



פרשת השבוע  
לאור י"ג מידות הדרש

גבריאל חזות ● מיכאל אברהם

כפר חסידים  
ניסן תשס"ה 2005

© כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם ובריאל חזות  
ולעמותת "מידה טובה לחקר היהדות".

ת.ד. 5217 כ. חסידים, מיקוד: 20400  
midatova@netvision.net.il

ניתן להזמין את הספר בטל': 04-9847757

סדר ועימוד: סטודיו תם  
עיצוב הספר והכרכיה: מיטל הראל  
הודפס בדפוס העיר העתיקה

**תוכן**

5 .....	הקדמה .....
8 .....	ברייתא דר' ישמעאל וברייתא דדוגמאות ....

**ספר בראשית**

11 .....	פרשת בראשית .....
23 .....	פרשת נח .....
35 .....	פרשת לְרַלְך .....
49 .....	פרשת וירא .....
61 .....	פרשת חי שרה .....
75 .....	פרשת תולדות .....
89 .....	פרשת יציא .....
103 .....	פרשת וישלח .....
115 .....	פרשת וישב .....
129 .....	פרשת מקץ .....
143 .....	פרשת ויגש .....
157 .....	פרשת ויחי .....

**ספר שמות**

171 .....	פרשת שמות .....
189 .....	פרשת וארא .....
203 .....	פרשת בא .....
217 .....	פרשת שלח .....
233 .....	פרשת יתרו .....
249 .....	פרשת משבטיהם .....
265 .....	פרשת תרומה .....
281 .....	פרשת תצוה .....
297 .....	פרשות כי תשא .....
311 .....	פרשת ויקהיל .....
327 .....	פרשת פקודי .....

**נספחים**

נספח א:	מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכליים .....	344
נספח ב:	ביבליוגרפיה כללית .....	352
נספח ג:	מושגים ומילוט מפתח .....	355
נספח ד:	מילון מונחים .....	357
נספח ה:	רשימת המדינות לפי הופעתן במאמרם .....	359

## הקדמה

הדף השבועי 'מידה טוביה' מוחולק בבתי הכנסת ברחבי הארץ החל מפרשת בראשית שנת תשס"ה. לשמחתנו, הדף, על אף שאינו קל ללימוד, התקבל באופן מאד אהוד, ויעידו על כך מאות תגבות ובקשות לשלוח קבוע בדוא"ל שהתקבלו במערכת, וממשיכות להגיון באופן קבוע עד עצם היום הזה.

מטרתו של הדף הייתה לעורר מודעות ועניין בזכיר לומדי התורה בנושא י"ג המידות שהتورה נדרשת בהן ושאר דרכי הדרש. כל זאת על מנת לפתח במהלך שנותינו לשחזר את יכולת השימוש בהן. נושא הדרש, אשר הוא ابن היסוד של ההלכה, הדבק אשר קשור את התורה שככבר עם התורה שבעל-פה, והכלי אשר מאפשר לחכמי הדורות ליצור ולהרחיב את ההלכה בהתאם לפשوطות (או הדרישות) המתחדשים בכל יום, אבד לקהל הלומדים מאז חתימת התלמוד,

وانחנו נותרנו אbulkים וחפויים ראש. יותמים היינו ללא אב, ובלא מדריך בנתיבות התלמוד אשר יפלס לנו דרך במימי העזים. במהלך הדורות שלאחר חתימת התלמודים שוררת תחושה של חוסר אונים ביחס לסוגיות רבות בספרות חז"ל אשר משתמשות בכלי הדרש. רובינו מסרו לנו שישנן מערכות סדרות של דרכי דרש אשר התקבלו מסיני. אין כאן שימוש אקראי ומרקרי בדרכים אקלקטיות, כפי שאולי ניתן היה להתרשם, אך דלותותיהם נועלות בפנינו ואין פותח. אמנם נעשו עבודות שונות, בעיקר בעולם המחקר האקדמי בנושא מידות הדרש ודרכי הדרש, אולם מבלי לזלزل במה שנעשה, דומה כי לא ממש התקדמנו לkratat פיתוח יכולת להחזיר את השימוש בהן לבית המדרש ולבתי הדין.

מכיוון שללא ניתנה תורה למלאכי השרת', ואמונים אנחנו על דברי רבותינו אשר למדונו כי לא בשםיהם היא', מאמינים אנחנו כי בכוחות משותפים של כל הלומדים לגוניהם, מכל הדיסציפלינות, ומתוך שימוש בכל מחקר ולימוד מגוונים, אקדמיים ישיבתיים ואחרים, נוכל להתקדם向前ת פיענוח ושיחזור של הדרכים הללו, על מנת להחזיר עטרה ליושנה, ולהחדש ימיה כקדם. תורה היא וללמוד אנחנו צריכים.

בתחלת הדין חשו כי כוחותינו דלים, ונחנו מה כי נתחיל במהלך כל כך חשוב, עמוק וקשה. הידע שלנו בנושאי הדרש היה, כאמור במוחותינו, מינימלי. אולם חשו כי במקומות שאין אנשים חשובים לפחות לנסות להיות איש. כתעת שני החומשיים הראשונים, והוא עומדים על סיפו של חומש ויקרא.

חמשת החודשים שחלפו מאז תחילת עבודתנו על דפי 'מידת טובה' עודדו אותנו מאד. הצלחנו ללמד הרבה מaad אודות דרכי הדרש, ועוד יותר מכך גילינו שכבר נצבר לא מעט ידע, וישנם לומדים לא מעטם, שרובם נסתרים מעין העולם הלמדני, אשר עוסקים בדרכי הדרש במסירות ובדיביות, והידע שלהם רב הרבה מזה שמצויב ידינו. תחושות אלו מעודדות אותנו המשיך ולנסות להתקדם הלאה בפרויקט אותו התחילו, ואנחנו תקווה שימושינו איתנו רבים, ויצטרפו אליהם רבים יותר, ויחד נמשיך ונתקדם לקראת הצלחה במשימה חשובה זו. למיטב הבנתנו הפענוח של דרכי הדרש זוקק התקדמות בחזית רחבה, של רבנים, חוקרים ותלמידים, אשר יעסקו בהן וייפהו בהן, עד אשר נכנסו אותן בחזרה בבית המדרש, במהרה בימינוacci"ר.

התרכזות שלנו בי"ג המידות דווקא, ופחות בדרכי הדרש האחרות, נובעת מכך שי"ג המידות מהוות מערכת של כללים אשר עברו סינון ופורמלציה לאורך אוטם דורות שכן היכרו והשתמשו בדרכי הדרש. י"ג המידות הן כלים אשר חווורים בכמה וכמה מקומות (מי יותר מי פחות) בספרות חז"ל, ודוקא אותם בחר ר' ישמעאל לכנות לביריתא היסודית של דרכי הדרש בתחלת הספרא. כאשר נעשה שימוש במידות אלה, ישנן מילوت מפתח ומבניים הגיוניים אשר מסייעים לנו להזות את המידה בה משתמש חכם המכמי המדרש, וכך נוכל לנסת להגיע לבנה כלשהי לגבייה. לאחר שתפתחה הבנה של י"ג מידות הדרש נוכל להרחיב את הפעולות לכל דרכי הדרש, אשר דורשות עדין מיוון, ניפוי והמשגה, על מנת שנוכל לשזר את מערכת הדרש במלואה.

כמובן שהמאמרים שפורסמו באופן שוטף, שבוע אחר שבוע, אינם מהווים מחקר במובנו המלא. מסגרת כזו אינה מתאימה למחקר עמוק וシיטתי בנושאים אלו, וכאמור מטרתנו הייתה רק לעורר עניין ולהזות כמה מן הכוחות שקיים פועלם בשטח זה. כפי שהודיענו בדף לפרשת שמות, אנחנו מתכוונים בעז"ה ובליל"ג להוציא כתוב עת עם מאמרים שיטתיים ועמיקים יותר בתחום של מידות הדרש, וגם ספרי מאמרים (ספר על כל מידה) אשר יכנסו זויות שונות על המידות השונות. אנחנו עדין מצפים להיענות הקhal ב noseim אל.

המאמרים שכונסו בספר שלפניכם זהים, בדיק בתוכן ובקרוב בנוסחים, למאמרים בדףים שהופצו שבוע אחר שבוע לבתי הכנסת וגם בדו"ל לمعוניינים.<sup>1</sup> סיידרנו אותם מחדש, והוסףנו עליהם מפתחות שונות לתועלת הלומדים והחוקרים, כמיון יכולתנו הדלה ותקציבנו המוצמצם, ואנחנו מקווים שהלומדים יפיקו מן הספר תועלת, להגדיל תורה ולהأدירה.

אנחנו רוצים להודות לכל הקוראים ובעיקר למගיבים ומזמינים את הציבור להמשיך וליטול חלק פעיל בלימוד ומחקר המדודות שהتورה נדרשת בהן. תודתנו גם לmittel וליעל על העבודה המסורתית והמקצועית, בלבדיהן ספר זה לא היה רואה אור.

יהי רצון שתקויים תפילתנו "השива שופטינו כבראונה ויוציאנו כבתחילה", בב"א, "ויהי נעם ה' אלוקינו עליינו ומעשה ידינו כוננה עליינו ומעשה ידינו כוננהו".

ברכת התורה,

מערכת 'מידה טוביה'

הערה חשובה!

הפניות לדפים בפרשיות אחרות מתייחסות כולם למאמרים שפורסמו בשנת תשס"ה ומוצגים כולם בספר זה.

---

<sup>1</sup> יוצאים מן הכלל הם הדפים לפרשת כי-תשא, אשר שונה בעקבות שגיאת שנמצאה בו (ראו בפתח שם), והדף לפרשת ויקהל שהמבוא בו השתנה מעט עקב שגיאת הלכתית שהיא בגירסה המקורית (ראו בהערה שם).

### **ברייתא דרבי ישמעהל פרשה א (ספרא, וייס)**

רבי ישמעהל הומר בצלב טהרה מדות כתולך נדרשת מקל וחומר, מגזר שות, מגניין חצ מכתוב חד, מגניין חצ מימי כתובים, מכלל ופרט מפרט וככל, מכלל ופרט וככל חי להת דן לה עין כפרט, מכלל שכוה לירק פלט ומפרט שכוה לירק וככל. (ז) כל דבר שכיה בכלל ויה מון בככל נלמד לה נלמד על עמו יה הלה נלמד על בככל לנו יה, כל דבר שכיה בכלל ויה מון בככל ליתנו מען להר שכוה כעניינו יה לבקל ונלה לבחמייר, כל דבר שכיה בכלל ויה מון בככל ליתנו מען להר כעניינו יה לבקל ולבחמייר כל דבר שכיה בכלל ויה מון בככל לידון בדרב חדת, חי להת יכול לאחיזתו לככלו עד שיחזירו כתוב לככלו פירוש, דבר כלמד מעניינו ודרב כלמד מסופו וכן שני כתובין במאחיזים זה עת זה עד שיבר כתוב במליטוי וכלייעוט צינורס.

### **ברייתא דדוגמאות (ספרא, וייס)**

(ג) מקל וחומר כילד ויומאל כי ה' משך ומלחיכ יוק יוק צפיפות כליה תכלת שבעת ימים תסגר שבעת ימים קל וחומר לשכינה לרבעה עשר יוס לה דיו לצע מן כדין לכוית כנדון תסגר מרים שבעת ימים מחוץ למחרת ומלחח תהסף.

(ד) מגזירה שווה כילד נחלמר צטומר טבר ה' לה שלח ידו צמלחת רעכו ונחלמר צטומר חנס לה שלח ידו צמלחת רעכו מה צטומר טבר שנחלמר זו ה' לה שלח ידו פער מה סיורין מה צטומר חנס שנחלמר זו ה' לה שלח ידו יפטור זו לה כירישים.

(כ) מבניין אב מכתוב אחד כילד לה כרי במתכז בכרי במתכז ולה במתכז בכרי במתכז כד כטו שגן שגן כלים עשוין לנוח לדס לנדר ובזב מתמלה חוטו צרוועו לטמלה לדס צמגע וצמלה ולטמלה צגידיס מה כלים שגן עשוין לנוח לדס לנדר יכה כז מתמלה חוטו צרוועו לטמלה לדס צמגע וצמלה ולטמלה צגידיס יה במתכז שכוה עשוין לסיגנון מה.

(ו) מבניין אב משני כתובים כילד לה פרשת הנורות כרי פרשת טלה טמלה וליה פרשת טלה טמלה כרי פרשת הנורות כד כטו שגן בסס צו מיד ולדורות מה כל דבר שכוה צו יכה מיד ולדורות.

(ז) מכלל ופרט כייד מן הצעמה כלל מן הקבר ומן הלאן פרט כלל ופרט חיinz  
בכלל הלאן מה שפרטם.

(ח) מפרט וככל כייד כי יתן לית לא רעכו חמור לו שור לו ש פרט וכל צבמה  
לצמור כלל פרט וככל נטע ככלל מוסף על כפרטם.

满脸 ופרט וככל כייד ונחת סכוף בכל חסר תמה נפקח כלל, צבker וצלאן  
ציאן וצצבר פרט וככל חסר תשליך נפקח חזר וככל כלל ופרט וככל חי לחה דין  
הלה כנין כפרט נומר לך מה כפרט מפורש דבר שכוה וולד וולדות חמוץ וגדווי  
קליקע חי חיין לי הלה כל דבר שכוה וולד וולדות חמוץ וגדווי קליקע יהלו ממשין  
ופעריות.

(ט) מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכל כייד קדם לי כל צבואר,  
יכול חי נקצת צמצע ט"ל זכר, חי זכר יכול חיפו יהלה נקצת לפניו, תלמוד  
לומר פנור רחם חי פנור רחם יכול חיפו להחה יוון תלמוד נומר בדור זכר  
כל סביריך לפרט ופרט שכוה ליריך לכלל.

פרק ה כל דבר שהוא בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא  
אלא ללמד על הכלל כלו יצא, כייד ובכפץ חסר תחלה צבר מזקה כתלמידים  
חשי נב' ונוומתעו עלייו ונכניתה בנפש בכיו ובליה שלמים בכלל כל בקדושים כי  
דכתיז זלה כתורה לעולך ולמנחה ולחננות וליחס ולמלוחים ולזקה כתלמידים,  
וכתילו מן הכלל למד מה למד נלעמו יהלו הלה למד על הכלל כלו יהלו,  
לומר לך מה שלמים מיוחדים קדושים סקדוטן קדושת מזקה חי חיין לי הלה כל  
דבר סקדוטן קדושת מזקה יהלו קדשי זדק בכית.

(ג) כל דבר שהוא בכלל ויצא מן הכלל לטוען טען אחר שהוא בעניינו יצא  
להקל ולא להחמיר כייד וצבר כי יסיך צו צערו שחין ונclfpa וכתיז חי צבר  
כי יסיך צערו מכות חי, ובכל כתמיין וכמכוב כלל כל בוגדים כיו וכתילו מן  
 הכלל ליטען טען מהר שכוה בעניינו יהלו נתקל ונלה להחמיר, נתקל טליין טלה  
ידונו חמוץ וטלה יודנו הלה צפוץ מהר.

(ג') כל דבר שהוא בכלל ויצא מן הכלל לטוען טען אחר שלא בעניינו יצא  
להקל ולהחמיר, כייד והיות לו מכך כי יסיך צו גגע צרלה חי צוקן, ובכל  
ברלה וცוקן כלל טור וצבר כיו, וכתילו מן הכלל ליטען טען מהר שלם בעניינו  
יהלו נתקל ולהחמיר נתקל טליין טלה ידונו חמוץ /צטער/ לזרן, ולהחמיר טליין

**שידונו בפרט לך.**

(ד) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידיון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזרינו הכתוב לכללו בפירוש, כייד ומחט מה כתוב

במקומות מהר יחתט מה כתובות וחתט כתובות במקומות כתובות שלין תלמוד למל כי כתובות כתובות כהן לא כהן, מהר לפי טויה לידיון דבור חותם צזוכן יד וצזוכן רגלה ולחוזן ימונית, יכול מה כתובות מתן דמייס למצוות, ת"ל כי כתובות כתובות כהן לא כהן, כדי בחזרתו כתובות לנכנו צפירות נולמר אך מכך כתובות טעונה מתן מצוה מה כתובות טעונה מתן מצוה.

(כ) דבר הלמד מעניינו כייד וחייט כי ימלט רלהו קרי כהן טכו כהן, יכול כי מה כתוב מכל טומחה, תלמוד לומדר וכי יקיא בקרחת לו בגזחת גגע לבן לדמדס דבר למד מעניינו שלחו מכל טומחה מהר מטומחה נתקיים בלבד.

(ו) דבר למד מסופו כייד ונתקה נגע לרעת צדקה הרץ מהזחכים ממשמע צית סייט צו להניש ועטיש ועפר מטמלה יכול מהר להניש ועטיש ועפר מטמלה, תלמוד לומדר ונתקה מהר כתובות מהר והתני עליון מהר כתובות, דבר למד מסופו שלין כתובות מהר שיכה צו להניש ועטיש ועפר.

(ז) שני כתובים המכחישים זה את זה עד שבאה השלישי ויכריע ביניהם, כייד כתובות מהר הומר וירד כי על בר סינוי אל להט בכבר וכתובות מהר הומר מן כתמים כבמיינך מהר קולו ליסין, בכלייטי כתובות כי מן כתמים דברת עמכם מלמד טברכין כתובות דורך כהן טמי כתמים כתלייזיס על בר סינוי ודבר עמכם, וכן מהר דוד כספר תליס'/חכלייט/ ויט טמיים וילד וערפלת מהר גרגליון.

בכל זאת דרשת צבע מדות לפני זקני בתורה, כל וחומר, וגזרה שווה, וצמי כתובות, וככל ופרט, וכיוה צו במקומות מהר, ודרצ' למד מעניינו, מהר צבע מדות דרצה הכל צוקן לפני זקני בתורה.

(ח) כתובות מהר הומר ובצעל מטה מהר היל מועד לדבר חתנו, וכתובות מהר הומר וכל יכול מטה נצח מהר היל מועד בכלייט כי שכן עליון בטען חמוץ מטה כל זמן טבירה בטען טס מהר טיב נכס נכס נסתלק בטען טיב נכס ומדבר עמו, רצוי יוסי בגליוי הומר כרוי כהן הומר ולמה יכול כתובות נמנוע נסרת מפני בטען כי מלך צבוד כי מהר צית כי מלמד שנתנה ושות למלהlicas מהר וכך כפסוק הומר וצחותי כפי עליך נד עציוני מלמד שנתנה ושות למלהlicas לחצלה, וכך כפסוק הומר מהר נשבותי מהר צפי לה יזוחון מהר מנוחתי, כשיושב מהר צפי יזוחון מהר מנוחתי.

## ■ פרשת בראשית ■

**המידה הנדונה**

קל וחומר.

### מתוך המאמר

- אם האילנות עדין לא קיימים, כיצד נשאו ק"ו בעצמן?
- מה הבדל בין 'עשב' לדשא'?
- אם העצים כבר במצבם הראשוני לא 'מעורבבים' מדוע הם זוקקים לציווי ליצאת 'למינים'?
- כיצד עליינו להתייחס לשקווי ק"ו של דוממים?
- האם היישים המתמטיים מצויים במציאות או אף ורק בשכלו של האדם?
- האם מדות הדרש הם כללי פירושות שריוטיים? האם אלו כללים עमומים ולא חד משמעותיים?
- האם הגיון י"ג מדות הדרש מהוות אלטרנטיבה יהודית להגיון הסילוגיסטי היווני?

## מקורות מדרשיים לפרש בראשית

**ויאמר אליהם תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עז פרי עשה פרי למיינו אשר זרעו בו על הארץ יהיה בן.**  
**ותוציא הארץ דשא עשב מזריע זרע למיינהו ועז עשה פרי אשר זרעו בו למיינהו וירא אליהם כי טוב.** (בראשית א, יא-יב)

درש ר' חנינא בר פפא: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשהיו' (תהלים קד, לא). פסוק זה שר העולם אמרו בשעה שאמרו הקב"ה למיינהו (צ"ל: למיינו) באילנות נשאו דשאים קו"ח בעצמן: אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר למיינהו באילנות? ועוד קו"ח: ומה אילנו שאין דרכן לצאת בערבוביא פתח שר העולם ואמר: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשהיו'. (חולין ס ע"א)

## א. 'הכשל הנטורליסטי' בהלכה

### ציווי מול ביצוע

שני הפסוקים שלמעלה מတאים את הציווי של הקב"ה על בריאות העצים והדשאים, ואת הביצוע שלו בפועל. יש הבדליםבולטים בין הציווי לבין הביצוע, ובין הלשונות שפוננות לדשאים לבין הלשונות שפוננות לעצים. זהו הבסיס לדרשת חז"ל בסוגיית חולין הנ"ל.

מתוך הפסוק הראשון לא ברור אל מי הקב"ה פונה. מן הפסוק השני נראה שהציווי נאמר לארץ. לעומת זאת, בדרשת חז"ל נראה שהמצוים הם הדשאים והעצים עצמם, שכן הם עצם מחייבים על אופן יציאתם החוצה. אולם זהו תיאור פרדוקסלי, שהרי אם הם עדין לא קיימים, אז איך מצוים אותם, ואיך הם מחייבים החלטות על אופן היוצרות שלהם עצם? עליון נראה שהדרשן מניח שהdashais והעצים היו כבר קיימים באופן פוטנציאלי בתוך האדמה (בלשון חכמים: 'שר שלהם', או 'מזלם', היו שם), והicityה שלהם החוצה היא פרי החלטה שלהם עצמם. היצור הפוטנציאלי מחייב באיזה אופן עליון לצאת מן הכוח אל הפועל.

### היחס בין 'בכח' ו'בפועל'

מההדרש עולה הבדל נוסף בין הפוטנציאלי לבין היישום בפועל. הפוטנציאלי היה כוח הילוי, יחיד ואחד, ואילו הדשאים שיצאו בפועל היו רבים ומגוונים. תופעה זו אינה מקרית. היא מתוארת בפירוש הגרא"א על מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי ברכת ההבדלה, המובאת במשנה (ברכות נא ע"ב):

**בית שמאי אומרים: 'שברא מאור האש', ובית הלל אומרים: 'בורא מאורי האש'.**

ובגמרה שם (نب ע"ב) אמרו:

**בברא ובורא יכול עלמא לא פלייגי, דברא משמע. כי פלייגי במאור ומאורי;**  
**דב"ש סברי חדא נהורא אייכא בנורא, וב"ה סברי טובא נהורי אייכא בנורא.**  
**תניא נמי הци: אמרו להם ב"ה לב"ש, הרבה מאורות יש באור (רש"י: שלבת אדומה, לבנה וירקנת).**

הגר"א שם, בשנות אלהו תמה בתורתו: ראשית, הרוי במפורש נחלקו ב"ש וב"ה במשנה גם על הנוסח של בורא או ברא? ועוד, וכי חולקים ב"ש על המציאות שישנים כמה גוונים שונים באש?!

הגר"א מציע, כדרךו, פירוש מקורי שמיישב את שתי הקושיות. הוא מסביר שב"ש וב"ה לא נחלקו על כך שהלשונות 'ברא' ו'בורא' שתיהן מתארות את בריאות האש. לשון 'ברא' עוסקת בבריאות יסוד האש, שנעשתה על ידי הקב"ה בבריאות העולם, ולכן היא אמרה בלשון עבר. לעומת זאת, לשון 'בורא' מתארת את הוצאה האש בפועל, שנעשית על ידינו עצה. ב"ש סוברים שהברכה היא הודהה על בריאות יסוד האש, ולכן היא נאמרת בלשון 'ברא'. ב"ה סוברים שהברכה היא על הוצאה האש בפועל, ולכן בלשון 'בורא'.

הבנה זו בחלוקתם מבארת גם את הנקודה השנייה. יסוד האש הוא כוח אחד, שעדיין אינו מחולק לגוגנים שונים ('חדא נהורה איכה בנורא'). אולם האש בפועל, כוללת גוגנים רבים ('הרבה מאורות יש באור'). אם כן, אנו רואים שהכוח הפוטנציאלי הוא אחד והיולי יותר, והמשמעות הריאלי הוא היוצר את המיגון והפירוט. זה בדיקת מה שראינו למעלה במדרש על הדשאים.

זה מה שעולה גם מפירוש רש"י על הפסוקים הללו, שסביר את ההבדל בין דשא לעשב. רש"י מסביר ש'עשב' הוא שם של הצמח הבודד, שיכל שרוש יוצא עשב אחד. לעומת זאת, 'dash' הוא שם של המרבד כולם (בלשונו: 'לבישת הארץ'). הדשא, כיישות קולקטיבית, הוא הכוח הפוטנציאלי שקיים באדמה. באופן טבעי הוא היה אמר גם לצאת לפועל לצורך אחד. אולם הפוטנציאל הזה מסיק שרצון ה' הוא שיציאתו תהיה בצורה של עשב, ככלומר כל שרוש לעצמו.

על אף שההתפרטויות היא תופעה מהותית שכורוכה ביציאה מן הכוח אל הפועל, לגבי העצים המצב הוא כנראה שונה. אלו קיבלו הורה מרראש להיברא 'למין', וגם יצאו 'למין'ו'. אוסף של עצים אינו יוצר קולקטיב כלשהו. לכן כבר במצב הפוטנציאלי העצים קיימים כל אחד לחוד, בניגוד לדשאים. הظיווי של הקב"ה רק מכיר בכך דה-פקטו, והיציאה לפועל משקפת זאת.

### **סיכום: שלושה שלבים**

התמונה המתתקבלת עד כאן היא תלת שלביות: בהתחלה ישנו פוטנציאל שכבר קיים באדמה. העצים הם בעלי תכונה של פרטים נפרדים, והdash הוא קולקטיב בפוטנציה. כתע מגיע השלב השני, המתואר בפסקוק יא, שהוא ציווי הקב"ה. לגבי

<sup>1</sup> הרב זיון, בספרו **לאור ההלכה**, במאמר 'לשינות בית שמאי ובית הלל', מביא את המחלוקת הזו, וטוען שזויה שיטה כללית של ב"ש וב"ה: ב"ש הולכים אחרי ה'כח', וב"ה אחרי ה'פועל'. ראה שם עוד דוגמאות.

העצים הוא קובע שעלייהם לצאת כתוכנותם, כל אחד לחוד, ואילו לגבי הדשאים אין כל הנחיה.<sup>2</sup> בעת מגיעת השלב השלישי, הישום (פסוק יב). כאן הינו מזמנים שלכל אחד י יצא על פי תוכנותו, ובהתאם לציווי: העצים י יצאו לחוד, והdashאים י יצאו כקולקטיב. והנה הדשאים נושאים קו"ח בעצמם, ומחליטים לצאת באופן שונה. הבדיקה זו מוליצה אותנו בדעת לבחון את השיקולים שעשו הדשאים, ולהשוות בינם לבין העצים.

### שיעור הדשאים

שני השיקולים מתוירים במדרש כדרישות של קל וחומר (=קו"ח). קו"ח היא המידה הראשונה ברשימת יג מידות הדרש של ר' ישמעאל (משמעותה בתחילת הספרא, מדרש תנאים בספר ויקרא).

הקו"ח הראשון של הדשאים בניו על הוכחה שרצוינו של הקב"ה הוא בהבנה ולא בערבותה. הם מוכרים זאת מכן שכבר בפסקוט הציווי הקב"ה אמר 'למיינו' באילנות. כלומר הוא רצה שהם יוחנו זה מהז. אם כן, הדשאים מסיקים שכנראה זהו רצונו גם לגבים.

השיעור הזה אינו ברור. ראשית, מן העובדה שהקב"ה לא אמר זאת לגבים, יתכן שרצוינו מהם הוא שונה. שניית, לא ברור איזה קו"ח יש כאן. זהו שיקול סבירתי, שבינוי לכל היוטר על היקש השוואתי (אנלוגיה), ולא על לימוד מן הקל לחמור כפי שאנו מכירים בשימוש הרגיל במידת קו"ח (ועיין בפירוש הרי"ף בעין יעקב בסוגיות חולין שם).

הקו"ח השני אמנים נראה דומה יותר לקו"ח רגיל, אולם גם הוא אינו חף מקישים. אם העצים במצבעם הראשוני כבר בעלי אופי מעוצב, לצאת באופן מובהן ולא מעורבב, מדוע הקב"ה בכלל צריך למצוות אותם לצאת באופן כזה? מайдן, הדשאים הרוי אינם בניוים מראש כזו (שכנן דרכם לצאת בערבותה), אם כן איך הם מסיקים שחוות ההתרפות מוטלת גם עליהם?

מכל זה מסתבר שהמלך המדרש אינו מתאר שני שיקולים אלא שיקול אחד. הדשאים עושים שיקול של קו"ח בן שני שלבים: ראשית, אם הקב"ה מצווה על האילנות 'למיינו', אזו הוא כנראה רוצה הבדיקה בעולם, ולא ערבות. שנית, הרוי האילנות בניוים באופן שהיציאה הטבעית שלהם נעשית באופן מובהן ולא

<sup>2</sup> ולפי התיאור זה לא קשה כלל לקו"ח שתובא להלן בח"ב. הוא מנסה איך שמעו הדשאים את הציווי לעצים שנית לפני שם נבראו. יתכן שגם גם הייתה כוונת המהר"ל בתשובתו.

מעורבב, ואם הקב"ה בכל זאת מצווה עליהם לצאת מוחנים כנראה שהדבר מצד חשוב לו. אם כן, בדשאים שאין דרכם לצאת מוחנים מעצם מהותם, קו"ח שהקב"ה מצפה מהם להיפרד ולהתبدل זה מזה.

### **הចורך בציויו, או: ההלכה וציויו**

אולם נותרת עדין השאלה מדוע היה צריך בציוי של הקב"ה על העצים לצאת למים'. כדי להבין זאת, אנו עוברים לנוקודה הלכתית. הבבלי (שם ע"ב) מסתפק האם יש איסור כלאים בעשבים. הוא תולה את הספק בשאלת האם העובדה שהקב"ה לא ציווה זאת על העשבים אומרת שהוא אין אוסר علينا לערבב אותם. או שמא מכיוון שהקב"ה הסכים על ידם, זה כאילוו שהוא ציווה במפורש. כאמור הדבר תמורה: מדוע לא נעשה אנחנו עצמנו את הקו"ח שעשו הדשאים?

אנו חוזרים כאן לתמונה התלתל-שלבית שתוארה לעלה. היה ברור למרא, לפי כל צדי הספק, שאיסור כלאים לא קבוע על פי המצב 'בפועל' (שלב ג'), שהרי בשלב זה ברור שגם בדשאים הייתה הבחנה. בה במידה לא נכוון לומר שאיסור קבוע על פי 'בכוח' (שלב א'), שהרי אז אין כלל מקום לספק לגבי דשאים. הספק בוגרמא אין מוצג כסתפקות למזה משני אלו להתייחס, אלא האם הסכמת הקב"ה שבידיוע, מהו ציווי זה-פקטו, או לא.

אם כן, מן הגمرا עולה שאיסור כלאים מתייחס דווקא לשלב הביניים: שימוש מממד הציוי שבבריה. כך גם מבואר במפורש בירושלים כלאים (א, ז) שדן לגבי איסור כלאים בגוי:

**תני בשם ר"א: מותר הוא גוי ללבוש ולזרוע כלאים, אבל לא להרכיב בהמותו כלאים, ולא להרכיב אילנו כלאים. למה? מפני שכותב בהן למיניהם. והרי דשאים כתיב בהן למיניהם? אין כתיב בציוי אלא בהוצאה.**

יתכן שזוהי התשובה מדוע נדרש הציוי לעצים. הציוי קובע את רצון ה', וממנו נגזרות הנורמות המוטלות علينا בני אדם (איסור כלאים). כפי שכבר קבע הפילוסוף הסקוטי דייוויד יום (ב'כשל הנטורתיסטי' המפורסם שלו), המיציאות העובדתית שלעצמה היא ניטרלית (ולכן המשפטים המתארים אותה הם בעלי אופי דיסקריפטיבי), ולא ניתן לגוזר ממנה נורמות. אלו נוצרות רק מצווי (שהוא בעל אופי פרסקריפטיבי). אמנם ישן חבותה שהקב"ה מצפה מאיתנו לקיימן גם ללא ציווי, אולם אלו אינם מצוות וגם לא איסורים. ההנחה, קטגוריה עצמאית (לאו דווקא בלעדית) של נורמות, נקבעת אך ורק על פי ציווי ה'. لكن ההבדל בין

עצים שנצטוו לדשאים שלא נצטוו מוצביע על רצון אלוקי שرك בעצים יהיה איסור כלאים לגוי.

## **ב. מהותן של יג מידות הדרש: 'אפלטוניזם מדורי'**

### **שיעורים של דוממים**

ישנה שאלה בסיסית שעולה ביחס למדרש שהבאנו בחלק הראשון. כיצד עליינו להתייחס לשיקול 'קל וחומר' שבוצע על ידי דשאים? מה פשר העניין שדוממים שוקלים שיקולים? אמנים מצינו כמה תיאורים כאלו במדרש. למשל, הצפודים במצרים נשאו קל וחומר בעצמן, והחליטו להיכנס לתנורים. נהר גינאי, במצרים חולין (ז ע"א), גם הוא מגלח אינטיליגנציה לא מבוטלת. ים סוף אף מעז להתוכח עם משה רבנו, שיסד שם את שיטת המקל (=המטה) והאזור, ולסרב פקודה.

בתוד"ה 'א"ל' בחולין ז ע"א מסביר ששוקל השיקולים היהشرو של הנהר, או הים. כך מסביר גם המהרש"א בשתי הסוגיות. אולם המהר"ל, בגור אריה על

הפסוקים שלמעלה, מציע הסבר שעל פניו נראה אחרת:

אף על גב שבעת שאמר הקב"ה 'למיינהו' לאלנות, לא היו הדשאים נבראים, ואיך שמעו?... אי נמי הר' שמיעה ר' ל' קבלת הגזירה מאת הקב"ה. שלשון שמיעה יבוא על הקבלה ברוב. ומפני שהקב"ה גזר גזירה על האלנות שיצאו למיינהו, אותה הגזירה עצמה קיבלו הדשאים. אף על גב שלא נגזרה הגזירה על הדשאים, מכוח קו"ח הייתה הגזירה אף על הדשאים. וככיו גזר הקב"ה על האלנות וקו"ח לדשאים, וחדא גזירה הייתה. ולפיכך שמעו הדשאים, רוצה לומר קיבלו הגזירה. וכל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה אף על גב שעדיין לא נברא. ופירוש זה נכון למדקדק.

בדברי המהר"ל כאן טמונה נקודה עמוקה. הקל וחומר המתוואר במדרש לא נעשה על ידי אף אחד. הציווי של הקב"ה לעצים כלל בתוכו מכוח ההגיוון של הקו"ח גם את הציווי לדשאים, ולכן הדשאים יצאו בפועל (שלב ג) באופן מוחנן ומופרד. התיאור הזה מבטא תפיסה שההgioון של הקל וחומר טבוע בבריאות עצמה. הקב"ה אינו אומר אותו למשהו, אלא הוא אחת מאבני היסוד של הטבע. העולם וחוקיו מתנהלים על פי ההgioון הזה.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> לאור הסבר זה, מובן יותר הביטוי 'נשאו קו"ח בעצםם', שמופיע רבות ביחס לקו"ח שעווים דוממים. אגב, על פי ד"ר שורץ, בספרו קל וחומר, ניסוח זה מאפיין קלין ו חמורין | מתקופות קדומות.

### **הגישה האפלטונית למתמטיקה**

לשם השוואה, בפילוסופיה של המתמטיקה ישנה הדילמה של האפלטוניות. הגישה האפלטונית למתמטיקה רואה ביחסים המתמטיים משהו קיימים במציאות (או בעולם האידיאות האפלטוני). לעומת זאת, ישנן גישות אחרות שרואות במתמטיקה וביצוריה יישם שמצויים אך ורק בשכלו של האדם, ולא בעולם עצמו. כמו לגבי היחסים המתמטיים, ניתן גם להסתפק לגבי חוקי המתמטיקה, האם אלו הם חוקי טבע מדעיים, או חוקים מסווג שונים (شعויסקים בשכלו, ולא בעולם עצמו).

שאלות דומות עלולות גם בקשר ללוגיקה. גם שם ניתן לשאול האם החוקים ההיגוניים הבסיסיים מתארים את העולם כשלעצמם, או אוטנו (את שיבתנו)? למשל, האם העיקרון 'שני גדים שווים לאחד שלishi שווים ביניהם', זהו משפט על התנהלותו של העולם כשהוא עצמו (הנואמנה, במונחים קאנטיאניים) או עליינו (פנומנה)? האם חוק ההיסטוריה (שלא יכולות להיות נכונות טענה והיפוכה בו-זמןית), טוען טענה עליינו או על העולם עצמו?<sup>4</sup>

### **שימוש גישה אפלטונית לدرש**

לאור האמור כאן, נוכל להבין שהמדרש הנ"ל טוען טענה מעניינת: מידת הקלה וחומר מתארת את התנהלות העולם כשהוא בעצמו. היא אינה רק צורת לימוד ודרשה של התורה. העולם כשלעצמו מתנהל לפי כללים אלו. אפילו הדשים צומחים לפי חוקיות זו, שכן הקב"ה הטבעית אותו בטבע הבריאה. נציין שבמקרים רבים ניתן לראות שיקולי קוו"ח שנעשים על ידי בעלי חיים. למשל, בעל חיים שפוחד מעמידת שאינו מוכר לו, רק בגלל שהוא גדול מרaría, ולכן קו"ח שהוא מסוכן לו. בעוד שublisher חיים לא מוכר וקטן הוא לא יפחד. סביר מדוע שהוא אינו עושה קו"ח מודע, שכן לא סביר שבעל"ח שוקלים שיקולים במודע. אולם במובלע הוא מתנהג על פי חוקיות שבבסיסה מונח קו"ח. ישנן, כמובן, גם דוגמאות נוספות. מעניין לחשב האם ישנן לכך דוגמאות מן הצומח או הדומם.

---

<sup>4</sup> ניתן שני מקורות לעניין זה. בתחום המתמטיקה - ארנון אברון, **משפט גDEL ובעיית היסודות של המתמטיקה**, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, תל-אביב תשנה, בערך בפרק ט. בתחום הלוגיקה – שמואל הווג ברמן, **מבוא לתורת ההגיוון**, מוסד ביאליק, ירושלים תשלה (מהדורה שלישית), בפרק שישי.

### **אם הקו"ח הוא ייחודי**

כל מאי ליחס את התכוונה זו דוקא למידת הקו"ח, שכן רבים מאמינים שעוז מידה חריגה, בכר שהיא מבטאת הגיון ברור. לעומת זאת, שאר המידות נראות כאיזושהי מערכת אזוטרית, ולכן הן נتفسות ככללי פרשנות ייחודים לתורה שבכתב. בע"ה בגילונות הבאים נראה שהבחנה זו אינה נכונה, וזאת שניי כיונים שונים: מחד, הקלוחמור אינו שונה מהותית משאר המידות, והוא בהחלט אינו סילוגיזם (=היקש) דודוקטי. ולכיוון ההפוך, גם מידות שאינן סילוגיזמיםelogisms יכולות לתאר משחו בעולם עצמו. מסקנתנו היא שמידות הדרש הן צורות התבוננות בעולם עצמו, ולא כללי פרשנות שרירותיים גרידא. מסיבות מובנות נenna את העמדה זו 'אפלטוניים מדרשי'.

### **שלוש גישות למהותן של מידות הדרש**

מידות הדרש בכלל מעוררות קשיים למעיין בן זמנו. הן לא מובנות, לא חד-משמעיות, ונראות שרירותיות. לא פלא שהשימוש בהן פסק מאז חתימת התלמוד. אולם בש"ס עצמו נראה שהן היו כלי לימודי חשוב מאד. על כן, ישנן שלוש דרכי התייחסות בסיסיות ביחס למערכת מידות הדרש:

א. התייחסות ראשונה שראה אותן כמערכות של כללי פרשנות שרירותיים, ולא חד-משמעותיים. דוגמה לעמדה כזו מצויה אצל הרלב"ג<sup>5</sup>, שכותב בהקדמת פירושו לתורה את הדברים הבאים:

והנה בביורינו המצוות והשרשים אשר מהם יצאו כל דיןיהם אשר התבאו בבחכמה התלמודית לא יהיה מנהגו בכל המקומות לסמוך אותם השרשים אל המקומות אשר סמכו עליהם חכמי התלמוד באחת מי"ג מידות לפי מנהגם. וזה שהם סמכו אלו הדברים האמתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם להיותו כדמות רמז ואסמכתא לדברים ההם, לא שייהי דעתם שיהיה מוצאה אלו הדיינין מלאו המקומות. כי כבר יוכל האדם להפר כל דין התורה כמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השראי, כמו שזכיר ז"ל. אבל נסמכ על פשטי הפסוקים אשר אפשר שייצאו הדיינים האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר. ואין בזה יציאת דבריו רוז"ל כי הם לא כוונו, כמו שאמרנו, **שיהיה עכ"פ מוצא הדיינים ההם מהמקומות**

<sup>5</sup> ראה מיכאל אברהם, 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', צהרב, תשעג, וגם את הויוכחים שהთעוררו ביחס לפרשנות דבריו הרלב"ג בגילונות הבאים.

אשר סמכו אותם להם. אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו, ובקשו להם רמז מן הכתוב, כמו שזכה הרבה המורה בספר המצוות ובפירוש המשנה<sup>6</sup>.

הרב"ג מבין שהמידות הללו הן שרירותיות ולא חד משמעיות, ולמעשה שימוש בהן יכול להוביל לכל דבר שנעה בדעתנו. לא פלא שהוא מסיק שככל ההלכות שנסמכות אליהן התקבלו במסורת.

לעומת רלב"ג, הרמב"ם כנראה מבין שהמידות הן קוד Amen וחיד-משמעות בהחלה ניתנת היה לסמור עליו. מסיבה זו הוא כותב בהקדמת פירוש המשנה (וכן מוזכר בשורש השני, ובחילת הלכות מרמים) שיש שני סוגי הלכות שנוצרות מדרשות: כאלו שידעות, והדרשות הן רק אסמכתאות עברון, ואלו שנוצרו מהדרשות עצמן. ניתן להבין את תפיסת הרמב"ם בשני אופנים, שמובילים אותנו לשתי תפיסות נוספות מידות הדרש:

**ב.** אמם יש כאן קוד שרירותי למורי, אלא שבניגוד לדלב"ג, לפי הרמב"ם זהו קוד חד ערכי, ולכן בר שימוש. למשל, "ת"ש הוא קוד שאין לו שום משמעות כשלעצמם, אולם לאחר שהוא מסוכם מראש על ידי שני הצדדים ניתן להשתמש בו באミニות. מסיבה זו הקב"ה יכול לתת אותו כمعין מפתח סודי, לצור הלכות חדשות שחוויות בתורה.<sup>7</sup> לפי גישה זו, העמימות של המידות ואי ההבנה שלנו

אתן נובעות אך ורק משכחה. איבדנו את יכולת השתמש בקוד הזה.<sup>8</sup>

**ג.** ניתן להבין את מערכת מידות הדרש באופן שלישי (שבו דגל הנזיר הירושלמי, הרב דוד הכהן צצ'ל): זהו קוד שאנו שרירותי, ולכן יש לו משמעות גם כשלעצמם, ולא רק כפתח לפענוח המקרא וליצירת הלכות חדשות.

כמו מפרשנו של הרב הנזיר טוענים שהוא רואה במידות אלטרנטיביה יהודית להגיוון הסילוגיסטי היווני, וכך אולי נראה גם מכמה ביטויים של הרב הנזיר עצמו. אולם זהה פרשנות שגויה. אין, ולא יכול להיות, תחליף להגיוון האנושי האוניברסלי, וגם היהודי אינו פטור מן הנסיבות אלו. מערכת המידות היא רק עין 'קומה שנייה'. אם הלוגיקה הקלאליסטית מתארת את החשיבה וההיסק

<sup>6</sup> כוונתו כנראה לשורש השני בהקדמת ספרה"צ, ולהקדמה לפירוש המשנה.

<sup>7</sup> במאמר הנ"ל הובא ציטוט מדברי הרמב"ם **במיוחד ההיגיון שאולי** משתמש ממנה תפיסה כזו.

<sup>8</sup> די ברור שגם הרמב"ם לא טוען שיש כאן ממש מערכת אבסטראקטית, במובן המתמטי-דוקטורי שלה. לכל הדעות זהה מערכת שבונה על עקרונות אנלוגיים, גמישים למדדי, ולא דడוקטיביים חמורים.

הדוקטיבי, המידות הונבחינות 'בית ספר לאנלוגיה או אינדוקציה'. מערכת המידות מהוות תשתיית תיאורטיבית (לא ממש פורמלית) שמאפשרת לנו למפות את דרכי ההיסק האנלוגי-אינדוקטיבי, וכך להבין ולפתח את יכולת האינטואיטיבית שלנו. כל זאת על גבי הקומה הלוגית-מתמטית שבנו.

ברור שלפי אינטראפטצייה זו אין כאן היגיון היהודי פרטיקולי, וגם לא קוד שרירותי, אלא תרומה 'יהודית' לחשיבה הכללית. אפילו 'הדיםאים' משתמשים בצורות היסק אלו. מכאן גם עולה שעלינו להבין את ההיגיון שחייב במערכת המידות עצמה. היא לא רק כלי פענוח, או קוד, אלא יש לה משמעות פילוסופית משל עצמה. זהו המסר של 'אפלטוןיות מדרשית', שמצאו לעיל בדברי המה"ל על מדרשים שעוסקים בשיקוליהם של יישים דומים.

### **מטרות להמשך**

ישנה חשיבות רבה מכך, הלכתית ופילוסופית, לעיסוק במערכת מידות הדרש. מדברינו עולה שהעיסוק במידות הוא בעל ערך בשני מישורים: 1. ערך תורני: החזרת יכולת פסיקה ופרשנות שאבדה לנו. 2. ערך פילוסופי: המידות הן מערכת של כלים פילוסופיים ולוגיים, שיש להם חשיבות בהגות הכללית.

## תובנות מפרשת בראשית

1. מתוך דבריו המהר"ל, נראה שהקל וחומר טבעי בבריאת עצמה. שיטת ההיסק הזו, היא אחת מבני היסוד של הטבע. העולם וחוקיו מתנהגים על פי ההגון זהה. זו איננה רק צורת לימוד ודרך של התורה. אפילו הדשאים צומחים לפי חוקיות זו, שכן הקב"ה הטבע אותה בבריאת.
2. הק"ו אינו שונה מהותית משאר המידות והוא אינו סילוגיזם (=היקש) דדוקטיבי. וכן היפך, גם מידות שאינן סילוגיזמים יכולות לתאר משהו בעולם עצמו. מידות הדרש הם במובן מסוים - צורת התבוננות בעולם ולא כללי פרשנות שרירותיים גרידא.
3. שלוש דרכי התייחסות בסיסיות למידות הדרש:
  - א. מערכת כללים שרירותית, עמו מה ולא חד משמעית (רלב"ג).
  - ב. המידות הן קודאמין וחד משמעי, ניתן ליצור מהם הלכות ממש. עם זאת הקוד שרירותי לגמרי (רמב"ם).
  - ג. זהו קוד שאינו שרירותי ויש לו משמעות כשלעצמם ולא רק כמפתח לפע-נוח המקרא וליצירת הלכות חדשות ("הנזיר").
4. המידות הן בית ספר לאנלוגיה ולאינדוקציה. מערכת המידות מהוות תשתיית תיאורטיבית שמאפשרת למפות את דרכי ההיסק האנולוגי-אינדוקטיבי וכן לפתח את יכולת האינטואיטיבית שלנו.
5. העיסוק במידות הדרש, יכול להזכיר את יכולת הפסיכה והפרשנות שאבדו לנו עם הדורות.

## ■ פרשת נח ■

### המידה הנדונה

כל וחו מה.

### מתוך המאמר

- האם קיימים סוגים שונים של ק"ז, או שיש הגיון בסיסי אחד לכלם?
- האם ההגיון של הק"ז הוא דזוקטיבי?
- אם הגיון הק"ז הוא אוניברסלי, מדוע אנו זוקקים לאשרו הקב"ה כדי להשתמש בו?
- מהו ק"ז 'מידותי'?
- על איזה משלשת סוג היסק (דזוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה) מסתמך הק"ז?
- כיצד מערער סטיוורט מיל על שיטת היסק הדזוקטיבית?

### מקורות מדרשיים לפרשנה נח

'בדורותיו'. א"ר יוחנן: 'בדורותיו' ולא בדורות אחרים. ור"ל אמר: 'בדורותיו' וכל שכן בדורות אחרים. אמר ר' חנינה ממש דרי"ח למה הדבר דומה לחבית של יין שהיתה מונחת במרטה של חמץ. במקומה ריחה נודף, שלא במקומה אין ריחה נודף. א"ר אושעיא: مثل דר"ל למה הדבר דומה, לצלחת של פלייטון שהיתה מונחת במקום הטינופת. במקומה ריחה נודף, וכל שכן במקום הבוסם.  
(סנהדרין, קח ע"א)

'בדור הזה'. ר' יוחנן אמר: בדור הזה ולא בדורו של אברהם, יצחק ויעקב. ר' שמעון<sup>1</sup> אומר: אם בדור שכלו חייב נמצא צדיק, אלו היה בדור שכלו צדיק על אחת כמה וכמה.  
(מדרש הגדול, פרשת נח)

'אליה תולדות [נח] נח איש צדיק תמיד היה בדורותיו'. מהו 'בדורותיו'? יש דורשין לשבח, ויש דורשין לנגנאי. צדיק 'בדורותיו' ולא בדורות אחרים. مثل מה הדבר דומה, אם יתן אדם סלע של כסף בתוך [מאה] סלעים של נחשת, אותה של כסף נראהתה נאה, אך היה נח נראה צדיק בדור המבול. יש דורשין אותו לשבח. כיצד? לנערה שהיתה שרויה בשוק של זונות והיתה כשרה, אלו היה בשוק הכספיות על אחת כמה וכמה. مثل לחבית של אפרסמן שהיתה נתונה בקבור והייתה ריחה טוב, אילו הייתה בבית בעלת אחת כמה וכמה.  
(מדרש תנחותמא (בובר) פרשת נח סימן ו')

---

<sup>1</sup> נראה שהכוונה היא לר"ש בן לקיש, תלמיד-חבר ובר פלוגתא של רוי"ח (ראה תורה שלמה כאן אות קלח).

## א. שלושה סוגי קל וחומר

### מחלוקת ריו"ח ור"ל

הדברים שמתוארים במדרשים הללו ידועים, והם מופיעים (בנוסח האחרון) גם ברש"י בתחילת הפרשה. יתכן שהמחלוקה בין ר' יוחנן (=ריו"ח) וריש לחייב (=ר"ל) נסובה סביר השאלת האם להעירך אדם כפי מה שהוא, או כפי מה שהוא היה יכול להיות. ר' יוחנן בוחן את הדברים לפי מה שנוכח יכול היה להיות: אם בדור חיב הוא הצליח להיות צדיק, ברור שבדור צדיק הוא יכול יותר. ר"ל, לעומת זאת מצבו העכשווי של נוח: מצבו זה נחשב מצדקת ביחס לדור הנוכחי, אולם בדור צדיק לא ייחשב מצב צזה כמעלה גודלה.

ניתן להבין שגם גם פירושים נוספים למחלוקת. למשל, יתכן שר"ל טוען שלא רק ש מצבו הנוכחי של נוח לא ייחשב כמעלה בעולם צדיק יותר, אלא ישנה בדבריו גם הערכה שונה עצמו לא יוכל לטפס למעלה ובואה יותר, גם בעולם צדיק יותר. הבנת המחלוקת בהחלה רלוונטית לגיבוש אופני הערכה לאנשים ולפניות שנעוות על רקע מסוימים, וליכולת לצפות מה יעשו בנסיבות אחרות (ישן השלוות גם לעניין לימוד זכות, ועוד). גם המשלים השונים שמובאים במדרשים אלו זוקקים עיון. אולם אנו כאן נתמקד בעיקר בהיבט הלוגי של הטיעונים.

### אם ריו"ח משתמש בק"ח

לכאורה השיקול של ר' יוחנן לגבי נח הוא סוג של 'קל וחומר': אם בדור חיב נוח הצליח להיות צדיק, ק"ח שבדור צדיק הוא היה עשה צדיק. לעומת זאת, השיקול של ר"ל יכול להתפרש בכמה אופנים. למשל, לפי הפירוש הראשון שהבאו למעלה, דעת ר"ל יכולה להיות מובנת כאמירה בלתי תליה בזו של ריו"ח, ושניהם גם ייחד צודקים: ניתן לדרוש לגנאי מבחינה אחת ולשבח מבחינה אחרת. לפי הפירוש השני שהבאו למעלה, טענות ר"ל יכולה להישמע כפирכה על הק"ח, או כנימוק לעמدة הפה מאזו של ריו"ח (כל פירכה על ק"ח היא נימוק אפשרי לדעת הפה).

השאלת האם זהה פירכה או נימוק נגדית תליה בשאלת האם ר"ל משוכנע בטיעונו, או רק מעלה אותו אפשרות. מסתבר שלפי ה涩ה שזוהי פירכה אנו למעשה חורדים לתפיסה שני הצדדים צודקים: יש סברא לכך וסבירא לכך, ועל כן ניתן לדרוש זאת הן לגנאי והן לשבח.

### הקו"ח הרגיל משלושה נתונים

מהו אופיו של הקו"ח של ריו"ח? זה אינו הקו"ח הרגיל בש"ס, שכן בקו"ח הרגיל, שהוא אחת מ"ג המידות שהתורה נדרשת בהן (ר' חיים הירשנוזון, בספרו *בירורי המידות* מכנה אותו: קו"ח 'מידותי')<sup>2</sup>, ישנו שלושה נתונים, והקו"ח גוזר מהם הלכה רביעית. ואילו כאן ישנו רק נתון אחד (נוח היה צדיק בדורותיו), ואני קובעים באמצעותו מסקנה (בדורו של אברהם נח ודאי היה צדיק).

כדי לחדד זאת נביא דוגמא של קו"ח 'מידותי'. במשנה ב"ק כד ע"א לומדים חיוב תשולם על נזקי קרן (שור שהזיק בקרון, ככלומר בכוונה) בחצר הניזק (=חצ"ה), mechayob nizki shin u regel (=שו"ר). בימוד זהה ישנו שלושה נתונים הילכתיים (לצורך הפשטות אנו מתעלמים כאן במסכום החיוב): נזקי קרן ברה"ר מחייבים בתשלום. נזקי שו"ר ברה"ר פטורים מתשלום. נזקי שו"ר בחצ"ה מחייבים בתשלום. מכאן

אנו מסיקים בקו"ח את המסקנה: נזקי קרן בחצ"ה מחייבים בתשלום. כדי שעהלה מן המשנה ניתן לעשות זאת בשתי צורות שונות: 1. ומה שו"ר שפטורים ברה"ר חייבים בחצ"ה, קרן שחייבת ברה"ר - כל שכן שחייבת בחצ"ה. 2. ומה רה"ר ששוו"ר פטורים בה - קרן חייבת בה, חצ"ה ששוו"ר חייבים בה - כל שכן שקרן חייבת בה. בשתי הנסיבות אנו נזקקים לשולשת הנתונים כדי לאזרע את המסקנה. אולם אלו הם שני שיקולים שונים. בשיקול הראשון אנו משתמשים בהנחה שקרן חמורה משוו"ר. ואילו בשיקול השני אנו משתמשים בהנחה אחרת: *חצ"ה חמורה מרה"ר*.<sup>3</sup>

### קו"ח מסווג 'בכל מאתים מנה'

על פניו נראה שהקו"ח של ריו"ח הוא מה שמכונה אצל בעלי הכללים: קו"ח של 'בכל מאתים מנה'.<sup>4</sup> לדוגמא, אנו לומדים שאסור לאדם לבוא על אחותו בת אביו ובת אמו, בקו"ח מהאיסור לבוא על אחותו בת אביו או בת אמו.eko"ח כאן מבוסס על העובדה שאחותו בת אביו ובת אמו, היא גם בפרט אחותו בת אביו. ולכן כל דין שחל על אחותו בת אביו, בודאי יחול גם על אחותו בת אביו ואמו. אם

<sup>2</sup> יש חוקרים שטוענים שקו"ח זה הוא תוספת מאוחרת שככל אינה קו"ח 'אמיתי' (למשל,adolph soratz, בספרו *קל וחומר*).

<sup>3</sup> לפירוט והשלכות של הבדיקה בין הטיעונים, ראה מיכאל אברהם, 'קל וחומר כסילוגיזם', הגיון ב, 1992.

<sup>4</sup> ראה, לדוגמה, *гинת ורדים*, לבעל הפרי מגדים, סי' א, ועוד הרבה. ראה גם במחרשות'א מהדו"ב ב"ק מט ע"ב.

בקו"ח 'מידותי' אנו מניחים שהלמד חמור מן המלמד, הרי כאן הנחה הבסיסית של הקו"ח זהה אינה שהלמד חמור מהמלמד, אלא שהוא כולל בו בפועל. בנוסח אחר נאמר כך: מי שבא על אחותו בת אביו ואמו עבר איסור של ביאה על בת אביו. לעומת זאת, החיוב לשלם על נזקי קרן בחצ'ה אינו מכוח החיוב לשלם על שיר שם או על קרן ברה"ר. זה חיוב חדש, שאנו מוכחים את קיומו מתוך החיוב של שו"ר בדרך של קו"ח.

אם כן, הקו"ח הרגיל מבוסס על הגיון לא הכרחי, 'מידותי', אולם קו"ח של 'בכל מאתים מנה' הוא קו"ח שהגינו הכרחי. הקו"ח ההגינוי מניח הנחה אחת, ולא שלוש כמו הקו"ח 'מידותי', והמסקנה כוללה בהנחה האחת הזו. ברור שלא ניתן לפרוץ את הקו"ח ההגינוי, שהרי שום טיעון לא יכול להראות שבת אביו ואמו אינה בת אביו. הקו"ח 'מידותי', לעומת זאת, מניח שלוש הנחות, שהמסקנה אינה כוללה באף אחת מהן, וגם לא בכללן יחד. היא נלמדת מהן באמצעות שיקול לא הכרחי, ולא אנליטי. על כן יוכנו פירכאות שיפילו את השיקול של הקו"ח 'מידותי'.

### **הקו"ח של ריו"ח: סוג שלישי**

לכאורה מתבקש שהקו"ח של ריו"ח הוא הגיוני ולא 'מידותי'. גם הוא מניח הנחה אחת בלבד, והמסקנה כוללה בתוכה. אולם התמונה אינה כה פשוטה. כפי שראינו, על הקו"ח ההגינוי לא יכולה להיות שום פירכה. פירכה מצבעה על כך שהלמד אינו בהכרח חמור מן המלמד. אולם, כפי שראינו, בקו"ח ההגינוי לא זהה ההנחה שעומדת ביסודו. הטיעון שבת אביו ואמו היא בפועל גם בת אביו, הוא שיקול אנליטי, ועל כן הכרחי (ראה להלן בחלק ב'). לא יוכנו לגביו שום פירכאות.

לעומת זאת, על הקו"ח של ריו"ח בהחלט ניתן פירכה. למשל, כפי שראינו לעמלה, השיקול של ר"ל עצמו יכול להתפרש כפירכה על הקו"ח של ריו"ח. גם אם לא זו כוונתו של ר"ל, עדין באופן עקרוני טיעון כזה מהויה פירכה אפשרית על הקו"ח. אם כן, הקו"ח של ריו"ח אינו יכול להיות קו"ח של 'בכל מאתים מנה', שכן יש אפשרות לפרוץ אותו. למעשה, התבוננות זהירה בשיקול של ריו"ח מעלה מיד שהאינו קו"ח של 'בכל מאתים מנה'. הצדקות שבדור צדיק וחטא אינה כוללה בפועל בצדקות שבדור חיב. זה רק שיקול של חומר וקל, ולא היכללות של ממש.

ማידר, הקו"ח של ריו"ח הוא נראה גם לא קו"ח 'מידותי' רגיל, שכן בבסיסו

מנחת הנחה אחת בלבד. המסקנה היא שכנראה זהו קו"ח מסווג שלישי: יש בבסיסו הנחה אחת, אולם הוא אינו שיקול אנליטי, אלא שיקול שנייה לפרשנה.

### הקו"ח כחלק ממערכת הדרש

בעיה מטרידה שעולה ביחס לסוגי קו"ח השונים היא: מדוע בכלל קו"ח בכלל מערכת המידות? לכארה זהו שיקול הגיוני פשוט, שכן אדם עושה כמותו בהקשרים שונים. הוא אינו קשור דוקא לפרשנות התורה, ואין צורך שהקב"ה ייתן לנו היתר להשתמש בו, או יגלה לנו את סוד השימוש בו.

מעבר לכך, עצם הניסוח של ריו"ח אינו נראה כמו שימוש במידת דרש. הביטוי 'דורשין אותו לשבח', אין פירושו בהכרח 'דרש' במובנו התורני. הכוונה היא לטיעון פרשני, או הערכתי. גם הויכוח בין ריו"ח ור"ל (אם בכלל יש כאן ויכוח, ראה לעיל) אינו נראה כמו ויכוח שנוגע לדרכי דרש, אלא ויכוח סברתי-מוסרי שיכל להתנהל בין כל שני בני אדם בכל נושא. השיקול של ריו"ח אינו אנליטי, אולם הוא בהחלט שיקול של סברא אונשית פשוטה.

היה מקום להסביר שرك קו"ח 'מידותי' בכלל מערכת המידות. על אף שדי ברור שגם הוא מסווג השיקולים שניתן לשימוש ברוב ההקשרים, ישנים בחז"ל כמה שיקולי קו"ח 'מידותי' שנראים באמת הליכיים פורמליים גרידא. על כן יש מקום להזכיר היתר אלוקי כדי ליחס אותם על התורה. למשל, לעניין ענישה אין רשות ליחס אותם, וההלכה היא שאין עונשין מן הדין (=מכוח קו"ח).<sup>5</sup>

אולם גם פתרונו זה אינופשוט. במקורות חז"ל יiams רבים גם שיקולים מהסוגים הללו מכונים 'קל וחומר'. הדוגמא לקו"ח שמובאות בברייתת המידות של ר' ישמעהל (בתחילת הספרא), היא עצמה קו"ח מסווג זה ('אביה ירוק רוק בפניה'). קו"ח במקרא רובם ככלם הם משני הסוגים הללו.<sup>6</sup> דוגמא בולטת מצויה בסוגיות ב'ק כד ע"א, שם נדון הדין של 'די' לבא מן הדין', שהוא כלל מכללי קו"ח, ומ夷ימים אותו גם לגבי סוגים אלו של קו"ח (למעשה הוא נלמד מ מקרה כזה).

<sup>5</sup> לגבי שאר סוגי קו"ח יש מחלוקת האם עונשין מן הדין. ראה, למשל, מהרש"א וגינת ורדים הנ"ל, ועוד.

<sup>6</sup> ראה, למשל, פסיקתא זוטרתא (לקח טוב, שמות פרק וד"ה יב) 'VIDBER משה'.

## ב. ריקנותו של האנליטי

### דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה

השאלות שפגשו בחלק א' קשורות לסיוג הלוגי של שיקולי הקו"ח השונים. בלוגיקה מבחינים בין שלושה סוגים היסקיים עיקריים: דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה.

הddbוקציה היא היסק מהכלל אל הפרט, והוא עיקר עניינה של הלוגיקה. לדוגמה:

**הנחה א** (*הנחה הכללית, או ה'גדולה'*): כל הchlונות שקופים.

**הנחה ב** (*הנחה הפרטית, או ה'קטנה'*): אובייקט  $A$  הוא  $Ch$ .

**מסקנה:** אובייקט  $A$  הוא קוף.

האיןדוקציה היא היסק של הכללה, מן הפרט (או כמה פרטיים) אל הכלל:  
**הנחה א:**  $Ch$   $\forall$  הוא קוף.

**הנחה ב:**  $Ch$   $\forall$  גם הוא קוף.

**מסקנה:** כל הchlונות שקופים.

והאנלוגיה היא היסק מפרט (או כלל) אחד לפרט (או כלל) אחר.  
**הנחה א:**  $Ch$   $\forall$  הוא קוף.

**הנחה ב:** אובייקט  $A$  גם הוא  $Ch$ .

**מסקנה:** אובייקט  $A$  הוא קוף.

היסק הראשון הוא הכרחי, ככלומר מסקנתו נובעת בהכרח מן ההנחה שבביסיסו. אמנים ההנחה אין בהכרח אמיתי, וגם המסקנות לא. ההכרחות אמורה רק לABI הנטיעה של המסקנה מן ההנחה. שני סוגים היסק האחרים הם בעלי אופי שונה.<sup>7</sup> בשנייהם המסקנה אינה נגזרת בהכרח מן ההנחה, אולם קשה לומר שהנטיעה שלה מן ההנחה היא שרירותית. יש לנכעה של המסקנה מן ההנחה משקל מסוימים של סבירות (شمשתנה לפי העניין), אולם היא אינה הכרחית.

### הכרחות הדדוקציה נובעת מרייננותה

ממה נובעת הכרחותו של היסק הדדוקטיבי? בהיסק כזו המסקנה כבר כלולה מראש בהנחה, שכן אם ידוע לנו שכל הchlונות הם קופים, אז גם  $Ch$   $\forall$  הוא קוף. יש כאן שיקול שמניח את המבוקש, ולכן מי שמניח את ההנחה

---

<sup>7</sup> לדעות הראשונים אודות היחס ביניהם, ראה מיכאל אברהם, 'אנלוגיה ואינדוקציה בהלכה', צה"ר טו, תשכ"ב.

מחויב לאמץ גם את המסקנה שכוללה בהן. במינוח קאנטיאני נוכל לומר שהיסק הדודוקטיבי הוא שיקול אנלטי. אין צורך בשום תוספת מעבר لما שכבר כולל בה衲ות.<sup>8</sup> לעומת זאת, בשתי דרכי היסק האחרות המסקנה אינה כוללה בה衲ות, ולכן אין לה衲ות הכרחיות. האינדוקציה והאנלוגיה הן דרכים להרחבת הידע שלנו, מעבר למה שידוע לנו בתחילת הדיוון.

הדודוקטיבה, לעומת זאת, עניינה שהוא ניתוח הידע הקיים, ולא הרחבתו. נסימם את הסקירה הקצרה זו בערעורו של הפילוסוף האנגלי, סטיווארט מיל, על הדודוקטיבה. מיל טוען שהדודוקטיבה היא חסרת ערך, שכן כדי להסביר את המסקנה علينا להניח לפחות הנחיה כוללת אחת. אולם מנין לנו שהנחיה כוללת זו (כל החלונות הם שקופים, בדומהו הקודמת) היא נכוןה? לאורה זו חייבת להיות תוצאה של אינדוקציה (הכללה על סמך החלונות שראינו). אם כן, תקופותה של מסקנת הטיעון הדודוקטיבי אינה יכולה להיות גבוהה מתקופותה של אינדוקציה.<sup>9</sup>

#### **אופיים של שיקולי הקו"ח**

נחוור בעת לדיוון על הקו"ח לסוגיו. מקובל אצל כמה ממפרשי המדאות להניח שהקו"ח, שלא כשאר המדאות, הוא היסק הכרחי, כלומר דודוקטיבי. פירושה של הטענה הזו הוא שמסקנת הקו"ח נובעת בהכרח מה衲ותיו, ולמעשה, כפי שראיינו, שהיא כוללה בהן.

אולם זו היא טעות. ראשית, בעצם העבודה שנייתן לפrox קו"ח מוכח שהזאה אינו היסק הכרחי. ברור שישנו רכיב בקו"ח שאינו אנלטי-דודוקטיבי. ואכן, אם נבחן את השיקול בדקדקנות נוכל מיד לאתרו. לשם כך נזכיר לדוגמא שהוצאה למעלה בחלק א, בה למדנו בקו"ח את דין קרן בחצ'ה.

#### **הקו"ח 'מידותי' כתהיליך דו-שלבי שמובוסס על הכללה**

ראינו שם שבשיקול הקו"ח הזה, שהוא קו"ח 'מידותי', היו שלושה נתונים: על נזקי שׂו"ר ברה"ר פטורים. על נזקי קרן ברה"ר חייבים, וכן על נזקי שׂו"ר בחצ'ה. מתוך הנתונים הללו, בכל אחת משתי הדרכים שהציגנו, ניתן להגיע אל המסקנה

<sup>8</sup> ראה על כך, מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורת**, בית-אל, ירושלים תשסב, בשער הראשון.

<sup>9</sup> ראה **מבוא לתורת ההגיון**, הוגו ברגמן, מוסד ביאליק מהדורה שלישית, ירושלים תשלה, פרק רביעי סעיף יט (עמ' 331 והלאה). וכן **שתי עגלות וכדור פורת**, עמ' 255 והלאה, ובהערה 29 שם לגבי טיעוני הנגד של ברגמן.

בהתלirk דו-שלבי: בשלב א מסיקים מסקנת בינויים כוללת על ידי הכללה של שוניים מן הנתוונים. בשלב ב משתמשים בנthon שנותר יחד עם הכללת הבינויים כדי להגיע למסקנה.

נדגים את הדברים דרך האופן הראשון של הקו"ח בדוגמה הנ"ל (ראה בחלק א). האופן הראשון שהווג שמשתמש בשני נתוני ויה"ר (קרן חייבת ושוו"ר פטורים) כדי להסיק מסקנת בינויים שקרן חמורה משוו"ר. לאחר שהסקנו את מסקנת הבינויים הזו, משתמשים בנthon השלישי (שבו לא השתמשו בהכללה), ששו"ר בחצ"ה חייבים, ביחס עם המסקנה הכלולית. הטיעון מתוך שתי ההנחהות הללו הוא אכן דודוקציה פשוטה, שבנוייה כך:

**הנחה א (כוללת):** קרן חמורה משוו"ר. זהה מסקנת הבינויים.

**הנחה ב (פרטית):** שו"ר בחצ"ה חייבים. זהו הנתון השלישי.

**מסקנה:** קרן בחצ"ה חייבים.

המסקנה עולה בהכרח מההנחהות, ועל כן בשלב הזו הוא אכן בעל אופי דודוקטיבי (מהכלל לפרט).<sup>10</sup>

אולם, כאמור, שלב זה בשיקול של הקו"ח הוא שלב ב. לפניו נדרש שלב של הכללה (שלב א). מה טיבו של היסק מכיליל זהה? זהה אינדוקציה. מתוך השוואה בין קרן לבין שו"ר מבחינת דין אחד מסוימים (דין ברה"ר), אנו מסיקים שלכל עניין קרן חמורה משוו"ר. הכללה כזו היא אפשרית, אולם בשום אופן לא הכרחי (היא כמובן אינה שרירותית, כפי שראינו לעיל לגבי כל אינדוקציה). מסקנת הבינויים

איינה בלואה בשני הנתוניים שמהם הוסקה. זהו טיעון מריחיב, ולכן לא הכרחי. אנו רואים כאן בבירורו את העדרו של מילול הדודוקציה. ראיינו כיצד הדודוקציה, שמהווה את שלב ב של הקו"ח בנויה על הנחתה כולה (הנחה א), שהיא עצמה תוצאה של הכללה אינדוקטיבית. אם כן, באופן פורמלי ניתן אולי לראות בקו"ח טיעון דודוקטיבי, אולם כפי שכבר קבע מילול זה אינו טיעון הכרחי. מכיוון שהוא כולל שיקול סמוני של הכללה (shmobilah למסקנת הבינויים), הקו"ח אינו שיקול הכרחי. הכללה, היא אשר קובעת את תוקפו הלוגי של הטיעון כולם (חווק שרשות הוא כחזקת של החוליה החלשה ביותר שבה). ההתעלמות מקיומו של שלב כזה נובעת מן העובדה שבנייה השיקול של הקו"ח קשה להבחין בשלב ההכללה, שכן הוא לא נאמר בפיווש.

<sup>10</sup> הנחת המבוקש יותר סמויה בטיעון מהטיפוס הזה מאשר בטיעון הדוגמא לגבי החלונות, אולם קל לראות שהיא קיימת באופן עקיף גם בטיעון זה.

ההשלכה העיקרית של העובדה שקיים בركע שלב כזה היא לגבי הבנת הפירוכות (אם הן קיימות). במקרים שמדוברת פירכה נגד הקו"ח, היא תוקפת תמיד את הכללה שברקע, ולעתם לא את הרכב הדודקטיבי בשיקול (שלב ב). כאמור, דודקציה היא היסק הכרחי ולכן היא אינה יכולה להיפרך.

נדגים זאת באמצעות פירכה תיאורטיבית בדוגמה הנ"ל: מה לקמן שכן משלם חצי נזק (במקום שהוא חייב), תאמר בשור' שמשלם נזק שלם. פירכה כזו תוקפת את הכללה שקרן חמורה תמיד משור' (מסקנת הביניים). היא כMOVן לא נוגעת באף אחד מן הנסיבות ההלכתיים של הקו"ח, וגם לא בדודקציה הסופית (שלב ב).

### **أوپיים של שני סוגי הקו"ח האחרים**

בעת נוכל לבחון את שני סוגי הנוספים של הקו"ח. הסוג של 'בכל מעתים מנה' מורכב מונהה אחת, שמננה מוסקת מסקנה. כפי שכבר ראיינו, זה מקרה מובהק של היסק שהמסקנה טמונה במפורש בהנחה (זהה גם משמעות הביטוי 'בכל מעתים מנה'). אם כן, קו"ח כזה הוא טיעון אנלטי, ככלומר דודקציה הכרחית.

לעומת זאת, השיקול של הקו"ח מן הסוג השלישי אמן מbasס על הנחה אחת, אלום המסקנה שבו אינה כוללה בהנחה. זהה גם הסיבה לכך שראיינו שניתן לפרור אותו.<sup>11</sup> במה הוא שונה מהקו"ח ה'מידותי'? דומה כי ההבדל נעוץ בשלב א של היסק. בקו"ח ה'מידותי' שלב א הוא הכללה אינדוקטיבית על בסיס שניים מהתונינים. לעומת זאת, בקו"ח הזה טיבו של שלב א הוא שונה. זו אינה הכללה משני נתונים, שכן אין לנו עד שני נתונים לצאת מהם. 'מסקנת הביניים' אינה מסקנה מהליך של היסק, אלא סבירה עצמאית (לפעמים היא ממש אפרורית). נראה זאת לגבי הקו"ח של ר' יוחנן ה'שהובא בחלק א'. ההיסק היה כזה: אםנוח הוא צדיק בדור חייב, אז קו"ח שהוא יהיה צדיק בדור צדיק. ישנו כאן נתון אחד:נוח הוא צדיק בדור חייב. ההנחה הגדולה של הדודקציה (שלב ב, שכן הוא הראשון) היא: צידקות בדור צדיק סבירה (או קללה להשגה) יותר מאשר צידקות בדור חייב. זהה סבירה עצמאית שאינה נגזרת מנתוניים.

כMOVן אין להסיק מכאן שזו טענה הכרחית. ניתן להעלות שיקולי נגד שיפרכו אותה. למשל, כפי שראינו, טיעונו של ר' ל' (לפי אחת ההבנות) אומר שיתיכן

---

<sup>11</sup> מקורה זה מדגים היטב מדוע טיעוני של ברגמן שם אינם נכונים.

שיכולותיו של נוח לא יעדכו לו כדי להגיע למדרגת צדיק גם בדור צדיק, שכן שם נדרש ממנו יותר כדי להיחשב כזהה. זהה סברא נגדית, שמעוררת על תקופתה של סברת ריו"ח, ולכן גם את שיקול הקו"ח כלו.

### **סיכום ומסקנות**

מסקנתנו מחייב שני חלקים הדיוון היא הבאה: קו"ח 'מידותי' רגיל בניו על הנחה כוללת שיוצאה מהכללה. קו"ח מהסוג השלישי בניו על הנחה כוללת שיוצאה מסבירה. בשני סוגים אלו אמנים יש הגיון, אולם הם אינם היסקים הכרחיים, ולכן הם ניתנים להפרכה. הפרכה בשני המקרים מתייחסת תמיד להנחה הכלולה. לעומתיהם, הסוג 'בכל מאתים מנה' הוא היסק דזוקטיבי-הכרחי, ולכן זהו קו"ח שככל לא ניתן להפרכה.

קו"ח 'מידותי' רגיל נראה מהוועה חלק ממכלול המידות. לעומתתו, סביר שקו"ח של 'בכל מאותים מנה' אינו כלל ב邏輯 המידות, שכן קשה להניח שיש צורך להיתר או גילוי מסווני כדי לעשות היסק דזוקטיבי.eko"ח מן הסוג השלישי גם הוא נראה שיקול פרשני רגיל, שבשכמתו אנו משתמשים בכמה הקשרים, ומסתבר שגם זה אין לנו צורך בהיתר מ'גובה'. העובדה שככל זאת מתייחסים אליו כחלק מoverall המידות (ראה לעיל) מצביעה על כך שככל מידת הקו"ח היא חריגה. אין כאן היסק מיוחד שהתחדש בסיני, אלא עיצוב של צורת חסיבה אנושית רגילה, תוך הוספת סייגים מסוימים (שאין עונשים מכוחה, דין 'דין' ודין'). אנו נשוב לנΚודזה זו בעז"ה בנסיבות הבאים.

## תובנות מפרשנת נח

1. בק"ו המידותי - ישנו שלושה נתונים והק"ו גוזר מהם הלכה רביעית.  
הגינוי של הק"ו אינו הכרחי, אלא "מידותי".
2. ק"ו של "בכלל מאותים מנה" הוא ק"ו שהגינוי הכרחי.  
הוא מניח לרוב הנחה אחת. לא ניתן לפרק ק"ו הגינוי שאינו מידותי.
3. קיימ ק"ו מסווג שלישי שיש בבסיסו הנחה אחת (כמו בהגינוי) ואולם הוא אינו שיקול אנליטי אלא שיקול שנייתן לפירכה.
4. יש צורך בהיתר אלוקי, כדי ליחסם ק"ו מידותי על דיני התורה. (לענין ענישה, לדוגמא, "אין עונשין מן הדין"). על כן הק"ו הוא אחד מי"ג מדות הדרש, על אףSCP אחד יכול לדון ק"ו מעצמו.
5. בהיסק דודוקטיבי (ק"ו הגינוי כמו "בכלל מאותים מנה") המסקנה כלולה בהנחות. הכרויות הדידוקציה נובעת מריקנותה. בק"ו המידותי לסתוגיו, המסקנה אינה כלולה בהנחות ולכן היא אינה הכרחתית (ניתנת לפירכה). לעומת זאת, הק"ו המידותי המבוסס על אנלוגיה או אינדוקציה מרחיב לנו את הידע אל מעבר لما שהוא ידוע לנו בתחילת הדין.
6. הפירכה על הק"ו תוקפת תמיד את הכללה הנובעת ממשתי ההנחות הראשונות של הק"ו המידותי. לעומת אין הפירכה תוקפת את השלב הדודוקטיבי של ההיסק.
7. ההבדל העיקרי בין הק"ו המידותי לבין ק"ו מן הסוג השלישי הוא בשלב א' של ההיסק. במידותי - בשלב א' הוא הכללה הנובעת משני נתונים, בהגינוי - זהה סברא עצמאית ולפעמים ממש אפרורית.

## ■ פרשת לר לר ■

### המידות הנדרשות

קל וחומר.  
גזרה שווה.

### מתוך המאמר

- איך אברהם משתמש במידת דרש (ק"ז) שנוצרה רק לאחר מותנו?
- מניין ידע אברהם, הרבה לפני מתן תורה, שהמילה 'ערלה' מתייחסת לאילנות?
- האם הק"ז היא מידת הגיונית, והגזרה שווה היא מידת טקסטואלית?
- מהו 'ערל' בלשון המקרא?
- מה מקורו של י"ג מידות הדרש?
- מה החשיבות שיש לפורמליזציה של מידות הדרש?

## מקורות מדרשיים לפרשת לך לך

אמר ר' חנינא בן פזי לא היה יודע אברם מהיכן לימול, רמז לו הקב"ה ואמר מהיכן לימול. ואربה יותר מקומות שאתה פרה ורבה. בר קפרא אומר קל וחומר דרש אברם, ומה אילנות מהיכן חיבור בערלה, מקום שאין עשוין פרי, אף אני מקום שאני עשה פרי אני צריך לימול.

(מדרש תנומא (ובבר) פרשת לך לך סימן כז ד"ה [כז] ואתנה בריתוי)

ואתנה בריתוי וגוי ר' הונא בשם בר קפרא ישב אברם ודין בגזירה שווה נאמ' כאן ערלה ונאמ' ערלה באילן, מה ערלה שנאמ' באילן מקום שעשויה פירות אף ערלה שני' באדם מקום שעשויה פירות, אמר ליה ר' חנינא וכי כבר נתנו גזירות שותות לאברהם אהימה, אלא ואתנה בריתוי בין ובין ואربה יותר במאד מאד מון ואربה יותר במאד, ואתנה בריתוי בין ובין.

(בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה מו ד"ה (ב) ואתנה בריתוי)

ורב הונא בשם בר קפרא אמר ישב אברם אבינו ודרש נאמר ערלה באילן ונאמ' ערלה באדם מה ערלה שני' באילן מקום שהוא שעשויה פירות אף ערלה שנאמ' באדם מקום שהוא שעשויה פירות א"ר חנין בן פזי וכי כבר היה אברהם אבינו יודע קלין וחמורין וגזרות שותות אלא רמז רמזו לו (בראשית יז) ואתנה בריתוי בין ובין וגוי' מקום שהוא פרה ורבה.

ויקרא רבה (וילנא) פרשה כה ד"ה ורב הונא

## א. בין קל וחומר לגזירה שווה

### הסבר שיקולו של אברהם

הקב"ה מצווה את אברהם (בראשית יז, י-יא): "...המול לכם כל זכר: ונמלתם אתבשר ערلتכם, והיה לאות ברית בני ובניכם". בעקבות זאת, אברהם מתלבט היכן בגוף צריכה להתבצע המילה. המדרשים חולקים באשר לאופן שבו אברהם פשט את הבעייה. בר קפרא מביא שאברהם עשה קל וחומר (=קו"ח). ר' הונא בשם בר קפרא אומר שהוא עשה גזירה שווה (=ג"ש). ר' חנינא דוחה ואומר שאברהם לא קיבל עדין את מידות הדרש, ולכן הוא מציע כמקור רמז מלשון הציווי של הקב"ה (במקבילות מופעים רמזים אפשריים נוספים).

### מדרש אנכרונייטי

המדרשים הללו הם בעלי אופי אנכרונייטי (כלומר שהז"ל שמיים בפיו של אברהם צוריות ללימוד שנקוטות היו אצלם). גם אם אברהם אבינו ידעת את כל דרכי הדרש (כפי שנראה לכוארה מדברי בר קפרא), קשה מאד להבין מניין יודע חכם תלמודי אייזו דרשה בדיקוק עשה אברהם. מעבר לכך, קשה להタルם מן השאלה מניין יודע אברהם, הרבה לפני מתן תורה, שהמילה 'ערלה' בכלל נאמרה ביחס לאילנות (ביחס לבני אדם היא נאמרת במצוות הקב"ה אליו).<sup>1</sup>

קושי זה מחדד את האנכרונייט של המדרשים הללו. נראה שהז"ל כאן מציעים לאברהם אבינו דרך של דרש, אילו הוא מכיר את התורה כפי שהיא מצויה בידינו. השאלה מניין יודע אברהם שהמילה נעשית במקום הערלה, זהרי מעין 'חידה' שפונה לזמן, ולא תיאור ההיסטורי של אברהם אבינו. לפי זה התשובות של בר קפרא ור' הונא אינן טוענות שאברהם ידע את השימוש במידות הללו, אלא מציעות דרכים לפתרון החידה במתודות של ההוויה. ר' חנינא, שאינו עוסק בחידות אלא בתיאור ההיסטורי, מציע הסבר אפשרי לשאלת מה עשה אברהם עצמו.

<sup>1</sup> מעניין לציין שבמדרש השני המילה 'ערלה' ביחס לאדם מובאת מהמצווי לאברהם עצמו. אולי במדרש השלישי מובאת המילה 'ערלה' ביחס לאדם באופן כללי, בדיקוק כמו ביחס לאילן. כאן הקושי הוא כפוף: מניין יודע אברהם גם את העובדה שהמילה זו נאמרה בתורה שתינתן בעתיד ביחס לאדם.

### המדרשים שלמעלה כמהלך דרשי כפול

אם כן, השאלה מניין אברהם ידע, והתשובות השונות לשאלת זו, הם עצם סוג של דרש. חז"ל עושים כאן מהלך מדרשי מורכב, ולמעשה כפול: הם דורשים את הפסוקים (ללא שימוש במידות מסוימות), ומסבירים שאברהם השתמש במידות הדרש. תוצאה המדרש הזה היא שאברהם בעצמו עשה מהלך נוסף, שגם הוא דרש (ומעניין שמדובר הוא כאן משתמש במידות הדרש). נעיר עוד שמדרשי הפסוקים של חז"ל הוא מדרש אגדה, ואילו המדרש 'שעשה' אברהם אבינו, הוא מדרש הלכה.

המסקנה היא שנושא הויוכוח בין שתי הדרשות הללו אינו אברהם אבינו אלא במידות הדרש, או אולי היחס בין מילה לערלה. מחלוקת זו מתיחסת לקו"ח ולגז"ש, על כן ננסה בעת להבין מעט יותר את שתי המידות הללו, ובעקבות כך נציג גם הסבר אפשרי למחלוקת המדרשים.

### בין קו"ח וגז"ש

שתי המידות שר' הונא ובר קפרא שמים בפיו של אברהם אבינו הן קו"ח וגז"ש. לעומתיהם, ר' חנינא טוען שלא יתכן שאברהם השתמש במידות אלו. בדבריו ר' חנינא משתמש בצירוף 'קלין וחמורין וגזרות שוות', צירוף שהוא כאמור מתקבש לאור שתי האלטרנטיבות המנוגדות. אולם, כפי שנראה מייד, לא לגמרי ברור שזויה באמת כוונתו של ר' חנינא.

מידות קו"ח וגז"ש מנוגדות זו לזו בכמה היבטים:

1. ראשית, קו"ח הוא אחת המידות ההגיוניות. הוא מבוסס על היסק שוגע לתוכן ול貌ו ההלכות המעורבות בו (כמו בניין אב לסוגיו). לעומתתו, גז"ש היא אחת מן המידות הטכسطואליות, כלומר המידות שבסיסן על השפה והמיןוח (ולא על התוכן). היא משווה בין נושאים שונים לפי מילימ זיהות שמופיעות בהם.
2. לכן קו"ח אדם דורש מעצמו, בעוד שгаз"ש אדם לא דורש מעצמו.<sup>2</sup>
3. יש אומרים שבניגוד לקו"ח, שהתורה לפעמים כתבת בפירוש את הדין העולה ממנו ('ミילתא דאתיא בקו"ח טrho וכותב לה קרא'), בגז"ש התורה לעולם לא עשויה זאת.<sup>3</sup> ההסביר המקובל לכך הוא שgas"sh היא פשוטה יותר,

<sup>2</sup> לגבי כל שאר המידות נחלקו הראשונים. ראה **מידות אהרן פסקא ג, גינת ודים**, לבעל הפמ"ג, סי' ו, ועוד.

<sup>3</sup> ראה **אנצ"ת**, ערך 'גזרה שווה' העירה 44-45.

ולא ממש ברור מדוּע. הכוונה היא נראה שזו מידת פורמלית שאדם אינו עושה אותה מעצמו אלא מקבל אותה במסורת, לא כמו הקו"ח, ולכן היא בטוחה יותר.

לאור העובדה שהקו"ח הוא מידת הגיונית ולא טכסטואלית, ובפרט אם נתחשב באופי הסבירתי הפשט של דרשת הקו"ח שמופיעה כאן (זהו קו"ח הגיוני, ולא קו"ח 'מידותי' רגיל, ראה בדף לפ' Nach), קצת קשה לומר שאברהם אבינו לא ידע להשתמש בכלל כזה. אמנם לשונו של ר' חנינא במדרש השלישי כוללת גם 'קלין וחמורין', אולם יש לשים לב לכך שדוקא במדרש זה לא מפורש מה אופי הדרשה של בר קפרא (גוז'ש או קו"ח). מהניסיוח שם משתמש בפירוש שזוהי גוז'ש. לפי זה הביטוי 'קלין וחמורין וגזרות שוות' בפי ר' חנינא הוא ביטוי שבא לייצג את מידות הדרש בכללן, ולאו דווקא את הקו"ח והגוז'ש. ואכן הביטוי הזה מופיע במשמעות זו בכמה מקומות.<sup>4</sup> מסתבר שדוקא בגל הניגוד שבין שתי המידות הללו נבחר הבחירה שלhn ליצג את כלל דרכי הדרש.

אמנם ניתן גם לומר שקו"ח רגיל ('מידותי') אכן לא היה ידוע לאברהם אבינו, כמו שאר המידות. אולם, כפי שהערנו, הקו"ח כאן הוא הגיוני, ולא 'מידותי', ולכן ההנחה היא שאברהם יכול היה להשתמש בו. אם כן, דרשת בר קפרא, בניגוד dazu של ר' הונא, אינה בהכרח אנכرونיסטייה. עקרונית אברהם אבינו יכול היה להשתמש בה.

ובאמת חילוק זה עולה גם מהלשון והמבנה של שלושת המדרשים דלעיל. במדרש הראשון אברהם דורש בקו"ח, ושם אין בכלל הסתיגות מהאפשרות שהוא ישמש במידה זו. דעת ר' חנינא מובאות שם ראשונה, כדעה עצמאית, ללא התבוססות על דוחית דעת בר קפרא. לעומת זאת, במדרש השני אברהם משתמש בಗזירה שווה, ואכן שם עולה מיד גם ההסתיגות (וכן בשלישי, כפי שראינו).

#### **גוז'ש ו'גilio מילתא'**

עוד יש להעיר שהגוז'ש היא אמן מידת טכסטואלית, אולם היא אינה כל מילוני גרידא. ישנו הגיון פרשני פשוט בחיפוי פירוש מילולי של מילה אחת לאור הופעות אחרות שלה במקרא. אולם הגוז'ש אינה עוסקת בפירוש מילולי. עברו 'גilio מילתא בעלמא'anno לא צריכים הלכה מסינית שתגלה לנו אותה (ראה

<sup>4</sup> ראה, למשל, **ויקרא רבba** (וילנא) פרשה יא ד"ה ג בר קפרא (!), ותנחותמא (בובר) כי תבואה סימן ג.

גם להלן בחלק ב).<sup>5</sup> גוז'ש היא מידת שלומדת מהלכה שمفורשת במקום אחד למקום אחר, ורק הקישור בין המקומות נעשה על פי מילים דומות.<sup>6</sup> זו המתודה שאברהם לא יכול לדעת לפני ר' חנינא, שכן היא נמסרה לנו מאות שנים אחריו (ראה להלן).

### **בחזרה להבדל בין סוגי הדרש**

אלא שדווקא לאור זה נראה שהגוז'ש והקו"ח שמצוירים במדרשים שלמעלה הם דומים מאד. גם בדרשות הקו"ח אברاهם לומד את הדין של מקום המילה Medina הערלה באילן. תמצית ההבדל היא שבגוז'ש ישנה השוואة בין ההקשרים שمبוססת על הופעת מילה מסוותפת, בעוד שהקו"ח קובע יחס היררכי (בין קל וחמור) בין איסור ערלה באילן לבין מצוות מילה באדם, וזאת מתוך התוכן והאופי של הנסיבות הללו, ולא קשור ישיר למילה 'ערלה'.<sup>7</sup> בדרשת הקו"ח המילה 'ערלה' עומדת רק ברקע. היא מלמדת שפעולות המילה דומה במובן כלשהו לדין ערלה. אם כן, ישים שני הבדלים בין הדרשות:

1. הגוז'ש נסמכת על השוואת מילולית, בעוד שהקו"ח (בעיקר הගיוני) מסתמך על השוואת תוכנית.
2. בהשוואה של הגוז'ש שני הצדדים מצויים באותו מעמד לוגי, בעוד שהקו"ח מניח שמליה באדם 'חמורה' מערלה באילן, במובן כלשהו. יש בעיר, כפי שכבר היוו אחרים,<sup>8</sup> שבסוף דבר בשני המקרים הלמידה נעשית על בסיס דמיון היגיוני. ההבדל בין המדודות נוגע רק לרמז, או המקור, שמסב את תשומת לבנו להשוואה זו.

### **הकשיים בהשוואה בין מילה וערלה**

המדרשים הללו מעוררים כמה קשיים. ראשית, ההשוואה בין ערלה באילן למילה. ערלה באילן היא איסור, בעוד שמליה היא פעלות הסורה. ערלה היא איסור

<sup>5</sup> ראה **אנצ'ית** ע' 'גוראה שווה' הערות 90-94. ראה שם (וגם בע' 'בניין אב') שיש הטוענים שגilioי מילתא היא בניין אב.

<sup>6</sup> ראה בספרו של הרב הנזיר **קול הנבואה**, עמ' פה הערכה מא למשמעות השם 'גוראה שווה' וקשר לכך.

<sup>7</sup> באמצעות ניסוח הקל וחומר משווה ערלה למילה, וכל לא משתמש בביטוי 'ערלה' ביחס לאדם.

<sup>8</sup> ראשון להם, הד"ר שורץ, בספרו **גזרה שווה**, וראה גם מ. צ'רניך, **מידת גזרה שווה**, פרק ט, עמ' 228.

על פירות של אילן, בעוד שהamilah נעשית על האדם עצמו במקום יציאת ה'פירות' (=הולדות), ולא על הולדות עצם. בנוסף לכך, לא ברור מהו אותו 'מקום' שעושה פרי באילן. האם בכלל יש באילן מקום כזה, ובמה איסור ערלה קשור אליו (איסור ערלה הוא בפירות, ולא במקום כלשהו בעז)? נצין שלגביה דרשת הגז"ש ניתן אולי להבין את השוואה, שכן היא אינה מבוססת על השוואת תוכנית, אלא על לימוד הלכה דרך מונח מסוות. הקושי נוגע בעיקר לדרשת הקו"ח. עוד קשה על דרשת הקו"ח, איך חומרה יש במילה לעומת ערלה באילן?

#### **בכל זאת השוואה: מהו 'ערל'**

נסה להשתמש בקשיים אלו כמנוף להבנת הדרשות. ראשית, מתוך ההשוואה בין ערלה למילה עולה תפיסה שערלה הוא דין בעז ולא בפירות (כמו מילה באדם).<sup>9</sup> נראה שהאיסור על הפירות הוא רק תוצאה הلقטית של סיוג העז ערלה. זהו הבסיס היסודי להשוואה בין שני הקשרים.

נוסף לכך, שבשzon המקרא 'ערל' פירושו אוטום (ראה שמות ו, יב, וברש"י שם). ערלת העז פירושה שימושה בו אוטום, ודין ערלה כביבול מיועד לפתחה, או לשחרר, אותו. הוא הדין לגבי מילה, שמיועדת לשחרר משאו אוטום באדם. ההתפתחות של העז היא בהצמת הפירות, ולכן המסקנה היא שהיא שאותם בו הוא כוח ההצמחה שלו. כפי שהערכנו, אין בעז מקום מסוימים שאחראי על ההצמחה, ולכן איסור ערלה אינו יכול להתפרש על מקום כלשהו בעז. המוקם' הוא כוח ההצמיחה, שהוא אוטום, ועלינו להסיר את ערלו בכך שנאסרו את הפירות הראשונים שיצאו ממנו.

cut מובן מדויע סילוק הפירות (אי הנאה מהם) היא כהסרתبشر ערלה. הפירות הם המימוש בפועל של כוח ההצמיחה המופשט, והפירות הראשונים הם הקром

- העליזן וחסר הערך (הערלה) של כוח ההצמיחה, שאותו אנו 'מסירים'.<sup>10</sup> לעומת זאת,

<sup>9</sup> כן מפורש בניסוח במקבילה בבבלי שבת קח ע"א. תפיסה כזו עולה בבירור גם מסוגיות ערלה, ובזה גם מתיישבות כמה קושיות (למשל, קושיות הקה"י, זרעים סי' ז, סוף אות א). אין כאן המקום להוכיח זאת.

<sup>10</sup> ניתן לראות התייחסויות של ההלכה לכוח ההצמיחה של העז כיחסות ממשית וקיימת. למשל, כאשר אדם קונה דקל לפירות, הוא יכול לקנות דבר שלא בא לעולם, שכן הוא קונה את כוח ההצמיחה שמצוין כבר עתה. לאור דברינו ניתן גם להבין איך נוצרת הבעלות שלו על הפירות, לאחר שצמחו, יש מאין. הפירות הם המימוש בפועל של כוח ההצמיחה. בعين מתמורפהה שלו עצמו. מי שבעלים על הכוח ממילא נעשה בעלים גם עליהם.

זאת, באדם ישנו איבר שאחראי על ההולדה, ולכן הסרת הערלה נעשית בו. וכן מצינו בתוספთא (שבת פט'ו):

**אמר ר' יוסי: מנין למילה שהיא במקום פרי? שנאמר: 'וְעַרְלָתֶךָ עַרְלָתֶךָ אֲתָא בָּשָׂר עַרְלָתֶךָ.**

עת נתן אולי להבין גם את ה'חומרה', שיש במילת אדם מול ערלה באילן. ניתן להציג שיקול סכמטי מון הסוג הבא: ומה אילן, שהוא מן הצעמתו, צריך הסרת ערלה כדי להכשיר את כוח ההצמחה שלו, אדם שהוא יצור ווחני יותר, כל שכן שצריכה להיות פעולת הסרת ערלה שמכשירה את כוח ההולדה שלו.<sup>11</sup>

#### הצעה להסביר בחלוקת המדרשים

נחויר עתה לחלוקת החכמים במדרש. כפי שראינו, רק קו"ח (ובפרט קו"ח הגינוי) עושה השוואת תוכנית בין הנדונים. אם כן, יתכן שר' הונא לא קיבל את ההבנה שהצענו כאן בדיון ערלה, ולכן הוא לא מוכן לעשות השוואת תוכנית, ככלומר קו"ח, בינה לבין מילה. בغالל המשמעויות השונות הוא נאלץ לבעז גז"ש, שהיא השוואת פורמלית.<sup>12</sup> בר קפרא, לעומת זאת, מבין את דין ערלה כמתיחס לכוח ההצמחה, ולכן הוא יכול לעשות השוואת תוכנית בין ערלה למילה, ולהשתמש בקו"ח.

לאור ההסבר הזה נשווה את הלשונות בשלושת המדרשים שלמעלה. במדרש הראשון (של הקו"ח) נאמרו: "זומה אילנות מהיין חייבין בערלה, מקום שאין שעשין פרי...". לעומת זאת, לשונם של שני מדרשי הגז"ש (ראינו לעללה שוגם השלישי הוא זהה) היא מעט שונה: "מה ערלה שנאמ' באילן מקום ש(זהו) עושה פירות...". מלשון המדרש הראשון ברור שהחoba היא על המקום באילן שעשו פירות. משני המדרשים האחרים ניתן גם להבין שככל לא מדובר שם על 'המקום' באילן שחיביב בערלה (ובפרט שאין מקום זהה). ועיין במקבילה בבבלי שבת קח ע"א, לניסוח בינויים.

עת אולי יובן טוב יותר ערכו של ה'טרגיל' האנכרוניסטי שעשו החכמים במדרש.

<sup>11</sup> קצת יש לדון לפי זה בגוי, שככל הדעות גם הוא ווחני יותר מצמחים. אולם יש לציין שהקeo"ח אינו מלמד על חיוב המילה, אלא רק על מיקום הערלה באדם.

<sup>12</sup> יש להעיר שר' הונא דין כאן גז"ש מעצמו. ניתן ליחס זאת בכמה אופנים, ואין כאן מקום לכך.

הערה נוספת: להלן נראה שהגז"ש גם היא עורכת השוואת מהותית, אלא שהרמז לכך הוא דמיון טכסטואלי.

הם לא ניסו ללמידה משהו על אברהם אבינו, אלא להציג תפיסות שונות בדיוןeral, שהובילו אותם לשימוש במידות דרש שונות. לתפיסות אלו ישן השלבות רבות, בהלכה ובמחשבה, ואין כאן המקום.

## ב. מקורן של מידות הדרש

### סתירה בין המחקר והמסורת

במדרשים שראינו למעלה מניה ר' חנינא (סביר שגם חברי מסוימים עמו בכר, והדרשה היא אנטרכוניסטיית) שמידות הדרש (למעט קוח'ח הגינוי) לא שימשו את אברהם אבינו. זה תואם את המוסכמה הרווחת במפרשים שי"ג מידות הן הלכה למשה מסיני.<sup>13</sup> אמנם נראה איך לך מדור ברור בחז"ל, אולם ישנה קבלה כזו, וישנו לך גם ראיות עקיפות מחז"ל (כגון המדרש שלנו).

مائך, בעולם המחקר מקובלת מאי התפיסה שהמידות התפתחו לאורך ההיסטוריה של ההלכה ופרשנותה. ישן השוואות (קלושות למדוי, בדרך כלל) לכלי פירושות שונים שרוחו בעת העתיקה.<sup>14</sup> מקובל שగיבושה של מערכת הדרש נעשה בידי הילל כשלשה מבבל (תוספות סנהדרין פ"ז, ואבדר"נ פ"ז), שניסח מערכת של שבע מידות, ולבסוף בידי ר' ישמعال בבריתא די"ג מידות מבית מדרשו (בראש הספרא). ל"ב מידות האגדה של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי אין בידינו מקור ברור (הבריתא שבידינו לקוחה מס' הכריתות ח"ג), ואפילו מספרן אינו למורי מוסכם.<sup>15</sup>

מהו היחס בין שתי הגישות הללו? לכaura זוהי סתירה חזיתית. יש המנסים לתקן את עמדת החוקרים הנ"ל בהצבעה על העובדה שאם מותודה, או רעיון כלשהו, מופיעים במקורות החל מתקופה מסוימת, זו אינה בהכרח ראה לך שמדובר בכך. נעיר עוד שברובד מהותי נראה קשה לישב בין התפיסה המסורתית לבין הטענה שהעלינו בדף לפראש בראשית (בשם הרב הנזיר), אודות מערכת מידות מסווג של הגיון (ולא קוד שריוןוטי). האם כלgi הגיון וגליים יכולם, או

<sup>13</sup> ראה מקורות קטועים מכתבי הרב הנזיר, שפורסמו ע"י דב שורץ, *ספר הגיון*, משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), אוני' בר-אלון וישראל-אוניברסיטה, 1995, עמ' 38 הערכה 14. ראה גם בהקדמתו של א. שושנה לבריתא של יג מידות במחדורתו, ירושלים-קליבלנד תשנא.

<sup>14</sup> ראה, למשל, *יוונים ויווניות בארץ ישראל*, שאל ליברמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשכא, עמ' 185 ולהלאה.

<sup>15</sup> ראה בקטועים של הרב הנזיר הנ"ל, המשך הערכה 13.

צריים, להינתן מסיני? האם השימוש בהגיוון האנושי דורש גושפנקא אלוקית? ומה עם כליל ההגיוון האחרים שימושיים אותנו במו"מ ההלכתית והפרשנית? מדוע הם לא צריים גושפנקא כזו?

### **ישוב והתקאה: תהליכי הפורמליזציה**

אין כל סתייה בין הסתכלות המוסריתית לבין גישת החוקרים הנ"ל. סביר מiad שמידות הדרש שימשו את הלומדים מעט שימושה ובניו קיבלו תורה בסיני. כשהקב"ה למד עם משה את התורה הוא הרגיל אותו באופן טבעי להסתכל על הפסוקים באופןם אל. בתחילת תהליכי מסירת התורה, צורות התבוננות הלו עברו מרבית לתלמיד באופן טבעי וឥוטואיטיבי, ללא ייסוח פורמלי של הכללים. תהליכי דומה לרכישת שפת אם, שלא נעשית על ידי כללים פורמליים, אלא באופן טבעי. עם הזמן, נראה באgel איבוד יכולת האינטואיטיבית להשתמש במידות הדרש, הכללים התחילו להיות מנוסחים במפורש, ומוגדרים באופן פורמלי יותר.<sup>16</sup> תהליכי הגיבוש והפורמליזציה הגיעו לשיאו בזמן ההלל, ולבסוף אצל ר' ישמעאל.

יום אבדה לנו יכולת השימוש במידות הדרש, על אף שהניסיונו הפורמלי שלון, כמו גם דוגמאות אחרות, מצויים בידינו. אנו מצאים ביום במצבו של מי שלומד שפה באולפן, צורך לעשות פורמליזציה של הכללים הטבעיים כדי להשתמש בהם. לו לא נעשתה פורמליזציה של במידות הדרש במהלך ההיסטוריה בעבר, לא הייתה לנו כל יכולת לשחזר את השימוש בהן. זהה עיקר החשיבות שיש בפורמליזציה של מערכת טבעית.

מהתיאור כאן עולה שהטענה שהמידות בצורתן ההיולית ניתנו מסיני אינה סותרת את ההיסטוריה אליהו ככלים בעלי משמעויות. המידות משקפות צורת הסתכלות שכנראה לא הייתה מפותחת אצלנו באופן טבעי. אפילו אברהם אבינו (בדמותו החז"לית) לא הגיע אליהו, וכך הוצרכנו לקבל אותו בסיני. אולם על אף זאת, הן אין קוד שיריות-הסכמי. העובדה שניתן ללמידה באופן טבעי להשתמש בהן, ללא פורמליזציה, היא גופא מעידה על כך שמערכת זו טמונה בנו (ובעולם) בצורה כלשהי. זהו 'האפטוניזם המדורי' שהוגדר בדף לפ' בראשית. על כן, הממד הטכטואלי בגורלה שהוא סוג של רמז, שמסב את תשומת לבנו

<sup>16</sup> כמו שאור התשבע". פ. ראה על כך מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורה**, בית-אל, ירושלים תשסב, שער שלישי. שם תהליכי זהה מושווה ללימוד שפה באולפן.

לדמיון בין שני נושאים, ולא מקור פורמלי גרידא. נושא זה יידן ביתר הרחבה בדף השבוע הבא (פ' וירא).

### שתי דוגמאות להרחבות מנתחות

נסים בשתי דוגמאות שימחישו את הנקודה הזו:<sup>17</sup>

1. מישלא למד גיאומטריה של המישור, סביר שגם לאיגיע לידע זהה בכוחות עצמו. מאידך, לאחר שהוא לומד זאת הוא מגלה שההבנה זו טבועה בתוכו במובלע. הגיאומטריה היא דוגמא לידע שורכים אותו עם סיוע מבחוֹ (מתמטיקאים ומורים), ובכל זאת קשה (אם כי, יש ש'מצlichים' בכך)<sup>18</sup> לטעון שהגיאומטריה היא מערכת הסכמית-שרירותית, והיא חסרת חשיבות אובייקטיבית ביחס למציאות.<sup>19</sup>
2. דוגמא נוספת לתחילה כזה מצויה בדברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם.<sup>20</sup> הרמב"ם שם קבע שההלך שמוסקות בנסיבות דרכי הדרש הן 'ענפים היוצאים מן השורשים' (השורשים הם הפסוקים שבמרקרא). לדעת הרמב"ם האופי האנלוגי של דרכי הדרש (ראה גם בדף לפ' בראשית סוף ח'ב) מוביל אותנו למסקנה שההלך שנלמדות באמצעות אינטואיטיביות עמוקה הפסוקים עצמם, אלא הן בגדר הרחבה שלהם, ועל כן הן נחשות 'דברי סופרים' ולא הלוות דאוריתית.

הרמב"ן בהשגותיו חולק וסובר שההלך אלו הן 'מדאוריתא'. מסתבר שגם הוא מודה שהאופי הבסיסי של דרכי הדרש הוא אנלוגי-איןדיוקטיבי. אם כן, לא ברור כיצד הוא יכול לטעון שהמסקנה העולה מהם חבואה בפסוקים עצמם. מעצם הגדרת האנלוגיה והאיןדיוקציה, המסקנה של שיקולים כאלה היא הרחבה של

<sup>17</sup> למעשה, אלו הדוגמאות לטענותו (השוגה) של הפילוסוף האנלייטי סול קרייפקי, אודות קיומם של משפטים אנליטיים-אפוסטוריורי. ראה, למשל, בהקדמתה המתרגמת (אבי שירווה), בספרו של קרייפקי, *משמעות והכרת, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1994, עמ' 16-17.*

<sup>18</sup> ראה בספרו של זאב בבלר *שלוש מהפיכות קופרניקניות, זמורה-ביתן ואוני, חיפה, 1999,* את מה שהוא מכנה 'הגישה האקטואליסטית'. כמו כן ראה בחלק השני של הטרילוגיה שתי עAlgות, שאמור לצאת בעז"ה בקרוב.

<sup>19</sup> יש לשים לב לך שלפי דברינו השאלה של ר' חנינא היא אכן איך אברהם ידע את המידות, ולא איך מותר היה לו לעשות בהן שימוש.

<sup>20</sup> כאן עוסוק בכך בקצרה. ראה על כך מיכאל אברהם, 'איןדיוקציה ואנלוגיה בהלכה', *צחר טו, קיץ תשסג, פרק ג-ד.*

הנחות שבבסיסו, ולא חשיפה של מה שמצויה בתוכן.<sup>21</sup> ההסבר לכך הוא שלפי הרמב"ן אמונה המידות הן אנלוגיות או אינדוקטיביות באופיינו, אולם זה אינו מונע מאייתנו להתייחס אליהן כחושפות את התוכן החבוי בפסוקים (=הנחות). גם במחקר המדעי אנו מסיקים מסקנה כללית מתוך אוסף עובדות פרטיקולריות. למשל, מתרח צפיפות על כמה גופים בעלי מסה שנפלו לכדור הארץ אנו מסיקים את החוק הכללי של הגרביטציה, ומניחים שהוא תקף לגבי כל גוף בעל מסה. אם כן, הרי לנו דרך אינדוקטיבית שחושפת את הטבע של העצמים עצםם (היא מושיפה לנו ידע אודוטיהם), ולא מהוות התייחסות שרירותית-הסכםית שלנו לגבייהם).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> ראה על כך בדף לפ' נח, ובספר *שתי עגלות וכדור פורה*, שער ראשון פרק ג-ד, ושער שמיני פרק א.

<sup>22</sup> ה'אקטואליסטים' של בכלר, יתפסו גם כאן עמדה שונה, והם כמובן טועים גם בכך.

## תובנות מפרשת לך לך

1. במדרשים אנכרוניסטיים מציע הדרשן פתרונות במתודות של ההוויה, על אף שהם מושכים בפי אבותינו שטרם ידעו את מידות הדרש בנסיבות הפורמלית.
2. ה"ק"ו נתפס כמידה הגיונית והג"ש כמידה טכסטואלית (mbosס על השפה, ועל המינוח ולא על התוכן).
3. הצירוף של ק"ו וגז"ש נבחר במדרשים רבים כדי לייצג את כלל דרכי המדרש.
4. הג"ש היא אמונה מידה טכסטואלית, אך היא אינה כל מילוני גרידא. ישנו הגיון פרשני פשוט בחפש פירוש מלולי של מילה אחת לאור הופעות אחרות שלא במקרה, אך הגז"ש אינה פירוש מילוני. בגז"ש לומדים מהלכה מפורשת במקומות אחדים אחרים, ורק הקישור נהנה על פי מילים דומות.
5. מצד אחד המוסכמה המקובלת היא שמדות הדרש הן הלכה למשה מסיני. מצד שני המחבר מקובלת התפיסה שהמידות התפתחו לאור ההיסטוריה של ההלכה ופרשנותה. זהה לכורה סתירה חזיתית. אנו סבורים שאין כאן סתירה כלל. משה למד את התורה באופן טבעי (כמו תינוק הרוכש שפת אם) צורת התבוננות והלימוד עברו מרוב תלמיד באופן טבעי וrintואיטיבי. עם הזמן אבדה יכולת זו והיה צורך בניסוח (המשגה) ופורמליזציה של הכללים. תהליך הגבוש הגיע לשיאו בזמן הילל הנשיא ולבסוף אצל רבי ישמעאל.
6. לו לא נעשתה פורמליזציה של הכללים, לא הייתה לנו היום יכולת לשחזר את צורת השימוש והיישום שלהם.
7. הממד הטכסטואלי בג"ש הוא רק סוג של רמז המסביר את תשומת לבנו לדמיון מהותי בין שני נושאים ולא מקור פורמלי.
8. מוכרים לנו שלושה מקורות קדומים. המתארים את מידות הדרש באופן פורמלי. שבע מידות של הילל הוזקן שקדמו ל"ג מידות של ר' ישמעאל ומציאות בתוכן. וכן ל"ב מידות של רבי אליעזר בן ר' יוסי הגלילי. מידות אלו, הן חדש ההלכה.
9. מתודה או רעיון כל שהוא המופיעים בספרות חז"ל החל מתקופה מסוימת, לא בהכרח נוצרו באותו זמן.

10. לא ברור לנו מדוע דרש שאינן כלולות בי"ג מידות הדרש, אין צורך גושפנקא פורמלית לשימוש בהם כמו בי"ג מידות?
11. מידות בצורتنا ההיולית שניתנו בסיני, אינה סותרת את ההתייחסות אליהן ככלי משמעות. מידות משקפות צורת הסתכילות שכנראה לא הייתה מתפתחת אצלנו באופן טבעי.

## ■ פרשת וירא ■

### המידה הנדונה

גירה שווה.

### מתוך המאמר

- למה צריך הדרשן להשווות בין אשה לגברים?
- לאלו תובנות חדשות הוא מגיע מתוך ההשוואה זו?
- מהם 'חbill' לידה' של גשם?
- האם יש 'גירה שווה' מדעית - פורמלית ו'גירה שווה' טבעיות?
- האם מבנים של LIFO ו- FIFO יכולים להיות אינדיקטיביים לסוג הגירה שווה?
- האם 'גירה שווה' היא בהכרח ذو כיווניות? כלומר: האם קיומה של ג"ש מ-א' ל-ב', גורר בהכרח את אפשרותה של ג"ש מ-ב' ל-א'?
- מהי 'גירות הכתוב'?
- האם מהות 'גירה שווה' היא הדמיון הטכסטואלי או הדמיון המהותי?

## מקור מדרשי לפרש וירא

אמר ריש לקיש: מי דכתיב 'ועצר את השמיים' בשעה שהשמים נעצרין מלהוריד (טל ומטר) דומה לאישה שמחבלת ואינה يولדת. והיינו דבר ריש לקיש משום בר קפרא: נאמרה עצירה בגשמיים, ונאמרה עצירה באשה. נאמרה עצירה באשה, שנאמר: 'בְּעֵצֶר עֵצֶר הָ' בְּעֵד כָּל רַחֲם'. ונאמרה עצירה בגשמיים, דכתיב: 'ועצר את השמיים'.

