

מדרש מהופך, בדרש ההלכתי ובמדרשי אגדה

"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 זה 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 שבטיים היה וניזדווגו לו ג' מלאכים
 וימצאו איש (בראשית לו טו) וישאלוהו האיש (שם שם) ויאמר האיש נסעו וגו' (שם יז)
 זה שהוא אביהם על אחת כמה וכמה.

(בראשית רבה, פרשה עה אות ד)

מבוא: מהו 'מלאך'. שני המדרשים שלפנינו מתארים מחלוקת ידועה (שמובאת גם ברש"י על
 אתר) האם המלאכים ששלח יעקב היו מלאכים ממש, או שלוחים בשר ודם. המילה 'מלאך'
 כשלעצמה פירושה הוא שליח. גם המשמעות הרוחנית של המושג 'מלאך' נגזרת מהיותו שלוחו של
 מקום. לכן הפסוק שמצוטט למעלה יכול להתפרש בשני אופנים שונים, ובהם נחלקים חכמי
 המדרש (פרט למדרש המצוטט כאן, ישנם עוד מדרשי חז"ל שמתפרשים לשני הכיוונים. ראה,
 למשל, בציטוט למעלה ממדרש ילמדנו). כפי שניתן לראות בציטוט למעלה, רש"י כאן מפרש שהיו
 אלה מלאכים ממש, ולעומתו, הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ח"ב פ"ו), באופן לא מפתיע, כותב
 שהיו אלה שלוחים בשר ודם.

הקשיים במדרשים השונים. במדרש שמובא למעלה עולים שיקולים שונים, שמיועדים לתמוך
 בדעה שהיו אלה מלאכים ממש. בנוסחים מסויימים (הסוגריים המרובעים בציטוט למעלה) מופיע
 בתחילה שיקול אנונימי שלומד מאליעזר שהיה 'עבדו של בית', על אחת כמה וכמה ליעקב שהוא
 'אהובו של בית'. ר' חמא לומד בצורה דומה מהגר שפחת שרה, ועל אחת כמה וכמה ליעקב, 'אהובו
 של בית'. ור' יוסי לומד מיוסף 'קטן שבטיים', על אחת כמה וכמה לאביהן של השבטים.
 במדרשים אלו ישנם כמה קשיים:

1. בדרשתו של ר' יוסי ישנה התייחסות פרדוקסלית להיררכיה בין יעקב ויוסף. מחד, סביר יותר
 בעיניו שיעקב פגש מלאכים מאשר שיוסף פגש אותם, שהרי על כך גופא מבוסס שיקול הקו"ח.
 מאידך, דווקא אצל יוסף מופיע הביטוי 'איש', שהוא עמום יותר מאשר 'מלאך' (שראינו כי הוא
 מתפרש כפשוטו על מלאכי מרום), ובכל זאת לר' יוסי ברור יותר שיוסף פגש מלאכים ממש, מאשר
 שיעקב פגש אותם. נציין שבשתי הדרשות האחרות, שנתלות בעבדים, הגר ואליעזר (ראה בראשית
רבה פנ"ט, אות י), מפורש במקרא עצמו שנזדווגו להם מלאכים, ולכן מבנה הדרשה יותר מובן.
2. למה כל כך חשוב להוכיח שיעקב שלח מלאכים של ממש?
3. הרי מאוחר יותר, במעבר יבוק, מפורש במקרא שהוא פגש מלאך, ומדוע לא ניתן ללמוד משם?
4. מהי המחלוקת, אם בכלל, בין המדרשים השונים?¹

הרקע למדרש. כמה פעמים בעבר כבר נוכחנו לדעת שבחינה מקדמית של המצב הפרשני ששורר
 לפני העלאת השיקולים המדרשיים יכולה לשפוך אור על המדרש עצמו.

