

השאלות:

1. מדוע בכלל לעסוק בדרשות סומכות?
2. האם ישנה הבחנה חדה בין דרשות יצורות לדרשות סומכות?
3. האם האפלטוניזם המדרשי ישים גם לגבי מידות טכסטואליות?
4. מה לכל זה ולדרשת לשון הדיוט?

המידות:

גז"ש. כלל ופרט וכלל.

א. תקציר מן השנה שעברה

"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 וזה 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 וימצאהו איש (בראשית לז טו) וישאלהו האיש (שם שם) ויאמר האיש נסעו וגו' (שם יז) זה שהוא אביהם על אחת כמה וכמה.

(בראשית רבה, פרשה עה אות ד)

במאמר משנה שעברה דנו במחלוקת המובאת במדרשים, ואח"כ גם בין מפרשי המקרא הראשונים, האם המלאכים ששלח יעקב לעשיו היו שלוחים בשר ודם או מלאכים ממש. סקרנו כמה קשיים במדרשים הללו, ובעיקר מדוע השאלה הזו רלוונטית עבורנו. עמדנו על אופיו של שיקול הקו"ח שמופיע במדרש, הסברנו אותו ואת ההנחה הסברתית שבבסיסו, וראינו שהנוסח 'על אחת כמה וכמה' מורה על קו"ח שביסודו סברא (קו"ח מן הסוג השלישי שהוגדר בפרשת נח). הציר הסברתי אשר מונח בבסיס הקו"ח מבוסס על הקריטריון עד כמה האישיות הנדונה קרובה לבית אברהם אבינו, לעם ישראל, ולקב"ה. לאור בחינה מקדמית של המצב הפרשני השורר לפני העלאת השיקולים שבמדרש נוכחנו לראות שהפירוש הפשוט יותר בסברא הוא שמדובר במלאכים בשר ודם. לעומת זאת, הפירוש המילולי מטה יותר לכיוון של מלאכי מרום. הסיבה לקושי הסברתי בפירוש שהיו אלה מלאכי מרום היא העובדה שאנו לא רגילים לכך שמלאכי מרום מבצעים את שליחותו של אדם בשר ודם, וסרים למרותו. מעצם מהותם הם שלוחיו של הקב"ה בלבד. בסופו של דבר הצענו פתרון לקשיים שבמדרשים הללו, באמצעות ההנחה שהמדרש מיועד לתקן את הרושם שמעורר פשוטו של מקרא. מפשוטו של מקרא עולה דמותו של יעקב באור שלילי למדי. הוא נראה לכאורה כרמאי ואופורטוניסט. לעומתו, עשיו נראה כאדם ישר שמרומה על ידו ובמר לו הוא מבקש נקמה.

המדרש מנסה לתקן את הרושם הזה, באמצעות ניסיון להראות לנו שיעקב קרוב לבית אברהם וגם לאביו שבשמים. שדוקא הוא הצדיק בתמונה הזו. הצורה בה המדרש עושה זאת, היא טכניקה אותה כינינו 'מדרש מהופך'. במדרש רגיל המטרה היא בירור שאלה כלשהי, פרשנית או הלכתית, והכלים המשמשים בבירור הם כלי הדרש השונים. ב'מדרש מהופך' המטרה היא מטרת דמה, שכל ייעודה הוא להראות את השיקולים שמובילים אליה. לפי הצעתנו, השאלה האם המלאכים היו מלאכים ממש משמשת את בעלי המדרש כדי להציג את צדקותו של יעקב, וזאת באמצעות שיקולי הקו"ח ש'פותרים' את השאלה המדרשית הזו. דווקא הסברות שמונחות בבסיס שיקולי הקו"ח הללו הם הם מטרתו של המדרש. הסברות הללו מורות לנו שיעקב היה קרוב ל'בית' וגם ל'בעל הבית'.

בסופו של המאמר עמדנו על כך שתופעה דומה לזו מתרחשת גם במדרשי ההלכה. שם מכנים זאת 'מדרש סומך'. במאמר לפרשת חיי-שרה תשס"ה הבחנו בין שני סוגי מדרש הלכה: 'מדרש יוצר', אשר מהווה בסיס ליצירתה של הלכה לא ידועה, ו'מדרש סומך' (או 'מקיים'), אשר משמש למצוא עוגן להלכה ידועה שהתקבלה במסורת. מדרש סומך הוא לכאורה 'מדרש מהופך'. המטרה של

המדרש, כלומר ההלכה שנלמדת ממנו, ידועה מראש. היא אינה אלא קטליזטור, אשר משמש אותנו כדי להציג את הטיעונים המדרשיים אשר מוליכים אליה. השאלה המתבקשת היא מדוע בכלל נחוץ לנו מדרש סומך? הרי ההלכה ידועה לנו מראש, והשיקולים המובילים אליה הם טכניים בלבד. אם כן, מדוע בכלל עסקו חז"ל במדרשים סומכים? האם יש טעם לימדרשי הלכה מהופכים? בסיום המאמר רמזנו על כיווני תשובה אפשריים לשאלה זו, ובמאמרנו השבוע נרחיב את היריעה בנושא זה.

