

שאלות:

1. תפקיד רביעי של הצריכותא בהליך של 'הצד השווה'.
2. האם הצד השווה הוא מידת דרש פורמלית-טכסטואלית, או מהותית-תוכנית?
3. הסבר נוסף להליך של 'הצד השווה' בלי צריכותא.
4. האם 'הצד השווה' יכול להיבנות משתי גז"ש?
5. איזו מידת דרש תיווצר מצירופן של שתי גז"ש באופן כזה?
6. מידות של השוואה תוכנית (על פי סוג החומר), ומידות של השוואה כמותית (על פי רמת החומרה).

המידות:

בניין אב מכתוב אחד. בניין אב משני כתובים. הצד השווה. גז"ש. שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

(ו) 'מבנין אב משני כתובים' כיצד? לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנרות, הצד השווה שבהן שהם בצו מיד ולדורות אף כל דבר שהוא בצו יהא מיד ולדורות.
(ברייתא דדוגמאות, ריש הספרא)

לא פרשת נירות כהרי פרשת שילוח טמאין ולא פרשת שילוח טמאין כהרי פרשת נירות אילו לא נאמר פרשת שילוח טמאין הייתי למד פרשת שילוח טמאין מפרשת נירות ולמה תניננה הכא דאית לתנוייה סגין מילין כן הצד השווה שבהן שהן בצו מיד ולדורות אף כל שהוא בצו מיד ולדורות
(ירושלמי ב"ק פ"א ה"א)

במאמר משנה שעברה עסקנו במידת 'הצד השווה'. דנו בדוגמא שלה המובאת בברייתא דדוגמאות, אשר מבוססת על פסוקים מפרשתנו. הערנו שהראשונים חלוקים בשאלה האם מידת בניין אב מכתוב אחד גם היא פועלת באופן של 'הצד השווה' או שרק מידת 'בניין אב משני כתובים' היא כזו. הלוגיקה של מידה זו תוארה בדף לפרשת שמות, תשס"ה.¹ הדרשה הראשונה למעלה לקוחה מברייתא דדוגמאות. חסרים בה הרכיבים של הצריכותא שהם הכרחיים למבנה של 'הצד השווה', אך הראב"ד בפירושו לברייתא משלים זאת. כלומר לדעתו זוהי דרשת 'הצד השווה' רגילה, והבעיה היא רק חסר בלשון הברייתא. הדרשה השנייה שמובאת מהירושלמי נראית שונה. הירושלמי קובע כי פרשת שילוח טמאים אינה מיוחדת, והיא ניתנת להילמד מפרשת נרות. דווקא בגלל שהיא ניתנת להילמד מן הפרשה השנייה לא ברור מדוע בכלל היא נשנית. מכאן מסיק הדרשן שכנראה היא נכתבה כדי שנלמד ממנה (ביחד עם פרשת נרות) על שאר התורה.

הערנו כי בדרך כלל מצב כזה מוביל לתוצאה הפוכה. כאשר יש שתי הופעות של אותו יסוד ואין צורך באחת מהן, המסקנה היא ששני הכתובים הללו באים ללמד רק על עצמם ולא על שאר התורה (שהרי כדי ללמד על שאר התורה די היה לנו באחד מהם). זהו הכלל הקובע: 'שני הכתובים הבאים כאחד אין מלמדים' (ראה בדף לפרשת תולדות, תשס"ה, ח"ב).² הערנו שלא ברור מדוע בכלל עולה בדעתנו שהמצוות האחרות אינן נוהגות לדורות (האם התורה מעצם מהותה אינה כולה ציווי לדורות)?³ לשון אחר: האם המצוות שבהן לא נאמרה לשון 'צו' אינן נוהגות לדורות? בדרך כלל אנו לא מתייחסים כך לציווי התורה. ראינו שני כיווני הסבר, ששניהם עולים בפירוש הראב"ד לברייתא דדוגמאות: א. דווקא במצוות שנאמרו בלשון 'צו', יכולה לעלות אפשרות שהן נאמרו רק לשעתן, משיקול לשוני כלשהו. לכן

¹ בדף לפרשת משפטים, תשסו, עמדנו על כך שפעמים רבות מופיעה סכימה שמזכירה את 'הצד השווה', אך למעשה מדובר בסכימה אחרת אותה כינינו 'הבנייה מושגית'.

² וראה גם בדף לפרשת תולדות, תשסו, על שיקולי אופטימליות של הטכסט המקראי. גם הכלל הזה אינו אלא סוג של שיקול אופטימליות.

³ אמנם מצאנו בתורה ציוויים שהיו רק לשעתם, כמו נחש הנחושת, צנצנת המן ועוד (ראה בשורש השלישי לדמ"ב שקובע כי אין למנותם במניין המצוות), אולם אלו הם היוצאים מן הכלל. מהמדרש הזה עולה שאלו הם דווקא הכלל, ולגבי כל יוצא מן הכלל נדרשת הוכחה שמראה שהוא ציווי לדורות.

