

שאלות:

1. האם יש מצווה ללמוד לשון הקודש? מהו גדר המצווה?
2. האם יש ערך בדיבור מדויק?
3. האם העיקרון 'מכלל לאו' אתה שומע ה' הוא כלל לוגי?
4. האם ההנחייה 'מכלל לאו' אתה שומע ה' היא מידת דרש, או שזהו כלל פרשני ביחס ללשון בני אדם?
5. האם כלל זה מתייחס רק למשפטי תנאי או לכל משפט?
6. מה היחס בינו לבין המידה של מיעוט?
7. שתי משמעויות של גרירה (=אימפליקציה) לוגית.

המידות:

מכלל הן אתה שומע לאו. מכלל לאו אתה שומע הן. מיעוט.

וְשַׁמְתֶּם אֶת דְּבַר אֱלֹהֵי עַל לִבְבְּכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וְקִשְׁרֶתֶם אֹתָם עַל יָדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֶת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּכֶם בְּבִיתְכֶם וּבְלֶכְתְּכֶם בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּכֶם וּבְקוּמְכֶם: וְכִתְבֶתֶם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְכֶם וּבְשַׁעְרֵיכֶם: לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בְנֵיכֶם עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁפַּע יְקוֹק לְאַבְתֵּיכֶם לְתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: (דברים יא, יח-כא)

ולמדתם אותם את בניכם, בניכם ולא בנותיכם דברי רבי יוסי בן עקיבה [לדבר בס'] מיכן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוּבְרוּ שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס, אם למדתם אותם את בניכם למען ירבו ימיכם וימי בניכם, ואם לאו למען יקצרו ימיכם שכך דברי תורה נדרשים מכלל הן לאו ומכלל לאו הן (ספרי דברים, פיסקא מו, יט)

א. החובה ללמד ולדבר בלשון הקודש

מבוא

במדרש שמוּבא למעלה ישנו חידוש הלכתי, לפיו מוטלת על האב חובה ללמד את בנו את לשון הקודש. בנוסף לכך, בעל המדרש לומד גם עונש על מי שאינו עושה זאת, מתוך העיקרון: 'מכלל הן אתה שומע לאו'. המדרש מוצא לנכון לציין במפורש שזוהי מידת דרש מקובלת בתורה. מסתבר כי הסיבה לכך היא שלפי חלק מן הדעות הכלל הזה משמש גם בפרשנות של לשון בני אדם. המדרש רוצה לחדד שמעבר למשמעות הזו, יש כאן גם כלל פרשני-דרשני לפסוקי התורה.

מהלך המדרש

המדרש פותח בדיק שרואה גם הוא כדרשה מן הסוג של 'מכלל הן אתה שומע לאו': "בניכם ולא בנותיכם". לא ברור מדוע ר' יוסי לא משתמש כבר כאן בהנמקה של מידת הדרש 'מכלל הן אתה שומע לאו'! אנו נחזור שוב לנקודה זו בסוף המאמר. לאחר מכן מופיעה דרשה שנייה, אשר לומדת את הדין המחודש שעל האב מוטלת חובה ללמד את בנו לדבר בלשון הקודש. בשלב השלישי לומדים את העונש על מי שאינו עושה זאת, ממה שנאמר בפסוק כא: אם העושה זאת מאריכים את ימיו על האדמה, אזי מי שאינו עושה זאת כאילו קוּבְרוּ (מקצרים את ימיו).

יש להעיר כאן שתי הערות במישור הלוגי: 1. הצד החיובי מדבר על הארכת ימי האב והבן, ואילו הצד השלילי נראה כמתייחס רק לבן (כאילו קוּבְרוּ). אולי בנימוק שמדבר על קיצור הימים יש כוונה להוסיף גם את האב. 2. החובה היא ללמד את הבן לשון הקודש ותורה. מלשון המדרש נראה כי העונש מוטל על מי שאינו עושה את שני הדברים. אולם למעשה מספיק לדון את מי שאינו עושה רק את אחד משני הדברים. ייתכן שזוהי החיבור משמשת במשמעות של 'או' (ולפי זה יש לקרוא: 'ואם אין מדבר עמו בלשון הקודש או אינו מלמדו תורה').

החובה לדבר בלשון הקודש

נתחיל בדיון קצר אודות החידוש ההלכתי בדבר החובה לדבר עם הבן בלשון הקודש. במדרש הזה הדברים נראים כאילו יש כאן שני ציוויים בלתי תלויים: האחד נלמד 'ולמדתם אותם את בניכם', והשני מ'לדבר בס'.

אולם באופן עקרוני יש מקום לראות את החובה ללמוד לשון הקודש כחכשר מצווה עבור החובה ללמוד תורה, ולא כחובה עצמאית. ואכן בספר **תורה תמימה** כותב כך:

וטעם הדבר נראה פשוט: כדי שיבין מה שידבר בק"ש ובתורה.

אמנם בהמשך דבריו הוא תמה על הפוסקים שהשמיטו את ההלכה הזו המחייבת ללמד את בנו לשון הקודש.

והנה הרמב"ם בפירושו למשנת אבות פ"ב מ"א (והו"ז זהיר במצווה קלה כבחמורה), כותב כך:

אחר כך אמר שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה, כגון שמחת הרגל ולמידת לשון קודש, ובמצוה שהתבארה חומרתה, כמו מילה וציצית ושחיטת פסח. ושם סיבת זה, שאין אתה יודע מתן שכר.

