

שאלות:

1. אופן פעולת המידה 'כלל ופרט וכללי'.
2. תיאור סינכרוני ודיאכרוני של מידה זו.
3. עוד על מחלוקת דבי רי"ש ודבי רי"ע.
4. מהם ה'צדדים' בדרשות כלל ופרט?
5. על החלוקה למינים וסוגים.
6. הדגמת התהליך ההיסטורי של המשגה ופורמליזציה של מערכת המידות.

המידות:

כלל ופרט וכלל. ריבוי ומיעוט וריבוי. בנין אב.

או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבעה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם לאחת מאלה: (ויקרא ה, ד)

מתנני'. אחד דברים של עצמו ואחד דברים של אחרים, ואחד דברים שיש בהן ממש ואחד דברים שאין בהן ממש. כיצד? אמר שבעה שאתן לאיש פלוני ושלא אתן, שנתתי ושלא נתתי; שאישן ושלא אישן, שישנתני ושלא ישנתני; שאזרוק צרור לים ושלא אזרוק, שזרקתי ושלא זרקתי. ר' ישמעאל אומר: אינו חייב אלא על העתיד לבא, שנאמר: (ויקרא ה) להרע או להיטיב. אמר לו ר"ע: א"כ, אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין? אמר לו: מריבוי הכתוב. אמר לו: אם ריבה הכתוב לכך, ריבה הכתוב לכך. (משנה שבעות כה ע"א)

ר' ישמעאל אומר: אינו חייב אלא על העתיד לבא. ת"ר: (ויקרא ה) להרע או להיטיב - אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, שאין בהן הרעה והטבה מנין? תלמוד לומר: (ויקרא ה) או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים, אין לי אלא להבא, לשעבר מנין? תלמוד לומר (ויקרא ה): לכל אשר יבטא האדם בשבעה, דברי רבי עקיבא; רבי ישמעאל אומר: להרע או להיטיב - להבא. אמר לו רבי עקיבא: אם כן, אין לי אלא דברים שיש בהן הטבה והרעה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין? אמר לו: מריבוי הכתוב. אמר לו: אם ריבה הכתוב לכך, ריבה הכתוב לר' ישמעאל! א"ר יוחנן: ר' ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט, רבי עקיבא ששימש את איש גס זו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט. מאי ר' עקיבא דדריש ריבוי ומיעוט? דתניא: או נפש כי תשבע - ריבה, להרע או להיטיב - מיעט, לכל אשר יבטא האדם - חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל, מאי ריבה? ריבה כל מילי, ומאי מיעט? מיעט דבר מצוה. ור' ישמעאל דריש כלל ופרט: או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים - כלל, להרע או להיטיב - פרט, לכל אשר יבטא האדם - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש להבא, אף כל להבא, אהני כללא לאתויי אפי' דברים שאין בהן הרעה והטבה להבא, אהני פרטא למעוטי אפילו דברים שיש בהן הרעה והטבה לשעבר. איפוך אנא! א"ר יצחק: דומיא דלהרע או להיטיב, מי שאיסורו משום + במדבר ל' + כל יחל דברו, יצאתה זו שאין איסורו משום כל יחל דברו אלא משום כל תשקרו. רב יצחק בר אבין אמר, אמר קרא: או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים, מי שהשבעה קודמת לביטוי ולא שהביטוי קודמת לשבעה, יצא זה אכלתי ולא אכלתי - שהמעשה קודם לשבעה. (שבעות כו ע"א)

נפש כי תחטא ומעלה מעל ביקוק וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו: או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר על אחת מפל אשר יעשה האדם לחטא בהנה: והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק או את הפקדון אשר הפקד אתו או את האבדה אשר מצא: או מפל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו וחמשתיו יסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו: (ויקרא, ה כא-כד)

רבי אליעזר דריש רבוי ומיעוט, ורבנן דרשי כללי ופרטי; רבי אליעזר דריש רבוי ומיעוטי: + ויקרא ה' + וכחש בעמיתו - ריבה, בפקדון או בתשומת יד - מיעט, או מכל

אשר ישבע - חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל, מאי ריבה? ריבה כל מילי, ומאי מיעט? מיעט שטרות; ורבנן דרשי כללי ופרטי: וכחש בעמיתו - כלל, בפקדון או בתשומת יד או בגזל - פרט, או מכל אשר ישבע עליו - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות - שאין מטלטל, יצאו עבדים - שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות - שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון; (שבועות לו ע"ב)