ב. מדוע נחוצים מדרשים סומכים? משמעויות הלכתיות

מבוא

ישנם כאלו שמסבירים שהדרש הסומך הוא רק כדי להגדיל תורה ולהאדירה. יש שיאמרו שמטרת הדרש היא להראות שהמסורת מעוגנת בתורה שבכתב (כלומר לקשור את התושבע"פ עם התושב"כ). הנחתנו היא שלדרש הסומך ישנה גם משמעויות מצד עצמו, הלכתיות ואחרות. ננסה לסקור כאן את מכלול האפשרויות לראות משמעות עצמית של מדרש סומך. המאמר מחולק לשני פרקים, האחד עוסק במשמעויות ההלכתיות של מדרשים סומכים, והשני עוסק במשמעויות כלליות יותר.

1. משמעות 'יוצרת' לדרש סומך

אנו עוסקים במצב בו דרשה כלשהי היא סומכת. כלומר ההלכה שנגזרת מן הדרשה התקבלה במסורת, והיא כבר ידועה לנו, והדרש מיועד רק לעגן אותה בכתובים באמצעות כלי הדרש. ישנה חשיבות ומשמעות הלכתית לעובדה שתקענו יתד מדרשית במילה מקראית כלשהי, ומבחינות אלו יש כאן כעין מדרש יוצר. ניתן לראות זאת בכמה מישורים עיקריים:

א. ראשית, ייתכן שההלכה היתה ידועה לנו, אולם לא היה ברור מהו מעמדה ההלכתי. אם אנו מוצאים לה עוגן באמצעות כלי הדרש, כי אז יש לה מעמד דאורייתא (לפי רוב הראשונים). בשיטת הרמב"ם בשורש השני, מעמדן של הלכות מדרשיות הוא כ'דברי סופרים'¹. אם כן, יש כאן ממד יצירתי מבחינה הלכתית, אולם עדיין ניתן להגדיר זאת כדרש סומך.

בשיטת הרמב"ם, ישנו חידוש הפוך: מעמדה של הלכה המתקבלת במסורת, גם אם היא ידועה לנו כהלכה למשה מסיני, הוא כהלכה 'מדברי סופרים'. אולם אם יש לה עוגן מדרשי בכתוב, אזי מעמדה הפוך להיות כשל הלכה דאורייתא.²

ב. כיוון שני אשר נותן משמעות הלכתית למדרש סומך הוא מצב בו הדרש הסומך מאושש סברא או עיקרון שניתן ליישום גם בהקשרים אחרים.³ ניתן להראות שפעמים רבות דרשה הלכתית או אגדית אינה עומדת על עצמה בלבד. ישנה סברא שמובילה אליה ותומכת במסקנותיה, ומהווה חלק בלתי נפרד מהדרשה עצמה. במצבים כאלו, הדרשה מהווה אישוש לסברא זו עצמה, דבר שיש לו השלכות רבות גם לגבי יישום אותה סברא בהקשרים אחרים, כלומר ניתן ליצור באופן כזה הלכות חדשות.

ג. דוגמא מובהקת וייחודית לתהליך דומה לזה שתואר בסוג הקודם, היא מידת הגזרה שווה.⁴ הגמרא (כריתות כב ע"ב) קובעת שאין גז"ש לחצאין. אם כן, נניח שידוע לנו כי אישה מתקדשת בכסף, ואנו מוצאים לכך עוגן בפסוקים בגז"ש 'ק'יחה'-'ק'יחה'. זוהי אמנם דרשה סומכת, אולם כעת נוכל ללמוד ממנה דינים חדשים נוספים, שהרי אין גז"ש לחצאין. אם כן, הדרשה הסומכת מהווה בסיס לגזירת הלכות נוספות מתוך דרשות מקבילות ומסתעפות שתהיינה בעלות אופי יוצר.

ד. דוגמא נוספת למנגנון למשמעות וחשיבות הלכתית של דרשות סומכות היא העיקרון לפיו המיקום של העוגן המדרשי במקרא עשוי לקבוע באופן משמעותי את גדריו של הדין הנדון. למשל, אם נלמד את העובדה שאישה מתקדשת בכסף מגז"ש 'ק'יחה'-'ק'יחה' משדה, כי אז ייתכן שעלינו להבין שקידושי אישה הם סוג של קניין, כמו קניית שדה. לתפיסה כזו ישנן השלכות הלכתיות ומחשבתיות רבות. לעומת זאת, אם המקור המדרשי להלכה זו הוא אחר, כי אז עשויה לעלות ממנו תפיסה הלכתית ומחשבתית שונה לגמרי.⁵

ה. ישנו כיוון נוסף, שונה במהותו, אשר מעניק לפעולת הדרש הסומך משמעות הלכתית, גם אם ישנה וודאות מלאה במעמדה וגדרה של ההלכה הנדונה. כדי להדגים זאת, נתבונן בדרשה בסוגיית

¹ ראה על שיטת הרמב"ם במאמר לפרשת יתרו תשס"ה, ועוד רבים.