כבר ממבט ראשון רואים בבירור מן המדרש שעדיף בעיניו לפרש שמלאכים הם שליחים בו"ד, ולא
 מלאכים ממש, ולכן הוא נזקק לנימוקים שיתמכו בדעה המנוגדת. דבר זה הוא תמוה, שהרי
 הפירוש הפשוט של המילה 'מלאכים' הוא מלאכי מרום, ולא שליחים בו"ד. הראיה הכי טובה לכך
 היא שמסקנת המדרש, שהיו אלה מלאכי מרום, מתנסחת בלשון: "מלאכים ממש". אם כן,
 המילה 'מלאך' לגבי שליחים בו"ד משמשת רק באופן מושאל.

כדי להבין את הנקודה הזו, יש לשים לב לאופיים של השיקולים המדרשיים. כל השיקולים
 במדרש מיועדים להראות שהזדווגותם של מלאכים ליעקב היא סבירה. אנו לומדים מכאן

¹ ניסוח המימרות במדרש מרמז על כך שלא בהכרח ישנה כאן מחלוקת, שכן דרשת ר' יוסי לא מופיעה בנוסח:
 'ר' יוסי אומר, אלא בנוסח 'אמר ר' יוסי'. בתלמוד זוהי אינדיקציה ברורה למדיי, אולם במדרש לפעמים הדבר
 אינו חד. מעבר לכך, בכל זאת יש מקום לנסות ולהבין מה מוסיפה דרשתו של ר' יוסי גם אם היא אינה חלוקה
 על קודמותיה.

שהקושי שהציק לבעל המדרש היה: איך יעקב אבינו, שהיה בשר ודם, יכול לשלוט ולהשתמש במלאכי מעלה.

אותה 'הזדווגות' למלאכים, בלשון חכמים, לכאורה ניתן היה להבין שפירושה הוא אינטראקציה של אדם אתם. אולם נקודה זו עולה במפורש בסוף פרשת ויצא, שם יעקב רואה מלאכי ארץ ישראל מחליפים את מלאכי חו"ל, וזה מתואר מפורשות במקרא. על כן מסתבר ש'הזדווגות' כאן פירושה הוא שליטה והשתמשות במלאכים, ולא רק אינטראקציה ומפגש עמם.

אם כן, כשבעלי המדרש קראו את המקרא עמדו בפניהם שני שיקולים מנוגדים: מחד, המילה 'מלאך' בפשוטה מתפרשת על מלאכי שמים. מאידך, לא סביר הוא שיעקב אבינו, אדם שיסודו מעפר, ישלוט במלאכי מרום וישלח אותם כשלוחיו. על כן מועלים שיקולים שונים שמיועדים להסביר שלגבי יעקב אבינו אכן 'מילתא זוטרתא' היא לשלוט במלאכים, וממילא ניתן לפרש כפירוש הפשוט, שהמדובר הוא במלאכים ממש.²

כפי שכבר הזכרנו, רש"י בחר בפירוש ה'מיסטי' יותר, ואילו הרמב"ם בחר דווקא בפירוש הפשוט. לאחר השיקולים שעולים במדרש, לכאורה דברי רש"י מתבקשים. מדוע לא לפרש כפשוטו של מקרא? אולם יש לשים לב לכך שהשיקולים המדרשיים השונים אינם מוכיחים שמדובר כאן במלאכים ממש, אלא רק מביאים טיעונים שונים לכך שהפירוש הזה הוא אפשרי. ייתכן שמסיבה זו גם המדרש כלל לא טורח להביא את התמיכה בעמדה המנוגדת, שכן זו נראית לו ברורה מאלה.

מהות הקל וחומר הנקוט במדרשים אלו. יש לשים לב לנקודה נוספת שמאפיינת את המדרשים האלו. כמה חוקרים עמדו על כך שהמינוח 'על אחת כמה וכמה' מאפיין קלין וחמורין קדומים יותר (אמנם ר' חמא הוא אמורא, ולכן זהו מדרש מאוחר יחסית).³ גם סוג הקו"ח שמנוסח בלשוניות כאלו הוא סוג מסויים מאד. בדף לפ' נח ראינו שלושה סוגי קו"ח: הקו"ח הרווח בדרש ההלכתי, שמבוסס על שלושה נתונים, והוא בעליל קו"ח 'מידותי' (=חלק ממערכת המידות). קו"ח שמבוסס על הנחה אחת, ולא על שלוש, והנחה זו היא סברא, ולא עיקרון כולל שנוצר כתוצאה מהכללה של שתי דוגמאות פרטיות (כמו בקו"ח הרווח). סוג זה עצמו מתפצל לשני מינים שונים: האחד הוא הסוג של 'בכלל מאתיים מנה', שהוא היקש סילוגיסטי הכרחי. הסברא שבסודו היא מנתחת (אנליטית-הכרחית). השני הוא היקש אנלוגי שמבוסס על סברא אנושית רגילה, ולכן באופן עקרוני הוא בר פריכה.

