

המידות המעורבות :
קל וחומר.

שאלות :
התייחסות רפלכסיבית של חז"ל.
מהן דרשות פגומות?
האם דרשן עושה דברים 'מדעתו'?
מה בין שיקול דעת לבין מדרש?
מעט על 'פרדוקס הערימה' כסייג על הלוגיקה של שפת היום-יום.
האם מידות הדרש הן מפענחות או מרחיבות?
מהי הלכה 'דאורייתא', מהי הלכה 'דרבנן', ומהי 'אסמכתא'?
דברי תורה פרין ורבין.

א. מה פירוש שמושה עשה 'מדעתו'

(י) וַיֹּאמֶר יְקוֹק אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדְשְׁתֶּם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְפַסּוּ שְׂמַלְתֶּם :
(שמות פ"ט)
(טו) וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הֵיוּ נְכַיִם לְשַׁלֵּשֶׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה :

דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.
הוסיף יום אחד מדעתו. מאי דריש? היום ומחר - היום כמחר, מה למחר - לילו עמו, אף היום - לילו עמו. ולילה דהאידינא נפקא ליה. שמע מינה - תרי יומי לבר מהאידינא. ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דלא שריא שכינא עד צפרא דשבתא. ופירש מן האשה. מאי דריש? נשא קל וחומר בעצמו, אמר: ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה + שמות יט+ והיו נכנים וגו' אל תגשו, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דכתיב +דברים ה+ לך אמר להם שובו לכם לאהליכם וכתיב בתריה ואתה פה עמד עמדי, ואית דאמרי +במדבר יב+ פה אל פה אדבר בו. שבר את הלוחות. מאי דריש? אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה + שמות יב+ וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה [כאן], וישראל משומדים - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - שנאמר + שמות לד+ אשר שברת ואמר ריש לקיש: יישר כחך ששיברת.
(בבלי שבת, פז ע"א ויבמות סב ע"א)

מבוא. בעלי ההלכה אינם מתאפיינים בהתייחסויות רפלכסיביות. קשה לדלות מהם כיצד הם עצמם רואים את פעילותם ההלכתית, או לחלף מדבריהם התייחסויות מטא-הלכתיות בכלל. גם אם נמצא התייחסות כזו, היא תהיה עקיפה, ותיתלה בדמות, או אירוע, מקראיים. דוגמא בולטת לכך נוכל למצוא בדרשה המובאת למעלה, אשר מתייחסת למשה רבנו, ועיקרה בהכנות לקראת מעמד הר סיני. ננסה לראות מה טומן מדרש כזה בחובו, במישור התפיסות המטא-מדרשיות. באיזו צורה הדרשן הזה רואה את הפעילות המדרשית עצמה? כפי שנראה עיקר הדברים נעוץ במשמעויותיה של מילה אחת: 'מדעתו'.

במדרש המובא למעלה מתוארים שלושה שיקולי דעת שעשה משה רבנו מדעתו, ומכוחם הוא הורה הלכה שלא כמו המשתמע, במובלע או במפורש, מרצונו של הקב"ה. בסופו של דבר, כפי שמתאר המדרש, הסכים הקב"ה עמו.

מדרש זה תמוה מאד: מדוע בכלל מניח הדרשן שמושה דרש משהו? האם הוא לא יכול היה להשתמש בשיקול דעת לא מדרשי-פורמלי? האם באמת מדובר כאן ב'דרש', במובנו הפורמלי? האם ניתן ללכת נגד רצון ה' מכוח שיקול דעת כזה או אחר? ומאידך, אם הכלים בהם משה משתמש הם כלי פרשנות לגיטימיים (כמו מידות הדרש, שהתקבלו מסיני), כי אז במה היה כאן שיקול דעת ייחודי ועצמאי שלו? למה צריך היה הקב"ה להסכים?

תיאור המדרש עצמו. במדרש מובאים שלושה מקרים, שניים מהם לפני מתן תורה (בהכנות לקראתו), והשלישי מיידי אחריו: 1. הוסיף יום אחד מדעתו, מכוח דרשה שנראית כמו היקש ('היום' כמו 'מחר', המופיעים שניהם בפסוק י למעלה). זה נעשה נגד ציווי מפורש של הקב"ה שהורה על יומיים, ומשה מדעתו מורה על שלושה ימים. 2. פירש מן האשה, מכוח דרשת קו"ח מהציווי לישראל בפסוק טו שלמעלה (לאור אינטנסיביות הפגישות שלו עם הקב"ה). כאן מופיע

במפורש המונח 'קל וחומר' (אמנם רק בסוגיית שבת). זה עומד בניגוד למצווה על פריה ורביה (עיין בהקשר שבסוגיית יבמות). 3. שבירת הלוחות, מכוח קו"ח מפסח שהתורה כולה ודאי אינה ראויה למומרים/משומדים. זה עומד בניגוד להוראת הקב"ה למסור את הלוחות לישראל, ובניגוד לחובת הקדושה שיש לנהוג בהם.

