותרת ולכן אנו לא מבינים מדוע היא הופיעה. הגז"ש מעניקה לה תוכן, וכעת זהו הפירוש היחיד שיש לנו עבורה. אם כן, לא ברור מדוע תוצאת הגז"ש אינה נחשבת כפשט אלא כדרש. אמנם כפי שראינו עונשים על עבירה שנלמדת מגז"ש, שלא כמו בקו"ח. אם כן, בהחלט ייתכן שההפנאה היא חלק מהבקורות שהכתוב נותן לנו בכדי שנבצע נכון את הגז"ש. לכן באמת הדש באמצעות גז"ש אינו ממש דרש אלא דרך מתוחכמת למצוא את הפירוש הפשטי. לכן גם עונשים על עבירות שנלמדות מגז"ש, שכן הלכות כאלה נחשבות כאילו הן מצויות להדיא בכתוב.

לעומת זאת, גם פירוש שמתקבל בכלי הפרשנות המקובלים, כמו אנלוגיה וכדו', ייחשב כפירוש מדרשי אם ישנו פירוש אחר שמהווה פרשנות מקומית סבירה יותר לכתוב. היחס בין פשט ודרש אינו נקבע רק על פי הכלים שבהם אנו משתמשים, אלא על פי הסבירות הכוללת של הפירוש המתקבל בכלים אלו.

מבט נוסף על היחס בין פשט ודרש

בשאלה בדבר היחס בין פשט ודרש עסקנו בכמה וכמה מאמרים בעבר.¹² בדרך כלל המסקנה היתה שמישורי הדרש והפשט קיימים במקביל. אלו הם שני מישורי הסבר מקבילים (ראה במאמרים משנת תשס"ה לפרשיות ויחי ובמדבר). זוהי שיטת הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני.

לעומת זאת, במאמר לפרשת יתרו תשס"ה ראינו שלפי הרמב"ם בשורש השני יש רק פירוש אמיתי אחד לכל פסוק, ולכן לשיטתו הדרש אינו מהווה פירוש לפסוק במובנו המלא. במאמר לפרשת פקודי תשס"ה ראינו גם השלכה הלכתית של התפיסה הזו.

לתמונה זו יש משמעות ביחס להבחנה בין פשט ודרש. לפי הרמב"ם הפירוש הפשטי הוא הפירוש היחידי למילות הפסוק, גם אם הוא התקבל באמצעות כלי דרש. אם אכן זהו הפירוש לפסוק, כי אז יש כאן דין דאורייתא, כלומר דין שמופיע במילות התורה. פירוש המשתמש בכלי הדרש מהווה הרחבה של הכתוב בתורה, ולא חשיפה של מה שטמון בה (ראה במאמר הנ"ל לפרשת יתרו תשס"ה). פירוש כזה אינו 'פירוש' במובנו המלא של המושג, שכן יש פירוש אחר שהוא כוונת המילים עצמן. הפירוש המדרשי הוא תוצאה של שימוש בכלי הרחבה לפסוק.

אמנם לפי מה שראינו למעלה מה שקובע האם פירוש כלשהו הוא פשטי או מדרשי אינו הכלים בהם אנו משתמשים אלא התוצר שמתקבל בסופו של דבר (ויחסו לנסיבות ולמצוקות הפרשניות בפסוק הנדון). כפי שראינו, ניתן ליצור פירוש פשטי באמצעות כלי הדרש. הדבר קורה כאשר הפירוש המתקבל בכלים אלו הוא הפירוש הנכון למילות הפסוק.

אם כן, לפי הרמב"ם ההבחנה היא חדה: פירוש פשטי הוא פירוש לפסוק. פירוש מדרשי אינו פירוש לפסוק אלא הרחבה שלו. נכון שהרחבה נעשית באמצעות כלי הדרש, אולם לא כל פרשנות שמתמשת בכלי הדרש היא הרחבה.

לפי הרמב"ם כאשר הקב"ה כתב את הפסוק הוא לא התכוין כלל ועיקר לפירוש

¹² ראה בעיקר במאמר לפרשת מסעי תשס"ה. כמו כן, במאמרים לפרשיות ויצא, תולדות, פקודי, שלח, ואתחנן ועקב.

המדרשי. זה גם אינו פירוש המילים של הפסוק. הפירוש המדרשי הוא הרחבה של המשמעות המקורית. לפי זה, הקריטריון להבחנה בין פשט ודרש הוא כוונת המילות או כוונת הכותב. לעומת זאת, לפי שאר הראשונים (והרמב"ן בראשם), גם הפשט וגם הדרש הם פירושים לפסוק, ומהווים פרשנות למילותיו (וגם לכוונת הכותב). אולם הפירוש הפשוט יותר הוא שייחשב כ'פשט'. לפי הרמב"ן ההבחנה בין פשט לדרש תלויה בשאלה מיהו הפירוש הפשוט יותר, ולא בשאלה למה התכוין הכותב מלכתחילה. הכותב התכוין לשני מישורי הפרשנות, ומשמעות המילים גם היא מסתעפת לשני הכיוונים. ובכל זאת רק אחד משני הפירושים הוא פירוש פשטי, ואילו השני הוא פירוש על דרך הדרש.

סיכום

התמונה העולה כאן היא מורכבת. ההבחנה בין פשט ודרש אינה חדה. לא הכלים קובעים אותה אלא הפירוש שמתקבל משימוש בהם. בכל אופן, כעת נוכל להבין מדוע קו"ח ובניין אב, על אף שהם מבוססים על כלי חשיבה אנושיים רגילים, נחשבים כמידות דרש. אלו הם כלי היסק שיכולים להרחיב את משמעות הפסוקים. אולם במקום שהם מובילים אותנו לפירוש הפשוט יותר, כלומר לכוונת המילות המקורית, אזי הם מהווים גם כלי פרשנות פשטית. כאשר בעלי המדרשים שלמעלה קובעים כי אברהם אבינו לא השתמש בקו"ח וגז"ש, הם מתכוונים לשימוש בהם ככלי דרש. כאשר אברהם חיפש פירוש פשטי לפסוקים, או לציוויים שנצטווה, גם כלים כאלו יכולים היו לשמש אותו, אולם רק ככלי עזר לחיפוש הפשט ומשמעות הציווי. הרחבות, או פירושים מקבילים (פחות פשוטים), לא ניתן ליצור באמצעות כלים אלה ללא אישור ומסורת מסיני.

תובנות מפרשת לך לך

1. ארבעה הבדלים מתודולוגיים בין 'קל וחומר' ל'גזירה שוה'.
 - א. המעמד הלוגי של הצדדים המושוים, בגזירה שוה לשני הצדדים יש אותו מעמד לוגי, לעומת זאת בק"ו המלמד קל והלמד חמור (במבנה של ק"ו ולא של חמור וקל).
 - ב. קל וחומר דן מעצמו מה שאין כן בגזירה שוה.
 - ג. בקל וחומר אנו לא מענישין ולא מזהירין מן הדין.
 - ד. מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.
2. רכיבים מסויימים בתוך המידות הטכסטואליות (כמו גזירה שוה) יכולים להיות הגיוניים. ורכיבים מסויימים בתוך המידות ההגיוניות (כמו קל וחומר) יכולים להיות אנלוגיים/היקשיים. המבוססים על הטקסט המקראי.
3. המסורות, נדרשות במידות (למעט בקל וחומר) לא רק כדי שנדע ליישמן כראוי, אלא גם שנדע בכלל על קיומן.
4. אנו מציעים לראות בשיקולי האנלוגיה והאינדוקציה בפרשנות ובדרש, שיקולים לגיטימיים ומחייבים דווקא בגלל 'הרשות מגבוה' שניתנה לנו לדרוש בהם, ולא בגלל רכיבי ההגיון הטמון בהם. על פי הצעה זו הדרש הופך להיות הבסיס ולא קומה נוספת על גבי הפשט.
5. ההבחנה בין פשט ודרש ורמז תלויה בסיטואציה ולא רק בלשון הכתוב. ההתאמה בין הפירוש ללשון נמדדת גם לפי האילוצים והמגמות של הפרשן. פעמים שהפירוש על 'הדרש' הופך לפירוש 'פשטי' בגלל הסיבות והמצוקה הפרשנית. היחס בין הפשט לדרש אינו נקבע רק על פי הכלים שבהם אנו משתמשים, אלא על פי הסבירות הכוללת של הפירוש המתקבל בכלים אלו.
6. לפי הרמב"ם הפירוש הפשטי הוא הפירוש היחיד למילות הפסוק וגם אם הוא התקבל באמצעות כלים מדרשיים. במקרה זה, הדין מפרוש זה הוא 'מדאוריתא', ודין המתקבל בדרכי הדרש הוא 'מדברי סופרים' והיא 'הרחבה' ולא פשט.

■ פרשת וירא ■

המידה הנדונה

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- שני מבנים של גז"ש: FIFO ו-LIFO.
- האם ההבחנה ביניהם היא חדה?
- מי מהם הוא גז"ש אמיתית ומי פגומה?
- מהי המשמעות הפרשנית של ההבחנה הזו?
- בדיקה אמפירית של השערותנו משנה שעברה בדבר ההבדל ומשמעויותיו.

מקורות מדרשיים לפרשת וירא

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'ועצר את השמים?' בשעה שהשמים נעצרו מלהוריד (טל ומטר) דומה לאישה שמחבלת ואינה יולדת. והיינו דאמר ריש לקיש משום בר קפרא: נאמרה עצירה בגשמים, ונאמרה עצירה באשה. נאמרה עצירה באשה, שנאמר: 'כי עצר עצר ה' בעד כל רחם'. ונאמרה עצירה בגשמים, דכתיב: 'ועצר את השמים'. נאמר לידה באשה ונאמר לידה בגשמים. נאמר לידה באשה, דכתיב: 'ותהר ותלד בן'. ונאמר לידה בגשמים, דכתיב: 'והולידה והצמיחה'. נאמר פקידה באשה ונאמר פקידה בגשמים. נאמר פקידה באשה, דכתיב: 'וה' פקד את שרה', ונאמר פקידה בגשמים, דכתיב: 'פקדת הארץ ותשקקה רבת ותעשרנה, פלג אלוקים מלא מים'. מאי 'פלג אלוקים מלא מים'? תנא: כמין קובה יש ברקיע שממנה גשמים יוצאין. (תענית ח ע"א-ע"ב)

תקציר המאמר לפרשת וירא, ספר 1

המדרש הזה מציג שלושה שיקולים של גז"ש בין לידה לבין ירידת גשמים. במאמר משנת תשס"ה עמדנו על ההבדלים בין שלושת המדרשים המובאים כאן. ציינו כי ההבדלים הם בעלי משמעות רבה יותר דווקא בגלל שמדובר כאן בשלושה מדרשי גז"ש צמודים שמופיעים באותו מקור באופן רציף. במופע כזה מסתבר ששינויי נוסח יכולים להיות משמעותיים יותר.

ככלל, טענתנו העיקרית היתה שהמדרש הראשון הוא גז"ש פורמלית ואילו שני האחרונים הם גז"ש מדומה. הבאנו שתי אינדיקציות עיקריות להבחנה זו, ושתייהן שומרות על הבחנה עקבית בין המדרש הראשון לבין שני האחרונים:

1. שני המקורות המקראיים במדרש הראשון הם פסוקים מן התורה. בשני האחרים מקור אחד הוא מן הנ"ך. הבאנו מבעלי הכללים עיקרון שאין גז"ש מפסוקי נ"ך ואפילו אם הם מופנים (ראה, למשל, יבין שמועה כלל קב).¹ זוהי אינדיקציה לכך ששתי הגז"ש האחרונות אינן גז"ש של ממש. ייתכן ששתי הדרשות האחרונות הן בגדר 'גילוי מילתא', וכפי שכתבו בעלי הכללים מפסוקי הנ"ך ניתן לעשות גז"ש שהיא בבחינת 'גילוי מילתא'.

2. הגדרנו שני סוגי מבנים פורמליים של גז"ש, המובחנים לפי סדר הופעת הלמד והמלמד בפסוקי המקורות ובמסקנת המדרש. גז"ש בלשון חז"ל מופיעה בדרך כלל בלשון הבאה: נאמר x בנושא א ונאמר x בנושא ב (=המקורות). ומכאן (=המסקנות): מה ב הוא y אף א הוא y. כלומר נושא ב הוא המלמד ונושא א הוא הלמד. המשפט המסקני תמיד ילמד את הלמד מן המלמד, ולכן הסדר הוא מוכתב. אולם המשפט הפותח שמביא את המקורות, מופיע בשתי צורות שונות: אם המקור של הלמד הוא ראשון אז המבנה נקרא LIFO (LAST IN FIRST OUT), ואם המקור של המלמד הוא הראשון אז המבנה נקרא FIFO (FIRST IN FIRST OUT).

שני המדרשים האחרונים הם בעלי מבנה של FIFO. המדרש הראשון הוא בעל מבנה של LIFO. טענתנו היתה שגז"ש אמיתית בנויה בצורה של LIFO, וגז"ש מדומה, או גילוי מילתא, בנויה בצורה של FIFO.

הצענו גם הסבר להבחנה זו. מדרש שבנוי בצורה של LIFO פותח באינטונציה של קושי: נאמר x בלמד, ואני מחפש לו ביאור. אנו פותחים בקושי כלשהו בלמד,

¹ ראה נידה כג ע"א, והמקבילות. לעומת זאת, 'גילוי מילתא' כן עושים מדברי קבלה (ראה ב"ק ע"ב).

ומוצאים לו פשר. הלימוד הוא מן המפורש לסתום. לעומת זאת, מדרש בעל מבנה של FIFO נשמע שליו יותר. אנו פותחים במלמד שאין לגביו כל קושי, ולומדים ממנו אל הלמד. זוהי השוואה בניחותא בין שני ההקשרים. טענתנו היתה שלא בהכרח מדובר כאן בחוק כללי, אולם לפחות במקרה בו ישנם שני מדרשים צמודים שמופיעים בהבדל מבני, יש מקום לסברא שיסוד ההבדל הוא בשאלה האם זוהי גז"ש אמיתית או לא. אנו נבחן את השאלה הזו בהמשך המאמר.

לאחר מכן עסקנו בשאלה האם גז"ש היא מידה טכסטואלית-פורמלית, או שמא הדמיון הטכסטואלי מהווה אינדיקציה לדמיון מהותי, וההשוואה היא כעין בניין אב. העלינו אפשרות שגז"ש אשר פותחת בלמד הסתום ותוהה עליו (LIFO), מחפשת פתרון לחידה. הגז"ש היא פתרון שמצאנו לחידה שמטרידה אותנו. לכן מסתבר שזוהי גז"ש שלפחות בתחילתה היא פורמלית. לעומת זאת, בגז"ש אשר משווה בין שני הקשרים (FIFO) יש מקום לראות בסיס טכסטואלי להשוואה מסברא בין שני ההקשרים. בכדי להסביר את הצורך באישוש טכסטואלי לדמיון שאנו רואים מסברתנו, הערנו שהמושג 'גזירת כתוב' ככלל, אינו מצביע בהכרח על הסקת מסקנות מחודשות מן הכתוב שלא היינו מעלים על דעתנו. ראינו שם דוגמא שלפעמים גזירת הכתוב מסייעת ותומכת בסברא אשר קיימת אצלנו עוד קודם לכן.

הבאנו את מחלוקת רש"י ורשב"ם (שחזרה ונדונה בכמה מאמרים נוספים בשנת תשס"ה. ראה, למשל, במאמר לפרשת וילך) לגבי הסימטריזציה של הגז"ש. לפי רש"י הכלל 'אין גז"ש למחצה' (ראה כריתות כב ע"ב) פירושו שיש להשוות את שני ההקשרים בכל הפרמטרים מהלמד למלמד. לעומת זאת, לפי רשב"ם פירוש הכלל הזה הוא שיש להשוות בין הלמד למלמד בשני הכיוונים. לפי הרשב"ם הגז"ש נראית יותר כהשוואה שיוצאת מדמיון אמיתי בין ההקשרים, ואילו לפי רש"י נראה שזהו כלי פורמלי אשר מיועד לפתור בעיה מקומית. דמיון אמיתי בין א ל-ב מכריח דמיון בין ב ל-א. לעומת זאת, פתרון פורמלי באמצעות גז"ש לקושי בהקשר מסוים אינו מורה בהכרח על דמיון מהותי, ולכן אינו דורש סימטריה.

האם ההבדל המבני LIFO-FIFO אכן מהווה מדד להבחנה בין סוגי הגז"ש?

מבוא

כפי שהזכרנו, במאמר משנת תשס"ה הצענו אינדיקציה מבנית להבחין בין שני סוגי מדרשי גז"ש. מדרש בעל מבנה של LIFO הוא גז"ש אמיתית, ומדרש בעל מבנה של FIFO הוא גז"ש מדומה, או גילוי מילתא. הצענו שהבחנה זו אינה חייבת להיות כללית, וייתכן שניתן ליישם אותה רק בהקשרים שבהם מופיעות כמה גז"ש ביחד, אולם במבנים משני הסוגים. במצבים כאלו השינוי במבנה אומר דרשני, ולפחות שם מסתבר שיש לו משמעות מהותית. בפרק זה ננסה לבחון את הטענה הזו על כמה מדרשי גז"ש.

מופעים שונים של גז"ש

אנו מוצאים בספרות חז"ל כמה צורות שמבטאות דרשה של גז"ש. לא כולן הן בעלות המבנה הכפול של השוואה בין שני מקורות והסקת מסקנה, שאותו ניתן לחלק לשני הסוגים הנ"ל.² לפעמים המבנה הוא מקוצר, כמו: 'קיחה-קיחה' משדה עפרון, וייתכן שמבנה מקוצר מצביע גם הוא על כך שהגז"ש היא גילוי מילתא ולא גז"ש אמיתית (ראה, למשל, תוד"ה 'גמר' חולין קלא ע"א). גם במקורות עם המופעים ההם מופיע בד"כ פירוט של המקורות, ולכן יש מקום לבחון את סדר ההופעה שלהם גם שם, אולם ברור שבמופעים כאלו ההבחנה היא פחות חדה.

מופעים מן הסוג הכפול

בכדי לנסות ולבחון את הצעתנו באופן שיטתי יותר, היה עלינו לבחון טכסט חז"לי כלשהו, ללא כל הגדרה מראש. בחרנו בתלמוד הבבלי, וביצענו סריקה שלו (באמצעות פרויקט השו"ת של אוני' בר-אילן). חיפשנו מופעים של גז"ש אשר מכילים מבנים כפולים (=הצגת מקורות ואח"כ הסקת מסקנות) מן הטיפוס: "נאמר X ב-א ונאמר X ב-ב, מה ב הוא Y אף א הוא Y".

החיפוש העלה כי ברוב מוחלט של המקרים (119 מתוך 138) הסדר הוא של LIFO, דבר שמאושש את ההנחה הבסיסית שלנו שגז"ש אמיתית מיוצגת בד"כ

² על סוגי המופעים השונים של גז"ש, ראה בספרו של מיכאל צ'רניאק, **מידת גזירה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים**, מכון הברמן, לוד תשנ"ד. על המופע הכפול - ראה שם בנספח ו.

במבנה של LIFO.³ מאידך, ראינו גם לא מעט דוגמאות לגז"ש שנראות אמיתיות ומלאות מתוך ה-19 אשר מופיעות במבנה של FIFO. כבר במאמר מתשס"ה הצבענו על קיומן של דרשות כאלה, והצענו שם שרק כאשר תופענה באותו מדרש, או אולי לגבי באותו פסוק, כמה גז"ש משני הסוגים יחד, אז יש לנו הצדקה לחפש הסבר להבחנה בין המבנים השונים (במקרה כזה סביר מאד שהדרשן קבע את המבנים באופן שונה מסיבה כלשהי). במצב כזה, המבנה של FIFO מהווה אינדיקציה לכך שמדובר בגז"ש פגומה, או בגילוי מילתא. לעומת זאת, הגז"ש במבנה של LIFO היא כנראה גז"ש אמיתית.

לשם השוואה סרקנו את הירושלמי, ולהפתעתנו מצאנו שכל הגז"ש מהטיפוס הזה בנויות בצורה זהה לחלוטין. כולן מתייחסות ל'כאן' ול'להלן' (ולא להקשרם מפורשים), וכולן ללא יוצא מן הכלל הן במבנה של LIFO. בכל הירושלמי אין ולו דרשת גז"ש אחת במבנה של FIFO. מחד, מבנה זה מחזק מאד את ההנחה שאכן מבנה של LIFO הוא הגז"ש המקורית והמלאה. מאידך, לא היה כל טעם לבדוק את טענתנו על היחס בין שני הסוגים הללו בירושלמי.

כאמור, בסריקה בבבלי מצאנו 19 גז"ש במופע הכפול שבהן המבנה הוא FIFO. עיון בהן מעלה כי חלקן הגדול נראה כמו גז"ש אמיתיות ולא רק השוואות של גילויי מילתא בעלמא. אך, כאמור, אנחנו מחפשים סוגיות שבהן ישנן דרשות מקבילות בסדר מתהפך. בחיפושו בבבלי מצאנו אך ורק שלוש סוגיות כאלה:

1. ערכין לג ע"ב: גז"ש 'חומה'- 'חומה'.
 2. סוגיות מנחות נא ע"ב וע"ד ע"א: גז"ש 'כליל'- 'כליל'.
 3. סוגיית סנהדרין עה ע"ב: גז"ש 'זמה'- 'זמה'.
- בחנו את שלוש הסוגיות שעלו בחיפוש, ונתאר כעת את התוצאות, אחת לאחת.

סוגיית ערכין לג ע"ב

בגמרא ערכין דנים בדין בתי ערי חומה שנגאלות על ידי המוכר עד שנה מיום המכירה. הגמרא מסבירה שהעיר צריכה להיות מוקפת חומה על ידי גויים מימי יהושע בן נון, עוד לפני שהתיישבו בה ישראל (כמו בדין קריאת מגילה במוקפות חומה). המקור לכך הוא הברייתא הבאה:

³ מעניין לציין כי ברוב מוחלט של המקרים ההתייחסות היא בלשון 'כאן' ו'להלן' (נאמר X כאן ונאמר X להלן) ולא לכינויים מפורשים של ההקשרים הנדונים (נאמר X 'באישה' ונאמר X 'בגשמים'). הביטויים 'כאן' ו'להלן' מעידים באופן ישיר על מבנה לוגי מהותי של LIFO, שהרי ישנו מקום מועדף שממנו יוצא השיקול המשווה

(= 'כאן'), ויש מקום שאליו מגיעים (= 'להלן') בכדי ללמוד על המקום שכאן.

והתניא: (ויקרא כה) **"ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה" - שהוקף ולבסוף ישב, ולא שישב ולבסוף הוקף; יכול אפילו הקיפה ישראל? נאמר כאן חומה ונאמר להלן חומה, מה להלן עובדי כוכבים, אף כאן עובדי כוכבים; יכול אפילו הקיפה עובדי כוכבים לאחר מכן? נאמר להלן חומה (דברים ג, ה) ונאמר כאן חומה, מה להלן עובדי כוכבים קודם לכן, אף כאן עובדי כוכבים קודם לכן!**

הברייתא מביאה שני לימודים של גז"ש 'חומה'-'חומה'. הראשון, שהוא במבנה של LIFO, מלמד אותנו שעובדי כוכבים צריכים להקיף את העיר בחומה, ולא ישראל. השני, שהוא במבנה של FIFO,⁴ מלמד אותנו שההקפה צריכה להיעשות לפני שהתיישבו בה ישראל.

התופעה מתחדדת יותר אם נשים לב שהמקורות מצויינים באופן של 'כאן' ו'להלן', ולא לפי ההקשרים עצמם. במופע כזה עוד יותר מתבקש שהסדר יהיה LIFO, שכן מה טעם להתחיל לימוד ב'להלן' כשהבעיה בה אנו עוסקים היא 'כאן'?⁵ על כן טענתנו היא שהגז"ש הראשונה היא גז"ש אמיתית, ואילו השנייה היא 'גילוי מילתא', כלומר גז"ש פגומה. ישנן שתי אינדיקציות נוספות במבנה המדרש שיסייעו לנו לראות את הדבר:

1. המדרש בצורה של FIFO הוא הגז"ש השנייה, ולא הראשונה. זה כשלעצמו כבר יכול להסביר מדוע אפשרי מבנה של FIFO, שהרי הזיקה בין הלמד למלמד כבר ידועה מהשימוש הקודם בגז"ש הזו. אם כן, המלמד כבר ידוע, ולכן אין הכרח לפתוח דווקא בלמד בכדי 'להציג' את המלמד. המלמד כבר ידוע לנו קודם לכן, והזיקה עמו כבר נעשתה בגז"ש הראשונה. למעשה, ניתן היה להציג את הגז"ש הזו באופן הבא: נאמר כאן 'חומה' ונאמר להלן 'חומה'. מה להלן עובדי כוכבים אף כאן עובדי כוכבים. מה להלן קודם לכן אף כאן קודם לכן.⁶ הנימוק הזה הוא טכסטואלי. הגז"ש השנייה יכולה להתנסח בצורה של FIFO, שכן הצדדים כבר מוכרים ואינם צריכים 'הצגה'. אולם עדיין נותרת השאלה מדוע נבחרה דווקא הדרשה לגבי סדר ההקפה להיות שנייה, ולא הדרשה על כך שהמקיפים צריכים להיות עובדי כוכבים? לכך נשתמש באינדיקציה השנייה.

2. הלימוד שהמקיפים צריכים להיות גויים הוא חידוש שיוצא מהגז"ש עצמה.

⁴ אמנם בשטמ"ק שם אות י הופך את הגירסא ל-LIFO. ראה על כך להלן.

⁵ הערה זו מחדדת את הצורך בשינוי הגירסא שעושה השטמ"ק הנ"ל בהערה הקודמת.

⁶ אפשר היה אפילו לחבר את שתי המסקנות ולומר: "מה להלן עובדי כוכבים קודם לכן אף כאן עובדי כוכבים קודם לכן".

אולם החידוש שההקפה צריכה להיות לפני הישיבה מצוי כבר בלשון הפסוק ('בית מושב עיר חומה' – שהוקף ולבסוף ישב). כאן אנו רואים סיבה מדוע הלימוד על סדר ההקפה אינו גז"ש אמיתית, שכן הדין כבר ידוע. מכאן מובן מדוע המבנה של הגז"ש השנייה הוא FIFO. למעשה, אם בכלל, היה עלינו להשתמש בגז"ש הזו בכדי ללמוד מ'כאן' על 'להלן', שהרי 'כאן' הדין ידוע מהפסוק עצמו. לכן עוד יותר מובן הסדר ההפוך של הכתיבה. אם נתבונן ברמב"ם פי"ב מהל' שמיטה ויובל, נראה כי הוא מביא רק את הדין שהעיר היתה צריכה להיות מוקפת כבר בעת הכניסה לארץ. הוא אינו מזכיר את הדין של עובדי כוכבים שהקיפוה לאחר מכן.⁷ לשם השוואה נביא מקור מקביל לדרשה זו, אשר מצוי בילקוט שמעוני (בהר, רמז תרסה):

והתניא ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה שהוקף ולבסוף ישב ולא שישב ולבסוף הוקף. יכול אפילו הקיפו ישראל, נאמר כאן חומה ונאמר להלן חומה מה להלן נכרים אף כאן נכרים, יכול אפילו הקיפו נכרים לאחר מכאן, נאמר כאן חומה ונאמר להלן חומה מה להלן קודם לכן אף כאן קודם לכן.
הסדר של שתי הגז"ש הללו דומה למדרש הקודם. אמנם כאן שני חלקי המדרש מופיעים במבנה של LIFO.

סוגיית מנחות נא ע"ב

בסוגיא זו מופיעות שתי גז"ש צמודות לגבי מנחת כהן הדיוט ומנחת כהן גדול (=אלו חביתי כהן גדול שקרבים בכל יום עם התמיד). הפסוקים בתורה הם אלו (ויקרא ו, טו-טז):

והכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ תַּחֲתָיו מִבְּנֵי יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חֶק עוֹלָם לִיקוֹק כָּלִיל תִּקְטָר: וְכֹל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֹאכַל:

הפסוק הראשון עוסק במנחת כהן גדול, וקובע שהיא תוקטר כולה על המזבח (ולא תיאכל). הפסוק השני עוסק במנחת כהן הדיוט, וגם לגביה מבואר שהיא צריכה לעלות כליל למזבח, ואסור לאכלה. בסוגיית מנחות נא ע"ב מופיעה הדרשה הבאה:

לכדתניא: אין לי אלא עליונה מנחת כ"ג בכליל תקטר ותחתונה מנחת כהן הדיוט בלא תאכל, מניין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? ת"ל: כליל כליל לגזירה שוה, נאמר כאן כליל ונאמר להלן כליל, מה כאן

⁷ למעשה הוא כלל לא מביא את הדין שעובדי כוכבים הם מצריכים להקיף את העיר. זה נראה מובן מתוך הדרשה שעולה מן הפסוק עצמו שהעיר צריכה היתה להיות מוקפת כשנכנסו לגור בה.

בכליל תקטר, אף להלן בכליל תקטר, ומה להלן ליתן לא תעשה על אכילתו, אף כאן ליתן לא תעשה על אכילתה.

כבר ממבט ראשון נראה כי הסדר כאן הוא הפוך למה שהיינו מצפים לאור הניתוח הקודם: ה-FIFO קודם ל-LIFO. נראה כעת את ההסבר הפשוט לכך. מן המינוח נראה כאילו הדרשה עוסקת בכהן גדול (הפסוק ה'עליון'). לכן המונח 'כאן' מתייחס לכהן גדול ו'להלן' מתייחס לכהן הדיוט. אך בחצי הראשון של הדרשה אנו לומדים במבנה של FIFO שצריך להקטיר כליל גם את מנחת הכהן ההדיוט. כעת נוכל לראות את הבעיה של מבנה FIFO בצורה ברורה יותר: הרי הנושא של הדרשה הוא מנחת כהן הדיוט, שכן הלימוד מלמד אותנו הלכה כלשהי לגביה. מנחת כהן הדיוט היא הלמד ומנחת כהן גדול היא המלמד. אם כן, מדוע להתייחס למנחת כהן גדול כ'כאן', ולמנחת 'כהן הדיוט' כ'להלן'? הרי הנושא שבו אנו מצויים ועוסקים הוא מנחת כהן הדיוט, ולכאורה הוא שהיה אמור להיקרא 'כאן'!

עוד יש להעיר על החצי הראשון של הדרשה: לכאורה לא ברור כלל מה מחדשת הדרשה הזו. הרי כתוב בפירוש בפסוק שמנחת כהן הדיוט צריכה לעלות כליל, ומדוע נחוצה לנו גז"ש? אמנם בעל **תורה תמימה** על אתר מסביר שהכוונה היא שלולא הגז"ש היינו חושבים שיש לשרוף את מנחת הכהן ההדיוט רק כדי שלא נאכל אותה (שהרי לא כתוב שם להקטיר אותה). הגז"ש מחדשת שגם בכהן הדיוט ההקטרה היא מצווה בפני עצמה. אך הסבר זה נראה עדיין דחוק משהו. סוף סוף כתוב בפסוק שאסור לאכול אותה, ומה מקום יש לחשוב שגם הציווי 'כליל תהיה' אומר את אותו דבר? על כן נראה שהחצי הראשון של הדרשה הוא מיותר, שכן ההלכה העולה ממנו כתובה במפורש בפסוק.⁸ לא נתפלא איפוא לגלות שהמבנה של גז"ש זו הוא אכן FIFO. ועדיין העובדה שזהו דווקא החצי הראשון טעונה הסבר.

החצי השני של הדרשה עוסק במנחת כהן גדול. המינוח של 'כאן' ו'להלן' נותר כשהיה, שכן זהו חצי שני של אותה דרשה. המחצית הזו של הדרשה מלמדת אותנו במבנה של LIFO שגם במנחת כהן גדול יש איסור לאו על אכילתה (על אף שלא כתוב בה 'לא תאכל').

מתוך הניתוח הזה נראה בבירור שהדרשה השנייה היא שהיתה אמורה להיות ראשונה. אם אכן נהפוך את סדר הדרשות נראה מייד שהמינוח של 'כאן' ו'להלן' בנוי נכון. ה'כאן' הוא נושא הדרשה הראשונה, כלומר מנחת כהן גדול, וה'להלן'

⁸ יש להעיר כי מלשון הברייתא ('ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה') נראה שהדרשה אינה מיותרת. וראה להלן במקבילה שתובא מייד.

הוא מנחת כהן הדיוט. כעת גם יוצא שהדרשה הראשונה מתוך השתים היא במבנה של LIFO והשנייה היא FIFO, דבר שמתאים יותר להיגיון שפגשנו בסוגיית ערכין.

בניגוד לסוגיית ערכין נראה שכאן גם הסדר של הדרשות אינו טעון הסבר. הן מופיעות לפי סדר הפסוקים. הנושא הוא ה'עליון' (=מנחת כהן גדול) ואח"כ מופיעה הדרשה לגבי ה'תחתון' (=מנחת כהן הדיוט). מעבר לכך, ראינו שגם כאן הדרשה השנייה היא גז"ש מדומה, שכן ההלכה העולה ממנה כתובה במפורש בפסוק. בדיוק כמו שראינו לעיל בסוגיית ערכין.

אחר שכתבנו זאת, מצאנו ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ב ה"ט שכתב כך:
כל המנחות הקריבות לגבי המזבח נקמצות ומקטיר הקומץ כולו על גבי המזבח והשאר נאכל לכהנים חוץ ממנחת זכרי כהונה שאינה נקמצת אלא מקטירין אותה כולה שנאמר וכל מנחת כהן וגו', הא למדת שמנחת חינוך והחביתין וכהן שהביא מנחת חוטא או מנחת נדבה כולן נשרפות על גבי המזבח ואינן נקמצות.

משמע מלשון הרמב"ם שהחיוב להקטיר את מנחת כהן הדיוט כתוב במפורש בפסוק. וכך באמת כותב שם בעל הכס"מ:

כל המנחות הקריבות לגבי המזבח נקמצות וכו'. ר"פ (דף ע"ב) אלו מנחות נקמצות ושיריהם לכהנים מנחת הסלת והמחבת והמרחשת וכו'. ומ"ש חוץ ממנחת זכרי כהונה וכו' שם ומקרא מלא הוא.

נדגיש כי הרמב"ם והכס"מ עוסקים בחובה להקטיר ולא באיסור לאכול (שכלל לא מוזכר כאן). הרי לנו שהגז"ש הזו באמת מיותרת ואינה אמיתית, שכן החובה להקטיר כליל כתובה במפורש בפסוק. והן הן דברינו.

סוגיית מנחות עד ע"א

והנה בסוגיית מנחות עד ע"א מופיעה דרשה מקבילה, אולם שם הסדר הוא שונה:

לכדתניא: אין לי אלא עליונה בכליל תקטר ותחתונה בלא תאכל, מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? ת"ל: כליל כליל לגזירה שוה, נאמר כאן כליל ונאמר להלן כליל, מה להלן בכליל תקטר, אף כאן בכליל תקטר, ומה כאן ליתן לא תעשה על אכילתו, אף להלן ליתן לא תעשה על אכילתו.

קל לראות שההבדל אינו בסדר הופעת הדרשות, שכן גם כאן קודם לומדים

שבכליל תקטר ואח"כ לומדים ליתן לא תעשה על אכילתו. אולם בכל אחד משני הלימודים הללו המבנה מתהפך. נחזור על הניתוח שעשינו לדרשה הקודמת. ראשית, נבחן את נושא הדרשה לפי המינוח של 'כאן' ו'להלן'. ברור מלשון הדרשה ש'כאן' הוא מנחת כהן הדיוט, ו'להלן' הוא מנחת כהן גדול. כלומר הנושא בו עוסקת הדרשה הוא מנחת כהן הדיוט. כעת ברור שסדר הדרשות בנוי נכון. הדרשה הראשונה עוסקת במנחת כהן הדיוט, והשנייה במנחת כהן גדול. כעת נוכל לראות שבדרשה הזו המבנה בנוי באופן תואם לתוצאות הקודמות שלנו: קודם LIFO ואח"כ FIFO.

אמנם יש להעיר שלפי דברינו למעלה כאן הדרשה הראשונה היא ה'מיותרת', דבר שאינו בעייתי כשלעצמו. הבעיה היא שהדרשה המיותרת היא אשר בנויה בצורה של LIFO. נראה מכאן שצדק בעל **תורה תמימה** בהסברו לברייתא, ואכן זוהי דרשה גמורה.

מדברי תוד"ה 'אף כאן' בסוגיית נא ע"ב עולה שדווקא הדרשה השנייה היא מיותרת, שכן אם יש חובה להקטיר כליל, אז ברור שיש איסור על אכילתו. אם אכן דרשה זו היא המיותרת, מתיישב טוב יותר המבנה של הברייתא הזו (שבסוגיית עד ע"א).

סוגיית סנהדרין עה ע"ב

בסוגיית סנהדרין דנים על פרשת עריות, ומנסים לאתר את רשימת הקרובים האסורים ביחסי אישות. זוהי סוגיא סבוכה, ולכן קשה יהיה לנו להיכנס אליה כאן בפירוט הראוי. ננסה לבחון את ההיבטים הנוגעים לנדון דידן. המשנה בתחילת פ"ט קובעת:

ואלו הן הנשרפין: הבא על אשה ובתה, ובת כהן שזנתה. יש בכלל אשה ובתה בתו, ובת בתו, ובת בנו, ובת אשתו, ובת בתה, ובת בנה, חמותו, ואם חמותו, ואם חמיו.

הבא על אישה ובתה חייב שריפה, כפי שכותבת התורה (ויקרא כ, יד):

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זָמָה הוּא בְּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהוֹן וְלֹא תִהְיֶה זָמָה בְּתוֹכְכֶם:

זהו המקור שלומדים ממנו איסור על חמותו, ושעונשו של איסור זה הוא בשריפה. המשנה קובעת שמפסוק זה לומדים גם את שאר האיסורים (בתו, בת בתו וכו'). הלימוד הזה מפורט יותר בגמרא שם, אשר מביאה את דרשת הגז"ש המבוססת על השוואה בין הפסוק הקודם לבין הפסוק הזה:

עֲרוֹת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תִגְלֶה אֶת בִּתְּךָ בְּנֶהְךָ וְאֶת בִּתְּךָ לְגִלּוֹת עֲרוֹתֶיהָ

שְׁאֵרָה הֵנָּה זְמָה הוּא:

מילת המפתח בגז"ש היא 'זמה':

מנהני מיילי? דתנו רבנן: (ויקרא כ"ד, כ') **איש אשר יקה את אשה ואת אמה - אין לי אלא אשה ואמה, בת אשה ובת בתה ובת בנה מנין? נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה מה להלן - בתה ובת בתה ובת בנה, אף כאן - בתה ובת בתה ובת בנה. מנין לעשות זכרים כנקבות - נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה, מה להלן - זכרים כנקבות, אף כאן - זכרים כנקבות. מנין לעשות למטה כלמעלה - נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה, מה להלן - למטה כלמעלה, אף כאן - למטה כלמעלה. ומה כאן למעלה כלמטה - אף להלן למעלה כלמטה.**

משמעות ההלכות שנלמדות נדונה שם בגמרא, ולא ניכנס כאן למחלוקות ולדיון הארוך בנושא זה. עיקר הענייננו הוא בגז"ש האחרונה, אשר מדמה את הלמעלה ללמטה (הפירוש הפשוט הוא שמשווים עליה למעלה במעלה הדורות לירידה למטה במורד הדורות. בסוגיא שם יש דיון על הפרטים, ואכ"מ).

כעת נוכל לראות שהמבנה הזה דומה למבנים אותם ראינו עד כה. ראשית נאתר את נקודת המוצא של המדרש. המילה 'כאן' מתייחסת לפסוק הראשון העוסק באיסור אישה ואמה (=איסור חמות), ואילו המילה 'להלן' מתייחסת לאיסור אישה ובתה. כעת אנו לומדים במבנה של LIFO את שאר העריות בגז"ש, כשהמקור הוא 'להלן', כלומר איסור אישה ובתה. בסוף המדרש יש גז"ש הפוכה (מבנה FIFO) שלומדת שלמעלה כלמטה מ'כאן' ל'להלן'.

ושוב, הגז"ש השנייה היא זו שבעלת מבנה של FIFO, דבר שמתאים למה שראינו למעלה. לאחר שהצגנו את המקור ואת הלמד במבנה של LIFO, אנו יכולים אחר כך לבצע גז"ש סימטרית בין שניהם גם במבנה של FIFO.

מעבר לכך, סביר שאם אנו משווים בגז"ש הראשונה את הלמעלה ללמטה, אז מסתבר שיש להשוות גם את הלמטה ללמעלה. אם לומדים מאישה לבתה, סביר שבאותה מידה ניתן ללמוד מהבת לאישה. אם כן, הגז"ש השנייה אינה רק המשך לגז"ש הראשונה, אלא היא למעשה חזרה עליה. אם כן, הגז"ש השנייה היא מיותרת, וייתכן שהיא נאמרת רק להשלמת התמונה.⁹ בנוסח אחר נאמר כי הלימוד שהלמעלה הוא כלמטה אינו אלא חידוד של המסקנה מהלימוד הקודם שהלמטה הוא כלמעלה. הפתיח לגז"ש האחרונה שמתבטא כאילו יש כאן עוד גז"ש אינו אלא צורה ספרותית להביא עוד מסקנה מאותה גז"ש שנאמרה קודם

⁹ גם במשנה עצמה (לפי אביי ורבא בתחילת הסוגיא) רואים שיש מן העריות שהוזכרו בה רק אגב שיגרא דלישנא, על אף שהן כתובות במפורש בפסוק ולא נלמדות מן הגז"ש. אם כן, גם עריות שנלמדות מגז"ש קודמת יכולות להיות מוזכרות אגב שיגרא דלישנא.

לכן. בנוסח זה יוצא כי כל הגז"ש הזו, על שני חלקיה, היא מבנה אחד של LIFO עם שתי תוצאות הלכתיות.

המשמעות הפרשנית של הדברים

לכאורה ההבחנה בין שני המבנים הללו היא טכנית גרידא. אולם כפי שהערנו במאמר לפרשה זו משנת תשס"ה, ישנה משמעות פרשנית להבדל בין שני המבנים הללו. מבנה של LIFO מצביע על קושי בהקשר א, שממנו אנו יוצאים לחפש פתרון וסורקים את שאר המקרא כדי למצוא מילת מפתח בהקשר אחר (ב) שתלמד אותנו על הקשר זה. זוהי חידה שאנו מחפשים לה פתרון. בלשון חכמים מכנים זאת 'מופנה'. מילה מיותרת שאין לה פירוש בפשט היא סוג קושי אחד לדוגמא, שמהווה מוטיבציה לחיפוש גז"ש. לעומת זאת, מבנה של FIFO הוא מבנה שאינו יוצא מנקודת מוצא של קושי כלשהו (הצענו שאולי גז"ש כזו לא צריכה הפנאה). זוהי השוואה פשוטה בין שני הקשרים. אין כל מוטיבציה אפריורית לביצוע ההשוואה פרט לרמז הטכסטואלי.

חשוב לציין כי במצב כזה קשה לבסס את הגז"ש אותה אנו עושים. במקרים שמילת המפתח מופיעה רק פעמיים בש"ס (ראה אצל צ'רניאק, עמ' 9 והלאה, שמתייחס למקרה זה כמקרה הקלאסי של גז"ש, בעקבות ספרו של אדולף שוורץ, **גזרה שווה**) אז ניתן לומר שהשוואה היא מבוססת. אולם במקרים אחרים, כאשר אין מוטיבציה, כמו קושי בלמד, לביצוע השוואה, קשה לנמק את ההחלטה מדוע בכלל לבצע אותה. אמנם אם ישנה מוטיבציה מסוימת לביצוע הגז"ש, שמחמתה אנו מבצעים גז"ש רגילה במבנה של LIFO, קל להבין שמיד אחר כך מתבצעת גז"ש לכיוון ההפוך. לפי חלק מן הראשונים זוהי תוצאה מחוייבת מן הכלל 'אין גז"ש לחצאין' (ראה במאמר לפרשת וירא תשסה). גם לשאר הראשונים, אפילו אם אין כלל מחייב לסימטריה של הגז"ש, עדיין העובדה שהשווינו את הקשר א להקשר ב מהווה בסיס סביר להשוואה הפוכה גם ללא קיומה של חידה כלשהי בהקשר א. הסיבה להשוואה נעוצה בגז"ש המקורית של ה-LIFO.

זוהי זווית נוספת שממנה קל לראות מדוע הגז"ש של ה-FIFO מופיעות תמיד שניות, לאחר שמבצעים גז"ש במבנה של LIFO. כך בדיוק ראינו בשלוש הדוגמאות הנ"ל (בדוגמא הראשונה זהו המצב רק לאחר התיקון והיפוך הסדר לאור ההשערה שלנו).

תובנות מפרשת וירא

1. חיפוש בתלמוד הבבלי, (באמצעות פרויקט השו"ת), של גזירה שוה שמכילות מבנים כפולים (=נאמר x ב-א' ונאמר x ב-ב', מה-ב' הוא y אף א' הוא y) העלה כי ב119 מקרים מתוך 138 הסדר של הגזירה שוה הוא lifo.
2. רק כאשר באותו מופע מדרשי או אולי לגבי אותו פסוק, מוצגים שני הדרשות יחד, יש הצדקה לחפש הסבר להבחנה בין שני סוגי המבנים lifo ו-fifo. במצב זה, אנו מציעים לראות במבנה fifo אינדיקציה לגזירה שוה 'פגומה' או 'גילוי מילתא'.
3. בחיפוש בבבלי, מצאנו שלש דרשות מקבילות בלבד בסדר מתהפך:
 - א. עירובין ל"ג/ב (חומה-חומה)
 - ב. מנחות נ"א'ב (כלול-כלול)
 - ג. סנהדרין ע"ה/ב (זמה-זמה)
4. בכל הירושלמי אין ולו דרשת גזירה שוה אחת במבנה של fifo, ממצא זה מחזק את השערתנו שהמבנה של lifo יכול להיות אינדיקציה טובה לכך שזו גזירה שוה מקורית ומלאה.
5. מבנה של lifo מצביע על קושי בהקשר (א') שממנו יוצאים לחפש פתרון וסורקים את כל פסוקי המקרא כדי למצא מילת מפתח בהקשר אחר (ב') שתלמד אותנו על (א'). בלשון חכמים קרויה תובנה זו 'מופנה'. לדוגמה, מילה מיותרת שאין לה פירוש בפשט היא קושי היוצר מניע לחיפוש גזירה שוה.
6. מבנה של fifo הוא מבנה שאינו יוצא מנקודת מוצא של קושי כלשהו (ואולי במקרה זה לא צריך 'הפנאה'), זוהי השואה פשוטה בין שני הקשרים שאין בה כל מוטיבציה אפריורית לבצוע הגזירה שוה פרט לרמז הטכסטואלי.

■ פרשת חיי שרה ■

המידה הנדונה

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- מהי גז"ש מופנה?
- האם יש הבדל בין גז"ש אמיתיות ולא אמיתיות?
- על שלושה סוגים של גז"ש.
- מדוע לא מבצעים גז"ש על כל צמד מילים זהה במקרא?
- על רכיב פורמלי-טכני ורכיב תוכני בדרשות גז"ש.
- מהן ההנחות של המחקר האקדמי לעומת הלימוד המסורתי?
- מהם ההבדלים האידיאולוגיים ביניהם, והאם יש להם השלכות מתודולוגיות?
- על גישה מסורתית כסוג של מודרנה.

מקורות מדרשיים לפרשת חיי שרה

ובכסף מנלן? גמור 'קיחה'-'קיחה' משדה עפרון. כתיב הכא 'כי יקח איש אשה',
 וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני'. וקיחה אקרי קניין, דכתיב: 'השדה
 אשר קנה אברהם', אי נמי: 'שדות בכסף יקנו'.
 (קידושין ב ע"א)

ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: 'כי יקח אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן
 בעיניו כי מצא בה וכו' , ואין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר: 'נתתי כסף
 השדה קח ממני'.
 (קידושין ד ע"ב)

תקציר המאמר לפרשת חיי שרה, ספר 1

במאמר משנת תשס"ה ראינו כי הדרשות שלמעלה מכילות שני רכיבים: 1. גזירה שווה משפטית, בה אנו לומדים 'קִיחָה'-'קִיחָה' משדה עפרון לאישה, ומסיקים שגם אישה נקנית בכסף כמו שדה. 2. גילוי מילתא לשוני, שפעולת קיחה קרויה במקרא גם בלשון 'קניין'.

הזכרנו כי השלב הראשון נראה כ'גזירה שווה', וכך מתייחסים אליו רוב הפרשנים (ראה, למשל, רש"י כתובות ג ע"א ד"ה 'שוויה', והרמב"ם), על אף שהמונח 'גזירה שווה' עצמו אינו מופיע כאן במפורש. אולם הריטב"א כאן כותב שזו אינה גז"ש, שהרי המילה 'קִיחָה' בשדה מתייחסת לכסף ואילו המילה 'קִיחָה' כאן מתייחסת לאישה (ראה גם בתוד"ה 'וכתיב' קידושין ב ע"א). הוא מסיק כי זהו גילוי מילתא (כעין 'למוד סתום מן המפורש').

השלכה אפשרית של מחלוקת זו היא בשאלה האם ישנה השוואה כלשהי בין אישה לשדה. ובאמת הריטב"א בהמשך בוחן האם מצויה בגמרא השוואה בין אישה לשדה, ומסקנתו היא שיש כאן 'גזירה שווה קלישא בעלמא'.

השלב השני במדרש נראה כקביעת ערך מילוני. המסקנה המתבקשת היא שבכל מקום במקרא שנפגוש את המילה 'קִיחָה' יהיה עלינו לפרשה כקנייה בכסף. אולם כפי שהזכרנו מסקנה זו אינה עומדת בפני ביקורת (ראה חולין פב ע"א לגבי צפורי מצורע ועגלה ערופה, ובאגודת אזור וארבעה מינים במנחות כז ע"ב, וביבמות נה ע"א וצ"ז ע"א).

לאחר מכן הסברנו מה צורך יש בשני חלקי הדרשה, ולאור זאת את ההבדלים בין שתי הדרשות הללו. בסופו של דבר ראינו שיש קשר בין שני החלקים הללו, והחלק השני אינו מילון גרידא, אלא רכיב שנדרש לצורך הדרשה המשפטית.

פתחנו בשאלה האם גז"ש מורה על דמיון מהותי בין קידושי אישה וקניית שדה, שהמסקנה שקידושי אישה נעשים בכסף היא רק פרט אחד מתוכה, או שזוהי השוואה פורמלית, ספציפית, שנוגעת אך ורק לדין קידושי כסף. הבאנו מהמאמר לפרשת לך-לך (ח"א, בעיקר בהערה 8) ווירא (בעיקר סופ"ג), שגז"ש אינה כלל פורמלי גרידא. הדמיון הטכסטואלי אמור לרמוז ולעורר תשומת לב לדמיון מהותי בין ההקשרים המשווים. על כן הצגנו את הדמיון המהותי בין קניית קרקע לבין קידושי אישה (שניהם מבטאים יצירת קשר מטפייז בין שני יישים נפרדים. קשר כזה קרוי 'קניין').

עמדנו על כך שגם לאחר הגז"ש אנו לא מסיקים השוואה מלאה בין אישה לשדה. אישה אינה ממונו של הבעל. לכן אין קניין חזקה באישה (הבאנו מן המפרשים שהביאה

אינה חזקה). גם קידושי שטר אינם נלמדים מהגז"ש אלא ממקור עצמאי. בזה הסברנו את דברי הריטב"א שאומר שזו אינה גז"ש מלאה אלא גז"ש קלישא'. אין כאן השוואה מלאה בין ההקשרים, אלא רק דמיון מופן מסוים. מכאן הסקנו שכל גז"ש אמיתית מהווה אינדיקציה לשוניית לביצוע השוואה בין שני הקשרים. וכשמסברא אין מקום להשוואה מהותית, אין להשתמש בגז"ש באופן טכני עיוור ולהשוות בכל זאת בין שני ההקשרים.

דרך ההבחנה הזו הגדרנו שני רכיבים שונים בכל דרשה: רכיב פורמלי-טכני-אוניברסלי. ורכיב תוכני-פרטיקולרי שמשנתה בכל דרשה לפי ההקשרים שלה. בגז"ש הרכיב הפורמלי-אוניברסלי הוא ההשוואה המילולית. אולם ללא רכיב של דמיון מהותי שנקבע בכל פעם לפי ההקשרים המושוים (אצלנו: שדה ואישה), אין מקום לגז"ש מלאה. זו אינה פעולה מתמטית גרידא.

נעיר כאן כי דברי הריטב"א דלעיל מהווים דוגמא לקשר בין שני הרכיבים הללו. לפי הריטב"א, רמז טכטואלי מורה לנו על תופעה הלכתית מהותית: העובדה שהמילה 'קיסח' מתייחסת לאובייקטים שונים בשני צידי המשוואה (אישה-שדה), אומרת שהמשוואה עצמה אינה מלאה ואסור לנו להשוות בין שני הצדדים. אנו נדון בכך להלן.

לדעתנו, מטרתו של מחקר המידות היא בעיקר לרדת לפשרם של הרכיבים הטכניים-פורמליים, שכן הם אמורים להיות זהים בכל ההקשרים. התוכן הספציפי בכל מקום הוא עניין לסברא מקומית, וקשה לקבוע לגביו מסמרות באמצעות מחקר שיטתי. כמובן שכל מחקר חייב להתחשב בקיומו של רכיב כזה, ולו רק בכדי לנטרל אותו בעת קביעת המבנים הפורמליים!

בחלקו השני של המאמר עמדנו על שיטת הרמב"ם לגבי התוקף ההלכתי של ההלכות שנלמדות מדרשות. הרמב"ם בשורש השני מתייחס להלכות כאלה כדברי סופרים, והרמב"ן שם משיג עליו בתוקף. ראינו שלפי הרמב"ם הדרשות הן אנלוגיות שמרחיבות את מה שמצוי במפורש בכתוב (ראה גם במאמר לפרשת יתרו תשסה, ועוד) 'כענפים היוצאים מן השורשים' (כלשון הרמב"ם בשורש השני).

¹ ראה אצל צ'רניק (עמ' 44), אשר מציין כי הדמיון התוכני בין ההקשרים המושוים משפיע גם הוא על קביעת יעדיה של הגז"ש, ומהווה חלק מהקריטריון לביצועה. ראה גם בסיכום שם עמ' 72.

הצעת הנחה מתודולוגית שונה למחקר המידות: 'גזירה שווה'

הקדמה והתנצלות

בדפים הבאים נציג כמה תוצאות ממחקרו המקיף של מיכאל צ'רניק על מידת הגזירה שווה, ואף נבקר חלק מהן. ברצוננו לומר כבר כעת שהמחקר של צ'רניק בענייננו הוא שיטתי ומאלף וראוי להערכה רבה. עיקר קריאתנו היא לשכלל ולפתח אותו באמצעות אימוץ כמה הנחות יסוד שונות מן המקובל בעולם האקדמי, והתייחסות לשאלות שאינן עובדתיות גרידא. כמובן שעד אשר לא יתבצעו מחקרים שיטתיים בהנחות אלו, קשה לקבוע עמדה ביחס להצעותינו.

גזירה שווה כהיקש משווה

בלשון המודרנית אנו משתמשים במונח 'גזירה שווה' במשמעות של השוואה. לכאורה זהו שימוש שמוציא את הביטוי ממשמעותו המקורית. והנה מיכאל צ'רניק, בספרו **מידת גזירה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים** (עמ' 33)², מביא שבכל **הספרי זוטא** (מדרש המיוחס לבית המדרש של ר' עקיבא) לא מופיעה ולו דרשה אחת במידת גזירה שווה (על אף שישנן שם השוואות מילוליות – גילוויי מילתא). אולם הביטוי 'גזירה שווה' כן מופיע שם במקום אחד, זאת דווקא במשמעות היום-יומית של השוואה (**ספרי זוטא**, פיסקא ט ד"ה 'ב. ויעשו'):

ויעשו בני ישראל, יכול אין לי שהוא דוחה את השבת אלא בשחיטתו אמרת ויעשו ויעשו ריבה קבול דמו וזריקתו ומיחוי קרביו והקטר חלביו. ר' אליעזר מוסיף ארבעה דברים חתיכת יבלתו ונותן משכון ולוקח הרכיבו מירושלם להר הבית והבאתו מחוץ לתחום שהיה ר' יהושע אומר הבאתו מחוץ לתחום אינה דוחה את השבת. ר' אליעזר אומר דוחה היא מקל וחומר אם התרת שחיטה שהיא משום מלאכה לא נתיר הבאה שהיא משום שבות. אמר לו ר' יהושע הרי שחיטה שהיא במקראי קודש בגבולין תוכיח שהתיר בה משום מלאכה ואסר בה משום שבות. אמר לו ר' אליעזר מה זה יהושע אין דנין רשות מחובה ולא חובה מרשות אלא רשות מרשות לגזרה שוה וחובה מחובה לגזרה שוה.

ר' אליעזר ור' יהושע נחלקים עד כמה הקרבת הפסח דוחה את השבת. לפי ר' אליעזר מותר הכל, אפילו הבאתו מחוץ לתחום וחיתוך יבלתו. ולפי ר' יהושע

² מכון הברמן למחקרי ספרות, לוד תשנ"ד.

ההיתר מצומצם יותר.³ במסגרת הויכוח על הבאה מחוץ לתחום מנסה ר' יהושע להוכיח שלא התירו זאת משחיטת בשר חולין ביו"ט, שהתירו אותה על אף שהיא מדאורייתא ובכל זאת לא התירו הבאת בשר מחוץ לתחום ביו"ט. מכאן מסיק ר' יהושע שגם בפסח, על אף שהתירו את שחיטתו לא התירו את הבאתו. על כך עונה לו ר' אליעזר שאין להשוות שחיטת בשר לאכילה ביו"ט, שהיא רשות, לשחיטת פסח שהיא מצווה וחובה. ההשוואה הזו קרויה אצל ר' אליעזר 'גזרה שוה'. ברור שכאן המונח הזה אינו מציין דרשה במידת הדרש שמסתמכת על השוואת מילים, אלא השוואה כעין היקש שנסמכת על קו דמיון בין שני ההקשרים. תופעה דומה מצינו במשנת ביצה פ"א מ"ו:

בית שמאי אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב בין שהורמו מאמש בין שהורמו מהיום ובית הלל מתירין אמרו להם בית שמאי גזרה שוה חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן כשם שאין מוליכין את התרומה כך אין מוליכין את המתנות אמרו להם בית הלל לא אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי בהרמחה תאמרו במתנות שזכאי בהרמתן:

ב"ש וב"ה נחלקו בשאלה האם מותר להוליך חלה ומתנות לכהן ביו"ט. ב"ש שאוסרים משווים זאת לתרומה שגם היא אסורה, וב"ה מחלקים בין שני ההקשרים ודוחים את ההשוואה. ושוב, ב"ש משתמשים במונח 'גזרה שוה' במשמעות של השוואה בין שני הקשרים שיש ביניהם קו דמיון. בפרשת פנחס פגשנו מקרה של דרשה שנראתה כדרשה במידת 'דבר שהיה בכלל' על אף שלא היתה כזו. ודווקא משם למדנו מתוך הדמיון והשוני על טיבה של המידה הזו. אף כאן ננקוט דרך זו בידינו.

לכאורה הביטוי 'גזרה שוה' משמש בשני המקרים שהבאנו שלא במשמעותו הרגילה. אולם דווקא מתוך כך עלינו לשאול את עצמנו מדוע באמת בכל זאת השתמשו בו כך? נראה כי יש משהו משותף למשמעות של הביטוי כאן עם משמעותו הרגילה בכל מקום. נמצאנו למדים כי הביטוי 'גזרה שוה' משמעותו היא השוואה. אמנם כאן ההשוואה נסמכת על פרמטר לא מילולי אלא תוכני (=השוואה מסברא), אולם גם כאשר המניע לדרשה המשווה הוא מילולי, כפי שמצוי בדרשות הרגילות של גזירה שוה, בסופו של דבר אנו מבצעים השוואה תוכנית.

מסיבה זו, כפי שראינו במאמר משנת תשסה (ראה למעלה), הריטב"א סובר

³ מחלוקת זו מזכירה את דעת ר' אליעזר בתחילת פרק ר' אליעזר דמילה' בשבת, שם הוא קובע שלא רק מילה אלא גם מכשירי מילה (ושאר מכשירי מצווה במצוות שדוחות שבת) דוחים את השבת.

שאם באמת הביטויים אינם מופיעים באותו הקשר - הגז"ש אינה מלאה אלא 'קלישתא'. כאשר האינדיקציה הלשונית אינה מלאה, זה מורה לנו שהשוואה בין שני צידי הגז"ש גם היא אינה מלאה.

למעשה, שתי הדוגמאות הללו מכילות אך ורק את הרכיב שאותו עלינו לבדוד ולנטרל במחקר מידת הגז"ש כמידת דרש. זהו הרכיב של השוואה התוכנית, אשר כפי שהזכרנו אינו אוניברסלי אלא פרטיקולרי, ומשתנה בכל מקום לפי ההקשר.

מה ניתן בכלל לומר על הרכיב הפורמלי-טכני במבנה של הגז"ש? לכאורה אין כאן אלא שימוש בשתי מילים דומות כאינדיקציה לביצוע השוואה תוכנית. מה יכול מחקר שיטתי של המידה להעלות מעבר לכך? האם בכל זאת ניתן לומר משהו אוניברסלי יותר גם על הרכיבים התוכניים?

קשיים מתודולוגיים בחקר מידת 'גזירה שווה'

די ברור שלא כל שתי מילים זהות או דומות נדרשו על ידי חז"ל ב'גזירה שווה'. גם כאשר מבצעים השוואה כזו, אנו לא עושים זאת לכל המקומות שבהם מופיעה מילה דומה, אלא דווקא בין שני מקומות ספציפיים. מה היה הקריטריון של חז"ל לביצוע דרש של גז"ש? היכן מבצעים אותה והיכן לא?

יותר מכך, יש גם מקום לדון אלו תוצאות הלכתיות ניתן להסיק מכוח הגז"ש, ומדוע אנו מגבילים את התוצאות דווקא לאלו ולא לתוצאות נוספות? כאן מסתבר מאד שדווקא הרכיב התוכני הוא שקובע את העניין, ולא רמז טכסטואלי כלשהו (זוהי גם מסקנתו של צ'רניק. ראה בסיכום בספרו בעמ' 72 ועוד). כאמור, אנו מתמקדים בעיקר בהיבטים האוניברסליים.

מחקר שיטתי של הגז"ש אמור לסרוק את המופעים של מדרשי גז"ש בחז"ל ולנסות לחלץ מתוכם את התנאים הדרושים לביצוע דרשת גז"ש.

הבעיה המתודולוגית העיקרית במחקר כזה היא שקשה מאד להחליט מהי בכלל דרשת גז"ש. פעמים רבות חז"ל אינם משתמשים במונח 'גזירה שווה' ועלינו להחליט האם בכל זאת מדובר כאן בדרשה אשר משתמשת במידת הדרש הזו אם לאו. לפעמים דרשה שנקראת במקור אחד 'גז"ש' אינה נקראת כך במקור אחר מתקופה שונה (ראה דוגמאות אצל צ'רניק ולהלן). לפעמים חז"ל כן משתמשים במינוח 'גזירה שווה' ובכל זאת אין כוונתם לדרשה במידה זו (ראה שתי דוגמאות להלן). נוסף עוד כי גם הדרשות שאכן נראות כמו גז"ש מופיעות בספרות חז"ל בכמה נוסחאות (ראה, למשל, במאמר משבוע שעבר).

מעבר לכל זה עלינו להתחשב בהבדלים בין בתי המדרש השונים, ולא להסיק בפזיזות מתוך דרשות של בית המדרש של דבי ר' עקיבא מסקנות שנוגעות לדרשות מבית המדרש של דבי רי"ש. ראש לכל, עלינו לאתר אילו דרשות שייכות לאיזה בית מדרש. לדוגמא, צ'רניק, בעקבות הרד"צ הופמן ורי"נ אפשטיין, טוען כי גז"ש מדבי ר"ע ומדבי רי"ש מובחנות זו מזו לפי הדרישות להפנאה של המילה הנדרשת (דבי ר"ע דורשים דרשות גז"ש לא מופנות, ואילו דבי רי"ש דורשים גז"ש מופנות).

כל אלו ועוד מקשים מאד על דרכו של חוקר המידות. הניסיון לפענח את ההשתלשלות והריבוד ההיסטוריים ולהפרידם למרכיביהם הוא סבוך וקשה וכרוך בהנחות יסוד רבות, שחלקן קשות להצדקה. לפעמים חוקרים מאמצים הנחות יסוד כאלו מסיבות מתודולוגיות, באופן כמעט שרירותי, בכדי לקדם את המחקר. במקרים רבים לאחר מכן הנחות אלו מאומצות כאמיתות יסוד. לדוגמא, צ'רניק מניח (בניגוד לשוורץ, ראה אצלו בעמ' 10) כי דרשות אשר קרויות 'גזרה שוה' הן הגז"ש המקוריות. דרשות אחרות שאינן מכונות במפורש בשם זה, גם אם בתקופה מאוחרת יותר כן מתייחסים אליהם כגזירות שוות (ראה אצל צ'רניק בנספחים ג-ד ועוד), חשודות כסטיות מאוחרות. זוהי אמנם הנחת יסוד סבירה וטובה לתחילתו של מחקר שיטתי, אולם אין כל ערובה לכך שיש בה ממש מבחינה מהותית (ראינו למעלה שתי דוגמאות סותרות, ובהן שיקולים שנקראים 'גזרה שוה' ובכל זאת כנראה אינם משתמשים במידת דרש זו אלא מציינים השוואה גרידא). אולם צ'רניק בהמשך דבריו טוען לאמיתותה העובדתית של הנחה מתודולוגית זו. ההנמקות שהוא מביא לכך אינן נראות לנו משכנעות דיין.

בהמשך דברינו נציע כי דווקא במצב כזה יכולה לבוא לעזרתנו הנחה מתודולוגית שונה, אשר אינה מקובלת בעולם המחקר האקדמי.

מחקרו של צ'רניק⁴

בתחילת ספרו, צ'רניק מבחין בין שני סוגים של גז"ש: פשוטה ומופנה. גז"ש מופנה מתבססת על מילה, או מילים, מופנות (מיותרות). גז"ש פשוטה מבוססת על דמיון בין מילים שאינן מופנות. כפי שהזכרנו, גז"ש פשוטה רווחה בעיקר במדרשים של דבי ר"ע (למשל, ספרי זוטא, מכילתא דרשב"י, ספרי דברים ועוד).

⁴ צ'רניק מתבסס על ממצאיו של שוורץ, אך לא את כולם הוא מקבל, וחלק מהם ממויינים ומוצגים אצלו בצורה שונה. המסקנות המובאות כאן הן כפי שניסח אותן צ'רניק.

נציין כרקע כי הבעייתיות העיקרית של הגז"ש, כלומר מדוע מבצעים אותה דווקא לגבי שתי המילים שנבחרו ולא בכל מקום אחר, מתעוררת בעיקר בגז"ש פשוטה. בגז"ש מופנה ההפנאה היא הרמז והמוטיבציה לביצוע הגז"ש (אף שגם שם יש לדון לאחר הסקת קיומה של גז"ש, מהם גבולות היישום שלה).

גז"ש פשוטה

צ'רניק מצביע על שלושה סוגי גז"ש פשוטה, ובכל אחד מהם ישנו קריטריון אשר מסביר את ביצוע הגז"ש ללא הפנאה:

1. גז"ש שמבוססת על מילה או צירוף של שתי מילים אשר מופיע רק פעמיים בכל המקרא. כאן ברור מדוע יש הצדקה לביצוע גז"ש, ומדוע לא משליכים ממנה למקומות אחרים (פשוט אין מקומות כאלה).
2. גז"ש של 'מטבע', כלומר מבנה טכסטואלי שמופיע פעמיים או שלושה במקרא. נציין כי מטבע הוא מבנה מורכב יותר, ולכן הסיכוי הוא שבדרך כלל הוא יופיע רק במקומות ספורים במקרא. ההצדקה לביצוע הגז"ש נובעת מן הדמיון הגבוה שיש בין שני ההקשרים. לא רק מילה משותפת אחת, אלא מבנה טכסטואלי (=מטבע) שלם. נציין כי גם כאשר חז"ל מבצעים דרשה כזו הם נוהגים להביא רק מילת מפתח ולא אומרים במפורש שההשוואה היא בין 'מטבעות' שלמים.
3. חזרה של מילה או שתיים באותו הקשר מקראי, אשר מוליכה להשוואה בתוך אותו הקשר. במקרה זה המילים מופיעות גם בהקשרים אחרים, אך בכל זאת יש קריטריון תיחום ליישום הגז"ש: החזרה מתבצעת באותו הקשר מקראי עצמו, והתיחום הוא בין ההקשר הזה (שבתוכו מתבצעת הגז"ש) לבין הקשרים אחרים (שלגביהם אין לנו אינדיקציה שתאפשר ביצוע גז"ש). הטענה של צ'רניק היא שכל הגז"ש שהוא מצא שייכות לאחד משלושת הסוגים הללו, ולכן השאלה של הקריטריון לגבי יישום הגז"ש הפשוטה נפתרת מאליה.

גז"ש מופנה

הסוג השני של גז"ש, אשר רווח בעיקר במדרשים של דבי רי"ש (כגון **המכילתא**, או **ספרי במדבר** ועוד) הוא הגז"ש המופנה. מילה מופנה היא מילה מיותרת שנכתבה לשם גז"ש. התלמוד עצמו מחלק בין מופנה מצד אחד (=כלומר שרק אחת המילים בגז"ש היא מופנה) ומשני צדדים (=כלומר ששתי המילים המשוות הן מופנות), וישנם כללים שונים לגבי היחס אל שני הסוגים הללו. נציין

כי ההפנאה גם היא מהווה פתרון לשאלה העיקרית במחקר הגז"ש: מדוע לבצע גז"ש דווקא כאן ולא במקומות אחרים. אם יש מילה מיותרת זוהי הנמקה טובה לכך שיש לבצע גז"ש. בגז"ש מופנות שאלת הקריטריון כמעט אינה קיימת. אמנם גם אם יש מילה מופנה ואנחנו מחפשים מילה נוספת להשוואה באמצעות גז"ש, עדיין קיימת השאלה מנין ניטול את המילה האחרת, ולאילו הקשרים ניישם את מסקנות הגז"ש. על כן גם כאן יש מקום להגביל את מדרשי הגז"ש למצבים שבהם יש רק שני מופעים מקראיים של המילה הנדונה וכדו'. אם כן, בגז"ש מופנה הקושי של הקריטריון הוא רך יותר אך לא נעלם לגמרי (לפחות לא במופנה מצד אחד).

השאלה העיקרית היא כיצד בכלל ניתן לאתר מילה מופנה. מתי נדע שמילה כלשהי היא מופנה, ומתי היא נדרשת. השאלה קיימת בשני מישורים שונים: 1. כיצד נדע מתוך עיון בלשון המדרש מתי חז"ל התייחסו למילה כלשהי כמופנה? 2. כיצד חז"ל עצמם ידעו להחליט מתוך עיון בלשון המקרא האם מילה כלשהי היא מופנה?

כמובן שהשאלה הראשונה היא הבסיס למחקר שיענה על השאלה השנייה. עלינו להבין את מדרשי חז"ל כפי שהם עצמם ביצעו אותם, ומתוך כך לנסות ולשחזר את הכללים בפרשנות המקרא בהם חז"ל עצמם השתמשו. אם נצליח בכך, אולי נוכל גם אנחנו לשחזר את המנגנון הזה.

הקריטריון לפיו פעל צ'רניק הוא קריטריון טכסטואלי: מילה היא מופנה אם חז"ל במדרש קובעים זאת במפורש. למשל, כאשר אנו מוצאים במדרש כלשהו לשון כמו: "מופנה להקיש ולדון גז"ש", או משהו דומה.

אולם כבר כאן יש להעיר כי בהחלט ייתכן שגם מדרשים אחרים מתבססים על ייתור מקראי, על אף שהם לא מציינים זאת במפורש. בהחלט ייתכן כי גז"ש שהתייחסנו אליהן כפשוטות הן למעשה מופנות, אלא שחכמי דבי ר"ע לא מצאו לנכון לציין זאת בעת שעשו בהן שימוש.

מתוך הנחה זו, מחלק צ'רניק בין כמה סוגים של הפנאה אותם מצא במדרשים (אלו המציינים במפורש שהמילים הן מופנות. ראה אצל צ'רניק בפרק ג): 1. הפנאה עקב תחביר המקרא (כלומר ללא היזקקות לפירוש או מדרש). 2. הפנאה עקב פירוש מדרשי למושגים בפסוק הנדרש. 3. עקב קל וחומר. 4. הפנאה עקב שימוש לא הולם במילה או בקטע. שלושת הראשונים הן משל הרד"צ הופמן, בעוד שצ'רניק הוא שהוסיף את האופן הרביעי.⁵

⁵ ראה במאמרים לפרשת וירא, מהשנה ומשנה שעברה, בהם עמדנו על ניסוח כולל יותר: כל אימת

טענתו של צ'רניק היא שגז"ש מופנה היא יותר מתירנית ופתוחה (ראה עמ' 42), שכן אין מגבלות על יישומה. הסבר לכך הוא פשוט: בגלל שיש בסיס טוב לביצוע הגז"ש אנו לא נזקקים לקריטריון של תיחום (כמו, למשל, שהמילים המושוות יופיעו רק פעמיים במקרא).

צ'רניק קובע כי שלושת הסוגים של גז"ש פשוטה מופיעים גם במופנה. מבחינה סטטיסטית, הגז"ש של המטבע היא הנפוצה ביותר, ולכן הוא משער שהיא הגז"ש המקורית.

מופעים נוספים

בפרק ה דן צ'רניק בגז"ש מן הסוג שפגשנו בשבוע שעבר ("נאמר כאן...ונאמר להלן..."), ולטענתו אלו אינן גז"ש אמיתיות. לאחר סקירת כמה מופעים מן הסוג הזה, מסיק צ'רניק (ראה בדברינו למעלה) שהנחתו המתודולוגית היא עובדה מהותית, כלומר שאם השיקול אינו מכונה אצל חז"ל בפירוש בשם 'גזירה שווה' אז הוא באמת אינו גז"ש אמיתית. בסופו של דבר משתמע במדבריו שם כי השיקול "נאמר כאן...ונאמר להלן..." הוא מידת דרש אחרת.

מאידך, החוקיות שגילינו במופע זה במאמר משבוע שעבר (שכמובן אינו מחקר שיטתי של ממש) מסמנת לנו שבכל זאת ישנה כאן מידת דרש בעלת מבנה שיטתי. מעבר לכך, השאלה המתבקשת מדבריו של צ'רניק היא הבאה: אם אכן אין כאן גז"ש אמיתית, אזי ההלכות שנלמדות בצורות אלו אין להן מקור של ממש. האם בכוונתו לטעון שכל אלו הן הלכות שנתקבלו במסורת? או שמא המציאו אותן יש מאין באמצעות כלי מדרשי שאינו בר תוקף? זה בלתי סביר. מעבר לכך, מה טעם להשתמש בכלי דרש פיקטיביים ולא תקפים בכדי לבסס הלכות שנתקבלו במסורת?

אם כן, לכאורה מדובר כאן במידת דרש נוספת. אך כעת עלינו לשאול את עצמנו מהו מקורה של המידה הזו? האם חז"ל ממציאים דרכי דרש שלא נתקבלו במסורת? אין ספק שהאמוראים אשר השתמשו בשיקול הזה תפסו אותו כמקור תקף להלכות המוסקות ממנו, ולכן די ברור שמדובר כאן על מידת דרש לכל דבר. לא סביר שזוהי מידת דרש שאינה קשורה למידת גז"ש, ולא סביר שהיא מומצאת יש מאין בדור מאוחר כלשהו.

על כן נראה לנו מסתבר יותר לטעון כי זוהי התפתחות נוספת של שיקול הגז"ש

שיש קושי כלשהו בפשט המילה, הוא יכול להיפתר באמצעות המסקנה כי המילה מיועדת לביצוע גז"ש. גם ייתור הוא סוג של קושי, אך ייתכנו גם סוגי קושי נוספים שיהיו מוטיבציה לביצוע גז"ש. לפי הצעתנו מופנה הוא דוגמא למוטיבציה לביצוע גז"ש כפתרון לקושי פרשני.

התנאי והרחבתו לדפוסים נוספים. הרי גם השיקול התנאי מכיל לפחות שלושה סוגים שונים של גז"ש, כלומר גם הוא אינו מקשה אחת. אם כן, הופעתו המאוחרת יותר של סוג השיקול הזה היא כנראה התפתחות ושכלול נוסף של מידת הדרש המסורתית, ולא גז"ש 'לא אמיתית', כלשונו של צ'רניק.⁶ כיצד ניתן לפתח מידת דרש? האם 'פיתוח' כזה אינו המצאה יש מאין? המידות ניתנו לנו מסיני, ולא נראה שיש לנו רשות להוסיף עליהן מידות דרש נוספות. הרחבה מסוג זה מתוארת בדף לפרשת ניצבים תשסה, דרך אופנים של המשגה והכללה. לדוגמא, ייתכן שהיו בידי חז"ל הלכות שנתקבלו במסורת אשר ניתן היה למצוא להן מקור מקראי אך ורק באופן כזה. מתוך כך הסיקו חז"ל שיש לכלול את המדרשים הללו במידת גז"ש שנמסרה להם במסורת. לדוגמא, בנספח ג של צ'רניק ישנן כמה וכמה דוגמאות לדרשות קדומות שבתקופה התנאית לא נקראו גז"ש, אולם האמוראים בירושלמי בכל זאת כינו אותן גז"ש. לדעתנו זוהי התפתחות והמשגה של מידת הגז"ש עצמה ולא סטייה מן המקור עקב שיכחה (גז"ש 'לא אמיתית').

בעיות נוספות

נצביע כאן על בעיות נוספות בהנחות היסוד של מחקרו של צ'רניק. הוא עצמו מצביע על העובדה שישנן דרשות שבמקורן היו בעלות אופי מסוים, ובתקופה מאוחרת יותר קיבלו צביון ואופי אחר. לדוגמא, בעמ' 52 יש השוואה בין שני מדרשי גז"ש מופנה ולא מופנה. אולם זוהי אותה גז"ש. אם כן, המסקנה המתבקשת היא שגם כאשר ההפנאה אינה מפורשת בלשון המדרש (לא כתוב שהמילה מיותרת ומיועדת לגז"ש) ייתכן בהחלט שהיא קיימת ברקע. מכאן ניתן להסיק מסקנה רחבה יותר, כי ישנם מדרשים שאינם מוצגים כגז"ש מופנה אך ברקע ישנה הנחה אודות הפנאה. גם בעמ' 46 שם יש דוגמא מובהקת שאותה דרשה עצמה מוצגת כלא מופנה ובמקורה היא היתה מופנה.

הבעייתיות בהנחות המחקר האקדמי

הבעיות הקודמות היו דוגמאות לסוגי שאלות שעולות בעולם המחקר האקדמי, אך בדרך כלל ישנה התעלמות מהן. המחקר האקדמי מתרכז בריבוד של

⁶ ראה במאמרים לפרשיות לך-לך (וגם ניצבים) משנת תשסה, שם עמדנו על היחס בין המודל המסורתי למודל המחקרי אודות התפתחותן של מידות הדרש.

המקורות ובתיארוך שלהם, ומנסה להציע תיאור היסטורי להשתלשלות הזו. אולם ההיגיון שמלווה את ההתפתחות הזו חייב גם הוא להילקח בחשבון במחקר של ההשתלשלות ההיסטורית שלה, מה שפעמים רבות (לא תמיד, כמובן) אינו קורה שם. מדוע התרחש השינוי, ומה הלוגיקה שליוותה/יצרה אותו.

כאשר חוקר מגיע למסקנה שהסוגיא בגמרא מרובדת בצורה כלשהי, פעמים רבות הוא אינו שואל את עצמו מהו ההיגיון בצורת עריכה אקלקטית שכזו. הרי לעורך יש גם היגיון כלשהו, וגם לאלו שלמדו את המקור הערוך לאורך הדורות כמקור הרמוני היה היגיון כזה.

לדוגמא, כאשר נעשית אוקימתא למשנה עלינו לשאול את עצמנו מהו ההיגיון שליווה את הלומדים בתלמוד וגם את עורכי המשנה עצמה. לא די להצביע על הרבדים השונים ועל היחס ההיסטורי ביניהם, או על הבדלי התפיסות שבאים בהם לידי ביטוי. גם למקור בכליותו צריך להיות היגיון כלשהו.

נחזור כעת לגז"ש. בעמ' 85 קובע צ'רניק כי הכלל 'אין גז"ש למחצה' נוצר בסביבות הדור החמישי של אמוראי בבל. גם כאן הוא מסתפק בתיארוך (שגם הוא נסמך על כמה וכמה השערות לא הכרחיות). אולם מה ההיגיון ליצור כלל כזה יש מאין? הדבר הוא בלתי סביר מבחינה היסטורית. זוהי שוב גישה שמתרכזת בעובדות, אך מתעלמת משאלות של היגיון אבולוציוני.

האפולוגטיקה המסורתית המקובלת טוענת שלא היתה התפתחות בהלכה. הכל ירד מסיני בדיוק כפי שהוא מצוי בידינו כיום. טענה זו היא שטחית, אינה עומדת במבחן אמפירי, ואף לא מקובלת על הראשונים והאחרונים. אולם האלטרנטיבה אינה בהכרח קבלה מלאה של האינטרפרטציה האקדמית. ישנו שינוי, אך הוא אינו סטייה אלא התפתחות. ישנו היגיון בהתפתחות הזו, ואף אחד אינו מנסה ליצור משהו אחר מקודמו, אלא לשכלל ולהסיק מסקנות מתבקשות ממה שקיבל.

ביחס לכלל 'אין גז"ש למחצה', הסברנו בכמה מאמרים בעבר שההיגיון שעומד מאחורי הכלל הזה הוא שאם אכן הגז"ש היא אינדיקציה לביצוע השוואה תוכנית בין שני ההקשרים (כפי שטענו למעלה, לפחות בחלק מן המקרים) אז ההיגיון מחייב שהשוואה תהיה דו-כיוונית (טיעון דומה מצוי אצל צ'רניק בפרק ד). ההיגיון הפשוט הזה היה קיים גם בתקופות קדומות, ולכן אין כל סיבה להניח שהכלל הזה לא היה בשימוש קודם לכן. העובדה שהוא לא צוטט במפורש לפני כן אינה אומרת בהכרח שהוא לא היה קיים או שלא השתמשו בו.⁷ לכל היותר

⁷ זוהי עוד הנחה רווחת במחקר, שכלל אשר מתחיל להיות מצוטט במקורות שבידינו החל מדור

ניתן להניח שהוא עבר המשגה ונוסח לראשונה בתקופה הנדונה. לפני כן הוא היה בשימוש אינטואיטיבי, ללא הבחנה וניסוח מפורש (ראה במאמר לפרשת ניצבים).

גם הכלל שאדם לא דן גז"ש מעצמו נדון אצל צ'רניק כהתפתחות מאוחרת (ראה שם בפרק ו). דווקא דוגמא זו מראה כי לפעמים יש מקום הגיוני לראות יצירה מאוחרת יש מאין של כללים חדשים. בהחלט ייתכן שהחל משלב כלשהו, כאשר הביטחון ביכולת לדרוש דרשות גז"ש פחת, קבעו חכמים שאדם לא דן גז"ש מעצמו. אולם זהו כלל שמגביל את השימוש במידה ולא כלל שמכתיב את צורת השימוש. כפי שראינו, לא סביר שכללים הנוגעים לצורת השימוש במידת דרש יכולים להיווצר יש מאין.

ההבדלים בין מחקר אקדמי לגישת הלימוד המסורתית

אנו רואים כאן על קצה המזלג כמה מן ההבדלים בולטים בין הגישה של המחקר האקדמי לבין הגישה המסורתית. המחקר האקדמי מחפש ריבוד, ומניח רק את מה שמופיע במפורש במקורות שלפנינו. גם אם ישנו שיקול הגיוני שמחייב תופעה כלשהי, היא אינה נחשבת כמימצא מדעי, שכן אנו לא פוגשים אותה במפורש. מכאן עולה שאם ההפנאה היא סמויה אז היא לא קיימת (אלא אם ישנה אינדיקציה אחרת לקיומה). מכאן גם עולה שכלל כלשהו שלא צוטט עד תקופה כלשהי לא היה קיים עד אז. מכאן הנטייה לעבור בקלות רבה מהנחה מתודית למסקנה מחקרית שדרשות אשר אינן קרויות במפורש 'גזירה שוה' אינן גז"ש אמיתיות.

הלימוד המסורתי, לעומת זאת, מחפש בדרך כלל גם את ההיגיון שמונח מאחורי ההתפתחויות ההיסטוריות. הזכרנו שגישות שמרניות במיוחד כופרות באפשרותה העקרונית של התפתחות בתורה, אך גישות ריאליסטיות יותר בהחלט מוכנות להכיר באפשרות כזו, אך הן יתחשבו יותר בהיגיון ובהנחות היסוד של המסורת. לכאורה אלו גישות כבולות יותר ופחות פתוחות לבחון אפשרויות נוספות. מאידך, הסקת מסקנות מחקריות ללא שימת לב להיגיון שמונח מאחורי ההתפתחויות הללו אינה נראית לנו קבילה. נעיר כי היגיון תמיד מניח מערכת של הנחות יסוד שהוא פועל בתוכה, ולכן חיפוש כזה תמיד יהיה כפוף להנחות 'מסורתיות' שכאלו.

כלשהו כנראה נוצר באותה תקופה. ושוב, לדעתנו יש לבחון בכל הקשר גם את ההיגיון שמאחורי ההתפתחות שכזו.

הנחה מתודולוגית ואידיאולוגית שונה

ננסה כעת להציע על קצה המזלג מסגרת אידיאולוגית ומתודולוגית שונה למחקר המידות, ויהיה בכך אולי משום הדגמה לאלטרנטיבה מחקרית בכלל. אם אכן שני בתי המדרש הקדומים של דבי רי"ש ודבי ר"ע השתלבו זה בזה בתקופה מאוחרת יותר, כי אז אין לנו כל צורך לשחזר את גישתו של כל אחד מהם לחוד. בסופו של דבר נוצרה שיטת דרש אחידה משני בתי המדרש, וגם היא אמורה להתאפיין בעקביות פנימית (כמו שראינו למעלה לגבי העריכה של התלמוד). על כן אנו לא כופרים בכך שהיתה מחלוקת יסודית ביחס למידות הדרש, אולם בסופו של דבר נוצרה סינתזה שהיא כעין 'פסיקת הלכה' במחלוקת המתודולוגית הקדומה.

לפי הנחה זו, ברור שדרשות רבות תהיינה פיתוח ושכלול של מקורן הקדום (מדבי ר' ישמעאל ור' עקיבא, ואולי קודם לכן אצל ר' נחוניה בן הקנה ור' נחום איש גמזו רבותיהם של ר"ע ורי"ש – ראה שבועות כו ע"א). אולם אם אכן אנו מניחים, כפי שראינו כמה פעמים בעבר, שנוצרה סינתזה מדרכי הדרש השונות אשר הותכו לכלל שיטה אחת כוללת, אזי ניתן לחקור רק אותה, ולהתעלם ממקורותיה השונים. נציין כי הקשיים באיתור המדרשים המשתייכים לשני בתי המדרש אינם צריכים להפריע למחקר כזה. כמובן שהאיתור ההיסטורי עדיין בעל חשיבות, שכן הדורות האחרונים יצרו מערכת הרמונית, שאינה בהכרח משתלבת עם המקורות הקדומים. היא התפתחות מאוחרת, אולם זוהי בחינה של יציאה מן הכוח אל הפועל.

כמובן שאנו מניחים כאן את הנחת ההרמוניה המסורתית, בניגוד להנחת הריבוד האקדמית. לפי הנחה זו ניתן להתרכז דווקא במקורות המאוחרים יותר של מדרשי המידות, ולראות האם ניתן למצוא בהם עקביות משל עצמם. הנחה מתודולוגית זו אופיינית גם היא ללימוד המסורתי. היא אינה בהכרח מצביעה על הבדל בתפיסת ההיסטוריה,⁸ אלא על הבדל במגמות, ואולי ניתן לומר הבדל ב'אידיאולוגיה'. אם המחקר מתעניין בשאלות של התפתחות היסטורית, הלימוד המסורתי מתעניין בתורה כמכלול כפי שהיא הגיעה אלינו. מטרתו של הלימוד והמחקר המסורתי אינה שיחזור של גישות שאבדו בנבכי ההיסטוריה כי אם ניסיון להגיע לידע שכבר נצבר בדורות האמוראים (שאינו מצביע בהכרח על שיכחה והתרופפות של הידע התנאי, אלא על סינתזה שבוצעה בו), ואם אפשר

⁸ אמנם ישנן כאן הנחות היסטוריוסופיות שונות באשר למשמעות ההיסטוריה של ההלכה. ראה על כך את מאמרו של מ. אברהם 'הרמנויטיקה של טכסטים קאנוניים', בתוך **אקדמות ט**.

ליצור המשך משוכלל ממנו הלאה.

מטרתו של מחקר המידות המסורתיות אינה שחזור של העבר אלא יצירת התורה של העתיד. אם נגלה הבדלים בין דורות קדומים למאוחרים לא נסיק שאלו אינם גז"ש אמיתיות, אלא שאלו התפתחויות של המשגות והכללות של הידע הקודם, שמהוות תשתית לקומה הבאה אותה אנחנו אמורים לבנות בתורה. באופן פרדוכסלי, ניתן לומר כי המחקר האקדמי הוא קלאסיציסטי באופיו (נוטה לעבר, ורואה את העבר כמושלם יותר), בעוד הלימוד המסורתי הוא מודרניסטי (פנוי לעתיד, ורואה את ההתפתחויות המאוחרות כשלמות יותר מן השלבים הקודמים להן). זה אינו בהכרח תיאור עובדתי של המציאות, שכן הוא ורוד מדי. ישנה כאן הצעה אידיאולוגית שממנה ניתן לגזור גם את ההנחות המתודולוגיות המתבקשות.

ובכל זאת, חשיבותו של המחקר האקדמי

על אף כל האמור עד כאן, המחקר האקדמי הוא כלי חשוב. חוקרים עשו עבודה שיטתית במיון ובתיארוך, מה שלא נעשה בעולם הלימוד המסורתי. ניתן לעשות בחומר זה שימוש מועיל מאד גם ביחס למטרה האידיאולוגית שהוצעה כאן. כפי שהצענו בדף לפרשת ויצא תשסה, ישנה חשיבות לריבוד ההיסטורי בכדי לתת לנו קריאת כיוון לשחזור הידע שאבד מאיתנו. לפי האינטרפרטציה המוצעת כאן, ההבדלים בין הדרשות בדורות הקדומים לבין הדרשות בדורות המאוחרים אינם ממצא של טעות אלא של התפתחות. אם נתקדם על עקבותיהם של קודמינו ונעקוב אחרי הדרכים שבהן התפתחו מתודות הדרש, אולי נוכל להמשיך מן המקום בו הם הפסיקו.

הנטייה הרווחת בעולם המסורתי היא לפסול את המתודות והנחות היסוד האקדמיות. אולם לפי דרכנו ניתן לתפוס זאת אחרת: יש להשתמש בממצאים החשובים והשיטתיים שנתגלו, אך לאו דווקא באינטרפרטציה האקדמית שמפרשת אותם. זוהי האידיאולוגיה של עמותת 'מידה טובה', אשר מציעה לתפוס את הטוב שבשני העולמות.

תובנות מפרשת חיי שרה

1. מטרתו של מחקר המידות היא בעיקר לרדת לפרשם של הרכיבים הטכניים/פורמליים שבכל דרשה, שכן צורת יישומם אמורה להיות זהה בכל המקשרים. התוכן הספציפי לעומת זאת של כל דרשה, הוא עניין לסברא מקומית וקשה לקבוע מסמרות לגביו באמצעות מחקר שיטתי. בעית החשיפה של המבנה הפורמלי צריך לדעת 'לנטרל' את הרכיב התוכני, כדי שלא יצור 'רעש' למבנה הכללי.
2. קיימים קשיים מתודולוגיים רבים בחקר שיטתי של מידת הגזירה שוה. לדוגמא:
 - א. לא כל שתי מילים זהות או דומות נדרשו לגזירה שוה.
 - ב. כיצד מתבצעת התאמה בין הרכיב התוכני לרכיב הפורמלי של הגזירה שוה, האם זו התאמה שרירותית?
 - ג. כיצד ניתן לקבוע מהיא בכלל גזירה שוה, אם חז"ל עצמם אינם משתמשים במונח בכל מופע של גזירה שוה?
 - ד. קיים שמוש במונחי דרש שונים לגבי אותו דרש עצמו.
 - ה. כדי לסווג את דרשות הגזירה שוה לדבי ר' ישמעאל ולדבי ר' עקיבא, יש צורך לבדוק את נושא 'ההפנאה' שהוא הפרמטר הקובע את הבידול שבין שתי בתי המדרש. קביעה זו לכשלעצמה קשה לבדיקה.
3. צ'רניק מצביע על שלשה סוגי גזירה שוה פשוטה (=דמיון בין מלים שאינן מופנות).
 - א. גזירה שוה המבוססת על מילה או צרוף של שתי מילים אשר מופיע פעמיים בכל המקרא.
 - ב. גזירה שוה של 'מטבע', מבנה טכסטיאלי שמופיע פעמיים או שלשה במקרא.
 - ג. חזרה של מילה או שתיים באותו הקשר מקראי, אשר מוליכה להשוואה בתוך אותו הקשר.

■ פרשת תולדות ■

המידה הנדונה

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- האם נוסח התורה הוא אופטימלי?
- האם אין מילים/אותיות/פסוקים מיותרות בתורה?
- מתי ישנן חריגות מן האופטימליות של הנוסח המקראי?
- האם דבי רי"ש ודבי ר"ע חלוקים בשאלות אלו?
- מהם הקריטריונים לאופטימליות?

מקורות מדרשיים לפרשת תולדות

מתני': בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור לבשל ואסור בהנאה...ר"ע
אומר: חיה ועוף אינם מן התורה, שנאמר 'לא תבשל גדי בחלב אמו' ג פעמים,
פרט לחיה ועוף ובהמה טמאה.

גמ': מנא הני מילי (שהאיסור הוא בכל בהמה טהורה)? א"ר אלעזר אמר קרא:
'וישלח יהודה את גדי העזים'. כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם,
אפילו פרה ורחל במשמע. ולילף מיניה? כתיב קרא אחרינא: 'ואת עורות גדיי
העזים'. כאן גדיי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע.
ולילף מיניה? הוּוּ להו שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד
אין מלמדין.

הניחא למ"ד אין מלמדין, אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר? תרי מיעוטי
כתיבי: 'עזים'-העזים'. (בבלי, חולין קיג, ע"א-ע"ב)

תקציר המאמר לפרשת תולדות, ספר 1

במאמר משנה שעברה עסקנו ביחס בין שני הכללים: 'דברה תורה בהווה' ו'דברה תורה כלשון בני אדם'. מתוך כך יצאנו לדיון כללי ביחס בין מערכת הדרש של ר"ע לבין המערכת של רי"ש, ועמדנו על כך שדבי רי"ש הם אשר משתמשים בדרך כלל בעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם'.¹ יש שראו בעיקרון זה את היסוד לשיטתו הכללית של רי"ש.

המחלוקת בין שני בתי המדרש אינה מוכרעת בתלמוד, וישנן סתירות פנימיות בפוסקים בנושא זה.² הבאנו דוגמאות לסוגיות חלוקות אשר משתייכות כנראה לשני בתי המדרש הללו (הסוגיא שלמעלה היא כנראה בדרכו של ר"ע, וסוגיא מקבילה בב"ק היא כנראה בדרכו של רי"ש).

לאחר מכן עסקנו בהבדלים המפורשים בתלמוד בין שני בתי המדרש הללו: ר"ע דורש 'ריבוי ומיעוטי', ואילו רי"ש דורש 'כללי ופרטי' (ראה שבועות כו ע"א ומקבילות).