הקלין וחמורין שבכאן, ודומה שכך הוא לגבי כל השיקולים שמופיעים בלשון 'על אחת כמה וכמה', שייכים בעליל לסוג הקו"ח השלישי, זה שמבוסס על סברא אנלוגית.

שתי סברות בבסיס הקו"ח המדרשיים. למעלה איתרנו את האופי העקרוני של השיקולים המדרשיים שלפנינו, ומצאנו שאלו קלין וחמורין שמבוססים על סברא. כעת עלינו לשאול את עצמנו, מהי אותה סברא שמונחת בבסיסם? מסתבר שההבדל בין השיקולים השונים במדרש ייגזר מהבדל באותה סברא שמונחת בבסיסם.

כנקודת מוצא נשים לב לכך שבאחד הנוסחים של המדרש לא מופיע כלל השיקול שלומד מאליעזר עבד אברהם. ייתכן שהסיבה לכך היא שכבר ישנו שיקול אחר שלומד זאת מעבד (מהגר). נקודה זו מובילה אותנו להבחין בין שני סוגי שיקולים שמופיעים במדרשים הללו: יחס של בנים, ויחס של עבדים. שני סוגי היחס הללו מקובלים אצל חז"ל, ואף מופיעים בתפילות ראש השנה ('אם כבנים ואם כעבדים'). אולם בדרך כלל הם מבטאים התייחסות של ישראל לאלוקיו. כאן הם מבטאים יחסים שונים לאברהם אבינו ('ה'בית'). ישנם כאן 'עבדים של בית' ו'בנים (או נכדים) של בית'.

מסתבר מאד ששני סוגים אלו משתקפים בשני סוגים שונים של שיקולים שלומדים את אפשרותה של הזדווגות המלאכים ליעקב. הלימודים מהגר ואליעזר, עוסקים במישור של קירבה ל'בית'. הכוונה היא כנראה לבית אברהם (כך מפורש בלימוד מאליעזר) סבו של יעקב. ההנחה היא שעבדים קרובים פחות לרבים מאשר הנכד שלו. לעומת זאת, במוקד הייחוס שבבסיס הלימוד מיוסף עומדים השבטים, ולא אברהם. הכל נמדד ביחס אליהם: יוסף הוא קטן, ואילו יעקב הוא אביהם.

את השיקול שלומד מיוסף ניתן להבין בשתי צורות: 1. גם כאן הבסיס הוא הקירבה לאברהם. לפי הבנה זו, השבטים אינם באמת מרכז התייחסות של ההשוואה. זה אינו אלא מדד ביחס הקירבה לאברהם. לפי הכיוון הזה יוצא שיעקב קרוב יותר לאברהם מאשר יוסף בנו, שהוא הקטן שבשבטים. 2. סביר יותר שהשבטים עומדים באמת במרכז הזירה, והכל נמדד ביחס אליהם. בעוד שבשיקול הראשון הבסיס הוא קירבה לאברהם אבינו, נראה שכאן הקריטריון הוא קירבה לכלל ישראל, שכן השבטים הם הביטוי הראשון לקולקטיב היהודי. יעקב הוא אביו מולידו של כלל ישראל, בעוד שיוסף הוא רק חלק מהקולקטיב, ואף הקטן שבהם.

² במדרש ילמדנו שמצוטט למעלה, ישנה הנחה שההסבר הפשוט הוא שהיו אלה מלאכים ממש, שכן זה אפילו לא דורש הנמקה. אולם המסקנה שם מבוססת על סברא שנועדה להראות מדוע בכל זאת יעקב נזקק למלאכי מרום, ולא שלח שלוחים רגילים.

