

**א. מבוא**

בפרק זה הנועל את הדיון במקורות התנאיים לק"ו ול'דיו', נדונים שלושה מקורות מדרשיים של חז"ל. הק"ו וה'דיו' בשלושה מקורות אלו נדונים במדרשים אלו בלבד, והם אינם נדונים במקורות תנאיים מקבילים ואף לא במקורות האמוראיים. אפשר בשל כך לכותם: מופעי ק"ו ו'דיו' שבמדרשי ההלכה. המקור החשוב מביניהם היא ברייתת י"ג מידות שבריש הספרא. ניתוח המקורות הנ"ל, מעבר לנדרש להבנת הטקסט יתמקד רק בנושאים הבסיסיים של עבודה זו: ההתפתחות, המבנה של הק"ו המורכב, וצורות היישום של ה'דיו'.

**ב. ספרא, ברייתא דרבי ישמעאל<sup>1</sup>**

רבי ישמעאל אומר משלוש עשרה מידות התורה נדרשת: מקול וחומר, מגזירה שוה, מיבניין אב מכתב אחד, מביניין אב משני כתובין, מכלל ופרט מפרט וכלל, מכלל ופרט וכלל ואין אתה דן אילא כעין הפרט, מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל, כל דבר שהיה ביכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אילא ללמד על הכלל כלו. כל דבר שהיה בכלל יצא ליטען טען אחר שהוא כיעניינו יצא להקל ולא להחמיר, כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ליטעון טען אחר שלא כיענינו יצא להקל ולהחמיר, כל דבר שהיה בכלל יצא לידון בדבר חדש ואין אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפרוש. דבר הלמד מעניינו ודבר למד מיסופו, שני כתובין מכחישין זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם

מקול וחומר כאיזצד? "ויאמר ד' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלוא תכלם שבעת ימים" קול-וחומר לשכינה ארבעה עשר יום דיו. לבא מן הדין להיות כנדון, תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף.

**האמנם י"ג מידות?**

לברייתת י"ג מידות פרשנות מקיפה. מתוך פרשנות זו, להלן בתמציתיות רבה התייחסות לנושאים מסוימים שיש בהם נגיעה למחקר זה.

על אף המספר בפתח של הברייתא, שלוש עשרה מידות, נראה שניתן לפרטן לט"ו מידות. מתוך שלל השיטות המוכיחות שיש י"ג מידות, מוכרת וידועה שיטת הראב"ד: "וכלל זה תהיה בידך שכל מדה שאין דינה משתנה מחברתה נחשבת עמה למדה אחת. ובזה הכלל נגרע מהפרטים שלוש מידות, כי כלל הצריך בפרט ופרט הצריך לכלל מדה אחת, ובנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים הם א', וכן דבר הלמד מענינו עם דבר הלמד מסופו ובזה נשאר בידינו י"ג מידות".<sup>2</sup> לשיטת הראב"ד יש לשאול: מדוע לא מנתה הברייתא שני סוגים בקל וחומר (קל וחומר וחומר וקל) כדרך שמנתה מידות אחרות הנחשבות למידה אחת? על שאלה זו משיב לדוגמא רבינו יעקב חגי"ז: "ולא חש רבי ישמעאל להביא אלא זה לפי שהוא המציאות שיש בתורה".<sup>3</sup> הברייתא בשלמותה לא נמצאת בבבלי ובירושלמי, וגם המספר י"ג מידות המכוון למידות הדרש מצוי מעט מאוד בספרות חז"ל.<sup>4</sup>

**הדוגמאות מן ה'סכוליון' אינן מרבי ישמעאל**

המהדורה הביקורתית לברייתא ולשתי המגילות הראשונות של הספרא (נדבה וחובה) שהוציא רא"א פינקלשטיין כוללת נוסח פנים מחודש של הברייתא על פי כתבי יד, חילופי נוסחאות מפורטים של עדי נוסח רבים, מקור מקבילות ופירוש קצר וארוך. החידוש החשוב של פינקלשטיין בפירושו למידות הוא ההבחנה החדה שיצר בין י"ג המידות המנויות בחלקה הראשון של הברייתא ובין הדגמתן בברייתא דדוגמאות (להלן 'הסכוליון'). לדברי פינקלשטיין: "אפשר להוכיח

<sup>1</sup> ספרא, מגילתא ויקרא, פרשה א, פסקאות א-ג, מהד' פינקלשטיין, עמ' 3-4.  
<sup>2</sup> הובא בספר תורת כהנים, פירוש על ידי יצחק אייזיק יהודה יחיאל, לעמבערג, ללא שנת הוצאה, דף א.  
<sup>3</sup> ר' יעקב חגיז, 'תחילת חכמה', ווארשה, ללא שנת הוצאה, דף ב, חלק ראשון.  
<sup>4</sup> מדרש תנחומא, ורשא, פרשת בא סימן יא; פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) על שמות פרק כא; פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) דברים פרשת עקב דף יג עמ א; בבלי חולין סג ע"א; בבלי חולין קט, ע"ב; בבלי סנהדרין פו ע"א.

שהדוגמאות אינן לר' ישמעאל אלא נספחו לדבריו על ידי תלמידיו ותלמידי תלמידיו" (ספרא, א, עמ' 187). "אין צורך לומר שתנא דדוגמאות שאב בודאי כמה וכמה מדוגמאותיו מתוך מדרשי הכתובים של רבי ישמעאל עצמו" (שם, עמ' 189). אולם "דרכו של תנא דדוגמאות לכלול בהרבה דוגמאות עיון חדש בהלכה" (שם, ד, עמ' 6 שורה 16). וכן ש"הוסיף תנא דדוגמאות נופך משל" (שם, ד, עמ' 6), ואף פירש את המידות על פי תפיסה שאינה עולה בקנה אחד עם הוראתן המקורית (שם, א, עמ' 188 - 189).

מנחם כהנא<sup>5</sup> יצר השוואה מחודשת של ה'סכוליון', אל לשון הצעת המידות בברייתא הראשונה, וכן אל דוגמאות אחרות של המידות בספרות מדרשי ההלכה. תוצאות בדיקתו מחזקות את מסקנתו של פינקלשטיין והוא כותב: "[...] שכמה מהוכחותיו של פינקלשטיין אינן עומדות במבחן הביקורת, אולם מסקנתו הכללית נכונה" (שם).

#### הבבלי מכיר בסמכות ה'סכוליון' על פי כהנא

בנושא אחר הוא כותב: "הווי אומר, התלמוד הבבלי הכיר את ברייתת המידות ביחד עם ה'סכוליון', ובד בבד הכיר בסמכותו הבלעדית של ה'סכוליון' בפירוש ברייתת המידות, לעומת זאת אין לנו ראיה המעידה על כך שברייתת המידות וה'סכוליון' עמדו בפני התלמוד הירושלמי" (שם).

#### הק"ו בברייתת י"ג מידות אינו מפי רבי ישמעאל על פי שווארץ

לגבי הדוגמא לק"ו (=מרים והשכינה), שווארץ קובע בנחרצות: "אי אפשר בשום אופן שתהא הדוגמא לקו"ח מפי רבי ישמעאל. כי רבי ישמעאל לא הסכים לדעתו של רבי טרפון כמו שלא הסכימו לה אחרים, ובשביל זה בלבד ברור הוא כשמש, כי הדוגמא לקו"ח שבברייתא חשודה היא, וכי נוספה בזמן מאוחר, אולי באופן שהזכרנו למעלה בידי אחד האמוראים הראשונים או אמוראי סתם", (קל וחומר, עמוד 109).

שם (הערות 1,2), מביא שווארץ ראיה לדבריו: "הראיה היותר חזקה, שבבית מדרשו של רבי ישמעאל לא ידעו מאומה ע"ד לימוד כלל 'דיו' מן התורה, היא מה שמצינו בספרי פיסקה ק"ו. ר' אחי בר' יאשיה לא הזכיר דבר בענין 'דיו'. ובכל זאת הלא היה אביו מתלמידיו של ר' ישמעאל, וכמו הדוגמא למדה הראשונה כן גם האחרות נוספו בהמשך הזמנים".

#### ערכן המתודולוגי של הדוגמאות שנבחרו ל'סכוליון'

הברייתא עמדה במרכז למודן, פרשנותן, ומחקרן של המידות. היא נכללה בסדור התפילה כחלק מחובת היהודי לצאת ידי חובת תלמוד תורה מידי יום ביומו, ולפחות חלקה הראשון נעשה שגור בפי שלומי אמוני ישראל. עם זאת ולאור הנ"ל, נראה שהדעה המחקרית הרווחת מייחסת לר' ישמעאל רק את המספר י"ג מידות ולא את כל השאר. במחקר זה אין בכוונתי להכריע במחלוקות הקיימות סביב הברייתא, והיחס אליה הוא כאל 'מקור תנאי נוסף'. מספר ו'איכות' המקורות הקדומים שלפנינו הדנים בק"ו ו'דיו', מהווים מצע מחקרי מספיק לדיון בשאלות המחקר גם מבלי להזדקק לברייתת י"ג מידות.

שאלות המקוריות והייחוס של הברייתא, ראויות להידון במסגרת נוספת ובלתי תלויה במחקר זה. עם זאת, ויהיו אשר יהיו מנסחי/יוצרי ה'סכוליון' (תנאים קדומים או מאוחרים,

<sup>5</sup> שם, עמ' 3.

## פרק ז – ק"ו ו'דיו' במדרשי הלכה

אמוראים, או סבוראים), ברור שהם הכירו את המחלוקות היסודיות והקדומות בעניין ק"ו ו'דיו'. חוסר הבהירות ביחס ליוצר ולתקופה פוגע בעיקר בנושא ההתפתחות, ועל כן אין לדלות מתוכה תובנות מכריעות מתחום זה.

ג. תוקף ההכללה והגבלת המינוף

הק"ו בברייתא דדוגמאות הוא ק"ו עממי/מקראי שההכללה שבו בעלת תוקף 'אין סופי'. ברי לכולי עלמא שעונשו של הפוגע בשכינה חמור לאין ערוך מן הפוגע באדם. אם העונש על הפגיעה באב הביולוגי הוא הרחקה של שבעה ימים מחוץ למחנה, ברור כי על מעשה דומה ביחס לשכינה, הפוגע צריך להיות מורחק עד 'אין סוף'. במונחי הק"ו, היחס בין המלמד (=האב) לבין הלמד (=שכינה) 'מוחלט'. תוקף ההכללה בדוגמא זו מבליט את כוחו של ה'דיו'. על אף שאין ספק, כי הפוגע בשכינה צריך להיות מורחק מחוץ למחנה 'אין סוף' ימים, ה'דיו' קובע שיש בפועל להענישו בהרחקה של שבעה ימים בלבד, כמו העונש של המלמד.

