

השאלות:

1. מהי גז"ש מופנה?
2. האם יש הבדל בין גז"ש אמיתיות ולא אמיתיות?
3. על שלושה סוגים של גז"ש.
4. מדוע לא מבצעים גז"ש על כל צמד מילים זהה במקרא?
5. על רכיב פורמלי-טכני ורכיב תוכני בדרשות גז"ש.
6. מהן ההנחות של המחקר האקדמי לעומת הלימוד המסורתי?
7. מהם ההבדלים האידיאולוגיים ביניהם, והאם יש להם השלכות מתודולוגיות?
8. על גישה מסורתית כסוג של מודרנה.

המידות:

גזרה שווה.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

ובכסף מנלן? גמר 'קִיחָה'-'קִיחָה' משדה עפרון. כתיב הכא 'כי יקח איש אשה', וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני'. וקִיחָה אקרי קניין, דכתיב: 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי: 'שדות בכסף יקנו'.
(קידושין ב ע"א)

ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: 'כי יקח אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וכו', ואין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר: 'נתתי כסף השדה קח ממני'.
(קידושין ד ע"ב)

במאמר משנת תשס"ה ראינו כי הדרשות שלמעלה מכילות שני רכיבים: 1. גזירה שווה משפטית, בה אנו לומדים 'קִיחָה'-'קִיחָה' משדה עפרון לאישה, ומסיקים שגם אישה נקנית בכסף כמו שדה. 2. גילוי מילתא לשוני, שפעולת קיחה קרויה במקרא גם בלשון 'קניין'.

הזכרנו כי השלב הראשון נראה כגזירה שווה, וכך מתייחסים אליו רוב הפרשנים (ראה, למשל, רש"י כתובות ג ע"א ד"ה 'שוויה', והרמב"ם), על אף שהמונח 'גזירה שווה' עצמו אינו מופיע כאן במפורש. אולם הריטב"א כאן כותב שזו אינה גז"ש, שהרי המילה 'קִיחָה' בשדה מתייחסת לכסף ואילו המילה 'קִיחָה' כאן מתייחסת לאישה (ראה גם בתוד"ה 'וכתיב' קידושין ב ע"א). הוא מסיק כי זהו גילוי מילתא (כעין 'ילמוד סתום מן המפורש').

השלכה אפשרית של מחלוקת זו היא בשאלה האם ישנה השוואה כלשהי בין אישה לשדה. ובאמת הריטב"א בהמשך בוחן האם מצויה בגמרא השוואה בין אישה לשדה, ומסקנתו היא שיש כאן גזירה שווה קלישא בעלמא.

השלב השני במדרש נראה כקביעת ערך מילוני. המסקנה המתבקשת היא שבכל מקום במקרא שנפגוש את המילה 'קִיחָה' יהיה עלינו לפרשה כקנייה בכסף. אולם כפי שהזכרנו מסקנה זו אינה עומדת בפני ביקורת (ראה חולין פב ע"א לגבי צפורי מצורע ועגלה ערופה, ובאגודת אזורב וארבעה מינים במנחות כז ע"ב, וביבמות נה ע"א וצ"ז ע"א).

לאחר מכן הסברנו מה צורך יש בשני חלקי הדרשה, ולאור זאת את ההבדלים בין שתי הדרשות הללו. בסופו של דבר ראינו שיש קשר בין שני החלקים הללו, והחלק השני אינו מילון גרידא, אלא רכיב שנדרש לצורך הדרשה המשפטית.

פתחנו בשאלה האם גז"ש מורה על דמיון מהותי בין קידושי אישה וקניית שדה, שהמסקנה שקידושי אישה נעשים בכסף היא רק פרט אחד מתוכה, או שזוהי השוואה פורמלית, ספציפית, שנוגעת אך ורק לדין קידושי כסף. הבאנו מהמאמר לפרשת לך-לך (ח"א, בעיקר בהערה 8) ווירא (בעיקר סופ"ג), שגז"ש אינה כלל פורמלי גרידא. הדמיון הטכסטואלי אמור לרמוז ולעורר תשומת לב לדמיון מהותי בין ההקשרים המשווים. על כן הצגנו את הדמיון המהותי בין קניית קרקע לבין קידושי אישה (שניהם מבטאים יצירת קשר מטפיזי בין שני יישים נפרדים. קשר כזה קרוי 'קניין'). עמדנו על כך שגם לאחר הגז"ש אנו לא מסיקים השוואה מלאה בין אישה לשדה. אישה אינה ממונו של הבעל. לכן אין קניין חזקה באישה (הבאנו מן המפרשים שהביאה אינה חזקה). גם קידושי שטר אינם נלמדים מהגז"ש אלא ממקור עצמאי.

בזה הסברנו את דברי הריטב"א שאומר שזו אינה גז"ש מלאה אלא גז"ש קלישא. אין כאן השוואה מלאה בין ההקשרים, אלא רק דמיון מן מסוים. מכאן הסקנו שכל גז"ש אמיתית מהווה

אינדיקציה לשונית לביצוע השוואה בין שני הקשרים. וכשמסברא אין מקום להשוואה מהותית, אין להשתמש בגז"ש באופן טכני עיוור ולהשוות בכל זאת בין שני ההקשרים. דרך ההבחנה הזו הגדרנו שני רכיבים שונים בכל דרשה: רכיב פורמלי-טכני-אוניברסלי. ורכיב תוכני-פרטיקולרי שמשתנה בכל דרשה לפי ההקשרים שלה. בגז"ש הרכיב הפורמלי-אוניברסלי הוא ההשוואה המילולית. אולם ללא רכיב של דמיון מהותי שנקבע בכל פעם לפי ההקשרים המשווים (אצלנו: שדה ואישה), אין מקום לגז"ש מלאה. זו אינה פעולה מתמטית גרידא, נעיר כאן כי דברי הריטב"א דלעיל מהווים דוגמא לקשר בין שני הרכיבים הללו. לפי הריטב"א, רמז טכסטואלי מורה לנו על תופעה הלכתית מהותית: העובדה שהמילה 'קִיחָה' מתייחסת לאובייקטים שונים בשני צידי המשוואה (אישה-שדה), אומרת שהמשוואה עצמה אינה מלאה ואסור לנו להשוות בין שני הצדדים. אנו נדון בכך להלן.