נאמר לידי באשה ונאמר לידי בגשמיים. נאמר לידי באשה, דכתיב: 'וთהר ותלד בני'. ונאמר לידי בגשמיים, דכתיב: 'ויהולידה והצמיחה'.

נאמר פקידה באשה ונאמר פקידה בגשמיים. נאמר פקידה באשה, דכתיב: 'ויה' פקד את שרה', ונאמר פקידה בגשמיים, דכתיב: 'פקדת הארץ ותשකחה ובתת ותעשRNA, פלג אלוקים מלא מים'. מי פלג אלוקים מלא מים? תנא: כמיין קוביה יש ברקיע שמןנה גשמיים יוצאים. (תענית ח ע"א-ע"ב)

### **הקוší במבנה המדרש**

במדרש המצוטט כאן ריש לkish ובר קפרא משווים את התבטהויזותה של התורה לגבי אישת ולגביה גשמי. המבנה כולל לא ברור. ישן כאן שלוש השוואות, אולם לא ברור מה מטרתן, ומה מסקנתן? האם זהה רק הצבעה על קורלציה לשונית מעניינית? האם יש דין מסוים (במדרש הילכה), או תוכונה כלשהי (במדרש אגדה), שקיים באשה, או בגשמי, שאנו לומדים ממנו על הצד השני של המשוואة?

במבט נוסף נראה שמסקנת המדרש מנוסחת במשפט הפתוח. המסקנה הנלמדת מכל ההשואות הללו היא שכשהশמים נעצרים מלהוריד, הדבר דומה לאישה שמחבלת ואינה יולדת. אם כן, ישנו כאן לימוד של תוכונה כלשהי, מההקשר של אישה להקשר של גשמי. שלוש הדרשות שבאו לאחר מכן נועדו לבסס את המסקנה זו.

מהי אותה תוכונה שנלמדת מאישה לגשמי? האם זהה השוואת טכנית גרידא, שגשמי יוצאים מהشمם כמו וולד מאישה (ראה בסוף הדרשה השלישי)? מה צריך לנו במקורות מקרים לטענה פשוטה זו? עוד לא ברור מדוע מסקנת המדרש מתיחסת דווקא להיבט השלייל (עצירת גשמי ומוניות לידה), ולא להיבט החיווי (ירידת גשמי ולידה)?

### **השווהה בין המדרש הראשון לשני האחוריים**

יש לשים לב לכך שלשלושת המדרשים השונים ביניהם בכמה היבטים בהתאם. המדרש הראשון עוסק בעצירה (ההיבט השלייל), ושני האחרונים עוסקים בלילה ופקידה.

גם סדר הופעה של אישה וגשמי משתנה בין המדרשים השונים, והדבר נעשה בהתאם להבנה הקודמת. במדרש הראשון, שעוסק בעצירה, הגשמי מופיעים קודם. בשני המדרשים הבאים, שעוסקים בלילה ופקידה, האישה מופיעה ראשונה. האם יש לכך משמעות? אמנם בפיירות המקורות הסדר הוא זהה בשלושתם (תלמיד קודם האישה ואח"כ הגשמי). יש להעיר שגם היה מדובר כאן על לקט מקורי של מדרשים של דוברים שונים, נקודות אלו לא היומשמעותיות. אולם כזאתו אוסף מדרשים באותו הקשר (ואולי גם של אותו דובר, ראה להלן), יש מקום להתחשב בשינויים ביניהם.

הבדל נוסף, שם הוא מחלק בין שתי קבוצות המדרשים בהתאם, הוא המקור. במדרש הראשון שני המקורות הם מהתורה. בשני המדרשים האחרונים אחד המקורות הוא מהנ"ך (ישעה ותהילים).

**מסקנת המדרש: חבלי לידה של גשם**  
 עד כאן העובדות. לצורך הבנת מטרת המדרש נעין בלשונו. ישנה מילת מפתח במשפט המסקנה (הראשון): אישה ש'מחבלת' ואינה يولדת. רשי' מסביר (ד"ה 'שחובלת'): 'שחובלת' – כמו חבלי يولדה. אף השם עושין כו, וקשה לעולם, ועל חטא הוא.

רשי' מסביר שמטרת המדרש היא להראות שלא ירידת גשם קודמים 'חబלי לידה', בדיקות כמו אצל אישה שיולדת. לבוארה חבלי הלידה הללו הם הובילו לשיצירת גשמי גורמת לעולם. לא ברור מלשון רשי' האם מה שקשה לעולם הוא עצירת הגוף עצמה, או שמא לפני העצירה ישנו 'יסורים', כמו חבלי לידת לפני הלידה. הפירוש הראשון הוא טריביאלי, ונראה קצת מפשט לשון רשי' כפירוש השני. לפי פירושו הראשון המדרש הוא שיצירת גשמי קשה לעולם במישור נוסף, מעבר לעצם החוסר במים, ולכן זה דומה בדיקות לאישה שחובלת ולא يولדת. היא סובלת מהחבלים, ובנוסף לכך גם מהעובدة שבסוף היא לא נפקדת בילד. חידושו של המדרש הוא שבעיצירת גשמי ישנו ממד נוסף של סבל, שמקביל לחబלי הלידה באישה.

על רקע זה נוכל אולי להבין את הurret הר"ח על אתר, שמביא את דבריו ריש לקיש בזורה הבאה: "נאמרה עצירה, ולידה ופקידה, באישה, וכנגדן ברקיע ובארץ". כוונת הר"ח היא כנראה לרמזו לשני המדרשים האחרונים (זו עוד הבחנה ביןם לבין הראשון), שביהם מי שנפקד היא הארץ, ולא השמיים. החבלים תוקפים את השמיים (שהם היולדים את הגשמיים), ואולם אי הפקידה הוא הוביל של הארץ. בינו לבין לאישה, בהקשר של גשמי ישנו פיצול בין הנמענים של שני סוגי הסבל שהוזכרו לעיל.<sup>1</sup>

### מהם חבלי הלידה של הגוף

אם נמנם לא ברור מהו אותו סבל נוסף? מה יש בעיצירת גשמי מעבר לחוסר במים? כדי להבין זאת, נתבונן בהקשר הסוגיא בתعنית שם. הדיון מובא במסגרת עיסוק בתפליות בעת צרה. ברשי' שם כתוב (ד"ה 'נאמרה עצירה באשה'): "כלומר על כולן מבקשים רחמים". אם כן, יתכן שהקשר של הגוף, 'חబלי הלידה' הם

<sup>1</sup> אולי גם ביחס ללידה ניתן לפצל בין הבעל שסובל מהיעדר צאצאים, לאישה שסובלת גם מחబלי הלידה. וראה במרח"א כאן.

העובדת שהקב"ה לא נעה לתפילהותינו. כידוע (ראה תענית ב ע"א), ישנו שלושה מפתחות שמסוריהם לקב"ה עצמו, ולא לשlich, וביניהם: חייה ושמותים. לכל אוורך מסכת תענית ניתן לראות שירידת הגשם, מעבר לעצם אספקת המים, מהו גם אינדיקציה לטיב הקשר שלנו עם הקב"ה.<sup>2</sup> לsicום, עצירת גשמיין כרוכה בשתי בעיות: 1. חוסר במים. 2. התרופפות הקשר עם הקב"ה. ומצינו בפירוש הר"ף

(עין יעקב שם) שכותב כר:

וכשם שיש פקידה לאישה קודמת לילדיה, שמתוור הפקידה בא הלידה, כך מתוור הפקידה שפוקד ה' לארץ לראות מעשיהם הטובים ותפילהם ותשובתם מורייד גשם.

מבנה הלוגי של המדרשים

זהו המסקנה. כדי להבין את המשך, ולענות על הבעיות שהוצעו לעיל, נבחן בועת את המבנה הלוגי של המדרשים הללו. כאמור כל המדרשים הללו נראים כمبرים של גזירה שווה. אנו לומדים מהມילימ המשותפות במקרא, שיש בಗשמיים מה שיש באישה.<sup>3</sup> אולם ישנה בעיה עם עניין זה, שכן מקובלנו (ראה, למשל, *יבין שמוועה כלל קב*) שלא דנים בדברי תורה מדברי קבלה (=נ"ר), אףלו כשהם מופנים.<sup>4</sup> אולם, כפי שראינו לעיל, הפסוקים בשתי הדרשות האחרונות הם מדברי קבלה.

לכוארה נראה מכאן שלפחות שתי הדרשות האחרונות אין גז"ש במובנה המידותני-פורמלי. ובאמת כשבוחנים את הדרשות הללו, מסתבר מכך גם שמדובר במקרה שנייתנו מסיני הינו יכולים להעלות בדעתנו את הרעונות האמורים כלפי פשוטה, אולם עצם ההשוואה בין חבלו לידה לא-היענות אלוקית אינה לגמרי בהן. אמן המסקנה שימושה בין אישת לגברים אינה נראית מתוחכמת כל כך, פשוטה, ואולם עצם ההשוואה בין אישת לגברים אינה מילולית-פורמלית. ובודאי אינה דורשת ביסוס על ידי דרש שימושה במידה מילולית-פורמלית.

כלומר גם גז"ש אינה בהכרח תמיד כלי הиск בلتוי מובן (קוד פורמלי). ראה בדףים לפ' בראשית וולד'-לך. כמו שראינו לגבי הקו"ח, גם גז"ש יכולים להופיע

<sup>2</sup> לפי חלק מההפרשים, כבר בתורה מצינו זאת (דברים יא, י, בחזקוני. ולעומתו, ראה רש"י ורמב"ן שם).

<sup>3</sup> לאז"ש לא צריך שווין מלא בין המילים, ומספריק שהייה אותו שורש. ראה **אנצ'ית ע'**, גזרה שווה.

<sup>4</sup> ראה נידה כג"א, והמקבילות. לעומת זאת, 'గילוי מילתא' כן עושים מדברי קבלה (ראה ב'ק בע"ב).

מדדים של חשיבות פרשנית אוניברסלית. יתכן שיש לחלק זהה בין דרש הלכתי למידות הדרש האגדי (לב מידות), ואכ"מ.

**השערה אודות קיומה של אינדיקציה מבנית להבדל בין סוגי הגז"**  
בעת נדגים אינדיקציה מבנית מלשון המדרשים הללו, להבנה שהצענו ביניהם. כפי שראינו, האישה היא המלמד והגשימים הם הלמד.

בדרש הראשון, סדר הצגת הצדדים הפוך לסדר הלימוד. בתחום המחשבים מכונה מבנה כזה LIFO (Last In First Out). לעומת זאת, בשני המדרשים האחרונים, שעוסקים בילדיה ופקידה, המבנה הוא FIFO (First In First Out). יש לציין שבזה"ל מופיעות השוואות בשני הדפוסים הללו. למשל, בדף הקודם (לפ' לר'ך) הובאו שתי דוגמאות כאלו. במדד השני שם מופיעה גז"ש, והנוסח הוא מסוג LIFO, ובמדד השלישי, שטיבו אינו מוצחר (אף שגם הוא נראה כגז"ש), הנוסח היה מסוג FIFO.

לאור דברינו לעלה ניתן אולי להציג שאוותה חלוקה קיימת גם אצלנו: הדרש הריאנומית היא גז"ש פורמלית, ולכן המבנה הוא LIFO. ראיינו שתתי הדרשות הבאות אינן גז"ש של ממש, ולכן המבנה שלهن הוא FIFO. מבנה כזה מציין השוואה מסבירא, שבסיווע מביאה לשונות מן המקרא (גז"ש מדומה). הסבר אפשרי לקשר בין המבנים השונים לאופי ומஹות הדרשה ידוע להלן בחלק ב. בicut נוכל לחזור לקשיים שהעלינו לעלה.

נראה ששורש ההבדל בין הדרשות נעוץ בתפקידיהן השונות. ראיינו לעלה שטורת ההשוואה היא ללמידה על קיומו של מישור בעייתי ווסף שישנו בעיצירת גשם ולא גשמיים. הערנו שם על העיסוק של ר"ל בהיבט השילילי, העוסק בעיצירת גשם ולא בהיבט של ירידתו. יתכן שהסביר לכך הוא שבירידת הגשמיים ולידת תינוק אמן ישן שתי תוצאות חיוביות: התוצאה עצמה, וההעינות האלוקית. אולם זהה השוואה פשוטה, שכן שני הקשרים הם ממש זהים, ולכן זו אינה גז"ש של ממש. לעומת זאת, בהקשר השילילי, בילדיה ישנה בעיה שלישית, שלכאורה לא קיימת בגשמיים: חבי הילידה. אלו אינם דומים מהותית להסתור פנימי אלוקי, אלא מהווים בעיה נוספת לעצם מניעת התוצאה. לכן כאן צרכיך גז"ש פורמלית.<sup>5</sup> הלימוד הראשון עוסק בעיצירת גשמיים, ולכן הוא בניו כגז"ש פורמלית מלאה

<sup>5</sup> בשתי הדרשות האחרונות, שעוסקות בהיבט החיווי, חבי הילידה אינם מהווים בעיה, שכן הן עוסקות במצב שבו היתה לידי, ואז הסבל אינו עייתי. ניתן לחدق זאת מתוך השוואת להסביר של חז"ל לחיבת קרבן يولדת (נדזה לא ע"ב). חז"ל מסבירים שבעת חבי

שנעהית מיולדת לגשמיים (ולכן המבנה הוא LIFO, והפסוקים הם מן התורה). לעומת זאת, שתי הדרשות האחרות עוסקות בירידת גשמיים. הן אינן גז"ש פורמלית (ולכן המבנה הוא FIFO, ויש פסוקים מדברי קבלה), אלא השוואת כללית של يولדה לגשמיים. ההשוואות הללו מובאות רק כסיווע (ואולי אסוציאציה, ולא מקור מלא) למסקנתו של ר"ל. מושגון הסוגיא ניתן אולי להבין שזהו דרשות אחר, ולא ר"ל הוא שדרש אותן.

## **ב. מבני LIFO ו-FIFO: שני סוגי של גז"ש**

### **הגיון בהבנה המבנית הנ"ל**

כפי שראינו לעלה, אצל חז"ל מופיעות השוואות בשני ניסוחים, שכינינו אותם: מבנה מסווג FIFO מנוסח כך: נאמר X בהקשר ב ונאמר X בהקשר A. מה הוא Z אף ב הוא Z. מבנה מסווג FIFO מנוסח כך: נאמר X בהקשר A ונאמר X בהקשר B. מה הוא Z אף ב הוא Z.<sup>6</sup>

טענוינו בחלוקת א' היה שמבנה של FIFO מבטא גז"ש פורמלית, בעוד שמבנה של FIFO יכול לבטא גם סיווע להשוואה מסבירה (אסמכתא). אין הכוונה לטעון שככל זה נכון בכל מקום. זהה הצעה לפירוש מקומי למدرس שבו עסקנו, ולאו דווקא עיקרון כללי. אמנם אם נמצא הגיון שעומד מאחוריו, אז ישנה אפשרות לנחותה להיעזר בו ולישם אותו גם במקרים נוספים. נשזה כתעת לעמוד על הגיון אפשרי בהבנה זו של ההבדל בין הניסוחים.

השינוי במבנה, באם הוא אינו מקרי, יכול לבטא שני כיוונים, שכונראה תלויים זה בזה:

- הנקודה המהותית היא שמבנה FIFO מתחילה מהלמד, ולא מהמלמד. מכאן נראה שישנו קושי או אי-ידעיה באותו הקשר (=המלך), ואנו מציעים לו פתרון באמצעות השוואת הקשר אחר (=המלך). לפי זה, המשפט מחולק

הlide היולדת נשבעת שלא תזק עוד לבעה, אולם אחרי הלידה היא חוזרת בה. הקרבן הוא כפרה והפרה של השבועה האז. לגבי הדרש הראשון יש להעיר שהוא משווה את אי-היענות לחבי לידה, ומתעלם מכך שישנה גם אי-היענות בעצירת לידה. אולי זו מחלוקת. להלן נعلا אפשרות שר"ל דרש אך ורק את הדרש הראשון.

<sup>6</sup> כבר הזכרנו לעלה שישנו עוד שלב של פירוט המקורות עצם, שבדוגמאות שלנו מופיע באותה צורה בכל המדדרשים. הערנו עד שאצלנו כלל לא מופיעה הסיפה של הניסוח (מה... אף...). במקומה מופיע משפט הפתיחה הכללי.

לשני חלקים: נאמר א' בהקשר ב', ולא ברור מה טיבו. ועל כך אנו עונים: ונאמר א' גם בהקשר א', ולכן נדרש שם לכاؤן. ככלומר המשפט בטיעון ה-<sup>7</sup> LIFO מחולק לרבע ושלשה-רביעים. לעומת זאת, מבנה FIFO כולל משפט אחד ארוך. הוא מתחילה, כפי המתבקש באופן טבעי, במקור המלמד ומסיים בלמד. נראה שם אין ברקע של הלמד קושי כלשהו.

2. שינוי הסדר מרמז על חשיבותו או אי חשיבותו של כיווניות הלימוד. מבנה FIFO הוא לימוד כיווני מהמלמד אל הלמד. זהה גז"ש, שלאור מילה זהה מעבירה הلقה, או מאפיין, מהקשר אל הק舍ר ב'. לעומת זאת, מבנה FIFO הוא לימוד מסווג של השוואה לא כיוונית, דו-צדדית, כעין היקש. בדוגמאות שלנו (הדרש השני והשלישי שלמעלה) המדורים האחרונים עוסקים בלמידה מא-ל-ב, אולם בה במידה יכולם הינו ללמידה דברים אחרים גם בכיוון הפוך. לשיכום: בדוגמה שלמעלה, עצירה לומדים בגז"ש מאישה לגברים, וכן המבנה הוא FIFO. פקידה ולידה נועדו רק לדמות את שני ההקשרים זה זה, וכך המבנה הוא FIFO.

לאור ההבחנות הללו ניתן אולי להבין מדוע שני מבנים אלו משקפים גז"ש פורמלית והשוואה מסבירה. גז"ש פורמלית נועדה לפתרור חידה מסוימת.<sup>8</sup> יש לנו מקום לא מבואר ויש מקום מפורש. בגז"ש לומדים דין, או מאפיין ספציפי, מהמפורש לסתום, אולם אין כאן בהכרח השוואה מהותית ביןיהם. לעומת זאת, בהשוואה אנלוגית רגילה אנו מוצאים דמיון מהותי בין הצדדים, ומילא מעמדם בהשוואה זהה זה לה.

### **יחס להשוואה שנעשתה בין גז"ש לבין**

בדף לפרשנץ לך-ך ראיינו הבחנה דומה, בין גז"ש, שהוא אקט פורמלי, ועל כן לא בהכרח היא משקפת דמיון מהותי בין שני ההקשרים המשוועים, לבין קרי"ח, שהוא מידת תוכנית (ולא טכسطואלית), וכן היא מניחה בסיסית להשוואה מהותית. הגז"ש של שתי הדרשות האחרונות דומה לקרי"ח מהסוג השלישי שראינו בדף נח. ברקע ישנה סברא רגילה, עד שקשה להניח שמדובר כאן בהиск' 'מידותי', או ב擢רת פרשנות רגילה.<sup>8</sup> ההבדל שקיים בכל זאת בין שתי צורות ההиск' הללו הוא שבקרי"ח מהסוג השלישי הסברא בנויה על היררכיה בין שני ההקשרים, בעוד

<sup>7</sup> הדמיון לתפיסתו של תומס קון את ההליך של החקיר המדעי בשלב הפרדיוגמי (ראה

בספרו, *המבנה של מהפכות מדעיות*, פרק ד) אינו מקרי, ואכ"מ.

<sup>8</sup> ובזה יובן מדוע ההשוואה אצלנו לא מסתויימת במסקנה (מה... אף...). אין מסקנה מסוימת,

שבג"ש המדומה אופי הסברא הוא אנלוגי, ולא היררכי.

### **השלכה: סימטריזציה של גז"ש**

והנה מצינו מחלוקת בין הראשונים בשאלת האם קיומה של גז"ש מ-א ל-ב, גורר בהכרח את אפשרותה של גז"ש מ-ב ל-א. המחלוקת נוגעת לפירוש הכלל שאין גז"ש למקרה (ראה בבלי, כריתות כב ע"ב). יש שהבינו שמכאן עולה סימטריה של הגז"ש (למשל, רשב"ם ב"ב קכ ע"ב ד"ה 'האי זה'), ויש שהבינו שאין סימטריה (למשל, רשי"י כריתות שם, ד"ה 'ורבי עקיבא אין היקש').<sup>9</sup> לשיטת רשב"ם הגז"ש הזו חושפת דמיון מהותי בין ההקשרים, ולכן היא בהכרח סימטרית, בעוד שלפי רשי"י יש כאן מידת פורמלית שמיועדת רק להعبر הלוות ספציפיות מהקשר מפורש להקשר סתום, אולם אין בהכרח מאחוריה דמיון מהותי בין ההקשרים. על כן היא לא בהכרח סימטרית.

### **ג. סברא ומידה פורמלית: מהי 'גזרת הכתוב'**

#### **שני סוגי מידות**

בדף לפ' נח העדנו על סוגי קו"ח שונים. ראיינו שם שישנו סוג 'מידותי', ובנוסח אליו הצגנו עוד שני סוגיים, אחד מהם הוא דוקציה שאינה ניתנת להפרכה, ולכן די ברור שהיא אינה חלק מערכות מידות הדרש. טעננתנו הייתה שאין צורך ברשות מסויני כדי להשתמש בלוגיקה הרגילה. טיבו של הסוג השלישי נותר שם בספק. כאן עולה תופעה דומה ביחס לגז"ש. ישנה גז"ש 'מידותית', שהיא כלל פורמלי מהוות חלק מערכת הדרש. וישנן השוואות שmbטאות אנלוגיה רגילה, שאנו עושים גם בהקשרים אחרים. סביר שהיסקים كالו אינם חלק מערכת הדרש, ולגביהם הדרשה היא לכל היותר אסמכתא.

אם כן, אנו מבחינים בין מידות שהן חידוש מיוחד, גזרת הכתוב, לבין מידות מדומות שmbטאות בצורה לשונית כאילו-'מידותית' דרכי היסק פרשניות רגילות.

---

שכן אנו עוסקים בדמיון כללי בין הנושאים. המשפט הפותח הוא מסקנה של הדרשה הראשונה בלבד (שם אותה דרש ר"ל), שהיא גז"ש רגילה.

<sup>9</sup> ראה **אנצ"ת** ע. 'גזרה שווה' סביב העורות 186-190.

### **מדוע מידות הגינויות נכללות במערכת המידות**

אולם כאן מתעוררת שוב הבעייה ביחס למה שראינו בדף לפ' בראשית. שם עמדנו על 'הפלטוניים המדרשי', שראה במידות מערכת דרכי היסק אנלוגיות, ולא דרכי פרשנות פרטיקולריות ויחודיות (קוד שירוטי), שישימות רק ביחס לפרשנות התורה. אם דרכי היסק הרגילות אין כלולות במערכת המידות, אז לא כואורה מה שכן כלול בהן הוא רק היסקים פרטיקולריים. אם כן, לא ברור איך ניתן לראות במערכת המידות משמעות אוניברסלית ביחס לעולם, או ביחס למחשבה הכללית?

הפתרון לבעה זו דומה למה שראינו בח"ב של הדף לפ' ל-ל"ר (ראה גם בדוגמאות שם). כללית, כפי שגם הערכו שם, חשוב להבין שהז"ש מבטאת דמיון הגינוי. ההשוואה הטכסטואלית שהגוז"ש מtabסת עליה היא רק רמז טכסטואלי שמסב את תשומת הלב לדמיון המהותי הזה.

### **מהי 'גזרת הכתוב'**

כטוספה, ננסה להבהיר נקודה חשובה ביחס למושגים 'חידוש' ו'גזרת הכתוב'. מקובל שדברים שנייתן להבין אותם בלבד אין צורך בחידוש מיוחד של התורה כדי ללמד אותם. מכאן יש שישיקו שדברים שלגביהם יש צורך בחידוש, אין אפשרות להבין אותם בהגיון האנושי הרגיל. אולם מסקנה זו אינה נכונה.

כדוגמה, ניטול את דברי המאייר בסוגיות בן سورר ומורה (סנהדרין סט-ע). המשנה בתחילת הפרק קובעת שלא עושים דין בן سورר ומורה לבת, אלא רק לבן. ובגמ' שם, סט סוע"ב, כתוב כך:

**תניא אמר רבבי שמעון: דין הוא שתהא בת ואויה להיות בן سورר ומורה,**

**שהכל מצוין אצל בעירה. אלא גזירת הכתוב היא: 'בן' - ולא בת.**

כלומר הגמ' קובעת שהוא חידוש נגד הסברא פשוטה, גזירת הכתוב. בן הוא גם בירושלמי המקביל (מצוטט גם במאייר שיובא להלן). כמו מהראשונים טורחים בכל זאת למצוא טעם לדין זה. למשל, החינוך והרמב"ם קובעים שאין דרך של בת להימשך אחר תאוותיה, ולכן לא שירך בה דין בן سورר ומורה. כל זה אינו חורג מגדורי חיפוש טעמי המצוות, שמעמדם ההלכתי הוא מוגבל. אולם המאייר בתחילת הפרק שם (ד"ה 'יקון הוא דורש') אומר משהו שנראה מעט שונה:

**שלא הקפידה תורה אלא על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו ולהשתקע בהן. ואין זה בת אלא בן, שדברים אלו אע"פ שגזרת הכתוב הן כלם נמשכות לעניין זה. ואע"פ שבתחילה העיוון יראה במקצת הפרטים היפך הדברים.**

המארי טוען שהקביעה שדרשת "בן" - ולא בת" היא גואה"כ, אין פירושה שאין לכך הסבר. פירוש הדבר הוא שאננו בתחום העיון לא בהכרח הינו מוגעים למסקנה זו, אולם לאחר העיון, ובעזרה הכתוב עצמו, אנו בהחלט יכולים להבין את החידוש הזה בשכלנו. נראה מלשון המארי שהוא מביןvr קר את המושג 'גוזרת הכתוב' בכלל.

גישה זו מארה באור חדש את היחס לגואה"כ, ובפרט לגז"ש המידותית, ואולי למידות הדרש בכלל. כפי שראינו בפ' לך- לך, המידות ניתנו לנו מסיני, ותמיד הנחנו שדרכי חשיבה וגילות אין דורות מתן רשות או גילוי על אפשרות השימוש בהן. בעת, לאור דברי המארי, אין הכרח להסיק שהן בגדר קוד שריוןתי. העובדה שלא הינו מצלחים להגיע אליהן לבדנו, אין פירושה שלאחר החידוש לא יוכל להבין אותן ולעשות בהן שימוש. דוגמת הגיאומטריה (בדף לפ' לך- לך) תוכית.

#### **מסקנה: הגז"ש אינה מידת פורמלית גרידא**

למעלה בסוף ח"ב ראיינו את מחלוקת רשי"ו רשב"ם ביחס לסימטריה של הגז"ש. לבאורה נראה שגם הגז"ש מגלה לנו דמיון מהותי בין הנושאים, אז היא צריכה להיות סימטרית. אם רשי"ו בסוגיות כריתות אינו מקבל את הסימטריה של הגז"ש, אז נראה שהוא תופס אותה כగזרת הכתוב פורמלית במובן המקובל, ככלומר בכלל פרטיקולי, כעין קוד שריוןתי, שתפקידו לגנות לנו בדרך עקיפין הלהה מסוימת, ותו לא. לעומת זאת, מהרשב"ם עולה שלאחר שהגז"ש גילהה לנו את האפשרות לדמות את אל-ב, אז ברור שגם בדומה-לא. דמיון, כמובן, הוא יחס סימטרי.

אולם גם לפי רשי"ו יתכן שהגז"ש אינה שריוןתי לגמרי. האסימטריה מצביעה על יחס, אלא שהוא יחס היררכי, שאינו אנלוגיה פשוטה. א ניתן להימד מא-ב, ולא להיפך. האינדיקציה לכך היא שהרי גם רשי"ו מסכים לכל שאין גז"ש למחזה, אלא שלטענתו פירושו של הכלל הזה הוא שבכיוון הדרשה (מ-א-ל-ב) ניתן ללמידה כל מה שרלוונטי לדמות בין שני ההקשרים. רק הכוון הנגדי אינו הכרחי לפי רשי"ו. מכאן מוכח שגם לפי רשי"ו ההיסק אינו שריוןתי, שהרי ניתן ליישם אותו לגבי כל ההלכות (הRELATIONALITIES) שمفושות בהקשר א-ו-סתומות ב-ב. נראה מכאן שבכל גז"ש ספציפית עליינו לבחון את הסיבה לאסימטריה, אולם גם לפי רשי"ו אין כאן טענה לפורמליסטיקה גמורה של הגז"ש המידותית.

## תובנות מפרשת וירא

1. גם לגזירה שווה כמו לשאר המדות יש מבנה פורמלי - מידותי.
2. אפשר שמבנה הגזרה שווה המידותי הוא LIFO (Last In First Out) ומבוסס על פסוקי התורה. ומבנה גז"ש שנייה מדותית הוא - FIFO (First In First Out) ומבוסס על דברי קבלה.
3. במבנה של LIFO (הגזרה שווה המידותית) הלימוד מתחילה תמיד מהלמד ולא מהמלמד. נראה שיש קושי או אי ידיעה באוטו הקשר (=המלך) והגזרה שווה מציעה לו פתרון באמצעות השואה להקשר אחר (=המלך). במבנה הפורמלי זה נראה כך: נאמר א' בהקשר ב' ולא ברור מה טיבו, על כן אנו משווים ל- א' בהקשר א' שם אנו יודעים מה טיבו של ההקשר ולכן נלמד שם לכואן. בגז"ש שנייה מדותית - אין חלוקה כזו. מבנה FIFO הוא משפט אחד ארוך, ללא חלוקה פנימית.
4. בגזרה שווה פורמלית יש מקור לא מבואר ויש מקום מפוזר ואנו לומדים מן המפורש לסתום. בהשוואה אנלוגית רגילה קיים מילכתחילה דמיון מהותי בין הצדדים ומעמדם בהשואה זהה.
5. קיימת מחלוקת ראשונית בשאלת הסימטריזציה של הגז"ש. המחלוקת נוגעת לפירוש הכלל שאין גז"ש למחזקה. הרשב"מ לדוגמה מחיב סימטריה (=לימוד דו צדי), כי הגז"ש חושפת דמיון מהותי, לפי רשי לדוגמה, גז"ש הוא במידה פורמלית בלבד שמיועדת להעביר הלוות מא' לב', אך אין בהכרח מאחריה דמיון מהותי בין ההקשרים. על פי רשי יש ללמידה את כל פרטי ההלכה בגז"ש זה פירושו לכל שאין גז"ש למחזקה.
6. ההשוואה הטכסטואלית שהגז"ש מתבססת עליה הוא רק רמז טכסטואלי שמסב את תשומת הלב לדמיון מהותי זהה.

## ■ פרשת חיי שרה ■

### המידה הנדרונה

גירה שווה.

### מתוך המאמר

- מהו 'גילוי מילטה'?
- האם גז"ש בין שדה לאשה גוררת השלכות הלכתיות, או רعيונות בלבד?
- מהו 'קניין'?
- האם יש לגז"ש (כמו למדות אחרות) הרכב פורמלי ורכב תוכני?
- מהו תוקפה של הلقה הנלמדת באמצעות מדרכי הדרש? מדרבנן או מדאורייתא?
- מהן דרישות 'סומכויות' ומהן דרישות 'יצירות'?

### מקורות מדרשיים לפרש חי שרה

ובכיסף מൻ? גמר 'קיהה-קיהה' משדה עפרון. כתיב הכא 'כי יקח איש אשה', וכתיב ה там 'נתתי כסף השדה קח ממני'. וקיהה אקרי קניין, דכתיב: 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי: 'שדות בכיסף יקנו'.

ותנא מיתתי לה מהכא, דתניא: 'כי יקח אישת ובולה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וכו', ואין קיהה אלא בכיסף, וכן הוא אומר: 'נתתי כסף השדה קח ממני'.

## א. דרשת גזירה שווה לקידושי כסף

### **שני שלבים בדרשה**

עיוון במבנה הדרשה הראשונה מעלה שהיא כוללת שני שלבים: 1. דרשת משפטית, 'קיהה'-'קיהה', שימושה אישה לשדה, וגוררת מן ההשוואה זו את הדין שאישה נקנית בכספי (נצחין שימושאים לכך מקורות נוספים, בגמרה ובמדרשים). 2. הוכחה לשונית (=גילי מילתה) שפעולות קיהה נקראת גם בלשון קניין. הדרשה השנייה שימושה לעלה כוללת רק את השלב הראשון (המשפטי) ללא השלב השני (המילולי).

השלב הראשון נראה לכואורה 'גזירה שווה', וכך מתיחסים אליו רוב הפרשנים (ראה, למשל, רשי' כתובות ג ע"א ד"ה 'שווייה', והרמב"ם שידון להלן בח"ב), אף שהמשמעות 'גזירה שווה' עצמו אינו מופיע כאן במפורש. לעומת זאת, הריטב"א כאן כותב שזו אינה ג"ש, שהרי המילה 'קיהה' בשדה מותיחסת לטמי ואילו המילה 'קיהה' כאן מתייחסת לאישה (ראה גם בתוד"ה 'וכתיב' קידושים ב ע"א), אלא גילי מילטה (כעין 'למוד סתום מן המפורש').

יסודות המחלוקת נעוצים אולי בהבנת המידה ג"ש (ראה בדף לפ' לר' ח"א הערכה 8, ובדף לפ' וירא פרק ב-ג), או אולי בשאלת מעמדן של ההלכות שנלמדות מגזירה שווה (שבהណון בחלק ב). השלכה אפשרית של מחלוקת זו היא בשאלת האם ישנה השוואة כלשהי בין אישה לשדה. ובאמת הריטב"א בהמשך בוחן האם מצויה בגמרה השוואת בין אשה לשדה, ומסקנותו היא שיש כאן 'גזירה שווה קלישא בעלמא'.

על מנת זאת, שלב במדרש נראה כקביעת ערך מילוני, שהרי הפסוקים שמופיעים בו אינם מושווים אלא מהווים שתי ראיות אלטרנטטיביות לפירוש המילה 'קיהה' כקנין בכספי. המסקנה המתבקשת היא שבכל מקום במקרא שנפגש את המילה 'קיהה' יהיה עלינו לפרש כקנין בכספי. ואולם מסקנה זו אינה עומדת בפני ביקורת (ראה חולין פב ע"א לגביו צפורי מצורע ועגלת ערופה, ובאגודת אוזב וארבעה מיניהם במנחות כז ע"ב, ובביבמות נה ע"א וצ"ז ע"א). להלן נציג הסבר אפשרי אחר לחילוק זה של הדרשה.

### **היתור בבבלי**

הדרשה הראשונה מופיעה בתחילת מסכת קידושין. מטרת הגמara שם היא להסביר מדוע המשנה נוקטת לשון 'האישה נקנית', ולא לשון 'האיש מקדש' (כמו בתחילת פרק שני). על כן, הצורך העיקרי כאן הוא בחלוקת המילולי של

הדרשה, המוכיחה שקייחה קרויה 'קניין'. נראה לכואורה שהחלק המהותי של הדרשה הוא מיותר, שהרי כדי להראות שקידושי אישת קרוויים 'קייחה' (ועל בסיס זה נוכל לסייע את הגילוי מילטאת בשלב השני שקייחה קרויה 'קניין') - ראה רשי' שם, ב סוע"א), לא היינו צריכים כלל הлик של גז"ש. מספיק היה להביא את הפסוקים 'כי יקח איש אישה', ונתתי כסף השדה לך ממני', ללא ההשוואה בין שדה לאישה. מהפסוקים הללו היינו לומדים שקניית שדה קרויה 'קייחה', וקידושי אישת נקרים גם הם 'קייחה', וכך גם התיאור במונחי 'קנייה' רלוונטי גם לגבייהם. הגז"ש עצמה מיותרת כאן (ראה בתוד"ה 'וכסף' שם).

הדרשה השנייה מופיעה בגמרא ד ע"ב, שם הקשר הוא בירור המקור לעצם הדיון שאישה מתקדשת בכסף, וכן, כאמור, מופיע בו רק החלק המשפטיא של הדרשה (הגז"ש), ללא התוספת המילולית.

#### **היתור ההפוך בילקוט שמעוני**

לעומת זאת, בילקוט שמעוני (ח'י-שרה רמז קב, ד"ה 'אמור רבינו' וכו' - תצא רמז תתקלו, ד"ה 'כ כי יקח'), מופיעה לשון המשנה ('האשה נקנית בשלוש דרכים'), אולם הדיון נסוב רק על מקור הדיון של קידושי כסף, ולא על הניסוח של 'נקנית'. על אף זאת, מובא שם כל המבנה של הדרשה, על שני חלקיה, בדיק כלשונה בתחילת קידושין. לכואורה לא ברור מדוע במקומות אלו יש צורך להביא גם את התוספת המילולית, שמצויחה שקייחה קרויה קניין, אם הדיון הוא רק על עצם הדיון שאישה מתקדשת בכסף? גם כאן ישנו יתרור שדורש הסבר. בתחילת קידושין החלק המשפטיא הוא המיותר, וככאן החלק המילולי.

ניתן אולי לפטור את הבעה בהסביר טכני, הטוען שדרכם של המדרש והגמרא לצטט את המקור הקדום במלואו, גם אם חלקו אינו נחוץ בהקשר הנדון. אולם מסתבר שקיים להידקשות בהסבירים טכניים, כדי לחפש הסבר מהותי להופעתם של החלקים ה'מיותרם' הללו!

אם לא קיבל את ההסביר הטכני, אז מتابקשת מכאן המסקנה שגם החלק השני של הדרשה, זה שמלמד שקייחה קרויה 'קניין', אינו מילולי גרידא. מסקנה זו מחזקת את השערת שהעלינו לעיל, שהתוספת השנייה היא חלק אורגני של הדרשה המשפטיאית שמצויחה שאישה מתקדשת בכסף. להלן ננסה להסביר את תפקידה של תוספת זו במסגרת הכללת.

<sup>1</sup> הצורך מתחדד על רקע העובדה שהדרשן השני, שני דפים אחר-כך, כן הרשה לעצמו לקצוץ את החלק הבלתי רלוונטי של הדרשה.

### **מהות הגז"ש שבכאן**

כאמור, לפי רוב המפרשים החלק הראשון של הדרשה הוא גז"ש. עליינו לבחון האם הגז"ש מורה על דמיון מהותי בין קידושי אישة וקניית שדה, שהمسקנה שקידושי אישة נעשים בכסף היא רק פרט אחד מתוכה, או שזו ה השוואת פורמלית, ספציפית, שנוגעת אך ורק לדין קידושי כסף.

כפי שכבר רأינו בדפים לפרש ל"ר (ח"א, בערך בהערה 8) ווירא (בעיקר סוף"ג), גז"ש אינה כלל פורמלי גרידא. הדמיון הטכסטואלי אמרור לرمוז ולעorder תשומת לב לדמיון מהותי בין ההקשרים המשווים. אם כן, אנו מצפים שמאחורי ההליך המדרשי-סמנטי של הגז"ש נמצא מהותי כלשהו בין קניית קרקע לבין קידושי אישة.

### **השלכות הלכתיות**

ונתihil מהעה שנותגת להשלכות ההלכתיות של הדמיון זהה. אם היה דמיון מהותי, היינו מצפים שדרכי הקידושין יהיו דומים לדרכי הקניינים בשדה. שדה ניתן לקנות בשלוש דרכים (משנה קידושין כו ע"א): כסף, שטר וחזקה. גם אישة ניתן לקנות בשלוש דרכים (משנה תחילת קידושין): כסף, שטר וביאה. לאוראה הדמיון הוא מלא. יותר לכך, ניתן להשווות גם את הביאה, שהיא ה'שימוש' (גם לשונית זה נקרא כך) האישותי ביוטר באישה, לבין פעולות בקרקע ('על', גדר ופרץ', ראה משנה ב"ב מב ע"א), שיוצרת חזקה עלייה.

והנה המפרשים בתחילת מסכת קידושין דנים בזה (ראה, למשל, תוד"ה 'ואה' ג ע"א, ורייטב"א שם), ובאופן מפתיע נראה שהוא שורבם כולם לא מקבלים את ההשוואה המתבקשת זו, לא רק לגבי ביאה אלא אפילו לגבי שטר. כבר מפשט הגמרא נראה כך, שכן הגמרא מביאה מקורות שונים לביאה ושטר, ולא מסתפקת בדרשת 'קיהה'-'קיהה' שמשווה בין אישة לבין קניינים בשדה.<sup>2</sup>

### **אישה אינה ממונו של הבעל**

המסקנה מדברי המפרשים הנ"ל היא שקידושי אישة אינם פועלם הלכתיות שוללה لكنין כסף. בריטב"א וברמב"ן, מופיעים שני הסברים: 1. מעולם לא הוקשה אישة לשדה, אלא זהו לימוד לשוני שקייה נעשית בכסף. 2. אכןם אישת הוקשה לשדה, אולם חזקה לא שייכת בה מכיוון שאין גופה קניי לבעל, וחזקתה

---

<sup>2</sup> אמןם היה קצר מקום לדוחות זאת, ולומר שהלימודים הללו מובאים רק לדעתות שלולות את הגז"ש.

שייכת רק לגבי דברים שוגוף קניי. הריטב"א והרmb"ן חוזרים על קביעתם זו בחידושי גיטין ט"א, וכותבים: "דאשה לאו ממונו של בעל".<sup>3</sup> למעשה זהו נימוק נוסף לטענת הריטב"א שהובאה לעיל שאין בכלל גז"ש, אלא גינוי מילתא. אמנם גם הריטב"א, כשהוא מביא את הדעה הזאת, הוא קורא לכך 'גז'ש קלישא בעלמא'. ומשמעו שגם לדעתו גז'ש אמיתית היא השוואה ממשית, ולא הлик היסק פורמלי בלבד. בדיק בಗל זה הוא נאלץ לומר שכאן זו אינה גז'ש של ממש. הביטוי 'גז'ש קלישא' מורה שגם כאן ישנו דמיון כלשהו, אולם יש להיזהר בהסקת מסקנות גורפות ממנו. נזכיר שלפי רש"י והרmb"ם יש כאן גז'ש מלאה.

#### **הדמיון בין אישה לשדה**

אם כן, לכ"ע ישנו דמיון מהותי כלשהו בין פעולה של קניית שדה לבין פעולה קידושין, כפי שגם עולה מוגמרא עצמה. מאידך, ואינו שפיעולת הקידושין כלל אינה משקפת בעלות קניינית. מה בכל זאת מושתף לשתי הפעולות הללו? כראוי לבירור, ננסה לבחון את הטענה שאישה אינה ממונה על הבעל, מתוך ההלכה שארוסת כהן יכולה לאכול בתרומה. המקור לכך (ראה כתובות נז ע"ב ועוד) הוא הפסוק: 'קנין כספו הוא יאכל בו'.<sup>3</sup> אם האישה אינה קנויה לבעל הכהן, לא ברור מדוע היא קרויה 'קנין כספו'? יותר מכך, עצם העובדה שמשמעותם מהגז'ש הزادין נוסף (שארוסה אוכלת בתרומה), מעבר לדין קידושי כסף, מצביעה על כך שישנה ברקע השוואة מהותית.

בתשובה זו שבסוף ספר **אבי מילואים** מובא הסבר מהשטמ"ק כתובות נז, שהאישה קרויה 'קנין כספו' מפני שהיא 'נקנית' פורמלית בכסף, על אף שהיא באמת אינה קנויה לבעל בשום מובן ממוני. בכלל אופן, אם אנו מסיקים דין אכילת תרומה מן ההשוואה זו נראה שיש השוואה מהותית כלשהי בין אישת לשדה, ולא רק השוואת טרמינולוגית, ככלומר שקידושי אישה אכן מושווים במובן כלשהו לקניית שדה, על אף ששאיתה אינה קניינו של בעל.

#### **מהו 'קנין'**

להבנת עניין זה נדרש עיון במושג 'קנין' עצמו. ניתן להראות שהעובדת שיש לאדם

<sup>3</sup> ויש שהביאו מהפסקוק 'כל טהור בביתך יאכל קdash', אמנם בדרך כלל פסוק זה מתפרש כמורה על היתר אכילה בתרומה של אישת נשואה, ולא באירועה. ראה אמרי משה, סי' יג וכ"ג, ותשובה **אבי מילואים** סי' ז.

קניין בשדה, אינה מתמצה בעובדה שיש לו בו זכויות ממוניות, או של אחרים אסור להשתמש בשדה ללא רשותו. הקניין בהלכה הוא מושג מטפיסי ביסודו, שmbטא קשר בין האדם לבין ממונו. ניתן לקרוא לקשר כזה 'חולות'.

קשר זה מעניק לבעלים זכויות ממוניות וגם דורש ממנו מחויבויות. טענתנו היא שהזכויות המוניות הן השלכות של הקשר המטפיסי הזה (החולות), ולא עצם מהותו. ישנם מקרים שעל אף קיומה של cholot, כמו מהן ההשלכות הללו כלל לא תופעה. אין כאן מקום להאריך בהוכחת הטענה זו<sup>4</sup>, ואנו רק נשתמש בה כדי להציג הסבר למבנים המדרשיים הנדונים כאן.

#### **הסביר הגז"ש**

לאור האמור לעיל נראה שהלימוד מדרשת הגז"ש מלמד אותנו שיצירת קשרים מטפיסיים (=חולות) מסוימים דורשת נתינת כסף. אין כאן השוואة בין קניית שדה לקידושי אישة במובן המשפטי, אלא במובן המטפיסי. ישנו דמיון בסוג הקשר המטפיסי שנוצר בשני הקשרים, וכך בשני המקרים הוא נוצר באמצעות נתינת כסף. אולם אין הצדקה להסיק מסקנות גורפות מן ההשוואה זו (כמו שראינו בritis<sup>5</sup>). למשל, אין להעתיק את האופי היררכי של קשר הבעלות לחבר של אישות, ובכלל - אישة אינה ממונו של בעל. הגז"ש טוענת שיש על האישה cholot אישות, שmbטאת את הקשר לבעל, cholot זו דומה לחולות של בעלות ממונית. זהה תמצית ההשוואה בין שדה לאישה, על אף שאישה אינה רכוש בעלה במובן הקנייני.

#### **הבנייה הייתורית הנ"ל**

כעת נוכל לחזור ולהבין את חלקו הדרשיות המיותרים שהובאו בסוגיות שהוזכרו לעיל. טענתנו היא שມטרת הגז"ש הייתה להוכיח שיצירת קשר מטפיסי מסווג

<sup>4</sup> ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורה**, הערה 3 (ובחלק ג של הטרילוגיה הדבר יפורט יותר). וכן מ. אברהם, 'בעניין חיוב תשומותן על ממונו שהזקק', **משפט ישראל**, א, מכון משפטי ישראלי, פתח-תקוה תשסא.

<sup>5</sup> הגמרא בקידושין ג ע"א מנסה לממוד מאותה גז"ש של 'קיהה'-'קיהה', שאישה נקנית בחליפין (כמו שדה), זאת על אף שריאינו שקידושי ביאה ושתור לא ניתן לממוד מן ההשוואה לשדה. הריטב"א והרמב"ן מסבירים שהיתה בಗמ' סברא שמכיוון שחליפין נעשים גם הם בסוף, שכן הם יועילו גם ליצור קשר של קידושין. מסקנת הגמ' (לאחת הגירושות) היא: "אישה בפחות משופר לא מקניא". ביאור הדברים הוא שמכיוון שחליפין נעשים בפחות משופר, וסכום כזו אינוorchesh כף (אםنم נחלקו בזיה המפרשים. ראה, למשל, קה"י

מוסיים, כזה הנקרא 'קניין', מתבצעת באמצעות מתן כסף. לפי זה החלק השני של הדרשה הוא אכן חלק אורגני שלו, כפי שעשינו לעללה. אין כאן השוואה כוללת בין שדה לאישה, אלא השוואה בין דרכי יצירת הקשרים המטפיסיים מן הסוגים הללו בלבד. אנו מוכחים שקידושי אישתם 'קניין', שהוא קשר מטפיסי בעל אופי מסוימים, ומסיקים מכך קשר כזה נעשה באמצעות כסף.

בילוקוט שמעוני ראיינו שככל הדרשה מובאת כדי לסביר שקידושי אישת נועשים בכך. עת אנו מבינים שלא די לנו לשם כך בהשוואה 'קיהה'-'קיהה' משדה לאישה, שכן זו אינה השוואה מלאה. ישנה מגבלה על ההשוואה זו שנלמדת מהחלק השני. שם אנו רואים ש'קיהה', שהיא יצירת קשר מטפיסי מסווג כזה (=קניין), נעשית בכספי, אולם לא בהכרח ניתן להסיק מכאן שגם בשטר וחזקה. כאמור, ההשוואה לקנייני שדה אינה מלאה.

בסוגיא בתחילת קידושינו הטענו מדווק לא הסתפקו בחלוקת המילולי, והוסיפו גם את הגז"ש ההלכתית. עת אנו מבינים שני אלו מהווים דרשה אורגנית, שמלמדת אותנו ש'קניין' (כלומר קשר מטפיסי מסווג מסוימים) נעשית בכספי, ושקידושי אישתם 'קניין' (קשר כזה). מಸיבה זו המשנה בתחילת מסכת יכולה להשתמש בלשון 'האישה נקנית'. כפי שראיתנו, מאותה סיבת האישה קרויה 'קניין' כספו של בעלה, אף שהיא לא קנויה לו ממשונית. זהוי אמונם קביעה מהותית, לא סמנטית, אולם היא אינה גורפתה. האישות היא במוחותה קניין (לא רק נקראת 'קניין'), ובכל זאת אין להסיק מכאן מסקנות גורפות בדבר יחס האישות.<sup>6</sup> אולי

זהו גם כוונת תוד"ה 'נכשך' קידושין ב'ע"א.

עדין علينا להבין מדויק בסוגיות קידושין לא הובאה החלק השני של הדרשה. יתכן שהסיבה לכך היא שעניןינו של הסוגיא שם הוא רק בהלהה שעה מהדרשה ובמקורה, ולא ביחס המפורט ביניהם. לעומת זאת, בתחילת מסכת קידושין, היה צורך ברור בחלוקת השני, שהרי בסופה של דבר המטרה הייתה לשונית, ולכן הובאה שם הדרשה בשלמותה.

קידושין סי' ב ועוד), אז חליפין הם סוג חלות אחר, צו שלא נעשית בכספי. لكن פועלות חליפין אינה מועילה לייצור קשר אישות.

<sup>6</sup> הגם בתחילת קידושין מסבירה שנקטו במסנה לשון 'נקנית' כי רצוי לדבר גם על כסף. אולם זה תמהה לפמי שראיתנו, שהרי שטר וביאה לא מועילים ליצור קניין כזה, והרי גם הם שנויים במסנה? ודברינו כאן נראה שכוננות הגمراה היא לפחות אינטימית בסוג קשר מטפיסי שנקרא 'קניין'. האפשרות להחיל אותו באמצעות נתינת כסף היא אינדיקציה לכך. אמונם גם שטר וביאה מחייבים את הקשר הזה, נראה בעקבותיו. ההסבר הטכני-משפטי

### **מסקנות כלליות**

הדיון שערכנו כאן עוסק בהבנת המבנה והתוכן של גז"ש ספציפית. אולם ניתן להסיק מכאן שבחינה יסודית של המקורות המדרשיים יכולה להעלות תובנות ביחס למשמעות הדינים הנלמדים מהם.

מעבר לכך, אנו רואים שבדרשה זו, כמו גם בדרשות רבות אחרות, ישנו רכיב פורמלי-טכסטואלי ורכיב תוכני-מוחותי. ראיינו זאת גם בדפים שעברו, ובע"ה עוד נראה זאת בעתיד. חשוב מאד להיות מודע לקיום של שני הרכיבים, ולהבחין ביניהם. רק החלק הפורמלי-טכסטואלי של הדרשות הוא אוניברסלי, והוא 'מידה'. החלק התוכני (כמו ההנחות המטפיסיות לגבי אופיו של מושג הקניין בהלכה) תלוי בדרשה בה עוסקים, וכך הוא נגיש בחותם למחקר מكيف, ונראה שאינו ניתן לפורמליזציה. 'מידה' היא החלק שנינתן לנו מסיני (ואהא, למשל, בדף לפ' לר-לב' ח"ב) כמכלול של דרכי דרש. יש להעיר כי קיומו של רכיב תוכני והקושי לבודד אותו, מקשה על המחקר השיטתי של 'מידה', שכן מחקר זה אמור להפריד את החלק הפורמלי שבדרשה ולבחון רק אותו.

### **ב. תוקפם ההלכתי של הדינים הנלמדים מן הדרשות<sup>7</sup>**

#### **פסק הרמב"ם לגבי קידושי כסף**

הרמב"ם בתחילת הלכות אישות, מביא את ההלכה של קידושי כסף, וכותב כך (פ"א ה"ב):

**ובאחד משלושה דברים האישה נקנית: בכיסף, או בשטר, או בביאה. בביאה  
ובשטר – מן התורה, ובכסף – בדברי סופרים.**

הרמב"ם קובע כאן שקידושי כסף אינם דין תורה אלא 'דברי סופרים'. המשמעות של ביטוי זה היא דין דרבנן. אולם דבריו תומחים (וכן הקשו הראב"ד שם, ועוד רבים מנוסאי הכללים), שהרי ראיינו שדין קידושי כסף נלמד מגוז"ש, או מדרשות אחרות, והכלל המקובל אצל רוב המפרשים הוא שככל הלהקה שנלמדת מדראות היא דין דאוריתא גמור.<sup>8</sup> באותה מחלוקת עצמה נחalker רשיי הנ"ל בכתבונות ג"ע (שסביר כראב"ד) עם כל רבותיו (שסבירו כרמב"ם).

לך תלוי במנגנון המובאים בספר **קונטראש שיעורים**, לר' גוסטמן, קידושין סי' א, ואכ"מ.

<sup>7</sup> ראה לנושא זה את שני מאמרי של מ. אברהם, ב글ונות יב וט"ו של זהר.

<sup>8</sup> אמנים אולי יש לגבי קלות מסוימות. לדוגמא, ראה בר"ן נדרים ח ע"א ד"ה 'הא', שכתב

נושאי הכלים בהלכות אישות מביאים את דברי הרמב"ם בשורש השני (ועיין בלח"מ כאן שהביא תשובה של הרמב"ם עצמו שעוסקת בכך), שם הוא קובע באופן גורף שמדובר ההלכתית של כל דין שנלמד מדרשה הוא כשל' דברי סופרים'. זהה קביעה מהפכנית, והרמב"ן בהשגתיו שם מאריך להשיג על דבריו אלו של הרמב"ם בחריפות רבה. כאןណון מעט בטענה מחודשת זו של הרמב"ם.

### החדשון של השורש השני

למעשה, עליינו לדיבוק יותר. הרמב"ם פותח את השורש בהבנה, המוצגת גם בהקדמתו לפירוש המשנה, בין 'דרשות יוצרות' – ככלומר שההלכה נלמדות ומתחדשות מכוח הדרשאה עצמה, ולפניהן לא היו קיימות, לבין 'דרשות מקיימות' – שנoudדו רק לבסס (בצורה כזו או אחרת) הלכה קיימת (ראה על כך בקצרה בדיון פרישת בראשית, ח"ב).<sup>9</sup> רק בשלב הבא של הדיון מציג הרמב"ם את החדשונו העיקרי: אמנם ההלכות הנסמכות ממדרשים ('מקיימים') הן מדורייתא, אולם ההלכות הנוצרות ממדרשים ('יוצרים') הן 'דברי סופרים'.

ישנו ויכוח בין מפרשי הרמב"ם, החל מהראשונים, למה בדיקון כוונתו.<sup>10</sup> יש שהסבירו שהביטוי 'דברי סופרים' אין כוונתו לדין דרבנן, אלא זהה קביעה קטגוריאלית שמצויה על מקור הדין, ולא על מעמדו ההלכתית. מעמדו הוא של דין דורייתא, אלא שמקורו אינו התורה עצמה אלא דרשה של הסופרים (=החכמים). אולם נראה שקביעה זו אינה עומדת ב מבחן אמפירי. כאשר בוחנים את לשונות הרמב"ם לא מוצאים עקביות כזו בשימושו בביטוי 'דברי סופרים'. ישנו מקומות רבים שהרמב"ם משתמש בביטוי זה במשמעות של 'זרבנן' גרידא,

שבועות חולות על מצוות שנלמדות מדרשות. וראה **קובץ שיעורים**, לר' אלחנן וסרמן,

'קונטראס דברי סופרים', סי' א סק"ט.

<sup>9</sup> חוקרים שונים נחלקו בשאלת האם ישן בהלכה גם דרשות יוצרות, או רק דרשות סומכות. ברמב"ם כאן ישנה קביעה ברורה, והדברים עולים בצורה חד משמעית גם במקורות החז"ליים, ואכ"ם.

<sup>10</sup> ראה שם קרייטריונים שהרמב"ם מציע להבנה בין הסוגים הללו, ואת הדיון עליהם בנושאי הכלים.

<sup>11</sup> ראה באורך בספרו של ניבואר, **הרמב"ם על דברי סופרים**, ובמאמרו של הרב נחום אליעזר רבינובייך, 'על דברי סופרים שתוקפים מדורייתא במשמעותו של הרמב"ם', **ספר הגיון**, מכון צמת, גוש עציון, עמ' 87. כן ראה בהקדמת ר' ירוחם פערלא **לספר המצוות לרס"ג** במחדורתו, בחלק הדן בשורש השני של הרמב"ם. ואצל משה הלברטל, 'ספר המצוות לרס"ג לרמב"ם', **תורביז נת**, תש"נ (להלן: הלברטל), ועוד.

וככל לא בהקשר של מידות הדרש. נציין עוד שהשורשים נכתבו במקורות ערבית, ושם עולה מושון הרמב"ם שכונתו היא ממש לדיני דרבנן (ראה, למשל, אצל הלברטל העריה 12).

ובאמת ישנים כאלו שפירושו שכונת הרמב"ם היא להלכות דרבנן. אולם גם זה פירוש מוקשח, לאור נדירותן של ההלכות בעלות אופי כזה במשנה תורה (ראה במקוב"ץ ברמב"ם מהדורת פרנקל על ההלכה הנ"ל). ויש שפירושו שכונת הרמב"ם היא לאגדר ביןיהם, שהואאמין כמו דאוריתיתא לרוב ההלכות ההלכתיות, אולם הוא קל מהלכות דאוריתיא רגילות (כעין דברי הר"ן הנ"ל).

עקרונית יתכן שכלל לא ניתן ליישב את דברי הרמב"ם בשורשים עם דבריו במשנה תורה (שנכתבו בעשר שנים מאוחר יותר, ואינם תמיד מתאים אליו), אולם הרמב"ם עצמו מעיד בתשובהו הנ"ל שהוא לא חזר בו. סוף דבר, המשקנה הסופית מכל זה אינה ברורה כלל ועיקר. בכלל אופן, מדובר הרמב"ם בשורשים נראה שכונתו היא להלכות דרבנן ממש.

### **קושיות הרמב"ן**

כך גם הבין הרמב"ן בהשגותיו על השורש השני כתוונת הרמב"ם. אחת הקושיות שהוא מעלה מצויה ברובד המחשבה המתא-הלכתית: הדרשות נסמכות בעיקר על יג מידות שניתנו לנו לכהלכה למשה מסיני (ראה בדף ל' ל' ח"ב, וגם בח"ג של הדף לפ' וירא). הטCAST שעליו פועלות המידות הללו (=התורה שבכתב), גם הוא ניתן מסיני. אם כן, איך אפשר שתוצאת הפעולה של כלים שנמסרו מסיני על טCAST שנמסר מסיני, היא ההלכה מדרבנן?

### **ביאור שיטת הרמב"ם: האופי האנלוגי של הדרשות**

התשובה לכך נועוצה بما שראינו בדף לפ' נח (ח"ב), שם הבחנו בין דזוקציה, שהיא היסק מנתח ולכך הכרחי, לבין אינדוקציה ואנלוגיה, שהן שני סוגי של היסקים מרחיבים. ראיינו שם שההכרחות של ההיסק הדזוקטיבי נובעת מן העובדה שהוא אינו מחדש לנו מאומה מעבר למזה שמצוין כבר בהנחות. המשקנה בלועה בהנחות, והדזוקציה משמשת רק ככלי 'חילוץ'. לעומת זאת, האנלוגיה והאינדוקציה מרחיבות את אופק הידע שלנו אל מעבר למזה שטמון בהנחות שמצוין בנו זה מכבר.

כעת עליינו להוסר את ההנחה שכלי המדרש (יג מידות) הם בעלי אופי אנלוגי ואינדוקטיבי, ולא-DDוקטיבי (ראה בדף לפ' ל-לך), ומכאן תעהה באופן טבעי מסקנתו של הרמב"ם: אמנם התורה ניתנה לנו בסיני, והmarker הוא ה'הנחות' שעלייהן אנו פועלים באמצעות 'ארגו הכלים' המדרשי. גם 'ארגו הכלים' זהה ניתן לנו בסיני (ר' בדף לפ' ל-לך, ח"ב). אולם השימוש בארגו הכלים הזה, איןו רק אמצעי לחילוץ הלוות שבולאות בכתב, אלא כלי להרחבת ההלכה מעבר למלה שכתוב בתורה.

לכן, במודון ידוע, הלוות אלו אכן דומות להלוות דרבנן, שגם הן איןן אלא הרחבה של ההלכה. תקנה דרבנן אינה חשפת ממדים שהיו בתורה עצמה אלא מרחיבה את ההלכה אל מעבר למלה שמצויה בתורה. בשני סוגים הפעולות ההלכתיות הללו יש ממד של חקיקה, בעוד שהלוות דאוריתית וגילות הן תוצאה של פרשנות, ולא של חקיקה. לנוכח הרמב"ם קורא להלוות שיויצאות מהדרשות 'דברי סופרים', שכן הן תוצאה של פעולה כעיו-חקיקתית של 'הסופרים'.<sup>12</sup>

כנראה שהרמב"ם עצמו מתקין נקודת זוז, כשהוא כותב בשורש השני כך:  
**ואולי תהשׁוב שאני ברוח מלמנונת ליהיון בלתי אמייתות. והיות הדין היוצא במדת ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסיבה. אבל הסיבה היא כי כל מה שיויציא אדם הם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני.**

### כמה נקודות למחשבה

זו כמובן אינה התמונה כולה. ראשית, עליינו לבחון מהי עמדתו של הרמב"ן. האם הוא סבור שהדרשות הן-DDוקצייה? קשה מאד להאמין בכך (ראה בסוף הדף לפ' ל-לך). מעבר לכך, לא ברור מדוע הרמב"ם מחלק בין דרישות יוצרות לדרישות סומכות לעניין זה? ועוד, האם לפי הרמב"ם כל פרשנות פשיטית לmarker, שבדרך כלל אינה-DDוקטיבית, תהיה גם היא בבחינת הלהה 'דברי סופרים'? גם את זה קשה מאד לקבל. בעז"ה עוד נשוב לנקודות אלו בעתיד.

---

<sup>12</sup> ישנה כאן הנחה נוספת, שהמונה 'דאורייתא' אצל הרמב"ם, פירושו: מה שמצויה בתוך הטCASTה המקראי עצמו. ראה על כך בהרחבה במאמרו של מ. אברהם, צהירתו.

## תובנות מפרשת חי' שרה

1. הKENNIIN בהלכה הוא מושג מטפיסיabisodו SMBETAI קשור בין האדם לבין עצמו. קשר זה קרוי "חולות". הZCIVIOT הממוניות הן השלכות של הקשר המטפיסי (החולות) ולא עצם מהותו.
2. בכל דרשה ישנו רכיב פורמלי - טקסטואלי ורכיב תוכני מהותי. רק החלק הפורמלי-tekstual של הדרשה הוא אוניברסלי והוא ה"מידה". החלק התוכני נגיש פחות למחרך וכנראה אינו ניתן לפורמליזציה.
3. בכל דרשה יש לנסות להפריד את הרכיב התוכני מן הרכיב הפורמלי כדי לעמוד על טيبة של הדרשה.
4. הכלל המקובל אצל רוב המפרשים הוא שככל הלכה שנלמדת מדרשוט היא דין DAOORITAA גמור. אם כי יתכו קולות מסויימות לגביו.
5. הרמב"ם מבחין בין "דרשות יצירות" ל"דרשות סומכות" וחידושו העיקרי הוא הלהלכות הנוצרות ממדרשים ("מקיימים") הן מדאוריתא, אליהם הלהלכות הנוצרות ממדרשים ("יצרים") הן בדברי ספרדים.
6. הרמב"ם סובר שקיים בסוףם מדברי ספרדים. זהה קביעה מהפכנית, שפירושה שניי בחלוקת בין המפרשים עד ימינו. ה"שורשים" במקור נכתבו בערבית, שם עולה לשון הרמב"ם שהלהלכות הנוצרות ממדרשים הן הלכות דרבנן ממש. הרמב"ם עצמו כותב שהוא לא חוזר בו מעניין זה. על נושא זה קיים ויכוח גדול בין החוקרים והפרשנים עד ימינו.
7. אנו מניחים שכלי המדרש (י"ג מידות) הם בעלי אופי אנלוגי ואינדוקטיבי, ולא דזוקטיבי, משום שהם מרחיבים את אופק הידע שלנו אל מעבר למושם בהנחות (=הלהלכות מקריאות). בדרך זו, ניתן להבין את דברי הרמב"ם בסעיף קודם. הלהלכות DAOORITAA רגילות הן תוצאה של פרשנות ולא של חקיקה. הלהלכות היוצאות מדברי ספרדים, הן הרחבתה של הלהלכות במקרא, מעבר למושם כתוב בתורה.
8. קושייתו העיקרית של הרמב"ן על הרמב"ם היא: כיצד הטCASTO שעליו פועלות המידות (=התורה שבכתב) ניתנו מסויני, י"ג מידות אף הן ניתנות לנו כהלה למשה מסויני, ובכל זאת תוצאה הפעולה של כלים שנמסרו מסויני על טCASTO שנמסר מסויני הוא הלהקה מדרבנן?



## ■ פרשת תולדות ■

### המידות הנדרנות

שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.  
דברה תורה כלשון בני אדם.  
גזרה שווה.  
מייעוט.

### מתוך המאמר

- האם המחלוקת בין דברי רבי עקיבא לבין דברי רבי ישמעאל, קשורה בשאלת האם 'דברה תורה כלשון בני אדם'?
- מה היחס בין 'דבר המתוב בהו' לבין 'דברה תורה כלשון בני אדם'?
- 'כללי ופרטי' מול 'ריבוי ומיעוט'?
- האם הדרש עדיף על הפשט במישור ההלמתי?
- האם מישור הפשט ומישור הדרש, תלויים אחד בשני?
- האם יתכונו שני מישורי הסבר מקבילים ובلتמי תלויים לאותו טCAST?

## מקור מדרשי לפרש תולדות

**מתני'':** בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור לבשל ואסור בהנאה... ר"ע  
אומר: חייה ועוֹף אַיִל מִן הַתּוֹרָה, שנאמר 'לא תבשל גדי בחלב אמו' ג פיעמיים,  
פרט לחיה ועוֹף ובהמה טמאה.

גמ': מנא הני מייל' (שהאיסור הוא בכל בהמה טהורה)? א"ר אלעזר אמר קרא: 'וישלח יהודה את גדי העזים'. כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמעותו. ולילך מיניה? כתיב קרא אחרינו: 'זאת עורות גדי העזים'. כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמעותו. ולילך מיניה? هو להו שני כתובין הבאיין אחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין פלמדין.

הנicha למד אין מלמדין, אלא למד מלמדין מי איכא למייד? תרי מיעוטי כתיבי: עזים-העוזים'. (בבלוי, חולין קיג, ע"א-ע"ב)

## **א. שיטות הדרש של דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא**

### **איסור בשר בחלב**

הדין בריישא של המשנה נסוב על איסור בשר בחלב, והוא קובעת שאיסור זה לא נאמר רק על גדי, אלא גם על כל בהמה טהורה. בסיפא של המשנה קובע ר"ע שבchia ועוף ובהמה טמאה אין איסור תורה. בדף הנוכחי אנו נזהר זו כדי להציג מעט בחלוקת היסודית בין בתיה המדרש של ר"ע ור' ישמעאל (=ר"ש) ביחס לדרכי הדרש בכלל. הדיון יימשך בעז"ה גם בשבוע הבא.

### **הבסיס לשאלת הגמרא: הצורך בדרכה**

הגמרא המצוטטת דנה בשאלת המקור להרחבה שברישא מגדי לכל בהמה טהורה. אולם קודם לעיון בגמרא עצמה, علينا להבין מדוע בכלל דריש אכן מקורו. על רקע זה מעוניין לראות את המשנה בב"ק (נד ע"ב), שכותבת כך:

אחד שור ואחד כל בהמה לנfillת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל,  
ולהשבת אבידה, לפরיקה, לחסימה, לכלאים ולשבת. וכן חיה ועוף כיוצא  
בהן. אם כן, למה נאמר שור או חמור? אלא שדבר הכתוב בהוויה.

לכאורה מבואר במשנת ב"ק שכאשר מצוין בתורה בעל חיים מסוימים, אנו מרחיבים אוטומטית את חלות ההלכה לכל שאר בעלי החיים. התורה מביאה רק דוגמא, אולם זו אינה בדוקא, כדרך דבריהם של בני אדם (זהו העיקרון של 'דבר הכתוב בהוויה').

לפי העיקנון הזה נראה שגם בסוגיות חולין היה علينا להרחיב את תחום התחליה של איסור בשר בחלב לכל בהמה טהורה, ללא צורך בדרכה מיוחדת. ובאמת המיעוט של חיה ועוף, שאינם אסורים מן התורה, אכן זוקק לדירה מיוחדת, שכן לולא הדירה היינו חשובים ש'דבר הכתוב בהוויה', והאיסור חל על כל בעלי החיים.

אולם לפיה כל זה, לא ברור מדוע הגמara בחולין פותחת בחיפוש מקור להרחבה ההלכתית של הדין שברישא מגדי לשאר בהמה טהורה, אף שמשנת ב"ק עולה שהכתוב מדובר 'בהוויה'. לעומת זאת, המיעוט של ר"ע בהמשך דוקא מתyiישב היטב עם העולה ממשנת ב"ק.

### דבי ר' י"ש ודבי ר' ע'

ידוע הוא שבתי המדרש של ר' ע' ושל ר' י"ש נחלקו ביניהם בהבנה וביחסם למערכת מידות הדרש.<sup>1</sup> רבים תלו זאת בחלוקת עקרונית ביחס לשון התורה, כלומר בשאלה האם 'דיברה תורה כלשון בני אדם', או לא.<sup>2</sup> לפי ר' ע' לשון התורה מדויקת, ולכן הוא דורש כל אות וכל תג (ואף כתרי אותיות). לעומתו, ר' י"ש סובר ש'דיברה תורה כלשון בני אדם', ולכן לא תמיד עלינו לדרש אותיות ומיללים שנראות לנו 'מיותרות' מבחינה תוכניתית. אופן הדיבור של התורה הוא כלשונו של אדם רגיל.

אמנם מחלוקת זו עוסקת בדרך כלל בלשונות כפולים (ראה, למשל, **אנצ'ית ע'** 'דיברה תורה כלשון בני אדם'), ולכן לא נראה שיש כאן עיקרון כללי. אולם כבר עמדו על כך חוקרים ופרשנים שונים ששתי גישות אלו מאפיינות את כל שיטות הדרש של דבי ר' י"ש ודבי ר' ע'. למשל, בירושלמי סוטה פ' ח' משמע שמיישמים זאת לגבי דרשה של האות ז' (עי' בקה"ע ופ"מ שם). וכן נראה מהרמב"ם יסואה"ת פ"א הי"ב ומו"ג פ"כ' ז' ופל"ג ומפ"ז, שמשתמש בלשון 'דיברה תורה כלשון בני אדם' ביחס להקשרים כליליים (ראה גם **אנצ'ית שם**, סביב הערכה).

נציין כי המחלוקת המרכזית זו לגבי דרכי הדרש אינה מוכרעת באופן ברור בתلمוד, וגם לא בפסקים. הבריאתא של יג מידות מיוחסת לר' י"ש, אולם בהלכה נפסקות דרישות לא מעטות של ר' ע' (כולל בסוגיות שבועות הנ"ל עצמה). השל, בספרו הנ"ל, מסביר שלאורך הדורות הלכה ונוצרה סינטזה בין שני בתיה המדרש הללו, ובאמת כך נראים הדברים. סוגיא זו דורשת עוד ליבנו ובירור.<sup>3</sup>

**חלוקת הסוגיות: היחס בין 'דבר הכתוב בהוה' ו'דיברה תורה כלשון בני אדם'**  
על רקע המחלוקת זו, חשוב לשים לב שבסיפה של משנת חולין מופיע במפורש

<sup>1</sup> ראה, למשל, שבועות כו ע"א, ומקבילות.

<sup>2</sup> ראה, למשל, סנהדרין סד ע"ב ומקבילות. וכן השל, **תורה מן השמים באסקלريا של הדורות**, ובהקדמתו של פינקלשטיין למהדורתו לספרא. ראה אמרה ברורה וגורפת בתוי' בכריתות יא ע"א, ובדף שבועה הבא.

<sup>3</sup> ראה, למשל, תוד"ה 'ורבי יונתן' סוטה כד ע"א-ע"ב. ר' גם בהרצאותיו של הרב אליהו רחמים זייני, **ספר הגיון**, משה קופל ועלי מרכז (עורכים), אוני' בר-אלון ויישיבה אוניברסיטה, ישראל 1995, עמ' 73-74.

ובאמת מצינוamusאים שונים נחלקים בעיקرون של 'דיברה תורה כלשון בני אדם' (נדירים ג ע"ב ומקבילות).

ר"ע, וגם נפסקת הלכה כמותו (לגביו חיה ועוֹף), ועל כן סביר להניח שככל המשנה שם הולכת בשיטתו המקורי (הוכחה לכך ממהלך הגמara תובא בהמשך). כאמור, ר"ע גורס שלשון התורה מדויקדת, ולכן מסתבר שכשכתו בדוקא 'גדי' הכוונה היא רק לגדי, ולכן שומה עליינו לחפש מקור מפורש להרחבת הדין לשאר בע"ח.

לעומת זאת, מלשון הסיפה במשנת ב"ק עולה שהיא הולכת בדרכו של ר' ייש. היאקובעת את העיקרון: 'דבר הכתוב בהוה', שימושו היא שהדוגמאות שבביאה התורה אינן בדוקא, ולשון התורה אינה תמיד מדויקדת, אלא היא כמו לשון בני אדם. לאור ההרחבה שהציגנו לעיל, שימושות הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' אינה נאמרת רק על לשונות כפולים, נראה שסביר להניח שגם הלשון 'דבר הכתוב בהוה' שבמשנת ב"ק מורה על גישת דרש עקרונית כזו של ר' ייש.

כך גם עולה משיקולים שונים בסוגיות הגמara שם. ראשית, ישנן גם מדרשות של 'כלל ופרט', שהן חלק מישיטת הדרש של דבי ר' ייש (בניגוד לר"ע, שדורש 'ריבוי ומיעוטי', ולא 'כללי ופרט'). ראה שבועות כו ע"א ומקבילות). בנוסף לכך, ר' ייש עצמו מופיע שם במפורש כמקורה של אחת מהדרשות. אם כן, לכואורה אין כל פלא בכך שהמשנה שם מפרשת את התורה כלשון בני אדם, וכשכתו ב'שור' הכוונה היא לכל בעל חיים.

### **היחס בין הסוגיות, ומחלוקת ר"ע ור' ייש**

בסעיף הקודם הצענו לייחס את משנת ב"ק לדבי ר' ייש ואת משנת חולין לדבי ר"ע. אולם עיון מדויק יותר בסוגיות ב"ק מעלה כמה תהיות.

הגמר' שבסוגיה דרשה מיוחדת עבור כל אחת מן הקביעות ההלכתיות במשנה. אם אכן הינה במשנה היא ש'דיבר הכתוב בהוה', לא ברור מדוע יש צורך בדרשות אלו? יותר מכך, לכואורה הרוי מפורש במשנה שהتورה נקטה 'שור' רק מפניהם 'דיברה בהוה'. נראה מכאן שגם לפיר' יש להרחבה מבעל חיים אחד לשאר בעלי החיים אינה אוטומטית, ויש להביא לה מקור. אך זה מתиיש עם משמעויות המשנה שتفسרת את ההרחבה על סמך הכלל של 'דיבר הכתוב בהוה'?

מסתבר שהכלל בסיפה, 'דיבר הכתוב בהוה', מנוסח רק כמסקנה של הלימודים השונים, ולא כעיקרון מותודי אפריוורי. רק לאחר כל הדרישות שモבואות שם בסוגיא עולה המסקנה שככל ההקשרים המנויים שם הכתוב הביא רק דוגמא, ולא התכוון בדוקא. אולם אין להסיק מכאן שהוא כלל גורף ואפריוורי, ככלומר שכך היא דרכו של המקרא תמיד. לשון אחר: זו אינה הנחה אפריוורית של דבי

רי"ש, אלא סיקום אפוסטוריורי של העולה מן הדרשות השונות. לפि דברינו יוצא שרי"ש גם הוא אינו מפרש בסתמא את הכתוב כמשמעות בדוגמאות בעלמא, אלא אם יש לו דרישות שמלצות אותו לכך. גם הוא מニア לשלוון התורה היא מדוקדקת. אם כן, כתע כבר לא ברור מהו ההבדל בין ר'י"ש לר"ע?

ניתן להבין את המחלוקת ביניהם בשני אופנים, שההבדל ביניהם נועז בהבנת היחס בין שני הכללים הנדונים כאן: 'דברה תורה כלשון בני אדם' ו'דבר הכתוב בהוויה'. נפרט אותם כתע.

#### **אפשרות ראשונה: הכללים הם בעלי אופי שונה**

העיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם', שהוא המנחה את שיטת דברי ר'י"ש, הוא אכן עיקרון אפרירוי, ועליו חולקים דברי ר'ע. אולם העיקרון שמופיע במשנת ב"ק, 'דבר הכתוב בהוויה', הוא עיקרון אפוסטוריורי, ככלומר תוצאה של הדרשות, כפי שביארנו לעיל. ר'ע עצמו יכול גם הוא להסבירים לו, אם ישנן דרישות של ריבוי, איזי גם לשיטת ר'ע ניתן להסיק שבמקרה זה הכתוב 'דבר בהוויה'.

אולם תמונה זו אינה כה פשוטה. ראשית, ראיינו שהדרשות בסוגיות ב"ק מורות על כך שהמשנה שם מתפרקת בדרכו של ר'י"ש (דרשות 'כללי ופרטי'). מה יאמר על כך ר'ע? אם גם הוא מסכים לכלל האפוסטוריורי ('דבר הכתוב בהוויה'), איך הוא עצמו הגיע אליו? האם יש לו דרישות אחרות, שונות מalto של דברי ר'י"ש, ששובילות באופן מקרי לאותה מסקנה ('שכאן הכתוב מדבר בהוויה')? מעבר לכך, לא סביר להניח שלניסיות 'דברה תורה בהוויה' אין כל משמעות עקרונית, וגם לא קשור לכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'. במשנת ב"ק עיקרונו זה מופיע כנימוק עצמאי, ולא כתוצאה.

#### **אפשרות שנייה: הכללים הם בעלי אופי דומה**

שני העקרונות הללו, 'דבר הכתוב בהוויה' ו'דברה תורה כלשון בני אדם', שניים מבטאים כלל עקרוני, אולם גם לפי דברי ר'י"ש הוא לא ישים תמיד ובכל תנאי. ההבדל בין שני בתני המדרש בהקשר זה נועז בשאלת: האם לאחר כל הדרשות (אפוסטוריורי), علينا לשוב ולשאול את עצמנו מדוע בכל זאת התורה נקתו דווקא 'שור', או לא? כפי שראינו, לפי ר'י"ש נאמרו בסוגיא כמה דרישות, והעליה במקובץ מכלון היא המסקנה שההקשרים הנדונים המילה 'שור' אינה בדווקא, אלא 'דבר הכתוב בהוויה'. לעומת זאת, לפי ר'ע המילה 'שור' חייבת להתפרק

בדוקא, ולכן הוא אינו מוכן לקבל, על אף כל הדרשות, את הטענה שהتورה כתבה מילה לא מדויקת. ר"ע שואל את עצמו: אם כוונת התורה היא לכל בעה"ח, כפי שעולה מן הדרשות, מדוע היא לא כתבה זאת בפירוש, ונكتה דוגма לשון 'שור'? השאלה זו מבוססת על שיטת דברי ר"ע, לפיהם התורה לא משתמשת סתם בלשון בני אדם.

לכן דברי ר"ע לא יקבלו את המהלך שעושה הסוגיא בב"ק, ומಹלך זה נעשה רק בשיטת דברי ר'יש. لكن גם במשנת חולין ר"ע ממעט חיה ועווף ובהמה טמאה, שכן אם התורה נكتה 'גדי' איזו כוונתה היא אך ורק לגד (בתוספת להרחבנה שנזירתה ממנה בשיקול הפרשני שמובא בגמרא, שידוע להלן). אם כן, בגיןוד לאפשרות א', מכאן עולה שסוגיות ב"ק אכן מתאימה רק לשיטת דברי ר'יש, ולא לשיטת דברי ר"ע.

לעומת זאת, בנדון של סוגיות חולין, שם נאמר בתורה 'גדי', איזו גם לר'יש דרוש שיקול פרשני שיראה לנו שהגדי הוא רק דוגמא לקבוצה ורחה יותר, ולא נשנה בדוקא. לאחר ששיעור כזה נמצא, ר'יש מוכן לראות ב'גדי' דוגמא לכל בעלי החיים. הדרשה מהוות ראייה שכאן 'דבר הכתוב בהווה'. סביר שהמיעות של ר"ע בהמשך המשנה, לגבי חיה ועווף, לא יהיה קיים לפי ר'יש.<sup>4</sup>

לסיכום, לפי ר"ע גם אם יש לכארה דרישות שתומכות בכך, אין אפשרות לפרש שהכתב מדבר בהווה. כל מילה בתורה היא בהכרח מדויקת. לר'יש המילה 'שור' בהחלט יכולה להיות רק דוגמא לקבוצה רחבה יותר, אם כי נוחצות דרישות כדי להראות שהכתב 'מדובר בהווה' (ראו גם בתוס' סוטה הנ"ל).

### **'כללי ופרטי' מול 'רבוי ומיעוט'**

כעת נבחן בקצרה את דברי הגמ' בשבועות כו ע"א, שקובעת:

**רבי ישמעאל ששים את ר' נחונייה בן הקנה, שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, והוא נמי דורש בכלל ופרט. רבי עקיבא ששים את נחום איש גמזו, שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעוט, והוא נמי דורש ריבבה ומיעוט'.**

מתוך ניתוח הסוגיא שם והמקבילות,<sup>5</sup> עולה שר"ע מנתה את הפסוקים מן הכלל

<sup>4</sup> בשיטת שאור התנאים במשנת חולין נחלקו הראשונים, ועוד נער על כך (ראו בהערה שחררי הבאה). אמן ר' יוסי הגלילי הוא תלמיד חבר של ר"ע (ראו תוד"ה 'אמר' ע"ז מ"ה ע"א), אולם המחלוקת היא בדעת ת"ק.

<sup>5</sup> ראה על כך אצל השל, ובמאמרו של הרב זייני הנ"ל.

אל הפרט (בהתהילך של התפרטות), ור"ש מנתח אותם מהפרטים אל הכלל (בהתהילך של הכללה). השל מציג רקע מחשבתי-מיסטי רחב שבתוכו מתפרש משנתו של ר"ע. ר"ע מצוי ראשו ורובו בהפשטות ובגבהים רוחניים, ומשם הוא הולך ויורד ומתרפרט לפרטים במצבות הפיזיות. הוא עוסק בהכללות, ואלו הן אבני הבניין והטייעון שלו. לעומת זאת, ר"ש הוא איש העולם הממשי, הריאלי, שמתחליל 'מלמטה' ומפסיק וועלה 'למעלה', והוא אחד מן הפרטמים הכללים. כדי לעמודתו הם הפרטמים הקונקרטיים, ולא הכללות מופשטות.

חשיבות לציין שההבדל העיקרי בין ר"ע לר"ש אינו נועז בשאלה מהו היקפו של הכלל שנוצר לאחר הכללה. יסוד ההבדל הוא במתודת ההיסק. ניתן לומר שר"ע משתמש לכל אוירן הדורך בקבוצות שלימוט, ורק תוצאה ההיליך מיושמת על הפרטמים שימושיים לקבוצה שנותרה בסופו. ר"ש, לעומת זאת, עולה מן הפרטמים ויוצר מהם כלל שעלייו חל הדין. מכאן קל לראות שפעמים רבות דזוקא דבר ר"ש הגיעו לתהום תחוליה רחבה יותר מאשר זה שנותקבל בשיטת החדש של דבר ר"ע.

עיוון כל מעלה שתי המתודות הללו משתקפות היטב גם בסוגיות שלנו. ר"ש מתחילה מגדי קטן ותמים (שנקנה בתרי זוזי), וכנראה מגיע ממנה לקבוצה רחבה שכוללת את כל הבהמות, החיות והעופות. לעומת זאת, ר"ע מתחילה באופן גדי, אולם משיקול כלשהו הוא מרובה ממנה את כל בעה"ח הטהורים. בעת הוא שואל את עצמו מדוע התורה בחרה במונח פרטוי ('גדי'), שהרי היא לא עשו זאת בדרך בני אדם סתם. ר"ע מסיק מכאן שיש מעט מהקבוצה הזאת את קבוצת החיות והעופות. בסופו של דבר הגדי מבטא תוכנות קיבוציות של קבוצת הבהמות הטהורות. דזוקא לפיו ר"ש, שמרחיב את הגדי מאד, הגדי מקבל משמעותם. בשיטת ר"ע הוא נראה רק אמצעי למינו קבוצות. מי שמקיר את סוגיות שביעות יהה שאלו הן צורות החשיבה של 'כלי ופרט' ו'ריבוי ומיעוט'.

עד כאן עסקנו אך ורק ברקע לסוגיות חולין, ככלומר במה שטמון מאחוריו אותו מירוח שבען סוף המשנה לבין תחילת הגמרא. בעת נ עבור לבחון ביתר פירוט את המהלך הפרשני-מדרשי שנעשה בסוגיות חולין המצוותת למעלה, ונדגמים דרך את היחס המורכב שקיים בין פשוט לדרש, ואת החשיבות הרבה שכילה להיות למודעותו של הלומד אליו.

## ב. היחס בין פשוט ודרש במהלך סוגיות חולין

### הטייעון הבסיסי בסוגיות חולין

המסקנה מהחילק הראשון היא שר"ע ור"ש מסכימים שניהם שלשון 'גדי' בulfillma פירושה דווקא גדי עזים, ולא בעלי חיים אחרים. על כן מובנת נקודת המוצא של הגمراה בחולין, שמחפשת מקור להכללה של הרישא במשנה מ'גדי' לכל בהמה טהורה.

הגمراה פותחת בהצעת מקור מגדי העזים של יהודה. הטיעון מבוסס על כך שאם התורה נוקטת לשון 'גדי עזים', מוכן מכאן שסתם לשון 'גדי' ללא כל תוספת, כוללת גם פרה ורחל. נציוון כי שיקול זה נראה כشيخול פרשני על דרך הפשט, ולאו דווקא מדרש.

מדוע שיקול זה אינו מוביל למסקנה שהאיסור כולל את כל בעלי החיים, אלא דווקא את הבהמות הטהורות? מסתבר שהגمراה מניחה כבר כתעת את דרישת ר"ע שמופיעה בהמשך המשנה. ככלומר באמת המילה 'גדי' כשלעצמה כוללת את כל בעלי החיים, אלא שיש מייעוטים נוספים שמסייגים את הדרשה זו לבהמות טהורות בלבד. لكن נחוצה לפיה ר"ע דרשיה מיוחדתמעט את העופות והחיות. מכאן עולה אישוש נוסף למסקנתנו בח"א, שמשנת חולין נאמרת יכולה בשיטת ר"ע<sup>6</sup>.

### קושיא מכוח גז"ש

כתעת מקשה הגمراה: מדוע לא נלמד מהופעת 'גדי עזים' בפרשא של יהודה, שבכל מקום בתורה המילה 'גדי', גם כשהיא מופיעה בלבד, מתרפרשת כגדי עזים דווקא? רשיי מסביר שהלימוד המוצע הוא גזירה שווה. במהלך דברינו נ淮南 ונראה את חשיבותה של נקודת זו.

ראשית, علينا להבין מדוע הגمراה בקושייתה מציעה להתעלם מן השיקול הפשתי שלה קודם לכן, שלימד ש'גדי' במקרא מסמן בהמה טהורה בכלל, ולבחר דווקא בלימוד המוצע כאן, שמננו עליה ש'גדי' הוא גדי עזים דווקא? ייתכן שרשויי בהעתרתו הנ"ל רצה לבאר זאת כשהוסיף שהלימוד הזה הוא דרך של גז"ש. קושיות הגمراה כאן מותבשת על כן שהشيخול הנויחי הוא מידת דריש (גז"ש),

<sup>6</sup> אמנים בתוד"ה 'בשר' שם כתבו שת"ק חולק על ר"ע. אך ראה ברשב"א ורמב"ן על אתר שחולקים על תוס'.

שלומדת מן המקום המפורט למקומות הסתוםים, וכך היא עדיפה על שיקול פשוטי. לדברינו עולה מכאן עיקרון חשוב מאד: על אף שהשיקול הפשוט עומד בעינו ומורה על פרשנות כוללת, הדרשה דוחה אותו והופכת את הקערה על פיה. כך אנו מוצאים בכל ההופעות של דרש שמנוגד לפשט ('ען תחת עין' – ממון, ועוד). הדרש עדיף על הפשט (פחות ברובד ההלכתי).<sup>7</sup>

### שיקולים גלובליים כמתודה לבחינת מדרש

בח"א וראיינו שיטת דבי ר"ע היא שגם אם יש לנו ראיות מדראיות, או אחרות, שהتورה מתכוונת להכללה, ולא לדוגמא הספציפית שמופיעה בה ('גדי'), עדיין علينا לחזור ולשאול: מדוע באמת התורה בחרה כתוב זאת באופן סתום?<sup>8</sup> מדוע התורה לא כתבה יישורות את המונח 'במה תורה'?

כדי לנסות ולהבין זאת, נבחן את הביעיה במבט גלובלי. ישנן שלוש אפשרויות שעמדו בפניו כוחב התורה (אם הדינים הם כפי העולה מシיטת המשקן): 1. לכתחזק 'גדי' בשני המקומות (כפי שראינו לעיל, במקרה זה היו מפרשים זאת על גדי עזים בלבד, אפילו לר"ש, ובודאי לפ"ר). 2. לכתחזק 'גדי עזים' בשני המקומות (ואז ברור שמדובר בשניהם בגדי עזים בלבד). 3. לכתחזק כפי שתוב פועל (שלפי המשקן גם זאת מותפרש כגדי בלבד בשני המקומות, מכוח הגז"ש).

למרבה הפלא, לפי כל שלוש האפשרויות היהת יוצאת אותה מסקנה: שבשני המקומות מדובר על גדי בלבד. כדי לבחור בין האפשרויות השקולות הללו יש לשים לב לכך שאפשרות 3 היא 'בזבזנית', שכן יש בה מילה לא נחוצה. מכאן שאם היו נוקטים בה, דוויקא אז היו מסיקים שלא מדובר בגדי בלבד, שכן הבחירה באפשרות 'בזבזנית' מעידה על כך שהتورה רוצה לרבות משזה. אפשרות 2 בודאי אינה 'חסכונית'. אפשרות 1 נראה שהיא 'חסכונית' ביותר. אם כן, לפי המשקן לא ברור מדוע התורה בחרה דווקא בנוסח 3, ולא בנוסח 1? זו גופא טענה נגד הנחתו בקושיה.

<sup>7</sup> על היחס בין פשט ודרש, ראה, למשל, דוד הנשכה, **המעיין**, תשוז-תשלח, ותגובתו של הרוב זאב וייטמן שם.

<sup>8</sup> אפשר היה לומר שמדובר בדיקח הוציא ר"ע את המיעוט של חיה ועוף. אנו מציעים אופן נוסף, שמאפשר לא להניח שהלימוד של ר"ע כבר היה ידוע כאן. להלן נראה שייתכן שהأشكן בסוגיא היה מדבר ר"ש. ההוכחה שלנו למעלה שהמשנה עולה היא בשיטת דבי ר"ע, נאמרה בשלב של תירוץ בסוגיא ולא בשיטת המשקן.

על כורחנו אנו מגיעים למסקנה שיש לכותב התורה שיקולים נוספים בבחירה הנוסח, מעבר לשיקולי ה'חיסכון' במישור הדרש. למשל, שיקולים פשטיים של ניסוח סביר. כבר הערנו שסוגיות חולין מתפרשת כנראה בשיטת ר"ע, וכאורה הוא אינו גורס ש'דבר הכתוב בהוה', כלומר הוא אינו מקבל שיקולי ניסוח פשוט מונטליים את מישור הדרש.

אם כן, ר"ע אמנים דורש כל יתoor, ואינו מקבל את הכלל 'דיברה תורה בלשון בני אדם', או 'דבר הכתוב בהוה', אולם גם לשיטתו השאלהizia ניסוח בחר כותב התורה, ומה משמעו, אמרה לקבל שתי תשובה, scal אחת מהן לחוד מהויה הסבר מלא לטכסט: הסבר פשוט, והסביר מדרשי.

### **פשט ודרש**

ברקעם של דברינו אלו, שוב מצויה הערטתו של רשי' שהלימוד הוא בדרך דרש של גז"ש, ולא פרשנות פשוטית. שיקולי 'חיסכון' בהשוואה בין אלטרנטיבותם רלוונטיים רק כאשר אנו משווים שתי אלטרנטיבות פשוטיות, או מדרשות. די ברור שהפרשנות שלפיה הנוסח מתבסר באופן שהוא טוב יותר מכל אלטרנטיבה אחרת, היא גופה קרייטריון לכך שפירוש זה הוא ה'פשט' (כך גם פועל השיקול הראשון בסוגיא, זה הפשט). אולם אפשרות 3 מבוססת על שיקולי דרש, ולכן הטענה שהיא פחות 'חסכונית' מאפשרות 1 (הפשוטה), לא יכולה להיות קרייטריון לדחיתה. התורה בחרה באפשרות 3 על אף שאינה חסכונית, משיקולים אחרים.

### **ההופעה השנייה של 'גדי העזים': היחס בין פשוט ודרש**

הגמר ממיישבת את הקושיא בכך שיש פסקו נוסף, שגם בו התורה מפרטת 'גדי העזים'. כוונת התירוץ היא שאכן היה המקשן צודק וכל 'גדי' בתורה צריך להתרפרש בדוקא, אז מילת התוספת בהופעה השנייה של 'גדי עזים' היא מיותרת. בludeיה גם הינו יודעים שמדובר בגדי דוקא. لكن המילה 'גדי' בלבד מתרפרשת כדוגמא.

שים לנו כזה הוא אשר עומד ביסוד הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. כישל לנו שני מקורות של תלמידים עיקרונו אחד, או אחד מהם מיותר. כתיבתו של המקור השני מלמדת שהעיקרונו הנדון רלוונטי אך ורק בשני ההקשרים שבהם הוא מופיע, ואין להרחיבו. שיקול זה הוא מסווג שיקולי ה'חיסכון', וכך שראינו לעיל, העבודה שהוא משתמש כאן מורה לנו שמדובר על השוואת בין שתי אלטרנטיבות שמצוויות באותו מישור, ולא בהשוואה בין פשוט לדרש.

ראינו לעיל שההיסק שגורר ממלכת התוספת את הפירוש המרחיב ל'גדי' (בלי מלת לוואי), אינו מדרש, אלא פירוש פשוט. מאידך, ראיינו ברשי' שההשלכה מכל אחד משני 'התובים' לכל התורה היא דרש של גז"ש. עליינו לדון מה אופיין של שתי האלטרנטיבות שמושוות כאן: כתיבת 'גדי העזים' פעמי אחת, וככיתבות פעמיים. השיקול הזה מבוסס על הטענה שאם היה רק 'כתב' אחד, היינו עושים גז"ש לכל התורה, וממילא היינו יודעים גם במקום השני שמדובר בגדי עזים. אם כן, במישור הדרש הכתיבה במקום השני מיותרת. זה שיקול שימושה בין שתי אפשרויות שתיהן מצויות במישור הדרש, ולכן בהחלט ניתן להעלות שיקול של 'חיסכון' כקריטריון לבחירה בינהין.

#### **ג"ש משי כתובים**

לאחר מכון שואלת הגمراה, לפי בעל העמדה שני כתובים.cn מלמדים, מדוע לא נלמד משתי ההצעות הללו שבכל מקום 'גדי' הוא גדי עזים דווקא. לאור האמור לעיל, לא ברור מהי סברתו של בעל העמדה זו. הרוי ראיינו שיקולי ה'חיסכון' מובילים אותנו למסקנה שלא ניתן ללמידה משני מקורות עיקרונו אחד. יתכן שלשיטתו שיקול זהה איןנו קיימים, מכיוון שבבעל עמדה זו איןנו מקבל שיקולי 'חיסכון' גלובליים מן הסוג שראיינו לעיל. הסיבה לכך יכולה להיות העיקרונו של 'דברה תורה כלשון בני אדם'. אמן הסבר זהה יכניס כאן את שיטת ר"ש, זאת במהלך סוגיות חולין שמתפרשת דווקא בשיטת ר"ע. לעומת הנחנו שגם המקשן בסוגיא הולך בשיטת ר"ע, ואולי באמת עליינו לדחות הנחה זו. אמן יתכן שהדבר נאמר רק בשיטות הסוברים שני כתובים מלמדים, אך להלכה מקובל ש'אין מלמדים', והמסקנה היא שכל הסוגיא כר"ע.

#### **תירוץ הגمراה**

הגمراה מסבירה שישנם שני מייעוטים על ידי אותן "א מיותרת (פעמיים 'הعزים'), והם מורים לנו לא לעשות גז"ש. لكن המילה 'גדי' שמשמעותה בדקה מתפרשת תמיד באופן הכלול. שיקול זה נראה בעיני, שכן האות ה"א נדרשת לצורך הניסוח הפשוט. האם הדרשן מצפה שהתורה תכתב 'גדי עזים' ללא האות ה"א, כאשר זה אינו ניסוח סביר לפסוק מבחינת הפשט? ניתן להעלות כאן שתי אפשרויות בהבנת העניין (ונראה שנחלקו בהן הריטב"א והתוס' בסוגיא):

1. לאור העיקרונו שקבענו לעיל, שמתחדר כאן מכך, כל מישור פרשנוי (גם הפשט וגם הדרש) צריך להציג לנו לבדו הסבר מלא לטכסט. פשוט אינו

ممלא פערים בדرش, ולהיפך. העובדה שיש הסבר להימצאות האות ה"א במישור הפשט אינה מהוות תחילף להסביר נסיך בדرش.<sup>2</sup> יתכן שמדובר כאן בכלל כלשהו בדרכי הדרש של גז"ש (ולא במייעוט בכלל יותר של האות ה"א). הכלל הזה קובל שכאשר ישנה מילה ממוקעת אנו לא דורשים ממנה להקשרים אחרים. בנדון דין, כמשמעותו 'גדי העזים' לא נוכל לעשות גז"ש ולמוד שכל 'גדי' בתורה הוא גדי דווקא. כאן שוב נזקקנו להעתרתו של רשותי שמדובר כאן בדרשת גז"ש ולא בפירוש פשוט.<sup>9</sup>

### סיכום

בדף זה ניסינו להציג משהו מן ההבדל בין שיטתת דברי ר' ישמعال ודבי ר' עקיבא לגבי הדרש ההלכתי. בח"א ראיינו שלפי ר"ע התורה היא מדויקת, ולכן הוא נוטה לדרש כל-tag וכל-אות יתרה. לעומתו, ריש מוכן, לפחות כאשר ישנן ראיות מספיקות לכך, לקבל מצבים שבהם התורה מדברת באופן לא מדויק, כלשון בני אדם.

בנוסח הדגמוני כאן כמה חשוב להבין האם לימוד מסויימים הוא פשוט או דרש. ראיינו שיש לעובדה זו השלכות על הבנת מהלך הסוגיא, ולאידך גיסא, מהבנת הסוגיא גם עלות השלכות החשובות להבנת אופן פועלתו של הדרש. במהלך דברינו בשני חלקים הדף עלה תמורה של הפשט והדרש כשני מישורי הסבר מקבילים ואוטונומיים (בלטני תלויים). יש להעיר כי שאלת קיומם של מישורי הסבר מקבילים לאוטר טכسط כרוכה בבעיות לוגית והרמנוניטית לא פשוטה, וכנראה שנחalker בה הרמב"ם והרמב"ן בהשגות לשורש השני של הרמב"ם. נושא זה יידון בעז"ה בעתיד.

<sup>9</sup> ההסבר לעיקרון זה יכול להיות שבצירוף הסמיכות 'גדי העזים' האות ה"א משנה גם את המילה הסומכת ('גדי') ולא רק את הנסמכת ('עזים'). במצב כזה המילים בגז"ש הזו אין חותם, ולכן אין להשוות בין ההקשרים.

## תובנות מפרשת תולדות

1. לפי רבינו עקיבא, לשון התורה מדויקדת ולכן הוא דורש כל אות וכל תא. לעומת זאת, רבינו יeshmuel סבור ש'דיברה תורה בלשון בני אדם' ולכן לא תמיד علينا לדרש אוטיות ומלים שנראים לנו "מיותרות" מבחינה מבנית.
2. נראה שלאורך הדורות הלכה ונוצרה סינטזה בין שני בתיה המדרש (דבי ר' עקיבא ודבי ר' יeshmuel).
3. "דיבר הכתוב בהוועה" אינה הנחה אפוריונית של דבי ר' יesh אלא סיכון אפוסטורי של העולה מן הדרשות השונות.
4. ר' יesh מנתח את הפסוקים מן הכלל אל הפרט בתהילך של התפרטות, ור' יesh מנתח אותם מהפרטים אל הכלל בתהילך של הכללה.
5. על אף שהשיקול הפשטני עומד בעינו ומורה על פרשנות כולה, הדרשה דוחה אותו והופכת את הקורה על פיה. כך אנו מוצאים בכל ההופעות של דרש שמנוגד לפשט (עין תחת עין - ממון, ועוד) הדרש עדיף על הפשט לפחות ברובד ההלכתי.
6. "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים" משמעותו שכאשר יש שני מקורות המלמדים אחד, אחד מהם מיותר. כתיבתו של המקור השני מלמדת שהעקרון הנדון ולונטי אך ורק בשני ההקשרים שבהם הוא מופיע ואין להרחיבו.
7. כל מישור פרשני (פשט וגם דרש) צריך להציג לבדו הסבר מלא לטכסט. פשט אינו מלא פערים בדרכו ולהיפך.
8. שאלת קיומם של מישורי הסביר מקבילים ואוטונומיים (בלתי תלויים) לאותו טכסט כרוכה בבעיות לוגית והרמוניית וначלו בו הרמב"ם והרמב"ן בהשגתיו לשורש השני של הרמב"ם.

## ■ פרשת ויצא ■

### המידות הנדרגות

ריבוי

דברה תורה כלשון בני אדם.

### מתוך המאמר

- האם הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מתייחס רק לשוניות כפולים במקרא?
- האם הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מתייחס רק לציטוטים במקרא שעסקים בלשון האדם, ולא במקרא עצמו?
- האם השאלה בדבר שיטת רבי עקיבא ושיטת רבי ישמعال היא שאלת הסטוריות במהותה?
- מהו דטרמיניזם פרשני?
- מה ההבדל בין פרשנות לטכסט לבין הסבירים לאירוע?
- הסבר דברי הרמב"ם המפורטים, שהדרשות אין הלכה מדאוריתא אלא - 'בענפים היוצאים מן השורשים'.

## מקורות מדרשיים לפרש ויצא

**"וְעַתָּה הֵלֹךְ כִּי נְכֻסֶּף נְכֻסֶּפֶת לְבֵית אָבִיךָ לְמִהִגְבַּת אֱלֹהִים"**  
(בראשית לא, ל)

'המול ימול' – מכין לשני מילות, אחת למילה ואחת לפירעה... עד כדון הרב עקיבא דו אמר לשונות ריבויין הן. רבבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דיבורה (ריבתה) כדרכה: 'הלו הלכת', 'כסף נכספת', 'אנב גנבת'.

(ירושלמי שבת פ"ט ה"ב, יבמות פ"ח ה"א, נדרים פ"א ה"א)

פרשה ואל בני ישראל תאמר, ואל בני ישראל תדבר, אמרו אל בני ישראל, דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל ואתה תצוה אל בני ישראל, רבבי יוסי אומר דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש, ישראל אילו ישראל, גור אילו הגרים, הגור, לרבות נשי הגרים, בישראל, לרבות נשים ועבדים.

(ספרא קדושים, תחילת פרשה י)

## A. שיטות דבי ריש ודברי ר"ע: מבט היסטורי

### דברי ריש ודברי ר"ע

בדף לפ' תולדות משבvu שעבר עסקנו בדוגמה שמשמעות מחלוקת יסודית בין דברי ריש ודברי ר"ע ביחס לדרך הדרש, ובפרט ביחס ל"ג מידות. המשנה בב"ק נד מסימות 'דבורה תורה בהוה', וראינו שהיא כנראה משוויכת לדברי ריש, ולעומתה המשנה בחולין שאינה מתיחסת למילה 'גדי' כדוגמה אלא נזקקת לדרשות כדי להרחיבה לכל הហמות הטהורות, כנראה משוויכת לדברי ר"ע.

ראיינו שם שדברי ריש נוקטיםagi השפה הפרשנית שמקבלת אפשרות של דיבור המקרה בלשון בני אדם, בעוד דברי ר"ע שוללים זאת.ذكرנו שם מקור מן הראשונים שקבעו זאת בזרה ברורה וחדה, והוא התו"י כריטות יא ע"א, שסבירא את הירושלמי המצווט למלعلا, ואומר כך:

והכי נמי קאמר בירושלמי לשונות כפולין הן והتورה דברה בהן, 'הלה הלכת', 'נכسف נכספת' 'גנב גנבת', ור"ע פלייג. ובכל דוכתא דקאמור "הניחה למ"ד

דברה תורה כלשון בני אדם אלא למ"ד..." הינו ריש ור"ע.

הצענו שם גם שעיל אף שבדרך כלל הביטוי 'דבורה תורה כלשון בני אדם' מתייחס לשונות כפולים במרקם (בשלוש שמעויות, ראה **אנצ'ית ע'** 'דבורה תורה כלשון בני אדם'), למעשה משמעתו היא פרוגרматית ורחבה יותר, וייתכן שהוא כולל גם את הביטוי 'דבר הכתוב בהוה' ועוד.

בדברי הספרא המצווט כאן ניתן לראות ביטוי נוסף לגישה המרחיבה כלפי המחלוקת בין שני בתיה המדרש הלו (ראה גם בקה"ע על הירושלמי הנ"ל). הביטוי 'דבורה תורה כלשון בני אדם' כלל איננו מתייחס כאן לשונות כפולות.

למסקנתנו, דברי ר"ע תופסים לשנון התורה מדוייקת, וכל מילה מיוורתה (ואף קוצו של יו"ד) צריכה להידרש. לעומת זאת, דברי ריש תופסים שהتورה מדברת כלשון בני אדם, ולכן ישן מילאים מיוירות שאלו לו לדודשן. לפי העצתנו יש כאן מחלוקת עקרונית כיצד علينا להתייחס לשונות התורה, שביטוייה בספרות חז"ל יכולים להיות שונים ומגוונים.

### הופעת הביטוי במקורות השונים

למעשה, אם בוחנים את כל המופעים של המימרא 'דבורה תורה כלשון בני אדם' בחז"ל, אנו מוצאים אותה בעיקר בבבלי. בירושלמי כלל לא מופיעה לשון כזו, ובמדרשי ההלכה מצאנו אותה אך ורק בשני מקומות (בספרא פ' קדושים

של מעלה, ובספריו במדבר פיסקא קיב). זהה אינדיקציה מעוניינת. הספרא הוא מדרש שמייחסים אותו לדבי ר'ע (או"פ' שפטות) אותו הברייטה של יג מידות של ר'י"ש). גם המלב"ם על המכילתא (פ' משפטים פכ"א פסוק ז, אות סו) מוכיח מכמה מקומות שסתם ספרא הוא ר' יהודה, והוא דורך לשונות כפולים קר"ע, ולא סובר שדברה תורה כלשון בני אדם. מאידך, בבבלי אנו מוצאים התייחסויות כאלו פעים רבים, אולם כפי שכבר העירו לנו תוי הנ"ל זה משוויך תמיד לדבי ר'י"ש. נציין כי בעל המשנה למלר הלכות דעתו פ"ז ה"ז והלכות ממרים פ"ה ה"א האריך להראות של ההלכה לא דיברה תורה כלשון בני אדם, והוכיח שכח היא שיטת ר'ע ושיטת ר' יהודה.

**אם אכן מדובר בחלוקת עקרונית**  
הרב כשר, בעל תורה שלמה, בפרשנתנו (פל"א אות סט) דן בשאלת האם העיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' מבטא גישה כללית של התורה, או שהוא קיים רק כאשר התורה מצטטת את דבריהם של בני אדם, ולא כאשר הדבר הוא הכותב המקראי עצמוו (הקב"ה).

בסוף דבר, טענותו של הרב כשר היא שהכלל הזה נאמר רק ביחס לציטוטים שעוסקים בלשוניותם של בני האדם, ולא בלשון המקרא עצמוו. הוא מסביר בכך את העובדה שהירושלמי מביא כראיה לטענותו את הפסוק בפרשנתנו, בעוד שקדמו לה עוד הופעות רבות של לשונות כפולים גם בפרשיות קודמות. לפי הרוב כשר, הירושלמי חיפש מקורו שמצטט לשון בני אדם, ונקט לשון רק בגלל סיבה זו, ללא שום מניע אחר שקשרו למשמעותו.

לאחר מכן ממשיך וטען הרוב כשר שחייב במקורות חז"ל ביחס לביטוי זהה מעלה של מעשה כל התייחסויות לביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' עוסקות רק בלשוניות המקרא עצמוו, ולא לדברי בני אדם ששובאים במקרא. על כן הוא מציע של לגבי אלו גם ר'ע יסכים שאין לדרש אותן.<sup>1</sup> אם באמת מסקנה זו נכון,

אז פוחתת מכך המשמעות העקרונית שלחלוקת ר'ע ור'י"ש. אמנם מהירושלמי שהבאו מעלה מוכח לכאהר לא כך (וכבר הר' כשר שם הرجיש בזה), שהרי הלשונות שם הם ציטוטים של לבן הארמי, והירושלמי מニア שהחלוקת בין ר'י"ש ור'ע רלוונטית גם ביחס אליהם. כך גם עולה מן העקבות

<sup>1</sup> ישנו יוצא דופן אחד בברכות לא ע"ב.

שניתן למצוא בחלוקת הנוספות של שני בתים המדרש הללו, שמשמעותם גם בלשנות אחרים (כמו 'דברו בהוה'), שמסתעפות מן המחלוקת זו. על כן נראה בבירור שאכן מדובר כאן בחלוקת עקרונית ומקיפה. דומה כי הסיבה לכך שרוב הופעות של הדיוון לגבי לשון בני אדם עוסקות בלשונות של המקרא עצמו ולא בצייטומים של בני אדם, היא מأد פשוטה: הדרש הלכתי יוצאה מפסוקי ציוי, ותוצאותיו הן הלכות. פסוקי ציוי נאמרים לנו מפי הגבורה ולא מפיו של אף אדם שמצוות במקרא.

### **ההשתלשלות ההיסטורית של המחלוקת**

שבשבוע שעבר כבר הערנו על כך שמעיון בסוגיות הש"ס השונות נראה שבמהלך הדורות לאחר ר"ע ורי"ש התפתחו שיטות דרש מאוחדות ומאחדות, שניסו לחבר בנסיבות שונות את גישותיהם של ר"ש ור"ע, ולהתיר אותן לכלל שיטה מאוחדת.<sup>2</sup>

אם אכן כך הוא, אז ייתכן שההתיחסויות בבבלי לעיקרונו' דברה תורה כלשון בני אדם 'איןן מבטאות בהכרח גישה של דברי ר'יש', אלא אולי מופיעה בהן גישה מאוחרת יותר, שכבר מאחדת את שתי השיטות לכלל שיטת דרש אחת.<sup>3</sup> גם **המשנה למלך** שם, וגם בעלי התוס' בכמה מקומות (למשל, סוטה כד ע"א-ע"ב, מנחות ז ע"ב, כתובות סז ע"ב, ב"מ לא ע"ב) מנסים ליצור שיטה קוהרנטית

<sup>2</sup> כפי שכבר הארכני, כלל לא ברור האם הפסיקים (כמו הרמב"ם, למשל) מנסים ליצור הילנה עקבית ביחס לשיטות הדרש. על פניו שנראה שאין ברמב"ם אפיילוניסיו לאחד את הפסיקים באופן שכולם יושתתו על אותה שיטת דרש. ייתכן שישנה שם שיטה אחרת, אלא שהיא כבר לא שיטת ר"ע או ר'יש, אלא סינטזה מאוחרת יותר. ואפשר אולי לומר שהפסקה ההלכתית יוצרת באופן עקיף את הסינטזה ביחס לשיטות הדרש. מכלול ההלכות שנפסקו יכנון, דה-פקטו, את שיטת הדרש שモבילה אליה.

ספק דומה עולה ביחס לשולחן ערוך, שם כבר העירו כמה פרשנים וחוקרים (זכורי מאמר של פרופ' מאיר בניהו שעוסק בכך), שלא ברור האם בכלל הוא עושה ניסיון לפסיקה אחרת, או שהוא פוסק בכל סוגיא באופן מקומי. אם התפיסה השניה היא הנכונה, אז אין מקום להתקשות כאשר אנו רואים חסר עקבות (לפחות כזו שאינו בולט ומובן מליאו) בפסיכותיו.

זהו תזה שדורשת בירור והنمקה כשלעצמה, הן ביחס לש"ע והן ביחס למידות הדרש, ואכ"ם.

<sup>3</sup> השווה את הטענה העקרונית המוצעת כאן לתהlik ההיסטורי המתואר בח"ב של הדף לפ' לר-לה.

אצל כל אחד מהתנאים ביחס לסוגיא זו, על אף כמה וכמה סתיירות בדבריהם. ולשם כך הם נדרשים לכמה וכמה חילוקים.<sup>4</sup> אולם יתכן שההופעות בש"ס משקפות כבר את הניסיונות המאוחרים יותר, שככללים איחודיים שונים של שתי השיטות הגדלות מן העבר (רי"ש ור"ע). נביא בעת כמה דוגמאות ליישומים אפשריים של טענה זו.