ד'יו' אומרים גם כאשר יש אינדיקציה למינוף

מן ההיבט המתודי זוהי לכאורה הדוגמה הטובה ביותר להבהרת רעיון ה'דיו'. מדוע אם כן ירצה יוצר הק"ו להגביל את המינוף לארבעה עשר יום? מעבר לשאלת הגיון המספר הזה דווקא, לא ברור מדוע מבקש יוצר הק"ו 'להדגים' את עניין ה'דיו', דווקא במינוף מלאכותי? מפשט הפסוקים עולה כי המספר ארבעה עשר יום אינו הכרח פרשני. מה הניע את היוצר להוסיף הגבלת מינוף מלאכותית בק"ו האמור להיות על פיו 'אב טיפוס' לכל האחרים?<sup>6</sup>

נראה שניסוח זה 'מושפע' מסוגיית רבי טרפון וחכמים בב"ק.<sup>7</sup> בפרפרזה: 'דיו' אומרים על ק"ו ממנוף גם כאשר יש לו הכללה בעלת תוקף אין סופי וגם כאשר קיימת אינדיקציה לגבול המינוף, כדוגמת ארבעה עשר יום שבקל וחומר זה. זוהי התשובה של חכמים לתורף טיעונו של ר' טרפון בסוגיית בבא-קמא: גם אם ההכללה ברת תוקף, וגם אם קיימת אינדיקציה למינוף (במיוחד כאשר הק"ו מנוסח כמשווה), ה'דיו' יפעל תמיד להשוואת הלמד למלמד. דווקא ההוספה המלאכותית של גבול המינוף מחזקת לכאורה את תובנת ה'דיו'.

הניסוח המהוקצע והתוספת המלאכותית של גבול המינוף הינם עדות לכך, שדעת חכמים ביחס ל'דיו', עומדת בבסיס הק"ו הנ"ל. ה'דיו' בברייתת י"ג מידות היא בחזקת חלק מן 'ההגדרה' של הק"ו לפחות על פי חכמים.

<sup>6</sup> הסבר לארבעה עשר יום נמצא אצל כמה פרשנים:

(1) ר"ת בתוספות ב"ק בה ע"א, ד"ה: ק"ו לשכינה י"ד יום, משום שאמרו בנידה (לא ע"א) שהאב והאם נותנים בולד כל אחד חמשה דברים ואילו השכינה נותנת בולד עשרה דברים שהוא כפול מן האב.  
 (2) רבינו חיים הכהן בתוספות ב"ב קיא ע"א ד"ה: 'קל וחומר לשכינה י"ד יום', שמן הדין היה לנו לומר קל וחומר לשכינה לעולם (=תוקף 'אין סופי') שחמורה כל כך, אלא שלא מצינו יותר משני הסגרות ואין הסגר פחות משבעה ימים.  
 (3) בספר הכריתות בית א חדר ג, מפני שמוספים הפחות שיכולים להוסיף והוא הסגר שני, שכן מצינו במגדף שהחמירה התורה בתוספת מעטה על מקלל אביו ואמו.  
 (4) עוד בספר הכריתות, שם: שאם באת להוסיף אין אנו יודעים כמה ותפסת מועט תפסת.  
 (5) הרמב"ן בחידושיו לב"ב קי"א ע"א (ראה בעבודה זו בסוגיית המכילתא): שכן דרך הכתוב לכפול בכל מקום.  
 (6) תאומים יונה, קיקיון דיונה, אמשטרדם, תרט, ק"ט עמודה ראשנה, ד"ה, "תוספות: ק"ו לשכינה", הייתי אומר ארבעה עשר יום משום שנאמר 'ירק ירק', שתי יריקות במשמע.

<sup>7</sup> מבחינת הזמן, זה תואם את דעות החוקרים בנדון, ראה דעותיהם של שווארץ ופינקלשטיין לעיל בגוף העבודה.

**ד. ק"ו 'מפורש' וק"ו 'סתום'**

בסעיף קודם ראינו כי הניסוח המלאכותי של גבול המינוף מחזק את תובנת ה'דיו', וזו הרי דעת חכמים בסוגיית ב"ק, שלפיה אומרים 'דיו' בכל מקרה של מינוף. לו ניתן היה להציג בברייתת י"ג מידות דוגמה של ק"ו מורכב, כגון זה שבב"ק, היתה בכך לכאורה אמירה נחרצת יותר בדבר מעמדו של 'דיו'. דא-עקה, לק"ו מורכב יש 'חסרונות': הוא אינו כתוב בתורה במפורש והוא אינו יכול ללמד על מקורו המקראי של 'דיו'. בהתחשב ב'חסרונות' אלו, ניסוח הק"ו בברייתת י"ג מידות, ובעיקר התוספת המלאכותית של גבול המינוף, הם הדוגמה הטובה ביותר האפשרית, שכוללת בתוכה גם אמירה מתודולוגית מסוימת ביחס לק"ו המורכב.

**התוספת המלאכותית למינוף בק"ו שבברייתא**

על רקע זה יש להבין את ניסוחו המיוחד של הק"ו בברייתת י"ג מידות. התוספת המלאכותית למינוף בק"ו העממי/מקראי יוצרת דמיון למינוף מוסכם או הכרחי בק"ו מורכב. כאן כמו כאן, יש לכאורה גבול מוסכם למינוף, וכאשר ה'דיו' מוצג כגובר על המינוף המוסכם בק"ו העממי/מקראי בדוגמה הקנונית, הוא ודאי יגבר גם על המינוף בכל ק"ו מורכב. זו מכל מקום יכולה להיות כוונת המנסח והיוצר של הק"ו בברייתת י"ג מידות ביוצרו ניסוח של מינוף מלאכותי.

על רקע זה ניתן להבין גם את הפרשנות הסתמאית בב"ק למחלוקת רבי טרפון וחכמים. הסתמא תולה את דעות שני הצדדים החולקים בפרשנותם לפסוקי המקרא המהווים תשתית לק"ו ו'דיו'. הלזו בפרשנות הסתמא שיוצרת את ההבדל בין ר' טרפון לחכמים הוא 'שבעה דשכיני': לרבי טרפון "לא כתיבי", ולחכמים "כתיבי". לפי ר' טרפון, המלמד (= "ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים") כתוב במקרא, אך הלמד (= עונשו של הפוגע בשכינה) לא כתוב. בפרפראזה: 'הואיל ועונשו של הפוגע באביו הוא הסגרה של שבעה ימים, קל וחומר לפוגע בשכינה, שעונשו צריך להיות חמור פי כמה וכמה'. "תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תיאסף (בסוף פסוק י"ד) אינו הלמד, אלא תוצאת הק"ו לאחר ה'דיו'. על פי פרשנות זו של הסתמא, הסכימה של הק"ו הינה כדלקמן: סברא אפריורית (שכינה חמורה מאב) בצרוף הלכה מקראית נתונה (הפוגע באב מוסגר שבעה ימים מחוץ למחנה) יוצרים הלכה חדשה, שהפוגע בשכינה ייענש בעונש חמור, שלאחר המינוף המלאכותי (14 יום) וה'דיו', הוא ייענש רק בשבעה ימים כמו המלמד.

**ההבדל בין דעת חכמים לדעת רבי טרפון**

**על פי הסתמא האמוראי בב"ק, הוא ההבדל בין ק"ו 'מפורש' לבין ק"ו 'סתום'**

אם נסכם בתמציתיות את ההבדל העיקרי בין חכמים לר' טרפון בהתבסס על הפרשנות הסתמאית, אזי יש לומר כי על פי ר' טרפון הלמד אינו כתוב בפרוש במקרא, ועל פי חכמים גם הלמד כתוב בפרוש במקרא. שני סוגי ק"ו לפנינו: ק"ו 'מפורש' וק"ו 'סתום'. כינויים אלו לשני הסוגים שתוארו לעיל לקוחים מברייתת ל"ב מידות לר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.<sup>8</sup> שם, הק"ו מוצג כשתי מידות דרש שונות, מידה (ה): "בקל וחומר מפורש", ומידה (ו): "בקל וחומר

<sup>8</sup> על פי שאול ליברמן זהו מדרש מאוחר שיחסו אותו לרבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי. ראה שאול ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים, עמ' 157 ("מדרש לב מידות: מדרש אגו"ר).

סתום". אחד מפרשני ברייתת ל"ב מידות, מפרש את ההבדל ביניהם כך: <sup>9</sup> "ק"ו מפורש: שהנדון שממנו לומדים, והבא מן הדין, והיינו הדבר שנלמד מן הנדון שניהם כתובים ומפורשים בכתובים, ק"ו סתום: שאין בכתוב, רק הדבר הנדון שממנו לומדים, והדבר הבא מן הדין אינו נזכר בכתוב". בברייתת ל"ב מידות, אין מובאת הדוגמא הקנונית שבברייתת י"ג מידות, אלא דוגמאות אחרות.<sup>10</sup> על פי הפרוט לעיל, אפשר כי אין מקום לכך, שהרי פסוקי המקרא לק"ו זה (=מרים והשכינה), מצויים במחלוקת 'תנאית' בשאלה האם הם יוצרים ק"ו מפורש' או 'סתום'? אם קיימת זיקה בין הפרוש הסתמאי בבבלי בב"ק לברייתת ל"ב מידות, אזי יש לומר שהפרוש הסתמאי מסתמך בעיקר פרשנותו למחלוקת התנאית, על ההבחנה בין ק"ו מפורש' ל'סתום'. אפשר כי בבסיסה זו הבחנה **תנאית** ולא יצירה סתמאית חדשה, כעולה מסוגיית הבבלי למשנת ב"ק.

#### ה'סכוליון' ומשנתנו בסוגיית ב"ק

גם ה'סכוליון' וגם ברייתת ל"ב מידות, נראות כמושפעות ממחלוקת התנאים הקדומה בין חכמים לרבי טרפון. ה'סכוליון' מקבע' את שיטת חכמים במחלוקת, באופן ש'דיו' המקראי עונה על כל שיטות המינוף ובכל סוגי הק"ו. ברייתת ל"ב מידות, מציעה הבחנה מתודולוגית ייחודית בין ק"ו מפורש' ל'סתום'. הבחנה זו, אפשר שהיא מהווה מקור לפרשנות הסתמאית בב"ק למחלוקת חכמים ורבי טרפון.

<sup>9</sup> ההגדרות הן של רבי זאב וואלף ב"ר ישראל איסר איינהארן, בפירושו לברייתת ל"ב מידות, ווילנא, תרפ"ה, נדפס מחדש בישראל שנת תשנ"ט עמ' 20 - 24.

<sup>10</sup> ראה, משנת רבי אליעזר, מדרש שלושים ושתיים מידות, ניו-יורק, תרצ"ד. הודפס מחדש ירושלים, תש"ל, עמ' 17 - 18.