³ ראה, למשל, בספרו של ד"ר שוורץ, קל וחומר.

את שני סוגי השיקולים הללו ניתן להבין כמבטאים הבדל דרגאי, כלומר שמי שקרוב לאברהם או לכלל ישראל, הוא בעל מדרגה רוחנית גבוהה יותר, ואפשר גם להבין זאת כהבדל של ייחוס שמקנה זכויות יתר. בלימוד השני, מיוסף, האפשרות הראשונה שמבינה זאת כקירבה עקיפה לאברהם, מעמידה את הלימוד הזה באותו מישור כמו הלימוד מן העבדים (אליעזר והגר). האפשרות שתולה הכל בקירבה לשבטים, מעלה ביתר עוצמה דווקא את הייחוס, שכן קירבה לכלל ישראל, שבכלל לא קיים עדיין, מהווה קריטריון טבעי לייחוס.⁴

אם כן, שני סוגי השיקולים הללו משקפים שני סוגי סברות ביחס לזכאות של אדם כלשהו לאינטראקציה ושימוש במלאכים: ישנה זכאות שמבוססת על קירבה לבית אברהם ('אוהבו של בית'), שאולי מבטאת הבדל דרגאי. וישנה זכאות שמבוססת על קירבה לכלל ישראל, שכנראה מבוססת על מעמד מועדף כשלעצמו, 'ייחוס'. האחד הוא קירבה לשורש, והשני הוא קירבה לתכליתו הסופית של אותו שורש.

בחזרה לקשיים במדרש. ייתכן שמכאן ניתן לחזור ולהבין את הקשיים במדרש שהוצגו למעלה. ראינו שבפני בעלי המדרש עמד הקושי שלא נראה היה להם שיעקב כבשר ודם יכול היה להשתמש במלאכי מרום, שהם מטבעם שלוחי מעלה. זו נקודת המוצא של המדרש. ייתכן לחדד זאת אם נשים לב לכך שהמאבק בין יעקב ועשיו התחיל במסכת אירועים שבה יעקב מוצג באור בעיית. הוא מרמה את עשיו, ולאחר מכן גם את יצחק. לבסוף, הוא בורח מעשיו כדי שלא ינקום בו, נקמה שנראית לכאורה צודקת. גם בתקופת הבריחה עצמה, בעת שהוא עובד אצל לבן, הוא נראה כמרמה את לבן בטלאים. והנה כעת מגיע הרגע שבו עשיו עומד להינקם מאחיו הרמאי. אהדתו של הקורא (בפרט אם אינו ניזון ממדרשי חז"ל שכל הזמן טורחים לאזן את התמונה) נתונה באופן טבעי לעשיו. יעקב נראה כאופורטוניסט, והמאבק המתקרב עשוי להשיב את ה'צדק' על כנו. כפי שכבר הערנו, בדיוק בנקודה זו מתחיל המדרש שלפנינו. בעלי המדרש רוצים להראות שיעקב הוא עדיין חביבו של מקום. הוא עדיין קרוב ל'בית', ועדיין הוא זה המיועד ליצור את כלל ישראל. כל מעשיו ה'שפלים' נעשו מתוך מגמה זו.⁵ לדעתנו, במישור העקרוני, מטרת המדרש אינה לבחון את השאלה הפרשנית, הנייטרלית והתמימה, האם השלוחים הללו היו מלאכים או בני אדם. נקודה זו אינה ממש חשובה כשלעצמה. בהקשר זה היא מהווה אינדיקציה משמעותית למעמדו של יעקב אצל אביו שבשמים, וזו הנקודה שאותה המדרש רוצה לברר. הרקע למדרש נעוץ בספק מובלע לגבי מעמדו הרוחני של יעקב אבינו, שמוצג לנו כספק ביכולתו להשתמש במלאכי מרום.