לדעתנו, מטרתו של מחקר המידות היא בעיקר לרדת לפשרם של הרכיבים הטכניים-פורמליים, שכן הם אמורים להיות זהים בכל ההקשרים. התוכן הספציפי בכל מקום הוא עניין לסברא מקומית, וקשה לקבוע לגביו מסמרות באמצעות מחקר שיטתי. כמוכן שכל מחקר חייב להתחשב בקיומו של רכיב כזה, ולו רק בכדי לנטרל אותו בעת קביעת המבנים הפורמליים.¹

בחלקו השני של המאמר עמדנו על שיטת הרמב"ם לגבי התוקף ההלכתי של ההלכות שנלמדות מדרשות. הרמב"ם בשורש השני מתייחס להלכות כאלה כ'דברי סופרים', והרמב"ם שם משיג עליו בתוקף. ראינו שלפי הרמב"ם הדרשות הן אנלוגיות שמרחיבות את מה שמצוי במפורש בכתוב (ראה גם במאמר לפרשת יתרו תשסה, ועוד) 'כענפים היוצאים מן השורשים' (כלשון הרמב"ם בשורש השני).

ב. הצעת הנחה מתודולוגית שונה למחקר המידות: 'גזירה שווה'

הקדמה והתנצלות

בדפים הבאים נציג כמה תוצאות ממחקרו המקיף של מיכאל צ'רניק על מידת הגזירה שווה, ואף נבקר חלק מהן. ברצוננו לומר כבר כעת שהמחקר של צ'רניק בעינינו הוא שיטתי ומאלף וראוי להערכה רבה. עיקר קריאתנו היא לשכלל ולפתח אותו באמצעות אימוץ כמה הנחות יסוד שונות מן המקובל בעולם האקדמי, והתייחסות לשאלות שאינן עובדתיות גרידא. כמוכן שעד אשר לא יתבצעו מחקרים שיטתיים בהנחות אלו, קשה לקבוע עמדה ביחס להצעותינו.

גזירה שווה כהיקש משווה

בלשון המודרנית אנו משתמשים במונח 'גזירה שווה' במשמעות של השוואה. לכאורה זהו שימוש שמוציא את הביטוי ממשמעותו המקורית. והנה מיכאל צ'רניק, בספרו **מידת גזירה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים** (עמ' 33),² מביא שבכל **הספרי זוטא** (מדרש המיוחס לבית המדרש של ר' עקיבא) לא מופיעה ולו דרשה אחת במידת גזירה שווה (על אף שישנן שם השוואות מילוליות – גילויי מילתא). אולם הביטוי 'גזירה שווה' כן מופיע שם במקום אחד, זאת דווקא במשמעות היום-יומית של השוואה (**ספרי זוטא**, פיסקא ט ד"ה ב. ויעשו):

ויעשו בני ישראל, יכול אין לי שהוא דוחה את השבת אלא בשחיטתו אמרת ויעשו ויעשו ריבה קבול דמו וזריקתו ומיחוי קרביו והקטר חלביו. ר' אליעזר מוסיף ארבעה דברים חתיכת יבלתו ונותן משכון ולוקח הרכיבו מירושלם להר הבית והבאתו מחוץ לתחום שהיה ר' יהושע אומר הבאתו מחוץ לתחום אינה דוחה את השבת. ר' אליעזר אומר דוחה היא מקל וחומר אם התרת שחיטה שהיא משום מלאכה לא נתיר הבאה שהיא משום שבות. אמר לו ר' יהושע הרי שחיטה שהיא במקראי קודש בגבולין תוכיח שהתיר בה משום מלאכה ואסר בה משום שבות. אמר לו ר' אליעזר מה זה יהושע אין דנין רשות מחובה ולא חובה מרשות אלא רשות מרשות לגזרה שווה וחובה מחובה לגזרה שווה.

ר' אליעזר ור' יהושע נחלקים עד כמה הקרבת הפסח דוחה את השבת. לפי ר' אליעזר מותר הכל, אפילו הבאתו מחוץ לתחום וחיתוך יבלתו. ולפי ר' יהושע ההיתר מצומצם יותר.³ במסגרת הויכוח על הבאה מחוץ לתחום מנסה ר' יהושע להוכיח שלא התירו זאת משחיטת בשר חולין ביו"ט, שהתירו אותה על אף שהיא מדאורייתא ובכל זאת לא התירו הבאת בשר מחוץ לתחום ביו"ט. מכאן מסיק ר' יהושע שגם בפסח, על אף שהתירו את שחיטתו לא התירו את הבאתו. על כך עונה לו ר' אליעזר שאין להשוות שחיטת בשר לאכילה ביו"ט, שהיא רשות, לשחיטת פסח שהיא מצווה וחובה. ההשוואה הזו קרויה אצל ר' אליעזר 'גזרה שווה'. ברור שכאן המונח הזה אינו מציין דרשה

¹ ראה אצל צ'רניק (עמ' 44), אשר מציין כי הדמיון התוכני בין ההקשרים המשווים משפיע גם הוא על קביעת יעדיה של הגז"ש, ומהווה חלק מהקריטריון לביצועה. ראה גם בסיכום שם עמ' 72.

² מכון הברמן למחקרי ספרות, לוד תשנ"ד.