ה. סיכום לפרק ז (ברייתת י"ג מידות)

כללי

- (1) ב'סכוליון', ההתייחסות הינה אל 'קל וחומר' ולא אל 'חומר וקל', על אף שבמידות אחרות יש התייחסות לשתי סוגי מידות המשלימות זו את זו.<sup>11</sup> בברייתת ל"ב מידות ההבחנה הינה בין ק"ו 'מפורש' ליסתום'. אין הקבלה כל שהיא בין חלוקה זו לחלוקה שבין 'קל וחומר' ליחומר וקל'. נראה שהמטרות המתודולוגיות של שתי הברייתות שונות זו מזו.
  - (2) נראה ש'ה'סכוליון' אינו חלק אינטגרלי של ברייתת י"ג מידות, והוא תוספת מאוחרת.
  - (3) הבבלי מתייחס לברייתת י"ג מידות על שני חלקיה כאל חלק אחד, והוא מכיר בסמכותו של ה'סכוליון', הירושלמי אינו מזכיר כלל את הברייתא בשלמותה.
  - (4) הבבלי משתמש בברייתא כמצע לשני חידושי: 'דיו דאורייתא', וכן שהמחלוקת בין חכמים לר' טרפון מתבססת על מידת הדמיון שיש למקרה שבמשנת ב"ק לק"ו המקראי שבברייתא.
  - (5) הדוגמא לק"ו ש'ב'סכוליון' מחזקת את ה'דיו' בהיותה עוסקת בהכללה שהתוקף שלה 'אין סופי', וכן שאומרים 'דיו' על אף שיש לק"ו אינדיקציה לגבול המינוף. לצורך זה, ושלא כעולה מן הפסוקים במקרא, יצרה הברייתא תוספת מלאכותית של מינוף (=14 יום) כדי שניתן יהיה לומר עליה 'דיו'.
  - (6) הדוגמה 'ב'סכוליון' נראית כ'מושפעת' מתוצאת המחלוקת בין חכמים לר' טרפון בב"ק. היא מקבעת את דעת חכמים בנדון, ויוצרת מינוף מלאכותי כדי להוציא מדעת ר' טרפון שהציע אינדיקציה למינוף.
  - (7) אפשר שהלוז בפרשנות הסתמא האמוראי בב"ק לפסוקי המקרא הרלוונטיים (=ההבחנה בין 'שבעה כתיבי' לבין 'לא כתיבי'), לקוחה מן ההבחנה בברייתת ל"ב מידות שבין ק"ו 'מפורש' ליסתום'.
- כל התובנות שיובאו להלן, ספק אם ניתן לכנותן תובנות תנאיות, בשל הקביעה המחקרית המקובלת המאחרת את ה'סכוליון' ביחס לחלקה הראשון של ברייתת י"ג מידות. אפשר להתייחס אל תובנות אלו כאל תובנות הנגזרות מ'תורת' הק"ו התנאית שיצאה "מתלמידיו או מתלמידי תלמידיו של רבי ישמעאל" או אפילו כאל פרשנות מאוחרת (אמוראית או סתמאית) לדברי התנאים הקדמונים שעסקו בק"ו ו'דיו'. בשל כך אין להתעלם מן הדוגמה ש'ב'סכוליון' מצד אחד, אולם אין לתת לה משקל שוה ערך לתובנות הנגזרות מן המקורות התנאיים המפורשים.

הטכניקות המדרשיות ליצירת ק"ו ממנף ב'סכוליון'

הייחודיות של ק"ו זה הינה ביצירת מינוף בק"ו עממי כדלקמן:

- (1) הוספת מינוף מלאכותי של 'ארבעה עשר יום' המעיד על 'אינדיקציה' מקובלת למינוף.
- (2) המקרא עצמו מדגים את צורת היישום הנכונה לק"ו ממנף ו'דיו', (=זו מידה בתורה!).
- (3) ה'דיו' היא חלק אינטגרלי של 'הגדרות' הק"ו המקראי. היוצר מבקש לשוות לדוגמה זו יסוד מתודי, הוראתי (=כאיזה צד')

<sup>11</sup> כגון: 'כלל ופרטי ופרט וכללי'.



### סוג הק"ו

עממי, עם סברא אפריורית בעלת תוקף 'אין סופי'. המינוף באופן מיוחד לק"ו זה הוא כפול: מינוף היוצא מן הסברא בעל תוקף 'אין סופי', ומינוף נוסף מלאכותי של 'ארבעה עשר יום'. ה'דין' מתייחס להגבלת המינוף השני, המלאכותי.

### תפישה מתודולוגית: היחס של יוצרי הק"ו ל'דין'

- (1) זוהי תת-מידה המגדירה את גבולו של הק"ו העממי הקדום והמקראי.
- (2) 'דין' הוא 'מונח לוגי' להגבלת כמותית של 'הקביעה' בק"ו עממי ולא לפריכת הק"ו. זו נקודה ראויה להדגשה, שהרי ק"ו זה לא ניתן לפריכה עקב תוקף סברתו האפריורית.

### ה'דין'

- (1) אין הבדל בין עמדת יוצר הק"ו לעמדת יוצר ה'דין', היוצר הוא אחד.
- (2) יש בק"ו זה בדומה לק"ו א בב"ק מגמה לאי הסתרת המינוף, אדרבא, להבליטו באופן שהוא מעצים את תוקפו של ה'דין'.
- (3) ה'פירוט התוכני' של ה'דין' נכתב בעצמו על ידי התורה: "תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף". מכאן שהרעיון לצרוף ה'פירוט התוכני' לנוסח הכללי הפורמלי הוא 'מקראי'.

### תקינות: הדרישות המתודולוגיות הנדרשות מן הק"ו העממי

עיקר החידוש בק"ו שמוצג על ידי הבבלי הינו ש'דין', למרות ההגבלה, לא ביטל את החידוש של הק"ו אלא צמצמו לשבעה ימים בלבד. זוהי הבדיקה הנדרשת לדעת הבבלי לתקינותו של ק"ו ממנף. רבי טרפון לפי הסתמא בב"ק לא קיבל את ה'דין' של חכמים עקב 'אי תקינותו': הק"ו ביטל את החידוש של הק"ו וזו אינה צורת יישום תקינה על פי הדוגמה שבמקרא. מדד זה של תקינות הוא פרשנות סתמאית, המתאים לפי נתונו רק לק"ו א בסוגיית ב"ק.

### הרכיב הדומיננטי בניסוח ה'דין'

כאן ברור כי הדגש הוא על המילה 'דין'. בק"ו זה שני 'מינופים': הגבול 'האין סופי' הנובע מן הסברא האפריורית המשווה בין העונש של הפוגע באדם לזה הפוגע בשכינה, והמינוף המלאכותי 'ארבעה עשר יום'. ה'דין' ב'סכוליון' הוא במובן של 'מספיק' לה לתוצאה להיות נמוכה מן הגבול התיאורטי שבסברא, בשל היעדר אינדיקציה, וכן נמוכה מן הגבול המלאכותי, על אף שהוא מהווה אינדיקציה לדעת יוצרו.

ו. מכילתא דר' ישמעאל: מקורות ורקע

כי תקנה עבד עברי בבן ישר' הכתו' מדבר, או אינו מדבר אלא בעבדו של עברי. ומה אני מקיי' והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם וגו'? בנלקח מן הגוי, אבל בנלקח מישר' שומע אני שיהא עובד שש ויצא בשביעית. ת"ל כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה וגו' שאין ת"ל העברי שהרי כבר נאמר אחיך. ומה תלמוד לומר העברי? מופנה להקיש ולדון ממנו ג"ש.

... כי תקנה ע' עברי למה נא' להביא את הגר שיהא עובד שש דברי ר' אליעזר, ר' ישמעאל<sup>12</sup> אומר אינו צריך, אם ישראל עובד הגר לא יעבד, אם ישראל עובד שש אף הגר יעבד שתיים עשרה, אמרת 'דיו' להביא מן הדין להיות כנדון, מה ישראל עובד שש אף הגר יעבד שש.<sup>13</sup>

שני פסוקים עוסקים במקרא בעבד עברי: "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשביעי יצא חניס" (שמות כא, ב), וכן: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך" (דברים טו, ט). הניסוח בספר שמות יכול להתפרש בשני אופנים, עבד עברי: במוכן של בן ישראל, ועבד עברי: עבדו של עברי, ובמקרה זה, מצוות שחרור עבדים בשמיטה תחול על עבד שאינו בן ישראל ורבו הוא העברי. המדרש מגיע למסקנה כי מדובר על בן-ישראל ולא עבדו של עברי. ההוכחה לקוחה מן הפסוק שבספר דברים, שם כתוב: "אחיך העברי", ובג"ש לומדים שגם בספר שמות הכתוב מדבר על אחיך בן-ישראל. על רקע זה, בו עיקר ההוכחה מתבססת על הפסוק בדברים שואל המדרש: למה אם כן, נכתב "העברי" בספר דברים? הלא כבר נאמר אחיך? ותשובתו: "מופנה להקיש ולדון ממנו גזרה שוה". נאמר כאן עברי (בשמות) ונאמר להלן עברי (דברים), מה שם (בדברים) מדובר על בן ישראל, אף כאן מדובר על בן ישראל.

בבבא שבהמשך שואל המדרש: "כי תקנה עבר עברי למה נאמר"? רבי אליעזר, מרבה את הגר (=להביא'), מן המלה עברי. גר שנמכר כעבד זכאי בשחרור עבדים בשמיטה כדין עבד שהוא ישראל.<sup>14</sup> רבי ישמעאל מייתר את דרשת הריבוי בביטוי: 'אינו צריך'.<sup>15</sup> הוא לומד אותה הלכה בענין גר בדרכי ההגיון, קרי: ק"ו ו'דיו'. לשיטתו אין צורך במילה מקראית כל שהיא ללימוד ההלכה בענין גר, ואפשר שהמלה 'עברי' לשיטתו פנויה לדרשה אחרת, כגון: שמדובר על בן ישראל כמוצג לעיל.

הבבלי מציג דעה הפוכה שאף נקבעה להלכה<sup>16</sup>: "ורמינהי: אין הגר נקנה בעבד עברי, ואין אשה וגר קונין עבד עברי. גר לא נקנה בעבד עברי, ושב אל משפחתו (ויקרא כח מא), בעינן, והא ליכא".<sup>17</sup> לפנינו אם כן שלוש דעות, רבי ישמעאל: הגר נקנה כעבד עברי, נלמד בק"ו ו'דיו' מעבד

<sup>12</sup> על פי כתב יד אוקספורד, מתוך 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית. בנוסח הדפוס וכן הוא במהדורת הורוביץ-רבין: "דברי רבי ישמעאל רבי אליעזר אומר". בציטוט המכילתא על ידי הסמ"ג ראה בסעיף ז בהמשך, המחלוקת הינה בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא.

<sup>13</sup> על פי כתב יד אוקספורד, מתוך 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית.

<sup>14</sup> ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב, 1987, עמ' 99 כותב: "להביא - לרבות, כשמדרשי ההלכה דורשים שבאה התורה להוסיף דבר מסוים שאינו מפורש בפרשה משתמשים המכילתא והספרי במדבר במונח 'להביא', ואלו הספרא, ספרי דברים ומכילתא דר"ש אומרים לרבות".

<sup>15</sup> המונח 'אינו צריך' מדבי ר' ישמעאל, מוצג בעיקר במכילתא דר' ישמעאל ובספרי במדבר (שלשניהם טרמינולוגיה דומה, בלשון ח' אלבק, מבוא, עמ' 99). ברוב המקומות במכילתא, משתמשים בביטוי זה רבי יונתן חברו של רבי ישמעאל, ורבי יאשיה תלמידו של רבי ישמעאל.

<sup>16</sup> רמב"ם הלכות עבדים פרק א הלכה ב: "ואין הגר נקנה בעבד עברי שנאמר ושב אל משפחתו מי שיש לו משפחה".

<sup>17</sup> בבלי בבא-מציעא, עא ע"א.