דווקא בהן נדרשת הוכחה שהן נאמרו גם לדורות. לגבי שאר המצוות ברור לנו שהן נאמרו לדורות, גם ללא דרשה. ב. באמת בכל המצוות יכולנו להעלות בדעתנו אפשרות שהן לא נוהגות לדורות. אולם מסקנת המדרש שלנו מלמדת אותנו שהדבר אינו כן. לפי הכיוון הזה, מדרש זה הוא המקור לכך שציווי התורה הם נצחיים (זהו עיקר האמונה התשיעי של הרמב"ם).

הראב"ד בפירושו מקשה מדוע הברייתא מביאה את הדרש הזה כדוגמא לבניין אב משני כתובים ולא לגז"ש (שהרי המדרש מתבסס על הופעת המילה 'צו' בכל ההקשרים). כאן הוא מניח שהמדרש אכן משתמש במילה 'צו' עצמה, ולכן גם מסקנותיו נוגעות רק להקשרים בהם מופיעה המילה 'צו', כאופן א לעיל. הראב"ד מביא שני תירוצים, בהתאם לשני הכיוונים דלעיל: המילה 'צו' אינה מופנה, ולכן אין לדרוש ממנה גז"ש. זה מותר אותנו בכיוון א. והתירוץ השני הוא שהדרשה אכן אינה עוסקת רק בציוויים שנאמרים בלשון 'צו'. הסבר זה מוליך אותנו כמובן לכיוון ב.

בהערה 1 בדף לפרשת שמות, תשסה, הנחנו שהצד השווה מתבסס תמיד על קו"ח או על בניין אב מכתוב אחד (=אנלוגיה). כעת אנו רואים שהראב"ד כאן אומר זאת במפורש. אם זהו מבנה של הצד השווה כי אז ברור שאין כאן גז"ש, ולהיפך.

בחלקו השני של המאמר עמדנו על שלושה תפקידים שונים של הצריכותא במבנה של 'הצד השווה': 1. כדי למנוע יישום הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים', ולאפשר למקורות הללו ללמד על שאר התורה (כך מפרשים הראב"ד ובעל הכריתות את דרשתנו). 2. כדי להסביר מדוע לא ניתן ללמוד את המלמד השני מן הראשון, ונדרש מן התורה לכתוב גם אותו בפירוש (אף שאולי הוא אינו נדרש כדי ללמד על הכלל כולו, כמו בהסבר הקודם). 3. בדרשת הירושלמי לעיל ראינו שאין צריכותא, ובכל זאת לא מיישמים את הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד'. הסברנו ששני המלמדים נחוצים גם מסיבה אחרת: גיוון בראיות לצורך ביסוס ההכללה. והערנו שיש מקום להבין את היעדר הצריכותא בברייתא דדוגמאות כמו הירושלמי (בניגוד לראב"ד הנ"ל).

עמדנו על הקשר בין התפיסות הללו לבין השאלה האם נצחיות התורה נלמדת ממדרש זה או לא. אם היא נלמדת מכאן, כי אז מדובר כאן בעיקרון יסודי מאד באמונת ישראל, ולכן כדי לבסס אותו נדרשות כמה שיותר ראיות, וגם הגיוון שלהן הוא חיוני. אך אם המדרש הזה עוסק רק בהקשרים שבהם מופיעה המילה 'צו', כי אז אין כאן עיקרון יסודי, ומסתבר שהצריכותא תידרש רק מפאת שתי הסיבות הראשונות.

בהמשך דברינו עמדנו על הקושי לבסס את תוקפן של ההכללות, הן בהלכה והן במדע. מחמת הקושי הזה נדרש הגיוון בעובדות שעליהן מתבססת ההכללה. ראינו שהאפשרות היחידה לתקף את הליך ההכללה, הן המדעית והן התורנית, היא להבין אותו כתוצאה של הכרה ולא של חשיבה בלבד.⁴

במסגרת הדיון הצגנו שתי השקפות בפילוסופיה של המדע, אותן מכנה זאב בכלר, 'אקטואליזם' ו'אינפורמטיביזם'. האקטואליזם אינו מתייחס להכללות המדעיות כטענות אודות המציאות, אלא כצורת איסוף יעילה ונוחה של העובדות הפרטיות. לעומת זאת, האינפורמטיביזם מתייחס להכללות כטענות על המציאות. הוא תופס את היישים התיאורטיים בתיאוריה המדעית כיישים ממשיים, ולא כפיקציות נוחות ומועילות (כפי שמציע האקטואליזם). עמדנו על כך שבהלכה לא ניתן לבסס עמדה אקטואליסטית, שכן אנחנו מבססים על ההכללות הללו איסורים ועונשים. להכללה ההלכתית כשלעצמה ישנן השלכות, ולכן לא ניתן לתפוס אותה כצורת הצגה של עובדות פרטיות בלבד.⁵

סיימנו את המאמר בכך שהמחלוקת בין בעלי הכללים האם 'בניין אב מכתוב אחד' גם הוא מבוסס על הליך של 'הצד השווה' או לא, קשורה גם היא להבנת תפקידיה של הצריכותא. לפי השיטות המסבירות גם את 'בניין אב מכתוב אחד' כמבוסס על לוגיקה של 'הצד השווה', ההבדל בין שתי המידות של 'בניין אב' נעוץ בשאלה האם המלמדים הם משני הקשרים הלכתיים שונים או מאותו הקשר. אם שני המלמדים שייכים לשני הקשרים, לא בהכרח נדרשת צריכותא פורמלית ביניהם. די בהצבעה על כך שהעיקרון הנלמד מופיע בשני הקשרים הלכתיים שונים, בכדי שנראה בכך גיוון בראיות, שדי בו כדי לבסס את ההכללה אותה אנו עושים על בסיסן.

