

א. בין קל וחומר לגזירה שווה

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 (בבב) 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 שנ' באדם מקום שעושה פירות, 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. (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. ויקרא רבה (וילנא) פרשה כה ד"ה ורב הונא

הסבר שיקולו של אברהם. הקב"ה מצווה את אברהם (בראשית יז, י-יא): "...המול לכם כל זכר: ונמלתם את בשר ערלתכם, והיה לאות ברית ביני וביניכם". בעקבות זאת, אברהם מתלבט היכן בגוף צריכה להתבצע המילה. המדרשים חלוקים באשר לאופן שבו אברהם פשט את הבעייה. בר קפרא מביא שאברהם עשה קל וחומר (=קו"ח). ר' הונא בשם בר קפרא אומר שהוא עשה גזירה שווה (=גז"ש). ר' חנינא דוחה ואומר שאברהם לא קיבל עדיין את מידות הדרש, ולכן הוא מציע כמקור רמז מלשון הציווי של הקב"ה (במקבילות מופיעים רמזים אפשריים נוספים).

מדרש אנכרוניסטי. המדרשים הללו הם בעלי אופי אנכרוניסטי (כלומר שחז"ל שמים בפיו של אברהם צורות לימוד שנקוטות היו אצלם). גם אם אברהם אבינו ידע את כל דרכי הדרש (כפי שנראה לכאורה מדברי בר קפרא), קשה מאד להבין מניין יודע חכם תלמודי איזו דרשה בדיוק עשה אברהם. מעבר לכך, קשה להתעלם מן השאלה מנין יודע אברהם, הרבה לפני מתן תורה, שהמילה 'ערלה' בכלל נאמרה ביחס לאילנות (ביחס לבני אדם היא נאמרת בציווי של הקב"ה אליו).¹

קושי זה מחדד את האנכרוניזם של המדרשים הללו. נראה שחז"ל כאן מציעים לאברהם אבינו דרך של דרש, אילו הוא היה מכיר את התורה כפי שהיא מצויה בידינו. השאלה מניין ידע אברהם שהמילה נעשית במקום הערלה, זוהי מעין 'יחידה' שפונה לזמנם, ולא תיאור היסטורי של אברהם אבינו. לפי זה התשובות של בר קפרא ור' הונא אינן טוענות שאברהם ידע את השימוש במידות הללו, אלא מציעות דרכים לפתרון החידה במתודות של ההווה. ר' חנינא, שאינו עוסק בחידות אלא בתיאור היסטורי, מציע הסבר אפשרי לשאלה מה עשה אברהם עצמו.

המדרשים שלמעלה כמהלך דרשני כפול. אם כן, השאלה מנין אברהם ידע, והתשובות השונות לשאלה זו, הם עצמם סוג של דרש. חז"ל עושים כאן מהלך מדרשי מורכב, ולמעשה כפול: הם דורשים את הפסוקים (ללא שימוש במידות מסויימות), ומסבירים שאברהם השתמש במידות הדרש. תוצאת המדרש הזה היא שאברהם בעצמו עשה מהלך נוסף, שגם הוא דרש (ומעניין שדווקא הוא כן משתמש במידות הדרש). נעיר עוד שמדרש הפסוקים של חז"ל הוא מדרש אגדה, ואילו המדרש 'שעושה' אברהם אבינו, הוא מדרש הלכה.

המסקנה היא שנושא הויכוח בין שתי הדרשות הללו אינו אברהם אבינו אלא מידות הדרש, או אולי היחס בין מילה לערלה. מחלוקת זו מתייחסת לקו"ח ולגז"ש, על כן ננסה כעת להבין מעט יותר את שתי המידות הללו, ובעקבות כך נציע גם הסבר אפשרי למחלוקת המדרשים.

בין קו"ח לגז"ש. שתי המידות שר' הונא ובר קפרא שמים בפיו של אברהם אבינו הן קו"ח וגז"ש. לעומתם, ר' חנינא טוען שלא ייתכן שאברהם השתמש במידות אלו. בדבריו ר' חנינא משתמש

¹ מעניין לציין שבמדרש השני המילה 'ערלה' ביחס לאדם מובאת מהציווי לאברהם עצמו. אולם במדרש השלישי מובאת המילה 'ערלה' ביחס לאדם באופן כללי, בדיוק כמו ביחס לאילן. כאן הקושי הוא כפול: מניין יודע אברהם גם את העובדה שהמילה הזו נאמרה בתורה שתינתן בעתיד ביחס לאדם.