#### **דוגמאות ליישום הגישה ההיסטוריציסטית**

1. Tos' בכמה מאות מקומות מסבירים שלמעשה גם ר"ש דורש לשוניות כפולים, ורק כאשר אפשר לדרוש, או חשש ראייה שהדרשה אינה נכונה, הוא נזקק לעיקרון 'דבורה תורה כלשון בני אדם'. מסתבר מכך שהוא כבר שלב מסוים בתחום איחוד השיטות של דברי ר"ש ודבי ר"ע. בתקופת האמוראים כבר ניסו לדרש כל לשון כפולה, כשיטות דברי ר"ע, ורק ככלא הצלicho לעשות כן נזקקו לעיקרון של דברי ר"ש.
2. דוגמא נוספת ישנה בדברי המל"מ בתור דבריו בהלכות דעתות. הוא טוען שהעיקרון של 'דבורה תורה כלשון בני אדם' שולל את האפשרות ליצור דין מתוך לשון כפולה במקרה, אולם ברור לו שלדרשה בעלמא ודאי דורשים. כאןשוב ישנו סיג להיקפו של העיקרון 'דבורה תורה כלשון בני אדם'. מדברי המל"מ עולה שלמעשה אף מילה בתורה אינה מיותרת, אלא שיש כלל שלא לנו ליצור הלכות חדשות לשונות כפולים. זה עיקרון דומה למלה שמקובל בידינו שלא דורשים טעמא דקרוא'. גם שם זה לא בגלל שאין למצות טעם, שהרי רבים מרבוטינו עוסקים בחיפוש טעמי למצות, אלא בגלל שஸיבות שונות הטעם אינו מספיק כדי ליצור פרשנות עם השלכות הלכתיות.
3. גם בדף שבע שuber ראיינו שתיתכן אפשרות שכולם מנסים לדרש את לשונות המקרא, ורק כאשר לא מוצאים דרשה כלשהי, או אז נאלצים להגיע לטענה שהتورה מדברת לא בדוקא. אמן שם הצענו שדווקא ר"ש הוא שמוכן להגיא לתפיסה כזו, ואילו ר"ע חייב תמיד למצוא דרש כלשהו לכל לשון מקראית מיותרת. לאור האמור כאן, גם קביעה זו כבר אינה כה פשוטה. האם אנו עוסקים בשיטות ר"ש או ר"ע עצמים, או שמא מדובר בשיטות דרש מדורות מאוחרים יותר, שכבר כוללות רכיבים משני בתיהם המדרש הללו.

---

<sup>4</sup> אמן ראה בתוד"ה מנוחות זו ע"ב ד"ה 'מאי' שהקשו מסווגית ברכות לא ע"ב, שמשם רואים שמתחלפות השיטות של ר"ע ור"ש, ועיין גם בתורה שלמה הנ"ל שדן בכך.

### **הROLTONIOT SH'L HEDIUN HA-HISTORI**

נקודה זו מובילה אותנו לשאלת הרלונטיות של הדיוון אודוט השתלשות ההיסטוריה. השאלה מה הייתה שיטתו של ר'ע, או של ר'יש, עצם, היא שאלת היסטורית עיקרת. השאלה החשובה לומד התורה היא מה השיטה שנייה בתים היסטוריים יצרו עבורנו? כמובן איך שיטות הדרש הסופיות, כפי שהן הובררו אלינו, בנויות? האם יש רק אחת כזו? האם נוצרה סינטזה כוללת שנייה להשתמש בה באופן עקבי, או שמא ישנן כמה שיטות (גם אם כל אחת מהן מורכבת משני הגוונים היסודיים במינונים שונים, ובצורות שונות), ואנו צריכים להכريع להלכה מי מבניהן תשמש אותנו.

חשיבות להציג שהמחקר ההיסטורי בושא זה של מידות הדרש, שונה במהותו מאשר נושאים הלכתיים. בושא הלכתי רגיל יש מקום רב לומר שהשאלה ההיסטורית אולי אינה רלונטית.<sup>5</sup> מה שמחייב אותנו מבחינה הלכתית, וגם מה שמהווה 'תורה' עבורנו באופן כללי, הוא רק הצורה הסופית של התורה כפי שהיא הועברה עד אלינו. בשנים האחרונות נטושה מערכת בבדה על נושא אידיאולוגי זה, ויתכן שעד נחזר אליו בעtid. כאן רק נuir שלגביה מערכת הדרש המצב נראת שונה מעיקרו. בושא זה לא קיבלו כלל מסורת מסודרת וקוורנטית. כללי הדרש אינם ברורים לנו, והיחס ביניהם עוד פחות. על כן ייתכן שדווקא כאן ניתן ליצור קונצנזוס בין הצדדים הניצים, שכן הדרך הסבירה לבירר את צורות השימוש במידות הדרש היא מعقب אחרי הופעתה והתפתחות בספרות חז"ל, שהניתוח ההיסטורי בהחלת יכול להוות אספקט חשוב שלו.

### **ב. משמעות ושורש המחלוקת**

#### **מבוא**

הנתן המחלוקת בין שני הבטים הללו היא חשובה מאד. אם אכן אנו רוצחים להבין את דרכי הסינטזה שנתקטו בהם חכמי הדורות המאוחרים יותר, علينا להבין את העקרונות שהנחו את מייסדי שני בית הדרש שמהווים בית אב לכל שיטות הסינטזה הללו. בהתאם למסקנה אליה הגיעו לעיל, אנו נניח שהחלוקת ביניהם היא עקרונית וכוללת.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> ראה, למשל, מאמרו של מ. אברם, **אקדמות ט**, 'בין מחקר ל"ע'ון' - הרמנוטיקה של טכסטים קאנוניים'.

<sup>6</sup> כל הסבר שיטתי וכולל מסווג זה צריך להתייחס גם לשאלת אופי הדרש עצמו, שלפי ר'יש

### **שני אופנים להבין את מחלוקת ר'יש ור'ע**

בדף משובע שעבר עמדנו על גישת האוטונומיות למישורי הפרשנות השונים לתורה. עמדה זו גורסת שהפרשנות והדרש אמורים להציג כל אחד מהם לחוד פירוש כולל לטכסט המקראי. בעקבות הדיון ההוא, ניתן להסיק שגישתו הפרשנית של ר'יש, שאינה מקבלת את האוטונומיה של מישורי הפרשנות, מבוססת על שתי טענות שונות: 1. התורה אכן מדبرا בלשון בני אדם. 2. עיקרונו פשוטו זה מונע את הצורך לדרש לשונות כפולות וכדומה.

לפי זה, גם יסוד שיטתו של ר'ע ניתן להבנה בשני אופנים שונים, שכן הוא יכול לחלק על כל אחת מן הטענות שמנוחות בסיס גישתו של ר'יש: 1. התורה אינה מדبرا בלשון בני אדם (יאז אין צורך להגיע להנחת האוטונומיה). 2. התורה אכן מדبرا בלשון בני אדם, אולם מבחינת ר'ע התורה צריכה להיות מוסברת באופן מלא ואוטונומי גם במישור הדרש לחוד. לפי הצעה זו, העיקרונו פשוטו שהتورה מדبرا בלשון בני אדם (ובפרט כשהיא מצטטת בני אדם, שאז הוא אפילו סביר יותר), הואאמין בכך, אולם הוא אינו עוזר לנו להשלים חוסר במישור הדרש. כל מישור עומד לעצמו.

### **השלכות**

בדף מן השבוע שעבר הצינו שיטת ר'ע היא שגם אם ישנן בידינו דרישות שמיליכות אותנו למסקנה שהتورה מדبرا באופן לא מדויק, עדין מטרידה אותנו השאלה מודיע היא לא כתבת בצורה מפורשת וברורה את כוונתה. למשל, אם הגיענו למסקנה שהמילה 'גדי' היא לא בדוקא, והכוונה היא לכל בעלי החיים, מדוע התורה לא כתבת בפורש שההלה חלה על כל בעלי החיים? לפי ר'ע התורה אינה כתבת בלשון בני אדם, ולכן גם דרישות לא יועילו כדי להוכיח שבמקום כלשהו היא כן בחרה לעשות כן. מתייען זה נראה כהצעה 1 דלעיל בהבנת שיטת ר'ע.

על מנת זאת, אם נבין את שיטתו באופן 2, אז אין מניעה עקרונית לומר שהتورה מדبرا בלשון בני אדם. וכך כישישן דרישות שמנמקות מדוע התורה בחרה לומר את הדברים באופן של דוגמאות, ולא לפחות מפורשות את כוונתה, אז אין מניעה להגיע למסקנה שכאו התורה מדبرا בלשון בני אדם, שהרי אנו דורשים את הפסוקים.

המל"מ והתוס' מציעים בביור שיטת ר"ש כיוון הפוך בדיק על מה שהצענו לעללה. לטענתם גם ר"ש מנסה לדרשו את הפסוקים, ורק שאינו מציל העשות זאת הוא טוען שהتورה מדברת בלשון בני אדם. אם כן, דוקא ר"ש הוא הסובר כאופן השני שהצענו בדעת ר"ע. ולפי זה ברור שר"ע גורס שהتورה כלל לא מדברת בלשון בני אדם, וכן גם כשהזה עולה מהדרשות הוא ממאן לקבל זאת, בהתאם למסקנתנו לעללה.

הערנו שרבים (ראה, למשל, בספרו של השל, **תורה מן השמים באספקולRIA של הדורות**) הצבעו על כך שבדורות מאוחרים יותר נוצרת סינטזה בין שני בתיה המדרשי, וכך הצענו דוגמא לכך. אנו מציעים שיטת דרש שנוטה לחפש דרישות לשונות הכהפולים, אולם כשהיא אינה מצילה בכרך, היא מוכנה להסתפק בטענה שדברה תורה כלשון בני אדם. כיוון זהה תואם לטענה שאכן התורה כן מדברת בלשון בני אדם, אולם במישור הדרשי של הטCAST, ולא להסתפק בפרשנות אמרוים לנשות ולמצוא את הפירוש הדרשי של הטCAST, ולא להסתפק בפרשנות הפשטיית הקובעת שזוהי לשון בני אדם.

#### **נקודות השקה נוספת בין הפשט לדרש**

ישנן חידרות נוספות של שיקולי פשט לתוך המישור המדרשי. לדוגמה, ישנים סוגים שונים של מידות דרש שכדי להפעיל אותן הפסוק צריך להיות 'מוגנה'. כלומר צריך להיות יותר של מילה, או לפחות של אות, כדי שנבצע מהמתו דרצה כלשהי. ישנים שני סוגים שונים של יתורים רלוונטיים, เชז"ל מבצעים על גיביהם אקט של מדרש: 1. מילה או אות מיותרת מבחינות הנוסח הפשט. 2. מילה או אות שלא ממששות לצורך מדרש אחר. ההופעה הראשונה היא שיקול של פשט שמוליך אותנו לבצע דרש. זהה אפשרות שמתאיימה יותר לגישת ר"ש, שימושה בפשט כמצע עבור הדרש. ההופעה השנייה היא שיקול תוך מדרשי, שדווקא מבטא עדמה שהטCAST כלו צריך לבוא לידי ביטוי ולהתבאר באופן אוטונומי במישור הדרש. זהה הופעה שמתאיימת יותר לעמדתו של ר"ע, שמיشور הדרש אמרו להציג פירוש מלא לטCAST המקראי, ללא שום קשר הכרחי למישור הפשט.

זה ביטוי אפשרי נוסף לסינטזה שנעשתה לאורך הדורות בין שיטת ר"ש לשיטת ר"ע.

## ג. מישורי הסבר מקבילים

**האם יתכו נמה הסברים לאותו טכsty: דטרמיניזם פרשני**  
בחילק האחרון הוצאה עמדה שמיושרי הפשט והדרש, כל אחד מהם לחוד, אמור לתת פירוש מלא וקורהenti למקרא.

אולם האם באמת נתן לפרש את אותו טכsty עצמו כנמה צורות ולטעון שכולן אמיתיות? נתן להרחב את השאלה ביחס למושגי ההסביר בכלל. האם נתן להציג כמה הסברים אמיתיים לאותה התרחשויות, או כמה סיבות שונות לאותו איירוע?

זה-פקטו, נראה שכן. אנו עושים זאת כל הזמן. לדוגמא, כאשר ניוטון חשב בנפילת התפוח (השני הכى מפורסם בהיסטוריה) על ראשו, הוא יכול היה להסביר שאירוע זה הוא עונש על עבירה שהוא עשה (למשל, שהוא לא הגיע למכחו את החלץ השנייה). אולם הוא בחר להסביר מכאן מסקנה מדעית, ולטעון שעצמים נופלים לכיוון כדור הארץ בגלל כוח המשיכה. מהו ההסביר האמתי מבין השניים, התיאולוגי או הפסיכלי? מהי הסיבה האמיתית לנפילת התפוח?

מסתבר שתwei הסיבות הן אמיתיות. מבחינה תיאולוגית התפוח נופל בגלל החטא, ובבחינה פיסיקלית הוא נופל מפני שכוח המשיכה של כדור הארץ גובר על חזוק הקשר בין הענף לבין הענף שמחזיק אותו. זה נראה גם היחס הנכון להבטחות התורה שירידת הגשמי תלויה במצבות ובעיריות שלנו, ולא רק בקיים התנאים המטאורולוגיים הדרושים לירידת גשם, וכדומה.

אולם הטענה בדבר האפשרות העקרונית לקיומו של כפל הסברים אינה פשוטה כל ועקר. הטענה "א הוא סיבתו של ב", מתחפרת בדרך כלל כאילו לא יתכן שהיאolla יהיה ב (א תנאי מספיק ל-ב).<sup>7</sup> אולם מה יקרה אם ניוטון לא ייגיש את החלץ השנייה, אך חזוק הענף שקוור את התפוח לעצם היה בעל עצמה גבוהה מכוח הגרביטציה שמנסה להפיל אותו? ומה אם קורה ההייפך? אם הוא ייפול, רבים יאמרו שהו איירוע ללא סיבה פיסיקלית, או תיאולוגית. ככלומר ישנה כאן סתייה לעקרון הסיבתיות, לפחות באחד משני המיושרים הללו. אם כן, לכואורה רק אחד משני ההסבירים הללו יכול להיות נכון. לא יתכו שני הסברים לאותו דבר, מכיוון שהסביר, או סיבה (בכלמשמעות התייחסות), אמורים להיות תנאי הכרחי ומספיק למוסבר. זה השורש לטענת 'הטרמיניזם הפרשני'.

<sup>7</sup> ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורת**, בית-אל תשסב, בנספח. ובהפניות שם בספר עץ הדעת, מאט יובל שטייניץ.

### **בין הסבר לפירושות**

אם הדבר נכון לסבירות או הסברים, אז מסתבר מכך שמדובר טעם עצמו גם פרשנויות רבות אחרות טכסט, או לאו אירוע, אין יכולות להיות אמיתיות בו-זמנית. או שהמחבר התכוון לפרשנות האחת, או שהוא התכוון לשנייה.

אלא שישנו הבדל בין פרשנויות לטכסט לבין הסברים לאירועים, ולכן השדרטמיניזם הפרשני אינו הכרחי. עקרונות יכולים להיות מ痴 שבו מישחו יוצר טכסט, והוא מחייב בתוכו כמה רבדים של הסבר. ניתן להסביר את הטכסט בכמה מישורים בו-זמנית, וכל ההסבירים יגיבו עקרונות וمسקנות שהם נכונים. אמנם זהה משימה כמעט בלתי אפשרית לביצוע, בהנחה שהtecסט הוא אורך ומפורט, והתיכנים עצם אינם אלסטיים מדי, ולכן אינם ניתנים להתקאה לאילוצי ה'חפנה' הדרקוניים הללו.

משמעותו של מה שראינו לעלה הוא שהקב"ה טוען במקרא רובד פשטי ורובד מדורי, שככל אחד מהם לחוד מהו הסביר מלא לטכסט. למעשה, ישנו עוד רובדי הסבר נוספים, כמו רמז, או סוד. 'שבעים פנים לתורה'.

לסיום, נביא מחולקת בין רבותינו הראשונים בנקודה זו עצמה. הרמב"ם בשורת השני כותב כך:

**ובבר הגיע בהם הסכלות אל יותר קשה מזה, וזה שהם כשמצאו דרש בפסוק יתחייב מן הדרש ההוא לעשות פעולה מן הפעולות או להרחיק עניין מן העניינים, והם כולם ללא ספק דברנן, ימנו אותם בכלל המצוות, וاعפ"י שפשטייה ذקרה לא יורה על דבר מאותם העניינים. עם השורש שהועלינו בו עליהם השלום, והוא אמר ז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר: "גופיה ذקרה במאי קא מדבר". כשמצאו**

**פסוק לימדו ממנה דברים ובין על צד הביאו והראיה..."**

טענת הרמב"ם היא שיכל להיות אך ורק פירוש אחד לכל טכסט, ולכן הפשט הוא הפירוש האמתי היחיד, והדרש אינו יכול להיות פירוש אמיתי נוסף. מתחילה הנחה זו עצמה הרמב"ם מסיק את שיטתו המוחדשת שהדרשות אינם הלכות מדאוריתא, אלא 'כענפים היוצאים מן השורשים' (ראה בכך לפרשת חי-שרה). לעומת זאת, הרמב"ז, בהשגתיו שם, טוען בתוכף את ההפך. נביא כאן שתי הדוגמאות לעומתו, הרמב"ז, בהשגתיו שם, טוען בתוכף את ההפך. נביא כאן שתי הדוגמאות מלשונו שם:

**ובן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה יאמינו כי שניהם אמות – פנימי וחיצון...**

**לא אמרו אין מקרא אלא פשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואיןו יוצא מיידי כל אחד מהם. אבל יסביר הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת.**

### סיכום

בדף זה רأינו שהכלל 'דבירה תורה כלשון בני אדם' הוא עיקרונו בעל משמעות רחבה, שנייה בחלוקת בין דברי ר' י"ש ודבי ר' ע. הצבענו על כך שחלוקת זו הולכת ומצטמצמת עם הדורות, עד שהיא יוצרת סינטזה שמתיכה את שני בתיה המדרש היללו לכל שיטת דרש אחת. הדיון ההיסטורי בהחלט רלונטי וחשוב לבחינתה השיטית של אותה סינטזה, דוקא על רקע העובדה שהמסורת שבידינו ביחס לדרשי הדרש והיחסים ביניהן אינה ברורה כל扯כה. בסיום דברינו עסקנו בשאלת הדטרמיניזם הפרשני, וראינו שהחלוקת ביחס אליה מגיעה לפחות עד לתקופת הרמב"ם והרמב"ן.

## תובנות מפרשת ויצא

1. 'דברה תורה כלשון בני אדם' נמצאת בעיקר בבבלי. בירושלמי היא לא נמצאת כלל, ובמדרשי חז"ל רק בשני מקומות. זהה אינדיקציה מעניתן שכן הספרא היא מדרש שמיוחס לדברי ר"ע (סתם ספרא כר' יהודה הדורש לשונות כפולים כר"ע).
2. הרב ישר טוען שהכלל הנ"ל נאמר רק ביחס לציטוטים שעוסקים בלשונותיהם של בני אדם במקרא, ולא בלשון המקרא עצמו.
3. אפשר שההתבטאות בבבלי לעיקרן 'דיברה תורה כלשון בני אדם' אינן מבטאות בהכרח גישה של דבי ר"ש, אלא אולי מופיעה בהן גישה מאוחרת יותר שכבר מאחדת את שתי השיטות.
4. בנושא הلاقתי רגיל יש מקום לומר שהשאלה ההיסטורית אינה רלוונטית, שונה המצב במדות הدرس. בנושא זה לא קיבלנו מסורת מסודרת וקוהרנטית, ועל כן ניתן שמדובר בנושא זה תהא הסכמה בין עולם הישיבות והתורה לבין עולם המחקר האקדמי בדבר הצורך להתחקות מבחינה היסטורית אחר התפתחות מידות הدرس.
5. השורש לטענת "הדרמייניזם הפרשנאי" נועז בעובדה שרק אחד משני הסבירים יכול להיות נכון הדבר. א' הוא סיבתו של ב' מתפרשת בדרך כלל כדי לא יתכן שהיא א' ולא היא ב' (א' תנאי מספיק ל-ב').
6. "בעית הדטרמייניזם הפרשנאי" אינה מחויבת בעולם הפרשנות של הטכסט. עקרונית יכול להיות מצב שבו מישחו יוצר טכסט והוא מחביא בתוכו כמה רבדים של הסבר. המשמעות - הקב"ה טוענן במקרא רובד פשטי ורובד מדרשי שכל אחד מהו הסביר עצמאו. אפשר שזו החלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני.
7. על פי דברי הרבה כשר, בסעיף 2 לעיל, אפשר שלגבי בטויים אלה, גם ר"ע יסבירים שאין לדרש אותם (למרות שהוא בד"כ דורש כל תג וtag). אם מסקנה זו נכונה, פוחתת עד מאד המשמעות העקרונית של המחלוקת ר"ע ור"ש.
8. הסיבה לכך, שרוב ההופעות של הדיוון לגבי לשון בני אדם, עוסקות בלשון המקרא ולא בלשון בני אדם המצוטטים במקרא, היא פשוטה: הدرس ההלכתי יוצא מפסוקי צווי ותוצאותיהם הלכות, פסוקי צווי נאמרו מפי הגבורה ולא מפיו של אדם המצוטט במקרא.

9. הבנת המחלוקת בין דבי ר"ע לבין דבי ר"ש חשובה מאוד. אם אכן אנו רוצים להבין את דרכי הסינטזה שנקלו בהם חכמי הדורות המאוחרים יותר, علينا להבין את העקרונות שהנחו את מייסדי שני בתיה המדרשים שמהווים בית אב לכל שיטת הסינטזה הלו, שכן אנו מניחים שהחלוקת ביניהם עקרונית וכוללת.

## ■ פרשת וישלח ■

### המידה הנדרונה

קל וחומר.

### מתוך המאמר

- מודיעו חשוב כל כך להוכיח שיעקב שלח מלאכים ממש לעשי אחיו?
- האם המונח 'על' אחת כמה וכמה' רומז לסוג מסוים של קל וחומר?
- מהו 'ק"ז מידע'?
- האם אפשר להוכיח רמה ערכית ורוחנית של אדם באמצעות שקל של קו"ח?
- איך סברא מובלעת מבטאת קו"ח מסווג 'על' אחת כמה וכמה' ביחס ליעקב אבינו?
- למעשה דאמר שהזרשות סומכות, מה הטעם לעסוק בעיגון של הלכות קיימות בכתב, הרי ההלכה כבר ידועה?

## מקורות מדרשיים לפרש וישלח

**"וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שער שדה אדום"**  
 (בראשית לב, ד)  
 וברש"ג: " מלאכים ממש".  
 (שם)

היה מבקש לשלווח שלוחים אצל עשו, ולא היה אדם רוצה לילך, שהיו מתיראים.  
 עמד ושלח מלאכי השרת.  
 (ילמדנו שם)

מלאכים אילו לא היו אלא שלוחיبشر ודם, [ורבנן אמרי מלאכים ממש, מה אם אליו ששה עבדו שלבית נזדווג לו מלאך זהה שהוא שלבית על אחת כמה וכמה], אמר ר' חמא בר' חנינה הגור שפחחת שרה הייתה ונזדווגו לה ה' מלאכים זה שהוא שלבית על אחת כמה וכמה, אמר ר' יוסי [יינוי] יוסר קטן שבטים היה וניזדווגו לו ג' מלאכים וימצאתיו איש (בראשית לו טו) וישאלתו האיש (שם שם) ויאמר האיש נסעו וגוי (שם יז) זה שהוא אביהם על אחת כמה וכמה.

(בראשית רבה, פרשה עה אות ד)

## מדרש מהופך, בדרש ההלכתית ובמדרשי אגדה

### מבוא: מהו 'מלאך'

שני המדרשים שלפנינו מתארים מחלוקת ידועה (שמובאת גם ברש"י על אתר) האם המלאכים ששלוח יעקב הוי מלאכים ממש, או שלוחיםبشر ודם. המילה 'מלאך' כשלעצמה פירושה הוא שליח. גם המשמעות הרוחנית של המושג 'מלאך' נגזרת מהיותו שלוחו של מקום. لكن הפסוק שמצווטת למעלה יכול להתרפרש בשני אופנים שונים, ובhem נחלקים חכמי המדרש (פרט למדרשו המצווטת כאן, ישנם עוד מדרשי חז"ל שמתפרשים לשני הכוונים. ראה, למשל, בציטוט למעלה מדרש ילמדנו). כפי שניתן לראות בцитוט למעלה, רש"י כאן מפרש שהוא אלה מלאכים ממש, ולעומתו, הרמב"ם בספריו **מוריה הנbowים** (ח"ב פ"ו), באופן לא מפתיע, כותב שהוא אלה שלוחיםبشر ודם.

### הקשאים במדרשים השונים

במדרשה שמובא למעלה עולמים שיקולים שונים, שמיועדים לתמוך בדעה שהו אלה מלאכים ממש. בנוסחים מסוימים (הסוגרים המרובעים בцитוט למעלה) מופיע בתחילת שיקול אונומי שלומד מאלייעז'ר שהיה 'עבדו של בית', על אחת כמה וכמה ליעקב שהוא 'אהובו של בית'. ר' חמא לומד בוצרה דומה מהగר שפתח שרה, ועל אחת כמה וכמה ליעקב, 'אהובו של בית'. ור' יוסי לומד מיויסף 'קטן שבטים', על אחת כמה וכמה לאביהן של השבטים.

במדרשים אלו ישנו כמה קשיים:

1. בדרשתו של ר' יוסי ישנה התיחסות פרודוכסלית להיררכיה בין יעקב ויוסף. מחד, סביר יותר בעינויו שייעקב פגש מלאכים מאשר שיוסף פגש אותם, שהרי על קר גופא מבוסס שיקול הקוו"ח. מאידך, דוקא אצל יוסף מופיע הביטוי 'איש', שהוא עמו יותר מאשר 'מלאך' (שראינו כי הוא מתפרש כפשוטו על מלאכי מרים), ובכל זאת לר' יוסי ברור יותר שיוסף פגש מלאכים ממש, מאשר שייעקב פגש אותם. נציין שבשתי הדרישות האחרות, שנתלוות בעבדים, הגר ואלייער (ראה **בראשית רבבה פנ"ט, אות י**), מפורש במקרא עצמו שנזדווגו להם מלאכים, וכך מבנה הדרשה יותר מובן.

2. למה כל כך חשוב להוכיח שייעקב שלח מלאכים של ממש?

3. הרי מאוחר יותר, במעבר יבוק, מפורש במקרא שהוא פגש מלאך, ומדוע לא ניתן ללמידה ממש?

#### 4. מהי המחלוקת, אם בכלל, בין המדרשים השונים?<sup>1</sup>

##### הרקע למדרש

כמו פעמים בעבר כבר נוכחנו לדעת שבחינה מקדמית של מצב הפרשני ששורר לפני העלתה השיקולים המדרשיים יכולה לשפוך אור על המדרש עצמו.

כבר ממבט ראשון רואים בבירור מן המדרש שעדין בעינו לפרש של מלאכים הם שליחים בו"ד, ולא מלאכים ממש, ולכן נזקק לנימוקים שיתמכו בדעה המנוגדת. דבר זה הוא תמורה, שהרי הפירוש הפשט של המילה 'מלאכים' הוא מלאכי מרום, ולא שליחים בו"ד. הראייה הכى טוביה לכך היא שמסקנת המדרש, שהיו אלה מלאכי מרום, מתנשחת בלשון: "מלאכים ממש". אם כן, המילה 'מלאך'

LAGBI שליחים בו"ד משמשת רק באופן מושאל.

כדי להבין את הנקודה הזו, יש לשים לב לאופיים של השיקולים המדרשיים. כל השיקולים במדרש מיועדים להראות שהזדווגותם של מלאכים לייעקב היה סבירה. אנו לומדים מכאן שהקושי שהציג לבעל המדרש היה: איך יעקב אבינו, שהיה בשר ודם, יכול לשולט ולהשתמש במלאכי מעלה.

אותה 'הזדווגות' ל מלאכים, בלשון חכמים,ancaורה ניתנת היה להבין שפירושה הוא אינטראקטיבי של אדם אתם. אולם נקודה זו עולה במפורש בסוף פרשת ויצא, שם יעקב רואה מלאכי ארץ ישראל מחליפים את מלאכי חו"ל, וזה מתואר מפורשות במקרא. על כן מסתבר שהזדווגות' כאן פירושה הוא שליטה והשתמשות ב מלאכים, ולא רק אינטראקטיבי ומפגש עמם.

אם כן, כשבולי המדרש קראו את המקרא עמדו בפניהם שני שיקולים מנוגדים: מחד, המילה 'מלאך' בפשוטה מתפרשת על מלאכי ממשים. מאידן, לא סביר הוא שיעקב אבינו, אדם שישודו מעפר, ישולט ב מלאכי מרום וישלח אותם כשלוחיו. על כן מועלם שיקולים שונים שמייעדים להסביר שלגביו יעקב אבינו אכן 'AMILTA ZOTRETIA' היא לשולט ב מלאכים, ומילא ניתן לפרש כפירוש הפשט, שהמדובר הוא ב מלאכים ממש.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ניסוח המימרות במדרש מרמז על כך שלא בהכרח ישנה כאן מחלוקת, שכן דרשת ר' יוסי לא מופיעה בנוסח: 'ר' יוסי אומר', אלא בנוסח 'אמר ר' יוסי'. בתלמוד זהה אינדיקציה ברורה למדי, אולם במדרש לפעמים הדבר אינו חד. מעבר לכך, בכל זאת יש מקום לנסות ולהבין מהו מוסףה דרשתו של ר' יוסי גם אם היא אינה חלוכה על קודמותיה.

<sup>2</sup> במדרש ילמדנו שמצוותם לעלה, ישנה הנחה שהסביר הפשט הוא שהו אלה מלאכים

כפי שכבר הזכרנו, רשי' בחר בפירוש ה'מיסטי' יותר, ואילו הרמב"ם בחר דוקא בפירוש הפשט. לאחר השיקולים שעולמים במדרש, לאורה דברי רשי' מתבקשים. מדוע לא לפרש כפshootו של מקרה? אולם יש לשים לב לכך שהשיקולים המדרשיים השונים אינם מוכחים שמדובר כאן במלאים ממש, אלא רק מביאים טיעונים שונים לכך שהפירוש הזה הוא אפשרי. יתכן שמסיבה זו גם המדרש כלל לא טורח להביא את התמייה בעמלה המנוגדת, שכן זו נראה היה לו ברורה מALLEה.

### **מהות הקל וחומר הנקטוט במדרשים אלו**

יש לשים לב לנקודה נוספת שמאפיינת את המדרשים אלו. כמה חוקרים עמדו על כך שהמיןוח 'על אחת כמה וכמה' מאפיין קלין וחרמוניין קדומים יותר (אמנם ר' חמא הוא אמרה, ולכן זה מדרש מאוחר יחסית).<sup>3</sup> גם סוג הקו"ח שמנוסח בלשונות כאלו הוא סוג מסוימים מאד. בדף לפ' נחראינו שלושה סוגיו קו"ח: הקו"ח הרוח בדרכו ההלכתית, שمبוסס על שלושה נתוניים, והוא בעליל קו"ח 'מידותי' (=חלק מערכות המידות). קו"ח שمبוסס על הנחה אחת, ולא על שלוש, והנחה זו היא סבירה, ולא עיקרונו כולל שנוצר כתוצאה מהכללה של שתי דוגמאות פרטיות (כמו בקו"ח הרוח). סוג זה עצמו מתפצל לשני מינים שונים: האחד הוא סוג של 'בכל מאתים منها', שהוא היקש סיולוגיסטי הכרחי. הסברא שביסודות היא מנחתת (אנלטית-הכרחית). השני הוא היסק אנלוגי שمبוסס על סברא אונושית רגילה, ולכן, וכך אופע עקרוני הואابر פרינה.

הקלין וחרמוניין שבכאן, ודומה שכן הוא לגביל השיקולים שמופיעים בלשון 'על אחת כמה וכמה', שייכים בעלייל לסוג הקו"ח השלישי, זה שمبוסס על סברא אנלוגית.

### **שתי סברות בבסיס הקו"ח המדרשיים**

למעלה איתרנו את האופי העקרוני של השיקולים המדרשיים שלפניינו, ומיצאנו שallow קלין וחרמוניין שמבוססים על סברא. בעת עליינו לשאול את עצמנו, מהי אותה סברא שמנחתת בבסיסם? מסתבר שהבדל בין השיקולים השונים במדרש ייגור מהבדל באותה סברא שמנחתת בבסיסם.

ממש, שכן זה אפיו לא דורש הנמקה. אולם המסקנה שם מובוססת על סברא שנوعדה להראות מדוע בכל זאת יעקב נזק למלאכי מרום, ולא שלח שלוחים רגילים.

<sup>3</sup> ראה, למשל, בספרו של ד"ר שורץ, **קל וחומר**.

בנקודת מוצא נשים לב לכך שבחחד הנוסחים של המדרש לא מופיע כלל השיקול שלומד מאליעזר עבד אברהם. יתכן שהסיבה לכך היא שכבר ישנו שיקול אחר שלומד זאת מעבד (מהגר). נקודה זו מובילה אותנו להבחין בין שני סוגי שיקולים שונים במדרשים הללו: יחס של בניים, ויחס של עבדים. שני סוגי היחס הללו מקובלים אצל חז"ל, אף מופיעים בתפילות ראש השנה ('אם בניים ואם עבדים'). אולם בדרך כלל הם מבטאים התיחסות של ישראל לאלווקין. כאן הם מבטאים יחסים שונים לאברהם אבינו ('ה'בית'). ישנו כאן 'עבדים של בית' ובנים (או נסדים) של בית'.

מסתבר מכך שני סוגי אלו משתקפים בשני סוגי שונים של שיקולים שלומדים את אפשרותה של הזדווגות الملאים ליעקב. הלימודים מהגר ואליעזר, עוסקים במשור של קירבה ל'בית'. הכוונה היא לנראתה בבית אברהם (כך מפורש בלימוד מאליעזר) סבו של יעקב. ההנחה היא שעבדים קרוביים פחות לדבם מאשר הנכד שלו. לעומת זאת, במקודם היחס שבבסיס הלימוד מיווסף עומדים השבטים, ולא אברהם. הכל נמדד ביחס אליהם: יוסף הוא קטן, ואילו יעקב הוא אביהם.

את השיקול שלומד מיווסף ניתן להבין בשתי צורות: 1. גם כאן הבסיס הוא הקירבה לאברהם. לפי הינה זו, השבטים אינם באמות מרכז ההתייחסות של ההשווה. זה אינו אלא מدد ביחס הקירבה לאברהם. לפי הכוון הזה יוצא שיעקב קרובה יותר לאברהם מאשר יוסף בנו, שהוא הקטן שבשבטים. 2. סביר יותר שהשבטים עומדים באמות מרכז הזירה, והכל נמדד ביחס אליהם.

בעוד שבשיקול הראשון הבסיס הוא קירבה לאברהם אבינו, נראה שכאן הקרייטריוון הוא קירבה לכל ישראל, שכן השבטים הם הביטוי הראשוני לקולקטיב היהודי. יעקב הוא אביו מולדו של כל ישראל, בעוד ש요וסף הוא רק חלק מהקולקטיב, ואף הקטן שבhem.

את שני סוגי השיקולים הללו ניתן להבין כמבטאים הבדל דרגאי, ככלומר שמי שקרוב לאברהם או לכל ישראל, הוא בעל מדרגה רוחנית גבוהה יותר, ואפשר גם להבין זאת כהבדל של ייחוס ש مكانה זכויות יתר. בלימוד השני, מיווסף, האפשרות הראשונה שambilנה זאת כקירבה עקיפה לאברהם, מעמידה את הלימוד הווה באותו משורר כמו הלימוד מן העבדים (אליעזר והגר). האפשרות שתוליה הכל בקירבה לשבטים, מעלה ביתר עצמה דזוקא את היחס, שכן קירבה לכל ישראל, שבכלל לא קיים עדין, מהו קרייטריוון טבעי ליחס.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> יתכן שהגירסאות השונות במדרשי (שנבדלות בהופעת הלימוד מאליעזר) חלוקות בינהן

אם כן, שני סוגי השיקולים הללו משקפים שני סוגי סברות ביחס לזכאות של אדם כלשהו לאינטראקציה ושימוש במלאים: ישנה זכאות שمبرוססת על קירבה לבית אברם ('אהובו של בית'), שאולי מבטאת הבדל דרגאי. וישנה זכאות שمبرוססת על קירבה לכל ישראל, שכן ראה מבוססת על מעמד מועדף כלפי עצמו, 'יחסו'. האחד הוא קירבה לשורש, והשני הוא קירבה לתכליתו הסופית של אותו שורש.

### **בחזרה לקשיים במדרש**

ייתכן שucken ניתן לחזור ולהבין את הקשיים במדרש שהוצגו לעיל. ראיינו שבפני בעלי המדרש עמד הקושי שלא נראה היה להם שיעקב כבשר ודם יכול היה להשתמש במלacci מרום, שהם מطبعם שלוחוי מעלה. זו נקודת המוצא של המדרש. ייתכן לחץ זאת אם נשים לב לכך שהמאבק בין יעקב ועשו במסכת אירועים שבה יעקב מוצג באור בעייתי. הוא מرمחה את עשו, ולאחר מכן גם את יצחק. לבסוף, הוא בורח מעשו כדי שלא ינוקם בו, נקמה שנראית לכארה צודקת. גם בתקופת הבריחה עצמה, בעת שהוא עובד אצל לבן, הוא נראה כמרמה את לבן בטלאים. והנה כתע מגיע הרגע שבו עשו עומדים להינקם מהיו הרמאי. אהדתו של הקורא (בפרט אם איןנו ניזון ממדרשי חז"ל שכח הזמן טורחים לאוזן את התמונה) נתונה באופן טבעי לעשי. יעקב נראה כאופורטוניסטי, והמאבק המתקרב עשוי להשיב את 'צדקה' על כנו.

כפי שכבר הערנו, בדיק בנקודה זו מתחילה המדרש שלפנינו. בעלי המדרש רוצחים להראות שיעקב הוא עדין חביבו של מקום. הוא עדין קרוב ל'בית', ועדין הוא זה המועד ליצור את כלל ישראל. כל מעשיו ה'שפליים' נעשו מתוך מגמה זו.<sup>5</sup> לדעתנו, במישור העקרוני, מטרת המדרש אינה לבחון את השאלה הפרשנית, הניטרלית והתמיימה, האם השלווחים הללו היו מלacci או בני אדם. נקודה זו אינה ממש חשובה כשלעצמה. בהקשר זה היא מהויה אינדיקטיה משמעותית למעמדו של יעקב אצל אביו שבשימים, וזה הנקודה שאותה המדרש רוצה לברר.

בדיק בנקודה זו. אם הלימוד מוסיף הוא במישור הקירבה לאברם, אז הלימוד מאליעזר מיותר. אולם אם הלימוד מוסיף הוא במישור הקירבה לכל ישראל, אז הלימוד מאליעזר הוא בעל אופי שונה (קירבה לאברם). נציין שהגר מתיחסת גם לשרה, מה שמניס למרכז השיקולים פרמטרים נוספים, ואכ"מ.

<sup>5</sup> ניתן לשאול את עצמנו האם המטרה מקדשת את האמצעים. שאלה זו כבר נשאלת במפרשים סביב פרשיות אלו, ואכ"מ.

הרקע למדרש נועז בספק מובלע לגבי מעמדו הרוחני של יעקב אבינו, שמצוג לנו בספק ביכולתו להשתמש במלacci מרום.

### פתרונות הקשיים

המדרש מוכיח באמצעות שיקולי קו"ח שמעמדו הרוחני של יעקב מאפשר לו זאת. המחלוקת בין הדעות במדרש נסובה סביבה השאלה מדוע באמת, על אף כל מה שעשה, מעמדו הוא עדין זהה. ר' חמא טוען שזה בಗל קירבה לאברהם (דרגה רוחנית, או קירבה למקור ולshoreש). ר' יוסי טוען שזה מפני שהוא מכונן במעשהיו אלו את כל ישראל, שזויה כל מטרתו של הקב"ה עצמו. ניתן להבין את ההסבירים הללו כגורסים שמעשו של יעקב היו מוצדקים, ואז המוקד הוא הדרגה הרוחנית שלו. ונitin גם להבין את ההסבירים כתטענה שעל אף שהמעשים לא היו מוצדקים הם נעשו למען כוונה טובה (ובנהנויות נבואית-אלוקית), למען יצרת כל ישראל. ניתן אולי לומר שהמעשים אינם ראויים אולם היחס וזכות אבות עומדת לו על אף זאת. חז"ל במדרשים אחרים, ובעקבותיהם פרשנים מאוחרים יותר, מציגים את כל האלטרנטיבות הללו.

לכן היה חשוב כל כך לבני המדרש לדין להראות שהיו אלה מלאכים ממש. ניתן שהנתנה שחויל וסביר שהיה אלו שלוחים בו"ד, אינו מקבל את המסקנה שמעמדו של יעקב אכן לא התערער.<sup>6</sup>

לפי זה ההוכחה ממעבר יבוק אינה רלוונטית, שכן שם מופיעה במפורש העובדה שיעקב נפגש עם מלאך, בעוד שמטרת המדרש הייתה דווקא להביא את השיקולים שבבסיס ההוכחה. דווקא הם מהווים מטרה עיקרית למדרש שלפנינו, שכן הם אלו שمدגישים את מעמדו הרוחני של יעקב. העובדה שיעקב משתמש במלacciים כשלעצמה, אינה מחדדת די את הנקודה שאotta ורוצים לחדר בעלי המדרש, וכן הם בוחרים דווקא מקום לא ברור, ומוכחים שגם שם מדובר במלacci מרום.

המדרש שלפנינו מנסה להראות את הנקודה זו עוד לפני תחילת המאבק בין יעקב לעשו. במעבר יבוק, מיד לפניו המאבק שייערך לאחר שעלה השחר, יעקב ממשיך לפעול במשור 'מלאכי'. אולם שם יעקב נאבק עם מלאך, ולא משתמש בו. להיפך, ממש היה נראה שדווקא עשוי הוא שזכה לשירותיו של מלאך, ודוקא הוא ה'צדיק' ואולי גם הצדוק. על כן המדרש שלפנינו מהווה גם מבוא

<sup>6</sup> אמן ייתכן שהוא לא מקבל את האפשרות שהמעמד כן התערער, ולכן המדרש מיותר, ואולי הוא לא מקבל את הלגיטימיות של מדרשים שמטרתם היא הנימוק ולא המסקנה, כפי שנראה מייד.

נחוץ להבנתה של פרשה זו, ולהתיחסות נכונה אליה. כתע אנו מבינים שבמעבר יבוק יעקב מתגבר על מלאך, ולא רק משתמש בו. ישנה כאן התקדמות אל מעבר לסתם שימוש במלאכיהם.

המקרה במעבר יבוק יועיל לנו גם להבין את הקושי הראשון. הכתוב שם משתמש בלשון 'איש', ולא מזכיר שם מלאך. ההבנה שמדובר במלאך עולה מהתיחסות למאבק כהתגברות על 'א-לוהים'. גם אצל יוסף הביטוי הוא 'איש', ובוחלט ייתכן שכן ישנה גז"ש סמייה, וכך שם ברור יותר לחכמים שמדובר במלאך ממש. מעבר לכך, העובדה שהז"ל מניחים כМОון מאליו את המפגש של יוסף, ותוהים לגבי המפגש של יעקב, מבוססת על רצונם להציג את מעלותו של יעקב. מайдר, כפי שהסבירו כאן, הקושי בכך שיעקב שולט במלאכיהם אינו נובע מעצם מעלותו, אלא מהסיטואציה שנוצרה לאחר מעשי ה'רמאות' שלו. בעצםתו יעקב מצוי במעלה גבולה מזו של יוסף (הן ביחסו לאברהם, והן ביחס לכל ישראל).

### **מדרש מהופך**

מכל האמור עד כאן עולה טענה מעניינת. המדרשים שלפנינו אינם מיועדים לבורר שאלה פרשנית. מטרתם אינה מסקנת המדרש אלא דוקא השיקולים שמוליכים אליה. הטיעון המדרשי עצמו הוא אשר מהווה כלי ביטוי לתיאור מעמדו של יעקב,

והשאלה בה דן המדרש אינה אלא כלי שימוש את הדרשן לצורך הבירה זו. זהו מדרש מהופך. בדרך כלל מדרש מיועד לבורר שאלה מסוימת, והשיקולים המדרשיים הם אמצעי שמשטייע לנו בכך. אולם כאן המצב הפוך בדוק. מטרות המדרש היא דוקא השיקולים וההנמקות, והשאלה הנדונה היא רק אמצעי כדי להציג את השיקולים לפתרונה. הצעה זו היא מחודשת מaad, ולהלן נבחן אותה גם בהקשר של מדרשי הלכה.

### **אופי ההיסק 'על אחת כמה וכמה'**

יש לעובדה זו קשר לכך שהז"ל משתמשים כאן דווקא במידת 'קל וחומר', ודוקא מהסוג השלישי (קו"ח שمبוסס על נתון אחד ועל סברא). כפי שראינו בדף לפ' נח, קו"ח מידותי וגיל הוא אנלוגיה, ולא סילוגיות לוגי. הוא מחדש לנו משהו שלא ידענו מראש, באמצעות הכללה. לעומת זאת, קו"ח של 'בכלל מעתים מנה' אינו חדש לנו מأומה. הוא חושף עובדה חביבה מתוך עובדה ידועה, אולם אין בו חידוש מהותני. התלבטו שמדובר טיבו של קו"ח מן הסוג השלישי.

לכוארה קל וחומר מן הסוג של 'על אחת כמה וכמה' הוא מරחיב (סינטטי, ולא אנליטי, במינוח אנטיאני). מסקנותיו אין חbioות ממש בהנחות, אלא הן מבטאות שהוא שמתרכז אל מעבר להנחות (המונה 'מרחיב' מתפרש כאן כמו שראינו בדף לפ' חי שרה ח"ב). אולם במקורה שלנו הכליל להרחבה זו הוא סבירו, שהיא עצמה כבר בודאי הייתה קיימת אצלנו קודם לכן (היא אינה תוצאה של שיקול הקו"ח אלא נקודת מוצא שלו). ראיינו בדף לפ' נח שכל הדרשות הן למעשה הרחבות מנתחות (ראה גם בסוף הדף לפ' לrk-Lrk).

אולם כאן ישנה תופעה שונה. לכוארה זהו אמנים קו"ח 'מרחיב'. אולם מטרתו אינה המסקנה שלו אלא כל ההפוכה, ואלו כבר היו קיימים אצלנו קודם לכן (אם כן, הוא אינו אלא ביטוי מפורש לתובנות שכבר היו חbioות בדרכן עוד קודם לכן).

יהו שיאמרו שהמדרשה הוא רק צורה של הדרשן לבטא עיקרונו ידוע באמצעותי מעניין ומורכב יותר. במקום לומר 'יעקב אבינו הוא בעל מדונה רוחנית גבוהה', או 'יעקב אבינו לא חטא', או 'כל האומר יעקב אבינו חטא אינו אלא טועה', הדרשן מחייב זאת בתוך הליך מדרשי מורכב יותר, ומשאיר לנו לפענה את כוונתו.

אחד הרמזים שעוזרים לנו לפענה את מטרתו של המדרש היא העובדה שכאן לא נערך קו"ח מידותי וגיל, אלא קו"ח מן הסוג השלישי. הרמז המינוחי הוא בלשון 'על אחת כמה וכמה', שמאפיינת סוג זה של שיקולים. כפי שראינו לעיל, בדרך כלל טיעון שימושה בלשון כזו, מבטא סברא מובלעת. لكن ניתן להצביע על כך שהעלאת שיקול מסווג כזו יכולה במקרים רבים להיחשך כצורה ספרותית מהותכמת לבטא סברא מובלעת כלשהי, ולא כפי שנראה על פני השטח, שהקו"ח הוא רק ניסיון ליישם את הסבראה הזאת במקורה מסוים.

### **דרשות יוצרות וסמכות**

בדף לפ' חי-שרה בתחילת ח"ב עמדנו על כך שישנם שני סוגי של דרישות בחז"ל: יוצרות וסמכות. דרישות יוצרות הן מנגנון פרשני שמטרתו לייצר הלכה חדשה באמצעות הליך של דרש הלכתי. לעומת זאת, דרישות סמכות מטרתן לעגן הלכה ידועה בכתב באמצעות הליך דרשמי.

כפי שראינו בדף לפ' בראשית, ישנן אפילו גישות (שכנראה לא עומדות ב מבחן אמפירי, כמו זו של הרלב"ג) הגורסות שכל הדרשות הן סמכות, וזאת בשל האופי העמוס והאזרוטרי של חלק גדול מיהן. אולם ישנה גם בעיה אפרורית לא

פושטה בעצם טענת קיומן של דרישות סומכיות: מה טעם לעסוק בעיגון של הלוות קיימות בכתב (וזה לעשות זאת באופןים כל כך לא משכנעים)? הרי ההלכה כבר ידועה, ולכן הדרשהancaורה לא מוסיפה לנו מאומה. לדוגמא, ביחס לגז"ש כבר כתבו כמה מפרשין (ראה **אנצ'ית** ע' 'גזרה שוה') שישנם מצבים שהתקבלה במסורת הלכה מסוימת, אולם לא ידוע מ庫רה. במצבים כאלה חכמים מחפשים שיקול דעתני שיתמוך בהלכה הנדונה, ועשויים דרש של גז"ש. יש לשים לב לכך שגם בסוגים הללו של הדרש ההלכתית המתירה היא השיקול ולא ההלכה שנלמדת ממנו.

ישנם מקרים שבהם ניתן להציג פתרון לקשי זה, בכך שנראית השלכות שונות לעובדה שהעוגן להלכה ידועה מצוי בפסוק זה או אחר. למשל, שלא ניתן לדרוש מפסוק זה דרשה נוספת. או, לחילופין, שמתוך אותו הקשר ניתן למודד פרטיהם נוספים, כאלה שאינם ידועים לנו עדין, שנוגעים לאותה הלכה. מעניין לשים לב לכך שבמקרים אלו המטרה של הדרש היא הנימוק החדשני ולא המסקנה ההלכתית. בדף הנוכחי הצענו סכימה מקבילה ביחס למדרש אגדה: לפעמים מטרת המדרש כלל איננה בירור השאלה הנדונה (או ההלכה, במקרה של מדרשי הלכה). מטרת המדרש היא לבטא בכללי ספרותי מתחכם ומורכב יותר, רעיון שמנוח בשיקולי ההנמקה שימושיים אותנו בהליך הדרש. בטרמינולוגיה שלנו ניתן לומר שהוא מדרש אגדה 'סומך', ולא 'יוצר'.

## תובנות מפרשת וישלח

1. אפשר שהמונה "על אחות כמוה וכמה" מאפיין ק"ו קודם.
2. פעמים שהמדרש לא בא לברר שאלה פרשנית. מטרתו אינה מסקנתה המדרש עצמו אלא דוקא השיקולים המוליכים אליה. זה קריאנו-מדרש מהופך. השאלה הנדונה במדרש היא רק אמצעי מתודולוגי מעניין וחכם כדי להציג את השיקולים לפתרונה.
3. הק"ו המידעו הרגיל הוא אנלוגיה ולא סילוגיזם לוגי, הוא חדש לנו משחו שלא ידענו מראש באמצעות הכללה.
4. כל ווחומר מן הסוג "על אחות כמוה וכמה" הוא מרחיב (סינטטי ולא אנליטי, במינוח קאנטיאני) ומסקנותיו אין חבויות בהנחות. טיעון שימוש בביטוי זה (עאכ"ו) מבטא סברא מובלעת.
5. גם בג"ש ישנים מצבים שהתקבלה במסורת הלכה מסויימת, אולם לא ידוע מקורה. במצבים אלו חכמים מחשפים שיקול דרשני שיתמוך בהלכה הנדונה באמצעות דרש של גז"ש. בסוג זה של דרש המתאר היא השkol הדרשני ולא ההלכה הנלמדת שכן ההלכה נתונה במסורת וידועה זה מכבר.
6. כאשר מטרת המדרש הוא לבטא בכלי ספרותי מתחכם ומורכב רעיון שמנון בשיקולי ההנמקה, ההלכה אינה העקר אלא הדרך. לרעיון זה קריאנו "מדרש אגדה סומך ולא יוצר".

## ■ פרשת וישב ■

### המידה הנדונה

מייעוט אחר מייעוט.

### מתוך המאמיד

- האם 'הברור ריק אין בו מים - אבל נחשים ועקרבים יש בו' הוא דרש או פשוט?
- האם מידת "מייעוט אחר מייעוט" היא כלל לוגי?
- מה מעמדן של המידות שאינן ברשימת י"ג מידות של רבי יצחקאל?
- האם האור הוא העדר חושך או החושך הוא העדר אור?

### מקורות מדרשיים לפרש וישב

"והבור ריק אין בו מים". ממשמעו שנאמר 'והבור ריק', איני יודע שאין בו מים?  
מה תלמוד לומר 'אין בו מים'? מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו.  
(רש"י בראשית לז, כד. שבת כב ע"א, חגיגה ג ע"א)

"וישליךו אותו הבורה והבור רק אין בו מים" מים לא היה בו, נחשים ועקרבים  
היו בו, שני בורות היו אחד מלא צוררות ואחד מלא נחשים ועקרבים.  
(בראשית רבה, פרשה פד, טז)

## א. אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'

### לשונות כפולים

הפסוק שמצווט בדרשות שלמעלה מתבטאת בלשון כפולה: "הבור ריק, אין בו מים". מן האמור בדפים לפרשיות תולדות-ויצא עולה שכפילות כזו יכולה להתפרש בשני אופנים: לפי גישת דברי ר"ע היא נאמרה לדרשה. ולפי ר"ש היא נאמרה כלשון בני אדם, ولكن אין הכרח לדורשה (לפחות כאשר אין אילוצים לעשות כן). כאורה הדרשנים שלפנינו משתמשים בבית המדרש של ר"ע, שכן הם דורשים את הלשונות הכפולות.

אמנם הניתוח זהה מבוסס על הנחה שלשונות אלו הן אכן כפולות. אולם 'ריק' ו'אין בו מים' אינם ביטויים בעלי משמעות זהה. אמן אם בור הוא ריק, אז בודאי אין בו מים. אולם אם אין בו מים אין זה אומר שהוא ריק לגמרי. על כן בהחלט יתכן שדרשות אלו כלל אינן קשורות למחלוקת ר"ע ור"ש. להלן נראה גם מופעים אחרים, שבהם ישנו שני מיעוטים רצופים בעלי תוכן זהה.<sup>1</sup>

### פשט או דרש: ההגיון שבדרשה

ההגיון של הדרשה נראה די ברור. הטענה שהבור ריק גוררת בהכרח את הטענה שאין בו מים. אם כן, לא ברור מדוע התורה בכל זאת מוסיפה את הטענה השניה. מכאן מסיק הדרשן שהתוספת نوعדה ללמד שהבור לא היה ריק לגמרי, אלא רק ריק ממש, אולם הוא מושך שהוא בו נחשים ועקרבים. המשפט 'הבור ריק אין בו מים', שכולל על פי העיקרונו הזה למשפט 'הבור אינו לגמרי ריק', או: 'הבור ריק ממש'. המסקנה שהיא בו דוקא נחשים ועקרבים נובעת מפרשנות מקומית של הדרשנים, ולא מסכימה אוניברסלית כלשהי.

יש מקום להתבלט האם מדובר כאן בדרשה, או שמא זהו שיקול פשוט. הרעיון בהחלט להבין שיקול כזה לגבי כל טCAST, גם אם לא היו ניתנות לנו המידות מהר סיני. אם כן, מדובר בכלל לסתוג את השיקול הזה בדרש? יש לציין שהניסוח במדרש הרבה שונה מהניסוח שבגמרא. במדרש הרבה פרשנות זו מובאת כמסקנה פשוטה, ללא הקדמה עם הניתוח הדרשי שסבירי המובא לעלה. משתמש מהמדרש תופס זאת כפירוש פשוט וגיל. כאמור, מהניסוח בבלאי לא משתמש כן.

<sup>1</sup> נציין כי ראיינו שם שלפעמים גם ר"ש דרש לשונות כפולים. מעבר לכך, יתכן שהדרשנים שכאנ פועלם לאחר שכבר נוצרה סינתזה כלשאי בין בתיהם המדרש הללו, ובמסגרתה דורשים לשונות כפולים.

### סיווג הדרשתה

הרב כשר, בספרו *תורה שלמה*, מביא כמה ממפרשי רשי' שמסבירים שישודד הפירוש הזה הוא בכלל הידוע: "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". מכיוון שהמילים 'ריך', וגם 'אין' הן מילוט מיעוט, מוכח שהמקרא בא כאן לרבות (שבכל זאת יש שהוא בבור ה'ריך' הזה). אחר כך הוא מתקשה מניין שהיו בבור דוקא נחשים ועקרבים, עובדה שלא ניתן להסביר אותה מן הכלל 'אין' מיעוט אחר מיעוט' עצמו. הרשי' מויינה כתוב שזו גזירה שווה (וכן הביא ביפה תואר)<sup>2</sup> מהרزو'

פירוש שאלו הדברים שדריכם להיות בבור שמות. ישנים גם שיקולים אחרים. בכל אופן, דרשת זו נראה מובוססת על העיקרון 'אין' מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'. ההגיון שבדרישה הוא נראה זה שהוסבר למטה.<sup>3</sup>

### 'אין' מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'

העיקרון הזה מופיע בכמה מקומות בש"ס.<sup>4</sup> שפרק בספרם מאמרו מראה שישנם כמה וכמה מופעים שונים של הכלל הזה בספרות חז"ל, וקשה להציג עבورو סכימה אחת כוללת, שمبוססת על הגיון אחד. על כן חשוב מאד לעורוך מחקר שימפה את המופעים הללו, בפרטם טורים שונים. נביא כתוב כמה דוגמאות שימושיו חלק מן המגוון, ונציג אפיון ראשון לשני סוגים מופעים של הכלל הזה.

במסכת מגילה כג ע"ב לומדים ששומת קרקעות ובני אדם נעשית בבי"ד שבו יושבים תשעת ישראלים וכחן. המקור לכך הוא שכתובים עשרה כהנים בפרש תקדשות. ה'כהן' הראשון מלמד שצרכן כהן (מעט ישראלים), ה'כהן' השני גם מעט ישראלים, אולם הוא בגדר מיעוט שבא אחר המיעוט הראשון, ולכן הגמ' מסיקה שהוא בא לרבות שהדיין השני הוא ישראל. גם ה'כהן' השלישי מהוות מיעוט אחר מיעוט, ולכן הוא שוב מרובה ישראל, וכך לגבי כל השאר.

<sup>2</sup> אם באמת ישנה כאן גז"ש, כדעת הרשי' מויינה, ייתכן שנitin להסביר באמצעותה גם את הטענה הבסיסית שהBOR לא היה ריך. מהמדרשו שלפניו לא משמע שכונתו לגז"ש, וזה גופא ראייה נגד פירושו של הרשי' מויינה.

<sup>3</sup> שפרק, דן בכלל זה במאמרו 'אין' ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', *הגיו*, ב, 1992 (להלן: שפרק).

<sup>4</sup> ראה דוגמאות אצל שפרק. בדרך כלל הנוסח הוא: "הו' מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". ישנו יוצא דופן אחד במסכת מנחות ט ע"ב, שם מופיע רק הסיפה "אין" מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". אמן שם זה חלק משפט שאלה, וייתכן שזו סיבת הקיצור. קשה להסביר מושינוי זה מסקנות כלשהן.

לאחר מכון הגם' מנסה מדווק שלא נתיחס לשליishi כמיועוט ראשון (אחרי שהבנו למעלה שהשני בא לרבות, ועל כן הוא אינו מיועוט), והרביעי הוא מיועוט אחר מיועוט שבא לרבות, וכן הלאה. המשקנה מכך היא שבבי"ד של שומא צריכים היו להיות חמישה ישראלים ולפחות חמישה כהנים.<sup>5</sup> הגם' נותרת ב'קשה', כלומר אין לה הסבר לכך.<sup>6</sup>

יש לשים לב לכך שהמיועוטים בסוגיות מגילה נעשים באותה מילה עצמה. יתר על כן, שם קשה לפרשן בכך בפסוקים עצם, לו לא הכלל של 'מיועוט אחר מיועוט'. זו נראית דרשה ולא פירוש פשוטי.

דוגמה אחרת מופיעה בסוגיות סנהדרין מו ע"א, לגבי תליית המומתים בבב"ד. מן הפסוק: "וכי יהיה באיש חטא", למדים: 'איש' - ולא בן, 'חטא' – מי שעלו חטאו נהרג, יצא בן סורר ומורה שעלה שום סופו נהרג. ואין מיועוט אחר מיועוט אלא לרבות. ומכאן שמדובר בנ Suror ומורה לתליה.

עוד דוגמא מופיעה בסוגיות ב"ק פ"ו ע"ב (ומכות ט ע"ב) מובא הפסוק על רוצח בשוגג: "בלא ראות בבלי דעת", ולומדים ממנו לרבות סומה: 'בלא ראות' – למעוטי, 'בבלי דעת' – למעוטי, ואין מיועוט אחר מיועוט אלא לרבות.

כדי להציגו משחו מן המחקה הדורש לגבי מידת זעב כלל, ננסה למין מעט את הדוגמאות הללו. ראשית, שני המקרים האחרונים המיועוטים מופיעים בזה אחר זה (כמו בדרשה שלנו, ושלא כמו בסוגיית מגילה). אם כן, לכארה מדבר כאן בפירוש פשוטי ולא בדרש. אמן בדוגמה של בן Suror כל אחד מהמיועוטים היסודיים עצם הוא מדרשה, וכך גם בסוגיות מגילה (בב"ק המיועוט הוא ממשמעות הפסוק), ולכן בכל זאת נראה שזו דרש. מעבר לכך, בדוגמה של בן Suror נראה שהנוסח של הפסוק עצמו אינו מתייר מאומה (אין אפשרות לכתוב את הפסוק הזה ולשמור על תוכנו הפשמי באמצעות מיועוט אחד בלבד). לעומת זאת

<sup>5</sup> לפי הצד השני שעה בסוגיא שם, המיועוט השני נחשב כריבוי, וכן המיועוט שאחורי ממעט ולא מרבה. נראה שזוהי התיחסות פורמלית לכל זה. למשל, אם התורה היתה כתובה אצלנו 'והbor ריק אין בו מים ואין בו עפר', משיקול פשוטי לא היינו מבינים את המיועוט האחרון ('אין בו עפר') כריבוי, אלא למיועוט שני. יתכן שאצלנו הכלל מבטא פרשנות פשוטית, ואילו בסוגיות מגילה הוא פורמלי. יתכן שהדעה הראשונה (שגם נפסקה להלכה) מבינה את הכלל הזה כמקביל לפרשנות הפשוטה שלנו, ולכן היא אינה מקבלת את הסיג הפורמלי שמציעה הקושיה.

<sup>6</sup> מקובל שהביטוי 'קשה' משמעותו היא שישה תשובה, להבדיל מ'תיזבתא'. ראה, למשל, רש"ט ב"ב נב ע"ב במחלוקת עם הר"ח שם, ובין של שלמה ב"ק פ"ב סי' ה, *יבין שמוועה*, שער שני אות א, ועוד הרבה.

זאת, בדוגמה של הסוגא של הטענה בהחליט יש יותר דומה מaad למקרה שלנו. הבדל שלישית הוא באופי הדבר שמתורבה: בין סורר ומורה, הריבוי מבטל את אחד המיעוטים שמרכיבים אותו. לעומת זאת, בסוגא יש ריבוי שאיןו מבטל לגמרי את אחד המיעוטים, כמו בדוגמה שלנו. הבדל רביעי הוא שבין سورר שני המיעוטים אינם על אותו ציר. מיעוטים את סוג האדם ואח"כ את סוג העבריה. לעומת זאת, בסוגא ובמקרה של הבור של יוסף, שני המיעוטים נausים באותו ציר (אי ידיעה, וriskנותו של הבור). הבדלים אלו נוגעים לשאלת אם מופע מסוים של הכלול הוא בצד פירוש פשוט או דרש. לטענתנו ישנו בחז"ל מופעים משני הסוגים. בטבלה הבאה מובאים ההבדלים שהציגנו:

הסוגיא/המאפיין	סוגיות מגילה	סוגיות סנהדרין	סוגיות ב"ק	דרשותנו
האם ביטוי המיעוט הם זהים	כן	לא	לא	לא
האם המיעוטים צמודים	לא	כן	כן	כן
האם הריבוי מבטל את אחד המיעוטים	כן	כן	כן	כן
האם יש אפשרות לכתוב את הפסוק אחרת	כן	לא	כן	כן
האם שני המיעוטים הם על אותו ציר	כן	לא	לא	כן
האם הפירוש הוא דרש או פשוט	דרש	דרש	דרש	פשוט

### סיכום ביניים

הדיון שעשינו הוא רק צעד ראשוני ושטחי, כהדגמה בלבד. ישנו הבדלים בפרמטרים נוספים וברזולציות גבוהות יותר (כמו מהן המיעוטים מתבטלים על ידי הריבוי, באיזה אופן וכו'), ומסקנות אמינות דורות יותר (כמוון תמונה מלאה. כללית, ניתן לסכם ולומר שמותחת לכותרת 'אין מיעוט אחר מיעוט' מסתתרים כמה מנוגנונים שונים (וז גם מסקנתו של ספרcer). לפעמים העיקרונות מבטאים כלל פורמלי ולפעמים פרשנות פשוטית (כמו במקרה שלנו).<sup>7</sup> ישנו גם מקרים שבהם קשה להכריע בין שתי האפשרויות (ראינו שייתכן שנחלקו בכך אמורים במגילה). כל אלו הן מושימות חשובות למחקר המדידות.

<sup>7</sup> רשי' בסוגיות סנהדרין מו ע"א ד"ה 'אין מיעוט' כותב: "כלומר מידת היא בתורה". הוא מתייחס לכך כמידת דרש, אף כי ראיינו שלא תמיד זה המצב.

### **אוניברסליות של הסכימה**

על אף הגיון, מבחינת הסכימה ישנה אוניברסליות מסוימת. תחילתה מאתרים שני מיוחדים באוטה פרשה. מסיקים משניהם שיש כאן ריבוי. ולבסוף עליינו להחליט מה לרבות. נראה כי ההכרעה זו שונה בכל הקשור, ואינה קשורה לדרכו הפעלו של העיקרון הכללי.

אולி ניתן לומר שההגיוון שבכל המופיעים של הכלל הזה מבוסס על השיקול הלוגי-פורמלי שפגשנו לעלה בדרשה שלנו. אמנם ישנם מקרים שבהם לא היינו מפרשים כך לולא הכלל המדורי. הכלל המדורי הפורמלי מורה לנו להתייחס לכל הופעות הללו, גם במקרים שבהם לא סביר לעשות כך על פי הפשט, כאשר הפסקוק היה כתוב באופן הפשט של מיעוט אחר מיעוט, כמו 'הברור ריק אין בו מים'. למשל, עליינו להתייחס לפסוקים שנדונים בסוגיות מגילה כאילו כל עשר המילים 'כהן' כתובות זו אחר זו, ולהפיעל את ההגיוון הפשוט, זה שהיינו מפעילים אילו כך באמת היה נכתב.

אם הצעתנו נכונה, כי אז הסכימה הפורמלית של הכלל הזה מהווה רק כלל של ארנון הכתוב. ככל זה נדרש למצוע ותשתיית להפעלת הגיוון פשוט רגיל. בסופו של דבר, ההגיוון הוא לוגי, כמו בפרשتنا.

### **מילות המיעוט**

יש להעיר שגם אפיונו של מילوت מיעוט, הוא בעייתי למדי. המילים 'ריק', או 'אין בו', הן בעיליל מילות מיעוט. אולם מדובר מילים כמו 'איש', או 'חטא', נחשות כמיינוט? לפי ההגיוון זהה כמעט כל מילה יכולה להיות כמיינוט. מסתבר שחז"ל הגיעו לפסוקים עם רעיונות כלשהם, מסבירותם או מסורתם, והם מחפשים מילות מפתח.<sup>8</sup> כאשר ידוע לנו שבפסקוק צריכה להיות מילה כמעט זאת ניתן להבין מדוע חז"ל בחרו במילה 'איש', או 'חטא'. אם היה ברור לחז"ל שעליינו למעט מתליה סוג אנשיים או חטאים, אז היה מובנת יותר בחירות מילות המיעוט הללו. לפעמים בסיס הכלל הממעט ובחירה מילות המיעוט מונחות סברות, או מסורת.

---

<sup>8</sup> בדף שבעה הבא נרחיב יותר בסוג השיקולים זהה, ובഫדרה בין הנתונים ובין התוספות של הדרשנים עצם.

### מבנה הכלל הזה

כבר עמדנו מספר פעמים על כך שבכל אחת מ"ג המידות ישנו ממד אוניברסלי וממד פרטיקולי. Mach, ישנו רמז טכסטואלי שומרה לנו לחפש דרשה, זה מבנה אוניברסלי. מאידך ישנו שיקול סברתי שעזר לנו למצוא אנלוגיה שתהוו בסיס הגיוני לדרשה. בדף לפרשת חיי-שרה (סוף ח"א) ראיינו שה'מידה' היא רק החלק הפורמלי-אוניברסלי, שימושו בכל הופעותיה של צורת הדרשאותו. החלק התוכני-סברתי משתנה בכל הקשר (הוא תלוי בנסיבותם של המושגים המשמשים בדרשה, ובקשריהם התוכניים שביניהם, וכמו כן גם בהקשר המקרה).

יתכן שגם בדיאו שלנו ניתן לחלק בין שני חלקיים כאלו: Mach, העיקרונו תמיד פועל בצורה דומה: שני מעיוטים מהווים רמז טכסטואלי שומרה לנו לרבות משאו (לסייג את המיעוט, או לבטל את אחד המעיוטים). מאידך, האלמנט המתורבה בכל הקשר הוא שונה. במקרה שלנו מרבים נחשים ועקרבים (להסביר, עיין ברמב"ן על אחר, ועוד).

### יג מידות דרי"ש ול"ב מידות דר' אליעזר בן ר' יוסי הגלילי

יש לציין שהכלל הזה אכן מופיע ברשימת יג המידות בברייתא של ר"י"ש. מאידך, הוא כן מופיע ברשימה לב מידות הדרש של ר'אברה<sup>9</sup>ג. בספר הכריות, לר"ש משאנץ (חלק שלishi, 'תיבות עולם', אות ז. וראה גם שם, חלק חמישי, 'לשון לימודים', שער אאות יג): "במיוחד מיעוט כיצד? 'ייאמרו הרק אך במשה' וגוי, מיעוט אחר מיעוט...".<sup>10</sup>

מקובל לחשב שמידותיו של ר'אברה<sup>9</sup>ג עוסקות בدرس האידי וアイלו יג מידות של ר"י"ש עוסקות בدرس ההלכתי. אולם מידה זו בהחלט משמשת גם במדרשי ההלכה. בכך היא מצטרפת לכמה וכמה מידות וכלי דרש נוספים שמשמשים בدرس ההלכתי ולא נמנעו ברשימתו של ר"י"ש. וראה, למשל, את לשון הרמב"ם בתחילת השורש השני שמתיחס למעמדן של דרכי הדרש ואומר: "שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי".<sup>11</sup> מהו הクリיטריון שמגדיר את הרשימה

<sup>9</sup> אין בדיינו כיום נוסח מקורי של הברייתא של לב מידות. ראה על כך בדף לפרשת חיי-שרה, תחילת ח"ב.

<sup>10</sup> הדוגמא נראהית כ'מיוחד מיעוט' פשטי. אולם עיון עמוק יותר בספר הכריות מעלה ספיקות בעניין זה.

<sup>11</sup> יתכן שהרמב"ם מנסה להכליל כאן גם את שיטת הדרש של ר"ע. אם כן, זהה דוגמא לסינתזה בין שני בתיה המדרש הלו שנותרה בדורות מאוחרים יותר. בכלל אופן, זה אינו

של ר"ש? מה משמעותן של שאר דרכי הדרש שלא מופיעות ברשימה?<sup>12</sup> אלו הן משימות חשובות נוספת של מחקר המדיניות.

הר"ש משאנץ בחלק זה מסביר לגבי כל מידע שנעדרת מרשימת יג המדיניות בבריתא של ר"ש, מדובר באמת ר"ש לא הביא אותה. בהקדמתו הוא עומד על שלושה סוגים של סיבות: 1. המידה הזאת שנוייה בחלוקת.<sup>13</sup> 2. היא נחשבת כאילו היא כתובה במפורש (נסיבות שונות), ולא כמדרש.<sup>14</sup> 3. היא משמשת לפרשנות אגדית ולא לדרשו הלכתי. אם כן, לפי דבריו הר"ש ישנים כמה וכמה כל דריש הלכתי שאינם מופיעים בבריתא של ר"ש (למשל, מסיבות 2-1).

#### **אם הכל 'אין מיעוט אחר מיעוט' הוא מידת**

לGBT המידה של 'מיעוט אחר מיעוט', כותב הר"ש משאנץ, שהוא לא נמנתה אצל ר"ש מפני שהיא נחשבת כאילו היא כתובה בפירוש (סיבה 2).

נבחן את הדברים לאור מסקנותינו לעדלה. לגבי המופעים שהם פרשנות פשטיות, כמו במדרש שלנו, ניתן להבין זאת: עצם הריבוי הוא שיקול פשוט ולא כל מדרשי תוכן הריבוי: נחים ועקרבים, הוא נראה תוצאה של ההקשר). אולם לגבי המופעים הפורמליים הדבר קשה. מדובר תוצאה הכלל הפורמלי 'אין מיעוט אחר מיעוט' נחשבת כתובה במפורש במקרה? ניתן להציג לכך שלושה הסברים:

1. הר"ש משאנץ עצמו מסביר לגבי כמה מדיניות שהן נחשות כתובות במפורש במקרה, מפני שהן מtabססות על מילה מיותרת ('מופנה למורי', בלשונו) בפרשנה. למילה זו אין פירוש אחד. הכלל הזה מגלה את משמעותה של המילה הזאת, ולכן זהו פשוט ולא דרוש.

2. אולי אפשר לומר שגם העיקرون הפורמלי של 'אין מיעוט אחר מיעוט' מבוסס על פרשנות פשוטית, ולכן הוא כאילו כתוב במפורש במקרה. למשל, העבודה שהמילה 'כהן' מופיעה עשר פעמים בפרשנת הקדשות, היא יותר אמיתית. הכתוב היה יכול לכתוב 'האיש', או להשמיט למורי (במקום 'ולקח הכהן' לכתוב 'ולקח'). אם כן, כתיבת המילה מעידה שיש כאן מיעוט. לאחר שהגענו

סותר את דברינו. זה רק אומר שהמידות של ר"ע לא נמנעו ברשימה של ר"ש. ראה בהערה אחרת הבהא.

<sup>12</sup> ניתן להתלבט באופן דומה בשאלת מה ייחסו של הרמב"ם בשורש השני לכלי דריש שאינם יג מדיניות ולא רבוי.

<sup>13</sup> למשל בחלוקת עם ר"ע. ראה בהערה לפני הקודמת.

<sup>14</sup> ראה גם ספר הכריות, סוף החלק השלישי, מה שהסביר מדוע לא נמנעו הדרשות ממה שנקוד על מילים.

למסקנה זו, אנו יכולים להסיק מסקנה פשוטה שהמייעוט השני בא לרובות, כדי במקורה שלנו. יתכן שגם גופא הייתה גם כוונתו של הר"ש.<sup>15</sup> 3. נראה מלשון הר"ש שכוונתו לא הייתה לומר שזה כלל איינו דרש. כוונתו לומר שזהו דרש, אולם מסוג זהה שלא נמנה אצל ר'יש (מסיבה 2). הראיבי כאן מבוסס על מילת מייעוט מיותרת שכתובה במפורש, וכך ברור שכוונתה היא לרבות. העובדה שהמילה היא 'מופנית' אומרת ש מבחינת הפשט אין בה כל צורך, וכך הדרש הוא הפשט' לגביה. כאשר המקרה כתוב את תוכנת הדרש במפורש, אלא שלא באופן הרגיל.<sup>16</sup>

לאור דברינו לעלה, יתכן שניתן להצעה לכך הסבר נוסף, שمبוסס דווקא על סיבה 1. מייעוט אחר מייעוט הוא מידת ר"ע, וכך נמנה אצל ר'יש. לפחות במקרים מסוימים, כבר הערנו לעלה שאפילו סביר להבין אותו על רקע שיטת דבי ר' עקיבא (שלא סוברים 'דבירה תורה כלשון בני אדם', ודורשים כפילותות. ראה בדף לפ' ויצא).

## **ב. משמעויותיה הלוגיות וההلاقתיות של השיללה<sup>17</sup>**

### **יחס בין ניסוחים מנוגדים**

הערנו לעיל שהלוגיקה של המייעוט ההפוך עומדת כנראה בסיס כל המופעים של 'מייעוט אחר מייעוט', אלא שישנן צורות שונות בכך להגעה לניסוח של מייעוט כפוף. אם כן, הדישה שלנו היא אבטיפוס לדרשת 'מייעוט אחר מייעוט'. נעיין מעט בלוגיקה שלה.

ראינו שכאשר התורה כתובת 'הבר ריק אין בו מים', משמעות הביטוי היא: 'הבר ריק ממים'. علينا לשאול את עצמנו מדוע התורה כתבה זאת באופן זהה, ולא כתבה ישירות 'הבר מלא בנחשים ועקרבים'. ההסבר לכך כנראה משתנה מהקשר להקשר, ואני חלק מן הסכמה הכללית. אולם גם בלי להיכנס להסביר ספציפי, מסקנה כללית אחת מתחייבת מכך, והיא נconaה בכל המקרים: שני הניסוחים הללו אינם שקולים. זהה טענה מפתיעה למדי, וננסה בעת להבין אותה.

<sup>15</sup> כפי שציינו, ההסבר הזה נראה קרוב לכוונות הר"ש, אולם נראה שהוא לא ישים בחלוקתם המקרים. למשל, במקרה הנ"ל שבסוגיות סנהדרין ראיינו שכן דרך אחרת לכתוב את הפסוק מבחינות הפשט. זה אינו 'מופנה'.

<sup>16</sup> יותר פירוט ולהשלכות נוספות של הדיון, ראה מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורה**, שער שנים-עשר.

### **ניסיונו הסבר ראשון**

כיוון ההסבר שעולה ממבט ראשון מתבסס על כך שישנו הבדל בתוכן של שתי האמירות: הניסוח 'הבור ריק ממש', מאפשר שהיו בבור גם דברים אחרים. לעומת זאת, האמירה שיש בבור נחשים ועקרבים היא חד משמעית. אם כן, ישנו מצב ביןים שאינו שisible לאף אחת מן האמירות הללו, אלא מצבו בינהה: מצב בו הבור מלא במשהו אחר.

אך הסבר זה אינו מספק. למשל, במקרה של סוגיות מגילה, הריבוי של ישראל מבטל לממדת המיעוט של כהן, אין מרוחח ביןיהם. יותר מכך, לפי המדרש התורה מלמדת אותנו שבפועל היו בבור נחשים ועקרבים. אם כן, הבחירה בניסוח המעורפל, ולא בניסוח חד וישיר יותר, טועונה הסבר. ההבדל התוכני בין שני הניסוחים לא יועיל כאן. נקדמים עת דיוון לוגי קצר על השיליה.

### **שני סוגים שליליה**

ידועה שאלת הקדמוניים האם אוור הוא היעדר חושך או החושך הוא היעדר אוור?<sup>17</sup> בניסוח אחר: האם אוור הוא יש והחושך איןנו, או להיפוך? CUT נשאל את עצמנו: האם אין אפשרות שלילית, שני הגורמים קיימים? התשובה היא שלילית, ונבהיר אותה כאן בקצרה.

ישנם שני סוגים של יחס היפוך: 'היפוך מאין' (מלשון 'אין') ו'היפוך ניגוד'. 'היפוך מאין' הוא יחס שמקביל ליחס שבין 1 ל-0. 'היפוך ניגודי' הוא יחס שמקביל ליחס שבין 1 ל-(1). היחס בין אוור וחושך הוא בבירורו יחס של 'שליליה מאינית'. כאשר אנו עוסקים בשני מושגים, או יישם, שהיחס ביןיהם הוא מאין, אז ברור שהאחד קיים והשני איןנו. ואילו כאשר אנו עוסקים בצמד שחקיו מתתייחסים זה זהה כשליליה ניגודית, כמו קור וחום, או אז שני הניגודים קיימים (לא שתכונותיהם מנוגדות). ננסה לחזק זאת יותר.

ישנה תכונה נוספת של האנלוגיה האריתמטית שהבאנו. בצדדים המספרים 1 ו-(1) ישנה פעולה חיבור ביןיהם, שתוצאתה היא מאפס מס' אחד. לעומת זאת, בצדדים 1 ו-0 החיבור נותן פשוט 1. תכונה זו קיימת גם בין יישם, או מושגים, מהסוגים המתואימים: אם נתיל לתוך מקום כלשהו אוור וחושך ביחד, תוצאהה ה'סיכון' תהיה אחד ה'מחוברים': אוור וריגל (=1). אין שום קיווץ, ואין מצב ביןים. אולם אם נתיל לאותו מקום שני יישם בעלי תכונות ניגודיות, כמו קור וחום, הם

<sup>17</sup> ראה, לדוגמה, *מילות הגיון*, לרמב"ם, פ"י. וכן *מפענה צפונות*, לרב שר, פרק שני, ועוד הרבה.

יקזזו אחד את השני, והתוכאה תהיה תכונה שלישית: טמפרטורה פושרת. תכונה כזו מורה לנו שיחס ההיפוך בין חום וקור הוא בעל אופי ניגודי, בעוד שבסין אור וחושך ההיפוך הוא מאין. لكن אנו מסיקים שחום וקור שניהם 'קיימים' אלא שתכונותיהם מנוגדות. ולעומת זאת, ביחס לאור וחושך, ברור שהאחד קיים והשני הוא רק היעדרו של הראשון.

### **הבדל בין היפוכים מאיןנים**

בבסיסר שהוצע לעלה, ניסינו להיתלות בהבדל התוכני בין הניסוחים. לשון אחר: היחס בין 'הבור ריק' לבין 'יש בבור נחשים ועקרבים', הוא היפוך ניגודי, שכן בין שני הניסוחים הללו יש מצב שלילי: יש בבור ממשהו, שאינו מים ואינו נחשים ועקרבים. לפי זה, שלילתו של האחד אינה שcolaה לשני: יש מצב ביןיהם. אולם לאחר מכן הבנו מקרים בהם אין מצב כזה (כמו כהן וישראל). במצב כזה הניסוח האחד שcolaל לוגיות לשילילת השני. כדי להראות ההבדל שיתקיים גם בין שני ניסוחים כאלה, עליינו להראות שישנן טענות שהיחס הלוגי ביניהן הוא שלילה ניגודית, ובכל זאת אין ביניהן מצב ביןיהם. בניסוח אחר אנו שואלים: בין טענה א-ב אין מצב ביןיהם (=היפוך מאין). האם יתכן שהטענה "א" תהיה שונה מ"לא ב".<sup>18</sup>

### **מצאות עשה ולא תעשה**

רמז לפתרון ניתן לראות בהבחנה בין מצאות עשה ולא תעשה. מהו ההבדל בין שני סוגי המצוות הללו? לכארה מצאות העשה דורשות עשייה (אקטיביות), ואילו מצאות הלא-תעשה דורשות אי-עשיה (פסיביות). אולם, לפחות לפי שיטות מסוימות, ישנן מצאות עשה שכרכות בפסיביות, ולהיפך. למשל, ישנה מצאות עשה לשבות בשבת (לא לעשות מלאכה). אם כן, מה בכל זאת ההבדל בין מצאות עשה לבין מצאות לא תעשה?

ניתן לשאול זאת אחרת: מהו ההבדל בין ציווי של התורה להניח תפילה, לבין ציווי שהיה אסור שלא להניח תפילה? הראשון הוא צו עשה והשני הוא לאו, אולם תוכנם זהה לגמרי. בניסוח זה רואים שמבינה לוגית זהה בעיה דומה לעניינו בכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט': עליינו למצוא הבדל לוגי בין שני ניסוחים שאין ביניהם ההבדל תוכני.

---

<sup>18</sup> הערכה לידען ח"ן. בניסוח לוגי נשאל: האם יתכן שיש הבדל באינטנסיבית ללא הבדל מקביל באקסטנסיבית?

נראה שההסבר הוא כזה. כאשר התורה מצויה להניח תפילין, אז המצב הרצוי בעיניה הוא שייחיו עליי תפילין. לעומת זאת, אם היא הייתה אוסרת עליי שלא להניח תפילין, אז אין לתורה כל עניין בכך שייחיו עליי תפילין. מה שמשמעותו הוא שלא יהיה מצב שבו אין עליי תפילין. בניסוח פשוט נאמר: ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו נועץ בשאלת האם התורה מגדירה את המצב הרצוי ('עשה') או את המצב הלא-רצוי, זה שמננו יש להימנע (לאו).<sup>19</sup>

### **בחזרה לבור: נחשים, עקרבים, ומים אין**

המסקנה היא שישנו הבדל לוגי בין הניסוחים 'הבר ריק ממים' ו'הבר מלא במשהו', והוא שייך לסכימה האוניברסלית של 'אין מייעוט אחר מייעוט' (ולא רק לתוך המוקומי בהקשר הנדון). כשההתורה רוצה ללמד אותנו את העבודה הפסיבית שהבר ריק ממים, היא כתובת בczort' 'מייעוט אחר מייעוט'. אולם אם היא רוצה ללמד עבודה פוזיטיבית (אקטיבית), כגון' שהיו בבר נחשים ועקרבים, היא כתובת זאת ישרות.

כל זה הוא הסבר לוגי-פורמלי בלבד. עדין מוטל علينا לבחון מדוע באמת יש עניין לתורה להציג דוגמאות אחד הצד זהה. שאללה זו קשורה כМОבן לשיקולים המוקומיים, ואינה תלויה בסכימה הלוגית-אוניברסלית של הדרשה. נציג דוגמא נוספת להסביר אפשרי. הטענה שהבר ריק ממים היא טענה לטובת האחים (שלא חשבו להטביע אותו). לעומת זאת, הטענה שהיו בו נחשים ועקרבים היא לרעתם (כי הוא יכול היה להיפגע). ואולי זו טענה לטובת ראוון שנינה למונע זאת. יתכן שההתורה מבילה את הצד החובי, ולכנן את הצד השלילי היא מותירה לדרש. ואידך זיל גמור.

---

<sup>19</sup> השלכה אפשרית היא במצב שבו איןני מניח תפילין באונס. זה לא יכול להיחשב כקיים מצוות העשה (בלשון חכמים: 'אונס לאו כמאן דעבד'), אולם זה גם לא נחשב עבירה על اللاו (יש פטור של אונס).

## תובנות מפרשת וישב

1. קשה להציג סכימה אחת כוללת שמבוססת על הגיון אחד לכל זה.
2. מתחת לכותרת "אין מייעוט אחר מייעוט" מסתתרים כמה מנוגנים שונים (לוגיים) לפעמים העיקרונו מבטא כלל פורמלי ולפעמים פרשנות פשוטית.
3. בהתאם למה שכתבנו לעיל (חיי שרה) בדבר שני הרכיבים המצויים בכל דרש אפשר שם במידה זו נוכל להבחין בין שני רכיבים אלו. מחד, עקרון הכלל פועל תמיד בצורה דומה: שני מייעוטים מהווים רמז טכסטואלי שמורה לנו לרבות משהו מסויג את המייעוט, או לבטל את אחד המייעוטים. מאידך, האלמנט המתרבה בכל הקשר הוא שונה.
4. הר"ש משאנץ עומד על שלושה סוגים של סיבות המסבירות מדוע מידת מסויימת אינה מוצגת בתוך י"ג מדות הדרש. א. המדה הזאת שנייה במחלוקה. ב. היא נחשבת מסוימות שונות כתובבה במפורש ולא כמדרש (כמו היקש הכתוב) ג. היא משמשת לפרשנות אגדתית ולא לדריש הלכתית. מידה זו הנזכרת לעיל, לא נמנתה אצל ר"ש משום שהיא נחשבת כתובבה בפרק.
5. ישנו שני סוג שליליה / יחס היפוך - האחד הוא "היפוך מאין" (מלשון אין), זה יחס שמקובל בין - (0) ל - (1). השני הוא "היפוך ניגודי" יחס המקביל בין (1) ל - (-) קור וחום מקיימים יחס שליליה נגודית. יחס אור וחושך הם יחס של שליליה מאינית.
6. ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו, נועז בשאלת האם התורה מגדרה את המצב הרצוי, או את המצב הלא רצוי, זה שמננו יש להמנע (לאו). נפקא מינא לדוגמא, מצב שבו איןני מניח תפילה באונס.

## ■ פרשת מקץ ■

### המידה הנדונה

גירה שווה.

### מתוך המאמר

- אם אדם לא דן גירה שווה מעצמו - מדוע היא נקראת מידת 'שהתורה נדרשת בה'?
- האם כל מדרש שմבוסט הלכה נתונה, הוא מדרש סומך?
- כיצד "עדיה" ו"בני ישראל" מגידים עשרה אנשים?
- האם הקולקטיב מהויה ישות עצמאית, בנפרד מן האינדיידואלים המרכיבים אותו?

### מקורות מדרשיים לפרשת מקץ

(ד ה) ואת בנימן אחיך יוסף לא שלח יעקב וגוי ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים ומניין לעשרה ר' אבה ור' איסי بش' ר' יוחנן אמר' כאן עדה ונאמ' להלן עד מתי לעדה הרעה (במדבר יד כז) מה עדה שנאמ' להלן עשרה אף עדה שנאמ' כאן עשרה, אמר' ר' סימון אמר' כאן תור ונאמ' להלן תור מה תור האם' להלן עשרה אף תור האם' כאן עשרה, אמר' ר' יוסי אם בתוך הבאים אפילו כמו, אלא אמר' כאן בני ישראל ולהלן בני ישראל מה כאן עשרה אף להלן עשרה. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי בשם רבינו תינוק עשוין אותו סניף לעשרה...  
(מדרש רבה, תיאודור-אלבק, צא, ג)

תני שמויאל אין קידוש החדש אלא בעשרה רבינו בא רבינו ישא בשם רבינו יוחנן אמר כאן עדה ונאמר להלן עד מתי לעדה הרעה הזאת מה עדה האמורה להלן עשרה אף כאן עשרה אמר' ר' סימון אמר כאן תור ונאמר להלן וניבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים מה תור שנאמר להלן עשרה אף כאן עשרה אמר לייה רבינו יוסה בי רבינו בון אם מתווך את למד סגין איינו אלא אמר כאן בני ישראל ונאמר להלן בני ישראל מה להלן עשר' אף כאן עשרה ובקרקעות תשעה וכחן...  
(ירושלמי מגילה ד, ז. סנהדרין א, ז)

## א. מניין ל'עדה' שהיא עשרה

### דין עשרה ומקורותיו

ישנם הקשרים הלכתיים רבים שבהם יש צורר, או משמעות, בקבוץ של עשרה בני אדם. הרכיבי בתו דין לצרכים מסויימים (קידוש החודש, שומת קרקעות), מניין לדבר שבקדושה, ברכת המזון, פורס על שמע, הגדרת פרהסיא לעניין דיני קידוש השם ועוד.

במובאות שלמעלה מופיעות דרישות המלמדות על הצורך בעשרה אנשים בהקשרים שונים. שתי הדרישות המוצוטות כאן חופפות למדי, אולם ינסם מקורות מקבילים בהםן מחלוקת וסתירות. על כן מהר"ז בפירושו למדרש כותב: "והמברכה רבה!" (ראה גם **תורה שלמה**, כאן אות לא). ישנה כאן הזדמנות פשוטה יחסית, לנסות לעקוב אחר דרך התגבשות הדרישה אצל חז"ל עצם. אולם נקדים לדיוון עיקרונו חשוב אשר נוגע למידת 'גירה שווה', ולמידות בכלל.

### גירה שווה<sup>1</sup>

התלמוד (בבלי פסחים ס"ו ע"א ובמקבילות) קובע כי על אף שאדם דין קו"ח מעצמו, אין אדם דין גז"ש מעצמו. מקובל לפרש זאת בכר שדרשת גז"ש תמיד מגיעה מסווני (ראה, למשל, רשי' שם, ובסוכה יא ע"ב ד"ה 'לא ילפין'). אולם כבר העירו האחרונים, שלפי שיטת הרמב"ם בשורש השני (ראה בדף לפ' חי-שרה) שמעמדן ההלכתי של ההלכות העולות מדרישות בי"ג מידות הוא של 'דברי סופרים', נראה גם דרישות הגז"ש לא ניתנו מהר סיני. מה שאים לא דין גז"ש מעצמו, הכוונה היא שרק בי"ד הגadol יכול לדרש בגז"ש (ראה **קנתת סופרים על השורש השני**).

רבים כבר העירו שלפחות לדעת רשי' וסייעתו (רוב מוחלט של הראשונים) קשה מכך להבין כמה תופעות שמצוינו בתלמוד: העובדה שישן מחלוקת לגבי גז"ש (ראה חולין פח ע"א). עוד מצאוו שימושים את מי שמצא מקור להלכה כלשהי מגז"ש (ראה שביעות ז ע"א). ועוד העירו (ראה רמב"ן בהשגותיו לשורש השני ועוד) שאם אכן הכל נמסר מסווני אז קשה מכך להבין מדוע הגז"ש נקראת 'מידה שהتورה נדרשת בה', והרי אין בה מקום לדרישות חכמים כלל.

---

<sup>1</sup> ראה על כך **אנציקלופדיית תלמודית**, ע' 'גירה שווה'.

מסיבה זו, כתבו רבים מן הראשונים שאין הכוונה לומר שהגז"ש ניתנה כמותה שהיא מהר סיני (ראה, למשל, *הליכות עולם* שער ד, ועוד). לפעמים נמסרה למשה הלכה כלשהי, ונמסר לו שהיא נלמדת מגז"ש ולא נאמר לו באיזו צורה ומהיכן. לפעמים נמסר לו המקור ולא ההלכה. לפעמים נמסרה לו מידת הדרש, אולם לא המילה המדויקת וכדו'.

### השלכות מודדיות לחקר המידות

כיצד ניתן לאייר במסגרת דרשה נתונה, מה ניתן לדרשנים במסורת ומה הוסיפו הם מدعתם? מבנה הדרשה מורכב משולשה רכיבים: המקורות במקרא, מידת הדרש, וההלכה הנלמדת ממנה. על כל אחד מהם علينا להחליט האם הוא שירח חלק שניית במסורת, או לחלק שנוסף על ידי הדרשן.<sup>2</sup>

כאשר יש לנו אשכול של דרישות באותו נושא, זה גופא נתונים לנו סייע. למשל, אם נראה שככל הדרשנים משתמשים באותו מקורות מקראיים, אולם מוצאים את אותה הלכה ב מידות דרש שונות (ראה, למשל, במובאות בדף לפ' לך-לה, ועוד הרבה), אז זה ייאינדיקציה לכך שהם קיבלו שההלכה הנתונה יוצאה מן המקורות הללו, אולם לא קיבלו את מידת הדרש שבה יש לעשות כן. וכן אם ישנו דמיון בצורת הדרש אך מחלוקת לגבי המקורות וכדו'.<sup>3</sup>

יש כאן מקום להתחשב גם בזהותה של מידת דרש בה אנו עוסקים. כפי שראיתנו, הגז"ש היא ייחודית בכך שהוא מצרמו. לעומת זאת, קו"ח אדם דורש מעצמו, אולם הוא גם יכול להתקבל במסורת. לגבי שאר המידות נחלקו הראשונים (ראה בדף לפ' לך-לה, הערא 2). אם כן, דוקא לגבי גז"ש השיטות שהצענו כאן נראות רלוונטיות מאד. לפחות במידה זו ברור שתמיד ישנו גם רכיב שהתקבל במסורת. לגבי שאר המידות, הדבר תלי בקשר ובדעתות הראשונים. תמונה זו מסייגת מעט את הדיסוטומיות של החלוקת המקובלת בין מדרש יוצר למדרש סומך (ראה בדף לפ' חי-שרה). ישנו מדרשים רבים מאד שיש בהם רכיב יוצר אולם יש בהם גם רכיבים שנתנו לנו במסורת. אם ההלכה נתונה לנו במסורת - המדרש הוא סומך. אם ההלכה לא נתונה - המדרש הוא יוצר,

<sup>2</sup> ברור שבמהלך הניתוח של הדרשה علينا להתחשב בחולקים התוכניים שמאפיינים אותה, ולהפריד אותם מחלוקת הפורמליים-אוניברסליים (ראה בדף לפ' חי-שרה סוף ח"א). בחולקים התוכניים נעסוק להלן בח"ב.

<sup>3</sup> ראה בדף לפ' וישב שיקול מטיפוס דומה לגבי בחירת המילים שעלייה מושם הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט'.

על אף שלפעמים הוא עושה זאת בעזרתם של כמה נתונים אחרים שכן התקבלו במסורת (המקורות, ו/או מידת הדרש). היצירה במדרש היוצר אינה חופשית, אלא מודרכת.

הכללים הללו הם פשוטים למדי, אך חשובים מאד לעובdotם של חוקרי המידות שהתורה נדרשת בהן, בbowם לשחזר את הדירושות החז"ליות. כפי שראינו, הם מסירים גם מידת רבה של ערפל סביר שאלות מחקריות כמו המחלוקת האם המדרשים הם יוצרים או סומכים עוד.

### **ישום למערך הדירושות כאן**

מאשכול הדירושות שהובא לעיל, נראה שההלכה שצרכיך עשרה אנשים היא נתונה, שכן אף אחד אינו חולק על כך. אם כן, המדרשים הללו הם כנראה סומכים.<sup>4</sup> בנוספ', אנו רואים שכלהדרשנים משתמשים בגז"ש, ומכאן סביר להסיק שנמסר לחכמים שהמקור להלכה זו הוא גז"ש כלשהו. השאלה שנותרה פתוחה היא מהו המקור המדוקיק לגז"ש, וכן מתחילהות המחלוקות.

cut נראתה כיצד ניגשו חכמים לחפש מקור זהה. ראשית, הם מחפשים היכן בתורה ישנה קבוצה של עשרה אנשים, שמננה ניתן לחפש מקור לדין זה. ישנו שני הקשרים רלוונטיים: 1. המרגלים, שם היו שניים-עשר שלוחים ומהם פרשו יהושע וכלהב, ונותרו עשרה חוטאים. 2. אחיו יוסף שירדו למצרים. גם שם היו

שנים-עשר אחים, ומתוכם יוסף היה כבר במצרים ובנימין נותר עם אביו. בשלב הבא כנראה הלבכו חכמי המדרש לאוთן פרשיות וחיפשו מילות מפתח, שמהן ניתן למוד את המספר הזה להקשרים אחרים. סביר שambilim כאלו צריכות להיות מיללים שמצוינות כמות של אנשים, ומתייחסות לציבור שמונה עשרה (המרגלים, או אחיו יוסף). נבחן cut את הפרשיות הללו:

1. בפרשת המרגלים מופיעה המילה 'עד': "עד מתיליעדה הרעה הזאת" (במדבר יד, כז. וראה רשי' שם, שסביר שהמילה זו מציינת את המרגלים ולא את עם ישראל).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> נציגו שישנם עוד מספרי אנשים שופיעוים בתורה, כמו שניים-עשר, או שבעים. אם הדירושות היו יוצרות, היוו מקרים שהדרשנים ימצאו מספרים שונים. העובה שכלהדרשנים מסוימים שמדובר בעשרה (וחולקים רק לגבי המקורות), מוכיחה שהמספר הזה עצמו ניתן להם במסורת.

<sup>5</sup> אמנים שם בפסקו לו מופיעות המילים 'האנשים' אשר שלח משה לתור את הארץ, ואולי ניתן היה ללמד את הכמות גם מהמילה 'האנשים'. אולם כנראה חז"ל לא רואו למוד משתי סיבות: 1. מפני שהאנשים הם כנראה שניים-עשר (כל קבוצת המרגלים נקראת 'האנשים',

2. בפרשת אחוי יוסף, מופיעות המילים 'בני ישראל'. מכאן ניתן להסיק שמליה זו מצינית עשרה אנשים (ומעלה).<sup>6</sup> בעת חכמי המדרש עוברים ליצור את הדרשות עצמן. נסהה創ת לראות כיצד פועל הלימוד בפועל.

### **השיקולים ביצירת הדרשות: שני סוגים גז"ש**

במדרשים למלגה מופיעות שלוש דרישות בסיסיות:

1. המילה 'עדת': "הבדלו מתוך העדה" (במדבר טז), ו"עד מתי לעדה הרעה הזאת" (במדבר יד). לאור דברינו למלגה, ברור שהמקור הוא מן המרגלים, ולומדים ממש לעדת קורת.<sup>7</sup>
  2. המילה 'בתוך': "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב), ו"הבדלו מתוך העדה" (במדבר טז), וכן "זיבואו בני ישראל לשבר בתוך הבאים" (בראשית מב). כאן מופיעים שני הקשרים שיכולים להיות מקוון, ולומדים מהם לדין קידוש השם (או דבר שבקדוצה).
  3. המילים 'בני-ישראל': "זיבואו בני ישראל לשבר בתוך הבאים" (בראשית מב), ו"ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב). המקור מפרשتنا מלמד על קידוש השם או דבר שבקדוצה.
- בדף לפ' לרך חילקו בין שני סוגים גז"ש, ונראה ששניהם מופיעים כאן. הדרשות 1 ו-3 הן גילוי מילתא. אנו לומדים מהן פירוש מילה ('עדת', או 'בני ישראל'), שפירושן עשרה אנשים.<sup>8</sup> לעומת זאת, דרשה 2 אינה נראית כגילוי מילתא, שכן המילה 'בתוך' כלל אינה מבטאת כמוות. אם כן, זהה גורה שווה ריגלה, ככלemo שהופעת המילה 'בתוך', יוצרת דמיון מילולי שרומו לדמיון מהותי בין הקשרים (להלן בח"ב נציג הסבר מהותי לגז"ש הזו).

לעומת 'העדת הרעה', שאלו רק עשרה החוטאים. אמנים עיין שם בפרשנה בהופעות נוספת של המילה הזו). 2. מפני שהקשרים עליהם אנו לומדים את ההלכה לא מופיעה המילה 'האנשים'.

<sup>6</sup> מעוניין לציין שכאשר הם יורדים עם בניימין, ואז שמעון אסור במצרים, כלומר גם שם היו עשרה (ומתוכם בניימין, שנקרא 'הקטן'), מופיעה גם המילה 'האנשים' (ראה פרק מג, פסוקים טז, ייח, כד, ומד, ועוד). זהה עוד ראייה לכך שבאמת גם מילה זו מבטאת כמוות של עשרה, ומה שלא השתמשו בה זה מפני שהיא לא מופיעה בהקשרים הנלמדים, כפי שביארנו בהערה לעיל.

<sup>7</sup> זה מדרש אגדה של מלמד כמה היו בעדת קורת. <sup>8</sup> למעשה, לפחות עשרה. גם בפרשת קורת ייתכן שהיה יותר מעשרה.

### **מהלך המדרש בבראשית רבה**

שתי המובאות למטה מכילות מדרשים שמחפשים מקור לדין עשרה. בנוסח של מהדורות וילנא כתוב: "מנין ל[עדה שהיא] עשרה?". כלומר הדיון במדרש רבה הוא על המושג 'עדה', אשר מופיע בהקשר של עדת קורת והמרגלים, אך לא בפרשת קידוש השם.

1. בתחילת המדרש מובאת בשם ר' יוחנן הדרשה 1, שתוארה למטה.
2. בשלב השני מופיעה הדרשה של ר' סימון, תלמיד מהamilah 'תור' (הדרשה 2).

מילה זו מופיעה בשלושת ההקשרים. ברור שהמקור הוא מפרשנתנו, שכן בפרשת המרגלים היא כלל לא מופיעה.<sup>9</sup>

הופעת המילה 'תור' בשני ההקשרים מלמדת על משמעות המילה 'עדה' (זהה מהשהדרש שלנו מחפש. ראה לעיל). כאמור, הפירוש המילולי של מילת הכמות נלמד כאן בדרך של גז"ש פורמלית.

מטרת הדרש של ר' סימון לא ברורה (מדרש הלכה על קידוש השם, או מדרש אגדה על פרשת קורת). אולם מן ההשוויה לדרשה הקודמת, מסתבר שהמטרה היא ללימוד על פרשת קורת. יותר מכך, אם אכן המטרה היא להבין את המילה 'עדה' (כפי שראינו למטה), אז מוכח שהמטרה היא הבנת פרשת קורת. בפרשת קידוש השם כלל לא מופיע המונח הזה.

אם כן, הדרשה לומדת מאחיה יוסף, שהיועשרה בתווך כמות גדולה יותר ('הבאים'), לפрешת קורת שם 'עדה' היא העשרה שנוטרים.<sup>10</sup> אולם לפי זה הדרשה אינה ברורה: בפרשת קורת מדובר על היפרדות מעשרה אנשים, בעוד שפרשנתנו מזכיר על עשרה שמאזינים בתווך כמות גוזלה. לאו זה הגז"ש הוא היא פורמלית

לגמריו, שכן אין כאן השוואת אמיתית בין אחיו יוסף לבין עדת קורת.<sup>11</sup>

3. בשלב השלישי מגיע ר' יוסי ודוחה את הלימוד מהamilah 'תור'. טענותו היא שמן הדרשה של ר' סימון יוצא שב'עדה' יש לפחות עשרה, ולא עשרה. כלומר

<sup>9</sup> לא ברור מדוע ר' סימון נוקט בלשון "מה 'תור' האמור להלן". הרי 'תור' הידוע נאמר אצלנו ולא להלן.

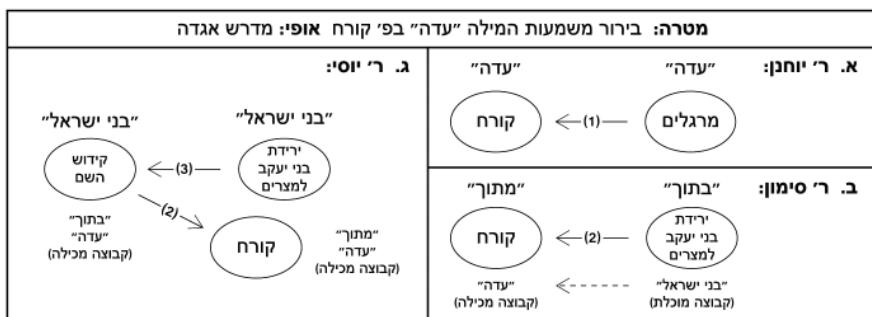
<sup>10</sup> בפרשת קידוש השם כלל לא מופיעה כמות שנייה. הקב"ה נקדש בתווך עשרה מישראל. <sup>11</sup> אמנים יש לשים לב לכך שפרשנתנו קורת המילה היא 'תור', ככלומר התייחסות היא בעיקר לכמות המוכלת, בעוד שפרשנת קורת המילה היא 'מתור', שם התייחסות היא בעיקר לכמות המכללה. כזכור, בפרשנתנו מילת הכמות מצינית את הציבור המוכל בעוד שפרשנת קורת מילת הכמות מצינית את הכמות המכללה. ניתן להסיק מכך שהגז"ש כאן דזוקא אינה פורמלית לגמרי. ראה עוד להלן בח"ב.

המקור של ר' סימון נותן לנו רק חסם תחתון (מידת מינימום) ולא קביעה מוחלטת של הכמות של 'עדה'.<sup>12</sup>

4. האלטרנטיבה שהוא עצמו מציע היא דרשה 3, כלומר ללימוד גילוי מילתא פשוט מהמילה 'בני ישראל', שהיו עשרה, למקומות האחרים שגם שם היו, או צריים להיות עשרה.

אולם כאן עולה בעיה. הלימוד הזה אינו מלמד על פרשת קורח, שהרי שם כלל לא מוזכר המונח 'בני ישראל'. נראה שהמדרש 3 הוא דרש הלכתי, שŁומד את המספר הדורש לדבר שבקדושה, שם נאמר "וּנְקַדֵּשׁ תִּבְתֹּךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". אולם, כפי שראינו, מטרת המדרש יכולו היה בירור של מנין 'עדה'. אם כן, לא ברור כיצד דרשת ר' יוסי עונה עליה?

מסתבר שר' יוסי מציע רק שינוי של השלב הראשון. אנו לומדים מפרשנתנו לפerset קידוש השם ש'בני ישראל' פירושו עשרה. זה גילוי מילתא פשוט, ולכן לר' יוסי עדין להתחילה לדרש משם. לאחר מכן עליינו המשיך ולŁומד מקידוש השם לפerset קורח, שכן זו מטרת המדרש. לשם כך עליינו לבחון מה מופיע בשתי הפרשיות הללו? בירור שההתוצאה היא המלה 'בתוך'. אם כן, ר' יוסי מבצע דרצה כפולה: חלקה הראשונית הוא גילוי מילתא (3), וההמשך באמצעות גז"ש (2).<sup>13</sup>



<sup>12</sup> ר' יוסי כנראה מבין מבני שהלימוד בדרשה 2 נסוב על מילוט הכמות שליד 'בתוך', ולכן על הכמות המכללה. הוא טוען שנייתן ללמידה מפרשנתנו של 'עדה' זה כמו 'הבאים' (ולא כמו 'בני ישראל'), כדעת ר' סימון. אולם 'הבאים' היו יותר מעשרה, שהרי בני ישראל שהיו עשרה בא בתוכם. ודברינו בהערה הקודמת, ר' סימון משווה את הכמות המוכלת לכמות המכללה, ולכן לא קשה עלייו מאמינה.

<sup>13</sup> כאמור קשה כיצד ר' יוסי עצמו נזקק לדרצה 2, כאשר הוא עצמו דחה זאת בדרשת ר' סימון.

אולם לאור דברינו למעלה (לעיל בסעיף 3) הדבר מובן. טענתנו שם הייתה שיש ללמידה

### מהלך היירושלמי

בירושלמי יש מהלך דומה מאד, אולם המטרה של הדרשה היא לא לפרש את המילה 'עדת', אלא לברר בכמה ציריך לעשות דבר שבקדוצה (קידוש החודש). זהו מדרש הלכה.

לפי זה, הדרשה 1 שעוסקת במילה 'עדת', לכוארה אינה נוגעת לעניין. נראה עליינו להבין בירושלמי כמו בשיטת ר' יוסי במדרשי הרבה. כלומר: לאחר שלמדו מהගליות מילתה (1) ש'עדת' הם עשרה, אנחנו ממשיכים בגז"ש (3), מפרשת המרגלים לדין דבר שבקדוצה.<sup>14</sup> גם כאן הדרשה השנייה היא גז"ש רגילה (2), ולכן ר' יוסי מעורער עליה.<sup>15</sup> ולבסוף, הדרשה 3 לומדת ישירות מ'בני ישראל' לדבר שבקדוצה, וכן אין כל צורך בהמשך.<sup>16</sup>



'מהבאים', אשר מונחים למעלה מעשרה. אולם כאן אנו מגיעים למסקנה שבקידוש השם ציריך עשרה, ומדרשה 3 לומדים רגיל לפרשת קורח, שכן שני המקרים הללו מדובר על הנסיבות המכילה (אמנם בקידוש השם לא ברור האם אכן ניתן להתייחס לבני ישראל כמותם מכילה. זהה הנסיבות שבתוכה מתבצע קידוש השם). ר' יוסי אכן עקיבי בשיטתו.

<sup>14</sup> אולם כאן גם ר' יוסי יסכים לשלב המבוסס על הדרשה 2, מאותו טעם שהבאנו בהערה הקודמת.

<sup>15</sup> אמןם כאן לומדים מ"בתור" שסבירותנו ל"בתור" שסבירות קידוש השם. אולם עדין ניתן לדוחות באותה צורה שסבירותנו מוכח שקולקטיב הוא יותר מעשרה אנשים. כאן שני צידי הגז"ש הם 'בתור'.

<sup>16</sup> עיר כי גם בבלאי ברכות כא"ב ומגילה כג"ב, לומדים את דין דבר שבקדוצה מהMargin. זהה גז"ש 2, אולם לא מהפסק שסבירותנו. שם מובאת הגז"ש ללא חולק. ובאמת לאור דברינו בשתי הערות לעיל ברור שבין שני המקורות הללו אין בעיה גם לשיטת ר' יוסי. אם כן, מהלך הגمراה כאן הולם להפליא את דברינו לעיל. יש לציין שהדרשה כאן דורשת השלמה, שכן עליינו להוכיח שהמילה 'עדת' בפרשת קורח היא עשרה בני אדם.

## **ב. הרובד התוכני של הדרשה: משמעותו של קולקטיב**

### **פורמליזם ותוכן**

עד כאן עסקנו בתהילך התגבשותה של הדרשה. לצורך כך התחשבנו במעטם היחסי של שלושת האלמנטים הפורמליים של הדרשה (המקורות המקראיים, ההלכה ומידת הדרש). אולם, כפי שראינו לא אחת, בכל דרשה ישנים גם ממדים תוכניים-ספרטניים שמעורבים במבנה הסכמטי-פורמלי, וביחד הם יוצרים את המבנה השלם שלו. בחלק זה נבחן אותם בקצרה.

### **ציבור כישות קולקטיבית**

כידוע, בכמה הקשרים הלכתיים מופיע המושג 'ציבור'. כבר עמדו על כך רבים שהציבור אינו רק אוסף של יחידים, אלא יישות חדשה שמורכבת מהצירוף שלהם: הקולקטיב.<sup>17</sup> זהה הסיבה ש כדי ליצור מאוסף היחידים הללו ציבור, ההלכה דורשת הליך של צירוף, או סיטואציה מצרפת (מטרה משותפת, מקום משותף וכדו').

בשאלה זו, האם הקולקטיב מהו ישות פרדט ו殊una מן האינדייבידואלים שמרכיבים אותו, נחקרים הוגדיםות שונים. בהלכה ישנה תפיסת קולקטיביסטית ברורה למדי, אף שכמעט תמיד מתלווה לה גם היבט אינדייבידואלי. מן התפיסה ההלכתית עולה שככל אדם מרכיב משני היבטים הללו גם יחד. לדוגמה, הרמב"ם בהלכות תשובה קובע שככל אדםណון בראש השנה, ובמקבילណון גם העיר, המדינה, וגם העולם כולו. לומר כל אחד מאיתנו עומד לדין בכל אחד מכל היבטים הללו בנפרד, והדין על המדינה אינו סיכון של דין היחיד, אלא דין עצמאי.