² ראה על כך בשורש השני, ובהשגות הרמב"ן שם. להסבר העניין, ראה במאמריו של מ. אברהם בצהר יב וט"ו.

³ ראה, למשל, בסוף המאמר לפרשת וירא תשסה.

⁴ ראה במאמר לפרשת וירא תשסה, ח"ב.

⁵ תפיסת הקידושין כקניין אינה נכונה באופן מלא, ואנו משתמשים בה כאן רק להדגמה. ראה על כך במאמרנו לפרשת חיי שרה תשסה.

הבבלי ברכות ט ע"א. בסוגיא שם נחלקו ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא לגבי סוף זמן אכילת הפסח:

דתינא: "ואכלו את הבשר בלילה הזה". ראב"ע אומר: נאמר כאן "בלילה הזה" ונאמר להלן "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה", מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. אמר ליה ר"ע: והלא כבר נאמר "בחפזון" - עד שעת חפזון (=עמוד השחר). אם כן, מה ת"ל "בלילה"? יכול יהא נאכל כקדשים ביום, תלמוד לומר "בלילה" - בלילה הוא נאכל ולא ביום.

בשלמא לראב"ע דאית ליה גז"ש אצטריך למכתב ליה "הזה", אלא לר"ע האי "הזה" מאי עביד ליה? למעוטי לילה אחר הוא דאתא.

ראב"ע דורש מן המילים "בלילה הזה" באמצעות גז"ש שאכילת הפסח היא עד חצות. ר"ע דורש מן המילה "בחפזון" שאכילת הפסח היא עד עלות השחר. כעת נותרת המילה "לילה" מיותרת. נניח שהדרש של ר"ע הוא סומך ולא יוצר. עדיין, מכיון שזהו הדרש שלו, הרי המילה "לילה" פנויה לדרשות נוספות, וניתן ללמוד ממנה הלכות חדשות בדרשה יוצרת. לעומת זאת, אם ראב"ע דורש דרשה אחרת, אז המילה "לילה" אינה פנויה לדרשה אחרת. אם כן, הוא יחלוק על ההלכה שיוצאת מהדרש היוצר אותו יבצע ר"ע על בסיס המילה הזו.

הרי לנו תוצאה של הלכה חדשה שיצירתה תלויה בדרשה סומכת. גם אם ביצענו דרשה סומכת, התוצאה היא שמילים כלשהן במקרא נתבררו כ'תפוסות', וממילא גם מילים אחרות מתבררות כפנויות. אם כן, יכולות להיווצר או להידחות דרשות יוצרות אחרות שנסמכות על המילים הללו. לאור האמור כאן, נראה חשוב מאד לבחון את הסמכת כל ההלכות במקרא בדרשות סומכות, ולו רק כדי לדעת מה תפקידה של כל מילה במקרא במישור הדרש, ומאילו מילים עדיין ניתן לדרוש הלכות חדשות.⁶

כל זה נאמר על סוג דיון בגמרא שעוסק בבירור המקורות להלכה מסויימת: למשל, כאשר הגמרא מקשה מניין חכם א לומד את הדין של חכם ב. אולם כאשר הגמרא עוסקת בבירור תפקידם של מקורות כלשהם: למשל, כשהגמרא מבררת בתוך המו"מ מה חכם א עושה עם מילה שחכם ב השתמש בה לצורך מסויים, אז בדרך כלל חכם א עונה שהוא לומד ממנה דין אחר, חדש. גם בהקשרים אלו הויכוח על הדרשה הסומכת יכול ליצור דין מחודש. למצב כזה ישנן דוגמאות למאות בכל ספרות חז"ל.

2. ביטול ההבחנה הדיכוטומית בין דרש יוצר וסומך⁷

עד כאן הנחנו שההבחנה בין דרש יוצר וסומך היא חדה וברורה, אולם כפי שנראה כאן הדבר אינו כן. נקודה זו יכולה להבהיר יותר את הערך שישנו בדרשות סומכות, וגם להסיר תמוהות וסתומות רבות בסוגיות שונות. כאן נציג אותה בקצרה, רק כפי הנחוץ לנדון דידן.