בצירוף 'קלין וחמורין וגזירות שוות', צירוף שהוא לכאורה מתבקש לאור שתי האלטרנטיבות המנוגדות. אולם, כפי שנראה מיד, לא לגמרי ברור שזוהי באמת כוונתו של ר' חנינא. מידות הקו"ח והגז"ש מנוגדות זו לזו בכמה היבטים:

1. ראשית, קו"ח הוא אחת המידות ההגיוניות. הוא מבוסס על היסק שנוגע לתוכן ולאופי ההלכות המעורבות בו (כמו בניין אב לסוגיו). לעומתו, גז"ש היא אחת מן המידות הטכסטואליות, כלומר המידות שמבוססות על השפה והמינוח (ולא על התוכן). היא משווה בין נושאים שונים לפי מילים זהות שמופיעות בהם.
2. לכן קו"ח אדם דורש מעצמו, בעוד שגז"ש אדם לא דורש מעצמו.²
3. יש אומרים שבניגוד לקו"ח, שהתורה לפעמים כותבת בפירוש את הדין העולה ממנו ('מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא'), בגז"ש התורה לעולם לא עושה זאת.³ ההסבר המקובל לכך הוא שגז"ש היא פשוטה יותר, ולא ממש ברור מדוע. הכוונה היא כנראה שזו מידה פורמלית שאדם אינו עושה אותה מעצמו אלא מקבל אותה במסורת, לא כמו הקו"ח, ולכן היא בטוחה יותר.

לאור העובדה שהקו"ח הוא מידה הגיונית ולא טכסטואלית, ובפרט אם נתחשב באופייה הסברתי הפשוט של דרשת הקו"ח שמופיעה כאן (זהו קו"ח הגיוני, ולא קו"ח 'מידותי' רגיל, ראה בדף לפי נח), קצת קשה לומר שאברהם אבינו לא ידע להשתמש בכלי כזה. אמנם לשונו של ר' חנינא במדרש השלישי כוללת גם 'קלין וחמורין', אולם יש לשים לב לכך שדווקא במדרש זה לא מפורש מה אופי הדרשה של בר קפרא (גז"ש או קו"ח). מהניסוח שם משתמע בפירוש שזוהי גז"ש. לפי זה הביטוי 'קלין וחמורין וגזירות שוות' בפי ר' חנינא הוא ביטוי שבא לייצג את מידות הדרש בכלל, ולא דווקא את הקו"ח והגז"ש. ואכן הביטוי הזה מופיע במשמעות זו בכמה מקומות.⁴ מסתבר שדווקא בגלל הניגוד שבין שתי המידות הללו נבחר הצירוף שלהן לייצג את כלל דרכי הדרש. אמנם ניתן גם לומר שקו"ח רגיל ('מידותי') אכן לא היה ידוע לאברהם אבינו, כמו שאר המידות. אולם, כפי שהערנו, הקו"ח כאן הוא הגיוני, ולא 'מידותי', ולכן ההנחה היא שאברהם יכול היה להשתמש בו. אם כן, דרשת בר קפרא, בניגוד לזו של ר' הונא, אינה בהכרח אנכרוניסטית. עקרונית אברהם אבינו יכול היה להשתמש בה.

ובאמת חילוק זה עולה גם מהלשון והמבנה של שלושת המדרשים דלעיל. במדרש הראשון אברהם דורש בקו"ח, ושם אין בכלל הסתייגות מהאפשרות שהוא ישתמש במידה זו. דעת ר' חנינא מובאת שם ראשונה, כדעה עצמאית, ללא התבססות על דחיית דעת בר קפרא. לעומת זאת, במדרש השני אברהם משתמש בגזירה שווה, ואכן שם עולה מיד גם ההסתייגות (וכן בשלישי, כפי שראינו).