מדברי הרמב"ם הללו עולה כי הוא רואה בחובה ללמוד לשון הקודש מצווה גמורה, אשר נראית לכאורה קלה ובכל זאת אין לזלזל בה. הוא משווה אותה למצוות השמחה ברגלים שהיא מצוות עשה אשר מנויה במניין המצוות. כפי שהעיר כבר בעל **תורה תמימה**, הרמב"ם עצמו לא מביא את ההלכה הזו בספרו. מסתבר שהוא רואה בהלכה זו חכשר מצווה למצוות תלמוד תורה, ולכן הוא מניח כמובן מאליה שמי שמלמד את בנו תורה כבר לימד אותו גם לשון הקודש, שאם לא כן גם לא יכול היה ללמוד תורה. ייתכן שכאן נראה תשובה גם לקושי הלוגי 2 שהבאנו למעלה. מי שאינו מלמד את בנו לשון הקודש גם לא למדו תורה, ולכן ברור שמגיע גם לו עונש. לימוד לשון הקודש הוא חלק ממצוות תלמוד תורה.

ובאמת מצינו הבדל מקביל בין נוסחאותיה של ברייתא. בסוגיית סוכה מב ע"א, מובאת הברייתא:

יודע לדבר - אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא? - אמר רב המנונא: (דברים

ל) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. קריאת שמע מאי היא? פסוק ראשון.

כאן הברייתא אינה מציגה את היכולת לדבר כחובה על האב, אלא היא רואה אותה כתנאי, או חכשר מצווה, לחובה ללמד את בנו תורה. לעומת זאת בתוספתא חגיגה רפ"א מופיע נוסח שונה:

יודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם

כאן נראה שמדובר בשתי חובות שונות: במצב שהבן יודע לדבר, שהוא המהווה תנאי לחיוב ללמוד, ישנו שתי חובות: ללמוד ק"ש ותורה, וללמוד לשון הקודש. אפילו הסדר כאן הוא הפוך להיגיון, שכן החובה ללמוד לשון הקודש מופיעה לאחר החובה ללמוד תורה. ייתכן שהסדר ההפוך הזה מיועד להדגיש את התפיסה שמדובר בשתי חובות בלתי תלויות, ולא במצווה והכשרה.

השלכה הלכתית אפשרית

ניתן אולי להעלות השלכה הלכתית מעניינת למחלוקת בדבר החובה ללמוד לשון הקודש. בשו"ת הרמ"א סי' ו מובאת תשובה אותה שלח המהרש"ל לרמ"א, ובה הוא נוזף בו על עיסוקו בחכמות חיצוניות. בתוך הדברים הוא מעיר שהרמ"א גם לא מדייק בלשונו, וכותב כך:

...ובאלף מחילות יותר היה למר לעיין בחכמת הדקדוק, כי כתבך הם חומה פרוצה לרוב בנוכח ונסתר ונקבה וזכר ויחיד ורבים (ע"י ים של שלמה חולין פ"א סימן טו שאחד מן הדברים הנחוצים לת"ח הוא לכתוב שו"ת ופס"ד ואף אגרת שלומים בצחות לשון נאה לת"ח). כתבת כמה פעמים מה שבקשנו אדוני, הוא שני הפכים כאחד יחיד ורבים. כתבת הייתי יוכל לתרץ, מדבר בעדו וזולתו כאחד, וכן רבות. וכתבו תשובות הקדמונות כשתסתפק בשם מן השמות איך לכתוב בגט מלא או חסר או בסופו אל"ף או ה"א תוכל לסמוך על כתבים הראשונים של החכמים אפילו באגרת שלומים, ומוקמינן אחזקתייהו שדקדקו אחר האמת. ומהאי טונא גופא אעסוק בחבילתי, שמר כתב משולם בוי"ו והוא חסר בתורה (נחמיה ח, ד). וראייה ממסכת מגילה (כג ע"א) למה נקרא משלם לפי ששלם במעשיו, וכן כתוב בטופסי גיטין...

בסי' ז שם, הרמ"א משיב למהרש"ל על עיסוקו בחכמות, ועל הדקדוק בלשון הוא כותב כך:

ומה שכתב לי אדוני ששגגתי באיזו מלות בדקדוק כאשר העלה מר על ספר, אומר אינני מכת המדברים בעלי הלשון כי כבד פה ולשון אנכי (שמות ד, 6) כי אנכי נזהר בענין המכוון ולא במלות, שאינו מעלה ולא מוריד לענין דינא. ואני מודה ששותא דמר לא ידענא, אך אומר שזהו דקדוק עניות ושרי לי מרי. כי ידוע לכל מבין שכזה יקרה לכל גדול בישראל כאשר מחשבתו משוטטת באיזה ענין שיפול טעות בדבריו, כ"ש שלא יוכל ליזהר בחסרות ויתירות כאשר העלה מר שכתבתי משולם מלא, כי אין זה ספר תורה ליפסל בזה.

אם כן, מהרש"ל סובר שיש חשיבות לדייק בלשון, גם כאשר כותבים אגרת שלומים, וגם בדבר שאינו נוגע לדינא. ואילו הרמ"א סובר שאין חשיבות רבה לדקדוק הלשוני (מעבר לדיוק בתוכן), אם לא בספר תורה שיכול להיפסל בגלל אי דיוק.

