

השאלות:

1. האם מידות הדרש הן דרכים טכניות ומתמטיות, או שמא סברות הדרשן מעורבות גם הן בדרשות?
2. מהו היחס בין אנלוגיה ואינדוקציה?
3. שני מישורים בהפעלת מידות הדרש.
4. מקומה של הסברה בתמונת שני המישורים.
5. שני סוגי הכללה ושני סוגי השוואה.
6. על מידות היסקיות ומידות לוקליות.

המידות:

גז"ש. היקש. בניין אב. כלל ופרט וכלל. דבר שהיה בכלל.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמים - דכתיב "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו". מפתח של חיה מנין - דכתיב "ויזכר אלהים את רחל וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה". מפתח של תחיית המתים מניין דכתיב "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם".

(בבלי תענית ב ע"א, סנהדרין ק"ג, בראשית רבה פ' עג)

ג המלאך הגואל אותי מכל רע וגו', אמר ר"י בר חלפתא קשה הוא הפרנסה כפלים כלידה, בלידה כתיב "בעצב תלדי בנים", בפרנסה כתיב "בעצבון תאכלנה כל ימי חיידך", ר"א ורבי שמואל בר נחמן, רבי אלעזר אמר הקיש גאולה לפרנסה, ופרנסה לגאולה, מה גאולה כפלים אף פרנסה כפלים, מה פרנסה בכל יום אף גאולה בכל יום, ורבי שמואל בר נחמן אמר וגדולה מן הגאולה, שהגאולה ע"י מלאך ופרנסה על ידו של הקב"ה, גאולה ע"י מלאך, "המלאך הגואל אותי", ופרנסה ע"י הקב"ה "פותח את ידך ומשביע לכל חי", רבי יהושע בן לוי אמר קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף שנאמר "לגוזר ים סוף לגזרים", וכתוב תמן "נותן לחם לכל בשר"

(בראשית רבה, פרשה צז, ד"ה ג' המלאך הגואל', וראה גם פרשה כ ד"ה ט' בעצבון תאכלנה')

המדרשים שלמעלה עוסקים ביחסים בין לידה, גאולה ופרנסה. עמדנו על קשרים וניגודים בין המושגים הללו. ראינו שדווקא הגאולה, אשר בדרך כלל נתפסת כמיסטית ומעל הטבע, מוצגת כאן כטבעית. ואילו הפרנסה, שהיא הדבר היומיומי ביותר, מוצגת כסוג של נס. בסופו ל המאמר עמדנו על כך ששתי ההתבוננויות הללו הן נכונות. בכל התרחשות בעולם יש שני ממדים: הטבעי והניסי. ישנה נטייה לראות סתירה ביניהם, והיא אשר מאלצת אותנו לבחור באחד משני ההסברים ולדחות את השני. אולם כפי שראינו פעמים רבות ניתן לאמץ את שני ההסברים גם יחד.

בתוך הדברים עסקנו בהיקש (ומעט בגז"ש). בדף לפי וירא תשסה (סוף ח"ב) עמדנו על המחלוקת בין רש"י לבין הרשב"ם בעניין 'אין גז"ש לחצאין': לפי רש"י (כריתות כב ע"ב) הכלל הזה אינו קובע סימטריה של כיווני הגז"ש, אלא רק קובע שבכיוון הלימוד שנבחר יש להקיש את כל המאפיינים הרלוונטיים. ולפי רשב"ם (ב"ב קכ ע"ב) הכלל הזה קובע שהגז"ש חייבת גם להיות סימטרית (דו-כיוונית). כפי שראינו בדף לפי ויגש תשסה, רבים השוו בין היקש לגז"ש, ומסתבר שגם משמעותו של הכלל השולל לימוד לחצאין בשני ההקשרים היא דומה.¹ לאחר מכן עמדנו על המשמעות של ההיקש של הדו-צדדי של ר"א למעלה.

עמדנו שם על העובדה שהסימטריה של גז"ש או היקש מורה על היותן סוגים של אנלוגיה, ולא רק אינדיקטור טכני-פורמלי להסקת מסקנה ספציפית.

לאחר מכן עסקנו במבנה של היקש רגיל. לפני קביעת הנחותיו של ההיקש עלינו להחליט על ציר ההיקש: באיזה פרמטר הוא יעסוק. זוהי החלטה של הדרשן עצמו מתוך התבוננות בשני צידי

¹ ראה אנצ"ת ע' 'הקש', סביב הערות 236-238.

