



פרשת השבוע
לאור י"ג מידות הדרש

גבריאל חזות • מיכאל אברהם

הוצאת תם

כפר חסידים
כסלו תשס"ו 2005

© כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות
ולעמותת "מידה טובה לחקר ההגיון היהודי".
ת.ד. 5217 כ. חסידים, מיקוד: 20400
midatova@netvision.net.il

ניתן להזמין את הספר בטל': 04-9847757

סדר ועימוד: סטודיו תם
עיצוב הספר והכריכה: מיטל הראל
התקנת מפתחות: אלעד גוטמן
הודפס בדפוס העיר העתיקה

אודות עמותת 'מידה טובה'

עמותת 'מידה טובה' הוקמה למען קידום המחקר התורני ברוח אשר משלבת כלים אקדמיים עם כלים ישיבתיים-מסורתיים. התחלנו בפירסום דף שבועי העוסק בחקר י"ג מידות הדרש. בכוונתנו להרחיב את מעגל הפעילות למחקר תורני בתחומים נוספים, ובטווח רחוק יותר אף לפרספקטיבות תורניות של נושאים מתוך מדעי הרוח.

המסגרת התיאורטית לפעילותנו מותווה בקוורטט, שספר זה הוא חלק ממנו. בסדרה זו מוצגות שתי עמדות פילוסופיות שונות אשר מעומתות זו עם זו: העמדה האנליטית והעמדה הסינתטית. במהלך הקוורטט אנו משתמשים במערכת המושגית הזו בכדי לנתח קונפליקטים פילוסופיים ואידיאולוגיים שונים לגבי המדע, הדת, המיתוס, האדם, החברה והאידיאות הרווחות בה, התורה ההלכה והמשפט.

מתוך ההבחנה הבסיסית הזו, ומתוך תחושה כי רבים מן הכשלים המובנים בתחומי הדעת והאידיאולוגיות השונות נגזרים מתוך אימוץ (לפעמים לא מודע) של עמדה אנליטית, אנו מנסים לצאת לפיתוח אלטרנטיבה סינתטית בתחומים שונים.

למיטב הכרתנו, וכפי שניתן להיווכח גם מקריאת הקוורטט, העיון המופשט עומד ביסודה של כל אידיאולוגיה ובודאי גם של כל מהפכה. על כן, כצעד ראשון אנו מתרכזים בנייתו ומחקר תיאורטי של התחומים הרלוונטיים.

עיקר פעילות העמותה מוקדשת לייסודה ופיתוחה של דיסציפלינה מחקרית ברוח ישיבתית, אשר תחקור ותבחן באופן שיטתי את ההיגיון התורני לענפיו השונים, ותצא ממנו אל כל תחומי ומרחבי הדעת.

בשנת תשס"ד יצא לאור ספר ראשון בהוצאת העמותה, אשר מאגד בתוכו את כל המאמרים השבועיים (לפי פרשיות השבוע) שהתפרסמו בגיליונות 'מידה טובה'. הכרך השני גם הוא עומד לצאת בתחילת שנת תשס"ו.

אנו מתעתדים להקים בהמשך אתר אינטרנט אשר יכיל חומר רלוונטי, הן פרי יצירתה של העמותה והן אחר. כמו כן הכרזנו (בדף 'מידה טובה' לפרשת שמות) על הקמת שני כתבי עת למאמרים העוסקים במידות הדרש, אשר מהוות נדבך חשוב למחשבה הסינתטית בכללה. בכוונתנו להמשיך ולפרסם ספרים ומאמרים שונים העוסקים בחקר ההיגיון התורני.

העמותה ומקימיה השתתפו בימי עיון בנושאים רלוונטיים, ומתכוונים להמשיך זאת גם בעתיד.

מתוכננים במסגרת העמותה כנסי לימוד ועיון מטעמנו, לתלמידים, למעוניינים ולחוקרים, על מנת להרחיב את מעגל המעוניינים והמשתתפים במחקרים מסוג זה.

כמו כן, התחלנו בפעילות להקמת מאגר מידע ממופתח, אשר יקיף את כל הדרשות במקורות החז"ליים המצויים בידינו.

פעילויות אלו דורשות משאבים כספיים ניכרים. אנו קוראים לכל מי שהדברים חשובים לו להירתם למשימות החשובות הללו, הן ברעיונות, הן בהשתתפות בפעולות העמותה, והן בגיוס משאבים למימון הפעולות הללו.

תוכן

- 7 הקדמה
- 8 ברייתא דר' ישמעאל וברייתא דדוגמאות

ספר ויקרא

- 11 פרשת ויקרא
- 27 פרשת צו
- 43 פרשת שמיני
- 59 פרשת תזריע
- 71 פרשת מצורע
- 83 פרשת אחרי מות
- 95 פרשת קדושים
- 107 פרשת אמור
- 119 פרשת בהר
- 135 פרשת בחוקותי

ספר במדבר

- 151 פרשת במדבר
- 163 פרשת נשא
- 177 פרשת בהעלותך
- 193 פרשת שלח לך
- 209 פרשת קרח
- 225 פרשת חקת
- 241 פרשת בלק
- 257 פרשת פנחס
- 273 פרשת מטות
- 289 פרשת מסעי

ספר דברים

| | |
|-----|-----------------------|
| 305 | פרשת דברים |
| 323 | פרשת ואתחנן |
| 339 | פרשת עקב |
| 357 | פרשת ראה |
| 373 | פרשת שופטים |
| 391 | פרשת כי תצא |
| 409 | פרשת כי תבוא |
| 427 | פרשת נצבים |
| 443 | פרשת וילך |
| 461 | פרשת האזינו |
| 479 | פרשת וזאת הברכה |

נספחים

| | |
|-----|--|
| 500 | נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים |
| 515 | נספח ב: ביבליוגרפיה כללית |
| 517 | נספח ג: מושגים ומילות מפתח |
| 529 | נספח ד: מילון מונחים |
| 530 | נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים |

הקדמה

אנו מודים לקב"ה על שזיכנו להגיע לעת הזו, ולהוציא את חלקו השני של ספר המאמרים 'מידה טובה' על מידות הדרש לפי פרשיות השבוע לשנת תשס"ה. בזמן שחלף מאז הוצאת החלק הראשון הוקמה עמותת 'מידה טובה' – לחקר ההגיון היהודי, אשר נותנת את המעטפת הטכנית לפעולתנו. עניינה של העמותה מתואר בדף הפותח.

ניתן לומר כי מן העבודה החלקית מאד שנעשתה עד עתה, מתקבלת תמונה אופטימית יותר משחשבנו שתהיה כאשר ניגשנו למלאכה. נראה כי בהחלט ישנה אפשרות ריאלית להתקדם לקראת שיחזור היכולת להשתמש במידות הדרש. אם מקבצים את העבודה המחקרית ואת ספרי הכללים שעסקו בנושא המידות, ניתן לראות דפוסי היסק שמאפיינים את המידות. מתחילים להיווצר אצלנו שרטוטים ראשוניים מתוך תמונה קוהרנטית של עולם הדרש.

אנו רחוקים עדיין מרחק רב מן התמונה המלאה, ואף לא התחלנו בהליך של גיבוש שיטתי של מסקנותינו עד כה, ובודאי לא מחקר שיטתי על כל מידה ומידה כפי שברצוננו לעשות. ובכל זאת, מי שעוקב אחרי המאמרים בכל שבוע, או שקורא את הספר, יוכל לקבל תמונה ראשונית וחלקית של מה שהעלינו עד כה.

לעת הזאת אנו כבר עוסקים במאמרים נוספים על סדר הפרשיות, לקראת ספר 'מידה טובה' תשס"ו. באופן מכוון, המאמרים הנוכחיים אינם עוסקים במדרשים נוספים, אלא בניסיון להתמקד, לאסוף ולחדד, את מה שנעשה עד כה, זאת מתוך מגמה לאסוף ולגבש את היבול המועט שעלה בידינו, בכדי להתוות כיוונים להמשך מחקר שיטתי בתחום של מידות הדרש.

לאחר תום המחזור השנתי הראשון על שני חלקיו, אנו מוצאים כי הצלחנו לעסוק, או לפחות לגעת במידה זו או אחרת, בכל י"ג מידות הדרש כולן, ואף במידות דרש נוספות שאינן כלולות בברייתא דרי"ש. הצלחנו להבין מעט מדוע חלק מן המידות הנוספות אינן כלולות ברשימה הקאנונית של רי"ש, ועמדנו מעט גם על טיבן של "ב המידות של ר"א בשריה"ג. עסקנו גם באפיון הכולל של מערכת הדרש, בעיקר מתוך נקודת המבט של הרמב"ם, בשורשיו ובמקורות נוספים. עסקנו ביחס בין הדרש והפשט, בשאלות כמו האם המסקנה המדרשית טמונה בכתוב או שזוהי מעין הרחבה שלו. ראינו מעט על מידות כמו נוטריקון וגימטריא, אשר כלל אינן נראות כמו דרש אלא כמו רמז (ותוך כדי כך הערנו כללית על היחס בין הדרש לבין הרמז).

אנו מודים לקוראינו הנאמנים שמחזקים את ידינו ואף מגיבים למה שנכתב בדפים, ומעודדים קוראים ומתעניינים נוספים להצטרף למערכה. נשמח להמשיך ולקבל תגובות והערות מכל סוג שהוא ומכל אחד. תגובות אלה הן חלק בלתי נפרד מן הניסיון שלנו להתקדם לקראת פיצוח סודן של מידות הדרש.

ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א (ספרא, וייס)

רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר, מגזירה שוה, מצנין אב מכתוב אחד, מצנין אב משני כתובים, מכלל ופרט מפרט וכלל, מכלל ופרט וכלל אי אהה דן אלא כעין הפרט, מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל. (ב) כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יאל אלא ללמד על הכלל כלו יאל, כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ליטעון טען אחר שהוא כענינו יאל להקל ולא להחמיר, כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ליטעון טען אחר שלא כענינו יאל להקל ולהחמיר כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל לידון בדבר חדש, אי אהה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירושו, דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו וכן שני כתובין המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם.

ברייתא דדוגמאות (ספרא, וייס)

(א) מקל וחומר כיול ויאמר ה' אל משה ואזיה ירק ירק בפניה הלא תכלם שצעת ימים תסגר שצעת ימים קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום אלא דיו לאל מן הדין להיות כנדון תסגר מרים שצעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף.

(ד) מגזירה שוה כיול נאמר בשומר שכר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ונאמר בשומר חנם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו מה בשומר שכר שנאמר בו אם לא שלח ידו פטר את היורשין אף בשומר חנם שנאמר בו אם לא שלח ידו יפטור בו את היורשים.

(ה) מבנין אב מכתוב אחד כיול לא הרי המשכב כהרי המושב ולא המושב כהרי המשכב הלא השוה שבהן שהן כלים עשויין לנוח אדם לצד והזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם צמגט וצמשא ולטמא בגדים אף כלים שהן עשויין לנוח אדם לצדו יהא הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם צמגט וצמשא ולטמא בגדים יאל המרכב שהוא עשוי לסיבולן אחר.

(ו) מבנין אב משני כתובים כיול לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח עמאים ולא פרשת שלוח עמאים כהרי פרשת הנרות הלא השוה שבהן שהם צלו מיד ולדורות אף כל דבר שהוא צלו יהא מיד ולדורות.

(ז) **מכלל ופרט** כיצד מן הבהמה כלל מן הצקר ומן האין פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט.

(ח) **מפרט וכלל** כיצד כי יתן איש אל רעבו חמור או שור או שה פרט וכל בהמה לשמור כלל פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט.

מכלל ופרט וכלל כיצד ונתת הכסף בכל אשר תאזיב נפשך כלל, בצקר ובאין זיין ובשכר פרט ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט לומר לך מה הפרט מפורש דבר שהוא וולד וולדות הארץ וגדולי קרקע אף אין לי אלא כל דבר שהוא וולד וולדות הארץ וגדולי קרקע ילאו כמהין ופטירות.

(ט) **מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל** כיצד קדש לי כל זכור, יכול אף נקבה במשמע ת"ל זכר, אי זכר יכול אפילו ילאת נקבה לפניו, תלמוד לומר פטר רחם אי פטר רחם יכול אפילו לאחר יולא דופן תלמוד לומר זכור זהו כלל האריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל.

פרק ח כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא, כיצד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' ועומאחו עליו ונכרתה הנפש ההיא והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים, וכשילאו מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו ילאו אלא ללמד על הכלל כלו ילאו, לומר לך מה שלמים מיוחדין קדשים שקדושתן קדושת מזבח אף אין לי אלא כל דבר שקדושתו קדושת מזבח ילאו קדשי צדק הבית.

(ג) **כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר** כיצד ובשר כי יהיה זו בעורו שחין ונרפא וכתיב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכוה בכלל כל הנגעים היו וכשילאו מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו ילאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה ושלא ידונו אלא בשבוע אחד.

(ג) **כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר**, כיצד ואיש או אשה כי יהיה זו נגע בראש או בזקן, והלא הראש והזקן בכלל עור ובשר היו, וכשילאו מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו ילאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשאר / בשער / לבן, ולהחמיר עליהן

שידונו בשער להוב.

(ד) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירוש, כי לא ישחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש שאין תלמוד לומר כי כחטאת האשם הוא לכהן, אלא לפי שיאל לידון בדבר חדש בצוהן יד וצוהן רגל וצוהן ימנית, יכול לא יהא טעון מתן דמים למזבח, ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן, הרי החזירו הכתוב לכללו בפירוש לומר לך מה חטאת טעונה מתן מזבח אף אשם טעון מתן מזבח.

(ה) דבר הלמד מענינו כי ימרע ראשו קרח הוא עכור הוא, יכול יהא עכור מכל עומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בצבחת נגע לבן אדמדם דבר למד מענינו שאינו עכור מכל עומאה אלא מעומאת נתקים בצבד.

(ו) דבר למד מסופו כי לא ונתתי נגע לרעת צבית ארץ אחוזתכם משמע בית שיש צו אצנים ועלם ועפר מעמא יכול אף בית שאין צו אצנים ועלם ועפר מעמא, תלמוד לומר ונתן את הבית את אצניו ואת עליו ואת כל עפר הבית, דבר למד מסופו שאין הבית מעמא עד שיהא צו אצנים ועלם ועפר.

(ז) שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא השלישי ויכריע ביניהם, כי לא כתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר וכתוב אחר אומר מן השמים השמיעך את קולו ליסרך, הכריע השלישי כי מן השמים דברתי עמכם מלמד שהרכין הקדוש צורך הוא שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמכם, וכן אמר דוד בספר תלים /תהלים/ ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו.

הלל הזקן דרש שצט מדות לפני זקני צתירה, קל וחומר, וגזרה שוה, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר למד מענינו, אלו שצט מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני צתירה.

(ח) כתוב אחד אומר וצבא משה אל אהל מועד לדבר אהו, וכתוב אחד אומר ולא יכול משה לצבא אל אהל מועד הכריע כי שכן עליו הענן אמור מעתה כל זמן שהיה הענן שם לא היה משה נכנס לשם נסתלק הענן היה נכנס ומדבר עמו, רבי יוסי הגלילי אומר הרי הוא אומר ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה' מלמד שנתנה רשות למלאכים לחבל וכך הפסוק אומר ושכחתי כפי עליך עד עצרי מלמד שנתנה רשות למלאכים לחבל, וכך הפסוק אומר אשר נשבעתי באפי אם יצואון אל מנוחתי, כשישוב אפי יצואון אל מנוחתי.

■ פרשת ויקרא ■

המידה הנדונה

כלל ופרט וכלל.
ריבוי ומיעוט וריבוי.
בנין אב.

מתוך המאמר

- אופן פעולת המידה 'כלל ופרט וכלל'.
- תיאור סינכרוני ודיאכרוני של מידה זו.
- עוד על מחלוקת דבי רי"ש ודבי ר"ע.
- מהם ה'צדדים' בדרשות כלל ופרט?
- על החלוקה למינים וסוגים.
- הדגמת התהליך ההיסטורי של המשגה ופורמליזציה של מערכת המידות.

מקורות מדרשיים לפרשת ויקרא

או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבעה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם לאחת מאלה: (ויקרא ה, ד)

מתני'. אחד דברים של עצמו ואחד דברים של אחרים, ואחד דברים שיש בהן ממש ואחד דברים שאין בהן ממש. כיצד? אמר שבועה שאתן לאיש פלוני ושלא אתן, שנתתי ושלא נתתי; שאישן ושלא אישן, שישנתי ושלא ישנתי; שאזרוק צרור לים ושלא אזרוק, שזרקתי ושלא זרקתי. ר' ישמעאל אומר: אינו חייב אלא על העתיד לבא, שנאמר: (ויקרא ה) להרע או להיטיב. אמר לו ר"ע: א"כ, אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מניין? אמר לו: מריבוי הכתוב. אמר לו: אם ריבה הכתוב לכך, ריבה הכתוב לכך. (משנה שבועות כה ע"א)

ר' ישמעאל אומר: אינו חייב אלא על העתיד לבא. ת"ר: (ויקרא ה) להרע או להיטיב - אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, שאין בהן הרעה והטבה מניין? תלמוד לומר: (ויקרא ה) או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים, אין לי אלא להבא, לשעבר מניין? תלמוד לומר (ויקרא ה): לכל אשר יבטא האדם בשבועה, דברי רבי עקיבא; רבי ישמעאל אומר: להרע או להיטיב - להבא. אמר לו רבי עקיבא: אם כן, אין לי אלא דברים שיש בהן הטבה והרעה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מניין? אמר לו: מריבוי הכתוב. אמר לו: אם ריבה הכתוב לכך, ריבה הכתוב לכך. שפיר קא"ל רבי עקיבא לר' ישמעאל! א"ר יוחנן: ר' ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט, רבי עקיבא ששימש את נחום איש גזו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט. מאי ר' עקיבא דדריש ריבוי ומיעוטי? דתניא: או נפש כי תשבע - ריבה, להרע או להיטיב - מיעט, לכל אשר יבטא האדם - חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל, מאי ריבה? ריבה כל מילי, ומאי מיעט? מיעט דבר מצוה. ור' ישמעאל דריש כלל ופרט: או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים - כלל, להרע או להיטיב - פרט, לכל אשר יבטא האדם - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש להבא, אף כל להבא, אהני כללא לאתויי אפי' דברים שאין בהן הרעה והטבה להבא, אהני פרט למעוטי אפילו דברים שיש בהן הרעה והטבה לשעבר. איפוך אנא!

א"ר יצחק: דומיא דלהרע או להיטיב, מי שאיסורו משום (במדבר ל') בל יחל דברו, יצאתה זו שאין איסורו משום בל יחל דברו אלא משום בל תשקרו. רב יצחק בר אבין אמר, אמר קרא: או נפש כי תשבע לבטא בשפתים, מי שהשבועה קודמת לביטוי ולא שהביטוי קודמת לשבועה, יצא זה אכלתי ולא אכלתי - שהמעשה קודם לשבועה.

נפש כי תחטא ומעלה מעל ביקוק וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו: או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטא בהנה: והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק או את הפקדון אשר הפקד אתו או את האבדה אשר מצא: או מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו וחמשתיו יסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו: (ויקרא, ה כא-כד)

רבי אליעזר דריש רבויי ומיעוטי, ורבנן דרשי כללי ופרטי; רבי אליעזר דריש רבויי ומיעוטי: (ויקרא ה) וכחש בעמיתו - ריבה, בפקדון או בתשומת יד - מיעט, או מכל אשר ישבע - חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל, מאי ריבה? ריבה כל מילי, ומאי מיעט? מיעט שטרות; ורבנן דרשי כללי ופרטי: וכחש בעמיתו - כלל, בפקדון או בתשומת יד או בגזל - פרט, או מכל אשר ישבע עליו - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות - שאין מטלטל, יצאו עבדים - שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות - שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון;

א. המשגה ועיצוב של דרכי הדרש

מבוא: שתי מחלוקות התנאים לגבי 'כלל ופרט וכלל'

בפרשת קרבן השבועה (שהוא אחד מאשמות החטא), אשר מופיעה בפרשתנו בפרק ה', ישנם שני הקשרים שחז"ל דורשים אותם במידת 'כלל ופרט וכלל'. בשני ההקשרים ישנה מחלוקת תנאים, ובשניהם מופיעה התייחסות מתודולוגית נדירה של חז"ל, אשר מגדירים באופן מפורש, אמנם לאקוני מאד, את דרכי הלימוד השונות של הצדדים המעורבים במחלוקת, ואת מקורותיהן ההיסטוריים. בהמשך דברינו נראה כי דרשות אלו באמת משקפות את תהליך העיצוב וההמשגה של כללי הדרש.

במקרה הראשון נחלקים ר' עקיבא ור' ישמעאל לגבי חיוב קרבן על שבועת ביטוי לשעבר. כאשר נשבעים על העתיד ('אעשה כך וכך') ולא מקיימים זאת, מוסכם על כולם שיש להביא קרבן. אולם כאשר נשבעים על אירוע שכבר התרחש בעבר ומתברר שהוא כלל לא התרחש, נחלקו ר"ע ור"ש האם מתחייבים על כך קרבן. במקרה השני נחלקים ר' אליעזר וחכמים לגבי חיוב שבועת הפיקדון על קרקעות.

משמעות הדברים: על דרש והלכה בפרספקטיבה היסטורית

חז"ל בסוגיית שבועות כו ע"א קובעים שר"ע שייך לבית המדרש של נחום איש גמזו, אשר דרש את התורה בריבוי ומיעוטי. ואילו הצד השני שייך לדבי רי"ש אשר היו דורשים את התורה בכללי ופרטי, ויסוד דרך הדרש הזו הוא בר' נחוניא בן הקנה. בסוגיית לז ע"ב נראה שר' אליעזר משתייך לבית המדרש של ר"ע בנושא זה. יש לציין שר' אליעזר היה אחד מרבותיו של ר"ע, ולכן מוזר הוא שדרך הדרש של ריבוי ומיעוט מתייחסת דווקא לר' עקיבא, ולפניו לנחום איש גמזו. מדוע מתעלמים מר' אליעזר שהיה בתווק?¹

ישנן סוגיות נוספות שמופיעה בהן מחלוקת בין הדורשים כללי ופרטי לאלו שדורשים ריבוי ומיעוטי (ראה שבועות ד ע"ב, נזיר לה ע"א ועוד). מעיון במקורות השונים עולה תמונה סבוכה ביותר, שכן כפי שכבר עולה בסוגיות שבועות ד-ה וחולין סז-סח, וכן העירו כמה ראשונים (ראה, למשל, תוד"ה ר"ע',

¹ יש מקום לתלות זאת בנידוי שנידו את ר"א, לאחר המקרה של תנורו של עכנאי, שמאותו זמן לא באו ללמוד ממנו תורה (אמנם ר"ע כנראה היה חריג, ונראה שהוא כן המשיך לבוא אליו. ראה סוגיית סנהדרין סח ע"א).

שבועות ד' ע"ב), גם מי שדורש ריבוי ומיעוטי דורש במקרים מסויימים כללי ופרטי, ולהיפך.

אם כן, על אף שהגמרא מציגה את הדברים כהשתלשלות היסטורית של שני בתי מדרש עקביים, ממכלול הסוגיות השונות נראה שאין בשני בתי המדרש הללו שיטות קוהרנטיות ביחס לדרשת כלל ופרט או ריבוי ומיעוט. אמנם כבר הערנו כמה פעמים (ראה, למשל, בדף לפרשת תולדות) שבמהלך ההיסטוריה שתי השיטות שולבו יחד, ונוצרה שיטה (או שיטות) שמאחדת את שתי דרכי הדרש, וייתכן שאנו רואים כאן דוגמא טובה לכך (בהמשך נדגים זאת באופן חד יותר בסוגיות אלו).

יש לציין שגם במישור הפסק המצב כלל אינו ברור. לדוגמא, בשתי הסוגיות המובאות למעלה פסקי הרמב"ם לכאורה סותרים זה לזה. בסוגיית שבועות הפקדון הרמב"ם פוסק כחכמים שדורשים כללי ופרטי (ראה גזלה פ"ט ה"א), ואילו בפרשת שבועה לשעבר הרמב"ם פוסק כר' עקיבא שדורש ריבוי ומיעוטי (ראה שבועות פ"א ה"ב).

יש מקום לדון האם הרמב"ם בפסקיו בכלל מחוייב לקוהרנטיות במישור של דרכי הדרש, או שמא הוא פוסק את ההלכה במישור ההלכתי ולא במישור המתודולוגי-דרשני, המטא-הלכתי. בכל אופן, בסופו של דבר, לאחר שנפסקה ההלכה כך, אנו יכולים כעת לחזור לשיטות הדרש שעומדות בבסיס ההלכות שנפסקו, וההלכה הפסוקה כשלעצמה, גם אם הרמב"ם עצמו לא התכוין לכך, מבטאת שיטת דרש משולבת.

אמנם ראה בתוס' הנ"ל, שבועות ד' ע"ב, שמוכיחים שגם ר"ע מסכים לדברי חכמים בזה, והוא חולק על ר"א רבו. אם כן, לפי דברי התוס' בהחלט ייתכן שכבר אצל ר"ע ורי"ש עצמם היה שילוב כלשהו בין שתי דרכי הדרש הללו. לפי זה ניתן להניח שגם הרמב"ם היה מודע לכך, וגם הוא ראה בשיטת הדרש שהתקבלה שיטה משולבת אחת, ואותה הוא פסק להלכה.

מכאן אולי נפתרת השאלה שהעלינו למעלה מדוע דרך הדרש הזו קרויה על שם ר"ע ונחום איש גמזו, ואילו ר' אליעזר נעדר מן התיאור ההיסטורי שלה. בסעיף הבא נראה הצעה מהותית יותר, אשר תבהיר את התעלומה ההיסטורית הזו.

פורמליזציה והמשגה של מערכת המידות

המו"מ בין רי"ש ור"ע ביחס לשבועות ביטוי על לשעבר מופיע בסוגיא שלוש פעמים (את כולן הבאנו למעלה). אנו נראה כאן שזוהי הדגמה חדה ויפה של תהליך ההמשגה והפורמליזציה של מידת 'כלל ופרט וכלל'. מבחינתנו זהו בניין אב לתהליך שעבר על מערכת המידות כולה (כפי שהוא מתואר בדף לפרשת לך-לך).

בנוסח שבמשנה מופיע רק תיאור של המחלוקת ההלכתית, ואח"כ מו"מ לאקוני, שאינו מזכיר כלל את מידות הדרש של כלל ופרט. רי"ש מתחיל את הדיון ולומד מ'להרע או להיטיב' שמתחייבים רק על שבועה להבא (= 'כעין הפרט', בלשון הברייתא). ר"ע טוען כנגדו שאם הוא מצמצם את החיוב רק לדברים שהם ממש כמו הפרט (= 'להרע או להיטיב') אז הוא אמור למעט גם דברים שאין בהם הרעה או הטבה (כלומר שאין בהם הנאה לאדם). לעומת זאת, אם הוא מרבה גם דברים שאין בהם הרעה והטבה – כי אז עליו לרבות את הכל.

הנוסח השני מופיע בברייתא שבתחילת סוגיית הגמ'. גם שם לא מופיעה המידה 'כלל ופרט וכלל', ולדרשות עדיין אין מבנה מוגדר. בניגוד למשנה, שם הפותח הוא ר"ע, ורי"ש מגיב אליו וקובע שמ'להרע או להיטיב' לומדים שמתחייב רק על שבועה להבא. על כך טוען ר"ע שאם רי"ש מרבה על גבי ציר ההרעה וההטבה, עליו לרבות גם על ציר הזמן. לא מופיעה תשובתו של רי"ש, מדוע באמת הוא תופס את הריבוי באופן לא סימטרי?

זה גופא הקושי שהגמרא עונה עליו בניסוח השלישי, אותו מביא ר' יוחנן, שגם הוא מביא ברייתא. שם כלל לא מופיע דו-שיח בין ר"ע לרי"ש, אלא מוצגות שתי עמדות זו במקביל לזו. נציין כי רק שם מופיעות במפורש המידות 'כלל ופרט וכלל' וריבוי ומיעוט וריבוי. לא לגמרי ברור מן הנוסח בגמרא מה מתוך הנאמר שם הוא נוסח של הברייתא ומהו הביאור שמוסיף רי"ש ללשון הברייתא.

בכל אופן, יוצא מכאן שהשימוש במידות כלל לא מופיע במו"מ המקורי בין ר"ע ורי"ש, אלא רק בניסוח האמוראי. רק שם אנו פוגשים את הפורמולות הידועות של 'כלל ופרט וכלל', או 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. מבנה זה נראה כביטוי מוחשי של התהליך עליו עמדנו בדף לפרשת לך-לך, שם ראינו שמערכת המידות שבידינו היא תוצאה של תהליך היסטורי של המשגה ופורמליזציה. שלושת הניסוחים שאנו רואים כאן יכולים להיות שלושה שלבים בהמשגה הזו: מהמשנה, שם הניסוח הוא כללי והיולי, אינטואיטיבי לחלוטין. השלב השני הוא הניסוח בברייתא הראשונה, אשר מפרטת מה לומדים מכל אחד משלושת הרכיבים של הכלל ופרט

וכלל, אולם עדיין ללא איזכור של המידה הפורמלית עצמה. רק בשלב השלישי, בדבריו של רי"ח, מופיע הניסוח הסופי, אשר משתמש מפורשות במידת 'כלל ופרט וכלל' ו'ריבוי ומיעוט וריבוי'.

ייתכן שזוהי הסיבה מדוע בסופו של דבר דרכי הדרש הללו קרויות על שמם של ר"ע ורי"ש, על אף שהם לא יסדו אותן. כנראה שהם אלו אשר גיבשו את התצורה המקובלת של דרכי הדרש הללו, כפי שהן מצויות בידינו. יש לשים לב לכך שאם כנים דברינו אז ייתכן כי אפילו בזמנם של ר"ע ורי"ש עדיין לא היה מבנה מגובש סופית. ר' אליעזר היה רק חוליית ביניים. הוא לא יסד את הדרך הזו, וגם לא גיבש אותה, ולכן יש כאן הסבר אפשרי לכך ששמו כלל אינו מוזכר עליה.

ב. סוגיית שבועת ביטוי: 'ריבוי ומיעוט' מול 'כלל ופרט'

סיכום מהדף לפרשת וארא: תיאור דיאכרוני של מידת כלל ופרט

לפני שנעבור לפרטי הסוגיא, נסכם את הסכימה של פעולת מידת 'כלל ופרט וכלל' מהדף לפרשת וארא.

מבנה של 'כלל ופרט וכלל' מורכב מתהליך דו-שלבי. כאשר מופיע מבנה של כלל ופרט, אזי ההלכה הנלמדת מוחלת רק על מה שזהה בדיוק לפרט. כאשר נוסף לאחר המבנה הזה עוד 'כלל' בתרא', הוא מרחיב את האמור בפרט אל כל הדומה לו. כעת שוב עולה השאלה מדוע לא מספיק היה לכתוב את הפרט לבדו, ואז היינו מרחיבים אותו על ידי בנין אב אל כל הדומה לו? מסתבר שהמבנה המשולש מיועד להוות מסגרת תוחמת. מטרת כתיבת הכלל היא להגביל את ההרחבה של הפרט, ולהעמיד אותה רק על כל מה שדומה לפרט אך נמצא בתוך הכלל. כלומר המסקנה היא מצומצמת יותר מאשר מה שהיה מתקבל מבנין אב. ראה על כך באיור להלן.

לעומת זאת, לפי ר"ע המבנה הכפול של כלל ופרט, כבר הוא מוביל לכל מה שדומה לפרט (כמו התוצאה של כלל ופרט וכלל לפי רי"ש). הכלל האחרון במבנה המשולש חוזר ומרבה את הקבוצה שדומה לפרט, ומחזיר את ההיקף כמעט עד הכלל המקורי. ההרחבה הסופית אינה מחזירה אותנו ממש לכלל הראשוני. פרט אחד מתמעט מן הכלל. לפי ר"ע מטרת המבנה היא מיעוט הפרט הזה.

יישום לסוגיית שבועות: תיאור סינכרוני של המידה

כפי שהזכרנו בחלק הראשון, בהקשר של שבועות ישנם שני צירים רלוונטיים שעולים מן הניסוח המקראי של הפרט: ציר המהות, או תוכן השבועה (הרעה-הטבה), וציר הזמן (לשעבר-להבא). ר"ע מרבה את שני הצירים, כלומר השבועה חלה על המרחב כולו. עדיין עליו להוציא מן המכלול פרט אחד, שכן המבנה של 'ריבוי ומיעוט וריבוי', בו נקטה התורה כאן (ולא הסתפקה בבניין אב), מיועד לרמוז לנו על כך שתחום התחולה אינו כולל הכל. יש להוציא ממנו פרט אחד (דבר מצווה). לעומתו, ר' ישמעאל מרבה שבועות רק על ציר התוכן (הרעה והטבה), אך לא על ציר הזמן. ר"ע תוקף אותו בדיוק בנקודה זו: מדוע להעדיף את אחד הצירים על השני?

מסוגיית הגמרא עולה שהבנת שורשה העקרוני של המחלוקת (כללי ופרטי או ריבוי ומיעוטי) נדרשה כדי להבין מדוע רי"ש מרבה רק על אחד מן הצירים ולא על שניהם.

ננסה כעת להבין את תמונת המחלוקת כפי שהיא עולה מסוגייתנו. אנו מניחים ששלושת הניסוחים מבטאים מחלוקת אחת, אשר עברה תהליך של חידוד והמשגה, אך לא שונתה באופן מהותי (עורכי הסוגיא לא העירו שיש כאן ניסוחים חלוקים). שני הצדדים יוצאים מתוך אותו מבנה מקראי משולש, אשר מורכב משלושה ביטויים: כללי, פרטי וכללי: 'או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים' - כללי, 'להרע או להיטיב' - פרטי, 'לכל אשר יבטא האדם' - כללי, והם חלוקים ביניהם כיצד לדרוש אותם.

שיטת ר"ע

לפי ר"ע, מרבים מהכלל הראשון ('או נפש כי תשבע') את הדברים שאין בהם הרעה והטבה. מן הכלל השני ('לכל אשר יבטא האדם') מתרבות שבועות על לשעבר. נראה בבירור שלשיטתו נקודת המוצא היא הפרט שבמרכז ('להרע או להיטיב'), וממנו אנו מרבים בשני הצירים הרלוונטיים, שכן לפי ר"ע אין אפשרות להבחין ביניהם ולבחור אחד מהם (כאמור, גם ר"ע ממעט פרט אחד – דבר מצווה).²

² אמנם הר"ח בפירושו לסוגיית כו"ע"א מסביר את ר"ע אחרת. הוא סובר שר"ע ממעט דברים שאין בהם הרעה והטבה מהפרט, ואחר כך מרבה זאת שוב מהכלל. וכל התהליך נועד רק לרמוז שיש להוציא דבר מצווה. ראה על שיטת הר"ח גם בדף לפרשת וארא.

יש לשים לב לכך שבשיטת ר"ע אחרי שני הריבויים הפרט נמחק לחלוטין. שני הריבויים מנטרלים את שני המאפיינים המסייגים של הפרט, ובסופו של דבר כל השבועות מחייבות, פרט לשבועה על דבר מצווה. גם המיעוט הספציפי הזה אינו נראה קשור בשום צורה לאופיו של הפרט ('להרע או להיטיב'). לפי ר"ע לא ברור מדוע התורה בוחרת בפרט שהוא דווקא בעל אופי כזה. לפי המסקנה נראה שאין לכך כל משמעות.

שיטת רי"ש

זוהי בדיוק הסיבה לכך שרי"ש לא מקבל את דברי ר"ע. הוא סובר שדווקא בגלל הניסוח של התורה בצורה של 'כלל ופרט וכלל', ובחירת הכלל הספציפי באמצע, התורה רומזת לנו שעלינו לרבות, אולם רק באחד מן הצירים.

מהו הבסיס להכרעה באיזה ציר לרבות? על כך עונים שני ר' יצחק בהמשך הברייתא האחרונה, שזה יוצא מדיוקים אחרים בפסוקים. המהלך לפי רי"ש הוא שמעצם המבנה המקראי אנו יודעים שיש לרבות רק בציר אחד. זהו הרכיב הפורמלי של המידה 'כלל ופרט וכלל'. הדיוק בפסוק, שהוא נתון מקומי, רק רומז באיזה מן הצירים עלינו לבחור.³

בזאת נבין מדוע לשיטת רי"ש התורה בונה מבנה משולש כזה, כדי שנלמד ממנו על כל מה שכעין הפרט. לכאורה אותה תוצאה עצמה היתה מתקבלת אם התורה היתה כותבת רק את הפרט, והיינו לומדים ממנו במידת בנין אב (=אנלוגיה), ומרחיבים לכל מה שדומה לו. אם היה כתוב רק הפרט היינו לומדים לכל סוגי השבועות, כמו שעושה ר"ע (זהו שלב א באיור 1 להלן), אפילו ללא המיעוט של דבר מצווה שקיים לשיטת ר"ע.

דווקא בגלל השיקול שהתורה כתבה זאת בצורה מאד ייחודית של מבנה משולש, אנו מגיעים למסקנה שהרחבה נעשית אך ורק בציר אחד, ולא בשני. זהו בדיוק ההבדל בין כלל ופרט לבין בניין אב. לפי רי"ש התורה כתבה את הפרט ולא דיברה על שבועת ביטוי באופן כללי שכן היא רצתה שנרחיב כמו בשלב ג באיור 1, ולא כמו בשלב א (מה שהיה מתקבל מכוח מידת בניין אב).

³ נראה מכאן שרי"ש פועל דווקא בפריזמה של הכללים, בעוד ר"ע מתחיל מהפרט ועולה ממנו בהכללות. והי מסקנה הפוכה לזו שעולה ממאמרו של הרב זייני, 'לוגיקה ומטפיסיקה בדרשות חז"ל', ספר הגיון, עלי מרצבך ומשה קופל (עורכים), מכון צמת, תשנה.

הערה: תיאור סינכרוני ודיאכרוני

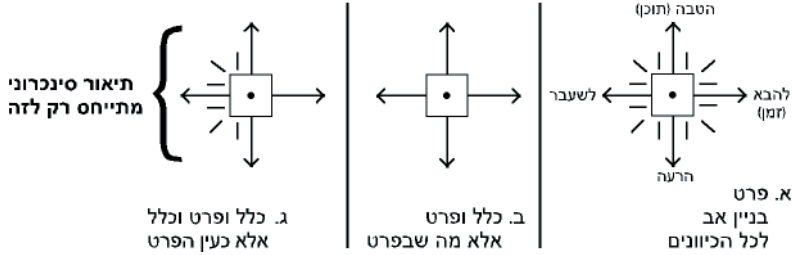
בדף לפרשת וארא נקטנו במתודה דיאכרונית לתיאור המידות הללו. הסברנו שלב אחר שלב, מהכלל הראשון לפרט שאחריו ולכלל האחרון, בצורה דיאכרונית: מהמוקדם למאוחר. לעומת זאת, כאן הסברנו את מידת הדרש הזו בצורה סינכרונית. אין כאן הליכה שלב אחר שלב, אלא הסתכלות כוללת: מה תרומתו של כל חלק למבנה. התוצאה היא אותה תוצאה, אולם היחס בין אופני הפעולה שבשני התיאורים הללו אינו לגמרי ברור.

ייתכן שגם זוהי תמונה של ההתפתחות ההיסטורית עליה עמדנו לעיל. בשלב המוקדם יותר ישנה התייחסות לתרומתו של כל חלק מהמבנה המשולש בנפרד. לאחר הפורמליזציה נוצר מבנה המבטא מנגנון בעל צורה מוגדרת, שלכל חלק בו יש משמעות ויחס לחלקים האחרים.

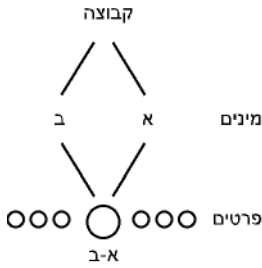
ג. צדדי דמיון: מינים וסוגים**סתירה בין שתי הסוגיות**

עד כאן ראינו כי לפי רי"ש מידת 'כלל ופרט וכלל' היא סוג של אנלוגיה, או אינדוקציה, מבוקרת, מן הפרט לכלל כלשהו. האם יש עיקרון אשר מורה לנו כיצד לבצע את האינדוקציות הללו? כיצד ניתן לאפיין את הפרטים הנתונים במקרא, ולהחליט באילו כיוונים לבצע את ההרחבות ובאילו כיוונים לא לבצע אותן? בדוגמא בה עסקנו עד כה היו לפרט שני מאפיינים רלוונטיים: העובדה שהוא נוסח בלשון עתיד, והתוכן שלו שעסק בהרעה והטבה. כבר כאן היתה התלבטות לאילו כיוונים עלינו להרחיב את הפרט, וזו הוכרעה מכוח דיוקים בפסוקים. במקרה השני אשר עוסק בשבועת הפיקדון (בסוגיית שבועות לז' ע"ב), המצב הוא לכאורה דומה: הדרשה שם מבוססת על 'כלל ופרט וכלל' מהפסוקים בהמשך פרק ה בפרשתנו (כא-כד). הכלל הראשון הוא 'וכחש בעמיתו', הפרט הוא 'בפיקדון או בתשומת יד', והכלל השני הוא 'או מכל אשר ישבע'. גם שם הגמרא מניחה שלפרט ישנם שני מאפיינים: דבר המיטלטל, וגופו ממון. אולם שם באמת אנו לומדים כעין הפרט: יצאו קרקעות שאינם מיטלטלים (וגם עבדים שהוקשו קרקעות), ויצאו שטרות שאין גופם ממון. אם כן, שם אין כל הרחבה של ממש. לכאורה המצב ממש זהה למצב אחר בו התורה היתה כותבת רק את הפרט והיינו מרחיבים אותו בבנין אב.

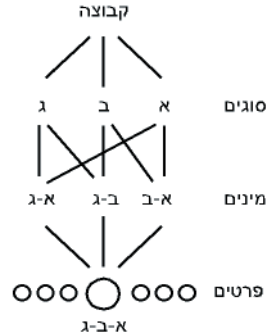
איור 1: שיטת רי"ש - תיאור דיאכרוני



איור 3: מיון לפי שני צדדים



איור 2: מיון לפי שלושה צדדים



יש לציין כי בסוגיא זו לא מופיע הנוסח שמסביר למה מועיל הכלל (שמנטרל את אחד הצירים) ומה ממעט הפרט. לגבי מה שממעט הפרט זה ברור גם ללא הסבר מפורש, אולם מדוע לא מופיע שהכלל מהני להרחיב על אחד הצירים? הסיבה, כמובן, היא שאכן במקרה זה הוא אינו מרחיב מאומה. אם נבחן את הסוגיא שם ניווכח מייד כי גם אלו אשר אינם דורשים כללי ופרטי אלא ריבוי ומיעוטי, בסופו של דבר ממעטים פרט אחד: הם ממעטים רק שטרות. אם כן, לכאורה הם בוחרים את אחד הצירים ומרחיבים רק ביחס אליו. לכאורה זהו מצב מקביל לחלוטין למה שעשה רי"ש בסוגיא הקודמת. זוהי הרחבה מבוקרת של הפרט אשר נעשית רק על אחד מתוך שני הצירים שמאפיינים אותו

(קרקע או מטלטלין). אם כן, לא ברור מדוע זה מוצג כאן כדרשת 'ריבוי ומיעוט וריבוי' ולא כדרשת 'כלל ופרט וכלל'?

צדדי דמיון

ישנן כמה וכמה מידות כלל ופרט. ההבדלים ביניהן נעוצים כנראה בשאלה כמה צדדי דמיון אנו מרחיבים מהפרט המופיע במקרא.⁵ כך גם עולה מקיבוץ ההתייחסויות בסוגיות התלמוד השונות אשר עוסקות בכך (ראה חולין סו ע"א, נזיר לה ע"ב, עירובין כז-כח), אף שישנן סתירות לכאורה בין הסוגיות השונות. היישוב ביניהן, או לפחות מיפויין, דורש מחקר אינטנסיבי (ראה, למשל, בספרו של הד"ר אדולף שוורץ על מידות כלל ופרט), ואכ"מ.

מידת 'כלל ופרט' - אין בכלל אלא מה שבפרט', פירושה שההלכה מיושמת רק על מה שזהה מכל הצדדים לפרט (בדרך כלל מדובר על שלושה צדדים. אמנם בתוד"ה 'וכי תימא', חולין סו ע"א, כתבו שמדובר בכל הצדדים הרלוונטיים). לעומת זאת, מידת כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, זה אינו 'אלא מה שבפרט' אלא רק 'כעין הפרט', כלומר קבוצה רחבה יותר: מה שדומה לפרט. הגמרא קובעת שהדברים אמורים ביחס לדמיון בצד אחד לפחות (ראה נזיר לה ע"ב ועוד). מעמדן של שתי המידות האחרות לא ברור, וכאן לא נעסוק בהן.

סיווג ומיון: המקרה של שלושה צדדים

בשורש העניין מונחת החלוקה הלוגית של קבוצה כלשהי לסוגים ומינים. ניטול קבוצה של עצמים פרטיים, למשל קבוצת בעלי החיים. קבוצה זו מחולקת לכמה סוגים, למשל: עופות, דגים, חיות ובהמות. כל סוג כזה מחולק למינים, למשל הדגים מחולקים ליונקים ואחרים. בכל מין נכללים פרטים.

⁴ על רקע זה לא נתפלא לגלות שר"ע בכבודו ובעצמו כנראה מקבל את הדרשה של כלל ופרט בסוגיא זו (כפי שהעירו תוד"ה 'ר"ע', שבועות ד ע"ב). אמנם ראה שם בתוס' כמה אפשרויות להסביר את, ולפי חלק מהן ר"ע אינו באמת מקבל את הדרשה אלא ממעט שטרות וקרקעות משני מיעוטים שונים. בכל אופן, לא נימלט מהקושי מדוע הדרשה בדף לז ע"ב קרויה 'כלל ופרט וכלל'.

⁵ הרב הנזיר, בספרו **קול הנבואה** (ספר ראשון מאמר רביעי סעיף כב-כג), דן במידות הכלל ופרט (ישנן שמונה מידות כאלו) ומציע אפשרות כוללת למפות את כולן על ציר אחד. לטענתו כל מידות הכלל ופרט הן אנלוגיות וישנו הבדל ביניהן רק מבחינת צדדי הדמיון.

אם כן, הקבוצה הכוללת, הסוג והמין, הן כולן קבוצות של יישים. ניתן לאפיין אותן דרך ההיקף (=האקסטנסיה) שלהן, וגם דרך התכונות המגדירות אותן (=האינטנסיה). הגדרה דרך ההיקף מורכבת מהצבעה ישירה על כל הפרטים אשר מצויים בקבוצה הנדונה. הגדרה דרך המהות בנויה על מניית התכונות המגדירות את הקבוצה. את היישים הבודדים בדרך כלל לא מאפיינים דרך תכונותיהם (באקסטנסיה) אלא הם משמשים כאבני הבניין של הקבוצות. תכונותיהם מורכבות מתכונות של הקבוצות שהם נכללים בתוכן. למשל, הלוויתן הוא בעל חיים, שהוא דג ויונק. לווייתן מסויים עונה להגדרות הללו, ומעבר להן יש לו תכונות ספציפיות אשר אינן נוגעות למיון זה. כאשר אנו מתבוננים על הפרט שמצוי במבנה של כלל ופרט, מדובר במין ולא ביש פרטי. על כן לאותו פרט ישנן תכונות, או מאפיינים (אינטנסיה), אשר מגדירות אותו כמין ביחס לסוגים ולקבוצות שמעליו. התכונות של המין הזה מהוות את צירי ההרחבה הפוטנציאליים של מידות הכלל והפרט. בסוגיות שמנינו למעלה, המין הזה משמש בתפקיד הלוגי של יש פרטי.

יישום על מקרים של שלושה צדדים

ניטול כעת את המקרה הרגיל בו דנות הסוגיות הללו, בו יש לפרט שלושה מאפיינים (=צדדים): א, ב ו-ג. הפרט הזה נכלל בקבוצות ברמות שונות (מינים וסוגים, וגם בקבוצה כולה). ככל שמספר המאפיינים רב יותר ברור שנכללים בקבוצה פחות פרטים, ולהיפך. נראה כעת את המצב שנוצר מהכללות שונות של פרט בעל שלוש תכונות כנ"ל (ראה תיאור בסכימה המצורפת, איור 2). במצב כזה ישנה הרחבה מדרגה ראשונה, והיא הרחבה לקבוצה שאבריה דומים לפרט בכל הצדדים (שלושתם). זוהי הרחבה שאינה מוסיפה תכונות אלא רק יישים נוספים שהם בעלי אותן תכונות בדיוק (מאופיינים בשלושת התכונות). הדרגה הבאה היא הרחבה לקבוצה שכוללת את הפרטים הדומים לפרט בשניים מן הצדדים. כאן הגענו אל המין. ישנם שלושה מינים שונים, כל אחד מהם דומה לפרט בשניים מן הצדדים (מין אחד דומה לו בצדדים א-ב, מין אחר בצדדים ב-ג, ומין שלישי בצדדים א-ג). הפרט שלנו כלול כמובן בכל אחד מהמינים. לפעמים ניתן לבצע הרחבה הלכתית רק למין אחד מתוך השלושה (כלומר הרחבה הלכתית שתקפה רק ביחס לצמד מאפיינים מסויים, כמו שראינו למעלה שרי"ש עושה הרחבה רק על ציר אחד של מאפיינים, ולא על הציר השני). הדרגה הבאה היא הרחבה לקבוצה שאיבריה דומים בצד אחד בלבד. כאן מתקבלת קבוצה רחבה יותר, שכן זהו כבר הסוג. מספר הסוגים גם הוא שלושה, וכל אחד מהם

מוגדר על ידי אחד מן הצדדים: סוג שפרטיו מאופיינים בתכונה א, סוג שפרטיו מאופיינים בתכונה ב, וסוג שמאופיין בתכונה ג. כל אחד מן הסוגים הללו מכיל תחתיו שניים משלושת המינים שמנינו קודם לכן (למשל, הסוג שמאופיין בתכונה א, מכיל תחתיו את המין שמאופיין בתכונות א-ב, וגם את המאופיין בתכונות א-ג).

נציין כי במצבים משולשים ('כלל ופרט וכלל', או 'פרט וכלל ופרט') מספר הפעמים שמופיע הפרט בכותרת המידה הוא אשר קובע את מספר הצדדים שבהרחבה. למשל, 'פרט וכלל ופרט' מרחיב בשני צדדים (אל המין). לעומת זאת, 'כלל ופרט וכלל' מרחיב בצד אחד בלבד (אל הסוג).⁶

שני צדדים: הצעה לפתרון הבעיה מלמעלה

מן התיאור שלמעלה, ניתן לראות שכאשר יש לנו מקרה ובו שני צדדים (=לפרט יש רק שתי תכונות מאפיינות), מתעוררת בעיה (ראה איור 3). זהו המצב בסוגיות שבועת ביטוי ושבועת הפיקדון בהן עסקנו למעלה. בשני המקרים הללו היו לפרט רק שני מאפיינים רלוונטיים. זהו מצב בעייתי מבחינת המיון המקובל. במקרה כזה בכלל לא מוגדר סוג. ישנה אפשרות להרחיב לצד אחד ולעלות למין, או להרחיב לשני מינים, ותו לא. ומה בדבר הסוג? כלל לא מוגדרת כאן רמה כזו. בהרחבת כל אחד משני הצדדים אנו מגיעים מייד לקבוצה הכוללת.

אם כן, במקרים אלו דרגת החופש אשר נותרת לנו היא ההרחבה בציר אחד, או בשניהם גם יחד. כלומר או הרחבה למין אחד או לשני מינים. הרמה הלוגית של שתי האפשרויות הללו אינה שונה, שכן זהו הבדל כמותי ולא איכותי: בכל מקרה אנו עולים רק למין, אולם ישנה אפשרות להרחיב לשני מינים או למין אחד. כעת אולי נוכל להתחיל להבין את הסתירה בה פגשנו למעלה. מחד, ר"ע דורש ריבוי ומיעוט. ראינו שפירוש הדברים הוא שהוא עולה לסוג ולא רק למינים. אולם מה הוא עושה כאשר ישנם רק שני צדדים? הוא עושה את אותו דבר, כלומר מרבה עד המכסימום. אולם זה עדיין נקרא דרשת 'כלל ופרט' ולא 'ריבוי ומיעוט'. הסיבה לכך היא שאנו עולים אל המין ולא אל הסוג.

נגענו כאן רק על קצה המזלג בסוגיא סבוכה ביותר, אשר דורשת מחקר מעמיק. ומשוגתנו איתנו תלין.

⁶ ראה בדברי הרב הנזיר הנ"ל.

תובנות מפרשת ויקרא

1. נראה גם מלשון הרמב"ם ואופי פסיקותיו, שנוצרה באופן היסטורי שיטת דרש המשלבת את שיטת דבי רבי עקיבא הדורש את התורה ב'ריבוי ומיעוטי' לבין שיטת דבי רבי ישמעאל הדורש את התורה ב'כללי ופרטי'.
2. מתוך צורת היישום של מידת 'כלל ופרט וכלל' המוצגת במדרשים שבפרשתנו, ניתן להבחין בדוגמה יפה וחדה של תהליך ההמשגה והפורמליזציה שעברה מידה זו, וכל המידות בכלל.
3. צורת היישום של רבי עקיבא לכלל 'כלל ופרט וכלל' הינה כדלקמן: מבצעים שני ריבויים, שלאחריהם נמחק הפרט לחלוטין, שני הריבויים מנטרלים את שני המאפיינים המסייגים של הפרט. גם המיעוט הספיציפי המוזכר במקרא, אינו נראה קשור לאופיו של הפרט.
4. לפי רבי ישמעאל, מידת 'כלל ופרט וכלל' היא סוג של אנלוגיה או אינדוקציה מבוקרת, מן הפרט לכלל כלשהוא, הפרט בעל מאפיינים שמורה לנו את כיוון האינדוקציה, וההכרעה הסופית מסתמכת על דיוק בפסוקים.
5. יש כמה וכמה מידות 'כלל ופרט', הרב הנזיר מונה בספרו 'קול הנבואה', שמונה מידות כאלו, ההבדלים ביניהם נעוצים כנראה בשאלה, כמה צדדי דימיון אנו מרחיבים מהפרט המופיע במקרא.
6. מידת 'כלל ופרט' - אין בכלל אלא מה שבפרט' פירושה שההלכה מיושמת רק על מה שזהה מכל הצדדים לפרט. לעומת זאת, 'כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט', פירושו הכללה לקבוצה רחבה יותר: מה שדומה לפרט (= 'כעין הפרט', ולא 'אלא מה שבפרט').

■ פרשת צו ■

המידות הנדונות

- דבר שהיה בכלל ויצא ללמד.
- כלל ופרט.
- כלל ופרט וכלל.
- היקש.
- בניין אב.
- הצד השווה.
- ללמד על עצמו יצא.
- ללמד על חברו יצא.

מתוך המאמר

- מהי מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'?
- האם מידה זו מוסכמת?
- מה יחסה למידות אחרות (בניין אב, כלל ופרט, מידות ר"א בריה"ג)?
- מאיפה 'יצא' הפרט?
- האם זו אינה אנלוגיה פשוטה? מה יחסה למידת בניין אב מכתוב אחד?
- האם מידה זו היא לשונית או הגיונית?

מקורות מדרשיים לפרשת צו

והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר ליקח וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה: ונפש כי תגע בכל טמא בטמאת אדם או בבהמה טמאה או בכל שקץ טמא ואכל מבשר זבח השלמים אשר ליקח ונכרתה הנפש ההוא מעמיה: (ויקרא ז, כ-כא)

אמר אלהם לדתיכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל ליקח וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מלפני אני יקח: (ויקרא כב, ג)

אלא אמר רבא: שלש כריתות בשלמים למה? אחת לכלל, ואחת לפרט, ואחת לטומאה הכתובה בתורה סתם ואיני יודע מה היא, (בבלי, שבועות ז ע"א)

שלש כריתות בשלמים - באוכלן בטומאה אחת באמור אל הכהנים כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים וגו' ואמרינן בזבחים בפ' רביעי (דף מה:): דהא יקרב אכילה הוא ומהו יקרב בראוי להקרבה שהוקדש בכלי ושתיים בצו את אהרן והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים וסמיך ל' והנפש כי תגע בכל טמא ובתרוייהו כתיב ונכרתה.

אחת לכלל - ...ומדה זו נדרשת בתורת כהנים בתחלת הספר דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד כו' כיצד... וא"ת למה אין נידונים בכלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט שלמים אין מידי אחרינא לא משום דמרוחקין זה מזה בשני ענינים וכך מפורש במנחות בפרק כל המנחות באות מצה (דף נה:): דהיכא דפרט מרוחק מן הכלל נידון במדה זו ללמד על הכלל וכו' ואם תאמר מה בין זו למדת כלל ופרט וכלל שאתה דן כעין הפרט הרבה יש שמדת כעין הפרט באה להוסיף על הפרט בכלל אחרון דברים אחרים שאין כתובין בו וזו באה לגלות על הפרט ולא להוסיף עליו ודברים רבים למידין במדה זו שאינן באין במדת כעין הפרט כגון בהבערה שאנו אומרים לחלק יצאתה ובמדה זו היא באה הבערה בכלל היתה ולמה יצאה להקיש אליה ולגלות על כל הכלל שכשם שחייב על הבערה בפני עצמה כך חייב על כל אב מלאכה שבכלל בפני עצמו. (רש"י שם)

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

(בבלי, כריתות ב ע"ב)

א. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד

מבוא

בדף זה נעסוק במידה "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא". מידה זו רלוונטית למצב בו התורה מפרשת הלכה שהיא פרט מתוך קבוצה רחבה יותר. אנו יכולים כאן להסיק שיציאה זו מיועדת להוות דוגמא אשר מלמדת משהו על הכלל כולו. בפרשתנו ישנם שני פסוקים אשר נדרשים במידה זו. האחד (ז, יח) נדרש בסוגיית זבחים יג ע"א-ע"ב לגבי מחשבת פיגול. השני (ז, כ), נדרש בסוגיית כריתות ב ע"ב. הדרשה השנייה מובאת גם בברייתא דדוגמאות, והיא עוסקת באכילת בשר קודש בטומאה. בדף השבוע אנו נתמקד בה.

יחסה של מידה זו למידת 'כלל ופרט'

כפי שמעיר רש"י בשבועות (המובא למעלה), מצב כזה בו יש טענה כללית ואחריה טענה פרטית שמהווה התפרטות של הראשונה, היה אמור להידרש במידת 'כלל ופרט'. אולם הגמרא בסוגיית מנחות נה ע"ב קובעת שמידת 'דבר שהיה בכלל' משמשת במצבים שבהם הפרט מרוחק מן הכלל, בהם אנו לא דורשים במידת 'כלל ופרט' (ראה בדף לפרשת כי-תשא, ובסוגיית פסחים ו).¹ כך כותב גם הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות.²

כפי שראינו שם, אם הכלל מרוחק מהפרט, אזי אין ערובה לכך שהסדר הוא אכן סדר הציווי של הקב"ה למשה, ולכן כאן נאמר הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', ולא ניתן לדרוש במידת 'כלל ופרט' שכן ייתכן שהמידה הרלוונטית היא דווקא 'פרט וכלל'. אולם בכל המקרים הללו ניתן לדרוש את הפסוקים הללו במידת 'דבר שהיה בכלל', שכן זו אינה תלויה בסדר בו הציוויים נאמרו, או בסדר ההופעה במקרא.

יש לדון ביחסה של המידה לשלוש המידות האחרות של 'דבר שהיה בכלל ויצא

¹ וגם למי שדורש כלל ופרט מרוחקים (ראה בדף לפרשת כי-תשא), כתבו בתוד"ה 'כלל' בסוגיית מנחות שם, שזה רק כשהם באותה פרשה ולא בשני עניינים. וראה **אנציק"ת** ע' 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד', הערה 68.

² יש להעיר כי מצב כזה, גם אם הפסוקים היו קרובים זה לזה, אינו המקרה הרגיל לדרשה במידת 'כלל ופרט'. בדרך כלל חז"ל דורשים בכלל ופרט כאשר הם מוצאים פסוק אשר מתחיל בלשון כללית וממשיך בביטוי פרטי (ראה בדף לרשת כי-תשא ועוד). אולם כאן

מן הכלל, ולמידות כד-כה של ר"א בריה"ג ('ללמד על עצמו' ו'ללמד על חברו').
ראה על כך **מידות אהרן פי"ג, ואנציות** סביב הערה 83 והלאה.

אכילת בשר קודש בטומאה

בפרשתנו נאמרו שני כריתות לגבי בשר שלמים. האחת עוסקת במי שהיה טמא ואכל בשר קודש, והשנייה במי שאכל בשר קודש טמא. התורה עוסקת בכך במקום נוסף, והוא בפרשת אמור (ראה רש"י בסוגיא שם, המובא למעלה). הגמרא בשבועות דנה מדוע אנו צריכים את שלושת המקורות הללו, ועונה שאחד נדרש לכלל (הפסוק מפרשת אמור, שמנוסח על כלל בשר הקודשים), והשני לפרט (הפסוק שבפרשתנו, העוסק באכילת בשר שלמים בטומאה). השלישי נדרש באמצעות מידת 'אם אינו עניין', ואכ"מ. כפי שהבאנו לעיל מדברי רש"י, אין כוונת הגמרא כאן לדרשת 'כלל ופרט', אלא לדרשת 'דבר שהיה בכלל'. הדרשה עצמה מובאת רק בסוגיית כריתות (וגם בברייתא דדוגמאות). נוסח הדרשה הוא הבא:

**דתניא: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא
אלא ללמד על הכלל כולו יצא, כיצד? (ויקרא ז) והנפש אשר תאכל בשר וגו' -
והלא שלמים בכלל [כל] הקדשים היו, למה יצאו? להקיש אליהן, מה שלמים
שהן קדשי מזבח וחייבין עליהן, אף כל שהן קדשי מזבח חייבין עליהן, יצאו
קדשי בדק הבית!**

נוסח זה מעורר כמה נקודות לדיון, ונתייחס אליהן במהלך דברינו:

1. מדוע בכלל ישנה הנחה נפרדת שאותו פסוק יצא 'ללמד'?
2. היכן נאמר ששלמים הם חלק מכלל כלשהו?
3. מניין לנו שהדין הזה באמת לא נאמר רק על שלמים? נקודה זו נוגעת לסעיף הקודם.
4. מדוע יש כאן התייחסות של היקש? לכאורה זהו רק לימוד על הכלל דרך דוגמא.

מדובר במצב שבו ישנם שני ציוויים מקבילים, האחד על כלל הקבוצה והשני על אחד הפרטים ממנה. זוהי סתם כפילות אשר דורשת הסבר. בדומה לזה, אם כי בהקשר שונה העיר בעל **מידות אהרן**, ד"ה 'או נאמר וכו'', וראה **אנציות** שם הערה 70. על היחס בין מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין שאלות של כפילות, ראה להלן.

שלוש אפשרויות בהגדרת המצב המקראי עליו חלה המידה

בדרשה שלנו התורה קובעת שהאוכל בשר שלמים בטומאה חייב כרת. חז"ל דורשים מכאן במידת 'דבר שהיה בכלל', שבכל בשר קודש האוכלו בטומאה חייב כרת. ולבסוף הפרט מלמד שהדין אמור רק באוכל בשר שקדוש בקדושת מזבח (ולא קדושת דמים, המיועדת לבדק הבית).

אפרירי, ישנן שלוש אפשרויות באשר להגדרת המצב המקראי עליו מופעלת מידת 'דבר שהיה בכלל'. נציג אותן כעת, ונדגים את משמעותן בהקשר של הדרשה שלנו:

1. ישנם שני ציוויים מקבילים, שהאחד עוסק בכלל הקבוצה, והשני עוסק בפרט. במצב כזה הציווי השני הוא מיותר. במקרה שלנו, ישנו ציווי בעל תוכן חופף על כל הסוגים של בשר קדוש (=הפסוק בפרשת אמור), ולכן הפסוק על שלמים הוא לכאורה מיותר.

כך באמת כותב רש"י בסוגיית שבועות המובאת למעלה. הפסוק שבפרשת אמור הוא הכללי, והוא עוסק בכל בשר קודש. נציין כי כך עולה גם מפשט לשון סוגיית הגמרא עצמה, שכן היא מביאה שנאמרה בתורה כריתות נוספת באכילת בטומאה.

2. ישנה קביעה מקראית אשר מכלילה את הפרט בתוך קבוצה כוללת יותר. אולם באפשרות זו המצב הוא שהציווי מופיע אך ורק לגבי הפרט ולא לגבי הקבוצה כולה. במצב כזה אין כפילות, ולכן הציווי הפרטי אינו מיותר. אולם בכל זאת עלינו לשאול את עצמנו מדוע התורה מייחדת את הציווי דווקא לפרט הזה. ובדוגמא שלנו: ישנו פסוק הקובע שבשר שלמים נכלל בכלל הקודשים, אולם אין פסוק שמחייב כרת על אכילת קודשים בטומאה.

גישה כזו עולה מגירסאות הברייתא דדוגמאות בדפוסי קושטא וונציה. לפי גירסה זו נוסף לנוסח שלפנינו פסוק מהמשך הפרשה (ז, לז):

והלוא שלמים בכלל כל הקדשים היו דכתיב "זאת התורה לעולה ולמנחה

ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים".

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

נציין כי נוסח דומה מופיע בגירסת הגר"א לברייתא דדוגמאות, אלא שהוא מביא את שני הפסוקים, הן זה שבפרשת אמור, והן זה שבנוסחת קושטא. לפי הגר"א נראה שהכלל הוא הפסוק שבפרשת אמור המצווה על איסור אכילה בטומאה של כל הקרבנות, והפסוק הזה רק מוסיף ששלמים הוא אחד מהקרבנות, ואינו ייחודי לעניין זה. אם כן, זה מתחבר לאפשרות 1 שהובאה לעיל.

3. אין בכלל קביעה מקראית, אולם הציווי נאמר רק על פרט, וברור לחז"ל, מסברא או ממסורת, שהפרט הזה רק מייצג קבוצה שלימה. שוב, כאן אין שום דבר מיותר, אולם לא ברור מדוע התורה מצווה דווקא על הפרט הזה. ואצלנו, נניח שהשלמים הם רק דוגמא לבשר קרבן, והאיסור לאוכלם בטומאה אינו ייחודי דווקא לשלמים, אלא נאמר על כל בשר קרבן. במצב כזה עולה שאלה מדוע התורה מצווה דווקא על בשר שלמים ולא מנסחת זאת כציווי על כל אוכל בשר קרבן בטומאה. יש לציין כי לא מצאנו כיוון כזה במפרשים ביחס לדרשה דידן. אמנם בדרשה בזבחים יג ע"א לגבי מחשבת פיגול יש בהחלט מקום להבין כך. אם כן, זהו כיוון אפשרי ביחס למידת 'דבר שהיה בכלל'.

אינדיקציות סגנוניות

הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות מעיר על הלשון 'ויצא מן הכלל ללמד'. הוא טוען שנאמרו בדרשה שני חידושים (ראה נקודה א למעלה): א. הפסוק שיצא יצא ללמד. ב. לא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כולו.³ די ברור שהראב"ד הבין כאפשרות 1, שהרי לפי שתי האפשרויות האחרות הפסוק לא יצא ללמד אלא להדגים משהו לגבי הכלל כולו. לפי אפשרות 1 ישנו ייתור בציווי על שלמים ולכן ברור שהפסוק הזה בא ללמד.

גם הנוסח שהפסוק היה בכלל ויצא, מורה על אפשרות 1, שהרי לפי שתי האפשרויות האחרות הפסוק לא היה בכלל. נציין כי בסוגיית זבחים יג, שם כנראה אחת האפשרויות האחרונות היא הנכונה, בכל זאת הנוסח הוא דומה.

³ נראה שדברי הראב"ד מניחים את הגירסה 'לא ללמד על עצמו יצא'. אולם ישנה גם נוסחה שגורסת כאן (ראה סוגיית מנחות נה ע"ב) 'ולא ללמד על עצמו יצא', עם וא"ו. בנוסחה זו נראה שאין כאן שני לימודים אלא אחד.

לפי סוגיית מנחות נה ע"ב אשר קובעת כי מידה זו נוהגת כאשר הכלל מרוחק מהפרט, נראה לכאורה שהיא סוברת כאפשרות 1, שהרי יש כלל אלא שהוא מרוחק. מאידך, אם שני הפסוקים המשתתפים בדרשה לפי אפשרות 1 היו קרובים זה לזה, לא היינו דורשים אותם בכלל ופרט, שכן אלו הם שני ציוויים, ולא ניסוח כללי ואחריו ניסוח פרטי, כמו במקרה הרגיל של 'כלל ופרט'. לכאורה זה דווקא מורה יותר על אפשרות 2. אמנם המעיין בסוגיא שם יראה שהמקרה הנדון שם הוא מקרה שמתאים לאפשרות 1 (יש שם ציווי כללי וציווי פרטי).

אופייה של מידת 'דבר שהיה בכלל': מידה לשונית או הגיונית

בעבר חילקנו את המידות לשני סוגים: מידות לשוניות ומידות הגיוניות. קל וחומר ובניין אב לסוגיו, הן מידות הגיוניות, שכן הן מסיקות את מסקנותיהן מתוכן הפסוקים ולא מניסוחם. לעומת זאת, מידות הכלל ופרט הן לכאורה מידות סגנוניות (אמנם ראה בדף לפרשת כי-תשא), שכן הן מסיקות את מסקנתן מניסוח התורה ולא מתוכנם של הפסוקים. מה טיבה של מידת 'דבר שהיה בכלל'? האם זוהי מידה לשונית או הגיונית?

נראה שלפי אפשרות 1, מדובר כאן במידה לשונית. המסקנה עולה מייתור שקיים בתורה. לעומת זאת, לפי אפשרות 3 (וכנראה גם 2, אף כי לא בהכרח) זוהי מידה הגיונית, שכן היא לומדת מן התוכן: מאופיו של הפרט לאופיו של הכלל. לפי אפשרות זו יש כאן הכללה הגיונית, מפרט כלשהו לכלל שמכיל אותו. זהו סוג של בניין אב מכתוב אחד.

למעשה הבחנה זו מעוררת קושי ביחס לאפשרויות 2-3: מה באמת ההבדל בין מידה זו לבין בניין אב מכתוב אחד? הרי במידת בניין אב אנו מכלילים מדוגמא אחת לכלל שהיא מוכללת בתוכו. אם כן, הרי זה בדיוק מה שאנו עושים גם במידה זו, ולא ברור מדוע היא מוגדרת כמידה מיוחדת.

בדף לפרשת שמות (ראה בח"ב) ראינו שהמפרשים נחלקו ביחס למידת בניין אב מכתוב אחד: יש שפירשו אותה כאנלוגיה (או אינדוקציה) ממקום אחד למקומות דומים (ראב"ד ורש"י וסיעתם). לעומתם, יש שפירשו אותה כמבנה של 'הצד השווה' שנאמר בהקשר אחד (הליכות עולם וסיעתו).

לכאורה מחלוקת זו יכולה להתבטא בהבחנה בין האפשרויות שהעלינו כאן. הראב"ד, אשר סובר שבניין אב מכתוב אחד הוא אנלוגיה רגילה, נאלץ לפרש ש'דבר שהיה בכלל' אינו אנלוגיה סתם, אלא מידה מיוחדת. לעומת זאת, המפרשים מהסיעה הנגדית, יכולים לפרש כאפשרות 2-3, שכן מידת בניין אב אינה אנלוגיה אלא מבנה של 'הצד השווה'.

נעיר כי מפרשי הסיעה השנייה מנמקים את הצעתם שבניין אב מכתוב אחד גם הוא מבנה של הצד השווה, בכך שאנלוגיה כשלעצמה, שהיא חשיבה אנושית רגילה, כלל אינה זוקקת הגדרה ומתן לגיטימציה במסגרת מערכת המידות. אם כן, ברור שהם לא יתלו את האנלוגיה גם במידה זו.

טעם המידה

הראב"ד מסביר את הטעם מדוע אנחנו מניחים שהפסוק לא יצא ללמד על עצמו, בכך שלמעשה אין בפסוק כשלעצמו כל חידוש.⁴ העובדה שהאוכל מבשר שלמים בטומאה חייב כרת יוצאת כבר מהפסוק בפרשת אמור (לשיטתו, שזהו הכלל, וכסוגיית הבבלי שבועות). לכן ברור שהפסוק הזה לא יצא ללמד על עצמו, אלא על הכלל כולו.

מהי האפשרות שהפסוק ילמד על עצמו אם אין בו כל חידוש? כנראה אנו נלמד שעונש כרת על אכילת קודש בטומאה נאמר אך ורק על שלמים. יש לשים לב לכך שזוהי בדיוק התוצאה שהיתה מתקבלת מדרשה במידת 'כלל ופרט'. אולם כאן מכיון שהפרט והכלל מרוחקים, אזי אנו לא לומדים 'שאין בכלל אלא מה שבפרט', אלא להיפך, הפרט מגלה דין כלשהו בכל הכלל, שעונש הכרת הוא רק על אכילת קודשי מזבח בטומאה. זה בדיוק מה שכתב רש"י בשבועות המובא למעלה:

ואם תאמר מה בין זו למדת כלל ופרט וכלל שאתה דן כעין הפרט? הרבה יש: שמדת כעין הפרט באה להוסיף על הפרט בכלל אחרון דברים אחרים שאין כתובין בו וזו באה לגלות על הפרט ולא להוסיף עליו.

יישום על מצבים אחרים

לאור דברינו יש לדון מה יקרה במצב בו אין בכלל ציווי כללי, כמו המצב אצלנו לפי נוסחת קושטא, או כמו המצב בסוגיית זבחים. במקרה כזה הציווי הפרטי אינו מיותר. אמנם עדיין נותרת השאלה מדוע התורה בחרה לצוות את הציווי הכללי דווקא לגבי שלמים. ניתן ללמוד מכאן כל מיני דברים, אולם אין סיבה מיוחדת להסיק שהציווי מיועד ללמד דווקא על הכלל ולא על הפרט עצמו. יותר

⁴ הראב"ד מניח שלא יכולה להיות סיבה להניח שבשלמים לא יחול האיסור הכללי של אכילה בטומאה, ובגללה התורה צריכה לחדש זאת בשלמים. בעינינו, לולא הדרשה זהו ציווי מיותר. במידות אהרן פרק י משיג על דברי הראב"ד הללו.

מכך, לכאורה כאן צריכה לפעול מידת בניין אב, כפי שהערנו למעלה. זהו קושי יסודי על האופן השלישי שהעלינו בהבנת מידה זו.

ב. שני מופעים של מידת 'דבר שהיה בכלל'

מה בין הלימוד של הבערה לחלק יצאת לבין הדוגמאות שלנו? בדף לפרשת ויקהל (ח"א) קבענו שמידת 'דבר שהיה בכלל' היא מידה לשונית ולא הגיונית. שם הבנו אותה באופן פשוט, כפי אפשרות 1. מעבר לכך, ראינו שם שזוהי מידה של הכללה בניגוד להיקש שהוא מידה של השוואה בין פריטים ברשימה. הדוגמא בה עסקנו שם היתה המחלוקת לגבי הבערה. התורה כותבת את הפסוק של הבערה בנפרד משאר המלאכות, ונחלקו תנאים באשר למשמעות הדבר: ר' יוסי סובר שהבערה ללאו יצאת, כלומר לתת לאו מיוחד על הבערה, ולהוציאה מכלל המלאכות שמחייבות סקילה וכת. ור' נתן סבר שהבערה לחלק יצאת, כלומר היא מלמדת שכאשר עוברים על כמה מלאכות בהעלם אחד חייבים חטאת על כל מלאכה בנפרד.

עמדנו שם על כך שהלימוד של ר' נתן אינו בנוי על השוואה בין הבערה לשאר המלאכות, כלומר זה אינו לימוד שהנושא שלו הוא תכונה של הבערה, שממנה לומדים גם לשאר המלאכות. התכונה אותה לומדים שם היא שהעושה כמה מלאכות מתוך המכלול באותו העלם, חייב חטאת על כל מלאכה לחוד. הבערה אינה מלמדת תכונה מסויימת שישנה בכל אחת מן המלאכות לחוד.

במקרים אותם אנו סוקרים כאן המצב הוא שונה. האלמנט שיוצא מן הכלל מלמד תכונה מסויימת שקיימת בכל פרט מהכלל שממנו הוא יצא. במקרה שלנו, השלמים מלמדים שרק קודשי מזבח מחייבים בכרת את האוכל מהם בטומאה, ולא קודשי בדיק הבית. גם בסוגיית זבחים יג, הזריקה מלמדת שכל הפעולות הנדרשות לצורך הכפרה הן אלו שבהן שייכת מחשבת פיגול. שתי אלו הן דוגמאות לכך שמידת 'דבר שהיה בכלל' פועלת כמו היקש, כלומר השוואה של הפרט לשאר פרטי הכלל שממנו הוא יצא (ראה נקודה ד לעיל).⁵

⁵ אמנם יש לציין שנוסח הדרשה לגבי הבערה (בבלי שבת, ע ע"א) מכיל גם הוא את המונח 'היקש'.

שני מופעים של מידת 'דבר שהיה בכלל'

אם כן, ראינו שישנם שני סוגי יישום של מידת 'דבר שהיה בכלל':⁶

1. הכללה, שמלמדת על יחס בין פרטי הכלל (וזה תכונה של הכלל), כמו החילוק לחטאות.⁷
2. השוואה, דמיון בין הפרט לכלל (וזה תכונה של כל אחד מפרטי הכלל). כמו באכילת קודש בטומאה.⁸

ייתכן ששני המופעים הללו מתוארים בשתי נוסחאות שונות שמצאנו עבור מידת 'דבר שהיה בכלל'. הנוסח המקובל הוא 'לא ללמד על עצמו יצא', אולם במדרש הגדול ריש ויקרא הגירסה היא: 'ולא על עצמו בלבד ללמד יצא'. ההבדל הוא שלפי הגירסה הראשונה עיקר עניינה של המידה הוא דווקא שאר הפרטים שבכלל, ולפי הגירסה שבמדרש הגדול נראה שעיקר העניין הוא ללמד על הכלל כולו וגם הפרט הנדון בתוכו. אכילת בשר קודש בטומאה היא דוגמה לנוסחה הראשונה, ואילו הלימוד לחלק הוא דוגמה לנוסחה השנייה.

סוגיית כריתות

הקשר הדיון בסוגיית כריתות הוא בהבנת משניות שמנוסחות כך שבפתיחה שלהן מופיע מספר כללי ואחר כך הן מפרטות אותו (ארבעה אבות נזיקין, שלושים ושש כריתות ועוד). הגמרא שם מסבירה שהמניין במשנת כריתות מיועד ללמדנו שאם עבר על כל הכריתות בשוגג בהעלם אחד, חייב חטאת על כל אחת ואחת. מהו מקור הדין בתורה? הגמרא מסבירה זאת בכך שמופיע בתורה כלל: 'כל אשר יעשה מכל התועבות הללו ונכרתו' (ויקרא יח), וגם פרט שיצא מן הכלל הזה, והוא 'אחותו' (לגביה התורה כתבה בנפרד חיוב כרת). מכאן לומדים שחייבים על כל אחת מן העבירות חטאת, גם אם עוברים על כולן בהעלם אחד. זוהי דרשה במידת 'דבר שהיה בכלל'. המופע כאן הוא מופע של הכללה (לחלק) ולא של השוואה, בדיוק כמו בהבערה. בגמרא מופיעה כאן דעה חולקת, לכאורה בדיוק כמו המקרה של הבערה: ר'

⁶ והשווה לחילוק בריטב"א יבמות ז' ע"א. ועיין גם **מידות אהרן** פרק י והליכות עולם שער ד.

⁷ באנציות שם פ"ג מחלק את הסוג הזה לשני מינים: לחלק, וללמד תכונה שיש בו וממנה גם באחרים (דוגמאות מופיעות בסוגיות יבמות ד ע"א ועוד). ובפסחים קכ ע"א ישנה דוגמה נוספת, אלא שהיא בכלל סותרת את גדר המידה הרגיל (ראה **אנציות** שם הערה 47).

⁸ סוג זה מקביל למידה כה של ר"א בריה"ג, 'יצא מן הכלל ללמד על חברו'.

יצחק סובר ש'אחותו' יצאה ללמד שחייבי כריתות לא לוקים. גם לגבי הבערה ראינו שר' יוסי סובר שהבערה ללא יצאת, כלומר ללמד על עצמה ולא על הכלל. אמנם ישנו הבדל בין שני המקרים: ר' יוסי סובר שהבערה יצאת ללמד משהו על עצמה בלבד. אם כן, נראה שהוא חולק באופן עקרוני על המידה של 'דבר שהיה בכלל'. לעומת זאת, ר' יצחק מסכים ש'אחותו' יצאת ללמד במידת 'דבר שהיה בכלל'. הוא רק טוען שהיא מלמדת משהו אחר: שהתכונה שלא לוקים חלה גם על כל שאר הכריתות. זהו, כמובן, מופע בעל אופי של השוואה. כלומר הוא שולל את המופע הראשון ומציע את השני.

מחלוקת התנאים

ייתכן שר' יוסי גם הוא אינו חולק על עצם המידה של 'דבר שהיה בכלל',⁹ אלא שהוא מבין אותה כמידה של השוואה ולא כמידה של הכללה. אם כן, אזי הוא יקבל את יישום המידה לגבי אכילת קדשים בטומאה (שם זה מופיע כהשוואה), אולם לא לגבי חילוק לחטאות (שם זה מתפקד כהכללה). אם כן, דעתו דווקא כן מקבילה לדעת ר' יצחק בסוגיית כריתות, ולכאורה המופע השני של המידה הוא מוסכם, ורק הראשון שנוי במחלוקת.

ובאמת מצינו בספר הכריתות (בבית התשיעי) שהקשה כיצד ר' יוסי ור' יצחק חולקים על אחת מ"ג המידות? בדעת ר' יוסי הוא מסביר שהוא אינו רואה את הפרט כיוצא מהכלל, והוא מביא לכך סיבה ספציפית. אולם בדעת ר' יצחק דבריו תמוהים מאד: מדוע הוא חושב שר' יצחק חולק על מידת 'דבר שהיה בכלל', הרי הוא דווקא משתמש בה, רק שהוא לומד ממנה משהו אחר?

בעל ספר הכריתות מביא שם שני תירוצים על ר' יצחק: א. הוא אכן לומד 'דבר שהיה בכלל', אלא שלעניין אחר (ולא לחלק). הוא קורא לכך 'כאיך 'דבר שהיה בכלל', כלומר הוא מרגיש שיש כאן שני סוגים, ור' יצחק מקבל רק אחד משניהם, וזה ממש כדברינו כאן. ב. אחותו לא היתה ממש בכלל כל העריות, ואילו שלמים הם ממש חלק מן הקדשים.¹⁰

⁹ ובאמת מסוגיית כריתות שמקשה על ר' ביבי כיצד הוא חולק על המידה הזו נראה שאין חולק לגביה (ראה על כך להלן). מנוסח הגמרא נראה שהוא הדין לכל יג המידות, שהן אינן יכולות להיות במחלוקת. זהו רמז לכך שדבי ר"ע לא חלקו על כל יג המידות של ר"ש, אלא על מידות הכלל והפרט בלבד (שהם דרשו ריבוי ומיעוטי). במידה זו כנראה לא נחלקו כלל.

¹⁰ וכוונתו כנראה למחלוקת רש"י ותוס' במכות יג ע"ב (ראה שם בתוד"ה 'רבי יצחק' הראשון), ואכ"מ.

מה משותף לשני המופעים של מידת 'דבר שהיה בכלל'

ראינו למעלה שרש"י בסוגיית שבועות (ובעקבותיו בעל ספר הכריתות בבית התשיעי) מחלק בין מידת 'כלל ופרט וכלל', שגם היא סוג של אנלוגיה, ושבה אנו דנים 'כעין הפרט', לבין מידת 'דבר שהיה בכלל'. הוא מביא כדוגמא את הבערה לחלק יצאת, שלא היתה יכולה להילמד ממידת 'כלל ופרט וכלל', שכן מידת 'כלל ופרט וכלל' באה להוסיף על הפרט דברים שלא כתובים בו, ואילו מידת 'דבר שהיה בכלל' אינה מוסיפה עליו מאומה, אלא באה לגלות משהו על הפרט עצמו. הסברנו למעלה (בסופ"א) שמידת 'דבר שהיה בכלל' לא מוסיפה עוד סוגי פרטים שההלכה הנדונה חלה עליהם, אלא מוסיפה מאפיינים הלכתיים לפרט הנדון, ואילו 'כלל ופרט וכלל' היא מידה אשר מרחיבה את תחום התחולה של הדין.¹¹

נעיר כי זהו מאפיין משותף לשני המופעים של 'דבר שהיה בכלל'. בסוג אחד אנו לומדים שגם אם הפרט נעשה בהעלם אחד עם עוד עבירות כמותו, הוא מחייב עונש לעצמו (וכך גם הם). ובסוג השני אנו לומדים שתכונתו נאמרה רק במקרים מסויימים (קודשי מזבח, פעולות שמעכבות כפרה וכדו'). ראה בספר הכריתות (שם ס"ג-ד) שמביא עוד דוגמאות לכך.

האם שני מופעי המידה הם מוסכמים

ראינו למעלה שר' יוסי ור' יצחק חולקים על המופע הראשון של המידה (ההכללה), ומסכימים לשני (ההשוואה). לכאורה המופע השני הוא מוסכם. והנה בהמשך סוגיית כריתות מקשה ר' ביבי בר אביי מדוע לא נאמר שיתחייב רק על אחותו לחוד, ועל כל השאר חטאת אחת. הגמרא תמהה עליו כיצד הוא חולק על מידת 'דבר שהיה בכלל', ומביאה כראיה את הדרשה שלנו לגבי אכילת בשר קודש בטומאה. היא מסבירה שהפרט אינו דומה לכלל, שכן הפרט (אחותו) אינו ניתן להיתר, מה שאין כן חלק מפרטי הכלל (כמו אשת איש, שניתרת בגט. ובראשונים מוסיפים: נדה שניתרת בטהרתה), ולכן אין ללמוד מהפרט לכלל. לכאורה עולה מתמיהת הגמרא שהמידה הזו חייבת להיות מוסכמת (ראה בהערה לעיל). הגמרא אינה מוכנה לקבל דעה שחולקת על דרשה במידה זו. כפי שראינו

¹¹ דומה כי אין בכך פתרון הולם לקושיא שהעלינו למעלה, במה שונה מידה זו מבניין אב מכתוב אחד. הסיבה לכך היא שניתן בקלות לראות שהוספת מאפיינים כמוהו כאנלוגיה. לדוגמא, באנלוגיה (או אינדוקציה) לבשר שלמים נוכל ללמוד שגם בשר קודשי מזבח

למעלה, גם ר' יוסי וגם ר' יצחק אינם חולקים על מידה זו, אלא אולי על מופע מסוג אחד שלה בלבד.

אמנם לא ברור מדוע כאן הגמרא לא מסיקה שבאמת נלמד מאחותו שגם בשאר עריות רק אלו שאינן ניתנות להיתר מחייבות חטאת בפני עצמן (להבדיל מאשת איש ונדה), בדיוק כמו השלמים שמלמדים כי דין כרת קיים רק בקודשי מזבח? לכאורה נראה מכאן שר' ביבי מאמץ עמדה הפוכה למה שראינו למעלה: הוא דווקא מאמץ את המופע הראשון של מידת 'דבר שהיה בכלל' (ההכללה: לחלק), ולא את המופע השני (ההשוואה: ללמד מאפיין חדש על שאר פרטי הכלל). להיפך, אם יש הבדל בין הפרט לבין שאר פרטי הכלל, הוא רואה בכך פירכא על ההיקש ביניהם. אם כן, ייתכן שהוא באמת לא יקבל את הלימוד משלמים לשאר קודשים.¹²

כעת אולי נוכל גם להבין מה עונה ר' הונא בריה דר' יהושע לר' ביבי. לכאורה הוא חוזר על הלימוד הידוע של 'דבר שהיה בכלל', ולא ברור מה הוא רוצה להוסיף? לפי דברינו אפשר להבין שכוונתו לומר שאין לפרוץ על הלימוד הזה מהבדלים בין הפרט שיצא לבין שאר פרטי הכלל, שהרי זו גופא המידה שמלמדת להשוות בין הפרט לבין שאר פרטי הכלל. אם היתה אפשרית פירכא כזו, אזי לא ניתן היה ללמוד משלמים על שאר קרבנות, או מזריקה על שאר פעולות ההקרבה. אם כן, ר' הונא חולק על ר' ביבי בדיוק בכך שהוא רואה גם במופע הראשון של המידה יישום לגיטימי. ממילא אין מקום לטענתו של ר' ביבי.

אחרים שנאכל בטומאה מחייב כרת. אם כן, הוספת מאפיינים היא כמו הרחבה באנלוגיה (או אינדוקציה).

¹² אלא אם נאמר שהקבוצה של שאר קודשים גם היא, מעצם הגדרתה, רק קודשי מזבח, בדיוק כמו שלמים. אלא שאם כך אז לא צריך בכלל את הלימוד של 'דבר שהיה בכלל', שהרי כל עצמו של זה לא נועד אלא למעט מהכלל את הקודשים שהם לבדק הבית. ובאמת קצת צריך עיון, על נוסחת הגר"א ודפוס קושטא ונוציה הנ"ל, אשר מבינים שהכלל הוא שאר הקרבנות: לא ברור מה הלימוד משלמים מוסיף, אם מראש מדובר רק על פרטים אחרים שהם קודשי מזבח. כבר מעצם ההגדרה הכלל הוא קודשי המזבח והוא לא כולל קדושת דמים.

תובנות מפרשת צו

1. מידת 'כל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא' רלוונטית למצב בו התורה מפרשת הלכה שהיא פרט מתוך קבוצה רחבה יותר. יציאה זו מיועדת להיות דוגמה אשר מלמדת משהו על הכלל כולו.

הגמרא קובעת שכלל זה נוהג במצבים שבהם הפרט מרוחק מן הכלל.
2. אפרירי, ישנן שלש אפשרויות באשר להגדרת המצב המקראי עליו מופעלת מידת 'דבר שהיה בכלל':
 - א - קיימים שני צווים מקבילים, האחד עוסק בכלל הקבוצה והשני עוסק בפרט. הצווי השני לכאורה מיותר.
 - ב - ישנה קביעה מקראית שמכלילה את הפרט בתוך קבוצה כוללת יותר. הצווי מופיע אך ורק לגבי הפרט ולא לגבי הקבוצה כולה. במצב זה אין כפילות ולכן הצווי הפרטי אינו מיותר.
 - ג - אין בכלל קביעה מקראית, אולם הצווי נאמר רק על הפרט, וברור לחז"ל מסברא או ממסורת שהפרט הזה מייצג קבוצה שלימה.
3. מתוך א' - נראה שאופיה של המידה 'לשוני'.

מתוך ב', ג' - נראה שאופיה של המידה 'הגיוני'.
4. קיימים שני יישומים למידת 'דבר שהיה בכלל':
 - א - הכללה, שמלמדת על יחס בין פרטי הכלל, וזו תכונה של הכלל.
 - ב - השוואה, דמיון בין הפרט לכלל, וזו תכונה של כל אחד מפרטי הכלל.
5. מידת 'דבר שהיה בכלל' לא מוסיפה עוד סוגי פרטים שההלכה הנדונה חלה עליהם, אלא מוסיפה מאפיינים הלכתיים לפרט הנדון. ואילו 'כלל ופרט וכלל' היא מידה המרחיבה את תחום התחולה של הדין.

■ פרשת שמיני ■

המידה הנדונה

קל וחומר

מתוך המאמר

- האם יש קו"ח על בסיס שני נתונים בלבד?
- האם בכל קו"ח הלמד חמור מן המלמד, או להיפך?
- קל וחומר כמידה פרשנית-טכסטואלית.
- האם מה שכתוב בתורה חמור ממה שלא כתוב בה?
- האם כל קו"ח קוצץ את הענף עליו הוא עצמו יושב?
- היעדר מידע ואירלוונטיות של פרמטרים.
- למה לא לומדים קו"ח מהלמ"מ?

מקורות מדרשיים לפרשת שמיני

**וַיִּשָׂא אֱהֲרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיִּרְדּוּ מַעֲשֵׂת הַחֹטָאת וְהַעֲלָה וְהַשְׁלָמִים:
וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאֱהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד יְקֹוֹק אֶל כָּל
הָעָם:**
(ויקרא ט, כב-כג)

ויבא משה ואהרן אל אהל מועד, למה נכנס משה ואהרן ביחד ללמד אהרן על מעשה הקטורת, או לא נכנס אלא לדבר אחר, הריני דן ירידה טעונה ברכה, וביאה טעונה ברכה, מה יציאה (כנראה צ"ל: ירידה) מעין עבודה אף ביאה מעין עבודה, מנין לביאה שהיא טעונה ברכה, ודין הוא ומה אם יציאה שאינה טעונה רחיצה טעונה ברכה, ביאה שטעונה רחיצה אינו דין שטעונה ברכה, או חילוף ומה אם ביאה שאינה טעונה ברכה טעונה רחיצה, יציאה שטעונה ברכה אינו דין שטעון רחיצה, לא אם אמרת בביאה שכן יצא מחול אל הקודש, תאמר ביציאה שכן יוצא מקודש לחול, בטל החילוף, וחזרנו לדין ירידה טעונה ברכה, וביאה טעונה ברכה, מה ירידה מעין עבודה, אף ביאה מעין עבודה, הא למה נכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטורת.
(ספרא, שמיני פרשה א)

א. האם יש קל וחומר שמבוסס על שני נתונים?

מבוא

בעבר הבחנו בין שלושה סוגי מדרשים: מדרש הלכה, מדרש אגדה ומדרש פרשני. המדרש המובא למעלה הוא מדרש פרשני, שכן מטרתו היא לחשוף את הפשט של הפסוקים, ואלו אינם עוסקים באגדות, וגם הדרש אינו יוצר סביבם אגדות. השיקול במדרש הוא שיקול הלכתי, אולם מטרתו היא לחשוף את מה שאירע, ולא דווקא את מה שמחייב אותנו. השיקול אותו עושה הדרשן משתמש במידת קל וחומר, אולם בצורה מוזרה: זהו קו"ח שמבוסס על שני נתונים בלבד. ננסה להבהיר את הדרשה, ובאמצעותה נפתח כמה תובנות מעניינות ויסודיות ביחס לקו"ח בכלל.

מהלך המדרש

המדרש מנסה לברר מדוע נכנסו משה ואהרן ביחס אל אוהל מועד: האם בכדי ללמד את אהרן את עבודת הקטרת, או לדבר אחר. כדי לפשוט זאת, המדרש פותח בלימוד מירידה לביאה (שכן שתיהן טעונות ברכה), ומסיק שגם הביאה לאוהל מועד היא גם מעין עבודה (כלומר שהיא נעשית עבור לימוד הקטרת). כעת המדרש מתחיל בבירור מנין לנו בכלל שביאה טעונה ברכה? כדי להבין את השאלה יש לשים לב לפסוקים שהובאו למעלה: בפס' כב מבואר שהירידה מהמזבח טעונה ברכה. ובפסוק כג מבואר שהיציאה טעונה ברכה. לא ברור האם הביאה גם היא היתה טעונה ברכה, ואז הברכה המופיעה בפסוק כג מתארת הן את הביאה והן את היציאה, או שמא הברכה המופיעה שם מתארת רק את היציאה ולא את הביאה.

כדי לברר מנין שביאה טעונה גם היא ברכה, המדרש מבצע דרש של קל וחומר: אם יציאה שאינה טעונה רחיצה טעונה ברכה, אז ביאה שטעונה רחיצה אינו דין שתהא טעונה ברכה? מייד אחר כך המדרש מעלה אפשרות הפוכה בדיוק: ללמוד מביאה שאינה טעונה ברכה ובכל זאת טעונה רחיצה, ליציאה שטעונה ברכה ולכן בודאי שהיא טעונה רחיצה.

ההכרעה בין שתי האפשרויות המנוגדות (להלן נבאר את הניגוד שבזה) הללו נעשית משיקול סברתי: שביאה מחול לקודש מחייבת ברכה יותר מאשר היציאה מקודש לחול, ולכן ברור שביאה טעונה ברכה. ממילא אפשר לחזור לנוסח הקו"ח הראשון. כאמור, מכאן הוכח שהביאה לאוהל מועד היתה לצורך לימוד מעשה הקטרת.

מבנה הקו"ח הזה

בעבר (ראה, למשל, בדף לפרשת נח) הכרנו שלושה סוגים של קו"ח: 1. קו"ח של בכלל מאתים מנה, שמניח נתון אחד, ומסיק ממנו את המסקנה באופן הכרחי. 2. 'כל שכן', שהוא קו"ח שמניח נתון אחד, ומסיק ממנו את המסקנה באמצעות סברא (אך זהו קו"ח אשר ניתן לפריכה). 3. קו"ח מידותי שיש לו שלושה נתונים, ומהם ניתן להסיק את הרביעי.

המדרש שלנו מכיל קו"ח חדש, המבוסס רק על שני נתונים (בדוגמא שלנו: שביאה טעונה רחיצה ושיציאה טעונה ברכה). באמצעות הקו"ח אנו מנסים לברר מסקנה הלכתית כלשהי (אצלנו: האם ביאה טעונה ברכה). מהי הלוגיקה של סוג הקו"ח הזה? די ברור שזהו סוג שונה של קו"ח.

מבנה של קו"ח מידותי

ניתן להציג את הקל וחומר המידותי כטבלא 2X2. מספר הנתונים של הקו"ח הוא מספר המשבצות המלאות בטבלא, כמו באיור הבא:

| | | |
|------|-------|-------------|
| | | פעולה / מצב |
| ברכה | רחיצה | ביאה |
| | + | יציאה |
| + | | |

מטרתו של כל קו"ח היא מילוי המשבצות הריקות בטבלא. נדון כעת בכמה מקרים אפשריים:

1. אם היה נתון לנו שיציאה אינה טעונה רחיצה, כי אז היה כאן קו"ח מידותי רגיל. היו בטבלא שלושה נתונים, וניתן היה להסיק מהם שביאה טעונה ברכה. השיקול היה הבא: ומה יציאה שאינה טעונה רחיצה טעונה ברכה, ביאה שטעונה רחיצה ודאי שתהיה טעונה ברכה.

2. אם היה נתון לנו הנתון הנגדי: שביאה אינה טעונה ברכה, כי אז שוב היה כאן קו"ח מידותי רגיל. היו בטבלא שלושה נתונים, וניתן היה להסיק מהם שיציאה טעונה רחיצה. השיקול היה הבא: ומה ביאה שאינה טעונה ברכה טעונה רחיצה, יציאה שטעונה ברכה ודאי שתהיה טעונה רחיצה.

חשוב לשים לב לכך ששני הקו"ח הללו סותרים אחד את השני. בקו"ח 1 אנו מניחים כנתון שיציאה אינה טעונה רחיצה. אולם מסקנת הקו"ח 2 היא שיציאה

כן טעונה רחיצה. וכן להיפך: בקו"ח 2 אנו מניחים שביאה אינה טעונה ברכה, ואילו מסקנת קו"ח 1 היא שביאה כן טעונה ברכה. מסקנת הקו"ח האחד שומטת את הקרקע מתחת לקו"ח השני, ולהיפך.

קו"ח של שני נתונים: בעיה ראשונה - סתירה פנימית

מה קורה כאשר יש לנו שני נתונים בלבד? לכאורה ניתן למלא כל אחד מהנתונים הללו, ולבצע קו"ח. אולם כפי שראינו, מסקנות שני השיקולים הללו יהיו סותרות. יותר מכך, לא ברור כיצד עלינו למלא את שתי המשבצות הריקות? העובדה שהתורה אינה מלמדת משהו לגביהן מותירה אותן פתוחות. לא ניתן לסמן בהן (-) וגם לא (+), ולכן לכאורה במקרה כזה לא ניתן לבצע אף אחד משני שיקולי הקו"ח הנ"ל. אם כן, לא רק ששניהם סותרים, אלא נראה שגם כל אחד מהם כשלעצמו אינו מוצדק.

קו"ח של שני נתונים: בעיה שנייה - היעדר ציר ייחוס

ישנה בעיה נוספת בקו"ח שיש בורק שני נתונים, ועמדו עליה כמה מבעלי הכללים. ניטול דוגמא לקו"ח אבסורדי אשר מובאת בספרו של הרב אוסטרובסקי: ומה משקוף שחייב במזוזה אינו חייב בציצית, בגד של ארבע כנפות שאינו חייב במזוזה אינו דין שייפטר מציצית? וכן להיפך: ומה בגד של ארבע כנפות שחייב בציצית פטור ממזוזה, משקוף שפטור מציצית אינו דין שיהיה פטור ממזוזה. הבעיה כאן היא שאין פטור של מזוזה מציצית, אלא רק לא נאמר כאן חיוב. לשון אחר: חיוב הציצית אינו נוגע למשקופים. הם לא פטורים ממנו, אלא לא שייכים כלל לתחום התחולה שלו.

נביא משל לוגי לדבר: המשפט 'המידה הטובה היא משולשת' אינו משפט שקרי, ובודאי גם לא משפט אמיתי. זהו משפט חסר מובן ומשמעות. הסיבה לכך היא שהמידה הטובה אינה מצויה בתחום החלות של התואר 'משולש'. על כן היא לא יכולה להיות משולשת (וגם לא 'לא משולשת'). הוא הדין במקרה שלנו: המשקוף אינו חייב ולא פטור מציצית. הוא כלל לא שייך בזה.

ניטול כדוגמא אחרת (שונה מעט) את המשפט הבא: 'המלך הנוכחי של צרפת הוא קרח'. כעת נצא לבחון את המצב, האם משפט זה אמיתי או שקרי. נבחן את קבוצת הקרחים ולא נמצא שם את המלך הנוכחי של צרפת. אולם למרבה הפלא גם אם נבחן את קבוצת בעלי השיער לא נמצא שם את מלך צרפת הנוכחי. כיצד זה ייתכן? האם נשברו כאן כללי הלוגיקה? התשובה לכך פשוטה: לצרפת הנוכחית

אין מלך. הוא הדין אצלנו: בעולמם של חייבי הציצית לא נמצא את המשקוף, וגם לא בעולמם של הפטורים ממנה. המשקוף לא קיים בתחום התחולה של מצוות ציצית.

הבעיה השנייה שקיימת בקו"ח שמבוסס על שני נתונים היא שייתכן שיש כאן שני עולמות שהם 'שקופים' זה לזה. הביאה כלל אינה מצויה בתחום החלות של החיוב/פטור בברכה. והיציאה כלל אינה מצויה בתחום החלות של החיוב/פטור מרחיצה. במצב כה לא נוכל לבצע קו"ח, שכן אין לנו ציר השוואה. את המשבצות הריקות לא נוכל למלא, לא בגלל שאנחנו לא יודעים מה למלא בהן (שכן יש שני כיוונים מנוגדים לעשות זאת, כמו שראינו בבעיה הראשונה), אלא בגלל שהדין אינו רלוונטי לגביהן.¹

בהיעדר ציר של יחס, אין גם מקום להשוות ולומר שביאה חמורה מיציאה שכן ביאה חייבת ברחיצה ויציאה לא. היציאה לא פטורה מרחיצה אלא כלל לא שייכת בפטור או חיוב בזה.

קו"ח בן שני נתונים שאין בו את הבעיה השנייה

והנה, לא תמיד זהו המצב. לפעמים המשבצות הריקות הן רק תוצאה של אי וודאות, ולא של אירלוונטיות. במשקוף וציצית מסתבר שיש בעיה של אירלוונטיות, אולם במקרה שלנו (לגבי יציאה וביאה) נראה בעליל שהפרמטרים בהחלט רלוונטיים, וזו רק שאלה של אי וודאות. ואכן המדרש עצמו מסיק בסופו של דבר לכיוון אחד, והופך זאת לקו"ח מידותי רגיל עם שלושה נתונים.

¹ נביא דוגמא נוספת ליסוד של האירלוונטיות. עבד חייב במצוות כאישה. הגמרא בחגיגה ד ע"א לומדת זאת מהיקש 'לה' - 'לה' של עבד לאישה. מה הדין במצוות שהאישה אינה שייכת בהן, כמו הקפת הראש? אישה אינה פטורה מן האיסור הזה, אלא הוא פשוט לא שייך לגביה (אין לה זקן ופיאות). כאן לכאורה לא ניתן ללמוד את דיני העבד מהאישה, שכן העבד, שהוא זכר, שייך מבחינה מציאותית גם במצוות אלו.

האחרונים נחלקו בשאלה זו (ראה, למשל, בתוד"ה 'יהא' ב"ק פח ע"א. וכן בתוס' רעק"א למשניות ברכות פ"ג סכ"ח. וכן בטורי אבן ריש חגיגה ב'אבני מילואים'), אולם המחלוקת ביניהם היא אך ורק בשאלה האם העבד חייב בכל המצוות ומקבל פטורים כמו אישה, ואז כאן הוא לא יהיה פטור. או שמא העבד פטור מכל המצוות והוא מתחייב במצוות של נשים מכוח ההיקש. במצב כזה העבד יהיה פטור, שכן סוף סוף אין לנו מקור מניין לחייב אותו. הצד השווה לכולם הוא שלא ניתן ללמוד מאישה לעבד כפשוטו שייפטר מהקפת הראש. הסיבה לכך היא שלאישה אין פטור מהקפת הראש. היא מצויה מחוץ לתחום הרלוונטיות של איסור הקפת הראש.

מעצם הניסוח של המדרש ניתן לראות זאת. כאשר הבעיה היא אירלוונטיות אין מקום לנסח את שני הכיוונים ('חילוף'), ולהתלבט בין שניהם. במצב של אירלוונטיות אנו לא מצויים בספק איזה מהם נכון, אלא ברי לנו בוודאות כי שניהם לא תקפים.

שני אופנים להשלמת המידע החסר

במצב בו יש לנו שני נתונים מפאת חוסר מידע (ולא מפאת אירלוונטיות), ראינו שיש אפשרות לנסות ולהשלים את המידע החסר (למלא את המשבצות הריקות בטבלא). ניתן לעשות זאת בשתי צורות: 1. למצוא את הנתון השלישי, ולהשלים את הטבלא. 2. להכריע בין שני הכיוונים האפשריים בדרך של סברא. כך בוחר לעשות המדרש שלנו: מכיון שכניסה מחול לקודש מחייבת יותר ברכה או רחיצה מאשר יציאה מקודש לחול, לכן ברור שהקו"ח הראשון הוא הנכון. אין לנו מקור לכך שביאה מחייבת ברכה. השיקול מבוסס על כך שהאופן השני הוא פחות סביר.

אולם מדוע בכלל להניח שיש כיוון עדיף? הרי היה מקום לומר שמדובר כאן במצב של אירלוונטיות, ובמצב כזה אין מקום להכריע בין שני הכיוונים. ברור שהמדרש שלנו יודע מראש שכאן הבעיה היא חוסר מידע ולא אירלוונטיות, שאם לא כן הטיעון אינו תקף.

אנו רואים כאן את הממד הסברתי שישנו בקו"ח. הדרשן אמור להחליט בעצמו האם הפרמטרים רלוונטיים זה לזה, אם לאו, זאת עוד לפני ביצוע הדרשה, רק מכוח סברא.

האם יכולה להיות אירלוונטיות במצב של שלושה נתונים

האם יכולה להיות אירלוונטיות במצב של שלושה נתונים. כאשר מוצאים את הנתון השלישי בפועל, או אז מתברר שהמצב היה רק חוסר מידע ולא אירלוונטיות. לדוגמא, אם נמצא מקור מפורש אשר פוטר משקוף ממזוזה, יתברר שגם שם הבעיה היתה חוסר מידע ולא אירלוונטיות.

מציאת המידע הנוסף, בעצם מחזירה אותנו לקו"ח המידותי הרגיל שמבוסס על שלושה נתונים. במצב כזה בדרך כלל יש רלוונטיות מלאה של המשתנים, ולכן ניתן לבצע את הקו"ח. מצב של קו"ח מידותי בעל שלושה נתונים שאינו מבטא חוסר ידע אלא חוסר רלוונטיות (ולכן לא ניתן לבצע קו"ח), הוא נדיר. אך זהו מצב אפשרי.

לדוגמא, אם היציאה כלל אינה רלוונטית לשאלת הרחיצה אולם הביאה רלוונטית

לעניין הברכה. במצב כזה, גם אם ידוע הדין השלישי (שביאה חייבת ברכה), עדיין אי אפשר לעשות קו"ח וללמוד שיציאה אינה טעונה רחיצה. אם כן, כיצד באמת נדע האם מדובר באירלוונטיות או בחוסר מידע? כאמור, את זה נוכל לדעת רק מסברא. יש לשים לב לכך שכל עוד לא קבענו את אופיין של ההיעדרויות בטבלא (אירלוונטיות או חוסר מידע) לא נוכל לבצע קו"ח. המסקנה היא שכל קו"ח מידותי רגיל מבוסס על סברא אפריורית של הדרשן. זה אינו פורמליזם טכני גרידא, אלא תוצר של ניתוח של רלוונטיות מושגית.

סיכום: שני סוגי היעדרויות בטבלת קו"ח

אם כן, חשוב מאד להבחין בין מצב שבו היעדר הנתון נובע מאירלוונטיות, לבין מצב בו ההיעדר הוא מחוסר ידע. במצב השני, אם יש שני נתונים אזי ניתן לנסות ולהשלים את הידע החסר (=הנתון השלישי) ובסופו של דבר לבצע את הקו"ח על בסיס הנתון שנמצא. ואם יש שלושה נתונים ניתן לבצע קו"ח על בסיסם. אולם במקרה שהיעדר הנתון נובע מאירלוונטיות, כי אז אין כלל טעם לחפש את הנתון החסר, וגם לא לבצע קו"ח, לא במצב של שני נתונים ולא במצב של שלושה נתונים. למעשה, במצב כזה למעשה הטבלא היא מלאה לחלוטין. במשבצות הריקות בטבלא כזו ישנם סימנים שאינם (+) וגם לא (-), אלא ('אירלוונטי').

ב. אם אין קמח אין תורה: ברכה לפניך ואחריה (תורה ומזון)

דוגמא נוספת לקו"ח בן שני נתונים

ישנן בש"ס כמה דוגמאות בודדות לדרשות קו"ח שמבוססות על שני נתונים. אחת הידועות והמובהקות שבהן מצויה בסוגיית הבבלי, ברכות כא ע"א. הסוגיא שם מנוסחת בצורה שיטתית וברורה, והנחותיה מפורשות בגוף הדברים, על כן בחרנו להתמקד דווקא בה. וזו לשון הגמרא:

אמר רב יהודה: מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה - שנאמר: (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת. מנין לברכת התורה לפניך מן התורה - שנאמר: (דברים לב) כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר רבי יוחנן: למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר, וברכת המזון לפניך מן ברכת התורה מקל וחומר; ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר: ומה מזון שאין טעון לפניו - טעון לאחרי, תורה שטעונה לפניך - אינו דין שטעונה לאחריה; וברכת המזון לפניך מן ברכת התורה מקל וחומר: ומה תורה שאין טעונה לאחריה - טעונה לפניך, מזון שהוא טעון לאחרי - אינו

דין שיהא טעון לפניו. איכא למפרך: מה למזון - שכן נהנה, ומה לתורה - שכן חיי עולם! ועוד, תנן: על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו! תיובתא.

הגמרא פותחת בכך שידועים לנו שני נתונים, שהם מפורשים בפסוקים: 1. יש לברך על המזון לאחריו (ברכת המזון).² 2. יש לברך ברכת התורה לפנייה (ברכות התורה).³ שני הנתונים האחרים אינם מצויים במקרא. אם כן, מדובר כאן במבנה בן שני נתונים, מן הסוג הבא:

| פעולה | מצב | לפניה | אחריה |
|------------|-----|-------|-------|
| מזון (קמח) | | | + |
| תורה | | + | |

שתי המשבצות האחרות אינן ידועות. כעת עלינו לשאול את עצמנו מה טיבו של החסר הזה? האם זוהי אירלוונטיות, או רק היעדר מידע? ההשלכה היא שאם זוהי אירלוונטיות, אזי אין כלל טעם להתחיל לבצע קו"ח לאף כיוון. אולם אם זהו חוסר מידע אז ניתן להשלים אותו באחת משתי הצורות שראינו למעלה בסוף פרק א.

מסברא פשוטה נראה שישנה רלוונטיות בין ברכות לפני ואחרי, הן לגבי תורה והן לגבי מזון.⁴ אם כן, די ברור שניתן להכריע שזהו מצב בו אפשר לנסות ולבצע קו"ח על בסיס שני נתונים. זה אכן הצעד הבא של הסוגיא.

² מלשון הפסוק עולה במפורש שהברכה היא אחרי שאכל ושבע.

³ לא לגמרי ברור מדוע הגמרא מניחה שהברכה היא לפני הלימוד. למעשה, לא ברור האם ברכת התורה היא ברכת המצוות, או לא. בכל מקרה כאן מדובר במישור דאורייתא (וכך אכן פוסק הרמב"ן, שברכת התורה מדאורייתא. אמנם יש שנחלקו עליו בכך), וכללי ברכת המצוות (שהיא דרבנן) יכולים להיות שונים. נראה שחז"ל הבינו את מתוך לשון הפסוק עצמו: 'כי שם ה' אקרא', כאשר אני בא לקרוא בשם ה' אז יש להביא 'גודל לאלוקינו'. ועי' בבבלי יומא, לו ע"א (וברש"י כאן) שתלו זאת גם בהקשר המקראי בו נאמר הפסוק.

⁴ יש מקום לדון האם מעצם העובדה שחז"ל כן תיקנו ברכת המזון לפנייה, מוכח שהחובה לברך היא רלוונטית למצב שלפני המזון. יש אפשרות לדחות זאת בכך שאולי בדאורייתא זה כלל לא רלוונטי, אולם זה לא סביר. מסתבר שההבדל בין דרבנן לדאורייתא הוא הבדל כמותי ולא איכותי. מה שכלל אינו רלוונטי מדאורייתא, לא יתוקן גם על ידי חז"ל. מסתבר כי חז"ל רק מנמיכים את רף החיוב לעומת הדאורייתא.

ראה דיון על כך (מזווית שונה לגמרי) במאמרו של דניאל ווייל, 'הגיון ההשלמה של חז"ל

שני הקלין וחמורין של ריו"ח

ריו"ח מציע בכיוון הראשון ללמוד ברכת התורה לאחריה מברכת המזון בקו"ח. לאחר הלימוד הזה, הטבלא נראית כך:

| פעולה | מצב | לפניה | אחריה |
|------------|-----|-------------------|---------------|
| מזון (קמח) | - | (מילוי מתוך הנחה) | + |
| תורה | + | + | (תוצאת הקו"ח) |

יש לשים לב שבבסיס הקו"ח הזה טמונה הנחה (שריו"ח אומר אותה במפורש) שאין חובת ברכה על המזון לפניו. והנה באותו דיבור עצמו ריו"ח מציע גם קו"ח הפוך, ללמוד ברכת המזון לפני מברכת התורה בקו"ח. לאחר הלימוד הזה, הטבלא נראית כך:

| פעולה | מצב | לפניה | אחריה |
|------------|-----|-------------------|-------|
| מזון (קמח) | + | (תוצאת הקו"ח) | + |
| תורה | - | (מילוי מתוך הנחה) | |

יש לשים לב שבבסיס הקו"ח הזה טמונה הנחה (וגם אותה אומר ריו"ח במפורש) שיש חובה לברך על תורה אחריה. אולם, כפי שכבר הערנו, שני הקלין וחמורין הללו סותרים זה את זה. לפי מסקנת הקו"ח הראשון יש חובה לברך על תורה אחריה. אם כן, נשמט בכך הבסיס לקו"ח השני (שכן זה מנוגד להנחה הסמויה שלו), וכן להיפך. ממהלך הגמרא נראה שנקודה זו כלל לא מפריעה לה. היא מוכנה לקבל את שני הקלין וחמורין הללו גם יחד. הבעיות שהסוגיא מעלה הן פירכות על שני הקלין

וההיגיון היווני, הגיון א. בהקשר לשינוי היגיון לעומת ההיגיון היווני (בהתייחסות למאמר הנ"ל), ראה גם את תגובתו של מ. אברהם, במאמרו, 'מהי 'חלות', צהר ב, ואכ"מ. בכל אופן, מכיון שכאן אנחנו עוסקים במישור דאורייתא, אין משמעות לראיות מחז"ל. השאלה היא כיצד הם עצמם הגיעו למסקנותיהם (שישנה כאן רלוונטיות). נקודה זו עולה בכל תקנה של חז"ל, שכן הם תמיד מתקנים במקום בו התורה לא אמרה את דברה. לכן עליהם לשאול את עצמם בכל מקרה כזה האם ישנה רלוונטיות זוהי רק אי עמידה ברף כמותי, או שמא התורה מורה על אירלוונטיות, ואז אין מקום גם לתקנה דרבנן.

וחמורין הללו, כל אחד בנפרד. כך באמת מפרש זאת רש"י על אתר:
איכא למפורך - בתרוייהו, כשאתה בא ללמוד תורה מן המזון איכא למפורך:
מה למזון - שכן נהנה, וכשאתה בא ללמוד מזון מן התורה, איכא למפורך: מה
לתורה - שכן חיי העולם הבא.

כיצד הדבר ייתכן? כיצד ריו"ח מוכן לאמץ קו"ח כפול כזה על בסיס שני נתונים, כאשר מדובר כאן בסתירה חזיתית? לכאורה כל אחד מהכיוונים הללו פורך את חברו.

הצעה ראשונה לפתרון: הערתו של רש"י

מדברי רש"י על הסוגיא נראה שהוא חש בקושי הזה, ולכן הוא מפרש את לשונו של ריו"ח באופן מעט שונה ממה שמשמע מפשט הלשון:

שאינו טעון לפניו - כלומר: שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו. טעון
לאחריו - כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת. תורה שטעונה לפניו - כדאמרן.

כלומר רש"י תולה את קולתו של המזון לעומת התורה בכך שלא מצאנו לו מקרא מפורש שמחייב לברך על המזון, ולא בכך שהוא פטור בפועל מברכה. אם כן, לפי הצעתו של רש"י, הסימון במשבצות שמולאו מתוך הנחת עבודה אינו מצוי באותו מעמד כמו המשבצות שמולאו מהנתונים. הסימן (-) אינו מסמל פטור אלא היעדר פסוק מחייב. ההנחה היא שגם אם להלכה המזון חייב בברכה לפניו, העובדה שאין על כך פסוק מפורש מהווה קולא לגביו.⁵

הצעתו של רש"י בהחלט מקילה את הקושי, אולם הקושי אינו נפתר בכך. בדף לפרשת נח הסברנו במפורט את אופן פעולת הקל וחומר. הסכימה הכללית היא כזו: לוקחים שניים מן הנתונים, ובונים מהם הכללה. לאחר מכן לומדים באמצעות ההכללה הזו מן הנתון השלישי את המסקנה. נדגים זאת על המקרה שלנו: ניטול שני נתונים: מזון אינו חייב ברכה לפניו ותורה כן. כעת נכליל: תורה חמורה ממזון לכל דבר ועניין. כעת ניטול את הנתון השלישי: מזון חייב ברכה אחריו. ולבסוף נלמד ממנו על ידי ההכללה: אם מזון הקל חייב ברכה אחריו, תורה החמורה לא כ"ש.

אם כן, ביסודו של כל קו"ח עומדת הכללה. בקו"ח הראשון של ריו"ח, גם לפי ניסוחו של רש"י (שרק משנה את הסיבה להכללה, אולם מקבל את ההכללה

⁵ כעין שיקול כזה, ראה בקונטרס דברי סופרים, לר' אלחנן וסרמן, ס' אסק"כ, שמה שהתורה פירשה אותו הוא חמור יותר ממה שהתורה רמזה אותו בדרכי הדרש. יש לכך כמה מקורות גם בראשונים, ואכ"מ.

עצמה), מונחת ההכללה שתורה חמורה ממזון. לעומת זאת, בקו"ח השני של ריו"ח (וגם כאן, הדבר נכון גם לפי ניסוחו של רש"י) מונחת ההכללה שמזון חמור מתורה. אולם שתי ההכללות הללו סותרות זו את זו (גם לאחר הערתו של רש"י)! אם כן, כיצד ניתן לאמץ סימולטנית את שני כיווני הקו"ח?

הצעה שנייה לפתרון

לאור הקושי, ייתכן שנוכל לפרש את הפירכות שעולות בגמרא עצמה כאינדיקציות. כלומר הגמרא אכן מתכוונת לדחות את שני שיקולי הקו"ח של ריו"ח מכוח דחייה הדדית. הדחייה על הקו"ח הראשון היא מכוח השני, ולהיפך. אולם הדחייה מכוח דין מסויים תמיד אמורה להצביע על חומרא מסברא. למשל, הדחייה שלגבי התורה אין ציווי מפורש על ברכה אחריה מורה שהתורה קלה יותר מהמזון. אולם כעת נשאל: מדוע באמת היא קלה יותר? זה מה שמסבירה הגמרא באומרה שהתורה היא חיי עולם, אולם כוונתה היא לפרוך את הקו"ח. הבעיה היא שלפי זה לא ברור מדוע הגמרא מניחה ששני הקו"ח פרוכים. לכאורה די היה לנו לפרוך את האחד מהם ולהותיר את השני. מכאן ברור שהסברות הללו אינן עולות רק מעצם היעדרם של הדינים הללו בתורה, אלא הן קיימות אצל החכם הפורך אפריורי.⁶

ג. קל וחומר כמידה טכסטואלית:

הסבר שלישי (שהוא כוונת רש"י הנ"ל)

ניסוח מחודש של הקושי לגבי כל קו"ח

למעשה הקושי מתמצה בכך שהטבלא כפי שהיא נראית לאחר שני הקלין וחמורין שדורש ריו"ח אינה עקבית. הטבלא של ריו"ח היא הבאה:

| פעולה | מצב | לפניה | אחריה |
|------------|-----|-------|-------|
| מזון (קמח) | | + - | + |
| תורה | | + | + - |

⁶ ואולי ניתן היה לומר 'מכדי שקולין הן ויבואו שניהם', ואכ"מ.