במאמר לפרשת מקץ משנה שעברה, הזכרנו הקדמה חשובה הנוגעת למידת הדרש 'גזרה שווה' (ראה גם בסוף המאמר לפרשת וישלח תשסה). התלמוד (בבלי פסחים סו ע"א ובמקבילות) קובע שעל אף שאדם דן קו"ח מעצמו, אין אדם דן גז"ש מעצמו. מקובל לפרש זאת בכך שדרשת גז"ש תמיד מגיעה במסורת ממעמד הר סיני (ראה, למשל, רש"י שם, ובסוכה יא ע"ב ד"ה 'לא ילפינן', והרמב"ן בהשגותיו לשורש השני).

בעל הקנאת סופרים על השורש השני, כותב שלפי שיטת הרמב"ם הסובר שמעמדן ההלכתי של ההלכות העולות מדרשות בי"ג מידות הוא כשל 'דברי סופרים', כנראה גם דרשות הגז"ש לא ניתנו מהר סיני. ומה שקבעו חז"ל שאדם לא דן גז"ש מעצמו, הכוונה היא שרק בי"ד הגדול יכול לדרוש בגז"ש, ולא דווקא לכך שהיא צריכה להתקבל במסורת ממש רבנו במעמד הר סיני.

רבים כבר העירו שלפחות לדעת רש"י וסיעתו (שהם רוב מוחלט של הראשונים) קשה מאד להבין כמה תופעות שמצאנו בתלמוד: העובדה שישנן מחלוקות לגבי גז"ש (ראה חולין פח ע"א). עוד מצאנו שמשבחים את מי שמצא מקור להלכה כלשהי מגז"ש (ראה שבעות ז ע"א). ועוד העירו (ראה רמב"ן בהשגותיו לשורש שלנו, ועוד) שאם אכן הכל נמסר מסיני אז קשה מאד להבין מדוע הגז"ש נקראת 'מידה שהתורה נדרשת בה', והרי אין בה מקום לדרשות חכמים כלל.

מסיבה זו, כתבו רבים מן הראשונים (ראה, למשל, רמב"ן בהשגותיו לשורש השני, עמ' ס-סד) שאין הכוונה לומר שהגז"ש ניתנה כמות שהיא מהר סיני (ראה, למשל, הליכות עולם שער ד, ועוד). לפעמים נמסרה למשה הלכה כלשהי, ונמסר לו שהיא נלמדת מגז"ש ולא נאמר לו באיזו צורה ומהיכן. לפעמים נמסר לו המקור ולא ההלכה. לפעמים נמסרה לו מידת הדרש, אולם לא המילה המדויקת וכדו'.

לענייננו, חשוב מאד לשים לב שתמונה זו מסייגת מאד את הדיכוטומיות של החלוקה המקובלת בין מדרש יוצר למדרש סומך. ישנם מדרשים רבים מאד שיש בהם רכיב יוצר אולם יש בהם גם רכיבים שנתונים לנו במסורת. אם ההלכה נתונה לנו במסורת – כי אז המדרש הוא סומך. אם ההלכה לא נתונה – אז המדרש הוא יוצר, על אף שלפעמים הוא עושה זאת בעזרתם של כמה

⁶ נציין כי זהו אמנם מצב טיפוסי ורווח מאד בש"ס, אולם דווקא בדוגמא שלפנינו המצב מעט שונה. ר"ע לומד מהמילה "לילה" לדחות סברא מנוגדת, אולם הוא לא יוצר ממנה דין מחודש. לצורך הדגמה די לנו בכך.

⁷ ראה במאמר לפרשת מקץ תשסה, ח"א.

נתונים אחרים שכן התקבלו במסורת (המקורות לדרשה, ו/או מידת הדרש בה יש להשתמש). ייתכן שגם ההלכה עצמה נמסרת לנו באופן חלקי, למשל: נמסר לנו שישנה השוואה בין שדה לאישה לעניין קידושין, אולם לא נמסר בדיוק מהם גדריה. אם כן, היצירה במדרש היוצר אינה חופשית, אלא מודרכת על ידי רכיבים שהתקבלו במסורת. יש בה רכיבים שהם 'סומכים' במהותם (אלו שהתקבלו במסורת) ויש רכיבים יצירתיים במהותם (אלו שאנו מוסיפים מדעתנו על מנת להשלים את הדרשה). מדרש כזה הוא מעט יוצר ומעט סומך, וקשה למיין אותו לאחד הקטבים באופן חד. בכל אופן, גם במקרה זה, ללא ספק חשוב מאד לבצע את המדרש, שכן הוא מכיל הרבה מאד אינפורמציה חדשה, ובפרט לאור מכלול האספקטים שהבאנו בסעיף הקודם.

ג. מדוע נחוצים מדרשים סומכים? משמעויות לא הלכתיות

מבוא

ישנה דרך נוספת להבין את התועלת בביצוע דרשות סומכות להלכות ידועות. לפעמים המדרש מיועד כדי ללמד אותנו משהו שעולה מדרך הדרש עצמה, ולא דווקא מתוצאותיו ההלכתיות הישירות של המדרש.