המשוואה (הפרנסה והגאולה, במקרה שלנו), או מתוך מסורת שנתונה לו. בדוגמא שלנו הצירים שנבחרו הם יומיומיות מול ניסיות. בשלב הבא הדרשן קובע את הנחותיו (גאולה היא על-טבעית ולא יומיומית, ופרנסה היא טבעית ויומיומית). לאחר מכן עליו להחליט ביחס לכיוון ההיקש: מגאולה לפרנסה, או להיפך.

כעת עולות השאלות הבאות: כאשר אנו עושים היקש, משתנה חלק מן התמונה שבנתונים הראשוניים (הגאולה מתבררת כיומיומית, והפרנסה כניסית). כיצד אנו בוחרים באיזה מהצירים, או באיזה כיוון, יש לבצע את ההיקש? לכאורה ישנן ארבע אפשרויות שונות, שכל אחת מהן תניב תוצאה שונה:² 1. ללמוד מגאולה שפרנסה היא ניסית. 2. ללמוד מגאולה שפרנסה היא לא יומיומית. 3. ללמוד מפרנסה לגאולה שהיא יומיומית. 4. ללמוד מפרנסה לגאולה שהיא טבעית.

מכל זה מסתבר מאד ששניים מתוך ארבעת הנתונים הללו אינם מוחלטים. לא ידוע מראש שהפרנסה היא טבעית, היא רק נתפסת בד"כ באופן כזה. וכן לא ידוע שהגאולה אינה יומיומית, היא רק נתפסת בד"כ ככזו. שני הנתונים האחרים, העל-טבעיות של הגאולה והיומיומיות של הפרנסה, כנראה נתפסים אצל הדרשן כוודאיים, ולכן רק הם מהווים מקורות אפשריים לביצוע היקש. כל כיוון היקש משנה את התפיסות של אחד משני הנתונים האחרים (שאינם וודאיים). אם כן, אנו נותרים עם שני נתונים מוחלטים שמהם אפשר לצאת. הדבר שנוותר לנו לקבוע הוא כיוון ההיקש. ברור שהנחותיו המוקדמות של הדרשן משתתפות בביצוע ההיקש.

עמדנו על כך שתופעה כזו מאפיינת כל היסק אנלוגי. ישנם כמה מדדים להערכת טיבה של אנלוגיה:³ מספר הפרמטרים (צירי האנלוגיה) שבהם ראינו את הדמיון. הגיוון בפרמטרים הללו. הספקולטיביות שבמסקנה ועוד. אולם הפרמטר החשוב ביותר להערכת אנלוגיות הוא הרלוונטיות של התכונות הנצפות (אשר עומדות בבסיס האנלוגיה) לגבי התכונה שהסקנו מן האנלוגיה.

אולם כפי שראינו שם, הרלוונטיות אינה ניתנת להגדרה אפריורית, שכן כל עוד לא חקרנו את נשואי האנלוגיה איננו יכולים לדעת מהן תכונותיהם המהותיות ומהן תכונותיהם המקריות. כיצד מתבססת תחושה כזו אפריורית? זו אמורה להיות תוצאת המחקר, ולא ההנחה שבבסיסו.⁴ משיקולים אלו ואחרים עולה בבירור שהאנלוגיה תמיד מתבססת גם על אינטואיציות אפריוריות, שקיימות בנו עוד בטרם ערכנו את ההיסק, או המחקר, עצמו.

בסופו של דבר חזרנו ליישם את הדברים בהקשר הפרשני. בהקשר זה ההחלטה אודות הדמיון אינה תוצאה של הכללה מתצפית על אוסף פרמטרי דמיון כלשהם, אלא של רמז טכסטואלי. (כמובן שכפי שראינו לא פעם, חלק מן הרמזים הטכסטואליים מבוססים על אינטואיציות של הדרשנים). הבחנה זו מעמעמת את חשיבותם של רוב מדדי ההערכה שהובאו למעלה, אולם שאלת הרלוונטיות בהחלט נותרת. אנו לא נקבל היסק שהפרנסה תגיע על ידי משיח בן דוד, כמו הגאולה, או שכדי להביא גאולה יש לקבל משכורת ולקנות במכולת (כמו פרנסה). זהו ביטוי כללי יותר לשאלת הבחירה של צירי ההיקש, בה עסקנו לעיל.

