

א. יעקב ובניו

"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 וירא 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 שבעים שקולין כנגד אבות העולם, שנאמר: "תחת אבותיך יהיו בניך".

ד"א "יעקב ובניו" – 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)

שני המדרשים: שתי צורות קריאה בפסוק. הפסוק המובא למעלה מתאר את ירידת יעקב ובניו למצרים. המבנה שלו הוא מוזר, ולמעשה דו משמעי. 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...". אמנם לא מסתבר לקרוא זאת כך, שהרי יעקב ודאי אינו שייך ל"בני ישראל". מאידך, אולי דווקא מסיבה זו, ניתן גם לשייך את צמד המילים הזה למעלה, ולומר שמניין הבנים מתחיל מכאן והלאה. לפי פירוש זה יש לקרוא את הפסוק כך: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה (יעקב ובניו): ראובן בכור יעקב...". כאן אמנם יעקב אינו נמנה על "בני ישראל", אולם לפי פירוש זה 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. המדרש הראשון שמובא למעלה כנראה מתאים לאופן הראשון. בעל המדרש רואה בפסוק התייחסות ליעקב כשייך ל"בני ישראל", ולומד מכאן שיצחק נקרא גם הוא 'ישראל'. המדרש הזה מחדד את הנקודה שעליה עומד המהר"ל בכמה מקומות, שמרגע הירידה למצרים, השם 'ישראל' כבר אינו שם של אדם אלא שם של עם (שכמובן נגזר משמו של אביהם). ולכן גם חשוב לו לציין שכעת מתברר למפרע שהשם 'ישראל' מאפיין גם את אברהם ויצחק, אשר נטעו את השורשים של אותו עם, ולא רק את יעקב. לפי זה, השם 'ישראל' אינו שם של אדם גם כאשר בעל המדרש מסב אותו לאברהם ויצחק. אברהם ויצחק הם התחלת האומה ששמה (בישראל) הוא: 'ישראל'. באופן הקריאה השני המילים "יעקב ובניו" הן כנראה רק הערה בסוגריים. לא לגמרי ברור מדוע זה חשוב לספר לנו שבני יעקב לא ירדו לבדם, ושיעקב גם הוא ירד עימם. ייתכן שהמדרש השני מציע הסבר לנקודה זו: המילים הללו מופיעות כאן כדי להקיש את יעקב לבניו. לגבי מסקנות ההיקש הזה נחלקו חכמי המדרש, ונעמוד על כך להלן.

המדרש השני. בדף לפי מקץ למדנו שבמדרשים רבים ישנם רכיבים מסויימים שהתקבלו במסורת ורכיבים שנוספים על ידי בעלי המדרש עצמם. ישנן אינדיקציות שונות שמסייעות לנו לבדוד בין שני סוגי הרכיבים, ומבנה של אשכולות של דרשות מסייע לנו מאד בכך. כפי שראינו שם, במבנה של אשכול דרשות, סביר להניח שהרכיבים המשותפים לכל הדרשות שבאשכול מהווים את הממד שהתקבל במסורת, והשאר הוא כנראה תוספת של הדרשן. ננסה ליישם זאת כאן. אנו מוצאים באשכול שלוש דרשות שונות. בכולן אנו מקישים את יעקב לבניו. אצל כולם יעקב הוא המקור המלמד, והבנים הם ההקשר הנלמד.¹ המסקנות שנלמדות מן המדרש (כולן אגדיות. זה אינו מדרש הלכה) שונות מדרשן לדרשן: או שלומדים לעניין צדקות ויראת חטא, או לעניין השתייכות לאבות, או לעניין שכולם היו נשואים (או: מוכנים להשתקעות במצרים, ולהתגוננות כנגד אפשרויות הטמיעה שם).

במקרה זה סביר להניח שהתקבלה במסורת העובדה שיש היקש בין יעקב לבניו, ואילו המסקנות נותרו לשיקול דעתם של הדרשנים. כל המסקנות חיוביות, וייתכן שגם זה התקבל במסורת. אמנם נראה שלא בהכרח דרושה כאן מסורת, שכן מסקנה כזו היא מתבקשת. לא סביר, וגם אין כאן כל רמז בכתוב, שהוא רוצה להדגיש מוס כלשהו באחים, ובפרט אם המקור לכך הוא יעקב, הבחיר

¹ ראה תוד"ה 'סד"א', פסחים מג ע"ב בשם ר"י שכתב שכל היקש בנוי כך: מהראשון לשני. אמנם בספר **מדרש קשישא**, מהדורת מכון ירושלים תשנ"ג, עמ' ס"ט פקפק בכך.