ב. אפשרות נוספת להבין את דרשת הירושלמי

מבוא

ראינו שהירושלמי מניח ששילוח הטמאים ניתן היה להילמד מפרשת הנרות, ודווקא הייתור הוא שמוביל אותנו ללמוד ממנו לשאר התורה. הסברנו זאת בכך שמדובר כאן בעיקרון יסודי שדורש

⁴ נושא זה נדון בהרחבה בספרו החדש של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, שיצא לאור לפני כחודש בהוצאת עמותת 'מידה טובה'. ראה שם בעיקר בשער השני.

⁵ אגב, מסיבה דומה גם האקטואליזם המדעי הוא מופרך, שהרי גם שם אנחנו מקבלים החלטות על בסיס ההכללות הללו. אנחנו עולים על מטוס שנבנה על בסיס ההכללות הללו. אנו גם מרפאים חולים ושופטים אנשים בהסתמך על הכללות מדעיות ואחרות. ראה על כך בפירוט בספר הנ"ל.

הכללה על בסיס מגוון ורחב ככל האפשר. בפרק זה נציע כיוון הסבר שונה, אשר מבוסס על דברי הרמב"ן בסוגיית הבבלי מכות ד ע"א, שהובאו בדף לפרשת שמות, תשסו.

דברי הרמב"ן: סיבה רביעית לצריכותא ב'צד השווה'

בדף לפרשת שמות, תשסו, נדונה סוגיא במסכת מכות אשר בה מופיעה 'פירכת צד חמור'. במבנה של 'הצד השווה' לשני המלמדים ישנה תכונה ייחודית, ולכן יש ביניהם צריכותא. פירכת צד חמור טוענת כי דווקא תכונות ייחודיות אלו מהוות מכשול ללימוד של 'הצד השווה'. פירכא כזו, כפי שהסברנו שם, פורכת כל לימוד שייעשה בסכימה של 'הצד השווה'.

הדיון בסוגיא שם הוא בשאלה האם לוקים על לאו שאין בו מעשה. לפי ר' יהודה לוקים גם על לאו כזה, ור"ע חולק עליו (ההלכה היא כר"ע). ר' יהודה לומד זאת באמצעות 'הצד השווה' מעדים זוממים ומוציא שם רע. עדים זוממים יש להם ייחוד בכך שהם נענשים ללא התראה, ומוציא שם רע יש לו ייחוד בכך שהוא לוקה וגם משלם (מה שבדרך כלל לא קורה בהקשרים הלכתיים אחרים, שם קי"ל 'אין לוקה ומשלים').

הראשונים על אתר מקשים על דברי הגמרא הללו, שאם באמת ניתן לפרוך פירכת צד חמור, אזי אין כלל מקום ללימוד של 'הצד השווה' בתורה. באופן מובנה בסכימה הזו תמיד יש ייחוד (=חומרא) לכל אחד משני המלמדים, ובדיוק מסיבה זו נדרשים שני מלמדים. הבאנו כמה שיטות ראשונים ביישוב הקושיא הזו, ואף הצענו הסבר משלנו (שכנראה מופיע בריטב"א על אתר, בשם רבו הרא"ה).

אחת משיטות הראשונים שהבאנו היתה שיטת הרמב"ן. הוא הציע הסבר מחודש מאד, אשר משנה לגמרי את הבנת התמונה של סכימת 'הצד השווה' בכלל. הרמב"ן טען שמה שבדרך כלל בש"ס אנו לא פורכים פירכת צד חמור, זה מפני שיש צד חמור גם בלמד וגם במלמדים. בכל אחד משלושתם יש צד חמור אחר, ולכן מעמדם שווה, ועדיין ניתן להשוות ביניהם. הסוגיא במכות היא ייחודית שכן בלמד אין צד חמור, ולכן העובדה שקיימים צדדים חמורים בשני המלמדים פורכת את ההשוואה אליהם.

יש לשים לב לכך שלפי הרמב"ן ישנה סיבה שונה, רביעית במספר, מדוע נדרשת הצריכותא בסכימת 'הצד השווה': היא נדרשת כדי להשוות את מעמדם של המלמדים למעמדו של הלמד (שהרי בלמד יש צד חמור), ובכך היא מאפשרת השוואה ביניהם. להלן נבאר יותר את דבריו.

הסבר דרשת הירושלמי לאור דברי הרמב"ן הללו

אם נקבל את הצעתו המחודשת של הרמב"ן, נוכל אולי להבין גם את מהלך דרשת הירושלמי אצלנו. לפי הרמב"ן הצריכותא נדרשת כדי להשוות את מעמדם של המלמדים למעמדו של הלמד, במצב בו בלמד ישנה חומרא. מה יקרה כאשר הלמד יהיה הקשר הלכתי ללא חומרא מיוחדת? במצב כזה בהחלט ייתכן שבאמת לא תידרשנה חומרות במלמדים, שהרי גם בלא חומרות מעמדם שווה זה של הלמד. אם כן, במצב כזה גם לא תהיה צריכותא, שהרי זו מבוססת על החומרות הייחודיות של שני המלמדים.