שהוא ישראל. רבי אליעזר: הגר נקנה כעבד עברי, נלמד בדרשת ריבוי מן המלה 'עברי'. דרשה אנונימית בבבלי: אין הגר נקנה כעבד עברי, לפי שלא ניתן לקיים בו "ושב אל משפחתו".  
**ז. האם לפנינו מחלוקת תנאים?**

### הבבלי לא מתייחס למכילתא

הבבלי אינו יוצר 'סוגיא' לבירור המחלוקת המפורשת שבין הברייתא האנונימית לדעות התנאים שבמכילתא. יותר מכך, המכילתא הנ"ל אינה מוזכרת כלל בתלמודים ובספרות חז"ל, ודעות התנאים שבמכילתא נראות כיתומות. ההלכה שבברייתא נראית כמבוססת על פשוטו של מקרא, ואם התנאים שבמכילתא הכירו אותה, לא ברור כלל מדוע הם יצרו דרשות הפוכות? גם פרשני התלמוד הקלאסיים לא התייחסו למחלוקת מפורשת זו, וכל הנסיונות המועטים לביטול הסתירה נוצרו בעיקר על ידי פרשני המכילתא ו/או על ידי האחרונים. שתי גישות עקרוניות מוצעות על ידי הפרשנים: הרמוניזציה תלמודית קלאסית, שכאמור לעיל לא הוצעה על ידי התלמוד עצמו, והגהות קיצוניות בטקסט של המכילתא, בהיותו לפי דעת פרשנים אלו משובש.

### הצעות פרשניות לפתרון הסתירה בין המכילתא לבין הבבלי

הראשון להציע הצעה הרמוניסטית הוא רבינו משה ב"ר יעקב מקוצי (בעל הסמ"ג) הכותב: "[...] אין הגר נקנה כעבד עברי שנאמר ושב אל משפחתו, מי שיש לו משפחה. ומה ששנינו במכילתא (משפטים פרשה א) דבין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא<sup>18</sup> גר נקנה כעבד עברי, לשם מדבר בגר הבא על בת ישראל, שמשפחת אם היא לו משפחה, כך פירש מורי".<sup>19</sup> בכיוון דומה הולך הריטב"א: "אין הגר נקנה כעבד עברי, הקשה רבינו יהודה ז"ל, הא דתניא במכילתא כי תקנה עבד עברי לרבות את הגר, ותירץ דהתם בגר שאמו מישראל".<sup>20</sup> אין סעד לפרושים אלו בטקסט הקיים והם נראים מאולצים עקב הברייתא שבבבלי.

מאיר איש שלום (פירוש 'מאיר עין' על המכילתא) מסתייג מפירוש הסמ"ג: "גירסת הילקוט דברי רבי אליעזר רבי ישמעאל אומר, ובסמ"ג (הביאווה הזי"נ [=ז'ה ינחמנו, ח"ג]) והכ"מ [כסף משנה, ח"ג] בריש ה' עבדים) גרס ר"י ורבי עקיבא. ועי"ש שכתב משום רבו דהכא בגר שאמו ישראלית איירי משום דלא תקשי מב"מ עא ע"א דאין הגר נקנה כעבד עברי. ואילולא דמסתפינא הו"א דהאי 'להביא' טעות סופרים הוא וצריך לומר 'להוציא' ומיושב שפיר לשון 'למה נאמר' שהוא דחוק לפי הנוסחא שלפנינו. אלא שצריך למחוק לקמן מלות 'אין צריך' גם כן. אלו הם תיקונים חריפים בטקסט. מאיר איש שלום מתייחס להצעתו בזהירות שהרי הוא עצמו כותב 'אילולא דמסתפינא'. במקום אחר בפרושו הוא קובע נחרצות: "והאמת דלא כסמ"ג ודלא כז"ר [זית רענן, פירוש למכילתא, ח"ג], אלא ברייתות חלוקות הן" (שם).

גם בעל 'זית רענן' מציע: "להביא את הגר, ב"ב מ דף עא ע"א או' דגר הנמכר לישראל דינו כנמכר לגוי ואינו עובד לא את הבן ולא את הבת. והכא [במכילתא, ח"ג] הכי קאמר, להביא את הגר שנמכר לישראל זה יליף ר"י ק"ו, ואם ישראל עובד את הגוי, הגר לא יעבוד בתמיה, עכ"פ

<sup>18</sup> זוהי גירסת נוסח שלישית, ראה הערה 12 לעיל.

<sup>19</sup> ספר מצוות גדול, לרבינו משה ב"ר יעקב ז"ל מקוצי, תשכ"א. הלכות עבדים, מצוות עשה פג, עמוד קסט עמודה א. רבותיו של רבי משה מקוצי הם: רבי יהודה משירליאון מבעלי התוספות ו/או רבי יהודה החסיד, לפי החיד"א בספרו 'שם הגדולים'.

<sup>20</sup> חידושי הריטב"א על בבלי בבא-מציעא עא ע"א, ד"ה 'אין הגר'. כ"כ ראה הערה קודמת ביחס לדברי הריטב"א: "רבי יהודה ז"ל".

יעבוד לישראל ויהיה דינו כנמכר לגויי".<sup>21</sup> על פרוש זה כותב מאיר איש שלום: "ושארי לי מארי דלא איתמר כן בגמרא שם" (שם). נראה שאין מנוס מלקבוע שהברייתות אכן חלוקות, כדעת מאיר איש שלום, ואף יותר מכך, שדעת הברייתא בבבלי הינה דעה המקובלת על הפרשנים, בשל פשטותה והגיונה.

הנצי"ב מוולאז'ין ('מרומי שדה', חלק ג, ב"מ, ירושלים, תשט"ז, עמוד 94) מותיר את המקורות חלוקים, אך מציע גישה פרשנית חדשה הקושרת את עמדות החולקים במכילתא לדעותיהם בענין כלל דרשני: האם "בעינן קרא כדכתיב"? כלומר, האם אנו צריכים לקיים את המקרא כמו שהוא כתוב?

במשנת נגעים (פי"ד ט) שנינו: "אין לו בוחן יד, בוחן רגל, און ימנית, אין לו טהרה עולמית. רבי אליעזר אומר נותן על מקומו ויוצא. רבי שמעון אומר: נותן על שמאלו ויוצא".<sup>22</sup> הבבלי (סנהדרין, מה ע"ב) מסיק ממשנה זו שכולי עלמא 'בעינן קרא כדכתיב', למעט שני תנאים אלו שבמשנה. על רקע מחלוקת תנאים זו כותב הנצי"ב כך: "אין הגר נקנה בעבד עברי. הקשו הראשונים ז"ל מהמכילתא ר"פ משפטים, דבין לר"י ובין לר"ע גר נקנה בעבד עברי. והסמ"ג והג"מ ריש הלכות עבדים תי' דמיירי באמו מישראל, שמשפחת אמו היא לו משפחה [...], על כן נראה דעיקר הדרש ושב אל משפחתו כתיב, אינו אלא למ"ד 'בעינן קרא כדכתיב', בסנהדרין דף מ"ה ב', ומסיק הש"ס התם דכו"ע סברי הכי זולת ר"א ור"ש. להכי פשיטא לר"א (צ"ל ר"י, ח"ג), במכילתא דגר דינו כישראל ולא בעי לריבויי. ור' ישמעאל (צ"ל רבי אליעזר, ח"ג), דס"ל 'בעינן קרא כדכתיב' ע"ש, בעי לרבות את הגר, והסוגיא כאן בב"מ פליגא, ואל תתמה דלא נזכר בש"ס פלוגתא בזה, דהרבה מצינו בתו"כ ובמכילתא כיוב"ז".

דעת רבי ישמעאל על פי פרוש הנצי"ב מוסברת כך: הפסוק במקרא 'ושב אל משפחתו' מתאר במלים מעט 'ציוריות' את שחרור העבד לאחר שש שנות עבודה. אין כוונת התורה לומר שהשחרור הוא דווקא אל מי שיש לו משפחה, שהרי לדעתו "לא בעינן קרא כדכתיב". הדרשה במכילתא מסייעת לרבי ישמעאל' במחלוקת זו מול חכמים, וכאילו היה אומר כך: 'אם תדרשו את 'משפחתו' כדכתיב, אזי גר לא יוכל להיות עבד עברי לעולם, שהרי אין לו משפחה. האם זה הגיוני? האם יתכן שישראל יעבוד והגר לא יעבוד? במילים אחרות: רבי ישמעאל' מעדיף את דרשת הק"ו המבוססת על הגיון על פני 'דרשת' 'ושב אל משפחתו'.

רבי אליעזר' לפי פירוש הנצי"ב מקבל כמו חכמים את הכלל 'בעינן קרא כדכתיב', אבל לדעתו יש לחייב את הגר לעבוד כמו ישראל בשל דרשת 'ריבוי' (= 'להביא') העומדת מול הכלל 'בעינן קרא כדכתיב'. בשל מקור זה ואחרים, קבע הראב"ה את הכלל: "אלא נקוט האי כללא בידך, כי כל דבר בעינן קרא כדכתיב, אם אין מקרא למעט או ליתר"<sup>23</sup> אכן, הדרשה שבפי רבי אליעזר במכילתא היא דרשת 'ריבוי' (= 'ליתר'), ועל פי הכלל היא גוברת על 'בעינן קרא כדכתיב'.

להלן, דרך ובאמצעות ניתוח הייחודיות של המכילתא אני מבקש לאפיין את הדיון התנאי שבו ולמצוא לו צדדים דומים או מבדלים מן המקורות התנאיים האחרים של סוגיות ק"ו ו'דיו'. אין כאן ניסיון פרשני נוסף לביטול הסתירה שבין ברייתת הבבלי למכילתא, אלא ניתוח המקור במכילתא כמות שהוא.

<sup>21</sup> פרוש 'מאיר עין' על המכילתא, ווינא, מסכתא דנזיקין, משפטים, פרשה א, עמ' עה.

<sup>22</sup> 'זית רענן' פירוש על הילקוט, אברהם אבלי (בעל 'מגן אברהם'), ויניציאה, התק"ב, פרשת משפטים, דף פ"ד ע"ב.

<sup>23</sup> ראב"ה, תשובות ובאורי סוגיות סימן תקצא ד"ה 'אלא נקוט', פרויקט השו"ת בר-אילן, גירסה 13.

### ח. ייחודיות המחלוקת שבמכילתא

מבנה הק"ו שבמכילתא הוא עממי. ההנחה האפרירורית, המחויבת מן המבנה של ק"ו הינה שגר 'חמור' מישראל לעניין מספר שנות עבודה כעבד עברי. ללא הנחה זו, מדוע שיהיה יחס משפטי של 'חמור' ו'קל' בין גר לישראל?

### "אם ישראל עובד, הגר לא יעבד"?

ברם יש לשאול, האומנם היחס האפרירורי/אינטואיטיבי בין גר לישראל הוא כזה? האם עברו הלא יהודי של הגר הוא גורם הפועל בכוון 'החמרה' במספר שנות עבודתו כעבד, או להיפך? נדמה שהתלבטות זו עמדה בפני יוצר הק"ו, והוא ניסח אותה באופן הבא: "אם ישראל עובד, הגר לא יעבד"?! משל כאלו היה אומר: 'וכי איזו סיבה יש לנו לפטור את הגר מלהיות עבד, מדוע שלא יהיה כישראל?!' משפט זה המוצג אחר המלים 'אינו צריך' מופיע בארבעת עדי הנוסח למכילתא וכן בדברי הרמב"ן המצטט את המכילתא כפי שיוצגו להלן.<sup>24</sup>

### הפיסוק המוצע למכילתא

רבי אליעזר: "[...] להביא את הגר שיהא עובד שש".