³ מחלוקת זו מזכירה את דעת ר' אליעזר בתחילת פרק ר' אליעזר דמילה בשבת, שם הוא קובע שלא רק מילה אלא גם מכשירי מילה (ושאר מכשירי מצווה במצוות שדוחות שבת) דוחים את השבת.

במידת הדרש שמסתמכת על השוואת מילים, אלא השוואה כעין היקש שנשמכת על קו דמיון בין שני ההקשרים.

תופעה דומה מצינו במשנת ביצה פ"א מ"ו:

בית שמאי אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב בין שהורמו מאמש בין שהורמו מהיום ובית הלל מתירין אמרו להם בית שמאי גזרה שוה חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן כשם שאין מוליכין את התרומה כך אין מוליכין את המתנות אמרו להם בית הלל לא אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי בהרמתה תאמרו במתנות שזכאי בהרמתן:

ב"ש וב"ה נחלקו בשאלה האם מותר להוליך חלה ומתנות לכהן ביו"ט. ב"ש שאוסרים משווים זאת לתרומה שגם היא אסורה, וב"ה מחלקים בין שני ההקשרים ודוחים את ההשוואה. ושוב, ב"ש משתמשים במונח 'גזרה שוה' במשמעות של השוואה בין שני הקשרים שיש ביניהם קו דמיון. בפרשת פנחס פגשנו מקרה של דרשה שנראתה כדרשה במידת 'דבר שהיה בכללי' על אף שלא היתה כזו. ודווקא משם למדנו מתוך הדמיון והשוני על טיבה של המידה הזו. אף כאן ננקוט דרך זו בידינו.

לכאורה הביטוי 'גזרה שוה' משמש בשני המקרים שהבאנו שלא במשמעותו הרגילה. אולם דווקא מתוך כך עלינו לשאול את עצמנו מדוע באמת בכל זאת השתמשו בו כך? נראה כי יש משהו משותף למשמעות של הביטוי כאן עם משמעותו הרגילה בכל מקום. נמצאנו למדים כי הביטוי 'גזרה שוה' משמעותו היא השוואה. אמנם כאן ההשוואה נסמכת על פרמטר לא מילולי אלא תוכני (=השוואה מסברא), אולם גם כאשר המניע לדרשה המשווה הוא מילולי, כפי שמצוי בדרשות הרגילות של גזירה שווה, בסופו של דבר אנו מבצעים השוואה תוכנית.

מסיבה זו, כפי שראינו במאמר משנת תשס"ה (ראה למעלה), הריטב"א סובר שאם באמת הביטויים אינם מופיעים באותו הקשר - הגז"ש אינה מלאה אלא 'קלישתא'. כאשר האינדיקציה הלשונית אינה מלאה, זה מורה לנו שההשוואה בין שני צידי הגז"ש גם היא אינה מלאה. למעשה, שתי הדוגמאות הללו מכילות אך ורק את הרכיב שאותו עלינו לבודד ולנטרל במחקר מידת הגז"ש כמידת דרש. זהו הרכיב של ההשוואה התוכנית, אשר כפי שהזכרנו אינו אוניברסלי אלא פרטיקולרי, ומשתנה בכל מקום לפי ההקשר.

מה ניתן בכלל לומר על הרכיב הפורמלי-טכני במבנה של הגז"ש? לכאורה אין כאן אלא שימוש בשתי מילים דומות כאינדיקציה לביצוע השוואה תוכנית. מה יכול מחקר שיטתי של המידה להעלות מעבר לכך? האם בכל זאת ניתן לומר משהו אוניברסלי יותר גם על הרכיבים התוכניים?

קשיים מתודולוגיים בחקר מידת 'גזירה שווה'

די ברור שלא כל שתי מילים זהות או דומות נדרשו על ידי חז"ל ב'גזירה שווה'. גם כאשר מבצעים השוואה כזו, אנו לא עושים זאת לכל המקומות שבהם מופיעה מילה דומה, אלא דווקא בין שני מקומות ספציפיים. מה היה הקריטריון של חז"ל לביצוע דרש של גז"ש? היכן מבצעים אותה והיכן לא?

יותר מכך, יש גם מקום לדון אלו תוצאות הלכתיות ניתן להסיק מכוח הגז"ש, ומדוע אנו מגבילים את התוצאות דווקא לאלו ולא לתוצאות נוספות? כאן מסתבר מאד שדווקא הרכיב התוכני הוא שקובע את העניין, ולא רמז טכסטואלי כלשהו (זוהי גם מסקנתו של צ'רניק. ראה בסיכום בספרו בעמ' 72 ועוד). כאמור, אנו מתמקדים בעיקר בהיבטים האוניברסליים.

מחקר שיטתי של הגז"ש אמור לסרוק את המופעים של מדרשי גז"ש בחז"ל ולנסות לחלץ מתוכם את התנאים הדרושים לביצוע דרשת גז"ש.

הבעיה המתודולוגית העיקרית במחקר כזה היא שקשה מאד להחליט מהי בכלל דרשת גז"ש. פעמים רבות חז"ל אינם משתמשים במונח 'גזירה שווה' ועלינו להחליט האם בכל זאת מדובר כאן בדרשה אשר משתמשת במידת הדרש הזו אם לאו. לפעמים דרשה שנקראת במקור אחד 'גז"ש' אינה נקראת כך במקור אחר מתקופה שונה (ראה דוגמאות אצל צ'רניק ולהלן). לפעמים חז"ל כן משתמשים במונח 'גזרה שווה' ובכל זאת אין כוונתם לדרשה במידה זו (ראה שתי דוגמאות להלן). נוסף עוד כי גם הדרשות שאכן נראות כמו גז"ש מופיעות בספרות חז"ל בכמה נוסחאות (ראה, למשל, במאמר משבוע שעבר).