גז"ש וגילוי מילתא. עוד יש להעיר שהגז"ש היא אמנם מידה טכסטואלית, אולם היא אינה כלי מילוני גרידא. ישנו הגיון פרשני פשוט בחיפוש פירוש מילולי של מילה אחת לאור הופעות אחרות שלה במקרא. אולם הגז"ש אינה עוסקת בפירוש מילולי. עבור 'גילוי מילתא בעלמא' אנו לא צריכים הלכה מסיני שתגלה לנו אותה (ראה גם להלן בחלק ב).⁵ גז"ש היא מידה שלומדת מהלכה שמפורשת במקום אחד למקום אחר, ורק הקישור בין המקומות נעשה על פי מילים דומות.⁶ זו המתודה שאברהם לא יכול לדעת לפי ר' חנינא, שכן היא נמסרה לנו מאות שנים אחריו (ראה להלן).

בחזרה להבדל בין סוגי הדרש. אלא שדווקא לאור זה נראה שהגז"ש והקו"ח שמופיעים במדרשים שלמעלה הם דומים מאד. גם בדרשת הקו"ח אברהם לומד את הדין של מקום המילה מדין הערלה באילן. תמצית ההבדל היא שבגז"ש ישנה השוואה בין ההקשרים שמבוססת על הופעת מילה משותפת, בעוד שהקו"ח קובע יחס היררכי (בין קל וחמור) בין איסור ערלה באילן לבין מצוות מילה באדם, וזאת מתוך התוכן והאופי של ההלכות הללו, וללא קשר ישיר למילה 'ערלה'.⁷ בדרשת הקו"ח המילה 'ערלה' עומדת רק ברקע. היא מלמדת שפעולת המילה דומה במובן כלשהו לדין ערלה.

אם כן, ישנם שני הבדלים בין הדרשות:

1. הגז"ש נסמכת על השוואה מילולית, בעוד שהקו"ח (בעיקר ההגיוני) מסתמך על השוואה תוכנית.
2. בהשוואה של הגז"ש שני הצדדים מצויים באותו מעמד לוגי, בעוד שהקו"ח מניח שמילה באדם 'חמורה' מערלה באילן, במובן כלשהו.

² לגבי כל שאר המידות נחלקו הראשונים. ראה **מידות אהרן** פסקא ו, **גינת ורדים**, לבעל הפמ"ג, סי' ו, ועוד.
³ ראה **אנציקלית**, ערך 'גזרה שוה' הערה 44-45.

⁴ ראה, למשל, **ויקרא רבה** (וילנא) פרשה יא ד"ה ג בר קפרא (י), **ותנחומא** (בבובר) כי תבוא סימן ג.

⁵ ראה **אנציקלית** ע' 'גזרה שוה' הערות 90-94. ראה שם (וגם בע' 'בנין אב') שיש הטוענים שגילוי מילתא היא בנין אב.

⁶ ראה בספרו של הרב הנזיר **קול הנבואה**, עמ' פה הערה מא למשמעות השם 'גזרה שוה' וקשר לכאן.

⁷ באמת ניסוח הקל וחומר משווה ערלה למילה, וכלל לא משתמש בביטוי 'ערלה' ביחס לאדם.

יש להעיר, כפי שכבר העירו אחרים,⁸ שבסופו של דבר בשני המקרים הלמידה נעשית על בסיס דמיון הגיוני. ההבדל בין המידות נוגע רק לרמז, או המקור, שמסב את תשומת לבנו להשוואה זו.

הקשיים בהשוואה בין מילה וערלה. המדרשים הללו מעוררים כמה קשיים. ראשית, ההשוואה בין ערלה באילן לבין מילה. ערלה באילן היא איסור, בעוד שמילה היא פעולת הסרה. ערלה היא איסור על פירות של אילן, בעוד שהמילה נעשית על האדם עצמו במקום יציאת הפירות (=הולדות), ולא על הולדות עצמם. בנוסף לכך, לא ברור מהו אותו 'מקום' שעושה פרי באילן. האם יש באילן מקום כזה, ובמה איסור ערלה קשור אליו (איסור ערלה הוא בפירות, ולא במקום כלשהו בעץ)? נציין שלגבי דרשת הגז"ש ניתן אולי להבין את ההשוואה, שכן היא אינה מבוססת על השוואה תוכנית, אלא על לימוד הלכה דרך מונח משותף. הקושי נוגע בעיקר לדרשת הקו"ח. עוד קשה על דרשת הקו"ח, איזו חומרה יש במילה לעומת ערלה באילן?