פתרון הקשיים. המדרש מוכיח באמצעות שיקולי קו"ח שמעמדו הרוחני של יעקב מאפשר לו זאת. המחלוקת בין הדעות במדרש נסובה סביב השאלה מדוע באמת, על אף כל מה שעשה, מעמדו הוא עדיין כזה. ר' חמא טוען שזה בגלל קירבה לאברהם (דרגה רוחנית, או קירבה למקור ולשורש). ר' יוסי טוען שזה מפני שהוא מכונן במעשיו אלו את כלל ישראל, שזוהי כל מטרתו של הקב"ה עצמו. ניתן להבין את ההסברים הללו כגורסים שמעשיו של יעקב היו מוצדקים, ואז המוקד הוא הדרגה הרוחנית שלו. וניתן גם להבין את ההסברים כטענה שעל אף שהמעשים לא היו מוצדקים הם נעשו כוונה טובה (ובהנחייה נבואית-אלוקית), למען יצירת כלל ישראל. ניתן אולי לומר שהמעשים אינם ראויים אולם הייחוס וזכות אבות עומדת לו על אף זאת. חז"ל במדרשים אחרים, ובעקבותיהם פרשנים מאוחרים יותר, מציגים את כל האלטרנטיבות הללו. לכן היה חשוב כל כך לבעלי המדרש דידן להראות שהיו אלה מלאכים ממש. ייתכן שהתנא שחולק וסובר שהיו אלו שלוחים ב"ד, אינו מקבל את המסקנה שמעמדו של יעקב אכן לא התערער.⁶ לפי זה ההוכחה ממעבר יבוק אינה רלוונטית, שכן שם מופיעה במפורש העובדה שיעקב נפגש עם מלאך, בעוד שמטרת המדרש היתה דווקא להביא את השיקולים שבבסיס ההוכחה. דווקא הם מהווים מטרה עיקרית למדרש שלפנינו, שכן הם אלו שמדגישים את מעמדו הרוחני של יעקב. העובדה שיעקב משתמש במלאכים כשלעצמה, אינה מחדדת די את הנקודה שאותה רוצים לחדד בעלי המדרש, ולכן הם בוחרים דווקא מקום לא ברור, ומוכיחים שגם שם מדובר במלאכי מרום. המדרש שלפנינו מנסה להראות את הנקודה הזו עוד לפני תחילת המאבק בין יעקב לעשיו. במעבר יבוק, מייד לפני המאבק שיערך לאחר שעלה השחר, יעקב ממשיך לפעול במישור 'מלאכי'. אולם שם יעקב נאבק עם מלאך, ולא משתמש בו. להיפך, משם היה נראה שדווקא עשיו הוא שזכאי לשירותיו של מלאך, ודווקא הוא ה'צדק' ואולי גם הצודק. על כן המדרש שלפנינו מהווה גם מבוא

⁴ ייתכן שהגירסאות השונות במדרש (שנבדלות בהופעת הלימוד מאליעזר) חלוקות ביניהן בדיוק בנקודה זו. אם הלימוד מיוסף הוא במישור הקירבה לאברהם, אזי הלימוד מאליעזר מיותר. אולם אם הלימוד מיוסף הוא במישור הקירבה לכלל ישראל, אז הלימוד מאליעזר הוא בעל אופי שונה (קירבה לאברהם). נציין שהגר מתייחסת גם לשרה, מה שמכניס למערכת השיקולים פרמטרים נוספים, ואכ"מ.

⁵ ניתן לשאול את עצמנו האם המטרה מקדשת את האמצעים. שאלה זו כבר נשאלה במפרשים סביב פרשיות אלו, ואכ"מ.

⁶ אמנם ייתכן שהוא לא מקבל את האפשרות שהמעמד כן התערער, ולכן המדרש מיותר. ואולי הוא לא מקבל את הלגיטימיות של מדרשים שמטרתם היא הנימוק ולא המסקנה, כפי שנראה מייד.

נחוץ להבנתה של פרשה זו, ולהתייחסות נכונה אליה. כעת אנו מבינים שבמעבר יבוק יעקב מתגבר על מלאך, ולא רק משתמש בו. ישנה כאן התקדמות אל מעבר לסתם שימוש במלאכים.