שבאבות. כאשר דרשן מקבל נתון שהתורה משווה את הבנים ליעקב אביהם, הוא מייד מחפש נקודות חיוביות שהיו ביעקב ועברו לבניו. כיצד הדרשן מגיע לאפיון המסויים שנלמד מן ההיקש? כאן ללא ספק נכנסות סברות שונות של הדרשנים, או שיקולים טכסטואליים. רכיב זה אינו שייך לממד הפורמלי-אוניברסלי של הדרשה.

הסיבות להיקש. למעלה עמדנו על כך שאם כל הדרשנים מקישים את יעקב לבניו, כנראה שלכולם היה נתון שגרם להם לעשות זאת. הצעתנו התבססה על מסורת, שקבעה שישנו כאן היקש של יעקב לבנים. אולם בהחלט ישנה כאן גם אפשרות אחרת. נחזור לסעיף הראשון למעלה, שם הצבענו על כך שבעלי המדרש השני כנראה קראו את הפסוק באופן השני, כלומר שיעקב ובניו מובאים כהערה בסוגריים. כעת שואל את עצמו בעל המדרש, מדוע באה הערה כזו. למה חשוב היה לתורה להדגיש שיעקב ירד עם בניו? פתרון מתבקש לשאלה זו הוא המסקנה שהמובאה הזו נועדה להקיש בין הבנים לבין אביהם. עולה כאן הצעה שונה למקורו של הנתון שיש כאן היקש בין יעקב לבניו. ייתכן שהמקור אינו דווקא מסורת, אלא שיקול טכסטואלי מקומי.² אם כן, שיקולים לא פורמליים, מקומיים, נכנסים לא רק בקביעת מסקנת הלימוד ותוכנו, אלא גם בעצם ההכרעה שיש לבצע כאן מדרש כלשהו. לאחר ההכרעה הזו, מגיעה הסכימה הפורמלית, אחת ממידות הדרש, שבאמצעותה אנו דורשים. יש להוסיף לכך את העובדה, שכפי שראינו בדף לפ' מקץ, יש ראשונים הסוברים שרק גזרה שווה מתקבלת במסורת, ושאר מידות – לא (ראה, למשל, תוד"ה 'ור' יהודה', סוכה לא ע"א).³ לפי הראשונים הללו, אם אנחנו רואים מדרש עם מידה אחרת, אנו מייד מסיקים שהמקור לכך שיש לדרוש כאן משהו אינו מסורת אלא שיקול טכסטואלי. מסורת ניתנת רק ביחס לגז"ש, שהיא יוצאת מכלל שאר המידות, שכן אדם לא דורש אותה מעצמו. אולם בשאר המידות אדם דורש מעצמו, ולכן אין צורך במסורות ביחס אליהן. שיקול כזה מחדד מאד את הצורך במציאת מנגנונים נוספים שיהיו מקור לכך שעלינו לבצע דרשה במקום כלשהו.

איתור מידת הדרש. כיצד הדרשן קובע באיזו מידה להשתמש? אם המקור הוא מסורת, אזי לפעמים המסורת גם אומרת באיזו מידה יש להשתמש לדרש הזה (זו היתה הדוגמא בפ' מקץ, והדבר סביר בעיקר ביחס לגז"ש, וזאת מן השיקול שהוסבר למעלה). אולם לגבי רוב המידות, כנראה השיקול הטכסטואלי הוא הקובע. במקרה זה עלינו לשאול את עצמנו מה מסקנותיו של שיקול זה. למשל, אם ישנה מילה מיותרת, ועוד מילה אחרת מיותרת, כי אז ניתן להסיק שעלינו לבצע ביניהן גזירה שווה. במקרים אחרים נסיק על ביצוע קו"ח וכדו'. והנה, במדרש שלנו כאן מה שנראה מיותר הוא צמד מילים שמהוות כעין רשימה, או תת-רשימה (שתי צורות הקריאה שלמעלה מכתובות האם זוהי רשימה עצמאית או תת-רשימה של הרשימה הכוללת של "בני ישראל"): "יעקב ובניו". מהי המידה הרלוונטית להפעלה על רשימות מסוג זה, ובפרט על רשימות באורך של שני פריטים? כפי שרואים מבדיקה בספרות חז"ל, בדרך כלל זהו היקש. יש לציין שלגבי היקש גופא נחלקו רש"י ותוס' בסוכה לא ע"א האם אדם דורש אותו מעצמו. לפי רש"י, הסובר שלא, סביר להניח שהאילוץ לעשות כאן היקש הוא מסורת. לפי תוס', הסוברים שהיקש (וכן שאר המידות, פרט לגז"ש) אדם דורש מעצמו, סביר יותר שהאילוץ הוא שיקול טכסטואלי.⁴ וראה בזה עוד להלן.