בכל זאת השוואה: מהו 'ערל'. ננסה להשתמש בקשיים אלו כמנוף להבנת הדרשות. ראשית, מתוך ההשוואה בין ערלה למילה עולה תפיסה שערלה הוא דין בעץ ולא בפירות (כמו מילה באדם).⁹ נראה שהאיסור על הפירות הוא רק תוצאה הלכתית של סיווג העץ כערלה. זהו הבסיס היסודי להשוואה בין שני ההקשרים.

נוסיף כעת, שבלשון המקרא 'ערל' פירושו אטום (ראה שמות ו, יב, וברש"י שם). ערלת העץ פירושה שמשוהו בו אטום, ודין ערלה כביכול מיועד לפתוח, או לשחרר, אותו. הוא הדין לגבי מילה, שמיועדת לשחרר משהו אטום באדם. ההתפתחות של העץ היא בהצמחת הפירות, ולכן המסקנה היא שמה שאטום בו הוא כוח ההצמחה שלו. כפי שהערנו, אין בעץ מקום מסויים שאחראי על ההצמחה, ולכן איסור ערלה אינו יכול להתפרש על מקום כלשהו בעץ. ה'מקום' הוא כוח ההצמחה, שהוא אטום, ועלינו להסיר את ערלתו בכך שנאסור את הפירות הראשונים שיצאו ממנו.

כעת מובן מדוע סילוק הפירות (אי הנאה מהם) היא כהסרת בשר הערלה. הפירות הם המימוש בפועל של כוח ההצמחה המופשט, והפירות הראשונים הם הקרום העליון וחסר הערך (הערלה) של כוח ההצמחה, שאותו אנו 'מסירים'.¹⁰ לעומת זאת, באדם ישנו איבר שאחראי על ההולדה, ולכן הסרת הערלה נעשית בו. וכן מצינו בתוספתא (שבת פט"ו):

אמר ר' יוסי: מנין למילה שהיא במקום פרי? שנאמר: 'וערלתם ערלתו את פרי'. ואומר: 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו'.

כעת ניתן אולי להבין גם את החומרה שיש במילת אדם מול ערלה באילן. ניתן להציע שיקול סכמטי מן הסוג הבא: ומה אילן, שהוא מן הצומח, צריך הסרת ערלה כדי להכשיר את כוח ההצמחה שלו, אדם שהוא יצור רוחני יותר, כל שכן שצריכה להיות פעולת הסרת ערלה שמכשירה את כוח ההולדה שלו.¹¹

הצעה להסבר במחלוקת המדרשים. נחזור כעת למחלוקת החכמים במדרש. כפי שראינו, רק קו"ח (ובפרט קו"ח הגיוני) עושה השוואה תוכנית בין הנדונים. אם כן, ייתכן שר' הונא לא קיבל את ההבנה שהצענו כאן בדין ערלה, ולכן הוא לא מוכן לעשות השוואה תוכנית, כלומר קו"ח, בינה לבין מילה. בגלל המשמעויות השונות הוא נאלץ לבצע גז"ש, שהיא השוואה פורמלית.¹² בר קפרא, לעומתו, מבין את דין ערלה כמתייחס לכוח ההצמחה, ולכן הוא יכול לעשות השוואה תוכנית בין ערלה למילה, ולהשתמש בקו"ח.

לאור ההסבר הזה נשווה את הלשונות בשלושת המדרשים שלמעלה. במדרש הראשון (של הקו"ח) נאמר: "ומה אילנות מהיכן חייבין בערלה, ממקום שהן עושין פרי...". לעומת זאת, לשונם של שני מדרשי הגז"ש (ראינו למעלה שגם השלישי הוא כזה) היא מעט שונה: "מה ערלה שנאמר באילן מקום (הוא) עושה פירות...". מלשון המדרש הראשון ברור שהחובה היא על המקום באילן שעושה פירות. משני המדרשים האחרים ניתן גם להבין שכלל לא מדובר שם על 'המקום' באילן שחייב בערלה (ובפרט שאין מקום כזה). ועיין במקבילה בבבלי שבת קח ע"א, לניסוח ביניים.