הפילוסוף ג'ון סרל, בספרו *נפש, מוח ומדע*, מביא דוגמא שמחישה את ההתייחסות הקולקטיביסטית. התכוונה של 'נוזליות' מאפיינית כבר מולקולות, אולם לא מולקולה בודדת. בעת נשאל: האם לנוזל עצמו יש מעמד אונטולוגי (=ישותי), או שرك המולקולות שמרכיבות אותו קיימות? בМОНОHI הדוגמא של סרל, נשאל: מיהו הייש שמאופיין בתכונת הנוזליות? כמובן, זהו הנוזל.<sup>18</sup> גם

<sup>17</sup> ראה, למשל, בתחילת *התשובה*, להאר"ד סולובייצ'יק. כמו כן, ראה מ. אברהם, *שתי עגלות וכדור פורה*, הארה 15 וסבירה, והנ"ל, "בעיית היחס בין הפרט והכלל, ודילמת חומת מגן", *זהר יד*, תשס"ג.

<sup>18</sup> הליך טיעון דומה מופיע בהלכה. יש דרישות הלכתיות שהנמען שלහן הוא הציבור (מיוני

הנוזל קיים באמת, וגם המולקולה הבודדת, אשר לה שתי פנים: אינדיבידואלי וקולקטיבי. מולקولات בני אדם.

### **קולקטיב ואינדיבידואל: שני סוגי יחס**

לפעמים הקולקטיביות 'بولעת' את האינדיבידואל שמצויה בתוכה. השלה מעניינת של עניין זה ניתן למצוא בהקשרים ההלכתיים שבהם מופיע המושג 'ציבור'. ברוב ההקשרים הללו עולה השאלה: מה דין של ציבור שבתוכו יש חריג אחד?

בהמשך המדרש שהובא לעיל ישנו דין ארוך לגבי מעמדו של קטן כ'סני' לעשרה (תחילתו מובאת בцитוט). כלומר המדרש דין האם קטן ותשעה בוגרים מהווים גם הם ציבור, או לא. בירושלמי מגילה שמובא לעיל נדון בית דין של תשעה וכחן.<sup>19</sup> הירושלמי סנהדרין עד ע"ב דין בהגדות 'פרהסיא' לעניין קידוש השם, ומביא את דרשה 2 מלמעלה. מייד אחר כך מתחילה דין על דין פרהסיא בתשעה יהודים וגוי. נציין שהמסקנה שם היא שזו אינה פרהסיא.

זהו תופעה תמורה. אם אכן נדרשים הלכתית עשרה בוגרים, איך ייתכן שאחננו מעלים אפשרות שניתן יהיה להסתפק בפחות? האם כשנדרש שייעור zeit<sup>20</sup> באקלות הלכתיות שונות, גם שם נסתפק מה יהיה הדין של חצי, או רובzeit? נראה שהבסיס להタルבות הוא אופייה של הדרישה ההלכתית לעשרה. אין כאן הלכה כמותית, דרישת עשרה בוגרים, אלא דרישת איקותית לקיומו של ציבור שמצויר מעשרה יחידים. במקורה כזה, ייתכן שיחיד שונה יכול להציג ולהיבלו בקולקטיב, ועודין לא להוריד ממנו את שם 'ציבור' שיש לו. כאשר חז"ל פוגשים דין של עשרה, או 'עדה', הם מבינים שיש כאן דרישת לציבור, ולכן מייד מסתפקים أولי ניתנת להחשב גם חריג יחיד בכללם.

מכאן גם נוכל לנסות ולהסביר מדוע מסוימת סוגיות סנהדרין היא שנכרי אינו מצורף ל'פרהסיא'. מסתבר שהמושג 'פרהסיא' אינו שקול למושג 'ציבור'. כדי שיטוacağı תהיה המוניות נדרשת כמות מינימלית של יחידים, אולם אין כאן דרישות של צירוף (שלא כמו מנין לתפילה וכדו'). התורה דורשת שיהיו מספיק

מלך, בניטת מקדש ועוד). אולם אם הציבור אינו יש – אז מי מחויב בהלכות הללו? זה שאלת ה'תגaid' במחשבת המשפטית.

<sup>19</sup> שם זה נראה חריג בעל ממשמעות שונה, שכן זהה המבנה הנדרש לכתילה מב"ד לשומה.

ר' בדף לפ' וישב.

<sup>20</sup> דין 'חייב שייעור' אינו נוגע לנדון דין.

צופים ייחדים כדי שהמעשה יוגדר חילול/קידוש השם בפרהסיא. לעומת זאת, בהקשרים הלכתיים שבהם נדרשת 'עדיה' מדובר על ציבור, ולא על קמות יחידים. בהקשרים כאלה יועיל גם צירוף קטן, או חריג אחר (בתנאים מסוימים. ונחלה בcourt הפסיקים).

### **א-להים ניצב בעדת אל-**

מה מבחין בין ציבור לבין אוסף של יחידים? הצירוף מבטא הופעה אלוקית. לכן גם בדבר שבקדושה, כדי שיפיעו ה' בתוכם צריך צירוף של ציבור. אם נתאר את ההיררכיה של היישים בבריאה, מן הדומים אל הਜומת, החי והמדבר, נסיים בחברה. היישות העליונה ביותר (הקרובה ביותר לשכינה) היא הציבור, ועל כן בדיקון שם מופיעה השכינה. זהה כוונת המשנה באבות (ג,ו) ששכינה אינה שורה בפחות מעשרה. לומדים זאת מהamilah 'עדיה' בפסוק 'א-להים ניצב בעדת אל-'.

גם במדרש שלנו מובא הפסוק: "זונקשתי בתור בני ישראל", ובני ישראל הם עשרה (ראה להלן).

### **בחזרה לדרשות האם הגוזש מ'בתור' (דרשה 2) היא פורמלית**

יתכן שתפיסות אלו תלויות בדרשות שריאנו למעלה כמקור לדין עשרה. מהדרשות שלומדות את דין עשרה מהAMILAH 'בתור', מסתבר להבין שיישות שנייתן להימצא 'בתוכה', או לצאת 'מתוכה', היא רק קולקטיב של עשרה. لكن משם נלמדת דרישת קולקטיביסטית. אולם אם הלימוד הוא מגילוי מילטה, כי אז יתכן (לא הכרחי, כמובן) שהדרישה היא כמותית בלבד.

כיוון זה שופך אור חדש על הגוזש מהAMILAH 'בתור' (2). יתכן שגם אינה גוזש שmbובסת על דמיון פורמלי גרידא. לפי דברינו כאן, עולה האפשרות שאנו לומדים את הגוזש מסבירה מהותית: ניתן להימצא 'בתור' קבוצת אנשים, רק אם הקבוצה זו היא ציבור. לא ניתן להימצא 'בתור' אוסף של יחידים, שכן אין כאן מכלול שעוטף את היחיד, או את הכמות הקטנה.<sup>21</sup>

אםنعم לפיה נראה שלא ניתן ללמד מהגוזש המבוססת על המAMILAH 'בתור' שנדרשים עשרה לגבי קידוש/חילול השם. הרי שם נדרש כמות מינימלית של יחידים, ואילו מהAMILAH 'בתור' לומדים דרישת קולקטיביסטית. והנה, למעלה

<sup>21</sup> גם לפי פירוש זה ברור שהAMILAH 'בתור' אינה מתארת כמות. היא מלמדת על 'בני ישראל', או 'הבאים'. אולם היא עשויה זאת באופן מהותי, ולא רק מתוך הסתמכות על דמיון טכני-פורמלי.

ראיינו שלפי ר' יוסי בשלב השני של הדרשה משווים את ה'עדה' שבפרשת קורה לקידוש השם,<sup>22</sup> וכן ראיינו בסוגיות סנהדרין. האם זה בהכרח מוביל אותנו בחזרה לתפיסה פורמליסטית של הגז"ש?<sup>23</sup>

דומה שלא. אמם עד עתה הצגנו, בעקבות סוגיות סנהדרין, את הדרישה ל'פרהסיא' בחלול/קידוש השם, כדרישה לכמה מינימלית של אנשים. אולם ניתן שקידוש או חילול השם תלוי גם הוא בנסיבות של ציבור קולקטיב, ולא בנסיבות של יחידים. הסברא לכך היא שرك במצב שהשכינה עצמה שורה במקום, או אז חילול/קידוש השם בנוכחות הוא עמוק יותר. לפי זה ניתן שלhalb נרכי אמם לא מועיל (כמו במניין), אבל צירוף של קטן בסנייף כן יועיל לעניין זה.

---

<sup>22</sup> אמן יכולן שר' יוסי מדבר על 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' רק בהקשר דבר שבקדושה, ולא של קידוש השם.

### תובנות מפרשת מקץ

1. על פי הרמב"ם (הסובר כי מעמדן ההלכתי של הלכות העולות מדרשות הוא של "דברי סופרים") מה שאדם לא דין גז"ש בעצמו, הכוונה היא שרק ב"ז הגדויל יכול לזרוש בגז"ש.
2. באמירה שהгаз"ש ניתנה כמות שהיא מסיני, הכוונה למשה, אך לא נאמר לו באיזה צורה ומהicken. לעיתים נמסר לו המקור ולא ההלכה, לעיתים נמסרה לו מידת הדרש אולם לא המילה המדוייקת וכו'. הסבר זה יכול לתת תשובה מה לתמייה בדבר מחלוקת הקשורות לגז"ש, למורות שהן נתנו מסיני.
3. בגז"ש תמיד יש רכיב שהתקובל במסורת. לגבי שאר המידות נחalker הראשונים.
4. א舍cold דרשות, המציג מקורות שונים להלכה אחת מצבייע על כך שהרכיב שהתקבל במסורת הוא ההלכה. כל הדרשות הנ"ל הן "סומכות". אם הדרשות היו "יצירות" רכיב ההלכה לא יהיה נשאך קבוע בכל א舍cold הדרשות.
5. המבנה הבסיסי של הדרשה מורכב משולשה חלקים. המקור המקראי, ההלכה הנלמדת ומידת הדרש. בכל מדרש מצויים שלושת הנ"ל בצורה מפורשת. פעמים ניתן ליחס להלכה הנtauונה יותר ממידת דרש אחת המובילים אותה מסקנה.

## ■ פרשת ויגש ■

**המידה הנדונה**

היקש.

**מתוך המאמר**

- מודיע מקישים כל הדרשנים את יעקב לבניו?
- האם 'היקש' הינה מידת עצמאית?
- האם השם "ישראל" הוא שם של אדם או של אומה?
- מודיע 'אין משבין על ההיקש'?

## מקורות מדרשיים לפרש ויגש

**"וְאֶלְהָ שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאים מִצְרִים הַעֲקָב וַבְּנֵיו בְּכֵד יַעֲקֹב רָאוּבָן"**  
(בראשית מו, ח)

**"בְּנֵי יִשְׂרָאֵל"** – יעקב נקרא **'ישראל'**, דעתך: "לא יעקב יאמר עוד שמר כי אם **'ישראל'**. יצחק נקרא **'ישראל'**: "וְאֶלְהָ שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאים מִצְרִים הַעֲקָב וַבְּנֵיו". אברהם נקרא **'ישראל'**...  
(בראשית רבתה, פס"ג)

**"יעקב ובניו"** – מ קישיעקב לבניו, מה יעקב צדיק וירא חטא אף בניו צדיקים  
ويرאי חטא. ד"א מה יעקב מן האבות כר בניו.  
אמר ר' שמואל בר נחמני: מנין שקל אותן הכתוב כנגד אבות העולם? שנאמר:  
**"שבועים נפש ירדו אבותיך מצרים"**, מלמד שמעשיהם של שבטים שkolין  
 כנגד אבות העולם, שנאמר: **"תחת אבותיך יהיה בניך"**.  
ד"א **"יעקב ובניך"** – מה יעקב נשוי אף בניו כולם נשואים. אף פלייא וחצרון  
שהיו בן שנה זהה בן שנתיים, התקינו להם נשים, דעתך: **"איש וביתו באו"**, כדי  
שלא יתערבו במצרים.  
(מדרש הגדול, מבוא בתורה שלמה אות נב)

## א. יעקב ובניו

### שני המדרשים: שתי צורות קרייה בפסוק

הפסוק המובא מעלה מתאר את ירידת יעקב ובניו למצרים. המבנה שלו הוא מוזר, ולמעשה דו משמעי. מחד, המילים "יעקב ובניו" יכולות להשתיר למה שלמטה מהן, ככלור להיתפס ככותרת להתחלה המנין של הבנים. לפि פירוש זה אנו צריכים לקרוא את הפסוק כך: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרים: יעקב, ובניו: ראובן בכור יעקב...". אמנם לא מסתבר לקרוא זאת כך, שהרי יעקב ודאיינו שיר ל"בני ישראל". מאידך, אולי דוקא מסיבה זו, ניתן גם לשיר את צמד המילים זהה מעלה, ולומר שמנין הבנים מתחילה מכאן והלאה. לפि פירוש זה יש לקרוא את הפסוק כך: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרים (יעקב ובניו): ראובן בכור יעקב...". כאן אמנם יעקב אינו נמנה על "בני ישראל", אולם לפי פירוש זה צחה בעיה חדשה: מה תפקידן של המילים "יעקב ובניו"? מסתבר שהן נתפסות כהערת אגב, שמלמדת אותנו שהיורדים מצרים שיימנו מיד (בני יעקב), לא ירדו בלבד. גם יעקב ירד עמו.

המדרשן הראשון שmoboa מעלה כנראה מתאים לאופן הראשון. בעל המדרש רואה בפסוק התייחסות לע יעקב כשיר ל"בני ישראל", ולומד מכאן שיצחק נקרא גם הוא 'ישראל'. המדרשן הזה מחද את הנΚודה שעלייה עומד המהρ"ל בכמה מקומות, שמרגע הירידה למצרים, השם 'ישראל' כבר אינו שם של אדם אלא שם של עם (שכמובן נוצר ממשמו של אביהם). וכן גם חשוב לו לציין שכעת מתברר למפרע שהשם 'ישראל' מאפיין גם את אברהם ויצחק, אשר נתעו את השורשים של אותו עם, ולא רק את יעקב. לפי זה, השם 'ישראל' אינו שם של אדם גם כאשר בעל המדרש מסב אותו לאברהם ויצחק. אברהם ויצחק הם התחלה האומה בשם (בישראל) הוא: 'ישראל'.

באופן הקריאה השני המילים "יעקב ובניו" הן כנראה רק הערת בסוגרים. לא/agمر בזרר מודיע זה חשוב לספר לנו שבני יעקב לא ירדו לבדם, ושיעקב גם הוא ירד עימיהם. יתכן שהמדרשן השני מציע הסבר לנΚודה זו: המילים הללו מופיעות כאן כדי להזכיר את יעקב לבניו. לגבי מסקנות ההיקש הזה נחקרו חכמי המדרש, ונעמוד על כך להלן.

### המדרש השני

בדף לפ' מכך למדנו שבמדרשים רבים ישם רכיבים מסוימים שהתקבלו במסורת ורכיבים שנוספים על ידי בעלי המדרש עצמם. ישן אינדייקציות שונות שמשמעותן לנו לבודד בין שני סוגים הרכיבים, ובבנה של אשכולות של דרישות מסיען לנו מאד בכר. כפי שראינו שם, במבנה של אשכול דרישות, סביר להניח שהרכיבים המשותפים לכל הדרישות שבאשכול מהווים את הממד שהתקבל במסורת, והשאר הוא כנראה תוספת של הדרשן. ננסה ליחס זאת כאן.

אנו מוצאים באשכול שלוש דרישות שונות. בכללן אנו מקישים את יעקב לבניו. אצל כולן יעקב הוא המקור המלמד, והבניים הם ההקשר הנלמד.<sup>1</sup> המסקנות שנלמודות מן המדרש (כולן אגדיות). זה אכן מדרש הלכה) שונות מדרשן: או שלומדים לעניין צדקות ויראת חטא, או לעניין השתייכות לאבות, או לעניין שכולם היו נשואים (או: מוכנים להשתקעות למצרים, ולהתגוננות נגד אפשרויות הטמיעה שם).

במקרה זה סביר להניח שהתקבלה במסורת העובדה שיש היקש בין יעקב לבניו, ואילו המסקנות נותרו לשיקול דעתם של הדרשנים. כל המסקנות חיוביות, וייתכן שגם גם התקבל במסורת. אמם נראה שלא בהכרח דרישה כאן מסורת, שכן מסקנה כזו היא מתבקשת. לא סביר, וגם אין כאן כל רמז בכתב, שהוא רוצה להציג מומך כלשהו באחים, ובפרט אם המקור לכך הוא יעקב, הבהיר שבאבו. כאשר דרשן מקבל נתון שהתוරה משווה את הבנים ליעקב אביהם, הוא מייד מהפנש נקודות חיוביות שהיו ביעקב ועברו לבניו.

כיצד הדרשן מגיע לאפיון המסויים שנלמד מן היקש? כאן ללא ספק נכנסות סברות שונות של הדרשנים, או שיקולים טכסטואליים. רכיב זה אכן שייך לממד הפורמלי-אוניברסלי של הדרשה.

### הסיבות להיקש

למעלה עמדנו על כך שאם כל הדרשנים מקישים את יעקב לבניו, כנראה שלכלם היה נתון שגרם להם לעשות זאת. הצעתו התבססה על מסורת, שקבעה שישנו

כאן היקש של יעקב לבנים. אולם בהחלט ישנה כאן גם אפשרות אחרת. נחזור לסייע הראeon למעלה, שם הצבענו על כך שבבעלי המדרש השני כנראה

<sup>1</sup> ראה ועוד "ה'סד"א', פסחים מג ע"ב בשם ר"י שכטב שכל היקש בניו כך: מהראשון לשני. אמם רבוי יאיר בכרך, בספר מר קשייא, מהדורות מכון ירושלים תשנ"ג, עמ' סט פקפק בכרך.

קרווא את הפסוק באופן השני,قلומר שיעקב ובניו מובאים כהערה בסוגרים.بعث שואל את עצמו בעל המדרש,מדוע באה הערכה צזו. מה החשוב היה לתורה להdagיש שיעקב ירד עם בניו? פתרון מתבקש לשאלת זו הוא המסקנה שהmobאה זו نوعה להקיא בין הבנים לבין אביהם.

עליה כאן הצעה שונה למקורו של הנתנו שיש כאן היקש בין יעקב לבניו. יתכן שהמקור אינו דוקא מסורת, אלא שיקול טכסטואלי מוקומי.<sup>2</sup> אם כן, שיקולים לא פורמליים, מקומיים, נכנסים לא רק בקביעת מסקנת הלימוד ותוכנו, אלא גם בעצם ההכרעה שיש לבצע כאן מדרש כלשהו. לאחר ההכרעה זו, מגיעה הסכימה הפורמלית, אחת ממידות הדרש, שבאמצעותה אנו דורשים.

יש להוסיף לכך את העובדה, שכפי שריאינו בדף לפ' מקץ, יש ראשונים הסוברים שرك גורה שווה מתתקבלת במסורת, ושאר מידות – לא (ראה, למשל, תוד"ה 'ור' יהודה', סוכה לא ע"א).<sup>3</sup> לפי הראשונים הללו, אם אנחנו רואים מדרש עם מידת אחרת, אנו מייד מסיקים שהמקור לכך שיש לדרש כאן שהוא אינו מסורת אלא שיקול טכסטואלי. מסורת ניתנת רק ביחס לגז"ש, שהיא יוצאת מכלל שאר המידות, שכן אדם לא דורך אותה מעצמו. אולם בשאר המידות אדם דורך מעצמו, ולכן אין צורך במסורות ביחס אליהן. שיקול כזה מחדד מאד את הצורך במציאת מנגנונים נוספים שיבנו מקור לכך שעליינו לבצע דרשה במקום כלשהו.

### **אייתו מידת הדרש**

כיצד הדרשן קובע באיזו מידת השתמש? אם המקור הוא מסורת, אז לפעמים המסורות גם אומרות באיזו מידת השתמש יש להשתמש לדרש זהה (זו הייתה הדוגמא בפ' מקץ, והדברסביר בעיקר ביחס לגז"ש, זאת מן השיקול שהוסבר לעיל). אולם לגבי רוב המידות, נראה השיקול הטכסטואלי הוא הקובל. במקרה זה עליינו לשאול את עצמנו מה מסקנותיו של שיקול זה. למשל, אם ישנה מילה מיותרת, ועוד מילה אחרת מיותרת, כי אז ניתן להסיק שעליינו לבצע ביניהן גזירה שווה.

במקרים אחרים נסיק על ביצוע קו"ח וכדו'. והנה, במדרש שלנו כאן מה שנראה מיותר הוא צמד מילים שמהוות כעין רישימה, או נת-רישימה (שתי צורות הקריאה שלמעלה מכתיבות האם זוהי רישימה

<sup>2</sup> כמובן בהחלט ייתכן שלאחר שבדור כלשהו התקשו בקושי זהה, פתרו זאת באמצעות היקש, וכעת ההיקש עצמו עבר במסורת. איןנו נכנסים כאן לתהיליכים מורכבים יותר, שכן אין בהם ממשום חידוש מהותי.

<sup>3</sup> אמנים לא למזרי ברור האם מדובר גם על דרישות אגדיות, או רק על מדרשי הלכה.

עצמאית או תחת-רישימה של הרשימה הכלולת של "בני ישראל": "יעקב ובניו". מהי המידה הרלוונטית להפעלה על רשימות מסווג זה, ובפרט על רשימות באורך של שני פריטים? כפי שראוי מבדיקה בספרות חז"ל, בדרך כלל זהו היקש. יש לציין שלגביה היקש גופא נחלקו רשי' ותוס' (ראה סוכה לא"א) האם אדם דורש אותו מעצמו. לפי רשי', הסובר שלא, סביר להניח שהאלץ לעשות כאן היקש הוא מסורת. לפי Tos', הסוברים שהיקש (וכן שאר המידות, פרט לגז"ש) אדם דורש מעצמו, סביר יותר שהאלץ הוא שיקול טכסטואלי.<sup>4</sup> וראה בזה עוד להלן.

## ב. מהו 'היקש'<sup>5</sup>

### מבוא: ההיקש כמידה

כל הדרש הקרי 'היקש' הוא עומם למדוי. לא למורי ברור למה הכוונה, ומתי מפעילים אותו. די ברור שבמקומות מסוימים בש"ס ובראשוני הביטוי 'היקש' מצין מידת אחרת, או דרש השוואתי בכלל. בהופעתו של ההיקש בספרות חז"ל כמידה ייחודית, הוא מבטא בדרך כלל השוואה של שני דברים שנכתבו סמוכים זה לזה.

ברישימת המידות של הברייתא דר' ישמעאל הוא אינו מופיע כלל (לפחות לא בשם זה: 'היקש'). ברישימת לב המידות של ר' אליעזר בןו של ר' יוסי הגלילי, גם לא מוצאים מידת בשם זה.<sup>6</sup> אמן בש"ס הוא מופיע כאילו היה מידת מוגדרת היטוב, ודנים לגביו בכמה וכמה הקשרים (אם הוא עדיף או נחות ביחס למידות אחרות, למשל כ Shišna התנגשות בין היקש לגז"ש, ועוד). הר"ש בספר הכריתות ('בת מידות' בית ב, אות ג) מסביר שהיקש לא נמנा ברשימות המידות מפני שהוא נחשב כתוב במפורש בפסקוק (על משמעות ההסביר זהה ראה בדף לפ' מקז).

<sup>4</sup> למלחה כבר הערכנו שלגביה מדורי אגדה לא ברור שמחולקת זו בעינה עומדת. בכל אופן, סביר יותר שבמדרשי אגדה הדרש הוא יותר יוצר, ולכן השינוי האפשרי הוא לכיוון שגם לפי רשי' כאן היקש הוא תוצאה של שיקול טכסטואלי, ולא של מסורת. ההנחה שהיסוד הוא מסורת פחות סבירה בدرس האגדה.

<sup>5</sup> ראה עלvr **אנציקלופדיה תלמודית**, ע' 'היקש'.

<sup>6</sup> ראה **באנציקלופדיית** סביב העורות 20-23, שמעלה אפשרות (דוחקה) שהיקש כלל ברישומו של ר"א בריה"ג. וראה עוד בספר הכריתות, 'בת מידות', בית בחר' י"ד, שמציע לכלול זאת גם ב"ג המידות.

### **'היקש': המונח והמידה**

לגביו פירוש המושג 'היקש', יש שהבינו זאת כהשוואה ודימוי, ויש שפירושו מלשון הכהה והקשה של דבר לחברו (כשהם כתובים סמוכים זה לזה, הם, כמובן, 'נוקשים' האחד על חברו). כמו מן המפרשים כתבו שכונת שני הפירושים היא אחת.<sup>7</sup> אולם בהחלט היה מקום לחלק ביניהם. לפי הפירוש הראשון, אנו מתבוננים על שני הדברים מתוך המסגרת הכללית שבה הם מופיעים: מכיוון שניהם נמנים באותה רישימה, אז יש להם משהו מן המשותף. זהה הסתכלות שמשיקה מסקנות מן המסגרת הכללית: הרשימה שכוללת אותם. אולם לפי הפירוש השני המסקנה אינה עולה מהופעה ברישימה, אלא מעצם העובדה שהם 'נוקשים' זה על זה, כלומר שהם סמוכים. להלן נعمוד על השלכה אפשרית של הסברים אלו.

למעשה, אנו נוכחים לראותות שהיקש הוא סוג של גז"ש, ולכן באמת ישנים כמה מקומות בחז"ל שבהם המונח 'היקש' מבטא גז"ש. ההבדל ביניהם הוא שהגורם הטכسطואלי להשוואה בין שני הקשרים הוא שונה: בז"ש ההשוואה היא בגל הופעת מילה דומה, ובהיקש זה נעשו מפני ששניהם מופיעים באותו פסוק. לגבי גז"ש ראיינו שהדמיון הטכسطואלי משתמש רק במקרה שמעורר את הדרשן לחפש דמיון מהותי.<sup>8</sup> מסתבר מדוע שהוא הדין בהיקש: הסਮיכות מעוררת דמיון מהותי, והוא אשר עומד בבסיס המסקנות של היקש.

### **אין מшибין על ההיקש**

כבר הבנו שלגביו היקש נחלקו ואשונים האם אדם דורש היקש מעצמו ('תוס' סוכה לא הנ"ל'), האם לאו (רש"י שם). הגمراא קובעת שלימוד מהיקש הוא בעל עוצמה חזקה: "אין מшибין על ההיקש" (מנחות פב ע"ב). רש"י בסוגיות מוחות שם מסביר זאת בכך שהוא הדין בהיקש: הסמיכות מעוררת דמיון מהותי,<sup>9</sup> לפי 'תוס'

<sup>7</sup> ראה עורך השלם, ע' 'היקש', ובפירוש תפארת ישראל למשניות מכות (א, ז).

<sup>8</sup> ראה סביב הערכה 8 בדף ל'vr-ל'ך.

<sup>9</sup> לפי רש"י בסוגיות סוכה הנ"ל כל המידות הן כאלה, פרט לקו"ח. אם כן, נראה שלשיטתו אין מшибין על כלל פרט לקו"ח. זהקי קביעה תמורה, שכן מצאנו שהשיבו על כמה וכמה מידות דרש אחרות.

למעשה, לפי רש"י יוצא שמעט כל המידות הן סומכות ולא יוצרות, דבר שמחפת ממד מחשיבותן של המידות. אולם כבר ראיינו שהחלוקת הדיכוטומית בין מידות יוצרות וסומכות היא בעייתית. גם בגז"ש יש רכיבים שבאים במסורת ויש רכיבים שנוספים על ידי בעל המדרש. אם כן, מסתבר שבכל המידות כך.

ראיינו שההיקש נדרש על ידי החכמים עצמם, ולכן ההלכה שאין משבין על ההיקש כנראה מבוססת על כך שההיקש הוא מידת חזקה מאוד והכרחית.<sup>10</sup>

### שני סוגים של היקש

על החותם יAIR בס' רג (וכן בספריו, מר קשייש, מהדורה הנ"ל, עמ' סט) מונה מינים רבים של היקשים. הוא כבר עמד על כך שיש בתלמוד שני מיני היקש יסודיים: האחד מהותי, שمبرוסס על יתרור או קושיא כלשהי (אילוץ טכטואלי), והשני, שمبرוסס על עצם הסמכות, ואשר בא לבסס ההלכה ידועה.<sup>11</sup> ייתכן שמאפייניהם מסוימים של היקש רלוונטיים רק לסוג האחד ולא לגבי השני (ראה שם לגבי הכלל "אין משבים על היקש", ש לדעתו חל רק על היקש מהסוג הראשון).

### אופן הופעה של שני הסוגים בחז"ל

למעשה, היקש עצמו כשם של מידת דרש מופיע רק בסוגיות התלמוד עצמו. במקרים מסוימים מופיע היקש כפועל (=להיקש, הקיש, מקיש) ולא כשם (=היקש).<sup>12</sup> כאשר בוחנים את הלשונות שבהם הוא מופיע כפועל, רואים שיש שני לשונות רוחחים (אולי הרוחחים ביותר), שמופיעים במקרים שונים, וכנראה מבטאות סכימות שונות של היקש:

1. בלשון 'מ קיש'. למשל, במדרש שלנו מלמעלה: "מ קיש יעקב לבניו. מה יעקב... אף בנינו...".

לכן נראה שלפי רשי אין מוגעים למסקנה שבהיקש יש משחו חזק יותר. ייתכן שבהיקש תמיד נמסרת אינפווציה מלאה, והוא באמת תניד סומך. שאר המידות הן מחולקות

לשני רכיבים כפי שבירנו, והקו"ח נדרש כולל על ידי הדרשן (הוא תלמיד יוצר).

ניתן להעלות עוד אפשרויות לחילוק בין המידות לפי שיטת רשי. למשל, שבהיקש תמיד נמסרת המידה, ולפעמים לא נמסרת ההלכה הנלמדת. במקרה זה לא משבין על כך שיש היקש בין ההקשרים, אולם בהחלטתו ניתן לערער על ההלכה. לעומת זאת, במידות אחרות יכולות להימסר ההלכה וניתנות להכרעתנו, ושם יש להסביר על הדרש.

<sup>10</sup> כך כותב בעל הלכות עולם שער ז פ"ב, ועוד.

ראה עוד את הדיון בדף לפ' לר-לר, ח"א, בסעיף 'בין קו"ח לאז"ש'.

<sup>11</sup> הוא מכנה אותו 'אסמכתא'. לעיתים במשמעות של דין דרבנן, ולפעמים במשמעות של מדרש סומך לדין תורה. לגבי עצם קביעותו של היקש ללא אילוץ אינו היקש מלא, ניתן לראות בראשונים גישות אחרות. ראה על כך **אנצ"ת** שם הערכה.<sup>26</sup>

<sup>12</sup> ראה **אנצ"ת** שם הערכה.<sup>9</sup>

דוגמאות נוספות למבנה כזה ניתן לראות במאות מקומות, וכך שבדקנו מצאנו שכולם הם בעלי אותו מבנה. למשל, בקידושין ה ע"א לגבי קידושי שטר:

**אמר קרא (דברים כד) "ויצאה והיתה" - מקיש היה ליצאה, מה יצאה בשטר, אף היה נמי בשטר.**

בכל הדוגמאות הללו מופיעים שני פריטים בתוך רשימה מקראית, ומעטם הסמכיות, ללא אזכור של סיבה ספציפית כלשהי, חז"ל מחייבים להקש אוטם זהゾה.

2. בלשון 'להקש'. לדוגמא, התוספתא בא"ק (ליירמן) פרק ו הלכה יח:

'יוסה או' ממש ר' ישמעאל בדברות הראשונות הוא אומר "אתה ובן ובתך ועבדך [ואמתך] ובהמתך", בדברות האחרונות הוא אומר: "אתה ובן ובתך ושורך וחמורך וכל בהמתך". שור וחמור בכלל היו, ולמה יצא? להקש עלייהן מה שור וחמור האמורים לעניין שבת עשה בה שאר בהמה חיה ועוף כשור וחמור.

דוגמאות נוספות, מופיעות בביבלי יומא לב ע"א: תלמוד לומר "ובא אהרן אל האל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש". מה תלמוד לומר אשר לבש? כלום אדם פשוט אלא מה שלבש! אלא, להקש פשיטה ללבישה: מה לביisha טעון קידוש - אף פשיטה טעונה קידוש.

בשתי הדוגמאות הללו ישנים היקשים מסווג שוניה מאשר ב-1. ראשית, לא תמיד מדבר ברשימה (ראה בהיקש השני כאן, וכן גם בדוגמאות רבות נוספות). שנית, בכל הדוגמאות מן הסוג הזה ישנו קושי כלשהו שמוצג כסיבה להקש. בדוגמה הראשונה זה היה שינוי בין הדיברות הראשונות לאחרונות. ובהיקש השני זה יתרו של הזכרת הלבישה בפסקוק.

המסקנה היא ששתי צורות הביטוי הללו משקפות שני סוגים של היקש. כאשר יש לנו קושי, חז"ל אומרים לא בא הכתוב אלא להקש'. כלומר זהה מסקנה מקושי. וכשאין קושי ההיקש נעשה רק מכוח סמכיות, אז הנוסח הוא: "mekish al-b...". אלו שני הסוגים שאוטם מזכיר החותם יאיר הנ"ל.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> יש בעיר שהיקש מהסוג הראשון ("ויצאה והיתה") מוביל לדין תורה, על אף שהוא אינו תוצאה של קשיי כלשהו. ישנם עוד דברים כאלה. זהה הוכחה לכך שכאשר בעל החותם יאיר דבר על ההיקש מן הסוג הזה כאסמכתא, כוונתו לא הייתה לדין דרבנן אלא למדרש סומך בדיון תורה. וזה בדיקת מסקנתנו לעיל.

## ג. בחזורה לדרשתנו: ההיקש בין יעקב לבניו

### סיווג ההיקש שלנו

לאור הידע שצברנו, נחוור עת ונבחן שוב את המדרש שלנו. אנו רואים שישנה מחלוקת בין חכמי המדרש, מה להוציא מן ההיקש. אולם ככל נסמכים על הפתיחה שנocketת בלשון: "מ קיש יעקב לבניו, מה יעקב...אפי בנינו...". ניסוח זה מורה על כך שהזהו היקש מן הסוג הראשון. מסקנה זו נתמכת בכך שלא מוצג כאן קושי כלשהו כרקע להיקש. מעבר לכך, יעקב ובניו מהווים חלק מרשיימה, וזה מאפיין של היקש מן הסוג הראשון (אם כי, לא רק שלו).<sup>14</sup>

ונהן, למעשה העלינו אפשרות שיתכן שבعلي המדרש ראה את הקושי שהציגו בתחילת הדף, ככלمر שלא ברור להם מה תפקידן של המילים "יעקב ובניו" בפסוק. ודוקא מכוח הקושי הזה הם הגיעו לצורך בהיקש, אף שהקושי אינו מוזכר בדבריהם במפורש.

אם כן, אנחנו יכולים להגיא לעחת משתי המסקנות הבאות:

1. מדובר במדרש מסווג שלישי: הניסוח הוא של היקש שכן מבוסס על קושי. מובא במפורש קושי כלשהו. אולם למעשה זהה היקש שכן מבוסס על קושי.
2. זהו אכן מדרש מן הסוג הראשון, ובאמת אין כל קושי ברכע. הסיבה לכך היא שבعلي המדרש קראו את הפסוק באופן הראשון שהציגו מעלה. כפי שראינו שם, אם קוראים את הפסוק באופן זה אין קושי שמצריך אותנו להגיא להיקש.

### השלכות

מהי ההשלכה של ההבדל הזה?<sup>15</sup> ניטול את הסברו של רש"י בסוכה מעלה, היקש שיסודות בקושי, הוא היקש שהגענו אליו בסבירה (מכוח הקושי), ולא מפאת מסורת שקיבלו. אם כן, ניתן להסביר עליו. לעומת זאת, היקש שאינו נוצר מקושי, הוא נראה היקש שקיבלו במסורת. על היקש הזה חל העקרון "אין מшибין על היקש".

<sup>14</sup> למעשה עמדנו על כך שככל היקש מהסוג הראשון נעשה על פריטים מתוך רשימה. אולם ישנים גם היקשים מהסוג השני שנעשים על פריטים מרשימה (אלא שם זה לא מאפיין של כל היקשים).

<sup>15</sup> לצורך הדוגמה נניח כאן שאין הבדל בין מדרשי אגדה, כמו זה שלנו, למדרשי ההלכה. הערנו על כך מעלה.

לעומת זאת, לפי שיטות של התוס' בסוכה ובעל **הליקות עולם**, שהכלל שאין מшибין על ההיקש נובע מהכרחיותו הטכטואלית, או סברתיית, של ההיקש, כאן המצב מתהפך: אם ההיקש נובע מוקשי דזוקא אז אין מшибים עליו, שכן הוא הכרחי. לעומת זאת, אם אין קושי שמוביל להיקש, או אז בהחלט מшибין עליו. כפי שהזכרנו לעמלה, כך אכן כתוב בעל החותם **יאיר**, שעל סוג ההיקש שאינו נובע מוקשי מшибים. הוא כנראה מניח את שיטת התוס'.

### **ההנחהות השונות של בעלי המדרש**

הנקודה האחרונה בה נסוק היא המסקנות של בעלי המדרש מן ההיקש הזה (החלק הספציפי, הלא פורמלי ולא אוניברסלי, של ההיקש). ראשית, علينا לשאול את עצמנו האם הדעות השונות חלוקות זו על זו. הדבר לא גמור בזרור מtower לשון המדרש (הניסוח "דבר אחר" מרמז קצת שאין מחלוקת). אמנם האנווניות של הדוברים, וגם הניסוח "דבר אחר" שמקדים כל דעה, מצביעה אפשרות שככל הדעות הללו הן אפשרויות שמעלה אותו דרשן. באשר לנימוקים של הדעות השונות. הדעה האחרונה (המסיקה על היותם נושאים) מביאה נימוק למסקנתה. הנימוק מבוסס על הפסוק (שמות א, א): "איש וبيתו באו". אמנם כאן עולה השאלה מה מוסיף ההיקש למה שכבר ידוע לנו מהפסוק ההוא?<sup>16</sup>

הדעה השנייה מוצגת בעלמא, אולם מייד אחריה מובאת המימרא של ר' שמואל בר נחמני, שנינתן להבין אותה כניסיונו להצעתו של בעל הדרשה (שאם לא כן לא ברור מדוע היא הובאה באופן שקטע את רצוי הדעות במדרשו). ולפי זה, שוב علينا לדון מה התאחד בהיקש זהה. אמנם כאן הנימוק מובא על ידי חכם אחר, וייתכן שזו הצעה אולטראנטיבית לדרש שתומך באותה מסקנה, ולא נימוק להיקש של הדרשן עצמו.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> ניתן היה להבין שהזו רמז לכך שההיקש הזה הוא בכל זאת אסמכתא. לפי זה אפשר אולי להבין שמדובר כאן בהיקש שבא לפטור קושי (מה משמעות המילים "יעקב ובניו"), ולא להציג לנו מסקנה חדשה. אפשרות זו מחזירה אותנו לאופן הראשון שהעלינו בתחילת הדף בהבנת דעתו של בעל המדרש הזה.

אלא שהצעה זו מחדדת את הביעתיות שעלתה קודם לכן, בכך שהקושי כלל לא מוגבל בדרשה. הרי לפי דברינו כאן כל מטרת הדרשה הייתה למצוא פתרון לקושי זהה. עוד קשה, שעדין לא ברור מדוע התורה כותבת את המילים "יעקב ובניו", שהרי את העובדה שכולם היו נשואים כבר למדנו מהפסוק בספר שמות.

<sup>17</sup> מניסוח הדברים משתמע שמדובר בעיקר בעיקרונו מעט שונה. אולם אז באמת לא ברור מדוע

הדעה הראשונה במדרש כלל אינה מביאה הנמקה. ייתכן שהסיבה לכך היא שהדעה זו משקפת את המסקנה המתבקשת מון היקש.<sup>18</sup> ראיינו לעלה את הנימוק האפורי של מהירות ההיקש הזה צריך להיות לשבח הבנים. אם כן, הדעה הראשונה אינה אלא ניסוח מסוים של המסקנה הכללית הזו, ולכן היא אינה זוקקת נימוקים. שתי הדעות האחרות מביאות חידושים נוספים, מעבר לעצם החשוביות של הבנים, ולכן הן זוקקות לביסוסים.

---

הדרשה של ר' שמואל בר נחמני מובאת כאן על דרך האסוציאציה.  
<sup>18</sup> מעניין יהיה לבחון את ההצעה, שבכל אשלול של מדרשים הדעה הראשונה היא הפושאה ביותר, והמתבקשת באופן טבעי יותר מן הטCAST המקראי עצמו.

## תובנות מפרשת ויגש

1. שיקולים טכסטואלים מקומיים, מעורבים לא רק בקביעת מסקנת הלימוד ותוכנו, אלא גם בעצם הכרעה שיש לבצע כאן מדרש. השיקול הטכסטואלי הוא גם השיקול העיקרי (למעט גז''ש) הקובל באיזו מידה להשתמש.
2. היקש מבטא בד''כ השוואה של שני דברים שנכתבו סמוכים זהה לזה, היקש אינו מופיע ברשימת יג''ג מידות וגם לא בראשימת ל''ב מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי. הדעה הרווחת היא שהיקש נחשב כתוב בתורה והוא אינו ממש מידת דרש. ההיקש הוא "מידה" חזקה מאוד והכרחית ו"אין משיבין על ההיקש".
3. שני מיני היקש יסודיים. האחד מהותי, המבוסס על ייתור או אילוץ טכסטואלי והשני על עצם הסמכות.
4. היקש כשם של מידת דרש מופיע רק בסוגיות התלמוד. במקרים מסוימים מופיע היקש כפועל (להיקש ולא כשם).
5. שתי צורות בטוי פורמליות לשתי צורות ההיקש היסודיות. כאשר יש קושי חז"ל אומרים - "לא בא הכתוב אלא להיקש" כלומר: זהה מסקנה מקומי. וכשאין קושי, היקש נעשה רק מכוח סמכות ואז הנוסח הוא "מ קיש א' ל- ב'".
6. אפשר לראות בהיקש סוג של גז''ש, ובאמת ישנן מקומות בחז"ל שהיקש מבטא גז''ש. ההבדל ביןיהם הוא שהגורם הטכסטואלי להשוואה בין שני הקשרים שונה. בגז''ש היקש בכלל הופעת מילה דומה. בהיקש מפני שניהם מצויים באותו פסוק. הסמכות (כמו בג''ש) מעוררת דמיון מהותי, והוא אשר עומד בבסיס המסקנות של ההיקש.
7. במבנה של אשכול דרישות, סביר להניח שהרכיבים המשתקפים בכל דרישות האשכול, מהווים את המימד שהתקבל במסורת, והשאר הוא כנראה עיבוד או תוספת של הדרשן.
8. השיקול הטכסטואלי בהיעדר מסורת קבועה לדרשן גם באיזו מידת לדרש את הפסוקים. ולכן תיתכן אפשרות של דרישת ממידות שונות של אותו פסוק ולאוთה הلقה.
9. יש שמבינים את הביטוי "היקש" כהשוואה ודמי, ויש שפירשו מלשון הכהה והקשה של דבר לחברו, כשהם כתובים זה ליד זה, הם כביכול "נוקשים" האחד על חברו.

10. הראשונים נחלקו בשאלת, האם אדם דורש היקש מעצמו.
11. אפשר, על פי רשי, שב\_hiיקש נמסרה תמיד אינפורמציה שלימה והוא תמיד סומר (ולא יוצר), ומכאן עוצמתו ו"אין מшибין על ההיקש".

## ■ פرشת ויחי ■

### המידות הנדרגות

היקש.

גזירה שווה.

### מתוך המאמר

- אולה ופרנסת מי מהן נסית יותר?
- המישור הטבעי והמיشور הנשי, קשרים, חופפים, מנוטקים או מנוגדים זה לזה?
- האנלוגיה כבסיס לוגי להיקש ולגזירה שווה.
- האם קיום מצוות הוא הסיבה לירידת הגוף?

## מקורות מדרשיים לפרש ויחי

אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידיו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמי, מפתח של חייה, ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמי - דכתיב "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לחתת מטה ארץ בעטו". מפתח של חייה מנין - דכתיב "ויזכר אלהים את רחל וישמעו אליה אלהים ויפתח את וחרמה". מפתח של תחיית המתים מנין דכתיב "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם".

(בבלי תענית ב ע"א, סנהדרין קיג, בראשית רבבה פ' עג)

ג המלאך הגואל אותו מכל רע וגוו, אמר ר' יר' ב'r חלפתא קשה והוא הפרנסה כפלים בלבד, בלילה כתיב "בעצב תלדי בניים", בפרנסת כתיב "בעצבון תאכלנה כל ימי חייך", ר' א' ורבי שמואל בר נחמן, רבי אלעזר אמר הקיש גאולה לפרנסת, פרנסת לגאולה, מה גאולה כפלים אף פרנסת כפלים, מה פרנסת בכל יום אף גאולה בכל יום, ורבי שמואל בר נחמן אמר וגודלה מן הגאולה, שהגאולה ע"י מלאך לפרנסת על ידו של הקב"ה, גאולה ע"י מלאך, "המלאך הגואל אותו", פרנסת ע"י הקב"ה "פותח את ידך ומשביע לכל חי", רבי יהושע בן לוי אמר קשין מזונותו של אדם כקריעת ים סוף שנאמר "לגווז ים סוף לנזרים", וכ כתיב תמן "נותן לחם לכלبشر" (בראשית רבבה, פרשה צז, ד"ה ג' המלאך הגואל), וראה גם פרשה כ ד"ה ט' בעצבון תאכלנה)

## א. גאולה וצרפת

### מבוא

המדרש המובא ראשון למעלה מתאר שלושה מפתחות שלא נמסרו בידי שליח, אלא רק הקב"ה בעצמו פועל בהם: לידי (=חיה), גאולה (=תחיית המתים) וצרפת (=גשמיים). אשכול המדרשים השני מתאר יחסים שונים ביניהם.

### גאולה, לידי וצרפת

במדרש השני, חז"ל עוסקים בעיקר בצרפת, ומשווים בין להילה והגאולה. מובאות בו ארבע דרישות שונות, שום מסקנותיהן נראהות שונות זו מזו. ראשית, נתבונן מעט על המושגים אשר נדונו במדרש<sup>1</sup>.

צמד המושגים העיקרי שנדון במדרש שלנו, הוא גאולה וצרפת. כבר בكونוטציה הראשונית شاملות את שני המושגים ניתן לבחין בניגוד שביניהם: צרפת היא מהו יומיומי, כמעט חוק טבעי, בעוד גאולה היא חד פעמית, פתאומית, כמעט נגד חוקי הטבע. בשני התהליכיים נוצר קשר שלנו עם הקב"ה. את צרפתanno מקבלים ממשנו בעזירתנו האדיבה, בעוד שביחס לגאולה אנו מצפים שתבוא מלמעלה (מעשינו קובעים את זכותנו, אולם לא נוטלים חלק בשינוי עצמה). ישנו קונפליקטים شاملים את ההתייחסות לשני המושגים, דווקא על הציר הארץ-שמי. רבים מאיתנו לא ממש חשים שהצרפת ניתנת לנו מהקב"ה. מקובל במחשבה הדתית לגער בעברי גישות אלו, ולטעתן שאמוןתם לקויה ופוגומה, אולם זהה תופעה קיימת ורוחחת. לגבי הגאולה המצב הוא הפוך: התפיסה המקובלת היא שהגאולה תגיע אלינו מלמעלה, ללא התרבות (השתדרלות) שלנו, אולם כדיועם בעיקר בדורות האחרונים מתנהל פולמוס קשה סביב התזה זו.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> היחס בין גשמיים לידיណון בדף לפ' וירא. כתע רואים שאלו שתי דוגמאות של תהליכי גאולה (או פקידת).

<sup>2</sup> ידועים דברי רשי' בסוכה מא ע"א, ד"ה 'אי נמי', שכתב:

דאיוני בחמיסר סמור לשקיעת החמה, והיא היא, ואילו קשיא דבלילה איינו נבנה דקיימא לנשבועות (טו,ב) דאין בנין בית המקדש בלילה, דכתיב ובוים הקים ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיימא לנשבועות (שם טו, ב) דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, הנימילוי - בנין הבניי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בניי ומשוכל הוא יגלה ויבא ממשמים, שנאמר (שמות טו) מקדש זה 'כוננו ידי'.

רש"י (וכן הוא בתוס' וריטב"א) כותב שבית המקדש לעתיד לבוא יבנה בידי שמים. אמנם ר' יעקב עטילנגר, בעל עורך לנ' שם, מתקשה בכך, וחולק על הראשונים הללו. רבים רואים

מעיון בכללות המדרש (ויפורט יותר בהמשך) עולה שהלידה, אשר נראה לנו כמעשה ניסים, בריאה יש מאין, דוקא היא מגדירה את הסולם, וניצבת על השלב הנמוך ביותר.<sup>3</sup> הפרשנה, שהיא לכארה מעשה טבעי (שכר על העבודה שלנו, או ירידת גשמי בדרך הטבע), מתוארת כמעשה ניסים (כפלים כלידה). ולפירוש"<sup>4</sup> הגולה שהיא ניסית, מוקמת למטה מהפרנסה הטבעית. ההיררכיה המתתקבלת מכלול הדרשות היא: לידה, אирוע פשוט. גולה ופרשנה, כפלים מלידה. ויתכן שפרשנה היא אף לעלה מן הגולה. כמעט הפוך לציר הסיווג הטבעי והפשוט.

### הrukע המקראי לדרישות

המדרש שלנו מתחילה בцитוט מברכת יעקב לשני בני יוסף (מנשה ואפרים): "המלך הגואל אותנו מכל רע...". שני אלו גדלו בבית יוסף, אשר פירנס את העולם כולו. גם במדרשי מקבילים (**מדרש תהילים** (ובובר) מצמור פ, ד"ה '[ב] רועה ישראל') מובאות הדרשות הללו כאשר ברקע נערצת השוואת בין הקב"ה ליוסף.

שניהם נתונים מזון לפיק הטף, וגם למי שהרע להם.

המסגרת הזאת רומזת לנו על הקשר הרעוני. סביר שהמדרש בא להסביר את היחס הנכון לפרנסה, שכארה מושגת באמצעות מעשינו, אולם למעשה היא תוצאה של ניסים מופלאים, לא פחות מן הגולה. לא יוסף הוא המשביר אוכל לכל חי, אלא הקב"ה בעצמו הוא המחזיק במפתח זה.<sup>4</sup>

במחליקת זו שורש לפולמוס בין השקפה הציונית-דתית לבין החרדיות, אף שכמובן הדבר אינו הכרחי.

על רקע זה נציג כי ישנן קורלציות מעניינות בין הגישות השונות: אלו שדוגלים בגישה הביטחון בה' בתחום הפרנסה, בד"כ דוגלים בכך גם בתחום הגולה, ולהיפך (עניןנו כאן הוא באידיאות, ולאו דווקא בישוםו).

<sup>3</sup> המדרש הראשון עוסקת לכארה בהשוואה לגבי מידת הקושי, ולא במידה הטבעיות או הניסיות. אולם התבוננות בהמשך המדרש מורה שהקושי הוא כנראה רק אינדיקטיבית במידה הפלאיות. ובאמת במדרשי הרבה רבה המקביל (וכן **מדרש תהילים**) מופיעה הדרשת הראשונה כך: "מה הגולה פלאים אף פרנסה פלאים".

<sup>4</sup> יש מקום לבחון את הדרשת על רקע התקופה בה היא עצמה נוצרה (ולא רק על הרקע המקראי שלה). למשל, יתכן שהדרשה נוצרה ביום משה רבנו (במדרשי המקבילים מופיעים פסוקים ממזמור קל"ו בתהילים כבסיס להיקש של ר"א. כידוע, חז"ל קובעים שמזמור זה נאמר על ידי משה רבנו. כך גם עולה מתוכנו). במדד בוחלט עליה הצורך לבחון את היחס בין פרנסה (המן) לגולה (מצרים). אמנם במדד בה היה ברור שהפרנסה היא פלאית.

### **הלקח העולה מהמדרש**

יש לשים לב לכך שהמדרש מתקן את ההסתכלות הזו לשני הכוונים: מחד, הגאולה אינה כל כך ניסית, שכן היא נעשית על ידי מלאך (ומלאך הוא שליח, לפעמים בשר ודם. ראה בדף לפ' וישלח) ולא על ידי הקב"ה. ומماידן, הפרנסה אינה כל כך טبيعית. היא ניסית מאד, אף יותר מן הגאולה.

המסקנה היא כפולה: אין לראות בפרנסה, או בגאולה, רק תהיליך טبعי, וגם לא תהיליך ניסי בלבד. שניהם מתרחשים בשני המישורים גם יחד, ויש להיות מודעים לכך. הן אלו שתולמים הכל בשמיים ומטעלמים מן ההיבט הארץ-י, והן אלו שתולמים הכל בכוחם ובהשתדלותם הם, ומטעלמים מן ההיבט התיאולוגי-شمימי, טועים. אנו נפרט זאת להלן.

### **הדרשות השונות**

במדרש שלנו מופיעות ארבע דרישות. נראה בבירור שהסדר הוא ענייני ולא כרונולוגי,<sup>5</sup> והוא עולה מתוך מבנה המדרש. נתאר אותן בקצרה:

1. הדרשה הראשונה היא דרשתו של ר' יוסי בר חלפתא, שמסיק מן ההבדל בין 'עצב' ל'עצבון',<sup>6</sup> שפרנסה קשה כפלים מלידה. זהה הקדמה לדרישות הבאות, שקובעת קנה מידת פרנסה וגאולה.

2. דרשת ר' אלעזר שמקיש גאולה לפרשנה ופרשנה לגאולה: מגאולה הוא לומד שפרשנה כפלים (מלידה), ומפרשנה הוא לומד על גאולה שגם היא בכל יום. שתיהן מהוות נס גדול כפלים מן הלידה, ומماידן הן מתרחשות בכל יום. זהה הדגשה של העיקרון שניניות אינה סותרת את היומיומיות, וכפי שראינו לעיל זהו כנראה מוקד המסר של אשכול הדרשות הזו.

<sup>5</sup> למשל, ריב"ל, דור ראשון לאמוראי איי, מופיע אחרי רשב"ג שהוא בדור השני/שלישי, ועוד.

<sup>6</sup> היחס בין 'עצב' ו'עצבון', דומה למזה שמצינו פעמים רבות במקרא. למשל, 'שבת' ו'שבתו', ועוד.

לא ניתן ברוור על סמך מה ר"י בר חלפתא קובע יחס של כפלים? יתכן שזו משמעות ההתיה הזו בלשון המקרא: שבת שבתו היא שבת שהיא שבתו, ככלומר כפולה. בה במייה, עצבון הוא עצב כפול. המפרשנים ניסו להציג פירושים ספציפיים, לפי הנושא (בפרשנה שני בני הזוג סובלים שלא כמו בלילה, וכו').

אולם יתכן שככל לא מדובר כאן על פירוש מילולי, אלא על עיקנון פרשני לוגי. בסוגיות "בק כד ע"א, הגמרה מביאה את הדרשה: "ואביה יrok בפניה הלא תיכלם שבעת ימים" – ק"ו לשכינה ארבעה עשר יום, ולומדת מכאן את דין 'די' לבא מן הדין להיות כנדון,

3. דרשת ר' שמואל בר נחמן מוסיפה על ר"א שהפרנסה שנעשית ע"י הקב"ה גדולה מן הגאולה שנעשית ע"י מלאך.<sup>7</sup> זו נראה קביעה שמקצתה את המסר הערכי: יומיומיות גדולה מניסיות.

4. מסיימת את האשכול דרשתו של ר' יהושע בן לוי, הקובעת שמצוותיו של אדם קשים כמו קרייתם ים סוף. לכaura און כאן השוואה כלל. אולם המקור לדרשה הוא הסמכות בפסקות בתהילים (כלו, יג): "LAGORIM SORU LGOZIRIM CI LEULIM CHSDONI. NOTUN LACHM LALLA B'SHAR CI LEULIM CHSDONI".

בדף לפ' ייגש ראיינו שמסקנה בדבר דמיון בין שני פריטים ברשימה היא בדרך כלל היקש. אם כן, מסתבר שדרשת ריב"ל היא היקש. אמנם הסכמה הלשונית בדרשה זו אינה תואמת לאף אחת משתיהן המוצגות שם, מה שמעורר ספק לגבי השיווק הפורמלי של דרשת זו למידה 'היקש'.

בכל אופן, אם נתיחס לקריעת ים סוף כדוגמא לנס של גאולה, אז גם הדרשה הזאת מבצעת השוואה כלשהי בין פרנסה לבן גאולה. אמן לא ברור האם ריב"ל מסכימים לר"א שתופס אותן כמציאות באוთה רמת ניסיות, או כרשב"ג שambilן שהפרנסה ניסית יותר מגאולה (שכן קריית ים סוף היא ביטוי לאחד הניסים המובהקים, אשר שידדו לגמרי את מערכות הטבע).<sup>8</sup>

כלומר שעל אף שהכלימה מהקב"ה קשה מזו שמהאב, ההרחקה מן המנהנה לא תהייה יותר משבעה ימים. בגמרה וואים שלולא העיקרון של' די', היינו לומדים שכשהקב"ה ירך בפניה היא הייתה צריכה לחייבם כפלים: ארבעה עשר יום. אם כן, ישנו כאן עיקרון פרשנאי-לוגי כללי לפיו כשהקשר אחד חמוץ מחבירו הערך שנקשר אליו הוא כפול. עניין זה תלוי בהבנת העיקרון של' די'. ראה בעבודת הדוקטור של גבריאל חזות (עדין לא הודפסה), ואכ"מ.

זה עומד בבירור נגד דרשת ר"א, אולם יש מקום לדון האם הוא חולק גם על ר"י בר חלפטא, ואומר שגאולה היא כמו לידה (ולא כפלים), ופרנסה היא כפלים מהגאולה. או שמא כוונתו לחלק על רשב"ג, ולומר שפרנסה היא כפלים מהגאולה, וזה כפלים מהlidah (ולחסכים עם ר"י בר חלפטא). מותוק לשון המדרש נראה בבירור שהתפיסה השנייה היא הנכונה בכוונת רשב"ג. נציין שר"א הוא כנראה אמורא, ור"י בר חלפטא הוא תנא (אם כי,

<sup>7</sup> במדרשים אין זה יוצא דופן שאמורא יחולק על תנאים).

<sup>8</sup> ראה את מינו של המהרא"ל לסוגי הניסים השונים, בהקדמתו בספר *גבורות ה'*.

## ב. היקש וגוז"ש כאנלוגיות

### ההיקש של ר"א

כפי שראינו, המסר העיקרי של האשכול מצוי בדרשתו של ר"א, שモוצגת כההיקש. בדף לפ' ויגש עמדנו מעט על טיבת שלמידה זו, וראינו שלפעמים היא מבטאת היסק סילוגיסטי (בעיקר בשפתונו, ופחות בלשון חז"ל), ולפעמים אנלוגיה כלשהי. זהו מונח עמוס, שפרשנותו צריכה להיעשות על סמך הקשר החז"לי בו הוא מופיע.

כבר ממבט ראשון על הניסוח המובא כאן עולה שדרשה זו היא בעלת מבנה לשוני חריג. הפסוקים שהובאים בסיס טכسطואלי לדרשה כלל לא מופיעים במדרש (אמנם במדרש המקורי בפרשה כ מובאים שני פסוקים מתחלים קלו). מעבר לכך, ישנה התיחסות כפולה ומפורשת לשני צדיו של ההיקש, מה שלא מקובל במופעים אחרים של מידה זו. לכארה התיחסות כזו אף סורתת את אחד העקרונות היודדים של ההיקש: אין היקש למחלוקת. לפי העיקרון זהה, מספיק להיקש את האחד לשני כדי שנסיק גם את ההיקש של השני לראשונה, ואין צורך לעשות זאת במפורש.

### אם אלו שתי דרישות

התבוננות ברשי"י על המדרש המקורי (פרק כ) תיתן לנוرمز ראשוני. עבור היקש מגאולה לفرنسا רשי"י מביא את הפסוקים מן התורה: "האלוקים הרועה אותנו", ו"המלאך הגואל אותנו". ואילו להיקש מצרפת לגאולה המדרש שם בעצםו מביא שני פסוקים מתחלים קלו: "ויפר��נו מצירינו", ו"נווון לחם לכלبشر". מסתבר שרשי"י מבין שר"א רק מצרף ומביא בבת אחת שני היקשים שונים. ההיקש הראשון מסיק שצרפת היא על-טבעית כמו גאולה, והשני מסיק שהגאולה יומיומית כמו צרפת.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> אמנים יתכן שרשי"י רצה לעגן את המדרש בפסוקים מן התורה. עוד יתכן לומר שלפני רשי"י הייתה הගירה של המדרש שבפרק זה. אמנים שתי הנחות אלו אינן סבירות, שכן רשי"י עצמו בפירושו כאן מזכיר את ארבעת הפסוקים, ولكن די ברור שהוא נזקק לכולם. בכלל אופן, עדין לא ברור מדוע רשי"י בוחר לשיר כל צמד פסוקים דווקא לדרשה האחת ולא לשנייה. יתכן שהשיקול הוא טכسطואלי, למשל: הופעת הפועל בפסוקים. בפסוקים של ההיקש הראשון מופיע הקב"ה ומלאך, דבר שמרמז על נס גלי, בעוד שבסוקי ההיקש השני הדברים נעשים 'עצמם'. הפועל הוא נסתר, וזה רמז על התנהגות טבעית, יומיומית. ראה, למשל, בפירוש מתנות כהונה על המדרש בפרק זה.

בדף לפ' וירא (סוף ח"ב) ראיינו את הכלל 'אין גז' ש למחצה', ועמדו שם על המחלוקת בין רשי' לבין הרשב"ם בעניין זה. לפי רשי' (כריתות כב ע"ב) הכלל הזה אינו קובל סימטריה של כיוניו הגז'ש, אלא רק שכיוון הלימוד שנבחר יש להקיש את כל המאפיינים הרלוונטיים. ואילו לפי רשב"ם (ב"ב קכ ע"ב) הכלל הזה קובל שהגז'ש חייבות גם להיות סימטרית. כפי שראיינו בדף לפ' ויגש,Robins השוו בין היקש לגז'ש, ומסתבר לפי זה שגם משמעותו של הכלל בשני ההקשרים היא דומה.<sup>10</sup> אם כן, לפי רשי' היקש אינו בהכרח סימטרי, ולכן ר"א במדרש שלנו ציריך מקור נוסף כדי להסביר גם את המסקנה בכיוון ההפוך.<sup>11</sup> ראיינו שם שסימטריה של מידת דריש מורה על היותה אנלוגיה. אם שני נושאים הם אנלוגיים, והמידה אינה רק אינדיקטור טכני להסקת מסקנה ספרטיפית, כי אז מדובר בדמיון מהותי בין ההקשרים. תכונת הדמיון היא סימטרית במשמעות: אם א' דומה ל-ב' אז ב' גם דומה לא'.<sup>12</sup>

במקרה שלנו ר"א עושה שני היקשים בשני הכוונים, וכך גם רשי' יסביר שמדובר באנלוגיה של ממש בין גאולה לפרנסה, ולא רק בדראש טכני גרידא. אם כן, הפרנסה והגאולה דומות זו לזו, וננו מבצעים ביניהן אנלוגיה דו-צדדית. ההיקשים רק מرمזים לנו על קיומה של אנלוגיה כזו.

### היקש וגיל

גם ביחס להיקש וגיל ניתן להעלות כמה שאלות. ניטול כדוגמתה היקש מגאולה לפרנסה. לפני קביעת הנחותיו של היקש עליינו להחליט על ציר היקש: באיזה פרמטר הוא יעסוק. זה החלטה של הדרשן עצמו מתוך התבוננות בשני צידי

ניתן להביא לכך תימוכין ממה שראיינו בדף לפ' ויגש, שההיקשים מחולקים לשני סוגים עיקריים: האחד, יוצא מקושי בפסקוק, ומתורתו לפטור אותו. الآخر, אינו מבוסס על קושי בפסקוקים, ומקוורו הוא מסורת (מה שלא מסתבר כאן) או שיקול טכסטואלי. כפי שראיינו, בדרישה שלנו כלל לא מובאים פסוקים. סביר להסביר מכך שההיקש אינו בא לענות על קושי בפסקוקים. נראה שיקול טכסטואלי אחר (לא קושי) הוא אשר רומז כאן להיקש.

<sup>10</sup> ראה **אנצ'ית** ע' 'היקש', סביב העזרות 236-238.

<sup>11</sup> אמנם ייתכן שם לפי רשי' זהו מקרה חריג, שכן ההיקשים נראים סותרים בתכניות. המסקנה שגאולה היא יומיומית סותרת לכaura את היותה פלאית, והוא הדבר גם לגבי פרנסה. لكن אנו צריכים עוגן של היקש משני פסוקים לכל כיון. אמנם מפירוש רשי' לגבי גז'ש לחצאיון נראה שהוא עקבית גם כאן, כפי שהערנו לעמלה.

<sup>12</sup> שם ראיינו שגם לפי רשי' הגז'ש אינה פורמלית לגמרי, שאם לא כן, העיקרון 'אין גז' ש למחצה' אינו ברורו.

המשוואה (הצרפת והגאולה), או מtower מסורת שנתונה לו. הנסיבות שבhem בחר הדרשן כאן הם: על-טבעיות (=ניסיות) ויום-יוםיות. בשל הבא הדרשן קובע את הנחותיו: גאולה היא על-טבעית ולא יומיומית, וצרפת היא טבעיות ויום-יוםית.

לאחר מכן עליו להחליט ביחס לכיוון ההיקש: מגאולה לשפרנסת, או להיפר.

כעת עלות השאלות הבאות: כאשר אנו עושים היקש, משתנה חלק מן התמונה שבנתוניים הראשונים (גאולה מתבררת כיום-יוםית, וצרפת כנסיית). כיצד אנו בוחרים באיזה מהצירום, או באיזה כיוון, יש לבצע את ההיקש? לכאורה ישנו ארבע אפשרויות שונות, שכל אחת מהן תניב תוצאה שונה:<sup>13</sup> 1. ללמידה מגאולה שצרפת היא נסית. 2. ללמידה מגאולה לשפרנסת היא לא יום-יוםית. 3. ללמידה שצרפת היא נסית. 4. ללמידה מצרפת לאולה בצריך הטבעות.

מכל זה מסתבר מכך שניים מtower ארבעת הנתונים הללו אינם מוחלטים. לא ידוע מראש שהצרפת היא טבעיות, היא רק נתפסת BD'C באופן כזה. וכן לא ידוע שהגאולה אינה יום-יוםית, היא רק נתפסת BD'C ככזו. שני הנתונים האחרים, העל-טבעיות של הגאולה והיום-יוםיות של צרפת, נראה נתפסים אצל הדרשן כודאים, ולכן רק הם מהווים מקורות אפשריים לביצוע היקש. כל כיוון היקש

משנה את התפיסות של אחד משני הנתונים האחרים (שאינם כודאים).

אם כן, אנו נותרים עם שני נתונים מוחלטים שהם אפשר לצאת. הדבר שנותר לנו לקבוע הוא כיוון היקש. במקרה שלנו ישנו ישותם היקשיים לשני הכוונים, אולם לפי רשי' זה רק מפני שיש שני צמדי פסוקים. בהיקש רגיל, היה علينا לבצע רק היקש בכיוון אחד.<sup>14</sup>

אנו וואים שוב, כמו במקרה דוגמאות אחרות שכבר הבנו, שהנחותיו המוקדמות של הדרשן משתפות בביצוע היקש. כאן, למשל, הוא מבין מראש (מסברא, מסורת, או מקור אחר) את המסקנה שצרפת וגאולה שתיהן על-טבעיות ויום-יוםיות (ולכן אלו כיווני היקש שלו). היקש עצמו ורק מעגן את המבנה הזה. תופעה דומה וריאנו בדף לפ' וירא, בדיעו על 'גזרת הכתב'.

### **אנלוגיה**

תופעה זו מאפיינת כל היקק אנלוגי. לדוגמא, נניח שברצוננו לעורך מחקר מדעי על תוכנות העורבים. אנו צופים במקרה ערוביים, ורואים שהם דומים זה לזה מכמה

<sup>13</sup> ישן אפשרות נוספת, שכן ניתן גם להיקש שני נתונים ביחיד (בפרט על רקע הכלל 'אין היקש למכחח').

<sup>14</sup> ישן נסיבות שמאפשרות היקש דו כיווני גם לפי רשי'. ראה **אנצ'ית** ע' 'היקש' שם.

אספקטים, למשל: היותם בעלי כנפיים, צבע שחור וצדו'. אלו מיסיקים מכאן שכלי העורבים דומים, וכך גם יועפו בגובה שבין עשרה לעשרים מטר, או שאורך חייהם הוא כבנה, או שאורך מקורות הוא עשרה ס"מ.

ישנם כמה מקרים להערכת טיבת של האנלוגיה.<sup>15</sup> מספר הפרמטרים (צירי האנלוגיה) שבהם ראיינו את הדמיון. מספר העורבים שאצלם ראיינו את התכונות הללו. הגיון בפרמטרים הללו, והגיון בקבוצת עורבים הנצפים (մבחינות אחרות, שאין מאפייניות את העורב), הספקולטיביות שבמסקנה ועוד. אולם הפרמטר החשוב ביותר להערכת אנלוגיות הוא הרלוונטיות של התכונות הנצפות לגבי התכונה שהסקנו מן האנלוגיה.

הרלוונטיות אינה ניתנת להגדירה אפ�ירורי, שכן כל עוד לא חקרו את העורבים איננו יכולים לדעת מהן תכונותיהם המהוויות ומהן תכונותיהם המקריות. הרי אם נחקור את משך החיים של העורב, ואת הגורמים לאורכו, לא יוכל להסתמן על רלוונטיות של פרמטרים מסוימים לתוכנות אלו, שכן בטרם נסימן אנו עדין איננו יודעים מהם הגורמים שקובעים את התכונה הזאת. יש לנו תחושה שבע וכנפיים אינם רלוונטיים לאורוך המקור, אולי לאורוך החיים או גובה המעוּף – כן. אך מtabסתת תחושה כזו אפיפירורי? זו אמורה להיות תוצאה מחקר, ולא הנחה בבסיסו.<sup>16</sup>

משיקולים אלו ואחרים עולה בבירור שהאנלוגיה תמיד מתבססת גם על אינטואיציות אפיפירורית, שקיימות בנזען עוד בטרם ערכנו את הבדיקה, או המבחן, עצמו.

### **בחזרה לפרשנות**

בהקשר הפרשני המצב שונה במקצת, שכן ההחלטה אודות הדמיון אינה תוצאה של הכללה מותצפית על אוסף פרמטרי דמיון כלשהם, אלא שלرمز טכסטואלי. (כמובן שכפי שריאנו לא פעם, חלק מן הרמזים מבוססים על אינטואיציות אלו). הבדיקה זו מעמעמת את חשיבותם של רוב מדדי העריכה שהובאו למעלה, אולם שאלת הרלוונטיות בהחלט נותרת. אנחנו לא נקבל היסק שהפרנסת תגיע

<sup>15</sup> ראה, למשל, **מבוא ללוגיקה**, אירווינג מ. קופי, ייחדי 1979, פרק 11.

<sup>16</sup> שאלת זו מקבילה במידה רבה לדוגמא על מחקרו של זמלוייס לגבי קדחת הלידה, המובאת בספרו של קרל המפל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה 1979, בתחילת פרק 2. אותה תופעה עצמה בהקשר של המחקר ההיסטורי, מתווארת בספרו של ההיסטוריה א.ה. קאר, **ההיסטוריה מהי**, מודן 1986, פרק 1. בשני המקרים מתואר הקושי

על ידי מישיכ בן דוד, כמו הגאולה, או שכדי להביא גאולה יש לקבל משכורת ולקנות במקולת. זהו ביטוי כללי יותר לשאלת הבחירה של צרי ההיקש, בה עסקנו לעיל.

### ג. "על ניסיך שככל يوم עמנו": יומיומיות וניסים

#### נס וטבע

הזכירנו למעלה את שני המישורים ההיסטוריים: הטבע היומיומי, שמתבטא בצרפת, והעל-טבעי, או הניסי, שמתבטא בגאולה. המדרשים Ciyounoו ליטטו שדו-\_ciouני של ההבדל בין המישורים: היומיומי הוא ניסי, והעל-טבעי הוא יומיומי. הרמב"ן, בסוף פ' בא, כותב על כך את הדברים הבאים:

ומן הנסים הגדולים המפוזרים אדם מודה בניסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כולה. שאין לאדם חלק בתורת משה ובנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טبع ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד. אלא אם יעשה המצוות יצלחנו שכורו, ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון...

דברי הרמב"ן מבטאים לכאהר גישה רדיקלית, אשר דוחה כל ניסיון לתלות התרחשויות שונות במנגנון הטבעי של העולם. התרחשויות בעולמנו נגוראות רק מציאות ובעירויות. ככל ע-טבעות. למשל, ירידת גשם היא תוצאה של עבודה ה', ולא של תנאים מטאורולוגיים מתאימים.

דוגמא לגישה כזו מובעת בפסוק (דברים ח, ז): "ואמרת לבבך: כוחיו ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". האלטרנטיבה מופיעה מיד: "זכורת את ה' אלוקיך כי הוא הנוטן לך כח לעשות חיל".

#### בכל זאת, שככל ISR

על אף הכל, קשה לאמץ השקפה רדיקלית שכזו. עינינו הרואות שמעשינו מניבים פירות, והסבירתיות הטבעית שוררת בעולם. אפולוגטיקה שהסתפקה לאורח הדורות גורסת שיש חובת 'השתדלות', שהיא מין 'газירת הכתב', אולם לא היא מביאה לתוכאות המבוקשות. מצב זה מתואר כניסיון שהקב"ה מנסה אותנו. חיים בחוויה היומיומית-טבעית הם כישلون אמוני.

בלי להיכנס ממש לעובי הקורה, נאמר רק שمسקנה זו אינה הכרחית. ההסבר התייאולוגי להתרחשויות אלו בהכרח סותר את ההסבר הטבעי. יתכן כי שני מישורי ההסבר הללו קיימים בו-זמנית. מבחינה תיאולוגית - הגוף הוא תוצאה של מעשינו הטובים, ומונעתו נגזרת מריבוי עבירות. ו מבחינה פיסיקלית - הגוף הוא תוצאה של תנאים מטאורולוגיים שונים.

#### **מישורי התייחסות מקבילים.<sup>17</sup>**

תמונה כזו של התייחסויות מקבילות אינה פשוטה כלל ועיקר. בדרך כלל סיבה נתפסת כמשהו שמכריך את התוצאה. על כן, באמורנו (במיشور התייאולוגי) שהמצוות הן סיבתו של הגוף, משמעות הדברים היא שכאשר ייעשו מצוות, גם אם לא ישרו תנאים מטאורולוגיים מתאימים – ירד גשם. ואם לא ייעשו מצוות, אז גם אם ישרו תנאים מתאימים – לא ירד גשם. ובאמורנו (במיشور הטבעי) שהתנאים המטאורולוגיים הם הסיבה לירידת הגשמיים, כוונתנו היא שאין כל תלות בנסיבותינו הטובים או הרעים. אם כן, לכורה אלו הן התייחסויות סותרות, ולא ברור כיצד ניתן לאמץ את שתיהן בו-זמנית.

ניתן להסביר את האפשרות של מקבילות כזו בכמה אופנים ומודלים. כאן לא נאריך בכך, רק נזכיר שנושא זה נדון בקצרה בדף לפ' ויצא ח'ג. ראיינו שם שני הסברים מקבילים לנפילת התפוח המפוזר על ראשו של ניוטון: מבחינה פיסיקלית – מחמת כוח הגרביטציה שימושו למטה, ו מבחינה תיאולוגית – מחמת עבירות של ניוטון שהקב"ה העניש אותו עליו.

אחד המנגנונים שמאפשר את המקבילות הזאת היא ראיית המישור האחד כנגדו מן המישור השני: למשל, העובדה שאנו 'משתדים', לעומת פועלם בנסיבות שונות, אכן היא אשר גורמת פיסיקלית לתוצאות המצופות. אולם מי שפעיל את הקשר הפיסיקלי-סיבתי הזה הוא הקב"ה.<sup>18</sup> גישה כזו ביחס לשאלת 'כוח ועוצם ידי' ניתן לראות בדרשות הר"ן (מהדורות אריה פלדמן), בתחלת הדרוש העシリ. למעשה, זה בדיקת מה שMOVFIU בפס' י"ח לעילו: הקב"ה "נותן לנו כוח לעשות חיל".

<sup>17</sup> דיוון מפורט בנושא זה מצוי בספר השני בטוריולוגיה **שתי עגלות וכדור פורה**, שבזע"ה יצא לאור השנה.

<sup>18</sup> ראה על כך עוד בספר הנ"ל. מתרברר שמנגנון זה אינו יכול לפתח את מכלול הביעות שמולות את תפוצת התייחסויות המקבילים, ועל כן מוצגים ונדונים שם כמה מנוגנים נוספים.

### **אנקdotah ספרותית**

נסים בקטע מתוך סיפורו הילדי הידוע של אוסקר ווילד, **הנסיך המאושר** (תרגום: רפאל אלגד, יבנה, תל-אביב, תשנז), המתאר את פרידת העזובה של

הנסונית מן הנסיך (שהיה פסל עשוי מזהב ובנים טובות, עם לב מעופרת):  
"אני שמח כי סוף-סוף אתה יוצא לדרך למצרים, סנוני קטון שלי", אמר  
הנסיך. "שהיית כאן זמן רב מדי. أنا נשקי על שפתך שכן אני אוהב  
אותך!"

"לא למצרים אני נוסע", אמר סנוני. "פni מועדות אל בית המות. המות  
הוא אחיה של השינה, לא כן?", והוא נישק את הנסיך על שפתו, ואחריו כו  
צנח מת לרגליו.

ברגע זה נשמע קול נפץ מוזר, כאילו התפוצץ משהו בתוך הפסל. ועובדת  
היא שלב העופרת של הנסיך נבקע לשניים. אכן הcpfור היה נורא ביותר.  
יש כאן צירוף של נסיבות. לב העופרת של הנסיך נבקע לשניים בעת מיתת  
הנסונית, לכארה מתוך צער ו"שברון לב" (תרתי משמע). אך משפט הבהיר  
תמים שמשמעות הקטע תולה זאת דווקא בחזק החומריים של העופרת שלא  
עמד בכפוף. אז מה באמת בקע את ליבו של הנסיך: הקור, או העצב?

### **בחזרה למדרש**

זה גופה הלקח של מלמד אותנו המדרש בו עסקנו. היומיומי והניסי אינם סותרים.  
הගולה היא אמונה ניסית, אולם היא גם יומיומית וטבעית. והפרנסה היא אמונה  
יומיומית וטבעית, אך גם ניסית. אסור לנו 'לברוח' מן המשור הטבאי ולעסוק  
רק במישור התיאולוגי, אולם גם הגישה ההפוכה היא שוגיה. הן לפרנסה והן  
לગולה ישם הסברים מקבילים במישורים היומיומיים והתיאולוגיים. זהוי  
איןטרפרטציה לעניין 'הנסים הנסתורים' שבבדרי הרמב"ן הנ"ל.

כהמشر למסקנה זו, נאמר כי דרשתו של רשב"ג, הגורסת שהצרפת גדולה מן  
הगולה, אינה מוכנה לקבל את ההשוואה הגורפת זו. אולם לאו דווקא מחמת  
דגש תיאולוגי, אלא דווקא מפני הדגשת נחוצה של הארץ. לדעתו הנסים  
הנסתורים גדולים ממלוא הגלויים. הנהגת הטבע באופן מתמיד וקבוע (=צרפת)  
מרשימה אותו יותר, ומיידה יותר על קיומו של 'מנהיג לבירה', אשר שולט  
בה באופן מתמיד ומלא, מאשר הפיכת הטבע ברגעים מסוימים (=גולה),  
סינגולריים.

### תובנות מפרשת ויחי

1. אחד מעקרונות היסוד של היקש, שאין היקש למחלוקת. לפי עקרון זה מספיק להזכיר את א' ל-ב' כדי שנסיך גם את ב' מ-א'.
2. סימטריה של מידת דרוש מורה על היותה אנלוגיה. אם שני נושאים אנלוגיים והמידה אינה רק אינדיקטור טכני להסקת מסקנה ספציפית, כי אז מדובר בדמיון מהותי בין שני ההקשרים. תוכנות הדמיון היא סימטרית במוחותה. אם א' דומה ל-ב' אז ב' גם דומה ל-א'.
3. אנלוגיה תמיד מותבשת גם על אינטואיציות אפשרויות שקיימות בנו עוד בטרם אנועורכים את ההיסק או את המחקר עצמו. בהקשר הפרשני המצב שונה. ההחלטה אודות הדמיון אינה תוצאה הכללה מתכפיה (למעט הק"ו), אלא של רמז טכסטואלי.
4. באומנותו במישור התיאולוגי שהמצאותהן סיבתו של הגשם, משמעות הדברים היא שכאשר יעשו מצוות גם אם לא ישררו תנאים מטאורולוגיים מתאימים - ירד גשם. ואם לא יעשו מצוות גם אם ישררו תנאים מטאורולוגיים לא ירד גשם. וכן ההיפך במישור הטבעי. כדי לאפשר שני מישורים מקבילים בתחום הדרש ניתן להסביר זאת בכך שהוא רואים שמשור א' נוצר ממשור ב'.

## ▪ פרשת שמות ▪

### המידות הנדרגות

בנין אב מכתוב אחד.  
בנין אב משני כתובים.  
הצד השווה.

### מתוך המאמר

- מהו 'בנין אב מכתוב אחד' ו'משני כתובים'? מי ה'אב',ומי ה'בן',  
ואיפה כאן ה'בנין'?
- האם 'הצד השווה' הוא מכנה משותף? כיצד הוא פועל?
- הרלוונטיות של הפירכות בסכימות 'הצד השווה'.
- מהי 'פירכת צד חמור', ומדוע היא אינה מפילה כל דרשה של 'הצד השווה'?
- האם לכל הלכה בתורה יכולה להיות רק סיבה אחת?
- האם לכל דבר של הקב"ה אל משה קדמה הקရיה: 'משה משה!?'?
- לימדה תורה דרך ארץ: בין נימוס לפרקטיקה.

### מקורות מדרשיים לפרש שמות

"וַיֹּאמֶר יְהוָה כִּי סֵד לְרֹאֹת וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מִתְּבוֹן הַסְנָה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה  
וַיֹּאמֶר הַגָּנָן". (שמות ג, ד)

ויקרא וידבר הקדמים קרייה לדיבור, הלא דין הוא נאמר כאן דברו ונאמר בסנה דברו מה דבר האמור בסנה הקדמים קרייה לדיבור, אף דבר האמור כאן הקדמים קרייה לדיבור. (ב) לא אם אמרת בדברו הסנה שהוא תחילת לדברות, תאמר בדברו אהל מועד שאינו תחילת לדברות, דברו הר סיני יוכיח שאינו תחילת לדברות והקדמים בו קרייה לדיבור. (ג) לא אם אמרת בדברו הר סיני שהוא לכל ישראל תאמר בדברו אהל מועד שאינו לכל ישראל, הרי אתה דין מבניין אב, לא דברו הסנה שהוא תחילת לדברות כהרי דברו הר סיני שאינו תחילת לדברות, ולא דברו הר סיני שהוא לכל ישראל, כהרי דברו הסנה שאינו לכל ישראל. (ד) הצד השווה שבהן שנון דבר ומפי קדש למשה והקדמים קרייה לדיבור, אף כל שהוא דבר ומאש ומפני קדש למשה נקדמים בו קרייה לדיבור אף כל שהוא שנון דבר ומאש ומפני קדש למשה נקדמים קרייה לדיבור, יצא דבר אהל מועד שאינו באש ת"ל ויקרא וידבר הקדמים קרייה לדיבור.

(ספרא, פרשת ויקרא, דברא דעתבה פרשה א)

ויקרא אל משה וידבר למה הקדמים קרייה לדיבור? לימדה תורה דרך ארץ, שלא אמר אדם דבר לחבריו אלא אם כן קוורתו. מסיע ליה לרבי חנינא, אמר רבי חנינא: לא אמר אדם דבר לחבריו אלא אם כן קוורתו. (בבלי יומא ד ע"ב)

## א. 'הצד השווה'

### מבוא

המדרש המרכזי המובא לעדנה ב שאלה פרשנית: האם ומתי הקב"ה הקדים למשה לפניו דיבורו עמו, ומניין אנו לומדים זאת. המדרש עוסק בקריאתו של הקב"ה אל משה בתחלת ספר ויקרא, לפניו כניסה לאוהל מועד. אנו נוכחים במהלך בן כמה שלבים שאמנים תמיד קודמת קריאה לדיבור, אולם בסופו של דבר לא ניתן ללמידה זאת כעיקרון כללי. למסקנת המדרש לא ניתן ללמידה את הצורך לקריאה לדיבור מהר סיני, או מהסנה, ולכך התורה עצמה, בתחלת ספר ויקרא, כתובת במפורש את העובדה שהקב"ה קרא אל משה לפניו שדיבר עמו באוהל מועד. אף שהמדרש אינו מציין זאת, מכאן כבר נראה שנitinן ללמידה עיקרון כללי שהקב"ה תמיד הקדים קריאה לדיבורו עם משה.

קשה לסוג את המדרש על הציר אגדה-הלכה. אין כאן עיסוק באגדה, אולם גם דין הלכתי קשה למצוא בו. זהו דיון פרשני גוריד, העוסק בשאלת עובדותית: האם, ומתי, הקב"ה קרא אל משה לפניו דיבורו עמו. כאן מתעורר מיד קושי תוכני: מדוע בכלל חשובה לדרשן העובדה, הבנאלית לכארה, הזו? הדרשן אינו אמר לחפש את צבע בגדיו של משה רבינו או כל פרט עובדתי אחר, גם אם הוא יכולה להוציא זאת באמצעות כל הדרש. אם כן, מה עניינו של המדרש בשאלת הקדמת הקריאה לדיבור?

במדרשים מקבילים, כמו הבהיר יומא שמובא שני לעדנה, לומדים מכאן דרך ארץ: שלא ראוי להתחילה לדבר עם חבריו לפניו שקורא לו. מדרש זה כבר מעט מזכיר לנו מדרש הלכה, אף שהנחיה זו מבחינה פורמלית אינה נכללת בהלכה. יש בה הוראת התנהגות למדנו דרך ארץ. אם כן, זה מדרש עובדתי-פרשני, שמצוין בין הקטגוריה של מדרשי הלכה לקטגוריה של מדרשי אגדה.

ניתן לשאול על ההגיון של המדרש השני: מניין לדרשן שבאמת דרך הארץ היא הסיבה שבגללה הקב"ה הקדים קריאה לדיבור? האם לא יתכן שזה נעשה מסיבות פרוזאיות יותר? אולי הקב"ה קרא לו פשוט מפני שרצה להסביר את תשומת לבו? לא סביר לטעוג עיקרון פרקטטי זהה כיסוד במידות ובדרך הארץ. מאידך, באמת לא ברווח מהי אותה 'דרך הארץ' שהחומר וזכה ללמידה אותנו בפסוקים אלו? נבחן כיצד ביתר פירוט את הסכמה של המדרש העיקרי, ובסוף דברינו נחזור שוב לשאלות שעלו כאן.

### סיכום הצד השווה ומהלך המדרש שלנו

מבנהו של המדרש הוא מורכב, ועיקרו הוא סכימה שקרויה אצל חז"ל 'מה הצד', או 'הצד השווה'. בלימוד זה אנו לומדים מסקנה כלשהי מתוך שני מקורות שונים. נפתח את הדיון בשרטוט הסכימה של הלימוד מן הסוג זהה, ונדגים אותה דרך המדרש שלפנינו.

נסמן את המקורות המלמדים בסימנים הבאים (האות 'מ' מסמלת 'מקור' או 'מלך'): 'מו' ו-'מו', ואת ההקשר שלגביו אנו לומדים באות 'לי' (שמשמלת את המילה 'מלך'). אנו רוצים ללמידה את קיומה של התוכונה 'ת' בלמוד מתוך כך שהיא קיימת בשני המלמדים.

**שלב א: הדשה מו-מו' ל-לי.** הלימוד מתחילה בניסיון ללמידה את קיומה של התוכונה 'ת' בלמוד 'לי', וזאת מתוך קיומה באחד המלמדים 'מו'. סכימה כזו משתמשת לפעמים ב'בנין אב' (ראה על מידה זו להלן),قولרenganologia בין המלמד למלך, ולפעמים בשלב זהה מבוסס על שיקול של קל וחומר (כלומר על יחס של קולא וחומרא שקיים בין המקור 'מו' לבין הלמוד 'לי'). אם ללמידה זה נמצא תקין, כי אז המסקנה אושרה, והמדרש הסתיים.

**בתרגום למדרש שלנו:** 'מו' הוא מעמד הסנה, התוכונה 'ת' היא הקדמת קריאה לדיבור, והמלך 'לי' הוא אוהל מועד. בשלב הראשון המדרש מנסה ללמידה את הקדמת הקריאה לדיבור מהסנה לאוהל מועד. צורתה הדרש בשלב זה נראית כמו אנלוגיה, ולא בכו"ח, שכן לא מוצג במדרשי כל רמז ליחס היררכי של חומרא וקולא בין שני ההקשרים הללו.<sup>1</sup>

**שלב ב: הפירכה הריאשונה.** לפעמים נמצאת פירכה על הלימוד הראשון, למשל: יש ב-'מו' תוכנה מיוחדת א שאינה קיימת ב-'לי', ויתכן שדווקא בגללה קיימת התוכונה 'ת' ב-'מו'. לפיכך, כרגע אין לנו אפשרות להסיק על קיומה של התוכונה 'ת' גם ב-'לי', שכן לא קיימת שם התוכונה א.

**בתרגום למדרש שלנו:** התוכנה א היא שהדיבור בסנה היה הדיבור הראשון של הקב"ה עם משה (= 'תחלת דברות').<sup>2</sup> הפירכה טוענת שייתכן שדווקא בגלל זה

<sup>1</sup> היה מקום לאבחן את השלב הזה כגזירה שווה, שכן הוא נסמך על הופעת המילה 'דבר' בשני ההקשרים ("נאמר כאן דיבור ונאמר באוהל מועד דברו", הוא בדרך כלל נוסח של גורה שווה). אולם מבנים של הצד השווה בדרך כלל נסמכים על בנין אב או קו"ח, ולכן זה לא סביר. מעבר לכך, בהחלט ניתן לפרש את הופעת 'דבר' בשני ההקשרים כשיעור ענייני ולא כרמז טכסטואלי: בכל מקום שמופיע דיבור של הקב"ה יש להניח שהוא הקדים קריאה לדיבור (ולא: בכל מקום שמופיעה המילה 'דבר' יש להסיק שהקדמה קריאה לדיבור).

<sup>2</sup> ראה רשי"י ויקרא א, א, לגבי יג דברות שנאמרו למשה ואחרון.

הקפיד הקב"ה להקדים קריאה לדיבור עמו בסנה. ככלומר התוכונה א' מאפיינת את 'מו' (מעמד הסנה), ויתכן שהתוכונה 'ת' (הקדמת קריאה לדיבור) התקיימה ב-'מו' (בסנה) רק בגל התוכונה המוחצת א', ולכן לא ניתן ללמידה מכאן שהקב"ה תמיד מקדים קריאה לדיבור אל משה.

**שלב ג: הדרשה מ-'מ' ל-'ל'.**創用 את שולפים את המקור השני, 'מו', שבו לא קיימת התוכונה א' ובכל זאת הוא מאופיין ב-'ת', ומנסים ללמידה ממנה על קיומה של 'ת' גם ב-'ל'. הנחיצות הבסיסית היא שב-'מו' לא תהיה התוכונה א. הסיבה לכך היא שם היא תימצא גם שם, כי אז לא הרווחנו מאומה מהשלב זהה, והוא ידחה אותה פירכה כמו קודמו. להלן נראה שיש להיעדרה של א' ב-'מו' משמעות נוספת.

**בתרגום למדרש שלנו:** 'מו' הוא מעמד הר סיני. גם שם הוקדמה קריאה לדיבור, שנאמר: "ויקרא ה' למשה... ויאמר ה' אל משה..." (שמות יט, כ-כ"א). בהר סיני זה לא היה הדיבור הראשון, ולכן לא ניתן לפזר כאן את הדרשה כמו בלמוד שבשלב א. אם זה היה נמצא תקף, כי אז המדרש הסתיים.

**שלב ד: הפירכה השנייה.** כאן עולה פירכה נוספת, למשל תוכונה ז' שמאפיינת את 'מו', ואני קיימת ב-'ל'. זו פורכת את הלימוד של שלב ג, שכן ייתכן שקיומה של התוכונה ז' במקור 'מו' הוא שגורם גם לקיומה של התוכונה 'ת'. ולכן מקובל לפירכה שאיןו מאופיין ב-ז', אין להסיק שתהיה בו התוכונה 'ת' (בדיווק מתקבל לפירכה שבשלב ב').

**בתרגום למדרש שלנו:** התוכונה ז' היא דיבור לכל ישראל. רק במעמד הר סיני פנה דיבורו של הקב"ה אל כל ישראל (לא בסנה, וגם לא באוהל מועד). שם הדיבור היה רק אל משה. הפירכה טוענת שייתכן שדווקא בגל שהדיבור היה לכל ישראל היה צריך בקריאה אל משה לפני הדיבור, מה שאין כן באוהל מועד. ושוב, אין ללמידה מהר סיני שתתמיד הוקדמה קריאה לדיבור.

**שלב ה: לימוד מן הצד השווה.**創用 הגענו לשלב העיקרי של סכימות 'צד השווה'. המדרש משתמש בשני המקורות גם יחד, ועשה באמצעות 'נס': מה שלא ניתן היה לעשות באמצעות אף אחד מהמקורות 'מו' ו-'מו' לחוד, נעשה באמצעות צירופם יחד. הדבר נעשה ללא שימוש באף נתון נוסף. כיצד זה קורה?

כדי להבין זאת נחזור להערה בדבר היעדרה של התוכונה הייחודית א' (שגרמה לפירכה על הלימוד מ-'מו') מהמקור 'מו', ולהיעדרה של התוכונה הייחודית ז' (שגרמה לפירכה על הלימוד מ-'מו') מהמקור 'מו'. לעומת זאת ראיינו שהיעדרות של א' מ-'מו' נחוצה כדי שלא יוכל לדחות את הלימוד מ-'מו' באותה צורה כמו שדחינו את הלימוד מ-'מו'.創用 נראה שיש לכך תפקיד חשוב נוספת, ולמעשה

זה הגורם המכריע בכל סכימה של הצד השווה: הלימוד חוזר חזרה למקור 'מו', שמננו לומדים למד 'ל', כמו בשלב א. אולם בעת לא ניתן לפרוק מקיומה של תוכנה ייחודית א-ב-'מו', שכן המקור השני, 'מו', מוכיח שתוכנה זו אינה חשובה. הוא מראה שלא תוכנה א גורמת להימצאותה של התוכנה 'ת', שכן אכן עצמן אין את התוכנה א ובכל זאת הוא מאופיין ב-'ת'. ניתן, כמובן, להפר את תפקידיהם של 'מו' ו'מו', ולקבל סכימה תקפה נוספת.

טיור זה פותח שתי אפשרויות בהבנת המנגנון של הצד השווה: א. הלימוד נעשה כמו בשלב א: מ-'מו' ל-'ל', כאשר 'מו' רק מסיר את הפירכה א. ב. הלימוד נעשה כמו בשלב ג: מ-'מו' ל-'ל', כאשר 'מו' רק מסיר את הפירכה ג. אולם ישנה גם אפשרות שלישית: ג. הלימוד הוא שונה מהניסיונות הקודמים: בסופו של דבר, שללנו את הטענות שהתוכנות א או ג גורמות לנוכחותה של 'ת'. מכאן מוכחהשמה שגורם ל-'ת' הוא הצד השווה שבשני המקורות, וממנו אנו לומדים להקשר 'ל'. שלושת האפשרויות מתוארכות באופן סכמטי באירועים א-ג (משמעותם של איור ד, ושל הסימונים השונים שבסביב האירועים יובחרו להלן).

**בתרגום למדרשי שלנו:** הדיבור במעמד הר סייני לא היה הדיבור הראשון אל משה, וכן אין ל-'מו' את התוכנה א. והנה ככל זאת אנו רואים שהקדמה שם הקראית לדיבור ('יש לו תוכנה 'ת'). אם כן, רואים שהראשונות של הדיבור אינה הגורם להקדמת קראית לדיבור, וכך נניתן לחזור וללמוד זאתשוב מהסנה ('מו'). הפירכה משלב ב כבר אינה קיימת כעת, שכן התוכנה א (הראשונות) הוכחה כמו שאינה רלוונטית לקיומה של 'ת'. הוא הדין ללימוד מהר סייני, תוך הוכחה ממwand הסנה שהדיבור לכל ישראל אינו פרטורי רלוונטי להקדמת קראית לדיבור (במעמד הסנה לא היה דיבור לכל ישראל, ובכל זאת הוקדמה שם קראית לדיבור).

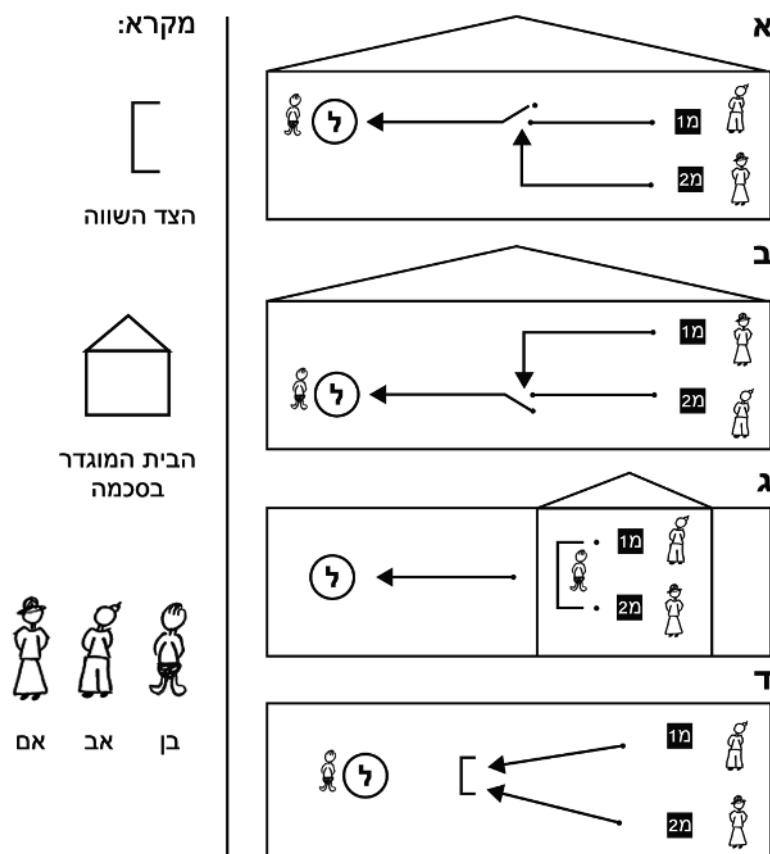
**סיכום המדרש:** סכימה של הצד השווה מסתiya מדרך כלל בסיכום מפורש של הדרשן, אשר מסיק מתוך שני ההקשרים שהצד השווה שינו בשני המקורות הוא כנראה שגרם לתוכנה 'ת', וכך התוכנה 'ת' קיימת גם ב-'ל', שכן הצד השווה מאפיין גם אותו, והתכונות הייחודיות (א או ג) שחשירות בו, הוכחו כבלתי רלוונטיות עבור 'ת'.

**שלב ו: פירכה על הצד השווה.** בסיוומו של המדרש שלנו, מופיע עוד שלב לאחר הדרשה של הצד השווה. שלב זה אינו שייך לסכמה הבסיסית של הצד השווה, אשר בדרך כלל מסתiya בשלב ה. בשלב האחרון זהה המדרש פורק את הצד השווה, על ידי מציאת תוכנה ג' שמאפיינת את שני המקורות המלמדים ('מו' ו-'מו') ולא את הלמד ('ל'). הפירכה זו פועלת על פי אותו הגיון כמו הפירכות

הקודמות (שלבים ב ו-ד'): ייתכן שהתקונה 'ת' בשני המלמודים נובעת מהיותם בעלי התקונה ז, ולכן גם משניהם יחד לא ניתן להסיק שהתקונה 'ת' קיימת גם ב-יל', שכן הוא לא מאופיין ב-ז.

**בתורוں למדרש שלנו:** התקונה ז היא דיבור מותך האש. במשמעות הר סיני ובמשמעות הסנה הדיבור היה מותך האש, ויתכן שדווקא בגלל זה הקב"ה הקדים שם קריאה לדיבור. אולם לגבי אוהל מועד, שם הדיבור לא היה מותך האש, לא ניתן להסיק שגם שם הוקדמה קריאה לדיבור.

כאמור, מסקנת המדרש היא שאמנם לא ניתן להסיק מהר סיני ומהסנה, לחוד או ביחד, שהוקדמה קריאה לדיבור גם באוהל מועד. לכן הפסוק בתחילת ספר ויקרא היה צריך לכתוב זאת במפורש: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מاهל מועד לאמר". כפי שהערכנו במבוא, מכאן נראה היה ניתן כבר לגוזר עיקרונו כלל.



## ב. שתי המידות של 'בניין אב', ויחסן למידת 'הצד השווה'

### **בניין אב**

במשמעות של הברייתא דר' יeshu'a, סכימת הצד השווה שיצכת לאחת ממידות הדרש של 'בניין אב'. בראשית המידות מופיעות שתי מידות תחת כתורת זו: 'בניין אב מ[או:ו] כתוב אחד', ובנין אב מ[או:ו] שני כתובים'. הראשונים נחלקים לשתי סיועות עיקריות בפירוש המידות הללו:

1. סעה אחת (רש"י ורס"ג והראב"ד בפירושם לברייתת המידות בספרא) פירשו את 'בניין אב מכתב אחד' כלימוד אנלוגי מקורו אחד למקום אחר שדומה לו (כמו בשלבים ב-ו-ד' בדרשה שתוארה בחילק הקודם). לפיכך גישה זו 'בניין אב משני כתובים' הוא המבנה של 'הצד השווה' שלומד תכונה כלשהי משני מקורות ביחד, כפי שהדבר תואר לעמלה.
  2. אחרים (ספר הכריות בית ג', הלכות עולם שער ד בשם יש מי שומר, מידות אהרון פרק ד) סוברים שאנלוגיה רגילה כלל אינה כלולה בראשימת המידות, שכן אין בה כל חידוש. לפיכך גישה זו שתי המידות של 'בניין אב' הן מבני דרש בסכימה של 'הצד השווה'. ההבדל ביןיה הוא רק בשאלת האם זהו 'כתב אחד', כלומר האם שני המלמדים מצויים בפסוק אחד, או בעניין אחד, או שהם מופיעים בתורה בשני הקשרים השונים.<sup>3</sup>
- שתי הסיועות הללו לכאורה שונות זו מזו רק במישורים סמנטיים של הבנת שמות המידות. אולם מתרבר שהן ננראות נבדלות זו מזו גם בכמה מישורים נוספים, למשל: בהבנת המינוח 'בניין אב', ומתוך קר גם בלוגיקה.
- כאמור, שתי סיועות הראשונים הללו מסבירות באופןנים שונים את המונח 'בניין אב':

1. ראיינו שלפי הסעה הראשונה בניין אב הוא אנלוגיה, מקורו אחד או משני מקורות. מהו ה'בניין' כאשר יש רק מלמד אחד? ננראה שה'בניין' הוא המלמד יחד עם הלמד, שניהם מקרים פרטיים של 'אב' כלשהו (שהוא הצד השווה). זו גם המשמעות כאשר יש שני מלמדים. המלמדים והמלך נגזרים כולם מעקרון אב אחד, ולכן מתוארים כשייכים לבניין אחד.
- יתכן שבבניין אב מכתב אחד הוא אנלוגיה (הиск השוואה בין פרט לפני אחר), אלא שסביר יותר שזוהי הכללה על סמך נתון אחד, שם לא כן הlein

---

<sup>3</sup> להסביר אפשרי במקרים ההבדל הזה,ראו בהערה בהמשך הדף.

- הדרש הוא יחס בין שני פרטים, ואין למונח 'אב' משמעות.<sup>4</sup> בניין אב משני כתובים הוא ודאי אינדוקציה (=הכללה): מtower שני המקורות אנו מסיקים על תופעה כללית. בכלל אופן, לפי גישה זו ה'בניין' נוצר מtower הדרש עצמו, על ידי שלושת האבניים גם יחד: שני המקורות והלמד.
2. לעומת זאת, לפי הסעה השנייה ראיינו שהמונה 'בניין אב' מתאר אך ורק למדוים מסווג 'הצד השווה'. סביר שתפיסה כזו נולדה מפני שכאן ה'בניין' הוא המבנה שנוצר על ידי שני המקורות, עוד לפני הדרש עצמו. لكن שתי המידות צריכות לבטא סכימה בת שני מקורות.
- וancock, כמו מהפרשנים בסעה זו מסבירים את המונח 'בניין אב' כך: ה'בניין' הוא שני המלמדים שיוצרים בניין באמצעות אבן מצוותת שעלהגב שניהם (הצד השווה שלהם).<sup>5</sup> אם כן, בניגוד לכךון הקודם, כאן ה'בניין' קיים עוד לפני הדרשה, והוא מורכב משני המקורות ('מא'+'מא') והצד השווה הוא שמחבר אותם. המונח 'אב' מוסבר על ידם בכך שבאך פועל בבנו דרך אמצעי בניינים (האם): האב פועל על האם, וזו פועלת על הولد. וכך שני המלמדים מולדים את הצד השווה, שהוא ה'בן', וממנו יימלדו כל המאופינים על ידו. אם כן, הצד השווה של שני המקורות הממוןו ('מא') הוא ה'אם', והצד השווה הוא ה'בן' שלהם, שמןנו לומדים לכל הדומים לו. כך האב פועל על הولد דרך האם.
- נראה ששתי הגישות הללו מבטאות גם שתי תפיסות לוגיות שונות של סכימת הצד השווה:
1. לפי ס夷ת הראשונים הריאונה, המלמד האמייתי, ה'אב', הוא הצד השווה. שני המלמדים רק מהווים ביטויים שונים שלו, שמתוכם יוצרים בהכללה את הקבוצה הרחבה יותר שמאופיינת באותה תוכנה שהיא הצד השווה. מנגנון כזה מtower באירועים ג-ד.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> ראה מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', *צחר* טו.

<sup>5</sup> זה עיין הביטוי 'בניין בית קוליס' בגמרא ב"מ כה ע"ב: שתי אבני ושלישית על גבן שיוצרות בית (בניין).

<sup>6</sup> רשי' על הפסוק (בראשית, ב, כד): "וַיַּדְבֹּק בָּאֶשְׁתָו וְהִיו לְבָשָׂר אֶחָד", כותב: "הولد נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרטים אחד". הצד השווה שנולד משני המלמדים הופך אותם ל'בניין' אורגני.

<sup>7</sup> מסקנה זו אינה הכרחית, ואפשר להבין את הלוגיקה של סעה זו גם באופן המtower באירועים א-ב. ראה להלן העירה 10.

2. לעומת זאת, לפי הסעה השנייה המלמד האמתי הוא אחד המקורות המלמדים ('מ1' או 'מ2'), ה'אב', ולא הצד השווה. המקור השני, ה'אם', רק מסייע מן הצד להסיר את הפירכה א' (ראה איוורים א-ב), ולא נוטל חלק בלימוד עצמו. הצד השווה, ה'בן', הוא הלמד האמתי, שכולל בתוכו את כל שאר הקשרים (הנלמדים מהמקורות, כמו 'ל') כמקרים פרטיים. מנגנוןיהם כאלו מתוארים באיוורים א-ב. ייתכן שלפי גישה זו המונח המתאים יותר לסתימה הוא 'מה הצד' (שגם הוא משמש לתיאורה), ולא 'צד השווה'.

**ההבחנות שהציגו בין שתי הסיעות, מסוכמות בטבלה הבאה:**

סעה 2: הカリtot הלכות עולם מדות אהרן	סעה 1: רשיי רס"גراب"ד
צד השווה מקורות קרובים	הכללה מכתוב אחד
הצד השווה מקורות רחוקים	הכללה שני כתובים
アイורים א-ב	לוגיקה של הצד השווה アイורים ג-ד (?)
מ1	הצד השווה
שני המלמדים והצד השווה שמחבר ביניהם	המלמדים והלמד
לפני הדרשה (עשוי מהמלמדים בלבד)	מתינו צורה 'בנין'
הצד השווה (ובכללו ל')	הלמד (ל) <b>מי ה'בן'</b>

**השלכה על מקרה בו ישנים מאפיינים שונים למקורות**  
 מעבר להבדלים הסמנטיים ולשוני הלוגי, נראה כי עת שהסכנותות השונות יכולות להוביל גם להשלכות הלכתיות שונות. מצב מובהק כזה נוצר כאשר לשני המקורות המלמדים ישנים מאפיינים שונים, ואז עולה השאלה אילו מאפיינים נעניק למד. אם הלימוד הוא מהמקור 'מ1' אז למד 'לי' יהיו המאפיינים של 'מו', ולא של 'מ2'. אולם אם הלימוד הוא מהצד השווה, כי אז יהיה '-לי' המאפיינים של שניהם. נביא עת תיאור סכמטי וקצר של מקרה כזה.  
 מצב כזה בדוק עולה בהקשר של אבות ותולדות נזיקין. ישנים כמה אבות נזיקין, שלכל אחד מהם ישנים מאפיינים מיוחדים, כלומר כל אחד מהם פטור במצב מסוימים (שונה מן המצבים בהם פטורים האחרים). למשל, אש פטורה על נזק

של דבר טמון, ובור פטור על נזק של כלים. מה יהיה הדין בנסיבות היזק שנלמדת כתולדה של שני האבות הללו? אלו מהפטורים, אם בכלל, ניתן לה? הרא"ש במסכת ב"ק (פרק א, באמצע סימן א), מביא מחולקת משולשת במקודה זו עצמה. הנושא הוא סוגיא בבבלי ב"ק ו ע"א, שדנה בתולדה שנלמדת מASH ובור מצד השווה: 1. יש מן הגadolim שסוברים שבתולדה (=הלמד) יהיו התכונות המיעידות שיש לשני המלמדים, ככלمر הוא יהיה פטור גם על כלים וגם על טמון. 2. יש שהסתפקו בדבר. נראה מלשונו שעולה אצלם צד שלא יהיו בתולדה פטורים כלל (שכן דעה זו מוצגת כניגוד לדעה הראשונה, עוד לפני הבאת הדעה השלישית של הרא"ש עצמו). 3. הרא"ש עצמו סובר שהיו לתולדה רק את הפטורים של בור, שכן היא נלמדת בעיקר מבור.

דעת הרא"ש ברורה: הוא מבין את הצד השווה באופן המתואר באיור 1א-ב. הוא גם מציע קритריון לבחור בין אל-ב: מיהו המלמד העיקרי (הdomine יותר ללמד). המשתפקים כנראה הבינו (באחת האפשרויות שביניהן הם הסתפקו) את הצד השווה כמו באיור 1ג<sup>8</sup> והגדולים הבינו את הצד השווה כמתואר באיור 1ד. הלמד יוצא שני המלמדים עצמם, ולא מצד השווה, ולכן יש לו את הפטורים של שניים. בניסוח מדוקיק: ניתן לחייב בלמד רק במצב שני המקורות היו חייבים. זהו צירוף של שתי אנלוגיות חילקוות.

**השלכה נוספת: מעמד הצד השווה כשלב א הוא קו"ח**  
 נציג בקצרה עוד אחת מן השלכות המובהקות של המחלוקת זו. כאמור, הסכימה מתחילה בשלב א, שהוא לימוד מ-'מו' ל-'יל'. שלב זה יכול להשתמש גם בקו"ח וגם באנלוגיה. במקרים שבהם שלב א הוא קו"ח, המפרשים נחלקים ביניהם, האם הלימוד שנוצר כתע הוא בעל מעמד של בניין אב (כך כתבו הליכות עולם שער ד פרק ב, וכן **מידות אהרן** פרק ב חלק ט), או של קו"ח (כך כתוב **בשליה תושבע**"פ מידת קל וחומר, **מידות אהרן** שם בשם הר"י אלמושניינו).<sup>9</sup> די ברור שאנו לומדים מהצד השווה עצמוו, אז לאחר שמצטרפים שני המלמדים יש לנו בניין אב (הиск השווה לא היררכי, מן הצד השווה אל הלמד). אולם אם 'מו' רק מסיר את הפירכה שמתעוררת כנגד הלימוד מ-'מו', אז לבסוף נותר

<sup>8</sup> ההסבר כאן מעט מסובך, ולא ניכנס אליו כאן. לפירות של כיון זהה (אמנם בהסביר דעתו ראשונים אחרים), ראה **חייבי מrown ר' הלוי על הרמב"ם**, תחילת הלכות נזקי ממון.

<sup>9</sup> להשלכות, ראה, למשל, ספרי הכללים של בעל ה פרי מגדים: **שושנת העמיקים** כלל א, וגינת וודים כלל י.ח.

הלימוד הראשוני מ-'מו' על כנו, ולכן יש כאן קו"ח.<sup>10</sup>

### логика של הצד השווה: 'פирقت צד חמוץ'

הראשונים מעריכים שינוי בעיה מובנית בסכימה של הצד השווה.<sup>11</sup> לכארה ניתן לפוך על כל לימוד מסווג צזה 'פирقت צד חמוץ': מה ל-'מו' ול-'מו' שכן יש בהם צד חמוץ. וביתר פירוט: מה ל-'מו' שכן X ולו-'מו' שכן Y, תאמר ב-'יל' שאיןו X וגם לא Y. וברוגם לשפט בני אדם: אולי התוכנה 'ת' שמאפיינת את 'מו' ואת 'מו', נובעת אצל 'מו' מכך שהוא בעל תוכנה X ואצל 'מו' מכך שהוא בעל תוכנה Y. אם כן, גם משניהם ביחד יתאפשר על קיומה של התוכנה 'ת' אצל 'יל', שכן ל-'יל' אין את התוכנה X וגם לא את Y, ולכן יתכן שלא תהיה לו גם התוכנה 'ת'.