א. המשגה ועיצוב של דרכי הדרש

מבוא: שתי מחלוקות התנאים לגבי 'כלל ופרט וכלל': בפרשת קרבן השבועה (שהוא אחד מאשמות החטא), אשר מופיעה בפרשתנו בפרק ה', ישנם שני הקשרים שחז"ל דורשים אותם במידת 'כלל ופרט וכלל'. בשני ההקשרים ישנה מחלוקת תנאים, ובשניהם מופיעה התייחסות מתודולוגית נדירה של חז"ל, אשר מגדירים באופן מפורש, אמנם לאקוני מאד, את דרכי הלימוד השונות של הצדדים המעורבים במחלוקת, ואת מקורותיהן ההיסטוריים. בהמשך דברינו נראה כי דרשות אלו באמת משקפות את תהליך העיצוב וההמשגה של כללי הדרש. במקרה הראשון נחלקים ר' עקיבא ור' ישמעאל לגבי חיוב קרבן על שבועת ביטוי לשעבר. כאשר נשבעים על העתיד ('אעשה כך וכך') ולא מקיימים זאת, מוסכם על כולם שיש להביא קרבן. אולם כאשר נשבעים על אירוע שכבר התרחש בעבר ומתברר שהוא כלל לא התרחש, נחלקו ר"ע ורי"ש האם מתחייבים על כך קרבן. במקרה השני נחלקים ר' אליעזר וחכמים לגבי חיוב שבועת הפיקדון על קרקעות.

משמעות הדברים: על דרש והלכה בפרספקטיבה היסטורית: חז"ל בסוגיית שבועות כו ע"א קובעים שר"ע שייך לבית המדרש של נחום איש גמזו, אשר דורש את התורה בריבוי ומיעוטי. ואילו הצד השני שייך לדבי ר"ש אשר היו דורשים את התורה בכללי ופרטי, ויסוד דרך הדרש הזו הוא בר' נחוניא בן הקנה. בסוגיית לו ע"ב נראה שר' אליעזר משתייך לבית המדרש של ר"ע בנושא זה. יש לציין שר' אליעזר היה אחד מרבתי של ר"ע, ולכן מוזר הוא שדרך הדרש של ריבוי ומיעוטי מתייחסת דווקא לר' עקיבא, ולפנינו לנחום איש גמזו. מדוע מתעלמים מר' אליעזר שהיה בתוהו?¹ ישנן סוגיות נוספות שמופיעה בהן מחלוקת בין הדרשים כללי ופרטי לאלו שדורשים ריבוי ומיעוטי (ראה שבועות ד ע"ב, נזיר לה ע"א ועוד). מעיון במקורות השונים עולה תמונה סבוכה ביותר, שכן כפי שכבר עולה בסוגיות שבועות ד-ה וחולין סז-סח, וכן העירו כמה ראשונים (ראה, למשל, תנוד"ה ר"ע, שבועות ד ע"ב), גם מי שדורש ריבוי ומיעוטי דורש במקרים מסויימים כללי ופרטי, ולהיפך.

אם כן, על אף שהגמרא מציגה את הדברים כהשתלשלות היסטורית של שני בתי מדרש עקביים, ממכלול הסוגיות השונות נראה שאין בשני בתי המדרש הללו שיטות קוהרנטיות ביחס לדרשת כלל ופרט או ריבוי ומיעוטי. אמנם כבר הערנו כמה פעמים (ראה, למשל, בדף לפרשת תולדות) שבמהלך ההיסטוריה שתי השיטות שולבו יחד, ונוצרה שיטה (או שיטות) שמאחדת את שתי דרכי הדרש, וייתכן שאנו רואים כאן דוגמא טובה לכך (בהמשך נדגים זאת באופן חד יותר בסוגיות אלו).

יש לציין שגם במישור הפסק המצב כלל אינו ברור. לדוגמא, בשתי הסוגיות המובאות למעלה פסקי הרמב"ם לכאורה סותרים זה לזה. בסוגיית שבועת הפקדון הרמב"ם פוסק כחכמים שדורשים כללי ופרטי (ראה גזלה פ"ט ה"א), ואילו בפרשת שבועה לשעבר הרמב"ם פוסק כר' עקיבא שדורש ריבוי ומיעוטי (ראה שבועות פ"א ה"ב).

יש מקום לדון האם הרמב"ם בפסקיו בכלל מחוייב לקוהרנטיות במישור של דרכי הדרש, או שמא הוא פוסק את ההלכה במישור ההלכתי ולא במישור המתודולוגי-דרשני, המטא-הלכתי. בכל אופן, בסופו של דבר, לאחר שנפסקה ההלכה כך, אנו יכולים כעת לחזור לשיטות הדרש שעומדות בבסיס ההלכות שנפסקו, וההלכה הפסוקה כשלעצמה, גם אם הרמב"ם עצמו לא התכוין לכך, מבטאת שיטת דרש משולבת.

