

>

>בשבוע החולף למדתי סוגיה בעירובין דף כח' ע"א העוסקת בהשלכות של המחלוקת
>העקרונית האם דורשים כלל ופרט וכלל או שמא ריבוי מיעוט וריבוי.
באופן טבעי פניתי לספרכם הנפלא בכדי לראות את הניתוח שביסוד הדברים ואכן
>מצאתי התייחסות לאבחנה בין בתי המדרשות בנושא.
198 בעמ' ישנה פסקה שכותרתה היחס בין " כללא קמא וכללא בתרא" והייתי
>משוכנע כי בפרק זה יהיה ניתוח של המחלוקת הקיימת בסוגיה בעירובין.
מתברר כי בפסקה זאת אתם דנים במחלוקת אחרת הקיימת במסכת חולין ולא
>מתייחסים כלל למחלוקת שבעירובין.
היות ואתם נוהגים להרחיב בפרשות השוטפות דברים קודמים שכתבתם, הייתי
>ממליץ, אם נראה לכם הדבר, בפרשת וארא' ' הקרובה להרחיב את הניתוח הנפלא
>שעשיתם ולהתייחס גם למחלוקת הפנימית הקיימת בתוך אסכולת רבי ישמעאל האם
' >אהני כלל קמא' או אהני כלל' בתרא'.
בעוד שאתם מציגים, ובצדק, את האבחנה העקרונית בין דבי ר' ישמעאל לבין דבי
>ר' עקיבא האם הלימוד בשלושה שלבים מהווה מבנה המדבה את הפרט או שמא מבנה
>הממעט את הכלל והנה במחלוקת זאת עצמה נחלקים שתי דעות בתוך מסורתו של ר'
>ישמעאל הניתוח (הנ"ל אינו הכרחי וניתן להשקיף על המחלוקת בעירובין באופן
>שונה).
אשמח מאוד לשמוע את התייחסותכם לנושא ובמיוחד את אופן שילובה של המחלוקת
בעירובין בתוך הסייזה הכללית המוצעת בספרכם.
דוד קורצווייל.

שימו לב! סעיפים 1-2 כאן הם רלוונטיים לספר וגם לדף המודפס.

1. המידות הנדונות (למסגרת בצד):

כלל ופרט.

כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט.

ריבוי ומיעוט.

2. השאלות בתת הכותרת:

- מדוע חשוב לדעת אילו מים לקו במכת הדם?
- האם יאי אתה דן אלא כעין הפרט' זוהי הנחייה מרבה או ממעטת?
- מהו היחס בין 'אלא כעין הפרט' לבין 'אלא מה שבפרט'?
- מה בין דבי רי"ש הדורשים 'כללי ופרטי', לדבי ר"ע הדורשים 'ריבוי ומיעוט'?
- מהי משמעותה של אנלוגיה? האם היא השוואה ישירה, או התפרטות של הכללה סמויה?
- מה משקפות אוסף מידות הכלל ופרט?

3. המקורות:

מקרא:

שמות ז, יט.

חז"ל:

ספרא, פרשת ויקרא דבורא דנדבה פרשה א.

בבלי חולין סו ע"א.

בבלי נזיר לה ע"ב.

בבלי שבועות כו ע"א.

בבלי סנהדרין מה ע"ב.

בבלי סוכה נ ע"א.

ברייתת המידות של ר' ישמעאל.

ברייתא דדוגמאות.
שמות רבה, פרשה ט, יא. ושם, ט, י.
מדרש הגדול שמות ז, יט.

מפרשים :
רש"י שמות ז, יט.
תוד"ה 'איכא' נזיר לה ע"ב.
ראב"ד על ברייתת המידות של ר' ישמעאל, מידת 'כלל ופרט'.
רש"י סנהדרין מ"ה-מ"ו. סוכה נ" ע"ב.
ר"ח שבועות כו ע"א.
הגהות הגר"א שבועות כו ע"א.
תורה שלימה שמות ז, יט.
רד"ל למדרש שמות רבה ט, י-יא.

חיזוניים :
'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', מיכאל אברהם, **צהר** טו.
קול הנבואה, מאמר רביעי, סקכ"ב-כ"ג.
הספר על שורשים א-ב.
א.י. השל, **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**.

4. נקודות שעולות במאמר ביחס למידות :
א. שתי שיטות שונות בהבנת הסכימה של כלל ופרט וכלל.
ב. השורש הלוגי של מידת כלל ופרט וכלל.
ג. יחס בין צורות הדרש של בתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא : מן הפרט אל הכלל או מן הכלל אל הפרט.
ד. האם ישנן מידות נוספות של דרש אגדה, מעבר ל"ב מידות של ראבשריה"ג.
ה. האם כלל ופרט כלל היא מידה מרבה או ממעטת.
ו. מהן ההנחיות המעשיות של ר"ש לגבי יישום מידות כלל ופרט?
ז. כלל ופרט וכלל, כאשר כלל קמא לא שווה לכלל בתרא.
ח. הקשר בין ברייתת המידות של ר"ש לברייתא דדוגמאות, ומקורה של הברייתא דדוגמאות.
ט. האם 'אי אתה דן אלא כעין הפרט' היא הנחייה מעשית או חלק משם המידה?
י. מדוע לא מופיעות הנחיות מעשיות במידות הכלל והפרט האחרות?