ייתכן ששורש ההבדל הוא בשאלה האם החובה לדבר בלשון הקודש היא חובה עצמאית או לא. לפי מהרש"ל יש חובה ללמוד לדבר בלשון הקודש, ולכן יש לדבר תמיד באופן מדויק, שאם לא כן זו

אינה לשון הקודש. אולם לפי הרמ"א חובה זו היא רק מכשיר מצווה בכדי שנוכל ללמוד תורה, ולכן מה שחשוב הוא הבנת והצגת התוכן, ולא דווקא הדקדוק בלשון. אמנם היה מקום לתלות את המחלוקת בשאלה האם לשון הקודש היא שפה הסכמית רגילה או לא (ראה על כך בדף לפרשת בלק). בכל אופן, גם ללא הרמ"א ומהרש"ל, נראה שאם אכן יש חובה עצמאית ללמוד ולדבר בלשון הקודש, כי אז ישנה גם דרישה לדיבור מדוקדק.

ב. 'מכלל הן אתה שומע לאו': בין פרשנות לשונית למידה פרשנית

מבוא

ראינו בפרק הקודם שהמדרש מביא דרשה במידת 'מכלל הן אתה שומע לאו' ומציין במפורש שזוהי אחת המידות שבהן נדרשת התורה. למעשה הכלל הזה עצמו שנוי במחלוקת בתלמודים, ושם הוא אינו מוצג כמידת דרש אלא כעיקרון פרשני למימרות או ללשון של אנשים (בנדרים ושבועות, ובחזקים). ראינו כי ההדגשה במדרש שלנו מיועדת כנראה בכדי לחדד את העובדה שהכלל הזה מהווה גם מידת דרש. בפרק זה ננסה לבחון את שני ההקשרים הללו ולראות אם קיים קשר ביניהם.

הדוגמאות מהש"ס: פרשנות לשונית

בשבועות פ"ד מ"ג (לו ע"א) דנים על מי שהשביע עד לבוא ולהעיד בלשון שה' יברך אותו אם יבוא להעיד לו, כגון: "אל יכך, ויברכך, וייטיב לך". לפי ר"מ זוהי שבועה שמחייבת קרבן שבועת העדות (קרבן שמתחייב מי שנשבע שאינו יודע לו עדות והתברר ששיקר), שמכלל הן אנו שומעים לאו. ולפי חכמים השבועה אינה מחייבת שכן מכלל הן אנו לא שומעים לאו. בסוגיות נדרים יא. יד. מובאות כמה מימרות אשר דנות בלשונות נדר שונות, והגמרא תולה את השאלה האם יש כאן נדר בשאלה האם מכלל הן אנו שומעים לאו או לא.

בכל ההקשרים הללו מופיעה מחלוקת ביחס לעיקרון של 'מכלל לאו אתה שומע הן', ובכולם זהו הקשר של פרשנות לדיבוריו של אדם, ולא פרשנות לפסוקי המקרא. אם כן, בסוגיות אלו הכלל הזה אינו נראה כמידת דרש אלא כיסוד לוגי שמסייע לפרש את דיבורי האנשים. התלמוד תולה את המחלוקת הזו בר"מ ור' יהודה, אשר נחלקים במשנה קידושין סא ע"א לגבי תנאי כפול. לפי ר"מ צריך לכפול את התנאי, ומכאן שהוא סובר שמכלל לאו אנו לא שומעים הן, אם לא כן לא היה כל צורך בכפילת התנאי. ואילו ר' יהודה שחולק עליו, כנראה מסתפק בלאו או בהן מכיון שלדעתו ניתן ללמוד את הצד השני מדיוק בדברים. גם כאן מדובר בפרשנות לשונית.

'מכלל לאו אתה שומע הן' בפרשנות המקרא

בסוגיית שבועות לו ע"ב עולה מסקנה שר"מ אמנם סובר 'מכלל לאו אי אתה שומע הן', אולם זה רק בממונות ולא באיסורים. באיסורים הוא סובר 'מכלל לאו אתה שומע הן'. מקור הדברים לגבי הכלל באיסורין הוא בסוגיית סוטה יז ע"א, שם הגמרא לומדת מהפסוק "ואם לא שכב איש אותך הינקי", שאם כן שכב איש אותה היא לא תינקה. הגמרא אומרת שלפי ר"מ אשר לומד לאו מכלל הן, יש לקרוא 'הנקי' בלי יו"ד, ואז העובדה שאם כן שכבה היא לא תינקה נלמדת מדרשה (יש בזה סתירות בין הסוגיות, ואכ"מ).

