

השאלות:

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

המידות:

היקש. הימנו ודבר אחר.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

"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 שבטים 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)

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 בכור 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 לפי מקץ תשסה עמדנו על כך שבמדרשים רבים ישנם רכיבים מסויימים שהתקבלו במסורת ורכיבים שנוספים על ידי בעלי המדרש עצמם. ישנן אינדיקציות שונות שמסייעות לנו לבודד 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 שישוד 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 לפי מקץ). 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 בדוקציה.

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 (אילוץ 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 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. בעל החוות יאיר הנ"ל כנראה מניח את שיטת התוס'. במאמר השבוע נראה הרחבה של ההבחנה הזו בין שני סוגי היקש, וניווכח בהשלכות הלכתיות שלו. אנו נראה מזווית שונה את העוצמה היתירה שיש להיקש הנובע מקושי פרשני (או מאילוץ טכסטואלי אחר).

ב. 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.

¹ ראה באנציות 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 שעד 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 אנציות שם הערה 26.

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.

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 נו 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 בגו"ש, וכדו'. מסקנה מוסכמת בגמרא היא שלא לומדים היקש מהיקש, כלומר הלכה שנלמדה בהיקש אינה חוזרת ומלמדת משהו אחר בהיקש.

הגמרא בסוגיות זבחים נו ע"א, יומא נו 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 (רי"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 נו ע"א

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

וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָךְ בְּחֵזֶה הַתְּנוּפָה וּבְשׂוֹק 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.⁵

חז"ל בסוגיית זבחים נו 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 יוכ"י). 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 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 רי"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 ביוה"כ ולגבי כמות העשרונות בלחמי תודה ושתי הלחם. נדון כעת בקצרה בראשונה.

דוגמא ראשונה: הזאות בפנים ולפני ולפנים

הדוגמא הראשונה היא לגבי הזאות בעבודת יום הכיפורים (ויקרא טז, טז):

וְכָפַר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲל מוֹעֵד הַשָּׁבוֹת אֹתָם בְּתוֹךְ טְמֵאתָם:

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.

⁵ 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 המכחישים זה את זה'.

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

א. 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.

- ב. ר"ח. הלימוד של ההיקש בין הפר לשעיר בפנים, נעשה גם על החוץ בבת אחת. אין צורך בהיקש נוסף.
- ג. 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 לגביהן 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 עח 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 גביהן 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

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

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 שמשוה 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 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 ממשוהו 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

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

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

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 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 להקיש 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 להקיש 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 פשוטית. 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 להיות בסיס להיקש נוסף שיעשה 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 שנוצרות 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 פשטי 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).