⁸ ראשון להם, הד"ר שוורץ, בספרו **גזירה שווה**, וראה גם מ. צ'רניק, **מידת 'גזירה שווה'**, פרק ט, עמ' 228.

⁹ כן מפורש בניסוח במקבילה בבבלי שבת קח ע"א. תפיסה כזו עולה בבירור גם מסוגיות ערלה, ובזה גם מתיישבות כמה קושיות (למשל, קושיית הקה"י, זרעים ס"ז כז, סוף אות א). אין כאן המקום להוכיח זאת.

¹⁰ ניתן לראות התייחסויות של ההלכה לכוח ההצמחה של העץ כיישות ממשית וקיימת. למשל, כשאדם קונה דקל לפירות, הוא יכול לקנות דבר שלא בא לעולם, שכן הוא קונה את כוח ההצמחה שמצוי כבר כעת. לאור דברינו ניתן גם להבין איך נוצרת הבעלות שלו על הפירות, לאחר שצמחו, יש מאין. הפירות הם המימוש בפועל של כוח ההצמחה. כעין מטמורפוזה שלו עצמו. מי שבעלים על הכוח ממילא נעשה בעלים גם עליהם.

¹¹ קצת יש לדון לפי זה בגוי, שלכל הדעות גם הוא רוחני יותר מצמחים. אולם יש לזכור שהקו"ח אינו מלמד על חיוב המילה, אלא רק על מיקום הערלה באדם.

¹² קצת יש להעיר שר' הונא דן כאן גז"ש מעצמו. ניתן ליישב זאת בכמה אופנים, ואין כאן המקום לכך. הערה נוספת: להלן נראה שהגז"ש גם היא עורכת השוואה מהותית, אלא שהרמז לכך הוא דמיון טכסטואלי.

כעת אולי יובן טוב יותר ערכו של ה'תרגיל' האנכרוניסטי שעשו החכמים במדרש. הם לא ניסו ללמוד משהו על אברהם אבינו, אלא להציג תפיסות שונות בדיון ערלה, שהובילו אותם לשימוש במידות דרש שונות. לתפיסות אלו ישנן השלכות רבות, בהלכה ובמחשבה, ואין כאן המקום.

ב. מקורן של מידות הדרש

סתירה בין המחקר והמסורת. במדרשים שראינו למעלה מניח ר' חנינא (סביר שגם חבריו מסכימים עמו בכך, והדרשה היא אנכרוניסטית) שמידות הדרש (למעט קו"ח הגיוני) לא שימשו את אברהם אבינו. זה תואם את המוסכמה הרווחת במפרשים ש"ג מידות הן הלכה למשה מסיני.¹³ אמנם כנראה אין לכך מקור ברור בחז"ל, אולם ישנה קבלה כזו, וישנן לכך גם ראיות עקיפות מחז"ל (כגון המדרש שלנו).

מאידך, בעולם המחקר מקובלת מאד התפיסה שהמידות התפתחו לאורך ההיסטוריה של ההלכה ופרשנותה. ישנן השוואות (קלושות למדי, בדרך כלל) לכללי פרשנות שונים שרווחו בעת העתיקה.¹⁴ מקובל שגיבושה של מערכת הדרש נעשה בידי הלל כשעלה מבבל (תוספתא סנהדרין פ"ז, ואבדר"נ פל"ז), שניסח מערכת של שבע מידות, ולבסוף בידי ר' ישמעאל בברייתא ד"ג מידות מבית מדרשו (בראש תורת כהנים). לל"ב מידות האגדה של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי אין בידינו מקור ברור (הברייתא שבידינו לקוחה מספר הכריתות ח"ג), ואפילו מספרן אינו לגמרי מוסכם.¹⁵ מהו היחס בין שתי הגישות הללו? לכאורה זוהי סתירה חזיתית. יש המנסים לתקוף את עמדת החוקרים הנ"ל בהצבעה על העובדה שאם מתודה, או רעיון כלשהו, מופיעים במקורות החל מתקופה מסוימת, זו אינה בהכרח ראיה לכך שהם נוצרו אז. נעיר עוד שברובד המהותי נראה קשה ליישב בין התפיסה המסורתית לבין הטענה שהעלינו בדף לפרשת בראשית (בשם הרב הנזיר), אודות מערכת המידות כסוג של הגיון (ולא קוד שרירותי). האם כללי הגיון רגילים יכולים, או צריכים, להינתן מסיני? האם השימוש בהגיון האנושי דורש גושפנקא אלוקית? ומה עם כללי ההגיון האחרים שמשמשים אותנו במו"מ ההלכתי והפרשני? מדוע הם לא צריכים גושפנקא כזו?