5. נקודות כלליות (תוכניות) שעולות במאמר :
א. יחס בין אנלוגיה ואינדוקציה.
ב. סוגי אנלוגיה שונים.
ג. מעשי הקב"ה ומעשי בשר ודם.
ד. מה מקבל טומאה, ומה אופיים של מקורות הטומאה.
ה. פירוט ופירוש.

6. נקודות למחקר ועיון :
א. היחס הכללי בין אנלוגיה ואינדוקציה, והופעותיו במידת 'כלל ופרט'.
ב. המנגנונים של מידות הכלל והפרט, והיחסים ביניהן.
ג. האם מחלוקת דבי ר"ש ודבי ר"ע קיימת גם בדרש האגדה, ואיך?
ד. דבי ר"ע מתבוננים מהכלל אל הפרט, ודבי ר"ש מהפרט אל הכלל.

7. מושגים ומילות מפתח :
א. הכללה.
ב. פירוט.

8. מושגים בפילוסופיה ומילים לועזיות :
- א. אנלוגיה.
 - ב. אינדוקציה.
 - ג. דדוקציה.

לשים לב לשני הסעיפים 1-2 למעלה. הם רלוונטיים גם לדף השבועי המודפס (ולא רק לספר).

א. 'כלל ופרט וכלל'

וַיֹּאמֶר יְקֹזֵק אֶל מֹשֶׁה אָמַר אֶל אֱהֲרֹן קַח מִטָּדָ וַיְנַטֵּהוּ יָדָךְ עַל מִימֵי מִצְרַיִם עַל נַהֲרֹתָם עַל יְאֲרֵיהֶם וְעַל אֲגַמְיָהֶם וְעַל כָּל מַקּוֹה מִימֵיהֶם וַיְהִי דָם וַהֲיָה דָם בְּכָל אֲרֶץ מִצְרַיִם וּבְעֵצִים וּבְאֲבָנִים:

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/שמות ז') - הרי זה פרט; ועל כל מקוה מימיהם (שם/שמות ז') - הרי זה כלל אחר. מה אתה מרבה? כל הדומין להם.

ונטה ידך על מימי מצרים [על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם] (שמות/ז') - הכל מה שביאור ובאגמים ובהרות. ועל כל מקוה מימיהם (שם/שמות ז') - מה שבקיתון. והיה דם בכל ארץ מצרים (שם/שמות ז') - אפילו המצרי רוקק כולו דם.
(שמות רבה, שניאן, פרשה ט, יא)

מבוא. הפסוק שמובא למעלה מבטא את העובדה שמכת הדם פגעה בכל ארץ מצריים, בכל המיקומים ובכל סוגי האתרים (אפילו בעצים ובאבנים. ראה ברש"י כאן שפירש שמדובר על מים שבכלי עץ ואבן שבבתים). בעקבות הפסוק הזה, מדרשים רבים בחז"ל דנים בשאלה אילו מים במצריים הפכו לדם במכת הדם. הדרשנים מטפלים בשאלה זו בצורות שונות, וגם מגיעים למסקנות שונות. חלקם מגיעים עד לידי כך שבכלי אחד ששתו ממנו יהודי ומצרי, המים בפיו של המצרי הפכו לדם. הוא הדין למי הפירות, ולרוק שכל מצרי היה רוקק. למעלה הבאנו שניים מתוך המדרשים הרבים הללו. המדרש האחרון מטפל בשאלה זו בכלים של ריבוי, שקשה לסווג אותם תחת מידת דרש מוגדרת. ייתכן שבמדרש ההוא כלל לא מדובר על דרש אלא על פשוט. לעומת זאת, המדרש הראשון שמצוטט למעלה משתמש במידת 'כלל ופרט וכלל', שהיא אחת מיי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. מידה זו מופיעה ביי"ג 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). על רקע זה מעניין לציין שהמדרש שלנו הוא מדרש אגדה מובהק, ומכאן אנו רואים ש'כלל ופרט וכלל' היא מידה שמשמשת גם בדרש האגדה ולא רק בדרש ההלכתי. עוד רואים שמידותיו של ר"א בנו של ריה"ג אינן מקיפות את כל מידותיו של מדרש האגדה (וייתכן שגם כאן מונח החילוק בין מידותיהם של דבי ר"ש ודבי ר"ע).

יש מקום לכמה תהיות על המדרש הזה. למשל, מדוע בכלל חשוב כל כך לדעת באלו מקווי מים פגעה מכת הדם, ובאלו מהם היא לא פגעה? למה הכוונה במילים 'הדומין להם', שמציינים את מכלול המקומות שבהם פגעה המכה. עוד לא ברור מדוע התורה מחלקת את התיאור שבפסוק זה בצורה מלאכותית לכאורה. בתחילת הפסוק מופיע המבנה הלשוני של 'כלל ופרט וכלל', ואחר כך מופיעה הכללה "והיה דם בכל ארץ מצרים", ומפורטים כמה אובייקטים נוספים ("ובעצים ובאבנים").