הקושי הבסיסי. הקושי העיקרי לענייננו אינו נעוץ בשאלת תקפות השיקולים שעשה משה רבנו, שכל אחד מהם דורש עיון כשלעצמו. הבעיה בה נרצה לעיין עולה בדברי בעלי התוס' בשתי הסוגיות, בשבת וביבמות. בעלי התוס' עומדים על נקודה זו באופן עקבי בכל דיבוריהם לכל אורכן של שתי הסוגיות (המהלך הוא מקביל למדיי, למעט כמה הבדלים קטנים). נתחיל בתוס' הראשון בסוגיית שבת, אשר כותבים (ד"ה 'היום כמחר'):

אין זו דרשה גמורה, אלא משמע דהיום ממש. דאי לא הכי אין זה מדעתו.

ובדומה לכך, גם בדיבור הבא כותבים התוס' (ד"ה 'ומה ישראל'):

וא"ת מאי קאמר (דהוסיף) מדעתו. דאורייתא הוא דק"ו ניתן לדרש? וי"ל דלא הוי ק"ו גמור דשאני התם משום עשרת הדברות.

תוס' הראשון מתייחס להיקש של 'היום' ל'מחר'. תוס' השני מתייחס לדרשה לגבי פרישה מן האישה, שלגביה מופיע במפורש בלשון המדרש הביטוי 'קל וחומר'. שני התוס' מעלים קושי יסודי מאד לכל הבנת המידות שהתורה נדרשת בהן: מדוע שיקול של קו"ח, או היקש, אשר שייכים שניהם למידות הדרש, נחשב 'מדעתו' של משה רבנו? לכאורה הוא רק השתמש במידת דרש, שהיא כלי פרשנות לגיטימי שקיבלנו מסיני, כדי לפרש את דברי ה'.

לקח ראשון. כאן כבר ניתן להבחין בלקח הראשון (ראה גם בדף לשבוע שעבר, שם הערנו כן לגבי המושג 'אסמכתא'): כאשר אנחנו מגיעים למסקנה שהלכה כלשהי שנוצרת מדרשה היא הלכה דרבנן, וממילא מסיקים שהדרשה הזו היא רק אסמכתא, אזי עלינו להניח מיניה וביה שהדרשה שהובילה אל ההלכה הזו אינה תקפה. כלומר הדרשה 'פגומה' במובן כלשהו. היא אינה עונה לקריטריונים המלאים שנדרשים ממידות הדרש, ולכן היא אינה יכולה להוות מקור מלא שיכול ליצור הלכה דאורייתא. אם אכן דרשה זו היתה בעלת מבנה תקני, כלומר היסק מדרשי תקף, אז ההלכה שנוצרת ממנה היתה הלכה מדאורייתא. גם אם יאמר מישהו שהלכה זו היא מדרבנן, הרי ניתן לבצע כעת את הדרשה הזו ולהראות מכוחה שההלכה הנדרשת היא מדאורייתא.

מכיון שמייד לאחר חתימת התלמוד איבדו כבר כלי הדרש מנגישותם, ואנו כבר לא ממש מבינים את אותם קריטריונים עלומים, אזי אנו רק יכולים להסיק באופן עקיף שיש משהו פגום בדרשה, אולם קשה לנו מאד לעמוד על טיבו. ובאמת רוב ככל המפרשים, כבר מתקופת הראשונים, יכולים לקבוע מכוח שיקולים שונים שדרשה כלשהי היא אסמכתא, אך בדרך כלל הם אינם טורחים להסביר מה לא בסדר בדרשה הזו, ומדוע היא אינה יכולה להוות בסיס מספיק להלכה מדאורייתא.

מסיבה זו נראה, למרבה ההפתעה, כי דווקא מחקר שיטתי של האסמכתאות (שאינן דרשות מלאות, אלא 'פגומות') יכול להניב כמה וכמה תובנות חשובות באשר לדרך העבודה הנכונה עם מידות הדרש (במופיעיהן הטהורים).

אם נשוב כעת לשני התוס' שהבאנו למעלה, נראה מייד שהם בנויים מעט שונה. התוס' הראשון עוסק בהיקש, והוא מסתפק בקביעה תיאורטית שבהכרח הדרשה אינה דרשה גמורה. הוא אמנם שם לב לנקודה שהצבענו עליה לעיל, שחייב להיות פגם בדרשה כדי שהיא לא תהווה פרשנות מלאה, אולם הוא אינו מנמק ומסביר מהו אותו פגם. לעומתו, התוס' הבא, שעוסק בקו"ח, מוצא לנכון להסביר מה פגם יש בדרשה זו. הסיבה לכך היא שבקו"ח ישנו הגיון שברור לכל אחד מאיתנו, ולכן לא די בקביעה שזו אינה דרשה גמורה, אלא יש להסביר לנו מהו הפגם בשיקול דעת כזה אשר נראה סביר ועומד בקריטריונים ובהגיון של מידת הקו"ח.