ב. מהו 'היקש'?

מבוא: ההיקש כמידה. כלי הדרש הקרוי 'היקש' הוא עמום למדי. לא לגמרי ברור למה הכוונה, ומתי מפעילים אותו. די ברור שבמקומות מסויימים בש"ס ובראשונים 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. ברשימת המידות של הברייתא דר' ישמעאל הוא אינו מופיע כלל (לפחות לא בשמו זה: 'היקש'). ברשימת ל"ב המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, גם לא מוצאים מידה בשם זה.⁵ אמנם בש"ס הוא מופיע כאילו היה מידה מוגדרת היטב, ודנים לגביו בכמה וכמה הקשרים (האם הוא

² כמובן בהחלט ייתכן שלאחר שבדור כלשהו התקשו בקושי כזה, פתרו זאת באמצעות היקש, וכעת ההיקש עצמו עובר במסורת. איננו נכנסים כאן לתהליכים מורכבים יותר, שכן אין בהם משום חידוש מהותי.

³ אמנם לא לגמרי ברור האם מדובר גם על דרשות אגדיות, או רק על מדרשי הלכה.

⁴ למעלה כבר הערנו שלגבי מדרשי אגדה לא ברור שמחלוקת זו בעינה עומדת. בכל אופן, סביר יותר שבמדרשי אגדה הדרש הוא יותר יוצר, ולכן השינוי האפשרי הוא לכיוון שגם לפי רש"י כאן ההיקש הוא תוצאה של שיקול טכסטואלי, ולא של מסורת. ההנחה שהיסוד הוא מסורת פחות סבירה בדרש האגדי.

⁵ ראה על כך **אנציקלופדיה תלמודית**, ע' 'היקש'.

⁶ ראה באנציקלופדיה **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.

עדיף או נחות ביחס למידות אחרות, למשל כשישנה התנגשות בין היקש לגז"ש, ועוד). הרי"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 לפי מקץ).

'היקש': המונח והמידה. לגבי פירוש המושג 'היקש', יש שהבינו זאת כהשוואה ודימוי, ויש שפירשו מלשון הכאה והקשה של דבר לחבירו (כשהם כתובים סמוכים זה לזה, הם, כביכול, 'נוקשים' האחד על חברו). כמה מן המפרשים כתבו שכוונת שני הפירושים היא אחת.⁷ אולם בהחלט היה מקום לחלק ביניהם. לפי הפירוש הראשון, אנו מתבוננים על שני הדברים מתוך המסגרת הכללית שבה הם מופיעים: מכיון ששניהם נמנים באותה רשימה, אז יש להם משהו מן המשותף. זוהי הסתכלות שמסיקה מסקנות מן המסגרת הכללית: הרשימה שכוללת אותם. אולם לפי הפירוש השני המסקנה אינה עולה מהופעה ברשימה, אלא מעצם העובדה שהם 'נוקשים' זה על זה, כלומר שהם סמוכים. להלן נעמוד על השלכה אפשרית של הסברים אלו. למעשה, אנו נוכחים לראות שהיקש הוא סוג של גז"ש, ולכן באמת ישנם כמה מקומות בחז"ל שבהם המונח 'היקש' מבטא גז"ש. ההבדל ביניהם הוא שהגורם הטכסטואלי להשוואה בין שני ההקשרים הוא שונה: בגז"ש ההשוואה היא בגלל הופעת מילה דומה, ובהיקש זה נעשה מפני ששניהם מופיעים באותו פסוק. לגבי גז"ש ראינו שהדמיון הטכסטואלי משמש רק כמציין שמעורר את הדרשן לחפש דמיון מהותי.⁸ מסתבר מאד שהוא הדין בהיקש: הסמיכות מעוררת דמיון מהותי, והוא אשר עומד בבסיס המסקנות של ההיקש.

