

שאלות:

1. שלושה מופעים של מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.
2. האם יכול להיות דבר שלא היה בכלל אבל בכל זאת יצא ממנו ללמד?
3. האם דרושה מידת דרש ייחודית בכדי לבצע אנלוגיה?
4. מהו ההבדל המהותי בין דרשת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' לבין 'כלל ופרט'?
5. האם ניתן לדרוש 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' כשהכלל והפרט באותו פסוק? וכשהכלל יוצא מדרשה?

המידות:

דבר שיצא מן הכלל ללמד. כלל ופרט. בניין אב.

וְהִנֵּפֶשׁ אֶשֶׁר תֹּאכַל בְּשֵׁר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לִיקְוֹק וְטִמְאַתּוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיּוֹ: וְנִפְשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טִמְאָה בְּטִמְאָת אָדָם אוֹ בְּבִהְמָה טִמְאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טִמְאָה וְאָכַל מִבְּשֵׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לִיקְוֹק וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיּוֹ: (ויקרא ז, כ-כא)

אמר מר: שאם עשאן כולן בהעלם אחת - חייב על כל אחת ואחת. בשלמא פטור לגמרי לא מצית אמרת, דכתיב: (ויקרא יח) כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו, אלא אימא: עבר חדא נתחייב חדא, עבר כולהו בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת! אמר רבי יוחנן: לכך יצאה כרת באחותו לחלק. מתקיף לה רב ביבי בר אבבי, אימא: אחותו דפריט קרא ניחייב חדא עלה, וכולן כיון דבהעלם אחת לא ניחייב אלא אחת! ולרב ביבי בר אבבי, מי לית ליה הדא דתניא: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, כיצד? (ויקרא ז) והנפש אשר תאכל בשר וגו' - והלא שלמים בכלל [כל] הקדשים היו, למה יצאו? להקיש אליהן, מה שלמים שהן קדשי מזבח וחיביבן עליהן, אף כל שהן קדשי מזבח חייביבן עליהן, יצאו קדשי בדק הבית! אמר ליה רב ביבי: בר מינה, לאו מי אמרת התם: יצאו קדשי בדק הבית? הכא נמי מה אחותו מיוחדת שהיא ערוה ואין לה היתר בחיי אוסרה, אף כל שאין לה היתר בחיי אוסרה, יצאה אשת איש שיש לה היתר בחיי בעלה! א"ר יונה, ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע, אמר קרא: כי כל אשר יעשה מכל התועבות וגו', (הואיל וכך הקיש הוא), הוקשו כל העריות כולן לאחותו, מה אחותו חייביבן עליה בפני עצמה, אף כל חייביבן עליה בפני עצמה. ולרבי יצחק דאמר: חייבי כריתות בכלל היו, ולמה יצאה כרת באחותו? לדונה בכרת ולא במלקות, לחלק מנא ליה? נפקא ליה (ויקרא יח) מואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, לחלק על כל אשה ואשה.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

המאמר מן השנה שעברה עסק במידה 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. הערנו כי בפרשתנו ישנם שני פסוקים אשר נדרשים במידה זו. האחד (ז, יח) נדרש בסוגיית זבחים יג ע"א-ע"ב לגבי מחשבת פיגול. השני (ז, כ), נדרש בסוגיית כריתות ב ע"ב (וגם בברייתא דדוגמאות). הדרשה השנייה מובאת גם בברייתא דדוגמאות, והיא עוסקת בעונש כרת על אכילת בשר קודש בטומאה, ובעיקר בה עסקנו.

ביסוד הדרשה מונחת העובדה שישנו ציווי כללי על אוכל בשר קודש בטומאה, הכולל עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים (ויקרא ז, לו). בנוסף ישנו פסוק שמורה לנו על הכרת באוכל בשר שלמים בטומאה. המסקנה היא שהשלמים (=הדבר שהיה בכלל ויצא ללמד), יצאו כדי ללמד שבכלל כולו (=כל הקדשים) עונש כרת קיים אך ורק בקדשי מזבח.