המקרה במעבר יבוק יועיל לנו גם להבין את הקושי הראשון. הכתוב שם משתמש בלשון 'איש', ולא מוזכר שם מלאך. ההבנה שמדובר במלאך עולה מהתייחסות למאבק כהתגברות על 'א-לוהים'. גם אצל יוסף הביטוי הוא 'איש', ובהחלט ייתכן שכאן ישנה גז"ש סמויה, ולכן שם ברור יותר לחכמים שמדובר במלאך ממש. מעבר לכך, העובדה שחז"ל מניחים כמובן מאליו את המפגש של יוסף, ותוהים לגבי המפגש של יעקב, מבוססת על רצונם להציג את מעלתו של יעקב. מאידך, כפי שהסברנו כאן, הקושי בכך שיעקב שולט במלאכים אינו נובע מעצם מעלתו, אלא מהסיטואציה שנוצרה לאחר מעשי ה'רמאות' שלו. בעצמותו יעקב מצוי במעלה גבוהה מזו של יוסף (הן בייחוסו לאברהם, והן ביחס לכלל ישראל).

מדרש מהופך. מכל האמור עד כאן עולה טענה מעניינת. המדרשים שלפנינו אינם מיועדים לברר שאלה פרשנית. מטרתם אינה מסקנת המדרש אלא דווקא השיקולים שמוליכים אליה. הטיעון המדרשי עצמו הוא אשר מהווה כלי ביטוי לתיאור מעמדו של יעקב, והשאלה בה דן המדרש אינה אלא כלי שמשמש את הדרשן לצורך הבהרה זו. זהו מדרש מהופך. בדרך כלל מדרש מיועד לברר שאלה מסויימת, והשיקולים המדרשיים הם אמצעי שמסייע לנו בכך. אולם כאן המצב הפוך בדיוק. מטרת המדרש היא דווקא השיקולים וההנמקות, והשאלה הנדונה היא רק אמצעי כדי להציג את השיקולים לפתרונה. הצעה זו היא מחודשת מאד, ולהלן נבחן אותה גם בהקשר של מדרשי הלכה.

אופי ההיסק 'על אחת כמה וכמה'. יש לעובדה זו קשר לכך שחז"ל משתמשים כאן דווקא במידת 'קל וחומר', ודווקא מהסוג השלישי (קו"ח שמבוסס על נתון אחד ועל סברא). כפי שראינו בדף לפי נח, קו"ח מידותי רגיל הוא אנלוגיה, ולא סילוגיזם לוגי. הוא מחדש לנו משהו שלא ידענו מראש, באמצעות הכללה. לעומתו, קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' אינו מחדש לנו מאומה. הוא חושף עובדה חבויה מתוך עובדה ידועה, אולם אין בו חידוש מהותי. התלבטנו שם מה טיבו של קו"ח מן הסוג השלישי.

לכאורה קל וחומר מן הסוג של 'על אחת כמה וכמה' הוא מרחיב (סינתטי, ולא אנליטי, במינוח קאנטיאני). מסקנותיו אינן חבויות ממש בהנחות, אלא הן מבטאות משהו שמתרחב אל מעבר להנחות (המונח 'מרחיב' מתפרש כאן כמו שראינו בדף לפי חיי שרה ח"ב). אולם במקרה שלנו הכלי להרחבה זו הוא סברא, שהיא עצמה כבר בודאי היתה קיימת אצלנו קודם לכן (היא אינה תוצאה של שיקול הקו"ח אלא נקודת מוצא שלו). ראינו בדף לפי נח שכל הדרשות הן למעשה הרחבות מנתחות (ראה גם בסוף הדף לפי לך-לך).

אולם כאן ישנה תופעה שונה. לכאורה זהו אמנם קו"ח 'מרחיב'. אולם מטרתו אינה המסקנה שלו אלא כלי ההנמקה, ואלו כבר היו קיימים אצלנו קודם לכן. אם כן, הוא אינו אלא ביטוי מפורש לתובנות שכבר היו חבויות בדרשן עוד קודם לכן.