הקדמה⁸

ראשית, נזכיר כי ראינו בדף לפרשת נח שניתן להבין את מקומה ומשמעותה הלוגית של מערכת המידות שהתורה נדרשת בהן בשלושה אופנים בסיסיים:

א. המידות הן כעין מערכת אכסיומטית, או צופן פרשני-דרשני שהוא שרירותי באופיו.

ב. המידות הן היגיון אלטרנטיבי במקום הלוגיקה המקובלת.

ג. המידות הן בסיס של עקרונות בעלי משמעות פילוסופית.

במאמר הנ"ל עמדנו על כך שישנם כאלו, בעיקר אנשי זמננו, המבינים את מערכת המידות כהיגיון עמוק יותר, נבואי, שהוא היגיון אחר מן ההיגיון המקובל. דבריו של הרב הנזיר שמתבטא בכמה מקומות כאילו שמערכת המידות מהווה היגיון עברי מיוחד (שמע"י, במונחיו של הרב הנזיר) שעומד בניגוד להיגיון היווני (ה'יחזותי'), מבטאים לכאורה עמדות כאלו, ומשמשים להן השראה.⁹ אך גישה זו פשוטה היא בעייתית, אם לא בלתי אפשרית. לא מסתבר שמוטל עלינו, או שבכלל אנו יכולים, לזנוח את צורת החשיבה של ההיגיון הקלאסי כאשר אנו עוסקים בתורה. ההיגיון הקלאסי כפוי עלינו, כמו על כל בני התמותה.

על כן מסקנתנו היתה שהמידות הן צורות חשיבה שמורכבות על גבי הלוגיקה הפורמלית-דדוקטיבית. במאמר לפרשת נח תשסה, חילקנו בין שתי צורות חשיבה יסודיות: חשיבה אנליטית וסינתטית.¹⁰ הלוגיקה הרגילה עוסקת רק בצורות הדדוקציה, כלומר צורות החשיבה האנליטית. לעומת זאת, מערכת מידות הדרש מהווה כעין מפה לדרכי החשיבה האנלוגיות והאינדוקטיביות היסודיות, כלומר לצורות החשיבה הסינתטיות. זוהי משמעותה של הגישה האחרונה מתוך השלוש שפורטו למעלה.

לפי גישה זו, השלישית, ורק לפיה, יש מקום ללמוד מהמידות עצמן עקרונות מחשבתיים-פילוסופיים, שהרי אין הן כללים שרירותיים (כעין צופן), אלא עקרונות בעלי משמעות כשלעצמם. במאמר לפרשת בראשית תשסה, כינינו את הגישה הזו 'אפלטוניזם מדרשי'. גישה זו רואה את המידות כצורות חשיבה שתקפותן מצויה גם מעבר לטכסט המקראי.

המשמעות לעניין מדרשים סומכים

נחזור כעת לנדון דידן (המשמעות של הדרש הסומך). מה שאנחנו מקבלים משימוש במידות הדרש, גם כאשר הן משמשות רק לסמוך הלכות קיימות, הוא פיתוח יכולות חשיבה סינתטיות (אנלוגיות ואינדוקטיביות). השימוש בדרכי הדרש מחדד את היכולת האנלוגית והאינדוקטיבית שלנו. יש כאן כעין 'בית-ספר' לאנלוגיה, או לחשיבה סינתטית בכלל. למעשה, חשוב לשים לב לכך שבניגוד להשלכות ההלכתיות, התוצאות הללו מושגות דווקא כאשר הדרש הוא סומך, ולא כשהוא יוצר. במצבים כאלו ההלכה עצמה, המסורה לנו במסורת מסיני, נותנת לנו אינדיקציות על כך שעשינו שימוש נכון בדרכי הדרש, וממילא גם בדרכי החשיבה האנלוגית והאינדוקטיבית. לעומת זאת, בדרש יוצר אין לנו כל אינדיקציה כזו, שכן אנו לא יכולים לדעת באופן בלתי תלוי האם מסקנותינו הן נכונות או לא. אם כן, ההלכה המסורה לנו מסיני מהווה משוב על השימוש בדרכי ההיסק הסינתטיות, משוב אשר בונה את יכולותינו בתחומים אלו.

⁸ ראה בסוף המאמר לפרשת בראשית תשסה.

⁹ ראה קטעים מחלק ב' של קול הנבואה שפורסמו על ידי דב שוורץ בהגיון כרך ב', אלומה, ירושלים, תשנ"ג (בעיקר בסעיפים ה'ט"ו), ובדעת 27, תשנ"א. ראה עוד במאמרו של הנ"ל בספר הגיון, מכון צמח, 1995.

¹⁰ ראה גם בספרו של מ. אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, בעיקר בשער הראשון.

ליכולות אלו ישנן השלכות הלכתיות, שכן פרשנות התורה מבוססת כולה על יכולות כאלו. ידועה לשון הרמב"ן בהקדמת ספרו **מלחמות השם** :

שאינן חכמת תורתנו כחכמת התכונה והתשבורת שמופתיהן חתוכים...