במהלך הדברים עסקנו בשני מופעים שונים של 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד': הכללה והשוואה. וראינו שניתן שיתכן שתנאים שונים נחלקו לגבי אחד מן המופעים. המופעים השונים מסוכמים במאמר לפרשת ויקהל-פקודי השנה (ולפרשת ויקהל, תשסה), ולכן לא נפרט בכך כאן. במהלך הדברים העלינו אפריורי שלושה מצבים מקראיים שונים שבהם יכולה להופיע מידת 'דבר שהיה בכלל', והדגמנו אותן על הדרשה בברייתא דדוגמאות:

1. המופע הרגיל: יש שני ציוויים מקבילים, האחד עוסק בכלל הקבוצה, והשני עוסק בפרט. במצב כזה הציווי השני הוא מיותר (ולפעמים סותר). ראה במאמר לפרשת ויקהל-פקודי,

תשסו). ובדוגמא שלנו, ישנו ציווי על כל הסוגים של בשר קדוש, ולכן הפסוק על שלמים הוא לכאורה מיותר.

2. ישנה קביעה מקראית אשר מכלילה את הפרט בתוך קבוצה כוללת יותר. אולם באפשרות זו המצב הוא שהציווי מופיע אך ורק לגבי הפרט ולא לגבי הקבוצה כולה. במצב כזה אין כפילות, ולכן הציווי הפרטי אינו מיותר. אולם בכל זאת עלינו לשאול את עצמנו מדוע התורה מייחדת את הציווי דווקא לפרט הזה. ובדוגמא שלנו: ישנו פסוק הקובע שבשר שלמים נכלל בכלל הקודשים, אולם אין פסוק שמחייב כרת על אכילת קודשים בטומאה. גישה כזו עולה מגירסאות הברייתא דדוגמאות בדפוסי קושטא וונציה. לפי גירסה זו נוסף לנוסח שלפנינו פסוק מהמשך הפרשה (ז, לז):

והלוא שלמים בכלל כל הקדשים היו דכתיב "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים".

לפי נוסח זה נראה שהכלל שמתוכו יצאו השלמים הוא פסוק אשר כולל את השלמים בתוך כל הקרבנות, ללא כל ציווי קונקרטי על אכילתו בטומאה. הבנה זו עומדת בניגוד להבנה שעולה מהבבלי, שהפסוק של הכלל הוא פסוק ציווי על כל הקבוצה (כלומר פסוק אשר מכיל גם את עונש הכרת). כאן הפסוק הכולל הוא רק פסוק שמגדיר את הקבוצה ואת הפרט כחלק ממנה.

3. הכלל אינו מופיע במקרא בכלל. הציווי נאמר רק על הפרט, אלא שברור לחז"ל, מסברא או ממסורת, שהפרט הזה רק מייצג קבוצה שלמה. שוב, כאן אין שום דבר מיותר, אולם לא ברור מדוע התורה מצווה דווקא על הפרט הזה.

ובדוגמא שלנו, נניח שהשלמים הם רק דוגמא לבשר קרבן, והאיסור לאוכלם בטומאה אינו ייחודי דווקא לשלמים, אלא נאמר על כל בשר קרבן. במצב כזה עולה שאלה מדוע התורה מצווה דווקא על בשר שלמים ולא מנסחת זאת כציווי על כל אוכל בשר קרבן בטומאה.

אמנם לא מצאנו כיוון כזה במפרשים ביחס לדרשה דידן. אך הדרשה בזבחים יג ע"א לגבי מחשבת פיגול יש בהחלט מקום להבין אותה כך. במאמר השבוע נעסוק בעיקר בעניין זה. הערנו כי המופע הראשון של מידת 'דבר שיצא מן הכלל' הוא בעל אופי טכסטואלי יותר, ואילו השני והשלישי עוסקים יותר בתוכן (נקודה זו תובהר במאמרנו השנה).