יהיו שיאמרו שהמדרש הוא רק צורה של הדרשן לבטא עיקרון ידוע באמצעי ספרותי מעניין ומורכב יותר. במקום לומר 'יעקב אבינו הוא בעל מדרגה רוחנית גבוהה', או 'יעקב אבינו לא חטא', או 'כל האומר יעקב אבינו חטא אינו אלא טועה', הדרשן מחביא זאת בתוך הליך מדרשי מורכב יותר, ומשאיר לנו לפענח את כוונתו.

אחד הרמזים שעוזרים לנו לפענח את מטרתו של המדרש היא העובדה שכאן לא נערך קו"ח מידותי רגיל, אלא קו"ח מן הסוג השלישי. הרמז המינוחי הוא בלשון 'על אחת כמה וכמה', שמאפיינת סוג כזה של שיקולים. כפי שראינו למעלה, בדרך כלל טיעון שמשמש בלשון כזו, מבטא סברא מובלעת. לכן ניתן להצביע על כך שהעלאת שיקול מסוג כזה יכולה במקרים רבים להיחשד כצורה ספרותית מתוחכמת לבטא סברא מובלעת כלשהי, ולא כפי שנראה על פני השטח, שהקו"ח הוא רק ניסיון ליישם את הסברא הזו במקרה מסויים.

דרשות יוצרות וסומכות. בדף לפי חיי-שרה בתחילת ח"ב עמדנו על כך שישנם שני סוגים של דרשות בחז"ל: יוצרות וסומכות. דרשות יוצרות הן מנגנון פרשני שמטרתו ליצור הלכה חדשה באמצעות הליך של דרש הלכתי. לעומתן, דרשות סומכות מטרתן לעגן הלכה ידועה בכתוב באמצעות הליך דרשני.

כפי שראינו בדף לפי בראשית, ישנן אפילו גישות (שכנראה לא עומדות במבחן אמפירי, כמו זו של הרלב"ג) הגורסות שכל הדרשות הן סומכות, וזאת בשל האופי העמום והאזוטרי של חלק גדול מהן. אולם ישנה גם בעיה אפריורית לא פשוטה בעצם טענת קיומן של דרשות סומכות: מה טעם לעסוק בעיגון של הלכות קיימות בכתוב (ועוד לעשות זאת באופנים כל כך לא משכנעים)? הרי ההלכה כבר ידועה, ולכן הדרשה לכאורה לא מוסיפה לנו מאומה.

לדוגמא, ביחס לגז"ש כבר כתבו כמה מפרשים (ראה **אנציק"ת ע' 'גזרה שוה'**) שישנם מצבים שהתקבלה במסורת הלכה מסויימת, אולם לא ידוע מקורה. במצבים כאלו חכמים מחפשים

שיקול דרשני שיתמוך בהלכה הנדונה, ועושים דרש של גז"ש. יש לשים לב לכך שגם בסוגים הללו של הדרש ההלכתי המטרה היא השיקול ולא ההלכה שנלמדת ממנו.

ישנם מקרים שבהם ניתן להציע פתרון לקושי זה, בכך שנראה השלכות שונות לעובדה שהעוגן להלכה ידועה מצוי בפסוק זה או אחר. למשל, שלא ניתן לדרוש מפסוק זה דרשה נוספת. או, לחילופין, שמתוך אותו הקשר ניתן ללמוד פרטים נוספים, כאלו שאינם ידועים לנו עדיין, שנוגעים לאותה הלכה.

מעניין לשים לב לכך שבמקרים אלו המטרה של הדרשה היא הנימוק הדרשני ולא המסקנה ההלכתית. בדף הנוכחי הצענו סכימה מקבילה ביחס למדרש אגדה: לפעמים מטרת המדרש כלל איננה בירור השאלה הנדונה (או ההלכה, במקרה של מדרשי הלכה). מטרת המדרש היא לבטא בכלי ספרותי מתוחכם ומורכב יותר, רעיון שמונח בשיקולי ההנמקה שמשמשים אותנו בהליך הדרש. בטרמינולוגיה שלנו ניתן לומר שזהו מדרש אגדה 'סומך', ולא 'יוצר'.