ב. מקומן של המידות בהליך המדרשי

מבוא

כבר עמדנו כמה פעמים על העובדה שסברת הדרשן מעורבת בהליך המדרשי. ראינו שהדרשן בוחר את צירי ההיקש ואת מסקנותיו. עמד על כך בהרחבה הרב שמואל אריאל במאמרו 'בענין מעורבותו של האדם בדרשות' (גלות ו, ישיבת עותניאל). נביא כעת בקצרה כמה מן המסקנות העיקריות של הדיון שם.

המעורבות של סברת הדרשן בבחירת ציר הדרשה

הרב אריאל מביא כדוגמא את ההיקש המובא בסוגיית קידושין לה ע"א, מן הפסוק: "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך" (שמות יג, ט). הגמרא לומדת משם שכל התורה הוקשה לתפילין, ומכאן היא מסיקה שכמו בתפילין שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, כך כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.⁵

נניח שמשלשון הפסוק עולה בבירור שאכן כל התורה הוקשה לתפילין. עדיין לא ברור מה עלינו להסיק מן ההיקש הזה. גם אם נשים פטורות מכל מצווה הדומה לתפילין, השאלה מהו פרמטר

² ישנן אפשרויות נוספות, שכן ניתן גם להקיש שני נתונים ביחד (בפרט על רקע הכלל 'אין היקש למחצה').

³ ראה, למשל, **מבוא ללוגיקה**, אירוינג מ. קופי, יחדיו 1979, פרק 11.

⁴ שאלה זו מקבילה במידה רבה לדוגמא על מחקרו של זמלווייס לגבי קדחת הלידה, המובאת בספרו של קרל המפל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה 1979, בתחילת פרק 2. אותה תופעה עצמה בהקשר של המחקר ההיסטורי, מתוארת בספרו של ההיסטוריון א. ה. קאר, **היסטוריה מהי**, מודן 1986, פרק 1. בשני המקרים מתואר הקושי לקבוע את צירי האנלוגיה בטרם מחקר אודות השפעותיהם של הפרמטרים השונים.

⁵ קצת לא ברור מדוע ההיקש הוא בין תפילין לכל התורה. לכאורה ההיקש צריך להיות בין תפילין לבין כל מצוות הנעשה שהזמן גרמא. נקודה זו קשורה לשני סוגי ההיקש עליהם עמדנו כבר כמה פעמים בעבר (ראה, לדוגמא, בדף לפרשת ויקהל, תשסה), ואכ"מ.

הדמיון נותרת פתוחה. אולי נשים תהיינה פטורות מכל המצוות שקשורות לכתיבת פסוקי התורה על קלף (מזוזה, כתיבת ס"ת וכדו'), או מכל המצוות שקשורות לעור בהמה? ובכלל, מי גילה לנו שההיקש הזה מלמד על פטור של נשים ממצוות כלשהן? אולי הוא מלמד שכמו שתפילין צריכות עיבוד לשמה כך כל המצוות צריכות להיעשות לשמה?

די ברור שההכרעה בשתי השאלות הללו נעשתה על ידי הדרשן. הוא החליט שההיקש מלמד אותנו על פטור של נשים ממצוות שדומות לתפילין, והוא גם זה שהחליט שיסוד הדמיון הוא התלות בזמן.

יש לשים לב לכך, שעולה מכאן שפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן יסודו בסברא. לולא היתה כאן סברא, הדרשן לא היה מעדיף אותו על האפשרויות האחרות ללמוד את ההיקש. אמנם, מאידך, ברור שנדרשת כאן גם מידת הדרש (=ההיקש), ובלעדיה כנראה הסברא שפטורת נשים אינה מספיקה כדי להסיק ממנה את המסקנה ההלכתית. לאחר ששיש היקש, אנו סוקרים את כל האפשרויות להפעיל את ההיקש הזה, וההגיונית ביותר ביניהן היא הלימוד על מצוות התלויות בזמן.

מהלך זה דומה למה שראינו בשיטת המאירי בסנהדרין לגבי המושג 'גזירת הכתוב'. ראינו שם שגם הלכות שנלמדות מגזירת הכתוב אינן מחוסרות פשר, והפשר שלהן יכול להיות נהיר גם לנו. המסקנה היחידה היא שהסברא כשלעצמה לא היתה מספיקה כדי ללמד אותנו את המסקנה ההלכתית, ולכן נדרשת גם 'גזירת הכתוב'. במקרה שלנו 'גזירת הכתוב' הזו היא דרשה באחת ממידות הדרש.