מעבר לכל זה עלינו להתחשב בהבדלים בין בתי המדרש השונים, ולא להסיק בפזיזות מתוך דרשות של בית המדרש של דבי ר' עקיבא מסקנות שנוגעות לדרשות מבית המדרש של דבי ר"ש. ראש לכל, עלינו לאתר אילו דרשות שייכות לאיזה בית מדרש. לדוגמא, צ'רניק, בעקבות הרד"צ הופמן ורי"א אפשטיין, טוען כי גז"ש מדבי ר"ע ומדבי ר"ש מובחנות זו מזו לפי הדרישות להפנאה של המילה הנדרשת (דבי ר"ע דורשים דרשות גז"ש לא מופנות, ואילו דבי ר"ש דורשים גז"ש מופנות).

כל אלו ועוד מקשים מאד על דרכו של חוקר המידות. הניסיון לפענח את ההשתלשלות והריבוד ההיסטוריים ולהפרידם למרכיביהם הוא סבוך וקשה וכרוך בהנחות יסוד רבות, שחלקן קשות להצדקה. לפעמים חוקרים מאמצים הנחות יסוד כאלו מסיבות מתודולוגיות, באופן כמעט שרירותי, בכדי לקדם את המחקר. במקרים רבים לאחר מכן הנחות אלו מאומצות כאמיתות יסוד. לדוגמא, צ'רניק מניח (בניגוד לשורץ, ראה אצלו בעמ' 10) כי דרשות אשר קרויות 'גזרה

שוה' הן הן הגז"ש המקוריות. דרשות אחרות שאינן מכוונות במפורש בשם זה, גם אם בתקופה מאוחרת יותר כן מתייחסים אליהם כגזירות שוות (ראה אצל צ'רניק בנספחים ג-ד ועוד), חשודות כסטיות מאוחרות. זוהי אמנם הנחת יסוד סבירה וטובה לתחילתו של מחקר שיטתי, אולם אין כל ערובה לכך שיש בה ממש מבחינה מהותית (ראינו למעלה שתי דוגמאות סותרות, ובהן שיקולים שנקראים 'גזרה שוה' ובכל זאת כנראה אינם משתמשים במידת דרש זו אלא מציינים השוואה גרידא). אולם צ'רניק בהמשך דבריו טוען לאמיתותה העובדתית של הנחה מתודולוגית זו. ההנמקות שהוא מביא לכך אינן נראות לנו משכנעות דיין. בהמשך דברינו נציע כי דווקא במצב כזה יכולה לבוא לעזרתנו הנחה מתודולוגית שונה, אשר אינה מקובלת בעולם המחקר האקדמי.

מחקרו של צ'רניק⁴

בתחילת ספרו, צ'רניק מבחין בין שני סוגים של גז"ש: פשוטה ומופנה. גז"ש מופנה מתבססת על מילה, או מילים, מופנות (מיותרות). גז"ש פשוטה מבוססת על דמיון בין מילים שאינן מופנות. כפי שהזכרנו, גז"ש פשוטה רווחה בעיקר במדרשים של דבי ר"ע (למשל, **ספרי זוטא, מכילתא דרשב"י, ספרי דברים ועוד**).

נציין כרקע כי הבעייתיות העיקרית של הגז"ש, כלומר מדוע מבצעים אותה דווקא לגבי שתי המילים שנבחרו ולא בכל מקום אחר, מתעוררת בעיקר בגז"ש פשוטה. בגז"ש מופנה ההפנאה היא הרמז והמוטיבציה לביצוע הגז"ש (אף שגם שם יש לדון לאחר הסקת קיומה של גז"ש, מהם גבולות היישום שלה).

גז"ש פשוטה

צ'רניק מצביע על שלושה סוגי גז"ש פשוטה, ובכל אחד מהם ישנו קריטריון אשר מסביר את ביצוע הגז"ש ללא הפנאה:

1. גז"ש שמבוססת על מילה או צירוף של שתי מילים אשר מופיע רק פעמיים בכל המקרא. כאן ברור מדוע יש הצדקה לביצוע גז"ש, ומדוע לא משליכים ממנה למקומות אחרים (פשוט אין מקומות כאלה).
 2. גז"ש של 'מטבע', כלומר מבנה טכסטואלי שמופיע פעמיים או שלושה במקרא. נציין כי מטבע הוא מבנה מורכב יותר, ולכן הסיכוי הוא שבדרך כלל הוא יופיע רק במקומות ספורים במקרא. ההצדקה לביצוע הגז"ש נובעת מן הדמיון הגבוה שיש בין שני ההקשרים. לא רק מילה משותפת אחת, אלא מבנה טכסטואלי (=מטבע) שלם. נציין כי גם כאשר חז"ל מבצעים דרשה כזו הם נוהגים להביא רק מילת מפתח ולא אומרים במפורש שהשוואה היא בין 'מטבעות' שלמים.
 3. חזרה של מילה או שתיים באותו הקשר מקראי, אשר מוליכה להשוואה בתוך אותו הקשר. במקרה זה המילים מופיעות גם בהקשרים אחרים, אך בכל זאת יש קריטריון תיחום ליישום הגז"ש: החזרה מתבצעת באותו הקשר מקראי עצמו, והתיחום הוא בין ההקשר הזה (שבתוכו מתבצעת הגז"ש) לבין הקשרים אחרים (שלבניהם אין לנו אינדיקציה שתאפשר ביצוע גז"ש).
- הטענה של צ'רניק היא שכל הגז"ש שהוא מצא שייכות לאחד משלושת הסוגים הללו, ולכן השאלה של הקריטריון לגבי יישום הגז"ש הפשוטה נפתרת מאליה.