אמנם ראה בתוסי' הני"ל, שבועות ד' ע"ב, שמוכחים שגם ר"ע מסכים לדברי חכמים בזה, והוא חולק על ר"א רבו. אם כן, לפי דברי התוסי' בהחלט ייתכן שכבר אצל ר"ע ורי"ש עצמם היה שילוב כלשהו בין שתי דרכי הדרש הללו. לפי זה ניתן להניח שגם הרמב"ם היה מודע לכך, וגם הוא ראה בשיטת הדרש שהתקבלה שיטה משולבת אחת, ואותה הוא פסק להלכה.

מכאן אולי נפתרת השאלה שהעלינו למעלה מדוע דרך הדרש הזו קרויה על שם ר"ע ונחום איש גמזו, ואילו ר' אליעזר נעדר מן התיאור ההיסטורי שלה. בסעיף הבא נראה הצעה מהותית יותר, אשר תבהיר את התעלומה ההיסטורית הזו.

¹ יש מקום לתלות זאת בנידוי שנידו את ר"א, לאחר המקרה של תנורו של עכנאי, שמאותו זמן לא באו ללמוד ממנו תורה (אמנם ר"ע כנראה היה חריג, ונראה שהוא כן המשיך לבוא אליו. ראה סוגיית סנהדרין סח ע"א).

פורמליזציה והמשגה של מערכת המידות. המו"מ בין רי"ש ורי"ע ביחס לשבועת ביטוי על לשעבר מופיע בסוגיא שלוש פעמים (את כולן הבאנו למעלה). אנו נראה כאן שזוהי הדגמה חדה ויפה של תהליך ההמשגה והפורמליזציה של מידת 'כלל ופרט' וכללי. מבחינתנו זהו בניין אב לתהליך שעבר על מערכת המידות כולה (כפי שהוא מתואר בדף לפרשת לך-לך).

בנוסף שבמשנה מופיע רק תיאור של המחלוקת ההלכתית, ואח"כ מו"מ לאקוני, שאינו מזכיר כלל את מידות הדרש של כלל ופרט. רי"ש מתחיל את הדיון ולומד מילהרע או להיטיבי שמתחייבים רק על שבועה להבא (= 'כעין הפרט', בלשון הברייתא). רי"ע טוען כנגדו שאם הוא מצמצם את החיוב רק לדברים שהם ממש כמו הפרט (= 'להרע או להיטיבי') אז הוא אמור למעט גם דברים שאין בהם הרעה או הטבה (כלומר שאין בהם הנאה לאדם). לעומת זאת, אם הוא מרבה גם דברים שאין בהם הרעה והטבה – כי אז עליו לרבות את הכל.

הנוסח השני מופיע בברייתא שבתחילת סוגיית הגמ'. גם שם לא מופיעה המידה 'כלל ופרט' וכללי, ולדרשות עדיין אין מבנה מוגדר. בניגוד למשנה, שם הפותח הוא רי"ע, ורי"ש מגיב אליו וקובע ש'מילהרע או להיטיבי' לומדים שמתחייב רק על שבועה להבא. על כך טוען רי"ע שאם רי"ש מרבה על גבי ציר ההרעה וההטבה, עליו לרבות גם על ציר הזמן. לא מופיעה תשובתו של רי"ש, מדוע באמת הוא תופס את הריבוי באופן לא סימטרי?

זה גופא הקושי שהגמרא עונה עליו בניסוח השלישי, אותו מביא ר' יוחנן, שגם הוא מביא ברייתא. שם כלל לא מופיע דו-שיח בין רי"ע לרי"ש, אלא מוצגות שתי עמדות זו במקביל לזו. נציין כי רק שם מופיעות במפורש המידות 'כלל ופרט' וכללי וריבוי ומיעוט וריבוי. לא לגמרי ברור מן הנוסח בגמרא מה מתוך הנאמר שם הוא נוסח של הברייתא ומהו הביאור שמוסיף רי"ש ללשון הברייתא.

בכל אופן, יוצא מכאן שהשימוש במידות כלל לא מופיע במו"מ המקורי בין רי"ע ורי"ש, אלא רק בניסוח האמוראי. רק שם אנו פוגשים את הפורמולות הידועות של 'כלל ופרט' וכללי, או 'ריבוי ומיעוט' וריבוי. מבנה זה נראה כביטוי מוחשי של התהליך עליו עמדנו בדף לפרשת לך-לך, שם ראינו שמערכת המידות שבידינו היא תוצאה של תהליך היסטורי של המשגה ופורמליזציה. שלושת הניסוחים שאנו רואים כאן יכולים להיות שלושה שלבים בהמשגה הזו: מהמשנה, שם הניסוח הוא כללי והיולי, אינטואיטיבי לחלוטין. השלב השני הוא הניסוח בברייתא הראשונה, אשר מפרטת מה לומדים מכל אחד משלושת הרכיבים של הכלל ופרט וכללי, אולם עדיין ללא איזכור של המידה הפורמלית עצמה. רק בשלב השלישי, בדבריו של רי"ח, מופיע הניסוח הסופי, אשר משתמש מפורשות במידת 'כלל ופרט' וכללי וריבוי ומיעוט וריבוי.