יישוב והתאמה: תהליך הפורמליזציה. אולם דומה כי אין כל סתירה בין ההסתכלות המסורתית לבין גישת החוקרים הנ"ל. סביר מאד שמידות הדרש שימשו את הלומדים מעת שמשה רבנו קיבל תורה בסיני. כשהקב"ה למד עם משה את התורה הוא הרגיל אותו באופן טבעי להסתכל על הפסוקים באופנים אלו. בתחילת תהליך מסירת התורה, צורות ההתבוננות הללו עברו מרב לתלמיד באופן טבעי ואינטואיטיבי, ללא ניסוח פורמלי של הכללים. תהליך דומה לרכישת שפת אם, שלא נעשית על ידי כללים פורמליים, אלא באופן טבעי. עם הזמן, כנראה בגלל איבוד היכולת האינטואיטיבית להשתמש במידות הדרש, הכללים התחילו להיות מנוסחים במפורש, ומוגדרים באופן פורמלי יותר.¹⁶ תהליך הגיבוש והפורמליזציה הגיע לשיאו בזמן הלל, ולבסוף אצל ר' ישמעאל.

כיום אבדה לנו יכולת השימוש במידות הדרש, על אף שהניסוח הפורמלי שלהן, כמו גם דוגמאות שונות, מצויים בידינו. אנו מצויים כיום במצבו של מי שלומד שפה באולפן, שצריך לעשות פורמליזציה של הכללים הטבעיים כדי להשתמש בהם. לולא נעשתה פורמליזציה של מידות הדרש במהלך ההיסטוריה בעבר, לא היתה לנו כל יכולת לשחזר את השימוש בהן. זוהי עיקר החשיבות שיש בפורמליזציה של מערכת טבעית.

מהתיאור כאן עולה שהטענה שהמידות בצורתן ההיולית ניתנו מסיני אינה סותרת את ההתייחסות אליהן ככלים בעלי משמעות. המידות משקפות צורת הסתכלות שכנראה לא היתה מתפתחת אצלנו באופן טבעי. אפילו אברהם אבינו (בדמותו החז"לית) לא הגיע אליה, ולכן הוצרכנו לקבל אותן בסיני. אולם על אף זאת, הן אינן קוד שרירותי-הסכמי. העובדה שניתן ללמוד באופן טבעי להשתמש בהן, ללא פורמליזציה, היא גופא מעידה על כך שמערכת זו טמונה בנו (ובעולם) בצורה כלשהי. זהו 'האפלטוניזם' המדרשי' שהוגדר בדף לפ' בראשית. על כן, הממד הטכסטואלי בגזירה שוה הוא סוג של רמז, שמסב את תשומת לבנו לדמיון בין שני נושאים, ולא מקור פורמלי גרידא. נושא זה יידון ביתר הרחבה בדף של השבוע הבא (פ' וירא).

שתי דוגמאות להרחבות מנתחות. נסיים בשתי דוגמאות שימחישו את הנקודה הזו:¹⁷

¹³ ראה מקורות קטעים מכתבי הרב הנזיר, שפורסמו ע"י דב שוורץ, ספר הגיון, משה קופל ועלי מרצבך (עורכים). אוני' בר-אילן וישיבה-אוניברסיטה, 1995, עמ' 38 הערה 14. ראה גם בהקדמתו של א. שושנה לברייתא של יג מידות במהדורתו, ירושלים-קליבלנד תשנא.
¹⁴ ראה, למשל, יוניס ויונות בארץ ישראל, שאול ליברמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשכג, עמ' 185 והלאה.
¹⁵ ראה בקטעים של הרב הנזיר הנ"ל, המשך הערה 13.
¹⁶ כמו שאר התושבע"פ. ראה על כך מיכאל אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, בית-אל, ירושלים תשסב, שענ' שלישי. שם התהליך הזה מושווה ללימוד שפה באולפן.
¹⁷ למעשה, אלו הדגמות לטענתו (השגויה) של הפילוסוף האנליטי סול קריפקי, אודות קיומם של משפטים אנליטיים-אפוסטריורי. ראה, למשל, בהקדמת המתרגם (אבישי רווה), לספרו של קריפקי, שמות והכרח, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1994, עמ' 16-17.