אין משיבין על ההיקש. כבר הבאנו שלגבי 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.⁹ 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.¹⁰

שני סוגי היקש. בעל החוות יאיר בסי' ר"ג (וכן בספרו **מר קשישא** מהדורה הנ"ל, עמ' סט) מונה מינים רבים של היקשים. הוא כבר עמד על כך שיש בתלמוד שני מיני היקש יסודיים: האחד מהותי, שמבוסס על ייתור או קושיא כלשהי (אילוץ טכסטואלי), והשני, שמבוסס על עצם הסמיכות, ואשר בא לבסס הלכה ידועה.¹¹ ייתכן שמאפיינים מסויימים של ההיקש רלוונטיים רק לסוג האחד ולא לגבי השני (ראה שם לגבי הכלל "אין משיבין על ההיקש", שלדעתו חל רק על ההיקש מהסוג הראשון).

אופן ההופעה של שני הסוגים בחז"ל. למעשה, ההיקש עצמו כשם של מידת דרש מופיע רק בסוגיות התלמוד עצמו. במקורות תנאיים מופיע ההיקש כפועל (=להקיש, הקיש, מקיש) ולא כשם (=היקש).¹² כאשר בוחנים את הלשונות שבהם הוא מופיע כפועל, רואים שיש שני לשונות רווחים (אולי הרווחים ביותר), שמופיעים במבנים שונים, וכנראה מבטאות סכימות שונות של היקש:

1. בלשון 'מקיש'. למשל, במדרש שלנו מלמעלה: "מקיש יעקב לבניו. מה יעקב...אף בניו...". דוגמאות נוספות למבנה כזה ניתן לראות במאות מקומות, וככל שבדקנו מצאנו שכולם הם בעלי אותו מבנה. למשל, בקידושין ה"א לגבי קידושי שטר:

⁷ ראה **ערוך השלם**, ע' 'הקש', ובפירושו **תפארת ישראל** למשניות מכות (א, ז).

⁸ ראה סביב הערה 8 בדף לפי' לך-לך.

⁹ לפי רש"י בסוגיית סוכה הנ"ל כל המידות הן כאלה, פרט לקו"ח. אם כן, נראה שלשיטתו אין משיבין על כולן פרט לקו"ח. זוהי קביעה תמוהה, שכן מצאנו שהשיבו על כמה וכמה מידות דרש אחרות. למעשה, לפי רש"י יוצא שכמעט כל המידות הן סומכות ולא יוצרות, דבר שמפחית מאד מחשיבותן של המידות. אולם כבר ראינו שהחלוקה הדיכוטומית בין מידות יוצרות וסומכות היא בעייתית. גם בגז"ש יש רכיבים שבאים במסורת ויש רכיבים שנוספים על ידי בעל המדרש. אם כן, מסתבר שבכל המידות כך. לכן נראה שלפי רש"י אנו מגיעים למסקנה שבהיקש יש משהו חזק יותר. ייתכן שבהיקש תמיד נמסרת אינפורמציה מלאה, והוא באמת תמיד סומך. שאר המידות הן מחולקות לשני רכיבים כפי שביארנו, והקו"ח נדרש כולו על ידי הדרשן (הוא תמיד יוצר).

ניתן להעלות עוד אפשרויות לחלק בין המידות לפי שיטת רש"י. למשל, שבהיקש תמיד נמסרת המידה, ולפעמים לא נמסרת ההלכה הנלמדת. במצב כזה לא משיבין על כך שיש היקש בין ההקשרים, אולם בהחלט ניתן לערער על ההלכה. לעומת זאת, במידות אחרות יכולות להימסר ההלכות והמידות ניתנות להכרעתנו, ושם יש להשיב על הדרש.

¹⁰ כך כותב בעל ה**ליכות עולם** שער ד פ"ב, ועוד.

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

¹¹ הוא מכנה אותו 'אסמכתא'. לפעמים במשמעות של דין דרבנן, ולפעמים במשמעות של מדרש סומך לדין תורה. לגבי עצם קביעתו שכל היקש ללא אילוף אינו היקש מלא, ניתן לראות בראשונים גישות אחרות. ראה על כך **אנציק"ת** שם הערה 26.

¹² ראה **אנציק"ת** שם הערה 9.

אמר קרא (דברים כד) "ויצאה והיתה" - מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר, אף הויה נמי בשטר.

בכל הדוגמאות הללו מופיעים שני פריטים בתוך רשימה מקראית, ומעצם הסמיכות, ללא איזכור של סיבה ספציפית כלשהי, חז"ל מחליטים להקיש אותם זה לזה.