בסוגיית סוטה הדיון בעיקרון 'מכלל לאו אתה שומע הן' הוא חריג. שם הוא נערך בהקשר של פרשנות המקרא (משמעות המילה 'הנקי'), ולא ביחס לפרשנות לשון בני אדם. התלמוד תולה את שני הנדונים הללו זה בזה, ומשמע מכך שהוא מבין כי זו אותה מחלוקת ואותו נדון.¹

הקשר בין הכלל הזה לבין חוקי הלוגיקה

לכאורה המחלוקת בין ר"מ לבין ר' יהודה היא מחלוקת לוגית, כיצד יש לפרש משפטי תנאי: האם התנייה בכיוון אחד כוללת במשמעותה גם את הכיוון הנגדי או לא. אם אכן זהו הבסיס לשתי הדעות, אזי נראה כי לעניין זה אין הבדל בין לשון בני אדם לבין לשון התורה. לפי ר"מ ניתן לדייק מכל אמירה חיובית את ההיפך לגבי המקרה ההופכי, ואילו לפי ר' יהודה – לא. מכאן עולה שר"מ אשר אינו מקבל את העיקרון 'מכלל לאו אתה שומע הן', יחלוק עליו גם בפרשנות המקרא. אם כן, הדרשה שלנו, הלומדת עונש על מי שאינו מלמד את בנו לדבר בלשון הקודש, נאמרה רק אליבא דר' יהודה, אולם ר"מ חלוק עליה. הדבר תמוה מעט, שכן הדרשה מופיעה ללא חולק בעוד שלהלכה אנו פוסקים דווקא כר"מ אשר דורש תנאי כפול.

על לוגיקה ומדע

¹ גם כאשר עושים חלוקה בין המקרים, היא נתלית בהבחנה בין איסורין לבין ממונות ולא בהבחנה בין פרשנות ללשון בני אדם לבין פרשנות למקרא.

ננסה כעת להבין יותר את יסודות המחלוקת לגבי העיקרון של 'מכלל לאו אתה שומע הן'. לשם כך עלינו להגדיר קשר לוגי הקרוי 'גרירה' (ובלע"ז: אימפליקציה). כאשר אנו אומרים 'אם X אז Y', הכוונה שלנו אינה חד משמעית. לדוגמא, כאשר אנו אומרים משפט כמו: 'אם תיתן לי כסף אשמח מאד', האם יש בכך כדי לומר שאם לא יינתן לי כסף לא אשמח? אין כל ספק שלא ניתן לדייק מכאן שאם לא יינתן לי כסף אז אהיה עצוב. אולם גם לגבי השאלה האם לא אהיה שמח התשובה אינה כה ברורה. מבחינה לוגית צרופה זה אינו הכרחי. משפט כזה יכול להיאמר גם אם אני טיפוס שמח בכל מקרה ומצב. במצב כזה אני אשמח אם תיתן לי כסף, אולם בהחלט אמצא במצב של שמחה גם אם הכסף לא יינתן לי.

אמנם המשמעות הפשוטה של המשפט הזה כן נראית כאילו נתינת הכסף מהווה סיבה אשר גורמת בפועל לשמחה. לכן מסתבר כי בהיעדר נתינה לא תהיה השמחה. כאן כבר הכנסנו לתמונה את קשר ה'גרימה'. מי שמפרש את הגרירה כגרימה סיבתית, ייטה לראות במשפט הגרירה משהו סימטרי. לעומת זאת, מי שמפרש את הגרירה כהתננייה לוגית, אין לו כל סיבה להניח סימטריה (היא כמובן אפשרית אך לא הכרחית). לכן לא ניתן להסיק אותה מתוך משפט הגרירה בלבד). חשוב לציין כי היחס של גרימה אינו יחס לוגי אלא קשר עובדתי (לפעמים מדעי-פיסיקלי). 'א גורם ל-ב' היא טענה עובדתית. לעומת זאת, 'אם א אז ב' היא טענה לוגית. אמנם יחס של גרימה בין שני אירועים מוביל לקיומו של יחס לוגי ביניהם: אם א הוא הגורם ל-ב, אז ניתן להסיק על יחס לוגי ביניהם: 'אם א אז ב'. בכל זאת, שני היחסים אינם זהים.²

האסימטריה של אימפליקציה מטריאלית

בלוגיקה מקובל להגדיר את הגרירה באופן 'מטריאלי'. הגדרה כזו פירושה הוא שמשפט הגרירה אינו נכון אך ורק במצב שבו מתקיימת הרישא (X) ואילו הסיפא (Y) אינה מתקיימת. בהגדרה כזו הגרירה קרויה 'אימפליקציה מטריאלית'. בטבלא הבאה אנו מציגים את טבלת האמת של האימפליקציה המטריאלית המסומנת בחץ ('א' – אמת, 'ש' – שקר):

X	Y	$Y < - X$
א	א	א
א	ש	ש
ש	א	א
ש	ש	א

קל לראות כעת כי בפרשנות המטריאלית לגרירה לא ניתן להסיק את ההן מכלל הלאו. אם אנחנו יודעים את המשפט 'אם X אז Y', נוכל להסיק גם שלא ייתכן ש-X מתקיים ו-Y לא מתקיים. אולם בהחלט לא את המשפט 'אם (לא X) אז (לא Y)', שפירושו הוא: לא ייתכן ש-X לא מתקיים ו-Y כן. זוהי משמעות שונה, ושני משפטי הגרירה הללו אינם ניתנים לגזירה זה מתוך זה. נראה כי זוהי בדיוק ההצרנה (=פורמולציה, מתן צורה) של הגרירה לפי ר"מ. כיצד עלינו להצרין גרירה לפי ר' יהודה? עלינו להגדיר אוסף של טבלאות שכולן יכולות להיחשב גרירה, ולבחור באופציה לא מטריאלית, שתשקף את הסימטריה של משפט הגרירה לפי ר' יהודה. אנו רוצים להגדיר גרירה שתקיים את שני הצדדים כאחד. במעט תשומת לב ניתן לראות כי המשפט ההפוך ('אם (לא X) אז (לא Y)') ניתן לכתיבה גם כך: 'אם Y אז X'. למעשה אנחנו צריכים להתבונן בשורה השלישית בטבלא, שם מתואר מצב שהסיבה לא מתקיימת והמסובב כן. לפי ר"מ מצב כזה אינו סותר את מצב הגרירה, אולם לפי ר' יהודה מצב כזה לא ייתכן. אם כן, בכדי לקבל את ההצרנה של הגרירה לפי ר' יהודה, עלינו לשנות את ערך האמת של השורה הזו בטבלא (קשר הגרירה הזה יסומן בחץ כפול ' $\Rightarrow$ ').