מסיבה זו גם בתוד"ה 'ומה פסח' שמופיע לקראת סוף הסוגיא ודן בלימוד מקרבן פסח לשבירת הלוחות, בעלי התוס' מסבירים שהדרשה השלישית גם היא לא דרשה גמורה, וגם הם טורחים ומביאים נימוק לכך. לא נתפלא לגלות שגם שם מדובר בדרשת קו"ח.

תפיסת מהות הדרשות בשיטת התוס'. נקודה חשובה נוספת עולה בדברי התוס'. ההסברים שמציע תוס' לכך שהדרשות אינן גמורות, הם תמיד הסברים שמעלים פירכא אפשרית על הקו"ח. לעומת זאת, שיקול הקו"ח עצמו חייב להיות נקי וראוי. דוגמא בולטת לכך, מצויה בתוד"ה 'וקבעי' (השלישי שם), אשר בוחן את השיקול של פרישה מהאישה, ומסביר בפירוט מדוע זהו דווקא כן שיקול הגיוני (זאת בניגוד לשאר התוס' אשר עוסקים דווקא בהיבט הפגום שהיה בדרשותיו של משה).

אם כן, תוס' מבטאים כאן מתח שמלווה את שלוש הדרשות הללו: מחד, השיקול צריך להיות נכון ואמיתי. הרי זה גופא היה השיקול שהוביל את משה רבנו למסקנותיו המחודשות. מאידך, השיקול חייב להיות פגום במובן כלשהו. הצורה לעמוד בשתי המשימות הפרשניות הללו היא למצוא הגיון בשיקול, אך, כנגדו, גם פירכא אפשרית.

למעשה, במבט כולל אפשר לומר שהתוס' טוענים שדרשה מסוג כזה לא יכולה להניב הלכה מחייבת, שכן כדרשה במובנה הפורמלי יש עליה פירכא. מאידך, היה כאן שיקול דעת נכון שהקב"ה הסכים על ידו.

הביטוי הבולט ביותר לנקודה זו מצוי בתוס' נוסף בסוגיית שבת, בד"ה 'ואתה'. תוס' שם מקשה מדוע חז"ל מבינים שמשה עשה זאת מדעתו והקב"ה הסכים על ידו ('ואתה פה עמוד עמדי'). אולי הפסוק 'עמוד עמדי' הוא ציווי של הקב"ה, ובגללו משה פירש מאשתו (מכוח הציווי ולא מדעתו)? תוס' עונים שאם היה כאן ציווי גמור, אז מרים ואהרן לא היו מדברים במשה על שפירש מאשתו בציווי של הקב"ה. תוס' מוסיפים הסבר מקורי לכך שהם חולקים עליו על אף שהקב"ה הסכים על ידו, שהרי גם זה נראה בלתי סביר. לטענת התוס' הקב"ה הסכים על ידו כי בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו. אולם אם משה לא היה מחליט על כך, אז גם הקב"ה לא היה רוצה בזה. ולכן מרים ואהרן מביעים את עמדתם שזה היה מעשה לא נכון, והיה על משה להחליט הפוך, ולגרום גם לקב"ה לרצות, או להסכים, הפוך.

שתי מסקנות חשובות עולות כאן: 1. מכיון שבסוגייתנו מדובר בדרש פגום, אז ההגיון של הטיעון הוא פתוח, וניתן בהחלט לחלוק עליו. ממילא גם לא ברור מה רצון ה', והוא ייקבע על פי הכרעת בי"ד של מטה. 2. נראה מכאן שבדרשה גמורה, שבה כמובן אין פגם, שם יאמרו התוס' שהיא כן מבטאת את רצון ה' הקבוע ועומד, והדרשה היא רק כלי לחשיפת אותו רצון קיים.

מהלך הסוגיא לפי תוס'. ר' אלחנן וסרמן, בעל **קובץ שיעורים**, מקשה על התוס' (בקונטרס **דברי סופרים**, ס"י א סקט"ז): מה הועילו לנו בתירוצם? הרי אם אין כאן קו"ח גמור, כי אז חוזרת שוב הבעייה של הגמרא: מאי דרש? הרי זה אינו דרש גמור, וכיצד משה יכול לשנות ממה שהקב"ה ציווה אותו (תשובתו של רא"ו שם מעוררת סוגיא אחרת, אשר אין כאן המקום להיכנס אליה).

לפי דברינו ישנה תשובה פשוטה לכך: תוס' מבחינים כאן בין דרשה פגומה לבין שיקול בלתי לגיטימי. שיקול שאינו לגיטימי כדרך פירוש למקרא באמת לא יכול להוות בסיס מספיק כדי לעבור על רצון וציווי של הקב"ה. אולם כאן מדובר בשיקול שהוא אמנם פגום, אך לא ממש. זהו שיקול נכון מצד עצמו, אלא שיכולה להיות לגביו פירכא. שיקול כזה אינו שגוי אלא פתוח. יכולים להיות לגביו חילוקי דעות, אולם הוא אינו שגוי בעליל. ביחס לשיקול כזה אומרים לנו בעלי התוס' שהקב"ה עצמו 'מגבש את עמדתו' לאור ההכרעה שלנו.