תוס' בכתובות שמקשה זאת, עונה תשובה טכנית: אם היינו פורכים את הפירכה הזו, כי אז לא יהיה כלל מקום למידת הצד השווה. זהה פירכה שפורה כל לימוד מסווג צזה, שכן היא מערערת על הנחת היסוד שלו. Tos' אינם מסבירים מדוע באמת לא פורכים את הפירכה הזו? מהו בכלל זאת הבסיס ההגיוני של סכימת הצד השווה? נראה שהסכמה זו מניחה עיקרון הלכתי גורף: **לכל דין בהלכה יכול להיות אך ורק גורם אחד**. לשון אחר: **לא יתכן מצב שבו ישנים שני גורמים שונים לאותה הלכה עצמה**. מהנחה זו עולה בבירור, שלא ניתן שהדין 'ת' נגרם אצל 'מו' מהסיבה X, ואצל 'מו' מהסיבה Y. אם הוא קיים בשניהם, כי אז ישנה סיבה מסוותפת לשניהם (=צד שווה) שהיא אשר גורמת את הדיין. ממנה אנו יכולים ללמידה על קיומה של התוכנה 'ת', גם בהקשרים אחרים, כמו 'י'.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> יש להעיר ש מבחינה של עקבות הדוברים עולה בעיה. ראיינו שבעל הליכות עולם שיק לסייעת המפרשים השנייה. אך היינו מצפים שהוא יבין את הסכמה באופן שמתואר באירועים א-ב. לפי זה, הלימוד הסופי במרקחה שנדון כאן צריך להיות קו"ח ולא בגין אב. דבריו לכארה סותרים האדי. הפתרון לה רמזו לעיל בהערה 7, ואין כאן המקום להרחיב בזה.

<sup>11</sup> ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדו פורת**, עמ' 404-406.

<sup>12</sup> ראה תוד"ה 'שכן', כתובות לב ע"א, ובשטמ"ק שם. כך מקובל אצל בעלי הכללים, ראשונים ואחרוניים. אולם יש להעיר מדברי הראשונים במכות דף ד ע"ב (ראה, למשל, בחידושי הריטב"א שם, מהדורות מוסד הרב קוק, סבב הערות 353-359, שליקת כמה דעתות בעניין), שמשמעו לפיה כמה מהם שכן פורכים 'פирقت צד חמוץ'.

<sup>13</sup> נעיר כי יש מקום לתלות את התייחסות לפירقت צד חמוץ בהבנות השונות שהציגו למלעה.

זו כשלעצמה טענה מעניינת מאד אודות ההלכה, ואולי יש לה גם השלכות פילוסופיות רחבות יותר (למשל ביחס למושגי סיבתיות).<sup>14</sup>

## ג. לימדה תורה דרך ארץ

### **בחזרה למדרש: רלוונטיות של פירוכות**

כעת נראה שוב את המדרש המצוטט לעיל. בסופו, בשלב ג', מופיע פירכה לפיה אנו תולמים את התוכונה שיש בשני המלמדים, שהקדם הקב"ה קריאה לדיבור, בכר שמדובר בדיון מותוך אש. لكن לא ניתן להסיק מכאן מסקנה לגבי הדיבור באוהל מועד שלא היה מותוך אש.

נקודה זו מעלה את שאלת הרלוונטיות של התוכנות הספציפיות שמשמשות כפירוכות. בשלב א' הדרשן רוצה ללמד שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור מפרשת הסנה לדיבור באוהל מועד. הוא פורץ זאת בשלב ב' בכר שהסנה היה הדיבור הראשון של הקב"ה אל משה. זהה פירכה רלוונטייה, שכן סביר מאד שבディון הראשון שהקב"ה מפנה אל משה הוא מקדים וקורא לו, ורק אחר כך מתחילה לדבר עמו. בשלב ג' מביאים את המקור השני, הר סייני. בשלב ד' פורכים את הלימוד ממש בכר שהבר סייני הדיבור היה לכל ישראל. נראה שגם פירכה זו היא רלוונטייה, שכן כאשר הקב"ה מדבר בפני כל ישראל, עליו לקרוא למשה כדי להפנות את תשומת ליבו לכך שהוא מדובר אישי. אם כן, שני אלו הם מקרים שבהם סביר מאד שהקב"ה יקדים קריאה לדיבור.

אולם לגבי הפירכה الأخيرة, לא ברור מהי הרלוונטיות של התוכונה זו (ディון מהאש)? האם ישנה סיבה שהקב"ה יקדים קריאה לדיבור דווקא בדיון מותוך האש?

הנחתנו היא שהתוכנות המשמשות בפירוכות (א'-ז') צריכות להיות רלוונטיות לתוכונה הנלמדת ('ת'). לדוגמה, אין טעם לפרק את הפירכה: מה להר סייני ולסנה שכן מופיעה בשם אותן אותיות סמ"ר. פרמטר זה אינו רלוונטי לשאלת הקדמת הקריאה לדיבור.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> ראה על כך בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורה.

<sup>15</sup> אמנם הbabli חולין קטו ע"ב - קטוז ע"א קובע שעיל לימוד של הצד השווה פורכים אפילו פירכה כל דהוי, ככלומר שהרלוונטיות של הפירוכות היא פחותה חשובה. אולם ללא ספק היא עדין משחתקת תפקיד, שהרי אנו לא נפרק פירכה בלתי רלוונטייה כמו: מה להר סייני ולסנה

### קשיים במהלך המדרש

לאור האמור כאן, נראה שישנים במהלך המדרש כמה קשיים:

1. כבר הערנו שהמדרש כאן אינו מדרש הלכה. האם גם באגדה יש כלל שאין שתי סיבות שונות שגורמות לאותה תופעה? ומה לגבי מדרש פרשני (שהרי כפי שהערנו המדרש כאן גם נראה כמדרש אגדה)?
2. פן אחר של הקושי הקודם: מדוע באמת לא סביר לפוך כאן 'פирכת צד חמוץ', ולומר שיכول להיות שהקב"ה קרא אל משה רק בפעם שבה הוא התחיל לדבר עמו, או כשרצה להפנות את תשומת ליבו מtower המון השומעים. האם לכל התנהוגות של הקב"ה ישנה רק סיבה אחת? ובנוסף אחר: להקדמת קריאה לדיבור בשני המקרים הללו ישנה רק סיבה אחת: הרצון להפנות את תשומת הלב של משה. אך סיבה זו אינה קיימת באוהל מועד. אם כן, מדוע בשלב זה (לפני שמתעורר הபירכה Z) הדרשן סובר שניתן ללמידה שנייה אלו לאוהל מועד?
3. ולבסוף, לא ברור מדוע העובדה שהבר סיני ובסנה הדיבור היה מtower האש היא רלוונטיית לנדון שלנו (הקדמת קריאה לדיבור). מדוע דיבור מtower אשר יותר מצריך קריאה לפני הדיבור?

### מהלך המדרש: לימדת תורה דרך ארץ

דומה כי התשובה לקשיים הללו נועוצה בלקח שאותו המדרש רוצה ללמד. כבר למעלה קשרנו את המדרש שלנו עם הגמara (המצוותת לעמלה) שמלמדת אותנו את החובה להקדים קריאה לדיבור מtower דרך ארץ. אמן התחששה הפושא היא שהמדרש בא ללמד אותנו שיש לקרוא לאדם כדי להפנות את תשומת ליבו בעת הצורך. אולם הדרשן מניח שלחק זהה הוא טריביאלי, וכך מיותר. הוא מסיק שההתורה רוצה ללמד אותנו משהו אחר לגמרי: החובה להקדים קריאה לדיבור היא חובה מטעמים של נימוס ודרך ארץ, ולא מטעם פרקטיק גרידא. כפי שישים לב כל המתבונן בדבר, כאשר ראובן מתחילה לדבר אל שמעון ללא פניה קודם, זהה התנהוגות פוגעת ומזולגת. מכאן נגזרת ההנחהיה לקרוא לשמעון לפני שפניה מתחילה הדיבור עצמו, מפני דרך ארץ.

לאור דברינו אלה, מהלך המדרש מתפרש כדלקמן: הדרשן רוצה ללמד אותנו שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור דווקא באוהל מועד. זו מטרת המדרש מפני

שדוקא שם אין טעם אחר להתנהגות זו, פרט לשיקולי דרך ארץ.<sup>16</sup> הלימוד הראשוני הוא מהסנה. כאן עולה פירכה שיתכן שבסנה הקריאה הייתה רק בכלל הראשוניות. כלומר יתכן שזה נעשה משיקולים פרקטיים, ולא מtower דרך ארץ. בכלל אופן, גם אם השיקולים היו מtower דרך ארץ, הם ניתנים להילמד רק לגבי פניה ראשונה של ראותן לשמעון. באוהל מועד זו לא הייתה פניה ראשונה, ולכן עדין לא השגנו את מבוקשנו.

לאחר מכן המדרש מביא את הר סיני, שם הדיבור לא היה ראשוני ובכל זאת הקדים הקב"ה קריאה לדיבור. גם כאן עולה פירכה דומה: יתכן שזה נעשה מסיבות פרקטיות גרידא, כדי להסביר את תשומת ליבו של משה מtower כל הקהלה שניצב שם. כתה המדרש בוחן את שני המקורות גם יחד, ובונה את 'בנין', או את 'צד השווה'. ראשית, הוא קובע שככל אחד מהם נזכר ואני יכול להילמד מהשני. אם האחד היה יכול לחייביו כי אז היו שני כתובים הבאים כאחד', ואי אפשר היה ללמד מהם מאומה (ראה בדף לפ' תולדות).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> זהה גם הסיבה לכך שהדרשן אינו עוסק בכך שהפסוקים שללמידים אותם הקדמת קריאה לדיבור בהר סיני ובסנה גם הם מיותרם. המהלך מנוסח מראש בכיוון ואולם מועד, והסיבה לכך היא שדוקא שם ניתן ללמידה בלבד באופן חד דרך ארץ. בשאר ההקשרים ניתן היה לתלות את הקדמות הקריאה לדיבור בשיקולים פרקטיים.

<sup>17</sup> למעשה העלינו שתי סיבות לכך שנחוצה היעדרות של תוכנה X מהמקור 'מ2', ותוכנה Z מהמקור 'מו'. כאן אנו רואים שיש בו אלן אשר עומדות בסיס הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'.

למעשה ישנה גם סיבה שלישיית: שני המקורות 'מו' ו-'מ2' הם פרטניים ידועים שאנו מבססים עליהם הכללה. כדי שה הכללה תהיה משבכנית יותר אנו צריכים להסביר אותה על שני פרטנים שונים באופיים. זהו הקритריון שקרווי בפילוסופיה של המדע 'ייוון בראיות'. ראה, לדוגמה, **פילוסופיה של מדע הטבע**, קרל המפל, האוניברסיטה הפתוחה, בתחלת פרק 4. די ברור שההנחה הזו קשורה להבנות שבוטאות באירועים ג-ג. ואילו שתי הקודמות הקשורות יותר להבנות שבוטאות באירועים א-ב.

נוסיף כי לפי הסעה השנייה בהחלטת יתכן שהוא שורש ההבדל בין בניין אב מתוב אחד ובניין אב משני כתובים. ראיינו לעללה שלפי שיטה זו 'מכתוב אחד' פירושו מאותו הקשר, ו'משני כתובים' מתפרש כתובים משני הקשרים השונים. מהו ההבדל בין שני המקרים האלו? מדוע יש כאן שתי מידות שונות ברשימה, אם הסכימה הלוגית היא דומה? בהחלטת סביר שההבדל הוא שלימוד על בסיס הקשר אחד הוא אנלוגיה, ואילו לימוד משני הקשרים שונים הוא הכללה (איינדוקציה), ולכן נדרש גיון (צרכותא) בין שני הקשרים. כאמור, זה נותן בסיס טוב יותר להכללה. הצעה זו דורשת מחקר מקיף, ועל כן אכן רק מעלים אותה כאן כאפשרות.

אם כן, בשני המקורות הסיבה לקריאה יכולה להיות פרקטית, אולם אם זהו המצב אז כל הדין הוא טריביאלי. מעבר לכך, אם בשניהם יש אותה סיבה, אז הם מהווים 'שני כתובים הבאים כאחד'. אם כן, יש לנו שני מקורות שבהם מקדים קריאה לדיבור, ובכל אחד מהם הנסיבות הן אחרות. המשקנה היא שאף אחת משתי הנסיבות אינה מספקת לבדה כדי להסביר את הקדמת הקריאה לדיבור (הנחה הלוגית של הצד השווה). אם כן, נראה שהטעם הוא מה שמשותך לשני המקורים. אולם לכוארה נראה שאין ביניהם כל משותף (אם נתעלם מהפרקטיקה הטריביאלית). אם כן, אנו מסיקים שיש חברה כללית של דרך ארץ, ולא של פרקטיקה: בכל מצב עליינו להקדים קריאה לדיבור. אם כן, הוא הדין באוהל מועד.

יש לציין שהניסוח המסורבל של המדרש הזה הוא נדיר. לאחר שמנסים ללמידה מכל צד לחוד ופורכים, המדרש עושה צרכותא בין שני המלמדים, ורק בסוף הוא לומד משניהם יחד. בדרך כלל סכימה של הצד השווה מופיעה בצוותה של החצى הראשון (הלימוד הכלול מן המקורות אל הלמד) בלבד, או החצى השני (הצרכותא) בלבד. דומה כי ישנו כאן רצון להציג שהදרש הזה אינו לימוד ממלמד אחד, בעודו רק מסיר פירוכות (כבאיורים 1-ב). זהו לימוד מצד משותף של שני הצדדים של שניהם. ככלומר המדרש מדגיש שיש כאן לימוד מצד משותף של שני המלמדים, שקיים גם בלמד (=אוהל מועד). מהו אותו צד? חברות דרך ארץ. אולם בסוף המדרש, אחרי כל המהלך הלימודי של הצד השווה, עולה פירכה: שני המקורים המלמדים נאמרו מתווך האש. אם כן, אין לנו הוכחה שיש משותם דרך ארץ לקרווא לאדם לפניו שמדובר עמו, שכן ייתכן שזה נעשה בגלל האש.<sup>18</sup> אם הנחנו שמהדרש הזה צריכה לעלות מסקנה לא טריביאלית (נורמה ולא פרקטיקה), אז עליינו להוכיח אותה באופן ברור. لكن פירכה כל דהו מספקה כדי לערער אותה.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> כזכור, הגמרא הנ"ל בחולין קובעת שעל הצד השווה פורכים פירכה כל דהו.

<sup>19</sup> ראה הצעת הסבר הגיוני אפשרי לפירכה זו בהערה הבאה.

המדרשי מסתויים בזה שבאמת אין כל אפשרות למדוד משני המלמדים הללו, ולכן הפסוק עצמו צריך לכתוב מפורשות שגם הקב"ה הקדים קרייה לדיבור. מדוע באמת הקב"ה עשה זאת? על כך עונה המדרש **בשמות רבה**, פרשה מז, שמספר על שלושה דברים שעשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו: **ויעוד דרש ואמר מה אם הר שני יהיה לשעה לא היה מדובר עמי עד שקראני שנאמר** (שמות יט) **ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, אהל מועד עאכ"ו, ידע הקב"ה וקורא לו שנאמר ויקרא אל משה.** אם כן, אנו רואים את מסקנת המדרש שלנו כתובה במפורש: בפסוק זה לימדה תורה דרך ארץ, והן הן דברינו.<sup>20</sup>

### **בחזרה ליחס בין המדרשים**

התחלנו את הדף בקושי שקיים במדרשי הראשונים: מדובר חשוב לדעת שהקב"ה הקדים קרייה לדיבור באוהל מועד. המשכנו בקושי שקיים במדרשי השניים: מניין שיש חובת דרך ארץ להקדמים קרייה לדיבור. המסקנה אליה הגיענו בערך היא שהמדרשי הראשונים היא תוצאה של שיקולי דרך ארץ ולא של פרקטיקה. מסיקים שהקדמת הקרייה היא תוצאה של שיקולי דרך ארץ ולא של פרקטיקה. לעומת זאת, המדרש השני מהווה תשובה לקושי שהתעורר במדרשי הראשונים: מדובר הדיון בכלל חשוב? "לימדה תורה דרך ארץ".

<sup>20</sup> יש בעיר כי **בשמות רבה** פרשה יט לומדים לכך אחר, כמעט הפוך: והשניה דרש באהל מועד ואמר ומה אם שני של אותה קדושתו אלא לשעת מ"ת לא עליתי אלא בראשות שנאמר

(שמות יט) **ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, אהל מועד שהוא לדורות היאך יכול אני להכנס לתוכו אלא אם קורא אותו הקב"ה, והסכים לדעתו שני** (ויקרא א) **ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מהל מועד.** כאן השיקול מוצג כנימוס של משה רבנו כלפי הקב"ה, וудין באותו מהלך דרשו, ומאותו מקור. נעיר כי לפי הכוון הזה עולה אפשרות טוביה להסביר את הפירכה ז, שהדיבור היה מותוק האש. הרי במצב שהוא אמרו להיכנס לtower האש שבנה נמצאה הקב"ה, הוא לא ייכנס עד שלא ייקרא פנימה אל הקודש. لكن הקב"ה קורא לו. אולם באוהל מועד משה אכן נכנס למקום אש, אלא לדיבור 'סתם' עם הקב"ה. כאן היה מקום לחשוב שאולי לא צריך להקדים לו קרייה.

## תובנות מפרשת שמורות

1. בסכימות הצד השווה, שלב א' של הלימוד, יכול להתבצע לעיתים ב'בנין אב' ולפעמים ב'קל וחומר'.
2. העדרותה של תוכנה מסוימת אמן המלמד השני, נחוצה כדי שלא יוכל לדוחות את הלימוד מן המלמד השני כמו שדחינו מן המלמד הראשון. יש להיעדרות זו גם סיבת נוספת והיא הגורם המכريع בסכימת הצד השווה. כתוצאה מהעדרות התוכנה א' הלימוד חוזר חזרה למקור המלמד הראשון שמננו לומדים את ההלכה כמו שלב א' אולםicut לא ניתן פורק מקיומה של תוכנה א' במלמד הראשון שכן המקור השני מוכיח שתוכנה זו אינה חשובה.
3. שלוש אפשרויות בהבנת המנגנון של 'צד השווה':
  - א. הלימוד נעשה מהלמד הראשון כמו שלב א', כאשר המלמד השני רק מסיר את הפירכה מן המלמד הראשון.
  - ב. הלימוד נעשה מהלמד השני כאשר המלמד הראשון ורק מסיר את הפירכה מן המלמד השני.
  - ג. הלימוד נעשה מן הצד השווה של שתי המקורות גם יחד.
4. בפרש מידת "בנין אב'" חלוקים הדעות:
 

דעה א' (רש"י, רס"ג,راب"ד) - מפרשת את 'בנין אב' כתוב אחד' כלימוד אנלוגי ממוקור אחד למקור אחר. ואת "בנין אב' משתי כתובים" הם מפרשים כמבנה של "צד השווה".

דעה ב' (**ספר כוורתה, הלכות עולם, מידות אהרון**) - מבינה את שתי המידות של 'בנין אב' כמבנה דרש בסכימה של הצד השווה. ההבדל ביןיהם הוא ורק בשאלת האם זהו מ"כתוב אחד" כלומר האם שני המלמודים מצויים בפסקוק אחד, או בעניין אחד, או שהם מופיעים בתורה בשני הקשיים השונים.
5. לפי דעה א' בסעיף קודם, המלמד האמתי ה'אב' הוא הצד השווה. לפי דעת ב' בסעיף קודם, המלמד האמתי הוא אחד המקורות המלמדים, ה'אב', ולא הצד השווה. ה'אם' רק מסייעת להסיר את הפירכה מה'אב'.

## ■ פרשׂת וארא ■

### המידות הנדרגות

כלל ופרט.

כלל ופרט וכלל אי אתה ذן אלא כעין הפרט.

ריבוי ומיעוט.

### מתוך המאמר

- מדו"ע חשוב לדעת אילו מים ל��ו במקצת הדם?
  - האם 'אי אתה ذן אלא כעין הפרט' זהה הנחיה מרובה או ממעטה?
  - מהו היחס בין 'אללא כעין הפרט' לבין 'אללא מה שבפרט'?
  - מה בין דברי ר' י"ש הדורשים 'כללי ופרט', לדברי ר' ע' הדורשים 'ריבוי ומיעוט'?
  - מהי משמעותה של אנלוגיה?
- האם היא השוואת ישירה, או התפרחות של הכללה סמייה?
- מה משקפות אוסף מידות הכלל ופרט?

### מקורות מדרשיים לפרש וארא

**ויאמר יקוק אל משה אמר אל אהרון קח מטה ונטה זך על מימי מצרים על נהרותם על יאריהם ועל אגמייהם ועל כל מקוה מימייהם ויהיו דם והיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאגנים:** (שמות, פרק ז, יט)

**אמר ר' יוסי בר ABIו: כלל ופרט וכלל - אי אתה דין אלא כעין הפרט. על מימי מצרים (שמות ז') - הרי זה כלל א'; על נהרותם על יאריהם ועל אגמייהם (שם שמות ז') - הרי זה פרט; ועל כל מקוה מימייהם (שם שמות ז') - הרי זה כלל אחר. מה אתה מרבה? כל הדומין להם.**

**ונטה זך על מימי מצרים [על נהרותם על יאריהם ועל אגמייהם] (שמות ז') - הכל מה שביאור ובאגמים ובנהרות. ועל כל מקוה מימייהם (שם שמות ז') - מה שבקייתו. והיה דם בכל ארץ מצרים (שם שמות ז') - אפילו המצרי רוקק כלו דם.** (שמות רבה, שניאו, פרשה ט, י)

## א. 'כלל ופרט וכלל'

### מבוא

הפסוק שמובא לעיל מבהיר את העובדה שמכת הדם פגעה בכל הארץ מצרים, בכל המיקומים ובכל סוג האתרים (אפילו בעצים וbabnaim). ראה ברשי' כי שפירש שמדובר על מים שבכלי עץ ובabanim. בעקבות הפסוק הזה, מדרשים רבים בחז"ל דנים בשאלת אילו מים למצרים הפכו לדם במכת הדם. הדרשנים מטפלים בשאלת זו בצורות שונות, וגם מגיעים למסקנות שונות. חלקם מגיעים עד לידי כך שבכלי אחד ששתו ממנו יהודי למצרי, המים בפיו של המצרי הפכו לדם. הוא הדין למי הפירות, ולרוק שכל מצרי היה רוקק.

למעלה הבנו שניים מתוך המדרשים הרבים הללו. המדרש האחרון מטפל בשאלת זו בכלי של ריבוי, שקשה לסוגו אותן תחת מידת דרש מוגדרת. ייתכן שבמדרשה ההוא כלל לא מדובר על דרש אלא על פשוט. לעומת זאת, המדרש הראשון שמצויט לעיל משתמש במידת 'כלל ופרט וכלל', שהיא אחת מי"ג מידות שתורתה נדרשת בהן. מידת זו מופיעה בי"ג מידות של ר' ישמעאל,อลם היא אינה מופיעה ברשימות ל"ב מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שבדרך כלל מסווגות כמידותיו של מדרש האגדה (ראה בדף לפرشת וישב). על רקע זה מעוניין לציין שהמדרשו של ר' אליעזר הוא מדרש אגדה מובהק, ומכאן אנו רואים ש'כלל ופרט וכלל' היא מידת שימושה גם בדרש האגדה ולא רק בדרש ההלכתאי. עוד רואים שמידותיו של ר"א בנו של ריה"ג אין מקיפות את כל מידותיו של מדרש האגדה (ויתכן שגם מונח החילוק בין מידותיהם של דבי ר"ש ודבי ר"ע).

יש מקום לכמה תהיות על המדרש הזה. למשל, מדוע בכלל חשוב כל כך לדעת באלו מקווי מים פגעה מכת הדם, ובאלו מהם היא לא פגעה? למה הכוונה במילים 'הוזמין להם', שמצינימ את מכלול המקומות שבהם פגעה המכיה. עוד לא ברור מדוע התורה מחלקת את התיאור שבספק זה בצהורה מלאכותית לכהורה. בתחילת הפסוק מופיע המבנה הלשוני של 'כלל ופרט וכלל', ולאחר כך מופיעה הכללה "יהיה דם בכל הארץ מצרים", ומפורטים כמה אובייקטים נוספים ("ובעצים וbabnaim").

עוד תהיה אחת, שנוגעת למידת הדרש שמופיעת כאן. ההנחה היא שמופיעת לאחר מידת 'כלל ופרט וכלל' ברשימתו של ר' ישמעאל היא: 'אי אתה דין אלא כען הפרט'. לכהורה זהו כלל כמעט. אנו ממעטים מן הכלל את כל מה שאינו

דומה לפרט. אולם המדרש שלנו מסתירים במיינוח שמצבייך דוקא על ריבוי, ולא על מיעוט: "מה אתה מרבה? כל הדומין להם". כיצד לנו להבין זאת?<sup>1</sup> יתכן שהענין תלוי בשאלת מייזו זווית אנו מתבוננים על המבנה זהה. אם תחיל מושני הכללים שבצדדים, אז ככלiatת פרט בינויהם ממעטת את היקף המשמעות. אולם אם נתחיל מהפרט הכלוא באמצע, כי אז נאמר שהביטויים הכלליים שבצדדיו מרבבים את המשמעות אל מעבר למה שככל בפרט. בסופו של דבר, בשתי הדריכים היקף התוצאה המדרשתית מצוי בין היקף של הפרט לבין היקפיהם של הכללים העוטפים אותו. על כן ניתן להתייחס לכך גם כריבוי וגם כמיעוט.

בראשית דברינו נטוודע ביתר פירוט למידת הדרש 'כלל ופרט וכלל', אשר לא הופיעה אצלנו עד כה.

**'כלל ופרט וכלל – אי אתה ذן אלא בעין הפרט'**  
בראייתת המידות של ר' ישמעאל בתחום הספרא מופיעות כמה מידות ששיקות  
ליקח בין פרט וככל:  
**מכלל ופרט מפרט וככל, מככל ופרט וככל אי אתה ذן אלא בעין הפרט, מככל**  
**שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לככל.**

יש לשים לב לכך שבכל המידות הללו מופיע רק השם של המידה (שמוגדר על בסיס ההופעה הלשונית במקרא שעליה היא נסובה), אולם לא מופיעה ההנחהיה המשנית כיצד להפעיל את המידה הרלוונטית על המופיע הלשוני הזה. כלל כזה מופיע אך ורק במידת 'כלל ופרט וכלל', שם ר' ישמעאל עצמו נותן לנו את ההנחהיה המשנית: "אי אתה ذן אלא בעין הפרט".<sup>2</sup>

יתכן שהסבירה לכך היא שההוראה זו נותנת הגדרה עקיפה לכל המידות של כלל ופרט. יתכן גם שלמעשה כלל לא מדובר כאן בהנחהית פעולה עבור המידה, אלא בחלק משמה של המידה. לפי הצעה זו, שמה של המידה הוא 'כלל ופרט' וכלל אי אתה ذן אלא בעין הפרט'. סיבה אפשרית לכך יכולה להיות שאולי יש מופעים אחרים במקרא בעלי מבנה של 'כלל ופרט וכלל', שלגביהם עליינו לפעול באופן שונה (למשל, כאשר כלל לא בתרא שונה מכללא קמא. ראה על כך להלן). לאחר הברייתא של ר' ישמעאל שמנוה את י"ג המידות, מופיעת הברייתא של

<sup>1</sup> יש לציין כי המגמה לרבות עוד מקומות שלקו בدم בהחלט תואמת את מגמותם הכללית של המדרשים, עליה הצבענו לעלה.

<sup>2</sup> נזכיר כי הגדרה כזו מופיעה גם בכמה מידות נוספות בהמשך הברייתא.

הדוגמאות.<sup>3</sup> שם מתרਪנות כל המידות, ומובאות גם דוגמאות לאופן הפעולה של המידה. בנדון דידן מופיע שם כך: מכלל ופרט כיצד מן הbhema הכלל מן הבקר ומן הצאן פרט הכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט. (ח) מפרט וכלל כיצד כי יתנו איש אל רעהו חמור או שור או שה פרט וכל bhema לשמור הכלל פרט וכלל געשה הכלל מוסף על הפרט, מכלל ופרט וכלל כיצד נתת הcsf בכל אשר תאה נפשך כל, בבקר ובצאן בין ובשכר פרט ובכל אשר תשאלך נפשך חוץ וכלכל הכלל ופרט וכלל אי אתה דין אלא כיון הפרט לומר לך מה הפרט מפושך דבר שהוא ولד וולדות הארץ וגדיי קרקע יראו כמהין ופטריות.

המונחים 'כלל' ו'פרט' במשמעותם הדרשו הלו מתייחסים לאופני הופעה של מילים במקרא. מידת' הכלל ופרט וכלל', בהאנו עוסקים כאן, מתייחסת לבניה לשוני אשר מכיל בתחילה מונח שמתאר כלל (= 'כללא קמא'), ולאחריו מונח/ים שמתאר/ים פרט/ים, ולבסוף שוב מונח שמתאר כלל (= 'כללא בתרא'). בדוגמה שאלנו, 'מיימי מצרים' הוא ביטוי של כלל, 'נחרתם', 'יאריהם' ו'אגמייהם', הם שלושה ביטויים פרטיים, ולבסוף 'כל מקוה מיימייהם' הוא הביטוי הכללי הנועל את המבנה. זהו

המבנה הלשוני המקראי שבו מטפלת מידת' הכלל ופרט וכלל'.<sup>4</sup> הניסוח בבריתא זו מורה שהסיפה "אי אתה דין אלא כיין הפרט" היא הנחיה מעשית ולא חלק ממשמה של המידה. אם כן, נותרנו עם השאלה מדוע רק במידה זו הברייתא מפרטת את ההנחיה המעשית? כפי שהצענו לעללה, "יתכן שהנחיה זו מכילה בתוכה באופן כלשהו הנחיות לכל המידות הנוגעות לכל ופרט, ומהוות סיכום כללי עבורן. ואכן, מהתבוננות בלשון הברייתא נראה שככל המבנים הללו פועלים על פי אותו עיקרון, שמישום בהתאם למבנה המופיע במקרא. יש להעיר שהتلמוד בכמה מקומות מעריר שצורת הדרשה של 'כללי ופרט' היא מבית המדרש של ר' יeshu'a. לעומת זאת אוטן תופעות שונות עצמן דורשים דבר ר"ע באופן אחר, שמכונה: 'ריבוי ומיעוט' (ראה להלן).

<sup>3</sup> לגבי מקורה של בריתא דוגמאות חלוקות הדעות: יש הסוברים שהיא המשך הברייתא של המידות, ומורה הוא מ"ר יeshu'a עצמו, ויש סוברים שהיא תוספת מאוחרת. זהוי שלאה חשובה, שכן יש לדעת איזה משקל علينا להעניק לפירוש המידות המופיעים בבריתא דוגמאות (על הרلونטיות של שאלות היסטוריות לחקר מידות הדרש, ראה בדף לפרשת ויצא סוף ח"א).

<sup>4</sup> יש להעיר כי במבנה שאלנו הכללים שבהתחלת ובסיום אינם שווים. זהו מופע אחד מותוך כמה

### אופן פועלות המידה

הבנת ההגין ואופן הפעולה של המידה היא סבוכה מאוד, ותלויה בפירושים שונים בסוגיות חוליןoso ונזיר לה (אם כללא בתרא עיקר או כללא קמא עיקר, ועוד). ישן גם דעת שLAGBI מידה כלל ופרט וכלל אין בכלל יוכוח בין דברי ר'יש לדברי ר'ע. כאן ננסה להציג את ההסברים המקובלים בסוגיות הסתמא, ולעומוד Ark וرك על הסכימה הכללית, וגם זאת רק בקצרה. לשם כך, נعبור לדברי רש"י בבבלי סוכה נ ע"ב, וסנהדרין מה ע"ב – מו ע"א. בשתי הסוגיות הללו (וראה גם שבעות כ"ז ע"א) מסביר רש"י את הדרשה של דברי ר'יש ב'כללי ופרט', וכונגדה את הדרשה של דברי ר'ע ב'רבוי ומיעוט'.

נתחיל את ההסבר בתיאור מידת 'כלל ופרט'. מידזה זו מוחלת על מופע לשוני מקראי דו-שלבי, שבו מופיע כלל ואחריו פרט. הברייתא של הדוגמאות מביאה את הธนาיה המעשית לגבי מופע זה: 'אין בכלל אלא מה שבפרט', כלומר אף ורק הפרט ללא כל הרוחבה. לעומת הธนาיה במידת 'כלל ופרט' יש להיא: 'אי אתה דין אלא כיון הפרט', כלומר כל מה שדומה לפרט.

רש"י בסוגיות הנ"ל מסביר שלשิตת ר' ישמعال, אשר דורך 'כללי ופרט', במצב זה הפרט מפרש את הכלל שלפניו (רש"י כותב שהמילה 'פרט' היא משורש פירוש). נראה שכוננותו היא שהפרט מפרש את הכלל שלפניו, ובזה מפרש אותו). לכן יש בכלל רק מה שמאפיין באופן ברור את הפרט, ואין להרחיב את המסקנות מעבר לכך, אפילו למה שדומה לפרט. לכן, במידת 'כלל ופרט וכלל', שם מופיע כלל שני אחרי הפרט, הוא חוזר ומרבה את כל מה שדומה לפרט: 'אי אתה דין אלא כיון הפרט' (הסביר שלב זה מפורש בסוגיות נזיר לה ע"ב, שמסביר את המסקנה בכך שלולא זה הכלל השני לא היה מוסיף לנו מאומה.).

לעומת זאת, דברי ר'ע, הדורשים ברבוי ומיעוט, תופסים את הפרט במבנה הדו-שלבי כמייעוט מהיקפו של הכלל (ולא כפירוש עבورو). לכן כבר במבנה הדו-שלבי אנו מצויים במצב שבו היקף הוא כל מה שכuin הפרט (מה שלר'יש מושג רק כתוצאה של מבנה תלת-שלבי של 'כלל ופרט וכלל'). אם כן, בעת עליינו להבין מדוע התורה מוסיפה את הכלל האחרון? לפי דברי ר'ע הכלל האחרון בא לרבות מעבר לכך, ולמעשה אנו חוזרים להיקף הראשון. אם כן, לשם היה דרושים

מופעים אפשריים של מידת 'כלל ופרט וכלל' (ראה, למשל, כללא קמא שאינו שווה לכללא בתרא, בבבלי חולין ס"ז ע"א ועוד).

כל המבנה הממעט זהה? על כך עונה רשי' בסוגיות סנהדרין (מו ע"א, ד"ה 'כ' קלلت') שבסופו של דבר אנו ממעטים דבר אחד, נראה זה המסתבר ביוטר למעטו מהכלל.<sup>5</sup>

המסקנה היא שלפי دبي ר"ע המבנה התלת-שלבי אמן פועל באופן סימטרי: מיעוט ואחריו רבוי, אולם המכולolo כולה מיועד למעט פרט אחד (או סוג מצבים אחד) מתוך הכלל הראשון. לעומת זאת, לפי دبي ר'יש המבנה התלת-שלבי פועל באופן לא סימטרי: פירוש (ולא: מיעוט) ואחריו רבוי, אולם המכולolo כולה נועד לרובות את הפרט לקבוצה שכוללת את כל מה שדומה לו. בהסתכלות כולה, לפי ר'יש המבנה מרובה את הפרט, ולפי ר"ע המבנה ממעט את הכלל. נזכיר כי אלו הן בדיקות שתי האפשרויות שתיארנו לעלה במובא, אלא שכעת נראה בבירור שישנו הבדל ביןיהן מבחינת היקפיהם של תחומי התחוללה של התוצאה המדעית.<sup>6</sup>

**שני מנגנוני החדש מסוכמים בטבלא הבא:**

דבי ר"ע	דבי ר'יש	בית המדרש השלב
כל	כל	כל
מעט: כל מה שכען הפרט	פרש: רק הפרט עצמו	פרט
רביה: הכלל כולו למעט פרט אחד	רביה: כל מה שכען הפרט	כל

<sup>5</sup> לפי دبي ר"ע נורתת עדין שאלת אחת: לכואורה תוכאת המדרש אינה תלואה כלל ועיקר בשאלת איזה פרט מופיע בתווך? הפרט האחרון שמתמעט אינו קשור בהכרח לפרט שמוספע בתווך בין שני הכללים, אלא הוא הפרט אשר בעיני הדרשן הוא המסתבר ביוטר למעטו.

<sup>6</sup> ועדין הניסוח של כלל ההנחהה בראשיתו של ר'יש אינו נהיר. הרי הוא כותב 'אי אתה ذן אלא עין הפרט', ומשמעותו מיעוט. אולם כאן ראיינו שלפי دبي ר'יש זהו מבנה שמרובה ולא מעט (וכך נראה מהמדרש שלנו).

יש להעיר שימושית הר"ח בסוגיות שבועות כ"ו ע"א (וכך משתמע גם מדברי הגהות הגר"א שם) נראה שהבין אחראית את המחלוקת בין דברי ר' י"ש לבין דבר ר' ע. <sup>7</sup> עליה מושיטתו שניהם מבינים באותה צורה את המידה הדו-שלבית 'כלל ופרט': הפרט מפרש את הכלל, והתוכאה היא רק זהה במידוק לפרט (ולא כל מה שהוא 'כעין הפרט'). המחלוקת ביניהם היא רק בשאלת האם הכלל השני מרובה את הפרט ומרחיבו באופן מינימלי: עד ל'כעין הפרט', או שמא הוא מרובה אותו באופן המכסימי האפשרי: כמעט עד הכלל המקורי, למעט דבר אחד (שאם לא כן לא הייתה משמעותו לכל המבנה). לפי הר"ח שני המבנים הם פירוש וריבוי, והויכוח הוא רק בשאלת עד כמה לרבות.

דבי ר"ע	דבי ר' י"ש	בית המדרש השלב
כלל	כלל	כלל
מפרש: רק הפרט עצמו	מפרש: רק הפרט עצמו	פרט
מרובה: הכלל כולו למעט פרט אחד	מרובה: כל מה שאינו הפרט	כלל

יש להעיר שהטענה של דברי ר"ע שמבנה הדו-שלבי של 'כלל ופרט' מתרחטו כמעט את התחוללה לעומת הכלל, ולהגידרה על תחום שהוא 'כעין הפרט' היא בעייתית. אם היה כתוב רק הפרט לחוד, כי אז היינו מגיעים לאותה מסקנה (על ידי אנלוגיה של בניין אב (או: מה מצינו) היינו לומדים מהפרט לכל מה שדומה לו). אם כן, מתעוררת השאלה: لماذا אני בכלל קמא? כמו הראשונים מעוררים את הבעיה זו (ראה רב"ד בפירושו לברייתת המידות, ותוד"ה 'aicac' נזיר לה ע"ב ועוד), ומישבים שມטרת הכלל הראשון היא למניע הרחבה של הפרט באמצעות 'מה מצינו'. נראה שבדיקת הכלל הבעיה זו טוען הר"ח שהמבנה הדו-שלבי אינו שניי בחלוקת, ומטרתו לפרש. ככלומר אם היה כתוב הפרט לבדו הייתי מರחיב אותו באמצעות אנלוגיה של בניין אב, ולכן התורה כותבת בצורה של 'כלל ופרט' כדי למנוע זאת ולקבוע שאין להרחיב את הפרט.

<sup>7</sup> ראה על כך גם בתוד"ה 'aicac' נזיר לה ע"ב.

ולשיטת רשיי הדבר נותר עדין קשה: מדוע לפי דברי ר' ע' אנו צריכים את הכלל הראשוני? מזוינית אחרת ניתן להקשות קושיא הפוכה על שיטת דברי ר' ע' (בין לששיי ובין לר' ח): לפי דברי ר' ע' המבנה התלת-שלבי מלמד אותנו לדון 'כען הפרט'. אולם זו בדיקת התוצאה אם התורה הייתה כתובת רק את הפרט, והיינו מרחיבים אותו באמצעות אנלוגיה של בניין אב. אם כן, המבנה כולה מיותר.

קושיות אלו מכניות אחרות עמוק יותר לסוגיות נזיר לה וחולין סו, שאין כאן המקום לדון בהן בפירוט. נאמר רק באופן כללי שישנם כמה סוגים שונים של דמיון בין שני הקשרים, וכל מידת מי"ג מידות עוסקת בצורה דמיון שונה.<sup>8</sup> ניתן להבחין בדמיון שבמוסס על כמות גודלה או קטנה של פרמטרים ('צדדים'), במונחי הסוגיות הנ"ל), ונitin להבחין בין שתי דרכי להסיק על דמיון: האחת, מבוססת על הכללה אשר נוגעת לשני הפרטים ועומדת ברקע האנלוגיה. השניה, לעומת זאת, מסיקה על הדמיון מתוך אנלוגיה ישירה בין שני הפרטים הנדונים. בסעיף הבא נורחיב מעט בעניין זה.<sup>9</sup>

### **אנלוגיה ואינדוקציה**

כבר עמדנו בעבר על קיומן של שלוש דרכי היסק יסודיות בלוגיקה: דודוקציה, איינדוקציה ואנלוגיה (ראה בדף לפרשנת נת, ח"ב). היחס בין שתי הדרכים האחרוניות אינו ברור. מחד, כאשר אדם מסיק מן העובדה שצבעה של צפראע א הוא יroke, ללא כל תוספת מיידע, את המסקנה שצבעה של צפראע גם הוא יroke, דיבrorו שמסקנה זו תקפה לכל הצפראעים. אם כן, ניתן לחשב שברקע האנלוגיה זו מונחת איינדוקציה סטטיסטית. למעשה, אנו מחייבים כאן הכללה שנוגעת לכל הצפראעים, ומבטאים רק את ההפרטה של הכללה זו לגבי צפראע ב, שהוא פרט בתוך הקבוצה הכלולת. מאידך, ניתן לשאול מניין לנו המסקנה הראשונית (הכללה שברקע), אם לא הנחנו באופן סטטיסטי שהמסקנה זו נכונה לכל פרט מטור הכלל? אנו צופים בצפראע אחד, ומטור כך מסיקים מיידית שצבען של כל הצפראעים הוא יroke. סביר שהכללה זו מבוססת על אוסף של אנלוגיות לגבי כל

<sup>8</sup> ראה על כך העדרות מעניינות מאד בספרו של הרוב הנזיר, **קול הנבואה**, מאמר רבייעי סכ"ב-כ"ג.

<sup>9</sup> ראה פירוט אצל מ. אברהם, 'איןדוקציה ואנלוגיה בהלכה', **צחח טו**. ראה גם בדפים לפ' נה (ח"ב), לrk (סוח"ב) ותולדות (סוח"א). כמו כן, תופעה זו תידון בהרחבה בספרו של מ. אברהם, **שيعסוק בשורשים א-וב של הרמב"ם** כביטויים לאופייתה האנלוגית של ההלכה ולמשמעותו (כעת בשלבי כתיבה).

צפרדע בנפרד, ורק לבסוף, מtower אוסף האנלוגיות הללו, נוצרת הטענה הכללית אשר נוגעת לקבוצת הצפרדעים כולה.

יתכן בהחלט שדרך האנלוגיה השניה שהוזכרה לעיל (אנלוגיה ישירה בין שני הפרטים) בסופו של דבר מניבה הכללה של הצפרדע בה צפינו, שהיא בבחינת: 'אלא מה שיש בפרט'. בדרך זו כל צפרדע נבחנת כשלעצמה מול הצפרדע הנתונה והדועה, ומסקנת היסק תחול אך ורק על אלו שזוחות לה. במקרה זה הקבוצה נוצרת מtower אוסף האנלוגיות. לעומת זאת, דרך האנלוגיה הראשונה (זו שנעשית דרך הכללה סטטוטריה) מניבה הכללה לקבוצה רחבה יותר, 'כעין הפרט', שכן המסקנה (הסטטוטריה) הוסקה בתבאתחת לגבי הקבוצה כולה, והתוכנה של הפרט אינה הסקנו, מתקבלת מהפרטה של תוכנות הכלל החבו<sup>10</sup>.

ראינו לעיל שמבנה של כלל ופרט ניתן להבנה כפירוש של הכלל (רש"י בדעת דברי"ש, והר"ח לכור"ע) או כמצומו (רש"י בדעת דברי"ע). אם זהו פירוש, כי אז תוכנותיו של הפרט מתקבלות מתוך התפקידות של תוכנות הכלל. זהו מיקוד על אותו חלק מהתוכנות של הכלל שמצוויות בפרט. תהליך זה מניב תוכאה מצומצמת: 'אלא מה שיש בפרט'. (זהה שיטת דברי"ש, ולפי הר"ח זו שיטה מוסכמת). לעומת זאת, אם מבינים כלל ופרט כמצומים, אז זהה פעולה רדוקציה על קבוצות, שבמסגרתה אנו מחליצים קבוצה קטנה מתוך קבוצה גדולה יותר, שהפרט הוא רק רמז למאפייניה (הקבוצה הקטנה נבחרת באמצעות הכללה של הפרט). מה שמתќבל הוא: 'אלא כעין הפרט'. זהה שיטת ד"ע (לפחות לפי רש"י). אם כן, יsono כאן שורש לוגי בזרור למחלוקת שראינו לעיל: השאלה היא כיצד יש להבין את התהליך האנלוגי, האם כהתפקידות של הכללה סטטוטריה, או שמא כתהיליך השוואת ישיר בין הפרטים.

עד כאן עסכנו במידה הדו-שלבית: כלל ופרט. בסעיף הבא נראה השלכה של ההבחנה בין אנלוגיה שבסיסת על אינדוקציה סטטוטריה לבין אנלוגיה ישירה, על הבנת מידת התלת-שלבית: כלל ופרט בכלל.

### היחס בין כלל אקראי וככלל בתרא

נדון כאן במופיע מקרים מסווג כלל ופרט בכלל, אשר בו שני הכללים אינם שווים

<sup>10</sup> הפרט הוא אחד ממרכיבי הכלל, ולכן אין מיסקים שיש לו תוכנות שמאפיינות את הכלל כולם: זהה בבדיקה דדוקציה. בכך לפרש את המבנה של ק"ח רגיל, כהליך שבוני על הכללה אינדוקטיבית ואח"כ הפרטה דדוקטיבית. תיארנו זאת כנוסף: אינדוקציה + דדוקציה = אנלוגיה. זהה האנלוגיה בדרך הראשונה מבין שתיים שמצוירות כאן לעיל.

זה זהה. הגمراה במסכת חולין ס"ו ע"א מביאה שישנה מחלוקת האם דורשים כלל ופרט וכלל כאשר כלל קמא איינו שווה לכללא בתרא. לפי דברי ר' שדורשים כלל ופרט וכלל גם במצב זהה, ולפי תנא דבי רב (شمשויר לדבי ר"ע) – לא.

גם המחלוקת הזאת משקפת את העמדות השונות ביחס לאופן פועלותן של המידות הללו. לפי דברי ר' ש ראיינו שני הכללים פועלים באופן סימטרי. למעשה, בסופו של חשבון הפרט הוא הקובע את היקף הדין, ושני הכללים שסבירו רק מרחיבים אותו לקבוצה שדומה לו ('כעין הפרט'). לפי גישה זו לא ממש חשובה ההשוויה בין שני הכללים, שכן כל אחד מהם עושה את פועלתו לחוד (הכלל הראשון הוא פירוש: 'אלא מה שיש בפרט'). הוא רק מונע הרחבה של הפרט באמצעות בניין אב. הכלל השני מרחיב זאת באמצעות אינדוקציה עד 'כעין הפרט'. לעומת זאת, לפי דברי ר"ע שני הכללים הם הדומיננטיים, ובסופו של חשבון אנו חוזרים להיקף שמתאים לשני הכללים. הפרט רק ממעט קבוצה קתנה מתוך ההיקף של הכללים. לפי זה, די ברור שאם שני הכללים לא זהים, אין לנו בכלל היקף יסודי שעליו נעשית הפעולה הזאת. ההיקף שאליו אנו חוזרים אינו ההיקף המקורי, ולכן אין מקום לדרש כלל ופרט וכלל במופע מקרה שבו שני הכללים אינם זהים.

אם כן, בשורה התחתונה די ברור שלפי דברי ר' ש המנגנון של מידות כלל ופרט מהווים לכל אורך הדרך פועלות על קבוצות: יוצאים מקבוצת ההיקף של הכלל הראשון (והשני), ממעטם אותה (או, לפי הר"ח, מפרשים אותה), ומעמידים אותה על קבוצה מצומצמת יותר, ולבסוף חוזרים ומרחיבים אותה לקבוצה שהייתה כמעטה כמו היקף המקורי. התכוונה של הפרט מתקבלת מתוך התפרטות התכונות של הכללים. לעומת זאת, לפי דברי ר' ש הפעולה של כלל ופרט וכלל היא פועלה על פרטים: הפרט הראשון מסיר את הכללה הראשונה והופך אותה לפרט, והכלל השני מרחיב את הפרט שהתקבל לשאר הפרטים שהם 'כעין הפרט' הראשון. בסופו של התהליך, מתוך אוסף הפרטים הללו נוצרת קבוצה. זוהי אנלוגיה ישירה שיוצרת בעקיפין אינדוקציה.

אנו יכולים כאן לחזור ולראות את טענתנו של השל, בספרו **תורה מן השמים באסקלרייא של הדורות** (ראה על כך גם בדף לפרש תולדות בסוף ח"א): ר"ע עוסק בקבוצות ובכללים ולא ישירות בפרטים הקונקרטיים. עניינו הוא בהפשטות, ומתקנן הוא גוזר את מסקנותיו הקונקרטיות בתהליך של הפרטה: 'מלמעלה למטה'. ר' ש, לעומת זאת, רגלו 'על הקרקע', והוא נאחז בפרטים הקונקרטיים, ומתקנים הוא בונה את את הקבוצות הכלליות יותר. התהליך הבסיסי שלו הוא הכללה: 'מלמטה למיטה'.

### **בחזרה למדרש שלנו**

כעת ניתנה ראש ונשובה מצרימה', אל המדרש בו פתחנו. במדרש זהה מפעילים את מידת כלל ופרט וכלל, ולא את מידת ריבוי ומיעוט וריבוי. لكن סביר שהדרשן הוא מבית המדרש של ר' ישמעאל.<sup>11</sup> לעומת זאת, המדרש האחרון שהבאנו גוזר את מסקנותיו מריבוי, וייתכן שהוא לckoח מבית המדרש של דבי ר'ע.

מעבר לכך, אנו רואים שהכל הראשון, 'על מימי מצרים', אינו שווה לכלל השני, 'על כל מקוה מימיהם'. הכלל הראשון עוסק בכל הדברים, והשני עוסק רק במקריםי המים (רוק, או מים שבכלים בבית, ודאי אינם נכללים בכלל השני).

לפי ר' ישמעאל ראיינו שמידת כלל ופרט וכלל מניבה הכללה 'כען הפרט'. ככלומר אנו למדים מכאן שהמדרש מරבה את כל מה שדומה לפרט, וכך אין להתפלא שהוא נוקט לשון ריבוי, אף שהמידה מתוארת במילת המיעוט 'אלא'. המיעוט הוא ביחס לכללים, אולם ביחס לפרטים (נהרות, יארורים ואגמים) המידה מרבה את מה שדומה להם.

אם כן, גם המשך הפסוק מוסבר היטב. בהמשך התורה מרבה גם את המים שבכלים הביתיים, וכך שראיינו כאן הם באמת אינם נכללים בתוצאת הדרש של כלל ופרט וכלל. וזה מה שכתוב במדרש הגadol כאן:

**'ובעצים ובאבנים'. מה ת"ל? והלוּא כבָר נאָמָר יוּלְלָה כָל מִקְוָה מִימִים? אלא מֵיכָאן שַׁהֲמִים הַשָּׁאוּבִין שְׁבָכְלִים אֵין נִקְרָאים מִקְוָה מִים.**

אמנם אם התוצאה היא שבסופו של דבר כל המים שבמצרים היו לדם, כי אז כל המבנה לא ברור. התורה יכולה היתה לכתוב מונח כללי אחד, למשל את הכלל הראשון: 'כל מימי מצרים', ולהגיעו לאוთה ותוותה. על כן מסתבר שגם הכלל השני יש כאן שתי קבוצות שונות: מכת הדם הופיעה באופן אחד, או בנסיבות אחד, בקבוצת המאגרים שדומה ליארים, נהרות ואגמים, ובצורה אחרת בכלים הביתיים. מהו ההבדל המשמעותי בין שתי הקבוצות? מדוע לא ניתן היה לאחד ולכלול אותן בביטוי אחד?<sup>12</sup> על כך נמצא תשובה בהמשך המדרש הקודם (מדרש הגadol):

**והוא שאמרו חכמים: מים שאובין מקבלין טומאה והמקווה אינו מקבל טומאה, לכך נאמר: 'ובעצים ובאבנים' - אלו מים שאובים. יוּלְלָה כָל מִקְוָה,**

<sup>11</sup> נעיר כי לא ברור לנו האם באגדה המחלוקת בין שני הבהיר הללו תקופה, והאם היא מופיעה באותה צורה.

<sup>12</sup> נראה שסבירה זו הרד"ל בפירושו למדרש שלנו מסביר שלפי הדרשן הזה המילים 'ובעצים וbabenim' מתפרשות בהכרח כבעודה זרה של המצרים, ולא כמים שבכלים הביתיים שלהם.

מימיהם' אלו מים שאינן שאובין. אין לי אלא מים שב아버지ים ושבעצים, מניין לכל המים השאובין שבכל הכלים שנחפכו? ת"ל: 'הפרק את מימייהם לדם'. אף מימי כל הפירות השאובין, כיוון שהן נסחטין נעשין דם, שנאמר 'ובעצים וב아버지ים'.

המדרשהזה אמונה איינו מזכיר את הדרש שלנו, ונראה שהוא לומד זאת מתוך הביטוי 'כל מקווה מימייהם', אולם בהחלה יתכן שגם לפי המדרש שלנו תוכחת הדרש היא הכללה לכל מקווי המים הלא שאובים (מקוואות). בסוף הפסוק מתרבים גם מים שאובים, שהם סוג מים אחר. הדרשן במדרשהגדיל לומד מכאן מסקנה הלכתית: שמים שאובים מקבלים טומאה, אלו מים מעשה ידי אדם. מים שאינם שאובים הם יצרי כפיו של הקב"ה, ולא שייכת בהם טומאה. כך הוא גם לגבי עצים ואבניים, וכל חומר גולמי, שהם מעשיו של הקב"ה, ולכן הם אינם מקבלים טומאה. קבלת טומאה מיוחדת רק לחפצים מעשה ידי אדם (כלים, ומazon שהוכשר על ידי אדם).<sup>13</sup>

אם כן, החלוקה של הפסוק לשני חלקים עוסקת בשני סוגי מים: מי מקווה (=מים חיים), ומים שאובים. שני סוגי המים הפכו לדם: גם מעשיו של הקב"ה לקו במכה זו וגם מעשיبشر ודם (המצרים).

כעת ניתן להבין מה שהתקשינו בו למטה. מדוע היה חשוב לדרשן לברר את הסוגיא הזאת? כעת אנו רואים שיש לכך השלכות מחשבתיות: לברר האם המכות פגעו גם במעשיו של הקב"ה, או רק במעשייהם של המצרים, וככפי שראינו יש לכך אפילו של השלכות הלכתיות: הבחנה בין שני סוגי המים לעניין דין טומאה וטהרה. נציין שהמדרשה השני מורה באת היריעה גם לרוק שהיה יוצא מפיו של המצרי. אך אין לנו מקור מדרשת הכלל ופרט וכלל, וזה עוד ראייה לכך שהמדרשה הואה יצא מבית המדרש של دبي ר"ע. כפי שראינו, دبي ר"ע דורשים בריבוי ומיעוט ורבובי, וההתוצאה היא רחבה יותר מזו של دبي ר"ש, ולמעשה אינה קשורה למאפיינים של הפרט שבתווך.<sup>14</sup>

וכן הרב כשר בתורה שלמה אותן פג מאשר את דבריו. אמןם לפי דרכנו אין צורך ליצר מחלוקת כזו בין המדרשים.

<sup>13</sup> גם מקורות הטומאה קשורים בדרך כלל אל גוף האדם עצמו (טומאת מת, זבה, נידה, يولדה, צרעת וכדומה).

<sup>14</sup> אמןם שם דובר על חזורה אל הכלל הראשון למעט דבר אחד. כאן מדובר בשני כללים שונים, וספק האם دبي ר"ע בכלל דורשים זאת. נראה שיש כאן ריבוי רגיל, ולא ריבוי ומיעוט ריבוי.

## תובנות מפרשת ורא

1. מידת "כלל ופרט וכלל" משמשת גם בدرس האגדה ולא רק בدرس ההלכתית.
2. מידת "כלל ופרט" מוחלת על מופע לשוני מקראי דו-שלבי, שבו מופיע כלל ואחריו פרט. ההנחה היא: "אין בכלל אלא מה שבפרט", כלומר: אך ורק הפרט ללא כל הרחבה, לעומת ההנחה במידת "כלל ופרט וכלל" שהיא: "אי אתה דין אלא כיין הפרט" כלומר כל מה שדומה לפרט.
3. לפי דבי ר"ע - המבנה התלת שלבי (כלל ופרט וכלל) פועל באופן סימטרי, מיעוט ואחריו ריבוי, והמכלול כולם מיועד למעט פרט אחד מתוך הכלל הראשון, לפי דבי ר"ש - המבנה התלת שלבי (כלל ופרט וכלל) פועל באופן לא סימטרי, פירוש (ולא מיעוט) ואחריו ריבוי, אולם המכטול כולם נועד לרבות את הפרט לקבוצה שכוללת את כל מה שדומה לו. בהסתכלה כוללת לפי ר"ש המבנה מרבה את הפרט ולפי ר"ע המבנה ממעט את הכלל.
4. לפי דבי ר"ע - המנגנונים של מידות "כלל ופרט" מהווים לאורך כל הדרך פעולות על קבוצות. יוצאים מקבצת ההיקף של הכלל הראשון (והשני) ממעטים אותה (או מפרשים אותה לפי ר"ח) ומעמידים אותה על קבוצה מצומצמת יותר ולבסוף חזרים ומרחיבים אותה לקבוצה שהקיפה הוא כמעט לגמרי. לפי דבי ר"ש - הפעלה של "כלל ופרט וכלל" היא כמעט לגמרי: הפרט הראשון מסיר את ההכללה הראשונה והופך אותה לפרט והכלל השני מרחיב את הפרט שהתקבל לשאר הפרטים שהם "כיין הפרט" הראשון. זהה אנלוגיה לשירה שיצרת בעקביפון אינדוקציה.
5. ר"ע - עוסק בקבוצות וככללים ולא ישירות בפרטים הקונקרטיים, עניינו הוא בפשטות ומתוכן הוא גוזר את מסקנותיו הקונקרטיות בתהיליך של "הפרט" מלמעלה למטה.
- ר"ש - נאחז בפרטים הקונקרטיים ומתוכם הוא בונה את את הקבוצות הכלליות, התהיליך הבסיסי הוא "הכללה" - מלמטה למעלה.

## ■ פרשת בא ■

### המידות הנדרנות

שני כתובים המכחישים זה את זה.

### מתוך המאמר

- בחזרה לדבי ר"ע ודבי ר"ש.
- מה מוקרב כקרבן בפסח?
- האם אפשר לחיות עם סתיירות?
- מה פירוש 'עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע'?
- כמה סוגי הכרעה.
- כיצד פועלת הכרעה בהלכה בתורה שבعل-פה?
- מה עניין שאלת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' לנחמה על החורבן? או: ר"ע כאנטינומיסט.

## מקור מדרשי לפרשת בא

"והיה לכם". להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכבישים ומן העז"י דברי ר' אליעזר ר' יאשיה אומר תקחו למה נאמר לפי שנאמר "וזבחת פסח ל'י" אלהיך צאן ובקר" (דברים טז, ב) צאן לפסח ובקר לחגיגת. אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "מן הכבישים ומן העזים תקחו" שאין ת"ל תקחו ומה ת"ל תקחו שלא יביא פסח דורות אלא מן הכבישים ומן העזים. דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר צאן לפסח ובקר לחגיגת אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים. אבל פסח דורות יביא מזה ומזה ת"ל "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" (שמות ג, ה) בעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות דברי ר' יונתן. רב אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגת אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים וגוי פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך" (שמות יב, כד) הרי פסח דורות אמרו אם כן מה תלמוד לומר "וזבחת פסח ל'י אלהיך צאן ובקר" צאן לפסח ובקר לחגיגת. ר' עקיבא אומר כתוב אחד אומר זבחת פסח ל'י אלהיך צאן ובקר וכותב אחד אומר מן הכבישים ומן העז"י תקחו כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה נגד זה וסתורין זה על ידי זה מתקייםין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביןיהן תלמוד לומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושותטו הפסח. צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר בחגיגת הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמרו ומה ת"ל זבחת פסח ל'י אלהיך צאן ובקר בחגיגת הבאה בפסח הכתוב מדבר. רב אומר בזבח הבאה מן הבקר כמו הצאן הכתוב מדבר ואי זה זה שלמים מכאן אמרו מותר שלמים לשלים ומותר פסח לשלים.

(מכילתא דר' ישמעאל, בא, מס' פסחא, פרשה ד, ד"ה 'והיה לכם').

מדרש תנאים דברים טז, ב, ד"ה 'זבחת')

## א. האם אפשר לחיות עם סתיות?

### מבוא

במדרש זה נדונה סתייהה שקיימות בדיני קרבן פסח, כפי שהם מופיעים בתורה. מהד, הפסוקים בפרשנותו מאricsים בכך שהוא צריך להיות זהה, וועלוי לבוא 'מן הכבישים וממן העיזים', ככלומר מן הצאן. מайдך, בפרשת ראה הפסוק מצויה עליינו להזכיר 'צאן ובקר'. כיצד עליינו להתייחס לציווים הסותרים הללו? האם עליינו להזכיר מן הבקר, או מן הצאן, או אולי משניהם?

### מהלך המדרש

חלקו הראשון של המדרש (שהובא רק כרקע, אך הוא לא ידוע כאן) מציג שלוש דעות תנאיות שונות. שלושתן מעולות אפשרות פתרון לסתירה באמצעות חילוק בין פסח מצרים ופסח דורות, ולבסוף דוחות את החילוק הזה (משלוש סיבות שונות). למסקנה, לפי כלם הפסוק העוסק בצאן ובקר נאמר לגבי קרבן חגיגה, ואילו קרבן הפסח עצמו בא רק מן הצאן.

עת מגיע ר' עקיבא, ותוון שיש מידת תורה של שני כתובים המכחישים זה את זה', ומה שעליינו לעשות במצב זה הוא לדון לאור כתוב שלישי שמכרע ביניהם. לגבי הנדון דידן: קרבן פסח בא רק מן הצאן. ר"ע, בגין לדשות קודמוני, אינו מציע יישוב לסתירה בין הפסוקים. אין גם רמז לכך שהוא מקבל את התענה המוסכמת על כל קודמוני (וגם על ר'יש), שהציווי על בקר עוסק בחגיגה ולא בפסח. להיפך, דעת ר' ישמעאל, שמובאות מייד אחורי, נראהית בחולקת על ר"ע, ודוקא היא גורסת שיש ליישב את הסתייהה כך שהבקר מוקrab בחגיגה והצאן בקרבן פסח. גם רבבי מיישב את הסתייה באופן אחר (הוא מוליך את הפסוק לנושא מותר הפסח, אשר נחשב כשלמים).

מכל זה עולה בבירור שר"ע אינו מיישב את שני הכתובים באופן זה, ונראה שלמעשה הוא לא מיישב אותם כלל. גם הלשון 'או מדה בתורה' מורה שר"ע מנסה לחדש לנו יסוד מדורי אחר, שאינו קיים בדעתות האחרות.<sup>1</sup> להלן נפרט זאת יותר.

<sup>1</sup> כאן המקום לציין שבמקבילה בבילקוט שמעוני פרשת בא רמז كذلك, מופיעעה דעת ר"ע כרבעית בין שלושת הדעתות הראשונות כאן, ומפורש שם שגם הוא מחלק בין פסח לחגיגה. לא למורי ברור מה המחלוקת שם, ובמיוחד לא ברורה לשונו של ר"ע (גם שם) שמלמד 'או מדה בתורה'.

### דרשת ר' עקיבא

ר' עקיבא פותח את השיקול שלו בהבאת שני פסוקים סותרים: מחד, "מן הכבשים ומון העזים", ומайдך, "צאן ובקר". הוא מכריע את הסתירה באמצעות פסוק שלישי: "צאן למשפחوتיכם". בדרשתו של ר' עולות כמה בעיות קשות: 1. מדוע התורה כתבה את הדין זהה בצורה כה סובכת ומבבלת? מדוע היא לא כתבה בפשטות שקרבן פטח בא רק מן הצאן? 2. לאחר שהتورה כתבה באופן הזה, מה באמת היישוב שמצוע ר' עקיבא לפסק הסותר? היכן אנו מיישמים את הדין של 'צאן ובקר'?<sup>2</sup> 3. מדוע ר' עמליט שהסתירה היא בין שני הפסוקים שהוא מביא, והשלישי הוא המכريع? ישנה גם אפשרות לראות את השני כמכሩע סתירה בין הראשון לשישי. 4. מדוע הוא לא מקבל את הפשרה שעושים החולקים עליו בין הפסוקים הסותרים? 5. מידת של 'שני כתובים המכחישים זה את זה' סוגרת את רשות המידות בברייתא של ר' ישמעהל. לעומת זאת, כאן נראה שזויה מידתנו של ר' ע, ודוקא ר' ש חולק עלייה. חלק מן הקשיים הללו דורשים עיון נפרד. כאן נטרכו בהבנת מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ועל כן נתחיל את הדיון דוקא מן הקושי האחרון.

### ב. עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע: מהי 'הכרעה'?

**מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'**  
 כאמור, מידת זו מופיעה בסוף רשותן יג המידות של ר' ש בתחילת הספר. נביא כאן את היצוט מהבריתא דוגמאות:

"**שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא השלישי ויכריע בינויהם**", כיצד?  
 כתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר" וכתוב אחר אומר "מן השמיים השמייע את קולו ליסרך", הכריע השלישי "כפי מן השמיים דברתי עמכם". מלמד שהרכין הקדוש ברוך הוא שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם, וכן אמר דוד בספר תהילים "וית שמים וירד וערפל תחת רגליו". ניתן לראות בקטע זה שמידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', פירושה שהכתוב השלישי מלמד אותנו להסיג את הסתירה בין שני הכתובים המכחישים: לעשות הרמונייזציה ביניהם.<sup>3</sup> כל אחד מן הפסוקים הסותרים מתפרש באופן אחר, ואני

<sup>2</sup> מלשון המדרש לא מסתבר להבין שר' ע מיישב את הסתירה בדרכו של רבוי, או באמצעות החלוק בין פטח מצרים לפטח דורות (שנזהה על ידי כל חבריו).

<sup>3</sup> ראה פירוש על כך ביחס למדרש המובא כאן בבריתא דוגמאות, בספר הכרויות בתי

מוגעים לתמונה ממוצעת. הסתירה מוסרת באמצעות פשרה, או מיצוע, בין הקטבים הסותרים.

בעקבות כך, קל להבין מדוע הביא הראב"ד בפירושו לבריתא די"ג מידות (שהביאו גם המהרי"י חאג'ז בספר **תחלת חכמה**, בפירושו למידה הי"ג), את המסקנה הבאה:

ומזו ההכרעה שהכרייע הכתוב השלישי ותיקן שני כתובים המכחישים זה את זה, لماذا ר"ל במקום אחר בשני כתובים המכחישים ולא בא השלישי להכרייע, אותה ששנינו בסוטה פרק בו ביטוי: "כתב אחד אומר אלף באמה, וכותב אחד אומר אלף אמה. הא כיצד? אלף אמה תחום שבת". הרי שהכרייעו בינויהם מדעתם לפि ראיותם, כמו שלמדו מקו"ח וכו'. והא דקنتני עד שיבוא הכתוב השלישי ייכריע בינויהם, הוא הדין שני כתובים המכחישים זה את זה אי אתה רשאי לדוחתם ולהחזיקם בשימוש שלא תחוור לתרץ אותם כל שתוכל עד שיבוא הכתוב השלישי ייכריע בינויהם ואז תעשה כפי ההכרעה אשר תורה.

הראב"ד מסביר לנו שמידה זו מלמדת אותנו ליישב את שני המקראות הסותרים באופןים שנראים לנו גם ללא מציאות כתוב שלישי שייכריע בינויהם. ככלומר מידת שני כתובים המכחישים זה את זה פירושה מציאות פתרון הגיוני שישיר את הסתירה, וזאת גם בהיעדר כתוב שלישי. זהה מסקנה סבירה ומתבקשת מהתפישת המידה הזו בבית מדרשו של ר"ש.

לעומת זאת, למעלה ראיינו הופעה שונה לגמרי של מידת 'שני כתובים מכחישים' אצל ר"ע. הוא ذוקא טען שיש מידה בתורה שבה שני כתובים מכחישים זה את זה, ואין כל הכרעה בינויהם. הכתוב השלישי מזכיר עבורנו רק בשאלת הפרקטית: כמוஇזה משני הפסוקים המוכחשים עליינו לנוהג בפועל? שני הכתובים המוכחשים נוטרים בסתירה ממש.⁴ זהה מידה שונה ממידת 'שני כתובים מכחישים' של ר' ישמعال, לפיו הכתוב השלישי עושה פשרה בין המוכחשים.

מידתו של ר' ישמعال היא פרשנית (כיצד לפреш), בעוד מידתו של ר"ע היא הלכתית (כיצד לנוהג). בזה מתבואר מדוע ذוקא ר"ע עושה כאן שימוש במידה

<sup>4</sup> מידות בית שלושה עשר.

כדי לחזק את ההבדל, נוסיף שהבעיה (3) שהעלינו למעלה מדובר הכתוב השלישי הוא הפסוק המכרייע, אינה עולה ביחס למידתו של ר"ש. אצל ר"ש ברור שאנו בוחרים בפסק שמציאג אפשרויות לישיב את שני האחרים בתורת המכרייע. כאן אין כלל דילמה. רק אצל ר"ע, שהפסק השלישי אינו מיישב את שני האחרים, אלא מתלבך עם האחד וסותר לשני, עולה הביעיות הזה.

זו. המידה המופיעה בבריתא של ר' י"ש היא מידת שונה: פשרה ולא הכרעה, ולכן היא אינה רלוונטית ביחס למדרש שלנו.<sup>5</sup>

### המידה ומשמעות המונח 'הכרע' בתלמודים

מעניין לציין שגם זו אינה מופיעה כלל בשני התלמודים. השימוש בה נעשה אך ורק במדרשים, ובדרך כלל במדרשי אגדה.<sup>6</sup> המקורה שלנו הוא חריג, כאשר הנדון בו מטפלת המידה הוא נושא הלכתי.

למעלה הערנו שלפי ר' י"ע המידה זו היא אך ורק מידת הלכתית, ולא פרשנית. לשיטתו ברור שלא ניתן ליחס אותה במדרשי אגדה. אם אנו לא מיישבים את שני הפירושים של הפסוקים המכחישים אין כל משמעות לפוסוק השלישי. רק בהקשרים הלכתיים ניתן להשתמש בפסוק המכירע כדי לקבוע הלכה למעשה, גם בלי להכריע לגבי הפירוש. אם כן, לא פלא שההופעה החירגית של מידה זו בהקשר שלנו, שהוא הלכתי באופןיו, היא דווקא מפי ר' י"ע.

מה שכן מופיע בתלמודים, הוא מידת דומה ביחס למחלקות בין חכמים, שם חכם שלישי מכירע בין החולקים (ראה, למשל, בבלאי ברכות מג ע"ב, שבת לט ע"ב ועוד), אולם לא לגבי הכרעת מקראות סותרים. אמן ישנו בתלמודים מופע אחד אשר מזכיר יישום דומה לגבי מקראות מוחשיים, והוא בניו קר (ראה בבלאי עריכין כת ע"א, תמורה יד ע"ב, נדה ע"ב, ועוד הרבה):

**כתב אחד אומר א כתוב אחר אומר ב. אי אפשר א שחרי... ואי אפשר ב  
שהרי... הא כיצד?...**

כאן ההכרעה נעשית מסבירה, ולא מוזכר פסוק שלישי מכירע (וגם לא הופיע 'הכרע'). מופעים כאלה מופיעים عشرות פעמים בשני התלמודים. מה שמשתנה ביניהם הוא תיאור הסתירה ("אי אפשר א שחרי..."), שלפעמים אינם מצוי כלל, וגם צורות ההרמונייזציה בין הכתובים, שהן מגוונות למדי.

המקורה יוצא הדופן היחיד שמצוינו בשני התלמודים, אשר מתקרב לשימוש

<sup>5</sup> נציין כי מידת שני כתובים המכחישים זה את זה' מופיעה בבריתא דל"ב מידות של ר' י"א בנו של ר' י"ג, מידת טו. בספר הכריות נראית שפירושו של ר' י"ג הוא שמתפרשת מידת על ידי ר' י"ש, ככלומר כהכרעה שמיישבת את הסתירה. אמן הזכרנו כבר שיש מי שיחס את הבריתה דל"ב מידות לבית המדרש של ר' י"ע. אם כך, לפי דברינו, מידת זו צריכה להתפרש שם אחרת.

<sup>6</sup> מעניין לציין את מה שכבר הבנו כמה פעמים בשם ספר הכריות, שי"ג מידות של ר' י"ש הן מידות הלכתיות (להבדיל מל"ב מידות). והנה מידת זו נראית דווקא כמידה של מדרשי אגדה. ובקשר ההלכתי שמוופיע אצלנו, ר' י"ש דווקא אינו מקבל אותה. ר' י"ש אמרו ליחס

במידה זו ממש, מופיע בירושלמי סוטה (פ"א ה"ז). אמנים הלשון שם מעט שונה מן הניסוח המקובל של המידה, אולם הדיון הוא על מקראות, ומזכרת גם הכרעה על ידי כתוב נוסף:

**כתוב אחד אומר... וכתוב אחר אומר... וכתוב אחר אומר... מקרא אחד  
מכריע שני מקראות?... הדעת מכרעת...**

בסוגיא זו שני המקראות הראשונים הם באותו כיון, והשלישי מכחיש אותם. הירושלמי מבקשת: כיצד יתכן שהאחד מכריע את השניים? התשובה היא שה הכרעה נעשית מסבירה. אמנים נוכל ללמד מכאן שהמצב הפוך הוא סביר והגינוי בעניין הירושלמי: שני המקראות יכריעו את האחד (כאשר הסברא שקופה ואינה יכולה להכריע). זהוرمز מובלע למידת 'שני כתובים'.<sup>7</sup>

ברור שימושות המושג 'הכרע' כאן היא כדעת ר"ע, ולא כר"ש. המקרא השלישי אמרו להכריע נגד שני האחרים, ולא לפשר ביניהם. בכל הש"ס שימושות הפועל 'הכרע' היא להכריע במשקל עוזף נגד צד מנוגד בעל משקל פחות (ראה, למשל, ב"ב פ"ח ע"ב). השימושות של 'מכריע' כאפשר, או מיישב, כשיתר ר"ש במידה דידן, כלל אינה מופיעה בתלמידדים.

#### **'אין הכרעת שלישית מכרעת'**

אמנים יש ביטוי אחד, בו התלמיד עוסק ישירות בשאלת משמעותה של 'הכרעה' (אמנים בין דעתות חכמים, ולא בין מקראות) במובן של מיצוע, או פישור. בשלוש סוגיות בבבלי (נזיר נג ע"א, פסחים כא"ע וחולין קלז ע"א), מופיע הכלל: "אין הכרעת שלישית מכרעת", כלומר: כאשר יש שתי דעתות חלוקות, והדעת השלישית פוסקת במקרה מסוימים כאחת ובמקרה אחר כשנייה, זו אינה הכרעה הלכתית מחייבות (אלא זהה דעתה שלישית).<sup>8</sup>

**ריש'י בסוגיות נזיר (ד"ה 'מכדי הכרעת') כתוב:**

**כל הכרעה שהיא במקצת לדברי זה ומकצת לדברי זה אינה הכרעה עד**

את המידה הזאת במקומות שבו יש פסוק שיכל לאפשר לנו לבצע פשרה הלכתית. כאן מדובר על הכרעה, ולכן ר"ש אינו מקבל זאת.

<sup>7</sup> סוגיא זו נוגעת גם לקושיא 3 לעיל, לגבי הבחירה מי יהיה שני הכתוביםומי יהיה המכريع, ואכ"ם.

<sup>8</sup> לדיוון בכלל זה עצמו, ראה, למשל, הליכות עולם, שער חמישי, פרק שלישי, סעיף ח. וכן ביבין שמוועה שם. כגון זה דנים בעלי הכללים בשאלת האם יכול אמרה לפסוק במחלוקת תנאים באופן מפוץ. ראה, למשל, יד מלאכי, כללי האלף, סי' מ. וכן מ. אברהם, 'בין מחקר לעיון', *אקדיות ט*, הערכה 5.

**שתהא יכולה בדברי א' מהן! דהכרעה לשון שיקול ששוקל דברי שניים יותר מאשר...**

עלתה כאן שאלה האם ניתן להבין הכרעה כמציע או פישור, אולם היא נדחתה: המונח 'הכרעה' מוטפרש כדעת ר"ע ולא כרי"ש (באשר לשון 'משכלה' שברשי"י, ראה בבבלי ב"ב פח ע"ב). זה מחדד את קושיותנו הלשונית על ר"ש, שפרש 'יכריע' במובן 'אפשר', ולא במובן 'יתגבר על'.

והנה בסוגיות פשחים כא"ע, נחלקו רשי"ו ותוד"ה 'אין' ביחס לכל זה. רשי"ו שם מחלק בין שני מצבים שונים: כאשר חכם א' מזכיר שהדין שלו תקף במקרה A והן במקרה B, והחכם ב חולק עליו, ומזכיר במפורש ששיטתו (המנוגדת) גם היא נוגעת הן במקרה A והן במקרה B. במקרה זהה, אם השלישי מזכיר במקרה B חכם א' ובמקרה B, אז הוא נחשב מכרייע. אולם אם החוקקים עצם אינם מזכירים את החלוקת הזה, והמカリע עושה אותו מدعתו, אז הוא לא נחשב מכרייע ביניהם אלא דעה שלישית. לעומת זאת, Tos' שם סובר שאין לחלק בין המקרים.

מי סברתו של רשי"ו? מסתבר שהוא סובר שאם החוקקים לא הזכירו את החלוקת שיחידש המכרייע, כי אז הוא אינו חילוק טבעי. זהוי אוקימטה שהחכם המפער ממציא כתע (למעשה יתכן שאחד החוקקים אף ילו מסכים אותו). במקרה זהה הוא אינו מכרייע, אלא הוא מהו דעה שלישית (אם בכלל). לעומת זאת, אם החלוקת שלו עולה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, כי אז הפסיקה שלו נחשבת כהכרעה במחלוקת, ולא כדעה שלישית.

כל אופן, לפי רשי"ו יצא שיסנה לשון חז"ל משמעות של 'הכרעה' גם במובן של פשרה. יוצא מכאן שלפעמים המונח 'הכרע' כן מופיע במשמעות של פשרה ומיצוע, זאת כאשר החלוקת שעומדת בסוד הפשרה הוא טבעי, ואני אוקימטה דחוקה ומלאותית. להלן נפרט את היישום לנדון דין.

**ג. 'שני כתובים המכחישים זה את זה'**

**ההידוש במידה זו אצל דבי ריי"**

ראינו שרוי"ש מסביר את המידה הזו כפירוש שעושה הכתוב השלישי בין הכתובים המוכחשים. אנו מוצאים הסבר שיעמיד כל אחד במקומו ויסיר את הסתירה. אם כן, מהו ההידוש של מידה זו לפי ריי"? האם ללא המידה הזו לא היו מנסים לישב שני כתובים המכחישים זה את זה, ולסליך את הסתירה ביניהם? יותר מכך, מה חידש הרaab"ד, שמצא מקור מן המידה הזו לדרך של חכמים לסליך

סתירות? מסתבר שחכמים היו עושים את מה שכל אחד היה עושה במצב שהוא מוצא סתירה, כדי 'שלא להשאר השיבוש'. האם לו לא ניתנה בידינו מידת 'שני כתובים' הינו משאים שיבוש כשייש בידינו לישבו?

מסתבר מכך שהחידוש הוא שלאו middah akhnay הינו מותרים את הפסוקים מוחשיים, ולא מסיקים מהם מסקנות כלשהן. התיחסות כזו אמונה אינה סבירה ביחס לדעות של חכמים, או סתירה בין מימרות של חכם כלשהו. שם סביר שעליינו ליישב את המימרות שלאו יסתרו, כפי שאנו עושים תמיד בהתייחסות הגיונית ('שלא להותר שיבוש', כלשון הראב"ד הנ"ל). אולם ביחס לפסוקי התורה יתכן שאסור לנו לסמוך על חילוקים שעולים בדעתנו.

על רקע זה ניתן לשים לב לכר שבשונו של ר' יש המידה הזה מתוארת במילים: וכן שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע בינהם. לבארה הניסוח היה צריך להיות: "זוכן שני כתובים המכחישים זה את זה, יבוא הכתוב השלישי ויכריע בינהם". מדוע נוקטים בביטוי 'עד שיבוא'? יתכן שני הפסוקים הללו צריכים היו לעמוד עד שיבוא השלישי, ורק הוא יוכל להכריע בינהם. כאשר לא קיים פסוק שלישי אין לנו רשות לעשות אוקימתא כזו בפסוקי התורה.

דברי הראב"ד שהבאו למעלה רק מחדדים את הנקודה הזו. הראב"ד מבין שמן המידה הזה למדנו שניתן לבצע חילוק של פשרה בין כתובים מוחשיים גם כאשר אין כתוב שלישי. כלומר המידה הזה לימהה אותנו שיש להתייחס בהגין האנושי הרגיל לכל סתירה בפסוקי התורה.

#### **לפי הראב"ד המידה כן מופיעה בתלמודים**

יש לשים לב לכר, שבניגוד לקביעתנו הקודמת, לפי קביעתו של הראב"ד יוצא שמידת 'שני כתובים' מופיעה הרבה בSSH, גם בהקשרים הלכתיים מובהקים. כל המופיעים שהבאו למעלה, כמו: "כתב אחד אומר... כתוב אחר אומר... הא כיצד?..." הם בדיקות ישומיים (אמנם לא אונוניים, כלומר לא עושים שימוש בלשון שמופיה במדרש שלנו) של מידת 'שני כתובים מכחישים', שביניהם אנו מכריעים ללא כתוב שלישי.

לדוגמא, אחת מיני רבות מכך: חז"ל מזמנים סתירה מהפסוק על עבד נרעע שקובע (שמות כא, ו): "ועבדו לעולם", לפסוק (ויקרא כה, י) שקובע שעבד נרעע יוצא ביובל. היישוב המדרשי הוא (ראה בבבלי קידושין,טו ע"ב): "לועלמו של יובל". איזו מי"ג מידות הדרש עומדת בסיסן הדרשה הזו? האם זו מידת דרש

אחרת? מהי? לפי דרכנו זו מידת 'שני כתובים', על אף שאין כתוב שלישי.<sup>9</sup> כתעת נראה שיש מקום רב להבחין בין מצב בו החילוק המפsher הוא חילוק שועלה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, לבין אוקימטה דחוקה שמחלקת בין הפסוקים באופן מלאכותי. כפי שראינו ברש"י הנ"ל בסוגיית פסחים, במקרה הראשון אנחנו לא יוצרים דעתה שלישית, לעומת דעה שחלוקת על שני הפסוקים המוכחשים שבתורה (לא יתכן שדעתנו תעמוד ב涅גודה לפסוקי התורה), ולכן ניתן לסתור עליה. אולם במקרה בו ביצענו אוקימטה דחוקה שמחלקת בין הפסוקים, הרי זהוי דעתה שלישית.<sup>10</sup> כדי לחלוק על העולה מפשט פסוקי התורה, נדרש אישורה של מידת דרש.<sup>11</sup>

חילוק זה פותר גם את בעיית המשמעות של המושג 'מכריע' אצל דבי ר' י"ש. עמדנו על כך שבספרות חז"ל המושג 'הכרע' מתפרש כהכרעה, ולא כפשרה או מיצוע. אולם הערנו שברש"י פסחים עולה אפשרות להבין את המושג 'הכרע' בסוג של מיצוע או פישור, ואת אשר המיצוע הוא טבעי. גם כאן אנו מוצאים תופעה דומה: כאשר אנו מכריםים לטובות פסוק אחד במצב A, ולטובות הפסוק השני במצב B, זהוי הכרעה שהיא מיצוע. זו כמובן פרשנות עבור הפסוקים, והכרעה, שפירושה דוחית האחד מפני השני. שיטת ר' י"ש לגבי 'הכרעת שלישית' פותרת את הבעיה הלשונית שהעלינו אליו בא דרי"ש.

### **מידת 'שני כתובים מכחישים' אצל דבי ר"ע**

עד כאן עסקנו בשיטת ר' י"ש. כאשר ר' י"ע פוגש בתורה שני כתובים מוכחשים, ובפרט אם הסתירה היא ללא חילוק טבעי שמיישב אותה, הוא נראה עוזה לבדוק מה שהיא נעשה אצל ר' י"ש ללא ניתנה מידת זו: המצב מוקפא. לא ניתן

<sup>9</sup> אמן יש לדון האם זהוי הכרעה (כר"ע) או פשרה (כר"ש). הניסוח מורה על פשרה, אולם התוכן נראה לכארה כמו הכרעה. דומה כי זהוי פשרה ולא הכרעה (ראה על כך מאמרו של דוד הנש��ה, *המעיון תשלה"ז*).

<sup>10</sup> כתעת יש מקום למחקר מكيف על כל ההופעות של המבנים שתוארו לעילו כ'שני כתובים', ולמיין את מידת הסתירה שישנה בין הכתובים. הערנו שמופיעים סביריים שונים לתיאור הסתירה, וייתכן שהם מבטאים רמות שונות של חילוקים (בין החילוק הטבעי לבין האוקימטה).

<sup>11</sup> יתכן שיישוב דחוק בצורה של אוקימטה לא ניתן לבצע גם אחרי שהתחדשה מידת. החידוש להה מידת הוא שניתן לבצע הרמונייזציה, אולם לא בצורה דחוקה.

נוסיך כי לאור דברינו ייתכן שניתן לראות במידת זו מקור לנוגה הנפוץ לבצע אוקימטות גם ביישוב סתיירות (=הכחשות) בפרשנות דברי חכמים שבתלמוד.

להסיק כל מסקנה הلقחית, עד שבא כתוב שלישי. גם כשמגיע הפסוק השלישי, אנו מכיריעים ולא אפשררים.<sup>12</sup> על רקע זה, מעוניין לשים לב לניסוח שבו מופיעה מידת זו אצל ר' י"ע במדרש שלנו:

**זו מידת בתורה: שני כתובים זה כנגד זה, וסתורין זה על ידי זה, מתקיימין במקומו, עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע בינויה.**

מניסוחו של ר' י"ע עולה בבירור שללא פסוק שלישי כל אחד משני הפסוקים המוחשיים מתקיים במקומו. בנדון דינן, דוחק לפצל את הפסוק בין חגיגה לפסקח (לכן אפשרות זו עולה במדרש רק אחרי שמנסים את האפשרות הטבעית יותר, לחלק בין פסק מצרים ופסק דורות). ר' י"ש בכל זאת עושה כן, שהרי מידת שלו מאפשרת לו זאת.<sup>13</sup> לעומתו, ר' י"ע אינו מציע יישוב כלל במצב זהה, ובודאי שאינו מוכן לחלק בין חגיגה לבין פסקח.<sup>14</sup>

במקרה הזה לפי דברי ר' י"ע אנו מכיריעים(ln) להוגג כאחד הפסוקים, זה שהפסוק שלישי תומך בו (ראינו גם בירושלמי סוטה הניל ששני מקראות מכיריעים אחד). לעומתו, הפסוק השני נותר ללא פירוש הלכתי הולם (אולי במדרש שלנו הפירוש לפי ר' י"ע הוא שモותר הפסח הולך לשלים, כפיוoso של רבינו בסוף המדרש, או

בבספרי פרשת ראה פ' קכ"ט שיבאו הפסח והחגיגה שניהם מן החולין).  
יתכן שר' י"ע מודה גם הוא שבמצב שבו יש חילוק סביר וטבעי, שאז כן אפשר לאמץ הכרע פרשניש שהוא מיצוע ולא הכרעה. לו ניתן היה לחלק בין פסק מצרים לפסק דורות, ר' י"ע היה מאשר גם ללא פסוק שלישי. חילוק זה נדחה בגלל מקורות אחרים (ראה בתחלת המדרש מעלה). לכן הוא מတאור את המצב בלשון הבאה: "שני כתובים זה כנגד זה, וסתורין זה על ידי זה". המדרש מחדך שמדובר כאן במצב שני הפסוקים חזיתית (ולא רק עומדים 'זה כנגד זה').

בזה גם מתבארת לשונו של ר' י"ע: "זו מידת בתורה". הוא צריך לנמק לנו מדוע אנו מכיריעים דוחקו בכיוון הבלתי-הגינוי שהוא מוציא: שיש פסוק מיותר, או לא

<sup>12</sup> ברור לכל אחד שמסקנת הראב"ד כל לא ניתנת ליישום ביחס למידת 'שני כתובים' של ר' י"ע. ללא כתוב שלישי, מה יכול להcorrע בין שני כתובים שקולים, באופן שדוחה את האחד מפני השני? אמן יתכן שר' י"ע אינו מקפיא את המצב בהיעדר פסוק שלישי, אלא עשוה פשרה ומיצוע, כמו שעשו ר' י"ש כשים פסוק שלישי.

<sup>13</sup> מכאן מוכח שלפי ר' י"ש משתמשים במצבים כאלה גם בחילוקים לא טבעיות, אוקימיות. לעיל הסתפקנו בנקודת זה.

<sup>14</sup> יתכן **שילוקות** **שמעוני** שהבאנו, לפיו ר' י"ע גם הוא מחלק כך, מבטא את התופעה ההיסטורית של הסינוזה המתמשכת בין שתי האסכולות, או שני הbatis (דברי ר' י"ע ודבי ר' י"ש). ראה בדף פרשת תולדות ויצא.

מוסבר, בתורה. מדוע לא ננגה באופן היגוני, כמו שמציעים שאר חכמי המדרש (נמצא יישוב כלשהו לסתירה בין הפסוקים)?<sup>15</sup>

### בחוזה לקשיים שהצבעו למעלה

למעלה העלינו כמה קשיים ביחס למדרשו של ר'ע. הקושי האחרון (כיצד ר'יש חולק על מידת זו, ודוקoa ר'ע הוא אשר משתמש בה) נפתר מאליו. אכן מידת זו מייחדת את ר'ע, ור'יש באמת חולק עליה. ר'יש ממשיך ומנסה ליישב את הפסוקים הסותרים, בניגוד לר'ע שנוטר עם הקושיא על הפסוק ד'צאן ובר'. יותר מכך, במדרשו שלנו ר'יש מיישב את שני הפסוקים משיקול פרשני פשוט, ללא היזקקות לפסוק שלישי. זה בהחלט תואם את מסקנותנו הנ"ל של הראב"ד

ביחס לשיטת ר'יש, כפי שראינו למעלה (ראה גם במשנה ערכין, פ"ח מ"ז).<sup>16</sup> ר'ע אינו מקבל את החלוקות שעושים החולקים עליון, שכן הוא אינו מוכן לאMESS חילוקים דחוקים ולא טבאים לפסוקים, אלא לכל היותר להכריע הלכתית כיצד עליינו לנוהג. וכן נيشת ר'ע מותירה אותנו עם שני קשיים: 1. הפסוק של 'צאן ובר' נותר ללא הסבר. 2. לא ברור מדוע תורה לא כתבה באופן פשוט יותר, שיש להזכיר פ██ח מן הצאן,ותו לא?<sup>17</sup> אולם ר'ע אינו משנה את מסקנותיו בעקבות הקשיים הללו.

יתכן שהדבר תלוי בגישהו הכללית של ר'ע, אשר בניגוד לחברו ר'יש הוא סבור שהتورה אינה מדברת בלשון בני אדם (ראה בדפים לפרשיות תולדות וויצא). لكن לפי ר'ע לא עולות קושיות על התורה מדווע לא בחרה בניסוח פשוט יותר. את זה מסבירו ר'ע במילים: 'זו מידת תורה'.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> אמן במדרשו בדבר ובה (וילנא) פרשה יד, ד"ה ('יט) ובבא משה', מובאת אותה לשון עצמה, ושם הפסוק המכريع מסיר את הסתייה בין שני הפסוקים המוכחים. יתכן שמדרשו זה מצטרף לילקוט שמעוני אותו הבנו למעלה, הגורס שאין מחלוקת בין דברי ר'ע ודברי ר'יש ביחס למידת זו.

<sup>16</sup> ואז יוצאה שגם ר'יש מיישם כאן את מידת 'שני כתובים', לפי פרשנותו שלו. כבר הערכנו שזויה הופעה הלכתית של שימוש במידת זו, כמתחיכיב מהיותה אחת מי"ג המידות.

<sup>17</sup> שאלת זו אינה שונה מן השאלה מדווע התורה מנשחת את הכלל "עין תחת עין", אם אכן כוונתה היא לממון. כאן אנו מוגעים לשאלת היחס בין פשט לדרש. אצלנו הפשט הוא שבפסח מקרים בקר וצאן, והדרש הוא שמדובר רק מן הצאן.

<sup>18</sup> יתכן שההסביר מצוי בנוסתר ולא בṅגלה, וגם כאן עולה מאפיין נוסף של ר'ע שעוסק הרבה בנוסתר ובازוטרי, בניגוד לר'יש שעוסק בעיקר בṅגלה (ראה בדף פרשנת וראא).

ד. עקיבא, ניחמתנו

קשה מוד להתעלם מן הדמיון בין גישתו של ר' עקיבא כאן, לבין שני הסיפורים  
הידועים שמובאים בסוף מסכת מכות (כד ע"א-ע"ב):  
ונבר היה ר' ג' ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהליכו בדרכו,  
ושמעו קול המונה של רומי מפליטה [ברוחוק] מאה ועשרים מיל, והתחלו  
בוכין, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק? אמר להם: ואתם  
מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: הללו כושיים שמשתחווים לעצבים ומקטרים  
לעבוזת כוכבים יושבין בטח והשקט, ואני בית הדום רגלי אלהינו שרוף  
באש ולא נבכה? אמר להן: לך אני מצחיק, ומה לעוברי רצונו לך, לעושי  
רצונו אל אהמת גמה וכמלה.

שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הכהנים קרעו בגדייהם. כיון שהגיעו להר הבית, רואו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחליו הם בוכינו ור' מצחיק, אמרו לו: מפני מה אתה מצחיק? אמר להם: מפני מה אתם בוכינים? אמרו לו, מקום שכותוב בו: +במדבר א'+ והזර הקרב יומת ועכשו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לך אני מצחיק, כתיב: +ישעיהו ח'+ העדיה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה עניין זכריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון זכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: +מיכה ג'+ לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגו], [זכריה כתיב:] (זכריה ח') עוד ישבו זקנים זוקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיים נבואתו של אוריה - הייתה מתיידרא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשו שנתקיימה נבואתו של אוריה - במידע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון זהה אמרו לו: עקיבא, ניחמתנו! עקיבא, ניחמתנו.

## תובנות מפרשת בא

1. מידת זו פירושה שהכתוב השלישי מלמד אותנו להסיר את ה"סתירה" בין שני הכתובין המכחישין לעשה הרמונייזציה ביניהם. הסתירה מוסרת באמצעות פשרה או מיצוע בין הקטבים הסותרים.
2. מידת זו אינה מצויה בתלמודים והשימוש בה נעשה אך ורק במדרשים.
3. בכל הש"ס משמעות הפועל "הכרע" הוא להכריע במשקל עוזף נגד צד מנוגד בעל משקל פחות. המשמעות של "מכריע" אפשר או מיישב (כשיטת ר' יש ולא כשיטת ר"ע) כלל אינה מופיעה בתלמודים.
4. קיים בטוי אחד בתלמוד במשמעות של "הכרעה" בין דעות של חכמים במובן של מיצוע או פשרה - "אין הכרעת שלישית מכראעת".
5. על פי הראב"ד, מן מידת זו למדנו שניתן לבצע חילוק של פשרה בין כתובים מוכחים כאשר אין כתוב שלישי. כלומר: מידת זו למידה אותנו שיש להתייחס בהגון אנושי רגיל לכל "סתירה" בפסוקי התורה. מכאן שלפי שיטה זו של הראב"ד מידת "שני כתובים" מופיעה פעמים רבות בש"ס גם בהקשרים הלכתיים.
6. לפי דברי ר"ע, עולה בבירור שלא פסוק שלישי כל אחד משני הפסוקים המוכחים מתקיים במקומו. רואים זאת גם מן הנוסות - "זו מידת תורה: שני כתובים זה כנגד זה וסתורין זה על ידי זה, מתקיים במקומו עד שבא כתוב שלישי יכריע ביניהם". ואם אין פסוק שלישי, נכריע לפי אחד מן הפסוקים.
7. ר' עקיבא עומד מול סתירות חדות וקשות ביותר ביוון, וממלא פיו שחוק, והוא מסתפק במה שהוא יודע, והוא אינו מוכן "להסתבר" בסתירות ובהרמונייזציה, לפעמים כאשר אין הסבר, נראה שההסבר הנכון - "זו מידת תורה".

## ■ פרשת בשלח ■

### המידות הנדומות

גזרה שווה.  
היקש.  
אם אינו עניין.

### מתוך המאמר

- מעט על דין תחומיין.
- אסמכתיות כדרישות פגומות.
- מה לroxח בשוגג, ערי מקלט ולדין תחומיין?
- גזירה שווה סמנטית ומהותנית.
- על 'סורייטס' מדרשי: משמעותה של שרשרת מדרשית.
- האם לפי בעל תורה תמיינה אין בכלל מידת דרש של 'אם אינו עניין'?

## מקורות מדרשיים לפרש בשלח

**ראו כי יקוק נתן לכם השבת על בן הוא נתן לכם ביום הששי ללחם יומאים שבו איש תחתיו אל יצא איש מקומו ביום השבייעי:** (שמות טז, כט)

הנ"י אלףים אמה היכן כתיבנו? דתניתא (שמות ט"ז) שבו איש תחתיו - אלו ארבע אמות, אל יצא איש מקומו - אלו אלףים אמה. מנא לנו? אמר רב חסדא: למדנו מקום מקומו, ומקום מניסחה, וניסה מניסחה, ומגבול, וגבול מגבול, וגבול מחוץ, וחוץ מחוץ. כתיב (במדבר ל"ה) ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלףים באמה וגוי. ונילך (במדבר ל"ה) מקיר העיר וחוצה אלף אמה! - דנין חוץ מחוץ, ואין דנין חוץ מחוץ. ומאי נפקא מינה? הא תנא דברי רבי ישמעאל: +ויקרא י"ד+ ושב הכהן ובאה הכהן - זו היא שיבת זא היא באיה! - הנ"י מיili - היכא דליך מאידי דדמי ליה, אבל היכא דายיכא מיידי דדמי ליה - מדמי ליה ילפינו. אלףים אמה עגולות. ורבי חנינא בן אנטיגנוס מה נפשך, אי אית ליה גזירה שוה - פיאות כתיבן, אי לית ליה גזירה שוה - אלףים אמה מנא ליה? לעולם אית ליה גזירה שוה, ושאני הכא דאמר קרא (במדבר ל"ה) זה יהיה להם מגרשי הערים - לזה אתה נותן פיאות, ואיך אתה נותן פיאות לשובתי שבת. ורבנן? תנין, רב חנניה אומר: כזה יהו כל שובתי שבת.

אל יצא איש מקומו ביום השבייעי. אלו אלףים אמה שהן רשות לשבת להלוך בהן לכל רוח מקום שבתabo. מיי מישמעו, אמר חסדא למדנו מקום מקומו, כתיב הכא אל יצא איש מקומו, וכתיב.htm ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה (שמות כא יג), ומקום ילפינו מניסחה, כתיב ביה בהאי פסוק אשר גובל [עיר] מקלט, אשר ינוס שמה (במדבר לה כו), וניסה זו מגבול, כתיב ביה בהאי פסוק את גבול עיר מקלט, וגבול זה מגבול, כתיב.htm ומצאו אותן גואל הדם מחוץ לגבול עיר מקלט (שם שם כז), וחוץ זה מחוץ, כתיב.htm ומדותם מחוץ לעיר את [فات] קדמה אלףים באמה (שם שם ה), הא למדנו שתחים שבת אלףים אמה, ואית אל אלףים אמה לעניין ערי מקלט נאמרו, הא כתיב מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב (שם שם ד), ואית אלףים אמה הי' שדות וכרכמים ואלף אמה היה מגרש,Auf"כ למדנו מכאן תחום שבת מהיקש ומגזרה שוה, היקש היא שאין הדברים דומין זה לזה לא במכתב ולא בקריאה, והויאל וכותבין שנינה

בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון מקום מנישה, ונינה מגבול, וגבול מחוץ, גזירה שווה היא שני דברים שדומין זה לזה, ואע"פ שאינו בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון נינה מנישה, וגבול מגבול, וחוץ מחוץ וכן דבר כל התורה, ואמרו רבנן קל וחומר ניתן לכל אדם לדרשו, גזירה שווה והיקש לא ניתנו לדרשו, אלא במה שדרשו חכמים לפי המסורת שבידם:

(שלל טוב (בובר), שמות פט"ז, ד"ה ('כט) אל יצא')

## א. הגזירה השווה של 'תחומיין'

### מבוא

סוגיות תחום שבת היא סוגיא חמורה ועומומה בהלכה. הגדירה שモובאת לעלה עוסקת בשאלת מניין אלו לומדים את הדין של אלףים אמה, וمبיאה לכך מקור של גז"ש מורכבת, אשר בנויה משורשת של חוליות, גז"ש והיקש לסייעון, שככל אחת מהן נראהית כדרשה בפני עצמה. ישן כמה וכמה התייחסויות לדרשה זו, וישנו בחז"ל גם דרישות נוספות, חלקן מקבילות וחלקן סותרות. נתחיל בסקירה כללית (שתחית ומוקצתת) על דין תחומיין, רכיביו ומקורותיו.

### סקירה כללית

דין תחומיין אוסר על אדם לצאת ממקוםו בשבת (לפחות כשהלא עשה עירובי תחומיין). הגדירה בעירובי (יז ע"ב) קובעת: **"אל יצא איש ממקוםו". תנא ר' חייא: לוקין על עירובי תחומיין דבר תורה. מיי טעמא? אל יצא איש ממקוםו" כתיב.**

המקור לאיסור תחומיין הוא מהפסוק "אל יצא איש ממקוםו", ובכמה סוגיות בגדירה משמע שפסוק זה משמש גם כמקור לאיסור הוצאה מרשות לרשות (ראה, למשל, תנוד"ה 'לאוי' עירובין יז ע"ב, ותוד"ה 'יציאות' שבת בע"א, והשוויה לגמ' רפ"א דשבת). לגבי תחומיין, בחז"ל ובראשונים ישן דעתו לכאן ולכאן, האם אכן מדובר על איסור תורה, או שהוא אסמכתא (ראה להלן).

מלשון המדרש שלנו משמע שישנם שני שיעורי מקום ביחס לאיסור תחומיין. יש מה שנקרא 'תחתיו', ויש מה שנקרא 'מקוםו'. שיעוריהם של שני מקומות אלו אינם מבוארים בפסוק. הגדירה (עירובין מה ע"א) לומדת ש'תחתיו' הוא דאמות (כאשר הוא אינו מצוי במקום מוגדר, כמו עיר וכדו', אז יכולה נחשבת כד'

אמותתו<sup>1</sup>, מtower השיקול הבא:  
**"שבו איש תחתיו". כמה תחתיו? ארבע אמות. שלוש לגופו, ואמה כדי לפשט ידיו ורגליו.**

icut נותר לנו לקבוע מהו השיעור שקרוי 'מקום'. בזה דנה סוגיות הbabel והמדרש שכל טוב שמובאים למללה, אשר קובעים את השיעור על אלףים אמה. לעומת זאת הדרשה שלנו, בסוגיות הירושלמי בעירובין (פ"ג ה"ד, ופ"ה ה"ד) מוזכר שיעור אחר: "אלא תחומיין יב מיל כמחנה ישראל". מדרשה זו משתמש בשיעור תחומיין הוא יב מיל, ולא אלףים אמה.

בנוסף למקורות אלו, חשוב לדעת שישנה מחלוקת תנאים במשנה סוטה (רפ"ה) בין ר"ע לבין ר"א בריה"ג, האם תחומיין דאוריתית או דרבנן (כך מסבירה הגמ', שם ל ע"ב, את המחלוקת, וראה גם מחלוקת ר"מ ור' יהודה בסוגיות עירובין לה-לו).<sup>2</sup>

הבנייה גדרה ותחום חלוות של מחלוקת זו היא סוגיא סבוכה. באופן כללי נאמר שהפוסקים חולקים ביחס להלכת תחומיין לשלווש כתות שוונות: 1. לדעת פוסקים רבים (רמב"ם הל' שבת פ"כ ז' ה"א, רי"ף, מאירי עירובין ז' ע"ב ועוד) ההלכה היא כירושלמי הנ"ל, ולכן לוקים רק על יציאה חוץ מי"ב מיל, שזה היה שטח מחנה ישראל, ומה שציווה להם לישראלי שלא יצא לחמונה. לפיכך פוסקים אלו שיעור אלףים אמה הוא רק חומרא מדרבנן, והגוזש שמתוארת בגמרה שלמעלה היא כנראה אסמכתה בועלמא. 2. לעומתיהם, ישנים כמה פוסקים הסוברים שתחומיין כולם מדרבנן, וגם שיעור י"ב מיל הוא מדרבנן. ומה שמבואר כאן שלוקים על תחומיין הוא ורק לדעת ר"ע (במשנה רפ"ה דסוטה) הסובר שתחומיין דאוריתית, ואנו לא פוסקים כמוותו (ר"ז, רמב"ז, רא"ש, רשי"י ועוד). 3. סיעה שלישיית של פוסקים סוברת שתחומיין דאוריתית כבר מאלפיים אמה (בעיקר שיטת הגאנונים):

<sup>1</sup> גם בה ישנים שני פירושים בראשונים: האם מדבר על יצוא מחוץ לתחום או מי שמצוין ברה"ד שਮותר לו לטלטל בשיעור ד' אמות. או שמא מדבר על יצוא חוץ לתחום ולא לעניין טלטול ברה"ד (כמשמעות רשי' על הדרשה שלנו). ראה, למשל, **תורה תמיינה** כאן אות מד.

<sup>2</sup> לכואורה מtower הכלל שהלכה כבתראי עולה שהלכה תחומיין דרבנן. אמונם הדבר כלל איינו פשוט, ומעידן של כללי ההלכה הללו הוא נושא עדין ומורכב. לעניין הלכת תחומיין ראה גם את ספרו של אורן צור, **או ירושאל**, סוגיות במסכת עירובין, מכון הברמן למחקרים ספרות. בעמ' 190 שם הוא טוען שישוגיות הbabel ערכות באופן עקבי לשיטת ר"ע. אין כאן המקום לבחון זאת באופן מדויקדק.

בה"ג, שאלותת עוד. ראה גם **ספהמ"צ לרמב"ם** ל"ת שכא). בכל אופן, עליה מכאן שהגוז'ש כאן בغم' שמננה לומדים את דין אלףים אמה, שנויה בחלוקת: יש סוברים שהיא מדרבן ויש סוברים שהיא דרשה גמורה מדורייתא. אולם עיון במשנה רפ"ה דסוטה מלמד שגם לפ"ע שסביר שתחומיין של אלףים אמה הוא איסור דורייתא, הדרשה ממנה הוא לומד את שיעור אלףים אמה היא דרשה שונה, מעריך הלויים (סוטה פ"ה מ"ג):

**בו ביום דרש רבי עקיבא** (במדבר ל"ה) **ומdotem machoz leirat patah kadmah alefim b'ama v'go'i** ומקרה אחר אומר (שם) מקריר העיר וחוצה אלף אמה סביב אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלףים אמה ואי אפשר לומר אלףים אמה שכבר נאמר אלף אמה הא כיitz אלף אמה מגersh ואלפיים אמה תחום שבת רבי אליהו בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אלף אמה מגersh ואלפיים אמה שדות וכרכמים:

לגביו ערי הלויים נאמרו בתורה שני פסוקים: האחד מלמד שנوتנים להם אלף אמה סביב העיר, והשני מלמד שנותנים להם אלףים אמה. הא כיצד? ר"ע מיישב זאת שנותנים להם אלף אמה ריקים סביב העיר לאויר, והפסוק של אלףים אמה מלמד על תחום שבת (ביפופוטא של 'אם איןנו עניין'). לעומת זאת, ר"א בריה"ג לומד שני הכתובים עוסקים בלויים. רוב המפרשים מבינים שלשותו נותנים להם אלףים אמה, שמתוכם אלף ריק ואלף לשדות וכרכמים. ולפי הרמב"ם נותנים להם שלושת אלףים, שמתוכם אלף ריקים ואלפיים לשדות וכרכמים.<sup>4</sup> אמנם בדרשה זו בהחלטת יש מקומ לדון כיצד מסיק ר"ע מסקנה דווקא לעניין תחום שבת, ולא לשום הקשר אחר?

### בחזרה לדרשתנו

בכל אופן, לכארה יוצא מכאן שגם ר"ע, הסובר שתחומיין דורייתא כבר באלפיים אמה, לומד זאת מעריך הלויים ולא מהדרשה שלנו. לכארה, לדעתו הגוז'ש שלנו

<sup>3</sup> מפרשי המשנה עומדים על כך שהביתוי 'בו ביום' מצין את הימים בו הודה ר"ג מנשיאותו (ראה ברכות כח ע"א). נראה שגם אחת מן ההלכות שנותרו פתוחות עד להחתתו של ר"ג, ונפשטו עם עלייתו של רבא"ע לנשיאות. קצת יש מקום עיון מדוע היא לא נכנסת למסכת עדויות שמקילה את כל ההלכות הללו.

<sup>4</sup> כך הוא כותב בהל' שמייטה וובל פי"ג ה"א-ב. ולפי זה יוצא שהוא פוסק לר"א שתחומיין דרבנן. אמנם הכספי משנה שם מסביר שתחומיין דרבנן באלפיים אמה, אולם ב"ב מיל הוא מן התורה. יש דיונים ארוכים בשיטת הרמב"ם בזה, ואכ"מ.

היא אסמכתא בכלל. ולדעת ר"א זו בודאי אסמכתא, שהרי לשיטתו תחומיין הם כלל דרבנן (לפחות במלטה מי"ב מיל). אם כן, נראה לאורה שכולם מסכימים

שדרשה זו היא אסמכתא. השאלה היא מדוע?

כאן המקום להעיר הערה חשובה מאד לחקר המידות. רבים אינם שמים לב לכך שכאשר אנו מסיקים שדרשה כלשהי היא אסמכתא, לא די לנו להצביע על כך שהדין העולה ממנה הוא דין דרבנן. ברור שיש משהו פגום גם בהיסק המדראשי עצמו. שווה בנסיבות, אם הדרשה הייתה בנויה כראוי ומתאימה לכללי ודרך הדרש ההלכתי, אז היא גופה הייתה ראה לכך שהדין העולה ממנה הוא מהתורה. במצב זה לא ניתן לומר שהיא אסמכתא, שהרי גם אם אין לנו מסורת על הלכה זו היה עלינו לדרש אותה בעצמנו בדרשה זו עצמה, והוא היה הופך מכוחה דין דאוריתא.

אם כן, לאחר שראינו שעולה בפוסקים צד משמעותי שדרשה זו היא אסמכתא, علينا לחפש מהו הפגם המבני בדרשה זו. אמנם יש מפרשין שתלו זאת בהקשר ההלכתי והמקראי. למשל, בעל **תורה תミמה** על אחר מסביר שדרשה זו היא אסמכתא מכיוון שפשת הפסוקים עוסקת בהוצאה המן ולא ביציאה חוץ לתחום. זהה טענה קשה, שהרי לפי זה היה علينا למודד דין אלףים אמה לעניין הוצאה המן (למשל, שהאיסור להוציא מרשות לרשות הוא בשיעור אלףים אמה). מעבר לכך, מודיע בדרשה 'עין תחת עין' – ממן, לא נאמר שזה סותר את פשט הכתובים?

ممתי העובדה שדרש סותר את פשט מפקעה ממנו את מעמדו ההלכתי?<sup>5</sup> בעל **תורה שלימה** (בשליח, מילואים אותן כב) מסביר שדרשה זו היא אסמכתא מפני שהוא פסוק לומדים גם את דין הוצאה (כפי שהזכרנו לעיל, יתכן שזה תלוי בחלוקת ראשונים, וככ"מ). גם בטענה זו יש לדון מכמה בחינות, וככ"מ לכך.

<sup>5</sup> נקודה זו נוגעת לשאלת היחס בין פשט ודרש, אשרណה מעט בסוף הדף לפרש ויצא, ובפרשת תולדות. יתכן שהיא במחולקת בין הרמב"ם בשורש השני והרמב"ן בהשגותיו שם (וראה בדברי הרמב"ן **בספה"צ** מהדורות פרנקל עמי' עד והלאה), וככ"מ. יתכן שביחס ל'עין תחת עין' המצב הוא שונה, שכן אנו רק מפרשין באופן הלא פשט את המונח 'עין' הראשון, ואולם אין כאן הוצאה הפסוק מעניינו שהוא עוסק בו. ואולם כאן אנו מוצאים את הפסוק מעניין תחומיין. ועודין מכמה וכמה הראשונים נראה שהם מבינים את משמעותו של הפסוק דווקא על תחומיין ולא על הוצאה. מעבר לכך, הרי יש מידת דרש של 'אם איןנו עניין'. מדובר של בעל **תורה תミמה** עולה שאין לה כל מקום.

בעקבות האמור לעיל, אנחנו ננסה לבחון האם יש פגם מהותי בדרשה עצמה, שבגללו היא מסוגת כasmcta בعلמא. אולם לפני שנטפל בכך, ננסה לעקוב אחרי מהלך הדרשה המורכבת זו.

### **מהלך ומבנה הדרשה**

הדרשה פותחת בשאלתנו שמי שיעור אלףים אמה, ומביאה על כך דרשה ארוכה שבנוייה משבעה שלבים עוקבים (הפיירוט מהמדרש **声称 טוב הנ"ל ורש"י בסוגיות הבבלי**):

1. לומדים על משמעות הפסוק 'אל יצא איש מקומו', שבו כתוב 'מקום' אך לא 'ניסה' (=מנוסה), מן הפסוק לגבי רוצח בשוגג: 'ושמתि לך מקום אשר ינוס שמה', ואשר מופיעות בו מילوت 'מקום' ו'ניסה'. שלב זה נראה לכארה כמו גז"ש. אמן לא ברור מה מלמדת אותנו הגז"ש הזה כשלעצמו, ולכן 'יתכן אולי שזו הדרשה שהיא גילוי מילתא בعلמא' (ראאה בדף פרשנות לר-לך ח"א). להלן נעללה אפשרות שהאופי המוזר הזה מרמז על כך שזו הasmcta בعلמא.
2. מהפסוק של גואל הדם אנו קוראים את הביטוי 'ניסה' לביטוי 'מקום', ובאמצעות ההשוואה שבסעיף הקודם אנו מעבירים את הקישור הזה גם למילה 'מקום' בהקשר של תחומיין, כאילו שלגביה עצמה גם כתובה המילה 'ניסה'.
3. כתע קוראים את הפסוק ברוצח בשגגה אל הפסוק: 'מוגבול עיר מקלט' אשר 'ינוס'.
4. לאחר מכן בתוך הפסוק הזה עצמו קוראים את המושג 'גבול' למושג 'ניסה'. כתע אנו מצאים במצב שבו כאילו כתוב 'גבול' גם בפסוק על תחומיין (שרהי כאילו כתובה בו 'ניסה', כמסקנת סעיף 2 למטה).
5. כתע קוראים את הפסוק 'מצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול', דרך פסוקי התיאור הנ"ל אל הפסוק של תחומיין.
6. מהפסוק האחרון משווים את המילה 'חוץ' ומשיכים אותה למקומות שמופיעה המילה 'גבול' (כולל תחומיין, כמסקנת סעיף 4 לעיל). כתע כאילו כתוב 'חוץ' בפסוק של תחומיין.
7. ולבסוף קוראים את הפסוק 'מידותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלףים באמה', לפסוק של תחומיין, ומסיקים שגם לגבי השיעור הוא אלףים אמה.