רבי ישמעאל: "אינו צריך אם ישראל עובד הגר לא יעבד"?

"אם ישראל עובד שש אף הגר יעבד שתיים עשרה"?

"אמרת דיו להביא מן הדין להיות כנדון, מה ישראל עובד שש אף הגר

יעבד שש".

על פי הצעה זו רבי ישמעאל יצר את הק"ו ואת ה'דיו' המקובל על רבי אליעזר, כדי ליצור הלכה שווה לזו שרבי אליעזר יצר (= "להביא את הגר שיהא עובד שש"), מבלי לדרוש את הפסוק מן המקרא.

### ניסוח מינוף מלאכותי שמחייב 'דיו'

משפט זה, "אם ישראל עובד הגר לא יעבד" נראה מיותר לפי כל עד נוסח. לא מצאנו באף ק"ו 'הקדמה' 'מיותרת' מעין זו, ואפשר היה מבלי לגרוע בתקפותו של הק"ו לוותר עליה ולהסתפק, בניסוח הבא: "... אינו צריך, אם ישראל עובד שש שנים הגר יעבוד שתיים עשרה, אמרת 'דיו' לבא מן הדין להיות כנדון". יש לפנינו אם כן קל וחומר עממי המנוסח בשני שלבים:

שלב א: "רבי ישמעאל אומר, אינו צריך, אם ישראל עובד הגר לא יעבד"?

שלב ב: "אם ישראל עובד שש שנים אף הגר יעבוד שתיים עשרה".

הזהות המתודולוגית של שלב ב ברורה ואינה נמצאת בספק. זהו רכיב המינוף ההכרחי שבלעדיו אין לומר 'דיו'. ברם, מה תפקידו של שלב א, הכלול מבחינת תכניו בשלב ב? אני מציע לראות את זה כך:

שלב א הוא בעצם כל הקל וחומר, ולמעשה שלב ב הוא 'המיותר'. רבי ישמעאל מגיב לדברי

רבי אליעזר שטען כי יש לרבות את הגר מעבד עברי. הוא טוען שדרשת הריבוי מיותרת, שכן אין

<sup>24</sup> ארבעת עדי הנוסח למכילתא הם: דפוס ראשון, כתב יד וטיקן, כתב יד מינכן, כתב יד אוקספורד. גירסת הרמב"ן נמצאת בחידושי לבבלי בבא-בתרא, קיא ע"א, ראה חידושי הרמב"ן השלם, מכון מערבא, ירושלים, תשנ"ו, עמ' קכט.

כל צורך בדרשת הכתוב כדי לקבוע שגם הגר יעבוד: "אם ישראל עובד הגר לא יעבד?!". בכך תם התיאור הנחוץ למחלוקת שבין שני הצדדים.

שלב ב הוא התנסחות פרשנית לשלב א המדגים באופן פורמאלי את יסוד המינוף (= "הגר יעבוד שתיים עשרה"), ואת ה'דיו' המגביל. אפשר שניסוח זה יצא מפיו של רבי ישמעאל ואפשר שהוא דברי העורך. הרכיב של המינוף בשלב ב מלאכותי עד כדי כך שהוא גרם לרמב"ן לבטל את דעות כל הפרשנים שציטט בדבריו בענין הגיון גבול המינוף בק"ו שבריש ספרא. לאחר שהרמב"ן שולל את פירושו של ר"ת למספר ארבעה עשר יום בק"ו שבספרא, הוא מסכם את דעתו כך: "אלא כך דרך הלשון לכפול בכל מקום, ומה יעשו בזו שאמרו במכילתא כי תקנה עבד עברי להביא את הגר דברי רבי אליעזר, רבי ישמעאל אומר אינו צריך, אם ישראל עובד הגר לא יעבוד, אם ישראל שש אף הגר יעבוד שתיים עשרה, אמרת 'דיו' לבא מן הדין להיות כנדון (ו)מה הישראל עובד שש אף הגר עובד שש" (שם).

#### שמות התנאים בדברי הרמב"ן תואם את מרבית עדי הנוסח

על פי הניסוח של המכילתא המצוטטים בדברי הרמב"ן, רבי אליעזר יצר את דרשת הריבוי ורבי ישמעאל את דרשת הק"ו. יש תימוכין לגירסה זו מתוך רוב עדי הנוסח למכילתא.<sup>25</sup> רבי ישמעאל אומר לרבי אליעזר 'אינו צריך', צורת שלילה הנמצאת בעיקר במכילתא דרבי ישמעאל ובספרי במדבר. בכל המקורות בהם הביטוי 'אינו צריך', המשמעות הינה שלילה של רעיון שנאמר קודם לכך עקב פשוטו של מקרא, או עקב קל וחומר שאינו זוקק מקרא. המשתמשים העיקריים בביטוי זה הם ר' ישמעאל ותלמידיו חבריו.<sup>26</sup>

#### "אמרת דיו"

בכל עדי הנוסח שלפנינו: "אמרת דיו לבא מן הדין", זהו המקור היחיד בספרות חז"ל בהקשר של ק"ו ו'דיו' שהמלה 'אמרת' מוצמדת לניסוח של דין 'דיו' הפורמאלי.<sup>27</sup> הצמדת המלה 'אמרת' ל'דיו' ולא לקל וחומר, מצביעה על ה'דיו' ולא על הק"ו כעל הרכיב החדשני שבטיעון זה. זוהי מן הסתם ראייה מסייעת נוספת, לאופיו החדשני של הטיעון, לפחות בעיניו של היוצר. בשל רעיון זה ניתן לשער כי המינוף המלאכותי וה'דיו' במקור זה, הם מעשה פרשני של תלמידי רבי ישמעאל, שהוצמדו לדבריו הראשוניים על ידי מנסח/עורך המכילתא שלפנינו.

#### ט. סיכום לדיון במכילתא

##### כללי

הק"ו וה'דיו' שבמכילתא נוצרו על ידי תנא אחד רבי ישמעאל או על ידי תלמידיו, כמעשה פרשני לדברי רבם. משל היה רבי ישמעאל אומר לרבי אליעזר: 'דרשת הפסוק שלך מיותרת שהרי יש כאן

<sup>25</sup> ראה הערה 24 לעיל.

<sup>26</sup> ראה הערה 13 לעיל.

<sup>27</sup> הביטוי 'אמרת קל וחומר' נמצא עשרות פעמים בספרות חז"ל: כ-11 היקרויות במכילתא וכ-29 פעמים בספרי ובהיקרויות נוספות, לדוגמא: מכילתא דרבי ישמעאל, (הורוביץ-רבין) משפטים, מס' דנזיקין, פרשה ג: "אמרת קל וחומר ומה עגלה ערופה שהיא מכפרת וכו'" ובספרי במדבר (האראוויטץ), פיסקא קכג, עמ' 153: "אמרת קל וחומר הוא ומה עגלה שאין המום פוסל בה...".

## פרק ז – ק"ו ו'דיו' במדרשי הלכה

הגיון מדרשי של ק"ו. כדי ליצור הלכה מעשית של ממש (=מספר שנות העבודה של העבד הגר שווה אף הוא לשש שנים), ניתן למנף באופן מלאכותי את גבולות הק"ו ולהגבילו באמצעות ה'דיו' לשש שנים'.

זוהי צורת יישום שלפיה הק"ו וה'דיו' נוצרו על ידי יוצר אחד בכדי להגיע ליישום הלכתי קונקרטי הנגזר מן הכוון הלוגי של הק"ו. המינוף המלאכותי וה'דיו' המנטרל שבא בעקבותיו, אינם מתפרשים כאריכות יתירה, אם מניחים שדברים אלו הם מעשה פרשני של תלמידי רבי ישמעאל.

כך או כך אנו מוצאים כי ה'דיו' במקור זה פועל באופן שהוא גורם לתוצאה הלכתית ברת יישום. טכניקות מדרשיות אלו אף מיושמות בידי יוצריהם כאלטרנטיבה לדרשת פסוק מן המקרא.

### הטכניקות המדרשיות ליצירת ק"ו ממנף במכילתא

תוספת מינוף מלאכותי כדי להגיע בסוף פעולת הדין לתוצאה הלכתית ברת כימות, דהיינו: "אף הגר יעבד שש".

### סוג הק"ו

(1) עממי, עם סברא המצויה במחלוקת תנאים (= "אינו צריך אם ישראל עובד הגר לא יעבד"). רבי אליעזר שדורש את ההלכה ב'ריבוי' אינו סבור כי קיים יחס אפריורי/אינטואיטיבי בין גר לישראל. רבי ישמעאל מקבל סברא זו ולכן הוא יוצר בעזרתה ק"ו ו'דיו' ובכך הוא מיייתר את דרשת ה'ריבוי' של רבי אליעזר.

(2) להצעה "אף הגר יעבד שנים עשרה", אין פרשנות שמנסה להסביר מדוע היא יכולה להוות אינדיקציה למינוף בדומה למינוף המלאכותי בברייתת י"ג מידות, הצעה שגרמה לרמב"ן לתהות: "ומה יעשו בזו שאמרו במכילתא"?! המינוף המלאכותי בק"ו זה הוא אם כן חסר כל הגיון פנימי, ומטרתו אחת בלבד: לאפשר אמירת 'דיו'.

### תפישה מתודולוגית: היחס של יוצר הק"ו ל'דיו'

לא נראה ממקור זה כי קיימת מחלוקת עקרונית בשימוש ב'דיו' או בצורת יישומו. המחלוקת בין התנאים הינה על האפשרות ליצור ק"ו כאלטרנטיבה לדרשת 'ריבוי'. אפשר כעולה מתגובת רבי ישמעאל שרבי אליעזר אינו מקבל את הסברא האפריורית בק"ו זה, ומכך אין להסיק מאומה על תפישתו המתודולוגית בנוגע ל'דיו'. מאידך, רבי ישמעאל סבור כי באמצעות כלל 'דיו' ניתן להגיע לתוצאה מעשית הלכתית. צורת יישום זו דומה מעט לצורת היישום של רבי עקיבא בסוגיית גיטין שגם בה עזר ה'דיו' להשלים הלכה חסרה לזו שנלמדה בפעולת הדין. כאן עוזר ה'דיו' ליצור את הקונקרטיזציה ההכרחית כדי שהתוצאה ההלכתית כולה תהא זהה למה שרבי אליעזר למד ב'רבו'.

### ה'דיו'

(1) לא ניתן להוכיח ממקור זה כי קיימת מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי ישמעאל אודות ה'דיו'. אדרבא, המינוף המלאכותי נועד רק כדי 'להזמין' את 'דיו', שמן הסתם לא נמצא במחלוקת.

## פרק ז – ק"ו ו'דיו' במדרשי הלכה

(2) 'הפירוט התוכני של 'דיו', הוא **עצם ההלכה** שנדרשת בק"ו ממנף ללא אינדיקציה מקראית או אחרת.

### **תקינות: הדרישות המתודולוגות הנדרשות מן הק"ו העממי**

אין משמעות לק"ו עממי ללא אינדיקציה לגבול המינוף אלא למטרות ניצוח. אם עושים שימוש ב'דיו', ניתן להציע מינוף מלאכותי חסר הגיון פנימי ואין בכך אי תקינות, שהרי התוצאה הסופית היא שקובעת.