שאלנו מה באמת ההבדל בין מידה זו, לפחות בהופעות 2-3, לבין בניין אב מכתוב אחד? הרי במידת בניין אב אנו מכלילים מדוגמא אחת לכלל שהיא מוכלת בתוכו. אם כן, הרי זה בדיוק מה שאנו עושים גם במידה זו, ולא ברור מדוע היא מוגדרת כמידה מיוחדת.

בדף לפרשת שמות, תשסה (ראה בח"ב), ראינו שהמפרשים נחלקו ביחס למידת בניין אב מכתוב אחד: יש שפירשו אותה כאנלוגיה (או אינדוקציה) ממקום אחד למקומות דומים (ראב"ד ורש"י וסיעתם). לעומתם, יש שפירשו אותה כמבנה של 'הצד השווה' שנאמר בהקשר אחד (הליכות עולם וסיעתו). הערנו שמחלוקת זו יכולה להתבטא בהבחנה בין האפשרויות שהעלינו כאן: הראב"ד, אשר סובר שבניין אב מכתוב אחד הוא אנלוגיה רגילה, נאלץ לפרש ש'ידבר שהיה בכלל' אינו אנלוגיה סתם, אלא מידה מיוחדת. לעומת זאת, המפרשים מהסיעה הנגדית, יכולים לפרש כאפשרות 2-3, שכן מידת בניין אב אינה אנלוגיה אלא מבנה של 'הצד השווה'.

אלא שפתרון זה הוא בעייתי, שכן מפרשי הסיעה השנייה מנמקים את הצעתם שבניין אב מכתוב אחד גם הוא מבנה של הצד השווה, בכך שאנלוגיה כשלעצמה, שהיא חשיבה אנושית רגילה, כלל אינה זוקקת הגדרה ומתן לגיטימציה במסגרת מערכת המידות. אם כן, ברור שהם לא יתלו את האנלוגיה גם במידה זו. על כן לשיטתם חוזרת השאלה באופן מעט שונה: מדוע נדרשת מידת דרש ייחודית עבור אנלוגיה כגון זו?

ב. דבר שלא היה בכלל, אך יצא מן הכלל ללמד

מבוא

במאמרנו השנה נעסוק במופעים חריגים של דרשות במידת 'דבר שיצא מן הכלל'. נבחן את השאלה האם אכן מדובר בדרשה שעושה שימוש במידה זו, וננסה לעמוד על היחס בינה לבין בניין אב. כאמור, שאלה זו עלתה במהלך דברינו במאמר משנה שעברה.

דרשת זבחים יג ע"א

בסוגיית זבחים הגמרא דורשת פסוקים נוספים מפרשתנו במידת 'דבר שהיה בכלל'. מפשט הכתוב הנושא הוא אכילת בשר שלמים אחרי היוםיים שבהם מותר לנו לאכול אותם (=נותר). אך חז"ל לומדים מכאן את דין פיגול (מחשבה לאכול חוץ לזמנו, שפוסלת בעת זריקה או שחיטה).

הפסוק שמצווה על כך הוא זה שלפני הפסוקים שמצווים על אכילת קודש בטומאה (ויקרא ז, יח):

וְאִם הָאֵכֵל יֵאָכֵל מִבֶּשֶׂר זָבַח שְׁלָמֵי בָיִם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצָה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פְּגוּל יִהְיֶה וְהִנֵּפֶשׁ הָאֵכֵל מִמֶּנּוּ עֹנֶה תִּשָּׂא:

הגמרא בסוגיית זבחים יג דורשת על כך את הדרשה הבאה:¹

ומחשבת פיגול לא פסלה בקבלה? והתניא: יכול לא תהא מחשבה מועלת אלא בזריקה בלבד, מנין לרבות שחיטה וקבלה? ת"ל: +ויקרא ז' + ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו (פיגול הוא) + מסורת הש"ס: ביום השלישי + לא ירצה, בדברים המביאין לידי אכילה הכתוב מדבר; יכול שאני מרבה אף שפיכת שיריים והקטרת אימורין? ת"ל: +ויקרא ז' + ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב, זריקה בכלל היתה, ולמה יצתה? להקיש אליה, לומר לך: מה זריקה מיוחדת שהיא עבודה (ומכפרת) ומעכבת כפרה, אף כל עבודה ומעכבת כפרה, יצאו שפיכת שיריים והקטרת אימורין שאין מעכבין את הכפרה!