לפי הרמב"ן, בהחלט ייתכן שהירושלמי סובר כי במקרה דגן אין בלמד שום צד חמור, ולכן לשני המלמדים גם לא צריך להיות צד חמור (אם לשני המלמדים היה צד חמור לא היינו יכולים ללמוד מהם אל הלמד, שהרי היינו פורכים פירכת צד חמור). לכן גם אין צריכותא ביניהם. כפי שראינו, לפי הצעת הרמב"ן במצב בו בלמד אין צד חמור, דווקא העובדה שאין צריכותא בין המלמדים היא אשר מאפשרת את הלימוד. כאשר אין צריכותא ביניהם מעמדם שווה לזה של הלמד, ולכן ניתן ללמוד אותו מהם באמצעות 'הצד השווה'.⁶

הקושי העיקרי בהסבר זה

הסבר זה מעורר קושי גדול. לפי הצעתנו בדעת הרמב"ן ישנם שני מצבים שבהם ניתן להשתמש בסכימת 'הצד השווה': 1. כאשר לשני המלמדים וגם ללמד ישנם צדדי חומרא שונים (זהו המקרה הרגיל). 2. כאשר לאף אחד מהם אין צד חומרא (זהו המקרה בירושלמי שלנו).

לעומת זאת, אם לשני המלמדים יש צד חומרא וללמד אין צד כזה, ניתן לפרוך פירכת צד חמור ולכן אין אפשרות לדרוש במידת 'הצד השווה' (זהו המקרה של סוגיית מכות). ואם לשני המלמדים אין צד חמור אך ללמד יש צד חמור, כאן ברור לכולי עלמא שאין צורך ללמוד באמצעות 'הצד השווה', שהרי ניתן ללמוד בקו"ח מכל אחד משני המלמדים מכוח הצד החמור של הלמד.

אולם כעת חוזרת השאלה מהו היחס בין לימוד ב'צד השווה' לבין הכלל 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים'? למעלה ראינו שקיום הצריכותא בין המלמדים היא שמונעת את יישום הכלל 'שני

⁶ אמנם כפי שהבאנו במאמר בשנה שעברה, הראב"ד מצביע על צדדי חומרא בשני המלמדים, אבל הירושלמי כנראה אינו מקבל זאת (וצ"ע מדוע, אך זה בכל אופן קשה על הירושלמי, ולכן אינו קשור להצעותינו אלו).

כתובים הבאין כאחד, שהרי כאשר ישנה צריכותא אזי אף אחד מהם אינו מיותר. הכלל ישני כתובים הבאין כאחד מתיישם רק כאשר אחד משני הכתובים הוא מיותר.⁷ מה יקרה במצב בו לשני המלמדים אין צד חמור, כלומר שאין צריכותא ביניהם (מצב 2 לעיל, כבדוגמת הירושלמי)? לכאורה במצב כזה אחד משניהם מיותר, ולכן המסקנה היא שהם נכתבו כדי ללמד על עצמם ולא על הכלל. אך לפי הצעתנו ברמב"ן גם במצב כזה ניתן ללמוד מן 'הצד השווה' שלהם על הלמד, אם גם לו עצמו אין צד חמור.⁸

הסבר אפשרי בירושלמי

הירושלמי עצמו מתייחס לקושי הזה, ואומר שקיומו של המלמד השני אכן דורש הסבר, שהרי הוא מיותר (שכן ניתן ללמוד אותו מהראשון).⁹ אולם ההסבר שהירושלמי מציע הוא שהמלמד השני מיועד ללמד על שאר התורה, ולא ללמד על עצמו. אם כן, היכן ניישם את הכלל ישני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים? לכאורה בכל מצב בו יש שני כתובים שאינם נצרכים, נוכל לומר כמו כן, שהצורך בכתוב השני הוא כדי ללמד על שאר התורה ולא כדי ללמד על עצמו. מעבר לכך, בירושלמי קשה עדיין מדוע נצרך המלמד השני, שהרי יכולנו ללמוד את ההכללה לכל התורה מן המלמד הראשון (הנרות) בלבד, בבניין אב מכתוב אחד ('אחד אחד')?

נקדים ונאמר כי לפי הירושלמי ברור שאין צד חמור לנרות, שהרי הוא כותב שניתן ללמוד מהם את שילוח הטמאים (ואם היה בהם צד החמור הלימוד הזה היה נפרד). לעומת זאת, יש מקום להתלבט האם לפי הירושלמי לשילוח טמאים יש צד חמור, או שגם לו אין צד כזה.

ייתכן שהירושלמי מסכים לשילוח טמאים יש צד חמור (כמו שכתב גם הראב"ד הנ"ל).¹⁰ אם כן, שילוח טמאים לחוד אינו יכול ללמד על שאר התורה, שהרי אם היה כתוב רק שילוח טמאים אז היינו פורכים: מה לשילוח טמאים שכן יש בו צד חמור. לכן נדרש הכתוב לומר את הדין גם בנרות, ומהם ניתן ללמוד לשאר התורה. לפי זה ברור מדוע נכתבו גם הנרות.