### **הרכיב הדומיננטי בניסוח ה'דיו'**

גם במקור זה הדגש הוא על המילה 'דיו' שכן זוהי 'מלאכתו' העיקרית של הכלל: לבטל את המינוף המלאכותי.



**י. ספרא צו פרשת: 'זבחין נאכלין', רקע**

בפרשת צו (ויקרא, פרק ז) נאמר:

(טו) "ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר".

(טז) "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת, והנותר ממנו יאכל".

(יז) "והנותר מבשר הזבח ביום השלישי ישרף".

(יח) "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו, פגול

יהיה והנפש האוכלת ממנו עונה תשא".

פסוקים אלו מדברים על קדשים קלים שזמן האכילה המותר בהם הוא שני ימים (פסוק ט"ז), והאוכל אותם ביום השלישי "לא ירצה המקריב אותו" (פסוק י"ח). בשר זה שנאכל ביום השלישי הוא 'פגול' בלשון המקרא, והקרבן "לא יחשב לו" (שם). הפסוקים מתפרשים על ידי ר' אליעזר כך: "ואם האכל יאכל ביום השלישי לא ירצה, אמר רבי אליעזר כוף אזנך לשמוע שהשוחט את זבחו על מנת לאוכלו ביום השלישי הרי זה בלא ירצה, [...] אף זה שהיה בחזקת היתר, אם אכל ממנו ביום השלישי יהיה פסול, תלמוד לומר: המקריב, בשעת הקרבה הוא נפסל (ההדגשה שלי, ח"ג), ואינו נפסל ביום השלישי" (ספרא צו, (וויס), פרק י"ב, פב ע"א).

הרמב"ם בהלכות 'פסולי המוקדשין' (פרק יג, הלכה ב) מסכם הלכה זו כך: "מפי השמועה למדו שזה שנאמר בתורה ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו, אינו מדבר אלא במחשב בשעת הקרבה שיאכל ממנו בשלישי והוא הדין לכל קרבן שחשב עליו בשעת מעשיו שיאכל ממנו לאחר זמן הראוי לאכילת אותו קרבן. וכן אם חשב להקטיר ממנו במזבח דבר הראוי להקטרה [לאחר זמן הראוי להקטרה] כך למדו מפי השמועה, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, אם חשב עליהן אחר זמן הראוי להקטרה פגול". זהו הרקע הנדרש להבנת המקור הבא מן הספרא:<sup>28</sup>

(א): למדנו לזבחים הנאכלים לשני ימים שמחשבה פוסלת בהם לשלישי, מניין לכל הנאכלים ליום אחד שתהא המחשבה פוסלת בהם בשיני? ודין הוא זבחים נאכלים לשני ימים וזבחים נאכלים ליום אחד מה זבחים הנאכלים לשני ימים מחשבה פוסלת בהם בשלישי אף זבחים הנאכלים ליום אחד תהא המחשבה פוסלת בהם בשיני! דיו לבא מן הדין להיות כנדון: מה אילו שלשה אף אילו שלושה.

(ב): אני אדיננו דין אחר: זבחים נאכלים לשני ימים וזבחים נאכלים ליום אחד מה הנאכלים לשני ימים לאחר זמן אכילתן המחשבה פוסלת בהן בשלישי אף זבחים הנאכלים ליום אחד אחר זמן אכילתן תהא מחשבה פוסלת בהן בשיני!

(ג): הין? אם פסלה מחשבה בשלישי שאינו כשר לאכילת כל זבח תפסול מחשבה בשיני שכן הוא כשר לאכילת קדשים קלים! ת"ל "ואם האכל יאכל" לרבות זבחים הנאכלים ליום אחד שתהא המחשבה פוסלת בהם בשיני.

**דיון בפשט הספרא**

בבות א, ב, ג מטרתן אחת: להראות כי הדרך היחידה ללמוד שגם זבחים הנאכלים ליום אחד, מחשבה פוסלת בהן בשני הינה מן הריבוי, "אם האכל יאכל". הדרשן מציג שתי דרכים חלופיות ללמוד ההלכה מבלי להזדקק לריבוי במקרא ושתייהן נדחות. בבבא א מוצג הניסיון הראשון שלפיו: 'זבחים הנאכלים ליום אחד' נלמדים בדין מ'זבחים הנאכלים לשני ימים'. וימה זבחים

<sup>28</sup> שם, על פי נוסח כתב יד פרמה.

הנאכלים לשני ימים מחשבה פוסלת בהם בשלישי שהרי כך כתוב בתורה בפרוש (לעיל, פסוקים יז, יח), 'אף זבחים הנאכלים ליום אחד מחשבה פוסלת בהם – בשני', דהיינו: ביום שלאחר היום המותר באכילה.

דין זה נדחה בשל 'דיו' – 'מה אילו (=זבחים הנאכלים לשני ימים) שלושה, אף אילו (=זבחים הנאכלים ליום אחד) שלושה'. מחשבת הפגול בשני, לזבחים הנאכלים ליום אחד, הוא 'מינוף' שה'דיו' מבטלו. ה'דיו' משהו את הדין בין שני סוגי הזבחים (=ליום אחד ולשני ימים) ומעמיד את זמן הפיגול בשניהם על מה שכתוב בתורה בפרוש, כלומר על היום השלישי. בבבא ב מנסה הדרשן 'דין אחרי' שבו המלמד מוגדר מחדש והוא עתה 'זבחים נאכלין, מחשבה פוסלת בהן, אחר זמן אכילתן'. נושא הפיגול של 'זבחים הנאכלין ליום אחד' נלמד שוב מ'זבחים הנאכלין לשני ימים'. זמן הפגול כעת אינו היום השני שבעטיו נאמר 'דיו', אלא 'אחר זמן אכילתן', ובמקרה זה מדובר על היום השני. דין זה נדחה בשל סתירה פנימית שנוצרה בו, ולכן מגיע הדרשן למסקנה שיש ללמוד את ההלכה רק מריבוי "האכל יאכל"<sup>29</sup>.

מן ההיבט ההלכתי כנ"ל, שני שלבי המדרש נועדו לתמוך לכאורה בדרך השלילה בהלכה מקובלת וידועה, שזמן הפיגול לזבחים הנאכלין ליום אחד, הוא ביום השני ולא ביום השלישי. יש קושי בניסיונו של הדרשן ליצור דין אחר בבבא ב. אם תוצאת הדין ו'דיו' שבבבא א תקיפה, מדוע באמת לא יהיה זמן הפגול של זבחים ליום אחד ביום השלישי?<sup>30</sup>

כדי לדון בשאלה זו יש תחילה לברר את השאלה מהו 'הדין' שעליו מדובר במקור זה. ק"ו או 'מה מצינו'?

## יא. ה'דין' בספרא בכלל ובסוגייתנו בפרט

<sup>29</sup> גם דרשת הריבוי מ'האכל יאכל' אינה חפה מקשיים, ברם, אין מקום להתרכז בקשיים אלו בגוף העבודה. בהערה זו אני מתייחס בקצרה לנושא זה, רק כדי להראות את התמונה המדרשת המליאה. קושי ראשון נעוץ בעובדה שמלים אלו נדרשות באותו המקור בספרא לנושאים הלכתיים נוספים, ראה בעניין זה 'אדרת אליהו', ווארשה, שנת 'דבר אמת', עמ' 105 ד"ה, 'אין לי אלא במחשב על זריקה'. כ"כ ראה 'קרבן אהרון', אהרון אבן חיים, ויניציאה, ש"ס"ט, פרשת צו, פרשה ח, ד"ה, 'ודין הוא', עמ' ל. הפרשנות לקושי זה אצל שני פרשנים אלה דומה. ריבוי הדרשות של האכילה, הם ריבוי אחד. 'החפץ חיים' (=ישראל מאיר ב"ר אריה זאב הכהן מראדין), ספרא הנקרא תורת כהנים, ווילנא, ללא שנת הוצאה, עמ' 108, כותב לגבי המלה הנדרשת: "תלמוד לומר אם האכל יאכל לרבות וכו', באדרת אליהו (=הגאון מווינלא, ח"ג) משמע דהריבוי הוא מואם דדרשא הראשונה דהלכה וי"ו הוא, מהאכל יאכל, ובראב"ד משמע דהריבוי כאן מביום דהוי"ל לכתוב בשלישי".

<sup>30</sup> זו אכן שאלה האם זו הלכה 'מקובלת' בלשון הרמב"ם, ואז לפנינו מדרש סומך? או שזהו המקור ליצירת ההלכה, ולפנינו מדרש יוצר? אם זו הלכה מקובלת, מאמצי הדרשן לדחות מדרשים שתוצאתם שונה מהלכה זו מובנים. אם לפנינו מדרש יוצר, יש מקום לשאלה שבגוף העבודה. מדברי הרמב"ם (לעיל בגוף העבודה, בהלכות פסולי המוקדשין), אין להכריע בשאלה זו, שהרי הוא כותב: "... והוא הדין לכל קרבן שחשב עליו בשעת מעשיו שיאכל ממנו לאחר זמן הראוי לאכילת אותו קרבן". 'הדין' שהוא המקור להלכה זו, יכול להכיל במשמעותו את שתי האפשרויות דלעיל. במה שכתב הרמב"ם "מפי השמועה למדו", אין להתלות, שהרי בדברים אלו התכוון הרמב"ם לדברי רבי אליעזר (ראה לעיל בגוף העבודה), המפרש את פסוקי התורה כמחשבת פיגול ולא באכילה ממש ביום השלישי.

המונח 'דין הוא' בספרא מוצג כפתיח לדרשות במידות: ק"ו, 'גזירה - שוה' ו'מה מצינו'. התבנית הלשונית של ק"ו ו'גזירה - שוה' ברור. בקל וחומר התבנית היא בצורת: "דין הוא, ומה...". כגון: "והלא דין הוא, ומה אם בעל מום שלא נעבדה בו עבירה פסול מעל גבי המזבח, הרובע והנרבע שנעבדה בהם עבירה, אינו דין שיפסלו מעל גבי המזבח!" (ספרא ויקרא, (וויס), פרק ב, ה ע"א). בגזירה - שוה, המבנה הוא בצורת: "דין הוא - נאמר", כגון: "והלא דין הוא, נאמר כאן דבור ונאמר בסנה דבור, מה דבור האמור בסנה הקדים קריאה לדבור, אף דבור האמור כאן הקדים קריאה לדבור" (ספרא ויקרא, (וויס), פרק א, א ע"ב). ברם, למבנה של 'בנין - אב' (או 'מה מצינו') אין תבנית ייחודית, למעט בשני מקרים, בהם יש שימוש מפורש בערך 'בנין אב'.<sup>31</sup>

### האם הדרשה בספרא הינה דרשת 'מה מצינו'?

באנציקלופדיה התלמודית מוגדרת מדת 'מה מצינו' כך: "מדת 'מה מצינו' היא 'בנין אב', היינו: מה מצינו בענין פלוני שיש בו דין ידוע ונוהג בו דין שני, אף ענין אחר שיש בו הדין הידוע נוהג בו גם הדין השני". על פי הגדרה זו, למלמד וללמד יש 'דין ידוע' שוה, אך למלמד יש דין נוסף החסר בלמד. אכן, בספרא כ-65 היקרויות מסוג זה, והמקור הנדון בסעיף זה נראה כשייך לקטגוריה זו.<sup>32</sup> במקור בו אנו דנים בספרא, 'הדין הידוע' השוה הוא: "זבחין נאכלין לשני ימים", ו'זבחין נאכלין ליום אחד'. 'הדין השני' הוא "מחשבה פוסלת בהם", שכתוב במפורש בתורה רק בזבחים הנאכלים לשני ימים, והדרשן מבקש ללומדו גם בזבחים הנאכלים ליום אחד.<sup>33</sup> על אף הדמיון הצורני הכללי למבנה של 'מה מצינו', יש בכל זאת שני הבדלים בין הלמד למלמד, המקשים על הגדרת כל התהליך כדרשת 'מה מצינו'. מספר ימי האכילה במלמד הוא שני ימים ובלמד הוא יום אחד, כ"כ יום הפיגול במלמד הוא היום השלישי ובלמד הוא היום השני. גם בשל כך נראה שהדרשן משתמש אמנם בתבנית הכללית של 'מה מצינו' אבל אפשר שהוא מתכוון גם לקל וחומר.