כאשר הסימון '+-' מציין את קיומו העקרוני של הדין, אולם בתוקף שהוא קל יותר. כעת נוכל מייד לראות שהנתון לגבי מזון לפנינו אינו מאפשר את הקו"ח שממנו עולה המסקנה לגבי תורה לאחריה (לפחות בניסוח שהצגנו בסוף): הסיבה לכך היא שכאשר נרצה ללמוד את ברכת התורה לאחריה בקו"ח, הוא יהיה מבוסס על ההכללה שתורה חמורה ממזון. אולם לפי המסקנה הרי התורה קלה ממזון, שכן לאחריה החובה לברך קלה יותר (+-) מהחובה לברך אחרי המזון (+).

אולם עיון קל מעלה שבעיה כזו מתעוררת בכל קו"ח. ראינו בעבר שהדין העולה מקו"ח הוא קל יותר מהדין המפורש בתורה. לפחות לפי הרמב"ם (ראה בדף לפרשת חיי-שרה ח"ב, יתרו, משפטים ועוד), בגלל זה לא עונשים מן הדין (ראה גם בהערת שוליים 5). אולם דווקא בהקשר של קו"ח הדבר תמוה. בניגוד לשאר מיידות הדרש, הקו"ח מבוסס על ההנחה (=ההכללה) שהלמד חמור מן המלמד. אולם המלמד הוא דין שמופיע במפורש במקרא, ואילו הלמד הוא דין שיוצא מהקו"ח עצמו, כלומר הוא עולה מדרשה (ולכן קל יותר). אם כן, מסקנת הקו"ח סותרת את הנחותיו.⁷ בנוסח אחר: תוצאת הקו"ח מהווה פירכא על ההיסק עצמו: מה ללמד שכן תוקף הדין בו הוא קל יותר (שכן הוא יוצא מדרשה) מאשר במלמד (שכתוב במפורש במקרא).

הצעה שלישית לפתרון: קל וחומר כמידה טכסטואלית

דומה כי כדי לענות על כך יש להפריד בין שני שלבים שונים בדרשה. כאשר אנחנו בוחנים את הנתונים במקרא עצמו, עולה תמונה שהלמד חמור מן המלמד. ואילו לפי המסקנה יוצא שהוא מחייב בחומרה פחותה מזו של המלמד. על כן נראה שעלינו להבין את הקו"ח כמידה טכסטואלית, ולא כמידה הגיונית. בעת שאנחנו בוחנים את המקרא בלבד, עולה כי הדין הלמד חמור מן המלמד. אמנם זה אינו היחס האמיתי ביניהם, שכן לאחר הקו"ח ייווצר גם יחס הפוך, אולם זוהי התמונה המשתקפת מן המקרא כשלעצמו. תמונה מקראית כזו מורה לנו ללמוד את הלמד מן המלמד בדרשה של קו"ח. לאחר שהוצאנו את הדין הלמד, נוצר מצב שבו נחשף היחס האמיתי בין ההלכות, לפיו המלמד, המפורש בתורה, חמור מן הלמד, שנלמד רק מדרשה. אולם רק השתקפות היחס ביניהם

⁷ יש להעיר כי בשיקול של 'חומר וקל' לא תתעורר בעיה כזו, ולכן שם לא נצטרך להפריד את ההיסק המידותי-טכסטואלי מן ההיסק ההגיוני. יש לכך כמה השלכות, אולם לא נוכל לעסוק בכך כאן. ראה על כך בעבודת הדוקטור של גבריאל חזות (טרם פורסמה).

במקרא, היא אשר קובעת לעניין הקו"ח. נראה כי אין ברירה אלא להניח שמידת הקו"ח היא מידה טכסטואלית ולא הגיונית. או, בנוסח אחר: הקולא והחומרא המשמשות במידת הקו"ח אינם הקולא והחומרא ההלכתיות האמיתיות, אלא הקולא והחומרא העולות מן התמונה המקראית בלבד.

נחדד את הדברים באמצעות תיאור ציורי. לפי הצעתנו יש לבצע את הקו"ח בשני שלבים: בשלב א יש לאסוף את הנתונים המקראיים הרלוונטיים, ולרשום אותם בטבלא על גבי שקף א. בשלב ב אנו מבצעים היסק של קו"ח על בסיס הנתונים המקראיים. מן ההיסק המדרשי נוצרות הלכות חדשות. הלכות אלו יוצאות מן המדרש, ולכן הן אינן מצויות במקרא עצמו. לכן את ההלכות הללו אנו רושמים על שקף שני, שמונח על גבי הראשון. התמונה ההלכתית המלאה היא צירוף של מה שמתקבל משני השקפים: המקראי והמדרשי. אולם פירוט על קו"ח, או נתונים שמשמשים את הקו"ח לא יכולים להשתייך לעולמו של השקף השני, אלא אך ורק לראשון. הנתונים שבשקף השני נכונים להלכה, אולם הם לא מקראיים. לסיכום, הקו"ח הוא גם כלי פרשני למקרא, ולא רק היסק הגיוני. מסיבה זו לא ניתן לפרוץ על הקו"ח את הפירכא: מה ללמד שכן ההלכה בו נוצרת מדרשה. פירכא זו שייכת לשקף השני.

אם כנים דברינו, אזי גם הבעיה שנוצרת בקלים וחמורים של ריו"ח נעלמת. גם שם רק היחס ההלכתי האמיתי הוא הסותר, אולם מה שקובע לעניין הקו"ח הוא דווקא היחס המקראי, ולא היחס ההלכתי האמיתי. ומבחינת המקרא ההלכות של תורה אחריה ומזון לפני נעדרות.

אם כן, הצעתו של רש"י בסוגיית ברכות אינה משהו ייחודי דווקא לקו"ח של ריו"ח. לפי דרכנו, בכל קו"ח הקולא והחומרא נקבעות על פי ההופעה בכתוב ולא על פי הדין. נמצאנו למדים שהצעתו של רש"י בסוגיית ברכות אכן פותרת את כל הקשיים, לא כפי שנראה במבט שטחי.

השלכות ומקורות להצעתנו

לפי דרכנו, שהקו"ח אינו רק שיקול הגיוני אלא גם כלי פרשני טכסטואלי, מתבאר מדוע התורה מוסרת לנו את מידת הקו"ח בכלל מערכת מידות הדרש.⁸

⁸ יש להעיר כי השיקול ההגיוני של קו"ח יהיה קיים בכל הקשר. רק הקו"ח המידותי הוא כלי טכסטואלי, ולכן נצרך היתר וגילוי של התורה לשם מתן לגיטימציה לשימוש בו.

לפי דרכנו גם קל מאד להבין את הדעה התנאית שלא עושים קו"ח מהלמ"מ (ראה משנה נזיר נו ע"ב, וכך גם נפסק להלכה).⁹ מכיון שההלמ"מ אינה כתובה בתורה, סובר ר"א (במשנת נזיר שם) שלא ניתן ליישם לגביה את הקו"ח, שכן הוא אינו כלל הגיוני אלא כלל פרשני שתוקפו הוא ביחס למה שמצוי במקרא בלבד. כמו כן, מבואר בכמה מקומות שגם אין סותרים קו"ח מכוח הלמ"מ.¹⁰ זו נראית ראייה חזקה לדברינו כאן.

לסיום, נעיר כי ישנו מקור מעניין שמוכיח שקו"ח הוא מידה פרשנית, ולא הגיונית. ראה **חידושי הרשב"א** על ב"ק ב ע"ב ד"ה 'אבל במחוברת', ואת ההסבר בספר **ברכת שמואל** (לר' ברוך בער לייבוביץ'), ב"ק סי' ב, ואכ"מ.¹¹

⁹ ראה מקורות רבים לכך באנציק"ת ע' הלכה למשה מסיני', סביב הערות 191-213.

¹⁰ ראה אנציק"ת שם (סביב הערות 203-213).

¹¹ ייתכן שגם שאלת 'למד מן הלמד' נקשרת לנושא זה (ראה על כך בדף לפרשת פקודי), ואכ"מ.

תובנות מפרשת שמיני

1. בק"ו בעל שני נתונים (= מידותי חסר הלכה אחת) ניתן למלא נתון חסר כדי לבצע ק"ו מידותי בשני כוונים מנוגדים.
2. בק"ו של שני נתונים ניתן לאפיין שתי בעיות פורמליות: האחת - סתירה פנימית (סעיף 1 לעיל). והשניה - העדר ציר ייחוס. לפעמים נמצא ק"ו של שני נתונים בו לא קיימת הבעיה השניה.
3. כדי להשלים נתון שלישי חסר, יש להשתמש באחת מן הדרכים הבאות: למצא נתון עובדתי (דין, הלכה) או להכריע בין שני הכוונים בדרך של סברא.
4. השלמת הנתון החסר כרוכה בקביעה ראשונית הכרחית האם היעדר הנתון נובע מאי-רלוונטיות או מחוסר ידע.
5. כאשר הקולא והחומרא המשמשים במידה נובעים מן המקרא, זהו ק"ו טכסטואלי, שיתכן והוא מצוי בסתירה לק"ו 'הגיוני' הנובע מן ההלכות האמיתיות.

■ פרשת תזריע ■

המידות הנדונות

- דבר שיצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו.
- דבר שיצא לטעון אחר שלא כעניינו.
- דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד.
- דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש.

מתוך המאמר

- מהי יציאה מן הכלל 'כעניינו' ו'שלא כעניינו'?
- מהו ההבדל המעשי בין שתי המידות הללו?
- מה בין קולא וחומרא לבין נוכחות והיעדר?
- האם הכלל תמיד מלמד על הפרט, או שאפשר גם ללמוד בכיוון ההפוך?

מקורות מדרשיים לפרשת תזריע

ובְּשָׂרַיִךְ כִּי יִהְיֶה בּוֹ בְּעוֹר שְׂחִין וְנֹרֶפֶא: (ויקרא יג, יח)

וְאִם פֶּשֶׁה תִּפְשֶׂה בְּעוֹר וְטֹמֵא הִכְהִין אֹתוֹ נִגַּע הוּא: וְאִם תַּחֲתִיָּה תַעֲמֹד הַבְּהֵרֶת לֹא פִשְׁתָּהּ צָרְבֶת הַשְּׂחִין הוּא וְטֹהְרוּ הִכְהִין: אוֹ בֶּשֶׂר כִּי יִהְיֶה בְּעוֹר מִכּוֹת אֵשׁ וְהִיָּתָה מַחֲיַת הַמִּכּוֹה בְּהֵרֶת לְבִנָּה אֲדַמְדַּמֶּת אוֹ לְבִנָּה: (שם, כב-כד)

וְרָאֵהוּ הִכְהִין בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי אִם פֶּשֶׁה תִּפְשֶׂה בְּעוֹר וְטֹמֵא הִכְהִין אֹתוֹ נִגַּע צָרְעַת הוּא: וְאִם תַּחֲתִיָּה תַעֲמֹד הַבְּהֵרֶת לֹא פִשְׁתָּהּ בְּעוֹר וְהוּא כֶּהָ שְׂאֵת הַמִּכּוֹה הוּא וְטֹהְרוּ הִכְהִין כִּי צָרְבֶת הַמִּכּוֹה הוּא: (שם, כז-כח)

וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בּוֹ נִגַּע בְּרֹאשׁ אוֹ בְּזָקֵן: (שם, כט)

(ב) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר כיצד ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא וכתוב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכוה בכלל כל הנגעים היו וכשיצאו מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה ושלא ידונו אלא בשבוע אחד.

(ג) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר, כיצד ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן, והלא הראש והזקן בכלל עור ובשר היו, וכשיצאו מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשאר /בשער/ לבן, ולהחמיר עליהן שידונו בשער צהוב. (ברייתא דדוגמאות, תחילת הספרא)

דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר

מבוא

שתי הפרשיות הקרובות (תזריע ומצורע) עוסקות בדיני נגעים (=טומאת צרעת לסוגיה), ובטומאות הזב והיולדת. כידוע, אין בידינו גמרא על מסכת נגעים. בברייתא דדוגמאות מובאות מתוך שתי הפרשיות הללו דוגמאות לחמש מידות נדירות מתוך הי"ג. במובן זה, הברייתא מהווה כעין גמרא על המשניות הללו, שכן מובאות בה דרשות המבססות הלכות שונות בדיני נגעים. בדף זה נעסוק בשתיים מהן, אשר שייכות למידות הכלל והפרט. גם כאן מדובר על פרט שיצא מתוך כלל, בשני סוגי מופעים: יצא לטעון טוען אחר (=דין אחר) 'כעניינו', ו'שלא כעניינו'. ננסה להבין את המידות הללו, לראות כיצד הן פועלות, ולנסות להבין מהם ההבדלים בינן לבין עצמן ובינן לבין שאר המידות. המקורות לשתי הדרשות שאובים מפ"ג בפרשתנו שעוסק בדיני טומאת צרעת.

מבוא קצר להלכות נגעים

לצורך הבנת העניין, נקדים הקדמה קצרה על דיני נגעים (כמובן שלא נוכל להיכנס לפרטים).¹ ישנם שלושה מיני נגעים בתורה (לפי האובייקט שעליו מופיע הנגע): נגעי אדם, נגעי בגדים ונגעי בתים. נגעי האדם, שבהם נעסוק כאן, מחולקים גם הם לשלושה סוגים שונים: א. נגעי עור הבשר. ב. נגעי שחין ומכוה. ג. נגעי הראש והזקן (שהם נתק, קרחת וגבחת).

א. נגעי עור הבשר הם כתמים בצבע לבן על העור, ומטמאים בהופעת אחד מתוך שלושה סימני טומאה: 1. לפחות שתי שערות לבנות באיזור הנגע (=שיער לבן). 2. שבאמצע הנגע יש בשר חי ובריא (=מחיה). 3. אם הנגע מתפשט לאחור שבוע או שבועיים להסגרו (=פסיון, או 'פשיון').

ב. שחין היא דלקת בעור שבאה על ידי מכה בעץ או באבן, או על ידי מחלה. ומכוה היא כוויה.

טומאת שחין או מכוה קיימת רק לאחר שהאיזור החל מעט להירפא (שנרקמת עליו קליפה), ועדיין נראה עליהם נגע.

¹ להקדמות בהירות בלשונונו לנושאים אלו, ראה הקדמת הרב קהתי למסכת נגעים, וביתר פירוט בספר **משאת ישראל**, למו"ר הרב ישראל יוסף כרמל (קוקושקו) זצ"ל, לפרשיות תזריע ומצורע.

המשנה בנגעים (פ"ג מ"ד, ופ"ט מ"א) קובעת שישנם שני הבדלים בין נגעי שחין ומכוה לנגעי עור הבשר: הם מטמאים באחד משני סימנים (ולא שלושה כמו בעור הבשר): שער לבן או פשיון. בנוסף לכך, הם מוסגרים רק לשבוע אחד (ולא לשניים כמו עור הבשר. אא"כ נרפאו לגמרי ונותר נגע בעור הבשר, שאז דינם הופך להיות כנגעי עור הבשר).

ג. נגעי הראש והזקן קשורים לנשירת השערות במקומות הללו. באשר להגדרות השונות שם נחלקו הראשונים. הנתק, שבו עוסקת דרשתנו, הוא מקום כגריס שנשר בו כל השער מעיקרו. קרחת וגבחת הם נשירה של חלק קדמי (קרחת) ואחורי (גבחת) של הראש. מכיון שאין בהם שיער, אזי כמובן סימן הטומאה של 'שיער לבן' אינו רלוונטי לגביהם. המשנה בנגעים (פ"י מ"א, ושם מ"י) קובעת שכולם מטמאים בשני שבועות (כמו עור הבשר) ובשני סימנים (בדומה לשחין ומכוה): הנתק מטמא בשיער דק צהוב שעולה בו, או פשיון. קרחת וגבחת מטמאים כמו עור הבשר (פרט לסימן של שיער לבן, כמו שנתבאר).

הקדמה: ההבדל ממידת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד

במידת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד (ראה עליה בדף לפרשת צו), מדובר בפרט שאין בו מאומה שונה מהכלל שמתוכו הוא יצא (כמו הבערה, לעומת שאר מלאכות שבת).² במצב כזה היציאה מן הכלל לא יכולה 'ללמד על עצמו', כלומר על הפרט עצמו, שהרי אנו יודעים הכל מתוך הכלל שהוא כלול בו, ובמקרה כזה היציאה היא מיותרת. לכן ברור שהוא יצא ללמד על הכלל, ולא על עצמו. לעומת זאת בשתי המידות בהן אנו עוסקים כאן, הפרט מתואר במקרא עצמו באופן שונה מן הכלל שמתוכו הוא יצא (הלכותיו שונות). במקרה כזה ברור שהוא יצא ללמד על עצמו ולא על הכלל. כלומר הוא נכתב לחוד כדי ללמד אותנו שמשוהו שונה בו עצמו, ולא כגילוי כלשהו על הכלל.

שחין ומכוה: טוען אחר שהוא כעניינו

הדרשה הראשונה שמובאת למעלה עוסקת בשחין ומכוה. היא קובעת שהפסוקים על שחין ומכוה הוציאו אותם מכלל כל הנגעים.³ המסקנה היא שההוצאה נועדה

² אמנם לפעמים ישנם בו מאפיינים ספציפיים מעצם הגדרתו. ראה שם על כמה סוגי מופעים של מידה זו.

³ כאן הכלל הוא לא נגעי עור הבשר אלא נגעים בכלל. הסיבה לכך היא שכאן הפרט הוא שני

להקל עליהם בשני דינים: 1. שמטמאים בהסגר של שבוע אחד (זוהי קולא שכן אם הם נראים טהורים לא מסגירים אותם לעוד שבוע, כמו בעור הבשר). 2. הם מטמאים באחד משני סימנים, ולא אחד משלושה, כמו שהתבאר למעלה. יציאה זו מוגדרת להיות 'כעניינו', והמסקנה ההלכתית ממנה היא שמטרתה להקל ולא להחמיר.

ישנן בדרשה זו כמה נקודות הטעונות הסבר: א. מדוע יציאה זו נקראת 'כעניינו'? ב. מדוע יציאה לדבר שהוא כעניינו גורמת למסקנות שהן רק לקולא ולא לחומרא? ג. כיצד נבחרו דווקא שתי הקולות הללו?

נגעי הראש והזקן: טוען אחר שלא כעניינו

הדרשה השנייה שמובאת למעלה עוסקת בנגעי הראש והזקן (למעשה, רק בנתק. פסוקים כט-לט). היא קובעת שהפסוקים על ראש וזקן יצאו מכלל העור והבשר.⁴ המסקנה היא שההוצאה נועדה להקל ולהחמיר עליהם: 1. להקל שלא ידונו בשיער לבן. 2. להחמיר שידונו בשיער צהוב. יציאה זו מוגדרת להיות 'שלא כעניינו', והמסקנה ההלכתית ממנה היא שמטרתה להקל ולהחמיר.

גם בדרשה זו ישנם כמה קשיים: ד. מדוע יציאה זו מוגדרת 'שלא כעניינו'? ה. מדוע יציאה שלא כעניינו גורמת למסקנות שהן גם לקולא וגם לחומרא? ו. כיצד נבחרו דווקא ההלכות של הקולא והחומרא הללו? ז. מדוע זוהי קולא שלא לדון בשיער לבן, הרי בכלל אין כאן שיער לבן?⁵ וגם אם זו קולא, מדוע צריך לכך דרש מיוחד, הרי אי אפשר היה לדון כאן בשיער לבן? ח. מדוע בכלל להגדיר את החלפת צבע השיער כקולא וחומרא, ולא כהתאמה למקרה הנדון. לכאורה אין כאן קולא וחומרא, אלא שהסימן של השיער הוא בצבע שונה. זהו שינוי, ולא קולא וחומרא.

שיטת הראב"ד

נתחיל בהגדרת שני סוגי היציאה מן הכלל (נקודות א ו-ד). הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות מסביר שבדרשה הראשונה הדין יצא 'כעניינו', שכן הדין

⁴ סוגים ספציפיים של נגע (ולא שני מיקומים ספציפיים של הנגע, כמו בדרשה הבאה). הכלל כאן הוא נגעי עור ובשר, שכן הפרט הוא שני מיקומים (ולא שני סוגי נגע, כמו בדרשה הקודמת).

⁵ בעניין הרלוונטיות של תכונות נעדרות, ראה בדף לשבוע שעבר. בעיקר בהערה 1 על ההיקש מאישה לעבד.

הפרטי מכיל כמה רכיבים שקיימים בדין הכללי, ורק חסר בו חלק מהם. הוא שונה מהכלל, אך הוא באותו עניין. בתיאור המקראי של הדין הפרטי (שחין ומכוה) חסרים ההסגר של השבוע השני וסימן הטומאה של מחיה, אולם שאר ההלכות של עור הבשר מופיעות בו. הראב"ד מדגיש שהכתוב טרח לתאר את הרכיבים המשותפים בשנית גם בפרשיות של שחין ומכוה, ורק החסיר בתיאור את שני הרכיבים הנ"ל. מכאן ניתן להסיק כי העובדה שהכתוב מחסיר את שני אלו אינה מקרית, אלא מיועדת ללמדנו שהם אכן לא נוהגים בשחין ומכוה. לולא הפירוט הזה היינו חושבים שההיעדר הזה הוא מקרי, והיינו לומדים את מחיה והסגר שבוע שני מהכלל לפרט. אנו נחזור לנקודה זו להלן.

מכאן מסיק המדרש שעלינו לנהוג בדיוק כפי התיאור המקראי, כלומר לנהוג את שתי הקולות, ולא להטיל על שחין ומכוה את הרכיבים החסרים בהם שקיימים בכלל שמתוכו הם יצאו.

זוהי תשובה פשוטה על נקודה א ו-ג. ברור מהי היציאה כעניינו, וברור שהקולות ההלכתיות בהן בחרו הן פשוט אלו החסרות בתיאור המקראי של הפרט. אולם עדיין נותר קשה מדוע יציאה כזו היא דווקא לקולא? אם פרט כלשהו יצא מן הכלל ויפיע בו התיאור המלא של הכלל בתוספת רכיב נוסף, האם לא ננהג לגביו כפי התיאור המקראי שלו, שיוצא הפעם לחומרא? ועוד קשה לפי הראב"ד מהו החידוש במידה זו? הרי הכתוב מפרט בדיוק כיצד עלינו לנהוג לגבי שחין ומכוה, ומדוע אנו צריכים מידת דרש כדי ללמוד זאת? מדוע זוהי מידת דרש, ולא פירוש פשטי רגיל?

לגבי המדרש השני, מסביר הראב"ד בפירושו שם, שמדובר בטומאת נתקים שאינה מארבע מראות נגעים. נראה שכוונתו שבגלל זה היא נקראת 'שלא כעניינו', שכן זוהי תופעה אחרת לגמרי. ונראה שכוונתו לומר שבנתקים לא צריך כלל שינוי של מראה העור, אלא נשירת השיער היא עצמה מהווה את הנגע. וכן מצינו ברמב"ם, הלכות טומאת צרעת (פ"ח ה"א), ועיין בהשגות הראב"ד ובפירוש המשנה למלך שם. אמנם בתוספתא (פ"א ה"ב) שמובאת בראב"ד שם נראה שצריך גם שינוי מראה.

הסיבה מדוע מחמירים בשיער צהוב היא ברורה, שכן התורה עצמה קובעת זאת (לגבי נתק). הסיבה מדוע מקילים בשיער לבן גם היא ברורה, שכן בנתק אין כלל שיער. ושוב, השאלה היא מדוע בכלל צריך מידת דרש עבור הלימוד הזה? ועוד צריך להבין מה ההבדל מן המידה הקודמת, הרי גם שם אנו עושים את מה שיש בתורה עצמה. כלומר, עדיין לא מובן מה ההבדל אם הפרט יצא לטעון טוען אחר 'כעניינו' או 'לא כעניינו'.

שיטת רבנו נתנאל⁶

לרבנו נתנאל הקדוש מקינון, שדבריו הובאו ב**ספר הכריתות ובמידות אהרן**, יש שיטה אחרת בזה, כנראה בגלל הקשיים הללו. הוא מחלק בין שני מקרים: אם הפרט יצא לקולא (כמו בדוגמא שלנו), אז העובדה שהפרט יצא מן הכלל לקולא, מורה לנו שלא להטיל עליו חומרות שיש בכלל אם הן לא מופיעות לגביו. לעומת זאת, קולות שיש בכלל אנו אכן מטילים עליו, גם אם הן לא מופיעות אצלו. ואם הפרט יצא לחומרא אז עושים בדיוק את ההיפך (מטילים עליו את החומרות שיש בכלל ולא את הקולות).

לפי זה ברור שהקולות והחומרות שנכתבות לגבי הפרט הן רק הלכות שיש אצלו מעבר למה שיש בכלל (שכן את שאר הקולות והחומרות שישנן גם בכלל הוא מקבל מן הכלל). לפי זה ניתן להבין מדוע נדרשת כאן מידת דרש מיוחדת. לעומת זאת, אם הפרט יצא 'שלא כעניינו', אזי הוא פרש מן הכלל, ולכן לא נחמיר עליו ולא נקל עליו בשום דבר מן העניינים שמופיעים בכלל ואינם מופיעים אצלו. זוהי פרשה חדשה ונפרדת, ודיניה הם רק מה שכלול בה עצמה. המידה נועדה ללמדנו שאל לנו לדמות את הפרט לכלל בגלל דמיון חיצוני כלשהו, ולהעביר אליו מן הכלל דינים שלא כתובים בו. ביאורו במידה זו נראה כשיטת הראב"ד. לפי ר' נתנאל ששת הנקודות העיקריות ביחס למידה זו (א-ו) הן ברורות. ברור מה ההבדל בין המידות, ומדוע בוחרים את ההלכות הללו. אמנם אין לנו תשובה מה היחס בין חומרא וקולא, ומדוע בכלל שיער צהוב במקום לבן נחשב חומרא וקולא ולא שינוי.

הצעה ליישוב שיטת הראב"ד

את שיטת הראב"ד הותרנו עדיין בצריך עיון. את המידה השנייה הוא כנראה מבין כשיטתו של ר' נתנאל מקינון, שכלומר שהפרשה של הפרט היא פרשה חדשה, שמנותקת מהפרשה של הכלל, ולכן נוהגים בה רק הדינים שמופיעים בה עצמה. החידוש במידה הוא שלא נלמד מהפרשה של הכלל אל הפרשה של הפרט. אולם, כפי שהערנו למעלה, הדרשה הראשונה לפי הראב"ד מוליכה לאותה התייחסות בדיוק. גם כאן אנו מקיימים רק את מה שמופיע בפירוש בפרשה הפרטית.

⁶ באנציק"ת ע' דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו', הבין את הראב"ד שכוונתו היא כדברי ר' נתנאל. אולם מדבריו נראה לא כך, וגם בעל **מידות אהרן** הביא זאת כשני פירושים שונים, ואף הקשה על הפירוש הראשון (שהוא הראב"ד) שלדבריו אין כל חידוש במידה זו.

מלשון הראב"ד נראה שההבדל הבסיסי בין שתי המידות הללו הוא בכך שבמידת 'כעניינו' הפרשה של הפרט היא עדיין חלק מהפרשה של הכלל, לא כמו במצב של יציאה 'שלא כעניינו'. במה תבוא לידי ביטוי העובדה שפרשה זו עדיין קשורה לכלל? קשר כזה יכול לבוא לידי ביטוי בשתי דרכים:

1. לגבי הלכות שאינן מפורשות בפרשה הפרטית, אלא רק נעדרות ממנה. 2. לגבי לימוד ממה שמפורש בפרשה הפרטית בחזרה אל הפרשה הכללית. נפרט כעת את הדברים.

1. מפורש ונעדר

נתחיל בלשון הראב"ד בפירושו למידת 'כעניינו':

ואינן טעונים אלא מה שנתפרש בהן וזהו 'להקל ולא להחמיר' - שלא יהו טעונים מה שלא נאמר בהם.

אם כן, הראב"ד מפרש את המונחים 'קולא' ו'חומרא' בהקשר זה באופן שונה מהמקובל. קולא פירושו לנהוג את מה שכתוב במפורש. חומרא פירושו לקחת גם את מה שלא כתוב בפרשה הפרטית ('מה שלא נאמר בהם') אלא רק בכללית, ולהחיל אותו גם על הפרשה הפרטית. נפרט זאת מעט יותר.

בפרשה של הפרט כתובות הלכות שונות באופן מפורש. אלו ודאי ינהגו בפרט, שכן התורה מפרשת שכך היא רוצה שינהגו בו. כפי שכבר הערנו, לכך אין כל צורך במידת דרש כלשהי. אולם ישנה צורה אחרת לבטא הלכות בפרט, והיא דרך השמטת הלכות שמצויות בכלל (למשל, להשמיט חומרות שמופיעות בכלל, בלי לכתוב אותן במפורש כקולות בפרשה של הפרט). מה דינן של הלכות כאלו? האם נאמר שחומרות אלו נוהגות גם בפרט, או שמא זוהי השמטה מכוונת כדי ללמדנו שחומרות אלו לא ינהגו בפרט? הראב"ד בפירוש המידה הזו מסביר שאין ליישם את החומרות הללו בפרט, כלומר מידה זו מורה לנו כי ההשמטה היא מכוונת. המונחים 'קולא' ו'חומרא', במקום קיום והיעדר, משמשים כאן מפני שכשיש פרשה כללית שמפורטות בה הלכות שונות, אזי בדרך כלל הן תהיינה חומרות, והיעדרן בפרשה פרטית יהיה קולא. זה אינו הכרחי, אולם זהו המצב בשחין ומכוה, וזהו בדרך כלל המצב. הלכות שהתורה מחדשת הן בדרך כלל חומרות (קולות לא צריך לכתוב. שכן כל מה שלא נאסר ניתן להקל בו).⁷

⁷ אמנם מצינו את ההיפך מזה בפירוט שבברייתא דדוגמאות, לגבי מידת 'שלא כעניינו'. שם מובאת הדוגמא 'להחמיר' שמתמאים בשיער צהוב, והרי זוהי הלכה שמוזכרת מפורשות

אז מה בכל זאת ההבדל בין שתי המידות הללו? יש לשים לב לכך, שבאמת לפי מסקנת הראב"ד היישום של שתי המידות הללו נותן תוצאות דומות מאד. בשני המקרים נוהגות ההלכות שכתובות בפרשה של הפרט, ולא נוהגות חומרות שישנן בכלל ונשמטו בפרט. במידת 'שלא כעניינו', זהו דבר פשוט. שם הפרשה הפרטית היא פרשה אשר נותקה מהפרשה הכללית, ולכן אין ללמוד מהכללית לפרטית מאומה. אולם במידת 'כעניינו' יש כאן חידוש גדול. לכאורה היה עלינו ללמוד את החומרות מהפרשה הכללית לפרשה הפרטית, שכן הן עדיין שייכות זו לזו. המידה של 'כעניינו' מלמדת אותנו שלא ללמוד חומרות מהפרשה של הכלל לפרשה של הפרט (זאת על אף שאין קביעה מפורשת בפרשה של הפרט שהחומרות הללו לא נוהגות בה).

ובדוגמא שלנו, הסגר לשבוע הנוסף וסימן של מחיה הן שתי קולות שאינן כתובות במפורש בפרשה הפרטית (של שחין ומכוה). הן רק מופיעות כחומרא בפרשה הכללית של נגעי עור ובשר, ונעדרות מפרשיות שחין ומכוה. הראב"ד מבין שאין ללמוד אותן מהפרשה הכללית לפרשת שחין ומכוה.

מדוע באמת מתייחסים לזה כך? הזכרנו למעלה, שהראב"ד טרח להדגיש שהתורה מפרטת לגבי הפרט את כל ההלכות בכפילות לכלל. האריכות בתיאור המקביל בפרשה של הפרט, שחוזר על חלקים נרחבים מהפרשה של הכלל, מיועדת לומר לנו שרק מה שמופיע מחייב, ולכן כל מה שנעדר מן התיאור אינו מקרי. לעומת זאת במצב של יציאה 'שלא כעניינו' הפירוט הכפול נדרש לעצמו. מכיון שאיננו לומדים מהפרשה הכללית מאומה (שכן הפרשה שיצאה היא מנותקת מהפרשה הכללית), יש לפרט כאן מחדש את כל הדינים שכן נוהגים בפרשה הפרטית.

ועדיין זהו הבדל שהוא כמעט רק תיאורטי. בפועל, בשני המקרים בפרשה הפרטית נוהגים רק הדינים המפורשים בה. אמנם יכול להיות הבדל בין שתי המידות במצבים שבהם ישנו פרט הלכתי שניתן להסביר את היעדרותו מהפרשה הפרטית מחמת סיבה צדדית (ולא בגלל שהוא לא נוהג בה). במצב כזה נראה שביציאה 'כעניינו' אנו נחיל גם בפרשה הפרטית את החומרה הכללית. לעומת זאת, ביציאה 'שלא כעניינו' לא נוכל ליישם זאת, שכן סוף סוף אין לנו מקור לכך (לא ניתן ללמוד מהפרשה הכללית לפרטית המנותקת ממנה).⁸

בתורה. הדוגמא 'להקל' היא שלא לטמא בסימן של שיער לבן, וזה דווקא כלל לא מוזכר בפרשת נתקים. וצ"ע.

⁸ לשיקול דומה, ראה שוב את דוגמת ההיקש בין עבד לאשה, בדף לפרשת שמיני, הערה 1.

2. מה ההבדל בין שתי המידות לפי הראב"ד

אולם נראה כי בכל זאת ניתן למצוא הבדל משמעותי בין שתי המידות, או שני המצבים ('יציאה' כעניינו' ו'שלא כעניינו'), ותהיה כאן השלכה מעשית פשוטה לשאלה האם הפרשה הפרטית מנותקת מהפרשה הכללית או לא. עד עתה עסקנו במצבים בהם יש הלכות שכתובות בפרשה הכללית והן נעדרות בפרשה הפרטית. ראינו שבמצב כזה לא יהיה הבדל מהותי בין המסקנות ההלכתיות של שתי המידות (למעט מקרים של יוצאי דופן, כמו שהערנו למעלה). אולם מה יקרה במצב הפוך: כאשר ישנן הלכות שמפורטות בפרשה הפרטית ולא בכללית. האם במצב כזה ניתן להפוך את כיוון הלימוד, מהפרט אל הכלל? כך אנו עושים, למשל, במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' (ראה בדף לפרשת צו). נראה שהראב"ד מתייחס גם לנקודה זו, אמנם במקום אחר. בפירושו למידת 'דבר שיצא לידון בדבר החדש' בברייתא דדוגמאות, הראב"ד שואל מה בינה לבין מידת 'שלא כעניינו', הרי שתיהן יוצאות לדבר חדש (=אחר מהכלל). באפשרות השנייה הוא כותב כך:

אי נמי אשמעינן על הנתקים אע"פ שנקראו נגע צרעת כשאר הנגעים אין למדין מהן, הואיל ויצאו לטעון טען אחר שלא כעניינו.

אם כן, הראב"ד כותב שמידת 'שלא כעניינו' היא ייחודית בכך שההלכות המופיעות בה אינן חוזרות ומלמדות על הכלל, שכן זוהי פרשה חדשה שמנותקת מפרשת הכלל. נראה מדבריו שכאשר הפרט שיצא הוא כן 'כעניינו', אזי כפי שראינו זהו מצב בו הפרט הוא עדיין חלק מן הכלל. במצב כזה יש הלכות מסויימות בפרט שיוכלו ללמד על הכלל שממנו הוא יצא (כמו במידת דבר שיצא מן הכלל ללמד). זהו הבדל בולט בין המצבים (שאמנם לא יבוא לידי ביטוי במצבים שההבדלים הם רק בהיעדרויות של הלכות בפרשה הפרטית, כמו בדוגמא שלנו).

ישוב שאר הקשיים

לפי הצעתנו בראב"ד נוכל להבין טוב יותר גם את שאר הקשיים שהעלינו למעלה, הן על המדרש של 'לא כעניינו' (נקודות ז-ח), והן על שיטת הראב"ד עצמו. שאלנו מדוע שיער צהוב במקום לבן זוהי חומרא וקולא, ולא סתם שינוי. התשובה לפי הראב"ד היא שאכן לא מדובר כאן בחומרא וקולא, אלא בשינוי. את המידה אנחנו צריכים בגלל שאנו מיישמים כאן כלל לא פשטי, שכאשר הלכה כלשהי לא מוזכרת בפרשה של הפרט לא נלמד אותה מן הכלל.

תובנות מפרשת תזריע

1. במידות בהם הפרט יוצא מן הכלל 'כעניינו' ו'שלא כעניינו', הפרט המתואר במקרא שונה מן הכלל שמתוכו יצא, ולכן הוא לא יצא ללמד על הכלל אלא על עצמו.
2. שיטת הראב"ד במידת 'כעניינו' - הדין הפרטי מכיל כמה רכיבים שקיימים בדין הכללי, ורק חסרים בו חלק מהם, הוא שונה מהכלל אך הוא באותו עניין.
3. לפי שיטת רבינו חננאל - אם הפרט יצא לקולא, אז העובדה שהפרט יצא מן הכלל לקולא, מורה לנו שלא להטיל עליו חומרות שיש בכלל אם הן לא מופיעות לגביו. אך קולות שיש בכלל אנו אכן מטילים עליו, גם אם הן לא מופיעות אצלו כלל. אם הפרט יצא לחומרא אז עושים בדיוק את ההיפך, מטילים עליו את החומרות שיש בכלל ולא את הקולות.
4. הראב"ד מסביר 'קולא' ו'חומרא' באופן הבא (שונה מן המקובל): 'קולא' פירושו לנהוג את מה שכתוב בתורה במפורש. 'חומרא' פירושו לקחת גם את מה שלא כתוב בפרשה הפרטית אלא בכללית ולהחיל אותו גם על הפרשה הפרטית.
5. ההבדל בין שתי המידות ('כעניינו' ו-'שלא כעניינו') על פי הראב"ד: היישום של שתי המידות נותן תוצאות דומות. בשני המקרים נוהגות ההלכות שכתובות בפרשה של הפרט, ולא נוהגות חומרות שישנם בכלל ונשמטו מן הפרט. במידת 'שלא כעניינו', הפרשה הפרטית נותקה מהפרשה הכללית ולכן אין ללמוד מהכללית לפרטית מאומה. במידת 'כעניינו' יש 'חידוש' - המידה מלמדת אותנו שלא ללמוד חומרות מהפרשה של הכלל לזו של הפרט, זאת על אף שאין קביעה מפורשת בפרשה של הפרט שהחומרות הללו לא נוהגות בה.

■ פרשת מצורע ■

המידות הנדונות

- דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש.
- דבר שיצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו.
- דבר שיצא לטעון אחר שלא כעניינו.
- דבר שהיה בכלל ויצא ללמד.

מתוך המאמר

- מהו 'לידון בדבר החדש'?
- מה ההבדל בין 'טוען שלא כעניינו' לבין 'לידון בדבר החדש'?
- האם המידות הללו הן טכסטואליות או הלכתיות?
- סיווג של מידות לפי נסיבות מקראיות רלוונטיות, ולפי הוראות היישום.
- מה קודם: לימוד של הכלל מהפרט או של הפרט מהכלל?

מקורות מדרשיים לפרשת מצורע

במקום אשר ישחטו את העלה ישחטו את האשם ואת דמו יזרק על המזבח
 סביב: (ויקרא ז, א)

ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העלה במקום הקדש
 כי כחטאת האשם הוא לכהן קדש קדשים הוא: ולקח הכהן מדם האשם ונתן
 הכהן על תנוך אזן המטהר הימנית ועל בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית:
 (ויקרא יד, יג-יד)

(ד) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו
 לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש, כיצד ושחט את הכבש במקום אשר
 ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש שאין תלמוד לומר כי כחטאת
 האשם הוא לכהן, אלא לפי שיצא לידון בדבר חדש בבוהן יד ובבוהן רגל ובאזן
 ימנית, יכול לא יהא טעון מתן דמים למזבח, ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן,
 הרי החזירו הכתוב לכללו בפירוש לומר לך מה חטאת טעונה מתן מזבח אף
 אשם טעון מתן מזבח. (ברייתא דדוגמאות, ריש הספרא)

דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש

מבוא

בדף זה נעסוק במידת דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש. מידה זו היא הרביעית בין ארבע המידות שעוסקות בפרט שיצא מן הכלל, ובסוף דברינו נעמוד על הקשר וההבדלים ביניהן.

הדרשה

מידת דבר שיצא לידון בדבר החדש, כמו כל המידות מן הסוג הזה, משמשת אותנו לדרשה במצב שיש הלכה פרטית שנכתבת בנפרד מן הכלל שאליו היא שייכת. כאשר ההלכה הזו היא 'דבר חדש', כי אז היא יצאה מחוץ לכלל שאליו היא היתה שייכת, ועד שהכתוב עצמו אינו מחזיר אותה אליו אנו לא יכולים לעשות זאת. נדגים זאת על הדרשה המובאת בברייתא דדוגמאות.

הפסוקים בפ"ד עוסקים באשם מצורע. אשם מצורע שייך לקבוצה הכללית של קרבנות האשם, שכולם קדשי קדשים ושחיתתם בצפון, ויש לזרוק את דמם על המזבח. אולם, בעוד שבכל האשמות כל הדם ניתן על גבי המזבח, באשם מצורע חלק מן הדם ניתן על תנוך אוזן המיטהר הימנית, ועל בהונותיו הימניות. אם כן, אשם מצורע הוא פרט שיצא מן הכלל לידון בדבר חדש, שכן יש כאן הלכה שאינה מתיישבת עם הלכות האשם הרגילות. הדרשן מעלה את השאלה האם ניתן ללמוד שגם באשם מצורע צריך לתת את הדם על המזבח כמו שאר האשמות? הוא עונה בחיוב, שכן המקרא עצמו החזיר אותו לכללו, באמרו: 'כי כחטאת האשם הוא'. לולא הכתוב היה מחזיר אותו, לא היינו יכולים להחזירו בעצמנו, ולא היה נוהג בו דין מתן דמים על גבי המזבח.

בסוגיית זבחים מט ע"א-ע"ב הגמרא עומדת על כך שלכאורה אין צורך לכתוב את הדין ששחיתתו היא בצפון (=במקום שישחט את העולה והחטאת), שכן לאחר שהחזיר הכתוב את אשם מצורע לכלל האשמות ניתן ללמוד זאת מהם (ולגבי כל האשמות הדין מופיע בתחילת פ"ז, כמובא למעלה). מכאן הגמרא לומדת שהשחיטה בצפון מעכבת, שכן 'שינה עליו הכתוב לעכב' (=הדין כתוב פעמיים כדי ללמד אותנו שהוא לעיכובא).¹

¹ ראה על כלל זה, שנוהג רק בקדשים, בדף לפרשת פקודי.

היחס למידת 'טוען אחר שלא כעניינו'

התוס' בסוגיית זבחים מט ע"א (ד"ה 'לפי שיצא'), מקשה מדוע העובדה שחטאת מצורע טעונה נסכים אינה נחשבת בסיס להיותו דבר החדש, לעומת שאר חטאות. ר' יעקב מאורליינש המובא בתוס', מסביר שהעובדה שהמצורע טוען נסכים אינה סותרת את הכלל אלא מהווה רק תוספת ביחס אליו. לעומת זאת, דם על הבהונות והאוזן הוא סתירה לדין הנוהג בשאר האשמות, שכן בשאר האשמות יש לתת את כל הדם על גבי המזבח.

מכאן למדו כמה ראשונים גם את ההבדל שיש בין מידה זו לבין מידת 'דבר שיצא לטוען טוען אחר שלא כעניינו' (ראה בדף לפרשת תזריע). לכאורה בשני המקרים יש פרט שיצא מן הכלל, בכך שהוא שונה מהכלל בהלכה כלשהי. אם כן, מהו ההבדל בין שתי המידות הללו? מתי מדובר במידת 'דבר החדש' ומתי ב'טוען שלא כעניינו'?

לפי דברי התוס' ניתן להבין שדבר אשר יצא לטוען טוען שלא כעניינו, הוא פרט שמאופיין בהלכה נוספת על מה שמצוי בכלל. למשל, טומאת נתקים (שהיא הדוגמא למידת 'טוען אחר שלא כעניינו', ראה בדף לפרשת תזריע), שמטמאת בשיער צהוב ולא לבן, זוהי תוספת על מה שמאופיין את הכלל (שמטמא בשיער לבן), ולא סתירה לו. בדוגמא שלנו, מתן הדם על הבהונות הוא סתירה לדין הנוהג בשאר האשמות, ולא רק תוספת.

למעשה, יסוד הדברים מצוי בסוגיית יבמות ז ע"א, שם הגמרא מנסה לשייך את דין יבום באשת אחיו למידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. הכלל הוא כל העריות שאיסורן איסור כרת, והפרט הוא אשת אחיו שמותרת לאח ליבום על אף היותה ערוה עבורו. הגמרא מסיקה שדוגמא זו שייכת דווקא למידת 'יצא לידון בדבר החדש', שכן הכלל הוא באיסור והפרט הוא בהיתר. כוונת הגמרא היא שבפרט יש היתר שממנוגד חזיתית לאיסור שחל בכל שאר פרטי הכלל (=העריות). הגמרא קובעת שמכיון שהפרט מאופיין בהלכה שמנוגדת לכלל, ולא רק מתווספת על הכלל, אז הוא שייך למידת 'דבר החדש'.

יישום המידה

אם כן, במידת 'דבר החדש' יש שתי רמות שונות: 1. כאשר הפרט יוצא מן הכלל, ואין בכתוב החזרה שלו אל הכלל, כי אז יש ליישם לגביו את הדינים הנוהגים בו, ותו לא. 2. אם הכתוב מחזיר אותו בחזרה אל הכלל, כי אז הוא חוזר להיות פרט בתוך הכלל.

אם הפרט לא מוחזר לכלל, ברור שאי אפשר ללמוד הלכות מהכלל עליו, אולם

בכיוון ההפוך נחלקו אמוראים (בסוגיית זבחים סוע"א): האם ניתן ללמוד על הכלל ממנו או לא.²

תוס' הנ"ל (בסוגיית זבחים, וכן במקבילה ביבמות) מתקשה לפי הדעה שניתן ללמוד גם מהפרט אל הכלל, מדוע לא נלמד מאשם מצורע שכל האשמות טעונים מתן בהונות ותנוך האוזן. ועונים התוס' שגם לשיטה זו לא לומדים אלא דבר שאינו חידוש מיוחד באשם מצורע, כמו העובדה ששחיטתו בצפון, ולא הלכה ייחודית רק לו, כמו מתן בהונות. תוס' מסבירים שביחס להלכות הלא מחודשות, אנו מיישמים את המידה 'דבר שיצא ללמד' (ראה בדף לפרשת צו), ולומדים מהפרט אל הכלל. אולם ביחס להלכות המחודשות, אנו מיישמים את המידה 'יצא לידון בדבר החדש', ולא לומדים זאת על הכלל כולו (כך כותב גם רש"י בסוגיית זבחים רע"ב). תוס' מנמקים זאת בשני נימוקים: 1. אם היינו לומדים גם דבר מחודש אז זה לא היה דבר חדש. 2. אם היינו לומדים גם דבר מחודש אז לא היה הבדל בין מידה זו לבין מידת 'ללמד על הכלל כולו'.

שני התירוצים של תוס' שהבאנו למעלה מחדדים שתי נקודות חשובות ביחס למידות בכלל. נעמוד כעת על שתי הנקודות הללו, אחת אחרי השנייה.

מידה טכסטואלית או הלכתית

התירוץ הראשון מערב את השלב הנלמד בשיקולים של הלימוד עצמו. הוא גורס כי אם היינו לומדים את הכלל מהפרט, אז לא היה כאן דבר שיצא לידון בדבר החדש. נזכיר כי בדף לפרשת שמיני הבחנו בין שתי רמות של דיון ביחס לקו"ח: ישנו הרובד המקראי, כלומר אוסף ההלכות שכתובות ונעדרות במקרא. ראינו שם שהקולא וחומרא נקבעות אך ורק ברובד הזה. לאחר מכן יש את מסקנות הלימוד, אשר יוצרות חומרא נוספת בלמד, ואותה אין לקחת בחשבון בעת שקילת הלמד מול המלמד. כאן תוס' כותבים שביחס למידת 'לידון בדבר החדש' אנו כן מערבים את שני המישורים. אם היינו לומדים את הכלל מהפרט, למשל היינו לומדים שכל האשמות טעונים מתן בהונות, לא היתה כאן בכלל מידת 'יצא לידון בדבר החדש'. זאת על אף שמבחינת המופע המקראי יש כאן דבר חדש, שכן מתן בהונות כתוב רק באשם מצורע. מה שקובע האם זהו דבר חדש הוא הדין שנוהג בפועל להלכה, ולא המישור המקראי.

² אנו מציגים את המחלוקת הזו כנוגעת למצב שבו אין החזרה של הפרט לכללו. ראה על כך דיון בסוף המאמר.

אם כן, במונחים אותם הצגנו בדף לפרשת שמיני, ניתן לומר שמידת 'יצא לידון בדבר החדש' אינה מידה טכסטואלית אלא מידה הלכתית. היא קובעת יחס בין הקשרים הלכתיים ולא בין הקשרים מקראיים. בהחלט ייתכן שהנימוק השני של בעלי התוס' חולק על ההנחה הזו, ולכן הוא מחפש טעם אחר.

שתי רמות השוואה בין מידות

הטעם השני שמובא בתוס' גם הוא מחדד נקודה חשובה. עד כאן ראינו שהנסיבות המקראיות בהן מיושמות שתי המידות הללו הן שונות. במידת 'טוען שלא כעניינו' היציאה מן הכלל היא בהוספת דין נוסף למה שנוהג בכלל, בעוד שב'דבר החדש' היציאה מן הכלל היא בהוספת דין מנוגד למה שנוהג בכלל. אולם כעת עלינו לשאול האם גם ביחס להשלכות המדרשיות חייב להיות הבדל בין המידות? כלומר האם המסקנות ההלכתיות בשני ההקשרים חייבות להיות שונות? תוס' בתירוצם השני גורסים כי בין שתי המידות הללו חייב להיות גם הבדל ביישום ולא רק בנסיבות המקראיות. נחדד זאת יותר. ראינו שההבדל בין שתי המידות הללו הוא רק בנסיבות המקראיות עליהן הן חלות: מידת 'דבר החדש' עוסקת במצב בו יש הלכה בפרט שסותרת את ההלכות הנוהגות בכלל, ואילו מידת 'שלא כעניינו' עוסקת במצב שההלכה בפרט מתווספת על הנוהג בכלל, אך לא סותרת אותו. אולם היה מקום לומר שבשתי הנסיבות הללו נפעל באותה צורה עצמה, כלומר ניישם לגבי הפרט רק את ההלכות המופיעות בו ותו לא (=להקל ולהחמיר).

כך אכן כותב הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות, שדין של שתי המידות הללו הוא אחד. ההבדל ביניהן הוא רק בנסיבות המקראיות שעליהן הן חלות. שתי המידות מלמדות שבשתי הנסיבות הללו יש ליישם על הפרט אך ורק את מה שכתוב בו, ותו לא (אלא אם הוא מוחזר לכללו במפורש).

על כך כותב בעל **מידות אהרן**, וזו לשונו:

שאינן הבדל המדות כפי המעלות, אם התולדה בהם אחת, ואם הבלתי נבדל במהות אלא כדין חדש סותר אינו חוזר עד שיחזירנו הכתוב בודאי כי שם נכלל הנבדל במהות ובדין והכל דבר אחד. ולמה צריך לעשותם ב' מידות, היה לו לקרב אותם מידה אחת ויביא לזה ב' משלים ומשם נבין שתי המעלות...
בעל **מידות אהרן** מסביר שאם היישום הוא אחד ורק הנסיבות הן שונות, היה עלינו לכלול את שני ההקשרים הללו במידה אחת, ולהביא בברייתא דדוגמאות

את שני סוגי הדוגמאות.³ כלומר הוא מניח שבין כל שתי מידות חייב להיות הבדל גם ביישום ולא רק בנסיבות המקראיות שבהן מופעלות המידות הללו. כך נראה מתירוצם השני של בעלי התוס'. אולם בתירוץ הראשון כנראה הם הלכו בעקבות שיטת הראב"ד שמוכן לראות מידות שונות גם כאשר ישנן נסיבות שונות שבשתייהן מיושם אותו עיקרון דרשני. אם כן, בעל **מידות אהרן** מחייב שני הבדלים בין כל שתי מידות: הן בנסיבות המקראיות והן בעיקרון הדרשני שמיושם בהן. הראב"ד, לעומתו, מסתפק בהבדל בנסיבות בלבד.⁴

ההבדל ביישום

אם כן, עלינו להבהיר כעת מהו ההבדל בין מידת 'לידון בדבר החדש' ומידת 'טוען אחר שלא כעניינו' לעניין היישום. בעל **מידות אהרן** מביא כאן את דבריו של ר' נתנאל הקדוש מקינון, שהובאה גם בספר הכריתות. ר' נתנאל מעיר שבמידת 'טוען אחר שלא כעניינו' לא מופיע שניתן להחזירו לכללו כאשר הכתוב מחזיר אותו. מכאן הוא מסיק שבמידת 'טוען שלא כעניינו' לא ניתן להחזירו לכללו גם אם הכתוב מחזיר אותו. אם הכתוב מחזיר אותו אנו נפרש זאת רק לגבי אותו דבר שבו עוסק הכתוב, ותו לא. הוא מסביר זאת מתוך הגדרת רובד התייחסות נוסף להבדלים בין הנסיבות המקראיות בהן מופיעות המידות הללו. המידה של 'טוען אחר שלא כעניינו' אינה מתאפיינת רק בכך שבפרט ישנה הלכה נוספת מעבר להלכות שבכלל, אלא שהנושא עצמו הוא אחר בתכלית (ראה בדף לפרשת תזריע): נתקים הם שונים במהותם משאר נגעים, ולא רק בהלכה הספציפית שהם מטמאים בשיער צהוב ולא לבן. שאת ובהרת אינם מטמאים בראש וזקן, ונתקים אינם מטמאים בעור ובשר. אלו שתי תופעות הלכתיות שונות בתכלית, ולא רק בהלכה מסויימת שיצאה במפורש במקרא. לעומת זאת, במידת 'יצא לידון בדבר החדש' הפרט שיצא (בדוגמא שלנו, אשם מצורע) הוא בדיוק מאותו סוג של הכלל (=האשמות),

³ ישנה כאן הנחה שאת הברייתא דדוגמאות חיבר עורך ברייתת המידות. אולם המקובל הוא שהברייתא דדוגמאות חוברה אחרי רשימת המידות שנערכו על ידי תנא דבי ר' ישמעאל, כהסבר מאוחר עברה.

⁴ ברור שלא ייתכן שיהיה רק הבדל ביישום ללא הבדל בנסיבות. אי אפשר שבאותן נסיבות מקראיות עצמן יישומו שתי מידות שונות. הדבר דומה ליחס בין תחום וטווח של פונקציה. גם שם, ייתכן מצב שעבור שני ערכים בתחום יהיה אותו ערך בטווח, אולם ברור כי לא ייתכן מצב בו לאותו ערך בתחום יהיו שני ערכים בטווח.

וההבדל הוא רק בדין הסותר שיש בפרט. במקרה כזה אם הכתוב מחזירו לכללו אנו נשווה ביניהם לגמרי (למעט הדבר החדש עצמו, כפי שביארנו לעיל). בנוסח אחר אומר בעל **מידות אהרן**, שבמידת 'דבר החדש' ההבדל נוצר על ידי התורה, ולכן מועילה החזרתו של הפרט לכללו על ידי התורה, שכן 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. אולם במידת 'שלא כעניינו' ההבדל הוא הבדל מציאותי ולא הבדל הלכתי שנוצר על ידי הגדרות התורה, ושם לא מועילה החזרתו המפורשת לכלל, שכן 'הפה שאסר' אינו התורה אלא המציאות.

סיכום ההבדלים בין ארבע המידות של פרט שיצא מכלל

נסכם כעת את ההבדלים בין ארבעת המידות הללו.⁵ יש ארבע דרגות של החזרה לכללו, שמבחינות את היישומים של ארבע המידות הללו: 1. הפרט שב לכללו מעצמו - במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. 2. אנחנו יכולים להשיב את הפרט לכללו - במידת 'טוען אחר כעניינו'. 3. הכתוב יכול להחזירו לכללו - במידת 'לידון בדבר החדש'. 4. אפילו הכתוב לא יכול להחזירו לכללו - במידת 'שלא כעניינו'. גם בנסיבות המקראיות בהן רלוונטיות המידות הללו, ישנם הבדלים מקבילים: 1. יצא מן הכלל לבד, אבל אינו נבדל לא במהות ולא בדין - במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. 2. לא נבדל במהות אך נבדל בדין: אם הדין הוא נוסף - זו מידת 'טוען אחר כעניינו'. 3. לא נבדל במהות אך הדין סותר - זו מידת 'יצא לידון בדבר החדש'. 4. נבדל במהות ובדין - זו מידת 'שלא כעניינו'. ההבדלים מוצגים בטבלא הבאה:

| יישום | נסיבות מקראיות: ההבדל בין הפרט לכלל | | מידה / הבדל |
|-------------------------------------|--|-------|-----------------------|
| | מהות | דין | |
| שב לכללו מעצמו, ואפילו מלמד על הכלל | זוהו | זוהו | יצא מן הכלל ללמד |
| אנחנו יכולים להשיבו לכללו | זוהו | נוסף | יצא לטוען כעניינו |
| לא ניתן להשיבו לכללו | שונה | נוסף | יצא לטוען שלא כעניינו |
| רק מקרא מפורש יכול להשיבו לכללו | זוהו | מנוגד | יצא לידון בדבר החדש |

⁵ הסיכום עוקב אחרי שיטת בעל **מידות אהרן**.

המחלוקת לגבי לימוד הפרט מהכלל במידת 'לידון בדבר החדש'

הבאנו למעלה שבסוגיית זבחים נחלקו אמוראים, האם במידת 'לידון בדבר החדש' ניתן ללמוד מהפרט אל הכלל או לא, אולם כולם מסכימים שלא ניתן ללמוד מהכלל אל הפרט. הבאנו גם שרש"י ותוס' הסבירו שמה שניתן ללמוד הוא רק את ההלכות שאינן המחודש שבגללו הפרט נחשב כיצא לידון בדבר חדש (בדוגמא שלנו, מתן בהונות).

בעל **מידות אהרן** מבין שהמחלוקת הזו נוגעת רק למצב שבו אין פסוק שמחזיר אותו לכללו. לא ברור לשיטתו מה הדין כאשר יש פסוק שמחזירו לכללו, האם שם נוכל ללמוד לשני הכיוונים? נראה לכאורה שכן. הגמרא בסוגיית זבחים בע"ב אומרת שבמצב כזה הפסוק המצווה על שחיטה בצפון הוא מיותר לפי שתי השיטות. אם כן, לאחר ההחזרה לכללו נראה שכולם מסכימים שניתן ללמוד את הכלל מהפרט.⁶

לעומת שיטתו של בעל **מידות אהרן**, מדברי התוס' שהבאנו נראה שהמחלוקת הזו קיימת לאחר ההחזרה לכללו, שכן הם מקשים על בעלי השיטה שניתן ללמוד מהפרט אל הכלל מדוע לא נלמד מאשם מצורע מתן בהונות בכל האשמות. ואם המחלוקת הזו לא היתה קיימת לדעת התוס' לאחר שהחזירו הכתוב לכללו, כי אז ניתן היה להקשות זאת לפי כל הדעות: לאחר שהכתוב החזיר את אשם מצורע לכללו, מדוע באמת לא נלמד מתן בהונות לכל האשמות?⁷ זו כנראה היתה גם דעתו של מהר"י בן לב, המובא בסוף הפרק של **מידות אהרן**, אשר דוחה את דבריו.

אמנם לא ברור לפי התוס' ומהריב"ל, מהי המשמעות של העובדה שהכתוב החזירו לכללו בפירוש? אם אכן יש דעה שלא ניתן ללמוד את הכלל מהפרט ואת הפרט מהכלל במצב כזה, אז לאיזה עניין הפרט כן חזר לכללו?

⁶ לגבי השאלה האם ניתן ללמוד גם מהכלל אל הפרט, יש מקום לדון. ייתכן שיש בזה מחלוקת, וייתכן שגם זה מוסכם שניתן ללמוד. לאחר ההחזרה של הפרט אל הכלל זה חזר להיות אותו דין עצמו.

⁷ ובאמת לדעת מהריב"ל ניתן להקשות זאת על אשם מצורע: מדוע למסקנה, לאחר שהכתוב החזיר את אשם מצורע לכלל האשמות, לא נחייב מתן בהונות בכל האשמות? הוא כנראה יסביר כמו רש"י ותוס', שהלימוד יכול לחול רק על ההלכות הלא מחודשות (כמו שחיטת צפון, או מתן דמים למזבח), ולא על ההלכה שהיא 'הדבר החדש'. גם אם הכתוב מחזירו לכללו עדיין יש כאן מופע של 'יצא לידון בדבר החדש' לגבי הפרט המסויים הזה.

עדיפות של לימוד הכלל מהפרט

נקודה אחרונה בה יש לדון היא מדוע באמת ישנה עדיפות ללמוד את הכלל מהפרט, שאת זה אולי אפשר לעשות גם בלי שהחזירו הכתוב לכלול, על פני הלימוד של הפרט מהכלל?

מסתבר שהיסוד לדברים מצוי במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', שם אנו רואים שהתורה מוציאה פעמים פרט כדי ללמוד ממנו על הכלל. ברור שהפרט לא יצא ללמד על עצמו, שאם לא כן, לא היה טעם להוציא אותו מן הכלל.

תובנות מפרשת מצורע

1. 'דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש', הוא מצב בו הלכה פרטית נכתבה בנפרד מן הכלל אליו היא שייכת. ראש ההלכה היא 'דבר חדש', אזי יציאתה מן הכלל קבועה, ועד שהכתוב עצמו אינו מחזירה אנו לא יכולים לעשות זאת.
2. מתי מדובר על מידת 'שלא כעניינו', ומתי מדובר על 'דבר חדש'? לפי תוספות, הראשון הוא פרט שמאופיין בהלכה נוספת על מה שמצוי בכלל, והשני הוא פרט המצוי בסתירה לכלל ולא מוסיף עליו.
3. צורת היישום של הכלל אפשרית בשתי רמות:
א - כאשר אין בכתוב החזרת הפרט לכלל, אזי יש ליישם בפרט את הדינים הכתובים בו ותו לא.
ב - אם הכתוב מחזירו אל הכלל, אזי הוא חוזר להיות חלק מן הכלל.
4. הנחתנו (על סמך המונחים בפרשת שמיני - תשס"ה) שמידת 'יוצא לידון בדבר חדש' אינה מידה טכסטואלית אלא מידה הלכתית. היא קובעת יחס בין הקשרים הלכתיים ולא בין הקשרים מקראיים.
5. על פי הראב"ד (וגם לפי **מידות אהרון**) - בשתי המידות 'דבר חדש' ו-'דבר שלא כעניינו' אנו דנים דין זהה. ההבדל ביניהם הוא רק בנסיבות המקראיות שעליהן המידות חלות.
אך בכל זאת יש הבדל בין שני הפרשנים: הראב"ד רואה בהם מידות שונות, על אף שמיושם בהם אותו עקרון דרשני, ורק הנסיבות שונות. בעל **מידות אהרון** מחייב שני הבדלים בין כל שתי מידות, הן הבדל בנסיבות המקראיות והן בעקרון הדרשני שמיושם בהם.

■ פרשת אחרי מות ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- מהו הטעם לכך שאין עונשים מן הדין?
- שלושה סוגים של פירכות על קו"ח.
- האם יש פירכא על קל וחומר של 'בכלל מאתים מנה'?
- מהו ההבדל בין מערכות משפט אזורחיות לבין המערכת ההלכתית?
- על י"ג כללי היסק משפטי לפי טארילו.
- מה בין קו"ח 'משמר' לקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'?
- האם יש קו"ח שמכוחו כן עונשים מן הדין?

מקורות מדרשיים לפרשת אחרי מות

עֲרוֹת בַּת בְּנֵךְ אוֹ בַת בְּתֻךְ לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתְךָ כִּי עֲרוֹתְךָ הִנֵּה: (ויקרא יח, י-יא)

דתניא: (ויקרא כ) איש אשר יקח [את] אחותו בת אביו או בת אמו - אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אמו ובת אביו מניין? ת"ל: ערות אחותו גילה, עד שלא יאמר יש לי בדין: אם ענש על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו לא כל שכן! הא למדת, שאין עונשין מן הדין. עונש שמענו, אזהרה מניין? תלמוד לומר: (ויקרא יח) ערות אחותך בת אביך או בת אמך...הא למדת, שאין מזהירין מן הדין. (בבלי, מכות ה ע"ב)

בתו מאנוסתו מניין? - האמר אביי: קל וחומר, על בת בתו ענוש, על בתו לא כל שכן? - וכי עונשין מן הדין? - גלויי מילתא בעלמא הוא. (בבלי, סנהדרין עו ע"א)

גלויי מילתא בעלמא הוא - ואין זה עונש מן הדין, - דהא בת בתו מקורבת דבתו היא דאתיא, והיכי דמי עונש מן הדין - כגון ערות אחותך בת אביך או בת אמך - אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, ואם באתה להביא בת אביו ובת אמו מקל וחומר - זה עונש מן הדין, דהא לאו מכח קורבה דהא אתיא דזו קורבה מחמת עצמה וזו קורבה מחמת עצמה, אבל הבא על בת בתו אינה קורבה לו אלא משום בתו. (רש"י שם)

א. ענישה מן הדין

מבוא: הדרשה במסכת מכות על ענישה מן הדין

במסכת מכות מובא מקור לכלל שאין עונשים מן הדין.¹ הדרשה מבוססת על ייתור בפסוק בפרשת קדושים, שם הכתוב אוסר את בת אביו וגם את בת אמו, ואח"כ אוסר גם את אחותו שהיא בת שניהם. לכאורה ניתן היה ללמוד את האיסור האחרון בקו"ח משני קודמיו, אולם זה גופא מה שמגלה לנו הפסוק שאין עונשין מן הדין (ולכן צריכים היינו פסוק מפורש לענוש את הבא על אחותו שהיא בת אביו ואמו).

בהמשך הסוגיא שם לומדים מפרשתנו את הכלל שאין מזהירין מן הדין (הדרשה בנויה באותה צורה עצמה. פרשתנו עוסקת באזהרות ואיסורים, ולכן לומדים ממנה אזהרה מן הדין, ואילו פרשת קדושים עוסקת בעונש, ולכן לומדים ממנה את העיקרון שאין עונשין מן הדין).

בדף לפרשת משפטים עמדנו על שני הכללים הללו. ראינו שם שלושה כיוונים להסבר הכלל שאין עונשין מן הדין: 1. מכיון שאדם דן קו"ח מעצמו ובסברתו, אנו חוששים אולי יש פירכא על הקו"ח. 2. ייתכן שהעונש של המלמד אינו מספיק לגבי הלמד שהוא חמור ממנו. 3. כלל זה הוא גזיה"כ ללא טעם.

מהו 'דין': גילוי מילתא

בפסוק הראשון המופיע למעלה יש איסור על בת בתו. האיסור לגבי בתו אינו מופיע במפורש במקרא (בהמשך הסוגיא בסנהדרין מובאים לכך מקורות מדרשיים שונים). הגמרא בסנהדרין לומדת את האיסור על בתו מקו"ח, שאם על בת בתו ענוש אז על בתו לא כל שכן. לאחר מכן הגמרא מנסה לדחות את המקור הזה בטענה שאין עונשין מן הדין, אולם טענה זו נדחית בכך שאין כאן ענישה מן הדין אלא גילוי מילתא בעלמא.

רש"י על אתר מסביר מדוע לימוד כזה אינו ענישה מן הדין, אלא גילוי מילתא שמכוחו ניתן לענוש. ההסבר הוא שבת בתו היא קרובתו אך ורק מכוח בתו (שהיא אמה), ולכן ברור שאם עונשים אותו עליה יש לענוש אותו גם על בתו.

¹ כבר הזכרנו בעבר שהרמב"ם בשורש השני מבין את המונח 'דין' בכלל הזה כנשוב על כלל מידות הדרש. אולם רוב הראשונים מבינים אותו כנשוב רק על מידת קל וחומר, וכך ניחא כאן בהמשך.

רש"י ממשיך ומסביר מהו המקרה שבו נפגוש בבעיה של ענישה מן הדין, ולשם כך הוא מביא את הדרשה שהובאה לעיל מסוגיית מכות, ממנה לומדים את הכלל שאין עונשין מן הדין.

לכאורה כוונת הגמרא בסנהדרין היא לקבוע את הסייג המופיע בספרות הכללים שבקל וחומר מסוג 'בכלל מאתים מנה' כן ניתן ללמוד עונש, כלומר שלגביו לא חל הכלל 'אין עונשין מן הדין'. בדף לפרשת נח הגדרנו ואפיינו את סוג הקל וחומר הזה. זהו קו"ח שמבוסס על הנחה הלכתית אחת (ולא שלוש, כמו בקו"ח המידותי הרגיל), והמעבר מן ההנחה אל המסקנה מבוסס על סברא הכרחית (שהלמד כולל את המלמד, כמו שבתוך כל שני מנים ישנו מנה אחד). למשל, ישנו קו"ח שמופיע בבבלי ב"ק מט ע"ב:

"כי יפתח איש בור וכי יכרה איש בור" - אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן.

פעולת כרייה של בור כוללת בתוכה בפועל גם פתיחה (כאשר מסירים את השכבה העליונה של המילוי זוהי ממש פעולה השקולה לפתיחת כיסוי). אם כן, כאשר אדם כורה בור הוא גם פותח את כיסויו, ולכן כל דיני הפותח יחולו על הכורה: בכלל מאתיים (=כרייה) מנה (=פתיחה).

די ברור שקו"ח מסוג 'בכלל מאתים מנה' אינו ניתן לפריכה. הסיבה לכך היא שאין ברקע הכללה כלשהי שניתן להפריך אותה על ידי דוגמא נגדית. הלמד כולל בתוכו את המלמד, ולכן ברור שבהכרח כל דיני המלמד יחולו גם על הלמד. מסיבה זו יש מבעלי הכללים שכתבו שכן עונשים מכוחו (ראה, למשל, מהרש"א מהדו"ב ב"ק מט ע"ב, ועי' גינת ורדים סי' א ועוד). נראה שקביעה זו מבוססת על ההנחה שהכלל 'אין עונשין מן הדין' נגזר מן החשש לקיומה של פירכא.

לאור דברינו אלו, עולה הסבר אפשרי לחילוק המופיע בסוגיית סנהדרין: גילוי מילתא הוא קו"ח מטיפוס 'בכלל מאתים מנה', שעליו אין חשש של פירכא, ולכן ניתן ללמוד ממנו עונש.

כמה קשיים בהסבר המוצע. אמנם זו בהחלט לא נראית משמעות לשונו של רש"י המובאת למעלה. יותר מכך, הקו"ח שמובא בסוגיית מכות הוא קו"ח קלסי של 'בכלל מאתיים מנה', שהרי כל אחות שהיא בת אביו ואמו היא גם אחותו בת אביו והיא גם אחותו בת אמו. נזכיר כי רש"י מביא דווקא את הקו"ח ההוא כדוגמא לקו"ח שמכוחו לא עונשים?²

למעשה, ניתן לומר יותר מכך. דווקא הקו"ח של בתו מבת בתו אינו בעל מבנה

² כך העיר גם בעל גינת ורדים בסי' א.

מדויק של 'בכלל מאתיים מנה'. לא נכון לומר שמי שבא על בת בתו בא תוך כדי כך בפועל גם על בתו. לעומת זאת, מי שבא על אחותו בת אביו ואמו בהחלט בא תוך כדי כך על אחותו בת אביו. אם כן, מבחינת החשש לפירכא, וההימצאות בפועל של המלמד בתוך הלמד דווקא הקו"ח של סוגיית מכות הוא בעל המבנה של 'בכלל מאתיים מנה', והקו"ח של סוגיית סנהדרין אינו כזה. אם כן, עלינו לשוב ולחפש הסבר להבחנה שעושה הגמרא בסוגיית סנהדרין בין קו"ח לגילוי מילתא.³

הסברו של רש"י

מלשון רש"י שהובאה למעלה נראה כי כוונתו היא שאיסורה של בת בתו אינו אלא מחמת הבת עצמה. החלק בנכדה שהוא הקרוב אל הסבא הוא החלק בה ששייך לאמה. אם כן, בסופו של דבר הביאה עליה מהווה, לפחות במובן המהותי, ביאה על אמה. אולם באחותו בת אביו ואמו הקירבה היא מסוג שונה. זו אינה רק קירבה של אחותו מאביו או מאמו, אלא זוהי אחווה עמוקה יותר, גבוהה משני המקרים הקודמים.

אם כן, אמנם החשש לפירכא על הקו"ח אינו קיים בקו"ח של אחותו ובהחלט קיים בקו"ח של בת בתו, אולם ההיגיון לתת את העונש של המלמד גם על הלמד קיים דווקא בבת בתו, ולא באחותו, שכן האיסור שאותו עובר מי שבא על הנכדה הוא ממש האיסור של האם, ואילו האיסור שעובר מי שבא על אחותו בת אביו ואמו אינו האיסור שעובר מי שבא על אחותו מאביו או מאמו. זהו איסור חמור יותר שנובע מקירבה עמוקה יותר. היותה אחותו מהאב והאם אינה הרכבה של שני סוגי קירבה, אלא קירבה מסוג חדש ועמוק יותר.

הסבר שונה לכלל אין עונשים מן הדין

זה מוביל אותנו להסבר שונה מדוע לא לענוש מן הדין. קודם צעדנו בכיוון של החשש מפירכא, אולם ראינו שכאן זה אינו יכול להיות ההסבר. על כן נראה

³ ועוד עלינו להבין מדוע באמת לפי אותם אחרונים שהבאנו לעיל לא עונשים מכוח הקו"ח של אחותו בת אביו ואמו, כאשר זהו קו"ח בעל מבנה ברור של 'בכלל מאתיים מנה'. כאן ניתן ליישב שהלימוד מאחותו בת אביו ואמו נעשה באופן של 'אם אינו עניין'. באמת בסוג הקו"ח המופיע שם כן מענישים מן הדין, שכן מדובר בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'. אולם הייתור בפסוק מלמד אותנו ב'אם אינו עניין' שאין עונשים מן הדין בקו"ח מסוגים אחרים (לא מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה').

שההסבר הוא שיייתכן כי העונש על העבירה במלמד אינו מספיק חמור כדי לכפר על העבירה שבלמד, ולכן לא מטילים אותו (ראה **אנצ"ת ע'** 'אין עונשין מן הדין', ובדף לפרשת משפטים).

אמנם עדיין היה מקום לתהות מדוע שלא יטילו לפחות אותו, שכן סוף סוף הוא ודאי לא חמור מדי. בהכרח עלינו להסיק מכאן שהבעיה היא בסוג העונש ולא דווקא בחומרתו. ייתכן שהעונש על העבירה שבמלמד אינו מאותו סוג שיש להטיל על העבירה שבלמד, ולכן אין להטיל אותו כלל. לפי תפיסה זו עונשים לא נמדדים לפי חומרתם בלבד אלא גם לפי סוגיהם.⁴

כעת נוכל להבין היטב את דברי רש"י. מי שבא על בת בתו חייב עונש מהסוג של בא על בתו. הסיבה לכך היא שבסופו של דבר מבחינה מהותית העבירה של הבא על בת בתו היא ביאה על בתו (=על אותו צד של בתו שמצוי בבת בתו). אם כן, לא מדובר כאן על סוג שונה של עונש, ולכן ניתן לענוש מן הדין. אולם במי שבא על אחותו בת אביו ואמו, שם הקירבה אינה מן הסוג של בת אביו או בת אמו, אלא קירבה אחרת שאינה סכום של שתיהן. בקירבה כזו ייתכן שדרוש עונש אחר בתכלית מן העונשים המוטלים על אחותו מאביו או מאמו.

במקרה של בת בתו הקשר של הנכדה לסבא נעשה דרך הבת, שהיא קרוב מתווך, בעל דרגת קירבה גבוהה יותר. לעומת זאת, באחותו בת אביו ואמו מדובר בקשר מושגי, ולא קשר של תיווך מציאותי דרך קרוב אחר. היא אינה קרובה אליו דרך אחותו מאביו או מאמו, אלא מהות הקירבה מורכבת משתי הקירבות הללו. ניתן לומר שהקו"ח של בת בתו הוא 'קו"ח משמר'. הלמד שומר על סיבת החיוב שיש במלמד (ולא רק על חומרת החיוב). לעומת זאת, הקו"ח מאחותו הוא אמנם קו"ח מטיפוס של 'בכלל מאתים מנה', אולם הוא אינו 'משמר'. סיבת החיוב אינה בהכרח נשמרת, ולכן לא ניתן לגזור מהמלמד את העונש על העבירה שבלמד.

ב. לוגיקה, הלכה ומשפט

פירכא על קל וחומר של 'בכלל מאתיים מנה'

למעלה ציינו כי על קו"ח מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה' לא ניתן למצוא פירכא. אמנם כאן המקום להעיר כי בעבר פגשנו שלושה סוגים של פירכות: 1. פירכא שמוצאת יוצא מן הכלל להכללה שנעשית בתחילת הקו"ח. 2. פירכא שמראה

⁴ לגבי סוגיית הענישה בהלכה, ראה במאמרו של מ. אברהם, 'נותן לרשע רע כרשתו – האמנם?', **עלון שבות בוגרים** ט. שם העלינו כמה קשיים בתפיסה זו. למשל, ממה שמצינו

כי הדין הנלמד אינו רלוונטי להקשר הנלמד (זו אינה מופיעה בש"ס כפירכא אלא כסיבה שמונעת מעיקרא את ביצוע הקו"ח. ראה בדף לפרשת שמיני על חיוב משקוף בציצית). 3. פירכא שמערערת על שיקולי הקולא והחומרא שטיעון הקו"ח מניח אותם. הערעור מצביע על אפשרות שהתכונה שמובאת כחומרא לא באמת מציינת מאפיין שהוא חומרא.

האם בקו"ח מסוג 'בכלל מאתיים מנה' לא ניתן למצוא אף אחד מסוגי הפירכות הללו? אנו נראה כאן כי בספרות המשפטית ידועות דוגמאות של קל וחומר מסוג 'בכלל מאתיים מנה' שיש עליהן פירכות. נביא כעת את אחת הידועות שבהן. חיים פרלמן, בספרו **הלוגיקה המשפטית**, מביא (ח"א סעיף 33) סיכום עבודתו של טארילו על סוגי ההיסק המשפטי. טארילו מציג שלושה עשר (!) סוגים נפוצים של היסק משפטי. בעמ' 50, בתוך הדיון על הקל וחומר הוא מביא את חוק ואנדרוולדה הבלגי משנת 1919. חוק זה מתיר מכירת משקאות אלכוהוליים בתנאי שיימכרו שני ליטר לפחות. לכאורה אם החוק מתיר מכירת שלושה בקבוקי יין כי אד ודאי שהוא מתיר את מכירתו של בקבוק בודד. זהו קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'.

והנה בחוק ואנדרוולדה לא זהו המצב. אסור היה למכור בקבוק אחד, אולם מותר היה למכור שלושה בקבוקים (מעל שני ליטר). הסיבה לכך היא שהחוק היה מעוניין להגן על משפחתו של הפועל מפני בזוז השכר השבועי הממוצע בקניית משקאות חריפים (באותם זמנים מחירם של שני ליטר משקה היה גבוה מהמשכורת השבועית הממוצעת).

אם כן, לכאורה אנו רואים כאן פירכא על קו"ח מטיפוס של 'בכלל מאתיים מנה'. אמנם היה מקום לומר שזוהי רק תוצאה של ניסוח לא מוצלח של החוק, או של היתפסות לטעם לא נכון. כעין דרשת 'טעמא דקרא'. אולם גם בהקשרים ההלכתיים יכולה להתעורר בעיה דומה מאד. כל קל וחומר מניח ציר חומרה כלשהו. אפילו קו"ח מטיפוס של 'בכלל מאתיים מנה' מניח ציר כזה, ולכן למעשה גם הוא אינו הכרחי. ניתן למצוא פירכות או שגיאות אפילו בשיקול מטיפוס כזה.

במשנת סנהדרין, לגבי חייבי מיתות שנתערבו זה בזה, וכעת אנו לא יודעים באיזו מיתה להמית כל אחד, שכולם נדונים בקלה. וכן הכלל הידוע שאם איננו יכולים להמית את החייב מיתה בסוג המיתה שהוא חייב בה, ממיתים אותו בכל אופן שניתן. אם כן, לכאורה נראה שסוג העונש אינו חשוב אלא אך ורק חומרתו. ייתכן לחלק בין עונשי מיתה לשאר עונשי התורה, ואכ"מ.

בסיווג הקודם ניתן לומר שפירכא זו היא מן הסוג השלישי. בשיקול הקו"ח אנו מניחים כי שלושה בקבוקים חמורים מבקבוק אחד, אולם מתברר כי ישנה אפשרות (וכאן זו אפילו האפשרות הסבירה יותר) שזו כלל אינה חומרא. מניתוח המוטיבציה של המחוקק עולה כי מכירת שלושה בקבוקים קלה יותר ממכירתו של בקבוק בודד, זאת בניגוד להנחת הקו"ח.

סוגי פרשנות משפטית

בהגות המשפטית מובאת הדוגמא של חוק ואנדרוולדה כדוגמא לחשיבותה של 'הפרשנות המגמתית', כלומר הפרשנות לחוק שמסתמכת על המוטיבציות לחיקוקו,⁵ בניגוד לפרשנות המילולית אשר מסתמכת על לשון החוק ותו לא. חוק זה מהווה דוגמא כנגד בעלי הגישות הפוזיטיביסטיות לתורת המשפט, אשר נוטים להתרכז בפרשנות החוק כשהוא לעצמו, ללא ניסיון להתחקות אחר כוונת המחוקק או נסיבות החקיקה.

בהקשר ההלכתי, נחלקו תנאים האם מותר לנו לדרוש את טעם המצווה (=טעמא דקרא). אין מדובר על חיפוש טעמים למצוות, נושא שעסקו בו לא מעט מרבתינו הראשונים. המחלוקת הו עוסקת רק בהתחקות אחר טעם המצווה כמכשיר לפרשנותה. אמנם מותר לחפש טעמים למצוות, אולם להלכה אסור לנו לפרש את המצווה בהתאם לטעמיה. כלומר הפרשנות המגמתית אינה משמשת את הפרשן ההלכתי.

אחת הסיבות לכך היא שאנו לא יכולים להתחקות אחר מניעיו של הקב"ה, למשל לחפש את 'התקלה' שמחמתה נחקק חוק הלכתי כלשהו. אולם כפיצוי על כך, כל יכולתו של הקב"ה מהווה ערובה לכך שהניסוח בתורה הוא כזה שניתן יהיה להגיע מתוכו לפרשנות ההלכתית הנכונה, גם ללא התחקות אחר הטעמים. בנוסח אחר נאמר זאת כך: אם נפרש את התורה בפרשנות המילולית, כלומר בהסתמך על שיקולים טכסטואליים בלבד, נגיע לפירוש הנכון גם מבחינת טעמי המצוות. בגלל שהניסוח של התורה הוא מושלם, הפרשנות הטכסטואלית מקבילה לגמרי לפרשנות שהיינו עושים לו ידענו את כל טעמי המצוות. הפרשנות על פי הכללים שבידינו מוליכה אותנו להלכות הנכונות, גם ללא הבנת הטעמים. בחוק האזרחי, בגלל מגבלות הניסוח של המחוקק האנושי, אין לנו ברירה אלא

⁵ דוגמא מובהקת לסוג פרשנות כזו הוא 'כלל התקלה'. בפרשנות לפי כלל זה, הפרשן מנסה להתחקות אחר התקלה שגרמה לחקיקתו של החוק, ולפיה לפרש את משמעותו.

לנסות להתחקות אחר המוטיבציות. שם ישנה אפשרות לעשות זאת וגם ישנו צורך בכך. בהלכה לא ניתן לעשות זאת, אום גם אין בכך כל צורך.

השלכה מעניינת: דרישת טעמא דקרא כאשר הטעם כתוב במפורש
המשנה בסנהדרין כא ע"א עוסקת באיסור על מלך להרבות לו נשים, שנחלקו לגביו התנאים:

'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה. ר' יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהוא מסירות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים', אפילו כאביגיל.
הרמב"ן בתחילת שורש ה מסביר את המחלוקת, וז"ל:

כענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל, שר' יהודה דורש מה טעם 'לא ירבה' משום 'לא יסור', ולימד שמרבה הוא נשים ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, כלומר שתהיינה בדוקות בכשרות, ור' שמעון דורש אותו לאו בפני עצמו. אמר: אפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה'? דאפילו כאביגיל. הנה עשאו לאו בפני עצמו לייתורו.

הרמב"ן פותח בקביעה שברור כי 'לא יסור לבבו' הוא ודאי טעם לאיסור ריבוי נשים. לאחר מכן הוא מסביר שהתנאים נחלקו בשאלה מה לעשות עם טעם זה. לפי שניהם למרות שזהו טעם, הוא בעל משמעות של ציווי, והם נחלקים במהותה של משמעות זו: לפי ר' יהודה האיסור אינו ריבוי נשים, אלא הסרת הלב, וריבוי הנשים הוא רק הדרך בה יכול המלך להגיע להסרת הלב. לכן לר' יהודהגדר האיסור הולך אך ורק אחר הסרת הלב. לר' שמעון ישנם כאן שני איסורים נפרדים: 'לא ירבה' ו'לא יסור לבבו'. לר' יהודה הטעם הוא המהווה איסור, במקום האיסור המקורי. לר' שמעון הטעם מהוה איסור נוסף מעבר לאיסור המקורי.

בפיהמ"ש לרמב"ם על משנה זו, הוא מסיים וכותב: "אין הלכה כר' שמעון ולא כר' יהודה" (כך גם מופיע בלאו שסה בספהמ"צ). ברור מתוך הדברים כי הרמב"ם הבין שהשורה הראשונה במשנה זו היא דעה תנאית שלישית, שעומדת בניגוד לשתי הראשונות. אם כן, הרמב"ם פוסק כדעת ת"ק, שאכן ישנו אך ורק איסור על ריבוי נשים (שמונה עשרה), והטעם אינו יותר מאשר טעם לאיסור. לפי דעת ת"ק, שכאמור בעקבותיו הולך הרמב"ם, אין לטעם כל משמעות, או נפ"מ, הלכתית.

הגמרא שואלת על המשנה הזו שלכאורה היא הפוכה למה שידוע לנו בדרך כלל.

מקובלנו שר"ש דורש טעמא דקרא, ואילו ר' יהודה לא דורש, ואילו כאן נראה כאילו דווקא ר' יהודה דורש את הטעם ור"ש לא.

מסבירה הגמרא שכאן מדובר במקרה חריג שבו התורה עצמה מפרטת את טעם האיסור. ר' יהודה שבד"כ לא דורש טעמא דקרא, כאן עושה זאת שהרי התורה כתבה להדיא את הטעם, וכנראה כוונתה בזה לרמוז לנו שכאן, כמו במקומות דומים אחרים, עלינו לדרוש את טעם המצווה. לר' שמעון, לעומתו, שבד"כ דורש טעמא דקרא, דווקא קשה מדוע על התורה לכתוב את הטעם במפורש שהרי בכל מקום, גם בלא כתיבת הטעם בתורה, דרשינן טעמא דקרא. לכן הוא מגיע למסקנה שהתורה באה לרמוז לנו במקרים כאלו שישנם כאן שני איסורים שונים.

למסקנת הסוגיא לפי הרמב"ם יוצא שאנו לא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהתורה כתבה אותו במפורש, כדעת ת"ק. לפי הרמב"ן אין כלל דעה כזאת (שכן הוא הבין שבמשנה מופיעות רק שתי דעות תנאיות).

מדוע באמת לא דורשים טעמא דקרא? בדרך כלל מקובל להסביר שזה מפני שאנו לא יודעים לרדת לסוף דעתה של התורה, ולכן איננו יכולים לסמוך על חקירת טעמיה. אולם נימוק כזה אינו קיים במקום בו התורה עצמה מגלה לנו את טעמיה. שם ללא ספק יכולנו לדרוש את טעם המצווה, שכן התורה עצמה גילתה אותו.

נראה מכאן שלפי הרמב"ם הסיבה מדוע לא דורשים טעמא דקרא אינה חוסר יכולת להבין, אלא היעדר צורך לעשות זאת. מכיון שלפי הנחתנו הניסוח של התורה הוא מושלם, ומתאים בדיוק לכוונתה, לכן הפירוש שיסתמך על הניסוח בלבד יקלע בדיוק לכוונת התורה כאילו התחשבנו גם בכוונותיה ובטעמיה.

כעת נוכל לראות את אוותו הדבר גם בדעת הרמב"ן וסיעתו. אם אכן הנימוק היחידי לאי דרישת טעמא דקרא היה העובדה שאיננו יכולים לרדת לסוף דעתה של התורה, כי אז עלינו לשאול את עצמנו כיצד בכלל אנו מרשים לעצמנו לפרש את התורה בלי יכולת להבין את כוונותיה. האם פרשנותנו אכן קולעת לכוונתה, או שמא אנו מגששים באפילה. מסתבר מאד שחייבת להיות כאן הנחה נוספת, גם לשיטת הרמב"ן וסיעתו: שיש לנו דרך לפרש את התורה גם ללא ניסיון לבחון את טעמיה, ובכל זאת להגיע למסקנה ההלכתית הנכונה. אנו מגיעים שוב להנחה אודות מושלמות הניסוח. הפרשנות ההלכתית יכולה להרשות לעצמה להיות פוזיטיביסטית.⁶

⁶ חשוב לציין כי התיאור כאן הוא סכמטי ושטחי מאד. אין מדובר בפוזיטיביזם של ממש,

בחזרה לפירוכות על קו"ח של בכלל מאתיים מנה

לאור כל האמור עד כאן, עולה כי אמנם מבחינה לוגית גרידא ניתן לפרוך גם קו"ח מטיפוס של 'בכלל מאתיים מנה', אולם זאת רק אם אנו מתייחסים למישור הטעמים שביסודו. בחוק ואנדרוולדה הפירכא התבססה על כך שאל לנו לפרש את החוק מילולית, אלא על פי המוטיבציות לחיקוקו (=טעמא ד'קרא'). אולם אם בהלכה אנו לא מרשים לעצמנו להתייחס למישור הטעמים (וההנחה היא שגם כך אנו מגיעים לתוצאות הנכונות), כי אז קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' הוא אכן חסין מפירוכות. מסקנתנו היא שבהלכה, בניגוד למשפט האזרחי, אכן לא ניתן לפרוך קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'.

ובודאי לא בפרשנות מילולית גרידא. ההבחנה בין טעם המצווה לבין הגדר שלה (=הפרשנות הטכסטואלית עבודה) היא סבוכה מאד, וקשה לעמוד עליה כאן. אין כל ספק שלא ניתן לפרש את התורה ברובד הלשוני בלבד, תוך התעלמות מכוונות וטעמים. מתי זה מתחיל להיות כרוך בדרישת טעמא דקרא, זוהי שאלה קשה שאין כאן המקום לדון בה.

תובנות מפרשת אחרי מות

1. שלשה כיוונים כללים לכלל 'אין עונשין מן הדין':
 - א - מכיון שאדם דן קו"ח מעצמו ובסברתו, אנו חוששים אולי יש פירכא על הק"ו.
 - ב - יתכן שהעונש של המלמד אינו מספיק לגבי הלמד שהוא חמור ממנו.
 - ג - כלל זה הוא גזירת הכתוב ללא טעם.
2. שלשה סוגי פירכא עקרוניים:
 - א - פירכא המוצאת יוצא מן הכלל להכללה שבתחילת הדין.
 - ב - פירכא שמראה כי הדין הנלמד אינו רלוונטי להקשר הנלמד (בש"ס. זו סיבה המונעת ביצוע הק"ו מלכתחילה).
 - ג - פירכא שמערערת על שיקולי הקולא/חומרא שביסוד הסברא.
3. ניתן לפרוץ גם ק"ו מטיפוס של 'בכלל מאתיים מנה' אם מתייחסים למישור הטעמים שביסודו, בהיבט המשפטי האזרחי. בהיבט ההלכתי לא ניתן לפרוץ ק"ו כזה.
4. הפרשנות של המקרא על פי הכללים מוליכה אותנו להלכות הנכונות גם ללא הבנת הטעמים.

■ פרשת קדושים ■

המידות הנדונות

דבר הלמד מעניינו.
דבר הלמד מסופו.
סמוכין.

מתוך המאמר

- גניבת נפשות וגניבת ממון.
- האם יש אלמנט של שקר בגניבה?
- האם גונב נפשות הוא גנב או גולן?
- מהי גניבת דעת, וכיצד היא משתלבת בשתי פרשיות הגניבה?
- מה ההבדל בין גניבה וגזל?
- האם ישנו מעבר מטמורפוזי בין גזל לשקר?

מקורות מדרשיים לפרשת קדושים

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו: ולא תשבֵעו בשמי לשקר
 וחללת את שם אלהיך אני יְקוֹק: לא תעשק את רֵעֶךָ ולא תגזל לא תלין פְּעֹלֶת
 שְׂכִיר אֶתְךָ עַד בֹּקֶר: (ויקרא יט, יא-יג)

תנו רבנן: (שמות כ) לא תגנב, בגונב נפשות הכתוב מדבר, אתה אומר בגונב
 נפשות, או אינו אלא בגונב ממון? אמרת: צא ולמד משלש עשרה מדות
 שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מעניינו, במה הכתוב מדבר - בנפשות, אף כאן
 - בנפשות. תניא אידך: (ויקרא יט) לא תגנבו - בגונב ממון הכתוב מדבר, אתה
 אומר בגונב ממון, או אינו אלא בגונב נפשות? אמרת: צא ולמד משלש עשרה
 מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מעניינו. במה הכתוב מדבר - בממון, אף
 כאן - בממון. (סנהדרין פו ע"א)

א. דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו

מבוא: דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו

בדף זה נעסוק במידה אחת מתוך רשימתו של ר' ישמעאל, אשר מורכבת משני כללים אותם עדיין לא פגשנו: דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו. שתי המידות הללו עוסקות במצב בו ישנה עמימות מסויימת בפירוש של פסוק כלשהו, ועלינו להכריע למה כוונתו ובמה הוא עוסק באמצעות מקור אחר. שתי המידות הללו מעלות שתי אפשרויות לפשוט את העמימות הזו: דבר הלמד מעניינו הוא בחינה של ההקשר שבתוכו מופיע הפסוק. ואילו דבר הלמד מסופו הוא בחינה של המשך הציווי הנדון, שלפעמים מפרט משהו בכדי ללמד על משמעות הציווי עצמו. דבר הלמד מסופו הוא גילוי מאותה פרשה עצמה, מסופה לתחילתה.¹ ואילו דבר הלמד מעניינו הוא גילוי מהפסוקים הסמוכים.

לאור החילוק הזה יש לבחון את היחס בין דבר הלמד מעניינו לבין דרשת סמוכין. בש"ס מוזכר כמה פעמים מי שאינו דורש סמוכין, אולם הדרשה בדבר הלמד מעניינו היא מוסכמת לכולי עלמא (כך מפורש בסוגיית הבבלי כריתות ד ע"א). מכאן עולה בבירור שיש הבדל בין שתי מידות הדרש הללו.

בספר **יבין שמועה** כלל קמז, מסביר את ההבדל ביניהן בכך שדרשת סמוכין לומדים דין בפרשה אחת מקיומו של הדין הזה בפרשה הסמוכה. אולם במידת דבר הלמד מעניינו באה לפרש את הסתום ולא ללמוד דין מסויים. נציין כי זוהי מידת דרש הלכתית, אולם היא מלמדת אותנו הלכה חדשה מתוך פירוש של מילה מקראית. חילוק זה מחדד את העובדה שמידה זו אינה סוג של היקש אלא כלל פרשני (בעל משמעות הלכתית), בבחינת 'גילוי מילתא'. בעל **מידות אהרן** בפי"ד קובע שמידה זו היא מה שנקרא בש"ס בדרך כלל 'למד סתום מן המפורש'.

נציין כי ישנה מחלוקת בסוגיית כריתות האם כאשר הסתום הוא לאו והמפורש הוא כרת ניתן להשתמש במידת דבר הלמד מעניינו. אם היה מדובר בסוג של היקש, כי אז לא היה כל מקום להיקש, שכן יש לגביו פירכא מן ההבדל בעונשים. אולם אם הו כלל פרשני אז יש מקום להבין על מה מדבר הציווי הסתום מתוך

¹ יש מקום לדון במשמעותה של הכיווניות במידה זו. מדוע ההבהרה צריכה להופיע דווקא בסוף הפרשה? האם לא ייתכן ללמוד ב'דבר הלמד מתחילתו'? ייתכן שהביטוי 'סופו' אין משמעותו דווקא סוף טכסטואלי, אלא סוף ענייני. כאשר המפורש מהווה המשך במובן כלשהו לסתום אז ניתן ללמוד ממנו. נקודה זו דורשת עוד בירור שיטתי.

הציווי המפורש. כאמור, לא מדובר על השוואה בין שני הדינים אלא על גילוי מילתא פרשני.

שתי המידות הללו נמנות על ידי רוב המפרשים כמידה אחת מתוך השלוש עשרה של ר' ישמעאל. הסיבה לכך היא ששתיהן מהוות צורות שונות של חיפוש מקורות לפזר עמימות פרשנית, ואין הבדל מהותי ביניהן פרט לאופי המקור. שתי המידות הן מידות טכסטואליות ולא הגיוניות. שתיהן מידות פרשניות. כמו כן, נראה כי שתיהן מבוססות על מסורת וקשה להעלות אותן על הדעת באופן עצמאי. בדף זה נעסוק בדוגמא שמופיעה במסכת סנהדרין, אשר עוסקת בציווי 'לא תגנבו' בפרשת קדושים. הגמרא לומדת מן המידה 'דבר הלמד מעניינו' שמדובר בגניבת ממון.

תיאור הדרשה

בתורה מופיעים כמה ציוויים על איסור גניבה. מצב כזה אינו נדיר בתורה, אשר דרכה לחזור בכמה מקומות על אותם ציוויים (ראה, למשל, דברי הרמב"ם בתחילת השורש התשיעי). יש כמה אפשרויות להתייחס למצב כזה של כפילות: הרמב"ם בשורש הנ"ל כותב שהכפילות מיועדת לחזק את תוקף ההלכה הנדונה ולהצביע על חשיבותה. פעמים רבות מדרשים ופירושים פשטיים מצביעים על אספקטים שונים אשר מוצגים בפרשיות המקבילות.

במקרה שלנו המדרש מפרש את שני הפסוקים כעוסקים בשני נושאים שונים. בשתי ברייתות המובאות בסוגיית סנהדרין ישנם שני לימודים, שניהם במידת דבר הלמד מעניינו, וכל אחד עוסק באחת משתי הפרשיות המצוות על איסור גניבה. המדרש האחד לומד מתוך ההקשר שהציווי בעשרת הדברות עוסק בגניבת נפשות,² והמדרש השני מלמד אותנו שהציווי בפרשתנו עוסק בגניבת ממון. רש"י בסוגיית סנהדרין מסביר שההקשר בעשרת הדברות הוא 'לא תרצח' ולא תנאף', שבשניהם יש עונש מיתה, ולכן גם איסור הגניבה עוסק בדין ששייך לנפשות. העונש על גניבת נפשות הוא מיתה (ראה שמות כא, טז): "גונב איש ומכרו מות יומת", ולכן כנראה הציווי עוסק בו. ואילו בפרשתנו מסביר רש"י שמדובר על דיני ממונות, שכן בפסוק יג אנו מצווים: "לא תעשוק את רעך".

² אמנם יש מקורות בחז"ל מהם עולה כי גם בפסוק זה מדובר בציווי על גניבת ממון. ראה, למשל, ירושלמי סנהדרין פ"ח ה"ג, ובשיירי קרבן שם. ראה גם מרגליות היס סנהדרין פו ע"א סק"י.

קשיים בדרשה

יש להעיר על הדרשה עצמה, ועל דברי רש"י הנ"ל, כמה הערות:

1. לא ברור מדוע רש"י לא מביא את ההכחה בפקדון שמופיעה בהמשך אותו פסוק, אשר מחייבת קרן וחומש.
2. עוד קשה, שמייד אחרי הציווי 'לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו' מופיע איסור שבועה לשקר, שכלל אינו נוגע לממון (ראה שבועות כא ע"א, שבמפורש מעמידים את האיסור של שבועת שקר לא לגבי ממון). אם כן, לכאורה עניינה של הפרשה אינו ממון אלא איסור. האיסור הממוני על עושה מופיע רק שני פסוקים אחר-כך, ודווקא אותו מביא רש"י בתור ההקשר שמהווה לימוד מעניינינו.³
3. למעשה לא ברור מדוע אנו צריכים שני לימודים של דבר הלמד מעניינינו? מדוע לא נוכל להסיק מן העובדה שבעשרת הדברות מדובר על גונב נפשות שכאן מדובר על ממון, או להיפך?

ב. גניבת דעת⁴

מבוא

סוגיית הבבלי חולין צד ע"א עוסקת באיסור גניבת דעת. לפי רוב הראשונים איסור זה הוא מדאורייתא. בריטב"א על אתר מובא בשם בעלי התוס' שהמקור לאיסור זה הוא מהפסוק שבפרשתנו ('לא תגנבו').⁵ כעת עולה השאלה מנין לנו שניתן ללמוד מפסוק זה שני איסורים שונים? יותר מכך, מנין לנו שהפסוק 'לא

³ נעיר כי גם לפני הפסוק שלנו יש ציוויים על מתנות עניים, וגם הם נוגעים בצורה כלשהי לממון. גם את אלו רש"י אינו מביא.

עוד יש להעיר שרש"י בסוגיית סנהדרין מפרש שדבר הלמד מעניינינו הוא מה שלמעלה ושלמטה ממנו. מסתבר שרש"י מדבר על הציווי שבעשרת הדברות, שכן בפרשתנו הציוויים השכנים אינם למעלה ולמטה אלא רק בהמשך. בכל אופן, לא ברור האם יש כאן עיקרון כללי לפיו במידת דבר הלמד מעניינינו צריך ההקשר להופיע גם לפני וגם אחרי הציווי הנדון, או לא. אם לא, מדוע רש"י מוצא לנכון להוסיף את הדרישה שיופיע למעלה ולמטה מהציווי הנדון?

⁴ ראה **אנציק"ת** ע' גנבת דעת'. לבירור נוסף של גדרי האיסור, וליתר פירוט והשלכות לגבי מה שיופיע להלן, ראה במאמרו של מ. אברהם אשר עתיד להופיע בגיליון הקרוב של **תחומין**.

⁵ ראה שם בהערות המהדיר כמה מקורות נוספים בראשונים לכך.

תגנבו' עוסק בגניבת ממון, הרי אפשר שהוא גם עוסק בגניבת דעת (כפי שאכן כותבים הראשונים).

עוד לפני תחילת הדיון בשאלות אלו ברור שאמור להיות קשר ביניהם. יש להם יסוד משותף, ולכן ניתן ללמוד אותם מאותו מקור. כעת עלינו לשאול את עצמנו מהו הקשר בין שני האיסורים הללו? גניבת דעת נראית כמו איסור ממשפחת השקר, ואילו גניבת ממון היא איסור ממוני.

בחינה של מהלך סוגיית חולין מעלה כי איסור גניבת דעת מופיע בשני הקשרים שונים: א. בהקשר של מכירת חפצים, כאשר המוכר אינו מגלה לקונה את פרטי המוצר אותו הוא מוכר לו.⁶ ב. בהקשר של מיצג שווה של אהבה. למשל, אדם שמזמין את חברו לסעוד אצלו ומפציר בו לבוא, כאשר הוא יודע שחבירו אינו יכול להגיע אליו. רש"י שם מפרש שבמצב כזה הוא זוכה בהכרת הטוב שאינה מגיעה לו.⁷

כדאי לשים לב לכך שהיסוד הראשון נראה קשור לדיני ממונות, ואילו השני נוגע למשפחת איסורי השקר. גם הרמב"ם הלכות אלו נפסקות בשני מקומות: בפ"ב מהלכות דעות, שם הרמב"ם עוסק בממד השקר שבאיסור, ובפ"ח מהלכות מכירה, שם הוא נוגע בממדים הממוניים שבו. גם כאן עלינו לשאול את עצמנו מה משותף לשני ההקשרים הללו? מדוע שניהם נכללים תחת אותו איסור עצמו?

גניבת דעת: בין שקר לגניבה

אם נתבונן ביחס בין גניבה לגזל, נראה שמה שמבחין ביניהם הוא אלמנט השקר. שני האיסורים כרוכים בנטילת ממונו של אדם ללא רשות. הגזלן עושה זאת בכוח הזרוע ואילו הגנב עושה זאת בהיחבא.⁸

⁶ כבר כתבו הפוסקים שמדובר באופן שהמחיר הוא ריאלי, שאם לא כן יש כאן גם אונאה והמקח בטל. למשל, אדם כלשהו מוכר לחברו מכונית ללא מנוע, ודורש מחיר נמוך שהוא ריאלי עבור מוצר כזה. אולם הוא אינו מגלה לו שאין במכונית מנוע. הקונה קיבל מוצר במחיר ריאלי, אולם לא ידע מה הוא מקבל (ואפילו שמח שהוא מקבל מכונית במחיר 'מציאה'). במקרה כזה המוכר עבר על איסור דאורייתא של גניבת דעת.

⁷ כמה מן הפוסקים רואים בכך הגדרה הלכתית של איסור גניבת דעת: גניבת הכרת הטוב בחינם. במאמר הנ"ל דחינו אפשרות זו.

⁸ נראה כי חז"ל תולים בהבדל זה את ההבדל ההלכתי, שגזלן משלם קרן, והגנב משלם כפל וארבעה וחמישה. הם כותבים שהגנב ירא מבני אדם ולא מאלוקים, והגזלן אינו ירא משניהם. ניתן לומר כי יסוד השקר שבגניבה נגזר מן הניסיון להסתיר אותה מבני אדם.

אם כן, אנו מתחילים לראות שהאיסור של גניבה יש בו יסוד של שקר. אולם זה אינו היסוד היחיד: גניבה היא נטילת ממון מן החבר באמצעות שקר. אם כן, ניתן להציג את משפחת האיסורים הזו כרצף שמצוי על ציר משותף, שבקצהו האחד מצוי קוטב הגזל - נטילת ממון שלא ברשות, ובקצה השני ניצב הקוטב של השקר - אי אמירת אמת. הגזל מצוי בקצה אחד, השקר בקצה השני, ובתווך ניצבת הגניבה, אשר מורכבת משני היסודות הללו גם יחד.

ובכל זאת, מה משותף לשני הקצוות של הציר הזה? האם יש בשקר משהו מן הגניבה? נראה שיש לחלק בין שני סוגי שקר: ישנו סוג של שקרים שאין בו מן הגניבה כלל ועיקר. זהו שקר בו מעלימים מידע ממישהו שאין לו כל זכות לדעת אותו. ה אמנם שקר, אולם אין כאן נטילת משהו ששייך לפלוני. אולם ישנם מצבים שבהם האינפורמציה המוסתרת 'שייכת' במובן מסויים לזולת. השקר מן הסוג הזה הוא בבחינת גזל. לדוגמא, כאשר מוכרים חפץ למישהו, האינפורמציה מה יש ומה אין בחפץ הנמכר 'שייכת' לקונה. הסתרתה היא לא רק שקר, שהוא עבירה בין אדם למקום, אלא גם גזל מהחבר. אנו גוזלים ממנו מידע.⁹

גם אצל גנב, המידע שמוסתר מהבעלים אינו סתם שקר. המידע אודות העובדה שנוטלים ממנו את ממונו גם הוא שייך לו, ולכן יש כאן שקר מן הסוג של גניבה. אם כן, בכל גניבה יש גניבה כפולה: של הממון ושל המידע.

בחזרה לפרשתנו

כעת ניתן לראות שדווקא את איסור גניבת דעת ניתן לבסס על מידת 'דבר הלמד מעניינו' בצורה שלימה הרבה יותר מאשר נעשה בדרשה שלנו. כל האיסורים המופיעים בפסוק שלנו הם ממשפחת השקר: כחש, שקר ושבועת שקר. כפי שכבר הזכרנו, האיסור לעשוק מופיע רק אחריהם.

הכחש והשקר שבהמשך הפסוק נוגעים לשבועת הפיקדון. גם זה איסור ממשפחת השקרים שמהווים כעין גניבה. הסיבה לכך היא שהנשבע מכחיש את העובדה שיש אצלו ממון של התובע. אם כן, גם כאן מדובר בגניבה באמצעות שקר.¹⁰ לגבי שבועת שקר שמופיעה בפסוק הבא, גם יש לדון האם היא כוללת גם (אך בודאי לא רק) שבועות לגבי מידע ששייך לזולת. ניתן להביא ראיות שכן, ואכ"מ. בכל

⁹ במאמר הנ"ל נגזר מן הניתוח הזה היסוד לאיסור פגיעה בזכויות יוצרים. זוהי גניבת מידע ששייך למישהו אחר, ויש בכך משום איסור גניבת דעת. ראה שם ראיות ברורות לכך.

¹⁰ האחרונים דנים האם יסוד האיסור בשבועת הפיקדון הוא הגניבה או השקר. לדברינו זוהי גניבה באמצעות שקר. האיסור מורכב משני היסודות הללו גם יחד.

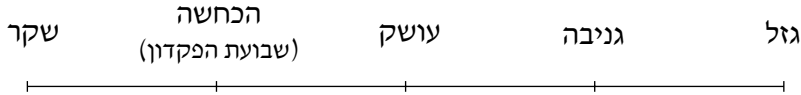
אופן, גם אם מדובר בשקר רגיל, ראינו שגם הוא מהווה קוטב קיצוני אחד בציר בו אנו דנים.

אם כן, ניתן לראות בפסוקים הללו שרשרת של איסורים אשר פורסת את כל הציר שתואר למעלה. בפסוק יג יש איסור על עושק וגזל והלנת שכר שכיר, שהוא איסור ממוני גמור ללא כל ממד של שקר. בפסוק שלפני כן (יב) יש איסור על שבועת שקר שלגביו יש להסתפק. ובפסוק שלנו שמופיע לפני כן (יא) יש איסור על גניבה, כחש ושקר. כל אלו הם איסורים על שקר שיש בו נטילת מידע, או ממון, או שניהם גם יחד, ללא רשות.

הפרשה שממנה אנו לומדים במידת דבר הלמד מעניינו היא שלושת הפסוקים הללו גם יחד. עניינה מגיע עד פסוק יג, ואולי רש"י מביא את פסוק יג כדי ללמדנו שזהו הפסוק האחרון בשרשרת (פס' יד הוא האיסור 'לא תקלל חרש' שכבר אינו קשור לנדון דידן). אפשרות נוספת היא שרש"י מביא את קצה השרשרת, שכן ממנו ניתן ללמוד את הקוטב הממוני של דין גניבת ממון, שעבורו חיפשנו מקור. ולדברינו עולה כי גם איסור גניבת דעת נלמד מעניינו. הוא נלמד מתוך קטע אחר בשרשרת, זה שצמוד יותר לפסוק 'לא תגנבו'. שני האיסורים נלמדים מאותו מקור, אולם מקור זה אינו הפסוק 'לא תגנבו' כשלעצמו, אלא הפרשה כולה. 'לא תגנבו' הוא רק קצה אחד של שרשרת האיסורים, אשר נמתחת בין שקר לגזל. בהחלט סביר שדבר הלמד מעניינו אינו יכול להתבסס על פסוקים מפורשים שאינם צמודים לפסוק הסתום. צריכה להיות סמיכות כדי ללמוד סתום מהמפורש. לכן במקרים שיש מרחק בין הפסוקים, עלינו לחפש גם בפסוקים שבתוך קשר לנושא הנדון. נקודה זו דורשת בדיקה נוספת.

יישוב הקשיים דלעיל

לפי דברינו אלו תתיישבנה הקושיות על הדרשה אותן העלינו לעיל. ראינו מדוע רש"י הביא את המקור ללמד על גניבת ממון מפסוק יג (קושי 1), ולא מכחש ושקר. היסוד הממוני הוא קצה השרשרת שמופיע בפסוק יג. בדין הכחשה בפקדון יש יסוד חזק יותר של שקר (שכן גניבה היא רק הסתרת מעשה הגניבה ולא שקר ישיר בשבועה בפני התובע, כמו הכחשה. הכחשה קרובה יותר לקוטב השקר של הציר, מאשר לקוטב הגזל. הגניבה קרובה יותר לקוטב הגזל). על כן הגמרא מעדיפה להביא את המקור מעושק ולא מכחש. בהסברנו מדוע רש"י הביא דווקא את האיסור המאוחר, ומדוע שבועת שקר מופיעה בתוך (קושי 2). לתיאור ויזואלי של המצוות הללו, ראה באיור המצורף כאן.



לפי דברינו ברור גם מדוע אנו צריכים שני לימודים של דבר הלמד מעניינו (קושי 3). אנו לא נוכל להסיק מן העובדה שבעשרת הדברות מדובר על גונב נפשות שכאן מדובר על ממון, שכן ייתכן להעמיד זאת גם בגניבת דעת. מידת דבר הלמד מעניינו נדרשת כדי להביא מקור לכל השרשרת, ולהבהיר את הקשר שבין החוליות השונות שבה.

אמנם עדיין לא ברור הניסוח הכללי של הגמרא לגבי מידה זו. מדוע דווקא לגבי מידה זו הגמרא חוזרת ומדגישה בכמה מקומות שהלימוד נעשה בי"ג מידות.

ג. היחס בין שתי הדרשות בסוגיית סנהדרין

האם הדרשות מתבססות על אופי העבירה או על אופי העונש

בדרשה לגבי גניבת נפשות אנו מתבססים על אופיו של העונש ולא על אופי המעשה. רצח וניאוף הם עבירות שהעונש עליהן הוא מיתה. כלומר הקשר שלהן לנפשות הוא מבחינת העונש, ולא מבחינת מעשה העבירה. מה ביחס לדרשה על גניבת ממון? לכאורה עושק, כחש וגזל הם עבירות שנעשות על ממון (=נטילת ממון), אולם גם עונשן הוא ממון. יש להשיב את הממון שניטל. אמנם על גזל ועושק אין בכלל עונש, אלא רק חובת השבת הממון לבעליו. על כחש בשבועה יש חובת השבה בתוספת עונש של חומש מהממון. גם על על גניבת ממון יש עונש של כפל או ארבעה וחמישה.

על כן מסתבר שבדרשה על גניבת ממון היסוד המשותף הוא במעשה העבירה ולא בעונש. מעשה העבירה הוא נטילת ממון, וזהו ההיבט הדומה בין גניבת ממון לשאר הציוויים בפרשה.

יש מקום כלשהו לומר משהו דומה ביחס לגניבת נפשות. גם שם המשותף יכול להיות אופיו של מעשה העבירה ולא של העונש. גניבת נפשות היא עבירה על נפש ולא על ממון. רציחה היא עבירה על נפש ולא על ממון. רק לגבי עריות יש לדון,

שכן נראה שהעבירה אינה על נפש. אולם גם ביחס לגניבת נפשות ראינו שאופי העבירה הוא הנפש אותה גונבים, ולא דווקא רוצחים. אם כן, גם בהקשר של ניאוף ניתן לראות את העבירה כנעשית על נפש (ובודאי לא על ממון).

גניבת נפשות

בספר **מרגליות הים**, מקשה על הפסוק בעשרת הדברות, הכיצד מפרשים אותו לגבי גניבת נפשות. גניבה היא נטילה של ממון לא בידיעת הבעלים. אולם אם הבעלים עצמו ניטל בחוזקה, כמו בגניבת נפשות, הרי זה נעשה בידיעתו. לכאורה מדובר כאן בגזילת נפשות ולא בגניבתן. הוא מפרש שבהכרח מדובר כאן על גניבת תינוק שאינו מודע לעצמו. ועדיין לא ברור מה עניין גניבה לכאן, הרי התינוק אינו רכוש של מישהו אחר. מעבר לכך, ניתן להוכיח מכמה מקומות שמדובר גם בגונב גדול.

וגדולה מזו כתב הרמב"ם פ"ט מגניבה ה"ג, שאם גנב אדם ישן והשתמש בו כשהוא ישן ומכרו ועדיין הוא ישן, הרי זה פטור. אם כן, ברור שהתנאי לגניבה הוא דווקא שתהיה מודעות של הנגנב לגניבתו. אם כן, באמת לא ברור כיצד פעולה כזו יכולה בכלל להיחשב כגניבה.

ר' מנחם זעמבא, בספרו **זרע אמת** (סי' יד סק"ה), טוען שגונב נפש עושה כן כלפי קרוביו. הוא מוכיח זאת מלשון הרמב"ם בתחילת אותה הלכה, שכתב שאם מכרו לקרוביו פטור. מכאן מוכח שהגניבה היא ביחס לקרוביו, ולכן אם מכרו להם הוא פטור. לפי זה ברור מדוע הוא קרוי 'גנב', שכן הוא עושה זאת ביחס לדעת קרוביו. הם נחשבים כבעליו לעניין זה. אמנם דין כזה הוא תמוה אם אכן מדובר גם על גניבת אדם גדול.

לעומת זאת, כתב ר' ירוחם פערלא בפירושו **לספר המצוות לרס"ג**, מצווה צא, שהגונב נפש יש לו דיני גזלן ולא דיני גנב. ומה שהוא נקרא גנב זה מפני שהוא מיטמר מאינשי (=מתחבא מאנשים. ראה תוד"ה 'ת"ש', ב"ק קיד ע"א).

לאור דברינו למעלה ייתכן לומר שהגונב נפש נחשב גנב מכיון שהוא מיטמר מאינשי. פירוש הדברים הוא שעיקר עניינו של גנב הוא העובדה שהוא מתחבא ולא העובדה שזה שלא מידיעת הבעלים. לכן במקרה של גונב נפש, גם במקרה שהבעלים יודע (שהרי הוא עצמו הנגנב), בכל זאת מכיון שהגנב מתחבא מאנשים יש כאן ממד של שקר.¹¹ ייתכן שבמצב כזה יהיו לו גם דיני גנב ולא דיני גזלן, שכן הוא גנב לכל דבר.

¹¹ אמנם יש להעיר שזהו שקר מן הסוג הרגיל, ולא שקר מן הסוג של גניבת מידע ששייך לנגנב. אם האנשים שמהם הגנב מתחבא אינם בעלי הממון, אין להם זכות לדעת שהוא ניטל.

אם נחזור כעת להערתנו למעלה, נאמר כי פעולת העבירה של גניבת נפש אינה שונה מהותית מגניבת ממון. ההבדל הוא באופיו של העונש. על כן, עולה מדברינו כי באמת התשתית העניינית בעשרת הדברות אינה מבוססת על אופיו של מעשה העבירה, אלא על אופיו של העונש (כאפשרות הראשונה שהעלינו למעלה). שם מדובר על עונש מיתה, בעוד אצלנו מדובר על עונש ממון.

הערה על אופיה של מידת 'דבר הלמד מעניינו'

ברוב המקומות בהם מידת דבר הלמד מעניינו מופיעה בבבלי, מופיע לפניה הפתיח: "צא ולמד ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן" (כך גם בציטוט למעלה מסוגיית סנהדרין). על פניו לא ברור מדוע טורחים להדגיש זאת דווקא בהקשר של מידה זו, ולא בשאר המידות.

ייתכן שהדבר נובע מאופיה הפשטי של המידה הזו. אנו מוצאים פרשנים רבים שמשתמשים בשיקול מסוג כזה בפירושיהם בכל חלקי התורה (הלכתיים ושאינם כאלו). אם כן, לכאורה זוהי טכניקה פרשנית על דרך הפשט, ואין מקום וצורך לכלול אותה בין מידות הדרש, ובודאי לא בין יג מידות הדרש ההלכתי. לכן הגמרא מוצאת לנכון להדגיש שלימוד במידה זו הוא לימוד מדרשי, ולא סתם שיקול פשטי.

יש מקום להתלבט מהי המשמעות של הערה זו. גם אם היינו חושבים שזהו שיקול פשטי ולא מדרש, מה טעות היתה בכך? מדוע כה חשוב לדעת שמדובר כאן בכלי מדרשי?

כבר עמדנו כמה פעמים על העובדה שהלכות אשר נלמדות בכלי המדרש יש להן מעמד הלכתי שונה מאלו שכתובות במפורש במקרא. לפי הרמב"ם בשורש השני ייתכן שאלו הלכות מדרבנן. גם לפי שאר הראשונים ישנן כמה קולות ביחס להלכות שנלמדות מדרשות.

לפחות בשיטת הרמב"ם ראינו (ראה בדף לפרשת יתרו) את הסיבה לכך. לשיטתו כלי הדרש אינם כלים חושפים אלא כלים מרחיבים. ההלכה היוצאת מן הדרש אינה טמונה במקרא אלא מהווה הרחבה לגיטימית של מה שטמון שם. אם כן, יש לדברים משמעות דווקא לגבי פרשנות פשטית. שיקול פרשני מסוג כזה שיופעל בפרשייה לא הלכתית הוא בעל משמעות מוגבלת. זה אינו הפירוש הפשוט, אלא הרחבה שקרובה למצוי בפשט. ויש לעיין עוד בנקודה זו.

תובנות מפרשת קדושים

1. 'דבר הלמד מעניינו' - הוא בחינה של ההקשר שבתוכו מופיע הפסוק כדי להכריע מה כוונתו ובמה הוא עוסק. ההקשר הוא גילוי מן הפסוקים הסמוכים.
2. 'דבר הלמד מסופו' - הוא בחינה של המשך הצווי הנדון, כדי לפזר עמימות בפירוש על הפסוק, הוא נלמד מאותה פרשה עצמה מסופה לתחילתה.
3. זוהי מידת דרש הלכתית, שמלמדת אותנו הלכה חדשה מתוך פירוש של מילה מקראית. חילוק זה מחדד את העובדה שמידה זו אינה סוג של היקש אלא כלל פרשני בעל משמעות הלכתית.
4. מידה זו קרויה בש"ס - 'למד סתום מן המפורש' (עפ"י **מידות אהרון**).
5. ברוב המקומות בהם מידת 'דבר הלמד מעניינו' מופיעה בבבלי, מופיע לפני הפתיח "צא ולמד בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן". אנו משערים שיתכן כי הסיבה לכך היא אופייה הפשטי של המידה, שלא היה צורך (לולא חז"ל הורו לנו על כך) ליישם אותה כמידת דרש אלא כטכניקה פרשנית.
6. תוקף ההלכה הנלמדת במידת דרש שונה מן התוקף הנלמד בדרך פשטית.

■ פרשת אמור ■

המידות הנדונות

קל וחומר.
גזירה שווה.