במחלוקת יסודית זו עסקנו גם בכמה מאמרים נוספים מן השנה שעברה. בחלקו השני של המאמר עסקנו ביחס בין פשט ודרש כפי שהוא בא לידי ביטוי במהלך סוגיית חולין שהובאה למעלה. ראינו שלהלכה השיקול המדרשי גובר על שיקול פשטי במקרה של התנגשות, גם אם אין כל קושי בפירוש הפשטי (כמו בדוגמת 'עין תחת עין' - ממון).

לאחר מכן עמדנו על מתודה של בחינה גלובלית של מדרשים. הצענו שם בדיקה אפריורית של אלטרנטיבות שונות לכתובת הפסוקים הנדונים, ובחינה של האלטרנטיבות הללו מתוך שיקולי 'חיסכון' (כמות המילים הנדרשות מול כמות ההלכות הנלמדות). מסקנתנו היתה כי שיקולי חיסכון מדרשיים אינם מהווים הסבר מלא ומספיק לניסוח של התורה. זו מתחשבת גם בשיקולים של סבירות הסגנון במישור הפשטי.

¹ ראה אמירה ברורה וגורפת בתו"י כריתות יא ע"א, ובדף לפרשת ויצא משנת תשסה. נוסף כי במאמר משבוע שעבר הזכרנו הבדל שנוגע לדרשה בגז"ש: רי"ש דורש מופנה ור"ע דורש גם ללא הפנאה. גם כאן רואים את שיטותיהם, שכן רי"ש סובר שהדיבור הרגיל של התורה אינו ניתן לדרשה, שהרי היא מדברת כלשון בני אדם. לכן לשיטתו צריך מקור שיכריח אותנו לדרוש בגז"ש.

² ראה, למשל, תוד"ה 'ורבי יונתן' סוטה כד ע"א-ע"ב. וכן בפסקי הרמב"ם סביב סוגיית שבועות כו ע"א. ובאמת מצינו גם אמוראים שונים אשר נחלקו בעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' (נדרים ג ע"ב ומקבילות).

ראינו שתי אפשרויות בדבר היחס הכללי בין פשט לדרש: 1. כל מישור עומד לעצמו, ואמור להציע הסבר מלא לנוסח המקראות, במקביל להסבר האחר (הדרש במקביל לפשט).³ 2. שני מישורי הפרשנות אינם בלתי תלויים, וישנה התערבות שלהם זה בזה.⁴

הערנו על שיטתם של הסוברים כי 'שני כתובים הבאים כאחד מלמדים', שמדבריהם יוצא כי התורה אינה 'חסכונית', כלומר לפעמים היא עושה עם שני כתובים מה שיכולה היתה לעשות עם כתוב אחד. הסברא המנוגדת גורסת כי כאשר התורה כותבת שני כתובים ברור שאין כוונתה שנעשה מהן בניין אב, שכן לשם כך מספיק היה כתוב אחד בלבד. לכן מסיקים בעלי הסברא הזו כי מטרת שני הכתובים היא ללמד רק על שני המקרים הספציפיים שנדונים בהם בלבד.

³ הערנו שם כי העיקרון ההרמנויטי של הימצאות שני הסברים לאותו טכסט שנוי כנראה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני. במאמרים אחרים בשנה שעברה עסקנו בכך ביתר פירוט.

⁴ במאמר משנה שעברה, כמו גם במאמר משבוע שעבר, הערנו כי העיקרון של 'מופנה' בגז"ש הוא עיקרון שמערב פשט עם דרש. שיקולים פשטיים מראים שמילה כלשהי היא מופנה, ואין לה הסבר פשטי. ממילא עלינו לדרוש אותה בגז"ש, שהוא שיקול מדרשי. אמנם ראינו בשבוע שעבר ארבעה סוגים של 'מופנה'.

אופטימליות של נוסח התורה

מבוא

כפי שראינו בסיכום דלעיל, המחלוקת היסודית בין רי"ש ור"ע נוגעת לשאלה האם התורה מדברת בלשון בני אדם או לא. שיטת דבי רי"ש, אשר אינם דורשים מילים מיותרות מפני שלפעמים התורה מדברת בלשון בני אדם, נראית על פניה בעייתית. אנו אמונים על ההנחה שהתורה מקמצת במילותיה, ולכן לכל מילה ישנו תפקיד שאי אפשר בלעדיו. בסוגיות הש"ס אנו מוצאים תכופות מו"מ אשר כל אחד מהצדדים החולקים צריך להציע הסבר לכל מילה מקראית, ולפעמים לכל אות, אשר נראית לכאורה מיותרת לפי שיטתו.

האם באמת נוסח התורה הוא החסכוני ביותר? האם התורה מתבטאת בצורות לא 'אופטימליות'? מדוע היא עושה זאת? מהם השיקולים שמנחים את עריכת התורה בצורות כאלה?

שאלה זו היא טעונה מאד, שכן היא עומדת גם במוקדם של ויכוחים על מקורה האלוקי של התורה. המאמינים במקורה האלוקי של התורה נוטים לתפוס שכל מילה בה היא מחושבת, ולכל מילה יש תפקיד. לעומתם, אלו הכופרים במקורה האלוקי של התורה (לגוויניהם) כמובן תופסים את התורה כמסמך אנושי, שאינו יכול להיות מושלם. אך צפוי הוא שבמסמך שמקורו אנושי תהיינה מילים מיותרות, ויהיו ניסוחים לא אופטימליים.

'מידה טובה' שמה לה למטרה להתמודד עם שאלות קשות באמצעות מחקר שיטתי, לא אפולוגטי, ומתוך יושר אינטלקטואלי. המחויבות למסורת היא אמנם נר לרגלינו, אך אנו לא מוכנים לתת לה להטות את התוצאות האמפיריות שמתקבלות מן המחקר. אם כן, תשתית יסודית לגישה כזו היא בחינה ישרה של המקורות ושל התייחסויות חכמינו לעניין. האינטרפרטציות כמובן תהיינה תלויות בהנחות היסוד של כל אחד ובאמונותיו, אולם העובדות צריכות להיבחן באומץ וביושר.

במאמר לפרשת כי-תצא תשס"ה עסקנו בבחינה של האופטימליות של נוסח התורה.⁵ גם השבוע ברצוננו לעסוק בשאלה זו, באמצעות בחינה של כמה שיקולי ניסוח אשר נראים לכאורה 'לא אופטימליים'. אנו מסתמכים בכך על קביעות

⁵ במאמר ההוא עסקנו גם בגישתו הכללית של הרמב"ם לגבי דרגות חופש בבריאה ובטכסטס. שאלה זו קשורה גם היא לשאלת האופטימליות של הטכסט המקראי. נראה כי הרמב"ם תופס אותו כבלתי אופטימלי. עמדנו שם על הבעייתיות של גישת הרמב"ם, ובהמשך הדברים כאן נראה כי זוהי גישה בעייתית גם מבחינת מה שעולה מספרות חז"ל.

חז"ל, או רבותינו הראשונים. כמובן שכל סוג כזה דורש מחקר לעצמו, אבל יש בהצגתם כמכלול חשיבות רבה בהנחיית מחקר מקיף יותר בנושא זה, אשר צריך לכלול גם התמקדות בכל אחד מתת-הסוגים כשלעצמו. נתחיל בסקירה של כמה מן הסוגים השונים, ולאחר מכן נסכם ונציע התייחסויות ראשוניות לשאלה הכללית.

מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא

אחד המקרים המובהקים של ייתור מילים במקרא בא לידי ביטוי בטענה שחוזרת כמה פעמים בספרות חז"ל, בכמה הקשרים שונים. ישנם מקרים שבהם חז"ל מוצאים הלכות שניתנות להילמד בקו"ח, ובכל זאת הן מופיעות במפורש גם במקרא עצמו. זהו לכאורה מקרה מובהק של ייתור, וחכמים פוטרם אותו באמירה הידועה: "מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא".

מסריקה ממוחשבת שערכנו, מתברר כי תופעה זו קיימת רק בבבלי (15 פעם) ובילקוט שמעוני (11 פעם)⁶. בירושלמי ובמדרשים אחרים אין כלל התייחסות כזו. כמעט בכל המקרים שמצאנו, הטענה הזו כרוכה במחלוקת. בדרך כלל הסוגיא מתחילה במחלוקת הלכתית כלשהי, אשר במהלך הברור שלה כל אחד מן החולקים צריך לתת דין וחשבון על משמעותה של כל מילה במקרא. כאשר אחד מהם נקלע למבוי סתום ולא מצליח להציע הסבר, אז הוא 'שולף מהשרוול' את הקלף הזה: "מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא". בכמה מקומות הגמרא מדגישה שזהו רק מוצא אחרון בדלית ברירה (ראה חולין קח ע"ב⁷, פסחים עז ע"ב וקידושין ד ע"ב): "היכא דאיכא למידרש דרשינן". כלומר הקלף הזה משמש רק כשאינ מוצא (כשאינ לנו דרך לדרוש את המילה המקראית הנדונה בסוגיא).

דוגמא מעניינת אנו מוצאים בסוגיית ב"מ צד ע"ב, וזו לשונה:

נושא שכר והשוכר נשבעין על השבורה ועל השבויה ועל המתה, ומשלמין את האבידה ואת הגניבה. בשלמא גניבה - דכתיב (שמות כב) אם גנוב יגנב מעמו ישלם לבעליו, אלא אבידה מנא לן? דתניא: אם גנב יגנב, אין לי אלא גניבה, אבידה מנין - תלמוד לומר אם גנוב יגנב, מכל מקום. - הניחא למאן דאמר: לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, אלא למאן דאמר: אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, מאי איכא למימר? - אמרי במערבא: קל וחומר;

⁶ אם כי מקובל שרוב המדרשים בילקוט מבוססים על הבבלי.

⁷ ראה גם במקבילה בילקוט שמעוני פ' שמיני רמז תקמא ד"ה 'תנן התם כל'.

**ומה גניבה שקרובה לאונס - משלם, אבידה שקרובה לפשיעה - לא כל שכן!
- ואידך: מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.**

הגמרא דנה בחיוב התשלום של שומר שכר ושוכר על גניבה ואבידה של פיקדון שהופקד בידם. הגמרא מביאה דרשה: 'גנוב יגנב' – מכל מקום (=לרבות אבידה). כעת הגמרא מקשה לפי מי שסובר 'דברה תורה כלשון בני אדם', שלדעתו הכפילות הזו אינה צריכה להידרש שכן היא אינה מיותרת (זוהי דרך הביטוי הרגילה של התורה, כמו כל אדם רגיל). על כך עונה הגמרא שלדעה זו ניתן ללמוד חיוב תשלום על אבידה בקו"ח מחיוב התשלום על גניבה. כעת הגמרא חוזרת ומקשה לסוברים שהתורה לא מדברת בלשון בני אדם, מדוע המילה המיותרת נדרשת אם ניתן ללמוד את ההלכה הנדונה מקו"ח? על כך עונה הגמרא בעיקרון שלנו: "מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא".

יש לשים לב שכאן מושמת ההתייחסות הזו בפיו של הסובר שהתורה משתמשת בניסוח אופטימלי, ולא מייטרת מילים כמו שמקובל בלשון בני אדם. ודווקא בעל העמדה הזו הוא אשר מסביר שהתורה טורחת לכתוב דברים מיותרים שניתן ללמוד אותם בקו"ח.

לכאורה קישור כזה הוא בניגוד לתזה האינטואיטיבית שהצענו בפתח דברינו. ר"ע אשר מסרב להתייחס לתורה כמו לטכסט אנושי, וכפי שהזכרנו בעבר לא בכדי הוא היה דורש את כל כתרי האותיות, והיה דורש גם ריבויים מכל אות ומכל מילת קישור (כמו כל ה'את'ין שבתורה), דווקא הוא סובר כי הלכה אשר ניתנת להילמד בקו"ח נכתבת במפורש בתורה.

אם כן, כבר כאן אנו יכולים לראות שהמסקנות הגורפות בדבר האופטימליות או חוסר האופטימליות של נוסח התורה אינן כה פשוטות.

איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא

ביטוי דומה ליתור בספרות חז"ל מופיע ביחס לסברא. אמנם לא מצינו בש"ס נוסח כמו "מילתא דאתיא בסברא טרח וכתב לה קרא", אך ישנו נוסח אלטרנטיבי, שברוב המקרים ולרוב הדעות הוא שקול אליו: "איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא". כלומר יש הלכה כלשהי שניתן להוציא אותה בשתי דרכים חלופיות: מסברא או מפסוק. ממילא למדנו שהפסוק הזה הוא מיותר, והוא נכתב על אף שניתן ללמוד את ההלכה הנדונה מסברא.

בסריקה שערכנו בכדי לחפש את המקרים הללו מצאנו להפתעתנו ממצאים מאד דומים למקרה הקודם: ההתייחסות הזו קיימת רק בבבלי (30 פעם) ובילקוט

שמעוני (26 פעמים)⁶. לא מצאנו התייחסות כזו בירושלמי וגם לא בשום מדרש אחר.⁸

במקרים אלו התלמוד עצמו ואחריו גם המפרשים מנסים לפעמים למצוא את מה שמלמד אותנו הפסוק מעבר לסברא (אחד מהמקרים הידועים הוא "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", בכתובות כב ע"א, וע"ש בסוגיא ובמפרשים). מאידך, כידוע הש"ס שואל לא מעט פעמים: "למה לי קרא סברא הוא?", כלומר ישנה הנחה שאם ניתן ללמוד את ההלכה הנדונה בסברא אז אין לכתוב אותה בפסוק, ולכן יש לפרש את הפסוק אחרת. אם כן, גם כאן נראה שזהו מוצא אחרון, כאשר לא מוצאים פרשנות אפשרית או דרש אלטרנטיבי לפסוק. מעניין לציין שגם המטבע הזה "למה לי קרא?" (אמנם לא רק מול סברא אלא בכלל) מופיע רק בבבלי (34 פעמים) ו**בילקוט שמעוני** (17 פעמים). לא מצאנו אותו בירושלמי וגם לא בשאר מדרשים.

משמעותו של הממצא האחרון היא הפוכה למה שהיינו מצפים: דווקא הבבלי ו**ילקוט שמעוני**, שכפי שראינו הם אלו אשר מוכנים לפרש את המקרא באופן לא אופטימלי, דווקא הם נוטים לחפש פירוש אופטימלי, ולא מוכנים לקבל את מציאותו של פסוק שמורה הלכה שניתן ללמוד אותה גם מסברא. הסבר הדברים הוא שהבבלי ו**ילקוט שמעוני**, אשר מחפשים ומניחים את קיומו של פירוש אופטימלי, לא תמיד מוצאים אותו. כמוצא אחרון, כלומר כאשר אין אפשרות נראית לעין לפירוש כזה, הם מציעים את הממצאים הלא אופטימליים שראינו.

לשון נקייה⁹

מצאנו לחכמים בכמה מדרשים שהסבירו שהכתוב שינה מלשונו והוסיף אותיות ותיבות בכדי לנקוט לשון נקייה. לדוגמא (**ויקרא רבה** פרשה כו, ד"ה 'א אמור אל', ומקבילות):¹⁰

אמור אל הכהנים בני אהרן. ר' תנחום בר' חנילאי פתח (תהלים יב) **אמרות ה' אמרות טהורות אמרות ה' אמרות טהורות ב"ו -בשר ודם- אינן אמרות טהורות... 'אמרות טהורות' - רבי יודן בשם ר' יוחנן ור' ברכיה בשם**

⁸ גם המילה סברא בכלל מופיעה בעיקר בבבלי. בירושלמי היא מופיעה 4 פעמים, וגם שם לא במשמעות שבבבלי. והלוא דבר הוא.

⁹ ראה במאמר לפרשת בלק נשס"ה פ"ב, בדיון על לשון הקודש. מכאן לכאורה מקור אפשרי לשיטת הרמב"ם התמוהה.

¹⁰ הדברים רמוזים גם בבבלי ב"ב קכג ע"א.

רבי אלעזר ור' יעקב דכפר חנין ואמרין לה בשם ריב"ל מצינו שעיקם הקב"ה ח' אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר (בראשית ז) מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה ובמקום אחר עקם שתיים ושלוש תיבות בתורה כדי שלא להוציא דבר של טומאה מתוך פיו הה"ד (שם, בראשית ח) מכל הבהמה אשר לא טהורה (הטמאה) [אשר טמאה היא] אינו אומר אלא אשר לא טהורה היא אמר רבי יודן בן מנשה אף כשבא לפתוח להם בסימני בהמה טמאה לא פתח אלא בטהרה (ויקרא יא) את הגמל כי לא מפריס פרסה הוא אין כתיב כאן אלא כי מעלה גרה את השפן כי לא מפריס פרסה הוא אינו אומר אלא כי מעלה גרה וכן הארנבת וכן החזיר.

לכאורה גם כאן ישנה תוספת מילים שאינה נצרכת לגופה. אולם דומה כי כאן הדבר אינו מלמד מאומה על האופטימליות של הנוסח המקראי. התורה שינתה כאן מלשונה כדי לנקוט בלשון נקייה. כלומר אלו אינן מילים מיותרות, ויש להימצאותן בטכסט סיבה עניינית. אמנם הן לא מלמדות אותנו הלכה כלשהי, אולם כנראה גם שיקולים של נקיות הלשון הם שיקולים אשר משפיעים על האופטימליות בניסוח הטכסט. עד כאן הנחנו שאופטימליות היא רק מינימום מילים שמביעות את התכנים הרצויים. אולם ייתכן שאופטימליות צריכה להתחשב גם בקריטריונים נוספים: מינימום מילים באופן שלא יהיה שום ליקוי בטכסט (לא חוסר בהלכה נצרכת כלשהי, וגם לא צורת ביטוי בלתי נקייה).

נוסיף על כך עוד היבט. ראשית, יש לציין כי אנו לא מוצאים מקורות נוספים שבהם התורה הוסיפה מילים בכדי לנקוט לשון נקייה. ועוד, הרי כבר הקשו רבים שהתורה עצמה במקומות אחרים נוקטת בלשון 'טומאה', ולכן לא ברור מדוע דווקא כאן היא מוסיפה מילים בכדי להימנע מכך.

מסתבר שהצעתנו בהבנת המדרש הזה אינה נכונה. המדרש לא מלמד אותנו שהתורה בוחרת תמיד נוסח שהוא נקי. כוונת המדרש היא להסביר לנו שדווקא כאן התורה שינתה מהנוסח כדי ללמד אותנו לנקוט בעצמנו לשון נקייה. לשם כך די לנו במקום אחד שבו משנים את הלשון. לכן בשאר המקומות התורה אינה מוסיפה מילים בכדי לנקות את ביטוייה. המילה 'טמא' כשלעצמה אינה בעייתית, ובמדרש זה היא משמשת רק מכשיר כדי ללמד אותנו את הלקח (כיצד להתבטא).

וכך מצאנו בכמה מן המקבילות, ששם המדרש לא מסתפק בקביעה שהתורה נקטה לשון נקייה, אלא מוסיף גם את הלקח. לדוגמא, באוצר המדרשים (אייזנשטיין, ד"ה 'לעולם', עמ' 274):

לעולם אל יוצא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב ח' אותיות ולא

הוציא דבר מגונה, שנאמר ומן הבהמה אשר איננה טהורה (בראשית ז, ח).

אם כן, המסקנה היא הפוכה בתכלית: התורה אינה מוסיפה לעולם מילה מיותרת. לכן בכל המקומות האחרים היא לא שינתה מהניסוח של 'טמא' ל'לא טהור', שכן חשובה לה האופטימליות של הנוסח. רק במקום אחד התורה משנה את הנוסח, וגם זאת לא בכדי. היא עושה זאת כדי ללמד אותנו לקח נצרך. אם כן, הנוסח הוא אופטימלי לחלוטין.

נעיר כי במדרשים מקבילים מתעורר דיון על מקומות נוספים במקרא, ויש שמובאים אף מקורות נוספים שבהם הכתוב שינה (ראה, למשל, **ילקוט שמעוני**, פרשת נח רמז נה, ד"ה 'זכר ונקבה יהיו'). לכאורה מקורות אלו סותרים את טענתנו, שכן ישנה כאן תופעה שהכתוב כן מעקם את לשונו בכל מקום בכדי לנקוט לשון נקייה (ולא רק במקום אחד בכדי ללמדנו שיש לעשות כך). הקשיים כמובן נותרים בעינם (מדוע לא בכל מקום עשו זאת), ואולי יש כאן מחלוקת בין הסוגיות.

נעיר כי סוגיית הגמ' בב"ב קכג ע"א, היא אחת הדוגמאות לכך. גם שם מקשים על לשון התורה לגבי לאה:

דכתיב: (בראשית כט) ועיני לאה רכות, מאי רכות? אילימא רכות ממש,

אפשר? בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, דכתיב: (בראשית ז) מן הבהמה

הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה, בגנות צדיקים דבר הכתוב?...

ושוב, לכאורה ישנה כאן הנחה שהתורה כלל אינה נוקטת לשון גנאי, לכאורה בניגוד להצעתנו. אולם ייתכן שכאן המצב שונה מכיון שגנאי לאישה צדקנית הוא אכן לא ראוי, ולכן במצבים שבהם ישנו גנאי של ממש אכן התורה משנה את הנוסח בכדי לתקן זאת. לעומת זאת, הלשון 'טמא' אינה מגונה כשלעצמה (ולכן במקומות אחרים התורה כן משתמשת בה). הצורך לשנות אותה הוא רק בכדי ללמד אותנו לנקוט בלשון נקייה.

ומכאן מוצא אפשרי לכל הסוגיות בהן עסקנו, שבכל מקום שהנחה היא שהתורה אכן משנה את הנוסח כדי לנקוט לשון נקייה, מדובר בגנאי אמיתי שבאמת לא ראוי להתבטא כך. כאמור, דברינו שלמעלה אמורים רק לגבי הדרשה שמסבירה את השימוש במילים 'איננה טהורה' במקום 'טמאה', שבהן אין גנאי של ממש.

עיטור סופרים

דוגמא נוספת לקביעת נוסח של התורה ללא הוספת תוכן היא 'עיטור סופרים'.

וכך שנינו בסוגיית נדרים לז"ע¹¹:

אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתיבן ולא קריין - הלכה למשה מסיני. מקרא סופרים: ארץ, שמים, מצרים. עיטור סופרים: (בראשית יח) אחר תעבורו, (בראשית כד) אחר תלך, (במדבר לא) אחר תאסף, (תהלים סח) קדמו שרים אחר נוגנים, (תהלים לו) צדקתך כהררי אל.

הגמרא מביאה שישנם מקומות בתורה שהנוסח נקבע על פי שיקולים של נוי הלשון. הראשונים על אתר נחלקו למה הכוונה. המפרש (שנדפס במקום רש"י על הדף) סובר שמדובר על היפוך בסדר המילים: שכתוב 'אחר תעבורו' במקום 'תעבורו אחר'. שיקול כזה מתקבל על הדעת, שכן אין כאן הוספת אות או מילה יתירה, אלא רק קביעת סדר. ועדיין יש להעיר שמסתבר כי הסדר האחר היה המתאים יותר לתוכן (שאם לא כן מה שינוי יש כאן), והתורה בכל זאת בחרה לשנות אותו מפאת יופי הלשון. כלומר גם לפי פירושו של המפרש ישנו כאן ויתור על אופטימליות מסוימת (מבחינת המשמעות), לטובת שיקול צדדי שאינו נוגע לתוכן.

לפי הרא"ש בפירושו שם, התורה דווקא השמיטה אותיות כדי לייפות את הלשון. ושוב אמנם זה חסכוני יותר, אך יש כאן סטייה מקביעת הנוסח על פי שיקולי משמעות בלבד. ואילו לפי הר"ן בחידושו על הדף שם, התורה ממש מוסיפה מילים או אותיות בכדי לעטר את הלשון: 'אחר תעבורו' במקום 'תעבורו'.

דברה תורה כלשון בני אדם

הכלל מבית מדרשו של רי"ש, לפיו 'דברה תורה כלשון בני אדם', נסוב בדרך כלל על כפילויות. יש כאן כעין עיטור סופרים לנוי הלשון, ובכך מסבירים דבי רי"ש את הימצאותה של מילה מיותרת בכתוב. למעשה הם מרחיקים לכת יותר מכך, וסוברים שאל לנו לדרוש דרשה ממילה זו. כלומר לא רק שמילה זו אינה טעונה במשמעות פשטית ונכתבה רק מתוך הרגל הלשון, אלא שמסיבה זו גם אין לדרוש ממנה דרשות. היא אינה 'מופנה' לדרשה.

כבר הערנו כמה פעמים בעבר ש'מופנה' מהווה קשר בין שיקולי פשט לשיקולים של דרש. כאשר יש מילה 'מופנה', כלומר מיותרת מבחינת הפשט (ולפעמים גם עוסקים בייטור מבחינת הדרש), הפתרון המוצע לכך הוא לדרוש ממנה דרשה

¹¹ ראה גם במקבילה, **פסיקתא זוטרתא** (לקח טוב) במדבר, פ' מטות, דף קמ ע"א: 'אחר כך' זה אחד מעיטור סופרים שמנו חכמים במקרא ארץ שמים מצרים עיטור סופרים. אחר תעבורו אחר תלך אחר תאסף ואחר תבואו אל המחנה:

(בעיקר גז"ש, שלפחות לפי דעות מסוימות דורשת לפחות מילה אחת שהיא מופנה).

העקרונות שנסקרו למעלה שומטים את הקרקע במידה מסוימת מתחת לעיקרון של 'מופנה'. מילים מיותרות יכולות להיות מוסברות בעקרונות צדדיים שונים, גם אם הן אינן נחוצות מבחינת המשמעויות.

נזכיר כאן כי במאמר משבוע שעבר עמדנו על כך שלדעת חוקרים דבי רי"ש דווקא דורשים גז"ש מופנה. המסקנה היא שלא רק דבי ר"ע שדורשים קוצי אותיות מקפידים על אופטימליות של הנוסח. גם דבי רי"ש עצמם מקפידים למצוא משמעות לכל מילה. הכללים של נוי לשון (עיטורי סופרים) ונקיות לשון ולשון בני אדם, אינם מבטאים תפיסה שונה של אופטימליות של הטכסט המקראי. אלו הן חריגות שמהוות סיבות לא פחות טובות מן הסיבות התלויות במשמעות לקביעת הנוסח. הסבר לנחיצות שבכל אחד מהקריטריונים הללו הוא עניין למאמרים אחרים.

סיכום

התופעה עליה עמדנו בפסקה האחרונה היא שגם אלו שנראים לכאורה כמוותרים על האופטימליות של נוסח המקרא אינם עושים זאת. גם בפסקאות הקודמות ראינו תופעות דומות.

1. ראינו שדווקא ר"ע שגורס אופטימליות של הטכסט המקראי, ולא מסכים שהתורה מדברת כלשון בני אדם, הוא אשר קובע 'מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא'. כלומר הוא מסכים שיש מילים מיותרות.¹²
2. ראינו כי רי"ש אשר לכאורה נוטה לתפוס את נוסח המקרא באופן רופף יותר, דווקא מקפיד על דרשה של מופנה.
3. ראינו שהקביעה 'מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא' היא מוצא אחרון, רק כשאין מנוס. לכתחילה תמיד מחפשים פירוש או חידוש בפסוק הנדון.
4. נזכיר כי הדברים אמורים רק לגבי קו"ח (או סברא) ואין כאן טענה גורפת לגבי אפשרות מציאותם של פסוקים מיותרים בכלל. להיפך, ההנחה הפשוטה היא שאין ייתור, והקו"ח הוא חריג (וגם זאת רק לעיתים נדירות).

¹² דווקא לגבי הכלל הזה יש מקום להרהר, האם אכן זהו חוסר אופטימליות של הטכסט. הרי מעמדה של הלכה אשר נלמדת בקו"ח שונה מה של הלכה שכתובה במפורש (למשל, לגבי עונש מקובלנו שאין עונשין מן הדין). אם כן, לכאורה יש טעם לכתוב במפורש הלכות שיכולות להילמד בקו"ח. אולם בדוגמאות שמופיעות בש"ס ההנחה היא שאכן הפסוק מיותר, וכנראה שבכל המקרים לא מדובר בענישה. והדבר דורש עיון.

5. ראינו שהבבלי וילקוט שמעוני⁶; שלכאורה נוטים יותר לתפוס את הטכסט המקראי כבלתי אופטימלי, דווקא הם מקפידים תמיד לשאול מדוע צריך פסוק כשיש סברא. כלומר גם הם מניחים שאין מילים מיותרות, או פסוקים מיותרים. רק כאשר הם מגיעים לדרך ללא מוצא הם מאמצים פתרון של "מילתא דאתיא...טרח וכתב לה קרא".

6. לכל אורך הש"ס אנו מוצאים מו"מ שדן בכל מילה או אות מיותרות בנוסח המקרא. ההנחה הפשוטה היא שבכל מילה או אות ישנו חידוש, כלומר שהטכסט הוא אופטימלי.

שאלה והצעה

השאלה שעולה כאן היא: אם אכן הטכסט הוא אופטימלי, אזי מדוע במקרים מסוימים יש ויתור על כך? האם התורה מקפידה על נוסח אופטימלי או לא? אם כן, היה עליה לעשות כך תמיד. ואם לא, אז אין טעם לכל הדיונים בש"ס שמחפשים הסבר לכל אות ומילה.

ניתן לשאול זאת גם מזווית אחרת: האם העובדה שאנו לא מוצאים פירוש הולם אומרת שאין פירוש כזה? האם לא ייתכן שזוהי פשוט מגבלה שלנו?

על כן אנו מציעים שייתכן להבין את הקביעות מן הסוג 'מילתא דאתיא...טרח וכתב לה קרא', או עיטורי סופרים וכדו', כקביעות שאינן קטגוריות. ייתכן שיש כאן ביטוי ספרותי לכך שחז"ל לא מוצאים פירוש הולם לפסוקים הנדונים, אך אין בכך כדי לומר בהכרח שאין פירוש כזה. לפי דרכנו ייתכן שהטכסט הוא לגמרי אופטימלי, אלא שאין בידינו למצוא את כל משמעויותיו. כשאינן בידינו משמעות אחרת אנו מבטאים זאת בצורות שונות.

ייתכן שהצעה זו יכולה להתאים רק לקביעות על 'מילתא דאתיא' ולא על עיטורי סופרים או לשון נקייה, אם אלו כן מהווים הסברים מספקים לניסוחים מקראיים.

אינדיקציה חשובה להצעתנו תהיה תלויה בשאלה האם חז"ל מסיקים מסקנה פוזיטיבית כלשהי מן הקביעות הללו. לדוגמא, האם כתוצאה מכך שביטוי כלשהו מוגדר כעיטור סופרים, לא נדרוש ממנו דרשה אחרת (למשל הוא לא מופנה לגז"ש). או האם כשחז"ל קבעו שפסוק כלשהו הוא מיותר בגלל קו"ח או סברא, אנו לא נחפש עבורו פירוש אחר. כבר הזכרנו שהמפרשים כן מחפשים חידוש בפסוק שמלמד אותנו את העיקרון ש'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', מכיון שעיקרון זה יכול להילמד גם מסברא.

אם הביטויים הללו אינם אלא צורות ספרותיות לומר לא מצאנו את הפירוש המבוקש, אזי אין להסיק שום מסקנה פוזיטיבית מן הטענות הללו. אם ימצא כי ישנן מסקנות כאלו, אזי אין לנו מנוס מן המסקנה כי הקביעות הנדונות שם הן אכן קביעות קטגוריות.

תובנות מפרשת תולדות

1. שאלת האופטימליות בניסוח התורה, אינה רק שאלה טכנית הדנה בצורת הניסוח הנכונה, אלא גם שאלה אמונית. המאמינים במקורה האלוקי של התורה, מייחסים כוונת מכוון לכל מילה ולכל אות.
2. אין התאמה חד-חד ערכית בין מחלוקת דבי רבי ישמעאל ודבי רבי עקיבא בעניין 'דיברה תורה בלשון בני אדם' לבין קבלת הכלל - 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא'. דווקא דבי רבי עקיבא הדורשים כל אות וכל תג סוברים כי הלכה אשר ניתנת להילמד בקל וחומר נכתבת במפורש בתורה.
3. מופעי 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא' ו'איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא' קיימים בתלמוד הבבלי בלבד, (15 פעם ו-30 פעם בהתאמה) וכן במקבילות שבילקוט שמעוני. כנ"ל לגבי מופעי 'למה לי קרא' (34 פעמים בבלי). המשמעות מן הממצא הסטטיסטי הינה, שהבבלי והילקוט מחפשים ומניחים את קיומו של פירוש אופטימלי, וכאשר הוא לא נמצא, כמוצא אחרון הם מציעים את הכללים הנ"ל.
4. ממופעי המדרשים בהם הסבירו חכמים שהכתוב שינה מלשונו והוסיף אותיות ותיבות בכדי לנקוט בלשון נקיה, אין ללמוד מאומה על האופטימליות של הניסוח המקראי. במקומות אלו כוונת התורה ללמדנו לנקוט בעצמנו, בלשון נקיה. אדרבא, יש ללמוד שרק במקום זה שינתה התורה מן הניסוח האופטימלי כדי ללמדנו לקח נצרך.
5. הכלל 'דברה תורה בלשון בני אדם', הנסוב בדרך כלל על כפילויות, הוא כעין 'עיטור סופרים' לנוי הלשון אליבא דבי רבי ישמעאל.
6. אנו מציעים לראות בקביעות מן הסוג 'מילתא דאתיא...' ביטוי ספרותי של חז"ל לכך שלא נמצא פרוש הולם לפסוקים הנדונים, על אף שמן הסתם הוא קיים.

■ פרשת ויצא ■

המידות הנדונות

ריבוי.

גז"ש.

דברה תורה כלשון בני אדם.

מתוך המאמר

- האם ר"ע ורי"ש נחלקו בשאלת האופטימליות של נוסח התורה?
- האם הקביעה 'דברה תורה כלשון בני אדם' היא סיבה שמונעת דרשות ריבוי או להיפך?
- האם דרושה מילה מופנה לדרשת גז"ש?
- מהי המוטיבציה לדרוש דרשות? האם דרוש לשם כך קושי בפירוש הפשטי?
- מה הקשר, אם בכלל, בין המשמעות של הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' בדרש האגדה ובדרש ההלכתי?
- מדוע דבי ר"ע משתמשים גם הם בעיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם'?

מקורות מדרשיים לפרשת ויצא

”ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספתה לבית אביך... (בראשית לא, ל)

‘המול ימול’ – מיכן לשני מילות, אחת למילה ואחת לפריעה... עד כדון כרבי עקיבא דו אמר לשונות ריבויין הן. כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דיברה (ריביתה) כדרכה: ‘הלך הלכת’, ‘כסף נכספת’, ‘גנב גנבתי’. (ירושלמי שבת פי”ט ה”ב, יבמות פ”ח ה”א, נדרים פ”א ה”א)

ואל בני ישראל תאמר, ואל בני ישראל תדבר, אמור אל בני ישראל, דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל ואתה תצוה אל בני ישראל, רבי יוסי אומר דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש, ישראל אילו ישראל, גר אילו הגרים, הגר, לרבות נשי הגרים, בישראל, לרבות נשים ועבדים. (ספרא קדושים, תחילת פרשה י)

תקציר המאמר לפרשת ויצא, ספר 1

בדף לפרשת תולדות תשסה עסקנו בדוגמא שמשקפת מחלוקת יסודית בין דבי רי"ש ודבי ר"ע ביחס לדרכי הדרש, ובפרט ביחס ל"ג מידות. ראינו שם שדבי רי"ש נוקטים בגישה הפרשנית שמקבלת אפשרות של דיבור המקרא בלשון בני אדם, בעוד דבי ר"ע שוללים זאת. הזכרנו שם מקור מן הראשונים שקובע זאת בצורה ברורה וחדה, והוא התו"י כריתות יא ע"א, שמביא את הירושלמי המצוטט למעלה, ואומר כך:

והכי נמי קאמר בירושלמי לשונות כפולין הן והתורה דברה בהן, 'הלך הלכת', 'נכסף נכספת' 'גנב גנבתי', ור"ע פליג. ובכל דוכתא דקאמר "הניחא למ"ד דברה תורה כלשון בני אדם אלא למ"ד..." היינו רי"ש ור"ע.

עוד הצענו שם שעל אף שבדרך כלל הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מתייחס ללשונות כפולים במקרא (בשלוש משמעויות, ראה אנצ"ת ע' 'דברה תורה כלשון בני אדם'), למעשה משמעותו היא פרוגרמטית ורחבה יותר, וייתכן שהוא כולל גם את הביטוי 'דבר הכתוב בהווה' וכדו'.

במאמר משנה שעברה עמדנו על כך שאם בוחנים את כל המופעים של המימרא 'דיברה תורה כלשון בני אדם' בחז"ל, אנו מוצאים אותה אך ורק בבבלי. בירושלמי כלל לא מופיעה לשון כזו, ובמדרשי ההלכה מצאנו אותה אך ורק בשני מקומות (בספרא פ' קדושים שלמעלה, ובספרי במדבר פ' סקא קיב).

זוהי אינדיקציה מעניינת. הספרא הוא מדרש שמייחסים אותו לדבי ר"ע (אע"פ שפותחת אותו הברייתא של יג מידות של רי"ש). גם המלבי"ם על המכילתא (פ' משפטים פכ"א פסוק יז, אות סו) מוכיח מכמה מקומות שסתם ספרא הוא ר' יהודה, והוא דורש לשונות כפולים כר"ע, ולא סובר שדברה תורה כלשון בני אדם. מאידך, בבבלי אנו מוצאים התייחסויות כאלו פעמים רבות, אולם כפי שכבר העירו תו"י הנ"ל זה משוייך תמיד לדבי רי"ש.

כהמשך, הבאנו כי בעל המשנה למלך הלכות דעות פ"ו ה"ז והלכות ממרים פ"ה ה"א האריך להראות שלהלכה אנו לא נוקטים שדיברה תורה כלשון בני אדם, והוכיח שכך היא גם שיטת ר"ע ושיטת ר' יהודה.

בהמשך המאמר עסקנו בשאלה האם אכן יש כאן מחלוקת עקרונית בין שני הבתים. הרב כשר, בעל תורה שלמה, בפרשתנו (פל"א אות סט) טוען שהכלל הזה נאמר רק ביחס לציטוטים שעוסקים בלשונותיהם של בני האדם, ולא בלשון המקרא עצמו.

לאחר מכן מומשיך וטוען הרב כשר שחיפוש במקורות חז"ל ביחס לביטוי הזה מעלה שלמעשה כל ההתייחסויות לביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' עוסקות רק בלשונות

המקרא עצמו, ולא לדברי בני אדם שמובאים במקרא. על כן הוא מציע שלגבי אלו גם ר"ע יסכים שאין לדרוש אותן.¹ אם באמת מסקנה זו נכונה, אזי פוחתת מאד המשמעות העקרונית של מחלוקת ר"ע ורי"ש.

אמנם מהירושלמי שהבאנו למעלה מוכח לכאורה לא כך (וכבר הר' כשר שם הרגיש בזה), שהרי הלשונות שם הם ציטוטים של לבן הארמי, והירושלמי מניח שהמחלוקת בין רי"ש ור"ע רלוונטית גם ביחס אליהם. כך גם עולה מן העקביות שניתן למצוא במחלוקות הנוספות של שני בתי המדרש הללו, שמופיעות גם בלשונות אחרים (כמו 'דבור בהווה'), שמסתעפות מן המחלוקת הזו.

בסופו של דבר הסקנו כי אכן מדובר כאן במחלוקת עקרונית ומקיפה. דומה כי הסיבה לכך שרוב ההופעות של הדיון לגבי לשון בני אדם עוסקות בלשונות של המקרא עצמו ולא בציטוטים של בני אדם, היא מאד פשוטה: הדרש הלכתי יוצא מפסוקי ציווי, ותוצאותיו הן הלכות. פסוקי ציווי נאמרים לנו מפי הגבורה ולא מפיו של אף אדם שמצוטט במקרא.

בשנה שעברה כבר הערנו על כך שמעיון בסוגיות הש"ס השונות נראה כי מחלוקת זו הולכת ומצטמצמת עם הדורות, עד שהיא יוצרת סינתזה שמתיכה את שני בתי המדרש הללו לכלל שיטת דרש אחת. הבאנו כמה דוגמאות לתהליך זה. לאחר מכן עמדנו על כך שהדיון ההיסטורי בהחלט רלוונטי וחשוב לבחינתה השיטתית של אותה סינתזה, דווקא על רקע העובדה שהמסורת שבידינו ביחס לדרכי הדרש והיחסים ביניהן אינה ברורה כל צרכה. אמנם, כפי שכתבנו במאמר לפרשת וירא בשנה זו, אין להסתפק בדיון ההיסטורי, והוא אינו אלא תשתית לשם הבנת ההתפתחות הרעיונית של השיטות השונות והיווצרותן של השיטות המאוחרות יותר.

בסיום דברינו עסקנו בשאלת הדטרמיניזם הפרשני, כלומר בשאלה האם לכל טכסט ישנה אך ורק פרשנות אפשרית אחת, וראינו שהמחלוקת ביחס אליה מגיעה לפחות עד לתקופת הרמב"ם והרמב"ן.

נוסיף כאן כי במאמר משבוע שעבר עסקנו בהרחבה של הנושא הזה, כלומר בשאלת האופטימליות של נוסח המקרא. לפי דבי רי"ש נראה לכאורה כי המקרא אינו אופטימלי באופן מלא, שכן הוא מדבר בלשון בני אדם גם במקום שזה דורש הוספת מיילים מיותרות. לפי דבי ר"ע נראה שישנה הנחה בדבר האופטימליות של הנוסח. במהלך דברינו שם ראינו שהחלוקה הזו אינה כה פשוטה, ובודאי שכהנחה ראשונית, כל עוד לא הוכח אחרת, כולם מניחים אופטימליות. מסקנה זו תואמת את מה שראינו למעלה שמדרשים מדבי ר"ע גם הם אינם נחרצים בגישתם האופטימליסטית.

¹ ישנו יוצא דופן אחד בברכות לא ע"ב.

מבט אחר על מחלוקת דבי ר"ע ודבי רי"ש: המריגור לדרשה

מבוא

במאמר משנה שעברה ביארנו כי גישתו הפרשנית של רי"ש מבוססת על שתי טענות שונות, האחת עוסקת במישור הפשט והשנייה נוגעת ליחס בין מישור הפשט והדרש: 1. ההנחה הפשטית: התורה אכן מדברת בלשון בני אדם. 2. ההנחה בדבר היחס בין הפשט והדרש: עיקרון פשטי זה מונע את הצורך לדרוש לשונות כפולות וכדומה.

ראינו שם שלפי זה יסוד שיטתו של ר"ע ניתן להבנה באחד משני אופנים שונים, שכן הוא יכול לחלוק על כל אחת מן הטענות שמונחות בבסיס גישתו של רי"ש: 1. התורה אינה מדברת בלשון בני אדם (ואז אין צורך להגיע להנחת האוטונומיה). 2. התורה אכן מדברת בלשון בני אדם, אולם מבחינת ר"ע התורה צריכה להיות מוסברת באופן מלא ואוטונומי גם במישור הדרש לחוד. לפי הצעה זו, העיקרון הפשטי שהתורה מדברת בלשון בני אדם (ובפרט כשהיא מצטטת בני אדם, שאז הוא אפילו סביר יותר), הוא אמנם נכון, אולם הוא אינו עוזר לנו להשלים חוסר במישור הדרש. כל מישור עומד לעצמו.

למעשה, ההבדל בין שתי האפשרויות הוא בשאלה האם המדרש מבוסס על קושי מסויים בפשט, או שמא המדרש הוא מישור פרשנות אוטונומי. לפי האפשרות 1, ההנחה של רי"ש ור"ע גם יחד היא שדרשה מופיעה רק במקום שיש קושי בפשט (מילה מיותרת, ביטוי מוזר וכדו'). לפי האפשרות 2, ר"ע נחלק עם רי"ש בדיוק בנקודה זו: לפי ר"ע אמנם התורה מדברת בלשון בני אדם, אולם העובדה שיש הסבר פשטי להתנסחות התורה אינו מונע ביצוע דרשה.

אור חדש על אחד הקשיים במאמר לפרשת חיי-שרה

כפי שראינו במאמר לפרשת חיי-שרה, דבי ר"ע ודבי רי"ש נחלקים גם ביחס לדרשות גז"ש. דבי ר"ע דורשים גז"ש לא מופנה, ואילו דבי רי"ש דורשים גז"ש מופנה. הקשינו שם שלכאורה הצדדים אינם תואמים לשיטותיהם הכלליות, שכן דווקא רי"ש לא צריך לדרוש מילה מופנה שהרי לשיטתו התורה מדברת כלשון בני אדם ולא כל מילה מחושבת. ואילו ר"ע סובר שכל מילה מחושבת, ולכן היינו מצפים שהוא ידרוש רק מילים מופנות. ראה שם את ההסבר שהצענו.

לפי אפשרות 2 בדברינו כאן, נראה כי ייתכן שהם בהחלט הולכים לשיטותיהם. לפי רי"ש מישור הדרש ומישור הפשט תלויים זה בזה. מוקד הדיון אינו בשאלה

האם התורה מדברת כלשון בני אדם או לא, אלא בשאלה מה זה אומר לגבי מישור הדרש. לפי ר"ש הכלל דברה תורה כלשון בני אדם מורה לנו לא לדרוש מילה מיותרת אם היא תואמת ללשון בני אדם. ולפי ר"ע יש לדרוש אותה גם אם היא תואמת ללשון בני אדם. לכן לפי ר"ע דורשים גז"ש גם ממילים לא מופנות, שכן העובדה שיש למילים אלו פירוש פשטי אינה מונעת את ביצוע הדרשה עליהן. ולפי ר"ש העובדה שיש פירוש פשטי מונעת ביצוע דרשה, שכן לשיטתו הדרש מגיע כדי לפתור בעיות בפשט. לכן הוא דורש גז"ש רק במילים מופנות. אם כן, גם ר"ש וגם ר"ע מסכימים שהתורה מדברת בלשון בני אדם, והויכוח נוגע אך ורק לשאלה האם עובדה זו מקרינה על היחס למישור הדרש. לפי ר"ש עיקרון זה מונע ביצוע דרשות, שכן אין קושי בפשט שמצריך דרשה. ולפי ר"ע אמנם אין קושי, אולם היעדר קושי אינו מונע ביצוע דרשה. לשיטתו הדרשות אינן כלי לפתרון בעיות בפירוש הפשטי.

הערה מלשון הספרא כאן

בדברי הספרא המצוטט למעלה מופיע לכאורה העיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם'. כאמור, בדרך כלל העיקרון הזה מופיע ביחס להכפלת מילים במקרא (באנציות ע' 'דברה תורה כלשון בני אדם' ממש מגדיר אותו כך). אמנם כאן הוא אינו עוסק בהכפלת מילים, אלא בהבחנות בין מילים נרדפות. בלשון בני אדם משתמשים במילים שונות בכדי לבטא את אותם רעיונות. השאלה היא מה עלינו לעשות במצבים שבהם התורה משתמשת במילים נרדפות. האם בהכרח עלינו להסיק שכוונותיה בכל אחד מן ההקשרים הן שונות, או שמא גם התורה מדברת כלשון בני אדם?

נעיר כי יישום פשוט של העיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם' לגבי מקרה כזה יהווה הרחבה משמעותית שלו. משמעות הדבר היא שהחלפת המילים בנוסח התורה אינה נעשית מסיבה ספציפית: כמו שבני אדם מדברים סתם, כך גם התורה אינה מקפידה על הנוסח. אמנם גם כאשר התורה כופלת מילים אנו מתייחסים לכך בניחותא, שכן זוהי דרך בני אדם. אולם כאשר התורה מחליפה את המילים בהם היא משתמשת, עולה בעייתיות מעט שונה: מדוע התורה טורחת להחליף בין מילים שונות כשאין כל צורך בכך? הרי בני אדם יכולים גם להשתמש באותה מילה, ומדוע התורה נוקטת במילים שונות בכדי לבטא את אותו רעיון ללא כל צורך? נראה כי זוהי בעיה שונה ביחס להנחת האופטימליות של הנוסח המקראי.

נעיר עוד כי מצינו מקור אחד נוסף שמשתמש בכלל הזה באותו אופן. והוא בדרשת הספרי (במדבר, פרשה כג, ד"ה 'מיין ושכר'):

"מיין ושכר יזיר", והרי יין הוא שכר ושכר הוא יין אלא שדברה תורה שתי לשונות כיוצא בו אתה אומר שחיטה היא זביחה וזביחה היא שחיטה קמיצה היא הרמה הרמה היא קמיצה עמוקה היא שפלה היא עמוקה אות הוא מופת מופת הוא אות אלא שדברה תורה שתי לשונות אף כאן אתה אומר מיין ושכר יזיר והרי יין הוא שכר ושכר הוא יין אלא שתי לשונות דברה תורה ר' אלעזר הקפר אומר יין זה מזוג שכר זה חי אתה אומר יין זה מזוג שכר זה חי או אינו אלא יין זה חי ושכר זה מזוג ת"ל ונסכו רביעית ההין לכבש האחד בקודש הסך נסך שכר לה' (במדבר כח ז) חי אתה מנסך ואי אתה מנסך מזוג הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון יין זה מזוג שכר זה חי.

בכל הצמידים הללו התורה אינה רק כופלת מילה כמו במקרים הרגילים של יישום הכלל, אלא כאן התורה גם מחליפה בין מילים נרדפות. הביטוי הנוהג כאן הוא: "דברה תורה שתי לשונות". בכל אופן, כאן דוחים את דרשת הכפילות בטענה שהתורה מדברת שני לשונות. וכבר העירו שבחלק מן המקרים השינוי בלשון אינו נתפס ככפילות גרידא, אלא הוא נדרש, ואכ"מ.²

קשיים בהבנת דעת ר' יוסי

אולם יש לשים לב לכך שבנוסח המדרש ר' יוסי אינו טוען שכאן דברה תורה כלשון בני אדם, אלא להיפך: גם כשישנה החלפה שבלשון בני אדם היא טבעית ואין לחפש לה סיבה ספציפית, בלשון התורה עלינו לדרוש אותה.³ לשונו של ר' יוסי היא קשה. ראשית, ר' יוסי כלל אינו מסביר מה הוא דורש משינויי הלשון הללו (בין 'צו', 'אמור', 'דבר' וכדו'). דרשתו עוסקת במשהו אחר. אולם יש קושי יסודי יותר, והוא נוגע לכלל שלנו: מחד, ר' יוסי אומר שהתורה מדברת בלשון בני אדם, ואז לכאורה עלינו להתעלם מן השינויים בין המילים הנרדפות. מאידך, ר' יוסי מסיק מכאן דווקא את ההיפך: בגלל השינויים עלינו לדרוש את המילים השונות הללו, שכן התורה אינה מחליפה ביניהם בכדי, וזאת

² ראה אנצ"ת ע' 'דברה תורה כלשון בני אדם', סביב הערה 55. וראה דוגמאות נוספות מהערה 49 והלאה.

³ במשמעות הזו אנו פוגשים כאן סתירה למה שראינו בשבוע שעבר, שכן ר' יוסי טוען שאין להשליך מלשון בני אדם ללשון התורה. ראה על כך ביתר הרחבה גם במאמר משבוע שעבר.

דווקא שלא כדרכם של בני אדם.

עוד קושי הוא שר' יוסי משוייך בדרך כלל לבית המדרש של ר"ע, ולכן לכאורה הוא כלל לא אמור לנקוט בדרך של 'דברה תורה כלשון בני אדם'. מפרשי הספרא הציעו כמה כיוונים בהסבר דברי ר' יוסי. הראב"ד והר"ש משאנץ (בפירוש השני) הסבירו שכל לשון כזו צריכה להידרש לפי עניינה. ובפירוש הראשון בר"ש שם הוא כותב שהיה עלינו לדרוש את הלשונות הללו אלא שאין בנו כח.⁴ יש ששינו את הנוסח והשמיטו את המילים 'וכולם צריכים להידרש' (ראה בפסיקתא זוטרית על אתר, ובאנציקלופדיה, הערה 64). לפי גירסא זו משמעות דבריו של ר' יוסי היא המשמעות המקובלת. בסעיף הבא אנו נניח את הנוסח במקומו, ונציע פתרון אפשרי שישפוך אור שונה על הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'.⁵

פתרון אפשרי לקשיים

נראה כעת שלפי דרכנו למעלה הדברים יכולים להתיישב בשופי. אמנם ר' יוסי סובר שהתורה מדברת בלשון בני אדם, ולכן אין קושי פשטי בכך שהיא מחליפה בין המילים הנרדפות. זוהי צורת ביטוי לגיטימית של התורה, כמו לשון בני אדם. אולם בכל זאת עלינו לשאול את עצמנו מדוע היא עושה זאת, והרי יכולה היתה להסתפק באותה מילה בכל ההקשרים? על כך מגיעה תשובה במישור הדרש, ואומרת שאמנם בפשט התורה מדברת בלשון בני אדם, אולם במישור הדרש עלינו לענות על השאלה מדוע היא עושה זאת, וזאת באמצעות דרשות שמבוססות על ההבדלים בין המילים הנרדפות. אם כן, ר' יוסי הוא אכן חלק מבית המדרש של דבי ר"ע. הוא מסכים לדבי ר"ש שהתורה מדברת כלשון בני אדם, אולם לדעתו אין בכך כדי למנוע ביצוע דרשה. יותר מכך, ייתור לא אופטימלי אמור להיפתר דווקא בצורה של ביצוע דרשה. ישנה כאן תשובה לשאלה מדוע התורה נוקטת נוסח לא אופטימלי. לפי ר' יוסי, ואולי כל דבי ר"ע, התורה עושה זאת כדי לרמוז לנו לבצע דרשה.⁶

⁴ מכאן לכאורה ראייה להצעתנו במאמר משבוע שעבר, לפיה הקביעות השונות אודות חוסר האופטימליות של נוסח התורה אינן פרוגרמטיות ואידיאולוגיות, אלא להיפך: משמעותן היא שנוסח התורה הוא אכן אופטימלי, ואלו אינם אלא ביטויים לחוסר ההצלחה שלנו במציאת המשמעות הנכונה והמלאה.

⁵ בכמה מקומות בעבר כבר הראינו ששימוש חריג באחת ממידות הדרש בדרך כלל מאיר את השימוש הרווח באותה מידה. דווקא ההבדלים מלמדים אותנו משהו מאד יסודי על אופייה של המידה הנדונה. ראה, למשל, במאמרים לפרשיות פנחס וחקת תשסה.

⁶ כעת יש לבדוק את יישומו של העיקרון הזה על כל המשמעויות של נוסח לא אופטימלי שהוצגו

הבסיס הנחוץ לביצוע דרשות: קושי או טריגר אחר

כפי שראינו למעלה, לדעת דבי ר"ע לא נדרש קושי כלשהו בכדי לבצע דרשה. מישור הדרש הוא מישור מקביל למישור הפשט, וכל אחד מהם צריך להציע הסבר מלא לטכסט המקראי. אם כן, ביצוע דרשה איננו זוקק את קיומו של קושי כלשהו בפשט. אולם, מאידך, אין ספק שדרושה תופעה פשטית אשר תרמוז לנו על אפשרות של דרשה. נוסח סתמי של המקרא אינו מהווה מצע סביר לביצוע דרשה. גם אם לא נדרש קושי ממשי כלשהו, צריך להיות טריגר כלשהו שיגרום לנו להבין שיש לבצע דרשה במקום זה.⁷

בגז"ש הטריגר הוא דמיון לשוני (ואולי גם מילה מופנה, לפחות לפי דבי ר"ש). ב'כלל ופרט' נדרש שינוי בגוף המשפט, שעובר מלשון רבים ללשון יחיד ולהיפך. ושוב תופעות אלו אינן נחשבות כקשיים בפשט, אלא כטריגרים לביצוע דרשות. לפי ר"ש כנראה נדרש קושי כלשהו בפשט כדי לבצע דרשה. לפי דבי ר"ע לא נדרש קושי, אולם ברור שדרוש טריגר, ולפי אופי הטריגר נבחר את המידה שבה עלינו להשתמש במקרה זה.

לכן ר' יוסי בדרשת ה**ספרא** שלמעלה מסביר לנו שהמקרא מחליף בין מילים נרדפות, ואין בכך קושי בפשט, שכן התורה מדברת כלשון בני אדם. אולם בהחלט יש כאן טריגר לביצוע דרשה, שכן ההחלפה בין המילים 'אומרת דרשני' (!).

דברה תורה כלשון בני אדם ודרשות ריבוי

ברוב מוחלט של מופעי הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' מדובר על ריבוי שנעשה על סמך כפילות בלשון. ר"ש אינו דורש את הכפילות, באומרו 'דברה תורה כלשון בני אדם', ואילו ר"ע כן דורש אותו. המדרש מהירושלמי שמופיע למעלה הוא דוגמא מצויינת לכך.

יש לשים לב לעובדה שדרשות של ריבוי שייכות אך ורק לדרכי הדרש של ר"ע. ר"ש דורשים 'כללי ופרטי' ור"ע דורש 'ריבוי ומיעוטי' (ראה שבועות כו ע"א ומקבילות). אמנם בסוגיא שם המשמעות היא שישנה ביניהם מחלוקת כיצד

במאמר לפרשת חיי-שרה. למשל, האם כשהתורה טורחת לכתוב במפורש משהו שניתן ללמוד מסברא או מקו"ח היא עושה זאת כדי שנבצע עליו דרשה כלשהי. כידוע, פעמים רבות הפנאה שמהווה תשתית לביצוע גז"ש נוצרת על ידי דרשת קו"ח. כלומר קיומו של קו"ח מורה לנו שמילה מקראית כלשהי היא מיותרת, ולכן היא מיועדת לביצוע גז"ש. תהליך זה מצוי כולו בעולם הדרש, שכן גם קו"ח הוא אחת ממידות הדרש (לפחות הקו"ח המידותי).

⁷ ראה על כך גם במאמר לפרשת פנחס תשסה.

להתייחס להחלפת לשונות בין צורות של כלל ופרט במקרא, האם זה ממעט או מרחיב (וכבר עסקנו בכך כמה פעמים בעבר). אולם, כידוע, ר"ע הוא זה שדורש ריבויים (כמו 'את'ין וכדו'), ואילו רי"ש אינו נוהג לדרוש ריבויים. כלומר ישנה ביניהם גם מחלוקת ביחס למידת הדרש של ריבוי.

אם כן, כאשר יש לשון כפולה במקרא, רי"ש מתייחס לכך כלשון בני אדם ואינו דורש אותה. זהו חלק מן התפיסה של דבי רי"ש כי אין לדרוש ריבויים. אולם כפי שנראה מן הירושלמי המובא למעלה, ר"ע דורש ריבוי מאותיות יתירות או ממילות קישור (כמו 'את'), ולכן הוא אינו יכול להעלים גם מהכפלת מילים, וגם שם הוא דורש ריבוי.

אין ספק שריבוי אינו דרך פרשנות פשוטית. זוהי אחת ממידות הדרש. אמנם ברשימתו של רי"ש היא אינה מופיעה, אולם בתחילת השורש השני לרמב"ם (אשר עוסק במעמדן של הלכות שנלמדות מדרשות), כאשר הוא מגדיר את נושא הדיון, הוא קובע כי השורש הזה עוסק ב"ג מידות וריבוי. אם כן, הריבוי היא אחת ממידות הדרש.⁸

אם כן, כאשר ר"ע דורש לשון מקראית כפולה, ברור שהוא עושה זאת בדרך של דרש (ריבוי), אולם לפשט הוא אינו מציע מענה. המסקנה המתבקשת היא שאכן בפשט אין כל בעיה, והכפילות מהווה רק רמז שהוא טריגר לביצוע דרשה (ולא קושי). אם כן, עולה מכאן שגם לר"ע התורה מדברת כלשון בני אדם. אנו לא מחפשים פירוש פשטי לכפילות כזו, אלא רק משתמשים בה כתשתית לביצוע דרשות ריבוי.

שיקול זה מחזק את מסקנתנו שהמחלוקת בין רי"ש ור"ע אינה נוגעת לשאלות של הבנת פשטי המקראות, אלא למישור הדרש: רי"ש אינו דורש ריבויים ור"ע כן.

והנה מצאנו במפרשי הירושלמי סוטה פ"ח ה"י (ראה קה"ע ופנ"מ שם) שתלו את המחלוקת האם דורשים וי"ו יתירא בשאלה האם דברה תורה כלשון בני אדם. והן הן דברינו.

⁸ השאלה מדוע היא אינה מופיעה ברשימתו של רי"ש אינה קשה, שהרי רי"ש עצמו אינו מקבל אותה. ברשימתו של ר"א בשריה"ג אשר משקפת גישה של דבי ר"ע היא אכן מופיעה, ובהרחבה רבה.

'דברה תורה כלשון בני אדם' במדרשי אגדה⁹

הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' במדרשי אגדה מופיע לפעמים במשמעות אחרת. שם משמעותו היא שהתורה נוקטת לשון שאינה מדויקת כדי לקרב את הדברים המתוארים לדעתנו. ברוב המקרים מדובר במצבים בהם התורה מתארת תיאורים גשמיים כביכול של הבורא, ואז חז"ל מוסרים לנו בלשון זו כי זוהי רק נקיטת לשון בני אדם, ולא תיאור ממשי של הבורא. לדוגמא, בפסיקתא זוטריתא (לקח טוב) בראשית פרק ו' ד"ה (ז') ויאמר ה' כתוב כך:

כי נחמתי. דברה תורה כלשון בני אדם, כי כיון שאדם הורס מלאכתו בידוע שהוא מתנחם כי עשאו, לכך נאמר כי נחמתי, אבל אין ניחום ואין חרטה לפני הכבוד, שנא' וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם (ש"א טו, כט):

גם הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"ג וח"ג פי"ג חוזר על העיקרון הזה במשמעותו זו, וכן עוד ראשונים (ראה באנציק"ת שם הערה 68).

מה המשותף לשתי המשמעויות הללו של הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'? האם אלו שתי משמעויות שונות בתכלית? מסתבר שיש משהו משותף לשתיהן. לפי דברינו נראה שהנקיטה בלשון בני אדם נאמרת כדי לקרב דברים אל השכל האנושי, ולא נעשית סתם כך. יש לה סיבה, על אף שהפירוש הפשוט אינו מדויק (או: לא אופטימלי). בהקשר האגדי ישנו כאן מסר לגבי הקב"ה שאין דרך אחרת להעביר אותו לאוזן אנושית, ולכן נוקטים בלשון לא נכונה (של האנשה). ולגבי ההקשר ההלכתי מדובר כאן בלשון שנראית לא אופטימלית, אך גם היא לא ננקטת סתם כך. יש סיבה לכך שהתורה נקטה בלשון כזו, והיא מצויה במישור הדרש.

בשני המקרים הללו יש מקום לומר שהפירוש האמיתי של המילים ה'מיותרות' או הלא נכונות, הוא הפירוש המדרשי. בהקשר האגדי זה ברור, שכן הקב"ה אינו באמת ניחם על מה שהוא עושה. ובהקשר ההלכתי המילה היא ללא הסבר, אך זה לא מפריע לנו במישור הפשט. כלומר אין לה הסבר במישור הפשט, אך אנו לא מוטרדים. התורה מרמזת לנו לבצע דרשה גם באופנים שיש להם 'מחיר' במישור הפשט. אמנם לא מחיר של פירוש פשטי לא נכון, אבל מחיר מבחינת האופטימליות של הנוסח המקראי.

⁹ ראה סקירה בנושא זה בנספחות לספר **תורה שלמה**, סו"פ יתרו, אות לב. אמנם שם הדיון הוא על ביטויי הגשמה בכלל, ולא דווקא על הכלל דנן.

שימושים של דבי ר"ע בכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'

כבר העירו כמה חוקרים על כך שמצאנו מדרשים שבהם דבי ר"ע גם הם משתמשים בעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם'. גם אם מדובר במקרים בודדים, די לנו במקרה אחד בכדי שנאמר שהאפשרות של טכסט לא אופטימלי קיימת גם לפי דבי ר"ע. אם האפשרות הזו אכן קיימת, אז לא ברור מדוע לא ליישם אותה באותה מידה כמו רי"ש. חייב להיות הבדל חד בין שני בתי המדרש, שאם לא כן לא ברור על מה נסב הויכוח ביניהם.

ולפי דרכנו, גם דבי ר"ע מקבלים את הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'. הויכוח הוא רק לגבי ההשלכות על מישור הדרש: האם דורשים ריבוי בכפילות של מילים מקראיות או לא. אם כן, אל לנו להתפלא שגם דבי ר"ע משתמשים בעיקרון הזה מדי פעם. הויכוח אינו על עצם העיקרון אלא על ההשלכות שלו על מישור הדרש.

לפי דרכנו צריך לצאת שכאשר מדרש מדבי ר"ע משתמש בכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם', הוא עושה זאת רק במישור הפשט. לא אמור להיות מצב בו דבי ר"ע משתמשים בעיקרון הזה בכדי לומר שאסור לנו לדרוש דרשה כלשהי. כדי לבדוק את התיזה הזו עלינו לעבור על יוצאי הדופן ולבחון האם אכן הדיון שם הוא רק לגבי מישור הפשט או שמא גם על מישור הדרש.

יוצא הדופן העיקרי הוא במדרש **בספרא** שמובא למעלה. כפי שצויין לעיל, הדובר הוא ר' יוסי, ומדרש **הספרא** בכלל נחשב כמדרש שמקורו מדבי ר"ע. ובכל זאת נעשה שם שימוש בעיקרון של דבי רי"ש.

אך כפי שראינו המופע הזה של הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' הוא חריג מכמה בחינות. ראשית, הוא אינו עוסק בכפילות של מילה מקראית. שנית, באמת נראה מכאן שהכלל הזה בא לומר שאנחנו כן דורשים את ההבדלים בלשונות על אף שבני אדם אינם מבחינים ביניהם. אם כן, נראה דווקא כי זוהי אכן גישה מובהקת של דבי ר"ע. שאמנם מקבלים במישור הפשט שהתורה נוקטת לשון בני אדם, אולם אין זה מונע מהם לבצע דרש על בסיס השינויים הללו.

הערה על החריגות בבבלי

כאמור, הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מופיע רק בבבלי (31 פעמים), ובמדרשי אגדה. בירושלמי הוא אינו מופיע כלל, ובמדרשי ההלכה הוא מופיע פעמיים: פעם אחת היא המקרה של **הספרא** בו עסקנו כאן, והמקרה השני הוא **בספרי** במדבר פרשה קיב, ד"ה 'כי דבר', ושם באמת נחלקים ר"ע ורי"ש לגבי

הכלל הזה.

כפי שכבר הזכרנו, בבבלי עצמו מצויים כמה מדרשים שניתן לשייך אותם לדבי ר"ע והם משתמשים בכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'. הראשונים והאחרונים (ראה במאמר משנה שעברה, ובאנצ"ית שם פרק ג) כבר העירו על סתירות בדעות התנאים השונים ביחס לכלל דנן. בעלי התוס' ובעל המל"מ הציעו כיוונים שונים ליישב את הסתירות הללו, ולדאוג לקוהרנטיות בדעתו של כל תנא לעצמו. ישנן הצעות לפיהן כולם דורשים כפילויות, ורק כשאין מוצא אפשרי קובעים שהתורה מדברת בלשון בני אדם.¹⁰ יש שהציעו כי לדעות תנאיות מסוימות אנו דורשים כפילות רק להעמיד הלכה ידועה (=דרש סומך) ולא לחדש הלכה חדשה (=דרש יוצר),¹¹ ועוד.

לפי דרכנו היה מקום לבחון הצעה נוספת. ייתכן שלפחות חלק מן התנאים משתמשים בכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' בדרכו של ר"ע. ולכן על אף שהם קובעים שהתורה מדברת בלשון בני אדם, הדבר אינו מונע מהם לדרוש את הכפילות. כדי לאשר את הצעתנו זו, עלינו לבדוק את כל המקרים הללו, ואין כאן המקום לכך.

¹⁰ וגם מכאן ישנו חיזוק לטענתנו על הקונצנזוס בדבר ההנחה של האופטימליות של נוסח המקרא.

¹¹ ראה על כך במאמר בשבוע הבא.

תובנות מפרשת ויצא

1. יש להבין את מחלוקת דבי ר"ע ודבי רי"ש כך: לפי דבי רי"ש, הכלל דברה תורה בלשון בני אדם מורה לנו לא לדרוש מילה מיותרת אם היא תואמת ללשון בני אדם. לפי ר"ע יש לדרוש אותה גם אם היא תואמת ללשון בני אדם ולכן דורשים גז"ש גם ממלים לא מופנות, שכן העובדה שיש למילים אלו פירוש פשטי אינה מונעת את בצוע הדרשה עליהן. לפי רי"ש קיומו של פירוש פשטי מונעת ביצוע דרשה, שכן הדרש נועד לפתרון בעיות בפשט ולכן הוא דורש גז"ש רק במילים מופנות.
2. ר' יוסי הנמנה על דבי ר' עקיבא, סבור שאם המקרא מחליף בין שתי מילים נרדפות, אין בכך קושי במישור הפשט שכן התורה מדברת בלשון בני אדם, אך יש כאן טריגר לביצוע דרשה, במישור הדרש.
3. ברוב מוחלט של מופעי הכלל 'דברה תורה בלשון בני אדם' מדובר על ריבוי שנעשה על סמך כפילות בלשון, שאינה נדרשת על ידי דבי רי"ש בשל כלל זה. מאידך ר"ע דורש כפילות זו, ומבחינה עובדתית כל דרשות הריבוי שייכות לדבי ר"ע.
4. הרמב"ם באופן מיוחד מצרף את מידת הריבוי ל"ג מידות הדרש, כאשר הוא עוסק במעמדן של הלכות הנלמדות מדרשות בתחילת השורש השני.
5. הכלל 'דברה תורה בלשון בני אדם' מצוי גם במדרשי האגדה, ושם משמעותו שהתורה נוקטת לשון שאינה מדוייקת כדי לקרב את הדברים לדעתנו.
6. הכלל 'דברה תורה בלשון בני אדם' מופיע רק בבבלי (31 פעמים) ובמדרשי האגדה, ובירושלמי אינו מופיע כלל.

■ פרשת וישלה ■

המידות הנדונות

גזירה שווה.
כלל ופרט וכלל.

מתוך המאמר

- מדוע בכלל לעסוק בדרשות סומכות?
- האם ישנה הבחנה חדה בין דרשות יוצרות לדרשות סומכות?
- האם האפלטוניזם המדרשי ישים גם לגבי מידות טכסטואליות?
- מה לכל זה ולדרשת לשון הדיוט?

מקורות מדרשיים לפרשת וישלח

"וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו". (בראשית לב, ד)
 וברש"י: "מלאכים ממש". (שם)

היה מבקש לשלוח שלוחים אצל עשו, ולא היה אדם רוצה לילך, שהיו מתייראים.
 עמד ושלח מלאכי השרת. (ילמדנו שם)

מלאכים אילו לא היו אלא שלוחי בשר ודם, [ורבנן אמרי מלאכים ממש, מה
 אם אליעזר שהוא עבדו שלבית נזדווג לו מלאך וזה שהוא אהובו שלבית על
 אחת כמה וכמה], אמר ר' חמא בר' חנינה הגר שפחת שרה הייתה ונזדווגו לה
 ה' מלאכים זה שהוא אהובו שלבית על אחת כמה וכמה, אמר ר' יוסי [ייניי]
 יוסף קטן שבטים היה וניזדווגו לו ג' מלאכים וימצאהו איש (בראשית לו טו)
 וישאלהו האיש (שם שם) ויאמר האיש נסעו וגו' (שם יז) זה שהוא אביהם על
 אחת כמה וכמה. (בראשית רבה, פרשה עה אות ד)

תקציר המאמר לפרשת וישלה, ספר 1

במאמר משנה שעברה דנו במחלוקת המובאת במדרשים, ואח"כ גם בין מפרשי המקרא הראשונים, האם המלאכים שישלה יעקב לעשיו היו שלוחים בשר ודם או מלאכים ממש. סקרנו כמה קשיים במדרשים הללו, ובעיקר מדוע השאלה הזו רלוונטית עבורנו.

עמדנו על אופיו של שיקול הקו"ח שמופיע במדרש, הסברנו אותו ואת ההנחה הסברתית שבבסיסו, וראינו שהנוסח 'על אחת כמה וכמה' מורה על קו"ח שביסודו סברא (קו"ח מן הסוג השלישי שהוגדר בפרשת נח תשסה). הציר הסברתי אשר מונח בבסיס הקו"ח מבוסס על הקריטריון עד כמה האישיות הנדונה קרובה לבית אברהם אבינו, לעם ישראל, ולקב"ה.

לאור בחינה מקדמית של המצב הפרשני השורר לפני העלאת השיקולים שבמדרש נוכחנו לראות שהפירוש הפשוט יותר בסברא הוא שמדובר במלאכים בשר ודם. לעומת זאת, הפירוש המילולי מטה יותר לכיוון של מלאכי מרום. הסיבה לקושי הסברתי בפירוש שהיו אלה מלאכי מרום היא העובדה שאנו לא רגילים לכך שמלאכי מרום מבצעים את שליחותו של אדם בשר ודם, וסרים למרותו. מעצם מהותם הם שלוחיו של הקב"ה בלבד.

בסופו של דבר הצענו פתרון לקשיים שבמדרשים הללו, באמצעות ההנחה שהמדרש מיועד לתקן את הרושם שמעורר פשוטו של מקרא. מפשוטו של מקרא עולה דמותו של יעקב באור שלילי למדי. הוא נראה לכאורה כרמאי ואפורטוניסט. לעומתו, עשיו נראה כאדם ישר שמרומה על ידו ובמר לו הוא מבקש נקמה.

המדרש מנסה לתקן את הרושם הזה, באמצעות ניסיון להראות לנו שיעקב קרוב לבית אברהם וגם לאביו שבשמים, כלומר שדווקא הוא הצדיק בתמונה הזו. הצורה בה המדרש עושה זאת, היא טכניקה אותה כינינו 'מדרש מהופך'. במדרש רגיל המטרה היא ברור שאלה כלשהי, פרשנית או הלכתית, והכלים המשמשים בברור הם כלי הדרש השונים. ב'מדרש מהופך' המטרה היא מטרת דמה, שכל ייעודה הוא להציג את השיקולים שמובילים אליה. לפי הצעתנו, השאלה האם המלאכים היו מלאכים ממש משמשת את בעלי המדרש כדי להציג את צדקותו של יעקב, וזאת באמצעות שיקולי הקו"ח ש'פותרים' את השאלה המדרשית הזו. דווקא הסברות שמונחות בבסיס שיקולי הקו"ח הללו הם הם מטרתו של המדרש. הסברות הללו מורות לנו שיעקב היה קרוב ל'בית' וגם ל'בעל הבית'.

בסופו של המאמר עמדנו על כך שתופעה דומה לזו מתרחשת גם במדרשי ההלכה.

שם מכנים זאת 'מדרש סומך'. במאמר לפרשת חיי-שרה תשסה הבחנו בין שני סוגי מדרש הלכה: 'מדרש יוצר', אשר מהווה בסיס ליצירתה של הלכה לא ידועה, ו'מדרש סומך' (או 'מקיים'), אשר מוצא עוגן להלכה ידועה שהתקבלה במסורת. מדרש סומך הוא לכאורה 'מדרש מהופך'. המטרה של המדרש, כלומר ההלכה שנלמדת ממנו, ידועה מראש. היא אינה אלא קטליזטור, אשר משמש אותנו כדי להציג את הטיעונים המדרשיים אשר מוליכים אליה.

השאלה המתבקשת היא מדוע בכלל נחוץ לנו מדרש סומך? הרי ההלכה ידועה לנו מראש, והשיקולים המובילים אליה הם טכניים בלבד. אם כן, מדוע בכלל עסקו חז"ל במדרשים סומכים? האם יש טעם ל'מדרשי הלכה מהופכים'? בסיום המאמר רמזנו על כיווני תשובה אפשריים לשאלה זו, ובמאמרנו השבוע נרחיב את היריעה בנושא זה.

א. מדוע נחוצים מדרשים סומכים? משמעויות הלכתיות

מבוא

ישנם כאלו שמסבירים כי הדרש הסומך נעשה רק כדי להגדיל תורה ולהאדירה. יש שיאמרו שמטרת הדרש היא להראות שהמסורת מעוגנת בתורה שבכתב (כלומר לקשור את התושבע"פ עם התושב"כ). אולם הנחתנו היא כי לדרש הסומך ישנן גם משמעויות מצד עצמו, הלכתיות ואחרות. ננסה לסקור כאן את מכלול האפשרויות למצוא משמעות עצמית במדרש סומך. המאמר מחולק לשני פרקים, האחד עוסק במשמעויות ההלכתיות של מדרשים סומכים, והשני עוסק במשמעויות כלליות יותר.

ב. משמעות 'יוצרת' לדרש סומך

אנו עוסקים במצב בו דרשה כלשהי היא סומכת. כלומר ההלכה שנגזרת מן הדרשה התקבלה במסורת, והיא כבר ידועה לנו, והדרש מיועד רק לעגן אותה בכתובים באמצעות כלי הדרש. ישנה חשיבות ומשמעות הלכתית לעובדה שתקענו יתד מדרשית במילה מקראית כלשהי, ומבחינות אלו יש כאן כעין מדרש יוצר. ניתן לראות זאת בכמה מישורים עיקריים:

1. ראשית, ייתכן שההלכה היתה ידועה לנו, אולם לא היה ברור מהו מעמדה ההלכתי. אם אנו מוצאים לה עוגן באמצעות כלי הדרש, כי אז יש לה מעמד דאורייתא (לפי רוב הראשונים). בשיטת הרמב"ם בשורש השני, מעמדן של הלכות מדרשיות הוא כ'דברי סופרים'¹. אם כן, יש כאן ממד יצירתי מבחינה הלכתית, אולם עדיין ניתן להגדיר זאת כדרש סומך, שכן הוא אינו מחדש לנו הלכה שלא היתה ידועה לנו.

לפי שיטת הרמב"ם, ניתן לראות כאן חידוש הפוך: מעמדה של הלכה המתקבלת במסורת, גם אם היא ידועה לנו כ'הלכה למשה מסיני', הוא כהלכה 'מדברי סופרים'. אולם אם יש לה עוגן מדרשי בכתוב, אזי מעמדה הופך להיות כשל הלכה דאורייתא.²

2. כיוון שני אשר נותן משמעות הלכתית למדרש סומך הוא מצב בו הדרש

¹ ראה על שיטת הרמב"ם במאמר לפרשת יתרו תשסה, ועוד.

² ראה על כך בשורש השני, ובהשגות הרמב"ן שם. להסבר העניין, ראה במאמריו של מ. אברהם בצהר יב וט"ו.

הסומך מאושש סברא או עיקרון שניתן ליישום גם בהקשרים אחרים.³ ניתן להראות שפעמים רבות דרשה הלכתית או אגדית מתבססת על סברא אשר מובילה אליה ותומכת במסקנותיה, ומהווה חלק בלתי נפרד מן הדרשה עצמה. במצבים כאלו, הדרשה מהווה אישוש לסברא זו עצמה, דבר שיש לו השלכות רבות גם לגבי יישום אותה סברא בהקשרים אחרים. כלומר ניתן ליצור באופן כזה הלכות חדשות.

3. דוגמא מובהקת וייחודית לתהליך דומה לזה שתואר בסוג הקודם, היא מידת הגזרה שווה.⁴ הגמרא (כריתות כב ע"ב) קובעת שאין גז"ש לחצאין. אם כן, נניח שידוע לנו כי אישה מתקדשת בכסף, ואנו מוצאים לכך עוגן בפסוקים בגז"ש 'קִיחָה'-'קִיחָה'. זוהי אמנם דרשה סומכת, אולם כעת נוכל ללמוד ממנה דינים חדשים נוספים, שהרי אין גז"ש לחצאין. אם כן, הדרשה הסומכת מהווה בסיס לגזירת הלכות נוספות מתוך דרשות מקבילות ומסתעפות שתהיינה בעלות אופי יוצר.

4. דוגמא נוספת למשמעות וחשיבות הלכתית של דרשות סומכות היא העיקרון לפיו המיקום של העוגן המדרשי במקרא עשוי לקבוע באופן משמעותי את גדריו של הדין הנדון. למשל, אם נלמד את העובדה שאישה מתקדשת בכסף מגז"ש 'קִיחָה'-'קִיחָה' משדה, כי אז ייתכן שעלינו להבין שקידושי אישה הם סוג של קניין, כמו קניית שדה. לתפיסה כזו ישנן השלכות הלכתיות ומחשבתיות רבות. לעומת זאת, אם המקור המדרשי להלכה זו הוא אחר, כי אז עשויה לעלות ממנו תפיסה הלכתית ומחשבתית שונה לגמרי.⁵

5. ישנו כיוון נוסף, שונה במהותו, אשר מעניק לפעולת הדרש הסומך משמעות הלכתית, גם אם ישנה וודאות מלאה במעמדה וגדרה של ההלכה הנדונה. כדי להדגים זאת, נתבונן בדרשה בסוגיית הבבלי ברכות ט ע"א. בסוגיא שם נחלקו ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא לגבי סוף זמן אכילת הפסח:

דתניא: "ואכלו את הבשר בלילה הזה". ראב"ע אומר: נאמר כאן "בלילה הזה" ונאמר להלן "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה", מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. אמר ליה ר"ע: והלוא כבר נאמר "בחפזון" - עד שעת חפזון (=עמוד השחר). אם כן, מה ת"ל "בלילה"? יכול יהא נאכל כקדשים ביום, תלמוד לומר "בלילה" - בלילה הוא נאכל ולא ביום.

³ ראה, למשל, בסוף המאמר לפרשת וירא תשסה.

⁴ ראה במאמר לפרשת וירא תשסה, ח"ב.

⁵ תפיסת הקידושין כקניין אינה נכונה באופן מלא, ואנו משתמשים בה כאן רק להדגמה. ראה על כך במאמרנו לפרשת חיי שרה תשסה.

בשלמא לראב"ע דאית ליה גז"ש אצטריך למכתב ליה "הזה", אלא לר"ע האי "הזה" מאי עביד ליה? למעוטי לילה אחר הוא דאתא.

ראב"ע דורש מן המילים 'בלילה הזה' באמצעות גז"ש שאכילת הפסח היא עד חצות. ר"ע דורש מן המילה "בחיפזון" שאכילת הפסח היא עד עלות השחר. כעת נותרת המילה 'לילה' מיותרת. נניח שהדרש של ר"ע הוא סומך ולא יוצר. עדיין, מכיון שזהו הדרש שלו, הרי המילה 'לילה' פנויה לדרשות נוספות, ולכן ניתן ללמוד ממנה הלכות חדשות באמצעות דרשה יוצרת. לעומת זאת, אם ראב"ע דורש דרשה אחרת, אז המילה 'לילה' אינה פנויה לדרשה אחרת. אם כן, הוא יחלוק על ההלכה שיוצאת מהדרש היוצר אותו יבצע ר"ע על בסיס המילה 'לילה'.

הרי לנו תוצאה של הלכה חדשה שיצירתה תלויה בדרשה סומכת. גם אם ביצענו דרשה סומכת, התוצאה היא שמילים כלשהן במקרא נתבררו כ'תפוסות', וממילא גם מילים אחרות מתבררות כפנויות. אם כן, יכולות להיווצר או להידחות דרשות יוצרות אחרות שנסמכות על המילים הללו.

לאור האמור כאן, נראה חשוב מאד לבחון את הסמכת כל ההלכות הידועות לנו במקרא באמצעות דרשות סומכות, ולו רק כדי לדעת מה תפקידה של כל מילה במקרא במישור הדרש, ומאילו מילים עדיין ניתן לדרוש הלכות חדשות.⁶ כל זה נאמר על סוג דיון בגמרא שעוסק בבירור המקורות להלכה מסויימת: למשל, כאשר הגמרא מקשה מניין חכם א לומד את הדין של חכם ב. אולם כאשר הגמרא עוסקת בבירור תפקידם של מקורות כלשהם: למשל, כשהגמרא מבררת בתוך המו"מ מה חכם א עושה עם מילה שחכם ב השתמש בה לצורך מסויים, אז בדרך כלל חכם א עונה שהוא לומד ממנה דין אחר, חדש. אם כן, גם בהקשרים אלו הויכוח על הדרשה הסומכת יכול ליצור דין מחודש. למצב כזה ישנן דוגמאות למאות בכל ספרות חז"ל.

ג. ביטול ההבחנה הדיכוטומית בין דרש יוצר וסומך⁷

עד כאן הנחנו כי ההבחנה בין דרש יוצר וסומך היא חדה וברורה, אולם כפי שנראה כאן הדבר אינו כן. נקודה זו יכולה להבהיר יותר את הערך שישנו בדרשות

⁶ נציין כי זהו אמנם מצב טיפוסי ורווח מאד בש"ס, אולם דווקא בדוגמא שלפנינו המצב מעט שונה. ר"ע לומד מהמילה "לילה" לדחות סברא מנוגדת, אולם הוא לא יוצר ממנה דין מחודש. לצורך הדגמה די לנו בכך.

⁷ ראה במאמר לפרשת מקץ תשסה, ח"א.

סומכות, וגם להסיר תמוהות וסתומות רבות בסוגיות שונות. כאן נציג אותה בקצרה, רק כפי הנחוץ לנדון דידן.

במאמר לפרשת מקץ תשסה, הזכרנו הקדמה חשובה הנוגעת למידת הדרש' גזרה שווה' (ראה גם בסוף המאמר לפרשת וישלח תשסה). הבבלי (פסחים סו ע"א ובמקבילות) קובע כי על אף שאדם דן קו"ח מעצמו, אין אדם דן גז"ש מעצמו. מקובל לפרש זאת בכך שדרשת גז"ש תמיד מגיעה במסורת ממעמד הר סיני (ראה, למשל, רש"י שם, ובסוכה יא ע"ב ד"ה 'לא ילפינן', והרמב"ן בהשגותיו לשורש השני).

בעל הקנאת סופרים על השורש השני, כותב שלפי שיטת הרמב"ם הסובר שמעמדן ההלכתי של ההלכות העולות מדרשות בי"ג מידות הוא כשל 'דברי סופרים', כנראה גם דרשות הגז"ש לא ניתנו מהר סיני. ומה שקבעו חז"ל שאדם לא דן גז"ש מעצמו, הכוונה היא שרק בי"ד הגדול יכול לדרוש בגז"ש (ולא הדיוטות), ולא דווקא לכך שהיא צריכה להתקבל במסורת ממש רבנו במעמד הר סיני.

רבים כבר העירו שלפחות לדעת רש"י וסיעתו (שהם רוב מוחלט של הראשונים) קשה מאד להבין כמה תופעות שמצאנו בתלמוד: העובדה שישנן מחלוקות לגבי גז"ש (ראה חולין פח ע"א). עוד מצאנו שמשבחים את מי שמצא מקור להלכה כלשהי מגז"ש (ראה שבועות ז ע"א). ועוד העירו (ראה רמב"ן בהשגותיו לשורש שלנו, ועוד) שאם אכן הכל נמסר מסיני אז קשה מאד להבין מדוע הגז"ש נקראת 'מידה שהתורה נדרשת בה', והרי אין בה מקום לדרשות חכמים כלל.

מסיבה זו, כתבו רבים מן הראשונים (ראה, למשל, רמב"ן בהשגותיו לשורש השני, עמ' ס-סד, וראה גם הליכות עולם שער ד, ועוד) שאין הכוונה לומר שהגז"ש ניתנה כמות שהיא מהר סיני. לפעמים נמסרה למשה הלכה כלשהי, ונמסר לו שהיא נלמדת מגז"ש ולא נאמר לו באיזו צורה ומהיכן. לפעמים נמסר לו המקור ולא ההלכה. לפעמים נמסרה לו מידת הדרש, אולם לא המילה המדויקת וכדו'.

לענייננו, חשוב מאד לשים לב שתמונה זו מסייגת מאד את הדיכוטומיות של החלוקה המקובלת בין מדרש יוצר למדרש סומך. ישנם מדרשים רבים מאד שיש בהם רכיב יוצר אולם יש בהם גם רכיבים שנתונים לנו במסורת. אם ההלכה נתונה לנו במסורת – כי אז המדרש הוא סומך. אם ההלכה לא נתונה – אז המדרש הוא יוצר, על אף שלפעמים הוא עושה זאת בעזרתם של כמה נתונים אחרים שכן התקבלו במסורת (המקורות לדרשה, ו/או מידת הדרש בה יש להשתמש). ייתכן שגם ההלכה עצמה נמסרת לנו באופן חלקי, למשל: נמסר לנו שישנה השוואה בין שדה לאישה לעניין קידושין, אולם לא נמסר בדיוק מהם גדריה ומה נלמד ממנה.

אם כן, היצירה במדרש היוצר אינה חופשית, אלא מודרכת על ידי רכיבים שהתקבלו במסורת. יש בה רכיבים שהם 'סומכים' במהותם (אלו שהתקבלו במסורת) ויש רכיבים יצירתיים במהותם (אלו שאנו מוסיפים מדעתנו על מנת להשלים את הדרשה). מדרש כזה הוא מעט יוצר ומעט סומך, וקשה למיין אותו לאחד הקטבים באופן חד. בכל אופן, גם במקרה זה, ללא ספק חשוב מאד לבצע את המדרש, שכן הוא מכיל הרבה מאד אינפורמציה חדשה, ובפרט לאור מכלול האספקטים שהבאנו בסעיף הקודם.

ד. מדוע נחוצים מדרשים סומכים? משמעויות לא הלכתיות

מבוא

ישנה דרך נוספת להבין את התועלת בביצוע דרשות סומכות להלכות ידועות. לפעמים המדרש מיועד כדי ללמד אותנו משהו שעולה מדרך הדרש עצמה, ולא דווקא מתוצאותיו ההלכתיות הישירות של המדרש.

הקדמה⁸

ראשית, נזכיר כי ראינו בדפים לפרשיות בראשית ונח תשסה שניתן להבין את מקומה ומשמעותה הלוגית של מערכת המידות שהתורה נדרשת בהן בשלושה אופנים בסיסיים:

1. המידות הן כעין מערכת אכסיומטית, או צופן פרשני-דרשני שהוא שרירותי באופיו.
 2. המידות הן היגיון אלטרנטיבי במקום הלוגיקה המקובלת.
 3. המידות הן בסיס של עקרונות בעלי משמעות פילוסופית.
- במאמר הנ"ל עמדנו על כך שישנם כאלו, בעיקר אנשי זמננו, המבינים את מערכת המידות כהיגיון עמוק יותר, נבואי, שהוא היגיון אחר מן ההיגיון המקובל. דבריו של הרב הנזיר שמתבטא בכמה מקומות כאילו שמערכת המידות מהווה הגיון עברי מיוחד ('שמעי', במונחיו של הרב הנזיר) שעומד בניגוד להיגיון היווני ('חזותי'), מבטאים לכאורה עמדות כאלו, ומשמשים להן השראה.⁹

⁸ ראה בסוף המאמר לפרשת בראשית תשסה.

⁹ ראה קטעים מחלק ב של **קול הנבואה** שפורסמו על ידי דב שוורץ בהגיון כרך ב, אלומה, ירושלים, תשנ"ג (בעיקר בסעיפים ה-ט), ובדעת 27, תשנ"א. ראה עוד במאמרו של הנ"ל בספר **הגיון**, מכון צמת, 1995.

אך גישה זו כפשוטה היא בעייתית, אם לא בלתי אפשרית. לא מסתבר שמוטל עלינו, או שבכלל אנו יכולים, לזנוח את צורת החשיבה של ההיגיון הקלאסי כאשר אנו עוסקים בתורה. ההיגיון הקלאסי כפוי עלינו, כמו על כל בני התמותה. על כן מסקנתנו היתה שהמידות הן צורות חשיבה שמורכבות על גבי הלוגיקה הפורמלית-דדוקטיבית. במאמר לפרשת נחת שסה, חילקנו בין שתי צורות חשיבה יסודיות: חשיבה אנליטית וסינתטית.¹⁰ הלוגיקה הרגילה עוסקת רק בצורות ההיסק הדדוקטיביות, כלומר צורות החשיבה האנליטית. לעומת זאת, מערכת מידות הדרש מהווה כעין מפה לדרכי החשיבה האנלוגיות והאינדוקטיביות היסודיות, כלומר לצורות החשיבה הסינתטיות. זוהי משמעותה של הגישה האחרונה מתוך השלוש שפורטו למעלה.

לפי גישה זו, השלישית, ורק לפיה, יש מקום ללמוד מהמידות עצמן עקרונות מחשבתיים-פילוסופיים, שהרי אין הן כללים שרירותיים (כעין צופן), אלא עקרונות בעלי משמעות כשלעצמם. במאמר לפרשת בראשית תשסה, כינינו את הגישה הזו 'אפלטוניזם מדרשי'. גישה זו רואה את המידות כצורות חשיבה שתחום הרלוונטיות שלהן מצוי גם מעבר לטכסט המקראי.

המשמעות לעניין מדרשים סומכים

נחזור כעת לנדון דידן (המשמעות של הדרש הסומך). מה שאנחנו מקבלים משימוש במידות הדרש, גם כאשר הן משמשות רק לסמוך הלכות קיימות, הוא פיתוח יכולות חשיבה סינתטיות (אנלוגיות ואינדוקטיביות). השימוש בדרכי הדרש מחדד את היכולת האנלוגית והאינדוקטיבית שלנו. יש כאן כעין 'בית-ספר' לאנלוגיה, או לחשיבה סינתטית בכלל. למעשה, חשוב לשים לב לכך שבניגוד להשלכות ההלכתיות, התוצאות הללו מושגות דווקא כאשר הדרש הוא סומך, ולא כשהוא יוצר. במצבים כאלו ההלכה עצמה, המסורה לנו במסורת מסיני, נותנת לנו אינדיקציות על כך שעשינו שימוש נכון בדרכי הדרש, וממילא גם בדרכי החשיבה האנלוגית והאינדוקטיבית. לעומת זאת, בדרש יוצר אין לנו כל אינדיקציה כזו, שכן אנו לא יכולים לדעת באופן בלתי תלוי האם מסקנותינו הן נכונות או לא. אם כן, ההלכה המסורה לנו מסיני מהווה משוב על השימוש בדרכי ההיסק הסינתטיות, משוב אשר בונה את יכולותינו בתחומים אלו. ליכולות אלו ישנן השלכות הלכתיות, שכן פרשנות התורה מבוססת כולה על יכולות כאלו. ידועה לשון הרמב"ן בהקדמת ספרו **מלחמות השם**:

¹⁰ ראה גם בספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בעיקר בשער הראשון.

שאינן חכמת תורתנו כחכמת התכונה והתשבורת שמופתיהן חתוכים...

יש לשים לב לכך שגם ההשלכות הללו יכולות להיות בשני מישורים שונים: 1. לאחר אישור ההלכה, או הסברא, אותה הוצאנו במדרש ספציפי, אנו יכולים ללמוד משהו אודות התורה, ואולי אף העולם (לפי גישת האפלטוניזם המדרשי). 2. אך כאן כוונתנו היא בעיקר להשלכות מעצם העובדה שיש לנו יכולת אנלוגית מפותחת יותר (יש שיכנו אותה: 'דעת תורה'). מיישום של יכולת זו עולות השלכות הלכתיות בכל תחומי התורה, ולא דווקא כתוצאה ישירה של ההלכה הספציפית אשר בסמיכתה עסק המדרש שלנו.