ייתכן שזוהי הסיבה מדוע בסופו של דבר דרכי הדרש הללו קרויות על שמם של רי"ע ורי"ש, על אף שהם לא יסדו אותן. כנראה שהם אלו אשר גיבשו את התצורה המקובלת של דרכי הדרש הללו, כפי שהן מצויות בידינו. יש לשים לב לכך שאם כנים דברינו אז ייתכן כי אפילו בזמנם של רי"ע ורי"ש עדיין לא היה מבנה מגובש סופית. ר' אליעזר היה רק חוליית ביניים. הוא לא יסד את הדרך הזו, וגם לא גיבש אותה, ולכן יש כאן הסבר אפשרי לכך ששמו כלל אינו מוזכר עליה.

ב. סוגיית שבועת ביטוי: 'ריבוי ומיעוט' מול 'כלל ופרט'

סיכום מהדף לפרשת וארא: תיאור דיאכרוני של מידת כלל ופרט. לפני שנעבור לפרטי הסוגיא, נסכם את הסכימה של פעולת מידת 'כלל ופרט' וכללי מהדף לפרשת וארא.

מבנה של 'כלל ופרט' וכללי מורכב מתהליך דו-שלבי. כאשר מופיע מבנה של כלל ופרט, אזי ההלכה הנלמדת מוחלת רק על מה שזוהה בדיוק לפרט. כאשר נוסף לאחר המבנה הזה עוד 'כלל' בתראי, הוא מרחיב את האמור בפרט אל כל הדומה לו. כעת שוב עולה השאלה מדוע לא מספיק היה לכתוב את הפרט לבדו, ואז היינו מרחיבים אותו על ידי בנין אב אל כל הדומה לו? מסתבר שהמבנה המשולש מיועד להוות מסגרת תוחמת. מטרת כתיבת הכלל היא להגביל את ההרחבה של הפרט, ולהעמיד אותה רק על כל מה שדומה לפרט אך נמצא בתוך הכלל. כלומר המסקנה היא מצומצמת יותר מאשר מה שהיה מתקבל מבנין אב. ראה על כך באיור להלן.

לעומת זאת, לפי רי"ע המבנה הכפול של כלל ופרט, כבר הוא מוביל לכל מה שדומה לפרט (כמו התוצאה של כלל ופרט וכלל לפי רי"ש). הכלל האחרון במבנה המשולש חוזר ומרבה את הקבוצה שדומה לפרט, ומחזיר את ההיקף כמעט עד הכלל המקורי. ההרחבה הסופית אינה מחזירה אותנו ממש לכלל הראשוני. פרט אחד מתמעט מן הכלל. לפי רי"ע מטרת המבנה היא מיעוט הפרט הזה.

יישום לסוגיית שבועות: תיאור סינכרוני של המידה. כפי שהזכרנו בחלק הראשון, בהקשר של שבועות ישנם שני צירים רלוונטיים שעולים מן הניסוח המקראי של הפרט: ציר המהות, או תוכן השבועה (הרעה-הטבה), וציר הזמן (לשעבר-להבא). רי"ע מרבה את שני הצירים, כלומר השבועה חלה על המרחב כולו. עדיין עליו להוציא מן המכלול פרט אחד, שכן המבנה של 'ריבוי ומיעוט' וריבוי, בו נקטה התורה כאן (ולא הסתפקה בבניין אב), מיועד לרמז לנו על כך שתחום התחולה

אינו כולל הכל. יש להוציא ממנו פרט אחד (דבר מצווה). לעומתו, ר' ישמעאל מרבה שבועות רק על ציר התוכן (הרעה והטבה), אך לא על ציר הזמן. ר"ע תוקף אותו בדיוק בנקודה זו: מדוע להעדיף את אחד הצירים על השני?

מסוגיית הגמרא עולה שהבנת שורשה העקרוני של המחלוקת (כללי ופרטי או ריבוי ומיעוטי) נדרשה כדי להבין מדוע ר"ע מרבה רק על אחד מן הצירים ולא על שניהם.