מתוך המאמר

- איסורים ייחודיים בכוהנים.
- האם כהן גדול הוא כהן הדיוט 'משופר', או שהוא שונה במהותו?
- שוב על שני סוגי קל וחומר שמבוססים על נתון יחיד.
- מה ההבדל ביניהם מבחינת עוצמת הדין, ומבחינת תקפות ההיסק?
- הקשר לריקנותו של האנליטי.
- יחס חיצוני ופנימי בין מושגים.
- משמעותה של פגיעה בקדושת הכהונה: על מוסר, רגש ושכל.

מקורות מדרשיים לפרשת אמור

וְהוּא אִשָּׁה בְּתוּלִיָּה יִקַּח: אֶלְמִנָּה וְגֵרוּשָׁה וְחַלְלָה זֹנָה אֵת אִלָּה לֹא יִקַּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמּוּי יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יַחַלֵּל זֶרְעוֹ בְּעַמּוּי כִּי אֲנִי יִקְוֶה מִקְדָּשׁוֹ:
(ויקרא כא, יג-טו)

דתניא: לא יאמר גרושה בכהן גדול ותיתי בקל וחומר מכהן הדיוט, ואנא אמינא: השתא לכהן הדיוט אסורה, לכהן גדול מיבעיא? למה נאמרה? כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט, כך חלוקה בכהן גדול. פשיטא, מיגרע גרעה? אלא, כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט, כך אלמנה חלוקה מגרושה וחללה זונה בכהן גדול. חללה למה נאמרה? אין חללה אלא מאיסור כהונה. זונה למה נאמרה? נאמר כאן זונה ונאמר להלן זונה, מה כאן זרעו חולין, אף להלן זרעו חולין. אמר רב אשי: הילכך, כהן הבא על אחותו - זונה משוי לה, חללה לא משוי לה, חזר ובא עליה - עשאה חללה.
(בבלי, קידושין עז ע"ב)

א. איסורי ביאה בכהנים

מבוא

שבת הכהנים התייחד בכמה איסורים שלא קיימים בשאר ישראל (=ריבה בהן מצוות יתרות'. ראה יבמות קיד ע"ב). מבחינת איסורי חיתון יש איסור לכל כהן בגרושה זונה וחללה (וחלוצה להלכה נאסרה רק מדרבנן), ואלמנה נאסרה רק לכהן גדול. ביאה על מישהי שפסולה להם מחילה עליה עצמה שם פסול. הגמרא בסוגיית קידושין מבחינה בין שני סוגי פסול: אם איסור הביאה הוא איסור שנוהג בכל ישראל האישה הופכת לזונה. אם האיסור נוהג רק בכהן האישה הופכת לחללה. למשל, אם כהן בא על אחותו, היא הופכת לזונה ולא לחללה, שכן איסור אחותו קיים בכל ישראל. אולם אם הוא בא על גרושה, הוא הופך אותה לחללה. לכן כהן שבא על אחותו החיל עליה סטטוס של זונה. ואם בא עליה שוב, כעת היא אסורה לו גם באיסור כהונה, ולכן היא הופכת כתוצאה מביאה זו גם לחללה.

הגמרא בקידושין מניחה שמספיק לחדש איסור כזה בכהן גדול, וממילא נלמד אותו לכהן הדיוט. אם האיסור נאמר בכל זאת גם לגבי כהן הדיוט, הגמרא מבינה שזה נועד לחדש חידוש נוסף. למשל, איסור זונה שנאמר בשניהם הוא לכאורה מיותר. הגמרא מסבירה שהוא נאמר כדי ללמד אותנו שכהן שבא על זונה זרעו חולין (=חלל). אם כן, ישנה כאן השלכה נוספת, מעבר לסטטוס של האישה הנבעלת. הזרע מבעילה זו הופך גם הוא לחלל.

בסופו של דבר ישנו כאן יחס דו-כיווני בין כהן גדול לכהן הדיוט. כהן גדול נלמד בקו"ח מכהן הדיוט, וכהן הדיוט נלמד בגז"ש ('זונה'-'זונה') מכהן גדול.

היחס בין כהן גדול לכהן הדיוט

הנחה פשוטה היא בגמרא שדי היה לנו לחדש את האיסור בכהן גדול והיינו לומדים אותו לגבי כהן הדיוט. מסתבר שגם במקרה כזה הלימוד היה נעשה בקל וחומר (כמו גרושה בתחילת הגמרא המצוטטת למעלה). אולם לכאורה אם היינו לומדים זאת בקו"ח, לא היינו יכולים להעניש על איסור זה, שכן מקובלנו כי אין עונשין מן הדין. אם כן, לא ברור מדוע הגמרא מניחה שהחזרה על האיסורים הללו בכהן גדול היא מיותרת.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד: ענישה מן הדין

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ז ה"ב-ג כותב כך:

ב. כל כהן שנשא אחת מהשלש נשים אלו בין גדול בין הדיוט ובעל לוקה ואם בא עליה דרך זנות אינו לוקה משום זונה או גרושה או חללה שנאמר לא יקחו עד שיקח ויבעול.

ג. אבל כהן גדול שבא על אלמנה לוקה אחת אע"פ שלא קידש שנאמר לא יחלל כיון שבעלה חללה ופסלה לכהונה, אבל זונה וחללה וגרושה הרי הן מחוללות ועומדות קודם בעילתו, ולפיכך לוקה כהן גדול לבדו על בעילת אלמנה לבדה, אע"פ שאין שם קידושין שהרי חללה והוא מוזהר שלא יחלל כשרים לא אשה ולא זרעו.

הרמב"ם מבחין כאן בין איסור של כהן גדול לבין איסורו של כהן הדיוט. כהן גדול לוקה על בעילת אלמנה גם אם לא קידש, אולם בגרושה, חללה וזונה לא. הוא מסביר שגרושה זונה וחללה הן מחוללות (=אסורות לכהונה) עוד קודם בעילתו, ולכן אין איסור בבעילה שלהן ללא קידושין.

הראב"ד על אתר משיג על הרמב"ם, ואומר כך:

"ובעל לוקה וכו'". כתב הראב"ד ז"ל /א"א/ אין השכל מודה בזה שהרי למדו כהן הדיוט מכהן גדול לחלול הזרע בג"ש זונה זונה הלכך כי הדדי נינהו באסורייהו וטעות הוא בידו והטעהו מה שראה בגמרא כהן גדול באלמנה לוקה שתים אחד משום לא יקח ואחד משום לא יחלל והוא סבר דוקא כהן גדול ולא היא אלא משום דלא מיתני ליה בכהן הדיוט חלול דאשה בשלא גמר ביאתו קמיירי דליכא חילול זרע.

כלומר הראב"ד סובר שגם כאשר כהן בא על זונה, גרושה וחללה, הוא לוקה על ביאה גרידא (ללא קידושין). הנימוק לכך הוא שבגמרא לומדים זאת מגז"ש 'זונה'- 'זונה' מאיסורי כהן גדול, ששניהם שבאו על זונה מחללים את זרעם. כלומר גם אם ביאה על זונה וגרושה לא מחללת אותן, שכן הן מחוללות ועומדות, הרי יש חילול בוולד שנוצר מביאה זו, ומכאן שיש איסור 'ולא יחלל' גם על ביאות אלו. המחלוקת הזו מעוררת דיון ארוך ומפורט במפרשים לגבי הסבר מהלך הגמרא שם (ובעיקר בהמשך, עח ע"א).¹ אנו לא נעסוק במחלוקת זו כשלעצמה, אולם נצביע על כך שבהחלט ייתכן שהרמב"ם אינו מוכן ללמוד אזהרה או עונש מן

¹ ראה, למשל, מגיד משנה וכן בחידושי ר' חיים הלוי על אתר שהאריכו בביאור המחלוקת הזו.

הדין, ולכן הוא אינו לומד כהן הדיוט מכהן גדול, לפחות לעניין העונש. ראינו כבר בעבר שהרמב"ם בשורש השני מסביר את הכלל 'אין עונשין מן הדין' על כל יג מידות הדרש, ולא רק על קל וחומר (והרמב"ן בהשגותיו שם חולק עליו נמרצות גם בנקודה זו). אם כן, הוא לא ילמד אזהרה או עונש גם מגז"ש, ולא רק מקל וחומר.²

בכל אופן, כפי שראינו הלימוד בכיוון ההפוך (מכהן הדיוט לכהן גדול) מבוסס על קל וחומר. לגבי קל וחומר כולם מסכימים שלא עונשים מן הדין. אם כן, הגמרא אשר מניחה הנחה שדי היה לתורה לכתוב את האיסור בכהן הדיוט והיינו לומדים אותו גם לכהן גדול, אינה ברורה.

סוג הקל וחומר

ננסה כעת לעמוד על טיבו של הקל וחומר הזה. בדף לפרשת נח הצגנו שלושה סוגים של קל וחומר: א. קל וחומר מידותי. זהו קו"ח שמבוסס על שלושה נתונים. הוא מבצע הכללה משניים מהם, ויוצר ממנה כלל היסק, אשר מופעל על הנתון השלישי בכדי להסיק את המסקנה. ב. קל וחומר של 'בכלל מאתים מנה'. זהו קו"ח שמבוסס על נתון אחד. כלל ההיסק שבו הוא אנליטי, והוא מופעל על הנתון היחיד בכדי להסיק את המסקנה. במקרה זה התוצאה כלולה בהנחה, והמסקנה היא הכרחית. לא ניתן לפרוך קל וחומר כזה.³ ג. קל וחומר הגיוני. גם כאן זהו קו"ח שמבוסס על נתון אחד. כלל ההיסק יוצא מסברא, ולא מהכללה משני נתונים אחרים, אולם הוא אינו אנליטי, ולכן ניתן לפרוך אותו. השאלה שמבחינה בין הסוגים השונים של מבני הקל וחומר, היא על מה מבוסס כלל ההיסק, ובמקרה זה: הכלל הקובע שכהן גדול חמור מכהן הדיוט? אם זוהי הכללה שנובעת מדינים שקיימים באחד ולא בשני, כי אז זהו קל וחומר מידותי. אולם ממהלך הגמרא עולה בבירור שלא. לכאורה נראה כי ישנה כאן הנחה סברתית שכהן גדול ודאי צריך לשמור על יתר קדושה מאשר כהן הדיוט, ולכן ברור שמה שנאסר בכהן הדיוט ודאי אסור גם על כהן גדול. אך ייתכן שהקל וחומר המובא כאן הוא מן הסוג של 'בכלל מאתים מנה'.

² לא מצאנו במפרשים מי שהעיר על הסבר פשוט זה. יש כאן המשך של אותה תופעה שהצביע עליה כבר הרב רבינוביץ (שהבאנו את דבריו בדף לפרשת פקודי), שמפרשי הרמב"ם נוטים לפרש את דבריו באופן מקומי, ומתעלמים מכללים פשוטים בדבריו (גם כללים שהוא עצמו קובע, כמו זה שבשורש השני).

³ אמנם ראה הערתנו בדף לפרשת אחרי-מות, על חוק ואנדרוולדה במשפט הבלגי. זוהי דוגמא משפטית שבה מוצגת פירכא על קל וחומר מטיפוס 'בכלל מאתים מנה'.

סוגי הקל וחומר משקפים סוגים שונים של יחסים מושגיים

שאלת סוג הקל וחומר מבוססת על השאלה מהו היחס בין כהן גדול לכהן הדיוט? האם כהן גדול הוא משהו שונה במהותו מכהן הדיוט, או שמא הוא כהן הדיוט שנוספה לו עוד 'קומה'. אם כהן גדול הוא כהן הדיוט עם תוספות, כי אז ברור שכל מה שקיים בכהן הדיוט חייב להיות גם בכהן גדול. ההיפך אינו נכון: יכולים להיות דינים שנוהגים רק בכהן גדול ולא בכהן הדיוט, שכן הוא נגזרים מן ה'קומה' הנוספת (הייחודית) שישנה רק בו.

מבחינת ההלכות הנוהגות בכהן הדיוט ובכהן גדול היחס הזה אכן מתקיים. ההלכות הנוהגות בכהן הדיוט נוהגות גם בכהן גדול, אך לא בהכרח להיפך. אולם זו כמובן אינה הוכחה שכהן גדול הוא כהן הדיוט עם תוספת, שכן ייתכן שזהו מקרה, או 'יחס חיצוני' ביניהם.

'יחס חיצוני' פירושו יחס שמוביל לקל וחומר הסברתי (הלא-אנליטי). אם יש יחס חיצוני בין כהן גדול והדיוט, אז אנו נאמר כי כהן גדול חמור מכהן הדיוט, אך לא ממש כלול בו (כהן גדול אינו כהן הדיוט עם תוספת, אלא סוג שונה). ובכל זאת, ההלכות הנוהגות בכהן הדיוט ינהגו גם בכהן גדול, שהרי הן נובעות מהקדושה שבו, והיא ודאי חמורה יותר.

ישנם בהלכה כמה דיונים שעוסקים בשאלה שם יחס חיצוני או היכללות. למשל, הסוגיא של 'צד תמות במקומה עומדת' (ב"ק מה ע"ב, ומקבילות). סוגיא זו דנה האם שור מועד הוא שור תם עם תוספות (= 'צד תמות במקומה עומדת'), או שמא הוא מושג חדש מיסודו, אמנם חמור יותר.⁴

שיטת בעל צפנת פענח והשלכותיה

נשוב כעת לשאלה אודות כהן גדול וכהן הדיוט. בעל **צפנת פענח** בתשובה ב, טוען שאכן כהן גדול הוא כהן הדיוט עם תוספות, ולא מושג חדש מיסודו. הוא דן שם בשאלה האם כהן גדול שנטמא לקרובים עבר גם משום כהן הדיוט (הוא מביא לשם כך את דברי תוס' נזיר מח-מט, אשר קובעים זאת במפורש).⁵ אם כן, היחס בין כהן גדול לבין כהן הדיוט אינו יחס חיצוני. כהן גדול הוא כהן רגיל (=הדיוט), אולם יש בו ייחוד מעבר לכל כהן.

⁴ ליתר הרחבה של נושא זה, ראה בספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 10 (עמ' 96).

⁵ בסוף דבריו הוא מזכיר את שיטת הרמב"ם שהבאנו למעלה, הקובע שאם כהן בא על גרושה בלי קידושין הוא לא לוקה. אמנם לא לגמרי ברורה כוונת בעל הצ"פ בזה, ואכ"מ.

לפי זה, נראה די ברור שהקל וחומר שלומד כהן גדול מכהן הדיוט הוא מסוג 'בכלל מאתיים מנה'. הכהן הגדול נאסר בזונה מצד הכהן ההדיוט שבו, ולא דווקא מצד הכהן גדול שבו.

בחזרה לסוגייתנו

כעת נוכל להבין את דברי הגמרא אצלנו. הגמרא הניחה שאם כתוב איסור זונה לגבי כהן הדיוט אי אין כל צורך לחזור ולכתוב אותו לגבי כהן גדול. ניתן ללמוד אותו בקו"ח. שאלנו מדוע ניתן היה להסתפק בקו"ח, הרי אין מזהירין ואין עונשין מן הדין. כעת התשובה ברורה מאליה: כאשר כתוב איסור של כהן הדיוט לבוא על זונה, אזי נכלל בו גם איסור כזה על כהן גדול. זה לא נלמד ממנו באופן חיצוני אלא ממש נכלל בו. במצב כזה ברור שמזהירין וגם עונשין מן הדין. זו אינה אנלוגיה, וגם לא הכללה. זוהי זהות לוגית.

משל למה הדבר דומה, לדיני נזיקין שבהם התורה כותבת 'כי יגח שור איש את שור רעהו', ומחייבת את בעל השור הנוגח לשלם לבעל שור הניזק. כעת אנו דנים בכלב שנשך את שור רעהו, ומפרשים שהתורה עסקה בשור רק כדוגמא. אם כן, הדין על כלב נכלל בדין על שור, וברור שאנו נעניש על סמך השיקול הזה. זהו שיקול פרשני אשר מבהיר לנו את משמעות דברי התורה עצמם, ולא הרחבה של מה שמצוי בתורה.

לעומת זאת, הגז"ש שמלמדת מכהן גדול לכהן הדיוט היא מידה שהתורה נדרשת בה, ולכן היא אינה זהות אלא הרחבה מעבר למה שמצי במפורש בתורה. אין כאן כל יומרה לטעון שדיני כהן הדיוט מצויים ממש בתוך דיני כהן גדול.

ב. משמעות לוגית להבדל בין שני סוגי הקל וחומר: בין עוצמה לתוקף

מבוא

בפרק א הצגנו שני סוגים של קל וחומר אשר מבוססים על נתון יחיד: קל וחומר הגיוני שכלל ההיסק שלו קובע שהלמד חמור מהמלמד, והוא נובע מסברא. וקל וחומר של 'בכלל מאתיים מנה', שכלל ההיסק שלו הוא אנליטי. בפרק זה נעמוד על תופעה מפתיעה ביחס בין שני סוגי הקלין וחמורין הללו. מחד, מחד, ישנו הבדל ביניהם מבחינת יחס החומרה בין הלמד למלמד. מאידך, ישנו הבדל בתקפות ההיסק הלוגי, וכפי שנראה הוא הפוך בכיוונו להבדל הקודם.

עוצמת היחס בין הלמד למלמד

קל וחומר הגיוני, אשר מבוסס על יחס חיצוני של חומרה בין המלמד ללמד, הוא שיקול 'ממנף'. הדין בלמד חמור יותר מן הדין במלמד, ולכן ברור יותר שהוא יחול גם בו. לדוגמא, אם כהן גדול הוא מושג שונה במהותו מכהן הדיוט, אלא שהוא חמור יותר (יש ביניהם 'יחס חיצוני'), כי אז כל דין שחל בכהן הדיוט יחול ביתר תוקף בכהן גדול, שכן הוא חמור יותר.

לעומת זאת, הקל וחומר של 'בכלל מאתים מנה' אינו מבוסס על יחס של קולא וחומרא אלא על דמיון, או למעשה על זהות. במסגרת זו, היחס בין המושגים הוא 'פנימי': כהן גדול הוא כהן רגיל, אך גדול. אם כן, הדין שמצוי במלמד חייב להימצא בלמד מכיון שהוא זהה למלמד, ולא מפני שהוא חמור ממנו. העוצמה של הדין בכהן גדול אינה חמורה יותר מזו שבכהן ההדיוט אלא זהה לה לחלוטין.

תוקף ההיסק

לעומת זאת, אם נבחן את תוקף ההיסק ניווכח בקלות לראות שההיסק בקל וחומר של 'בכלל מאתים מנה' הוא הכרחי. לא תיתכן לגביו פירכא. אולם ההיסק בקל וחומר ההגיוני ניתן לפריכה, שהרי יש כאן סברא של חומרא, ולא זהות לוגית של ממש.

למשל, ניתן עקרונית לפרוך את ההנחה (ה'חיצונית') שכהן גדול חמור מכהן הדיוט, אם נראה שדין כלשהו שקיים בכהן הדיוט לא קיים בכהן גדול. אולם לא ניתן לפרוך את ההיסק מכהן הדיוט לכהן גדול אם ההנחה היא שכהן גדול הוא עצמו גם סוג של כהן הדיוט.⁶ אם כן, תוקף ההיסק בקל וחומר ההגיוני נמוך יותר מה של הקו"ח מטיפוס 'בכלל מאתים מנה'.

הבעיה שבכל זה

ישנה בעייתיות במה שעולה משני הסעיפים הקודמים. אנו רואים שני סוגי היסק, שהאחד מהם בעל תוקף מוחלט אולם מניב תוצאות פחות חמורות מחברו. ההיסק התקף יותר הוא חזק פחות, ולהיפך. האם זה באמת מפתיע?

עקרון אי הוודאות הלוגי

בדף לפרשת נח עמדנו על כך שההיסק הדדוקטיבי, ההכרחי, הוא תקף והכרחי

⁶ אמנם מבחינה תיאורטית ניתן לפרוך את ההנחה הזו עצמה. להראות שיש דין שקיים בכהן הדיוט ולא בכהן גדול, ולהוכיח מכאן שכהן גדול אינו הדיוט.

דווקא בגלל שהוא אינו מחדש לנו מאומה מעבר למה שטמון בהנחותיו. ההיסקים הסינתטיים (אנלוגיים ואינדוקטיביים), שהם חלשים יותר, סובלים מחולשה בדיוק בגלל העובדה שהם מחדשים לנו משהו לא טריביאלי. החידוש שבהיסק הוא הוא הדבר שניתן לפריכה, ולכן הוא אשר הופך אותו למועד לטעויות. בתחילת הספר **שתי עגלות וכדור פורח** מובאת הלצה שמדגימה את התופעה הזו (על שמה יש בכותרתו 'כדור פורח')⁷:

מעשה בשני אנשים שטסו בכדור פורח ואיבדו את דרכם. לאחר זמן ראו אדם שעומד בשדה למרגלותיהם. שאלו אותו: 'היכן אנחנו נמצאים?' הנ"ל ענה להם בהחלטיות: 'מעל השדה שלי'. נענה אחד הטסים ואמר לחברו: 'אכן זהו מתמטיקאי אמיתי'. וכששאל אותו השני: 'מדוע מתמטיקאי?' הסביר הראשון: 'משתי סיבות עיקריות: האחת, מה שהוא אומר מדויק ונכון ללא עוררין. והשנייה, זה אינו עוזר לנו במאומה'.

שני המאפיינים של המתמטיקאי קשורים זה לזה בקשר בל יינתק: העובדה שדבריו מדויקים בתכלית נובעת בדיוק מן העובדה שהם אינן מועילים לנו במאומה (=לא מחדשים לנו דבר). זוהי התופעה הקרויה בפילוסופיה 'ריקנותו של האנליטי'.

אם כן, אל לנו להתפלא שהקל וחומר התקף יותר הוא הפחות חזק ופחות מחדש. להיפך, כך בדיוק היה עלינו לצפות. זהו עקרון אי הוודאות הלוגי: ככל שהתוקף חזק יותר העוצמה נמוכה יותר, ולהיפך. בכלכלה מנסחים זאת כיחס ישר בין הסיכון לרווח. ככל שנוטלים יותר סיכונים יש אפשרות לרווחים גדולים יותר. מבחינה זו הלוגיקה מאופיינת בדיוק כמו הכלכלה: טיעון שלוקח סיכון לטעות, יכול לחדש יותר, ולהיפך.

ג. קדושת כהונה: רגש ושכל

מבוא

נסיים את דברינו בדיון קצר על קדושת הכהונה. לפני כמה שנים התפרסם בעיתונות מקרה של אשת כהן שנאנסה בעיר בני-ברק, ופוסקי ההלכה קבעו שעל הבעל הכהן לגרש את אשתו.⁸

⁷ ראה גם בדף לפרשת ויקהל.

⁸ בסופו של דבר התברר שהיה כאן 'ברווז' עיתונאי, והמקרה לא היה ולא נברא.

התעוררה סערה גדולה סביב המקרה, שכן אותה אישה אומללה עברה טראומה קשה שלא באשמתה, וכעת היא נאלצת לעבור טראומה נוספת, שתוסיף מלח על פציעיה. היא רצתה להמשיך לחיות עם בעלה ועם ילדיהם המשותפים, וההלכה לא אפשרה לה זאת. העיתונות היתה מלאה בקיתונות של רותחין על ההלכה ועל אותם פוסקים. המשפט הרווח ביותר בעיתונות באותם ימים היה: "האם אין להם לב?". כאן ננסה רק לעמוד בקצרה על נקודה חשובה אחת להבנת הסיטואציה הקשה והכאובה ההיא.

רגש ושכל

ראשית, נתייחס למשפט המפתח שהובא למעלה. לאותם פוסקים (וירטואליים) בהחלט יש לב, לא פחות מאשר לכל אדם אחר. הם ודאי לא ישנו בלילה לפני ואחרי שפסקו את מה שפסקו. בניגוד לכל קוראי העיתונים הם אלו שהיו צריכים היו לעמוד מול אותו זוג, להכריע ולהורות להם בדבר הצעד הכואב שעליהם לבצע.

אולם הפוסקים, על אף כל כאב הלב שיש להם, וחשוב מאד שיהיה להם, אינם מונחים אך ורק על ידי הלב. הם מונחים בראש ובראשונה על ידי שיקולים שכליים. אין הכוונה כאן לומר שכל פוסק מבין בדיוק את טעמה של התורה אשר ציוותה כי במצב כזה בני הזוג צריכים להיפרד. אולם הפוסקים הללו ודאי משוכנעים כי זהו הצעד הנכון, על אף כל הכאב. אם כן, הם יורו לעשות זאת, שכן השכל אצלם גובר על הלב.⁹

מדוע קוראי העיתון (ואולי גם לא מעטים מקוראי הדף הזה עצמו) אינם נוטים לפעול כך? דומה כי ניתן להציע לכך שני הסברים: א. ראשית, בעולם שלנו ישנה דומיננטיות חזקה מאד של הרגש. זו נובעת בחלקה מייאוש פוסטמודרני מן השכל. במקום שבו אין אפשרות להכריע על סמך שכל, שם נותנים ללב להוביל אותנו. ב. במצב כזה ישנה התנגשות בין שני ערכים, שקל לנו מאד להזדהות עם אחד מהם ולעומת זאת קשה לנו מאד להזדהות עם השני.

⁹ משל לדבר, אדם שנוטל תרופה כואבת בהוראת הרופא, גם אם אינו מבין את אופן פעולתה. אין בכך כדי לומר כי זו אינה הכרעה הגיונית. ההכרעה הרציונלית היא לסמוך על הרופא. כך הפוסק מכריע רציונלית לסמוך על התורה ונותנה.

קדושת הכהונה

ההתנגשות הערכית במצב זה היא בין הערך של התחשבות באומלל, ואי פגיעה בחף מפשע, מחד, לבין צו ההלכה בדבר קדושת הכהונה מאידך. ההלכה קובעת באופן קטגורי כי כהן שחי עם אישה שנבעלה לאחר, גם אם הדבר אירע באונס, פוגם בקדושת הכהונה שלו.

הערכים הראשונים הם מוסריים-אוניברסליים. קל מאד להזדהות עמם (וטוב שכך). אולם הערך השני, גם אם לא קל להזדהות עמו, אינו פחות נכון. הוא מצוי, במובן כלשהו, בספירות גבוהות יותר, שלגביהן אין לנו תחושה אינטואיטיבית. אדם חילוני כמובן כלל לא מכיר בספירות אלו, ולכן הוא רואה תמונה חד צדדית, בה אין כלל התנגשות. בתמונה זו נראה שיש כאן פעולה מרושעת, ובלתי מובנת. אולם לפחות יהודים שומרי תורה ומצוות צריכים להבין שלא זהו המצב. ישנה כאן התנגשות בין ערכים, ובמצב של התנגשות תמיד צד אחד מוצא עצמו נפגע. במצב של קונפליקט ערכי תמיד נפגע אחד הערכים (כמו במקרה של חילול שבת עבור פיקוח נפש).

אם נתבונן על המצב מן הזווית ההפוכה, ומתוך ההנחה הברורה שהתורה ערה למשמעויות המוסריות ולכאב שבפגיעה באומללים אלו, נוכל ללמוד מכאן משהו על חשיבותו של הערך של קדושת הכהונה. אם הוא מצדיק פגיעה כזו, כנראה מדובר בערך חשוב ומשמעותי מאד.

תובנות מפרשת אמור

1. סוגי הקל וחומר השונים (מידותי, בכלל מאתיים מנה, והגיוני סברתי) משקפים, סוגים שונים של יחסים מושגיים.
2. בקל וחומר הגיוני השיקול הסברתי 'ממנף', והיחס בין המלמד ללמד הוא יחס חיצוני לוגי. לעומת זאת, הקל וחומר של 'בכלל מאתיים מנה' מבוסס על דמיון (ולא על יחס חיצוני לוגי) או על זהות.
3. תוקף ההיסק בק"ו של 'בכלל מאתיים מנה' הוא הכרחי, ולא תיתכן פירכא לגביו. אך תוקף ההיסק בק"ו הגיוני אינו הכרחי והוא ניתן לפריכה.
4. המסקנה המפתיעה מסעיפים 2, 3 לעיל, שהקל וחומר התקף יותר הוא הפחות חזק ופחות מחדש, זהו 'עקרון אי הוודאות הלוגי'.
5. החידוש שבהיסקים הסינתטיים (אנלוגיים ואינדוקטיביים) הוא שהם מחדשים יותר, וזהו מקור כוחם, אך גם חלשים יותר בשל היכולות לפורכם.

■ פרשת בהר ■

המידות הנדונות

- קל וחומר.
- הצד השווה.

מתוך המאמר

- מהו ההבדל בין שביעית ליובל? האם היובל הוא בעל משמעות סוציאלית?
- מהו המשותף ומה שונה בין שמיטת כספים לבין שחרור עבדים והחזרת קרקעות?
- מהי המשמעות הלוגית של פירכא על קל וחומר?
- שתי צורות להבין קל וחומר מידותי.
- פרמטרים 'עירומים' ו'צבועים' ביסוד הקל וחומר.
- זיהוי של הקל וחומר ההגיוני כסוג מנוון של קל וחומר מידותי.
- מעט על 'אד הומינם', על אינקומנסורביליות של ערכים, ועל עקרון התער של אוקאם.

מקורות מדרשיים לפרשת בהר

בְּשַׁנַּת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תִּשְׁבוּ אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ: (ויקרא כה, יג)

וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִיטָה שְׁמוּט כָּל בְּעַל מִשֶּׁה יְדוֹ אֲשֶׁר יִשֶּׂה בְרַעְהוּ לֹא יִגֹּשׁ אֶת רַעְהוּ וְאֶת אַחֲיוֹ כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לִיקוּק: (דברים טו, ב)

(ו) בשנת היובל הזאת זו מוציאה עבדים, ואין השביעית מוציאה עבדים, והלא דין הוא, ומה אם היובל שאינו משמיט כספים מוציא עבדים שביעית שמשמטת כספים אינו דין שתוציא עבדים תלמוד לומר בשנת היובל הזאת, זו מוציאה עבדים ואין השביעית מוציאה עבדים קל וחומר ליובל שישמיט כספים, ומה אם השביעית שאינו מוציאה עבדים משמטת כספים, יובל שהוא מוציא עבדים אינו דין שישמיט כספים תלמוד לומר וזה דבר השמיטה שמוט, שביעית משמט כספים ואין יובל משמט כספים והיובל מוציא עבדים ואין שביעית מוציא עבדים. (ספרא, בהר פרשה ב, ראה גם ספרי דברים פיסקה קיב)

א. שחרור עבדים ושמיטת כספים ביובל ובשביעית

מבוא

התורה מצווה אותנו לקבוע כל שבע שנים שנת שמיטה. בשביעית אסורות עבודות קרקע, ויש גם שמיטה של החובות (=שמיטת כספים). לאחר שבע שמיטות, השנה החמישים היא שנת היובל, ובה נוהגות כל הלכות מלאכות הקרקע של השביעית (ראה רמב"ם שמיטה יובל פ"י הט"ז), ונוספות בה עוד כמה הלכות מיוחדות. למשל, ביובל משתחררים עבדים עבריים שנרצעו, וקרקעות שנמכרו חוזרות לבעליהן הראשונים. המדרש שלנו עוסק ביחס בין הלכות שמיטה להלכות יובל, ומתברר כי ישנה חומרה ייחודית בכל אחד מהם ביחס לשני.

מהלך המדרש

המדרש מבוסס על שתי הנחות הלכתיות שמופיעות במפורש במקרא: יובל משחרר עבדים ושמיטה שומטת חובות. שתי הלכות אחרות נותרות פתוחות מבחינת המקרא: האם יובל משמט כספים והאם שמיטה משחררת עבדים. המדרש פותח בהשוואה העקרונית: יובל מוציא עבדים ושמיטה לא. לאחר מכן מקשים מכוח קל וחומר: יובל שאינו משמט כספים מוציא עבדים, שביעים משמטת כספים אינו דין שתוציא עבדים? על כך מובא הפסוק בפרשתנו, אשר מלמד כי בשביעית העבדים לא יוצאים.¹ הפסוק מלמד אותנו לא לבצע את הקל וחומר המוצע במדרש.

לאחר מכן המדרש חוזר ומקשה על הנחות היסוד ההלכתיות: מדוע לא נלמד שיובל ישמט גם הוא כספים, בקו"ח הפוך. על כך מביא המדרש את הפסוק בדברים (טו, ב), שמלמד שרק שמיטה שומטת כספים.

הקבלה למדרש בפרשת שמיני

ישנם כאן שני קלין וחמורין מנוגדים אשר מבוססים על שני נתונים, וכל אחד מהם מביא למסקנה ההפוכה מחבירו. לפי הקל וחומר הראשון המסקנה היא

¹ אמנם הפסוק עוסק בחזרת הקרקעות, אולם המדרש מיישם את ההבחנה בין יובל לשמיטה גם לגבי שחרור העבדים. שתי ההלכות הללו, אשר מופיעות יחד בפסוק י, הן ייחודיות ליובל. לעומת זאת, עבודת הקרקע, אשר מתוארת בפסוקים יא-יב, נאסרה גם בשמיטה. עיין תורה תמימה על אתר.

ששביעית מוציאה עבדים. חשוב לשים לב לכך שהקל וחומר השני מבוסס בדיוק על ההנחה ההפוכה (ששביעית לא מוציאה עבדים). לעומת זאת, הקל וחומר השני מוביל למסקנה שהיובל משמיט כספים, וגם כאן הקל וחומר הראשון מבוסס על ההנחה ההפוכה.

מבנה כזה יכול להופיע במצב שבו התורה אינה קובעת עמדה לגבי שתיים מתוך ארבע ההלכות המעורבות בדיון. במצב כזה חז"ל מנסים להשלים את שתי ההלכות החסרות בטבלא באמצעות קל וחומר. אולם במצב כזה תמיד שתי ההשלמות יסתרו האחת את השנייה. בדף לפרשת שמיני פגשנו מבנה כזה, ושם עמדנו על כך שמבנה כזה מניח ששיקול של קל וחומר אינו שיקול הגיוני אלא טכסטואלי. הקל וחומר פועל אך ורק על סמך הנחות הלכתיות שמופיעות מפורשות בפסוקים, וכל מה שנעדר נחשב כמי שאינו (לפחות מבחינת המקרא).

אולם כאן המצב הוא שונה. בפרשת שמיני ראינו כי במצב בו ישנם רק שני נתונים בטבלא, תמיד פתוחות בפנינו שתי אלטרנטיבות סותרות. במצב כזה ניתן להשלים את הנתונים החסרים באחת משתי דרכים: או באמצעות דיוק מפסוקים אחרים אשר ילמד אותנו את אחת ההלכות החסרות, ואז נוכל להשלים את השנייה מכוח קל וחומר. או באמצעות סברא שמכריעה באיזה משני שיקולי הקל וחומר המנוגדים עלינו לבחור.

אולם במקרה שלנו המצב הוא שונה. בסופו של דבר הטבלא המלאה אכן אינה מסתדרת עם ההיגיון. הנתונים החסרים מושלמים באופן ששני שיקולי הקל וחומר המנוגדים אינם נכונים. מצב כזה יכול להיווצר אך ורק אם התורה עצמה משלימה את שתי ההלכות החסרות. ואכן, במקרה שלנו התורה עצמה מלמדת אותנו את ארבעת ההלכות המעורבות בעניין. הטבלא שנוצרת כאן היא כזו שאין בה היגיון של קל וחומר.

| שנה/הפקעה | שמיטת כספים | שחרור עבדים |
|-----------|-------------|-------------|
| שביעית | + | - |
| יובל | - | + |

מטרת המדרש

לכאורה המדרש הזה הוא מיותר. כל ההלכות מופיעות במפורש בפסוקים או נדרשות מהם, ולשיקולי הקל וחומר שבמדרש אין משמעות הלכתית. שיקולי הקל וחומר שבמדרש מעלים אלטרנטיבות שאינן נכונות להלכה, והפסוקים שוללים אותן. אם כן, הקלין וחמורין רק מציגים את המבנה הזה באופן מתודי. נראה כי מטרתם היא אחת משתיים: 1. להראות מדוע נצרכים שני הפסוקים המעורבים בעניין. כל אחד מהפסוקים הללו מיועד להוציא משיקול של קל וחומר אשר היה מוביל אותנו למסקנה לא נכונה. 2. למנוע ביצוע קל וחומר שגוי על בסיס חלק (שלושה) מהנתונים. למעשה, ניתן לומר כי לפי אפשרות זו המדרש רוצה להצביע במפורש על מצב הלכתי שהנתונים המעורבים בו אינם מקיימים את ההיגיון של הקל וחומר.

תפקידו ההלכתי של המדרש

לכאורה זהו מדרש מקיים ולא מדרש יוצר. ההלכות אינן נוצרות מן המדרש אלא מופיעות במפורש בפסוקים. המדרש מעלה רק אופציות אלטרנטיביות, אשר מטרתן להראות מדוע הפסוקים נחוצים.

אולם זו אינה כל התמונה. קשה לומר כי שני הדינים של שמיטת כספים ביובל ושל שחרור עבדים בשביעית מופיעים במפורש בפסוקים. אלו דיוקים, שבהחלט ניתן היה שלא לעשות אותם. כדי לחדד זאת נוסף כי בירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה נראה שיש שמיטת כספים גם ביובל. הירושלמי הזה כנראה אינו לומד כך את הפסוק בפרשת ראה.

אם כן, נראה כי ההלכות הללו אינן מפורשות בפסוקים, והדיוק אשר גוזר אותן מהפסוקים הוא בעצמו שיקול מדרשי. כעת נוכל לשאול את עצמנו במה הוא עדיף על שיקולי הקל וחומר המוצגים במדרש שלנו, אשר מובילים למסקנות הפוכות? מדוע הדרשן בוחר את המסקנות באופן המתואר בטבלא למעלה, ולא ממלא את הטבלא (או לפחות משבצת אחת מתוכה) באמצעות שיקול של קל וחומר. לשון אחר: מדוע השיקול של הקל וחומר הוא שיקול חלש יותר מאשר שיקולי הדיוק שמכריעים בסופו של דבר את ההלכה?

מסתבר שהסיבה לכך היא ששיקולי הקל וחומר במצב בו יש רק שני נתונים, מובילים לשתי מסקנות מנוגדות, ולכן האחד מהם מבטל את השני. אין כאן אפשרות להשתמש בקל וחומר כדי למלא משבצת בטבלא, שכן לא ברור איזו מהמשבצות עלינו למלא (ומילוי האחת סותר את מילוי השנייה).

אם כן, כעת המדרש נראה כהליך יוצר ולא כהיסק מקיים. הדרשן באמת מעלה את שתי האפשרויות הללו כניסיונות למלא את הטבלא ההלכתית שבפניו. רק לאחר שהוא נכשל, הוא מוצא עצמו נאלץ למלא את הטבלא באמצעות שני הדיוקים.

לפי אפשרות זו מצויות בפנינו שתי הלכות: יש שמיטת כספים בשמיטה. יש שחרור עבדים ביובל. אם ההיגיון של הקל וחומר היה מופעל על מצב כזה, אזי יכולנו הוציא הלכה שלישית, לפיה יש שמיטת כספים ביובל או שיש שחרור עבדים בשמיטה. אולם אלו שתי אפשרויות סותרות, אשר מבטלות האחת את השנייה. לכן אנו מגיעים לדיוקים בפסוקים שמלמדים אותנו את המבנה הנכון מבין השניים.

המסקנה היא כי שיקולי הקל וחומר הללו הם אשר מובילים אותנו לדיוקים בפסוקים. זאת בניגוד למה שהעלינו למעלה, ששיקולים אלו נועדו רק להסביר מדוע נחוצים הפסוקים המלמדים את שתי ההלכות החסרות.

משמעות המצב המתואר בטבלא

כפי שהערנו בדף לפרשת שמיני המבנה ההלכתי המתואר בטבלא שלמעלה מצביע על כך שההיגיון של הקל וחומר אינו מתקיים במקרה שלנו. ובאופן מפורש יותר: לא ניתן להסיק ששמיטה חמורה יותר מיובל, ולא ניתן גם להסיק שיובל חמור משמיטה. ההסבר ההגיוני לכך נעוץ כנראה בעובדה שהיחס בין שמיטה ליובל בהקשר של דין שמיטת כספים מבוסס על פרמטר שונה מזה שמונח בבסיס היחס ביניהם בהקשר של דין שחרור עבדים. מבחינת אחד מסרגלי המדידה, היובל חמור מהשמיטה, בעוד שמבחינת הסרגל השני השמיטה חמורה מהיובל. כך באמת מנסח זאת הרמב"ם, אשר פוסק את ההלכות העולות מן המדרש שלנו, וכותב כך (הל' שמיטה יובל, פ"י הט"ז):

יתירה שביעית על היובל שהשביעית משמטת כספים ולא יובל, ויותר יובל על השביעית שהיובל מוציא עבדים ומשמיט קרקע, וזהו דין מכירת שדות האמורות בתורה והיא מצות עשה שנאמר גאולה תתנו לארץ, יובל משמיט קרקע בתחלתו ושביעית אינה משמטת כספים אלא בסופה כמו שבארנו.
הרמב"ם מלמד אותנו שישנו היבט אשר מבחינתו יתירה השמיטה על היובל, ולעומת זאת ישנו היבט אחר שמבחינתו יתר היובל על השמיטה. ישנם כמה סרגלים שיכולים למדוד חומרא וקולא בין שני הנושאים מהיבטים הלכתיים

שונים, וכל אחד מהם יכול להניב היררכיה שונה. אנו ננסה להמשיך ולברר את הנקודות הללו להלן בפרק השלישי. נקדים לכך דיון קצר על היבטים של מידת הקל וחומר העולים במדרש זה.

ב. הנחות אודות פרמטרים נסתרים בקל וחומר

מבוא

בפרק הראשון עמדנו על כך שבמקרה של שמיטה ויובל ישנם שני סרגלי מדידה שונים שמגדירים יחסי חומרא וקולא ביניהם, ולכן לא ניתן להכליל ולקבוע יחס גורף של חומרא וקולא. בפרק זה נעמוד על בעייתיות דומה שלכאורה אמורה לשבש כל שיקול של קל וחומר מידותי רגיל.

שיטת הירושלמי כדוגמא לקל וחומר מידותי רגיל

ניטול לדוגמא את שיטת הירושלמי שהוזכרה לעיל. הירושלמי סובר שהיובל משמט גם הוא כספים. אם כן, מבחינתו ישנם שלושה נתונים בטבלא שלנו:

| שנה/הפקעה | שמיטת כספים | שחרור עבדים |
|-----------|-------------|-------------|
| שביעית | + | - |
| יובל | + | + |

נראה כי הירושלמי מסיק את הדין שלו מתוך שיקול הקל וחומר השני במדרש שלנו. מתוך דיני שחרור עבדים שיוצאים מן הפסוק שבפרשתנו, ניתן להסיק כי יובל חמור מן השביעית. לאחר מכן אנו מיישמים זאת לגבי דיני שמיטת כספים ומסיקים כי אם היא נוהגת בשביעית כל שכן שהיא נוהגת גם ביובל. זוהי דוגמא לקל וחומר מידותי רגיל אשר מבוסס על שלושה נתונים. בהיסק כזה אנו מתבססים על שני נתונים, וגוזרים מהם הכללה של יחס חומרא וקולא כללי בין שני ההקשרים הנדונים. לאחר מכן אנו משתמשים בעיקרון הכללי בכדי לגזור מן הנתון השלישי את ההלכה החסרה.

הבעייתיות

אולם לאור האמור למעלה עלינו לשאול את עצמנו: מנין לנו שהסרגל הקובע את ההיררכיה לגבי שמיטת כספים הוא אותו סרגל אשר מונח בבסיס דיני שחרור עבדים? הרי למעלה ראינו שייתכן מצב בו שני הטורים בטבלא נשלטים על ידי שני פרמטרים (סרגלים) שונים, ולא ניתן להסיק מתוך האחד על השני. אם כן, גם במקרים שהתורה לא גילתה לנו את ההלכה החסרה (הרביעית בטבלא), כיצד ניתן להשלים אותה באמצעות קל וחומר מידותי? תמיד ייתכן שמדובר בסרגל שונה, ולפעמים כיוונו יכול להיות הפוך (בדיוק כמו שראינו למעלה לגבי שמיטת כספים ושחרורי עבדים).

חשוב לציין כי בעיה זו מלווה כל קל וחומר מידותי, ואין מדובר דווקא על הקל וחומר בו אנו עוסקים כאן. במקרה שלנו רק הופיעה במפורש דוגמא שאילצה אותנו להבחין בין שני פרמטרים אשר מונחים בבסיס שני הטורים בטבלא, וכיווניהם הפוכים. אולם אפשרות כזו בהחלט יכולה להיות קיימת בכל טבלא של קל וחומר מידותי. אם כן, עלינו לברר על מה מבוססת ההנחה של הקל וחומר המידותי הרגיל, אשר מתעלמת אפרירי מאפשרות קיומם של שני סרגלים שונים.

הנחת העבודה בקל וחומר המידותי

ישנן שתי אפשרויות להבין את מהלך הקל וחומר המידותי הרגיל:

1. **הנחת הפשטות:** באין ראייה אחרת, אנו מניחים שמדובר באותו סרגל. זהו העיקרון המכונה 'התער של אוקאם', לפיו אין להניח הנחות מיותרות אלא אם קיים אילוץ לעשות זאת. עמדנו על רעיון זה בדפים לפרשיות שמות ותצווה, שם עסקנו במידת 'הצד השווה'. מידה זו מבוססת על ההנחה שכאשר אותה תופעה מופיעה בשני מקורות שונים, כנראה בסיסה נעוץ ביסוד המשותף שקיים בשניהם, ולא בכל אחד מהם לחוד. אמנם ישנו הבדל בין קל וחומר לבין הצד השווה. בסכימה של הצד השווה אנו מכירים את התכונה ההלכתית בשני ההקשרים. לאור זאת אנו מניחים שיש לה שורש משותף (ה'אב' של מידת בניין אב), ולא שני שורשים שונים. אולם בקל וחומר, כפי שראינו כאן, אין לנו כל רמז לכך שיש משהו משותף לשני הסרגלים. זוהי הנחה ספקולטיבית יותר, הקובעת שאמור להיות סרגל משותף. מכאן אולי רמז מדוע הכלל אין 'עונשין מן הדין', נאמר בעיקר על 'קל וחומר' (ראה בדף לפרשת משפטים ועוד). זוהי מידה שבעקבה כרוכה

ספקולציה מסויימת (ההכללה מתוך הסרגל הנתון על כל המקרים האחרים), מעצם מבנה הסכימה הבסיסית שלה. זוהי הסיבה ל'מידותיות' שבקל וחומר, כלומר להיכללותה של מידה זו ברשימת המידות של ר' ישמעאל, על אף שהיא חלק מאופני החשיבה של ההיגיון האנושי הרגיל (ראה בדף לפרשת נח, ועוד).

אם נשוב לדוגמא שלנו, ההנחה של הירושלמי היא שהעובדה ההלכתית שאין שחרורי עבדים בשביעית אלא רק ביובל, נובעת מתכונה ייחודית של היובל שהיא חזקה יותר מן השביעית. לפי עקרון התער של אוקאם, סרגל החומרה השולט על כל הדינים הוא אחד. ממילא שמיטת כספים תישלט גם היא על ידי אותו סרגל, ולכן מסתבר שביובל גם תנהג שמיטת כספים.

2. היררכיה ללא 'צבע'. באפשרות הראשונה הסברנו שסרגל החומרה מבוסס על שיקול איכותי כלשהו. הסרגל וההיררכיה הם תוצאות כמותיות של השיקול הזה. כאן נציע אפשרות אחרת: מה שקובע את היחס בין ההלכות הוא יחס חומרא וקולא 'עירום', ללא כל 'צבע'. כלומר היחס בין הלמד למלמד אינו יחס של דמיון בפרמטר כלשהו, אלא יחס של קולא וחומרא גרידא. לפי הצעה זו, הסיבה לכך שהתכונה ההלכתית המלמדת (שחרורי עבדים) קיימת בלמד (יובל) ולא במלמד (שביעית), היא בגלל שהלמד (יובל) חמור יותר מהמלמד (שמיטה), ולא בגלל תכונה ייחודית כלשהי שלו. חומרה כללית זו יכולה להניב השלכות הלכתיות נוספות לחומרא (כמו שמיטת כספים), ולכן ההנחה היא שבכל הקשר (כמו שמיטת כספים) הלמד יהיה חמור מן המלמד.²

אם נשוב לדוגמא שלנו, ההנחה של הירושלמי היא שהעובדה ההלכתית שאין שחרורי עבדים בשביעית אלא רק ביובל, אינה נובעת מתכונה ייחודית של היובל או של השביעית, אלא מעובדה כללית שהיובל 'חזק' יותר מן השביעית. ואם אכן היובל חזק יותר, אז שמיטת כספים שקיימת אפילו בשביעית, ודאי שתהיה קיימת גם ביובל.

בסעיף הבא נראה השלכה מעניינת של האפשרות השנייה בהבנת הקל וחומר. אנו ניווכח שלפי אפשרות זו הקל וחומר ההגיוני נראה דומה מאד לקל וחומר המידותי.

² כעין זה נאמר שעבירת לשון הרע חמורה מגניבה, לא בגלל שורש איכותי כלשהו אשר קובע סרגל משותף שמודד את שתי העבירות וקובע היררכיה בין שתייהן. החומרה עצמה היא היחס היסודי ביניהן: הקב"ה מתייחס ללשון הרע ביתר חומרה מאשר לגניבה (אולי האחת פוגעת בספירה גבוהה יותר מאשר חברתה. בכל אופן, במונחי טעמא דקרא אשר נעוצים

הקל וחומר ההגיוני והמידותי

הזכרנו כבר כמה פעמים בעבר (ראה, למשל, בדף לפרשת נח) שישנם כמה סוגי קל וחומר. הקל וחומר ההגיוני (קל וחומר מסברא) הוא קל וחומר שמבוסס על נתון הלכתי אחד, וגוזר ממנו את המסקנה באמצעות עיקרון שמסברא. למשל, הקל וחומר שמובא בברייתא דדוגמאות, לגבי מרים: אם אביה היה יורק בפניה היה עליה להיכלם שבעת ימים, אז כשהשכינה כועסת עליה היא ודאי צריכה להיכלם 14 יום (או 7, לפי העיקרון של 'דיו'). אין כאן הכללה של שני נתונים שמשמשת לגזירת המסקנה, אלא עיקרון סברתי ששכינה חמורה מאביה. כבר הערנו לא פעם שזוהי צורת חשיבה הגיונית פשוטה, ולא ברור מדוע היא נכללת ברשימת מידות הדרש. מעבר לכך, לא ברור מדוע היא נבחרה כדוגמא למנגנון הכללי של הקל וחומר ה'מידותי', אשר מבוסס על שלושה נתונים, ויש בבסיסו הכללה. נראה כעת הצעה להבין זאת לאור דברינו באפשרות השנייה למעלה.

אם ננסה לנסח את הקל וחומר ההגיוני בצורה מידותית, נקבל דפוס שבמבט ראשוני נראה מלאכותי:³ אם כשאביה יורק בפניה, שם דרגת החומרה היא נמוכה, היא צריכה להיכלם שבעה ימים, אז כשהשכינה יורקת בפניה, שם דרגת החומרה גבוהה, כל שכן שהיא צריכה להיכלם.⁴ כעת נשווה זאת לניסוח של קל וחומר מידותי רגיל. קל וחומר מידותי מבוסס על שלושה נתונים. המסגרת שבתוכה הוא מופיע כוללת שני נושאים (תכונות) ושני הקשרים (מקומות). בדוגמת הירושלמי, למשל, שני ההקשרים הם שביעית ויובל, ושני הנושאים הם שמיטת כספים ושחרור עבדים. האם ניתן לזהות את כל אלו גם בקל וחומר ההגיוני? מהם הנושאים ומה המקומות? מהם שלושת הדינים הנתונים שמהווים בסיס לשיקול הקל וחומר?

בעולם המושגים שלנו, אין כל צבע לסרגל החומרה הזה). טיעון זה נוגע ישירות בבעיית האינקומנסורסביליות (=העדר מידה משותפת) של הערכים. לעניין זה, ראה בספרו של דניאל סטטמן, **דילמות מוסריות**, מאגנס, ירושלים תשנ"א, בפרק ג שכולו מוקדש לשאלה זו. נושא זה יידון גם בספר השלישי בטרילוגיה **שתי עגלות וכדור פורח**, אשר יצא לאור בעז"ה בקרוב בהוצאת 'מידה טובה'.

³ ראה במאמרו של מ. אברהם, 'קל וחומר כסילוגיזם', **הגיון** ב, אלומה, ירושלים 1992. שם הוא מציע מנגנון כזה לגבי קל וחומר מטיפוס של 'בכלל מאתים מנה'. כפי שהוא עצמו מעיר שם, זה נראה מאד מלאכותי.

⁴ כבר עמדנו על כך שהביטוי החז"לי לקל וחומר ההגיוני הוא 'על אחת כמה וכמה', או 'לא כל שכן'. ראה על כך בדף לפרשת וישלח.

זיהוי הקל וחומר ההגיוני כצורה מנוונת של קל וחומר מידותי

אם בכל זאת נתעקש לזהות את שני המנגנונים הללו זה עם זה, ניווכח כי בקל וחומר ההגיוני שני ההקשרים הם אביה והשכינה, ושני הנושאים הם החומרה וההיכלמות. כעת ניתן לדבר על שלושה נתונים גם בקל וחומר ההגיוני: 1. כשאביה יורק בפניה זו דרגת חומרה קטנה. 2. כשהשכינה יורקת בפניה זו דרגת חומרה גבוהה. 3. כשאביה ירק בפניה עליה להיכלם (7 ימים). 4. מסקנה: גם כשהשכינה יורקת בפניה עליה להיכלם (7 ימים).

אם כן, יצרנו כבמטה קסם מבנה מידותי גם מן הקל וחומר ההגיוני. פתאום נולדו לנו שלושה נתונים, שני נושאים ושני הקשרים, גם בקל וחומר ההגיוני. מה, אם בכלל, נותר ההבדל בין שני סוגי הקל וחומר הללו? מבט קצר מעלה כי ההבדל הוא שבקל וחומר המידותי הפרמטרים הם הלכות, או תכונות הלכתיות ספציפיות ('צבועות'), בעוד שבקל וחומר ההגיוני אחד הפרמטרים הוא כללי (לא 'צבוע'): החומרה. זה נשמע מלאכותי לומר שהשכינה חמורה מאביה מכיון שדרגת החומרה שבה גבוהה יותר. זוהי חזרה על אותה טענה במילים שונות.

הסיבה למלאכותיות הזו היא שבקל וחומר המידותי הצעד הראשון הוא הכללה מכוח שני נתונים הלכתיים. ההכללה מביאה אותנו למסקנה בדבר היררכיה של חומרה בין הלמד למלמד. זוהי הורדת 'צבעו' של הסרגל, אשר מובילה אותנו לכלל הגזירה ההיולי שנסוב על עצם החומרה (החומרה העירומה, להבדיל מתכונה ספציפית כלשהי). ואילו בקל וחומר ההגיוני החומרה היא אחד הנתונים עצמם (היא יוצאת מסברא ולא מהכללה של שני נתונים הלכתיים 'צבועים'). בקל וחומר ההגיוני אין כל צורך להוריד את ה'צבע' כדי להגיע לשיקול הקל וחומר. כלל ההיסק הלא 'צבוע' מופיע בנתונים עצמם. בסופו של דבר אנו מניחים בשני המנגנונים כי הגורם הקובע הוא החומרה העירומה ולא התכונה ההלכתית ה'צבועה'.

שני המנגנונים של הקל וחומר מתחילים להיראות דומים. אם כן, העובדה שהקל וחומר ההגיוני נבחר בברייתא דדוגמאות להוות דוגמא לקל וחומר המידותי, נראית כבר פחות תמוהה. שניהם מבוססים על החומרה הכללית והלא 'צבועה', ולא על התכונה ההלכתית הספציפית, כפי שאולי היינו יכולים לחשוב במבט שטחי.

זיהוי של שתי האפשרויות

למעשה, ניתן לראות כי שתי האפשרויות שהעלינו בהבנת הקל וחומר המידותי הן פנים שונות של אותה אפשרות עצמה.

ההסבר הפשוט ביותר לשתי מערכות היחסים היא העמדתם על החומרה העירומה (ולא על יחס 'צבוע' כלשהו). זוהי הנחת היסוד, כל עוד לא הוכח אחרת. למשל, כאשר נמצא פירכא על הקל וחומר הוכחנו שהיחס אינו חומרה עירומה אלא יחס 'צבוע' כלשהו, ולמעשה ישנם ביניהם שני יחסים שונים בכיוונים מנוגדים. זו גופא המשמעות של פירכא: הוכחה שהיחס בין הלמד למלמד אינו יחס 'עירום' אלא 'צבוע'.

משל לדבר הוא הכשל הידוע בלוגיקה כ'אד הומינם'. בתחילת כל ספרי הלימוד המקובלים בלוגיקה מופיעה רשימה של כשלים. אחד מהם הוא הכשל בו אנו מסתמכים על אדם בעל סמכות (מכוח כשרון וכדו'), במקום הבאת ראיות לגופם של דברים. למשל, כשאדם אומר לחברו: "כיצד אתה יכול לחלוק על כך, הרי אפילו איינשטיין אומר כמוני?!" במקום להביא ראיה לדבריו הוא מביא את דעתו של אדם אשר ידוע כאיש מוכשר, ומשתמש בשמו כדי לשכנע את יריבו לויכוח.

אולם כשל זה, כמו גם כל הכשלים האחרים, מבוסס על הגיון בריא כלשהו (שאם לא כן לא היינו נכשלים בו כל הזמן). מסתבר (אם כי, בהחלט לא הכרחי) שאדם חכם כמו איינשטיין ימצא צודק יותר מפלוני אחר. אמנם אין כאן ערובה מוחלטת (ולכן זה מסווג בלוגיקה ככשל, שכן בלוגיקה עוסקים אך ורק בהיסקים הכרחיים, או אנליטיים), אולם פעמים רבות זהו בהחלט טיעון סביר.

טיעון דומה מונח ביסוד הקל וחומר. העובדה שיובל חמור, או חזק, יותר משביעית לעניין שחרורי עבדים, מצביעה על כך שסביר כי הוא יהיה לא פחות חמור (או חזק) גם לעניין שמיטת כספים. בדיוק כמו שראינו שאם איינשטיין הוא חכם יותר בתחום מדעי הטבע, סביר שהוא חכם יותר גם בתחומים אחרים (אם כי, כנראה לא בכלום).⁵ אם תהיה פירכא על הקל וחומר, או על סמכותו של איינשטיין בתחום הנדון, כי אז יתברר שהדבר אינו תלוי בחומרה, או בחכמה, העירומה, אלא בפרמטר 'צבוע' כלשהו, שיש לו כיוונית מוגדרת.

⁵ גם שאלת האינטליגנציות המרובות נכנסת לדיון זה, וגם עליה ניתן לערער בצורה דומה. אולם אין רצוננו כאן להיכנס לפולמוס אודות התקינות הפוליטית (=פוליטיקלי-קורקט).

ג. בין שמיטה ליובל

מבוא

נסיים את דברינו בניסיון קצר להתחקות אחר היחסים בין שני הפרמטרים הקושרים את שביעית עם היובל, או את שמיטת כספים עם שחרורי עבדים.

היחסים בין שני הצירים

ראינו בפרק א, שהיובל חמור מן השביעית לעניין זה שחלים בו שחרורי עבדים, ואילו השביעית חמורה לעניין שמיטת כספים (כלשון הרמב"ם בפ"י משמיטה ויובל, אשר הובאה למעלה). היחס הזה שקיים להלכה בין השביעית ליובל מצביע על כך ששני הפרמטרים הם שונים, ואף הפוכים בכיווניהם. שמיטת כספים תלויה בפרמטר שביחס אליו היובל פחות חמור, ואילו שחרורי עבדים תלויים בפרמטר שביחס אליו היובל הוא חמור יותר.

מאידך, לאורך המדרש ישנה לכאורה הנחת יסוד שגם אם שני הפרמטרים אינם זהים, די ברור כי ישנו קשר בין שניהם. עצם העובדה שהמדרש מנסה ללמוד על שמיטת כספים משחרורי עבדים ולהיפך, מצביעה על כך שהוא רואה קשר בין שני הדינים הללו. ממבט שטחי ניתן להבחין כי שניהם עוסקים בהפקעה כלשהי, ולשניהם יש היבט כלכלי שנוגע לרכוש ולממון. אם כן, ישנו קשר בין שני הצירים הללו, אולם בסופו של דבר הם הפוכים בכיווניהם וממילא גם בהיררכיה שהם יוצרים.

רמז ראשוני בדברי הרמב"ם

הרמב"ם בדבריו שהובאו למעלה אינו מפרט מהם אותם שני צירים (פרמטרים), אולם הוא מוסיף לנו נתון נוסף: היובל חמור משמיטה גם ביחס לחזרת קרקעות שנמכרו. אלו חוזרות רק ביובל ולא בשמיטה. מסתבר שאותו פרמטר שבו חמור היובל מן השמיטה, אשר שולט על שחרורי עבדים נרצעים, הוא אשר עומד גם בבסיס הדין של חזרת שדות לבעליהן ביובל.

מה משותף לחזרת קרקעות ושחרורי עבדים, בשונה מהלוואות? דומה כי עבדים וקרקעות הם תוצאה של עיסקאות קנייה ומכירה. לעומת זאת, חובות הם תוצאה של עיסקאות הלוואה. אם כן, ניתן להתקדם צעד נוסף ולומר שביובל מופקעות בעלויות שנוצרות על ידי עיסקאות מכירה (של קרקעות ושל עבדים), ואילו בשביעית מופקעים חובות שנוצרים על ידי עיסקאות הלוואה.

יש לתורה עניין שהלוואות יופקעו כל שבע שנים, אולם לא פחות. לכן אין הגיון להפקיע הלוואות ביובל, שהרי שנה קודם היתה שנת שמיטה, וכבר שם פקעו כל החובות. לעומת זאת, הקרקעות אמורות להיות פחות ניידות (=נכסי דלא ניידי), ולכן הן אינן חוזרות לבעליהן כל שבע שנים אלא כל יובל. היובל פוגע, או מסייג, את מושגי הבעלות האנושיים-חברתיים. למעשה גם מחיר הקרקע לוקח בחשבון את העובדה שהיא נמכרת עד היובל, ולכן אין כאן פגיעה בהון של האדם. היובל עוסק בחירות, וביחס של האדם לאדמתו.⁶ לעומת זאת, השביעית פוגעת במושגי ההון (אמצעי הייצור). אדם נטל הלוואה מחברו, וכעת התורה מפקיעה את ההלוואה ומותירה את הכסף אצל הלווה. זוהי אמירה בעלת משמעות סוציאלית ישירה.⁷ ניתן להראות זאת גם בפרטי דינים נוספים של שמיטת הלוואות בשביעית, ואכ"מ.

בחזרה למדרש שלנו

בתחילת הדברים, בעל המדרש סבר כי יש גורם משותף לשתי ההלכות הללו: שתיהן בעלות פן סוציאלי. לכן הוא משווה את היובל לשביעית, וגוזר מהיובל שגם שביעית משחררת עבדים, או להיפך. בשלב זה הדרשן חשב שיש כאן פרמטר עירום (לא 'צבוע') של חומרה, אשר יוצר היררכיה אוניברסלית בין היובל לשמיטה. בשלב זה היובל אמור להיות חמור יותר מהשביעית (או להיפך) בכל אספקט.

⁶ בהקשר זה, ולא בהתאמה לנאמר כאן, כדאי לראות את מאמרו של בנימין פורת, 'צדק חברתי לאורו של דין היובל', **אקדמות** יג, ניסן תשס"ג. מאמר מרתק זה (שנכתב מנקודת מבט שכמעט מתעלמת מתורה שבעל-פה, והוא מבוסס על כתביו של זאב ז'בוטינסקי) מציע מבט חברתי-סוציאלי גם על היובל. על אף שאי ההתחשבות בהלכה כפי שהיא בידינו מפריעה, יש כאן מבט חדש ומרענן על משמעותו הסוציאלית של היובל, תוך הצעת מודל חברתי-כלכלי חדש, אשר מצוי בתווך בין סוציאליזם לקפיטליזם (על פי מה שהוא מכנה 'עקרונות ההזדמנות החוזרת' שמקבל בעל הקרקע ביובל).

נזכיר כי הצעתנו המוצגת כאן היא רק אילוסטרציה לאפשרות קיומם של שני פרמטרים 'צבועים', ללא כל התחייבות שזהו אכן 'צבעם' האמיתי. מה שחשוב מבחינתנו היא הלוגיקה של שני צבעים, ולא דווקא הצבעים עצמם.

⁷ משא"כ ביובל שיש לו משמעות סוציאלית עקיפה בלבד, לפחות ביחס לקרקעות אם לא ביחס לעבדים.

לאחר שאנו נוכחים בסתירה בין שני שיקולי הקו"ח, מתברר שהפרמטרים הם 'צבועים'. כעת מובאים הפסוקים שמלמדים אותנו שיש שתי היררכיות שונות. שני הפרמטרים הם שונים: האחד 'צבוע' בצבע סוציאלי בעיקרו, ומבחינתו השביעית חמורה מהיובל. ואילו השני צבוע בצבעי חירות או יחס לאדמה, ומבחינתו היובל חמור יותר.

כפי שראינו, שני הפרמטרים הללו הם מנוגדים בכיוונם. הסבר אפשרי לכך (ייתכנו עוד רבים אחרים): אין הגיון לשחרר עבדים או קרקעות בשמיטה, שכן אלו נכסים שנמכרים לטווח ארוך יותר מאשר הלוואה (ובפרט שהעבד הנרצע רצה להישאר אצל אדונו). לעומת זאת, אין הגיון לשמוט כספים ביובל, מן הסיבה שהעלינו למעלה (שייווצר מצב של שמיטת כספים שנתיים רצופות).

כפי שראינו, כאשר הפרמטרים הם 'צבועים', לא ניתן להסיק מסקנות מן ההיררכיה שנוצרת לאורך הציר האחד על ההיררכיה אשר נוצרת לאורך הציר האחר.

תובנות מפרשת בהר

1. כל הנחה בק"ו מידותי רגיל, מתעלמת אפריורי מאפשרות קיומם של שני סרגלים שונים, עליהם נמדדים שאר הפרמטרים של הק"ו. לפעמים סרגלים אלו סותרים.
2. הנחת העבודה בק"ו מידותי ביחס להכללה ניתנת להבנה בשני אופנים:
 - א - הנחת הפשטות - באין ראייה אחרת אנו מניחים שמדובר על אותו סרגל (עקרון 'התער של אוקאם').
 - ב - היררכיה ללא 'צבע' - מה שקובע את היחס בין ההלכות הוא יחס חומרא וקולא 'עירום', כלומר: היחס אינו יחס של דמיון בפרמטר כלשהו אלא יחס של קולא/חומרא גרידה.
3. ניתן לראות בכל ק"ו הגיוני גם מבנה של ק"ו 'מידותי מכוון'. ההבדל בין הפרמטר הנוסף החסר ב'הגיוני' נובע מכך שהוא מציין חומרה בלבד 'ללא צבע' דהיינו: ללא הסתמכות על דין/עובדה מסויימת.
4. המשמעות של פירכא לפי ההסבר שלנו הינה: הוכחה שהיחס בין המלמד ללמד אינו 'עירום' אלא 'צבוע'.

■ פרשת בחוקותי ■

המידות הנדונות

דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד.
דבר שיצא לידון בדבר החדש.

מתוך המאמר

- תמורה בקדשים ובמעשר בהמה.
- מה בין תמורת גופו לבין תמורת השם?
- האם תמורת השם היא תמורה?
- טעמא דקרא וגזירת הכתוב.
- סייג וקנס כטעמי מצוות.
- האם מצוות הן אמצעים או מטרות?
- מידות הדרש מורכבות מממד אוניברסלי-פורמלי-לוגי וממד ספציפי-תוכני.

מקורות מדרשיים לפרשת בחוקותי

וְאִם בְּהִמָּה אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קִרְבָּן לִיקְוֹק כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לִיקְוֹק יִהְיֶה קֹדֶשׁ:
 לֹא יִחְלִיפוּנוּ וְלֹא יִמִּיר אֹתוֹ טוֹב בְּרַע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הִמִּיר בְּהִמָּה בְּבִהֵמָה
 וְהִיָּה הוּא וְתִמְוֹתָו יִהְיֶה קֹדֶשׁ:
 (ויקרא כז, ט-י)

וְכֹל מַעֲשֵׂר בְּקֹר וְצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשֶּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹדֶשׁ לִיקְוֹק: לֹא
 יִבְקֹר בֵּין טוֹב לְרַע וְלֹא יִמִּירָנוּ וְאִם הִמִּיר יִמִּירָנוּ וְהִיָּה הוּא וְתִמְוֹתָו יִהְיֶה קֹדֶשׁ
 לֹא יִגָּאֵל:
 (ויקרא כז, לב-לג)

ת"ר: "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו" למה נאמר? והלא כבר נאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע" וגו'! לפי שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו - משמע קרבן יחיד; קרבן צבור, וקרבן מזבח, וקרבן בדק הבית - ת"ל לא יבקר. אמר ר"ש: והרי מעשר בכלל היה, ולמה יצא - לומר לך, מה מעשר קרבן יחיד, וקרבן מזבח, ודבר שבא בחובה, ודבר שאינו בשותפות - אף כל קרבן יחיד, וקרבן מזבח, ודבר שבא בחובה, ודבר שאינו בא בשותפות. רבי אומר: למה יצאת מעשר מעתה - לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו, לומר לך: תמורת שמו - קריבה, תמורת גופו - אינה קריבה, תמורת שמו - נגאלת, תמורת גופו - אינה נגאלת, תמורת גופו - חלה על דבר הראוי ועל דבר שאינו ראוי, ותמורת שמו - אינה חלה אלא על דבר הראוי בלבד. אמרי: משום דרבי רחמנא דאית ביה תמורת שמו, איגרועי איגרע? אין, דאמרינן: מאי דרבי - רבי, ומאי דלא רבי - לא רבי, והא מהיכא תיתי? אמר רב הונא בריה דרב יהושע: משום דהוה דבר הבא לידון בדבר החדש - ואין בו אלא חידושו בלבד. (בבלי תמורה יג ע"ב)

א. תמורה ומשמעותה

מבוא

הפרק האחרון של ספר ויקרא עוסק בכמה דיני נדרים, הקדשות וחרמות, בתי ערי חומה, ולבסוף פרשת מעשר בהמה. בפסוקים ט-י המובאים למעלה התורה מצווה אותנו על דיני התמורה, שהוקדשה להם גם מסכת מיוחדת בש"ס. אדם אשר מקדיש קרבן לה' לפעמים יכול לרצות, מסיבות שונות, להחליף (=להמיר) אותו בקרבן אחר. תמורה רגילה (=תמורת הגוף, ראה בהמשך סוג תמורה נוסף: תמורת השם) נעשית באופן שהאדם מעמיד את הקרבן החדש ואומר: 'הרי זו תמורת עולה שיש לי' וכדו'.

בפסוקי התורה מטילה איסור להמיר, בין קרבן טוב לרע ממנו ובין רע לטוב. בו-בזמן היא גם קובעת כי אם בכל זאת עשו כן התמורה חלה. הקרבן החדש מקבל גם הוא קדושה. התורה גם קובעת כי הקדושה אינה פוקעת מן הקרבן הישן: "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש".¹

בפסוקים שבסוף הפרשה אשר מובאים גם הם למעלה, התורה מצווה אותנו על מעשר בהמה. בתוך הדברים היא חוזרת על דין תמורה וקובעת שאם אדם ימיר את המעשר יהיה הוא ותמורתו קודש. כלומר ישנו ציווי ייחודי לדין תמורה במעשר בהמה, מעבר לציווי על תמורה בשאר הקרבנות. מדוע נדרשת חזרה מיוחדת לדין תמורה בהקשר שנכלל בציווי הכללי? כפי שאמור להתעורר מיידית אצל כל קורא נאמן של 'מידה טובה' (ראה בדפים לפרשיות ויקהל וצו), במצב כזה עלינו לבחון את הפעלת מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'.

במשנה המסיימת את הפרק הראשון מתמורה מובאת מחלוקת בין ת"ק ור"ש אודות המקור לדין שאין תמורה בקדשי בדק הבית. הגמרא מסבירה כי המחלוקת נעוצה בשאלה האם קדשי בדק הבית קרויים 'קרבן' או לא. לפי ר"ש גם הם קרויים קרבן, ולכן לא ניתן למוד שאין תמורה נוהגת בקודשי בדק הבית מכך שכתוב בפסוק 'קרבן'. ר"ש צריך ללמוד זאת ממקור אחר. המקור שהוא מביא הוא החזרה על דין תמורה לגבי מעשר בהמה.²

¹ בעקבות המצב הזה מתנהל דיון מרתק בתחילת מסכת תמורה אודות הכלל ההלכתי 'כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא מהני'. לא נעסוק בכך כאן.

² למעלה מצוטטת הברייתא שמובאת במהלך הסוגיא שם (ולא המשנה), שכן היא מביאה גם את שיקולו של רבי אשר מהווה פירוט נוסף של דעת ת"ק.

מחלוקת התנאים

הברייתא קובעת שדין תמורה נאמר רק בקרבן (=קדושת הגוף, או קדושת מזבח) ולא בקדשי בדק הבית (=קדושת דמים). כמו כן, דין תמורה נאמר רק בדבר שבא בחובה ורק בקרבן יחיד (ולא בקרבן שותפין או ציבור). ראינו שביחס למקור ההלכות הללו נחלקו תנאים במשנה ובברייתא:

ת"ק סובר שהלכות אלו נלמדות מן הפסוקים העוסקים בתמורה. העובדה שהם נאמרים בלשון יחיד ובלשון קרבן מלמדת אותנו את כל ההלכות הללו. **ר"ש** לומד אותן מן העובדה שהתורה הוציאה את המעשר מכלל הקרבנות וחזרה בפרשת מעשר שוב על דיני תמורה. דבר זה נועד ללמד אותנו שכל דין תמורה לא נאמר אלא בקרבן יחיד שבא בחובה, כמו מעשר. הכלל המשמש את ר"ש כאן הוא 'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא' (כצפוי במופע מקראי כזה).

עסקנו במידה זו בדף לפרשיות ויקהל וצו. המידה הזו עוסקת במצב מקראי בו התורה קובעת הלכה כלשהי ביחס לקבוצה שלימה, ובמקום אחר היא חוזרת על אותה הלכה עצמה ביחס לאחד הפרטים מתוך הכלל. במקרה זה החזרה אינה מחדשת לנו דבר (בניגוד למידות היציאה מן הכלל כעניינו, ושלא כעניינו, שבהן הפרט מחדש משהו מעבר למה שנאמר בכלל). המידה קובעת כי החזרה ה'מיותרת' הזו נועדה ללמד משהו על הכלל מתוך המאפיינים של הפרט שיצא ממנו.

רבי, אשר דעתו אינה מופיעה במשנה אלא רק בברייתא, מבין את החזרה הזו באופן שונה. לדעתו מעשר 'יצא לידון בדבר החדש', כלומר הוא יצא מן הכלל בהלכה שקיימת רק בו. במצב כזה יש צורך בחידוש מיוחד להחזירו לכללו, כלומר ללמוד את דין תמורה ביחס למעשר. לכן הפסוקים על תמורה במעשר בהמה אינם בגדר חזרה סתמית, וממילא אין לדון כאן במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. הגמרא מסבירה שאת ההלכות בהן עוסקת הברייתא רבי לומד, בדיוק כמו ת"ק, מלשון המקרא עצמו (לשון יחיד והביטוי 'קרבן'). רבי ות"ק חלוקים על ר"ש.³

³ נציין כי בעל התו"ט על המשנה סופ"ק דתמורה (וראה גם ברש"ש על המשנה כאן) סובר כי לפי הרמב"ם גם ר"ש אינו חולק על ת"ק (בדומה למה שהגמרא קובעת לגבי הברייתא).

מחלוקת התנאים והיחס בין שתי המידות

אם כן, התנאים חלוקים איזו מידה עלינו להפעיל ביחס למעשר. לפי רבי ות"ק אנו מתייחסים למעשר כ'יצא לידון בדבר החדש'. ממילא החזרה על דין תמורה ביחס אליו אינה מיותרת, ולכן אין לדון אותה במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. המעשר לא היה בכלל, שכן הוא יצא ממנו לדון בדבר החדש, ולכן יציאתו אינה יכולה ללמד על הכלל. לעומת זאת, ר"ש דן כאן במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'.

בכמה מקומות שתי המידות הללו מופיעות כמנוגדות זו לזו. הסיבה לכך היא פשוטה מאד. כפי שראינו, מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' מיושמת על מופע מקראי שבו ישנה חזרה על הלכה שכבר נאמרה לגבי קבוצה כוללת יותר. במקרה כזה אנו מקישים את הפרט לכלל שממנו הוא יצא. אולם אם ההלכה הזו נצרכת להיאמר לגבי ההקשר הספציפי הזה, כי אז אין כאן חזרה, וממילא לא ניתן להסיק ממנה שיש היקש בין שני ההקשרים. אחת הסיבות הטבעיות להראות שהחזרה אינה מיותרת אלא נצרכת, היא שההקשר הספציפי יצא מן הכלל לידון בדבר החדש, ולכן הכתוב צריך להחזירו לכלול בפירוש. ראה על כך ביתר פירוט בדף לפרשת מצורע.

מהי תמורת השם

כאמור, נימוקו של רבי לכך שחזרה זו נצרכת נעוץ במידת דרש אחרת: 'כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכלול עד שיחזירנו הכתוב לכלול בפירוש' (לגבי מידה זו, ראה בדף לפרשת מצורע). בנדון דידן, המעשר יצא מכלל הקרבנות לעניין מיוחד, והוא: ללמד על תמורת שמו (ראה להלן שתי אפשרויות להבין זאת). בכל הקרבנות התמורה נעשית רק באופן של תמורת הגוף, כלומר אמירה שבהמה זו היא תמורת הקרבן ההוא. אולם במעשר ישנו אופן אחר של תמורה: תמורת השם.

כאשר מעבירים את הבהמות כבני מרון, ומסמנים את העשירית להיות מעשר בהמה, קורה לפעמים שהמונה קורא לתשיעית עשירית ולהיפך. לפעמים גם יכול לקרות שלאחד-עשר הוא קורא עשירית. במצב כזה ישנן כמה בהמות קדושות, העשירית האמיתית, וגם זו שכונתה בטעות עשירית. זהו סוג ייחודי של תמורה, אשר קיים רק במעשר.⁴

⁴ ראה להלן על משמעותו.

מקור אפשרי לחידושו של רבי הוא הכפילות והלשון המיוחדת שמצויה בפסוק של מעשר בהמה: "לא יבקר...ולא ימירנו". המילה 'יבקר' אינה מופיעה בפסוקים הכלליים, והכפילות מרמזת שישנם במעשר בהמה שני סוגי תמורה: תמורת הגוף – 'לא ימירנו', כמו בכל הקרבנות, ותמורת השם – 'לא יבקר', אשר קיימת רק במעשר בהמה.

כפי שמופיע בלשון הברייתא אצלנו, ישנם הבדלים בהלכות בין תמורה רגילה לבין תמורת השם. למשל, תמורה רגילה אינה קריבה, והיא חלה גם על מה שאינו ראוי (=למשל, בעל מום). לעומת זאת, תמורת השם קריבה והיא חלה רק על הראוי ליקרב.

שני פירושים בגמרא שלנו

נחזור כעת לברייתא שלנו. רבי אומר שבגלל שמעשר יצא לידון בדבר החדש (לגבי תמורת שמו), אזי החזרה היא נצרכת. רש"י ותוד"ה 'לדון' על אתר מביאים שני פירושים לגבי השאלה מהו הדבר החדש, וממילא שני פירושים גם לצורך בחזרה על דין תמורה במעשר בהמה:

1. היציאה לידון בדבר החדש נועדה ללמד אותנו את דין תמורת שמו במעשר, מעבר לדין תמורת גופו שקיים בכל הקרבנות. לאור זאת היינו חושבים שלא יהיה שם אלא תמורת השם, שכן אין לך בו אלא חידוש. לכן נוצר הצורך בחזרה על דין תמורה, כדי ללמד אותנו שגם במעשר יש דין תמורה (הכתוב מחזירו לכללו בפירוש, שאם לא כן לא היינו מחזירים אותו).
2. היציאה לידון בדבר החדש היא ללמד אותנו שתמורת שמו חלה על הראוי בלבד (ולא כתמורת גופו שחלה על הראוי ושאינו ראוי). והחזרה היא כדי ללמד אותנו שבתמורת גופו התמורה חלה על הראוי וגם על מה שאינו ראוי, כמו בשאר הקרבנות.⁵

לפי הפירוש הראשון, ישנו קושי אשר עולה במהלך הגמרא. לפי פירוש זה, רבי טוען שלולא החזרה על דין תמורה לגבי מעשר לא היינו יודעים שקיים דין תמורה במעשר. הסיבה לכך היא שהכתוב הוציא את מעשר לידון בדבר החדש. אולם מהו הדבר החדש הזה? הרי זוהי תמורת השם. אם כן, ברור בכל אופן שיש דין

⁵ ברש"י נראה שלפי פירוש זה, משמעות הביטוי 'יצא לידון בדבר החדש' בסוגיא אין משמעותו שימוש במידת דרש, אלא ביטוי חילופי לביטוי 'אין לך בו אלא חידוש'. לכאורה הדבר אינו נראה הכרחי, ואכ"מ.

ראה ברש"י שם שכתב כי פירוש זה נראה לו הולם יותר את לשון הגמרא.

תמורה גם במעשר, שאם לא כן כיצד יש בה דין תמורת השם? אם כן, מהי ההור"א לחשוב שדין תמורת הגוף לא יהיה קיים במעשר בהמה?

האם תמורת השם היא תמורה?

דין תמורת השם מופיע במשנת בכורות ס ע"א ובסוגיא שם. המו"מ במשנה שם הוא מאלף, ונביא חלק ממנו:

קרא לתשיעי עשירי, ולעשירי תשיעי, ולאחד עשר עשירי - שלשתן מקודשין, התשיעי - נאכל במומו, והעשירי - מעשר, ואחד עשר קרב שלמים, ועושה תמורה - דברי ר' מאיר, א"ר יהודה: וכי יש תמורה עושה תמורה? אמרו משום ר"מ: אילו היה תמורה - לא היה קרב.

ר' מאיר אומר שהבהמה האחת-עשרה שנקראה בטעות עשירית קרבה כשלמים, ועושה תמורה. ר' יהודה מעלה כנגדו שאלה פשוטה: הרי הלכה אין תמורה עושה תמורה (ראה רמב"ם הל' תמורה פ"א הט"ו)? ר"מ עונה לו שהבהמה הזו עצמה (האחת-עשרה) כלל אינה בגדר תמורה, והראיה לכך היא שהיא קרבה למזבח,⁶ כפי שמוכח מסוגייתנו בתמורה לגבי תמורת השם (ראה בפירוש ר' גרשום על סוגיית בכורות שם). מסיבה זו סובר ר"מ שגם אין בעיה בכך שהיא עושה תמורה.

אם כן, יוצא מכאן שלפי ר"מ תמורת השם אינה נחשבת תמורה, ולכן היא קרבה כשלמים. ותמורת הגוף שאינה קרבה (כמבואר בציטוט למעלה מהברייתא שלנו), היא כנראה תמורה ממש, ולכן אינה עושה תמורה, וחלה על שאינו ראוי ועוד. אם כן, כעת נוכל להבין את מהלך הגמרא שלנו. לו התורה לא היתה חוזרת על דיני תמורה במעשר היינו חושבים שבמעשר יהיה רק דין תמורת השם ולא תמורת גופו. במצב כזה לא היה חל דין תמורה כלל לגבי מעשר, שהרי תמורת השם כלל אינה תמורה. על כן התורה חוזרת ומלמדת אותנו את דין תמורת גופו במעשר, כדי ללמד שגם במעשר יש דין תמורה.⁷

⁶ בהמת תמורה של בכור ומעשר אינה קרבה. ראה רמב"ם הל' תמורה פ"ג ה"א. כך גם עולה מהברייתא שלנו.

⁷ כעת ניתן לחזור לדין תמורת השם ולשאול האם עדיין אנו מבינים שזו אינה תמורה, או שמא לאחר החידוש הזה ברור שגם תמורת השם היא תמורה. ייתכן שבזה נחלקו ר' יהודה ור"מ במשנת בכורות. כך אכן עולה מלשונו של ר' גרשום שם, אולם מפסקי הרמב"ם (בכורות פ"ח ה"ב) ומלשונו בפייהמ"ש על המשנה האחרונה בבכורות לא משתמע כך.

אז מהי בכל זאת 'תמורת השם'?

הרמב"ם מביא את דין תמורת השם בהלכות בכורות פ"ח ה"א:

**ודבר זה מפי הקבלה נשמע, שהטעות מתקדשת במעשר שלמעלה ממנו
ושלמטה ממנו...**

נראה מלשון הרמב"ם שהוא מבין כי הבהמה האחת-עשרה מתקדשת בקדושת מעשר ולא כתמורה. כלומר 'תמורת השם' אינה אופן אלטרנטיבי של דין תמורה. זהו דין מדיני מעשר, לפיו גם אם ישנה קריאת שם עשירי בטעות היא מועילה להחיל על הבהמה קדושת מעשר (והיא קרבה כשלמים).

ייתכן שדין זה נובע מכך שמעשר בהמה בכלל תלוי גם בדעת הבעלים, ולא רק במציאות האובייקטיבית. ראינו שהעשירי האמיתי מתקדש בקדושת מעשר, אולם גם מי שנקרא עשירי (אפילו בטעות) יתקדש בקדושת מעשר. לגבי מעשר הדעת נחשבת לא פחות מן המציאות.

אנו יודעים מסוגיית ב"מ ז רע"א שספק מעשר אינו מעשר ("עשירי ודאי ולא עשירי ספק"). בדרך כלל ספק דאורייתא לחומרא, ולכן לכאורה היה עלינו להתייחס אל הספק כאל מעשר לחומרא. ר' אלחנן וסרמן במאמר בקובץ **אוהל תורה** מסביר את הגדר של כל ההלכות שבהן יש בתורה חידוש שעלינו לנהוג כלפי הספק כשלהן כאילו הוא ודאי מותר (עורלה בחו"ל, אבל, ממזר, מעשר בהמה ועוד). הגרא"ו מסביר שכל ההלכות הללו אינן תלויות במציאות אלא בדעת האדם. ברגע שיש ספק אין איסור שכן הדבר נקבע על פי מה שהאדם חושב ולא על פי המציאות עצמה.⁸ ייתכן שמסיבה זו גם מצב בו הבעלים מכנה בהמה בטעות 'עשירי', הופך אותה למעשר. כאמור, המעשר תלוי בדעת הבעלים, ולא רק במציאות האובייקטיבית עצמה. לפי רבי זוהי כנראה משמעות הביטוי 'יבקר' שמופיע בפסוקים של מעשר בהמה.

זוהי כנראה הסיבה לכך שהברייתא שלנו קובעת כי תמורת השם קרבה, והיא חלה רק על דבר ראוי, ודיני קרבן המעשר חלים לגביה. הסיבה לכך היא שתמורת השם היא סוג של מעשר ולא סוג של תמורת מעשר. ואילו תמורת הגוף של מעשר היא תמורה רגילה, ולכן היא חלה גם על מה שאינו ראוי, והיא אינה קרבה.

⁸ ידועים דברי הר"ן בחידושי לגבי ספק עורלה בחו"ל, שאם אדם מגיש לחברו עורלה בחו"ל (שאסורה מדין הלמ"מ) והחבר אינו יודע שזוהי עורלה, אין כאן איסור 'לפני עיוור', שכן החבר כלל לא עבר איסור עורלה. הר"ן סובר שמותר לכתחילה להגיש עורלה בחו"ל למי שאינו יודע שזוהי עורלה. הגרא"ו מסיק מכאן מסקנה מחודשת מאד, שגם בשאר ההלכות הללו יהיה מותר לכתחילה להכשיל בספק איסור (למשל להציע ממזר כשידוך למישהו שאינו יודע על כך, אף שהמציע יודע בוודאות שהלה ממזר).

ב. טעמא דקרא ומידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'

מבוא

עד כאן עסקנו בדעת רבי, שקושר את דין התמורה במעשר למידת 'יצא לידון בדבר החדש'. בפרק זה נחזור לעסוק בדעת ר"ש, אשר דן בתמורת המעשר במידת 'דבר שהיה בכלל', ולכן הוא יצא ללמד מן הפרט, המעשר, על הכלל כולו. המסקנה של ר"ש היא שדין התמורה שנאמר בקדשים בכלל נלמד מדיני מעשר בהמה: הוא חל רק על קרבנות שקדושים בקדושת הגוף. רק על דבר שבא בחובה. ורק על קרבן יחיד, ולא שותפין ולא ציבור.

הבעייתיות בהיקש של ר"ש

ההיקש של ר"ש בין מעשר לבין דין תמורה בכל הקדשים הוא בעייתי. כיצד בחרנו את הפרמטרים של הדמיון? מדוע למדנו שתמורה חלה רק על קדושת הגוף ורק על קרבנות יחיד, ולעומת זאת לא למדנו ממעשר שדין תמורה יחול רק על קדשים קלים כמו מעשר? ואולי רק על בכור ומעשר שדומים זה לזה בכמה מובנים? לא ברור מהו הקריטריון שלפיו הדרשן בוחר את צירי הדמיון. נדגיש כי לא נראה שהפסוקים עצמם נותנים רמז כלשהו לעניין. הדמיון הוא תוצאה של ניתוח הנושאים המוקשים זה לזה, כלומר תוצאה של שיקול סברתי. שאלה זו מעוררת שוב את היחס בין הממדים הפורמליים-אוניברסליים שישנם בכל מידת דרש, לבין החלקים הספציפיים שתלויים בכל הקשר בו היא מופעלת. די ברור שצירי הדמיון לא נלמדים מן האופן האוניברסלי לפיו מופעלת המידה, ולפעמים גם לא מן הפסוקים. התכנים של הדמיון הם תוצר של תוכן הנושאים המוקשים (מעשר וקדשים), או של התכונה המוקשת בין הנושאים הללו (דין התמורה). המידה היא מסגרת שיכולה להכתיב ולסייג כיווני דמיון. המידה יכולה להכתיב את כיוון הדמיון (מהכלל אל הפרט, או להיפך), האם בכלל מדובר בדמיון או בהכללה וכדו'.

דברי הרמב"ם בסוף הלכות תמורה

הרמב"ם מסיים את הלכות תמורה בכמה מילות פירוש, ומציע שם, אמנם בלשון מסוייגת, טעם אפשרי לדין התמורה, וזו לשונו בסוף הלכות תמורה:

אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, יראה לי שזה שאמר

הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו, ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משווי אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש, וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינם אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך. סליקו להו הלכות תמורה.

ישנה כאן הצעה לראות את דין התמורה כסוג של קנס, אשר מטרתו למנוע מאדם להחליף את הבהמה שהקדיש לקרבן בבהמה זולה ממנה. הרמב"ם אומר שאמנם הפסוק שהובא למעלה אוסר להחליף גם רע ביפה, אולם זה נועד למנוע אפשרות שהאדם יחליף גם יפה ברע ממנו.⁹

הפרמטרים של הדמיון

נראה כי הטעם של הרמב"ם הוא מועמד טוב להוות קריטריון שיעמוד בבסיס כל צירי הדמיון בין מעשר בהמה לבין דין תמורה הכללי. אם אכן מטרת דין תמורה היא לקנוס את הממיר, כדי למנוע מאדם להחליף את בהמת הקרבן שלו, כי אז ניתן להבין שבקרבן ציבור יש פחות מקום לקנוס את הממיר. אין חשש שמישהו יעשה תמורה בקרבן ציבור כדי לדאוג לממונו של הציבור, שהרי לא מדובר בממונו שלו. ובפרט שכלפי הציבור לא סביר כי מישהו ינסה לחסוך את ממונם ובו בזמן להכשיל אותם בקרבן גרוע יותר.

לגבי שותפין, יש אולי חשש שינסו להרוויח ממון, שהרי בניגוד לציבור להם יש בעלות ממונית אישית על הבהמה. אולם, מאידך גיסא, לא סביר ששותפים יעשו קנוניה על ההקדש. לכן החשש שיעשו תמורה שלא כדין אינו סביר, ואין צורך לקנוס.

⁹ לא ברור האם הכוונה היא שהוא ירמה את עצמו, או שהוא ירמה את הסובב ויאמר שהחליף רע ביפה ממנו.

גם לגבי תמורה בקדושת דמים (בדק הבית) ניתן להעמיד את השיקול על הטעם שמציע הרמב"ם. באופן כללי לא סביר שיבואו להחליף את החפץ הקדוש בקדושת דמים למשהו זול יותר. ראשית, פעמים רבות אדם מקדיש סכום או שווי, ולא חפץ. במקרה כזה ודאי אין מקום להחליף לשווי אחר. מעבר לכך, אם המהות של קדושת דמים היא השווי (ולא הכפרה, כמו בקרבן), אזי אדם לא יכול לרמות, את עצמו או את הסביבה, ולומר שהוא מביא חפץ אחר קדוש יותר. הרי אם החפץ השני שווה פחות אז הוא לא ביצע את חובתו, שכן הוא לא הביא לבדק הבית את השווי שהתחייב לו. לעומת זאת, תמורה בקרבן זהו מצב שונה. שם, לולא דין תמורה היינו חושבים שהוא יוצא ידי חובה (או מתכפר) גם בקרבן הגרוע. לכן ישנה אפשרות סבירה שאדם יבוא להמיר קרבן טוב ברע ממנו. לעומת זאת, העובדה שמעשר הוא קדשים קלים אינה נראית בסיס סביר לציר דמיון אלטרנטיבי ביחס לדיני תמורה. מדוע אדם אשר יכול להתכפר בקדשי קדשים לא ינסה להחליף את הקרבן לבהמה גרועה יותר. בנושא זה לא נראה שיש מקום לחלק בין קדשי קדשים לבי קדשים קלים. לכן ציר הדמיון הזה לא עלה בהיקש בין מעשר לשאר קרבנות לעניין תמורה.¹⁰ נמצאנו למדים שכל צירי הדמיון בין מעשר בהמה לבין כלל הקדשים לגבי תמורה יוצאים מתוך הבנת גדרו של דין תמורה כקנס למניעת הפחתת ערך הקרבן. לפי הצעתנו זוהי הסברה שעמדה בבסיס ההיקש שעשה הדרשן, וממנה הוא חילץ את כל פרמטרי הדמיון, ומכוחו הוא גם שלל פרמטרים אחרים. אם כן, מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' מורה לנו שהפרט יצא להקיש עצמו לכלל. כעת הדרשן צריך לבחור מתוך מכלול תכונותיו של הפרט מהן רלוונטי לדין המוקש, וליישם זאת גם לגבי הכלל. הבחירה הזו נעשית מסברא שלו עצמו. זה בדיוק התהליך אותו הצגנו כאן.

שיטת הספרא

כאמור, בספרא מרבים את דין תמורה גם בקדשי קדשים מדרשה. לכאורה משמע שלפי שיטת הספרא לולא המדרש אכן היינו מדמים את מעשר לשאר קרבנות גם בעניין זה, ומסיקים שדין תמורה קיים רק בקדשים קלים. אם כן, נראה שלפי הספרא צירי הדמיון אינם נגזרים מן הטעם של הרמב"ם.

¹⁰ אמנם בספרא על אתר הביאו מדרש שמרבה את דין תמורה גם בקדשי קדשים. ראה על כך להלן.

יש מקום לומר כי המדרש בספרא הולך כדעת רבי ות"ק, ולא כדעת ר"ש. כפי שראינו למעלה, רבי ות"ק לומדים את ההלכות הללו מלשון המקרא (שנוקט בלשון יחיד ובלשון 'קרנב'), ומשמע שאין להם סברא כזו מעצמם. ייתכן שר"ש הולך כאן לשיטתו בכך שהוא דורש טעמא דקרא. לפי זה ייתכן גם להסביר מדוע הרמב"ם מביא את הטעם הזה בלשון מסוייגת, שכן אנו לא פוסקים כר"ש בנושא טעמא דקרא.

טעמא דקרא והממד התוכני של מידות הדרש

אולם נראה כי זה אינו הכרחי. כפי שראינו מעשר יצא מן הכלל ללמד. זה עצמו רומז לנו שיש להקיש מעשר לשאר הקדשים. אם כן, התורה עצמה מורה לנו לחפש פרמטרי דמיון מעצמנו, שכן כפי שראינו בכל מידת דרש ישנו רובד תוכני ספציפי שאינו נלמד באופן ישיר מן הפסוקים. חשוב לשים לב לכך שאין מדובר כאן בשאלה של טעמא דקרא. אנו לא דורשים מעצמנו את טעם הכתוב, אלא מנסים למצוא קריטריון שיעמוד בבסיס ההשוואה שאליה רומזת התורה עצמה (שהוציאה את מעשר מן הכלל ללמד). במצב כזה כולם ידרשו את טעם הכתוב, שאם לא כן לא נוכל לדרוש דרשות לעולם. דומה כי אין אף מידת דרש שעומדת כולה על אדנים פורמליים ללא היזקקות לתכנים הספציפיים של ההקשר המקראי. כפי שראינו בדף לפרשת וישב ועוד, בכל דרשה יש רובד אוניברסלי-לוגי ורובד תוכני-ספציפי. למשל, בגז"ש אנו נרמזים על ידי המקרא להשוות שתי פרשיות באמצעות מילה דומה. אולם ההכרעה מה הם הפרמטרים של הדמיון נותרת בידינו. כאשר אנו מופנים לרובד הספציפי אין לנו מנוס מחיפוש אחר טעמי הדברים. כאן לא נאמר הכלל שאל לנו לדרוש טעמא דקרא.

השלכות כלליות להבנת המידות ודרכי הדרש: שני הממדים שיש בכל מידה

כאמור, המופע המקראי במקרה זה מכתוב לנו באופן ברור וחד משמעי שימוש במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. את זה כבר למדנו. זהו הממד האוניברסלי שבמידת הדרש הזו. מכאן והלאה, המשימה מוטלת עלינו. הרמז המקראי מורה לנו לחפש פרמטרים של דמיון, אותם אנו מוצאים מן הסברא הפרשנית שלנו. זהו הממד התוכני-ספציפי שבמידה.

לפעמים ניתן לחפש את הממד התוכני מתוך ההקשר המקראי שבו מופיע הפסוק אותו אנו דורשים (כמו במקרה שבדף לפרשת קדושים). במקרים אחרים, כמו

לפי הצעתנו במקרה שבכאן, מקורו של הממד התוכני-ספציפי הוא אך ורק בסברא של הדרשן. זהו לקח חשוב לכל חוקרי המידות, ולכל מי ששותף למאמץ לחדש את השימוש שלנו בהן.

הקשר למושג 'גזירת הכתוב'

כעת ניתן להעלות שאלה לכיוון ההפוך: אם אכן המסקנה ברורה מסברא, מדוע בכלל יש צורך בהוצאת המעשר מן הכלל? אם ברור מתוך הבנת מהות התמורה שאין להלכה זו שייכות בקדשי דמים, או בקרבנות ציבור ושותפות, אם כן מדוע יש צורך להוציא את מעשר מן הכלל ולהוביל אותנו לכל המהלך הנפתל הזה? כאן נכנס צדו השני של המטבע. לולא התורה היתה מוציאה את מעשר מן הכלל, השיקול שמתייחס לתמורה כקנס לא היה רלוונטי למישור ההלכתי. הוא היה נותר בתורת טעמא דקרא, שאל לנו לדרוש אותו. הוצאת מעשר מן הכלל מורה לנו לחפש פרמטר של דמיון, ושכאן מותר לנו להשתמש בטעם הדין על מנת להסיק מסקנות הלכתיות.

שיקול זה דומה למה שראינו בסוף הדף לפרשת וירא בדברי המאירי, לגבי 'גזירת הכתוב'. ראינו שם שגם הלכות שהן בבחינת 'גזירת הכתוב' אינן משוללות טעם. אולם הטעם בהן אינו מכריע, ולא ניתן להסיק את המסקנה רק על סמך הסברא שבבסיסה. לכן יש צורך ברמז מקראי שייתן לנו רשות מן התורה לעצב את ההלכה לפי ההבנה שלנו לגביה. גזירת הכתוב היא לימוד הלכה מפסוק, שמגלה לנו את טעם ההלכה הזו ונותנת לו תוקף. אם כן, גזירת הכתוב אינה תחליף לטעם אלא בסיס לטעם.¹¹ כך בדיוק ראינו ביחס לרמז המידותי שבמידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

נעיר כי גם לפי שיטותיהם של רבי ות"ק בברייתא, לא בהכרח יש מחלוקת על כך שזהו טעם הדין. אולם לשיטתם יציאת מעשר מהכלל נועדה למשהו אחר (להחזירו לכללו לאחר שיצא לדון בדבר החדש), ולכן לא ניתן ללמוד ממנה מאומה על הכלל. לשיטתם אין לנו רמז מקראי שמתיר לנו שימוש בטעמי ההלכה של תמורה, ולכן אצלם זהו רק בבחינת טעמא דקרא.

¹¹ ראה על כך גם את דברינו על טעמי הכלל 'אין עונשין מן הדין', בדף לפרשת משפטים הערה

בחזרה לרמב"ם

אולם כעת עלינו לשוב לדברי הרמב"ם שהובאו למעלה. לפי דברינו מדובר כאן בטעם אמיתי שאנו דורשים אותו, ולא בטעם שנאמר רק כטעמא דקרא לשם עיון תיאורטי בלבד. אולם מלשון הרמב"ם לא משמע כך. הוא טורח להדגיש שזהו רק טעמא דקרא, ולהוכיח שמותר לנו לנסות ולשער את טעמי המצוות. ייתכן שהרמב"ם רק מתכוין לומר שזהו טעם עקרוני, אולם הוא אינו עומד לעצמו. כפי שהסברנו לעיל, לא יכולנו להסיק מן הטעם מסקנות ללא המידה שהוציאה את המעשר מן הכלל.

ויש לדייק בלשונו שכאן הוא מביא ראיות משלמה המלך לכך שעלינו לדרוש טעמים. בשאר מקומות הוא אינו עושה זאת. לכאורה זה מורה שכאן כוונתו היא מהותית יותר, כלומר שכאן הוא מתייחס לדברים כטעם ההלכה של תמורה ממש, ולא רק כטעמא דקרא.¹²

נעיר כי כבר ראינו שהדברים כנראה שנויים במחלוקת התנאים, בין ר"ש לבין רבי ות"ק. כפי שהזכרנו, הרמב"ם כנראה פוסק כאן כת"ק, ולכן ייתכן כי מבחינתו הטעם להלכות תמורה הוא רק בבחינת טעמא דקרא.

קנס כטעמא דקרא

השאלה האם דורשים טעמא דקרא עולה בהקשרים שונים בכמה צורות שונות. למשל, ר' יוסף ענגיל, בספרו **לקח טוב** כלל ח, דן בשאלה האם יש סייג בדיני דאורייתא: האם ניתן לפרש הלכה דאורייתא כמשהו שמטרתו היא רק סייג, או שמא כל הלכה דאורייתא היא מטרה לעצמה.

ההנחה שביסוד הדיון היא שהתורה עוסקת רק במטרות ולא באמצעים. מבחינה זו, גם קנסות הם אמצעים ולא מטרות, ובהחלט יש מקום להעלות את השאלה האם יש הלכות דאורייתא שהן קנסות.

לגבי סייגים ניתן למצוא כמה דוגמאות בראשונים שמתייחסים להלכות דאורייתא כסייגים. למשל, הלכות יחוד, או הלכות ביעור חמץ ועוד. כאן אנו רואים שישנה גם הלכה דאורייתא שהיא בבחינת קנס.

כיצד כל אלו מתיישבים עם הכלל שלא דורשים טעמא דקרא? מחד, גם אם דורשים טעמא דקרא, עדיין לא בהכרח הטעם הוא קנס או סייג.¹³ אולם אם אנו

¹² בסוף הלכות מעילה הוא קובע שקרבנות הם גזירת הכתוב שלא ידוע לנו טעמה, ובכל זאת, כידוע, **במורה הנבוכים** הוא כן מביא טעם למצוות הקרבנות.

¹³ אמנם אם נשים לב ניווכח כי קשה למצוא טעם להלכה שאינו נכנס תחת הכותרות: סייג או

לא דורשים כלל טעמא דקרא, ברור שאין מקום להבין הלכות כלשהן כסייגים או קנסות.
מוצא אפשרי מן הסבך הוא מצב מקראי כמו זה שראינו כאן. כאשר התורה עצמה רומזת לנו לעשות שימוש בטעם הדין (למשל כשהיא מוציאה פרט מתוך הכלל).
במצב כזה בהחלט יש מקום לדרוש טעמא דקרא.

קנס. טעם להלכה כלשהי תמיד תולה את ההלכה הנדונה בהלכה או עיקרון הלכתי אחר. מהו היחס בין ההלכה המוסברת לבין המסביר? לכאורה האחת היא אמצעי לשניה. אולם אם בהלכה אין אמצעים, קשה היה למצוא טעם להלכות.
והנה בפילוסופיה של המדע דנים ביחס בין האקספּלננס לאקספּלננדום, כלומר בין המסביר (=התיאוריה המדעית) לבין המוסבר (=התופעה). פילוסוף המדע קרל המפל, בספרו **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשל"ט, פרק 6-5, קובע כי ההסבר המדעי הוא עיקרון כללי שהתופעה המוסברת נגזרת ממנו כמקרה פרטי (זה מה שקרוי שם הסכימה הדדוקטיבית-נומולוגית).
לכאורה גם בהקשר ההלכתי ישנה אפשרות לחפש טעם מסוג כזה. אולם במקרה כזה לא נוכל למנות את ההלכה המוסברת במניין המצוות לחוד, שכן היא נכללת כמקרה פרטי בהלכה המסבירה. אם כן, רוב ככל ההסברים למצוות עצמאיות יהיו כנראה מסוג קנס או סייג. נקודה זו מחדדת מאד את הקושי בו עסקנו למעלה: כיצד ניתן למצוא הסברים להלכות דאורייתא, כאשר מקובלנו כי אין לדרוש טעמא דקרא.

תובנות מפרשת בחוקותי

1. במידת 'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא', החזרה אינה מחדשת דבר. זאת בניגוד למידות היציאה מן הכלל 'כעניינו' ו-'שלא כעניינו' שבהן הפרט מחדש משהו מעבר למה שנאמר בכלל. החזרה המיותרת במידה זו נועדה ללמד משהו על הכלל מתוך המאפיינים של הפרט שיצא ממנו. כך מבין רבי שמעון את הכלל.
2. רבי מבין את הכלל אחרת: היציאה לידון בדבר חדש פירושה הוא יצא מן הכלל בהלכה שקיימת רק בו. במצב כזה יש צורך בחידוש מיוחד כדי להחזירו לכלל.
3. בכל דרשה יש רובד אוניברסלי-לוגי ורובד תוכני-ספציפי. לדוגמא, בגזרה שוה אנו נרמזים על ידי המקרא להשוות שתי פרשיות באמצעות מילה דומה, אולם ההכרעה מה הם הפרמטרים של הדמיון נותרת בידנו. כאשר אנו מופנים לרובד הספציפי אין לנו מנוס מחיפוש אחר טעמי הדברים.

■ פרשת במדבר ■

המידות הנדונות

שני כתובים המכחישים זה את זה.
'הצד השווה'.

מתוך המאמר

- בעוון מה מתו שני בני אהרן?
- האם ניתן לאמץ שני הסברים שונים בו זמנית?
- מדוע חייב הבעלים לשלם כאשר ממנו מזיק?
- מתודת 'שני דינים' של ר' חיים מבריסק.
- מתודת 'שתי הבחינות' של הרב ברויאר.
- האם העולם נוצר ממפץ גדול ובתהליך אבולוציוני, או שהוא נברא ע"י הקב"ה?

מקורות מדרשיים לפרשת במדבר

וַיְדַבֵּר יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי יְקֹוֹק וַיָּמָתוּ:
(ויקרא טז, א)

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נֹדֵב וְאַבְיָהוּא אִישׁ מִחֲתָתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמֹו עָלֶיהָ קִטְרֶת וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי יְקֹוֹק אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְקֹוֹק וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי יְקֹוֹק: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן הוּא אֲשֶׁר דָּבַר יְקֹוֹק לֵאמֹר בְּקִרְבֵי אֶקְדָּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶכְבֵּד וַיִּדָּם אֶהֱרֹן:
(ויקרא י, א-ג)

וַיָּמָת נֹדֵב וְאַבְיָהוּא לִפְנֵי יְקֹוֹק בְּהִקְרַבְם אֵשׁ זָרָה לִפְנֵי יְקֹוֹק בְּמִדְבַר סִינַי וּבְנֵי־לֵוִי לֹא הָיוּ לָהֶם וַיִּכְהֶן אֶלְעָזָר וַאֲיִתָמָר עַל פְּנֵי אֶהֱרֹן אֲבִיהֶם:
(במדבר ג, ד)

וַיָּמָת נֹדֵב וְאַבְיָהוּא בְּהִקְרַבְם אֵשׁ זָרָה לִפְנֵי יְקֹוֹק:
(במדבר כו, סא)

(ב) בקרבתם לפני ה' וימותו, רבי יוסי הגלילי אומר על הקריבה מתו ולא מתו על ההקריבה, רבי עקיבה אומר כתוב אחד אומר בקרבתם לפני ה' וימותו, וכתוב אחד אומר ויקריבו לפני ה' אש זרה, הכריע בהקריבם אש זרה לפני ה' הוי על ההקריבה מתו, ולא מתו על הקריבה, ר' אלעזר בן עזריה אומר כדאי הקריבה לעצמה וכדאי קריבה לעצמה.¹
(ספרא, אחרי מות פרשה א)

¹ הנוסח המובא בפרוייקט השו"ת הוא בעייתי מאד, ונראה בעליל כי אינו נכון. השתמשנו כאן בנוסח הספרא המודפס במלבי"ם.

א. מותם של נדב ואביהו

מבוא

הפרשייה העוסקת במותם של שני בני אהרן נראית עלומה ומעורפלת מאד. מחד, הם מוצגים כשני קדושי עליון, לפי חז"ל אפילו טובים ממשה ואהרן ("בקרוביי אקדש"), ומאידך הקב"ה מחליט להמית אותם באופן פומבי. הטעם למותם אינו לגמרי ברור מתוך המקרא. בשלושה מקורות מקראיים המובאים למעלה, מתואר מותם כעונש על כך שהביאו אש זרה ללא ציווי. לא לגמרי ברור מה פירוש הדבר. לעומת זאת, בפרשת אחרי מות ישנו ביטוי כללי, שמגלה טפח ומכסה טפחיים: "בקרבכם לפני ה' וימותו". לא ברור האם זהו נימוק לעונש או אולי יש כאן בכלל תיאור של יחס התורה למעשה, כלומר לרקע של קדושתם (קירבתם לקב"ה) של שני בני אהרן. גם חז"ל והמפרשים עוסקים בפרשה זו לא מעט. בכמה מדרשים מובאות ארבע סיבות למותם (ראה, למשל, **במדבר רבה**, פרשה ב ד"ה כג, ועוד), והמפרשים מציעים עוד כמה. המדרש שלנו מעמת שני סוגי מקורות, ומניח הנחות לגבי משמעותם. מובאת בו מחלוקת תנאים לגבי השאלה כיצד להתייחס לסתירה בין המקורות הללו, ומופיעה כאן המידה 'שני כתובים המכחישים זה את זה', בה עסקנו כבר בדף לפרשת בא). בדף השבוע נמשיך לעסוק במידה זו.

מבנה המדרש

המדרש מביא שתי אפשרויות לסיבת מותם של שני בני אהרן: הקריבה וההקרבה. ר' יוסי הגלילי לומד מהפסוק בתחילת אחרי מות שהם מתו על הקריבה (= "בקרבכם"). נעיר כי ברור שהוא מבין שהפסוק הזה מביא נימוק לעונש ולא תיאור של קירבת ה' שלהם. ר' עקיבא, לעומתו, טוען שיש כאן שני פסוקים סותרים: האחד הוא הפסוק שהביא ריה"ג, ולעומתו יש את הפסוק "ויקריבו לפני ה' אש זרה", כלומר שיש כאן פעולת הקרבה בעייתית. הפתרון שמוצא ר"ע לסתירה הוא מפסוק שלישי (למעשה יש שני פסוקים, שניהם בספר במדבר), אשר מלמד כי סיבת המוות היתה ההקרבה ולא הקריבה. בסוף המדרש מובאת דעה שלישית, זו של ראב"ע, אשר סובר כי כל אחת מהסיבות כדאית לעצמה. נדגיש כי יש בדבריו שתי הנחות: 1. יש שתי סיבות שונות למותם של נדב ואביהו. 2 כל אחת מהן היתה סיבה מספיקה להריגתם. הצורך בשתי ההנחות הוא ברור. מחד עלינו ליישב את הפסוקים הסותרים, ולכן

הצורך בהנחה 1. מאידך, עלינו להוסיף את הנחה 2, לפיה כל סיבה לחוד היא מספיקה, שאם לא כן התיאור של התורה בשני המקומות יימצא לוקה בחסר: הם לא מתו בגלל קרבה ולא בגלל קירבה, אלא רק בגלל הצירוף של שני אלו.²

הערות על מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'

מהמדרש הזה עולות כמה הערות לגבי מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', בשיטות התנאים השונות.

1. כמו בדוגמאות שהובאו בדף לפרשת בא, אנו רואים שוב שר"ע הוא זה שבוחר להשתמש במידה זו. נזכיר כי רשימת המידות מבטאת את שיטת רי"ש, שבית המדרש שלו חלוק על זה של ר"ע בדרכי הדרש שלו. נקודה זו נדונה כבר בדף לפרשת בא, שם ראינו כי מידת הדרש של 'שני כתובים המכחישים זה את זה' לפי רי"ש פועלת באופן שונה מאשר מידה זו לפי ר"ע. לפי ר"ע הכתוב השלישי מכריע כאחת האפשרויות, בעוד שרי"ש מנסה למצוא פשרה שמתאימה בין שני הקטבים.
2. במדרש הזה ישנם שני תנאים שחולקים על ר"ע. לא ברור האם הם חולקים על עצם השימוש במידת הדרש הזו, או שמדובר במחלוקת מקומית. נזכיר שוב את מה שכבר הערנו בעבר: ריה"ג נחשב כחלק מבית מדרשו של ר"ע.
3. ריה"ג מכריע לאור הפסוק שבפרשת אחרי-מות. לא ברור כיצד הוא מיישב את הפסוקים הסותרים שבספר במדבר. עקרונית, ניתן היה לומר שגם הוא מכיר בסתירה, אולם לדעתו המכריע הוא הפסוק שבפרשת אחרי-מות ולא הפסוקים שבספר במדבר. אולם דבר זה קשה לאומרו, שכן מלבד הפסוק באחרי מות אין לנו קוטב נגדי שיעיד על הקרבת האש הזרה כסיבת המוות. מפשט הלשון נראה כי ריה"ג כלל לא רואה סתירה בין הביטויים קרובה והקרבה.
4. ראב"ע למעשה מציע לכאורה פתרון לוגי מושלם לסתירה, ולא ברור מדוע ר"ע אינו מקבל אותו. נזכיר כי כבר בדף לפרשת בא ראינו ששיטת ר"ע היא קשה מאד. הוא מותיר במקרא פסוקים ללא כל פירוש (אלו שנדחו בהכרעה). הערה זו מחדדת את היתרונות שבהצעתו של ראב"ע. עוד יש להעיר כי הצעתו של

² נעיר כי המלבי"ם על אתר מביא גירסא בדעת ר"ע מהילקוט: "שלא מתו על הקרובה לבדה", ומשמע שהסיבה היא הצירוף של שתי הסיבות. את זה קשה לפרש בלשון המדרש שלנו, שכן לפי זה אין כאן הכרעה של הכתוב השלישי.

ראב"ע מערערת באופן עקרוני על יישומה של מידת הדרש של 'שני כתובים מכחישים', שכן נראה כי ברוב (ואולי כל) המקרים בהם אנו פוגשים סתירה, ניתן לאמץ פתרון כזה במקום הכרעה בעייתית באמצעות כתוב שלישי.

בין קריבה להקרבה

הביטויים 'קריבה' ו'הקרבה' אינם ברורים. נראה כי המדרש מניח שישנה סתירה ביניהם. אולם בדעת ריה"ג נראה ששני הביטויים הללו אינם בהכרח סותרים. המפרשים (שוב, ניתן לראות זאת במלבי"ם על אתר) קושרים את הביטויים הללו למחלוקות בין מדרשים נוספים, שמהם עולה כי ישנה דעה שבני אהרן כלל לא הכניסו אש זרה (או שלפחות לא על כך נענשו). הם נענשו מפני שמרוב שמחה הם קרבו 'לפנים ממחיצתם', כלומר לפני ולפנים מעבר למקום בו מותר היה להם להיות (ולכן הפסוק בפרשת שמיני מביא מייד אחרי מותם את הציווי: "דבר אל אהרן...ואל יבוא בכל עת אל הקודש"). זהו פירושו של המונח 'קירבה'. לעומת זאת, דעת ר"ע שהם נטלו אש מבין הכיריים והיא אש זרה וזוהי 'הקרבה'.

דעת ריה"ג

המלבי"ם על אתר מפרש את כל המקראות לפי דרכו של ריה"ג, ומיישב אותם. בדף לפרשת בא עמדנו על כך שהמידה 'שני כתובים המכחישים זה את זה' המופיעה ברשימתו של רי"ש מתכוונת להנחות אותנו למצוא פשרה הולמת שמעמידה כל אחד מן הקטבים הסותרים במקום ראוי ומיישבת ביניהם. ראינו שם שלפי ר"ע לא זה מה שאנו עושים במצב של סתירה. ר"ע מורה לנו כי במצב של סתירה אל לנו לאמץ דרכים דחוקות ביישוב המקראות, אלא יש לחפש הכרעה להלכה באמצעות כתוב שלישי.

אם כן, פישור פרשני כמו זה של ריה"ג אינו מידתו של ר"ע, אלא של רי"ש. ר"ע מבצע הכרעה הלכתית, ומותיר את הבעיה הפרשנית על כנה. הערנו שם כי במצב שבו ישנה פשרה סבירה גם ר"ע יאמץ אותה. המחלוקת היא מה עלינו לעשות במצב שהפשרה המוצעת היא דחוקה. מתגובתו של ר"ע כאן עולה כי הוא רואה באופציות של ראב"ע ושל ריה"ג אופציות דחוקות, ולכן הוא מעדיף את הכרעת הכתוב השלישי.

מה לא סביר בפתרונו של ראב"ע: פתרונות מקומיים

השאלה מה לא סביר בהצעתו של ריה"ג נוגעת לפירוש הפסוקים, ולא למישור העקרוני. על כן נתרכז בשאלה מה לא סביר בפתרונו של ראב"ע, שכן זה יכול לגעת ביסודותיה של מידת הדרש הזו, כפי שהערנו למעלה. ניתן היה להבין שגם פתרונו של ראב"ע אינו נראה סביר בעיני ר"ע מסיבות מקומיות גרידא. לא סביר בעיניו מסיבה כלשהי, טכסטואלית או מהותית, ששתי הסיבות היוו סיבה לעונש. ביחס לדעה ששתי הסיבות גם יחד היוו סיבה לעונש ניתן להעלות את הטענה שאם כל סיבה לחוד אינה מספיקה כדי להעניש עונש מוות, לא סביר שצירוף כמותי של שתי סיבות כאלו יחולל שינוי איכותי. אולם, כפי שראינו למעלה, דעת ראב"ע היא שכל אחת מהסיבות גרמה לכך לחוד. כנגד עמדה כזו ר"ע יאמר כי לא סביר שבאופן מקרי נזדמנו שתי סיבות שונות, שכל אחת מהן די בה כדי להמית אותם, לפונדק אחד. ואולי גם לא סביר בעיניו שהתורה תתאר כל אחת מהן לבדה בפרשה שונה, שכן הרעיון שבסודן הוא רעיון אחד (שינוי בקודש).

מה לא סביר בפתרונו של ראב"ע: פתרון עקרוני

אולם העקביות של ר"ע בשימושו במידה זו מרמזת על כיוון עקרוני יותר. ייתכן שר"ע כלל אינו מוכן ברמה העקרונית לקבל את קיומם של שני הסברים שונים לאותה תופעה. לדעתו העונש שהוטל על נדב ואביהו לא יכול לנבוע משתי סיבות שונות.

אמנם במישור הלוגי אין מניעה שתהיינה שתי סיבות שונות לאותה תוצאה,³ אולם בהנהגתו של הקב"ה את עולמו הדבר אינו קביל. בהנהגה האלוקית לכל תוצאה ישנה סיבה אחת ותו לא. יש לשים לב לכך שצירוף של שתי הסיבות גם יחד, מהווה מבחינה לוגית סיבה אחת. הסיבה היא הקרבה וקריבה גם יחד. אולם כאן אנו עוסקים באחת מתוך שתי סיבות, וזה מצב בלתי סביר. תופעה דומה פגשנו בדיון על מידת 'בניין אב משני כתובים' (או 'הצד השווה'), בדף לפרשת שמות סוף ח"ב (וראה גם בדף לפרשת תצווה). ראינו שם שמידה זו פועלת אך ורק בהנחה שלכל תוצאה הלכתית יש אך ורק סיבה אחת, ובשום אופן לא אחת מתוך שתי סיבות אפשריות.⁴

³ ראה על כך בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח.

⁴ אם האופציה של אחת משתי סיבות היתה קבילה, אזי כל לימוד של 'הצדה שווה' ניתן

הנושא של הסברים מקבילים יידון בחלק הבא.⁵

ב. הסברים מקבילים

מבוא

בדפים לפרשיות ויצא (ח"ג) וויחי (בסופו) ראינו כמה הקשרים בהם אנו פוגשים שני הסברים לאותה תופעה, או שתי פרשנויות לאותו פסוק. מצב כזה בדרך כלל מעורר בעיות, שכן ישנה התלבטות באיזה משני ההסברים עלינו לבחור. אולם פעמים רבות מושכל ראשון הוא אצלנו כי צירוף שלהם, או בחירת אחד משניהם, אינם באים בחשבון.

הבאנו דוגמאות כמו נפילת התפוח על ראשו של ניוטון, שבה אנו מתלבטים בין הסבר תיאולוגי (לראות את המכה שהוא קיבל כעונש על חטא) לבין הסבר פיסיקלי. דוגמא נוספת היא חזרה בתשובה/בשאלה, שיש התולים אותה בהכרעה ערכית, ויש שתולים אותה בנסיבות פסיכולוגיות (יצרים, השפעות וכדו'). עמדנו על כך שלמעשה הנחה זו אינה הכרחית. ניתן להתייחס לשני ההסברים גם יחד כנכונים. נבחן כעת כמה אפשרויות ליצור צירוף כזה.