יש לפיתוח היכולות הללו השלכות בתחומים רחבים מאד. אדם שניחן ביכולת אנלוגית ואינדוקטיבית מפותחת יותר, יכול להגיע למסקנות חשובות גם בתחומי חשיבה אחרים (כמו מדע, ועוד). כיום אין מפה מפורטת של דרכי האנלוגיה והאינדוקציה, שכן, כאמור, תורת ההיגיון כמעט אינה עוסקת בכך. זוהי מפה לא מתמטית, שכן לא ניתן לשרטט בה את הדרכים הללו במדויק (כמו שאנו נוהגים לעשות לגבי דרכי ההיסק הלוגיות-מתמטיות). מכאן צורתן המעורפלת והלא חד-משמעית של דרכי הדרש. אולם מי שנעשה מיומן בשימוש בהן יכול לעשות בהן שימוש אמין, ולהסיק מהן מסקנות בצורה חד משמעית למדי (לא פחות חד משמעית מאשר דרך החשיבה הפשטית, שגם לגביה יכולים להתעורר ויכוחים). לסיום הסעיף הזה נציין כי הרב הנזיר רואה בהיגיון השמעי, כפי שהוא מופיע במידות שהתורה נדרשת בהן, הגיון נבואי, אשר מהווה מוקד ושורש לתחיית הנבואה בישראל. במצב בו שרויה בתוכנו נבואה, נוכל לבחון היסק אינדוקטיבי ואנלוגי בכלים 'מדויקים', ותהיה לנו וודאות במסקנותיהם של היסקים אלו, כמו במקרה הדדוקטיבי. בעקבות כך תחודד ההבחנה בין רגש לאינטואיציה (שהיא חלק מהשכל), שנראית כיום מעורפלת וחמקמקה.¹¹ בכך גם יתפזר הערפל השורה על המידות ועל השימוש בהן.

מידות לשוניות והגיוניות

כל האמור בסעיפים האחרונים הוא הכללות. האם אכן כל מידות הדרש הן כלי היסק ששימיים גם לגבי תחומים נוספים (מעבר לפרשנות והדרש המקראי)? בהקשר זה יש להבחין, בתוך מערכת מידות הדרש, בין מידות בעלות אופי הגיוני לבין מידות בעלות אופי לשוני. הבחנה זו העסיקה אותנו בכמה מאמרים בשנה שעברה. למשל, במאמר לפרשת פנחס עסקנו בגז"ש, קו"ח, בניין אב ומידת

¹¹ ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, שער אחד-עשר פ"א.

'דבר שהיה בכלל'. הבחנו שם בין שתי משמעויות של ההבדל בין דרש לשוני/טכסטואלי לדרש הגיוני: 1. מבחינת המוטיבציה לביצוע הדרשה. 2. ומבחינת ההיסק המדרשי עצמו.

ראינו שם שמידת גז"ש היא הקוטב הטכסטואלי של מידות הדרש, והיא מידה טכסטואלית הן מבחינת המוטיבציה לביצוע הדרשה (דמיון בין מילים בשני הקשרים מקראיים), ובין מבחינת ההיסק עצמו (ההיקש מהקשר אחד לחבירו נעשה באופן פורמלי. אם כי, זה לא תמיד נכון). לעומת זאת, בניין אב וקו"ח הן שתי מידות הגיוניות בעליל: המוטיבציה לביצוע הדרשה אינה תופעה בטכסט המקראי, אלא נתונים שטמונים בתוכן פסוקי המקרא. וגם ההיסק הוא בעל אופי הגיוני, אשר משמש אותנו גם בהקשרים מחשבתיים אחרים.

לגבי קו"ח ובניין אב (=אנלוגיה, ואולי גם אינדוקציה) קל לראות מדוע אלו מידות בעלות משמעות כללית (כלומר שהאפלטוניזם המדרשי הוא סביר לגביהן). השאלה היא מה בדבר מידה כמו גז"ש, שהיא טכסטואלית במהותה? האם ניתן ליישם לקחים שנלמדים מגז"ש על תחומי דעת וחשיבה נוספים? מהי ההצדקה לאפלטוניזם המדרשי ביחס למידות בעלות אופי טכסטואלי? בפיסקה המסיימת ננסה להדגים את דברינו דווקא ביחס למידות טכסטואליות כמו גז"ש או 'כלל ופרט וכלל'.

אפלטוניזם מדרשי ביחס לגז"ש

בבואנו למצוא משמעות אוניברסלית בדרשות גז"ש אנו יכולים לעשות זאת בשני מישורים, בהתאמה לנאמר למעלה: המישור של תוכנה של גז"ש ספציפית, והמישור של מידת הגז"ש עצמה.

גז"ש ספציפית. דרשות גז"ש מאוששות סברות ואנלוגיות בין שני הקשרים שונים. רבות מן הסברות והאנלוגיות הללו הן תובנות אשר ניתנות ליישום גם בהקשרים לא תורניים. במאמר לפרשת חיי-שרה תשסה ראינו גז"ש בין אישה לשדה, המלמדת משהו על מושג הקניין וגם על המטפיזיקה שמעבר לו.

ההנחה כאן היא שגז"ש אינה רק כלי פורמלי, אלא לפעמים היא משמשת כרמז טכסטואלי לקיומה של אנלוגיה מהותית. בנקודה זו עסקנו כמה פעמים בעבר.

מידת הגז"ש עצמה. ישנה אפשרות שמידת הדרש של גז"ש ניתנת ליישום בהקשרים רחבים מעבר למדרשי הכתובים. זו עצמה השלכה אפשרית של השימוש במידה זו, שניתן להשתמש בה בלשון הדיוט. אולם השלכה הפילוסופית הרחבה יותר נובעת מן השאלה מדוע באמת ניתן להשתמש במידות הדרש ביחס ללשון הדיוט.

דרשת לשון הדיוט

בסוגיית ב"מ קד ע"א-ע"ב הגמרא מביאה מחלוקת תנאים האם דורשים לשון הדיוט. אמנם במשמעות המקובלת, הכוונה היא לא ל'מדרש' במשמעו המקובל אלא להבנה של הטכסט מתוך ההקשר בו הוא נאמר או נכתב. לפעמים משתמשים במונח 'דרשת לשון הדיוט' כדי לומר שמכירים בתקנות שקיבלו קהילות שונות (ראה **המשפט העברי**, מנחם אלון, ח"א עמ' 350 והלאה). אולם הראשונים כתבו שהמונח 'מדרש' אינו משמש כאן בסתם, אלא ברור שיש כאן פרשנות שלא על פי הפשט. לדוגמא, בתוד"ה 'היה דורש' שם בסוגיא (וראה גם בד"ה 'טעמא') כותבים כך:

לשונות שלא תיקנו חכמים לכתוב אלא הדיוטות הורגלו לכותבן היה דורש ואפילו לא כתב כאילו נכתב דאי דוקא כשכתב מה היה דורש פשיטא שיש לו לקיים כמו שהתנה דהא לאו אסמכתא היא.

כאמור, בדרך כלל המשמעות של 'דרשה' כאן אינה אלא התחשבות בקונטקסט, אבל מצאנו חריג מעניין שיש בנותן טעם להציגו כאן, אמנם לא ביחס לגז"ש אלא ביחס למידת 'כלל ופרט וכלל'.¹² בתשובות מהר"י מינץ סי' ז דן בהיקף הסמכות של רוב הקהל לכפות על המיעוט. הוא מביא תשובת מהר"ם מרוטנבורג שדן בנושא זה, ומנתח משפטים בודדים מלשונו של מהר"ם ודורש אותם במידת 'כלל ופרט וכלל'. הוא כותב כך:

ומעתה אהובי שיתו לבכם למסילה העלה בית אל ואל תטו מן הדרך אשר הראה לנו הגאון ואשר הורה ופסק ימין ושמאל כי דרכיו דרכי נועם וכל נתיבותיו שלום. הרי סידר "שיש להשיב כל בעלי בתים שנותנין מס כו".
אחר כך פסק דרך פרט "וילכו אחרי הרוב הן לברור ראשים כו", אחר כך פסק דרך כלל "סוף דבר כל צרכי הקהל יעשה על פיהם ככל אשר יאמרו" ונעשה הכלל מוסיף על הפרט, והיינו אפי' דבר שאינו דומה ממש לפרט הקודם וזהו מידה בתורה פרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט כדפירש.

מדוע באמת ניתן לדרוש כך לשון הדיוט?

זהו מדרש יוצא דופן, אך הוא אומר דרשני: כיצד מפעילים מידת דרש שמטרתה לדרוש את לשון התורה על לשון הדיוט (=כלומר לא לשון מקרא) של פוסק? לכאורה ישנה כאן תפיסה שמידת 'כלל ופרט וכלל' היא כלי לפענוח משמעויות

¹² מצאנו דוגמא נוספת בה משתמשים במידת הק"ו (שאמנם היא מן המידות ההגיגיות) על הלכות מדרבנן. ראה תוספתא גיטין פ"ב ה"ו. מנוסח התוספתא עולה כי זהו שימוש פורמלי במידת דרש וגם בסייג של 'דיו'. ראה על כך בעבודת הדוקטור של גבריאל חזות.

בדיבור, ולאז דווקא בתורה. מי שמתנסח בצורה של 'כלל ופרט וכלל' כנראה מתכוין, במודע או שלא במודע, להכללה של 'כעין הפרט'. אם כן, זו אינה רק מידה לדרשת הכתובים אלא מבנה הגיוני שטבוע באדם, בלשונו ובהגיונו. באותה צורה היינו אומרים שניתן לדרוש גז"ש ולומר שאם אדם משתמש באותה מילה בשני מקומות ניתן להסיק על משמעותה מתוך השוואת שני המקומות. גם אם הוא אינו תמיד מודע לבחירותיו הלשוניות, בלא מודע מילים זהות מסמנות משמעויות זהות.¹³

דוגמא נוספת לשימוש כזה ניתן למצוא בתשובת הרשב"א ח"ה סי' רס, אשר מיישם את מחלוקת ר' יאשיה ור' יונתן לגבי וא"ו החיבור האם היא נדרשת כצירוף של שני המחוברים או שמטרתה לחלק ביניהם (במינוח של אופרטורים לוגיים: OR או AND). נעיר כי פוסקים אחרים חלוקים עליו בעניין זה, שכן לדעתם המחלוקת נוגעת רק ללשון התורה ולא ללשון הדיוט. אנו מוצאים כאן משמעות מרחיקת לכת לדרשת לשון הדיוט, לפיה המידות משקפות מבני מחשבה אשר שולטים גם על התבטאויות בשפת בני אדם, ולא רק במקרא.¹⁴

הסתייגות ביחס ללשון הדיוט, וגם ביחס לדרשת המקרא

נעיר כי ברור שאף אחד אינו טוען שתמיד יש לפרש כך את לשונות בני האדם. הרי העובדה שאלו מקרים כל כך נדירים מורה בעליל שלא כך הוא. בכדי להפעיל דרשה כזו כבסיס לאנלוגיה דרושה גם סברא אשר תומכת במשמעות שיוצאת מן הדרשה. דרושה אינדיקציה נוספת, מעבר להיבט הפורמלי-אוניברסלי, בכדי לדרוש דרשות.

מאידך, ברור שגם לדרשה עצמה יש משקל בהליך הפרשני, ולא תמיד די בסברא כשלעצמה. נזכיר כי גם במקרא לא כל שתי מילים נדרשות לגז"ש, וביארנו כבר כמה פעמים שהסברא נוטלת חלק בהחלטה אילו הקשרים אנו משווים בגז"ש, כמו גם בכל מידה אחרת. אם כן, ישנה השלכה 'אפלטונית' גם למידות הטכסטואליות.

¹³ יש לדון האם זה רק בלשון הקודש ש"מתאימה לטבע הנמצאים", או בכל לשון. ראה במאמר לפרשת בלק תשסה.

¹⁴ ייתכן שלפי העיקרון הזה ניתן ליישב את קושיית השטמ"ק בסוגיית ב"מ שם ע"א ד"ה ר' יהודה אומר' על דין הבאת קרבן עני של בעל על אשתו. ראה גם בגמ' שם, ובמדרש המקביל בספרא פ' מצורע פרשה ד, ובפירוש המלבי"ם על אתר (אות עג). ואכמ"ל בזה.

תובנות מפרשת וישלה

1. מדרש יוצר הוא מדרש שמהווה בסיס ליצירתה של הלכה לא ידועה, מדרש סומך הוא מדרש שמוצא עוגן להלכה ידועה שהתקבלה במסורת.
2. גם למדרש סומך יש משמעויות הלכתיות א. דרשה שאנו מעגנים באמצעות כלי הדרש לפי רוב הראשונים יש לה מעמד דאוריתא. ב. לעיתים הדרש הסומך מאושש סברא או עקרון שניתן ליישם גם בהקשרים אחרים. ג. המיקום של העוגן המדרשי במקרא עשוי לקבוע באופן משמעותי את גדריו של הדין הנדון (כגון בגז"ש של קיחה-קיחה אנו למדים שקדושי אשה הם סוג של קנין. ד. גם אם ביצענו דרשה סומכת התוצאה היא שמילים במקרא נתבררו כ'תפיסות', וממילא מילים אחרות מתבררות כפנויות א"כ יכולות להוצר או להדחות דרשות יוצרות אחרות שנסמכות על המילים הללו.
3. הרבה מהראשונים סוברים שלפעמים נמסרה הלכה למשה ונמסר לו שהיא נלמדת מג"ש ולא נאמר לו באיזו צורה ומחיקן, א"כ גם במדרשים שיש בהם רכיב יוצר ישנם גם רכיבים שנתונים לנו במסורת. היצירה במדרש היוצר אינה חופשית אלא מודרכת ע"י רכיבים שהתקבלו במסורת.
4. בדפים לפרשיות בראשית ונח תשס"ה הסקנו שהמידות הם צורת חשיבה שמורכבות ע"ג הלוגיקה הפורמלית הדידוקטיבית, מערכת הדרש היא לא צורת חשיבה אנליטית אלא היא כעין מפה לדרכי החשיבה האנלוגית והאינדוקטיבית היסודית, אנו סבורים שניתן ללמוד מהמידות עצמם עקרונות מחשבתיים פילוסופיים.
5. רק במדרש סומך יש אינדיקציה לכך שנעשה שימוש נכון בדרכי הדרש, וממילא גם בדרכי החשיבה האנלוגית והאינדוקטיבית.

■ פרשת וישב ■

המידות הנדונות

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

מיעוט אחר מיעוט אחר מיעוט.

מתוך המאמר

- מהו ההיגיון של הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'?
- יישומים פשטיים ומדרשיים שלו.
- השלכות על התייחסות לסדרות ארוכות של מיעוטים?
- האם הבבלי מסכים לקביעת הירושלמי ששלושה מיעוטים עוקבים כולם ממעטים?
- שיקולי חיסכון בניסוח והפנאה ברקע דרשות במידת 'מיעוט אחר מיעוט'.

מקורות מדרשיים לפרשת וישב

"והבור ריק אין בו מים". ממשמע שנאמר 'והבור ריק', איני יודע שאין בו מים? מה תלמוד לומר 'אין בו מים'? מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו.
(רש"י בראשית לז, כד. שבת כב/א, חגיגה ג/א)

"וישליכו אתו הבורה והבור רק אין בו מים" מים לא היה בו, נחשים ועקרבים היו בו, שני בורות היו אחד מלא צרורות ואחד מלא נחשים ועקרבים.
(בראשית רבה, פרשה פד, טז)

תקציר המאמר לפרשת וישב, ספר 1

הדרשה כאן מבוססת על כפילות של שני מיעוטים בפסוק, וכנראה שישנו כאן שימוש במידת הדרש 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'.¹ הסברנו את הלוגיקה של הדרשה, לפיה המיעוט השני ממעט את המיעוט הראשון, ולכן דה-פקטו יוצא מכאן ריבוי (=סייג למיעוט הראשון). 'הבור ריק' ממעט הכל, ואח"כ המיעוט השני מסביר שהריקנות היא רק ממים, ומשמע שנחשים ועקרבים יש בו. כלומר הריבוי נעשה כאן ביחס למצב שאחרי המיעוט הראשון. בור כשלעצמו הוא מלא בכל, ולכן כשהתחדש לנו שהוא מלא בנחשים ועקרבים ולא במים זהו מיעוט ולא ריבוי. המידה קובעת שהריבוי הוא רק ביחס למצב שאחרי המיעוט הראשון, שכן מתברר כי הוא אינו מיעוט גורף. הבור אינו ריק לגמרי, והריקנות שלו היא חלקית בלבד.

לאחר מכן סקרנו כמה דוגמאות נוספות של יישום מידת הדרש הזו, וראינו שישנם בספרות הזו"ל מופעים רבים ושונים. הצגנו את ההבדלים ביניהם באמצעות טבלא, שמדגימה את מגוון המופעים של מידה זו.

עמדנו על כך שישנם מקרים שבהם המיעוט הוא מיותר ויש מקרים שאין אפשרות לכתוב את הפסוק הנדון בלא המיעוט. ראינו שבחלק מן המקרים המיעוט השני פשוט מבטל את המיעוט הראשון ולא רק מסייג אותו.

המאפיין / הסוגיא	סוגיית מגילה	סוגיית סנהדרין	סוגיית ב"ק	דרשתנו
האם ביטויי המיעוט הם זהים	כן	לא	לא	לא
האם המיעוטים צמודים	לא	כן	כן	כן
האם הריבוי מבטל את אחד המיעוטים	כן	כן	כן	כן
האם יש אפשרות לכתוב את הפסוק אחרת	כן	לא	כן	כן
האם שני המיעוטים הם על אותו ציר	כן	לא	לא	כן
האם הפירוש הוא דרש או פשט	דרש	דרש	דרש	פשט

¹ שפרכר, דן במידה זו במאמרו 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', הגיון ב, 1992 (להלן: שפרכר).

עמדנו על כך שברוב המקרים הללו קשה לראות את המסקנה של הריבוי כמסקנה הגיונית מלשון המקרא, שלא כמו במקרה שלפנינו. הצענו שישנם כמה מופעים שונים ליישומה, והצד השווה לכולם הוא שבכל המקרים אנו מתייחסים לפסוקים, על אף המבנים השונים, כאילו היו כתובים בצורה של הפסוק שלפנינו: שהמיעוט השני ממעט את המיעוט הראשון.

התלבטנו האם מדובר כאן במידת דרש או בפירוש פשטי, לפחות לגבי המקרה שלפנינו בו ראינו הנמקה סבירה לפרשנות המרבה. ייתכן שמסיבה זו לא מוזכרת כאן מידת הדרש 'אין מיעוט אחר מיעוט', שכן במקרה שלנו זהו פירוש פשטי. הצענו שאולי יש בנקודה זו מחלוקת בין המדרש לבין הבבלי.

הערנו שיתכן שבמקרים שהמיעוטים מופיעים בזה אחר זה הפירוש הוא פשטי, ואילו כשהם מופיעים במקומות שונים זוהי דרשה. גם השאלה האם המיעוט הוא מיותר בלשון הפסוק נראית רלוונטית לשאלה האם מדובר בפירוש פשטי או בדרשה.

שאלנו את עצמנו האם הדרשה הזו יכולה להיעשות על ידי דבי רי"ש, שהרי הם אינם נוטים לדרוש כפילויות, ובדרך כלל הם קובעים שהתורה 'דברה כלשון בני אדם' (ראה בדף לפרשת ויצא, תשס"א-1). אמנם במקרה שלפנינו לא מדובר בלשונות כפולים ממש, שכן 'ריק' אין פירושו 'אין בו מים' (זהו מיעוט כולל יותר), ובכל זאת יש לבחון את האופציה שהתורה רק מדברת כאן בלשון בני אדם. במקרים אחרים שהוצגו שם מדובר בלשונות זהים לגמרי (למשל בסוגיית מגילה כג ע"ב, שבה כל המיעוטים הם מהמילה 'כהן', אשר תידון בהמשך).

עמדנו על הקושי באפיון מילות המיעוט שהן שונות ומגוונות, ולא תמיד ברור שמדובר במילות מיעוט. להחלטה לדרוש במידה זו דרושה הנחה מוקדמת שיש לחפש מילת מפתח על מנת לדרוש אותה במיעוט אחר מיעוט.

במערכת של לב מידות של ר"א בשריה"ג מופיעה המידה 'מיעוט אחר מיעוט', ועל פניה נראה שהדוגמא שניתנת שם היא לפירוש פשטי (עיון בספר הכריתות מעלה סימני שאלה על מסקנה זו). הערנו כי רשימה זו משוייכת לדבי ר"ע, ולכן לא פלא שהיא נעדרת מ"ג המידות של רי"ש בברייתא בתחילת הספרא. מסקנה זו מתיישבת היטב עם העובדה שדבי רי"ש אינם דורשים כפילויות שכן הם סוברים 'דברה תורה כלשון בני אדם'.

סיימנו את המאמר בדיון אודות פעולות שונות של שלילה, ומשמעויותיהן הלוגיות, והדגמנו זאת באמצעות ההבחנה בין מצוות עשה ול"ת.

מיעוט אחר מיעוט אחר מיעוט

מבוא

במאמר זה ננסה למקד את המבט בדרשות המתייחסות לכמה מיעוטים עוקבים. זהו לכאורה המקרה אותו פגשנו בסוגיית מגילה במאמר משנה שעברה (ראה גם להלן). ננסה ללמוד מהן משהו אודות השימוש במידה זו בכלל, וליישם לגביהן כמה מן המסקנות שעלו במאמר משנת תשסה. מה עושים כאשר ישנם שלושה מיעוטים רצופים (ולא רק שנים כמו במקרה הרגיל)? יסוד הדברים מופיע בסוגיית הירושלמי ריש הוריות, ובמקבילה בבבלי הוריות ב ע"ב ועוד.

יחיד שעשה בהוראת בי"ד

המשנה בתחילת הוריות כותבת כך:

הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם בין שעשו ועשה עמהן בין שעשו ועשה אחריהן בין שלא עשו ועשה הרי זה פטור מפני שתלה בבית דין.

קביעת המשנה היא שיחיד שעשה עבירה שיש בה כרת בהוראת בי"ד, כלומר שנתלה בפסיקתם, פטור מקרבן חטאת יחיד על שגגתו. מתברר בגמרא שהמשנה הזו הולכת בדרכו של ר' יהודה, אולם חכמים חולקים עליו וסוברים שהיחיד חייב חטאת על שגגתו, והפטור של היחיד נאמר רק כאשר ישנם רבים שעשו בהוראת בית הדין. במצב כזה בית הדין מביא פר העלם, ובזה הוא פוטר את היחידים שעשו בהוראתו. מקבילה לכך מצויה בתחילת הספרא לפרשת ויקרא (דבורא דחובה, תחילת פרשה ז), וכידוע "סתם ספרא ר' יהודה". אם כן, ההופעות הללו הן עקביות, וכולן מבית מדרשו של ר' יהודה (ששייך כנראה לדבי ר"ע). בכל המקורות הללו מובא לר' יהודה מקור מן הפסוק בפרשת החטאת (ויקרא ד, ב וכ"ז):

דבר אל בני ישראל לאמר נפש כי תחטא בשגגה מפל מצות יקוק אשר לא תעשינה ועשה מאחת מהנה... ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות יקוק אשר לא תעשינה ואשם:

הירושלמי על אתר כותב כך:

הורו בית דין כו' נפש כי תחטא אחת תחטא בעשותה תחטא הרי אילו מיעוטין התולה בעצמו חייב והתולה בבית דין פטור בכל אתר את מר מיעוט

אחר מיעוט לרבות וכא את מר מיעוט אחר מיעוט למעט אמר רבי מתניה שנייא היא דכתיב מיעוט אחר מיעוט אחר מיעוט.

הדרשה קובעת כי בפסוקים הללו ישנם שלושה מיעוטים שונים לגבי אופי החטא המחייב חטאת: 'נפש' כי תחטא, 'אחת' תחטא, 'בעשותה' תחטא. בלשון הירושלמי לא מופיע מה מתמעט בכל אחד מן המיעוטים הללו. אחד מהם הוא הנושא של הדרשה בסוגיא, והוא למעט מי שתולה בדעת בי"ד. המקור לכך הוא 'נפש כי תחטא' (וראה **מראה הפנים** לירושלמי שם, שמביא כמה דעות בזה), כלומר חיוב חטאת הוא רק כאשר החטא הוא של הנפש עצמה, למעט כשהוא תולה בדעת בי"ד שאז אינו מביא חטאת. שאר המיעוטים מפורטים במקומות אחרים (ראה שבת צג ע"א).

בסוגיית שבת מבואר שגם מי שחולק על ר' יהודה וסובר שיחיד שעשה בהוראת בי"ד חייב (וכך גם ההלכה, כמו שהזכרנו לעיל) אינו חולק על כך שיש כאן מיעוטים, אלא שהוא דורש מהמיעוט הזה משהו אחר.

השערה על בחירת מילות המיעוט

לכאורה המיעוט הוא מהפסוק השני (פס' כז) בלבד, שכן מופיעות בו שלוש המילים הממעטות. אולם מנוסח הדרשה נראה שמתחשבים דווקא במיעוט מהפסוק הראשון (פס' ב), שהרי נוקטים בלשון 'נפש כי תחטא' שמופיעה רק בפסוק ב.

ייתכן שהסיבה לכך נעוצה בשאלת ההפנאה (ראה במאמר משנה שעברה על הפנאה במיעוטים). אם נתבונן בפסוק נראה שהמילים 'בעשותה' ו'אחת' אינן הכרחיות לנוסח הפסוק, ולכן סביר שהן נועדו למיעוט. אולם קשה לראות כיצד ניתן לנסח את הפסוק בלי המילה 'נפש'.² לכן המדרש מפנה את תשומת ליבנו לכך שישנו פסוק מקביל, וגם בו מופיעה המילה 'נפש', מה שיוצר הפנאה גם לגבי מילה זו.

נעיר כי בסוגיית הבללי המקבילה בשבת נראה כי הדרשה כולה עוסקת אך ורק בפס' כז (המילה 'כי' לא מופיעה שם), וייתכן שלשון המדרש בירושלמי היא שגויה, ורק מתוך שיגרא דלישנא צוטט פסוק אחר.

² ניתן לומר במקום זה 'אדם' או 'איש', אך במצב כזה ניתן לבצע מיעוט מן המילים הללו. אין בכך כל שינוי לענייננו.

שלושה מיעוטים

בהמשך הסוגיא הירושלמי מקשה על דרשת המיעוט הזו. בדרך כלל בש"ס מקובלנו שכאשר ישנם שני מיעוטים אנו דורשים 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', ולא ממעטים שני מיעוטים. אם כן, מדוע כאן הדרשה ממעטת שלושה מיעוטים? הירושלמי מסביר שהכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' חל רק כאשר ישנם שני מיעוטים בפרשה. אולם כאן ישנם שלושה מיעוטים, ובמצב כזה לא חל הכלל הנ"ל, ושלושתם מיועדים למעט.

והנה הגמרא בסוף סוגיית שבת צג ע"א מסבירה שלפי ר"מ יש כאן רק שני מיעוטים, שכן לא כתובה המילה 'תחטא' על כל אחת ממילות המיעוט. המילה 'תחטא' מופיעה רק פעמיים. הגמרא קובעת ש'נפש אחת' הוא מיעוט אחד ולא שנים, ולכן ר"מ דורש רק דרשה אחת נוספת מעבר למיעוט של יחיד שעשה בהוראת בי"ד.

אם כן, בבבלי תחזור קושיית הירושלמי: מדוע כשיש שני מיעוטים לא דורשים אותם לרבות? לכאורה הבבלי סובר שהמבנה כאן אינו מבנה של מיעוט אחר מיעוט בכלל, ולכן אין כאן ריבוי. אם כך הוא, אזי גם מי שסובר שיש כאן שלושה מיעוטים, העובדה שהוא אינו מרבה אלא ממעט אינה נובעת מהסייג של הירושלמי (שבשלושה מיעוטים אנו ממעטים ולא מרבים), אלא מן העובדה שכאן מדובר במבנה שאינו מרבה. נראה מכאן שהבבלי חולק על הסייג של הירושלמי.

עלינו להבין שתי נקודות שעולות בשיטת הבבלי: 1. מדוע באמת הכלל של הירושלמי נכון? לאחר מכן עלינו לבחון מדוע הבבלי חולק על הירושלמי, ומה נקודת המחלוקת ביניהם? 2. מדוע לפי הבבלי המבנה הספציפי של מיעוטים עוקבים במקרה שלנו (שנים לפי תנא אחד, ושלושה לפי ר"מ) אינו נדרש לריבוי אלא למיעוט.

לגבי השאלה על ר"מ שאינו דורש ריבוי על אף שישנם לשיטתו רק שני מיעוטים, ניתן לתלות זאת בכך שלפי הבבלי כל המילים הנדרשות מופיעות בפס' כז. אם כן, המילה 'נפש' אינה מופנה, שכן לא רואים בה כפילות עם פס' ב. ממילא לא ניתן לראות בה מיעוט בכלל, ובודאי לא כבסיס לדרשה של 'אין מיעוט אחר מיעוט'.

כרקע להבנת סברת הירושלמי, נבחן כעת כמה מקרים נוספים של מיעוטים מרובים.

סוגיית הבבלי מגילה כג ע"ב³

במסכת מגילה כג ע"ב לומדים ששומות קרקעות ובני אדם נעשית בב"ד שבו יושבים תשעה ישראלים וכהן. המקור לכך הוא שהמילה 'כהן' מופיעה עשר פעמים בפרשת הקדשות. ה'כהן' הראשון נדרש לגופו, כלומר מלמד שצריך כהן (כלומר ממעט ישראלים). ה'כהן' השני גם הוא לכאורה ממעט ישראלים, אולם דווקא בגלל זה הוא בגדר מיעוט שבא אחר המיעוט הראשון, ולכן הגמ' מסיקה שהוא בא לרבות. המסקנה ממנו היא שהדיין השני בב"ד של שומא צריך להיות ישראל. גם ה'כהן' השלישי מהווה מיעוט אחר מיעוט, ולכן הוא שוב מרבה ישראל, וכך לגבי כל השאר. כך אנו מגיעים לב"ד של תשעה ישראלים וכהן.⁴

לאחר מכן הגמ' מקשה מדוע שלא נתייחס לשלישי כמיעוט ראשון (ולא מיעוט אחר מיעוט. אחרי שהבנו למעלה שהשני בא לרבות, ועל כן הוא אינו מיעוט, אז השלישי שבא אחריו אינו מיעוט אחר מיעוט), ולכן הוא אמור למעט ולא לרבות? לפי זה המיעוט הרביעי הוא כן מיעוט אחר מיעוט שבא לרבות, והחמישי הוא מיעוט, השישי מרבה והשביעי ממעט וכן הלאה. אם נבין את המיעוטים הללו כך, המסקנה שנסיק מכך היא שבב"ד של שומא צריכים היו להיות חמישה ישראלים ולפחות חמישה כהנים.⁵ הגמ' נותרת ב'קשיא', כלומר אין לה הסבר לכך.⁶

³ הסוגיא כלשונה מופיעה גם בבבלי סנהדרין טו ע"א.

⁴ כמובן אין כאן דרישה לישראלים דווקא. זהו ריבוי, שמאפשר לקחת גם ישראלים ולא רק כהנים. לעומת זאת, הכהן היחיד חייב להיות בדווקא כהן, ולכן זה נקרא מיעוט. הר"ח במקבילה בסנהדרין טו ע"א מסביר שאם התורה היתה רוצה עשרה כהנים היה עליה לכתוב פעם אחת כהן. דבריו לא ברורים, שכן אם כך היה כתוב מנין היינו יודעים שצריך עשרה דיינים בבית הדין? ואולי כוונתו שיכתבו תשע פעמים 'איש' או 'דיין', ופעם אחת 'כהן'. הבעיה היא שאם היו כותבים כך אז היינו לומדים הפוך: 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט', והיינו קובעים את ההרכב כחמישה ישראלים וחמישה כהנים (ואולי ששה וארבעה, תלוי בסדר הכתיבה).

⁵ לפי הצד השני שעולה בסוגיא שם, המיעוט השני נחשב כריבוי, ולכן המיעוט שאחריו ממעט ולא מרבה. נראה שזוהי התייחסות פורמלית לכלל הזה. למשל, אם התורה היתה כותבת אצלנו 'הבור ריק אין בו מים ואין בו עפר', משיקול פשטי לא היינו מבינים את המיעוט האחרון ('אין בו עפר') כריבוי, אלא כמיעוט שני. ייתכן שאצלנו הכלל מבטא פרשנות פשטית, ואילו בסוגיית מגילה הוא פורמלי. ייתכן שהדעה הראשונה (שגם נפסקה להלכה) מבינה את הכלל הזה כמקביל לפרשנות הפשטית שלנו, ולכן היא אינה מקבלת את הסייג הפורמלי שמציעה הקושיה.

⁶ מקובל שהביטוי 'קשיא' משמעותו היא שישנה תשובה, להבדיל מ'תיובתא'. ראה, למשל, רשב"ם ב"ב נב ע"ב במחלוקתו עם הר"ח שם, וביים של שלמה ב"ק פ"ב סי' ה, יבין שמועה, שער שני אות א, ועוד הרבה.

יש לשים לב לכך שהמיעוטים בסוגיית מגילה נעשים באמצעות אותה מילה עצמה (שלא כמו המקרים האחרים, כמו 'ריק' ו'אין בו מים'). יתר על כן, שם קשה לפרש שזוהי כוונת הפסוקים עצמם (כמו במקרה של 'והבור ריק אין בו מים'), לולא הכלל של 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'. על פניה זו נראית דרשה ולא פירוש פשטי. אמנם לפי הצעתנו משנה שעברה אנחנו מתייחסים לכל המילים הללו ככתובות בזו אחר זו, ובאופן פורמלי ליישם לגביהן את השיקול הלוגי של הדוגמא בפרשתנו (שהמיעוט 'אין בו מים' משמעותו היא סייג על המיעוט 'ריק', ולכן דה-פקטו זהו ריבוי).

השוואה לסוגיית הירושלמי הוריות

אם נבחן את סוגיית מגילה לאור קביעת הירושלמי הנ"ל תיווצר בעיה. נדון במצב שהמילה 'כהן' היתה מופיעה שלוש פעמים בפרשה. במצב כזה לפי הירושלמי בהוריות אף אחד מהם אינו בא לרבות, ולכן היה עלינו למעט שלושה מיעוטים, כלומר יש לדרוש בי"ד של שלושה כהנים דווקא. וכך גם במקרה של עשרה מיעוטים, שהמסקנה התחייבת היא שהוא יכלול עשרה כהנים בדווקא. ומה המסקנה מסוגיית מגילה? לפי פשט המשנה שמחייבת כהן אחד, כל המיעוטים הבאים אכן מרבים כמו מיעוט אחר מיעוט. לפי הקושיא הדבר נדרש כריבוי ומיעוט לסירוגין. בכל מקרה אף אחת משתי האפשרויות אינה כירושלמי.

הדבר מתחדד יותר אם נשים לב שעולות כאן שתי אפשרויות, והאחת מהווה קושיא על המשנה. אפילו במצב שאנו בוחנים את כל האפשרויות, כולל אלו שעומדות בניגוד לכתוב במשנה (שצריך כהן אחד), האפשרות של הירושלמי אינה עולה. נראה מכאן שהבבלי חולק על הירושלמי באופן חזיתי. בעל **מראה הפנים** בירושלמי הוריות מעיר מן הסוגיא במגילה, אולם הוא דווקא מביא ראיה מהסוגיא שם לתירוץ הירושלמי, שכן הגמרא שם אינה מוכנה לראות את המיעוט השלישי כריבוי אלא רואה אותו כמיעוט. ומכאן ראיה שהכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' נאמר רק על שני מיעוטים ותו לא.⁷ אמנם כפי שהערנו באפשרות שעולה שם בסוגיא ונותרת בקשיא אין צד שכל המיעוטים ימעטו. הצד שעולה הוא שהשלישי יחזור למעט, אבל השני הוא אכן ריבוי בכל מקרה. אם כן, בכל אופן זה לא כמסקנת הירושלמי בהוריות.

⁷ אמנם זוהי ראיה שמבוססת על קושיא בסוגיא, שכן להלכה אנו לא לומדים כך (אמנם אין בסוגיא שם הסבר, והיא נותרת ב'קשיא'). להלכה אנו פוסקים שצריך רק כהן אחד, ומשמע שכל המיעוטים הבאים אחרי הראשון באים לרבות, וזה דלא כירושלמי.

גם הראשונים בסוגיית הוריות מעלים את הבעיה, ומתייחסים אליה בצורות שונות. נסקור כעת את הגישות השונות שעולות ביחס לסוגיא זו.

שיטת תוס' הרא"ש

בעל תוס' הרא"ש בחידושו להוריות, ד"ה 'נפש כי תחטא' קובע מכוח הסוגיא במגילה שהבבלי אינו מקבל את שיטת הירושלמי שמבחין בין שני מיעוטים לשלושה. לפי הבבלי תמיד ממעטים, כל עוד אפשר. רק במקום שבו לא ניתן למעט אנו מרבים.

נראה כי לשיטת הרא"ש הכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' אינו נובע מלוגיקה כלשהי, כפי שהצגנו זאת בשנה שעברה (הגבלת המיעוט שהופכת לריבוי), ולשיטתו כל מיעוט צריך למעט. אמנם כשאנו לא מוצאים מה למעט, אז אנו מרבים. בסוגיית מגילה אין מה למעט מכל מילה 'כהן' ולכן חלקן משמשות לריבוי, ואילו כאן מצאנו מה למעט מכל אחת ממילות המיעוט.

לפי הרא"ש הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' אינו כלל, אלא סוג של 'אם אינו עניין'. אם אנו לא מצליחים למעט, אזי יש להשתמש במילת המיעוט לשימוש אחר, ומה שיותר הוא לרבות. ייתכן שאם נמצא שימוש כמו גז"ש או משהו אחר, גם זו אפשרות קבילה. מסתבר שלפי שיטה זו תידרש הפנאה כדי למעט ממילה כלשהי, שאם לא כן מדוע בכלל עלינו לדרוש את המילה אם אין לנו מה למעט ממנה? נראה מדברי הרא"ש שהכלל הזה בא לפתור מצוקות מדרשיות.

נציין כי לפי שיטה זו, הקושי שהעלינו למעלה ביחס לסוגיית שבת, מדוע לר"מ שסובר שיש רק שני מיעוטים אנו לא מרבים מהמיעוט השלישי. לפי הרא"ש אנו לא מרבים כי יש לנו אפשרות למצוא מיעוט. אם כן, מוכח שגם כשיש שני מיעוטים לא תמיד מרבים, וזה ממש כרא"ש.

שיטה זו היא קשה, מכמה צדדים:

1. מדוע הירושלמי לא מקבל גישה כזו? ואם יש סיבה או מסורת כזו, אז מדוע לעשות מחלוקת בין הבבלי לירושלמי?
2. מדוע השיקול, האם למעט או לא, מתחיל רק במיעוט השני? במילים אחרות: מדוע רק מיעוט שני משמש לריבוי, ולא אפילו במיעוט הראשון אם אנו לא מוצאים מה למעט אז נרבה? ניתן אולי להסביר שבדרך כלל כשיש מיעוט אחד אז השני הוא מיותר ולכן יש לרבות ממנו, ובאמת זה לא דווקא.

3. עוד לא ברור מדוע הסוגיא במגילה מניחה שכל מיעוט שני בא לרבות, ולא אומרת שצריך 10 כהנים? האפשרות שכל המילים ממעטות ישראלים נשללת על הסף. ללא דברי הרא"ש הנחת הגמרא היא ברורה, שכן יש כלל שכל מיעוט אחרי מיעוט צריך לרבות. אבל לפי הרא"ש הגמרא שם אינה ברורה. ואולי היה אפשר לבאר על פי דברי הר"ח שם שמסביר שאם היו רוצים לדרוש 10 כהנים, די היה בכתיבת המילה 'כהן' פעם אחת. וממה שכתבו 10 פעמים, מוכח שלא רוצו עשרה כהנים. כעת השאלה היא מה התורה כן רצתה. לא ברור מדוע ההחלטה היא דווקא חמישה-חמישה. ואולי לפי הרא"ש זו גופא התשובה ל'קשיא' בסוגיא שם (שהתקשתה מדוע לא לעשות חמישה-חמישה).

מסיבות אלו, רוב הראשונים נוטים ליישב את הסוגיות זו עם זו. נראה כעת האפשרויות השונות שעולות בדבריהם.

שיטת הר"ש בתוס' ומראה הפנים

בעל **מראה הפנים** הרגיש בכך, והוא מסביר שבירושלמי ניתן ליישם את כל המיעוטים בעניין ולהתייחס לכולם כמיעוטים, שכן אלו הם מיעוטים שונים (כנראה כוונתו מילות מיעוט שונות שממעטות דברים שונים). אולם במגילה כל המיעוטים הם באותו עניין (ומאותה מילה – 'כהן'), ולכן ההכרעה היא שחזיים ממעטים וחזיים מרבים. הוא מוסיף בסוף דבריו שכן גם נראית כוונת התוס' בסוגיית הבבלי הוריות. אמנם בתוד"ה 'הרי אלו' בהוריות ב ע"א, מביא כן בשם הרשב"א (וכנראה הוא הר"ש משאנץ, מבעלי התוס') בניה.

לכאורה זוהי מסקנה מתבקשת מן ההסבר אותו הצענו במאמר משנה שעברה. הצענו שם שהכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מבוסס על ראיית המיעוט השני כמגביל את הראשון ולכן בפועל הוא מרבה. לפי זה, אם המיעוט השני פועל באותו ציר של המיעוט הראשון, אז הוא מסייג אותו. ואם המיעוט השלישי פועל גם הוא באותו ציר אין סיבה להניח שהוא חוזר ומבטל את הסייג של השני, שכן אם זוהי כוונת התורה ניתן היה לוותר על שניהם וגם כך היינו מגיעים לאותה מסקנה. אולם אם כל המיעוטים פועלים בצירים שונים, אז אין סיבה להניח שמישהו מהם מגביל את המיעוט הראשון ובכך מרבה. במצב כזה אנו מניחים שכולם ממעטים.

במאמר משנה שעברה הבחנו בין מקרים שבהם המיעוט השני מרבה ומבטל את חידושו של המיעוט הראשון, לבין מקרים שבהם הוא מסייג אותו בציר אחר

(ראה גם בטבלא למעלה).

לפי שיטה זו הקושי בסוגיית שבת מתיישב היטב, שכן גם בשני מיעוטים, אם הם נעשים במילים שונות, אנו לא מרבים. אמנם קשה להבין כמה וכמה מקרים אחרים שבהם אנו דורשים לפי הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' גם כשהמיעוטים נעשים במילים שונות.

וייתכן שכוונת הר"ש היא לחלק חילוק כזה רק במקום שיש למעלה משני מיעוטים. במצב כזה התוצאה תלויה האם המילים הם זהות או שונות. אולם בשני מיעוטים תמיד דורשים מיעוט אחר מיעוט. ולפי"ז הקושי במסכת שבת מדוע לא למעט לפי ר"מ חוזרת למקומה.

שיטת רש"י

בעל **מראה הפנים** מביא שרש"י יישב את הקושי מהירושלמי באופן אחר. הוא מסביר שכאן שלושת המיעוטים מופיעים באותו פסוק, ובמצב כזה אנו לומדים שכולם נועדו למעט. לעומת זאת, בבי"ד של שומא המיעוטים הם בפסוקים שונים ובמצב כזה אנו מתייחסים כמו בבבלי. וכך הוא מצא בברייתא דל"ב מידות. כמו שראינו למעלה, גם כאן מסתבר שהכוונה היא לחלק בין מצבים שבהם יש יותר משני מיעוטים. כפי שניתן לראות במאמר משבוע שעבר ובטבלא שלמעלה, במצבים של שני מיעוטים אנו מרבים גם אם הם מצויים באותו פסוק (סמוכים. לדוגמא, המקרה של פרשתנו: 'והבור ריק אין בו מים').

כוונת בעל **מראה הפנים** היא כנראה לרש"י ד"ה 'ציבור מייתי' בהוריות ג ע"א. אולם ברש"י שם מקשה על הבבלי שלומד משלושת המיעוטים, מדוע לא מיישמים את הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'. ועל כך הוא מביא את תירוץ הירושלמי שכאן אלו שלושה מיעוטים. הוא אינו מתייחס כלל לסוגיית בי"ד של שומא במגילה. אמנם הוא מוסיף שם את המילים "הכא דאיכא ג' מיעוטין בזה אחר זה בחד קרא כולהו אתו למעט. וכן בל"ב מידות מצאתי".⁸ בעל מראה הפנים כנראה הבין שהתוספת שהמיעוטים צריכים להיות 'בחד קרא', מטרתו ליישב את סוגיית מגילה. אך לא נראה כך מדברי רש"י, שכן הוא כלל אינו מתייחס

⁸ לא ברור היכן מצא רש"י את היסוד הזה בברייתא של לב מידות. 'מיעוט אחר מיעוט' שם (מידה ד) אינו מתפרש על הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', אלא נראה ככלל מדרשי אחר (ראה במאמר לפרשת ואתחנן תשסה, תחילת ח"ב). אמנם ישנה שם תופעה דומה במידה ג בדוגמא לגבי 'ריבוי אחר ריבוי'. מופיעים שם שלושה ריבויים עוקבים ('גם את הארי גם הדב הכה עבדך' – 'גם', 'את' ו'גם', אלו שלושה ריבויים), וכולם נדרשים שם לרבות, ולא למעט. וצ"ע האם אכן לזה היתה כוונת רש"י כאן.

לסוגיא ההיא. נראה שהוא נקט כך כשיגרא דלישנא גרידא. בכל אופן, נראה לכאורה שכיוון ההסבר הזה מנצל הבחנה אחרת שעשינו במאמר משנה שעברה, כאשר שאלנו האם המיעוטים הם צמודים. אלא ששם החילוק הזה פעל בכיוון ההפוך: כאשר המיעוטים הם צמודים, דווקא אז סביר יותר לפרש את המיעוט השני כמסייג את הראשון, וממילא מרבה. וכאשר הם לא צמודים אז כל אחד הוא מיעוט לעצמו. ואילו בהסבר שהוצע כאן החילוק אומר שדווקא כשהמיעוטים מופיעים באותו פסוק הם כולם ממעטים. וכאשר הם מפוזרים אז יש אינטראקציה ביניהם. החילוק הזה נראה פורמלי ולא ברור מקורו. כמו כן, לא ברור מה סברא יש בו. כפי שהערנו לעיל, לא נראה מלשון רש"י שהוא בכלל מתכוין לחילוק כזה.

שיטת התוס'

בתוד"ה 'הרי אל' בסוגיית הוריות כותבים שמיעוט אחר מיעוט הוא לרבות רק כאשר מספר המיעוטים הוא זוגי. לכן בסוגיית מגילה הגמרא מרבה, שכן המילה 'כהן' מופיעה 10 פעמים. לעומת זאת, בסוגיית הוריות יש שלושה מיעוטים, ולכן שם לא מרבים והכל ממעט.

נראה מדברי התוס' שכאשר יש שלושה מיעוטים, הראשון ממעט, השני היה אמור לרבות, והשלישי אמור למעט. אולם מכיון שאין מיעוט רביעי שירבה, מתברר שגם המיעוט השני אינו בא למעט. הסיבה ההגיונית לכך אינה ברורה. מדוע אי קיומו של מיעוט רביעי מגלה שגם השני אינו מרבה אלא ממעט?

ייתכן שהתוס' מבין כהצעתנו לעיל, שהמיעוט השני אינו סתם מרבה אלא מסייג את המיעוט הראשון. וברגע שיש מיעוט שלישי, מתברר שתפקידם של המיעוטים כאן אינם לסייג את המיעוט הראשון (ובכך לרבות), אלא למעט בעצמם. אולם לפי הסבר זה, נראה שהירושלמי צודק, שמשלושה מיעוטים והלאה, בין אם המספר הוא זוגי או לא, עלינו למעט מכולם.

וייתכן שיש לצרף כאן את אחד ההסברים הקודמים, שמכיון שכאן מילות המיעוט הן שונות, נראה שלכל אחת יש תפקיד, ולכן כולן ממעטות. אולם בבי"ד של שומא כל מילות המיעוט הן זהות, ולכן ברור שיש להן יחס הדדי. אמנם זו לא נראית משמעות לשון התוס'.

הסבר הכלל של הירושלמי

מדוע באמת לפי הירושלמי (ולרוב הדעות גם בבבלי) כאשר מספר המיעוטים

גדול משנים אנו לא מפעילים את הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'. מסתבר שבמצב כזה קשה מאד לראות את המיעוטים הבאים כמסייגים את המיעוט הראשון. כפי שהזכרנו, גם אם מבחינת הפשט לא ניתן לפרש את המיעוט השני כסייג על המיעוט הראשון, במישור הדרש אנו בכל זאת מתייחסים אליו כך.

אם כן, הכל מתחיל מתוך מקרה כמו זה שבפרשתנו, שבו השיקול של 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' קיים וסביר גם באופן הגיוני ופשטי. כעת ניתן להרחיב את השיקול הזה גם למקרים שבהם השיקול אינו נראה ברמת הפשט. אולם אם יש שלושה מיעוטים, אזי לא סביר לראות את השנים הבאים כמיעוט של הראשון, גם כשהם כתובים באופן מקביל לזה שבפרשתנו.

ניתן להמחיש זאת דרך הדוגמא הבאה: אם היה כתוב בפסוק 'והבור ריק אין בו מים ואין בו עקרבים', אזי לפי הירושלמי לא היינו מסיקים שיש בבור משהו פרט לעקרבים ומים, למשל נחשים. הסיבה לכך היא שבמצב כזה היה על הכתוב לכתוב זאת באופן הפוך: ובבור יש נחשים. זהו ניסוח חסכוני ויעיל יותר, מאשר להגיע לאותה תוצאה על ידי שני סייגים שונים על המיעוט הראשון. רק כאשר יש בבור גם נחשים וגם עקרבים, אז הדרך החסכונית להביע זאת היא באמירה שאין בו מים שמסייגת את המיעוט הראשון ('הבור ריק').

ייתכן שמכאן עולה תשובה אחרת לסתירה מסוגיית מגילה. המיעוטים שם הם כולם במילים שוות, ולכן השיקול שניתן היה לכתוב זאת באופן שונה, חסכוני יותר, אינו קיים. כיצד ניתן לכתוב דרישה של כהן אחד ותשעה ישראלים באופן אחר, חסכוני יותר. יש לזכור שבכל מקרה עלינו לכתוב עשר מילים שמלמדות על הדרישה לעשרה דיינים. אם כן, התורה פשוט כותבת אותם כ'כהן' ובכך באותו מספר מילים הם מצליחה ללמד אותנו גם על ההרכב של בית הדין.

תובנות מפרשת וישב

1. על פי הירושלמי מיעוט אחר מיעוט יוצר שלשה מיעוטים שונים ולא ריבוי כעולה מן הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'.
2. לפי הרא"ש, הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' אינו כלל לוגי, אלא סוג של 'אם אינו ענין', אם לא מצליחים למעט אזי יש להשתמש במילת המיעוט לשימוש אחר (גם ג"ש אם יש הפנאה) ולא, יש לרבות.
3. לפי הבנתנו, הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מבוסס על ראיית המיעוט השני כמגביל את הראשון ולכן בפועל הוא מרבה. ברם, ההגבלה של מיעוט השני תלויה בכך שהמיעוט השני מצוי באותו ציר לוגי של המיעוט הראשון. במקרה זה, גם אם יש מיעוט שלישי ואף הוא באותו ציר אין שום סיבה לומר שהוא מבטל את הסייג של המיעוט השני.
4. על פי רש"י שלשה מיעוטים בזה אחר זה ממעטים משום שהם מצויים באותו הפסוק עצמו, על פי לשון 'מראה הפנים', 'בחד קרא'.
5. על פי התוספות מיעוט אחר מיעוט בא לרבות רק כאשר מס' המיעוטים זוגי.
6. אם היה כתוב בפרשתנו 'והבור ריק אין בו מים (ואין בו עקרבים)' אזי לא היינו מסיקים לפי הירושלמי שיש בבור לדוגמה נחשים, פרט לעקרבים ומים. הסיבה לכך היא שבמצב כזה היה על המקרא לכתוב באופן חסכוני ויעיל יותר 'ובבור יש נחשים'. זוהי דרך נכונה יותר מאשר להגיע אליה על ידי שני סייגים שונים על המיעוט הראשון.

■ פרשת מקץ ■

המידות הנדונות

גז"ש.

ילמוד סתום מן המפורש.

מתוך המאמר

- מדוע גז"ש היא מידת דרש?
- כמה סוגי מידות גז"ש ישנן?
- האם פירוש מילולי הנלמד מגז"ש הוא בהכרח תקף בכל המקרא?
- מהו הקשר בין סוגי מידות הגז"ש לבין חלוקת המידות בברייתא של ר"ש ושל ר"א בשריה"ג?
- האם ישנן הלכות שנלמדות מדרשות אך הן נחשבות כהלכות פשטיות?

מקורות מדרשיים לפרשת מקץ

(ד ה) ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב וגו' ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הב' אים ומנין לעשרה ר' אבה ור' איסי בש' ר' יוחנן נאמ' כאן עדה ונאמ' להלן עד מתי לעדה הרעה (במדבר יד כז) מה עדה שנאמ' להלן עשרה אף עדה שנאמ' כאן עשרה, אמ' ר' סימון נאמ' כאן תוך ונאמ' להלן תוך מה תוך האמ' להלן עשרה אף תוך האמ' כאן עשרה, אמ' ר' יוסי אם בתוך הבאים אפילו כמה, אלא נאמ' כאן בני ישראל ולהלן בני ישראל מה כאן עשרה אף להלן עשרה. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי בשם רבי אמר תינוק עושין אותו סניף לעשרה...

(מדרש רבה, תיאודור-אלבק, צא, ג)

תני שמואל אין קידוש החדש אלא בעשרה רבי בא רבי יסא בשם רבי יוחנן נאמר כאן עדה ונאמר להלן עד מתי לעדה הרעה הזאת מה עדה האמורה להלן עשרה אף כאן עשרה אמ' ר' סימון נאמר כאן תוך ונאמר להלן ויבאו בני ישראל לשבור בתוך הבאים מה תוך שנאמר להלן עשרה אף כאן עשרה אמר ליה רבי יוסה בי רבי בון אם מתוך את למד סגין אינון אלא נאמר כאן בני ישראל ונאמר להלן בני ישראל מה להלן עשר' אף כאן עשרה ובקרקעות תשעה וכהן...

(ירושלמי מגילה ד, ד. סנהדרין א, ד)

תקציר המאמר לפרשת מקץ, ספר 1

במאמר משנה שעברה עסקנו ביחס בין כמה הקשרים הלכתיים שבהם יש צורך בקיי-בוץ עשרה בני אדם (הרכבי בתי דין לצרכים מסויימים, מניין לדבר שבקדושה, ברכת המזון, פורס על שמע, הגדרת פרהסיא לעניין דיני קידוש השם ועוד). במובאות של מעלה מופיעות דרשות המלמדות על הצורך בעשרה אנשים בהקשרים השונים וביחסים ביניהם.

ניסינו לעקוב אחר תהליך התגבשות הדרשות הללו אצל חז"ל עצמם. פתחנו בציון העובדה שאמנם מקובל שאדם לא דורש גז"ש מעצמו, אולם בכל זאת ישנם ממדים יצירתיים לא מעטים בדרשות בכלל, ובכללן גם בדרשת גז"ש (ראה בדף מן השבוע שעבר על המשמעות והחשיבות של דרשות סומכות).

לאחר מכן הצענו מתודה לאיתור והבחנה בין הרכיבים היצירתיים והרכיבים שהתקב"לו במסורת בדרשות שונות. עמדנו על כך שאשכולות של דרשות באותו נושא יכולים לתת לנו רמזים בהקשר זה. למשל, אם בכל הדרשות באשכול ברורה ההלכה ויש רק יכווח על המקור, אז מסתבר שההלכה התקבלה במסורת, ואילו הדרשה היא החלק היצירתי שנוצר כעת בבית המדרש. בנוסף לכך, אם כל הדרשנים משתמשים במידת הגז"ש, אולם הם עושים זאת ממקורות שונים, מסתבר שהתקבלה במסורת גם העוב"דה שהמקור להלכה הנדונה הוא מגז"ש כלשהי, וכדו'.

לאחר מכן יישמנו זאת למערך הדרשות המובא למעלה. הסקנו מתוכן כי ההלכה שדי-רושים עשרה בהקשרים הלכתיים אלו היא נתונה, ועל כן המדרשים הללו הם מדרשים סומכים אשר מחפשים לה מקור. בנוסף לכך, ניתן לראות שכל בעלי המדרש מש"תמשים בגז"ש, ולכן סביר שהעובדה שהמקור הוא מגז"ש כלשהי התקבלה גם היא במסורת.

הצענו שבכדי לסמוך את ההלכה שעדה היא עשרה אנשים, חכמים מתחילים לחפש בתורה הקשרים שבהם מופיעים עשרה אנשים. אותרו שני הקשרים: המרגלים ואחי יוסף. לאחר מכן חכמים חיפשו מילות מפתח שניתן להשתמש בהן על מנת להעביר את המספר הזה להקשרים הרלוונטיים האחרים (דבר שבקדושה וכדו').

ראינו שחלק מדרשות הגז"ש בהן חכמים עשו שימוש הן כעין מילון שמגלה לנו מש"מעויות של מילים מתוך השוואה בין שני הקשרים. ניתן לכנות דרשות כאלה 'גילוי מי-לתא'. חלק אחר מדרשות הגז"ש הללו הן גז"ש אמיתיות. שתים מן הדרשות לומדות על משמעות המילים 'עדה' ו'בני ישראל', ולכן הן בבחינת גילוי מילתא. לעומת זאת, הדרשה שנתלית במילה 'בתוכם' נראית כגז"ש פורמלית. הסיבה לכך היא שהמילה

'בתוך' כשלעצמה אינה מציינת כמות, ולכן לא ניתן להבין את הגז"ש כדרשה שמגלה לנו משמעות של מילה (לא ניתן לומר שהמילה 'בתוך' פירושה עשרה אנשים). בדר-שות של גז"ש אמיתית, הדמיון בין המילים אינו מגלה על משמעותן של המילים, אלא משמש כרמז טכסטואלי להעברת הלכה כלשהי בין שני ההקשרים.

בחלקו השני של המאמר הגדרנו שני רכיבים בכל דרשה: הרכיב הפורמלי-אוניברסלי והרכיב התוכני-פרטיקולרי, הבחנה שחוזרת אצלנו בכמה וכמה מאמרים. בהקשר של הדרשה דידן, התוכן נוגע לשאלה של אפיון והגדרת קולקטיב. שאלנו שם מה יש בקור-לקטיב מעבר לאוסף הפרטים הכלולים בו ומרכיבים אותו?

הבאנו כמה מקורות הלכתיים ותורניים שמראים כי גישת התורה היא שיש בקולקטיב טיב משהו מעבר לפרטים המרכיבים אותו. הבאנו המחשה מספרו של הפילוסוף ג'ון סרל, **נפש, מוח ומדע**, דרך התייחסות לתכונה 'נוזליות', אשר מאפיינת צברי מולקולות מסויימים, אולם לעולם לא מולקולה בודדת. ראינו שנושא התכונה הזו הוא הקולקטיב (=הנוזל), והיא אינה מאפיינת את הפרטים המרכיבים אותו. ראינו שההופעה האלוקית היא אשר נותנת לציבור את מעמדו הייחודי, בבחינת 'א-להים ניצב בעדת א-ל'. ניתוח זה העלה אפשרות מעניינת לראות את הגז"ש מ'בתוכם', שלמעלה התייחסנו אליה כגז"ש פורמלית, דווקא כדרשת גז"ש אשר נוגעת לתוכן. במאמר השבוע ננסה לבחון ביתר עיון את החלוקה בין שני סוגי הגז"ש הללו!

¹ בספרו של מיכאל צ'רניק, **מידת "גזרה שווה": צורותיה במדרשים ובתלמודים** (ראה במאמר לפרשת חיי שרה תשסו), לא מצאנו התייחסות לגז"ש מהסוג המילוני, וגם לא לעצם החלוקה בין שני הסוגים הללו.

שני סוגי גזרה שווה

מבוא

מידת גז"ש נסמכת על דמיון בין שתי מילים שמופיעות בשני הקשרים מקראיים. לכאורה מדובר כאן בסוג של מילון: מפירוש המילה בהקשר האחד ניתן ללמוד על פירושה בהקשר השני, בבחינת "למוד סתום מן המפורש". דוגמא ברורה לסוג כזה של גז"ש היא הדרשה בתחילת הבבלי קידושין (שהובאה במאמר לפרשת חיי-שרה תשסה): 'קיחה'- 'קיחה' משדה עפרון, המלמדת כי אישה נקנית בכסף כמו שדה. זהו פירוש מילולי של המונח 'קיחה' (ראה פירוט במאמר הנ"ל). אולם, כפי שראינו במאמר משנה שעברה, ישנן גז"ש שקשה מאד להכניס אותן לדפוס כזה. יתר על כן, גז"ש מילוניות נראית כמו כלי פרשנות פשטי. פרשנים רבים משתמשים בשיקולים של השוואה גם שלא במסגרת מדרשי המידות. אם כן, לא ברור במה מתייחדת הגז"ש כמידת דרש.

שני סוגי גז"ש

הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם טוען שההלכות הנלמדות מגז"ש הן הלכות דאורייתא, בניגוד לשיטת הרמב"ם. בתוך דבריו שם (ד"ה 'והנה ראינו') הוא כותב כך:

הרי הגזרה שוה כתורה שוה. ולא לעניין פירוש מה שכתוב בתורה בלבד אלא אף להביא דבר מחודש שאינו כתוב בתורה כגון בתו מאנוסתו ושאר העריות הנלמדות בה כגון אם חמותו ואם חמיו בת [בת] בנו ובת [בן] בנו ומאמרם לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך יורה שמזהירין על כל גזירה שוה שנדרשת להם ולא שאלו בלבד הם עיקר.

הרמב"ן מחלק בין שני סוגים של גז"ש: 1. גז"ש לעניין פירוש מה שכתוב בתורה. 2. גז"ש להביא דבר מחודש שאינו כתוב בתורה.

נראה כי כוונתו היא לחילוק שהצגנו לעיל. לפעמים הגז"ש מהווה כלי לפרש את משמעותה של מילה בהקשר סתום. אנו לומדים שפירוש המילה הוא כפירושה בהקשר המפורש. אך לפעמים הגז"ש אינה מפרשת פירוש מילולי של מילה, אלא מחדשת הלכה. בגז"ש כזו אנו משתמשים בדמיון המילולי כבסיס להעברת הלכות שונות מן המלמד אל הלמד, אך איננו עוסקים בפירושו של מילים מקראיות.

מלשון הרמב"ן משתמע כי הסוג המילוני, כלומר גז"ש כמו 'קיחה'- 'קיחה', הוא

הסוג הפשוט והידוע. נראה שכוונתו כאן היא לחדש שישנו גם סוג נוסף של גז"ש: הסוג המהותי. הרמב"ן עצמו מביא דוגמא לסוג השני של גז"ש, כגון בתו מאנוסתו. וכוונתו היא לגמרא בכריתות ה ע"א:

אמר אביי: לעולם אל תהי ג"ש קלה בעיניך, שהרי בתו מאנוסתו הן הן גופי תורה, ולא לימדה הכתוב אלא מג"ש; דאמר רבא, אמר לי ר' יצחק בר אבדי מיי: אתיא הנה הנה לאיסורא, אתא זמה זמה לשרפה.

רש"י על אתר מסביר את הפרטים:

בתו מאנוסתו אחד מגופי תורה - דבשריפה. אתיא הנה הנה - כתיב באש' תו (ויקרא יח) ערות אשה ובתה לא תגלה דמשמע בתה ממנו ובתה מאחר סיפיה דקרא שארה הנה זמה היא וכתיב (שם) ערות בת בנך או בת בתך וב' אנוסה כתיב דהא בת בתו מאשתו נפקא לו מקרא דלעיל ערות אשה ובתה ובתו לא כתיבא באנוסתו אלא אתיא הנה הנה מאשתו כתיב באשתו שארה הנה זמה היא וכתיב באנוסתו כי ערותך הנה מה התם כתיבא בתו דכתיב אשה ובתה אף כאן נמי באנוסה עשה בתו כבת בתו וא"ת קל וחומר הוא אין מזהירין מן הדין. זמה זמה לשריפה - כי יקח איש את אשה ואת אמה זמה היא (ויקרא כ).

הגז"ש של ר' יצחק בר אבדימי לומדת מכך שבתו מאשתו אסורה עליו שגם בתו מאנוסתו אסורה עליו. אין מדובר כאן בפירוש של מילה מקראית סתומה, שהרי הדרשה מלמדת אותנו לרבות הלכה מחודשת שלא כתובה במפורש במקרא. אנו מרבים איסור של בתו מאנוסתו מעבר לבת בתו מאנוסתו שכתובה במפורש. זו גם לשון רש"י שכותב: "עשה בתו כבת בתו", כלומר לא למדנו כאן מה פירוש 'בתו' או 'בת בתו', אלא ריבינו איסור מחודש לגבי בתו.

מסתבר שהרמב"ן מביא את הדוגמא לסוג הגז"ש הזו דווקא מכאן, מפני בגמרא כאן מפורש שההלכה שנלמדת מן הגז"ש הזו היא הלכה מדאורייתא (זוה נושא הדיון של הרמב"ן מול הרמב"ם בהשגה זו).

פירוט נוסף של סוף הגמרא בכריתות מצוי בסוגיית סנהדרין עו ע"א:

בתו מאנוסתו מניין? - האמר אביי: קל וחומר, על בת בתו ענוש, על בתו לא כל שכן? - וכי עונשין מן הדין? - גלויי מילתא בעלמא הוא. רבא אמר: אמר לי רבי יצחק בר אבדימי: אתיא הנה, הנה, אתיא זמה, זמה.

כאן רואים שיש בגז"ש משהו חזק יותר מאשר בקו"ח. לימוד מקו"ח אינו מספיק כדי להחיל עונש מיתה על איסור ערוה, אולם לימוד מגז"ש כזו – בהחלט כן.

גילוי מילתא: ילמוד סתום מן המפורש

והנה מצאנו בסוגיית ב"מ פז ע"ב שרצו ללמוד 'קמה' שנאמרה באכילת פועל (דברים כג, כו) מ'קמה' שנאמרה בקצירת העומר (דברים טז, ט). מה 'קמה' שנאמרה בקצירת העומר היא מדבר שחייב בחלה, כך גם ה'קמה' שהותרה לפועל לאכול ממנה (משדהו של בעל הבית) אף היא מדבר שחייב בחלה. למסקנת הג' מרא הלימוד הזה נדחה, ומכאן ברור שהגמרא לא סברה שהוא התקבל מסיני. אם כן, עולה השאלה במפרשים כיצד בכלל ניסוי להעמיד את הגז"ש הזו אם היא א התקבלה אצלם במסורת? מפרשי הסוגיא הלכו כאן בכמה כיוונים.

הרמב"ן בחידושו שם בתירוץ הראשון הסביר שאמנם התקבלה מסורת שהגז"ש הזו היא מסיני, אולם לא ידעו לאיזה עניין יש ללמוד אותה. הוא הולך לשיטתו (בהשגות לשורש השני) שהוזכרה בדברינו כמה פעמים בעבר, לפיה אמנם אין אדם דן גז"ש מעצמו, אולם לא נכון הוא שכל הגז"ש נמסרו מסיני. פעמים רבות המסורת היא חלקית, ועדיין יש ממד יצירתי גם בדרשות גז"ש.

האם הראשונים האחרים חולקים על התפיסה הזו? לא סביר, שכן הרמב"ן ושאר הראשונים מביאים כמה וכמה שיקולים שתומכים בה (ראה במאמר לפרשת חיי-שרה תשסו, ובמראי המקומות שם, ובאנצ'ית ע' 'גזרה שוה'). מעבר לכך, הרמב"ן עצמו מעלה אפשרויות נוספות, ומוכח שהוא עצמו אינו שלם עם האפשרות הזו. באופן אחר הוא מסביר שם שלא מדובר כאן בגז"ש אלא בבניין אב או מה מצינו (וכן הוא בשטמ"ק שם בשם הראב"ד).

דומה כי שורש הבעיה הוא שהסבר זה, על אף שיסודו הלוגי הוא ברור, נמצא דחוק למדי בפשט הסוגיא עצמה. לא מצאנו בסוגיא שם שלאחר שנדחתה הד' רשה של הגז"ש הזו לגבי דברים שחייבים בחלה הגמרא מחפשת השלכה הלכתית אחרת של הגז"ש הזו. לפי הצעתו של הרמב"ן מסתבר כי היה עליה לעשות זאת. והנה הר"ן והריטב"א שם הסבירו שאין זה אלא 'גילוי מילתא', כלומר פירוש מילוני. לטענתם הגמרא מנסה לחפש פירוש מילולי של המילה 'קמה' באמצעות הכלל הזה בבחינת 'ילמוד סתום מן המפורש', ולא לדרוש דרשת גז"ש. משיטתם של הראשונים הללו עולה כי פירוש מילוני, 'גילוי מילתא', אינו גז"ש של ממש, ולכן לגביו אין צורך במסורת מסיני.²

דברים אלו עומדים לכאורה בניגוד לדבריו הנ"ל של הרמב"ן, שכן הוא קבע ש'ילמוד סתום מן המפורש' גם הוא סוג של גז"ש. ואכן הרמב"ן כאן באמת אינו בוחר בדרך ההסבר הזו. אולם המסקנה הזו אינה כה פשוטה. הגמרא בכמה מקו-

² ראה באנצ'ית ע' 'גזרה שוה' הערה 93.

מות דורשת דרשות מן הסוג הזה, ובכל זאת היא מתייחסת אליהן כגז"ש. כיצד הר"ן והריטב"א יוכלו להסביר את התופעה הזו? כדי לנסות ולהבין זאת, נבחן כעת כמה דרשות של גז"ש, ונסה לאבחן את אופיין במונחים שהוגדרו כאן.

דוגמאות: דרשות הגז"ש בבבלי

נסקור כמה מופעים של דרשות גז"ש בתלמוד הבבלי. לצורך הפשטות נניח את הנחתו המתודולוגית של צ'רניק (ראה במאמר לפרשת חיי-שרה), ונבחר רק דרשות שלגביהן נאמר במפורש שהן גז"ש. מבחינתנו, גם אם ישנן עוד גז"ש ('לא אמיתיות', במינוח שלו, ו'הרחבות' במינוח שלנו), מבחינתנו זהו מדגם סביר. אנו מחפשים דוגמאות מהבבלי (ולא ממדרש הלכה כזה או אחר), שכן ברצוננו לעסוק בטכסט שאינו משתייך לבית מדרש מסויים בדווקא (דבי רי"ש או דבי ר"ע).

הסריקה העלתה 13 דרשות כאלו, שמתוכן שני מדרשי אגדה (סוטה לג ע"ב, נידה כב ע"ב).³ נבחן כעת בקצרה את מדרשי ההלכה בבבלי, בכדי להתרשם ממוגוון הסוגים שנכללים בהן.⁴

1. תלמוד בבלי מסכת ברכות לה/א

דתניא: רבי אומר, נאמר כאן: (ויקרא יט) להוסיף לכם תבואתו, ונאמר להלן: (דברים כב) ותבואת הכרם - מה להלן כרם אף כאן כרם

2. תלמוד בבלי מסכת שבת סד/א

נאמר (ויקרא יא) בגד ועור בשרץ, ונאמר (במדבר לא) בגד ועור במת, מה בגד ועור האמור בשרץ - לא טימא אלא טווי ואריג, אף בגד ועור האמור במת - לא טימא אלא טווי ואריג.

3. תלמוד בבלי מסכת ראש השנה ב/ב

כדאמר רב פפא: שנת עשרים שנת עשרים לגזרה שוה, הכא נמי שנת אר-

³ ישנו מקור נוסף במשנת ביצה יב ע"ב, שהתייחסנו אליו בדף לפרשת חיי-שרה. הוא אינו דרשה במידת גז"ש.

⁴ נוסח הדרשה עצמו במדרשים 1,6,7,9 אינו משתמש בכינוי 'גזרה שוה', אולם מתוך הסוגיא עולה בבירור שחכמי התלמוד קראו לדרשה הנדונה 'גזרה שוה'.

נציין כי מכאן ראיה לדברינו בדף לפרשת חיי-שרה תשסו, שהמדרשים שאינם מכונים 'גזרה שוה' אינם בהכרח גז"ש לא אמיתית (כהנחתו של צ'רניק), שהרי לולא התייחסויות התלמוד למדרשים המובאים כאן, מתוך לשונם היינו חושבים שאלו גז"ש לא אמיתיות. כפי שטענו שם, מדובר כאן על התפתחות אורגנית של הדרשות במידת גז"ש, ולא על שינויים ו/או עמדות העומדות בניגוד למסורת מן הדורות הקודמים.

בעים שנת ארבעים לגזרה שוה, מה כאן ליציאת מצרים - אף כאן ליציאת מצרים.

4. תלמוד בבלי מסכת יומא פא/א
נאמר עונש בעינוי, ונאמר עונש במלאכה. מה מלאכה - לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף עינוי - לא ענש אלא אם כן הזהיר.
5. תלמוד בבלי מסכת סוכה מג/ב
נאמר כאן תשבו ונאמר במלואים (ויקרא ח) תשבו, מה להלן ימים ואפילו לילות - אף כאן ימים ואפילו לילות.
6. תלמוד בבלי מסכת מועד קטן ד/א
גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפנייה ולאחריה מוֹ-
תרין, אף כאן, היא אסורה, לפנייה ולאחריה - מותרין.
7. תלמוד בבלי מסכת יבמות כד/א
נאמר כאן יקום על שם אחיו, ונאמר להלן (בראשית מח) על שם אחיהם
יקראו בנחלתם, מה שם האמור להלן נחלה, אף שם האמור כאן לנחלה.
8. תלמוד בבלי מסכת נזיר מח/א
נאמר אמו בנזיר ונאמר אמו בכ"ג, מה אמו האמור בנזיר - במותם אינו
מיטמא אבל מיטמא הוא לנגעם ולזיבתם, אף אמו האמור בכ"ג - במותם
אינו מיטמא אבל מיטמא לנגעם ולזיבתם.
9. תלמוד בבלי מסכת בבא קמא ו/ב
נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה, מה שדה האמור למעלה דניזק, אף
שדה האמור למטה דניזק.
10. תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא קכ/ב
דתניא: נאמר כאן זה הדבר ונאמר להלן (ויקרא טז, יז) זה הדבר, מה להלן
אהרן ובניו וכל ישראל, אף כאן אהרן ובניו וכל ישראל; ומה כאן ראשי המוֹ-
טות, אף להלן ראשי המטות.
11. תלמוד בבלי מסכת סנהדרין נד/א
מות יומתו - בסקילה. אתה אומר בסקילה, או אינו אלא באחת מכל מי-
תות האמורות בתורה? נאמר כאן דמיהם בם ונאמר באוב וידעוני דמיהם
בם, מה להלן בסקילה - אף כאן בסקילה.

מתוך אחת-עשרה הדרשות הללו, הדרשות מס' 1, 3, 7, 9, 11 הן מן הסוג המילוני ('ילמוד סתום מן המפורש'). אם כן, אנו רואים בעליל שהגמרא עצמה מתייחסת לדרשות הללו כגז"ש, על אף שיש כאן לימוד מילוני. עובדה זו מנוגדת לכאורה

לטענת הר"ן והריטב"א שראינו למעלה, לפיה דרשות של 'ילמוד סתום מן המ' פורש' אינן דרשות גז"ש אמיתיות. כדי להסביר את עמדתם, נבחן כל אחת מן הדרשות הבעייתיות לשיטתם.

שני סוגים של גז"ש מילוניות

לגבי דרשה 7, מפורש בגמרא שגם לאחר הלימוד אנו לא תופסים זאת כגילוי מילוני, שהרי המילה 'שם' ממשיכה להיתפס כשם ולא כנחלה. הגז"ש מורה לנו להוציא את הכתוב לגבי ייבום מפשוטו, ולפרש בהקשר ההוא את המילה 'שם' כנחלה. אם כן, אנו רואים שהגז"ש אינה מילונית ממש. מאידך, היא כן מגלה לנו פירוש (לא מילולי) של המילה המקראית הנדונה בפרשת ייבום. בכל אופן, בה' חלט ייתכן שמשיקול כזה ניתן להתייחס לגז"ש הזו כגז"ש של ממש ולא כפירוש מילוני. היא אמנם מבהירה לנו הלכה דרך פרשנות של מילה מקראית, אבל היא לא משמשת כמילון. כפי שביארנו, מילון בנוי על דרך פשטית למצוא משמעות של מילה דרך דמיון מילולי. במקרה של מילון הפירוש של המילה יחול על כל המקרא כולו. אם זה לא חל על המקרא כולו, אז אין כאן פרשנות פשטית אלא מדרש, ולכן זוהי גז"ש.

לגבי דרשה 11, הגז"ש אינה בהכרח ממש מילונית. אנו לומדים מן המילים 'דמי' הם במ' שבשני המקרים מדובר בסקילה. ניתן להבין את ההשוואה הזו באופן לא מילוני אלא הלכתי. לפי האינטרפרטציה הזו, אנו לא מעבירים בגז"ש את משמעות המילים 'דמיהם במ', אלא משתמשים בדמיון המילולי בכדי להעביר הלכה שנוגעת למילים הללו. לפי הצעה זו, המילים 'דמיהם במ' משמעותן היא מיתה כלשהי, ולא דווקא סקילה. אולם הדמיון המילולי מהווה בסיס להעברת הלכות מאגף אחד למשנהו, שכאן המיתות צריכות להיעשות באופן של סקילה. זהו סוג דרשות שנראה על פניו מילוני, אולם למעשה הוא גז"ש הלכתי. נציין כי במדרשי ההלכה ישנן דוגמאות רבות מן הסוג הזה, וחשוב להבין שלא כל גז"ש מילונית היא אכן כזו. לפעמים גז"ש שנראית מילונית היא למעשה גז"ש הלכתי.

לאור ההצעה הזו ניתן לראות באופן דומה גם את הדרשה 1. לכאורה דרשה זו מלמדת אותנו את פירוש המילה 'תבואה', ואומרת לנו שזהו כרם. אולם בהחלט אפשרי שהמילה 'תבואה' חלה על גידולים נוספים (ואנו באמת יודעים שכך הוא, אפילו במקרא). הגז"ש אינה מלמדת אותנו את פירוש המילה 'תבואה', אלא דין שנוגע למילה בהקשר זה, שכן מדובר דווקא על תבואה ספציפית מסוג של כרם.

כמו במקרה הקודם שדובר במיתה ספציפית שהיא מסוג סקילה. גם בדרשה 9 המצב הוא דומה. הרי ברור שהמילה 'שדה' אין פירושה דווקא שדהו של הניזק. זה אינו פירוש מילולי, אלא דין שנוגע להגבלת תחום החלות של המילה בהקשרים הנדונים. הגז"ש מלמדת אותנו שהמילה 'שדה' במקרה שלנו אינה מתפרשת באופן כללי, אלא דווקא כשדהו של הניזק. לאחר העיון נראה כי גם בדרשה 3 המצב הוא דומה. הגמרא שם מתלבטת האם המניין מונה ביחס ליציאת מצרים או ביחס להקמת המשכן. אמנם ברור שהמנייה לבריאת העולם יכולה להיעשות באותו אופן כמו המנייה ליציאת מצרים, ובמור־בן זה הגז"ש רק מגבילה את המשמעויות ולא קובעת אותן. כלומר אין הכוונה לומר שכל מנייה בלשון כזו במשמעותה המילונית היא ליציאת מצרים דווקא, אלא שהמניוּת הספציפיות הללו נעשו ליציאת מצרים. והראיה היא מהסוגיא עצמה. הגמרא שם מראה שגם בפסוק נוסף שנאמר בו 'עשרים שנה' המנייה היא ליציאת מצרים. אולם היא אינה מסתפקת במקור אחד, שהרי היא מביאה גז"ש נוספת 'שנת עשרים' - 'שנת עשרים', כדי להוכיח שגם שם מדובר ליציאת מצרים. אם אכן היתה כאן קביעה קטגורית שכל מנייה היא ליציאת מצרים, לא היה כל צורך בגז"ש נוספת לגבי ארבעים שנה, שהרי כבר מהגז"ש של ר"פ אנו לומדים זאת. מן העובדה שהגמרא מביאה לכל מניין גז"ש עצמאית מוכח שאין מדובר בפירוש מילוני, שמעצם הגדרתו הוא תקף בכל המקרא.

הצעת הסבר לחילוק בין שני סוגי הדרשות המילוניות

המסקנה היא שישנן דרשות אשר נראות כמו גז"ש מילוניות, אולם הן אינן מל־מדות אותנו פירוש מילוני אלא מגלות על הגבלה כלשהי של הפירוש המילוני ספציפית במקרה הנדון בגז"ש. בעקבות הדרשה לא משתנה ההבנה שלנו במי־לים הללו בשאר ההופעות שלהן במקרא. גז"ש אלו לפי הר"ן והריטב"א הן גז"ש אמיתיות ולא פירושים מילוניים. זה אינו שימוש במתודה של 'ילמוד סתום מן המפורש', על אף שלכאורה ניתן היה לחשוב כך. מדוע באמת דרשות גז"ש מן הסוג הזה אינן נחשבות פירושים מילוניים? ועוד: מדוע פירוש מילוני אינו גז"ש, ואילו גז"ש כאלו, שהן לכאורה מילוניות, כן נחש־בות גז"ש אמיתיות?

כאשר שיקול מדרשי כלשהו נחשב כגז"ש, פירוש הדבר הוא שהמסקנה העולה ממנו שייכת למישור הדרש. מישור הדרש מצוי במקביל למישור הפשטי, והוא בלתי תלוי בו. לכל פסוק יש משמעות פשטית, ובו בזמן גם משמעות במישור

הדרש. גם כאשר המילה שבאמצעותה מבצעים גז"ש היא מופנה, אין בכך כדי לומר שאין לה פירוש פשטי. יש לה פירוש כזה, אלא שהיא לא היתה צריכה להיכתב שכן ניתן היה לכתוב את הפסוק בלעדיה. אם כן, גם בגז"ש מופנה, שלגביה כבר ציינו בעבר שיש קשר בין מישור הפשט (שבו יש קושי בהבנה מדוע התורה כתבה את המילה הזו) לבין מישור הדרש (שבו מתבצעת לגביה דרשת גז"ש), עדיין נכון לומר שיש שני פירושים: האחד פשטי, והוא באמת לא חסכוני באופן מושלם (שכן יש בו מילה מיותרת), והשני מדרשי.

לפי דברינו אלו, ברור מדוע סוברים הריטב"א והר"ן שפירושים מילוניים אינם גז"ש, שהרי פירוש מילוני מגלה לנו מה מתכוונת המילה הכתובה עצמה. לאחר שמצאנו את הכוונה, זהו פירוש המילה עצמה, ולכן זהו הפשט בפסוק. אם כן, ברור שמה שעשינו באופן כזה אינו גז"ש, שכן הוא אינו שייך למישור הדרש. לא נוצר כאן פירוש מקביל לפירוש הפשטי, אלא התברר הפשט עצמו.

לעומת זאת, בגז"ש הלכתיות הפירוש הפשטי נותר על כנו. הגז"ש מעבירה במישור הדרש הלכות מהקשר אחד למשנהו, אולם זה אינו נוגע למישור הפשט כמילוא נימה. שני המישורים כאן פועלים במקביל. לכן דרשה כזו שייכת למישור הדרש, והיא נחשבת גז"ש ממשית.

מה באשר למקרים של הגז"ש בהם עסקנו למעלה. כפי שראינו, לכאורה הדרש מעניקה פירוש למילים המעורבות בה, אולם זוהי מראית עין בלבד. הפירוש הפשטי של המילים הללו נותר כשהיה לפני הדרשה. הדרשה מורה לנו לסטות מהפירוש הפשטי ולפרש את המילה הנדונה כאן באופן ספציפי ושונה (בדרך כלל כהגבלה של הפירוש הרגיל).

המסקנה המתבקשת היא שעל אף האופי המילוני לכאורה של דרשות הגז"ש הללו, הן אינן מהוות מילון, אלא יוצרות מישור הלכתי במקביל למישור הפשטי שנגזר מן הפירוש המילוני של המילים עצמן. אם כן, אין פלא שלפי הר"ן והריטב"א ב"א דרשות אלו נחשבות בכל זאת כגז"ש.

הקשר להבדל בין יג מידות דרי"ש לבין ל"ב מידות דר"א בשריה"ג

כבר הזכרנו כמה פעמים את העובדה שבברייתא של רי"ש נמנות רק יג מידות, ואילו אצל ר"א בשריה"ג נמנות ל"ב מידות. בהקשר זה הבאנו את דברי הר"ש משאנץ בספר הכריתות, אשר מסביר מדוע חלק מל"ב המידות אינו מופיע בב"א רייתא של רי"ש. לגבי חלקן הוא מסביר שזה מפני שהן מידות בדרש האגדה. לגבי חלק אחר, שהן בעליל מידות דרש הלכתי, הוא מסביר שזה מפני שההלכה

הנלמדת מהן נחשבת ככתובה בתורה במפורש.

בעבר הסברנו את כוונתו בכך שישנם דרשות שמגלות לנו את הפירוש הפשטי של המילים (למשל, דרשות על מילים מופנות שאין להופעתן בפסוק הסבר פשטי), ואז ההלכה שנוצרת מהן נחשבת כהלכה פשטית ולא מדרשית. לכן מידות דרש כאלה אינן נחשבות חלק ממערכת מידות הדרש שמשרטט רי"ש.

בכך הסברנו גם מדוע הרמב"ם בכותרת של השורש השני מתייחס רק ל"ג המי" דות ולריבוי, ולא לשום מידת דרש אחרת. ביארנו את הדבר בכך שלדעת הרמב"ם רק המידות הללו שייכות למישור הדרש. שאר מידות הדרש ההלכתי שאינן מופיעות בברייתא של רי"ש שייכות לפשט ולא לדרש. לכן לפי הרמב"ם בשורש השני, שקובע כי מעמדן ההלכתי של ההלכות הנלמדות מדרשות הוא כשל 'דברי סופרים', אין לכלול במידות אלו את המידות הפשטיות. לפי הרמב"ם, המעמד ההלכתי של ההלכות הללו הוא נגזרת של השתייכות למישור שונה מהפשט (ראה על כך בדף לפרשת יתרו תשסה ועוד).

במאמר הנוכחי פגשנו דוגמא נוספת למידה (או תת-מידה) שאינה נחשבת כמידת דרש בגלל שהיא נחשבת ככתובה במפורש במקרא (כלומר ככלי פרשני פשטי): גז"ש מילוני. תוצאות הלכתיות של מידה זו ייחשבו על ידי הרמב"ם כהלכות דאורייתא, שכן הן עולות מפשט הפסוקים. מאידך, לפי הריטב"א וה"ר"ן אין צורך למסורת בכדי לדרוש את ה'דרשות' הללו, שכן הן אינן נחשבות כגז"ש.

בכך גם ניתן לענות על השאלה שהעלינו למעלה, מדוע הגז"ש היא כלי מדרשי ולא כלי פרשנות פשטי. אכן הגז"ש המילונית היא כלי פשטי, אולם הגז"ש האמי"תיות אינן עוסקות במילונאות מקראית, ולכן הן שייכות למידות הדרש.

בחזרה לגז"ש 'קמה'-'קמה'

מה שנוותר לנו לבחון הוא מדוע הגז"ש 'קמה'-'קמה', לדעת הריטב"א והר"ן, היא חריגה. כזכור, הם הסבירו שמדובר בגז"ש מילונית ולכן לא דרושה לגביה מסורת, שכן היא אינה גז"ש אמיתית. האם שם לא ניתן לפרש את הדרשה באופן של הדרשות שפגשנו כאן? מדוע שלא נאמר גם שם שהדרשה היא רק לכאורה מילונית, אולם למעשה היא הגבלה של הפירוש המקובל (הגבלה של המשמעות של 'תבואה' לכרם בלבד), ולכן היא גז"ש הלכתית?

ייתכן שהדבר נובע מן העובדה שלפחות בה"א בסוגיא, כאשר רצו לדרוש את הגז"ש הזו, המילה 'קמה' במקרא אכן היתה מתפרשת מילולית כמבטאת רק

דברים שחייבים בחלה. הסוגיא חשבה שיש כאן פירוש מילוני. אמנם מעיון בסוגיא ב"מ פז ע"ב עולה שהגמרא בשלבים מסוימים במהלך המו"מ חשבה במפורש שזוהי גז"ש לא מילונית, שהרי היא מקשה מדוע להניח שמדובר כאן דווקא ב'קמה' ספציפית שחייבת בחלה, ולא בכל קמה. אם כן, לגמרא ברור, גם לאחר ביצוע הדרשה, שפירוש המילה 'קמה' הוא רחב יותר. ייתכן שכוונת הגמרא היא לשפת היומיום, שבה המילה 'קמה' מתפרשת באופן רחב יותר, ולא דווקא ללשון התורה. הדבר דורש עיון מפורט יותר בסוגיא שם, ובמקורות המקראיים (המעטים מאד) שבהם מופיעה המילה הזו במקרא, וא"כ"מ.

לסיום נציין עוד שגם את הדרשות במאמר משנה שעברה חילקנו לדרשות מי-לוניות ולדרשות הלכתיות. בסופו של דבר ראינו שייתכן שכולן הן מילוניות. לפי דברינו כאן ברור שהכוונה אינה למילון ממש, אלא לגילוי משמעויות של מילים (כמו 'עדה', או 'בתוכם'), שמוגבלות אך ורק להקשרים הספציפיים שבהם מדובר. שיקול העוסק בחשיפת המשמעות המילונית של המילים הללו ייצא בכלל מגדר גז"ש.⁵

⁵ ישנה אפשרות שהגז"ש שם אכן אינן אמיתיות. אולם כפי שראינו, מהתבוננות באשכול הדרשות עולה כי ההלכה (שצריך עשרה) והדרשה במידת גז"ש נמסרו במסורת. אם כן, מסתבר שמדובר בדרשת גז"ש ממש.

תובנות מפרשת מקץ

1. ברמב"ן בשורשים מבואר שיש שני סוגים של גז"ש א. פירוש המילה. ב. לחדש דבר שלא כתוב בפרוש.
2. ג"ש שהגמ' סברא כן בהו"א ובמסקנה נדחתה, יש לפרש בכמה אופנים א. הרמב"ן בתירוץ הראשון סובר שזו ג"ש שהתקבלה במסורת רק לא ידעו לאיזה ענין לדרוש אותה. ב. אפ"א ברמב"ן שזו לא ג"ש אלא בנין אב או במה מצינו. ג. הר"ן והריטב"א למדו שזו לא ג"ש אלא גילוי מילתא. (וזה חולק על פירוש א' ברמב"ן שהובא בסעיף 1).
3. מצינו ג"ש שהיא פירוש, אבל לא פירוש מילוני של מילה אלא פירוש למה התכוונה התורה במילה זו, בהקשר לנושא שבה היא כתובה.

■ פרשת ויגש ■

המידות הנדונות

היקש.

הימנו ודבר אחר.

מתוך המאמר

- מדוע אין 'למד מן הלמד'?
- האם היקש נחשב ככתוב במפורש בפסוק?
- מהי מחלוקת ר"ע ורי"ש לגבי 'הימנו ודבר אחר'?
- מה הקשר בין כל זה לבין שיטת הרמב"ם לגבי הלכות מדרשיות?
- השלכה הלכתית אפשרית לחלוקות הפרשניות בין סוגי ההיקש השונים.
- 'הימנו ודבר אחר' כביטוי להיקש פרשני, בניגוד להיקש הרגיל שהוא היקש מרחיב.

מקורות מדרשיים לפרשת ויגש

"ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו, בכר יעקב ראובן".
(בראשית מו, ח)

"בני ישראל" - יעקב נקרא 'ישראל', דכתיב: "לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל". יצחק נקרא 'ישראל': "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו". אברהם נקרא 'ישראל'...

(בראשית רבה, פס"ג)

"יעקב ובניו" - מקיש יעקב לבניו, מה יעקב צדיק וירא חטא אף בניו צדיקים ויראי חטא. ד"א מה יעקב מן האבות כך בניו.
אמר ר' שמואל בר נחמני: מנין שקל אותן הכתוב כנגד אבות העולם? שנאמר: "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה", מלמד שמעשיהן של שבטים שקולין כנגד אבות העולם, שנאמר: "תחת אבותיך יהיו בניך".
ד"א "יעקב ובניך" - מה יעקב נשוי אף בניו כולם נשואים. אף פלוא וחצרון שהיו בן שנה וזה בן שנתיים, התקינו להם נשים, דכתיב: "איש וביתו באו", כדי שלא יתערבו במצרים.
(מדרש הגדול, מובא בתורה שלמה אות נב)

תקציר המאמר לפרשת ויגש, ספר 1

התחלנו את המאמר בהצגת שתי צורות לקרוא את הפסוק המובא למעלה. מחד, המילים "יעקב ובניו" יכולות להשתייך למה שלמטה מהן, כלומר להיתפס ככותרת להתחלת המניין של הבנים. לפי פירוש זה אנו צריכים לקרוא את הפסוק כך: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה: יעקב, ובניו: ראובן בכר יעקב...". מאידך, ניתן גם לשייך את צמד המילים הזה למעלה, ולומר שמניין הבנים מתחיל מכאן והלאה, ולקרוא את הפסוק כך: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה (יעקב ובניו): ראובן בכר יעקב...". לפי הפירוש השני צצה בעיה חדשה: מה תפקידן של המילים "יעקב ובניו"? מסתבר שהן נתפסות כהערת אגב, שמלמדת אותנו שהיורדים מצרימה שיימנו מייד (בני יעקב), לא ירדו לבד (גם יעקב ירד עמם). הצענו שלפי פירוש זה שתי המילים המיותרות הללו מיועדות לגז"ש.

בדף לפ' מקץ תשסה עמדנו על כך שבמדרשים רבים ישנם רכיבים מסויימים שהתקבלו במסורת ורכיבים שנוספים על ידי בעלי המדרש עצמם. ישנן אינדיקציות שונות שמסייעות לנו לבדוד בין שני סוגי הרכיבים. סביר להניח שהרכיבים המשותפים לכל הדרשות באשכול של דרשות מהווים את מה שהתקבל במסורת, ואילו השאר הוא כנראה תוספת של הדרשן. התבוננות כזו על האשכול שלמעלה מעלה שהתקבל במסורת היקש בין יעקב כמלמד לבניו כלמדים. ההבדלים הם במסקנות הנלמדות מן ההיקש, אשר עולות מסברות או שיקולים טכסטואליים של הדרשנים.

עמדנו על כך שיכולה להיות סיבה שונה לחלק המשותף באשכול דרשות. לפעמים ישנו קושי בפסוק שממנו ניתן לגזור את ההוראה לבצע דרשה במידה כלשהי. לפי הצעה זו, כל הדרשות באשכול משתמשות במידת ההיקש בגלל הקושי בפסוק שגרם לדרשה: שתי מילים מיותרות. העובדה שהן מהוות שני פריטים ברשימה מורה לנו לבצע היקש. גם כאן, המסקנות הן כבר תוצאה שתלויה גם בסברות הדרשנים. לפי הקריאה הראשונה שהצענו למעלה, נראה שיסוד ההיקש הוא קושי בפשט הפסוק ולא דווקא מסורת.

בחלק השני עמדנו על מהותו של כלי הדרש הקרוי 'היקש' (ראה גם בדף לפרשת ויקהל תשסה). במקומות מסויימים הביטוי 'היקש' מציין מידה אחרת, או דרש השוואתי בכלל. בהופעותיו של ההיקש בספרות חז"ל כמידה ייחודית, הוא מבטא בדרך כלל השוואה של שני דברים שנכתבו סמוכים זה לזה. ראינו שברשימת המידות של הברייתא דר' ישמעאל הוא אינו מופיע כלל כמידה עצמאית. ברשימת ל"ב המידות

של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, גם לא מוצאים מידה בשם זה.¹ הר"ש בספר הכריתות ('בתי מידות' בית ב, אות יג) מסביר שההיקש לא נמנה ברשימות המידות מפני שהוא נחשב ככתוב במפורש בפסוק (על משמעות ההסבר הזה ראה בדף לפ' מקיץ).