ננסה כעת להבין את תמונת המחלוקת כפי שהיא עולה מסוגייתנו. אנו מניחים ששלושת הניסוחים מבטאים מחלוקת אחת, אשר עברה תהליך של חידוד והמשגה, אך לא שונתה באופן מהותי (עורכי הסוגיא לא העירו שיש כאן ניסוחים חלוקים). שני הצדדים יוצאים מתוך אותו מבנה מקראי משולש, אשר מורכב משלושה ביטויים: כללי, פרטי וכללי: 'או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים' - כללי, 'להרע או להטיב' - פרטי, 'לכל אשר יבטא האדם' - כללי, והם חלוקים ביניהם כיצד לדרוש אותו.

שיטת ר"ע. לפי ר"ע, מרבית מהכלל הראשון ('או נפש כי תשבע') את הדברים שאין בהם הרעה והטבה. מן הכלל השני ('לכל אשר יבטא האדם') מתרבות שבועות על לשעבר. נראה בבירור שלשיטתנו נקודת המוצא היא הפרט שבמרכז ('להרע או להטיב'), וממנו אנו מרבית בשני הצירים הרלוונטיים, שכן לפי ר"ע אין אפשרות להבחין ביניהם ולבחור אחד מהם (כאמור, גם ר"ע ממעט פרט אחד – דבר מצווה).²

יש לשים לב לכך שבשיטת ר"ע אחרי שני הריבויים הפרט נמחק לחלוטין. שני הריבויים מנטרלים את שני המאפיינים המסייגים של הפרט, ובסופו של דבר כל השבועות מחייבות, פרט לשבועה על דבר מצווה. גם המיעוט הספציפי הזה אינו נראה קשור בשום צורה לאופיו של הפרט ('להרע או להטיב'). לפי ר"ע לא ברור מדוע התורה בוחרת בפרט שהוא דווקא בעל אופי כזה. לפי המסקנה נראה שאין לכך כל משמעות.

שיטת ר"ש. זוהי בדיוק הסיבה לכך שר"ש לא מקבל את דברי ר"ע. הוא סובר שדווקא בגלל הניסוח של התורה בצורה של 'כלל ופרט וכלל', ובחירת הכלל הספציפי באמצע, התורה רומזת לנו שעלינו לרבות, אולם רק באחד מן הצירים.

מהו הבסיס להכרעה באיזה ציר לרבות? על כך עונים שני ר' יצחק בהמשך הברייתא האחרונה, שזה יוצא מדיוקים אחרים בפסוקים. המהלך לפי ר"ש הוא שמעצם המבנה המקראי אנו יודעים שיש לרבות רק בציר אחד. זהו הרכיב הפורמלי של המידה 'כלל ופרט וכלל'. הדיוק בפסוק, שהוא נתון מקומי, רק רומז באיזה מן הצירים עלינו לבחור.³

בזאת נבין מדוע לשיטת ר"ש התורה בונה מבנה משולש כזה, כדי שנלמד ממנו על כל מה שבעין הפרט. לכאורה אותה תוצאה עצמה היתה מתקבלת אם התורה היתה כותבת רק את הפרט, והיינו לומדים ממנו במידת בנין אב (=אנלוגיה), ומרחיבים לכל מה שדומה לו. אם היה כתוב רק הפרט היינו לומדים לכל סוגי השבועות, כמו שעושה ר"ע (זהו שלב א באיור 1 להלן), אפילו ללא המיעוט של דבר מצווה שקיים לשיטת ר"ע.

דווקא בגלל השיקול שהתורה כתבה זאת בצורה מאד ייחודית של מבנה משולש, אנו מגיעים למסקנה שההרחבה נעשית אך ורק בציר אחד, ולא בשני. זהו בדיוק ההבדל בין כלל ופרט לבין בנין אב. לפי ר"ש התורה כתבה את הפרט ולא דיברה על שבועת ביטוי באופן כללי שכן היא רצתה שנרחיב כמו בשלב ג באיור 1, ולא כמו בשלב א (מה שהיה מתקבל מכוח מידת בנין אב).

הערה: תיאור סינכרוני ודיאכרוני. בדף לפרשת וארא נקטנו במתודה דיאכרונית לתיאור המידות הללו. הסברנו שלב אחר שלב, מהכלל הראשון לפרט שאחריו ולכלל האחרון, בצורה דיאכרונית: מהמוקדם למאוחר. לעומת זאת, כאן הסברנו את מידת הדרש הזו בצורה סינכרונית. אין כאן הליכה שלב אחר שלב, אלא הסתכלות כוללת: מה תרומתו של כל חלק למבנה. התוצאה היא אותה תוצאה, אולם היחס בין אופני הפעולה שבשני התיאורים הללו אינו לגמרי ברור. ייתכן שגם זוהי תמונה של ההתפתחות ההיסטורית עליה עמדנו לעיל. בשלב המוקדם יותר ישנה התייחסות לתרומתו של כל חלק מהמבנה המשולש בנפרד. לאחר הפורמליזציה נוצר מבנה המבטא מנגנון בעל צורה מוגדרת, שלכל חלק בו יש משמעות ויחס לחלקים האחרים.