כאן מתבאר כל מהלך הסוגיא לפי שיטת התוס'. הגמרא מתחילה בקושיא: מאי דרש? כלומר הגמרא מניחה שסתם שיקול שאינו מעוגן בדרכי הפרשנות לא יכול להוות בסיס לשנות מציווי הקב"ה. על כך הגמרא עונה בהבאת שלושה שיקולים שנראים כמו מדרשים רגילים (כלומר שיקולים אשר מבוססים על מידות הדרש, קו"ח והיקש). אולם תוס' מוסיפים שבהכרח מדובר במדרשים פגומים, כלומר שהקב"ה עצמו הותיר את מסקנותיהם פתוחות, והרצון האמיתי שלו 'יתגבש' בעקבות גיבוש ההחלטה בבי"ד של מטה ('בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו'). כאמור, משיטת התוס' עולה שמדרשים רגילים אינם כלי חשיפה של רצון ה'. זוהי פרשנות רגילה, אלא שהיא נעשית במישור שונה, והיא חושפת את רצון ה' שאינו נתון להכרעת בי"ד של מטה (וכאן רלוונטיים כל דיני טעות בהוראת בי"ד והמסתעף).

ב. אופיין של דרכי הדרש

הנחת יסוד של תוס'. הרב משה פינצ'וק, במאמרו העוסק במהותן של יג מידות הדרש¹, מציע שתי אפשרויות עקרוניות להבין את יג המידות:

- א. יג מידות הם כלי פרשני, בעזרתן אנחנו מפרשים ומבינים את כוונת המילים. יג המידות הן כלים של הארכיאולוג בעזרתם הוא חושף את מה שנמצא וקיים מתחת לפני השטח.**
- ב. יג מידות אינן כלי פרשני. אין הן מגלות את מה שכבר קיים, אלא הן כלים יצירתיים: התורה שבעל-פה היא חומר הגלם וי"ג מידות הן הכלים בעזרתם יוצרים הלכות מתוך חומר גלם זה. יג מידות הן האיזמל והפטיש בעזרתם יוצר הפסל.**

הרב פינצ'וק מסביר במאמרו שהמטפורות של ארכיאולוג ופסל אינן מקריות. לכאורה שניהם עושים פעולה דומה: הארכיאולוג מוציא מן הקרקע עצם בעל צורה, על ידי סילוק הקרקע שאפפה ועטפה אותו. הפסל גם הוא יוצר צורה כלשהי מגזע של עץ או מאבן על ידי סילוק הקרקע המיותר והשארית הצורה הנחוצה לו. לכאורה זוהי אותה פעולה, אולם למעשה היא שונה בתכלית. הפסל יוצר והארכיאולוג חושף. אמנם בשני המקרים התוצר היה כבר בתוך החומר, אולם אצל הפסל זו אינה אלא פיקציה פורמלית. למעשה רק החומר היה קיים, אולם הצורה נוצרה כולה על ידי הפסל. מה שאין כן אצל הארכיאולוג, שבמקרה שלו היו קיימים הן החומר והן הצורה.

בעלי התוס', שאת דבריהם הבאנו למעלה, מניחים כדבר מובן מאליו שכאשר אדם דורש קו"ח (גמור, לא פגום) הוא רק מפענח את מה שכתוב בפסוק (=הוא חושף את רצון ה' שהיה בתוכו),

¹ ראה עלון שבות - בוגרים ד', אלול תשנ"ה, עמ' 37 והלאה.

ולכן הם שואלים מדוע הברייתא מתייחסת לתוספות אלו כתוספות שנעשו מדעתו של משה? הרי הקו"ח "ניתן להידרש", כלומר הוא כלל פענוח שניתן לנו מסיני, והפעלתו על הפסוקים מניבה הלכות שחבויות בהם? ברור שגם בתירוצם (שלא נכנסנו אליו כאן) בעלי התוס' אינם נסוגים מן ההנחה הזו.

אולם אם נניח שהקו"ח הוא כלי יוצר ומרחיב, ולא כלי מפענח, כי אז קושיית התוס' לא קשה כלל ועיקר. משה אכן הוסיף מדעתו, על אף שהוא תמך זאת בדרשת קו"ח. גם אם המדרש של משה היה בקו"ח גמור, הרי הקו"ח, שהוא אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, אינו כלי מפענח אלא כלי יוצר. הוא לא חושף את מה שכתוב בתורה עצמה, אלא מהווה תוספת והרחבה למה שכתוב בה. על כן שפיר זה נקרא מדעתו.²