אפשרויות שונות לאמץ שני הסברים שונים

כאמור, ישנן כמה אפשרויות שונות לאמץ סימולטנית, בצורה כזו או אחרת, את שני ההסברים המוצעים. נמנה כעת בקצרה כמה מהן:

1. ניתן לראות את הצירוף של שני ההסברים כסיבה האמיתית. למשל, אדם שחוזר בתשובה יש כאן השפעה של נסיבות נפשיות (כמו משבר וכדו') וגם הכרעה ערכית. הצירוף הזה, ורק הוא (כגירסת הילקוט שמביא המלבי"ם למעלה בשיטת ר"ע), יוצר מצב שבו אדם מחליט לשנות את השקפתו ואת דרכו.
2. ניתן לראות את שניהם כאמיתיים, כל אחד לחוד. זוהי שיטת ראב"ע למעלה.

להידחות באמצעות 'פירכת צד חמור' (=מה לשני המלמדים שלכל אחד מהם יש צד חמור).

⁵ הנושא של הסברים מקבילים הוא רחב מאד, ודורש עיון מפורט, ואכ"מ לזה. ליתר פירוט, ראה בספר השני בטרילוגיה **שתי עגלות וכדור פורח**, שעתידי לצאת בהוצאת 'מידה טובה' בעז"ה בעוד זמן קצר.

3. ניתן לראות באחד מהם עיקרי ובשני תנאי צדדי. למשל, הנסיבות הנפשיות גורמות לאותו אדם לבחון את הדרך האחרת, ואז מגיעה הכרעה ערכית שמורה לו כי הדרך היא אכן נכונה יותר.
4. ניתן להתייחס לשני ההסברים כשני אספקטים שונים של אותו הסבר עצמו. לדוגמא, הטענה שהעולם נוצר מתוך מפץ גדול והתפתח באמצעות תהליכים אבולוציוניים, אינה בהכרח סותרת את הטענה שהוא נברא מפותח על ידי הקב"ה. למשל, ניתן לומר שהאבולוציה והמפץ היו הדרכים בהן השתמש הקב"ה כדי לברוא ולפתח את עולמו. פתרון כזה מציג את שני ההסברים כשתי פנים של אותו תהליך. לפעמים הפן האחד הוא הגורם והפן השני הוא נגזר, ולפעמים אלו שתי פנים שמופיעות ביחד.
5. וכמובן ניתן גם לראות אותם כאפשרויות סותרות, שרק אחת מהן יכולה להיות אמיתית. זוהי כנראה שיטת ר"ע (לפחות בנסיבות בהן הפתרונות האחרים נמצאים דחוקים).
- בהמשך הדברים נראה כמה ביטויים למתודות השונות הללו בפרשנות התורנית וההלכתית.

דוגמא: ממון המזיק

כדי להמחיש את הדברים ניטול כעת דוגמא.⁶ האחרונים דנים בשאלה האם החובה של אדם לשלם כאשר ממונו הזיק את ממונו של מישהו אחר, נובעת מעצם העובדה שממונו הזיק, או שזוהי תוצאה של אשמה המוטלת עליו בגלל רשלנות בשמירה על ממונו. לכאורה יש כאן שני הסברים מקבילים, ועלינו לבחור באחד מהם. זהו מודל 5 למעלה.

אולם המצב אינו כה פשוט. כולם מסכימים שאם לא היתה רשלנות בשמירה, המזיק פטור מלשלם. כולם מסכימים שכאשר הדבר שהזיק אינו ממונו של האדם הוא אינו חייב לשלם על נזקיו. אם כן, מוסכם על כולם ששתי הסיבות גם יחד נצרכות. זהו מודל 1 מלמעלה.

ובכל זאת האחרונים טוענים שיש כאן שני צדדים שונים, ועלינו לבחור ביניהם. השאלה היא האם הגורם המחייב בתשלום הוא העובדה שממוני הזיק, אלא שיש תנאי שאתרשל בשמירה. או שמא להיפך: הגורם המחייב הוא הרשלנות בשמירה, אולם יש תנאי שהחפץ יהיה ממוני. כאן אנו מגיעים למודל מס' 3.

⁶ ראה מיכאל אברהם, 'למהותן של החקירות העיוניות' **מישרים** ג, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשס"ד.

אם התנאי נדרש מפני שחפץ שאינו ממוני כלל לא מוטלת עליי חובה לשמור עליו, אז אנו מגיעים למודל מס' 4. התנאי נדרש כדי לעורר את הגורם העיקרי. השאלה שמתעוררת כאן היא מדוע באמת עלינו להניח שרק גורם אחד הוא העיקרי והשני מהווה רק תנאי צדדי. מדוע לא להניח ששני התנאים נצרכים? לחילופין, לא ברור מדוע לא להניח שכל אחד מהם לחוד (או שהחפץ הוא ממוני או שהיתה כאן רשלנות) מספיק כדי לחייב?⁷

השלכה: 'שני דינים'

האפשרות שהעלינו בסופו של דבר היא המכונה בבית המדרש של ר' חיים איש בריסק, 'שני דינים'. צידדנו בכך שיש בחובת התשלום על ממון המזיק שני דינים שונים: גם הרשלנות יכולה לגרום לחיוב (ובלבד שמתקיים התנאי שזהו ממוני), וגם העובדה שזהו ממוני (ובלבד שמתקיים התנאי שהיתה רשלנות, שאם לא כן הבעלים נפטר מדין אונס)⁸.

לאיזה מן המודלים שלמעלה מתאימה המתודה של 'שני דינים'? הדבר אינו תמיד ברור. לפעמים זהו צירוף (גם הראשון וגם השני), ולפעמים זוהי חלוקה (או הראשון או השני). כאן, למשל, היה מקום לומר שזהו צירוף, כמודל 1: גם הרשלנות וגם הבעלות גם יחד גורמות לחיוב. אולם את האפשרות הזו העלינו כבר למעלה, והערנו שהאחרונים אינם מבינים כך.

היה מקום להבין שזהו צירוף בדומה לזה של ראב"ע, כלומר שכל אחת מן האפשרויות מספיקה לבדה בכדי לחייב בתשלום. אולם כאן לא נראה שזהו המצב.

דומה כי הצירוף עליו מדובר כאן הוא צירוף מן הסוג 1, אולם מורכב יותר. אנו לא אומרים שדרושה גם רשלנות וגם בעלות. למעשה, אנו מצרפים כאן שני צירופים. למעלה יצרנו שני צירופים מטיפוס 3, האחד רואה את הבעלות כמוקד ואת הרשלנות כתנאי, והשני רואה את הרשלנות כמוקד ואת הבעלות כתנאי. אנו מצרפים את שני הצירופים הללו, ורואים בהם מסלולים מקבילים ששניהם מחייבים אותנו בתשלום. במצב כזה, גם אם ישנו מצב בו חסר אחד מן המחייבים, עדיין השני יכול להוות גורם חיוב מספיק.

⁷ ראה במאמר הנ"ל הוכחות לכך שאפשרות זו אכן עולה במפרשים.

⁸ ראה במאמרו של מיכאל אברהם, 'בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק', משפטי ישראל, שלמה גרינזץ (עורך), מכון משפטי ישראל, פתח-תקוה תשס"ג. שם הוא עומד על כך שהפטור בהיעדר רשלנות כנראה אינו מבוסס על דין אונס.

שתי בחינות⁹

הצעה דומה לזו עלתה על ידי הרב ברויאר בכדי לענות על הבעייתיות שמעלה ביקורת המקרא. ביקורת המקרא מצביעה על כך שישנן פרשיות בתורה שנאות כאילו נכתבו על ידי 'מחברים' שונים. ישנן לכך כמה ראיות, וקשה לדחות זאת בקש. הפתרון אותו מציע הרב ברויאר הוא לראות בשני המקורות הסברים מקבילים, כמו ראב"ע למעלה. כל פרשה מציגה פן אחד של ההלכה, והתמונה השלימה היא צירוף של שתי הפנים.

למשל, פרשת משפטים ופרשת בהר מתארות את דיני עבד עברי. בשתיהן ישנו מקור לרציעה של עבד שאינו רוצה לצאת, אולם בפרשת משפטים נראה שלאחר הרציעה הוא עובד את אדונו לעולם, בעוד שבפרשת בהר כתוב שהוא יוצא ביובל. פתרון מהטיפוס של הרב ברויאר למקרה זה יורה לנו כי פרשת משפטים עוסקת בדיני עבד עברי, ומבחינת דיני עבד עברי אכן היה ראוי לו שיעבוד לעולם. אולם פרשת בהר אומרת לנו שיש אספקט (=בחינה) נוסף, דיני יובל. מבחינת דיני יובל אותו עבד לא יכול להישאר עבד עולמי ועליו לצאת ביובל. אם כן, שני האספקטים נכונים, וקיימים בעבד בו-זמנית. מבחינת דיני עבדות היה עליו לעבוד לעולם, אולם מבחינת דיני יובל הוא יוצא ביובל.

אמנם לגבי השאלה מתי אותו עבד יצא לחופשי עלינו לקבל הכרעה. וההכרעה היא שדין היובל גובר. הסיבה לכך היא שמבחינת דיני יובל הוא חייב לצאת ביובל, אולם מבחינת דיני עבד עברי הבעלים רק רשאי להעביד אותו לעולם. אם כן, הצירוף מורה לנו להוציאו ביובל.¹⁰ ישנו אילוץ צדדי שמונע מאיתנו לממש את התפיסה של דיני עבדות במלואה.

אולם עדיין ישנה השלכה לכך שהוא עבד עולם, וזאת באותו מקום שאין מניעה צדדית לממש את התפיסה הזו. מצב כזה יתרחש באותן הלכות שאינן מובילות את הצירוף הזה לידי סתירה הכרחית. למשל, כמה ראשונים כותבים שחפץ שקנוי עולמית יש לבעליו בו קניין הגוף (ולא רק קניין פירות, שמקביל במידה מסויימת לזכויות שימוש). אם כן, עבד זה שיוצא אמנם ביובל, יכול להיות קנוי לבעליו קניין הגוף (מצד דיני עבדות שבו), מכיון שאין בעובדה שהעבד משתחרר ביובל סתירה לוגית לכך שהוא קנוי לבעליו בקניין הגוף.

⁹ לעניין זה ראה את ספריו של שמעוני גרטי, **היבטים הלכתיים בשיטת הבחינות**, וגם **עוד היבטים הלכתיים בשיטת הבחינות**. אין פרטים ביבליוגרפיים. הדוגמא מעבד עברי לקוחה ממאמרו של דוד הנשקה, **המעין תשל"ז**.

¹⁰ המבנה הלוגי של טענה זו מקביל למה שמוצג במאמרו של מיכאל אברהם, 'מהי 'חלות'', **צהר ב**.

תובנות מפרשת במדבר

1. חמש אפשרויות שונות לאמץ סימולטנית שני מישורי הסבר מקבילים:
 - א - צירוף שני ההסברים יכול להיות הסיבה האמיתית.
 - ב - ניתן לראות את שני ההסברים כאמיתיים, כל אחד לחוד.
 - ג - ניתן לראות באחד מהם הסבר עיקרי ובשני תנאי צדדי.
 - ד - ניתן להתייחס לשני ההסברים כשני אספקטים שונים של אותו ההסבר עצמו.
 - ה - ניתן להתייחס לשני ההסברים האלו כאל שתי אפשרויות סותרות.
2. מתודת 'שני דינים' של ר' חיים מבריסק מתאימה לפעמים למודל א או ב, ולפעמים לצירוף של א וב'.
3. גם במקרא מציע הרב ברויאר מודל של שתי בחינות כדי להתגבר על 'בעיית מקורות שונים'!
4. הראב"ע מציע משהו דומה, שכל פרשה מציגה פן אחר של ההלכה, והתמונה המשלימה היא צירוף של שתי הפנים.

■ פרשת נשא ■

המידה הנדונה

ריבוי.

מתוך המאמר

- מהי המחלוקת האם דורשים 'את' או לא?
- האם מורא תלמידי חכמים הוא הרחבה של יראת ה' או מצווה עצמאית?
- מה פירוש שהנזיר מביא את עצמו אל פתח אוהל מועד?
- האם המילה שממנה מרבים צריכה להיות מופנה או לא?
- סוגי ריבוי שונים.

מקורות מדרשיים לפרשת נשא

וְזֹאת תִּזְכֹּר הַנְּזִיר בַּיּוֹם מְלֵאת יָמָיו נִזְרוּ יְבִיאוּ אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:
(במדבר ו, יג)

יביא אותו, וכי אחרים מביאים אותו והלא הוא מביא את עצמו זו אחת משלש אתים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה כיוצא בו אתה אומר והשיאו אותם עון אשמה (ויקרא כב, טז) וכי אחרים משיאים אותם והלא הם משיאים את עצמם כיוצא בו אתה אומר ויקבור אותו בגיא (דברים לד, ו) וכי אחרים קברו אותו והלא הוא קבר את עצמו אף כאן אתה אומר יביא אותו הוא יביא את עצמו ואין אחרים מביאים אותו. (ספרי, במדבר פסקה לב, ורש"י כאן)

א. הבעייתיות במדרש

מבוא

פרשת נשא עוסקת, בין היתר, בדיני נזירות. הנזירות היא סוג של נדר, בו אדם מקבל על עצמו מכלול של הלכות שאותן מגדירה התורה: לא להיטמא למתים, לא לאכול מגפנים ולא לשתות יין, ולא להסתפר. נציין כי הנזירות היא איסור ייחודי, והוא שונה באופיו מכל שאר איסורי התורה. בניגוד לנדר רגיל, שם האדם עצמו קובע את גדרי האיסורים שהוא יוצר, הנזיר אינו קובע את גדרי האיסורים שנדרו מחייב אותו אליהם. מאידך, בניגוד לשאר האיסורים אותם התורה קובעת והם כפויים על האדם, נזירות זהו מצב אותו האדם מקבל על עצמו. במדרש המובא למעלה מתוארת תופעה ייחודית. זוהי אחת משלוש פעמים בהן ר' ישמעאל דורש ריבוי של המילה 'את' (כאן זה מיושם על המילה 'אתו'). בדף זה נעסוק בדרשות ריבוי של 'את' לאור המדרש המובא כאן.

מהלך המדרש

במהלך פרשת הנזיר הפסוק קובע "ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו אל פתח אהל מועד". לא ברור למי הכוונה ב'אותו', ומי הוא זה אשר אמור להביא 'אותו'? חז"ל מלמדים אותנו שפירוש המילה 'אותו' הוא את עצמו (ראה גם ברש"י ובאבע"ז על אתר). כעת עולה השאלה מי אמור להביא את הנזיר אל פתח אוהל מועד? והתשובה היא שהוא עצמו אמור להביא את עצמו. אם כן, לא ברור מהו החידוש במדרש זה? וכי מישוהו אחר יכול להביא אותו? על כך עונה ר' ישמעאל בדרשתו, שמטרת הפסוק ללמדנו שרק הוא מביא את עצמו אל פתח האוהל, ולא אף אחד אחר.

הבעייתיות במדרש

מהלך המדרש הוא בעייתי מכמה היבטים:

1. אם ישנה הנחה שרק הוא יכול להביא את עצמו, כי אז לא ברור מהו החידוש שנוצר מן הדרשה? מי הם אותם אחרים שיכולים היו להביא את הנזיר אל פתח האוהל?
2. כיצד הדיוק הזה יוצא מדרשה של המילה 'אתו'? מן המילה 'אתו' היה עלינו לדרוש להיפך: על הנזיר להביא רק את עצמו, ולא דבר אחר. מילה זו מוסבת על המובא ולא על המביא.

3. מדוע בכלל שיקול כזה נחשב כדרשה? האם יש אופציה אחרת, פשטית, להבין את המילה 'אתו'?
 4. מהי המחלוקת האם דורשים או לא דורשים את המילים 'את'?
 5. מדוע כאן ר' ישמעאל חורג מדרכו הרגילה ומחליט כן לדרוש 'את'?
- שלושת הקשיים הראשונים נוגעים לפרשה הספציפית שלפנינו, ואילו שני האחרונים נוגעים לדרשות 'את' בכל התורה. נקדים תחילה דיון כללי במידת הריבוי, ובפרט ביחס למילה 'את'.

ב. דרשות ריבוי מהמילה 'את'

ריבוי 'את'

הרמב"ם בשורש השני שלו עוסק במידות הדרש. הוא קובע שם שמעמדן ההלכתי של הלכות שנלמדות מדרשות הוא כשל הלכות דרבנן (ראה על כך בדף לפרשת חיי-שרה). כאשר הוא מתייחס למידות עצמן בתחילת דבריו בשורש הוא מונה ארבע עשרה מידות דרש: יג המידות של ר' ישמעאל וריבוי. לא ברור מדוע רי"ש עצמו לא מביא את מידת הריבוי כאחת מידות הדרש שלו. לכאורה נראה שהוא חולק על מידה זו. אולם כעת עולה השאלה ההפוכה: מדוע נבחרה דווקא מידת הריבוי מבין כל המידות שלא מוזכרות בברייתת המידות דר' ישמעאל. העלינו כבר בעבר את ההשערה שמידה זו מייצגת את שיטתו של ר' עקיבא, שדורש ריבויים ממילים מקראיות מסויימות, בעוד רי"ש סובר כנגדו שבמילים אלו התורה פשוט מדברת בלשון בני אדם, ועל כן אין לדרוש אותן. לפי זה, המכלול של 14 המידות משקף את התמונה הכוללת של מידות הדרש אשר נוצרה מתוך הרכבת שתי המערכות, זו של רי"ש עם זו של ר"ע.

הברייתא של שמעון העמסוני

והנה בכמה וכמה סוגיות בתלמוד מופיעה מחלוקת בשאלה האם דורשים ריבוי מן המילה 'את' (ראה מנחות יא ע"ב ומקבילות). בחלק גדול מן המקרים תולים זאת בברייתא הידועה של שמעון (או נחמיה) העמסוני (ראה בכורות ו ע"ב ומקבילות):

והאי תנא 'את' לא דריש, כדתניא: שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל 'את'ין שבתורה, כיון שהגיע ל"את ה' אלהיך תירא" פירש; אמרו לו תלמידי: רבי, כל 'את'ין שדרשת מה תהא עליהן? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי שכר על הפרישה; עד שבא ר'

עקיבא ולימד, את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים.

הברייתא מתארת את שמעון העמסוני שהיה דורש את כל המילים 'את' שבתורה, עד שלא מצא דרשה לפסוק "את ה' אלוך תירא", ונסוג בו עקרונית מכך שיש לדרוש 'את'ין. מתוך הברייתא עולה בבירור שישנה כאן שאלה מהותית, ולא בעיה ספציפית. מי שדורש 'את' אמור לעשות זאת בכל מקום, ומי שאינו דורש 'את' אמור גם הוא להיות עקבי לכל אורך הדרך. לכן שמעון העמסוני בחר לסגת מכל הדרשות שלו (כך גם מפורש ברש"י. ראה, למשל, פסחים כב ע"ב ד"ה 'את לא דריש').¹

לא ברור האם ישנה כאן מחלוקת לגבי ריבויים בכלל, או דווקא לגבי ריבוי מהמילה 'את'. מפשט לשון הגמרא נראה בבירור שהכוונה היא רק למילה זו, שכן לא מצאנו שהביאו את הברייתא הזו ביחס לריבוי אחר שהיה שנוי במחלוקת בש"ס. אולם אם באמת הכוונה היא רק למילה 'את', כי אז עלינו להבין מה מיוחד במילה זו דווקא? הדברים מתחדדים לאור מה שראינו בדף לפרשת ויצא, שהריבוי הוא כלי דרש של ר"ע, שכן רי"ש נוקט שהתורה מדברת בלשון בני אדם, ולכן הוא אינו דורש מילים אשר אמורות להופיע באופן טבעי בטכסט המקראי. אם כן, מדוע המילה 'את' שמופיעה באופן טבעי נדרשת על ידי ר"ע? האם הוא דורש כל מילה בתורה?

בכל המקומות הללו הגמרא מנסה להוכיח מתוך הברייתא שיש מי שאינו דורש 'את', כלומר שיש מחלוקת בנושא זה. על כן, מתוך ההקשר הזה עולה כי שמעון העמסוני כנראה נותר בעמדתו שאין לדרוש ריבוי מהמילה 'את', ורק ר"ע הוא אשר דורש זאת (וכך אכן מפורש ברש"י הנ"ל).

הלכה למעשה, לא ברור מה הרמב"ם פוסק. למשל לגבי הנאת עורו של שור הנסקל שנלמדת מריבוי ד'את' (ראה בכורות שם, ומקבילות) ההלכה כלל לא מופיעה ברמב"ם (ראה מאכ"א פ"ד הכ"ב). ובספר **שפת אמת** פסחים כב ע"ב (ד"ה 'בגמ' ולהנך תנאי) צידד שהרמב"ם פוסק שלא דורשים 'את'. לעומת זאת,

¹ בהקשר לברייתא הזו מעניין לציין כי משתמע ממנה בבירור שהדרשות הללו היו יוצרות ולא סומכות, שכן נראה ששמעון העמסוני היה מחפש דרשות חדשות ולא מקורות להלכות נתונות (שאם לא כן מדוע הוא התרכז דווקא ב'את'ין' כמקורות). הדבר בולט יותר על רקע התיקון שנתן לו ר"ע (ושמעון העמסוני כנראה לא קיבל אותו). אמנם היה מקום להסביר ששמעון העמסוני גם הוא מודה בתקפותה של הלכה זו, אך הוא לא היה מוכן לקבל את מקורה מתוך ריבוי של יראת ה' (שכן אליו אין אפשרות לדמות מאומה). אולם לא משמע כך מן הברייתא, שכן לא מובא שם כל מקור אחר עבור שמעון העמסוני להלכה זו.

בתוד"ה 'ורבי שמעון' מנחות יא ע"ב התלבט בשאלת הפסק. תוס' מביא שם דעות תנאיות שדורשות 'את' רק לפעמים, וגם זה נגד שמעון העמסוני (וכנראה גם נגד ר"ע) אשר כפי שראינו למעלה תפס זאת כהכרעה גורפת.

האם יש היגיון בריבוי של 'את'?

לכאורה ריבוי מהמילה 'את' הוא דבר פורמלי לגמרי. אין כל ייתור של המילה 'את' באמירה "את ה' א-להיך תירא" ודומותיה, שהרי קשה לראות כיצד אחרת ניתן היה לכתוב את הפסוק. ובכל זאת ר"ע דורש את המילה 'את' לרבות תלמידי חכמים. כפי שהזכרנו, מחלוקת זו קשורה לדרכיהם הכלליות של ר"ע ורי"ש.

כעת עלינו לשים לב שבשלושת הדוגמאות המובאות בדרשה שלמעלה, אנו לא דורשים את המילה 'את' אלא את המילה 'אתו'. בשלוש הדוגמאות הללו גם ההיגיון של הדרשה דומה מאד: המילה 'אתו' מלמדת שהפועל (עי"ן פתוחה) 'יביא', מתייחס לפועל (עי"ן צרויה) – הלוא הוא הנזיר עצמו.

שלא כמו במקרים הרגילים של דרשת 'את', בשלושת הדוגמאות הללו המילה 'אתו' כן ניתנת להחלפה, ועל כן היא מופנה במידה מסויימת. למשל, במקרה שלנו ניתן היה לכתוב גם: "יביאהו אל פתח אוהל מועד", כלומר לבלוע את המילה 'אתו' בפועל שהיא צמודה אליו. אם כן, הדרשה כאן אינה פורמלית גרידא, אלא יש בה היגיון טכסטואלי כלשהו. יש כאן הפנייה כלשהי, ולכן יש רמז שמורה לנו באופן הגיוני לחפש דרשה. יותר מכך, באמת השינוי של 'יביא אתו' במקום 'יביאהו' אכן מורה על המסקנה של הדרשן. 'יביאהו' מתפרש בעליל על משהו אחר, אולם 'יביא אותו' יכול להתפרש ביתר קלות (אם כי, עדיין לא בהכרח) על המביא עצמו (ראה רש"י ואבע"ז על אתר).

הבחנה זו יכולה להסביר את העובדה שרי"ש יוצא כאן מגדרו ודורש את המילה 'את'. במקרים בהם יש היגיון מאחורי הדרשה, והיא אינה פורמלית גרידא, גם רי"ש מוכן לדרוש את המילה 'את'. לעומת זאת, ההבחנות שמביא תוס' הנ"ל במנחות, שישנם תנאים אשר דורשים 'את' בנסיבות מסויימות, עוסקות בדרשות מהמילה 'את', ולכן מדובר בדרשות ריבוי שהן פורמליות לגמרי. יוצא מכאן שכל התנאים השונים בהם עוסקים בעלי התוס' אינם סוברים כר' ישמעאל, שהרי הם מוכנים (לפחות לפעמים) לדרוש גם דרשות פורמליות.²

² ייתכן שהדרשות שלהם הן רק סומכות, והם מרבים רק כאשר מצויה בידם הלכה ידועה.

השאלה העולה כעת היא הפוכה: מדוע **הספרי** מסווג את שלוש הדרשות הללו כריבויים של 'את', בעוד שכפי שראינו כאן אלו הם ריבויים הגיוניים ולא פורמליים? יותר מכך, הרי הדרשות של רי"ש כלל אינן ריבויים אלא מיעוטים. הרי רי"ש לומד מהמילה 'אתו' שרק הניזיר חייב להביא את עצמו, ולא משהו אחר.

שיטת ר' עקיבא

גם את שיטת ר' עקיבא קשה מאד להבין באופן שהוא לגמרי פורמלי. הרי לא יעלה על הדעת שר"ע ייקח כל מילה שירצה מהמקרא וידרוש ממנה ריבוי. לכאורה חייב להיות במילים הנדרשות משהו מיוחד, איזשהו סוג של הפנייה (מלשון 'מופנה'). אולם, כפי שראינו, למילה 'את' בדרך כלל אין תחליף, ולכאורה היא אינה מיותרת. אם כן, כיצד ר"ע מחליט לדרוש דווקא ממנה ריבוי? נראה שיש לר"ע רמז מקראי גם בפסוקים שמכילים את המילה 'את'. גם שם לא מדובר בהליך פורמלי גרידא. למשל, בפסוק "את ה' א-להיך תירא" יש רמז מתוך המיקום של המילה 'את', שכנראה אומר דרשני. לכאורה היה על התורה לכתוב "ירא את ה' א-להיך", ואז באמת ר"ע אולי לא היה דורש זאת. החלפת המיקום של המילה 'את' מרמזת לר"ע שיש כן מקור לדרשה. אמנם רי"ש אינו מוכן לעשות זאת, שכן עדיין מדובר בניסוח סביר ונורמלי כדרך בני אדם, וכאן עיקר נקודת מחלוקתו עם ר"ע.

דוגמא נוספת היא "כבד את אביך ואת אימך", שנדרש לרבות בעל אמך ואשת אביך (החורגים), ולרבות אחיך הבכור (ראה כתובות קג ע"א). גם כאן לכאורה ישנו ייתור מסוים, שכן אחת משתי המילים 'את' היא מיותרת כאן. ניתן היה לכתוב גם "כבד את אביך ואימך". אולם למעשה נראה כי אין כאן כל ייתור, שכן הגמ' (בסוגיית כתובות שם) דורשת מכל אחד מן ה'את'ין דרשה אחרת (אב חורג ואם חורגת).

מכאן ניתן אולי להבין גם את הסתירות שמביאים בעלי התוס' בסוגיית מנחות יא ע"ב. מדברינו עולה אפשרות שאין כלל מחלוקת בין התנאים, וגם שמעון העמסוני לא מתכוין שכל המילים 'את' שבתורה נדרשות כמקשה אחת. כוונתו לומר שכאשר יש ייתור כלשהו אז עלינו לדרוש את המילה 'את', וזאת בניגוד לרי"ש שאינו דורש אותה גם כשיש ייתור (לפחות ייתור מינורי כמו זה שכאן), שכן הוא רואה בזה ניסוח בלשון בני אדם.

אם כן, ייתכן שהמחלוקות האם דורשים או לא דורשים ריבוי מהמילה 'את', תלויות בשאלה עד כמה המילה 'את' היא מיותרת באותן נסיבות. גם שמעון העמסוני כשחזר בו מדרשת המילה 'את' לא התכוין לחזור בו מכל הדרשות

הללו, אלא רק מהדרשות שנובעות משינוי המיקום של המילה 'את' בפסוק, כמו במקרה של "את ה' א-להיך תירא". סביר מאד שאת שלוש הדרשות שאפילו רי"ש דורש (במדרש שלנו) גם הוא היה מסכים לדרוש. ואולי הוא ידרוש גם את המילה 'את', בנסיבות שהייתור שלה בוטה יותר מאשר שינוי המיקום בפסוק "את ה' א-להיך תירא".

שיטת ר"ע: אפשרות שנייה

אמנם היה מקום לומר שר"ע כלל אינו דורש ייתור כלשהו של המלה 'את'. הדרשות שלו מבוססות על כך שהוא מבין את המילה 'את' עצמה באופן שונה. הוא כלל לא דורש ייתור כלשהו, אלא קורא את המקרא עצמו במשמעות שונה. המילה 'את' מובנת אצלו כ'עם'. ואכן מצינו במקרא כמה פעמים שהמילה 'את' משמעותה היא 'עם'. למשל, "את יעקב איש וביתו באו" (בתחילת פרשת שמות).

אם כנים דברינו, ייתכן שר"ע באמת מבין את המילה 'את' בכל מקום כמשהו שמתווסף על המילה המצטרפת אליה. למשל, "את ה' א-להיך תירא" הכוונה היא שעלינו לירוא מפני מי שנספח אל ה' (מי שמצוי עם ה', או 'את ה'), כלומר מתלמידי החכמים. "כבד את אביך ואת אימך" פירושו לכבד את מי שנספח לאביו ואמו (כלומר החורגים).

לפי הצעה זו אין כאן עיסוק בשאלה של ריבויים באופן כללי, אלא בשאלה של משמעות המילה 'את'. אמנם מפשט הגמרא נראה כי שמעון העמסוני ור"ע דרשו את המילה 'את', כלומר שזו היתה דרשה ולא פרשנות פשטית. לעומת זאת, מדברינו עולה לכאורה כי יש כאן אך ורק פירוש פשטי. אולם זה לא נכון. ר"ע ושמעון העמסוני קראו את הפסוק גם כפשוטו, אולם בנוסף לכך הם גם קראו אותו באופן שהמילה 'את' מתפרשת כ'עם'. זהו דרש, שנובע ממשמעות פשטית כפולה של המילה.

יחסן של ההלכות הנלמדות מריבוי ההלכות המפורשות

הרמב"ם בשורש השני, שדבריו הוזכרו לעיל, עומד על כך שהלכות אשר נלמדות מדרשות אינן נמנות במניין המצוות. במהלך דבריו בשורש זה הוא תוקף את **בה"ג** שמונה את המצווה לירוא מתלמידי חכמים. קושייתו העיקרית על **בה"ג** היא מדוע הוא אינו מונה את המצווה לכבד את אביו ואמו החורגים, שנלמדות גם הן (בסוגיית כתובות קג ע"א) מריבוי של המילים 'את' בפסוק "כבד את אביך ואת אמך". יותר מכך, הרמב"ם מקשה עליו גם מהמצווה לכבד את אחיו הגדול,

שנלמדת באותה סוגיא מריבוי מן הייתור של וי"ו ("ואת אימך").³ הרמב"ן מסביר שבה"ג סובר שהמצוות הללו נכללות במצוות כיבוד אב ואם, ולכן הן אינן נמנות לחוד. מדבריו צצות שתי בעיות יסודיות:

1. מדוע הרמב"ם סובר שאם היה עלינו למנות גם הלכות שנלמדות מדרשות, המצוות של כבוד החורגים היו צריכות להימנות? האם הוא לא מסכים שהן כלולות במצווה לכבד אב ואם?
2. מדוע בה"ג עצמו מונה את המצווה לירוא מתלמידי חכמים, שנלמדת גם היא מריבוי מהמילה 'את'? מדוע זה אינו כלול אצלו במצוות יראת ה' שנמנתה בפני עצמה?

אם כן, אנו שואלים את עצמנו מהו היחס בין ההלכות שנלמדות מריבוי לבין ההלכות שמצויות במפורש בפסוק הנדרש? האם ההלכות שהתבררו כלולות בהלכות המפורשות או לא? האם הריבוי הוא הרחבה של הנאמר בפסוק, או שמא זהו רק כלי פורמלי לגזור הלכות מחודשות.

שיטות הרמב"ם ובה"ג

נראה שהרמב"ם סובר באופן עקבי כי ההלכות הללו אינן כלולות בהלכות המפורשות. הרמב"ם מנמק את החלטתו שלא למנות את החובה לירוא מתלמידי חכמים בכך שזוהי הלכה שנלמדת מדרשה. כלומר אם הכלל היה שההלכה הנלמדת מדרשה היא הלכה דאורייתא זה בהחלט היה נמנה. אולם בשורש השביעי הרמב"ם קובע שאין למנות פרטים שנכללים במצווה אחרת שכבר נכללה במניין המצוות. ראשית, מוכח מכאן שמצוות יראת תלמידי החכמים, לפי שיטות בה"ג והרמב"ם גם יחד, אינה כלולה במצוות יראת ה'. מסיבה זו הרמב"ם גם תוקף את בה"ג על כך שהוא לא מונה את מצוות הכבוד להורים החורגים. בעיני הרמב"ם, לולא הבעיה של המעמד ההלכתי של הלכות מדרשיות, יש כאן מצוות עצמאיות והיה עלינו למנותן.

לעומת זאת, שיטת הרמב"ן בביאור בה"ג היא מפוצלת: החובה לכבד אב ואם חורגים כלולה בחובה לכבד אב ואם, ואילו החובה לירוא מתלמידי חכמים אינה

³ לא בהכרח ניתן להסיק מכאן שהמחלוקת לגבי ריבוי 'את' נסובת על כל הריבויים. הרמב"ם עוסק רק בשאלת מעמדן ההלכתי של ההלכות הנלמדות מריבוי, ובזה אכן הוא אינו מבחין בין ריבוי מ'את' לבין ריבוי מוי"ו יתירא. אולם בהבנת המחלוקת האם לרבות ייתכן שהרמב"ם יסכים שהיא עוסקת רק במילה 'את' (למעלה הערנו שכך מורה פשט לשון הש"ס).

כלולה במצוות יראת ה'. מהו ההבדל בין שני המקרים הללו? מהו הקריטריון לפיו אנו מחליטים מתי ההלכה המתרבה כלולה בהלכה המלמדת ומתי לא?

ביאור שיטת בה"ג

ייתכן שההבדל נעוץ בהבדל בסברא בין שני ההקשרים. אין לנו כל אפשרות לדמות משהו או לכלול משהו ביחס שלנו לקב"ה. הכבוד והמורא מפני הקב"ה אינו ניתן להרחבה או דמיון לשום דבר אחר.

למעלה הערנו שיייתכן כי זוהי הסיבה ששמעון העמסוני אינו מקבל את דרשת ר"ע. שמעון העמסוני חשב שדרשות מריבוי נכללות בהלכות המפורשות, ומכיון שכך הוא לא ראה מקום לכלול משהו כהרחבה של מצוות יראת ה'. מסיבה זו הוא דחה את האפשרות לדרוש את ה'את' שבפסוק זה לכל כיוון שהוא. הלכה למעשה, בה"ג סובר לא כשמעון העמסוני, כלומר לדעתו דרשות שנגזרות מריבוי אינן בהכרח כלולות בהלכות שמהן הן מתרבות. לכן לדעת בה"ג יש אפשרות לדרוש גם אותן. כך כנראה הוא הבין את שיטת ר"ע.

לעומת זאת, המצווה לכבד אב ואם חורגים נראית מסברא כחלק ממצוות כבוד אב ואם, ולכן שם אנו מגיעים למסקנה שההלכה המתרבה נכללת בהלכה המפורשת.⁴

אולם ייתכן כי יסוד ההבדל אינו נעוץ בשיקול שבסברא, אלא בשיקול טכסטואלי. במקום שבו המילה 'את' נדרשת מפני שהיא מיותרת, שם מדובר בהלכה נפרדת שאינה כלולה בהלכה המקורית. זהו המצב במקרה של מורא תלמידי חכמים. אולם במקומות שבהם המילה 'את' אינה מיותרת, כמו למשל במקרה של כבוד אב ואם (לפחות למסקנת הגמ' שנדרשות משם שתי דרשות), שם המצווה המתרבה נכללת במצווה המפורשת. הסיבה לכך היא אחת משתיים (לאור שתי האפשרויות העלינו למעלה בדעת ר"ע): או מפני שהדרשה כאן נגזרת ממשמעותה של המילה 'את' כ'עם', ואז ברור שההלכה הנדרשת היא נספחת להלכה המקורית. או מפני שכאשר המילה אינה מיותרת אז הרמז הטכסטואלי הוא עדין יותר, והמילה 'את' אינה מילה עצמאית בפסוק. לכן במקרה כזה גם אין לדרוש ממנה הלכה עצמאית.

⁴ גם ניסוח זה יכול להצפרש בכמה אופנים: 1. הכבוד שנותנים לחורגים הוא גופו כיבוד להורינו שנושאים עמם. 2. החובה לכבד אותם מסתעפת מהחובה לכבד את הורינו האמיתיים. ההשלכה היא החובה לכבדם לאחר מות הורים האמיתיים, וכבר דנו בכך הגמ' שם ובפוסקים, ואכ"מ. סוגיא זו תידון בהרחבה בספרו של מ. אברהם על השורשים, שיצא גם הוא בעז"ה בקרוב בהוצאת 'מידה טובה'.

ג. ביאור הדרשה שלנו

מבוא

בפרק הראשון ראינו כמה קשיים שעולים במהלך הדרשה שלנו. חלקם עוסקים בדרשה זו עצמה וחלקם נוגעים לריבויים בכלל. בקשיים הנוגעים לריבויים בכלל טיפלנו בפרק הקודם. שם ראינו גם את יסודות המחלוקת לגבי דרשות 'את'. הסברנו מדוע רי"ש יוצא כאן מדרכו הרגילה. אולם נותרו כמה קשיים לא פשוטים מעבר לקשיים שהבאנו למעלה. למשל, לא ברור כיצד בכלל דרשה זו, שהיא מיעוט במהותה, מתקשרת לריבויים? בפרק זה נעלה שתי אפשרויות להסביר את המדרש שלנו: הראשונה ממשיכה להבין אותו כסעיף במחלוקת האם לדרוש את המילה 'את'. האפשרות השנייה היא להסביר שיש כאן כלל שונה לחלוטין שאינו קשור כלל ועיקר למחלוקת לגבי ה'את'ין.

אפשרות ראשונה: דרשתנו כסייג למחלוקת לגבי ריבויי 'את'

בראש וראשונה עלינו לברר מה בכלל מלמדת אותנו הדרשה הזו? מה אומר הפסוק שמורה לנזיר להביא את עצמו. ראבע"ז מפרש כאן שהפסוק מלמד אותנו שמכריחים אותו לבוא לאוהל מועד. והמלבי"ם מוסיף לבאר בכוונתו שעל אף שחייבי חטאות אין ממשכנין אותן (לא מכריחים אותם להביא את חטאתם),⁵ כאן יש כפייה. נראה מהמלבי"ם שהוא מבין שפירוש האבע"ז הוא הוא פירוש הדרשה בספרי. אמנם זה אולי פשט הפסוק (וגם זה לא ברור), אולם בודאי שזה אינו פשט לשון המדרש, שהרי כל עצמו של המדרש לא בא אלא לומר את ההיפך: שהוא מביא את עצמו ולא מישהו אחר מביא אותו. אם כן, נראה שהדרשה באה לומר שדווקא לא ממשכנים אותו לבוא. ובאמת כך מפרש הספורנו על אתר שהדרשה באה ללמד שאף אחד אחר לא יביא אותו. היתה הו"א שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, ולכן מישהו אחר (כהן, למשל) יביא ויתקן אותו. אולם בנזיר, שבעקבות נזירותו הפך לאדם אחר, הוא מביא את עצמו. לפי הספורנו החידוש הוא שלא הכהן מביא את התיקון לנזיר בע"כ אלא הוא מביא את עצמו (בדיוק הפוך מהאבע"ז).

⁵ אמנם ראה תוד"ה 'נפקא ליה', קידושין מא ע"ב, ובמפרשים שם, ואכ"מ.

אם כן, זהו מיעוט ולא ריבוי. וחוזרת השאלה מדוע חז"ל קושרים זאת למחלוקת האם דורשים 'את' לרבות. ונראה לבאר את הקשר לאור מה שראינו. עמדנו על כך שגם ר"ע אינו עושה היסק פורמלי גרידא. המילה 'את' מופנה במידה כלשהי, ולכן הוא דורש אותה. אם כן, הוא מחוייב לדרוש דרשה בכל פעם שיש ייתור כלשהו במילה 'את'. הסיבה לכך שכאן הוא בוחר לדרוש 'את' למעט היא שכאן המילה 'את' אינה נסמכת על מילה אחרת. היא עומדת לעצמה, ולכן היא לא מרבה אלא ממעטת. הצד השווה לשני המהלכים הוא שבשני המקרים המילה 'את' נדרשת לפי העניין. בפרט אם נבין את שיטת ר"ע שהמילה 'את' פירושה הוא 'עם', אזי ודאי שכאן אין מקום לרבות אלא למעט.⁶ אם כן, ר"ע הולך לשיטתו שהוא מחוייב להסביר כל ייתור, ואינו מוכן לקבל הסבר כמו זה של רי"ש שדיברה תורה כלשון בני אדם. במקרים כמו זה שלנו גם רי"ש מודה שהייתור בוטה מדי, כפי שהסברנו לעיל, ולכן גם הוא דורש את המילה 'אתו'.

עוד הקשינו כיצד גוזרים מהמילה 'אתו' שהאחרים לא יביאו אותו, הרי לכאורה היה עלינו לדרוש שהוא לא יביא מישהו אחר. נראה שגם זה מתיישב לפי דברינו, שכן האלטרנטיבה לכתוב "יביאו" (בחולם מלא), כלומר יביא את האיש או החפץ האחר. אולם כשכותבים "יביא אותו" פירוש הדברים בדרש הוא שהמובא הוא המביא (ראה רש"י ואבע"ז הנ"ל).

שאלנו עוד מהי האופציה של הפשט בפסוק זה. ניתן לומר כי האופציה האחרת להבין את המילה 'אתו' היא שהנזיר יביא את קרבנו. כך גם מפרש הרשב"ם על אתר. אם כן, ברור כעת מדוע מדובר כאן בדרש ולא בפשט. ובאמת אם היו כותבים "יביאו" (בחולם) המשמעות יכולה היתה להיות אך ורק הבאת קרבן. לכן התורה כתבה "יביא אתו", באופן שיכול להתפרש גם עליו עצמו.

אפשרות שנייה: דרשת הספרי כלל אינה קשורה למחלוקת לגבי 'את'

כל הקשיים הללו מובילים אותנו לאפשרות אחרת. ייתכן שכוונת הספרי כלל אינה נוגעת למחלוקת לגבי דרשות של 'את'ין. כאן מדבר בעיקרון שונה בתכלית. נביא כרקע את לשון רש"י במקור מקביל (ויקרא כב, טז):

⁶ למעשה היה יותר הגיוני לא לדרוש כאן כלל. אולם כפי שראינו למעלה המילה 'אתו' כאן היא מיותרת (שהרי ניתן היה לכתוב "יביאוהו"), ולכן בכל זאת ניתן לדרוש אותה כאן אפילו לשיטת ר"ע למיעוט ולא לריבוי. כאן רי"ש ור"ע מסכימים שהדרשה אינה מהמובן של 'עם'.

והשיאו אותם - זה אחד משלשה אתים שהיה רבי ישמעאל דורש בתורה שמדברים באדם עצמו, וכן (במדבר ו יג) ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו, הוא יביא את עצמו. וכן (דברים לד ו) ויקבור אותו בגיא, הוא קבר את עצמו, כך נדרש בספרי:

רש"י בנוסחו כאן מוסיף שלוש מילים ששופכות אור חדש על כל הפרשה. זה אחד משלושה מקומות שרי"ש דורש 'את' כמדבר באדם עצמו. כלומר אין כאן דרשת ריבוי מהמילה 'את' במובן הרגיל, אלא פירוש פשטי שונה למילה 'את'. פירוש זה אומר לנו שהמילה 'את' נסובה על האדם עצמו. זוהי צורה חריגה לפרש את הפסוק, ולפי רי"ש יש אך ורק שלושה מקומות במקרא שבהם המילה 'אתו' נסובה על נושא המשפט עצמו.⁷

לפי הצעה זו אין כאן כל קשר למחלוקות שנדונו למעלה לגבי דרשות 'את', וכל הקשיים נעלמים מאליהם. גם הקשיים המקומיים נעלמים, שכן אנו לא מחפשים אופציות פרשניות אחרות שיהיו פשט הפסוק. המדרש הזה מוצא את פשט הפסוק (שהוא אמנם חריג ביחס להופעות אחרות של המילה 'אתו'), ולא מוסיף פירוש מדרשי מעבר לפשט.

⁷ במלבי"ם בפרשתנו (פסוקה קכד) מביא דוגמאות מקראיות נוספות לכך.

תובנות מפרשת נשא

1. שמעון העמסוני היה דורש את כל המילים 'את' שבתורה עד שלא מצא דרשה לפסוק "את ד' אלוקיך תירא".
2. יתכן, שהמחלוקות האם דורשים או לא דורשים ריבוי מהמילה 'את' תלויות בשאלה עד כמה המילה 'את' מיותרת באותן נסיבות.
3. אין לנו כל אפשרות לדמות משהו או לכלול משהו ביחס שלנו לקב"ה. הכבוד והמורא מפני הקב"ה אינו ניתן להרחבה או דמיון לשום דבר אחר. אפשר שזוהי סברת שמעון העמסוני שאינו מקבל את דרשת רבי עקיבא המרבה תלמידי חכמים מ"את ד' אלוקיך תירא".
4. על פי רש"י קיימים שלשה 'אתים' בתורה, שרבי ישמעאל דורש אותם באופן שהם מדברים באדם עצמו. אין כאן דרשת ריבוי מהמילה 'את' במובן הרגיל, אלא פירוש פשטי שונה למילה 'את'. זוהי צורה חריגה לפרש פסוק, ולפי רי"ש יש רק שלשה מקומות כאלה במקרא (שבהם המילה 'את' נסובה על נושא המשפט עצמו).

■ פרשת בהעלותך ■

המידות הנדונות

קל וחומר.

דיו.

קל וחומר מפורש.

קל וחומר סתום.

שני כתובים המכחישים זה את זה.

מתוך המאמר

- מהו 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון'?
- מה הקשר בין "ואביה ירק ירק בפניה" לק"ו?
- האם מידת הק"ו **כתובה** בתורה כמידה פורמלית, או שהתורה רק מדגימה את אופן יישומה?
- מה המשותף למידה הראשונה בי"ג מידות (ק"ו) לבין המידה הסוגרת את הרשימה ('שני כתובין המכחישים זה את זה')?
- מהו ק"ו 'מפורש' ומהו ק"ו 'סתום'?

מקורות מדרשיים לפרשת בהעלותך

וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל יְקֹנֵק לֵאמֹר אֵל נָא רַפָּא נָא לָהּ: וַיֹּאמֶר יְקֹנֵק אֶל מֹשֶׁה וְאַבִּיָּה
 יֵרֶק יֵרֶק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכְלֵם שִׁבְעַת יָמִים תִּסְגֹּר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחֵר
 תֵּאֶסֶף: וְתִסְגֹּר מִרְיָם מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים וְהָעַם לֹא נִסַּע עַד הָאֶסֶף מִרְיָם:
 (במדבר יב, יג-טו)

רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר, מגזרה
 שוה...

(ג) מקל וחומר כיצד ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת
 ימים תסגר שבעת ימים קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום אלא דיו לבא מן
 הדין להיות כנדון תסגר מרים שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף.
 (ברייתא דרי"ש, ריש הספרא)

א. קל וחומר ו'דיו'

מבוא

הברייתא הפותחת את מדרש ה**ספרא**, קרוייה 'ברייתא די"ג מדות של רבי ישמעאל'. תחילתו של מקור זה מצוטטת בכל ספרות חז"ל כבסיס המלמד אותנו על מידת הקל וחומר, ועל תת המידה המגבילה אותו, ה'דיו' (= "דיו לבא מן הדין להיות כנדון"). הפסוקים בפרשתנו המובאים למעלה משמשים בסיס מקראי ללימוד פרטי היישום של מידות הק"ו והדיו.¹ בספרות הכללים מובאים מאות כללים לצורת היישום של המידה, המבוססים על דוגמת הק"ו של מרים והשכינה.² בדף זה נתייחס רק למספר אספקטים בסיסיים, כגון: הניתוח הלשוני של הפסוקים הנ"ל, ורעיון ה'דיו'.

הקשיים בפסוקים

הקריאה בפסוקים אלו מעלה כמה קשיים:
א. היכן מצויים בהם ביטויים אשר מרמזים על לימוד של ק"ו?
ב. מנין לדרשן שהפגיעה בשכינה היתה גורמת למרים להיות מוסגרת דווקא ארבעה עשר יום?

הדיון בבבא-קמא בדרשת הפסוקים

התשובה לשאלות מצויה במחלוקת מפורסמת בין חכמים לרבי טרפון בבבא-קמא כד/ב, אשר נוגעת לפסוקים מפרשתנו.

משנה: **שור המזיק ברשות הניזק, כיצד? נגח, נגף, נשך, רבץ, בעט, ברשות הרבים - משלם חצי נזק, ברשות הניזק - רבי טרפון אומר: נזק שלם, וחכמים אומרים: חצי נזק.** אמר להם רבי טרפון: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור, החמיר עליהן ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליו ברשות הניזק לשלם נזק שלם? אמרו לו: דיו לבא מן הדין להיות כנידון,

¹ הברייתא מוצגת באותו הנוסח גם במקורות נוספים. ראה, למשל, **ספרי** במדבר פיסקה יב, ב"ב קיא/א, זבחים סט/ב, **אדר"נ** פ"ט ועוד.

² ראה בעניין זה, ספרי 'כללים' יחסית מודרניים הכוללים מאות כללים, כמו: **המדות שהתורה נדרשת בהן**, אוסטרובסקי משה, 1886 וכן **ברורי המידות**, חיים הירשנזון, ירושלים, 1930. אהרון יעללינעק, ווינה תרל"ח, הוציא חוברת בשם **קונטרס הכללים**, בה הוא סופר ומונה שמות של 173 ספרים ומאמרים על כללי הלמוד של הש"ס. בעת האחרונה ממשיכים לצאת ספרי כללים נוספים. למשל, **קל וחומר של מקומות**, לר' משה פנחס מייער, ירושלים תשס"ג ועוד. ספרות זו אינה מוכרת כמעט בעולם הישיבות.

מה ברשות הרבים - חצי נזק, אף ברשות הניזק - חצי נזק. אמר להם: אף אני לא אדון קרן מקרון, אני אדון קרן מרגל: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים - החמיר בקרון, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק - אינו דין שנחמיר בקרון? אמרו לו: דיו לבא מן הדין להיות כנדון; מה ברשות הרבים - חצי נזק, אף ברשות הניזק - חצי נזק.

גמרא: ורבי טרפון לית ליה דיו? והא דיו דאורייתא הוא! דתניא: מדין קל וחומר כיצד? "ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים". קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום. אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון! - כי לית ליה דיו - היכא דמפריך קל וחומר, היכא דלא מפריך קל וחומר - אית ליה דיו; התם שבעה דשכינה לא כתיבי, אתא קל וחומר אייתי ארבסר, אתא דיו אפיק שבעה ואוקי שבעה. אבל הכא חצי נזק כתיב, ואתא קל וחומר ואייתי חצי נזק אחרינא ונעשה נזק שלם, אי דרשת דיו אפריך ליה קל וחומר. - ורבנן? שבעה דשכינה כתיבי: "תסגר שבעת ימים". - ורבי טרפון? ההוא "תסגר" - דדרשינן דיו הוא. - ורבנן? כתיב קרא אחרינא: "ותסגר מרים". - ורבי טרפון? ההוא דאפילו בעלמא דרשינן דיו, ולא תאמר: הכא משום כבודו של משה, אבל בעלמא לא, קא משמע לן.

הסתמא בסוגיא מסביר שחכמים ורבי טרפון דורשים באופן שונה את הפסוקים, אך לדעת כולם 'דיו' הוא מדאורייתא.³ נעבור על פירוש הפסוקים כפי שעולה מדברי הגמרא.

בפסוקים אלו מצויה תשובת הקב"ה לבקשתו של משה - "א-ל נא רפא נא לה". חלקו הראשון של פסוק יד - "ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה, הלא תכלם שבעת ימים" אין לו קשר תוכני ישיר לבקשתו של משה, ועל כן הוא מתפרש כהצגת מצב היפותטי על ידי הקב"ה, אשר משמש כבסיס לשיקול של ק"ו: אם מרים היתה פוגעת באביה והוא היה צריך לנזוף בה, האם היא לא היתה צריכה להיכלם (=להינזף) שבעת ימים? מילת המפתח היוצרת את הזיקה ללימוד ק"ו הינה - "הלא".⁴ "תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף" הוא סופו של

³ לא ברור מדוע העובדה שהוא דמדאורייתא מונעת את האפשרות שתהיה מחלוקת לגביו. ישנן בתלמוד כמה וכמה מחלוקות תנאים שנוגעות לדיני דאורייתא. יש כאן יותר מרמז לשיטת הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה, לפיה בדיני דאורייתא לא נפלה מחלוקת מעולם.

⁴ כך כותב רש"י במסכת זבחים דף סט/ב ד"ה 'הלא תכלם' - "הלא תכלם - לשון תימה הוא ולשון קל וחומר". אנחנו בעקבות רש"י וראשונים נוספים מבינים, שלשון זו יכולה לרמוז על לשון ק"ו מקראית.

המילה 'הן' משמשת אף היא במס' מקרים ללשון ק"ו, כגון: "הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה" (שמות מז, ח) ועוד רבים.

הפסוק והוא יכול להתפרש בשני אופנים: 1. ק"ו שאם פגעה בשכינה שתוסגר שבעה ימים **נוספים**. 2. קל וחומר שאם פגעה בשכינה שגם אז עליה להיסגר שבעה ימים (שהרי זה לא גרוע מפגיעה באביה). לפי האפשרות הראשונה אנו מגיעים להוראה להיסגר ארבעה עשר יום. אולם הפסוק האחרון מספר שהיא נסגרה שבעה ימים, וזה לכאורה סותר את תוצאת הקל וחומר. מכאן אנו לומדים את דין 'דיו'. דין זה אומר שאם למדנו משהו בקל וחומר, הלמד אינו יכול להיות חמור יותר מהמלמד (ראה להלן הסברים שונים לכך), ובלשון חז"ל: "דיו לבא מן הדין (=קל וחומר) להיות כנדון (=המלמד)". לפי האפשרות השנייה הגענו להוראה סופית להיסגר שבעה ימים. אולם, כפי שחז"ל אומרים בברייתא, **מסברא** היא צריכה להיות מוסגרת לפחות ארבעה עשר יום, ולכן ההוראה להיסגר שבעה ימים כבר כוללת את הקל וחומר ואת ה'דיו'. לפי אפשרות זו, הפסוק האחרון מיועד למטרה אחרת. בסוגיית הגמרא זה מוסבר כפסוק שנועד ללמדנו שלא עשו כן רק מחמת כבודו של משה שהתחנן לפני הקב"ה לוותר למרים, אלא כך עיקר הדין (ולכן ניתן ללמוד מכאן את דין 'דיו' לכל המקומות).

הקשר למידות ק"ו מפורש וק"ו סתום

הגמרא מסבירה ששתי האפשרויות הללו הן המונחות בבסיס מחלוקת ר"ט וחכמים במשנה. ר"ט מסביר לפי האפשרות השנייה, וחכמים מסבירים לפי האפשרות הראשונה. אם כן, לפי ר"ט הקל וחומר אינו מופיע במפורש בפסוקים, בעוד שלפי חכמים הקל וחומר מופיע שם כולו, באופן מפורש. בברייתא דל"ב מדות מצויות לב מדות דרש המשוייכות בדרך כלל לדרש האגדה (ראה בדפים לפרשת וישב וחיי שרה).⁵ מידת הק"ו מחולקת שם לשתי מידות שונות: ק"ו מפורש וק"ו סתום. על פי הפרשנים, הגדרת המושגים הנ"ל הינה כדלהלן:⁶

ק"ו מפורש - "שהנדון שממנו לומדים, והבא מן הדין והיינו הדבר שנלמד מן הנדון שניהם כתובים ומפורשים בכתובים".

⁵ ברייתא דל"ב מידות לרבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי, שאינה מצויה בתלמודים, אלא מוצגת בילקוט שמעוני (פרשת בראשית רמז כ, ד"ה ויטע ד' אלוקים, פרשת וירא רמז צב, ד"ה בראש השנה נפקדה). הראשונים הכירו ברייתא זו והתייחסו אליה, ראה לדוגמא: רש"י הוריות ג/א ד"ה צבור ממתני, ריטב"א תענית כו/א, וכן הר"ש מקינון בספר **כריתות**. ראה בדף לפרשת וישב הערה 9, ובדף לפרשת חיי שרה.

⁶ ההגדרות הן של רבי זאב וואלף ב"ר ישראל איסר איינהארן, בפירושו לברייתא דל"ב מידות. ווילנא, תרפ"ה. נדפס מחדש בישראל שנת תשנט עמודים 20-24.

ק"ו סתום - "פירוש, שאין בכתוב רק הדבר הנדון שממנו לומדים, והדבר הבא מן הדין אינו נזכר בכתוב".

נראה מכאן כי ר' טרפון וחכמים חולקים באופיו של הק"ו המקראי בפרשתנו. על פי רבי טרפון, הק"ו המקראי בפרשתנו - 'סתום', משום שהתורה מציגה רק את המלמד (=ואביה ירק ירק בפניה וכו'...), אך הלמד (=שהשכינה מוסיפה למרים עוד שבעה ימים) אינו כתוב, ועל כן זהו ק"ו סתום. רבי טרפון משלים את הק"ו מסברתו. לעומת זאת, על פי חכמים, הק"ו המקראי בפרשתנו - 'מפורש', משום שהתורה כותבת את כולו (מלמד ולמד) בצורה מפורשת, כולל התוספת של שבעה ימים דשכינה (בלשון הגמרא בבבא-קמא - "שבעה דשכינה כתיבי"). לפי חכמים אין אנו נדרשים בדוגמא זו להשלים דבר מדעתנו.⁷

הצעה לפרוש המחלוקת בין חכמים ורבי טרפון

בפרושה של משנת בבא-קמא הנ"ל, נשתברו קולמוסים רבים. אנחנו מבקשים לתרום את תרומתנו הצנועה במתן פרוש אחד מני רבים למחלוקת הבלתי ברורה בין חכמים לרבי טרפון במשנה (הקשורה כמובן לפרושם לפסוקים עפ"י הסתמא דגמרא).

אנו מציעים אפשרות לפיה חכמים ורבי טרפון חולקים במהותו הלוגית של הק"ו. חכמים סוברים שק"ו הינה אחת **ממדות ההקש** (בנוסף לג"ש ובניין אב). לפי שיטה זו הק"ו במהותו הוא הקש משהו דהיינו: הלמד אינו יכול להיות גדול מן המלמד. הקולא והחומרא הם רק הסיבה לביצוע הק"ו, כמו שמלים דומות הן רמז לביצוע ג"ש.

רבי טרפון לעומתם סבור, שמהותו הלוגית של הק"ו הינה ממנפת, לאמר: הקולא והחומרא אינם רק **סיבה** לבצוע הק"ו, אלא גם גורם תוצאה **אפשרית**. על כן, כאשר הדיו מייתר את תוצאת הק"ו, ומבטל את מינופו, הק"ו מתקיים והדיו מתבטל. פרשנות זו עולה יפה עם פרשנותם של חכמים ורבי טרפון לפסוקי המקרא על פי הגמרא הנ"ל.

על פי רבי טרפון, הדיו במקרא לא ייתר (=הפריך) את תוצאת הק"ו, שכן "שבעה דשכינה לא כתיבי". אנו מכל מקום לא ידענו **מאומה** על העונש של הפוגע בשכינה טרם ביצוע הק"ו. במשנה לעומת זאת חצי נזק ידענו מכל מקום מפסוקי המקרא, עוד בטרם בצוע הק"ו, ועל כן הדיו מפריך את הק"ו, ובמקרה זה הוא יבטל/ידחה

⁷ אמנם יש מקום לומר שגם לפי חכמים הק"ו הזה הוא מפורש, שכן במקרה שלנו כבר בפסוק הראשון מופיעה התוצאה של שבעה ימים. כפי שביארנו, התוצאה הזו מתקבלת לאחר יישום קל וחומר ו'דיו'. אם כן באופן מובלע הק"ו גם הוא מופיע במקרא, אלא שהוא נכלל ומוצג ביחד עם ה'דיו'.

מפני הק"ו. לעומת זאת, חכמים סבורים שגם מן המקרא ידענו שבעה דשכינה, שכן לדידם הק"ו מפורש ואעפ"כ התורה חיבה אותנו לומר דיו. מכאן, הוראה לכל התורה שאמרינן דיו מכל מקום.

מה משמעותם של ארבעה עשר הימים?

לפני שנראה את ההסברים לארבעה עשר יום הכתובים בברייתא, נשאל תחילה את השאלה הבאה: אם אכן הדיו מגביל את יכולתו של הק"ו ליצור הלכה בלמד שהיא בעלת תוקף גדול יותר מן המלמד (=מינוף), מדוע חשוב בכלל כמה היה צריך להיות הלמד? ובסוגיא דנן נשאל, מדוע צריכה היתה הברייתא לכתוב 'ארבעה עשר יום'? די היה לכתוב - "קל וחומר לשכינה הרבה יותר משבעה ימים?" ובסגנון אחר, אם הדיו **תמיד** משהו בסופו של דבר בין הלמד למלמד (=היקש משהו), למה צריך לטרוח ולכתוב את מה שהלמד היה צריך להיות ללא הדיו?

התשובה לשאלה זו, נגזרת מהגדרת הק"ו. יש מקום לשאלה זו, אם אנו מניחים שלעולם יהא הק"ו משהו ואף פעם לא ממנף. הנחה זו אינה נכונה. ולמעשה כפי שראינו בסעיף קודם, יתכן שהיא מצויה במחלוקת התנאים במשנה.

מדוע מרים צריכה היתה להיסגר ארבעה עשר יום?

בעל **מדות אהרון** (עמודים קלו-קלח) מציג בשם הפרשנים כמה הסברים לכך. חלק מן ההסברים הללו מקרינים גם על הבנת מידת ה'דיו', ועל כן נדון בהם בקצרה.

א. בשם רבינו תם⁸

לפי שג' שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו כל אחד נותן בו ה דברים

והקב"ה נותן בו י דברים ונמצא שלשכינה ב חלקים ולאב חלק אחד.

כלומר יש זיקה חשבונאית פשוטה בין שבעת ימי הסגרה של 'אביו' לשבעת ימי הסגרה נוספים של ה'שכינה'.

העונש של ההסגרה הינו פונקציה של כמה חלקים יש לקב"ה באדם לעומת האב הביולוגי. כיון שחלקו של הקב"ה כפול משל האב הביולוגי גם העונש של ההסגרה כאשר הקב"ה 'נפגע' יהא פי שניים מן העונש בפגיעה באב הביולוגי.

⁸ בתוספות, בבא קמא כה/א, ד"ה- ק"ו לשכינה יד יום כתב - "אומר רבינו תם משום דאמרינן בהמפלת (נדה לא/א) שהאב ואם נותנין בו כל אחד ה דברים והקב"ה נותן בו י דברים".

על פי רבי טרפון המשלים ארבעה עשר יום מסברתו, יכולה סברה זו להיות אחת מן הסברות, כמו כל סברה אחרת המביאה לארבעה עשר יום. על פי חכמים, זו אינה סברה, אלא תובנה מקראית מפורשת, ועל כן ה'שבעה ימים דשכינה' מבוססת על חלקו של הקב"ה באדם.

ב. בשם רבינו חיים הכהן⁹

דמן הדין הוה ליה לומר ק"ו לשכינה לעולם אלא דנקטי יד יום כנגד ב הסגרות, דלא מצינו יותר מב' הסגרות, וכלשון הזה מצינו בפרקי דרבי אליעזר, ק"ו לשכינה ב הסגרות.

כלומר, שלפי מן המקרא לא מצינו במצורע, כדי שיהיה מצורע מוחלט לעולם יותר משתי הסגרות. הסבר זה לקוח מן הפרקטיקה של דיני מצורע. כיון, שמרים צריכה להיות מוסגרת יותר משבעה ימים (=ק"ו ממנף), אין ברירה אלא להסגירה 'מנה אחת נוספת' כאשר כל מנת הסגרה כזו הינה שבעת ימים. הסבר זה מתאים לדעת רבי טרפון, המוסיף קצת מעל שבעה ימים, כי הלא זה ק"ו ממנף, מאידך עקב הפרקטיקה של הלכות מצורע, נכנסת מסגרת המינוף לארבעה עשר יום.

ג. בשם ר"ש מקינון בספר כריתות¹⁰

כי אין אנו יכולים להוסיף אלא מעלה אחת, דהא קרא זה אתא לגלויי לנו דין ק"ו וא"כ בא לפרש ולא לסתום וא"כ תפסת מועט תפסת, ואם באת להוסיף לא ידעת כמה.

הסבר זה לוגי וכללי, כיון שהתורה עובדת בדרגות שלימות (שביעיות ימים) והק"ו מורה לנו להוסיף מעבר למלמד, ובהעדר אינדיקציה לתוספת, התורה מורה לנו להוסיף דרגה אחת.

ד. בשם ר"ש מקינון בספר הכריתות¹¹ - נימוק שני

שכן מצינו בתורה, שלא העלה כבוד ה' זולתי מדרגה אחת, שהרי מקלל אביו ואמו מברך ה', שניהם שווים באופן המיתה והוא ששניהם בסקילה, ולא העלה כבוד ה' זולתי מדרגה אחת והוא שהוא נוסף על הסקילה היה נתלה וכו'...

⁹ בתוספות, בבא-בתרא קיא/א, ד"ה קל וחומר לשכינה יד כותב - "ורבינו חיים כהן מפרש קל וחומר לשכינה יותר מעט מז', וכיון דאפיקתיה מז' דהיינו הסגר, אוקמה אשני הסגרות וכן משמע באבות".

¹⁰ ספר כריתות בית א חדר ג.

¹¹ ספר כריתות בית א חדר ג.

זהו פירוש הלקוח מפרטי הדינים של **הלמד** דהיינו: השכינה. הסבר זה הינו ספציפי, לפגיעה בכבוד ה', ואינו כללי כהסברו הקודם. לפי דברי ר"ש מקינון, תליה הינה מיתת בית דין החמורה בדרגה אחת מסקילה. המברך את ה' היה ראוי למות בסקילה כמו מקלל אביו, ובנוסף בתליה. למרות זאת אומרת התורה, יומת מקלל אביו ואמו ומברך ה' באותה המיתה, בדרגה הנמוכה יותר - בסקילה. מכאן ראייה, שפגיעה זהה ב-ה' ובאביו, גורמת לכל היותר לעליית מדרגה אחת.

ה. פירוש הרמב"ן¹²

אם ישראל שש, הגר שתיים עשרה" ופירש הרמב"ן שזו דרך הלשון לכפול בכל מקום.

הרמב"ן דוחה את פרשנות ר"ת ורבינו חיים הכהן. הוא שואל עליהם מן המכילתא: איזה הסברים יכולים ראשונים אלה להביא למספר שתיים עשרה שגר צריך לעבוד אצל ישראל, מק"ו מישראל העובד בעצמו שש שנים? הנחת הרמב"ן, שאין הסבר למספר שתיים עשרה, ועל כן הוא קובע בפסקנות - "זו דרך הלשון לכפול בכל מקום".

הרמב"ן אם כן, לא מתייחס למספרים - 14 ו-6 כאל יסודות של מינוף בק"ו, אלא כעניין לשוני גרידה ללא משמעות קונקרטית לק"ו.

ו. רלב"ג¹³

¹² ע"פ המכילתא ריש משפטים. חידושי הרמב"ן, בבא-בתרא קיא/א. לאחר ששולל הרמב"ן את שני הפירושים בתוספות (ר"ת ורבינו חיים הכהן) כותב הרמב"ן - "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 ומה ישראל עובד שש אף הגר עובד שש".

מנחם אלון, בספרו המונומנטלי **המשפט העברי** עמוד 295, הערה 216, כותב על עניין זה "ומסתבר כרמב"ן, שפירש כך דרך הלשון לכפול בכל מקום".

אפשר שפרשנות זו, טובה להבנת לשון המקרא, אך בהקשר של ק"ו היא מציבה בפנינו אתגר חשיבה, האמנם דרכו של כל ק"ו ממנף מקראי, לכפול את כוחו של המלמד?

¹³ (**שערי צדק** - המיוחס לרלב"ג). זהו ניסיון לעצב את הק"ו והדיו באופן פורמלי. הק"ו הינו היקש (=סילוגיזם) וההיקשים הלוגיים כפופים לחוקים. אחד מחוקי ההקש הבסיסיים ביותר - שאין בהיקש יותר מהקדמותיו'. מובן שרלב"ג מתכוון לק"ו המדוּת המורכב משלש הנחות, שמהן מוסקת ההלכה. אם אנו מניחים (כדעת שוורץ, חוקר הק"ו) שק"ו הינו סילוגיזם פשוט מסוג - BARBARA, ברור שתוצאת ההיקש נגזרת באופן ישיר מהנחותיו, ואכ"מ.

"אין בהקש יותר ממה שיש בהקדמותיו" פירוש מתחום הלוגיקה הקלאסית.¹⁴

סיכום

מכלול הפרשנויות הללו מעלה את התמונה הבאה:
קבוצת ההסברים: א, ב, ד מספקת הסבר ספציפי אשר קשור לדיני מצורע/הסגרה, וליחס בין הקב"ה לבין ההורים. כל אלו הם תכנים של הקו"ח המסויים בו אנו עוסקים, ואינם קשורים לסכימה הכללית של קל וחומר.
הסברים ג, ו הם הסברים לוגיים, כלליים. הם מתווים דרך לסכימה הכללית של ק"ו ממנף.
הסבר ה הוא הסבר פרשני, אולם לאו דווקא ספציפי לקל וחומר הזה. ישנו כאן עיקרון כללי שדרך הכתוב לכפול דבריו.

ב. תפקיד הדוגמאות מן המקרא בברייתא די"ג מדות

מחלוקת רש"י ורשב"ם בהבנת המגמה של הברייתא דדוגמאות לאחר שר' ישמעאל מונה את יג המדות בניסוחן הפורמלי, חוזרת הברייתא דדוגמאות ומביאה דוגמא לכל אחת מן המידות מתוך פסוקי המקרא. הפתיח לכל מידה הינו קבוע: X כיצד?
 בין הראשונים, מצינו שתי שיטות להבנת הפתיח הנ"ל:
רש"י במסכת זבחים כותב - "מדין ק"ו כיצד? מנין שהתורה ניתנת לידרש ק"ו".
הרשב"ם במסכת בבא-בתרא כותב -

בריש תורת כהנים תניא רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת בהן, מקל וחומר ומגזרה שוה ומבנין אב וכו'... והדר מפרש להו חדא חדא. מקל וחומר כיצד? באיזה ענין אנו דורשין דבר מדבר על ידי קל וחומר.

פרשני המדות, זיהו את המחלוקת בין שני הראשונים וכל אחד ניסה לתרץ את המחלוקת בדרכו. אנו ניזקק לדיון זה בהקשר לשאלת המקור למדות בכלל, ולק"ו בפרט.

מפרשנותו של רש"י למילה 'כיצד' עולה כי היא נוגעת בשאלת מקורה של המידה, ולא ביישום שלה. כך אכן נראה גם מתוך פשט הברייתא, ועל פי הפרשנות

¹⁴ כלל זה נחשב כבר בימי הביניים כאחד משמונה כללי היקש ידועים. הסברים מפורטים יותר עליהם ניתן למצוא אצל שמואל הוגו ברגמן, **מבוא לתורת ההגיון**, מוסד ביאליק ירושלים, עמודים 294-298.

האמוראית בסוגיית בבא-קמא. על פי רש"י התשובה לשאלה 'כיצד?' הינה הפנייה לפסוקי המקרא ('ואביה ירק ירק'). משם אנו למדים את מקורה של מידת הק"ו.

על אף שכך באמת נראה מהתייחסות חז"ל, פרשנות זו מעוררת מספר קשיים: א. ההנחה המקובלת על כל הפרשנים, ראשונים ואחרונים כאחד, הינה שמקור המידות הוא 'הלכה למשה מסיני', כיצד מתיישבת הנחה זו עם פרשנותו של רש"י לפתיח הנוגע לק"ו?¹⁵

ב. בכל הדוגמאות הנוספות לשאר המידות, אין פרשנותו של רש"י עולה יפה. למעט הק"ו הכתוב בצורה כמעט מפורשת בתורה, לגבי המדות האחרות, לא מופיע במפורש בתורה יישום שלהן. בברייתא דדוגמאות מופיעות דוגמאות שמיישמות את המדות השונות על המקרא. חז"ל באמצעות מידות הדרש 'מנתקים' את הפסוקים מן ההקשר המקומי ודורשים אותם על פי מידת הדרש הרלוונטית.

ג. על פי רש"י הנסוח היה צריך להיות 'מנין' ולא 'כיצד'! הרשב"ם, בהיותו ער לקשיים אלו, פירש את הפתיח באופן שונה. 'באיזה ענין אנו דורשין' הן מילים תחליפיות ל- 'מהי צורת היישום של המידה בפסוקי המקרא' מעין הגדרה מילונית.

הרשב"ם מבין שהברייתא נועדה לענות על צורך חיוני - כיצד ליישם את מדות הדרש בכתובים, בהעדר הגדרות אבסטרקטיות. על פי פרשנות זו, המקורות המקראיים המוצגים כדוגמאות לצורת היישום של המדות, נבחרו בקפידה כדי להיות המקורות המתאימים ביותר למטרה זו. הפרשנות האמוראית והבתר תלמודית לברייתא די"ג מידות (בנושא הק"ו), מבוססת בעיקרה למחלוקת התנאים במשנה. גם כללי הדיו העיקריים, מבוססים ברובם על הדגם הבסיסי בברייתא די"ג מידות.

הצעה בהבנת רש"י

כדי לנסות ולהבין את פרשנותו של רש"י, נהא חייבים להניח שבפרשנותו התכוון רש"י למידת הק"ו בלבד. הנחה זו, בלויית הסבר נוסף תוכל ליישב את הקשיים שעלו לעיל ביחס לפרשנותו של רש"י.

נראה לומר, שרש"י התכוון לכך שק"ו הינה מידה הכתובה בתורה, ובנוסף לכך היא גם מקובלת כהלכה למשה מסיני, כחלק מכל שאר המידות. אם כן, יש למידה זו ייחודיות: בעוד שכל שאר המידות נאמרו למשה בעל-פה, כהלכה למשה מסיני,

¹⁵ ראה הרב אברהם שושנה, ספרא דבי רב ירושלים-קליבלנד, תשנ"א, מבוא לברייתא די"ג מידות, עמודים 185-178.

היסק הקל וחומר גם מוצג במפורש במקרא.¹⁶ מסיבה זו בברייתא דדוגמאות ישנו הבדל בולט בהתייחסות למידות השונות. ביחס לקל וחומר מובא מקור בו התורה עצמה עושה שימוש במתודה הזו, בעוד שביחס לשאר המידות מובאת דוגמא ליישום מידת הדרש על ידי חז"ל. מסיבה זו רש"י מסביר את המילה 'כיצד' באופן שונה ביחס למידת ק"ו, בשונה משאר כל המידות האחרות.

מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'

והנה, דבר דומה נמצא במידה הסוגרת את רשימת יג מידות הדרש - "וכן שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". כפי שכבר הערנו בדף לפרשת בא ולפרשת במדבר, באופן מיוחד למידה זו בלבד, הפתיח המציג מידה זו במקורות התנאיים הינו - "זו מידה בתורה". הראב"ד בפרושו לברייתא דר' ישמעאל עמד על כך, ופירש את העניין.

הרי לך מידה כתובה בתורה, והשאר כולה מן הקבלה (=הלכה למשה מסיני, ח.ג) חוץ משני כתובים המכחישים זה את זה, שגם היא מפורשת בתורה כדאמרינן לקמן, כתוב אחד אומר 'וירד ד' על הר סיני' וכתוב אחר אומר 'כי מי השמים דברתי עמכם' בא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, שנאמר 'מן השמים השמיעך את קולו ליסרוך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה' וכו'... הראב"ד מסביר שמידה זו ומידת הק"ו הן שתי המידות היחידות הכתובות במפורש בתורה ואין אף דוגמא בתורה עצמה לבצוע גזירה שוה, או כל מידה אחרת.

כאשר פריט מידע מקראי יוצא מן הכלל, אין התורה עצמה מפרשת לנו שמטרת יציאתו מן הכלל היתה להקל ולא להחמיר ככתוב במידה זו ('כל דבר שהיה בכלל וכו'...). חז"ל הם הדורשים את הפסוקים באופן זה, בשל יג מידות הדרש שקבלו כהלכה למשה מסיני.

לעומת זאת, שתי מידות אלו (קל וחומר ושני כתובים המכחישים זה את זה) המודגמות ומבוצעות **בתורה** עצמה. עצם העובדה, שהתורה כותבת את הפסוק המכריע, פרושה בעיני הראב"ד שהתורה עצמה מבצעת את ההכרעה בפסוקים הסותרים.

השלכות לייחודיות של מידת 'שני כתובים המכחישים'

בשל כך פירש הראב"ד (בפירושו על מידת ק"ו), בעניין 'שני כתובין' פירוש מקורי וייחודי כדלקמן:¹⁷

¹⁶ אמנם זהו קל וחומר מסברא שמבוסס על נתון אחד, ולא קל וחומר מידותי. ראה על כך בדפים לפרשיות נח, לך לך, וישלח ויתרו. אנו נשוב עוד לנקודה זו להלן.

¹⁷ ראה בדף לפרשת בא.

וכך פירושו, זו מידה נוהגת בתורה שיש כתובים המכחישים זה את זה כלומר שהן נראין כמכחישין זה את זה, עד שיבא הכתוב השלישי ומתרץ אותם, הילכך מכאן יש לנו ללמוד ולתרץ כל שני כתובין שהן קשין זה על זה (שנדמה) [שנדחה] אחד מהם ולא שנחזיק את התורה בשבוש.

הרעיון של הראב"ד המרחיב את צורת היישום של מידה זו לכל שני פסוקים בתורה, (ללא פסוק שלישי) הנראים כמכחישים זה את זה, אינו מוזכר ולו ברמז בתאור המידה עצמה בברייתא. הראב"ד מבין, שמידה זו מצווה עלינו לתרץ כל סתירה מקראית בין שני פסוקים ולנסות לדחות אחד מהם, כי יש בכך שיבוש של התורה. מאין לקח הראב"ד את חידושו זה? התשובה לכך מצויה בדבריו עצמו, משום שזו **מידה הכתובה בתורה**, לאמר: התורה עצמה הדגימה לנו כיצד לנהוג בשני פסוקים סותרים, אין להשאירם במצב זה, אלא יש חובה לבצע הרמוניזציה ו/או הכרעה בין שניהם, ולכן **מוצג הפסוק השלישי**, כדוגמא לצורת היישום של המידה. העובדה שהתורה כותבת במפורש את המידה ומוסיפה על כך גם הלל"מ שמורה לנו להשתמש באותה מידה, (במסגרת כלל מידות הדרש), היא אשר גורמת לראב"ד לחפש הרחבה של המידה הזו, מעבר לכתוב במקרא.

השלכה אפשרית על מידת הקל וחומר

הראב"ד אינו משלים את הרעיון לגבי מידת הק"ו על אף שהק"ו היה הגורם שגרם ליצירת התובנה הנ"ל.

ניתן ליישם באופן דומה את הרעיון גם על מידת הק"ו שאף היא **מידה הכתובה בתורה**. התורה הדגימה לנו באופן מפורש כיצד ליישם את המידה מכל היבט אך במיוחד בנושא הדיו.

הדגמה זו, על פי רעיון הראב"ד, מרחיבה את צורת היישום של מידת הק"ו מעבר למתחייב מן הפורמליות שלה כפי שהיא מופיעה במקרא וכפי שהיא מוצגת בברייתא. באיזה אופן נוכל להרחיב את צורת היישום?

יתכן שהק"ו המידותי הוא הרחבה. דהיינו: היסק הלכתי בעל תוקף מעין דאורייתא על סמך שלש הנחות (ראה בדפים לפרשיות נח, חיי שרה - תשס"ה). הרחבה זו בנושא הק"ו דומה להרחבה שעשה הראב"ד בעניין 'שני כתובים המכחישין זה את זה'¹⁸.

היישום של תובנה זו התבצע על ידי חז"ל החל מתקופת התנאים (ראה

¹⁸ הסבר זה עונה גם על שאלות נוספות כמו: אם הק"ו הוא הגיוני מדוע אנו צריכים אישור מן הקב"ה ליישם אותו על הלכות מקראיות? משום שק"ו מדותי הוא הרחבה שהגיעה מהלכה למשה מסיני!!

לדוגמא הק"ו במשנת בבא-קמא לעיל) ולמעשה רוב הק"ו בספרות חז"ל הם מידותיים.¹⁹ רעיון זה של הראב"ד, מקרב מאוד את דעות רש"י ורשב"ם ומצמצם במידת מה את הסתירה לכאורה היוצאת מפרושם לפתיח 'כיצד', ולמשמעות פירושם, בהקשר למקורן של המידות. נסכם איפה ונאמר, ההרחבה שעושים חז"ל מן הק"ו הסברתי המבוסס על נתון אחד, לק"ו מדותי בעל שלשה נתונים היא ההרחבה שהגיעה מהלכה למשה מסיני.

¹⁹ הראב"ד הניח שעובדה זו מוכרת וידועה לכל ועל כן הוא לא טרח להסבירה, כמו את ההרחבה בעניין 'שני כתובים'.

תובנות מפרשת בהעלותך

1. ב'ספרות הכללים' מובאים מאות כללים, לצורת היישום של מידת הק"ו בצרוף דין 'דיו'.
2. על פי הסתמא בבבא-קמא, המחלוקת המפורסמת בין ר' טרפון וחכמים (משנת שור המזיק), היא בפרוש הפסוקים מן המקרא אודות 'מרים והשכינה'.
3. על פי רש"י, 'הלא תיכלם' "היא לשון תימה והוא לשון קל וחומר".
4. אפשרויות ההסבר של חכמים ורבי טרפון לפסוקי המקרא, יכולים להיות בסיס גם להוצרותם של שני סוגי ק"ו מפורש וסתום, המופיעים בברייתא דל"ב מידות.
5. אנו מציעים להעמיד את מחלוקת חכמים ורבי טרפון באופיה של מידת הק"ו: חכמים סוברים שק"ו הינה אחת ממידות ההיקש, בנוסף לג"ש ובניין אב. הקולא והחומרא הם רק הסיבה לביצוע ההיקש. רבי טרפון סבור, שמהותו של הק"ו ממנפת. הקולא והחומרא אינם רק גורם לבצוע הק"ו אלא גם תוצאה אפשרית. לכן כאשר ה'דיו' מייתר את תוצאת הק"ו ומבטל את מינופו, הק"ו מתקיים והדיו מתבטל.
6. ההסברים האפשריים לדין 'דיו' הספיציפי ב'מרים והשכינה' מתחלקים להסברים ספיציפיים שנוגעים למקרה זה בלבד, הסברים לוגיים כלליים, והסבר פרשני.
7. הראב"ד מסביר שמידת הק"ו, ומידת 'שני כתובין המכחישין זה את זה' הן שתי המידות היחידות הכתובות בתורה, כלומר: הן שתי המידות היחידות שצורת יישומן מודגמת בתורה על פסוקי התורה. לדוגמא, אין בתורה צורת יישום של גזירה שווה.
8. הראב"ד מרחיב את ההבנה מן המידה 'שני כתובין' באופן שחובה עלינו לתרץ כל סתירה מקראית בין שני פסוקים. זאת בדיוק כפי שהתורה עצמה מציגה פסוק שלישי כדי להכריע ביניהם.

■ פרשת שלח לך ■

המידות הנדונות

- יצא מן הכלל לטעון טוען אחר שהוא כעניינו.
- יצא מן הכלל לטעון טוען אחר שלא כעניינו.
- יצא לידון בדבר החדש.
- דבר שיצא מן הכלל.

מתוך המאמר

- האם ייתכן מצב שבו כל עם ישראל ישכח את התורה?
- מהו היחס בין פירוש על דרך הפשט לבין פירוש מדרשי?
- באילו מובנים חמורות שלוש העבירות החמורות?
- מה עושים במצב של קונפליקט פרשני: האם עדיף לדחוק בלשון או בסברא?
- איזו ממידות הפרט שיצא מן הכלל יוצאת להחמיר?
- מדוע התורה חוזרת על פרשת השגגות שכבר הופיעה בפרשת ויקרא?

מקורות מדרשיים לפרשת שלח

וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר יקוק אל משה: את כל אשר צוה יקוק אליכם ביד משה מן היום אשר צוה יקוק והלאה לדתיכם: והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח ליקוק ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטת: (במדבר טו, כב-כד)

...ואם נפש אחת תחטא בשגגה והקריבה עז בת שנתה לחטאת: (שם, כז)

(קיא) וכי תשגו ולא תעשו ע"ז היתה בכלל כל המצוות שהצבור מביא עליה פר והרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהא צבור מביא עליה [פר ושעיר] פר לעולה ושעיר לחטאת לכך נאמרה פרשה זו: וכי תשגו ולא תעשו, בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה ת"ל והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה יחד הכתוב מצוה זו אמורה בפני עצמה ואיזו זו ע"ז אתה אומר זו ע"ז או אינו אלא אחת מכל מצות האמורות בתורה ת"ל וכי תשגו ולא תעשו באו כל המצות ללמד על מצוה אחת מה העובר על כל המצות פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה אף העובר על מצוה אחת פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה [ואיזו זו ע"ז] שני לעבור בריתו (דברים יז ב) ואין ברית אלא תורה שני' אלה דברי הברית (שם/דברים/ כח ט). רבי אומר נאמר כאן כל ונאמר להלן כל מה כל האמור להלן בעבודה זרה הכתוב מדבר אף כל האמור כאן בעבודה זרה הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)

(קיב) ואם נפש אחת תחטא בשגגה, ע"ז היתה בכלל כל המצות שהיחיד מביא עליהם כשבה או שעירה נשיא מביא שעיר משיח ובית דין מביאים פר הרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהו יחיד ונשיא ומשיח מביאים עליה עז בת שנתה לחטאת לכך נאמרה פרשה זו, [נפש אחת תחטא] בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה אמרת במה הענין מדבר בע"ז. ר' יצחק אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה הרי אתה דן צבור היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו ויחיד היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו מה להלן בע"ז הכתוב מדבר אף כאן בע"ז הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)

א. מבט כללי על הפסוקים והמדרשים

מבוא

בפרק טו, לאחר דיני נסכים וחלה מובאת פרשה עלומה, שמתוך הפסוקים קשה להבין במה בדיוק היא עוסקת. מפשט הכתובים (ראה במלבי"ם כאן אות לג) עולה כי מדובר במצב בו עם ישראל לא עושה את כל המצוות שבתורה בשוגג. בפסוק כג התורה עוד חוזרת ומדגישה שמדובר על כל המצוות כולן, מאלו שניתנו לנו בסיני ביום שנצטוונו בהן, והלאה לכל אורך ההיסטוריה.¹ לאחר מכן הפרשה מפרטת יותר, ומחלקת את התייחסויותיה בין מצב שבו 'עיני העדה' הם הגורמים לשגגה הזו (וזה משמעות הלשון 'מעייני העדה נעשתה לשגגה' בפס' כד) לבין מצב שבו יחיד שוגג בכך (ראה פס' כז). בסוף הפרשה מובא דינו של המזיד ('העושה ביד רמה', ראה פסוק ל).

על פניו נראה שהאדם החוטא מצוי כאן במצב של 'תינוק שנשבה', כלומר הוא שוגג בכל מצוות התורה כולן (ראה גם בדברי הרמב"ן שיובאו להלן). מצב כזה פירושו הוא שאותו אדם כלל לא יודע שניתנה תורה ושישנן בה מצוות, ובודאי לא מהן אותן מצוות. בפסוקים הראשונים, שם התורה מתייחסת למצב בו 'עיני העדה' הם השוגגים בכל מצוות התורה, הוא מצב קיצוני שבעתיים. לא ברור כיצד בכלל ייתכן מצב כזה (שכל עם ישראל שוכח את התורה). יותר מכך: אם אכן התרחש מצב כזה, מה פירוש 'עיני העדה'? האם יש בעם ישראל בתי דינים ונושאי תפקידים תורניים-הלכתיים במצב שבו השתכחה תורה מישראל ח"ו? ואם באמת כולם שכחו הכל, אז לא ברור כיצד הם נזכרים בכך מחדש (האם את פרשת פר העלם דבר הם לא שכחו?). ועוד לא התייחסנו להבטחה "כי לא תישכח מפי זרעו" (דברים לא, כא).²

¹ לשם השוואה, בפסוקים שעוסקים בשגגת עבירות רגילות בפרשת ויקרא נאמר "אחת מכל מצוות ה'". לעומת זאת, בפסוקים כאן נאמר פעמיים "כל המצוות". ראה גם בדברי הרמב"ן שיידונו להלן בח"ג.

² היה מקום לומר שמדובר כאן על שגגה של עדה כלשהי, ולא של כלל ישראל. אולם פשט הכתובים מורה שמדובר על כלל ישראל. יותר מכך, חז"ל גם הם יישמו זאת על הוראת ב"ד הגדול של כל ישראל (ראה רמב"ם שגגות פי"ב-ט"ו).
מעניין להפנות כאן לתשובת בעל הבן איש חי, בחלק סוד ישרים סי' ו, שם הוא מספר על מצב בו כל קהילת בגדד המעטירה (הרב היה סבו) הניחה במשך דורות תפילין מעוגלות (שהן פסולות לחלוטין). משולח מארץ ישראל העמיד את הרב של בגדד על חומרת המצב,

מדרשי חז"ל

שני המדרשים המובאים למעלה מתחבטים בהגדרת המצב בו עוסקים הפסוקים הללו. שניהם מגיעים למסקנה, משיקולים שונים, שמדובר כאן בחטא של עבודה זרה. כך גם ניתן למצוא במדרשים רבים אחרים (ראה בבלי הוריות ח ע"א, וירושלמי נדרים ג, ט ועוד).

על אף האמור בסעיף הקודם, שני המדרשים מניחים כמובן מאליו שמדובר כאן בשגגה של מצווה אחת, ולא בשגגה של כל התורה.³ לאור הנחה זו הם ניגשים לברר באיזו מצווה מדובר, ורק על נקודה זו מובאים בהם המקורות והראיות. הטעם להנחה זו אינו מובא בשני המדרשים, אולם ניתן לשער כי הוא נעוץ בשיקול שהעלינו למעלה. חז"ל כנראה מניחים שלא ייתכן מצב בו כל הציבור ישכח את כל התורה כולה. עדיין נותרות שתי אפשרויות שונות להבין את הפסוקים: א. מדובר על מצווה אחת קונקרטית. ב. מדובר על שגגת מצווה כלשהי מתוך כלל המצוות (ולאו דווקא אחת מסויימת).

האפשרות השנייה אינה באה בחשבון, שכן ישנם פסוקים בפרשת ויקרא אשר מורים לנו מה עלינו לעשות בעת שגגה של יחיד וציבור באחת מן המצוות. על כן ברור שכאן מדובר בעבירה חריגה שלגביה נאמרה הפרשה הזו וחדשה לגביה דינים שונים מאלו שקיימים בשאר העבירות. המדרשים מסיקים שעבירה זו היא עבודה זרה, אשר שקולה לכל המצוות כולן (ולכן התורה מתבטאת כאן כאילו שמדובר במעבר על כל המצוות).

מבני המדרשים: מבט כללי

באופן כללי השיקול אשר מוכיח כי מדובר כאן בעבודה זרה, מבוסס על אחת ממידות 'דבר שיצא מן הכלל', הן לגבי יחיד והן לגבי ציבור. כפי שמפורש במדרשים עצמם, בעבירה רגילה יחיד מביא על חטאתו כשבה או שעירה, ואילו כאן התורה קובעת לו אפשרות אחת: אך ורק שעירה (ראה גם ברש"י על פסוק כז, ושפ"ח שם). בעבירה רגילה ציבור מביא על שגגתו (למשל הוראת בי"ד בטעות)

וכולם החליפו את תפליהם. זהו מקרה של העלם מצווה מציבור שלם. נציין כי **הבן איש חי** קובע שם שלא יעלה על הדעת לומר שכולם לא קיימו מצוות הנחת תפילין מימיהם. זוהי טענה מרחיקת לכת, ואכ"מ.

³ אמנם ייתכן שהדבר תלוי בגירסאות. הגר"א אינו גורס כאן "באחת מכל", ולכאורה משמע שהיתה הווא אמינא שמדובר בשגגה על כל המצוות כולן. ראה בגירסא שבמלבי"ם כאן אות לב, ובדיון באות לג.

פר לחטאת, ואילו כאן מביא הציבור פר לעולה ושעיר לחטאת (ראה גם ברשי על פס' כב).⁴ החריגה הזו (היציאה מן הכלל) לחומרא מוכיחה שבשני המקרים הללו מדובר בעבירה מיוחדת, שדינה שונה מדין של שאר העבירות, ומסקנת המדרש היא שזוהי עבירת ע"ז.

בפתיחת שני המדרשים הללו מופיע דין שנלמד מיציאת הע"ז מן הכלל: להחמיר על ע"ז להידון ב[חטאת] קבועה. רק אחר כך מופיע דיון מנין אנו יודעים בכלל שמדובר כאן בע"ז, וכפי שראינו בדיון זה משתמשים שוב באחת ממידות הדרש 'דבר שיצא מן הכלל'. מהלך זה של המדרשים הללו אומר דרשני.

מידת הדרש: ניתוח על דרך האלימינציה

ראשית, עלינו לברר באיזו מארבע מידות 'דבר שיצא מן הכלל' משתמש המדרש. 'דבר שהיה בכלל יוצא ללמד' יוצא ללמד על הכלל, ואילו כאן המסקנה נוגעת רק לע"ז, שהיא הפרט שיצא.

אפשרות נוספת היא שמדובר כאן על 'דבר שיצא לידון בדבר החדש'. במקרה כזה אנו לא מחזירים אותו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. במידה זו החידוש נאמר על הפרט שיצא ולא על הכלל, ולכן היא באה בחשבון כפירוש למדרש דידן: הפרט יצא ללמד דבר חדש: שהיא חייבת חטאת קבועה. ולמדנו מכאן ששגגת ע"ז לא תתחייב בקרבנות שמתחייבים על שגגת שאר עבירות, שכן הכתוב לא החזירה אל הכלל בפירוש.

אמנם אפשרות זו גם היא קשה, שכן הכתוב קובע מפורשות שהקרבת על שגגת ע"ז (בהנחה שמדובר בע"ז) הוא שונה. מדוע שתעלה כאן הו"א ליישם את קרבנות השוגג הרגילים על ע"ז כאשר התורה עצמה קובעת במפורש את ההיפך?⁵

⁴ לכאורה נראה שהביטוי 'קבועה' במדרש הראשון אינו מדויק. במדרש השני אכן חטאת היחיד אינה קבועה, שכן ניתן להביא שעירה או כשבה, ובע"ז זה קרבן קבוע: רק שעירה. אולם לגבי חטאת הציבור, הרי היא קבועה בכל העבירות ולא רק לגבי ע"ז. אם כן, היציאה מן הכלל לא באה לקבוע אותה, אלא להגדיר קרבן שונה. הביטוי 'לקבוע' השתרבב כנראה בטעות מתוך הדמיון בין שני המדרשים הללו. בגירסת המלבי"ם לספרי מופיע הביטוי הזה כגירסא בשני המדרשים. ראה שם באות מ, שהביא כי הגר"א מחק זאת, והוא מנסה לקיימה בכל זאת.

⁵ אולי היה מקום לומר שעלתה כאן אפשרות ליישם על ע"ז הלכות אחרות שנוהגות בשאר השגגות, ועל כך עונים שהכתוב לא החזירה לכלל ולכן אין ליישם אותן לגבי ע"ז. אולם אין כל רמז לדיון כזה במדרש. שום הלכה נוספת אינה עולה כאן. לכן נראה שלא זו מידת הדרש בה משתמשים כאן.

אם כן, אנו נאלצים להסיק שמדובר כאן על אחת משתי מידות 'דבר שיצא לטעון טוען אחר' ('כעניינו' או 'שלא כעניינו'). במקרים אלו היציאה מלמדת על הפרט ולא על הכלל, ומבחינה זו מידות אלו מתאימות למדרש הזה. ברור שלא מדובר כאן במידת 'דבר שיצא מן הכלל לטעון טוען אחר שהוא כעניינו', שהרי במקרה זה הפרט יוצא להקל ולא להחמיר, ואילו כאן אומרים חז"ל שהוא יצא להחמיר עליו.⁶ אם כן, נראה לכאורה שמדובר על מידת 'דבר שיצא מן הכלל לטעון טוען אחר שלא כעניינו'. כאן הפרט יוצא להקל ולהחמיר, ולכן זוהי אפשרות גם כאן. מידה זו נדונה אצלנו בדף לפרשת תזריע. ראינו שם שהיציאה של הפרט 'שלא כעניינו' מאופיינת בכך שהוא מתואר באופן שונה לגמרי מתיאורו של הכלל שמתוכו הוא יצא. שאלנו שם מדוע בכלל נצרכת מידת דרש במצב כזה, הרי התורה עצמה מצווה אותנו בכל מה שנוהג לגבי הפרט? ראינו כי הראב"ד ור' נתנאל הקדוש מקיננו הסכימו שהמידה הזו רק מוודאת שלא נשליך בחזרה מהפרט אל הכלל שמתוכו הוא יצא. לשון אחר, שלא נסיק שכל שגגת יחיד צריכה דווקא שעירה, או שכל שגגת ציבור מצריכה פר לעולה ושעיר לחטאת במקום פר לחטאת.

אמנם כל זה אינו מופיע במדרשים שלנו. לא נראה שהדיון כאן עוסק בשלילת האפשרויות התיאורטיות הללו לגבי שני הכללים, אלא בעצם ההלכות שנוגעות לפרטים. אם כן, חוזרת השאלה מדוע בכלל נחוצה כאן מידת דרש. לא נדרש כאן מאומה, ולא ברור מדוע (והאם) משתמשים כאן במידת דרש כלשהי, ובאיזו מהן.

ננסה כעת לעקוב אחר מהלך המדרשים הללו, ומתוך כך ננסה להבין מהו תפקידה (אם בכלל יש כזה) של מידת הדרש במהלך שני המדרשים הנדונים.

ב. הסבר מהלך המדרשים

מדרש ראשון: תיאור כללי

המדרש הראשון עוסק בע"ז של ציבור, כלומר הוראת בי"ד ששגגו בע"ז. כפי שכבר הערנו, המדרש מניח כמובן מאליו שמדובר כאן בעבירת ע"ז, ואין לכך כל נימוק. המדרש מסביר שע"ז יצאה מכלל כל המצוות, ללמד ששגגתה מחייבת בפר ושעיר.

⁶ אמנם ראה הערותינו בפרשת תזריע, שם עמדנו על כך שלא תמיד מדובר בחומרה.

בקטע הבא שואלים מנין באמת שמדובר בע"ז ולא באחת אחרת מכל שאר המצוות (כפי שביארנו למעלה, לא ייתכן שמדובר בכל אחת משאר המצוות)? לא ברור מדוע לא קבעו את הבירור הזה לפני המסקנות שנלמדות ממנו בקטע הקודם.

המדרש עונה על כך שהכתוב ייחד מצווה זו, וכנראה שזו ע"ז. לא ברור מדוע הייחוד של הכתוב מורה לנו שזוהי עבירת ע"ז. הרי הכתוב מייחד מצווה כלשהי, אולם מנין לנו כי זוהי עבירת ע"ז דווקא? ייתכן שהדרשן מבין זאת מתוך הסברא שע"ז היא העבירה החמורה ביותר.

מייד אח"כ שואלים שוב אולי זוהי מצווה אחרת. לא ברור מה לא נראה לבעל המדרש בתשובה שניתנה מייד לפני כן. מדוע הוא חוזר על השאלה הקודמת? התשובה המיוחדת היא שכלל המצוות מלמד אותנו על המצווה הזו, שנקראת 'ברית'. תשובה זו היא תמוהה, שכן המילה 'ברית' כלל אינה מופיעה בפרשתנו. בסוף המדרש מופיעה דעת רבי שלומד זאת מגז"ש 'כל'-'כל'.

למעשה, במהלך המדרש נראה שנדרשים שלוש פעמים לשאלה מניין שמדובר כאן בע"ז, ובכל פעם ניתנת תשובה שונה. מהלך זה תמוה מאד. כבר הערנו שגם עריכת המדרש לפיה היציאה של ע"ז מן הכלל נדרשת כבר בהתחלה, כאשר אנחנו עדיין לא יודעים בכלל שמדובר בעבירת ע"ז (שהרי זה עצמו נלמד מהיציאה מן הכלל), גם היא תמוהה.

הצעה להבנת מהות המדרש: יציאה ייחודית מן הכלל

ניתן אולי להציע הצעה אחרת להבנת מהלך המדרש. שאלנו מדוע בכלל נדרשת כאן מידת דרש, הרי בפרשתנו התורה עצמה מלמדת אותנו במפורש את ההלכות הנוגעות לע"ז. על כך ניתן לענות שהפרשה אמנם מלמדת אותנו את ההלכות, אולם אין בה כל רמז לשאלה על כך שמדובר בע"ז. ללא הדרש היינו חושבים כפירוש הפשטי, לפיו מדובר על שגגת כל התורה כולה.⁷

אם כן, המידה של יציאת הפרט מן הכלל נדרשת כאן כדי לגלות לנו שמדובר בעבירת ע"ז (יש לציין כי במדרש השני הדברים מפורשים בדעת ר' יצחק). הופעתה של המידה 'דבר שהיה בכלל' כאן אינה ההופעה הרגילה. בדרך כלל היציאה מן הכלל מלמדת אותנו פרט הלכתי לגבי הכלל או לגבי הפרט (תלוי באיזו מידת דרש מתוך מידות הכלל והפרט מדובר. ראה על כך לעיל). כאן היציאה מן הכלל

⁷ כך היא גירסת הגר"א במדרש עצמו, כפי שכבר הערנו. אמנם למעלה ראינו את הקשיים באפשרות זו, ונדון בהם להלן.

אינה מלמדת פרט הלכתי כלשהו, שכן ההלכות הייחודיות לקרבן על שגגת ע"ז מפורשות כאן בפרשה. היציאה כאן מלמדת אותנו מהי המצווה שעליה חלות ההלכות הייחודיות הללו. היציאה מלמדת אותנו שאין מדובר בשגגה על כל אחת מתוך כלל העבירות, אלא רק על עבירה אחת ייחודית. לכן המדרש מסיים את הקטע הראשון במילים: "לכך נאמרה פרשה זו".⁸

במובנים מסויימים, היציאה מן הכלל כאן כלל אינה מידת דרש. זהו תיאור המצב המקראי ותו לא. יש כאן שיקול שאם התורה מדברת על עבריין בשוגג ואומרת הלכות שונות מאלו הידועות לגביו, ניתן להסיק שכוונתה לדבר על מצווה ייחודית. הגדרתה של זו תלויה בדרשות נוספות.

המשך מהלך המדרש

אולם כעת עולה שאלה אחרת: אמנם ברור שלא מדובר כאן על כל אחת מכלל העבירות. היציאה מן הכלל מוכיחה שיש כאן עבירה ייחודית. אולם מנין לנו שזוהי דווקא עבירת ע"ז? הקטע הראשון קבע שמדובר בעבירת ע"ז, ואילו הקטע השני מפרט יותר כיצד הגענו למסקנה הזו.

המדרש מסביר זאת בכך שבאו כל המצוות ללמד על מצווה אחת. נראה כי המסקנה שמדובר בעבירת ע"ז היא מסברא. כפי שכבר הערנו, המילה 'ברית' אינה יכולה להוות מקור נאמן לכך, שכן היא כלל לא מופיעה בפרשתנו. לכן אין אפשרות להבין זאת כגז"ש, או אפילו כגילוי מילתא. מה שמוליך למסקנה שמדובר כאן בעבירת ע"ז היא הסברא שעבודה זרה נחשבת כהפרת ברית מהותית, ממש כמו עבירה על כלל המצוות.

ההסבר לכך הוא פשוט. שלוש העבירות החמורות בתורה הן: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. גילוי עריות ושפיכות דמים הן חמורות מצד עצמן, ומצד הנזקים שהן גורמות. עבודה זרה אינה גורמת נזקים מצד עצמה, אלא עוקרת את כל הבסיס של התורה. אם אין חובה לעבוד את ה' אלא את זולתו, או אז אין משמעות לכל מצוות התורה. אם כן, ייתכן שרציחה ועריות הן עבירות ששקולות מבחינת חומרתן לכל התורה כולה, אולם עבודה זרה היא עקירת כל התורה כולה בפועל. מי שעובד עבודה זרה אין משמעות לכל מצוותיו, שהרי הוא כלל אינו עובד את מי שנתן את המצוות הללו.

⁸ במדרשים מקבילים החיפוש הוא במפורש אחרי המצווה בה עוסקים הפסוקים. ראה, למשל, בבלי הוריות ח' ע"א, פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) המקביל על פרשתנו, מכילתא דר' ישמעאל בא, פסכתא דפסחא פרשה ה, ד"ה 'והיה לכם'.

הכינוי 'כל המצוות' שמופיע כאן אינו מופיע במובן של שקילות, אלא במובן של זהות: ישנה עבירה אחת שעבירה עליה זהה לחלוטין (ולא רק שקולה בחומרתה) למעבר על כל המצוות.⁹ עבירה כזו יש רק אחת בתורה: עבירת ע"ז. זוהי הפרת הברית ופריקת עול, כאילו עבר על כל העבירות שבתורה. אם כן, הדרש הזה עונה גם על דרישות הפשט. אכן מי שעובר על עבירת ע"ז עובר בפועל על כל המצוות שבתורה. זהו אופן אחר לתאר מצב שבו עוברים על המצוות כולן, בלי לעשות זאת בפועל.¹⁰

מדרש שני

המדרש השני עוסק בשגגת עבודה זרה של יחיד. החלוקה הסכמטית שלו מקבילה לגמרי למבנה של המדרש הראשון. אמנם תוכן החלק השני, אשר עוסק במקורות לכך שמדובר כאן בע"ז, הוא שונה לגמרי. למעלה ראינו שהמדרש לומד זאת מתוך הגילוי של כל המצוות (או מגז"ש, לפי רבי). ואילו כאן הלימוד מכלל המצוות אינו מופיע. במקומו ישנם כאן שני נימוקים אחרים: בתחילה מופיע כאן נימוק שלומד זאת מתוך הענין ('במה ענין מדבר').¹¹ המלבי"ם מסביר שהמשך הפרשה עוסק במגדף, שלפחות לדעה אחת הוא היה עובד ע"ז. נראה שלפי פירושו יש כאן שימוש במידת דבר הלמד מעניינו (ראה בדף לפרשת קדושים). הנימוק השני שמופיע כאן הוא הלימוד של ר' יצחק, אשר לומד זאת מתוך היציאה מן הכלל. אולם כפי שראינו בהסבר המדרש הראשון, לאחר הלימוד הזה עדיין ניתן לומר שמדובר כאן במצווה ספציפית אחרת, ולא דווקא בע"ז. אם כן, מניין לנו באמת שמדובר בע"ז?

יותר מכך, אם ר' יצחק אומר את נימוקו בסוף, לא סביר להבין את החלק הראשון

⁹ יש להעיר שההיקש כאן (וראה בבבלי שבת סט ע"א שזהו היקש של ע"ז לכל המצוות) אינו דומה להיקש רגיל בין שני פריטים ברשימה. מעצם העובדה שע"ז מכונה אצלנו 'כל המצוות' אנו לומדים על ההשוואה ביניהם. אמנם הרמב"ם בפייהמ"ש הוריות פ"ב מ"ד מבין שיש כאן היקש לפסוק הקודם. המקור שלו אינו ברור.

¹⁰ כך משתמע גם מדברי המלבי"ם כאן באות לג, והדברים מפורשים יותר ברמב"ן (ראה את דבריו להלן).

¹¹ היה מקום להבין זאת כשאלה שפותחת את הדיון, אולם ההבדל מהמדרש הראשון מרמז לנו אחרת. כך גם הבין זאת המלבי"ם על אתר. ראה באות מא. כאן גם ברורה יותר הכפילות עליה הערנו במדרש הראשון (שם לא מצאנו לה הסבר סביר).

של המדרש כאילו גם הוא מתכוין לשיקול של ר' יצחק. אם כן, על אף הדמיון הבלוט, נראה כי עלינו להבין גם את החלק הראשון במדרש זה באופן שונה ממה שהצענו במדרש הראשון.

הסבר אפשרי להבדל בין המדרשים

כבר הזכרנו שהמדרש הראשון עוסק בשגגת ע"ז של ציבור, בעוד המדרש השני עוסק בשגגת ע"ז של יחיד. ראינו בחלק א שלגבי ציבור אין כל אפשרות להבין את הכתובים כפשטם, שמדובר שעברו בשוגג על כל העבירות כולן. לעומת זאת, ביחיד ששגג ישנה אפשרות להסביר את הכתובים ביחיד אשר שגג בכל העבירות כולן, ולכן דינו שונה. נחזור כעת לשני המדרשים ונעמוד שוב על ההבדלים ביניהם.

המדרש הראשון שואל מדוע יצאה הפרשה הזו מהכלל של השגגות הרגילות. מכיון שמדובר בשגגת ציבור אין לנו אפשרות להבין שמדובר על שגגה בכל העבירות כולן. לכן נותרת האפשרות של עבירה אחת מיוחדת. היציאה מן הכלל מלמדת אותנו שאין הכוונה לעבירה אחת כלשהי, שהרי בכל העבירות הרגילות דינן מפורש בפרשת ויקרא. אם כן, בסוף הקטע הראשון למדנו כבר מתוך היציאה מן הכלל שמדובר בעבירה אחת מיוחדת. כעת נותרת לנו רק להבין איזו עבירה זו, ואנו לומדים מכל המצוות שזוהי ע"ז, כפי שביארנו לעיל.

לעומת זאת, המדרש השני עוסק בשגגת היחיד. כאן ישנה גם אפשרות שמדובר במי ששגג בכל העבירות כולן. אם כן, הקטע הראשון של המדרש, על אף דמיונו לקטע הראשון במדרש הראשון אינו יכול להתפרש כדרשת ר' יצחק, שהרי אנו צריכים לשלול את האפשרות שמדובר על כל העבירות כולן. זוהי מטרת הקטע הראשון במדרש השני.

הסבר המדרש השני

אולי אפשר לומר שמסיבה זו הקטע מתרכז בכך שאין הבחנה בין יחיד לנשיא ומשיח (=כהן גדול), ולא כמו במדרש הראשון שבו המיקוד הוא בהבדלים שיש בין קרבנות היחיד בכל העבירות לעומת ע"ז.¹² לגבי נשיא ומשיח למעשה בכלל אין כאן חומרא, שכן הם צריכים להביא פר (משיח) או שעיר (נשיא), וכעת כולם

¹² יש להעיר שלגבי משיח ונשיא נראה כי הפרשה שלנו מקילה ולא מחמירה. במקום להביא פר או שעיר מביאים עז. רק לגבי יחיד היא מחמירה, שכן היא מחייבת אותו להביא עז במקום החופש להביא עז או בכש.

מביאים כמו ההדיוט עז. אם היה מדובר כאן בעבירה על כל התורה לא היינו מוצאים קולא בפרשה זו.¹³

אם כן, לא מדובר על כל העבירות כולן, וגם לא על כל אחת מהן לחוד (שכן דינו של מצב כזה נקבע בפרשת ויקרא). כעת נותר לנו רק להוכיח שמדובר בע"ז. המדרש מביא הוכחה מתוך העניין (ממגדף). לאחר מכן הוא מביא את הדרשה של ר' יצחק, מעצם העובדה שהפרשה הזו יצאה מן הכלל. שאלנו מה הראיה לפי ר' יצחק שזו לא עבירה מסויימת אחרת, אלא דווקא ע"ז?

כדי להבין זאת יש לשים לב לניסוח של ר' יצחק. הוא אינו מדבר סתם על יציאה מן הכלל, אלא חוזר ומדגיש שוב את היציאה מן הכלל של שגגת הציבור ושל שגגת היחיד. מדוע בפרשה של יחיד הוא מביא גם את היציאה מן הכלל של שגגת הציבור? מסתבר שהוא לומד מהציבור על היחיד. שם ראינו שמדובר דווקא בע"ז, שכן מדובר בעבירה שזוהה למעבר על כל המצוות, ולכן גם כאן מדובר באותה עבירה. כלומר מה שמלמד כאן אינו היציאה מן הכלל של שגגת היחיד, אלא היציאה מן הכלל של שגגת הציבור.

למעשה, נראה מלשונו שיש כאן לימוד כפול: היציאה מן הכלל של הציבור מוכיחה שזוהו שגגת ע"ז. והיציאה מן הכלל של היחיד שנכתבה יחד עם הפרשה החריגה של הציבור, מלמדת שהיחיד עוסק באותה פרשה בה עסקו הפסוקים של הציבור.

לפי דברינו אין כאן יישום כפול של מידת דבר שיצא מן הכלל, אלא מיישמים אותו פעם אחת לגבי ציבור, ואח"כ היחיד נלמד מהציבור. אם כן, הקושי אותו העלינו לגבי המעגליות של השימוש במידת דבר שיצא מן הכלל נעלם.

יותר מכך, הרי אם לומדים ממידת 'דבר שיצא מן הכלל', אז מדוע עלינו להשתמש ביציאה מן הכלל של הציבור. נלמד ישירות מהיציאה מן הכלל של היחיד. מה יותר ברור לגבי ציבור מאשר לגבי היחיד? מוכח מכאן שר' יצחק אינו מתכוין ללמוד מהיציאה מן הכלל, אלא רק בהקשר של הציבור. גם שם העובדה שמדובר בע"ז מבוססת על הלימוד מכל המצוות שנתבאר לעיל. כעת היחיד מוקש לציבור, ומכאן עולה שגם פרשת שגגת היחיד עוסקת בשגגת ע"ז. זה בכלל לא נלמד ממידת 'דבר שיצא מן הכלל'.¹⁴

¹³ אמנם יש להעיר שגם אם מדובר כאן בעבירת ע"ז לא ברור מדוע יש קולא. אבל לפחות זה כבר לא חד כל כך כמו היחס בין עבירה אחת לבין כלל עבירות התורה (שזה בבחינת 'בכלל מאתיים מנה').

¹⁴ למעשה, הלימוד של היחיד מן הציבור הוא סוג של היקש. אולם זה לא היקש בין פריטים

ג. פשט ודרש – שיטת הרמב"ן¹⁵

מבוא

ממה שתואר עד כה עולה כי פשט הפסוקים עוסק בשגגת כל התורה כולה, כעין מצב של 'תינוק שנשבה', ואילו הדרש עוסק בשגגת ע"ז ששקולה (נכון יותר: זהה) לשגגת כל התורה. הרמב"ן על אתר מביא את שתי האפשרויות הללו, ומנסה לחבר את הפשט עם הדרש. המסקנה אליה הוא מגיע דומה מאד להצעתנו כאן. וכך הוא כותב (במדבר טו, כב):

וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה - הפרשה הזו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט [ראה אבע"ז על אתר] לומר שהוא קרבן על מי שלא עשה מה שצוה לעשות והוא שוגג. ודבריהם דברי רוח...

והנה חיוב הקרבן הזה בשגגת העדה משונה מן הקרבן האמור בפרשת ויקרא, כי שם חייב להביא פר לחטאת וכאן פר לעולה ושעיר לחטאת, ועל כן הוצרכו רבותינו לומר (הוריות ח א) שזה הקרבן על שגגת ע"ז.

ולשון הכתוב שלא נוציא אותו מפשוטו ומשמעו, יאמר וכי תשגו מכל המצות ותעברו על כל מה שצוה השם לכם ביד משה שלא תעשו דבר מכל מה שצוה אתכם תקריבו הקרבן הזה, ולכך לא הזכיר בכאן כאשר יאמר בקרבנות החטא "אחת מכל מצות ה'":

והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם. או שיאמרו כמו שזכר בספרי (שלח קטו) מפני מה אמר המקום לא שנעשה ונטול שכר

ברשימה, כמו במקרה של היקש רגיל, אלא היקש בי שתי יציאות מן הכלל. כבר עמדנו על כך בעבר שהמונח 'היקש' אצל חז"ל אינו מקבל משמעות קבועה. זהו שם כולל להשוואה אנלוגית.

¹⁵ דברי הרמב"ן הללו הובאו במאמרו של הרב יואל בן נון, "קהל שוגג" - חילוניים וחילוניות בהלכה, **אקדמות** י, כסליו תשס"א, כמקור לטענתו שכל ציבור חוטא הוא אוטומטית בחזקת שוגג. מ. אברהם, בתגובתו לדבריו, **אקדמות** יא, תשרי תשס"ב, טוען שאין למצוא בדברי הרמב"ן הללו כל מקור לטענה מרחיקת לכת כזו. ראה גם בתגובה לתגובה שם. כאן לא נוכל לעסוק בסוגיא מעניינת זו.

אנו לא עושים ולא נוטלין שכר, כענין שהיו ישראל אומרים ושואלים את יחזקאל, שנאמר (יחזקאל כ א) באו אנשים מזקני ישראל וישבו לפני, אמרו לו רבינו יחזקאל הרי עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו וכו'. או שישכחו את התורה, וכבר אירע לנו כן בעונותינו (כי) בימי מלכי ישראל הרשעים כגון ירבעם ששכחו רוב העם התורה והמצות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני. וזה שמוש לשון הכתוב שהשגה הזאת הנזכרת כאן היא בתורה ובמצות בכללן, ועל כן ייחדו להם רבותינו מצוה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצוה בהם, והיא עבודה זרה. ויהיה שיעור הכתוב, וכי תשגו - ללכת אחרי אלהים אחרים, ולא תעשו - דבר מכל מצות ה'. כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום:

בדברי הרמב"ן הללו גלום כמעט כל מה שהעלינו עד כאן. כאן נתמקד בקביעתו שההסבר הזה אינו מוציא את הכתוב ממשמעו וגם לא מפשוטו. נראה ש'משמעו' הוא הדרש, כלומר שמדובר כאן על שגגת עבודה זרה, ואילו 'פשוטו' הוא הפירוש שמדובר כאן במצב של שיכחת התורה.

מהו 'פשט'

כפי שראינו למעלה, לפחות ביחס לשגגת ציבור, מצב שבו כל ישראל הם תינוקות שנשבו הוא בלתי אפשרי. אם כן, ה'פשט' כאן אינו יכול להתרחש כלל. האם עדיין פירוש כזה ייחשב כ'פשט'? יש כאן פירוש שהוא אולי פשט המילים, אולם בפועל הוא לא יכול להתרחש.

לולא פשרת הרמב"ן, מצב כזה הוא קונפליקט בין הפשט הלשוני לבין הפשט הסברתי. מבחינת הסברא והבנת המציאות זה נראה דחוק, אולם בפשט הלשון זו אכן נראית הכוונה.

ישנה נטייה לפרש את המונח 'פשט' במשמעות המילולית הגלומה במילים עצמן. הפירושים הלא-פשטיים נתפסים כפירושים שהם רחוקים מהפשט המילולי ונוצרים משיקולים רחבים יותר.¹⁶

¹⁶ נושאים אלו נדונים לא מעט בשנים האחרונות. ראה, למשל, מאמריו של דוד הנשקה בהמעין משנת תשל"ז-ח, ואת תגובתו של הרב זאב ויטמן שם. כמו כן, ראה כמה מאמרים ופולמוסים בצהר גליונות יג-יד ועוד.

ידועים דבריו של בעל **החזון אי"ש**, אשר אמר שעדיף לדחוק בלשון מאשר לדחוק בסברא. יש שהביאו לכך מקור מדברי **הבית יוסף**, חיר"ד סי' רכח שכתב כך.¹⁷ הכללים הללו נראים כמו כללי הכוונה לפירוש הפשטי. אם כן, המושג 'פשט' אינו באמת המשמעות המילולית גרידא, אלא המשמעות הפשוטה יותר, מתוך מכלול השיקולים. לפי עיקרון זה, אם ישנה קושיא על הפשט ומתוכה מגיעים לפירוש על דרך הדרש, אזי פעמים רבות זה אינו דרש אלא פשט. במקרים שבהם התרחקנו מאד מהמשמעות הלשונית אנו נמשיך התייחס לכך כ'דרש'. אם כן, ההגדרה של המונח 'פשט' היא קשה מאד, ויש בה רכיבים מילוליים-לשוניים, וגם רכיבים סברתיים.¹⁸

אם כן, על רקע הקשיים שהעלינו למעלה ביחס לפירוש המילולי לפסוקים שבפרשתנו, נראה כי הצעתו של הרמב"ן לפרש שמדובר כאן על עבירת ע"ז, ויש בכך גם משום עבירה על כל מצוות התורה, יש לה בהחלט מקום גם כפירוש פשטי. הוא אשר אמר הרמב"ן שפירושו אינו מוציא את הפסוקים מפשוטם וגם לא ממשמעם.

אם נשוב כעת לנושא המדרשים שלנו, כעת אנו יכולים לשאול את עצמנו האם אלו הם מדרשים, או שמא פירושים פשטיים? הרמב"ן טוען שזהו פירוש שיש בו פשט ודרש גם יחד. כלומר זהו הפשט המיטבי, בהתחשב בקשיים ובאילוצים הלשוניים.

נקודה זו מחזירה אותנו לקביעה דלעיל, שייתכן שמידות הדרש המשמשות במדרשים אלו אינן באמת מידות דרש אלא רק צורות ביטוי. השיקול שהעבירה שבכאן יצאה מן הכלל הוא תיאור עובדתי של מצב מקראי, ולא יישום של מידת דרש, שתוצאתו היא פירוש על דרך הדרש.¹⁹

שאלת היחס בין הפשט והדרש, והסיווג של הדרשות השונות, ובפרט אלו שמשמשות במידות הדרש, בהקשר זה, דורשת ליבון רחב, ואכ"מ.