@@@@@@@@@@ כאן להכניס שרטוטים מצורפים. @@@@@@@@@@

ג. צדדי דמיון: מינים וסוגים

² אמנם הר"ח בפירושו לסוגיית כו ע"א מסביר את ר"ע אחרת. הוא סובר שר"ע ממעט דברים שאין בהם הרעה והטבה מהפרט, ואחר כך מרבה זאת שוב מהכלל. וכל התהליך נועד רק לרמוז שיש להוציא דבר מצווה. ראה על שיטת הר"ח גם בדף לפרשת וארא.

³ נראה מכאן שר"ש פועל דווקא בפריזמה של הכללים, בעוד ר"ע מתחיל מהפרט ועולה ממנו בהכללות. והי מסקנה הפוכה לזו שעולה ממאמרו של הרב זייני, 'לוגיקה ומטפיסיקה בדרשות חז"ל', ספר הגיון, עלי מדצבך ומשה קופל (עורכים), מכון צמת, תשנה.

סתירה בין שתי הסוגיות. עד כאן ראינו כי לפי ריש מידת 'כלל ופרט וכללי' היא סוג של אנלוגיה, או אינדוקציה, מבוקרת, מן הפרט לכלל כלשהו. האם יש עיקרון אשר מורה לנו כיצד לבצע את האינדוקציות הללו? כיצד ניתן לאפיין את הפרטים הנתונים במקרא, ולהחליט באילו כיוונים לבצע את ההרחבות ובאילו כיוונים לא לבצע אותן?

בדוגמה בה עסקנו עד כה היו לפרט שני מאפיינים רלוונטיים: העובדה שהוא נוסח בלשון עתיד, והתוכן שלו שעסק בהרעה והטבה. כבר כאן היתה התלבטות לאילו כיוונים עלינו להרחיב את הפרט, וזו הוכרעה מכוח דיוקים בפסוקים. במקרה השני אשר עוסק בשבועת הפיקדון (בסוגיית שבועות לו ע"ב), המצב הוא לכאורה דומה: הדרשה שם מבוססת על 'כלל ופרט וכללי' מהפסוקים בהמשך פרק ה בפרשתנו (כא-כד). הכלל הראשון הוא 'וכחש בעמיתו', הפרט הוא 'בפיקדון או בתשומת יד', והכלל השני הוא 'או מכל אשר ישבע'. גם שם הגמרא מניחה שלפרט ישנם שני מאפיינים: דבר המיטלטל, וגופו ממון. אולם שם באמת אנו לומדים כעין הפרט: יצאו קרקעות שאינם מיטלטלים (וגם עבדים שהוקשו קרקעות), ויצאו שטרות שאין גופם ממון. אם כן, שם אין כל הרחבה של ממש. לכאורה המצב ממש זהה למצב אחר בו התורה היתה כותבת רק את הפרט והיינו מרחיבים אותו בבנין אב.

יש לציין כי בסוגיא זו לא מופיע הנוסח שמסביר למה מועיל הכלל (שמנטרל את אחד הצירים) ומה מועט הפרט. לגבי מה שממעט הפרט זה ברור גם ללא הסבר מפורש, אולם מדוע לא מופיע שהכלל מהני להרחיב על אחד הצירים? הסיבה, כמובן, היא שאכן במקרה זה הוא אינו מרחיב מאומה. אם נבחנו את הסוגיא שם ניווכח מייד כי גם אלו אשר אינם דורשים כללי ופרטי אלא ריבוי ומיעוטי, בסופו של דבר ממעטים פרט אחד: הם ממעטים רק שטרות. אם כן, לכאורה הם בוחרים את אחד הצירים ומרחיבים רק ביחס אליו.

לכאורה זהו מצב מקביל לחלוטין למה שעשה ריש בסוגיא הקודמת. זוהי הרחבה מבוקרת של הפרט אשר נעשית רק על אחד מתוך שני הצירים שמאפיינים אותו (קרקע או מטלטלין). אם כן, לא ברור מדוע זה מוצג כאן כדרשת 'ריבוי ומיעוטי וריבוי ולא כדרשת 'כלל ופרט וכללי'?