השאלה היא מדוע שלא נלמד מהנרות ישירות לכל התורה (ובכלל זה גם לשילוח טמאים)? לשון אחר: עדיין לא ברור מה צורך היה לכתוב את הדין בשילוח טמאים (הרי ניתן ללמוד אותו בקו"ח מנרות)? מעבר לכך, עדיין לא ברור מדוע לא נאמר שגם אם שילוח טמאים נכתב, הרי זה רק כדי ללמד על עצמו, ולא על שאר התורה (כלומר ליישם כאן את דין 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים').

היחס לגז"ש

הזכרנו שהראב"ד מקשה מדוע לא נתייחס ללימוד הזה כגז"ש 'צו-צו'! הוא עונה בתירוץ הראשון שזה לא מופנה. אם כן, לדעתו המילה 'צו' בשילוח טמאים ובנרות אינה מופנה. לפי זה, נראה שהקושיא מדוע לא ליישם כאן את הכלל ישני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים' כלל אינה עולה. הרי הכלל הזה מבוסס על כך שאחד משני המקורות הוא מיותר, שכן ניתן היה ללמוד אותו מהשני. אולם אם המילה 'צו' אינה מופנה, משמע שהיא נדרשת להיכתב לעצם העניין. אם כן, בכל מקרה, גם אם לא היינו לומדים ממנה שבכל התורה צו הוא מייד ולדורות, היא לא היתה מיותרת. אם כן, הלוגיקה של 'שני כתובים הבאין כאחד' אינה ניתנת להתיישם כאן. כזכור, זו מבוססת על העובדה שאחד המקורות הוא מיותר, והייתור מלמד אותנו שאין להכליל משני אלו לשאר התורה.

אמנם הירושלמי כותב שבשילוח טמאים יש ייתור, ובדיקו בגלל זה אנו לומדים מכאן לכל התורה. אם כן, הוא כנראה מקבל את דברי הראב"ד רק לגבי נרות. יוצא שלפי הירושלמי בנרות אין חומרא מיוחדת, אבל המילה 'צו' היא מילה נחוצה. ואילו בשילוח טמאים יש חומרא מיוחדת, אבל המילה 'צו' היא מיותרת (מופנה).

ולפי זה, ייתכן שהירושלמי מתכוין ללימוד של גז"ש, כמו שהופיע בקושיית הראב"ד. בנרות אין חומרא, ולכן הלימוד מנרות לשאר התורה לא נפרד. אם כן, היה מקום ללמוד מנרות לכל התורה בגז"ש, אך המילה 'צו' היא נחוצה ולא מופנה. כשאין מילה מופנה לא לומדים בגז"ש. לעומת זאת, בשילוח טמאים המילה 'צו' אמנם מופנה לפי הירושלמי, והוא מציין זאת כדי לבסס את האפשרות ללמוד ממנה בגז"ש (שכן היא מופנה). אך אם נרצה ללמוד משם לכל מילות 'צו' בתורה בגז"ש, תתעורר פירכא מכוח החומרא המיוחדת שיש בשילוח טמאים (אנו מניחים כאן שמופנה מצד אחד לומדים ופורכים. ראה בדפים לפרשת חיי-שרה וויצא, תשסו).

⁷ גם מבחינת הגיוון בראיות אנו מגיעים לאותה מסקנה: כאשר הראיות לא מגוונות אנו לא מבצעים הכללה, ולכן ההלכה חלה רק על שני המקומות המפורשים. כאשר העובדות מגוונות (יש צריכותא), רק אז אנו מבצעים הכללה.

⁸ נראה דוחק להסביר שהירושלמי הזה הולך בשיטה ששני כתובים הבאין כאחד כן מלמדים. אמנם יש דעה כזו בש"ס, אך היינו מצפים להערה בירושלמי שהדדשה הזו הולכת דווקא כאותה דעה (וכפי שהש"ס נוקט בכמה וכמה מקומות: "הניחא למ"ד שני כתובין הבאין כאחד מלמדים. ולמ"ד אין מלמדין - מאי איכא למימר?"). ובפרט שדעה זו אינה להלכה, והדוגמא בברייתא דדוגמאות אמורה להיות מוסכמת ככל האפשר.

⁹ כלומר גם הירושלמי מסכים להנחת האופטימליות של הטכסט המקראי. ראה במאמר לפרשת תולדות, תשסו.
¹⁰ ולפי זה הלימוד מנרות לשילוח טמאים הוא בקו"ח. ראה על כך עוד להלן.

אך כאשר אנו שמים לב לכך שהדין כתוב בשני המקומות גם יחד, אז נפתחת האפשרות ללמוד משניהם לכל התורה כולה בהליך של 'הצד השווה'. כמובן שההנחה שלנו כעת היא שניתן לעשות היסק מטיפוס 'הצד השווה' שמבוסס על שתי גז"ש, זאת בניגוד למה שעולה מדברי הראב"ד כאן (וכפי שהערנו במאמר בשנה שעברה).¹¹ להלן נראה שהאפשרות הזו קיימת אך ורק בשיטת הרמב"ן. אך תחילה עלינו לבחון את שיטתו ביתר תשומת לב.