דוגמא קיצונית יותר מופיעה בסוגיית שבת סד ע"ב, שם דורשים חכמי הדורות הראשונים מהפסוק "והדווה בנידתה", שאישה לא תכחול ולא תפקוס (=לא תתקשט) בימי נידותה. ואז מגיע ר' עקיבא ודוחה את המסורת הזו מפני שיקול ערכי: "נמצאת מגנה על בעלה". לכן הוא דורש מהפסוק הזה דרשה שונה, ומתיר בכך לאישה נידה להתקשט, וכך מקובל אצלנו להלכה. ר"ע אינו רק מסיק כאן מסקנות מדרשה באמצעות סברא ערכית, הוא אפילו דוחה מסורת קדומה שדרשה את הפסוק אחרת מכוח אותה סברא.

דרכי מעורבות נוספות של סברת הדרשן

סברתו של הדרשן יכולה להיות מעורבת בהליך המדרשי גם באופנים נוספים. לפעמים היא קודמת לדרשה, כלומר ישנה סברא קיימת והדרשן מוצא לה עוגן במדרש. ושוב יש לדון אם אכן ישנה אצלו סברא, אז מדוע לחפש לה עוגן מדרשי? ברור שהסברא אינה מספיקה כדי להסיק את המסקנה ההלכתית. אולם לאחר שמצאנו לה עוגן מדרשי מתברר לנו שהסברא הזו מוצקה דיה כדי להסיק את המסקנה אותה רצינו להסיק ממנה.

הרב אריאל מציע אפשרות נוספת, לפיה הדרשן מוטרד משאלה כלשהי, ומתוך כך הוא מגיע לקביעת הפרמטר שלאורכו מתרחש ההיסק המדרשי. לדוגמא, בסוגיית כריתות ט ע"א מובאת דרשה שלומדת שהגיון דורש מילה, טבילה והרצאת דם. ההלכה הזו מתבססת על היקש שמבוצע במפורש בפסוק (במדבר טו, טו): "ככם כגר יהיה לפני ה'". הגמרא לומדת מכאן שהגר הוא כמו אבותינו שנכנסו לברית בתהליך כזה, לכן גם הגר נכנס לברית בתהליך כזה.

לכאורה אין רמז בפסוק לכך שההשוואה עוסקת בדרך הגיון, שכן פשוטו של מקרא מורה לנו שיש להשוות את הגר אלינו בכל עניין. הרב אריאל מציע שהדרשן היה מוטרד מהשאלה כיצד מתנהל תהליך הגיון, שכן התורה מורה לנו שיש אפשרות של גרות, שהרי היא עוסקת בגרים, אולם היא לא מגלה לנו כיצד נעשה הליך הגיון. כששאלה זו מנקרת במוחנו אנו קוראים את הפסוק הנ"ל, ומייד עולה האפשרות לחלץ מן ההיקש הזה את אופן הגיון.

מסקנות כלליות לגבי מקומן של המידות בדרשות

כבר כמה פעמים ראינו שרובן הגדול של מידות הדרש מבוסס על דרכי אנלוגיה ואינדוקציה. למעשה, במאמרים לפרשיות ויגש וויקהל, תשסה, עמדנו על כך שהמונח 'היקש' מציין פשוט אנלוגיה, וככזה הוא אינו שם של מידת דרש ספציפית, אלא תרגום של המונח אנלוגיה לעברית. אולם גם המידות של בניין אב, מכתוב אחד או משני כתובים, הן מידות של אנלוגיה, וכך גם הקו"ח והגז"ש ודבר שיצא מן הכלל ועוד ועוד. אם כן, מהו ההבדל בין כל המידות הללו? לכאורה כולן אינן אלא ביטויים שונים שמציינים את אותו סוג שיקול: אנלוגיה (או היקש).