לגבי פירוש המונח 'היקש' עצמו, ראינו כי יש שהבינו זאת כהשוואה ודימוי, ויש שפירשו מלשון הכאה והקשה של דבר לחבירו. כמה מן המפרשים כתבו שכוונת שני הפירושים היא אחת, אולם בהחלט יש גם מקום לחלק ביניהם: לפי הפירוש הראשון, אנו מתבוננים על שני הדברים מתוך המסגרת הכללית שבה הם מופיעים, מהרשימה שכוללת אותם. לפי הפירוש השני המסקנה נלמדת מעצם העובדה ששני הפריטים 'נוקשים' זה על זה, כלומר שהם סמוכים. זהו היקש שיסודו באנלוגיה ולא בדדוקציה. לגבי היקש נחלקו ראשונים האם אדם דורש היקש מעצמו (תוס' סוכה לא הנ"ל), אם לאו (רש"י שם). הגמרא קובעת שלימוד מהיקש הוא בעל עוצמה חזקה: "אין משיבין על ההיקש" (מנחות פב ע"ב). רש"י בסוגיית מנחות שם מסביר זאת בכך שההיקש מתקבל במסורת מסיני, כמו הגז"ש. לפי תוס' ראינו שההיקש נדרש על ידי החכמים עצמם, ולכן ההלכה שאין משיבין על ההיקש כנראה מבוססת על כך שהיקש הוא מידה חזקה מאד והכרחית.²

בעל החוות יאיר בסי' רג (וכן בספרו **מר קשישא**, עמ' סט) עומד על מיני היקש יסודיים: האחד מהותי, שמבוסס על ייתור או קושיא כלשהי (אילוני טכסטואלי), והשני שמבוסס על עצם הסמיכות, ואשר בא לבסס הלכה ידועה.³ הכלל "אין משיבים על ההיקש", לדעתו חל רק על ההיקש מהסוג הראשון.

מהי ההשלכה של ההבדל הזה? לפי רש"י, היקש שיסודו בקושי, הוא היקש שהגענו אליו בסברא (מכוח הקושי), ולא מפאת מסורת שקיבלנו. אם כן, ניתן להשיב עליו. לעומת זאת, היקש שאינו נגזר מקושי, הוא כנראה היקש שקיבלנו במסורת. על היקש כזה חל העיקרון "אין משיבין על ההיקש". לעומת זאת, לפי שיטתם של התוס' בסוכה ובעל הליכות עולם, שהכלל שאין משיבין על ההיקש נובע מהכרחיות הטכסטואלית,

¹ ראה באנצ'ית סביב הערות 20-23, שמעלה אפשרות (דחוקה) שההיקש נכלל ברשימתו של ר"א בריה"ג. וראה עוד בספר הכריתות, 'בתי מידות', בית ב חדר י"ד, שמציע לכלול זאת גם ב"ג המידות.

² כך כותב בעל הליכות עולם שער ד פ"ב, ועוד.

ראה עוד את הדיון בדף לפ' לך-לך, ח"א, בסעיף 'בין קו"ח לגז"ש'.

³ הוא מכנה אותו 'אסמכתא'. לפעמים במשמעות של דין דרבנן, ולפעמים במשמעות של מדרש סומך לדין תורה. לגבי עצם קביעתו שכל היקש ללא אילוץ אינו היקש מלא, ניתן לראות בראשונים גישות אחרות. ראה על כך אנצ'ית שם הערה 26.

או סברתית, של ההיקש, כאן המצב מתהפך: אם ההיקש נובע מקושי דווקא אז אין משיבים עליו, שכן הוא הכרחי. לעומת זאת, אם אין קושי שמוביל להיקש, או אז בהחלט משיבין עליו. בעל החוות יאיר הנ"ל כנראה מניח את שיטת התוס'. במאמר השבוע נראה הרחבה של ההבחנה הזו בין שני סוגי ההיקש, וניווכח בהשלכות הלכתיות שלו. אנו נראה מזווית שונה את העוצמה היתירה שיש להיקש הנובע מקושי פרשני (או מאילוץ טכסטואלי אחר).

הימנו ודבר אחר

מבוא

הצגנו למעלה שני סוגים של היקש מוסכם: 1. היקש המבוסס על מסורת שיש לבצע היקש בהקשר מקראי כלשהו. 2. היקש שמבוסס על קושי בפסוק. יש מקום לראות הבדל בין שני הסוגים הללו. ההיקש מן הסוג הראשון לא בהכרח מהווה פרשנות לתורה עצמה, אלא ניתן לתפוס אותו כהרחבה של הכתוב במישור שמצוי במעין 'קומה שנייה' (שיטת הרמב"ם, כפי שהוצגה בדף לפרשת יתרו תשסה, היא שכל הדרשות מהוות הרחבה של הכתוב).⁴ אולם היקש שנוצר מתוך קושי, ייתכן שהוא מהווה פירוש למילים המקראיות עצמן, שכן במצב כזה האלטרנטיבה הפשטית אינה מספקת. אם אכן זהו המצב, כי אז הפירוש על דרך הדרש יקבל מעמד של דאורייתא, שכן זהו הפירוש היחיד למילות הכתוב עצמן. במאמר השבוע נעמוד על אפשרות נוספת של מוטיבציה לבצע דרשה, שדומה מאד לאפשרות 2 (זו של הקושי בפסוק). כאשר ישנן כמה מילים בתורה הדורשות הסבר, ואין לנו דרך פשטית להגיע להסבר כזה, אנו מנצלים לצורך כך את כלי הדרש. במצב כזה, התוצאה ההלכתית של המדרש היא פירוש למילים המקראיות שעבורן יצרנו את הדרש.

אנו נפגוש במהלך הדברים תופעה מעניינת נוספת, שהתורה עצמה מבצעת דרשה מידותית של היקש. המקרא עצמו מורה לנו לבצע היקש בין שני הקשרים, מה שכמובן מחזק מאד את הטענה שההלכה שתילמד בצורה כזו תיחשב ככתובה במפורש במקרא עצמו.

'הימנו ודבר אחר'

תופעה כזו אנו מוצאים בסוגיא של 'הימנו ודבר אחר' (ראה בבלי זבחים נז ע"א ומקבילות). כידוע, בקודשים ישנן מגבלות על ביצוע דרשה מתוך דרשה (ראה בסוגיות 'למד מן הלמד' בזבחים סביב דף נ). הגמרא דנה שם בסוגי מידות שונים, ומנסה לבחון האם דורשים אחת על גבי השנייה. למשל, האם לומדים הלכה כלשהי בקו"ח מתוך הלכה שנלמדה גם היא בקו"ח. או הלכה בקו"ח מהלכה אחרת שנלמדה בגז"ש, וכדו'. מסקנה מוסכמת בגמרא היא שלא לומדים היקש מהיקש, כלומר הלכה שנלמדה בהיקש אינה חוזרת ומלמדת משהו אחר

⁴ אמנם שיטת הרמב"ם בשורש השני היא שהלכות שנמסרו במסורת מסיני ונמצא להן עוגן בכתוב, יש להן מעמד של הלכות דאורייתא. ראה על כך להלן.

בהיקש.

הגמרא בסוגיות זבחים נז ע"א, יומא נז ע"א ומנחות עח ע"א, דנה בכמה מקרים שבהם לכאורה לומדים היקש מהיקש, זאת בסתירה לכלל הנ"ל. הגמרא מביאה מחלוקת תנאים ביחס ל'הימנו ודבר אחר', האם זהו היקש (רי"ש) או לא (ר"ע). אם זה אינו היקש אז ניתן ללמוד ממנו היקש נוסף. ואם זהו היקש, אז לא ניתן ללמוד ממנו היקש נוסף, שכן יהיה בכך משום היקש מן ההיקש.

המקור למחלוקת בסוגיית זבחים נז ע"א

בפרשיות מתנות כהונה, התורה קובעת לגבי בכור שור וכשב ועז (במדבר יח, יח):

וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וְכִשּׁוֹק הַיָּמִין לָךְ יִהְיֶה:

בפסוק זה התורה עצמה מקישה את הבכור לדין חזה ושוק. זהו היקש ייחודי, שכן הוא לא נעשה על ידי חכמים מחמת צמידות של פריטים ברשימה. כאן התורה עצמה מקישה את הדברים זה לזה.⁵⁵

חז"ל בסוגיית זבחים נז ע"א מנסים ללמוד מכאן את זמן אכילת הבשר של בכור. הבעיה היא שלא מתבאר מן הפסוק לאילו חזה ושוק אנו אמורים לדמות את הבכור. את דין חזה ושוק מצאנו בכמה סוגי קרבנות: בשלמים, בתודה ובאיל נזיר. בתודה החזה והשוק נאכלים ללילה ויום, ואילו בשלמים הם נאכלים לשני ימים ולילה. אם כן, הדין בבכור תלוי בשאלה להיכן עלינו להקיש אותו.

ר' יוסי הגלילי בסוגיא שם רוצה להקיש את הבכור לתודה, שכן הכלל שבידינו הוא: 'לקולא ולחומרא - לחומרא מקשינן'. הדרישה לאכול את החזה ושוק של הבכור לילה ויום היא מחמירה יותר, ולכן עלינו להקיש את הבכור דווקא לתודה ולא לשלמים (לגבי איל נזיר, ע"ש בתוד"ה 'וכי'). ר"ע דוחה את דבריו ואומר שהתוספת בסוף הפסוק 'לך יהיה' מלמדת אותנו להוסיף עוד יום אכילה. כלומר שבאופן בסיסי הוא באמת מקיש את בכור לתודה, אלא שמריבוי הכתוב יש להוסיף עוד יום. ואילו רי"ש דוחה את דבריו וטוען שאין להקיש לתודה אלא לשלמים, שכן בדין בתודה עצמה גם הוא נלמד מהיקש, ואין היקש אחר היקש.

לאחר מכן הגמרא מסבירה שגם ר"ע מסכים שאין היקש אחרי היקש, אולם ההיקש של תודה משלמים אינו נחשב כהיקש שכן חלק מהדין הנלמד כתוב במפורש בתודה, ורק חלקו נלמד בהיקש משלמים. בפרשת תודה מופיע במפורש

⁵⁵ ראה בפרשת בהעלותך, שם עמדנו על כך שלפי הראב"ד יש שתי מידות שהתורה עצמה משתמשת בהן, ולא רק חכמים בבואם לפרש את התורה: קו"ח, ומידת 'שני כתובים המכ"ח' חישים זה את זה.

שהיא נאכלת ללילה ויום, אולם לא מפורט מהו שנאכל. את זה אנו לומדים מהיקש לשלמים, שמדובר בחזה ושוק. הסיכום של ההיקש (= 'דבר אחר') עם מה שכתוב בפירוש (= 'הימנו') נותן לנו את ההלכה: חזה ושוק של תודה נאכלים ליום ולילה. ומשניהם יחד (= 'הימנו ודבר אחר') אנו רוצים ללמוד לבכור, שגם בו החזה והשוק ייאכלו ליום ולילה. לפי ר"ע זה אפשרי, שכן היקש 'הימנו ודבר אחר' אינו היקש, ולפי ר"ש זה כן נחשב היקש, ולכן אין ללמוד ממנו בהיקש נוסף. מייד לאחר מכן הגמרא בזבחים מביאה שתי דוגמאות נוספות שבהן מיישמים את הכלל הזה, לגבי הזאות ביה"כ ולגבי כמות העשרונות בלחמי תודה ושתי הלחם. נדון כעת בקצרה בראשונה.

דוגמא ראשונה: הזאות בפנים ולפני ולפנים

הדוגמא הראשונה היא לגבי ההזאות בעבודת יום הכיפורים (ויקרא טז, טז):
וְכַפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְמְאוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשָּׁכֵן אֹתָם בְּתוֹךְ טְמֵאוֹתָם:

לומדים כאן שההזאות בהיכל (= בפנים) הן שבע למטה ואחת למעלה, כמו לפני ולפנים, הן בפר והן בשעיר. אולם בפר ושעיר החטאת עצמם אנו לומדים את מניין ההזאות, אחת למעלה ושבע למטה, זה מזה. בפר כתוב רק המניין שבע למטה וכתוב שיש להזות למעלה בלא מניין ההזאות. גם בשעיר כתוב המניין של אחת למעלה, ולמטה מופיע בלא מניין. הגמרא קובעת שהם מוקשים זה לזה, וכעת אנו יודעים שבכל אחד מהם יש להזות אחת למעלה ושבע למטה. כל זה עסק בהזאות שלפני ולפנים. ומכאן התורה מורה לנו בפסוק שלמעלה לגבי ההיכל, שגם שם, הן בפר והן בשעיר, יש להזות אחת למעלה ושבע למטה.

גם לגבי הפר וגם לגבי השעיר אנו לומדים ב'הימנו ודבר אחר' זה מזה. אם מדובר כאן בהיקש הדדי, אזי קשה כיצד התורה כותבת להקיש את ההיכל ללפני ולפנים, והרי זהו היקש מהיקש? לכן הגמרא קובעת שמוכח מכאן כי 'הימנו ודבר אחר' אינו היקש.

ר"ש, הסובר ש'הימנו ודבר אחר' הוא היקש גמור, דוחה זאת בשתי צורות:
 1. כאן ההיקשים לא מתבצעים על אותם צירים, ולכן ניתן להמשיך ולהקיש מן ההיקש הראשון. ההיקש הראשון הקיש את הבהמות (הפר והשעיר) זו לזו. ההיקש השני מקיש מקומות (לפני ולפנים והיכל) זה לזה. זאת בניגוד למצב בבכור, שם חזה ושוק של תודה נלמדים משלמים, וחזה ושוק של בכור נלמדים מתודה.

2. הלימוד הוא בחדא זימנא. בפירוש הקביעה הזו נחלקו הראשונים (כתלות בגירסאות השונות בגמ'. ראה את שלוש השיטות בתוד"ה 'ואיבעית' זבחים נז ע"ב):

1. רש"י בזבחים שם. הלימוד מלפני ולפנים להיכל נדרש כדי ללמד שיש הזאות למעלה ולמטה, וזה אינו היקש מתוך היקש (שהרי למעלה ולמטה כתוב במפורש בשניהם). ואגב שמקישים את הדין שצריך להזות למעלה ולמטה, כבר גוררים עמו את פרטי המניינים (אחת ושבע). אולם בבכור המצב הוא שונה, שכן ההיקש שהתורה עושה הוא לא לזמן האכילה בתודה, שכתוב בה בפירוש, אלא לחזה ושוק ("כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהיה"). אולם החזה ושוק נלמדים בהיקש משלמים, ולכן הוי היקש מהיקש. אם הפסוק היה מקיש במפורש את הבכור לתודה לגבי זמן האכילה, אז ניתן היה לגרור, דרך אגב, גם את הלימוד על חזה ושוק, כמו בהזאות.

2. ר"ח. הלימוד של ההיקש בין הפר לשעיר בפנים, נעשה גם על החוץ בבת אחת. אין צורך בהיקש נוסף.

3. ר"י. הלימוד נעשה מאחת למעלה בשעיר בפנים - לפר ולשעיר בחוץ, ומשבע למטה בשעיר בחוץ - לפר ושעיר בחוץ.

דין 'למד מן הלמד'

כעת עלינו לשאול את עצמנו באיזו נקודה נעוצה המחלוקת. כרקע עלינו לשאול מדוע באמת לא לומדים מן הלמד? התפיסה הפשוטה ביותר היא שכלי הדרש הם כלים לפרשנות של המקרא. אולם הלכות שנלמדות ממדרש אינם הלכות מקראיות, ולכן לא ניתן לדרוש אותן בכלים המיועדים למדרש המקראות. ייתכן שאין צורך להניח כאן את שיטת הרמב"ם (ראה בדף לפרשת יתרו תשסה ועוד) שהדרשות מרחיבות את האמור במקרא ולא חושפות את הטמון בו (כדעת הרמב"ן). אפשר לומר שגם לדעת הרמב"ן ההלכות שנלמדות מדרשת המקראות אינן נחשבות כמקרא עצמו (גם אם מעמדן ההלכתי הוא כהלכות דאורייתא), ולכן לא נכון להפעיל לגביה את כלי הדרש.

אמנם אם כנים דברינו עלינו לשאול את עצמנו מדוע הכלל שלא לומדים מן הלמד נאמר רק בקודשים ולא בכל התורה כולה. הרי אם ההלכות שנלמדות מדרשות אינן נחשבות כמקרא עצמו אז לא ניתן להפעיל עליהן את כלי הדרש בכל הקשר הלכתי, ולא דווקא בקודשים.

אמנם בתוד"ה 'הימנו ודבר אחר' במנחות ע"א כותב במפורש שזהו גדרו של הכלל: מה שכתוב במפורש במקרא ניתן לדרוש ממנו במידות הדרש, ומה שלא נכלל במקרא עצמו אין להפעיל לגביו את מידות הדרש. הוא אינו מסביר את הכלל הזה אלא קובע שזהו הגדר. יתר על כן, אותן מידות שניתן לדרוש מהן במידות אחרות נחשבות על ידו ככתובות במפורש במקרא (למשל, גז"ש ניתן לדרוש ממנה עוד גז"ש, ולכן היא נחשבת ככתובה במקרא עצמו וניתן גם להקיש ממנה).

זוהי סוגיא סבוכה וקשה להיכנס אליה כאן, שכן ישנן מידות שדורשים על גביהן בחלק מהמידות אבל לא דורשים על גביה בחלק אחר. אם כן, נראה שהקריטריון אינו תלוי רק במידה הבסיסית אלא גם במידה שמופעלת עליה אחר כך.

סברות המחלוקת

לאור דברי התוס' במנחות נראה שרי"ש ור"ע חולקים בשאלה מה מעמדה של דרשה המבוצעת באופן שחלק ממנה כתוב במפורש וחלק אחר מושלם באמצעות היקש. לפי רי"ש זהו היקש ולכן לא דורשים ממנו בהיקש נוסף, שכן עדיין יש חלק שאינו כתוב במפורש במקרא. ולפי ר"ע זה אינו היקש אלא דבר שכתוב במפורש במקרא, ולכן ניתן לבצע על גביו היקש נוסף.

במה תלויה המחלוקת הזו? מדוע רי"ש רואה את הלימוד הזה כהיקש, ואילו ר"ע רואה בו משהו שכתוב במפורש במקרא?

ייתכן שלפי שיטת הרמב"ם ייקל עלינו להבין זאת. לפי הרמב"ם הדרשות אינן חושפות את מה שמצוי בכתוב אלא מרחיבות את מה שנאמר בו. אם כן, התוצאה ההלכתית של הדרשות אינה טמונה בכתוב אלא מהווה יצירה הלכתית מחודשת. מה בדבר דרשה שמלמדת אותנו שפרי עץ הדר הוא אתרוג?⁶ מסתבר שדרשה כזו תיחשב כהלכה דאורייתא, שכן היא מפרשת מילים במקרא. אין מקום לראות אותה כהרחבה של המקרא, שהרי אם זוהי הרחבה, עלינו לשאול את עצמנו מה היה הפירוש המקורי של המילים 'פרי עץ הדר'? אין לנו פירוש פשטי אחר. במקרה כזה ברור שהדרשה מגלה לנו את הפירוש הפשטי של המילים, ולכן לאחר הדרשה הדין שצריך לקחת דווקא אתרוג הוא דין דאורייתא. במקום שבו אין פירוש פשטי למילים, הדרשה היא פשט ולא דרש.

ומה באשר ללימוד שחזה ושוק של תודה נאכלים ללילה ויום? בתורה כתוב

⁶ הרמב"ם בהקדמה למשנה כותב שזוהי אסמכתא להלכה שנמסרה מסיני. מבחינתנו, כמובן, זוהי רק דוגמא.

שמשוהו נאכל לילה ויום. הדרשה של היקש משלמים מגלה לנו שהדבר שנאכל בתודה הוא חזה ושוק. אם כן, גם במקרה זה הדרשה מפרשת את המקרא ולא מרחיבה אותו. הוא הדין גם לגבי ההזאות בפר ושעיר של יוה"כ. גם שם כתוב שיש להזות, והדרשה מגלה לנו את מניין ההזאות. אם כן, לאחר הדרשה ברור שהתורה מתכוונת למספר הזאות כזה, כלומר הדרשה גילתה לנו את פירוש הפסוק. כך קורה בכל הדוגמאות של 'הימנו ודבר אחר'.⁷

נוסיף לכך את העובדה, המעניינת כשלעצמה, שבכל הדוגמאות שהבאנו מדובר על היקשים חריגים, שכן התורה עצמה מבצעת את ההיקשיים הללו. קשה לומר שהתורה עצמה מתייחסת למשהו שאינו מצוי בה ומקשה אליו. אם התורה מבצעת היקש של בכור לתודה, אז ברור שהדין בתודה הוא דין שכתוב בתורה. לדוגמא, לא נעלה על דעתנו שהתורה תתייחס בפסוק כלשהו שלה לדין דרבנן שכלל לא קיים במישור דאורייתא. זוהי אינדיקציה נוספת לטענה ש'הימנו ודבר אחר' יוצר הלכה שכתובה במפורש במקרא. וייתכן שבדיוק בגלל זה אנו משתמשים בכלל הזה רק כאשר ההיקש מבוצע על ידי התורה עצמה. רק אז ברור לנו שההיקש הקודם נחשב ככתוב במפורש.

מה לפי רי"ש? כיצד הוא יכול להתייחס להיקש כמרחיב את מה שכתוב בתורה, אם הדרשה מפרשת מילים שכתובות בתורה ואין לנו עבורן פירוש אחר? אמנם מבחינת ההיקש שהתורה עצמה מבצעת לא קשה עליו, שהרי לדעתנו התורה אינה מבצעת היקש כזה, שכן לדעתנו ההיקש הראשון הוא היקש, ואין היקש אחר היקש.

ייתכן שר' ישמעאל סובר שיש פירוש פשטי גם ללא המדרש, ולכן גם במצב של 'הימנו ודבר אחר' המדרש הוא מרחיב ולא חושף. לדוגמא, 'פרי עץ הדר' יתפרש כפרי כלשהו ולא דווקא פרי מסוים. הדרשה ממקדת את ההלכה ודורשת מאיתנו ליטול דווקא אתרוג, אולם זה לא פשט התורה. וכן לגבי הזאות, התורה דורשת הזאות למעלה ולמטה, אולם מספר ההזאות אינו קבוע. הדרשה קובעת את מספר ההזאות, אולם זו אינה חשיפה של פירוש פשטי לתורה אלא הרחבה (או, במקרה שלנו: צמצום) של המצוי בה.

השלכות של הפירוש הזה

כאמור, רש"י מסביר בכיוון השני בזבחים שאם אנו עושים היקש לגבי משהו

⁷ אמנם לפי אחד הפירושים בדוגמא שבה לא עסקנו כאן לגבי עשרונות בלחמי תודה, 'הימנו' נלמד מגז"ש ולא כתוב במפורש בתורה, ואכ"מ.

שכתוב במפורש ניתן לגרור עמו גם פרטים שנלמדים בהיקש ממקום אחר. והנה בתוד"ה 'ואיבעית אימא' בזבחים נז ע"ב ובתוד"ה 'חוץ' ביומא נז ע"א מקשים על דברי רש"י מכמה מקומות שבהם הניחו שלא דורשים היקש מהיקש גם במצבים שבהם ניתן לגרור את הפרטים המוקשים אגב היקש ממשהו שכתוב להדיא. ולפי דברינו ניתן אולי לומר שבכל המקרים שבהם מיישמים את הכלל של 'הימנו ודבר אחר' זה רק כשהתורה עצמה מבצעת היקש, ולא כשחכמים מבצעים היקש על המקרא. כאשר חכמים מבצעים את ההיקש, אזי אין לנו אינדיקציה שההלכה שנלמדת מההיקש הראשון מצויה בכתוב עצמו, ולכן הוי היקש מהיקש. אולם אם התורה מבצעת היקש אז ברור שההלכה שממנה מקישים מצויה בכתוב עצמו. וכן נראה בסוף תוד"ה 'חוץ' בסוגיית יומא, שכותב לבאר בדעת רש"י שבהיקש של בכור לתודה יש רמז טכסטואלי מהמילים 'וכן יעשה', כלומר שבמקרה זה באמת ההיקש הראשון כאילו כתוב במפורש בתורה ולכן ניתן להקיש ממנו הלאה.

קשיים בפירוש זה

ההגדרה כאילו שהגישות השונות למצב של 'הימנו ודבר אחר' (האם זהו היקש או לא) מבוססות על הבחנה בין מה שכתוב בתורה לבין מה שלא כתוב בה, לכאורה אינה מתיישבת עם העולה מן הסוגיות.⁸

1. ראינו למעלה שאם ההיקשים לא מתבצעים על אותם צירים, אז לפי רי"ש ניתן להקיש מ'הימנו ודבר אחר'. ולפי דרכנו לא ברור מדוע. הרי ההלכה שיוצאת מן ההיקש הראשון אינה כתובה במפורש בתורה, שכן לדעת רי"ש היא היקש גמור. אם כן, מדוע ניתן ללמוד ממנה בהיקש נוסף בציר אחר? לדוגמא, ההזאות נלמדות שעיר מפר ופר משעיר, כלומר בין בהמות שונות. ואילו ההיכל נלמד מלפני ולפנים, כלומר בין מקומות שונים. אולם כיצד ניתן ללמוד שבהיכל דרושות בשעיר שבע הזאות למטה, מזה שלפני ולפנים דרושות בפר שבע הזאות למטה. הרי לפי רי"ש הדין המלמד הוא תוצר של היקש ולא כתוב להדיא? מה בכך שההיקש אינו נעשה באותו ציר?
2. רש"י הסביר למעלה בהסבר השני בסוגיית זבחים, שאם אנו לומדים היקש מלפני ולפנים להיכל לגבי העובדה שדרושה הזאה למעלה ולמטה, אז ניתן לגרור עם זה גם לימוד על מנייני ההזאות. ולכאורה קשה כיצד אנו לומדים

⁸ זאת מעבר לקושי שהעלינו קודם, מדוע הכלל הזה, כמו כל 'אין למד מן הלמד', קיים רק בקודשים.

מהלכות שאינן כתובות במפורש במקרא, שלפי רי"ש הן היקש גמור, למקום אחר בהיקש נוסף?
 מסתבר שבמצב כזה הפרטים רק מגדירים את ההלכות הכתובות במפורש, ולכן גם הם נחשבים ככתובים במפורש במקרא. ממילא אפשר גם להיקש מהם למקום אחר. אולם לפי זה המצב היה צריך להיות כך גם לגבי בכור ותודה. אמנם שם ההיקש נעשה על חזה ושוק ולא על הזמן, אבל סו"ס הוא כאילו כתוב במפורש במקרא ומדוע לא להיקש ממנו?

קשר למאפייני ההיקש שפגשנו בשנה שעברה

במאמר משנה שעברה ראינו שיש שני סוגי היקש: היקש שמבוסס על קושי בפשט, והיקש שהוא תוצאה של השוואה בין פריטים ברשימה. יסוד ההבדל ביניהם הוא שהיקש אשר מבוסס על קושי בפשט, מציע פירוש אלטרנטיבי לפסוקים, במקום בו אין אלטרנטיבה פשטית. אם כן, דרשה כזו תיחשב כפירוש פשטי, ולא כדרשה.

כאן פגשנו היקש נוסף שייחשב כפירוש פשטי: במקום שבו ההיקש מפרש מילים בפסוקים, ו/או כשהתורה עצמה מרמזת לנו על כך שהדרשה היא נכונה (למשל, אם היא עושה היקש בעצמה, או במילים יתירות, כמו 'וכן יעשה').

ההשלכות אותן פגשנו במאמר משנה שעברה הן שעל היקש כזה לא משיבים. ושהיקש כזה ניתן ללמוד ממנו בהיקש נוסף, ואין כאן היקש אחר היקש. ולפי דרכנו ניתן להרחיב את הכלל של 'הימנו ודבר אחר' לא רק להיקשים שהתורה עצמה מבצעת, אלא גם להיקשים שמבצעים חכמים, אם הם מבוססים על קושי בפסוק ולא על הופעה משותפת ברשימה מקראית. היקשים כאלו ייחשבו ככתובים במפורש במקרא, ולכן ניתן יהיה לבצע היקש נוסף על גבם.

לפי הצעתנו, המונח 'הימנו ודבר אחר' פירושו היקש פרשני במקום היקש מרחיב. ייתכן שכל היקש על בסיס קושי פרשני יוכל להוות בסיס להיקש נוסף שייעשה על גביו, ולא יהיה כפוף לכלל 'אין היקש אחר היקש'. כמה וכמה קושיות של הראשונים יכולות להיות מיושבות באופן כזה.

השלכה הלכתית אפשרית

ייתכן שישנה גם השלכה הלכתית להבחנה זו. שיטת הרמב"ם בשורש השני היא שהלכות שנמסרו במסורת מסיני ונמצא להן עוגן בכתוב, יש להן מעמד של הלכות דאורייתא. זאת בניגוד להלכות חדשות שנוצרות מדרשות, וגם בניגוד להלכות

שיש לנו לגביהן מסורת אך אין לנו עבורן עוגן מדרשי בכתוב (=הלכה למשה מסיני), שגם הן מקבלות אצל הרמב"ם מעמד של הלכות מדברי סופרים.⁹ בדף לפרשת יתרו הסברנו זאת על סמך הגדרת הרמב"ם למושג 'דאורייתא', שהיא שונה מן ההגדרה המקובלת. לפי הרמב"ם הלכה דאורייתא היא הלכה שמצויה בכתוב (בניגוד להלכה שנמסרת בע"פ, או הלכה שמהווה הרחבה של המצוי בכתוב באמצעות דרשה).

לפי תפיסה זו, היקש שמעגן הלכה שנמסרת לנו במסורת נותן להלכה הנמסרת מעמד של דאורייתא. אולם מה באשר למצב בו נמסרה לנו במסורת האפשרות לבצע היקש בין שני הקשרים, ולא ההלכה עצמה. ההלכה נוצרת מן הדרשה עצמה רק כעת. לכאורה הרמב"ם יגדיר מצב כזה כהלכה מדברי סופרים ולא כהלכה דאורייתא (ראה הסבר שם).

לעומת זאת, דרשות שנגזרות מקושי בכתוב, או מצורך בפירוש מילולי למילים כלשהן, יש מקום לומר שהן תהיינה בעלות מעמד של הלכות דאורייתא. סוף סוף, לאחר ביצוע הדרשה, המסקנה הנלמדת מהן היא אשר כתובה באותן מילים במקרא, ולכן מצויה בכתוב עצמו. הלכה כזו, לפי הגדרת הרמב"ם, תהיה הלכה דאורייתא.

כיוון כזה מעלה אפשרות ליישב לא מעט קשיים שהעלו המפרשים על שיטת הרמב"ם, כאשר הצביעו על מקומות רבים שבהם הלכה שנלמדת מדרשה מקבלת מעמד של הלכה דאורייתא, בין אצל הרמב"ם עצמו (ואז ישנה סתירה פנימית בשיטתו), ובין במקורות חז"ל (ואז ישנה סתירה לפסק הרמב"ם מן המקורות החז"ליים). לפי דרכנו ייתכן שלפחות חלק מן המקורות הללו מבוססים כעל דרשות שנוצרו כתוצאה מקושי פרשני בכתוב, ולכן גם לשיטת הרמב"ם יש להן מעמד של הלכות דאורייתא.¹⁰

אם כן, עולה כאן אפשרות שלכל החלוקות הפרשניות אותן עשינו, בין דרשות שמסקנתן ההלכתית נמסרת לנו במסורת, לבין דרשות שנמסרת לנו אינפורמציה חלקית אחרת לגביהן, לבין דרשות שמוצאן מקושי פשוטי בכתוב, יש להן השלכות הלכתיות לגבי מעמד ההלכות הנלמדות באופנים אלו. בחינה יסודית של מסקנה זו דורשת מחקר שיטתי, ואכ"מ.

⁹ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, **צהר** טו (וראה גם במאמר **בצהר** יב).

¹⁰ ראה על כך ביתר הרחבה בספרו של מ. אברהם, הרביעי בקוורטט שעומד לצאת במסגרת 'מידה טובה' (הספר **שתי עגלות וכדור פורח** היה הראשון בקוורטט).

תובנות מפרשת ויגש

1. אע"פ שבקדשים דבר שנלמד בהיקש לא חוזר ומלמד בהיקש נחלקו אמוראים אך הימנו, והיקש חוזר ומלמד בהיקש.
2. היתה אפשרות לומר שהדין שאין דבר שנלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, משום שההלכה שנדרשה מהיקש זה, לא נחשבת כהלכה מהתורה אבל א"כ קשה לומר זאת רק בקדשים.
3. המחלוקת אם דבר שהוא הימנו והיקש חוזר ומלמד בהיקש, תלוי, אם הימנו והיקש נחשב כהיקש, או כדבר שכתוב במפורש במקרא.
4. רש"י ותוס' נחלקו אם עושים היקש לגבי משהו מפורש, האם ניתן לגרור עמו פריטים שנלמדים בהיקש ממקום אחר או לא?
5. יש היקש שמבוסס על קושי בפשט והיקש שהוא תוצאה של השוואה בין פריטים ברשימה.
6. שיטת הרמב"ם בשורש השני שהלכות שנמסרו במסורת מסיני ונמצא להן עוגן בכתוב יש להן מעמד של הלכות מדאורייתא בניגוד להלכות שנובעות מדרשות או הלכות שיש לגביהן מסורת אבל אין עבורן עוגן מדרשי בכתוב.

■ פרשת ויחי ■

המידות הנדונות

- גז"ש.
- היקש .
- בניין אב.
- כלל ופרט וכלל.
- דבר שהיה בכלל.

מתוך המאמר

- האם מידות הדרש הן דרכים טכניות ומתמטיות, או שמא סברות הדרשן מעורבות גם הן בדרשות?
- מהו היחס בין אנלוגיה ואינדוקציה?
- שני מישורים בהפעלת מידות הדרש.
- מקומה של הסברא בתמונת שני המישורים.
- שני סוגי הכללה ושני סוגי השוואה.
- על מידות היסקיות ומידות לוקליות.

מקורות מדרשיים לפרשת ויחי

אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמים - דכתיב "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו". מפתח של חיה מנין - דכתיב "ויזכר אלהים את רחל וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה". מפתח של תחיית המתים מניין דכתיב "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם".

(בבלי תענית ב ע"א, סנהדרין קיג, בראשית רבה פ' עג)

ג המלאך הגואל אותי מכל רע וגו', אמר ר"י בר חלפתא קשה הוא הפרנסה כפלים כלידה, בלידה כתיב "בעצב תלדי בנים", בפרנסה כתיב "בעצבון תאכלנה כל ימי חיך", ר"א ורבי שמואל בר נחמן, רבי אלעזר אמר הקיש גאולה לפרנסה, ופרנסה לגאולה, מה גאולה כפלים אף פרנסה כפלים, מה פרנסה בכל יום אף גאולה בכל יום, ורבי שמואל בר נחמן אמר וגדולה מן הגאולה, שהגאולה ע"י מלאך ופרנסה על ידו של הקב"ה, גאולה ע"י מלאך, "המלאך הגואל אותי", ופרנסה ע"י הקב"ה "פותח את ידך ומשביע לכל חי", רבי יהושע בן לוי אמר קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף שנאמר "לגוזר ים סוף לגזרים", וכתיב תמן "נותן לחם לכל בשר".

(בראשית רבה, פרשה צז, ד"ה ג' המלאך הגואל, וראה גם פרשה כ ד"ה ט' בעצבון תאכלנה')

תקציר המאמר לפרשת ויחי, ספר 1

המדרשים שלמעלה עוסקים ביחסים בין לידה, גאולה ופרנסה. עמדנו על קשרים וניגודים בין המושגים הללו. ראינו שדווקא הגאולה, אשר בדרך כלל נתפסת כמיסטית ומעל הטבע, מוצגת כאן כטבעית. ואילו הפרנסה, שהיא הדבר היומיומי ביותר, מוצגת כסוג של נס. בסופו של המאמר עמדנו על כך ששתי ההתבוננויות הללו הן נכונות. בכל התרחשות בעולם יש שני ממדים: הטבעי והניסי. ישנה נטייה לראות סתירה ביניהם, והיא אשר מאלצת אותנו לבחור באחד משני ההסברים ולדחות את השני. אולם כפי שראינו פעמים רבות ניתן לאמץ את שני ההסברים גם יחד.

בתוך הדברים עסקנו בהיקש (ומעט בגז"ש). בדף לפ' וירא תשסה (סוף ח"ב) עמדנו על המחלוקת בין רש"י לבין הרשב"ם בעניין 'אין גז"ש לחצאין': לפי רש"י (כריתות כב ע"ב) הכלל הזה אינו קובע סימטריה של כיווני הגז"ש, אלא רק קובע שבכיוון הלימוד שנבחר יש להיקש את כל המאפיינים הרלוונטיים. ולפי רשב"ם (ב"ב קכ ע"ב) הכלל הזה קובע שהגז"ש חייבת גם להיות סימטרית (דו-כיוונית). כפי שראינו בדף לפ' ויגש תשסה, רבים השווו בין היקש לגז"ש, ומסתבר שגם משמעותו של הכלל השולל לימוד לחצאין בשני ההקשרים היא דומה! לאחר מכן עמדנו על המשמעות של ההיקש של הדו-צדדי של ר"א למעלה.

עמדנו שם על העובדה שהסימטריה של גז"ש או היקש מורה על היותן סוגים של אנלוגיה, ולא רק אינדיקטור טכני-פורמלי להסקת מסקנה ספציפית. לאחר מכן עסקנו במבנה של היקש רגיל. לפני קביעת הנחותיו של ההיקש עלינו להחליט על ציר ההיקש: באיזה פרמטר הוא יעסוק. זוהי החלטה של הדרשן עצמו מתוך התבוננות בשני צידי המשוואה (הפרנסה והגאולה, במקרה שלנו), או מתוך מסורת שנתונה לו. בדוגמא שלנו הצירים שנבחרו הם יומיומיות מול ניסיות. בשלב הבא הדרשן קובע את הנחותיו (גאולה היא על-טבעית ולא יומיומית, ופרנסה היא טבעית ויומיומית). לאחר מכן עליו להחליט ביחס לכיוון ההיקש: מגאולה לפרנסה, או להיפך.

כעת עולות השאלות הבאות: כאשר אנו עושים היקש, משתנה חלק מן התמונה שבנתונים הראשוניים (הגאולה מתבררת כיומיומית, והפרנסה כניסית). כיצד אנו בוחרים באיזה מהצירים, או באיזה כיוון, יש לבצע את ההיקש? לכאורה ישנן ארבע אפשרויות שונות, שכל אחת מהן תניב תוצאה שונה:¹ 1. ללמוד מגאולה שפרנסה היא

¹ ראה אנצ"ת ע' 'הקש', סביב הערות 236-238.

² ישנן אפשרויות נוספות, שכן ניתן גם להיקש שני נתונים ביחד (בפרט על רקע הכלל 'אין

נסית. 2. ללמוד מגאולה שפרנסה היא לא יומיומית. 3. ללמוד מפרנסה לגאולה שהיא יומיומית. 4. ללמוד מפרנסה לגאולה שהיא טבעית.

מכל זה מסתבר מאד שישניים מתוך ארבעת הנתונים הללו אינם מוחלטים. לא ידוע מראש שהפרנסה היא טבעית, היא רק נתפסת בד"כ באופן כזה. וכן לא ידוע שהגאולה אינה יומיומית, היא רק נתפסת בד"כ ככזו. שני הנתונים האחרים, העל-טבעיות של הגאולה והיומיומיות של הפרנסה, כנראה נתפסים אצל הדרשן כוודאיים, ולכן רק הם מהווים מקורות אפשריים לביצוע היקש. כל כיוון היקש משנה את התפיסות של אחד משני הנתונים האחרים (שאינם וודאיים). אם כן, אנו נותרים עם שני נתונים מוחלטים שמהם אפשר לצאת. הדבר שנותר לנו לקבוע הוא כיוון ההיקש. ברור שהנחותיו המוקדמות של הדרשן משתתפות בביצוע ההיקש.

עמדנו על כך שתופעה כזו מאפיינת כל היסק אנלוגי. ישנם כמה מדדים להערכת טיבה של אנלוגיה:³ מספר הפרמטרים (צירי האנלוגיה) שבהם ראינו את הדמיון. הגיוון בפרמטרים הללו. הספקולטיביות שבמסקנה ועוד. אולם הפרמטר החשוב ביותר להערכת אנלוגיות הוא הרלוונטיות של התכונות הנצפות (אשר עומדות בבסיס האנלוגיה) לגבי התכונה שהסקנו מן האנלוגיה.

אולם כפי שראינו שם, הרלוונטיות אינה ניתנת להגדרה אפריורי, שכן כל עוד לא חקרנו את נשואי האנלוגיה איננו יכולים לדעת מהן תכונותיהם המהותיות ומהן תכונותיהם המקריות. כיצד מתבססת תחושה כזו אפריורי? זו אמורה להיות תוצאת המחקר, ולא ההנחה שבבסיסו.⁴ משיקולים אלו ואחרים עולה בבירור שהאנלוגיה תמיד מתבססת גם על אינטואיציות אפריוריות, שקיימות בנו עוד בטרם ערכנו את ההיסק, או המחקר, עצמו.

בסופו של דבר חזרנו ליישם את הדברים בהקשר הפרשני. בהקשר זה ההחלטה אודות הדמיון אינה תוצאה של הכללה מתצפית על אוסף פרמטרי דמיון כלשהם, אלא של רמז טכסטואלי. (כמובן שכפי שראינו לא פעם, חלק מן הרמזים הטכסטואליים מבוססים על אינטואיציות של הדרשנים). הבחנה זו מעמעמת את חשיבותם של רוב מדדי ההערכה שהובאו למעלה, אולם שאלת הרלוונטיות בהחלט נותרת. אנו לא נקבל

היקש למחצה).

³ ראה, למשל, **מבוא ללוגיקה**, אירווינג מ. קופי, יחדיו 1979, פרק 11.

⁴ שאלה זו מקבילה במידה רבה לדוגמה על מחקרו של זמלווייס לגבי קדחת הלידה, המובאת בספרו של קרל המפל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה 1979, בתחילת פרק 2. אותה תופעה עצמה בהקשר של המחקר ההיסטורי, מתוארת בספרו של ההיסטוריון א. ה. קאר, **היסטוריה מהי**, מודן 1986, פרק 1. בשני המקרים מתואר הקושי לקבוע את צירי האנלוגיה בטרם מחקר אודות השפעותיהם של הפרמטרים השונים.

היסק שהפרנסה תגיע על ידי משיח בן דוד, כמו הגאולה, או שכדי להביא גאולה יש לקבל משכורת ולקנות במכולת (כמו פרנסה). זהו ביטוי כללי יותר לשאלת הבחירה של צירי ההיקש, בה עסקנו לעיל.

א. מקומן של המידות בהליך המדרשי

מבוא

כבר עמדנו כמה פעמים על העובדה שסברת הדרשן מעורבת בהליך המדרשי. ראינו שהדרשן בוחר את צירי ההיקש ואת מסקנותיו. עמד על כך בהרחבה הרב שמואל אריאל במאמרו 'בענין מעורבותו של האדם בדרשות' (גלות ו, ישיבת עותנאיאל). נביא כעת בקצרה כמה מן המסקנות העיקריות של הדיון שם.

המעורבות של סברת הדרשן בבחירת ציר הדרשה

הרב אריאל מביא כדוגמא את ההיקש המובא בסוגיית קידושין לה ע"א, מן הפסוק: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך" (שמות יג, ט). הגמרא לומדת משם שכל התורה הוקשה לתפילין, ומכאן היא מסיקה שכמו בתפילין שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, כך כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.⁵

נניח שמלשון הפסוק עולה בבירור שאכן כל התורה הוקשה לתפילין. עדיין לא ברור מה עלינו להסיק מן ההיקש הזה. גם אם נשים פטורות מכל מצווה הדומה לתפילין, השאלה מהו פרמטר הדמיון נותרת פתוחה. אולי נשים תהינה פטורות מכל המצוות שקשורות לכתבת פסוקי התורה על קלף (מזוזה, כתיבת ס"ת וכדו'), או מכל המצוות שקשורות לעור בהמה? ובכלל, מי גילה לנו שההיקש הזה מלמד על פטור של נשים ממצוות כלשהן? אולי הוא מלמד שכמו שתפילין צריכות עיבוד לשמה כך כל המצוות צריכות להיעשות לשמה? די ברור שההכרעה בשתי השאלות הללו נעשתה על ידי הדרשן. הוא החליט שההיקש מלמד אותנו על פטור של נשים ממצוות שדומות לתפילין, והוא גם זה שהחליט שיסוד הדמיון הוא התלות בזמן.

יש לשים לב לכך, שעולה מכאן שפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן יסודו בסברא. לולא היתה כאן סברא, הדרשן לא היה מעדיף אותנו על האפשרויות האחרות ללמוד את ההיקש. אמנם, מאידך, ברור שנדרשת כאן גם מידת הדרש (=ההיקש), ובלעדיה כנראה הסברא שפוטרת נשים אינה מספיקה כדי להסיק ממנה את המסקנה ההלכתית. לאחר ששיש היקש, אנו סוקרים את כל

⁵ קצת לא ברור מדוע ההיקש הוא בין תפילין לכל התורה. לכאורה ההיקש צריך להיות בין תפילין לבין כל מצוות העשה שהזמן גרמן. נקודה זו קשורה לשני סוגי ההיקש עליהם עמדנו כבר כמה פעמים בעבר (ראה, לדוגמא, בדף לפרשת ויקהל, תשסה), ואכ"מ.

האפשרויות להפעיל את ההיקש הזה, וההגיונית ביותר ביניהן היא הלימוד על מצוות התלויות בזמן.

מהלך זה דומה למה שראינו בשיטת המאירי בסנהדרין לגבי המושג 'גזירת הכתוב'. ראינו שם שגם הלכות שנלמדות מ'גזירת הכתוב' אינן מחוסרות פשר, והפשר שלהן יכול להיות נהיר גם לנו. המסקנה היחידה היא שהסברא כשלעצמה לא היתה מספיקה כדי ללמד אותנו את המסקנה ההלכתית, ולכן נדרשת גם 'גזירת הכתוב'. במקרה שלנו 'גזירת הכתוב' הזו היא דרשה באחת ממידות הדרש.

דוגמא קיצונית יותר מופיעה בסוגיית שבת סד ע"ב, שם דורשים חכמי הדורות הראשונים מהפסוק "והדווה בנידתה", שאישה לא תכחול ולא תפקוס (=לא תתקשט) בימי נידותה. ואז מגיע ר' עקיבא ודוחה את המסורת הזו מפני שיקול ערכי: "נמצאת מגנה על בעלה". לכן הוא דורש מהפסוק הזה דרשה שונה, ומתיר בכך לאישה נידה להתקשט, וכך מקובל אצלנו להלכה. ר"ע אינו רק מסיק כאן מסקנות מדרשה באמצעות סברא ערכית, הוא אפילו דוחה מסורת קדומה שדרשה את הפסוק אחרת מכוח אותה סברא.

דרכי מעורבות נוספות של סברת הדרשן

סברתו של הדרשן יכולה להיות מעורבת בהליך המדרשי גם באופנים נוספים. לפעמים היא קודמת לדרשה, כלומר ישנה סברא קיימת והדרשן מוצא לה עוגן במדרש. ושוב יש לדון אם אכן ישנה אצלו סברא, אז מדוע לחפש לה עוגן מדרשי? ברור שהסברא אינה מספיקה כדי להסיק את המסקנה ההלכתית. אולם לאחר שמצאנו לה עוגן מדרשי מתברר לנו שהסברא הזו מוצקה דיה כדי להסיק את המסקנה אותה רצינו להסיק ממנה.

הרב אריאל מציע אפשרות נוספת, לפיה הדרשן מוטרד משאלה כלשהי, ומתוך כך הוא מגיע לקביעת הפרמטר שלאורכו מתרחש ההיסק המדרשי. לדוגמא, בסוגיית כריתות ט ע"א מובאת דרשה שלומדת שהגיון דורש מילה, טבילה והרצאת דם. ההלכה הזו מתבססת על היקש שמבוצע במפורש בפסוק (במדבר טו, טו): "ככם כגר יהיה לפני ה'". הגמרא לומדת מכאן שהגר הוא כמו אבותינו שנכנסו לברית בתהליך כזה, לכן גם הגר נכנס לברית בתהליך כזה.

לכאורה אין רמז בפסוק לכך שהשוואה עוסקת בדרך הגיון, שכן פשוטו של מקרא מורה לנו שיש להשוות את הגר אלינו בכל עניין. הרב אריאל מציע שהדרשן היה מוטרד מהשאלה כיצד מתנהל תהליך הגיון, שכן התורה מורה לנו

שיש אפשרות של גרות, שהרי היא עוסקת בגרים, אולם היא לא מגלה לנו כיצד נעשה הליך הגיור. כששאלה זו מנקרת במוחנו אנו קוראים את הפסוק הנ"ל, ומייד עולה האפשרות לחלץ מן ההיקש הזה את אופן הגיור.

מסקנות כלליות לגבי מקומן של המידות בדרשות

כבר כמה פעמים ראינו שרובן הגדול של מידות הדרש מבוסס על דרכי אנלוגיה ואינדוקציה. למעשה, במאמרים לפרשיות ויגש וויקהל, תשסה, עמדנו על כך שהמונח 'היקש' מציין פשוט אנלוגיה, וככה הוא אינו שם של מידת דרש ספציפית, אלא תרגום של המונח אנלוגיה לעברית.

אולם גם המידות של בניין אב, מכתוב אחד או משני כתובים, הן מידות של אנלוגיה, וכך גם הקו"ח והגז"ש ודבר שיצא מן הכלל ועוד ועוד. אם כן, מהו ההבדל בין כל המידות הללו? לכאורה כולן אינן אלא ביטויים שונים שמציינים את אותו סוג שיקול: אנלוגיה (או היקש).

מסתבר שההבחנה בין המידות אינה נעוצה בשאלה איזה סוג היסק אנו מבצעים במישור הלוגי. ההבחנה ביניהן מצויה במישור אחר, מישור שהוא קודם לביצוע ההיסק. הגז"ש היא אינדוקציה טכסטואלית לביצוע אנלוגיה. העובדה ששתי מילים דומות מופיעות בשני הקשרים שונים, מרמזת לנו שניתן לבצע כאן היקש משווה (=אנלוגיה). לאחר שהבחנו ברמז הטכסטואלי הזה אנחנו מוצאים מסברתנו מהו ציר הדמיון, ומה ניתן ללמוד ממנו, בין שני ההקשרים הנדונים. לאור זאת נוכל להבין שגם קו"ח אינו אלא אינדוקציה לביצוע היקש משווה. יחס היררכי של חומרא וקולא מורה לנו שיש אפשרות להשוות בין שני ההקשרים (ראה בדף לפרשת בהעלותך, תשסה).

לעומת זאת, מידת 'דבר שיצא מן הכלל' מורה לנו ללמוד מן הפרט על הכלל כולו. גם שם ישנה אינדוקציה טכסטואלית, שכן התורה טורחת להוציא את הפרט מן הכלל ולכתוב מקרה פרטי באופן מיוחד בנוסף לציווי הכללי, ואנו לומדים מכאן שעלינו לבצע הכללה מן הפרט אל הכלל (ראה פירוט בדף לפרשת ויקהל, תשסה, בסוח"א). גם מידת 'כלל ופרט וכלל' היא אינדוקטור טכסטואלי לביצוע הכללה אינדוקטיבית ('אי אתה דן אלא כעין הפרט').

אם כן, המידות אינן אלא אוסף אינדוקטורים שונים לביצוע היסק אנלוגי או אינדוקטיבי. ההבדל ביניהן הוא רק בשאלה מהו הטריגר לביצוע האנלוגיה. אולם לאחר שהבחנו בטריגר הזה, אנו מבצעים את אותה פעולה לוגית: היקש משווה, לאורך הציר שבו בחרנו מסברא.

מידת 'בניין אב'

הבעיה שמתעוררת לאור ההבחנה הזו נוגעת למידת 'בניין אב'. לכאורה מידה זו אינה אלא אנלוגיה ותו לא. במידת 'בניין אב' אנו משווים בין הקשרים שהם דומים בתוכם זה לזה, ולא מחמת רמז טכסטואלי כלשהו. אם כן, זוהי אנלוגיה טהורה ללא כל אינדיקטור קודם.

כאן עולות שתי שאלות: 1. מדוע חז"ל משתמשים במונח 'היקש' בכדי לציין היסק אנלוגי, ולא במונח הקיים 'בניין אב'? 2. במה בכלל מידת 'בניין אב' היא מידת דרש? לכאורה היא אינה אלא היסק אנלוגי גרידא⁶. בכל המידות האחרות נדרשת מידה שניתנה בסיני כדי ללמדנו את הרמזים שמורים לנו לבצע את ההיסק האנלוגי. אולם 'בניין אב' זוהי סתם השוואה מסברא בין שני הקשרים דומים. מדוע הכלים של הפרשנות הפשטית אינם מספיקים לשם כך? האם בלי שהיתה ניתנת לנו מידת 'בניין אב' לא היינו מבצעים אנלוגיות?

בדפים לפרשת שמות וויקהל, תשסה, הבאנו מחלוקת ראשונים בשאלה מהי מידת 'בניין אב' מכתוב אחד: האם זהו לימוד משני מקורות במבנה של 'הצדה שווה', אולם שני המקורות מופיעים בהקשר אחד, או שזהו לימוד ממקור אחד בלבד. הבעייתיות קיימת אך ורק לפי השיטה השנייה. לפי השיטה הראשונה מידת 'בניין אב' מכתוב אחד גם היא היסק אנלוגי מורכב (במבנה לוגי של 'הצד השווה'). ובאמת בברייתא דדוגמאות נראה שגם הדוגמא שמובאת ל'בניין אב' מכתוב אחד היא במבנה של 'הצדה שווה'.

לשיטה שתופסת את 'בניין אב' מכתוב אחד' כאנלוגיה על בסיס מקור בודד, נראה לכאורה שעלינו להסיק כי לולא ניתנה מידה זו בסיני לא היינו מבצעים אנלוגיה ללא סימוכין נוספים, מחשש לטעות. המידה הזו מלמדת אותנו שניתן לבצע אנלוגיה ללא חשש, אלא אם נמצאה פירכא. אולם זה אינו נכון, שכן כפי שראינו בדף לפרשת שמות, תשסה, מידת 'בניין אב' היא הכללה ולא אנלוגיה. זהו מעבר מהבן/בנים אל האב הכולל אותם. אם כן, זו אינה מידה של השוואה אלא של הכללה, ולכן המונח שבו משתמשים חז"ל לאנלוגיה מדרשית הוא דווקא 'היקש'.

סיכום: שני מישורים בדרשות

נמצאנו למדים כי בדרך כלל דרשות מורכבות משני מישורים: 1. האינדיקטור (הטכסטואלי או התוכני) לביצוע הדרשה. 2. ההיסק המדרשי עצמו (אנלוגיה או

⁶ ראה גם במאמר לפרשת צו, תשסה.

אינדוקציה). המידות נבדלות זו מזו אך ורק ביחס למישור הראשון. מידות שונות נותנות לנו אינדיקטורים שונים (מהם תוכניים ומהם טכסטואליים) לביצוע דרשה. את המישור השני קובעת הסברא (או המסורת, במקרה של דרשות סומכות). כל הכללים שמלווים את השימוש במידות (לדוגמא, שלא דורשים 'כלל ופרט' שמרוחקים זה מזה. ראה בדף לפרשת כי-תשא, תשסה) עוסקים אך ורק במישור הראשון.

המסקנה העולה מכאן היא שבמישור הראשון ישנן יג מידות שהן דרכי דרש שונות, אולם לאחר שמצאנו בסיס לביצוע הדרשה באמצעות אחת מהן, פתוחות בפנינו רק שתי דרכי פעולה במישור השני: אנלוגיה (=השוואה) או אינדוקציה (=הכללה). בשתי הדרכים הללו נעסוק בפרק הבא.

ב. שני סוגי שיקולים סברתיים: היחס בין אנלוגיה ואינדוקציה

מבוא

התמונה ששורטטה בפרק הקודם מתארת מצב שהוא מורכב מאד במישור הראשון, זה של האינדיקציות השונות לביצוע הדרשה, אולם במישור השני לכאורה התמונה פשוטה הרבה יותר: או שמבצעים אנלוגיה או שמבצעים אינדוקציה.

בתורת ההיגיון, למן העת העתיקה ביוון ועד ימינו אלה, עוסקים כמעט אך ורק בהיסקים דדוקטיביים. ממיינים אותם לסוגיהם, בוחנים את הקשרים ביניהם וכדו'. אולם האנלוגיה והאינדוקציה נראות כמי שאינן ניתנות למיונים כאלה, שכן אלו דרכים בעלות אופי שאינו לוגי-מתמטי, אלא אינטואיטיבי. ובכל זאת ישנה תחושה שהאינטואיציות שלנו משתייכות לסוגים שונים. העובדה שקשה מאד למיין אותן אינה מורה בהכרח על כך שאין כמה סוגי אינטואיציה כאלו. להלן נבחן שני סוגים עקרוניים שונים של ביצוע הכללה או השוואה.

שתי דרכי הכללה

כפי שכבר הערנו, מידת 'דבר שהיה בכלל' היא אחת המידות המהוות אינדיקציה להכללה, ולא להשוואה. מתוך העובדה שהתורה טרחה לפרט את הדין לגבי פרט בנוסף לפירוט הכללי לגבי הקבוצה כולה, אנו לומדים שעלינו ליטול תכונות של הפרט ולשייך אותן לכלל כולו. התיאור הזה מתאים בעיקר לאחד מתוך שני המופעים של מידת 'דבר שהיה בכלל' (ראה בדף לפרשת ויקהל, תשסה), זה

שמקיש מהפרט אל הכלל ולא זה שמצמצם ומאפיין את הכלל. לדוגמא, איסור הבערה כתוב במפורש בתורה, זאת בנוסף לאיסור כללי על כל מלאכות שבת. נחלקו תנאים בתלמוד האם הבערה ללאו יצאת (כלומר שהיא איסור לאו ולא סקילה וכתת כשאר מלאכות שבת), או לחלק יצאת. לפי השיטה שלחלק יצאת, אנו לומדים מהבערה שכמו שעל הבערה עצמה נסקלים במזיד ובשוגג חייבים חטאת, הוא הדין לכל אחת מכל שאר המלאכות.

יש לשים לב לכך שכאן הקבוצה שלגביה מבוצעת ההכללה נתונה לנו במפורש בפסוק. מה שאנחנו צריכים לעשות הוא רק לבחור את התכונה שלגביה נבצע את ההכללה. עלינו להחליט איזו תכונה של הפרט היא שצריכה לאפיין את הכלל כולו. אם כן, ההכללה במידת 'דבר שהיה בכלל' אינה קובעת את הקבוצה שעליה יחול הדין אלא רק את הדין עצמו.

לעומת זאת, במידת 'כלל ופרט וכלל', שגם היא אחת מן המידות שמהוות אינדיקציה להכללה לא להשוואה, נתון לנו רק הפרט, ונתון לנו הדין שחל עליו. מידת הדרש מורה לנו שהדין במקרה כזה יחול על כל מה שהוא 'כעין הפרט'. אם כן, הקבוצה שלגביה תחול ההכללה אינה ידועה בשלב הראשוני של הדרשה. אנחנו צריכים לבצע הכללה שמתוכה נוכל להגדיר את הקבוצה שלגביה יחול הדין הנתון.

לדוגמא (ראה בדף לפרשת וארא, תשסה), 'בכל אשר תאבה נפשך' - כלל, 'בבקר ובצאן ביין ובשכר' - פרט, 'ובכל אשר תשאלך נפשך' - חזר וכלל. הדין שעליו נסובה הדרשה הוא פדיון מעשר שני. נתון הפרט שלגביו חל הדין, בקר צאן יין ושיכר. אנו לומדים מן הפרט הזה ומגדירים קבוצה שלגביה יחול הדין הנתון: כל דבר שהוא ولد ולדות הארץ וגדולי קרקע (יצאו כמהין ופטריות).

כלומר שתי המידות הללו, על אף ששתיהן שייכות לאינדיקטורים של ההכללה, הן מידות מנוגדות באופן קוטבי האחת לשנייה: באחת נתון הדין במפורש במקרא, ותפקיד ההיסק המדרשי הוא הגדרת הקבוצה שעליה יחול הדין. בשנייה הקבוצה היא הנתונה, ואילו המשימה שלנו כדרשנים היא לקבוע איזה מן הדינים של הפרט יחול לגביה. אם כן, מצאנו כבר שני סוגים שונים של הכללה.

יישום לגבי אנלוגיה

גם באנלוגיה ניתן להבחין בין שני הסוגים הללו. מידת 'בניין אב מכתוב אחד' (לאותה שיטה שזוהי אנלוגיה ממקור אחד) היא אנלוגיה שמבוססת על דין נתון ופרט נתון. מטרת האנלוגיה היא להגדיר פרט נוסף שגם עליו יחול הדין הזה.

לעומת זאת, במידת ההיקש הרגילה, כלומר השוואה בין שני פרטים שמופיעים זה לצד זה בפסוק, שם הפרט שמהווה היעד של הדרשה הוא ידוע, ועלינו להחליט מסברא איזה דין נעביר מפרט אחד למשנהו. זהו מצב הפוך בדיוק למידת 'בניין אב מכתוב אחד'. כך הוא המצב גם במידת הגז"ש. גם שם היעד של ההיסק המדרשי הוא הקשר פרטי ידוע, ועלינו להכריע אילו פרמטרים יעברו בהיסק הזה.

מידות מסופקות

התמונה של חלוקה למידות שמהוות אינדיקטורים לאנלוגיה ולאנדוקציה היא שטחית מדי. לדוגמא, במידת 'כלל ופרט' כללי הדרש מורים לנו לגזור מכאן 'אלא מה שבפרט' (ולא 'כעין הפרט' כמו ב'כלל ופרט וכלל'). היה מקום להבין זאת כאינדיקטור לביצוע אנלוגיה, כלומר השוואה לאותם פרטים שזהים לגמרי לפרט הנתון (ולא הכללה לכל מה שהוא 'כעין הפרט', כמו ב'כלל ופרט וכלל'). אולם כחלק ממידות ה'כלל ופרט' נראה יותר שמידה זו היא אינדיקטור להכללה ולא להשוואה. אמנם הכללה לקבוצה מצומצמת יותר מאשר במידת 'כלל ופרט וכלל', רק הקשרים שדומים לגמרי לפרט הנתון ('בשלושה צדדים'. ראה בדף לפרשת ויקרא, תשסה).

גם מידת 'בניין אב מכתוב אחד' מעוררת את אותה בעיה. לפעמים זוהי אנלוגיה מפרט נתון אחד לפרט אחר (או מכלל לכלל מקביל), ולפעמים זוהי הכללה מפרט נתון לכלל (=ה'אב'. ראה בדף לפרשת שמות, תשסה) שדומה לו.

היחס בין אנלוגיה ואינדוקציה

תופעה זו מעוררת את שאלת היחס בין אינדוקציה ואנלוגיה. כבר עמדנו בעבר (ראה בדף לפרשת וארא, תשסה) על כך שיש יחס מורכב בין שתי דרכי ההיסק הללו. מחד, כל אנלוגיה היא למעשה אינדוקציה סמויה. לדוגמא, כאשר אנחנו רוצים לבצע אנלוגיה בין צפרדע אחת לחבירתה, וללמוד מכאן שאם הראשונה היא בצבע ירוק אז גם חברתה כך, הרי ברקע הדברים יושבת אינדוקציה שמסיקה שכל הצפרדעים הן ירוקות, שהרי לא הנחנו מאומה לגבי הצפרדע הנדונה כאן. מאידך, כל אינדוקציה מניחה בבסיסה אוסף של אנלוגיות סמויות. לדוגמא, אם נרצה להסיק מן העובדה שצפרדע א היא ירוקה את המסקנה שכל הצפרדעים הן ירוקות, נראה שאנו מסתמכים על אוסף של אנלוגיות. לגבי כל צפרדע ניתן להסיק מאנלוגיה שצבעה הוא ירוק, והסיכום של כל האנלוגיות

הללו הוא ההכללה האינדוקטיבית. אם כן, השאלה היא מיהו ההיסק היסודי יותר, ומיהו ההיסק הנגזר?

לאור החלוקה שביצענו לעיל, ניתן אולי להבהיר מעט את הערפל הזה. כאשר ההלכה נתונה במפורש בפסוק ואנחנו מנסים להגדיר את הקבוצה שלגביה תחול ההלכה, זוהי הכללה שבנויה מאוסף של אנלוגיות. אנחנו בוניס קבוצה שכל אחד מאבריה דומה לפרט שלנו, ומיישמים על כל אחד לחוד את ההלכה הנתונה. אולם כאשר קבוצת היעד היא נתונה, ואנו רק מחפשים איזו הלכה מתוך אלו המאפיינות את הפרט נחיל על הקבוצה הזו, נראה כי כאן אנחנו מבצעים הכללה ישירה. ההיסק נעשה על הקבוצה כולה כאחד, ואנחנו מחפשים מה ממאפייני הפרט יכול להתאים למכלול הזה.

לגבי שני סוגי האנלוגיה המקבילים, ניתן לראות חלוקה דומה. האנלוגיה שבה פרט היעד הוא נתון ואנחנו רק מחפשים את ההלכה שיש להחיל עליו, שם אנחנו מבצעים אנלוגיה ישירה. אולם במקרה ההפוך, שבו נתונה ההלכה ואנחנו מחפשים את הפרט שעליו יש להחיל אותה, שם נראה שאנחנו מתבססים על אינדוקציה. ההיסק הוא לכל הפרטים שלגביהם רלוונטית ההלכה הנתונה, ומתוכם אנחנו מחפשים את הפרט הספציפי שיהיה נמען להיסק המדרשי הנדון.

סיכום

הצגנו כאן תמונה בקווים רחבים של מערכת מידות הדרש. מיינו אותם לשתי קבוצות עיקריות: אינדיקטורים לביצוע אנלוגיה, ואינדיקטורים לביצוע אינדוקציה. כל אחת משתי הקבוצות הללו חולקה גם היא לשני תת-קבוצות, לפי השאלה האם האנלוגיה/אינדוקציה מחפשת דין או קבוצת תחולה. ראינו שישנן מידות המצויות בתווך בין הסקטורים הללו, וניתן לשייך אותן ליותר מאשר אחד מהם.

ברור שישנן מידות דרש שאינן מצויות במפה הזו. לדוגמא, מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', שאינה מבצעת אנלוגיה וגם לא אינדוקציה, אלא מנסה להתיר סתירה בין שני מקורות מקראיים. מידה זו כלל אינה מידה היסקית שמרחיבה את ההקשר הנתון, אלא מידה שמסייעת לנו לפתור בעיות פרשניות מקומיות בתוך אותו הקשר עצמו.

תובנות מפרשת ויחי

1. הרב האריאל מוכיח שסברת הדרשן מעורבת בתהליך המידרשי, כגון: בהיקש שאפשר להקיש למספר פרטים, והכרעת ההיקש נעשית ע"י הפרשן.
2. המאירי סובר כן גם לגבי גזה"כ, שההלכות הנלמדות ממנה אינן מחוסרות פשר אלא שהסברא לבד לא מספיקה כדי ללמדנו את ההכרעה ההלכתית.
3. מצאנו שו"ע דוחה דרשה מכח סברתו.
4. יש סברות שהדרשן מוצא לה עוגן במדרש.
5. המידות הם אוסף אינדיקטורים שונים לביצוע היסק אנלוגי או אינדוקטבי, ההבדל הוא בשאלה מהו הטריגר לביצוע האנלוגיה.
6. נחלקו הראשונים האם "בנין אב מכתוב אחד" זה הצד השווה אלא ששני המקורות מופיעים בהקשר אחד, או שזהו לימוד ממקור אחד בלבד.
7. "דבר שהיה בכלל" היא אחת המידות שמהוות אינדיקציה להכללה ולא להשוואה, אבל זו הכללה שקובעת את הדין עצמו. לעומת זאת, "כלל פרט וכלל" מגדירה קבוצה שלגביה יחול הדין.
8. ב"בנין אב מכתוב אחד", האנלוגיה מגדירה פרט נוסף שעליו יחול הדין, ובמידת ההיקש הרגילה יעד הדרשה ידוע ועלינו להחליט מסברא איזה דין נעביר אליו.
9. ניתן לומר שכאשר הלכה מוצגת במפורש בפסוק, ואנו מנסים להגדיר את הקבוצה אליה היא שייכת, זו הכללה שבנויה מאוסף של אנלוגיות, אולם כאשר קבוצת היעד ידועה ואנו מחפשים איזו הלכה נחיל עליה זוהי הכללה ישירה.

■ פרשת שמות ■

המידות הנדונות

בניין אב מכתוב אחד.
בניין אב משני כתובים.

מתוך המאמר

- היסק של 'הצד השווה' שפורכים עליו צד חמור.
- מאפיינים מציאותיים והלכתיים של המלמדים בהיסק מטיפוס 'הצד השווה'.
- שלושה רכיבים ביחס הסיבתי: הפיסיקלי, הלוגי והטמפורלי.
- האם הטענה שלכל הלכה ישנה אך ורק סיבה אחת מוסכמת על הראשונים?
- מה קורה במצב שבו נוצר רוב לכיוון פסיקה אחד, אך מטעמים שונים?

מקורות מדרשיים לפרשת שמות

וירא ה' כי סר לראות, ויקרא אליו א-להים מתוך הסנה, ויאמר לו משה משה ויאמר הנני; (שמות ג, ד)

ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור, הלא דין הוא נאמר כאן דבור ונאמר בסנה דבור מה דבור האמור בסנה הקדים קריאה לדיבור, אף דבור האמור כאן הקדים קריאה לדיבור. (ב) לא אם אמרת בדיבור הסנה שהוא תחלה לדברות, תאמר בדיבור אהל מועד שאינו תחלה לדברות, דבור הר סיני יוכיח שאינו תחלה לדברות והקדים בו קריאה לדיבור. (ג) לא אם אמרת בדיבור הר סיני שהוא לכל ישראל תאמר בדיבור אהל מועד שאינו לכל ישראל, הרי אתה דן מבנין אב, לא דבור הסנה שהוא תחלה לדברות כהרי דבור הר סיני שאינו תחלה לדברות, ולא דבור הר סיני שהוא לכל ישראל, כהרי דבור הסנה שאינו לכל ישראל. (ד) הצד השווה שבהן שהן דבור ומפי קדש למשה והקדים קריאה לדיבור, אף כל שהוא דבור ומפי קדש למשה הקדים בו קריאה לדיבור. (ה) אי מה הצד השווה שבהן שהן דבור ובאש ומפי קדש למשה והקדים בהן קריאה לדיבור אף כל שהוא דבור ובאש ומפי קדש למשה נקדים קריאה לדיבור, יצא דבור אהל מועד שאינו באש ת"ל ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור.

(ספרא, פרשת ויקרא, דבורא דנדבה פרשה א)

ויקרא אל משה וידבר למה הקדים קריאה לדיבור? לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו. מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: לא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו. (בבלי יומא ד ע"ב)

תקציר המאמר לפרשת שמות, ספר 1

המדרש המרכזי המובא למעלה אינו מדרש הלכה, וגם לא ממש מדרש אגדה. הוא דן בשאלה פרשנית-עובדתית, ולמסקנה ראינו שיש לה חשיבות של דרך ארץ: האם ומתי הקב"ה הקדים לקרוא למושה לפני דיבורו עמו, ומניין אנו לומדים זאת.

מבנהו של המדרש מבוסס על סכימה שקרויה אצל חז"ל 'מה הצד', או 'הצד השווה'. בלימוד כזה אנו לומדים מסקנה כלשהי מתוך שני מקורות שונים. עמדנו בפרוט על אופן הלימוד הזה (ראה גם במאמר לפרשת תצווה, תשסה, שם עמדנו על כמה יסודות נוספים שיכולים לבוא לידי ביטוי במבנה כזה, וקשרנו זאת גם לדרישות שונות במתודולוגיה המדעית). ראינו שהמידה בה משתמש מדרש מסוג כזה היא 'בניין אב משני כתובים', ולחלק מן השיטות גם 'בניין אב מכתוב אחד' בנוי כך. לא נחזור כאן באריכות על הניתוח והמסקנות, נביא רק כמה נקודות עקרוניות מתוכו.

ראשית, עסקנו בשאלה מה היחס בין שני המלמדים לבין הלמד. האם הלימוד הוא מאחד מהם והשני רק מתקן את הטעון תיקון, או שמא הלימוד הוא מהצד השווה של שניהם. הסכימות המוצגות במאמר הקודם מתמצות את מסקנותינו בעניין זה לפי השיטות השונות.

בהמשך הדברים עמדנו על כך שהסכימות השונות יכולות להוביל גם להשלכות הלכתיות שונות. מצב מובהק כזה נוצר כאשר לשני המקורות המלמדים ישנם מאפיינים שונים, ואז עולה השאלה אילו מן המאפיינים נעניק ללמד (את המאפיינים של שני המלמדים, או של העיקרי שבהם, או של אף אחד מהם). הבאנו שנחלקו בכך הראשונים המובאים ברא"ש בב"ק ו ע"א.

בסוף דברינו עמדנו על כך שמבנה של 'הצד השווה', מעצם מהותו, חשוף תמיד לפגם לוגי של פירכת צד חמור (= מה לשני המלמדים שכן יש בכל אחד מהם יתרון - 'צד חמור' - המהווה פירכא על ההיסק). ראינו שפירכא כזו מבוססת על ההנחה שכל אחד משני המאפיינים הייחודיים יכול לבדו לגרום לתוצאה ההלכתית הנדונה. מתוך כך הסקנו כי הלוגיקה של מידת 'הצד השווה' מבוססת על ההנחה שלכל הלכה בתורה ישנה אך ורק סיבה גורמת אחת ותו לא! למסקנה זו ישנן השלכות מעניינות מאד על ההלכה, ואולי גם על הפילוסופיה של מושג הסיבתיות, אשר בהן לא עסקנו. במאמרנו השבוע נעסוק בנקודה זו.

¹ רק פירכא משותפת לשני המלמדים פורכת את ההיסק הזה. ראה פירוט במאמר לפרשת תצווה, תשסה.

א. היחידאיות של סיבות בהלכה ובכלל

מבוא

כאמור, במאמר משנה שעברה עמדנו על כך שהיסק בלוגיקה של 'הצד השווה' מניח שלא ייתכנו שתי סיבות לאותה תוצאה הלכתית. לדוגמא, לא ייתכן שחיוב תשלום אשר מוטל על הבעלים מפאת העובדה שממונו הזיק ינבע מאחת מתוך שתי סיבות שונות, למשל: שתחילת עשייתו לנזק (כבור), או שדרכו לילך ולהזיק (כשור). ההנחה שבבסיס סכימת ההיסק של 'הצדה שווה' היא שהחיוב לשלם נובע כולו מגורם אחד, וגורם זה הוא הכללה כלשהי של שתי הסיבות הפרטיות הללו. במקרה שלנו הסיבה המשותפת היא שהממון המזיק הוא ממוני ושמירתו עליי, ולכן אני חייב לשלם על נזקיו. לפעמים שתי הסיבות הן הופעות שונות של הסיבה הכוללת, ולפעמים הן כלל לא קשורות לסיבה המחייבת בתשלום. למשל, במקרה של נזיקין, כפי שכתב הגרי"ז בספרו על הרמב"ם הל' נזקי ממון, המאפיינים המיוחדים של כל אב נזק אינם הסיבה לחיוב בתשלום אלא הסיבה לפטורים המיוחדים שיש לכל אב (פטור כלים בבור או פטור שן ורגל ברה"ר, טמון באש, או חצי נזק בקרן תמה). בלשון הגמרא (ב"ק ה"ע"ב) זה קרוי 'להלכותיהן'. בפרק זה נעסוק מעט בטיבה של הסיבתיות בכלל, ושל הסיבתיות ההלכתית בפרט. הדיון הוא מעט פילוסופי-מדעי ומופשט, אולם אנו משערים כי במעט התעמקות יוכלו כל קוראינו לעקוב אחר מהלך הדברים.

מבוא קצר לפילוסופיה של היחס הסיבתי²

היחס בין סיבה למסובב מעורר עניין רב בעולם הפילוסופי, וכבר נשפך לא מעט דיו בניסיונות להבהיר אותו. ישנם פילוסופים שתפסו את היחס בין הסיבה למסובב כיחס לוגי, ויש שתפסו אותו כיחס פסיקלי. הגישה שרואה יחס פסיקלי בין הסיבה למסובב מדברת על הסיבה כ'גורמת' להתרחשותו של המסובב. לעומת זאת, הגישה רואה בכך יחס לוגי, מדברת על היותה של הסיבה תנאי לוגי להתרחשותו של המסובב (ללא היזקקות למושגים של 'גרימה'). לפי גישה זו, אם מתרחש א, אז יתרחש גם ב. לאו דווקא בגלל שא' גרם לב', אלא יש כאן קביעת יחס של התנייה לוגית בין שני המצבים. האמת היא שמבחינה אינטואיטיבית ברור לגמרי שהיחס בין סיבה למסובב

² ראה על כך בנספח לספר **שתי עגלות וכדור פורח**, ובחלק השני של ספרו של יובל שטייניץ, **עץ הדעת**, שנדון שם.

מורכב משני הממדים הללו גם יחד. ישנה כאן התנייה לוגית, אולם התנייה זו היא תוצאה של יחס הגרימה בין המצבים. לולא הגרימה לא היינו מאמינים בכך שהתנייה הלוגית בין המצבים היא מהותית ולכן צריכה להתקיים תמיד. נוסף עוד שישנו רכיב שלישי ביחס הסיבתי, והוא מימד הזמן. הסיבה אמורה להופיע תמיד לפני המסובב. ממד הזמן אינו מאפיין הכרחי של ההתנייה הלוגית, שכן אין מניעה לוגית לדבר על תנאי שמופיע אחרי המותנה, ולכן זהו רכיב נוסף שאינו לוגי באופיו. המסקנה היא שהיחס הסיבתי מערב לפחות שלושה סוגי רכיבים: רכיב לוגי, רכיב פיסיקלי ורכיב טמפורלי (=זמני).

לדוגמא, המשפט 'אם יש גשם אז יש עננים' הוא משפט תנאי שנשמע לנו סביר, ובכל זאת הגשם אינו קודם לעננים. אולם אם נאמר 'אם יש עננים יש גשם', אז כוונתנו היא לקדימה זמנית (העננים קודמים לגשם). המשפט השני קרוב יותר למה שהיינו מכנים סיבה, זאת על אף ששני המשפטים מבטאים באותה מידה יחס של התנייה לוגית. כדאי לשים לב לכך שדווקא המשפט ה'סיבתי' יותר אינו מבטא יחס הכרחי: העובדה שיש עננים היא סיבתו של הגשם, אולם לא בהכרח כשישנם עננים יירד גשם. העננים הם תנאי הכרחי אך לא מספיק לגשם.

במקרה הקודם, העננים הם סיבתו של הגשם, ולא להיפך. אולם כפי שהזכרנו, לא תמיד כשיש עננים יהיה גשם. הסיבה לכך היא שכנראה מעבר לקיומם של עננים נדרשים תנאים נוספים (ואולי גם סוגים מיוחדים של עננים) בכדי שיירד גשם. אם כן, הסיבה לגשם אינה רק העננים, אלא הסיבה היא העננים בתוספת לאותם תנאים. כל המכלול הזה הוא הסיבה לגשם.

האם ייתכן מצב שבו לא יהיו עננים ובכל זאת יירד גשם? תיאורטית היה מקום לומר שכן, גם אם במקרה הספציפי הזה נראה שלא. אם, למשל, יישפכו מים ממטוסים שיעברו בשמים מעלינו, אזי יש מקום לומר כי יש כאן גשם ללא עננים. אמנם יש מקום לומר שזה כלל אינו גשם, ותופעה של גשם נגרמת אך ורק ממכלול הסיבות שתואר לעיל. ובכל זאת, אם ניכנס ביתר פירוט למכלול הסיבות שנדרש כדי שתיווצר תופעת הגשם, אין מניעה עקרונית לחשוב שיכולות להיות כמה נסיבות שונות שתוצאתן תהיה גשם ממש.

ניסוח לוגי כללי

כאשר אנחנו אומרים שאירוע/מצב א הוא סיבתו של אירוע/מצב ב, ברור שלא ייתכן מצב שבו קיים א ולא התרחש ב (אם היתה סיבה א התרחש המסובב ב). מאידך, באופן עקרוני ייתכן לסבור שעל אף שמתקיים ב בכל זאת לא התקיים א

(שכן ישנה סיבה נוספת לב', מעבר לא').

בנוסף לוגי נאמר זאת כך: באומרנו שאירוע א הוא סיבתו של אירוע ב, כוונתנו לומר שאירוע א הוא תנאי מספיק להתרחשותו של אירוע ב. אולם לא ברור האם אירוע א הוא גם תנאי הכרחי לב' או לא. נעיר כי בשאלה זו נחלקו כמה וכמה מן הפילוסופים האנליטיים בעשרות השנים האחרונות.

יש לשים לב לכך שאם א הוא תנאי הכרחי ומספיק לב', כי אז גם ב הוא תנאי הכרחי ומספיק לא'. כלומר יחס של תנאי הכרחי ומספיק הוא יחס דו-כיווני (או סימטרי). קל מאוד לראות זאת. נניח כי א הוא תנאי הכרחי ומספיק לקיומו של ב. האם כאשר קיים ב אנו יכולים להסיק בוודאות שהתקיים א? התשובה, ללא ספק, היא: כן. הרי אם לא התקיים א, אז נסתרת ההנחה שא' הוא תנאי הכרחי לב' (שהרי כאן ישנו בפנינו מצב שבו קיים ב ולא התקיים א, ולכן ברור שהיחס הוא לא הכרחי). אם כן, ההנחה שהוא תנאי הכרחי ומספיק, מכריחה אותנו להסיק שגם ב הוא תנאי הכרחי ומספיק לא'.

אחת ההשלכות של הסימטריה הזו היא שבמושג 'סיבה' ישנם בהכרח רכיבים א-לוגיים. הרי אם מושגי הסיבה והסיבתיות היו אך ורק לוגיים (כלומר היינו מזהים את הסיבה עם התנאי הלוגי), כי אז תמיד אם א הוא סיבתו של ב אזי בהכרח גם ב היה סיבתו של א. אם שפשוף גפרור הוא סיבה להיווצרות האש, אז גם היווצרות האש היא סיבה לשפשוף הגפרור. האינטואיציה שלנו בדבר מושגי סיבה מתנגדת למסקנה כזו, ולכן ברור שישנו רכיב לא לוגי ביחס הסיבתי. ננסה לבחון את הרכיבים הנוספים הללו.

היחס בין הלוגיקה של מושג הסיבתיות לבין התפיסה המדעית

מכיון שסיבתיות היא מאפיין של העולם הפיסיקלי, אין פלא שהגדרתו תהיה תלויה בתפיסתנו את הטבע ואת אופי החוקים שלו.

הדיון הזה קשור לשאלת הדטרמיניזם הפיסיקלי: לפחות בעולם הטבע הדומם ברור לנו שמכלול כלשהו של נסיבות מכתוב תוצאה מסויימת ומוגדרת אחת. אם כן, ברור שהסיבה היא לפחות תנאי מספיק להיווצרותו של המסובב. מאידך, תופעה מסויימת אינה מעידה בהכרח על מצב מסויים ששרר לפניו. תיאורטית ייתכנו שני מצבים שונים שמהם מסתובב מצב כמו זה שבו אנו חוזים כעת. אם כן, הסיבה אינה בהכרח תנאי הכרחי למסובב.

בשפה מתמטית נאמר שההתאמה בין סיבה לבין תוצאה היא 'חד ערכית' אך לא

'חד חד ערכית'³. ובנוסח אחר נאמר זאת כך: היחס בין הסיבות למסובבים הוא 'פונקציה' מתמטית.⁴

הדילמה בדבר היותה של הפונקציה הסיבתית 'על', כרוכה בשתיים מן החידות המדעיות המעניינות ביותר. ראשית, תורת הקוונטים כוללת בתוכה איזשהו חופש בדבר היחס בין סיבה למסובב. בהיתן מצב פיסיקלי מוגדר, אין לנו אפשרות לקבוע בוודאות מה יהיה המצב שייווצר ממנו. כנראה שזו אינה רק מגבלה שלנו אלא הטבע עצמו אינו קבוע עד הסוף.

החידה השנייה נוגעת למאפייניהם של חוקי הטבע היסודיים ביותר, שכולם הפיכים. הפיכות זו פירושה שאם היינו מסריטים תהליך פיסיקלי יסודי באופן הפוך, אף אחד לא יכול היה להבחין שיש כאן משהו שאינו מתאים לחוקי הטבע. התהליך ההפוך מתאים באותה מידה לחוקי הטבע כמו התהליך המקורי. התכונה הזו נובעת מכך שהמשוואות (=הפונקציות) היסודיות ביותר של הפיסיקה אינן רגישות לסימנו של פרמטר הזמן (כאשר נהפוך את הסימן לא תשתנה המשוואה, כלומר היא סימטרית ביחס להיפוך הזמן).

לעומת זאת, בחיים אנחנו מכירים תופעות רבות שאינן 'הפיכות'. לדוגמא, אם נראה כד נופל מהגג ומתנפץ, זהו תהליך טבעי והגיוני (אף כי לא חביב עלינו במיוחד). אולם אם נראה את הסרט ההפוך, כלומר שברים שמתרוממים מהקרקע, מתאחים ומסתדרים על הגג בצורה של כד שלם, נחליט בבירור שיש כאן תהליך שאינו מתאים לחוקי הפיסיקה.

מקובל לומר שהבעיה מתעוררת כאשר אנו עוסקים בטמפרטורות שאינן 0 מוחלט. במצב כזה התיאוריה השולטת על ההתנהגות היא התרמודינמיקה, והיא אינה הפיכה לציר הזמן (בנוסח אחר ניתן לומר כי במסגרת התיאוריה התרמודינמית, להבדיל מתחומי הפיסיקה האחרים, ניתן לקבוע כיוון מסוים לציר הזמן).⁵

פגיעה בסימטריה הכיוונית של ציר הזמן פירושה גם פגיעה בסימטריה בין סיבה למסובב (שהרי, כפי שראינו, ביחס הסיבתי ישנו גם רכיב זמני).

נראה זאת כעת מזווית שונה. נתמקד בשלוש שנתות על ציר הזמן (א היא המוקדמת וג' היא המאוחרת): בזמן א שורר מצב א, בזמן ב שורר מצב ב, ובזמן

³ מוסכם על הכל שעקרון הסיבתיות אומר כי היחס הוא גם 'על', כלומר שלכל מסובב ישנה סיבה.

⁴ בגלל אמונה זו אודות היחס בין סיבות למסובבים אנו מניחים שניתן לתאר את חוקי הטבע באמצעות פונקציות מתמטיות.

⁵ ראה על כך בספרו של אבשלום אליצור, **זמן ותודעה**, האוניברסיטה המשודרת.

ג שורר מצב ג. המצב בזמן א הוא סיבתו של המצב בזמן ב, והמצב בזמן ב הוא סיבתו של המצב בזמן ג. 'נהפוך' כעת את ציר הזמן: כעת יוצא שמצב ג הוא סיבתו של מצב ב, ומצב ב הוא סיבתו של מצב א.

אם אכן שני התהליכים המתוארים מתאימים לחוקי הטבע, כי אז יוצא שלמצב ב ישנן שתי סיבות אפשריות: מצב ג ומצב א. לעומת זאת, אם רק הכיוון הראשון של ציר הזמן הוא 'חוקי' (=מתאים לחוקי הטבע), כי אז אין סיבה להניח שיש למצב ב יותר מסיבה אפשרית אחת (=מצב א). אם כן, שבירת הסימטריה של ציר הזמן שומרת על יחידות של היחס הסיבתי (לפחות אין הכרח לוותר עליו). כאן התנאי הסיבתי הוא הכרחי ומספיק. אולם קיומה של סימטריה כזו שוברת בהכרח את היחידאיות של היחס הסיבתי, והופכת אותו למספיק אך לא הכרחי.

הסיבתיות, בין הלכה ופילוסופיה

כפי שראינו למעלה, הסכימה הלוגית של 'הצד השווה' מניחה יחס חד חד ערכי בין מצבי הסיבות לבין ההלכות המתייחסות אליהם. ההנחה המובלעת בסכימה הזו היא שלכל הלכה ישנה אך ורק סיבה אחת.

לעומת זאת, למעלה ראינו שמעצם טיבו של היחס הסיבתי עולות שתי אפשרויות לתפוס את הרכיב הלוגי שלו: האם מדובר בתנאי הכרחי ומספיק או בתנאי מספיק גרידא. ראינו שהיותה של הסיבה תנאי הכרחי ומספיק למסובב מצביע על יחידאיות של הסיבה, ועל אסימטריה זמנית שטמונה בה. כיצד נוכל להכריע איזו משתי התפיסות הללו היא הנכונה? מהי בכלל 'סיבה'?

לכאורה הסכימה של 'הצד השווה' מכריעה בדילמה הזו: לכל מסובב הלכתי ישנה רק סיבה אחת. אמנם הכרעה זו נוגעת למישור ההלכתי, שהוא נורמטיבי במהותו. מה באשר לסיבתיות בעולם הטבעי-מציאותי? האם מכוח הכרעה זו נוכל לומר משהו גם על היחס הסיבתי בעולם המדעי ובכלל?

הדבר לא לגמרי ברור. אם נאמץ את ההנחה שלתורה יש מבנה שהוא תואם במובנים מסויימים לעולם, כלומר שהיא משקפת את התשתית הלוגית של העולם, כי אז סביר להסיק מכאן שהיחס הסיבתי בהלכה אמור להיות תואם ליחס הסיבתי בעולם כשהוא לעצמו. אך מסקנה זו כמובן אינה הכרחית.

במאמר לפרשת בראשית, תשסה, הבאנו את גישתו של הרב הנזיר שרואה במידות הדרש צורות חשיבה יסודיות על העולם עצמו, ולא רק אמצעי פורמלי למדרשי המקראות. כפי שהסברנו שם, הוא רואה במערכת מידות הדרש כעין מפה של דרכי ההיסק האנלוגיות והאינדוקטיביות בכלל. לפי שיטתו סביר מאד

יהיה להסיק שאם אכן הסיבתיות בתורה היא בעלת אופי הכרחי ומספיק, כי אז זה יהיה טיבו של היחס הסיבתי גם בעולם כשהוא לעצמו.

ב. היחידאיות של היחס הסיבתי ומישורי הסבר מקבילים

כמה פעמים בעבר עמדנו על כך שייתכנו כמה פירושים או הסברים מקבילים לאותה תופעה (ראה דפים לפרשיות ויצא, ויחי ובמדבר, והאזינו, תשסה, ובדף לפרשת לך-לך תשסו).

בדף לפרשת ויצא הבאנו דוגמאות מתחומים שונים למישורי התייחסות והסבר מקבילים כאלו. לדוגמא, התפוח שנפל על ראשו של ניוטון, יכול למצוא את הסברו בחטא שעשה ניוטון ונפילת התפוח היא עונש שמוטל עליו עקב החטא, או בתגובה לפעולת כוח הגרביטציה. כפי שראינו בדף לפרשת ויחי, אם ניוטון היה חוטא אך הענף שמחזיק את התפוח היה חזק דיו כדי להתנגד לכוח הגרביטציה, אזי אם נקבל את ההסבר התיאולוגי - התפוח היה נופל. ואם הענף היה חלש מכדי לעמוד בכך אך ניוטון לא היה חוטא, אזי אם נקבל את ההסבר הפיסיקלי - גם אז התפוח היה נופל. אז מי מהשנים הוא הסבר הנכון? מיהי הסיבה האמיתית לנפילת התפוח: התיאולוגית או הפיסיקלית?

לכאורה עולה גם מכאן תפיסה של יחידאיות של הסבר או סיבה. מאידך, אנחנו אמונים בכמה תחומים על ריבוי של הסברים.

גם אם נניח ריבוי של מישורי הסבר, כל הסבר צריך להימצא במישור נפרד. כל מישור הסבר אמור להכיל הסבר מלא בפני עצמו להתרחשות הנדונה. על כן בכל מישור הסבר ישנו רק הסבר אחד, או רק סיבה אחת. אמנם במישורים מקבילים יכולים אולי להימצא כמה הסברים במקביל.

אם כן, העיקרון אליו הגענו כאן הוא שלכל הלכה ישנה אך ורק סיבה אחת. אמנם ברור שניתן לתאר את הסיבה הזו במישור הפשט או במישור הדרש, ואלו לא תהיינה שתי סיבות שונות. שני אלו הם תיאורים שונים של אותה התרחשות בכמה מישורים מקבילים.⁶

⁶ הנושא הזה הוא סבוך מאד, ולמעשה טמונות באמירה האחרונה כמה סתירות. אולם אין כאן המקום להאריך בזה. המעוניין ביתר פירוט מופנה לספרו של מיכאל אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, שיצא לאור זה עתה בהוצאת 'מידה טובה'.

דוגמא: פסיקה מסיבות שונות לעניין רוב בבי"ד

דוגמא להשלכה הלכתית של התפיסה הזו ניתן למצוא בסוגיית הליכה אחר הרוב בבי"ד. כידוע, דין הליכה אחר הרוב (וכנראה גם דין ביטול ברוב) נלמד מהפסוק 'אחרי רבים להטות', שעוסק בדיני בי"ד. פסוק זה מורה לנו כי כאשר ישנה מחלוקת בין הדיינים, עלינו לאמץ את דעת הרוב.

אולם ישנם מצבים שבהם הדיינים פוסקים כאותה דעה מטעמים שונים. דין א פוסק כדעה A מטעם א, ואילו דין ב פוסק כדעה A מטעם ב. לעומת שני אלו, דין ג פוסק כדעה B מטעם ג. במצב כזה אין רוב לאף אחד מן העקרונות הנדונים (=הטעמים). להיפך, כל אחד מן הטעמים מצוי במיעוט.⁷ הרוב מצוי אך ורק ברובד הפרקטי. כאשר נשאל את עצמנו מדוע עלינו לחייב את הבע"ד, אזי כל עמדה שתנמק זאת תהיה במיעוט בבית הדין. אם כן, כיצד ניתן לחייב את הבע"ד ללא נימוק שהתקבל בבי"ד? ואולי באמת במצב כזה אנו לא אמורים ללכת אחר רוב הדעות?

הרמ"א בשו"ע חו"מ סי' כה ה"ב עוסק בהוראת איסור והיתר, וכותב את הדברים הבאים:

וכן אם היה יחיד נגד רבים הולכים אחר רבים בכל מקום (רשב"א סי' רג), ואפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו. הואיל והם מסכימים לענין הדין מקרי רבים ואזלינן בתרייהו (מהרי"ק שורש מא).

אם כן, נראה שהרמ"א מתייחס לרוב על פי העמדות ולא על פי הטעמים. הש"ך על אתר דן בסוגיא זו בהרחבה, ומראה שישנם מצבים בהם עלינו ללכת אחרי הטעמים ולא אחר רוב הדעות. אין כאן המקום להרחיב יותר בסוגיא חמורה זו. כעת נבחן את הסוגיא לאור דברינו למעלה. ראינו שבהלכה ישנה סיבה אחת לכל הלכה. אם כן, כיצד ייתכן שיש טעמים שונים שמוליכים לאותה פסיקה? לכאורה לפי הנחתנו ודאי שחלק מהדיינים טועים.

⁷ באופן תיאורטי ניתן לצייר מצב שבו ישנו רוב דעות לכיוון הלכתי אחד, אבל יש רוב לטובת טעם שבמיעוט. למשל בבי"ד של נפשות יש 23 דיינים. 15 מתוכם פוסקים לחייב את הנאשם, כל אחד מטעם אחר. כנגדם ישנם 8 שפוסקים לזכות את הנאשם, כולם מאותו טעם עצמו. כעת, אם נרצה לבחון מהי האמת ההלכתית, אזי יש לדון לגבי כל טעם האם הוא נכון או לא. לאחר שנמצא את הטעמים הנכונים יש לפסוק את הדין עצמו לאור הטעם המכריע. אם כן, במצב המתואר לעיל, לפי רוב הדעות הטעם המזכה הוא הנכון. האם במצב כזה עלינו לפסקו לקולא? כדי לא לסבך את המצב, ובפרט שבדיני נפשות ישנם כמה וכמה סייגים מיוחדים, הצגנו כאן דוגמא שונה, מתונה יותר.

אולם לכאורה טיעון זה אינו נכון. הרי לא מדובר כאן על סיבות לדין או להלכה כלשהי, אלא על טעמים שונים לטובת או נגד אחד מבעה"ד. הטעמים עצמם הם הלכות ולא מצבים, וההכרעה האם לחייב אותו או לא תלויה בהלכות שונות. לכל הלכה כזו אכן ישנה רק סיבה אחת, שמחמתה יש לנהוג כך, אולם אין מניעה שתהייה כמה הלכות שמורות לנו לאותו כיוון פסיקה בפועל.