לאחר מכון המדרש מנסה מודיע לא נלמד מהפסיק 'מקיר העיר וחוצה אלף אמה' (במדבר לה), שישור תחומיין הוא אלף אמה. והגמ' דוחה שעדיף למדוד 'חוץ' מ'חוץ', מאשר מ'חוצה'.<sup>6</sup>

זהו מבנה חריג מאד של דרשה, שכן שלבי הביניים נראים כמו קישורים סמנטיים שאינם מעבירים שום תוכן מהותי. לא לומדים מאומה מילת 'חוץ' למילת 'חוץ', או מ'ניסה' ל'גבול' וכדו'. מבנה זה מזכיר בצורתו החיצונית את הפורמולת הקרויה בלוגיקה היוונית: סורייטס (sorites).<sup>7</sup>

### היחס לדרשת המשנה בסוטה

כעת נוכל לראות שדרשה זו אינה סותרת בהכרח את הדרש במשמעות סוטה. לאחר שר"ע מלמד אותנו שהדרשה שם נשמרת על שיקול של 'אם אין עניין', שכתוצאה ממנה אנו לומדים מהפסיק של ערי הלויים בתחום שבת,icut ניתן לבצע את כל מהלך המדרשי הזה, שיצא מערי הלויים ולומד ממנה דרך כל שלבי הביניים בתחום שבת.

העובדת שאנו נזקקים ל'אם אין עניין' מלמדת אותנו שמדובר כאן בדרשה ולא בגלי מילתא לשוני. אם היה מדובר רק במילון שmagala לנו משמעות של מושגים ('גבול', 'חוץ', וכדו'), כי אז יכולנו למדוד זאת גם אם היינו מיישמים את

<sup>6</sup> אמן את זה גם עוזים, אולם רק כאשר אין ממשו דומה יותר. ראה במאירי על אתר, שיווא גם להלן, ובלשון השכל טוב המצוטט לעילו.

<sup>7</sup> ראה מבוא לתורת המתגין, הוגו ברגמן, עמ' 306-307. והנה בספר **שער צדק**, מהדורות אבירים וביבזקי, המירוש (אולי בטעות, כמסקנת רביבזקי) לרלבג', עמ' 15-14, קשר המחבר את הריחס החז"לי של חדא מתרתי לسورיטס היווני.

יש להעיר כי בהקשר האристוטלי מדובר על היקשים סילוגיסטיים (=דזוקטיבים) וכן שם המבנה הוא מובן מלאילו, ובעל תוקף לוגי חמוץ. **בשער צדק**, הוא אמן מיישם זאת לבננה של היקשים אנלוגיים, אולם עדין מדובר בהיקשים שעוסקים בקשרי דמיון תוכניים בין ההקשרים המ夷ושים, וכן עדין זהו היסק סביר. כאשר אנלוגי-ל-ב, ו-ב אנלוגי-ל-ג, אז סביר לומר ש-א אנלוגי-ל-ג (אמנם יש כאן עצמת קשר שהולכת ופוחתת, וכן כמות החוליות בשרשרת היא חשובה, ואכ"מ). אולם אצלנו המבנה הוא תמורה מאד, שכן יש יש כאן העברה סמנטנית בלבד, שעוסקת בלשון ולא בתוכן, וכך נראה שלמעשה ניתן לגזר ממנה כל דבר. אין שום בעיה למצוא צמדי מילים באותו פסוק ואח"כ פסוק עם אחת מהamilim, ולקשרו כל מילה עם כל מילה בצורה כזו.

מבנה זה מחייב ב;zורה ברורה על דרשה סומכת, או אסמכתה בעלמא. אמן אם אכן כל חוליה כזו אינה רק קשר סמנטי, אלא גז"ש והיקש של ממש, כמו שימושו במדרשה שככל טוב הנ"ל ובמאירי להלן, או אז יש מקום להבין זאת כדרשה גמורה. ראה על כך עוד להלן.

הפסוק לשיעור שטח ערי הלויים, ולא היה כל צורך בשימוש במידה 'אם אינו עניין'.

אם כן, ניתן להסיק שהדרשה זו היא דרשה גמורה לפי ר"ע, ולומר שהדרשה המובאת במשנת סוטה היא ביטוי מקוצר לדרשת הגמara בעירובין על תחום שבת.<sup>8</sup> בזה גם יتبאר מה שהתקשינו בו לעיל, כיצד אנו לומדים ממש דזוקא לתחום שבת (ראה להלן אפשרות ג בשיטת ר"י). אמן ניתן גם להבין שהדרשה במשנת סוטה באמת אינה אותה דרשה, והלימוד הוא 'אם אינו עניין' לערי הלויים תננו עניין לתחום שבת ישירות (בלי שלבי הביניים המתווכים). לפיה, הדרשה שלנו היא אסמכתא בעלמא גם לשיטת ר"ע.

#### **המבנה הלוגי-מדרשי של הדרשה**

יש שתי דרכיים להבין את הלוגיקה של השרשורת המדרשית זו: א. למעשה אנו מעבירים רק ביטויים סמנטיים, ולימוד המהותי הוא רק מהשלב הראשון אל האחרון: ככלומר מערי הלויים אל תחום שבת. ב. אנו לומדים סדרה של גז"ש והיקשים לסייעו: בכל פעם שמדוברים מילה למילה זהה במקום אחר זהה גז"ש, וบทוווק אנו קושרים שתיהן שונות שMOVיפות באותו הקשר (אותו פסוק) זו לאו באמצעות סוג של היקש.<sup>9</sup>

ברש"י על הסוגיא נראה שהוא הבין את הדרשה באופן הראשון. הוא מקפיד להציג בכל שלב שהמצב שנוצר הוא שכאיilo כתובה המילה הנלמדת בפירוש בפסוק היעד. ואמנם רק בסוף דבריו, בשלב האחרון, הוא מזכיר את המונח גז"ש. על כן נראה שהוא מבון שיש כאן גז"ש אחת, והתווך הוא ורק הרחבה סמנטית שקשורת את פסוק המקור אל פסוק היעד.

לעומתו, במאירי על אתר נראה שלמד באופן הראשון, שכן הוא מסיק מדחית את הגמara מסקנה מחודשת לגבי גז"ש, זו"ל:

**תיבות השות בעניין אע"פ שאין דומות מצד הלשון למדים גז"ש מהם זה מזה. וזהו שאמרו: 'ושב הכהן-וובא הכהן', זו היא שיבת זו היא באה... ולמדת לפי דרך במה שאמרו 'אין למדין גזרה שוה א"כ למדה מרבו' שלא היו מקובלים מפורט הגזרה שוה, אלא שבאותה תיבה היה עניין גזרה שוה**

<sup>8</sup> בירושלמי עירובין פ"ד ה"א מביא את הדרשה זו בנוסח מקוצר, שלומדים 'מקום-' 'מקום.'. נראה שכוונתו היא לדברינו כאן, וגם זה ביטוי מקוצר לדרשה המפורטת שבבבלי (בדומה להצעתנו כאן לגבי משנת סוטה).

<sup>9</sup> תפיסה זו כמעט מפורשת במדרש **כל טוב** (bovev) שצוטט לעלה.

ואח"כ הייתה הבחירה בידיים באיזו תיבעה הדומה לו למדין לו לגוזה שווה...<sup>10</sup> המאيري מבין כל שלב בלימוד הגז"ש, וכך הוא מסיק מסקנה מתודולוגית על דרכי הדרש (על גז"ש) משלב בודד בדרשה. לפי רשי נראית שקשה להסיק מסקנה כזו, שכן יתכן שמדובר כאן רק על קישור סמנטי-אסוציאטיבי, ולא על גז"ש של ממש. מעבר לכך, מהמאירי נראית בבירור שהוא מבין את הגז"ש הזו כדרשה גמורה, וכך הוא מסיק מכאן מסקנה הלכתית ומסקנה על משמעות הכלל שאדם לא דין גז"ש מעצמו, ולפי רשי לא ברור האם אפשר להסיק מכאן מסקנה כזו.

ישנו עוד הבדל בין שני אופני ההבנה הללו: לפי אופן ההבנה השני, זה של רשי, אנו לא יכולים להסיק על כל הקשרים באמצעותם עליהם תחול המסקנה של אלפיים אמה. אין כאן סדרת גז"ש אלא גז"ש אחת עם שלבי תיווך. לעומת זאת, לפי אופן ההבנה השני, זה של המאירי, זהה סדרה של גז"ש, וכך על כל אחד מן הקשרים שבຕוור ניתן להחיל את הדיון של אלפיים אמה.

### הצדקה הלוגית

דרךו של המאירי נראית פשוטה. זהה סדרה של לימודי דרש האחד מן השני (מה שקרויה אצל חז"ל 'למד מן הלמד', ולהלכה עושים צעד מדרשי מורכב כזה בכל ההלכה פרט לצירופים מסוימים בקודשים. ראה סוגיות הבבלי זבחים נ). כאמור, מרשי נראית שהוא מבין זאת באופן הראשון. השאלה היא מה הצדקה לאופן הבנה כזו?

שיטת רשי טעונה הסבר בשני מיושרים שונים:

1. כיצד ניתן לקשור פסוקים זה לזה ללא כל משמעות הלכתית-מדרשית? אם שלבי הביניים הם לא דרישות של היקש או גז"ש, אז לא ברור מהי הצדקה לשמות קישור אסוציאטיבי מסווג זה?
2. מדוע הוא לא מקבל את ההבנה שאלו גז"ש וגילות, כפי שעולה מדברי המאירי הנ"ל? מה קשה לו בכך?

ביחס למשמעותו, מדוע רשי לא קיבל את הבנת המאירי, ניתן לומר באופן פשוטו: ייתכן שרשי סובר שככל גז"ש צריכה להתקבל במסורת ממשה מהר סיני, והוא כלל לא יכול לדרש אותה מעצמו. אולי ניתן להצביע על כך, כפי שכבר הערנו, שלMONA ניסחה אין כל משמעות שנייה ליחס אליה את דין אלפיים אמה,

---

<sup>10</sup> ראה דברינו בעניין זה בסוף הדף לפרשנות ישלה.

ולכן הוא לא יכול להיות מתווך של לימוד בדרכה ממשית. ביחס למישור ההסבר הראשוני, ניתן להציגו לשיטתו של רשי' שלוש דרכי הסבר:

1. כל שלב בשרשראת אינו גז'ש והיקש של ממש, אלא רק גילוי מילתא (זה בהמשך לכך שגז'ש ממשית לא ניתן ללמידה אלא אם קיבלה במסורת מרבו, ורבו מרבו עד משה בהר סיני). למעשה אין כאן היקש אלא העברת מסר תוכני מסוימים בדרך העקלקלה הזאת. אמנם בדרך זו נראה שככל שהדרך אכן צריכה להתרפרש באוטה צורה. במקרה שלנו כל השלבים בדרך ל Kohanim מפרשיות רצח בשגגה, ולכן המשקנה של אלףים אמה אכן רלוונטי לכל השלבים שבדרך.<sup>11</sup> אולם בדרכה אחרת מסווג זה, שלגביה יהיו שלבי ביןיהם שלקווחים מפרשיות שונות בתורה, שם תהיינה השלכות הלכתיות ממשמעותיו לכל שלב.
2. לא מדובר כאן על גז'ש של ממש, ואפילו לא גילוי מילתא. זהה אסמכתא אסוציאטיבית בלבד, והדין ידוע ממוקור אחר. לפיכיו זה, די ברור שלא ניתן ליחס את ההלכה הנלמדת על אף אחד משלביה התיווך. יתכן שזויה הסיבה לכך שהפוסקים תופסים את הדרשה הזאת כאסמכתא. באמת יש כאן רק אסמכתא אסוציאטיבית, ולא דרשה גמורה, ולכן אין להסיק ממנה מסקנות כלליות, הלכתיות או מתודולוגיות.
3. יתכן שלאחר שיש לנו דרשה של 'אם אינו עני' במשמעות סותה, נותרת לנו בעיה לאיזה הקשר ליחסם את הלימוד הזה? במקרה כזה, ניתן אולי להשתמש בגילוי מילתא אסוציאטיבי מסווג כזה, שרק עוזר לנו למצוא את ההקשר בו ניחס את הדין של אלףים אמה שכותוב בפסוק. לפי כיון זה, הדרשה שבמדרש שלנו היא 'אם אינו עני', ולא גז'ש וגם לא היקש. אלו הם רק גילוי מילתא לשוני שמורה לנו ליחס את ההלכה של אלףים אמה לתחים שבת.

### **הבת דין תחומיין**

ייתכן שניתן לקשר את הדיון כאן לשני צדדים בהבנת אופיו של איסור תחומיין. לשם כך נחזור לרגע לדרשת הגمراה בעיירובין. מעלה הצגנו את הדרשה כבירור על משמעות המילה 'מקום'. אולם בהחלט יתכן להבין את דין אלףים אמה כפירוש למילה 'יציאה' ולא 'מקום'. לפי זה, הגمراה אינה מגדירה שני סוגי מקומות ('ד' אמות ואלפיים אמה), אלא רק אחד: 'תחתיו' ו'מকומו' שניהם

<sup>11</sup> ישנו יוצא דופן, והוא הביטוי 'ניסה', שלגביו לא ברור איך ההלכה הלכתית יכולה להיות שיעורו אלףים אמה. ניתן אולי להציגו שהרצו בשגגה צריך לנוס אלפיים אמה, ואכ"מ. אולי זה גופא מה שהיה קשה לרשי' בדרכה זו. ראה על כך להלן.

מצביים על כד' אמות. השיעור השני, זה של אלפיים אמה, הוא שיעור ההליכה שייחסב כ'יצאה' מאותו מקום. שתי צורות הבנה אלו, מבטאות שתי צורות לתפוס את מהותו של איסור תחומיין: האם הוא איסור מלאכה, שאסור פעולה של האדם (יצאה ממקוםו), או שהוא איסור בעל אופי שונה מאשר מלאכה בשבת (כמו הוצאה, שגם היא נלמדת מאותו פסוק, וגם אופיה אינו לגמרי ברור בהקשר זה), איסור על הימצאות מחוץ למקום שביתתו. לפי הבנה זו יש כאן איסור על מצב, ולא על פעולה, או מלאכה. והנה מצאנו בזה מחלוקת בין רבותינו הראשונים. בספר *קהלות יעקב* על עירובין (ס"ט, וראה גם במראי המקומות שם), עוסק בשאלת מה דינו של אדם שהוציאוו ב'ממילא', כלומר הוא יושב על משחו, כמו ספרינו, שמוציאוו אותו אל מחוץ לתחום, אך לא עושה כל פעולה אקטיבית מצדו לשם כך. בעל קה"י תולה את המחלוקת זו בשני הצדדים שהוזכרו כאן: האם תחומיין הוא איסור פעולה או חיוב על הימצאות במצב כלשהו. אם זהו איסור על פעולה, כי אז הוא דרש מעורבות פעילה של האדם עצמו, וכן באופן שזה נעשה במיליא אין איסור. אולם אם זהו איסור על הימצאות, אז אין שום הבדל אם הוא יוצא במעשה או בדרך של ממילא.

נזכיר שמהירושלמי שלומד דין תחומיין בupil ממחנה ישראל משתמע לזה חיוב על הימצאות במקום, ולא איסור על פעולה יצאה, שכן גם הלימוד ההוא עוסק בהגדרת שיעור מקום ולא שיעור של פעולה.

אם מקבלים את דרישתו של ר' חסדא המובאת לעיל, אז ברור שישוד איסור תחומיין הוא חיוב על הימצאות במקומות ולא על פעולה יצאה. הרוי כל הלימוד הזה הוא למד מגלה לנו מהו 'מקום'. אין כאן כל גילוי על פעולה יצאה. לעומת זאת, אם מבינים את איסור תחומיין כחלק מאיסורי מלאכה בשבת, אז האיסור הוא על פעולה יצאה, ואין משמעות למונח 'מקום' אלא כד' אמות (ולא אלפיים אמה, שהם פרמטר שקובע מהי 'יצאה' ולא מהו 'מקום').

ולפי זה, רשי' אולי מבין כאופן השני, שאיסור תחומיין הוא על פעולה יצאה, וכך הוא רואה בלימוד של ר' חסדא אסמכתא בعلמא.<sup>12</sup> ואילו המאירי רואה כאן

<sup>12</sup> היה אולי מקום לראות בדברי ר' חסדא המשך שרשרת הסמניטית של המדרש. גם הגז"ש 'מקום'-'מקום' אינה אלא העברה סמניטית, וזה אין לומר ממנה מאמונה על טיבת של ההלכה הנדונה בה. אמנם זו גופה יכולה להיות סיבה לסיוגה של דרשה זו כasmactaa, כפי שהצענו לעיל (ראה הצעות 1-2 ברשי').

איסור על הימצאות, וכך הוא רואה בדרשה זו גז"ש גמורה.<sup>13</sup>

### הערות התוס' על דרשת סוטה

נסים בדיון על כמה נקודות שמעלה התוס' (ד"ה 'מר סבר', סוטה ל ע"ב) על הדרשה שבמונט סוטה. וזה לשון התוס':

**מר סבר תחומיין דאוריתא ומר סבר תחומיין דרבנן - תיימה דהכא משמע דאי הוה משטעי קרא דאלפים אמה בלויים דהוה סבר דתחומיין דרבנן אלא טעמא משום דמשטעי בשבת והא יליף לתחומיין בפרק מי שהוציאוهو (עירובין דף נא). מג"ש מקום מקומ ומקום מניסה וכו' א"כ אפי' הוה משטעי בשדות וכרמים הוי מצי למילך בהו ג"ש דמקום דכתיב גבי שבת היינו אלףים דהא פריך התם ונילך מקייר העיר וחוצה אע"ג דההוא קרא משטעי לדברי הכל בלויים.<sup>14</sup> ובספ"ק עירובין (דף יז): משמע מאן דסביר דתחומיין דאוריתא נפקא לנו מאל יצא איש מקומו.**

תוס' כתובים שבגמ' כאן משתמש שאם הפסוק היה עוסק בעיר הלויים, אז היה יוצא שתחומיין דרבנן. ומקשים התוס' שבדרשה שלנו השיעור הזה נלמד ממוקור אחר, ובכך הוא מדאוריתא.

תוס' מניחים כמה הנחות:

1. הדרשה היא דרש גמורה.

2. הלימוד בעירובין הוא שונה מזו של מונט סוטה (שלומדת באם אינו עניין ישיר, ולא כביטוי מוקצה לדרשנו).

3. הלימוד אצלנו הוא גז"ש.

זהו תפיסת המאירי לכל אורך הדרך. הדרשה היא גז"ש, שיוצרת דין תורה גמור, והדרשה בסוטה היא 'אם אינו עניין ישיר'. מכאן ברור מדוע רשות ר' לא רצתה לאמץ

<sup>13</sup> דוקא המילה 'ニיסה', אשר מהויה בעיה לשיטת המאירי (כפי שהערנו לעיל), מהויה את שלב הביניים היחיד שכן קשור למשמעות דין תחומיין לפירושי. מנוסה הוא מעבר בין התחומיים, כלומר מונח זה עוסק ביציאה מחוץ, או אל תוך, התחום, וזה נקבע לשיעור אלףים אמה. אם כן, דוקא מכאן ניתן ללמוד את שיעור המונח 'יציאה'. אולם זה לא מה שעשו ר' חסדא, שמתעניין יותר בשיעור המונח 'מקום'. לכן לפי רשות ר' ישנה אפשרות שדרשתו היא אסמכתא.

<sup>14</sup> קושיא זו אינה קשה כל כך. לכארה ניתן היה לישב אותה באופן שנבנין את הצעת הגם' כאן ללמידה רק מהפסוק הזה באם אינו עניין, ולהבין שהוא כלל אינו עוסק בלויים. רק את הפסוק של אלףים אמה, שמתפתחה כתעת, יש ליחס על ערי הלויים.

את הכוון של המאירי, שנראה כאן בעיתוי למדדי. כל הכוונים שהעלינו בביור שיטת רשי עונים על קושיות אלו של תוס'.

באשר לקשייתם האחרון (מסוגיית עירובין יז), ניתן לומר שהסוגיא שם עוסקת ב"ב מיל, וזה דאוריתית לכלוי עלמא. כאן הדיון הוא רק על אלףים אמה. ובפרט אם נבין שהדיון על אלףים אמה הוא דין על איסור מלאכה של יצאה, ואילו דין יב מיל הוא דין על איסור הימצאות, כפי שראינו במקורו בירושליםי.

## תובנות מפרשת בשלח

1. ישנן 'גזרות שוות' שהן גילויו מילתא בועלמא. ב'גזרות שוות' אלו שלבי הביניים נראים כמו קשרורים סמנטיטיים שאינם מעבירים שום תוכן מהותי. לפיה שיטה אחת הלימוד מהותי מטבח ישירות מהשלב הראשון אל האחרון.
2. דרך שנייה להבין שרשות של גז''ש הינה כדלקמן: בכל פעם שמדוברים במילה למליה זהה במקום אחר זהה גז''ש, ובתורו אנו קושרים שתי מילים שונות שימושיפות באותו הקשר (אותו פסוק) זו לזו באמצעות סוג של היקש. לפיה אפשרות זו, כל אחד משלבי הביניים נושא אופי הלכתי עצמאי של גז''ש.
3. שרשות של גז''ש המקשורים אחד בשני, מזכירה בצורתה החיצונית את הפורמולה הקרויה בלוגיקה היוונית "סורייטס" (sorites).
4. בגז''ש בעלת שלבים רבים המקשורים אחד בשני, כל המד הופך למלמד בשלב הבא. שיטת לימוד זו, קרויה בלשון חז''ל "למד מן הלמד" (להלכה עושים צעד מדרשי מרכיב זהה, פרט לצירופים מסוימים בקודשים).
5. אפשר לדרג מבנה של גז''ש לשולש רמות.
  - א. גז''ש של ממש.
  - ב. גילוי מילתא בועלמא.
  - ג. אסמכתא אסוציאטיבית.

צורת היישום של כל אחת מהרמות הנ''ל, תלואה בסוגיא הנדונה. פעמים רבות בהיעדר מסורת שלימה, תיתכן מחולקת בעניין רמתה של הגז''ש הנדונה.
6. יש קשרים את ההיקש החז''לי 'חדא-מרתהי' לסורייטס היווני. בהקשר היווני מדובר על היקש סילוגיסטי (= דזוקטיבי) ולכנן שם המבנה הוא מובן מalias, ובעל אופי לוגי חמור. כאשר מ意義ים ממבנה זה בהיקשים אנלוגיים כפי שבעל **שער צדק** עושה) אנחנו מדברים עדין על היקשים שעוסקים בקשרי דמיון תורניים, ולכנן זה היקש סביר אם כי לא בעל אופי לוגי חמור, קרידזוקטיבי. כאשר אןalogiy ל-ב-ו-ב אןalogiy ל-ג, סביר לומר כי אןalogiy ל-ג. עצמתה הקשר הולכת ופוחתת עם התארכות השרשת, ולכנן כמות החוליות בשרשרת חשובה לעניין תוקפה של השרשת כולה. המבנה של גז''ש המעביר קשרים סמנטיטיים תמהה מאוד, משומש שהוא עוסק בלשון ולא בתוכן. ניתן ללא קושי למצוא צמדי מילים באותו פסוק, ואח"כ פסוק אחד עם אחת המילים, וקשרו כל מילה עם כל מילה בצורה זו.

מבנה כזה מצביע בצורה ברורה על דרשה סומכת או אסמכתא בועלמא. רק אם כל חוליה בפני עצמה מהוות היקש או גז"ש פורמליים, ניתן לתת תוקף מדרשי פורמלי לכל התהלים.

## ■ פרשת יתרו ■

**המידה הנדונה**  
קל וחומר.

### **מתוך המאמר**

- התייחסות ופלכסייבית של חז"ל.
- מהן דרישות פגומות?
- האם דרשן עושה דברים 'מדעתו'?
- מה בין שיקול דעת לבני מדרש?
- מעט על 'פרדוכס הערימה' כסייג על הלוגיקה של שפת היום-יום.
- האם מידות הדרש הן מפענחות או מרחיבות?
- מהי הלכה 'דאורייתא', מהי הלכה 'דרבן', ומהי 'אסמכתא'?
- דברי תורה פרין ורבין.

### מקורות מדרשיים לפרשת יתרו

(י) ויאמר יקוק אל משה לך אל העם וקדשتهم הימים ומחר ובבשו שמלהם:  
 (טו) ויאמר אל העם כי נכנים לשולחת ימים אל תגשו אל אשה: (שמות פ"ט)

דתנית: שלשה דברים עשה משה מדתתו והסכים הקדוש ברור הוא עמו: הוסיף  
 יום אחד מදעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.

הוסיף יום אחד מදעתו. מי דריש? היום ומחר - היום כמחר, מה למחר -ليلו  
 עמו, אף היום - לילו עמו. ולילה דהאידנא נפקא ליה. שמע מינה - תרי יומי  
 לבר מהאידנא. ומגלו דהסכים הקדוש ברור הוא על ידו - דלא שריא שכינה עד  
 צפרא דשבתא. ופירש מן האשה. מי דריש? נשא קל וחומר בעצמו, אמר: ומה  
 ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה  
 (שמות יט) והיו נכנים וגוי אל תגשו, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי,  
 ואני קבע לי זמן - על אחת כמה וכמה! ומגלו דהסכים הקדוש ברור הוא על  
 ידו - דכתיב (דברים ה) לך אמר להם שובו לכם לאهلיכם וכתיב בתורה ואתה פה  
 עמד עmedi, ואיתך אמר (במדבר יב) פה אל פה אדבר בו. שבר את הלוחות. מי  
 דריש? אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה (שמות יב) וכל בן  
 נכר לא יאכל בו, התורה قولת [כאן], וישראל משומדים - על אחת כמה וכמה!  
 ומגלו דהסכים הקדוש ברור הוא על ידו - שנאמר (שמות לד) אשר שברת ואמר  
 ריש לקיש: ישר כחר שישברת. (בבלי שבת, פז ע"א ויבמות סב ע"א)

## א. מה פירוש שימושה עשה 'מדעתו'

### מבוא

בעלי ההלכה אינם מתאפיינים בהתיחסויות רפלקסיביות. קשה לדלות מהם כיצד הם עצם רואים את פעילותם ההלכתית, או לחץ מדבריהם התיחסויות מטא-הלכתיות בכלל. גם אם נמצא התיחסות כזו, היא תהיה עקיפה, ותיתלה בדמויות, או אירוע, מקריםים. דוגמא בולטת לכך נוכל למצוא בדרשה המובאת לעילא, אשר מתייחסת למשה רבנו, ועickerה בהכנות לקרהatum מעמד הר סיני. ננסה לראות מה טומן מדרש כזה בחובו, במישור התפיסות המטא-מדרשיות. באיזו צורה הדשן הזה רואה את הפעולות המדרשת עצמה? כפי שנראה עיקר הדברים נעוץ במשמעותה של מילה אחת: 'מדעתו'.

במדרש המובא לעילא מתוארים שלושה שיקול דעת שעשה משה רבנו מדעתו, ומוכחים הוא הורה הלכה שלא כמו המשתמע, במובלע או במפורש, מרצון של הקב"ה. בסופו של דבר, כפי שמתאר המדרש, הסכים הקב"ה עמו. מדרש זה תמורה מאד: מודיע בכלל מניח הדשן שימושה דרש משחו? האם הוא לא יכול היה להשתמש בשיקול דעת לא מדרשי-פורמלי? האם באמת מדובר כאן ב'דרש', במובנו הפורמלי? האם ניתן לlecture נגד רצון ה' מכוח שיקול דעת כזו או אחר? ומайдך, אם הכלים בהם משה משתמש הם כל 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 לקרהתו), והשלישי מייד אחריו: 1. הוסיף יום אחד מדעתו, מכוח דרשה שנראית כמו היקש ('היום' כמו 'מחר', המופיעים שניהם בפסוק י לעיל). זה געsha נגד ציוויי מפורש של הקב"ה שהורה על יומיים, ומה שמדעתו מורה על שלושה ימים. 2. פירוש מן האישה, מכוח דרשת קו"ח מהציווי לישראל בפסוקטו שלמעלה (לאור אינטנסיביות הפגישות שלו עם הקב"ה). כאן מופיע במפורש המונח 'כל וחומר' (אמנם רק בסוגיית שבת). זה עומד בניגוד למצווה על פוריה ורביה (עין בהקשר שבסוגיות יבמות). 3. שבירת הלוחות, מכוח קו"ח מפסיק שהتورה כולה ודאי אינה ראויה למורדים/מושמדים. זה עומד בניגוד להוראת הקב"ה למסור את הלוחות לישראל, ובניגוד לחובת הקדושה שיש לנ hog ביהם.

### הकושי הבסיסי

הकושי העיקרי לעניינו אינו נועז בשאלת תקופות השיקולים שעשה משה רבנו, שכן אחד מהם דורש עיון אישי. הבעיה בה נרצה לעיין עליה בדברי בעלי התוס' בשתי הסוגיות, שבשת ובבמורות. בעלי התוס' עומדים על נקודת זו באופן עקבי בכל דיבוריהם לכל אורכם של שתי הסוגיות (המהלך הוא מקביל למדוי, לפחות כמה הבדלים קטנים). נתחיל בתוס' הראשון בסוגיית שבת, אשר כתובים (ד"ה 'היום כמחר'):

**אין זו דרשה גמורה, אלא משמע דהיום ממש. دائ לאות כי אין זה מדעתו.**  
ובדומה לכך, גם בדיור הבא כתובים התוס' (ד"ה 'ומה ישראל'):  
**ואת מה קאמר (דホסף) מדעתו. דאוריתא הוא דקו'ו ניתן לידרש? ויל' דלא هو ק'ו גמור דשאני התם משום עשרת הדברות.**

tos' הראשון מתייחס להיקש של 'היום' ל'מחר'. Tos' השני מתייחס לדרשה לגבי פרישה מן האישה, שלבניה מופיע במשמעות בלשון המדרש הביטוי 'כל וחומר'. שני התוס' מעלים קושי יסודי מחד לכל הבנת המידות שהתורה נדרשת בהן: מדוע שיקול של ק"ח, או היקש, אשר שייכים שניהם למידות הדרש, נחשב 'מדעתו' של משה רבנו? לאורה הוא רק השתמש במידה דרש, שהיא כלפי פרשנות לגיטימי שקיבלו מסיני, כדי לפרש את דבריו'.

### לקח ראשון

כאן כבר ניתן להבחן בלקח הראשון (ראה גם בדף לשבע שuber, שם הערכנו כן לגבי המושג 'אסמכתא'): כאשר אנחנו מגיעים למסקנה שההלכה כלשהי שנוצרת מדרשה היא הלכה דרבנן, וממילא מסיקים שהדרשה זו היא רק אסמכתא, אז علينا להניח מיניה ובה שהדרשה שהובילה אל ההלכה זו אינה תקפה. כלומר הדרשה 'פוגמה' במובן כלשהו. היא אינה עונה לקריטריונים המלאים שנדרשים ממידות הדרש, ולכן היא אינה יכולה להיות מקור מלא שיכול ליצור הלכה דאוריתא. אם אכן דרשה זו הייתה בעלת מבנה תקני, כלומר היסק מדרשי תקף, או אז ההלכה שנוצרת ממנה הייתה הלכה מדאוריתא. גם אם יאמר מישחו שההלכה הנדרשת היא מדאוריתא.

מכיוון שמייד לאחר חתימת התלמוד איבדו כבר כל הדרש מנגישותם, ואני כבר לא ממש מבינים את אותם קритריונים עולומים, אז אנו רק יכולים להסביר באופן עקיף שיש משה פגום בדרשה, אולי קשה לנו מכך לעמוד על טיבו. ובאמת

רוב הכל המפרשים, כבר מתקופת הראשונים, יכולים לקבע מכוח שיקולים שונים שדרשה כלשהי היא אסמכתא, אך בדרך כלל הם אינם טורחים להסביר מה לא בסדר בדרשה זו, ומדוע היא אינה יכולה להיות בסיס מספיק להלכה מדאוריתית.

מסיבה זו נראתה, למehrha הפתעה, כי דווקא מחקר שיטתי של האסמכתאות (שאין דרישות מלאות, אלא 'פגומות') יכול להניב כמה וכמה תובנות חשובות באשר לדרך העבודה הנכונה עם מידות הדרש (במונעיה הטהורים).

אם נשוב קצת לשני התוס' שהבאנו לעלה, נראה מייד שהם בנויים מעט שונה. התוס' הראשון עוסק בהיקש, והוא משתמש בקביעה תיאורטיבית שבכרח הדרשה אינה דרש גמורה. הוא אמן שם לב לנΚודה שהצבענו עליה לעיל, שחייב להיות פגם בדרשה כדי שהיא לא תהווה פרשנות מלאה, אולם הוא אינו מנמק ומסביר מהו אותו פגם. לעומת זאת, התוס' הבא, שעוסק בקו"ח, מוצא לנו להסביר מה פגם יש בדרשה זו. הסיבה לכך היא שבקו"ח ישנו הגיון שברור לכל אחד מאיינו, ולכן לא די בקביעה שזו אינה דרש גמורה, אלא יש להסביר לנו מהו הפגם בשיקול דעת כזה אשר נראה סביר ועומד בקריטריונים ובهيוגון של מידת הקו"ח.

מסיבה זו גם בתוד"ה 'ומה פסח' שמופיע לקרהת סוף הסוגיאodon בלימוד מקובל פסח לשברית הלוחות, בעלי התוס' מסבירים שהדרשה השלייתית גם היא לא דרש גמורה, וגם הם טורחים ו מביאים נימוק לכך. לא נתפלה לגלוות שגם מדובר בדרשת קו"ח.

### **תפיסת מהות הדרשות בשיטת התוס'**

נקודה חשובה נוספת בדברי התוס'. ההסברים שמציע תוס' לכך שהדרשות איןן גמורות, הם תמיד הסברים שמעלים פירכה אפשרית על הקו"ח. לעומת זאת, שיקול הקו"ח עצמו חייב להיות נקי וראווי. דוגמא בולטת לכך, מציה בתוד"ה 'וקבע' (השלישי שם), אשר בוחן את השיקול של פרישה מהאישה, ומסביר בפיורוט מדוע זה דווקא כן שיקול הגיוני (זאת בגיןו לשאר התוס' אשר עוסקים דווקא בהיבט הפגום שהוא בדרשותינו של משה).

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

למעשה, במבט כולל אפשר לומר שהתוס' טוענים שדרשה מסווג כזה לא יכולה להניב הלכה מחייבת, שכן כדי שדרשה במובנה הפורמלי יש עליה פירכה. מאידך, היה כאן שיקול דעת נכון שהקב"ה הסכים על ידו. הביטוי הבולט ביותר לנקודת נקודה זו מצוי בתוס' נוסף בסוגיות שבת, בד"ה 'ואתת'. תוס' שם מבקשת מודיעו חז"ל מביניהם שימושה עשה זאת מדעתו והקב"ה הסכים על ידו ('ואתת פה עמוד עמד'). אולי הפסוק 'עמדו עמד' הוא ציוני של הקב"ה, ובגלו משה פירש מਆתו (מכוח הציווי ולא מדעתו)?

תוס' עונים שאם היה כאן ציווי גמור, אז מרימים ואחרן לא היו מדברים במשה על שפירוש מआיתו במצוותו 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 רוצהليل מוליכים אותו. אולם אם משה לא היה מחייב על כך, אז גם הקב"ה לא היה רוצה זהה. ולכן מרימים ואחרן מביעים את עמדתם שזה היה מעשה לא נכון, והיה על משה להחליט הפור, ולගרום גם לקב"ה לרצות, או להסכים, הפוך.

שתי מסקנות חשובות עולות כאן: 1. מכיוון שבסוגייתנו מדובר בדרש פגום, אז ההגיון של הטיעון הוא פתוח, ונitin בהחלט לחולק עליו. ממילא גם לא ברור מה רצון ה', והוא ייקבע על פי הכרעת ב"ד של מטה. 2. נראה מכאן שבדרשה גמורה, שבה כմובן אין פגם, שם יאמרו התוס' שהוא אכן מבטא את רצון ה' הקבוע ועומד, והדרשה היא רק כלי לחשיפת אותו רצון קיים.

#### **מהלך הסוגיא לפי תוס'**

ר' אלחנן וסרמן, בעל **קובץ שיעורים**, מבקשת על התוס' (בקונטרס דברי סופרים, סי' א סקט"ז): מה העילו לנו בתירוצים? הרי אם אין כאן קו"ח גמור, כי אז חזרת שוב הבעייה של הגמרא: מי דרש? הרי זה שאינו דרש גמור, וכיitzד משה יכול לשנות ממנה שהקב"ה ציווה אותו (תשובתו של ראי'ו שם מעוררת סוגיא אחרת, אשר אין כאן המקום להיכנס אליה).

לפי דברינו ישנה תשובה פשוטה לכך: התוס' מבהירנים כאן בין דרשה פגומה לבין שיקול בלתי לגיטימי. שיקול שאינו לגיטימי בדרך פירוש למקרה באמת לא יכול להוות בסיס מספיק כדי לעבור על רצון וציווי של הקב"ה. אולם כאן מדובר בשיקול שהוא אמנים פגום, אך לא ממש. זה שיקול נכון מצד עצמו, אלא שיכולה להיות לבבו פירכה. שיקול כזה אינו שוגוי אלא פתוח. יכולים להיות לבבו חילוקי דעתות, אולם הוא אינו שוגוי בעיליל. ביחס לשיקול כזה אומרים לנו בעלי התוס' שהקב"ה עצמו 'magbesh at umdatoi' לאור ההכרעה שלנו.

כאן מותבר כל מהלך הסוגיא לפי שיטת התוס'. הגمرا מתחילה בקושיה:מאי דרש? כלומר הגمرا מניחה שסתם שיקול שאינו מעוגן בדרכי הפרשנות לא יכול להיות בסיס לשנות מצויי הקב"ה. על אף הגمرا עונה בהבאת שלושה שיקולים שנראים כמו מדרשים וגילים (כלומר שיקולים אשר מבוססים על מידות הדרש, קו"ח והיקש). אולם Tos' מוסיף שבhartech מדבר במדרשים פגומים, כלומר שהקב"ה עצמו הותיר את מסקנותיהם כתוחות, והרצון האמתי שלו 'יתגבש' בעקבות גיבוש ההחלטה בבי"ד של מטה ('בדרכו שאדם רוצה לילך מוליכין אותו'). כאמור, משיטת התוס' עולה שמדרשים וגילים אינם אלא כלי חסיפה של רצון ה'. זהה פרשנות וריגלה, אלא שהיא נעשית במישור שונה, והוא חושפת את רצון ה' שאינו נתון להכרעת בי"ד של מטה (וכאן רלוונטיים כל דיני טעות בהוראת בי"ד והמסתעף).

## ב. אופיינו של דרכי הדרש

### הנחה יסוד של Tos'

הרב משה פינצ'וק, במאמרו העוסק במהותן של יג מידות הדרש<sup>1</sup>, מציע שתי אפשרויות עקרוניות להבין את יג(midot ha'drash):

1. יג מידות הם כלי פרשני, בעזרתו אנחנו מפרשים וمبינים את כוונת המיללים.
  2. יג מידות הם כלים של הארכיאולוג בעזרתם הוא חושף את מה שנמצא וקיים מתחת לפני השטח.
- יצירתיים: התורה שבعل-פה היא חומר הגוף ויג מידות הן הכלים בעזרתם יוצרים הלכות מתוך חומר גלם זה. יג מידות הן האיזמל והפטיש בעזרתם יוצר הפסל.**

הרב פינצ'וק מסביר במאמרו שהמטרות של ארכיאולוג ופסל אין מקרים. לבארה שנייהם 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 עצ או מאבן על ידי סילוק הרקע המיווצר והשארת הצורה הנחוצה לו. לבארה זהה פעולה, אולם למעשה היא שונה בתכלית. הפסל יוצר והארכייאולוג חושף. אמנם שני המקרים התוצר היה כבר בתוך החומר, אולם אצל הפסל זו אינה אלא פיקציה פורמלית. למעשה רק החומר היה קיים,

---

<sup>1</sup> ראה עלוון שבות - בוגרים ז', אלול תשנ"ה, עמ' 37 ולהלאה.

אולם הצורה נוצרה כולה על ידי הפסל. מה שאין כן אצל הארכיאולוג, שבמקרה שלו היו קיימים הנו החומר והו הצורה. בעלי התוס', שatat דבריהם הבאו למעלה, מניחים בדבר מובן מאליו שכאשר אדם דורש קו"ח (גמר, לא פגום) הוא רק מפענה את מה שכתוב בפסוק (=הוא חושף את רצון ה' שהיה בתוכו), ולכן הם שואלים מדוע הבריות מתיחסת לתוספות אלו כתוספות שנעשו מדעתו של משה? הרי הקו"ח "ניתן להידרש", כלומר הוא כלל פענוח שנייה לנו מסיני, והפעלתו על הפסוקים מניבת הלכות שחוביות בהם? ברור שגם בתירוצים (שלא נכנסנו אליו כאן) בעלי התוס' אינם נסוגים מן ההנחה זו.

אולם אם נניח שהקו"ח הוא כלי יוצר ומרחיב, ולא כלי מפענה, כי אז קושיית התוס' לא קשה כלל ועיקר. משה אכן הוסיף מדעתו, על אף שהוא תמן זאת בדרשת קו"ח. גם אם המדרש של משה היה בקו"ח גמור, הרי הקו"ח, שהוא אחת המדידות שהتورה נדרשת בהן, אינו כלי מפענה אלא כלי יוצר. הוא לא חושף את המדידות שהتورה עצמה, אלא מהוועה תוספת והרחבה למה שכתוב בה. על כן שפир זה נקרא מדעתו.<sup>2</sup>

#### **מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני**

נראה שבנקודה זו גופא נחלקו הרמב"ם בשורש השני והרמב"ן בהשגוותיו שם.<sup>3</sup> כדיוע, הרמב"ם קובל בשורש השני שהלכות שיוצאות ממדידות הדרש נכללות בקטגוריה של 'דברי סופרים', או 'דרבנן'. דבריו אלו עוררו פולמוס ענק, וראשו הראשון למתפלמים הוא הרמב"ן בהשגוותו שם, אשר מנסה לנגדו: כיצד יתכן

<sup>2</sup> הרב פינץ'וק טוען שגם בעל הקו"ח, שדבריו הובאו למעלה, מניח שדרשת הקו"ח היא מפענה וחושפת, ולא יוצרת ומרחיבה. כאן נעיר כי מסקנה זו אינה הכרחית. ניתן לראות את המדידות ככלי יצירה והרחבה, ובכל זאת היצירה היא לגיטימית כאשר היא נעשית באופנים שנייתנו לנו מסיני.

לכאורה ניתן היה לערער באותה צורה גם על מסקנותו בדעת התוס' עצם. שכן יתכן שגם תוס' יכולם להבין את הקו"ח כמידה יוצרת, אולם לטענתם אין כאן הוספה מדעתו, שהרי הקו"ח הוא כלי יצירה שניית לנו מסיני, וככהזה היה מותר וראוי שימושה ישתמש בו כדי להרחיב את מה שהקב"ה ציווה. אמנם השיקול והניתוח המפורט יותר, כפי שעשינו כאן, אכן מורה שזו דעת בעלי התוס'.

כאן מטרתנו רק להציג את העיקרון, ולא להוכיח אותו מtower הגם', או התוס'. לעניין זה מספיק לנו הנימוח של מעלה.

<sup>3</sup> למחלוקת זו, אשר נוגעת לכמה מיסודות ואושיות ההלכה, מוקדש ספרו של מ. אברהם, שעוסק בשני השורשים הראשונים (כעת בהכנה). כאן אין המקום 'עלות בהר', ואך' לא

شمירות הדרש שניתנו לנו מסיני (גם הרמב"ם כותב כך, ראה, למשל, בדף לפ' לרך ח"ב) מופעלות על המקרא שניתנו לנו גם הוא מסיני, ומוניבות הלכות דרבנן?

הרמב"ם בתוך דבריו מסביר מדוע הוא לא מונה במנין המצוות את המצוות שנוצרות מדרשות, וכותב כך:

ואולי תחשוב שאני בורח מלמונתן להיוטן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במידה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסבה אבל הסבה כי כל מה שיזכיה אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאו וهم תרי"ג מצות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למןותם.

הרמב"ם מတкар את היחס בין ההלכות שנוצרות מדרשות לבין הפסוקים שהם יוצאות ההלכות הללו, בביטוי 'ענפים מן השורשים'. ככלומר המדרש אינו חשש את מה שכותוב בתורה אלא מרחיב אותו ויוצר הלוכות חדשות. הלוכות אלו אינם כללוות במקרא, אלא מהוות הרחבתה שלו. לפי זה, די ברור שכלי הדרש אינם כל פענוח וחשיפה (של ארכיאולוג) אלא כדי יצירה והרחבה (פיסול).

הרמב"ן עצמו כנראה הבין כך את המחלוקת ביןו לבין הרמב"ם, ולכן הוא כותב (עמ' נב-נג, במחודורת פרנקל):

ואולי יסבירו (הרמב"ם) שהדין הנדרש במידה מן המידות עם היותו אמת אבל אין לו רמז בכתב ולא נכתב המקרא אלא פשוטו, לא להוציא ממנה דין ההוא, והרי הוא נקרא דרבנן... ומכל מקום באותו שלא הזכירו שהן דאוריותה, הרי אמיתת הדין ההוא בספק אם הוא מדברי סופרים לגמרי, שחדרשו אותו בבי"ד, או שלמדו אותו מפי מרע"ה ונקרא דברי סופרים לפי שאין לו רמז בכתב התורה, ואני בכלל "תורה ציווה לנו משה", ככלומר תרי"ג מצות. ואני לא מציינו דעת חכמים בזאת, שהמדות כולן אצל דבר

מפורש בתורה ודורשים אותן מדעתם.

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

#### **משמעות המושג 'הרחבבה'**

בעבר (ראה, למשל, בדפים לפרשיות נח וחיה-שרה) כבר עמדנו על ההבדל בין דרכי ההיסק השונות. ראיינו שאנלוגיה ואיינדוקציה הם כלי הרחבבה (חשיבה

סינטטיות) וודוקציה היא אוסף של כל ניתוח וחשיפה. עמדנו גם על כך שאופיין של מידות הדרש הוא סינטטי (אנלוגי או אינדוקטיבי) במשמעותו, הן לרמב"ם והן לרמב"ן<sup>4</sup>, ולכן ברור שגם כלים סינטטיים לעיתים מהווים כלי חשיפה. כאן נרצה לתאר את תכונות המחלוקת הזה מזוויות מעט שונות.

הבעיה העיקרית שמדוברים המפרשים בדעת הרמב"ם (אשר מבין את המדודות בכלל הרחבה) היא הבאה: ממה נפרש, אם המדודות הן כלי פרשני אז ההלכה שנוצרת משימוש בהן כלולה בכתב והיא הלכה דאוריתית. ואם המדודות אינן כלי פרשני, כי אז מדובר באסמכתא, וההלכות הן מדרבנן ואינן קשורות כלל לפוסקי המקרא.

אולם עיון קל ברמב"ם מעלה שאף אחת ממשתי הגישות הללו אינה מתאatta נcona את שיטתו. ראשית, כבר בהקדמתו לפירוש המשנה (והוא רומז לכך גם בדבריו בשורש השני) הרמב"ם מחלק את ההלכות לחמשה סוגים שונים: 1. הלכות שנטקלו במסורת ויש להן עוגן מדורי כתוב (מדרש סומך). 2. הלכות שנמסרו במסורת ואין להן עוגן בכתב (אלו הן ההלכות הקוריות 'הלכה למשה מסיני'). 3. ההלכות שיש להן מקור מדרשי אולם אין לנו עבורן מסורת. 4-5. ההלכות שנותן מדרבנן (גזרות ותקנות).

יש לציין שבתווך שתי הקטגוריות האחרוניות יש שמחקרים את ההלכות דרבנן לכאלו שיש לנו עבורן אסמכתא בכתב וכאלו אין לנו עבורן אסמכתא כזו. יש הראשונים שכותבים שיש גם הבדל בתוקף ההלכתי של ההלכות משתי הקטגוריות הללו.<sup>4</sup> הריטב"א בר"ה טז כותב שאסמכתא אינה רק זכר שרירותי בפסוקים, אלא ישנו קשר של ממש בין הדין לבין המקור מהו לו אסמכתא (ראה גם באר הולה, למחר"ל, באר א). מכל זה משתמש תפיסת שאסמכתא אינה סתם אמצעי עזר לזכרון אלא קשר כלשהו בכתב, אלא שהוא קלוש ('דרשה פגומה', בלשונו לעיל).

מעבר לכך, כדי להשלים את התמונה, נוסיף כי לפני הקטgorיה הראשונה ישנו עוד סוג של ההלכות, והוא ההלכות שכתובות במפורש במקרא. ובנוסיף לכל המפה זו ישן גם ההלכות שמקורן בסברא בלבד (כמו החובה לברך ברכבת הנהנים לפני המזון, שבגמ' ברכות לה ע"א נגזרת מהסבירה שאסור ליהנות מהעולם זהה ללא ברכה).

---

<sup>4</sup> כן מוכח בדברי תוד"ה 'תנאי' ר"ה י"ב ע"א, ובתוד"ה 'לא קשיא' שבת ל"ד ע"א.

ממבט כללי עולה כי שלוש מתוך כל הקטגוריות הללו אינן קשורות למקרא כלל ועיקר: הלכה למשה מסיני, הלכה שישודה בסברא והלכה דרבנן ללא אסמכתא. לכל שאר הקטגוריות יש קשר כלשהו למקרא, אולם לכל אחת מהן יש קשר בעל אופי, או עצמה, שונים. אמן אין כאן מקום לפרט זאת למחרי, אולם דומה כי די בתמונה כללית זו כדי להראות שהקשר לכתוב אינו מושג שהתייחסותנו אליו היא בינהית: קיים או לא קיים. ישן עוצמות שונות של קשר לכתוב. בשפה אחרת נאמר: ישן מידות שונות של היכלות בלשון המקרא.

נדגים זאת דרך פרדוכס ידוע, אשר גירסה אחת שלו הוצאה כבר ביוון העתיקה (שם הוא עסק בהגדרת קרחות), ובפילוסופיה של ימינו הוא קריי 'פרדוכס העירימה'.

#### **פרדוכס העירימה.<sup>5</sup>**

ניסוח רוח של הפרדוכס הוא הבא:

**הנחה א:** אבן חץ אחת אינה עירימה.

**הנחה ב:** אם ישנו צבר אבני חץ שאינו עירימה, אז הוספת אבן אחת לא תנסה את מעמדו, ולכן הוא עדין לא עירימה.

**הנחה ג:** צבר של מיליון אבני חץ הוא עירימה.

כפי שניתן לראות בຄלהות, על אף שככל אחת משלאן ההנחות הללו כשלעצמה נשמעת סבירה מאד, قولן יחד אינו מתויישות זו עם זו. אם כן, מה פגום? אייזו מבנייהן היא טענה שוגה, ומדוע?

לפנינו שוננה על כן, נקבע על העובדה שכמעט כל מושגי היום-יום והשופים למתקפה דומה. למשל, המושג 'אחר-הצהרים' (דוגמא זו נוצרה מشيخה עם בני הקטון):

**הנחה א:** שעה 12:00 היא אחר-הצהרים.

**הנחה ב:** אם עיתוי כלשהו אינו אחר-הצהרים, הוספת שנייה אחת לא תנסה זאת.

**הנחה ג:** שעה 16:00 היא אחר-הצהרים.

גם שלוש הטענות הללו נשמעות סבירות, כל אחת לחוד, אולם הן אין מתיישבות

<sup>5</sup> ראה, למשל, ענת בילצקי, **פרדוכסים**, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון – הוצאה לאור, 1996, פרק ג'. וכן, רות מנור, 'מה פרדוכסלי בפרדוכסים', בתוך **פילוסופיה ישראלית**,ASA כשר ומשה חלמי (עורכים), פפיروس 1983, עמ' 249–272, סעיף 4, ובסורות שבביבליוגרפיה שם. ראה גם מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורה**, שער שנים-עשר פרק ה', ובספר השני בטרילוגיה שיצא בעז"ה בთור זמן קצר.

כולן יחד. הוא הדין לשאלת מהו 'צבע אדום' (כאשר צעד ההתקדמות הוא יחידה קטנה של אורך גל). וכן לשאלת מהו 'אי' (לעומת יבשה או סלע בים), או מהו 'שולחן' (כאשר נעשה מטמורפוזה וציפה, מבחינה פונקציונלית או מבחינה כורנית, מכסא לשולחן) וכן הלאה.

שורשן של כל המבוקחות הללו הוא אחד: מושגי היום-יומם אינם בעלי משמעותה. למשל, המושג 'עירימה' אינוBINARI (=מקבל רק שני ערכי אמת: אמת ושקר, והוא לא). כבר אבניים הוא לא רק: או עירימה, או לא עירימה. נכון יותר לומר שצבר זהה הוא: או לא עירימה, או קצת עירימה (=עירימה למדוי), או מאד עירימה, או עירימה (=לגמר עירימה). ככלית נאמר שערכי האמת אשר רלוונטיים למושגי יום-יומם אינם רק הצמד אמת/שקר, אלא רצף של ערכים.<sup>6</sup>

### **ישום להלכה: 'היכללות' בכתב**

גם המושג 'כלול', או 'מצוי', בתורה, אינו מושג חד. זה מושג يوم-יומי, ולכן טבועה בו עמיימות איננהרנטית. הלכה כלשהי יכולה להיות 'כלולה לגמר' בתורה (=הלכות שתובות בפסוקים, והן מדאוריתית), או 'כלולה מאד' בתורה (=הלכות שנמסרו במסורת ויש להן עוגן מדרשי, וגם הן מדוריתית). להסביר ראה בספר על השורשים), או 'די כלולה' בתורה (=הלכות שיש להן עוגן מדרשי ללא מסורת, ועליהן נחלקו הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל), או 'כלולה מעט' בתורה (=asmachta' לפי הראיטב"א בר"ה טז וסיומו), או 'לא כלולה כלל' בתורה (=הלכות דרבנן לא asmachta').<sup>7</sup>

<sup>6</sup> בלוגיקה מכונה תורה כזו: לוגיקה וציפה. אלו טענות שמקובלות כערך האמת שלهن, מספר אינסופי (בעוצמת הרצף) של ערכים. דוגמא ידועה היא טענות שנבחנות בהקשרים סטטיסטיים. טענות כאלה מקבלות כערך אמת את כל המספרים בין 0 ל-1 (או, באחיזים, בין 0 ל-100). עירימה אינה מושג סטטיסטי, על אף שספקטורום ערכי האמת שלה הוא דומה, שכן אין כאן כל אי-ודאות, אלא פיזור מושגי. המושג 'עירימה' עצמו משמש כיסוי, או כוורת, לרצף של מושגים שונים, אשר מצאים על אותו ציר. השוני בין המושגים הללו הוא כמוותי בלבד, ולכן מצביעים עליהם בשפה באמצעותאותו מילה. זה אמן חסכווי ונוח,

אולם המחריר על כך הוא העמימות שלולה את מערכת המושגים היום-יומיים. נקודת חשובה נוספת היא שאין כאן כל פגיעה בכלל הלוגיקה. יש כאן אך ורק עמיימות מושגית. זאת, בניגוד לטענות של כמה פילוסופים אשר גורסים שהלוגיקה אינה תקפה בשפת הימים-יומם. זהוי טענה אבסורדית, שהרי גם היא עצמה נאמרת בשפת הימים-יומם, ולכן, לשיטותם, נוכל לקבל אותה עצמה יחד עם היפוכה (שכן חוק הסתירה אינו חל בשפת הימים-יומם). ראה על כך במקורות שהובאו לעיל.

<sup>7</sup> יש להעיר שהלמ"מ הן יוצאות דופן, שכן הן כלל אין כלולות בתורה, אולם יש להן

### **בחזרה למדרש**

ראינו לעלה שישิต בעלי התוס' היא שדרשות נחבות 'כללות למורי' בתורה, כמו הרמב"ן. כלומר הן כלի חושך וمفענה. לעומת זאת, יש דרישות פגומות, שהן כעין אסמכתאות (ואולי אף לעלה מכך), אשר מניבות הלכות שיכולות להיכلل בכתב, אולם יכולות גם שלא להיכלל בו. כאן ההכרעה מסורה לב"ד של מטה, והקב"ה בכבודו ובעצמו 'כופף את רצוני' בפניהם.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם זה גופא מעמדן של ההלכות שעולות ממדרשים יוצרים תקפים. הלוות נאלו אין מצויות בכתב, אלא מהות הרחבה שלו. מה מעמדן של דרישות פגומות? לא ברור. יתכן שהרמב"ם משירק אותן לאסמכתאות של הריבט"א (אם הוא אכן מקבל את ההגדורה הזאת), או שאין לו כלל קטגוריה כזו. אולם אם אכן אין לו קטgorיה של דרישות פגומות, או אז עולה השאלה כיצד הוא יפרש את המדרש לעיל? מדוע השיקולים של משה נחברים 'דעתו' שלו?<sup>8</sup> התשובה לפי הרמב"ם היא שככל מדרש מבטא את דעתו של הפרשן ולא מהו הchipפה של דעת הקב"ה עצמו. מסיבה זו הרמב"ם כלל איינו נזקק לקטגוריות הביניים של תוס' (מדרש 'פוגם'). המדרשים הרגילים (התקפים) עצם, נעשים 'מදעתו' של משה רבנו, כמו גם אצל כל הדרשנים שבאו אחריו.

נראה שהמחלוקה הזאת מתבטאת בצורה החדה ביותר בשתי הלשונות שמצוויות בשתי נוסחאותיו של המדרש שלמעלה: בסוגיות שבת מותואר אישורו של הקב"ה במיללים: "והסכים הקב"ה עמו". לעומת זאת, בסוגיות יבמות נוקטים לשון: "הסכימה דעתנו לדעת המקום".

**הלשון בסוגיות יבמות מורה בבירור על תפיסת התוס'**, שם משה רבנו קלע לדעת

מעמד ביניים: בין דאוריתיא לדרבנן (כמו הלוות שדי' כללות' בתורה). ראה בספר על השורשים.

<sup>8</sup> ישנה אפשרות לומר ששני המדרשים הראשוניים, אשר משתמשים בג"ש והיקש, דורשים נתונים שמתקבלים במסורת (אדם אינו דורש ג"ש מעצמו). אולם כבר ערכנו שהדרשות הללו נעשו עוד לפני מתן תורה, ושם עדיין לא היו בידי משה הנתונים הנדרשים, וכן זה נחשב 'מදעתו'. והקו"ח שנעשה לאחר מתן תורה, אינו דורש נתונים במסורת, שכן אדם דורש אותו מעצמו, ולכן הוא נקרא 'מදעתו' באופן מהותי. אולם הסבר זה קצת קשה, מכיוון שדי' ברור שאלה מדרשים אנכرونיסטיים (ראה בתחילת הדף לפורת ל-ך-לך). בפועל את המדרש הזה עשה הדרשן בימי חז"ל, ולא משה רבנו. האם הדרשן הקפיד לטעת את המדרש על הкрепע ההיסטורית שהוא כביכול משקר? לא ברור לאיזו מהימנות ההיסטורית ניתן לצפות ממדרש אנכرونיסטי.

המקום.<sup>9</sup> אולם הלשון בסוגיות שבת מורה יותר לכיוונו של הרמב"ם, שהקב"ה הסכים למשה על מה שהכريع מדעתו ('בדרכ שאדם רוצה לילך מוליכים אותו').<sup>10</sup>

### על נתיעות וענפים

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

**תלמוד לומר 'נתועים', מה נתעה זו פרה ורבה - אף דברי תורה פרין ורביון.**

דרכי הדרש מרחיבות את התורה שבכתב, 'הענפים 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 מגלוות את רצון ה' (אולם בהחלט לאו דזוקא את זה שטמון בנסיבות עצמן).

<sup>9</sup> אמן לשיטת התוס' עצם זה קצת קשה, שכן מדובר שם על דרישות פגומות. שם ברור שיש יצירה. נראה שלפי תוס' גם דרישות פגומות איןין יוצרות, אלא חושפות משהו לא ודאי. אין כאן מקום להרחביב בנקודה זו.

<sup>10</sup> דזוקא לשון זו מתאימה גם לתוס', שכן לגבי דרישות פגומות ייתכן שגם הוא מסכים שהן בבחינת יצירה והרחבה ולא חשיפה (ראיה בהערה הקודמת). לאחר הכתיבה מצאתי בספרו של שלום רוזנברג, **לא בשמים היא - תורה שבבעל-פה - מסורת וחידוש, TABONOT, גוש עציון תשנ"ז**, פרק ב', את חילוק הזה בין שתי המשמעויות להסתמכו של הקב"ה.

## תובנות מפרשת יתרו

1. כאשר מגיעים למסקנה שהלכה מסוימת שנוצרת מדרשה היא מדרבנן, וממילא מסיקים שהדרשה היא רק אסמכתה, אז עליינו להניח מניה ובה שהדרשה שהובילה אל ההלכה אינה תקפה, כלומר - "פגומה". היא אינה עונה לקריטריונים המלאים שנדరשים ממידות הדרש ולכן היא אינה יכולה להיות מקור מלא שיכל ליצור הלכה דאוריתא.
2. בכל המופעים, בהם נקבעת דרשה מסוימת כ"אסמכתה" אין הסבר מתודולוגי, מדוע הדרשה אינה שלמה.
3. מחקר שיטתי של האסמכאות בספרות חז"ל, יכול להניב תובנות חשובות באשר בדרך העובדה הנכונה עם מדות הדרש "במופעיהן הטהורים".
4. בעלי התוספות מניחים בדבר מובן מאליו, שכאשר אדם דורש ק"ו גמור (לא פגום) הוא רק מפענה את מה שכתב בפסקוק, והוא חשף את רצון ד' שהוא בתוכו (דומה לארכיאולוג ולא לפסל, על פי דימוי הרב פינצ'יק)
5. הרמב"ם (בשורש השני) קובע שהמידות הן כלי יוצר ומרחיב ("דברי סופרים") והרמב"ן מבין שהמידות הן כלי מפענה (כשיטות בעלי התוספות).
6. הרמב"ם מחלק את ההלכות הנלמדות לחמשה סוגים:
  - א. התקבלו במסורת וגם יש להן עוגן מדורי (מדרש סומך)
  - ב. התקבלו במסורת ואין להם עוגן מדורי ואף לא רמז ("הלו"מ")
  - ג. הלוlut שיש להן מקור מדורי אך לא מסורת (מדרש יוצר)
  - ד-ה. הלוlut מדרבנן, גזירות ותקנות.
7. על פי הריטב"א, "אסמכתה", אינה סתם אמצעי עזר לזכרון אלא קשר כל שהוא לכתוב, אלא שהוא קלוש ("דרשה פגומה")
8. הלוlut כלשהי יכולה להיות:
  - א. "כלולה למורי בתורה" (בפסוקים, וה halolut מדוריתא)
  - ב. "כלולה מאד בתורה" - הלוlut שנמסרו במסורת ויש להן עוגן מדורי.
  - ג. "די כלולה בתורה" - שיש להן עוגן מדורי ללא מסורת.
  - ד. "כלולה מעט בתורה"- אסמכתה.
  - ה. "לא כלולה כלל בתורה" - הלוlut דרבנן ללא אסמכתה.
9. בעלי התוספות מכנים ק"ו פגום, בלשון "דרשה לא גמורה". כמו בפרשנותנו - "אין זו דרשה גמורה, אלא משמע דהיום ממש, די לאו הכى אין זה מדעתו".

10. ערכי האמת הרטלוניים למושגי יום יום אינם רק הצמד אמת/שקר אלא רצף של ערכים. בלוגיקה מכונה תורה זו - "לוגיקה רציפה". אלו טענות שמקובלות כערבי אמת שלහן, מספר אינסופי (בעוצמת הרצף) של ערכים.
11. המושג 'כלול' או 'מצוי' בתורה אינו מושג חד, זהו מושג يوم יומי ולכן טבואה בו עמיות איינהרנטית.
12. הרמב"ם אינו זוקק לקטגוריות הביניים של "מדרש פגום" משום שהמדרשים הרגילים עצם (התקפים) נעשים מדעתו של הדרשן.

## ■ פרשת משפטיים ■

### המידות הנדרגות

בניין אב.

הצד השווה.

### מתוך המאמר

- מהי אזהרה?
- מה בין קלון לבין בעל החינוך: האם התורה מכילה גם כללי הכוונת התנהוגות או רק כללי הכרעה?
- מהו היחס בין אזהרה ועונש?
- מדוע לא מזהירים/עונשים מן הדין?
- מה קורה כאשר יש עונש מפורש בכתב ואין אזהרה?
- מה בין מקלט אביו ואמו, מקלט דין, נשיין, ראש, ולהבדיל - אלוקים?
- ארבעה מודלים לוגיים לצד השווה' מורכב: כאזהרה ובכלל.

## מקורות מדרשיים לפרשת משפטיים

**ומקהל אביו ואמו מות יומת:**  
(שמות כא, ז)

"מות יומת" - בסキלה... עונש שמענו אזהרה מנין, ת"ל (שמות כב כז) אלהים לא תקלל; אם דיין הוא אביך, הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל, ואם נשיא הוא, הרי הוא בכלל (שמות כב כז) ונשיא בעמר לא תאור; איןו לא דיין ולא נשיא, אלא בור, הרי אתה בן נני אב משניהם, לא הרי דיין כהרי נושא, ולא הרי נושא כהרי דיין, הצד השווה שבהן, שהם בעמר אתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמר אתה מוזהר על קללתו; אי מה הצד השווה שבהן, שהם גדולים ובעמר וגדולתנו גורמה להן, לפיכך אתה מוזהר עליהם על קללתם, תאמר באביך, ת"ל (ויקרא יט יד) לא תקל חרש, דבר הכתוב באמלים שבאדם. הרי אתה בן נני אב מבין שלשתן, לא הרי דיין כהרי נושא, ולא הרי נושא כהרי דיין, ולא זה זה כהרי חרש, ולא הרי חרש כהרי זה וזה, הצד השווה שבהן, שהם בעמר אתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמר, אתה מוזהר על קללתו.

(מכילתא דר' ישמעאל, משפטיים, מס' דעתיקין פרשה ה ד"ה 'מות יומת')

#### **א. אין מזהירין מן הדין**

מבוא

המדרש המצוטט מעלה מchipsh אזהרה לעבירה של מקלל אביו ואמו, שוננה סקילה. בסופו של דבר מוצאים את האזהרה בبنין אב מצירוף של שלושה מקורות: דין, נשיא וחרש. ישנן במדרש זה כמה וכמה נקודות עקרוניות שיש לדען בכל אחת מהן: אזהרה ומשמעותה, אזהרה וענישה מן הדין, מבנה הדרשה שהוא מבנה מרכיב של האzd השווה משולשה בתובים (ולא שניים).

ازהרה ומשמעותה

המושג 'ازורה' בלשון חכמים פירושו: עבירות לאו (ראה, למשל, את לשון הרמב"ם בתחילת שורש ח). הנהנה פשוטה היא אצל חז"ל, שלא ניתן לעונש על עבירה כלשהי, אפילו אם העונש כתוב במפורש בתורה, אלא אם יש מקור נוסף, אשר קורוי 'ازורה', הקובע את המעשה הזה אסור, ככלומר בעבירה. זה מה שקורוי אצל חז"ל: 'לא ענש אלא אם כן זההיר' (ראה, למשל, בבלאי יומא פא ע"א ומקבילות). فهو מקור היביטוי (שכלל אינו מוציא אצל חז"ל): 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'. בغالל הנהנה ההז, במקומות רבים בהם מופיע עונש ללא אזהרה, חז"ל שואלים כמו במדרש שלמעלה: 'עונש שמענו, אזהרה מנין?'.

הצורך באזהרה מבואר בספר החינוך מצוה סט, וזה לשונו:

כדי לא יספיק לנו הזכרת העונש במצבה מבלתי אזהרה... מפני שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת האל, אלא שיאמר עוזה דבר פלוני עינש בכך, היה במשמע שיהיה רשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא יהוש לצערו לעבור על המזווה לא יבוא זהה כנגד חפץ השם יתברך ומצותו, ויחזור דבר המזווה עיין מוקח ממשיכר, כלומר הרוצה לעשות דבר פלוני יתנו כך וכך ויעשה או יתן שכמו לשבול כך ויעשהו, ואין הכוונה על המזויות בכך, אלא שהאל לטובתו מונענו בדברים והודיעינו במקצתן העונש המגיע לנו מיד מלבד העברות רצונו שהוא...

בבעל החינוך מסביר שאם יהיה כתוב עונש ללא אזהרה אנו נחשوب שהעונש הוא רק כיון התנין טכנית (=’מקח וממכר’, בלשונו), שהרוצח לעשות את העבירה קיבל עונש, אולם אין במעשה העבירה מואמה נגד רצון הקב”ה. חז”ל מלמדים אותנו שתפיסה זו אינה נכונה.

בפועל המשפט מחלקים בין כללי הכרעה (=ענישה) וכלי התנהגות (=ازירות

ומצוות). בפילוסופיה של המשפט ישנן גישות (=פוזיטיביסטיות, כמו זו של ההוגה המשפטיאו-אוסטריאי קלזון) אשר גורשות כי אין בכלל מקום לבבלי התנהגות במסגרת החוק. תפיסה זו מתייחסת גם עם הנהחה הילברלית, לפיה המחוקק אינו יכול להכתיב לאזרוח מה מותר או אסור לו לעשות. לפי החוק, מעצם האדרתו, פונה אך ורק לרשותו של השלטון. לדוגמה, בחוק העונשין הישראלי אין כלל סעיף שאוסר לרצוח או לגןוב, אלא אך ורק קיציבה של עונש על מעשים אלו.<sup>1</sup> כפי שהערנו, בהלכה המצב הוא שונה: ישנים כללים משני הסוגים, ולמעשה לא ניתן לעונש ללא אזהרה.

#### **ازהרה וענישה מן הדין**

ישנים שני כללים אשר נוגעים לשני סוגי החוקים הללו (ראה סוגיות הבבלי יבמות כב ע"ב): 1. 'אין עונשין מן הדין'. ואפיו למי חולק וסובב שכן עונשין מן הדין, יסכים כלל: 2. 'אין מזהירין מן הדין'. ככלומר לגבי עונש ישנה מחלוקת האם ניתן ללמד אותו מן הדין, אולם לגבי אזהרה ברור שהיא אינה ניתנת להימלמד מסווג השיקול הנזכר 'דין'.

הפרוש המקובל למושג 'דין' הוא קל וחומר (וכך כתוב בדבר פשוט ומוסכם **באנצ'ית ע' 'אין מזהירין מן הדין'**). אולם הרמב"ם בשורש השני סובב שהמונה 'דין' פירושו כל המידות שהתורה נדרשת בהן, ככלומר לטענותו לא מזהירים בכלל מכוח דרישות. הרמב"ן בהשגותיו שם מיאrik לחלק על הרמב"ם בנקודה זו, ומיערים כנגדו כמה וכמה **קוויות מהש"ס**, ואכ"מ.

יש לציין שלפי רוב השיטות, עצם קיומו של איסור ודאי ניתן להימלד מן הדין. הררי מידות הדרש מהוות מקור לאיסורים רבים. האזהרה מן הדין אינה קבילה רק לענין הענישה, ככלומר לא ניתן לעונש על סמך אזהרה שנלמדה מן הדין. ככלומר גם ענישה מן הדין וגם אזהרה מן הדין עוסקות בצורה זו או אחרת בענישה. עניר כי שיטת הרמב"ם בענין זה שונה, שכן לדבריו (בשורש השני, ראה בדף לשבוע עבר), גם האיסורים עצם הנלמדים מי"ג **מידות אינם מן התורה**, אלא מדובר

<sup>1</sup> ראה, למשל, חיים כהן, **המשפט**, ירושלים תשנב, עמ' 653. הארט, שגם הוא מחזיק בסוג של גישה פוזיטיביסטית, חולק על גישה זו. הוא טוען כלפי קלזון שאישתו אינה מבחינה בין עונש לבין תשלום מס (זהוי בדיקת משמעויות הביטוי 'כעין מכך וממכך' של בעל החינוך). לסקירה קצרה ומראי מקומות, ראה במאמרו של שי' ווונר, 'על משמעותה של הנאמנות להלכה', **אקדמיה**, יא, תשרי תשסב, עמ' 97 והלאה, בעיקר בהערה 20, ובכל ספר מבוא לתורת המשפט. נעיר כי מסקנתו של ווונר במאמרו הנ"ל, שגם היא נוגעת לנושא הדיון שלנו, היא מופרcta לחלווטין, ואין כאן המקום.

סופרים. כלומר לשיטתו הכלל שאין מזהירים מן הדין פירשו שככל לא נוצר איסור דאוריתא, ולא רק שלא ניתן לעונש על העבירה זו. ישנם כמה סיגים לכללים אלו. ראשית, בכמה סוגיות רואים שמשהירים מהיקש (למשל, פשעים כד ע"ב), וכן מגז"ש (זבחים קו ע"ב, ובפרש"י ד"ה 'אתיא' שם). לגבי 'מה מצינו' ו'מה הצד' נחלקו האחرونים האם מזהירים מכוחן (ראה *כנסת הגדולה ח"מ סי' שנת הגב"י ס"ג, ואנצ"ת שם העלה* 56).

**גיהה זמנית בחזרה למדרש שלנו:** מקרה בו העונש מפורש בתורה הרמב"ם בהקדמתו למנין המצוות (וכן במצבות ל"ת שיח בספמא"ץ) מנסה על המדרש שהבאונו לمعالה, וכותב כר:

שאנחנו לא נאמר אין מזהירים מן הדין אלא כדי שנאסר מה שלא התבאר לו איסור מיוחד באופן הקש. אמנם כשהנמצא העונש בביור בתורה לעושה המעשה הזה נדע בהכרח שהוא מעשה אסור מזוהר ממנו ואמנם נוציא בהקש האזהרה בשבייל שיתחזק לנו שרש אמרם לא ענש הכתוב אלא אם כן זהירות...

הרמב"ם בתחילת דבריו מעריך שהמדרש שלנו סותר לכורחה את הכלל שאין מזהירים מן הדין, שכן הוא לומד את האזהרה למכלול אביו ואמו מהצד השווה, שהוא אחת מי"ג מידות (ראה על כך בדף לפרשנות שמota).<sup>2</sup> יש להעיר כי קושיא זו כלל אינה עולה לפי שיטת רוב הראשונים ש'דין' הוא רק קל וחומר. כאמור, כאן מדובר על הצד השווה, ובמידות שאין קו"ח מזהירים מן הדין. הרמב"ם, כאמור, מניח ש'דין' הוא כל דריש מי"ג מידות, ולכן אי אפשר להזuir גם מכוח דריש של הצד השווה, כמו גם מכוח כל שאר המידות. אמנם ראיינו שגם לגבי הצד השווה נחלקו האחرونים, ועל כן נראה שחלק מן המפרשים יאמכו את תירוץ של הרמב"ם (אמנם לא מטעמו שלו).

הרמב"ם מifies את הקושי בכך שכאן האזהרה מן הדין היא קבילה, שכן שהעונש על מקלט אביו כתוב במפורש בתורה ('מות יומת' – ראה ב חלק הראשון של הדרשה המובאת לمعالה).

<sup>2</sup> אמנם בהקדמתו למנין המצוות הרמב"ם מתייחס לסוגיא המקבילה בסנהדרין, אולם במצבה שיח הוא מציין למגילתא שלנו. נעיר עוד שבירושלמי סנהדרין פ"ז הי"א מובאת אזהרה מכוח היקש (ראה *מראה הפנים* שם. ובקרובן העדה שם מגיה את לשון היירושלמי).

### טעמים של שני הכללים הללו

את טעם הדברים, מודיע לא מזהירים מן הדין, לא מצאנו מבואר בפרשנים. יש לך מקור (יבמות כב ע"ב) מכך שהוצרך הכתוב להזיר על בית אחותו בת אביו ואמו, אף על פי שנאמרה אזורה לאחותו בת אביו שאינה בת אמו (ואפשר היה ללמד את האזורה לבת אביו ואמו בקו"ח מازורה זו).<sup>3</sup>

לעומת זאת, לגבי הכלל שאין עונשין מן הדין ישים באחרונים שלושה פירושים ידועים (ראה **אנצ'ית** ע' 'אין עונשין מן הדין', **בית האוצר** א כללנו ועוד): 1. כיון שקל וחומר הוא היקש שכלי ואדם דין אותו מעצמו, יתכן שיש פירכה על הקל וחומר (**הליכות עולם, מידות אהרון** פ"ב ח"ג). 2. כיון שהלמד חמור מהמלמד, אז יתכן שהעונש הקל איינו די חמור כדי לכפר עליו (מהרש"א סנהדרין סד ע"ב ועוד). 3. גזירת הכתוב שלמדו מ'אחותו (ר' אליהו מזרחי פ' שמיני).<sup>4</sup>

לאור הטעמים הללו ניתן לומר גם על טעם הכלל שאין מזהירים מן הדין. לבאורה הכוון השני איינו בא בחשבון, שכן כלל לא מדובר כאן על ענישה. אולם כפי שהערנו לעיל, האזורה מן הדין בהחלט מספיקה כדי לצור איסור. הבעיה של 'ازורה מן הדין' מתעוררת רק כאשר אנו עוסקים בשאלת האם ישנה אזורה כתנאי לאפשרות החיוב בעונש. אם כן, גם השאלה בה עוסק הכלל 'אין מזהירים מן הדין' היא שאלת העונש, אלא שזו נוגע בה ברובד שונה. אמן לפि הרמב"ם, אשר מifies את הכלל של אין מזהירים מן הדין לגבי עצם האיסור, אך לא ניתן ללבת בכיוון השני.

<sup>3</sup> מעניין יהיה לדון האם מקור זה עצמו הוא דרשה או לא. אם הוא דרשה מተועדות כמו שאלות לוגיות מעניינות. אולם בפשוטות נראה כי זה שיקול פשוט, שכן יתרו הכתוב איינו חדש כאן, אלא מתרפרש בכל הפשט.

<sup>4</sup> בזכורת ההצגה זו טמון אבסורד מסוים. הכוון השלישי איינו מהוות אלטרנטיבה לשני הראשונים. הוא מציע מקור לדין, והם מציעים כיוני הסבר והבנות לדין. לנראה כוונת הכותבים היא לומר שני כיוני ההסביר הראשונים אינם נכונים, אלא זהה גזירת הכתוב (והמקור מובא רק להשלמת התמונה: אם יש גזירת הכתוב כאמור להיות לה מקור בתורה). שורש הדברים הוא בכך שעצמת העונש אינה בהכרח פרופורציונית לחומרת העבירה. סיבות ומkorות לאיisha צו ראה מ. אברם, 'נותן לרשות רע כרשעתו – האמנם?', **עלון שבות - בוגרים ט, אייר-סיוון תשנו**.

נעיר עוד שאם אכן 'דין' הוא קל וחומר, ניתן לראות בשלוות ההסבירים הללו שלושה מנוגנים בהבנת אופן פעלות המידה של קל וחומר: האם הוא ממון (גורם לחומרה בלמד ביחס למילמד), או שהוא משווה (הקו"ח הוא רק אינדיקטיה לאנלוגיה מסוירה), או שהוא כלל פורמלי. ראה על כך בעבודת הדוקטור של ג. חזות.

אם כך, כל אפשרויות ההסביר שעולות ביחס לענישה מן הדין רלוונטיות גם לכל דין שאינו מזהיר מן הדין. יותר מכך, כפי שראינו הגירה בסוגיות יבמות קובעת שגם מי שסובר שכן עונשין מן הדין מסוימים שאין מזהירים מן הדין. לעומת ההפוך, שלא מזהירין מן הדין הוא פשוט ומוסכם יותר מאשר הכלל שלא עונשין מן הדין. אולם זה גופא טעון הסבר לפי כל השיטות: מדוע הדין של העונש פשוט יותר מזהה של האזהרה?

הסביר המתבקש נועז בהבחנה בין הסיטואציות. מצב שבו הענישה היא מן הדין, הוא תמיד מצב שבו ישנה אזהרה כתובה במפורש, אלא שלא מוזכר העונש. אם כן, עצם קיומה של האזהרה הוא עצמו מbasת את היסק (=הדין) שנעשה לגבי העונש. העובדה שקיים איסור מbasת את הקו"ח לגבי העונש. לעומת זאת, במצב של אזהרה מן הדין, לא מדובר בעונש כתוב במפורש, ולכן קשה יותר להסביר על קיומה של אזהרה. יותר מכך, הרי לפי הרמב"ם כאשר העונש כתוב במפורש אז באמות כן מזהיר מן הדין. אם כן, במצב של אזהרה מן הדין אין לנו תימוכין נוספים להיסק (=הדין) שאותו עשינו, ולכן אנו חששים מאי תקפות של מסקנותיו.

לפי זה, סביר מiad מה שכתב הרמב"ם שכאשר כתוב העונש בפירוש אין בעיה של אזהרה מן הדין. הסיבה לכך היא פשוטה: במקרה כזה הבעיה של אזהרה מן הדין מקבילה למקרה לבעה של ענישה מן הדין, שכן העונש כתוב מהוות תימוכין להיסק אודות האזהרה.

#### **שיטת הרמב"ם בעניין**

כל זה אמרו לשאר שיטות הראשונים. אולם, כאמור, הרמב"ם מבין את הכלל 'אין מזהירין/עונשין מן הדין' כנוגע לכל דרכי הדרש, ולאו דווקא לקו"ח. אם כן, שאלת החומרה אינה רלוונטית להבנת הכלל. מעבר לכך, גם שאלת הפירכה נראית תמורה אם מימושים אותה לכל מידות הדרש (ולא רק לקו"ח שאוטו כל אדם דין מעצמו).

כפי שראינו, הרמב"ם מבין את הדין הזה גם במישור של האיסור עצמו (לא רק במקרים תנאי אשר דרוש לשם הטלת עונש). לפי שיטת הרמב"ם בשורש השני, גם איסור שנלמד מאחת מדריכי הדרש אינו איסור תורה, ממילא אין כאן אזהרה וגם לא ניתן להטיל עונש. לפי הרמב"ם הכלל שאין מזהירין מן הדין אינו עוסק בהתניה לענישה אלא באיסור עצמו.

הסיבה היסודית יותר לכך נועצה במערכת מושגית שונה לחלווטין. לפי הרמב"ם המושגים 'דאוריתא' ו'דרבן' אינם מושגים שմבטים תוקף הלכתית, אלא מסוגים את מקורות ההלכה. במקרים רבים רואים שלפי הרמב"ם 'הלכה דאוריתא' היא הלכה שכותבה בתורה, ו'הלכה דרבנן' היא הלכה שלא כתובה במפורש בתורה, ולאו דווקא תקנות וגזרות כמשמעותו המקובלת של המונח זהה (אצל הרמב"ם הוא כולל הלכה למשה מסיני, וגם את ההלכות שעולות מן הדרשות. ראה למשל פירוש המשנה כלים פ"ז מ"ב ועוד).<sup>5</sup>

ראינו בדף לשבע שuber שלפי הרמב"ם הדרשות הן כלי הרחבת של הכתוב ולא כלים פרשניטיים שחושפים את כוונתו. אם כן, כתעת ברור שהלכה שיצאת מדרכה אינה טמונה בכתב מעיקרו אלא מהוה הרחבה שיצרו אותה החכמים הדורשים. בדיק מסיבה זו, לפי הרמב"ם, אין מהירין מן הדין. 'ה'זהרה' לפי הרמב"ם אינה תנאי לענייה אלא יצירת איסור, כמשמעותה המקורית של 'זהרה' (ראה לעיל). כאשר אין מקור מפורש בתורה, זו אינה הלכה 'דאוריתא', ולכן אין כאן אזהרה. הדין שעולה מהדרשה אינו מצוי בתורה, ולכן אנו לא מצווים עליו ישירות מפני בורא עולם (אלא דרך החובה לצית לחייבים מלאו ד'לא תסור'). מילא התורה אינה קוצבת עונש עליון. לפי הרמב"ם אין כאן בעיה של חוסר בהתראה, אלא פשוט אין איסור בעל תוקף מלא. מילא גם לא עונשים עליון.

לעומת זאת, אם האזהרה כתובה במפורש, כי אז איסור ודאי קיים, והבעיה היא רק ביחס לעונש. כאן הבעיה היא פחותה, שכן ודאי עבר איסור תורה, והעובדת שלמדנו את העונש מדרשא אינה צריכה למונע מאיתנו להטיל אותו. لكن הכלל 'אין עונשין מן הדין' הוא מהודש יותר מאשר הכלל שאין מהירין מן הדין שהוא הכרחי לפי שיטת הרמב"ם. אמן למסקנה גם לא עונשין מן הדין, שכן צריך גם העונש ייכתב במפורש בתורה, ודרשה אינה נחשבת כתובה בתורה.<sup>6</sup>

לעומת זאת, כאשר העונש כתוב במפורש בתורה, אז ברור שצריכה להיות אזהרה, גם אם היא נעלמת, שהרי התורה קובעת במפורש העונש (ראה בציגות מהחינוך לעיל). במצב זהה, אם יש לנו אזהרה מהיסק מדרשי, אז הרמב"ם מבין שהדרשה מגלת לנו מהי האזהרה הנעלמת שהעונש כתוב הוא הסנקציה עליה. לכן הרמב"ם קובע שבמצב כזה גם אזהרה מן הדין היא קבילה.

<sup>5</sup> ראה מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', *צחר* טו, פרק ב. וכן בספרו על שני השורשים הראשוניים של הרמב"ם. הספר יצא לאור בעז"ה בסוף השנה, וההנאה והביסוס המלא לטענות אלו יוצגו שם.

<sup>6</sup> יתכן גם שהרמב"ם לגב ענייה מן הדין מקבל אחת (או כמה) מן הסיבות שהועלו לעיל.

## **ב. בחזרה למדרש: מבנה של שני בנייני אב מורכבים זה על גבי זה**

### **תיאור מהלך המדרש**

נחוור כתעת למדרש הנ"ל. המדרש בניוי بصورة מורכבת של לימוד מהצד השווה מדין ונשיה, פריכתו של הצד השווה, והוספת איסור קללת חרש. בסופו של חשבון איסור קללת אביו נלמד משלושתם יחד. הנזה לבחון את מבנהו של המדרש המורכב הזה.

המדרשי מתחל בניסיון לאזרע את האזהרה למקל אביו ממוקל דין או נשיה. אולם זהו ניסיון תמורה על פניו, שהרי ברור שאמ אביו הוא דין או נשיה, או האיסור לקלל אותו הוא משום היותו דין או נשיה, ולא משום שהוא דין ונשיה. אם כן, כיצד ניתן לחוץ מכאן איסור על קללת אביו? היה מקום לומר שمدין ונשיה לומדים שאסור לקלל اسم שהוא בעל סמכות, סוג של רשות, וכך יש איסור גם לגבי האב. אולם גם זה אינו מסתבר משתי סיבות: 1. הצד השווה שמזכיר במדרש אינו שם בעלי סמכות, אלא שהם 'בעمر'. 2. מיד לאחר מכן, בהמשך המדרש עולה פירכה על הניסיון ללימוד מדין ונשיה, שניהם 'גדולים ובעמר'. והרי זה גופא הטעם ללימוד (שכן גם אביו הוא 'גדול', ביחס אליו), ומדובר הגדרא מתייחסת לטיעון זה כפירכה?

אם כן, הלימוד מדין ונשיה הוא כפשווטו, שניהם 'בעמר', כלומר חלק מהעם ש'עשה מעשה עמר' (שומר מצוות בסיסיות), ולכן חייבים לפיהם את החובות של בין אדם לחבריו. הלימוד נדחה מכיוון שאין אלו הם גדולים אובייקטיבית (לא כמו אב פשוט, שהוא 'גדול' רק ביחס לבנו). לכן מבאים את האיסור לקלל חרש, שהוא בד"כ איש פשוט (=ומללים שבאדם)<sup>7</sup>. למסקנה הלימוד הוא משלושת המלמדים גם יחד, והצד השווה לשולשתם הוא שכולם 'בעמר', כלומר שיש איסור לקלל כל אדם בישראל.

### **הקשיים במדרש: ארבעה מבנים אפשריים**

ישנם כאן כמה קשיים. ראשית, נראה לכואורה שלמסקנה שלומדים משלישה כתובים יוצאת שגם האיסור לקלל דין ונשיה אינו מפני שהם בעלי סמכות. אם כן,

---

<sup>7</sup> בהלכה לרוב הדעות המשמעות של 'חרש' הוא חרש אילם. אחד מה איינו יכול ליצור קשר עם אנשים אחרים, וכן גם כשיר משפטית למ"מ, לתפקיד הלכתינורמלי, ולשרירות שוננות. ישנם דיונים הלכתיים מرتתקים מה קורתה בימינו כאשר ישן דרכי טיפול וקומוניקציה גם עם חרשים כאלה, ואכ"מ.

כל אלו הם סעיפים של אותו יסוד: התנהגות נאותה (ולא סעיפים של משמעת והנאה ציבורית כלפי רשותה). אולם נראה תמורה לומר שככל הפסוקים הללו עוסקים באיסורים שכלולים באותו יסוד. ישנן ארבע אפשרויות להבין את מבנה הדרשה, והן מתוארות באירור המופיע בהמשך.

ישנה אפשרות להבין את הלימוד כבנייה מחדש מبنאים של 'הצד השווה' המורכבים זה על זה,<sup>8</sup> שככל אחד מהם מבוסס רק על שני מלמדים: לומדים מהצד השווה של דין ונשיה, וכל זה הוא הצד שמצויר לצד של חרש, ושניהם יחד מלמדים בעוד מבנה של הצד השווה. אם המבנה הוא זהה, כי אז בהחלט ניתן להבין שיש כאן שני יסודות מצטרפים: מדין ונשיה לומדים את היחס לסמכוויות (זה סוג של אישור בין אדם למקום, שכן נשיה ודין הם גם נציגיו של המקום), ומחרש לומדים את הדרישה ליחס של כבוד לכל אדם (בין אדם לחברו). האישור כלפי האב הוא צירוף של שני היסודות הללו (גם בין אדם לחברו וגם בין אדם למקום).

ניתן להביא שתי ראיות לכך שהזו אכן המבנה הלוגי של הדרשה:  
1. הדרשה מציגה את הנסיבות בין שלושת היסודות לא כיחס של כל אחד מהם ביחס לשני האחרים, אלא כיחס בין דין ונשיה, ואחריויחס בין שני אלו לבין חרש.

2. בנסיבות לא מבואר מדויק לא מספיק לכתוב אישור לקלל חרש בלבד. כאמור כל המהלך מורה על כך שהחרש הוא המקורה המוחודש ביותר, ולכן דוקא שם היינו מצפים שהמדריך יפרט מדויק לא מספיקה זהה זו בלבד. לפידברינו, בדבר המבנה הלוגי של הדרישה כהרכבה של שני מבני הצד השווה, שבסוףן של דבר נבנים משני יסודות שונים של אישור, התשובה לכך היא פשוטה. אם היה כתוב אישור לקלל חרש בלבד, לא היינו יודעים את היסוד השני, של חובתיחס כבוד לרשותה. היינו חושבים שאישור קלה הוא ורק חובתהתיחסות נאותה לכל אדם אחר (לפחות זה בכלל 'עמך'). וכן להיפר, אם היו כתובים שני אלו לא היינו יודעים את החובה להתייחס לאדם והיינו מבינים את האישור רק כחובהיחס לרשותו.

אם כן, הגענו לאפשרות הראשונה לגבי מבנה הדרשה: הנסיבות המשולשת אינה בנויה על מפלס אחד של צד שווה בשלושה כתובים. אלו שני מפלסים שמורכבים האחד על השני, וכל אחד מהם בניוי מצד שווה משני כתובים.

<sup>8</sup> את המונח 'הרכבה' יש להבין כאן כמו בהרכבת פונקציית מתמטיות זו על גבי זו. לא מדובר על סכום של שני האלמנטים אלא על הרכבה שלהם, כלומר: הפעלת האחד על השני.

בדף לפרש שמות עמדנו על כמה צורות להבין את המבנה של הצד השווה. בסופו של דבר נראה שככל האפשרויות הניתנו שלא יכולה להיות מסיבה אחת לאותה הלכה, ולכן יש תמידצד שווה שהוא הגורם לדין הנלמד. אולם כאן אנו רואים מצב שונה: אנו לומדים איסור לקלל אב מאיסור לקלל רשות, בצרור איסור לקלל אזרח אחר מישראל. עולה כאן השאלה: מדוע לא נאמר שיש כאן פירقتצד חמورو'? לשון אחר, מדוע לא נוכל לפרק על הלימוד המורכב הזה את הפירכה הבאה: מה לדין ונשיה שהם רשויות, ומה לחרש שכן הוא איש אחר מישראל?<sup>9</sup>

נדמה לכורא שבכיוון זה עליינו להסיק שיש כאן מבנה חדש לגמרי. אנו לומדים שיש באב שני דיןניים שונים: הוא גם רשות והוא גם אזרח רגיל אחר. שני האיסורים חלים כלפיו גם יחד. אם כן, אנו מקבלים **אפשרות שנייה** לגבי מבנה הדרשה: זה בכלל איינוצד שווה, אלא שני לימודים בלתי תלויים (במשמעות הישיבתי המקובל: 'שני דיןניים', או 'שתי בוחנות').

**אפשרות שלישיית** למבנה המתאר את הדרשה זו, היא שניתן לבנותצד שווה, שהוא בסיסי יותר, מתוך שני היסודות הללו (למשל, החובה שלא לפגוע בהיבטים של הסדר החברתי: כלפי אומללים וככלפי רשוויות, או בכל ניסוח אחר).<sup>10</sup> בכלל אופן, לא משמע מלה שנומדך כלפי כוונתו, שהרי הוא עושה צריכות בין שלושת המרכיבים הללו לבין עצםם. המדרש גם מסכם את הכל ברכך שכולם הם 'עمر', ומשמע שהוא הצד השווה שמננו לומדים גם על אב. אם כן, זה אכן נראה ליום במפלס אחד, שתוצאתו היא איסור לקלל מישראל.

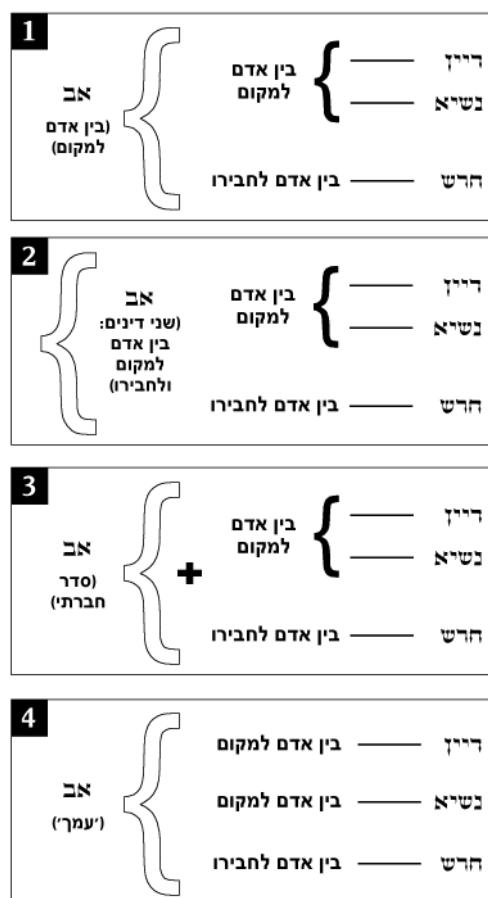
המסקנה כתעת היא שייתכן ישינה כאן **אפשרות רביעית** למבנה הדרשה: ישנים בדרשה שלושה כתובים שככל אחד נוצר מסיבה אחרת, אולם ככלים יחד מלמדים יסוד אחד. ככלים פועלם במפלס אחד (זוהי ההבנה פשוטה, שמנה התחלנו). כאן עולה ביטר שאלת השאלה: מדוע לא הסתפקה התורה בחרש בלבד (הרוי ממנו אפשר ללמוד את האיסור לקלל כל אחד מישראל, כולל נשיא ודיין)? אפשר אולי לומר שהחרש ייחודי ברכך שהוא אומלל מאד, ולכן ייתכן שדווקא לגבי יש איסור קלהה, מה שאין כן נשיא ודיין שהם בעלי עצמה ובוחן והפגיעה בהם

<sup>9</sup> אמנים גם האב הוא רק איש אחר מישראל, אולם לפי זה בכלל לא צריך את הדיין והנשיה. ראה להלן.

<sup>10</sup> ייתכן גם שישנו כאן הליך שנייתו 'הבנייה מושגית': יצירת מושג אחד מתוך הרכבה של שני מושגים אחרים. ראה על כך במאמרו של מ. אברהם 'שני סוגים מה הצד – הבניה מושגית, מישרים' (בטאון ישבת הסדר ירוחם) ב, ירוחם תשסג.

היא פחותה.

בכל אופן, גם ההבנה הרביעית, לפיה מדובר כאן על מבנה בן מפלס אחד, היא בעייתית משתי הסיבות שהועלו לעיל (נוסח המדרש מורה שיש כאן שני הצדדים השווים מרכיבים זה על גבי זה). אם כן, כיצד علينا להבין את מבנהו של המדרש הזה? האם הוא חד-מפלסי או דו-מפלסי? דומה שכדי להבין זאת, علينا לחזור לדיוון על זההה ועונש.



הערה: בכל אחת משלוש הסכימות הראשונות ישן הרכבות שונות של שני מבנים של הצד השווה. בכל אחד מהמבנים הללו ניתן להציב את כל אחת מארבע האפשרויות המופיעות בדף לפרשת שמות כיצוג לימוד במידת הצד השווה.

### **הפטرون: הבחנה בין אזהרה ועונש**

הדרשה שבמדרש זהה היא יי'ודית. כפי שהערנו, בדרך כלל שאלת אזהרה מן הדין עולה במצב שבו אין עונש מפורש בתורה. לעומת זאת, כאן אנו מצאים במצב בו דרישה לנו אזהרה עבור עונש שמופיע מפורשת במקרא.

במצב כזה, יתכן שאופיו המהותי של הדין כלל לא משחק תפקיד. כאשר יש עונש מפורש במקרא, אנו מחפשים רק מקור שיבס את עצם העובדה שיש איסור, ולאו דווקא יהווה מקור לאיסור עצמו (זה יכול להילך גם מהעונש). אם כן, יתכן לומר שבאמת ישנים כאן כמה יסודות שונים, כמו, למשל, רשות ומסכנות, והיסוד לגבי אב הוא יסוד שלישי, שונה משניהם. אם נוכחים שיש איסור לקלל אב, ללא כל תלות האם נוכחים זאת מכוחו של יסוד הרשות או מכוח יסוד הבוד לכל אדם כשר, כי אז ניתן יהיה להשิต על האיסור הזה את העונש הכתוב בתורה. ככלומר מספקה לנו הוכחה על קיומו של האיסור, אך יסודו המהותי של האיסור בשני המקורות יכול להיות שונה.

כדוגמא לדבר, אנו מוצאים מחלוקת בין המפרשים האם ניתן ללמידה אזהרה מן הדין כאשר מופיע כבר בתורה איסור עשה, או לאו הבא מכלל עשה. במצב כזה הלימוד אינו אלא גילוי מילתא (ראה אנצ'ית ע' 'אין מזהירין מן הדין' פרק ג-ד, ובח' הרמב"ן יבמות כב ע"ב), והוא מספיק כדי להוות אזהרה על אף שהוא 'מן הדין'. במצב כזה הדרש מניב איסור שגדרו שונה (ולא רק תוקפו שונה, שכן ההבדל בין לאו לעשה אינו רק בתוקף אלא גם בנסיבותו של האיסור) מן המלמד. ובכל זאת, ההיסק המדרשי ('הדין') מועיל להראות שיש בכך איסור (לאו, או אזהרה). יסוד וגדור האיסור נלמד מן הציין שכותב במפורש (העשה).

אצלנו יש מצב דומה: מאחר שיש איסור לקלל את האב, או מצד שהוא ככל אדם מישראל (כנלמד מהרש) או מצד שגם הוא סוג של רשות (ביחס לבנו, כנלמד מדין ונשיא), אז הוכחנו שיש איסור לקלל אב. כתע ניתן להעניש עליון, כתוב מפורשות בתורה. אולם כתע ניתן לחזור וללמוד מן העונש המפורש בתורה ('מות', 'יומת'), השונה מעונשם של איסורי הקללה האחרים), שגדר ומהות האיסור לקלל אב הוא שונה. זהו יסוד דומה למה שראינו בדברי הרמב"ם לעיל, כאשר הוא קבוע שאזהרה מן הדין כאשר העונש מפורש במקרא היא קבילה.

נציין כי בספר החינוך סוף מצווה סט כתוב שהמקלל דין לוקה שניים: אחד מכיוון שהוא ככל אדם כשר מישראל והשני בגל שהוא דין. מוכח לכך שאלו הם שני איסורים שונים, מיסוד שונה. כך הדין גם במקלל אב, שגם הוא יסוד אחר. אם כן, אנו נוכחים לראות שהלימוד מכל האיסורים האחרים הוא רק גילוי מילתא

על קיומו של איסור, ועל כך שניתן להעניש. גדר האיסור נלמד לפיה העניין, והוא שונה בכל אחד מהם.<sup>11</sup> בעת, לאור דברינו אלו, ניתן לראות שני המבנים הללו שקיימים זה לזה. הלימוד משני יסודות שונים (המבנה הראשון, זה של שני לימודי צד שווה מרכיבים זה על זה), והמבנה הרביעי, של מפלס אחד שלומד את האב בשלושתם יחד, שניהם גילוי מילתא של מלמד רק על עובdet קיומו של איסור. בסופו של דבר יש שני יסודות שונים אפילו בדין ונשיה, ובודאי שהאיסור בחרש שונה משניהם, ואיסור קללת אב מגדיר יסוד רביעי, שונה מכולם.

---

<sup>11</sup> ראה בחינוך שם שגם אזהרת האיסור על 'ברכת ה', נלמדת מהאיסור לקלל דין (עונש המיתה כתוב במפורש). מסתבר שגם שם היסוד הוא שונה, וזה רק גילוי מילתא.

## תובנות מפרשת משפטיים

1. המונח "ازהרה" בלשון חכמים פירושו: עבירת לאו. הנחה פשוטה אצל חז"ל שלא ניתן להעניש על עבירה כלשהיא אפילו אם העונש כתוב בתורה, אם לא נקבע בתחילה שמדובר זה הוא עבירה. لكن שואלים חז"ל בנסיבות מסוימים - עונש שמענו, אזהרה מנין?
2. שני כללים בסיסיים בندונו: "אין עונשין מן הדין" ואפילו למי שחולק על כך יסכים כלל - "שאין מזהירין מן הדין".
3. לפי רמב"ם "אין עונשין מן הדין" - פירושו מכל הדינים היוצאים מדרשות ולא רק מק"ן.
4. בכלל "אין עונשין מן הדין" יש שלושה הסברים אפשריים:
  - א. כיוון שקל וחומר הוא היקש שכלי ואדם דן אותו מעצמו, iTacen שיש פירכא על הקל וחומר (**מדות אהרון**).
  - ב. כיוון שהלמד חמור מן המלמד, אז iTacen שהעונש הקל אינו די חמור כדי לכפר עליו (מהרש"א).
- ג. גזירת הכתוב - כל ההסברים הנ"ל רלוונטיים גם לכלל "אין מזהירים מן הדין".
5. לפי הרמב"ם המושגים "דאוריתא" ו"דרבן" אינם מבטאים תוקף הלכתי, אלא מסוגים את מקורות ההלכה.
6. כל האפשרויות המבניות של "הצד השווה" מניחות שלא יכולה להיות יותר מסיבה אחת לאותה הלכה, ולכן יש תמיד הצד שהוא הגורם לדין הנלמד.
7. כאשר ישנו עונש מפורש במקרה, אנו מחפשים רק מקור שיביסס את עצם העובדה שיש אייסור ולאו דוקא יהווה מקור לאייסור עצמו. (זה יכול להלך גם מהעונש).
8. בפילוסופיה של המשפט מוכרת גישה פואיטיביסטית של ההוגה האוסטורי קלוזן, שסביר כי אין בכלל מקום לכליל התנהגות במסורת החוק. תפיסה זו מתיחסת גם עם הנהנה הליברלית לפיה המחוקק אינו יכול להכתיב לאזורה מה מותר ומה אסור לעשות. לפי גישה זו, החוק מעצם הגדרתו פונה אך ורק לדרישות השלטון. אחרים חולקים על גישה זו וטוענים למשל, שעיל פי גישה זו אין הבחנה בין עונש לבין תשולם מס.

9. על פי שיטת הרמב"ם, הכלל "שאין מזהירים מן הדין" פירושו שכלל לא נוצר אסור דאוריתא, ולא רק שלא ניתן לעונש על העבירה זו. משום שהאיסורים עצם הנלמדים מן הדין, הם "דברי סופרים" כמו כל הדרשות הנלמדות במידות הדרש.

## ■ פרשת תרומה ■

### המידה הנדרונה

גזירה שווה.

### מתוך המאמר

- האם מידות המזבח מעכבות, ולאיזה עניין?
- מהו תפקידו הכספי של המזבח בבית המקדש?
- האם ניתן לחלץ מפסיקות ההלכה של הרמב"ם שיטה מדרשית כלשהי?
- מהי מילה 'מופנה'?
- על גזירה שווה מופנה מסוג חדש.
- המוטיבציה לביצוע גז"ש: מסורת, או אילוץ טכסטואלי.
- מדוע התורה חוותת על פרטי הציוי בתיאור הביצוע?

### מקורות מדרשיים לפרש תרומה

**ועשית את המזבח עצי שיטים חמיש אמות ארך וחמש אמות רוחב רביע יהיה המזבח ושלש אמות קמתו:**

**ועשית מזבח מקטר קטרת עצי שיטים תעשה אותו: אמה ארפו ואמה רחבו רביע יהיה ואפתים קמתו מפנו קרנתיו:**

**ויעש את מזבח העלה עצי שיטים חמיש אמות ארפו וחמש אמות רחבו רביע ושלש אמות קמתו:**

ר' יהודה לטעמה, דאמר: מזבח שעשה משה גדול היה, דתניא: (שמות כז) "חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב", דברים כתובן, דברי ר' יוסי; ר' יהודה אומר: נאמר כאן (שמות כז) "רביע" ונאמר להלן (יחזקאל מג) "רביע", מה להלן מאמציתו היה מודד, אף כאן מאמציתו היה מודד. והתם מNELן? דכתיב: (יחזקאל מג) "והאריאל שתים עשרה אמה לכל רוח", או אין אלא י"ב על י"ב? כשהוא אומר: "אל ארבעת רביעיו", מלמד שמאמצע הוא מודד. ור' יוסי? כי גמר גזירה שווה - בגובהה הוא דגמיר, דתניא: (שמות כז) "ושלש אמות קומתו", דברים כתובן, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: נאמר כאן (שמות כז) "רביע" ונאמר להלן "רביע", מה להלן גובהו פ' שניים כארכו, אף פ' שניים כארכו; אמר ליה רבי יהודה: (והלא כבר נאמר) "וاثת החצר מאה אמה וקומה חמיש אמות וגוו" (אפשר, כהן עומד ע"ג המזבח ועובדת בידו וכל העם רואין אותו מבחוץ? אמר לו ר' יוסי, והלא כבר נאמר: (במדבר ד) "וاثת קלעי החצר ואת מסך שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח", מה משכנן "אמות, אף מזבח י' אמות, ואומר: (שמות לח) "קלעים חמיש אמה אל הכתף", ומה ת"ל (שמות כ"ז) "ה' אמות?" משפט מזבח ולמעלה, ומה ת"ל (שמות כז) "ושלש אמות קומתו?" משפט סובב ולמעלה. ור' יהודה? כי גmir גזירה שווה, ברוחבה הוא דגמיר. (בבלי זבחים נט ע"ב)

## א. מהו 'רבוע'

### מבוא

בפסוק הראשון המופיע למללה משה מצטווה על עשיית מזבח העולה (=מזבח הנחשות, או המזבח החיצון). פשט הפסוק מורה לו לעשות את המזבח בשטח של חמש על חמש אמות, ובגובה שלוש אמות. כך גם מופיע בפרק לח, בתיאור הביצוע. לעומת זאת, בפרק ל משה מצטווה על עשיית מזבח הזהב (=המזבח הפנימי, או מזבח הקטורת), ושם השטח הוא אמה על אמה והגובה אמותיים. רשי' בתחילת פרק כז מביא את המחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי שבסוף היצוטו המופיע כאן. לפי ר' יהודה 'דברים כתובן', ככלומר גובה מזבח העולה היא אכן שלוש אמות. לפי ר' יוסי הוא היה עשר אמות (פי שניים מרחבו, מגוז"ש 'רבוע'-'רביע' ממזבח הזהב), ומה שכותוב בפסוק 'שלוש אמות קומתו' הוא רק מהסובב ומעלה. לפי ר' יוסי הגובה הכלול של המזבח היה עשר אמות, ומהאמצע, בגובה חמש אמות, הייתה רשת נחשות - 'המכבר', ברוחב אמה. מעליה היה פס ברוחב אמה לנווי ('סובב' לנווי, פרט לסובב הפונקציונלי של גג המזבח, אשר היה ברוחב אמה מבפנים לקרנות).<sup>1</sup>

בתחלת הסוגיא ישנה מחלוקת מקבילה בין ר' יהודה ור' יוסי, ושם העמדות מתחלפות: לפי ר' יוסי 'דברים כתובם', ככלומר המזבח היה חמש על חמש אמות. ולפי ר' יהודה המזבח היה עשר על עשר, מגוז"ש 'רבוע'-'רביע', אולם אצל זה מהמזבח שבמקדש יחזקאל.

### הסיבה לביצוע דרשת הגוז': מסורת, או שיקול טכسطואלי

יש כאן שלוש נקודות שחייב לשים אליהן לב: 1. שני התנאים עושים גוז"ש מהמילה 'רבוע', ושניהם מוצאים את הכתוב מפשוטו. הם רק נחלים ביחס לאייתרו של הצד השני של הגוז'ש (מקדש יחזקאל או מזבח הזהב) וביחס לתוכן הנלמד ממנה (איזה חלק להוציא מפשוטו): ר' יוסי לומד על הגובה ממזבח הזהב, ור' יהודה לומד על הרוחב ממקדש יחזקאל. 2. שני חלקי הסוגיא מתחילים דוקא בפירות עמדתו של הסובר 'דברים כתובם', ורק Ach"c מובאת

<sup>1</sup> כאמור יש להקשות: מדובר ר' יוסי בוחר בפתרון הזה, ולא בפתרון הפוך, ככלומר שהאורח והרוחב יהיו אמה וחצי (חצי מהגובה), והגובה ישאר שלוש אמות. מסתבר שלא ניתן לבחור פתרון כזה מכיוון שאין אפשרות לפרש את ה指挥 על שיעור חמש אמות באופן רלוונטי. ראה על כך עוד להלן.

העמדה שמצויה את הכתוב מפשטוטו.<sup>2</sup> מכאן עולה שעורף הסוגיא חשב שדווקא אותו שסובב שהדברים כתובם ציריך לנמק את דבריו (הוא עושה זאת מתוך שימוש בעיקרונו, הבנאיו משחו, 'דברים כתובם'). ברור שישנו כאן רקע קודם למוביל לפירוש שאינו כפשוטו, ובעל העמדה זו מתגונן נגדו בטענה שפירשו עדיף שכן הוא מפרש את המקרא כפשוטו. 3. בחלק השני, לאחר שהובאו שתי העמדות, המתקפה של ר' יהודה על ר' יוסי אינה משתמשת בכך שפשט הלשון תומך בדבריו, אלא בשיקול צדי של צניעות הכהן העובד.

מכל זה עולה בבירור שבפני התנאים החולקים עמד נתון מוסכם, שהמילה 'רבוע' מהויה בסיס לגז"ש אשר מוציאה את הכתוב מפשטוטו. בעת הם נחלקים ביחס לשאלת מה היא מוציאה מפשטוטו: את הגובה או את הרוחב. הדין אינו מתנהל בשאלת האם לקרוא דברים כתובם או לא, אלא רק באיזו נקודה יש לסתות מן הפשט. מסיבה זו פשט הלשון אינו עולה כشيخול בויכוח.

הסיבה לאילוץ האפרורי לבצע גז"ש יכולה להיות אחרת משתנים:

1. הייתה נתונה בפני התנאים גז"ש שהתקבלה במסורת.

הרמב"ן ועוד הראשונים (ראה בתחילת הדף לפרשת מקץ) כתובים שאמנם גז"ש מתקבלת במסורת מסויני, אולם המסורת אינה נותנת לנו את כל התמונה (ולכן יש מקום למחלוקת ביחס לגז"ש). למשל, ישנים מקרים בהם מתקבלת העבודה שיש גז"ש ממילה כלשהי, ולא ידוע הדין שנלמד ממנו, או שלא ידועה מילת היד שאליה פונה הגז"ש וכדו'. כגון רואים שלא ברורה ההלכה הנלמדת מהגז"ש (הגובה או הרוחב), וגם לא ברורה מילת היד (המילה 'רבוע' במזבח הזרבב, או אותה מילה במקדש יחיאקאל).

2. יתכן שלא הייתה נתונה מסורת, אך יש רמז טכסטואלי כלשהו, אשר מורה לנו להוציאו משמו בפסוק מפשטוטו, או שמורה לנו לעשות גז"ש מהמילה 'רבוע'. אמן המכוון הזה קשה, שכן אדם לא דורש גז"ש מעצמו. משמו מהגז"ש צריך היה להתקבל במסורת. אולי מה שהתקבלה במסורת הוא שהפסוק צריך להתפרש לא כפשוטו.