מסתבר שההבחנה בין המידות אינה נעוצה בשאלה איזה סוג היסק אנו מבצעים במישור הלוגי. ההבחנה ביניהן מצויה במישור אחר, מישור שהוא קודם לביצוע ההיסק. הגז"ש היא אינדיקציה טכסטואלית לביצוע אנלוגיה. העובדה ששתי מילים דומות מופיעות בשני הקשרים שונים, מרמזת לנו שניתן לבצע כאן היקש משווה (=אנלוגיה). לאחר שהבחנו ברמז הטכסטואלי הזה אנחנו מוצאים מסברתנו מהו ציר הדמיון, ומה ניתן ללמוד ממנו, בין שני ההקשרים הנדונים.

לאור זאת נוכל להבין שגם קו"ח אינו אלא אינדיקציה לביצוע היקש משווה. יחס היררכי של חומרא וקולא מורה לנו שיש אפשרות להשוות בין שני ההקשרים (ראה בדף לפרשת בהעלותך, תשסה).

לעומת זאת, מידת 'דבר שיצא מן הכלל' מורה לנו ללמוד מן הפרט על הכלל כולו. גם שם ישנה אינדיקציה טכסטואלית, שכן התורה טורחת להוציא את הפרט מן הכלל ולכתוב מקרה פרטי

באופן מיוחד בנוסף לציווי הכללי, ואנו לומדים מכאן שעלינו לבצע הכללה מן הפרט אל הכלל (ראה פירוט בדף לפרשת ויקהל, תשסה, בסוח"א). גם מידת 'כלל ופרט וכלל' היא אינדיקטור טכסטואלי לביצוע הכללה אינדוקטיבית ('אי אתה דן אלא כעין הפרט'). אם כן, המידות אינן אלא אוסף אינדיקטורים שונים לביצוע היסק אנלוגי או אינדוקטיבי. ההבדל ביניהן הוא רק בשאלה מהו הטריגר לביצוע האנלוגיה. אולם לאחר שהבחנו בטריגר הזה, אנו מבצעים את אותה פעולה לוגית: היקש משווה, לאורך הציר שבו בחרנו מסברא.

מידת 'בניין אב'

הבעיה שמתעוררת לאור ההבחנה הזו נוגעת למידת 'בניין אב'. לכאורה מידה זו אינה אלא אנלוגיה ותו לא. במידת 'בניין אב' אנו משווים בין הקשרים שהם דומים בתוכם זה לזה, ולא מחמת רמז טכסטואלי כלשהו. אם כן, זוהי אנלוגיה טהורה ללא כל אינדיקטור קודם. כאן עולות שתי שאלות: 1. מדוע חז"ל משתמשים במונח 'היקש' בכדי לציין היסק אנלוגי, ולא במונח הקיים 'בניין אב'? 2. במה בכלל מידת 'בניין אב' היא מידת דרש? לכאורה היא אינה אלא היסק אנלוגי גרידא⁶. בכל המידות האחרות נדרשת מידה שניתנה בסיני כדי ללמדנו את הרמזים שמורים לנו לבצע את ההיסק האנלוגי. אולם 'בניין אב' זוהי סתם השוואה מסברא בין שני הקשרים דומים. מדוע הכלים של הפרשנות הפשטית אינם מספיקים לשם כך? האם בלי שהיתה ניתנת לנו מידת 'בניין אב' לא היינו מבצעים אנלוגיות?

בדפים לפרשת שמות וויקהל, תשסה, הבאנו מחלוקת ראשונים בשאלה מהי מידת 'בניין אב' מכתוב אחד: האם זהו לימוד משני מקורות במבנה של 'הצדה שווה', אולם שני המקורות מופיעים בהקשר אחד, או שזהו לימוד ממקור אחד בלבד. הבעייתיות קיימת אך ורק לפי השיטה השנייה. לפי השיטה הראשונה מידת 'בניין אב' מכתוב אחד גם היא היסק אנלוגי מורכב (במבנה לוגי של 'הצד השווה'). ובאמת בברייתא דדוגמאות נראה שגם הדוגמא שמובאת ל'בניין אב' מכתוב אחד היא במבנה של 'הצדה שווה'.

לשיטה שתופסת את 'בניין אב' מכתוב אחד כאנלוגיה על בסיס מקור בודד, נראה לכאורה שעלינו להסיק כי לולא ניתנה מידה זו בסיני לא היינו מבצעים אנלוגיה ללא סימוכין נוספים, מחשש לטעות. המידה הזו מלמדת אותנו שניתן לבצע אנלוגיה ללא חשש, אלא אם נמצאה פירכא. אולם זה אינו נכון, שכן כפי שראינו בדף לפרשת שמות, תשסה, מידת 'בניין אב' היא הכללה ולא אנלוגיה. זהו מעבר מהבן/בנים אל האב הכולל אותם. אם כן, זו אינה מידה של השוואה אלא של הכללה, ולכן המונח שבו משתמשים חז"ל לאנלוגיה מדרשית הוא דווקא 'היקש'.