X	Y	$Y < = X$
א	א	א
א	ש	ש
ש	א	ש
ש	ש	א

קל לראות כי יחס הגרירה בהצרנה הזו מקיים את תנאי הסימטריה: אם מתקיים ' $Y < = X$ ' כי אז בהכרח מתקיים גם ' $X < = Y$ ' (קל לראות זאת אם נחליף את העמודות של X ו-Y, ונכתוב מחדש את טור ערכי האמת. הוא יצא זהה לזה שלפנינו). טבלא זו מבטאת את היחס הקרוי בלוגיקה 'שקילות' (סימונה הוא ' $\Leftrightarrow$ '), ולכן גם המשפט: ' $(\text{לא } X) < = (\text{לא } Y)$ '.

² ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח בנספח, ובעיקר בהארה 32 שם.

בשפת היומיום הגרירה המטריאלית של ר"מ מבוטאת במילה 'אם' (=תנאי מספיק), ואילו הגרירה הסימטרית לפי ר' יהודה יכולה להיאמר בלשון: 'אם ורק אם' (=תנאי הכרחי ומספיק). יש לציין כי גם היחס הזה אינו מבטא בהכרח גרימה פסיקלית. זהו ביטוי לוגי לקשר סימטרי, שכל כולו מצוי במישור הלוגי. יחס של גרימה בין X ל-Y הוא רק בסיס אפשרי להיווצרותו של קשר לוגי סימטרי שכזה, אך הוא אינו מעניינה של הלוגיקה.³

ג. תנאי כפול ולוגיקה⁴

היחס בין מידת 'מכלל לאו אתה שומע הן' לבין תנאי כפול

עד כאן הנחנו כי המחלוקת בין ר' יהודה ולבין ר"מ מצויה במישור הלוגי: כל אחד מהם מצרין אחרת את יחס הגרירה. מסיבה זו ברור כי המחלוקת הזו קיימת הן במישור של פרשנות לשונם של בני אדם והן במישור של פרשנות פסוקי המקרא, ואכן כפי שראינו הגמרא עצמה אינה מבחינה בין שני ההקשרים. הלוגיקה היא רלוונטית תמיד.

אולם האחרונים (ראה, למשל, **קובץ שיעורים** ב"ב אות תלח, ובח"ב סי' מב) מעירים כי מתוך פסקי הרמב"ם התמונה המתקבלת היא שונה. מחד, הרמב"ם פוסק כר' יהודה ש'מכלל הן אתה שומע לאו' (ראה **מגיד משנה ולחם משנה** פ"י מגירושין, ובסופ"א מהל' נדרים בהשגת הראב"ד ובנו"כ שם, ועוד). מאידך, הרמב"ם בדונו במשפטי התנאים פוסק כי חובה עלינו לכפול את התנאי (ראה הל' אישות פ"ו ה"ב ועוד).

בעל **הקו"ש** שם מבאר שיש שני דינים שונים בדרישה לתנאי כפול: מחד, ר"מ דורש לכפול את התנאי מפני שמכלל לאו אי אתה שומע הן. מאידך, הוא דורש כך מפני שלומדים זאת, כמו את כל משפטי התנאים, מתנאי בני גד ורואבן. הרמב"ם פוסק כר"מ רק ביחס לפרמטר השני (הלימוד מבני גד ורואבן), אולם לא ביחס למידה הלוגית (שם הוא פוסק שמכלל לאו אנחנו כן שומעים הן). ראה שם כיצד הוא מיישב את כל הסתירות בדברי הרמב"ם לפי החלוקה הזו, ואכ"מ. בכל אופן, עולה מדברי הרמב"ם כי אמנם לפי ר"מ הדרישה לתנאי כפול נובעת גם מהבנה לוגית (שמכלל לאו לא שומעים הן), אולם להלכה אנו דורשים זאת מטעם אחר. זהו לימוד הלכתי-פורמלי, כמו כל שאר משפטי התנאי (שיהיה הן קודם ללאו, 'תנאי קודם למעשה' וכו').

השלכה

לשיטת הרמב"ם הזו תהיינה השלכות חשובות ביחס למידת 'מכלל לאו אי אתה שומע הן' בפרשנות המקרא. אין ספק שביחס לפרשנות המקרא אין כל מקום ללימוד זאת מתוך משפטי התנאי. במקרא אין מדובר בהתנייה. מאידך, הכלל הלוגי לא נפסק להלכה, ולכן בפרשנות המקרא אנו בהחלט נלמד הן מכלל לאו. המדרש שלנו מהווה לכאורה ראיה לפסקי הרמב"ם. על אף שהרמב"ם פוסק כר"מ שיש לכפול את התנאי, הוא פוסק 'מכלל לאו אתה שומע הן'. כעת קושייתנו מלמעלה מתיישבת בשופי: ניתן לפסוק להלכה כר"מ שיש לכפול את התנאי, ובכל זאת לסבור 'מכלל לאו אתה שומע הן' כמדרש שלנו. לכן הדרשה שלנו יכולה ללכת גם אליבא דהלכתא (אמנם לא כר"מ עצמו).