כידוע, בקרבנות יש ארבע עבודות עיקריות: שחיטה, קבלת הדם (=קבלה), הולכה (של הדם) וזריקת הדם (=זריקה). לאחר מכן יש עוד עבודות שאינן מעכבות את הכפרה (ה'יריצוי' נעשה על ידי זריקת הדם), כמו הקטרת אמורים על המזבח ושפיכת שירי הדם ליסוד (בספרא מוסיפים גם אכילת בשר).

הנתון הבסיסי של הדרשה הוא שמחשבת פיגול (מחשבה לאכול את הבשר חוץ לזמנו. לגבי שלמים זה ביום השלישי) פוסלת בזריקה. כלומר אם הכהן זורק את הדם וחושב לאכול את הבשר חוץ לזמנו, הזריקה פסולה ופוסלת את הקרבן. הגמרא רוצה ללמוד שפיגול פוסל גם אם חושבים אותו במהלך השחיטה והקבלה. היא לומדת זאת מריבוי של 'האכול יאכל', שכל העבודות המובילות ומכשירות את האכילה מעכב בהן פיגול. כעת שואלים האם גם שפיכת שיריים והקטרת אימורין יפסול בהם פיגול? ולומדים במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד' שכמו שזריקה שיצאה מן הכלל ללמד היא עבודה שמעכבת את הכפרה, כך כל העבודות שהפיגול פסול בהן הן רק עבודות שמעכבות את הכפרה, למעט שפיכת שיריים והקטרת אימורים.

הדרשה בספרא צו, פרשה ח

בספרא על פרשתנו מופיעה הדרשה הזו באופן מאד דומה:

יכול אין מחשבה פוסלת אלא בזריקה מנין לרבות שחיטה וקיבול הדם תלמוד לומר אם האכל יאכל לרבות שחיטה וקיבול הדם יכול שאני מרבה שירי הדם והקטר חלבי ואכילת בשר ת"ל המקריב, זריקה בכלל היתה, למה יצאת להקיש אליה מה זריקה מיוחדת שמעכבת כפרה, אף אני מרבה שחיטה וקיבול הדם שמעכבים את הכפרה, ומוציאני את שירי הדם והקטרת חלבי ואכילת בשר שאין מעכבים את הכפרה.

בשתי הדרשות לא מופיע במפורש הביטוי 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', וגם רש"י אינו מוסיף אותו. מאידך, כל האינדיקציות הסגנוניות והתוכניות מורות לנו שאכן מדובר על דרשה במידה זו (ראה במאמר לפרשת ויקהל-פקודי, תשסו, ועוד).

על רקע זה מעניין לשים לב לכך שישנם כמה שינויים בין הנוסחים בשני המקורות, ודומה כי לפחות לחלקם יש שורש עקרוני.

הבדלים מבניים בין שתי הדרשות

במדרש שבבבלי הוא הבא: מ'האכול יאכל' מרבים את כל מה שמכשיר את האכילה. זה כולל את כל ארבע העבודות העיקריות (אמנם ההולכה שנויה במחלוקת תנאים שם בע"ב, שכן לא תמיד הכרחי להוליך את הדם), וגם את שפיכת השיריים והקטרת האימורים (שאמנם אינם מעכבים את האכילה, אך לכתחילה יש דין לעשות אותם לפני אכילת הבשר – ראה בבלי פסחים נט ע"ב, וכ"כ בבבאור החפץ חיים על הגמרא, וראה גם בתורה שלמה כאן את צו וצ"ט).² לאחר מכן עולה השאלה האם יש דין פיגול גם במכשירי אכילה שאינם מכשירי כפרה (הקטרת אמורים ושפיכת שיריים), ועל כך מובאת הדרשה במידת 'דבר שהיה בכלל' שמלמדת אותנו שה'כללי' לעניין דין זה אינו אלא מכשירי הכפרה. כלומר לא כל מכשירי האכילה מתרבים לעניין פיגול, אלא רק אלו מהם שמכשירים את הכפרה. כך נותרו שחיטה וקבלה ויצאו שפיכת שיריים והקטרת אימורים.