סיכום: שני מישורים בדרשות

נמצאנו למדים כי בדרך כלל דרשות מורכבות משני מישורים: 1. האינדיקטור (הטכסטואלי או התוכני) לביצוע הדרשה. 2. ההיסק המדרשי עצמו (אנלוגיה או אינדוקציה). המידות נבדלות זו מזו אך ורק ביחס למישור הראשון. מידות שונות נותנות לנו אינדיקטורים שונים (מהם תוכניים ומהם טכסטואליים) לביצוע דרשה. את המישור השני קובעת הסברא (או המסורת, במקרה של דרשות סומכות). כל הכללים שמלווים את השימוש במידות (לדוגמא, שלא דורשים 'כלל ופרט' שמרוחקים זה מזה. ראה בדף לפרשת כי-תשא, תשסה) עוסקים אך ורק במישור הראשון. המסקנה העולה מכאן היא שבמישור הראשון ישנן יג מידות שהן דרכי דרש שונות, אולם לאחר שמצאנו בסיס לביצוע הדרשה באמצעות אחת מהן, פתוחות בפנינו רק שתי דרכי פעולה במישור השני: אנלוגיה (=השוואה) או אינדוקציה (=הכללה). בשתי הדרכים הללו נעסוק בפרק הבא.

ג. שני סוגי שיקולים סברתיים: היחס בין אנלוגיה ואינדוקציה

מבוא

התמונה ששורטטה בפרק הקודם מתארת מצב שהוא מורכב מאד במישור הראשון, זה של האינדיקציות השונות לביצוע הדרשה, אולם במישור השני לכאורה התמונה פשוטה הרבה יותר: או שמבצעים אנלוגיה או שמבצעים אינדוקציה.

בתורת ההיגיון, למן העת העתיקה ביוון ועד ימינו אלה, עוסקים כמעט אך ורק בהיסקים דדוקטיביים. ממיינים אותם לסוגיהם, בוחנים את הקשרים ביניהם וכדו'. אולם האנלוגיה והאינדוקציה נראות כמי שאינן ניתנות למיונים כאלה, שכן אלו דרכים בעלות אופי שאינן לוגי-מתמטי, אלא אינטואיטיבי. ובכל זאת ישנה תחושה שהאינטואיציות שלנו משתייכות לסוגים שונים. העובדה שקשה מאד למיין אותן אינה מורה בהכרח על כך שאין כמה סוגי אינטואיציה כאלו. להלן נבחן שני סוגים עקרוניים שונים של ביצוע הכללה או השוואה.

שתי דרכי הכללה

⁶ ראה גם במאמר לפרשת צו, תשסה.

כפי שכבר הערנו, מידת 'דבר שהיה בכלל' היא אחת המידות המהוות אינדיקציה להכללה, ולא להשוואה. מתוך העובדה שהתורה טרחה לפרט את הדין לגבי פרט בנוסף לפירוט הכללי לגבי הקבוצה כולה, אנו לומדים שעלינו ליטול תכונות של הפרט ולשייך אותן לכלל כולו. התיאור הזה מתאים בעיקר לאחד מתוך שני המופעים של מידת 'דבר שהיה בכלל' (ראה בדף לפרשת ויקהל, תשסה), זה שמקיש מהפרט אל הכלל ולא זה שמצמצם ומאפיין את הכלל.

לדוגמא, איסור הבערה כתוב במפורש בתורה, זאת בנוסף לאיסור כללי על כל מלאכות שבת. נחלקו תנאים בתלמוד האם הבערה ללא יצאת (כלומר שהיא איסור לאו ולא סקילה וכתר כשאר מלאכות שבת), או לחלק יצאת. לפי השיטה שלחלק יצאת, אנו לומדים מהבערה שכמו שעל הבערה עצמה נסקלים במזיד ובשוגג חייבים חטאת, הוא הדין לכל אחת מכל שאר המלאכות. יש לשים לב לכך שכאן הקבוצה שלגביה מבוצעת ההכללה נתונה לנו במפורש בפסוק. מה שאנחנו צריכים לעשות הוא רק לבחור את התכונה שלגביה נבצע את ההכללה. עלינו להחליט איזו תכונה של הפרט היא שצריכה לאפיין את הכלל כולו. אם כן, ההכללה במידת 'דבר שהיה בכלל' אינה קובעת את הקבוצה שעליה יחול הדין אלא רק את הדין עצמו.