יש כאן מקום להזכיר מה שראינו בעבר בשיטת בעל הקנות סופרים (בפירושו לשורש השני, ראה בדף לפרשת מקץ) ברמב"ם, שלדעתו גם הגז"ש לא נמסרה למשה מסויני (שהרי הוא מתייחס אליה כ'דברי סופרים', כמו כל ההלכות

<sup>2</sup> לשם השוואה ראה ספרי דברים, פיסקא רלו ד"ה '(ז) ופרשוי', שם מופיע התנאי הסביר 'דברים כתובם' שלישי, ובספריו דברים פסקא קד, ד"ה '(כא) לא' מופיע התנאי הסביר כך שני.

שנלמדות ב"ג מידות הדרש). לפי הרמב"ם רק ב"ד הגדול יכול לעשות זאת, ולא דין זוטר.

לכארה אין צורך להגיע לזה, שכן לפי הכוון זהו הרי הגז"ש היא מופנה,<sup>3</sup> ככלומר יש לנו רמז טכטואלי שמקוינו לבייצוע הגז"ש. יתכן שבמקרה כזה לא דרישה מסורת בכדי לעשות גז"ש. מפשט הגמara (נדח כב-כב ועוד) ומדעת רוב המפרשים לא נראה כך.<sup>4</sup>

### המילה 'רבוע' בציוי ובביטוי

נבחן כתעת את הבסיס לגו"ש עצמה. לכארה ניתן להצביע בקלות על המילה 'רבוע' כמופנה (=מיותרת, פנויה), שכן ממדיו המזבח הם חמש על חמיש אמות, וממילא זה יוצא ריבוע. אם כן, אנחנו לא צריכים הוראה מפורשת שמצווה לעשות את המזבח רבוע. כתעת נבין את נוסח המדרש המקביל לזה שלנו, כפי שモבא בברייתא דמלאת המשכן (פ"א):

**מזבח העלה ארכו חמיש אמות [ורחבו חמיש אמות] שני ויעש את מזבח העלה וכו'** (שם לח א) דברי ר' מאיר.<sup>5</sup> אמר לו ר' יוסה ממשמע שני חמיש על חמיש אני יודע שהוא רבוע ומה תיל' רבוע (שם) מופנה להקיש לדון ממנו גזירה שווה נאמ' כאן רבוע ונאמ' להلن רבוע (שם לב) מה [רבוע האמור] להلن גובהו  
כשנים כרחבו אף רבוע האמור כאן גובהו כשנים כרחבו...

המדרש כאן מזכיר בצורה חד משמעות שהגז"ש נלמדת מהמילה 'רבוע' מכיוון שהיא מופנה. מדרש זה מתאים לכיוון 2 שלמעלה.

אמנם לו לא דברי המדרש היה מקום לדוחות זאת ולומר שההוראה לעשות שטח של חמיש על חמיש היא הוראת מינימום, ולמעשה ניתן לעשות את המזבח גם בממדים גדולים יותר. במקרה כזה המילה 'רבוע' היא לא מיותרת, שכן היא מורה לנו שגם אם נעשה מזבח גדול יותר עליו לשמור על כך שהسطح יהיה בעל צורה ריבועית. וכן לכארה מצינו בסוגיות הbabel זחים סב ע":

<sup>3</sup> על גז"ש ממילא מופנה, ראה מעט בדף לפרשת ויצה סוח"ב.

<sup>4</sup> להיפך: ישנה דעתה בסוגיותנית נידה שככל לא דורשים גז"ש אם המיללים אין מופנות (פחות אחת מהן). ראה **אנציאית ע' גזרה שה' סביב העורות 105-102.**

באשר לעצם החלוקה לשני סוגים, ראה חלוקה דומה לגביו שני סוגים הייקש, בדף לפרשת ויגש ח"ב.

<sup>5</sup> בנוסח שמופיע בפרויקט השו"ת של בר-אלין (שמציין למהדורות קירשנר), מופיע הפסוק של תחילת פ"ז, אולם ההפנייה היא לפל"ח. על כן נראה שהנוסח שהביא תורה שלמה (כאן סקי"ט) הוא מדויק יותר. וכן הוא הנוסח גם במדרש המקביל **במדבר רבבה פ"ו**.

ת"ר: קרון וככש ויסוד וריבוע מעכביין, מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אין מעכביין. מנה"מ? אמר רב הונא, אמר קרא: <sup>+</sup> שמות כז' המזבח, כל מקום שנאמר המזבח - לעכב... א"ר מניא: ובלבך שלא יפחח לנו ממזבח שעשה משה. וכמה? אמר רב יוסף: אמרה. מהচכו עלייה, (שמות כז') חמיש אמות ארך וחמש אמות רוחב רבעו יהיה המזבח! אמר ליה אביי: דלמא מקום מערכת קאמו מר! א"ל: מיר דגברא רבה הוא, ידע מאוי קאמינא. קרי עלייהו:

הגמר כאן קובעת שמדובר המזבח אינם מעכבים, והמידות הן רק מידות מינימום. לעומת זאת, הרבעו מעכב. כיצד ניתן ליישב את המדרש בברייתא הקודמת עם הדיון הזה? האם הברייתא **דמלאת המשכן** לא מסכימה שמדובר המזבח אינם מעכבים? זה היה תומו, שכן כפי שניתן לראות מכמה מקורות, בכל שלביהם בהיסטוריה המזבח שנבנה בפועל היה בעל מידות שונות.

אם נתבונן שוב בבריתא שהבאנו, נראה שהמדרש לומד את הגז"ש לאבי הగובה (לפי ר' יוסי) מפרק לח, ולא מפרק". אמן זו ונראית דק נקודת טכנית, אולם הדבר כלל וכלל אינו כן. הסיבה לכך היא שבסכ"ז מתואר הציווי, ושם כפי שראינו המילה 'רבוע' אינה מיותרת, שכן התורה מצויה שגם אם ייעשה מזבח במידות גדולות יותר יש לשמר על הריבוע. אולם בפל"ח מופיע תיאור הביצוע, בניטת המזבח בפועל, ושם המילה 'רבוע' ודאי מיותרת. אם משה רבנו עשה בפועל את המזבח בשטח של חמש על חמש, אז ברור שהוא גם היה מרובע. אם כן, בהקשר זה המילה 'רבוע' היא מופנה לכל הדעות, ולכן ניתן ללמד ממנה גז"ש.

מסקנתנו היא שהדרשה בבריתא **דמלאת המשכן** רואה במילה 'רבוע' מיליה מופנה, מכיוון שהיא לומדת מהביצוע, אולם ככל עלה עלייה בהקשר של הציווי המילה 'רבוע' אינה מיותרת.

אולם כאן מתעורר קושי בסוגיותנו, שכן הלימוד אצלנו נעשה מתוך הציווי (בסכ"ז) ולא מתוך הביצוע (בפל"ח). ניתן להבין זאת בשני אופנים: 1. גם במצווי המילה 'רבוע' היא מיותרת, שכן גם המדידות של אורך ורוחב וגובה הן מעכבות, ומימלא יצא רבע. במקרה כזה יש לנו מוטיבציה לדרש גז"ש, גם ללא מסורת. כפי שראינו למעלה, אפשרות זו היא בעייתי (בגלל העדויות ההיסטוריות). 2. המילה 'רבוע' אמן אינה מופנה, אולם ניתן בכל זאת לדרש גז"ש, לפי אפשרות זו, אין ספק שהסבירה לכך שהתנאים דרושים מכאן גז"ש היא מסורת כלשהי בדבר המילה 'רבוע' כבסיס לגז"ש, על אף שהיא אינה מופנה.

אנו פוגשים כאן את שתי האפשרויות שהעלינו למעלה בביאור המוטיבציה לדרש: **הבריתא דמלאת המשכן** לומדת את הגז"ש ממיליה מופנה, ככלומר

יש אילוץ טכסטואלי לביצוע הגז"ש. יש מילה מיותרת בתורה, וזה מאלץ אותנו לבצע גז"ש. במצב זה יתכן שאין כל צורך במסורת לביצוע הגז"ש. לעומת זאת, סוגיות הbabel מבענאות גז"ש ממשילה לא מופנה, והסיבה לביצוע הגז"ש חייבות להיות מסורת. אין אילוץ טכסטואלי כלשהו שמורה לנו לבצע גז"ש מהמילה הזאת.

לסיום נעיר כי הוצאה הכתוב מפשוטו ללא מסורת כלשהי נראהît בעיתית יותר. לפי הבריאות דמלאת המשכן עדין הינו שמחים למצוא נימוק שיסביר לנו מדוע נבחרה גז"ש כזו שמצויה את הכתוב מפשוטו? ובפרט שהгаз"ש מדובר על הגובה ולא על הרוחב, נתון שככל אינו קשור למילה הנדונה (= 'רבווע'). מה עניין הגובה למילה 'רבווע'? לעומת זאת, אם ישנה מסורת שמורה לנו לעשות גז"ש שמצויה את הכתוב מפשוטו, הדברים קלים יותר, שכן המסורת הזאת יכולה גם לרמז לנו באיזה כיוון הלכתיא עליינו לבצע זאת.

## **ב. ביטויים הלכתיים**

בחילק זה ננסה לראות כמה ביטויים הלכתיים לדיניהם שעשינו בחילק הקודם לגבי דרישת הגז"ש. נראה כאן קשרים אפשריים בין מישור הדרש לבין משמעות הלכתיות שונות, ולהיפך.

### **פסק הromebm**

הרמב"ם עוסק בדייני המזבח בפ"ב מהל' בית הבחירה. וכך הוא כותב (שם, ה"ג):

**מדות המזבח מכונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגוליה עיין מזבח שעתיד להבנות עשוו ואין להוסיר על מדתו ולא לגרוע מעמן.**

הרמב"ם פוסק שאין להוסיר ולא לגרוע מדות המזבח. אם כן, המדות כולן מעכבות, ולא רק הריבוע. כמו כן שבמקרה כזה הריבוע יוצא ממילא, והמילה

<sup>6</sup> נעיר כי לפי ר' יהודה הגז"ש נעשית לפוסק ביחסקל. אולם גז"ש של ממש לא נעשית לפוסקים בנ"ך (ראא בדף לפרש וירא, העלה 4). הגז"ש של ר' יהודה בהחלט יכול להיתפס כעוסקת בפירוש המילים 'אורך' ו'רוחב' (=גilioי מילתא). לעומת זאת, הגז"ש של ר' יוסי, אשר עוסקת בגובה, ברור שאינה גilioי מילתא.

'רביע' בתורה היא מופנה. אם כן, לכארה הוא לומד את המדרש שלנו כמו בבבלי ולא כמו בבריתא דמלכת המשכן, שהג'ש היא מהמילה 'רביע' בצוויו, אלא ש לדעתו כבר שם היא מיותרת, ולא צריך להגיע לג'ש מפסוקי הביצוע (אולי בגלל שקשה להניח של מומדים היכלו למשה מתיאור הביצוע). לעומת זאת, בהלכה זו פוסק הרמב"ם בסוגיות זבחים סב, שמידות המזבח אין מעכבות:

**ארבע קרנות של מזבח ויסודה ורבעו מעכbin, וכל מזבח שאין לו קרן יסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול שארבעתן מעכbin, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אין מעכbin, והוא שלא יפחתה מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערה של מזבח מדבר.**

מכאן עולה לכארה שהג'ש אינה מופנה. אמנם אם הרמב"ם לומד כבריתא דמלכת המשכן, כלומר מהביבט, אז אפשר עדין לזרות את הג'ש כמופנה. הדברים מוכרים לפיה הדעות שללא הפנה (=כלומר ללא מילה מיותרת במקרא) לא ניתנת כלל למדוד ג'ש (ראה מחלוקת אמוראים בנקודה זו בסוגיות נידה כב:- כג). לפי דעתה זו ברור שגם מבינים שבציווי המילה אינה מופנה יש להבין את הג'ש כמסתמכת על פסוקי הביצוע. בכלל אופן, במישור ההלכתי פסקי הרמב"ם נראים סותרים זה זהה. נעמוד כאן על שתי דרכים בביור הדברים.

#### **ר' אריה ליב מאlein: שני דיןין במזבח**

ר' אריה ליב מאlein בחידושיו (ח"ב סי' כז), מיישב את הסתירה במלחך למדני קלאסי שבינוי על המתודה של 'שני דיןין' (או 'שתי בחינות').<sup>7</sup> הוא פותח בהקדמה הבאה: המזבח מלא שתי פונקציות שונות. ראשית, הוא משמש כמקום להקרבת קרבנות. שנית, הוא מהווה חלק מבנה המקדש.<sup>8</sup> מגישה זו

<sup>7</sup> ראה על כך בספרו של הרב זיון אישים ושיטות, פרק על ר' חיים מבריסק, וראה על כך גם בספר השני בטוריוגיה **שתי עגלות וכדורי פורת**, שער רביעי. עוד כדאי לעיין במאמרו של דניאל ויל, **הגיון א**, שראה במתודה זו לוגיקה קוונטיטטיבית. קשה מאד לקבל זאת ביחס לח'ז", אולם בהחלט יש מקום לתהות כיצד מזבח זה מתיישבת עם הלוגיקה הקלאסית (עם חוק הסתירה). בנקודה זו ראה מ. אברהם, 'מהי חלות', **צדרא**.

<sup>8</sup> רבים תלו בנקודה זו מחלוקת שיטתיות בין הרמב"ם והרמב"ן, האם להבין את המקדש כמקומות להקרבת קרבנות, וכל דיני המקדש הם למשה דיןין הנוגעים (גם בעקביפין) אך ורק להקרבת קרבנות. או שמא המקדש עצמו, מכשיך להשראת שכינה, הוא המטרה, ואילו הקרבנות הם תנאי לכך שתשרה בו שכינה. זכרונו שישנו שיעור מפורט בנושא זה

עליה כי לפעמים מקרים גם ללא בית מקדש, ובכל אופן צריך מזבח כדי להכשיר את ההקרבה, ולפעמים גם כשלא מקרים ישנו צורך לבנות מזבח ולהציבו בבית המקדש, זאת כחלק מצוות בניין בית המקדש.

ר' אריה ליב טווען שככל פרטיו הדינים בכל אחד מכלlei המקדש צריך בירור האם הוא תנאי לכשרות הקרבנות, או שמא זהו פרט מפרט המבנה של בית המקדש, ואינו נוגע לכשרות הקרבנות. ההשלכה תהיה במצוות שאינו מצוי בבית המקדש, שבמקרים (זמןנים, או מקומות) מסוימים ניתן להקריב עלייו קרבנות. כאן יוכל לבחון האם דין כלשהו נוגע לכשרות הקרבנות, וזה הוא מהייב גם במצוות שמצוין בחוזך, או שהוא דין הנוגע לבית, וזה הוא אינו רלוונטי למזבח שמצוין בחוזך.

ביחס למידות המזבח, טווען ר' אריה ליב, שהמידות מדוייקות נחוצות רק כדי לקיים את מצוות בניין בית הבחירה. אולם לצורך כשרות הקרבנות המדימות הן רק תנאי מינימום, אם בכלל. כך גם משתמע מפסיקת מניסוח ההלכות ברמב"ם. לפי זה, אם נבנה מזבח גדול יותר, הקרבנות המוקרבים עליו יהיו כשרים, אולם לא קיימנו על ידו את מצוות בניין בית הבחירה.

### **השלכות על הדרשות שלנו**

יש להגדירות אלו השלכות על הנדון דין. ביחס לדיני בניין בית הבחירה, אנו צריכים למדות מדוייקות של המזבח. אם כן, ככל אופן יוצא שהדרשה לגבי הגובה נלמדת מגז"ש מופנה (כמו בבריתא דמלאת המשכן), בין אם היא נעשית מפסיקי הציווי ובין אם מפסיקי הביצוע. נכוון לכך זה הוא רלוונטי רק ביחס למבנה הבית, ולא ביחס לכשרות הקרבנות. כלומר הגובה ל עשר אמות נדרש רק מבחינת מצוות בניין בית המקדש ולא מבחינת הבחירה.

כעת נוכל לראות שההשוואה בין מזבח העולה למזבח הזהב גם היא תליה בשאלת זו. אם מדובר על כשרות להקרבת הקרבנות, כי אז אין מקום ללימוד את הפרופורציה של הגובה והרוחב במזבח העולה מן הפרופורציה של הגובה והרוחב במזבח הזהב. מזבח הזהב כלל אכן מיועד להקרבת קרבנות. במקרה כזה, אם בכלל נלמד גז"ש, תהיה זו דרשה פורמלית גרידא, ומסתבר שນctrף לשם כך מילה מופנה. אולם אם הדיון הוא על מבנה הבית, כי אז יש מקום ללימוד

בספר **בדי אהרון**, של הרוב ראה"מ הכהן, ראש ישיבת הסדר עתניאל, ר' אריה ליב מאlein, בדבריו כאן, טווען שהרמב"ם עצמו מבין את תפקיד המזבח וכלייו באופן כפול: הן מכשירים לקיים מצוות הקרבנות, והן מכשירים להשתראת שכינה. שני האספקטים נכונים (ואולי יש מקום להעלות אפשרויות נוספת: שבכלל אין הבדל בינויים, ואכ"מ).

את האחד מן השני גם ברובד המהותי (שהרי שני המזבחות מהווים חלק מבנה הבית). במצב כזה יש מקום לא מילה מופנה. נעיר כי גם אם המילה מופנה עדיף ללמידה אספקט רלוונטי ולא ללמידה פורמלי גרידא.

יתכן שזויה מחלוקת התנאים במדרש: לפ"ר יוסי, זה דין במבנה המקדש, שכן יש מקום להשוו את מזבח העולה למזבח הזהב, ולכן הגז"ש נלמדת על הגובה. לעומת זאת, לפ"ר יהודה, זה דין בקרבתנות ולא במבנה המקדש, ולכן ההשוואה של הגז"ש היא למזבח העולה שבמקדש יחזקאל, והיא נעשית לגבי הרוחב והאורך.

לפי זה, הרמב"ם, אשר פסק כדעת ר' יוסי (שדרש גז"ש לגבי הגובה ולא לגבי הרוחב), הבין שיש להשוו את מזבח העולה למזבח הזהב (ולא למקדש יחזקאל). שכן הוא מבין את הדרישה כעוסקת בדיני מבנה הבית ולא בנסיבות הקרבנות. לעניין כשרות הקרבנות נדרש רק מידות מינימום, ולכן נראה שהגובה גם הוא לא יעכ卜 שם. זה בדיקת מה שהסביר ר' אריה ליב בשיטת הרמב"ם.

### **אפשרות שנייה: הציווי כמסגרת**

הרמב"ם בפ"ב ה"ה כתוב כך:

מזבח שעשה משה ועשה שלמה ועשה בני הגולת ושעתיד להעשות כלן עשר אמות גובה כל אחד מהן, וזה כתוב בתורה ושלש אמות קומתו מקום המערכת בלבד, ומזבח שעשו בני הגולת וכן העתיד להבנות מدت ארכו ורחבו ל"ב אמות על ל"ב אמות.

וזאים מדבריו שהמזבחות שעשו בני הגולת (בהתחלת בית שני) והמזבח העתידי להיבנות (לעתיד לבוא) יהיו ברוחב שונה מזבח של משה (וראה גם ברש"י זבחים נת ע"ב ד"ה 'אף כאן'). לפ"ר אריה ליב יוצא שככל המקרים הללו לא יצאו ידי חובה בנין בית המקדש. ועוד הרמב"ם עצמו כתוב שם שאין לפחות או להוסיף על שיעורים אלו! הדברים אינם מסתברים כלל ועיקר.

על כן, ייתכן שכוכנות הרמב"ם היא אחרת. למעשה הוא מבין לשיעורי הרוחב והאורך ניתנים עבור כל מקדש לחוד מכוח נבואה ספציפית. בהלכה ג הוא קבוע ועל דברי הנביאים אין לנו להסיק או לגורע. השיעור עצמו אינו מוכתב על ידי הציווי למשה, ולכן הרמב"ם קובע בה"ז ששיעור הרוחב והאורך אינם מעכבר. לעומת זאת, הריבוע הוא תכתייה מהתורה ואין מסור לנביאים, ולכן הרבע הוא דין שמעכבר.

### **אם דין הגובה דין האורך והרוחב?**

מה באשר לגובה? לכואר הוא חלק ממידות המזבח, ודינו כדין כל שאר המידות. בה"ז הרמב"ם באמת איינו מבחין בין הגובה לבין הרוחב והאורך, ונראה שכולם אינם מעכבים. אמנם בפועל (כמתואר בה"ה), רואים שהגובה היה תמיד עשר אמות, בדיק על שעה משה רבנו, ורק הרוחב והאורך השתנו. אמנם זה יכול להיות מקרי: במקורה הגובה נקבע באותה צורה על ידי הנביאים השונים בכל המקדשים שהיו ושיהיו.

אולם כאן علينا לשים לב לעוד שני קשיים בדברי הרמב"ם:

1. לאחר שהרמב"ם מביא את הגובה של עשר אמות הוא עומד על פירוש הפסוק שכותב בו 'שלוש אמות' (ראה בציטוט מעלה מה"ה). לעומת זאת, כאשר הוא מביא את האורך והרוחב (לב אמה), הוא איינו טורח להסביר מה פירוש הפסוק בתורה שכותב 'חמש אמות'.
2. הרמב"ם גם אינו פוסק את ההלכה שיצאת מהגוז"ש, שהאורך והרוחב צריכים להיות בשיעור מחצית הגובה. הגובה הוא עשר אמות על אף שהרוחב הוא שונה לगמרי. גם מוגבלת המינימום שבה"ז (רוחב ואורך אמה וגובה שלוש אמות) כלל לא מקיימת זאת.

מתוך הערה 1 עולה שלදעת הרמב"ם הגובה של שלוש אמות הוא אכן מדויק (ולא שיעור מינימלי), אלא שהוא השיעור של מקום המערכה בלבד. אם זאת היה רק שיעור מינימום, הרמב"ם כלל לא היה נזקק להסבירים. הוא יכול היה לומר שהתורה קבעה את השיעור של שלוש אמות כמינימום, ושלמה ובני הגולה החליטו לבנות בשיעור גדול יותר.

יותר מכך, מעצם הערת הרמב"ם עולה שהגובה המופיע בתורה הוא ציווי מחיב. לעומת זאת, הרמב"ם כולל איינוטורה להסביר כיצד שיעורי האורך והרוחב תואימים למאה שכתוב בתורה. זה כמובן אינו שיעור מחיב. די ברור מכאן שהאחדות של גובה המזבחות בהיסטוריה אינה מקרית. דין התורה הוא שגובהי המזבחות יהיו עשר אמות. היכן מצוי הציווי הזה בתורה על גובה של עשר אמות? ללא ספק, זה הגוז"ש של ר' יוסי.

אולם מדובר דווקא שיעור הגובה, אשר נלמד מדרשת גוז"ש, נחשב על ידי הרמב"ם ברור ומחייב יותר מאשר שיעורי האורך והרוחב אשר כתובים בפסוקים במפורש? הדברים מתחדים לאור מה שראינו (ראה בדף לפرشת יתרו) בשיטת הרמב"ם שמעמדן ההלכתי של הלכות שנלמדות מדרשות נמור יותר מזה של הלכות אשר כתובות במפורש בפסוקים.

מתוך הערכה 2 למעלה עולה שלפי הרמב"ם הגז"ש הזו כלל לא מלמדת אותנו שהగובה חייב להיות כפול מהאורך והרוחב. הצעוי אודות חמש על חמש אמות פנה רק למשה רבנו, ולא לדורות. מדוע צריך היה להזכיר בתורה ציווי שאינו נוגע לדורות? מסתבר שכתייתו נועדה ללמד באופן עקיף שהגובה הוא עשר אמות,תו לא. אם כן, להלכה אין בכלל דין שהגובה יהיה כפול מהאורך והרוחב, וגם אין דין של רוחב ואורך חמש אמות. כל זה נכתב בגלות לנו שהגובה צריך להיות עשר אמות. لكن שתי ההלכה הללו (הרוחב והפרופורציה) לא מופיעות ברמב"ם.

מכאן ניתן להבין נקודה נוספת. גם אם מתקבלים את הגז"ש של ר' יוסי, שהגובה יהיה כפול מהרוחב והאורך, עדין ניתן לקיים זאת בשתי דרכים שונות: ניתן לקבוע שהרוחב והאורך יהיו אמה וחצי (חצי מהגובה)<sup>9</sup>, או שהגובה יהיה עשר אמות (כפול מהרוחב והאורך). כפי שראוי בගמרא, ר' יוסי בחר באופן השני. לאור דברינו כאן, הסיבה לכך היא פשוטה מאד: האורך והרוחב כלל אינם צריכים להיות חצי מהגובה. אין בכלל דין זה. הגז"ש כלל לא מצווה על יחס כלשהו ביניהם. הגז"ש רק מהווער דרך עקיפה ללמד אותנו שיש דין שהגובה יהיה עשר אמות.<sup>10</sup>

#### **מסקנה מفتיעה: סוג מיוחד של גז"ש**

נזכור כתע לפסוק. לפי הרמב"ם יוצא שתיאורי האורך והרוחב שבציוויים הם מיותרים, שכן אין כלל ציווי על השטח. לעומת זאת, המילה 'רבע' נחוצה שכן היא מלמדת שעל אף שהמדוים הם רק שיעורי מינימום, הריבוע הוא דין שמעכב. אם כן, הלימוד על הגובה כנראה נעשה מהפסוק שモתאר את הביצוע ולא מפסיק הציווי. אולם למעלה ראיינו שבסוגיות הbabelי הגז"ש מתיחסת לציווי.

אולי יש מקום לפרש שהגז"ש בbabelי נועשית דזוקא מה评判ים שモתארות את ממדי האורך והרוחב, ולא מהמילה 'רבע'. כאמור, לפי הרמב"ם המילאים הללו

<sup>9</sup> הינה מקום לומר שהוא לא אפשרי, שכן הקרנות והסובב מעכבים, וביחד הם יוצרים ריבוע של ארבע על ארבע, וזהות ללא המערכת. אולם זה לא נכון, שהרי הרמב"ם עצמו פוסק בה"ז שישיעור המזבח יכול להיות אמה אחת (וראה בספר המפתח בהדורת פרנקל שם, ביחס לקושיא הנ"ל).

<sup>10</sup> לפי ר' אריה ליב היה מקום לומר שכיוון זה ממשיך להתקשר לשיטת הרמב"ם אותה ראיינו, אשר רואה את השיעורים הללו כחלק מבני המקדש, ולאו דווקא כדיינים שנוגעים למזבח עצמו כմMISSIR להקרבת קרבנות. אין בתורה דין על המזבח עצמו (כמו פרופורציותות בין ממדי השוננים), אלא רק על יחסו לשאר חלקים המקדש, למשל גובה עשר אמות כמו הקולדים.

מיותרות דוקא בציוי, שכן אין בתורה ציווי על שיעורי האורך והרוחב. המילה 'רביע' אשר כשלעצמה אינה מיותרת, רומזת לנו על כיון אשר יסביר לנו את משמעות המילים המיותרות הללו. כל אלו הם לימוד עקיף על הגובה.<sup>11</sup>

וליה מכאן מסקנה מפתיעה. לפי הרמב"ם הגז"ש של הבלתי כלל לא נעשית מן המילים המופנות ("חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב") אלא דוקא ממילה נחוצה ("רביע"). המילים המופנות רק מהוות אינדיקציה לכך שיש לחפש גז"ש, אולם בפועל, לאחר החיפוש, אנו מוצאים דוקא מילה שיש לה משמעות גם בפשט, ובמציאות באמצעות גז"ש.<sup>12</sup>

ההגיון של גז"ש מופנה בהחלט מאפשר מבנה זהה. דוקא בגז"ש מופנה, שבה המילה המופנה היא רקرمز טכسطואלי לביצוע ולאו דוקא מקור שימוש ביצוע, אין מניעה להפריד בין שתי הפונקציות: המלה בה משתמשים לביצוע הגז"ש, והמילה שמהווה מקור לرم Zweck הטכسطואלי שמורה לנו לבצע אותה. נוספי כי בשיטת הרמב"ם זה אף סביר יותר, שכן לדעתו הגז"ש אינה מתקבלת במסורת, אלא נוצרת על ידי ב"ד הגadol. גם אם הקושי הוא מילה מופנה שאין להם דרך סבירה לבצע ממנה גז"ש, עדין פתוחה בפני חכמי ב"ד הגadol הדרך לבצע גז"ש באמצעות מילה אחרת בפסוק אשר תAIR את משמעותן ונחיצותן של המילים המופנות.

כאן אנו חוזרים לנקודה בה סיימנו את חלק א. שאלנו שם אם המוטיבציה לדרשה היא אילוץ טכسطואלי, ולא מסורת, כיצד אנו מסיקים שההלה הנלמדת היא הגובה, אשר אנו נוגע כל למילה 'רביע' שבה אנו משתמשים בגז"ש. ואור דברינו כאן יתכן שקל יותר להבין זאת: המילים המיותרות הן "חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב", ולא המילה "רביע". לגבי המילים הללו ידוע לנו מקור כלשהו שהן כלל לא מחייבות כשיעור שטח המזבח. אם כן, אנו מסיקים מהגז"ש שהנראאה מהוות רק ביטוי עקיף לדרישה על גובה המזבח.

<sup>11</sup> אמנים בה"ז הרמב"ם קובע שיעור מינימום גם לגובה: לפחות שלוש אמות (ולא עשר אמות בדיק). זהה לכורה וראייה טובה להסביר שהציע ר' אריה ליב. לשיטתו אפשר לומר שהזוהי דרישת על כשרות המזבח לצורך הקרבות, אולם מבנה הבית חייב להיות בגובה עשר אמות.

<sup>12</sup> יש מקום לבחון האם ישנן דוגמאות נוספות לבנייה כזו של גז"ש, אשר משתמשת במילים מופנות, אולם לא הן שמהן נוצרת הגז"ש. בחיפוש קצר בספרו של מיכאל צ'רניך, **מידת גזירה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים**, לא מצאנו דוגמאות כאלה.

מוסיף עוד כי לדברינו הגז"ש היא מופנה גם אם היא מתבצעת מפסיקי הציווי, שכן לא המילה 'רבע' היא המיותרת. ייתכן שזו גופא מחלוקתו של הבעל עם **הבריותה דמלאת המשכן**.

#### **השלכה על משמעותן של הדדרשות בכלל**

נקודה זו מתקשרת לשאלת רחבה יותר, אותה העלינו בדף לפרשת וירא (וראה גם בדף לפרשת חי-שרה): האם המידות הן כלי פרשנות פורמליים, או שמא אלו הם רמזים טכسطואליים ואחרים לקיימן של אנלוגיות מהותיות בין הקשרים ההלכתיים. אם המידות הן רק צורות שונות לרמז לנו על דמיון בין הקשרים הלכתיים, כי אז קל מאד להגיא למסקנה כמו זו שהעלינו כאן. בסופו של דבר הרמז הטכسطואלי רק שולח אותנו למצוא דמיון מהותי בין הקשרים הלכתיים, ומה שקובע הוא הדמיון מהותי אותו מצאנו, ולא המילים בהן השתמשנו ביצוע הדדרשה עצמה. כמובן שכדי לבסס את המסקנה זו علينا למצוא את הדמיון מהותי בין המזבחות, או המקדשים, אשר מושווים בגז"ש בהן עסקנו כאן, ואכ"ם.

## תובנות מפרשת תרומה

1. הרמב"ן וראשונים נוספים סבורים שאמנם גז"ש מתקבלת במסורת מסיני, אולם המסורת אינה נותנת לו את כל התמונה ולכן יש מקום לחלוקת ביחס לגז"ש.
2. ההגיון של גז"ש מופנה לאפשר מבנה מיוחד (=סוג מיוחד של גז"ש) שבו, המיללים המופנות מהוות אינדיקציה לכך שיש לחפש גז"ש, אולם בפועל לאחר החיפוש, מוצאים מילה אחרת שיש לה משמעות גם בפשט ובמצעים באמצעותה גז"ש. מכאן שאין מניעה להפריד בין שתי הפונקציות, המלה בה משתמשים לגז"ש והמלה שהיא מקורה לרמז הטכסטואלי שמורה לנו לבצע אותה.
3. לפי שיטת הרמב"ם, הרעיון בסעיף הקודם סביר מאוד שכן לדבריו הגז"ש אינה מתקבלת במסורת, אלא נוצרת על ידי בית הדין הגדול.
4. אם המדות הן רמזים טכסטואליים לקיומן של אנלוגיות מהותיות בין הקשרים הלכתיים, ניתן להבין את אופיה של גז"ש המיוחדת המוזכרת לעיל. עם זאת, אין משמעות כלשהי לרמזים אלו בלבד, מבליל למצאה את הדמיון מהותי בין שתי הקשרים אשר מושווים בג"ש.
5. לעיתים ניתן לקבל במסורת שפסקוק אינו יכול להתרשם כפשוטו.
6. הסיבה לאיוץ האפוריי לביצוע גז"ש יכולה להיות אחת משתתיים:
  - א. הייתה נתונה בפני התנאים גז"ש שהתקבלה במסורת (גם אם המידע לגבייה חלקי ולא שלם).
  - ב. לא הייתה נתונה מסורת, אך יש רמז טכסטואלי כלשהו, אשר מורה לנו להוציא משחו בפסקוק פשוטו.
7. יש מן החוקרים הרואים במתודה הישיבתית הקוריה 'שני דינים', או 'שתי בוחינות', שהוא מעין לוגיקה קוונטית. להערכתנו קשה לקבל טענה זו ביחס להז"ל, אולם בהחלט יש מקום לתהות כיצד מוגדרת זו מתיישבת עם 'חוק הסטירה'.
8. לא מצאנו דוגמאות נוספות למקרה של גז"ש, אשר משתמשים בה במיללים מופנות, אולם לא הן אלו שמהן נוצרת הגז"ש. (החיפוש התבצע בספרו של מ. צ'רניך על הגזירה שווה).



## ■ פרשת תצוה ■

### המידות הנדרנות

בנין אב משני כתובים.

הצד השווה.

שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

בנין אב מכתב אחד.

### מתוך המאמר

- האם ישמצוות שאין נהוגות לדורות?
- האם נחיהות התורה היא עקרון יסוד, או תוצאה של דרשה?
- שני סוגים הצד השווה.
- מה ההבדל בין בנין אב מכתב אחד לבין בנין אב משני כתובים?
- כיצד ניתן ללמידה משני כתובים הבאים כאחד?
- שלוש סיבות לנחיות הצריכותה כבסיס לביצוע דרישת הצד השווה.
- מה לצריכותה ולדרישת הגיון בריאות כבסיס להכללה מדעית?
- על שתי גישות בפילוסופיה של המדע: 'אקטואלייזם' ו'אינפורטטיביזם'.

### מקורות מדרשיים לפרש תצוה

(ו) 'מבניין אב משני כתובים' כיצד? לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנרות, הצד השווה שבhn שם בצו מיד ולדorzot.

(ברייתא דוגמאות, ריש הספרא)

לא פרשת נירות כהרי פרשת שלוח טמאין ולא פרשת שלוח טמאין כהרי  
פרשת נירות אילו לא נאמר פרשת שלוח טמאיין היתי למד פרשת שלוח  
טמאיין מפרש נירות ולמה תנינטהanca דאית לתנוייה סגון מלין כן הצד  
השווה שבhn שם בצו מיד ולדorzot אף כל שהוא בצו מיד ולדorzot.  
(ירושלמי ב"ק פ"א ה"א)

## א. מניין אנו למדים את עקרון נצחות התורה?

### מבוא

כבר הזכרנו שבתחילת הספר א מופיעה הבריאתא של יג מידות של ר' ישמעאל. מיד אחריה מופיעה הבריאתא דוגמאות, אשר בה מוצגות דוגמאות לכל אחת מן המידות שברשימה. הדוגמא עברו מידת 'בנין אב שני כתובים' ל Kohcha מפרשנתנו, והיא נראה כמו לימוד של 'הצד השווה'.

בדף לפرشת שמות עסקנו בלימוד 'הצד השווה', ותיארנו כמה סכימות אפשריות להבין את אופן פועלתו. עמדו שם על כך שהראשונים נחלקים האם באמות מידת 'בנין אב שני כתובים' היא שם אחר למידת 'הצד השווה', או 'מה הצד' (רש"י רס"ג והראב"ד), או שמא זהו שם למידת 'הצד השווה' מסווג מיוחד: כשהשני המלמדים מופיעים בהקשרים שונים (ראה ספר הכריתות, חלק 'בית מידות' בית ד).

בירושלמי שופיע לעמלה הדרשה נראה מעט שונה. פרשת שליחות טמאים אינה מיוחדת, והיא ניתנת להילמד מפרשנת נורות. דוקא בגלל שהיא ניתנת להילמד מן הפרשה השנייה, אז לא ברור מדוע בכלל היא נשנית. מכאן מסיק הדרשן שכנהה היא בכתבה כדי שנלמד ממנה ביחיד עם פרשת נורות על שאר התורה.

### תיאור דרשת הבריאתא דוגמאות, והבעיות שבח

הדרשה שלפנינו לומדת על מצוות שנאמרות בתורה שהן מייד ולדורות, שני מלמדים, שבשניהם נאמרה המילה 'צ'ו': שליחות טמאים (אל מחוץ למחנה, או בעתייד: אל מחוץ למקדש) והדלקת נורות (במנורה).

נוסח הדרשה הוא חריג, ואין דומה לנוסחים אחרים של הצד השווה, ומשום מה דוקא הוא נבחר כדוגמה הקאנונית שתציג את הסכימה של בנין אב שני כתובים באופן הטוב ביותר. בדרך כלל, לימוד של הצד השווה מתחילה בניסיון ללמד ממלמד אחד, לאחר מכן ישנה פירכה (שמציג גם את ייחודה של המלמד, וגם את הצורך בממלמד נוסף כדי להסביר את המסקנה הכללית), ואז מציגים את המלמד השני שפותר את הבעיה באופנים השונים אותו בדף לפרשת שמות. לצורך החמשך נפרט את הקשיים במודש הזה אחד לאחד:

1. לא ברור מדוע לא ניתן ללמד מכל אחד משני המלמדים יחד על כל המצוות האחרות. לשון אחר: מדוע בכלל אנו נזקקים למלמד נוסף ולצד השווה, ולא מסתפקים בבנין אב מכתב אחד.

2. לא מפורט במדרשה מהו ייחודה של כל מלמד, ומדובר הוא 'לא כהרי' חברו.
3. לא ברור מניין לנו ששת המצוות הללו עצמן אכן נהוגות מייד ולדורות.
4. מדובר בכלל עולה בדיוננו שבמצוות אחרות לא נהוג לדורות (האם התורה מעכש מהותה אינה יכולה ציווי לדורות?)<sup>1</sup>
5. האם במצוות שהן לא נאמרה לשון 'צ' אין דין לנוהג אותן לדורות? ישן לא מעט מצוות כאלו בתורה, ולמעשה הן מקיימות גם אותן לדורות.

### **תיאור דרשת הירושלמי, והבעייתיות שבה**

בירושלמי נראה שהפסוקים של שילוח טמאים הם מיותרם, שכן ניתן היה ללימוד אותן מפרשת הנרות. כמובן שאין הכוונה שהיינו יכולים ללמד את עצם הדין לשלח טמאים, אלא את הדין שהציווי הזה הוא מייד ולדורות. כלומר מה שמיותר איינו הפרשה של שילוח טמאים עצמה, אלא ההוראה המפורשת שזה מייד ולדורות, שנאמרה גם בפרשת נרות וגם כאן.<sup>2</sup>

אולם כאן עולה קושי עקרוני בהבנת דרשת הירושלמי. אם אכן הפסוק האחד הוא מיותר, כי אז לא ניתן ללמד ממנו מצד השווה. הרי תנאי ללימוד הצד השווה הוא שייהי ייחוד לכל אחד מן המלמדים (ראה בדף לפרשות שמות). למעשה, השאלה היא קשה עוד יותר: הרי אם אכן אחד מהם מיותר, כי אז עולה במשעה, השאלה היא קשה עוד יותר: הרי אם אכן אחד מהם מיותר, רק אם שני הכתובים כאן הבעה של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. רק אם שני הכתובים צריכים אפשר ללמד משניהם לשאר התורה, אולם אם אחד מיותר כי אז ברור שהם נכתבו כדי ללמד אותנו שהדין הנדון חל רק עליהם עצם. כתיבתם מיועדת לבדוק כדי למנוע מאיתנו להשליך את הדין מהם גם על שאר התורה (ראה על כך בדף לפרשת תולדות ח"ב). לא ברור כיצד הירושלמי מסיק מן הiyitor של שילוח טמאים את ההיפך הגמור: שנייתן למדוד זאת לכל התורה.

### **השאלות הטכניות על דרשת הברייתא**

שלוש השאלות הראשונות הן טכניות בעיקרן. השאלה השלישית עלתה בדיוננו על הירושלמי, וניתן לעיין לגביה במפרשי המדרש. ביחס לשתי השאלות הראשונות

<sup>1</sup> אמנים מצאנו בתורה ציוויים שהיו רק לשעתם, כמו נחש הנחשות, צנצנת המן ועוד (ראה בשורש השלישי לרמב"ם שקובע כי אין למנותם במנין המצוות), אולם אלו הם היוצאים מן הכלל. מהמדרשה זהה עולה שאלה האם דזוקא הכלל, ולגביו כל יוצא מן הכלל נדרשת הוכחה שמראה שהוא ציווי לדורות.

<sup>2</sup> היכן מופיעות במקרא ההוראה הללו (זה בדיקת מה ששאלנו בدرس התבריתא דוגמאות, בשאלת (3) ? הראשונים עומדים על כך, ומביאים פסוקים ואופנים שונים (ראה בפי ר' '

הראשונים כבר הרחיבו בביורן, וכל אחד הציע נימוקים שונים ליחוזן של שתי המצוות הללו, הן האחת ביחס לשנית והן כל אחת מהן ביחס לשאר התורה. נציין כי בדרך כלל זה אותו ייחוד עצמו: מה שאינו אפשר ללמוד ממלמד א' לשאר התורה, מייחד אותו גם לעומת מלמד ב', ולהיפך. לדוגמה, הראב"ד בפירושו לברייתא דוגמאות מסביר שיש לה שילוח טמאים מיוחד בזה שהוא בכרת, ולכן לא ניתן ללמד ממנה לנרות וגם לשאר התורה. ואילו הדלקת נרות, מסביר הראב"ד, מיוחדת בזה שהיא תדירה (חייבים להדק בכל יום), ולכן לא ניתן ללמד ממנה לשילוח טמאים ולשאר התורה.

נותרנו כעת רק עם שתי השאלות המהותיות על דרשת הברייתא (5-4). אלו נוגעות לשירות בשאלת נצחות התורה, שבה עוסק כעת.

### **נצחות התורה**

ישנן שתי אפשרויות להבין את העובדה שנדרשת הוכחה שהציוויים בהם מדובר הם לדורות:

1. ישנה סיבה מיוחדת שיכולה להוביל אותנו למסקנה שהציוויים הללו לא נאמרו לדורות. סביר שהסיבה זו נעוצה בלשון 'צ' עצמה. דזוקא במצוות שנאמרו בלשון 'צ', יכולה היתה לעלות אפשרות שהן נאמרו רק לשעתן, ולכן דזוקא בהן נדרשת הוכחה שהן נאמרו גם לדורות. שאר המצוות ודאי נאמרו לדורות, ולא יכולם היו לחשב לגביון אחרה.
2. באמות בכל המצוות יכולים להעלות בדיונינו אפשרות שהן לא נוגאות לדורות, אולם מסקנת המדרש שלנו מלמדת אותנו שהדבר אינו כן. לפי הכוון זהה, מסקנת המדרש אינה עוסקת רק במצוות שבנוסחן מופיע הלשון 'צ' אלא בכל המצוות כולן. ולכן למסקנה באמות כל ציוויי התורה הם לדורות, אלא שמדובר זה גופא למיננו זאת.

שני הכוונים הללו עומדים בפירוש הראב"ד לברייתא דוגמאות, וזו לשונו: **ואי קשיא לך הא תא דהכא מא依 טעמא קחשיב לה להאי מילטה באבנין אב, איבעי ליה למייחביה בגזרה שווה, דהא ילפינ לה ב'צ'ו? אייכא למימר משום דצ'ו לא מפנן וכ'ו.** וטוב מזה הטעם דהא תנא לכל התורה יליף מנורות ושלוח טמאים שיהיו מיד ולדורות. ולא לאוותם פרשיות בלבד שכתוב בהם

'צ'ו, אלא לכל המצוות שבתורה שהן קרוין מצוות. והא דקתני הכא הצד השווה שבהן שהן ב'צ'ו' לא מדיוקא דצ'ו נקט ליה אלא שם צוואה קאמר וכו'.

הראב"ד מתחילה את הקטע בשאלת מדו"ע הבריתית מביאה את הדרש הזה כדוגמא לבניין אב משני כתובים ולא לגז"ש, שהרי המדרש מתבסס על הופעת המילה 'צ'ו' בשני ההקשרים. הראב"ד כאן מניח שהמדרש אכן משתמש במילה 'צ'ו' עצמה, וכנראה שמסקנותיו נוגעות רק להקשרים נוספים כאלה אשר בהם מופיעה המילה 'צ'ו'.<sup>3</sup> מכאן הוא מסיק שיש כאן גז"ש ולא הצד השווה. אמן לכאן הנחה זו עצמה טעונה הסבר: מדו"ע לא נאמר שהצד השווה בני מהרכבה של שתי גזירות שוות? בהערה 1 בדף לפרשת שמות הנחנו שהצד השווה איינו מתבסס אלא על קו"ח או בניין אב. כתע אנו רואים שהראב"ד כאן אומר זאת במפורש. אם זהו מבנה של הצד השווה כי אז אין כאן גז"ש, ולהיפך. זו עצמה מסקנה חשובה בדברי הראב"ד כאן, אם כי היא עדין טעונה מחקר ובדיקה שיטיתית.

בתשובתו הראב"ד מעלה את שני כיוונים שהציגו לمعالה:

1. המילה צו אינה מופנה, ולכן זו לא גז"ש (ראה בכך לשבע שעבר שהזכרנו את המחלוקת בסוגיות נידה כב:-כג. האם דורשים גז"ש שאינה מופנה. נראה שהראב"ד כאן פוסק שלא). בכיוון זה נותרת ההנחה שבkowskiיא, שהלימוד נוגע אך ורק להקשרים שבהם מופיעה המילה 'צ'ו', בדיקת כאופן אשל מעלה.
2. הלימוד איינו עוסק כלל במילה 'צ'ו', אלא בכל הцийויים שבתורה. בדיקת כאופן בשל מעלה.

לפי כיוון א, נצחות התורה וציווייה הם דבר מובן מאליו. רק ציוויים שבهم מופיעה המילה 'צ'ו' יכולים להיתפס כציוויים לשעתם (משה מתבקש לצות את בני ישראל שעומדים מולו, ולא את עם ישראל לדורותיו). על כן חז"ל לומדים מבניין אב משני כתובים שגם ציוויים אלו נאמרו לדורות. לפי כיוון ב, נצחות התורה עצמה נלמדת מן המדרש הזה. אם כן, ישנו כאן מדרש יסודי מאד באמונות ישראל בכלל: רק ממנו אנו לומדים שציוויי התורה הם נצחים. הלווא דבר הוא! מדרש הלכה מלמד אותנו את אחד מעיקרי האמונה (העיקר התשייע של הרמב"ם בהקדמת פרק חילק):

---

<sup>3</sup> הייתה אפשרות לומר שהראב"ד הבין את המדרש כגז"ש רגילה בין שני המקורות הללו עצם, ולא משניהם לשאר התורה. אולם זה קשה מאד מלשון המדרש, וגם לשון הראב"ד בתירוץ מורה לא כך. על כן אנו מתעלמים כאן מן האפשרות הזאת.

ויסוד התשייעי הבטול. והוא שזו תורה משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאתה ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגער ממנה לא בכתב ולא בפיروس, אמר לא תוסף עלייו ולא תגער ממנו. וכבר ביארנו מה ש策יך לבאר ביסוד זה בהקדמת החיבור הזה.

### סיכום

אם כן, נראה כי הגענו להבנה משכעית רצון לדרשת הברייתא דוגמאות. אמנם עדין לא לגמרי ברור מדוע היא אינה מפרטת את התוכנות הייחודיות של כל אחד מהמלמדים. דומה כי הנוסח שלה עדין לא מפוענה. מעבר לכך, עדין נותרה לנו משימה נוספת, להבין את הדרשה של הירושלמי, ובפרט את הקושי שהעלוינו ביחס לכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. בסופו של חיבורו נראה שניתן אולי לשפור או רשות נוספת גם על הדרשה של הברייתא.

### **ב. 'הצד השווה' לעומת 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'**

#### **מבוא: הנחיצות של הצריכותא**

היסוד הלוגי-מדרשי של הצד השווה מורה לנו שכאשר יש שני כתובים של מלמדים עיקרון זהה, ניתן ללמד משליהם לכל שאר ההקשרים שבתורה. מאידך, היסוד הלוגי-مدرשי של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים', מורה לנו לכאורה בדיקת ההיפך: אם ישנים שני פסוקים המלמדים את אותו עיקרון עצמו, ברור שהם מלמדים רק על עצמם, ולא על שאר התורה. אם כן, לכאורה ישנה סתייה חזיתית בין שתי הלוגיות הללו.

כדי להבין את ההבדל בינהן, علينا לשים לב לכך שתמיד כאשר ישנו לימוד של הצד השווה, מדובר במקורה שלכל אחד מן המלמדים יש ייחود ממשו, ייחוד שאינו אפשר ללמוד ממנו לשאר התורה (כולל המלמד השני). הייחוד הדו-צדדי הזה קריי בלשון התלמוד 'צריכותא'. לכאורה הצריכותא נדרשת רק כדי להסביר מדוע לא נוכל להסתפק במלמד אחד, ככלומר מדובר אנו צריכים את המלמד השני. במובן זהה, הצריכותא היא רק המוטיבציה לביצוע דרישת הצד השווה. אולם כתע נוכל לראות שגם אינה כל התמונה. הצריכותא נדרשת גם כדי למנוע את הפעלת העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'.

העיקרון של 'שני כתובים' בניו על השיקול שאם אכן שני כתובים מלמדים את אותו יסוד עצמו, כי אז אחד מהם מיותר. העבודה שהוא בכל זאת נכתב מורה לנו

שהתורה רוצה למד אותנו שהיסוד הנדון רלוונטי אך ורק לשני המקרים הללו ולא לשאר הקשרים שבתורה. אם כן, הצריכותא אינה רק המוטיבציה לביצוע לימוד של הצד השווה, אלא היא גם תנאי לביצועו. ללא הצריכותא לא רק שאין בימוד כזה צורך, אלא שכלל לא ניתן לבצע אותו, שכן ללא הצריכותא מופעל העיקרון של 'שני כתובים', לפיו שני הכתובים הם ייחדיים, ולכן לא ניתן ללמידה מהם על שאר הקשרים שבתורה.

זכור, הדרשה שלנו משמשת בבריאתא דוגמאות כדוגמא קאנונית לבניין אב שני כתובים. על כן לא יפלא שהרב"ד עצמו (וגם ספר הכריתות, בבית ד הנ"ל) בפירושו שם מסביר את העיקרון היסודי זהה באופן פועל הצד השווה, גם ספציפית לגבי דרישתנו:

ותרווייה מגMRI לשאר צוואות שבתורה שיהיו מייד ולדורות... ולא הו שני כתובים הבאים כאחד, דהא מיצרך צרכי כדאמרין...<sup>4</sup>

הצריכותא הצד השווה נדרשת כדי שלא ננטREL את אפשרות ההכללה לשאר התורה מחמת הכלל של 'שני כתובים'.

#### **דרשת הירושלמי: אין נחיצות לצריכותא**

והנה, לאור האמור בפסקה קודמת הקושי של דרשת הירושלמי שהובאה לעיל עולה ביתר שאת. כל מה שהירושלמי מספר לנו הוא שמכיוון שהכתב השני מיותר, אכן אנו מכילים את המסקנה לכל התורה.لاقוראה זהה התנוגשות חזיתית עם הכללים שלמדנו זו עתה: כאשר אחד הכתובים מיותר, העיקרון שנitin להפעלה אינו הלימוד מוחץ הצד השווה, אלא דווקא 'שני כתובים'. כיצד علينا להבין את הלוגיקה התמורה, ההפוכה לחולותין לכל המקובל בדרכי הדרש, שמצינו בדרשת הירושלמי כאן?<sup>5</sup>

על כן נראה שכוונת הירושלמי היא שונה ממה שנראה במבט ראשון. כדי להבין אותה علينا להסביר שינוי אפשרות נוספת להבין מדוע נחוצה הצריכותא בין שני המלמדים. נסביר זאת כעת מתוך דיון קצר בפילוסופיה של המדע.

<sup>4</sup> ראה בהערה לעיל שהבאו את הסבר הרබ"ד עצמו לגבי הצריכותא במקרה זה.

<sup>5</sup> ראה מה שכתב בזאת בספר הכריתות שם, והסבירו גם בתורה שלמה (שפיצלו בין 'מייד' לבין 'לדורות'), ודבריהם אינם מעלים ארוכה.

**הקדמה קצרה בפילוסופיה של המדע: אקטואליים ואינפורטטיביזם**  
 כדיוע המדע כולם מבוסס על הכללות. אנו פוגשים במציאות (הטבעית, או בניסוי) כמה עובדות פרטיות, ומסיקים מתוכן חוק כללי. הכללה מן הפרט אל הכלל נקראת 'אינדוקציה' (ראה בכך לפرشת נח), ולכן התהיליך זהה קרווי בדרך כלל 'אינדוקציה מדעית'.<sup>6</sup>

התהיליך האינדוקטיבי מעורר שאלות רבות. מהו הבסיס לתקפותה של הכללה כזו? לדוגמה, אם ראיינו כמה פעמים שהכוח הפועל על גוף הוא פרופורציוני לתאוצתו, כיצד נוכל לדעת שהוא מאפיין מהותי של היחס בין כוחות בין התאוצות שהם גורמים (=החוק השני של ניוטון)? או: אם ראיינו כמה עורבים שחורים, כיצד נוכל לדעת שהចבע השחור מאפיין את כל העורבים? מנין לנו להסיק מסקנות ספקולטיביות מסווג זה, העוסקות באירועים בהם כלל לא צפינו? יותר מכך, מדוע אנו מתייחסים להכללות מסוימות כתקפות (אם כי, לא למגרמי הכרחיות), בעוד הכללות אחרות באמנת נראה לנו ספקולטיביות לגמרי? מה מבין בין המקרים הללו?

פילוסופים של המדע מרבים לעסוק בשאלות אלו, וניתן לחלק את העמדות שעלו בסוגיא זו לשני מחנחות עיקריים: אקטואליים ואינפורטטיביזם (המיןוח שאוב מספרו של זאב בכרל, *שלוש מהפיכות קופרניקיות*, אשר עסוק בעיקר בשאלות אלו ובנגזרותיהן).<sup>7</sup>

הגישה האקטואלית מתייחסת אך ורק לעובדות שנוכחו באופן אקטואלי לעיניינו כתקפות. ההכללות איןן אלא פרי דמיונו הקודח. הן אמנים כל מועיל כדי לסדר את מכלול העבודות, אולם אין הן אומרות מ眞ה על העולם כשלעצמם (חסרות אינפורמציה כשלעצמם, מעבר לעובדות הפרטיות). לפי גישה זו, חוקי הטבע אינם אלא צורות אלגנטיות לסדר את מכלול העבודות הפרטיות הידועות לנו. לדוגמה, התיאוריה המדעית הקובעת שכל העורבים הם שחורים אינה אלא

<sup>6</sup> זאת להבדיל מאיינדוקציה מתמטית, שאינה אינדוקציה בכלל אלא סוג של דודוקציה (למעט הפילוסופים בעלי הגישה האינטואיציוניסטית למתמטיקה, שאינם רואים זאת כך).

<sup>7</sup> ב邏יגנוזים של הספר *שתי עגלות וכדור פותח*, הגישות הללו מתקבלות לאלו הקרוויות שם 'אנגליטיות' (=אקטואליים) ו'סיטנטיות' (אינפורטטיביזם). הספר השני בטרילוגיה עוסק בהשלכות הניתוח האנליטי-סינטטי שנערך בספר הראשון על אספקטים רבים של הפילוסופיה של המדע. כפי שמוסבר שם, במובנים רבים זהה השלמה נהוצה בספרו של בכרל, אשר תוקף את האקטואליים אך אינו מציע לו אלטרנטיבה, וגם לא מענה לקושיותיו הטובות.

אמירה שכל העורבים שראינו עד היום הם שחורים. הניבוי שהעורב הבא שנפגש יהיה גם הוא שחור, איןו אלא כל משחק שפירשו הוא משפט התנאי: אם העורב הבא לא יהיה שחור אחלין את הכללה בה אני משתמש, שכן היא כבר לא תתאים למכלול העובדות אותן פגשתי בפועל. אקטואליסט אמיתי (למעשה, די ברור שאינו באמת טיפוס כזה) אינו יכול לנבא בשום צורה שהיא מה באמת יהיה צבעו של העורב הבא אותו הוא יפגוש.

לעומת זאת, הגישה האינפורטביביסטיית גורסת כי הכללות אכן מכילות אינפורמציה על העולם. האינפורטביביסט יכול להמר על כך ביחס גבוהה מאד שגם צבעו של העורב הבא אותו הוא יפגוש יהיה שחור.

האקטואליזם הוא גישה בעיתית מרובה בחינות.<sup>8</sup> מוקוצר מקום נסתפק כאן בהצבעה על כך שהוא מנוגד לחולוטין לאינטואיציה של כל אדם סביר. אולם ישנה בעיה בסיסית באינטואיציה זו: לאחר מעט מחשבה האקטואליזם נראה צודק. מניין יכול לאושש מסקנות שעוסקות באירועים או עצמים אותם כלל לא ראיינו? זהה המוטיבציה העיקרית לדבוק בגישה שככלך מנוגדת לאינטואיציה שלנו. מайдן, המדע עובד. כל אחד מוכן להמר ביחס גבוהה על כך שצבעו של העורב הבא שהוא יפגוש יהיה שחור. זו אינה רק פרדיקציה (=ניבוי העומד לבחינה אמפירית), אלא טענה שאנו מאמינים בה.

#### **הבסיס לאינפורטביביזם ומגבליותיו: גיון בראיות**

כדי לפרט את הבעיה הקשה זו علينا להניח (בעקבות משנתו הפונומנולוגית של הויסDEL) שיש לנו יכולת להבחין בחוק הכללי, דורך העובדות הפרטיות.<sup>9</sup> ההתרחשויות הפרטיות הן כאילו 'שקופות' בפנינו, ודרךן אנו רואים את החוק הכללי שעומד מאחוריהן. השכנוע שלנו בחוק הכללי נובע מכך שהוא פשוט רואים אותו.

אמנם ראייה זו אינה מתבצעת באמצעות העיניים, אלא באמצעות יכולת תפיסה אינטואטיבית כלשהי. יכולת זו היא עמודה ממשהו, ולכן היא דורשת חיזוק

<sup>8</sup> בכל ספרו תוקף את האקטואליזם, אולם גם הוא אינו עומד על מלאה האיוולות שבריעון זה. הוא סוקר את ההיסטוריה של הגישה האקטואליסטית, אולם הוא אינו בוחן ומבקש אותה כשלעצמה בצורה שיטותית.

<sup>9</sup> ראה בספר השני של הטורילוגיה **שתי עגלות וכדור פורה**, וגם בספרו של אדמוני הויסDEL עצמו, **הגינויות קארטזיאניים**, בתרגוםו של אברהם צבי בראון, מאגנס, ירושלים תשנא, ובמבחןו של העורך שם.

ואישור. אישוש כזה נעשה באמצעות העמדת החוק הכללי בו אנו דנים בניסיונות שונים. ככל שהוא עומד ביותר ניסיונות הוא נחשב בעיני האינפורטביביסטicamente יותר.

עד כאן ראיינו שכמויות הראיות היא עדות ראשונה במעלה לתקופתה של ההכללה. אספект נוסף שמשמעותו לאישוש הוא הגיון בראיות. ככל שהראיות מגוונות יותר, משקלן הסגול גבוה יותר. הרבה מכך ראיות מאותו סוג עצמה, מסייעות לחזק את ההכללה אך ורק באותו תחום שנבדק. לדוגמה, אם ערכנו תצפיות אך ורק באוסטרליה, וכל העורבים שראיינו שם היו בעלי צבע שחור, קשה יהיה להסיק מכאן שככל העורבים בעולם הם שחורים. ייתכן שזו תכונה ייחודית של העורבים באוסטרליה. בדיקה שלכמה עורבים ביבשות אחרות, חשובה יותר עברו ההכללה זו מאשר תצפית על כמה עורבים נוספים באוסטרליה.

#### **בზהה לדמי הדרש: אספект נוסף של הצריכותא**

פעולתו של הדרשן והפרשן בתורה דומה במובנים רבים לו של המדע ביחס למציאות.<sup>10</sup> הדרשן בוחן את הדוגמאות שניתנות לנו בתורה ומנסה להלץ מתוכן חוק כללי. זהה תמצית הפעולה של מידת 'בניין אב' (בעיקר משני כתובים. ראה להלן), אשר מנסה למצוא את ה'אב' המשותף (ראה בדף לפרשת שמות) לכמה מקרים פרטיים. לדוגמה, הוא רואה שבפרשת הנרות ובפרשת טילות טמאים מופיע העירוקן שהן נאמרו מיד ולזרות, והוא רוצה להכליל ולקבוע זאת בחוק כללי שייהי תקף לכל המצוות.

כעת נוכל להבין שישנו צורך אקטואטי בגין של הדוגמאות שմבוססות את ההכללה המדעית. אם נשתמש בשני מלדים בעלי אותו אופי בדיקוק, תמיד נוכל לדחות את ההכללה ולומר שהיא תוכאה מלאכותית (=Artifact) של המקרה המוחיד בו 'צפינו'. ככל שהדוגמאות יהיו מגוונות, ההכללה תהיה תקפה יותר.

יש לשים לב לכך שבhalbכה אין אפשרות לאמץ השקפה אקטואלית. כל עוד לא פגשנו פירכא (כלומר 'צפית' על עובדה הלכתית, שתפרק את ההכללה) אנחנו משתמשים עליה וקובעים הלכות שיכלולות להיות כורוכות בחילול שבת, בכרת, בעונשים שונים (כולל עונש מוות) וכדו'. אם כן, האינפורטביביזם ההלכתי דורש אישוש סביר. לשם כך, נחוץ לנו גיון בראיות. שני המלמדים שלנו, אשר מהווים את הבסיס להכללה הלכתית, צריכים להיות שונים זה מזה על מנת

---

<sup>10</sup> ראה על כך בספרו של מנחם פיש, *לדעת חכמתה, הקיבוץ המאוחד ומכוון ון ליר*, 1994.

להגבר את האמון שלנו בהכללה שעשינו (=בניין אב). זהה סיבה נוספת, שלישית במספר, מדוע נחוצה לנו צריכותא בין שני המלמדים כדי לעשות את ההכללה של הצד השווה.

### **השלכה: אופי הצריכותא**

ובכל זאת נראה שהטעם של גיון בראשותינו מחייב אותנו דוקא לצריכותא במובנה ההלכתי המקובל. לצורך הגברת הגיון בראשות מספיק שנוכל להראות את הדין הנלמד בכמה הקשרים השונים, שההבדל ביניהם מספיק מגוון כדי לאوشט טוב יותר את ההכללה. אין צורך דוקא בצריכותא פורמלית, כלומר במצבת מאפיין ייחודי לכל אחד מהם, כך שלא ניתן יהיה למודד את האחד השני. אם הצריכותא נדרשת רק כאינדיקציה לגיון בראשות, כבסיס להכללה טוביה יותר, אז די לנו בכך שני ההקשרים הם שונים, גם אם זו אינה צריכותא פורמלית.

מתי בניין אב משני כתובים ידרוש צריכותא ומתי הוא דרוש רק גיון לא פורמלי? דומה כי כאשר הכללה דורשת חיזוק, לאו דוקא בגלל פירכה אלא מלחמת חшибותה, או אי הבטחון שלנו בתקפותה, או אז ניטה יותר לחזק אותה במלמדים מגוונים.

אם הכללה היא סבירה, וכל הבעיה היא רק פירכות אפשרויות כנגדה, או אז אנו משתמשים במבנה פורמלי של הצד השווה, וזה דורש את קיומה של צריכותא פורמלית בין המלמדים.

### **בחזרה לדרושות**

כעת נוכל לחזור ולהבין את הירושלמי. הירושלמי מנסה לבצע הכללה שכלי ציווי התורה הם מייד ולדורות. ראיינו שהכללה זו עוסקת בעיקר באמונה וביסודות ההלכה ועובדת ה'. הכללה כזו דורשת חיזוק. לאו דוקא בגלל פירכה שעלולה להתעורר כנגדה, אלא כדי לבסס ולחזק קביעה מה מרכזית. لكن הירושלמי מביא שני מלמדים שאינם צריכים במובן הפורמלי. שתי הפרשיות הללו לא ניחנו ביחס מיוחד כזו שאינה מאפשרת למודד את האחת מהשנייה, אולם בכל זאת השוני ביניהן הוא כזה שבבחירה יכול לחזק את הכללה שלנו. שילוח טמאים והדלקת נר אינם נראים קשורים זה זה בשום מובן שהוא. לאו דוקא בגלל מאפיין ייחודי כזה או אחר, אלא עצם הבדל ביניהם יוצר גיון שהופך את הכללה לאמינה יותר. נראה שזו הכוונת הירושלמי. אם מדובר על הצד השווה

במובן הלא פורמלי הזה, או אז העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד' לא יכול לפרוך אותו. שני הכתובים נצרכים שכן הכללה יסודית וחשובה כל כך דורשת גיון בראיות, ומילא לא ניתן לומר שאחד מהם מיותר ולהפעל את הכלל של 'שני כתובים' נגד הצד השווה.

יתכן שנוכל להבין כך גם את הברייתא דוגמאות. שאלנו מדוע הברייתא אינה מפרטת את הייחודיות של כל אחד מהמלמדים. לאור דברינו יתכן שגם הברייתא הבינה כמו הירושלמי, ולכן היא אינה נזקקת לפירוט של הייחודיות של כל מלמד. מספיק לנו לראות שני הקשרים אינם קשורים זה לזה בשום מובן כדי לחזק את ההכללה. לשם כך די לנו באמירה:

**לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טומאים כהרי פרשת הנרות.**

אין כאן חשיבות לתיאור האספקט המדוייק במה שני אלו שונים זה מזה, שכן כאן לא מדובר על שיקול שמיועד למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד'. השיקול כאן הוא רק להראות שהציווים בתורה הם מיד ולדורות ללא כל קשר לתוכנה ייחודית כלשהי שיש להם.

נעיר כי הראב"ד שהבין בסופו של דבר שהדרישה היא הצד השווה באופן פורמלי (ולכן הוא הולה אפשרות שהיא עוסקת רק במצבות שנאמר בהן 'צוי' ולא בכל הממצאות, שכן לדעתו היא לא מחדשת יסוד באמונה), איזה הוא מסביר שהצריכותה מיועדת רק כדי למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים'. לכן הוא גם טורח לפרט את המאפיינים הספרטניים של כל מלמד, שכן לדעתו הצריכותה היא פורמלית. לשיטותו נראה כי הברייתא אמונה לא פירטה את המאפיינים הללו, אך זה לאו בדוקא.

אם כן, הראב"ד נראה לא למד בדברינו. האם בכלל זאת יש מקור בראשונים לתפיסה כזו?

#### **מקורות לחידוש זה בספרות הכלליים**

הזכירנו בתחילת דברינו שישנה סיעה בראשונים שمبינה את שתי המידות של 'בניין אב' כمبرשות על הצד השווה (ראה גם בדף לפרשת שמות). ההבדל ביןין הוארך בשאלת האם שני המלמדים לקוחים מאותו פסוק או אותו הקשר, או שהם שואבים משני הקשרים השונים. מה פשרו של ההבדל הזה? מדוע זה חשוב ששני המקורות הם משני הקשרים שונים? אם מדובר הוא שיש בינםם צריכותא, כי אז זה נכון גם לבניין אב מכתב אחד (שאם אכן לא ניתן היה לבצע

לימוד של הצד השווה בבניין אב מכתוב אחד). על כן ברור ששם שחשיבות שזהה לכוח משני הקיימים שונים, ללא קשר לצריכותם ביניהם. לדברינו נראה שזה גופא כוונתם. הצריכותם בבניין אב מכתוב אחד מיועדת למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. לכן מה חשוב הוא שתהיה צריכות פורמלית, ככלומר שלכל מלמד יהיה מאפיין ייחודי. אולם בבניין אב משני כתובים נדרש צריכות מסווג אחר, לא פורמלית: הגיון בראיות. שני הכתובים נלקחים משני הזרים כדי להראות שהיסוד הנלמד תקף ללא תלות בהקשר ספציפי, ולא כדי למנוע פורמלית את הפעלת הכלל של 'שני כתובים'.<sup>11</sup>

בעת נוכל להבין מדוע נבחרה דואקה דרשה כל כך שונה בניסוחה ועם כל כך הרבה בעיות, כדוגמת קאנוניותם לבניין אב משני כתובים. מכיוון שנלמד כאן יסוד שהוא עיקר אמונה, יסוד ההלכה ועובדת השם כולה, علينا להשתמש בהכללה מבוססת. לשם כך אנו מבאים שני כתובים משני הזרים שונים. לאו דואקה אכן שיש צריכות פורמלית ביניהם, אלא להיפך: כדי להראות שהנקודה העיקרית כאן אינה הצריכות הפורמלית אלא הגיון בראיות. זהה בדיקת הדוגמא שמראה זאת לצורך הטובה ביותר.

עיוון בדברי **ספר הכרויות** בבית ד הנ"ל מעלה שבhallat יתכן שכוונתו היא לדברינו. כאן علينا לקיים את מאמר החכם מכל אדם: "תן לחכם ויחכם עוד..." (משל ט, ט).

<sup>11</sup> מעלה (וגם בדף לפירוש שמות) כבר הערכנו שהראב"ד לומד אחרית את ההבדל בין בניין אב מכתוב אחד ומשני כתובים (יחד עם רס"ג ורש"י). אם כן, שוב נראה שהוא הולך כאן לשיטתו.

## תובנות מפרשת צ嘲ה

1. היסוד הלוגי - מדרשי של "הצד השווה" מורה לנו שכאשר יש שני כתובים שמלמדים עיקרין זהה, ניתן ללמידה משניהם לכל שאר ההקשרים שבתורה. מאידך, היסוד הלוגי - מדרשי של שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים מורה לנו לכאהרה בדיקות את היפך: אם ישנו שני פסוקים המלמדים אותנו עקרון עצמו, ברור שהם מלמדים רק על עצם ולא על שאר התורה.
2. ההבדל ביניהם נועד בעובדה מתודולוגית חשובה. כאשר ישנו לימוד של 'הצד השווה', מדובר במקורה שלכל אחד מן המלמדים יש ייחוד משלהו, ייחוד שאינו אפשר ללמידה ממנו לשאר התורה (כולל המלמד השני) הייחוד הדו-צדדי זהה קרווי 'צרכות'.
3. נחיצותה של ה'צרכות' מבוססת על שלושה טעמים:
  - א. כדי להסביר מדוע לא נוכל להסתפק במלמד אחד. במובן זה, ה'צרכות' היא רק המוטיבציה לבצעו דרישת ה"צד השווה".
  - ב. כדי למנוע את הפעלת העקרון של "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים".
  - ג. גיון בראיות.
4. הגישה האקטואלייסטית מתייחסת אר וرك לעובדות שנוכחו באופן אקטואלי לעניינו כתקפות. ההכרלה שאנו מבצעים מעובדות אלו אינה אלא פרי דימויוננו הקודת. ההכרלה היא כל מועיל (אפילו מדעי) כדי לסדר את מכלול העבודות, אולם אין הן אומרות ממש על העולם כשלעצמם. הגישה האינפורטביביסטית גורסת כי ההכרלות אכן מכילות אינפורמציה על העולם. הניבוי העומד לבחינה אמפירית על סמך ההכרלה היא עובדה שאנו מאמינים בה. הבסיס לאינפורטביביזם ומגבלותו הוא: גוון בראיות, בנוסף כמובן לכמויות ראיות.
5. פועלתו של הדרשן והפרשן בתורה, דומה במובנים רבים לו של המדע ביחס למציאות. הדרשן בוחן את הדוגמאות שניתנות לנו בתורה ומנסה לחץ מתוכן חוק כללי, זהה תמצית הפעולה של 'בניין אב'.
6. בעולם ההלכה, אין אפשרות לאמץ את ההשקפה האקטואלייסטית. לעומת זאת, האינפורטביביזם ההלכתי דורש אישוש סביר, ובמיוחד - גיון בראיות.

7. אפשר שמן המדרש ההלכתי בעניין "צו - לדורות", ורק ממנה אנו לומדים את אחד מעיקרי האמונה (העיקר התשייעי של הרמב"ם) שציווי התורה הם נצחים.

## ■ פרשת כי תsha ■

### המידות הנדרשות

- כלל ופרט.
- פרט וכלל.
- ריבוי ומיעוט.
- אין מוקדם ומאוחר בתורה.
- דבר שהוא בכלל ויצא מן הכלל למד.
- בנין אב.

### מתוך המאמר

- מדוע לא פודים בכורות סוסים וgamlim?
- האם, ולמה, צריך שהכלל והפרט יהיו סמוכים זה לזה? עד כמה סמוכים?
- באלו מידות נדרש הדורישה הזו?
- היכן קיימים הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'?
- נפקא מינה הלכתית לכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'?
- כיווניות טכסטואלית וההיסטוריה?
- מה היו השיקולים בקביעת סדר הכתיבה של התורה?
- האם מידות הכלל ופרט הן מידות טכסטואליות?

## מקורות מדרשיים לפרשטי כי תשא

**כל פטור רחם לי וכל מקנן תזכיר פטור שור ושה: ופטור חמוץ תפוצה בשעה ואם לא תפוצה וערפתו כל בכור בוגר תפוצה ולא יראו פנוי ויקם:** (שמות לד, יט-כ)

**כל פטור רחם לכלبشر אשר יקריבו ליקוק באדם ובבמהימה יהיה לך אף פודה תפוצה את בכור האדם ואת בכור הבמהימה הטמאה תפוצה: ופדויו מבון חדש תפוצה בערךן בסך חמישת שקלים במשקל החדש עשרים גרה הוא: אף בכור שוד או בכור שיש לו בכור עז לא תפוצה קדש הם את דם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטייר אשא לריח ניחום ליקוק:** (במדבר פ"ח, טו-ז)

...ותנא דיין למעוטי סוסים וಗמלים מנא ליה? אמר רב פפא: (שמות לד) כל מקנן תזכיר - כלל, שור ושה וחמור - פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבספרט, שור ושה וחמור - אין, מיידי אחרינה - לא. ורבבי יוסי הגלילי: פטור - הפסיק העניין; ורבנן - וי"ו הדר ערבי קרא, ור' יוסי הגלילי - לא כתוב לא וי"ו ולא פטור, ורבנן - איידי דהא קדושת דמים והא קדושת הגוף - פסיק להו, והדר עריב להו.

## פתח

המאמר המקורי לפרשת כי-תשא הניח בטעות כי שור ושה הון דוגמאות לבהמות טהורות. אולם, כפי שהעידו לנו כמה קוראים, למעשה בלשון המקרא שור ושה מייצגים את הבהמות הטהורות כולם. כמה מהשאלות שהעלינו יורדות באופן מיידי לאור התקנון זהה, ולכן מהלך המאמר עבר שינוי.

אנו מודים לרבי איתן אליצור על התקנון בנקודזה זו, ובמיוחד לרבי יחיאל חיים פרימן שלח לנו התיאසות מפורטת ומעמיקה לדף זה. לאחר בקשת רשות ממנו, אנו עושים שימוש בהתייחסותו במסגרת המאמר המתוקן המוגש פניכם כאן.

### **א. דרשת הכלל ופרט: האם עליינו לפדות בכור סוס וגמר?**

#### **מבוא: קדושת הבכורות ופדיונות**

המצוות הנוגעות לקדושת הבכורות (=פטר רחים) הן משלושה סוגים: 1. בכור אדם - נפדה אצל הכהן בחמשה סלעים. הלויים עובדים את ה' במקום הבכורות (ראה בדבר ג יב, ג מא, ג מה, ח טא, ח יח). 2. בכור בהמה טהורה - קדשים קלים. מוקרב לה' ונאכל לכاهנים. 3. בכור בהמה טמאה: רק לגבי פטר חמור - שנפדה, או נערף. כאמור זה עוסק בדרשת כלל ופרט שלומדת את ההלכה שמתוך הבהמות הטמאות פודים רק פטר חמור (ולא סוס או גמל).

#### **הדרשה והמחליקת:**

ברקע, נאמר שהגמara המובאת למטה דנה במצוות פדיון פטר חמור, וקובעת שرك בכור חמור נפדה, ולא סוס או גמל. מעיון במהלך הגמara עולה די בבירור שהדרשות הללו הן סומכות.<sup>1</sup>

בסופו של דבר הגמara מביאה לימוד מדרשה במידת כלל ופרט שמופעלת על פסוקים יט-כ בפרשנתנו: 'כל מקנן תיזכר' זהו כלל, 'שור ושה וחמור' זהו פרט. אין

<sup>1</sup> הגמara מבקשת פעמיים מניין פלוני לומד את הדין שלא פודים בכור סוס או גמל, והוא לא מעלה בדיתה שאولي באמת הוא סובר שפודים גם אותם.

הסיבה לכך שבכלל ניתן היה להבין זאת על כל בכור בהמה טמאה, היא אחת משתתפים: או בغالל שחמור נתפס רק כdogma. או בغالל שיש פסוק אחר (במדבר יח, טו) שמורה לפדות בכור בהמה טמאה בכלל.

על דרישות סומכות ראה בדף לפרשת חי-שרה תחילת ח"ב, ובסוף הדף לפרשת וישלח.

בכל אלה מה שבספרט, דוקא שור ושה וחמור, והשאר לא. כאן מקשה הגמara מודיע התנא החולק (ר' יוסי הגלילי) לא לומד את הדין מהדרשה זו?<sup>2</sup> ומסבירה שהוא אינו עושה כן מפני שהמילה 'פטר' מפסקה בין הכלל והפרט. לבסוף היא מצינית שלפי רben, שכן למדו את דרשת הכלל ופרט, הו'ו'ו' חזרת ומערבת את הפסוקים (כלומר מנטרלת את הפרדה שעושה המילה 'פטר'), ולכן ניתן לדרוש אותם בכל ופרט. בכל אופן, נראה שמוסכם על כולם שלוליא היה עירוב מחדש לא ניתן היה לדרוש את הפסוקים בכל ופרט בגלל החיצינה של המילה 'פטר'.

#### **מהם שור ושה**

סבירו בגמara שהפרט בדרשה הוא 'שור ושה וחמור'. אלו שלושת הפרטים שביחס אליהם מתבצעת דרשת כל ופרט. אולם נראה כי מעמדם אינו זהה. חמור הוא אחת הבהמות הטמאות, אולם שור ושה אינם רק דוגמאות לבהמות טהורות. בלשון המקרא שור ושה הם כל הבהמות הטהורות قولן. הביבלי בסוגיית חולין פ' ע"א קובע שבמקרא מופיעות שלוש בהמות טהורות: שור וככש (או כשב) ועז. כל מין טהור אחר הוא חייה (יש שבעה סוגים חייה), או שהוא נכלל באחד מהמינים הללו (כפי שמוכח מעיון בסוגיא שם). המילה 'שה' כוללת בתוכה כבשים ועזים (כמבואר בפרשת קרben פsch ועוד). אם כן, המילים 'שור ושה' בלשון המקרא כוללות את כל מיני הבהמות הטהורות.

#### **מבנה הדרשה**

כאמור, מלשון הגמara עולה שהכלל הוא 'כל مكان תזכיר', והפרט הוא 'שור ושה וחמור'.<sup>3</sup> מידת הדרש כלל ופרט מורה לנו להחיל את הדין אלא על מה שבספרט (כפי שראינו בדף לפرشת וארא, הכלל הראשון מיועד רק למנוע הרחבה של הפרט באמצעות בניין אב).

המסקנה מן הדרשה היא שקדושת הבכורה חלה אך ורק על שור ושה, שהם כלל הבהמות הטהורות, ומתחום הבהמות הטמאות רק על החמור בלבד.

<sup>2</sup> הנצ"ב, בספריו מדורמי שדה על אתר, מעיר שריה"ג לומד כאן מריבוי ומיעוט, ולא מכלל ופרט (ראה גם בסנהדרין מו). כבר עמדנו לא פעם על כך שריה"ג הוא מבית מדרשו של ר"ע.

<sup>3</sup> נצין כי במקרים רבים ה'פרט' שבדרשה הוא אוסף, או רשיימה, של פרטיים.

### קושי ראשון

אם כן, נוכחנו לראות כי ישנו הבדל בין הפרטים המרכזים את חלק הפרט שבדרשה. שור ושה הם למעשה כל הבהמות הטהורות, ואילו חמור הוא באמת דוגמא ספציפית (=פרט אמיתי). לכארה קשה, מדוע השור והשה, אשר מייצגים את כלל הבהמות הטהורות, נחשבים כאן בכלל זאת כפרט? ניתן להבין זאת באחד משני אופנים:

1. מה שקבע לעניין כלל ופרט הוא המונחים בתורה ולא המשמעות ההלכתית שלהם. המונחים 'שור' ו'שה' הם מונחים פרטיים, גם אם משמעותם ההלכתית במקרא היא כלל הבהמות הטהורות.
2. באמת המשמעות ההלכתית היא הקובעת, אולם גם קבוצת הבהמות הטהורות יכולה נחשבת כפרט ביחס לכל הרכשות כולם. מין בתחום סוג, ככלומר תחת-קובוצה מובחנת, גם היא נחשבת כפרט. הריג גם חמוץ הוא בעצם מין ולא פרט ממש. ישים הרבה חמורים בעולם. ובאמת בדרך כלל הפרט בדרך כלל ופרט הוא מין ביחס לסוג, ולא פרט ממש.

### קושי נוסף בסוגיא

במשך הסוגיא מבואר שרבען אינם דורשים כלל ופרט בגלל המילה 'פרט' שחוזצת בין הכלל לפרט. מסתבר שהמילה המיותרת היא המילה 'פרט' שבפסקוק השני, שכן המילה הראשונה היא חלק מתיאורו של הפרט (=פרט שור ושה). היעדרו נובע מכך שהتورה יכולה היתה להסתפק בכתיבת המילה 'פרט' הראשונה, ולהחיל אותה גם על החמור בפסקוק הבא. لكن המילה השנייה היא החוזצת, וכך באמת כתוב רשי על אחר.

לא ברור מדוע העובדה שיש מילה חוזצת מונעת את הלימוד של כלל ופרט (גם לרבען, לילא הי"ו)? כדי להבין זאת עליינו להקדים דיון על העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

### ב. 'אין מוקדם ומאוחר בתורה': בין טכסט לכרונולוגיה

#### אין מוקדם ומאוחר בתורה<sup>4</sup>

לכארה העיקרון לפיו מילה חוזצת מפרעה לדרוש כלל ופרט הקשור לשאלת האם דורשים כלל ופרט מרוחקים. שאלת זו שנואה בחלוקת בסוגיות הגמara

<sup>4</sup> ראה אנצ"ת ע' 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

בפסחים וע"ב (ומקבילות), והיא תולה זאת בכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. זה כלל שמקורו לכולנו מפירוש רשי' לתורה, והוא שניי במחוליות בין מפרשיו התורה (לפחות לגבי המינון והיקף התחוללה שלו).<sup>5</sup> לדוגמא, הרמב"ן בפירושו למדבר טז, א, קובע שאם אין סיבה מיוחדת זו התורה ודאי שומרת על הסדר הנכון. חילוף הסדר לא נעשה סתם כך.<sup>6</sup>

אנו רגילים לחשב על הכלל הזה ככלל פרשני אשר נוגע לחלקיה הספרוריים של התורה, וועסוק בתיארוכו היחסי של האירועים המתוארים בה. ואכן, הכלל הזה מופיע כמידה לברשימות המדודות בבריאתא של ר"א בנו של ריה"ג, וכבר רأינו בעבר (ראה על כך בדף לפرشת יושב) את התפיסה המקובלת שהמידות בבריאתא זו שייכות לדרש האגדה.

בכל זאת, לעיתים ישנים שיקולים הלכתיים אשר מוחים אותנו להסיק שפרשיות כלשון לא נאמרו על הסדר. לדוגמא, בתוד"ה 'כליעזר', חולין צה ע"ב, מסיק שתניתן הצמידים לרבeka היהת ורק אחורי שהיא אמרה לו בת מי היא, שכן לו לא זאת היה כאן איסור ניחוש. זה פירוש של אירועים היסטוריים, על סמך שיקול הלכתית.

יצא דופן נוסף מצינו בתוד"ה 'מנין' סנהדרין מה ע"א, אשר קובעים שעיל אף הסדר בפסוק (שםות יט, יג) 'סקול יסקל או ירה יירה', יש להקדים את הדחיפה (=הירייה) לסקילה, מכוח דרשה אחרת.

אולם מצינו לכלל הזה השלכה הלכתית מעניינת וייחודית מאד, אשר פועלת בכיוון הפוך לגמרי, ובה עוסוק כאן. כפי שרأינו, בדרך כלל העיקرون הזה משמש כתרוץ שמאפשר ליישב תמהות, הלכתיות או היסטוריות, שעלו מיסיבות צדדיות כלשון. אולם בנדון דין הגمرا מניחה את העיקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומסיקה ממנו מסקנות לגבי דרשה במידה כלל ופרט.

### **אין מוקדם ומאוחר בתורה ביחס לכלל ופרט**

הגמר באפסחים (ו ע"ב) כתובת:

**אמר רב מנשיא בר תחליפה משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. אמר רב פפא: לא אמרנו אלא בתרי ענייני, אבל בחוד עניינה Mai**

<sup>5</sup> לא מצאנו בתלמידים מי שחולק על הכלל הזה בפירוש. לכארה ישנה דעה כזו בירושלמי, שקלים פ"ו ה"א, אולם גם שם מדובר על שני נושאים בפסוק אחד, וייתכן שרק בגלל זה עולה שם אפשרות כזו.

<sup>6</sup> ראה גם בפירושו למדבר טז, א, וכן לויירא ח, א.

דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר. دائ לא תימה הци, הכל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, דילמא פרט וכל הוא? ותו פרט וכלל געשה כלל מוסף על הפרט, דילמא כלל ופרט הוא? אי הци אפילו בתרי ענייני נמי? הנicha למאן דאמר כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דניון אותו בכלל ופרט, אלא למאן דאמר דניון מאי איכא למימרו? אפילו למ"ד דניון, הני מיili בחד עניינה, אבל בתרי ענייני אין דניון.

הגמר קובעת שלפי העיקרון שאין מוקדם ומماוחר בתורה לא ניתן ללמידה כלל ופרט, שכן יתכן שעליינו לדרוש דוקא באופן של פרט וכלל, כידוע, המסקנה של דרשת פרט וכלל אינה זהה למסקנה ההלכתית של כלל ופרט. בכלל ופרט אנו מסיקים שאין בכלל אלא מה שבפרט, ואילו בפרט וכלל געשה כלל מוסף על הפרט (ראה עלvr בדף לפرشת וארא).

זהו דוגמא לכיווניות של דרכי הדרש. ראיינו בעבר שאלות שנגעו לכיווניות של גז"ש ושל היקש. אלו היו שיקולי כיווניות שנגעו לשני מקורות אשר מושווים בדרשה: האם להשות מא' לב', או להיפך, או לשני הכוונים.<sup>7</sup> הנתונים המקראיים אינם כיווניים, ושאלת הכווניות עולה ביחס למסקנות אותן ניתן להסיק מנתונים אלו. לעומת זאת, כאן אנו פוגשים דרישת כיווניות בנתונים המקראיים עצם, עוד טרם ביצוע הדרשה: סדר ההופעה של הכלל והפרט במקרה חשוב לצורך הסקת המסקנות ההלכתיות.

כאמור, יישום זה של העיקרון 'אין מוקדם ומماוחר בתורה' הוא ייחודי מאד. אולם זה אינה רק ייחודיות. למעשה, היישום הזה נראה תמורה מאד, כמעט אבסורדי.ראשית, מניין לנו שדרשת כלל ופרט מבוססת על הסדר ההיסטורי? לכאורה זהה מידה טכטואלית, אשר נשענת על סדר הכתוב במקרא. אם כן, גם אם האירועים ההיסטוריים היו בסדר שונה, העובדה שזה נכתב בסדר זהה היא אשר מורה לנו לדרוש בכלל ופרט. לא ברור מדוע העיקרון של 'אין מוקדם ומماוחר בתורה' אמור להפריע לדרישות כלל ופרט? לשון אחר: האם הכווניות של מידות כלל ופרט נוגעת להשתלשלות ההיסטורית, או לסדר הכתיבה?

### **'אין מוקדם ומماוחר בתורה' ביחס לפוסקי ציווי**

בפרשיות שמתארות אירועים ההיסטוריים שונים, העיקרון 'אין מוקדם ומماוחר בתורה' מתפרש באופן פשוט: לעיתים התורה בוחרת לכתב את האירועים

---

<sup>7</sup> ראה עלvr בדף, לדוגמה, בדפים לפירושות וירא (סוח"ב), מказ, ויגש וויחי.

לא כסדר התרחשותם. הקב"ה מכתיב למשה רבו את התורה, לא על פי סדר ההתרשעות ההיסטורית של המתויר בה. אולם לא בגין פרשיות של ציווי, לא ברור איזה סדר בכלל יכול להיות רלוונטי לגבייהם? מהו הסדר האמתי, אם לא הסדר כפי שהוא כתוב בתורה? באיזה מובן יכול להיות ציווי שהוא 'על פי הסדר הנכון', או 'לא על פי הסדר הנכון'? בדוגמאות של 'סקל ייסקל' ניתן להבין שהסדר הוא הסדר ההלכתי (על פי ההלכה הסקילה באה אחורי הדחיפה). אולם במקרה שלנו אין כל סדר כזה. מהו הסדר הנכון לכתוב את הפסוקים על פדיון פטר חמור, אם לא זה הכתוב?

לכאורה זהה סיבה נוספת להנich שמידה זו אכן שייכת לדרש האגדי. אולם כבר ראינו שחז"ל והראשונים מייחסים אותה גם לגבי הדרש ההלכתי (גם בדוגמאות שהבאנו קודם לכן, ובודאי בדיון בסוגיות פשחים על דרשת כלל ופרט). עיון בלשונות הגמרא והראשונים מעלה (ראה, למשל, דברי הגמרא בסוגיית פשחים הנ"ל, ורש"י שם בד"ה 'אין' ועוד) שהסדר הנכון ביחס לציוויים הוא סדר הדיבור של הקב"ה. כאשר אנו אומרים שאין מוקדם ומאוחר בתורה' ביחס לפוסקי ציווי, כוונתנו לומר שהקב"ה ציווה את המצוות הללו בסדר שונה מאותה אשר נכתבו בתורה.

אולם כאן לא פתרנו את הקושי, אלא רק דחקנו אותו שלב אחד הלאה: האם הסדר כפי שהוא מופיע בפנינו היה החלטה של משה רבנו מเดעתו (ראה בדף לפרשת יתרו)? האם הקב"ה אמר לו לכתוב בסדר מסוים (סדר הציווי), והוא עצמו החליט לכתוב בסדר אחר? לכאורה רק את ספר דברים הוא כתב בעצמו, את כל השאר הוא כתב בציווי ישיר מהקב"ה.

יתכן שעליינו להסיק מכאן שהיא ציווי אחד מהקב"ה למשה על תוכן המצוות, ובנוסך לכך היה גם ציווי אחר למשה, שעסוק בסדר הכתיבה בתורה. המסקנה היא שהציווי על המצוות לא היה הציווי לכתוב אותה בתורה. על אף הגיע ציווי מיוחד.<sup>8</sup>

ובאמת מצאנו בראב"ן סי' לד (הביאו בהגחות מהר"ב רנסבורג, יבמות ד ע"א), שכותב שבמשנה תורה יש מוקדם ומאוחר, שכן משה כתב אותו בעצמו, וסידר אותו פרשה אחר פרשה. לכאורה נראה焉 מאן שבשער התורה, שם אין מוקדם

<sup>8</sup> אולי ניתן להביא סmek מסוימים לרעיון המוחודש הזה מן העובדה שישנם בתורה פסוקים אשר מצוינים את משה ביחס לכתיבת התורה, כגון: שמוטות י"ד, ובפרשנותנו שלו (שמוטות לד, נז), ודברים לא יט. לעומת זאת, השווה דברים לא, כד:

ויהי בכלות משה לכתב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמים:

ומאוחר, הקב"ה עצמו סידר את הדברים. ואם הקב"ה עצמו מסדר את הדברים שלא על פי הסדר המשמש לדרשה, מוכח שהוא כאן כמו ציוויים, כפי שהראינו לעיל.<sup>9</sup>

### **כיווניות טכסטואלית או היסטורית**

עת נוכל לחזור לשאלת שהעלינו אודות הכווניות. שאלנו מדוע הגמara מניחה שהכווניות של מידות כלל ופרט מבוססת על ההתרחשויות ההיסטוריות ולא על סדר הכתיבה? ראיינו כאן שני המישוריהם המעורבים כאן אינם מיشور טכסטואלי ומישור ההיסטורי, אלא שני מישוריהם של ציווי. היו שני ציוויים למשה: האחד מצווה אותו על המצווה עצמה, והשני מצווה אותו על סדר הכתיבה. הגמara מניחה שהכווניות במידות הכלל ופרט נוגעת למישור הcronologica של הציוויים עצמם ולא למישור של סדר הכתיבה.

עת עולה השאלה, אם כן מדובר בכלל צריך היה לצוות ציווי נוסף על הכתיבה? לשון אחר: מדובר בכלל נדרש לשנות את הסדר בכתיבה מן הסדר הכרונולוגי? ברור שזה לא כדאי לדרש דרישות של כלל ופרט, שהרי אלו נקבעות על פי הסדר הכרונולוגי-היסטורי ולא על פי הסדר הטכסטואלי. ובאמת הראשונים מבאים נימוקים שונים, פשוטיםabisdom, בכך לבאר מדוע היה צורך בשינוי סדר הכתיבה (ראה, למשל, המקורות ברמב"ן הנ"ל).<sup>10</sup>

יש לציין כי זהה מסקנה מנוגדת לאינטואיציה פשוטה. היינו חשבים שהציווים התוכניים נאמרו לפי העניין, והסידור של הכתיבה כדי ליצור טכסט שנייתן גם להידרשות. כאן עולה תמונה הפוכה בדיקוק: הדרישות מבוססות על הסדר הכרונולוגי-היסטורי, והסדר הטכסטואלי מיועד למטרות אחרות, שאיננו יודעים בשלב זה מה הוא.

מעניין לציין שעל הפסוק בפרשתו, דורשת הגמara בנדירים:

**א"ר יוסי ב"ר חניא: לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרע,** שנאמר: "כתב לך", וכתיב:

**"פסול לך", מה פסלתן שלך אף כתבן שלך.** ומה נהג בה טובת עין נתנה לישראל.

<sup>9</sup> העיר כי משאר הראשונים לא נראה שהם מסכימים לדברי הראב"ן (ראה, למשל, בתוד"ה 'למה', ברכות יד ע"ב, ועוד).

<sup>10</sup> אמנם ראיינו בדוגמאות שלמעלה שישנן בעניין זה גם שיקולים הלכתיים (כמו אצל אליעזר, או ביחס לסקילה). אולם אלו שיקולים פשוטים ולא שיקולים שמיועדים לאפשר שימוש בדרכי הدرس.

אמכן, מידות כללופרט, אשר בדרכו כלל הינו מסווגים אותן כמידות טכسطואליות, אין לומר כalgo. יש בהן ממש טכسطואלי, שכן הן בנוית על צורות הניסוח של התורה (בלשון כלל או בלשון פרט), אולם הכווניות אינה מצויה במישור הטכسطואלי אלא במישור הcronology, וזה חידוש שעת השכלותיו יש לחזור.

#### ג. דין 'כל ופרט המוכיחין זה מזה'

##### העליה מסווגית פסחים

משמעותה הגמורה בפסחים עולה שלא דורשים כלל ופרט מוכיחין זה מזה, מפני שיש חשש שהם לא נאמרים על הסדר. עוד רואים שם, שמשמעותה זו הדרשות במידות הכלל ופרט נעשות רק במצבים שהסדר הcronology ברור מתוך הסדר הטכسطואלי, למשל בפרשא אחת ובענין אחד. למסקנתה הסוגיא עולה שככל ופרט דנים לכ"ע כאשר שניהם קרובים. במצב שהם רוחקים אבל מופיעים באותו עניין, נחלקו האם דנים או לא (ובספר הcritotot הביא מסווגיות סנהדרין מה ע"ב שאיפלו בפסק הצמוד לא דנים). ובשני עניינים יכול לעלה לא דנים שכן בין פרשיות שונות ודאי אין מוקדם ומאחר.<sup>11</sup>

##### עם הדיון של כלל ופרט מוכיחים

לאורו מסווגיות הגמורה בפסחים עולה כי הסיבה לכך שצריך כלל ופרט סמוכים כדי לדרשו את התורה במידת כלל ופרט היא העיקרון 'אין מוקדם ומאחר בתורה'. אולם נראה כי זה אינו הכרחי. יתכן שהעיקרון הזה הוא רק בעיה שאינה אפשררת לדרשו כלל ופרט שאינם סמוכים, אך הדרשאה שיחיו סמוכים אינה נובעת ממנה. יש לשים לב לכך שבסוגיות פסחים משמש הכלל 'אין מוקדם ומאחר בתורה' כראיה לכך שלא ניתן לדרשו כלל ופרט מוכיחים. אין שם טענה שהסיבה לכך שצריך סמוכות ביניהם היא הכלל הזה עצמו. זהה ראייה, או אינדיקציה, אך לא בהכרח סיבה.<sup>12</sup>

מכמה הראשונים נראה שהבינו את דרישת הסמוכות כمبرשת על העיקרון 'אין מוקדם ומאחר בתורה'. למשל, בשני דברי התוס' ד"ה 'אבל' בסוגיות

<sup>11</sup> הדברים מובאים בספר הcritotot ח"א בית ה ס"ג, ובית ז ס"ד-ח, וכן בהליכות עולם שער רביעי סכ"ט, ובכלי הגמורה שם.

<sup>12</sup> הרב פרימן טוען שmpshet הסוגיא ניתנת להביא ראייה לכך שהכלל 'אין מוקדם ומאחר בתורה' אינו סיבה אלא רק אינדיקציה.mpshet הסוגיא נראה מוסכם שהעיקרון 'אין

פסחים, רואים שם ישנה סיבה צדדית לשינוי הסדר הטבעי, אז זה מה שקובע לעניין דרישות כלל ופרט (הכיווניות הכרונולוגית ולא הטקסטואלית). למשל, אם ישנן שתי פרשיות מרוחקות שנאמרו בדיור אחד, אז ניתן לדון בהן כלל ופרט. וכן, אם באותו עניין עצמו יש סיבה טובה להסיק שהסדר הוא הפוך, אז דנים פרט וכלל במקום כלל ופרט.

אם כן, לפי התוס' ברור שכל הבעיה בהצמדת הכלל והפרט היא בעית אין מוקדם ומאוחר בתורה. כך גם נראה קצת מן העובדה שמידות דרישות אחרות, אשר סדר ההופעה של הכלל והפרט אינם חשובים בהן, אכן נדרשות גם אם הכלל רחוק מהפרט. למשל, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, אותו דורשים גם אם הכלל מרוחק מהפרט (ראה בספר הכרויות ח"א בית שביעי ס"ה).<sup>13</sup> אמנם ניתן לראות בפרשים גם גישה אחרת. עיין היטב, למשל, בדברי בעל יפה מראה המובאים בספר *יבין שמוועה כל קסב* (על הלכות עולם שער רביעי) ועוד.

ההבדל בין הגישות נעוץ כנראה בתפיסת הדרשיה זו. לפי תוס' אשר קושרים את הדרשיה הזה לעיקרו של 'אין מוקדם ומאוחר', נראה שיש כאן בעיה טכנית של התנגשות עם כלל אחר. לפי בעלי הגישה השניה נראה שהדרישה לסמיכות היא כלל פורמלי גרידא, אשר נהוג אך ורק לגבי מידת כלל ופרט.

### **מסקנה לסוגיותנו**

במצב של מיללים אשר מופיעות בפסוק ציורי אחד, קשה להניח שהן אינן מופיעות לפי הסדר בו הן נאמרו. הדוגמא של 'סקול יסקל' היא שונה, שכן שם באמות אין משמעותם לסדר ברשימה, ובhalbתאפשר לראות כיצד יכול להשתנות הסדר מהאמרה לכתיבה, ללא שינוי בתוכן. אולם בפסוקים שלנו בלתי סביר שהכתיבה שינתה את סדר האמרה, והכתיבה את הכלל לפני הפרט. היפוך סדר הכלל והפרט נותן תוצאה לא סבירה. יותר מכך, כל הסידור שם נראה כמשהו שבא להראות

מוקדם ומאוחר בתורה' קיים רק בשני עניינים. אולם ישנה דעתה אחת בסוגיא שאין לדרוש כלל ופרט מרוחקים אפילו בחד עניינה. לפחות למ"ד הזה נראה שבעיית המרחק בין הכלל והפרט אינה נועצה בעיקרונו 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. אמנם הדבר אינו ממש הכרחי, וכי שנראה להלן גם מדברי הראשונים לא נראה כך.

למעשה ניתן לראות זאת בסוגיא שלנו גופא, בשלב קודם. הרי אם היה כתוב רק פעם אחת 'פטר חמור', אז ר' אחאי היה לומד מהמידה הזו את הדין שבכור בהמה טמאה שאינה חמורה איינו נפדה בשעה. כפי שהסבירנו בגוף דברינו, במקרה זה הכלל הוא הפסוק בספר במדבר שמדובר על כל בהמה טמאה, והפרט הוא פטר חמור בספר שמוטה.

מבנה של כלל ופירוטו: הכלל - 'כל מנקר תיזכר', והפירוט - שור ושה וחמור. אם כן, מילים מרוחקות באותו פסוק, או שני פסוקים באותה פרשה שמהווים המשך טبعי אחד של השני, לא סביר שנאמר לגבייהם 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

#### **ד. יישום לסוגיותינו**

##### **בზורה לסוגיא שלנו**

במקרה דנן הדרישה של כלל ופרט מתפרש על שני פסוקים באותה פרשה ובאותו עניין. לבארה זהה בדיק המקרא שלגביו נחלקו בסוגיות פסחים וסנהדרין הנ"ל. כפי שריאנו ריה"ג ורבנן בסוגייתנו שניהם מסכימים שעקרונית לא דורשים במצב כזה כלל ופרט, אלא שרבנן בכל זאת דורשים זאת בגלל הו"ז המחברת. אמנם ההנמקה בסוגייתנו לא נתלה בזה שיש כאן כלל ופרט מרוחקים, אלא בכך שיש מילה חוצצת. זו נראית הנמקה שונה. עוד נציין כי המחלוקת בנושא כלל ופרט מרוחקים, אשר מופיעעה בכמה מקומות בש"ס, אינה מזוכרת בסוגייתנו. יותר מזה, הפסוקים עליהם אנו מדברים הם פסוקים סמוכים שהאחד מהם עוקב מבחינה תוכנית אחר חברו, וקשה להניח שלא נדרוש כלל ופרט בגלל שהם מרוחקים, אלא אם נאמץ את הבנתנו של בעל יפה מראה. נבחן בעת את הדברים כפי שהם מופיעים בפירוש רש"י בסוגייתנו.

##### **שיטת רש"י - כיון א**

רש"י בסוגיות בכורות (ד"ה 'פטר חמוץ') מסביר את הבעיויות שבדרשה לפיה ריה"ג בכר שהמילה 'פטר' השניה מיותרת. אם אכן החמור היה משתמש בשם שלמעלה, לא יהיה כל צורך לכתובשוב את המילה 'פטר', שכן החמור ממשיך את הרשימה הקודמת שבה כבר נאמר 'פטר'. לבארה ההסבר של רש"י בשיטת ריה"ג אינו נראה פורמלי. הוא לא מתבסס על העיקרון שהכלל והפרט מרוחקים, אלא על שיקול פרשני-מקומי.

כאמור, הסיבה לכך שלא מפעילים כאן את העיקרון של כלל ופרט רוחקים היא לנראה מפני שבמקרה שלנו קשה להניח שהפסוק השני יקדים את הראשון, שכן הוא מוהווה המשך שלו. אם כן, נראה שרש"י אוחז בשיטתם של בעלי התוס', שיסודות הדרישה לסמיכות היא הכלל 'אין מוקדם ומאוחר'. לפי בעל יפה מראה בהחלט יש מקום ליישם את העיקרון שדורש סמיכות גם בנדון דין.

### שיטת רשיי - כיון ב

יימן להבין את דברי רשיי אחרת, בהתאם לשיטתו של בעל היפה מראה. דוקא בגלל המילה 'פטר' השנייה, הפסוק השני יכול להיקרא כפסוק עצמאי, כפי הסבר רשיי הנ"ל. אם כן, משיקול זה עצמו עולה האפשרות שהסדר בין הפסוקים הללו אינו יכול לשמש בדרשה, שכן הם נחשבים כשני עניינים, ולא כהמשך של עניין אחד.

דוגמא לדבר היא הופעתם אותם ציוויים עצם, בפרשה שבספר במדבר (ראה ציטוט לעמלה). שם אין בפתחה קביעה כוללת אודות הקדושה של הבכורות, אלא דוקא ציווי על הפדיון. אם כן, בהחלט יימן להעלות אפשרות כזו גם בפרשتناו, ולטעון שסדר הכתיבה אינו תואם את סדר האמירה. אם כן, פרשת הבכורות שבספר במדבר נראית תואמת ללוגיקה שלא דורשת כאן כלל ופרט, כלומר לשיטת ריה"ג. ואילו הפרשיות שבספר שמונות (גם בפי"ג, יב-טו) מתאימות יותר לבנין. בעת נוכל להבין גם מדוע בפרשיה שבספר במדבר לא מואר פטר חמור אלא בהמה טמאה באופן כללי. בפרשיה זו לא מתמקדים דוקא בפטר חמור. זה נלמד מהדרשות שבפרשتناו.

לפי זה ההסבר של רשיי הוא בדיקות יישום של הדרישה לסמיכות של הכלל והפרט. המילה 'פרט' השנייה הופכת את שני הפסוקים לבליים, ולכן הסדר ביניהם אינו מחייב, וממילא לא ניתן לדרש כל ופרט. כך אולי משתמע גם מדברי רשיי בד"ה 'כל مكان תיזכר', אשר הקפיד לכתוב: "כל ופרט בהזדיי". ממשע מדבריו שגם יש ליישם את הדרישה שהכל והפרט יהיו סמכים זה לזה. רשיי רוצה כאן לומר שלפי רבנן, גם שמדובר בשני פסוקים, עדין הפרט סמור לכלל, ולכן ניתן לדרש אותם בכל ופרט. לאחר מכן ריה"ג חולק עליהם בדיקון בנקודה זו: הוא סובב שהמילה 'פטר' הופכת את הפסוק השני לעצמאי, אז הפרט אינו סמור לכלל, ולכן ניתן לדרש.

## תובנות מפרשת כי תשא

1. אנו רגילים שהכל' אין מוקדם ומאוחר בתורה' נוגע בחלקים התיאוריים של התורה. בנדון 딴ן הגمرا מנicha את העקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומסיקה ממנו לגבי הדרשה במידת כלל ופרט.
2. הכלל הנ"ל, הוא מידת ל"ב בראשית המדאות בברייתא של רבוי אליו ברנו של רבוי יוסי הגלילי.
3. הגمرا בפסחים קובעת שלפי העקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה לא ניתן ללמוד 'כלל ופרט' שכן יתכן שעליינו לדרש (בגלל כיווניות שונה) דוקא 'פרט וכלל'. המסקנות ההלכתיות משנה כללים אלו שונה. ב"כלל ופרט" אנו מסיקים שאין בכלל אלא מה שבפרט ואלו ב'פרט וכלל' אנו מרבים הכלל (אולי למעט דבר אחד). זהה דוגמה לכיווניות של דרכי הדרש, הנוגעת גם למדאות אחרות.
4. עיון בלשון הגمرا והראשונים מעלה, שהסדר ה"נכון" ביחס לפסוקי צוויי (ולא אירועים היסטוריים) הוא סדר הדבר של הקב"ה. כאשר אנו אומרים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ביחס לפסוקי צוויי, כוונתנו לומר שהקב"ה ציווה את המצוות הללו בסדר שונה ממה שהן נכתבו בתורה.
5. אפשר שהיא ציווי אחד של הקב"ה על תוכן המצוות ובנוסך היה ציווי אחר למשה שעסק בסדר הכתיבה.
6. על מידת 'כלל ופרט' נשאלת השאלה הבאה: אם אכן המטרה היא שהדין יחול רק על הפרט עצמו (=אלא מה שבפרט), מדוע בכלל צריך להזכיר הכלל שלפנינו ? ותשובה הגمرا: שלולא היה כתוב הכלל הראשון, היינו מרבים מן הפרט את כל הדומה לו בבניין אב. אם כן הכלל מיועד למנוע ריבוי.

## ■ פרשת ויקהיל ■

### המידה הנדונה

היקש.

דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד.

בניין אב.

שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

### מתוך המאמר

- מהו 'היקש'?
- כמה חטאות חייבם על כל חילול שבת בשוגג?
- מדוע היקש אינו בניין אב?
- שני סוגים היקש: הכללה והשווואה.
- האם علينا לישם את הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים' על היקשי הכללה?
- מה משותף לשני סוגים היקש?
- באיזה משנייהם ישנה דרישה שהפרט והכלל יהיו בעלי אופי דומה?
- משמעותה של מערכת מידות הדרש כהתברורות של הציוויליזציה שלנו.
- פוסטמודרניות, NEW AGE, ומידות הדרש.

## מקורות מדרשיים לפרשת ויקהיל

ויקהיל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה יקוק לעשנת אתם: ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון ליקוק כל העשה בו מלאכה יומת: לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת: (שמות לה, ב-ג)

דתניא, רבינו נתן אומר: (שמות לה) לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר (שמות לה) ויקהיל משה את כל עדת בני ישראל אלה הדברים וגוי ששת ימים תעשה מלאכה. דברים, הדברים - אלה הדברים - אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני. יכול עשהן כולם באותו אחד איינו חייב אלא אחת - תלמוד לומר (שמות לד) בחריש ובקציר תשבת. ועודין אני אומר: על חריש ועל הקצירה - חייב שתים, ועל כולם איינו חייב אלא אחת! תלמוד לומר: לא תבערו אש, הבURAה בכלל היהת, ולמה יצאת - להקיש אליה, ולומר לך: מה הבURAה שהיא אב מלאכה וחיבין עליה בפני עצמה - אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה. - שמואל סבר לה כרבי יוסי, דאמר: הבURAה שלא יצאת. דתניא: הבURAה שלא יצאת, דברי רבוי יוסי. רבינו נתן אומר: לחלק יצאת. (שבת ע"א)

ועל כולם אחת - דבחדא מלאכה כיילינהו, חד לאו, ובדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד כי - לא דינין ליה, דהוי ליה כלל בלבד ולא תעשה ופרט בעשה, ואין דין אותו בכלל ופרט, אי נמי: הוי חריש וקציר שני כתובין הבאיין כאחד, ואין מלמדין, דהוה ליה למיכתב חד. להקיש אליה - כל שאר המלאכות שנכללו עמה בכלל, שזו מידת תורה: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא כי. (רש"י שם)

## א. מהו היקש?

### מבוא<sup>1</sup>

בדף זה עוסוק מעט בסוגיית 'חלוקת מלאכות' בשבת. מקובל שקרבנות החטאota באים על השגגה. מספר הקרבות נקבע על פי מספר השגגות. חישוב מספר השגגות הוא סוגיא סבוכה, והדעתות בחז"ל חולקות בכמה עניינים בנושא זה. להלכה נקבעו בידינו הכלל שמספר החטאota הוא כמספר השגגות. לפיכך, מי שעשה כמה מלאכות שונות בשבת, אף אם זה עשה בהullen אחד, חייב קרבן חטאota על כל מלאכה ומלאכה. זה מה שקרי בהלכה 'חלוקת מלאכות', כלומר של מלאכות שונות חולקות לעניין קרבנות חטאota.

כפי שקבעת סוגיית הבבלי בשבת המובאת לעיל, ישנו מקור להלכה זו בתקילת פרשותנו, מן הظיווי על איסור הבערה בשבת. השאלה שברקע היא מודיע התורה בוחרת לפרט את מלאכת הבערה באיסור נפרד, כאשר למעשה ישנים לטבות מלאכה שונים שנאסרו בשבת, ואלו אינם מפורטים בתורה אלא יוצאים מדרשות שונות.<sup>2</sup> בתשובה שאלת זו נחלקו התנאים ר' נתן ור' יוסי, בבריתא המובאת בסוף הסוגיא של מעלה ובמקבילות: ר' נתן סובר שהבערה יצאת חלק, כלומר למד את היסוד של חילוק מלאכות. ואילו ר' יוסי סובר שהבערה יצאה כדי ללמד שהיא אסורה בשבת בלבד רגילה (ולא בלבד חמור של סקילה וכרת, שארבותות ותולדות מלאכה בשבת).

### הकשיים בדرشה של ר' נתן

הלימוד של ר' נתן מתחילה בניסיון ללמוד את חילוק המלאכות מכך שכותב: "בחריש ובקצר תשבות". מכאן לומד ר' נתן שעל החרישה והקצרה חייבים שתי חטאota, חטאota על כל אחת מהן לחוד. כלומר יש חילוק מלאכות ביןיהן. אולם לאחר מכן הוא מעלה אפשרות שרק בהן נאמר חילוק המלאכות, ועל כל השאר

<sup>1</sup> ב מבוא שהתפרשם במאמר המקורי נפלה טעות הלכתית (באשר למספר החטאota בשגגת שבת וzdון מלאכות). אנו מודים לר' אריה שטרן, על שהסביר תשובת ליבנו לטעות זו.

<sup>2</sup> השאלה מניין אלו יודעים שיש לטבות מלאכה היא שאלת סבוכה. נראה שלרוב הדעתות זה יי מסורת, אולם זה לא מוסכם לגמורי. בכל אופן, התלמוד מביא לכך כמו וכמה מקורות שונים בסוגיות שונות, חלקם דרישות ממש וחלקם רמזים. המקור הידוע ביותר הוא מן ההיקש למשכן, ואכ"מ.