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני. נראה שבנקודה זו גופא נחלקו הרמב"ם בשורש השני והרמב"ן בהשגותיו שם.³ כידוע, הרמב"ם קובע בשורש השני שהלכות שיוצאות ממידות הדרש נכללות בקטגוריה של 'דברי סופרים', או 'דברני'. דבריו אלו עוררו פולמוס ענק, וראש וראשון למתפלמסים הוא הרמב"ן בהשגותיו שם, אשר מקשה כנגדו: כיצד ייתכן שמידות הדרש שניתנו לנו מסיני (גם הרמב"ם כותב כך, ראה, למשל, בדף לפי לך-לך ח"ב) מופעלות על המקרא שניתן לנו גם הוא מסיני, ומניבות הלכות דרבנן? הרמב"ם בתוך דבריו מסביר מדוע הוא לא מונה במניין המצוות את המצוות שנוצרות מדרשות, וכותב כך:

ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה היא אמת או בלתי אמת, אין זו הסבה אבל הסבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם.

הרמב"ם מתאר את היחס בין ההלכות שנוצרות מדרשות לבין הפסוקים שמהם יוצאות ההלכות הללו, בביטוי 'ענפים מן השרשים'. כלומר המדרש אינו חושף את מה שכתוב בתורה אלא מרחיב אותו ויוצר הלכות חדשות. הלכות אלו אינן כלולות במקרא, אלא מהוות הרחבה שלו. לפי זה, די ברור שכלי הדרש אינם כלי פענוח וחשיפה (של ארכיאולוג) אלא כלי יצירה והרחבה (פיסול). הרמב"ן עצמו כנראה הבין כך את המחלוקת בינו לבין הרמב"ם, ולכן הוא כותב (עמ' נב-נג, במהדורת פרנקל):

ואולי יסבור (הרמב"ם) שהדין הנדרש במדה מן המדות עם היותו אמת אבל אין לו רמז בכתוב ולא נכתב המקרא אלא לפשוטו, לא להוציא ממנו הדין ההוא, והרי הוא נקרא דרבנן...ומכל מקום באותן שלא הזכירו שהן דאורייתא, הרי אמיתת הדין ההוא בספק אם הוא מדברי סופרים לגמרי, שחדשו אותו בני"ד, או שלמדו אותו מפי מרע"ה ונקרא דברי סופרים לפי שאין לו רמז בכתובי התורה, ואינו בכלל "תורה ציווה לנו משה", כלומר תרי"ג מצוות. ואנו לא מצינו דעת חכמים בזה, שהמדות כולן אצלם כדבר מפורש בתורה ודורשים אותן מדעתם.

אם כן, הרמב"ם מבין שהמידות הן כלי יוצר ומרחיב, והרמב"ן מבין שהמידות הן כלי מפענח (כשיטת התוס' הנ"ל).

משמעות המושג 'הרחבה'. בעבר (ראה, למשל, בדפים לפרשיות נח וחי-שרה) כבר עמדנו על ההבדל בין דרכי ההיסק השונות. ראינו שאנלוגיה ואינדוקציה הם כלי הרחבה (חשיבה סינתטית) ודדוקציה היא אוסף של כלי ניתוח וחשיפה. עמדנו גם על כך שאופיין של מידות הדרש הוא סינתטי (אנלוגי ואינדוקטיבי) במהותו, הן לרמב"ם והן לרמב"ן, ולכן ברור שגם כלים סינתטיים לפעמים מהווים כלי חשיפה. כאן נרצה לתאר את תמונת המחלוקת הזו מזווית מעט שונה. הבעיה העיקרית שמוצאים המפרשים בדעת הרמב"ם (אשר מבין את המידות ככלי הרחבה) היא הבאה: ממה נפשך, אם המידות הן כלי פרשני אז ההלכה שנוצרת משימוש בהן כלולה בכתוב והיא הלכה דאורייתא. ואם המידות אינן כלי פרשני, כי אז מדובר באסמכתא, וההלכות הן מדרבנן ואינן קשורות כלל לפסוקי המקרא.

² הרב פינצ'וק טוען שגם בעל הקו"ח, שדבריו הובאו למעלה, מניח שדרשת הקו"ח היא מפענחת וחושפת, ולא יוצרת ומרחיבה. כאן נעיר כי מסקנה זו אינה הכרחית. ייתכן לראות את המידות ככלי יצירה והרחבה, ובכל זאת היצירה היא לגיטימית כאשר היא נעשית באופנים שניתנו לנו מסיני. לכאורה ניתן היה לערער באותה צורה גם על מסקנתו בדעת התוס' עצמם. שכן ייתכן שגם תוס' יכולים להבין את הקו"ח כמידה יוצרת, אולם לטענתם אין כאן הוספה מדעתו, שהרי הקו"ח הוא כלי יצירה שניתן לנו מסיני, וככה היה מותר וראוי שמשנה ישתמש בו כדי להרחיב את מה שהקב"ה ציווה. אמנם השיקול והניתוח המפורט יותר, כפי שעשינו כאן, אכן מורה שזו דעת בעלי התוס'.