צדדי דמיון. ישנן כמה וכמה מידות כלל ופרט. ההבדלים ביניהן נעוצים כנראה בשאלה כמה צדדי דמיון אנו מרחיבים מהפרט המופיע במקרא.⁵ כך גם עולה מקיבוץ ההתייחסויות בסוגיות התלמוד השונות אשר עוסקות בכך (ראה חולין סו ע"א, נזיר לה ע"ב, עירובין כז-כח), אף שישנן סתירות לכאורה בין הסוגיות השונות. היישוב ביניהן, או לפחות מיפויין, דורש מחקר אינטנסיבי (ראה, למשל, בספרו של הד"ר אדולף שוורץ על מידות כלל ופרט), ואכ"מ.

מידת 'כלל ופרט' - אין בכלל אלא מה שבפרט, פירושה שההלכה מיושמת רק על מה שזוהה מכל הצדדים לפרט (בדרך כלל מדובר על שלושה צדדים. אמנם בתוד"ה 'וכי תימא', חולין סו ע"א, כתבו שמדובר בכל הצדדים הרלוונטיים). לעומת זאת, מידת כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, זה אינו 'אלא מה שבפרט' אלא רק 'כעין הפרט', כלומר קבוצה רחבה יותר: מה שדומה לפרט. הגמרא קובעת שהדברים אמורים ביחס לדמיון בצד אחד לפחות (ראה נזיר לה ע"ב ועוד). מעמדן של שתי המידות האחרות לא ברור, וכאן לא נעסוק בהן.

סיווג ומיון: המקרה של שלושה צדדים. בשורש העניין מונחת החלוקה הלוגית של קבוצה כלשהי לסוגים ומינים. ניטול קבוצה של עצמים פרטיים, למשל קבוצת בעלי החיים. קבוצה זו מחולקת לכמה סוגים, למשל: עופות, דגים, חיות ובהמות. כל סוג כזה מחולק למינים, למשל הדגים מחולקים ליונקים ואחרים. בכל מין נכללים פרטים.

אם כן, הקבוצה הכוללת, הסוג והמין, הן כולן קבוצות של יישים. ניתן לאפיין אותן דרך ההיקף (=האקסטנסייה) שלהן, וגם דרך התכונות המגדירות אותן (=האינטנסייה). הגדרה דרך ההיקף מורכבת מהצבעה ישירה על כל הפרטים אשר מצויים בקבוצה הנדונה. הגדרה דרך המהות בנויה על מניית התכונות המגדירות את הקבוצה. את היישים הבודדים בדרך כלל לא מאפיינים דרך תכונותיהם (באקסטנסייה) אלא הם משמשים כאבני הבניין של הקבוצות. תכונותיהם מורכבות מתכונות של הקבוצות שהם נכללים בתוכן. למשל, הלווייתן הוא בעל חיים, שהוא דג ויונק. לווייתן מסויים עונה להגדרות הללו, ומעבר להן יש לו תכונות ספציפיות אשר אינן נוגעות למיון זה. כאשר אנו מתבוננים על הפרט שמצוי במבנה של כלל ופרט, מדובר במין ולא ביש פרטי. על כן לאותו פרט ישנן תכונות, או מאפיינים (אינטנסייה), אשר מגדירות אותו כמין ביחס לסוגים

⁴ על רקע זה לא נתפלא לגלות שר"ע בכבודו ובעצמו כנראה מקבל את הדרשה של כלל ופרט בסוגיא זו (כפי שהעירו תוד"ה 'ר"ע', שבועות ד ע"ב). אמנם ראה שם בתוס' כמה אפשרויות להסביר את, ולפי חלק מהן ר"ע אינו באמת מקבל את הדרשה אלא ממעט שטרות וקרקעות משני מיעוטים שונים. בכל אופן, לא נימלט מהקושי מדוע הדרשה בדף לו ע"ב קרויה 'כלל ופרט וכללי'.

⁵ הרב הנזיר, בספרו **קול הנבואה** (ספר ראשון מאמר רביעי סעיף כב-כג), דן במידות הכלל ופרט (ישנן שמונה מידות כאלו) ומציע אפשרות כוללת למפות את כולן על ציר אחד. לטענתו כל מידות הכלל ופרט הן אנלוגיות וישנו הבדל ביניהן רק מבחינת צדדי הדמיון.

ולקבוצות שמעליו. התכונות של המין הזה מהוות את צירי ההרחבה הפוטנציאליים של מידות הכלל והפרט. בסוגיות שמנינו למעלה, המין הזה משמש בתפקיד הלוגי של יש פרטי.

יישום על מקרים של שלושה צדדים. ניטול כעת את המקרה הרגיל בו דנות הסוגיות הללו, בו יש לפרט שלושה מאפיינים (=צדדים): א, ב ו-ג. הפרט הזה נכלל בקבוצות ברמות שונות (מינים וסוגים, וגם בקבוצה כולה). ככל שמספר המאפיינים רב יותר ברור שנכללים בקבוצה פחות פרטים, ולהיפך. נראה כעת את המצב שנוצר מהכללות שונות של פרט בעל שלוש תכונות כנ"ל (ראה תיאור בסכימה המצורפת, איור 2).