1. מי שלא למד גיאומטריה של המישור, סביר שגם לא יגיע לידע הזה בכוחות עצמו. מאידך, לאחר שהוא לומד זאת הוא מגלה שההבנה הזו טבועה בתוכו במובלע. הגיאומטריה היא דוגמא לידע שרוכשים אותו עם סיוע מבחוץ (ממתמטיקאים ומורים), ובכל זאת קשה (אם כי, יש ש'מצליחים' בכך)¹⁸ לטעון שהגיאומטריה היא מערכת הסכמית-שרירותית, ושהיא חסרת חשיבות אובייקטיבית ביחס למציאות.¹⁹

2. דוגמא נוספת לתהליך כזה מצויה בדברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם.²⁰ הרמב"ם שם קובע שההלכות שמוסקות באמצעות דרכי הדרש הן 'כענפים היוצאים מן השורשים' (השורשים הם הפסוקים שבמקרא). לדעת הרמב"ם האופי האנלוגי של דרכי הדרש (ראה גם בדף לפי בראשית סוף ח"ב) מוביל אותנו למסקנה שההלכות שנלמדות באמצעותן אינן מצויות בעומק הפסוקים עצמם, אלא הן בגדר הרחבה שלהם, ועל כן הן נחשבות 'דברי סופרים' ולא הלכות דאורייתא.

הרמב"ן בהשגותיו חולק וסובר שהלכות אלו הן 'מדאורייתא'. מסתבר שגם הוא מודה שהאופי הבסיסי של דרכי הדרש הוא אנלוגי-אינדוקטיבי. אם כן, לא ברור כיצד הוא יכול לטעון שהמסקנה העולה מהם חבויה בפסוקים עצמם. מעצם הגדרת האנלוגיה והאינדוקציה, המסקנה של שיקולים כאלו היא הרחבה של ההנחות שבבסיסן, ולא חשיפה של מה שמצוי בתוכן.²¹

ההסבר לכך הוא שלפי הרמב"ן אמנם המידות הן אנלוגיות ואינדוקטיביות באופיין, אולם זה אינו מונע מאיתנו להתייחס אליהן כחושפות את התוכן החבוי בפסוקים (=ההנחות). גם במחקר המדעי אנו מסיקים מסקנה כללית מתוך אוסף עובדות פרטיקולריות. למשל, מתוך תצפית על כמה גופים בעלי מסה שנפלו לכדור הארץ אנו מסיקים את החוק הכללי של הגרביטציה, ומניחים שהוא תקף לגבי כל גוף בעל מסה. אם כן, הרי לנו דרך אינדוקטיבית שחושפת את הטבע של העצמים עצמם (היא מוסיפה לנו ידע אודותיהם, ולא מהווה התייחסות שרירותית-הסכמית שלנו לגביהם).²²

¹⁸ ראה בספרו של זאב בכלר **שלוש מהפכות קופרניקניות**, זמורה-ביתן ואוני' חיפה, 1999, את מה שהוא מכנה 'הגישה האקטואליסטית'. כמו"כ ראה בחלק השני של הטרילוגיה **שתי עגלות**, שאמור לצאת בעז"ה בקרוב.

¹⁹ יש לשים לב לכך שלפי דברינו השאלה של ר' חנינא היא איך אברהם ידע את המידות, ולא איך מותר היה לו לעשות בהן שימוש.

²⁰ כאן נעסוק בכך בקצרה. ראה על כך מיכאל אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', **צהר** טו, קיץ תשס"ג, פרק ג-ד.

²¹ ראה על כך בדף לפי נח, ובספר **שתי עגלות** הנ"ל, שער ראשון פרק ג-ד, ושער שמיני פרק א.

²² 'האקטואליסטים' של בכלר, יתפסו גם כאן עמדה שונה, והם כמובן טועים גם בכך.