גז"ש מופנה

הסוג השני של גז"ש, אשר רווח בעיקר במדרשים של דבי ר"ש (כגון **המכילתא, או ספרי במדבר ועוד**) הוא הגז"ש המופנה. מילה מופנה היא מילה מיותרת שנכתבה לשם גז"ש. התלמוד עצמו מחלק בין מופנה מצד אחד (=כלומר שרק אחת המילים בגז"ש היא מופנה) ומשני צדדים (=כלומר ששתי המילים המושוות הן מופנות), וישנם כללים שונים לגבי היחס אל שני הסוגים הללו. נציין כי ההפנאה גם היא מהווה פתרון לשאלה העיקרית במחקר הגז"ש: מדוע לבצע גז"ש דווקא כאן ולא במקומות אחרים. אם יש מילה מיותרת זוהי הנמקה טובה לכך שיש לבצע גז"ש. בגז"ש מופנות שאלת הקריטריון כמעט אינה קיימת.

אמנם גם אם יש מילה מופנה ואנחנו מחפשים מילה נוספת להשוואה באמצעות גז"ש, עדיין קיימת השאלה מנין ניטול את המילה האחרת, ולאילו הקשרים ניישם את מסקנות הגז"ש. על כן גם כאן יש מקום להגביל את מדרשי הגז"ש למצבים שבהם יש רק שני מופעים מקראיים של המילה הנדונה וכדו'. אם כן, בגז"ש מופנה הקושי של הקריטריון הוא רך יותר אך לא נעלם לגמרי (לפחות לא במופנה מצד אחד).

השאלה העיקרית היא כיצד בכלל ניתן לאתר מילה מופנה. מתי נדע שמילה כלשהי היא מופנה, ומתי היא נדרשת. השאלה קיימת בשני מישורים שונים: 1. כיצד נדע מתוך עיון בלשון המדרש

⁴ צ'רניק מתבסס על ממצאיו של שוורץ, אך לא את כולם הוא מקבל, וחלק מהם ממויינים ומוצגים אצלו בצורה שונה. המסקנות המובאות כאן הן כפי שניסח אותן צ'רניק.

מתי חז"ל התייחסו למילה כלשהי כמופנה? 2. כיצד חז"ל עצמם ידעו להחליט מתוך עיון בלשון המקרא האם מילה כלשהי היא מופנה?

כמובן שהשאלה הראשונה היא הבסיס למחקר שיענה על השאלה השנייה. עלינו להבין את מדרשי חז"ל כפי שהם עצמם ביצעו אותם, ומתוך כך לנסות ולשחזר את הכללים בפרשנות המקרא בהם חז"ל עצמם השתמשו. אם נצליח בכך, אולי נוכל גם אנחנו לשחזר את המנגנון הזה.

הקריטריון לפיו פעל צ'רניק הוא קריטריון טכסטואלי: מילה היא מופנה אם חז"ל במדרש קובעים זאת במפורש. למשל, כאשר אנו מוצאים במדרש כלשהו לשון כמו: "מופנה להקיש ולדון גז"ש", או משהו דומה.

אולם כבר כאן יש להעיר כי בהחלט ייתכן שגם מדרשים אחרים מתבססים על ייתור מקראי, על אף שהם לא מציינים זאת במפורש. בהחלט ייתכן כי גז"ש שהתייחסנו אליהן כפשוטות הן למעשה מופנות, אלא שחכמי דבי ר"ע לא מצאו לנכון לציין זאת בעת שעשו בהן שימוש.

מתוך הנחה זו, מחלק צ'רניק בין כמה סוגים של הפנאה אותם מצא במדרשים (אלו המציינים במפורש שהמילים הן מופנות. ראה אצל צ'רניק בפרק ג): 1. הפנאה עקב תחביר המקרא (כלומר ללא היזקקות לפירוש או מדרש). 2. הפנאה עקב פירוש מדרשי למושגים בפסוק הנדרש. 3. עקב קל וחומר. 4. הפנאה עקב שימוש לא הולם במילה או בקטע. שלושת הראשונים הן משל הרד"צ הופמן, בעוד שצ'רניק הוא שהוסיף את האופן הרביעי.⁵

טענתו של צ'רניק היא שגז"ש מופנה היא יותר מתיירנית ופתוחה (ראה עמ' 42), שכן אין מגבלות על יישומה. הסבר לכך הוא פשוט: בגלל שיש בסיס טוב לביצוע הגז"ש אנו לא נזקקים לקריטריון של תיחום (כמו, למשל, שהמילים המשוות יופיעו רק פעמיים במקרא).

צ'רניק קובע כי שלושת הסוגים של גז"ש פשוטה מופיעים גם במופנה. מבחינה סטטיסטית, הגז"ש של המטבע היא הנפוצה ביותר, ולכן הוא משער שהיא הגז"ש המקורית.

מופעים נוספים

בפרק ה דן צ'רניק בגז"ש מן הסוג שפגשנו בשבוע שעבר ("נאמר כאן... ונאמר להלן..."), ולטענתו אלו אינן גז"ש אמיתיות. לאחר סקירת כמה מופעים מן הסוג הזה, מסיק צ'רניק (ראה בדברינו למעלה) שהנחתו המתודולוגית היא עובדה מהותית, כלומר שאם השיקול אינו מכונה אצל חז"ל בפירוש בשם 'גזירה שווה' אז הוא באמת אינו גז"ש אמיתית. בסופו של דבר משתמע במדבריו שם כי השיקול "נאמר כן... ונאמר להלן..." הוא מידת דרש אחרת.

מאידך, החוקיות שגילינו במופע זה במאמר משבוע שעבר (שכמובן אינו מחקר שיטתי של ממש) מסמנת לנו שבכל זאת ישנה כאן מידת דרש בעלת מבנה שיטתי. מעבר לכך, השאלה המתבקשת מדבריו של צ'רניק היא הבאה: אם אכן אין כאן גז"ש אמיתית, אזי ההלכות שנתקבלו בצורות אלו אין להן מקור של ממש. האם בכוונתו לטעון שכל אלו הן הלכות שנתקבלו במסורת? או שמא המציאו אותן יש מאין באמצעות כלי מדרשי שאינו בר תוקף? זה בלתי סביר. מעבר לכך, מה טעם להשתמש בכלי דרש פיקטיביים ולא תקפים בכדי לבסס הלכות שנתקבלו במסורת?