ועוד תהיה אחת, שנוגעת למידת הדרש שמופיעה כאן. ההנחיה שמופיעה לאחר המידה 'כלל ופרט וכלל' ברשימתו של ר' ישמעאל היא: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט'. לכאורה זהו כלל ממעט. אנו ממעטים 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?¹ ייתכן שהעניין תלוי בשאלה מאיזו זווית אנו מתבוננים על המבנה הזה. אם נתחיל משני הכללים שבצדדים, אזי כליאת פרט ביניהם ממעטת את היקף המשמעות. אולם אם נתחיל מהפרט הכלוא באמצע, כי אז נאמר 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. על כן ניתן להתייחס לכך גם כריבוי וגם כמיעוט. בראשית דברינו נתוודע ביתר פירוט למידת הדרש 'כלל ופרט וכלל', אשר לא הופיעה אצלנו עד כה.

'כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט'. בברייתת המידות של ר' ישמעאל בתחילת הספרא מופיעות כמה מידות ששייכות ליחס בין פרט וכלל:

¹ יש לציין שהמגמה לדבות עוד מקומות שלקו בדם בהחלט תואמת את מגמתם הכללית של המדרשים, עליה הצבענו למעלה.

מכלל ופרט מפרט וכלל, מכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל.

יש לשים לב לכך שבכל המידות הללו מופיע רק השם של המידה (שמוגדר על בסיס ההופעה הלשונית במקרא שעליה היא נסובה), אולם לא מופיעה ההנחייה המעשית כיצד להפעיל את המידה הרלוונטית על המופע הלשוני הזה. כלל כזה מופיע אך ורק במידת 'כלל ופרט וכלל', שם ר' ישמעאל עצמו נותן לנו את ההנחייה המעשית: "אי אתה דן אלא כעין הפרט"².

ייתכן שהסיבה לכך היא שההוראה הזו נותנת הגדרה עקיפה לכל המידות של כלל ופרט. ייתכן גם שלמעשה כלל לא מדובר כאן בהנחיית פעולה עבור המידה, אלא בחלק משמה של המידה. לפי הצעה זו, שמה של המידה הוא 'כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט'. סיבה אפשרית לכך יכולה להיות שאולי יש מופעים אחרים במקרא בעלי מבנה של 'כלל ופרט וכלל', שלגביהם עלינו לפעול באופן שונה (למשל, כאשר כללאת בתרא שונה מכללאת קמא. ראה על כך להלן).

לאחר הברייתא של ר' ישמעאל שמונה את י"ג המידות, מופיעה הברייתא של הדוגמאות.³ שם מתפרטות כל המידות, ומובאות גם דוגמאות לאופן הפעולה של המידה. בנדון דידן מופיע שם כך:

מכלל ופרט כיצד מן הבהמה כלל מן הבקר ומן הצאן 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, בבקר ובצאן ביין ובשכר פרט ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט לומר לך מה הפרט מפורש דבר שהוא וולד וולדות הארץ וגדולי קרקע אף אין לי אלא כל דבר שהוא וולד וולדות הארץ וגדולי קרקע יצאו כמהין ופטריות.

המונחים 'כללי ו'פרטי' במידות הדרש הללו מתייחסים לאופני הופעה של מילים במקרא. מידת 'כלל ופרט וכלל', בה אנו עוסקים כאן, מתייחסת למבנה לשוני אשר מכיל בתחילתו מונח שמתאר כלל (= 'כללאת קמא'), ואחריו מונח/ים שמתארים פרט/ים, ולבסוף שוב מונח שמתאר כלל (= 'כללאת בתרא'). בדוגמא שלנו, 'מימי מצריים' הוא ביטוי של כלל, 'נהרתם, יאריהם ו'אגמיהם', הם שלושה ביטויים פרטיים, ולבסוף 'כל מקוה מימיהם' הוא הביטוי הכללי הנועל את המבנה. זהו המבנה הלשוני המקראי שבו מטפלת מידת 'כלל ופרט וכלל'.⁴

הניסוח בברייתא הזו מורה שהסיפא "אי אתה דן אלא כעין הפרט" היא הנחייה מעשית ולא חלק משמה של המידה. אם כן, נותרנו עם השאלה מדוע רק במידה זו הברייתא מפרטת את ההנחייה המעשית? כפי שהצענו למעלה, ייתכן שהנחייה זו מכילה בתוכה באופן כלשהו הנחיות לכל המידות הנוגעות לכלל ופרט, ומהווה סיכום כללי עבורן. ואכן, מהתבוננות בלשון הברייתא נראה שכל המבנים הללו פועלים על פי אותו עיקרון, שמיושם בהתאם למבנה המופיע במקרא. יש להעיר שהתלמוד בכמה מקומות מעיר שצורת הדרשה של 'כללי ופרטי' היא מבית המדרש של ר' ישמעאל. לעומתו, את אותן תופעות לשוניות עצמן דורשים דבי ר"ע באופן אחר, שמכונה: 'ריבוי ומיעוטי' (ראה להלן).