לעומת זאת, בנוסח שבספרא יש כמה שינויים. ראשית, כלל לא גורסים שם שהריבוי מ'האכול יאכל' הוא על כל הדברים שמביאים לאכילה (כמו שמתנסח הבבלי). הריבוי עוסק רק בשחיטה וקבלה, ללא כל הגדרה כוללת. שנית, בנוסח הספרא נוספת לשפיכת השיריים והקטרת האימורים גם אכילת הבשר עצמה. ושלישית, בספרא ישנה חזרה על הריבוי של שחיטה וקבלה

¹ וכן הוא בספרא צו, פרשה ח.

² וכמה אחרונים כתבו שיש ממש איסור לאכול בשר לפני שפיכת שיריים והקטרת אימורים (וסוגייתנו היא ראייה טובה לכך). ראה בשפת אמת על הסוגיא, מכוח סוגיית פסחים נט ע"ב, ומשך חכמה קדושים (יט, כו) ומצפה איתן סנהדרין סג ע"ב. וכל זה נגד פיהמ"ש לרמב"ם מכות פ"ג מ"א ועוד, ואכמ"ל בזה.

מכוח הדרשה ב'דבר שיצא מן הכללי. כלומר מידה זו לא רק ממעטת את שפיכת השיריים הקטרת האימורים ואכילת הבשר, אלא גם מרבה שחיטה וקבלה.³ מהו השורש משותף לכל השינויים הללו? ראשית, נראה שהספרא אינה מרבה את כל העבודות שמביאות לאכילה, אלא את מלאכות ההקרבה בכלל. לכן גם נוספת אכילת הבשר לדיון, על אף שמעצם הגדרתה היא ודאי לא נמנית על העבודות המביאות לאכילה. זוהי התמונה העולה משני ההבדלים הראשונים. אך מכאן ברור גם ההבדל השלישי, שמקור הריבוי אינו רק מ'האכול יאכל', שכן ריבוי משם היה מרבה רק את מה שמביא לאכילה. אמנם גם בנוסח הספרא מופיע ריבוי מ'האכול יאכל', ולא לגמרי ברור האם זו אינה תוספת מחמת מקורות מקבילים (בסוגיית הבבלי הנ"ל). בכל אופן, גם אם היא קיימת שם בנוסח האמיתי, עדיין ברור שהיא אינה המקור היחיד לריבוי. מסקנתנו היא כי השאלה העיקרית בה נחלקים שני נוסחי המדרש נוגעת לאיתור ה'כללי' שממנו יצאה הזריקה. לפי הספרא הכלל הוא מכלול עבודות ההקרבה, ולפי הבבלי הכלל הוא העבודות המביאות לאכילה. היכן מופיע הכלל הזה? היכן מצאנו שבכל המלאכות הללו יש דין פיגול?

ה'כללי' בבבלי

לפי הבבלי נראה די בבירור שהכלל הזה הוא תוצאה של ריבוי מ'האכול יאכל'. ובאמת רש"י על אתר (ד"ה 'בכלל היתה') מסביר:

בכלל היתה - בכלל הדברים המביאין לידי אכילה.

כלומר הכלל הוא מכלול העבודות שמביאות לידי אכילה, והזריקה היא עבודה אחת שיצאה מתוכן ללמד על כולן שיש בהן דין פיגול.

אך איתור זה מעורר כמה בעיות קשות. ראשית, הכלל והפרט מופיעים באותו פסוק. במאמר משנה שעברה ראינו שכאשר הכלל והפרט מופיעים באותו פסוק אנו דורשים 'כלל ופרט' ולא ב'דבר שיצא מן הכללי'. רק כאשר הם רחוקים זה מזה, ואז מתעוררת הבעיה של 'אין מוקדם מאוחר בתורה', או אז לא ניתן לדרוש בכלל ופרט' שהן מידות כיווניות (=סדר ההופעה הוא חשוב: האם לדון 'אלא מה שבפרט', או לדון 'כעין הפרט'), ולכן דורשים ב'דבר שיצא מן הכללי', שהיא מידה לא כיוונית (הסדר אינו חשוב).