עוד אודות היחס בין 'מכלל לאו אתה שומע הן' לבין הלוגיקה

אמנם שיטת הרמב"ם טעונה בירור. מדוע באמת יש לכפול את התנאי אם להלכה אנו מפרשים את הגרירה באופן לא מטריאלי. אם אכן הגרירה מתפרשת באופן סימטרי, כדעת ר' יהודה, אזי התנייה של מעשה הלכתי בכיוון אחד משמעותה כוללת גם את הכיוון השני. אם כן, לא ברור מדוע עלינו לכפול את התנאי בפירוש? מה משמעותו של העיקרון הנלמד מבני גד ורואבן? כפי שראינו, ברור שהאמירה בכיוון אחד (למשל, הלאו) אינה כוללת באופן לוגי-הכרחי אמירה בכיוון השני (ההן). אמנם ניתן לפרש כך את האמירה הזו, אולם זהו שיקול לשוני תלוי הקשר, ולא שיקול של גזירה לוגית. מבחינה לוגית גרידה, אמירה של גרירה אין פירושה שקילות. בהקשרים מסויימים בשפה ייתכן להבין את כוונתן של טענות גרירה כאילו היו שקילות. כעת נוכל להבין מה מתרחש במצב של התנייה. בכדי שהתנאי יוכל לפעול, צריכה להיות מובעת באופן בהיר לחלוטין כוונת המתנה. גם אם כוונתו מובעת באופן סביר, והיא ידועה לנו במידה טובה, אין די בכך בכדי שהתנאי יפעל. התנאי פועל אך ורק אם הכוונה ברורה מעבר לכל ספק מתוך הלשון.⁵ על כן, גם אם במצבים רגילים די לנו באמירה של הלאו בכדי ללמוד את ההן, כדי שתנאי יחול מבחינה משפטית עליו להיות מובע באופן חד משמעי לחלוטין, ולכן בעת התנייה נדרשת הכפלה של התנאי.

³ נעיר כי בנספח הנ"ל ראינו, בניגוד לעמדתו של יובל שטייניץ, כי שני סוגי הגרירה יכולים לבטא קשרי גרימה, או סיבתיות.

⁴ ראה על כך את ההערה בספרו של הוגו ברגמן, **מבוא לתורת ההגיון**, עמ' 224.

⁵ בתוד"ה 'דברים שבלב' קידושין מט ע"ב, כתבו שגם אם הכוונה ברורה לגמרי לא מתוך דיבורו די לנו בכך.

מה קורה כשלא כופלים תנאי

נוכל לראות זאת דרך בחינה של מצב בו אדם התנה תנאי, אולם הוא לא כפל אותו. הגמרא קובעת כי כאשר אדם מתנה תנאי והוא לא קיים את אחד ממשפטי התנאים, אזי המעשה קיים בכל אופן, ורק התנאי הוא שמתבטל. לדוגמה, נתבונן באדם אשר גירש את אישתו בתנאי שהיא תיתן לו מאה זוז, ולא כפל את תנאו. ההלכה קובעת כי במצב כזה האישה מגורשת בכל אופן, בין אם תיתן לו את הכסף ובין אם לא. לכאורה הדברים תמוהים: הרי הוא כלל לא התכוין לגרש אותה אם התנאי לא מתקיים? כיצד יכולים הגירושין לחול בעל כרחו? היינו מצפים שההלכה תקבע כי במצב כזה הגירושין בטלים בכל אופן, ובאם ירצה עליו לגרש בשנית, והפעם להתנות כראוי. אם אכן הבסיס לדרישה לכפול את התנאי היה העיקרון 'מכלל הן אי אתה שומע לאו', אזי כאשר הוא מתנה את ה'הן', אנו לא יודעים מה כוונתו אם התנאי לא יתקיים. אם כן, קשה להניח שהאישה תהיה מגורשת בכל אופן, אף שכוונתו אינה ברורה. לכאורה כבר מכאן מוכח שהעיקרון 'מכלל לאו אי אתה שומע הן' אינו עיקרון לוגי, אלא דרישה הלכתית-פורמלית. לפי שיטת הרמב"ם הבעיה מתחדדת עוד יותר. הרי אם אנו פוסקים 'מכלל לאו אתה שומע הן', אזי כשאדם מתנה בכיוון אחד, לכאורה די בכך בכדי להבהיר לנו שכוונתו היא שאם התנאי לא מתקיים (=האישה אינה נותנת לו את הכסף) הוא אינו מעוניין במעשה (=הגירושין). אם כן, כיצד אנו כופים עליו גירושין בעל כרחו? לכאורה מוכח מכאן שאפילו טענתו של ר' יהודה, הסובר שניתן ללמוד הן מכלל הלאו, אינה טענה במישור המשמעות הלוגית.