¹⁷ ראה גם **מנוחת אהבה**, להרב משה לוי, ח"ב עמ' שלב הערה 67. והנה מצאנו **בחי' הרשב"א** חולין ג ע"ב ד"ה 'וכוהלי' (הביאו גם **בכללי הגמרא**, לר' יוסף קארו, סי' תקעב), שכ' שעדיף להעמיד משנה כמי שקשה עליו הלשון מאשר כמי שקשה עליו מדינא, ע"ש היטב.

¹⁸ ראה במאמרו הנ"ל של הרב זאב ויטמן, אשר מביא כמה וכמה דוגמאות מאלפות לעניין זה.

¹⁹ לתופעה דומה, ראה במלבי"ם על **הספרי** בתחילת פרשת חקת (וכן בהפניה שם לדבריו בפרשת בא).

תובנות מפרשת שלח לך

1. בדרך כלל היציאה מן הכלל במידות הדרש הרלוונטיות, מלמדת אותנו פרט הלכתי לגבי הכלל או לגבי הפרט. במדרש שבפרשה זו, היציאה מן הכלל אינה מלמדת פרט הלכתי כלשהו, אלא מגדירה תחום חלות של מצוות מסוימות. מסיבה זו, מסיים המדרש במילים, "לכך נאמרה פרשה זו".
2. לפעמים קיים קונפליקט בין הפרשנות הלשונית לבין הסברא, ויש צורך בהבנה מיוחדת של הפסוק כדי לפתור זאת (כפי שפירש הרמב"ן בפרשה זו).
3. קיימת נטייה לפרש 'פשט' במשמעות המילולית (המשמעות הגלומה במילים עצמן). לעומת זאת, הפירושים הלא פשטיים נתפסים כפירושים שהם רחוקים מהפשט המילולי ונוצרים משיקולים רחבים יותר.
- החזון איש אמר בהקשר זה - שעדיף לדחוק בלשון מאשר לדחוק בסברא. בפועל, כללי המדרש (של יציאה מן הכלל) נראים כמו כללי הכוונה לפירוש הפשטי. המושג 'פשט' אינו באמת המשמעות המילולית גרידא, אלא משמעות פשוטה יותר, מתוך מכלול שיקולים.
4. כאשר ישנה קושיא על הפשט ומתוכה מגיעים לפירוש שהוא על דרך הדרש, אזי פעמים רבות זה אינו דרש אלא פשט. עולה מכאן כי ההגדרה של המונח פשט היא קשה מאוד. יש בה רכיבים מילוליים-לשוניים וגם רכיבים סברתיים.

■ פרשת קרח ■

המידות הנדונות

- כלל ופרט.
- פרט וכלל.
- כלל ופרט וכלל.
- ריבוי ומיעוט וריבוי.
- הצד השווה.

מתוך המאמר

- מה משותף לעבדים שטרות וקרקעות?
- הגדרת מושגים דרך ההיקף ודרך התוכן.
- מה לחוקי דה-מורגן בלוגיקה ולמידת 'כלל ופרט וכלל'?
- האם דבי רי"ש חורגים ממנהגם ודורשים לפעמים בריבוי ומיעוט?
- האם מידות הכלל והפרט שייכות כולם לצורת חשיבה אחת?
- מה עושים כאשר יש מופע מקראי לא קאנוני (כמו פרט-פרט-כלל)?

מקורות מדרשיים לפרשת קרח

כָּל פֶּטֶר רָחַם לְכֹל בָּשָׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לִיקְנוֹק בְּאָדָם וּבְבַהֲמָה יִהְיֶה לָךְ אֵךְ פְּדָה
תִּפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיוֹ מִבֶּן חֹדֶשׁ
תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָן כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שְׁקֵלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֲשִׂימָה גֵרָה הוּא:
(במדבר יח, טו-טז)

מתני'. אין פודין לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות... גמ'.
מתני' דלא כרבי, דתניא, רבי אומר: בכל פודין בכור אדם, חוץ מן השטרות. מאי
טעמא דרבי? דריש ריבויי ומיעוטי, 'ופדויו מבן חדש תפדה' (במדבר יח) - ריבה,
'בערכך כסף חמשת שקלים' - מיעט, 'תפדה' - ריבה, ריבה ומיעט וריבה - ריבה
הכל, מאי רבי - רבי כל מילי, ומאי מיעט - מיעט שטרות. ורבנן דרשי כלל ופרט;
'ופדויו מבן חדש' - כלל, 'בערכך כסף חמשת שקלים' - פרט, 'תפדה' - חזר וכלל,
כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש - דבר המטלטל
וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות - שאין מטלטליו,
יצאו עבדים - שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות - שאף על פי שמטלטליו, אין
גופן ממון.

אמר ליה רבינא למרימר: ורבי ריבויי ומיעוטי דריש? והא רבי כללי ופרטי
דריש במרצע... ואמרינן: במאי קא מיפלגי - רבי דריש כללי ופרטי, רבי יוסי
ברבי יהודה דריש ריבויי ומיעוטי! אין, בעלמא רבי כללי ופרטי דריש, והכא
- כדתנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל: במים במים (ויקרא יא) שתי
פעמים, אין זה כלל ופרט אלא ריבה ומיעט. ורבנן - אמרי כדאמרינן במערבא:
כ"מ שאתה מוצא שתי כללות הסמוכים זה לזה - הטל פרט ביניהם ודונם בכלל
ופרט. (בכורות נא ע"א)

א. פדיון הבן

מבוא

בפרשתנו מופיע הציווי לפדות בכור אדם (ראה על כך גם בדף לפרשת כי-תשא). בכור אדם נפדה מן הכהן בחמישה סלעים, או בכסף ממש או בשווה כסף. המשנה בבכורות אשר מובאת למעלה קובעת כי אין לפדות בכור אדם באמצעות עבדים, שטרות וקרקעות. אלו הם שלושה סוגים חריגים של שווה כסף שאם פדה בהם את בנו הבכור הוא אינו פדוי. בגמרא מבואר שמקור הדין הזה הוא לימוד במידת 'כלל ופרט וכלל', אשר מרחיב את המושג 'כסף'. אמנם ניתן לפדות גם בשווה כסף, ולא רק בכסף, אך גם שווה הכסף שבו ניתן לפדות בכור צריך להיות דומה במובן כלשהו לכסף עצמו. הוא צריך להיות מיטלטל וגופו ממון, בדומה לכסף, ולכן שטרות עבדים וקרקעות אינם כשרים לפדיון. שם בסוגיא מופיעה גם מחלוקת תנאים (רי"ש ור"ע) בשאלה האם דורשים ריבוי ומיעוט או 'כלל ופרט', עם השלכות להלכות פדיון הבן. נזכיר כי את המחלוקת הזו כבר פגשנו בדף לפרשת תולדות (בסוף ח"א), בדף לפרשת וארא, וביתר פירוט גם בדף לפרשת ויקרא. אולם בסוגיית הגמרא בבכורות המובאת למעלה ישנו סיבוך מסויים, שכן רבי נוקט עמדה שמערבת בנסיבות מסויימות את שיטות רי"ש ור"ע גם יחד. יש לציין כי הגמרא אומרת שגם רי"ש עצמו כבר עשה זאת. לפני שנדון בחידוש הזה, נחזור בקצרה על מה שכבר ראינו ביחס למחלוקת הזו.

סיכום קצר: 'כלל ופרט', 'כלל ופרט וכלל' וריבוי ומיעוט וריבוי

כאמור, המידה בה עוסקת סוגייתנו היא 'כלל ופרט וכלל'. מידה זו היא אחת ממידות ה'כלל ופרט'. אופן פעולתה של המידה הזו מתואר בדפים לפרשת וארא ולפרשת ויקרא. בדפים הנ"ל הראינו כי שימוש במידת 'כלל ופרט וכלל' אינו אלא יישום מורחב יותר של העקרונות המשמשים במידות 'כלל ופרט' ו'פרט וכלל'. בדף לפרשת ויקרא (ח"ג) עמדנו על כך שהשימוש במידת 'כלל ופרט וכלל' פונה כלפי הקשרים בעלי דמיון של צד אחד (פרמטר אחד בלבד) בין הפרט המלמד לבין קבוצת הלמדים, ובמינוח של רי"ש: 'כעין הפרט'. זהו דמיון מוגבל, אשר מאפשר את קיומם של כמה פרמטרים (בד"כ עוד שני 'צדדים', במונחים התלמודיים) שמאפיינים את הפרט המלמד שאינם מצויים בלמדים. אפשרות זו מרחיבה כמובן את קבוצת הלמדים. לעומת זאת, מידת 'כלל ופרט' מוליכה למדים שדומים לחלוטין לפרט המלמד (בשלושת ה'צדדים', במונחים תלמודיים),

ובכך היא מצמצמת את היקף הקבוצה הזו. במינוח של רי"ש זה נקרא: 'אלא מה שבפרט'.

כאמור, בלימוד של 'כלל ופרט וכלל' קבוצת הלמדים רחבה יותר מאשר הקבוצה שנוצרת ממידת 'כלל ופרט'. כפי שכבר הערנו בדפים הנ"ל, ככל שמספר המאפיינים של קבוצה כלשהי הוא קטן כך מספר הפריטים הכלולים בה (=המאופיינים באותם מאפיינים) - גדל.

לעומת זאת, הלימוד ב'ריבוי ומיעוט' הופך את הקערה על פיה. על פי ר"ע אשר דורש 'ריבוי ומיעוט', מופע מקראי של 'כלל ופרט וכלל' מתפרש כהרחבה מוחלטת של הפרט, כלומר 'ריבה הכל' (=דמיון בצד אחד בלבד). יש רק יוצא מן הכלל אחד שמחמתו מופיעה התצורה המקראית של 'כלל ופרט וכלל' (הראשונים מסבירים שזהו יוצא מן הכלל שאינו דומה לפרט בשום צד).¹ כפי שמסבירים הראשונים, לולא קיומו של חריג זה כל המבנה של כלל ופרט וכלל היה מיותר, והיינו מרבים את הכל מהפרט באמצעות מידת 'בניין אב'.

מחלוקת התנאים: 'כלל ופרט וכלל' או 'ריבוי ומיעוט וריבוי'

בגמרא מבואר שיסודן של הדרשות הללו הוא במופע מקראי משולש של כלל-פרט-כלל. הכלל הראשון (=כללא קמא) הוא: 'ופדויו מבן חודש'. הפרט הוא: 'כסף חמשת סלעים'. והכלל האחרון (=כללא בתרא) הוא: 'תפדה'. כפי שמסביר רש"י על אתר, כללא בתרא למעשה מופיע לפני הפרט. זוהי נקודה מרכזית בסוגיא, והגמרא מתייחסת לכך בהמשך.

הגמרא מסבירה שהתנא של המשנה נחלק עם רבי (שדעתו מופיעה בברייתא) לגבי מתודת הדרש המופעלת על המופע המקראי הזה. לפי התנא של המשנה דורשים 'כללי ופרטי', ולפי רבי דורשים 'ריבוי ומיעוט'. כפי שכבר ראינו, מי שדורש 'כלל ופרט וכלל', התוצאה היא 'כעין הפרט', לכן לפי התנא של המשנה פודים רק בדברים שדומים לפרט. זוהי הרחבה של הפרט, שהוא כסף חמשת סלעים, לקבוצה שכוללת את מכלול הדברים המיטלטלים שגופם ממון (אלו

¹ כמובן חייב להיות בו מאפיין כלשהו שכן מדמה אותו לפרט, שאם לא כן כלל לא היה צורך למעט אותו. השאלה מה פירוש שאינו דומה כלל צריכה להידון ביחד עם השאלות שמגדירות את מספר צדדי הדמיון (איך קובעים את הצדדים, וכמה צדדים יש). שאלות אלו נוגעות לבעייתיות באיתור הפרמטרים הרלוונטיים שיוצרים אנלוגיה, אשר נדונה בדף לפרשת ויחי.

הם 'צדדי' הדמיון). לכן לא פודים בדבר שאינו מיטלטל ואין גופו ממון, כלומר בעבדים, שטרות וקרקעות.

לעומת זאת, לפי רבי שדורש 'ריבוי ומיעוט וריבוי' התוצאה היא שהפרט מתרחב ומתרבה לכל מילי, כלומר לכל דבר ששווה כסף. אמנם ישנו אלמנט אחד שיוצא מהריבוי הזה גם לדעת רבי (ראה בסיכום לעיל), והוא שטרות. בשטרות לא פודים גם לשיטת רבי.

מה מאפיין את השטרות, שאותן בחר רבי למעט? נראה על פניו שהוא ממעט את אחד מן ה'צדדים' של התנא של המשנה. הוא מרבה גם דבר שאינו מיטלטל (עבדים וקרקעות), אולם הוא מוכן לאפשר פדיון באמצעות דבר שאין גופו ממון, כלומר שטרות. בדף לפרשת ויקרא עמדנו על כך שלפעמים 'ריבוי ומיעוט וריבוי' ממעט פרט שאינו קשור לצדדי הדמיון הכלליים (ואז הפרט המתמעט אינו דומה לפרט הכתוב בשום צד), ולפעמים המתמעט הוא אחד מהצדדים עצמם (כלומר בסופו של דבר מרחיבים את הפרט רק על אחד מהצדדים של פרמטרי הדמיון, לעומת רי"ש שלומד מהפרט לקבוצה רחבה יותר, מתוך הרחבה שלו על כל צדדי, או צירי, הדמיון).

מהלך הסוגיא

בהמשך הסוגיא הגמרא מקשה סתירה בדעת רבי. מחד, ראינו בברייתא כאן שהוא דורש 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. מאידך, בסוגיית קידושין כא ע"א ישנה מחלוקת תנאים כיצד לדרוש את הפסוקים לגבי רציעת עבדים. והנה מתברר כי במחלוקת שם רבי דורש דווקא במידת 'כלל ופרט וכלל', בניגוד למתודת הדרש אותה הוא נוקט כאן ('ריבוי ומיעוט וריבוי'), ואילו ר' יוסי ב"ר יהודה, אשר חולק עליו, הוא הדורש במידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי'.

יש שים לב להנחת היסוד של הגמרא: חייבת להיות עקביות בשימוש במידות הדרש הללו. מי שדורש ב'כלל ופרט' חייב תמיד לדרוש ב'כלל ופרט' ולא ב'ריבוי ומיעוט'. ומי שדורש ב'ריבוי ומיעוט' חייב להשתמש במידות אלו תמיד ולא יכול להשתמש במידות ה'כלל ופרט'. הדברים מוצגים כך גם בסוגיית שבועות כו ע"א, אשר נדונה כבר בדף לפרשת ויקרא. גם שם המחלוקת הזו מוצגת כמחלוקת מתודולוגית כוללת, ולא כמחלוקת ביחס לדרשה קונקרטית של פסוקים מסויימים. אלו הם שני בתי מדרש, וכל חכם חייב להשתייך אך ורק לאחד מהם. כפי שכבר הערנו כמה פעמים, בעידן האמוראי הדיכוטומיה הזו מתערערת. בגמרא ניתן לראות כמה וכמה ערבובים בין מתודות הדרש של רי"ש ושל ר"ע. ראינו שאפילו בפסקי ההלכה של הרמב"ם נראה לכאורה שאין עקביות מבחינת

מתודת הדרש. אולם כל זה מתרחש דווקא בתקופה האמוראית. בעידן התנאי, ואפילו בדורו של רבי (שהיה דור אחרון, או לפני אחרון, של תנאים) עדיין התיחום בין שני בתי המדרש נשמר בקפדנות.

אמנם בתירוץ נראה שישנה כבר נסיגה מן החלוקה הקפדנית הזו. הגמרא מסבירה שלמעשה רבי היה שייך לבית המדרש של רי"ש, אלא שכאן זהו מקרה חריג שבו גם הוא דורש 'ריבוי ומיעוט' ולא 'כלל ופרט'. הסיבה לכך היא שבמופע המקראי שלנו הכללא בתרא מופיע לפני הפרט. במקרה כזה גם דבי רי"ש דורשים ב'ריבוי ומיעוט' ולא ב'כלל ופרט'.

ועדיין הגמרא טורחת להביא לחלוקה זו מקור מתנא דבי רי"ש לגבי שרץ המים (ראה חולין סז ע"א),² שגם שם מצינו מופע מקראי כזה, וגם שם דבי רי"ש דרשו ב'ריבוי ומיעוט'. כלומר החלוקה בין בתי המדרש נשמרת, על אף שהתוכן והחדות שלה מתעמעמים משהו. במקרים מסויימים כבר דבי רי"ש מוכנים לנקוט במתודה של 'ריבוי ומיעוט', ולא משתמשים רק ב'כלל פרט'.³

משמעות הסייג הזה

אנו מוצאים בסוגייתנו הסתייגות לשימוש במידות ה'כלל ופרט'. לכאורה הסתייגות זו היא כלל טכני-פורמלי, אשר קובע שבמצב הרגיל בו מופיע במקרא מופע של כלל-פרט-כלל, עלינו להכליל את הפרט לרמת דמיון של צד אחד (וזהו מידת 'כלל ופרט וכלל'). ואילו כשמופיע במקרא מופע של כלל-כלל-פרט אזי עלינו להכליל לכל המרחב (למעט מקרה אחד חריג). לא נראה שיש להסתייגות

² אמנם 'תנא דבי רי"ש' הם תלמידים מבית המדרש של רי"ש, ולא רי"ש עצמו. גם כאן יכולה להיות התפתחות מסויימת, כפי שהערנו כבר בדף לפרשת ויקרא.

³ ומכאן יש להעיר על הדרך הרווחת להסביר את מחלוקת רי"ש ור"ע (הן השל, בספרו **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**, והן הרב זייני במאמרו **בספר הגיון** ועוד). רבים מסבירים שיש כאן מחלוקת עקרונית לגבי שימוש בהכללות וצורת חשיבה. ר"ע בעל המעוף משתמש בהכללות נרחבות, ואילו רי"ש ש'רגליו על הקרקע' הולך מתון מתון ובהירות מן הפרט כלפי חוץ במעגלים מתרחבים והולכים.

אולם אם אכן כך היה הדבר, אזי היינו מצפים שדבי רי"ש לא ישתמשו לעולם בהכללות הרחבות של ר"ע, אלא יקפידו ללכת תמיד בצורה מתונה מהפרט והלאה. הדבר אינו תלוי במופעים מקראיים אלא בצורות חשיבה. זהו לקח שעלינו לקחת עמנו כאשר אנו מנסים להבין את הרקע הפילוסופי המופשט בבסיס שיטה תלמודית כלשהי. חשוב לעשות זאת, אולם חשוב גם לנקוט בפלך הזהירות.

זו היגיון כלשהו. היא נראית חלק מן ההלכה למשה מסיני שניתנה לנו לגבי השימוש במידות הדרש.

אולם נראה כי בכל זאת ניתן למצוא להבחנה זו עוגן בתפיסה הטכסטואלית הכללית של מידות ה'כלל ופרט' (ראה בדפים לפרשיות הנ"ל). ראינו כבר כמה פעמים שמופע של 'כלל ופרט' משמעותו היא שהפרט מגדיר את הקבוצה מתוך הכלל הרחב שעליה תחול ההלכה הנדונה. לכן במופע כזה קבוצת הלמדים היא מצומצמת: 'אלא מה שבפרט'. כאשר נוסף בסוף המבנה כלל אחר (=כללא בתרא), התורה מורה לנו להרחיב את הקבוצה המצומצמת לקבוצה רחבה יותר של איברים אשר דומים לפרט (בצד דמיון אחד): 'אלא כעין הפרט'.

מה קורה במקרה כמו שלנו (כלל-כלל-פרט), כאשר הכללא בתרא מופיע לפני הפרט? במצב כזה אין כל צמצום של הכללא קמא, שכן אין פרט שמופיע אחריו. אם כן, הכללא קמא נותר על מכונו, וההלכה חלה על כל מרחב המצבים. אולם לא ניתן להתעלם מכך שאחרי הכללא קמא מופיע מבנה נוסף של 'כלל ופרט'. הגמרא אומרת שבמצב כזה אנו מסיקים שבכל זאת יש לתורה רצון למעט משהו, אבל משהו מוגדר ומצומצם. כיצד עלינו להבין זאת?

הצעה שמעמידה את הדרש הזה במסגרת של דרשות 'כלל פרט'

ייתכן שהמבנה של 'כלל ופרט' שמופיע אחרי הכללא קמא, הוא עצמו מתפרש כמו 'כלל ופרט' רגיל, כלומר שהוא חל על קבוצה מצומצמת שמוגדרת 'אלא מה שבפרט'. אלא שבמופע מקראי כזה הצמצום וההגבלה הזו לא נאמרו על תהליך ההרחבה (כמו במקרה של 'כלל ופרט' רגיל), אלא דווקא על הסיוג של הכללא קמא (=זהו צמצום הסיוג, שבסופו של דבר יוצר הרחבה). במופע כזה הפרט אינו מגדיר את הכללא קמא, אלא דווקא את הכללא בתרא. לשון אחר: הפרט מורה לנו שההרחבה של כללא קמא אינה גורפת, ויש לה סייג מצומצם אחד. ה'אלא מה שבפרט' אינו מסמן את תחום התחולה של ההלכה הנדונה אלא את התחום שעליו היא לא חלה. ההלכה הנלמדת חלה על כל המרחב פרט למקרה מצומצם אחד (= 'אלא מה שבפרט'). זוהי בדיוק התוצאה של דרשה ב'ריבוי ומיעוט וריבוי'. כפי שראינו, במידת הדרש הזו ההלכה הנדונה חלה על כל המרחב פרט למקרה מצומצם אחד.

אם כנים דברינו, אזי הדרשה של מבנה מקראי של כלל-כלל-פרט אינה באמת כרוכה במעבר מהותי לבית המדרש של ר"ע. התוצאה אמנם מקבילה לדרשה ב'ריבוי ומיעוט וריבוי', אבל אנו מגיעים לתוצאה זו באמצעות צורת מדרש אשר שייכת כולה למידות ה'כלל ופרט' של דבי רי"ש. דבי רי"ש, ורבי בתוכם, נותרים

עקביים כולם בתחום המתודולוגיה של מידות ה'כלל ופרט', ורק התוצאה במקרה המסויים הזה היא אשר יוצאת שקולה לדרשה במידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי'.⁴

השגה לשונית על הצעתנו

יש מקום להעיר על הצעתנו מלשון הגמרא. הגמרא אומרת שאנו לוקחים את הפרט ומטילים אותו בין שני הכללים ודורשים במידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. משמעה הפשוט של לשון זו הוא שאנו דורשים ממש במידת הדרש של ר"ע, שהרי לפי דברינו התוצאה מתקבלת דווקא מתוך העובדה שהפרט מופיע אחרי שני הכללים. לעומת זאת, אם נטיל אותו ביניהם אזי לכאורה עלינו לחזור לדרשה במידת 'כלל ופרט וכלל'.

לפי הצעתנו, אין מנוס מן המסקנה שהלשון הזו אינה אלא כלל קיצור, האומר בערך כך: התייחסו למופע מקראי כזה כאילו מטילים את הפרט בין שני הכללים ודורשים 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. גם אם לא זה מה שאנו באמת עושים, התוצאה שתתקבל מתהליך זה תהיה התוצאה הנכונה.

דעת חכמים

הסוגיא מסיימת בביאור דעת חכמים (=התנא של המשנה) שחולקים על רבי. הגמרא קובעת שגם הם וגם רבי שייכים לדבי רי"ש, כלומר לאלו הדורשים באמצעות מידות ה'כלל ופרט'. המחלוקת ביניהם היא מה עלינו לעשות במופע של כלל-כלל-פרט: לדעת רבי עלינו להטיל את הפרט בין שני הכללים ולדרוש ב'ריבוי ומיעוט וריבוי'. לעומת זאת, חכמים נוקטים כדעת בני מערבא, שגם אם הכלל בתרא מופיע לפני הפרט, אנו אמנם מטילים את הפרט ביניהם אך דורשים את המבנה המתקבל ב'כלל ופרט וכלל'. במינוח שלנו מלמעלה ניתן לומר כי מבחינתם הפרט שבסוף מגדיר את הכלל קמא, והכלל בתרא מכליל זאת שוב לקבוצת הלמדים המוגדרת 'כעין הפרט'.

מדוע באמת חכמים לא מפרשים את המופע של 'כלל-כלל-פרט בכלי הדרש של 'כלל ופרט'? לשון אחר: מדוע הם אינם מתחשבים במיקום האמיתי של הכללים והפרטים, אלא מסיעים אותם ממקומם האמיתי למיקום מוכר יותר בכדי לדרוש אותם? נראה כי ישנה כאן תפיסה שונה של דרשות ה'כלל ופרט'. מדברי הראשונים עולה שהמופעים של כלל ופרט מתפרשים באופן עקבי באותה

⁴ ובכך ייתכן שניתן 'להציל' את התפיסה הכוללת של צורת הדרש של דבי רי"ש ודבי ר"ע, מפניה התרענו למעלה. בכל אופן, הזהירות מפני ספקולציות מטא-הלכתיות נחוצה תמיד.

צורה. בכל עת שהפרט מופיע אחרי הכלל הוא מגדיר ומסייג אותו לקבוצה של 'אלא מה שבפרט'. בכל עת שמופיע כלל אחרי פרט הוא מכליל אותו בצד דמיון אחד. ואת שני הכללים הללו ניתן ליישם בכל צורה ומבנה שיופיעו כלל ופרט במקרא. אמנם בסופו של דבר כל צורה כזו תניב תוצאה שונה. מתפיסה כזו עולה שכל מופע מקראי שמכיל כללים ופרטים יכול להתפרש באופן שונה לפי המבנה. למעשה לא צריכות להיות רק שלוש מידות של 'כלל ופרט', אלא אינספור מידות כאלה.

לעומת זאת, משיטת חכמים ובני מערבא כאן עולה בבירור שהמבנים של 'כלל ופרט', 'פרט וכלל' או 'כלל ופרט וכלל', אינם מתפרשים כמקריים פרטיים של סכימה מאוחדת, או כחלק מצורת חשיבה כללית. נראה כי לשיטת חכמים ישנן רק שלוש מידות ספציפיות של 'כלל ופרט': 'כלל ופרט', 'פרט וכלל' ו'כלל ופרט וכלל'. כל שאר המופעים הם אקראיים ואין כלל אפשרות לדרוש אותם, או שעלינו ליישם לגביהם בכל זאת את אחת משלוש המידות הללו (למשל על ידי שינוי מיקומו של הפרט לצורך הדרשה, כמו במקרה שלנו).

כמובן שכעת עלינו לשאול את עצמנו לפי שיטת חכמים: מדוע התורה עצמה לא הטילה את הפרט בין שני הכללים, ובחרה לכתוב את הפסוק בצורה לא קאנונית. לכאורה אם אכן כוונת התורה היתה שנטיל את הפרט בין שני הכללים היה עליה לעשות זאת בעצמה. שיקולי פשט יכולים היו להוות הסבר (שלפעמים מבנה המשפט לא מאפשר זאת), אולם במקרה שלנו, למשל, לא זהו המצב. על כן הדבר נותר אצלנו בצריך עיון.

השלכה אפשרית

השלכה אפשרית לתמונה המתוארת כאן תהיה במופעים כמו פרט-כלל-כלל, או כלל-פרט-פרט. לפי דרכנו בפירוש שיטת רבי, ניתן היה ליישם לגביהם את צורת החשיבה הרגילה של דרשות ה'כלל ופרט' (אמנם יש כמה אפשרויות לעשות זאת, ואכ"מ). למשל, בדוגמא השנייה ניתן לומר שהחלק הראשון הוא 'כלל ופרט', והוא נותן לנו 'אלא מה שבפרט'. ואז מגיע ה'פרטא בתרא' ומורה לנו לסייג את התוצאה של המבנה הקודם עוד יותר, ולהעמיד אותה על הפרט בלבד (כלומר לא כל מה שבפרט אלא הפרט הזה עצמו ותו לא מדי.

כדי להכריע באיזו צורה יש לדרוש מבנים כאלו ודומיהם עלינו להכיר טוב יותר את צורת החשיבה של שלוש המידות הידועות יותר של כלל ופרט, ואכ"מ.⁵

⁵ למעשה, גם הזיהוי של המופעים המקראיים השונים של כלל-פרט אינו פשוט כלל ועיקר.

ב. היקף ותוכן של קבוצות

בעיות בדרשת ה'כלל ופרט וכלל' לגבי פדיון בכורות

נשוב כעת לדרשת ה'כלל ופרט וכלל' שבפרשתנו. מתוך המופע המקראי של 'כלל ופרט וכלל' אנו מסיקים שניתן לפדות בכור בכל שווה כסף שהוא מיטלטל וגופו ממון. ומכאן אנו ממעטים שטרות, שאין גופם ממון (כי הם רק ראייה על הממון ולא שווים בעצמם ממון), וגם קרקעות, לפי שהן אינן מיטלטלות, וגם עבדים שהוקשו לקרקעות.

השאלה היא מדוע בחרנו דווקא את צירי הדמיון הללו? יכולנו למשל לבחור ציר דמיון אחר, כמו: כל דבר שעשוי מכסף (כמו סלעי הכסף שבפרט), או כל דבר שמניינו חמישה פריטים וכדו'.

שאלה נוספת היא האם יש משהו משותף לשני המאפיינים: מיטלטל וגופו ממון? האם אלו שני מיעוטים חסרי קשר, או שמא יש מאחוריהם משהו משותף שהוא אשר מתמעט מפדיון בכור?

שאלה נוספת היא מדוע עבדים שהוקשו לקרקעות מתמעטים גם הם? הרי הם כשלעצמם גם מיטלטלים וגם גופם ממון. הם רק מוקשים לקרקע, שבעצמה אינה מיטלטלת. אם כן, מדוע עלינו למעט גם אותם? נראה מכאן שמה שמפריע בקרקע אינו העובדה שהיא אינה מיטלטלת, אלא משהו אחר, והוא מצוי גם בעבדים. לא ברור מהו המאפיין הזה.

כעת נוכל לשאול את כל השאלות בצורה כללית ורחבה יותר: האם יש משהו משותף לעבדים, שטרות וקרקעות, שהוא אשר מתמעט מן הלימוד הזה? האם צורת הלימוד הזו היא פורמלית גרידא, או שמא יש מאחוריה רעיון מהותי כולל ומשותף לשלושת הסוגים הממועטים? אם ישנו משהו משותף כזה, הוא מאפיין גם עבדים וגם קרקעות, ולכן הוא עשוי גם ללמד אותנו את משמעות ההיקש ביניהם. לאחר מכן הוא יכול ללמד אותנו את הרעיון שמונח מאחורי המיעוט של עבדים שטרות וקרקעות מפדיון בכור.

מדוע החליט הדרשן בפסוק שלנו שהמילה 'תפדה' היא כלל, או ש'פדוייו מבן חודש' הוא כלל? לכאורה כמעט כל פסוק במקרא יכול להידרש באופן כזה. זהו נושא למחקר מקיף, ואכ"מ.

שיקול אפרירוי: חייב להיות מכנה משותף

בדף לפרשת שמות עסקנו במידת בניין אב משני כתובים (ראה גם בדף לפרשת תצווה), שהלוגיקה שבבסיסה היא 'הצד השווה', או 'מה הצד'. ראינו שביחס ללוגיקה הזו יכול להתעורר קושי של 'פרכת צד חמור' מעצם המבנה הסכימטי שלה. הטענה היתה שמידה זו מניחה במובלע שלא ייתכן שלהלכה אחת יהיו שני גורמים בלתי תלויים. אם ההלכה חלה על מצב א וגם על מצב ב, אזי הסיבה לתחולתה צריכה להיות איזושהו גורם משותף שמאפיין את שני המצבים (=הצד השווה). לא נרחיב בנקודה זו כאן, והקורא המעוניין מופנה לדף הנ"ל לשם הרחבה.

משיקול זה עולה כי גם כאשר אנו ממעטים מלימוד של 'כלל ופרט וכלל' בשני צירי מיעוט (מיטלטל וגופו ממון) יש כאן יסוד משותף שמצוי בשניהם, והוא אשר מתמעט. ניתן לנסח זאת באופן הבא: מתוך שני המאפיינים הללו ניתן ללמוד על כל שאר שווי הכסף שאין אפשרות לפדות בהם באמצעות לימוד של הצד השווה. אם כן, קבוצת שווי הכסף שאין לפדות בהם מתאפיינת בגורם מסויים שמשותף לשני המאפיינים: מיטלטל וגופו ממון.

הוכחה לכאורה מתוך הדרשה

בסעיף הקודם הנחנו כי הדרשה של 'כלל ופרט וכלל' ממעטת שני סוגי פריטים שבהם אין לפדות בכורות. אולם זה אינו מדוייק. מתוך דרשת ה'כלל ופרט וכלל' אין לנו מיעוט של מה שאינו מיטלטל ולא גופו ממון. המצב הוא הפוך: בפסוק מופיע כסף, ואנו מדמים אליו ומרבים ממנו את כל מה שמיטלטל וגופו ממון, כמו כסף. דרשה זו היא ריבוי ולא מיעוט: כל שווה כסף שהוא מיטלטל וגופו ממון יכול לשמש לפדיון בכורות. ממילא יוצא המיעוט שכל מה שאינו מיטלטל או שאין גופו ממון אינו פודה בכורות. כיצד עלינו להתייחס לשני המאפיינים הללו?

כבר עמדנו למעלה על כך שבדרשת 'כלל ופרט וכלל' אנו מרבים כל מה שדומה לפרט בצד אחד. אם כן, לכאורה יוצא מכאן שמיטלטל וגופו ממון נחשבים שניהם יחד כנראה רק כצד אחד של דמיון. זו גופא ראייה שיש משהו משותף לשתי התכונות הללו, והוא אשר מתרבה בפדיון בכורות.

ישנן שתי אפשרויות להבין את הטענה הזו:

1. מאחורי שתי התכונות עומדת תכונה שלישית יסודית יותר, ששתיהן אינן אלא ביטויים שונים שלה. זהו שורש ההיגיון אשר מונח ביסוד מידת 'הצד השווה'.

2. שתי התכונות יחד יוצרות מהות שלישית, כוללת יותר, אשר מורכבת משתייהן: להיות משהו שהוא מיטלטל וגופו ממון.

האפשרות הראשונה מתארת את המצב שהופיע בפיסקה הקודמת. אם הדרשה היתה מיעוט, והתמעטו ממנה שני סוגי דברים, אזי עלינו לחפש את המשותף לשני ההפכים של התכונות, שכן לכל הלכה יש שורש אחד בלבד. לפי זה ברור שיש משהו משותף ל'אינו מיטלטל' ול'אין גופו ממון'. אולם אם הדרשה היא ריבוי, אזי מה שהתרבה ממנה הוא מה שמאופיין במכלול החדש שנוצר משתי התכונות גם יחד: מיטלטל וגופו ממון. זוהי בדיוק האפשרות השנייה מלמעלה.

היחס בין שתי האפשרויות

היחס בין שתי האפשרויות הללו הוא יחס של שלילה. אם מתייחסים לדרשה כריבוי, אזי התרבה ממנה כל מה שמיטלטל וגופו ממון. השיקול שהבאנו מלשון הגמרא (שזה נחשב דמיון של צד אחד), מורה לנו שהרכבה זו יוצרת מושג שלישי אשר מורכב משני המאפיינים. אולם אם אנו מתבוננים בצד הממעט של הדרשה, כי אז ברור שהתמעט כל מה שאיננו מיטלטל או שאין גופו ממון. במצב כזה השיקול של לוגיקת 'הצד השווה' מורה לנו שיש יסוד משותף שעומד בבסיס שני המאפיינים, וכל אחד מהם אינו אלא דוגמא פרטית שלו.

שני השיקולים שהעלינו למעלה הם תמונת ראי אחד של השני. האחד מסביר את השני. השיקול הלוגי אומר שאם מתמעטים שני דברים חייב להיות ביניהם יסוד משותף שהוא אשר התמעט. לעומת זאת, אם מתייחסים למה שהתרבה אזי הטענה היא שהתרבה משהו שמורכב משני המאפיינים הללו, והוא דומה לפרט בצד אחד (ולא בשני צדדים בלתי תלויים). בלשונו של הרוג'צ'ובר ניתן לומר כי שני המאפיינים הללו מותכים לכלל 'הרכבה מזגית' (=מזיגה, או תרכובת), ולא בבחינת הרכבה שכונית (=תערובת).

משיקול לוגי פשוט עולה כי לכל ריבוי של שני מאפיינים שונים ניתן להתייחס כמיעוט של תכונה אחת שהיא הרכבה של שלילותיהם. באותו אופן, לכל מיעוט של שני דברים שונים ניתן להתייחס כריבוי של דבר אחד שהוא ההרכבה של שלילותיהם. זהו היחס בין אפשרות א לבין אפשרות ב שהובאו למעלה. למעשה, אלו הם החוקים הקרויים בלוגיקה 'חוקי דה-מורגן' אשר עוסקים בשלילות של צירופים של טענות.

הערה מתודולוגית: קבוצת המשלים

זוהי דרך לוגית שיטתית אשר עשויה להועיל לנו בגילוי היסוד המשותף של שני

מצבים הלכתיים. לפעמים נוח להתבונן בקבוצה הדואלית (בשפה של תורת הקבוצות: 'קבוצת המשלים'), אשר מכילה את איחוד השלילות של המצבים הללו, ולחפש שם את היסוד המשותף (במשמעות השנייה של השיתוף – או המזיגה, או הבסיס המשותף).

כאשר אנחנו מחפשים מה משותף למה שאינו מיטלטל ולמה שאין גופו ממון, אנו עשויים למצוא את עצמנו במבוכה. שני אלו נראים קריטריונים שונים שאין כל קשר ביניהם. אולם אם נתבונן על קבוצת המשלים (מה שכן מיטלטל וגם גופו ממון), נראה שהיא מכילה את כל מה שדומה לכסף: מיטלטל וגופו ממון. אין כאן יסוד משותף לשני המאפיינים הללו (לא מיטלטל או לא גופו ממון), אלא יש כאן מיזוג בין שני היפוכיהם (גם מיטלטל וגם גופו ממון) לכלל תרכובת אחת.

אם כן, המשותף לשני אלו הוא הדמיון לכסף. זהו הפרט המקראי שמהדמיון אליו יצא כל הלימוד הזה. אמנם קשה להציע הגדרה מילולית לקשר בין שני המאפיינים הללו, אך ברור שמהו שהוא גם מיטלטל וגם גופו ממון הוא סוג של שווה כסף אשר דומה מאד לכסף בתכונותיו המהותיות.

אם כן, אמנם אין כאן יסוד או שורש משותף שניתן להצביע על כך שכל אחת מהתכונות הללו תהיה ביטוי או דוגמא עבורו. אולם יש כאן יסוד שנוצר מהצירוף (המזיגה) של שניהם: חפץ עובר לסוחר ששווה כסף. זהו תחליף הולם לכסף: שווה כסף שהוא ממש ככסף.

הגדרה דרך ההיקף ודרך התוכן⁶

כיצד נוכל להגדיר את המזיגה הזו? בלוגיקה מבחינים בין שתי צורות להגדיר מושג: הגדרה דרך ההיקף והגדרה דרך התוכן. ההגדרה דרך ההיקף מגדירה מושג דרך קבוצת העצמים שנכללים בקבוצת ההיקף שלו. למשל, המושג 'מדינה דמוקרטית' יוגדר דרך היקפו על ידי הצבעה על כל המדינות המוכרות לנו כדמוקרטיות. זוהי קבוצת היקף של המושג 'מדינה דמוקרטית'.

לעומת זאת, ניתן גם להגדיר את המושג באמצעות הצבעה על מכלול תכונותיו. לפי זה 'מדינה דמוקרטית' היא מדינה שמתנהלת על ידי נציגים אשר נבחרים בבחירות חופשיות אחת לכמה שנים, ושנשמרות בה זכויות האזרח והאדם, יש בה הפרדת רשויות וכדו'. זוהי הגדרה דרך המאפיינים של המושג ולא דרך העצמים שנכללים בקבוצת ההיקף שלו.

⁶ ראה בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 23, עמ' 263.

כעת נראה זאת בדוגמא שלנו. ההגדרה: "כל מה שמיטלטל וגופו ממוך", היא ההגדרה התוכנית של תכונות היישים שבהם ניתן לפדות בכורות. לעומת זאת: "כל שווה כסף פרט לעבדים שטרות וקרקעות", היא הצבעה על קבוצת ההיקף של הדין (הצבעה על העצמים הקונקרטיים בהם ניתן לפדות). כפי שכבר הזכרנו למעלה, ככל שירבו התכונות בהגדרה התוכנית כך יפחתו היישים בקבוצת ההיקף. כל תכונה שמוסיפים להגדרה התוכנית מסלקת יישים מקבוצת ההיקף, ולהיפך.

מי משתי ההגדרות היא היסודית יותר?

ישנן גישות אנליטיות אשר רואות בהגדרה דרך ההיקף את ההגדרה היסודית של המושג. הביקורת המתבקשת על גישות אלו מתבססת על הטענה הבאה: כיצד אנו יודעים לאסוף את המדינות שזכאיות לתואר 'דמוקרטיות'? ברור שלפני ההצבעה על קבוצת ההיקף ישנה אינטואיציה בדבר המשמעות התוכנית של המושג. אנו מסננים את המדינות הדמוקרטיות דרך הלימה לקריטריון תוכני כלשהו, וכך בונים את קבוצת ההיקף. זוהי ההגדרה התוכנית של המושג. אם כן, ההגדרה התוכנית קודמת להגדרה דרך ההיקף.

מה שמוליך הוגים מסויימים לומר בכל זאת שההגדרה דרך ההיקף היא היסודית יותר היא העובדה שההגדרה התוכנית לא תמיד ניתנת לביטוי מילולי פשוט. הדברים נכונים בפרט כאשר ההגדרה התוכנית כוללת צירוף של כמה תכונות שונות שאין קשר נראה לעין ביניהן. לדוגמא, מדינה דמוקרטית מאופיינת על ידי בחירות חופשיות, זכות דיבור, זכויות אזרח ואדם, הפרדת רשויות וכדו'. קשה למדיי לבסס את כל התכונות הללו על יסוד משותף אחד. זה נראה כצירוף אקראי של תכונות שאין כל קשר ביניהן. מאידך, ישנה תחושה שהמכלול הזה יוצר יישות בעלת משמעות כלשהי, מעבר לצירוף התכונות גרידא. הרי אנו לא מגדירים מושג כמו: 'עפרגול' - כל דבר שעשוי מעפר והוא עגול. הסיבה כך היא שהמכלול הזה אינו בעל משמעות מעבר לצירוף התכונות. לעומת זאת, מכלול התכונות שמאפיינות מדינה דמוקרטית יוצר תיאור בעל משמעות כוללת. לכן האוסף הזה מקבל שם מיוחד לעצמו: 'מדינה דמוקרטית'. הצירוף של התכונות של מדינה דמוקרטית אינו מבוסס על שורש אחד, אולם למכלול (המזיגה) שנוצר בהחלט ישנה משמעות. לא לחינם צורפו כל המאפיינים הללו תחת כנפיו של מושג אחד.

פעמים רבות משמעות זו אינה ניתנת לתיאור מילולי, ועל כן אנו מצמידים לה מילה בשפה כשם, ומוסיפים את מכלול התכונות על מנת להגדיר את המילה הזו. במקרים כאלה לפעמים נעדיף הגדרות דרך ההיקף, שכן השומע עשוי להבין את הרעיון הכללי שאליו אנו חותרים בהגדרה דווקא מתוך הדוגמאות טוב יותר מאשר דרך אוסף התכונות האופייניות.

בחזרה לשאלותינו מלמעלה

מדברינו עולה כי ישנו קשר הדוק בין הגדרות דרך היקף ודרך תוכן. ההגדרה דרך התוכן מאפיינת את מה שנכלל בקבוצת ההיקף, ולהיפך. למעלה חיפשנו את המשותף לקבוצת ההיקף של שווי הכסף שכשרים לפדיון בכורות: קרקעות, שטרות ועבדים. התשובה נעוצה כנראה במידת הדמיון של כל אלו לכסף. כל אלו, על אף היותם שווי כסף, אינם די דומים לכסף. זהו כנראה הבסיס גם להשוואה בין עבדים לקרקעות, ולכן גם עבדים אינם יכולים לשמש בפדיון בכורות, ואכ"מ. מסיבה זו ניתן למצוא עוד הקשרים הלכתיים שבהם מתמעטים דווקא עבדים, שטרות וקרקעות (ראה, למשל, שבועות לו ע"ב ומקבילות). מסתבר שהיסוד המשותף אינו נעוץ דווקא במאפייני ההלכה של פדיון בכורות, אלא בתכונת הדמיון בין כל אלו. בכל ההקשרים הללו נדרשים שווי כסף שדומים מאד לכסף (מעבר לעובדה שיש להם שווי כספי, שמאפיינת כל שווה כסף).

תובנות מפרשת קרח

1. מידת 'כלל ופרט וכלל' פונה כלפי הקשרים בעלי דמיון של צד אחד, בין הפרט המלמד לבין קבוצת הלמדים (= 'כעין הפרט').
2. מידת 'כלל ופרט' מולידה למדים שדומים לחלוטין לפרט המלמד, ובכך היא מצמצמת את היקפיה של קבוצה זו (= 'אלא מה שבפרט').
3. על פי ר"ע אשר דורש 'ריבוי ומיעוט' מופע מקראי של 'כלל ופרט וכלל' מתפרש כהרחבה מוחלטת של הפרט, כלומר 'ריבה הכל' (= דמיון בצד אחד בלבד).
4. אפשר שבמבנה של 'כלל ופרט', הפרט אינו מגדיר את הכלל קמא, אלא את הכלל בתרא. לשון אחר: הפרט מורה לנו שההרחבה של כלל קמא אינה גורפת, ויש לה סייג מצמצם אחד. המונח 'אלא מה שבפרט' אינו מסמן את תחום התחולה של ההלכה הנדונה אלא את התחום שעליו היא לא חלה.
5. מדברי הראשונים עולה כי המופעים של 'כלל ופרט' מתפרשים באופן עקבי באותה צורה. בכל עת שהפרט מופיע אחרי הכלל הוא מגדיר ומסייג אותו לקבוצה של 'אלא מה שבפרט'. בכל עת שמופיע כלל אחרי פרט הוא מכליל אותו בצד דמיון אחד.
6. נראה כי לשיטת חכמים ישנן רק שלוש מידות ספציפיות של 'כלל ופרט': 'כלל ופרט', 'פרט וכלל', ו'כלל ופרט וכלל', כל שאר המופעים הם אקראיים ואין כלל אפשרות לדרוש אותם. כגון: פרט-כלל-כלל, או כלל-פרט-פרט!
7. לכל ריבוי של שני מאפיינים שונים ניתן להתייחס כמיעוט של תכונה אחת שהיא הרכבה של שלילותיהם.
8. ובאותו אופן - לכל מיעוט של שני דברים שונים ניתן להתייחס כריבוי של דבר אחד שהוא הרכבה של שלילותיהם.
8. בלוגיקה מבחינים בשתי צורות להגדיר מושג: הגדרה דרך ההיקף והגדרה דרך התוכן.

■ פרשת חקת ■

המידות הנדונות

דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו.
יצא ללמד על הכלל.
היקש.

מתוך המאמר

- מהי 'קדושת החיים'?
- על מוסר טלאולוגי ודאונטולוגי.
- מה ההבדל בין 'חלל' לבין 'מת'?
- מהו הדומה והשונה בין היקש לבין מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד'?
- על ספיקות, ציבור, חיים, טומאה, ועל הקשר ביניהם.

מקורות מדרשיים לפרשת חקת

וְכָל אֲשֶׁר יִגַע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלָל חֶרֶב אוֹ בַמֵּת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקִבְרֵי יִטְמֵא
 שְׁבַעַת יָמִים: (במדבר יט, טז)

'בחלל חרב או במת', אף המת בכלל חלל והרי הכתוב מוציאו מכללו לעשות את הפורש הימנו כמוהו דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר אין המת בכלל חלל לפי שמצינו שלימד על המת בפני עצמו ועל החלל בפני עצמו מנין לעשות אף את הפורש ממנו כמוהו אמרת ק"ו הוא ומה נבילה קלה עשה בה את הפורש ממנה כמוה המת חמור דין הוא שנעשה בו את הפורש ממנו כמוהו לא אם אמרת בנבילה שמתמא טומאת ערב מדובה תאמר במת שמתמא טומאת שבעה מועטת אמרת וכי היכן ריבה והלא במת ריבה שהמת מטמא טומאת שבעה ונבילה מטמא טומאת ערב... (ספרי במדבר, פייסקא קכו, ד"ה 'בחלל חרב')

א. מה בין 'מת' ל'חלל'?

חרב הרי הוא כחלל

פרשתנו עוסקת בטומאת המת, שהוא אבי אבות הטומאה. המיטמא לו (=טמא מת) נעשה בעצמו אב הטומאה, וטמא טומאת שבעה (=צריך לחכות שבעה ימים ולטבול בכדי להיטהר). בפסוק שמובא למעלה מצויה הלכה יחידאית, המכונה בלשון חז"ל 'חרב הרי היא כחלל'. לפי הלכה זו, חרב אשר נהרג בה המת נחשבת בעצמה אבי אבות הטומאה (ולא רק אב הטומאה), והנוגע בה נעשה בעצמו אב הטומאה. הלכות טומאת החרב הן סבוכות, ורבות המחלוקות לגביה (ראה **אנציק"ת ע' טמאת מת'**), ואנו לא נעסוק בהן כאן בפירוט.

חז"ל מסבירים (ראה **ספרי חקת פ' קז**, וגם **פיהמ"ש** לרמב"ם אהלות פ"א מ"ב) שההלכה הזו נלמדת מן העובדה שביחס לטומאת מת איננו מבחינים בין מי שמת ממכת חרב לבין מי שמת מפגיעת חץ או בכל צורה אחרת. לכולם יש דין אבי אבות הטומאה. אם כן, לא ברור מדוע נקטה התורה דווקא 'חלל חרב'? מכאן לומדים חז"ל במדרש שזה נכתב כדי לומר לנו שחרב הרי היא כחלל. לפי זה עלינו לקרוא את הפסוק באופן הבא: כל אשר יגע בחרב שחיללה מישהו (=המיתה אותו), או במת עצמו או בעצם או בקבר, יטמא שבעת ימים.¹ מדרשים אחרים על פסוק זה עוסקים בדיני טומאת מת רגילה, ומתייחסים למונח 'חלל' כאילו מדובר במת רגיל. לפי מדרשים אלו יוצא כי בפסוק מופיע פעמיים המת: פעם אחת במילה 'חלל' ופעם נוספת במילה 'מת'. נראה כי גם המדרש המובא למעלה מה**ספרי** יוצא מאותה נקודת מוצא.

פתיחת המדרש: מהו 'חלל'

לכאורה נראה שהמדרש המובא למעלה מתקשה בשאלה מדוע הרשימה בפסוק מכילה פעמיים את המת. אולם הקביעה של הדרשן כי 'מת' הוא בכלל 'חלל' מורה לנו ששני אלו אינם ביטויים זהים אלא האחד מוכל בשני. מכאן אנו למדים על משמעות אחרת בקושיא. אמנם נקודת המוצא היא ש'חלל' אינו חרב, אלא משהו שקשור למת, אולם הקושיא היא לא בדיוק על הכפילות. מתוך כך

¹ יש לציין כי לדעת רוב הראשונים אין מדובר כאן דווקא בחרב שהרגה את המת אלא בכל כלי שנגע במת (ראה רמב"ם טומאת מת פ"ה ה"ג, ר"ח פסחים יד ע"ב, **סמ"ג** עשין רלא ועוד). לעומת זאת, יש (ראה בר"ש אהלות פ"א מ"ב ועוד) שנקטו כי דין זה חל רק על החרב שחיללה. ראה על כך להלן בביאורנו לדעת ר' יונתן.

שהמושג 'חלל' כולל בתוכו את המושג מת, אז ה'מת' נחשב כפרט אשר יצא מן הכלל (= 'חלל'). המדרש שואל מדוע התורה מפרטת את הפרט לחוד. קושיא כזו באופן טבעי מפנה את תשומת ליבנו למידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. לפני שנסקור את התשובות שמציע המדרש, עלינו לברר מהו בכלל 'חלל'. האם 'חלל' אינו זהה בדיוק ל'מת'?

המלבי"ם על אתר (בעקבות הבבלי נזיר, נג סוע"ב) מסביר ש'חלל' פירושו איבר מן המת. כוונתו כנראה לומר ש'חלל' הוא סוג של דברים, או 'חומר' כלשהו. מת שלם הוא אחד מהדברים שעשויים מסוג ה'חומר' הזה, כמו גם כל איבר לחוד, ולכן המת נחשב כלול במונח 'חלל'.

החרב היא אשר יוצרת מאדם שלם את ה'חומר' הזה, בכך שהיא הופכת אותו לחלל (=האדם המת הוא מחולל. החרב מחללת אותו).² באופן דומה נאמר גם על אבני המזבח (שמות כ, כא):

וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּ גִזִּית כִּי חֲרָבַךְ הַנִּפְתָּ עָלֶיהָ וְתַחֲלָהּ:

אם כן, המת עשוי מאותו חומר, ולכן הוא מקרה פרטי של 'חלל'. מסיבה זו המדרש מתייחס למת כאל דבר שיצא מן הכלל. כעת עלינו לשאול את עצמנו מדוע באמת יצא הפרט מן הכלל.

דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו

הצעתו של ר' יאשיה בתחילת המדרש היא שההוצאה של הפרט נועדה כדי לעשות את הפורש ממנו כמותו. לכאורה זוהי מסקנה מתוך שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל', שכידוע יוצא מן הכלל ללמד על הכלל. מתוך התכונות של הפרט אנו למדים על דרישה כלשהי לגבי הכלל כולו. אמנם הלשון במדרש לא נאמרת בדיוק באופן שמופיעה בדרך כלל מידת 'דבר שהיה בכלל'. המידה בלשונה אינה

² חלל הוא מלשון חולין, כמו בהקשר של כהן חלל, או חילול של קדושה. בהקשר של אדם חי, החילול שלו הוא הוצאת הקדושה ממנו, כלומר הוצאת החיים ממנו. אמנם הגמרא בנזיר (שם, וכן בדף נד ע"א) מתבטאת בלשון: 'איבר שנחלל מן המת/החי'. לא ברור האם זה מתיישב עם דבריניו.

יתכן שגם החרב המחללת את המת היא עצמה יכולה להיקרא 'חלל', שכן מהותה היא החילול. לפי זה 'חרב הרי היא כחלל' אינו רק דמיון, אלא שהחרב יש בה עצמה גם מן ה'חללות'. מסיבה זו נאסר לבנות את המזבח מאבנים שנגעה בהם חרב מתכת, כדי לא לחלל אותו ("כי חרבך הנפת עליה ותחללה"). חילול הקדושה שקול לחילול החיים. לכן טומאה היא היפך מקדושה וגם היפך מחיים).

מוזכרת כאן. מעבר לכך, כלל לא ברור מה למדנו מכאן אודות הכלל? לכאורה למדנו שהיוצא הוא כמו הכלל, כלומר שהלימוד הוא על היוצא ולא על הכלל. כאן המקום להכיר את המידה הכ"ד בברייתא של לב מידות של ראבשריה"ג. מידה זו היא 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא'. במידה זו אנו דורשים יציאה מן הכלל כמיועדת ללמד על היוצא ולא על הכלל. למשל (ראה בספר הכריתות, חלק 'נתיבות עולם'):

"וישלח יהושע לראות את הארץ ואת יריחו", והלוא יריחו בכלל הארץ היתה, ולמה יצאת? ללמד על עצמה ששקולה כנגד כל הארץ בחזקה.

זהו מבנה דומה מאד למה שמצוי אצלנו. הפרט יצא מן הכלל ללמד שהוא שקול לכלל כולו.³ אמנם הר"ש מקינון שם עומד על כך שמידה זו מאפיינת רק את דרש האגדה, וייתכן שהיא כלל אינה מקובלת על רי"ש. הרי לשיטתו הדבר שיצא מן הכלל יצא ללמד על הכלל כולו ולא על עצמו. אם כן, לא סביר שזוהי המידה המופיעה במדרש שלנו.

שיטת ר' יאשיה: שתי אפשרויות

כדי להבין יותר את המדרש, נעמוד על שתי אפשרויות להבין את פשר הביטוי 'פורש': ייתכן שהכוונה היא לפרישה טכסטואלית, כלומר לפרט שפרש (=שיצא) מן הכלל. וייתכן גם שהכוונה היא לפרישה פיסית, כלומר האיבר שפרש מן המת. חשוב לציין כי שני אלו הם פירושים הפוכים: לפי הפירוש הראשון הפורש הוא המת, שיצא מן הכלל (=ה'חלל'). כלומר האיברים העשויים מה'חומר' של אדם חי שחולל, כפי שהוסבר למעלה). ואילו לפי הפירוש השני הפורש הוא החלל, שכן האיבר הוא שפרש פיסית מן המת השלם.

ההבדל בין שתי האפשרויות הללו נוגע גם למידות הדרש. לפי האפשרות הראשונה, מדובר על פרישה טכסטואלית, ולכן נראה שיש כאן דרשה של 'דבר שהיה בכלל' שיצא ממנו ללמד על הכלל. לפי זה, עלינו לחפש מה מלמד המת (שהוא הפרט) על החלל (שהוא הכלל). התכונה ההלכתית הנלמדת צריכה להיות הלכה שלולא הדרשה היינו מבחינים לגביה בין האיבר מן המת לבין המת עצמו. באופן עקרוני ההלכות של שני אלו שוות לחלוטין, וייתכן שזה גופא מה שאנו לומדים מן היציאה הטכסטואלית של המת.

³ נעיר כי מדרש דומה לכך ראינו גם בפרשת שלח, ולא היינו מודעים שם למידה זו של ראבשריה"ג.

לפי האפשרות השנייה (=שה'פרישה' היא פיסית), לא מדובר כאן על מידת 'דבר שהיה בכלל', אלא על השוואה בין האיבר הפורש לבין המת שממנו הוא פרש. שניהם נחשבים אבי אבות הטומאה. נעיר כי לפי אפשרות זו לא בהכרח דיניהם שווים זה לזה, שכן ייתכן כי הם הושוו רק לעניין היותם אבי אבות הטומאה בלבד.

לפי אפשרות זו ודאי לא מדובר כאן על דרשה במידת 'דבר שהיה בכלל'. הרי האיבר הפורש הוא המלמד על המת, ולא המת על האיברים. מסתבר מאד שמדובר כאן בהיקש. ראינו כבר מספר פעמים בעבר שמידת ההיקש עוסקת בדרך כלל ברשימה של פריטים אשר מופיעים בפסוק אחד, ומסקנת ההיקש היא שפריטים אלו מושווים זה לזה (ראה בדף לפרשיות ויגש וויקהל). כאן מופיעים ברשימה שבפסוק איבר ממת והמת עצמו, ולכן הם מוקשים ומושווים זה לזה.⁴ אמנם זה משיב אותנו למידת הדרש האגדית שהובאה למעלה (מידה כד ברשימתו של ר"א בשריה"ג).

חיבור שתי ההצעות

ישנם שיקולים שונים לטובת כל אחת מן האפשרויות הללו, ונביא כאן כמה מהן:⁵

1. לכאורה קשה על אפשרות ב, שכן היינו מצפים שהתורה תלמד אותנו שהאיבר דומה למת ולא שהמת דומה לאיבר. לפי זה היה על הפסוק לפתוח במת ואח"כ להוסיף את איברי המת שהם כמותו.
2. לשון המדרש היא שהכתוב הוציא את המת מכללו, שזוהי לשון המרמזת על מידת 'דבר שהיה בכלל'. ולפי האפשרות השנייה אין כלל מקום לדרוש את הפסוקים הללו במידה זו.
3. במינוח החז"י המקובל 'טומאות הפורשות מן המת' הן חלקים שניתקו ממנו (ראה תוספתא אהלות רפ"ה, וירושלמי נזיר סופ"ז ובבלי חולין קכו ע"ב). אם כן, לכאורה הביטוי של ר' יאשיה מורה על כך שהפורש הוא האיבר, כלומר החלל.⁶

⁴ בדף לפרשת שלח פגשנו כבר מקרה שבו לשון המדרש אשר מורה על שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד', מתפרשת כתיאור של המצב המקראי ולא כשימוש במידת הדרש (בהערה שם ציינו לדברי המלבי"ם בתחילת פרשת חקת).

⁵ שתי הראשונות מצדדות באפשרות הראשונה, ושלושת האחרונות בשנייה.

⁶ באנציק"ה שם הערה 2 מביא את המדרש שלנו כדוגמא לכך שטומאות הפורשות מן המת הן חלקים מן המת. כלומר הם הבינו את המדרש באופן ב.

4. גם בהמשך המדרש (לגבי פרישה מנבילה וממת) משמע שהפרישה היא פרישה פיסית.

5. עוד יש להוסיף את מה שכבר הזכרנו, שהדרשה כאן אינה משתמשת בלשון המקובלת לשימוש במידת 'דבר שהיה בכלל'.

ייתכן שניתן לחבר את שתי ההצעות הללו לפירוש משולב אחד. אכן המדרש משתמש כאן במידת 'דבר שהיה בכלל' ולא בהיקש, אולם בכל זאת הפרישה עליה מדובר במדרש היא פרישה פיסית, והיא לא מתארת את היציאה של הפרט מן הכלל. לפי הצעה זו, היציאה של המת מן הכלל מורה לנו לדרוש במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', ולהסיק ממנה שהפרט (המת) והכלל (החלל) שווים זה לזה. לפי הצעה זו היציאה מן הכלל מתוארת במשפט הראשון, ומסקנת הדרשה במידת 'דבר שהיה בכלל' היא שהאיבר הפורש הוא כמו המת שממנו הוא פרש. למעשה, היקש ו'דבר שהיה בכלל' הן מידות קרובות מאד. בשני המקרים אנו משווים את הפרט לכלל, בין אם זה נוצר מהיקש ובין אם מיציאה של הפרט מהכלל כדי ללמד על הכלל. אמנם בדרך כלל היציאה מן הכלל מתבצעת בפרשה נפרדת לגמרי מזו שמופיע בה הכלל. ואילו היקש מתבצע בין שני פריטים שמופיעים ברשימה באותו פסוק. המקרה שלנו הוא חריג: הפרט והכלל שניהם מופיעים ברשימה באותו פסוק, ולכן ניתן להשוות ביניהם הן באמצעות מידת 'דבר שהיה בכלל' והן באמצעות היקש.⁷

אמנם ישנם כמה הבדלים בין שתי המידות הללו, גם כאשר אנו מתייחסים למופע מקראי בו הפרט והכלל מופיעים באותו פסוק. שני ההבדלים העיקריים הם:

1. דבר שיצא מן הכלל מלמד על הכלל באופן שהוא מעביר אליו את התכונות הייחודיות שלו. המאפיינים של הפרט מגדירים את המאפיינים של פרטי הכלל שעליהם יחול הדין. זהו עיסוק בהגדרת המצב שעליו חל הדין ולא בדין עצמו. לעומת זאת, היקש משווה בין הפריטים, ובמקרה זה בין הפרט לבין הכלל. הוא כורך את שניהם באותו דין.

2. 'דבר שהיה בכלל' מלמד אותנו על תכונה מסויימת של הכלל. לעומת זאת, היקש אינו נדרש לחצאין. יש לכלל זה שתי משמעויות (לפחות לפי חלק מהראשונים. ראה בדף לפרשת): 1. אין כיוון מיוחד להיקש (למשל מן הפרט אל הכלל, כמו במידת 'דבר שהיה בכלל'). ההיקש הוא דו-כיווני. 2. בהיקש יש להשוות את שני הפריטים לגמרי, כלומר לגבי כל התכונות הרלוונטיות של

⁷ בדף לפרשת פנחס נעמוד על כך שצורה זו מאפיינת את פסוקי הדרש האגדי דווקא.

שניהם. לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכלל' אנו לומדים הלכות מסויימות, ואין כאן בהכרח השוואה מלאה. נזכיר כי גם בדף לפרשת שלח פגשנו מדרש בו ישנם ביטויים שרומזים למידת 'דבר שהיה בכלל', ובכל זאת הם אינם אלא סוג של היקש (=השוואה. אמנם לא בין שני פריטים ברשימה בפסוק אחד).

הדרשה בסוגיית נזיר

הגמרא במסכת נזיר דורשת את הפסוק שלנו באופן אחר. לשיטתה הפסוק מכיל רשימה של טומאות אשר פורשות מן המת: 'חלל' - זהו איבר שפרש (שנחלל) מן החי. 'חרב' - הרי היא כחלל (החרב פורשת מהמת שנגעה בו להיות כמותו). 'או במת' - זהו איבר שפרש (שנחלל) מן המת. אם כן, שני הפריטים ברשימה שנלמדים מ'חלל' ומ'מת' הם איברים, אחד מן החי ואחד מן המת. דרשה זו אינה מקבילה לדרשה שלנו, שכן איבר מן המת אינו כלול בשום צורה שהיא באיבר מן החי, ולכן אין לראות כאן יציאה של פרט מתוך כלל. המדרש בגמרא גם הוא אינו כולל מילים שמרמזות על יציאה מן הכלל. יותר מכך, אף אחד מן האיברים הללו גם לא פרש פיסית מחבירו, ולכן אין היגיון לדמות אותם זה לזה מתוך התייחסות של פורש מול מה שפרשו ממנו. אמנם עצם הדמיון ביניהם בהחלט אפשרי. שניהם איברים שהם מתים (או 'חללים') כשלעצמם. אם כן, דרשת הגמרא בנזיר היא כנראה פירוט מדרשי של הרשימה בפסוק, שכל פריטיה מהווים אבי אבות הטומאה.⁸ את ההיקש ביניהם הגמ' כלל לא עושה. מסתבר שהיקש זה אינו אלא הקביעה שכל אלו הם אבי אבות הטומאה, שיוצאת מהפסוק עצמו. הדרשה רק באה לומר על מה חל הדין שמופיע בפסוק: איבר שפורש מן המת הוא כמת עצמו, וגם איבר שפורש מן החי הוא כמת, ושניהם מהווים אבי אבות הטומאה.

שיטת ר' יונתן

דברי ר' יונתן במדרש אינם ברורים. הוא מניח בבירור ש'מת' אינו נכלל במונח 'חלל'. את הדין שאיבר הפורש מן המת נחשב כמותו הוא לומד בקו"ח מנבילה, ולא מהפסוק שלנו. בדברי ר' יונתן ברור שה'פורש' הוא פרישה פיסית, שכן אין שם פרישה טכסטואלית (=יציאה מן הכלל).⁹ אולם לא ברור מהו 'חלל' לפי ר'

⁸ אמנם מלשון המלבי"ם אצלנו נראה כי הוא מזהה את שתי הדרשות הללו זו עם זו.

⁹ למעלה הסקנו מכך שזהו גם הפירוש הסביר בדברי ר' יאשיהו.

יונתן. מעבר לכך, חסרה בדבריו הדרשה אשר מלמדת שהפורש מחלל הרי הוא כחלל עצמו (יש רק דרשה על הפורש מן המת).

ברור כי לפי ר' יונתן 'חלל' אין פירושו איברים מן המת, שכן זהו הפירוש של 'מת' עצמו. מאידך, ברור שיש דבר שפורש מן החלל, שהרי ר' יונתן אומר שלומדים על החלל בפני עצמו את מה שלמדנו לגבי מת (שהפורש ממנו הוא כמותו). מסתבר שלדעת ר' יונתן לומדים מכאן את הדין של 'חרב הרי הוא כחלל'. זהו סוג אחר של טומאה הפורשת מן החלל: החרב שנגעה בו (ראה לעיל בסעיף על חיבור שתי האפשרויות הערה 3).¹⁰

אם כן, ר' יונתן קובע שישנם שני פורשים מן המת: איבר וחרב. הק"ו מנבילה מלמד כנראה על שני הפורשים הללו שהם כמו המת עצמו. המילה 'חלל' היא כמו מת, אולם מת מחרב נקרא 'חלל' (שכן החרב חיללה את האדם החי).

כעת יש לבחון מדוע ר' יונתן אומר שלומדים על הפורש מן המת ומן החלל, כל אחד בפני עצמו? הרי שניהם נלמדים ביחד בק"ו מנבילה.

מסתבר שלפי ר' יונתן המילה 'מת' בפסוק היא מת ממש. המילה 'חלל' היא מת מחרב (אדם שחולל, כמו אבני הגזית של המזבח שחוללו על ידי חרב). לכן לפי ר' יונתן 'מת' אינו בכלל 'חלל' (אם בכלל, אז ההיפך הוא הנכון). הק"ו מנבילה מלמד על כל אחד מהם לחוד שהפורש ממנו הוא כמותו. אותו קו"ח מלמד על שניהם, ולכן הלימוד על הפורש מחלל אינו חסר בדברי ר' יונתן.

לכאורה ר' יונתן אינו מסביר את הכפילות בפסוק, אלא רק דורש ק"ו מנבילה שהפורש מהמת ומהחלל טמא כמותו (=אבי אבות הטומאה). אולם בהחלט ייתכן שדרשה זו נותנת לנו הסבר גם לכפילות. הפסוק מפרט מת מחרב (=חלל) ומת רגיל לחוד, שכן ישנו הבדל לעניין מיהו הפורש מהם שמטמא כמותם: איבר או חרב. מכל אחד לומדים על פורש מסוג אחר. זה גופא יכול גם לחזור ולהוות הסבר לכפילות שבפסוק.

אם כן, דרשת ר' יונתן למעשה מקבילה לגמרי לדרשת הגמרא בנזיר שהובאה למעלה. הוא לומד מהפסוק שהפורש מן המת או מהחלל הוא אבי אבות הטומאה, ובתוך כך גם את הדין של 'חרב הרי הוא כחלל'. הקו"ח מלמד על שניהם שהפורש מהם הוא כמותם.

¹⁰ ייתכן שלפי ר' יונתן דין 'חרב הרי הוא כחלל' אינו עוסק רק בחרב שהמייתה את החלל, אלא בכלי שנגע במת. זוהי המשמעות הפשוטה של 'פרישה' מהחלל.

סיכום ההבדל בין התנאים

נמצאנו למדים כי ההבדל בין ר' יאשיה לבין ר' יונתן אינו מתחיל מדרשות הפסוקים אלא מהבדל בתפיסת המושג 'חלל', ששורשו בהבנה מהו חילול של האדם. לפי ר' יאשיה ה'מת' כלול ב'חלל', שכן לשיטתו 'חלל' הוא סוג של חומר. כל אדם מת הוא 'חלל', וכך גם איבר מן החי או מן המת. אם כן, לפי ר' יאשיה כל אדם חסר חיים הוא אדם מחולל, והחילול הוא עצם היעדר החיים. לעומת זאת, לפי ר' יונתן 'חלל' הוא רק מת בחרב (ולא כל מת). כלומר לא היעדר החיים הוא החילול, אלא רצח באמצעות חרב בלבד. זהו שמצאנו גם ביחס למזבח (שמות כ, כא) שהנפת החרב מחללת את האבנים. לשיטתו מת אינו נכלל בחלל, ולכן נדרש מקור לגבי כל אחד מהם.¹¹

ב. קדושת החיים

על מוסר טלאולוגי ודאונטולוגי

כפי שראינו, שורשו של הויכוח בין ר' יונתן לר' יאשיה נעוץ בשאלה האם היעדר חיים כשלעצמו הוא חילול האדם, או שרק רצח הוא חילול שלו. מבחינה ערכית-מוסרית ישנו כאן מכנה משותף אחד: נטילת חיים מאדם היא חילול שלו. לפי ר' יאשיה אפילו היעדר חיים שלא נעשה בצורה של רצח הוא בבחינת חילול. לפי ר' יונתן רק מעשה של אדם יכול להיחשב כחילול של משהו, ולא מצב אובייקטיבי כשלעצמו. יותר מכך, לשיטתו 'חרב הרי הוא כחלל', כלומר הכלי שבאמצעותו נעשה המעשה נחשב טמא בדיוק כמו התוצר של המעשה. דין כזה מדגיש את קדושת החיים ומרחיב אותה.

ייתכן שההבדל בין התנאים נעוץ בתפיסות מוסריות ולא בתפיסות לגבי החיים עצמם. השאלה היא האם נטילת חיים היא בעייתית מפני התוצאה שלה, או שמא עצם המעשה (ואולי השפעתו על העושה עצמו) הוא הבעיה העיקרית. לשון אחר: האם רצח הוא איסור על המעשה או איסור על התוצאה. אחת ההשלכות האפשריות היא ההתייחסות לניסיון לרצח. מבחינת המעשה זה ייחשב בדיוק כמו רצח, גם אם בסופו של דבר התוצאה לא הושגה. ייתכן שישנו כאן ויכוח כללי יותר, בין תפיסה של מוסר של תוצאות (מוסר טלאולוגי) לבין מוסר של מעשים וכוונות (מוסר דאונטולוגי).

¹¹ דומה כי לפי הצעתנו מיושב כל לשון המדרש התמוה הזה, ואין צורך בפירושו הדחוק מאד של המלבי"ם על אתר.

בפרק זה לא נעסוק במחלוקת התנאים, אלא דווקא במכנה המשותף שביניהם: קדושת החיים.

היעדר חיים וטומאה

אנו יודעים שמת הוא אבי אבות הטומאה. זוהי הטומאה בהתגלמותה. אולם אם נשים לב ניווכח לראות שרוב ככל סוגי הטומאה קשורים בצורה כזו או אחרת להיעדר חיים. למשל, מצורע לפי חז"ל (ראה בבלי נדרים סד ע"ב) חשוב כמת, וצרעת היא אחד מאבות הטומאה. יולדת טמאה שכן יצאו ממנה חיים (נותר בה כעין 'ואקום' של היעדר חיים), וכן על זו הדרך. מכאן משמע שחיים הם בבחינת קדושה. אם היעדרם הוא טומאה, כי אז הימצאם הוא קדושה. מכאן יובן מדוע נטילת חיים היא חילול שלהם: הוצאת הקדושה לחולין.¹² נראה כעת שתי השלכות לקשר הזה, שתיהן נוגעות לדיני ציבור: דין ספק טומאה ברה"ר ודין טומאה בציבור.

טומאה הותרה בציבור

דיני טומאה אינם נוהגים בציבור (ראה בבלי פסחים עז ע"א, ומקבילות). למשל, כאשר רוב הקהל טמאים בפסח ניתן להקריב קרבן פסח בטומאה. הוא הדין לשאר קרבנות ציבור.¹³ חז"ל בתלמוד (ראה שם) נחלקים בשאלה האם טומאה הותרה או דחווה היא בציבור. פירוש הדברים: טומאה הותרה - במצב בו רוב הציבור טמא כאילו הטומאה כלל לא קיימת, והמקריב כלל לא הקריב בטומאה. טומאה דחווה - היא כן קיימת אלא שהמקריב מותר לו לעבור ולהקריב בטומאה, כביכול הוא נחשב כמו אנוס.¹⁴

והנה אם טומאה היא רק דחווה בציבור, אז היה מקום להבין שהדין הזה נובע מכבודו ומעמדו של הציבור. אנו מוצאים בכמה הקשרים שההלכה אינה רוצה להגביל את הציבור במגבלות שמוטלות על היחידים. אולם הצד ההלכתי לפיו טומאה הותרה בציבור, כלל אינו יכול להיות מובן בצורה כזו. מדוע הטומאה כלל לא קיימת בהקשרים ציבוריים?

כבדי להבין זאת עלינו לחזור רגע למשמעותו של ציבור, או קולקטיב, עליה עמדנו בדף לפרשת מקץ ח"ב. ראינו שם שהציבור הוא יישות עצמאית, מעבר

¹² לא ניכנס כרגע ליחס בין טומאה (שהיא מצב שלילי) לבין חולין (שזהו מצב נייטרלי).

¹³ קרבן פסח עצמו אינו בדיוק קרבן ציבור, אלא קרבן יחיד קולקטיבי, ואכמ"ל בזה.

¹⁴ שאלה דומה קיימת לגבי פיקוח נפש ושבת, האם שבת הותרה או דחווה בפני פיקוח נפש.

למכלול הפרטים שמרכיבים אותה (ראה שם את ההפניות והדוגמאות השונות). מהי אותה יישות? המכלול כשלעצמו. מה יקרה אם כל הפרטים שמרכיבים את המכלול הזה יתחלפו? האם מה שקיים כעת הוא מכלול אחר, או שמא זהו אותו יש קולקטיבי עצמו?

מתוך כמה דוגמאות הלכתיות (ראה בהפניות שם) ניתן להראות שההלכה מתייחסת למצב כזה כאילו אותו קולקטיב קיים כל הזמן. בלשונו של בעל ה**צפנת פענח** קרוי מצב כזה:¹⁵ 'ציבור לא מת'. ציבור אינו יכול למות, ורק הפרטים שמרכיבים אותו מתחלפים עם הזמן. להשלכה הלכתית, ראה למשל בתוד"ה 'קרבנות צבור' מעילה ט סוע"ב.

אם כן, כעת ברור מדוע ישנה דעה שטומאה הותרה בציבור. מכיון שציבור לעולם לא מת, אז לא שייכת בו גם טומאה. כפי שראינו, טומאה היא היעדר חיים, והציבור תמיד חי.

ספק טומאה ברשות הרבים

ישנה הלכה ידועה (ראה נזיר נו ע"א ומקבילות) שאם נוצר ברה"ר ספק בעניין טומאה הולכים לקולא, ואם הוא נוצר ברה"י אז הוא טמא (=הולכים לחומרא). הדבר נכון גם אם הספק הוא רחוק (למשל, גם ספק ספיקא ברה"ר טהור וברה"י טמא). כלל זה נלמד מסוטה שנסתרה ברה"י ואנחנו מטמאים אותה מספק. ייתכן שגם הלכה זו ניתנת להעמדה על אותו בסיס. רה"ר שייכת לרבים. כפי שראינו, הציבור לעולם לא מת, ולכן טומאה ברשות ששייכת לציבור אינה קיימת, שכן טומאה קיימת רק במקום שיש בו היעדר חיים. לעומת זאת, ספק טומאה ברה"י הוא ככל ספק דאורייתא בהלכה,¹⁶ ולכן יש ללכת בו לחומרא.

יש מקום לדון מדוע כלל זה תקף רק בספיקות. לכאורה היה עלינו לפטור את הרבים מדיני טומאה בכלל. ייתכן שההסבר לכך הוא שאם ישנה טומאה ודאית ברה"ר, אז כל יחיד שהולך שם נטמא בודאי. במקרה כזה השאלה נסובה על היחיד שעבר שם ולא על הרשות בכללה, ולכן מטמאים אותו. אולם במצב בו יש ספק טומאה ברה"ר, אזי אין לנו ידיעה על אף יחיד, ובעצם השאלה עוסקת

¹⁵ ראה בספר **מפענח צפונות** לרמ"מ כשר, עמ' 66-64 ועמ' 114.

¹⁶ יש מן האחרונים שטענו כי זוהי טומאה ודאית, וזה שונה מכל ספק איסור שעלינו להחמיר בו רק מספק. אחת הראיות הברורות לכך היא דינו של ספק ספיקא שהוזכר לעיל. ראה על כך בספר **שב שמעתתא** ש"א פ"א ועוד, ואכ"מ.

ברשות ולא באדם שעבר בה.¹⁷ כפי שהסברנו למעלה, במצב כזה אנו הולכים לקולא, שכן הרשות שייכת לרבים.

סוגיית שליא שיצתה מקצתה

נסיים בנקודה נוספת אשר תמחיש ותחדד את המושג 'טומאה' ואת יחסו לקדושה. אנו משתמשים במושג 'טומאה' במשמעויות שונות. אולם המשמעות היסודית שלו היא: ההיפך מקדושה. נראה כעת השלכה הלכתית מעניינת למשמעות זו של המושג טומאה.

הגמרא בב"ק יא ע"א מביאה את דעת ר' אליעזר, הסובר שאין מקצת שליא בלא ולד. כלומר אם אישה או בהמה יולדת ויוצאת ממנה מקצת שליא, כי אז ודאי שיש באותו מקצת משהו מהוולד. במצב כזה עלינו להחמיר מספק ולטמא את היולדת. אולם אם נסבור שיייתכן מצב שבו יצאה מקצת שליא ואין בתוכה חלק מהוולד, או אז האישה תהיה טהורה מכיון שיש כאן ספק ספיקא: ספק אם יצא ולד, וגם אם יצא - ספק האם יצא רובו.

והנה בעלי התוס' שם (בד"ה 'דאין') מקשים על הדין הזה: כיצד מדובר בגמרא? אם מדובר ברה"ר כי אז ודאי שבספק ספיקא היה עלינו ללכת לקולא (ואפילו בספק יחיד). ואם הספק נוצר ברה"י, כי אז היה עלינו להחמיר אפילו בספק ספיקא. לשון אחר: אין רשות בעולם שבה יש הבדל בין ספק אחד לבין ספק ספיקא לעניין טומאה. אם כן, כיצד הברייתא מביאה הבדל כזה לגבי טומאת יולדת. באיזה סוג רשות יכולה הגמרא לעסוק?

התוס' מתרצים על כך שכאן בברייתא לא עוסקים בדיני טומאה אלא באיסור האישה לבעלה (היולדת אסורה על בעלה בימי טומאתה). האחרונים מסבירים כי בעלי התוס' הבינו שאיסור אישה לבעלה אינו נובע מחמת הטומאה שלה בימים אלו. זהו איסור עצמאי, אשר קיים במקביל לטומאת היולדת. אם כן, לעניין טומאה וטהרה אכן נלך על פי הרשות בה נוצר הספק, ולכן אם האישה תיגע בטהרות נחמיר או נקל לפי הרשות בה נוצר הספק. אולם לעניין לאוסרה על

¹⁷ חילוקים דומים לאלו אנו מוצאים בדיני ספיקות, כאשר עולות לדיון השלכות של השאלה מהו נושא הדיון (נושא הספק, או נושא העדות וכדו'). האם עד שמעיד על מקוה, למעשה מעיד על המקוה עצמו (שהמקוה כשר), או שמא הוא מעיד על מי שטבל במקוה (שהוא טהור). יש לכך דוגמאות רבות. ראה לדוגמא בהגהות רעק"א על שו"ע יו"ד סי' טו לגבי עגל שנשחט ספק בן ח. וראה בתורת גיטין ב ע"ב שדן בדבריו, ובשערי יושר להגרש"ש בתחילת שער ו.

בעלה, זה אינו עניין של טומאה אלא של איסור, ולכן חלים כאן הכללים הרגילים: ספק דאורייתא לחומרא וספק ספיקא לקולא. הבחנה זו היא הבחנה למדנית קלאסית, ובעלי התוס' מטרימים כאן צורת חשיבה שהתגבשה לכדי שיטה של ממש בדורות האחרונים (מתודת 'שני דינים' של ר' חיים סולובייצ'יק איש בריסק. ראה על כך בדף לפרשת במדבר). אולם כאן נעסוק בשאלה אחרת שעולה מדברי התוס'.

קושייתו ותירוצו של בעל 'אבני נזר': טומאה ואיסור

כמה אחרונים מקשים על התירוץ של בעלי התוס' את הקושיא הבאה: דין ספק טומאה ברה"ר וברה"י נלמד בעצמו מסוטה. והרי בסוטה כל הדין הוא בשאלה האם היא אסורה על בעלה או לא. יוצא מכאן כי לאסור אישה על בעלה זהו דין טומאה ולא דין איסור. ממנו גופו למדנו את דיני ספק טומאה. אם כן, מקשים האחרונים, כיצד בעלי התוס' כאן מנמקים את ההתייחסות לשליא כשאלה באיסורין ולא בטומאה, בכך שזוהי שאלה שנוגעת לאיסור אישה לבעלה. בספר **נפש יהונתן** (שהוא אוסף פלפולים מאת ר' יהונתן אייבשיץ על פרשיות השבוע) לפרשתנו, מביא המלבה"ד בהערות שוליים דברים בעל-פה ששמע מפי דודו זקנו הסוכטשובר, שביאר את דברי התוס' הללו. הוא מביא את דברי **הכוזרי** במאמר ג פרק מט, אשר כותב שטומאה שייכת אך ורק במקום קדושה, כגון קדשים, תרומה ומעשרות. בהקשרים אחרים שבהם לא שייכת קדושה, גם הטומאה לא תהיה רלוונטית. מקומות אלו יהיו איסור ולא טומאה. לאור הדברים הללו הסביר הסוכטשובר שהאיסור של סוטה לבעלה הוא מחמת הפגיעה בקשר האישות ביניהם. קידושין הם קשר של קדושה (ראה על כך בבבלי קידושין ז סע"א ומקבילות, שם מושווה קשר האישות להקדש), ולכן הפגיעה בהם יוצרת טומאה. אם כן, האיסור של האישה שסטתה לבעלה הוא מחמת הפגיעה בקשר האישות שביניהם (על כך נאמר: "ומעלה מעל באישה". ראה על כך את דברי מהרי"ק הידועים, בשו"ת שלו, שורש קסז),¹⁸ ולכן הוא נחשב כאיסור טומאה. אולם האיסור של יולדת לבעלה אינו קשור כלל לקשר האישות

¹⁸ מהרי"ק אומר שם שאישה שסטתה תחת בעלה, גם אם לא ידעה שהמעשה הוא אסור, נאסרת על בעלה. הסיבה לכך היא שסוף סוף היא מעלה בקשר האישות (היא ידעה את הפגיעה באישות, ק את האיסור הכרוך בכך לא ידעה). נקודה זו קשורה גם לשאלה של מוסר דאונטולוגי וטלאולוגי שהוזכרה למעלה. היא נאסרת על אף שמעשיה לא נעשו בכוונה פלילית, רק מעצם העובדה שקיים מצב של מעילה באישות (=תוצאת המעשה), ואכ"מ.

שביניהם. הרי היולדת, כמו גם נידה, אסורה באותה מידה לכל אדם, גם אם היתה פנויה. זה אינו נוגע לשאלות של אישות או פגיעה באישות. אם כן, מדברי הכוזרי יוצא שאיסור זה הוא איסור רגיל ולא טומאה. תוס' מוסיפים ואומרים שאיסור זה אינו קשור לעובדת היותה טמאה (שהיא נגזרת מהיעדר החיים שיצאו ממנה, כפי שביארנו למעלה).

בחזרה לקדושת החיים

זוהי הדגמה הלכתית יפה וחדה לקשר ההדוק וההכרחי שקיים בין טומאה לבין קדושה. רק במקום קדושה יש טומאה, ולהיפך. הוא הדין לחולין. אין חולין אלא במקום קדושה, ולהיפך. מכאן עולה בבירור שאם נטילת חיים, או היעדר חיים, זהו חילול או טומאה, אז החיים עצמם הם בבחינת קדושה. זוהי המשמעות ההלכתית והתורנית של הערך המכונה לעיתים בלשון המודרנית 'קדושת החיים'. נוסף ונאמר כי השימוש המודרני המזויף במושג 'קדושה' ביחס לחיים, בעולם שבו בדרך כלל אין קשר ואין התייחסות למושגים של קדושה, אינו אלא שיתוף השם, ולפעמים דמגוגיה ריקה. בעולם כזה עלולים להגיע למצב שבו גם קדושת החיים היא אמצעי שמשתמשים בו כדי להשיג מטרות כאלה או אחרות. כאשר זה לא נוח, קדושת החיים 'פוקעת', ואז מגיעים לנטילת חיים ביד קלה ובנפש חפצה (עיין ערך 'הפלות').

תובנות מפרשת חקת

1. 'היקש' ו-'דבר שהיה בכלל' הן מידות קרובות מאוד. בשני המקרים אנו משווים את הפרט לכלל, בין אם זה נוצר מהיקש ובין אם מיציאה של הפרט מתוך הכלל כדי ללמד על הכלל. בכל זאת, יש ביניהן שני הבדלים:
 - א - דבר שיצא מן הכלל מלמד על הכלל באופן שהוא מעביר אליו את התכונות הייחודיות שלו. זהו עיסוק בהגדרת המצב שעליו חל הדין ולא בדין עצמו. לעומת זאת, ההיקש משווה בין הפריטים. הוא כורך את שניהם באותו דין.
 - ב - 'דבר שהיה בכלל' מלמד רק על תכונה מסוימת של הכלל, לעומת זאת היקש אינו נדרש לחצאין.
2. לפי הראשונים, להבדלים אלו יש שתי משמעויות לפחות:
 - א - ההיקש הוא דו-כווני.
 - ב - בהיקש יש להשוות את שני הפריטים לגמרי. לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכלל', אנו לומדים הלכות מסוימות ואין כאן בהכרח השוואה מלאה.

■ פרשת בלק ■

המידות הנדונות

נוטריקון.

גימטריה.

מתוך המאמר

- מהו נוטריקון, ומהיכן הוא נלמד (אם בכלל)?
- האם הוא רמז או דרש?
- מה היחס בין האות לבין המילה הטמונה בה?
- כיצד כל זה נקשר להלכות כתיבה בשבת?
- מהו היחס בין מידות דרש האגדה למידות הדרש ההלכתי?
- מה קדוש ב'לשון הקודש'?
- כיצד כל זה נקשר לקבלה?

מקורות מדרשיים לפרשת בלק

וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶלֶאךָ יִקְוֶה עַל מָה הִכִּיתָ אֶת אֶתְנֹךְ זֶה שְׁלוֹשׁ רִגְלִים הִנֵּה אֲנִכִּי יִצְאָתִי
לְשֹׁטָן כִּי יֵרֵט הַדֶּרֶךְ לְנֹגְדֵי:
(במדבר כב, לב)

כתב אות אחת נוטריקון, רבי יהושע בן בתירה מחייב וחכמים פוטריין. אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: מניין ללשון נוטריקון מן התורה - שנאמר (בראשית יז) כי א"ב המו"ן גויים נתתיך, אב נתתיך לאומות, בחור נתתיך באומות, המון חביב נתתיך באומות, מלך נתתיך לאומות, ותיק נתתיך באומות, נאמן נתתיך לאומות. רבי יוחנן דידיה אמר (שמות כ) אנכי - נוטריקון: אנא נפשי כתיבת יהבית. רבנן אמרי: אמירה נעימה כתיבה יהיבה. איכא דאמרי אנכי למפרע: יהיבה כתיבה נאמנין אמריה. דבי רבי נתן אמרי: (במדבר כב) כי יר"ט הדרך לנגדי יראה ראתה נטתה. דבי רבי ישמעאל תנא: (ויקרא כג ב/ב) כרמ"ל - כר מלא. רב אחא בר יעקב אמר: (מלכים א, ב) והוא קללני קללה נמרצ"ת - נוטריקון: נואף הוא, מואבי הוא, רוצח הוא, צורר הוא, תועבה הוא. רב נחמן בר יצחק אמר: (בראשית מד) מה נדבר ומה נצטד"ק - נכונים אנחנו, צדיקים אנחנו, טהורים אנחנו, דכים אנחנו, קדושים אנחנו. (בבלי, שבת קה ע"א)

א. האם הנוטריקון הוא רמז או דרש?

מבוא

במאמר זה נעסוק בנוטריקון. זו אינה מידת דרש רגילה, אף שהיא מופיעה בברייתא דל"ב מידות (מידה ל). היא נראית יותר כמתודה ששייכת למישור הרמז ולא למישור הדרש. כפי שנראה, אחד המקורות המובאים בגמרא לנוטריקון הוא מפרשתנו: מן הפסוק 'כי ירט הדרך לנגדי'.

כתיבה בשבת

סוגיית שבת המובאת למעלה עוסקת בדיני כתיבה בשבת. כידוע, כדי להתחייב סקילה או חטאת מן התורה צריך לכתוב לפחות שתי אותיות. השאלה היא מה דינו של מי שכתב אות אחת שהיא נוטריקון (וברש"י שם ביאר שמדובר במי שכתב נקודה מעל האות הזו כדי ללמדנו שיש להבין בה תיבה שלימה. אצלנו מסמנים זאת בדרך כלל בתג עליון), ולכן יש לה משמעות של מילה שלימה. האם הוא מתחייב כדין כותב שתי אותיות או לא? נחלקו בזה ר' יהושע בן בתירא וחכמים במשנה שם קד ע"ב, ולהלכה קי"ל כחכמים שפטור. לעומת זאת, ידועה ההלכה (המובאת שם בסוגיא קד ע"ב) שאם מישהו כתב אות אחת שמשלימה את הספר הוא חייב מן התורה, שכן במצב כזה גם לאות אחת יש חשיבות. אם כן, לא ברור מדוע באות אחת שהיא נוטריקון אנו לא הולכים לפי החשיבות, הרי בסופו של דבר אות זו מסמנת מילה שלימה? מדוע זה אינו מקנה לה די חשיבות בכדי להתחייב על כתיבתה? כדי להבין את העניין עלינו להבין את יסוד מלאכת כותב ושיעורה, ואת המושג 'נוטריקון' ואת משמעותו. מהו בכלל נוטריקון? במשמעות המקובלת, נוטריקון הוא ראשי תיבות. בסוגיא בהמשך מובאים כמה מקורות לנוטריקון מהתורה. נפתח בניסיון להבין את מהלך ומבנה הסוגיא.

מקור ראשון: 'אברהם' או 'אב המון'

המקור הראשון שמובא בגמרא על ידי ריו"ח בשם ר' יוסי בן זמרא הוא אברהם כנוטריקון ל'אב המון גויים'. מקובל להבין זאת כראשי תיבות של המילים 'אב המון גויים', ובאמת כך מפרש זאת רש"י על אתר (בראשית יז, ה). רש"י שם גם מסביר את האות רי"ש המיותרת בנוטריקון.

לפי פירוש זה יוצא דבר מעניין. במקרה זה לא אנחנו מבצעים דרשה (או רמז). ראה (להלן) של נוטריקון למילה בתורה, כמו שבדרך כלל נמצא בחז"ל, אלא התורה עצמה עושה את דרשת הנוטריקון, כלומר היא עצמה כותבת גם את המילה וגם את פירושה המלא. נציין כי מצב דומה ראינו בדף לפרשת בהעלותך, שם עמדנו על כך שלגבי שתי מידות מצאנו מקור בתורה עצמה שמבצע שימוש מפורש במידות אלו (קל וחומר, ושני כתובים המכחישים זה את זה).

פירוש זה מסתדר היטב עם הפתיח של הגמרא: מנין ללשון נוטריקון מן התורה? לפי רש"י מצאנו מקור מן התורה לכך שניתן להשתמש בנוטריקון. בתורה עצמה יש שימוש בנוטריקונים.

אולם פירוש זה הוא מוקשה. ראשית, כפי שכבר הזכרנו, האות רי"ש היא חסרת משמעות. מעבר לכך, המלה 'גויים' אינה מופיעה בנוטריקון. אם כן, זה אינו אלא קירוב גס לנוטריקון, לכל היותר.

מעבר לכך, בגמרא עצמה מוכח שאין הכוונה לנוטריקון כפי שהבין אותו רש"י. הרי הגמרא מביאה רשימת מילים שפורסות את הנוטריקון (ואלו לא המילים 'אב המון גויים'): **אב, בחור, המון חביב, מלך, ותיק, נאמן.** מילים אלו פורסות את הנוטריקון א"ב המו"ן, וכל התכונות הרמוזות כאן נאמרו לו ביחס לגויים (=לאומות). זהו 'אב המון גויים' שבפסוק. אם כן, ראשי התיבות כאן הן המילים א"ב המו"ן, ולא המילה אברהם.

פירוש זה של הגמרא הוא קשה, שכן אין כאן מקור מן התורה לנוטריקון. יש כאן לכל היותר דרשה (או רמז) של מילים בתורה במתודה של נוטריקון. אם כן, עדיין לא ברור מנין לנו מקור מן התורה שאכן ניתן לעשות זאת? מעבר לכך, הדמיון בפסוק בין 'אברהם' לבין 'אב המון גויים' רומז לכך שאכן ישנו נוטריקון בתורה עצמה, והוא דווקא פריסה של המילה 'אברהם'.

כל הקשיים הללו על הגמרא, כמובן אינם מיישבים את פירוש רש"י אשר נקט כאן דרך שונה מן הגמרא בפירוש המקראות בנוטריקון.

שאר המקורות: 'אנכי', 'ירט' ועוד

כזכור, ריו"ח הוא החכם שהביא את המקור הקודם. אולם לו עצמו כנראה לא נוח במקור ההוא. מייד בהמשך הסוגיא הוא מביא מקור אלטרנטיבי, והפעם מעשרת הדברות: 'אנכי' הוא נוטריקון של 'אנא נפשי כתיבת יהבית'. לא ברור מדוע ריו"ח עצמו אינו מקבל את דרשתו של ר' יוסי בן זימרא? ייתכן שהוא חושב כדעת רש"י על התורה, שהמילים במקרא הן הן פריסת הנוטריקון של המילה 'אברהם'. אולם

לפי זה היה עליו להביא את המילה 'אברהם' כדוגמא שלו לנוטריקון, ולא ללכת לעשרת הדיברות להביא ממרחק לחמו.

חכמים אחרים דורשים נוטריקון אחר למילה 'אנכי'. רבנן אומרים: 'אמירה נעימה כתיבה יהיבה'. ויש אשר לומדים נוטריקון הפוך (למפרע): 'יהיבה כתיבה נאמנין אמריה'. כל אלו הן דרשות על התורה, והן מלמדות אותנו שהקב"ה עצמו נתן לנו אותה. גם כאן לא ברור מדוע כולם דורשים נוטריקון דווקא במילה 'אנכי', מכל מילות התורה. לשון אחר: מדוע מילה זו חייבת בכלל להידרש? ומדוע דווקא בנוטריקון? רש"י בגמרא יושב על מדוכה זו, ומסביר שהדרשה נעשית מפני שהכתוב נקט 'אנכי' ולא 'אני'. אמנם אין כאן הסבר מדוע הדרשה היא דווקא בנוטריקון.

המקור השלישי מובא על ידי דבי ר' נתן מהמילה 'ירט' שבפרשתנו. פריסת הנוטריקון היא: 'יראה ראתה נטתה'. בהמשך הסוגיא מופיעים עוד כמה מקורות בצורה דומה, ולא נפרט לגביהם יותר.

כל המקורות הללו הם דרשות של מילה מהתורה בצורה של נוטריקון. כלל לא ברור מנין חכמים מוציאים את המילים שפורסות את הנוטריקון? האם זוהי יצירה חופשית ללא כל כללים? האם גם בהלכה אנו מוצאים דרשות כאלו? האם עלינו להתייחס לדרשה כזו ברצינות, או שמא יש כאן משחקי מילים של דרשנים בפני קהל?

מעבר לכל זה, על כל המקורות הללו כולם קשה הקושיא דלעיל: הגמרא חיפשה בתחילת הסוגיא מקור לכך שניתן לדרוש בנוטריקון. אולם בכל אלו לא מצאנו מקור כזה. בסוגיא מובאות רק דוגמאות לדרשות כאלו שנעשו על ידי חז"ל. יוצא הדופן היחיד הוא 'אברהם' (=אחד היה אברהם'), שכן לגביו לפחות יש רמז מקראי לדרשת נוטריקון שנעשית על ידי התורה עצמה. אולם, כפי שראינו, גם במקרה זה הגמרא לכאורה מתעלמת מכך, ומביאה נוטריקון אחר. נראה כי עלינו לחפש את פשר הדבר דווקא בדרשה זו.

המקור מאברהם אבינו

קשה להתעלם מכך שבמקרה של אברהם אבינו הפסוק עצמו עושה נוטריקון. על כן ייתכן שיש לקרוא את המדרש כך: מהפסוק עצמו למדנו שעושים נוטריקון. לאחר שלמדנו זאת, עשינו נוטריקון בעצמנו, ודרשנו שהקב"ה מבטיח לאברהם את כל ההבטחות הללו מתוך המילים 'אב המון'.

ומכאן גם ריו"ח בעצמו עושה נוטריקון על המילה 'אנכי'. הוא אינו חולק על ר'

יוסי בן זימרא, אלא לומד ממנו שניתן להשתמש במתודה של נוטריקון בעצמנו, ומייד מיישם זאת בעצמו (= 'ריו"ח דידיה', בלשון הגמרא) על עשרת הדיברות.

יישוב כל הקושיות

לפי זה מתיישבות כל הקושיות. המקור הראשון אכן מהווה מקור מהפסוק לכך שדורשים נוטריקון. בין הדעות שבאות אחריו בסוגיא אין כל מחלוקת. דעות אלו כנראה כלל אינן מנסות להביא מקור למידת הנוטריקון, שכן בפועל הן אינן מביאות מקור כזה. כפי שראינו, הן משתמשות במידה זו לדרוש פסוקים שונים. לפי דרכנו נאמר כי כל החכמים הללו מבצעים דרשה של נוטריקון לאחר שלמדו את מקורו מהפסוק על אברהם. מקור זה מוסכם על כולם. בזה מתיישב גם רש"י, שהסביר שלמדנו נוטריקון מהפסוק על אברהם עצמו. הערנו שזה נראה סותר לכאורה את דברי הגמרא. לפי דרכנו, זה גופא מה שמצאנו גם בגמרא (לאחר פירושונו, שהוא כעין 'חסורי מחסרא' בגמרא). הגמרא שואלת: מנין לנוטריקון? ועונה על כך במובלע: מהפסוק על אברהם. זהו מקור ברור, ולכן לא טורחים לציין אותו בפירוש, ובמקום זה משתמשים במתודת הנוטריקון על פסוק זה וגם על פסוקים נוספים.

מידת הנוטריקון

ועדיין עלינו להבין מה פירוש 'נוטריקון'? הרי כפי שראינו אין כאן ראשי תיבות במובן המלא והמדויק. אמנם לגבי חסרון האות רי"ש של אברהם רש"י טורח להסביר, ומשמע שהוא לומד שנוטריקון אכן אמור להיות ראשי תיבות. אך כבר הערנו מהיעדר האות גימ"ל מן המילה 'גויים'. גם במילה 'ירט' הטי"ת אינה ראש התיבה הטמונה בה (= 'נטתה').

מכאן עולה בבירור שהנוטריקון אינו בהכרח ראשי תיבות. זהו רמז מקוצר לתוכן החבוי, אשר קשור לראשי תיבות, אך אינו מחוייב להיות בדיוק ראשי תיבות. ניתן לראות זאת ביתר חדות במדרש אחר (מכילתא דרי"ש, יתרו, מס' דבחדש, פרשה ח ד"ה 'כבד את')¹:

כבד את אביך ואת אמך. אם כבדתן, למען יאריכון ימיך, ואם לאו, למען יקצרון ימיך; שדברי תורה נוטריקון שכן דברי תורה נדרשין, מכלל הן לאו מכלל לאו הן.

¹ ראה גם ברש"י על התורה, שמות כ, יא.

אנו רואים כאן שהנוטריקון הוא שם נרדף לרמז בכלל. כל פעם שהתורה מצפינה אינפורמציה באופן מקוצר כלשהו, זה קרוי 'נוטריקון' (ראה על כך, בתורה **תמימה**, בראשית יז, ה). אפילו לימוד בדרך של 'מכלל הן אתה שומע לאו' קרוי נוטריקון.

אמנם ברש"י ראינו שהוא כן מנסה להציל את ראשי התיבות, אולם זה רק בגלל שלאות רי"ש במילה 'אברהם' אין כלל הצדקה לקיומה, אם אכן יש כאן נוטריקון. אולם במקרה של הטי"ת של 'ירט', שם ישנה הצדקה, ולכן שם רש"י אינו רואה צורך בהסבר על אף שאין כאן ראשי תיבות מדויקים. נעיר כי רש"י עצמו (בפרשת יתרו) מביא את המונח 'נוטריקון' לגבי היסק של 'מכלל הן אתה שומע לאו', כלומר גם הוא מקבל שזה אינו חייב להיות בהכרח ראשי תיבות.

האם יש נוטריקון גם בהלכה?

המתודה של הנוטריקון נראית על פניה מעט מפוקפקת. האם זוהי מתודת דרש של ממש (ואולי זהו רמז)? האם ניתן ליישם אותה גם לגבי ההלכה? כפי שכבר הזכרנו, המתודה הזו היא מידת דרש ל בברייתא של לב מידות של ר"א בנו של ריה"ג. אם כן, זוהי מידת דרש של ממש. מאידך, מפורש בכמה מקורות שמידה זו אינה משמשת בהלכה. לדוגמא (מתוך **אוצר המדרשים**, אייזנשטיין, לב מידות באגדה, עמ' 269):

(ל') נוטריקון, מנין שדורשין נוטריקון באגדה? ת"ל אברהם אב המון גוים (בראשות יז), כרמל (ויקרא ב' כד) רך - מל, דבר שהוא רך ונמלל ביד. והוא קללני קללה נמרצת (מלכים א', ב') ר"ת נואף מואבי רוצח צורר תועבה. ירט (במדבר כב) ר"ת יראה ראתה נטתה.

רואים כאן במפורש שזוהי מידת דרש אגדית. כך גם כותב רש"י (בראשית ל, ח):

נפתלתי - נתקבלה תפלתי. ומדרש אגדה יש רבים בלשון נוטריקון:

כפי שכבר הזכרנו, לב מידות הדרש מופיעות בספר הכריתות. הר"ש מקינון עובר על כל אחת מהן ומסביר מדוע היא לא מנויה במסגרת יג מידות הדרש של רי"ש (ראה בדף לפרשת וישב). לגבי מידת נוטריקון הוא כותב כך (**ספר הכריתות**, 'נתיבות עולם' מידה ל):

גם זה דרש אגדה ולא דברי תורה ולא דין ומשפט. ולא חשיב לה ר' ישמעאל.

הקריטריון ליישום מידת הנוטריקון

הקריטריון ליישום המידה אינו ברור. אלו מילים נפרש בצורה של נוטריקון, ואלו לא? מה הם הכללים לבחירת המילים החבויות בנוטריקון? הפריסות המוצגות בגמרא נראות פרועות למדיי. חלקן בכלל בארמית, וקשה להניח שיש כאן ניסיון של ממש לפענח משהו שבאמת חבוי בתורה עצמה.

ייתכן שחלק מן הדרשות הללו באמת אינן אלא משחק דרשני. אולם קשה להניח שכולן כאלו, שהרי זוהי מידת דרש ככל מידה אחרת ברשימתו של ר"א בשריה"ג. מאידך, הקריטריונים אינם ברורים, ולכן די ברור שקשה יהיה ליישם את המידה הזו בדרש ההלכתי.

כנראה שבכל מקום בו אנו פוגשים מילה שאין לה פירוש מקובל, כמו 'ירט'², או שהיא נראית מיותרת (כמו 'אנכי' במקום 'אני', כפי שכתב רש"י על הגמרא), נחפש פירוש על דרך הנוטריקון.

בחזרה לאיסור כתיבה בשבת

כפי שהבאנו בתחילת דברינו, חכמים פוטרם על כתיבת אות אחת נוטריקון. השאלה היא מדוע הם פוטרם, כאשר אות אחת שיש לה חשיבות בנסיבות אחרות (כמו בסיום ספר) כן מחייבת סקילה וחטאת. יש לציין כי הלכה זו אינה מופיעה בטור ובשו"ע, אולם היא נפסקת להלכה ברמב"ם פ"א מהל' שבת הי"ג.

ייתכן ששורש העניין נעוץ בשאלת מהותו של נוטריקון. אם אכן האות האחת הזו היתה מורה על מילה שלימה, אזי יש כאן כתיבת מילה שלימה. אולם אם נוטריקון הוא רק סוג של רמז ולא של דרש, כי אז המילה איננה טמונה באות המסמנת אותה. לפי דרכנו נאמר כי המילה רק רמוזה באות זו, והקורא הוא המוסיף אותה בעצמו.

בדפים לפרשת חיי-שרה, יתרו, פקודי ועוד, עמדנו על כך שלפי הרמב"ם כל ההלכות שנדרשות בי"ג מידות הדרש ובריבוי (ראה בדבריו בשורש השני) אינן מצויות בתוך הכתוב. הקורא או הפרשן מרחיבים את הכתוב באמצעות מידות

² אמנם ראה ברש"י על אתר, שהביא לה פירושים ומקבילות. ודבריו שם שחכמי 'המשנה' פירשוה על דרך נוטריקון (והפנה לסוגיית שבת קה) תמוהים, שהרי זהו פירוש אמוראי בגמרא (ריו"ח) ולא במשנה.

ייתכן שלפני רש"י היה חלק אחר במשנה, או שמא היתה כאן דרשה תנאית אחרת בגמרא. ואולי זה יסביר גם את הסתירה בין הנוטריקון שהוא מוצא אצל אברהם לבין הנוטריקון שהגמרא עושה. כל זה טעון בדיקה מדוקדקת יותר בנוסחאות הגמרא ורש"י.

הדרש. לפי הרמב"ם, רק פירוש פשטי מצוי בכתוב, ורק הפשט הוא כלי חשיפה, בעוד הדרש הוא כלי מרחיב (ולא חושף). לפי שאר המפרשים כל המידות הן חושפות ולא מרחיבות. כלומר ההלכות שנדרשות באמצעות המידות אכן מצויות בתוך הכתוב, וכלי הדרש הם כלי חשיפה.

ייתכן שלגבי נוטריקון, בגלל העמימות והגמישות של מידה זו, כולם מסכימים שהמילה החבויה בה אינה טמונה ממש באות המסמנת אותה. הנוטריקון לכולי עלמא הוא מידה מרחיבה ולא חושפת. אם כן, גם כאשר אנחנו כותבים מילה בנוטריקון על ידי אות אחת, אנחנו איננו טומנים את המילה בתוך האות אלא רק מרמזים עליה. ה'פריסה' של הנוטריקון אינה חשיפה של מה שחבוי בתוכו, אלא היא נחשבת כהרחבה של הקורא.

לפי זה, הכותב מילה בנוטריקון של אות אחת, לא כתב את המילה עצמה אלא רק אות, והקורא הוא אשר יוצר מהאות הזו מילה שלימה. לכן אל לנו להתפלל שהכותב אות אחת בנוטריקון בשבת אינו חייב על כך. ייתכן שבזה גופא נחלקו התנאים במשנה (האם נוטריקון הוא רמז או דרש).

ייתכן שבמקרה בו יש אות אחת שמהווה נוטריקון אובייקטיבי, מוסכם על הכל, הכותב אותה כן יהיה חייב עליה סקילה וחטאת גם להלכה. למשל, הכותב אות בכתב הסיני, שם משמעותה היא מילה שלימה (=יחידת משמעות שלימה. ראה להלן), יתחייב חטאת או סקילה.

תהייה לסיכום

ראינו שמידת הנוטריקון היא עמומה מאד. כלל לא ברור כיצד והיכן מיישמים אותה. מעבר לכך, לא ברור האם בכלל זוהי מידת דרש של ממש, או שמא רק רמז היא. הרי גימטריאות הן פרפראות לחכמה, ונחשבות כרמז ולא כדרש. מדוע, אם בכלל, הנוטריקון הוא שונה? אמנם יש לציין כי גם הגימטריא מנויה בברייתא של ר"א בשריה"ג, כמידת דרש (המידה הכ"ט). אם כן, נראה שבמסגרת מידות דרש האגדה כלול גם הרמז.

הזכרנו את דברי בעל **ספר הכריתות** אשר הסביר לגבי כל אחת מל"ב המידות מדוע הן לא מנויות במסגרת יג המידות של רי"ש. כפי שהזכרנו בדף לפרשת וישב, בעל **הכריתות** מביא שלושה סוגי הסברים לכך, וכל אחד מהם הוא רלוונטי למידות שונות. אחד מן ההסברים הוא שישנן מידות אשר שייכות רק לדרש האגדה, ולכן הן אינן מובאות בברייתא דרי"ש. מדוע באמת מידות אלו רלוונטיות רק למדרש האגדה ולא לדרש ההלכתי? על כך בעל **הכריתות** לא עונה.

מתוך דברינו כאן נראה שלפחות חלק מן ההבדל בין מידות דרש האגדה לבין מידות הדרש ההלכתי הוא מידת הדיוק והחד משמעיות שבהן.³ המידות של הדרש האגדי מאפשרות לדרשן יתר חופש, ופחות מכתובות לו את תוצאת הדרשה. בכל אופן, עניין זה עוד דורש תלמוד.

ב. לשון הקודש

מבוא

ראינו שהכותב בשבת חייב רק אם כתב לפחות שתי אותיות. אות בודדת אינה מחייבת (ואפילו לגבי נוטריקון ראינו מחלוקת).

בראש דברינו חשוב לעמוד על הבדל מהותי בין אותיות לבין מילים: אות כשלעצמה היא סימן שרירותי וחסר משמעות. יחידת המשמעות הבסיסית בשפה היא המילה. אם כן, היינו מצפים ששיעור הכתיבה בשבת יהיה מילה, ולא שתי אותיות. עוד יש לדון מדוע בכלל השיעור של כתיבה בשבת נתון באמצעות מספר אותיות ולא במילים?

הנוטריקון, בו עסקנו בפרק הקודם, הוא מתודה שמעבירה מילה לאות. ישנה אות אחת שמייצגת מילה שלימה, ולכן ישנה כאן גניזה של משמעות בתוך אות בודדת. זהו מעין היפוך של אות למילה (או מילה לאות). אנו יוצקים משמעות לתוך סימן בשפה שבמהותו הוא שרירותי.

והנה לגבי לשון הקודש (=לשון המקרא) ישנן כמה אינדיקציות לכך שישנה משמעות גם לאותיות ולא רק למילים. **בספר יצירה**, כמו גם במקורות חז"ליים נוספים, האותיות נתפסות כאבני הבניין של היקום. תפיסה כזו מניחה שגם לאותיות עצמן ישנה משמעות במובן כלשהו.

אנו מוצאים הקשרים הלכתיים נוספים שבהם מופיעות אותיות ולא מילים. למשל, בסוגיית הבבלי שבת קטז ע"א מבואר שס"ת שנמחק ונותרו בו 85 אותיות (כמניין פרשת "ויהי בנסוע הארון") נותרת בו קדושה (ומצילים אותו מפני הדליקה בשבת). לדעה אחת במחלוקת האמוראים שם אותיות אלו יכולות להיות 'מפוזרות', כלומר בודדות ולא במסגרת מילים. אם כן, נראה שס"ת

³ ראה גם בדברינו לפרשת בראשית. וכן במאמרו של מ. אברהם, 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', בתוך **צהר** יב, ובספרו על השורשים שעומד לצאת בעז"ה בקרום.

שנמחק ונותרו בו אותיות בודדות במספר מספיק נותר בו משהו בעל משמעות. שוב, השיעור אינו מילים אלא אותיות.⁴ די ברור שתכונה זו של מתן משמעות לאותיות קיימת רק בלשון הקודש, ולא בכל הלשונות. כפי שראינו, בשאר הלשונות האותיות אינן אלא סימנים שרירותיים, שאין להם כל משמעות בפני עצמם. גם לגבי מילים ניתן לראות תופעה דומה. למעשה, גם מילים (בין אם הן כתובות ובין אם הן מבוטאות בפה) הן סימנים שרירותיים. אמנם בניגוד לאותיות למילים ישנה משמעות, אולם הבחירה של מילה בכדי לציין תוכן כלשהו היא ודאי שרירותית. ניתן היה לבחור בכל מילה כדי לציין כל תוכן, ובלבד שהבחירה תהיה מוסכמת על כל הדוברים בקהילה. בסעיף הבא נעמוד על כך שבלשון הקודש (=לשון המקרא) המצב הוא כנראה שונה.

לשון הקודש⁵

כמה ראשונים דנים בשאלה מדוע לשון הקודש היא קדושה. הרמב"ם **במורה הנבוכים** (ראה ח"ב פ"ל, וח"ג פ"ח) מסביר זאת בכך שלא הונחו בה שמות לאברי ההולדה. הרב הנזיר (שם) מסביר שהרמב"ם הולך לשיטתו, שכן הוא תופס את לשון הקודש כלשון הסכמית כמו כל הלשונות האחרות. כמה ראשונים (ראה רמב"ן על התורה בתחילת פ' כי-תשא, ופירוש הראב"ד **לספר יצירה** פ"א מ"י) תוקפים את גישתו זו של הרמב"ם, וטוענים כנגדו שלשון כזו היתה צריכה להיקרא לשון טהורה או נקייה, אך לא קדושה (על קדושה וטומאה, ראה בדף לפרשת חקת). על כן הם טוענים (וכן כתב הכוזרי מ"ב סי' סז-פ, ומ"ד סי' כה, ועוד) שלשון הקודש נקראת כך מפני שהיא הלשון הנאותה לטבע הנמצאים ולידיעות האמיתיות הא-להיות. פירוש הדברים הוא כי בלשון הקודש המילים והאותיות אינן שרירותיות. טבען תואם לטבע העולם כשהוא לעצמו. לכן גם התיאור של העולם ושל הידיעות הא-להיות במילים אלו הוא המושלם ביותר. לשון אחר: לשון הקודש אינה הסכמית כמו כל הלשונות האחרות. היא מהותית לטבע המציאות. לכן כל תרגום ללשון אחרת אינו אלא פירוש, ובהכרח יהיה פחות מהימן מן המקור בלשון הקודש.

⁴ נעיר כי זה נכון גם לפי הדעה השנייה. גם לפי שיטה זו אנו אמנם דורשים מילים שלימות, אולם השיעור ניתן לפי סך מניין האותיות.

⁵ בנושא זה, ראה בספרו של הרב הנזיר **קול הנבואה**, בספר הראשון מאמר ראשון, מסעיף כו ואילך.

הרב הנזיר עומד על כך שחרש (=חרש-אילם) נחשב כשוטה מפני שחוסר יכולת לבטא במילים משקף חוסר במחשבה עצמה. ובאמת הרמב"ם בפירושו המשנה מסביר זאת באופן רציונליסטי יותר, וזאת כמובן לשיטתו. לדעתו שם חרש נחשב כשוטה מפני שחוסר היכולת שלו לדבר ולשמוע מונע ממנו באופן טכני ללמוד חכמה.

השלכות הלכתיות

הרב הנזיר מביא שתי השלכות הלכתיות למחלוקת זו. ראשונה, בדיני קריאת שמע. המשנה קובעת (ראה תחילת פ' אלו נאמרין בסוטה) שקריאת שמע ניתנת להיאמר בכל לשון, ולא דווקא בלשון הקודש. הרמב"ם מביא הלכה זו (ראה הל' ק"ש, פ"ב ה"י), ומוסיף: "ומדקדק באותה הלשון, כמו שמדקדק בלשון הקודש". הראב"ד בהשגותיו על אתר תמיה על דברי הרמב"ם, ואומר שכל הלשונות הן פירוש, וכיצד ניתן (או ראוי) לדקדק באותיות של טכסט שהוא פירוש. ברור ששניהם הולכים כאן לשיטתם בהבנת לשון הקודש (ראינו שהראב"ד בפירושו לספר יצירה משיג על הרמב"ם בנושא זה).

דוגמה נוספת היא קריאת מגילה. הרמב"ם (מגילה פ"ב ה"ד, ועיי' במגיד משנה שם) כותב שאם יש אדם שיודע לע"ז ויודע גם אשורית, יכול לקרוא מגילה בכל אחת משתי הלשונות. לעומתו, הרמב"ן (בחידושו, רפ"ב דמגילה) סובר שרק אם אותו אדם אינו יודע אשורית כלל רשאי לקרוא בלע"ז. גם כאן הם הולכים לשיטתם (ראינו שהרמב"ן גם הוא חולק על הרמב"ם) בדבר השוויון המהותי בין הלשונות.

בחזרה למלאכת כתיבה בשבת

ישנה הלכה תמוהה המובאת ברמ"א או"ח (סי' ש"ו הי"א):

מותר לקנות בית בארץ ישראל מן הא"י (=אינו יהודי), בשבת, וחותם ומעלה בערכאות. הגה: שלהם, בכתב שלהם; דאינו אסור רק מדרבנן, ומשום ישוב א"י לא גזרו (א"ז).

הרמ"א מביא בשם בעל האור זרוע, שפירש את ההיתר בגמרא בגיטין לקנות בית בא"י בשבת ולכתוב שטר עליו, שכל זה נאמר רק לגבי כתיבה בלשון אחרת, שכן הכתיבה בה אסורה רק מדרבנן. אולם בלשון הקודש אסור, שכן האיסור לכתוב בה בשבת הוא מן התורה.

אמנם זוהי שיטה תמוהה ושנויה במחלוקת גדולה (ואנו לא נוהגים לפסוק כמותה), אולם רואים כאן הבדל מהותי בין הלשונות לגבי איסור כתיבה בשבת:

לדעת בעל **האור זרוע** רק כתיבה בלשון הקודש נאסרה מן התורה. מדוע באמת יש הבדל לעניין כתיבה בשבת?
 נראה שלפי דעת בעלי שיטה זו מלאכת כתיבה בשבת נאסרת רק אם הכתב מייצג מהותית את התוכן עצמו. כפי שראינו, דבר כזה מתרחש רק בלשון הקודש. ייתכן שזוהי הסיבה לדינו התמוה של בעל **האור זרוע**.
 אם אכן זהו הגדר של מלאכת כותב, כי אז ניתן אולי להבין מדוע השיעור של מלאכה זו ניתן באותיות ולא במילים. הסיבה לכך היא שבלשון הקודש היחידה הבסיסית היא האות ולא המילה. השיקוף המהותי של התוכן תלוי באותיות ולא דווקא במילים.
 ייתכן שזוהי גם הסיבה מדוע נוטריקון אינו אסור מה"ת. אמנם הנוטריקון מסמל מילה שלימה, אולם האות אינה משקפת תוכן בעל חשיבות מספקת בלשון הקודש (שהרי השיעור הוא ב אותיות). המילה שמסומלת על ידה היא רק משמעות האות ולא התוכן המבוטא באופן מהותי על ידה. לכן האות הזו אינה נחשבת כמילה.

ושוב, השוואה לכתיבת אות שמסיימת ספר

יש לדון לאור דברינו בדין הכותב אות אחת שמסיימת ספר שלם. מדוע שם האות הבודדת נחשבת כמייצגת תוכן בעל חשיבות מספיקה בכדי להתחייב? למעשה, יש לדון יותר מכך: מדוע בכלל דרוש שיעור של שתי אותיות? מה יש בשתי אותיות שאין באות אחת?
 נראה מכאן שמלאכת הכתיבה דורשת ייצוג מהותי של המציאות, אולם דרושה גם כמות מינימלית של תופעה זו כדי להתחייב (כמו כל שיעורי התורה שקובעים כמות למהויות)⁶. הסיבה אינה בגלל ששתי אותיות משקפות תוכן ואות אחת לא. כפי שראינו, גם אות אחת משקפת תוכן, אולם השיעור אינו מספיק חשוב כמותית בכדי להתחייב.
 כאשר האות מסיימת ספר שלם, היא משלימה את הייצוג שנעשה בכל הספר כולו. היא הופכת את כל מה שקדם לה למייצג של התוכן המבוטא על ידו. לכן במקרה זה האות הבודדת נחשבת כמלאה בתוכן שהוא גם מספיק חשוב כמותית. אולם אות שנכתבת כנוטריקון רוצה להשלים את השיעור שלה במילה שהיא רק

⁶ ראה את הסבר האחרונים למושג 'חזי לאיצטרופי' ביחס לדין 'חצי שיעור'. ראה, למשל, קו"ש ח"ב חולין אות מה, וב"ב אות שסז.