שנית, הכלל עולה כאן מריבוי הכתוב, והוא לא כתוב בפירושו. אם כן, יש כאן למד מן הלמד: 'דבר שיצא מן הכללי' שנלמד מריבוי. ובקדשים מקובלנו שלא לומדים מן הלמד.⁴ מעבר לכך, ברוב ככל המופיעים המוכרים לנו הכלל מצוי בלשון הפסוק ולא עולה מריבוי הלכתי במידת דרש. הסיבה לכך היא שמידת 'דבר שיצא מן הכללי' היא תכונה של הטכסט המקראי ולא של ההלכה. כפי שכבר הערנו כמה פעמים בעבר, המדרש אינו חלק מהטכסט המקראי, ולכן לא ניתן להפעיל מידות דרש טכסטואליות על הלכות שעולות ממדרש. הדיון של 'למד מן הלמד' עולה רק בהקשר של מידות ותכונות ולא מידות טכסטואליות.⁵

ה'כללי' בספרא

ייתכן שנוסח הספרא פותר את הבעיות שהעלינו לעיל. לפי הספרא הכלל נלמד מסברא. היה ברור לבעל המדרש שדין פיגול לא נאמר רק בזריקה (אולי זה יוצא לו מ'האכול יאכל', אף שכפי שראינו אין כאן ריבוי פורמלי של עבודות המביאות לאכילה). אם כן, הכלל של הספרא אינו כתוב במפורש במקרא בכלל. הוא כנראה גם לא ממש יוצא מדרשה, אלא מסברא שרואה את הזריקה כדוגמא לקבוצת עבודות כללית יותר. ועדיין לא ברור לבעל המדרש מהי אותה קבוצה. כאן מגיע הפרט שיצא מן הכלל, הזריקה, ומלמד שמדובר רק בעבודות שמכשירות את הכפרה.

³ ישנו גם הבדל לעניין הפרט שיצא. בבבלי הוא נלמד מ'לא ירצה' ובספרא הוא נלמד מ'המקריב'. ראה תורה שלמה כאן אות צט, ובקרבן אהרן על הספרא ועוד. ייתכן שגם ההבדל הזה קשור למה שיובא מייד, אך זהו דיון ארוך ואכ"מ.

⁴ אמנם בסוגיית זבחים נ וסביבה ישנם לא מעט מקרים שכן לומדים למד מן הלמד בקדשים. צירופים מסויימים אפשריים ואחרים לא. והנה מעיון שם לא מצאנו בפירוש התייחסות לצירוף של ריבוי שמלמד ב'דבר שיצא מן הכללי'. לכאורה מכאן ראייה שכן לומדים כך בקדשים.

במאמרים לפרשיות, תשסה, הסברנו שהבעייה העיקרית בלמד מן הלמד היא שהדרשות הן הרחבות של הכתוב, ולא חשיפה של מה שמצוי בתוכו. ולכן אם אנו באים ללמוד מהלכה שנלמדה בעצמה מדרשה, אנו לא עוסקים בדרשה של הכתובים אלא בדרשה של משהו שהוא הרחבה של המקרא, ואת זה לא עושים. לפי זה יוצאי הדופן הם דרשות כאלה שחושפות את המצוי בכתוב, ולא מרחיבות אותו, ולכן ניתן לדרוש גם אותן עצמן.

המסקנה היא שריבוי אינו מהווה הרחבה של הכתוב אלא חשיפה שלו, ולכן ניתן ללמוד ממנו במידת דרש נוספת. אמנם בכותרת של השורש השני לרמב"ם מופיע הריבוי יחד עם יג המידות של ר"ש, ומשמע שדברי הרמב"ם שם שהדרשות הן הרחבה של הכתוב ולא חשיפה של המצוי בו נאמרו גם ביחס אליו. וצ"ע בזה.