- יהיה חיב רק חטא אחת. על כן הוא משתמש בלימוד מהבערה, למדנו שגם כל שאר המלאכות חייב עליהם כל אחת בפני עצמה.
- ישנם כמה קשיים בדרך הלימוד של ר' נתן:
1. נראה שהלימוד מהבערה אינו מחייב את הלימוד מחריש וקצר, אלא מוסין עליו. מדוע לא די לנו בלימוד השני לבדו?
  2. אם אכן הקשנו את הבערה לשאר המלאכות, מדוע לא יכולנו להקייש באותה צורה גם את חרישה וקצרה? ואם אנו דוחים את ההיקש הזה בטענה שאולי חריש וקצר הם ייחודיים, אז מדוע שלא כאמור שמדובר הבערה היא ייחודית? ובאופן כללי: במה עדיף ההיקש השני על הראשון?
  3. מה טיבו של ההיקש מהבערה לשאר המלאכות? האם יש כאן השוואה רגילה בין מלאכה אחת לאחרות, או לימוד כולל על כולן? להלן נפרט יותר את הנקודה זו.
  4. מדוע ר' נתן נזקק להקדמה שלומדת את מנין המלאכות האסורות בשבת, לפני שהוא דורש את חילוק המלאכות? אם המניין לא היה יוצא מփסוקים שלנו (אלא מסורת, או מקור אחר), האם היה כאן קושי כלשהו? לשון אחר: מדוע נחוצה ההקדמה של ר' נתן 'לפי שנאמר', שנראית כהסבר למה שבא אחריה?

### **מהו ההיקש כאן?**

כאמור, למסקנת ר' נתן, אשר לומד את חילוק מלאכות מהפסוק על הבערה, עושה זאת באמצעות היקש. לא ברור מה כאן מוקש למה? כפי שראינו בדף לפرشת ויגש (וראה גם בדף לפرشת ויחי), היקש מופיע בדרך כלל במצב בו ישנה רשימה של פרטיים המופיעים באותו פסוק. במקרה זה אנו מקישים את הפריטים שברשימה אלו לאלו. אולם במקרה שלנו כאן אין בכלל רשימה, ומלאכת הבערה ניצבת בפסוק בלבד. אותו קושי עצמו קיים לגבי הלימוד מחריש וקצרה: מה הוקש למה?

גם אופי הלימודים הללו מעט שונה מהיקש רגיל. בהיקש רגיל ישנה תוכנה של פריט אחד ברשימה, שמיועברת במהלך מדרשי לשאר הפריטים. אולם כאן זו אינה תוכנה של מלאכת הבערה כשלעצמה, אלא תוכנה שמייחדת אותה מן המלאכות האחרות: שמתחיכיבים עליה בנפרד מהן. שווה בנסיבות, אם אדם עבר בשוגה על הבערה וצדקה. האם הוא יתרחיב שתים, מחמת חילוק מלאכות שנאמר לגבי הבערה, או שמא מכיוון שבצדקה לא נאמר העיקרונו של חילוק

מלאות הוא יתחייב רק אחת. לכארה העיקרון של חילוק מלאות עוסק ביחס בין המלאות, ולא בתוכנה של כל מלאכה בלבד. אם כן, נראה שההיקש כאן הוא לימוד של עיקרון כולל אשר נוגע לכל המלאות, ולא היקש רגיל של מלאכה אחת למלאות אחרות. זו אינה תוכונה של הבערה שMOVEDרת לשאר המלאות, אלא תוכנה על יחס שקיים, או לא קיים, ביניהן.

משני השיקולים הללו עולה כי ההיקש עליו מדובר כאן אינו השווהה בין שני פרטים, אלא הכללה מפרט כלשהו אל הכלל שמקיף אותו. להלן נפרט את המסקנה הזאת יותר, ונראה את השלכותיה.

#### **שיטת רשיי**

דומה כי זה גופא מה שאילץ את רשיי על הסוגיא ללבת בכיוון שלכארה נוטה מדרך הפשט (ראה בצדוט לעמלה). רשיי רואה את שני ההיקושים הללו כשימושים במידת הדרש הייחודית 'דבר שהוא בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. רשיי סובב שאין כאן היקש במשמעותו הרגילה, אלא מידת 'דבר שהוא בכלל', שכן זוהי מידת שאחראית על לימוד מפרט מסוימים אחד אל המכולו שמננו אותו פרט יצא. היקש רגיל הוא השווהה בין פרטיים ברשימה, ואילו 'דבר שהוא בכלל' ויצא ללמד' היא מידת שבאמתועה אנו לומדים מפרט אחד על כלל שהפרט הזה הוא חלק ממנו, או משתייך אליו.

רשיי מוסיף שההיקש הראשון לחרישה וקצירה נדחה משתיסיבות: 1. מפני שלא ניתן להשתמש במידת 'דבר שהוא בכלל', במצב שבו הכלל (=המלאכה) הוא בא תעשה והפרט (=חריש וקציר) הוא בעשה (=תשבות'). 2. חרישה וקצירה הם שני כתובים הבאים כאחד, ולכן לא ניתן ללמידה לכל המלאות.<sup>3</sup>

מהו ההבדל בין שתי האפשרויות הללו? דומה כי אלו בדיקות שתי האפשרויות שהעלו לנו לעמלה: לפי אפשרות 1 אין כאן בכלל אפשרות לבצע היקש, שכן הכלל הוא בלאו והפרט בעשה. אם כן, הלימוד מחחרישה וקצירה יורך לגמרי, ולמסקנה אנו לומדים חילוק מלאות רק מהבערה. זה מעט דחוק בלשון הגمرا, אולם בסברא זהו הפירוש המרווח ביותר. בסופו של דבר אנו באמות לומדים את חילוק המלאות רק מהבערה, ושתי השאלות הראשונות שעלו לעמלה נופלות מאליהן.

<sup>3</sup> מחלוקת קוצר הירעה, אנו לא נכנסים כאן לשאלת הידועה האם העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד' רק לא מלמד על הכלל, או שהוא מלמד את ההיפר. נציג כי שאלה זו בהחלט לרולונטיות לסוגיותינו.

לעומת זאת, לפי אפשרות 2, אין מניעה עקרונית ללמידה מפרט בעל אופי שונה<sup>4</sup>, אולם שני הכתובים הללו בלבד אינם יכולים למד מחמת הכלל של 'שני כתובים הבאים כאחד'. לפי אפשרות זו, גם למסקנה הם אכן מלמדים חילוק מלאכות, אלא שהוא נכוון רק לגבי עצמו, ולא על כל השאר. את השאר לומדים מהבערה (אולי בצרוף עמו).

אם נשים יש מקום להקשאות מדווקע צריך גם את הצמד הזה בנוסך להבערה? מדווקע שלא נלמד מהבערה גם לגבי חרישה וקצירה? וכן קשה: מה מועילה הבערה, הרי היא כתוב שלישי, ושלושה כתובים לכל הדעות אינם מלמדים? לכואורה היה עליינו להסיק שرك בשלושת אלו נאמר חילוק מלאכות, ולא בכל השאר.

ניתן היה להעלות אפשרות שיש צריכות בין חרישה וקצירה לבין הבערה, ולכן הם אינם שלושה כתובים, ובמקרה כזה ניתן ללמידה בשלושתם במבנה אב (כלומר במידת הצד השווה. ראה, למשל, בדף לפרשת משפטים על לימוד בשלושה מלמדים). לפי אפשרות זו גם אין קושי בכך שהתורה הזוכה את חרישה וקצירה ולא הסתפקה הבערה שתלמיד גם עליהם, שכן לא ניתן ללמידה מהבערה לגבייהם. ההסבר המתבקש לייחודיות של חרישה וקצירה הוא בדיקת היותם עשה ולא לאו (מה שראינו באפשרות הראשונה). אמן באפשרות הראשונה נראה שמדובר בכלל פורמלי במידת 'דבר שהוא בכלל ויצא למד', ולא בפרמטר לצריכותה. עוד שהאפשרות השנייה אינה מקבלת את ההבדל בין עשה ללאו כרלוונטי<sup>5</sup>. בנוסך לכך, בדעת רשיי קשה להבין באופן כזה, שכן הוא כלל לא מוכיח בתיאור האפשרות השנייה את הבדיקה הזאת. נראה מושגנו שהבעירה הזו כלל אינה מטרידה אותו.

<sup>4</sup> יתכן שהסיבה לכך היא שחילוק מלאכות הוא דין בעבירה ולא בעונש. וכך אם חרישה וקצירה הן מלאכות נפרדות, גם אם זה לעוניין קרבן יהיה חילוק. האפשרות הראשונה, לעומת זאת, מוניה שחילוק המלאכות הוא דין בדיני הקרבנות (=העונש), וכך לא ניתן ללמידה אותו מעשין.

בכל אופן לפי הסבר זה נראה שהעיקרון שכאשר הכלל הוא לאו והפרט הוא עשה לא ניתן לדרש במידת 'דבר שהוא בכלל', אינו עיקרון פורמלי, אלא הגיון ספציפי לכך. בנסיבות אחרות (למשל, כאשר נרצה ללמידה משגוע לעבירות ולא לעונשים) ניתן יהיה להשתמש במידת זו גם כאשר יש הבדלי אופי בין הפרט לכלל.

<sup>5</sup> בעירה הקודמת הסברנו שהאפשרות השנייה גורסת שחילוק המלאכות נאמר על העבירה ולא על העונש, וכך אין משמעות לכך שהפרט הוא עשה והכלל הוא לאו. אם כן, סביר שלא ניתן יהיה גם להשתמש בתוכנה זו כפרמטר לצריכותה.

ניתן אולי להבין זאת באופן אחר, לאור החידוש שהצענו בדף לפרשת תוצאה. כזכור, העלינו שם אפשרות לפיה גם כשאין צריכותה בין כמה מלמדים (שנתיים או שלושה) לפחות ניתן לתפוס אוטם כדוגמאות נוספות שבאות לאושש את הכללה, ולתת לה יתר תוקף. במקרה זה אנו נלמד מהם בצד השווה למקרים אחרים גם אם אין ביניהם צריכותה. אנו לא ניישם במקרים מסוימים את העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. כפי שנציע מיד, במקרה שלנו נראה שאפשרות זו ממש מתבקשת, לאור אופייה הייחודי של הדרשה.

### **בין הכללה והשווהה: הרובד המידעי**

כפי שראינו לעיל, ההיקש כאן אינו מופיע וגם אינו מתפרק בצורה הרגילה של היקש. במקרים הרגילים ההיקש הוא השווה בין פרטיים בראשימה מקראית כלשהו, ואילו כאן ההיקש נראה כמו הכללה. פרט שיוציא מן הכלל, מלמד אותנו משהו על אופיו של הכלל כולו, כולל אותו עצמו. בניסוח אחר נאמר כי ההיקש הרגיל הוא אנלוגיה ואילו ההיקש שכאן הוא אינדוקציה (ראה בדף לפרשת נח ח'ב).

כאשר אנו רוצחים לבצע אנלוגיה בין פרט אחר (כמו במידת' בנין אב מכתוב אחד), או בין שני פרטיים לפרט שלישי (מידת' בנין אב משני כתובים', או 'הצד השווה'), אז ישנו כלים של נחיצות הצריכותה בין שני המלמדים וכדו'. אולם במקרה שלנו הפרט אינו מלמד על מהו שמצויה מחוץ לו, אלא על הכלל שהוא עצמו מהו חלק ממנו. במקרה זה, דוקא העובדה שאין צריכותה ביןו לבין הדוגמאות האחרות, מוחזקת את הכללה, וניתן להסיק שככל הכלל היה יש עיקרון של חילוק מלאכות.

אם תמצוי לומר, זה יגופא מידת' דבר שהיה בכללי ויצא מן הכלל ללמד'. הדבר שיצא אינו מלמד מצד עצמו, אלא יציאתו מן הכללה היא המלמדת על הכלל שמותכו הוא יוצאה. במידת' בנין אב אין שום משמעותו ליציאה מן הכלל, אלא הפרט עומד לעצמו, וממנו אנו מסיקים מסקנות לפרט אחר הדומה לו. במקרה שלנו היציאה מן הכלל היא גופא היישות המלמדת. מדובר בתורה הוציאה את מלאכת הבערה מכלל ל"ט המלאכות? כדי ללמד תכוונה של המכול הזה, שחייבים קרבן על כל אחד ואחד. המלמד הוא היציאה מן הכלל ולא הפרט כשלעצמיו. אנו לא לומדים את חילוק מלאכות ממלאכת הבערה, אלא מן העובדה שהתורה הוציאה את המלאכה זו והעמידה אותה לחוד. لكن גם אין כל משמעות לשיטת הצריכותה בין לבין שאר הדוגמאות (חריש וקצר), שכן אנו לא לומדים מכל אחד מהם,

או מהצירוף, אלא מעצם העובדה שהתורה הוציאה אותם מהכלל וכתבה אותם לחוד.

מסתבר שלפי האפשרות זו גם לא חשובה העובדה שחרישה וקצרה הן עשו ולאוין. אנו לא לומדים מהם כלשיצם אלא מעצם העובדה שהתורה הוציאה אותם מהכלל והתייחסה אליהם בנפרד. לכן פירא שמייחדת אותם (שהם עשיין) לא תוכל להפריע לדרשה שלנו.<sup>6</sup>

יתכן שזויה גם הסיבה מדוע ר' נתן מקדים את הלימוד של לט המלאכות מהפסקוק הפתוח את פרשتناו, שכן הוא צריך להציג את הכלל שמתוכו יצא הפרט. כאמור, המלמד הוא היציאה מהכלל ולא הפרט כשלעצמיו.<sup>7</sup>

### מהו ההבדל בין 'דבר שהיה בכלל' לבין 'בנין אב'?

יתכן שזויה הסיבה לכך שמידת 'דבר שהיה בכלל' מוגדרת להיות מידת עצמאית, אינה נחשבת כסוג של בנין אב. לאורזה לימוד מפורט כלשהו על הכלל שמכיל אותו הוא אנלוגיה רגילה, ואין מקום להגדיר עבورو מידת דרש ייחודית. אולם מדברינו עולה שזויה מידת שונה.

כאשר ניטול פריט אחד ונקייש מאפיונו שלו לתוכנות של שאר הפרטים במקלול שהוא שיק אליו, אז אנו עוסקים במידה בניתן אב רגילה. המלמד הוא הפרט

<sup>6</sup> יתכן שעדיין נדרש למצוא סיבה מדוע התורה טורחת לכתוב שלוש דוגמאות, אם אין בכךין צרכות. אולם גם אם לא נמצא, לא נוכל להסיק מכאן שלא ניתן להכליל מהן לגבי המכלול שהוא מותכו.

<sup>7</sup> לא בהכרח ניתן להסיק מכאן שתמיד שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל' מחייב שהכלל יופיע קודם לכן באותו מקום במקרא. למשל, היקש הראשון, ממלאכות חרישה וקצרה, איןנו מקיים זאת. שתי המלאכות הללו מפורטות בפסקוק בפרשת כי-תשא, ולא מוזכר כאן שבספסקוק כלשהו לפניים יש לימוד על לט המלאכות. אם כן, נראה שעקורוניות הכלל יכול להיות ידוע גם ממוקם אחר. אולם לפחות ניתן להבין מדוע הופעת הכלל לפני הפרט מחזקת את הטענה המדעיתית (אך כי הופעה זו אינה הכרחית). יש טעם להביא אותה.

יתכן גם שהלימוד מחריש וקצריר אינו במידת 'דבר שהיה בכלל' ויצא למד' עליה אנו מדברים, אלא באופן שדומה יותר לבניין אב רגיל. זה היקש שונה (אמנם מלשון רשי) בסוגייתנו לא משמע כך. יתכן שיש כמה מופעים למידה זו, והמופע שלנו הוא הכללה בכלל שהכלל עצמו נלמד מהפסקוק שלפני הופעת הפרט. זה גופא מה שמייחד את היקש השני, מעבר למזה שמצויב בראשון: בהיקש השני הכלל מופיע לפני הפרט, ולכן ניתן ליישם שם את מידת 'דבר שהיה בכלל', המכילה. לעומת זאת, היקש הראשון הוא יציאה מהכלל ללא כלל לפניה, וכן יתכן שהוא לימוד שדומה לאנלוגיה רגילה (בניתן אב). נקודת זו דורשת מחקר בפני עצמה, ואכ"מ.

המסויים זהה, והלמדים הם שאר הפרטים שבכלל. אולם במידת' דבר שהוא בכלל', לפחות בהופעתה מן הסוג שתואר כאן, המצב הוא שונה. אנו לא לומדים מתוכנה של הפרט עצמו אלא מכך שההתורה הוציאה אותו מן הכלל. זהה מידה טכסטואלית ולא מידה הגיונית. מעבר לכך, כפי שהסבירנו לעמלה, במידה זו אנו לא לומדים על תוכנה מסוימת של הפרטים האחרים שבאותו כלל, אלא על תוכנה של המכול עצמו. לעומת זאת, בניין אב אנו לומדים על תוכנות של כל אחד מהפרטים ולא על תוכנות של המכול.

### **סיכום: שתי הדרכים בהבנת המדרש**

ראינו בדברי רשי"י שתי דרכי בהבנת המדרש:

1. ההיקש שבמדרשם הוא כמו בניין אב רגיל, וכך אנו לומדים מהדוגמאות אל הכלל שמקיל אותו. מחרישה וקצירה לא ניתן ללמוד בגלל שאלה הן דוגמאות שונות באופיין מהכלל שלגביו אנו לומדים. לפי דרך זו, נראה שמסקנת הלימוד נוגעת לעונש ולא לעבירה, וכך לא ניתן להשתמש בפרט בעל אופי שונה (כמו עשה לעומת זאת לאוין) בכדי ללמידה על הכלל.
  2. לפי דרך זו הלימוד הסופי הוא רק מהבערת. לא מצאנו הסבר מדוע הקדימו את הלימוד של לט אבות המלאכה שבתחילת הפרשה.
- לפי האפשרות השנייה הלימוד נוגע לעבירה ולא לעונש, וכך האופי השונה של הפרט אינו מפריע לדרשה. הסיבה מדוע לא לומדים מחרישה וקצירה היא שאלה הם שני כתובים הבאים כאחד. ככלומר הם מלמדים רק על עצםם, וה הבערת מלמדת אותנו על כל החשאות. הסיבה לצורך בשלושת המלמדים היא אחת ממשתיים: א. יש צרכות שאמתבשת על ההבדל באופי בין המלמדים (כפי שראינו, כיון זה הוא דחוק מכמה סיבות). ב. בדרך זו לומדים מכל המלמדים גם יחד, על אף שאין צרכות ביניהם (שהרי בדרך זו אין הבדל בין לאו לעשה). המלמדים הם נתונים שניצבים בסיס ההכללה, וכך אין לימוד מהם עצם אלא מן העובדה שההתורה הוציאה אותם מן הכלל.

### **ב. היקש כחשיבות סיניתית**

#### **מהו היקש**

בפרק הקודם רأינו שישנן שתי סכימות שונות אשר עונთ לשם 'היקש' (למעשה יש הרבה יותר. ראה על כך להלן): 1. השוואה בין פריטים בראשימה מקראית. 2.

יציאת פריט אחד מן הכלל ללמיד על כלו. בעת מתבקשת השאלה: אם כן, מהו 'היקש'? מה משותף לשתי הסכימות הללו? בוצרה שונה: מדוע מידת מובחנת כמו 'דבר שהוא בכלל' נקראת אצל חז"ל בשם 'היקש', ולא בשמה שלה? בדף לפרש ויגש ראיינו שהמונח 'היקש' אינו מבטא בהכרח מידת דריש מסויימת. זה ביטוי כללי, אשר משמעתו היא השוואה, או אנלוגיה. אולם, אם אכן כך הוא, אז הסכמה שפגשנו כאן אינה מתאימה לשם זה, שהרי לפי שرأינו היא אינה מבוססת על השוואה אלא על הכללה.

### **בין השוואה והכללה: הרובד הלוגי**

בדף לפרש נח הצגנו שלוש צורות שונות של היסק הגיוני: מהכלל אל הפרט – דזוקציה, מהפרט אל הכלל – איינדוקציה, ומפרט לפרט אחר – אנלוגיה. היחס בין שתי הדרכים האחרזונותណן בדף לפרש וארא, לשם ראיינו שהוא מרכיב, וניתן לגשת אליו בשתי צורות שונות (שהן, למעשה, הפוכות): ניתן להבין שההשוואה מנicha במובלע הכללה, וכן ניתן להבין שההכללה מנicha במובלע השוואות רבות. לדוגמה, אם נשווה בין צפראדע לבין צפראדע, אז אם איננו מניחים מאומה מעבר לכך שתיהן צפראדים, אז המסקנה תקפה לגבי כל הצפראדים כולם. לעומת זאת המסקנה לגבי צפראדע בaina לא השלכה של המסקנה הכללית לגבי כלל הצפראדים. בהסתכלות כזו – האנלוגיה מבוססת על איינדוקציה. לעומת זאת, ניתן לשאול את עצמנו מניין הוצאננו את המסקנה הכללית לגבי כלל הצפראדים? לכראה זו אינה אלא צבירה של אוסף מסקנות פרטיות לגבי כל צפראדע חודש. אולם המסקנות הפרטיות הללו כולן בעלות אופי אנלוגי. אם כן, לפי הסתכלות זו – האינדוקציה אינה אלא אוסף אנלוגיות.<sup>8</sup>

אם כן, קשה להבחין בין אנלוגיה ואיינדוקציה, ויש הרבה מן המשותף לשתיهن. מסתבר שאותו יסוד משותף, אשר מצוי גם בהשואות וגם בהכללות הוא הוא היסוד אותו אנו מחפשים, כתובן היסודי של המונח 'היקש'.

---

<sup>8</sup> מ. אברהם, במאמרו 'איינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', *צהר* טו, עומד על כך שהסתכלויות אלו שנויות כנראה בחלוקת בין הראשונים.

### **חשיבות אנליטית וחשיבה סינטטית**

מ. אברהם, בספרו *שתי עגלות וכדור פורה*, עסוק בשאלת זו, ומגדר שתי צורות התייחסות כליליות, המכונות שם 'חשיבות אנליטית' ו'חשיבה סינטטית'. החשיבה האנליטית היא החשיבה הלוגית-מתמטית, אשר מסקנותיה נובעות בהכרח מהנהחותיה. כפי שהוא מראה שם (ראה גם בדף לפרשנת נח ח"ב), ההכרחות הוז נובעת מכך שהמסקנות למשה כלולות בהנחות. לשון אחר: חשיבה אנליטית אינה מחדשת לנו שום דבר מהותי. תפקידה של האנלייטיות הוא לחושן, לחזק ולברר, את מה שאנו מכירים. 'חשיבה סינטטית', לעומת זאת, תפקידה הוא לחדש לנו משהו מעבר למה שכבר ידוע לנו בתחילת הиск. זהה הסיבה לכך שהחשיבה הוז אינה מבוססת על היסקים הכרחיים.

ניתן להדגים זאת באמצעות הוצאה הידוצה על הcdror הפורח (ראה בפתחת הספר *שתי עגלות וכדור פורה*). מעשה שני אנשיים שעפו בcdror פורה ואיבדו את דרכם. כשהראו אדם חורש בשדה למיטה, שאלו אותו היכן הם נמצאים, והוא ענה: "מעל השדה שלי". אמר אחד מהם לחברו: "אותו אדם שמעליו עברנו הוא כנראה מתמטי". לשאלה, מדוע הוא חושב כך?, ענה: "משתי סיבות: 1. מה שהוא ענה מדויק בתכלית. 2. זה לא מועליל לנו במאומה".

שני המאפיינים הללו של המתמטיקי תלויים אחד בשני: כל דבר שהוא מדויק בתכלית אינו מועליל לנו במאומה. כפי שהסבירנו לעלה, הסיבה לכך שטענה כלשהי היא מדויקת בתכלית ונכונה בהכרח היא בבדיקה העובדה שאין בה כל חדש, ככלומר שהיא אינה מועילה כלל. בפילוסופיה מכנים את התופעה הוז: 'דיקנותו של האנליטי'.

### **היקש בחשיבה סינטטית**

כעת נוכל להגיד לאוטו מאפיין מסו追赶 שישנו באנלוגיה ובאנדוקציה: שתיהן דרכים שמחדשות לנו משהו מעבר למה שידענו מראש, ככלומר מעבר למה שטמון בהנחות הиск. שתי אלו הן דרכי חשיבה סינטטיות (הבדיל מאנלייטיות).

מסקנתנו היא שהיקש הוז באיטוי בדרך חשיבה סינטטית. כפי שראינו בדף לפרשנת ראשית, מערכת המידות יכולה היא מערכת של דרכי חשיבה אנלוגיות, ואולי אפילו יותר: סינטטיות. זהה תוספת ייחודית להיגיון היווני המתמטי, אשר רק הוז נחשב כיום כוכאי לתואר 'היגיון' (או לוגיקה). המידות אינן תחליף לוגיקה הדודוקטיבית אלא תוספת על גביה. לפי בעלי העמדה הסינטטית, לא די להשתמש בכלים חשיבה אנלייטיים, שכן לא נוכל ללמידה מאומה

אם נתרכו אך ורק בהם. ההיקש, או החשיבה הסינטטית, הם אשר מאפשרים לנו להרחיב את הידע שלנו ל佗ור המרחבים שעדיין לא ידועים לנו. אלו הם כלי ההרחבה, הייצרה והצמיחה, של החשיבה האנושית בכלל, של המדע, וגם של התורה וההלכה.<sup>9</sup> ולכן למעשה זה ש�能 לזרות החשיבה שמאפיינת את דרכי הדרש. לא ייפלא, איפוא, שהביטוי 'היקש' מציין מידות רבות, ולפעמים משמש שם כללי להיסק מידותי, ואף להיסק בכלל.

### שני חלקים מידות

כמו פעמים בעבר (ראה בדף לפرشת חי-שרה סוח"א, וכן בדף לויישב-זיחוי) חילקונו בין החלקים הפורמליים שמאפיינים את הסכמה של מידת דרש כלשהי, לבין חלקים תוכניים. החלקים הפורמליים אינם יכולים להוביל אל התוצאה שלעצמם. תמיד ישנה תלות כלשהי בתכנים המעורבים בדרשה. גם שיחזור של דברי הדרש אין פירושו חשיפת הנחות יסוד במובן המתמטי, שבאמצעותן ניתן יהיה לגוזר את המסקנות ההלכתיות בצורה מכנית למגרי, באמצעות מחשב. לעולם יהיה כאן אלמנט אנושי ייחודי, ואולי גם מעט סובייקטיבי.

ישנם המיסקים מכאן שכל אחד דורש כאוות נפשו, ובעצם אין בכלל דבר כזה שנקרא 'דרכי דרש'. מסקנות אלו מניחות שמערכת דרש מוגדרת היא אך ורק מערכת אקסiomטית עם חד-ערךיות מתמטית (ראה בסוף הדף לפرشת בראשית). ככלומר שלכל בעיה ישנו פתרון נכון אחד, וגם אפשר לממן אותו. אם אין פתרון כזה, סוברים בעלי עמדת זו, כי אז נראה שאין בכלל מערכת דרש מוגדרת. כבר היו קוואים לא מעטים של הדפים הללו אשר טענו באזינו שאנו רודפים אחרי הרוח, ככלומר שאין בכלל דרכי דרש מוגדרות בהלכה.

מסקנה זו מאובנת בספר **שתי עגלות וכדור פורה** כעמדה אנליטית. עמדה כזו מניחה שרק מערכות אקסiomטיות דזוקטיביות וראויות לתואר 'מערכות היגיוניות'. רק בתוך מערכות כאלה יש משמעות של תקפות ואי-תקפות למסקנות המשוגות באמצעותן. בעלי עמדות אלה, מקבלים כתקפות רק טענות מוכחות. לעומתיהם, בעלי עמדות סינטטיות, מוכנים להכיר בתקפותן (אם כי, לא בהכרחיותן) של מסקנות מהיסקים סינטטיים, כמו אנלוגיה או אינדוקציה.

<sup>9</sup> בדף לפرشת יתרו עמדנו על כך שלפי הרמב"ם המידות הן כלי הרחבת הלכה המקראית, ולא כללי חשיפה. אין צורך לציין שתופעה זו קשורה בטבורה לאפיון של המידות כחשיבה סינטטית, אותו הצגנו כאן.

### שתי דרכי התבגרות

ניתן להבין את משמעוtron של דרכי החשיבה הללו, אם נתבונן בדרך התבגרות אופיינית של אדם פרטי, אשר מקבלה במידה רבה לתהליך התבגרות של הציויליזציה שלנו בכלל.

א. האדם מתחילה את הבוגרפיה שלו כילד קטן, אשר מתאפיין בדוגמניות הרבה. כל מה שמוסרים לו הורי או מורים הוא נכון בעינו, ללא כל צורך בהنمקה. זהו גם השלב הקדום בציויליזציה שלנו, כאשר המיתוסים שלטו בכיפה, ואמנויות תפולות הנחו את פעולתם של רבים ללא ערעור ולא הנמקה.

ב. בשלב הבא מגיע מריד הנערים. הנער המתבגר מתריס כנגד הורי ומורים: "מניין לכם? תוכחיחו!". הוא חש כי הם דוגמניים, ואוחזים באמונותיהם ללא הנמקה וביחסם של ממש, אולם הוא יהיה יותר רצינוני מהם. הוא לא יעשה מאומה ללא הנמקה והוכחה. זהו שלב אנלטי, בו הנער מאמין ש'תקף' ו'יכיח אנלטי' הם ביטויים בעלי אותה משמעות. שלב זה בהתפתחות הציויליזציה שלנו נפתח ביוון הקדומה, ערש הרצינוליזם המערבי.

ג. צומת חשובה מאד מגיעה בעת תום התבגרות, שם עומד הנער על קר שלמעשה הוא לא מסוגל להוכיח באופן מוחלט שום טענה בעלת ערך. כאמור, האנלטי הוא ריק, ולכן לא ניתן להוכיח באופן אנלטי שום דבר חדש. לשון אחר: כל הוכחה לוגית היא סוג של הנחת המבוקש.<sup>10</sup> בעת עומדות בפניו שתי דרכי להתקדם: א. להמשיך להניח את הנחת הנערים שלו, שטעה תקפה היא רק טענה מוכחת. במצב זה הוא עבר לספקנות גמורה, ומסיק שאין שום טענה תקפה יותר מוחבירותה. סוג התבגרות זה התרחש בציויליזציה שלנו באמצעות תקפה יתירה מוחבירותה. ב. אפשרות שנייה היא לוותר על ההנחה הזאת עצמה, ולא מצ' גישה שמכונה להכיר בלגיטימיות ובתקפות של טענות לא מוכחות, אם יש להן בסיס סינטטי (=היקשי).

לפעמים הבחינה בין שתי הדרכים הללו קשה מאד. ביחוד עם הפוסטמודרניזם צומחות תופעות רבות שמצוות בתוויה, בין שתי הדרכים הללו. שמן בישראל (כמו בעולם): 'העולם החדש' (NEW AGE). ספריטואליים מודרני, ולפעמים פגאני, רפואי אלטרנטיבית (مبוססת יותר או פחות), תקשורת עם ישות מעולמות אחרים וכדו', מופיעים בעולמו הפוסטמודרני, וטוענים לכתר הוודאות והרצינוליות. לגבי חלק ניכר מן התופעות הללו, קשה מאד לדעת האם מדובר

<sup>10</sup> ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'אברהם אבינו וכובעיו: בשבח הנחת המבוקש', *זהר* 2.

במסלול ההתבגרות הראשון או השני. האם יש כאן וודאות מחודשת (לא הנמקה לוגית מלאה), או שמא שרלטנות שנאהזת בספרנות הפוסטמודרנית שבה 'הכל הולך'.

### **מידות הדרש**

הסיבה העיקרית לכל התופעות הללו היא שאין לנו כלים שיטתיים להתרמודדות עם חסיבה סינטטית. הלוגיקה הדדוקטיבית היא אוסף של כללים מוגדרים ומשמעותיים היטב, אולם היא 'לא מועילה לנו' במאומה (פרט למתמטיקה). לעומת זאת, היסקים הסינטטיים, שהם הרלוונטיים ברוב ההקשרים בהם עוסקת החשיבה האנושית, פעמים רבים נראים כספוקולציות. אם אין לנו בסיסוס מתמטי, אז הכל נראה סובייקטיבי. זו תמצית העמדה האנליטית.

כאן נכנסות מידות הדרש לתמונה. כפי שהזכרנו בדף לפresher בראשית, הרוב הנזיר סובר שמערכת מידות הדרש היא מעין מפה של חסיבה סינטטית (= 'הגין-שמייע', בלשונו). זהו כלי לטפל בתופעות שלא ניתן לטפל בהן באמצעות לוגיים-אנליטיים. מפה של אנלוגיות ואיינדוקציות, ומדדיך מועיל לשימוש בהן. אם כן, חידוש המימוננות והיכולת להשתמש במידות מתקבל ממשנה חשיבות ותוקן לאור התמונה המתוארת כאן.

## תובנות מפרשת ויקהיל

1. בהיקש רגיל ישנה תוכונה של פרט אחד בראשימה שמוסערת במהלך מדרשי לשאר הפריטים. בהיקש בפרשה זו, אין מדובר בהשוואה בין שני פריטים אלא הכללה מפרט כלשהו אל הכלל שמכיל אותן. פרט שיוצא מן הכלל, מלמד אותנו על אופיו של הכלל כולו.
2. במידת "דבר שהיה בכל ויצא מן הכלל ללמד" הדבר שיוצאינו מלמד מצד עצמו, אלא יציאתו מן הכלל היא המלמדת על הכלל שמתוכו הוא יוצא. במידת "בנייה אב" אין שום משמעותו ליציאה מן הכלל, אלא הפרט עומד לעצמו, וממנו אנו מסיקים מסקנות לפרט אחר הדומה לו.
3. קשה להבחין באופן לוגי בין אנלוגיה לאינדוקציה, שכן יש הרבה מן המשותף לשתיهن. מסתבר שאוטויסוד משותף, אשר מצוי גם בהשוואות וגם בהכללות, הוא התוכן היסודי של המונח 'היקש'.
4. החשיבות האנליטית, היא החשיבות הלוגית מתמטית אשר מסקנותיה נובעות בהכרח מהנחה. תפקידה של החשיבות האנליטית הוא לחושף, לחడד ולברר את מה שאנו כבר יודעים, החשיבות סינטטית, לעומת זאת, תפקידה הוא לחדש לנו משהו מעבר למה שכבר ידוע לנו בתחילת ההיסק.
5. על פי תובנה מן הסעיף הקודם, נוכל לומר שההיקש החז"לי הוא בטוי לחשיבות סינטטית. זהה תוספת ייחודית להגיון היווני מתמטי, אשר רק הוא זכאי לתואר 'הגיון' (או לוגיקה). لكن אולי הבטי 'היקש' מצין מידות רבות ולפעמים משמש כשם כללי להיסק 'מידות'.
6. אין לנו כלים שיטתיים להתמודדות עם חשיבות סינטטית. עם זאת, הרוב הנזיר טוען כי מערכת מידות הדרוש היא מעין מפה של חשיבות סינטטית (= 'הגיון טמייע', בשפטו) זהו כדי לטפל בתופעות שלא ניתן לטפל בהם באמצעות לוגיים-אנליטיים. חדש המימונות והיכולת להשתמש בהם הוא 'צו השעה'.
7. שתי שיטות בהבנת הכלל - 'שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדים':
  - א. רק לא מלמדים על הכלל.
  - ב. מלמדים את היפן.
8. כשהכלל הוא לאו והפרט הוא עשה לא דורשים במידת 'דבר שהיה בכלל'.
9. כל דבר שהוא מדויק בתכלית אינו מועיל לנו במאומה. הסיבה לכך שטענה כלשהיא היא מדוייקת בתכלית ונכונה בהכרח היא בדיקת העובדה שאין בה כל חדש, ככלומר שהיא אינה מועילה כלל. בפילוסופיה מכנים את התופעה זו 'יריקנותו של האנליטי'.



## ■ פרשת פקודי ■

### המידה הנדונה

ריבוי.

'אין למד מן הלמד'.

בעין 'שינה עליו הכתוב לעכבר'.

### מתווך המאמר

- דיני החותמים בבגדי לבן: משמעותא ודרשה.
- חילוקת דרכי הדרש לשני סוגים.
- לאיזו משתמש שירך הריבוי?
- במה עוסק השורש השני של הרמב"ם?
- מהו הטעם של אדורשים (בקדשים) למד מן הלמד?
- מדוע הכלל בקדשים הוא שבעין 'שינה עליו הכתוב לעכבר'?
- חשיבותם של כללים בהבנת הלכות שונות ברמב"ם.
- כמה פירושים תקפים יכולם להיות למקרה?
- האם הדרש הוא פירוש אמיתי? מהו ההבדל בין לפשטו?

### מקורות מדרשיים לפרשת פקודי

ויעשו את הפטנת שש מעשה ארוג לאחנון ולבניו: ואת המצנפת שש ואת פארוי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר: ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רקס כאשר צוה י��וק את משה: (שמות לט, כז-כט)

תנו רבנן: דברים שנאמר בהן שש - חוטן כפול ששה, משזר - שמונה, מעיל שנים עשר, פרוכת - עשרים וארבעה. חושן ואפוד - עשרים ושמונה. חוטן כפול ששה מנאין? דאמיר קרא (שמות לט): "ויעשו את הכתנת שש... ואת המצנפת שש ואת פארוי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר". חמשה קראי כתיבי: חד - לגופיה, دقיתנא ניהו. חד - Shiha חוטן כפול ששה, חד - Shihiyo שזוריין, חד - לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש, חד - לעכב... (יומא עא ע"ב)

תנו רבנן: בד - Shihiyo של בוז, בד - Shihiyo חדשים, בד - Shihiyo שזוריים, בד - Shihiyo חוטן כפול ששה, בד - שלא ילبس של חול עמהן. אל אבוי לרוב יוסף: בשלמא Shihiyo של בוז, הא קמ"ל: בוז אין, מידי אחרינא לא, אלא בד Shihiyo חדשים, חדשים אין, שחקין לא, והתニア: משוחקין - כשרים! אמר ליה: וליטעמין בד Shihiyo חוטן כפול ששה, בד - חד חד לחודיה ממשמעו! אלא הци קאמר: בגדים שנאמר בהן בד - צרכין Shihiyo של בוז, חדשים, שזוריין, Shiha חוטן כפול ששה, יש מהן למצואה, יש מהן לעכב.

בד - שהוא מן בוז כדמפרש לקמן ממשמעותא. חדשים - כשתע שהיי בבדי פשתנן. Shihiyo שזוריים וחוטן כפול ששה - ולקמן פריך והא בד לחודיה ממשמע כמו לבדו. שלא ילبس של חול עמהם - דמשמע לבדו ילبس. וליטעמין - דילפת לה ממשמעותא מקראי חוטן כפול ששה מנא ליה. דברים שנאמר בהן בד צרכין כו' יש מהן למצואה - חדשים לנויד לאו ממשמעותא ATI ויש מהן לעכב בוז וchezorim וחוטן כפול ששה בוז כדמפרש ואיזיל דבר העולה מן הקrukע בד בבד שזוריים כיון דבד היינו בוז ובעלמא קרי להו שמשזר וחוטן כפול ששה כדאמרין בסדר יומא (דף עא): וילפין בסדר יומא מקראי דברים שנאמר בהן שיש חוטן כפול ששה ויליף ליה לעיכובה. העולה מן הקrukע בד בבד - קנה ייחידי מכל גיזעי ואין ב' קנים עלולים מגזע אחד. (רש"י שם)

ג: בגדי לבן הם ארבעה כלים ששמשים בהן כ"ג ביה"כ: כתנות, מכנסיים, ואבנט, ומצנפת, וארבעתן לבנים וחוטן כפול ששה ומון הפשטן לבדו הם...  
 יג: ככל מקום שנאמר בתורה שיש או בד הוא הפשטים והוא הבז...  
 יד: כל מקום שנאמר בתורה שיש או שיש משזר צריך שייה החות כפול ששה,  
 ומקום שנאמר בד אם היה חוט אחד לבדו כשר, ומצוות מן המובחר שייה כפול  
 ששה...  
 (רמב"ם הל' kali המקדש, פ"ח)

## **א. ממה עשויים בגדי הכהונה: ריבוי ומשמעות**

### **מבוא**

בדף זה ניוכח בתופעה נדירה. אנו נשוב לתיאוריה הפרשנית של הרמב"ם, אותה הצגנו בקצרה בדף לפרשית יתרו, ונראה שיש לה השלכה הלכתית ישירה. ראיינו שם שלפי הרמב"ם הדרשות אין חשפות את מה שמצוין במקרא אלא מרוחיבות אותו. בדרך כלל טענה כזו נתפסת כאינטראפטציה מטא-הלכתית, שאין לה השלכות הלכתיות. לפי רוב פרשני הרמב"ם, מעמדן ההלכתי של ההלכות המדראשיות, אשר הרמב"ם מגיד אורותן כהלכה דרבנן, הוא כשל ההלכות דאוריתית. לפי שיטות אלו, הטענה שאלו הן הלוות מדרבנן מעידה אך ורק על מקורן (שאינו בתורה עצמה, אלא מחוץ לה), ולא על תוקפן ההלכה. למרבה הפתעה, אנו נראה כאן השלכה הלכתית אשר נובעת באופן ישיר מן הקביעה התיאורטית זו. מתוכה נבין גם כמה כללים רוחניים ביחס לדרשות, כמו הכלל 'אין למדין מן הלמד'. מתווך בכך גם את משמעותן של דרישות הריבוי, ואת מעמדן הפרשני והלוגי לעומת פירושים ממושמעותא ולעומת שאור דרכי הדרש.

### **הפסוקים מפרשנתנו**

הפסוקים המובאים לעיל מတaris את עשייתם של חלק מבגדי הכהונה. מופיעים כאן כתנות, מצנפת, מגבעות, מכנסיים ואבנט. הבגדים הללו הם בגדי לבן של כהן גדול (שמשם בהם ביום הכהנויות) ובגדי כהן הדיוט. שלושה מהם: הכתנות, המכנסיים והאבנט, זהים עבור הכהן הגדל ועבור כהן הדיוט. לעומת זאת, על הראש יש הבדל: המצנפת לכהן הגדל והגביעות להדיוטות.

### סוגיות יומא

כל הבגדים המתוארים כאן עשויים שיש (=פשתן), והتورה טורחת להזכיר את הדרישה זו מחדש בכל בגד בפני עצמו. סוגיות הbullying ביוםא המצוות למעלה מתaskaה בנקודת זוזו: מדוע לא כתבה התורה פעמי' אחת כוללת שיש לעשות הכל משש? הגמרא מסיקה מכיוון שהחזרה על המילה 'שש' نوعה ללמד אותנו כמה דיןים ביחס לבגדי הכהונה: 1. לגופיה: שהם צריכים להיות עשויים משש. 2. שחותט הפשתן ממנו הם עשויים צריך להיות טוויי מששה סיבים. 3. צריך לשזר את החותמים זה עם זה. 4. שאר הבגדים שלא נאמר בהם 'שש', גם הם צריכים לקיים את ההלכות הללו. 5. הדיינים הללו מעכבים.<sup>1</sup>

### סוגיות זבחים

בסוגיא מקבילה בזבחים ייח ע"ב ישנה דרשה אחרת (גם היא מצוותת למעלה), שמוציאה חמש הלכות לגבי בגדים שכותוב בהם 'בד'. שם לומדים שהם צריכים לקיים את הדיינים הבאים: 1. להיות עשויים מבוץ (=פשתן). 2. שהם צריכים להיות חדשים (כמו המצב שהפשתן עדין מצוי בבד שבו הוא גדול, כלומר חדש). 3. שהם צריכים להיות שזרים. 4. שהם צריכים להיות כפולים שש. 5. שלא ילبس של חול עימם.

בדרשה זו לא מוזכר שיש ייתור, כלומר שהmillion 'בד' מופיעה בכמה פעמים מיותרות. זה נראה כמו דרשה שmotivated על ממשמעות המילה 'בד' עצמה. על כן לא נתפלא לראות כי דזוקא בסוגיא זו מתעורר דיון בשאלת מה יוצא ממשמעות המילה 'בד' ומה יוצא מדרש כלשהו. בסוגיות יומא לא נראה שיש דיון בנקודת זוזו, לנראה בגל היותו בפסק שיכל ללמד הכל גם מדרשה.

בסוגיות זבחים רשי מסביר שהמשמעות של 'בד' היא בזוץ (=פשתן). כלומר זה נלמד ממשמעות המילה. לגבי שאר הדרישות לא נראה שהן עלות ממשמעות המילה כפושטה. יש מהן שאפילו סותרות את המשמעות הפשוטה. ובאמת אבוי מקשה על הדרישה שהיא חדשים, מבריתית שקובעת שבדיעבד גם בגדים שחוקים כשרים. על כך עונה לו ר' יוסף, שلطעמו גם קשה: הרוי הדרישה של טוויה מששה סיבים סותרת את ממשמעות הפסק (כי 'בד', ממשעו בודד ולא רבים). מלשון הגמרא לא ברור מדוע זה הקשור לקושיותו של אבי. וכי לר' יוסף יש הסבר

<sup>1</sup> הכלל הוא שביחס לדיני קדשים בתורה, כל הלהקה היא רק לכתהילה ואין לעיובא, אלא אם הכתוב חוזר עליה עוד פעם, או שלימד אותנו באופן מפורש שהיה כן לעיובא. ובלשון חז"ל: "בעין שנייה עליו הכתוב לעכב" (ראה בבלי, זבחים כג ע"א-ע"ב, ומקבילות).

טוב יותר כיצד מוציאים מהפסוק הזה הלכה שסותרת את פשوطו לשונו? מדוע הוא קשור את הבעייה הזו עם קושיות אבוי מהבריתא?

ראשי בפירושו כאן מתייחס לכך, והוא מסביר שכונת אבוי הייתה להקשוט מפשוטות לשון הפסוק. טענת אבוי היא שמהפסוק לא יוצא שהגד צריך להיות חדש, והבריתא שהוא מביא געודה רק להוות ראה לכך, שכן רואים שם שהוא דין מעכב. על אף עונה לו ר' יוסף שגם הטוויה שיש אינה תואמת לפשט הפסוק, ובזה ודאי מודה גם אבוי שזה הדין, והוא אף לעיכובה (ומקורו מסווגית יומה הנ"ל, כפי שמצוין ראשי בפירוש, וכך שבאמת ראיינו שם: שאמם בגדים שלגביהם לא נאמרה המילה 'שש' צרכיים טוויה מששה סיבים, והדינים הללו מעכבים).

הגמרא מסיקה שיש מהדינים שנאמרו בגדים אלו שהם מעכבים ויש דיןיהם שהם רק לכתチילה. ראשי מפרש וקובע את הקритריון שմבחן בין שני סוגי הדינים: אלו שאינם מעכבים הם הדינים היוצאים מדרשה (צרכיים להיות חדשים). והדינים המעכבים הם אלו שיוצאים ממשמעותא (שייהו עשויים פשוט, טוויה מששה חוטים וצורות).

#### **סיכום שיטת ראשי**

לפי שיטת ראשי יוצא שرك הדינים היוצאים ממשמעות הדרשה הם לעיכובה. אמנם קשה להסיק מכאן שבכל הדינים המופיעים במפורש לא נוצרך 'שינה הכתוב לעכב'. הסיבה לכך שдинים אלו מעכבים היא כנראה הדרשה בסוגיות יומה, שלומדת שдинים אלו הם לעכב. לעומת זאת, הדינים שיוצאים מדרשה אינם מעכבים. שתי הקטגוריות לפי ראשי הן אלו:

- א. המעכבים (משמעותא): 1. עשייה פשוט. 2. טוויה מששה סיבים. 3. שזירה.

ב. שאינם מעכבים (מדרש): 1. חדשים.  
LAGBI LIBISHET BGEDI CHOL UIMHAMM, LA BAROR MARSHI LAN LEZYIR ZAT (HAM ZEH ULDA MAMSHUMOT AO MADRASHA, VELCAN HAM ZEH MEUCB AO LA).  
רשי' מבהיר שכל הלימודים בסוגיות יומה הם ממשמעותא, ולא מדרשה, ולכן הם מעכבים. רק הלימוד על החדשים אינו מצוי שם, והוא באמת אינו מעכב.

<sup>2</sup> נראה שזה יוצא מפשט המילה 'ילבש', כלומר זה דין מעכב. מאידך, אין על כך לימוד בסוגיות יומה, וכפי שראיינו זהו הקритריון הקובע. אמנם ברמב"ם פ"ח ה"ד מכל המקדש לא נפסק כלל הדין הזה.

הדברים דורשים קצר ביאור. הגمرا בסוגיות יומה לומדת את הדינים הללו מדרשה. מעבר לכך, גם העובדה שהם מעכבים נלמדת מדרשה ולא ממשמעותא. אם היה כלל שדינים שנלמדים ממשמעותא הם מעכבים, אז לא ברור מדוע ציריך דרשה מהמיליה 'שש' שמלמדת על כך? זה גם לא תואם את הכלל שבידינו (בקשר של קדשים), שככל היכלה, גם כזו שכתובה במפורש בפסקוק אינה מעכבת אלא אם הכתוב שינה עלייה.

על כן נראה שאין בכוונת רשיי לומר שיש כלל שמה שמופיע במפורש תמיד מעכ卜 גם בקדשים, והכלל 'בעין שינה עליו הכתוב לעכ卜' נאמר רק על הלכות שנלמדות מדרשות. נראה שכוונת רשיי היא לומר כך: בסוגיות יומה יש דרשה שמלמדת אוטנו שהדינים המופיעים שם הם לעיכובא. אולם לא ברור אילו מהם לעיכובא? האם כולם? מה ביחס לדינים של בגדים שנאמרה בהם המיליה 'בד' ולא המיליה 'שש'? האם גם בהם שלושת הדינים שנלמדים שם הם לעיכובא?

נראה שששיי קובע שהדינים שמופיעים באותו פסקוק הם לעיכובא, שכן הילפotta שמלמדת שהם לעיכובא גם היא מופיעה בפסקוק ההוא. לעומת זאת, הדין שנלמד רק מהמיליה 'בד', שהבגדים צריכים להיות חדשים, אינו מצוי בפסקוק ההוא ( שכן הוא לא נלמד מהמיליה 'שש', אלא מהמיליה 'בד'), ולכן לא חל הכלל שהוא מעכ卜. הסיבה לכך אינה נועча בעובדה שהוא נלמד מדרשה, אלא בכך שהוא נלמד מדרשה במקום אחר.<sup>3</sup>

### שיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם בפ"ח הי"ד, המובאים לעיל, עולה שהוא אינו לומד את סוגיות זבחים כפי שהבין אותה רשיי. הרמב"ם שם פוסק שבמקומות שנאמרו בהם 'שש', או 'שש משזר', איז הדין שהחוט יהיה טווי מששה סיבים הוא מעכ卜. אולם במקומות שנאמר 'בד' איז זה הירך מצווה מן המובהך לעשות טוויה מששה סיבים. ככלומר הרמב"ם מחלק בין המקומות שנאמר בהם 'בד' למקומות שנאמרו בהם 'שש', ולא נראה שהוא מחלק כמו רשיי את הדינים שנלמדים מהמיליה 'בד' לשתי קטגוריות.

והנה בסוגיות מקבילות נראה שבגדים אחרים הם חוותים, ופוסלים את העבודה (ראוי זבחים יט ע"א ומקבילות, ורמב"ם כל המקדש פ"י הי"ו וה"ח והלאה). בהחלט יתכן שיש הבדל בין דין חציצה לבין דין לבישת בגדי חול נוספים (אם לא כן מדובר חוות היה למג' לציין שאלותם בגדי חול? כל דבר שאינו מבגדים כהונה הוא חוות), ואכ"מ.

<sup>3</sup> אמנם בשטמ"ק בסוגיות זבחים סק"א לא משמע שהבין לכך את רשיי, וכן מהמליל"מ פ"ח ה"ג מהל' כל המקדש, שהאריך בביאור דברי רשיי היללו, ע"ש היבט.

### הצעת מפרשי הרמב"ם

מפרשיו הרמב"ם מתייחסים לחלוקת הזה, והם מבינים שהוא למד את סוגיות זבחים בצורה אחרת מרשי". **הכט' משנה בהי"ד** מציע שהרמב"ם פשט מחלוקת את ההלכות שנלמדות בסוגיות זבחים: מה שמעכב הוא צריך חוט אחד (כנראה כוונתו צריך סוג אחד של חוטים, כלומר פשתן, ללא תכלת וארכמן ותולעת שני). ודין הטוوية מששה סיבים אינו מעכוב. **הכט' מ** עצמו מעיר שזה דחוק מאד בלשון הגמara. לא ברור כיצד זה קשור למשמעותה מול דרשה, וכל המו"מ בין אביי לר' יוסף (שמניח כמובן מאליו שהטוوية דווקא כן מעכבת), אינו ברור.

הר"י קורוקוס (על אתר) מציע הסבר אחר בסוגיות זבחים. לפי הצעתו, ר' יוסף עונה לאבוי שבאמת דין טוوية אינו מעכוב בדייעבד, בדיק כemo הדין של חדשים. וכל זה הוא רק במקום שכחוב 'ב', שכן היכן שלא כתוב 'ב' זה מעכוב, כבסוגיות יומא. כלומר "יש מהן לעכב" זה כשנאמר 'ש', ו"יש מהן לא לעכב" זה כשנאמר 'ב'. ולפי זה, במקומות שנאמר 'ב' כל הדינים אינם מעכבים, לא כמו רשי' שהם מחולקים לשתי קטגוריות. ועדין מהלך הגמara אינו ברור (הקשר לקושיות אביי, והיחס בין משמעותה לדרשה).<sup>4</sup>

### הצעתנו בביואר שיטת הרמב"ם

לדעתנו נראה שהאפשרות הסבירה יותר בביואר שיטת הרמב"ם היא לומר שהרמב"ם דווקא כן למד את סוגיות זבחים כמו רשי", אלא שדעתו היא סותרת לסוגיות יומא, והוא פוסק בסוגיות יומא. וראה לדבר היא שאת הדין שלא ילبس עליהםם בגדי חול, שהוא אחד הדינים שנלמדים רק בסוגיות זבחים, הרמב"ם כלל אינו מביא. לעומת זאת, בפ"ח ה"ד הוא אמן מביא את הדין השני שנלמד רק מסווגית זבחים, הדין שצריך בגדים חדשים, והפרשאים שם גם דיקו בשונו שהוא פוסק שהוא רק למצווה ולא לעכב. אולם את מקור הדין הוא מוצא בפסקו אחר (ולא במילה 'ב', כמו פיער בסוגיות זבחים):

**בגדי כהונה מצוותן שייהיו חדשים נאים ומשולשים כדרכם בגדי הגודלים שנאמר "לכבוד ולהתפארת"...**

<sup>4</sup> גם בעל המשנה למלך בפירשו להלכה ג שם, מאריך בביואר הסוגיות, אולם נראה שגם הוא אינו עונה על הבעיות העיקריות שהעלינו. הוא עוסק בעיקר בישוב שתי הדרשות, ופחות בהבנת מהלך סוגיא זבחים. מפה את אריכות דבריו לא הבנוו אותם כאן.

מכאן עולה תמונה כללית לפיה הרמב"ם כלל לא פסק להלכה את סוגיות זבחים. הדינים של שזירה ושל טויה משמשה סיבות מקורם אצלו בסוגיות יומיום, שכאמור אותה הוא פוסק להלכה. אמנם כתע עליינו לשאול את עצמנו מניין יצא רמב"ם התוצאה שבמקומות שלא כתוב 'ש' אלא 'בד' שם הדבר של טויה משמש סיבים אינו מעכבר. הרי בסוגיות יומיום כתוב במפורש שהדינים הנלמדים שם עוסקים גם בגדים שלא לגבייהם 'ש' (אלא 'בד'), וועלם ממש גם שהדינים הללו מעכברים. מעבר לכך, לא ברור מדוע בכלל מסיק הרמב"ם שיש סתירה כלשהי בין הסוגיות?

## ב. כללים בפרשנות הרמב"ם: פשוט ודרש

### הקדמה כללית נחוצה ביחס להבנת דבריו הרמב"ם

ישנו כשל רוח בפירוש דבריו הרמב"ם, אשר עמד עליו הרבה נחום אליעזר רבינוביץ במבוא בספרו *עינויים במשנתו של הרמב"ם*.<sup>5</sup> הרב רבינוביץ מסביר שהפרשנים של הרמב"ם נחלקים לשתי מחלוקת: 1. בעלי הכללים אשר מאספים כללי פרשנות להבנת דבריו הרמב"ם (חלק ניכר מן הכללים מקורים ברמב"ם עצמו שנחנן בחוש וفلכסי בי מפותח, והוא אחד מהראשונים היחידים אשר טורה להסביר את הכללים המתודולוגיים שלו בפירותו ורב), אולם הם אינם נהגים ליחסם על קושיות מקומיות. 2. הפרשנים הרגילים, אשר מתיחסים לכל קושיא באופן מקומי, ומנסים לענות עליה באותו הקשר בלבד, ומתעלמים ממערכת הכללים (כולל אלו שהרמב"ם עצמו קבוע). הרב רבינוביץ בדבריו שם טוען ש כדי להבין את משנתו של הרמב"ם היטב יש ליחס את הכללים גם ביחסם לקושים המקומיות. הסוגיא בה אנו עוסקים היא דוגמא טובה לעיקרון זהה. גם כאן מדובר ביחסם של כלל אשר הרמב"ם עצמו עומד עליו בכמה וכמה מקומיות, להבנת דבריו בסוגיותנן.

### פשוט ודרש במשנת הרמב"ם<sup>6</sup>

מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה שהגדתו למושג 'דאורייתא' שונה מן

<sup>5</sup> בעריכת גדי כהן, *הווצאת 'מעליות'* (על יד ישיבת ההסדר 'ברכת משה', מעלה אדומים), ירושלים תשנט.

<sup>6</sup> בנושא זה ניתן היה למצוא פירותו רב בספרו של מ. אברהם על שני השורשים הראשונים לרמב"ם, שיצא לאור בעז"ה השנה.

המקובל. לפי רוב המפרשים ההלכות דאוריתיתא הן ההלכות שימושקוות את רצון ה' הישיר. לעומת זאת, ההלכות דרבנן הן ההלכות שמקורן בהחלה של חכמים (אמנם כוחם של חכמים أولי ניזון מן התורה עצמה, למשל בלאו של 'לא תסור'. גם בזה רבו המחלוקת, ואכ"מ). לעומת כל אלו, הרמב"ם מגדר ההלכות דאוריתיתא ההלכות שימושקוות בכתב, וההלכות דרבנן (או 'דברי סופרים') כהלוות שאינן מופיעות בכתב. למשל, הרמב"ם קובע בכמה מקומות שההלכה למשה מסיני היא ההלכה מדברי סופרים (ראה פירוש המשנה קלים, פ"ז מ"ב, ובתשובה הרמב"ם, סי' טנ"ה, במהדורות בלאו, ועוד). בשורש השני הרמב"ם קובע שהלוות שיווצאות מדרשות, גם הן אינן הלוות דאוריתיתא רגילות אלא הלוות מדברי סופרים.<sup>7</sup>

חשיבות להבין שהמונחים 'Drvnen' או 'DAORIYTA' במשמעות הרמב"ם מצינאים בדרך כלל (ובודאי בהקשרים אלו) את מקורן של הלוות, ולאו דווקא את התקוף או המעמד ההלכתי שלהן. הלוות שמקורן בתורה עצמה קרויות 'הלוות DAORIYTA', והלוות שמקורם במקורות חיצוניים קרויות 'הלוות DRVNEIN'. במובנים ידועים, הרמב"ם בשיטתו זו מזהה את החלוקה בין תורה שבכתב לתורה שבבעל-פה עם החלוקה בין DAORIYTA לדרבנן. כאמור, רוב ככל המפרשים האחרים אינם מסכימיםatto בכר.<sup>8</sup>

כפי שמחין כבר הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני, ההנחה שמובילה את הרמב"ם למסקנה המפתיעה זו (שהוא אכןו מביא עבורה כל ראייה של ממש) היא עיקר ההנחה הפרשנית של מקרא יכול להיות אך ורק פירוש תקף אחד, ותו לא. ובלשון חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". הרמב"ן חולק עליו בנקודת זה (ראה על כך בקצתה בדף לפירות ויצא, ח"ג).

בלשונו הרמב"ן הדברים נאמרים כך (הדיון מצוי בעמ' עד-עה במהדורות פרנקל):

**והנה הרוב תלה הר נופל זהה בחותם השערה, אמר: "העיקר אשר הוועילונו בו עלייהם השלום והוא אומרם: 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' ..."**

<sup>7</sup> ביחס למשמעות קביעותו זו של הרמב"ם נשתבררו קולמוסים רבים. ראה, למשל, את ספרו של הרב ד"ר יעקב נויבוואר, **הרמב"ם על דברי סופרים**, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ז, ובספרו הנ"ל של מ. אברהם. כאן לא ניכנס לסתורית המשמעות ההלכתית של קביעה זו, שכן לדין מספיקת הטענה הפרשנית. ראה על כך להלן.

<sup>8</sup> לפי התפיסות המקובלות, ישן הלוות DAORIYTA בתוך התורה שבכתב וגם בתוך התורה שבבעל-פה. אמנם הלוות דרבנן שייכות כל قولן לתורה שבבעל-פה, ויש הקשרים ופרשנים אשר הוציאו אותן אף מכלל זה.

כדי להסביר מדוע זהו 'חותם השערה' (ולכן החר של הרמב"ם הוא 'הר נופל'), תוקן הרמב"ן את הרמב"ם ישירות על תפיסת הפרשנות הבסיסית שלו. הוא קובע שהחلط יכולים להיות בו-זמנית כמה פירושים שונים לאותו פסוק במקרה.<sup>9</sup>

הרמב"ן כותב (עמ' עח):

וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל עצמו ומליצה, יאמינו כי שנייהם אמתה: פנימי וחיצון...

עוד הוא כותב בסוף דבריו בנושא זה (עמ' עח):

והוא מאמרים: "אין המקרא יוצא מיידי פשטונו". לא אמרו: "אין מקרא אלא

פשטונו", אבל יש לנו מדרשו עם פשטונו, ואני יוצא מיידי כל אחד מהם.

אבל יש בול כתוב את הכל והוא שניות אמת.

בכל אופן, הרמב"ם עצמו מבין שיכול להיות רק פירוש תקף אחד לכל פסוק. אם כן, מתיior זה עולה מייד השאלה הקשה: האם ההלכות שעולות מדרשות לפי הרמב"ם אינן נכוןות? האם/non לא מתראות נכוןות כוונת הפסוקים? הרמב"ם עצמו מרגיש בכך ומקשה זאת בשורש השני מייד לאחר פרישת שיטתו לגבי היחס בין פשוט ודרש. הוא עונה על כך בביטולו שההלכות המדרשות הן "ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בבירור, והם תרי"ג מצוות".

כוונת הרמב"ם היא לטעון שהדרש הוא ודאי פירוש נכון, אולם הוא אינו פירוש כתוב אלא הרחבה של הכתוב (ראה על כך בדף לפרשתי יתרו). ההלכה שנלמדת מהדרש אינה יכולה להיחשב כפירוש כתוב, שכן רק הפשט הוא הפירוש היחיד התקין עבורו. אולם אין זה אומר שהדרש אינו נכון, אלא שהוא אינו פירוש כתוב. כפי שהסבירנו בדף לפרשתי יתרו, לפי הרמב"ם ההלכה שיוצאת מהדרש אינה נחשפת מהכתוב אלא נבנית על בסיסו (נגד שיטת התוס' שם, שכנהרא סוברים כדעת הרמב"ן כאן), ענף היוצא משורש.

### בחזרה להבנת הרמב"ם במדרש

עת נוכל ליחס את הכלל העקרוני הזה להבנת שיטת הרמב"ם ביחס לבגדי כהונה. כזכור, בסוגיות יומא אנו מרבים את שאר הבדיקות שבהם לא כתוב 'שש'

<sup>9</sup> יש להזכיר שאין כוונת הרמב"ן לטעון רק שיכולים להיות ויכוחים על הפירוש הנוכחי, שבמסגרתם כל צד מציע פירוש משלו לאותם פסוקים. כוונתו היא לתפיסה שכמה פירושים יכולים להיות נכוןים במקביל, לפי אותה דעה עצמה. לשון אחר: הוא טוען שהפשט והדרש אינם פירושים חלקיים, אלא רבדים שונים של פירוש לטכסט, ושניהם גם יחד מהווים פירושים נכוןים אליו ("פנימי וחיצון", כלשונו הנ"ל), בבחינות: "משמעותי ה'צדקו ייחדיו".

מאחת מן המילים המיותרות 'שש' בפרשتناו. לפי דברינו כאן בביאור שיטת הרמב"ם, הריבוי הזה אינו חושף הלהקה שהיתה מצויה בפסוקים, אלא בונה הלהקה חדשה שהיא הרחבה של המצווי בפסוקים.<sup>10</sup>

מיד לאחר מכן אנו מרבים ממילה מיותרת נוספת שכד ההלכות המצוויות כאן לעיכובא. על מה חל הדין זה? באופן פשוט, על כל ההלכות שנמצאות בפסוק שמננו הוא מתרבה. אם אנו מרבים שכד הנאמר בפסוק הזה הוא לעיכובא, אז זה יכול על כל ההלכות שנמצאות בפסוק. אולם האם ההלכות לגבי בגדים שלא כתוב לגביהם 'שש' מצויות גם הן בפסוקים הללו? כפי שראינו למעלה, לפי הרמב"ם – לא. ההלכות לגבי בגדים אלו נלמדות מריבוי, וכפי שראינו הדרש, ובפרט הריבוי, מהויה הרחבה של הכתוב, ולא פענוח שלו. אם כן, ההלכות לגבי בגדים שבהם לא כתוב 'שש', אין מצויות בפסוקים הללו, ולכן הריבוי שמחדש שההלכות שבפסוקים הללו הן לעיכובא, אינו חל לגבייהם.

cut שיטת הרמב"ם עולה מחוורת מלאה. הגדים שבהם כתוב 'שש', כל ההלכות שנלמדות לגבים נכנסות תחת העיקרונו שהן מעכבות. אולם הגדים שבהם נאמר 'בד', ולא 'שש', לגבים חלות אותן ההלכות מתוך ריבוי, אולם הן לא מעכבות. המסקנה היא שאין ריבוי על ריבוי.

כמובן שהמסקנה זו דורשת מחקר שיטתי. علينا לבדוק אם בכל מקום בו יש ריבוי לגבי ההלכות שעולות מפסוקים כלשהם, הוא לא מיושם אצל הרמב"ם על ההלכות שנלמדות מאותם פסוקים באמצעות ריבוי.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> כפי שהסבירנו למעלה, הרמב"ם מגדר הלהקה כזו, לפחות מבחינת מקורה (אם אף לא מבחינת תוכפה), כהלהקה מדרבנן. כאמור, כאן איןנו עוסקים במשמעות ההלכתית של הלהקה כזו אלא רק בתורת הפרשנות והדרש של הרמב"ם. כפי שקרה, ישנה כאן השלכה הלכתית נדירה, שהיא תוצאה עקיפה של תורת הפרשנות של הרמב"ם.

<sup>11</sup> אין הכרה שלעולם לא נישם ריבוי על ריבוי, אלא רק בסיטואציה כמו שלנו, שהריבוי מתייחס למפרשות ההלכות אחרות שמצוות בפסוקים. כדוגמא, נתיחס לריבוי שיש לירוא מתלמידי חכמים ("את ה' אלוקיך תירא" – לרובות תלמידי חכמים), המופיע במפורש בדברי הרמב"ם בשורש שני כדוגמא ליסוד ההלכתית שלו. הרמב"ם טוען שהחובה לירוא מתלמידי חכמים אינה כלולה בפסוק אלא בענין מן השורש, ولكن היא אינה ממש דאוריתית ( מבחינת המקור, ולא דזוקא התוקף). נניח, רק כדוגמא היפותטית, שאחר כך יש לנו ריבוי מוסף שיראה זו כוללת גם כבוד ולא רק מורה. במצב כזה בהחלט יתכן שנחיב בכבוד גם כלפי תלמידי חכמים. רק אם הריבוי הנוסף יאמר שככל מה שנאמר בפסוק "את ה' אלוקיך תירא" מנוסעת לו חובת הכבוד, או אז לא נישם זאת על תלמידי חכמים, שכן חובת מורהם אינה מופיעה במפורש בפסוק הזה, אלא רק מתרבה ממנו. הגבול בין שני המקרים הוא דק, והוא עצמו מחייב מחקר.

זהה גם הסתירה שהרמב"ם מוצאת בין שתי הסוגיות. מסוגיות יומה יוצאה לשיטתו שהדינים הללו מעכבים לגבי בגדי לבן, אולם הם לא מעכבים לגבי שאר הבגדים. ואילו מסוגיות זחים יוצאה שם בשאר הבגדים יש מהן לעיכובא (הרמב"ם למד את הסוגיא שם כרשי, שכן זהו האופן הפשוט, כמו שתכתבו האחרונים).

כאמור, זהה דוגמא יהודית שבה ישנה תוצאה הלכתית לתיאוריה הפרשנית של הרמב"ם. אמן לבדיקה שיטותית של התזה זו, יש לעורק מחקר על סיטואציות של ריבוי מעל ריבוי.

## ג. מהו ריבוי

### בחזרה לרשי

נקודה זו מחייבת אותנו שוב לשיטת רשי. כפי שהסבירנו לעיל, לפי רשי הבחנה אינה נעשית בין הלוות שנלמדות ממשמעותם לבין הלוות שנלמדות מדרשה. כוונת רשי היא שהלוות שנלמדות ממוקם אחר, ולא מהפסוקים שלנו, לא יחול עליהם הכלל שנלמד מהפסוקים הללו הקובע שהן מעכבות. אולם הלוות שנלמדות מריבוי מהפסוקים שלנו ודאי יעכבו, כמו טויה מששה סיבים בבדים שלא כתוב בהם 'שש'. אם כן, רשי לומד שריבוי הוא חושף ולא מרוחיב, שכן לדעתו הלימוד שההלך מעכבת חל גם על הלוות שיצאות מריבוי הכתוב. מבחינתו הלוות שיצאות מריבוי נחשבות כמצוות בכתב עצמו (זהה כshitot התוס' שהובאה בדף לפрешת יתרו, וכדעת הרמב"ן כאן). לעומת זאת, הרמב"ם סובר שגם הלוות שנדרשות מריבוי מהפסוקים הללו עצמן נחسبות כמצוות בהם, ولكن לא יחול לגביין הכלל שהן מעכבות.

### ריבוי ויג' מידות

נסים את הדיוון בעיון קצר במידת הדרש של ריבוי. הרמב"ם בתחילת השורש השני קבע שאין למנות את הלוות העולות מן הדרש, והוא מפרט: יג מידות ריבוי. שאר המידות נראתה אין נכללות בדיון של השורש השני. השאלה היא מהו ההבדל בין יג מידות לבין שאר דרכי הדרש? עוד יש להבין מדוע הריבוי בכלל גם הוא בין יג מידות?

בדף לפрешת וישב עמדנו על שלושת ההסברים שמציע בעל ספר הכריתות לנך שר' ישמعال מחייב לכלל בברייתת המידות שלו רק את יג מידות. בעל הכריתות מסביר שבמסגרת ברייתת המידות לא נכללו מידות אשר שונות במחלקות,

וגם לא מידות של דרש האגדה, וגם לא מידות אשר נחשבות כתובות במפורש במקראות. לעוניינו חשוב הקרייטריון השלישי. מדבריו עולה שמידות הדרש ההלכתי אשר הן מוסכמות, ובכל זאת לא נכללו בברייתת המידות, הן רק מידות שנחשבות כתובות במפורש בפסוק.<sup>12</sup>

לפי הצעה זו של בעל הכפריות ניתן להבין גם את דברי הרמב"ם. כפי שראינו לעילו, הרמב"ם בשורש השני עוסק רק במידות כאלו שאין נחשבות כתובות במפורש בפסוק, אלא רק במידות המרחיבות. لكن הוא עוסק רק ב"ג המידות של ר"י"ש, שהרי שאר המידות נחשבות כתובות במפורש בפסוק, וכך הן ייצרו הלכות דאוריתית. בשורש השני הרמב"ם עוסק רק במידות המרחיבות, אשר יוצרות הלכות בדברי סופרים.

לפי זה עליינו לבדוק מה טיבה של מידת הריבוי. מדוע הרמב"ם, בגיןוד להכרעתו של ר' ישמעאל, מחייב לחייב אותה בין המידות שאין כתובות במפורש בפסוק? יתכן שהרמב"ם כולל אותה במערכת המידות, שכן הוא פוסק הלכה אחרי שכבר עבר תהליכי היסטורי (שנעשה בעיקר בעידן האמוראי, אך לא רק בו) אשר משלב את דרכי הדרש של ר' עקיבא (סדרש ריבוי ומיעוטי) במסגרת המידות של ר' ישמעאל (סדרש כללי ופרטיו), והוא מערכת דרש רחבה ומגוונת יותר (ראה על כך בדפים לפרשיות תולדות וויצא).

המסקנה היא שהרמב"ם רואה את הריבוי כמידה שמרחיבה את האמור בפסוק, ולא כמידה חושפת. לדוגמה, הרמב"ם בדבריו בשורש השני תוקף את **בָּה"ג** על כך שהוא מונה הלכות שנלמדות מריבוי (כמו מורא תלמידי חכמים, שמתורבה מהמילה 'את'). הוא מנסה עליו מודיעו שהוא אינו מונה גם את החובה לנבד את אשת אביו (החוורת) או בעל אמו, או אחיו הגדל, שנלמדים גם הם מריבוי מהמילה 'את' (בפסוק "כבד את אביך ואת אימך"). הרמב"ן בהשגתיו שם מ夷יב את דעת **בָּה"ג**, בכך שהוא מוכיח במצוות נכללות במצוות אב ואם. ומשמעותו מכאן שליפוי הרמב"ם, אשר מנסה על **בָּה"ג**, הן אינן נכללות במצוות רואים מכאן שלדעת הרמב"ם ההלכות שנלמדות מריבוי אינן נכללות במצוות שמצוות בפסוק שמננו הן מתרבות. וזה ממש לדברינו כאן.

<sup>12</sup> הסיבה לכך שישנן מידות דרש אשר נחשבות כתובות במפורש בפסוק הוא שמידות אלו נתולות בkowski פרשני, או מילה 'מושנה' (ראה בדף לפרש וישלח ופרשת תרומה), ולכן הדרש הוא אשר מציע את ההסביר היחיד למילה זו. מミילא מה שיצוא מן הדרש נחשב כפירושה הבלעדי של אותה מילה, ולכן הוא נחשב כתוב במפורש בפסוק.

### הקשר לשאלת 'למד מן הלמד'

הזכרנו בפתחה את העובדה שישנים כמה הבדלים בין ההלכות קדשים לבין שאר חלקי ההלכה. כבר הזכרנו את העובדה שבקדשים קיימים הכלל 'בעין שינה עליו הכתוב לעכבר'. מעבר לכך, בקדשים פעמים רבות לא לומדים מן הלמד (ראה סוגיות הבבלי בזבחים נסביה), ככלומר לא מפעילים את אחת מ"ג המידות על תוצאה של הפעלה קודמת של אחת מ"ג המידות (אםنم ישנים לא מעט מקרים חריגים, ראה שם בסוגיא). ישנים עוד הבדלים בין התחומים, ולא עוסוק כאן בהם, או בשאלת המכנה המשותף שביניהם.

ברצוננו להעיר כאן רק על נקודה אחת. למעשה הכלל שקיבלנו כאן הוא בעצם עיקרונו של 'אין למד מן הלמד'. ראיינו שלא ניתן להפעיל ריבוי על תוצאה של ריבוי אחר. בעצם זהו האיסור על 'למד מן הלמד' בקדשים, אשר מיושם לגביו ריבויים. יש לזכור כי בסוגיות זבחים העיקרון של למד מן הלמד נאמר רק לגביו יג המידות, ואילו כאן אנו רואים משחו דומה לו גם לגביו ריבוי. יתכן שתופעה זו קשורה למה שראינו לעיל, שהריבוי הוא בעל אופי דומה לי"ג מידות, שכן בדיקן כמוהם גם הוא אינו נחשב למצוי במפורש בכתב, ולכן בשלבים המאוחרים יחסית של התפתחות דרכי הדרש הוא צורף לי"ג המידות של ר' ישמעאל.

מסיבה זו גם סביר להניח שעיל מידה כזו יהול הכלל של אין למד מן הלמד. אם היה מדובר במידת החופשת, כי אז אין כל סיבה לנראית לעין לכך שלא יוכל להפעיל כלל חושך על תוצאה של כלל חושך אחר. כלל המינים הללו מצויים בכתב, זה פנוי מהה. לפי דרכנו, הכלל 'אין למד מן הלמד' נאמר רק על מידות שאין חושפות את מה שמצוין בכתב, אלא מרחיבות את הכתוב. הוא מטיל מגבלה על

כמהוויות ההרחבה. עד כמה ניתן לנו להרחב מעבר למה שיש בכתב עצמו.<sup>13</sup> למדנו מכאן משחו על מהותו של הכלל 'אין למד מן הלמד', וגם על מהותו של הריבוי. מכיוון שהריבוי, כמו יג המידות, הוא מרחיב של הכתוב (לפחות לפיו הרמב"ם), והכלל 'אין למד מן הלמד' נאמר רק על מידות מרחיבות, אז ברור שהוא נאמר על יג מידות וריבוי. כמו העיקרון בשורש השני של הרמב"ם, שגם הוא, כפי שראינו, נאמר רק לגביו י"ד דרכי הדרש המרחיב: יג המידות וריבוי.

---

<sup>13</sup> כאמור, אנו איננו נכנסים כאן לשאלת מודיע כל זה נהוג דווקא בהלכות קדשים.

## תובנות מפרשת פקודי

1. הטענה שלפי הרמב"ם הדרשות אינן חושפות את מה שמצוין במקרא אלא מרוחיבות אותו, נתפסת בד"כ כאינטראפטציה מטא-הלכתית, שאין לה בהכרח השפעה הלכתית כלשהי.
2. הרב רביינו בץ מסביר שישנו של רוח בפירוש דברי הרמב"ם. פרשני הרמב"ם לדבריו מחולקים לשני מחולקות. במחולקה ראשונה מצוים מאספי הכללים לפרשנות בדברי הרמב"ם, פרשנים אלו לא מנסים ליישם אותם על קושיות מקומיות. במחולקה שנייה - פרשנים רגילים שמתייחסים לכל קושיא באופן מקומי ומנסים לענות עליה באותו הקשר בלבד. וمتעלמים ממערכות הכללים שהרמב"ם עצמו כתוב.
3. חלק ניכר מכללי הפרשנות של הרמב"ם מקורם בדברי הרמב"ם עצמו. הרמב"ם אחד מן הראשונים היחידים אשר טורח להסביר את הכללים המתודולוגיים שלו בפרוטו רב.
4. מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה שהגדתו למושג 'דאורייתא' שונה מן המקובל. לפי רוב המפרשים, הלכות דאורייתא הן הלכות שמקורן ברצון ישר של הקב"ה. הרמב"ם מגדיר הלכות דאורייתא כהלכה שモפייעות בכתב והלכות דרבנן ("דברי סופרים") כהלכה שאינן מופיעות בכתב.
5. ההנחה שモבילה את הרמב"ם למסקנה זו (שהוא אינו מביא עבורה כל ראייה של ממש), היא בעיקר ההנחה הפרשנית, שלמעשה יכול להיות אף ורק פירוש תקף אחד. ובלשון חז"ל - "אין מקרא יוצא מידי פשטו".
6. לכוארה על פי הרמב"ם (ולא על פי הרמב"ן, החולק בתקיפות על הרמב"ם) יוצא שההלכות הנלמדות בדרכי הדרש "אין נכוונות" !! על אף עונת הרמב"ם עצמו בשורש השני - שההלכות המדרשיות הן "ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור, והם תרי"ג מצוות". כלומר הדרש הוא ודאי פירוש נכון, אולם הוא אינו פירוש בכתב אלא הרחבה של הכתוב.
7. לפי התפיסות המקובלות ישן הלכות דאורייתא בתוך התורה שככלה וגם בתוך התורה שבע"פ. הלכות דרבנן שייכות כולם לתורה שבע"פ.
8. על פי רשי"י ריבוי הוא חושך ולא מזריב, והלכות שיוצאות בריבוי מעכבות אף הן, משום שהן נחשבות כמציאות בכתב עצמו (כשיטת התוס' וכדעת הרמב"ן). לעומת זאת על פי הרמב"ם, נאמן לשיטתו, הלכות שנדרשות מריבוי, אין נחשבות כמציאות בפסוקים עצם, (ולא יהול עליהם הכלל שהן מעכבות).

9. הרמב"ם בתחילת השורש השני קובע שאין למן את ההלכות העולות מן הדרש כהלכה דאוריתא, והוא מפרט: מי"ג מידות וריבוי.
10. שאר המידות (שאין י"ג מידות וריבוי) על פי הרמב"ם, הן כתובות במפורש בפסוק ולכן הן ייצרו הלוות דאוריתא, בשורש השני עוסק הרמב"ם רק במידות המרחיבות היוצאות את "דיני סופרים".
11. הרמב"ם רואה במידת הריבוי - מידת שמרחיבה את הנאמר בפסוק ולא מידת חושפת.

## ■ נספחים ■

- נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכליים  
נספח ב:ביבליוגרפיה כללית  
נספח ג:מושגים ומילות מפתח  
נספח ד:מילון מונחים  
נספח ה:רשימת המדינות לפי הופעתן במאמרים
- 344  
352  
355  
357  
359

## נספח א - מקורות מקרא

		ויקרא			בראשית
302		א	ח	12	א יב
250		יד	יט	36	י יא
134		לב	כב	90	ל
211		כה	כה	104	לא
				104	לב
				104	לו
				104	לו
			<b>במדבר</b>	104	יז
299		יב	ג	116	כד
299		מא	ג	134	מב
299		מה	ג	144	מו
299		טו	ח		
299		יח	ח		
302		ט	ט	172	ג
134		כא	טו	41	יב
130,134		כז	יד	190	יט
298	טו - ז	טו	יח	218	כט
218		כו	לה	204	כד
218		כו	לה	204	ה
218		ה	לה	234	יג
218		ד	לה	234	יט
				211	ו
			<b>דברים</b>	218	כא
167		ז	ח	250	ז
204		ב	טו	250	כב
53		י	יא	266	א
304		יט	לא	266	א - ב
304		כד	לא	298	יט - כ
				304	לד
			<b>תהלים</b>	304	לד
12		קד	לא	312	ב - ג
				266	א
				328	טו - כט
					לט

חצ"ל

מישניות ביבא בתרא		
ילקוט שמעוני וכי תצא, רמזו שתקלו	ד"ה כי יקח פרשת בא רמז קצד	65
204	רמז קב, ד"ה אמר רבבי בון	77
64	מדרש הגדול פרשת נח	256
24	פרשת ויגש חדש ובה	220
144	<b>בראשית</b>	
130	(אלbek) צא/ג	214
36	(תיאודור אלbek) פרשה מו	
105	פרק יט אות י	65
144	פרק סג	
158	פרק עג	
158	פרשה כ	
104	פרשה עה/ד	151
116	פרשה פד/טו	
158	פרשה צז	43
	<b>שמות</b>	
190	(שנאן) פרשה ט/יא	42
190	(שנאן) פרשה ט/י	
187	פרשה יט	
	<b>ויקרא</b>	
36	(וילנא) פרשה כה	302
39	(וילנא) פרשה יא	
	<b>במדבר</b>	
214	(וילנא) יד	282
269	ו/ה	43
	<b>מדרש תהילים (בובר)</b>	
160	מזמור פ	104
	<b>בראשית לב/ד</b>	
	<b>אבדר"ג</b>	
	<b>ליז</b>	
	<b>ילמדנו</b>	

26	מט/ב		<b>מדרש תנאים</b>
119	פ/ו/ב	204	דברים טז
26	כד/א		<b>מכילתא בא</b>
	<b>בכורות</b>	204	מסכת פסחא פרשה ז
298	ה-ג		<b>מכילתא משפטים</b>
92	לא/ב	250	מסכתא דנזיקין, פרשה ה
94	לא/ב	92	כא/יז אוות סו
208	מג/ב		<b>ספרא ויקרא</b>
13	נא/ב	172	דבורה דעתבה פרשה א
13	נב/ב		<b>ספרא פרשת קדושים</b>
	<b>זבחים</b>	90	תחלת פרשה י
328	יח/ב		<b>ספרי במדבר</b>
330	כג/א	91	פסקה קיט
226	נ		<b>ספריו דברים</b>
266	נט/ב	268	פסקא רלו ד"ה לא
253	קור/ב	268	פסקא רלו ד"ה ופרשו
	<b>חגיגה</b>		<b>ספריו פרשת ראה</b>
116	ג/א	213	פרק קקט
246	ג/ב		<b>פסיקתא זורתא (לקח טוב) שמות</b>
	<b>חולין</b>	28	פרק ו ד"ה יב - וידבר משה
17	ז/א	15,28,43	ריש ספרא (יג מידות)
12	ס/א		<b>שכל טוב (בובר) שמות</b>
15	ס/ב	219	פרק טז
194	סו/א		<b>תנחותא (בובר)</b>
63	פב/א	39	כי תבא סימן ג
183	קטוב/ב - קטז/א	36	פרשת לך לך סימן כז
76	קיג/א - קיג/ב	24	פרשת נח, סימנו ו
209	קלז/א		<b>בבלי</b>
	<b>יבמות</b>		<b>בבא בתרא</b>
234	סב/א		פח/ב
63	נה/א	209	<b>בבא מציעא</b>
63	צז/א		לא/ב
	<b>יומא</b>	93	<b>בבא קמא</b>
172	ד/ב		ב/ב
151	לב/א	53	

24	קח/א	328	ע/ב
158	קי		<b>כritisות</b>
	<b>עירובין</b>	78	יא/א
219	יז/ב	57	כב/א
219	מח/א		<b>כתבות</b>
218	נא/א	182	לב/א
	<b>ערכין</b>	66	ז/ב
208	כט/א	93	סז/ב
131	פח/א		<b>מכות</b>
	<b>פסחים</b>	182	ד/ב
302	ו/ב	119	ט/ב
209	כא/א	215	כד/א - כד/ב
253	כד/ב		<b>מנחות</b>
	<b>קידושין</b>	118	ט/ב
62	ב/א	93	יז/ב
62	ד/ב	63	כז/ב
211	טו/ב	149	פב/ב
	<b>שבועות</b>		<b>נדים</b>
131	ז/א	78	ג/ב
78	כו/א		<b>נייר</b>
	<b>שבת</b>	209	נג/א
116	כב/א		<b>nidah</b>
208	לט ב	53	כג/א
312	ע/א	54	לא/ב
234	ז/א	208	ע/ב
41	קח/א		<b>סוטה</b>
	<b>תמורה</b>	93	כד/א
208	יד/ב		<b>סנהדרין</b>
	<b>תענית</b>	119	מו/א
53	ב/א	300	מו/א
158	ב/א	78	סד/ב
50	ח	58	סט/ע

	תענית ח		ירושלמי
52		282	בבא קמא א/א
	<b>רש"י על החומש</b>	90	יבמות ח/א
53	דברים יא/א	16	כלאים א/ז
41	שמות ו/יב	130	מגילה ד/ד
	<b>תוספות</b>	90	נדרים א/א
196	נזר לה/על, ד"ה איכא	209	סוטה ה/ז
65	קידושין ג/א, ד"ה ואשה	78	סוטה ח/ז
64	קידושין ב/א, ד"ה וכסף	130	סנהדרין א/ד
147	סוכה לא/א, ד"ה ורבי יהודה	220	עירובין ג/ד
78	סוטה כד/א, ד"ה ורבי יונתן	225	עירובין ד/א
302	חולין צה/ב, ד"ה כליעזר	220	עירובין ה/יד
242	שבת לד/א, ד"ה לא קשיא	90	שבת ט/ב
305	ברכות יד/ב, ד"ה למטה	302	شكلים ו/א
94	מנחות ז/ב, ד"ה Mai		<b>רמב"ם</b>
302	סנהדרין מה/א, ד"ה מנין	69	אישות א/ב
132	פסחים מג/ב, ד"ה סד"ה	271	בית הבחירה ב/ג
242	ר"ה יב/א, ד"ה תנא מסכת	329	כלי המקדש ח/ג,יג,יד
17	חולין ז/א, ד"ה א"ל	221	شمיטה יג/אב
	<b>אנצ"ת</b>	78	יסודי התורה א/יב
301	"אין מוקדם ומאוחר בתורה"	20	ממרים א/ב
252	"אין מזהירין מן הדין"	331	כלי המקדש ח/ד
254	"אין עונשין מן הדין"	20,45	שורש שני בספר המצוות
38,40,53,57,113,131,269	"גזרה שווה"		<b>רש"י על הש"ס</b>
78,91	"דברה תורה בלשון בני אדם"	159	סוכה מא/א, ד"ה אי נמי
148,150,164,165	"היקש"	120	סנהדרין מו/א, ד"ה ואין מייעוט כתובות ג/א, ד"ה שוויוה
		63	סוכה לא/א, ד"ה לא מקשין
		148	סנהדרין מו/א, ד"ה כי קללת
		195	סוכה נ/ב, ד"ה והכא
		194	ברכות נב/ב, ד"ה אמרו להם
		194	סנהדרין מה/ב, ד"ה ורבי אליעזר שבועות כו/א
		194	

## ספרי פרשנות וככלים

- אבני מילואים, ר' אריה ליב הכהן, מונזון, ירושלים 1970.
- אור ישראל, אורן צור, מכון הברמן,lod.
- אמורי משה, ר' משה סאקסאלוסקי, ספרייתי, תל-אביב, תשנ"א.
- באר הגולה, מהר"ל, ישראל, תשל"ב.
- בדי הארון, ר' ראהם הכהן.
- בירוריו המידות, ר' חיים הירשנzon.
- בית האוצר, ר' יוסף ענגיל, קראאננברג, פיעטרכוב, טרס"ג.
- גבורות ה', מהר"ל, ישראל, תשל"ב.
- גור אריה, מהר"ל, ישראל, תשל"ב.
- гинת ורדים, ר' יוסף תאומים, ספריית בני תורה, ירושלים.
- דרשות הר"ז, ר' ניסים מגירונדי, מהדורות פולדמן, מכון שלם, ירושלים, תשל"ז.
- הגחות מהר"ב ראנשבורג על הש"ס, ר' בצלאל רנשborג, וילנא.
- הlicות עולם, ר' ישועה בן יוסף הלוי, מהדורות פוטנוי,
- שער המשפט, ירושלים, תש"ס.
- הלכות גדולות, אור המזרח, מכון ירושלים, ירושלים, תשנ"ב.
- השגות הראב"ד על היד החזקה, ר' אברהם בן דוד, מהדורות פרנקל,
- ירושלים-בני ברק.
- השגות רmb"ז על השורשים, ר' משה בן נחמן, מהדורות פרנקל,
- ירושלים-בני ברק, תשנ"ה.
- חוות יair, ר' יאיר בכון, ירושלים, תשמ"ז.
- חזקוני
- חידושי אגדות מהרש"א, ר' שמואל אלידש, מהדורות תורני,
- חידושי המאירי, ר' מנחם המאירי, המרכז לחינוך תורני,
- זכרון יעקב, תשל"ז.
- חידושי הר"ן, ר' ניסים מגירונדי, מוסד הרב קוק, ירושלים.
- חידושי הריטב"א, ר' יום טוב בן אלашווילי, מוסד הרב קוק,
- ירושלים.
- חידושים הרמב"ן, ר' משה בן נחמן, אור עולם, ירושלים, תשל"ה.
- חידושים הרשב"א, ר' שלמה בן אדרת, מוסד הרב קוק, ירושלים.
- חידושים מרן ר' ז' הלוי, ר' יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק, ירושלים, תשנ"ח.
- חידושים ר' אריה ליב, ר' אריה ליב מאlein, ישיבת בית התלמוד,
- בני ברק, תשמ"ב.
- חידושים ר' חנןאל, ר' חנןאל בן חזשייאל, וילנא.

- יבין שמוועה, ר' שלמה אלגזי, מהדורות פורטנווי, שער המשפט,**  
ירושלים, תש"ס.
- 209 **יד מלאכי, ר' מלאכי הכהן, היכל הספר, בני ברק.**
- 119 **ים של שלמה, ר' שלמה לוריא.**
- 307,308 **יפה מראה על היישובים, ר' מרדכי יפה מרגלית, ירושלים, תשל"ה.**
- 118 **יפה תואר, ר' שמואל יפה אשכנז, ירושלים, תשל"ה.**
- 253 **כנסת הגדולה, ר' חיים בנבנישטי.**
- 333 **כסף משנה, ר' יוסף קארו, מהדורות פרנקל, ירושלים-בני ברק**
- 70 **לחם משנה, ר' אברהם די בוטון, מהדורות פרנקל, ירושלים-בני ברק**
- מורה הנבוכים, ר' משה בן מיימון, מהדורות הרב קאפה, מוסד הרב קוק,**  
ירושלים, תש"ז.
- 38,178,181 **מידות אהרון, ר' אהרן בן חיים, הספריה הספרדית, ירושלים, תשנ"ב.**
- 146,150,254 **מר קשישא, הר' יAIR בכרך, מהדורות פינס, מכון ירושלים,**  
ירושלים, תשנ"ג
- 253 **מראת הפנים, ר' משה מרגלית, ירושלים, תשל"ה.**
- 300 **מרומי שדה, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), ירושלים, תשט"ז.**
- 92,94,97,332,333 **משנה למלך, ר' יהודה רוזאניס, מהדורות פרנקל,**  
ירושלים-בני ברק.
- 163 **מתנות כהונה, ר' יששכר בערמן אשכנז, ספר, ירושלים, תש"ל.**
- 251,256,261,262 **נתיבות עולם, מהר"ל, ישראל, תשל"ב**
- ספר החינוך, מכון ירושלים, נתניה, תשמ"ח.**
- ספר הכריות, ר' שמושן מקינון, בני תורה.**
- 43,122,148,178,206,208,283,285,288,294,306,307,338,339 **ספר המפתח, ר' שבתי פרנקל, מהדורות פרנקל, ירושלים-בני ברק.**
- 221,222,253 **ספר המצוות, ר' משה בן מיימון, מהדורות פרנקל, ירושלים-בני ברק.**
- 70 **ספר המצוות, ר' סעדיה גאון, מהדורות ר' ירוחם פישל פערלא, כסת,**  
ירושלים, תשל"ג.
- 15,53 **עין יעקב, ר' יעקב ז' חביב, יצא ספרי קודש, ירושלים, תשכ"א.**
- 149 **עורך השלים, ר' נתן מרומי, ספריית בני תורה, תשנ"ה.**
- 159 **ערוך לנר, ר' יעקב עטלייגר, ירושלים.**
- פירוש הראב"ד על הספרא, ר' אברהם בן דוד, מהדורות פריעדמאן, ירושלים, תשס"ב.**
- 178,196,207,211,285,288,293 **פירוש הרלב"ג לתורה, ר' לוי בן גרשום, מהדורות ר' יעקב ליב לוי, מוסד הרב קוק,**  
ירושלים, תשנ"ב.
- 57,119,164 **פירוש הרשב"ם לש"ס, ר' שמואל בן מאיר, וילנא**

- פירוש ר' אליהו מזרחי, ר' אליהו מזרחי, חורב,**  
ירושלים-לונדון-ניו יורק, תש"א.  
254
- פירוש הרמב"ן לחומש, ר' משה בן נחמן, מהדורות הרב שעוזעל, מוסד הרב קוק,**  
ירושלים, תשנ"ג.  
53,167,302
- פירוש רס"ג על הספרא, ר' סעדיה גאון, מהדורות פפריעדמאן,**  
ירושלים, תשס"ב.  
178,271,285
- פni משה, ר' משה מרגלית, ירושלים, תשל"ה**  
**קהילות יעקב, ר' יעקב ישראלי קנייבסקי, הוצאה שנייה,**  
בני ברק, תשמ"ח.  
41,67,228
- קובץ שיעורים, ר' אלחנן וסרמן, ספרייתי, תל-אביב, תשכ"ד.**  
69,238
- קונטראס דברי סופרים, ר' אלחנן וסרמן, ספרייתי, תל-אביב, תשכ"ד.**  
69,238
- קונטראס שיעורים, ר' ישראל זאב גוסמאן, ירושלים, תשנ"ז.**  
68
- קנתת סופרים, ר' חנניה קאזיס, מהדורות פרנקל, בירושלים- בני ברק, תשנ"ה.**  
131,268
- קרבן העדה, ר' דוד פרענקל, ירושלים, תשל"ה.**  
78,91,253
- ראב"ן, ר' אליהר ב"ר נתן, וגליל, ירושלים, תשמ"ד.**  
304
- שאלות דר' אחאי גאון, ר' אחאי גאון, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ז.**  
221
- שושנת העמקים, ר' יוסף תאומים, ספריית בני תורה, ירושלים, תשנ"ה.**  
181
- שיטה מקובצת, ר' בצלאל אשכנזי, שילה, תל-אביב.**  
66,182,332
- שנות אליהו, ר' אליהו מווילנא (הגר"א).**  
13
- שני לוחות הברית, ר' ישעה הלוי הורביז, היכל הספר, בני ברק.**  
181
- שער צדק, ר' לוי בן גרשום (?), מהדורות רביצקי, המכון למדעי היהדות**  
**האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"א.**  
224
- תורה שלמה, הר' מנחם מנדל כשר, מכון תורה שלמה, ניו-יורק.**  
24,92,93,94,118,131,201,222,269,285,288
- תורה תמיימת, ר' ברוך הלוי עפשטיין, מסורת, בני ברק, תשמ"א.**  
220,222
- תחילת חכמה, מהר"י FAGI, מהדורות גאלדמאן, ווארשא.**  
207
- תפארת ישראל על המשנה, ר' ישראל ליפשיץ, מאורות, ירושלים, תשל"ג.**  
149

## נספח ב - ביבליוגרפיה כללית

- אברהם, מיכאל, "נוtan לרשות רע כ:right שנותו - האמנם?", **עלון שבות בוגרים ט'**, אלון  
שבות, תשנ"ג.
- 254
- אברהם, מיכאל, "הרמנונטיקה של טכسطים קאנוניים", **Ackdamot ט**, בית מורשה,  
ירושלים, תש"ס.
- 95,209
- אברהם, מיכאל, "קל וחומר כסילוגיזם", **הgioן ב'**, אלומה, ירושלים.  
1992,26
- אברהם, מיכאל, "הבנייה מושגית", **משירים ב'**, ירוחם, תשס"ג.
- 259
- אברהם, מיכאל, "בענן חיוב תשולם על ממונו שהזיק", **משפט ישראלי**, פתח-תקווה,  
תשס"ג.  
66
- אברהם, מיכאל, "מהי 'חולות'", **צהר ב'**, תל-אביב, תש"ס.  
272
- אברהם, מיכאל, "איינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", **צהר ט"ז**, תל-אביב, תשס"ג.
- 29,45,69,72,179,197,241,256,320
- אברהם, מיכאל, "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש", **צהר י"ב**, תל-אביב, תשס"ג.  
19,69
- אברהם, מיכאל, "בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת חומת מגן", **צהר י"ד**,  
תל-אביב, תשס"ג.  
138
- אברהם, מיכאל, "아버지 אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש", **צהר י"ז**,  
תל-אביב, תשס"ד.  
323
- אברהם, מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורה**, בית-אל, ירושלים, תשס"ב.  
30,32,44,45,6698,124,138,168,182,183,243,272,289,321,322
- אברון, ארנון, **משפט גדול ובעיית היסודות של המתמטיקה**, האוניברסיטה  
המשודרת, תל-אביב, תשנ"ח.  
18
- 1996,243
- בלצקי, ענת, **פרודוכסים**, האוניברסיטה המשודרת, תל-אביב.
- בכלר, זאב, **שלוש מהפיכות קוֹפּרְנוּקִינִיט**, אוניברסיטת חיפה, תל-אביב, 1991.  
45,289
- ברגמן, שמואל הוגו, **מבוא לתורת ההgioן**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ה.  
18,30,224
- 290
- הוסREL, אדמונד, **הגינויות ארטיזיאניות**, מאגנס, ירושלים, תשנ"א.
- 197,20,40
- הכהן ר' דוד, **קול הנבואה**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ה.
- 70,71
- הברטול, משה, "ספר המצוות לרמב"ם", **תרכיז נ"ט**, ירושלים, תש"ג.
- המפל, קרל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.  
1979,166,185
- 84,212
- הנסקה, דוד, "על היחס בין פשט ודרש", **המעין**, ירושלים, תשל"ז.
- השל, אברהם יהושע, **תורה מן השמים באספקלוריא של הדורות**, תש"ל.  
199,78,81,97

- וזונר, שי ע', "על משמעותה של הנאמנות להלכה", **אקדמות י"א**, בית מורשה, ירושלים, תשס"ב. 252
- ויליד, אסקר, **הנסיך המאושר**, יבנה, תל-אביב, תשנ"ז. 169
- ויטמן, הרב זאב, "עוד על היחס בין פשט ודרש", **המעין**, ירושלים, תשל"ז. 84
- ויל, דניאל, "הגיוון ההשלמה של חז"ל והගיון היווני", **הגיוון א'**, אלומה, ירושלים, תשמ"ט. 272
- זוין, הרב שלמה יוסף, **לאור ההלכה**, בית הלל, ירושלים. 14
- זוין, הרב שלמה יוסף, **אישים ושיטות**, ביתן הספר, תל-אביב, תש"יב. 272
- זיני, הרב אליהו רחמים, "לוגיקה ומטפיזיקה בדרשות חז"ל", **ספר הגיוון**, אוניברסיטת בר-אילן וישיבת אוניברסיטה, אלון שבות. 1995, 78, 81
- כהן, חיים, **המשפט**, מוסד ביאליק, ירושלים. 1999, 252
- כשר, הרב מנחם מנדל, **מעענץ צפונות**, מכון צפנת פענה, ירושלים, תשל"ו. 125
- ליברמן, שאול, **יוונים ויווניות בארץ ישראל**, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג. 43
- מנור, רות, "מה פרדוכסלי בפרדוכסים", **פילוסופיה ישראלי**, פפירוש, תל-אביב, תשמ"ג. 243
- ר' משה בן מיימון, **מילות הגיוון**, מהדורות רות-بنעט, מאגנס, ירושלים, תשמ"ז. 20, 125
- נויבואר, הרב יקותיאל יהודה, **הרמב"ם על דברי סופרים**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ז. 70, 335
- סולובייצ'יק, הרב יוסף דב הלוי, **על התשובה**, הסוכנות היהודית העולמית, ירושלים, תשל"ט. 138
- סרל, ג'ון, נפש, **מח ומדע**, עם עובד, תל-אביב, תשמ"ט. 138
- פינצ'וק, הרב משה, "בעניין י"ג מידות בהן התורה נדרשת", **עלון שבות בוגרים ז'**, ישיבת הר עצמון, אלון שבות, תשנ"ה. 239
- פיש, מנחם, **לדעת חכמה**, הקיבוץ המאוחד ומכון וון ליר. 1994, 291
- צ'רניך מיכאל, **מידת איזהה שווה**, מכון הברמן למחקרים ספרות, לויד, תשנ"ד. 277, 40
- קאר, א. ה., **היסטוריה מהי**, מוזן, תל אביב, 1986, 166.
- קון, תומס ס., **המבנה של מហפיכות מדעיות**, המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה, תל-אביב, תשל"ז. 56
- קופי, אירווינג, **מבוא ללוגיקה**, ייחדיו, תל-אביב. 1979, 166
- קריפקי, סול (שאל), **سمות והכרה**, ישראל, 1994. 45
- רבינוביץ, הרב נחום אליעזר, "על דברי סופרים", **ספר הגיוון**, מכון צומת, גוש עציון, 1995.
- רבינוביץ, הרב נחום אליעזר, **יעונים במשנתו של הרמב"ם**, מעליות, מעלה אדומים, תשנ"ט. 334

- רוזנברג, שלום, **לא בשמיים היא**, תבוננות, גוש עציון, תשנ"ז.
- שורץ, אדולף, **הגזרה השווה, תולדות התפתחותה בספרות התלמוד**, קראקא, תרנ"ח.
- 40
- שורץ, אדולף, קל וחומר, יוסף פישר, קראקא, תרס"ה.
- שורץ, דב, "קטעים מכתביו הרב הנזיר", **ספר הגיון, אוני' בר-אלון וישראל אוניברסיטה** 1995.
- 43
- שטייניץ, יובל, **עץ הדעת**, דבר, תל-אביב, 1994.
- שפרכר, שמואל, "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט", 1992, 118
- הגיון ב', אלומה, ירושלים.

## נספח ג - מושגים ומילוט מפתח

50	דבר הכתוב בהווה	37	FIFO
51	דברה תורה בלשון בני אדם	37	LIFO
36	דברי קבלה	138	אונטולוגיה
21,29	דזוקציה	65	אופרטוניסט
64	דרטמיניזם פרשני	65	איזוטרי
47	דרשות יוצרות	18	אידיאה האפלטונית
47	דרשות מקומות	57,164	אין ג"ש למחצה
47,232	דרשות סומכות	29,197	אין אינדוקציה
222,237-8	דרשות "פגימות"	164	אין היקש למחצה
259	הבנייה מושגית	209	אין הכרעת שלישית מכרצה
125	היפוך מאין	126	איןטנסיבית
125	היפוך ניגודי	65	איןטראקציה
199	היקף הדין	307	אין מוקדם ומאוחר בתורה
53	הכללה	251	אין מזהירין מן הדין
206	הכרעה	66	אין מעוישן מן הדין
18	העולם כשהוא לעצמו	28,252	אין ריבוי אחר ריבוי
20,65	הczנה	289	אינפורטטיבים
258	הרכבה של פונקציות מתמטיות	66	אינטנסיבי
57	הרמונייטה	49	ארוג כלים-מדרשי
53	התפרטות	21,29,122,164-6,197	אנלוגיה
213	זו מידת בתורה		אסמכתא
13	חדא נהורא איכא בנורא	19,38,150,222,227-8,236,242	
213,244	חוק הסתירה	52	אפוסטורי
313	חלוקת מלאכות	17,44	אפלטוניים מדרשי
45	חולות	289	אקטואליים
60	טכסטים קאנוניים	126	אקסטנסיבית
45	טרמינולוגיה	132	אשכול דרישות
14	כוח היולי	13	בכוח ובפועל
307	כיווניות טקסטואלית	26	בכלל מאותים מנה
307	כיווניות כרונולוגית	330	בעין שינה עליו הכתוב לעכבר
239-244	כלי יוצר/מרחיב/مفענה	290	גיון בריאות
198	כללא קמא/בתרא	36	גילי מילתה
251	כללי הכרעה	62	גישה אוטונומית לפרשנות

60	פסיכה אחדה	252	כללי התנהגות
243	פרודוס הערימה	52	כלילי ופרטוי
160,164	ציר ההיקש	16	כשל נטורייסטי
48	קביעה קטגוריאלית	244	לוגיקה רציפה
41	קוד שריוןוטי/חדר ערכי	340	למד מן הלמד
14,138	קולקטיב	37,245	מדריך אנכرونיסטי
26,65	ק"ז מידותי	36	מושבנה
254	ק"ז ממן	48	מטא-הלכתית
34	קורלציה		מיימד אוניברסלי ופרטיקולרי של
252	קלzon	122	המידות
44	קלישה בעלמא	45	משפט אנליטי-אפוסטוריורי
65	רובדי הסבר	18	נוואומנה (קאנט)
52	ריבוי ומיעוט	224	סורייטס
46	רביב פורמלי-טכסטואלי	20,26,65	סילוגיזם
183	RELATIONALITIES של פירכות	39	SIMPLIFICATION
166	RELATIONALITIES של פרמטרי אנלוגיה	51	SINTHESIS
60	SHILOH KOGHENTAT	44	SEMANTIKAH
272	SHENI DINIM (שתי בחינות)	52	UCKRON MONTODI AFRIORI
315	SHENI CHTOBIM HABAIM CAHD	64	UCKRON HSIBBTIOT
125	SHKILLOT LOGIOT	30	URURO SH MEL UL HADDOKEZIA
17	SHR	186	PIRCA CL DAHO
225	SHRASHUT SEMANTIKAH (R' SORIITS)	182	PIRCAH TZD CHMOR
	225-6	18	PNOMANA (קאנט)

## נספח ד - מילון מונחים

- אונטולוגיה** - תורת היש. תחום פילוסופי אשר עוסק ביחסות. לעיתים המונח אונטולוגיה משמש ביטוי תחביב למונח 'יישות' עצמו.
- אנידקציה** - היסק של הכללה מן הפרטים אל הכלל.
- איינטנסיה** - הגדרה של מושג דרך התוכן המהותי שלו (להבדיל מאקסטנסיה).
- אינפורומטיביזם** (לפי בכרה, בספרו 'שלוש מהפיכות קופרnickיות') - גישה בפילוסופיה של המדע אשר נותרת מעמד אובייקטיבי גם לישי התיאוריה המדעית (בניגוד לאקטואליים).
- אנלוגיה** - היסק של השוואה על דרך הדמיון.
- אפוסטוריורי** - נובע מהניסיון.
- אפריווי** - קודם לניסיון (או: איןנו מבוסס על ניסיון).
- אקטואליים** (לפי בכרה, בספרו 'שלוש מהפיכות קופרnickיות') - גישה בפילוסופיה של המדע אשר מקבלת אך ורק את מה שצופים בו באופן ישיר (רק את מה שנוכח באופן אקטואלי מול עינינו. בניגוד לאינפורומטיביזם).
- אקסטנסיה** - הגדרה של מושג דרך ההיקף שלו, ככלומר דרך הצבעה על אוסף הפרטים שהוא חל לגביים (להבדיל מאיינטנסיה).
- גיון בריאות** - קרייטריון לביסוסה של טענה מדעית. לפי קרייטריון זה טענה תהחשב מבוססת יותר מחבירתה אם יובא לטובתה אותה מספר ראיות, אולם הן יילקו מתחומים והקשרים מגוונים יותר.
- גילי מילתא** - דרשה שאינה יוצרת הכה חדשה אלא רק מגלה משמעות של מושג, או מסבה תשומות לב לידעו זה מכבר.
- גישה אפלטונית (למתמטיקה)** - התיחסות למושגי המתמטיקה כמייצגים יישים קיימים.
- דטרמיניזם פרשני** - גישה הגורסת כי לכל טCAST ישנו אך ורק פירוש נכון.
- درש יוצר** - מדרש שההלכה הנוצרת ממנו לא הייתה ידועה עד ביצועו (בניגוד לדרש סומך).
- דרש סומך (או דרש מקיים)** - מדרש שההלכה הנוצרת ממנו כבר הייתה ידועה טרם ביצועו (בניגוד לדרש יוצר).
- היווי** - חסר צורה. ראשוני, לא מגובש.
- היפוך מאין** - יחס בין שני מושגים שמקביל ליחס בין 1 ל-0.
- היפוך ניגודי** - יחס בין שני מושגים שמקביל ליחס בין 1 ל-(1).
- הכשל הנטויליסטי (של דיוויד יום)** - הסקת מסקנות ערכיות מנתונים שבעובדה.
- העדן החדש** -
- הערעור של מיל על הדזוקציה** - טיעון שמצביע על כך שכל היסק דזוקטיבי מבוסס

על הנחה שמתקבלת באופנים לא דודוקטיביים. באופן אחר: הדזוקציה תמיד נוגעת בעקבות של מסקנה עם הנחות, ולא באמיתותה של ההנחה עצמה, וממילא גם לא באמיתותה של המסקנה כשלעצמה.

**הרמונייטה -** תורת הפרשנות (ביחס למקרה, לנסיבות בכלל ולאמנות לגוניה).  
**חוק הסתרה -** העיקרון הלוגי הקובל שלא יתכן כי משפט ושלילתו יהיו נכונים בו-זמנית.

**חישיבה אגלאיטית -** חישיבה אשר מנתחת את מה שמצוין בהנחות היסוד שלה. מבוססת אך ורק על היסקים לוגיים הכרחיים (דודוקטיביים).

**חישיבה סינטטית -** חישיבה אשר מרחיבת את מה שמצוין בהנחותיה. מבוססת גם על היסקים בעלי אופי אנלוגי או אינדוקטיבי. היסקים הללו אינם הכרחיים.

**משפט אנגלי -** משפט שאmittותה היא פועל יוצא מנition (=אנגלייה) של המושג שמשמש כנושא המשפט, ללא כל תוספת חיונית.

**משפט סינטטי -** משפט שקבלת אמיתותו דורשת עד שהוא מעבר לניתוח גרידא של נושא המשפט.

**נוואומנה -** העולם כשהוא לעצמו (ולא כפי שהוא נתפס). בנגדוד לפנומה.

**סילוגיזם -** היסק לוגי הכרחי (דודוקטיבי).

**עקרון הסיבתיות -** העיקרון הקובל שלכל התרחשויות ישנה סיבה.

**פוזיטיביזם (משפטי) -** גישה אשר רואה במשפט מבנה פורמלי היורכי (כעין מערכת אקסiomטית), ואינה נזקקת למקורות חיוניים לשם פרשנות משפטית.

**פנומנה -** העולם כפי שהוא נתפס (ולא כפי שהוא לעצמו). בנגדוד לנואומנה.

**קל וחומר 'בכל מאתים מנה' -** היסק של מסקנה מתוך הנחה, כאשר המסקנה כוללה בהנחה. למשל, אם על היזק שנגרם מכריית בור ברשות הרבים חייבים לשלם, אז על היזק שנגרם מפתחת בור קל וחומר שחייבים לשלם. פעולה של פתיחת בור כלולה בפעולה של כרייתו. בכל כרייה ישנה ממשילא גם פתיחה.

**קל וחומר מידותי -** קל וחומר שمبرוסס על שלושה תנומים. מהלכו בניו מיצירת הכללה אשר מבוססת על שניים מן הנתונים, והסקת מסקנה מאותה הכללה בתוספת לנתון הנותר.

## נספח ה - רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

פקודי.	אין למד מן הלמד
כי תשא.	אין מוקדם ומאוחר בתורה
בשלח.	אם אינו עניין
משפטים, כי תשא, ויקהיל.	בנייה אב
שמות.	בניין אב מכתוב אחד
سمות, תצוה.	בניין אב משני כתובים
פקודי.	בעינן שנייה עליו הכתוב לעכב גזירה שווה
לך, וירא, מקץ, ויחי, בשלח, תרומה.	דברה תורה כלשון בני אדם
ויצא.	דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד היקש
כי תשא, ויקהיל.	הצד השווה
ויגש, ויחי, בשלח, ויקהיל.	כלל ופרט
سمות, משפטיים, תצוה.	כלל ופרט וכלל אי אתה דין אלא בעין הפרט לשונות כפולים
וארא, כי תשא.	מייעוט אחד מייעוט פרט וכלל
ווארा.	קל וחומר
כי תשא.	ריבוי
בראשית, נח, לך לך, וישלח, יתרו.	ריבוי ומייעוט שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים שני כתובים המכחישים זה את זה
פקודי.	
וארא, כי תשא.	
תולדות, תצוה, ויקהיל.	
בא.	