אם כן, לכאורה מדובר כאן במידת דרש נוספת. אך כעת עלינו לשאול את עצמנו מהו מקורה של המידה הזו? האם חז"ל ממציאים דרכי דרש שלא נתקבלו במסורת? אין ספק שהאמוראים אשר השתמשו בשיקול הזה תפסו אותו כמקור תקף להלכות המוסקות ממנו, ולכן די ברור שמדובר כאן על מידת דרש לכל דבר. לא סביר שזוהי מידת דרש שאינה קשורה למידת גז"ש, ולא סביר שהיא מומצאת יש מאין בדור מאוחר כלשהו.

על כן נראה לנו מסתבר יותר לטעון כי זוהי התפתחות נוספת של שיקול הגז"ש התנאי והרחבתו לדפוסים נוספים. הרי גם השיקול התנאי מכיל לפחות שלושה סוגים שונים של גז"ש, כלומר גם הוא אינו מקשה אחת. אם כן, הופעתו המאוחרת יותר של סוג השיקול הזה היא כנראה התפתחות ושכלול נוסף של מידת הדרש המסורתית, ולא גז"ש 'לא אמיתית', כלשונו של צ'רניק.⁶

כיצד ניתן לפתח מידת דרש? האם 'פיתוח' כזה אינו המצאה יש מאין? המידות ניתנו לנו מסיני, ולא נראה שיש לנו רשות להוסיף עליהן מידות דרש נוספות. הרחבה מסוג זה מתוארת בדף לפרשת ניצבים תשסה, דרך אופנים של המשגה והכללה. לדוגמא, ייתכן שהיו בידי חז"ל הלכות שנתקבלו במסורת אשר ניתן היה למצוא להן מקור מקראי אך ורק באופן כזה. מתוך כך הסיקו חז"ל שיש לכלול את המדרשים הללו במידת גז"ש שנמסרה להם במסורת.

לדוגמא, בנספח ג של צ'רניק ישנן כמה וכמה דוגמאות לדרשות קדומות שבתקופה התנאית לא נקראו גז"ש, אולם האמוראים בירושלמי בכל זאת כינו אותן גז"ש. לדעתנו זוהי התפתחות והמשגה של מידת הגז"ש עצמה ולא סטייה מן המקור עקב שיכחה (גז"ש 'לא אמיתית').

⁵ ראה במאמרים לפרשת וירא, מהשנה ומשנה שעברה, בהם עמדנו על ניסוח כולל יותר: כל אימת שיש קושי כלשהו בפשט המילה, הוא יכול להיפתר באמצעות המסקנה כי המילה מיועדת לביצוע גז"ש. גם ייתור הוא סוג של קושי, אך ייתכנו גם סוגי קושי נוספים שיהיו מוטיבציה לביצוע גז"ש. לפי הצעתנו מופנה הוא דוגמא למוטיבציה לביצוע גז"ש כפתרון לקושי פרשני.

⁶ ראה במאמרים לפרשיות לך-לך (וגם ניצבים) משנת תשסה, שם עמדנו על היחס בין המודל המסורתי למודל המחקרי אודות התפתחותן של מידות הדרש.

בעיות נוספות

נצביע כאן על בעיות נוספות בהנחות היסוד של מחקרו של צ'רניק. הוא עצמו מצביע על העובדה שישנן דרשות שבמקורן היו בעלות אופי מסוים, ובתקופה מאוחרת יותר קיבלו צביון ואופי אחר. לדוגמא, בעמ' 52 יש השוואה בין שני מדרשי גז"ש מופנה ולא מופנה. אולם זוהי אותה גז"ש. אם כן, המסקנה המתבקשת היא שגם כאשר ההפנאה אינה מפורשת בלשון המדרש (לא כתוב שהמילה מיותרת ומיועדת לגז"ש) ייתכן בהחלט שהיא קיימת ברקע. מכאן ניתן להסיק מסקנה רחבה יותר, כי ישנם מדרשים שאינם מוצגים כגז"ש מופנה אך ברקע ישנה הנחה אודות הפנאה. גם בעמ' 46 שם יש דוגמא מובהקת שאותה דרשה עצמה מוצגת כלא מופנה ובמקורה היא היתה מופנה.

הבעייתיות בהנחות המחקר האקדמי

הבעיות הקודמות היו דוגמאות לסוגי שאלות שעולות בעולם המחקר האקדמי, אך בדרך כלל ישנה התעלמות מהן. המחקר האקדמי מתרכז בריבוד של המקורות ובתיארוך שלהם, ומנסה להציע תיאור היסטורי להשתלשלות הזו. אולם ההיגיון שמלווה את ההתפתחות הזו חייב גם הוא להילקח בחשבון במחקר של ההשתלשלות ההיסטורית שלה, מה שפעמים רבות (לא תמיד, כמובן) אינו קורה שם. מדוע התרחש השינוי, ומה הלוגיקה שליוותה/יצרה אותו. כאשר חוקר מגיע למסקנה שהסוגיא בגמרא מרובדת בצורה כלשהי, פעמים רבות הוא אינו שואל את עצמו מהו ההיגיון בצורת עריכה אקלקטית שכזו. הרי לעורך יש גם היגיון כלשהו, וגם לאלו שלמדו את המקור הערוך לאורך הדורות כמקור הרמוני היה היגיון כזה. לדוגמא, כאשר נעשית אוקימתא למשנה עלינו לשאול את עצמנו מהו ההיגיון שליווה את הלומדים בתלמוד וגם את עורכי המשנה עצמה. לא די להצביע על הרבדים השונים ועל היחס ההיסטורי ביניהם, או על הבדלי התפיסות שבאים בהם לידי ביטוי. גם למקור בכליותו צריך להיות היגיון כלשהו.