סוגיית סנהדרין לד ע"א: טעם אחד משני מקראות

בסוגיית הגמרא, סנהדרין לד ע"א, מצאנו קביעה הלכתית מאד מעניינת:
כדבעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: אמרו שנים טעם אחד משני מקראות מהו! - אמר ליה: אין מונין להן אלא אחד.

מהגמרא עולה שאם שני חכמים מביאים שני מקורות לאותו טעם, מבחינתנו זהו טעם אחד. לכאורה זוהי שאלה של מנייה, שאנו מונים את הטעמים ולא את המקורות. אולם בהמשך הסוגיא עולה שלא זהו הבסיס לקביעה זו:

מנהני מילי? - אמר אביי: דאמר קרא: (תהלים סב) אחת דבר אלהים שנים זו שמעתי כי עז לאלהים - מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות. דבי רבי ישמעאל תנא: (ירמיהו כג) וכפטיש יפצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

וברש"י על אתר כותב (בד"ה 'אין מונין להן'):

דחד מהנך קראי לאו להכי אתא, דקיימא לן לא נכתבו שני מקראות לטעם אחד - הלכך חד מינייהו מטעא טעי.

כלומר הסיבה שלא מונים אותם כשנים היא שאחד מהם טועה, ולא בגלל שיש ביניהם כפילות. אם כן, הגמרא קובעת שלא ייתכן שייצא טעם אחד משני מקראות. מה משמעותו של 'טעם' בסוגיא זו? הגמרא עוסקת בכך בהמשך:

היכי דמי טעם אחד משני מקראות? - אמר רב זביד, כדתנן: מזבח מקדש את הראוי לו. רבי יהושע אומר: כל הראוי לאשים, אם עלה - לא ירד. שנאמר (ויקרא ו) העלה על מוקדה, מה עולה שהיא ראויה לאשים אם עלתה לא תרד - אף כל שהוא ראוי לאשים אם עלה לא ירד. רבן גמליאל אומר: כל הראוי למזבח - אם עלה לא ירד, שנאמר היא העלה על מוקדה על המזבח, מה עולה שהיא ראויה לגבי מזבח - אם עלתה לא תרד, אף כל שהוא ראוי למזבח - אם עלה לא ירד. ותרוייהו מאי קמרבו - פסולין, מר מייתי לה ממוקדה ומר מייתי לה ממזבח.

אם כן, 'טעם' הוא דין, ולא סברא או נימוק, בדיוק כפי שהסברנו לעיל.

המסקנה היא שישנו יחס חד חד ערכי ולא 'על' בין המקורות בפסוקי התורה לבין ההלכות הנלמדות מהם. ייתכן שממקור אחד תילמדנה כמה הלכות (=טעמים),⁸ אך לא ייתכן שמכמה מקורות תילמד הלכה אחת. הגמרא קובעת את היחס הפונקציונלי עליו עמדנו לעיל בדיון אודות היחס בין סיבות למסובבים, אלא שהיא מיישמת זאת על היחס בין המקורות לבין ההלכות.

סתירה לכאורה לסכימת 'הצד השווה'

לכאורה כל מקור מקראי משקף תפיסה או סברא שמכוחה נולדת ההלכה הנדונה. לפי דברינו לעיל, לכל הלכה יכול להיות רק טעם אחד, על אף שמאותו טעם יכולות לצאת הלכות נוספות. לכאורה זוהי תפיסת הסיבתיות שראינו לעיל. מאידך, כאשר נראה שני מקורות שונים שמהם יוצא אותו דין, לכאורה עלינו להסיק כי טעות בידינו. אולם הסכימה של 'הצד השווה' מניחה בדיוק את ההיפך: שאם ישנם שני מקורות, בידוע ששורשם הוא אחד, כלומר שהם מלמדים את אותה סברא ומכוחה את אותה הלכה. אולם ברור שהסוגיא כאן אינה שוללת את הסכימה של 'הצד השווה', שהיא אחת (או שתיים) מן המידות שהתורה נדרשת בהן.

זוהי סתירה מדומה. במצב בו ישנם שני מקורות שונים לאותה הלכה, ואנו מבצעים ביניהם לימוד של 'הצד השווה', מדובר ביישום של אותה הלכה על שתי סיטואציות. למשל, תשלומי נזיקין על נזקי שור ונזקי בור. ההלכה היא חיוב התשלום, ושני המקרים הם נסיבות שונות שבהן חייבים לשלם. כאן ברור שאין כל טעות. המקרה המתואר בסוגיא שם הוא הוצאת אותה הלכה עצמה מתוך שני מקורות שונים. אם כן, בהחלט ישנה התאמה בין התפיסות המטא-הלכתיות הללו.

ג. סוגיית מכות ד ע"ב: האם באמת לכל הלכה יש סיבה אחת?

סוגיית מכות: לעצם הבעייתיות

הגמרא במכות ד ע"ב דנה בשאלה האם לוקים על לאו שאין בו מעשה. היא מביאה את מחלוקתם של ר"ע ור' יהודה בנושא זה: ר' יהודה סבר שלוקים ור"ע סבר שלא לוקים. מקורו של ר' יהודה הוא מ'הצד השווה' מעדים זוממים ומוציא שם רע, שבשניהם אין מעשה ובכל זאת לוקים. אמנם עדים זוממים מיוחדים

⁸ ראה לדוגמא בריטב"א מכות ד ע"א ד"ה 'מתני' מעידין'.

בכך שאינם צריכים התראה, ומוציא שם רע מיוחד בכך שהוא לוקה ומשלם, ולכן לומדים זאת באמצעות 'הצד השווה'. לאחר מכן הגמ' מעלה פירכא כנגד שני המקורות הללו: מה לשניהם שכן יש בהם צד חמור. בפשטות הכוונה היא שבעדים זוממים לא צריכים התראה ובמוציא שם רע הוא לוקה ומשלם. הגמרא עונה שר' יהודה אינו פורך את סוג הפירכות הזו. להלכה קי"ל כחכמים שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, ולא כר' יהודה, ולכן נראה שלמסקנה הפירכא הזו מתקבלת.

והנה פירכא כזו שומטת את הקרקע מתחת ללימוד 'הצד השווה' כולו, שהרי על כל לימוד בסכימה זו ניתן לפרוך כך (ראה במאמר משנה שעברה, שכן הקשו בתוד"ה 'שכן', כתובות לב ע"א). מעבר לכך, לכאורה מהגמרא הזו ראייה ניצחת כנגד דברינו, שלא בהכרח לכל הלכה יש אך ורק סיבה אחת, שהרי כאן הגמרא מוכנה לקבל שבמוציא שם רע ילקה בגלל צד חמור אחד, ובעדים זוממים ילקו בגלל צד חמור אחר.

שיטות הראשונים

כל הראשונים על אתר מקשים את הקושיא זו, ונחלקו באשר לתשובה הראויה לה.

ברש"י ד"ה 'צד חמור' כותב שהואיל וחומר של זה אינו חומר של זה אז בהכרח זו אינה הסיבה המחייבת ואין טעם המלקות תלוי בו. כלומר הוא מסביר שזו גופא היתה תשובתו של ר' יהודה. אולם, כפי שכבר הערנו, שיטת ר"ע היא שנתקבלה להלכה, והרי ר"ע כנראה כן פורך פירכת צד חמור. אם כן, לא ברור כיצד להלכה ניתן ללמוד מן הצד השווה בכלל?

הריטב"א בד"ה 'ר' יהודה' מסביר שייתכן שר"ע גם הוא אינו פורך צד חמור, אולם יש לו פירכא אחרת (שעלתה קודם לכן בגמרא), ומכוחה הוא דוחה את הלימוד ופוטר על לאו שאין בו מעשה.

גם בתוד"ה 'אלא' מקשים זאת, והם מסבירים בשני אופנים:

1. שהפירכא היא כן מתכונה משותפת לשני המלמדים, ולכן ר"ע פורך אותה. ר' יהודה שלא פורך זאת אינו מבטא עמדה מתודולוגית כללית, אלא שהפירכא הספציפית הזו לא מקובלת עליו (הוא סובר שעדים זוממים כן עושים מעשה, שכן 'בדיבורם אתעביד מעשה'). ברור שאם פורכים מפירכא משותפת אין כל סתירה להנחה שלנו (שאינן שתי סיבות שונות להלכה אחת. שהרי כאן מדובר על סיבה אחת).

2. כאשר ישנה תכונה מאד משונה וחריגה אז כן פורכים פירכת צד חמור (ראה פירוט בריטב"א כאן, ד"ה 'מה להצד').

עוד הביא הריטב"א (שם, ד"ה 'מה להצד') מהרמב"ן שסבר שבדרך כלל מה שאנחנו לא פורכים פירכת צד חמור, זה מכיון שבשני המלמדים יש שתי חומרות שאין בלמד, וגם בלמד יש צד חומרא שלא נמצאת במלמדים. במצב כזה ניתן ללמוד לגבי הלמד משני המלמדים ביחד, שכן אנו משווים ואומרים שבכולם יש צד חמור, והוא שווה לכל אחד מהם, ולכן צריכה לחול גם לגבי ההלכה שחלה אצלם. אולם כאן אין בלמד מאומה מעבר למה שיש במלמדים, ולכן פורכים פירכת צד חמור. לפי הרמב"ן נראה שבאמת הוא אינו מקבל את ההנחה שלכל הלכה יש גורם אחד בלבד, שהרי כאשר יש גם בלמד צד חמור שאינו קיים במלמדים, ניתן ללמוד מהם עליו, ואז ייצא שכל אחד משלושת הצדדים לחוד יכול להיות גורם להלכה הנדונה. זוהי שיטה מדהימה ומהפכנית, ולמעשה פירושה הוא שאנחנו משווים את רמת החומרא של ההלכות ולא את תכונותיהן הספציפיות, ואכ"מ. וע"ש בריטב"א ובמהדיר (במהדורת 'מוסד הרב קוק') עוד פירושים בעניין זה.

הסבר אחר

אם נתבונן שוב במקרה שלנו, וניקח בחשבון את ההסבר שהצענו לעיל, לפיו ההנחה של סכימת 'הצד השווה' הוא שאין שתי סיבות שונות לאותה הלכה, הקושיא הזו תיעלם מאליה. לא רק שאין מכאן קושיא על היסוד שלנו, אלא להיפך: מכאן ראייה גדולה לדברינו.

הרי הקושיא מכאן היא על עצם הסכימה של 'הצד השווה', ולא דווקא לפי ההסבר שלנו. אולם לפי דרכנו כל סכימה כזו מבוססת על ההנחה שלא ייתכן שהתכונות הייחודיות של המלמדים הן שגורמות לדין, שכן הן שונות, ואין שני גורמים שונים לאותו דין. כעת נתבונן במקרה בו דנה סוגיית מכות. שני הצדדים הייחודיים של עדים זוממים ומוציא שם רע אינם תכונות של העבירה אלא הלכות שנוגעות אליה (שלא צריך התראה - בזוממים, או שלוקה ומשלם - במוציא שם רע). אולם אין ספק שהעובדה שמוציא שם רע לוקה ומשלם אינה סיבה לכך שהוא לוקה. היא לכל היותר אינדיקציה לכך שיש כאן צד ייחודי של חומרא, וצד החומרא הזה הוא אשר גורם לחיוב המלקות.

לעומת זאת, למשל באבות הנזק, התכונות הייחודיות אינן הלכות אלא תכונות של שני המלמדים. למשל, התכונה של בור היא שתחילת עשייתו לנזק, וזה בהחלט יכול להיות הגורם לכך שבעליו (=הכורה אותו) חייב לשלם. אם הגמרא

בב"ק (ו' ע"א, שם היא מפרטת את 'הצד השווה' של אבות הנזק) היתה מביאה שבור פטור על הכלים, אז באמת לא ניתן היה לעשות מכאן צד שווה, שכן זהו דין שנוהג לגבי בור ולא תכונה של בור. לא ניתן לומר שהחיוב לשלם נובע מכך שבור פטור מתשלום על נזקי כלים. זהו משפט חסר משמעות.

אם כן, ניתן לתלות את ההלכות במאפיינים של הסיטואציה של המלמדים, אך לא בהלכות אחרות שמיושמות לגביהם. לכן כאשר אנו מעלים שתי פירויות שעוסקות בתכונות הלכתיות של המלמדים, שם ניתן לפרוך צד חמור. שתי התכונות (שלוקה ומשלם, ושלא צריך התראה) אינן סיבות לחיוב המלקות אלא אינדיקציה שיש כאן חומרא יתירה, וזהו משותף לשני המלמדים, שלא קיים בלמד. לכן פורכים כאן פירכת צד חמור.

דומה כי הרא"ה (ר' אהרון הלוי) שמובא בריטב"א שם מתכוין להסביר את ההסבר הזה (ראה שם את לשונו). הוא עוד מקצין זאת באומרו שכאן הפירויות הן בעיקר אותו דבר שאנו באים ללמוד מהן. פירוש: הרי הפירכא במוציא שם רע היא מכך שהוא לוקה ומשלם, אולם המלקות הן גופא מה שאנחנו רוצים ללמוד ממנו. אז כיצד ניתן לפרוך מעצם העובדה שהוא לוקה? לכל היותר יכולנו לטעון שגם כל לאו שאין בו מעשה ילקה וישלם כמו מוציא שם רע.⁹

הערה אחרונה: האם הראשונים מקבלים את ההסבר שלנו?

דברינו אלו הם כל כך פשוטים ומוכרחים, שכעת מתעוררת השאלה ההפוכה: מה בכלל הטריד את הראשונים? לכאורה קושיותיהם מוכיחות שהם לא למדו את הלוגיקה של 'הצד השווה' כפי הצעתנו. בדעת הרמב"ן ודאי ראינו שהוא לא למד כך. גם מן ההסבר השני בתוס' (שחילק בין תכונות ייחודיות מאד לבין פירויות רגילות) נראה שהם לא קיבלו את דרכנו.

כדי לענות על כך יש לבחון את התשתית העומדת מאחורי ההנחה של פירכת צד חמור. גם אם הגמרא מעלה צדדים שהם תכונות הלכתיות ולא תכונות של ההקשר המלמד עצמו, הרי התכונות ההלכתיות המיוחדות מהוות סימן לצד חומרא מיוחד שיש במלמד עצמו. השאלה היא כיצד להתייחס למצב בו יש לנו שני צדדים חמורים הלכתיים, שמעידים עם קיומם של צדדים בתכונות המלמדים. האם ניתן לבצע היסק של 'הצד השווה' או לא? מה עלינו להניח ביחס לצדדים הנסתרים הללו? ובכלל עלינו לבחון את המקורות השונים שמבצעים היסק של

⁹ הריטב"א כותב שדברי הרא"ה "פירוש נכון הוא, אם היה מתקיים זה בכל השמועות". לא ברור האם כוונתו לומר שזה לא עומד במבחן אמפירי, או לומר שזוהי סברה נכונה אך הוא עדיין לא בדק זאת בדוגמאות השונות בש"ס.

'הצד השווה', כאשר הפירוכות של המלמדים הן הלכתיות ולא מאפיינים שלהם עצמם. האם בכלל ניתן לבצע היסק כזה (לפי דרכנו נראה לכאורה שלא). ואכמ"ל בזה.

תובנות מפרשת שמות

1. ישנם פילוסופים שתפסו את היחס בין סיבה למסובב כיחס לוגי, ויש שתפסו אותו כיחס פיסיקלי (הסיבה גורמת להתרחשותו של המסובב).
2. נראה שהיחס הסיבתי מערב לפחות שלושה סוגי רכיבים: לוגי, פיסיקלי, טמפולי (זמני).
3. אם ארוע א' הוא סיבה לארוע ב' זה עדיין לא אומר שא' הוא תנאי הכרחי לב'.
4. תנאי הכרחי מספיק הוא יחס דו כיווני.
5. בעולם הטבע הדומם ברור שמכלול של נסיבות מכתובות תוצאה מסויימת, מאידך תופעה מסויימת אינה מעידה בהכרח על מצב מסויים ששרר לפנייה.
6. הסכימה הלוגית של הצד השווה מניחה יחס חד-חד ערכי בין מצבי הסיבות לבין ההלכות המתיחסות אליהן.
7. אם מידות הדרש הם צורות חשיבה יסודית על העולם, אזי טיבו של היחס הסיבתי בעולם הוא הכרחי ומספיק.
8. מצאנו שבי"ד פוסקים ע"פ רוב, אע"פ שלכל אחד היתה סיבה אחרת לפסק.
9. הגמ' קובעת שלא יתכן שיצא טעם אחד משני מקראות אלא אחד מהם טעות, היינו שיש יחס חד חד ערכי בין המקורות לבין ההלכות הנלמדות מהם.
10. הסכימה של הצד השווה לא סותרת את ההנחה שאין שתי מקראות ששורשם הוא אחד משום שזה יישום של אותה ההלכה על שתי סיטואציות.

■ פרשת וארא ■

המידות הנדונות

כלל ופרט וכלל.

ריבוי ומיעוט.

וריבוי.

מתוך המאמר

- מהי המחלוקת בין כללא בתרא דווקא או כללא קמא דווקא?
- מדוע המחלוקת הזו אינה מופיעה בכל דרשת 'כלל ופרט וכלל'?
- האם באמת דבי ר"ע פועלים על כללים ודבי רי"ש על פרטים?
- כיצד כללא קמא יכול למעט?
- ושוב, מהו היחס בין הלוגיקה של 'ריבוי ומיעוט וריבוי' לבין זו של 'כלל ופרט וכלל'?

מקורות מדרשיים לפרשת וארא

וַיֹּאמֶר יְקֹנֶק אֶל מֹשֶׁה אָמֹר אֶל אֱהֲרֹן קַח מִטָּךְ וְנִטָּה יָדְךָ עַל מִימֵי מִצְרַיִם עַל נְהַרְתָּם עַל יֵאֲרִיֵהֶם וְעַל אֲגַמִּיֵהֶם וְעַל כָּל מְקוֹה מִימֵיהֶם וַיְהִי דָם וְהָיָה דָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְעֵצִים וּבְאֲבָנִים:
(שמות, פרק ז, יט)

אמר ר' יוסי בר אבין: כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט. על מימי מצרים (שמות ז) - הרי זה כלל א'; על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם (שם) - הרי זה פרט; ועל כל מקוה מימיהם (שם) - הרי זה כלל אחר. מה אתה מרבה? כל הדומין להם.
(שמות רבה, שנאן, פרשה ט, יא)

ונטה ידך על מימי מצרים [על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם] (שמות ז) - הכל מה שביאור ובאגמים ובנהרות. ועל כל מקוה מימיהם (שם) - מה שבקיתון. והיה דם בכל ארץ מצרים (שם) - אפילו המצרי רוקק כולו דם.
(שמות רבה, שנאן, פרשה ט, י)

תקציר המאמר לפרשת וארא, ספר 1

הפסוק שמובא למעלה מבטא את העובדה שמכת הדם פגעה בכל ארץ מצרים, בכל המיקומים ובכל סוגי האתרים (אפילו בעצים ובאבנים). המדרש הראשון שמצוטט למעלה משתמש במידת 'כלל ופרט וכלל'. מידה זו מופיעה בין יג המידות של ר' ישמעאל, אולם היא אינה מופיעה ברשימת ל"ב המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שבדרך כלל מסווגות כמידותיו של מדרש האגדה (ראה בדף לפרשת וישב, תשסח). המדרש שלנו הוא מדרש אגדה מובהק, ומכאן שמידת 'כלל ופרט וכלל' משמשת גם בדרש האגדה ולא רק בדרש ההלכתי. הערנו שמידותיו של ר"א בשריה"ג משוייכות לבית המדרש העקיבאי, וייתכן שזוהי הסיבה לכך שמידת 'כלל ופרט וכלל' אינה מופיעה ברשימתו.

הערנו שההנחייה המופיעה לאחר המידה 'כלל ופרט וכלל' ברשימתו של ר' ישמעאל היא: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט', ומכאן עולה שזהו כלל ממועט: אנו ממועטים מן הכלל את כל מה שאינו דומה לפרט. אולם המדרש שלנו מסתיים במינוח שמצביע דווקא על ריבוי, ולא על מיעוט: "מה אתה מרבה? כל הדומין להם". כיצד עלינו להבין זאת?

טענו כי העניין יכול להיות תלוי בשאלה מאיזו זווית אנו מתבוננים על המבנה הזה. אם נתחיל משני הכללים שבצדדים, אזי כליאת פרט ביניהם ממועטת את היקף המשמעות. אולם אם נתחיל מהפרט הכלוא באמצע, כי אז סביר לומר שהביטויים הכלליים שבצדדיו מרבים את המשמעות אל מעבר למה שכלול בפרט. בסופו של דבר, בשתי הדרכים היקף התוצאה המדרשית מצוי בין ההיקף של הפרט לבין היקפיהם של הכללים העוטפים אותו, ולכן ניתן להתייחס לתוצאת השימוש במידה זו גם כריבוי (ביחס לפרט) וגם כמיעוט (ביחס לכללים).

עמדנו על כך שבכל מידות הכלל ופרט בברייתא של רי"ש מופיע רק השם של המידה (שמוגדר על בסיס ההופעה הלשונית במקרא שעליה היא נסובה), אולם לא ההנחייה המעשית כיצד להפעיל את המידה הרלוונטית על המופע הלשוני הזה. התוספת הזו מופיעה רק במידת 'כלל ופרט וכלל' (אי אתה דן אלא כעין הפרט). הצענו להסביר זאת בכך שההוראה הזו נותנת הגדרה, בצורה כזו או אחרת, לכל מידות הכלל ופרט. בהמשך דברינו ביארנו את אופן פעולתן של מידות הכלל והפרט. כאשר מופיע פרט אחרי כלל, אזי הפרט מפרש את הכלל שלפניו (רש"י כותב שהמילה 'פרט' היא משורש פירוש). לכן יש בכלל רק מה שמאפיין באופן ברור את הפרט (=אלא מה שבפרט). במבנה של 'כלל ופרט וכלל', הכלל השני שמופיע אחרי הפרט חוזר ומרבה את כל מה

שדומה לפרט ונוצרת קבוצה רחבה יותר (= 'אלא כעין הפרט'). כנגד שיטת המדרש של ר"ש הדורש ב'כלל ופרט', בית מדרשו של ר"ע דורש ב'ריבוי ומיעוט'. לפי שיטה זו נחלקו הראשונים: לפי רש"י הפרט במבנה הדו-שלבי מהווה מיעוט מהיקפו של הכלל (ולא פירוש עבורו. לכן כבר במבנה הדו-שלבי אנו מצויים במצב שבו ההיקף הוא כל מה שכעין הפרט). לעומת זאת, לפי הר"ח זה פועל בדיוק כמו אצל דבי ר"ש. לכולי עלמא, מבנה של 'כלל ופרט וכלל' נדרש בבית המדרש של ר"ע כריבוי חוזר אל הכלל שממנו יצאנו, למעט פרט אחד (שהכי סביר בעיני הדרשן למעט אותו).

המסקנה היתה שלפחות לשיטת רש"י דבי ר"ע דורשים את המבנה התלת-שלבי באופן סימטרי. לעומת זאת, לפי דבי ר"ש המבנה התלת-שלבי פועל באופן לא סימטרי: פירוש (ולא: מיעוט) ואחריו ריבוי, אולם המכלול כולו נועד לרבות את הפרט לקבוצה שכוללת את כל מה שדומה לו. בהסתכלות כוללת, לפי ר"ש המבנה מרבה את הפרט, ולפי ר"ע המבנה ממעט את הכלל.

הערנו שהטענה של דבי ר"ע שמבנה דו-שלבי של 'כלל ופרט' מטרתו למעט את התחולה לעומת הכלל, ולהגדירה על תחום שהוא 'כעין הפרט' היא בעייתית. אם היה כתוב רק הפרט לחוד, כי אז היינו מגיעים לאותה מסקנה (על ידי אנלוגיה של בניין אב, או 'מה מצינו', היינו לומדים מהפרט לכל מה שדומה לו). אם כן, מתעוררת השאלה: למאי אהני כללא קמא?

הראב"ד והתוס' מסבירים שמטרת הכלל הראשון היא למנוע הרחבה של הפרט באמצעות 'מה מצינו'. נראה שבדיוק בגלל הבעיה הזו טוען הר"ח שהמבנה הדו-שלבי אינו שנוי במחלוקת, ומטרתו לפרש. לשיטת רש"י הדבר נותר עדיין קשה: מדוע לפי דבי ר"ע אנו צריכים את הכלל הראשון?

מזווית אחרת ניתן להקשות קושיא הפוכה על שיטת דבי ר"ש (בין לרש"י ובין לר"ח): לפי דבי ר"ש המבנה התלת-שלבי מלמד אותנו לדון 'כעין הפרט'. אולם זו בדיוק היתה התוצאה אם התורה היתה כותבת רק את הפרט, והיינו מרחיבים אותו באמצעות אנלוגיה של בניין אב. אם כן, לכאורה המבנה כולו מיותר.

קושיות אלו מכניסות אותנו עמוק יותר לשאלות של כימות מידת הדמיון (לפי צדדים), בהן עסקנו מעט בדף לפרשת ויקרא, תשסה, ונעסוק עוד במאמרנו השבוע.

הערנו שלפי ר"ע פעולות הכלל והפרט הן פעולות בין קבוצות, בעוד שלפי ר"ש אלו הכללות והפרטות של פרטים. הכללים רק רומזים לנו מה לעשות עם הפרטים.

במהלך דברינו עמדנו גם על היחס המורכב בין אנלוגיה ואינדוקציה, ויישמנו זאת לגבי מחלוקת ר"ש ור"ע ביחס לדרשות 'כלל ופרט', וגם ביחס למופעים של 'כלל

ופרט וכלל' אשר בהם כללא קמא שונה מכללא בתרא. במצבים כאלו, אשר נדונים בסוגיית חולין סו ע"א, לפי רי"ש דורשים כלל ופרט, ואילו לפי ר"ע (=תנא דבי רב) לא. הסברנו זאת בכך שלפי רי"ש שני הכללים פועלים רק כאינדיקטור לריבוי הפרט, ולכן הפרט הוא הקובע את היקף הדין. לכן שני הכללים הם 'סטטיסטיים', שתכונותיהם הספציפיות אינן ממש חשובות לצורך ההכללה. לעומת זאת, לפי ר"ע שני הכללים הם הדומיננטיים והפרט שבאמצע רק ממעט פרט אחד מתוכם. ממילא, אם שני הכללים אינם זהים אין לנו בכלל נקודת מוצא לפעול מתוכה. מאמרנו השבוע יעסוק במופע בו שני הכללים הם זהים.

גם במדרש המובא למעלה, אשר שייך ככל הנראה לבית מדרשו של רי"ש, הכלל הראשון ('על מימי מצרים') אינו שווה לכלל השני ('על כל מקוה מימיהם'). הסברנו בכך את לשון הריבוי שנוקט המדרש על אף שהמידה 'כלל ופרט וכלל' היא מידה ממועטת. המדרש מרבה את הפרטים וממעט רק ביחס לכללים. בסיום דברינו עמדנו מתוך ההבדלים בין הדרשות על המשמעות הערכית שעולה מן המדרש הזה (השאלה האם הקב"ה פוגע רק במעשי ידיהם של בשר ודם או גם במעשיו שלו).

היחס בין 'כללא קמא' לבין 'כללא בתרא'

מבוא

ראינו כי דבי ר"ע ודבי רי"ש נחלקים בשאלה האם מבנה של 'כלל ופרט וכלל' מיועד למעט את הכללים או לרבות את הפרט. והנה, בסוגיית הבבלי בעירובין מופיעה מחלוקת פנימית בתוך דבי רי"ש, אשר לכאורה נחלקים במחלוקת דומה. נבחן כעת את המחלוקת לאור מהלך הסוגיא.

המחלוקת היסודית בסוגיית עירובין

בספר דברים סופי"ד אנו מצווים על מצוות מעשר שני. כפי שמפורש בפסוקים שם, מעשר שני צריך להיאכל על ידי בעליו בירושלים. באם קשה להעלות לשם את הפירות עצמם, אזי ניתן לפדות אותם בכסף ולהעלות את הכסף לירושלים. בירושלים קונים בכסף מזון ואוכלים אותו שם. סוגיית עירובין עוסקת בשאלה מה ניתן לקנות במעות מעשר שני בירושלים.

הפסוק שמצווה אותנו על מצב כזה הוא הבא (דברים יד, כו):

וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּאֵוָה נַפְשְׁךָ בְּבִקְרָוּבָצֵאן וּבִיַּיִן וּבִשְׂכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאַלְךָ נַפְשְׁךָ וְאָכַלְתָּ שָׁם לִפְנֵי יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ וְשִׂמַחְתָּ אֹתָהּ וּבֵיתְךָ:

התיאור של הדברים אותם ניתן לקנות בכסף מעשר שני, מופיע במבנה משולש של 'כלל ופרט וכלל': 'בכל אשר תאוה נפשך' – כללא קמא, 'בבקר ובצאן וביין ובשכר' – פרטים, 'ובכל אשר תשאלך נפשך' – כללא בתרא. כצפוי, מבנה כזה נדרש על ידי חכמים בשתי צורות שונות, האחת לפי שיטת דבי ר"ע ב'ריבוי ומיעוט וריבוי', והשנייה לפי שיטת דבי רי"ש ב'כלל ופרט וכלל'.

במהלך הסוגיא, לאחר שמתוארות שתי צורות הדרש הללו, מופיעה מחלוקת נוספת, שהיא מחלוקת פנימית בין החכמים שהולכים בשיטת דבי רי"ש ודורשים ב'כלל ופרט וכלל'. למסקנת הסוגיא הם נחלקים במחלוקת מתודולוגית כללית לגבי מעמדם היחסי של שני הכללים ('כללא קמא' ו'כללא בתרא') במבנה משולש כזה. וזו לשון הסוגיא (עירובין, כז-כח):

רבי יהודה בן גדיש ורבי אליעזר דרשי רבוי ומיעוטי, והני תנאי דרשי כללי ופרטי. רבי יהודה בן גדיש ורבי אליעזר דרשי ריבוי ומיעוטי: (דברים יד)

¹ הדברים במאמר זה נכתבים בעקבות תגובתו של מר דוד קורצווייל למאמרנו משנה שעברה, בה הוא ביקש מאיתנו לדון לאור דברינו בסוגיית הבבלי בעירובין כח ע"א. יהיו הדברים לעילוי נשמתו של בנו טל הי"ד, אשר נרצח בהתקפת המחבלים במכינה הקדם צבאית בעצמונה.

ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך - ריבה, בבקר ובצאן וביין ובשכר - מיעט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וריבה. ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל. מאי רבי - רבי כל מילי, ומאי מיעט - לרבי אליעזר מיעט ציר, לרבי יהודה בן גדיש מיעט מים ומלח.

והני תנאי דרשי כללי ופרטי, דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך - כלל, בבקר ובצאן וביין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה הפרט מפורש - פרי מפרי וגידולי קרקע, אף כל - פרי מפרי וגידולי קרקע. ותניא אידך: מה הפרט מפורש - ולד ולדות הארץ, אף כל ולד ולדות הארץ.

ר' יהודה בן גדיש ור"א דורשים 'ריבוי ומיעוט וריבוי', ולכן לדעתם להלכה ניתן לקנות בכסף מעשר את כל סוגי המזון, ומתמעט רק דבר אחד. לפי ר' אליעזר מתמעט ציר (רוטב של דגים, שאין בו חלקי דגים ממש), ובודאי גם מים ומלח שהם פחותים ממנו (במובן שיתברר להלן), ולפי ר' יהודה בן גדיש מתמעט רק מים ומלח בלבד (ציר לא מתמעט). בהמשך, כאשר הגמרא דנה בשיטת חכמים (=הני תנאי') מתברר יותר מדוע מתמעטים דווקא הדברים הללו.

לעומתם, חכמים דורשים את המבנה הזה ב'כלל ופרט וכלל', ולכן המסקנה היא שאפשר לקנות כל מה שהוא 'כעין הפרט', כלומר מה שדומה לפרט. גם שם ישנה מחלוקת פנימית לגבי קבוצת המזונות שדומים לפרט: לפי תנא אחד אנו מרבים 'פרי מפרי וגידולי קרקע' (כלומר דברים שנוצרים מדברים אחרים - פירות או בעלי חיים. ובנוסף, הם גם צריכים להיות דברים שניזונים וגדלים מן הקרקע). לפי התנא השני אנו מרבים 'ולד ולדות הארץ' (כלומר דברים שנוצרו מן הארץ בששת ימי בראשית).

הנפ"מ בין החולקים בשיטת 'כלל ופרט וכלל'

לאחר מכן הגמרא מבררת מהי הנפ"מ בין שני החולקים בשיטת 'כלל ופרט וכלל':

מאי בינייהו? - אמר אביי דגים איכא בינייהו, למאן דאמר: פרי מפרי וגידולי קרקע - הני דגים גידולי קרקע נינהו. למאן דאמר ולד ולדות הארץ - דגים ממיא איברו. ומי אמר אביי דגים גידולי קרקע נינהו? והאמר אביי: אכל פוטיא - לוקה ארבע, נמלה - לוקה חמש, צירעה - לוקה שש. ואם איתא, פוטיא נמי לילקי משום השרץ על הארץ! - אלא אמר רבינא: עופות איכא בינייהו. למאן דאמר פרי מפרי וגידולי קרקע - הני נמי גידולי קרקע

נינהו. למאן דאמר ולד ולדות הארץ - הני עופות מן הרקק נבראו.

לפי הדעה הראשונה, ההבדל יהיה לגבי דגים, שהם אמנם פרי מפרי (נוצרים מהורים) וגידולי קרקע (כלומר ניזונים מן הקרקע), אך הם לא נוצרו מן הקרקע. הגמרא דוחה את האפשרות הזו בכך שהדגים לכל הדעות אינם גידולי קרקע. המסקנה היא שלכל הדעות לא ניתן לקנות דגים בכספי מעשר שני. לאחר מכן מובאת נפ"מ לגבי עופות. העופות הם פרי מפרי (=נולדים מהורים) וניזונים מן הקרקע (=גידולי קרקע), אולם הם לא נוצרו מן הקרקע (=ולד ולדות הארץ) אלא מן הרקק (טין, או בוץ, שמעורבים ממים ואדמה).² זו נותרת הנפ"מ בין שתי הדעות למסקנת הסוגיא.

חיפוש טעמי המחלוקת

כעת הגמרא עוסקת בטעמיהם של התנאים הממעטים עופות ושל אלו המרבים אותם:

מאן דמרבי עופות מאי טעמיה, ומאן דממעטי עופות מאי טעמיה?

כבר השאלה הראשונית הזו נראית תמוהה בשלב זה בסוגיא, שהרי למעלה כבר עמדנו על הטעמים: התנא האחד מכליל את הפרטים ואומר שהמשותף להם הוא שכולם פרי מפרי וגידולי קרקע, ולכן הוא כולל גם את העופות. ואילו התנא השני מכליל וסובר שהמשותף להם הוא שהם ולד ולדות הארץ, ולכן הוא אינו כולל את העופות.

בנוסח אחר נאמר כך: בעבר חילקנו כבר בין שני שלבים שונים של ביצוע הדרשה (ראה, למשל, בדף לפרשת ויחי שנה זו): בשלב הראשון, שהוא פורמלי-אוניברסלי ואינו תלוי בהקשר הספציפי שנדון כאן, אנו מוצאים מבנה מקראי שדורש שימוש באחת ממידות הדרש. לאחריו מגיע שלב שנוגע לתכנים הנדונים, ושם עלינו לפעול לפי הבנתנו את התכנים הללו. ובנדון שלנו: השלב הראשון הוא זיהוי של מבנה משולש של 'כלל ופרט וכלל'. אנו כבר יודעים באופן פורמלי שיש לבצע הכללה ולהחיל את הדין על כל מה שהוא 'כעין הפרט'. כעת מגיע שלב ב, שבו עלינו להחליט על אופי הכללה, כלומר לחפש מה משותף לכל הפרטים שמופיעים במבנה המשולש, ולהחיל את הדין על פרטים אחרים שניחנו באותן תכונות. לכאורה לגבי השלב הזה אין מקום לחפש סכימה מתודית כללית, אלא הסברים לוקליים שנוגעים לתכנים ההלכתיים הנדונים כאן, אשר יבארו לנו מדוע

² לגבי מקורות ההיווצרות של בעלי החיים, ראה בסוגיית חולין כז ע"ב. הגמ' שם דנה בכך לגבי שחיטה וכיסוי הדם.

בחרנו את כיוון ההכללה דווקא לפרי מפרי וכדו', ולא למשל הכללה שאומרת שהדין יחול על כל המזונות ששמותיהם בלשון הקודש מתחילים באותיות ב' צ' י' ש' (=בקר צאן יין ושיכר). כאמור, בחירה זו נובעת מתפיסתנו את דין אכילת מעשר שני, שהוא הסוגיא הנדונה כאן, ולא משימוש בחוקים מתודולוגיים כלליים אשר נוגעים למידת 'כלל ופרט וכלל' באופן כללי.

ובכל זאת, הגמרא כאן מחפשת יסוד מתודולוגי אשר עומד בבסיס המחלוקת הזו, זאת בניגוד למה שהיינו מצפים. היא תופסת שגם בשלב השני של הדרשה, התוכני לכאורה, יש למתודולוגיה הכללית מה לומר, והוא לא מסור רק לתכנים. מבחינת התכנים כנראה עולה שציר ההכללה הוא לכיוון של פרי מפרי והקשר לקרקע, אבל גם אם הכיוון ברור השאלה היא עד כמה ללכת עם ההכללה. מן הסוגיא עולה כי שאלה זו נוגעת לכללי השימוש האוניברסליים במידת 'כלל ופרט וכלל', ולא רק להקשר הספציפי. לא נתפלא למצוא במסקנת הגמרא שבאמת יסוד הויכוח הוא בשאלה עד כמה להכליל את הפרטים המופיעים במבנה המשולש. בנוסח אחר: מהו רדיוסו של המעגל סביבם שעלינו לבנות מתוך ההכללה?

הסבר המחלוקת³

למסקנת הגמרא הסבר המחלוקת הוא הבא:

מאן דמרב עופות קסבר: כללא בתרא דוקא, פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט. ואיתרבו להו כל מילי, ואהני כללא קמא למעוטי כל דלא דמי ליה משני צדדין. ומאן דממעט עופות קסבר: כללא קמא דווקא, כלל ופרט - ואין בכלל אלא מה שבפרט, הני - אין, מידי אחרינא - לא. ואהני כללא בתרא לרבויי כל דדמי ליה משלשה צדדין.

לפי הסבר הגמרא, המחלוקת בין הדעות נובעת מראיית המבנה המשולש כמבנה כפול עם תיקון. לפי דעה אחת 'כלל ופרט וכלל' הוא מבנה של 'פרט וכלל'. המבנה המשולש נוצר על ידי הוספת עוד כללא קמא לפני המבנה הכפול, בכדי למעט. לעומת זאת, הדעה השנייה סוברת שהמבנה היסודי הוא 'כלל ופרט', אלא שאחריו נוסף עוד כללא בתרא שמרבה אותו.

מבנה של 'כלל ופרט' נדרש באופן של 'אלא מה שבפרט', כלומר מיעוט של כל המזונות פרט לאלו אשר זהים לגמרי לפרט (רדיוסו של מעגל ההכללה הוא למעשה

³ בנושא ה'צדדים' במידות ה'כלל ופרט' עסקנו בדף לפרשת ויקרא, תשסה. חשוב לעיין שם ולהשוות לדברינו כאן, בעיקר לגבי הבעיה של דמיון בשני צדדים.

0). הוספת כללא בתרא בסוף מרבה דברים שדומים לפרט בשלושה צדדים. כלומר היא מגדילה מעט את רדיוס ההכללה, אך עדיין לקבוצה המצומצמת ביותר האפשרית, כזו המורכבת רק מפרטים אשר דומים לגמרי לפרט המופיע בכתוב. לפי שיטה זו עופות לא נכללים במזונות שניתן לקנות בכספי מעשר, שכן הם דומים לפרט הכתוב רק בשני צדדים (הם לא ולד ולדות הארץ). לעומת זאת, מבנה של 'פרט וכלל' נדרש בדרך כלל כריבוי מכסימלי של הפרט, כלומר מספיק דמיון בצד אחד בלבד (רדיוס המעגל הוא רחב מאד). לכן הוספת כללא קמא אינה יכולה להיות מיועדת לרבות. המסקנה היא שכללא קמא מיועד למעט את מעגל ההכללה ולהעמידו על רדיוס בינוני: מה שדומה לפרט הכתוב לפחות בשני צדדים ותו לא (כלומר לא מה שדומה לו בצד אחד בלבד). לפי שיטה זו עופות כן נכללים במזונות שניתן לקנות בכספי מעשר.

ה'צדדים' בדרשה זו ומשמעותם

ה'צדדים' השונים הם צדדי הדמיון לפרט המופיע בכתוב. בסוגיא מופיעים שלושה צדדי דמיון: פרי מפרי, גידולי קרקע, וולד ולדות הארץ. דמיון בשלושה צדדים הוא כל מה שהוא גם פרי מפרי וגם גידולי קרקע וגם ולד ולדות הארץ. כאן לא נכללים עופות (שהם אמנם פרי מפרי וגידולי קרקע, אך אינם ולד ולדות הארץ), וכמובן גם לא דגים (שהם אפילו לא גידולי קרקע ולא ולד ולדות הארץ). דמיון בשני צדדים הוא כל מה שהוא גם פרי מפרי וגם גידולי קרקע.⁴ זוהי קבוצה רחבה יותר, והיא כוללת גם את העופות. דמיון בצד אחד הוא דבר שהוא או פרי מפרי או גידולי קרקע. קבוצה זו היא הרחבה ביותר, שכן היא כוללת את כל הפריטים שדומים לפרט הכתוב לפחות באחד משלושת המאפיינים.

סיכום מידות הדרש של 'כלל ופרט'

לסיכום נאמר כך: 'כלל ופרט' אינו מרבה את הפרט בכלל. 'פרט וכלל' מרבה את הפרט באופן מכסימליסטי, לקבוצת הפריטים שדומים לו לפחות באחד הצדדים. לגבי 'כלל ופרט וכלל' הדעות חלוקות: לפי תנא אחד אנו מרבים ריבוי

⁴ נראה מן הסוגיא שולד ולדות הארץ הוא צד שונה משני האחרים. הוא מופיע כמתאר את שלושת הצדדים גם יחד, כלומר שמי שהוא ולד ולדות הארץ הוא גם פרי מפרי וגם גידולי קרקע. כנראה הגמרא מניחה שבמציאות כל מה שנברא מהקרקע אזי בהכרח הוא גם ניזון ממנה (=גידולי קרקע) וגם נולד מהורים כלשהם (=פרי מפרי).

מינימליסטי, רק למה שדומה בשלושה צדדים (ולכן זה לא כולל עופות שדומים לפרט הכתוב רק בשני צדדים). ולפי תנא שני אנו מרבים מה שדומה בשני צדדים (ולכן זה כולל עופות).

יש לציין כי לפי השיטה הראשונה נראה כי אין דרך בתורה לרבות משהו בשני צדדים, ולפי השיטה השנייה אין דרך לרבות בשלושה צדדים. מה על התורה לכתוב אם היא בכל זאת רוצה להחיל דין כלשהו על קבוצה ברדיוס כזה (שנים או שלושה צדדים, בהתאמה לשתי השיטות)? מסתבר שבמקרים אלו התורה כלל לא תשתמש במתודה של מידות ה'כלל ופרט', אלא תכתוב באופן מפורש את רצונה.⁵ המסקנה היא שמתודות ה'כלל ופרט' יכולות לבצע רק מספר מוגבל של היקשים הלכתיים.⁶ להלן נציע בכל זאת דרך נוספת למ"ד כללא בתרא דווקא.

עיון נוסף בפורמליסטיקה

של מידת 'כלל ופרט וכלל' לפי שתי השיטות החלוקות

לכאורה לפי שתי השיטות החלוקות שני הכללים במבנה המשולש מתפקדים באותה צורה: הכלל השני מרבה והכלל הראשון (ביחד עם הפרט) ממעט. הויכוח בין השיטות הוא רק בשאלה מי משני הכללים שייך למבנה הבסיסי ומי מהווה תיקון שמגיע אח"כ. בלשון הגמרא זה מתואר כשאלה מי משני הכללים הוא העיקרי. אך יש היבט נוסף למחלוקת: בשיטה המרחיבה הכלל השני נצמד לפרט והכלל הראשון פועל (את המיעוט) לבדו. ואילו בשיטה המצמצמת הכלל הראשון נצמד לפרט והכלל השני מרבה לבדו. מכאן נראה לכאורה שהויכוח הוא לא רק בשאלה מי שייך למבנה הבסיסי, אלא גם בשאלה איזה משני הכללים נצמד לפרט, ואיזה מהם פועל לבדו.

⁵ לפי השיטה המרחיבה האלטרנטיביות הן להרחיב באמצעות 'כלל ופרט וכלל' לשני צדדים, או להרחיב באמצעות 'פרט וכלל' לצד אחד. היה מקום לומר ששלושה צדדי דמיון כלל לא קיימים במקרה הסטנדרטי, ודמיון מכסימלי מושג בשני צדדים (רק סוג ומין ולא יותר. ראה בדף לפרשת ויקרא, תשסה). ולפי השיטה השנייה יש הרחבות לשלושה צדדים או לצד אחד, ואין אמצע. כל הרחבה שהיא ברדיוס פחות מזה של הרחבת צד אחד, תיחשב כהרחבת שלושה צדדים. לפי הצעה זו, הויכוח אינו על אופן פעולת מידות ה'כלל ופרט', אלא על דרכי המיון הלוגיות (ראה בדף לפרשת ויקרא, תשסה). אמנם מסוגייתנו נראה כי יש לדחות את האפשרות הזו. ברור מתוך מהלך הסוגיא שלכל הדעות ישנן הרחבות לצד אחד, שנים, או שלושה, אלא שיש ויכוח על אופן פעולת מידת 'כלל ופרט וכלל', מה מבין ההרחבות הללו היא עושה.

⁶ ראה בדף לפרשת קרח, תשסה, שם עסקנו במופעים לא קאנוניים של מידות 'כלל ופרט', והנחנו שכל המופעים הם אפשריים.

השאלה היא מדוע בכלל לפי השיטה המרחיבה הכלל הראשון הוא ממעט. במידות ה'כלל ופרט' תפקידו של כלל הוא לרבות ולא למעט. על כן, אם כללא קמא אינו נצמד לפרט שמופיע אחריו, כי אז היה עליו לרבות עוד מעבר לריבוי של 'פרט וכלל' (אם בכלל יש דבר כזה) שמגיע אחריו. מסתבר שגם לשיטה זו כללא קמא נתפס כפועל ביחד עם הפרט שאחריו, והמבנה של 'כלל ופרט' כולו הוא הרכיב הממעט.

המסקנה היא שלכל הדעות הכלל הראשון נצמד לפרט שאחריו, וביחד הם מבצעים מיעוט (למעשה הפרט ממעט את הכלל ולא הכלל את הפרט). כמו כן, לכל הדעות הכלל השני הוא מרבה. השאלה היא רק האם הכלל השני מוצמד לפרט ומרבה ראשון, או שמא הכלל השני פועל בשלב ב (כנראה לבדו, בלי הצמדה לפרט), לאחר המיעוט הראשוני של מבנה ה'כלל ופרט'.

המסקנה היא שהויכוח הוא כפול: 1. ישנו ויכוח בשאלה האם כללא בתרא נצמד לפרט או שרק כללא קמא נצמד אליו. 2. ויכוח נוסף עוסק בשאלה מי פועל ראשון. אם כן, לפי השיטה שכללא קמא עיקר, נקודת המוצא היא הכלל. הפרט ממעט אותו לגמרי (רדיוס הכללה 0). לאחר מכן מגיע כללא בתרא ומרחיב את הפרט לכל הדומה לו בשלושה צדדים. ולפי השיטה שכללא בתרא עיקר, נקודת המוצא היא הפרט. הכלל בתרא הוא הראשון שפועל ומרחיב את הפרט לכל מה שדומה לו לפחות בצד אחד. וכללא קמא נצמד לפרט וממעט לדמיון של לפחות שני צדדים.

השאלה על השיטה המרחיבה היא כיצד כללא קמא יכול להיצמד לפרט, לאחר שהפרט כבר הורחב קודם לכן על ידי כללא בתרא. לכאורה לאחר פעולתו הראשונה של כללא בתרא לא נותר בזירה פרט שכללא קמא ייצמד אליו ויתמעט על ידו.

משיקול זה עולה כי לפי שיטה זו שני הכללים פועלים בו זמנית: כללא קמא נצמד לפרט עוד בהיותו פרט 'עירום', והוא מלווה אותו גם במהלך ההרחבה שעושה לו כללא בתרא. לבסוף הוא פועל עליו וממעט את ההרחבה שנעשתה לו לרדיוס הכללה שמבוסס על דמיון בשני צדדים לפחות.

הייחודיות של הדרשה הזו והשלכותיה

המחלוקת האם כללא קמא עיקר או כללא בתרא עיקר אינה מלווה כל דרשה בכלל ופרט. אם כן, מסתבר שהיא אינה מאפיינת את עצם המתודולוגיה של 'כלל ופרט', אלא מקרים כגון זה המוצע כאן. מה מייחד את סוג הדרשות שבו עוסקת

סוגייתנו (עיין בתוד"ה 'אהני', עירובין כח ע"א, שהביאו כמה דרשות כאלה), בשונה משאר הדרשות הרגילות של 'כלל ופרט וכלל'? עוד יש לבחון מדוע בכלל נוצרת מוטיבציה לא לדרוש את מילות הפסוק על פי סדר ההופעה שלהן: קודם כללא קמא, אח"כ הפרט, ולבסוף כללא בתרא? לכאורה השיטה שכללא קמא דווקא היא סבירה יותר. הר"ח בפירושו על אתר מעלה את הקושי הראשון. הוא מסביר שהויכוח כאן נוצר בגלל שכללא קמא וכללא בתרא דומים זה לזה: 'תאוה נפשך' ו'תשאלך נפשך' הם ביטויים דומים מאד. לדעת הר"ח, רק במצב כזה עלינו לשאול את עצמנו מהו היחס בין הכללים.

מה יהיה אופי הדרשה של 'כלל ופרט וכלל' במצב אסימטרי? האם כללא קמא יהיה דווקא או כללא בתרא הוא דווקא. מסתבר שכאן נפעל על פי סדר הכתיבה. כלומר בדרשות הרגילות רדיוס ההכללה יהיה של שלושה צדדים ולא של שנים. למעלה העלינו קושי במהלך הסוגיא: מדוע הגמרא הקשתה מה יסוד המחלוקת בין השיטות, אם המחלוקת הוסברה כבר בשאלה מה רדיוס ההכללה? עוד שאלנו מדוע הגמרא חושבת שהמחלוקת צריכה להיות מתודולוגית-כללית, ולא מחלוקת ספציפית בסברת ההכללה? ייתכן שהסיבה להנחות אלו של הגמרא גם היא נעוצה בשיקולו של הר"ח: מכיון ששני הכללים דומים, מתעוררת שאלה באיזה מהם להשתמש ראשון. שיקול זה עמד כנגד עיני חכמי הסוגיא כבר בשלב השאלה, ולא רק בתירוץ כפי שכותב הר"ח.⁷

כאן המקום לחזור לדברינו בשנה שעברה, שם ראינו שלפי ר"ע כאשר שני הכללים הם שונים אין כלל מקום לדרשת 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. לפי רי"ש, כפי שהגמרא בחולין סו ע"א אומרת, גם כאשר שני הכללים הם שונים אנו דורשים ב'כלל ופרט וכלל'.

כעת נוכל גם להבין מדוע הגמרא מעמידה את מחלוקת השיטות בסוגייתנו דווקא לפי רי"ש. לפי ר"ע בכל מופע מקראי שנדרש ב'ריבוי ומיעוט וריבוי' שני הכללים הם שווים, שהרי כפי שראינו כאשר שני הכללים הם שונים אין כלל מקום לדרשת

⁷ גם בדברי התנאים ניתן לראות שאין כאן שני כיווני הכללה שונים, אלא רק רמות שונות של הכללה באותו כיוון (או: רדיוסים שונים באותו ציר של הכללה). זה כולל גם את העופות וזה לא, אבל לפי שניהם מתמעטים הדגים, ואפילו הקריטריונים של ההכללה דומים למדיי (גידולי קרקע או ולד ולדות הקרקע).

כבר עמדנו בעבר (ראה בדף לפרשת ויקרא, תשסה, והשווה בדף לפרשת וארא, תשסה) על כך ששני הכללים מורים לנו על שני צירי ההכללה הרלוונטיים בדרשה (הם המגדירים את ה'צדדים'). לכן כאשר שני הכללים זהים, לא נתפלא לגלות שגם צירי ההכללה הם זהים.

'ריבוי ומיעוט וריבוי'. אם כן, לפי ר"ע המקרה שלנו הוא המקרה הרגיל של 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. לעומת זאת, לפי רי"ש זהו מקרה חריג, ולכן ניתן לחלוק לגביו האם מרבים לשנים או שלושה צדדי דמיון בלי לשנות את כללי הדרשות כולם. לאור דברינו כאן יתיישב קושי נוסף אותו העלינו לעיל: כיצד התורה אמורה לכתוב אם ברצונה שנרבה רק בשני צדדים (לשיטת כללא קמא דווקא), או בשלושה צדדים (לשיטת כללא בתרא דווקא)? לפחות לשיטת כללא בתרא דווקא ניתן לענות על כך ולומר שכדי לרבות רק את הדומה בשלושה צדדים התורה אמורה להציג מופע שבו שני הכללים אינם זהים. כפי שראינו כאן, במצב כזה אנו נדרוש לפי הסדר, ונגיע לריבוי של שלושה צדדים (כמו בשיטת כללא קמא דווקא).

הערה בדבר הקשר בין מתודולוגיות הדרש של דבי רי"ש ודבי ר"ע

למעלה הערנו כי לא ברור בדעת הדורשים ריבוי ומיעוט, מדוע המיעוט נסוב דווקא על ציר דגים או על מים ומלח. רק בשלב השני בסוגיא, שבו תוארו הדרשות בשיטת 'כלל ופרט', אנו פוגשים את צירי ההכללה והמיעוט. מסתבר שגם דבי ר"ע מבינים שהמיעוטים צריכים להיעשות בצירים שקשורים לפרטים המופיעים בכתוב. הפרטים הממועטים בדרשות הריבוי ומיעוט, מי מלח או ציר דגים, שניהם אינם פרי מפרי וגם לא גידולי קרקע, או ולד הקרקע (הם אינם בעלי חיים או פירות). נעיר כי בירושלמי (שמובא גם בר"ח על אתר) דנים גם לגבי חגבים, כמהין ופטרויות. אם כן, אלו הם מיעוטים של דברים שאינם דומים לפרטים בשום פרמטר דמיון. זהו המיעוט המינימלי שניתן לעשות מתוך המבנה המשולש הזה.

זוהי מסקנה מעניינת מאד, שכן אנו למדים מכאן שגם דבי ר"ע שדורשים ב'ריבוי ומיעוט וריבוי', אינם ממעטים משהו שרירותי בעלמא (כפי שלפעמים נראה מדבריהם), אלא דבר שיש לו קשר כלשהו לפרט שמופיע באמצע. זוהי בהחלט גישה סבירה יותר.

אם כן, לכאורה ההבדל בין שני בתי המדרש הופך להיות מינורי משהו. השאלה היא רק עד כמה למעט מן הכלל: לפי דבי ר"ע יש למעט מינימום (רק דברים שאינם דומים לפרט בשום פרמטר).⁸ ולפי דבי רי"ש ממעטים יותר: הדומים לכל

⁸ אמנם צריך להיות דמיון כללי, לפחות במובן של השתייכות לאותה קבוצת התייחסות כללית. אין טעם למעט דברים שאינם מזונו, שהרי כל הדיון הוא על קניית מזון בכספי מעשה. מי מלח, ציר דגים, כמהין ופטרויות, כולם דברי מזון. אם כן, ישנו מובן כלשהו של דמיון לפרטים המופיעים בכתוב. אבל דמיון זה מוכתב מתוך ההקשר ההלכתי ולא מתוך הדמיון לפרטים שבכתוב, ולכן מבחינת הלוגיקה של 'כלל ופרט' הוא אינו מצביע על דמיון כלשהו.

היותר בצד אחד (לשיטה שכללא בתרא דווקא), או לכל היותר בשני צדדים (לשיטות שכללא קמא דווקא).

הכללה והפרטה

כעת נותר לנו לשאול האם עדיין התמונה של מחלוקת דבי ר"ע ודבי רי"ש עומדת בעינה. במאמר משנה שעברה העלינו שר"ע פועל במישור של הוספה וחיסור של קבוצות, ואילו רי"ש פועל בדרך של הכללה, שהיא מעבר מפרטים לכללים. בתמונה המתוארת כאן, דבי ר"ע רואים את המבנה המשולש כמבנה ממעט. בבית המדרש של דבי רי"ש המצב סבוך יותר. ראינו שישנה מחלוקת בבית מדרשו של רי"ש (לפחות במקרה של מבנה משולש בעל דמיון בין שני הכללים) האם להכליל לשני צדדים או לשלושה. האם בשני המקרים דבי רי"ש מכלילים, כלומר תופסים את המבנה של 'כלל ופרט וכלל' כמבנה שמרבה, או שמא יש דעה בבית המדרש הזה שמתקרבת לגישת דבי ר"ע?

ראינו שלפי שתי הדעות כללא קמא (ביחד עם הפרט) ממעט, ואילו כללא בתרא מרבה. אולם היה הבדל בנקודות המוצא: לפי הדעה שכללא בתרא דווקא, נקודת המוצא היא הפרט. לפי הדעה שכללא קמא דווקא, נראה שנקודת המוצא היא הכלל שהפרט ממעט אותו. אם כן, זהו מבנה ממעט, והוא נוגע לקבוצות ולא לפרטים, בדומה לדבי ר"ע.

אך לאור מה שהסקנו לעיל, התמונה אינה בהכרח כזו. כפי שראינו, גם לשיטה שכללא קמא דווקא, המיעוט נוצר בגלל שהכלל נצמד לפרט. הסברנו בדפים לפרשיות וארא וויקרא תשסה, שמטרתו של הכלל הראשון היא למנוע הרחבה של הפרט בבניין אב. אם כן, נקודת המוצא היא הפרט, והכלל הקודם לו רק מותיר אותו כפרט ממוקד. המסקנה היא שלכל השיטות הכיוון הבסיסי של דבי רי"ש הוא אכן הכללה, מן הפרט אל קבוצה בעלת רדיוס הכללה כלשהו. הדבר נכון גם לשיטה של 'כללא בתרא דווקא', שהרי גם שם ראינו שכללא קמא ממעט רק מפאת היצמדותו לפרט. אם כן, תמונת המחלוקת בין הבתים נותרת בעינה.

תובנות מפרשת וארא

1. דבי ר"ע ודבי רי"ש נחלקו האם המבנה של "כלל פרט וכלל" מיועד למעט את הכללים או לרבות את הפרט.
2. גם לאחר שזיהינו מבנה של "כלל פרט וכלל", עלינו עדיין להחליט על אופי ההכללה. לכאורה, לגבי השלב הזה אין מקום לחפש סכימה מתודית כללית אלא הסברים לוקליים שנוגעים לתכנים ההלכתיים. אומנם, בסוגיא בערובין (כז-כח) נחלקו התנאים באופי ההכללה בדרשת שימוש במעות מעשר שני, והגמ' מחפשת יסוד מתודולוגי שעומד בבסיס המחלוקת.
3. מסקנת הסוגיא שם היא שהמחלוקת היא האם "כלל פרט וכלל" הוא מבנה של פרט וכלל והמבנה המשולש נוצר ע"י הוספת כלל קמא כדי למעט, או שהמבנה היסודי הוא כלל ופרט אלא שלאחריו נוסף כללא בתרא שמרבה אותו.
4. מסתבר שכולם מודים שהכלל הראשון נצמד לפרט שאחריו וביחד הם מבצעים מיעוט, כמו"כ לכל הדעות הכלל השני הוא מרבה, הויכוח הוא האם כללא בתרא גם נצמד לפרט, וכן נחלקו מי פועל ראשון.
5. הר"ח סובר שכל מה שנחלקו זה רק שכללא קמא ובתרא דומים זה לזה, מסתבר שבמצב אסימטרי נפעל לפי סדר הכתיבה.
6. גם לפי דבי ר"ע שדורשים "ריבוי מיעוט וריבוי" לא ממעטים משהו שרירותי בעלמא, אלא דבר שיש לו קשר לפרט שמופיע באמצע, א"כ ההבדל בין שני בתי המדרש הופך להיות מינורי. לפי דברי ר"ע, יש למעט למינימום (רק דברים שאינם דומים לפרט בשום פרמטר), ולדבי רי"ש ממעטים יותר-דומים לכל היותר, בצד אחד, או לכל היותר בשני צדדים.

■ פרשת בא ■

המידה הנדונה

שני כתובים המכחישים זה את זה.

מתוך המאמר

- האם היו במסורת היהודית גישות שהאמינו בסתירות?
- האם ניתן בכלל להאמין בסתירות לוגיות?
- בין יהדות לנצרות.
- בין סתירות לוגיות לסתירות פיסיקליות.
- על סתירות סינתטיות-אפריורי כסוג שלישי.
- כיצד ר"ע חי עם שני כתובים המכחישים זה את זה ללא יישוב?

מקורות מדרשיים לפרשת בא

"והיה לכם". להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכשבים ומן העזי' דברי ר' אליעזר ר' יאשיה אומר תקחו למה נאמר לפי שנאמר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" (דברים טז, ב) צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "מן הכשבים ומן העזים תקחו" שאין ת"ל תקחו ומה ת"ל תקחו שלא יביא פסח דורות אלא מן הכשבים ומן העזים. דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים. אבל פסח דורות יביא מזה ומזה ת"ל "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" (שמות יג, ה) כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות דברי ר' יונתן. רבי אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים וגו' פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך" (שמות יב, כד) הרי פסח דורות אמור אם כן מה תלמוד לומר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" צאן לפסח ובקר לחגיגה. ר' עקיבא אומר כתוב אחד אומר זבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכשבים ומן העזי' תקחו כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי וכריע ביניהן תלמוד לומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל זבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. רבי אומר בזבח הבא מן הבקר כמין הצאן הכתוב מדבר ואי זה זה שלמים מכאן אמרו מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים:

(מכילתא דר' ישמעאל, בא, מס' פסחא, פרשה ד, ד"ה 'והיה לכם'. מדרש תנאים דברים

טז, ב ד"ה 'וזבחת')

תקציר המאמר לפרשת בא, ספר 1

במדרש זה נדונה סתירה שקיימת בדיני קרבן פסח, כפי שהם מופיעים בתורה. מחד, הפסוקים בפרשתנו מורים שהוא צריך לבוא 'מן הכשבים ומן העיזים', כלומר מן הצאן. מאידך, בפרשת ראה הפסוק מצווה עלינו להקריב 'צאן ובקר', כלומר מן הבקר (או, לפחות, גם מן הבקר). חלקו הראשון של המדרש מציג שלוש אפשרויות שונות לפתור את הסתירה באמצעות חילוק בין פסח מצרים ופסח דורות, ולבסוף דוחות את החילוק הזה (משלוש סיבות שונות). למסקנה, לפי כולם הפסוק העוסק בצאן, והמילה 'בקר' נאמרה רק לגבי קרבן חגיגה. קרבן הפסח בא רק מן הצאן.

כעת מגיע ר' עקיבא, וטוען שיש מידה בתורה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ומה שעלינו לעשות במצב כזה הוא לדון לאור כתוב שלישי שמכריע ביניהם. המסקנה: קרבן פסח בא רק מן הצאן. ראינו כי ר"ע אינו מיישב את שני הכתובים כלל. גם הלשון 'זו מדה בתורה' מורה שר"ע מנסה לחדש לנו יסוד מדרשי אחר, שאינו קיים בדעות האחרות.¹

מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' מופיעה בסוף רשימת יג המידות של רי"ש בתחילת הספרא. ראינו שרי"ש ור"ע מתייחסים אליה באופנים שונים: לפי רי"ש הפסוק השלישי מורה לנו על כיוון מפשר, או ממצע, המסייע לנו ליישב את שני הכתובים. ואילו לפי ר"ע הפסוק השלישי מורה לנו כיצד לנהוג למעשה, אך לא מותר את הסתירה בעינה.

בהמשך הבאנו את דברי הראב"ד בפירושו לברייתא די"ג מידות (שהביאו גם המהר"י האגיז בספר תחלת חכמה, בפירושו למידה הי"ג), שמסביר כי מידת 'שני כתובים המכחישים' היא שעומדת גם בבסיס האפשרות ליישב סתירות במקראות גם כשאין כתוב שלישי שעושה זאת. הערנו כי זוהי מסקנה סבירה ומתבקשת מתפיסת המידה הזו בבית מדרשו של רי"ש. לעומת זאת, לפי ר"ע נדרש פסוק שלישי, שהרי בלא פסוק ובלא יישוב הסתירה, אין לנו כל דרך להכריע כיצד לנהוג למעשה.

עולה מכאן כי מידתו של ר' ישמעאל היא פרשנית (כיצד לפרש), בעוד מידתו של ר"ע היא הלכתית (כיצד לנהוג). בזה ביארנו מדוע דווקא ר"ע עושה כאן שימוש במידה זו, שכן המקרה שלנו הוא מדרש הלכה, זאת בניגוד לרוב יישומי המידה הזו העוסקים במדרשי אגדה. המידה המופיעה בברייתא של רי"ש היא מידה שונה: פשרה ולא

¹ כאן המקום לציין שבמקבילה בילקוט שמעוני פרשת בא רמז קצד, מופיעה דעת ר"ע כרביעית בין שלושת הדעות הראשונות כאן, ומפורש שם שגם הוא מחלק בין פסח לחגיגה. לא לגמרי ברור מה המחלוקת שם, ובמיוחד לא ברורה לשונו של ר"ע (גם שם) שמלמד 'זו מדה בתורה'.

הכרעה, ולכן היא אינה רלוונטית ביחס למדרש שלנו.² לאחר מכן תיארנו את משמעות המושג 'הכרעה' כפי שהוא מופיע בתלמודים (בשני התלמודים אין שימוש ישיר במידת הדרש הזו, למעט במשמעות המרחיבה שנותן לה הראב"ד, כנ"ל). בדרך כלל המשמעות היא לא של פשרה או מיצוע, כדעת דבי רי"ש, אלא במשמעות המודרנית של הכרעה (=בחירת אחת משתי האפשרויות), כדעת דבי ר"ע. אולם ראינו שבסוגיית 'דעת שלישיית מכרעת', לפחות לדעת רש"י, המושג כן מופיע במשמעות שלו אצל דבי רי"ש, כלומר במשמעות של פשרה.

לאחר מכן עסקנו בשאלה מהו החידוש במידה זו לפי דבי רי"ש? האם ללא המידה הזו לא היינו מנסים ליישב שני כתובים המכחישים זה את זה, ולסלק את הסתירה ביניהם? יותר מכך, מה חידוש הראב"ד, שמצא מקור מן המידה הזו לדרכס של חכמים לסלק סתירות? האם לולא ניתנה בידינו מידת 'שני כתובים המכחישים' היינו משאירים שיבוש כשיש בידינו ליישבו?

מסתבר מאד שהחידוש הוא שללא המידה אכן היינו מותירים את הפסוקים מוכחשים, ולא מסיקים מהם מסקנות כלשהן. התייחסות כזו אמנם אינה סבירה ביחס לדעות של חכמים, או סתירה בין מימרות של חכם כלשהו. אך סביר הוא ליישב את המימרות כדי שלא יסתרו, כפי שאנו עושים תמיד בהתייחסות הגיונית ('שלא להותיר שיבוש', כלשון הראב"ד הנ"ל). אולם ביחס לפסוקי התורה ייתכן שאסור לנו לסמוך על חילוקים שעולים בדעתנו.

ראינו שיש מקום להבחין בין מצב בו החילוק המפשר הוא חילוק שעולה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, לבין אוקימתא דחוקה שמחלקת בין הפסוקים באופן מלאכותי: כדי לאמץ אוקימתא דחוקה שתתיר לנו את הסתירה נדרשת מסורת מסני של מידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. הערנו כי במצב בו ישנו חילוק מתבקש, ייתכן שגם ר"ע מודה שיש ליישב את הפסוקים ולא להכריע ביניהם.

בסוף הדברים הבאנו מקור אגדי בסוף מסכת מכות, שם מתוארת עמידתו של ר"ע כנגד תופעות בלתי מובנות כמו החורבן וחילול השם שנגרם על ידו. ר"ע אינו בוכה אלא צוחק, שכן בהיעדר יישוב הוא מעדיף לחיות עם הקושי, ולא לחפש פתרונות דחוקים. מאידך, הוא גם מאמין שישנו פתרון שיתגלה לו בסופו של דבר. כפי שראינו למעלה, לשיטתו ישנה כאן הכרעה כיצד לנהוג אך לא פתרון לקושי עצמו. נראה כי ר"ע חי יפה למדי עם סתירות.

² נציין כי מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' מופיעה בברייתא דל"ב מידות של ר"א בנו של ריה"ג, מידה טו. בספר הכריתות נראה שפירש אותה באותה צורה כמו שמתפרשת המידה על ידי רי"ש, כלומר כהכרעה שמיישבת את הסתירה. אמנם הזכרנו כבר שיש מי שייחס את הברייתא דל"ב מידות לבית המדרש של ר"ע. אם כך, לפי דברינו, מידה זו צריכה להתפרש שם אחרת.

האם אפשר לחיות עם סתירות?

מבוא

הכותרת של פרק זה זהה לכותרתו של המאמר משנה שעברה. ראינו שכאשר ישנה סתירה בין שני פסוקים, דבי רי"ש מנסים ליישב אותם, עם או בלי פסוק שלישי ומכריע. לעומת זאת, ר"ע חי עם הסתירה, עד שיתגלה לו פתרון משביע רצון. אם כן, נראה כי לפי ר"ע ניתן לחיות עם סתירות. השבוע ננסה להבין האם וכיצד ניתן לחיות עם סתירות? אלו בעיות כרוכות בכך? אלו סוגי סתירה ניתנים בכל זאת לפתרון? ובאלו מצבים והקשרים ניתן לעשות זאת? אין צורך להעיר כי נושא זה דורש מצע רחב ודין מפורט יותר, ונוכל לעסוק בו כאן רק על קצה המזלג.

הקדמה: יחס המחשבה התורנית לסתירות ולפרדוקסים

הכותרת של תת הפרק הזה היא בעייתית. מהי בדיוק 'המחשבה התורנית'? האם הכוונה היא לקבלה? לאיזה זרם קבלי? לחסידות (איזה זרם)? למחשבת ימי הביניים (מי)? למחשבת חז"ל (מי)? הרי ישנם כמה וכמה גוונים, וקשה מאד לטעון משהו בשם 'המחשבה התורנית' באופן כללי.

גם ספציפית ביחס לסתירות ניתן למצוא גישות שונות. מחד, ישנם רציונליסטים שממאנים להכיר באפשרותן של סתירות. מאידך, ישנם כאלו הנוטים יותר לאזוטרי ולמיסטי, והם יהיו נוחים יותר לקלוט רעיונות אודות חיים עם סתירות.

בימינו אלה ניתן לשמוע לא מעט טענות אודות היותה של המחשבה הדתית כרוכה בסתירות. טענות אלו בדרך כלל היו מגיעות מבחוץ, כביקורת על העולם הדתי ועל האמונה, אך בעשרות השנים האחרונות אנו שומעים יותר ויותר טענות כאלו גם מבפנים, בתוך העולם התורני-יהודי. רבים טוענים שהסתירות והפרדוקסים אינם רק מאפיינים מקריים של שיטה דתית כלשהי, אלא כרוכים באופן מהותי בעקביה, זאת מפני שתי סיבות עיקריות (שאינן סותרות): 1. הדת עוסקת באלוקים, וזוהי יישות שאינה כפופה לקטגוריות הרציונליות והלוגיות של בני אנוש. 2. אמונה, במהותה (אולי בגלל הסיבה הקודמת), היא 'דיסציפלינה' (אם בכלל) שונה מהפילוסופיה. מה שניתן להגיע אליו באמצעות שיקולי השכל מצוי בתחומה של המחשבה והפילוסופיה הכללית. נראה כי אמונה כוללת דברים שאינם שייכים מבחינה קטגוריאלית לתחום זה, ולכן דרושה שם 'אמונה', זאת

להבדיל משכנוע, או תקפות לוגית, שמלווים את הטיעון ההגיוני.

הערה אודות יחס הנצרות לפרדוקסים

במחשבה הנוצרית ישנה נטייה חזקה מאד לכיוון המיסטי הזה. נטייה זו באה לידי ביטוי באמירתו הידועה של טרטוליאן:³ "אני מאמין כי זה פרדוקסלי". ודוק, לא למרות שזה פרדוקסלי, אלא בגלל הפרדוקסליות. אמירה זו מבוססת על תפיסה של המושג 'אמונה' כפי שהיא מתוארת בדברינו למעלה.

גם סרן קירקגור מרבה לתאר את האמונה כשלב שמצוי 'מעל השכל', וכרוך בפרדוקס (מוסרי ולוגי). הוא מתאר את ההתפתחות של האדם הדתי בשלושה שלבים, זה למעלה מה: האסתטי, האתי והדתי. האדם האסתטי נוהה אחרי החיים הטבעיים. האדם האתי מתגבר על הטבעיות ומשליט עליה את צווי השכל והמוסר (כתפיסתו המוסרית של קאנט אשר העמיד את יסוד המוסר על התגברות על הנטייה הטבעית. כמובן שיש לכך גם מקורות חז"ליים קדומים הרבה יותר: "איזהו גיבור הכובש את יצרו" וכדו'). האדם הדתי, שהאוטופיה הטיפולוגית שלו (שביטויה הוא אברהם אבינו) קרויה במשנתו של קירקגור 'אביר האמונה', עובר גם את השלב הזה. הוא מצוי מעל השיקולים השכליים, וחי בפרדוקסים (מוסריים ולוגיים).

ההוגה הנוצרי מסוף ימי הביניים, ניקולאוס קוואנוס, העמיד את אחדות הניגודים כתיאוריה בסיסית, בספרו שקרוי **אחדות הניגודים**:⁴

כך ראיתי עד כמה גדול הצורך שאכנס לתוך החשיכה כדי לקבל את איחוד הניגודים מעבר ליכולת התפישה של התבונה, ושם לחפש את האמת, במקום שבו אני פוגש את הבלתי אפשרי.

כבר כאן נציין כי לעומת כל אלו, רודולף אוטו, פילוסוף נוצרי גם הוא, בהקדמתו למהדורה האנגלית הראשונה של ספרו **הקדושה**, שיצאה לאור בשנת 1923, מסתייג במפורש מן המגמות הלא-רציונליסטיות שהחלו להשתלט על הפילוסופיה של הדת באותו זמן, וכותב:⁵

³ ראה על כך, במאמר 'TURTULLIAN'S PARADOX', בתוך: NEW ESSAYS IN PHILOSOPHICAL THEOLOGY, בהוצאת FLEW AND MACINTYRE.

⁴ ציטוט זה לקוח מהספר **שאלות על אלוקים**, יזהר הס ואלעזר שטורם (עורכים), הד ארצי, אור יהודה, 1998, בדיאלוג של יונתן בן דוב עם ד"ר דייוויד גרייבס (עמ' 117).

⁵ ראה אחרית דבר של יוסף בן שלמה לספרו של אוטו, במהדורה העברית, עמוד 187. בן שלמה מביא קטע זה בכדי להמחיש שטועים המייחסים את אוטו לאותה סיעת אי-רציונליים. אוטו מנסה לתאר את הנומינוזי, האי-רציונלי, במושגים בהירים וחדים ככל

הלא-רציונלי משמש כיום נושא חביב לכל העצלים מכדי לחשוב, או הזריזים להשתמט מן החובה המייגעת להבהיר את רעיונותיהם ולייסד את אמונותיהם על אדני המחשבה הקוהרנטית...ולא זו בלבד שהדיון הפילוסופי בלא-רציונלי חייב להיות רציונלי, אלא אף האמונה הדתית עצמה מסתייעת בביטוי המושגי, כי רק דרכו היא נקבעת כ'אמונה'...בניגוד לרגש גרידא.

לטענתו המחשבה הדתית אמורה להכיר ולעסוק בנומינוזי (=הנשגב),⁶ אך לא בפרדוכסלי.

הטענה הבסיסית

טענתנו העיקרית היא שהמסורת היהודית העיקרית אינה מקבלת את הגישה הזו לאמונה. הזרם המרכזי מתייחס לסתירות כתופעה שיש להילחם בה, ובודאי לא להשלים ולחיות עמה. כפי שנראה להלן, המוטיבציה לגישה זו אינה נעוצה בהכרח בעולם האמוני-מחשבתי, אלא ביסודות לוגיים. מכיון שכך אנו נרצה לפרש את המקורות שמהם עולה כביכול גישה שונה, נוצרית יותר, באופן שמיישב אותם עם הגישה הרציונליסטית שמתוארת לעיל.

המקורות בני זמננו שנוטים יותר ויותר לכיוון האזוטרי, ותולים בקב"ה ובאמונה כל מיני סתירות, מצויים לדעתנו תחת השפעה נוצרית, ישירה או עקיפה, מודעת או לא מודעת, ולכן עלינו לבחון את מקומם במסורת שלנו, ואת יחסנו אליהם.

מקורות מן הראשונים

במסורת שלנו ישנם כמה וכמה מקורות אשר מבטאים את הגישה הרציונליסטית המתוארת לעיל, בעיקר בספרות הראשונים.⁷ לא נביא כאן את כולם, ונסתפק בדברי הרשב"א והרמב"ם, שנים מגדולי הראשונים, כמייצגים את עמדת הזרם המרכזי במסורת היהודית.

הרשב"א בתשובה (חלק ד תשובה רלד), שולל את האמונה בנמנע, אך בו בזמן פותח את הפתח להמשך הדיון. הרשב"א שם נשאל על ידי ר' שמואל הסלמי

הניתן, ולכן גם משלב את הרציונלי עם האי-רציונלי. יותר מכך, אוטו טוען שגם המאמין עצמו, לא רק איש מדע הדת, נזקק לשילוב כזה. אליבא דאוטו, בזה נבחנת הדת הגבוהה מן הדת הפרימיטיבית.

⁶ זהו תרגום מקורב, שכן אוטו עצמו מחלק בין הנומינוזי לנשגב.

⁷ לכמה מקורות בעניין זה, ראה מאמרו של אביעד בילר, בתוך **עלון שבות – בוגרים**, חוברת ז', עמ' 139 בהערה 26.

בעניין מעמד הר סיני, כיצד ייתכן שכל העם זכו לקבל את התורה במראה הנבואה, בעוד שכידוע ישנן דרגות רבות שעל האדם לעבור כדי להיות ראוי לנבואה. כרקע לשאלה, הרשב"א מביא את דעות הפילוסופים שמכנות את מתן הנבואה למי שאינו ראוי לה כ'נמנעות'.

אולם בדיוק בנקודה זו הוא חולק על השואל, וגם על בעלי הדעות הללו. מחד, לדעתו אם אכן היו אלה נמנעות אז לא ניתן היה להאמין בהן, וכאן הוא מצטרף לגישות אותן הבאנו לעיל. אולם הוא צועד צעד נוסף קדימה וכופר בכך שמתן נבואה למי שאינו ראוי אכן ראוי לכינוי 'נמנעות'. נקודה זו שפותחת את המשך הדיון, תידון בקטע הבא.

שני סוגי נמנעות

לקראת סוף התשובה, הרשב"א כותב דברים כדברנות, וזו לשונו הזהב:
ואצלי, שני חלקים בנמנע. האחד ההכרחי, וישר מצד עצמו, להיות צלע המרובע, גדול מאלכסונו. או מה שהיה, שלא היה, והרבה כיוצא בזה. וזה נמנע גמור, מצד עצמו, לא ישוער בו האפשרות. והשני, לא מצד עצמו, אלא מצדנו, וממניעת החכמה מצד הנמנע בטבע. שלא מצינו סלע מוציא מים, והים יקרע לשעה, וישוב לשעה, ושיעמדו השמש והירח לא יסבבו ולא יזוזו ממקומם, או ישוב השמש לאחורנית, והרבה כיוצא באלו. ותחיית המתים בכללם. ואמנם, אין כל זה נמנע אצלנו, אלא מצד מיעוט חכמת הנבראים כולם, ולאות כחם לשנות המוטבע בחותם הטבע. אבל בחוק הבורא יתברך, אינו נמנע אלא מחויב בחכמתו יתברך, שאין להתייחס לו כלום חסרון ולאות, בכח חכמתו שהוא וחכמתו אחד. ולא ידענו חכמתו, עד שנדע מהותו. ובזה יתקיימו כל הנסים שנעשו, ושעתידיים להיות. ולא נשאר בזה שום פקפוק, בכל מה שאמרוהו הכתובים, במה שאנו צריכים להנחתו הראשונה, כפי הפשט, לקיום האמונה, ומה שנמשך אחריה. אבל במקומות שאין אנו צריכים לכך, אם תרצה ליקח אותם לפי החכמה (אפי' לא הוצרכת) [הפילוסופית] אם תצטרך לכך או מן הרצון הפשוט לבד. זהו שנראה לי בכלל דברים אלו.

הרשב"א מחלק כאן בין שני סוגים של 'נמנעות' (=סתירות):

1. נמנעות לוגיות-מושגיות. אלו סתירות שאינן מחמת החשיבה שלנו אלא מחמת עצמן. אמונה שדבר מסויים גם היה וגם לא היה, אינה נמנעת בגלל מגבלה שלנו אלא מחמת עצמה. אמונה שצלע הריבוע גדולה

מאלכסונו גם היא נמנעת מסוג כזה. כל אלו הן סוגי אמונה ש"לא ישוער בו האפשרות".

2. נמנעות פסיקליות. אלו סתירות שיסודן הוא בטבע העולם. אנו לא מסוגלים לתפוס תופעה כזו, אולם היא כשלעצמה בהחלט אפשרית. לדוגמא, כל הניסים שעשה לנו הקב"ה, כגון שיעמדו השמש והירח וכדו'.

פירוש החילוק של הרשב"א: דברי הרמב"ם במורה הנבוכים

לכאורה הרשב"א מחלק כאן בין סתירות שנובעות מדעתנו לבין סתירות שנובעות מטבע העולם. אולם התבוננות מעמיקה יותר מעלה כי כוונתו היא שונה מעט: הסתירות מן הסוג הראשון הן סתירות שכלל אינן יכולות להיות מדומיינות אפילו במחשבה. אלו הן סתירות מחמת המושגים עצמם, או סתירות במישור הלוגי. נכנה אותן 'סתירות לוגיות'. לעומת זאת, הסתירות מן הסוג השני נעוצות בטבע המציאות כפי שאנחנו מכירים אותה. הן מנוגדות לחוקי הטבע, אולם אין לנו כל בעיה עקרונית לדמיין את מציאותן. כאן הבעייה אינה מושגית-לוגית, אלא חוקי הטבע. נכנה אותן 'סתירות פסיקליות'.

הרשב"א כותב שהקב"ה אינו מוגבל בשום צורה, ולכן הסתירות הפסיקליות אינן בעייתיות לגביו. מי שאמר לשמן שידלוק יאמר לחומץ שידלוק. 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', ומי שחולל את חוקי הטבע יכול גם לגבור עליהם. אולם לגבי הסתירות הלוגיות, גם הקב"ה אינו יכול לחרוג מהן. הוא אינו יכול ליצור ריבוע שצלעו גדולה מאלכסונו, שאם לא כן לא יהיה זה ריבוע.

יסוד הדברים מפורש במורה הנבוכים לרמב"ם ח"ג פט"ו:

לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולת פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו, ואין חולק על זה אחד מאנשי העיון כלל, ולא יסכל זה אלא מי שלא יבין המושכלות...כן היות השם ממציא כמותו, או משיב עצמו להעדר, או שיתגשם, או שישתנה, כל זה מכת הנמנע, ולא יתואר השם ביכולת על דבר מכל אלו...ואם יש גם כן דבר שנבדיל בו בין הכוח המדמה ובין השכל, ואם הוא דבר חוץ לשניהם יחד, או בשכל עצמו מבדילים בין המושכל והמדומה, אלו כולם צריכים לחקור אותם מאד, ואין זאת כוונת זה הפרק. הנה התבאר כי לפי כל אחד מן הדעות יש שם דברים נמנעים, ושמציאותם מן השקר, ושלא יתואר השם ביכולת עליהם, ואין ליאות בחוקו, ולא מעוט יכולת בהיותו בלתי משנה אותם, א"כ הם שוקדות על טבעם ואינם מפעולת פועל, הנה כבר התבאר שמקום המחלוקת הוא

בדברים שיונחו מאי זה משתי הכתות הם, אם מכת הנמנע, או מכת האפשר, והבן זה:

הרמב"ם מוסיף שחלק מן הנמנעות הלוגיות כרוך בחוסר יכולת של הקב"ה לשנות את עצמו (להפוך את עצמו לחומרי, או לאיין את עצמו או אפילו לשנות את עצמו). דוגמא לדבר היא הקוסם הנורא בסיפור הילדים הידוע על החתול במגפיים, שם הקוסם הנורא הופך לעכבר והחתול טורף אותו. והנמשל: האם הקב"ה יכול להפוך את עצמו לאדם כך שאנו נוכל לירות בו ולהשמידו? אין ספק שלא. אם כן, ישנם דברים שנמנעים גם מהקב"ה בכבודו ובעצמו.⁸

אבן שהקב"ה לא יכול להרים

הקושיא הפילוסופית הנדושה אודות הכול יכולת,⁹ נובעת מבלבול בנקודה זו עצמה. כאשר א שואל את ב המייחס כל יכולת ליישות כלשהי שנכנה אותה X:¹⁰ האם X יכול ליצור אבן שהוא עצמו לא יוכל להרים אותה? הפרדוקס נובע מכך שבין אם ב יענה על כך בחיוב ובין אם יענה על כך בשלילה, המסקנה תהיה ש-X אינו כל יכול.

אולם ישנו כאן כשל יסודי. כאשר א שואל את ב את השאלה הזו, עליו לצאת מהנחות היסוד של ב, ולאורן להראות לו שהוא מסתבך בסתירה. כעת נבחן את השאלה מתוך הנחות היסוד של ב, ונראה כי היא פשוט חסרת מובן. אם אני מניח ש-X הוא כל יכול, כי אז אין אבן שהוא לא יכול להרים. אם כן, השאלה: האם X יכול ליצור אבן שהוא עצמו לא יכול להרים, שקולה לשאלה: האם ניתן ליצור אבן שכל יכול לא יכול להרים? אך מה משמעות יש לביטוי 'שכל יכול אינו יכול'? זהו ביטוי סתירתי, ולכן לשאלה אין משמעות. שאלה זו דומה לשאלה: האם הכל יכול יכול ליצור משולש עגול, או ריבוע שצלעו ארוכה מאלכסונו? גם כאן התשובה היא שלא ניתן לענות על שאלה שהמושגים המופיעים בה הם חסרי מובן. כאשר השואל א יצליח להסביר לבן השיח שלו (ב) את משמעות המושגים המופיעים בשאלתו, רק אז הוא יכול לצפות לתשובה עליה.

⁸ לדעת הרמח"ל נמנע מהקב"ה גם לפעול רע, שכן 'טבע הטוב להיטיב'. הקב"ה כביכול כפוף לטבעו שלו.

⁹ בספרות הפילוסופית היא קרויה: THE OMNIPOTENCE PARADOX.

¹⁰ בד"כ מדובר על מאמין באלוקים, אם כי זה לא הכרחי לוגית. הבעיה היא בעיה מושגית, ולא דתית, שנוגעת למושג 'כל יכול' כשלעצמו.

מדוע אין בכך סתירה לכל-יכולת של הקב"ה?

מדוע באמת תמונה כזו אינה סותרת את היותו של הקב"ה כל יכול? התשובה לכך היא שאין כאן כל סייג על כל יכולתו של הקב"ה. למעשה, זהו סייג לוגי על המושג 'כל יכול', כשימושו בשפה שלנו. זוהי נמנעת לוגית, ולכן גם הקב"ה אינו יכול לחרוג ממנה. אך הסיבה לכך אינה חיסרון בו, אלא עצם הנמנעות של הדבר. יתר על כן, באופן תיאורטי, גם אם הוא היה יכול לעשות כן, אנחנו לא היינו יכולים לדעת על כך, ואף לא לומר זאת בשפתנו או לחשוב זאת במחשבתנו.¹¹ אם כן, מסקנה אחת ברורה עולה מכל האמור עד כאן: אמונה בסתירות לוגיות היא בעייתית, לא מפאת מסורת כלשהי, או גישה יהודית/נוצרית כזו או אחרת. הבעיה היא בעיה לוגית: לאמונה כזו אין כלל תוכן קוגניטיבי. מי שאומר שהוא מאמין בדבר והיפוכו אינו אלא מצפצף כצפצוף הזרזיר, אך הוא אינו אומר מאומה.

כמובן שכל זה אמור ביחס לאמונה בסתירות לוגיות. סתירות כאלה יוצרות מונחים שאין להם משמעות (לשון אחר: המונחים הללו, שהם יצורים לשוניים, אינם מייצגים מושגים). אולם סתירות פיסיקליות, כלומר טענות שמנוגדות לחוקי הטבע, אינן חסרות משמעות, וניתן בהחלט להאמין בקיומן. כך גם ניתן להאמין בפעולות של הקב"ה כנגד חוקי הטבע, שכן יש מאחורי האמירות הללו משמעות, ולכן גם תוכן קוגניטיבי ברור.

המסקנה היא שגם אם יבוא מישהו ויאמר שהוא מאמין בסתירות לוגיות, הוא בסך הכל מניע את שפתו, אך הוא אינו אומר מאומה. אין כאן מקום לגישות שונות, כפי שהצגנו בתחילת הדברים. אמונה בסתירות יכולה להתייחס אך ורק לסתירות פיסיקליות, כפי שכתבו הרשב"א והרמב"ם.

בעיית הידיעה והבחירה

ניטול כעת כדוגמא את בעיית הידיעה והבחירה, המוצגת בהלכות תשובה לרמב"ם פ"ה ה"ה ועוד.¹² בעל השל"ה בהקדמתו, בחלק שנקרא 'בית הבחירה',

¹¹ השאלה האם בסופו של דבר זוהי מגבלה שלנו או שלו היא שאלה מעניינת, ולא ניכנס אליה כאן. ניתן לשאול את אחרת: האם הקב"ה הוא שברא את חוקי הלוגיקה, וממילא האם גם לגביהם ניתן לומר 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', כפי שאמרנו לגבי חוקי הטבע, ואז הבעיה היא שלנו, או שמא גם הוא עצמו כפוף לחוקי הלוגיקה (שכן זו אינה באמת 'כפיפות', בשום מובן).

¹² ראה בשמונה פרקים פ"ח, ובפירוש המשנה לרמב"ם על משנת אבות (ג, טו): "הכל צפוי והרשות נתונה", ועוד רבים.

מציע שאכן הקב"ה אינו יודע את העתיד, שאם לא כן לא היתה בידינו בחירה חופשית (הוא טוען כי זו גם כוונת הרמב"ם). בדומה לזה כתב בעל **אור החיים** הקדוש בפירושו לסופ"ו מבראשית. שניהם מניחים שזוהי סתירה לוגית, ולכן אין כל אפשרות לקבל את שני חלקיה. מה יאמרו אלו המוכנים לאמץ את שתי האמונות הללו גם יחד?

לשיטתם, על פי המסורת שלנו עלינו לאמץ את שתי קרני הדילמה. אם כן, זו אינה יכולה להיות סתירה לוגית, שהרי כפי שראינו למעלה סתירות כאלו אינן ניתנות לניסוח, ובודאי לא לאימוץ. מסתבר שאנו עוסקים כאן בסתירה מסוג שלישי, שמצוי בתווך, בין הנמנעות הלוגיות-מושגיות, לבין הנמנעות הפיסיקליות. ואכן, הבעיה של הידיעה והבחירה בעליל אינה שייכת לסתירות הפיסיקליות, שהרי גם ללא כל נתון עובדתי על התנהגות העולם וחוקיו אנחנו מבינים שלא ניתן לאמץ את הטענה שהקב"ה יודע הכל מראש עם הטענה שמעשינו מסורים בידינו לבחור ולפעול כראות עינינו. המסקנה היא שסתירה זו היא אפרירית, כלומר קודמת לניסיון. לעומת זאת, סתירות פיסיקליות הן סתירות אפוסטריריות, כלומר סתירות שמבוססות על הניסיון.

מאידך, לא נראה שיש כאן סתירה לוגית-מושגית, שכן ישנה משמעות בלתי תלויה למושגים 'ידיעה מראש' ו'בחירה חופשית'. זה אינו דבר והיפוכו במובן הלוגי החמור, וקשה לומר שלצירוף 'ידיעה מראש ובחירה חופשית' אין כלל משמעות. ניתן אולי לאפיין את ההבדל ולומר שנמנעות לוגיות-מושגיות הן צירופי מונחים שאין להם כלל משמעות. משמעותו של אחד מהם אינה אלא שלילתו של השני, ולא ניתן להבין את האחד בלי הבנתו של משנהו. לעומת זאת, בצירוף 'ידיעה מראש ובחירה חופשית' לכל אחד מהמושגים יש משמעות ברורה ובלתי תלויה במשנהו, ולכן גם הצירוף כולו הוא בעל משמעות. הטענה שאנו מאמינים בצירוף הזה יש לה ממד קוגניטיבי. אם כן, הסתירה בין ידיעת הקב"ה מראש לבין הבחירה החופשית אינה סתירה אנליטית (=שנובעת מעצם המושגים המעורבים בה), אך היא אפרירית (לא זקוקה לעובדות מן הניסיון).

סוג שלישי של סתירות: 'סתירה סינתטית-אפרירית'

המסקנה היא שסתירה בין הידיעה האלוקית מראש לבין הבחירה החופשית אינה נובעת מחוקי הלוגיקה או ממשמעות המושגים, ולכן היא אינה לוגית-אנליטית. מאידך, היא אינה נובעת מחוקי הטבע, ולכן היא אינה פיסיקלית. מסקנתנו היתה שזוהי סתירה במעמד ביניים כלשהו. אולם ממה נובעת סתירה כזו? אם

לא מחוקי הטבע ומתצפית אמפירית כלשהי, וגם לא מניתוח לוגי-מושגי של המושגים המעורבים בה, אז בהכרח היא נובעת מסברא שכלית כלשהי. סברא כזו כנראה קודמת לניסיון, אך היא אינה מצויה במישור הלוגי הטהור. במונחים קאנטיאניים ניתן לומר כי סתירה זו היא אפריורית (=קודמת לניסיון), אך אינה אנליטית (=לא נובעת מניתוח המושגים בלבד). המונח המנוגד ל'אנליטי' אצל קאנט הוא המונח 'סינתטי'. אם טענה אנליטית פירושה הוא טענה שנובעת מניתוח של המושגים המעורבים בה, כי אז טענה סינתטית היא טענה שבכדי להכיר ולהבין אותה יש להיעזר ולהוסיף (לעשות סינתזה) עם עוד מידע נוסף. מנין לקוח המידע הזה? כפי שראינו, לא מן הניסיון, וגם לא מחוקי הלוגיקה. כנראה שהוא לקוח מסברתנו האפריורית.

סתירה מסוג כזה קרויה בספר **שתי עגלות וכדור פורח** (שער יב), 'סתירה סינתטית-אפריורית'. רבים כפרו בקיומו של צירוף כזה, אולם קאנט הגדיר אותו ואף טען (בצורות שגויות לדעתנו) לקיומו. הצירוף 'סינתטי-אפריורית' מצביע על סוג של שיקול דעת שאינו רק ניתוח מושגי, אך גם אינו תוצאה של תצפית אמפירית. זהו שיקול דעת שבסברא, אשר קודם לניסיון, אך מוסיף מידע מעבר למה שמצוי במושגים המעורבים בו. לשון אחר: זוהי טענה על העולם, אך היא אינה נלמדת מתצפית אלא קודמת לניסיון. בהתאם, סתירה סינתטית-אפריורית היא טענה שנאמרת על משהו שלא יכול להתקיים בעולם, על אף שאין כל צורך לצפות בעולם כדי לטעון אותה.