אופן פעולת המידה. הבנת ההגיון ואופן הפעולה של המידה היא סבוכה מאד, ותלויה בפירושים שונים בסוגיית חולין סו ונזיר לה (האם כללאת בתרא עיקר או כללאת קמא עיקר, ועוד). ישנן גם דעות שלגבי מידת כלל ופרט וכלל אין בכלל ויכוח בין דבי ר"יש לדבי ר"ע. כאן ננסה להציע את ההסברים המקובלים בסוגיות הסתמא, ולעמוד אך ורק על הסכימה הכללית, וגם זאת רק בקצרה. לשם כך, נעבור לדברי רש"י בבבלי סוכה נ ע"ב, וסנהדרין מה ע"ב – מו ע"א. בשתי הסוגיות הללו (וראה גם שבועות כ"ו ע"א) מסביר רש"י את הדרשה של דבי ר"יש ב'כללי ופרטי', וכנגדה את הדרשה של דבי ר"ע ב'ריבוי ומיעוטי'.

נתחיל את ההסבר בתיאור מידת 'כלל ופרט'. מידה זו מוחלת על מופע לשוני מקראי דו-שלבי, שבו מופיע כלל ואחריו פרט. הברייתא של הדוגמאות מביאה את ההנחייה המעשית לגבי מופע כזה: 'אין בכלל אלא מה שבפרט', כלומר אך ורק הפרט ללא כל הרחבה. לעומת ההנחייה במידת 'כלל ופרט כללי' שהיא: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט', כלומר כל מה שדומה לפרט.

רש"י בסוגיות הני"ל מסביר שלשיטת ר' ישמעאל, אשר דורש 'כללי ופרטי', במצב כזה הפרט מפרש את הכלל שלפניו (רש"י כותב שהמילה 'פרטי' היא משורש פירוש. כנראה שכוונתו היא שהפרט מפרט את הכלל שלפניו, ובזה מפרש אותו). לכן יש בכלל רק מה שמאפיין באופן ברור את הפרט, ואין להרחיב את המסקנות מעבר לכך, אפילו למה שדומה לפרט. לכן, במידת 'כלל ופרט וכלל', שם מופיע כלל שני אחרי הפרט, הוא חוזר ומרבה את כל מה שדומה לפרט: 'אי אתה דן אלא כעין

² נציין כי הגדרה כזו מופיעה גם בכמה מידות נוספות בהמשך הברייתא.

³ לגבי מקורה של ברייתא דדוגמאות חלוקות הדעות: יש הסוברים שהיא המשך הברייתא של המידות, ומקורה הוא מר' ישמעאל עצמו, ויש סוברים שהיא תוספת מאוחרת. זוהי שאלה חשובה, שכן יש לדעת איזה משקל עלינו להעניק לפירושי המידות המופיעים בברייתא דדוגמאות (על הרלוונטיות של שאלות היסטוריות לחקר מידות הדרש, ראה בדף לפרשת ויצא סוף ח"א).

⁴ יש להעיר שבמבנה שלנו הכללים שבהתחלה ובסוף אינם שווים. זהו מופע אחד מתוך כמה מופעים אפשריים של מידת 'כלל ופרט וכלל' (ראה, למשל, כללאת קמא שאינו שווה לכללאת בתרא, בבבלי חולין ס"ו ע"א ועוד).

הפרט' (הסבר שלב זה מפורש בסוגיית נזיר לה ע"ב, שמסבירה את המסקנה בכך שלולא זה הכלל השני לא היה מוסיף לנו מאומה).

לעומת זאת, דבי ר"ע, הדורשים בריבוי ומיעוט, תופסים את הפרט במבנה הדו-שלבי כמיעוט מהיקפו של הכלל (ולא כפירוש עבורו). לכן כבר במבנה הדו-שלבי אנו מצויים במצב שבו ההיקף הוא כל מה שכעין הפרט (מה שלר"י מושג רק כתוצאה של מבנה תלת-שלבי של 'כלל ופרט וכלל'). אם כן, כעת עלינו להבין מדוע התורה מוסיפה את הכלל האחרון? לפי דבי ר"ע הכלל האחרון בא לרבות מעבר לכך, ולמעשה אנו חוזרים להיקף הראשון. אם כן, לשם מה היה דרוש כל המבנה הממעיט הזה? על כך עונה רש"י בסוגיית סנהדרין (מו ע"א, ד"ה 'כי קללת') שבסופו של דבר אנו ממעטים דבר אחד, כנראה זה המסתבר ביותר למעטו מהכלל.⁵

המסקנה היא שלפי דבי ר"ע המבנה התלת-שלבי אמנם פועל באופן סימטרי: מיעוט ואחריו ריבוי, אולם המכלול כולו מיועד למעט פרט אחד (או סוג מצבים אחד) מתוך הכלל הראשון. לעומת זאת, לפי דבי ר"י 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"י המבנה מרבה את הפרט, ולפי ר"ע המבנה ממעט את הכלל. נזכיר כי אלו הן בדיוק שתי האפשרויות שתיארנו למעלה במבוא, אלא שכעת נראה בבירור שישנו הבדל ביניהן מבחינת היקפיהם של תחומי התחולה של התוצאה המדרשית.⁶ שני מנגוני הדרש מסוכמים בטבלא הבאה:

בית המדרש/השלב	כלל	פרט	כלל
דבי ר"י	כלל	מפרש: רק הפרט עצמו	מרבה: כל מה שכעין הפרט
דבי ר"ע	כלל	ממעט: כל מה שכעין הפרט	מרבה: הכלל כולו למעט פרט אחד

יש להעיר שמשיטת הר"י בסוגיית שבועות כ"ו ע"א (וכך משתמע גם מדברי הגהות הגר"א שם) נראה שהבין אחרת את המחלוקת בין דבי ר"י לבין דבי ר"ע.⁷ עולה משיטתו ששניהם מבינים באותה צורה את המידה הדו-שלבית 'כלל ופרט': הפרט מפרש את הכלל, והתוצאה היא רק הזחה במדויק לפרט (ולא כל מה שהוא 'כעין הפרט'). המחלוקת ביניהם היא רק בשאלה האם הכלל השני מרבה את הפרט ומרחיבו באופן מינימלי: עד 'ליכעין הפרט', או שמא הוא מרבה אותו באופן המקסימלי האפשרי: כמעט עד הכלל המקורי, למעט דבר אחד (שאם לא כן לא היתה משמעות לכל המבנה). לפי הר"י שני המבנים הם פירוש וריבוי, והויכוח הוא רק בשאלה עד כמה לרבות.

בית המדרש/השלב	כלל	פרט	כלל
דבי ר"י	כלל	מפרש: רק הפרט עצמו	מרבה: כל מה שכעין הפרט
דבי ר"ע	כלל	מפרש: רק הפרט עצמו	מרבה: הכלל כולו למעט פרט אחד

יש להעיר 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? כמה ראשונים מעוררים את הבעיה הזו (ראה ראב"ד בפירושו לברייתת המידות, ותוד"ה 'איכא' נזיר לה ע"ב ועוד), ומיישבים שמטרת הכלל הראשון היא למנוע הרחבה של הפרט באמצעות 'מה מצינו'. נראה שבדיוק בגלל הבעיה הזו טוען הר"י שהמבנה הדו-שלבי אינו שנוי במחלוקת, ומטרתו לפרש. כלומר אם היה כתוב הפרט לבדו הייתי מרחיב אותו באמצעות אנלוגיה של בניין אב, ולכן התורה כותבת בצורה של 'כלל ופרט' כדי למנוע זאת ולקבוע שאין להרחיב את הפרט. ולשיטת 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"י (בין לרש"י ובין לר"ח): לפי דבי ר"י 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, המבנה כולו מיותר.

⁵ לפי דבי ר"ע נותרת עדיין שאלה אחת: לכאורה תוצאת המדרש אינה תלויה כלל ועיקר בשאלה איזה פרט מופיע בתווך? הפרט האחרון שמתמעט אינו קשור בהכרח לפרט שמופיע בתורה בין שני הכללים, אלא הוא הפרט אשר בעיני הדרשן הוא המסתבר ביותר למעטו.

⁶ ועדיין הניסוח של כלל ההנחיה ברשימתו של ר"ש אינו נהיר. הרי הוא כותב 'אי אתה דן אלא כעין הפרט', ומשמע שזהו מיעוט. אולם כאן ראינו שלפי ר"ש זהו מבנה שמרבה ולא ממעט (וכך נראה מהמדרש שלנו).

⁷ ראה על כך גם בתוד"ה 'איכא' נזיר לה ע"ב.

קושיות אלו מכניסות אותנו עמוק יותר לסוגיות נזיר לה וחולין סו, שאין כאן המקום לדון בהן בפירוט. נאמר רק באופן כללי שישנם כמה סוגים שונים של דמיון בין שני הקשרים, וכל מידה מייג מידות עוסקת בצורת דמיון שונה.⁸ ניתן להבחין בדמיון שמבוסס על כמות גדולה או קטנה של פרמטרים ('צדדים', במונחי הסוגיות הנ"ל), וניתן להבחין בין שתי דרכים להסיק על דמיון: האחת, מבוססת על הכללה אשר נוגעת לשני הפרטים ועומדת ברקע האנלוגיה. השנייה, לעומתה, מסיקה על הדמיון מתוך אנלוגיה ישירה בין שני הפרטים הנדונים. בסעיף הבא נרחיב מעט בעניין זה.⁹