לעומת זאת, במידת 'כלל ופרט וכלל', שגם היא אחת מן המידות שמהוות אינדיקציה להכללה לא להשוואה, נתון לנו רק הפרט, ונתון לנו הדין שחל עליו. מידת הדרש מורה לנו שהדין במקרה כזה יחול על כל מה שהוא 'כעין הפרט'. אם כן, הקבוצה שלגביה תחול ההכללה אינה ידועה בשלב הראשוני של הדרשה. אנחנו צריכים לבצע הכללה שמתוכה נוכל להגדיר את הקבוצה שלגביה יחול הדין הנתון.

לדוגמא (ראה בדף לפרשת וארא, תשסה), 'בכל אשר תאבה נפשך' – כלל, 'בבקר ובצאן בין ובשכר' – פרט, 'ובכל אשר תשאלך נפשך' – חזר וכלל. הדין שעליו נסובה הדרשה הוא פדיון מעשר שני. נתון הפרט שלגביו חל הדין, בקר צאן יין ושיכר. אנו לומדים מן הפרט הזה ומגדירים קבוצה שלגביה יחול הדין הנתון: כל דבר שהוא ולד ולדות הארץ וגדולי קרקע (יצאו כמהין ופטירות). כלומר שתי המידות הללו, על אף ששתיהן שייכות לאינדיקטורים של ההכללה, הן מידות מנוגדות באופן קוטבי האחת לשנייה: באחת נתון הדין במפורש במקרא, ותפקיד ההיסק המדרשי הוא הגדרת הקבוצה שעליה יחול הדין. בשנייה הקבוצה היא הנתונה, ואילו המשימה שלנו כדרשנים היא לקבוע איזה מן הדינים של הפרט יחול לגביה. אם כן, מצאנו כבר שני סוגים שונים של הכללה.

יישום לגבי אנלוגיה

גם באנלוגיה ניתן להבחין בין שני הסוגים הללו. מידת 'בניין אב מכתוב אחד' (לאותה שיטה שזוהי אנלוגיה ממקור אחד) היא אנלוגיה שמבוססת על דין נתון ופרט נתון. מטרת האנלוגיה היא להגדיר פרט נוסף שגם עליו יחול הדין הזה.

לעומת זאת, במידת ההיקש הרגילה, כלומר השוואה בין שני פרטים שמופיעים זה לצד זה בפסוק, שם הפרט שמהווה היעד של הדרשה הוא ידוע, ועלינו להחליט מסברא איזה דין נעביר מפרט אחד למשנהו. זהו מצב הפוך בדיוק למידת 'בניין אב מכתוב אחד'. כך הוא המצב גם במידת הגז"ש. גם שם היעד של ההיסק המדרשי הוא הקשר פרטי ידוע, ועלינו להכריע אילו פרמטרים יעברו בהיסק הזה.

מידות מסופקות

התמונה של חלוקה למידות שמהוות אינדיקטורים לאנלוגיה ולאנלוגיה היא שטחית מדי. לדוגמא, במידת 'כלל ופרט' כללי הדרש מורים לנו לגזור מכאן 'אלא מה שבפרט' (ולא 'כעין הפרט' כמו 'כלל ופרט וכלל'). היה מקום להבין זאת כאינדיקטור לביצוע אנלוגיה, כלומר השוואה לאותם פרטים שזוהים לגמרי לפרט הנתון (ולא הכללה לכל מה שהוא 'כעין הפרט', כמו 'כלל ופרט וכלל'). אולם כחלק ממידות ה'כלל ופרט' נראה יותר שמידה זו היא אינדיקטור להכללה ולא להשוואה. אמנם הכללה לקבוצה מצומצמת יותר מאשר במידת 'כלל ופרט וכלל', רק הקשרים שדומים גמרי לפרט הנתון ('בשלושה צדדים'. ראה בדף לפרשת ויקרא, תשסה).