החלוקה הדיכוטומית של הסתירות לאנליטיות ופיסיקליות, מניחה שאין מאומה בתווך. אולם טענתנו היא שיש משהו בתווך, בין שתי הספירות הללו (הלוגית והאמפירית), ישנה ספירת ביניים.

בחזרה לשאלת הרציונליות של האמונה

כאן יכול להימצא העוקץ של האמונה הדתית. ראינו למעלה שהנטייה הנוצרית לכרוך את האמונה עם חיים בסתירה, נובעת מן העובדה שהקב"ה הוא כל יכול, ואינו כפוף לשום חוק. כמו כן, המושג 'אמונה' עצמו מביא אותם לתובנה שיש בו משהו מעבר למחשבה הרציונלית-פילוסופית הרגילה. כפי שראינו, אמנם הקב"ה יכול לכופף את חוקי הטבע, אך אלו אינן נמנעות של ממש. מאידך, הוא אינו יכול לכופף את חוקי הלוגיקה, שהן נמנעות באמת. אם כן, היכן ניתן לדבר על יכולתו להתגבר על נמנעות? לשון אחר: היכן נכנסים מושגי הכל יכולת האלוקיים שלו, והיכן נדרשת אמונה שלנו, בנוסף למחשבה ושיקול דעת? אם בכלל, אז שני אלה

מצויים רק במישור הסינתטי-אפריורי.

אין סיבה בעולם שאדם שאינו מאמין יקבל את מציאותו ואפשרותו של צירוף שהוא סתירה סינתטית-אפריורי.¹³ סוף סוף מדובר בסתירה. יתר על כן, גם סתירה לחוקי הטבע לא תתקבל על דעתו. אדם שאמונתו היא 'נוצרית' באופייה, מציע קוטב מנוגד: אמונה בסתירות לוגיות. אולם במסורת היהודית, וכפי שהכרחי לכל בר דעת לתפוס, האמונה אינה יכולה לחרוג מן הלוגיקה (זאת בניגוד לאשליות הנוצריות). מאידך, היא כמובן יכולה לחרוג מן הפיסיקה, ולדעתנו היא יכולה גם לחרוג מן הסברות האפריוריות שלנו. כפי שמתבאר בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, למעשה האמונה היא הבסיס הסביר היחיד לסינתטי-אפריורי בכלל.

האם ר"ע הוא בעל גישה 'נוצרית'?

כפי שראינו למעלה, ר"ש משתמש במידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה' באופן רציונליסטי. הוא מוצא הסבר ומיישב את שני הפסוקים הסותרים. ראינו שגם לשיטתו יש טעם למסור לנו מידת דרש כזו במסורת, שכן העמדות דחוקות ביישוב הפסוקים לא היינו עושים ללא היתר מסיני. אולם כיצד כל זה מסתדר עם גישתו של ר"ע? כפי שראינו, ר"ע מעדיף לחיות בסתירה בעולם האידיאות, ורק במישור של הכרעת ההלכה הוא נוקט עמדה מכריעה. האם ר"ע הוא בעל גישה 'נוצרית'? האם הוא מקבל את אפשרותן של סתירות ושל חיים במסגרתן?

הראשונים מקשים קושיא דומה על דברי הגמרא (עירובין יג, או גיטין ו) הקובעת לגבי מחלוקת חכמים: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". לכאורה זהו פוסטולט שמורה לנו לחיות בסתירה.

אולם ראשית עלינו לשים לב לכך שרבים מן המפרשים באמת מקשים כיצד זה ייתכן, ואף מציעים לכך הסברים שונים.¹⁴ אם כן, דווקא מכאן עולה ביתר שאת האופי הרציונליסטי של הזרם המרכזי במסורת היהודית.

¹³ בספר **שתי עגלות וכדור פורח** טוען מ. אברהם שאדם ללא אמונה אינו יכול לקבל את קיומם של משפטיים סינתטיים-אפריוריים בכלל, ולא רק את הסתירות מן הסוגים הללו. הדברים מתפרטים יותר בספרו **את אשר ישנו ואשר איננו** שיוצא כעת לאור בהוצאת 'מידה טובה'.

¹⁴ ספרו של אבי שגיא, **אלו ואלו**, הקיבוץ המאוחד, עוסק כולו בשאלה זו ובגישות השונות ביחס אליה. לכל אורך הדרך ניתן לראות שהמפרשים מנסים להציע מסגרת הגיונית לדיון ולקביעה זו, ואף בעלי הגישות האזוטטריות יותר, כמו המהר"ל ור' צדוק שגישתם תוזכר מיד, אינם מוכנים לחרוג מכללי הלוגיקה.

המהר"ל ור' צדוק (ראה בספרו של שגיא) מסבירים את הקביעה הזו באמצעות הגמרא (עירובין יג ע"ב) שקובעת כי בכל סוגיא ושאלה ישנם ק"נ טעמים לאיסור וק"נ טעמים להיתר, וכולם אמת. השקלול של הטעמים הוא אשר מוביל לפסיקת ההלכה ולהכרעה (ראה גם בסוגיית סנהדרין לד ע"ב, ובמאמרנו לפרשת שמות, תשסו). אולם גם לאחר הפסיקה, כל הטעמים לכל הכיוונים הם קיימים, ואף נותרים נכונים.

מעבר לכך, אין כל סתירה בטענה שבאותה סוגיא ישנם טעמים שונים שמוליכים למסקנות מנוגדות: מבחינת טעם א ההלכה צריכה להיות X ומבחינת טעם ב היא צריכה להיות Y. ההכרעה בסופו של דבר נובעת משקלולים שונים, שבהם יכולות גם ליפול מחלוקות.

נראה כי כוונתו של ר"ע היא בדיוק לאמירה מן הטיפוס הזה. אין כל סיבה להניח כי הוא דוגל בסתירות לוגיות ובתעלולי הדיאלקטיקה הנוצרית. טענתו היא שאם יש שני פסוקים סותרים, כי אז מסתבר שיש טעמים לשני הכיוונים, שאת שניהם התורה רוצה ללמד אותנו. ועדיין נותר הצורך להכריע את ההלכה כדי שנדע כיצד לנהוג. כאן אמור להימצא פסוק שלישי שמראה לנו את הדרך.

בדוגמא שלנו, כנראה שר"ע סובר שהתורה מלמדת אותנו שיש עניין להקריב פסח מבקר ויש עניין להקריב פסח גם מן הצאן. בסופו של דבר מביאים קרבן אחד, ולכן עלינו להכריע. הפסוק השלישי מלמד אותנו שלמעשה עלינו להביא מן הצאן ולא מן הבקר. הטעמים האחרים נותרים במישור התיאורטי, ושייך לגביהם לימוד תורה אך לא קיום ישיר בפועל.¹⁵

¹⁵ יכולות להיות להם השלכות עקיפות בהקשרים אחרים, או בהקשר זה עצמו, אפילו הלכה למעשה, ואכ"מ.

תובנות מפרשת בא

1. במאמר משנה שעברה ראינו שכאשר יש סתירה בין הפסוקים, דבי ר"ש מנסים ליישב אותם עם או בלי פסוק מכריע, לעומת זה ר"ע חי עם הסתירה עד שיתגלה לו פתרון משביע רצון.
2. רבים טוענים שסתירות ופרדוקסים הם מאפיינים של כל שיטה דתית משום שהיא עוסקת באלוקים שזו ישות שאינה כפופה לקטגוריות הרציונליות והלוגיות של בני אנוש משום שאמונה במהותה היא דיסציפלינה שונה מהפילוסופיה.
3. במחשבה הנוצרית יש נטיה חזקה מאוד לכיוון המיסטי הזה.
4. הרשב"א מחלק בין שני סוגים של סתירות: א. נמנעות לוגיות מושגיות ב. נמנעות פסיקליות שאנו לא מסוגלים לתפוס תופעה זו אולם היא כשלעצמה בהחלט אפשרית.
5. הרמב"ם מוסיף שחלק מן הנמנעות הלוגיות כרוך בחוסר יכולת של הקב"ה לשנות את עצמו, א"כ הסיבה היא לא חסרון בו אלא עצם הנמנעות של הדבר.
6. הש"ה ואור החיים סוברים שהקב"ה 'לא יודע' את העתיד.
7. ניתן לומר שהסתירה בין ידיעה לבחירה היא אפריורית כלומר קודמת לנסיון בניגוד לסתירה פסיקלית שהיא אפוסטריורית כלומר שמבוססת על הנסיון.
8. במונחים קאנטיאניים ניתן לומר כי סתירה זו היא אפריורית אך אינה אנליטית (סינתטית).
9. הספר 'שתי עגלות וכדור פורח' מגדיר זאת כסתירה סינתטית אפריורית שזהו שיקול דעת שבסברא אשר קדם לנסיון אך מוסיף מידע מעבר למה שמצוי במושגים המעורבים בו.
10. האמונה היהודית מתנגדת לאמונה הנוצרית שהיא אמונה בסתירות לוגיות, משום שהאמונה לא יכולה לחרוג מהלוגיקה אבל היא יכולה לחרוג מהפיסיקה, למעשה האמונה היא הבסיס הסביר היחיד לסינתטי אפריורי.
11. את המושג 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' מבארים המהר"ל ור' צדוק ששקלול של טעמים הוא המוביל להכרעה וגם לאחר הפסיקה כל הטעמים נשארים נכונים.
12. גם בשיטתו של ר"ע ניתן לומר שאם יש פסוקים סותרים אזי יש טעמים לשני הכיוונים שאת שניהם התורה רצתה ללמד אותנו, ועדיין נותר צורך להכריע את ההלכה.

■ פרשת בשלח ■

המידות הנדונות

- גז"ש.
- היקש.
- סמוכין.
- בניין אב.
- קל וחומר.

מתוך המאמר

- היקש וגז"ש כשני אבני בניין של האנלוגיה המדרשית.
- מציאת קורלציות טכסטואליות ארוכות טווח כגרף דו-ממדי שנפר על ידי היקש וגז"ש.
- מעט על סוריטס לוגי.
- סוריטס מדרשי, ויחסו לסוריטס הלוגי.
- מדוע התוקף של דרשה שמורכבת מהרכבה של מידות דרש רבות אינו יורד עם אורך השרשרת?
- כיצד כל זה מתייחס לסוגיית 'למד מן הלמד'?

מקורות מדרשיים לפרשת בשלה

ראו כי יקנק נתן לכם השבת על כן הוא נתן לכם ביום הששי לחם יומים שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי: (שמות טז, כט)

הני אלפים אמה היכן כתיבן? דתניא (שמות טז) שבו איש תחתיו - אלו ארבע אמות, אל יצא איש ממקומו - אלו אלפים אמה. מנא לן? - אמר רב חסדא: למדנו מקום ממקום, ומקום מניסה, וניסה מניסה, וניסה מגבול, וגבול מגבול, וגבול מחוץ, וחוף מחוץ. דכתיב (במדבר לה) ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו'. ונילף (במדבר לה) מקיר העיר וחוצה אלף אמה! - דנין חוץ מחוץ, ואין דנין חוץ מחוצה. ומאי נפקא מינה? הא תנא דבי רבי ישמעאל: (ויקרא יד) ושב הכהן ובא הכהן - זו היא שיבה זו היא ביאה! - הני מילי - היכא דליכא מידי דדמי ליה, אבל היכא דאיכא מידי דדמי ליה - מדמי ליה ילפינן. אלפים אמה עגולות. ורבי חנינא בן אנטיגנוס מה נפשך, אי אית ליה גזירה שוה - פיאות כתיבן, אי לית ליה גזירה שוה - אלפים אמה מנא ליה? לעולם אית ליה גזירה שוה, ושאני הכא דאמר קרא (במדבר לה) זה יהיה להם מגרשי הערים - לזה אתה נותן פיאות, ואי אתה נותן פיאות לשובתי שבת. ורבנן? תני, רב חנניה אומר: כזה יהו כל שובתי שבת. (עירובין נא ע"א)

אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. אלו אלפים אמה שהן רשות לשבת להלך בהן לכל רוח ממקום ששבת בו. מאי משמעו, אמר חסדא למדנו מקום ממקום, כתיב הכא אל יצא איש ממקומו, וכתיב התם ושמתו לך מקום אשר ינוס שמה (שמות כא, יג), ומקום ילפינן מניסה, דכתיב ביה בהאי פסוק אשר ינוס שמה, וניסה זו ילפינן מניסה, דכתיב התם ואם יצא [יצא] הרוצח את גבול [עיר] מקלטו, אשר ינוס שמה (במדבר לה, כו), וניסה זו מגבול, דכתיב ביה בהאי פסוק את גבול עיר מקלטו, וגבול זה מגבול, דכתיב התם ומצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו (שם שם כז), וחוף זה מחוץ, דכתיב התם ומדותם מחוץ לעיר את [פאת] קדמה אלפים באמה (שם שם ה), הא למדנו שתחום שבת אלפים אמה, וא"ת אלו אלפים אמה לענין ערי מקלט נאמרו, הא כתיב מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב (שם שם ד), וא"ת אלפים אמה היו שדות וכרמים ואלף אמה היה מגרש, אעפ"כ למדנו מכאן תחום שבת מהיקש ומגזירה שוה, היקש היא שאין הדברים דומין זה לזה לא במכתב ולא בקריאה, והואיל וכתובין שניהן

בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון מקום מניסה, וניסה מגבול, וגבול מחוץ, גזירה שוה היא שני דברים שדומין זה לזה, ואע"פ שאינן בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון ניסה מניסה, וגבול מגבול, וחוף מחוץ וכן דבר כל התורה, ואמרו רבנן קל וחומר ניתן לכל אדם לדרוש, גזירה שוה והיקש לא ניתנו לדרוש, אלא במה שדרשו חכמים לפי המסורת שבידם:

(שכל טוב (בובר), שמות פט"ז, ד"ה 'כט) אל יצא')

תקציר המאמר לפרשת בשלה, ספר 1

במאמר משנה שעברה עסקנו בסוגיית תחום שבת. הגמרא שמובאת למעלה עוסקת בשאלה מניין אנו לומדים את הדין של אלפיים אמה, ומביאה לכך מקור של גז"ש מורכבת, אשר בנויה משרשרת של שבע חוליות, גז"ש והיקש לסירוגין.

ראינו שהגז"ש שממנה לומדים את דין אלפיים אמה, שנויה במחלוקת: יש סוברים שהיא מדרבנן ויש סוברים שהיא דרשה גמורה מדאורייתא. אפילו ר"ע, הסובר שתחומין של אלפיים אמה הוא איסור דאורייתא, לומד את שיעור אלפיים אמה מדרשה אחרת, ולכן נראה שגם לדעתו זוהי אסמכתא.

הערנו שהקביעה שדרשה כלשהי היא אסמכתא, דורשת הסבר. אם היא היתה עומדת בכל הקריטריונים של הדרשות, אזי מדוע לא לומדים ממנה? בהכרח יש להניח את קיומו של פגם בדרשה בכדי לסווג אותה כאסמכתא.

מהו הפגם המבני בדרשה זו? המפרשים תולים זאת בהקשרים המקראיים: בעל תורה תמימה מסביר שפשט הפסוקים עוסק בהוצאת המן ולא ביציאה חוץ לתחום. זוהי טענה קשה, שהרי לפי זה היה עלינו ללמוד דין אלפיים אמה לעניין הוצאת המן. מעבר לכך, ממתית העובדה שדרש סותר את הפשט מפקיעה ממנו את מעמדו ההלכתי? בעל תורה שלימה (בשלה, מילואים אות כב) מסביר שדרשה זו היא אסמכתא מפני שמאותו פסוק לומדים גם את דין הוצאה (ייתכן שזה תלוי במחלוקות ראשונים). לעומתם, אנחנו הצענו הסבר שנובע מאופי הדרשה עצמה.

הדרשה פותחת בשאלה מנין לנו שיעור אלפיים אמה, ומביאה על כך דרשה ארוכה שבנויה משבעה שלבים עוקבים של גז"ש והיקש לסירוגין. המדרש שכל טוב המובא למעלה, מפרט אותם: גז"ש 'מקום'-'מקום'. היקש 'ניסה'-'מקום'. גז"ש 'ניסה'-'ניסה'. היקש 'גבול'-'ניסה'. גז"ש 'גבול'-'גבול'. היקש 'חוץ'-'גבול'. גז"ש מתחומין לערי הלוויים.

הצבענו על כך שכל השלבים בשרשרת לכאורה רק מעבירים משמעות סמנטית ממקום למקום (בגז"ש), או ממושג למושג (בהיקש). אין שום פרמטר הלכתי שעובר בתוך חוליות ההיקש או הגז"ש שמרכיבות את השרשרת. הפרמטר ההלכתי עובר רק בגז"ש האחרונה: אלפיים אמה בערי הלוויים מלמד שגם בתחומין שיעור המרחק הוא אלפיים אמה. הזכרנו כי מבנה כזה בצורתו החיצונית דומה לפורמולה הקרויה בלוגיקה היוונית: סוריטס (sorites)¹.

¹ ראה מבוא לתורת ההגיון, הוגו ברגמן, עמ' 307-306. והנה בספר שערי צדק, מהדורת אבירם רביצקי, המיוחס (אולי בטעות, כמסקנת רביצקי) לרלב"ג, בעמ' 15-14, קושר

עמדנו על כך שישנן שתי דרכים להבין את הלוגיקה של השרשרת המדרשית הזו: א. זוהי שרשרת שבה כל חוליה עוסקת בהעברת משמעויות סמנטיות. הלימוד ההלכתי-מהותי הוא רק בין נקודות הקצה: מהשלב הראשון (מערי הלויים) אל האחרון (תחום שבת). ב. אנו לומדים סדרה של גז"ש והיקשים לסירוגין: בכל פעם שמדמים מילה למילה זהה במקום אחר זוהי גז"ש, ובתווך אנו קושרים שתי מילים שונות שמופיעות באותו הקשר (אותו פסוק) זו לזו באמצעות סוג של היקש. הערנו שייתכן כי זהו ההבדל בין המדרשים: השכל טוב שמפרט כל שלב מראה לנו שיש כאן דרשה גמורה בכל שלב, ואילו הגמרא שמתארת הכל במשפט אחד מתייחסת למבנה הזה כדרשה אחת כוללת.

לאחר מכן הבאנו השתקפות של שתי הגישות בראשונים: רש"י התייחס לדרשה באופן הראשון, ואילו המאירי שם והתוס' בסוטה כנראה הבינו כל חוליה בשרשרת כדרשה מלאה. נפ"מ: לפי רש"י לא ניתן להסיק מאומה על אלפיים אמה בכל שלב משלבי הביניים, אלא רק בנקודות הקצה. ואילו לפי המאירי והתוס' ניתן ללמוד על אלפיים אמה גם בכל שלב משלבי הביניים.

הערנו שלפי שיטת רש"י קשה להבין מהי ההצדקה להעברה סמנטית כזו, אם אין כאן דמיון מהותי, וממילא אלו אינן דרשות ממשיות של גז"ש והיקש? ייתכן שזוהי הסיבה לכך שיש הרואים את המבנה הזה כאסמכתא. לפי המאירי ותוס' נראה בעליל כי זוהי דרשה גמורה. אמנם העלינו גם את האפשרות שאלו הן דרשות גמורות גם לפי רש"י, אלא שמכיון שאין לנו כל יישום עבורן (עד השלב הסופי) אנחנו משתמשים בהן כמתווכים סמנטיים בלבד.

מבחינת דיני תחומין, הצבענו על כך שייתכן שרש"י והמאירי נחלקו ביניהם בשאלה האם יסוד הדין הוא החובה להימצא באותו מקום (דין במצב), או שזהו איסור על יציאה מחוץ למקום (דין בפעולה, כמו איסורי מלאכה בשבת).

סוריתס מדרשי

סוגיות מקבילות

סוריתס מדרשי נוסף מופיע בסוגיית פסחים ז ע"ב, לגבי מקור לחובה לבדוק את החמץ לאור הנר.² יש להעיר שגם שם מביא זאת ר' חסדא, כמו במקרה שלנו. יתר על כן, מבחינת מבנה הדרשה ומשמעותה נראה שמדובר שם בדרשה אמיתית ולא באסמכתא. רוב חוליות הדרשה שם נראות לכאורה כדרשות גמורות בעצמן, ונראה כי אף ניתן ליישם את ההלכה הנלמדת מהדרשה בתחנות הביניים (על כן שם פחות סביר פרש זאת רק כהעברה סמנטית גרידא). מאידך, בגמרא שם ח ע"א מבואר כי זהו רמז בלבד (וכך מסתבר שהרי מדובר בדין דרבנן). לא יכולנו במסגרת המאמר השבוע לעסוק בבדיקת הסוגיא המקבילה, ואנו מותירים זאת לעיון עתידי.

לאחר כתיבת המאמר, מצאנו שבאנציק"ת ע' גזרה שוה' (ראה שם מהערה 143 והלאה) מובאות דוגמאות נוספות לשרשרת כזו. ובאמת מובא שם שרש"י בכתובות מה ע"ב (וכן בהליכות עולם דיני גז"ש) כתב שזוהי אסמכתא, בהתאמה מלאה למה שהסקנו אנחנו באופן עצמאי מדבריו בסוגיית עירובין. אמנם נראה כי הם לא שמו לב שזו אינה שרשרת של גז"ש, אלא של היקשים וגז"ש לסירוגין. מה שהטעה אותם הוא כנראה ביטוי של הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני, שם הוא מכנה מבנה כזה: 'גז"ש בת גז"ש' (ראה שם הערה 149). במאמרנו השבוע נרחיב בנקודה זו.

קשיים בסיומו של המדרש

בסוף המדרש שכל טוב שלמעלה יש תוספת מעניינת, ואולי אף מפתיעה. המדרש מוצא לנכון להגדיר כאן את המהות של ההיקש והגז"ש, ואף קובע שאין לדרוש את שניהם מעצמו:

היקש היא שאין הדברים דומין זה לזה לא במכתב ולא בקריאה, והואיל וכתובין שניהן בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון מקום מניסה, וניסה מגבול, וגבול מחוץ, גזירה שוה היא שני דברים שדומין זה לזה, ואע"פ שאינן בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון ניסה מניסה, וגבול מגבול, וחוץ מחוץ וכן דבר כל התורה, ואמרו רבנן קל וחומר ניתן לכל אדם לדרוש, גזירה שוה והיקש לא

² תודתנו לאחד מקוראינו הנאמנים, ר' אברהם אורן מקיבוץ שדה אליהו, אשר הפנה את תשומת ליבנו למקור בפסחים.

ניתנו לדרוש, אלא במה שדרשו חכמים לפי המסורת שבידם:

ראשית, לא ברור מדוע המדרש מוצא לנכון להיכנס דווקא כאן להגדרות כלליות של המידות הללו? שנית, מדוע חשוב להבחין דווקא כאן בין היקש לבין גז"ש? שלישית, לא ברור מה טעם מצא בעל המדרש לציין דווקא כאן את הדין שאדם אינו דורש גז"ש והיקש מעצמו?

נעיר כי מלשון המדרש נראה שעל אף הקושי בתפיסת המדרש הזה כממשי (לעיל ראינו שלפי רש"י נראה כי זוהי אסמכתא) הוא תופס את הדרשות הללו כדרשה ממשית. לכן הוא לומד ממבנה המדרש הזה כיצד להתייחס לגז"ש והיקש, בדיוק כמו המאירי דלעיל (שגם הוא למד עקרונות שנוגעים לגז"ש מהדרשה הזו).

המדרש מוסיף שבניגוד לקו"ח שאדם דורש מעצמו, הרי היקש וגז"ש רק חכמים דרשו לפי המסורת שבידם. הזכרנו כבר כמה פעמים שרש"י ותוס' סוכה לא ע"א (ראה בתוד"ה 'ור"י סבר') נחלקו לגבי שאר המידות: תוס' סוברים שאדם כן דורש היקש מעצמו, ולפי רש"י רק בקו"ח אדם דורש מעצמו. המדרש שלנו מתאים לכאורה לשיטת רש"י.³

ואולי דווקא בגלל שהמדרש הוא כל כך קשה, והמדרש הזה כנראה מציג אותו כדרשה גמורה, הוא מוצא לנכון להתנצל ולהסביר שהמדרש נמסר במסורת ולא הומצא לצורך העניין. לפי דברינו ייתכן שתוס' בסוכה הסובר שאדם דורש היקש מעצמו אינו נסתר מכאן. ייתכן שלגבי היקש מורכב כזה גם הוא סובר שדרושה מסורת.⁴

הגדרת חוליות השרשרת: בין היקש לגז"ש

הקטע המסיים של המדרש מציג את שתי המידות הללו כדואליות זו לזו: הגז"ש מבוססת על מילים דומות שמופיעות בשני מקומות שונים. לעומת זאת, ההיקש קושר שתי מילים שונות אשר מופיעות באותו מקום.

ניתן לומר שישנו כאן משחק בין שני פרמטרים: ה'מרחק' הטכסטואלי והדמיון המילולי. בגז"ש יש קירבה מילולית אך קיים מרחק טכסטואלי. ואילו בהיקש יש

³ נזכיר כי למעלה ראינו שהמדרש הזה דווקא מתאים לשיטת תוס' והמאירי, נגד רש"י בסוגיית עירובין.

⁴ ובפרט שהרי מעורבות כאן גם גז"ש, לסירוגין. אם כן, לא ייתכן שרק רכיבי הגז"ש של המדרש יימסרו במסורת, ללא ההיקשים שמתווכים ביניהם. יש להעיר שמטיעון זה עולה כי המדרש בכללותו הוא סוג של גז"ש, וההיקשים רק מתווכים בין הגז"ש החלקיות, על מנת ליצור כעין 'גז"ש' כללית בין נקודות הקצה. ראה על כך להלן.

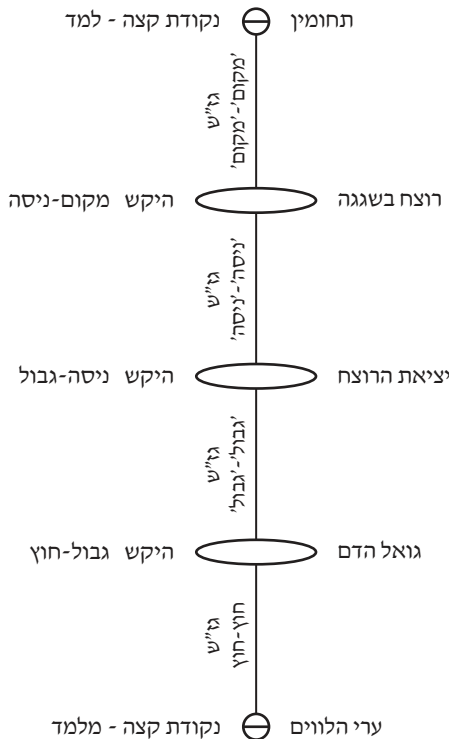
קירבה טכסטואלית (המילים הן באותו פסוק) אך קיים מרחק מילולי.

מבנה כללי של 'הרשת המדרשית' הדו-ממדית

השרשרת המדרשית בה משתמש המדרש מורכבת משני סוגים של חוליות: היקש וגז"ש. ראינו שיש להם תכונות דואליות. אם נתבונן במקרא כמרחב שבו מתרחשת התנועה המדרשית, יש לנו כאן רשת שמורכבת מחוליות לוקליות (=היקש), שממוקמות בתוך פסוק אחד, וחוליות בעלות פריסה מרחבית (=גז"ש) שקושרות שני מקומות שונים.

לכאורה יש כאן תבנית בצורה של עץ (במובנו המתמטי), שמורכב מקודקודים וענפים שקושרים בין הקודקודים. הקודקוד הוא קשר נקודתי, כלומר היקש בין שתי מילים באותו פסוק (=באותו מיקום). והענף הוא קשר קווי, כלומר גז"ש בין שני הקשרים (מיקומים) שונים (ראה איור 1). אולם לפי התיאור הזה, מדובר כאן

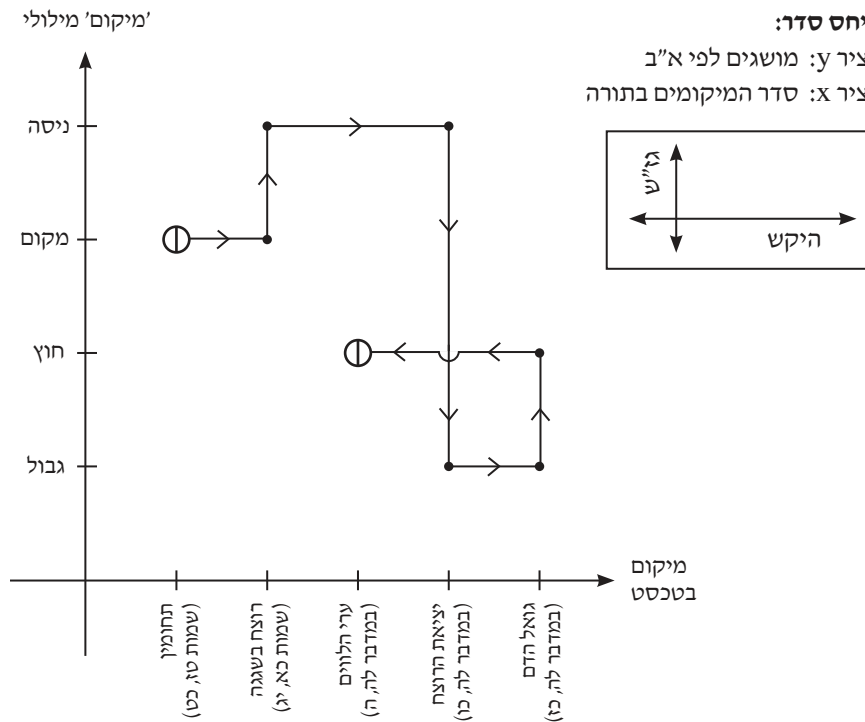
איור 1: גרף חד-ממדי



בעץ טריביאלי שמורכב ממסלול אחד בלבד, ללא כל התפצלויות: מכל קודקוד יוצא רק ענף אחד ונכנס רק ענף אחד (למעט שני קודקודי הקצה). במקרה כזה, ההבחנה בין קודקודים לענפים לכאורה אינה חשובה. במונחים של מידות נשאל: מדוע בכלל אנו צריכים במבנה כזה שני סוגים של חוליות, ולא ניתן להסתפק בסוג אחד בלבד?

התשובה לכך היא שהתיאור הקודם לוקה בחסר. למעשה מדובר כאן במבנה דו-ממדי (ראה איור 2), ששני הצירים הפורסים אותו הם ה'מרחק' המילולי (=דמיון ושוני בין מילים) וה'מרחק' הטכסטואלי (=מרחק בין פסוקים במקרא). נציע כעת שני הסברים לדו-ממדיות של המבנה הזה.

איור 2: גרף דו-ממדי



יחס הסדר שיקבע את סדר ההופעה של השנתות על הצירים יכול להיות מוגדר בצורות שונות. בכל אחת מהן תיווצר צורה גאומטרית שונה של הגרף.

שני הסברים לדו-ממדיות של המבנה

1. המטרה של המבנה הזה היא לקשור בין שתי נקודות הקצה של העץ (ערי הלוויים ותחומין). שתי הנקודות הללו מרוחקות זו מזו מבחינה מילולית (אין מילה משותפת בין ערי הלוויים ותחומין, שאם לא כן היינו עושים גז"ש ישירה ביניהם), והן מבחינה טכסטואלית (ערי הלוויים ותחומין מצויים בפסוקים שונים ומרוחקים, שאם לא כן היינו עושים היקש ביניהם). כדי לקשור שתי נקודות כאלה, עלינו להתקדם הן בציר המילולי והן בציר הטכסטואלי. לכן ההגרף בו אנו עוסקים הוא מסלול במרחב דו-ממדי.

לכן גם נדרשים שני סוגים של חוליות: האחת מקדמת אותנו בציר המילולי (=היקש), והשנייה בציר הטכסטואלי (=גז"ש). השילוב של שתיהן יכול לסגור פער דו-ממדי בין שתי נקודות קצה.

בתמונה זו אין לנו שני סוגי חוליות: לוקליות ופרוסות, אלא שני סוגי קשרים פרוסים: האחד בציר המילולי והשני בציר המרחק הטכסטואלי. הנקודות שהקשרים הללו מחברים הן נקודות דו-ממדיות שמאופיינות על ידי שתי קואורדינטות: מילה מסויימת ומיקום בטכסט.

2. נראה זאת מזווית שונה, כללית יותר. כאן נתעלם מאופי הפער בין נקודות הקצה אותן אנו מעוניינים לקשור (זו היתה נקודת המוצא בהסבר 1), ונבחן אפריורי את המבנים שיכולים להיווצר עם סוג אחד של חוליות.

אם היינו בונים מבנה מסדרה של היקשים בלבד, המבנה הזה היה יכול לקשור אך ורק בין מושגים שמופיעים באותו פסוק. אולם אם מושג א מופיע באותו פסוק כמו מושג ב, וכך גם מושג ג עם מושג ב ומושג ד עם מושג ג, כי אז המושג ד מופיע גם הוא באותו פסוק של המושג א. אם כן, ניתן להקיש אותם ישירות זה לזה, ואין צורך בהיקשים המתווכים. במקרה זה המבנה המורכב הוא מיותר.⁵ הוא הדין גם לגבי גז"ש, אלא שהפעם הטיעון יעסוק במרחקים המילוליים ולא הטכסטואליים. סדרה עוקבת של גז"ש אינה רלוונטית, שכן כל המילים דומות זו לזו, ובכללן גם המילים שבנקודות הקצה. גם כאן, תמיד ניתן יהיה לבצע גז"ש ישירה בין המילים הדומות בשתי נקודות הקצה ללא צורך בגז"ש המתווכות.

שיקול זה מצביע על כך שמבנה מורכב חייב מעצם הגדרתו להיות בנוי משני סוגים שונים של חוליות.⁶ כל מבנה חד סוגי ניתן לרדוקציה לחוליה אחת.

⁵ ראה לדוגמא את הגמרא זבחים צז-צח על הפסוק "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים", וברש"י שם.

⁶ לאו דווקא בכדי לקשור נקודות קצה שהמרחק ביניהן הוא דו-ממדי. השיקול הנוכחי

האם ישנן מידות דרש שהן חוליות בעלות אופי 'אלכסוני'?

כעת נשאל את עצמנו האם ישנה מידת דרש בודדת אשר יכולה לקשור שתי נקודות קצה שיש ביניהן מרחק בשני הממדים? לשון אחר: האם ישנה מידת דרש שקושרת שני נושאים שהם גם מרוחקים זה מזה, וגם מבוטאים במילים שונות?

ניתן אולי להתבונן על בניין אב או קו"ח בצורה כזו. הנושאים שמידות אלו קושרות ביניהם מצויים במרחק מילולי וטכסטואלי זה מזה. אך זוהי אשלייה, משתי סיבות:

1. המידות הללו אינם טכסטואליות. השיקולים שקושרים את ההקשרים השונים הם תוכניים ולא טכסטואליים, ולכן המידות הללו אינן יכולות להשתלב בגרף שמורכב מגז"ש והיקש.

2. בשתי המידות הללו יש רק קודקוד מקראי אחד. הקודקוד השני מיוצר באמצעות הדרשה עצמה. לדוגמא, כשאנו לומדים בקו"ח מחיוב קרן ברה"ר לחיוב קרן בחצר הניזק, הרי חיוב קרן ברה"ר מופיע במפורש במקרא. אולם חיוב קרן בחצר הניזק אין לו מקור מקראי. בדיוק בשל כך נדרשת דרשה של קו"ח כדי ללמוד שגם הוא קיים במפת דיני הנזיקין. אם כן, מידות אלו אינן יכולות להשתלב כחוליות במבנה מורכב כמו זה שבמדרש שלנו, אשר קושר נקודות מקראיות, (מילה, מיקום), קיימות.⁷

אם כן, אנו מחפשים מידות דרש בעלות אופי טכסטואלי, שיקשרו נושאים מרוחקים המתוארים במילים שונות.

דומה כי אין מידה כזו בברייתת המידות של רי"ש. אולי דרשת 'סמוכים' יכולה להיות כזו. בדרשת סמוכים אנו משווים בין נושאים שמופיעים בפסוקים סמוכים. מבנה מורכב של חוליות רבות של סמיכות בהחלט יכול ליצור דרשה שלא ניתן ליצור אותה עם חוליה אחת של סמוכין. בניגוד לצירוף של חוליות היקש שאינו יכול לצאת מחוץ לפסוק אחד, הרי צירוף חוליות של סמוכין יכול בהחלט ליצור מבנה בעל פריסה רחבה כרצוננו, והוא גם אינו מחוייב לדמיון מילולי. אמנם ישנם כאלו שחולקים על דרשת סמוכין (ראה, למשל, ברכות כא ע"ב ועוד), והיא

מתייחס למבנה, ולא רואה אותו רק כקשר בין נקודות הקצה.

⁷ עקרונית ניתן היה לחשוב על מבנה של מידות טכסטואליות, שמכיל שתי דרשות מהסוג התוכני. דרשה אחת תיצור קודקוד חדש שאינו מופיע במקרא, והדרשה השנייה תחזיר אותנו למקור מקראי (היא תהיה בהכרח בניין אב ולא קו"ח, שכן אין אפשרות ללמוד בקו"ח ממקור לא מקראי למקור מקראי. לעומת זאת, בניין אב הוא מדרש אנלוגיה סימטרי).

גם אינה מופיעה בברייתא של רי"ש.⁸

היחס בין היקש לגז"ש

נמצאנו למדים כי הגז"ש וההיקש הן שתי מידות דואליות, אשר פורסות את המרחב הדו-ממדי ששני ציריו הם מרחק מילולי ומרחק טכסטואלי. כפי שראינו, לפחות בתוך המערכת של רי"ש לא ניתן להתקדם באלכסון אלא רק באופן מקביל לצירים, כך שבכל פעם ההתקדמות היא לאורך אחד הצירים בלבד. כמו כן, ראינו שרק שילוב של שתיהן יכול ליצור דרשה מורכבת שלא ניתן לבצע אותה באמצעות חוליה אחת.

כלומר שתי המידות הללו הן המידות היסודיות אשר אחראיות באופן בלעדי על חשיפת הקורלציות המרוחקות (בשני הצירים הנ"ל) בטכסט המקראי. כל קשר כזה יכול להיפרס על ידי שילובים של גז"ש והיקש בלבד.

מה הדבר אומר לגבי האופי של המידות הללו? כפי שראינו במדרש **שכל טוב** הנ"ל, שתיהן עומדות בניגוד לקו"ח. את הקו"ח אדם דורש מעצמו ואת שתיהן לא.⁹ אנו יודעים שכללים נוספים שנאמרים על גז"ש בדרך כלל מיושמים גם על היקש. למשל, הכלל 'אין היקש למחצה' מקביל לכלל 'אין גז"ש למחצה'.¹⁰ אם כן, כנראה ששתי המידות הללו הן בעלות אופי דומה.

הערה על אי הופעת ההיקש בברייתת המידות

המפרשים מקשים מדוע מידת ההיקש לא נמנית בברייתא של רי"ש. יש שכתבו שהיא נכללת בדבר הלמד מעניינו או מסופו (**ספר הכריתות**, בתי מידות, בית ב, חדר יד, ד"ה 'ועוד יתכן לפרש'). ובספר מידות אהרן, פ"ג ח"ו, הסביר שההיקש נכלל בגז"ש, "שממין אחד הם להשוות בין שני דברים על פי נותן התורה אף שאינם שווים במהותם" (ראה **אנציק"ת ע' 'הקש'**, הערה 19).¹¹

⁸ לגבי היקש, ראה להלן.

⁹ אמנם תוס' בסוכה סובר שהיקש וסמוכין אדם כן דורש מעצמו, אך זה כנראה מנוגד למדרש שלנו. ראה על כך בדברינו לעיל.

¹⁰ לגבי 'מופנה' בהיקש, ולגבי היקש מדברי קבלה, ראה **באנציק"ת ע' 'הקש'**, סביב הערות 224-30, וגם לכל האורך בהמשך (למשל ליד הערה 235 ועוד). על שני סוגי היקש, כמו בגז"ש (גילוי מילתא והיקש תוכני), ראה שם פרק ג. ולגבי 'אין משיבין על ההיקש', ראה שם מהערה 185. וכן לגבי 'מזהירין מן ההיקש', ראה שם בהערה 192. לגבי 'דון מינה ומינה' ראה שם הערה 251.

¹¹ וראה שם **התשב"ץ**, **ביבין שמועה** על יג מידות, העלה אפשרות זו ודחאה.

ההכרח בקיומו של דמיון בין שתי המידות הללו

כבר עמדנו כמה פעמים על השאלה מה טיבה של גז"ש? ראינו שהיא יכולה להופיע בשתי צורות: 1. גילוי מילתא, כלומר הארת משמעות של מילה או מושג מקראי. 2. אמצעי טכסטואלי להעברת הלכות מהקשר אחד לשני. שאלנו את עצמנו האם האמצעי הזה הוא טכני גרידא, או שמא מדובר כאן באינדיקציה טכסטואלית לדמיון מהותי בין ההקשרים המושוים. גם בהיקש ניתן לשאול את אותה שאלה. אולם מדברינו כאן ניתן להסיק מסקנה אחת: שהאופי של שתי המידות הללו, יהא אשר יהא, הוא דומה.

עצם הצירוף בין שתי המידות הללו לכלל מבנה משותף מצביע בעליל על כך שיש להן אופי דומה. לא ניתן לבנות מבנה מורכב משתי חוליות שעשויות ממידות בעלות אופי שונה. אם הגז"ש היא אינדיקציה טכסטואלית לקיומו של דמיון תוכני בין ההקשרים, אז גם ההיקש צריך להיות כזה. אם הגז"ש היתה מלמדת אותנו על דמיון, וההיקש היה רק כלי טכני שמעביר הלכות או משמעויות סמנטיות, כי אז לא ניתן היה לצרף אותם לכלל מבנה מורכב אחד. נבאר זאת מעט יותר.

נניח שהגז"ש 'מקום'-'מקום', שהיא חוליה הראשונה בסוריטס המדרשי שלמעלה, היתה אינדיקציה טכסטואלית לדמיון בין ההקשרים המעורבים (תחומין ורוצח בשוגג). לאחר מכן מגיע ההיקש 'ניסה'-'מקום', אשר קושר את המילים הללו (במקרה זה שתיהן מופיעות באותו הקשר: רוצח בשוגג וגואל הדם) זו לזו. אם ההיקש היה רק טכני, אז המילה 'ניסה' אין בה דמיון מהותי למילה 'מקום', כלומר לתחומין. כעת מגיעה גז"ש 'ניסה'-'ניסה' שקושרת שני הקשרים (גם כאן במקרה זה באותה פרשה עצמה) זה לזה. אבל לפי הנחתנו גז"ש היא אינדיקציה לקיומו של דמיון, ולכן ה'ניסה' השני דומה ל'ניסה' הראשון. אולם ה'ניסה' הראשון אינו דומה ל'מקום' אלא רק קשור אליו (ע"י היקש). אם כן, אין מקום למצוא דמיון דרך מבנה דו-חולייתי בין 'ניסה' לבין 'מקום', שכן אנו מדמים דברים שאינם דומים.

המסקנה היא שהאופי של הגז"ש ושל ההיקש חייב להיות דומה, שאם לא כן לא ניתן היה להרכיב מהם מבנה כולל: או ששתיהן אינדיקציות לקיומו של דמיון, או ששתיהן מהוות כלי טכני להעברת מידע הלכתי בין הקשרים מקראיים.

כמובן שכל זה הוא רק לפי המאירי ותוס' בסוטה, ולפי המדרש **שכל טוב**, הסוברים כי זהו מדרש אמיתי ולא אסמכתא. לפי רש"י יש מקום לומר שאכן כל זה אינו אלא אסמכתא, שהרי ייתכן שהוא כלל לא רואה את החוליות הללו

כדרשות אמיתיות. לשיטתו, כל המסקנות שלנו אינן רלוונטיות.

'למד מן הלמד'

כידוע, בתחום של קדשים ישנן מגבלות על הפעלת מידת דרש על הלכה שהיא עצמה נלמדת ממדרש. בתחומי ההלכה האחרים אין כל מגבלה כזו. האם כל צירוף של שתי מידות הוא אפשרי, או שחייב להיות דמיון בין המידות המורכבות זו על גבי זו?

אם נבחן את סוגיית 'למד מן הלמד' ניוכח לראות שהגמרא מציעה את כל סוגי ההרכבה. אמנם חלק מהם אינם אפשריים בקדשים וחלק כן, אולם בחולין כולם אפשריים. לכן כל הרכבה שעולה שם, גם אלו שאינן אפשריות בקדשים, היא כנראה הרכבה אפשרית מבחינה לוגית.

הגמרא שם קושרת את היקש, שהוא מידה טכסטואלית, לקו"ח ולבניין אב, שהן מידות תוכניות (ראה באנציק"ת ע' 'הקש', פרק ו). אם כן, נראה לכאורה שבהחלט ניתן לבנות מבנים משתי מידות ששייכות לסוגים שונים. האם זה אינו סותר את דברינו לעיל, לפיהם מבנה אחד אינו יכול להיות מורכב ממידות בעלות אופי שונה?

אם נשים לב לנימוק המפורט שהובא בסעיף שלפני הקודם נראה שנדרשת חזרה של המידה פעמיים כדי שתיווצר בעיה לוגית במבנה. כאשר נרכיב גז"ש על היקש בהנחה שאופיים שונה, כלומר שגז"ש היא אינדיקציה לדמיון מהותי, ואילו היקש הוא כלי טכני להעברת הלכות, ניוכח שלא תיווצר כאן כל בעיה. הבעיה נוצרת רק כאשר אנו מנסיים לבנות גז"ש כולל שבתוכה יש שתי חוליות גז"ש ואחת של היקש. הבעיה היא שאיבדנו את הדמיון בין ההקשרים באמצע הדרך. אולם מבנה דו-חולייתי אינו מהווה בעיה.

למשל, נניח שהגז"ש 'מקום'-'מקום', שהיא חוליה הראשונה בסוריטס המדרשי שלמעלה, היתה אינדיקציה טכסטואלית לדמיון בין ההקשרים המעורבים (תחומין ורוצח בשוגג). לאחר מכן מגיע היקש 'ניסה'-'מקום', שקושר את המילים הללו (במקרה זה שתיהן מופיעות באותו הקשר: רוצח בשוגג וגואל הדם) זו לזו. אם ההיקש היה רק טכני, אז המילה 'ניסה' אין בה דמיון מהותי למילה 'מקום', כלומר לתחומין. אולם זה כשלעצמו אינו בעייתי, שהרי המכלול יכול לפעול כעת ככלי טכני על אף שאין דמיון מהותי בין שני קצותיו.¹² הבעיה

¹² כמובן שמבנה כזה היה היקש ולא גז"ש, שכן בין קצותיו אין קשר מהותי, והדרש היא רק תווך להעברה טכנית של מידע הלכתי בין הקצוות. השווה לסוף הערה 3 לעיל, שם טענו שהמבנה הכולל הוא סוג של גז"ש.

מתעוררת רק כאשר ניקח את הקצה השני ונמשיך אותו על ידי עוד גז"ש, שכן זו תשוב ותרצה למצוא כאן דמיון מהותי, בעוד שהדמיון התוכני כבר אבד לנו קודם בדרך.

הסוריטס הלוגי

כפי שכבר הערנו, המבנה של היסקים לוגיים משורשרים, כלומר שאחד מהם בנוי על השני, היה קרוי אצל היוונים 'סוריט'. ניטול דוגמא לוריטס במשמעותו ההיא, ונראה מהם ההבדלים בינו לבין הסוריטס המדרשי שפגשנו כאן.

בלוגיקה היוונית קיימים מבנים של סוריטס, אשר קושרים שני טיעונים עוקבים לטיעון כולל. מבנה כזה דרוש כאשר מתוך ההנחות שלנו לא ניתן לגזור את המסקנה המבוקשת באמצעות אף אחד מהכללים הלוגיים שבידינו. במצב כזה אנו בוניס סכימה מורכבת משני כללים לוגיים (שיכולים להיות גם כללים זהים), שבו מסקנת הטיעון הראשון מהווה הנחה בטיעון השני. בדרך זו ניתן לגזור את המסקנה של הטיעון השני מהנחות הטיעון הראשון.

במבנה כזה אין כל חידוש מהותי לעומת המבנים הבסיסיים שמהם הוא מורכב. ההרכבה אינה אלא צרוף בעל תוקף דומה לזה של מרכיביו. כולם כללים דדוקטיביים, ולכן גם הכרחיים. הכל המורכב עצמו יכול גם הוא להוות כלל עצמאי בלוגיקה שלנו (אם כי, בדרך כלל, למען ה'חיסכון' התיאורטי, מציגים אותו כהרכבה של שני הכללים הבסיסיים יותר).

אבירים רביצקי, במהדורתו לספר **שערי צדק**, כותב שהמחבר מעמיד את הלימוד של 'הצד השווה' כסוג של סוריטס (ראה שם בהקדמה למהדורתו, עמ' 14-15). תמונה נוספת של סוריטס ניתן לראות בסוגיות זבחים של 'למד מן הלמד', בהן אנו מרכיבים מידת דרש אחת על מידה אחרת. גם שם אנו גוזרים את מסקנת הדרשה השנייה מתוך הנחות הדרשה הראשונה, באמצעות מבנה מדרשי מורכב. גם המקרה בו עסקנו כאן הוא מבנה שמרכיב היקש עם גז"ש, אלא שהוא 'ארוך' יותר (כלומר מכיל יותר חוליות מורכבות: הרכבה של הרכבות).

סוריטס מדרשי

כאן המקום להעיר על הבדל חשוב בין הסוריטס לבין המבנה הזה, שבא לידי ביטוי ככל שהחוליות מתארכות. ישנו הבדל עקרוני בין היסק לוגי-דדוקטיבי, לבין היסק אנלוגי. ההיסק הדדוקטיבי הוא בעל תקפות מלאה, ולכן הארכת השרשרת כך שהיא תכלול כמה חוליות היסק דדוקטיביות אינה משנה את מידת

תקפותו של הטיעון הכולל. גם השרשרת הלוגית כולה, ארוכה ככל שתהיה, היא בעלת תקפות מלאה. לעומת זאת, היסק אנלוגי מבוסס על מידה מסוימת של דמיון בין הצדדים המשווים. מטבע הדברים, ככל שהשרשרת מתארכת מידת הדמיון בין הקצוות יורדת.

דוגמא לדבר היא הדרשה במסכת מנחות: תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע רקיע דומה לכסא הכבוד.

זהו סוג של טיעון שיכול לבסס את הבעייתיות שרואים חז"ל בהיסקים שמבוססים על שרשראות של 'למד מן הלמד'. אמנם, כפי שכבר הזכרנו כמה פעמים, מחוץ לתחום של קדשים אין כל מניעה לדרוש במבנה של 'למד מן הלמד'.

המדרש שלנו בנוי כשרשרת מאד ארוכה. אם נניח שכל חוליה מבטאת דמיון מסויים בין שני קצותיה, אזי מסתבר כי מידת הדמיון הולכת ופוחתת ככל שהשרשרת מתארכת. מידת הדמיון שנותרת בשרשרת ארוכה מאד היא כבר מוגבלת למדי, ויהיה מאד קשה לבנות על בסיסה היקש אנלוגי בין הקצוות.

שיקול זה מצביע לטובת עמדתו של רש"י אשר רואה את המדרש הזה כאסמכתא ולא כמדרש גמור. קשה לראות דמיון מהותי שנותר לאחר 'אורך היקשי' כה גדול. נזכיר כי שיטת רש"י בהבנת 'אין גז"ש למחצה' היא שהגז"ש היא ביטוי לדמיון מהותי (לכן הוא, בניגוד לרשב"ם, מסביר ש'לא למחצה' הכוונה היא לדרוש באופן דו-כיווני. ראה בסו"ב של הדף לפרשת וירא תשסה, ועוד).

מאידך, לא מצאנו בשום מקום בחז"ל מגבלה על אורך הדרשות, והרכבת מידות דרש זו על גבי זו. זה לכאורה מצביע על כך שאין מניעה לצרף שרשראות ארוכות של דרשות זו על גבי זו. המציאות היא שעל אף היעדר מגבלה פורמלית, פעמים מעטות מאד אנו מוצאים בחז"ל דרשות שמורכבות משרשראות בכלל, ובודאי שרשראות של יותר משתי חוליות (גם בהקשרים הלכתיים שאינם שייכים לקדשים).¹³

שני כיוונים נוספים לתיקוף הסוריטס המדרשי

ראינו שמאופיים האנלוגי של כלי הדרש מתבקשת המסקנה בדבר תקפות פוחתת של ההיסק המדרשי בתלות באורך השרשרת. ניתן לפתור בעיה זו, גם

¹³ לעיתים נדירות יש 'הצד השווה', שמספר המלמדים בו גדול משנים (למשל במשנה ריש ב"ק, ועוד כמה דוגמאות). כזכור, בעל שערי צדק מסביר ש'הצד השווה' הוא סוריטס (ראה אצל רביצקי שם את ההסבר). אם כן, מבנה כזה הוא שרשרת לוגית, ואורכה הוא כמספר המלמדים. משם נראה שההתייחסות היא כמו אל שרשרת דדוקטיבית, ואין ירידה של מידת התקפות הלוגית עם התארכות השרשרת.

אם נמשיך לסבור שדרשות הסוריטס אינן אסמכתא, וזאת בשני כיוונים:
 1. אם נאמץ את ההנחה כי הדרשות הן 'מעביר סמנטי', ולא ביטוי לדמיון מהותי.
 לפי תפיסה זו הגז"ש וההיקש הם כלי טכני להעברת מידע הלכתי, ולא ביטוי
 לדמיון מהותי. כשיש שתי מילים דומות, או שני מושגים באותו פסוק, זהו רמז
 טכסטואלי לכך שעלינו להעביר הלכות מהקשר אחד לחברו. בצורה כזו ניתן
 להמשיך ולתפוס את השרשרת הזו כדרשה גמורה ולא כאסמכתא, ובכל זאת
 לטעון שהתקפות אינה יורדת. כך נוכל להסביר את העובדה שלא מצינו בחז"ל
 מגבלה על אורך השרשרת המדרשית.¹⁴

2. לפי התפיסה של אנלוגיה חושפת.¹⁵ כפי שראינו בדפים לפרשיות לך-לך ויתרו,
 תשסה, לפעמים ההיסק האנלוגי הוא אמנם כלי שמבוסס על דמיון והשוואה,
 אולם ייתכן שהוא חושף בצורה כזו זהות לוגית. הבאנו דוגמא מגילוי של חוקים
 מדעיים, שהמתודה בה משתמשים המדענים היא אינדוקטיבית (הכללה מתוך
 מקרים פרטיים), אולם האמון שלנו בחוק שנחשף באופן כזה הוא גבוה מאד.
 הסיבה לכך היא שלא תמיד כלי החשיפה מהווה אינדיקציה לאופי החוק הנחשף
 עצמו. הפרטים המדעיים, כמו נפילה של כמה גופים לכדור הארץ, מהווים בסיס
 לביצוע הכללה אינדוקטיבית והסקת חוק כללי שכל הגופים נמשכים לכדור
 הארץ. כעת, לאחר ההכללה, אנו מאמצים את החוק הזה כמחייב לגבי כל הגופים
 בעלי המסה. יש שיאמרו שחוק זה נגזר באופן אנליטי מתכונותיו המהותיות של
 המושג 'מסה'.¹⁶

לפי תפיסה זו ניתן לומר שאמנם כל חוליה בשרשרת היא בעלת אופי אנלוגי,
 אולם היא חושפת קשר לוגי מהותי בין הצדדים. לדוגמא, הגז"ש חושפת ששני
 הצדדים אמורים להיות זהים לוגית זה לזה מבחינה הלכתית. על אף האופי
 האנלוגי של מידות הדרש בהן אנו משתמשים, המסקנה ההלכתית העולה מהן
 אינה בעלת תוקף של אנלוגיה אלא של דדוקציה (כמו בדוגמת החוקים המדעיים
 דלעיל). אם כך הוא, אזי גם שרשרת באורך גדול מבטאת קשר לוגי הכרחי בין
 נקודות הקצה, ולכן תוקפו של הקשר הזה אינו דועך עם אורך השרשרת, זאת
 בדומה לסוריטס הלוגי.

¹⁴ אמנם ישנו כאן פרמטר שפוחת עם התארכות השרשרת: לא התקפות, או הדמיון, אלא המשמעות.

¹⁵ ראה על כך ביתר פירוט במאמרו של מ. אברהם **בצהר טו**.

¹⁶ ראה על כך בהרחבה בספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, שיצא זה עתה לאור בהוצאת עמותת 'מידה טובה'.

תובנות מפרשת בשלה

1. במאמר משנה שעברה ראינו דרשה שבנויה משבעה שלבים עוקבים של גז"ש והיקש לסרוגין, ועמדנו על כך שישנן שתי דרכים להבין את הלוגיקה של השרשרת המדרשית הזו א. כל חוליה עוסקת בהעברת משמעויות סמנטיות והלימוד ההלכתי הוא רק בנקודת הקצה. ב. לומדים סברה של גז"ש והיקש לסרוגין, כל פעם שמדמים מילים זוהי גז"ש ובתווך קושרים שתי מילים שונות שמופיעות באותו הקשר.
2. עוד ראינו שלכאורה נחלקו בזה הראשונים רש"י למד באופן הראשון, והמאירי ותוס' למדו באופן השני.
3. לפי המאירי והתוס' זו ודאי דרשה גמורה, לשיטת רש"י יתכן שזו אסמכתא, אולם עדיין יתכן שגם לרש"י זו דרשה גמורה אלא מכיוון שאין לו כל ישום עבורן אנו משתמשים בהם כמתווכים סמנטיים בלבד.
4. שתי המידות גז"ש והיקש הם דואליות זו לזו, בגז"ש יש קירבה מילולית אך קיים מרחק טכסטואלי, ואילו בהיקש יש קירבה טכסטואלית אך קיים מרחק מילולי.
5. המבנה של הדרשה בין ערי הלוויים לתחומין הוא מסלול במרחב דו ממדי, משום שהם רחוקים אחד מהשני גם מילולית וגם טכסטואלית.
6. אע"פ שבנין אב וקו"ח קושרות דברים שרחוקים מילולית וטכסטואלית, מ"מ שונות הם ממה שלמדנו משום שהם יוצרות קשר תוכני ולא טכסטואלי, וכן יש בהם רק קודקוד מקראי אחד והשני מיוצר ע"פ הדרשה, והם לא קושרות נקודות מקראיות קיימות.
7. אם המדרש הוא מדרש אמיתי, האופי של הגז"ש וההיקש חייב להיות דומה או ששתיהן אינדיקציות לקיומו של דמיון או ששתיהן מהוות כלי טכני להעברת מידע הלכתי בין הקשרים מקראיים.
8. במבנה דו חולייתי הקשר בין אופי המידות אינו בעייתי, רק כאשר מנסים לבנות מבנה שיש בו שתי חוליות של גז"ש ואחת של היקש.
9. ההיסק הדדוקטיבי הוא בעל תקפות מלאה ולכן הארכת השרשרת אינה משנה את מידת תקפותו של הטיעון הכולל, וכן המצב בשרשרת לוגית, משא"כ בהיסק אנלוגי ככל שהשרשרת מתארכת מידת הדמיון בין הקבוצות יורדת. זה לכאורה מלמד שהדרשה שלנו היא אסמכתא, אולם אפשר עדיין לומר שזו דרשה גמורה בשני אופנים: א. יתכן שהדרשה היא מעביר סמנטי ולא ביטוי לדמיון מהותי ב. לפעמים ההיסק האנלוגי הוא אמנם כלי שמבוסס על דמיון והשוואה אולם יתכן שהוא חושף בצורה כזו זהות לוגית.

■ פרשת יתרו ■

המידות הנדונות

קל וחומר.

אסמכתא.

מתוך המאמר

- אסמכתאות להלכות דאורייתא ולהלכות דרבנן.
- מה בין אסמכתאות לדרשות סומכות?
- מדוע אסמכתא צריכה להיות דרשה פגומה?
- מהן האינדיקציות החז"ליות לכך שדרשה כלשהי היא אסמכתא?
- אלו פגמים מבניים הופכים דרשה לאסמכתא?
- למה חז"ל עושים אסמכתאות?
- האם קו"ח מידותי יכול להיות אסמכתא? וקו"ח מסברא?

מקורות מדרשיים לפרשת יתרו

(י) וַיֹּאמֶר יְקֹנֵק אֶל מֹשֶׁה לֶךְ אֶל הָעָם וְקִדְשְׁתֶּם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבַסוּ שְׂמֹלֹתֵיכֶם:
(טו) וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הֵיוּ נְכַנִּים לְשִׁלְשֵׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה: (שמות פי"ט)

דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.
הוסיף יום אחד מדעתו. מאי דריש? היום ומחר - היום כמחר, מה למחר - לילו עמו, אף היום - לילו עמו. ולילה דהאידינא נפקא ליה. שמע מינה - תרי יומי לבר מהאידינא. ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דלא שריא שכינא עד צפרא דשבתא. ופירש מן האשה. מאי דריש? נשא קל וחומר בעצמו, אמר: ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה (שמות יט) והיו נכנים וגו' אל תגשו, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דכתיב (דברים ה) לך אמר להם שובו לכם לאהליכם וכתיב בתריה ואתה פה עמד עמדי, ואית דאמרי (במדבר יב) פה אל פה אדבר בו. שבר את הלוחות. מאי דריש? אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה (שמות יב) וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה [כאן], וישראל משומדים - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - שנאמר (שמות לד) אשר שברת ואמר ריש לקיש: יישר כחך ששיברת.
(בבלי שבת, פז ע"א, ויבמות סב ע"א)

תקציר המאמר לפרשת יתרו, ספר 1

בגמרא שמובאת למעלה מוצגות כמה הכרעות שביצע משה רבנו והסכימה דעת המקום על ידו. הגמרא מניחה שמושה רבנו השתמש בדרכי הדרש כדי לבצע את ההכרעות הללו, ועולה השאלה מדוע זה קרוי שהוא עשה זאת 'מדעתו'. בעלי התוס' תומכים באופן עקבי בגישה שאלו היו דרשות פגומות, כלומר שיש בהם פגם מבני ולכן הן היו רק בבחינת אסמכתא בעלמא. החלטתו של משה רבנו לא התבססה על דרשה אלא על סברא של עצמו.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם נראה שהסתמכות על דרשות גם היא נחשבת 'מדעתו' של משה רבנו. שיטת הרמב"ם היא שההלכות הנלמדות מן הדרשות הן הלכות דרבנן ולא דאורייתא, שכן הן אינם כלולות בכתוב. הרמב"ם מניח שהגדרת המושג 'דאורייתא' חופפת להגדרה של המושג 'תורה שבכתב' (=מה שמופיע במפורש בתורה שבכתב). לפי רוב המפרשים שני המושגים הללו שייכים לעולמות מושגיים שונים: תורה שבכתב היא ניגודה של תורה שבעל-פה, אך שני החלקים הללו מבחינת תוקפם ההלכתי כלולים בהלכות דאורייתא. הלכות דרבנן הן קטגוריה הלכתית נפרדת, שמכילה הלכות שמעמדן ההלכתי הוא פחות (תקנות, גזירות ומנהגות).

עמדנו על כך שלפי הרמב"ם הדרשות הן כלי הרחבה של מה שמצוי בתורה. מה שמופיע במפורש בתורה, או מה שנגזר מתוכו באמצעים דוקטיביים הוא מדאורייתא, אך מה שעולה מדרשות (שהן בעלות אופי אנלוגי) הוא הרחבה של הדאורייתא שמצויה מחוץ לתורה. ואילו לפי בעלי התוס' הדרשות הן כלי חשיפה של תכנים שחבויים במקרא עצמו, שפרשנות פשטית אינה מאפשרת את חשיפתם. קשרנו זאת גם למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני.

הערנו כי קביעות של הראשונים על כך שדרשה כלשהי היא אסמכתא נובעות בדרך כלל מתוך אילוצים שמתעוררים במהלך הסוגיא. גם כאן תוס' מגיעים לקביעה הזו מתוך האילוץ שחז"ל אומרים שמושה עשה זאת 'מדעתו'. אילוצים אחרים יכולים להיות העובדה שהדין הנלמד ידוע כדין דרבנן ולכן לא ייתכן שיש דרשה גמורה אשר יכולה לעגן אותה בפסוקים וכדו'. מעטים הם המקרים שבהם אנו מוצאים טענה שדרשה כלשהי היא אסמכתא בגלל פגמים שמצאנו במבנה של הדרשה. הסיבה לכך היא שדרכי הדרש אינן נהירות לנו, ולכן אנחנו צריכים אינדיקציות עקיפות מחז"ל, אשר הכירו את דרכי הדרש, על כך שהדרשה היא אסמכתא. אולם ברור שביסודו של דבר כל דרשה שהיא אסמכתא חייבת להכיל פגם מבני, שאם לא כן, מדוע לא נדרוש בכל זאת את הדרשה הזו וההלכה תהפוך בכך להיות הלכה דאורייתא?

מאידיך, כאשר משה עשה משהו בהתבסס על דרשה כלשהי, גם אם היא פגומה, צריך להיות בדרשה משהו אמיתי שמוביל למסקנתו של משה. הרי הגמרא פותחת בשאלה: "מאי דרוש?", כלומר ההנחה היא שהדרשה נטלה חלק בהכרעה שלו.

הצגנו דוגמא לסוג כזה של פגם בדרשה, שמחד מונע ממנה להיות דרשה תקפה, ומאידיך מותיר את ההיגיון שבה על כנו. הדוגמא שמצאנו היתה שיקול הקו"ח שעשה משה רבנו. אם משה עושה שיקול של קו"ח מא' לב', הוא מניח במובלע סברא שקושרת אותם (שב' חמור מא'). כעת אנו מוצאים פירכא על הקו"ח. פירכא דינית היא מציאת דין מנוגד להנחתו הסמויה של הקו"ח, אולם אין בה בהכרח כדי לדחות את הסברא שמונחת בבסיסו. לכן ייתכן מצב שגם לאחר שפרכנו שיקול של קו"ח, הסברא שבבסיסו נותרת על כנה.

אנו ניטה לראות את המצב כך במצבים שבהם הקו"ח הבסיסי הוא לא מידותי (כלומר לא מבוסס על שתי הלכות מקראיות שמוליכות אותנו לקביעת היררכיה בין שני המצבים) אלא קו"ח שמבוסס על סברא אפרזורית. במצב כזה, מציאת הלכה שתהווה דוגמא נגדית שפורכת את הקו"ח אינה בהכרח דוחה את הסברא עצמה.

הערנו שמחקר שיטתי של האסמכתאות עשוי להניב פירות שיובילו לקראת הבנה מלאה יותר של הדרשות. אם נוכל לאפיין את הדרשות שמסווגות על ידי חז"ל או הראשונים כאסמכתא, ונחפש את הפגמים המבניים שמצויים בהן, נוכל להסיק מסקנות בדבר המבנים התקניים של דרשות שעומדות בקריטריונים המדרשיים. אמנם בהמשך דברינו שם עמדנו על כך שאסמכתאות אינן בהכרח אמצעי טכני לזיכרון, כמו שניתן היה להבין מדבריהם של כמה ראשונים. האסמכתאות הן מסקנות שקשורות לכתוב, אולם לא בקשר דדוקטיבי, שאם לא כן היו אלה הלכות דאורייתא. ההנחה המובלעת היא שישנן כמה רמות של קשר בין ההלכות לבין הכתוב, ורמת הקשר קובעת את המעמד ההלכתי של ההלכה הנדונה. אם כן, האסמכתא, שהיא דרשה עם פגם, יכולה להופיע בכמה רמות שונות, לפי מידת הפגם שמצויה בה (אשר קובעת עד כמה היא רחוקה מפשט הכתוב).

מהי אסמכתא

מבוא

השבוע נעסוק בשאלת האסמכתאות. ננסה להבין אלו סוגים של אסמכתאות אנו מוצאים בספרות חז"ל, ומה מעמדן ההלכתי. מהם השיקולים שמוליקים אותנו לאפיין דרשה כלשהי כאסמכתא. ומהי בכלל אסמכתא (מדוע לומר שהאסמכתא היא בהכרח דרשה פגומה).

מהי אסמכתא

הבסיס לדיון הוא מערכת הדרש, אשר מציגה כלים שבאמצעותם ניתן לחלץ הלכות שונות מן המקרא. הלכות אשר נגזרות מן המקרא באמצעות מידות הדרש הן הלכות דאורייתא לפי רוב הראשונים. לפי הרמב"ם הן הלכות דרבנן (ראה לעיל, בסיכום המאמר משנה שעברה). לכולי עלמא אלו אינן אסמכתאות. ישנם מצבים שהיסק אשר נראה לכאורה כדרשה, אינו דרשה אמיתית, והוא מוגדר על ידינו כאסמכתא. לפי הגדרת ה**אנצי"ת** (ע' 'אסמכתא'), ההגדרה הבסיסית היא: דרשה שאינה עיקרית, שחכמים הסמיכו על פיה דין ידוע להפסוק.

אנו מוצאים בספרות חז"ל שני סוגים עיקריים של אסמכתאות:

א. הסמכת דין דאורייתא על פסוק, אף שמקורו האמיתי אינו משם. מקור הדין

הזה יכול להיות מהלמ"מ, מסברא, מהמציאות או ממקור מקראי אחר:

1. אסמכתא להלכה למשה מסיני. לדוגמא, שיעורי התורה הם הלמ"מ, אך הם הוסמכו על הפסוק "ארץ חיטה ושעורה" (ראה עירובין ד ע"ב, ברכות מא ע"א, וברש"י שם, וב**אנצי"ת** שם הערה 10).

2. אסמכתא להלכה שיוצאת ממקור מקראי אחר. לדוגמאות, ראה בתוד"ה 'שלמי פסח', ר"ה ה ע"א, וב**אנצי"ת** שם הערה 11.

3. אסמכתא להלכה שמקורה מסברא. לדוגמא, היתר אכילה של ציפורי מצורע משולחות. ראה קידושין נו ע"ב ברש"י ד"ה 'רבא', וב**אנצי"ת** שם הערה 14.

4. אסמכתא להלכה שידועה מן המציאות. לדוגמא, ההלכה שאין מקצת שליא בלא ולד. ראה חולין עז ע"א וברש"י שם, וב**אנצי"ת** שם הערה 15.

ב. הסמכת דין דרבנן, כגון תקנות וגזירות, על פסוק. ראה **אנצי"ת** שם, מהערה 21 והלאה.

דרשות סומכות ואסמכתאות מסוג 1: הלכה למשה מסיני

במאמרים שונים (ראה בדף לפרשת וישלח, תשסו, ועוד) התייחסנו למושג 'דרשות סומכות', לעומת 'דרשות יוצרות'. דרשות יוצרות הן דרשות שמהן אנו לומדים ויוצרים הלכה חדשה. דרשות סומכות הן דרשות שנוצרות לאחר ההלכה ש'נגזרת' מהן. אם כן, מנין באמת אנחנו יודעים את ההלכה שנסמכת בדרשה הסומכת? מהו היחסן של דרשות אלו למושג 'אסמכתא'?

ראשית, נדון במצב שבו נתונה לנו במסורת הלכה כלשהי ללא מקור. ישנה אפשרות שזוהי הלכה למשה מסיני, ובמקרה כזה אכן אין לה כל מקור בתורה שבכתב, אלא היא ניתנה למשה בעל-פה (ראה ברמב"ם, הקדמת פירוש המשנה). כפי שקובע הרמב"ם, בדרך כלל אנו נדע על הלכה כזו שהיא נמסרה למשה מסיני (צריך להעביר את המידע הזה, שכן לשיטת הרמב"ם לעולם לא נופלת מחלוקת בהלכה כזו). דרשה שתעגן הלכה כזו בכתוב (סוג 1א), היא לכאורה מיותרת. הרי ההלכה היא תקפה, ומעמדה הוא כהלכה דאורייתא, גם ללא הדרשה שלנו. מסתבר שבמצב כזה הדרשה היא פגומה, שאם לא כן לא היה כל צורך למסור את ההלכה הזו במסורת מסיני, וניתן היה להניח לנו ליצור אותה מתוך הדרשה. אמנם לפי שיטת הרמב"ם, הלכה למשה מסיני היא הלכה דרבנן. אולם אם יש לה דרשה שמעגנת אותה בכתוב אז מעמדה הוא כשל הלכה דאורייתא (ראה בהקדמתו לפירוש המשנה ובשורש השני). אם כן, לפי שיטת הרמב"ם בהחלט יש טעם לעגן הלכה למשה מסיני בדרשה סומכת, שכן זה משנה את מעמדה ההלכתי.¹ לפי הרמב"ם זוהי גופא הסיבה שהלכה כזו נמסרה במסורת על אף שישנה אפשרות לגזור אותה באמצעות מידות הדרש. הדבר נחוץ כדי לקבוע לה מעמד של הלכה דאורייתא.

דרשות סומכות ואסמכתאות מסוג 1: שחזור של דרשה יוצרת

נמשיך לדון במצב הנ"ל, בו נתונה לנו הלכה ללא מקור ואנו מחפשים עבורה דרשה. אם אנחנו לא יודעים על ההלכה הנתונה לנו שהיא הלכה למשה מסיני, אז לא סביר שהיא כזו. בדרך כלל ההלכות למשה מסיני היו עוברות מדור לדור בלויית הסיווג ההלכתי שלהן כהלמ"מ (ראה ברמב"ם שם).

אם כן, עלינו להניח שיש להלכה זו מקור מדרשי כלשהו. אנו מחפשים מקור כזה ולבסוף מוצאים דרשה שממנה ניתן לגזור את ההלכה הנדונה. אולם לאחר

¹ מבחינה סמנטית, לאחר מציאת עוגן מדרשי כזה, ההלכה לא תיקרא כבר 'הלכה למשה מסיני'. זו, לפחות במשנת הרמב"ם (וכנראה זה מוסכם גם על שאר הראשונים), היא רק הלכה שאין לה כל עוגן בכתוב.

שמצאנו מקור אמין להלכה זו, אין כל סיבה להניח שזה לא היה הבסיס המקורי ליצירתה. מדוע לא להניח שאנחנו רק משחזרים את יצירת ההלכה שנעשתה בעבר? הרי גם בעבר כשיצרו את ההלכה הזו (כעת אנו מניחים שהיא לא ניתנה לנו מסיני), השתמשו במידת דרש כלשהי. ואם מצאנו דרשה אמינה שיוצרת את ההלכה הזו, סביר שזו היתה הדרשה המקורית.

מדרש כזה נראה כמו מדרש יוצר ולא מדרש סומך. זהו מצב שבו ההלכה נוצרה בעבר מתוך דרשה יוצרת כלשהי, אך המקור נשכח מאיתנו. כעת מסתבר שהצלחנו לשחזר את המקור בכוחות עצמנו. אם כן, הליך כזה אינו משקף דרשה סומכת אלא שחזור של דרשה יוצרת.

יש להוסיף כאן את קביעתה המעניינת של הגמרא בסנהדרין לד ע"א (שהובאה במאמרנו לפרשת שמות, תשסו):

אמר אביי: דאמר קרא: (תהלים ס"ב) אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי כי עז לאלהים - מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות. דבי רבי ישמעאל תנא: (ירמיהו כ"ג) וכפטיש יפצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

כלומר יש כאן קביעה שאין אפשרות שהלכה אחת תצא משני מקראות, אף שבהחלט ייתכן להוציא שתי הלכות ממקרא אחד (ראה שם בסוגיא את הדוגמאות שהובאו לקביעה זו).² לכן קובעת הגמרא שאם שני אנשים מוציאים את אותה הלכה משני מקראות שונים, אחד מהם בהכרח טועה (ראה במאמרנו שם). הסיבה לכך היא שהתורה אינה טומנת את אותה הלכה בשני מקראות שונים, משיקולי אופטימליות וחיסכון של הנוסח.³

המסקנה היא שכאשר מצאנו דרשה שמעגנת הלכה כלשהי בכתוב, בהנחה שיש לנו אמון בדרשה זו ובכוחה להוות מקור להלכה הנדונה, אין כל אפשרות שתהיה דרשה אחרת שגם ממנה ניתן יהיה לגזור את אותה הלכה. אם כן, עלינו להסיק בבירור שיצירת ההלכה בעבר הסתמכה גם היא על אותה דרשה, ולא על דרשה אחרת. זהו נימוק מחייב לכך שדרשה מן הסוג שתואר כאן היא יוצרת ולא סומכת. דרשה זו היא כנראה הדרשה המקורית שיצרה בעבר את ההלכה הנדונה, ואנחנו רק שחזרנו אותה בתהליך המדרשי.

ישנה אפשרות שנצמיד להלכה שיוצאת מדרשה ידועה עוד דרשה אחרת,

² במאמר הנ"ל הגדרנו זאת שהיחס בין המקראות לבין הטעמים (=הדינים) היוצאים מהן, הוא יחס של 'פונקציה', שמוגדרת מן הטכסט המקראי אל העולם ההלכתי.

³ במאמר לפרשת תולדות, תשסו, עסקנו באופטימליות של הנוסח המקראי. זהו עוד היבט של העיקרון הזה, שלא הוזכר שם.

כאסמכתא. במקרה כזה הדרשה השנייה היא בהכרח פגומה (שאל"כ תהיינה שתי דרשות שונות שניתן לגזור באמצעותן אתה אותה הלכה).

דרשות של הקב"ה עצמו

ניתן לחשוב על דרשות שמקורן הוא הקב"ה עצמו. אם הקב"ה מסר למשה רבנו הלכה כלשהי ביחד עם המקור המדרשי שלה בכתוב, ומשה העביר זאת הלאה במסורת, כי אז יש כאן דרשה יוצרת במובן המהותי, אולם היא לא נוצרה על ידי חכמים אלא על ידי נותן התורה עצמו. במצב כזה, אם הדרשה ידועה, אז זוהי דרשה יוצרת רגילה. ואם היא נשכחה, אזי חזרנו למצבים הקודמים. מציאת דרשה להלכה כזו תהיה שחזור של הדרשה שנמסרה למשה (כמו ההלכות שאבדו בימי אבל משה, ועונתניאל החזירן בפלפולו. ראה על כך בדף לפרשת ניצבים, תשסה).

אמנם ייתכן שבהלכה כזו נציע דרשה אחרת, במקביל לדרשה המקורית, כאסמכתא. הדרשה השנייה היא בהכרח פגומה מאותה סיבה כמו בסעיף הקודם.

דרשות סומכות ואסמכתאות מסוג 1: סברא, מציאות, או דרשה אחרת

מה באשר לשאר המקורות דלעיל (1-b-d)? במצבים אלו מדובר על הלכה שמקורה הוא מסברא, מדרשה אחרת, או מניתוח המציאות, ואנו מוצאים לה בדיעבד עוגן מדרשי בכתוב.

לגבי הלכה שיסודה הוא דרשה אחרת, עלינו להניח שהדרשה הזו היא אסמכתא, במובן שיש בה פגם כלשהו. כפי שראינו בסוגיית סנהדרין, אין אפשרות שאותה הלכה תילמד משתי דרשות שונות. לכן, אם ישנה דרשה תקפה שיוצרת את ההלכה הזו, אזי בהכרח שהדרשה הנוכחית היא פגומה, כלומר היא כשלעצמה לא היתה יכולה ליצור את ההלכה הנדונה.

בהלכה שיסודה הוא בסברא, קיומה של דרשה תקפה כעוגן להלכה זו הוא בהחלט אפשרי. אמנם לכאורה הדרשה היא מיותרת, שהרי ניתן ללמוד את ההלכה הזו מסברא, והגמרא הרי אומרת בכמה מקומות: "למה לי קרא סברא היא?"⁴, כלומר שכשיש סברא אין צורך לפסוק (ראה במאמר לפרשת תולדות, תשסו).⁴ אמנם

⁴ כבר עמדנו כמה פעמים בעבר על כך שגם לגזירת הכתוב יש טעם מסברא (בשם המאירי, ר"ב סורר, סנהדרין צ). הכתוב נדרש כדי ללמד אותנו את הסברא. אולם כאן אנו עוסקים במצב הפוך: הסברא ניתנת להבנה גם ללא הכתוב או הדרשה, ואחרי שכבר קבענו את ההלכה באמצעות סברא, אנו מעגנים אותה בכתוב באמצעות דרשה. דרשה כזו היא

כאן מדובר על דרשה ולא על פסוק מפורש, ולכן הקושי הוא פחות. הרי הצורך בפסוק קיים מפאת מה שעולה מפירושו הפשטי. הדרשה אכן מיותרת לאור הסברא, אולם הפסוק עצמו אינו מיותר. מצב כזה יכול להיות אפשרי. הוא הדין להלכה שיוצאת מהמציאות. אם כן, שתי הדרשות הללו הן 'דרשות סומכות'.

סיכום: דרשות סומכות ואסמכתאות מסוג 1

נמצאנו למדים כי הדרשות שמעגנות הלכות שבמקורן יצאו מדרשה (ע"י הקב"ה, או חכמים בדורות קודמים) הן במהותן פעולות שחזור של יצירת ההלכה, ולכן אלו הן דרשות יוצרות. דרשות אלו הן דרשות רגילות אשר אמורות לעמוד בכל אמות המידה של דרכי הדרש.

ישנן דרשות שמעגנות הלכות שיצאו ממקור מדרשי אחר, שידוע לנו כי הוא הוא מקורה האמיתי של ההלכה. אלו הן אסמכתאות, כלומר דרשות פגומות (שכן לא יכולות להיות שתי דרשות לאותה הלכה).

דרשות שמעגנות סברא, או מציאות, הן דרשות סומכות, אך לא אסמכתאות. לשון אחר: אין צורך להניח כי הדרשות הללו הן פגומות.

לגבי דרשות שסומכות הלמ"מ, לפי הרמב"ם יש לחלק בין אסמכתא להלמ"מ, שהיא כנראה דרשה פגומה (שאל"כ לא היינו מתייחסים להלכה זו כהלמ"מ, שהרי יש לה מקור בתורה), לבין אסמכתא להלכה שנמסרה לנו במסורת, שהופכת את ההלכה להלכה דאורייתא (ומפקיעה אותה מן הקטגוריה של 'הלמ"מ'). לפי שאר הראשונים נראה שבכל אופן מדובר בדרשה פגומה, כלומר באסמכתא.

מדוע עושים אסמכתא מסוג 1 (אסמכתא להלכה דאורייתא)?

ראינו שהדרשות מן הסוג 1, מחולקות לשני סוגים: דרשות סומכות ואסמכתאות. לגבי דרשות סומכות, הסיבה לצורך לעסוק בהן ולבחון אותן נדונה בהרחבה במאמרנו לפרשת תולדות, תשסו. השאלה המתבקשת כאן היא מדוע ראו חכמים צורך לעשות אסמכתאות? אלו הן דרשות פגומות, שאינן מהוות מקור תקף להלכה הנסמכת על ידן, ולכן לכאורה הן מיותרות.

המפרשים עומדים על שאלה זו (ראה באנצ"ת שם, הערה 16 והלאה).⁵ כמה מהם מסבירים שמדובר על אמצעי עזר לזיכרון, או סוג של סימן. יש לזכור שעד חתימת התלמוד רוב התושבע"פ עברה בעל-פה (ראה סוגיית גיטין ס), והיה

לכאורה מיותרת.

⁵ אמנם לא נראה שהם הבחינו בין המקרים, כפי שעשינו כאן, וצ"ע.

צורך להציב סימני זיכרון בכדי למנוע שכחה.⁶ ובכל זאת, גישה זו היא תמוהה, שכן רבות מן האסמכתאות הללו הן מפולפלות למדיי, וקשה להתייחס אליהן כאמצעי שבאמת מיקל על הזיכרון. הדברים אמורים בעיקר כלפי דרשות שמעגנות הלכות שקורן הוא מדרשה אחרת. מדוע לא להסתפק בדרשה האמיתית? מעבר לכך, הצורך לזכור מהי אסמכתא ומהי דרשה אמיתית מכביד כשלעצמו על הזיכרון, ומבלבל למדיי (אנו מכירים כמה וכמה מקרים בהם נחלקו הראשונים האם דרשה כלשהי היא אסמכתא או לא. ראה **אנציק"ת** שם, הערות 77-78, ועוד הרבה). יתר על כן, הרי ראינו במאמר לפרשת תולדות, תשסו, כי לשאלה מה מקורן המקראי של הלכות שונות ישנן משמעויות רבות, ואף השלכות להלכה. אם כן, שימוש בדרשות פגומות מכביד מאד על שמירת מקורן האמיתי של ההלכות.

תפיסה כזו של משמעות האסמכתאות מצביעה על גישה הגורסת שמקורן של ההלכות אינו בעל משמעות כלשהי, ובודאי לא משמעות הלכתית. גישה זו היא בעייתית, לאור כל מה שהצגנו במאמר לפרשת תולדות, תשסו. להלן נציע הסבר אלטרנטיבי.

אסמכתאות מסוג 2

הסוג השני של האסמכתאות הן דרשות אשר 'מעגנות' כביכול הלכות דרבנן במקראות. כאן ללא ספק מדובר בדרשות פגומות, שאם לא כן ההלכות הנדונות יכלו להיגזר באמת מן הדרשות הללו, ואז הן היו הלכות דאורייתא. כאשר אנו רואים עוגן מדרשי להלכה שאנו מכירים אותה כהלכה דרבנן, אנו מייד יכולים להסיק שלפנינו אסמכתא, כלומר דרשה פגומה.

מדוע לעשות אסמכתאות של דרשות פגומות להלכות כאלו? גם כאן רבים מהמפרשים מסבירים שזהו אמצעי עזר לזיכרון. כאן הפתרון הזה בעייתי שבעתיים, שכן הבלבול בין הלכות דרבנן לדאורייתא נגרם מכך באופן ישיר. יש שפירשו שהאסמכתא נועדה להשלות את העם שמדובר בדיני דאורייתא, כדי שלא יבואו להקל (מהרי"ל בליקוטים. ראה **אנציק"ת** שם הערה 26). גישה זו

⁶ נעיר כאן כי כמה מבעלי הכללים כותבים שדרכו של הרמב"ם להביא פסוק בכדי לעגן את ההלכה בה הוא עוסק, שאינו בהכרח הפסוק ששימש את חז"ל ביצירת ההלכה. הוא עושה זאת כאשר הפסוק השני מבטא טוב יותר את ההלכה הנדונה (כלומר גם כאן מדובר בסוג של אמצעי עזר לזיכרון). בכל אופן, לאור דברינו כאן, מסתבר שבמקרים אלו הדרשה השנייה שאותה מביא הרמב"ם, על אף שהיא יותר מזכירה את ההלכה הנדונה, בבחינה מדוקדקת יותר תימצא פגומה.

תמוהה, שכן לפחות לפי שיטת הרמב"ם פעולה כזו היא עבירה דאורייתא של 'בל תוסיף' (ראה דבריו בהלכות ממרים פ"ב ה"ט).⁷

הסבר הריטב"א והמהר"ל: אסמכתאות כדרשות אמיתיות

במאמר משנה שעברה הזכרנו את דברי הריטב"א (ר"ה טז ע"א) והמהר"ל (באר הגולה, באר א), אשר כותבים כי אסמכתאות אינן אמצעי לזיכרון גרידא. הריטב"א אף מרחיק לכת וטוען שחס ושלום לחשוב אחרת, וזוהי מינות (כך!). לטענתם הלכה דרבנן שיש לה אסמכתא בכתוב, אכן נגזרת במידה מסויימת מן הכתוב, והדרשה של האסמכתא אינה סתם משחק לזיכרון. אמנם אין זו דרשה גמורה, שכן ההלכות הן הלכות דרבנן, אולם הסיבה לכך היא שהגזירה מהכתוב אינה חד משמעית. ישנו קשר כלשהו לכתוב, ההלכה הזו יוצאת מרוח הכתוב בצורה כלשהי, אולם לא באופן מלא והכרחי כמו במצב של דרשה גמורה. הסברנו זאת באמצעות 'פרדוקס הערימה', אשר הראה לנו שבהתייחסות לכל מושגי היומיום ישנם מצבי ביניים. קשר של הלכה כלשהי לכתוב יכול להיות בכל מיני עוצמות ורמות. רמה מלאה היא הלכה דאורייתא שכתובה במפורש בכתוב. רמה גבוהה אך לא מלאה, היא דרשה (שלפי הרמב"ם מעמדה הוא כשל הלכה דרבנן). רמה נמוכה יותר היא אסמכתא, שהיא לכל הדעות הלכה דרבנן. והיעדר קשר זוהי הלכה דרבנן בדרגה נמוכה יותר.

תפיסה זו יכולה להתיישם ביחס לשני סוגי האסמכתאות אתם הצגנו לעיל. בשני המקרים מדובר בדרשות פגומות, אולם הפגם הוא כזה שעדיין נותרת משמעות כלשהי לדרשה. רמות שונות של פגם בדרשה מובילות למעמדות הלכתיים שונים להלכות ה'נגזרות' מן הכתוב באמצעות הדרשות הפגומות הללו.

השלכות הלכתיות

מצינו בכמה ראשונים שהבחינו בין מעמדן ההלכתי של הלכות דרבנן שיש להן אסמכתא בכתוב לבין הלכות דרבנן שאין להן אסמכתא כזו. בתוד"ה 'תנא', ר"ה יב ע"א, כתב לחלק בין אסמכתא גמורה שמשתמעת מהפסוק לבין אסמכתא לא גמורה. הם גם מחלקים בין מעשר פירות שיש להם סמך בכתוב לבין מעשר ירקות שאין לו סמך כזה. ובתוד"ה 'לא קשיא', שבת לד ע"א, כתבו (בשם רש"י ור"ח והירושלמי) שאנו מחמירים בעירובי תחומין משום

⁷ אמנם ראה מחלוקת תוד"ה 'ותוקעים' בר"ה טז ע"ב והרשב"א שם, בשאלה האם חכמים נאסרו ב'בל תוסיף' ובל תגרע', או לא.

שיש להם סמך מן המקרא. וכ"כ בעל הפרי מגדים, בפתיחה לאו"ח, ח"א, אותיות כ-כא, לגבי מוקצה.

בספרו של הרב שילת, **בתורתו של ר' גדליה** (נאדל), בעמ' כח, מביא כדברים הללו בשם ר' גדליה נאדל. הוא מסביר באמצעותם גם את העובדה שמביאים מקורות מן התורה להתנהגות לפנים משורת הדין ('קדושים תהיו', 'ועשית הישר והטוב', 'את המעשה אשר יעשון', 'למען תלך בדרך טובים' ועוד). לכאורה מקורות כאלו הופכים את ההתנהגות הזו לשורת הדין, שהרי התורה עצמה מחייבת אותנו בכך. אולם הוא מסביר שהקשר לכתוב הוא בבחינת אסמכתא. רוח הכתוב מורה לנו לנהוג כך, אולם זו אינה הלכה דאורייתא ממש (וכן הביא באנציק"ת שם הערה 32 מהשל"ה).

טענות אלו כולן מורות לנו שהאסמכתאות אינן סתם אמצעי זיכרון. אלו הן דרשות לא מלאות, אולם הן מורות לנו על רוח הכתוב, ומלמדות אותנו שניתן לקשור את החובות העולות מהן לכתוב ברמה כלשהי. אם האסמכתאות היו רק אמצעי עזר לזיכרון, לא היה כל מקום להחמיר הלכתית בהלכות דרבנן שיש להם אסמכתאות לעומת הלכות דרבנן שאין להן. תוס' בר"ה אף מחלקים בין אסמכתא גמורה לשאינה כזו. מדבריהם אלו מוכח בעליל שהם תפסו כמו הריטב"א.

לא הכרחי להסביר את כל סוגי האסמכתאות באותה צורה (ראה, למשל, **קריית ספר**, בהקדמה פ"ד). מסתבר שישנן אסמכתאות שהן רק אמצעי עזר לזיכרון, והן אינן מורות על קשר כלשהו לכתוב. הלכות שנשמכות על אסמכתאות כאלו לא תהיינה חמורות יותר מהלכות דרבנן רגילות.

דקדוק באסמכתאות

לפעמים הגמרא עוסקת במחלוקת בין חכמים בדרשת הכתובים, וכדרכה היא שואלת כל אחד מן החולקים מה הוא עושה עם הפסוק והדרשה של השני. מקובל לחשוב שכאשר יש מו"מ כזה מדובר בדרשה גמורה ולא באסמכתא. לכאורה אין טעם לברר ולדקדק באסמכתאות לפסוקים. כך אכן סובר התוד"ה 'ורבי', סוטה לב ע"ב. אולם מצינו בתוד"ה 'מנין', ב"ב קמז ע"א, שכותבים את ההיפך. גם באסמכתאות דרך הגמרא לדקדק ולדון כמו בדרשה גמורה. כיצד ניתן להבין את דברי התוס' בב"ב? אין ספק שהם תופסים את האסמכתא כדרשה פגומה שיש לה משמעות, ולא כאמצעי עזר לזיכרון. ייתכן שכך מבינים גם התוס' בסוטה, אלא שלדעתם עדיין לא מוצדק לדקדק בדרשות פגומות כמו בדרשות רגילות.

אסמכתאות כדרשות פגומות

האסמכתאות אינן תמיד דרשות במידות הדרש. לפעמים מדובר על פירושים לפסוקים, שאינם עומדים בקריטריונים של פירושים פשטיים. בשני המקרים הללו עלינו לחפש פגמים בפירוש או בדרשה הנדונה, שאם לא כן היו כאן דרשות גמורות או פירושים תקפים, ואז ההלכות הנסמכות עליהם היו הלכות דאורייתא.

ראינו למעלה שישנן כמה אינדיקציות שמורות לנו על כך שהדרשה או הפירוש הם אסמכתא. אם ההלכה ידועה לנו כהלכה דרבנן, אז הדרשה או הפירוש הם בהכרח אסמכתא. יש שכתבו שאם תחום התחולה של הדין שונה מזה שהיה אמור לצאת מן הדרשה, זוהי אינדיקציה לכך שהמקור אינו הדרשה, והיא אסמכתא (ראה **אנצ"ת** שם, הערות 73-66). כך גם ניתן להביא ממו"מ מפורט מדי בגמרא (אם כי לעיל ראינו שנחלקו בזה הראשונים), ועוד.

כל אלו הן אינדיקציות לכך שהדרשות המדוברות הן אסמכתאות. אולם, כפי שכבר הערנו, אלו הן רק אינדיקציות. הדרשות עצמן אמורות להיות פגומות. מי שהיה מכיר את דרכי הדרש באופן מלא, אמור לזהות דרשות פגומות גם ללא האינדיקציות הללו (כך כנראה עשו חז"ל עצמם), ולקבוע שהן אסמכתאות. כפי שכבר הערנו, אנו כמעט לא מוצאים בראשונים ובסוגיות התלמוד דוגמאות לסיווג דרשות כאסמכתאות בגלל בעיות במבנה הדרשה עצמה. הדבר נובע ככל הנראה מחוסר היכרות מלאה עם דרכי הדרש.

שחזור של דרכי הדרש יוכל לתת לנו כלים לזהות דרשות שהן אסמכתאות. הפגמים יכולים להיות מכמה סוגים שונים. יישום דרש שלא על פי כללי המידה בה הוא משתמש.

דוגמא: קו"ח סברתי עם פירכא

במאמר משנה שעברה ראינו שתוס' בסוגיית שבת קובע שקו"ח כלשהו הוא אסמכתא מכיון שיש עליו פירכא. ראינו שם שמצב בו הקו"ח מבוסס על סברא (ראה על שלושת סוגי הקו"ח, בדף לפרשת נח, תשסה), אזי קיומה של פירכא אינו דוחה את הסברא. לעומת זאת, בקו"ח מידותי, אשר מבוסס על השוואה בין שני דינים מקראיים, אין סברא להיררכיה בין הלמד למלמד, ולכן קיומה של פירכא יכול לשמוט את הקרקע מתחת להיררכיה עצמה.