הערה משיטת הר"י בתוס'

תוד"ה 'הרי זו' בכתובות נו ע"א מקשה את הקושיא הזו: כיצד המעשה חל כאשר הותנה תנאי שלא כראוי נגד רצון העושה, ומביא שתי דעות (ר"י ור"ת) ביישובה. דעת ר"י היא שהתנייה אינה תלייה של החלות עצמה. כאשר אדם מתנה מעשה הלכתי בתנאי כלשהו אזי המעשה חל בכל אופן, והתנאי (אם הוא נאמר כראוי) יכול לגרום לעקירת המעשה (באם לא קויים התנאי). ר"י מוסיף כי העקירה הזו לא יכולה להתבצע אלא אם הוא מתנה על פי משפטי התנאים. ללא קיום משפטי התנאים זוהי אמירה גרידא שאינה יכולה לעקור מעשה שכבר התקיים ('לא אתי דיבור ומבטל מעשה'). אולם אם מתקיימים משפטי התנאים, התורה מחדשת (בפרשת בני גד וראובן) שאמירה מסוג כזה כן יכולה לעקור את המעשה. מסיבה זו, מסביר ר"י, כאשר התנאי לא נאמר בצורה הנכונה המעשה חל בכל אופן, ואין בכוחו של התנאי לעקור אותו, גם אם לא נתקיים התנאי. לכאורה זהו הסבר טכני-פורמלי, והוא מנתק את שאלת חלותו של התנאי ממשמעות המילים של המתנה. אולם זה אינו הכרחי. לכאורה ר"י מניח במובלע שהמתנה אינו מתכוין באמת להתנות את החלת המעשה בקיום התנאי, שאם לא כן עדיין לא ברור כיצד המעשה חל בכל אופן. אולם נראה כי באמת לפי ר"י דברינו אינם הכרחיים. החלת המעשה על כל פנים כן תואמת לכוונתו של המתנה, שכן לולא זאת המעשה אינו יכול לחול כלל. בסוגיא שם מדובר על תנאי שחל למפרע (תנאי 'על מנת', ולא תנאי 'אם'). ר"י סובר שחלות אינה יכולה לפני שקוימו התנאים להיווצרותה. לכן המתנה מוכרח בעל כרחו לנקוט בדרך של החלת המעשה בכל מקרה וליוויו בהתנייה שמאפשרת לעקור אותו אם לא מתקיים מה שהמתנה דרש. על כן, ייתכן שעל אף כי אין זה רצונו היסודי של המתנה, בפועל כדי שמנגנון התנאי יוכל להתקיים הוא נאלץ לבחור במנגנון של החלת החלות בכל אופן, והשארית התנאי כמנגנון עקירה רטרואקטיבי. אם כן, לפי דעת ר"י בהחלט ייתכן לפרש את העיקרון של 'מכלל לאו אתה שומע הן' כמתייחס למשמעות הלוגית של האמירה הנדונה.

ד. שלוש הערות לסיום

1. היחס בין 'מכלל לאו אתה שומע הן' לבין 'מכלל הן אתה שומע לאו'

מכלל דברינו עד כה עולה כי שני הכללים המהופכים הללו מבוססים על אותו עיקרון. מי שמקבל את האחד יקבל גם את השני, ולהיפך. ובאמת במישור הלוגי גרידא אין כל הבדל בין שני הכיוונים הללו. אולם, כפי שראינו לעיל, הכללים הללו אינם בהכרח מצויים במישור הלוגי. ייתכן שזוהי הבנה של משמעות האמירות הללו בשפה המדוברת, ולא דווקא כלל לוגי.⁶ אם אכן הכללים הללו אינם מבוססים על גזירה לוגית אלא על הבנת משמעות האמירות הללו בשפה המדוברת, עולה אפשרות לנתק ביניהם. כאשר אדם מתנה משהו בקיומו של משהו אחר, יש מקום לומר שהחלות תיווצר אם יתקיים התנאי, וממילא אם התנאי אינו מתקיים לא תיווצר החלות (זהו הסבר שמבוסס על גרימה, כפי שראינו למעלה). אולם אם אדם אומר שחלות כלשהי לא תיווצר אם לא יתקיים משהו, אין בכך כדי לומר שאם התנאי יתקיים היא בהכרח תיווצר.

⁶ אמנם לפי זה לא סביר לקשור את הכלל הזה בפרשנות לשון בני אדם לשימוש כמדת דרש ביחס לפסוקי המקרא. ואכן ראינו שהרמב"ם כנראה מנתק את שני ההקשרים הללו זה מזה.

למשל, ראובן אומר לשמעון שאם הוא ייתן לו מאה זוז אז הוא יראה לו ספר כלשהו. נראה שהזכות לראות את הספר נוצרת על ידי מתן הכסף. מכאן, שאם הכסף לא יינתן המצב יישאר כמות שהוא, ושמעון לא יוכל לראות את הספר. אולם אם ראובן אומר לשמעון שאם לא ייתן לו מאה זוז אז הוא לא יוכל לראות את הספר, אין כאן כל מנגנון של גרימה. יש כאן רק אינדיקציה לוגית, ולא יחס של גרימה (ובנוסף אחר: יש כאן תנאי הכרחי אך לא תנאי מספיק). אם כן, ההיסק בדבר מה שיקרה אם הוא כן ייתן לו את הכסף אינו הכרחי. אם כן, יש אולי מקום לנתק בין שני הכללים הללו.⁷

2. האם העיקרון 'מכלל לאו אתה שומע הן' קשור בדווקא להתניות?