קושי בשיטת הרמב"ן

כפי שראינו, הרמב"ן כותב ש'הצד השווה' הרגיל בש"ס הוא במצב שבו לכל אחד מהמלמדים יש חומרא מיוחדת, וגם ללמד יש חומרא מיוחדת. לדעתו במצב כזה לא ניתן לפרוך פירכת צד חמור. מדבריו עולה כי החומרא הייחודית של כל מלמד אינה חשובה לעצם הדין, ומה שחשוב הוא רק רמת החומרא הכללית שלו (כלומר האם יש בו חומרא או לא). לכן לפי הרמב"ן גם כאשר לשני הצדדים ישנן חומרות שונות, עדיין יש מקום להשוואה ביניהם.¹² לפי שאר המפרשים המצב הוא שונה בתכלית. החומרות הן ייחודיות, ולכן כאשר ישנן חומרות שונות בשני המלמדים ובלמד, אין כל מקום להשוות ביניהם. כל השוואה כזו תוכל להיפרך בטענה: מה למלמדים שכן יש בהם חומרות ייחודיות, ושמה הן אלו שגורמות את הדין. ואילו במלמד שיש בו חומרא אחרת ולא אלו, ייתכן שלא יחול הדין האמור. בסופו של דבר נשלול את תפקידן של שתי החומרות המיוחדות בתחולת הדין שבמלמדים, ונלמד מן הצד השווה שבשניהם אל הלמד.

אם כן, לפי הרמב"ן ההשוואה היא על בסיס רמת החומרא, ולפי שאר המפרשים ההשוואה היא על בסיס איכות וסוג החומרא.

כעת עולה השאלה מדוע לפי הרמב"ן לא די היה לנו בלימוד של חדא מחדא? הרי במצב שמתאר הרמב"ן לכאורה ניתן היה ליטול את אחד משני המלמדים, וללמוד ממנו לחוד לשאר התורה. ואם תעלה פירכא מכך שיש לו חומרא ייחודית שקיימת רק אצלו, נאמר שגם בלמדים השונים קיימות חומרות שונות, אך מקבילות, אשר מאזנות את התמונה. לפי הרמב"ן לכאורה אין כל צורך להיזקק למלמד השני, וללימוד 'הצד השווה' בכלל (אלא אולי במצב ללא כל חומרות, כהצעתנו בירושלמי לעיל).

לפי שאר המפרשים קושיא זו אינה קיימת. לשיטתם הלימוד ממלמד אחד היה נפרך בטענה: מה למלמד שכן יש בו חומרא ייחודית, שאולי היא הגורמת את הדין. העובדה שגם בלמד יש חומרא אחרת אינה רלוונטית, שכן ניתן לתלות את חלות הדין האמור דווקא בחומרא של המלמד. אך לפי הרמב"ן במצב כזה לא ניתן לפרוך, שהרי אם החומרות הן באותה רמה, אז יש מקום להשוות את שני ההקשרים על אף השוני.

אם כן, לפי הרמב"ן בכל פעם שיש לנו מצב של שני מלמדים שיש ביניהם צריכותא, ואנו רוצים ללמוד מהם על למד שלישי (שבהכרח גם בו ישנה חומרא, שאם לא כן היינו פורכים פירכת צד חמור), קיימת גם האפשרות ללמוד מכל אחד מהם לחוד.

ביאור שיטת הרמב"ן: ההבדל בין 'בניין אב מכתוב אחד' לבין 'בניין אב משני כתובים'

המסקנה היא שלפי הרמב"ן הלוגיקה הזו קיימת רק בלימוד של חדא מתרתי ולא בחדא מחדא. לשון אחר: בלימוד של מלמד אחד אם ישנה חומרא אחת למלמד וחומרא שונה ללמד, אנו לא משווים ביניהם. כאן גם הרמב"ן יסכים לשאר הראשונים שניתן לדחות את הלימוד בכך שאפשר לתלות את חלותו של הדין בחומרא הייחודית שבמלמד. רק בסכימה של 'הצד השווה' הרמב"ן רואה אפשרות ללמוד על פי רמות חומרא כלליות, ולהתעלם מן ההבדלים שבין החומרות. המסקנה היא שלפי הרמב"ן מידת 'הצד השווה' היא מידה פורמלית ולא השוואה תוכנית. אין כאן הכללה ממקרים פרטיים לחוק כללי, אלא הפעלת מידת דרש טכטואלית באופן פורמלי, כמו בגז"ש. ההשוואה של 'הצד השווה' מבוססת על רמות החומרה ולא על סוגי החומרות. לפיכך האפשרות היחידה לפרוך היסק של 'הצד השווה' לפי הרמב"ן היא אך ורק באמצעות הצבעה על הבדל ברמות החומרה (ולא על הבדל בסוגי החומרא).

לעומת זאת, השוואה של חדא מחדא היא היסק אנלוגי רגיל. במקרה זה גם לדעת הרמב"ן אנו מבצעים השוואה תוכנית, וכאשר ישנן חומרות שונות בלמד ובמלמד ההשוואה נפרכת.

האם ניתן ללמוד 'הצד השווה' משתי גז"ש?