אנלוגיה ואינדוקציה. כבר עמדנו בעבר על קיומן של שלוש דרכי היסק יסודיות בלוגיקה: דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה (ראה בדף לפרשת נח, ח"ב). היחס בין שתי הדרכים האחרונות אינו ברור. מחד, כאשר אדם מסיק מן העובדה שצבעה של צפרדע א הוא ירוק, ללא כל תוספת מידע, את המסקנה שצבעה של צפרדע ב גם הוא ירוק, די ברור שמסקנה זו תקפה לכל הצפרדעים. אם כן, ניתן לחשוב שברקע האנלוגיה הזו מונחת אינדוקציה סמויה. למעשה, אנו מחביאים כאן הכללה שנוגעת לכל הצפרדעים, ומבטאים רק את ההפרטה של הכללה זו לגבי צפרדע ב, שהיא פרט בתוך הקבוצה הכוללת. מאידך, ניתן לשאול מנין לנו המסקנה הראשונית (ההכללה שברקע), אם לא הנחנו באופן סמוי שהמסקנה הזו נכונה לכל פרט מתוך הכלל? אנו צופים בצפרדע אחת, ומתוך כך מסיקים מיידיית שצבען של כל הצפרדעים הוא ירוק. סביר שהכללה זו מבוססת על אוסף של אנלוגיות לגבי כל צפרדע בנפרד, ורק לבסוף, מתוך אוסף האנלוגיות הללו, נוצרת הטענה הכללית אשר נוגעת לקבוצת הצפרדעים כולה.

ייתכן בהחלט שדרך האנלוגיה השנייה שהוזכרה למעלה (אנלוגיה ישירה בין שני הפרטים) בסופו של דבר מניבה הכללה של הצפרדע בה צפינו, שהיא בבחינת: 'אלא מה שיש בפרט'. בדרך זו כל צפרדע נבחנת כשלעצמה מול הצפרדע הנתונה והידועה, ומסקנת ההיסק תחול אך ורק על אלו שזהות לה. במקרה זה הקבוצה נוצרת מתוך אוסף האנלוגיות. לעומת זאת, דרך האנלוגיה הראשונה (זו שנעשית דרך הכללה סמויה) מניבה הכללה לקבוצה רחבה יותר, 'כעין הפרט', שכן המסקנה (הסמויה) הוסקה בבת אחת לגבי הקבוצה כולה, והתכונה של הפרט אותה הסקנו, מתקבלת מהפרטה של תכונות הכלל החבו.¹⁰

ראינו למעלה שמבנה של כלל ופרט ניתן להבנה כפירוש של הכלל (רש"י בדעת דבי ר"יש, והר"ח לכו"ע) או כצמצומו (רש"י בדעת דבי ר"ע). אם זהו פירוש, כי אז תכונותיו של הפרט מתקבלות מתוך התפרטות של תכונות הכלל. זהו מיקוד על אותו חלק מהתכונות של הכלל שמצויות בפרט. תהליך כזה מניב תוצאה מצומצמת: 'אלא מה שיש בפרט'. (זוהי שיטת דבי ר"יש, ולפי הר"ח זו שיטה מוסכמת). לעומת זאת, אם מבינים כלל ופרט כצמצום, אזי זוהי פעולת רדוקציה על קבוצות, שבמסגרתה אנו מחלצים קבוצה קטנה מתוך קבוצה גדולה יותר, שהפרט הוא רק רמז למאפייניה (הקבוצה הקטנה נבחרת באמצעות הכללה של הפרט). מה שמתקבל הוא: 'אלא כעין הפרט'. זוהי שיטת ר"ע (לפחות לפי רש"י). אם כן, ישנו כאן שורש לוגי ברור למחלוקות שראינו למעלה: השאלה היא כיצד יש להבין את התהליך האנלוגי, האם כהתפרטות של הכללה סמויה, או שמא כתהליך השוואה ישיר בין הפרטים.

עד כאן עסקנו במידה הדו-שלבית: כלל ופרט. בסעיף הבא נראה השלכה של ההבחנה בין אנלוגיה שמבוססת על אינדוקציה סמויה לבין אנלוגיה ישירה, על הבנת המידה התלת-שלבית: כלל ופרט וכלל.

היחס בין כללא קמא וכללא בתרא. נדון כאן במופע מקראי מסוג כלל ופרט וכלל, אשר בו שני הכללים אינם שווים זה לזה. הגמרא במסכת חולין סו ע"א מביאה שישנה מחלוקת האם דורשים כלל ופרט וכלל כאשר כללא קמא אינו שווה לכללא בתרא. לפי דבי ר"יש דורשים כלל ופרט וכלל גם במצב כזה, ולפי תנא דבי רב (שמשוייך לדבי ר"ע) – לא.

גם המחלוקת הזו משקפת את העמדות השונות ביחס לאופן פעולתן של המידות הללו. לפי דבי ר"יש ראינו ששני הכללים פועלים באופן סימטרי. למעשה, בסופו של חשבון הפרט הוא הקובע את היקף הדין, ושני הכללים שסביבו רק מרחיבים אותו לקבוצה שדומה לו ('כעין הפרט'). לפי גישה זו לא ממש חשובה ההשוואה בין שני הכללים, שכן כל אחד מהם עושה את פעולתו לחוד (הכלל הראשון הוא פירוש: 'אלא מה שיש בפרט'. הוא רק מונע הרחבה של הפרט באמצעות בניין אב. הכלל השני מרחיב זאת באמצעות אינדוקציה עד 'כעין הפרט'). לעומת זאת, לפי דבי ר"ע שני

⁸ ראה על כך הערות מעניינות מאד בספרו של הרב הנזיר, **קול הנבואה**, מאמר רביעי סכ"ב-כ"ג.