למעשה מבקש הדרשן ללמוד 'שני דינים', (א): שגם בזבחים הנאכלים ליום אחד יש דין פיגול. (ב): שהפיגול יהיה ביום השני. אם דרשה זו תילמד כימה מצינו, יש הכרח לומר שהדרשן מתייחס לשני הבדלים אלו בין הלמד למלמד כאל פרטים טכניים משניים, הנגזרים מן הדין העיקרי שמחשבת פיגול שייכת בכל סוגי הזבחים. מועד הפיגול לפי זה הוא מיד לאחר זמן האכילה, וכמו שהוא ביום השלישי במלמד כך הוא יהיה ביום השני בלמד. ניסוח 'ההקדמות': זבחים נאכלים ליום אחד ולשני ימים, נועדו אם כך למטרה זו, לספק הסבר למועד הפיגול, שהוא פרט טכני ומשני להלכה העיקרית.

<sup>31</sup> ספרא צו, פרק טו, פרשה י, פסקה ה, מהד' פינקלשטיין, עמ' שמ: "ודין הוא טיהר מכלל חלב וטהר מכלל נבילה, מה מצינו שטוהר מכלל נבילה בטמאה, אף לא טוהר מכלל חלב אלא בטמאה". וכן, ספרא תזריע, פרשה א, (וויס), פסקה ט, דף נח, עמודה ג: "הלא דין הוא מיטמאה במת ומיטמאה בולד, מה מצינו כשהיא מיטמאה במת אינה סופרת שבעה אלא לטומאה אחרונה אף כשהיא מיטמאה בולד לא תספור אלא לולד האחרון".

<sup>32</sup> סה"כ יש בספרא 230 היקרויות של 'דין הוא' המתחלקים כדלקמן: גזרה-שוה: 14 היקרויות, ק"ו: 151 היקרויות, ובנין-אב: 65 היקרויות.

<sup>33</sup> ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך א, אכילת קדשים, טור תתג, הקובע במפורש כי הלימוד אצלנו הוא בניין אב..

**האם הדרשה בספרא הינה דרשת ק"ו?**

אפשר שדרשה זו הינה דרשת ק"ו משהו ועממי: 'מה זבחים הנאכלים לשני ימים מחשבה פוסלת בהם בשלישי, אף זבחים הנאכלים ליום אחד מחשבה פוסלת בהם – בשני'. אם בזבחים שזמן אכילתן ממושך יחסית (=שני ימים) שייכת מחשבת פיגול, קל וחומר, לזבחים שזמן אכילתם קצר יותר (=יום אחד)! ההקדמות, שאינן 'דינים' אלא ציון עובדתי בלבד, נועדו על פי זה, לספק את ההסבר ליחסי הקולא / חומרא בין המלמד ללמד.<sup>34</sup> מחשבת הפיגול בזבחים הנאכלים ליום אחד, חמורה אף מזו של זבחים הנאכלים לשני ימים, שהרי הזובח בזמן השחיטה צריך להיות 'רגיש' יותר לקרבן שזמן אכילתו קצר מן הרגיל. היחס הלוגי בין הלמד למלמד מובע על ידי הדרשן כציון עובדתי של זמן האכילה המותר בשני סוגי הקרבנות: יום אחד לעומת שני ימים. ההתייחסות לתוצאת הק"ו באמצעות דין 'דיו' מעידה על כך, שדרשה זו בבבא ז, נתפסה על ידי 'המשיבי' יותר כדרשת ק"ו.<sup>35</sup>

**הניסוח בספרא הינו ניסוח משולב של ק"ו ו-'מה מצינו'**

מכל האמור לעיל נראה לומר, שלפנינו מקור תנאי המשלב ניסוחים של תבניות לשוניות: 'מה מצינו' וקל וחומר ללימוד אותה הלכה. הניסוח דומה לשל קל וחומר ואין תימה בכך. הראשונים עמדו כבר על תופעה זו, וראויים לאזכור דברי 'יבין שמועה' בנדון: "כלל אחר שכתבתי בזה. . . ומידי דברי בו עוד אמצאנו נכון בטוב טעם ודעת, וזה שכבר למדונו התוס' סוף כל הבשר (בבלי, חולין, קיד ע"א) בסוגיית פרה ורחל דפעמים דורש הגמרא קל וחומר ולא דווקא נקט קל וחומר אלא כוונתו דסמך אמה מצינו, ונקט קל וחומר משום דאליס טפיי".<sup>36</sup> הדיון בהמשך יתמקד בקביעה שמדובר כאן על 'מה מצינו' דומה מאוד לק"ו אך הוא אינו ק"ו. יש לקביעה זו השפעה על תוצאת הדיון כפי שיובהר להלן.

<sup>34</sup> אני משתמש בביטוי הסבר ולא סברא, משום שסברא בק"ו מורכב נוצרת משתי הלכות מקראיות, ברם בניסוח שלפנינו אין שתי הלכות אלא שמות ותיאורים לשני סוגי זבחים בלבד.

<sup>35</sup> על האפשרות לומר 'דיו' במקרה זה ראה 'יבין שמועה' לשלמה אלגאזי בתוך: 'הליכות עולם' לר' ישועה בן יוסף הלוי, ירושלים, תש"ס, כלל ע"ו: "... דכפי זה אתה צריך לומר דקל וחומר שדן דווקא הוא, ולא סמוך אמה מצינו אז אומר הגמרא דיו לבא מן הדין וכו'". עוד ראה על ההבדלים בין שתי המידות ובמיוחד על האפשרות לומר 'דיו' על 'מה מצינו', שם, בפרק א, עמ' 15.

<sup>36</sup> שם, עמ' ק"ג.

**יב. ההבדל בין הדין הראשון לדין השני**

**הדין בבבא א**

הדין העממי המוצג בבבא א, מתחזה למבנה של ק"ו מורכב, עקב שתי ההקדמות הראשונות שבו, הנראות כשתי ההלכות הראשונות בק"ו מסוג זה. מתוך הניסוח של הדין נראה כנ"ל, שהמנסח יצר יחסי קולא/חומרא מזמן האכילה. מי שיש לו זמן אכילה קצר יותר (=יום אחד) חמור יותר לעניין פיגול, כי יש לו פחות זמן לאכילה. הסברא נוצרת לכאורה מציון העובדה שיש שני סוגי זבחים בעלי זמן אכילה שונים, אך היא אינה נאמרת במפורש.<sup>37</sup>

ה'דיו' מעיד על הדין בכך שהוא מסיק שזמן הפיגול בלמד יהיה ביום השלישי. בדומה לסוגיית ב"ק, 'המינוף' כאן נראה מפורש והוא אינו מוסווה, ולכן נדחה על ידי 'דיו'. ה'דיו' קובע עוד שזמן הפיגול הוא חלק מן ההלכה העיקרית, ואין להתייחס אליו כאל נתון נגרר אחר ההלכה העיקרית שיש פיגול גם בזבחים הנאכלים ליום אחד. בשל כך, זמן הפיגול צריך להיות גם במקרה זה ביום השלישי.

**מדוע אין הצעה ל'היפוכיות' במקור זה ?**

במקור זה לא הוצעה הצעה ל'היפוכיות' משום שלא מדובר על ק"ו. שתי הקביעות הראשונות אינן 'הלכות' במובן הרגיל של הק"ו, דהיינו: שתי הלכות, שני מימדים ושתי קביעות נורמטיביות. בדין זה אין אפשרות ל'היפוכיות', ואדרבא, האפשרות ל'היפוכיות' מעידה בעצמה על היות הדין ק"ו. זו יכולה להיות אחת מן העדויות לכך שההקדמות בדין זה אינן ההקדמות הרגילות של ק"ו מורכב. בשל כך אנו מוצאים ש"אני אדיננו דין אחר" אינו מתייחס ל'היפוכיות' אלא לניסוח **אחר** של הדין, שאין לומר עליה 'דיו'.

כך מפרש בעל 'קרבן אהרן', מן הפרשנים היחידים המנסה לעמוד על ההבדל שבין שני הדינים: "אני אדיננו דין אחר, הוא הדין הראשון בעצמו אלא שאחליפנו מעשות הנושאים מהימים ואדיננו מזמן האכילה". "אני אדיננו דין אחר" בהקשר של 'מה מצינו' אינו עוסק ב'היפוכיות' אלא בניסוח אחר של הלמד והמלמד הפותר את בעיית ה'דיו' כפי שנראה להלן.

**הצמדת 'זמן האכילה' ל'זמן הפיגול' כמלמד בק"ו**

בדין א, הלמד/מלמד הוגדרו רק על בסיס זמן האכילה, וזמן הפיגול נוסף אליהם 'סתם כד' ולכן נוצר מינוף שעליו נאמר 'דיו'. ניכר בניסוחו של הדין הראשון, שכל עניינו היה להוכיח כי מחשבה פוסלת גם בזבחים הנאכלים ליום אחד. התוספת של המלה - "בשני", בסוף הטיעון (= "[...] אף זבחים הנאכלים ליום אחד תהא מחשבה פוסלת בהם, בשני") נראית מן ההיבט הניסוחי כתוספת מאולצת, המקלקלת את הלוגיקה של הטיעון. בדין השני, הלמד והמלמד הוגדרו על בסיס **זמן האכילה** ו**זמן הפיגול** כיחידה אחת. זמן הפיגול מצורף לזמן האכילה כהכרח הגדרתי, בשונה מן בדין הראשון. בדין השני שבבבא א, הלמד הינו: "אף זבחים הנאכלים ליום אחד אחר זמן אכילתן תהא מחשבה פוסלת בהם בשני". בדין הראשון שבבבא א הלמד הינו: "אף זבחים הנאכלים ליום אחד תהא מחשבה פוסלת בהם בשני".

<sup>37</sup> ואף אינה מוסקת, שהרי אין כאן שתי 'הלכות' כנ"ל.