לא ברור האם לעניין הכללים בהם אנו דנים כאן, יש הבדל בין משפט התנייה שיש בו שני חלקים, לבין משפט רגיל. היה מקום לומר שהכללים הללו עוסקים רק במשפטי תנאי, ודנים האם התנייה בכיוון אחד מלמדת גם על הכוונה בכיוון השני, או לא. אולם במשפט שבו יש רק חלק אחד הדיוק אינו קשור לכללים הללו.

נזכיר את המדרש בו עסקנו למעלה. המדרש פותח בדיוק 'ולמדתם אותם את בניכם', ומדייק 'ולא את בנותיכם'. כאן לא מוזכר הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו'. שאלנו מדוע באמת הוא לא מובא כבר בשלב הזה? בהמשך המדרש מובא הכלל הזה, אולם הוא מיושם על טענה בת שני חלקים שמופיעה בפסוקים, לפיה אם נלמד תורה ולשון הקודש יאריכון ימינו. כאן בא הכלל ומלמד אותנו שאם לא נעשה זאת לא יאריכון ימינו. ייתכן שהסיבה להבדל הזה נעוצה בהצעתנו מלמעלה. הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו' יכול להתיישם רק על משפטי תנאי, ולא על משפטים בני חלק אחד. המיעוט של לימוד לבנות מתוך הציווי ללמד את הבנים הוא המידה של מיעוט, ולא 'מכלל הן אי אתה שומע לאו'. הכלל 'מכלל לאו אתה שומע הן' נאמר רק ביחס למשפטי תנאי, והוא כלל שונה. נקודה זו טעונה בדיקה נוספת, הן בפרשנות המקרא והן בפרשנות ללשון בני אדם, ואכ"מ.

3. הערה צדדית נוספת לגבי המדרש שלנו

התורה אומרת שאם נלמד את בנינו תורה ולשון הקודש אז יאריכון ימינו. המדרש מוציא מכאן את המשמעות ההפוכה, שאם לא נלמד אותם תורה ולשון הקודש יקצרון ימינו. היסק זה אינו הכרחי בכל אופן, שהרי כל מה שניתן להסיק מכאן הוא שלא יאריכון ימינו, ולאו דווקא שיתקצרו. מעבר לכך, מניין לנו בכלל שבלשון התורה אכן ניתן להסיק את ההיסק הזה, אפילו לגבי ה'לאו' הנכון? אולי התורה מתכוונת לומר שאם נלמד אותם ימינו יתארכו, ואם לא נלמד אותם אז לא בהכרח הם יתארכו? מבחינה לוגית גרידא, גם מסקנה זו היא אפשרית. על כרחנו המידה של 'מכלל הן אתה שומע לאו' היא מידה שניתנה לנו במסורת ביחס לפרשנות לשון המקרא. לפי זה היא אינה בהכרח קשורה לפרשנות לשון בני אדם. לכן אפשרי הדבר שכולם יודו לכלל הפרשני-דרשני הזה, ובכל זאת תיווצר מחלוקת לגבי כלל פרשני לגבי לשון בני אדם. מכאן נוכל אולי להבין גם מדוע הכלל הזה יכול להיחשב כמידת דרש, ולא רק כעיקרון פרשני פשטי.

ראינו שהכלל הזה אינו הכרחי מבחינה לוגית, והוא תלוי במבנה של לשון המקרא. ראינו שיתכן כי הכלל הזה עוסק רק במשפטי תנאי, ולא בכל משפט במקרא. אם כן, מדובר כאן על מבנה ייחודי של לשון הקודש, ולכן יש מקום להבין אותו כמידת דרש שנמסרה לנו בסיני.⁸ יתר על כן, ייתכן שכלל זה בכלל אינו קשור למבנה לשון הקודש עצמה, אלא זהו כלל מדרשי אשר יוצר קומה נוספת של משמעות מעבר לזו הלשונית הפשטית (ראה דוגמא לכך בדף לפרשת ואתחנן). לכאורה המדרש שלנו מתייחס למידה זו כסוג של דרש ('שכך דברי תורה נדרשים').⁹ מאידך, בעלי הכללים לא הביאו את העיקרון הזה כמידת דרש. בדרך כלל ההתייחסות אליו היא כאל כלל פרשני ביחס ללשון בני אדם. על כן מעמדו כמידת דרש נותר אצלנו בצ"ע.

⁷ לפי משפטי התנאי כל התנייה צריכה להתחיל ב'הן' ואחר כך לעבור ל'לאו'. אם כן, הכלל הרלוונטי הוא 'מכלל הן אי אתה שומע לאו'. אם המתנה היה מתחיל ב'לאו' ואחר כך עובר ל'הן', שם ייתכן שכולם יודו שמכלל לאו אי אתה שומע הן. אמנם הנוסח שהגמר שמה בפיו של ר"מ הוא 'מכלל לאו אי אתה שומע הן'.

⁸ אם כנים דברינו אזי הלימוד של המדרש הזה יש בו עצמו בחינה של לימוד לשון הקודש. בתוך בחינת העיקרון האם יש ערך בלימוד לשון הקודש, אנו לומדים משהו על לשון הקודש.

⁹ אמנם אין זה מעיד בהכרח על התייחסות כמידת דרש. 'נדרשין' יכול להתפרש גם כ'מתפרשים'.