⁹ ראה פירוט אצל מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', **צהר** טו. ראה גם בדפים לפ' נח (ח"ב), לך-לך (סו"ב) ותולדות (סו"א). כמו כן, תופעה זו תידון בהרחבה בספרו של מ. אברהם, שיעסוק בשורשים א ו-ב של הרמב"ם כביטויים לאופייה האנלוגי של ההלכה ולמשמעויותיו (כעת בשלבי כתיבה).

¹⁰ הפרט הוא אחד ממרכיבי הכלל, ולכן אנו מסיקים שיש לו תכונות שמאפיינות את הכלל כולו: זוהי בדיוק דדוקציה. בדף לפרשת נח תיארו את המבנה של קו"ח רגיל, כהליך שבנוי על הכללה אינדוקטיבית ואח"כ הפרטה דדוקטיבית. תיארו זאת כנוסחא: אינדוקציה + דדוקציה = אנלוגיה. זוהי האנלוגיה בדרך הראשונה מבין השתיים שמוזכרות כאן למעלה.

הכללים הם הדומיננטיים, ובסופו של חשבון אנו חוזרים להיקף שמתאים לשני הכללים. הפרט רק ממעט קבוצה קטנה מתוך ההיקף של הכללים. לפי זה, די ברור שאם שני הכללים לא זהים, אין לנו בכלל היקף יסודי שעליו נעשית הפעולה הזו. ההיקף שאליו אנו חוזרים אינו ההיקף שממנו יצאנו, ולכן אין מקום לדרוש כלל ופרט וכלל במופע מקראי שבו שני הכללים אינם זהים. אם כן, בשורה התחתונה די ברור שלפי דבי ר"ע המנגנונים של מידות כלל ופרט מהווים לכל אורך הדרך פעולות על קבוצות: יוצאים מקבוצת ההיקף של הכלל הראשון (והשני), ממעטים אותה (או, לפי הר"ח, מפרשים אותה), ומעמידים אותה על קבוצה מצומצמת יותר, ולבסוף חוזרים ומרחיבים אותה לקבוצה שהיקפה הוא כמעט כמו ההיקף המקורי. התכונה של הפרט מתקבלת מתוך התפרטות התכונות של הכללים. לעומת זאת, לפי דבי רי"ש הפעולה של כלל ופרט וכלל היא פעולה על פרטים: הפרט הראשון מסיר את ההכללה הראשונה והופך אותה לפרט, והכלל השני מרחיב את הפרט שהתקבל לשאר הפרטים שהם 'כעין הפרט' הראשון. בסופו של התהליך, מתוך אוסף הפרטים הללו נוצרת קבוצה. זוהי אנלוגיה ישירה שיוצרת בעקיפין אינדוקציה.

אנו יכולים כאן לחזור ולראות את טענתו של השל, בספרו **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות** (ראה על כך גם בדף לפרשת תולדות בסוף ח"א): ר"ע עוסק בקבוצות ובכללים ולא ישירות בפרטים הקונקרטיים. עניינו הוא בהפשטות, ומתוכן הוא גוזר את מסקנותיו הקונקרטיים בתהליך של הפרטה: 'מלמעלה למטה'. רי"ש, לעומתו, רגליו 'על הקרקע', והוא נאחז בפרטים הקונקרטיים, ומתוכם הוא בונה את אט אט את הקבוצות הכלליות יותר. התהליך הבסיסי שלו הוא הכללה: 'מלמעלה למטה'.

בחזרה למדרש שלנו. כעת 'ניתנה ראש ונשובה מצרימה', אל המדרש בו פתחנו. במדרש הזה מפעילים את מידת כלל ופרט וכלל, ולא את מידת ריבוי ומיעוט וריבוי. לכן סביר שהדרשן הוא מבית המדרש של ר' ישמעאל.¹¹ לעומת זאת, המדרש האחרון שהבאנו גוזר את מסקנותיו מריבוי, וייתכן שהוא לקוח מבית המדרש של דבי ר"ע.

מעבר לכך, אנו רואים שהכלל הראשון, 'על מימי מצרים', אינו שווה לכלל השני, 'על כל מקוה מימיהם'. הכלל הראשון עוסק בכל המים, והשני עוסק רק במקווי המים (רוק, או מים שבכלים בבית, ודאי אינם נכללים בכלל השני).

לפי ר' ישמעאל ראינו שמידת כלל ופרט וכלל מניבה הכללה 'כעין הפרט'. כלומר אנו למדים מכאן שהמדרש מרבה את כל מה שדומה לפרט, ולכן אין להתפלא שהוא נוקט לשון ריבוי, אף שהמידה מתוארת במילת המיעוט 'אלא'. המיעוט הוא ביחס לכללים, אולם ביחס לפרטים (נהרות, יאורים ואגמים) המידה מרבה את מה שדומה להם.