הסמל שלה. אולם יחס של סימול הוא תכונה של לשונות לע"ז ביחסן לתכנים המבוטאים בהן, ולכן לפי בעל הא"ז זה אינו נחשב ככתיבה מהותית. כמובן שכל זה יכול להיאמר אך ורק בשיטת בעל האור זרוע. להלכה מקובלנו שכתובה בכל שפה אסורה מה"ת, והשיעור הוא תמיד שתי אותיות. לפי שיטות אלו דרוש לנו הסבר מסוג אחר, שכמובן לא יהיה קשור לעניין השפה ומהותה. אולם ענייננו כאן אינו במלאכת כותב בשבת כשלעצמה, אלא רק בדין כתיבה בשבת כדוגמא שמשקפת כמה מהרעיונות עליהם עמדנו כאן.

שם ה'

תופעה דומה לזו המתוארת כאן מצאנו גם לגבי שמות ה'. ניתן להתייחס לבני אדם, או כל עצם אחר, בשתי צורות שונות: דרך תיאור שלהם או דרך שמם. שמות הן מילים שרירותיות אשר מוצמדות לאנשים. ניתן לבחור שם באופן שרירותי, לפי ראות עיני ההורים. לעומת זאת, תיאור של אדם אינו שרירותי. למשל, כאשר אנו אומרים שפלוני הוא שמן, אין לנו בחירה לומר שהוא רזה. התיאור תלוי במציאות, ולכן אינו שרירותי.⁸

בהקדמת הספר **שני לוחות הברית**, בחלק 'בית ה', עומד ר' ישעיה איש הורביץ (בשם הרמ"ק) על כך שהמצב לגבי שם ה' אינו כזה. הצורות שלנו לפנות אל הקב"ה הן שתיים: שמות וכינויים. שמות ה' קשורים מהותית לעצם אותו הם מייצגים. לעומת זאת, כינוי הוא תיאור של תכונה או הופעה אלוקית כלשהי. נמצא, אם כן, כי שם ה' מתייחס לעצמותו כמו שתיאור של אדם מתייחס לעצמותו. כעת עולה שאלה: מהו ההבדל בין שם ה' לבין כינוי? הרי גם כינוי הוא סוג של תיאור. לכאורה נראה כי שתי צורות ההתייחסות לקב"ה שקולות לאחת מהצורות לגבי אדם.

על כן נראה לבאר כי כאשר אנו אומרים ששם ה' הוא ייצוג מהותי של הקב"ה, אין כוונתנו לתיאור שלו. כוונתנו היא להתייחסות מהותית לעצמותו. כל תיאור מבטא את אחד המאפיינים של האדם או החפץ אליו פונה התיאור. השם, לעומת זאת, מתייחס לעצמות ולא לאף אחת מן התכונות.

אצל אדם השם מוצמד שרירותית, ואילו אצל הקב"ה שמותיו שייכים לעצמות באופן מהותי. לכן שמות ה' מצויים בעולם האצילות ('שמות' ו'ספירות') הן כמעט

⁷ ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בסוף השער השני.

⁸ כמובן הבחירה במילה 'שמן' בכדי לתאר אדם שמן היא שרירותית. אולם לאחר החלטה זו ההצמדה שלה לאדם כלשהו אינה שרירותית.

מילים נרדפות בקבלה). הם נאצלים מהקב"ה עצמו, ולכן הם אינם רק 'מתארים' אותו, אלא הם 'מחוברים' כביכול אל עצמותו הנעלמה. אין כאן המקום להיכנס למשמעותה של התמונה הזו. כוונתנו כאן היתה רק להדגים את המשמעות של הצמדה מהותית לעומת תיאור מקרי. היחס בין שם ה' לבין עצמותו, מקביל ליחס בין מילה בלשון הקודש לבין המציאות המסומנת על ידה.⁹ לעומת זאת, היחס בין שם של אדם לבין עצמותו מקביל ליחס בין מילה בלשונות אחרים לבין התוכן המסומן על ידה.

התנצלות

בסוף דברינו חרגנו מעט ממנהגנו, וגלשנו לתחומים גבוהים. אין כאן המקום לפרט, להרחיב ולנמק, ובודאי שאיננו חפים משגיאות. משוגותינו איתנו ילינו, ומנסתרות נקנו...

⁹ ניתן להסיק מכאן שהמילים בלשון הקודש נאצלות משמות ה' כמו שהמציאות עצמה נאצלת ממנו יתברך.

תובנות מפרשת בלק

1. נוטריקון אף שהיא מופיעה בברייתא דל"ב מידות אינה מידת דרש רגילה. היא נראית כמתודה ששייכת למישור הרמז ולא למישור הדרש.
2. הנוטריקון אינו בהכרח ראשי תיבות. זהו רמז מקוצר לתוכן החבוי, אשר קשור לראשי תיבות, אך אינו מחייב להיות בדיוק ראשי תיבות.
3. לגבי מידה זו כותב הר"ש מקינון ב**ספר הכריתות** - "גם זה דרש אגדה ולא דברי תורה ולא דין משפט. ולא חשיב לה ר' ישמעאל".
4. בהיעדר קריטריון ברור ליישום מידת הדרש, נראה שבכל מקום בו אנו פוגשים מילה שאין לה פירוש מקובל, או שהיא נראית מיותרת, ניתן לחפש פירוש על דרך הנוטריקון.
5. על פי הרמב"ם לשון הקודש קדושה משום שלא הונחו בה שמות לאברי ההולדה. הרמב"ן והראב"ד מנמקים זאת אחרת - "מפני שהיא הלשון הנאותה לטבע הנמצאים ולידיעת האמיתיות האלוקיות". כלומר: המלים בלשון הקודש אינן שרירותיות וטבען תואם לטבע העולם כשהוא לעצמו.

■ פרשת פנחס ■

המידות הנדונות

דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו.
יצא ללמד על הכלל כולו.
היקש.
גזירה שווה.
כלל ופרט וכלל.

מתוך המאמר

- האם בני לוי נכנסו לארץ?
- מה בין דרש אגדי לדרש הלכתי?
- מתי דבר שהיה בכלל יוצא 'ללמד'?
- על מה הוא מלמד (על עצמו או על הכלל כולו)?
- שני סוגים של יציאה מן הכלל ללמד: סתירה וייתור.
- מה בין מידות טכסטואליות ומידות הגיוניות?
- האם מידת 'דבר שהיה בכלל' שייכת לאלו או לאלו?
- על החובה להבין את דברי התורה.

מקורות מדרשיים לפרשת פנחס

וְאֵלֶּה פְּקוּדֵי הַלְוִי לְמִשְׁפַּחְתָּם לְגִרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַגֵּרְשָׁנִי לַקֵּהַת מִשְׁפַּחַת הַקֵּהַתִּי לְמִרְרֵי מִשְׁפַּחַת הַמִּרְרִי:.... וַיְהִי פְּקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים אָלֶף כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַלֶּה כִּי לֹא הִתְפַּקְדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא נָתַן לָהֶם נַחְלָה בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: אֵלֶּה פְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ: וּבָאֵלֶּה לֹא הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר סִינַי: כִּי אָמַר יְקֹוֹק לָהֶם מוֹת יָמָתוֹ בְּמִדְבָּר וְלֹא נֹתַר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יִפְנֶה וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן: (במדבר כו, נז-סה)

ומנין שנכנס שבט לוי לא"י שנאמר (במדבר כו) כי אמר ה' להם מות ימותו במדבר אלו היו ישראל ולא נותר מהם איש כ"א כלב בן יפונה ויהושע בן נון מן המשמע של מקרא אתה שומע שלא נשתייר אדם מישראל כי אם כלב בן יפונה ויהושע אינו כן אלא אתה קורא ומוצא שנכנס אלעזר בן אהרן הכהן ועל ידו נתחלקה הארץ לכל שבט ושבט מבניהן של אותן שיצאו ממצרים שנא' (יהושע יט) אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וגו' מהו כן שכיון שאמר ולא נותר מהם איש כי אם כלב וגו' ואת מוצא שנשתייר אלעזר אלא בא אלעזר ללמד על שבטו כשם שנכנס הוא כן נכנסו הם כההיא דתנינן כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא ואף אלעזר היה בכללן של ישראל בגזירה שנאמר מות יומתו במדבר ויצא מכללן של ישראל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על השבט אם אתה אומר שלא נכנס כל השבט אף אלעזר לא נכנס ואם את אומר שנכנס אף כל השבט נכנס. (במדבר ג, ז)

א. 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד': על עצמו או על הכלל כולו?

מבוא

במאמר זה נעסוק במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד'. מידה זו היא אחת מתוך יג מידות הדרש של ר"ש, אולם היא לא מופיעה ברשימת לב המידות של ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי (=ר"א בשריה"ג). במידה זו מקובלנו שהפרט שיצא ללמד מתוך הכלל לא יצא ללמד על עצמו אלא על הכלל כולו. לעומת זאת, בין ל"ב המידות מופיעה במקומה מידה אחרת (מידה כד): 'מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא'. כלומר שם הדבר שיוצא ללמד מלמד על עצמו ולא על הכלל כולו.

המדרש המובא למעלה הוא מדרש אגדה, ובכל זאת הוא משתמש במידתו של ר"ש, ולא במידה הרלוונטית מתוך ל"ב המידות. ייתכן כי מידה זו משמשת כאן רק כהדגמה, ואין כאן שימוש ממשי במידה זו כמידת דרש. אולם כפי שנראה דווקא מתוך ההדגמה הזו, אשר עוסקת במדרש אגדה, ניתן אולי להבין את ההיגיון שבמידת הדרש ההלכתית.

מידת הדרש האגדי: 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו'

בספר הכריתות (חלק 'נתיבות עולם'. וכך גם באוצר המדרשים לאייזנשטיין, 'ל"ב מידות האגדה') מביא את המידה הכ"ד כך:

מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא. כיצד? "וישלח יהושע לראות את הארץ ואת יריחו". והלוא יריחו בכלל הארץ היתה, ולמה יצאת? ללמד על עצמה ששקולה כנגד כל הארץ בחזקה. כיצא בדבר אתה אומר: "ויפקדו מעבדי דוד תשעה עשר איש ועשהאל". והלוא בכלל היה ולמה יצא? לומר ששקול כנגד כולם.

בספר הכריתות מוסיף לבאר מדוע מידה זו לא נמנית אצל ר"ש, והוא כותב כך:

ר' ישמעאל לא חשיב הך מידה. ייתכן דסבירא ליה דהך מידה ליתא אלא בדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על כל הכלל יצא. ואמר: "ואת יריחו" ללמד על הכלל, שכל עיירות ארץ ישראל סגורות ומסוגרות כיריחו. וכן עשהאל שהיו גיבורי חיל כעשהאל. או שמא הך דרשא לא אמרו רק לעניין הגדה.

¹ ראה עוד מעט על מידה זו בדף לפרשת חקת.

הר"ש מקינון מסביר שרי"ש אינו מקבל את המידה הזו שכן לדעתו דבר שיוצא מן הכלל מלמד על הכלל כולו ולא על עצמו. לאחר מכן הוא מעלה אפשרות שבדרש האגדה ייתכן שגם רי"ש יקבל את המידה הזו, ורק בדרש ההלכה הוא סובר שדבר שיוצא מן הכלל מלמד על הכלל ולא על עצמו.

מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על הכלל כולו'²

מידתו של רי"ש גורסת כי דבר שיוצא מן הכלל מיועד ללמד על הכלל כולו לא על עצמו. וזו לשון הברייתא דדוגמאות מדבי רי"ש:

כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, כיצד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים, וכשיצאו מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצאו אלא ללמד על הכלל כולו יצאו, לומר לך מה שלמים מיוחדין קדשים שקדושתן קדושת מזבח אף אין לי אלא כל דבר שקדושתו קדושת מזבח יצאו קדשי בדק הבית.

במידה זו אנו פוגשים פרט אשר שייך לכלל כלשהו, והוא יוצא ללמד. כלומר ישנה יציאה שאינה ללמד וישנה יציאה ללמד (ראה על כך עוד להלן).³ אם הפרט יצא ללמד, אזי לדעת רי"ש הוא מלמד על הכלל כולו ולא על עצמו.

יש לשים לב לכך שבניסוח מידות הדרש האגדי לא מופיעה הדרשה הייחודית שהפרט ייצא ללמד (ראו נוסח הברייתא דל"ב מידות שהובא למעלה). נראה מכאן כי כל פרט שיוצא מהכלל, גם אם לא נראה שיוצא ללמד, מלמד על עצמו ולא על הכלל. לעומת זאת, בדרש ההלכתי הפרט צריך לצאת ללמד, ורק אז נוכל ללמוד ממנו על הכלל כולו.

בדוגמה שלמעלה, עונש כרת על האוכל קדשים בטומאה נאמר על כל הקדשים. במקום אחר התורה חוזרת עליו לגבי שלמים, שיוצאו מן הכלל ללמד. במצב כזה אנו לומדים מהיציאה הזו על כל הכלל: הכרת על אוכל קדשים בטומאה נאמר רק על אוכל בטומאה מקדשי מזבח ולא על האוכל בטומאה מקדשי בדק הבית. לכאורה זוהי מידה פרשנית, שהיא כלי בפרשנות המקרא ולא מידה הגיונית.

² ראה על מידה זו בפירוט בדף לפרשת צו.

³ ראה בזה את דברי הראב"ד שהובאו בדף לפרשת צו.

הייתור הטכסטואלי של ההתייחסות לפרט (=העובדה שהוא מיותר, ולכן הוא יצא ללמד) מהווה רמז לכך שעלינו ללמוד מכאן משהו על הכלל.

תיאור המדרש שלנו

כעת נוכל לבחון את המדרש שלנו. בפסוקים המובאים למעלה מתואר מניין בני לוי בסוף המניין של כל בני ישראל. כבר בפסוקים מופיע (והקטע שבסוף המדרש מחדד זאת יותר) שהמניין של בני לוי נעשה בנפרד מכיון שהם נכנסו כולם לארץ (שלא כמו בני ישראל הבוגרים שמתו כולם במדבר).

נתאר כעת את השיקול המובא במדרש כדי להוכיח כי שבט לוי נכנסו לארץ:
1. הפסוקים מלמדים אותנו שמבני ישראל כולם מתו במדבר למעט יהושע וכלב.

2. בספר יהושע אנחנו מוצאים פסוק המלמד אותנו שאלעזר הכהן חילק נחלות עם יהושע. משמע שאלעזר נכנס גם הוא לארץ. אך זה סותר את הקביעה שהובאה בסעיף א.

3. מכאן אנחנו חוזרים לבחון את הקביעה בפסוקים שבסעיף א. נראה שלא כל ישראל מתו במדבר, אלא נותר חלק מעם ישראל שכולל את אלעזר. היתה אפשרות לומר שאלעזר הוא יוצא דופן יחיד, אלא שזה בלתי סביר, שכן במקרה כזה הפסוקים היו צריכים למנות גם אותו עם יהושע וכלב. מסתבר שהיתה קבוצה כלשהי שמראש לא נכללת בקבוצת כלל בני ישראל שמתו. המונח 'בני ישראל' כנראה אינו כולל את כל ישראל.

4. מסקנת המדרש היא שהקבוצה הזו היא שבט לוי. ההחלטה שהקבוצה הזו היא שבט לוי, מבוססת כנראה על סברות שהובאו בתחילת המדרש (בקטע הקודם שלא הובא כאן, ע"ש). בהמשך המדרש (אותו לא הבאנו), יש ניסיון לדחות זאת ולהציע קבוצה אחרת (שתכיל את אלעזר) שלא מתו במדבר. בסופו של דבר כולם מודים שמדובר בשבט לוי.

5. כעת מובאת השוואה למידת הדרש של רי"ש: 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד'.

6. פירוט ההשוואה: המדרש קובע כי אלעזר היה בכלל ישראל שנגזרה עליהם הגזירה, שהרי היא נגזרה על כולם פרט ליהושע וכלב. מכאן נראה שהכלל הוא בני ישראל כולם, והפרט שיצא הוא אלעזר. כעת היינו מצפים, לפי אופי המידה של רי"ש, שהוא ילמד אותנו משהו על הכלל כולו, כלומר על כל ישראל.

7. אלעזר מלמד על השבט כולו, שכמו שאלעזר נכנס כך גם כל שבט לוי כולו נכנס לארץ. בפירוש מהרז"ו על אתר מקשה: לכאורה ישנה כאן סטייה מהמנגנון של מידת 'דבר שהיה בכלל', שהרי אלעזר היה צריך ללמד משהו על הכלל

שמתוכו הוא יצא, כלומר על כלל ישראל. אולם הוא מלמד משהו רק על שבטו שלו.⁴

מסתבר שלימוד זה הוא אכן לימוד על הכלל כולו (=כל בני ישראל). יציאתו של אלעזר מהכלל מלמדת אותנו שהמונח 'בני ישראל' שלא נכנסו לארץ הוא רק כאלה שאינם לויים. כלומר יש כאן לימוד על תכונה כלשהי של הכלל, שנלמדת מאלעזר שיצא ממנו: הכלל הוא כל היהודים שאינם לויים. בדיוק כמו שהשלמים מלמדים אותנו שכלל הקדשים שהאוכלם בטומאה חייב עליהם כרת הם רק קדשים שאינם קדשי בדק הבית. קושיית מהרז"ו אינה קשה.

אמנם בשלמים למדנו שהכלל הוא כמו הפרט שיצא מתוכו, אולם אלעזר יצא מהכלל בתכונה הופכית, שהרי בניגוד לכלל כולו הוא נכנס לארץ. לכן הוא מלמד את התכונה ההופכית: הכלל הוא כל מי שאינו דומה לאלעזר, כלומר מי שאינו משבט לוי.

קשיים במדרש

ישנן במהלך המדרש הזה מספר בעיות. ננסה לראות מתוכן מה נוכל ללמוד על הלוגיקה של מידת הדרש ההלכתי 'דבר שהיה בכלל':

1. מדוע הפרט שיצא מן הכלל אינו מלמד על עצמו, כפי שהיינו מצפים ממדרש אגדה?

היה מקום לדחות ולומר שאין לפרט כאן מה ללמד על עצמו. במקרים המובאים במידת הדרש האגדית למעלה, הפרטים שיצאו (יריחו ועשהאל) מלמדים על כך שהם שקולים כנגד הכלל שמתוכו הם יצאו. אולם מה נלמד כאן? שאלעזר שקול כנגד כל ישראל? זה בלתי סביר בהקשר זה. נפרט מעט יותר.

אם היה פסוק שכותב: "ובני ישראל ואלעזר הכהן נכנסו לארץ", יכולנו ללמוד שאלעזר שקול כנגד כל ישראל. ההיסק הזה מבוסס על כך שהפירוט של אלעזר בפסוק הוא מיותר (=יצא ללמד), ולכן יש היקש בין אלעזר לבין כל ישראל.⁵ אולם בפסוק שבספר יהושע כניסת אלעזר לארץ בכלל לא יצאה

⁴ כהצעה לפתרון הוא מעלה תיאוריה פנטסטית לגבי שני כללים אפשריים שהיו כאן, שעל אחד נגזרה גזירה ועל השני לא. דבריו דחוקים מאד, שכן המדרש כותב במפורש שהכלל שאלעזר יצא מתוכו הוא כלל בני ישראל שעליהם חלה הגזירה (ולא הלויים, כהצעתו). לפי דברינו בפסיקה הבאה אין כל קושי בדברי המדרש.

⁵ בדף לפרשת חקת עמדנו על הקשר בין מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין היקש.

ללמד. הופעתו היא כבדרך אגב בחלוקת הנחלות (אין כאן ייתור שיצא ללמד). מעבר לכך, בני ישראל לא נכנסו לארץ אלא מתו במדבר, ואילו אלעזר נכנס לארץ. אם כן, אין כל בסיס להשוואה ביניהם. מעבר לכך, אלעזר ובני ישראל אינם מופיעים כפריטים ברשימה באותו פסוק, כמו בשני המקרים האחרים. כאן הפרט מופיע לחוד במקום שונה לגמרי (בכלל לא בתורה) ממקום הופעתו של הכלל.⁶

אם כן, היציאה הזו מן הכלל בכלל אינה מופע שמתקשר למידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו' שמצאנו בברייתא דל"ב מידות. זוהי יציאה מן הכלל מסוג שונה, שדומה יותר למידת 'דבר שהיה בכלל' מתוך המידות דרי"ש. שם בדרך כלל הפרט מצוי במקום שונה, ולכן אין מקום לבצע היקש ביניהם (ראה חריג לכך בדף לפרשת חקת, ובאמת שם עמדנו על כך שלא ברור אם זהו שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל').

2. מדוע במדרש אגדי משתמשים במידת הדרש ההלכתית?⁷

3. מדוע הפרט שיצא מלמד בכלל?

כפי שראינו, במידת הדרש ההלכתי 'דבר שיצא ללמד על הכלל כולו' בכדי שהפרט שיצא ילמד על הכלל, הוא צריך לצאת בכדי ללמד. ישנם פרטים שלא יצאו ללמד אלא יצאו סתם, ומהם לא ניתן ללמוד מאומה על הכלל. הפסוק

⁶ בתחילת הדף לפרשת צו עמדנו על כך שמידת 'דבר שהיה בכלל' מיושמת רק כאשר הפרט והכלל מרוחקים. אם הם מופיעים באותו פסוק הם נדרשים במידת 'כלל ופרט'. לפי זה באמת יש לבחון מדוע יריחו ועשהאל אינם נדרשים בכלל ופרט, אלא במידת 'דבר שיצא ללמד על עצמו', שהיא כעין היקש. ובאמת יש לדון באותה צורה על כל היקש בין פריטים ברשימה, שאחד הפריטים הוא פרט והפריט השני הוא כלל שכולל אותו, מדוע לא נדרוש זאת בכלל ופרט, אלא בהיקש. נציין כי בדרש האגדה אין כלל מידות 'כלל ופרט', ולכן במקרים שלנו כאן אין קושי.

⁷ על כך יכולנו לענות לפי הכיוון הראשון שעולה בדברי **ספר הכריתות** שהובאו לעיל: רי"ש אינו מקבל את המידה שהדבר שיצא מלמד על עצמו, ולדעתו מי שיצא מלמד על הכלל כולו, הן בהלכה והן באגדה. אמנם לפי הכיוון השני שמעלה הר"ש מקינון (שרי"ש מקבל את המידה הזו, אולם היא שייכת רק לדרש האגדה) המדרש שלנו אינו מתיישב. ייתכן שהמופיע אותו פגשו כאן אינו שימוש ממשי במידת הדרש 'דבר שהיה בכלל', והמידה מובאת רק כהדגמה לצורת ההיגיון בה אנו משתמשים בהיסק שבמדרש שלנו. הלשון המקדימה את הופעת המידה במדרש היא: "כהיה דתנינן". לא לגמרי ברור האם הכוונה היא למקור ממשי למידת הדרש בה אנו משתמשים, או שמא זוהי רק הפנייה לדוגמא שמבירה את ההיסק. בכל מקרה, עצם העובדה שזוהי דוגמא, מוליכה אותנו לנסות ולהבין את ההיגיון של מידת 'דבר שהיה בכלל' מתוך ההיסק המופיע כאן.

- מיהושע רק מספר לנו כבדרך אגב שהנחלות ניתנו לבני ישראל על ידי אלעזר ויהושע. אין כאן אמירה מפורשת שאלעזר נכנס לארץ שמהווה ייתור אשר קורא לנו לבצע דרש.
4. הצד ההפוך של השאלה הקודמת. לכאורה השיקול שמופיע במדרש הוא שיקול לוגי טהור וברור. השיקול הזה תקף גם אם הפרט לא יצא ללמד. ברור שגם אם העובדה שאלעזר נכנס לארץ מתוארת בדרך אגב, השיקול הלוגי שתוארנו למעלה הוא תקף. אם כן, נשוב ונשאל להיפך: מדוע בכלל צריך שהפרט במידת 'דבר שהיה בכלל' ייצא ללמד (=יהיה מיותר)? מדוע לא נוכל ללמוד על הכלל כולו גם מפרט שלא יצא ללמד?
5. בעבר חילקנו את מערכת מידות הדרש למידות לוגיות ומידות טכסטואליות. המידות הלוגיות, כמו קו"ח או בניין אב, מבוססות על שיקול הגיוני (השוואה או הכללה וכדו'). הן גוזרות את מסקנותיהן מתוך התכנים של הפסוקים (=הסמנטיקה) ולא מתוך הלשון בה משתמשים (=הסינטקס). לעומת זאת, המידות הטכסטואליות, כמו גז"ש, גוזרות את מסקנותיהן מלשון הפסוקים ולא מתוכנם. למשל, בגז"ש אנו מסיקים את המסקנות שלנו מתוך העובדה הלשונית שהתורה משתמשת באותה מילה בשני ההקשרים. במבט ראשון, מידת 'דבר שהיה בכלל' אינה נראית כמידת דרש הגיונית. היא נראית לכאורה קרובה יותר למידות הטכסטואליות. מתוך העובדה שהתורה פירטה פרט כלשהו בנוסף לתיאור מקביל לגבי הכלל שכולל אותו, אנו מסיקים שברצונה לרמוז לנו על תכונה כלשהי של הכלל שיכולה להילמד מתוך הפרט שיצא ממנו. אולם הדרש שראינו כאן, כפי שהוא גם מתואר למעלה, הוא היסק לוגי צרוף. האם באמת מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' שייכת למידות ההגיוניות, ולא למידות הטכסטואליות?

ב. פתרון הקשיים: הרכיב ההגיוני במידת 'דבר שהיה בכלל'

מבוא: מידת 'דבר שהיה בכלל' היא מידה הגיונית

המסקנה הראשונה אותה נוכל להסיק מכאן היא שמידת 'דבר שהיה בכלל' היא אכן מידה הגיונית ולא מידה טכסטואלית. ההיגיון שלה הוא כנראה מסוג ההיסק שאנו פוגשים במדרש זה. אולם אם אכן זוהי מידה הגיונית, היינו מצפים שהיא תהיה רלוונטית גם לפסוקי תיאור (=מקורות למדרש אגדה) ולא רק לציוויים (=מקורות למדרש הלכה). מדוע מידה זו אינה מופעלת בדרש האגדה? מסתבר

כי ישנו הבדל בצורה הטכסטואלית שלהם, וכך אכן נראה להלן. לכן מידה זו אינה ישימה לגבי פסוקי תיאור.

המקרה שלנו, שבו המידה הזו כן מופעלת לגבי פסוקי תיאור, מוכיח שבאמת המידה היא רלוונטית עקרונית גם לפסוקי אגדה. כנראה שהמופע המקראי כאן, על אף שהוא מופיע בהקשר תיאורי, דומה יותר למופעים של פסוקי ציווי. בפרק זה ננסה לבחון את המופע החריג, ולראות מה שונה בו לעומת המופעים הרגילים. זה ירמוז לנו על ההיגיון של מידת הדרש הזו.

ראשית, ננסה לראות כיצד ניתן להפעיל את ההיגיון הזה לגבי היסק הלכתי מקביל שמבוסס על מידת 'דבר שהיה בכלל'. ניטול כדוגמא את המדרש שמביאה הברייתא דדוגמאות עצמה: חיוב כרת על אכילת קודש בטומאה (ראה ביתר פירוט בדף לפרשת צו), ונשווה אותה למדרש דידן.

הקושי שביסוד ההיסק המדרשי: יצא ללמד

במדרש שלנו ישנה נקודת מוצא שמעוררת קושיא: ידוע לנו שכל ישראל למעט יהושע וכלב מתו במדבר. מאידך, אנו רואים בדרך אגב שאלעזר גם הוא נכנס לארץ. מתעורר כאן קושי, או סתירה בין שני המקורות. חיפוש היישוב לסתירה, הוא אשר מוביל אותנו לפתרון הלוגי ולמסקנה לגבי שבט לוי. האם יש קושי מקביל בדרשה לגבי כרת על אכילת קודש בטומאה?

אכן ישנו קושי כזה, והוא הכפילות. הקושי הוא מדוע התורה צריכה לספר לנו שהאוכל שלמים בטומאה נכרת, אם היא כבר אמרה לנו זאת על כל הקדשים כולם?

יש לשים לב לכך שבמדרש שלנו הקושי הוא בעל אופי של סתירה. לכן אצלנו אין צורך בייתור של הפרט שיצא, שכן אצלנו לא הייתור מעורר את הקושי אלא הסתירה התוכנית. לעומת זאת, במקרה הרגיל של 'דבר שהיה בכלל' ללא הייתור אין כל קושי. אם השלמים יצאו בכדי ללמד משהו על עצמם, כלומר שהם שונים מכלל הקדשים, אזי לא היה בכך ייתור ולכן גם לא היה בכך קושי. במקרה כזה אין מקום וצורך לדרשה במידת 'דבר שהיה בכלל'. זוהי הסיבה שמידה זו דורשת שהדבר יצא ללמד (=שיהיה ייתור).⁸ בזה נתיישבו הקשיים 3-4.

⁸ מהרז"ו מזכיר בהקשר של מדרש האגדה שלנו את מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. כאן הבאנו גם את מדרש ההלכה למצב בו יש שני כתובים מכחישים. יש קושי שגורם לנו לדרוש את המקראות וליישבם.

נעיר כי הבחנה זו נותנת תימוכין נוספים לטענתנו שמידת 'דבר שהיה בכלל' היא מידה הגיונית ולא טכסטואלית. מידה זו היא היסק שנוצר כדי לענות על קושי. בסעיף הבא נפרט יותר בנקודה זו.

שתי רמות של טכסטואליות של מידת דרש

כפי שכבר הערנו, מידת הגזירה שווה היא דוגמא מובהקת למידה טכסטואלית ולא הגיונית. אחת האינדיקציות לכך היא שקיימים לגביה דיונים על הצורך במילים 'מופנות' (=מיותרות). מצד אחד או משני צדדים. עיין, למשל, בערך 'גזרה שוה' באנציקלון. יש צורך בייתור כדי להסב את תשומת ליבנו ולהורות לנו לדרוש במידה זו. לשם השוואה, במידות ההגיוניות, כגון קו"ח או בניין אב, אין כל מקום לדרישה כזו. ההיסק המדרשי במידות ההגיוניות נובע מהתוכן עצמו, ולא מתופעה טכסטואלית כלשהי (גם אם הטכסט היה כתוב באנגלית היינו עושים היסק מדרשי כזה). אנו רואים את ההלכות שבמקרא, ומתוך ההשוואה או מיחסי קולא וחומרא שהן מקיימות עם הקשרים אחרים אנו מסיקים מסקנות. הכללה והשוואה הן פעולות היסק הגיוניות, ולא טכסטואליות.

לכאורה גם מידת 'דבר שהיה בכלל' מתחילה בייתור שהוא קושי טכסטואלי, בדיוק כמו הגז"ש. אם כן, מדוע הסקנו למעלה שזוהי מידה הגיונית ולא טכסטואלית?

ניתן להבין זאת אם נשים לב לכך שמידת הגז"ש היא בעלת אופי טכסטואלי מבחינה נוספת. לאחר שפגשנו קושי של מילה מופנה בפסוק, השאלה היא מה אנחנו עושים אתו. האם אנחנו מסיקים ממנו מסקנה הגיונית, או שמא אנו משתמשים בכלל פורמלי-טכני שניתן לנו מסיני? בגז"ש ברור שאנו פועלים באופן השני. הייתור מרמז לנו שיש לחפש מילה דומה נוספת בהקשר אחר, ולהקיש בין שני ההקשרים. לעומת זאת במידת הקו"ח ההיסק עצמו משתמש בכלים הגיוניים (הכללה והשוואה).

מה המצב במידת 'דבר שהיה בכלל'? כפי שראינו, הקושי הוא אמנם בעל אופי טכסטואלי, אולם הפתרון לקושי הוא היסק הגיוני ולא השוואה טכנית-טכסטואלית כמו בגז"ש.

המסקנה היא שיש לדון בטכסטואליות או בלוגיות של המידות בשתי רמות: במישור הטריגר (=גורם המוטיבציה) לביצוע המדרש. ובמישור של אופי ההיסק עצמו. בכל אחד משני המישורים ניתן לראות גם מידות טכסטואליות וגם הגיוניות, ואין קשר הכרחי בין שני הדיונים הללו. בטבלא הבאה אנו משרטטים

את החלוקה של המידות לפי שתי הרמות הללו:

| הגיוני | טכסטואלי | האופי מישור הדין |
|--------------------------------|----------------------|---------------------|
| קו"ח, בניין אב | גז"ש, דבר שהיה בכלל' | הטריגר לביצוע המדרש |
| קו"ח, בניין אב, דבר שהיה בכלל' | גז"ש | ההיסק עצמו |

האם נוכל לאמת את ההצעה הזו גם לגבי ההופעות הרגילות של מידת 'דבר שהיה בכלל' בהלכה. למשל, לגבי כרת על אוכל קודש בטומאה, האם גם שם המצב הוא דומה? ממה שעלה עד כה, התשובה צריכה להיות: כן. נבחן כעת את ההיסק ההלכתי הרגיל במידת 'דבר שהיה בכלל'.

ההגיון במידת 'דבר שהיה בכלל'

אופי הפתרון לקושי במידת 'דבר שהיה בכלל' מבוסס על היסק הגיוני ולא טכסטואלי-טכני. ראינו זאת במדרש האגדה שלנו, וכעת ננסה לראות זאת במקביל במדרש על אוכל קודש בטומאה.

ראינו כי הייתור של אכילת שלמים בטומאה מעורר קושי. ננסה לראות אותו באותו אופן כמו הקושי במדרש האגדה שלנו. לשם כך, נניח כי הייתור מורה לנו שהפסוק שמלמד אותנו כי האוכל שלמים בטומאה נכרת, מלמד אותנו כי רק האוכל שלמים בטומאה נכרת. הראיה לכך היא שאם לא היה כאן מיעוט, התורה לא היתה כותבת על כך פרשה נפרדת (זהו שיקול מקביל לשיקול לפיו הוכחנו למעלה שאלעזר אינו יוצא דופן יחיד, שאל"כ התורה היתה מוסיפה אותו ליהושע וכלב).

כעת כבר נוצר קושי של סתירה: מחד, יש פסוק שמלמד שכל אוכל קודש בטומאה נכרת. מאידך, יש פסוק שמלמד שהאוכל בטומאה קודש שאינו שלמים לא נכרת.

כעת עלינו לחפש קבוצה חלקית לכל הקדשים שאינה מכילה את השלמים (=שמוכלת בקבוצה 'קדשים שאינם שלמים'), ולגביה לא נאמר הדין הכללי שהאוכל אותה בטומאה נכרת. הפתרון ההגיוני לכך הוא: קדשי בדק הבית. האוכל קדשי מזבח בטומאה נכרת, אולם האוכל קדשי בדק הבית בטומאה אינו חייב כרת.

זהו פתרון הגיוני וסביר, ובהחלט לא טכסטואלי-פורמלי בלבד. אם כן, לפחות במישור השני, זה של אופן הפתרון לקושי, מידת 'דבר שהיה בכלל' אינה טכסטואלית. בכך היא שונה מן הגז"ש. נמצאנו למדים כי בניגוד למה שהבנו בתחילת המאמר, שמידת 'דבר שהיה בכלל' היא טכסטואלית באופיה, כאן אנו רואים שיש לה ממד לוגי. ובוה נתיישב קושי 5.

השוואה למידת כלל ופרט

ניתן היה להבין את הפתרון הזה בשתי צורות: או כהרחבה של הפרט (הרחבת השלמים לכלל קדשי מזבח), או כסייג על הכלל (הקדשים עליהם מדובר בפרשת אמור הם רק קדשי מזבח). דומה כי בנקודה זו יש להבחין בין מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין מידת 'כלל ופרט וכלל'.

במידת 'כלל ופרט וכלל' (ראה, למשל, בדף לפרשת ויקרא) אנו מרחיבים את הפרט לכלל הפרטים שדומים לו. למעשה אין במקרא בכלל כלל שמכיל את הפרט הזה. המופע המקראי שמוביל לדרשת 'כלל ופרט וכלל' הוא צורת ניסוח של משפט, שמתחיל בנוסח כללי וממשיך בנוסח פרטי ומסיים בנוסח כללי. מצב כזה אינו מציב שתי אמירות מקבילות לגבי הכלל ולגבי הפרט. זוהי אמירה אחת, ויש רמז טכסטואלי במקרא המורה לנו להרחיב את הפרט.

לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכלל' מדובר על שני פסוקים שונים, במקומות שונים (ראה על כך בתחילת הדף לפרשת צו, שם ראינו שכלל ופרט המרוחקים זה מזה לא נדרשים ב'כלל ופרט', אלא ב'דבר שהיה בכלל'), שאחד מהם מלמד אותנו הלכה לגבי הכלל כולו, והשני מלמד אותנו את אותה הלכה לגבי הפרט. במצב כזה לא נוכל סתם להרחיב את הפרט, שהרי המציאות הנוצרת לאחר הדרשה אמורה להסביר הן את הפסוק של הכלל והן את הפסוק של הפרט. הרחבה של הפרט שלא יהיה בה משום הסבר לכלל לא תוכל להתקבל במצב כזה כיישוב לקושי. לכן עלינו להכליל את הפרט באופן שיהווה גם סיוג של הכלל, כך שנוכל לקרוא גם את הפסוק של הכלל באופן שמתיישב עם הפסוק של הפרט.

במדרש האגדה שלנו, אנו קוראים את הכלל, 'בני ישראל', ומפרשים אותו באופן מסוייג: 'בני ישראל שאינן לויים'. ואילו את הפרט, 'אלעזר', אנו מפרשים בהכללה: 'כל בני לוי'. זהו יישוב לשני המקראות, שיכול להיות גם הרחבה של הפרט וגם סייג של הכלל. הרחבה של הפרט שלא תהיה סייג סביר לכלל, לא תוכל להתקבל במידת 'דבר שהיה בכלל'. זאת בניגוד למידת 'כלל ופרט וכלל', שבה יש רק מקרא אחד שאותו עלינו להבין.

העובדה שהרחבה של הפרט שלא תוכל להתפרש כסייג סביר של הכלל, לא תוכל להתקבל כתוצאה של מידת 'דבר שהיה בכלל', היא רמז להרחבות האפשריות שהדרשן יכול לעשות במידה זו. למשל להרחיב את אלעזר למשפחת אהרן הכהן בלבד אינה הרחבה סבירה. לא נוכל לנסח זאת כמגבלה על הביטוי 'בני ישראל'.⁹ לעומת זאת, הרחבה לכלל שבט לוי בהחלט ניתנת לניסוח כזה: 'כל ישראל שאינם לויים'.

בזה נוכל להבין טוב יותר את הפתרון לקושי 1. הפרט שיצא אינו יכול ללמד רק על עצמו, שכן הסתירה לא היתה נפתרת בכך. התוצר הדרשני צריך לספק לנו פירוש הולם לשני המקראות שבסתירה.¹⁰

נותר לנו כעת רק קושי מס' 2: מדוע השתמשנו כאן לגבי דרש אגדי במידת הדרש ההלכתי? ולאידך גיסא: אמנם ברור מדוע אין להשתמש כאן במידת 'דבר שיצא ללמד על עצמו' האגדית, אולם מדוע אין ברשימת לב המידות של דרש האגדה מידה כמו 'דבר שהיה בכלל'? על כך בסעיף הבא.

יציאה מן הכלל באגדה ובהלכה

בפסוקים התיאוריים (=לא הלכתיים) של התורה אנו לא פוגשים מופעים שדורשים שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל'. מופעים שבהם יש תיאורים מקבילים לחלוטין של הפרט ושל הכלל במקומות שונים אינם בנמצא. מה שאנחנו כן מוצאים הוא מופעים מן הסוג של: 'את הארץ ואת יריחו', או 'תשעה עשר איש ועשהאל'. כלומר כלל ופרט שמופיעים במקביל (ובייתור) באותו פסוק. כפי שראינו, מופעים אלו מורים לנו להקיש את הפרט לכלל, שכן שניהם הם פריטים באותו פסוק. מכאן אנו לומדים על הפרט (ולא על הכלל) ומסיקים שהפרט שקול לכלל. קל להבין כי כאשר הכלל והפרט מופיעים במקומות שונים במקרא אין מקום להיקש ביניהם, ולכן אנו נוקטים במידת 'דבר שהיה בכלל', כפי שביארנו למעלה.

במדרש האגדה שלנו פגשנו תופעה מקראית חריגה. ישנה כאן יציאה מן הכלל שמופיעה במקום אחר במקרא, מה שלא מצוי בפסוקים שאינם הלכתיים. אמנם

⁹ הבחנה זו קשורה למושג של 'צדדים' שעולה בש"ס ביחס למידות הכלל ופרט (ראה על כך בדף לפרשת ויקרא ועוד). אם אנו מרחיבים את הפרט בצד אחד (בפרמטר דמיון אחד) אז ההרחבה הזו ניתנת להתנסח גם כמגבלה על הכלל. אולם הרחבה בשני צדדים בדרך כלל אינה ניתנת להיכתב כמגבלה על הכלל אלא רק כהרחבה של הפרט. ואכמ"ל בזה.

¹⁰ כך בדיוק יישבנו למעלה את הקושי של מהרז"ו.

לא מדובר באופן של תיאור מיותר מקביל לגבי פרט, אלא בתיאור סותר לגבי הפרט והכלל. כפי שראינו, גם יציאה כזו מעוררת קושי, וקושי זה אינו ניתן לטיפול באופן של היקש (בגלל המרחק בין הפרט לכלל), ולכן אין ליישם כאן את מידת 'ללמד על עצמו' של מדרש האגדה. הקושי הזה מבחינת אופיו צריך להיות מטופל בלוגיקה דומה לזו שמצינו במידת 'דבר שהיה בכלל' ההלכתית, כלומר באופן שמיישב את שני ההקשרים הללו זה עם זה. מסיבה זו אנו מיישמים כאן מידת דרש הלכתית.¹¹

אם כן, סיימנו את המהלך המחקרי שלנו. ראינו שההגיוניות של מידת 'דבר שהיה בכלל' אינה מאפשרת לנו להבין שהיא לא רלוונטית באופן עקרוני לגבי מידות הדרש האגדי. הצענו שההבדל בין אגדה להלכה יהיה באופן ההופעה המקראי של היציאה מן הכלל (ולא בגלל ההבדל בין אגדה והלכה כשלעצמו), והוא אשר יכתיב את השימוש במידה ההלכתית או האגדית. ובאמת ראינו שהמדרש שלנו, אשר מהווה חריג מבחינת אופי היציאה מן הכלל, משתמש במידה ההלכתית. המסקנה היא שכנראה זהו הפרמטר אשר קובע את המידה בה אנו משתמשים: האם עושים היקש, או שלומדים מן הפרט שיצא על הכלל כולו.

הערה אודות צדה השני של המטבע

לסיום, נעיר על עוד היבט, הפוך לזה הקודם, בו יש הבדל בין פסוקים הלכתיים לבין פסוקים תיאוריים. בפסוקים הלכתיים ראינו שנדרש ייתור של הפרט היוצא מן הכלל (=שהדבר יצא כדי ללמד). היציאה מן הכלל בהלכה אינה מבוססת על סתירה אלא על כפילות (שפירשנו אותה כסתירה). במצב כזה נדרש ייתור כדי ליצור את הקושי שמוביל לשימוש במידת הדרש.

אמנם לא ברור לנו מדוע התורה אינה משתמשת בהקשר ההלכתי ביציאה מן הכלל שיוצרת סתירה, אך כנראה שזהו המצב (שאל"כ היה יישום של מידת 'דבר שהיה בכלל' גם ללא דרישה שהפרט יצא ללמד). יציאה כזו לא היתה נדרשת להיות מיותרת, שכן ישנו בה קושי שדורש יישוב גם ללא הכפילות.¹²

¹¹ כפי שכבר הערנו, לא ברור האם מידת הדרש של 'דבר שהיה בכלל' מהווה כאן דוגמא, או שמא זהו יישום אמיתי שלה.

¹² ואולי הסתירה היתה יכולה להיות האינדיקציה (=הטריגר) המורה לנו שהפרט יצא ללמד, וגם זה היה נקרא שהפרט יצא ללמד. אך בינתיים לא מצאנו דרשה של 'דבר שהיה בכלל' בהלכה מסוג כזה של יציאה מן הכלל (=יציאה של סתירה).

סיכום: החובה להבין את דברי התורה

לסיום דברינו, נביא מה שמצאנו בהקדמות ספר **חובות הלבבות**, לר' בחיי, אשר כותב כך (ד"ה 'האחד מהם'):

והדומה לזה, ממה שיגיע אליו האדם בדרך השכל וההכרה, שתאמין בהם על ידי חכמי התורה והסמך, ותסמוך על דברי קבלתם בלבד, אבל אמר שתשוב אל דעתך ותשמש בשכלך במה שדומה לזה, אחר שתעמוד עליו מצד הקבלה, שהיא כוללת כל מצוות התורה ושרשיהן ופרקיהן, ותחקור עליו בשכלך ותבונתך ושקול דעתך, עד שיתברר לך האמת וידחה השקר, כדכתיב וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'. וכן אומר בכל מה שנוכל לעמוד על ברורו מדרך השכל, כמו שארז"ל: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא, מפני שדעת ענין היחוד כענף מן הדברים שיובנו בדרך השכל, ומה שיתחייב בו, יתחייב בכלם.

ר' בחיי מורה לנו להשתמש בשכלנו בכדי להבין את המסורת שבידינו. לאחר קבלת המסורת יש להפעיל את השכל ולנתח את מה שקיבלנו ולהבין מה משמעותו.¹³ בהקשר זה הוא מביא לא אחר מאשר את מידת 'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד – לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'. הוא מתכוין לומר שכשם שעלינו לקבל את אמונת הייחוד ובסופו של דבר גם לחקור ולברר אותה בדרך השכל, הוא הדין לכל משפטי התורה.

במאמר זה ניסינו ליישם את ההוראה הזו של ר' בחיי לגבי הכלל הזה עצמו. לאחר שניתן לנו כלל מידותי שנראה כמו כלל פורמלי-טכסטואלי גרידא, ניסינו להעמיד אותו על אדנים שכליים-הגיוניים (ראה דברי הרב הנזיר על כלל המידות, בדף לפרשת בראשית).

¹³ ראה בהקשר זה את הסברו של המאירי למושג 'גזירת הכתוב', שהובא בדף לפרשת וירא. גם שם ראינו שהמושג 'גזירת הכתוב' אינו שולל הבנה שכלית. הלכה שהיא 'גזירת הכתוב' היא הלכה שהבנה השכלית לגביה מגיעה רק לאחר שהפסוק מלמד לנו אותה.

תובנות מפרשת פנחס

1. במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' מקובלנו שהפרט שיצא ללמד מתוך הכלל, לא יצא ללמד על עצמו אלא על הכלל כולו. בין ל"ב מידות מופיעה במקומה מידה אחרת - 'מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, על עצמו יצא'.
2. הר"ש מקינן מסביר שרבי ישמעאל אינו מקבל את מידת 'מדבר שהיה בכלל' המצויה בל"ב מידות האגדה, שכן לדעתו דבר שיוצא מן הכלל יצא כדי ללמד על הכלל כולו. יתכן שדעה זו נכונה רק לדרש ההלכה ולא לאגדה.
3. מידת הדרש 'דבר שהיה בכלל' הינה הגיונית ולא טכסטואלית. עם זאת מידה זו אינה ישימה בפסוקי תיאור אלא בפסוקי צווי.
- במידה זו, הקושי אמנם בעל אופי טכסטואלי, אולם הפתרון לקושי הוא היסק הגיוני ולא טכסטואלי כמו בגז"ש.
4. בטכסטואליות או בהגיון של המידות יש לדון בשתי רמות, במישור הטריגר (= גורם המוטיבציה לדרשה) ובמישור של אופי ההיסק עצמו.
5. ר' בחיי מורה לנו להשתמש בשכלנו בכדי להבין את המסורת שבידנו.

■ פרשת מטות ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- מה בין הפרה להתרה?
- מה עלינו לעשות כאשר ישנו לימוד מפסוק שסותר שיקול של קל וחומר?
- מה יותר קשה: לעקור את הצמח או למנוע את קליטת הזרע?
- מה לכל זה ולמשפטי התנאים?
- האם כל הראשונים מסכימים בשאלה מהי 'גזירת הכתוב'?
- על היררכיה שבעוצמה והיררכיה שבסוג.

מקורות מדרשיים לפרשת מטות

וְאִם בֵּית אִישָׁה נִדְרָה אוֹ אֶסְרָה אֶסֶר עַל נַפְשָׁהּ בְּשִׁבְעָה: וְשָׁמַע אִישָׁה וְהִחְרַשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֶתְּהּ וְקָמוּ כָּל נִדְרֶיהָ וְכָל אֶסֶר אֲשֶׁר אֶסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הִפְרָה יִפְרָה אֶתְּם אִישָׁה בְּיוֹם שָׁמְעוּ כָּל מוֹצֵא שְׁפָתֶיהָ לְנִדְרֶיהָ וְלֹאֶסֶר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁה הִפְרָם וּיְקַוֶּקֶס יִסְלַח לָהּ: כָּל נִדֵּר וְכָל שְׁבַעַת אֶסֶר לְעֵנַת נַפְשׁ אִישָׁה יִקְיָמוּ וְאִישָׁה יִפְרָנוּ: וְאִם הִחְרַשׁ יִחְרִישׁ לָהּ אִישָׁה מִיּוֹם אֶל יוֹם וְהַקִּים אֶת כָּל נִדְרֶיהָ אוֹ אֶת כָּל אֶסְרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הַקִּים אֶתְּם כִּי הִחְרַשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוּ: וְאִם הִפְרָה יִפְרָה אֶתְּם אַחֲרַי שָׁמְעוּ וְנָשָׂא אֶת עֹנָהּ: (במדבר ל, יא-טז)

מתני'. האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני הרי הן קיימין - לא אמר כלום; הרי הן מופרין - ר' אליעזר אמר: מופר, וחכ"א: אינו מופר. אמר ר"א: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור? אמרו לו, הרי הוא אומר: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר. גמ'. איבעיא להו: לר"א מיחל חלין ובטלין, או דלמא לא חלין כלל? למאי נפקא מינה? כגון דאתפיס אחרינא בהדין נדרא, אי אמרת חלין - הויה תפיסותא, אי אמרת לא חלין - לא איכא מששא, מאי? ת"ש, אמר רבי אליעזר: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור? שמע מינה לא חלין. מי קתני שאינן באין? שלא באו קתני, עדיין לא באו. ת"ש, אמר להן ר"א: ומה במקום שאין מיפר נדרי עצמו משנדר - מיפר נדרי עצמו עד שלא ידור, מקום שמפר נדרי אשתו משתדור - אינו דין שיפר נדרי אשתו עד שלא תדור; מאי לאו דאשתו דומיא דיליה, מה [הוא] דלא חיילין, אף אשתו נמי דלא חיילין. לא, הא כדאיתא והא כדאיתא. ת"ש, אמרו לו לר"א: ומה מקוה שמעלה את הטמאין מטומאתן - אין מציל על הטהורים מליטמא, אדם שאין מעלה את הטמאין מטומאתן - אינו דין הוא שלא יציל על הטהורין מליטמא; שמע מינה לא חיילין. אימא סיפא, אמרו לו לר"א: אם מטבילין כלי טמא ליטהר, יטבילו כלי לכשיטמא ליטהר? שמע מינה חיילין! אמרי: רבנן לא קיימי להון בטעמיה דר"א, והכי קאמרי ליה: מאי סבירא לך? אי סבירא לך דחיילין ובטלין - תהוי כלי תיובתך, אי לא סבירא לך דחיילין - תהוי מקוה תיובתך. ת"ש, אמר להם ר"א: ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע - טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן; ש"מ לא חיילין. ורבנן לא דרשי ק"ו? והא תניא: יכול ימכור אדם את בתו

כשהיא נערה? אמרת ק"ו: מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר! אין, בעלמא דרשי ק"ו, ושאני הכא, דאמר קרא: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, את שלא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר. (בבלי, נדרים עה.-עו:)

א. על סוג ייחודי של קל וחומר סברתי

מבוא

כאשר אישה נודרת נדר (בדברים שבינו לבינה או שיש בהם משום עינוי נפש), הוא תלוי בבעל. אם הבעל מקים אותו ביום שומעו, שוב אין אפשרות להפר אותו. אולם אם הבעל מפר את הנדר ביום שומעו הנדר מופר. בנדר של כל אדם אחר, מי שמתיר את הנדר הוא החכם (או בי"ד). התרת החכם והפרת הבעל לאשתו (וגם האב לבתו) הם מנגנונים שונים: החכם מתיר את הנדר, ולאחר שהוא עושה זאת הנדר כלל אינו קיים מעיקרא.¹ לעומת זאת, אצל הבעל זה קרוי 'הפרה' (ולא 'התרה'), ושם הנדר חל בעת שהיא נודרת, אלא שהוא מופר מרגע הפרת הבעל (אם ההפרה היתה 'ביום שמעו') והלאה. ראה על כך בבבלי כתובות עד ע"ב.

המהלך הכללי של הגמרא

משנתנו עוסקת בהפרת נדרים עתידיים. כאשר הבעל אומר לאשתו שכל הנדרים שהיא תידור בעתיד (עד לרגע שהבעל יגיע) יהיו קיימים, או מופרים. במקרה הראשון (=כשאמר שהנדרים יהיו קיימים) ברור לכולי עלמא שאין בדבריו כלום, כלומר עד שהבעל מגיע הנדרים אינם קיימים (=הם עוד לא באו לכלל הקמה). ואילו במקרה השני (=כשאמר שהם מופרים) נחלקו תנאים: ר"א סובר שהם מופרים, ונימוקו הוא שיקול של קל וחומר: אם ניתן להפר נדרים שכבר חלו, כי אז פשיטא שניתן להפר נדרים שעוד לא חלו (שאותם קל יותר להפר). חכמים, לעומתו, סוברים שיש לימוד מהפסוק בפרשתנו שנדרים שעדיין לא באו לכלל הקמה (שבזה כולם מסכימים, זהו הדין שברישא) הם אינם יכולים גם להיות מופרים.

בתחילת הגמרא מתעורר דיון בשאלה מהי כוונת דברי ר"א: האם הנדר של האישה חל כאשר היא נודרת, ומייד לאחר מכן הוא מופר, או שמא הוא לא חל

¹ אמנם ראה שיעורי רשומאל (רוזובסקי), מכות ס' תכ, מה שביאר בדעת הרא"ש.

כלל, שהרי הפרתו קדמה לזמן שהאישה נדרה.² בתחילת הגמרא נראה שמגינים על העמדה שלפי ר"א הנדרים הללו חלים ומופרים מייד לאחר מכן. אמנם במהלך החלק השני של הסוגיא נראה ההיפך, ולבסוף המסקנה היא שהנדרים הללו אינם חלים כלל.

בתוך הסוגיא מובא גם דיון שמתנהל בין ר"א לחכמים אודות שיקול הקל וחומר עצמו. חכמים מביאים שיקולי אד-אבסורדום: שיקולי קל וחומר כמו זה של ר"א, שברור בעליל (וכנראה מוסכם גם על ר"א עצמו) שהם אינם תקפים. הם מנסים להוכיח מכך שגם טיעונו של ר"א אינו תקף. אמנם אין בדבריהם נימוק מהי באמת הבעיה בשיקול הקל וחומר של ר"א. אין כאן אלא הוכחה עקיפה לכך שהוא לא יכול להיות נכון. להלן נעמוד על נקודה זו.

הגמרא ממשיכה ותמחה האם ייתכן שחכמים כלל לא דורשים קו"ח, שהרי מפורש בפרשת אמה עבריה שכן עושים קל וחומר (ראה פירוט בהמשך דברינו). מסקנת הסוגיא היא שגם חכמים מסכימים שיש שיקול של קל וחומר, אולם במקרה דידן יש להם פסוק מפורש שמוציא מידי הקו"ח.

קשיים במהלך הגמרא

מהלך הגמרא אינו ברור, וזאת מכמה אספקטים:

1. במשנה כבר מופיע שחכמים דורשים פסוק כנגד הקו"ח, אם כן מדוע הגמרא מתלבטת בעניין זה עד הגעתה למסקנה הצפויה מראש.
2. מדוע הגמרא מביאה כראיה לכך שכולם צריכים להודות לשיקולי קל וחומר דווקא את הקל וחומר מאמה עבריה. סביר יותר היה להביא את הדוגמא מהברייתא דדוגמאות (שמובאת גם במקומות אחרים בתלמוד, כמו ב"ק כה ע"א ומקבילות, מהפסוק: "ואביה ירק ירק בפניה". ראה בדף לפרשת בהעלותך)?
3. הקושיא הקודמת מתחדדת עוד יותר עקב העובדה שהקל וחומר בו מדובר כאן אינו קו"ח מידותי אלא קל וחומר מסברא אשר מבוסס על נתון אחד (ראה בדף לפרשת נח ועוד הרבה). זהו בדיוק הקו"ח המובא בברייתא דדוגמאות, ולכן הדוגמא שם היתה יכולה להיות קולעת מאד.

² הנפקא מינא היא לגבי מי ש'התפיס' נדר אחר בנדר הזה של האישה. אם הנדר של האישה חל ורק אח"כ מופר, כי אז ההתפסה מועילה - והנדר השני חל גם הוא. אולם אם הנדר של האישה לא חל כלל אז אין לנדר השני במה להיתפס, ולכן הוא לא חל.

4. אם באמת חכמים מקבלים את המידה של קל וחומר, וחולקים רק על השיקולים הספציפיים מן הסוג של ר"א, כי אז עלינו להבין מהי באמת הבעיה בקלין וחמורין מן הסוג הזה? מדוע הם אינם כמו כל קו"ח אחר, שאותו מקבלים גם חכמים?

דעת חכמים: בהו"א ובמסקנה

נתחיל אולי מן הסוף. ממהלך הגמרא ברור שכלל לא היתה הו"א שחכמים אינם מקבלים את מידת הדרש של ק"ו באופן כללי. ברור שלכו"ע יש מידת דרש כזו (וכן משמעות לשון הגמרא ב"ק כה ע"א, שמניחה שגם העיקרון של ה'דיו', שהוא רק פרט מדיני הק"ו, חייב להיות מקובל בהכרח על כל התנאים). אם כן, גם בהו"א של הגמרא, כאשר חשבו שחכמים אינם מקבלים את הק"ו של ר"א, הויכוח נסוב רק על סוג ק"ו מסויים אחד, ולא על המידה הזו בכללה. כך באמת מוכח מלשון הראשונים לקראת סוף הסוגיא. המפרש כותב:

ורבנן לא דרשי ק"ו – בתמיהה, כי האי גוונא דדריש ר"א בנדרים.

כך גם כותב הר"ן שם:

ורבנן לא דרשי ק"ו - אמאי פליגי עליה דר"א וכי לא מודו אינהו נמי דדרשינן ק"ו ממה שחל על מה שלא חל והתניא דדיינינן ק"ו כי האי גוונא.

זוהי הסיבה לכך שהראיה נגד חכמים המוכיחה שגם הם חייבים להודות לשיקול של ק"ו מובאת מאמה עבריה ולא מהדוגמא של "אביה ירק ירק בפניה". הגמרא חיפשה דווקא ק"ו מן הסוג הזה שיהווה ראיה שגם חכמים דורשים אותו. בזה נתיישבו קשיים 2-3.

יש לציין כי ממסקנת הסוגיא נראה לכאורה שחכמים אינם מתווכחים על סוג הק"ו הזה, אלא רק מביאים פסוק שנוגד את מסקנת השיקול הספציפי בסוגייתנו. כלומר סוג השיקול הזה מקובל גם עליהם, אולם בנושא של הפרת נדרים מראש ישנה דרשה שסותרת את השיקול הזה.

אולם לאור הקושי 4, עלינו להמשיך לשאול את עצמנו גם אליבא דמסקנה: מדוע באמת השיקול הסביר לכאורה של ר"א אינו נכון? לשון אחר: מה מלמד אותנו הפסוק, ומהו ההיגיון שביסודו? הרי בשורה התחתונה באמת יוצא מן הפסוק הזה מצב הלכתי תמוה: הפרת הבעל יכולה לעקור נדרים שכבר חלו, אולם היא אינה יכולה למנוע את חלותם של נדרים עתידיים.

ניתן לומר שבכל זאת ישנה כאן, למעשה, דחיית ההיגיון שביסוד הק"ו. הדרשה מהפסוק רק מהווה מקור לטענה זו של חכמים, ולא גזירת הכתוב לגבי חריג. לפי הצעה זו חכמים אכן מתווכחים על סוג הק"ו הזה בכללו, גם לפי מסקנת הגמרא.

כמובן שזה מוליך אותנו לבחון את הדוגמאות המקבילות אשר מובאות בסוגיית הגמרא. לפי דרכנו, שהדרשה מהווה ראיה נגד ההיגיון של הק"ו של ר"א, יוצא שחכמים אמורים לחלוק על ר"א בכל הדוגמאות המבוססות על אותו היגיון. להלן נביא גם ראיה ברורה לכך מתוך מהלך הגמרא. אמנם כבר כאן חשוב לציין כי הר"ן והתוס' בסוף הסוגיא אינם סוברים כך. לדעתם במסקנה חכמים מודים באופן עקרוני להיגיון של ר"א, ורק לגבי השאלה של הפרת נדרים מראש הם חורגים מסברתם עקב הפסוק.

שיקול הקל וחומר של ר"א

נתחיל את הדיון בהבנת הק"ו של ר"א. ההיגיון שמנחה את ר"א הוא לכאורה פשוט: אם פעולת ההפרה מצליחה לעקור נדר שכבר חל, כי אז ק"ו שהיא תוכל למנוע את חלות הנדר לפני שהוא חל. הסברא שביסוד הק"ו של ר"א היא שקל יותר למנוע ממשהו להיווצר מאשר לעקור אותו לאחר שהוא נוצר. לפי המיון שהוזכר אצלנו כבר כמה פעמים, זהו ק"ו מן הסוג השלישי (קו"ח שמבוסס על סברא. ראה על כך בדף לפרשת נח). כפי שנראה בהמשך, זהו סוג ההיגיון גם בשאר הדוגמאות הנוספות שמובאות בסוגיא. כל אלו הם ק"ו מן הסוג השלישי, והסברא שביסודם היא אותה סברא (שיותר קל למנוע חלות מאשר לעקור אותה). נעבור כעת על מהלך הסוגיא.

המשך הברייתא: האדם עצמו

בתחילת הסוגיא, לאחר חידוד האיבעיא, מובא המשך המו"מ בין התנאים החולקים מתוך ברייתא. ר"א מעלה שם נגד חכמים טענה נוספת של ק"ו, בה הוא משווה בין הפרה של האדם לגבי נדרי עצמו לבין הפרת נדרי אישתו. האדם יכול להפר את נדרי עצמו על ידי מסירת מודעה לפני שהוא נודר (כמו בהתרת נדרים בר"ה), ובמקרה כזה נדריו אינם חלים כלל. לעומת זאת, לאחר שהוא נודר האדם עצמו אינו יכול להפר את נדרי עצמו (רק חכם מתיר לו). אם כן, טוען ר"א, הרי יש כאן ק"ו: ומה האדם עצמו שאינו יכול להפר את נדריו לאחר שחלו - יכול להפר אותם לפני חלותם, אז לגבי אישתו שהוא יכול להפר לאחר שחלו ודאי שיוכל להפר לפני שהם חלים.³

³ השיקול הזה אינו מופיע בסוגיא כטענה נגד דעת חכמים. תשובת חכמים כנראה מצויה בברייתא, אולם הגמרא אינה מביאה אותה. כאן השיקול הזה מופיע רק כהוכחה לכך שכוונת ר"א היא לומר שהנדרים של האישה כלל אינם חלים (כמו נדריו של האדם כשהוא

כפי שכבר הזכרנו, הקל וחומר שמופיע במשנה הוא קל וחומר שמבוסס על סברא. לעומת זאת, בברייתא המצוטטת כאן הקו"ח הוא מידותי רגיל (הוא מבוסס על הכללה משלושה נתונים. ראה על כך בדף לפרשת נח).

מדוע באמת ר"א חושב שחכמים אשר חולקים עליו בק"ו שמופיע במשנה יסכימו לק"ו המידותי שהוא מביא בהמשך. מה חזק יותר בק"ו הזה לעומת קודמו? דומה כי הק"ו הזה מביא ראיה לסברא שביסוד הק"ו שבמשנה. הרי לגבי האדם עצמו מסכימים חכמים שהוא יכול להפר לפני שנדר ואינו יכול להפר לאחר שנדר. אם כן, מכאן ראיה שקל יותר למנוע את היווצרותה של חלות מאשר לעקור אותה לאחר שהיא חלה. ממילא ר"א מצפה שחכמים יודו לסברתו גם בק"ו שבמשנה. כלומר בניגוד לק"ו במשנה שמניח את הסברא הזו כמובנת מאליה, בק"ו שבברייתא ישנה הכללה מתוך דיני הפרת נדרי עצמו, אשר מבססת את הסברא הזו. לכן לדעת ר"א זהו ק"ו חזק יותר, ומכוחו הוא מצפה מחכמים להודות לו. תשובת חכמים, שאולי מצויה בברייתא, אינה מופיעה בסוגייתנו. מסתבר שחכמים השיבו לר"א גם על קושייתו זו מכוח הדרשה שלהם מפרשתנו (ההיקש בין הקמה להפרה).

מדברינו עולה כי במשנה חסרה המציעתא של הדיון התנאי. הוא מתחיל כמו"מ על הק"ו של ר"א עצמו. חכמים חלקו על הק"ו מכוח סברא גרידא (כלומר הם לא קיבלו את הסברא שקל יותר למנוע היווצרות של חלות מאשר לעקור חלות קיימת). ולאחר שר"א הביא נגדם את הראיה מהאדם עצמו, כלומר את הק"ו המבוסס, רק אז הם הביאו את הדרשה שמובאת בסוף המשנה. אם כנים דברינו, אז המו"מ השלם והמלא בין התנאים התנהל בדיוק כפי שהוא מופיע בגמרא. ממילא מיושב קושי מס' 1 מלמעלה: הגמרא רק רוצה לשחזר את המו"מ שהתנהל בין התנאים, ובעיקר את החלק החסר במשנה בין הרישא לבין הסיפא.⁴

מוסר מודעת הפרה לפני שנדר). הגמרא דוחה שהפרה לעצמו והפרה לאישתו הם שני דברים ואין לדמותם זה לזה. אין בסוגיא הסבר ענייני לשורשו של ההבדל ביניהם.
⁴ ראה בתוספתא נדרים פ"ו מ"ו, שם כנראה מובאת מחלוקת התנאים הזו. אמנם נראה שחסרה שם התחלת המו"מ ביניהם (זו שמופיעה במשנתנו), אולם הסיום בהחלט מזכיר את דברינו כאן. ההסבר שלנו מאחד את התוספתא והמשנה ויוצר מהם מקשה שלימה אחת, אשר מקבילה למהלך סוגיית הגמרא.

אמנם מכאן עולה נקודה נוספת. לפחות בתחילת הדיון ברור כי חכמים אכן חולקים על סברת ר"א (הם לא מקבלים את הסברא שמניעת היווצרות קלה מעקירה). רק בסיום המו"מ ביניהם (כמו במסקנת הסוגיא) הם מביאים את הלימוד מהפסוק. כלומר רק כאן ייתכן לומר שהם חזרו בהם, והם מודים לסברת ר"א, ושהמחלוקת היא ספציפית רק בנושא הפרת נדרים (כדעת התוס' והר"ן). נזכיר כי לפי הצעתנו לעיל חכמים נותרו בעמדתם גם במסקנה. ראה על כך עוד להלן.

הקו"ח במקווה ובזרעים⁵

בשלב הבא מופיעה בגמרא טענה שנראית לקוחה מן ההמשך של אותה ברייתא, והפעם זוהי טענה של חכמים נגד ר"א. ישנן כמה גירסאות לטענת חכמים (ראה במפרש ובר"ן על אתר), אולם בתורף הדברים הם מביאים ק"ו מן הסוג שלו, ומראים שמסקנותיו אינן נכונות (זהו טיעון של רדוקטיו אד-אבסורדום):⁶ מקווה מצליח להעלות טמאים מידי טומאתם (=לטהר אותם). אם כן, לפי הק"ו של ר"א כל שכן שטבילה במקווה היתה צריכה להועיל גם למנוע טומאה עתידית. אולם דין זה אינו נכון לכולי עלמא. מוכח מכאן שק"ו כזה אינו נכון. גם מכאן רואים שלפחות בשלב זה חכמים חולקים על עצם סברת ר"א, ולא רק לגבי הפרת נדרים עתידית.

לאחר מכן מביא ר"א ק"ו לגבי זרעים. מתוך הדין שזרעים טמאים אשר נזרעים בקרקע עולים מידי טומאתם (=נטהרים) אנו למדים שזרעים אשר זרועים ועומדים בקרקע כלל אינם נטמאים. כוונת ר"א כנראה לומר שגם חכמים צריכים להודות שמקור הדין שזרעים מחוברים אינם נטמאים הוא מק"ו כזה, שכן אין לכך מקור אחר (כך גם כותב הר"ן על אתר).

מעצם הדמיון שהביא ר"א, הגמרא מוכיחה שכוונתו היא שבהפרה על העתיד הנדר כלל לא חל, כמו שהזרעים שבקרקע כלל אינם נטמאים.

⁵ שתי הטענות הללו מובאות בכדי לפשוט את הספק לגבי ר"א, האם החלות חלה ונעקרת או לא חלה כלל. אנו נעסוק בטענות הללו רק מבחינת יחסם של חכמים לקו"ח של ר"א, ולאבחנה בדבר ייחודו.

⁶ בתוספתא מוצג הטיעון הזה כראיה שמביא ר"א נגד חכמים, אך שם נושא הדיון הוא כנראה אחר (ראה בפירוש מנחת ביכורים שם).

מחלוקת ר"א וחכמים

כל הדיון הישיר בגמרא הוא אך ורק ביחס לאיבעיא בדעת ר"א. המו"מ בין ר"א לחכמים אינו מופיע במלואו, שכן לא הוא נושא הסוגיא. על כן לא ברור מן הסוגיא מה ענה ר"א לחכמים על מקווה ומה ענו חכמים לר"א על זרעים. ננסה להשלים את התמונה, ולהבין את התשובות הללו בעצמנו.

נתחיל בק"ו של ר"א בזרעים. לכאורה שם טיעון הק"ו כלל אינו תקף. הזרעים שבקרקע כלל אינם מקבלים טומאה, אולם זה לא בגלל שנעשה בהם מעשה זריעה בקרקע. אי היכולת שלהם לקבל טומאה היא מפני שבפועל הם מחוברים לקרקע, והמחובר אינו מקבל טומאה. אם כן, לא המעשה (=הזריעה) מטהר אלא המצב כשלעצמו (=היותם מחוברים). כך באמת כותב המפרש על אתר: "לא כל שכן שלא יקבלו טומאה, שכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע". אולם העובדה שהם מחוברים כעת אינה פועלת בגלל שהחיבור קדם לטומאה, כפי שטוען ר"א, אלא מפני שגם לאחר טומאתם הם עדיין במצב מחובר. כלומר גם אם הק"ו של ר"א אינו תקף, ולכן הזריעה בקרקע בעבר לא יכולה למנוע היטמאות עתידית, בכל זאת הזרעים המחוברים לא יקבלו טומאה, שכן סוף סוף הם עדיין מחוברים, ועצם החיבור הוא המונע את ההיטמאות שלהם.

לעומת זאת, במקרה של המקווה בהחלט ניתן להבין כי ההיטהרות שר"א טוען לטובתה היא מפאת מעשה הטבילה, ולא מתוך עצם ההימצאות במקווה. אולם מעשה הטבילה נעשה בעבר, וכעת כבר אין לו כל זכר. אם כן, אם הק"ו של ר"א איננו שיקול נכון, אזי הטבילה במקווה ודאי לא תמנע טומאה עתידית. המסקנה היא שבניגוד לק"ו של זרעים מקרה זה אכן תלוי במחלוקת ר"א וחכמים.

הוא הדין לגבי הפרת נדרים עתידיים. גם שם מעשה ההפרה הוא המפר את הנדר, ולא מצב כלשהו. אולם מעשה ההפרה כבר נעשה בעבר, וכעת אין לו כל זכר. אם כן, אם הק"ו של ר"א אינו נכון (כפי שסוברים חכמים) אז ברור שאין אפשרות להפרה מראש. גם כאן ההלכה תלויה במחלוקת התנאים לגבי הק"ו.

לסיכום, מהמקרה של זרעים לא ניתן להוכיח נגד חכמים. להיפך, ההיזקקות של ר"א לק"ו במקרה זה היא תמוהה. לעומת זאת, המקרה של מקווה מהווה באמת ראיה לטובת חכמים. ניתן להביא ראיה לדברינו מכך שהגמרא עצמה כאשר היא מביאה ראיה לכך שגם חכמים צריכים לקבל את סוג הק"ו של ר"א, אינה מביאה אותה מהק"ו של זרעים שהביא ר"א עצמו. הגמרא מביאה את ראייתה מאמה עבריה. לכאורה מוכח מכאן שלפי חכמים אין בכלל צורך להיזקק לק"ו הזה לגבי זרעים, והן דברינו. שוב ראינו שכך כותב הר"ן עצמו על אתר:

ונראה בעיני דמש"ה פריך הש"ס מהך ברייתא טפי מק"ו דזרעים דאמר להם ר"א משום דלא קים להו להש"ס דעתייהו דרבנן בזרועין ועומדין ומשום הכי פריך מהך ברייתא דליכא מאן דפליג עלה אי נמי אפשר דסבירא להו לרבנן דלזרועין ועומדין לא צריך קל וחומר דמקרא דעל כל זרע זרוע גופיה נפקי כך נראה בעיני.

סיכום ביניים: בין ראייה לסברא

כללית נראה לכאורה שמסקנת הסוגיא היא שחכמים הם הצודקים וההגיוניים, ודעת ר"א היא המוקשה. מאידך, על אף שלא מצאנו ראייה לטובת ר"א ונגד חכמים מן המקרים הללו, בכל זאת עלינו לשאול את עצמנו: מהי באמת סברת חכמים? הרי לכאורה מבחינת הסברא נראה שר"א הוא הצודק בסברתו. מניעת היווצרות צריכה להיות קלה יותר מאשר עקירת דבר קיים. אמנם לא ניתן להביא לכך ראייה מזרעים, אך לא ברור מדוע חכמים לא מקבלים את הסברא הזו כשלעצמה?

ב. סברת חכמים:

האם מניעת היווצרות באמת קלה יותר מאשר עקירה

מבוא: האם חכמים חולקים רק בהפרה או במחלוקת עקרונית

כפי שראינו למעלה, בהחלט סביר להניח שחכמים חולקים על ר"א במחלוקת עקרונית. הלימוד מהפסוק אינו יכול להוות תחליף לסברא, אלא לכל היותר ראייה לסברת חכמים שבמחלוקת. הוא מוכיח שמניעת היווצרותה של חלות אינה בהכרח קלה מעקירת חלות שכבר נוצרה. השאלה היא: מדוע באמת לא? לכאורה ההיררכיה הזו היא סברא נכונה, ואנו משתמשים בה לא מעט בהלכה. גם לדעת התוס' והר"ן אשר סוברים כי למסקנת הסוגיא חכמים מקבלים את הק"ו של ר"א, עדיין ההו"א (שלמעלה הוכחנו את קיומה מתוך המו"מ בברייתא) לפיה חכמים חולקים על ר"א בסברת הק"ו עצמה טעונה ביאור. היה מקום לומר שדעת ר"א היא שמבחינה הלכתית ההפרה כביכול נעשית באופן מתמשך כל הזמן, ולכן היא עוקרת את הנדר כאשר הוא נידר. לפי זה, חכמים שחולקים על ר"א סוברים שמעשה העקירה הסתיים בעת ביצועו, והוא אינו נחשב כמעשה מתמשך.

אולם לא משמע כן מהגמרא, שהרי לפי זה יוצא שהמנגנון הפשוט יותר שלגביו כולם מסכימים הוא דווקא העקירה, ולא מניעת ההיווצרות. חידושו של ר"א הוא

שמעשה העקירה נעשה כל העת, ולכן תמיד יש כאן עקירה. לפי הסבר זה יוצא שגם מניעת היוצרות היא עקירה, ולכן היא מועילה לפי ר"א. זה כמובן מנוגד לפשט הגמרא, שממנו עולה כי לשיטת ר"א המניעה היא הקלה והפשוטה יותר. אם כן, מסתבר שחכמים מעלים כאן טענה עקרונית נגד ההיררכיה שנראית לר"א כה פשוטה. טענה כזו אמורה לגעת בכל הקלין וחמורין מן הסוג שפגשנו בחלק א, ולא רק בשאלת ההפרה מראש.

המחלוקת העקרונית

הר"ן במהלך הסוגיא (עו ע"א סוף השורות הבינוניות) כותב שמשמע מכאן "דלא בקולא וחומרא תליא מילתא". כלומר לדעת חכמים (לפחות בשלב זה בסוגיא) ההבדל בין לעקור חלות לבין למנוע את היוצרות אינו שאלה של קולא וחומרא.

בדברי הר"ן הללו מצויות שתי נקודות חשובות מאד, הראשונה נוגעת לכל שיקול של ק"ו, והשנייה לסוג הק"ו של ר"א: 1. בכל פעם שאנו עושים ק"ו, עלינו לשאול את עצמנו האם ההיררכיה בין המלמד ללמד מבוססת על קולא וחומרא או על שיקולים ספציפיים אחרים.⁷ 2. נראה שישנה מחלוקת יסודית ורחבה בין ר"א לחכמים (לפחות בהו"א, לפי הר"ן), אשר אינה מתמצה רק בשאלה של הפרת נדרים מראש, אלא נוגעת לעצם הסברא של ההיררכיה בין עקירה לבין מניעת היוצרות. כפי שראינו, סברא זו עולה בכמה הקשרים הלכתיים שונים, ובכולם אמורות להיות השלכות למחלוקת זו.

אמנם כל זה הוא רק בשלב הביניים בסוגיא. כפי שכבר הזכרנו, הר"ן בסוף הסוגיא (עו ע"ב) כותב במפורש שלמסקנה המחלוקת בין ר"א לחכמים נוגעת רק להפרה מראש, בגלל הדרשה מהפסוק. כך גם כותבים בעלי התוס' שם. נזכיר כי לפי הצעתנו לעיל, גם למסקנה המחלוקת נוגעת לעצם ההיגיון של הק"ו אשר משווה בין מניעת היוצרות לבין עקירה. הר"ן עצמו בסוף הסוגיא מביא לכך ראיה ברורה (שגם התוס' הרגישו בקיומה): הרי חכמים עונים לר"א ממקווה שממנו מוכח נגד ההיגיון שלו. והנה, אם חכמים היו מקבלים את ההיגיון של ר"א וחולקים עליו רק בהפרה (כפי שכותבים הר"ן והתוס'), אז מה הראיה שלהם נגדו ממקווה? לכאורה זוהי ראיה ברורה להצעתנו, שהמחלוקת בין ר"א לחכמים היא עקרונית, והפסוק רק מהווה ראיה לדעת חכמים (ולא גזיה"כ לגבי מקרה

⁷ כבר עמדנו על נקודה זו כמה פעמים. ראה, למשל, בדף לפרשת שמיני, ועוד.

חריג, כפי שאולי ניתן היה להבין את מסקנת הסוגיא). הר"ן והתוס' דוחים זאת בהסברים דחוקים.

שתי אפשרויות בהבנת דעת חכמים לפי הצעתנו

ראינו בסעיף הקודם שלפי התוס' והר"ן במסקנת הסוגיא אין מחלוקת מהותית בין חכמים לר"א. אולם לפי הצעתנו ישנה מחלוקת כזו, וגם לפי התוס' והר"ן ישנה מחלוקת כזו בהר"א. אם כן, בכל אופן עלינו להסביר כיצד ייתכן לחלוק על הסברא הפשוטה של ר"א. נראה כי ניתן להסביר זאת בשתי צורות עקרוניות:

1. ייתכן שחכמים חולקים חזיתית על ר"א, וסוברים שמניעת היווצרות באמת אינה קלה יותר מאשר עקירה. לכן כלי שיועיל לביצוע העקירה לא בהכרח יועיל למניעת ההיווצרות.

2. ייתכן שחכמים פשוט טוענים שמניעת היווצרות, גם אם היא בדרך כלל קלה יותר, היא מנגנון שונה במהותו מאשר עקירת הדבר שנוצר, ומנגנון שונה דורש כלים שונים לביצועו. לדוגמא, עקירת צמח דורשת הפעלת כוח ומשיכתו החוצה. מניעת זריעתו או קליטתו באדמה יכולה להיעשות באמצעות השקיית האדמה בחומר רעיל. אמנם נכון הוא כי יותר קל למנוע את הקליטה מאשר לעקור, אולם הכלי של משיכה החוצה לא יועיל לבצע זאת. אם כן, היחס של קולא וחומרא כן קיים כאן, אולם הוא לא הפרמטר היחיד. ישנם פרמטרים ספציפיים נוספים אשר שולטים על ההבדל בין המלמד ללמד.

המסקנה: אמה עבריה

מה שמאלץ את התוס' והר"ן להסיק שאין מחלוקת מהותית בין ר"א לחכמים לגבי ההיגיון של ר"א, הוא הראיה בסוף הגמרא מאמה עבריה. לפי דרכנו השיקול הזה טעון ביאור: כיצד יסבירו אותו חכמים אם הם אינם מקבלים את ההיגיון של ר"א, שמניעה קלה מעקירה?

הגמרא מביאה ק"ו שאם כאשר ילדה גדלה ונעשית נערה היא יוצאת ממצב של עבדות, אז ק"ו שאב אינו יכול למכור את בתו לאמה כשהיא גדלה ונעשית נערה. לכאורה לפי מה שביארנו בדעת חכמים זהו ק"ו מופרך, שכן לדעתם מניעה אינה בהכרח קלה מעקירה.

נמצאנו למדים כי גם לפי חכמים ישנם מקרים שבהם ההיגיון הזה כן קיים (במונחי הסעיף הקודם: כאשר לא מדובר ב'כלים', או מנגנונים, שונים). באמה עבריה אנו דנים האם העובדה שהיא גדלה מונעת את מכירתה לאמה או שרק מוציאה

אותה מרשות האדון. כאן מדובר על משהו שמתרחש מאליו, ולא באמצעות כלים כלשהם. אם כן, במקרה כזה גם לפי שיטת חכמים יש בהחלט מקום להשוואה היררכית בין מניעה לעקירה. חכמים חולקים על ר"א רק במקומות שבהם יכולים להיות כלים שונים שמבצעים את הפעולות הנדונות, כמו שביארנו לעיל. סביר יותר להבין זאת לפי האפשרות ב שהבאנו למעלה (שכן לפיה ההיררכיה בין מניעה לבין עקירה קיימת גם לפי חכמים, אלא שהיא לא בלעדית). לפי האפשרות א, אין כלל היררכיה כזו, ולפי זה בשום מקרה לא סביר שחכמים יסכימו לקיומה של היררכיה כזו. אם כן, נראה כי הצעתנו חלוקה על התוס' והר"ן בהבנת מסקנת הסוגיא בהתאם לשתי האפשרויות הללו.

עד עתה ראינו אפשרות סבירה למדיי לפרש את מסקנת הסוגיא באופן שונה מפשט השונה (ובשונה מהתוס' והר"ן). ראינו גם סיבות טובות לעשות כן. אמנם עד כה לא מצאנו דעה בראשונים שמצדדת בכיוון כזה. בסעיף הבא נראה עמדה כזו, ודווקא בסוגיא שונה לגמרי.

ושב, לפרשת השבוע: דוגמא מדיני תנאים

נראה כעת את שני הכיוונים שהעלינו במחלוקת ר"א וחכמים, מיושמות בדיני תנאים. כידוע ישנם דינים שונים אשר נדרשים לגבי תנאים בהלכה (=משפטי התנאי), ורובם (ואולי כולם) נלמדים מפרשת בני גד ורואבן. למשל, יש לכפול את התנאי, יש להקדים תנאי למעשה, וגם הן ללאו ועוד (ראה רמב"ם פ"ו מהל' אישות ועוד). לפי דעה אחת בתוד"ה 'הרי זו', כתובות נו ע"א, כל משפטי התנאים נדרשים מפני שמטרת התנאי היא לעקור מעשה. לדוגמא, תנאי בקידושין מיועד לעקור את מעשה הקידושין (אם לא יתקיים מה שהמקדש דורש אותו בהתנייה). באופן הרגיל בהלכה דיבור אינו עוקר מעשה. לפי דעה זו בתוס', חידוש התורה בפרשת התנאים הוא שאם אדם מתנה לפי כל משפטי התנאי - אז הדיבור של התנאי כן יכול לעקור את המעשה.

והנה בשו"ת רעק"א סי' מח הביא בשם השטמ"ק נזיר יא ע"א, שבניזיר שמתנה על נזירות אין צורך למשפטי התנאים. הסיבה לכך היא שנזירות נידרת באמצעות דיבור, ולעקירת דיבור די לנו בדיבור רגיל. משפטי התנאי נדרשים רק כאשר אנו רוצים שהדיבור יעקור מעשה.

ר' אלחנן וסרמן, בספרו קובץ שיעורים (ח"א, כתובות אות קסח הלאה) מקשה על דברי רעק"א והשטמ"ק הללו קושיא חזקה: לאחר שהנזירות חלה זה אינו נחשב כבר כדיבור אלא כמעשה. ניתן לעקור את דיבור הנזירות כדיבור כל עוד

הוא לא פעל את פעולתו. אולם לאחר שהוא החיל את חלות הנזירות יש בפנינו מציאות ממשית. בכדי לעקור מציאות כזו לכאורה לא יכול להועיל דיבור גרידא. אם כן, גם בעניין נזירות, בכדי שתנאי יועיל לעקור נזירות היה עלינו לדרוש להתנות אותן לפי משפטי התנאים.

לכאורה סברת בעל הקו"ש היא בדיוק סברת ר"א. הוא טוען שדיבור רגיל (גם ללא משפטי התנאי) יכול לעקור חלות לפני היווצרותה. אולם לאחר שהיא כבר נעשתה אז לא יועיל דיבור, ונצטרך מעשה (או דיבור עם משפטי התנאי, שהוא חזק יותר). זוהי בדיוק הסברא שלעקור משהו קיים קשה יותר מאשר למנוע את היווצרותו.⁸

רעק"א והשטמ"ק כנראה סוברים שאין סברא כזו. לדעתם אין הבדל בין מניעת היווצרות לבין עקירה. ההבדל המהותי כאן הוא בין דיבור לבין מעשה. לשיטתם, כאשר מחילים משהו על ידי מעשה לא ניתן לעקור אותו באמצעות דיבור רגיל, גם לפני שהוא חל. לעומת זאת, כאשר מחילים משהו באמצעות דיבור, ניתן לעקור אותו בדיבור רגיל, וזאת גם לאחר שהוא חל.

אלו הן בדיוק שתי האפשרויות שראינו למעלה להבין את דעת חכמים לפי מסקנת סוגיית נדרים.⁹

סיכום: מה עושים כשיש ק"ו מול ילפותא אחרת מפסוק?

עיקר הדיון כאן נוגע בשאלה מה עלינו לעשות כאשר יש לנו ק"ו הגיוני, ומולו עומד פסוק, או לימוד כלשהו מפסוק. לכאורה הלימוד מהפסוק גובר, שכן דחיית ק"ו אינה מייטרת מאומה. הפסוק חידש שכאן אין ליישם את ההיגיון של הק"ו, ותו לא מידי.

אולם הדבר איננו פשוט כלל ועיקר. סוף סוף אם הפסוק מחדש שהפרה יכולה לעקור אך לא למנוע היווצרות, אז לפחות דה-פקטו נפרכת בזאת הסברא של ר"א. אם כן, מי לידינו יתקע שבמקומות נוספים ניתן לסמוך על סוג סברא כזה. מדוע לפי חכמים המקרה הזה עצמו לא יהווה פירכא על כל שאר הקלין וחמורין מאותו סוג. לדוגמא, לפי תוס והר"ן יוצא שלמסקנת הגמ' חכמים מודים לר"א בק"ו של זרעים אשר מסתמך על סברא זו. אולם אם בהפרה מצאנו שסברא כזו אינה קיימת, אז מוכח שיש מצבים שבהם מניעת ההיווצרות אינה קלה יותר

⁸ אמנם ישנו כאן הבדל מסוים, שכן כאן ההבחנה הזו נתלית ביחס בין דיבור למעשה ולא בין עקירה למניעת היווצרות. אין כאן המקום לפרט בזה יותר.

⁹ יש גם אפשרויות אחרות, מעניינות לא פחות, להבין את המחלוקת הזו, ואכמ"ל בזה.

מאשר העקירה. אם כן, זה גופא מהווה פירכא על הק"ו של זרעים. אם כן, מדוע לפי תוס' והר"ן חכמים בכ"ז מודים לק"ו הזה בזרעים?¹⁰ מסיבה זו הצענו את הצעתנו, שבאמת הסברא של ר"א היא עצמה נדחית מכוח הפסוק, ולכן חכמים אינם מקבלים אותה גם למסקנת הסוגיא. אולם, כאמור, התוס' והר"ן לא למדו כך את הגמרא.¹¹ לכאורה נראה מכאן שהר"ן והתוס' מקבלים את המושג 'גזירת הכתוב' באופן שונה ממה שראינו בחידושי המאירי שהובא בדף לפרשת וירא. המאירי שם הסביר שגזירת הכתוב גם היא סברא, אלא שרק לאחר הגילוי אנחנו אמורים להבין אותה בשכלנו שלנו. מדברי הר"ן והתוס' כאן עולה כי גזיה"כ היא אכן משהו ללא היגיון, ולשיטתם אסור לנו להתחשב בו אפילו לצורך העלאת אפשרות פירכא על קלין וחמורין אחרים. על פניה זוהי גישה תמוהה, ואנו נותיר אותה כאן בצ"ע.

¹⁰ חשוב להבין שלצורך פירכא על ק"ו די לנו בקיומה של אפשרות בלבד. מספיק שישנה אפשרות במקרים מסויימים שמניעת היווצרות אינה קלה מעקירה, בכדי להעלות פירכא על הק"ו של זרעים, ולומר: הפרה תוכיח.

¹¹ הר"ן בסוף הסוגיא מסביר שגם במקווה וגם בהפרה מראש יש פסוק שמלמד שהק"ו של ר"א אינו תקף במקומות אלו. אם זה בשני מקרים אז עוד הרבה יותר קשה יהיה לומר שזוהי חריגה לא שיטתית. למעשה זהו הקושי מס' 4 שהעלינו למעלה. בשיטת הר"ן והתוס' הוא נותר קשה.

תובנות מפרשת מטות

1. לפעמים תכנים של פסוק נמצאים בסתירה להגיון הק"ו. לדוגמא, הפרת הבעל יכולה לעקור נדרים שכבר חלו, אולם היא אינה יכולה למנוע את חלותם של נדרים עתידיים.
2. בכל ק"ו הגיוני לא מידותי, מצויה סברא אפריורית ביסוד הק"ו. (לדוגמא בק"ו של ר"א, קל יותר למנוע ממהו להוצר מאשר לעקור אותו כשהוא נוצר).
3. כאשר הסברא נלמדת משני מקרים כהכללה (באמצעות ק"ו מידותי) אפשר להשתמש בה כסברא תקפה יותר בק"ו אחר, מן הסוג השלישי - הק"ו הסברתי.
4. כאשר קיימת מחלוקת אודות ק"ו, יש צורך להפריד בין המחלוקת העקרונית אודות המתודולוגיה שהיא בעלת אופי כללי, לבין המחלוקת התוכנית הספציפית.

■ פרשת מסעי ■

המידות הנדונות

- דבר שיצא מן הכלל ללמד על חבירו.
- דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו.
- דבר שיצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו.

מתוך המאמר

- מתי דבר שיוצא מן הכלל מלמד על חבירו, מתי על הכלל כולו, ומתי על עצמו?
- האם ערכיו של הדרשן נוטלים חלק בהיסק המדרשי?
- מדוע לא נמנתה מידת 'ללמד על חבירו' ברשימתו של רי"ש?
- האם יש מי שחולק על הדרשה: 'עין תחת עין' - ממון?
- מה היחס בין פשט ודרש?
- מה משמעותו של הפשט במקום בו הדרש מוציא את המקרא מפשוטו?
- מה לכל זה ולמתודת 'שני דינים' של ר' חיים איש בריסק?

מקורות מדרשיים לפרשת מסעי

וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנוֹס אֶל עִיר מְקַלְטוֹ לְשׁוּב לְשֵׁבֶת בְּאֶרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תִחְנִיפוּ אֶת הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יִחְנִיף אֶת הָאֶרֶץ וְלֹאֲרֹץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׁפְכוּ: וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שׁוֹן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יִקְוֶה שְׁכֹן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
(במדבר לה, לא-לד)

מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חבירו, כיצד? לא תקחו כופר לנפש רוצח (במדבר לה) והלא הריגת רוצח בכלל כל העונשין היה ולמה יצא? ללמד: לרוצח אין לוקחין כופר אבל לוקחין כופר על שן ועין וליד ולרגל ולכויה ולחבורה ולשאר חבלות.
(ברייתא דל"ב מידות, מידה כה)

א. דבר שיצא מן הכלל ללמד על חבירו

מבוא

במאמר זה נעסוק במידת הדרש 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חבירו'. המדרש המובא למעלה בו מופיעה מידה זו עוסק בשאלת כופר לראשי איברים. למעשה, מאחורי הדברים מונחת הדרשה המפורסמת והקונטרבורסלית: 'עין תחת עין' – ממוון. על כן, יש לדיון כאן שני מוקדים: האחד, הבנת מהותן ותפקידן של מידות הדרש בכלל. והשני, הבנת המידה הזו, והיחס בינה לבין מידותיו של רי"ש. ננסה כעת לפרט מעט את שני ההיבטים הללו.

האם המדרש הוא כלי חופשי להתאמת הפסוקים לערכי הדרשן

בדרשה 'עין תחת עין' אנו מוציאים את הפסוק מפשוטו, ומפרשים את העונש אחרת: במקום הוצאת עין, שהיא לכאורה פשוטו של מקרא, אנו מבינים זאת כהשתתף חיוב ממווני. המדרש שלנו יכול להוות הסבר למקורו של המדרש ההוא (ישנם בחז"ל כמה מקורות אפשריים לכך).¹

חשוב לשים לב להשלכות שיש לזיקה זו שבין המדרשים לגבי הבנת מהות הדרש בכלל. מתוך הדרשה 'עין תחת עין', לכאורה עולה המסקנה שחכמים יכולים לעשות עם הפסוקים ככל העולה על רוחם. מה שלא נראה להם, הם דורשים ומוציאים מפשוטו, ומסיקים את המסקנות שנראות להם.² מכוח זה אנו פוגשים לפעמים גם תביעות מחכמי זמננו שיחזרו לדרוש את ההלכה על מנת להתאים אותה לרוח הזמן, ולכללי המוסר.

הרמב"ם, **בהקדמה לפירוש המשנה**, כותב שהדרשה הזו היא הלמ"מ. זהו כמובן טיעון ששומט את הקרקע מתחת לראיה זו של מדרשי חז"ל. אולם ניתן להעלות אפשרות נוספת לשמוט את הקרקע מתחתם: אם ישנו מקור מדרשי אחר שמבסס את הפירוש המדרשי לפסוק 'עין תחת עין'. הדרשה שלפנינו היא מקור כזה.

אמנם אנו מצטרפים, כמובן, לתביעה להחזיר את עטרת השימוש במידות הדרש

¹ ראה בסוגיית ב"ק פג-פד, ובמדרשים שנביא להלן ועוד (ראה **אנציקלי"ת** ע' 'חובל' עמ' תרצג-תרצד).

² על ערכים כחלק מן השיקול הפרשני, ראה בספרו של משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, מאגנס, ירושלים תשנ"ז. ככל שראינו, הלברטל אינו מתייחס שם לדרשה של 'עין תחת עין'.

לקדמותה (זאת רק לאחר שחזור והשגת הבנה אודות אופני פעולתן). אולם ברור לחלוטין שהמידות אינן יכולות להוות כלי חופשי ושרירותי להתאמת הטכסט לרצון הדרשן, או לרוח התקופה. הדרשות מבוססות על מידות דרש שניתנו לנו מסיני. המידות מהוות כלי שהשימוש בו נעשה על פי כללים ועקרונות. ממילא ברור כי ישנם קריטריונים אשר מבחינים בין דרשה נכונה ושאינה נכונה, וברור שלא ניתן לעשות בהן כחפצנו, יהא מוסרי ונעלה ככל שיהא. מאידך, נוסף כי ללא ספק ערכיו של הדרשן (שעשויים להיות מושפעים, כשלעצמם, מרוח התקופה) משפיעים על הפרשנות שלו. אם כן, המדרש עשוי לבטא ערכים כאלו (ראה בספרו הנ"ל של הוברטל), אולם ברור שמידות הדרש אינן כלי שרירותי, בעל גמישות בלתי מוגבלת. הערכים יכולים להוות שיקול אחד, בתוך מכלול השיקולים הטכסטואליים-פרשניים, אשר מובילים לתוצאה הדרשנית.³

מדוע מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על חבריו' לא מופיעה אצל רי"ש?

מידה זו היא אחת מתוך לב מידות הדרש של ר"א בשריה"ג, שמופיעות בספר הכריתות ובאוצר המדרשים של אייזנשטיין. כבר עסקנו כמה פעמים בעבר ביחס בין המידות הללו לבין יג מידות הדרש של רי"ש. כבר בפרשת וישב עמדנו על כך שהר"ש מקינון, בעל ספר הכריתות, מסביר לגבי כל אחת מל"ב מידות הדרש מדוע היא לא מופיעה ברשימתו של רי"ש. לגבי חלקן הוא מסביר שזה מפני שהן דרש אגדי בלבד, חלקן שנויות במחלוקת, ולגבי חלקן הוא מסביר שהן נחשבות ככתובות במפורש בתורה.

מה באשר למידה בה אנו עוסקים כאן? בדברי בעל ספר הכריתות לא לגמרי ברור ההסבר לגבי מידה זו. מייד לאחר הצגת המידה הזו, הוא מתחיל לדון האם דנים במשל בדברי תורה ומצווה, או רק בדברי קבלה. אולם המידה של משל היא מידה כו (הבאה אחריה). ייתכן שיש כאן שיבוש בנוסחת ספר הכריתות.⁴ בכל

³ שאלת המודעות של הדרשן לעירוב של ערכיו שלו בפעולתו הפרשנית היא שאלה קשה. בדרך כלל הפרשנות הזו אינה מודעת לכך, והפרשן פועל מתוך מגמה למצוא את דבר ה' שבתורה. פרשנות שפועלת באופן מגמתי ומודע, היא בעלת אופי רפורמי. טענה זו דורשת זיקוק ועיון ברזולוציה גבוהה יותר (יש להבחין בין סוגי דרשות שונים ומופעים טכסטואליים שונים), ואכ"מ.

⁴ באמת אצל אייזנשטיין מופיע הקטע הזה במסגרת הדיון על מידה כו. אולם לפי נוסחא זו קשה מדוע בעל הכריתות לא הסביר מדוע מידה זו אינה מופיעה אצל רי"ש, בעוד שלגבי כל אחת מן המידות האחרות הוא כן עשה זאת.

אופן, לא ברור האם ישנו בדבריו הסבר לשאלה מדוע מידה זו לא נמנתה אצל רי"ש.

אם כן עלינו לנסות ולהסביר זאת בעצמנו. לכאורה אין סיבה להניח שהיא נחשבת ככתובה במפורש בתורה. מעבר לכך, המדרש המובא כאן למעלה, שהוא הדוגמא הקאנונית שמביאה הברייתא דל"ב מידות עצמה, הוא דרש הלכתי. אם כן, נראה כי זוהי מידה הלכתית.

תופעה דומה ראינו בדף לפרשת פנחס. עמדנו שם על כך שהמידה הכ"ד (אחת לפני זו שלנו) 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו', היא לכאורה מידה אגדית, ובכך זאת מצאנו אותה שם בדרש הלכתי. שם הסברנו זאת בכך שהיציאה מן הכלל שנדונה במדרש ההוא, יש לה אופי של היציאות מן הכלל בפסוקים ההלכתיים. לכן באופן חריג משתמשים במידת דרש אגדית במדרש הלכתי.

אצלנו פחות סביר לומר זאת, שכן המדרש בו אנו עוסקים הוא הדוגמא הקאנונית שהברייתא דל"ב מידות מביאה. לא סביר שהדוגמא הקאנונית שנבחרה היא דווקא מקרה חריג ויוצא דופן.

על כן נראה כי מידה זו לא הובאה אצל רי"ש מפני שהוא עצמו חולק עליה. לדעתו דבר שיצא מן הכלל מגלה על הכלל ולא על פרט אחר.

ייתכן שכאן נוכל למצוא את הסיבה מדוע בעל ה**כריתות** לא הסביר את היעדרה של מידה זו מרשימתו של רי"ש. במידה הקודמת (מידה כד, 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו') הוא הציע הסבר שרי"ש חולק על המידה הזו שכן הוא סובר שהיציאה מן הכלל מלמדת על הכלל כולו ולא על היוצא ממנו (ראה על כך בדף לפרשת פנחס). לפי הסבר זה ברור שמאותו טעם עצמו רי"ש יחלוק גם על המידה הזו: לפי רי"ש כל יציאה מן הכלל מיועדת ללמד על הכלל. לא על היוצא ולא על חבירו. והן דברינו.

ראיות והשלכות

ראשית, נביא ראייה לכך שרי"ש אכן חולק על המידה הזו. כאשר אנו בוחנים את הדרשה שהובאה למעלה, אנו רואים שהיא מהווה מקור לכך ש'עין תחת עין' הכוונה היא לממון. האם רי"ש מסכים לכך? בשני מדרשים מקבילים אנו מוצאים דרשות של רי"ש אשר לומדות זאת ממקור אחר:⁵

⁵ ראה פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) שמות פכ"א, ד"ה 'כד) עין תחת', וגם מכילתא דרי"ש משפטים מס' דניקין פרשה ח ד"ה 'עין תחת'.

אגב, בשני המקורות הללו מופיעה דעת ר"א שאכן יש להוציא עין ממש אם החובל התכוין

עין תחת עין. ממון, שהיה ר' ישמעאל אומר, ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת (ויקרא כד, כא), מקיש נזקי אדם לנזקי בהמה, מה נזקי בהמה בתשלומין, אף נזקי אדם בתשלומין.

אם כן, נראה שרי"ש אינו דורש זאת תוך שימוש במידת 'דבר שיצא מן הכלל למד על חבריו'. ייתכן בהחלט שזה נובע מן העובדה שמידה זו אינה מקובלת עליו, כפי שהצענו למעלה.

בכל מקרה אנו רואים שישנו מקור מדרשי לפירוש 'עין תחת עין' - ממון. לפי ר"א בשריה"ג המקור הוא מהדרשה שלנו, ולפי רי"ש המקור הוא מן ההיקש לנזקי בהמה.⁶ אם כן, לכו"ע חכמים אינם משתמשים באופן שרירותי בדרש כדי להוציא פסוקים מפשוטם, רק כדי להתאימם לאינטואיציות מוסריות. כאן הם עושים זאת רק בעקבות מדרש אחר אשר תומך בפירוש זה.

היחס בין שתי מידות היציאה מן הכלל בל"ב המידות

כעת עלינו לשאול את עצמנו, לפחות לדעתו של ר"א בשריה"ג, שכן משתמש בשתי המידות הללו: מתי אנו מיישמים את המידה הזו, ומתי אנו מיישמים את המידה שלפניה ('דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו')? לכאורה צריך להיות קריטריון אשר מורה לנו מתי היציאה מן הכלל מגלה משהו על היוצא עצמו, ומתי על חבריו. לשם כך נעיין מעט יותר בדרשה שלפנינו.

להוציא את עין חבריו (ראה גם בירושלמי ב"ק פ"ח ה"א). לדעת ר"א, רק כאשר הוא אינו מתכוין אנו גובים ממנו ממון (הנימוקים שלו בשני המדרשים הם שונים). לעומת זאת, בסוגיית הבבלי בב"ק עולה שדעת ר"א היא שתמיד גובים ממון תחת העין. מכאן הוציא הרמב"ם בהקדמתו הנ"ל את הטענה שמעולם לא נחלק אדם על דרשה זו. אולם מהמדרשים הללו עולה כי בהחלט ר"א חולק על כך.

עובדה זו מעלה את האפשרות כי בניגוד לדברי הרמב"ם הלכה זו נוצרה לאורך הדורות, והיא אינה הלמ"מ (לשיטת הרמב"ם עצמו באותו מקום הלמ"מ לא היתה נתונה מעולם במחלוקת). אם כן, גובר הצורך בעוגן מדרשי ברור לפירוש המהפכני 'עין תחת עין' - ממון. המדרש שלנו הוא מקור אפשרי לכך (שוב נזכיר כי ישנם בחז"ל מקורות נוספים).

אמנם יש שהבינו בדעת ר"א שבכל מקרה הכוונה היא לממון, אלא שבמתכוין לחבול הוא חייב דמי עינו של מזיק ובאינו מתכוין הוא חייב דמי עינו של ניזק (ראה באנציק"ת שם, הערה 240, בשם זית רענן). ראה על כך עוד להלן.

שתי הדרשות מופיעות בתחילת סוגיית ב"ק פג ע"ב. אך שם ההיקש לא מופיע בשם רי"ש (אמנם ראה ברש"י שם ד"ה 'הכאה הכאה' שמזכיר את תנא דבי רי"ש, ושם בהמשך הסוגיא פד ע"א מובאות דרשות אחרות בשם תנא דברי רי"ש), וגם הדרשה שלנו אינה מזכירה את מידת הדרש 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על חבריו'.

הדרשה שלנו

הדרשה שלפנינו מבוססת על מופע מקראי אשר גורם לנו לדרוש את הפסוקים: יציאה מן הכלל. מה כאן יוצא מן הכלל, ומאיזה כלל הוא יוצא? העונש על רציחה יצא מכלל כל העונשים. התורה מלמדת אותנו שהעונש הזה הוא חריג, ועליו לא נוטלים כופר. מכאן משמע שעל שאר העונשים כן נוטלים כופר, ולכן המסקנה היא שנוטלים כופר על חבלה.

היציאה מן הכלל היא לא מן הסוג שפגשנו במידה כד (ראה בדף לפרשת פנחס). שם עסקנו במצב בו ישנו פרט שנמנה במפורש ביחד עם הכלל באותו פסוק. כאן אנו עוסקים ביציאה מן הכלל של פרט אשר נדון במקום אחר במקרא. כבר עמדנו על כך בדף לפרשת פנחס שזוהי יציאה מן הכלל שמאפיינת פסוקים הלכתיים. זהו חיזוק לדברינו למעלה שהמידה הזו היא מידת דרש הלכתית.

כיצד יכול ר' ישמעאל לחלוק על ההיגיון הפשוט של הלימוד הזה? אם לא לוקחים כופר נפש רוצח, משמע שעל אחרים כן לוקחים כופר? הוא כנראה ילמד שהיציאה מן הכלל מלמדת על הכלל כולו, ולכן לפי רי"ש יוצא שאסור לנו לקחת כופר עבור שום עונש בעולם. זוהי בדיוק הסיבה לכך שהוא נזקק למקור אחר (=היקש לנזקי בהמתו) שמלמד אותנו שבכל זאת בחובל בחבירו יש לקחת כופר.⁷

כאן אנו יכולים להבין גם מתי עלינו ליישם את המידה הזו ומתי ליישם את המידה האחרת. מידה זו היא מידה הלכתית, ולכן עליה להתיישם בדרש הלכה. המידה האחרת של 'דבר שיצא ללמד על עצמו', היא מידה בדרש האגדה. כפי שראינו בדף לפרשת פנחס, אופי היציאה מן הכלל באגדה שונה מזה שבפסוקים ההלכתיים. אם תהיה יציאה מן הכלל בפסוקים תיאוריים שהיא בעלת אופי הלכתי (כלומר שהפרט כתוב במקום אחר מהכלל), אז ייתכן שר"א בשריה"ג אכן ידרוש אותה במידה זו, כמו בדרש ההלכתי (כך בדיוק ראינו בדף לפרשת פנחס).

עולה מכאן מסקנה מעניינת: ר"א בשריה"ג חולק על רי"ש גם במידות הדרש ההלכתי ולא רק במידות של דרש האגדה. לדעתו, יציאה מן הכלל אינה נדרשת ללמד על הכלל כולו. הפרט יוצא ללמד על חבירו.

⁷ אמנם יש לדון מדוע לפי רי"ש המקור ההוא עדיף על המקור שלנו, שרציחה יצאה מן הכלל ללמד על הכלל כולו. ייתכן שזה מפני שהלימוד מרציחה יכול לחול על עונשים אחרים, אבל ההיקש בין נזקי בהמה לאדם המזיק מתפרש רק על חובל.

השלכות הלכתיות

מדרשת רי"ש עולה כי ה'עין' אותה משלם החובל היא ממון. לעומת זאת, מדרשתו של ר"א בשריה"ג עולה כי התשלום הוא בגדר כופר. מהו ההבדל בין שני סוגי התשלום הללו?

לכאורה ישנו כאן הבדל באופי התשלום. לפי רי"ש זהו תשלום פיצוי רגיל, כמו בנזקי בהמה שאליה הוקש החובל, כלומר עליו לפצות את הנחבל ולשלם לו את דמי עינו. אולם לפי ר"א בשריה"ג התשלום הוא כופר במקום העונש שהיה צריך להיות מוטל עליו. בפשטות עולה מכאן שהתשלום הוא כופר דמי עינו של המזיק. כלומר היה עלינו להוציא את עינו של המזיק כנגד עינו של הנחבל, ובמקום זאת אנו מחייבים אותו לשלם את דמי עינו ככופר.

ואכן מצינו לחכמים שחלקו בנקודה זו עצמה. בסוגיית ב"ק פד ע"א מובאת דעת ר"א, הסובר שעין תחת עין ממש, ולא ממון. הגמרא דוחה ואומרת שגם הוא מסכים שזה רק ממון, אלא שכוונתו לומר שמשלם דמי עינו של המזיק ולא של הניזק. ומבארים שם הראשונים (ראה, למשל, בתוד"ה 'אלא' שם), שתפיסה זו עולה בדיוק מהשיקול שהתשלום הוא כופר על העין שהיינו צריכים להוציא לו כעונש.

נזכיר כי ר"א בשני המקורות שהבאנו למעלה מביא דרשה אחרת, לא במידת 'דבר שיצא ללמד על חבירו'. ולכאורה היינו מצפים שיחייב דמי עינו של ניזק, שכן לשיטתו זה אינו כופר. אולם מעיון שם בהחלט ניתן להבין שגם לשיטת ר"א מדובר כאן בסוג של כופר. ראשית, הזכרנו שכאשר החובל מתכוין להוציא את עינו של הנחבל לפי ר"א הוא משלם את עינו ממש. אם כן, ברור שיש כאן אלמנט של עונש על החובל. אמנם כאשר הוא שוגג אז הוא משלם ממון, ובפשט הכתוב מדובר על דמי עינו של הנחבל. אולם לפי סוגיית הגמרא שלנו, הרי דברי ר"א במזיד גם הם עוסקים בממון ולא בעין ממש (לא כמו בשני המדרשים הנ"ל). אם כן, סביר שהכוונה היא לממון שהוא דמי עינו של החובל.

אם כן, ר"א אמנם חולק על מידת הדרש 'דבר שיצא ללמד על חבירו', ובכך הוא מסכים לרי"ש. אולם הוא סובר שהדמים בהם מדובר (לפחות במזיד) הם דמי עינו של החובל, ובכך הוא חולק על רי"ש. נציין כי להלכה אנו פוסקים כרי"ש, שמשלם דמי עינו של הניזק.

כיצד מתקיים דין 'עין תחת עין'?

מדברינו עד כה עולה כי לפי ר"א ור"א בשריה"ג העונש של 'עין תחת עין' מתקיים באמצעות תשלום דמי עינו של המזיק. לאחר התשלום הוא נחשב כמי שהוציאו

לו את עינו, ובזאת נתכפר עונו. אולם לפי דעת רי"ש, שכמותה אנו גם פוסקים להלכה, שהתשלום הוא דמי עינו של הניזק, לא ברור כיצד מתקיים דין 'עין תחת עין'.

לכאורה דעות אלו מפרשות את הפסוק שיש לשלם דמי עינו של הניזק תחת עינו של הניזק שנחבלה. אולם הרמב"ם ועוד ראשונים מסבירים, גם אליבא דהלכתא שמשלמים דמי עינו של הניזק, שלמעשה היה ראוי שנוציא למזיק את עינו, ולכן נכתב בתורה 'עין תחת עין'.⁸ וזו לשון הרמב"ם (חובל ומזיק פ"א ה"ג):

זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן יתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה ולפיכך משלם נזקו, והרי הוא אומר (במדבר לה, לא) ולא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש כופר.

הרמב"ם מבין שגם להלכה המילה 'עין' (הראשונה) בתורה היא עינו של המזיק. מסתבר שהוא מפרש שתשלום דמי עינו של הניזק מתקן את העבירה (כמו השבת הגזילה שמתקנת את הלאו של גזל), וממילא מייתרת את הצורך בעונש של הוצאת עינו של המזיק.⁹ זהו אופן שונה של כופר.

ובאמת הרמב"ם פוסק כאן להלכה שהחובל משלם דמי עינו של הנחבל. אך בו בזמן הוא מביא כנימוק לכך שהחייב הוא ממוני דווקא את הדרשה שלנו שלא לוקחים כופר לנפש רוצח, אבל כן לוקחים כופר לחובל בראשי איברים. כלומר הוא כן מבין שהתשלום הוא בבחינת כופר במקום העונש שמגיע לחובל, על אף שהוא פוסק שהחובל משלם את דמי עינו של הניזק. דברי הרמב"ם הללו מורים על ההבנה אותה הצענו לעיל.

ההשלכה תהיה כאשר לא ניתן לגבות את דמי העין. לפי הצעתנו בדעת הרמב"ם עולה שבמצב כזה היה מקום לחייב את בי"ד להוציא את עינו של החובל, בדיוק כמו לדעת ר"א שרואה את התשלום כדמי העין של החובל. לעומת זאת, אם נפרש בדעת רי"ש כפשוטו, שהתשלום הוא פיצוי רגיל על העין, אז ברור שכשאין

⁸ ראה רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"א ה"ג, ומו"נ ח"ג פמ"א, ופי' אבע"ז בשמות כא, כד וברמב"ן וספורנו שם.

⁹ בסוגיית ב"ק מ ע"א ומכות ב ע"ב ישנה מחלוקת האם הכופר (בשור שהורג אדם) משולם כדמי האדם הנהרג או כדמיו של בעל השור. הגמרא מעלה שם אפשרות שהמחלוקת היא בשאלה האם כופר הוא כפרה או ממון. אולם היא מייד דוחה שלפי שתי הדעות זוהי כפרה, ובכל זאת ניתן לשלם אותה בדמי הניזק. אנו רואים מכאן שיייתכן מצב שעל אף שהתשלום הוא כופר, ערכו של הכופר הוא שוויו של הניזק ולא שוויו של המזיק. והן דברינו בדעת הרמב"ם ביחס לחובל.

אפשרות לגבות את הכסף אנו נותיר זאת כחוב על המזיק. לפי דרך זו אין כל מקום למחשבה על הוצאת עינו של הניזק.

ב. פשט ודרש¹⁰

מבוא

לאור דברינו למעלה עולה ביתר שאת שאלת היחס בין פשט ודרש: אם התורה אכן מתכוונת לכך שהחובל ישלם ממון, ולא שממש יוציאו לו את עינו, אז מדוע היא כותבת 'עין תחת עין', ולא כותבת במדויק יותר שישלם דמים? נציין כי במקומות אחרים התורה כן כותבת במפורש שמדובר בדמים ('שלם ישלם המבעיר את הבערה' ועוד). שאלה כזו עולה בכל מקרה שבו הדרש מוציא את הפסוק מפשוטו: מדוע התורה לא כותבת את הדברים בצורה ברורה, ומותירה זאת לכלי הדרש?

ניתן לשאול את השאלה באופן מקיף יותר: מהו היחס בין הפירוש המדרשי לבין הפירוש הפשטי? האם בשורה התחתונה המדרש אינו הפירוש הנכון לפסוקים? האם לאחר המדרש יש משמעות גם לפירוש הפשטי?

הקונפליקט בין פשט ודרש

בשאלת היחס בין פשט ודרש התחבטו רבים. בשנים האחרונות היא שוב עולה לדיון אשר מלווה בנימות אידיאולוגיות שונות, ומגיע לפעמים לטונים אמוציונליים מאד.

אנו עסקנו מעט בשאלה זו בדף לפרשת שלח, שם עמדנו על כך שהמונח 'פשט' אין משמעותו בהכרח פירוש מילולי. הפשט הוא הפירוש הפשוט לפסוק. אולם פירוש יכול להיות פשוט לאו דווקא רק מסיבות מילוליות. יכולות להיות לכך גם סיבות ערכיות, או הנחות יסוד אחרות, מעבר לפירוש המילולי של הפסוק הנדון.

למעלה עסקנו בפירוש לפסוק 'עין תחת עין', ועמדנו על כך שהדרש המסביר שהכוונה היא לממון אכן תואם לאינטואיציות המוסריות שלנו. אולם בנוסף לכך, טענו שם שהאינטואיציות הללו אינן יכולות להספיק לבדן בכדי להוציא את הפסוק מפשוטו. מאוויי של הפרשן, מוסריים ונעלים ככל שיהיו, אינם בסיס מספיק לכשעצמו בכדי לפרש פסוקים. הפירוש צריך להיות מעוגן גם

¹⁰ ראה דיון על כך גם בדפים לפרשיות פקודי ושלה, וגם בפרשת תולדות.

בדרכי הפירוש המקובלות. כמובן השאלה איזה משקל יש לתת לדחוק בלשון מול הדחוק המוסרי-ערכי, אינה ניתנת להכרעה אלגוריתמית. בדף לפרשת שלח הבאנו ביטויים של רבותינו **בבית יוסף והחזון איש**, אשר קבעו כי עדיף לדחוק בלשון מאשר בסברא (=מוסרית, או אחרת). השאלה היא כמובן עד כמה דחוק הפירוש מבחינה לשונית, לעומת מידת הדוחק במישור הערכי-אפריורי. הקונפליקט הזה בין הלשון לסברא עומד בבסיס ההכרעה מהו הפירוש הנכון לפסוק, ואולי אף בשאלה מהו הפירוש הפשוט לפסוק, ושתי אלו הן כנראה שאלות שונות.¹¹

כמה דרכים עקרוניות

הנשקה, בשלושת מאמריו, 'על היחס שבין המדרש והפשט', **המעין** ניסן ותמוז תשל"ז (בתוספת קצרה בתשל"ח), עומד על שאלת היחס בין פשט ודרש. הוא מביא שם שלושה כיוונים עיקריים להבין את היחס הזה. נעמוד כאן בקצרה על יסודותיהם של הכיוונים הללו.

הגישה האפולוגטית

לפי גישה זו פשוטו של מקרא מלמד אותנו משהו באתו תחום בו עוסק גם מדרשו. למשל, בתחום ההלכה. כדי לפתור את הקונפליקט בין הפשט והדרש אין מנוס מהקביעה שהדרש הוא הפשט האמיתי. עיון אמיתי במקראות יעלה כי מדרשי חז"ל הם המובילים אותנו לפירוש הפשוט ואמיתי.

גישה זו רווחה במערב אירופה במאה ה-19, בעיקר אצל חכמים שמצאו עצמם נאלצים לגונן על אי ההתאמה בין התורה שבע"פ לבין התורה שבכתב. בעל **הכתב והקבלה**, ר' יעקב צבי מקלנבורג, הוא אחד המייצגים הבולטים של גישה זו. ב'מאמר התורה' שמהווה מבוא לפירושו הוא כותב כך:

מחוייבים אנו שלא נשקוט ולא ננוח עד אשר נזכה להבין דעת התורה שבעל-פה עם התורה שבכתב באחדות גמורה, עד שלא היה הבדל אצלנו כלל בין אמיתת הפשט לאמתת הדרש.

כך גם כותב המלבי"ם, חבר אחר באסכולה האפולוגטית, בהקדמת פירושו לספר ויקרא:

חיבורי הנוכחי... בא בו האות והמופת... כי כל דברי התורה שבע"פ מוכרחים

¹¹ ראה על כך את מאמרו המאלף של הרב זאב ויטמן, 'על היחס שבין המדרש והפשט', **המעין** תשל"ח. המאמר הוא תגובה למאמריו של הנשקה אשר יידונו להלן.

ומוטבעים בפשט הכתוב ובעומק הלשון, וכי הדרוש הוא לבדו הוא הפשט הפשוט המיוסד כפי חוקי הלשון האמיתיים וברורים.

גישה זו קשה אפריורי, שכן אם אכן הדרש הוא הפשט הפשוט, לא ברור מדוע כותב התורה לא כתב את כוונתו במילים ברורות וחדות יותר. לשון אחר, גישה זו מתייחסת לקונפליקט כמדומה, אולם כפי שראינו למעלה בהחלט יש לדילמה הזו שתי קרניים.

כבר הגר"א התנגד לגישה זו באופן חריף. כך כותב תלמידו, ר' מנשה מאיליא, בהקדמת ספרו בינת מקרא:

ושמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אליהו מווילנא זללה"ה, שהרבה להסביר טעותי הסוברים שהדרש יפרש פשט הכתוב...

חז"ל מלמדים אותנו בכמה מקומות כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג ע"א ומקבילות). אם כן, מוכח מן התלמוד עצמו שהפירוש הפשטי קיים גם לאחר הדרש, כפירוש עצמאי.¹²

הגישה הפונקציונליסטית¹³

הגישה השנייה דוגלת בעצמאותו של הפשט במקביל לדרש. הפתרון שגישה זו מציעה לקונפליקט הוא ויתור על כך שהפשט מלמד משהו באותו מישור בו עוסק הדרש. למשל, בפסוק שעליו יש מדרש הלכה, שם הפירוש הפשטי ילמד אותנו משהו שנוגע למחשבה או לאגדה, במוסר או בסוד.

הנשקה דוחה גם את הגישה הזו, ומוכיח שהכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" מוליך אותנו לפירוש פשטי שגם הוא עוסק במישור ההלכתי (ראה יבמות כד ע"ב, שבת סג ע"א ועוד).