⁵ ראה על כך במאמר לפרשת ויגש, תשסו. שם עמדנו על כך שקביעה זו יכולה להיות נכונה גם לשיטות שאר הראשונים, ואינה בהכרח תלויה בשיטת הרמב"ם שתופס את הדרשות כהרחבה של הכתוב. העובדה שמסקנת הדרשות אינה חלק מן הטכסט יכולה להיות מקובלת על כולם. ראה על כך עוד בהמשך.

לכן במדרש זה ישנה חזרה על הגדרת הכלל כאילו שגם הוא (ולא רק המיעוט) מתרבה מן היציאה מן הכלל. אך, רק לאחר היציאה מן הכלל אנחנו יודעים מהי הקבוצה הכללית שלגביה התרבה דין פיגול חוץ לזמנו.

כפי שהסברנו במאמר משנה שעברה, במופע כזה של 'דבר שיצא מן הכלל' הבעיה אינה כפילות (ראה במאמר לפרשת ויקהל-פקודי על כמה סוגי קושי שיכולים להוות בסיס לדרשות 'דבר שיצא מן הכלל'). במופע כזה אנו שואלים את עצמנו מדוע התורה בחרה דווקא בדוגמא זו כדי ללמד על הכלל כולו, ולא כתבה חוק כללי או בחרה בדוגמא אחרת? מכאן אנו מסיקים שכנראה מטרתה של התורה היא ללמד משהו על הכלל שיהיה כעין הזריקה.

יש להעיר כי גם לאחר מסקנת המדרש עדיין לא ברור מדוע בחרו בזריקה ולא בשחיטה או קבלה? הרי גם אלו הן מלאכות שמכשירות את הכפרה והאכילה. המסקנה שהצענו למעלה עונה על השאלה מדוע התורה מציגה את הדין דרך דוגמא ולא אומרת אותו כחוק כללי. אך עדיין נותר קשה מדוע התורה בחרה דווקא בדוגמא הזו. ייתכן שמכאן עולות דרשות אחרות שחז"ל דורשים מפסוק זה (ראה בתורה שלמה כאן).

הצעה זו עונה על הקשיים שצצים בנוסח הבבלי. ראשית, העובדה שהכלל והפרט מצויים באותו פסוק אינה נכונה. הכלל אינו מצוי במקרא בכלל. הוא אינו עולה מריבוי וממילא גם לא נמצא באותו פסוק.

פתרון הקושי השני בנוסח הבבלי: מהו ריבוי

ייתכן שניתן להבין את נוסח הבבלי דווקא מתוך הקשיים הללו. העובדה שהכלל עולה מריבוי הכתוב מהווה בעיה רק אם נניח שהריבוי מ'האכול יאכל' הוא הרחבה של הכתוב. אך כפי שראינו כבר כמה פעמים בעבר (ראה במאמר לפרשת ויגש, תשסו), ישנם ריבויים מדרשיים שלאחר שהם מתרבים הם הופכים לפירוש למילים בכתוב.

במקרה שלנו המילים 'האכול יאכל' הן מיותרות. אין לנו עבורן פירוש פשוט. במקרה כזה לאחר הריבוי אנו לומדים שהפירוש המילולי שלהן הוא הפירוש המדרשי. אם כן, כעת כאילו כתוב במפורש בפסוק שכל העבודות שמביאות לאכילה יש בהן דין פיגול דחוץ לזמנו.

כבר צידדנו בעבר (ראה במאמר לפרשת פקודי, תשסח) בכך שיתכן שרי"ש אינו מונה את הריבוי במסגרת יג מידות הדרש שלו מסיבה זו עצמה. כפי שכותב בעל הכריתות, מידות דרש שמסקנתן נחשבת כמצויה במפורש בכתוב אינן נכללות ברשימתו של רי"ש, שכן הן שייכות לפשט ולא לדרש (ראה במאמרים לפרשיות וישב ופקודי, תשסח, ולפרשיות מקץ וויגש, תשסו, ועוד).⁶

במאמר לפרשת ויגש, תשסו, הבאנו את דברי תוד"ה 'הימנו ודבר אחר' במנחות ע"א שכותב את העיקרון הזה במפורש. הוא קובע כי אנו לא דורשים דרשות אלא ממה שמופיע בפירוש במקרא, שכן המידות הן כלים לפירוש (=הרחבה) טכסטואלי, ולא כלים לניתוח ההלכה.