במצב כזה ישנה הרחבה מדרגה ראשונה, והיא הרחבה לקבוצה שאבריה דומים לפרט בכל הצדדים (שלושתם). זוהי הרחבה שאינה מוסיפה תכונות אלא רק יישים נוספים שהם בעלי אותן תכונות בדיוק (מאופיינים בשלושת התכונות). הדרגה הבאה היא הרחבה לקבוצה שכוללת את הפרטים הדומים לפרט בשניים מן הצדדים. כאן הגענו אל המין. ישנם שלושה מינים שונים, כל אחד מהם דומה לפרט בשניים מן הצדדים (מין אחד דומה לו בצדדים א-ב, מין אחר בצדדים ב-ג, ומין שלישי בצדדים א-ג). הפרט שלנו כלול כמונח בכל אחד מהמינים.

לפעמים ניתן לבצע הרחבה הלכתית רק למין אחד מתוך השלושה (כלומר הרחבה הלכתית שתקפה רק ביחס לצמד מאפיינים מסויים, כמו שראינו למעלה שרי"ש עושה הרחבה רק על ציר אחד של מאפיינים, ולא על הציר השני). הדרגה הבאה היא הרחבה לקבוצה שאיבריה דומים בצד אחד בלבד. כאן מתקבלת קבוצה רחבה יותר, שכן זהו כבר הסוג. מספר הסוגים גם הוא שלושה, וכל אחד מהם מוגדר על ידי אחד מן הצדדים: סוג שפרטיו מאופיינים בתכונה א, סוג שפרטיו מאופיינים בתכונה ב, וסוג שמאופיין בתכונה ג. כל אחד מן הסוגים הללו מכיל תחתיו שניים משלושת המינים שמנינו קודם לכן (למשל, הסוג שמאופיין בתכונה א, מכיל תחתיו את המין שמאופיין בתכונות א-ב, וגם את המאופיין בתכונות א-ג).

נציין כי במצבים משולשים ('כלל ופרט וכלל', או 'פרט וכלל ופרט') מספר הפעמים שמופיע הפרט בכותרת המידה הוא אשר קובע את מספר הצדדים שבהרחבה. למשל, 'פרט וכלל ופרט' מרחיב בשני צדדים (אל המין). לעומת זאת, 'כלל ופרט וכלל' מרחיב בצד אחד בלבד (אל הסוג).⁶

שני צדדים: הצעה לפתרון הבעיה מלמעלה. מן התיאור שלמעלה, ניתן לראות שכאשר יש לנו מקרה ובו שני צדדים (=לפרט יש רק שתי תכונות מאפיינות), מתעוררת בעיה (ראה איור 3). זהו המצב בסוגיות שבועת ביטוי ושבועת הפיקדון בהן עסקנו למעלה. בשני המקרים הללו היו לפרט רק שני מאפיינים רלוונטיים. זהו מצב בעייתי מבחינת המיון המקובל. במקרה כזה בכלל לא מוגדר סוג. ישנה אפשרות להרחיב לצד אחד ולעלות למין, או להרחיב לשני מינים, ותו לא. ומה בדבר הסוג? כלל לא מוגדרת כאן רמה כזו. בהרחבת כל אחד משני הצדדים אנו מגיעים מייד לקבוצה הכוללת.

אם כן, במקרים אלו דרגת החופש אשר נותרת לנו היא ההרחבה בציר אחד, או בשניהם גם יחד. כלומר או הרחבה למין אחד או לשני מינים. הרמה הלוגית של שתי האפשרויות הללו אינה שונה, שכן זהו הבדל כמותי ולא איכותי: בכל מקרה אנו עולים רק למין, אולם ישנה אפשרות להרחיב לשני מינים או למין אחד.

כעת אולי נוכל להתחיל להבין את הסתירה בה פגשנו למעלה. מחד, ר"ע דורש ריבוי ומיעוט. ראינו שפירוש הדברים הוא שהוא עולה לסוג ולא רק למינים. אולם מה הוא עושה כאשר ישנם רק שני צדדים? הוא עושה את אותו דבר, כלומר מרבה עד המכסימום. אולם זה עדיין נקרא דרשת 'כלל ופרט' ולא 'ריבוי ומיעוט'. הסיבה לכך היא שאנו עולים אל המין ולא אל הסוג.

נגענו כאן רק על קצה המזלג בסוגיא סבוכה ביותר, אשר דורשת מחקר מעמיק. ומשוגתנו איתנו תלוי.

⁶ ראה בדברי הרב הנזיר הנ"ל.