אם כן, קו"ח שמבוסס על סברא מדגים מצב של דרשה שאמנם אינה תקפה לגמרי מבחינת קריטריוני הדרש, אולם עדיין יש בה ממשות. הסברא שמונחת

בבסיס הקו"ח הזה יכולה להיוותר בתוקפה על אף הפירכא, אלא שאנו לא יכולים להשתמש בה כדרשה גמורה. לעומת זאת קו"ח מידותי שיש עליו פירכא נפל לגמרי.

לפי הסברינו לעיל (בעקבות הריטב"א והמהר"ל), מצב של אסמכתא הוא מצב בו ישנה דרשה פגומה, אולם היא לא איבדה את כל משמעותה. ניתן עדיין להשתמש בה כסברא בעלת תוקף חלקי, אשר מצביעה על קשר ברמה מסויימת לכתוב. אם כן, קו"ח סברתי עם פירכא הוא מועמד מצויין להיחשב כאסמכתא במובן של הריטב"א.

אחת הדרשות שמובאת בסוגיית שבת פז ע"א שעשה משה מדעתו היא הדרשה שגרמה לו לפרוש מאשתו. הוא דרש כך:

ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת וקבע להן זמן אמרה תורה 'והיו נכונים וגו' אל תגשו, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן על אחת כמה וכמה.

ובתוד"ה ו'מה ישראל' כתבו שדרשה זו היא אסמכתא שכן יש לה פירכא: אולי אצל ישראל הם הצטוו כך משום עשרת הדברות (שהיו מיוחדים במדרגתם ולכן חייבו פרישות). זהו קו"ח מסברא, ויש עליו פירכא. בדיוק המצב לאסמכתא. מאידך, בתוד"ה 'וקבע להם זמן', שהוא הבא מייד אחרי התוס' שהבאנו, הקשה על הגמרא: מדוע קביעת הזמן מטה את הדין לכיוון היעדר פרישות, לכאורה זהו שיקול שמטה דווקא לכיוון של יתר צורך בפרישות (וראה שם את התירוץ). לכאורה לא ברור מדוע תוס' מקשה על הסברא שביסוד הקו"ח, הרי כבר הוברר שזה אינו קו"ח תקף? אלא מוכח שקו"ח מסברא שיש עליו פירכא מגיע למצב שהסברא בעינה עומדת, אך הקו"ח אינו תקף באופן מלא. זוהי הדוגמא הקלאסית לאסמכתא.

כמובן שיש עוד לחקור את כל המקרים של אסמכתאות שמבוססות על מידות הדרש בספרות חז"ל, בכדי לראות אלו פגמים גורמים לדרשות לצאת מגדר דרשה גמורה לכלל אסמכתא, ואכ"מ.

תובנות מפרשת יתרו

1. אנו מוצאים בספרות חז"ל שני סוגים עיקריים של אסמכתאות א. הסמכת דין דאוריתא על פסוק אף שמקורו האמיתי אינו משם ב. הסמכת דין דרבנן על פסוקים.
2. במאמרים שונים התייחסנו להבדל בין דרשה יוצרת לדרשה סומכת, וצריך להבין מניין באמת יודעים את ההלכה שנסמכת בדרשה סומכת.
3. דרשה שמעגנת הלכה למשה מסיני בכתוב היא לכאורה מיותרת. אומנם לשיטת הרמב"ם שהלכה למשה מסיני היא הלכה דרבנן, הדרשה תשנה את מעמדה של ההלכה להלכה דאוריתא.
4. אם נתונה לנו הלכה ללא מקור ומצאנו דרשה שממנה ניתן לגזור את ההלכה, מסתבר שזה מדרש יוצר, היינו ההלכה נוצרה בעבר ממנה, אך המקור נשכח וכעת הצלחנו לשחזרו.
5. הלכה שיסודה מדרשה אחרת ומצאנו לה מקור אחר עלינו להניח שדרשה זו היא אסמכתא משום שאין אפשרות שאותה הלכה תדרש משתי דרשות שונות, אולם דרשות שמעגנות סברא או מציאות הם דרשות סומכות.
6. חלק מהמפרשים סוברים שחכמים יצרו אסמכתאות כאמצעי עזר לזיכרון להלכות, וי"א שהאסמכתאות נועדו להשלות את העם שמדובר בדין דאוריתא כדי שלא יבואו להקל.
7. מצינו בכמה ראשונים שהבחינו בין מעמדן ההלכתי של הלכות דרבנן שיש להן אסמכתא בכתוב, לבין הלכות דרבנן שאין להם אסמכתא, זה מורה לנו שאסמכתאות אינן סתם אמצעי זיכרון אלא הם דרשות לא מלאות שמורות לנו על רוח הכתוב.
8. אסמכתא היא לא תמיד מידת דרש, ולפעמים היא פירוש לפסוק. אומנם, תמיד צריך לחפש פגם בדרשה או בפירוש, דאל"כ הם דרשות גמורות ופירושים תקפים שההלכות הנסמכות מהם היו הלכות דאוריתא.
9. יש שכתבו שאם תחום התחולה של הדין שונה מזה שהיה אמור לצאת מן הדרשה זוהי אינדיקציה לכך שהמקור אינו דרשה, אולם מי שהיה מכיר את דרכי הדרש אמור לזהות דרשות פגומות גם ללא שום אינדיקציה.

■ פרישת משפטים ■

המידות הנדונות

בניין אב.

'הצד השווה'.

'הבנייה מושגית'.

מתוך המאמר

- ארבע הבנות באופן פעולת 'הצד השווה'.
- מהי 'הבנייה מושגית'?
- האם יש קשר בין הבנייה מושגית לבין 'הצד השווה'?
- האם ניתן להציג 'הבנייה מושגית' כ'צד השווה' ולהיפך?
- מדוע אין לימוד של תולדות בשבת במידת 'הצד השווה', בניגוד לתולדות נזיקין?

מקורות מדרשיים לפרשת משפטים

וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת:

(שמות כא, יז)

"מות יומת" - בסקילה... עונש שמענו אזהרה מנין, ת"ל (שמות כב, כז) אלהים לא תקלל; אם דיין הוא אביך, הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל, ואם נשיא הוא, הרי הוא בכלל (שמות כב, כז) ונשיא בעמך לא תאור; אינו לא דיין ולא נשיא, אלא בור, הרי אתה דן בנין אב משניהם, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך אתה מוזהר על קללתו; אי מה הצד השווה שבהן, שהם גדולים ובעמך וגדולתן גרמה להן, לפיכך אתה מוזהר עליהם על קללתם, תאמר באביך, ת"ל (ויקרא יט, יד) לא תקלל חרש, דבר הכתוב באמללים שבאדם. הרי אתה דן בנין אב מבין שלשתן, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, ולא זה וזה כהרי חרש, ולא הרי חרש כהרי זה וזה, הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך, אתה מוזהר על קללתו.

(מכילתא דר' ישמעאל, משפטים, מס' דנזיקין פרשה ה' ד"ה 'מות יומת')

תקציר המאמר לפרשת משפטים, ספר 1

המדרש המצוטט למעלה מחפש אזהרה לעבירה של מקלל אביו ואמו, שעונשה סקילה. בסופו של דבר מוצאים את האזהרה בבנין אב מצירוף של שלושה מקורות: דיין, נשיא וחרש. מבנה הדרשה הוא מורכב: זהו 'הצד השווה' שנלמד משלושה כתובים (ולא משנים, כמו בדרך כלל).

בתחילת המאמר עסקנו במונח 'אזהרה', ובכללים הקובעים שאין מזהירים ואין עונשים מן הדין. ראינו כמה הסברים לכלל אין עונשים מן הדין, ויישמנו אותם גם לגבי הכלל שאין מזהירים מן הדין. ראינו שאפילו מי שחולק וסובר שכן עונשין מן הדין, יסכים לכלל ש'אין מזהירין מן הדין'.

עמדנו על כך שהפירוש המקובל למושג 'דין' הוא קל וחומר, אולם הרמב"ם בשורש השני סובר שהמונח 'דין' פירושו כל המידות שהתורה נדרשת בהן, כלומר לטענתו לא מזהירים בכלל מכוח דרשות. הרמב"ן בהשגותיו שם חולק.

ראינו כי לרוב השיטות, עצם קיומו של איסור ודאי ניתן להילמד מן הדין. הכלל שאין מזהירין מן הדין עוסק רק בענישה. כלומר גם ענישה מן הדין וגם אזהרה מן הדין עוסקות בצורה זו או אחרת בענישה. אולם עמדנו על כך ששיטת הרמב"ם בעניין זה שונה, שכן לדבריו (בשורש השני, ראה בדף לפרשת יתרו, תשסה), גם האיסורים עצמם הנלמדים מ"ג מידות אינם מן התורה, אלא מדברי סופרים. המסקנה היא שלפי הרמב"ם הכלל שאין מזהירין מן הדין אינו עוסק בהתנייה לענישה אלא באיסור עצמו.

ראינו שהמדרש שהבאנו למעלה שימש כמקור לרמב"ם לטענה שאזהרה מן הדין (=מדרשה) היא קבילה כאשר העונש עליה כתוב במפורש בתורה. בחלק השני של המאמר עסקנו במדרש עצמו, וראינו שניתן להבין אותו בארבע צורות שונות:

1. ישנה אפשרות להבין את הלימוד כבנוי משני מבנים של 'הצד השווה' המורכבים זה על זה, 'שכל אחד מהם מבוסס רק על שני מלמדים: לומדים מ'הצד השווה' של דיין ונשיא, וכל זה הוא צד אחד שמצטרף לצד של חרש, ושניהם יחד מלמדים בעוד מבנה של 'הצד השווה'.
2. אנו לומדים שיש באב שני דינים שונים: הוא גם רשות כעין שלטונית, והוא גם אזרח רגיל אחר. שני איסורים חלים כלפיו גם יחד: איסור על קללת רשות שלטונית, ואיסור על קללת הזולת. לפי כיוון זה, הדרשה כלל אינה 'צד שווה', אלא שני

¹ את המונח 'הרכבה' יש להבין כאן כמו בהרכבת פונקציות מתמטיות זו על גבי זו. לא מדובר על סכום של שני האלמנטים אלא על הרכבה שלהם, כלומר: הפעלת האחד על השני.

לימודים בלתי תלויים (במינוח הישיבתי המקובל: 'שני דינים', או 'שתי בחינות').

3. ניתן לבנות צד שווה, שהוא בסיסי יותר, מתוך שני היסודות הללו (למשל, החובה שלא לפגוע בהיבטים של הסדר החברתי: כלפי אומללים וכלפי רשויות).² מלשון המדרש לא משמע שלכך כוונתו.

4. ישנם בדרשה שלושה כתובים שכל אחד נצרך מסיבה אחרת, אולם כולם יחד מלמדים יסוד אחד. כולם פועלים במפלס אחד.

בסופו של דבר עמדנו על כך שאנו מצויים כאן במצב בו דרושה לנו אזהרה עבור עונש שמופיע מפורשות במקרא. במצב כזה, אופיו המהותי של הדין כלל לא משחק תפקיד. כאשר יש עונש מפורש במקרא, אנו מחפשים רק מקור שיבסס את עצם העובדה שיש איסור, ולא דווקא יהווה מקור לאיסור עצמו (שכן זה יכול להילקח גם מהעונש). לכן, ייתכן לומר שבאמת ישנם כאן כמה יסודות שונים, כמו, למשל, רשות ואומללות, והיסוד לגבי אב הוא יסוד שלישי, שונה משניהם.

כעת, לאור דברינו אלו, ניתן לראות ששני המבנים הללו שקולים זה לזה. הלימוד משני יסודות שונים (המבנה הראשון, זה של שני לימודי צד שווה מורכבים זה על זה), והמבנה הרביעי, של מפלס אחד שלומד את האב משלושתם יחד, שניהם גילוי מילתא שמלמד רק על עובדת קיומו של איסור. בסופו של דבר ברור שיש שני יסודות שונים אפילו בדיין ונשיא, ובודאי שהאיסור בחרש שונה משניהם, ואיסור קללת אב מגדיר יסוד רביעי, שונה מכולם.

² ייתכן גם שישנו כאן הליך שניתן לכנותו 'הבנייה מושגית': יצירת מושג אחד מתוך הרכבה של שני מושגים אחרים. ראה על כך להלן בפרק ב.

'הבנייה מושגית'³**מבוא**

הזכרנו במאמר משנה שעברה את ההליך של 'הבנייה מושגית', וקשרנו אותו לאופן השלישי בהבנת המדרש הנ"ל. כאן ננסה לתאר ביתר פירוט את הלוגיקה של 'הבנייה מושגית', ונדון בקשר שלה ללוגיקה של 'הצד השווה'. בסוף דברינו נחזור להעיר על מידת הדרש המשמשת במדרש הזה.

'מה הצד' באבות נזיקין ובאבות מלאכה

בתחילת מסכת ב"ק (בע"א, גע"א) הגמרא דנה ביחס בין אבות לתולדות. הגמרא קובעת שלגבי שבת 'תולדותיהן כיוצא בהן', ולעניין נזיקין הגמרא מסיקה שיש מהן כיוצא בהן ויש שאינן כיוצא בהן.

על רקע זה נבחין בתופעה תמוהה ביחס בין אבות לתולדות בהלכות שבת. בהקשר של נזיקין, המשנה בריש ב"ק מביאה שישנן תולדות שנלמדות ב'מה הצד' משני אבות: "הצד השהו שבהן...". ובגמ' (שם ו ע"א) מובאות כמה דוגמאות לכך, כגון: אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה ולא הפקירן והזיקו. זה נלמד ב'מה הצד' מבור ואש. וע"ש עוד כמה דוגמאות.

לעומת זאת, ביחס לשבת אנו לא מוצאים כלל לימוד של 'מה הצד', כלומר אין תולדות שנלמדות משני אבות ביחד בלימוד של 'מה הצד'. השאלה היא מדוע באמת אין לימוד כזה בהקשר של מלאכות שבת?

לכאורה ניתן לתלות זאת בכך שלגבי שבת הכלל הוא ש'תולדותיהן כיוצא בהן', ועל כן כל תולדה נלמדת רק מהאב שדומה לה. לעומת זאת, תולדות שנלמדות משני אבות אינן דומות לכל אחד משני האבות שלהן. אולם זה אינו יכול להיות ההסבר, וזאת משתי סיבות:

1. זה אינו הסבר אלא אינדיקציה: בגלל שאין לימוד של 'מה הצד' לכן בשבת תולדותיהן כיוצא בהן. ועדיין הדבר עדיין טעון ביאור: מה טעם לא מצינו לגבי שבת לימוד של תולדה משני אבות?
2. לגבי נזיקין הגמרא שם אומרת שתולדותיהן כיוצא בהן (פרט לחצי נזק צרורות, ראה ב"ק ג ע"ב). והרי שם כן מצאנו לימוד של תולדה משני אבות שונים (בסוגיית ב"ק ו ע"א). אם כן, גם מצב של תולדותיהם כיוצא בהם אינו

³ ראה במאמרו של מ. אברהם, 'שני סוגי מה הצד – הבנייה מושגית', מישורים ב, ירוחם תשסג.

סותר לימוד של תולדה באמצעות הליך של 'הצד השווה'.

שני הסברים ודחייתם

בשיחה עם תלמיד חכם ידוע, הוצעו שני הסברים לכך:

1. 'מה הצד' היא מידה בפרשנות התורה. אבות נזיקין כתובים במפורש בתורה, ועל כן ניתן להרחיב אותם באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. אולם מלאכות שבת אינן כתובות במפורש בתורה, אלא חז"ל הגדירו אותן לאור ההיקש של שבת למשכן (ואולי מכוח ילפותא שיש לט אבות, ממש"כ בתורה לט פעמים הפועל 'מלאכה'. ראה בבלי שבת מט ע"ב). על כן לא שייך להרחיב אותן באמצעות מידת דרש כלשהי, ובפרט 'הצד השווה'.
2. חז"ל מגדירים לט אבות מלאכה שונים, מכוח ההיקש של שבת למשכן. ואם היתה מלאכה נוספת שנלמדת ב'מה הצד' משני אבות, הרי היא היתה צריכה להיות אב נוסף, הארבעים במספר. אולם ידוע שישנם רק לט אבות מלאכה, ועל כן ברור שהם מכסים את כל אפשרויות המלאכה היסודיות. אך נראה כי לא די בהסברים אלו. באשר להסבר הראשון, הרי בכל התורה אנו למדים מן הלמד, פרט לקדשים (ראה זבחים דף נ וסביב). כלומר שבכל התורה, פרט לקדשים, ניתן להשתמש במידות שהתורה נדרשת בהן גם לגבי הלכות שהן עצמן נוצרו מדרכי הדרש. אם כן, מדוע לא נוכל להשתמש ב'מה הצד' ביחס למלאכות שנלמדו מדרשה? וביחס להסבר השני, ניתן לומר שכאן מדובר בתולדה ולא באב. המלאכה שתילמד ב'מה הצד' משני אבות מלאכה שונים תהיה תולדה של שניהם ולא אב חדש. אין טעם להגדירה כאב, שהרי ניתן ללמוד אותה מהאבות הקיימים (אמנם נדרשים לכך שני אבות). בנזיקין ישנן תולדות של שני אבות, והן נחשבות כתולדות (שהרי במשנה שם מופיעים רק ארבעה אבות). הסיבה לכך שהן מסווגות כתולדות היא בדיוק זו: שניתן ללמוד אותן מהאבות הקיימים. אבות הם אופנים יסודיים (של מלאכה, או נזק) שלא ניתן ללמוד אותם מהאבות האחרים, גם לא מצירוף של כמה מהם, לולא התורה חידשה אותם עצמם.

רוקק בשבת

מצינו מקרה אחד, שבו נראה כאילו ישנו מצב כזה גם בהל' שבת. בירושלמי (שבת, פ' כלל גדול ה"ב), כתוב כך:

רוקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה, וכל דבר שמחוסר ברוח חייב משום זורה.

כך נפסק להלכה **באור זרוע** (ח"ב סי' נט) ו**ברוקח** (סי' סב), וברמ"א (או"ח סוס"י שיט), וז"ל הרמ"א (שם):

הרוקק ברוח בשבת, והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה.

יש מן המפרשים שביארו שמדובר שהרוח מפזר את הרוק לחלקים קטנים (ראה למשל **קה"ע** על הירושלמי שם). אולם העירו על כך (ראה **נשמת אדם** כלל טו אות א, והגרעק"א תשובה כ, וע"ע בס' **מנוחת אהבה** ח"ב פ"ז הערה 13) שמוכח מהתלמוד שלנו שכל עניין זורה הוא בהפרדת אוכל מפסולת (ולא ריסוק, כמו טוחן), כמו בורר, שהרי הגמ' (שבת עג ע"ב) מקשה: "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד?". מלאכת זורה היא זריית הדגן ברוח, כך שהרוח תעיף את המוץ והגרעינים יפלו לקרקע. מלאכה זו היא הפרדה של הגרעינים מן העטיפות שלהם, כמו בורר.

על כן יש שהגיהו ופירשו שחייב משום 'זורק' ולא משום 'זורה'. ועי' בהגהות **ערוך לחם** למהריק"ש (סוס"י שיט) ובשו"ת **יחיה דעת** (ח"ו סי' כה). מלאכת זורק קשורה למלאכת הוצאה, ומשמעותה היא זריקת חפץ ד' אמות ברשות הרבים. אולם **בביאור הלכה** הביא את דברי ר' מנשה מאיליאי, מתלמידי הגר"א (סוס"י שיט, ד"ה 'מפזר'):

ובספר אלפי מנשה פירש דכוונת הירושלמי שהוא במעביר ארבע אמות ברשות הרבים ע"י הרוח, והוא ע"ד דוגמא. פי': דכמו בזורה אף דהרוח הוא מסייעתו אפילו הכי חייב, כן ברוקק דהעברתו ע"י הרוח ג"כ חייב, והוא נכון.

אם כן, נראה שר' מנשה מאיליאי מפרש בכוונת הירושלמי שהוא מחייב על רקיקה ברה"ר דווקא (ומסתבר שגם מרה"י לרה"ר ולהיפך). בעניין זה הוא כמו האחרונים שמפרשים שחייב משום זורק. אולם, שלא כמותם, הוא גורס בירושלמי 'זורה', ולא 'זורק', והוא מסביר שמלאכת הזרייה היא כדוגמא לרקיקה.

'הבנייה מושגית' במלאכות שבת: זורה+מעביר=רוקק

מדבריו עולה שרקיקה היא תולדה של שני האבות גם יחד, הן של זורה והן של מעביר ד' אמות ברה"ר. ביאור הדברים הוא כנראה כזה: הגמרא במסכת ב"ק ס ע"א מסבירה שמלאכת זורה היא חריגה, שכן האדם נעזר ברוח בכדי לבצע את מלאכתו. ובכל זאת חייבים על מלאכה זו כמו כל מלאכה אחרת בשבת. אם כן, ממלאכת זורה אנו יכולים ללמוד שמלאכה אסורה אשר נעשית באמצעות הרוח נחשבת כאילו עשאה האדם עצמו לבדו. העזרה של הרוח אינה מועילה לפטור אותו מן העבירה. אם כן, גם העברת ד' אמות ברה"ר, שהיא בודאי מלאכה

אסורה, גם אם היא נעשית ע"י הרוח היא אסורה.⁴ יש לציין שזו נראית גם מסקנת **המשנה ברורה** עצמו, כפי שמופיע בסוף דבריו. אנו יוצרים כאן מלאכה חדשה מתוך צירוף של שתי מלאכות שונות. מלאכת זורה ומלאכת מעביר ברה"ר תרומות על אחת חלק לבניין המלאכה החדשה של רוקק. בניית מושג חדש מתוך שני מושגים קודמים, כשכל אחד מהם תורם, או מהווה, חלק מן המושג החדש, היא מה שנקרא כאן 'הבנייה מושגית'.

'הצד השווה'

מידת 'הצד השווה' נדונה אצלנו כבר כמה פעמים בעבר (ראה דפים לפרשיות שמות ותצווה, תשסה, ועוד). לשם ההשוואה שלה עם ההבנייה המושגית נחזור ונביא את הדוגמא שמביאה הברייתא דדומאות:

מבנין אב משני כתובים כיצד? לא הרי פרשת הנרות כהרי פרשת שילוח טמאים, ולא פרשת שילוח טמאים כהרי פרשת הנרות. הצד השווה שבהם שהם בצו מיד ולדורות, אף כל דבר שהוא בצו יהא מיד ולדורות.

זהו מבנה שבו יש שני מלמדים: נרות ושילוח טמאים. משני המלמדים הללו (=האבות) אנו לומדים לתולדות השונות, שהם נוהגים מיד ולדורות. בנוסח הזה חסר חלק חיוני שמופיע בדרך כלל בלימודים של 'הצד השווה', וזוהי הצריכותא שאנו עושים בין שני המלמדים. הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות משלים את החסר:

⁴ יש להעיר שלימוד כזה מותנה בהבנה מסוימת בסוגיית ב"ק ס ע"א, שם אומר ר' אשי לגבי חיוב זורה ורוח מסייעתו, שבשבת חייב ובנזיקין פטור מכיון שבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה. הראשונים שם נחלקו בכוונת דבריו: רש"י מסביר שנתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו. ומשמע שזהו עיקרון כללי, אם מתקיימת מחשבתו אזי גם כשעושה מלאכה עם הרוח הוא מתחייב. ואילו הרא"ש מבאר שעל אף שזוהי מלאכה אשר נעשית בגרמא (ע"י הרוח), הרי במלאכת זורה עיקר עשייתה ע"י הרוח, ולכן חייב. ומשמע מהרא"ש שזהו עיקרון שנכון רק לגבי מלאכת זורה, ותו לא.

הלימוד של ר' מנשה מאילינא נראה סביר, ואף מתבקש, לפי הבנת רש"י, שיש עיקרון כללי בכל מלאכות שבת שכשניחא לו בעזרת הרוח הוא חייב. אולם לפי הרא"ש זהו כלל מיוחד למלאכת זורה, ואין ללמוד ממנו לנדון דידן.

אמנם יש להעיר שמרש"י כשלעצמו ההבנה של ר' מנשה אינה הכרחית. מרש"י לא בהכרח עולה שהרקיפה היא תולדה של זורה ומעביר, אלא שהיא תולדה של מעביר. גם זורה עצמו הוא אחת הדוגמאות לכך שרוח אינה פוטרת מחיוב במלאכות שבת, אולם הוא אינו אביהן של שאר הדוגמאות. אם כן, לניסוח זה, גם לשיטת רש"י אולי אין כאן תולדה של שני אבות.

יש חומר בנרות המקדש שכן היא תדירה בעבודת פנים, ואי אפשר ללמוד משם מה שאינו בעבודת פנים. ויש חומר בשילוח טמאים שהוא בכרת, ואי אפשר ללמוד משם מה שאינו בחיוב כרת. אבל למדים מהצד השווה שבשניהם, שנאמר בהם צו את בני ישראל, ונוהגים מיד ולדורות.

כלומר יש מאפיין ייחודי לשילוח טמאים, שהוא בכרת (כלומר שטמא שנותר בתוך הקודש הוא בכרת), ויש מאפיין ייחודי לנרות המקדש שכן הם תדירים ועבודת פנים. כל אחד מהמאפיינים הייחודיים הללו מונע את האפשרות ללמוד ממנו לבד על למדים אחרים שגם ינהגו מיד ולדורות, ולכן נדרש השילוב של שני המלמדים.

בעבר כבר עמדנו על כמה דרכים להבין את ההיסק הלוגי הזה משני המלמדים לתולדה (ראה באיורים א-ד, שלקוחים מהדף לפרשת שמות, תשסה. שם מצוי פירוט נוסף של האופנים השונים):

1. ניתן ללמוד מהמלמד הראשון, ולהשתמש במלמד השני (שבו אין את המאפיין הייחודי של הראשון) כראיה לכך שהמאפיין הייחודי של הראשון אינו הסיבה לקיומו של הדין בראשון.
2. ניתן ללמוד מהמלמד השני, ולהשתמש בראשון באותו אופן.
3. ניתן להשתמש בשניהם כדי להראות שאף אחד משני המאפיינים הללו אינו גורם את הדין, אלא 'הצד השווה' שמאפיין את שני המלמדים (במקרה שלנו: שנאמר בהם 'צו') הוא אשר גורם את הדין. ומכאן ללמוד לכל מקום שבו מופיע הצד הזה (שנאמר בו 'צו'), שהדין ינהג גם בו (כלומר שהוא יחול מיד ולדורות, בדוגמא שלנו).
4. וניתן ללמוד משני המלמדים עצמם, ולא מן 'הצד השווה' של שניהם.

'הבנייה מושגית' ו'הצד השווה'

ההליך של 'הבנייה מושגית' יוצר מושג חדש מתוך צירוף של שני מושגים קיימים. לכאורה זה בדיוק מה שנעשה בלימוד של 'הצד השווה'. גם שם אנחנו יוצרים תולדה מתוך שני אבות. לדוגמא, בסוגיית ב"ק ו ע"א יוצרים מזיק חדש (למשל, אבנו סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו והזיקו) מתוך שני אבות נזיקין (אש ובור).

האם באמת מדובר כאן באותו הליך לוגי?

בהבנייה של רוקק מתוך מעביר וזורה לא עברנו את תהליך הצריכותא, כלומר מציאת חומר מיוחדת בכל אחד מן המלמדים והבאת המלמד השני בכדי לנטרל אותה. התחושה היא שמדובר בהיסק מסוג שונה.

ההבחנה שעולה מתוך התבוננות בשני סוגי ההיסק היא הבאה: בהליך של 'הצד

השווה' אנו לא מצרפים את שני המלמדים. או שאנו משתמשים רק באחד כמלמד ממשי והשני משמש רק כדי לנטרל בעיה. או שאנו משתמשים בצד השווה של שני המלמדים (ולא בהם עצמם) כדי ללמד על התולדה. לעומת זאת, ב'הבנייה מושגית' אין כלל צד שווה.

מהו 'הצד השווה' למעביר ד' אמות ברה"ר ולזורה ברוח? מאומה. אנו מצרפים את שני המושגים עצמם, ולא מחפשים צד שווה בשניהם. הצירוף יוצר מושג שלישי שבנוי כקומבינציה של שני הרכיבים. ליתר דיוק, אנו לוקחים רכיב כלשהו של זורה, כלומר את המעורבות של הרוח כגורם חיצוני, ורכיב של מעביר, שהוא הגדרתו הבסיסית, העברת חפץ ד' אמות ברה"ר (בידיים), ומצרפים את שניהם למושג שלישי: רוקק, שהוא סכום ישר של שניהם.

בצד השווה עיקר ההיסק הוא הפשטת התכונות הצדדיות והשארית הרכיבים המשותפים. זהו אקט של סילוק. לעומת זאת, ב'הבנייה מושגית' העיקר הוא החשיפה של הרכיבים החשובים, שאינם משותפים לשני המלמדים, וצירופם למבנה אחד. בסופו של דבר כל אחד מהמלמדים תורם רכיב שונה, בעוד שב'צד השווה' שניהם תורמים את אותו רכיב עצמו (=זהו 'הצד השווה' שלהם).

ערעור על ההבחנה דלעיל

לכאורה בלימוד של 'הצד השווה' יש מקום לראות את האחד כמלמד, ואת השני כמסלק ריעותות (=פירכות אפשריות על המלמד העיקרי). במאמר לפרשת שמות, תשסה, ראינו שישנן דעות בראשונים שאכן תופסות כך את הלימוד של 'הצד השווה'. הסיבה לכך היא שבסופו של התהליך שני המלמדים תורמים את אותה תרומה (בשניהם ישנו צד שווה, שהוא אשר מלמד את הדין לגבי הלמד). אם כן, אין מניעה להתייחס רק לאחד מהם כמלמד עיקרי. לעומת זאת, ב'הבנייה מושגית' אנו מצרפים שני רכיבים שונים כדי ליצור את המושג החדש. כאן לכאורה אי אפשר ללמוד רק מאחד מן המלמדים, שהרי כל אחד תורם רכיב שונה לצירוף.

אולם כאשר נתבונן בהבנייה המושגית שעשינו לרוקק, דומה כי דווקא שם ישנו מלמד אחד שהוא הדומיננטי: המעביר. הרוקק ברה"ר דומה מאד למלאכת מעביר ד' אמות ברה"ר. הבעיה היא שהוא עושה זאת בסיוע הרוח ולא בידיו. לכן נדרשת התרומה של הזורה, אשר מוכיח שבדיני שבת מלאכה באמצעות הרוח מחייבת גם היא. אם כן, זהו הליך דומה מאד ל'צד השווה': מעביר הוא המלמד העיקרי, וזורה מסלק בעיה שהיתה יכולה להפריע ללימוד.

לאידך גיסא, נתבונן בצד השווה של אבות הנזק בסוגיית ב"ק ו ע"א. אנו לומדים

שם את החיוב של אדם שהניח חפצים (אבן, סכין, או משא) על הגג ונפלו ברוח מצויה והזיקו לאחר שנפלו. הלימוד הוא מאש ובור. גם כאן לכאורה ניתן להתייחס לכך כ'הבנייה מושגית', שהרי המזיק המחודש ניתן להצגה כסכום של שני רכיבים שונים של אש ובור: האש תורמת את העובדה שנית לחייב על הזיק באמצעות הרוח, והבור תורם את העובדה שחפץ שלי שמונח ברה"ר והזיק מחייב אותי לשלם. אם כן, מקרה של 'הצד השווה' ניתן לתפיסה כ'הבנייה מושגית'. יתר על כן, כמו במקרה של רוקק, גם כאן סביר לראות את הבור כמלמד עיקרי, והאש תפקידה רק להוכיח שסיוע של הרוח אינו פוטר מתשלום הנזק. לעומת כל האמור לעיל, ברוקק אין צד שווה לזורה ומעביר, ואילו בבור ואש יש צד שווה, והוא ששניהם נחשבים ממוני ושמירתם עליי (כך קובעת המשנה ריש ב"ק). אם כן, בכל זאת ישנה אסימטריה מסוימת בין שני המקרים: את רוקק אנו חייבים לראות כ'הבנייה מושגית', ולא כצד שווה. ואילו את המניח חפצים בראש הגג ניתן לראות בשני האופנים.

אך גם זה לא נכון. הרי 'הצד השווה' של אש ובור אינו מונח בהגדרותיהם הספציפיות. אלו אינן דומות בשום מובן. 'הצד השווה' שהמשנה מציינת הוא ששניהם נחשבים ממונו ושמירתם עליו.⁵ באותו מובן ניתן לומר, לפחות לפי חלק משיטות הראשונים, שגם לזורה ומעביר ד' אמות יש צד שווה: שניהם מלאכות משמעותיות של יצירה ולכן הן נאסרות בשבת.⁶ אם כן, שוב חזרנו לתמונה בה הסימטריה בין שני המקרים היא מושלמת.

⁵ נציין כי גם לגבי אש וגם לגבי בור ברה"ר ישנה בעיה לראות אותם כממונו של האדם. הבור הוא חלק בלתי נפרד מרה"ר, והאש אין בה ממש. אמנם לגבי בור הגמרא עצמה אומרת שהתורה מחשיבה אותו כממונו כדי לחייב אותו בשמירה ובאחריות, אך זוהי פיקציה משפטית-הלכתית. אם כן, בכל אופן 'הצד השווה' הזה של שניהם הוא מאד בעייתי, ואכ"מ.

⁶ לגבי מעביר ד' אמות ברה"ר ישנה בעיה עם הטענה שהוא מלאכת יצירה. הגמרא אומרת שהמוציא מרשות היחיד לרה"ר היא מלאכה גרועה. לפי חלק מן המפרשים זוהי מלאכה גרועה בגלל שאין בה יצירה (ראה דיון רחב בספר **מי טל** על מלאכות שבת, הרב יחיאל מנחם מנדל קלמנסון, בעיקר בפרק א-ג ולכל אורך הספר).

יתר על כן, לפי בעל **התוס' רי"ד** אין מאומה משותף לכל המלאכות האסורות בשבת, ולכן הן נחשבות כ-39 לאוין נפרדים. הוא כנראה אינו תופס את האיסור כאיסור כללי על יצירה, אלא כמכלול של איסורים שונים (אמנם רש"י חולק עליו בזה. ראה, למשל, **פרי משה** - בענייני לט מלאכות, הוצאה ומוקצה, סי' א סק"ב). אם כן, ייתכן שזה אינו מקרה שהדוגמא היחידה של 'הצד השווה' שמצאנו במלאכות שבת קשורה למלאכת מעביר ד' אמות ברה"ר, שהיא תולדה של מלאכת מוציא.

ובכל זאת 'הצד השווה' אינו 'הבנייה מושגית'

אם נתבונן בדוגמא של הברייטא דדוגמאות, נראה שאין שום אפשרות לראות את הצירוף שם כ'הבנייה מושגית'. נרות ושילוח טמאים אין לאף אחד מהם שום מאפיין ייחודי, ואין לצרף אותם בשום צורה כדי ליצור מושג שלישי. כאן ברור שזהו 'הצד השווה' בלבד, ולא 'הבנייה מושגית'. 'הצד השווה' הוא שבשניהם נאמר 'צו', ופירושו הוא מיד ולדורות. מכאן אנו לומדים שבכל מקום שנלמד 'צו' הכוונה היא מיד ולדורות.

אם כן, ישנם מקרים שבהם ברור שמדובר בצד השווה ולא ב'הבנייה מושגית'. לא פלא, איפוא, שהברייטא דדוגמאות בחרה דווקא את הדוגמא הזו כדי להדגים את מידת 'בניין אב', כלומר 'הצד השווה'.

אם כן, הדוגמא של המשנה בב"ק גם היא כנראה אינה 'הצד השווה', על אף שהמינוח במשנה ובסוגיית הגמרא ו ע"א הוא זהה למינוח שמשמש בלימודים של 'הצד השווה'. לפי דברינו נראה שמקרה זה, כמו המקרה של רוקק, הם מקרים של 'הבנייה מושגית' ולא של 'הצד השווה'. המינוח אמנם מבלבל, אך כבר כתבו כמה מבעלי הכללים שלפעמים מינוח דומה משמש במשמעויות שונות.⁷

סיכום: ההבחנה בין 'הבנייה מושגית' לבין 'הצד השווה'

לסיום נעיר כי בדרך כלל 'הבנייה מושגית' ניתנת להצגה גם כצד השווה, אולם 'הצד השווה' אמיתי אינו ניתן להצגה כ'הבנייה מושגית'. למעלה ראינו ארבע הבנות שונות באופן פעולת מידת 'הצד השווה'. כעת נראה את משמעותן:

1. בשתי הראשונות ישנו מלמד דומיננטי, והמלמד השני משמש רק לסילוק ריעותות. על פי מה שלמדנו כעת, אלו מנגנונים של 'הבנייה מושגית', ולא של 'הצד השווה'. ההבנייה היא כזו שיש מלמד עיקרי (כמו מעביר ד' אמות ברה"ר לגבי רוקק), ויש רכיב נוסף שנדרש כדי להשלים את הלימוד. ההשלמה הזו יכולה להיות מובנת כסילוק בעייה צדדית (זורה מוכיח שהעובדה שיש סיוע של הרוח אינה מפריעה לחיוב), או כתוספת של רכיב נוסף למושג החדש שנוצר (רכיב הסיוע של הרוח נוסף למעביר ד' אמות כדי ליצור את רוקק).
2. תיתכן אולי גם הבנייה של שני מלמדים במעמד שווה (ראה דוגמאות במאמרו הנ"ל של מ. אברהם, במישרים ב). זהו כנראה המנגנון הרביעי מתוך אלו שתוארו למעלה בביאור אופן פעולת 'הצד השווה'.

⁷ ראה, למשל, הליכות עולם, שער שלישי, פרק ראשון ס"ח. וכן כללי הגמרא הנוספים (לר' יוסף קארו) ס"ק תרצב, ועוד הרבה.

3. 'הצד השווה' אמיתי, כמו זה שמובא בברייתא דדוגמאות, הוא תמיד סימטרי. זהו המנגנון השלישי שתואר למעלה.

אם כן, מסקנתנו היא שהתיאור היחיד של 'הצד השווה' אמיתי הוא המנגנון השלישי מבין הארבעה. שאר המנגנונים הם סוגים שונים של 'הבנייה מושגית'. רבותינו הראשונים שמציגים את ארבעת התפיסות הללו בסוגיית ב"ק ו' ע"א אינם עוסקים בצד השווה אלא ב'הבנייה מושגית', על אף המינוח המבלבל של המשנה והגמרא שם.

יישום לגבי הדרשה שלמעלה

כפי שראינו במאמר משנה שעברה, הדרשה שלנו היא סוג מסויים של 'הצד השווה' מורכב, והצענו עבורו כמה סכימות. חלקן מבוססות על הרכבה של שני לימודי 'הצד השווה' זה על גבי זה. כעת נוכל לשאול האם הלימוד כולו, או כל אחד משני רכיביו, הם 'הצד השווה' או שמא מדובר כאן ב'הבנייה מושגית'? התבוננות פשוטה תראה לנו שמדובר כאן ב'צד השווה' ולא ב'הבנייה מושגית'. ראשית, ישנו צד שווה למלמדים, כפי שראינו שם (פגיעה ברשויות השלטון, באומללים ובזולת, מצטרפת לאיסור פגיעה בכל אדם). מעמד המלמדים הוא שווה (אין אחד מועדף). ובעיקר, אין כאן הרכבה של רכיבים שונים למושג כולל, אלא חילוץ של איסור כולל מתוך הבסיס השווה של המלמדים.

בחזרה לאבות מלאכה ונזיקין

שאלנו למעלה מדוע במלאכות שבת לא מצאנו תולדות שנלמדות משני אבות במידת הצד השווה, זאת בניגוד לתולדות בנזיקין. כעת נוכל לראות שגם בנזיקין אין תולדות כאלה. אנו מכירים שם תולדות שנוצרות באמצעות 'הבנייה מושגית' ולא באמצעות 'הצד השווה'. תופעה כזו קיימת גם במלאכות שבת, לפחות בדוגמת הרוקק. אמנם עדיין יש לדון מדוע זה כל כך נדיר, וכנראה גם לא מוסכם (זוהי רק שיטת האלפי מנשה והמשנה ברורה), בהקשר של מלאכות שבת? ייתכן שהכמות הגדולה של האבות במלאכות שבת היא הגורמת לכך (אין די 'מרווחים', כלומר הבדלים, ביניהם).

אם כן, היחס בין אבות ותולדות מעוצב במנגנון של 'הבנייה מושגית', ולא במנגנון של 'הצד השווה'.

תובנות מפרשת משפטים

1. תולדות של נזיקין, יש שנלמדות ב"מה הצד" משני אבות, לעומת זאת תולדות של שבת אין תולדות שנלמדות משני אבות, אין אפשרות לומר שהסיבה היא משום שאבות נזיקין מפורשות בתורה משא"כ מלאכות של שבת שנלמדות מהמשכן, משום שבכל התורה פרט לקודשים למדים מהלמד, וכן א"א לומר שהסיבה היא שאם תולדה של שבת תילמד משתי אבות תחשב כאב חדש משום שעדיין אפשר להחשיבה כתולדה של שתי אבות.
2. מצינו מקרה אחד בשבת שגם נלמד משתי אבות וזה "רקיקה" שחיובה משום זורה ומעביר ד"א ברה"ר, וזוהי הבניה מושגית, שבנינו מושג חדש מתוך מושגים קיימים.
3. בעבר עמדנו על כך שישנם כמה דרכים להבין את ההיסק הלוגי משני מלמדים לתולדה: א. לומדים ממלמד אחד והשני הוא ראיה שהמאפיין היחודי של הראשון אינו סיבה לקיומו של הדין הראשון. ב. משתמשים בשניהם כדי להראות שאף אחד משני המאפיינים הללו אינו גורם את הדין ג. ניתן ללמוד משני המלמדים עצמם ולא מן הצד השווה שביניהם.
4. בהליך של הצד השווה, עיקר ההיסק הוא הפשטת התכונות הצדדיות והשארת הרכיבים המשותפים, לעומ"ז בבניה מושגית העיקר הוא החשיפה של הרכיבים החשובים שאינם משותפים לשני המלמדים וצרופם למבנה אחד.
5. בד"כ הבניה מושגית ניתנת להצגה כצד השווה, אולם הצד השווה אינו ניתן להצגה כבניה מושגית, א"כ התיאור היחיד של הצד השווה האמיתי הוא מה שכתב לעיל באפשרות ב' (סעיף 3)
6. היחס בין אבות לתולדות בנזיקין הוא הבניה מושגית ולא מנגנון של הצד השווה.

■ פרשת תרומה ■

המידה הנדונה

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- מהי ג"ש 'מופנה'?
- האם חייב להיות קשר בין המילה המופנה לבין המילה שעל בסיסה מתבצעת הגז"ש?
- האם גז"ש מופנה דורשת מסורת?
- מדוע גז"ש חזקה יותר מהיקש?
- האם 'מופנה משני צדדים' צריך באמת להיות משני הצדדים?
- האם יש גז"ש בין מילים שונות?

מקורות מדרשיים לפרשת תרומה

וְעָשִׂיתָ אֶת הַמִּזְבֵּחַ עֲצֵי שִׁטִּים חֲמֵשׁ אַמּוֹת אַרְךָ וְחֲמֵשׁ אַמּוֹת רָחֵב רְבֹועַ יְהִיָּה
הַמִּזְבֵּחַ וְשִׁלֵּשׁ אַמּוֹת קָמְתּוֹ: (שמות כז, א)

וְעָשִׂיתָ מִזְבֵּחַ מִקְטָר קִטְרֵת עֲצֵי שִׁטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ: אֹמֶה אָרְכוֹ וְאֹמֶה רָחֲבוֹ רְבֹועַ
יְהִיָּה וְאַמְתִּים קָמְתּוֹ מִמֶּנּוּ קָרְנָתָיו: (שמות ל, א-ב)

וַיַּעַשׂ אֶת הַמִּזְבֵּחַ הָעֹלָה עֲצֵי שִׁטִּים חֲמֵשׁ אַמּוֹת אָרְכוֹ וְחֲמֵשׁ אַמּוֹת רָחֲבוֹ רְבֹועַ
וְשִׁלֵּשׁ אַמּוֹת קָמְתּוֹ: (שמות לח, א)

ר' יהודה לטעמיה, דאמר: מזבח שעשה משה גדול היה, דתניא: (שמות כז) "חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב", דברים ככתבן, דברי ר' יוסי; ר' יהודה אומר: נאמר כאן (שמות כז) "רבוע" ונאמר להלן (יחזקאל מג) "רבוע", מה להלן מאמצעיתו היה מודד, אף כאן מאמצעיתו היה מודד. והתם מנלן? דכתיב: (יחזקאל מג) "והאריאל שתיים עשרה אמה לכל רוח", או אינו אלא י"ב על י"ב? כשהוא אומר: "אל ארבעת רבעיו", מלמד שמאמצע הוא מודד. ור' יוסי? כי גמר גזירה שוה - בגובהה הוא דגמיר, דתניא: (שמות כז) "ושלש אמות קומתו", דברים ככתבן, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: נאמר כאן (שמות כז) "רבוע" ונאמר להלן "רבוע", מה להלן גובהו פי שנים כארכו, אף כאן פי שנים כארכו; אמר ליה רבי יהודה: (והלא כבר נאמר "ואת החצר מאה אמה וקומה חמש אמות וגו'") אפשר, כהן עומד ע"ג המזבח ועבודה בידו וכל העם רואין אותו מבחוץ? אמר לו ר' יוסי, והלא כבר נאמר: (במדבר ד) "ואת קלעי החצר ואת מסך שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח", מה משכן י' אמות, אף מזבח י' אמות, ואומר: (שמות לח) "קלעים חמש אמה אל הכתף", ומה ת"ל (שמות כז) "ה' אמות"? משפת מזבח ולמעלה, ומה ת"ל (שמות כז) "ושלש אמות קומתו"? משפת סובב ולמעלה. ור' יהודה? כי גמיר גזירה שוה, ברחבה הוא דגמיר. בבלי זבחים נט"ע"ב

תקציר המאמר לפרשת תרומה, ספר 1

בפסוק הראשון המופיע למעלה משה מצטווה על עשיית מזבח העולה (=מזבח הנחושת, או המזבח החיצון). פשט הפסוק מורה לו לעשות את המזבח בשטח של חמש על חמש אמות, ובגובה שלוש אמות. כך גם מופיע בפרק לח, בתיאור הביצוע. לעומת זאת, בפרק ל משה מצטווה על עשיית מזבח הזהב (=המזבח הפנימי, או מזבח הקטורת), ושם השטח הוא אמה על אמה והגובה אמתיים.

ר' יהודה ור' יוסי נחלקים לגבי גובהו של מזבח העולה: לפי ר' יהודה 'דברים ככתבן', כלומר גובה מזבח העולה היה אכן שלוש אמות. לפי ר' יוסי הוא היה עשר אמות (פי שניים מרחבו, מגז"ש 'רבו'-'רבו' ממזבח הזהב), ומה שכתוב בפסוק 'שלוש אמות קומתו' הוא רק מהסובב ומעלה.

בתחילת הסוגיא ישנה מחלוקת מקבילה בין ר' יהודה ור' יוסי, והפעם לגבי האורך והרוחב, ושם העמדות מתחלפות: לפי ר' יוסי 'דברים ככתבם', כלומר המזבח היה חמש על חמש אמות. ולפי ר' יהודה המזבח היה עשר על עשר, מגז"ש 'רבו'-'רבו', אולם אצלו זה מהמזבח שבמקדש יחזקאל.

עמדנו על כך ששני התנאים עושים גז"ש מהמילה 'רבו', ושניהם מוציאים את הכתוב מפשוטו. שני חלקי הסוגיא מתחילים דווקא בפירוט עמדתו של הסובר 'דברים ככתבם', ורק אח"כ מובאת העמדה שמוציאה את הכתוב מפשוטו.

בחלק השני, לאחר שהובאו שתי העמדות, המתקפה של ר' יהודה על ר' יוסי גם היא אינה משתמשת בכך שפשט הלשון תומך בדבריו, אלא בשיקול צדדי של צניעות הכהן העובד.

מכל זה עולה בבירור שבפני התנאים החולקים עמד נתון מוסכם, שהמילה 'רבו' מהווה בסיס לגז"ש, והגז"ש הזו מוציאה את הכתוב מפשוטו. הם רק נחלקים בשאלה מה יוצא מפשוטו: הגובה או הרוחב.

ראינו שהסיבה לאילוץ האפריורי לבצע גז"ש ולהוציא את הכתוב מפשוטו היא אחת משתיים:

1. היה בפני התנאים נתון שהתקבל במסורת, שיש כאן גז"ש שמוציאה את הכתוב מפשוטו.

2. ישנו רמז טכסטואלי כלשהו, אשר מורה לנו להוציא משהו בפסוק מפשוטו, או שמורה לנו לעשות גז"ש מהמילה 'רבו'. הערנו שבגז"ש מופנה ייתכן שלא דרושה מסורת, שכן ההפנאה היא הבסיס לכך. מפשט הגמרא (נדה כב-כג ועוד) לא נראה לכך. ולהלן, במאמרנו השבוע, נבסס זאת יותר.

בהמשך המאמר בחנו כמה מדרשים וראינו ממכלול של שיקולים שישנם מדרשים שהניחו שהגז"ש כאן היא בגלל הפנאה, וישנם כאלו המתבססים על מסורת. הבחנו בין פסוקי הציווי, שבהם ניתן להניח שמדובר על שיעור מינימלי ולא דווקא מחייב, ואז המילה 'רבוע' אינה מיותרת, והגז"ש אינה מופנה. ואפשר גם להבין את השיעור כמחייב, ואז המילה 'רבוע' מיותרת, והגז"ש מבוססת על הפנאה. בפסוקי הביצוע, לאחר שניתנו שיעורי האורך והרוחב, המילה 'רבוע' היא ודאי מיותרת.

בחלקו השני של המאמר עמדנו על כמה ביטויים הלכתיים של החלוקה הזו. הבאנו את דברי ר' אריה לייב מאלין, אשר מוכיח מסתירה בפסקי הרמב"ם שיש שני דינים במזבח: זהו מקום שדרוש להכשר הקרבת הקרבנות, וזהו גם כלי שמהווה חלק מבניין המקדש. לעניין בניית בית המקדש המידות הן בדווקא, ולכן המילה 'רבוע' היא מיותרת גם בציווי. אך לעניין הקרבת קרבנות המידות הן מינימליות (ולפי הרמב"ם אולי כלל לא נחוצות, עיין בדברינו היטב), ולכן המילה 'רבוע' אינה מופנית.

בסוף המאמר העלינו אפשרות לפיה הגז"ש מבוססת על הפנאה, אולם המילה המופנה אינה 'רבוע', אלא 'חמש אמות על חמש אמות'. המילה 'רבוע' נחוצה כדי ללמד שבכל מידה חייבים לעשות את המזבח מרובע, אולם הגז"ש עצמה נעשית מהמילה 'רבוע'. זהו חידוש גדול, שכן עולה ממנו שהאילוץ הטכסטואלי לביצוע הגז"ש לא חייב להיות הפנאה של המילה הנדרשת עצמה. די לנו בכך שהפסוק רומז לנו בצורה של ייתור כלשהו לביצוע גז"ש, ואנו יכולים לבצע אותה ממילה אחרת (לאו דווקא זו המופנה).

בסוף דברינו עסקנו בהשלכות לגבי תפיסת המידות בכלל. ראינו שאם ההפנאה היא צורות. הבחירה ביניהן מבוססת כנראה על דמיון מהותי. ובמקרה שלנו, הבחירה במילה 'רבוע' נעשתה בגלל דמיון מהותי בין המזבחות, ללא קשר לאילוץ הטכסטואלי שהביא אותנו לדרוש אותה.

א. האם גז"ש מופנה דורשת מסורת?

מבוא

במאמר משנה שעברה פגשנו סוג מיוחד של מופנה בגז"ש. ראינו מצב בו המילים המופנות אינן אלו הנדרשות בגז"ש עצמה. ההיגיון במבנה כזה הוא ברור: ההפנאה אינה אלא רמז טכסטואלי לדרשה, אולם לאחר מכן אנחנו מיישמים אותו לפי ראות עיני הדרשן, ולפי הסברא וההיגיון שלו. אם כנים דברינו, אז ייתכנו צורות נוספות של הפנאה, שיהיו רמזים טכסטואליים לביצוע גז"ש. לכאורה לא אמורה להיות מגבלה על העיוותים הטכסטואליים שמהווים רמזים לביצוע דרשה. אמנם אם העיוותים אינם נעשים במילה הנדרשת עצמה, כי אז לא לגמרי ברור כיצד בכלל אנחנו יודעים שהרמז מורה לנו לבצע דווקא דרשת גז"ש, ולא דרשה במידה אחרת. ייתכן שזהו המוצא המדרשי היחיד שהדרשן מוצא בהקשר זה. כלומר גם כאן מעורבת סברתו של הדרשן.

אמנם, כפי שראינו בדף לפרשת מקץ, תשסה, משהו מן הגז"ש אמור להימסר לנו במסורת. ייתכן שהמסורת היא הקובעת שיש לבצע כאן גז"ש. מאידך, העלינו גם אפשרות שבמצב שיש הפנאה כלשהי, כלומר עיוות שהוא רמז טכסטואלי לביצוע דרשה, אין צורך במסורת בכדי שנבצע גז"ש.

במאמר השבוע נעסוק בשתי הנקודות הללו: האם הפנאה מייתרת את הצורך במסורת. מהם סוגי הפנאה שרומזים לנו על ביצוע גז"ש?

האם כל גז"ש דורשת מסורת

כידוע, הכלל המקובל הוא שאדם אינו דורש גז"ש מעצמו (ראה פסחים סו ע"א ומקבילות). רש"י בסוכה יא ע"ב, בד"ה 'לא ילפינן' מפרש זאת כך:

לא ילפינן - לא למדוה, ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אלא אם כן למדו מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו, ושמא מקראות הללו לא לדרוש גזירה שוה נכתבו.

כלומר, לפי רש"י הכוונה היא שכדי לבצע גז"ש דרושה מסורת רציפה ממשה רבנו מסיני עד אלינו. זוהי הגישה המקובלת לפירוש הכלל הזה. אולם הרמב"ם בשורש השני סובר שכל הלכה שנדרשת באחת ממידות הדרש היא מדברי סופרים, ומשמע שכוונתו גם לגז"ש. לכן פירש בעל קנאת סופרים על השורש השני שלפי הרמב"ם הכוונה היא שאדם רגיל לא יכול לדרוש גז"ש, אלא רק בי"ד הגדול.

כבר ראינו כמה פעמים בעבר (ראה, למשל, בדף לפרשת מקץ, תשסה, ועוד) את

מה שכתבו הראשונים שהמסורת לגבי גז"ש אינה מוסרת לנו בהכרח את כל הפרטים. לפעמים נמסרת לנו המילה שממנה דורשים גז"ש, ולפעמים נמסרת לנו ההלכה הנדרשת וכדו', ובמקרים אלו הדרשן אמור להשלים את התמונה.

דרישת 'מופנה'

מקובל לנו שגז"ש נדרשת רק כאשר המילה היא 'מופנה', כלומר מיותרת. ישנן דרשות שהן מופנות משני צדדים וישנן דרשות שמופנות מצד אחד. יש גם כמה וכמה הבדלים מתודיים ביניהן (למשל כיצד פורכים אותן וכדו'). ראה על כך בדף לפרשת כי-תבוא סופ"ב, תשסה. בספרו של צ'רניק עוסק בהשתלשלות והתפתחות המושג 'מופנה', והדרישות המיוחדות בגז"ש (ראה במאמר לפרשת חיי-שרה, תשסו).

האם גז"ש מופנה דורשת מסורת

במאמר משנה שעברה עמדנו על כך שישנן שתי אפשרויות שיכולות לרמוז לנו על הצורך לבצע גז"ש: מסורת שקובעת שיש בפסוק כלשהו גז"ש, או הפנאה של מילה. אם ההפנאה היא רמז מספיק, יש מקום לחשוב אולי היא תהווה אלטרנטיבה מספקת למסורת. הרמז הטכסטואלי של ההפנאה יכול לשמש כבסיס לביצוע גז"ש, וכותב התורה יכול להסתמך עליו ולוותר על המסורת שתורה לנו לדרוש גז"ש בפסוק הנדון.

בסוגיות הש"ס לא משתמע כך, שכן מחד ישנה דרישה כללית שגז"ש תהיה תמיד מופנה, ומאידך ישנה דרישה כללית שאדם לא ידרוש גז"ש מעצמו. אם כן, נראה שכל הגז"ש צריכות להיות מופנות, ובכל זאת אדם לא אמור לדרוש אותן ללא מסורת.

אולם ישנן הערות שמסייגות את התמונה הזו. למשל, בעל השל"ה, בחלק תושבע"פ בפרק על גז"ש, מקשה: מדוע צריך כלל שאין לדרוש גז"ש ללא הפנאה, אם כל הגז"ש ניתנו לנו במסורת מסיני? המסורת תקבע היכן דורשים גז"ש והיכן לא.¹ אולם לאור דברינו לעיל קושיא זו אינה קשה, שהרי כבר ראינו שאין בהכרח מסורת שמלמדת אותנו לדרוש גז"ש ממקום מסויים. למשל, לפעמים נמסרת לנו ההלכה במסורת, ואנו מוצאים לה עוגן בגז"ש. במקרה כזה יש מקום להנחייה לא לדרוש גז"ש כשאין הפנאה.

¹ לפי הרמב"ם כמובן לא קשה כלל, שכן גז"ש נדרשת ע"י בי"ד הגדול, ולא נמסרת במסורת מסיני. ההנחייה היא לבי"ד הגדול שלא ידרשו גז"ש לא מופנה.

ישנם כמה וכמה מדרשים שנראה מהם שהגז"ש היא מחודשת, ולא ניתנה במסורת (ראה אנציק"ת, ע' 'גזרה שוה', הערות 94-46).
 דוגמא נוספת היא מה שראינו במאמר מן השנה שעברה, ובתקציר למעלה בסעיף 2, שאם ישנה הפנאה אז הדרשה אינה מבוססת על מסורת. ראינו גם שישנם מדרשים אשר הבינו כך את הגז"ש שבמדרש דלעיל.
 פתרון אפשרי לכל הבעיות הללו הוא שגז"ש מופנות אינן דורשות מסורת. והדרישה למסורת היא רק כאשר הגז"ש אינה מופנה. להלן נראה כמה מקורות שמהם עולה תפיסה כזו.

הפנאה מייטרת את המסורת: רש"י, גיטין מא ע"ב

בסוגיית גיטין מא ע"ב הגמרא דנה האם אפשר לשחרר חצי עבד:

ת"ר: המשחרר חצי עבדו, רבי אומר: קנה, וחכ"א: לא קנה. אמר רבה: מחלוקת - בשטר, דרבי סבר: וויקרא י"ט+ והפדה לא נפדתה או חופשה לא נתן לה - מקיש שטר לכסף, מה כסף בין כולו בין חציו, אף שטר נמי בין כולו בין חציו; ורבנן גמרי לה לה מאשה, מה אשה חציה לא, אף עבד נמי חציו לא; אבל בכסף - דברי הכל קנה, פדויה ואינה פדויה. לימא בהא קמיפלגי, דמר סבר: הקישא עדיפא, ומר סבר: גז"ש עדיפא! לא, דכולי עלמא - גזירה שוה עדיפא, ושאי הכא, דאיכא למיפרך: מה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף, תאמר בעבד שיוצא בכסף? ורב יוסף אמר: מחלוקת - בכסף, דרבי סבר: והפדה לא נפדתה - פדויה ואינה פדויה, ורבנן סברי: דברה תורה כלשון בני אדם, אבל בשטר - דברי הכל לא קנה.

בשלב כלשהו הגמרא מעמידה את מחלוקת רבי ורבנן בשאלה האם היקש עדיף מגז"ש או שגז"ש עדיפה. לאחר מכן דוחים ואומרים שלכולי עלמא גז"ש עדיפה. והנה רש"י על אתר מסביר את המסקנה שגז"ש עדיפה, וכותב כך:

דכולי עלמא גזירה שוה עדיפא - דכיון דמופנה לדרוש הוי ליה כמאן דכתביה בגופיה דקרא דהא קרא יתירא הוא וכי לאו מופנה נמי ואין להשיב עליה כיון דמסיני גמרינן לה דאין אדם דן ג"ש מעצמו איהי עדיפא מהיקש.

נראה שכוונתו להסביר מדוע גז"ש עדיפה מהיקש, בין אם היא מופנה ובין אם לאו. ההסבר הוא כזה: אם הגז"ש מופנה, אז היא עדיפה מפני שהיא נחשבת ככתובה במפורש בפסוק.² המילה המופנה היא מיותרת מבחינת הפשט, ולכן

² כבר הבאנו כמה פעמים בעבר (ראה, למשל, בדף לפרשת וישב, תשסה, בפ"א, ועוד) את הסברי הר"ש מקינון בספר הכריתות, להיעדרותן של חלק ניכר מל"ב המידות של ר"א בנו של ריה"ג, מהברייתא של רי"ש. הוא מסביר זאת בכך שהמידות הללו אינן דרש אלא פשט,

משמעותה מצויה במישור הדרש. אם כן, במקרה כזה הדרש עצמו נחשב ככתוב במפורש באותה מילה פסוק. ובגז"ש לא מופנה, מסביר רש"י, גם ישנה עדיפות על היקש, מכיון שהיא מסורה לנו במסורת מסיני, משא"כ בהיקש.³ מדוע רש"י לא מסביר גם לגבי גז"ש מופנה שהיא מסורה לנו במסורת מסיני, ומוצא עצמו נאלץ להחשיב את הגז"ש ככתובה במפורש בפסוק? נראה לכאורה שרש"י סובר שגז"ש מופנה אינה מסורה לנו מסיני, והמסורת נדרשת רק לגבי גז"ש שאינה מופנה.

הפנאה מייתרת את המסורת: ריטב"א, ב"מ מא ע"ב

עוד מצינו בסוגיית ב"מ מא ע"ב לומדת מהפסוק "ונקרב בעל הבית אל האלוקים" ששומר חינם שטען כי החפץ שהופקד אצלו נגנב, ובאו עדים שהוא שיקר והחפץ נמצא אצלו, מתחייב לשלם כפל כמו גנב (=טוען טענת גנב). הגמרא דנה האם נדרשת גם שבועה כדי לחייבו בכפל, או שמא טענה בלבד מספיקה. והיא לומדת מגז"ש 'שליחות יד' - 'שליחות יד', שנדרשת גם שבועה כדי לחייב את הטוען טענת גנב.

והנה בריטב"א החדשים שם, ד"ה 'ואידך', מקשה על הגמרא כך:

ואידך לכדתניא ונקרב בעל הבית. וא"ת וכיון דאפיקתיה לחד קרא שלא לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון היכי הדר דרשינן ליה לגז"ש דהא בעינן מופנה, ותו לרבא דדריש תרווייהו כדלעיל האי דרשא דגז"ש היכי אתיא ליה, וי"ל דהאי גזירה שוה מקובלת היא הכא וכל כי הא לא בעינן מופנה כלל וכדפרישנא בכמה דוכתי.

הריטב"א מקשה כיצד עושים גז"ש מהפסוק הזה, והרי בחלק קודם בסוגיא מבואר שהוא מלמד אותנו משהו אחר (שלא נעשה 'דיו לבא מן הדין'), אם כן הוא אינו מופנה? ומסביר הריטב"א שהגז"ש הזו מקובלת מסיני, ובגז"ש מקובלת לא נדרשת כלל הפנאה. הוא מוסיף שעיקרון זה פורש אצלו בכמה מקומות נוספים בחידושו.

מדברי הריטב"א עולה כי גז"ש שנמסרה במסורת לא דורשת הפנאה. אולם

שכן הן נחשבות ככתובות במפורש בפסוק.

מרש"י כאן נראה שהוא אינו מקבל זאת, שכן גז"ש מופנה היא אחת המידות של רי"ש, ובכל זאת הוא אומר שהיא נחשבת ככתובה במפורש בפסוק. לפי הר"ש לא היה על רי"ש לכלול אותה ברשימתו.

³ הצעתנו בבאור דברי רש"י דורשת תיקון קטן בגירסא: '(ו)אין להשיב עליה' (בלי האות 'וא'ו). כדי לראות זאת יש לקרוא את המשפט של רש"י כולו, ואכ"מ.

מדבריו עולה בבירור גם ההיפך: שגז"ש מופנה אינה דורשת מסורת. שהרי אם היא כן היתה דורשת מסורת, אז כל הגז"ש נמסרות לנו במסורת, ולכן אין גז"ש בעולם שדורשת הפנאה.

אם כן, מרש"י והריטב"א למדנו שני דברים: 1. גז"ש שמתקבלת במסורת אינה דורשת הפנאה בפסוק. 2. גז"ש מופנה אינה דורשת מסורת.

בנוסח אחר ניתן לומר שגז"ש מופנה גם היא מסורה לנו מסיני, אולם המסירה היא דרך הייתור שבפסוק עצמו, ולא דרך אמירה מפורשת שמלווה את הפסוק ומורה לנו לבצע גז"ש. גז"ש כזו מסורה לנו מסיני, כמו שהתורה עצמה (והדברים הכתובים בה במפורש, כמו גז"ש מופנה) מסורה לנו מסיני.

ב. צורות הפנאה הריגות

מבוא

ראינו במאמר מן השנה שעברה שייתכן מצב בו הגז"ש היא מופנה במילה, או מילים, מסויימות, אולם הדרשה עצמה נעשית על ידי מילים אחרות (לא אלו המופנות). בפרק הקודם ראינו שההפנאה היא דרישה רק לגבי גז"ש שלא נמסרו לנו במסורת. זה מחזק את הטענה שתפקידה של ההפנאה הוא למנוע טעויות בדרשות הגז"ש, ולכן כשיש מסורת אין צורך בהפנאה ולהיפך. אולם עיקרון זה עצמו גם מסביר מדוע יכולה להיות הפנאה של מילה אחת בעוד דרשת הגז"ש נעשית באמצעות מילה אחרת. כל מה שדרוש לנו הוא רמז טכסטואלי בכדי למנוע טעויות, ולכן הוא אינו חייב להיות דווקא דרך ייתור של המילה הנדרשת, אלא הוא יכול להופיע גם באופנים אחרים. בפרק זה נראה כמה מהם.

חקירת העדים בנפשות

המשנה סנהדרין מ ע"א קובעת שיש לחקור את העדים בשבע חקירות (על הזמן והמקום של האירוע). בגמרא שם דנים מנין המקור המקראי לדין זה, ומביאים דרשה מן הפסוקים של עיר הנידחת, של יחיד שעובד ע"ז ושל עדים זוממים. בעיר הנידחת כתוב (דברים יג): "ודרשת וחקרת ושאלת היטב", אלו שלוש חקירות. ביחיד שעובד ע"ז כתוב (דברים יז): "ודרשת היטב", אלו עוד שתי חקירות. ובעדים זוממים כתוב (דברים יט): "ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד" (לגבי העדים המזימים), וכאן עוד שתי חקירות, בסה"כ שבע חקירות. הגמרא שואלת מנין לנו לצרף את כולם? מדוע שלא נאמר שבכל עבירה יידרשו

מספר החקירות כמספר שכתוב לגביה (שלוש בעיר הנידחת, שתיים בעדים זוממים ושתיים ביחיד שעובד ע"ז)? אם התורה היתה רוצה ללמד אותנו שנחוצות שבע חקירות, היה עליה לכתוב את כל החקירות בהקשר אחד, והיינו לומדים את כל דיני נפשות ממנו שכולם נחוצות שבע חקירות. ועונה על כך הגמרא שמכיון שבכל אחד מהם כתובה המילה 'דרישה' סימן הוא שזה נועד ללמוד אחד מהשני ולהצטרף.

לא ברור האם מדובר כאן בגז"ש. לכאורה כן, מהמילה 'דרישה' שכתובה בכולם. אולם הגמרא קובעת שהמילה 'דרישה' גורמת לכך שהם נחשבים כאילו הם כתובים כולם במקום אחד, ולכן אנו מצרפים את כל החקירות ומחייבים שבע חקירות בשה"כ. גז"ש רגילה גורמת לדמיון בין ההקשרים אך לא לצירוף וחיבור שלהם זה לזה.

לאחר מכן הגמרא מקשה שיש הבדלים בין שלושת ההקשרים הללו: חומרות שיש בזה אין בזה, ולהיפך, אם כן כיצד ניתן ללמוד אחד מהאחרים? גם כאן הקושיא לא ברורה. הרי אנו לא לומדים אחד מהשני, אלא מצרפים אותם זה לזה. אם כן, מדוע הגמרא מניחה שנחוץ שכולם יהיו דומים זה לזה? נראה לכאורה שאנחנו כן מבצעים כאן גז"ש רגילה, שלומדים את שלושת ההקשרים זה מזה.

ונראה שכוונת הגמרא היא לומר שאנו משווים את שלושת ההקשרים הללו זה לזה בגלל המילה המשותפת 'דרישה'. אולם לא ניתן לבצע השוואה רגילה, שהרי במצב של גז"ש רגילה יש בהקשר אחד דין מפורש ובהקשר השני יש לאקונה. הגז"ש ממלאה את הלאקונה על ידי ההשוואה של הסתום למפורש. אולם כאן בשלושת ההקשרים אין לאקונה. בעיר הנידחת יש דרישה לשלוש חקירות, בעדים זוממים לשתים וביחיד שעבד ע"ז גם שתיים. אם כן, כיצד נשווה את האחד לשני? מי יגבר על השאר? המוצא היחיד שמאפשר לגז"ש הזו להשוות את שלושת ההקשרים הוא להניח שיש לצרף את כל הדרישות הללו, ולחייב שבע חקירות, וזאת בכל אחד משלושת ההקשרים. מסיבה זו, הגז"ש כאן לא רק משווה את שלושת ההקשרים אלא גם הופכת את המצב כאילו שלושתם היו כתובים ביחד. אם כן, בסופו של דבר אנו אכן משווים את שלושת המקרים, ודורשים בכולם שבע חקירות. על כך הקשתה הגמרא כיצד ניתן להשוות אותם, הרי ישנן חומרות בכל אחד מהם שאינן מצויות בשאר? הגמרא עונה שלומדים גז"ש 'היטב'- 'היטב', ומכיון שהיא מופנה לא פורכים (=משיבים) עליה.

עד כה נראה שהגז"ש 'דרישה'- 'דרישה' היתה לא מופנה, ולכן היינו יכולים לדחות

אותה בפירכא ולמוטט את הלימוד לגבי שבע חקירות. אולם התורה מוסיפה גז"ש מופנה 'היטב'- 'היטב', שעליה לא משיבים. כעת יש לנו שתי גז"ש, האחת מופנה והשנייה לא. לא ברור מדוע נדרשות שתי גז"ש? ניתן להעלות כאן שלוש אפשרויות:

1. ייתכן שבגז"ש הראשונה כבר לא משתמשים כלל בשלב הזה בסוגיא.
2. ייתכן שהיא עדיין משמשת לאחד את שלושתם כאילו היו כתובים במקום אחד. על זה אין מקום לפרוך מכך שהם לא דומים, שהרי אנו עדיין לא השווינו אותם. אחר כך מגיעה הגז"ש 'היטב'- 'היטב' שתפקידה להשוות ביניהם, ועליה היה מקום לפרוך מהחומרות שמראות שאין דמיון. אולם זוהי גז"ש מופנה, ולכן לא פורכים עליה.
3. אם הגז"ש מהמילה 'דרישה' היתה מתקבלת במסורת לא היה מקום לפרוך גם עליה מאומה (כדברי רש"י בגיטין שהבאנו בפרק הקודם). מוכח מכאן שהיא לא התקבלה במסורת. כיצד תיתכן גז"ש שאינה מופנה וגם אין לנו מסורת לגביה? ייתכן שההפנאה של המילים 'היטב' היא הפתרון: היא דרושה רק כדי לרמז על הגז"ש של 'דרישה'. היא עצמה אינה יכולה להיות בסיס לגז"ש שכן המילה אינה מיותרת. אולם השינוי במינוח מורה לנו לבצע גז"ש מהמילה 'דרישה'.

כעת מקשה הגמרא מהי ההפנאה שיש כאן? ועונה: שבעדים זוממים וביחיד שעובד ע"ז יש הפנאה מפני שהתורה היתה צריכה לכתוב 'ודרשו וחקרו', והיא כותבת רק דרישה היטב, בלא חקירה. וכן בעיר הנידחת היה על התורה לכתוב 'וחקור תחקור ודרשת', והיינו לומדים שלוש חקירות. מכך שהתורה נוקטת בשלושת המקרים לשון 'היטב', זהו שינוי לשון שמהווה הפנאה. יש לשים לב לכך שבשלושת המקרים המילה 'היטב' אינה מיותרת, שהרי לומדים ממנה שיש חובה לעוד חקירה שנייה, או שלישית. ובכל זאת, עצם העובדה שהתורה שינתה בלשונה מורה לנו להשתמש במילה להוספת חקירה נוספת, וגם לגז"ש בין ההקשרים.

למדנו מכאן כמה חידושים (חלקם הם רק אפשרויות):

1. מילה שאינה מיותרת יכולה לשמש לגז"ש. שינוי במינוח הוא כמו הפנאה.
2. גז"ש יכולה לצרף הקשרים ולא רק להשוות ביניהם. ייתכן שעל גז"ש כזו לא ניתן לפרוך גם אם היא אינה מופנה, שכן היא אינה מניחה דמיון בין ההקשרים. פירכא שמצביעה על היעדר דמיון מפריעה רק להשוואה בין ההקשרים, אך לא לחיבור שלהם יחד.

3. ניתן לדרוש גז"ש לא מופנה, אלא שעל גז"ש כזו פורכים פירכות. על גז"ש מופנה לא פורכים.⁴
4. לפי הכיוון האחרון שהצענו למעלה, זהו מקרה של ייתור במילה אחת (= 'היטב') אשר מוליד גז"ש ממילה אחרת (= 'דרישה'). בדיוק כהצעתנו במאמר משנה שעברה.

הערה מסוגיית סוטה טז ע"ב

ישנה דוגמא נוספת של גז"ש שמבוססת על שינוי מילה ולא על ייתור, והיא בסוגיית סוטה טז ע"ב. הגמרא משווה שם בין העפר שנותנים במים המאררים של הסוטה, לבין האפר שנותנים במי החטאת של פרה אדומה. בגמרא מובאת ברייתא שדנה בסדר הנתניה של המים והעפר. צריך לתת את העפר על גבי המים, אבל גם אם הפך את הסדר זה כשר. לומדים זאת מגז"ש 'עפר'- 'עפר'. הגמרא מסבירה שבפרה מדובר באפר ולא בעפר, ומה שהתורה שינתה בלשונה וכתבה 'עפר' זה כדי שנוכל לעשות גז"ש. אם כן, זוהי דוגמא נוספת של שינוי לשון ללא ייתור, שמחמתו אנחנו מבצעים גז"ש. אמנם שם לא מבואר שהגז"ש נחשבת מופנית, שהרי שם לא עולה בגמרא פירכא על הגז"ש. כזכור, ביצוע גז"ש סתם אינו דורש הפנאה (ראה מסקנה 3 לעיל). השינוי מ'אפר' ל'עפר' נדרש כדי שבכלל נוכל לבצע גז"ש, שהרי ללא השינוי כלל לא היה דמיון בין שני ההקשרים. מבחינה זו, המצב כאן שונה מאשר בדוגמא הקודמת, שהרי בדוגמא הקודמת ניתן היה לבצע גז"ש גם ללא שינוי הלשון, והשינוי נועד רק ליצור הפנאה. ועוד, שכאן בסוגיית סוטה, גם אם זה היה נחשב מופנה, היה כאן מופנה מצד אחד בלבד, ואילו שם המילה 'היטב' היא מופנה מכל הצדדים.

ייתכן שבאמת שינוי כזה אינו הופך את הגז"ש למופנה, ולכן באמת לא עולה מן הגמרא שזה נחשב כמופנה. רק שינוי מיותר, מעבר לגז"ש שכבר קיימת, הופך אותה למופנה. זהו חיזוק למה שראינו למעלה, שהשינוי של 'היטב' הופך את הגז"ש של 'דרישה' למופנה, ולא את הגז"ש 'היטב'- 'היטב' עצמה. שם כבר קיימת גז"ש, וכל עצמו של השינוי אינו אלא להפוך אותה למופנה (ראה לקח 4 לעיל). ניתן לחזק את טענתנו בכך שבשני התוד"ה 'שינה' שם בסוגיית סוטה מקשים על השינוי של 'אפר' ל'עפר': 1. הרי זה אינו שינוי, שכן במקרא אפר ועפר מתחלפים.

⁴ השווה לרש"י שהבאנו בפרק הקודם, שם ראינו שדווקא על גז"ש לא מופנה לא פורכים, כי היא התקבלה במסורת מסיני. וצ"ע האם כוונת רש"י שם היא שונה (ראה הערתנו לעיל על הגירסא ברש"י שם).

2. השינוי הזה נדרש כבר ע"י בית הלל (חולין פח ע"ב) ללמד שאפר נקרא גם 'עפר'.

ולדברינו נראה כי ניתן ליישב זאת היטב. השינוי אכן אינו שינוי במובן של הפנאה. אולם כדי שבכלל ניתן יהיה לבצע גז"ש בין שני ההקשרים הללו (סוטה ופרה), התורה צריכה להשתמש באותה מילה. ובאמת זוהי גז"ש לא מופנה.⁵

שתי מילים מיותרות בצד אחד של הגז"ש

מצאנו בש"ס תופעה אחרת הנוגעת לכאורה לאפשרות הניתוק בין המילה המופנה לבין המילה המשמשת בדרשה. הגמרא ביבמות ע"ב לומדת שערל לא יכול לאכול בתרומה, בגז"ש 'תושב ושכיר' - 'תושב ושכיר' מפסח. במהלך הדיון מתברר שישנה פירכא על הגז"ש הזו, ולכן היא חייבת להיות מופנה כדי להישאר תקפה. ולדעת ר' אליעזר היא חייבת להיות מופנה משני צדדים. הגמרא מסבירה שבמקרה הזה המילים 'תושב ושכיר' בפסח הן נחוצות, אך בתרומה הן מיותרות. הבעיה היא ששתיהן מצויות בצד אחד, וזו אינה הפנאה משני צדדים. הגמרא מסבירה שמכיון שיש כאן שתי מילים מיותרות אנו מחשיבים זאת כהפנאה כפולה, וממילא יש כאן גז"ש מופנה משני צדדים.

אפריורי ישנן שלוש אפשרויות להבין את הגז"ש הזו:

1. הגז"ש היא 'תושב' - 'תושב', או 'שכיר' - 'שכיר', והשיקול הנ"ל הוא רק בסיס לכך שזה נחשב מופנה משני הצדדים.
2. יש כאן גז"ש 'תושב ושכיר' - 'תושב ושכיר'?
3. לאחר ההעברה יש כאן גז"ש 'תושב' - 'שכיר', כאשר אחת משתי המילים המופנות בפרשת תרומה עוברת לצד של פסח, ומשמשת כאחד הצדדים של הגז"ש.

שתי האפשרויות הראשונות מצביעות על כך שיתכן ניתוק בין ההפנאה לבין הגז"ש, כהצעתנו לעיל. בשתייהן המילה המופנה אינה המילה המשמשת לדרשת הגז"ש עצמה (בצורות שונות, כמובן). האפשרות השלישית, שהיא היחידה השוללת את האופציה של ניתוק בין ההפנאה לבין הגז"ש, היא בעייתית מצד עצמה, שכן היא מציעה גז"ש בין שתי מילים שאינן זהות.

אמנם עיון בסוגיא מראה לנו מייד איזו מן האפשרויות היא הנכונה. ראינו שמספר ההפנאות הוא כמספר המילים המיותרות. לכאורה היה מקום לומר שמכיון שהגז"ש מסתמכת על הדמיון בצמד מילים (כאפשרות 2), אז מצב בו

⁵ הרי לנו עוד מקור תלמודי לכך שיש גז"ש לא מופנה.

שתי המילים הן מופנות אינו אלא הפנאה אחת. התייחסות הגמרא לכך כשתי הפנאות כנראה מורה על העובדה שהגז"ש לא נעשית מצמד מילים לצמד מילים, אלא ממילה אחת למילה מקבילה. כך כנראה נשללת אפשרות 2.

הגמרא עצמה אומרת 'שדי חד אלמד ושדי חד אמלמד', כלומר שהיא מתכוונת לאפשרות 3. אמנם היה מקום לומר שהכוונה היא לאפשרות 1, והשיקול של 'שדי' נאמר רק לעניין שיקולי הפנאה (שזה נחשב כאילו יש הפנאה אחת בלמד ואחת במלמד). כך נראה קצת מלשון רש"י, שמסביר מייד שמדובר כאן על ההפנאה (אמנם אינו מוכרח). נוסף לכך את הבעייה שהצגנו לעיל באפשרות 3, שהגז"ש

נעשית בין מילים שאינן זהות, ונגיע למסקנה שזוהי כנראה כוונת הגמרא. אולם בתוד"ה 'שדי' שם הסבירו במפורש שזה נחשב כאילו כתוב כאן 'שכיר' ושם 'תושב' שלא לצורך. הם גם ממשיכים ומקשים כיצד עושים גז"ש בין מילים לא זהות, ומוכח מכאן שהם הבינו כאפשרות 3. הם עונים שלפעמים עושים גז"ש בין מילים לא זהות, אם הן דומות במשמעותן ובאות באותו הקשר (לדוגמא: "זו היא שיבה זו היא ביאה", בסוגיית יבמות יז ע"ב, מהפסוקים "ושב הכהן" "ובא הכהן", ויקרא יד).⁶

בעל **יבין שמועה**, כלל קב (ראה **אנצ"ת** שם הערה 113), מביא ראייה ליסוד זה מסוגיא אחרת, בסנהדרין סד ע"א. הגמרא שם לומדת "בגד ועור" שנאמר במת (במדבר לא, כ) מ"בגד ועור" שנאמר בשרץ (ויקרא יא, לב). שם, על אף ששתי המילים הן מיותרות הגמרא מתייחסת אליהן כהפנאה אחת. ומסביר בעל **יבין שמועה** שהמילים הללו ('בגד' ו'עור') אינן בעניין אחד ולכן אין לראות בהם שתי הפנאות.

כוונתו של בעל יבין שמועה היא כנראה שמכיון שהמילים הללו אינן בעניין אחד, אז על אף ששתיהן מיותרות, ולכאורה יש כאן הפנאה כפולה, לא ניתן להעביר אחת מהן לצד המלמד ולעשות גז"ש 'בגד' - 'עור', שכן המילים הללו אינן בנות גז"ש זו לזו. הבעיה אינה בהפנאה אלא ביכולת להשוות בין המילים הללו בגז"ש.

ועדיין יש מקום להקשות מדוע שלא נותר אותן במקומן ונעשה גז"ש 'בגד ועור' - 'בגד ועור' ובכל זאת נחשיב זאת להפנאה כפולה? לשון אחר: מהי הגז"ש שנעשית בסופו של חשבון בסוגיית סנהדרין? לאור הניתוח דלעיל ברור שהגז"ש שם היא אכן 'בגד ועור' - 'בגד ועור', ולכן לא

⁶ זה מעמיד בסימן שאלה מסויים את הצורך בשינוי של 'אפר' ל'עפר' בגז"ש שהובאה בסעיף הקודם.

ניתן להתייחס לכך כהפנאה כפולה, שכן ההפנאה משני צדדים חייבת להיות מצד הלמד ומצד המלמד. הרי לפי הצעתנו לא היתה צריכה להיות מניעה לעשות גז"ש 'בגד ועור' - 'בגד ועור', ובכל זאת מכיון ששתי המילים בצד אחד הן מופנות להתייחס לכך כהפנאה כפולה. מכאן אנו רואים שלא עושים דבר כזה. לכאורה מתבקשת כאן המסקנה שחייב להיות קשר בין ההפנאה לבין המילים המשוות. אמנם היה מקום לדחות זאת ולומר שהדרישה היא שההפנאה תתחלק לשני הצדדים (הלמד והמלמד), וכלשון חכמים: "מופנה משני צדדים", אבל לא בהכרח נדרשת כאן זהות בין המילה המופנה לבין המילה הנדרשת. והדברים עדיין טעונים עיון רב.

תובנות מפרשת תרומה

1. אין אדם דורש גז"ש מעצמו, ובשיטת הרמב"ם שכל דבר שנלמד מי"ג מידות הוא מדברי סופרים פירש "הקנאת סופרים" שדווקא אדם רגיל לא יכול לדרוש גז"ש אבל בי"ד הגדול יכול.
2. מקובל שגז"ש נדרשת רק כאשר המילה מופנית וישנן דרשות שמופנות לשתי הצדדים.
3. רש"י מסביר שגז"ש מופנית עדיפה מהיקש, מפני שנחשבת ככתובה במפורש בפסוק, ואם היא לא מופנית היא עדיפה משום שהיא מסורה לנו במסורת מסיני.
4. בריטב"א מבואר שגז"ש שנמסרה לנו במסורת לא דורשת הפנאה, ומאידך גז"ש מופנת א"צ מסורת.
5. במאמר משנה שעברה ראינו שיתכן מצב בו הגז"ש היא מופנית במילה, אולם הדרשה נעשית ע"י מילים אחרות.
6. מהסוגיה בסנהדרין מ ע"א אפשר ללמוד - א. מילה שאינה מיותרת יכולה לשמש כגז"ש, שינוי במונח הוא כמו הפנאה ב. גז"ש יכולה לצרף הקשרים ולא רק להשוות ביניהם ג. גז"ש לא מופנית ניתן לדרוש וגם ניתנת לפריכה, אולם גז"ש מופנית א"א לפרוך.
7. יתכן שרק שינוי מיותר מעבר לגז"ש שכבר קיימת הופך אותה למופנה.
8. מצינו בגמ' יבמות ע ע"א שגז"ש מופנית משני צדדים היא גם במקרה ששתי המילים המיותרות נמצאות בצד אחד של הדרשה. נראה שנחלקו שם רש"י ותוס' האם לענין הגז"ש, הפסוקים נשארים כצורתם, היינו שיש ניתוק בין ההפנאה לגז"ש, או שאחת מהמילים המופנות עוברת לצד השני ואז דורשים את הגז"ש.

■ פרשת תצוה ■

המידות הנדונות

בניין אב מכתוב אחד.

בניין אב משני כתובים.

הצד השווה.

גז"ש.

שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

מתוך המאמר

- תפקיד רביעי של הצריכותא בהליך של 'הצד השווה'
- האם הצד השווה הוא מידת דרש פורמלית-טכסטואלית, או מהותית-תוכנית?
- הסבר נוסף להליך של 'הצד השווה' בלי צריכותא.
- האם 'הצד השווה' יכול להיבנות משתי גז"ש?
- איזו מידת דרש תיווצר מצירופן של שתי גז"ש באופן כזה?
- מידות של השוואה תוכנית (על פי סוג החומרא), ומידות של השוואה כמותית (על פי רמת החומרה).

מקורות מדרשיים לפרשת תצוה

(ו) 'מבנין אב משני כתובים' כיצד? לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנרות, הצד השוה שבהן שהם בצו מיד ולדורות אף כל דבר שהוא בצו יהא מיד ולדורות.
(ברייתא דדוגמאות, ריש הספרא)

לא פרשת נירות כהרי פרשת שילוח טמאין ולא פרשת שילוח טמאין כהרי פרשת נירות אילו לא נאמר פרשת שילוח טמאין הייתי למד פרשת שילוח טמאין מפרשת נירות ולמה תניננה הכא דאית לתנוייה סגין מילין כן הצד השוה שבהן שהן בצו מיד ולדורות אף כל שהוא בצו מיד ולדורות.
(ירושלמי ב"ק פ"א ה"א)

תקציר המאמר לפרשת תצוה, ספר 1

במאמר משנה שעברה עסקנו במידת 'הצד השווה'. דנו בדוגמא שלה המובאת כברייתא דדוגמאות, אשר מבוססת על פסוקים מפרשתנו. הערנו שהראשונים חלוקים בשאלה האם מידת בניין אב מכתוב אחד גם היא פועלת באופן של 'הצד השווה' או שרק מידת 'בניין אב משני כתובים' היא כזו. הלוגיקה של מידה זו תוארה בדף לפרשת שמות, תשס"ה.¹

הדרשה הראשונה למעלה לקוחה מברייתא דדוגמאות. חסרים בה הרכיבים של הצריכותא שהם הכרחיים למבנה של 'הצד השווה', אך הראב"ד בפירושו לברייתא משלים זאת. כלומר לדעתו זוהי דרשת 'הצד השווה' רגילה, והבעיה היא רק חסר בלשון הברייתא.

הדרשה השנייה שמובאת מהירושלמי נראית שונה. הירושלמי קובע כי פרשת שילוח טמאים אינה מיוחדת, והיא ניתנת להילמד מפרשת נרות. דווקא בגלל שהיא ניתנת להילמד מן הפרשה השנייה לא ברור מדוע בכלל היא נשנית. מכאן מסיק הדרשן שכנראה היא נכתבה כדי שגלמוד ממנה (ביחד עם פרשת נרות) על שאר התורה.

הערנו כי בדרך כלל מצב כזה מוביל לתוצאה הפוכה. כאשר יש שתי הופעות של אותו יסוד ואין צורך באחת מהן, המסקנה היא ששני הכתובים הללו באים ללמד רק על עצמם ולא על שאר התורה (שהרי כדי ללמד על שאר התורה די היה לנו באחד מהם). זהו הכלל הקובע: 'שני הכתובים הבאים כאחד אין מלמדים' (ראה בדף לפרשת תולדות, תשס"ה, ח"ב).²

הערנו שלא ברור מדוע בכלל עולה בדעתנו שהמצוות האחרות אינן נוהגות לדורות (האם התורה מעצם מהותה אינה כולה ציווי לדורות)?³ לשון אחר: האם המצוות שבהן לא נאמרה לשון 'צו' אינן נוהגות לדורות? בדרך כלל אנו לא מתייחסים כך לציווי התורה.

ראינו שני כיווני הסבר, ששניהם עולים בפירושו הראב"ד לברייתא דדוגמאות: א.

¹ בדף לפרשת משפטים, תשס"ו, עמדנו על כך שפעמים רבות מופיעה סכימה שמזכירה את 'הצד השווה', אך למעשה מדובר בסכימה אחרת אותה כינינו 'הבנייה מושגית'.

² וראה גם בדף לפרשת תולדות, תשס"ו, על שיקולי אופטימליות של הטכסט המקראי. גם הכלל הזה אינו אלא סוג של שיקול אופטימליות.

³ אמנם מצאנו בתורה ציוויים שהיו רק לשעתם, כמו נחש הנחושת, צנצנת המן ועוד (ראה בשורש השלישי לרמב"ם שקובע כי אין למנותם במניין המצוות), אולם אלו הם היוצאים מן הכלל. מהמדרש הזה עולה שאלו הם דווקא הכלל, ולגבי כל יוצא מן הכלל נדרשת הוכחה שמראה שהוא ציווי לדורות.

דווקא במצוות שנאמרו בלשון 'צו', יכולה לעלות אפשרות שהן נאמרו רק לשעתן, משיקול לשוני כלשהו. לכן דווקא בהן נדרשת הוכחה שהן נאמרו גם לדורות. לגבי שאר המצוות ברור לנו שהן נאמרו לדורות, גם ללא דרשה. ב. באמת בכל המצוות יכולנו להעלות בדעתנו אפשרות שהן לא נוהגות לדורות. אולם מסקנת המדרש שלנו מלמדת אותנו שהדבר אינו כן. לפי הכיוון הזה, מדרש זה הוא המקור לכך שציווי התורה הם נצחיים (זהו עיקר האמונה התשיעי של הרמב"ם).

הראב"ד בפירושו מקשה מדוע הברייתא מביאה את הדרש הזה כדוגמא לבניין אב משני כתובים ולא לגז"ש (שהרי המדרש מתבסס על הופעת המילה 'צו' בכל ההקשרים). כאן הוא מניח שהמדרש אכן משתמש במילה 'צו' עצמה, ולכן גם מסקנותיו נוגעות רק להקשרים בהם מופיעה המילה 'צו', כאופן א לעיל. הראב"ד מביא שני תירוצים, בהתאם לשני הכיוונים דלעיל: המילה 'צו' אינה מופנה, ולכן אין לדרוש ממנה גז"ש. זה מותיר אותנו בכיוון א. והתירוץ השני הוא שהדרשה אכן אינה עוסקת רק בציוויים שנאמרים בלשון 'צו'. הסבר זה מוליך אותנו כמובן לכיוון ב.

בהערה 1 בדף לפרשת שמות, תשסה, הנחנו שהצד השווה מתבסס תמיד על קו"ח או על בניין אב מכתוב אחד (=אנלוגיה). כעת אנו רואים שהראב"ד כאן אומר זאת במפורש. אם זהו מבנה של הצד השווה כי אז ברור שאין כאן גז"ש, ולהיפך.

בחלקו השני של המאמר עמדנו על שלושה תפקידים שונים של הצריכותא במבנה של 'הצד השווה': 1. כדי למנוע יישום הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים', ולאפשר למקורות הללו ללמד על שאר התורה (כך מפרשים הראב"ד ובעל הכריתות את דרשתנו). 2. כדי להסביר מדוע לא ניתן ללמוד את המלמד השני מן הראשון, ונדרש מן התורה לכתוב גם אותו בפירוש (אף שאולי הוא אינו נדרש כדי ללמד על הכלל כולו, כמו בהסבר הקודם). 3. בדרשת הירושלמי לעיל ראינו שאין צריכותא, ובכל זאת לא מיישמים את הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד'. הסברנו ששני המלמדים נחוצים גם מסיבה אחרת: גיוון בראיות לצורך ביסוס ההכללה. והערנו שיש מקום להבין את היעדר הצריכותא בברייתא דדוגמאות כמו הירושלמי (בניגוד לראב"ד הנ"ל).

עמדנו על הקשר בין התפיסות הללו לבין השאלה האם נצחיות התורה נלמדת ממדרש זה או לא. אם היא נלמדת מכאן, כי אז מדובר כאן בעיקרון יסודי מאוד באמונת ישראל, ולכן כדי לבסס אותו נדרשות כמה שיותר ראיות, וגם הגיוון שלהן הוא חיוני. אך אם המדרש הזה עוסק רק בהקשרים שבהם מופיעה המילה 'צו', כי אז אין כאן עיקרון יסודי, ומסתבר שהצריכותא תידרש רק מפאת שתי הסיבות הראשונות.

בהמשך דברינו עמדנו על הקושי לבסס את תוקפן של ההכללות, הן בהלכה והן במדע. מחמת הקושי הזה נדרש הגיוון בעובדות שעליהן מתבססת ההכללה. ראינו

שהאפשרות היחידה לתקף את הליך ההכללה, הן המדעית והן התורנית, היא להבין אותו כתוצאה של הכרה ולא של חשיבה בלבד.⁴ במסגרת הדיון הצגנו שתי השקפות בפילוסופיה של המדע, אותן מכנה זאב בכלר, 'אקטואליזם' ו'אינפורמטיביזם'. האקטואליזם אינו מתייחס להכללות המדעיות כטענות אודות המציאות, אלא כצורת איסוף יעילה ונוחה של העובדות הפרטיות. לעומת זאת, האינפורמטיביזם מתייחס להכללות כטענות על המציאות. הוא תופס את היישים התיאורטיים בתיאוריה המדעית כיישמים ממשיים, ולא כפיקציות נוחות ומועילות (כפי שמציע האקטואליזם). עמדנו על כך שבהלכה לא ניתן לבסס עמדה אקטואליסטית, שכן אנחנו מבססים על ההכללות הללו איסורים ועונשים. להכללה ההלכתית כשלעצמה ישנן השלכות, ולכן לא ניתן לתפוס אותה כצורת הצגה של עובדות פרטיות בלבד.⁵

סיימנו את המאמר בכך שהמחלוקת בין בעלי הכללים האם 'בניין אב מכתוב אחד' גם הוא מבוסס על הליך של 'הצד השווה' או לא, קשורה גם היא להבנת תפקידה של הצריכותא. לפי השיטות המסבירות גם את 'בניין אב מכתוב אחד' כמבוסס על לוגיקה של 'הצד השווה', ההבדל בין שתי המידות של 'בניין אב' נעוץ בשאלה האם המלמדים הם משני הקשרים הלכתיים שונים או מאותו הקשר. אם שני המלמדים שייכים לשני הקשרים, לא בהכרח נדרשת צריכותא פורמלית ביניהם. די בהצבעה על כך שהעיקרון הנלמד מופיע בשני הקשרים הלכתיים שונים, בכדי שנראה בכך גיוון בראיות, שדי בו כדי לבסס את ההכללה אותה אנו עושים על בסיסן.