³ למחלוקת זו, אשר נוגעת לכמה מיסודות ואושיות ההלכה, מוקדש ספרו של מ. אברהם, שעוסק בשני השורשים הראשונים (כעת בהכנה). כאן אין המקום 'לעלות בהר', ואף 'לא לנגוע בקצהו'. לאספקט מסויים, ראה מאמרו 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', בתוך צהר טו.

אולם עיון קל ברמב"ם מעלה שאף אחת משתי הגישות הללו אינה מתארת נכונה את שיטתו. ראשית, כבר בהקדמתו לפירוש המשנה (והוא רומז לכך גם בדבריו ב"שורש השני) הרמב"ם מחלק את ההלכות לחמישה סוגים שונים: 1. הלכות שנתקבלו במסורת ויש להן עוגן מדרשי בכתוב (מדרש סומך). 2. הלכות שנמסרו במסורת ואין להן עוגן בכתוב (אלו הן ההלכות הקרויות 'הלכה למשה מסיני'). 3. הלכות שיש להן מקור מדרשי אולם אין לנו עבורן מסורת. 4-5. הלכות שונות מדרבנן (גזירות ותקנות).

יש לציין שבתוך שתי הקטגוריות האחרונות יש שמחלקים את ההלכות דרבנן לכאלו שיש לנו עבורן אסמכתא בכתוב וכאלו שאין לנו עבורן אסמכתא כזו. יש ראשונים שכותבים שיש גם הבדל בתוקף ההלכתי של ההלכות משתי הקטגוריות הללו.⁴ הריטב"א בר"ה טז כותב שאסמכתא אינה רק זכר שרירותי בפסוקים, אלא ישנו קשר של ממש בין הדין לבין המקור המהווה לו אסמכתא (ראה גם באר הגולה, למהר"ל, באר א). מכל זה משתמעת תפיסה שאסמכתא אינה סתם אמצעי עזר לזיכרון אלא קשר כלשהו לכתוב, אלא שהוא קלוש ('דרשה פגומה', בלשוננו לעיל). מעבר לכך, כדי להשלים את התמונה, נוסף כי לפני הקטגוריה הראשונה ישנו עוד סוג של הלכות, והוא הלכות שכתובות במפורש במקרא. ובנוסף לכל המפה הזו ישנן גם הלכות שמקורן בסברא בלבד (כמו החובה לברך ברכת הנהנין לפני המזון, שבגמ' ברכות לה ע"א נגזרת מהסברא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה).

ממבט כללי עולה כי שלוש מתוך כל הקטגוריות הללו אינן קשורות למקרא כלל ועיקר: הלכה למשה מסיני, הלכה שיסודה בסברא והלכה דרבנן ללא אסמכתא. לכל שאר הקטגוריות יש קשר כלשהו למקרא, אולם לכל אחת מהן יש קשר בעל אופי, או עוצמה, שונים. אמנם אין כאן המקום לפרט זאת לגמרי, אולם דומה כי די בתמונה כללית זו כדי להראות שהקשר לכתוב אינו מושג שהתייחסותנו אליו היא בינארית: קיים או לא קיים. ישנן עוצמות שונות של קשר לכתוב. בשפה אחרת נאמר: ישנן מידות שונות של היכללות בלשון המקרא. נדגים זאת דרך פרדוקס ידוע, אשר גירסה אחת שלו הוצגה כבר ביוון העתיקה (שם הוא עסק בהגדרת קרחת), ובפילוסופיה של ימינו הוא קרוי 'פרדוקס הערימה'.

פרדוקס הערימה⁵ ניסוח רווח של הפרדוקס הוא הבא:

הנחה א: אבן חצץ אחת אינה ערימה.

הנחה ב: אם ישנו צבר אבני חצץ שאינו ערימה, אזי הוספת אבן אחת לא תשנה את מעמדו, ולכן הוא עדיין לא ערימה.

הנחה ג: צבר של מיליון אבני חצץ הוא ערימה.

כפי שניתן לראות בקלות, על אף שכל אחת משלוש ההנחות הללו כשלעצמה נשמעת סבירה מאד, כולן יחד אינן מתיישבות זו עם זו. אם כן, מה פגום? איזו מביניהן היא טענה שגויה, ומדוע? לפני שנענה על כך, נצביע על העובדה שכמעט כל מושגי היום-יום חשופים למתקפה דומה. למשל, המושג 'אחר-הצהריים' (דוגמא זו נוצרה משיחה עם בני הקטן):

הנחה א: שעה 12:00 אינה אחר-הצהריים.

הנחה ב: אם עיתוי כלשהו אינו אחר-הצהריים, הוספת שניה אחת לא תשנה זאת.

הנחה ג: שעה 16:00 היא אחר-הצהריים.