כפי שהזכרנו, מקובל לחשוב שסכימת 'הצד השווה' תמיד צריכה להיות מבוססת על בניין אב מכתוב אחד (=אנלוגיה, מה מצינו), או על קו"ח. כלומר הלימוד מהמלמד הראשון הוא או בניין

¹¹ מעבר לכך יש כאן מבנה מיוחד של 'הצד השווה', שכן בנרות אין פירכא, אלא יש חיסרון אחד: המילה 'צו' אינה מופנה. ואכמ"ל בזה.

¹² זהו מנגנון דומה למה שראינו במאמר לפרשת דברים, תשסה, אודות קיזוז חומרות (בסוגיות ב"מ וב"ק לגבי "קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה"). אמנם שם בסופו של דבר הצענו הסבר לוגי לקיזוז הזה, אך הרמב"ן כנראה מציג כאן קיזוז שאין לו הסבר לוגי. זהו קיזוז של כמויות חומרא ותו לא.

אב או קו"ח, וכשנמצאת שם פירכא המלמד השני מסייע לנו לדחות אותה (ראה במאמר לפרשת שמות, תשסה). לעומת זאת, מקובל כי לא ניתן לבסס לימוד של 'הצד השווה' על גז"ש. כך גם הניח הראב"ד הנ"ל.

מדוע באמת שלא נלמד בסכימת 'הצד השווה' גם מגז"ש? מסתבר שהסיבה לכך נעוצה בהבנת הלוגיקה של 'הצד השווה'. כפי שראינו במאמר לפרשת משפטים, תשסו, הסכימה הזו מבוססת על העובדה שיש רעיון אחד משותף (=צד שווה) לשני המלמדים, והוא אשר גורם את הדין. ולכן גם על הלמד שמאופייין באותו צד שווה, יחול אותו דין.

אולם גז"ש, בניגוד לבניין אב ולקו"ח, היא מידה פורמלית. היא מבוססת על רמז כתוצאה מדמיון מילולי בין שני ההקשרים, ולא על השוואה תוכנית ביניהם. אם כן, כאשר אנו מוצאים מילה זחה בשני מקומות, אין בכך כדי לומר שיש להם בסיס תוכני, או רעיוני, משותף. לכן שתי גז"ש אינן יכולות ללמד אותנו באופן של 'צד שווה'.

אך לפי הרמב"ן גם במקרה של לימוד 'הצד השווה' אשר מבוסס על קו"ח ובניין אב, הסכימה של 'הצד השווה' אינה מבוססת על קיומו של מסד רעיוני משותף. הרי הרמב"ן מבסס את ההיסק של 'הצד השווה' על רמת חומרא מסויימת, ומתעלם מהאופי הייחודי של המלמדים. לטענתו כל ההלכות שיש להן רמת חומרא מסויימת צריך לדמות אותן, ולא בגלל הצד השווה שלהם. לכן הרמב"ן מקבל את הפירכא של צד חמור כפירכא לגיטימית. לטענתו ישנה אפשרות שהדין נגדם משתי סיבות שונות, ובכל מלמד הוא נגרם בגלל החומרא המיוחדת שמאפיינת אותו. אם כן, כיצד ניתן ללמוד משני המלמדים הללו על למד שלישי, שבו אין אף אחת משתי החומרות הללו? לפי הרמב"ן הדבר אפשרי רק בגלל העובדה שלא נדרש בסיס אחיד לתחולתה של ההלכה הנדונה. נראה שהרמב"ן אינו מקבל את ההנחה שלכל דין בתורה ישנה אך ורק סיבה אחת (ראה במאמר לפרשת שמות, תשסו).¹³

אם כן, כעת נוכל להבין כי לשיטת הרמב"ן אין גם מניעה לבצע לימוד של 'הצד השווה' גם באמצעות שתי גז"ש. אמנם מילה משותפת מצביעה על דמיון מילולי בלבד, ולא בהכרח גם על דמיון תוכני, אך כפי שראינו לפי שיטת הרמב"ן די לנו בזה כדי ללמוד משני המלמדים הללו על הלמד.

השוואה ללוגיקה של קו"ח

מדברינו למעלה עולה כי ישנם שני סוגים של השוואות: השוואה על בסיס תוכני (דמיון תוכני ורעיוני), והשוואה על בסיס של חומרא (השוואה בין הקשרים הלכתיים באותה רמת חומרא, גם אם הם מסוגים שונים). ראינו שבניין אב מכתוב אחד הוא אנלוגיה רעיונית, כלומר העמדה על בסיס משותף. גם בבניין אב משני כתובים, לפי רוב הראשונים, מדובר על השוואה תוכנית, בין הצד השווה של שני המלמדים לבין האופי של הלמד. ולפי הרמב"ן ההשוואה ב'הצד השווה' היא על בסיס של חומרא ולא של תוכן.

מה באשר לשאר המידות? לגבי גז"ש ראינו למעלה שהשוואה היא על בסיס טכסטואלי, ולא על בסיס תוכני.¹⁴ מקובל שמידת קל וחומר היא מידה הגיונית ולא פורמלית, וגם לא טכסטואלית. אולם כשנבחן אותה ביתר תשומת לב נראה שבדרך כלל ההשוואה נעשית על בסיס של חומרא ולא על בסיס תוכני. גם השוואה כזו היא הגיונית, אולם זהו היגיון מטיפוס אחר.