נחזור כעת לגז"ש. בעמ' 85 קובע צ'רניק כי הכלל 'אין גז"ש למחצה' נוצר בסביבות הדור החמישי של אמוראי בבל. גם כאן הוא מסתפק בתיארוך (שגם הוא נסמך על כמה וכמה השערות לא הכרחיות). אולם מה ההיגיון ליצור כלל כזה יש מאין? הדבר הוא בלתי סביר מבחינה היסטורית. זוהי שוב גישה שמתרכזת בעובדות, אך מתעלמת משאלות של היגיון אבולוציוני. האפולוגטיקה המסורתית המקובלת טוענת שלא היתה התפתחות בהלכה. הכל ירד מסיני בדיוק כפי שהוא מצוי בידינו כיום. טענה זו היא שטחית, אינה עומדת במבחן אמפירי, ואף לא מקובלת על הראשונים והאחרונים. אולם האלטרנטיבה אינה בהכרח קבלה מלאה של האינטרפרטציה האקדמית. ישנו שינוי, אך הוא אינו סטייה אלא התפתחות. ישנו היגיון בהתפתחות הזו, ואף אחד אינו מנסה ליצור משהו אחר מקודמו, אלא לשכלל ולהסיק מסקנות מתבקשות ממה שקיבל. ביחס לכלל 'אין גז"ש למחצה', הסברנו בכמה מאמרים בעבר שההיגיון שעומד מאחורי הכלל הזה הוא שאם אכן הגז"ש היא אינדיקציה לביצוע השוואה תוכנית בין שני ההקשרים (כפי שטענו למעלה, לפחות בחלק מן המקרים) אז ההיגיון מחייב שהשוואה תהיה דו-כיוונית (טיעון דומה מצוי אצל צ'רניק בפרק ד). ההיגיון הפשוט הזה היה קיים גם בתקופות קדומות, ולכן אין כל סיבה להניח שהכלל הזה לא היה בשימוש קודם לכן. העובדה שהוא לא צוטט במפורש לפני כן אינה אומרת בהכרח שהוא לא היה קיים או שלא השתמשו בו.⁷ לכל היותר ניתן להניח שהוא עבר המשגה ונוסח לראשונה בתקופה הנדונה. לפני כן הוא היה בשימוש אינטואיטיבי, ללא הבחנה וניסוח מפורש (ראה במאמר לפרשת ניצבים).

גם הכלל שאדם לא דן גז"ש מעצמו נדון אצל צ'רניק כהתפתחות מאוחרת (ראה שם בפרק ו). דווקא דוגמא זו מראה כי לפעמים יש מקום הגיוני לראות יצירה מאוחרת יש מאין של כללים חדשים. בהחלט ייתכן שהחל משלב כלשהו, כאשר הביטחון ביכולת לדרוש דרשות גז"ש פחת, קבעו חכמים שאדם לא דן גז"ש מעצמו. אולם זהו כלל שמגביל את השימוש במידה ולא כלל שמכתיב את צורת השימוש. כפי שראינו, לא סביר שכללים הנוגעים לצורת השימוש במידת דרש יכולים להיווצר יש מאין.

ההבדלים בין מחקר אקדמי לגישת הלימוד המסורתית

אנו רואים כאן על קצה המזלג כמה מן ההבדלים בולטים בין הגישה של המחקר האקדמי לבין הגישה המסורתית. המחקר האקדמי מחפש ריבוד, ומניח רק את מה שמופיע במפורש במקורות שלפנינו. גם אם ישנו שיקול הגיוני שמחייב תופעה כלשהי, היא אינה נחשבת כמימצא מדעי, שכן אנו לא פוגשים אותה במפורש. מכאן עולה שאם ההפנאה היא סמויה אז היא לא קיימת (אלא אם ישנה אינדיקציה אחרת לקיומה). מכאן גם עולה שכלל כלשהו שלא צוטט עד תקופה כלשהי לא היה קיים עד אז. מכאן הנטייה לעבור בקלות רבה מהנחה מתודית למסקנה מחקרית שדרשות אשר אינן קרויות במפורש 'גזירה שוה' אינן גז"ש אמיתיות.

⁷ זוהי עוד הנחה רווחת במחקר, שכלל אשר מתחיל להיות מצוטט במקורות שבידינו החל מדור כלשהו כנראה נוצר באותה תקופה. ושוב, לדעתנו יש לבחון בכל הקשר גם את ההיגיון שמאחורי התפתחות שכזו.

הלימוד המסורתי, לעומת זאת, מחפש בדרך כלל גם את ההיגיון שמונח מאחורי ההתפתחויות ההיסטוריות. הזכרנו גישות שמרניות במיוחד כופרות באפשרותה העקרונית של התפתחות בתורה, אך גישות ריאליסטיות יותר בהחלט מוכנות להכיר באפשרות כזו, אך הן יתחשבו יותר בהיגיון ובהנחות היסוד של המסורת.

לכאורה אלו גישות כבולות יותר ופחות פתוחות לבחון אפשרויות נוספות. מאידך, הסקת מסקנות מחקריות ללא שימת לב להיגיון שמונח מאחורי ההתפתחויות הללו אינה נראית לנו קבילה. נעיר כי היגיון תמיד מניח מערכת של הנחות יסוד שהוא פועל בתוכה, ולכן חיפוש כזה תמיד יהיה כפוף להנחות 'מסורתיות' שכאלו.

הנחה מתודולוגית ואידיאולוגית שונה

ננסה כעת להציע על קצה המזלג מסגרת אידיאולוגית ומתודולוגית שונה למחקר המידות, ויהיה בכך אולי משום הדגמה לאלטרנטיבה מחקרית בכלל.