יש לשים לב לכך שגם ההשלכות הללו יכולות להיות בשני מישורים שונים: 1. לאחר אישור ההלכה, או הסברא, אותה הוצאנו במדרש ספציפי, אנו יכולים ללמוד משהו אודות התורה, ואולי אף העולם (לפי גישת האפלטוניזם המדרשי). 2. אך כאן כוונתנו היא בעיקר להשלכות מעצם העובדה שיש לנו יכולת אנלוגית מפותחת יותר (יש שיכנו אותה: 'דעת תורה'). מיישום של יכולת זו עולות השלכות הלכתיות בכל תחומי התורה, ולא דווקא כתוצאה ישירה של הלכה מסויימת אשר בסמיכתה עסק המדרש שלנו.

יש לפיתוח היכולות הללו השלכות בתחומים רחבים מאד. אדם שניחן ביכולת אנלוגית ואינדוקטיבית מפותחת יותר, יכול להגיע למסקנות חשובות גם בתחומי חשיבה אחרים (כמו מדע, ועוד). כיום אין מפה מפורטת של דרכי האנלוגיה והאינדוקציה, שכן, כאמור, תורת ההיגיון כמעט אינה עוסקת בכך. זוהי מפה לא מתמטית, שכן לא ניתן לשרטט בה את הדרכים הללו במדוייק, כמו שאנו נוהגים לעשות לגבי דרכי ההיסק הלוגיות-מתמטיות. מכאן צורתן המעורפלת והלא חד-משמעית של דרכי הדרש. אולם מי שנעשה מיומן בשימוש בהן יכול לעשות בהן שימוש אמין, ולהסיק מהן מסקנות בצורה חד משמעית למדי (לפחות לא פחות חד משמעית מאשר דרך החשיבה הפשטית, שגם לגביה יכולים להתעורר ויכוחים).

לסיום הסעיף הזה נציין כי הרב הנזיר רואה בהיגיון השמעי, כפי שהוא מופיע במידות שהתורה נדרשת בהן, היגיון נבואי, אשר מהווה מוקד ושורש לתחיית הנבואה בישראל. במצב בו שרויה בתוכנו נבואה, נוכל לבחון היסק אינדוקטיבי ואנלוגי בכלים 'מדויקים', ותהיה לנו וודאות במסקנותיהם של היסקים אלו, כמו במקרה הדדוקטיבי. בעקבות כך תחודד ההבחנה בין רגש לאינטואיציה (שהיא חלק מהשכל), שנראית כיום מעורפלת וחמקמקה.¹¹ בכך גם יתפזר הערפל ששורה על המידות.

מידות לשוניות והגיוניות

כל האמור בסעיפים האחרונים הוא הכללות. האם אכן כל מידות הדרש הן כלי היסק שישימים גם לגבי תחומים נוספים (מעבר לפרשנות והדרש המקראי)?

בהקשר זה יש להבחין, בתוך מערכת מידות הדרש, בין מידות בעלות אופי הגיוני לבין מידות בעלות אופי לשוני. הבחנה זו העסיקה אותנו בכמה מאמרים בשנה שעברה. למשל, במאמר לפרשת פנחס עסקנו בגז"ש, קו"ח, בניין אב ומידת 'דבר שהיה בכלל'. הבחנו שם בין שתי משמעויות של ההבדל בין דרש לשוני/טכסטואלי לדרש הגיוני: 1. מבחינת המוטיבציה לביצוע הדרשה. 2. ומבחינת ההיסק המדרשי עצמו.

ראינו שם שמידת גז"ש היא הקוטב הטכסטואלי של מידות הדרש, והיא מידה טכסטואלית הן מבחינת המוטיבציה לביצוע הדרשה (דמיון בין מילים בשני הקשרים מקראיים), ובין מבחינת ההיסק עצמו (ההיקש מהקשר אחד לחבירו נעשה באופן פורמלי. אם כן, זה לא תמיד נכון). לעומת זאת, בניין אב וקו"ח הן שתי מידות הגיוניות בעליל: המוטיבציה לביצוע הדרשה אינה תופעה בטכסט המקראי, אלא נתונים שטמונים בתוכן פסוקי המקרא. וגם ההיסק הוא בעל אופי הגיוני, אשר משמש אותנו גם בהקשרים מחשבתיים אחרים.

לגבי קו"ח ובניין אב (=אנלוגיה, ואולי גם אינדוקציה) קל לראות מדוע אלו מידות בעלות משמעות כללית (כלומר שהאפלטוניזם המדרשי הוא נכון לגביהן). השאלה היא מה בדבר מידה כמו גז"ש, שהיא טכסטואלית במהותה? האם ניתן ליישם לקחים שנלמדים מגז"ש על תחומי דעת וחשיבה נוספים? מהי ההצדקה לאפלטוניזם המדרשי ביחס למידות בעלות אופי טכסטואלי? בפסיקה המסיימת ננסה להדגים את דברינו דווקא ביחס למידות טכסטואליות כמו גז"ש או 'כלל ופרט וכלל'.