אם כן, גם המשך הפסוק מוסבר היטב. בהמשך התורה מרבה גם את המים שבכלים הביתיים, וכפי שראינו כאן הם באמת אינם נכללים בתוצאת הדרש של כלל ופרט וכלל. וזהו מה שכתב במדרש הגדול כאן:

'ובעצים ובאבנים. מה ת"ל? והלא כבר נאמר 'ועל כל מקוה מימיהם'? אלא מיכאן שהמים שאובין שבכלים אין נקראים מקוה מים.'

אמנם אם התוצאה היא שבסופו של דבר כל המים שבמצרים היו לדם, כי אז כל המבנה לא ברור. התורה יכולה היתה לכתוב מונח כללי אחד, למשל את הכלל הראשון: 'כל מימי מצרים', ולהגיע לאותה תוצאה. על כן מסתבר שגם לאחר הכל יש כאן שתי קבוצות שונות: מכת הדם הופיעה באופן אחד, או במשמעות אחת, בקבוצת המאגרים שדומה ליאורים, נהרות ואגמים, ובצורה אחרת בכלים הביתיים. מהו ההבדל המשמעותי בין שתי הקבוצות? מדוע לא ניתן היה לאחד ולכלול אותן בביטוי אחד?¹² על כך נמצא תשובה בהמשך המדרש הקודם (**מדרש הגדול**):

והוא שאמרו חכמים: מים שאובין מקבלין טומאה והמקוה אינו מקבל טומאה, לכך נאמר: 'ובעצים ובאבנים' - אלו מים שאובים. 'ועל כל מקוה מימיהם' אלו מים שאינם שאובין. אין לי אלא מים שבאבנים ושבועים, מנין לכל המים שאובין שבכל הכלים שנהפכו? ת"ל: 'הפך את מימיהם לדם'. אף מימי כל הפירות שאובין, כיון שהן נסחטין נעשין דם, שנאמר 'ובעצים ובאבנים'.

המדרש הזה אמנם אינו מזכיר את הדרש שלנו, ונראה שהוא לומד זאת מתוך הביטוי 'כל מקוה מימיהם', אולם בהחלט ייתכן שגם לפי המדרש שלנו תוצאת הדרש היא הכללה לכל מקווי המים הלא שאובים (מקוואות). בסוף הפסוק מתרבים גם מים שאובים, שהם סוג מים אחר. הדרשן במדרש הגדול לומד מכאן מסקנה הלכתית: שמים שאובים מקבלים טומאה, אלו מים מעשה ידי אדם. מים שאינם שאובים הם יצירי כפיו של הקב"ה, ולא שייכת בהם טומאה. כך הוא גם לגבי עצים ואבנים, וכל חומר גולמי, שהם מעשיו של הקב"ה, ולכן הם אינם מקבלים טומאה. קבלת טומאה מיוחדת רק לחפצים מעשה ידי אדם (כלים, ומזון שהוכשר על ידי אדם).¹³

¹¹ נעיר כי לא ברור לנו האם באגדה המחלוקת בין שני הבתים הללו תקפה, והאם היא מופיעה באותה צורה.

¹² נראה שמסיבה זו הדר"ל בפירושו למדרש שלנו מסביר שלפי הדרשן הזה המילים 'ובעצים ובאבנים' מתפרשות בהכרח כעבודה זרה של המצרים, ולא כמים שבכלים הביתיים שלהם. וכן הרב כשר בתורה שלמה אות פג מאשר את דבריו. אמנם לפי דרכנו אין צורך ליצור מחלוקת כזו בין המדרשים.

¹³ גם מקורות הטומאה קשורים בדרך כלל אל גוף האדם עצמו (טומאת מת, זבה, נידה, יולדת, צרעת וכדומה).

אם כן, החלוקה של הפסוק לשני חלקים עוסקת בשני סוגי מים: מי מקווה (=מים חיים), ומים שאובים. שני סוגי המים הפכו לדם: גם מעשיו של הקב"ה לקו במכה זו וגם מעשי בשר ודם (המצרים).

כעת ניתן להבין מה שהתקשינו בו למעלה. מדוע היה חשוב לדרשן לברר את הסוגיא הזו? כעת אנו רואים שיש לכך השלכות מחשבתיות: לברר האם המכות פגעו גם במעשיו של הקב"ה, או רק במעשיהם של המצרים, וכפי שראינו יש לכך אפילו השלכות הלכתיות: הבחנה בין שני סוגי המים לעניין דיני טומאה וטהרה.

נציין שהמדרש השני מרחיב את היריעה גם לרוק שהיה יוצא מפיו של המצרי. לכך אין לנו מקור מדרשת הכלל ופרט וכלל, וזו עוד ראייה לכך שהמדרש ההוא יצא מבית המדרש של דבי ר"ע. כפי שראינו, דבי ר"ע דורשים בריבוי ומיעוט וריבוי, והתוצאה היא רחבה יותר מזו של דבי רי"ש, ולמעשה אינה קשורה למאפיינים של הפרט שבתווך.¹⁴

¹⁴ אמנם שם דובר על חזרה אל הכלל הראשון למעט דבר אחד. כאן מדובר בשני כללים שונים, וספק האם דבי ר"ע בכלל דורשים זאת. נראה שיש כאן ריבוי רגיל, ולא ריבוי ומיעוט וריבוי.