גישת השילוב

הגישה השלישית, אותה מציע הנשקה עצמו, היא שילוב של שתי הדעות הקודמות: הפשט אכן עוסק ברובד ההלכתי. מאידך, הפשט גם אינו זהה לפירוש המדרשי. אם כן, כיצד עלינו ליישב את הסתירה ביניהם? כאן עלינו לחלק בין שני הקשרים שונים:

¹² בתורה שלימה כרך יז, מילואים סי' כב, מביא רשימה של מקורות בהם מפרשים הראשונים והאחרונים פירושים הלכתיים במקרא אשר סותרים את מדרשי ההלכה של חז"ל. כל אלו מניחים שיש מקום לפירוש פשטי במקביל לפירוש המדרשי.

¹³ גישה זו מיוצגת ע"י הר' יהודה קופרמן, בספרו **לפשוטו של מקרא**, ירושלים תשל"ד.

1. כאשר הפשט אינו סותר לדרש, אזי שניהם צדקו יחדיו, וכל אחד מלמד אותנו הלכה אחרת.

2. כאשר הפשט סותר לדרש אז עלינו ליצור סינתזה בין השניים. הפשט הוא אשר מלמד את הגדר האמיתי של ההלכה המקורית, וההלכה הנלמדת מן המדרש מלמדת אותנו כיצד באה הלכה זו לידי ביטוי מעשי (מחמת אילוצים שונים שאינם מאפשרים לנו לקיים את הלכת הפשט כלשונה).¹⁴ וע"ש שהביא דברי הרא"ז בקונטרס הראיות שלו (סנהדרין צ ע"א, בסנהדרי גדולה ה), אשר כתב כך:

וחכמי התורה אמרו 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', שאע"פ שהרשות ביד כל אדם לדרוש המקרא בכל עניין שיכול לדרוש, כמו שאמרו 'דרוש וקבל שכר', מ"מ פשוטו של מקרא הוא העיקר והוא האמת, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני

בדף לפרשת פקודי (וכן לפרשת ויצא ח"ג) עמדנו על נקודה אחת במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני, אשר נוגעת ליחס בין פשט לדרש. הרמב"ם טוען כנגד בה"ג, אשר מבין שההלכות העולות מן הדרשות הן הלכות דאורייתא, כיצד ייתכן שהדרש חושף את מה שמצוי בפסוקים, והרי מקובלנו כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

הרמב"ם בדבריו אלו מניח כי לא ייתכנו שני פירושים אמיתיים לאותו טכסט. מכאן הוא מסיק שהפירוש הפשטי הוא הנכון, והפירוש המדרשי כלל אינו פירוש אלא הרחבה לטכסט (ראה על כך גם בדף לפרשת חיי שרה, יתרו ועוד). הרמב"ן, לעומתו, מעלה בדיוק את הפירוש המוצע על ידי הנשקה לעיקרון של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הוא טוען כנגד הרמב"ם שאין מניעה שיהיו בו-זמנית כמה פירושים אמיתיים לאותו טכסט (מקראי או אחר). ובלשונו (עמ' עח, בספר המצוות מהדורת פרנקל):

וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה יאמינו כי שניהם אמת - פנימי וחיצון...לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם. אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת.

¹⁴ וע"ש בסוף המאמר הראשון שהביא את גישת הר' ד"ר א"י קליין, אשר סבר שהפשט הוא טעם ההלכה, והדרש הוא ההלכה עצמה.

אם כן, לכאורה הרמב"ם נוקט בדרכם של הפרשנים האפולוגטיים, שהניחו שלכל פסוק יש רק פירוש אמיתי אחד. אמנם הוא אינו מזהה את הפשט עם הדרש, אולם הוא טוען שהדרש כלל אינו פירוש למקרא, אלא הרחבה שלו. הרמב"ן, לעומתו, סובר ששני הפירושים קיימים במקביל, ושניהם אמיתיים.¹⁵

יישום לגבי כופר על ראשי איברים

אחת הדוגמאות שמביא הנשקה (במאמרו השני שם) להדגמת טענתו היא הדרשה של 'עין תחת עין' - ממון.

כפי שביארנו למעלה, גדר החיוב של החובל בעינו של חברו הוא שחייבים להוציא את עינו של החובל עצמו. אמנם מדין כופר אנו נוטלים את דמי עינו במקום את העין עצמה. הרי לנו שעיקר ההלכה היא הפשט, שיש להוציא את עינו. אולם למעשה יש אילוץ מדיני כופר, שעלינו לקחת מן החובל כופר עינו ולא את העין עצמה. אם כן, הדרש הוא הביטוי המעשי של ההלכה הטהורה.

אמנם ראינו למעלה שלהלכה אנו פוסקים שהחובל משלם את דמי עינו של הניזק, ולא של עצמו. אולם ביארנו למעלה (בדעת הרמב"ם) שגם תשלום זה הוא בכדי לתקן את העבירה, וממילא למנוע את חיובו של החובל בעונש של הוצאת העין עצמה.

לכאורה היחס בין הפשט והדרש הוא כיחס בין טעם הדין לבין יישומו בפועל. טעם הדין הוא שהיה ראוי להוציא את עינו של המזיק, אולם בפועל, בגלל האילוצים ההלכתיים-מוסריים (דיני כופר), אנו מחייבים לשלם את דמי עינו של הניזק. אך לפי הצעתו של הנשקה יש לשני הפירושים, הן הפשט והן הדרש, משמעות הלכתית. כיצד ניתן לראות משמעויות כאלו במקרה דידן?

השלכה הלכתית: הודאת בע"ד של החובל

הנשקה עצמו מציע את השלכה ההלכתית הבאה. הרמב"ם עצמו בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ו כותב שהמודה בכך שחבל פטור מתשלומי נזק, כמו מודה בקנס שנפטר. והקשו על הרמב"ם כמה מפרשים: הרי תשלומי החבלה אינם קנס אלא ממון, וכיצד המודה בהם נפטר?

¹⁵ נציין כי בדף לפרשת תולדות ראינו את שני הצדדים הללו עצמם עולים בתוך מהלך סוגיית הגמרא בחולין. עוד נעיר כי במאמרו הנ"ל של הרב ויטמן ישנם נימוקים ומקורות שונים לטובת הגישה האפולוגטית.

על כך פירשו כמה אחרונים (ראה למשל ב**לבוש מרדכי**, להגרמ"מ אפשטיין, ב"ק סי' כו, ועוד), שהחיוב הבסיסי הוא חיוב להוציא את עינו של החובל. התשלום הוא תחליף בכדי לכפר על החיוב הזה. אם כן, החיוב הבסיסי כאן אינו ממון אלא עונש גופני, ובזה הודאת בע"ד פוטרת.¹⁶

הקשר למתודת 'שני דינים'

בדפים לפרשת תרומה ובמדבר עסקנו במתודת 'שני דינים' של ר' חיים איש בריסק (ובדומה להם במתודת 'שתי בחינות' של הרב ברויאר). פתרונו של הנשקה לקונפליקט בין הפשט והדרש דומה מאד בלוגיקה שלו לשתי המתודות הללו. הנשקה טוען כי ישנם 'שני דינים' בחובל בחבירו: 1. מדין חובל - החובל בחבירו צריך להוציא לו את עינו שלו. 2. מדין כופר - יש לקחת כופר לכל פוגע בעמיתו שאינו רוצח, ולהימנע מהוצאת העין. הסיכום של שניהם יוצר מצב בו מושת חיוב ממוני על החובל, זאת מכוח הדין השני, אולם העונש הזה נחשב בכל זאת כעונש גופני ולא ממוני, וזאת מכוח הדין הראשון. המצב המוזר הזה הוא תוצאת שקלולם של שני הדינים הקיימים בחובל. הדין הראשון עולה מהפשט, כלומר מן הפסוק "עין תחת עין". הדין השני עולה מהדרש, כלומר מהדרשה שלנו (שלא נוטלים כופר לנפש רוצח, אבל לראשי איברים כן). לשניהם יש השלכות הלכתיות אשר נוהגות בפועל, ולכן שני הדינים יוצרים יחד את המבנה ההלכתי המלא.¹⁷

¹⁶ הם מסבירים שהעונש הזה דומה לקנס, שכן ללא פסק של בי"ד לא קיים החיוב, בניגוד לחיוב ממוני שקיים כל העת ובי"ד רק מגלה ומברר אותו (ראה על כך ב**גלהש"ס** לרעק"א, מכות ה"ע"א).

אמנם ייתכן שההסבר הוא אחר: בעונש גופני אנו מקובלים כי "אין אדם משים עצמו רשע". הודאת בע"ד מחייבת כמאה עדים רק בממון, אולם בדין ה'פילי' הכלל הוא שהפלה עצמית אינה מתקבלת.

ההשלכה תהיה במצב בו באו שני עדים על החבלה לאחר הודאתו. אם הפטר שלו הוא מחמת הודאה בקנס, כי אז לפחות לפי דעה אחת הוא פטור גם אם באו עדים לאחר מכן (מודה בקנס ואח"כ באו עדים - פטור). אולם אם הפטור הוא בגלל שאין אדם משים עצמו רשע, אזי הכלל הוא שההודאה אינה מתקבלת כראיה, שכן היא אינה מספיקה בכדי לחייב. אולם הפלה עצמית אינה פוטרת מעונש אם באו עדים לאחר מכן.

¹⁷ ראה בדרך לפרשת קרח ח"ב מבנה דומה, לפיו שני פרמטרים יוצרים יחד מבנה שלישי שהוא סכומם.

תובנות מפרשת מסעי

1. מדרשת חכמים "עין תחת עין" - ממון" אין להסיק שחכמים עושים עם הפסוקים ככל העולה על רוחם, שהרי יש מקור מדרשי אחר המבסס טיעון זה.
2. ערכי הדרשן יכולים להיות חלק מתוך מכלול השיקולים הטכסטואליים-פרשניים אשר מובילים לתוצאה הדרשנית.
3. **ספר הכריתות** מציע הצעה ספציפית לכל אחת מן המידות בברייתא דל"ב מידות, בכדי לנמק את אי הכללתה בי"ג מידות הדרש של ר' ישמעאל. חלקן בשל יישומן רק על דרש אגדה, חלקן שנויות במחלוקת, ולגבי אחרות הוא מסביר שהן נחשבות ככתובות במפורש בתורה.
4. הקונפליקט בין הלשון לסברא עומד בבסיס ההכרעה מהו הפירוש הנכון לפסוק, ואולי אף מהו הפירוש הפשוט לפסוק. שתי אלו הן כנראה שאלות שונות.
5. הנשקה מציג שלשה כוונים עיקריים כדי להבין את היחס בין הפשט לדרש: הגישה האפולוגטית, הגישה הפונקציונליסטית וגישת השילוב.

■ פרשת דברים ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- מה עושים כאשר יש חומרות מנוגדות לטובת הלמד והמלמד?
- מה המאפיין את המצבים בהם מתבצע קיזוז חומרות?
- השלכה הלכתית של מדרש אגדה: האם האיסור להילחם עם מואב הוא לדורות?
- האם ההיתר לגייר מואביות הוא לדורות?
- מתי דנים את האדם לפי מעשיו של עכשיו ומתי לפי העתיד?
- מהי הנהגת 'נורא עלילה': על בחירה אמיתית ומדומה.

מקורות מדרשיים לפרשת דברים

וַיֹּאמֶר יְקֹזֵק אֵלֵי אֵל תִּצַר אֶת מוֹאָב וְאֵל תִּתְגַּר בָּם מִלְחָמָה כִּי לֹא אֶתֶן לָךְ מֵאֲרָצוֹ
 יְרֻשָּׁה כִּי לְבָנֵי לוֹט נָתַתִּי אֶת עַר יְרֻשָּׁה:
 (דברים ב, ט)

...א"ל: (דברים ב) "ויאמר ה' (אל משה) מסורת הש"ס: [אלי] אל תצר את מואב
 ואל תתגר בם מלחמה", וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא
 ברשות? אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור
 את מואב, אמרה תורה: (במדבר כה) צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים
 עצמן לא כל שכן! אמר לו הקב"ה: לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי
 פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית.
 (בבלי, בבא קמא לח)

דבר אחר נקם נקמת אחד כנגד מדין ואחד כנגד מואב, והלא מואב היה תחלה
 לעצה רעה על ישראל שנאמר ויאמר מואב אל זקני מדין ומה נשתנו מדין ממואב
 שנאמר נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים ובמואב כתיב אל תצר את מואב,
 אלא שהיה דוד עתיד לצאת מהן אמר להם הקב"ה המתינו להם מציאה יש לי
 ביניהם אקחנה מהם ואחר כך עשו נקמה בהם, וכן מציינו שכיון שבא דוד מסרו
 הקב"ה בידו שנאמר ויך את מואב וימדדס בחבל השכב אותם ארצה, אבל מדין
 נמסרו ביד ישראל שנאמר ויצבאו על מדין, ועצת מואב לא היתה על ישראל
 אלא להריגה שנאמר אולי אוכל נכה בו, אבל עצת מדין לא היתה אלא להחטיא
 את ישראל, ועל ידן נפלו כ"ד אלף מישראל, ועל ידן נתחייבו כליה שהמחטיאו
 לאדם קשה מן ההורגו, ולא עוד אלא שהכתיב הקב"ה עליהם לא יבא עמוני
 ומואבי, מפני מה זכרים אסורים ונקבות מותרות מפני שעתידה רות לצאת
 מהם.
 (ילקוט שמעוני, מטות, רמז תשפה)

א. קיזוז של חומרות מנוגדות בקל וחומר

מבוא

בספר דברים מתאר משה רבנו את מהלך ההיסטוריה של עם ישראל מאז יציאת מצרים. בתוך הדברים הוא מזכיר את הציווי של הקב"ה לא להתגרות במלחמה בעמון ומואב.

חז"ל בסוגיית ב"ק המובאת למעלה מתקשים מדוע בכלל צריך ציווי שלא לצאת למלחמה. לכאורה נדרש ציווי דווקא בכדי לצאת אליה, וציווי כזה לא היה. על כן הגמ' שואלת כאן: כיצד בכלל עלה על דעתו של משה להתגרות במלחמה ללא רשות מהקב"ה? הגמרא מביאה כתשובה את הק"ו ממדיין למואב.

פירכות על הקל וחומר

לכאורה הק"ו עצמו הוא בעייתי. מדוע מואב ראויים יותר למלחמה מאשר מדיין? ניתן להראות מכמה זוויות כי העונש המגיע למדיין דווקא חמור מזה שמגיע למואב.

למעשה, דווקא העובדה שמדיין נחלצו לעזרת מואב, מהווה לכאורה אשמה חריפה יותר כלפיהם. מואב חששו מפני בני ישראל שיעברו בארצם (לפחות שיקחו מהם שלל - אנגריא, כמבואר בגמרא המובאת למעלה וברש"י שיובא מיד), ולכן הזמינו את בלעם לקלל אותם. אולם מדיין, על אף שלא היה להם כל אינטרס ושום חשש מצד עצמם, התערבו והכשילו את ישראל. ומצינו כן מפורש ברש"י מטות (במדבר לא, ב):

'נקם נקמת בני ישראל מאת המדיינים' – ולא מאת המואבים. שהמואבים נכנסו לדבר מחמת יראה שהיו יראים מהם שיהיו שוללים אותם, שלא נאמר אלא (דברים ב) 'אל תתגר במ מלחמה'. אבל מדיינים נתעברו על ריב לא להם. ד"א מפני ב' פרידות טובות שיש לי להוציא מהם: 'רות המואביה ונעמה העמונית'.

אמנם רש"י מציג את שתי הדעות הללו כשתי דעות חלוקות. אולם לפי הדעה הראשונה נראה שהק"ו הוא מופרך, ולא ברור כיצד הדעה השניה מתמודדת עם הטיעון הזה. גם בספרי שם מופיעה טענה דומה, אם כי כוונתה לא לגמרי ברורה:

מאת המדיינים. והלוא מואבים היו תחילה לדבר? אלא שעשו שלום עם מדיין להילחם בישראל. ולמה נאמר 'מדיינים' שהיו מתדיינים עם ישראל.

נראה מן המדרש כי למעשה עלינו לנקום במואב ומדיין גם יחד. ומה שהנקמה קרויה על שם מדיין זה רק בגלל לשון נופל על לשון (מדיינים - מדנים. ראה גם בתורה תמימה שם).

עוד יש חילוק נוסף המטה את המדיינים לחומרא לעומת המואבים. והוא שמואב רק מנסים לגייס נביא אשר יקלל את ישראל. הפגיעה בישראל אמורה היתה לבוא, אם בכלל, מלמעלה (כתוצאה מן הקללה). אולם מדיין מכשילים אותם ישירות ובידיים בזנות וניאוף. למעשה, ניתן כאן אולי לומר שאין שליח לדבר עבירה. המואבים שולחים את המדיינים, אולם מי שפוגע בהם בפועל הוא המדיינים.

יותר מכך, בילקוט המובא למעלה אנו רואים שהמחטיאו גדול מן ההורגו, וגם מבחינה זו חמור דינם של המדיינים, שרצו להחטיא את ישראל, יותר מזה של המואבים אשר רצו להמיתם.

עמדת התורה עצמה

מאיך, על אף כל הפירוכות הללו, מן התורה אכן נראה שחטאם של מואב חמור יותר, ולפיכך הק"ו של משה רבנו במדרש הוא מוצדק. התורה מצווה אותנו (דברים כג, ד-ה):

לא יבא עמוני ומואבי בקהל יקוק גם דור עשירי לא יבא להם בקהל יקוק עד עולם: על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך:

בילקוט המובא למעלה מבואר כי ההיתר לנשים לבוא בקהל ה' מיועד רק לאפשר את לידתו של דוד המלך. מעיקר הדין היה עלינו לא לקבל גרים, וגם גיורות.¹ לעומת זאת, לא מצאנו בתורה ציווי מקביל על מדיין. אמנם הכתוב מצווה (במדבר כה, יז-יח):

צרו את המדיינים והפיתם אותם: כי צורים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור ועל דבר כזבי בת נשיא מדיין אחתם המכה ביום המגפה על דבר פעור:

¹ מכאן ניתן אולי להבין את טענת העם כלפי דוד, כמתואר בבבלי יבמות עו-עז, שהוא בן לגיורת מואבית ואסור בקהל. ואילו הוא הביא כנגדם את הדרשה של 'מואבי' - ולא מואבית. מדברינו כאן עולה כי היתה הצדקה כלשהי לטענת העם: כל ההיתר של גיור נשים מואביות מיועד היה לאפשר את לידת דוד המלך, אולם מעיקר הדין היה צריך לאסור גם את גיור הנשים.

אולם זהו ציווי למשה רבנו ולדורו (ראה גם במדבר לא, ב). אין בהלכה דין לדורות שלא לקבל גרים ממדיין. משמע מכאן שהתורה רואה את חטאם של המואבים כחמור יותר מזה של המדיינים.

סיכום: שתי הדעות בדבר חומרת העבירות של מואב ושל מדיין

ראינו כי ישנן שתי דעות בחז"ל בדבר היחס בין חטאם של מואב ושל מדיין. המדרש שלנו מניח שחטאם של מואב הוא חמור יותר. המדרש המובא ברש"י הנ"ל מניח שחטאם של מדיין הוא החמור יותר (ובספרי משמע ששניהם שקולים). ראינו שמן התורה עצמה עולה כי חטאם של מואב הוא החמור יותר, שכן היא אוסרת עלינו לקבלם כגרים. לעומת זאת, כמה וכמה סברות שהעלינו מורות על כך שחטאם של מדיין הוא החמור יותר.

אם כן, עלינו להסביר מהי הסברה של בעלי המדרש שלנו: כיצד באמת ניתן להבין את התפיסה שחטאם של מואב הוא החמור יותר? ולאידך גיסא, עלינו להבין כיצד יפרשו בעלי העמדה השנייה את האיסור שמטילה התורה לקבל גרים ממואב, ובעיקר את העובדה שדין כזה אינו קיים לגבי מדיין.

הדעה הראשונה: החומרה שבחטא מדיין

בעלי העמדה הגורסת כי החטא של מדיין הוא החמור, כנראה יסבירו שהאיסור לקבל גרים אינו בגדר עונש על מואב, אלא הוא נובע מסיבות צדדיות. ייתכן שמואב פחות מתאימים ממדיין להיכלל בעם ישראל וכדו'.² לעומת זאת, השיקול של משה רבנו ביחס לחובה לפתוח במלחמה כנקמה, דן בנושא מבחינת חומרת המעשה: מי ראוי יותר לעונש. מבחינה זו דווקא חטא מדיין הוא החמור, והראוי יותר לעונש, ולכן לפי דעה זו אין לבצע ק"ו מן הציווי לפתוח במלחמה עם מדיין לכן שיש חיוב לפתוח במלחמה גם עם מואב.

נקודה זו קשורה למה שכבר עמדנו עליו כמה פעמים (ראה, לדוגמא, בדף לפרשת שמיני): הרלוונטיות של צדדי החומרה. כאשר אנו מבצעים ק"ו, עלינו להניח שהפרמטר שבו א חמור מ-ב, הוא אכן פרמטר של חומרה, ושהוא רלוונטי לשאלה שבפנינו (פתיחת מלחמה), ולא שהוא נגרם מסיבה צדדית ספציפית.

² אמנם יש להעיר כי ממהלך הפסוקים בדברים פכ"ג נראה די קשה להבין כך.

הסבר דעת בעל המדרש שלנו: החומרה שבחטא מואב

כאשר אנו בוחנים את הממדים השונים של החומרה בחטאם של המואבים, ניתן להעלות כאן לפחות שני אספקטים:³

1. מלשון המדרש עולה כי הסברא שמורה לנו לראות בחטאם של מואב חטא חמור יותר, היא העובדה שהם היו היוזמים. מדיין ובלעם רק נספחו אליהם.
2. בצורה אחרת ניתן לראות זאת כך: התוצאה לא היתה מתרחשת ללא מואב, שכן הם האינטרסנטים. מדיין, לעומת זאת, היו רק שליחים. באופן עקרוני מואב יכולים היו למצוא להם תחליפים אחרים לביצוע הדבר. מתוך שתי הסיבות הללו סבר בעל המדרש שלנו כי חטאם של מואב הוא החמור יותר. נראה לכאורה כי את הסברות המנוגדות הוא ידחה כפחות משמעותיות.

קושי מהותי: האם ניתן להתעלם מסברות מנוגדות?

כידוע, לצורך פירכת ק"ו די לנו בסברא מנוגדת כלשהי. כאשר אנו מוצאים חומרא במלמד לעומת הלמד, הק"ו מופרך ונדחה. במצב בו אנו פורכים קו"ח, ישנם יתרונות של חומרה לשני צדדים: האחת, שימשה כבסיס שממנו רצינו לבנות את הק"ו. השנייה היא החומרא הנגדית שבפירכא. אלו שני סרגלי חומרה שונים (ראה בדף לפרשת שמיני). כאמור, במצב כזה לא ניתן לבצע ק"ו, שכן כל אחת מן החומרות תהווה פירכא על הק"ו שנרצה לבנות על סרגל החומרה השני. במצב בו יש שני סרגלי חומרה לא ניתן ליצור יחס עם כיוון ברור של חומרא

³ שתי הערות נוספות יכולות לעלות בהקשר זה:

- א. הפסוקים למעלה (דברים כג, ה) מלמדים אותנו שמואב שכרו את בלעם לקלל את ישראל. הם שילמו לו כסף עבור פעולתו. אם כן, גם מבחינת המניעים, בלעם עשה זאת עבור בצע כסף, אולם מואב עשו זאת 'לשמה'. ראינו למעלה שיש כאן צד קל, שכן הם פעלו מתוך מצוקה. אולם יש בכך גם צד חמור, שכן הם רצו בכך, ואילו בלעם רצה רק את הכסף. אמנם לא לגמרי ברור מה יחסם של מדיין לעניין זה.
- ב. בדרך כלל כאשר אנו מדברים על שליח לדבר עבירה (ראה בבלי קידושין מב ע"ב, ומקבילות), הכלל הוא: 'אין שליח לדבר עבירה'. אחד הנימוקים המופיעים בגמרא להלכה זו הוא: 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין'. כלומר השליח היה צריך לציית לקב"ה ולא למשלח, ולכן הוא אשם. ממילא אשמתו של המשלח פוחתה והוא אינו נענש. אולם בהלכה ישנה התייחסות מעניינת לשליח שנשכר בכסף לשליחות של עבירה. במצב כזה המשלח חייב בדיני שמים, כלומר יש עליו עבירה אך הוא לא נענש בידי בי"ד (ראה תוד"ה 'אלא' ב"ק נו ע"א, ורמב"ם הל' רוצח פ"ב ה"ב). בכל אופן, לא נראה שניתן לחלץ מכאן חומרה שיש במואב יותר מאשר במדיין, שכן השליח גם נענש בבי"ד.

וקולא בין שני ההקשרים. באופן אחר ניתן לומר כי הסרגל הרלוונטי לשאלה בה אנו מעוניינים (האם לפתוח במלחמה) יכול להיות כל אחד משני אלו, ולכן אין לנו דרך לדעת האם הקו"ח הוא תקף. מכאן עולה לכאורה כי בעלי הדעה שמצדדת בקיומו של הקו"ח צריכים לדחות לגמרי את הסברות המנוגדות, שאם לא כן הקו"ח הוא מופרך. אולם, על פניו נראה כי במקרה שלנו אלו הן סברות סבירות מאד, וקשה להניח שאין להן משקל כלשהו (די במשקל כל דהו לפרוך קו"ח).

המנגנון של הבלעת פירכא

ישנו מנגנון שמופיע בראשונים, לפיו מבליעים פירכות מסברא בתוך הקו"ח. תוד"ה 'אני' ב"ק כה ע"א (ומפורט יותר ב**נמוק"י** על הרי"ף שם) עוסקים בקו"ח משן ורגל ברה"ר שפטורה מתשלום לקרן שחייבת חצי נזק. הם מקשים מדוע הגמרא לא פורכת על הקו"ח פירכא, שהיא חומרא שיש בשו"ר ואין בקרן: מה לשן ורגל שכן היזקן מצוי (ולכן יש יותר סיבה לחייב בשו"ר, כמבואר בכמה מקומות בתחילת ב"ק). בעלי התוס' מסבירים שפירכא זו אינה מועילה, ולמעשה היא אף מחזקת את הקו"ח, אשר מתנסח כך: ומה שו"ר שאפילו העובדה שהיזקן מצוי אינה מועילה בכדי לחייבן ברה"ר - בכל זאת חייבות בחצר הניזק, אז קו"ח שקרן אשר חייבת ברה"ר (על אף שהיזקה אינו מצוי) - תהיה חייבת בחצר הניזק. הסברא שהיא לכאורה פירכא דווקא מחזקת את הקו"ח. לכאורה הוא הדין בנדון דידן. הפירכות שהעלינו הן סברות, ולכן הן יובלעו בקו"ח ולא יפרכו אותו. אולם במקרה שלנו זה אינו נכון. משה רבנו מבצע קו"ח שהוא עצמו מבוסס על סברא. אין כאן קו"ח מידותי שמבוסס על שלוש הלכות נתונות (כמו המקרה של שן ורגל וקרן), שבו ניתן להבליע פירכא מסברא מנוגדת. אנחנו עוסקים בקו"ח שמבוסס על הסברא שמדיין רק באו לסייע למואב. כנגד הסברא שבבסיס הקו"ח הזה עומדת סברא מנוגדת שמדיין עשו זאת ללא כל מניע, ובקו"ח כזה לא ניתן להבליע אותה.

אם משה היה עושה קו"ח ממה שהתורה אוסרת לקבל גרים ממואב, היה כאן קו"ח הלכתי, ואז ניתן היה להבליע את הסברא הנגדית ולומר כך: ומה מדיין שהתעברו על ריב לא להם ובכ"ז התורה אינה אוסרת עלינו לקבלם כגרים, מואב שאפילו שהמלחמה שלהם בישראל היתה עם סיבה בכ"ז התורה אוסרת עלינו לקבלם כגרים, ודאי שעלינו לפתוח נגדם במלחמה. אולם, כאמור, לא זה היה הקו"ח של משה. הוא ביצע קו"ח מסברא, ולכן ההבלעה אינה רלוונטית.

קִיזוּז חוֹמְרוֹת בְּקֵל וְחוֹמֵר

ייתכן שבמצבים מסויימים ניתן לבצע ק"ו גם במצב שבו יש שתי חומרות מנוגדות לשני הכיוונים. מצאנו בש"ס מקרה חריג, בו ישנן חומרות מנוגדות לשני הצדדים, ובכל זאת אנו משקללים את שני היתרונות המנוגדים ומבצעים ק"ו על בסיס ההפרש (הלא אריתמטי) של החומרה ביניהם.

הגמרא בב"מ מא ע"ב (ומקבילות) דנה בדין שליחות יד, האם היא שווה בשומר שכר (=ש"ש) ושומר חנם (=ש"ח) או לא. בתוך הדברים שם נאמר כך:

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן נהוראי: משונה שליחות יד האמורה בשומר שכר משליחות יד האמורה בשומר חנם. ואני אומר: אינה משונה. ומאי משונה? לא תאמר שליחות יד בשומר שכר, ותיתי משומר חנם: ומה שומר חנם שפטור בגנבה ואבדה - שלח בה יד חייב, שומר שכר שחייב בגנבה ואבדה - לא כל שכן. למאי הלכתא כתיביהו רחמנא - לומר לך: שליחות יד אינה צריכה חסרון. ואני אומר: אינה משונה, כרבי אלעזר, דאמר דא ודא אחת היא. - מאי דא ודא אחת? משום דאיכא למפרך: מה לשומר חנם - שכן משלם תשלומי כפל בטוען טענת גנב. - ומאן דלא פריך, סבר: קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה.

מחד, ש"ש חייב בגניבה ואבדה, וש"ח פטור. מאידך, ש"ח חייב כפל כאשר הוא טוען שנגנבה ממנו ונשבע ולבסוף מתברר שהוא שיקר (=טוען טענת גנב), ואילו ש"ש באותו מצב חייב רק קרן.

אנו מוצאים בסוגיא שתי דעות כיצד להתייחס למצב כזה: ר' אלעזר סובר שש"ח וש"ש רמת חומרה אחת להם, בגלל שיש חומרה בכל אחד מהם לעומת חברו. ריו"ח, לעומתו, סובר כי ניתן ללמוד ק"ו מש"ח לש"ש, שכן בסיכומו של דבר ש"ש חמור יותר: העובדה שמתחייבים קרן על גניבה ואבדה ללא שבועה גוברת על הקולא בטוען טענת גנב בשבועה שמשלם קרן (במינוח מתמטי: הפרש ב'ערך המוחלט').⁴ זהו קיזוז של שתי חומרות מנוגדות, וביצוע ק"ו על בסיס הנטו.

זוהי מחלוקת דומה לזו שמצאנו בין שני המדרשים שהובאו למעלה. המדרש שסובר כי משה ביצע ק"ו, סובר כנראה שניתן לקזז חומרות מנוגדות, ובכך להתעלם מהפירכא שעולה מהסברא המנוגדת. בספרי שהבאנו נראה כי חטאי

⁴ לסברא בעניין זה, ראה בספר אתוון דאורייתא, קו"א, הוספה לכלל טו, סוד"ה 'ומה'. עוד יש לדון האם הלכה כדעה זו. לכאורה אין דרך לשפוט זאת, שכן אין כאן מחלוקת הלכתית אלא רק מחלוקת לגבי מקור הדין. וראה בכס"מ הל' תרומות פ"א סוה"כ"ו שהביא בשם הסמ"ג, שכל מקום שכתוב 'קסבר' אינו כהלכתא.

מואב ומדיין הם שקולים, וזה מזכיר ממש את עמדתו של ר' אלעזר כאן. שתי החומרות לשני הכיוונים משוות את מעמדם של הלמד והמלמד.

הכללה של המצב המתואר לעיל

חשוב לשים לב לכך שמבנה זה הוא טיפוסי למחלוקות ביחס לשיקול של ק"ו. תמיד כאשר יש מחלוקת בה צד אחד מבצע שיקול של ק"ו והשני דוחה זאת מכוח פירכא, עלינו לחפש מה עושה הראשון עם הפירכא שמעלה השני. לפעמים הצדדים חלוקים בדבר הרלוונטיות של הפירכא, וצד אחד אינו מכיר בה כלל. אולם כאשר מדובר בפירכא מכוח סברא פשוטה, ולא מכוח דין כלשהו, כי אז סביר מאד שאף אחד מן הצדדים אינו יכול לדחות אותה לחלוטין, ולכאורה כולם צריכים להסכים שהק"ו נדחה.

במבט כללי דומה כי המקרים הללו של מחלוקת לגבי פירכא של ק"ו מסברא הם באמת נדירים. בדרך כלל, כאשר עולה פירכא נגדית מסברא, הקל וחומר נדחה. אולם כפי שראינו למעלה, הק"ו במדרש שלנו ממדיין למואב, הוא ק"ו אשר שנוי במחלוקת. עוד ראינו כי הפירכא מבוססת על סברות פשוטות (כמו 'מתעבר על ריב לא לו'). במצב כזה אין אפשרות להבין את הדעה שמצדדת בק"ו, אלא בהסתמך על הטכניקה של קיזוז חומרות.

בכדי לבחון את האפשרות הזו, יש לבחון מה מיוחד במקרה של סוגיית ב"מ. מדוע שם ישנה אפשרות לשקלל ולקזוז חומרות זו מול זו ולבצע ק"ו, ולא להתייחס לכל אחת כפירכא על השיקול שבנוי על חברתה? לאחר מכן עלינו לשאול את עצמנו האם המקרה של המדרש שלנו גם הוא שייך למקרים מן הטיפוס הזה.

מתי מקזזים חומרות?

במבט ראשון נראה שבאמת יש מקום לחלק את סוגיית ב"מ משאר המקרים. שתי החומרות המנוגדות בש"ח ובש"ש קשורות זו לזו (מבטאות את אותה סרגל). הסיבה לכך שש"ש משלם רק קרן בטוען טענת גנב היא בדיוק ההלכה שהוא חייב בגניבה ואבידה. בגלל הלכה זו, גם אם הוא טוען שנגנב הפיקדון הוא מתחייב לשלם (בגניבה). טענת גניבה אינה פוטרת אותו. בדיוק בגלל זה, גם אם מתברר ששיקר, אין כאן ניסיון 'לגנוב' באמצעות השקר הזה, ולכן הוא פטור מכפל. לעומת זאת, בש"ח המצב הוא הפוך: בדיוק בגלל שהוא פטור בגניבה, לכן כשהוא טוען טענת גנב הוא מנסה להיפטר מתשלום (ובכך 'לגנוב' את החפץ). ממילא, אם מתברר שהוא שיקר הוא חייב לשלם כפל.

אם כן, מסתבר שהקזוז של החומרות המנוגדות בהשוואה של ש"ח וש"ש

נובע מן העובדה שיש כאן תכונה אחת שמסתעפת לשני כיוונים מנוגדים (שתי תכונות ששייכות לאותו סרגל): האחד לקולא והשני לחומרא. לכן עלינו להחליט האם התכונה נטו שבסרגל זה היא בסופו של דבר קולא או חומרא. התכונה של ש"ש שחיוביו מרובים כי הוא מקבל שכר, גורמת גם לכך שהוא מתחייב בגניבה (=חומרא), וגם לכך שבטוען טענת גנב הוא משלם רק קרן (=הקולא). כאן מתגלעת המחלוקת בגמרא איזו חומרא עדיפה על חברתה.⁵ רק במקרה כזה אנו מקזזים חומרות מנוגדות.

יישום למדרש שלנו

נשוב כעת אל המדרש שלנו. ראינו כי לפי המדרש אשר תופס את חטאם של המואבים כחמור יותר, החומרה של חטאם היא שהם היו היוזמים של הפעולה נגד ישראל. לעומת זאת, לפי המדרש המופיע ברש"י, החומרא של חטא המדיינים היא שהם 'מתעברים על ריב לא להם'. גם כאן אלו הן שתי פנים של אותו סרגל. מואב יזמו פנייה למדיין, והמדיינים נענו לה. יש ליחס הזה שתי השלכות: מחד, המואבים אשמים יותר כי הם יזמו. מאידך, למואבים היתה המוטיבציה הישירה, והמדיינים עשו זאת ללא כל סיבה. אלו הן שתי פנים של אותה מטבע, כמו בסוגיית שומרים.

אם כן, גם במדרש שלנו יש מקום לקיזוז של חומרות מנוגדות. הויכוח בין בעלי המדרשים החלוקים הוא בשאלה האם היוזם אשם יותר מהמצטרף או לא.

השלכה הלכתית

ניתן למצוא השלכה הלכתית למחלוקת זו. לפי המדרש שלנו, חטא מואב הוא החמור יותר, ולכן מעיקר הדין היה עלינו להילחם נגדם, ק"ו ממדיין. ממילא עולה כי הציווי שלא להתגרות במלחמה, מיועד אך ורק לאפשר את הולדת דוד המלך. לאחר שדוד כבר נולד, הציווי הזה בטל וחוזרת הלגיטימיות של המלחמה

⁵ סוגיא זו דורשת עיון רב. הרי שני הדינים בש"ש נובעים מכך שהוא חייב יותר לשמור מאשר ש"ח, שכן הוא מקבל שכר על שמירתו. אם כן, כיצד בכלל ניתן לתפוס את המכלול הזה כקולא?

אולם יש לשים לב לכך שאף אחד אינו תופס את המכלול כקולא. השאלה היא האם לבצע קיזוז וללמוד קו"ח, או שמא קיומה של חומרא מנוגדת, גם אם היא רק תכונה נגזרת, פרכת את הק"ו. זה בדיוק מה שהערנו למעלה, שכל חומרא מנוגדת גורמת לפריכה ודחיית הק"ו (אא"כ היא מתקזזת, לאותן דעות שיש לבצע קיזוז).

נגדם. לעומת זאת, לפי המדרש שחטא מואב הוא הקל יותר, מסתבר שהאיסור לא להתגרות בהם מלחמה נובע מסיבה אחרת (שלא מגיע להם להישמד, לא כמו מדיין שחטאם חמור). במצב כזה מסתבר כי האיסור להתגרות בהם הוא איסור לדורות.

והנה מצאנו בתוד"ה 'נשא משה' בב"ק לח ע"א, שהקשו מן המקרה של יואב שנשלח לארם נהריים ופגע במואבים וביקש להשמדם, והם השתמשו כנגדו בפסוק 'אל תצר את מואב'. דוד ענה להם על כך שהם פרצו את הגדר תחילה בכך שהזמינו את בלעם. תוס' מעירים שמכאן משמע לכאורה שהאיסור להתגרות בהם מלחמה הותר כבר מזמן בלעם. תוס' מתרצים שדברי דוד היו רק לדיחויא בעלמא. אולם בעל **תורה תמימה** (במדבר לא, ב) מיישב זאת בדיוק באמצעות הטענה שהאיסור מצוי בתוקפו עד שנולד דוד, ולכן דוד עונה להם שכעת כבר מותר.⁶ ובאמת כן מצינו בילקוט המובא למעלה, אשר כותב כי האיסור להתגרות במואב נובע מכך שדוד המלך עתיד לצאת מהם, ומסיק מכאן: "מציאה יש לי ביניהם, אקחנה מהם ואח"כ עשו נקמה בהם".

מעניין לציין שהרמב"ם בשורש השלישי מניח כמובן מאליו שזוהי מצווה לשעה, ומקשה מכך על **בה"ג** (אשר לדעת הרמב"ם מנה כמה מצוות שלא נאמרו לדורות), מדוע לא מנה גם אותה במניינו. לעומתו, הרמב"ן בסוף ההוספות שלו למצוות הל"ת, דן בכך באריכות רבה, ומסיק שזוהי מצווה לדורות (וראה במגילת אסתר שם שחולק עליו).⁷

שתי הערות לסיום

א. יש לדון האם כל זה הופך את המדרש שלנו למדרש הלכה? לכאורה הק"ו הזה עוסק באגדה (=בבירור המציאות ההיסטורית) ולא בהלכה. מאידך, כפי שראינו יש לו השלכות הלכתיות.

⁶ כוונתו לומר שהזכרת בלעם בדו-שיח של דוד עם המואבים באה רק לומר שחטאם היה כבד, כדעת בעל המדרש שלנו, ולכן כל האיסור להתגרות בהם נובע רק כדי שדוד עצמו ייווצר, אולם מעיקר הדיון היינו צריכים להילחם נגדם, ק"ו ממדיין. על כן כעת, כשדוד כבר קיים, פקע כבר האיסור להילחם בהם.

⁷ נעיר כי הרמב"ן שם מסביר את הלאו בכך שהארץ שלהם ניתנה להם ירושה לעולם, ולכן אסור לנו להילחם עמהם על ארצם. הוא אינו קושר זאת לרות ודוד שעתידים לצאת מהם (הוא רק מזכיר בדרך אגב את המדרש הזה בתוך דבריו). בשאלת מהות הציווי על מואב דנו אחרונים נוספים (ראה בספר המפתח במהדורת פרנקל על סוגיית ב"ק שם). אמנם כל אלו לא הזכירו שזוהי לכאורה מחלוקת המדרשים שלפנינו.

ב. לא מצאנו שיקול מקביל לגבי ההיתר לגייר מואביות ועמוניות, שגם הוא לכאורה מיועד רק בכדי לאפשר את הולדת דוד. בהקשר זה לא מצאנו ערעור על כך שההיתר בעינו עומד, גם לאחר הולדת דוד. למעשה הדברים כמעט מפורשים בסוגיית יבמות עו ע"ב, וצ"ע.

ב. 'נדון על שם סופו'

מבוא

המדרש בו עסקנו מעורר כמה וכמה שאלות נוספות, ובפרק זה נעסוק בקצרה באחת מהן: החלטות אותן מקבל הקב"ה על סמך אירועים אשר אמורים להתרחש בעתיד.

הקשר זה טעון בירור מכמה זוויות שונות:⁸

1. מדוע הקב"ה חס על עמו ומואב בזכות מי שעתיד לצאת מהן? הרי אם היו משמידים אותם לא היה יוצא מהם אף אחד, וממילא לא היתה נוצרת זכות כלשהי שתציל אותם.
 2. האם הקב"ה לא היה יכול לסבב שרות ונעמה יצאו מעם אחר? מדוע היה צורך לדאוג לכך שהן תצאנה דווקא מעמו ומואב?
 3. בפרשת בן סורר ומורה, חז"ל (ראה בבלי סנהדרין עא ע"ב) מוסרים לנו כי זהו מקרה חריג בו אנו מצויים לדון אדם 'על שם סופו'.⁹ לעומת זאת, מישמעאל אנו למדים את הכלל שכל אדם נדון 'באשר הוא שם', כלומר לפי מעשיו שבאותה שעה (ראה בבלי ר"ה טז ע"ב). אם כן, מדוע עמו ומואב זכאים ליחס מיוחד על שם שתי הנשים אשר עתידות לצאת מהם?¹⁰
- נפתח בדוגמא מדברי רש"י בפרשת שמות, אשר עשויה להבהיר נקודה יסודית ביחס לשאלות אלו.

⁸ ראה, למשל, בספר הדרושים, פרשת דרכים, לר' יהודה רוזאניס (בעל המשנה למלך), דרוש עשירי ('דרך דוד'), אשר עוסק בזה בהרחבה.

⁹ וראה שם, עב ע"א, דעה דומה לגבי 'בא במחותרת', שגם הוא נהרג על שם סופו.

¹⁰ אפשר להסביר שיש הבדל בין לענוש מישהו על סמך העתיד, לבין לפטור מישהו מעונש על סמך העתיד. ישמעאל לא נענש מחמת העתיד, ולכן הוא נותר בחיים. לעומת זאת, מואב ועמו נפטרו מעונש בזכות העתיד, ואת זה אולי ניתן לעשות. בן סורר ומורה, שנענש על שם העתיד, הוא אכן מקרה חריג.

'ויפן כה וכה וירא כי אין איש'

ידועים דברי חז"ל המובאים ברש"י, שמות ב, יב, על האיש המצרי שהיכה איש עברי. משה מתבונן כה וכה ורואה כי אין איש, ואז מחליט להרוג את המצרי. רש"י על אתר מפרש:

וירא כי אין איש - עתיד לצאת ממנו שיתגי.

בדומה לזה מצינו בסוגיית סוטה מו ע"ב לגבי אלישע והילדים שהתקלסו בו: (מלכים ב, ב) **'ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה' - מה ראה?...ורבי יוחנן אמר: ראה שלא היתה בהן לחלוחית של מצוה. ודלמא בזרעייהו ניהוה הוה! אמר רבי אלעזר: לא בס ולא בזרעם עד סוף כל הדורות.**

והדברים תמוהים מאד. לכאורה משה רבנו ואלישע מתבוננים בעתיד ומקבלים החלטות על פיו. אולם זו אינה התמונה הנכונה. כאשר הם מחליטים בסוף להרוג את המצרי, או את הילדים, הם קובעים בכך את העתיד להתרחש במו ידיהם. ברור שלא יצא מהם מישהו שיתגייר או שיעשה מצוות, שכן אף אחד לא עתיד בכלל לצאת מהם. הרי הם עומדים למות עוד רגע אחד. אם כן, משה ואלישע אינם צופים בעתיד, אלא קובעים באמצעות מעשיהם את העתיד.

בכל אופן, מהי המשמעות של הדין אותו עשו שני הנביאים הללו? נראה מכאן שמשה ואלישע מתבוננים בהווה, ולא בעתיד. הם דנים על עתיד תיאורטי כלשהו, אשר בסופו של דבר אינו מתממש: אם יחליטו להותיר אותם בחיים, מה (או: מי) עשוי לצאת מהם.

אם כן, שני המקרים הללו אינם מהווים חריגה מהכלל שלא דנים על שם העתיד. העתיד בו עוסקים כאן הוא אך ורק צורה מסויימת לבחון את ההווה. ההנחה המובלעת כאן היא שלכל תוצאה טובה בעתיד יש שורש חיובי כלשהו בהווה, שממנו היא יוצאת.

בחזרה לעמון ומואב

שאלנו כיצד תהיה זכות כזו למואב, הרי אם הקב"ה יאפשר להשמיד את מואב אז כלל לא תצא מהם הפרידה הטובה (=רות), וממילא אין צורך לחוס עליהם עבורה. אמנם פשט המדרש מורה כי הקב"ה אינו חס עליהם עבור רות, אלא פשוט מחליט להותיר אותם בחיים בכדי שתוכל רות לצאת מהם. לאחר מכן שאלנו מדוע הקב"ה לא יכול היה להוציא את רות ואת דוד מאומה אחרת, אשר אינה חייבת למות. מסתבר שהקב"ה יודע שיש במואב משהו שרק ממנו יכול לצאת דוד המלך. יש בהם תכונה חיובית כלשהי, שבזכותה הם זכו לצאצא כמו דוד. לפי זה, ייתכן שכבר כעת הקב"ה אינו פוטר אותם על סמך העתיד להתרחש

אלא מפאת תכונתם זו, וממנה גם ייקבע העתיד. אם כן, ייתכן שהאיסור לא להתגרות בהם כן נובע מכוח זכות כלשהי שישנה בהם. ביחס לשאלה השלישית נוכל לענות באותה צורה. עמון ומואב אינם נדונים על שם סופם, אלא על סמך מצבם הנוכחי. אם במצבם כעת נראה שיכול לצאת מהם מישהו שחשוב לאפשר לו להיוולד, אז שומרים עליהם עבורו. הם אינם נדונים על שם העתיד אלא על סמך ההווה.

ידיעת העתיד של הקב"ה

כאן אנו מגיעים לשאלה אשר נושקת לשאלות הקודמות. הנחתם של כל בעלי המדרשים הללו היא שהקב"ה יודע את העתיד להתרחש, ומה שנותר לדון הוא אך ורק בשאלה האם הוא מקבל החלטות ומורה הוראות כעת על סמך העתיד. אולם גם השאלה בדבר הידיעה האלוקית אינה כה פשוטה וברורה. ידועה הקושיא (ראה הל' תשובה לרמב"ם פ"ה ה"ה) כיצד יש לאדם בחירה חופשית אם הקב"ה כבר יודע מראש מה הוא יבחר. נציע כאן עמדה אחת לגבי שאלה זו, ונדון בהשלכות שלה לנדון דידן.

לבעיה אותה מעלה הרמב"ם ישנם שלושה רכיבים: הידיעה האלוקית מראש. החופש של הבחירה האנושית. הסדר הזמני (הידיעה קודמת למעשה הבחירי. אם הסדר היה הפוך לא היתה מתעוררת כל בעיה). בהתאם לכך יכולות לעלות חמש גישות עקרוניות ביחס לבעיה זו: 1. לוותר על הפוסטולט של ידיעת העתיד של הקב"ה. 2. לוותר על הפוסטולט של חופש הבחירה. 3. לשנות משהו ביחס לציר הזמן (הקב"ה מעל הזמן וכדו'). 4. לטעון שאין סתירה (כידועת האיציטגנינים, כמו בהשגת הראב"ד שם). 5. לחיות עם הסתירה.

השל"ה הקדוש בהקדמת ספרו, **שני לוחות הברית**, בחלק הנקרא 'בית הבחירה' בוחר באופן הראשון. לשיטתו הקב"ה אכן אינו יודע מראש את עתיד להתרחש. הוא מסביר שהנבואות שניתנו לנביאים גם הן רק על דרך האפשר, כלומר רק מה שעשוי להתרחש לפי החוקים הרגילים. אולם תמיד ישנה אפשרות של בחירה של האדם אשר תשנה זאת.

כאן אנו רואים גישה לפיה גם אצל הקב"ה לא קיימת ידיעה של העתיד להתרחש. ברור שכוננתו היא רק לידיעה אודות מעשי בני אדם שתלויים בבחירה. כל שאר ההווה שאינה קשורה למעשי בני אדם, מתנהלת על פי חוקים קבועים, והקב"ה יודע ביחס אליה כל מה שעתידי להתרחש.¹¹

¹¹ אין כאן פגיעה בכל יכולתו של הקב"ה, שכן את הנמנעות הולגיות לא ניתן לעקוף. גם

המדרשים אותם הבאנו מעוררים בעיה לא פשוטה ביחס לגישה כזו. כפי שהערנו הם מניחים כולם שהאינפורמציה אודות העתיד מצויה בידי הקב"ה כבר כיום, וכל הדיון הוא רק על השאלה האם משתמשים באינפורמציה הזו כבר כעת.

הנהגת 'נורא עלילה'

המקובל בן המאה העשרים, הרב עליאשאו, בספרו **לשם שבו ואחלמה**, מבאר שישנם מקרים שבהם הקב"ה נוהג באופן שהוא מכנה 'הנהגת נורא עלילה'.¹² מקור הדברים הוא במדרש **תנחומא**, לפרשת וישב (סי' ד, ד"ה 'ויוסף הורד'):

... "לכו חזו מפעלות אלהים נורא עלילה על בני אדם" (תהלים סו) א"ר יהושע בן קרחה אף הנוראות שאתה מביא עלינו בעלילה את מביאן, בא וראה כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות מנין א"ר ברכיה משום שנאמר וחושך על פני תהום (בראשית א) זה מלאך המות המחשיך פניהם של בריות, ואדם נברא בששי ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם שנאמר כי ביום אכלך ממנו מות תמות, מלה"ד למי שמבקש לגרש את אשתו כשבקש לילך לביתו כתב גט נכנס לביתו והגט בידו מבקש עלילה ליתנו לה, אמר לה מזגו לי את הכוס שאשתה, מזגה לו, כיון שנטל הכוס מידה אמר לה הרי זה גיטך, אמרה לו מה פשעי, אמר לה צאי מביתי שמזגת לי כוס פשור, אמרה לו כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והביאתו בידך, אף כך אמר אדם לפני הקב"ה רבש"ע עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך אמון שכך כתיב (משלי ח) ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום ב אלפים שנה וכתוב בה (במדבר יט) זאת התורה אדם כי ימות באהל אלולי שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך אלא באת לתלות בי את העלילה הוי נורא עלילה על בני אדם.

ישנם מצבים שהקב"ה מתנהג כאילו תוצאה כלשהי יצאה מבני האדם, אולם העניין מתוכנן מראש, וזהו כבר 'משחק מכור'. מסתבר שהמצבים בהם עסקנו כאן, שבהם הקב"ה מקבל החלטות בהווה לאור אירועים עתידיים, שייכים כולם

הקב"ה אינו יכול ליצור משולש עגול. באותה מידה הוא לא יכול לדעת אינפורמציה שכלל לא קיימת (אפילו בכוח). האינפורמציה בדבר מעשה של אדם אשר תלוי בבחירה, כלל לא קיימת לפני שהמעשה נעשה. זוהי בדיוק משמעותה של בחירה חופשית.

¹² קיבוץ מקורות על כך, ראה בספר **שערי לשם שבו ואחלמה**, בפרק המוקדש לכך. חיפוש ממוחשב של המונח 'נורא עלילה' במדרשי חז"ל העלה אצלנו כי זו אכן משמעותו אצלם.

להנהגת 'נורא עלילה'. אלו מצבים שהבחירה שבידי האדם היא מדומה, ולמעשה הקב"ה הוא אשר קובע את הכל בעצמו.

בחזרה להצעתנו מפרק א

מכאן מתחזקת הצעתנו לעיל, לפיה הקב"ה שפט את מואב ועמון לפי מצבם הנוכחי, ולא לפי העתיד. ה'עתיד' הזה הוא כבר קבוע ועומד מעתה, ואין משמעות לכך שהוא עדיין לא התרחש. ממילא יש כאן שיפוט על סמך ההווה, ולא על סמך העתיד. העתיד הוא רק הוצאה לפועל של מה שקיים כבר בהווה.

תובנות מפרשת דברים

1. לצורך פירכת ק"ו די בסברא כלשהי, אשר עומדת בניגוד ליחסי הקולא/חומרא היוצאים מן ההכללה.
2. ההכללה והפירכא עליה, מצויים על שני סרגלי חומרה שונים המתנגשים זה עם זה בכיווניהם הלוגיים.
3. הראשונים מגדירים מנגנון הקרוי בפיהם 'הבלעת פירכא'. פירכת סברא בק"ו מידותי משמשת, על פי מנגנון זה, דווקא לחיזוק הק"ו ולא לפריכתו.
4. פעמים (לא רבות) ניתן לבצע ק"ו גם במצב בו יש שתי חומרות מנוגדות לשני הכיוונים, ובכל זאת אנו משקללים את שני היתרונות המנוגדים ומבצעים ק"ו על בסיס ההפרש שביניהם (הפרש לא אריתמטי כמובן).
5. כאשר צד א במחלוקת דוחה ק"ו של צד ב מכוח פירכא, יש לשאול מה עושה צד א עם פירכא זו. כאשר הפירכא אינה על בסיס עובדתי (= לא אפריורית כמו סברא), ניתן לספק לדין זה הסבר כלשהו. אך כאשר הפירכא על בסיס סברתי, קשה הדבר יותר והנטייה היא לראות בפירכת סברא סוג פירכא שאף אחד מן הצדדים אינו יכול לדחותה לחלוטין.
6. קיזוז חומרות מנוגדות כפירכות פוטנציאליות אפשרי כאשר הן מבוססות על אותו סרגל חומרה, ולא על שני סרגלים שונים.

■ פרשת ואתחנן ■

המידות הנדונות

- אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.
- אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.
- ריבוי אחר ריבוי.
- מיעוט אחר מיעוט.
- כלל ופרט.

מתוך המאמר

- האם פתח עם משקוף בודד חייב במזוזה?
- האם מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' היא פשט או דרש?
- מדוע היא אינה מופיעה ברשימות המידות התנאיות?
- מהו היחס בין מידה זו למידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'?
- למי מה יש בסיס לוגי?
- מהו היחס בין מסקנת הדרש לבין הפירוש הפשטי?
- מהי המשמעות של לשון רבים במקרא?
- כמה מידות 'כלל ופרט' ישנן?
- האם קיימת מידת דרש 'כלל וכלל'?

מקורות מדרשיים לפרשת ואתחנן

(דברים ו, ט)

וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ:

רב פפא איקלע לבי מר שמואל, חזא ההוא פיתחא דלא הוה ליה אלא פצים אחד משמאלא ועבידא ליה מזוזה, א"ל: כמאן? כר"מ... מאי ר"מ? דתניא: בית שאין לו אלא פצים אחד - ר"מ מחייב במזוזה, וחכמים פוטרין. מאי טעמא דרבנן? (דברים ו) מזוזות כתיב. מ"ט דר' מאיר? דתניא: מזוזות - שומע אני מיעוט מזוזות שתיים, כשהוא אומר (דברים יא) מזוזות בפרשה שניה, שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מעטו הכתוב למזוזה אחת, דברי ר' ישמעאל; ר"ע אומר: אינו צריך, כשהוא אומר: (שמות יב) על המשקוף ועל שתי המזוזות, שאין ת"ל שתי, מה ת"ל שתי? זה בנה אב, כל מקום שנאמר מזוזות אינו אלא אחת, עד שיפרט לך הכתוב שתיים. (מנחות לד ע"א)

א. פתח שיש לו פצים אחד

מבוא

בסוגיית מנחות נחלקים תנאים בדין פתח שיש לו פצים (=משקוף)¹ רק מצדו האחד. חכמים פוטרם פתח כזה ממזוזה ור"מ מחייב. נציין כי גם להלכה ישנה מחלוקת בין הפוסקים בשאלה זו (ראה ב**טושו"ע** חיו"ד סי' רפז ה"א, וב**ש"ך** שם סק"א).

אמנם הפסוק עצמו נוקט לשון רבים: 'מזוזות'. מלשון זו עולה לכאורה כי נדרשים שני משקופים בכדי לחייב את הפתח במזוזה. זוהי בדיוק דעת חכמים בברייתא. אולם ר"מ מחייב גם פתח כזה במזוזה. לכאורה היינו מצפים שר"מ יפרש את הריבוי בפסוק כנובע מפנייה לכל ישראל: שכל אחד ישים מזוזה על המשקוף היחיד שבפתח ביתו. לפי זה הריבוי בפסוק הוא ריבוי של פתחים ולא ריבוי של משקופים. אולם נראה כי הגמרא אינה מבינה זאת בצורה כזו. לגמרא כנראה ברור שמכיון שהתורה יכולה היתה להשתמש בלשון יחיד, השימוש בלשון רבים מחייב לפרש זאת כדרישה לשני משקופים.

הנימוק המובא לדעת ר"מ יכול להיות מבוסס על שתי דרשות שונות: או זו של רי"ש או זו של ר"ע. שניהם מגיעים למסקנה שהפסוק דורש משקוף אחד בלבד, שלא כדעת חכמים.

מחלוקת התנאים

רי"ש דורש כאן במידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'. זוהי מידה בתורה אשר משמעותה היא שמכיון שהתורה מרבה פעמיים באותו עניין, כוונתה היא דווקא למעט. במקרה שלנו המיעוט מלמד אותנו שמספיק משקוף אחד בכדי לחייב במזוזה. להלן נפרט יותר בביאור דרשת רי"ש.

לעומת זאת, ר"ע טוען שאין צורך בדרשה זו, שכן יש גילוי מילתא ממקום אחר שהביטוי 'מזוזות' משמעותו היא משקוף אחד (אלא אם התורה מפרטת במפורש 'שתי המזוזות'). מלשון ר"ע עולה כי הוא מקבל באופן עקרוני את הדרשה של רי"ש, וגם ממנה הוא היה מגיע לאותה מסקנה. הוא רק טוען כי אין צורך בדרשה זו, שכן במקרה זה יש לנו ראיה פרשנית מילולית, שהיא כנראה ראיה עדיפה בעיניו.

¹ בדף זה אנו נשתמש בביטוי 'משקוף', ולא 'מזוזה', בכדי להבחין בינו לבין 'מזוזה' במובנה ההלכתי (=הפרשיות אותן שמים על הקיר).

לעומת זאת, רי"ש כנראה אינו מקבל את דרשתו של ר"ע. מסתבר שהם הולכים כאן לשיטותיהם: ר"ע מבצע ריבויים ומיעוטים מכל מילה ואפילו אות. רי"ש, לעומתו, נוקט את הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' (ראה בדפים לפרשת תולדות וויצא). העובדה שהתורה הוסיפה את המילה 'שתי' אינה מיועדת לגרום לנו לדרוש דרשות. הנוסח 'שתי המזוזות' הוא לשון בני אדם רגילה, ולכן לפי רי"ש אין כאן מילה מיותרת לדרשה.²

הקושי הבסיסי בדרשת ר"ע

לכאורה גם ר"ע מסכים שפשט לשון 'מזוזות' הוא לשון רבים. מן הגמרא עולה כי גם ר"ע לא היה אומר את דבריו סתם כך, כפשט בפסוק, לולא היה לו גילוי מילתא מיוחד על כך. אם כן, ללא כל אילוץ אחר, נראה כי גם ר"ע היה מסכים שלשון 'מזוזות' היתה מתפרשת כריבוי של משקופים כמו בשיטת רי"ש, כלומר שנדרש משקוף כפול בכדי לחייב במזוזה (ולא כהצעתנו לעיל, שהריבוי הלשוני מכוון כנגד כלל ישראל).

בכל אופן, למסקנה לפי שיטת ר"ע נראה כי הביטוי 'מזוזות' משמעותו היא משקוף אחד. לא ברור כיצד לדעתו ניתן להבין את משמעות הביטוי המופיע בתורה בלשון רבים כמשקוף אחד? נציין כי ניתן להעלות שאלה דומה גם לפי רי"ש: סוף סוף, התורה עצמה משתמשת בלשון רבים ואומרת שיש לשים מזוזה 'על מזוזות ביתך', וכיצד ייתכן שהדרשה (במידת 'ריבוי אחר ריבוי') יכולה להפוך את לשון התורה? לאחר שכתוצאה משני הריבויים אנו ממעטים ומסיקים שחיוב מזוזה הוא גם על משקוף בודד, כיצד ניתן להבין את ציווי התורה שמדברת על 'מזוזות ביתך', ולומר שפירוש המילה 'מזוזות' הוא משקוף אחד?³

² בעל תורה תמימה על אתר מעיר כי דעת חכמים החולקים על ר"מ מבוססת על הכלל שכל פרשה שנאמרה ונשנית זהו משום חידוש שנתחדש בה. ממילא הפסוק השני שבפרשת עקב אינו מיועד לדרשה של 'ריבוי אחר ריבוי'. הוא אינו מסביר מדוע הם לא מקבלים את השיקול הפרשני של ר"ע. וקצת יש להעיר שהכלל לגבי פרשה שנאמרה ונשנית מופיע בבבלי ב"ק סד ע"ב ובמקבילות בשם תנא דבי רי"ש. אם כן, לא ברור כיצד כאן הם דורשים מכך ריבוי אחר ריבוי. על כן, הצעתו של בעל תורה תמימה צריכה עיון.

³ כעין זה ניתן לשאול על הסוגיא בתחילת סנהדרין, אשר לומדת שהרכב בית הדין צריך לכלול שלושה דיינים מכך שהמילה 'אלוהים' חוזרת שלוש פעמים בפרשה. לאחר הדרשה הזו, אנחנו חוזרים וקוראים את הפסוק, וכאשר כתוב 'אשר ירשיעון אלוהים', המילה 'אלוהים' מתפרשת כשלושה דיינים. כלומר בעת שאנו דורשים אז כל מילה כזו נחשבת כדיין אחד. אולם לאחר הדרשה אנחנו חוזרים ומגלים שפירושה הוא שלושה דיינים.

שתי אפשרויות להבין את הגילוי מילתא

נקדים כעת הבחנה בין שתי אפשרויות שונות להבין את הגילוי מילתא של ר"ע: 1. ר"ע מסביר כמו שהצענו לעיל שהריבוי נובע מהפנייה לכלל ישראל, והמזוזות הן של כולם (ריבוי פתחים ולא משקופים). אולם לצורך חיוב במזוזה די לנו במשקוף אחד.

2. ר"ע סובר שהפירוש המילולי של המילה 'מזוזות' הוא משקוף אחד. שתי האפשרויות הללו אינן חפות מבעיות. נתחיל לבחון את הפירוש השני. אם המשמעות המילולית של המילה 'מזוזות' היא לשון יחיד (משקוף אחד), כי אז אין כאן כלל אפשרות לדרוש ריבוי אחר ריבוי. הרי המילה 'מזוזות' אינה מרבה מאומה שכן היא נאמרת בלשון יחיד, ולא בלשון רבים. לפי הצעה זו, ר"ע אמור היה לחלוק חזיתית על דרשת רי"ש, ולא להסתפק בטענה שהיא מיותרת. שיקול זה מורה לכאורה שגם לפי ר"ע אין המדובר בפירוש מילולי. לפי זה, גם ר"ע מסכים שהמילה 'מזוזות' פירושה המילולי הוא לשון רבים, אלא שהתורה פונה בלשון רבים לכלל ישראל. נעיר כי כך גם עולה מפשט הלשון 'מזוזות', שהיא לשון רבים. שני השיקולים הללו מורים לכאורה לטובת הפירוש אותו הצענו למעלה (פירוש 1).

אלא שגם אפשרות זו בהבנת הגילוי מילתא מעוררת קשיים. ראשית, לא ברור לפיה מה משמעותו של הגילוי מילתא? הרי לפי הצעה זו לא מדובר כאן בפירוש מילולי למילה 'מזוזות', אלא בצורת שימוש תחבירית במילה זו. לשון אחר: במילה 'מזוזות' אפשר להשתמש בשתי צורות: או שהכוונה היא למשקוף יחיד (ואז היא פונה אל כלל ישראל), או שזוהי דרישה לשני משקופים אצל אותו אדם. לפעמים התורה עושה זאת באופן אחד ולפעמים באופן השני, אך שתי המשמעויות הן קיימות ונכונות, ושתיהן באות בחשבון. אם כן, מה ראה יש מכך שבספר שמות התורה משתמשת במילה זו באופן אחד, לכך שגם בספר דברים היא עושה במילה

ובזה יתיישבו דבריו התמוהים של הרמב"ם בפירוש המשנה שם, אשר מביא כמקור לבי"ד של שלושה את המילה 'אלוהים' עצמה, שהיא לשון רבים, והכלל 'אין בי"ד שקול' מוסיף דיין שלישי. והקשו עליו האחרונים שבסוגיית הגמרא דורשים את הופעת המילה 'אלוהים' פעמיים כבסיס לדרישה שיהיו שני דיינים, ואז מפעילים את הכלל 'אין בי"ד שקול' בכדי להוסיף דיין שלישי.

ולפי דברינו ניתן להבין את דברי הרמב"ם, שלאחר הדרשה יוצא כי פירוש המילה 'אלוהים' עצמה הוא שני דיינים, ולכן בסופו של דבר הוא לומד זאת מן המילה עצמה. אין כאן אלא קיצור של הליך הדרש שבגמרא.

זו את אותו שימוש?⁴ פירוש מילולי יכול ללמד ממקום אחד על חברו, אולם צורה תחבירית לשימוש במילה לא חייבת להיות זהה בכל המקומות. שנית, עלינו להבין מה מיוחד במילה 'מזוזות'? לכאורה כל לשון רבים יכולה לעורר את אותו דיון עם אותן שתי אלטרנטיבות. אם כן, גם אם היתה כאן הוכחה תקפה לכך שהתורה תמיד משתמשת בלשון רבים באופן כזה, היה עלינו ליישם זאת על כל מילה מקראית שכתובה בלשון רבים, ולא דווקא על המילה 'מזוזות'. לפי זה תמיד היה עלינו לפרש מילה בלשון רבים בתורה כמכוונת לכלל ישראל ולא כמציינת ריבוי ממשי. אולם לא מצינו שבאמת כך אנו מפרשים לשונות של רבים במקרא, ובודאי לא מצאנו שמכאן הביאו ראייה לכך. שני השיקולים הללו מורים לכאורה על הכיוון שהגילוי מילתא מהווה פירוש מילולי למילה 'מזוזות' (פירוש 2). לפי זה, לשון 'מזוזות' באמת מתפרשת מילולית כלשון יחיד, ואז יש מיעוט אחר מיעוט, וברור מה הגילוי מילתא מלמד. אולם אם כך הוא, אז אנו חוזרים שוב לקשיים שהזכרו למעלה על פירוש 2. מסתבר ששתי הדרכים אינן נכונות. אם כן, חוזרת השאלה כיצד עלינו להבין את הגילוי מילתא הזה, ומה יחסו לפשט הפסוק?

הצעה שלישיית בהבנת הגילוי מילתא

בכדי להציע את הפירוש לפי דרכנו נדון תחילה בשאלה האם הגילוי מילתא הזה הוא כלל של פרשנות פשטית, או שזהו כלל מדרשי. לכאורה זהו שיקול פשטי למהדרין, אשר מבוסס על שיקול פרשני-לוגי ברור, ולא על מידת דרש כלשהי. מאידך, הפירוש הפשטי למילה 'מזוזות' הוא בבירור לשון רבים, ומכאן דווקא עולה כי השיקול הזה שייך קטגורית לכללי הדרש. ניתן להביא לטענה זו סיוע מכך שרי"ש אינו מקבל את השיקול של ר"ע. אם היה כאן שיקול הגיוני פשוט מדוע שרי"ש לא יקבל אותו? מסתבר כי מדובר בדרש, ובנושא הדרש אנו כבר יודעים שישנה מחלוקת יסודית בין דבי רי"ש לבין דבי ר"ע. אם אכן השיקול של ר"ע הוא סוג של דרש, כי אז נוכל להבין את משמעותו של הגילוי מילתא של ר"ע, תוך הימנעות מכל הקשיים שהועלו למעלה. לפי הצעתנו,

⁴ אמנם הערה זו אינה בהכרח כה קשה. אמנם נכון כי ייתכן שלשון 'מזוזות' במקום אחד משמשת בלשון יחיד כפונה אל כלל ישראל, ובמקום אחר היא משמשת כריבוי. אולם בספר שמות התורה נוקטת בלשון 'שתי המזוזות', ולכן ברור שכוונתה היתה לומר שתי מזוזות. אם כן, מדוע התורה מוסיפה את המילה 'שתי', ולא הסתפקה במילה 'מזוזות' שיכולה גם היא להתפרש באותו אופן? לכאורה מוכח מכאן שהמילה 'מזוזות' אינה יכולה להתפרש כלשון רבים.

הפירוש המילולי של המילה 'מזוזות' הוא לשון רבים. השיקול של ר"ע מוכיח במישור הדרש, ולא במישור הפשט המילולי, שבכל זאת יש לקרוא זאת כאילו הכוונה היא למשקוף אחד. אם כן, ר"ע יכול גם הוא לדרוש בריבוי אחר ריבוי, שכן הפירוש המילולי של המילה 'מזוזות' הוא אכן בלשון רבים. יותר מכך, לפי דרכנו ר"ע דורש את הגילוי מילתא הזה ספציפית למילה 'מזוזות', ולא לכל לשון רבים במקרא, שכן מדובר בדרש ולא בפרשנות פשטית רגילה. כעת אנו יכולים לפתור גם את הקושי הבסיסי שהעלינו בדעת ר"ע. אכן הפירוש המילולי של המילה 'מזוזות' הוא בלשון רבים. אולם הגילוי מילתא של ר"ע מוביל אותנו לפרש אותו במישור הדרש, רק לצורך הלכתי, כאילו הוא היה לשון יחיד.

בחזרה לדרשת רי"ש

הערנו למעלה שגם לפי רי"ש ניתן להעלות את אותה בעיה. לשיטתו, הכלל של 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' מלמד אותנו שפירוש המילה 'מזוזות' הוא בלשון יחיד (כזכור, עמדנו על כך שגם ר"ע מסכים לכך, אלא שלדעתו זה מיותר), דבר שסותר את הפירוש המילולי הפשטי. ולפי דרכנו נחזור ונאמר גם כאן שלפי רי"ש הכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' גם הוא כלל מדרשי. הוא אינו משנה את הפירוש המילולי של המילה 'מזוזות', אלא מוסיף עליו קומה נוספת של דרש. על כן אנו ממשיכים לקרוא את המילה הזו כפשטה, אולם במישור הדרש אנו לומדים שמבחינה הלכתית מספיק משקוף אחד בכדי לחייב במזוזה. מידת הדרש 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' תידון בפרק הבא.

ב. מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'⁵

מבוא

בפרק הקודם הגענו למסקנה שהכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' פועל במישור הדרש, והוא אינו כלל פרשנות פשטי. אם כן, עלינו לבחון כיצד הוא פועל, והיכן הוא מופיע, אם בכלל, ברשימות השונות של מידות הדרש. בדף לפרשת וישב עסקנו במידת הדרש המקבילה: 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא

⁵ לסקירה, מקורות ודיון, ראה במאמרו של שמואל יששכר שפרכר, 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', הגיון ב, אלומה, ירושלים 1992. להלן: שפרכר.

לרבות'. בראשית הדברים עלינו לתקן טעות בפרט שהוזכר שם. ראינו שם כי מידה זו מופיעה כמידה ד ברשימתו של ר"א בשריה"ג, וכי המידה 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' מופיעה כמידה ג. אולם זוהי טעות. ברשימה של לב המידות מופיעות המידות 'מיעוט אחר מיעוט' ו'ריבוי אחר ריבוי'. המידה הראשונה לומדת ממיעוט כפול שהוא בא למעט שני דברים. באותה צורה מידה ג שם מרבה מריבוי כפול שני דברים. הכללים המידותיים של 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' ו'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', הם כללים אחרים, הפוכים באופיים, והם אינם כלולים ברשימה של לב מידות.

בחלק החמישי של **ספר הכריתות** אשר קרוי 'לשון לימודים' (ח"א, סי"ב-ג), הר"ש מקינן מביא את המידות שלא נכללות ברשימות התנאיות (יש שלושים כאלה), ובתוכן שתי המידות הללו. הוא עומד על כך שרק כאשר לא ניתן למעט פעמיים אנו מפרשים את המיעוט הכפול כריבוי, ורק כאשר לא ניתן לרבות פעמיים אנו מפרשים את הריבוי הכפול כמיעוט. זהו ההבדל בין שתי המידות של ר"א בשריה"ג לבין שתי המידות הללו.

'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'

הכלל המידותי 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', נדון על ידנו בפרשת וישב. ראינו שם כי יש לו כמה מופעים שונים בספרות חז"ל. נושא המאמר היה אחד המופעים הבהירים יותר שלו, אשר בו נראה כי השיקול של 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מבוסס על שיקול לוגי פשוט.

הפסוק בו עסקנו היה 'והבור ריק אין בו מים'. המיעוט הכפול שבפסוק זה מלמד אותנו לרבות נחשים ועקרבים שכן היו בבור. הלוגיקה של הדרש הזה היא פשוטה מאוד: המיעוט השני אינו ממעט את הנושא עצמו אלא את המיעוט הראשון, וכאשר ממעטים את המיעוט נוצר ריבוי. לשון אחר: המיעוט השני מלמד אותנו שיש פחות מיעוט ממה שחשבנו, ולכן נוצר ריבוי. ובדוגמא שלנו: הבור פחות ריק ממה שחשבנו, ולכן אנו מסיקים שיש בו נחשים ועקרבים.

טענתנו היתה שגם המופעים האחרים של מידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מבוססים על הלוגיקה הזו, אלא שלפעמים מדובר במידת דרש ולא בשיקול פרשני פשוט. ישנם מופעים בהם לא נראה מתוך לשון הכתוב שהמיעוט השני ממעט את המיעוט הראשון (למשל כשהם מופיעים במקומות שונים). במקרים אלו אנו דורשים את שני המיעוטים כאילו הם כתובים בזה אחר זה. זהו יישום מלאכותי של אותו מנגנון לוגי. ראה על כך גם אצל שפרכר, סביב הערות

האם ישנה תשתית לוגית לכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'?

האם מהלך מקביל יכול להסביר את מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'? נראה בבירור שלא (ראה שפרכר, בהערות הנ"ל). גם אם נבין את שני הריבויים כמתייחסים אחד לשני, ריבוי של ריבוי אינו יוצר מיעוט. ישנה אסימטריה בין 'מיעוט אחר מיעוט' לבין 'ריבוי אחר ריבוי', אשר מקבילה לאסימטריה בין שתי שלילות לבין שני חיובים. שלילה של שלילה יוצרת היפוך לתוצאה חיובית, ואילו חיוב של חיוב גם הוא יוצר תוצאה חיובית, כלומר אין בו היפוך. אם כן, הכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' כנראה אינו מבוסס על תשתית לוגית מן הסוג הזה. מבחינה לוגית, כאשר יש ריבוי כפול היה עלינו לרבות עוד יותר.

אולם כאשר נבחן את הדרשה שלנו ברובד ההלכתי, נפגוש תמונה שונה. התורה מרבה פעמיים 'מזוזות', ומכאן אנו לומדים למעט לפתח בעל משקוף אחד. המסקנה ההלכתית היא שדי במשקוף אחד כדי לחייב במזוזה. לכאורה זה אינו מיעוט אלא ריבוי: מפשט הכתוב עולה כי רק פתח שיש לו שני משקופים חייב במזוזה, ואילו מהדרשה אנו מרבים פתח עם משקוף אחד שגם הוא חייב במזוזה. יותר מכך, מהסתכלות כזו מתהפכת גם ההתייחסות ללשון הבסיסית: הלשון 'מזוזות' כשלעצמה אמנם מבחינה לשונית מהווה ריבוי, אולם מבחינה הלכתית זהו מיעוט. משמעותה ההלכתית היא שרק פתח עם שני משקופים חייב במזוזה, כלומר היא ממעטת פתח עם משקוף אחד. דווקא הדרשה היא שמרבה אותו. התייחסות כזו הופכת את התמונה מן הקצה לקצה.

והנה מצאנו בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' קא, אשר כותב כך:

אין ריבוי החיוב אחר ריבוי החיוב אלא למעט תנאי החיוב...ונמצא הריבוי

השני גם הוא ריבוי מעליא שמרבה לחיוב דבר ממועט בגדריו.

לאור דברי הרמ"ע מפאנו, ניתן להתבונן על כך בשתי צורות:

1. ברובד ההלכתי: המילה 'מזוזות' כשלעצמה אינה ריבוי אלא מיעוט. היא ממעטת פתח עם משקוף אחד מחיוב מזוזה. אם כן, הדרשה הזו אינה ריבוי אחר ריבוי אלא מיעוט אחר מיעוט. ממילא התוצאה היא ריבוי הלכתי, שגם פתח עם משקוף אחד חייב במזוזה, כפי שראינו למעלה. לפי הצעה זו, יש מקום להבין את הלוגיקה של המידה 'אין ריבוי אחר ריבוי' בדיוק במקביל ללוגיקה של 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', כפי שהוסבר לעיל. אמנם כיוון זה אינו מסתבר לאור המינוח 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'.
2. ברובד המציאותי: הדרשה היא ריבוי אחר ריבוי, אלא שהריבוי אינו במישור ההלכתי אלא במישור המשמעות המציאותית. במילה 'מזוזות' משקוף אחד מתרבה לשניים. התוצאה היא מיעוט במישור המציאותי (להוריד למשקוף

אחד), שהוא בעצם ריבוי הלכתי.

יש להעיר כי מדברי רוב ככל המפרשים עולה כי שתי המידות הללו הן תמונות ראי, האחת של השנייה. אולם מכאן עולה כי עלינו לפרש את המידה של 'ריבוי אחר ריבוי' כמבוססת גם היא על תשתית לוגית, או את המידה של 'מיעוט אחר מיעוט' כמבוססת גם היא על תשתית שאינה לוגית. הרמ"ע מפאנו בוחר בדרך הראשונה. לשיטתו גם המידה הזו מבוססת על שיקול לוגי, ולכן הוא ממקד את הדיון על הרובד ההלכתי. שתי האפשרויות שהעלינו למעלה מצביעות על כיוון כזה. אולם כפי שכבר קובע שפרכר (בסעיף 4), טענה זו כנראה אינה נכונה, לפחות לא לכל השיטות. שתי המידות הן בעלות אופי שונה, ומכאן שמסקנתו של הרמ"ע מפאנו אינה הכרחית.

מקורן של שתי המידות הללו: מדוע הן לא מופיעות ברשימות של מידות הדרש

למעלה עמדנו על כך ששתי המידות הללו הן מידות דרש ולא סתם פירוש פשטי. גם מידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', שיש לה שורש הגיוני, אינה שיקול הגיוני רגיל. כפי שראינו בדף לפרשת וישב, ברוב המופעים (להבדיל מהפסוק שבפרשת וישב) זהו יישום מדרשי. אם כן, כעת עולה השאלה מדוע המידות הללו אינן נמנות בין המידות של ר"ש או ר"א בשריה"ג.

שפרכר עומד על כך שמידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' מופיעה כבר בספרות התנאים. לעומת זאת, המידה 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מופיעה רק בגמרא (בדרך כלל בסתמא, שנחשבת כמאוחרת יותר). השערתו של שפרכר היא שהמידה הקדומה יותר היתה 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט', והמידה של 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' היא התפתחות מאוחרת יותר, אשר מופיעה בכמה גוונים. המינוח התפתח בגלל ההקבלה למידה הקדומה יותר.

אם אכן למידה 'אין מיעוט אחר מיעוט' יש בסיס הגיוני, אז סביר שהיא יכולה היתה להתפתח גם ללא מסורת. אולם, כפי שראינו, חלק ניכר מן ההופעות שלה בכל זאת אינן הגיוניות. על כן מסתבר יותר שהמידה הזו לא נוצרה יש מאין, אלא התפתחה מתוך כללי דרש קיימים, ועברה גיבוש והמשגה לאורך הדורות (ראה בדפים לפרשת לך-לך וויקרא). אם כן, לא פלא שמידה זו לא מופיעה ברשימות התנאיות של מידות הדרש, שכן בתקופת התנאים היא עדיין לא היתה קיימת ומובחנת כמידה עצמאית.⁶

⁶ העובדה שמידה כזו משמשת לא מעט בתקופת האמוראים, אך לא מופיעה כלל ברשימות המידות התנאיות, היא גופא מהווה ראיה לתיזה שלנו אודות ההמשגה המתמשכת של מערכות המידות.

לעומת זאת, מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' היא קדומה יותר, וסביר שהיא היתה קיימת ומובחנת בתקופתו של רי"ש. מדוע היא לא מופיעה ברשימת המידות שלו? נזכיר כי במדרש שלנו רי"ש הוא שמשמש במידה זו. הפתרון שרואה את המידה הזו כמידה של פרשנות פשטית היתה יכולה לפתור את הבעיה, אולם ראינו לעיל שלא זהו המצב. זוהי מידת דרש.

פתרון אפשרי

כאמור, שתי המידות הללו מנויות אצל הר"ש מקינון, **בספר הכריתות**, חלק 'לשון לימודים'. הזכרנו לא פעם שהוא עצמו מסביר מדוע רי"ש לא מנה את רוב מידותיו של ר"א בשריה"ג, והוא מביא לכך שלוש סיבות (ראה בדף לפרשת וישב, פ"א). אולם ביחס להיעדרותן של שלושים המידות בחלק הזה מן הרשימות אין שם כל הסבר.

לגבי מידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' כבר ראינו הסבר אפשרי. לגבי המידה בה אנו עוסקים, ייתכן שהיא כבר כלולה במידות אחרות אשר מופיעות ברשימות הללו, ואולי הוא הדין ביחס לכל שאר המידות המובאות שם. באיזו מידה יכולה להיות כלולה מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'?

מסתבר שהיא שייכת למשפחת המידות של מיעוט וריבוי. אמנם מידות אלו מאפיינות יותר את בית המדרש של ר"ע, אולם ראינו כבר שגם רי"ש משתמש בהן (ראה, למשל, בדף לפרשת קרח). יותר מכך, הרי ראינו בדף לפרשת קרח שמשפחת המידות של 'ריבוי ומיעוט' היא ענפה ומסועפת: יכול להיות גם מופע מקראי של 'ריבוי ומיעוט ומיעוט', או 'מיעוט ומיעוט וריבוי' וכדו'.

לפי זה, ייתכן שהמידה 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' אינה אלא המידה 'ריבוי וריבוי' (או, במינוח הרגיל של רי"ש: 'כלל וכלל'). לפי הצעה זו, המינוח 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' נובע מכך שקשה לכתוב מידת דרש 'ריבוי וריבוי'. על כן מגדירים את המידה הזו 'ריבוי אחר ריבוי', וגם מוסיפים את הכלל שמורה לנו כיצד עלינו לדרוש מופע מקראי כזה.

תשתית תיאורטית אפשרית כמסגרת לפתרון המוצע

בסוגיית הבבלי בכורות נא ע"א אשר הובאה בדף לפרשת קרח, ראינו שבכל מקום בו אנו מוצאים שני כללות סמוכים זה לזה והפרט מופיע אחריהם (מבנה של 'כלל ופרט וכלל' שלא לפי הסדר הקאנוני), רבנן סוברים שעלינו להטיל את הפרט ביניהם ולדונם במידת 'כלל ופרט וכלל' כרגיל. רבי, לעומת זאת, סובר שאין להטיל פרט ביניהם, אלא דנים אותם ב'מיעוט וריבוי'.

אחת האפשרויות להסביר זאת מבוססת על ההנחה שמידות ה'כלל ופרט' הן משפחה שלימה של מידות. כל הצירופים האפשריים, כמו 'כלל ופרט', 'פרט וכלל', 'כלל וכלל', 'פרט ופרט', וכן לגבי צירופים של שלשות וכדו', הם מופעים שיש לדרוש אותם לפי אותה מערכת חוקים. העובדה שאצל רי"ש נמנו רק המידות של 'כלל ופרט', 'פרט וכלל', וכלל ופרט וכלל' בלבד, נובעת מכך ששלוש המידות הללו כנראה מכילות את כל המידע הנדרש עבור כל הצירופים האפשריים: החוק שחל כאשר יש פרט ואחריו כלל, כלל ואחריו פרט, ומה עלינו לעשות כאשר נוסף עוד כלל בסוף.

נזכיר את החוקים היסודיים: כאשר פרט עוקב אחרי כלל הוא מגדיר ומצמצם אותו להיות 'אלא מה שבפרט'. כאשר הכלל מופיע אח"כ הוא חוזר וכולל את הקבוצה המצומצמת לקבוצה רחבה יותר: 'כעין הפרט'. מכאן הסקנו בדף לפרשת קרח שמבנה של 'כלל וכלל ופרט' (שני כללות סמוכים ופרט אחריהם) שקול לפי רי"ש מבחינת תוצאותיו למבנה של 'מייעוט וריבוי'.

אם הצעה זו נכונה, כי אז בהחלט אפשרי להניח שהוא הדין גם ביחס לדרשות ה'מייעוט וריבוי' של דבי ר"ע. שני הבתים הללו מניחים שיש משפחת מידות שלימה אשר מבוססת על כללים ופרטים, או ריבויים ומיעוטים, בצירופים שונים. המחלוקת בין דבי רי"ש ודבי ר"ע היא רק ביחס לחוקי הדרש הבסיסיים השולטים על המידות הללו. מה עושים כשיש פרט אחרי כלל (= 'כלל ופרט'). ולפי ר"ע: 'ריבוי ומיעוט', או להיפך. לאחר שמגדירים את מערכת החוקים הבסיסיים (כנראה שלושה, שכן יש שלוש מידות 'כלל ופרט' אשר מנויות אצל רי"ש), המערכת של כל אחד מהבתים היא מוגדרת לחלוטין, והכל נערך זה מול זה בהקבלה מלאה.

מידת 'כלל וכלל'

לפי הצעתנו המידה של 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' אינה אלא מידת 'כלל וכלל' לפי דבי רי"ש. כעת עלינו להציע לאור כללי ההיסק של דבי רי"ש כיצד היתה צריכה להיראות מידת 'כלל וכלל' לשיטתם, ולהשוות את המידה הזו למידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'.

למעשה, במקרים הרגילים כל כלל פועל לכיוון ההכללה. לכן כאשר מופיע מבנה של 'כלל ופרט וכלל', אזי הכלל האחרון מרחיב את הקבוצה עליה מדובר. אולם במצב של שני כללים עוקבים נראה כי לא ניתן לפעול באופן כזה. הכלל הראשון מציג תמיד את הקבוצה במלואה. מכאן והלאה אפשר רק לצמצם אותה על ידי צירופים של פרטים שונים. כאשר יש מבנה של 'כלל וכלל', נראה לא ברור מה החוקים המקובלים של מידות ה'כלל ופרט' מורים לנו לעשות.

הפתרון הפשוט ביותר הוא ריבוי כפול, כלומר שבמידה זו עלינו לרבות יותר. זוהי כנראה מידת 'ריבוי אחר ריבוי' אשר מופיעה ברשימת לב המידות של ר"א בשריה"ג (מידה ג). אולם ראינו כי כאשר אין לנו כיצד לרבות אז חל הכלל המורה למעט. במצב הרגיל של מידות ה'כלל ופרט', הכלל הראשון קובע את הקבוצה כולה. ברור שמכאן ניתן רק לצמצם, ולכן בהכרח חל כאן עיקרון מצמצם.

בדוגמא שלנו, התורה קובעת שצריך 'מזוזות', כלומר שני משקופים, בכדי להתחייב במזוזה. השאלה העולה כאן היא מדוע היא חוזרת על כך פעמיים? לא ניתן לרבות אל מעבר לשני משקופים, שהרי אין בנמצא פתח שיש לו יותר משני משקופים. הפתרון היחידי במקרה זה הוא שהתורה רומזת דווקא למיעוט, כלומר לפתח עם משקוף אחד.⁷ כפי שראינו למעלה, יש כאן ריבוי הלכתי, אך לא ריבוי משקופים.

מה קורה במקרה הכללי של 'ריבוי אחר ריבוי'? מכיון שראינו כי בדרך כלל אין מצב שבו ניתן להרחיב את הכלל הראשון (שהרי הוא הקובע את תחום ומסגרת הדיון), אין ספק כי עלינו לצמצם אותו. מאידך, גם מבנים של 'כלל ופרט' ושל 'כלל ופרט וכלל' מורים לנו לצמצם את הכלל הראשון. מהו ההבדל בין שני אלו לבין מבנה של 'כלל וכלל'?

המוצא האפשרי הוא שאנו ממעטים, אך לאו דווקא באופנים של 'כלל ופרט' או 'כלל ופרט וכלל'. מכיון שאין כאן פרט, אז לא ניתן לעשות 'כעין הפרט' וגם לא 'אלא מה שבפרט'. המצב הוא נוזל יותר, ואנו מצמצמים וממעטים כפי מה שנראה לנו. כלומר 'ריבוי אחר ריבוי' (כשאי אפשר לרבות יותר) אינו אלא צורה של מיעוט.

גם במיעוט רגיל אין כללים מה וכיצד למעט. הוא הדין לגבי ריבוי רגיל. למשל, בדרשת הריבוי 'את ה' אלוקיך תירא' - לרבות תלמידי חכמים. כיצד הגענו דווקא לתלמידי חכמים? רק מתוך סברא ספציפית לפי ההקשר הנדון. הכלל המידותי קובע כי במצב הנדון יש למעט או לרבות, והדרשן הוא הקובע איזה תוכן לצקת לתוך הנוסחא הזו: מה למעט או מה לרבות.

הערה לשונית

ראינו כי המידה של 'אין ריבוי אחר ריבוי' היא למעשה אחת ממידות ה'כלל ופרט' של רי"ש. זוהי מידת 'כלל וכלל'. כעת עלינו להסביר מדוע מידה זו מתוארת

⁷ נזכיר כי מסקנת הפרק הראשון היא שהמיעוט הזה מתרחש רק במישור הדרש, ולצורך ההשלכה ההלכתית. הפירוש המילולי של 'מזוזות' הוא כמובן שני משקופים.

בלשון 'אין ריבוי אחר ריבוי', ולא בנוסח 'אין כלל אחר כלל'. ייתכן שזה נובע מכך שאנו מיישמים את המידה הזו רק במצב בו אין לנו אפשרות לרבות פעמיים (במקרה כזה משתמשים במידת 'ריבוי אחר ריבוי' של ר"א בנו של ריה"ג). כאשר אנו רואים כלל אחר כלל, הנטייה הראשונית היא לרבות יותר, וזוהי מידת 'ריבוי אחר ריבוי'. אולם כשאין לנו אפשרות לעשות ריבוי נוסף, אז אנו מבצעים מיעוט. לכן המידה הזו מתוארת בלשון 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט', כדי ללמדנו שבניגוד לאינטואיציה כאן לא מרבים אלא ממעטים. ייתכן אפילו שיש לפרש את המידה הזו באופן הבא: כאשר אין ריבוי אחר ריבוי (כלומר כאשר לא ניתן לבצע ריבוי אל מעבר לכלל הראשון), אז המבנה כולו לא נועד אלא למעט. יש לשים לב לכך שלפחות מבחינה מילולית המשפט 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' אינו משפט נכון. בהחלט יש גם 'ריבוי אחר ריבוי' שמתרבה יותר ולא ממעט, שהרי זוהי בדיוק מידה ג של ר"א בשריה"ג. המשמעות אותה הצענו כאן פותרת את הבעיה הזו.

הצעתו של שפרכר

שפרכר במאמרו הנ"ל מציע שהמידה 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' עוסקת תמיד במילה שניתנת לשני פירושים מילוליים: האחד מרחיב והשני מצמצם. 'לרבות' פירושו לאמץ את הפירוש המרחיב, ואילו 'למעט' פירושו לאמץ את הפירוש המצמצם. הוא מסביר שלמעט תמיד מתפרש כקולא הלכתית. המקרה שלנו סותר את דבריו, שכן אצלנו המדובר הוא בחומרא (שגם פתח בעל משקוף אחד חייב במזוזה).⁸ לפי מונחיו הדרשן שלנו בחר דווקא במשמעות המרחיבה. אולם כפי שכבר הערנו (ראה בדיון לעיל על הרמ"ע מפאנו), ניתן גם לדבר על הרחבה וצמצום ברובד המציאותי ולא ההלכתי, וביחס למשמעות המציאותית אנו באמת בוחרים כאן את הפירוש המצמצם (שמבחינה הלכתית אינו לקולא). מעבר לכך, האפשרות לפרש את המילה בשני פירושים במקרה דידן היא מפוקפקת. שפרכר מביא את הפירוש ש'מזוזות' הם הרבה פתחים ואת הפירוש של שני משקופים. אולם למעלה ראינו שר"ע מקבל עקרונית את דרשתו של רי"ש, כלומר הוא מבין את המילה 'מזוזות' באופן מילולי כריבוי משקופים ולא פתחים, ולכן אין כאן כפל משמעות של המילה 'מזוזות'.

⁸ פירושו לדרשה (ראה שם בסעיף 7א) הוא מוטעה, כנראה מחוסר תשומת לב. הוא הבין שהדרשן מדבר על השאלה על כמה משקופים יש לתלות את הפרשיות של המזוזה, ולא כמה משקופים צריכים להיות לפתח בכדי שיתחייב במזוזה.

אם כן, דווקא הדוגמא הזו סותרת את הצעתו של שפרכר, לפיה תמיד צריך להיות כאן כפל משמעויות, והדרשה מורה לנו לאמץ את המשמעות המצמצמת. לעומת זאת, לפי דרכנו מידה זו עוסקת גם במילה שיש לה משמעות מילולית אחת בלבד. הדרשה מורה לנו לפרש לצורך קביעת ההלכה את המילה בניגוד לפירוש המילולי הפשטי, וללמוד את ההלכה במישור הדרש בלבד.

מדוע התורה נוקטת במינוח מבלבל?

כעת עלינו לשאול את עצמנו שאלה אשר נוגעת לדרשות רבות. אם אכן הפירוש המילולי של המילה 'מזוזות' הוא לשון רבים, ורק במישור הדרש אנו מתייחסים אליה כלשון יחיד, מדוע התורה לא כותבת ישירות בלשון יחיד ('וכתבתם על מזוזות ביתך'), כך שלא נוכל לטעות במשמעות ההלכתית? התשובה לשאלה זו תלויה בגישות למושג 'דרש', בהן עסקנו בקצרה בדף לפרשת מסעי. ראינו שם כי ישנן גישות לפיהן הפשט מיועד ללמד אותנו לקחים לא הלכתיים (מחשבתיים, מוסריים, טעמא דקרא, משמעות שבנסתר וכדו'). ישנן גישות לפיהן הדרש הוא הפשט האמיתי, אך אלו אינן מתיישבות עם מה שראינו כאן. ויש גישות לפיהן גם לפשט חייבת להיות משמעות הלכתית. ההלכה מורכבת משילוב של הדרש והפשט גם יחד (כך סובר הנשקה, וראה שם דוגמאות לכך). רק לצורך ההדגמה לגבי המקרה שלנו, נציע כי ייתכן שלפי ר"מ התורה מנסה לרמוז לנו שאמנם די לנו בפצים אחד כדי להתחייב במזוזה, אולם צריך שיהיו שני צדדים לפתח. לשון אחר: אמנם לפי ר"מ המשקוף השני לא חייב להיות עשוי מעץ (או מאותו חומר שעשויה המסגרת של הדלת), אולם גם ר"מ דורש שיהיה צד שני לפתח. זוהי הסיבה לכך שהתורה נקטה בלשון רבים אף שכוונתה היתה למשקוף יחיד.

ההשלכה היא למצב שבו קיר אחד עובר את מקום הפתח, ובצד השני יש פצים בקצה הקיר. לפי דרכנו במצב כזה גם לר"מ הפתח אינו חייב במזוזה, שכן לפר"מ אמנם אין צרך בשני פצימין אולם יש צורך בשני צדדים לפתח. אמנם שיטת רוב הפוסקים אינה כזו (ראה ב"י וט"ז חיו"ד רס"י רפז), ולכן דברינו אינם אלא להדגמה.

תובנות מפרשת ואתחנן

1. 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' היא מידה בתורה אשר משמעותה היא שמכיון שהתורה מרבה פעמיים באותו עניין כוונתה היא דווקא למעט. ההנחה בבסיס המידה הזו היא שבדרך כלל כתיבה בעניין א מספיקה גם עבור עניין ב.
2. על פי רבי עקיבא עולה האפשרות ש'גילוי מילתא' הנובע מפרשנות מילולית של המקרא עדיפה על פני היסק הנובע ממידת דרש כלשהי.
3. הכללים המידותיים: 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' ו'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' הם כללים הפוכים באופיים, והם אינם כלולים ברשימת ל"ב מידות של רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.
4. הכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' פועל במישור הדרש והוא אינו כלול בפרשנות הפשטית.
5. הלוגיקה של 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' היא כך: המיעוט השני אינו ממעט את הנושא עצמו אלא את המיעוט הראשון, וכאשר ממעטים את המיעוט נוצר ריבוי. לשון אחר: המיעוט השני מלמד אותנו שיש פחות מיעוט ממה שחשבנו, ולכן נוצר ריבוי.
6. ישנם מופעים מקראיים בהם המיעוט השני לא נראה כממעט את המיעוט הראשון (כגון: כשהם מופיעים במקומות שונים) וגם שם מיישמים באופן מלאכותי את אותו מנגנון (זהו יישום פורמלי של המידה).
7. שפרכר משער שמידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' קדומה יותר והיא מצויה בספרות התנאית. והמידה 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מופיעה בגמרא רק בסתמא ועל כן מאוחרת יותר.

■ פרשת עקב ■

המידות הנדונות

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

מתוך המאמר

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

מקורות מדרשיים לפרשת עקב

וְשַׁמְתֶם אֶת דְּבַר אֱלֹהֵי עַל לִבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וְקִשְׁרֶתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל יַדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטְפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמְדַתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ: וְכִתְבֶתֶם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בְנֵיכֶם עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְקֹוֹק לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לְהֵם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ:
(דברים יא, יח-כא)

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

א. החובה ללמד ולדבר בלשון הקודש

מבוא

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

מהלך המדרש

המדרש פותח בדיוק שנראה גם הוא כדרשה מן הסוג של 'מכלל הן אתה שומע לאו': "בניכם ולא בנותיכם". לא ברור מדוע ר' יוסי לא משתמש כבר כאן בהנמקה של מידת הדרש 'מכלל הן אתה שומע לאו'? אנו נחזור שוב לנקודה זו בסוף המאמר.

לאחר מכן מופיעה דרשה שנייה, אשר לומדת את הדין המחודש שעל האב מוטלת חובה ללמד את בנו לדבר בלשון הקודש. בשלב השלישי לומדים את העונש על מי שאינו עושה זאת, ממה שנאמר בפסוק כא: אם העושה זאת מאריכים את ימיו על האדמה, אזי מי שאינו עושה זאת כאילו קוברו (מקצרים את ימיו). יש להעיר כאן שתי הערות במישור הלוגי: (1) הצד החיובי מדבר על הארכת ימי האב והבן, ואילו הצד השלילי נראה כמתייחס רק לבן (כאילו קוברו). אולי בנימוק שמדבר על קיצור הימים יש כוונה להוסיף גם את האב. (2) החובה היא ללמד את הבן לשון הקודש ותורה. מלשון המדרש נראה כי העונש מוטל על מי שאינו עושה את שני הדברים. אולם למעשה מספיק לדון את מי שאינו עושה רק את אחד משני הדברים. ייתכן שוא"ו החיבור משמשת במשמעות של 'או' (ולפי זה יש לקרוא: 'ואם אין מדבר עמו בלשון הקודש או אינו מלמדו תורה').

החובה לדבר בלשון הקודש

נתחיל בדיון קצר אודות החידוש ההלכתי בדבר החובה לדבר עם הבן בלשון הקודש. במדרש הזה הדברים נראים כאילו יש כאן שני ציוויים בלתי תלויים: האחד נלמד מ- 'ולמדתם אותם את בניכם', והשני מ'לדבר בם'. אולם באופן עקרוני יש מקום לראות את החובה ללמדו לשון הקודש כהכשר מצווה עבור החובה ללמדו תורה, ולא כחובה עצמאית. ואכן בתורה תמימה

כותב כך:

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

אמנם בהמשך דבריו הוא תמה על הפוסקים שהשמיטו את ההלכה הזו המחייבת ללמד את בנו לשון הקודש. והנה הרמב"ם בפירושו למשנת אבות פ"ב מ"א ('והוי זהיר במצווה קלה כבחמורה'), כותב כך:

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

מדברי הרמב"ם הללו עולה כי הוא רואה בחובה ללמוד לשון הקודש מצווה גמורה, אשר נראית לכאורה קלה ובכל זאת אין לזלזל בה. הוא משווה אותה למצוות השמחה ברגלים שהיא מצוות עשה אשר מנויה במניין המצוות. כפי שהעיר כבר בעל תורה תמימה, הרמב"ם עצמו לא מביא את ההלכה הזו בספרו. מסתבר שהוא רואה בהלכה זו הכשר מצווה למצוות תלמוד תורה, ולכן הוא מניח כמובן מאליו שמי שמלמד את בנו תורה כבר לימד אותו גם לשון הקודש, שאם לא כן גם לא יכול היה ללמוד תורה. ייתכן שכאן נראה תשובה גם לקושי הלוגי (2) שהבאנו למעלה. מי שאינו מלמד את בנו לשון הקודש גם לא למדו תורה, ולכן ברור שמגיע גם לו עונש. לימוד לשון הקודש הוא חלק ממצוות תלמוד תורה. ובאמת מצינו הבדל מקביל בין נוסחאותיה של ברייתא. בסוגיית סוכה מב ע"א, מובאת הברייתא:

יודע לדבר - אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא? - אמר רב המנונא: (דברים לג) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. קריאת שמע מאי היא? פסוק ראשון.

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

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

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

השלכה הלכתית אפשרית

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

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

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

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

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

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

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

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

מבוא

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

הדוגמאות מהש"ס: פרשנות לשונית

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

בכל ההקשרים הללו מופיעה מחלוקת ביחס לעיקרון של 'מכלל לאו אתה שומע הן', ובכולם זהו הקשר של פרשנות לדיבוריו של אדם, ולא פרשנות לפסוקי המקרא. אם כן, בסוגיות אלו הכלל הזה אינו נראה כמידת דרש אלא כיסוד לוגי שמסייע לפרש את דיבורי האנשים.

התלמוד תולה את המחלוקת הזו בר"מ ור' יהודה, אשר נחלקים במשנה קידושין סא ע"א לגבי תנאי כפול. לפי ר"מ צריך לכפול את התנאי, ומכאן שהוא סובר

שמכלל לאו אנו לא שומעים הן, אם לא כן לא היה כל צורך בכפילת התנאי. ואילו ר' יהודה שחולק עליו, כנראה מסתפק בלאו או בהן מכיון שלדעתו ניתן ללמוד את הצד השני מדיוק בדברים. גם כאן מדובר בפרשנות לשונית.

'מכלל לאו אתה שומע הן' בפרשנות המקרא

בסוגיית שבועות לו ע"ב עולה מסקנה שר"מ אמנם סובר 'מכלל לאו אי אתה שומע הן', אולם זה רק בממונות ולא באיסורים. באיסורים הוא סובר 'מכלל לאו אתה שומע הן'.

מקור הדברים לגבי הכלל באיסורין הוא בסוגיית סוטה יז ע"א, שם הגמרא לומדת מהפסוק "ואם לא שכב איש אותך הינקי", שאם כן שכב איש אותה היא לא תינקה. הגמרא אומרת שלפי ר"מ אשר לומד לאו מכלל הן, יש לקרוא 'הנקי' בלי יו"ד, ואז העובדה שאם כן שכבה היא לא תינקה נלמדת מדרשה (יש בזה סתירות בין הסוגיות, ואכ"מ).

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

הקשר בין הכלל הזה לבין חוקי הלוגיקה

לכאורה המחלוקת בין ר"מ לבין ר' יהודה היא מחלוקת לוגית, כיצד יש לפרש משפטי תנאי: האם התנייה בכיוון אחד כוללת במשמעותה גם את הכיוון הנגדי או לא. אם אכן זהו הבסיס לשתי הדעות, אזי נראה כי לעניין זה אין הבדל בין לשון בני אדם לבין לשון התורה. לפי ר"מ ניתן לדייק מכל אמירה חיובית את ההיפך לגבי המקרה ההופכי, ואילו לפי ר' יהודה - לא.

מכאן עולה שר"מ אשר אינו מקבל את העיקרון 'מכלל לאו אתה שומע הן', יחלוק עליו גם בפרשנות המקרא. אם כן, הדרשה שלנו, הלומדת עונש על מי שאינו מלמד את בנו לדבר בלשון הקודש, נאמרה רק אליבא דר' יהודה, אולם ר"מ חלוק עליה. הדבר תמוה מעט, שכן הדרשה מופיעה ללא חולק בעוד שלהלכה אנו פוסקים דווקא כר"מ אשר דורש תנאי כפול.

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

על לוגיקה ומדע

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

אמנם המשמעות הפשוטה של המשפט הזה נראית כאילו נתינת הכסף מהווה סיבה אשר גורמת בפועל לשמחה. לכן מסתבר כי בהיעדר נתינה לא תהיה השמחה. כאן כבר הכנסנו לתמונה את קשר ה'גרימה'. מי שמפרש את הגרירה כגרימה סיבתית, ייטה לראות במשפט הגרירה משהו סימטרי. לעומת זאת, מי שמפרש את הגרירה כהתנייה לוגית, אין לו כל סיבה להניח סימטריה (היא כמובן אפשרית אך לא הכרחית. לכן לא ניתן להסיק אותה מתוך משפט הגרירה בלבד).

חשוב לציין כי היחס של גרימה אינו יחס לוגי אלא קשר עובדתי (לפעמים מדעי-פיסיקלי). 'א גורם ל-ב' היא טענה עובדתית. לעומת זאת, 'אם א אז ב' היא טענה לוגית. אמנם יחס של גרימה בין שני אירועים מוביל לקיומו של יחס לוגי ביניהם: אם א הוא הגורם ל-ב, אז ניתן להסיק על יחס לוגי ביניהם: 'אם א אז ב'. בכל זאת, שני היחסים אינם זהים.²

האסימטריה של אימפליקציה מטריאלית

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

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

| $X \rightarrow Y$ | Y | X |
|-------------------|-----|-----|
| א | א | א |
| ש | ש | א |
| א | א | ש |
| א | ש | ש |

קל לראות כעת כי בפרשנות המטריאלית לגרירה לא ניתן להסיק את ההן מכלל הלאו. אם אנחנו יודעים את המשפט 'אם X אז Y ', נוכל להסיק גם שלא ייתכן ש- X מתקיים ו- Y לא מתקיים. אולם בהחלט לא את המשפט 'אם (לא X) אז (לא Y)', שפירושו הוא: לא ייתכן ש- X לא מתקיים ו- Y כן. זוהי משמעות שונה, ושני משפטי הגרירה הללו אינם ניתנים לגזירה זה מתוך זה.

נראה כי זוהי בדיוק ההצרנה (=פורמולציה, מתן צורה) של הגרירה לפי ר"מ. כיצד עלינו להצרין גרירה לפי ר' יהודה? עלינו להגדיר אוסף של טבלאות שכולן יכולות להיחשב גרירה, ולבחור באופציה לא מטריאלית, שתשקף את הסימטריה של משפט הגרירה לפי ר' יהודה.

אנו רוצים להגדיר גרירה שתקיים את שני הצדדים כאחד. במעט תשומת לב ניתן לראות כי המשפט ההפוך ('אם (לא X) אז (לא Y)') ניתן לכתיבה גם כך: 'אם Y אז X '. למעשה אנחנו צריכים להתבונן בשורה השלישית בטבלא, שם מתואר מצב שהסיבה לא מתקיימת והמסובב כן. לפי ר"מ מצב כזה אינו סותר את מצב הגרירה, אולם לפי ר' יהודה מצב כזה לא ייתכן. אם כן, בכדי לקבל את ההצרנה של הגרירה לפי ר' יהודה, עלינו לשנות את ערך האמת של השורה הזו בטבלא (קשר הגרירה הזה יסומן בחץ כפול ' \Leftarrow ').

| $X \Rightarrow Y$ | Y | X |
|-------------------|-----|-----|
| א | א | א |
| ש | ש | א |
| ש | א | ש |
| א | ש | ש |

קל לראות כי יחס הגרירה בהצרנה הזו מקיים את תנאי הסימטריה: אם מתקיים ' $X \Rightarrow Y$ ' כי אז בהכרח מתקיים גם ' $Y \Rightarrow X$ ' (קל לראות זאת אם נחליף את

העמודות של X ו- Y , ונכתוב מחדש את טור ערכי האמת. הוא יצא זהה לזה שלפנינו). טבלא זו מבטאת את היחס הקרוי בלוגיקה 'שקילות' (סימונה הוא ' \Leftrightarrow '), ולכן גם המשפט: ' (לא X) \leq (לא Y) '.

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

ג. תנאי כפול ולוגיקה⁴

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

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

בעל **הקו"ש** שם מבאר שיש שני דינים שונים בדרישה לתנאי כפול: מחד, ר"מ דורש לכפול את התנאי מפני שמכלל לאו אי אתה שומע הן. מאידך, הוא דורש כך מפני שלומדים זאת, כמו את כל משפטי התנאים, מתנאי בני גד וראובן. הרמב"ם

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

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

פוסק כר"מ רק ביחס לפרמטר השני (הלימוד מבני גד וראובן), אולם לא ביחס למידה הלוגית (שם הוא פוסק שמכלל לאו אנחנו כן שומעים הן). ראה שם כיצד הוא מיישב את כל הסתירות בדברי הרמב"ם לפי החלוקה הזו, ואכ"מ. בכל אופן, עולה מדברי הרמב"ם כי אמנם לפי ר"מ הדרישה לתנאי כפול נובעת גם מהבנה לוגית (שמכלל לאו לא שומעים הן), אולם להלכה אנו דורשים זאת מטעם אחר. זהו לימוד הלכתי-פורמלי, כמו כל שאר משפטי התנאי (שיהיה ה'הן קודם ללאו', 'תנאי קודם למעשה' וכו').

השלכה

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

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

אמנם שיטת הרמב"ם טעונה בירור. מדוע באמת יש לכפול את התנאי אם להלכה אנו מפרשים את הגרירה באופן לא מטריאלי. אם אכן הגרירה מתפרשת באופן סימטרי, כדעת ר' יהודה, אזי התנייה של מעשה הלכתי בכיוון אחד משמעותה כוללת גם את הכיוון השני. אם כן, לא ברור מדוע עלינו לכפול את התנאי בפירוש? מה משמעותו של העיקרון הנלמד מבני גד וראובן? כפי שראינו, ברור שהאמירה בכיוון אחד (למשל, הלאו) אינה כוללת באופן לוגי-הכרחי אמירה בכיוון השני (ההן). אמנם ניתן לפרש כך את האמירה הזו, אולם זהו שיקול לשוני תלוי הקשר, ולא שיקול של גזירה לוגית. מבחינה לוגית גרידא, אמירה של גרירה אין פירושה שקילות. בהקשרים מסויימים בשפה ייתכן להבין את כוונתן של טענות גרירה כאילו היו שקילות. כעת נוכל להבין מה מתרחש במצב של התנייה. בכדי שהתנאי יוכל לפעול, צריכה להיות מובעת באופן בהיר לחלוטין כוונת המתנה. גם אם כוונתו מובעת באופן סביר, והיא ידועה לנו במידה טובה, אין די בכך בכדי שהתנאי יפעל. התנאי פועל

אך ורק אם הכוונה ברורה מעבר לכל ספק מתוך הלשון.⁵ על כן, גם אם במצבים רגילים די לנו באמירה של הלאו בכדי ללמוד את ההן, כדי שתנאי יחול מבחינה משפטית עליו להיות מובע באופן חד משמעי לחלוטין, ולכן בעת התנייה נדרשת הכפלה של התנאי.

מה קורה כשלא כופלים תנאי

נוכל לראות זאת דרך בחינה של מצב בו אדם התנה תנאי, אולם הוא לא כפל אותו. הגמרא קובעת כי כאשר אדם מתנה תנאי והוא לא קיים את אחד ממשפטי התנאים, אזי המעשה קיים בכל אופן, ורק התנאי הוא שמתבטל. לדוגמא, נתבונן באדם אשר גירש את אישתו בתנאי שהיא תיתן לו מאה זוז, ולא כפל את תנאו. ההלכה קובעת כי במצב כזה האישה מגורשת בכל אופן, בין אם תיתן לו את הכסף ובין אם לא. לכאורה הדברים תמוהים: הרי הוא כלל לא התכוין לגרש אותה אם התנאי לא מתקיים? כיצד יכולים הגירושין לחול בעל כרחו? היינו מצפים שההלכה תקבע כי במצב כזה הגירושין בטלים בכל אופן, ובאם ירצה עליו לגרש בשנית, והפעם להתנות כראוי.

אם אכן הבסיס לדרישה לכפול את התנאי היה העיקרון 'מכלל הן אי אתה שומע לאו', אזי כאשר הוא מתנה את ה'הן', אנו לא יודעים מה כוונתו אם התנאי לא יתקיים. אם כן, קשה להניח שהאישה תהיה מגורשת בכל אופן, אף שכוונתו אינה ברורה. לכאורה כבר מכאן מוכח שהעיקרון 'מכלל לאו אי אתה שומע הן' אינו עיקרון לוגי, אלא דרישה הלכתית-פורמלית.

לפי שיטת הרמב"ם הבעיה מתחדדת עוד יותר. הרי אם אנו פוסקים 'מכלל לאו אתה שומע הן', אזי כשאדם מתנה בכיוון אחד, לכאורה די בכך בכדי להבהיר לנו שכוונתו היא שאם התנאי לא מתקיים (=האישה אינה נותנת לו את הכסף) הוא אינו מעוניין במעשה (=הגירושין). אם כן, כיצד אנו כופים עליו גירושין בעל כרחו? לכאורה מוכח מכאן שאפילו טענתו של ר' יהודה, הסובר שניתן ללמוד הן מכלל הלאו, אינה טענה במישור המשמעות הלוגית.

הערה משיטת הר"י בתוס'

תוד"ה 'הרי זו' בכתובות נו ע"א מקשה את הקושיא הזו: כיצד המעשה חל כאשר הותנה תנאי שלא כראוי נגד רצון העושה, ומביא שתי דעות (ר"י ור"ת) ביישובה.

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

דעת ר"י היא שהתנייה אינה תלייה של החלות עצמה. כאשר אדם מתנה מעשה הלכתי בתנאי כלשהו אזי המעשה חל בכל אופן, והתנאי (אם הוא נאמר כראוי) יכול לגרום לעקירת המעשה (באם לא קויים התנאי). ר"י מוסיף כי העקירה הזו לא יכולה להתבצע אלא אם הוא מתנה על פי משפטי התנאים. ללא קיום משפטי התנאים זוהי אמירה גרידא שאינה יכולה לעקור מעשה שכבר התקיים ('לא אתי דיבור ומבטל מעשה'). אולם אם מתקיימים משפטי התנאים, התורה מחדשת (בפרשת בני גד וראובן) שאמירה מסוג כזה כן יכולה לעקור את המעשה. מסיבה זו, מסביר ר"י, כאשר התנאי לא נאמר בצורה הנכונה המעשה חל בכל אופן, ואין בכוחו של התנאי לעקור אותו, גם אם לא נתקיים התנאי.

לכאורה זהו הסבר טכני-פורמלי, והוא מנתק את שאלת חלותו של התנאי ממשמעות המילים של המתנה. אולם זה אינו הכרחי. לכאורה ר"י מניח במובלע שהמתנה אינו מתכוין באמת להתנות את החלת המעשה בקיום התנאי, שאם לא כן עדיין לא ברור כיצד המעשה חל בכל אופן.

אולם נראה כי באמת לפי ר"י דברינו אינם הכרחיים. החלת המעשה על כל פנים כן תואמת לכוונתו של המתנה, שכן לולא זאת המעשה אינו יכול לחול כלל. בסוגיא שם מדובר על תנאי שחל למפרע (תנאי 'על מנת', ולא תנאי 'אם'). ר"י סובר שחלות אינה יכולה לחול לפני שקוימו התנאים להיווצרותה. לכן המתנה מוכרח בעל כרחו לנקוט בדרך של החלת המעשה בכל מקרה וליווי בהתנייה שמאפשרת לעקור אותו אם לא מתקיים מה שהמתנה דרש. על כן, ייתכן שעל אף כי אין זה רצונו היסודי של המתנה, בפועל כדי שמנגנון התנאי יוכל להתקיים הוא נאלץ לבחור במנגנון של החלת החלות בכל אופן, והשארית התנאי כמנגנון עקירה רטרואקטיבי.

אם כן, לפי דעת ר"י בהחלט ייתכן לפרש את העיקרון של 'מכלל לאו אתה שומע הן' כמתייחס למשמעות הלוגית של האמירה הנדונה.

ד. שלוש הערות לסיום

1. היחס בין 'מכלל לאו אתה שומע הן' לבין 'מכלל הן אתה שומע לאו' מכלל דברינו עד כה עולה כי שני הכללים המהופכים הללו מבוססים על אותו עיקרון. מי שמקבל את האחד יקבל גם את השני, ולהיפך. ובאמת במישור הלוגי גרידא אין כל הבדל בין שני הכיוונים הללו. אולם, כפי שראינו לעיל, הכללים הללו אינם בהכרח מצויים במישור הלוגי. ייתכן שזוהי הבנה של משמעות האמירות

הללו בשפה המדוברת, ולא דווקא כלל לוגי.⁶ אם אכן הכללים הללו אינם מבוססים על גזירה לוגית אלא על הבנת משמעות האמירות הללו בשפה המדוברת, עולה אפשרות לנתק ביניהם. כאשר אדם מתנה משהו בקיומו של משהו אחר, יש מקום לומר שהחלות תיווצר אם יתקיים התנאי, וממילא אם התנאי אינו מתקיים לא תיווצר החלות (זהו הסבר שמבוסס על גרימה, כפי שראינו למעלה). אולם אם אדם אומר שחלות כלשהי לא תיווצר אם לא יתקיים משהו, אין בכך כדי לומר שאם התנאי יתקיים היא בהכרח תיווצר. למשל, ראובן אומר לשמעון שאם הוא ייתן לו מאה זוז אז הוא יראה לו ספר כלשהו. נראה שהזכות לראות את הספר נוצרת על ידי מתן הכסף. מכאן, שאם הכסף לא יינתן המצב יישאר כמות שהוא, ושמעון לא יוכל לראות את הספר. אולם אם ראובן אומר לשמעון שאם לא ייתן לו מאה זוז אז הוא לא יוכל לראות את הספר, אין כאן כל מנגנון של גרימה. יש כאן רק אינדיקציה לוגית, ולא יחס של גרימה (ובנוסח אחר: יש כאן תנאי הכרחי אך לא תנאי מספיק). אם כן, ההיסק בדבר מה שיקרה אם הוא כן ייתן לו את הכסף אינו הכרחי. אם כן, יש אולי מקום לנתק בין שני הכללים הללו.⁷

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

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

נזכיר את המדרש בו עסקנו למעלה. המדרש פותח בדיוק 'ולמדתם אותם את בניכם', ומדייק 'ולא את בנותיכם'. כאן לא מוזכר הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו'. שאלנו מדוע באמת הוא לא מובא כבר בשלב הזה? בהמשך המדרש מובא

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

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

הכלל הזה, אולם הוא מיושם על טענה בת שני חלקים שמופיעה בפסוקים, לפיה אם נלמד תורה ולשון הקודש יאריכון ימינו. כאן בא הכלל ומלמד אותנו שאם לא נעשה זאת לא יאריכון ימינו. ייתכן שהסיבה להבדל הזה נעוצה בהצעתנו מלמעלה. הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו' יכול להתיישם רק על משפטי תנאי, ולא על משפטים בני חלק אחד.

המיעוט של לימוד לבנות מתוך הציווי ללמד את הבנים הוא המידה של מיעוט, ולא 'מכלל הן אי אתה שומע לאו'. הכלל 'מכלל לאו אתה שומע הן' נאמר רק ביחס למשפטי תנאי, והוא כלל שונה. נקודה זו טעונה בדיקה נוספת, הן בפרשנות המקרא והן בפרשנות ללשון בני אדם, ואכ"מ.

3. הערה צדדית נוספת לגבי המדרש שלנו

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

מכאן נוכל אולי להבין גם מדוע הכלל הזה יכול להיחשב כמידת דרש, ולא רק כעיקרון פרשני פשוט.

ראינו שהכלל הזה אינו הכרחי מבחינה לוגית, והוא תלוי במבנה של לשון המקרא. ראינו שיייתכן כי הכלל הזה עוסק רק במשפטי תנאי, ולא בכל משפט במקרא. אם כן, מדובר כאן על מבנה ייחודי של לשון הקודש, ולכן יש מקום להבין אותו כמידת דרש שנמסרה לנו בסיני.⁸ יתר על כן, ייתכן שכלל זה בכלל אינו קשור

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

למבנה לשון הקודש עצמה, אלא זהו כלל מדרשי אשר יוצר קומה נוספת של משמעות מעבר לזו הלשונית הפשטית (ראה דוגמא לכך בדף לפרשת ואתחנן). לכאורה המדרש שלנו מתייחס למידה זו כסוג של דרש ('שכך דברי תורה נדרשים').⁹ מאידך, בעלי הכללים לא הביאו את העיקרון הזה כמידת דרש. בדרך כלל ההתייחסות אליו היא כאל כלל פרשני ביחס ללשון בני אדם. על כן מעמדו כמידת דרש נותר אצלנו בצ"ע.