אפלטוניזם מדרשי ביחס לגז"ש

בבואנו למצוא משמעות אוניברסלית בדרשות גז"ש אנו יכולים לעשות זאת בשני מישורים, בהתאמה לנאמר למעלה: המישור של תוכנה של גז"ש ספציפית, והמישור של מידת הגז"ש עצמה. גז"ש ספציפית. דרשות גז"ש מאוששות סברות ואנלוגיות בין שני הקשרים שונים. רבות מן הסברות והאנלוגיות הללו הן תובנות אשר ניתנות ליישום גם בהקשרים לא תורניים. במאמר לפרשת חיי-שרה תשסה ראינו גז"ש בין איש לשדה מלמד משהו על מושג הקניין, וגם על המטפיזיקה שמעבר לו.

ההנחה כאן היא שגז"ש אינה רק כלי פורמלי, אלא לפעמים היא משמשת כרמז טכסטואלי לקיומה של אנלוגיה מהותית. בנקודה זו עסקנו כמה פעמים בעבר.

מידת הגז"ש עצמה. ישנה אפשרות שמידת הדרש של גז"ש ניתנת ליישום בהקשרים רחבים מעבר למדרשי הכתובים. זו עצמה השלכה אפשרית של השימוש במידה זו, שניתן להשתמש בה בלשון

¹¹ ראה בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, שער אחד-עשר פ"א.

הדיוט. אולם ההשלכה הפילוסופית הרחבה יותר נובעת מן השאלה מדוע באמת ניתן להשתמש במידות הדרש ביחס ללשון הדיוט.

דרשת לשון הדיוט

בסוגיית ב"מ קד ע"א-ע"ב הגמרא מביאה מחלוקת תנאים האם דורשים לשון הדיוט. אמנם במשמעות המקובלת, הכוונה היא לא לימדרש' במשמעו המקובל אלא להבנה של הטכסט מתוך ההקשר בו הוא נאמר או נכתב. לפעמים משתמשים במונח 'דרשת לשון הדיוט' כדי לומר שמכירים בתקנות שקיבלו קהילות שונות (ראה **המשפט העברי**, מנחם אלון, ח"א עמ' 350 והלאה). אולם הראשונים כתבו שהמונח 'מדרש' אינו משמש כאן בסתם, אלא ברור שיש כאן פרשנות שלא על פי הפשט. לדוגמא, בתוד"ה 'היה דורש' שם בסוגיא (וראה גם בד"ה 'טעמא') כותבים כך:

לשונות שלא תיקנו חכמים לכתוב אלא הדיוטות הורגלו לכותבן היה דורש ואפילו לא כתב כאילו נכתב דאי דוקא כשכתב מה היה דורש פשיטא שיש לו לקיים כמו שהתנה דהא לאו אסמכתא היא.

כאמור, בדרך כלל המשמעות של 'דרשה' כאן אינה אלא התחשבות בקונטקסט, אבל מצאנו חריג מעניין שיש בנותן טעם להציגו כאן, אמנם לא ביחס לגז"ש אלא ביחס למידת 'כלל ופרט וכללי'. בתשובות מהר"י מינץ סי' ז דן בהיקף הסמכות של רוב הקהל לכפות על המיעוט. הוא מביא תשובת מהר"ם מרוטנבורג שדן בנושא זה, ומנתח משפטים בודדים מלשונו של מהר"ם ודורש אותם במידת 'כלל ופרט וכללי'. הוא כותב כך:

ומעתה אהובי שיתו לבכם למסילה העלה בית אל ואל תטו מן הדרך אשר הראה לנו הגאון ואשר הורה ופסק ימין ושמאל כי דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיו שלום. הרי סידר "שיש להשיב כל בעלי בתים שנותנין מס כו". אחר כך פסק דרך פרט "וילכו אחרי הרוב הן לברור ראשים כו", אחר כך פסק דרך כלל "סוף דבר כל צרכי הקהל יעשה על פיהם ככל אשר יאמרו" ונעשה הכלל מוסיף על הפרט, והיינו אפי' דבר שאינו דומה ממש לפרט הקודם וזהו מידה בתורה פרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט כדפירש.

דוגמא נוספת ניתן למצוא בתוספתא גיטין פ"ב ה"ו שכותבת כך:

הכל נאמנין להביא לה גיטה אפי' בנה אפי' בתה ואף חמש נשים שאין נאמנת לומר מת בעלה נאמנות להביא גיטה חמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה ר' שמעון בן לעזר או' משום ר' עקיבא אשה עצמה מביאה את גיטה מקל וחומר ומה צרתה שאין נאמנת לומר מת בעלה נאמנת להביא גיטה היא שנאמנת לומר' מת בעלה אינו דין שתהא נאמנת להביא גיטה דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה צרתה צריכה שתאמר בפני נכתב ובפני נחתם אף היא צריכה שתאמר בפני נכתב ובפני נחתם.