גם מידת 'בניין אב מכתוב אחד' מעוררת את אותה בעיה. לפעמים זוהי אנלוגיה מפרט נתון אחד לפרט אחר (או מכלל לכלל מקביל), ולפעמים זוהי הכללה מפרט נתון לכלל (=ה'אב'. ראה בדף לפרשת שמות, תשסה) שדומה לו.

היחס בין אנלוגיה ואינדיקציה

תופעה זו מעוררת את שאלת היחס בין אינדיקציה ואנלוגיה. כבר עמדנו בעבר (ראה בדף לפרשת וארא, תשסה) על כך שיש יחס מורכב בין שתי דרכי ההיסק הללו. מחד, כל אנלוגיה היא למעשה אינדיקציה סמויה. לדוגמא, כאשר אנחנו רוצים לבצע אנלוגיה בין צפרדע אחת לחבירתה, וללמוד מכאן שאם הראשונה היא בצבע ירוק אז גם חברתה כך, הרי ברקע הדברים יושבת אינדיקציה שמסיקה שכל הצפרדעים הן ירוקות, שהרי לא הנחנו מאומה לגבי הצפרדע הנדונה כאן. מאידך, כל אינדיקציה מניחה בבסיסה אוסף שלם של אנלוגיות סמויות. לדוגמא, אם נרצה להסיק מן העובדה שצפרדע א היא ירוקה את המסקנה שכל הצפרדעים הן ירוקות, נראה שאנו מסתמכים על אוסף של אנלוגיות. לגבי כל צפרדע ניתן להסיק מאנלוגיה שצבעה הוא ירוק, והסיכום של כל

האנלוגיות הללו הוא ההכללה האינדוקטיבית. אם כן, השאלה היא מיהו ההיסק היסודי יותר, ומיהו ההיסק הנגזר?

לאור החלוקה שביצענו לעיל, ניתן אולי להבהיר מעט את הערפל הזה. כאשר ההלכה נתונה במפורש בפסוק ואנחנו מנסים להגדיר את הקבוצה שלגביה תחול ההלכה, זוהי הכללה שבנויה מאוסף של אנלוגיות. אנחנו בונים קבוצה שכל אחד מאבריה דומה לפרט שלנו, ומיישמים על כל אחד לחוד את ההלכה הנתונה. אולם כאשר קבוצת היעד היא נתונה, ואנו רק מחפשים איזו הלכה מתוך אלו המאפיינות את הפרט נחיל על הקבוצה הזו, נראה כי כאן אנחנו מבצעים הכללה ישירה. ההיסק נעשה על הקבוצה כולה כאחד, ואנחנו מחפשים מה ממאפייני הפרט יכול להתאים למכלול הזה.

לגבי שני סוגי האנלוגיה המקבילים, ניתן לראות חלוקה דומה. האנלוגיה שבה פרט היעד הוא נתון ואנחנו רק מחפשים את ההלכה שיש להחיל עליו, שם אנחנו מבצעים אנלוגיה ישירה. אולם במקרה ההפוך, שבו נתונה ההלכה ואנחנו מחפשים את הפרט שעליו יש להחיל אותה, שם נראה שאנחנו מתבססים על אינדוקציה. ההיסק הוא לכל הפרטים שלגביהם רלוונטית ההלכה הנתונה, ומתוכם אנחנו מחפשים את הפרט הספציפי שיהיה נמען להיסק המדרשי הנדון.

סיכום

הצגנו כאן תמונה בקווים רחבים של מערכת מידות הדרש. מיינו אותם לשתי קבוצות עיקריות: אינדיקטורים לביצוע אנלוגיה, ואינדיקטורים לביצוע אינדוקציה. כל אחת משתי הקבוצות הללו חולקה גם היא לשני תת-קבוצות, לפי השאלה האם האנלוגיה/אינדוקציה מחפשת דין או קבוצת תחולה. ראינו שישנן מידות המצויות בתווך בין הסקטורים הללו, וניתן לשייך אותן ליותר מאשר אחד מהם.

ברור שישנן מידות דרש שאינן מצויות במפה הזו. לדוגמא, מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', שאינה מבצעת אנלוגיה וגם לא אינדוקציה, אלא מנסה להתיר סתירה בין שני מקורות מקראיים. מידה זו כלל אינה מידה היסקית שמרחיבה את ההקשר הנתון, אלא מידה שמסייעת לנו לפתור בעיות פרשניות לוקליות בתוך אותו הקשר עצמו.