גם שלוש הטענות הללו נשמעות סבירות, כל אחת לחוד, אולם הן אינן מתיישבות כולן יחד. הוא הדין לשאלה מהו 'צבע אדום' (כאשר צעד ההתקדמות הוא יחידה קטנה של אורך גל). וכן לשאלה מהו 'איי' (לעומת יבשה או סלע בים), או מהו 'שולחן' (כאשר נעשה מטמורפוזת רציפה, מבחינה פונקציונלית או מבחינה צורנית, מכסא לשולחן) וכן הלאה.

שורשן של כל המבוכות הללו הוא אחד: מושגי היום-יום אינם בעלי משמעות חדה. למשל, המושג 'ערימה' אינו בינארי (=מקבל רק שני ערכי אמת: אמת ושקר, ותו לא). צבר אבנים הוא לא רק: או ערימה, או לא ערימה. נכון יותר לומר שצבר כזה הוא: או לא ערימה, או קצת ערימה (=ערימה למדי), או מאד ערימה, או ערימה (=לגמרי ערימה). כללית נאמר שערכי האמת אשר רלוונטיים למושגי יום-יום אינם רק הצמד אמת/שקר, אלא רצף של ערכים.⁶

⁴ כן מוכח מדברי תוד"ה 'תנא' ר"ה י"ב ע"א, ובתוד"ה 'לא קשיא' שבת ל"ד ע"א.

⁵ ראה, למשל, ענת בילצקי, **פרדוקסים**, האוניברסיטה המשודרת, משרד הבטחון – ההוצאה לאור, 1996, פרק ג'. וכן, רות מנור, 'מה פרדוקסלי בפרדוקסים', בתוך **פילוסופיה ישראלית**, אסא כשר ומשה חלמיש (עורכים), פפירוס 1983, עמ' 249-272, סעיף 4, ובמקורות שבביבליוגרפיה שם. ראה גם מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, שער שנים-עשר פרק ה', ובספר השני בטרילוגיה שיצא בעמ"ה בתוך זמן קצר.

⁶ בלוגיקה מכונה תורה כזו: לוגיקה רציפה. אלו טענות שמקבלות כערכי האמת שלהן, מספר אינסופי (בעוצמת הרצף) של ערכים. דוגמא ידועה היא טענות שנבחנות בהקשרים סטטיסטיים. טענות כאלו מקבלות כערכי אמת את כל המספרים בין 0 ל-1 (או, באחוזים, בין 0 ל-100). ערימה אינה מושג סטטיסטי, על אף שספקטרום ערכי האמת שלה הוא דומה, שכן אין כאן כל אי ודאות, אלא פיזור מושגי. המושג 'ערימה' עצמו משמש כיוסי, או כותרת, לרצף של מושגים שונים, אשר מצויים על אותו ציר. השוני בין המושגים הללו הוא כמותי בלבד, ולכן מצביעים עליהם בשפה באמצעות אותה מילה. זה אמנם חסכוני ונוח, אולם המחיר על כך הוא העמימות שמלווה את מערכת המושגים היום-יומיים.

יישום להלכה: 'היכללות' בכתוב. גם המושג 'כלול', או 'מצוי', בתורה, אינו מושג חד. זהו מושג יום-יומי, ולכן טבועה בו עמימות אינהרנטית. הלכה כלשהי יכולה להיות 'כלולה לגמרי' בתורה (=הלכות שכתובות בפסוקים, והן מדאורייתא), או 'כלולה מאד' בתורה (=הלכות שנמסרו במסורת ויש להן עוגן מדרשי, וגם הן מדאורייתא. להסבר ראה בספר על השורשים), או 'די כלולה' בתורה (=הלכות שיש להן עוגן מדרשי ללא מסורת, ועליהן נחלקו הרמב"ם והרמב"ן הני"ל), או 'כלולה מעט' בתורה (=אסמכתא לפי הריטב"א בר"ה טז וסיעתו), או 'לא כלולה כללי בתורה (=הלכות דרבנן ללא אסמכתא).⁷

בחזרה למדרש. ראינו למעלה ששיטת בעלי התוס' היא שדרשות נחשבות 'כלולות לגמרי' בתורה, כמו הרמב"ן. כלומר הן כלי חושף ומפענח. לעומת זאת, יש דרשות פגומות, שהן כעין אסמכתאות (ואולי אף למעלה מכך), אשר מניבות הלכות שיכולות להיכלל בכתוב, אולם יכולות גם שלא להיכלל בו. כאן ההכרעה מסורה לבי"ד של מטה, והקב"ה בכבודו ובעצמו 'כופף את רצונו בפניהם.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם זה גופא מעמדן של ההלכות שעולות ממדרשים יוצרים תקפים. הלכות כאלו אינן מצויות בכתוב, אלא מהוות הרחבה שלו. מה מעמדן של דרשות פגומות? לא ברור. ייתכן שהרמב"ם משייך אותן לאסמכתא של הריטב"א (אם הוא אכן מקבל את ההגדרה הזו), או שאין לו כלל קטגוריה כזו. אולם אם אכן אין לו קטגוריה של דרשות פגומות, או אז עולה השאלה כיצד הוא יפרש את המדרש לעיל? מדוע השיקולים של משה נחשבים 'דעתו' שלו?⁸ התשובה לפי הרמב"ם היא שכל מדרש מבטא את דעתו של הפרשן ולא מהווה חשיפה של דעת הקב"ה עצמו. מסיבה זו הרמב"ם כלל אינו נזקק לקטגוריית הביניים של תוס' (מדרש 'פגום'). המדרשים הרגילים (התקפים) עצמם, נעשים 'מדעתו' של משה רבנו, כמו גם אצל כל הדרשנים שבאו אחריו.