2. בלשון 'להקיש'. לדוגמא, התוספתא ב"ק (ליברמן) פרק ו הלכה יח: **ר' יוסה או' משם ר' ישמעאל בדברות הראשונות הוא אומ' "אתה ובנך ובתך ועבדך [ואמתך] ובהמתך", בדברות האחרונות הוא אומ': "אתה ובנך ובתך ושורך וחמורך וכל בהמתך". שור וחמור בכלל היו, ולמה יצאו? להקיש עליהן מה שור וחמור האמורין לעניין שבת עשה בה שאר בהמה חיה ועוף כשור וחמור אף שור וחמור האמורין לעניין כל דבר נעשה שאר בהמה חיה ועוף כשור וחמור.**

דוגמא נוספת, מופיעה בבבלי יומא לב ע"א:

תלמוד לומר "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש". מה תלמוד לומר אשר לבש? כלום אדם פושט אלא מה שלבש! אלא, להקיש פשיטה ללבישה: מה לבישה טעון קידוש - אף פשיטה טעון קידוש.

בשתי הדוגמאות הללו ישנם היקשים מסוג שונה מאשר ב-1. ראשית, לא תמיד מדובר ברשימה (ראה בהיקש השני כאן, וכך גם בדוגמאות רבות נוספות). שנית, בכל הדוגמאות מן הסוג הזה ישנו קושי כלשהו שמוצג כסיבה להיקש. בדוגמא הראשונה זה היה שינוי בין הדיברות הראשונות לאחרונות. ובהיקש השני זה ייתור של הזכרת הלבישה בפסוק.

המסקנה היא ששתי צורות הביטוי הללו משקפות שני סוגי היקש. כשיש לנו קושי, חז"ל אומרים 'לא בא הכתוב אלא להקיש'. כלומר זוהי מסקנה מקושי. וכשאין קושי ההיקש נעשה רק מכוח סמיכות, ואז הנוסח הוא: "מקיש א ל-ב...". אלו שני הסוגים שאותם מזכיר החוות יאיר הנ"ל.¹³

ג. בחזרה לדרשתנו: ההיקש בין יעקב לבניו

סיווג ההיקש שלנו. לאור הידע שצברנו, נחזור כעת ונבחן שוב את המדרש שלנו. אנו רואים שישנה מחלוקת בין חכמי המדרש, מה להוציא מן ההיקש. אולם כולם נסמכים על הפתיחה שנוקטת בלשון: "מקיש יעקב לבניו, מה יעקב...אף בניו...". ניסוח כזה מורה על כך שזהו היקש מן הסוג הראשון. מסקנה זו נתמכת בכך שלא מוצג כאן קושי כלשהו כרקע להיקש. מעבר לכך, יעקב ובניו מהווים חלק מרשימה, וזהו מאפיין של היקש מן הסוג הראשון (אם כי, לא רק שלו).¹⁴ והנה, למעלה העלינו אפשרות שיתכן שבעלי המדרש ראו את הקושי שהצגנו בתחילת הדף, כלומר שלא ברור להם מה תפקידן של המילים "יעקב ובניו" בפסוק. ודווקא מכוח הקושי הזה הם הגיעו לצורך בהיקש, אף שהקושי אינו מוזכר בדבריהם במפורש. אם כן, אנחנו יכולים להגיע לאחת משתי המסקנות הבאות:

1. מדובר במדרש מסוג שלישי: הניסוח הוא של היקש מהסוג הראשון, ולא מובא במפורש קושי כלשהו. אולם למעשה זהו היקש שכן מבוסס על קושי.
2. זהו אכן מדרש מן הסוג הראשון, ובאמת אין כל קושי ברקע. הסיבה לכך היא שבעלי המדרש קראו את הפסוק באופן הראשון שהצגנו למעלה. כפי שראינו שם, אם קוראים את הפסוק באופן הזה אין קושי שמצריך אותנו להגיע להיקש.

השלכות. מהי ההשלכה של ההבדל הזה?¹⁵ ניטול את הסברו של רש"י בסוכה למעלה. 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 מהכרחיותו הטכסטואלית, 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. כפי שהזכרנו למעלה, כך אכן כתב בעל החוות יאיר, שעל סוג ההיקש שאינו נובע מקושי משיבים. הוא כנראה מניח את שיטת התוס'.

¹³ יש להעיר שההיקש מהסוג הראשון ("ויצאה והיתה") מוביל לדין תורה, על אף שהוא אינו תוצאה של קושי כלשהו. ישנם עוד רבים כאלו. זוהי הוכחה לכך שכאשר בעל החוות יאיר דיבר על ההיקש מן הסוג הזה כאסמכתא, כוונתו לא היתה לדין דרבנן אלא למדרש סומך בדין תורה. חז"ל בדיוק מסקנתנו לעיל.