אם אכן שני בתי המדרש הקדומים של דבי ר"ש ודבי ר"ע השתלבו זה בזה בתקופה מאוחרת יותר, כי אז אין לנו כל צורך לשחזר את גישתו של כל אחד מהם לחוד. בסופו של דבר נוצרה שיטת דרש אחידה משני בתי המדרש, וגם היא אמורה להתאפיין בעקביות פנימית (כמו שראינו למעלה לגבי העריכה של התלמוד). על כן אנו לא כופרים בכך שהיתה מחלוקת יסודית ביחס למידות הדרש, אולם בסופו של דבר נוצרה סינתזה שהיא כעין 'פסיקת הלכה' במחלוקת המתודולוגית הקדומה.

לפי הנחה זו, ברור שדרשות רבות תהיינה פיתוח ושכלול של מקורן הקדום (מדבי ר' ישמעאל ור' עקיבא, ואולי קודם לכן אצל ר' נחמיה בן הקנה ור' נחום איש גמזו רבותיהם של ר"ע ור"ש – ראה שבועות כו ע"א). אולם אם אכן אנו מניחים, כפי שראינו כמה פעמים בעבר, שנוצרה סינתזה מדרכי הדרש השונות אשר הותכו לכלל שיטה אחת כוללת, אזי ניתן לחקור רק אותה, ולהתעלם ממקורותיה השונים. נציין כי הקשיים באיתור המדרשים המשתייכים לשני בתי המדרש אינם צריכים להפריע למחקר כזה. כמובן שהאיתור ההיסטורי עדיין בעל חשיבות, שכן הדורות האחרונים יצרו מערכת הרמונית, שאינה בהכרח משתלבת עם המקורות הקדומים. היא התפתחה מאוחרת, אולם זוהי בחינה של יציאה מן הכוח אל הפועל.

כמובן שאנו מניחים כאן את הנחת ההרמוניה המסורתית, בניגוד להנחת הריבוד האקדמית. לפי הנחה זו ניתן להתרכז דווקא במקורות המאוחרים יותר של מדרשי המידות, ולראות האם ניתן למצוא בהם עקביות משל עצמם.

הנחה מתודולוגית זו אופיינית גם היא ללימוד המסורתי. היא אינה בהכרח מצביעה על הבדל בתפיסת ההיסטוריה,⁸ אלא על הבדל במגמות, ואולי ניתן לומר הבדל ב'אידיאולוגיה'. אם המחקר מתעניין בשאלות של התפתחות היסטורית, הלימוד המסורתי מתעניין בתורה כמכלול כפי שהיא הגיעה אלינו. מטרתו של הלימוד והמחקר המסורתי אינה שיחזור של גישות שאבדו בנבכי ההיסטוריה כי אם ניסיון להגיע לידע שכבר נצבר בדורות האמוראים (שאינו מצביע בהכרח על שיכחה והתרופפות של הידע התנאי, אלא על סינתזה שבוצעה בו), ואם אפשר ליצור המשך משוכלל ממנו הלאה.

מטרתו של מחקר המידות המסורתי אינה שחזור של העבר אלא יצירת התורה של העתיד. אם נגלה הבדלים בין דורות קדומים למאוחרים לא נסיק שאלו אינן גז"ש אמיתיות, אלא שאלו התפתחויות של המשגות והכללות של הידע הקודם, שמהוות תשתית לקומה הבאה אותה אנחנו אמורים לבנות בתורה.

באופן פרדוקסלי, ניתן לומר כי המחקר האקדמי הוא קלאסיציסטי באופיו (נוטה לעבר, ורואה את העבר כמושלם יותר), בעוד הלימוד המסורתי הוא מודרניסטי (פניו לעתיד, ורואה את ההתפתחויות המאוחרות כשלמות יותר מן השלבים הקודמים להן). זה אינו בהכרח תיאור עובדתי של המציאות, שכן הוא ורוד מדי. ישנה כאן הצעה אידיאולוגית שממנה ניתן לגזור גם את ההנחות המתודולוגיות המתבקשות.

ובכל זאת, חשיבותו של המחקר האקדמי

על אף כל האמור עד כאן, המחקר האקדמי הוא כלי חשוב. חוקרים עשו עבודה שיטתית במיון ובתיארוך, מה שלא נעשה בעולם הלימוד המסורתי. ניתן לעשות בחומר זה שימוש מועיל מאד גם ביחס למטרה האידיאולוגית שהוצעה כאן. כפי שהצענו בדף לפרשת ויצא תשסה, ישנה חשיבות לריבוד ההיסטורי בכדי לתת לנו קריאת כיוון לשחזור הידע שאבד מאיתנו. לפי האינטרפרטציה המוצעת כאן, ההבדלים בין הדרשות בדורות הקדומים לבין הדרשות בדורות המאוחרים אינם ממצא של טעות אלא של התפתחות. אם נתקדם על עקבותיהם של קודמינו ונעקוב אחרי הדרכים שבהן התפתחו מתודות הדרש, אולי נוכל להמשיך מן המקום בו הם הפסיקו.

הנטייה הרווחת בעולם המסורתי היא לפסול את המתודות והנחות היסוד האקדמיות. אולם לפי דרכנו ניתן לתפוס זאת אחרת: יש להשתמש בממצאים החשובים והשיטתיים שנתגלו, אך לאו

⁸ אמנם ישנן כאן הנחות היסטוריוסופיות שונות באשר למשמעות ההיסטוריה של ההלכה. ראה על כך את מאמרו של מ. אברהם 'הרמנויטיקה של טכסטים קאנוניים', בתוך **אקדמות ט**.

דווקא באינטרפרטציה האקדמית שמפרשת אותם. זוהי האידיאולוגיה של עמותת 'מידה טובה', אשר מציעה לתפוס את הטוב שבשני העולמות.