⁴ נושא זה נדון בהרחבה בספרו החדש של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, שיצא לאור לפני כחודש בהוצאת עמותת 'מידה טובה'. ראה שם בעיקר בשער השני.

⁵ אגב, מסיבה דומה גם האקטואליזם המדעי הוא מופרך, שהרי גם שם אנחנו מקבלים החלטות על בסיס ההכללות הללו. אנחנו עולים על מטוס שנבנה על בסיס ההכללות הללו. אנו גם מרפאים חולים ושופטים אנשים בהסתמך על הכללות מדעיות ואחרות. ראה על כך בפירוט בספר הנ"ל.

אפשרות נוספת להבין את דרשת הירושלמי

מבוא

ראינו שהירושלמי מניח ששילוח הטמאים ניתן היה להילמד מפרשת הנרות, ודווקא הייתור הוא שמוביל אותנו ללמוד ממנו לשאר התורה. הסברנו זאת בכך שמדובר כאן בעיקרון יסודי שדורש הכללה על בסיס מגוון ורחב ככל האפשר. בפרק זה נציע כיוון הסבר שונה, אשר מבוסס על דברי הרמב"ן בסוגיית הבבלי מכות ד ע"א, שהובאו בדף לפרשת שמות, תשסו.

דברי הרמב"ן: סיבה רביעית לצריכותא ב'צד השווה'

בדף לפרשת שמות, תשסו, נדונה סוגיא במסכת מכות אשר בה מופיעה 'פירכת צד חמור'. במבנה של 'הצד השווה' לשני המלמדים ישנה תכונה ייחודית, ולכן יש ביניהם צריכותא. פירכת צד חמור טוענת כי דווקא תכונות ייחודיות אלו מהוות מכשול ללימוד של 'הצד השווה'. פירכא כזו, כפי שהסברנו שם, פורכת כל לימוד שייעשה בסכימה של 'הצד השווה'.

הדיון בסוגיא שם הוא בשאלה האם לוקים על לאו שאין בו מעשה. לפי ר' יהודה לוקים גם על לאו כזה, ור"ע חולק עליו (ההלכה היא כר"ע). ר' יהודה לומד זאת באמצעות 'הצד השווה' מעדים זוממים ומוציא שם רע. עדים זוממים יש להם ייחוד בכך שהם נענשים ללא התראה, ומוציא שם רע יש לו ייחוד בכך שהוא לוקה וגם משלם (מה שבדרך כלל לא קורה בהקשרים הלכתיים אחרים, שם קי"ל 'אין לוקה ומשלם').

הראשונים על אתר מקשים על דברי הגמרא הללו, שאם באמת ניתן לפרוך פירכת צד חמור, אזי אין כלל מקום ללימוד של 'הצד השווה' בתורה. באופן מובנה בסכימה הזו תמיד יש ייחוד (=חומרא) לכל אחד משני המלמדים, ובדיוק מסיבה זו נדרשים שני מלמדים. הבאנו כמה שיטות ראשונים ביישוב הקושיא הזו, ואף הצענו הסבר משלנו (שכנראה מופיע בריטב"א על אתר, בשם רבו הרא"ה).

אחת משיטות הראשונים שהבאנו היתה שיטת הרמב"ן. הוא הציע הסבר מחודש מאד, אשר משנה לגמרי את הבנת התמונה של סכימת 'הצד השווה' בכלל. הרמב"ן טען שמה שבדרך כלל בש"ס אנו לא פורכים פירכת צד חמור, זה מפני שיש צד חמור גם בלמד וגם במלמדים. בכל אחד משלושתם יש צד חמור אחר, ולכן מעמדם שווה, ועדיין ניתן להשוות ביניהם. הסוגיא במכות היא ייחודית שכן בלמד אין צד חמור, ולכן העובדה שקיימים צדדים חמורים בשני המלמדים

פורכת את השוואה אליהם.

יש לשים לב לכך שלפי הרמב"ן ישנה סיבה שונה, רביעית במספר, מדוע נדרשת הצריכותא בסכימת 'הצד השווה': היא נדרשת כדי להשוות את מעמדם של המלמדים למעמדו של הלמד (שהרי בלמד יש צד חמור), ובכך היא מאפשרת השוואה ביניהם. להלן נבאר יותר את דבריו.

הסבר דרשת הירושלמי לאור דברי הרמב"ן הללו

אם נקבל את הצעתנו המחודשת של הרמב"ן, נוכל אולי להבין גם את מהלך דרשת הירושלמי אצלנו. לפי הרמב"ן הצריכותא נדרשת כדי להשוות את מעמדם של המלמדים למעמדו של הלמד, במצב בו בלמד ישנה חומרא. מה יקרה כאשר הלמד יהיה הקשר הלכתי ללא חומרא מיוחדת? במצב כזה בהחלט ייתכן שבאמת לא תידרשנה חומרות במלמדים, שהרי גם בלא חומרות מעמדם שווה זה של הלמד. אם כן, במצב כזה גם לא תהיה צריכותא, שהרי זו מבוססת על החומרות הייחודיות של שני המלמדים.

לפי הרמב"ן, בהחלט ייתכן שהירושלמי סובר כי במקרה דנן אין בלמד שום צד חמור, ולכן לשני המלמדים גם לא צריך להיות צד חמור (אם לשני המלמדים היה צד חמור לא היינו יכולים ללמוד מהם אל הלמד, שהרי היינו פורכים פירכת צד חמור). לכן גם אין צריכותא ביניהם. כפי שראינו, לפי הצעת הרמב"ן במצב בו ללמד אין צד חמור, דווקא העובדה שאין צריכותא בין המלמדים היא אשר מאפשרת את הלימוד. כאשר אין צריכותא ביניהם מעמדם שווה לזה של הלמד, ולכן ניתן ללמוד אותנו מהם באמצעות 'הצד השווה'.⁶

הקושי העיקרי בהסבר זה

הסבר זה מעורר קושי גדול. לפי הצעתנו בדעת הרמב"ן ישנם שני מצבים שבהם ניתן להשתמש בסכימת 'הצד השווה': 1. כאשר לשני המלמדים וגם ללמד ישנם צדדי חומרא שונים (זהו המקרה הרגיל). 2. כאשר לאף אחד מהם אין צד חומרא (זהו המקרה בירושלמי שלנו).

לעומת זאת, אם לשני המלמדים יש צד חומרא וללמד אין צד כזה, ניתן לפרוץ פירכת צד חמור ולכן אין אפשרות לדרוש במידת 'הצד השווה' (זהו המקרה של סוגיית מכות). ואם לשני המלמדים אין צד חמור אך ללמד יש צד חמור, כאן

⁶ אמנם כפי שהבאנו במאמר בשנה שעברה, הראב"ד מצביע על צדדי חומרא בשני המלמדים, אבל הירושלמי כנראה אינו מקבל זאת (וצל"ע מדוע, אך זה בכל אופן קשה על הירושלמי, ולכן אינו קשור להצעותינו אלו).

ברור לכולי עלמא שאין צורך ללמוד באמצעות 'הצד השווה', שהרי ניתן ללמוד בקו"ח מכל אחד משני המלמדים מכוח הצד החמור של הלמד. אולם כעת חוזרת השאלה מהו היחס בין לימוד ב'צד השווה' לבין הכלל 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים'? למעלה ראינו שקיום הצריכותא בין המלמדים היא שמונעת את יישום הכלל 'שני כתובים הבאין כאחד', שהרי כאשר ישנה צריכותא אזי אף אחד מהם אינו מיותר. הכלל 'שני כתובים הבאין כאחד' מתיישם רק כאשר אחד משני הכתובים הוא מיותר.⁷ מה יקרה במצב בו לשני המלמדים אין צד חמור, כלומר שאין צריכותא ביניהם (מצב 2 לעיל, כבדוגמת הירושלמי)? לכאורה במצב כזה אחד משניהם מיותר, ולכן המסקנה היא שהם נכתבו כדי ללמד על עצמם ולא על הכלל. אך לפי הצעתנו ברמב"ן גם במצב כזה ניתן ללמוד מן 'הצד השווה' שלהם על הלמד, אם גם לו עצמו אין צד חמור.⁸

הסבר אפשרי בירושלמי

הירושלמי עצמו מתייחס לקושי הזה, ואומר שקיומו של המלמד השני אכן דורש הסבר, שהרי הוא מיותר (שכן ניתן ללמוד אותו מהראשון).⁹ אולם ההסבר שהירושלמי מציע הוא שהמלמד השני מיועד ללמד על שאר התורה, ולא ללמד על עצמו. אם כן, היכן ניישם את הכלל 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים'? לכאורה בכל מצב בו יש שני כתובים שאינם נצרכים, נוכל לומר כמו כאן, שהצורך בכתוב השני הוא כדי ללמד על שאר התורה ולא כדי ללמד על עצמו. מעבר לכך, בירושלמי קשה עדיין מדוע נצרך המלמד השני, שהרי יכולנו ללמוד את ההכללה לכל התורה מן המלמד הראשון (הנרות) בלבד, בבניין אב מכתוב אחד ('חדא מחדא')?

נקדים ונאמר כי לפי הירושלמי ברור שאין צד חמור לנרות, שהרי הוא כותב

⁷ גם מבחינת הגיוון בראיות אנו מגיעים לאותה מסקנה: כאשר הראיות לא מגוונות אנו לא מבצעים הכללה, ולכן ההלכה חלה רק על שני המקומות המפורשים. כאשר העובדות מגוונות (יש צריכותא), רק אז אנו מבצעים הכללה.

⁸ נראה דוחק להסביר שהירושלמי הזה הולך בשיטה ששני כתובים הבאין כאחד כן מלמדים. אמנם יש דעה כזו בש"ס, אך היינו מצפים להערה בירושלמי שהדרשה הזו הולכת דווקא כאותה דעה (וכפי שהש"ס נוקט בכמה וכמה מקומות: "הניחא למ"ד שני כתובין הבאין כאחד מלמדים. ולמ"ד אין מלמדין - מאי איכא למימר?"). ובפרט שדעה זו אינה להלכה, והדוגמא בברייתא דדוגמאות אמורה להיות מוסכמת ככל האפשר.

⁹ כלומר גם הירושלמי מסכים להנחת האופטימליות של הטכסט המקראי. ראה במאמר לפרשת תולדות, תשסו.

שניתן ללמוד מהם את שילוח הטמאים (ואם היה בהם צד החמור הלימוד הזה היה נפרך). לעומת זאת, יש מקום להתלבט האם לפי הירושלמי לשילוח טמאים יש צד חמור, או שגם לו אין צד כזה.

ייתכן שהירושלמי מסכים לשילוח טמאים יש צד חמור (כמו שכתב גם הראב"ד הנ"ל).¹⁰ אם כן, שילוח טמאים לחוד אינו יכול ללמד על שאר התורה, שהרי אם היה כתוב רק שילוח טמאים אז היינו פורכים: מה לשילוח טמאים שכן יש בו צד חמור. לכן נדרש הכתוב לומר את הדין גם בנרות, ומהם ניתן ללמוד לשאר התורה. לפי זה ברור מדוע נכתבו גם הנרות.

השאלה היא מדוע שלא נלמד מהנרות ישירות לכל התורה (ובכלל זה גם לשילוח טמאים)? לשון אחר: עדיין לא ברור מה צורך היה לכתוב את הדין בשילוח טמאים (הרי ניתן ללמוד אותם בקו"ח מנרות)? מעבר לכך, עדיין לא ברור מדוע לא נאמר שגם אם שילוח טמאים נכתב, הרי זה רק כדי ללמד על עצמו, ולא על שאר התורה (כלומר ליישם כאן את דין 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים').

היחס לגז"ש

הזכרנו שהראב"ד מקשה מדוע לא נתייחס ללימוד הזה כגז"ש 'צו'- 'צו'? הוא עונה בתירוץ הראשון שזה לא מופנה. אם כן, לדעתו המילה 'צו' בשילוח טמאים ובנרות אינה מופנה. לפי זה, נראה שהקושיא מדוע לא ליישם כאן את הכלל 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים' כלל אינה עולה. הרי הכלל הזה מבוסס על כך שאחד משני המקורות הוא מיותר, שכן ניתן היה ללמוד אותו מהשני. אולם אם המילה 'צו' אינה מופנה, משמע שהיא נדרשת להיכתב לעצם העניין. אם כן, בכל מקרה, גם אם לא היינו לומדים ממנה שבכל התורה צו הוא מייד ולדורות, היא לא היתה מיותרת. אם כן, הלוגיקה של 'שני כתובים הבאין כאחד' אינה ניתנת להתיישם כאן. כזכור, זו מבוססת על העובדה שאחד המקורות הוא מיותר, והייתור מלמד אותנו שאין להכליל משני אלו לשאר התורה.

אמנם הירושלמי כותב שבשילוח טמאים יש ייתור, ובדיקו בגלל זה אנו לומדים מכאן לכל התורה. אם כן, הוא כנראה מקבל את דברי הראב"ד רק לגבי נרות. יוצא שלפי הירושלמי בנרות אין חומרא מיוחדת, אבל המילה 'צו' היא מילה נחוצה. ואילו בשילוח טמאים יש חומרא מיוחדת, אבל המילה 'צו' היא מיותרת (מופנה).

ולפי זה, ייתכן שהירושלמי מתכוין ללימוד של גז"ש, כמו שהופיע בקושיית

¹⁰ ולפי זה הלימוד מנרות לשילוח טמאים הוא בקו"ח. ראה על כך עוד להלן.

הראב"ד. בנרות אין חומרא, ולכן הלימוד מנרות לשאר התורה לא נפרך. אם כן, היה מקום ללמוד מנרות לכל התורה בגז"ש, אך המילה 'צו' היא נחוצה ולא מופנה. כשאין מילה מופנה לא לומדים בגז"ש.

לעומת זאת, בשילוח טמאים המילה 'צו' אמנם מופנה לפי הירושלמי, והוא מציין זאת כדי לבסס את האפשרות ללמוד ממנה בגז"ש (שכן היא מופנה). אך אם נרצה ללמוד משם לכל מילות 'צו' בתורה בגז"ש, תתעורר פירכא מכוח החומרא המיוחדת שיש בשילוח טמאים (אנו מניחים כאן שמופנה מצד אחד לומדים ופורכים. ראה בדפים לפרשת חיי-שרה וויצא, תשסו).

אך כאשר אנו שמים לב לכך שהדין כתוב בשני המקומות גם יחד, אז נפתחת האפשרות ללמוד משניהם לכל התורה כולה בהליך של 'הצד השווה'. כמובן שההנחה שלנו כעת היא שניתן לעשות היסק מטיפוס 'הצד השווה' שמבוסס על שתי גז"ש, זאת בניגוד למה שעולה מדברי הראב"ד כאן (וכפי שהערנו במאמר בשנה שעברה).¹¹

להלן נראה שהאפשרות הזו קיימת אך ורק בשיטת הרמב"ן. אך תחילה עלינו לבחון את שיטתו ביתר תשומת לב.

קושי בשיטת הרמב"ן

כפי שראינו, הרמב"ן כותב ש'הצד השווה' הרגיל בש"ס הוא במצב שבו לכל אחד מהמלמדים יש חומרא מיוחדת, וגם ללמד יש חומרא מיוחדת. לדעתו במצב כזה לא ניתן לפרוך פירכת צד חמור. מדבריו עולה כי החומרא הייחודית של כל מלמד אינה חשובה לעצם הדין, ומה שחשוב הוא רק רמת החומרא הכללית שלו (כלומר האם יש בו חומרא או לא). לכן לפי הרמב"ן גם כאשר לשני הצדדים ישנן חומרות שונות, עדיין יש מקום להשוואה ביניהם.¹²

לפי שאר המפרשים המצב הוא שונה בתכלית. החומרות הן ייחודיות, ולכן כאשר ישנן חומרות שונות בשני המלמדים ובלמד, אין כל מקום להשוות ביניהם. כל השוואה כזו תוכל להיפרך בטענה: מה למלמדים שכן יש בהם חומרות ייחודיות, ושמא הן אלו שגורמות את הדין. ואילו במלמד שיש בו חומרא אחרת ולא

¹¹ מעבר לכך יש כאן מבנה מיוחד של 'הצד השווה', שכן בנרות אין פירכא, אלא יש חיסרון אחר: המילה 'צו' אינה מופנה. ואכמ"ל בזה.

¹² זהו מנגנון דומה למה שראינו במאמר לפרשת דברים, תשסה, אודות קיזוז חומרות (בסוגיות ב"מ וב"ק לגבי "קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה"). אמנם שם בסופו של דבר הצענו הסבר לוגי לקיזוז הזה, אך הרמב"ן כנראה מציג כאן קיזוז שאין לו הסבר לוגי. זהו קיזוז של כמויות חומרא ותו לא.

אלו, ייתכן שלא יחול הדין האמור. בסופו של דבר נשלול את תפקידן של שתי החומרות המיוחדות בתחולת הדין שבמלמדים, ונלמד מן הצד השווה שבשניהם אל הלמד.

אם כן, לפי הרמב"ן ההשוואה היא על בסיס רמת החומרא, ולפי שאר המפרשים ההשוואה היא על בסיס איכות וסוג החומרא.

כעת עולה השאלה מדוע לפי הרמב"ן לא די היה לנו בלימוד של חדא מחדא? הרי במצב שמתאר הרמב"ן לכאורה ניתן היה ליטול את אחד משני המלמדים, וללמוד ממנו לחוד לשאר התורה. ואם תעלה פירכא מכך שיש לו חומרא ייחודית שקיימת רק אצלו, נאמר שגם בלמדים השונים קיימות חומרות שונות, אך מקבילות, אשר מאזנות את התמונה. לפי הרמב"ן לכאורה אין כל צורך להיזקק למלמד השני, וללימוד 'הצד השווה' בכלל (אלא אולי במצב ללא כל חומרות, כהצעתנו בירושלמי לעיל).

לפי שאר המפרשים קושיא זו אינה קיימת. לשיטתם הלימוד ממלמד אחד היה נפרך בטענה: מה למלמד שכן יש בו חומרא ייחודית, שאולי היא הגורמת את הדין. העובדה שגם בלמד יש חומרא אחרת אינה רלוונטית, שכן ניתן לתלות את חלות הדין האמור דווקא בחומרא של המלמד. אך לפי הרמב"ן במצב כזה לא ניתן לפרוך, שהרי אם החומרות הן באותה רמה, אז יש מקום להשוות את שני ההקשרים על אף השוני.

אם כן, לפי הרמב"ן בכל פעם שיש לנו מצב של שני מלמדים שיש ביניהם צריכותא, ואנו רוצים ללמוד מהם על למד שלישי (שבהכרח גם בו ישנה חומרא, שאם לא כן היינו פורכים פירכת צד חמור), קיימת גם האפשרות ללמוד מכל אחד מהם לחוד.

ביאור שיטת הרמב"ן:

ההבדל בין 'בניין אב מכתוב אחד' לבין 'בניין אב משני כתובים'

המסקנה היא שלפי הרמב"ן הלוגיקה הזו קיימת רק בלימוד של חדא מתרתי ולא בחדא מחדא. לשון אחר: בלימוד של מלמד אחד אם ישנה חומרא אחת למלמד וחומרא שונה ללמד, אנו לא משווים ביניהם. כאן גם הרמב"ן יסכים לשאר הראשונים שניתן לדחות את הלימוד בכך שאפשר לתלות את חלותו של הדין בחומרא הייחודית שבמלמד. רק בסכימה של 'הצד השווה' הרמב"ן רואה אפשרות ללמוד על פי רמות חומרא כלליות, ולהתעלם מן ההבדלים שבין החומרות.

המסקנה היא שלפי הרמב"ן מידת 'הצד השווה' היא מידה פורמלית ולא השוואה תוכנית. אין כאן הכללה ממקרים פרטיים לחוק כללי, אלא הפעלת מידת דרש טכטואלית באופן פורמלי, כמו בגז"ש. ההשוואה של 'הצד השווה' מבוססת על רמות החומרה ולא על סוגי החומרות. לפיכך האפשרות היחידה לפרוך היסק של 'הצד השווה' לפי הרמב"ן היא אך ורק באמצעות הצבעה על הבדל ברמות החומרה (ולא על הבדל בסוגי החומרה).

לעומת זאת, השוואה של חדא מחדא היא היסק אנלוגי רגיל. במקרה זה גם לדעת הרמב"ן אנו מבצעים השוואה תוכנית, וכאשר ישנן חומרות שונות בלמד ובמלמד ההשוואה נפרכת.

האם ניתן ללמוד 'הצד השווה' משתי גז"ש?

כפי שהזכרנו, מקובל לחשוב שסכימת 'הצד השווה' תמיד צריכה להיות מבוססת על בניין אב מכתוב אחד (=אנלוגיה, מה מצינו), או על קו"ח. כלומר הלימוד מהמלמד הראשון הוא או בניין אב או קו"ח, וכשנמצאת שם פירכא המלמד השני מסייע לנו לדחות אותה (ראה במאמר לפרשת שמות, תשסה). לעומת זאת, מקובל כי לא ניתן לבסס לימוד של 'הצד השווה' על גז"ש. כך גם הניח הראב"ד הנ"ל.

מדוע באמת שלא נלמד בסכימת 'הצד השווה' גם מגז"ש? מסתבר שהסיבה לכך נעוצה בהבנת הלוגיקה של 'הצד השווה'. כפי שראינו במאמר לפרשת משפטים, תשסו, הסכימה הזו מבוססת על העובדה שיש רעיון אחד משותף (=צד שווה) לשני המלמדים, והוא אשר גורם את הדין. ולכן גם על הלמד שמאופיין באותו צד שווה, יחול אותו דין.

אולם גז"ש, בניגוד לבניין אב ולקו"ח, היא מידה פורמלית. היא מבוססת על רמז כתוצאה מדמיון מילולי בין שני ההקשרים, ולא על השוואה תוכנית ביניהם. אם כן, כאשר אנו מוצאים מילה זהה בשני מקומות, אין בכך כדי לומר שיש להם בסיס תוכני, או רעיוני, משותף. לכן שתי גז"ש אינן יכולות ללמד אותנו באופן של 'צד שווה'.

אך לפי הרמב"ן גם במקרה של לימוד 'הצד השווה' אשר מבוסס על קו"ח ובניין אב, הסכימה של 'הצד השווה' אינה מבוססת על קיומו של מסד רעיוני משותף. הרי הרמב"ן מבסס את ההיסק של 'הצד השווה' על רמת חומרה מסויימת, ומתעלם מהאופי הייחודי של המלמדים. לטענתו כל ההלכות שיש להן רמת חומרה מסויימת צריך לדמות אותן, ולא בגלל הצד השווה שלהם. לכן הרמב"ן

מקבל את הפירכא של צד חמור כפירכא לגיטימית. לטענתו ישנה אפשרות שהדין נגדם משתי סיבות שונות, ובכל מלמד הוא נגרם בגלל החומרא המיוחדת שמאפיינת אותו. אם כן, כיצד ניתן ללמוד משני המלמדים הללו על למד שלישי, שבו אין אף אחת משתי החומרות הללו? לפי הרמב"ן הדבר אפשרי רק בגלל העובדה שלא נדרש בסיס אחיד לתחולתה של ההלכה הנדונה. נראה שהרמב"ן אינו מקבל את ההנחה שלכל דין בתורה ישנה אך ורק סיבה אחת (ראה במאמר לפרשת שמות, תשסו).¹³

אם כן, כעת נוכל להבין כי לשיטת הרמב"ן אין גם מניעה לבצע לימוד של 'הצד השווה' גם באמצעות שתי גז"ש. אמנם מילה משותפת מצביעה על דמיון מילולי בלבד, ולא בהכרח גם על דמיון תוכני, אך כפי שראינו לפי שיטת הרמב"ן די לנו בזה כדי ללמוד משני המלמדים הללו על הלמד.

השוואה ללוגיקה של קו"ח

מדברינו למעלה עולה כי ישנם שני סוגים של השוואות: השוואה על בסיס תוכני (דמיון תוכני ורעיוני), והשוואה על בסיס של חומרה (השוואה בין הקשרים הלכתיים באותה רמת חומרה, גם אם הם מסוגים שונים). ראינו שבניין אב מכתוב אחד הוא אנלוגיה רעיונית, כלומר העמדה על בסיס משותף. גם בבניין אב משני כתובים, לפי רוב הראשונים, מדובר על השוואה תוכנית, בין הצד השווה של שני המלמדים לבין האופי של הלמד. ולפי הרמב"ן ההשוואה ב'הצד השווה' היא על בסיס של חומרה ולא של תוכן.

מה באשר לשאר המידות? לגבי גז"ש ראינו למעלה שהשוואה היא על בסיס טכסטואלי, ולא על בסיס תוכני.¹⁴ מקובל שמידת קל וחומר היא מידה הגיונית ולא פורמלית, וגם לא טכסטואלית. אולם כשנבחן אותה ביתר תשומת לב נראה שבדרך כלל ההשוואה נעשית על בסיס של חומרא ולא על בסיס תוכני. גם השוואה כזו היא הגיונית, אולם זהו היגיון מטיפוס אחר.

בקו"ח מטיפוס של 'בכלל מאתים מנה' ההיסק מבוסס על השוואה תוכנית. המלמד כלול בפועל בלמד, ולכן ברור שהדין שקיים לגבי המלמד יחול גם על הלמד, מאותה סיבה. לדוגמא, כריית בור כוללת בתוכה גם פתיחה של הכיסוי שלו (=הסרת שכבת המילוי העליונה). לכן כל הדינים שקיימים בפתיחת כיסוי של בור, יהיו קיימים גם בכריית בור, שהרי בתוך הכרייה יש גם פתיחה. לעומת

¹³ ואפשר לומר שגם לפי הרמב"ן ישנה רק סיבה אחת, והיא רמת החומרה של ההלכה הנדונה.

¹⁴ אמנם כבר הערנו לא פעם בעבר שניתן להבין את הגז"ש גם באופן אחר.

זאת, בקו"ח סברתי השוואה היא בדרך כלל על בסיס של קולא וחומרא. לדוגמא, בקו"ח שמובא בביריתא דדוגמאות (ראה במאמר לפרשת בהעלותך, תשסה) חז"ל מסיקים מאם אביה של מרים היה יורק בפניה היא היתה צריכה להיכלם שבעה ימים, אז כשהקב"ה ירק בפניה היא צריכה להיכלם עוד יותר. כאן ישנה סברא של השוואה בין הכלימה שביריקה של אביה ליריקה של הקב"ה, שגם היא נראית השוואה כמותית (אמנם הקולא והחומרא הם רמות שונות של אותו סוג תוכני).

בקו"ח מטיפוס מידותי (ראה בדף לפרשת נח, תשסה), המלמד קל מן הלמד, ולכן אנחנו מסיקים שהדינים שחלים על המלמד יחולו גם על הלמד. שם זוהי השוואה כמותית בעליל.

לפי הרמב"ן יש רק סוג אחד של 'הצד השווה'

כפי שכבר הזכרנו, המפרשים עומדים על כך שישנם שני סוגים של 'הצד השווה': על בסיס קו"ח ועל בסיס בניין אב. אך לפי הרמב"ן הלימוד של 'הצד השווה' עוסק במצב שבו לכל אחד משני המלמדים (א וב') וגם ללמד (ג) ישנן חומרות שונות (A, B, C בהתאמה). במצב כזה בהכרח מדובר על לימוד 'הצד השווה' שמתחיל בקל וחומר: אנו לומדים בקו"ח מהמלמד א ללמד ג (שהרי בלמד ג ישנה חומרא C). לאחר מכן אנחנו פורכים את הקו"ח בכך שגם למלמד א ישנה חומרא (A). ואז אנו מעלים את האפשרות ללמוד בקו"ח מהמלמד ב ללמד ג, באותה צורה. גם הקו"ח הזה נדחה בכך שיש למלמד ב חומרא (B). כעת נותר מצב שבו ישנה חומרא לכל אחד מהמלמדים וגם ללמד. ולבסוף אנחנו לומדים משני המלמדים גם יחד.

בסכימה המקבילה של 'הצד השווה' שבה מתחילים בלימוד חדא מחדא של בנין אב ולא של קו"ח, זהו מצב שבו לשני המלמדים יש חומרות וללמד אין. אך מצב כזה אינו אפשרי לפי הרמב"ן, שכן במצב כזה אנחנו פורכים פירכת צד חמור. אם כן, לפי הרמב"ן סכימת 'הצד השווה' תמיד מבוססת על קו"ח ולא על בניין אב (לעיל ראינו שישנה גם אפשרות של גז"ש).

אפשרות נוספת להבין את הרמב"ן

ייתכן שזוהי הסיבה לכך שהרמב"ן מבסס את הצד השווה על השוואה כמותית ולא איכותית (סוגית, או תוכנית). הסיבה היא שמדובר כאן על מבנה מטיפוס של קל וחומר, שהוא במהותו השוואה כמותית ולא תוכנית. רק לשיטת שאר

הראשונים, לפיה 'הצד השווה' יכול להיות מבוסס על בניין אב חדא מחדא, ישנה גם אפשרות לראות אותו כהשוואה תוכנית ולא כהשוואה כמותית. נעיר כי ההנחה שלנו בטיעון הזה היא ש'הצד השווה' אשר מבוסס על שני קלין וחמורין נותר בעל אופי של קו"ח, ולא הופך לבניין אב, כלומר לאנלוגיה. הנחה זו שנויה במחלוקת בין המפרשים (ראה **אנציק"ת**, ע' 'בנין אב', ליד הערה 61-59). מה יקרה בלימוד של 'הצד השווה' במצב בו בשלושת ההקשרים אין חומרות (כהצעתנו לעיל בירושלמי)? במצב כזה, אם הוא בכלל אפשרי, 'הצד השווה' מתחיל בבנין אב ולא בקו"ח, ולכן ייתכן שגם הרמב"ן יודה שזהו בנין אב ולא קו"ח.

תחת איזו קטגוריה ייכנס 'הצד השווה' שמבוסס על שתי גז"ש? מסתבר שהוא יהיה עוד סוג של גז"ש, והדבר עדיין צ"ע.

תובנות מפרשת תצוה

1. שנה שעברה ראינו שהירושלמי לומד שאם יש פרשה שיכלה להלמד מפרשה אחרת ואעפ"כ נכתבה, כנראה שנכתבה כדי שנלמד ממנה על שאר התורה, והסברנו זאת בכך שמדובר בעיקרון יסודי שדורש הכללה על בסיס מגוון ורחב ככל האפשר, כעת ננסה להבין את דברי הירושלמי באפ"א.
2. הרמב"ן טוען שמה שבד"כ לא פורכים פירכת הצד החמור זה מפני שיש צד חמור גם בלמד וגם במלמדים, לפי זה יוצא שהצורך של הצריכותא בסכמת הצד השווה נדרשת כדי להשוות את מעמדם של המלמדים למעמדו של הלמד.
3. לפי זה אפשר להסביר בירושלמי שסובר שבמקרה דנן אין בלמד צד חמור ולכן גם למלמדים לא צריך להיות צד חמור ולכן גם אין צריכותא ביניהם.
4. קיום הצריכותא בין המלמדים בלימוד הצד השווה מונעת את יישום הכלל של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, אמנם במקרה של הירושלמי שלשני המלמדים אין צד חמור צריך להבין מדוע לא נאמר את הכלל של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.
5. גם לשיטת הרמב"ן בלימוד של מלמד אחד אם ישנה חומרא אחת למלמד וחומרא שונה ללמד לא משווים ביניהם משום שזה היסק אנלוגי רגיל, רק מידת הצד השווה היא מידה פורמלית ולא השוואה תוכנית, והיא מבוססת על רמת החומרה ולא על סוגי החומרות.
6. לשיטת הרמב"ן סכמת הצד השווה תמיד מבוססת על ק"ו ולא על בנין אב, אומנם עדיין יש לדון מה יהיה במקרה של הצד השווה במצב שבו בשלושת ההקשרים אין חומרות (כהצעתנו בירושלמי).

■ פרשת כי תשא ■

המידות הנדונות

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

מתוך המאמר

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

מוקורות מדרשיים לפרשת כי תשא

כָּל פֶּטֶר רָחַם לִי וְכָל מִקְנֶךָ תִּזְכֹּר פֶּטֶר שׁוֹר וְשֵׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְּשֵׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעֲרַפְתּוּ כָּל בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָּנֵי רִיקָם: (שמות לד, יט-כ)

כָּל פֶּטֶר רָחַם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לִיקְנוֹק בְּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָךְ אֵךְ פְּדָה תִּפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֲדָשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָךָ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֲשִׂים גֵּרָה הוּא: אֵךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְּכוֹר כֶּשֶׁב אוֹ בְּכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֲלֶבֶם תִּקְטִיר אֲשֶׁה לְרִיחַ נִיחַח לִיקְנוֹק: (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)

תקציר המאמר לפרשת כי תשא, ספר 1

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'נכון' ביחס לצייויים 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 לכתיבה, ולא ביחס לתכנים כלשהם. עוד רמז לכך מצוינו בראב"ן סי' לד (הביאו בהגהות מהר"ב רנשבורג, 'במות ד' ע"א) אשר כתב כי במשנה תורה יש מוקדם ומאוחר, שכן משה כתב אותה בעצמו, וסידר אותה 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 בדיון 'כלל ופרט' המרוחקים, שלא דורשים אותם. בסוגיית פסחים מבואר כי הסיבה לכך היא החשש שהם לא נאמרו על הסדר, כלומר

¹ ראה דוגמאות במאמר משנה שעברה.

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

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.

א. 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 (בפ' יתרו ובפ' 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 ב'כלל 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 לחומרא 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 היפה 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 היא עצמה מורה לנו שלא לדרוש אותנו. 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 הגמ' (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 בחידושי 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 יימצא מיותר. אם כן, ברור שהפסוק בא ללמד משהו, ומכיון ששני הלימודים אפשריים ואין דרך להכריע ביניהם, כנראה שעלינו ללמוד ממנו את שניהם. נוסיף 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 יימצא 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 א 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. 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

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 נתחייבתי' לבין 'איני יודע אם פרעתיך', ואכמ"ל בזה.

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, ובזה 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 כדיני 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

⁵ ראה חילוק דומה לגבי פירוש פשטי לפסוקים בהערה הקודמת.

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

⁷ ונראה די ש 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.

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.

ב. משמעותם של שני סוגי הסדר

מבוא

עמדנו על שני סוגי סדר במקרא, שעל כל אחד מהם נצטווה 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 שמטרתנו 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 בדיוק: הדרשות מבוססות על הסדר הכרונולוגי-היסטורי, והסדר הטכסטואלי מיועד למטרות אחרות, שאיננו יודעים בשלב זה מה הן (ראה קושי 1). מדוע באמת אנו מבססים את דרשות ה'כלל ופרט' 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 להפר 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 ופרט'. 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

⁸ ראה מקורות במאמר משנה שעברה וכן באנציק"ת, ע' '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.

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.

ושוב, '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 ט, 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.

¹⁰ בילקוט שמעוני על פרשת זאת הברכה רמז תתקסה, 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 במובן 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 שמה שרבו 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 לחשוש 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 כשאין 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.

תובנות מפרשת כי תשא

1. התורה מסודרת לפי שתי מערכות סדר שונות: א. סדר כרונולוגי-היסטורי ב. סדר הכתיבה. הסדר הקובע לעניין דרשות "כלל ופרט" הוא א', במאמר משנה שעברה הערנו שלפי"ז מידות הכלל והפרט אינן לגמרי טכסטואליות משום שהכיווניות נקבעת לפי המישור כרונולוגי היסטורי.
2. תוס' קובעים שדברים שנאמרו ביחד (כגון זכור ושמור) אפילו שהם כתובים בריחוק זה מזה ניתן לדרוש אותם בכלל ופרט, ועוד כתבו שאם ברור שהסדר בין המילים אינו אמיתי עלינו לדרוש לפי הסדר הנכון ז"א שהסדר הקובע הוא סדר הציווי ולא סדר הכתיבה.
3. דברי התוס' עומדים בניגוד לדברי ה"יפה מראה" שהובא בשנה שעברה שסובר שפסוקים מרוחקים לא דורשים בהם כלל ופרט.
4. בשיטת התוס' ניתן לומר שאם התורה הותירה את העניין עמום, אזי רק במצב כזה יש לנו לטעון שאין דורשים מאומה.
5. בספר 'ברכת שמואל' מביא בשם הגר"ח שכאשר יש מידה בתורה שכאשר יש שתי אפשרויות ללמוד פסוק כלשהו הולכים תמיד לכיוון החמור, אולם כ"ז בפירוש פשטי של הפסוקים, ולא לגבי ספק אם לדרוש דרשה או איזה דרשה לדרוש.
6. גם אם הכלל 'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן' לא מבוסס על דיני ספקות נחלקו הראשונים האם זה נאמר גם על גז"ש או רק על היקש.
7. הקב"ה בכוונה עירבב את סדר הכתיבה של התורה כדי למנוע ידע מבני אדם, ולכן דרשות שאמורות להיות מבוססות על הסדר המהותי נעשות דווקא על בסיס הסדר הכרונולוגי, הכרונולוגיה של הצווי היא היא הסדר המהותי.

■ פרשת ויקהל - פקודי ■

המידות הנדונות

היקש.

דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד.

כלל ופרט.

שני כתובים המכחישים זה את זה.

מתוך המאמר

- על שלושה סוגים של דרשת 'יצא מן הכלל ללמד'.
- האם ניתן לדרוש 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', כאשר הכלל והפרט הם באותו פסוק?
- מה קורה כאשר הפרט סותר לכלל?
- עוד על היחס בין מידת 'יצא מן הכלל ללמד' לבין היקש וכלל ופרט.

מקורות מדרשיים לפרשת ויקהל - פקודי

וַיְקַהֵל מֹשֶׁה אֶת כָּל־עַדְת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה יְקֻנָּק לַעֲשׂוֹת אִתְּכֶם: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבְתוֹן לִיקְנוֹק כָּל הָעֹשֶׂה בּוֹ מְלָאכָה יוּמָת: לֹא תִבְעֲרוּ אֵשׁ בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת: (שמות לה, ב-ג)

דתניא, רבי נתן אומר: (שמות לה) לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר (שמות לה) ויקהל משה את כל עדת בני ישראל אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה. דברים, הדברים - אלה הדברים - אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני. יכול עשאן כולן בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת - תלמוד לומר (שמות לד) בחריש ובקציר תשבת. ועדיין אני אומר: על חרישה ועל הקצירה - חייב שתים, ועל כולן אינו חייב אלא אחת! תלמוד לומר: לא תבערו אש, הבערה בכלל היתה, ולמה יצאת - להקיש אליה, ולומר לך: מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה - אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה. - שמואל סבר לה כרבי יוסי, דאמר: הבערה ללאו יצאת. דתניא: הבערה ללאו יצאת, דברי רבי יוסי. רבי נתן אומר: לחלק יצאת. (שבת ע"א)

ועל כולן אחת - דבחדא מלאכה כיילינהו, וחד לאו, ובדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד כו' - לא דיינינן ליה, דהוי ליה כלל בלא תעשה ופרט בעשה, ואין דנין אותו בכלל ופרט, אי נמי: הוי חריש וקציר שני כתובין הבאין כאחד, ואין מלמדין, דהוה ליה למיכתב חד. להקיש אליה - כל שאר המלאכות שנכללו עמה בכלל, שזו מדה בתורה: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא כו'. (רש"י שם)

תקציר המאמר לפרשת ויקהל - פקודי, ספר 1

במאמר משנה שעברה עסקנו בסוגיית 'חילוק מלאכות' לעניין חיובי חטאות בשבת (שחייבים חטאת נפרדת על כל סוג מלאכה). סוגיית הבבלי בשבת המובאת למעלה מביאה מקור להלכה זו מן הציווי על איסור הבערה בשבת. ברקע הדברים מונחת העובדה שהתורה מפרטת את מלאכת הבערה באיסור נפרד, ושאר לט אבות המלאכה אינם מפורטים בתורה אלא נאסרו באופן כללי.

ר' נתן סובר שהבערה יצאה לחלק, כלומר ללמד את היסוד של חילוק מלאכות. ואילו ר' יוסי סובר שהבערה יצאה כדי ללמד שהיא אסורה בשבת בלאו רגיל (ולא בלאו חמור של סקילה וכתר, כשאר אבות ותולדות מלאכה בשבת).

הלימוד של ר' נתן מוצג בסוגיא שמובאת למעלה הוא מוקשה מכמה פנים, ועסקנו שם בביאורו. הוא מוצג כהיקש. אך בדרך כלל היקש משווה שני פריטים שמופיעים ברשימה בפסוק. כאן אחד מהם (מכלול המלאכות) אינו מוזכר בפסוק. מעבר לכך, בדרשה זו אנו לומדים מהבערה תכונה שאינה מייחדת כל מלאכה בנפרד, אלא לומדים יחס בין האבות. זוהי תכונה קולקטיבית של מכלול המלאכות, כולל הבערה עצמה. אם כן, מדובר כאן בהכללה ולא בהשוואה.

מסיבה זו רש"י מציע לראות את ההיקש של ר' נתן כמידת הדרש 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'.¹ כפי שהסברנו, בניגוד להיקש ולבנין אב, בהם אנו לומדים מן הפרט המלמד עצמו ומתכונותיו, הלימוד במידה זו מבוסס על העובדה שהפרט יצא מן הכלל, ולא על תכונות הפרט כשלעצמו. גם התכונה אותה לומדים היא תכונה קולקטיבית ולא תכונה של הלמד בלבד.

בחלקו השני של המאמר עסקנו באפיונו של המונח 'היקש'. ראינו שהוא מופיע בכמה משמעויות בספרות חז"ל, שרק אחד מהם הוא מידת דרש (=השוואה בין שני פריטים ברשימה). המשותף לכולן הוא שמדובר בהיסקים לא דדוקטיביים, ובלשונו 'סינתטיים' (ראה על כך גם במאמר לפרשת ויגש, תשס"ה). ייחודם של ההיסקים הסינתטיים הוא בכך שהם אינם הכרחיים ושהם מחדשים לנו מידע נוסף מעבר למה שמצוי בהנחותיהם. לעומת זאת, ההיסקים האנליטיים (הדדוקטיביים) הם הכרחיים, אך זה דווקא מפני שהם אינם מחדשים לנו מאומה מעבר להנחות.

הערנו כי מערכת מידות הדרש כולה היא בעלת אופי סינתטי, כלומר מחדש ולא הכרחי. זאת בניגוד לתורת ההיגיון האריסטוטלית (ראה בדף לפרשת בראשית, תשס"ה).

בדף לפרשת יתרו, תשס"ה, עמדנו על שיטת הרמב"ם שרואה את מערכת מידות הדרש

¹ ראה גם במאמרים לפרשיות צו, תזריע ומסעי, תשס"ה.

כמכלול של כלי הרחבה של הטכסט המקראי (ולא כלי חשיפה של מה שמצוי בתוכו). אופיין הסינתטי של המידות נגזר בהכרח מתפקידן הזה. ראינו שכלים אנליטיים לא יכולים לחדש לנו מאומה מעבר למה שמצוי בטכסט, ולכן כלי הרחבה הם בהכרח בעלי אופי סינתטי. לכן הביטוי 'היקש' מציין לפעמים את מכלול מידות הדרש כולו.

דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמוד

מבוא

מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד' שונה מהיקש רגיל בשני מאפיינים עיקריים: 1. יסוד הלימוד אינו תכונותיו של הפרט שיצא מן הכלל אלא עובדת יציאתו מהכלל. לעומת זאת, בהיקש ההשוואה היא בין תכונות הפרט המלמד לפרט הלמד. 2. מכאן נגזר שבדבר שיצא מן הכלל אנו לומדים תכונה כלשהי אשר נוגעת למכלול כולו, בעוד היקש מעביר תכונות לפרט אחר. במאמר השבוע נרחיב את היריעה, ונציג מופע נוסף של מידת 'דבר שיצא מן הכלל', ונציג קשרים בין התכונות של המופעים השונים. בסוף המאמר ניישם כמה מן הרעיונות הללו על מדרש תמוה.

מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד'

הדוגמא שמובאת בברייתא דדוגמאות למידה זו (היא נדונה אצלנו במאמרים לפרשיות צו ופנחס, תשסה, ועל כן לא נאריך בה כאן), היא הבאה:²

כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו 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 כלו יצאו, לומר לך מה שלמים מיוחדין קדשים שקדושתן קדושת מזבח אף אין לי אלא כל דבר שקדושתו קדושת מזבח יצאו קדשי בדק הבית.

מדרש זה עוסק בעונש כרת על האוכל קדשים בטומאה. במקום אחד הדין 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.

² בסוגיית כריתות ב ע"ב מופיע גם הלימוד הזה כ'היקש': "למה יצאו? להקיש אליהן... קדשי בדק הבית".

שני סוגי קושי

הניסוח של המידה בברייתא דרי"ש אומר "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד". במאמרים הנ"ל עמדנו על כך שנראה מכאן שישנן גם יציאות מן הכלל שלא נועדו ללמד, ובהן אנו לא דורשים שום דרשה. כיצד נדע האם הפרט יצא ללמד או לא? במקום שבו היציאה כרוכה בקושי כלשהו, שם ברור שהפרט יצא ללמד (שאם לא כן הוא לא היה יוצא).

עמדנו שם על שתי צורות שונות לתפוס את הקושי שקיים ביציאה של הפרט מן הכלל: 1. קושי של כפילות מיותרת (מדוע התורה מפרטת את הפרט בנוסף לכלל). זהו דרש פרשני-טכסטואלי. 2. קושי של סתירה. אם נניח שכוונת התורה שפירטה את הפרט היתה לומר שהדין חל רק על הפרט, אז זה סותר לפסוק שמביא את ההלכה הזו לגבי הכלל כולו. זהו דרש על בסיס לוגי (כעין 'שני כתובים המכחישים זה את זה'). בשני המקרים, הפתרון שכללי הדרש מציעים לקשיים הללו הוא שהיציאה מן הכלל מיועדת ללמד משהו על הכלל.

שני סוגי לימוד

במאמר לפרשת צו, תשסה, ראינו שני סוגים של מסקנות שנלמדות מדרשות במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד': 1. לימוד על היחס בין הפרט לשאר פרטי הכלל (כמו בדרשה של הבערה לחלק יצאת, ויש עוד קבוצה שלימה של דרשות כאלה: למדנו שכל שתי מלאכות מחייבות שתי חטאות, ולא די באחת). 2. לימוד על תכונה שמאפיינת את כל פרטי הכלל (כמו במקרה של שלמים: למדנו שכל פרטי הכלל הם קדשי מזבח).

הסוג השני הוא היקש ממש, אלא שהוא מלמד על קבוצה של למדים ולא רק על אחד בלבד. אך הסוג הראשון אינו היקש רגיל, שכן אין כאן השוואה בין פרט לפרט, אלא הכללה לגבי היחס בין הפרטים שנכללים בכלל (שעל שתי שגגות חייבים שתי חטאות, ולא די באחת). אולי זוהי הסיבה שבנוסחא בברייתא דדוגמאות לא מתייחסים לדרשה זו כ'היקש', בניגוד לדרשה לגבי הבערה.³

הקשר בין סוג הקושי לבין מסקנת הלימוד

יש מקום לקשור את שני ההבדלים הללו זה לזה. במקום בו אנו רואים סתירה בין הפרט לכלל, הפתרון חייב להיות חלוקה של המרחב לשני חלקים (שתי קבוצות). לדוגמא, במדרש של השלמים אנו רואים סתירה: מחד, הכתוב אומר

³ אמנם בסוגיית כריתות ראינו שהמונח 'היקש' מופיע גם ביחס לדרשה זו.

שבכל הקדשים יש כרת על אכילה בטומאה. מאידך, כתוב אחר אומר שרק בשלמים הדין הזה נכון. היישוב המתבקש הוא שישנה קבוצה של קדשים, אשר דומה לשלמים, ובה נאמר הדין של הכרת. וישנה קבוצה אחרת של קדשים שאינה דומה לשלמים (קדשי בדק הבית), ובה הוא לא נאמר. פתרון זה מצמצם את התחולה של הדין לאותם פרטים שמקיימים את התכונה של הפרט המלמד (קדשי מזבח). כאמור, זהו מדרש של היקש. אם כן, מדרש של היקש הוא פתרון לקושי של סתירה.

לעומת זאת, במדרש של ההבערה ייתכן שהבעיה אינה בעיה של סתירה אלא של כפילות מיותרת. עבור בעיה כזו הפתרון אינו בהכרח פתרון של חלוקת המרחב (או מצמצום הקבוצה הכללית), אלא היציאה מן הכלל מיועדת ללמד משהו. אותו משהו יכול להיות מאפיין של יחס בין הפרטים הכלולים בקבוצה, וזה אכן מה שנעשה בדרשה על הבערה. אך כאן יכול להימצא גם פתרון אחר, כמו למשל זה של ר' יוסי, אשר מסביר שההבערה לא יצאה ללמד על הכלל אלא ללאו (כלומר לחדש שבהבערה חייבים רק ברמה של לאו, ולא של כרת וסקילה כמו בשאר המלאכות).

ייתכן שלשיטת ר' יוסי מופע של כפילות כלל אינו נדרש במידה זו (כאן הפרט מלמד על עצמו ולא על הכלל), אלא רק מופע של סתירה.

מדוע באמת ישנו הבדל בין שתי הדרשות הללו?

בשתי הדרשות אותן הבאנו ישנו פרט שיצא מן הכלל, והתפרט בפני עצמו. השאלה היא מדוע באמת אנו מתייחסים ליציאה מן הכלל בשתי צורות שונות? מדוע במקרה של הבערה היציאה מן הכלל נתפסת ככפילות, בעוד שלגבי אכילת קודשים בטומאה אנו תופסים את היציאה מן הכלל כסתירה?

ייתכן שהדבר מתחיל בהתייחסות לניסוח ולהקשר. במקרה של הבערה, הרי המלאכות עצמן כלל אינן מפורטות במקרא. הביטוי המקראי הוא 'כל מלאכה'. את הפירוט אנו לומדים מדרשות שונות (או ממסורת). לעומת זאת, ההבערה כתובה במפורש. לכן כאן מתעוררת השאלה מדוע דווקא היא מתפרטת בפירוש? זו אינה שאלה של סתירה אלא של כפילות, או של יוצא דופן.

מאידך, הפסוקים לגבי אכילת קודשים בטומאה נראים כעומדים בסתירה בוטה זה כלפי זה. מחד, ישנו פסוק שמפרט: "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים", כלומר שדין הכרת שייך בכל סוגי הקרבנות. כאן אין אמירה כללית לגבי כל סוגי הקרבנות, אלא פירוט מפורש שלהם. אם כן,

כאשר אנו רואים פסוק נוסף שמדבר דווקא על שלמים, זה נתפס אצלנו כאילו הדין חל אך ורק על שלמים. לכן כאן הקושי הבסיסי הוא לוגי (סתירה), והפתרון הוא חלוקת המרחב לשני חלקים (או צמצום קבוצת התחולה של הדין).

חלוקה נוספת של סוג 2

את הסוג השני של דרשות במידת 'דבר שיצא מן הכלל' מחלקים הראשונים לשני תת סוגים:⁴

1. יישום של מאפיין מפורש של הפרט לגבי הפרטים האחרים בכלל.
 2. מסקנה ששיימה הן לגבי הפרט שיצא והן לגבי הכלל כולו.
- בדוגמאות שהובאו עד כה פגשנו רק את סוג 2א. למשל, אכילת שלמים בטומאה מלמדת שעונש הכרת נאמר רק על קדשי מזבח, תכונה שמאפיינת את השלמים עצמם. לגבי שלמים ידוע שהם קדשי מזבח, וידוע שהאוכלם בכרת. היציאה שלהם מהכלל מלמדת רק על הכלל, שגם בו חייבים כרת רק על קדשי מזבח. דוגמא ללימוד מן הסוג השני (2ב), מצויה בסוגיית יבמות ד ע"א. הגמרא שם אומרת כך:

אלא, אוב וידעוני בכלל מכשפים היו, ולמה יצאו? להקיש להם, ולומר לך: מה אוב וידעוני בסקילה, אף מכשפה בסקילה.

וברש"י שם:⁵

להקיש אליהן - שזו מדה בתורה כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

כלומר אוב וידעוני נכללים בכישוף, ויצאו מן הכלל כדי ללמד שהם עצמם בסקילה, ומהם נלמד שגם כל המכשפים בסקילה. היה מקום לומר שלימוד מסוג זה אינו היקש, שכן אין כאן השוואה בין מלמד ללמד. כאן היציאה מן הכלל היא המלמדת, והתכונות של הפרט המלמד נלמדות

⁴ ראה אנצ"ת ע' 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. שם משייכים את הדרשות מן הסוג של 'לחלק' לדרשות מטיפוס 2ב. אך לדעתנו יש לסווג אותן כסוג עצמאי, שכן הלוגיקה שלהן אינה השוואה כלל ועיקר, אלא אמירה על המכלול כולו, או על היחס בין פרטיו.

⁵ פעמים רבות סוג זה של דרשות מופיע ללא שימוש במונח 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. ברוב המקרים רש"י מוסיף לפרש שמדובר בדרשה העושה שימוש במידה זו. וייתכן שדרשות אלו הן סוג שהתפתח והסתעף מתוך הדרשות מסוג 1. בבבלי מופיעות רק חמש דרשות שמתאורות במפורש במינוח של 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד', אך יש עוד רבות שמבליעות זאת (ראה אנצ"ת שם הערה 19-15). מעניין שבכל אלו הדרשה היא תמיד מטיפוס 2א.

גם הן מהיציאה מן הכלל, ומהן לומדים לשאר הפרטים הכלולים בו. אמנם השלב השני הוא אכן היקש בין הפרט לכלל, ולכן אנו מוצאים גם כאן את המונח 'היקש'.⁶

הדרשה בסוגיית פסחים קכ ע"א

לסיום, נדון מעט לאור דברינו בסוגיית פסחים קכ ע"א:

תניא כוותיה דרבא: (דברים טז) ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך, מה שביעי רשות - אף ששת ימים רשות. מאי טעמא - הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות - תלמוד לומר על מצת ומורים יאכלהו. אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים - מניין? תלמוד לומר בערב תאכלו מצת - הכתוב קבעו חובה.

הדיון הוא בשאלה האם יש חובה לאכול מצות במהלך ימי הפסח (למעט הלילה הראשון). רבא מביא פסוק שמקיש את ששת הימים ליום השביעי, ולומד ממנו שכמו שבשביעי האכילה היא רשות כך גם בששת הימים הראשונים. על פניה הדרשה הזו נראית קשה, והאריכו בה המפרשים:

1. הכלל והפרט מצויים באותו פסוק. מכאן עולים שני קשיים שונים:

א. זהו היקש רגיל (השוואה בין שני פריטים ברשימה באותו פסוק), ולא 'דבר שהיה בכלל'. על כך ניתן אולי לענות שכאשר אחד הפרטים הוא כלל שמכיל את הפרט השני אנו לא מקישים אלא משתמשים במידת 'דבר שהיה בכלל'. אמנם יש להעיר כי על אף שחז"ל משתמשים כאן במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' הרי שכאן נראה כי הכלל דווקא אינו מכיל את הפרט (ראה להלן בקושי 2).

ב. כאשר הכלל והפרט מצויים באותו פסוק, אנו מפעילים את מידת 'כלל ופרט' ולא את מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' (ראה בסוגיות מנחות נה ע"ב ופסחים ו ע"א, ובמאמרים לפרשיות כי תשא, צו וראה, תשסה).

2. מדוע יש כאן פרט שיצא מכלל. הרי היום השביעי אינו נכלל בששת הימים הראשונים?

יש מן המפרשים שהציעו כי הדרשה הזו עוסקת בפסוק אחר (שמות יג, ו): "שבעת ימים תאכל מצות, וביום השביעי חג לה'", וכאן הפרט אכן יוצא מן

⁶ ייתכן שהמידה 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' נאמרה רק על השלב השני בדרשות אלו, והשלב הראשון הוא סוג של דרשת ריבוי. תהיה נפ"מ לגבי מי שאינו מקבל את דרשות הריבוי, או למי שאינו מקבל את מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

הכלל שהוא כלול בו (ראה פירוש ר' הלל וברא"מ וקרנן אהרן בפ' אמור שם). אבל המלבי"ם על אתר הוכיח שהגירסא הנכונה היא כפי שמופיע לפנינו. ראה מבט נוסף על הצעה זו בסוף המאמר.

3. ההסבר שמציעים רש"י ורשב"ם והרא"מ בסוגיית פסחים הוא שהפרט שיצא מתפרש כאילו שביום השביעי יש רק עצרת ולא אכילת מצות. מכאן ישנה סתירה לששת הימים שבהם יש אכילת מצות. לכן נוצרת כאן יציאה מן הכלל. ובאמת כמה מפרשים (ראה ברא"מ ובמלבי"ם שם, ובהערות של האראוויץ למכילתא המקבילה שם) התקשו שדרשה זו אינה דומה לדרשות היציאה מן הכלל, שכן בדרך כלל היציאה מן הכלל היא כפילות מיותרת וכאן מדובר ביציאה שבה הפרט סותר את הנאמר בכלל.

הסבר לקושי 3

ראשית, ניתן לראות כי הלימוד כאן הוא מהסוג השני (כמו באכילת קודשים ולא כמו בהבערה), ולמעשה זוהי דרשה מטיפוס 2 (שהיא ריבוי ואחריו היקש). אנו לומדים מהיציאה מן הכלל תכונה כלשהי של הפרט שיצא, וממנו לכל שאר פרטי הכלל. אמנם לפי הסבר המפרשים שהוזכרו בסעיף 3 נראה כי העובדה שבשביעי האכילה היא רשות אינה נלמדת מהיציאה מן הכלל אלא היא מפורשת בכתוב עצמו (השביעי הוא לעצרת ולא לאכילת מצה). אם כן, לפי זה מדובר כאן בדרשה מטיפוס 2 (כלומר היקש בלבד).

דברי המפרשים בסעיף 3 מורים לנו שמדובר כאן ביציאה מן הכלל שהקושי העומד בבסיסה הוא קושי של סתירה ולא של כפילות. במאמרים הנ"ל הראינו כי זהו מופע לגיטימי ומצוי של מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' (והערנו למעלה כי לפי ר' יוסי ייתכן שכפילות בכלל אינה נדרשת באופן זה), ולכן קושיית המפרשים אינה נראית הכרחית. אמנם הסתירה כאן אינה חזיתית, שכן היום השביעי אינו כלול בששת הימים הראשונים. זהו הקושי 2, וראה בזה להלן.

מעבר לכך, כפי שראינו למעלה כאשר הקושי היסודי הוא קושי של סתירה, אז הפתרון צריך להתיר את הסתירה. במצב בו הקושי הבסיסי הוא כפילות, אזי היא יצאה ללמד משהו, אך ניתן לחשוב על כמה וכמה סוגי מסקנות שהיא מלמדת. אם אכן במקרה שלנו הקושי הוא סתירה, כי אז עלינו למצוא פתרון שמתיר אותה, כלומר אחד מהפתרונות מטיפוס 2. כאן אנו קובעים שאכילת מצה היא רשות בכל ימי החג (למעט הלילה הראשון).⁷ זוהי דרשה מטיפוס 2, שבהחלט

⁷ על פניה זוהי התרה של הסתירה באופן שאינו יוצר תיחום מיוחד של המרחב. אך אולי ניתן

מתאימה למופע בו הקושי הבסיסי הוא סתירה.

שני הקשיים הראשונים (א-ב)

הקושי בסעיף הראשון התבסס על כך שהכלל והפרט מצויים באותו פסוק. במצב כזה אנו אמורים לדרוש במידת 'כלל ופרט', או היקש, ולא במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. אולם כפי שראינו כאן הכלל והפרט סותרים זה את זה. במצב כזה לא ניתן להקיש אותם זה לזה. כבר מניסוח הפסוק עולה כי כל מטרתו היא דווקא ניגוד, ולא השוואה. מעבר לכך, כאשר הפריטים שבפסוק הם בלשון של כלל ופרט, שם אין מקום להיקש אלא לדרשת 'כלל ופרט'.

אך מאותה סיבה עצמה לא ניתן גם לדרוש את המופע המקראי הזה ב'כלל ופרט'. 'כלל ופרט' נדרשים גם הם כאשר שניהם מופיעים באותו כיוון. במצב כזה הפרט מסייג את הכלל ('אלא מה שבפרט'). אולם במקרה שלנו אין כל מקום לסייג את ששת הימים להיות כעין הפרט.

בנוסף, נציין שהמונחים 'כעין הפרט' ו'מה שבפרט', עוסקים בתכונות של הפרט עצמו ולא במאפיינים ההלכתיים שלו (כגון, ששלמים הם קדשים קלים, או הבערה היא איסור מלאכה בשבת שנעשה באופן שאינו צריך לגופו⁸). אולם התכונות של הפרט שיצא כאן (היום השביעי) אינן ניתנות ליישום לששת הימים הראשונים (האם הם יהיו גם יום שביעי, או עצרת?). רק המאפיינים ההלכתיים שלו ניתנים ליישום כזה (שאכילת מצה בו היא רשות).

הקושי השני (2)

קושי זה נראה לנו הבעייתי ביותר. הפרט אינו כלול בכלל שלפניו, ולא ברור כיצד בכלל רלוונטית כאן דרשת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל'. לכאורה רק אם הפסוק היה מתחיל בכל ימי הפסח בלי לפרט, היינו יכולים ליישם כאן את מידת הדרש הזו.

אמנם הקריאה הפשוטה של הפסוק גם היא בעייתית. יש לזכור ברקע שישנו פסוק (שמות יג, ו) "שבעת ימים תאכל מצות". אם כן, קשה לפרש את הפסוק כאילו רק ששה ימים יש לאכול מצות. אם כן, מדוע באמת הפסוק אינו מתנסח: "שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת?" לכאורה מכאן מוכח שהתורה רומזת לנו שהיום השביעי אינו רק עצרת, אלא גם מתמעט משבעת ימי הפסח

לראות כאן תיחום בעוצמת החובה לאכול מצה.

⁸ במדרש הגדול ריש ויקרא דורשים מכאן ב'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' לחייב בכל המלאכות גם כאשר עושה אותן באופן שלא צריך לגופן.

ביחס לאכילת המצות. לכן חז"ל ראו בביטוי 'עצרת' מיעוט של חובת אכילת המצות (כפי שהסבירו המפרשים הנ"ל).
 אלא שלפי זה עלינו לקרוא את הפסוק כך: "שבעת ימים תאכל מצות, וביום השישי לא תאכל מצות אלא רק עצרת לה' אלוקיך". אנו רואים שבאמת הפרט שבסוף הוא כן חלק מהכלל שבהתחלה. לחילופין עלינו לקרוא כך: "ששת ימים תאכל מצות, וגם ביום השביעי. אך היום השביעי הוא עצרת, ומתמעט מאכילת מצות". המסקנה היא שביום השביעי אכילת מצות היא רשות. אולם כבר ראינו שברקע הדברים עומד הפסוק שכורך את כל הימים לכלל אחד ("שבעת ימים תאכל מצות"). אין מנוס מן המסקנה שהפרט מגלה לנו שבכל הימים אכילת המצות רשות.

סיכום מחודש של המדרש

במבט כולל נראה שייתכן לתפוס את כל המבנה באופן שונה ממה שתיארנו עד כה: אכן הפרט, שהוא היום השביעי, מופיע בפסוק שלנו. מהרישא של הפסוק שלנו אנו לומדים שהפרט מתמעט מאכילת מצות, כפי שהסברנו לעיל, ומכאן שאכילת מצות בשביעי היא רשות. אבל הכלל שממנו יוצא הפרט הזה אינו הרישא של הפסוק, אלא הפסוק בספר שמות ("שבעת ימים תאכל מצות"). כעת יש לנו כלל ופרט מרוחקים, ולכן הם לא נדרשים בהיקש או ב'כלל ופרט'. אנו דורשים אותה ב'דבר שיצא מן הכלל', והסתירה בין הפרט לכלל מאלצת אותנו למצע את שני הפסוקים, כפי שהוסבר לעיל.
 המסקנה היא שההצעות הנ"ל של המפרשים ליישם את הדרשה על הפסוק בספר שמות אינן סותרות את הפרשנות של המלבי"ם. אכן מדובר בכלל שמצוי בספר שמות, ופרט שכלול בתוכו ויצא מתוכו ללמד עליו, שנכתב כאן. אם כן, ייתכן שזהו מופע רגיל של מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

תובנות מפרשת ויקהל - פקודי

1. מידת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד שונה מהיקש רגיל משום שיסוד הלימוד אינו תכונותיו של הפרט אלא עובדת יציאתו מהכלל, לעומת "ז בהיקש, ההשוואה היא בין תכונות הפרט המלמד לפרט הלמד, הווי אומר שבדבר שיצא מן הכלל אנו למדים תכונה אשר נוגעת למכלול כולו, בעוד היקש מעביר תכונות לפרט אחר.
2. עמדנו בעבר על כך שיש שתי צורות לתפוס את הקושי ביציאה של הפרט מהכלל: א. כפילות מיותרת - דרש פרשני - טכסטואלי ב. קושי של סתירה - דרש ע"פ בסיס לוגי.
3. במאמר של פרשת צו ראינו שני סוגים של מסקנות שנלמדות מ"דבר שיצא מן הכלל ללמד": א. לימוד על היחס בין הפרט לשאר פרטי הכלל ב. לימוד על תכונה שמאפיינת את כל פרטי הכלל.
4. את סוג ב' מחלקים הראשונים לשני תת סוגים: א. יישום של מאפיין מפורש של הפרט לגבי הפרטים האחרים בכלל ב. מסקנה ששיימה הן לגבי הפרט שיצא והן לגבי הכלל כולו.

■ נספחים ■

354	נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים
363	נספח ב: ביבליוגרפיה כללית
364	נספח ג: מושגים ומילות מפתח
366	נספח ד: מילון מונחים
367	נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

נספח א - מקורות

65	כ/ד				מקרא
66	כד/כ				
61	כה			12,22	א/יא
294	ד	במדבר	12,22	א/יב	בראשית
264	יב		40	יז	
156	יד/כז		104	לא/ל	
187	טו/טו		118	לב/ד	
326	יח/טו		118	לז/טו	
171	יח/יח		118	לז/יז	
109	כח/ז		166	מו/ח	
306	לא/כ		196	ג/ד	שמות
248	לה		214	ז/יט	
61	ג/ה	דברים	264	יב	
264	ה		230	יב/כד	
301	יג		230	יג/ה	
218	יד/כו		186	יג/ט	
347	טז		347,349	יג/י	
230	טז/ב		246	טז/כט	
155	טז/ט		264	יט	
301	יז		246	כא/יג	
301	יט		280	כא/יז	
155	כג/כו		280	כב/כו	
113	טו/כט	שמואל א'	294	כז/א	
331	כב	מלכים א'	294	ל/א	
205	כג	ירמיהו	264	לד	
294	מג	יחזקאל	326	לד/יט	
205	סב	תהילים	340	לה/ב	
12	קד/לא		294	לח/א	
			137	ד/ב	ויקרא
		חז"ל	137	ד/כו	
		משניות	62	ו/טו-טז	
74	יט	שבת	306	יא/לב	
74	א/ו	ביצה	246	יד	
156	יב-ע"ב		172	טז/טז	
289	א	בבא-קמא	280	יט/ד	

428	רמז תרפב	בחוקותי
306,308,315	רמז תשפה	מטות
392	רמז תתקלד	כי תצא
428	רמז ד	יהושע
428	רמז כד	

136,232 **ל"ב מידות של ר"א בריה"ג**

מדרש הגדול

28	פרשת נח
349	פרשת ויקרא

מדרש רבה

בראשית רבה

182	פרשה כ'
40	פרשה מ"ו ד"ה אתנה בריתי
166	פרשה ס"ג
182	פרשה ע"ג
118	פרשה ע"ה אות ד'

134	פרשה פ"ד, ט"ז
156	פרשה צ"א, ג

182	פרשה צ"ז
-----	----------

שמות רבה

214	פרשה ט', י'
214	פרשה ט', י"א

ויקרא רבה

41	פרשה י"א ד"ה בר קפרא
94	פרשה כ"ו ד"ה אמור אל

מדרש תהילים

335	מזמור ג' ד"ה דבר אחר
-----	----------------------

17,22	כד-ע"ב	
17,22	כה-ע"א	
301	מ-ע"א	סנהדרין
65	ט/א	

תוספתות

129	פ"ב/ה"ו	גיטין
-----	---------	--------------

ברייתות ומדרשים

אוצר המדרשים (אייזנשטיין)

95	ד"ה לעולם (עמ' 274)
118	ילמדנו בראשית לב-ד

ילקוט שמעוני

96	פרשת נח רמז נ"ה
231	פרשת בא רמז קצ"ד
92	פרשת שמיני רמז תקמ"א
62	פרשת בהר רמז תרס"ה
336	פרשת וזאת הברכה רמז תתקס"ה

אבות דר' נתן

179	פרק ט
488	פרק כז, ד"ה ר' אליעזר

אוצר המדרשים (אייזנשטיין)

216	ר' יוחנן בן זכאי, עמ' 493
229,	לב מדות באגדה, עמ' 269
247,259	
292	מידה כה-כו
308	מעין החכמה, עמ' 474

ילקוט שמעוני

181	בראשית רמז כ
-----	--------------

150	פרק ד' ה"ד	מגילה
104	פרק ח' ה"א	יבמות
104	פרק א' ה"א	נדרים
310	פרק א' ה"א	בבא-קמא
150	פרק א' ה"ד	סנהדרין
137	פרק א'	הוריות

תלמוד בבלי

122	ט' ע"א	ברכות
255	כ"א ע"ב	
106	ל"א ע"ב	
156	ל"ה ע"א	
267	מ"א ע"א	
134	כ"ב ע"א	שבת
284	מ"ט ע"ב	
156	ס"ד ע"א	
187	ס"ד ע"ב	
340	ע' ע"א	
285	ע"ג ע"ב	
264	פ"ז ע"א	
138,139	צ"ג ע"א	
267	ד' ע"ב	עירובין
242	י"ג	
218	כ"ז	
218	כ"ח	
246	נ"א ע"א	
327,347	ו' ע"ב	פסחים
250	ז' ע"ב	
124,297	ס"ו ע"א	
92	ע"ז ע"ב	
347	ק"כ ע"א	
156	ב' ע"ב	ראש השנה
192	ד' ע"ב	יומא
171	נ"ז ע"א	
157	פ"א ע"א	
157	מ"ג ע"ב	סוכה
182	ב' ע"א	תענית
56	ח'	

מדרש תנאים

230	דברים ט"ז,ב' ד"ה וזבחת
-----	------------------------

מכילתא דר' ישמעאל

	בא
	מסכת דפסחא פרשה ד'
230	ד"ה והיה לכם
	משפטים
	מסכת דנזיקין פרשה ה'
280	ד"ה מות ימות

ספרא

15,310	ברייתא דדוגמאות
25	ברייתא דר' ישמעאל
196	ויקרא פרשה א'
137	ויקרא פרשה ז'
126	מצורע פרשה ד'
104	קדושים פרשה י'

ספרי

73	זוטא פסקא ט' ד"ה ויעשו
109	במדבר פיסקא כ"ג ד"ה מיין ושכר
105,114	פיסקא קי"ב

פסיקתא זוטרתא (לקח טוב)

113	פרשת בראשית פ"ו,י"ז
97	פרשת מטות ק"מ ע"א
110	ספרא קדושים פרשה י'

שכל טוב

246	שמות פט"ז ד"ה אל יצא
-----	----------------------

תנחומא

28	נח סימון ו'
40	לך-לך סימון כ"ז ד"ה אתנה בריתי
41	כי תבוא סימון ג'

תלמוד ירושלמי

284	שבת פרק ז' ה"ב
104	פרק י"ט ה"ב

140	ט"ו ע"א	סנהדרין	136,140	כ"ג ע"ב	מגילה
205,269	ל"ד ע"א		157	ד' ע"א	מועד קטן
243	ל"ד ע"ב		134	ג' ע"א	חגיגה
157	נ"ד ע"א		346	ד' ע"א	יבמות
306	ס"ד ע"א		306	י"ז ע"ב	
60,65	ע"ה ע"ב		157	כ"ד ע"א	
154	ע"ו ע"א		71	נ"א ע"א	
28	ק"ח ע"א		264	ס"ב ע"א	
182	קי"ג		305	ע' ע"ב	
206	ד' ע"ב	מכות	71	צ"ז ע"א	
124	ז' ע"א	שבועות	94	כ"ב ע"ב	כתובות
83,89,111	כ"ו ע"א		89	ג' ע"ב	נדרים
137	ב' ע"ב	הוריות	97	ל"ז ע"ב	
170,284	נ'	זבחים	157	מ"ח ע"א	נזיר
170,171	נ"ז ע"א		304	ט"ז ע"ב	סוטה
294	נ"ט ע"ב		156	ל"ג ע"ב	
254	צ"ז		242	ו'	גיטין
254	צ"ח		299	מ"א ע"ב	
71	כ"ז ע"ב	מנחות	271	ס'	
60,62	נ"א ע"ב		70	ב' ע"א	קידושין
347	נ"ה ע"ב		70,92	ד' ע"ב	
60,64	ע"ד ע"א		186	ל"ה ע"א	
171	ע"ח ע"א		57,283,330	ב'	בבא קמא
168	פ"ב ע"ב		283,330	ג' ע"א	
92	כ"ח ע"ב	חולין	283	ג' ע"ב	
12	ס' ע"א		198	ה' ע"ב	
217,225	ס"ו ע"א		209,283,288	ו' ע"א	
267	ע"ז ע"א		157	ו' ע"ב	
71	פ"ב ע"א		24	ט"ו ע"א	
124	פ"ח ע"א		37	ט"ו ע"ב	
305	פ"ח ע"ב		16	כ"ה ע"א	
88	קי"ג		285	ס' ע"א	
326	ה'	בכורות	92	צ"ד ע"ב	
60	ל"ג ע"ב	ערכין	129	ק"ד	
343	ב' ע"ב	כריתות	94,96	קכ"ג ע"א	
154	ה' ע"א		300	מ"א ע"ב	בבא מציעא
187	ט' ע"א		155,162	פ"ז ע"ב	
58,122	כ"ב ע"ב		157	ק"כ ע"ב	בבא בתרא

		ראשונים
		אור זרוע
285	סימן נ"ט	חלק ב' המפרש (נדרים)
97	ל"ז ע"ב	נדרים מאירי
270	ד'	סנהדרין מהר"ב רנשבורג (הגהות)
327	ד' ע"א	יבמות מהרי"ק
204	מ"א	שורש מהרש"א מהדורה בתרא
18,34	מ"ט ע"ב	בבא קמא ראב"ד
110		ספרא קדושים פרשה י'
311		ברייתא דדוגמאות
231		ברייתא די"ג מידות רא"ם
348	ק"כ ע"א	פסחים רא"ש
197		בבא קמא ו' ע"א ר' חננאל
140,143	ט"ו ע"א	סנהדרין רוקח
285	ס"ב	סימן ריטב"א
273	ט"ז ע"א	ראש השנה קידושין
71	ב' ע"א	בבא מציעא
300	מ"א ע"ב	בבא מציעא
155	פ"ז ע"ב	מכות
205	ד' ע"א	מכות
207,208	ד' ע"ב	רי"ף
18	א'	בבא קמא

156,295	כ"ב	נידה
57	ק"ג ע"א	
		מפרשי התורה
		אבן עזרא
336	פט"ז-א'	במידבר
		מלבי"ם
130	אות ע"ג	פרשת מצורע
		מלבי"ם על המכילתא
		פרשת משפטים פרק כ"א, י"ז אות
105	ס"ו	
		רמב"ן
336	פט"ז-א'	במידבר
		רש"י
134	פל"ז-כ"ד	בראשית
118	פל"ב-י"ד	בראשית
336	פט"ז-א'	במידבר
		תורה שלימה
28	אות קל"ח	פרשת נח
		פרשת ויצא פרק ל"א אות ס"ט
105		
166	אות נ"ב	פרשת ויגש
248	כ"ב	פרשת בשלח מילואים אות כ"ב
113	אות ל"ב	פרשת יתרו
		תורה תמימה
63	פרק ו' ט"ו-ט"ז	ויקרא

346	ד' ע"א	יבמות
71	ג' ע"א	כתובות
280	מ"ה ע"ב	
299	מ"א ע"ב	גיטין
267	נ"ז ע"ב	קידושין
286	ס' ע"א	בבא קמא
205	ל"ד ע"א	סנהדרין
207	ד' ע"ב	מכות
144	ג' ע"א	הוריות
173	נ"ז ע"ב	זבחים
254	צ"ז	
254	צ"ח	
168	פ"ב ע"ב	מנחות
267	ע"ז ע"א	חולין
154	ה' ע"א	כריתות
183	כ"ב ע"ב	
תוספות		
ברכות		
327	י"ד ע"ב	
שבת		
273	ל"ד ע"א	
276	פ"ז ע"א	
עירובין		
225	כ"ח ע"א	
ראש השנה		
267	ה' ע"א	
273	י"ב ע"א	
273	ט"ז ע"ב	
יומא		
176	נ"ז ע"א	
סוכה		
251	ל"א ע"א	
כתובות		
207	ל"ב ע"א	
סוטה		
89	כ"ד ד"ה ור' יונתן	
274	ל"ב ע"ב	

רי"ף על עין יעקב		
22	ס' ע"א	חולין
רמב"ן		
126		הקדמה למלחמות ה' השגות על השורש השני
45,52,72,90,121,153,155,250,281		
314	ד' ע"א	מכות
155	פ"ז	בבא מציעא
ר"ן		
97	ל"ז ע"ב	נדרים
155	פ"ז ע"ב	בבא מציעא
ר"ש משאנץ		
110		ספרא קדושים פרשה י'
רשב"א		
273	ט"ז ע"ב	ראש השנה
331	ג' ע"א	בבא קמא
שאלות ותשובות חלק ד' תשובה רל"ד		
235		
130	ר"ס	שאלות ותשובות חלק ה' סי' ר"ס
רשב"ם		
348	ק"כ ע"א	פסחים
140	נ"ב ע"ב	בבא בתרא
183	ק"כ ע"ב	בבא בתרא
שטמ"ק בשם הראב"ד		
155	פז ע"ב	בבא מציעא
248		שערי צדק (מהדורת רביצקי אבירם)
תוספות ישנים		
89,105	י"א ע"א	כריתות
תוס' רא"ש		
142		ריש מסכת הוריות ד"ה נפש
רש"י		
340	ע' ע"א	שבת
124	ס"ו ע"א	פסחים
348	ק"כ ע"א	
124,297	י"א ע"ב	סוכה
251	ל"א ע"א	

	אחרונים
	אור החיים
240	בראשית, סו"פ ו'
	ביאור הלכה
285	סי' שי"ט
	ברכת שמואל
332	בבא קמא סו"ס סי' ב'
	גינת ורדים
41	סימן ו'
	הגרי"ז על הרמב"ם
198	הל' נזקי ממון
	חוות יאיר
168	סי' כ"ג
	חוה דעת
285	חלק ו' סי' כ"ה
	ים של שלמה
140	בבא קמא פ"ב סי' ה'
	כסף משנה
64	הל' מעשה הקרבנות פי"ב ה"ט
	מהר"י מינץ
129	סימן ז'
	מהר"ל
273	באר הגולה, באר א'
289	מי טל
	מנוחת אהבה
285	חלק ב' פ"ז
	מראה הפנים
138,144	ריש מסכת הוריות (ירושלמי)
	משנה ברורה
286	סי' שי"ט
	משנה למלך
105	הל' דעות פ"ו ה"ז
105	הל' ממרים פ"ה ה"א

	קידושין
71	ב' ע"א ד"ה וכתוב
333	ל"ד ע"ב
	נבא קמא
333	ג' ע"א
	נבא מציעא
129	ק"ד ד"ה היה דורש
	נבא בתרא
274	קמ"ז ע"א
	מכות
207	ד' ע"ב
	הוריות
143,145	ב' ע"א
	זבחים
171	ז' ע"א
173,176	נ"ז ע"ב
	מנחות
65	נ"א ע"ב
174	ע"ח ע"א
	חולין
59	קל"א ע"א
	רמב"ם
35	מורה נבוכים תחילת הספר
113	חלק א' פנ"ג
113	חלק ג' פי"ג
237	חלק ג' פט"ו
	פירוש המשניות מסכת אבות פ"ג
239	משנה ט'
45,52,72,90,112,121,124,1	שורש שני
70,177,281,297	
311	שורש שלישי
239	שמונה פרקים פ"ח
273	הל' ממרים פ"ב ה"ט
64	הל' מעשה הקרבנות פי"ב ה"ט
62	הל' שמיטה ויובל פי"ב
239	הל' תשובה פ"ה ה"ה

	יבין שמועה
57,306	כלל ק"ב
333	כלל קי"א
140	שער שני אות א'
256	על י"ג מידות
	כללי הגמרא הנוספים
290	ס"ק תרצ"ב
	מידות אהרן
256	חלק ו' פ"ג
41	פיסקא ו'
	מר קשישא
168	עמ' ס"ט
	ספר הכריתות
51,160,168,256,299,332	
	אנצית
335	"אין מוקדם ומאוחר בתורה"
45	"אין עונשין מן הדין"
267	"אסמכתא"
323	"בנין אב"
46,155,250,299	"גזירה שווה"
	"דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד"
346	
	"דיברה תורה כלשון בני אדם"
105,108,109	
183,256,258	"היקש"
	מידה טובה שנת תשס"ה
13,125,126,202,341	בראשית
18,34,48,119,125,126,275,332	נח
41,44,47,71,80,168,261	לך-לך
44,47,57,67,71,78,122,183,260	וירא
47,71,74,121,122,128,153	חיי שרה
90,104,311	תולדות
84,89,105,115,136	ויצא
119,124	וישלח
51,134,143,215,299	וישב

	נשמת אדם
285	כלל ט"ו אות א'
	פני משה
112	סוטה פ"ח ה"י
	פרי מגדים
274	פתיחה לאו"ח ח"א אות כ'
	פרי משה
289	הוצאה ומוקצה סי' א'
	קנאת סופרים
124,297	על השורש השני לרמב"ם
	קרנן העדה
285	שבת פ"ז ה"ב
112	סוטה פ"ח ה"י
	קרית ספר
274	הקדמה, פרק ד'
	רמ"א
285	או"ח סי' שי"ט
204	חו"מ סי' כ"ה ה"ב
	רעק"א
285	שאלות ותשובות תשובה כ'
	שטמ"ק
130	בבא מציעא ק"ב ע"א
	ש"ך
205	חו"מ סי' כ"ה ה"ב
	של"ה
239	הקדמה, בית הבחירה
298	חלק תושב"ע בפרק על גז"ש
	תחילת חכמה
231	פירוש למידה י"ג
	ספרי כללים
	הליכות עולם
290	שער שלישי פ"א סק"ח
124,168	שער ד'
250	דיני גז"ש

298	כי תבא
41,42,80	ניצבים
58	וילך
203	האזינו
50	וזאת הברכה

מידה טובה שנת תשס"ו

44,48	בראשית
16,44	נח
203	לך-לך
75,78	וירא
,89,90,98,107	חיי שרה
111,152,155,156,298,318	תולדות
,52,106,110	תולדות
269,270,271,311,316	תולדות
52,136,203,318	ויצא
115,268	וישלח
151	וישב
220	ויחי
243,269,314,321	שמות
178	יתרו
311,320	משפטים
52	פקודי
192	ויקרא
16	שמיני
15,171	בהעלותך
52	שלח
127	פנחס
52	ואתחנן
52	עקב
82,270	ניצבים

46,123,124,151,167,297	מקץ
167,177,183,188,341	ויגש
52,183,203	ויחי
189,192,197,207,286	שמות
311,312,320,	
191,192,215,225,227	וארא
231	בא
248	בשלח
37,52,72,121,161,170,173,261	יתרו
,265,275,281	
45,281	משפטים
295	תרומה
197,286,311	תצוה
47,190,326,347	כי תשא
167,186,188,189,190,341	ויקהל
52	פקודי
216,221,223,227	ויקרא
189,341,343,344,347	צו
44	שמיני
341	תזריע
47	מצורע
45	אחרי-מות
52,203	במדבר
22,188,322	בהעלותך
223	קרח
50,94,130	בלק
47,111,343	פנחס
52	מסעי
318	דברים
347	ראה
91	כי תצא

נספח ב - ביבליוגרפיה כללית

- אברהם מיכאל, **אקדמות** ט, הרמנויטיקה של טכסטים קאנוניים. 83
- אברהם מיכאל, שני סוגי מה הצד-הבניה מושגית, **מישרים** ב, ירוחם, תשסג. 283
- אברהם מיכאל, מעמדן הלוגי של דרכי הדרש, **צהר** יב, תשרי תשסג. 121,178
- אברהם מיכאל, אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה, **צהר** טו, קיץ תשסג. 121,178,261
- אברהם מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח**, הוצאת בית אל. 19,30,35,126,127,198,241,242
- אברהם מיכאל, **את אשר ישנו ואשר איננו**, הוצאת מידה טובה. 261,263,313
- אברהם מיכאל, הספר הרביעי (שעומד לצאת בהוצאת מידה טובה). 178
- אוטו רודולף, **הקדושה**, תרגמה: מרים רוך, כרמל, ירושלים, 1999. 234
- אלון מנחם, **המשפט העברי**, מהדורה שלישית, מאגנס, ירושלים, תשנב. 129
- אליצור אבשלום, **זמן ותודעה**, האוניברסיטה המשודרת, תל אביב, 1994. 201
- אריאל הרב שמואל, **גלות** ו, ישיבת עתניאל. 186
- בילר אביעד, הרב קוק והיגל, **עלון שבות-בוגרים**, חוברת ז, אלול תשנה. 235
- בכלר זאב, **שלוש מהפכות קופרניקניות**, אוניברסיטת חיפה/זמורה ביתן, 1999. 31
- ברגמן הוגו, **מבוא לתורת ההגיון**, מהדורה שלישית, מוסד ביאליק, ירושלים, תשלה. 248
- ברגמן הוגו, **מבוא לתורת ההכרה**, מאגנס, ירושלים, תשלז. 35
- המפל קרל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה, 1979. 184
- הס יזהר ושטורם אלעזר, **שאלות על אלוקים**, הד ארצי, אור יהודה, 1998. 234
- ויטמן הרב זאב, עוד על היחס בין פשט ודרש, **המעין**, תשלז. 51
- צ'רניאק מיכאל, **מידת גזירה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים**, מכון הברמן, לוד, תשנד. 59,67,72,73,75,76,79,80,81,82,152,298
- קאר א.ה., **היסטוריה מהי**, מודן, 1986. 184
- קוזאנוס ניקולאוס, **אחדות הניגודים**. 234
- קופי אירווינג מ', **מבוא ללוגיקה**, יחדיו, 1979. 184
- שגיא אבי, **אלו ואלו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1999. 242
- שוורץ אדולף, **הגזירה השווה-תולדות התפתחותה בספרות התלמוד**, קרקא, תרסה. 67
- שוורץ דב, **הגיון חלק ב**, אלומה, ירושלים, תשנג. 125
- שוורץ דב, **ספר הגיון**, מכון צומת, 1995. 125
- שטייניץ יובל, **עץ הדעת**, דביר, תל אביב, 1994. 198
- שילת הרב יצחק, **בתורתו של ר' גדליה**, הוצאת המחבר, מעלה אדומים, תשסז. 274
- שפרכר פרופ' שמואל, אין ריבוי אחר ריבוי, **היגיון** ב, 1992. 135

נספח ג - מושגים ומלות מפתח

32,203	גרביטציה	17,23,24,284,291,331	אבות נזיקין
52,153,178,265	דאורייתא	43	אברהם אבינו
89	דברה תורה בהווה	81	אוקימתא
	דברה תורה כלשון בני אדם	93	איבעית אימא קרא ואבע"א סברא
89,91,93,105,107,108,110,113			אין אדם דן גז"ש אא"כ קיבלה מרבו
109	דברה תורה שתי לשונות	82,124	
37,124,161,178	דברי סופרים	177	אין היקש אחר היקש
19,22,29,30	דדוקציה	336	אין מוקדם ומאוחר בתורה
	דיו לבא מן הדין להיות כנידון	281	אין מזהירין מן הדין
16,18,20,22,23,25		168	אין משיבין על ההיקש
127	דעת תורה	45,46,281	אין עונשין מן הדין
265	דרבנן	29,31,32,126,190,192	אינדוקציה
129	דרשת לשון הדיוט	242	אלו ואלו דברי אלוקים חיים
255	דרשת סמוכין	15,142	אם אינו ענין
92	היכא דאיכא למדרש	20,22,24	אנלוגיה
170,171,172,175,178	הימנו ודבר אחר	25,29,31,48,126,184,188,190,192,	
41,126,127,189,193	היסק	30,31,32,126,241	אנליטי
,167,168	היקש	267,272	אסמכתא
169,170,171,176,177,186,256		32,241	אפרירי
19,25	היררכיה	34	אקטואליה
35,36	הכרה	31	אקטואליזם
121,178,268	הלכה למשה מסיני	174	אתרוג
197,288,291	הצד השווה	239	בחירה חופשית
285	זורה	13	בכח ובפועל
18,23	חצר הניזק	15,20,21,37,48,49,255	בנין אב
72	חקר המידות	50	ברית
35,36	חשיבה	60,62	בתי ערי חומה
183,184,185	טבע	183,184,185	גאולה
46,92,93,99	טרח וכתב לה קרא	21,41,42	גזירה שווה
155,157	ילמוד סתום מן המפורש	43,44,45,46,47,49,57,58,59,60,61,67,	
18,19	כריית בור	,71,72,73,75,76,77,80,124,128,153,1	
200	לוגיקה	54,155,156,157,160,320	
171,333	לחומרא מקשינן	58,67,81,183,260	גזירה שווה למחצה
172,173,258	למד מן הלמד	58,187	גזירת הכתוב
274	לפנים משורת הדין	57,151,155	גילוי מילתא

119	על אחת כמה וכמה	94,95,97,98	לשון נקיה
201	פיסיקה	120,121,124,269,271	מדרש יוצר
20	פירכא		מדרש סומך
183,184,185	פרנסה	120,121,124,151,269,271	
37,49,51,52,53,89	פשט ודרש	283	מה הצד
,90,97,107,108,111,114,136,160,161	צורת חשיבה	43,44	מידה הגיונית
34	ציווי	43,44	מידה טכסטואלית
13	צריכותא	,8,13	מידות הדרש
316,317,318,319	קולקטיב	29,36,43,47,79,125,126,188	
152	קידושין	157,159,160	מילון
71	קל וחומר	108,109	מילים נרדפות
16,19,20,21,23,	קל וחומר-דדוקטיבי (אנליטי, בכלל	22,24	מינוף (היסק)
34,42,43,44,45,46,47,49,154,188,255	מאתיים מנה)	284,341	מלאכות שבת
18,20,21,25,30,37	ק"ו מידותי	206	מלקות
16,17,18,21,24,25,29	ק"ו סברתי	198	ממון המזיק
16,17,18,19,20,21,22,25	קלין חמורין וגזירות שוות	62,63,64	מנחות
42	קשיא	151	מנין
140	רוב	45,48,82,83,84,91,167,178	מסורת
204	ריבוי ומיעוט	218	מעשר שני
137,139,140,141,142,145	רמז	186	מצוות עשה שהזמן גרמא
50	רשות הרבים	34	מציאות
18,23	שור שנגח	36	נבואה
37	שינויים בהלכה	183,184,185	נס
81,82	שני כתובים הבאים כאחד	198,202	סיבתיות
90	תורת ההגיון	30,31,32,126,241	סינתטי
190	תחומין	331	ספק איסור
248		331	ספק ממון
		331	ספק נזיקין
		35	עיני השכל (הרב הנזיר)

נספח ד - מילון מונחים

- אופורטוניסט** - מנצל מצבים מזדמנים לצרכיו.
- אופרטור** - מכשיר מתמטי שפועל על יישים מתמטיים מסויימים והופך אותם ליישים אחרים.
- אידיאה** - צורה מופשטת של עצמים (או מושגים).
- אינדוקציה** - הכללה מן הפרט אל הכלל (לעומת אנלוגיה ודדוקציה).
- אנכרוניזם** - הסתכלות על העבר במבט עכשווי (בד"כ מוליך לפרשנות לקויה).
- אנלוגיה** - השוואה מפרט לפרט מקביל, או מכלל לכלל (לעומת דדוקציה או אינדוקציה).
- אנליטי** - לוגי, הכרחי (מלשון אנליזה - ניתוח. לעומת סינתטי).
- אפולוגטיקה** - התנצלות, גישה שמנסה להגן על עמדה כלשהי (בד"כ גם במחירים בלתי סבירים).
- אפיסטמולוגיה** - תורת ההכרה.
- אפריורי** - קודם לניסיון, לפעמים: קודם לטכסט, או לדיון וכדו'.
- אקטואליזם** - גישה בפילוסופיה של המדע שמאמינה רק באקטואלי (=הנוכח בפועל מול חושינו).
- דדוקציה** - הסקה מן הכלל אל הפרט. היסק לוגי הכרחי - סילוגיזם (לעומת אנלוגיה ואינדוקציה).
- דטרמיניזם** - גישה לפיה הכל קבוע מראש.
- דיכוטומיה** - הפרדה והעמדה של קטבים מנוגדים.
- טריגר** - זרז, הגורם לפעולה/השלכה כלשהי.
- טרמינולוגיה** - מינור.
- נואומנה** - העולם כפי שהוא לעצמו (לעומת פנומנה).
- נטורליסטי** - טבעתני.
- סינתטי** - מרכיב, לא הכרחי לוגית (לעומת אנליטי).
- פוסטולט** - קביעה ראשונית, או דוגמטית.
- פנומנה** - העולם כפי שהוא מופיע לעינינו (לעומת נואומנה).
- פרצפציה** - חישה, תפיסה מכוח החושים.
- קוגניציה** - חשיבה.

נספח ה - רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

איין מוקדם ומאוחר בתורה	כי-תשא
איין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות	וישב
אם אינו ענין	בראשית
אסמכתא	יתרו
בנין אב	בראשית, לך-לך, ויחי, בשלח, משפטים
בנין אב מכתוב אחד	שמות, תצוה
בנין אב משני כתובים	שמות, תצוה
גזירה שווה	בראשית, לך-לך, וירא, תצוה, חיי-שרה, תולדות, ויצא, וישלח, מקץ, ויחי, בשלח, תרומה
דבר שהיה בכלל	ויחי
דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמוד	ויקהל-פקודי
דברה תורה כלשון בני אדם	ויצא
הבניה מושגית	משפטים
הימנו ודבר אחר	ויגש
היקש	ויגש, ויחי, בשלח, ויקהל-פקודי
הצד השווה	משפטים, תצוה
ילמוד סתום מן המפורש	מקץ
כלל ופרט	כי-תשא, ויקהל-פקודי
כלל ופרט וכלל	וישלח, ויחי, וארא
לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן	כי-תשא
מיעוט אחר מיעוט אחר מיעוט	וישב
סמוכין	בשלח
פרט וכלל	כי-תשא
קל וחומר	בראשית, נח, לך-לך, בשלח, קל וחומר
ריבוי	ויצא, וארא
ריבוי ומיעוט	וארא
שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים	תצוה
שני כתובים המכחישים זה את זה	בא, ויקהל-פקודי

תודות

תודה לכל קוראינו הנאמנים ובעיקר למגיבים בכתב ובע"פ. אנו מזמינים את הציבור להמשיך וליטול חלק פעיל בלימוד ובמחקר המידות שהתורה נדרשת בהן.

תודתנו העמוקה נתונה למשפחת חזות שתרמה סכום נכבד להפקת הספר, לעילוי נשמת אמנו הצדקת מרת חנה חזות בת שמחה.

תודתנו לשפרה ויעל על העבודה המסורה והמקצועית, בלעדיהן סדרת הספרים של 'מידה טובה' לא היתה יוצאת לאור.

תודה לשלמה ומשה גרשון אברהם על התקנת המפתחות.

תודות לספריית בית-אל בירושלים, על עבודתם המקצועית והמהירה.