¹⁴ למעלה עמדנו על כך שכל היקש מהסוג הראשון נעשה על פריטים מתוך רשימה. אולם ישנם גם היקשים מהסוג השני שנעשים על פריטים מרשימות (אלא ששם זה לא מאפיין של כל ההיקשים).

¹⁵ לצורך ההדגמה נניח כאן שאין הבדל בין מדרשי אגדה, כמו זה שלנו, למדרשי הלכה. הערנו על כך למעלה.

ההנמקות השונות של בעלי המדרש. הנקודה האחרונה בה נעסוק היא המסקנות של בעלי המדרש מן ההיקש הזה (החלק הספציפי, הלא פורמלי ולא אוניברסלי, של ההיקש). ראשית, עלינו לשאול את עצמנו האם הדעות השונות חלוקות זו על זו. הדבר לא לגמרי ברור מתוך לשון המדרש (הניסוח "דבר אחר" מרמז קצת שאין כאן מחלוקת). אמנם האנונימיות של הדוברים, וגם הניסוח "דבר אחר" שמקדים כל דעה, מצביעה אפשרות שכל הדעות הללו הן אפשרויות שמעלה אותו דרשן. באשר לנימוקים של הדעות השונות. הדעה האחרונה (המסיקה על היותם נשואים) מביאה נימוק למסקנתה. הנימוק מבוסס על הפסוק (שמות א, א): "איש וביתו באו".¹⁶ אמנם כאן עולה השאלה מה מוסיף ההיקש למה שכבר ידוע לנו מהפסוק ההוא?¹⁷ הדעה השנייה מוצגת בעלמא, אולם מייד אחריה מובאת המימרא של ר' שמואל בר נחמני, שניתן להבין אותה כנימוק להצעתו של בעל הדרשה (שאם לא כן לא ברור מדוע היא הובאה באופן שקוטע את רצף הדעות במדרש). ולפי זה, שוב עלינו לדון מה התחדש בהיקש הזה. אמנם כאן הנימוק מובא על ידי חכם אחר, וייתכן שזוהי הצעה אלטרנטיבית לדרש שתומך באותה מסקנה, ולא נימוק להיקש של הדרשן עצמו.¹⁸ הדעה הראשונה במדרש כלל אינה מביאה הנמקה. ייתכן שהסיבה לכך היא שהדעה הזו משקפת את המסקנה המתבקשת מן ההיקש.¹⁸ ראינו למעלה את הנימוק האפרורי לכך שההיקש הזה צריך להיות לשבח הבנים. אם כן, הדעה הראשונה אינה אלא ניסוח מסויים של המסקנה הכללית הזו, ולכן היא אינה זוקקת נימוקים. שתי הדעות האחרות מביאות חידושים נוספים, מעבר לעצם החיוביות של הבנים, ולכן הן זקוקות לביסוסים.

¹⁶ ניתן היה להבין שזהו רמז לכך שההיקש הזה הוא בכל זאת אסמכתא. לפי זה אפשר אולי להבין שמדובר כאן בהיקש שבא לפתור קושי (מה משמעות המילים "יעקב ובניו"), ולא לחדש לנו מסקנה חדשה. אפשרות זו מחזירה אותנו לאופן הראשון שהעלינו בתחילת הדף בהבנת דעתו של בעל המדרש הזה. אלא שהצעה זו מחדדת את הבעייתיות שעלתה קודם לכן, בכך שהקושי כלל לא מוצג בדרשה. הרי לפי דברינו כאן כל מטרת הדרשה היתה למצוא פתרון לקושי הזה. עוד קשה, שעדיין לא ברור מדוע התורה כותבת את המילים "יעקב ובניו", שהרי את העובדה שכולם היו נשואים כבר למדנו מהפסוק בספר שמות.¹⁷ מניסוח הדברים משתמע שמדובר בעיקרון מעט שונה. אולם אז באמת לא ברור מדוע הדרשה של ר' שמואל בר נחמני מובאת כאן על דרך האסוציאציה.¹⁸ מעניין יהיה לבחון את ההצעה, שבכל אשכול של מדרשים הדעה הראשונה היא הפשוטה ביותר, והמתבקשת באופן הטבעי ביותר מן הטכסט המקראי עצמו.