התוספתא מפעילה כאן מדרש של קו"ח וידי' על הלכות שכולן מדרבנן (נאמנות לומר 'בפני נכתב' על גט). אמנם מידת קו"ח היא מידה שניתן להפעיל אותה בהקשרים לא מקראיים, אולם מתוך נוסח התוספתא נראה בעליל שכאן מדובר על הפעלה פורמלית של המידה ועל סיוג פורמלי באמצעות 'דיו'.¹²

מדוע באמת ניתן לדרוש כך לשון הדיוט?

זהו מדרש יוצא דופן, אך הוא אומר דרשני: כיצד מפעילים מידת דרש שמטרתה לדרוש את לשון התורה על לשון הדיוט (=כלומר לא לשון מקרא) של פוסק? לכאורה ישנה כאן תפיסה שמידת 'כלל ופרט וכללי' היא כלי לפענוח משמעויות בדיבור, ולא דווקא בתורה. מי שמתנסח בצורה של 'כלל ופרט וכללי' כנראה מתכוין, במודע או שלא במודע, להכללה של 'כעין הפרט'. אם כן, זו אינה רק מידה לדרשת הכתובים אלא מבנה הגיוני שטבוע באדם, בלשונו ובהגיונו.

באותה צורה היינו אומרים שניתן לדרוש גז"ש ולומר שאם אדם משתמש באותה מילה בשני מקומות ניתן להסיק על משמעותה מתוך השוואת שני המקומות. גם אם הוא אינו תמיד מודע לבחירותיו הלשוניות, בלא מודע מילים זהות מסמנות משמעויות זהות.¹³

דוגמא נוספת לשימוש כזה ניתן למצוא בתשובת הרשב"א ח"ה סי' רס, אשר מיישם את מחלוקת ר' יאשיהו ור' יונתן לגבי וא"ו החיבור האם היא נדרשת כצירוף של שני המחברים או שמטרתה לחלק ביניהם (במינוח של אופרטורים לוגיים: OR או AND). נעיר כי פוסקים אחרים חלוקים עליו בעניין זה, שכן לדעתם המחלוקת נוגעת רק ללשון התורה ולא ללשון הדיוט.

אנו מוצאים כאן משמעות מרחיקת לכת לדרשת לשון הדיוט, שלפיה המידות משקפות מבני מחשבה ששולטים גם על התבטאויות בשפת בני אדם, ולא רק במקרא.¹⁴

¹² ייתכן שהחובה לומר 'בפני נכתב' על גט היא חובה מדרבנן, אך השאלה מי נאמן לומר זאת היא שאלה על דין דאורייתא. אם כך הוא, אזי התוספתא עוסקת בדיני דאורייתא. נעיר כי בכל מקרה לא מדובר כאן על דינים המפורשים בלשון המקרא. ראה עוד על כך בעבודת הדוקטור של גבריאל חזות.

¹³ יש לדון האם זה רק בלשון הקודש ש"מתאימה לטבע הנמצאים", או בכל לשון. ראה במאמר לפרשת בלק תשסה.

הסתייגות ביחס ללשון הדיוט, וגם ביחס לדרשת המקרא

נעיר כי ברור שאף אחד אינו טוען שתמיד יש לפרש כך את לשונות בני האדם. הרי העובדה שאלו מקרים כל כך נדירים מורה בעליל שלא כך הוא. ללא ספק בכדי להפעיל דרשה כזו כבסיס לאנלוגיה דרושה גם סברא אשר תומכת במשמעות שיוצאת מן הדרשה. דרושה אינדיקציה נוספת, מעבר להיבט הפורמלי-אוניברסלי, בכדי לדרוש דרשות.

מאידך, ברור שגם לדרשה עצמה יש משקל בהליך הפרשני. נזכיר כי גם במקרא לא כל שתי מילים נדרשות לגז"ש, וביארנו כבר כמה פעמים שהסברא נוטלת חלק בהחלטה אילו הקשרים אנו משווים בגז"ש, כמו גם בכל מידה אחרת. אם כן, ישנה השלכה 'אפלטונית' גם למידות הטכסטואליות.

¹⁴ ייתכן שלפי העיקרון הזה ניתן ליישב את קושיית השטמ"ק בסוגיית ב"מ שם ע"א ד"ה 'ר' יהודה אומר' על דין הבאת קרבן עני של בעל על אשתו. ראה גם בגמ' שם, ובמדרש המקביל בספרא פ' מצורע פרשה ד', ובפירוש המלבי"ם על אתר (אות עג). ואכמ"ל בזה.