הצמדת זמן האכילה לזמן הפיגול והגדרתם כיחידת לימוד אחת, מבוססת על ההנחה (שמתגלית כשגויה בהמשך) שההגיון שלהם 'מכוון באותו כוון'. כלומר: אם זמן אכילה גדול יותר הוא קולא, אזי גם זמן פיגול ארוך יותר הוא קולא ולהיפך. ניסוח זה אכן פתר את בעיית ה'דיו' משום שהדיו מנוסח כעת כדין שאינו יוצר מינוף. לזמן הפיגול אין עצמאות משפטית כמלמד, והוא 'נגרר' אחר זמן האכילה.

#### דין ב מופרך מיסודו בשל מלמד מורכב המכיל רכיבים סותרים

"הין!! אם פסלה מחשבה בשלישי שאינו כשר לאכילת כל זבח תפסול מחשבה בשני שכן הוא כשר לאכילת קדשים קלים!"<sup>38</sup> המשיב תמה (=הין?!), אם המלמד מורכב מזמן אכילה וזמן פיגול הנגרר אחריו, אזי מחברים שתי הלכות עצמאיות שאינן ממין אחד מן ההיבט הלוגי. זמן פיגול של שלושה ימים **חמור** יותר מזמן פיגול של שני ימים כי אין אופציות אכילה בשום קרבן ביום השלישי. בשל כך, אם אדם חשב לאכול את הזבח בזמן השחיטה ביום השלישי הוא מפגל. ברם, זבח הנאכל לשני ימים (=זמן אכילה גדול יותר) **קל** מזבח הנאכל ליום אחד. זבח בעל זמן אכילה גדול יותר, מן הסתם קל יותר שהרי התורה נתנה יותר זמן לאכילתו, ויש מקום להשהות את אכילתו אפילו שני ימים.<sup>39</sup>

דין ב מופרך מיסודו בשל הגדרת מלמד מורכב המכיל שני רכיבים סותרים באופן לוגי. המשיב אינו מקבל את 'זמן פיגול' כהלכה נגררת אחר זמן האכילה והוא מעניק לה עצמאות משפטית כהלכה העומדת בפני עצמה.

דין ראשון בנוי על זמן האכילה, אלא שהצמדת זמן הפיגול אליו כהלכה נגררת יוצרת מינוף שבעטיו נאמר 'דיו'. דין שני מחבר את שני הזמנים ליחידה אחת של מלמד ובכך המינוף וה'דיו' התבטלו. ברם, הדין נפרך 'מתוכו' והוא למעשה אינו תקף בשל הסתירה הפנימית שיצר. כיצד אם כן נלמד שזמן הפיגול בזבחים הנאכלים ליום אחד, שתהא מחשבה פוסלת בהם בשני? "תלמוד לומר: "אם האכל יאכל" לרבות זבחים הנאכלים ליום אחד שתהא מחשבה פוסלת בהם בשני".

<sup>38</sup> הביטוי 'הין' במשמעות של תמיהה וביטול האפשרות שהוצגה קודם לביטול, מופיע בספרא במקום נוסף ובאותה משמעות. ספרא צו, פרק י"ג, פסקאות א, ב, מהד' פינקלשטיין, עמ' שכד: "יכול אין [לן] מחשבה פוסלת אלא חוץ לזמנו, חוץ למקומו מניין? ודין הוא הזמן פוסל ומחיצה פוסלת, מה הזמן מחשבה פוסלת בו אף מחיצה תהא מחשבה פוסלת בה. הין!! אם פסלה מחשבה בזמן שהזמן נוהג בבמה, תפסול מחשבה במחיצה שאין מחיצה נוהגת בבמה! תלמוד לומר וכו'".

<sup>39</sup> אפשר להציג את הדילמה המדרשית לא בין שני רכיבי זמן: אכילה ופיגול, אלא בין שני רכיבים אחרים: קדושת הקרבן וזמן האכילה והפגול. הנאכלים ליום אחד הם חטאת ואשם, כבשי עצרת ומנחות ותודה (ראה רש"י בבלי ברכות ב ע"א ד"ה 'וכל הנאכלים'). הנאכלים לשני ימים הם שלמים המוגדרים כקדושים קלים (ראה פרוש ר' עובדיה מברטנורא על משנת זבחים פרח ח משנה ג).

קדושים הנאכלים ליום אחד, נראים כ'קדושים' יותר מאלו הנאכלים לשני ימים, כלומר יש בהם 'מעלה עצמותית'. זמן האכילה וזמן הפיגול הוא רכיב אחר, והשאלה למי מהם עדיפות בקביעות הלכתיות שונות. דיון מעין זה מתקיים בספר 'לקח טוב', יוסף ענגיל, ווארשה תרנ"ג, כלל ט"ז: "דפליגי ר"א ורבנן בזה אי ריבוי הזמן עדיף או מעלה עצמותית עדיפא". מתוך שלל הדוגמאות שהמחבר מביא, נראה כי שאלה מטא הלכתית זו מצויה במחלוקת תנאים.

**יג. סיכום לפרק ז (זבחין נאכלין)**

ה'דיו' במקור זה מתייחס למידת 'מה מצינו' ועל כן יש לדלות ממנו רק תובנות שניתן להפיק מהן תועלת מחקרית למידת הק"ו. הואיל והשילוב התנאי של 'מה מצינו' ו'דיו' נמצא רק במקור זה (מקור יחיד) אני מייחס לתובנות אלו בסכום הכללי משקל בהתאם. עיקר משקלן של תוצאות אלו הם בהשוואה בין לבין מקבילותיהן בסוגיות ק"ו ו'דיו'.

**'דיו' דוחה את דעת ה'צד שכנגד'**

לית מאן דפליג כי מטרת הדרשן במקור זה הינה להוכיח כי ההלכה החסרה (=זמן הפיגול לזבחין הנאכלים ליום אחד הוא ביום השני ולא ביום השלישי) יכולה להילמד רק מן הריבוי "האכל יאכל". שלילת האלטרנטיבות האחרות מתבצעת בדרך שנראית כניצוחית בין אישית אולם היא אינה כך, זוהי יצירתו של דרשן תנאי אחד. שלילת הדין הראשון באמצעות 'דיו' משמעותה אחת: אין כזו אלטרנטיבה מדרשית. תפקידו של ה'דיו' במקור זה אינה מוטלת בספק, הוא דוחה את הדין הראשון. זוהי צורת יישום דומה לצורת היישום שפגשנו בסוגיית נידה שם הוכח כי כוונת רבי אליעזר היתה לדחות את דעת חכמים באמצעות 'דיו'. זוהי גישה המייחסת ליוצרי ה'דיו' כוונת דחייה לעמדת הצד שכנגד גם במידת הק"ו וגם במידת 'מה מצינו'

**ה'דיו' ב'מה מצינו' לא חושף סתירות לוגיות**

בשונה מן השו"ט בנידה ובב"ק אין הדרשן עושה שימוש ב'דיו' לשני הדינים המוצעים. דין א' בסוגייתנו נדחה בשל 'דיו' אולם דין ב' נדחה בשל 'סתירה פנימית' ברכיביו **ללא שימוש ב'דיו'**. ה'דיו' בשונה מסוגיית נידה לא נדרש בדין השני כדי לחשוף את הסתירה הפנימית שבהצעה. ה'דיו' ב'מה מצינו' דוחה את הדין בשל 'מינוף' שיוצר **שונות** בין המלמד ללמד. ובלשון עבודה זו אין ה'דיו' משמש במידת 'מה מצינו' כחושף של סתירות לוגיות פנימיות.

**אין פתרון למלמד מורכב שיוצר סתירה**

המלמד בהצעה שניה בסוגיא זו כולל את זמן האכלה ואת זמן הפיגול כיחידת מידע אחת 'הומוגנית' ראינו שמלמד מורכב מידי יכול ליצור 'סתירות פנימיות' שאינו מאפשר שימוש במידת 'מה מצינו'. חכמים בנידה עמדו בפני אותה בעייה מתודולוגית. הפתרון שחכמים מצאו לבעייה זו בנידה הוא ניסוח של ק"ו 'מסדר שני'. זהו אלמנט המעיד על ההתפתחות המתודולוגית בק"ו המורכב כדי לגבור על 'דיו'. בסוגייתנו אין ניסוח כזה, ולדעתי גם לא יתכן ניסוח כזה. הק"ו מטבעו יכול להיות כלי ניצוחי ותוצאתו יכולה להיות בשל כך תוצאה איכותית המצביעה על מגמות ולא על תוצאות קונקרטיות. 'מה מצינו' בהגדרה אינו בודק מגמות הלכתיות איכותיות ומטרתו המתודולוגית הינה להשלים הלכה חסרה וקונקרטית מהלכה מקראית דומה. מטרה זו אינה יכולה להיות מושגת באמצעות ניסוחים מוסוויים, כלומר אינו יכול להיות 'ניצוחי'.

**'היפוכיות'**

'המנגנון הלוגי' של הק"ו המורכב מתבסס על תוכן ההלכות ועל סדרן בתוך המבנה של הק"ו ומכל סדור מוסקת הכללה אחרת. ההקדמות בסוגייתנו אין 'דינים' או 'הלכות' מקראיות אלא נתונים לציון עובדתי בלבד. לסדר הנתונים ב'מה מצינו' אין משמעות מתודולוגית דומה לזו שבק"ו.

## פרק ז – ק"ו ו'דיו' במדרשי הלכה

במנגנון 'מה מצינו' לא נוצרות 'הכללות' אלא השוואות הדינים בלבד. טכניקת 'ההיפוכיות' של הנתונים אינה רלוונטית ב'מה מצינו' ובשל כך משמש הביטוי: "אני אדיננו דין אחר" כביטוי המציע הצעה חדשה שאין לה קשר מתודולוגי להצעה הקודמת (= שינוי בסדר ההלכות). 'ההיפוכיות' הינה אם כן טכניקה מדרשית ייחודית לק"ו ומטרתה לגבור על 'דיו'.

### **המינוף המלאכותי ב'מה מצינו' נכשל!**

את ההגדרה המתודולוגית להצעה בדין הראשון בסוגייתנו ניתן לכנות בשם 'מינוף מלאכותי ומאולץ', (= "תהא המחשבה פוסלת בהם, בשיני"). תוספת זו של המילה "בשיני" גרמה למעשה לדחיית הדין ב'דיו' (= "מה אילו לשלשה אף אלו לשלשה"). המינוף המלאכותי בק"ו לא גורמת לדחייתו על די 'דיו' אלא אם כן היא יוצרת מצג של 'פירכה לוגית'. זאת ועוד, בחלק מן הסוגיות ראינו כי המינוף המלאכותי מכוון מראש כדי להפיק הלכה חדשה באמצעות 'דיו'. 'המינוף המלאכותי' נכשל אם כן במידת 'מה מצינו' עקב 'דיו' אולם הוא 'גוייס' במידת הקל וחומר על ידי מצדדי ה'דיו'.

### **ה'פירוט התוכני ב'דיו'**

כמו בכל הסוגיות שראינו עד כה, גם כאן, יוצר ה'דיו' מוסיף לניסוח הכלל את ה'פירוט התוכני הנדרש: "מה אילו לשלשה אף אילו לשלשה". במידת 'מה מצינו' כמו במידת הק"ו ה'פירוט התוכני' הכרחי שהרי ה'דיו' דוחה את הדין המוצע וציטוט הכלל בלבד אינו מצביע על הרכיב הבעייתי שנדחה.