הקושי הראשון בבבלי

מכאן נוכל אולי להבין מדוע לפי הבבלי לא דורשים כאן ב'כלל ופרט' אלא ב'דבר שיצא מן הכלל', על אף שהכלל והפרט מופיעים באותו פסוק. כפי שראינו הכלל כתוב בפסוק, אך לא בפירוש. אך מידת 'כלל ופרט' היא מידה טכסטואלית לגמרי, שויסודה הוא בנוסח בו בחרה התורה. אם התורה כותבת בלשון של כלל ואחר כך בלשון של פרט, אנו דורשים ב'כלל ופרט'. אבל כאן נוסח התורה לא בחר בלשון של כלל. הריבוי מגלה לנו שכוונת המילים 'האכול יאכל' היא לקבוצה כללית כלשהי של עבודות, אבל אין כאן נוסח לשוני של כלל, ולכן לא ניתן לדרוש זאת ב'כלל ופרט'.

מסקנה זו מחדדת הבדל נוסף בין מידת 'כלל ופרט' לבין מידת 'דבר שיצא מן הכלל'.⁷ דבר שיצא מן הכלל מתייחס לתוכן ה'כלל' וה'פרט' שבתורה. הוא מוצא בהם כפילות מיותרת, ומסיק ממנה מסקנה לגבי הכלל כולו. אבל 'כלל ופרט' היא מידה טכסטואלית לגמרי. היא אינה עוסקת במשמעויות של הציוויים אלא בלשון בה הם מופיעים במקרא (ראה במאמר לפרשת כי-תשא, תשסח, ועוד).

זהו אשר הערנו במאמר משנה שעברה, שמידת הדרש 'דבר שיצא מן הכלל' היא אמנם טכסטואלית, אך יש בה ממדים תוכניים. ובעיקר במופע השלישי שלה (סעיף 3 בתקציר לעיל), שבו עסקנו השנה.

היחס לאנלוגיה

⁶ לפי הרמב"ם ייתכן שמעמדן הוא כשל הלכות דאורייתא. נעיר כי אולי יש לחלק בזה בין ריבוי מאות, כמו ו' יתירא, לבין ריבוי ממילים מיותרות. ריבוי מהאות ו' אולי אינו מגלה פירוש של מילה בכתוב, כי האות ו' כתובה לצורך הניסוח הפשטי. אבל ריבוי ממילים מיותרות (אולי לא מ'את') הוא מגלה על פירושן של המילים הללו במקרא, ושם זה נחשב כפירוש פשטי למקרא ולא כמדרש.

⁷ לעניין ההבדלים בין ההשלכות ההלכתיות של שתי המידות הללו, ראה ברש"י שבועות ז ע"א שהובא במאמר משנה שעברה.

שאלנו במאמר משנה שעברה מדוע יש צורך במידת דרש מיוחדת כדי לגרום לנו לעשות אנלוגיה. כעת נוכל אולי להבין זאת. האנלוגיה שהיינו עושים ללא היציאה מן הכלל היתה 'פרועה' יותר, ולא היינו יודעים היכן לעצור אותה. אולי בכל עבודות ההקרבה, ואולי באלו שמביאות לאכילה? היציאה מן הכלל מלמדת אותנו את גבולות האנלוגיה. אם כן, עצם האנלוגיה אינה דורשת מידת דרש מיוחדת. אבל הגבולות של האנלוגיה, שהם עמומים מעצם הגדרתם, יכולים להיקבע בצורה כזו. במקום שבו יש לאנלוגיה גבולות ברורים, אכן אין צורך במידות דרש מיוחדות לשם כך.