נראה שהמחלוקת הזו מתבטאת בצורה החדה ביותר בשתי הלשונות שמצויות בשתי נוסחאותיו של המדרש שלמעלה: בסוגיית שבת מתואר אישורו של הקב"ה במילים: "והסכים הקב"ה עמו". לעומת זאת, בסוגיית יבמות נוקטים לשון: "הסכימה דעתו לדעת המקום". הלשון בסוגיית יבמות מורה בבירור על תפיסת התוס', שמשה רבנו קלע לדעת המקום.⁹ אולם הלשון בסוגיית שבת מורה יותר לכיוונו של הרמב"ם, שהקב"ה הסכים למשה על מה שהכריע מדעתו ('בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו').¹⁰

מגישת הרמב"ם, ובפרט אם נזכור את המטפורה שלו בדבר 'ענפים מן השורשים', עולה האסוציאציה למימרא בבבלי בחגיגה (ג ע"ב):

תלמוד לומר 'נטועים', מה נטיעה זו פרה ורבה - אף דברי תורה פריין ורביין.

דרכי הדרש מרחיבות את התורה שבכתב, ויהענפים שיוצאים מן השורשים הם הרחבה של הכתוב (=השורש). זה מה שמלמד אותנו משה רבנו שעושה דברים מדעתו. הקב"ה מסכים על ידו, וזוהי ראייה שהדרשות, אף שהן יוצאות מדעתו של הדרשן, קובעות או מגלות את רצון ה' (אולם בהחלט לאו דווקא את זה שטמון במקראות עצמם).

נקודה חשובה נוספת היא שאין כאן כל פגיעה בכללי הלוגיקה. יש כאן אך ורק עמימות מושגית. זאת, בניגוד לטענות של כמה פילוסופים אשר גורסים שהלוגיקה אינה תקפה בשפת היום-יום. זוהי טענה אבסורדית, שהיא גם היא עצמה נאמרת בשפת היום-יום, ולכן, לשיטתם, נוכל לקבל אותה עצמה יחד עם היפוכה (שכן חוק הסתירה אינו חל בשפת היום-יום). ראה על כך במקורות שהובאו לעיל.

⁷ יש להעיר שהלמ"מ הן יוצאות דופן, שכן הן כלל אינן כלולות בתורה, אולם יש להן מעמד ביניים: בין דאורייתא לדרבנן (כמו הלכות ש'די כלולות' בתורה). ראה בספר על השורשים.

⁸ ישנה אפשרות לומר ששני המדרשים הראשונים, אשר משתמשים בגז"ש והיקש, דורשים נתונים שמתקבלים במסורת (אדם אינו דורש גז"ש מעצמו). אולם כבר הערנו שהדרשות הללו נעשו עוד לפני מתן תורה, ושם עדיין לא היו בידי משה הנתונים הנדרשים, ולכן זה נחשב 'מדעתו'. והקו"ח שנעשה לאחר מתן תורה, אינו דורש נתונים במסורת, שכן אדם דורש אותם מעצמו, ולכן הוא נקרא 'מדעתו' באופן מהותי. אולם הסבר זה קצת קשה, מכיון שדי ברור שאלו מדרשים אנכרוניסטיים (ראה בתחילת הדף לפרשת לך-לך). בפועל את המדרש הזה עשה הדרשן בימי חז"ל, ולא משה רבנו. האם הדרשן הקפיד לטעת את המדרש על הקרקע ההיסטורית שהוא כביכול משקף? לא ברור לאיזו מהימנות היסטורית ניתן לצפות ממדרש אנכרוניסטי.

⁹ אמנם לשיטת התוס' עצמם זה קצת קשה, שכן מדובר שם על דרשות פגומות. שם ברור שיש יצירה. נראה שלפי תוס' גם דרשות פגומות אינן יצירות, אלא חושפות משהו לא ודאי. אין כאן המקום להרחיב בנקודה זו.

¹⁰ דווקא לשון זו מתאימה גם לתוס', שכן לגבי דרשות פגומות ייתכן שגם הוא מסכים שהן בבחינת יצירה והרחבה ולא חשיפה (ראה בהערה הקודמת).

לאחר הכתיבה מצאתי בספרו של שלום רזנברג, **לא בשמים היא – תורה שבעל-פה - מסורת וחיודוש**, תבונות, גוש עציון תשנ"ז, פרק ב', את החילוק הזה בין שתי המשמעויות להסכמתו של הקב"ה.