בקו"ח מטיפוס של 'בכלל מאתים מנה' ההיסק מבוסס על השוואה תוכנית. המלמד כלול בפועל בלמד, ולכן ברור שהדין שקיים לגבי המלמד יחול גם על הלמד, מאותה סיבה. לדוגמא, כריית בור כוללת בתוכה גם פתיחה של הכיסוי שלו (=הסרת שכבת המילוי העליונה). לכן כל הדינים שקיימים בפתיחת כיסוי של בור, יהיו קיימים גם בכריית בור, שהרי בתוך הכרייה יש גם פתיחה. לעומת זאת, בקו"ח סברתי ההשוואה היא בדרך כלל על בסיס של קולא וחומרא. לדוגמא, בקו"ח שמובא בברייתא דדוגמאות (ראה במאמר לפרשת בהעלותך, תשסה) חז"ל מסיקים מאם אביה של מרים היה יורק בפניה היא היתה צריכה להיכלם שבעה ימים, אז כשהקב"ה ירק בפניה היא צריכה להיכלם עוד יותר. כאן ישנה סברא של השוואה בין הכלימה שביריקה של אביה ליריקה של הקב"ה, שגם היא נראית השוואה כמותית (אמנם הקולא והחומרא הם רמות שונות של אותו סוג תוכני).

בקו"ח מטיפוס מידותי (ראה בדף לפרשת נח, תשסה), המלמד קל מן הלמד, ולכן אנחנו מסיקים שהדינים שחלים על המלמד יחולו גם על הלמד. שם זוהי השוואה כמותית בעליל.

לפי הרמב"ן יש רק סוג אחד של 'הצד השווה'

כפי שכבר הזכרנו, המפרשים עומדים על כך שישנם שני סוגים של 'הצד השווה': על בסיס קו"ח ועל בסיס בניין אב. אך לפי הרמב"ן הלימוד של 'הצד השווה' עוסק במצב שבו לכל אחד משני המלמדים (א וב') וגם ללמד (ג) ישנן חומרות שונות (A, B, C בהתאמה). במצב כזה בהכרח מדובר על לימוד 'הצד השווה' שמתחיל בקל וחומר: אנו לומדים בקו"ח מהמלמד א ללמד ג (שהרי בלמד

¹³ ואפשר לומר שגם לפי הרמב"ן ישנה רק סיבה אחת, והיא רמת החומרה של ההלכה הנדונה.

¹⁴ אמנם כבר הערנו לא פעם בעבר שניתן להבין את הגז"ש גם באופן אחר.

ג ישנה חומרא C). לאחר מכן אנחנו פורכים את הקו"ח בכך שגם למלמד א ישנה חומרא A). ואז
אנו מעלים את האפשרות ללמוד בקו"ח מהמלמד ב ללמד ג, באותה צורה. גם הקו"ח הזה נדחה
בכך שיש למלמד ב חומרא B). כעת נותר מצב שבו ישנה חומרא לכל אחד מהמלמדים וגם ללמד.
ולבסוף אנחנו לומדים משני המלמדים גם יחד.
בסכימה המקבילה של 'הצד השווה' שבה מתחילים בלימוד חדא מחדא של בנין אב ולא של קו"ח,
זהו מצב שבו לשני המלמדים יש חומרות וללמד אין. אך מצב כזה אינו אפשרי לפי הרמב"ן, שכן
במצב כזה אנחנו פורכים פירכת צד חמור. אם כן, לפי הרמב"ן סכימת 'הצד השווה' תמיד
מבוססת על קו"ח ולא על בניין אב (לעיל ראינו שישנה גם אפשרות של גז"ש).

אפשרות נוספת להבין את הרמב"ן

ייתכן שזוהי הסיבה לכך שהרמב"ן מבסס את הצד השווה על השוואה כמותית ולא איכותית
(סוגית, או תוכנית). הסיבה היא שמדובר כאן על מבנה מטיפוס של קל וחומר, שהוא במהותו
השוואה כמותית ולא תוכנית. רק לשיטת שאר הראשונים, לפיה 'הצד השווה' יכול להיות מבוסס
על בניין אב חדא מחדא, ישנה גם אפשרות לראות אותו כהשוואה תוכנית ולא כהשוואה כמותית.
נעיר כי ההנחה שלנו בטיעון הזה היא ש'הצד השווה' אשר מבוסס על שני קלין וחמורין נותר בעל
אופי של קו"ח, ולא הופך לבניין אב, כלומר לאנלוגיה. הנחה זו שנויה במחלוקת בין המפרשים
(ראה אנצ"ת, ע' 'בנין אב', ליד הערה 59-61).

מה יקרה בלימוד של 'הצד השווה' במצב בו בשלושת ההקשרים אין חומרות (כהצעתנו לעיל
בירושלמי)? במצב כזה, אם הוא בכלל אפשרי, 'הצד השווה' מתחיל בבנין אב ולא בקו"ח, ולכן
ייתכן שגם הרמב"ן יודה שזהו בנין אב ולא קו"ח.

תחת איזו קטגוריה ייכנס 'הצד השווה' שמבוסס על שתי גז"ש? מסתבר שהוא יהיה עוד סוג של
גז"ש, והדבר עדיין צ"ע.