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

תובנות מפרשת עקב

1. המחלוקת בין ר"מ לר"י בנוגע לכלל 'מכלל לאו אתה שומע הן' מתקשרת לשאלת התנאי הכפול. לפי ר"מ צריך לכפול את התנאי, ומכאן שהוא סבור שמכלל לאו אנו לא שומעים הן (שאם לא כן לא היה צורך בכפילת הכלל). ר"י מסתפק בלאו או בהן, כי ניתן ללמוד את הצד השני מהיסק לוגי. יוצא מכך, לכאורה, שהמחלוקת בין התנאים היא בעלת אופי לוגי.
2. מבחינה לוגית, מי שמפרש את הגרירה כגרימה סיבתית ייטה לראות במשפט הגרירה משהו סימטרי. לעומת זאת, מי שמפרש את הגרירה כהתנייה לוגית, אין לו כל סיבה להניח סימטריה (היא כמובן אפשרית אך לא הכרחית, לכן לא ניתן להסיק אותה מתוך משפט הגרירה בלבד).
3. בשפת היום יום, הגרירה המטריאלית של ר"מ מבוטאת במילה 'אם' (= תנאי מספיק) ואילו הגרירה הסימטרית לפי ר' יהודה יכולה להאמר בלשון 'אם ורק אם' (= תנאי הכרחי ומספיק).
4. האמירה 'מכלל הן אתה שומע לאו' בכוון אחד אינה כוללת באופן הכרחי את האמירה בכוון השני. אמנם ניתן לפרש כך את האמירה הזו, אולם זהו שיקול לשוני תלוי הקשר ולא גזירה לוגית. מבחינה לוגית גרידה, גרירה אין פירושה שקילות. בהקשרים מסוימים בשפה ייתכן להבין את כוונתן של טענות גרירה כאילו היו שקילות.

■ פרשת ראה ■

המידות הנדונות

- כלל שהוא צריך לפרט.
- פרט שהוא צריך לכלל.
- כלל ופרט.
- פרט וכלל.

מתוך המאמר

- על שני סוגים שונים של מידות 'כלל ופרט'.
- כיצד עלינו לדרוש מופע שבו הפרט זקוק לכלל או להיפך?
- מהו ההבדל בין מידת 'כלל ופרט' הרגילה לבין מידת 'כלל הצריך לפרט'?
- האם מידת 'כלל הצריך לפרט' פועלת כתת-מידה של מידת 'כלל ופרט' דווקא?
- מהו 'כלל' ומהו 'פרט'?
- האם החוק של כלל ופרט מרוחקים חל גם לגבי מידות אלו?

מקורות מדרשיים לפרשת ראה

קִדְּשׁ לִי כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֲדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא: (שמות יג, ב)

וְהֶעֱבַרְתָּ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִיקְוֹק וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֵּר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לָךְ הַזְּכָרִים לִיקְוֹק:
(שמות יג, יב)

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יוֹלַד בְּבִקְרָךְ וּבַצֹּאֲנָךְ הַזְּכָר תִּקְדָּשׁ לִיקְוֹק אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בְּבִכּוֹר
שׁוֹרְךָ וְלֹא תִגַּז בְּכוֹר צֹאֲנֶךָ:
(דברים טו, יט)

מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל כיצד קדש לי כל בכור, יכול
אף נקבה במשמע ת"ל זכר, אי זכר יכול אפילו יצאת נקבה לפניו, תלמוד לומר
פטר רחם אי פטר רחם יכול אפילו לאחר יוצא דופן תלמוד לומר בכור זהו כלל
הצריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל.

(ברייתא דדוגמאות ריש הספרא, בבלי בכורות יט ע"א)

קדש לי...כל בכור. זה כלל שהוא צריך לפרט, ששומע אני כל בכור בין זכר ובין
נקבה, ת"ל הזכרים לה' וכה"א כל הבכור אשר יולד בבקר ובצאנך הזכר (דברים
טו יט), בא הפרט ולמד על הכלל [זכר ולא נקבה והפרט צריך לכלל], שלא תאמר
כל זכר אפילו שאינו פטר רחם, [ת"ל כל בכור פטר רחם]:

(פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) פי"ג ד"ה 'קדש לי')

מידות 'כלל הצריך לפרט' ו'פרט הצריך לכלל'

מבוא

בדף זה נעסוק במידה היחידה מן הברייתא של רי"ש בה עדיין לא עסקנו, ובכך נסיים מעבר ראשון (וראשוני) על מידות הדרש. זוהי מידה נדירה בספרות חז"ל, וככל שמצאנו היא מופיעה רק פעמיים: בסוגיות בכורות יט ע"א וחולין פח ע"ב. הדוגמא הקאנונית למידה זו, אשר מובאת בברייתא דדוגמאות ובכורות יט (ראה בציטוט למעלה) אינה מפרשתנו אלא מפסוק בפרשת בא (המובא גם הוא למעלה). אולם הראב"ד בפירושו על הברייתא מעלה השערה (ולבסוף דוחה אותה) שכוונת המדרש בברייתא דדוגמאות היא לדרוש את הפסוק בפרשת ראה שמובא למעלה (ולא את הפסוק בפרשת בא). ואכן מצאנו במדרש מקביל **בפסיקתא זוטרתי** המופיע גם הוא למעלה, שמייחס במפורש את הדרשה במידת 'כלל שהוא צריך לפרט' למקור זה. כך משתמע גם מפירוש רש"י לסוגיית בכורות (בד"ה 'כל בכור'). בסופו של דבר הראב"ד עצמו דוחה את האפשרות הזאת, שכן הוא מוצא בסוגיית בכורות שהפסוק הנדרש הוא אכן זה שבפרשת בא. לא נוכל לעסוק כאן במידות הללו בפירוט הראוי להן (בעיקר ביחס בינן לבין מידות 'כלל ופרט'), מפאת קוצר המצע. ננסה לדון בכמה מן הנקודות העיקריות שעולות ביחס אליהן.

חלוקת מידות 'כלל ופרט' לשני סוגים

ניתן לחלק את מידות הכלל ופרט לשני סוגים: מידות של נוסח לשוני ומידות תוכניות. המידות 'כלל ופרט', 'פרט וכלל' ו'כלל ופרט וכלל' מבוססות על לשונות מקראיים שנוקטים לשון ריבוי ומיעוט וריבוי (וכך גם מכנה בית המדרש של ר"ע את המידות הללו. ראה לדוגמא בדף לפרשת ויקרא ועוד). זוהי תופעה לשונית של שינוי לשון המקרא שמביאה לדרשה. לעומת זאת, מידות כמו 'דבר שיצא מן הכלל' ודומותיה, הן מידות אשר עוסקות בפרט שיצא מן הכלל והתפרט בפני עצמו. זוהי תופעה תוכנית ולא לשונית, שכן אין כאן דרשה המבוססת על שינוי סגנוני במקרא אלא דרשה אשר מבוססת על חזרה וייתור של תוכן (ראה על כך בדפים לפרשיות צו, תזריע ומצורע).

שתי המידות בהן אנו עוסקים כאן שייכות למידות המבוססות על מופע לשוני של פרט וכלל. למעשה המידות הללו מהוות מגבלה על מידות כלל ופרט. כאשר הכלל צריך לפרט אנו לא דורשים במידת 'כלל ופרט', וכאשר הפרט צריך לכלל אנו לא דורשים במידת 'פרט וכלל'.

בעל **מידות אהרן** בדונו במידה זו, מביא שהמפרשים התקשו מה בין מידות אלו לבין מידות 'כלל ופרט' הרגילות: מתי אנו דורשים במידות 'כלל ופרט' ומתי אנו מחליטים שזהו פרט שצריך לכלל או להיפך. לא ברור גם מה עלינו לעשות כאשר הכלל צריך לפרט או להיפך. גם בפירושו לברייתא דדוגמאות (בסוף החלק הקרוי 'מידות אהרן') הוא מאריך במידה זו יותר מכל שאר המידות, בכדי להבהיר את התעלומה הזו.

תיאור המדרש בברייתא דדוגמאות

המדרש המובא בברייתא דדוגמאות דן בפדיון בכורות. הציווי 'קדש לי כל בכור' מורה לנו לקדש כל בכור, זכר ונקבה. על כך מופיעה המילה 'זכר' ללמד שמדובר רק על זכרים. כעת המדרש מעלה אפשרות שכל זכר ראשון יהיה חייב פדיון, אפילו אם יצאה נקבה לפניו. לכך הוא מביא את המילים 'פטר רחם'. כאן עולה השאלה מה בדבר פטר רחם שאינו הנולד ראשון, למשל כאשר לפניו היה יוצא דופן (שלא 'פטר' את הרחם, שכן הוא לא יצא משם). כאן חוזרים שוב למילה 'בכור', אשר מלמדת שהוא צריך להיות הילד הראשון.

בפשטות הכלל הוא 'כל בכור' והפרט הוא 'פטר רחם'. הפרט יכול להתפרש כראשון שיצא מהרחם גם אם אינו בכור, ולכן הפרט זקוק לכלל כדי להבין את משמעותו. זהו 'פרט שצריך לכלל'.

מסיום לשון המדרש נראה שיש כאן גם שימוש במידת 'כלל שצריך לפרט'. לא לגמרי ברור למה הכוונה, שהרי הפרט של 'פטר רחם' אינו מלמד מאומה על הכלל. המילים 'פטר רחם' במדרש מלמדות על הפרט 'זכר' שמשמעותו היא רק אם הוא ראשון ולא אם יצאה נקבה לפניו. לכאורה זהו פרט שמגלה על פרט אחר, ולא 'כלל שצריך לפרט'.

יש מקום להבין שלאחר שהפרט 'זכר' גילה על הכלל, אזי היינו חושבים שיש כעת כלל חדש: 'כל בכור שהוא זכר'. כלל זה מתפרש במשמעות: כל הראשון בזכרים (גם אם יצאה נקבה לפניו). ועל כך חוזר ומגלה הפרט 'פטר רחם' שכאשר הזכר יוצא אחרי נקבה הוא אינו חייב בפדיון.¹

¹ יש להעיר שמצב בו נקבה יצאה דופן, ואחריה יצא זכר מהרחם לכאורה אינו נשלל כאן. מהמדרש עולה כי זכר שנקבה לפניו הוא פירוש אפשרי שמקיים את התכונות בכור וזכר, ורק פטר רחם הוא שמתקן זאת. אולם פטר רחם שולל רק נקבה שיצאה מהרחם לפניו, ולא נקבה שיצאה מהדופן. המילה בכור שמגלה שהוא צריך להיות ראשון, יכולה להתפרש שהוא הזכר הראשון, כפי שמוכח מתחילת המדרש. אם כן, במצב שהבאנו לכאורה יהיה חיוב בפדיון. ייתכן שבעל המדרש שלנו אכן סובר כך, אולם כידוע להלכה זה אינו נכון.

היכן כתוב 'זכר'?

השאלה הראשונה שעולה למקרא הדרשה היא: היכן בכלל כתוב בפסוק 'זכר'? הרי הפסוק בו מדובר הוא הפסוק שמובא למעלה מפרשת בא, ולא מוזכרת בו המילה 'זכר'. מהמדרש המקביל בפסיקתא זוטרתא נראה שהכוונה היא למילה 'הזכרים', אשר לקוחה מפסוק יב באותו פרק.

אולם כאן כבר מעיר הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות, כיצד אנו דורשים 'כלל ופרט' המרוחקין זה מזה מרחק של עשרה פסוקים (ראה על כך בדף לפרשת כי-תשא)? מעבר לכך, לא ברור מדוע המדרש אינו משתמש ישירות רק בפסוק יב, ולוקח משם גם את הכלל (אמנם אין שם את המילים 'כל בכור', אך מופיע שם כלל אחר: 'כל פטר רחם').

עוד קשה מדוע המדרש בברייתא אינו משתמש בפסוק מפרשתנו, שבו מופיע גם הכלל 'כל בכור' וגם הפרט 'זכר'. אמנם כאן אין את הפרט 'פטר רחם', ולכן ניתן לבצע כאן רק את הדרשה של 'כלל שצריך לפרט', ואילו את הדרשה במידת 'פרט שצריך לכלל' יש לעשות מהפסוק המקורי. אנו מגיעים כאן למבנה כמו זה של הפסיקתא זוטרתא (ראה תיאורו להלן).

הראב"ד מעלה השערה שכוונת המדרש בברייתא היא לפסוק שבפרשתנו (הוא אינו מזכיר את הפסיקתא זוטרתא שעושה את הקישור הזה במפורש, אך רק כתוספת לדרשה בפסוק שלנו). גם מדברי רש"י בסוגיית בכורות משמע כך, שכן הוא כותב בד"ה 'כל בכור' שהפרט הוא: 'אשר יולד בבקר ובצאנך הזכר'. זהו בדיוק הפסוק שבפרשתנו.

אולם גם על כך קשה כיצד ניתן לפרש כך, כאשר הפרט 'פטר רחם' בכלל אינו מופיע בפסוק שבפרשתנו. ועוד, מדוע הראב"ד אינו מציע פירוש לפיו השימוש הוא רק בפסוק יב, אשר מכיל את כל הרכיבים של הדרשה?

ומסתבר שגם בעל המדרש הזה אינו חולק על כך. אם כנים דברינו, עלינו להניח כי בעל המדרש מתייחס לשלוש התכונות הללו כמצטרפות: צריך להיות זכר, שהוא גם ראשון וגם יוצא מהרחם. נקבה שיצאה דופן מונעת מהזכר להיות ראשון, ולכן הוא אינו חייב בפדיון. אמנם בתחילת המדרש המילה 'בכור' יכולה להתפרש גם כראשון הזכרים, ולכן היא אינה שוללת מצב בו נקבה יצאה לפני הזכר. אולם למסקנה, לאחר מכלול השיקולים המובאים במדרש, נראה כי המילה בכור מתפרשת כצאצא הראשון ולא כראשון הזכרים.

שוב ראינו כי שאלה מעין זו עולה בסיום סוגיית בכורות.

המדרש בפסיקתא זוטרתא

מהמדרש המקביל בפסיקתא זוטרתא עולה כי יש כאן שני פרטים שונים, ושתי דרשות שונות: הדרש של 'פרט שצריך לכלל' היא כמו במדרש בברייתא דדוגמאות: הכלל 'כל בכור' מגלה שהפרט 'פטר רחם' אין משמעותו הראשון שיצא מהרחם גם אם אינו בכור. אולם הדרש של 'כלל שצריך לפרט' היא דרשה שונה, אשר מתבססת על פרט אחר, 'זכר' (לא 'פטר רחם'): מהכלל 'כל בכור' היינו חושבים שגם זכר וגם נקבה חייבים בפדיון, והפרט 'זכר' מלמד שזהו רק זכר.²

נעיר כי המבנה של המדרש הזה אינו ברור. הדרשה במידת 'כלל שהוא צריך לפרט' נעשית משני הפסוקים בפרשת בא (פס' ב וי"ב). לאחר מכן מופיעה תוספת לא ברורה מהפסוק בפרשתנו, שכנראה מביאה דוגמא או מקור נוסף לאותה דרשה. לסיום המדרש מביא דרשה במידת 'פרט שהוא צריך לכלל', ולא ברור על איזה פסוק היא מוסבת. האם זהו המשך של הדרשה מהפסוק בפרשתנו, אולם אז לא ברור מנין לקוח הצירוף 'פטר רחם' שכלל אינו מופיע בפסוק זה. מסתבר שכאן בעל המדרש חוזר לפסוקים שבפרשת בא, ומשם הוא דורש 'פרט שהוא צריך לכלל', להוציא מצב בו יצאה נקבה לפניו. נעיר כי הצירוף 'כל בכור פטר רחם' אינו מופיע באף אחד משני הפסוקים. המילה 'בכור' רומזת על כך שהכוונה היא כנראה לפס' ב, ואז צריך לגרוס 'כל בכור פטר כל רחם'.

האם ניתן לדרוש את הכל מפסוק יב?

ראינו שהברייתא, ואחריה גם הראב"ד, אינם מוכנים להשתמש בפסוק יב כמקור בלעדי לדרשה, זאת על אף שיש בו גם כלל: 'כל פטר רחם', וגם פרט: 'הזכרים'. ננסה לבחון האם בכלל ניתן היה לדרוש את הדרשות הללו מפסוק זה, באיזו משתי המידות, ולגבי אלו דרשות.

בדרשות אלו אנו מאפיינים את הבכור החייב בפדיון בשלוש תכונות: שיהיה בכור (נולד ראשון, בכל צורה שהיא). שיהיה זכר. שיהיה נולד מרחם (ולא מהדופן). אלו שלוש התכונות המגדירות את קבוצת התינוקות החייבים בפדיון.³

² ייתכן שגם הדרש בברייתא דדוגמאות מכיין לשני פרטים שונים, במקביל לפסיקתא זוטרתא. ראינו כי לא מפורט שם מהו הפרט שאותו צריך הכלל. אמנם לעיל העלינו הצעה שזהו אותו פרט עצמו: 'פטר רחם'.

³ אמנם בסוגיית בכורות ישנה מחלוקת תנאים בשאלה האם מספיקה אחת מהתכונות הללו בכדי להגדיר בכור, או שצריך את שלושתן. להלכה נצרכות שלושתן, ואין לנו מקום כאן להיכנס לפרטי סוגיית הגמרא שם.

הכלל בפסוק זה הוא 'כל פטר רחם'. יכול יהיה גם בזכר וגם בנקבה, ת"ל 'הזכרים'. אם כן, דרשת 'כלל שהוא צריך לפרט' בהחלט ניתנת להיאמר כאן. לעומת זאת, האפשרות שפטר רחם שלפניו יצא יוצא דופן חייב פדיון אינה יכולה להישלל כאן, שכן הפסוק אינו מזכיר בכור. אולם דרשה אחרת במידת 'פרט שהוא צריך לכלל' לכאורה אפשרית כאן, שהרי האפשרות להבין בפרט ('הזכרים') שגם זכר שיצאה לפניו נקבה חייב בפדיון, נשללת מ'כל פטר רחם'.

אם כן, ישנה כאן אפשרות לדרוש את הפסוק הזה בשתי המידות, ואז הפרט המשמש בשתייהן יהיה אותו פרט. אמנם לא ניתן להוציא מכאן את כל ההלכות הרלוונטיות, שכן מצב שבו קדם יוצא דופן אינו נשלל מפסוק זה.

מסקנות: האם זוהי מידה אחת או שתיים?

הסיבה היחידה שחז"ל והראב"ד בעקבותיהם אינם מיישמים את הדרשה על פס' יב היא שלא ניתן להוציא מממנו את כל ההלכות. אולם עניין זה אינו ברור: מדוע עלינו להוציא את כל ההלכות מפסוק אחד? מדוע לא נלמד לשלול מצב של יוצא דופן לפני פטר הרחם מפסוק אחר (נדרוש במידת 'פרט שהוא צריך לכלל' את פסוק ב)?

נראה שמכיון שמדובר כאן על הגדרת הקבוצה שעליה חל הדין של פדיון בכורות, האפיון כולו צריך להילמד מאותו פסוק. ניתן לראות זאת גם מעצם העובדה שהדרשות בשתי המידות מיושמות על אותו פסוק עצמו. ראינו שאלו דרשות נדירות להפליא בספרות חז"ל, והמופץ הקאנוני שלהן משתמש בשתייהן יחד. גם הברייתא דדוגמאות פותחת בשאלה: "מפרט שהוא צריך לכלל ומכלל שהוא צריך לפרט כיצד?", ומשמע שהכל מבנה אחד.⁴

על כן נראה כי המבנה שלנו, בו הכלל צריך לפרט והפרט צריך לכלל, הוא מבנה אחד, שכל כולו מיועד ללמד על אופי הכלל בו מדובר. מסיבה זו כאשר חסר אחד המאפיינים זוהי דרשה חסרה, ולכן חז"ל לא משתמשים בפסוק יב בכדי לדרוש אותה.

נעיר כי טענה זו מוסבת על הדרשה שלנו, אולם היא אינה הכרחית לכל שימוש מדרשי במידות אלו. השימוש השני בבבלי חולין פח ע"ב מביא רק את מידת 'כלל הצריך לפרט', ולא את המידה 'פרט הצריך לכלל'.

אמנם לפי זה היה יתרון לדרוש את פס' יב, שכן שם הפרט המשמש לשתי הדרשות הוא אותו פרט. המדרש לא עשה שימוש בפס' זה בגלל החוסר שבו,

⁴ אמנם לפי הצעתנו נכון יותר לגרוס ללא האות מ"ם: '(ו)מ)כלל שהוא צריך לפרט'.

אולם זה מצביע על כך שהצעתנו למעלה, לפיה במדרש שלנו אותו פרט משמש לשתי הדרשות יש בה ממש. נשוב ונציין כי בפסיקתא זוטרתא ברור שזה אינו המצב.

שיטת רש"י בכורות

רש"י בכורות הולך בדרך אחרת. לדעתו הדרשה הראשונה היא דרשה במידת 'כלל ופרט' הרגילה, אשר מצמצמת את הכלל 'כל הבכור' בבחינת 'אלא מה שבפרט' לזכרים בלבד. לדעתו שתי הדרשות הבאות בברייתא הן אשר משתמשות בשתי המידות המודגמות כאן.

לפי זה נפתרת הבעיה היכן מופיע 'הזכר', שכן בפסוק בפרשתנו הוא אכן מופיע. מאידך, המונח 'פטר רחם' אינו מופיע בפרשתנו, ולא ברור כיצד לומדים ממנו. בנוסף, מסוגיית בכורות שם עולה בבירור שהדרשה היא מהפסוק בפרשת בא, כפי שכבר העיר גם הראב"ד.

מסתבר שכוונת רש"י היא אחרת. הדרשה הראשונה בברייתא מבוססת על הפסוק בפרשתנו, והיא דרשת 'כלל ופרט' רגילה. לאחר מכן מופיעות שתי דרשות של 'כלל הצריך לפרט' ו'פרט הצריך לכלל' ששתיהן מבוססות על פסוק ב בפרשת בא. לפי רש"י אין כל צורך לפסוק יב, שכן הפרט 'זכר' לקוח מפרשתנו ואינו משחק תפקיד בדרשות של 'פרט הצריך לכלל' ו'כלל הצריך לפרט'.⁵

בשתי הדרשות הללו הפרט הוא 'פטר רחם' והכלל הוא 'כל בכור'. הכלל צריך את הפרט כדי להוציא מהכלל 'בכור זכר' (בדיוק כהצעתנו לעיל בביאור הברייתא) מצב שבו נקבה נולדת לפניו (מצב שהוא ראשון הזכרים אך לא בכור). הפרט 'פטר רחם' צריך את הכלל 'בכור' כדי לשלול יוצא דופן שיצא לפני פטר הרחם.

המהלך לפי רש"י הוא שישנה דרשה של 'כלל ופרט' שתוצאתה מגדירה את הכלל כ'בכור זכר'. זהו הכלל שלגביו מתבצעות שתי הדרשות במידות 'כלל הצריך לפרט' ו'פרט הצריך לכלל'. כאן רואים בצורה חדה הרבה יותר את הדרשה ששתי הדרשות בשתי המידות הללו יתבצעו על אותו פסוק, כאילו היו מבנה אחד. מצד שני, לפי רש"י חלק מהגדרת הכלל נעשית באמצעות דרשה מפסוק אחר.⁶

⁵ לפי זה ייתכן שגם הערת הראב"ד על כלל ופרט מרוחקין מתייחסת לדרשת 'כלל ופרט' ולא לדרשת 'כלל הצריך לפרט', ובטלה הערתנו לעיל. אמנם מדברי הראב"ד עולה בבירור כי הוא אינו לומד את הברייתא כשיטת רש"י, שאם לא כן לא היה עליו להציע לייחס את כל הדרשה לפסוק שבפרשתנו.

⁶ נעיר כי הבעיה של זכר שיצא לאחר יוצאת דופן נקבה (ראה בהערה לעיל) קיימת גם לפי הצעתו של רש"י.

השוואה למידות 'כלל ופרט' ו'פרט וכלל': מתי הכלל לא צריך את הפרט

הזכרנו כבר את התלבטות הראשונים לגבי יישומן של המידות הללו, וכעת נוכל להבין אותה טוב יותר.

מתוך דברינו עד כה עולה כי שתי המידות הללו מהוות סייגים על מידות 'כלל ופרט' הרגילות. כאשר יש צורך בין הכלל לפרט אז אנו לא מיישמים את מידות הכלל ופרט הרגילות, אלא את המידות הללו. מכאן נוכל גם להבין את הערתו של הראב"ד שמקשה כיצד אנו מיישמים את המידות הללו על מצב בו הפרט מרוחק מהכלל. העיקרון שלא דורשים כלל ופרט במצב בו הפרט מרוחק נאמר על מידות הכלל ופרט. הראב"ד מניח שהוא תקף גם לגבי המידות בהן אנו דנים עתה. כנראה הדבר מבוסס על תפיסה ששתי המידות הללו אינן אלא סייגים על מידות 'כלל ופרט', כעין 'תת-מידות' שלהן.⁷

נניח שהיינו מתייחסים לפסוק שבפרשתנו באופן של מידת 'כלל ופרט'. הכלל הוא 'כל בכור', והפרט הוא 'הזכרים'.⁸ הכלל שבידינו הוא שמופע של 'כלל ופרט' אתה דן 'אלא מה שבפרט'. כלומר אתה מצמצם את הכלל של הבכורות לקבוצת הזכרים. אולם זה גופא מה שאנו עושים גם כאן: מצמצמים את הבכורות לזכרים בלבד.

עולות כאן שתי שאלות, ובשתיהן עוסקים הראשונים והמפרשים (בספר **מידות אהרן** בתחילת פרק שמיני הוא מביא את שתיהן):

1. במישור יישומה של המידה: לא ברור מהו ההבדל בין מה שעלינו לעשות כשהכלל צריך לפרט, לבין מצב בו הוא אינו צריך אותו.
2. במישור איתור המידה הרלוונטית למופע מקראי נתון (זוהי שאלה נוספת, שאינה אלא צדה השני של אותה מטבע): מתי אנו יודעים שעלינו ליישם את מידת 'כלל ופרט', ולא את מידת 'כלל הצריך לפרט'? הרי תמיד במידת 'כלל ופרט' אנו מצמצמים את הכלל לתת-הקבוצה של הפרט. אם כן, אנו מוציאים חלק ממה שהיה כלול בו ללא הצמצום, ולכן הכלל צריך לזיקוק שנעשה על ידי הפרט. ללא הפרט הוא היה מובן באופן רחב יותר.

⁷ בפרשת כי-תשא ראינו שהגמרא מבססת את חוסר האפשרות ליישם את מידות 'כלל ופרט' במצב בו הפרט מרוחק מהכלל, על העיקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה. הכיוונית שהיא כל כך חשובה במידות ה'כלל ופרט' אינה מתקיימת במצב כזה. טענתו של הראב"ד מרמזת על כך שהכיוונית חשובה גם במידות שלנו, והדבר צ"ע לאור מה שנראה מייד שהכיוונית כאן כנראה אינה רלוונטית.

⁸ אנו מתרכזים בפסוק שבפרשתנו בגלל הערת הראב"ד שבדרשה בפרשת בא בפס' ב הפרט מרוחק מהכלל.

לשם השוואה נתייחס רגע למידת 'פרט וכלל'. במצב בו הפרט לא צריך לכלל, אנו משתמשים במידת 'פרט וכלל', וזה מוביל אותנו להכללה של הפרט. אולם במידת 'פרט שהוא צריך לכלל' הפרט מצומצם על ידי הכלל, ולא מורחב על ידו. למשל, הפרט 'פטר רחם' מצומצם על ידי הכלל 'כל בכור' לשלול מצב בו היה יוצא דופן לפני פטר הרחם. איזו משתי השאלות שלמעלה נפתרת במידה זו? שאלה 1 ודאי אינה קשה, שכן ההבדל ביישום הוא ברור: במידת 'פרט וכלל' אנו מרחיבים את הפרט, ואילו במידת 'פרט שהוא צריך לכלל' אנו מצמצמים את הפרט.

לגבי שאלה 2, המצב מעט סבוך יותר. היה מקום לומר שכאשר הכלל מביא להרחבת הפרט אזי עלינו ליישם את מידת 'פרט וכלל' וכאשר הוא מביא לצמצומו אז עלינו להשתמש במידת 'פרט שהוא צריך לכלל'. אולם זהו זיהוי של שתי השאלות. עדיין אין לנו קריטריון ברור מתי ליישם כל אחת מהן.

האם המידות מחולקות בהקבלה?

שאלה נוספת שעולה בהקשר זה היא: מה קורה במצב שבו יש מופע מקראי של כלל ואחריו פרט, אולם לא הכלל צריך את הפרט אלא הפרט צריך את הכלל. האם נדון כאן במידת 'כלל ופרט', או שנדון במידת 'פרט שהוא צריך כלל'? לשון אחר: האם מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' תמיד מתייחסת לכלל שמופיע לפני הפרט, או לאו דווקא (וכן לגבי המידות הנגדיות)? או: האם מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' תמיד מסייגת את השימוש במידת 'כלל ופרט', או שהיא יכולה לסייג כל אחת משתי המידות האחרות?

אם נתבונן בדוגמאות שבידינו, וכן בסוגיית חולין פח ע"ב, נראה כי לכאורה ההקבלה נשמרת. תמיד מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' מתייחסת למופע של 'כלל ופרט'. וכן נראה מדברי המפרשים שהתייחסו למידות הללו כמקבילות (כל אחת מהן מסייגת רק מידה אחת אחרת).⁹

אמנם בדוגמאות שהבאנו הדרשה של 'פרט הצריך לכלל' אינה שומרת על מבנה כזה. גם היא מיושמת על מבנה של 'כלל ופרט', שבו הפרט מופיע בפסוק לאחר הכלל. אם כן, הדרשות בשתי המידות מתייחסות למבנה של 'כלל ופרט'. האם זה אומר שאין הקבלה בין המידות לשני הצדדים, או שמא ישנה אסימטריה: מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' מיושמת רק על מופעים של 'כלל ופרט', אך מידת 'פרט שהוא צריך לכלל' אינה דורשת כיווניות כלשהי? ואולי שתי המידות מיושמות

⁹ ראה, לדוגמא, בהערה לעיל על דברי הראב"ד בדבר הכיווניות של המידות הללו.

רק על מבנה של 'כלל ופרט', ואילו 'פרט וכלל' מיושם תמיד (ללא תלות בשאלת הקשר בין הפרט לבין הכלל)?
 למעלה, בדיון על הקשיים הנובעים מן ההשוואות למידות 'כלל ופרט' הנחנו שהמידות מחולקות בהקבלה, כלומר: שמידת 'פרט שהוא צריך לכלל' מיושמת על מופע של 'פרט וכלל'. אולם כעת אנו רואים שזה לא נכון. בדרשות שלנו גם מידה זו מיושמת על מבנה של 'כלל ופרט'. ההשוואה בין מידת 'פרט שהוא צריך לכלל' לבין מידת 'כלל ופרט' אינה משנה את התמונה באופן מהותי. גם כאן השאלות אינן עולות, ונראה כי הן מהוות קושי אך ורק על מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' (ולא על 'פרט שהוא צריך לכלל').

שיטת בעל מידות אהרן

בעל מידות אהרן בתחילת הפרק התשיעי טוען שמידת 'פרט שהוא צריך לכלל' מסייגת את מידת 'פרט וכלל'. הוא עצמו מביא את הדוגמא מהברייתא דדוגמאות שמראה את ההיפך, וצל"ע בזה.

ההיגיון שבמידות הללו

ההיגיון שבהפעלת מידות אלו טעון גם הוא ביאור. האם קיומו של קשר (או צורך) בין הפרט לבין הכלל מונע את ההתייחסות אליהם כמבנים של 'פרט וכלל' או 'כלל ופרט'? אם כן, אז האם הכיוון הוא חשוב? מדוע (אם זה באמת נכון. והערנו שכך משתמע מדברי המפרשים) כלל שצריך לפרט אינו מונע דרשה של 'פרט וכלל', אלא רק דרשות במידת 'כלל ופרט'? ראינו שהכיווניות חשובה מאד בדרשות במידות 'כלל ופרט'. כאן אנו רואים שהיא כנראה חשובה גם ביחס למידות שלנו, כלומר ביחס לקשרים בין הפרט לכלל שמסייגים את מידות 'כלל ופרט' הרגילות.

הסבר לתופעה זו דורש היזקקות להסבר ההיגיון שמאחורי הדרשות ב'כלל ופרט'. אם נבין את ההיגיון בדרשות אלו, נוכל לנסות ולהבין גם את הסייגים להפעלתו.

שיטת רש"י בבכורות לגבי ההבחנה בין צמדי המידות

רש"י בסוגיית הבבלי בבכורות מאריך לבאר את ההבחנה בין מידת 'כלל ופרט' לבין מידת 'כלל שהוא צריך לפרט', תוך שהוא מזכיר את הקושיות שעלו למעלה.

רש"י מסביר כי במצב של 'כלל ופרט' משמעותו של הכלל (=קבוצת היישים שהוא

מתייחס אליהם) היא ברורה. הפרט שבא אחריו מצמצם אותה לתת-קבוצה קטנה יותר אשר מוכללת בה. לעומת זאת, מצב של 'כלל הצריך לפרט' הוא מצב של עמימות ביחס למשמעותו של הכלל עצמו. הכלל סובל שני פירושים שונים, והפרט הוא אשר קובע את מי משניהם עלינו לבחור. זה אינו בהכרח צמצום של קבוצה, אלא בחירת אחת משתי קבוצות.¹⁰

בדוגמה שלנו, המונח 'בכור' מתייחס לזכרים נקבות כאחד, ולכן צמצומו לזכר הוא 'כלל ופרט'. אין אפשרות לפרש 'בכור' כזכר דווקא. ברור שהוא כולל גם זכרים וגם נקבות, והפרט מצמצם אותו מעבר למשמעותו. לעומת זאת, ביחס לפרמטרים העולים בדרשת 'כלל שהוא צריך לפרט', המונח 'בכור זכר' (תוצאת הדרשה ב'כלל ופרט', שלפי רש"י היא המהווה את הכלל לצורך ההמשך) סובל את הפירוש 'ראשון לזכרים' (= גם אם יש נקבה לפניו), או 'זכר שהוא גם ראשון' (=זכר שאין אף אחד לפניו).¹¹ כאן הפרט 'פטר רחם' בוחר עבור הכלל את המשמעות 'זכר שהוא ראשון'.

רש"י אינו מתייחס במפורש לצמד המקביל: 'פרט וכלל' ו'פרט שהוא צריך לכלל', אולם נראה מלשונו שהוא רואה זאת כסימטרי. גם הצורך של הפרט בכלל נאמר באותה משמעות (שהכלל בורר בין אפשרויות ולא מצמצם או מרחיב את המשמעות).

יישוב הקושיות דלעיל לפי הצעתו של רש"י

מתוך ההסבר של רש"י נראה כי שתי הקושיות אותן העלינו מתיישובות היטב. ראינו שלגבי 'פרט הצריך לכלל' לא היה קשה מאומה, ועל כן אין צורך לבחון את דברי רש"י בעניין זה. אולם לגבי 'כלל הצריך לפרט' נראה כי ההבדל ביישום שתי המידות מתיישוב היטב: האחת מצמצמת את המשמעות לתת-קבוצה, והשנייה בוררת בין משמעויות. השאלה כיצד עלינו לאתר את המידה הרלוונטית קשורה אף היא לשאלה הראשונה: אם ישנה עמימות בין שני פירושים אפשריים לכלל, כי אז עלינו להשתמש במידת 'כלל הצריך לפרט', ואם המונח ברור והפרט מצמצם אותו כי אז מתבקש שימוש במידת 'כלל ופרט' הרגילה.

¹⁰ אמנם ייתכן שיהיה כאן גם צמצום, שכן אם המשמעות יכולה להיות כל אחת משתי הקבוצות, צמצום מסתבר כי היא יכולה להיות גם האיחוד של שתיהן.

¹¹ במקרה זה אחת המשמעויות כוללת את השנייה, ולכן האיחוד ביניהן אינו יוצר משמעות אפשרית שלישית.

הערה מן הדוגמא בסוגיית חולין

רש"י על אתר מסביר לפי זה גם את הדוגמא השנייה בש"ס למידת 'כלל שהוא צריך לפרט', בסוגיית חולין פח ע"ב. הגמרא שם דנה בכיסוי הדם מהפסוק 'וכסהו בעפר'. הכלל הוא 'וכסהו', והפרט הוא 'בעפר'. ומסביר על כך רש"י, שהמונח כיסוי סובל הן את הפירוש כיסוי באמצעות כפיית כלי או כיסוי בדבר המתפזר. על כן הפרט מגלה שהכוונה היא למשמעות של דבר המתפזר. דרשה ב'כלל ופרט' היתה מובילה למיעוט של אבנים שחוקות וגיר וכדו' (=אלא מה שבפרט: רק עפר).

יש להעיר כי כאן שתי המשמעויות נראות כמו אלטרנטיבות שאינן מוציאות זו את זו. הפירוש יכול להיות או כלי או עפר או שניהם, והפרט ממעט את הכיסוי בכלי ומותיר רק כיסוי בעפר. אם כן, לכאורה זהו צמצום ולא בחירה בין שתי משמעויות. לא ברור מדוע זו אינה דרשה של 'כלל ופרט'?

נראה כי ההבדל הוא שהמונח 'כיסוי' יכול גם להתפרש רק ככיסוי בעפר ולא כיסוי בכלי (לעומת בכור שבכלל אינו יכול להתפרש רק כזכר, ולכן ברור שיש שם צמצום של המשמעות). על כן אין כאן בהכרח צמצום מן המשמעות המלאה, אלא יש כאן בחירה במשמעות אחת מתוך שתיים.

יש להעיר על כך בתרתי:

1. לא ברור מדוע באמת הפירוש שמציע רש"י למונח 'כיסוי' הוא נכון. ראינו שלפי רש"י כיסוי יכול להתפרש רק ככיסוי בעפר. האם באמת ניתן להבין 'כיסוי' ככיסוי בעפר בלבד ולא בכלי? לכאורה יש כאן צמצום ולא בחירה בין אפשרויות.

2. גם אם הפירוש של רש"י למונח 'כיסוי' הוא אפשרי, עדיין ייתכן שזהו צמצום, אלא שזה לא הכרחי. לשון אחר: ההכרעה של הגמרא לפי רש"י שיש כאן בחירה ולא צמצום, היא רק אפשרית אך לא הכרחית. הרי המונח 'כיסוי' יכול אמנם להתפרש רק ככיסוי בעפר (ואז מתרחשת כאן בחירה בין משמעויות) אולם הוא גם יכול להתפרש ככיסוי בכל דבר (ואז מתרחש כאן צמצום של המשמעות).

השאלה הראשונה נוגעת לפירוש מילולי בלשון המקרא, ולא ניכנס אליה כאן. לצורך הדיון נקבל את טענתו של רש"י כי זהו פירוש אפשרי. אולם לאור זאת עולה לכאורה מן השאלה השנייה כי די לנו בכך שהפירוש הסופי הוא פירוש אפשרי (ולא הכרחי) לכלל כדי להכריע כי יש להשתמש כאן במידת 'כלל הצריך לפרט' ולא במידת 'כלל ופרט'. קשה להניח שרש"י סובר כי זהו פירוש הכרחי למונח 'כיסוי'.¹² ועדיין צל"ע בזה.

¹² בנוסח דברי רש"י המובא בתוד"ה 'כיצד' בסוגיית בכורות נראה קצת שאכן שני הפירושים

הערת הראב"ד מסוגיית חולין

הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות מפרש את הצורך של הכלל והפרט באופן דומה לזה של רש"י (ייתכן שישנו הבדל מסוים, ואכ"מ). בסוף דבריו שם הוא מעיר כי הדרשה בסוגיית חולין היא לא רק 'כלל הצריך לפרט', כפי שכותבת הגמרא, אלא נדרשת שם גם מידת 'פרט הצריך לכלל'. את העובדה שהכלל זקוק לפרט כבר ראינו, שכן הפרט בוחר עבורנו את משמעות הכלל. הראב"ד מוסיף שגם הפרט זקוק לכלל, שכן אם היה כתוב רק 'ושפך את דמו בעפר' ללא 'וכסהו', לא היינו יודעים שעלינו לכסות את הדם.

הערה זו מעוררת את שאלה מדוע בכלל 'וכסהו' נחשב ככלל? בדוגמא בה עסקנו כאן, הכלל הוא 'כל הבכור', והמילה 'כל' מסמנת לנו שמדובר כאן בכלל. אולם לא ברור מדוע 'וכסהו' נחשב בכלל ככלל? לכאורה 'וכסהו' היא הפעולה הנדרשת, ו'בעפר' הוא החפץ שבו מתקיימת הפעולה. מדוע היחס ביניהם הוא כיחס שבין פרט לכלל? יש לציין כי שאלה זו קשה על הגמרא בחולין עצמה, ללא קשר להערת הראב"ד, שרק מחדדת זאת.

מסתבר כי יסוד הדברים נעוץ גם הוא ביחס בין שני הפירושים שביניהם אנו בוחרים. המילה 'וכיסהו' נחשבת ככלל בדיוק מפני שהיא סובלת שני פירושים שונים. על כן נותרת כאן עמימות, ולכן זה נחשב ככלל. המילה 'בעפר' נחשבת כפרט מפני שהיא בוררת רק את אחד מהם. נעיר כי המונח 'כלל' המופיע במידות הדרש 'כלל ופרט' ו'פרט וכלל' אינו יכול לקבל משמעות כזו, שהרי שם אין כל עמימות בפירוש המונח הכללי. על כן במקרים אלו הכלל יופיע תמיד באופן של ריבוי פיסה ולא באופן של ריבוי פירושים כמו במקרה שלנו כאן.

אם כן, העובדה שישנה עמימות בפירוש הכלל מופיעה בשני הקשרים: ראשית, היא מסייעת לנו לאפיין מופע מקראי כסוג של 'כלל'. שנית, היא מגדירה לנו שכאן יש ליישם את המידה 'כלל הצריך לפרט' ולא את המידה 'כלל ופרט' (ולכן גם מילה כזו יכולה לשמש כמילת כלל, מה שלא אפשרי במידות 'כלל ופרט' הרגילות).

הללו מוציאים זה את זה. מובאות שם שתי צורות של כיסוי: האחת באמצעות הנחת משהו מעל הדבר המכוסה, והשנייה באמצעות בלילת העפר בתוך הדם. למעשה היה עלינו לעיין בכל מהלך הסוגיא שם וגם בשאר דברי התוס' ביתר דקדוק, ואכ"מ.

נעיר כי הבחנה זו מציעה הבדל נוסף בין שתי המידות 'כלל ופרט' ו'כלל הצריך לפרט': ה'כלל' בשני המקרים יכול להיות שונה: מה שנחשב 'כלל' לעניין דרשות במידת 'כלל הצריך לפרט' לא ייחשב 'כלל' לעניין דרשות 'כלל ופרט' רגילות.

הסבר ליחס בין המידות

נותר לנו לבאר מדוע כאשר הכלל נצרך לפרט אנו לא דורשים 'כלל ופרט' אלא 'כלל הצריך לפרט'. הערנו כי לשם כך עלינו להבין מדוע בכלל נדרש הצירוף 'כלל פרט' באופן הרגיל, ואז אולי נוכל להבין מדוע יש לסייג את המידה הזו במקרים שיש צורך בין הכלל והפרט.

לאור היחס בין המידות הללו נראה שהדרשה של 'כלל ופרט' מבוססת על ייתור, או תמוהה אחרת כלשהי, בלשון המקרא. כאשר ישנו מופע של 'כלל ופרט' ישנה כאן תופעה מקראית אשר דורשת הסבר. הסבר זה ניתן באמצעות דרשה של 'כלל ופרט' שמטרתה להבהיר מדוע התורה נוקטת לשון תמוהה כזו. אם כן, המסקנה היא שדרשת 'כלל ופרט' היא אמנם מידה טכסטואלית, אולם היא מבוססת על קושי בפשט (לא כל המידות הן כאלו. ראה, למשל, בדף לפרשת פנחס).

הקושי עליו מבוססת דרשת 'כלל ופרט' יכול להיות ייתור, שהפרט מתפרט במקום שכבר נקבעה ההלכה לגבי הכלל כולו. ויכול להיות שיש כאן שינוי לשוני (שהתורה עוברת מלשון רבים ללשון יחיד באותו פסוק, או שהיא נוקטת לשון ריבוי כמו 'כל' באופן שאינו נצרך לפי הפשט).¹³

אם זהו שורש הדרשה של 'כלל ופרט', אזי כאשר ישנו צורך בפרט בכדי להבהיר את הכלל, אין כאן ייתור שדורש הסבר, ולכן לא דורשים במידת 'כלל ופרט'. במצב כזה אנו למעשה לא דורשים את המקרא כלל. אין צורך בדרשה שכן אין כאן קושי לפתור. מידת 'כלל הצריך לפרט' מורה לנו להותיר את הפירוש הפשוט לפסוק על מכונו, ולא לדרוש את הפסוק. כפי שכבר הערנו, מידות אלו הן מגבלות, או תת-מידות, של מידות ה'כלל ופרט' הרגילות.

¹³ מקרים שונים אלו מעמעמים את חדות ההבחנה אותה עשינו בתחילת הדברים, בין שני סוגים של מידות 'כלל ופרט' (תוכניות ולשוניות). הייתור מתחיל כבר הלשתייך לסוג המידות התוכניות, כמו 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד'.

תובנות מפרשת ראה

1. מידות 'כלל הצריך לפרט' ו'פרט הצריך לכלל' הן נדירות בספרות חז"ל. ככל שמצאנו הן מופיעות פעמיים, בסוגיות הבבלי בבכורות ובחולין.
2. שתי המידות הללו מבוססות על מופע לשוני של פרט וכלל, ולמעשה הן מהוות מיגבלה על מידות כלל ופרט. כאשר הכלל צריך לפרט אנו לא דורשים במידת 'כלל ופרט' וכן כאשר ה'פרט צריך לכלל' אנו לא דורשים במידת 'פרט וכלל'.
 3. על פי רש"י ההגיון שבכללים אלו הוא כזה: במצב של 'כלל ופרט' משמעותו תו של הכלל ברורה, הפרט שבא אחריו מצמצם אותה לתת-קבוצה קטנה יותר אשר מוכלת בה. לעומת זאת, ב'כלל הצריך לפרט', לדוגמא, זהו מצב של עמימות ביחס למשמעותו של הכלל עצמו. הכלל סובל שני פירושים שונים, והפרט הוא אשר קובע את מי משניהם עלינו לבחור. זה אינו בהכרח צמצום של קבוצה, אלא בחירה של אחת משתי קבוצות.
4. כאשר יש צורך בפרט בכדי להבהיר את הכלל, אין כאן ייתור שדורש הסבר (= מידות כלל ופרט), אלא אדרבא הייתור מונע דרשה על הכלל, והוא מהווה מגבלה (= תת מידה).

■ פרשת שופטים ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- האם ללא התורה היינו מוציאים ממון בעד אחד, או אולי בשלושה?
- האם עד אחד מחייב ממון או שבועה?
- מה מחייב שבועת מודה במקצת: ההודאה או חשש ההשתמטות?
- האם יש פירכות על 'קל וחומר' שאינן פורכות את ההכללה (=פירכות רלוונטיות)?
- על איזה 'קל וחומר' ניתן לפרוך פירכות רלוונטיות?
- האם 'קל וחומר' הוא מידה פורמלית או הגיונית?

מקורות מדרשיים לפרשת שופטים

לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר: (דברים יט, טו)

מה תלמוד לומר 'איש'? לעון אינו קם, קם הוא באשה להשיאה - דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר לעון אינו קם, קם הוא לשבועה. אמר רבי יוסי קל וחומר הדברים: ומה אם במקום שאין פיו מצטרף עם פי עד אחד למיתה הרי זה נשבע על פי עצמו מקום [שפיו] (שעד אחד) מצטרף עם פי עד אחד לממון אינו דין שיהא נשבע על פי [עצמו] (עד אחד). לאו, מה לנשבע על פי עצמו שכן משלם על פי עצמו ישבע על פי עד אחד שכן אין משלם על פי עד אחד, תלמוד לומר 'לכל עון' - לעון אינו קם אבל קם הוא לשבועה. (ספרי, דברים פסקא קפח)

א. שבועת עד אחד

מבוא

הפסוק המובא למעלה מלמד אותנו שעל פי ההלכה לכל צורך משפטי נדרשים שני עדים. כידוע לכלל זה ישנם כמה יוצאי דופן, שלכולם מספיק עד אחד: עדות אישה (=התרת אישה להינשא מחמת מיתת הבעל), חיוב שבועה, סוטה, עגלה ערופה (ראה רמב"ם הל' עדות רפ"ה), ואיסורין. ישנם הבדלים בין יוצאי הדופן: בסוטה, עגלה ערופה, איסורין ועדות אישה כל עד פסול כשר גם הוא (למעט מי שיש לגביו חשש שקר). אולם בעדות ממונית לחיוב שבועה נדרש עד אחד שהוא עד כשר, כזה שיכול להצטרף גם לעדות ממונות רגילה (ראה ברמב"ם שם). המדרש שהובא למעלה עוסק בשניים מיוצאי הדופן הללו: עדות אישה וחיוב שבועה.

לכאורה הפסוק הזה מכיל כמה מילים מיותרות. ניתן היה לכתוב רק את המילים "לא יקום עד אחד במשפט", והיינו יודעים שלכל צורך משפטי נדרשים שני עדים. על כן חז"ל בספרי כאן דורשים כל אחת מן המילים המיותרות: 'באיש', 'עוון' ו'חטאת'. על פי הספרי (וכן במקבילה בסוגיית שבועות מ ע"א), המילה 'עוון' באה ללמד כי דרישת התורה לשני עדים היא רק לעוון וחטאת (רש"י כאן: עונשי גוף וממון), אולם לשבועה די לנו בעד אחד. בתחילת המדרש ר' יהודה קושר את המילה 'עוון' למילה 'איש', ולומד שלצורך עדות אישה די לנו בעד אחד. הדיון המידותי שבמדרש מתחיל רק לאחר הצגת עמדות הפתיחה. ר' יוסי מביא נימוק לעמדתו מק"ו שהוא עצמו דוחה אותו, ולכן בסופו של חשבון נדרש הלימוד מהפסוק: 'לכל עוון' - ולא לשבועה. בפרק זה נתאר בקצרה את מהותו של חיוב השבועה, ובפרק הבא נשתמש בתיאור זה בכדי להבין את שיקול הק"ו של ר' יוסי.

נקודת המוצא: האם נדרש עד אחד או שלושה?

מן המפורסמות הוא כי רבותינו האחרונים דנים בשאלה האם חידוש התורה לפיו נדרשים שני עדים לכל צורך משפטי (להבדיל מאיסורים), הוא חידוש לחומרא או לקולא.¹ היה מקום לפרש את נקודת המוצא של התורה בשני אופנים סותרים: א. ללא הפסוק היינו מחייבים יותר משני עדים, והפסוק בא ללמדנו

¹ ראה לקט מראי מקומות, לר' אברהם יהודה רוס, 'עדות - האם גזרת הכתוב'.

קולא, שמספיקים לנו שניים. ב. ללא הפסוק היינו מסתפקים בעד אחד, והפסוק בא להחמיר ולדרוש שני עדים.

לכאורה מתוך המדרש נראה כי נקודת המוצא הנכונה היא השנייה: לכל צורך משפטי די בעד אחד, למעט אותם צרכים המנויים בפסוק. לכן, לשבועה או לעדות אישה, שאינם כלולים ב'לכל עוון ולכל חטאת', די בעד אחד. אם כן, נראה לכאורה כי המדרש הזה פושט את חקירת האחרונים.

אולם ניתוח זה הוא שטחי. אם אכן זו היתה נקודת המוצא, כי אז לא היה כל מקום למחלוקת התנאים שבמדרש. לכאורה, לכל צורך שלא מופיע בפסוק די לנו בעד אחד. מתוך ניסוח המחלוקת נראה כי התנאים תופסים את הלימוד הזה כמיעוט מיוחד, שהתורה באה ללמדנו שישנם צרכים מיוחדים שבהם מספיק לנו עד אחד. היא עושה זאת דרך הגבלת הדרישה לשני עדים רק למקרים של 'עוון וחטאת', וממילא נלמד שישנו צורך אחד שבו די בעד אחד. מחלוקת התנאים נסובה על השאלה מהו הצורך המיוחד אותו באה התורה למעט.

אמנם יש להעיר כי הפסוק הדורש שני עדים מופיע בתורה פעמיים (שתיהן בפרשתנו: יז, ו ; יט, טו). אם כן, בהחלט ייתכן שאחת הפעמים נדרשת בכדי ללמד את החומרא, ורק אחר כך בעלי המדרש מתייחסים לפעם השנייה כאל מיעוט מיוחד. אם כן, התפיסה השנייה עדיין אפשרית.

יתר על כן, לשון הפסוק עצמו כפשוטה (אמנם חז"ל דורשים זאת לצרכים שונים) מורה גם היא על התפיסה השנייה, שהרי התורה מצווה אותנו על 'שני עדים או שלושה עדים', ומשמע שמטרתה היא להוציא מנקודת מוצא של עד אחד. אם החידוש היה שצריך שני עדים אז התוספת של שלושה נראית לא במקומה.²

הבעייתיות וההבדל בין שני הפתרונות

שני התנאים מציעים שני פתרונות שונים למיעוט הזה: עדות אישה וחיוב שבועה. כבר כאן עולה בעיה, שכן כפי שכבר הזכרנו לפי רוב הראשונים עדות אישה אינה דורשת עד כשר ואילו חיוב שבועה כן. מעבר לכך, שני הפתרונות הללו הם בעייתיים מבחינות שונות. עדות אישה, לפי

² בעלי התפיסה הראשונה יאמרו כי בדיוק בגלל זה חז"ל דורשים את התוספת הזו, ולומדים ממנה הלכות מיוחדות, כגון להקיש שניים לשלושה, ללמוד שתרי כמאה, או שנמצא קרוב או פסול פוסל את כל הכת (ראה משנה מכות א, ז-ח ועוד). טיעון זה מעורר בכל עוזה את שאלת היחס בין פשט ודרש: האם סירוס של לשון המקרא נפתר באמצעות דרש, או שמא הפשט זוקק הסבר לעצמו. כבר עסקנו בכך בכמה מאמרים בעבר, ואכ"מ.

רוב הפוסקים (למעט משמעות הרמב"ם גירושין יב, טו ומקבילות - אמנם ראה דבריו בהל' עדות ה, ב) היא דין דרבנן, ומדאורייתא נדרשים שני עדים להתרת עגונה. אם כן, כיצד ניתן ללמוד אותו ממייעוט מפסוק בתורה?
 וגם לגבי חיוב השבועה ישנה בעיה. לא ברור מנין בכלל יודע הדרשן שיש בהלכה חיוב שבועה. מלשונו נראה כי ברור היה לו שיש חיוב שבועה על פי עדים, וכל השאלה היא רק בכמה עדים יש להטיל אותו. לפי ר' יוסי הפסוק הזה מלמד אותנו שבחיוב שבועה עלינו להסתפק בעד אחד. אם לא היינו יודעים בכלל על קיומו של חיוב שבועה בעדים (להבדיל משבועת שומרים או מודה במקצת), אז לא ניתן היה ללמוד אותו עצמו מכאן. אולם מנין בכלל יודע ר' יוסי שיש חיוב כזה בתורה?³

הקושי הזה מוביל אותנו שוב לכך שהפסוק שלפנינו אינו מיעוט רגיל. אין מדובר כאן בלימוד כמעט פשטי, לפיו החובה להשתמש בשני עדים מוטלת רק על 'עוון' ו'חטאת', וממילא מתמעטים כל שאר הדברים. כאן מדובר על ילפותא מיוחדת שכל עצמה אינה אלא לימוד על שבועת עד אחד. ייתכן שמסיבה זו ניתן ללמוד מכאן גם את עצם חיוב השבועה, שאם לא כן הפסוק הוא מיותר, וגם את העובדה שדי לנו עבורו בעד אחד.

מהות השבועה⁴

נקודה נוספת שעולה מתוך מהלך המדרש היא שחיוב השבועה הוא חיוב דומה באופיו לחיוב ממון. כאשר יש שני עדים הנתבע חייב לשלם לתובע ממון. ואילו כשיש רק עד אחד לטובת התובע, כי אז הנתבע חייב לתובע רק שבועה. כלומר יש חיובי ממון ויש חיובי שבועה, והם שני סוגי חיוב המוטלים על הנתבע: לחיוב ממון נדרשים שני עדים, ולחיוב שבועה מספיק עד אחד.

אולם תמונה זו גם היא שנויה במחלוקת הראשונים והאחרונים.⁵ יש מהם שהבינו כי העד האחד מטיל חיוב ממוני אלא שכאשר יש רק עד אחד אז גם

³ ברור ש'עדות אישה' שונה מבחינה זו. מצב בו בעלה של אישה נעלם ומת ונצרכת עדות להתירה, מוכתב על ידי המציאות. במצב כה מתעוררת השאלה: כמה עדים נדרוש בכדי להתירה. לכן ר' יהודה לומד שהתורה בפסוק הזה באה ללמד אותנו שדי בעד אחד למטרה זו.

⁴ לליקוט מקורות בעניין זה ראה בספר **פרי משה - בענייני שבועות ממון**, להרב משה מאיר סגל.

⁵ ראה **פרי משה ס' א**.

שבועה של הנתבע יכולה לפטור אותו מן החיוב הממוני. ויש שהבינו שהשבועה היא חיוב בפני עצמו, ולא רק אופן להיפטר מהממון. ההשלכה הפשוטה ביותר היא דין 'מתוך שאינו יכול להישבע משלם'. אם הנתבע אינו יכול להישבע מסיבה כלשהי, ברוב המקרים ההלכה מטילה עליו חיוב לשלם את הממון שנתבע ממנו. אם כן, לכאורה נראה מכאן כי השבועה היא רק דרך להיפטר מחיוב ממוני, ולא חיוב בפני עצמו. אולם יש מהפוסקים שהבינו זאת כסוג של קנס, בכדי לוודא שהנתבע לא יתחמק סתם משבועה.

יש שניסחו את השאלה הזו כשאלה לגבי אופיו של חיוב השבועה:⁶ האם זוהי חומרא או קולא. האם חידוש התורה שהנתבע צריך להישבע מיועד להוציא מהסברא שהנתבע היה נפטר בלא שבועה, או שמא ללא חידוש התורה היינו מחייבים את הנתבע לשלם, והתורה מחדשת שאם הוא נשבע שייפטר.

עוד דנו האחרונים לגבי מהות עדותו של עד אחד:⁷ האם עדותו של העד האחד נחשבת כמו שני עדים לעניין שבועה ("כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים", ראה יבמות פח ע"ב ומקבילות).⁸ או שמא העד האחד הוא עדות חלשה יותר על הממון, שמערערת את חזקת הנתבע, ולכן היא מחייבת אותו להישבע.

שאלה זו יכולה להיות (אם כי, לא בהכרח) קשורה לדיון הקודם: אם זו נאמנות גמורה, מסתבר שחיוב שבועה הוא חיוב עצמאי, ולגבי עד אחד הוא כמו שנים. אולם אם מדובר בערעור מוחזקות, כי אז עדות של עד אחד היא רק עדות חלשה לגבי הממון, והשבועה היא אופן להיפטר מחיוב הממון במצב כזה.

המדרש המקביל בסוגיית שבועות

כפי שכבר הזכרנו, גם בסוגיית הבבלי בשבועות מופיעה הדרשה שלנו (וכן בכתובות פז ע"ב), בנוסח הבא:

אמר רב נחמן בר יצחק אמר שמואל: לא שנו אלא בטענת מלוה והודאת לווה, אבל טענת מלוה והעדאת עד אחד, אפילו לא טענו אלא בפרוטה - חייב; מאי טעמא? דכתיב: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת", לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לשבועה, ותניא: כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון, עד אחד מחייבו שבועה.

⁶ ראה בפרי משה שם.

⁷ ראה פרי משה סי' י-יא.

⁸ נעיר כי קביעה זו מופיעה אך ורק בבבלי.

ישנם כמה הבדלים בין הנוסח הזה לנוסח ה**ספרי**:

ראשית, הדרשה מופיעה ללא חולק. שנית, היא נראית כמו דרשה אמוראית של רנב"י בשם שמואל, ולא דרשה תנאית כמו במקור שלנו. שלישית, הדרשה מוצגת כמו מיעוט רגיל, בו הדרשה לשני עדים היא רק לעוון וחטאת ולא לשבועה. לכן לא ייפלא שאין כאן חולק. כפי שראינו המחלוקת בספרי מצביעה על תפיסה שאין מדובר כאן במיעוט רגיל של הדרשה לשני עדים, אלא בילפותא מיוחדת לגבי המקרים החריגים. לכאורה התפיסה בבבלי היא ששני עדים זהו חידוש מיוחד של התורה, ולולא זה היינו מסתפקים בעד אחד. ממילא בכל המקרים שאינם 'עוון' או 'חטאת' אנו נותרים עם ההלכה המקורית ללא חידוש התורה. לכאן גם אין מקום למחלוקת ביחס למיעוט, ומסתבר שכל המקרים שאינם עוון או חטאת יתמעטו גם הם (אמנם עדות אישה לפי הבבלי אינה באה בחשבון, שכן דיותו (מלשון 'די') של עד אחד לגביה היא רק דין דרבנן).

הבדל נוסף הוא שמייד אחרי הדרשה הזו מופיע מקור תנאי מבריייתא שמלמד שבכל מקום ששניים מחייבים ממון אחד מחייב שבועה. מדוע אנו צריכים את המקור הזה?

במהלך הסוגיא נדרשת התוספת הזו, שכן מטרתו של רנב"י היא להוכיח ששבועת עד אחד מוטלת גם על תביעה של פרוטה (ולא צריך שתי כסף כמו בשבועת מודה במקצת). אולם מסתבר שהתוספת הזו גם פותרת את הבעיה עליה הצבענו למעלה: מנין לנו שבכלל יש חיוב שבועה שמוטל על ידי עדים? הבריייתא מלמדת אותנו על מסורת שעדים יכולים לחייב שבועה. כעת אנו יכולים לחזור לפסוק וללמוד את המיעוט שחיוב השבועה אינו בכלל 'עוון' או 'חטאת', ולכן לא נדרשים לגביו שני עדים. לולא היה לנו מקור שיש בכלל חיוב שבועה, קשה מאד היה ללמוד מן הפסוק שלפנינו שעד אחד מטיל חיוב שבועה.

ובאמת גם בסוגיית כתובות פז ע"ב מופיעה דרשתו של ר' יוסי ללא חולק, ומייד אחריה התוספת הזו (אמנם מקורה שם נראה אמוראי, שכן הלשון היא 'ואמר מר'). שם אין כל סיבה בסוגיא שדורשת את התוספת הזו. אם כן, מסתבר שהתוספת בשתי הסוגיות היא חלק מהדרשה עצמה. גם הבדל זה כנראה מעיד על כך שבבבלי הדרשה אינה מהווה ילפותא ייחודית לשבועה, אלא מיעוט רגיל של כל מה שאינו נכלל ב'עוון' או ב'חטאת'. לכן נדרש מקור נפרד לכך שיש בתורה חיוב שבועה בעדים, ואז ניתן למעט גם אותו מהפסוק שלנו.

בדרשתו של רנב"י בבבלי גם לא מופיע שיקול הק"ו שמעלה ר' יוסי אצלנו. ייתכן שגם ההבדל הזה קשור לנקודות עליהן עמדנו לעיל. מכיון שב**ספרי** לא מדובר במיעוט רגיל אלא בילפותא שכל עצמה לא באה אלא ללמד שבחיוב שבועה

מספיק עד אחד (ואולי גם את חיוב השבועה עצמו), אזי יש צורך בטיעון שיסביר מדוע בחרנו דווקא את המיעוט הזה (ולא עדות אישה למשל). במקור שבבלי אנו מקבלים את כל המיעוטים, ולכן אין צורך לנמק את בחירת המיעוט של חיוב שבועה דווקא. שיקול הק"ו הזה יידון בפרק הבא.

ב. השיקול של ר' יוסי: האם יש 'קל וחומר' פורמלי?

מבוא

בפרק הקודם עסקנו באופיה של שבועת עד אחד, כפי שהוא עולה מן המדרשים בספרי ובבבלי. ראינו שישנו כנראה הבדל בגישתם הבסיסית: לפי הבבלי המדרש הוא שיקול פשטי רגיל: חידוש התורה שדרושים שני עדים נאמר רק על מה שנכלל ב'עוון' ו'חטאת'. כל השאר מתמעט ונותר על הדין של עד אחד. לעומת זאת, לפי הספרי נראה שזוהי דרשה מיוחדת שמלמדת אותנו שיש בתורה חיוב של שבועה בעדים, ושנדרש לשם כך רק עד אחד. אין כאן מיעוט כללי של כל מה שאינו נכלל ב'עוון' ו'חטאת', אלא מיעוט ספציפי.

מסתבר שהמחלוקת הזו קשורה להבנות השונות שראינו בחיוב השבועה בעד אחד: לפי הספרי ברור שחיוב השבועה הוא חיוב עצמאי, ומטילים אותו כשיש עד אחד על הממון. לפי הבבלי יש מקום לתפיסה שהחיוב הבסיסי הוא חיוב ממוני, אלא שכאשר שיש רק עד אחד על הממון ניתן להיפטר מהחיוב באמצעות שבועה.

בפרק זה נעסוק בשיקול הקל וחומר שמעלה ר' יוסי, ונראה כיצד גם הוא משתלב במגמה הכללית של המדרש.

תיאור הקל וחומר

כאמור, ר' יוסי לומד בפסוק זה שהתורה רוצה למעט כאן את חיוב השבועה מן הדרשה לשני עדים. לכאורה יש כאן לימוד של מיעוט מפסוק, אולם הוא מביא לשם כך גם שיקול של ק"ו, שבסופו של דבר נדחה.

מהלך השיקול של ר' יוסי אינו ברור כלל ועיקר. אפילו הנוסח אינו ברור, וקשה להבין מיהו המלמד ומי הלמד. לכאורה הלמד הוא שבועת עד אחד, שכן לה אנו מחפשים מקור. המלמד הוא כנראה פיו (=הודאה). אולם הודאה כשלעצמה אינה מחייבת שבועה אלא אם היא מודה במקצת. לכן נראה שהמלמד הוא שבועת מודה במקצת. כעת לאחר שהבנו מיהו המלמד ומי הלמד, עלינו להבין את מהלך הק"ו עצמו.

ק"ו אמור להיות בנוי על בסיס חומרתו של הלמד לעומת המלמד. אולם הודאת פיו של אדם בדרך כלל חמורה (=חזקה) יותר מעד אחד, ואפילו משני עדים (הודאה כנגד שני עדים פוטרים מחייבת: "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי"). אם כן, כיצד נוכל לבצע ק"ו מהודאה החזקה לעדות של עד אחד שהיא חלשה הימנה?

השיקול של הק"ו מתחיל בכך שפיו חלש יותר שכן הוא אינו רלוונטי לחיובי מיתה. חומרתה של הודאת בעל דין היא רק לגבי ממון, אולם לגבי מיתה גם אם האדם עצמן מודה הוא נפטר שכן "אין אדם משים עצמו רשע" (ראה סנהדרין ט סוע"ב ומקבילות).

אם כן, שיקול הק"ו הוא כנראה כזה: הודאת פיו אינה מועילה לחייב מיתה. היא אף לא מועילה להצטרף לעד אחד ולחייב מיתה ביחד אתו, שכן לחיוב מיתה דרושים שני עדים. לעומת זאת, עד אחד כן מצטרף לעד אחר בכדי לחייב מיתה. אם כן, יוצא שעד אחד הוא חמור מהודאת פיו. כעת נוכל ללמוד משבועת מודה במקצת, שאם הודאתו מועילה לחייבו שבועה, כי אז עדות של עד אחד, שראינו כי היא חזקה יותר, ודאי צריכה לחייב שבועה.

הנוסח של הלימוד הוא בעייתי שכן מדובר על עד אחד שמצטרף לעד אחר לממון ולא למיתה, אולם נראה כי קשה להבין את השיקול לפי הנוסח המופיע ב**ספרי**. גם הדחייה של הק"ו אינה ברורה. נראה כי ניתן להבין אותה בשתי צורות (שאף אחת משתייהן אינה חלקה בנוסח ה**ספרי**):

1. פירכא של חוסר רלוונטיות. הודאה במקצת שמחייבת שבועה אינה פועלת ישירות. לא ההודאה היא המחייבת שבועה, אלא ההודאה על חלק מהממון מעלה הרהורים לגבי שאר הממון שנתבע, ועליו הנתבע חייב להישבע. אם כן, לא עוצמת ההודאה היא המחייבת, אלא החשד שמתעורר בגלל ההודאה במקצת. לכן אין מקום ללמוד שעד אחד יחייב שבועה מתוך העיקרון שעוצמת הראיה של עד אחד גבוהה מעוצמת הראיה שבהודאה.

2. פירכא על ההכללה של הק"ו. הודאה אינה בהכרח חלשה יותר מעד אחד, שהרי יש בה גם צד חומרה: היא מחייבת את המודה ממון כמו שני עדים, ואילו עד אחד אינו יכול לחייב ממון בשום מקרה.⁹

⁹ גם אם נבין שהעדות של העד מחייבת ממון והשבועה פוטרת אותו (ראה בפרק א), עדיין אין כאן חיוב מוני מלא כמו במקרה של הודאת בע"ד.

בעייתיות בשיקול הק"ו

בשני המקרים הללו ישנו ק"ו שאינו מובן. כללית עולה כאן הצעה לבצע ק"ו מהודאת פיו לעד אחד, על אף שהודאת פיו כלל אינה המחייב בשבועת מודה במקצת. מעבר לכך, הרי ההודאה היא על הסכום שאותו באמת צריך לשלם, ועל השאר אין כלל הודאה, שכן הנתבע מכחיש את שאר החוב. אמנם האפשרות הראשונה להבין את הדחייה אכן טוענת בדיוק את זה, אולם לא ברור כיצד בכלל רצו לבצע ק"ו כזה. לפי האפשרות השנייה בהבנת הפירכא, השיקול הזה נותר תקף גם למסקנה, אלא שיש פירכא אחרת שמראה שיש בהודאת פיו גם צד חמור יותר ולכן החומרה שמצאנו, על אף שהיא נכונה באופן עקרוני, אינה מספיקה לביצוע הק"ו. כיצד עלינו להבין את ההנחה שעומדת בבסיס ההכללה, לפיה חיוב השבועה במודה במקצת נגרם מהודאת פיו? קושי זה מוביל אותנו לק"ו דומה שמצאנו בסוגיית ר' חייא קמייתא, וכעת נעבור לדון בו.

סוגיית ר' חייא קמייתא¹⁰

כידוע, כאשר ראובן תובע את שמעון מאתיים והלה מודה לו במנה (או בכל חלק אחר, כך שנוותר בחוב המוכחש עוד שתי כסף), מתחייב שמעון להישבע על השאר. זוהי שבועת מודה במקצת, שהיא אחת משלוש שבועות התורה (שתי הנותרות הן: שבועת השומרים ושבועת עד אחד). מה הדין אם שמעון כופר בכל, ובאים שני עדים שמעידים על מנה מתוך המאתיים של התביעה? ר' חייא, בסוגיית ב"מ ג ע"א קובע שגם במקרה כזה תחול על שמעון חובת שבועה על השאר:

תני רבי חייא: מנה לי בידך והלה אומר: אין לך בידי כלום. והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז - נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר...
מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר - שלא תאמר: הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה, כדרבה. דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע - חזקה, אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכליה בעי דנכפריה, והא דלא כפריה - משום דאין אדם מעיז פניו, והאי בכליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי - אשתמוטי הוא

¹⁰ סוגיית זו קיבלה את השם הזה מפני שכדף לאחר מכן ישנה מימרא נוספת של ר' חייא ביחס לשבועת מודה במקצת, שפותחת גם היא דיון תלמודי ארוך (סוגיית 'הילך').

דקא מישתמט מיניה, סבר עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה. ואמר רחמנא: רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכליה. אבל העדאת עדים, דליכא למימר הכי - אימא לא, קא משמע לן קל וחומר.

ומאי קל וחומר? - ומה פיו שאין מחייבו ממון - מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון - אינו דין שמחייבין אותו שבועה. ופיו אין מחייבו ממון? והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי! - מאי ממון - קנס. ומה פיו שאין מחייבו קנס - מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס - אינו דין שמחייבין אותו שבועה. - מה לפיו - שכן מחייבו קרבן, תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קרבן!...

אלא, אתיא מעד אחד. ומה עד אחד שאין מחייבו ממון - מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון - אינו דין שמחייבין אותו שבועה. - מה לעד אחד - שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע. תאמר בעדים, שעל מה שכפר הוא נשבע!

אלא אמר רב פפא: אתי מגלגול שבועה דעד אחד: מה לגלגול שבועה דעד אחד שכן שבועה גורת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבי! - פיו יוכיח, מה לפיו - שכן אינו בהכחשה, עד אחד יוכיח, שישנו בהכחשה ומחייבו שבועה. מה לעד אחד - שכן על מה שמעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע! - פיו יוכיח, וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן - שעל ידי טענה וכפירה הן באין ונשבע, אף אני אביא עדים, שעל ידי טענה וכפירה הם באין - ונשבע...

ר' חייא לומד שעדות במקצת מחייבת שבועה מק"ו. הודאת פיו מחייבת שבועה מתוך הסברא של רבה, לפיה יש חשש שהמודה במקצת משקר ומפחית מהחוב רק בכדי לדחות את זמן הפירעון על החלק הנותר (אנו לא חוששים שמישהו ישקר מתוך רשעות, שכן יש לו חזקת כשרות וחזקת הממון שמצוי אצלו). חשש זה אינו קיים בהעדאת מקצת, שכן כאן הנתבע לא הודה במאומה, והעדים ודאי לא חשודים לשקר עבורו. אם כן, הסברא של שבועת מודה במקצת אינה קיימת בהעדאה במקצת, ולכן צריך ללמוד את חיוב השבועה בעדים מק"ו.

כבר כאן, עוד לפני שנפרט את הק"ו, אנו רואים שזהו מבנה בעייתי. החילוק בין סברת רבה בהודאה במקצת לבין העדאה במקצת הוא עצמו יכול להוות פירכא על כל ק"ו שיובא כעת. אם נרצה ללמוד מהודאה במקצת להעדאה במקצת, נוכל לדחות ולומר כך: מה להודאה במקצת שיש חשש שהוא רוצה רק להשתמט, משא"כ בהעדאה במקצת שאין חשש כזה.

מהו הק"ו: הצעה ראשונה

ההצעה הראשונה להסביר את הק"ו של ר' חייא היא הבאה: ומה פיו שאינו מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבים אותו ממון מחייבים אותו שבועה. לאחר מכן מתחיל דיון מדוע פיו אינו מחייב ממון, הרי הודאת בע"ד כמאה עדים. כאן אנו רואים שיקול דומה מאד לזה שפגשנו בספרי. נניח שפיו לא מחייב ממון, ולכן ההכללה שעדות חזקה מהודאת פיו תקפה. עדיין הק"ו הזה אינו תקף בגלל פירכת הרלוונטיות אותה הצגנו לעיל: הרי לא פיו הוא המחייב שבועה אלא סברתו של רבה מוצגת בגוף הדברים, והק"ו בא לפתור את הבעיה שאין לדמות העדאה להודאה לעניינה.

אמנם יש לציין שכאן הקושי פחות חד מהיבט אחר: הרי גם בעדים לא הם המחייבים אותו שבועה, שכן הם מעידים על המקצת שעליו לא נשבעים. כלומר העדאה והודאה במקצת הן סימטריות במובן זה. ועדיין לא ברור מדוע העובדה שהעדאה חזקה מהודאה יכולה להסביר שיהיה חיוב שבועה על השאר. ובפרט שהחשש של רבה שמחמתו נקבע חיוב השבועה כלל אינו קיים בהעדאה במקצת.

מהו הק"ו: הצעה שנייה

הגמרא מציעה שהק"ו של ר' חייא הוא מעד אחד לשני עדים. מכיון שעד אחד חלש יותר משני עדים אז ברור שאם הוא מחייב שבועה גם שני עדים יחייבו שבועה.¹¹

כאן כבר צץ הקושי הקודם: הרי בעד אחד העדות מחייבת שבועה, ואילו בהעדאה במקצת של שני עדים השבועה מוטלת על השאר, ולכן ברור שהיא אינה נובעת מן העדות.

בהחלט יש מקום להבין שזוהי גופא הדחייה אותה מעלה הגמרא כאן: שבעד אחד על מה שהוא מעיד הנתבע נשבע, משא"כ בהעדאת שני עדים במקצת שהוא נשבע על היתר. עדיין לא ברור מה היתה ההו"א של הגמרא, בדיוק כמו במדרש שלנו.

¹¹ אמנם לכאורה הצעה זו קשה מבחינת לשונו של ר' חייא, שהרי הוא קובע מפורשות שהק"ו הוא מהודאת פיו לעד אחד. אולם זה לא נכון. מה שר' חייא אמר הוא שלא ייתכן שהודאת פיו תהיה גדולה מהעדאת עדים (בגלל שסברת רבה שייכת רק בהודאה ולא בהעדאה), והראיה היא מק"ו. אין כוונתו לומר שהק"ו הוא מהודאה להעדאה, ולכן הגמרא מעלה כמה אפשרויות בהבנת הק"ו אליו מתכוין ר' חייא.

בסופו של דבר, הגמרא לומדת את חיוב השבועה בהעדאה במקצת, על ידי 'הצד השווה' מעד אחד ופיו.

קל וחומר פורמלי

הקשיים אותם העלינו, הן במדרש שלנו והן בסוגיית ר' חייא קמייתא, מבוססים על ההנחה שהקל וחומר צריך להיות מבוסס על סברא הגיונית. אם לא ההודאה מחייבת את השבועה, אז גורם אחר, גם אם הוא חזק יותר מהודאה, אינו בהכרח מחייב שבועה.

אולם האם באמת קל וחומר הוא מידה הגיונית? לכאורה כל הדוגמאות הללו מעידות שיש קל וחומר שהוא מידה פורמלית טהורה. קל וחומר פורמלי פועל כך:¹²

- הנחה א (קטנה/פרטית): מצאנו הלכה X בנושא A.
 - הנחה ב (גדולה/כוללת): ניתן להוכיח בהכללה (בדרך כלל מתוך קיומה של הלכה Y ב-B ולא ב-A) שנושא B חמור מנושא A.
 - מסקנה: הלכה X צריכה לחול גם על נושא B.
- פירכות פורמליות יכולות לטפל אך ורק בהכללה. אם נמצא הלכה חמורה Z שקיימת בנושא A ולא ב-B, אז הוכחנו שישנה חומרא ב-A לעומת B, ולכן ההכללה אינה תקפה.

מה בדבר פירכות רלוונטיות (יו"ד בשורוק)? בקל וחומר פורמלי לא תהיינה פירכות רלוונטיות, שכן אנו לא מניחים קשר של רלוונטיות בין הלמד למלמד. ההנחה שחייב להיות קשר רלוונטיות בין הלמד למלמד היא אשר הובילה אותנו לקשיים שהעלינו עד כה, ולכן מסקנתנו היא שקל וחומר פורמלי אינו מניח רלוונטיות. ממילא הוכחה בדבר חוסר קשר רלוונטיות אינה פורכת את הק"ו. ובדוגמא שלנו, העובדה שחיוב השבועה בהודאה במקצת לא נגרם מההודאה לא תדחה את הקל וחומר הפורמלי, שכן היא אינה פוגעת בהכללה שהעדאה במקצת או עד אחד, חמורים ממודה במקצת. המסקנה היא שאם אכן הק"ו במדרש ה**ספרי** הוא פורמלי, אזי הפירכא שמועלית כנגדו היא פירכא 2 ולא 1 (בסימון דלעיל), שכן פירכא 1 היא פירכא של חוסר רלוונטיות, ופירכא כזו אינה יכולה לתקוף ק"ו פורמלי.

¹² השווה לניתוח הקל וחומר שמוצג בדף לפרשת נח.

האם אכן קל וחומר היא מידה פורמלית?

בדף לפרשת שמיני ראינו שהרלוונטיות של הפרמטרים היא כן חשובה במידת הק"ו. מכאן שקל וחומר אינו מידה פורמלית גרידא, אלא מידה הגיונית. אמנם ישנה אפשרות שבהלכה ישנם שני סוגי ק"ו: פורמלי והגיוני. אולם אם נצליח להעמיד את הקלים וחמורים אותם פגשנו כאן על בסיס הגיוני, כי אז נוכל להיצמד לשכל הישר אשר קולט את הק"ו כמידה הגיונית, ולא כמידה טכנית-פורמלית גרידא.

הבנה הגיונית של הק"ו של ר' חייא קמייתא

סוגיית ר' חייא קמייתא היא מן הסוגיות החמורות, ולא נוכל להיכנס לפרטיה כאן. על כן נצביע על הכיוון בו ניתן ללכת בכדי להבין את הק"ו של ר' חייא באופן הגיוני.

כמה אחרונים (ראה, למשל, **בנחלת דוד** שם)¹³ העירו שהק"ו של ר' חייא קמייתא מבוסס על ההבנה ששבועת מודה במקצת אינה נובעת מן החשש של רבה (השתמטות). החשש של רבה נועד רק להסביר מדוע הנתבע לא ייפטר מן השבועה ומהממון, מדין משיב אבידה או מיגו (ראה ברש"י ותוס' ב"מ ג סוע"א). חיוב השבועה הבסיסי עצמו נובע מכך שמן ההודאה או ההעדאה נוצר מצב בו יש לתובע דררא דממונא (=שייכות, או זיקה לממון). לשון אחר: ההודאה או ההעדאה יוצרות מצב בו ברור שיש חוב של הנתבע כלפי התובע, ולכן כעת הנתבע מצוי בעמדה מתגוננת בה הוא מנסה לטעון שהחוב הוא נמוך ממה שטוען התובע. לכן חלה חובת שבועה על הנתבע.

לפי הבנה זו ברור גם שהעובדה שסברתו של רבה אינה שייכת בהעדאה במקצת לא תהווה פירכא על הק"ו. ראינו כי סברא זו אינה הבסיס לחיוב השבועה עצמו אלא רק סילוק מונע להיווצרות החיוב. הק"ו מלמד אותנו שיש חיוב שבועה גם במקרה של העדאה במקצת. כאן לא עולה כלל השאלה של מיגו או משיב אבידה, ולכן אין מקום לפטור את הנתבע משבועה. ממילא אין כאן גם צורך בסברתו של

¹³ ראה גם במאמרו של מ. אברהם, 'שני סוגי מה מהצד – הבנייה מושגית', **מישרים** ב, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשסג. בנספח שם מבואר שכמה (ואולי כל) שבועות התורה הן מאותו סוג: שבועות המתגוננים.

למעשה, המנגנון של הבנייה מושגית המוגדר שם, רלוונטי גם לר' חייא. השבועה שלו היא הבנייה של עדות עם מודה במקצת. היחס בין הבנייה מושגית לבין 'מה הצד' (שזהו הלימוד של ר' חייא למסקנת הסוגיא בב"מ) נדון שם בהרחבה.

רבה שמנטרלת את המיגו. במישור הבסיסי הזה ההקבלה בין העדאה במקצת לבין הודאה במקצת היא שלימה והגיונית, ולא רק פורמלית גרידא. אם כן, הק"ו מהודאת פיו לעדים הוא מאד מובן. אם הודאת פיו החלשה יוצרת וודאות בקיומו של חוב, אזי העדאת עדים ודאי שתיצור וודאות כזו. כאן התלות בעוצמת הראיה היא ברורה, והק"ו הוא הגיוני לגמרי.

הק"ו מעד אחד להעדאה במקצת של שני עדים גם הוא יכול להיות מובן בדרך זו. אלו הם שני מנגנונים אשר יוצרים חובת התגוננות על הנתבע, ולכן מביאים אותו לידי חיוב שבועה. לכן, אם שני עדים חזקים מעד אחד, אז ניתן לבצע ק"ו הגיוני ביניהם.

נעיר כי מסתבר להבין כך את חיוב שבועת מודה במקצת, אך ורק על בסיס התפיסה שחיוב השבועה אינו מהווה פטור מחיוב ממון, אלא חיוב בפני עצמו. לא סביר שהדררא דממונא שנוצרה מן ההודאה מספיקה כדי ליצור חיוב ממוני. אמנם לגבי שבועת עד אחד יש עדיין מקום לדון, שכן ייתכן שעדותו מספיקה כדי לחייב ממון אלא אם הנתבע יישבע. עד אחד אינו רק יצירת דררא דממונא אלא ראייה ממשית נגד הנתבע. אמנם לעיל הצענו כיוון דומה גם בהבנה השנייה של הק"ו של ר' חייא, ולפי זה גם שבועת עד אחד היא מאותו טיפוס כמו שבועת מודה במקצת.

הבנה הגיונית של הק"ו בספרי

בספרי הק"ו נעשה מהודאת פיו לעד אחד. אם אכן ההבנה אותה הצענו בק"ו השני של ר' חייא נכונה, כי אז גם עדותו של עד אחד אינה מהווה ראייה להוציא ממון מהנתבע, אלא רק מטילה חיוב שבועה. לפי זה מסתבר שניתן גם לעשות ק"ו מעד אחד לשני עדים שמעידים על מקצת. בשני המצבים נוצר דררא דממונא, והק"ו מוכיח שבעד אחד הכוח הוא חזק מזה של הודאה במקצת, ולכן גם בעדות עד אחד צריך להיווצר חיוב שבועה.

בנקודה זו אנו חוזרים למסקנת הפרק הראשון שלנו, לפיה **הספרי** אכן סובר שעדות העד האחד מטילה חיוב שבועה. לפי **הספרי** חיוב השבועה הוא חיוב עצמאי ולא רק אופן להיפטר מחיוב הממון. כעת אנו רואים שלפי תפיסה זו ניתן גם להבין את הקל וחומר בצורה הגיונית, ואין כלל צורך להגיע לכך שזוהי מידה טכנית-פורמלית ללא סברא בבסיסה.

לסיום נציין כי יש מן המפרשים בסוגיית ר' חייא שאכן נוטים להסביר את הק"ו כמידה פורמלית. ייתכן שזה נובע מתפיסה שסברת רבה היא אכן הבסיס היסודי לחיוב שבועת מודה במקצת, שלא כמו רש"י ותוס'. לפי גישה זו יש חשש שהנתבע

חייב ממון ואנו מטילים עליו חיוב שבועה כדי להוכיח שהוא אינו משתמט ומנסה לדחות את הפירעון. לעניין זה ראה גם בהגדת **מבית לוי** (בריסק),¹⁴ בפירוש על הפיוט 'אחד מי יודע', בחלק של שלושה עשר מדיא, שם מובא שהקל וחומר אינו מידה הגיונית אלא שיקול פורמלי (כצפוי בתפיסה הבריסקאית). על הראיות המובאות שם לא נדון כאן, ורק נפנה את הקורא לדף בפרשת בראשית שדן באחת הדוגמאות לק"ו שעשו הדשאים בבריאת העולם, אשר מובאת שם כראיה לכך שהק"ו היא מידה פורמלית, ולדין שערכנו בדף לפרשת שמיני.

¹⁴ מנחם מענדיל גערליץ (עורך), אורייתא, ירושלים תשמג. תודתנו לר' יהודה, מקוראינו הנאמנים, שהפנה את תשומת ליבנו למקור זה בתגובתו לדף לפרשת שמיני.

תובנות מפרשת שופטים

1. קל וחומר פורמלי פועל כך:
הנחה א' (קטנה/פרטית): מצאנו הלכה X בנושא A.
הנחה ב' (גדולה/כוללת): ניתן להוכיח בהכללה (בדרך כלל מתוך קיומה של
הלכה Y ב-B ולא ב-A) שנושא B חמור מנושא A.
מסקנה - הלכה X צריכה לחול גם על נושא B.
2. פירכה פורמלית מטפלת אך ורק בהכללה. אם נמצא הלכה חמורה Z שקיימת
בנושא A ולא ב-B, אזי הוכחנו שישנה חומרא ב-A לעומת B ולכן ההכללה
אינה תקפה.
3. אם קל וחומר פורמלי אינו מניח רלוונטיות (= קשר רלוונטי בין המלמד
ללמד), ממילא הוכחה בדבר חוסר קשר רלוונטי אינה פורכת את הק"ו.
4. כאשר הק"ו מניח הנחות רלוונטיות, הק"ו אינו מהווה מידה פורמלית גרידה
אלא מידה הגיונית. בהלכה מצויים שני סוגי הק"ו הללו (פורמלי והגיוני).

■ פרשת כי תצא ■

המידות הנדונות

- קל וחומר.
- חומר וקל.
- מכלל הן אתה שומע לאו.

מתוך המאמר

- מה בין 'קל וחומר' ל'חומר וקל'?
- האם יש אסימטריה בין איסורים לבין היתרים?
- האם יש איסור על ביאת פנויה?
- מהו 'קדש'?
- עוד על 'מכלל הן אתה שומע לאו' כמידת דרש.
- על ייתור תוכני וייתור מילולי בתורה.
- האם ישנן דרגות חופש מיותרות בבריאה? ובתורה?

מקורות מדרשיים לפרשת כי תצא

לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל: (דברים כג, יח)

לא תהיה קדשה מבנות ישראל, אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות שהיה בדין ומה אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו בישראל או חלוף אם קדש חמור אי אתה מוזהר עליו באומות קדשה קלה אינו דין שלא תהא מוזהר עליה באומות מה תלמוד לומר קדש צריך לאמרו שאילו נאמר קדשה ולא נאמר קדש הייתי אומר אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו באומות תלמוד לומר לא תהיה קדשה מבנות ישראל אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות. [דבר אחר לא תהיה קדשה] זו אזהרה למופנה שנאמר (בראש' לח כא) לא היתה בזה קדשה. (ספרי דברים, פיסקא רס)¹

¹ ראה גם ילקוט שמעוני, כי-תצא, רמז תתקלד.

א. איסור 'קדש' ו'קדשה' בישראל ובאומות

מבוא: איסורי קדש וקדשה

הפסוק המובא למעלה אוסר קדש וקדשה בישראל. חי"ל מבינים מכאן שהאיסור הוא רק באדם מישראל ולא במישהו משאר האומות. עצם משמעותם של המונחים 'קדש' ו'קדשה' אינה ברורה מתוך הפסוק. במדרשים שונים מופיעות פרשנויות שונות לפסוק זה, מהן מבינות כי הוא עוסק במשכב זכר, משכב בהמה ועוד.

ואכן גם בפוסקים הדעות בעניין זה חלוקות. הרמב"ם והנמשכים אחריו (ראה, למשל, בחינוך מצוות רט ותק"ע) מבינים שהאיסור של קדשה הוא איסור לאו על ביאת פנויה. בלאו שנ"ה הרמב"ם מגדיר את האיסור של קדשה כאיסור לבוא על אישה בלא כתובה ובלא קידושין. בלאו ש"נ הרמב"ם מונה איסור (מסוף פרשת אחרי-מות) על משכב זכור, וכותב שהאזהרה הזו נכפלה בפסוק "לא יהיה קדש". הוא אינו מונה את האיסור הזה בפני עצמו, שכן כפי שהוא עצמו קובע בשורש התשיעי אין למנות שני לאוין בעלי תוכן חופף.

החינוך שם מביא שיטה אחרת בשם התרגום, ואכ"מ. הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, לאו שנ"ה, ובהשגותיו לשורש ה של הרמב"ם (עמ' קטז-קכ במהדורת פרנקל), וכן בפירושו לתורה בפרשתנו ובפרשת אחרי-מות, חולק על הרמב"ם בהבנת האיסורים הללו (דבריו הובאו גם בחינוך). ישנם הבדלים בין המקורות השונים ברמב"ן, ונתאר כאן את העולה מהם במקובץ. הרמב"ן סובר שהאיסור על קדשה הוא מצווה על בי"ד למנוע בעילת מי שאין קידושין תופסים בה, וכן למנוע שיהיה מישהו מישראל מזומן לזנות, נקבה מזומנת לזנות רגילה וזכר מזומן לזנות רגילה או למשכב זכר. לפי הרמב"ן האיסור אינו על המעורבים במעשה הזנות, וגם אינו קשור למעשה עצמו. האיסור הוא על עצם קיומו של מצב מתמשך שמישהו/י מישראל מזומן/ת לזנות.²

הרמב"ן כותב שהמצב הזה צריך להימנע מפני שהוא עלול להביא לביאה על עריות. כאשר אדם מזומן לזנות, אין שליטה עם מי הוא מקיים יחסי אישות, ולכן יכול להיות בכך איסור ערווה. מעבר לכך, מתוך מצב כזה יכולים להיווצר נישואי

² הרמב"ן מגדיר זאת כחובה על בי"ד למנוע את המצב של הזמנה לזנות. אולם אם זוהי חובה אז מדובר כאן במצוות עשה ולא בלאו. מסתבר שהמצב של הזמנה לזנות מוגדר כמצב אסור, כלומר כלאו. אמנם הנמען של הלאו הוא הבי"ד ולא המזומן עצמו. וקצת צ"ע בנקודה זו.

קרובים שאינם יודעים זה על זה. אותה אישה יכולה להרות לאדם כלשהו כאשר ייחוסו של הצאצא אינו ידוע, וכך יכול להיווצר מצב שהוא יישא את אחותו וכדו'.

משמעות המילה 'קדש'

כאמור, הרמב"ן מבין שהאיסור על קדש הוא חובה על ב"ד למנוע מישהו שיהיה מזומן לזנות. לפי זה 'קדש' הוא לשון הזמנה. ואכן כך הוא מביא מכמה מקורות מקראיים, וכן מראב"ע ומרד"ק שפירשו כן. וכן מצאנו במדרש אגדה (בובר) דברים פכ"ג ד"ה 'לא יהיה':

לא תהיה קדשה. שלא תהיה פנויה שתקדיש את הארץ לדעת שכל מי שהוא רוצה לבוא על האשה ישכב עמה. ולא יגע בעריות כדרך שהגוים עושים. וכן לא יהיה קדש. שלא יהא זכר מקדיש עצמו למשכב זכור כדרך שהגוים עושים: ואין קדש אלא לשון זימן, שנאמר התקדשו למחר (במדבר יא ח).

אם כן, ההגדרה של 'קדש' היא מישהו המזומן לזנות. נעיר כאן כי גם בשיטת הרמב"ם יש כמה וכמה מפרשים שהבינו כי כוונתו היא לאסור מדין קדש או קדשה רק מצב בו מישהו מזומן לזנות, ולא ביאה מקרית בהצנע (ראה כס"מ נערה בתולה פ"ב הי"ז, חי' מהרי"ט על הרי"ף תחילת קידושין, ובביאור הגר"א אהע"ז סי' כו סק"ח). אמנם הדברים דחוקים מאד בלשונו בספר **המצוות**, שם נראה כי כל מי שבא על אישה ללא כתובה וקידושין עבר על לאו זה. בכל אופן, אין לזהות את שיטת הרמב"ם עם שיטת הרמב"ן, שכן לפי הרמב"ם האיסור הוא על המעורבים במעשה עצמו ולא על ב"ד, ולשיטתו ברור שצריך להתקיים המעשה כדי שיוגדר כאן איסור.

הרמב"ן בפירושו לפסוק שלנו מעלה פירוש נוסף ללשון 'קדש', והוא משורש קדושה. שכל הפורש מן הזנות נקרא קדוש, ולכן המתחבר לזנות נקרא קדש.³ לפי הפירוש הפשוט בשיטת הרמב"ם, לפיו אין צורך בהזמנה לזנות בכדי לעבור על האיסור, כנראה עלינו לפרש את המונח הזה כהצעת הרמב"ן.

שיטת המדרש שלנו

הרמב"ן עצמו (בשורשים ובפירושו לפסוק בפרשתנו) מביא את המדרש שלנו, ומוכיח ממנו כשיטתו. המדרש קובע שאיסור זה אינו קיים באומות, אולם איסור

³ עיין שם כמה דוגמאות בלשון הקודש להיפוכי משמעות כאלה, כמו לשרש ולהשריש ועוד.

משכב זכור קיים בהחלט גם בגויים (אשר נסקלים עליו).⁴ אמנם גם לפי הרמב"ן איסור קדש מדבר על משכב זכור שאסור בגויים, אולם לשיטתו זוהי חובה על בי"ד למנוע מצב של הזמנה לזנות, וחובה כזו קיימת רק בישראל ולא באומות.⁵ נעיר כי שיטת הרמב"ם באמת קשה מאד. אם אכן איסור קדש הוא על משכב זכור, ברור שזה אסור גם בגויים. פתרון שיאמר שהמדרש הזה אינו נפסק להלכה ברמב"ם לא יענה על המצוקה הזו, שכן המיעוט של גויים מהאיסור הזה הוא מפורש בפסוק ('בבני ישראל'). אם כן, לא רק המדרש אלא גם הפסוק עצמו מורה נגד פירושו של הרמב"ם.⁶ ניתן להביא שתי ראיות נוספות לכך ששיטת המדרש שלנו היא כרמב"ן, ודלא כרמב"ם:

1. ישנו קושי נוסף במדרש, והוא שאיסור משכב זכור הוא בכרת וסקילה, ואילו איסור ביאת פנויה (או מזומנת) הוא לכל היותר לאו. אם כן, כיצד ניתן ללמוד קדש בישראל בק"ו מקדשה?⁷ לפי שיטת הרמב"ן נראה שזה אינו קשה, שכן האיסור הוא על בי"ד למנוע מצב של מזומן לכך, ולא מדובר באיסור על מעשה הזנות עצמו. הק"ו מלמד שיש חובה על בי"ד למנוע מצב של מזומנים לזנות.
 2. עוד קשה לפי פירוש הרמב"ם, כיצד המדרש מציע שנלמד בק"ו את האיסורים הללו זה מזה, הרי אין עונשין מן הדין? ושוב, לפי שיטת הרמב"ן הדבר מתיישב, שכן לא מדובר על עבירות שמוטל עליהן עונש, אלא על החובה של בי"ד למנוע מצב של מזומנות לזנות.
- המסקנה היא כי בכל אופן נראה שמדרש זה מתפרש כשיטת הרמב"ן, שיסוד האיסור הוא על ההזמנה לזנות, וכפי שראינו במדרש **אגדה** לעיל.

⁴ מן הקביעה במדרש שקדש חמור מקדשה הרמב"ן מוכיח נגד שיטת התרגום. מאותה קביעה עצמה הרמב"ן לומד שהאיסור על קדש אינו רק להיות מזומן לזנות רגילה, שאם לא כן מדוע איסור זה חמור מאיסור קדשה? על כן מוכח שהאיסור של קדש כולל גם להיות מזומן למשכב זכור, וזה ודאי חמור יותר מביאת פנויה.

⁵ אמנם יש מקום לדון האם יש חובה על בי"ד למנוע מצב של הזמנה למשכב זכור עם גוי. לכאורה ההגדרה שבפסוק היא שלא יהיה אדם מזומן לזנות מישראל, ומשמע שמזומן גוי מותר. מאידך, מלשון הרמב"ן משתמע קצת שאנו לא דואגים לגויים, אולם גוי שמזומן לזנות עם יהודים יש על בי"ד חובה למנוע זאת.

⁶ ולפי המפרשים הנ"ל שמסבירים כי גם לשיטת הרמב"ם מדובר רק במזומן, אפשר להבין שהזמנה למשכב זכור אינה אסורה בגויים. אולם כבר הערנו שאין זה פשט לשון הרמב"ם.

⁷ במלבי"ם על אתר מסביר כך את נוסח המדרש כפי שהוא מופיע אצלו, ע"ש.

המבנה היסודי של המדרש

ישנה בחז"ל משפחה שלימה של מדרשים בעלי אותו מבנה כמו המדרש הזה. בכל המקרים הללו מופיעים בתורה שני ציוויים, או שתי דוגמאות לציווי כלשהו, שניתן ללמוד את האחת מתוך השנייה (בדרך כלל בק"ו). במצב כזה אחת הדוגמאות היא מיותרת, ועלינו לחפש מדוע בכל זאת היא נכתבה בתורה. כלומר יש לבחון מה היא מלמדת אותנו מעבר לפשט הפשוט (=לפיו היא מהווה דוגמא נוספת לציווי).

דוגמא אחת מיני רבות למדרש כזה מצוי **במכילתא** משפטים אשר דנה באיסור לפתוח ולכרות בור ברה"ר, ובחיוב לשלם על נזק שהוא גרם. **המכילתא** כותבת כך (פרשה יא, ד"ה 'וכי יפתח'. מובאת גם בתוד"ה 'ולא זה' ב"ק ב ע"א):

ד"א וכי יפתח איש אין לי אלא פותח, כורה מנין, ת"ל או כי יכרה איש, עד שלא יאמר יש לי בדין, אם הפותח חייב הכורה לא כל שכן, הא אם אמרת כן ענשת מן הדין, לכך נאמר או כי יכרה, ללמדך שאין עונשין מן הדין.

אם אדם שפתח בור חייב לשלם, אזי פשיטא שמי שכרה את הבור חייב גם הוא לשלם. אם כן, הקביעה על הכורה היא מיותרת, ולכן ברור שהיא מיועדת ללמד אותנו משהו אחר מעבר לפשט הפשוט (=החובה שלי לשלם על נזקי בור שכריתי). במקרה זה הייתור מלמד אותנו עיקרון הלכתי כללי שגם בממון לא עונשין מן הדין.

המדרש שלנו מניח כי הכפילות של 'קדש' ו'קדשה' מכילה ייתור, ולכן ברור שאחת הדוגמאות נועדה ללמד אותנו הלכה נוספת. ההנחה היא שהקדשה קלה מן הקדש, ולכן ברור שהקדש הוא מיותר, ועלינו לחפש מה הוא מלמד אותנו.

מדוע קדש חמור יותר מקדשה?

ראשית, עלינו לשאול את עצמנו מדוע חז"ל מניחים שקדש הוא חמור יותר מקדשה? בדוגמא של כריית בור ברה"ר התשובה לכך היא פשוטה: כל כרייה מכילה בתוכה בפועל גם פתיחה, ולכן ברור שאם חייבים על הפתיחה חייבים גם על הכרייה. בעבר הבאנו את הק"ו הזה כדוגמא לסוג הק"ו הקרוי בספרות הכללים 'בכלל מאתים מנה'. אולם לגבי קדש וקדשה אין יחס פשוט מסוג זה ביניהם. כאמור, הק"ו מקדשה לקדש אינו מסוג 'בכלל מאתים מנה', אולם הוא גם אינו ק"ו מידותי (=ק"ו שנסמך על הכללה משני נתונים דיניים לגבי קדש וקדשה. ראה בדף לפרשת נח). ברור שמדובר כאן על ק"ו שמבוסס על סברא.⁸

⁸ ראה בדף לפרשת נח (וכן בפרשת שמיני ועוד) על שלושת סוגי הק"ו הללו.

אולם מהי אותה סברא? מדוע קדש חמור מקדשה? אם מדובר בקדש שמוזמן לזנות רגילה, כי אז ניתן היה לחשוב שקדש יכול לפגוש באשת איש, ואז תתקיים עבירת עריות, בעוד שקדשה פנויה גם אם היא פוגשת בגבר נשוי אין כאן איסור ערווה. אולם לפי הפירוש שהבאנו למעלה, הקדש מיועד למשכב זכור, ולכן לא זהו הבסיס לחומרה שבו.⁹ אולם ייתכן שזוהי גופא חומרנו של הקדש, שיחס האישות שהוא מוזמן לו הוא יחס של משכב זכור, בעוד שקדשה מזומנת ליחס אישות שאינו כרוך באיסורי ערווה.

מהלך המדרש בספרי

המדרש בספרי מתחיל בקביעה שקדש וקדשה אסורים רק בישראל ולא באומות.¹⁰ לאחר מכן מוצג מהלך כפול, אשר מבוסס על היחס שקדש חמור מקדשה: בישראל די היה לכתוב שקדשה אסורה, והיינו לומדים בקל וחומר שגם קדש אסור. ובאומות די היה לכתוב שקדש מותר,¹¹ ואז היינו לומדים בחומר וקל (=אם החמור הותר אז הקל לא כ"ש)¹² שגם קדשה מותרת בהם. לאור הדברים הללו ברור כי לא נוכל לאמץ פתרון שהכפילות מיועדת ללמד משהו על ההיתר בגויים ולא על האיסור ביהודים. אם כן, כעת נראה שהקושי קיים הן לגבי קדש והם לגבי קדשה. האחד מיותר לגבי ישראל, והשני לגבי הגויים.

⁹ כבר הזכרנו כי הרמב"ן הביא את הראיה לכך ש'קדש' הוא מי שמוזמן למשכב זכור מן העובדה שהמדרש מתייחס אליו כחמור מ'קדשה'. נראה כי הוא אינו רואה חומרה יתירה באיש שמוזמן לזנות רגילה לעומת קדשה.

¹⁰ יש לדון מדוע בכלל נצרכת ילפותא מיוחדת ללמד שלא לאסור איסור כלשהו באומות העולם. לכאורה כל ציווי התורה נאמרו לישראל ולא לאומות, פרט לשבע המצוות שלהם. מסתבר שהכוונה היא לומר שאין איסור על גויים להיות מזומנים לזנות עם ישראל. לאיסור כזה, אם הוא היה קיים, היתה יכולה להיות השלכה הלכתית על ישראל, ולכן לולא חידוש התורה היה מקום לחשוב שיהיה איסור כזה. אם אכן זהו הפירוש, אז נפשט הספק שהעלינו בהערה 6 לעיל. כך משמע גם מהנוסח של הספרי כפי שהוא מופיע במלבי"ם. לפי הרמב"ן החובה היא על בית דין מישראל, והפסוק מלמד שאין חובה למנוע זימון של גוי לזנות עם ישראל. אם כן, לשיטת הרמב"ן זוהי מצווה הפונה ליהודים.

¹¹ לכאורה הכוונה היא שהיה עלינו לכתוב את הפסוק כך: "לא תהיה קדשה, ולא יהיה קדש בבני ישראל". כלומר היחס לגויים פותר את ההזכרה של קדש וקדשה, אולם עדיין הוא מותר ייתור אחד של 'בבני ישראל' אחרי האיסור על קדשה. ראה בפ"ב בהמשך דברינו את הקושי בהסבר זה.

¹² קל וחומר הוא שיקול המעביר חומרות מהקל לחמור. חומר וקל הוא שיקול שמעביר קולות מהחמור לקל. על פניו נראה כי ההיגיון שבבסיס שני השיקולים הללו הוא אותו ההיגיון.

בהמשך המדרש מסכם את השלב הראשון בכך שלאור האמור עד כה לא ברור מדוע כתוב האיסור על קדש ("מה תלמוד לומר קדש"). לא ברור מדוע המדרש אינו נזקק לקושי לגבי היתר הקדשה באומות. המדרש מסביר שבכל זאת נדרשת הקביעה לגבי קדש, שכן אם היתה רק הקביעה על קדשה, אמנם היינו יודעים שגם קדש אסור בישראל, אולם היינו חושבים שאיסור חמור כמו קדש יהיה אסור גם באומות (וההיתר באומות הוא רק לגבי קדשה). לכן הוסיפה התורה את האיסור על הקדש בבני ישראל, ללמדנו שגם איסור הקדש, החמור יותר, הוא רק בבני ישראל, והוא מותר באומות.

אסימטריה בין איסור להיתר

כאן מתעורר קושי בהבנת המדרש. המדרש מסביר מדוע לא די היה לכתוב את האיסור על קדשה. כלומר הנוסח המוצע בו אנו עוסקים הוא: "לא תהיה קדשה בבנות ישראל". הפתרון אותו מציע בעל המדרש הוא שאם התורה היתה כותבת כך אז היינו לומדים שאיסור קדש החמור (שנלמד בישראל בק"ו מקדשה), יחול גם בבני נוח. כיצד ניתן ללמוד איסור בצורה כזו? הרי אין כאן לימוד רגיל של ק"ו! באומות יש היתר של איסור קדשה, ואין היתר מפורש לגבי קדש. חז"ל אומרים לנו שאנו היינו מחדשים איסור קדש באומות מדעתנו, ולכן צריך את התוספת בפסוק, בכדי ללמדנו שאין איסור כזה. אולם כיצד ניתן היה לחדש איסור כזה מדעתנו?

נראה כי הלימוד היה מסתמך על העיקרון של 'מכלל הן אתה שומע לאו' (ראה בדף לפרשת עקב שם עסקנו בעיקרון זה כמידת דרש). דווקא ההיתר שנאמר על איסור קדשה, היה משמש כבסיס לחידוש איסור של קדש. הרי התורה מתירה באומות את איסור קדשה, אם כן היינו לומדים מכאן שדווקא איסור זה הותר, אולם איסור קדש יחול גם עליהם.

יש להעיר כי לכיוון ההפוך הקושי הזה אינו קיים. אם היה כתוב רק איסור קדש, אז היינו יכולים לחשוב שבישראל קדשה מותרת. כאן אין כל קושי כיצד לחדש איסור או היתר מדעתנו. כל דבר שאותו התורה לא אסרה הרי הוא מותר ועומד. ברור שאם התורה היתה אוסרת קדש, והוא חמור מקדשה, היינו מתירים קדשה גם בישראל.

אמנם ראה בפרשת שמיני, שם עמדנו על היבט אחד של אסימטריה ביניהם: החומר וקל אינו שומט את הענף עליו הוא יושב שכן ההלכה שנלמדת ממנו היא אכן קלה יותר מזו שכתובה במפורש בתורה. הערנו שם כי לאור ההבחנה הזו לא קיים אילוץ להבין את שיקול החומר וקל כשיקול טכסטואלי של פרשנות מקראית, שלא כמו שיקול הקל וחומר.

זוהי אסימטריה בין היתר לאיסור. האיסור הוא חידוש התורה, ואם אנו רוצים לחדש אותו מדעתנו, זה צריך להתבסס על כלי לגיטימי (מידת דרש, סברא, או פרשנות אחרת). אולם בכדי לבסס היתר אין כל צורך בעוגן פרשני או מדרשי. כל שלא נאסר הרי הוא מותר.

אמנם ייתכן שהאסימטריה הזו אינה מוחלטת. במעשים שהסברא הפשוטה אומרת שהם אסורים, שם ברירת המחדל תהיה לאסור, וצריך היתר מפורש בכדי להתיר. רק באיסורים שהם חידוש של התורה, שם לא נאסור אלא אם הדבר מפורש. אם כן, ייתכן שבאיסורי קדש וקדשה ישנה סברא, שכן אלו הם איסורים מוסריים, ולכן גם ללא איסור מפורש לא היינו מתירים אותם. מאותה סיבה עצמה היינו אוסרים קדש בגוי ללא פסוק שמתיר זאת.

אם כן, האסימטריה אינה בין איסור להיתר, אלא בין הלכה שתואמת לסברא לבין הלכה שמנוגדת לה. כמובן שלפי דרכנו זו, אין צורך להגיע לכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו' בכדי להבין את השיקול המדרשי שבכאן.

נעיר כי חילוק זה אינו הכרחי, שכן ייתכן שיצירת איסור הלכתי דורשת ציווי מפורש, ולא מספיקה לשם כך סברא בעלמא.¹³ לכן גם במקום שיש סברא לאיסור עדיין לא היינו יוצרים איסור לולא היה עליו ציווי.

סיום המדרש

גם סיומו של המדרש אינו ברור. ראשית, ראינו שהמדרש מתייחס דווקא לאיסור הקדש כמיותר. הוא מסביר שאכן האיסור מיותר, אולם הוא כתוב כדי ללמד על ההיתר של האיסור הזה באומות. אם כן, מדוע האלטרנטיבה שמובאת בסוף המדרש מתייחסת דווקא לאיסור קדשה? הרי הייתור אותו עלינו להסביר הוא איסור קדש. מעבר לכך, לא ברור מה פירוש המילים 'אזהרה למופנה'? עוד לא מובן מה תפקידו של הפסוק מספר בראשית לגבי תמר ויהודה?

הסבר אפשרי

מסתבר שכפי שראינו למעלה הקושי של בעל המדרש היה על צמד האיסורים, ולא דווקא על איסור קדשה. לפי דעת בעל המדרש ניתן היה לוותר על כל אחד משניהם, ולכן אנו נזקקים לצריכותא על שניהם. לפי הצריכותא הזו, איסור הקדש נדרש בכדי ללמד את היתרו באומות, ואילו איסור הקדשה נדרש כדי

¹³ בפשטות נחלקו בכך בעל הפני יהושע והצל"ח על סוגיית ברכות לה ע"א, לגבי האיסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ע"ש היטב.

ללמד על 'מופנה'.

מה פירוש "אזהרה למופנה"? בפשוטו הכוונה היא שאזהרה זו אכן מופנה, כלומר מיותרת, ולכן משמשת כאזהרה עבור משהו אחר שלא מצויין כאן מהו. אולם ייתכן שיש כאן בעיה בגירסא, וצריך להיות: אזהרה לפנויה (במקום: למופנה). והראיה שמובאת לכך היא מתמר שנקראה בתורה 'קדשה', אף שהיתה פנויה. אם כן, פירוש המילה 'קדשה' הוא פנויה שמוכנה לזנות, ולאחר מתן תורה מצב זה נאסר בישראל.

אמנם לפי זה לא ברור מה חשבנו לפני ההסבר הזה? הרי איסור קדשה התפרש כבר בתחילת המדרש כאיסור על פנויה, אם כן לא ברור מה התחדש כעת.

גירסת המלבי"ם

גירסת המדרש כפי שהוא מופיע במלבי"ם היא שונה. שם המצב הוא סימטרי לגמרי, והמדרש שואל למה נצרכים קדש וגם קדשה. הנימוקים הם כמו במדרש שלנו, שניתן ללמוד בק"ו או בחומר וקל את האחד מהשני. מסקנת המדרש בנוסחת המלבי"ם גם היא סימטרית: האיסור על קדש נדרש בכדי שלא נבוא לאיסור קדש באומות. והאיסור על קדשה נדרש כדי שלא נבוא להיתר קדשה בישראל (משיקול סימטרי לזה המובא במדרש שלנו).¹⁴

לפי זה מובן מדוע האיסור של קדשה אכן נדרש, שכן גם הוא מיותר וטעון הסבר (כפי שהערנו למעלה). וגם מובן שהאיסור הוא על פנויה (ולא על 'מופנה', כלשון המדרש שלנו), ללמד שיש איסור קדשה (פנויה, או פנויה מזומנת) בישראל. שתי הדעות במדרש שלנו אינן באמת שתי דעות שונות אלא צריכותא של שני האיסורים. נראה שגירסת המלבי"ם מדוקדקת יותר, והיא אשר עמדה גם בבסיס המדרש בו אנו עוסקים כאן.

ב. שני סוגים של ייתור: ייתור תוכני וייתור מילולי

מבוא

בפרק הקודם עסקנו בבירור נוסח המדרש ומשמעותו, ובביאור מהלך הדיון בו. אולם כאשר נתבונן במהלך הדברים במדרש ביתר שימת לב, ניווכח כי טמון בו קושי לוגי יסודי, ובו נעסוק בפרק זה.

¹⁴ אנו רואים כאן סימטריה מלאה בין איסור להיתר. כנראה שהכל תלוי בסברא, כפי שנתבאר לעיל.

קושי בלוגיקה הבסיסית של המדרש: מה מיותר כאן?

המדרש בתחילתו מניח שאחד האיסורים הוא מיותר. את האיסור של קדש בישראל ניתן ללמוד בק"ו מקדשה, ואת ההיתר של קדשה בגויים ניתן ללמוד בחומר וקל מן ההיתר של קדש בגויים.

לכאורה המדרש מעלה שאלה של ייתור. בגלל האפשרות ללמוד את ההלכות זו מזו, יש רכיב מיותר במדרש. מסיבה זו המדרש מסיק כי מטרת החלק המיותר היא ללמד אותנו הלכה מחודשת (או למנוע היווצרות של הלכה לא נכונה). כך ראינו גם למעלה בדוגמת הכרייה והפתיחה של בור ברה"ר.

אולם בסופו של חשבון לא ברור איזה משני האיסורים הוא מיותר? את מי משניהם ניתן היה למחוק לולא התירוץ הסופי?

נבאר זאת יותר. ברור גם לדעת המקשן, שצריך היה לכתוב איסור קדשה בישראל והיתר קדש בגויים. כיצד ניתן לכתוב זאת באופן חסכוני יותר ממה שנקטה התורה? לשון אחר: נניח שלא היינו מעלים בדעתנו לחדש איסור קדש בגוי או היתר קדשה בישראל, גם אם התורה לא היתה מונעת זאת בפירוש. עדיין לא ברור כיצד ניתן היה לכתוב את הפסוק באופן חסכוני יותר.

ניטול, כדוגמא, את הנוסח: "לא תהיה קדשה בבני ישראל אך יהיה קדש בגויים". זה אמנם נוסח מספק, שכן הוא מכיל את שתי ההלכות שאותן יש הכרח לכתוב בפירוש. אך נוסח זה אינו חסכוני יותר בשום מובן מן הנוסח אשר מופיע בפסוק שלפנינו.

לכאורה האפשרות היחידה היא שהנוסח עמו מתמודד בעל המדרש הוא: "לא תהיה קדשה, ולא יהיה קדש בבני ישראל" (ואולי אפשר גם: "לא יהיו קדש וקדשה מבני ישראל"). כלומר לולא התירוץ היה עלינו להחסיר את הסייג הראשון (= "בבנות ישראל"), שכן ניתן ללמוד אותו בחומר וקל. אולם אם אכן זה היה הקושי, אז התירוץ אינו מיישב אותו. הרי מה שמוצע הוא להשמיט אך ורק את היתר הקדשה בגויים, וזה ודאי ניתן להילמד בק"ו מהיתר קדש בגויים. כל השאר אינו מיותר, ועל כן לכאורה כתיבתו אינה דורשת הצדקה.¹⁵

¹⁵ היה מקום להעיר יותר מכך. בסופו של דבר המדרש מסביר את הנחיצות של שתי המצוות גם יחד, ומשמע שלולא זאת שתיהן היו מיותרות. אולם בכל אופן ברור שאחת מהן נצרכת לגופה, ורק השנייה יכולה להילמד ממנה, ולכן להיות מיותרת (אם בכלל. ראה לעיל). נעיר כי מכאן דווקא נראה שהנוסח של המדרש שלנו הוא המדויק יותר, שכן הוא מביא את שני ההסברים בתור שתי אופציות חליפיות: לפי הדעה הראשונה האיסור על קדש הוא המיותר, ולפי הדעה השנייה האיסור על קדשה הוא המיותר. לעומת זאת, הנוסח של המלבי"ם מתייחס לשתיהן כמכלול אחד. הוא כנראה מניח שזוהי צריכותא דו-כיוונית:

שני סוגים של ייתור

לחומר הקושיא, נראה שעלינו לבאר את המדרש באופן מחודש. באמת אין כאן שאלה של ייתור רגיל. אין בפסוק זה כל מילה מיותרת. אולם עדיין ברור שכתובות בו הלכות מיותרות.

נראה בעליל שבעל המדרש מתמודד עם האלטרנטיבה שהצענו למעלה: "לא תהיה קדשה בבני ישראל אך יהיה קדש בגויים". כאן כתובות שתי ההלכות הנחוצות, ושתי האחרות נלמדות מהן בק"ו ובחומר וקל. הערנו למעלה שנוסח זה אינו חסכוני יותר, שכן הוא אינו משתמש בפחות מילים מהנוסח שבפנינו. אולם נראה שבעל המדרש בכל זאת מעדיף אותו, שכן הוא אינו מכיל הלכות מיותרות.

אם כן, אנו מגלים כאן ייתור מסוג חדש: לא טכסט בעל מילים מיותרות (=ייתור מילולי), אלא נוסח שחלק מתוכנו הוא מיותר (=ייתור תוכני). גם ניסוח כזה אינו נראה סביר לבעל המדרש, ולכן לדעתו הוא נדרש כדי ללמד משהו נוסף. ננסה כעת לברר מהי הבעייתיות שרואים חז"ל בייתור תוכני.

אפשרות ראשונה: האופטימליות של התוכן

אנו מכירים את העיקרון העומד בבסיס הייתור המילולי: הנוסח של התורה הוא אופטימלי. אין מילים מיותרות בתורה, ולכן כל מה שנראה לנו מיותר כנראה נועד ללמד אותנו משהו אחר. אולם מהו העיקרון שעומד בבסיס הבעייתיות של הייתור התוכני?

מתוך ההקבלה לייתור הרגיל נוכל לומר כי הו העיקרון הקובע שתוכן התורה גם הוא אופטימלי. כלומר אין מאומה בתוכן של התורה שהוא מיותר. כל דבר שניתן ללמוד מהתורה גם הוא נלקח בחשבון, ולא נכתב שם סתם.

אפשרות שנייה: קיומן של דוגות חופש

ניתן לנסח את הבעייתיות שבייתור התוכני באופן מעט שונה. אם היה בתורה ייתור תוכני, כי אז ניתן להשתמש בכמה ניסוחים כדי להביע את אותו רעיון. לדוגמא, במקרה שלנו, ניתן היה לכתוב במקום הנוסח שבתורה גם את הנוסח הבא: "לא תהיה קדשה בישראל אך יהיה קדש באומות". כעת אנו לא מציעים

צריך להסביר מדוע לא די בכתיבת האיסור על קדש לבדו, ומדוע לא די באיסור על קדשה לבדו. על כן גם לפי המלבי"ם רק אחת משתי המצוות היא מיותרת, אלא שבעל המדרש אינו מכריע איזו משתייהן.

זאת כנוסח אלטרנטיבי שהוא טוב יותר (בגלל שאין בו ייתור תוכני), אלא נוסח אלטרנטיבי שהוא לא פחות טוב מזה הקיים. לפי הצעה זו, אם ישנם שני ניסוחים שמביעים את אותו תוכן זהו ייתור תוכני. הניסוח אינו יחידאי, וניתן היה להשתמש בנוסח אחר בכדי להביע את אותו תוכן. הבעיה היא חוסר יחידאיות של הניסוח המקראי. לפי הצעה זו, בעיה דומה קיימת גם בייתור המילולי, שכן ניתן להביע את אותו תוכן גם בהשמטת המילים המיותרות. כאשר בעל המדרש מסביר מדוע היה צורך בניסוח שלפנינו, הוא מראה שלא ניתן היה להשיג את המטרה התוכנית (=העברת התוכן הרצוי) באמצעות ניסוח אחר, שכן זה היה מוביל אותנו לטעויות. סוג התירוצים הללו אינו מיועד להסביר את הניסוח שנבחר, אלא לשלול את הניסוחים האחרים. נביא כעת כמה דוגמאות נוספות לגישות של דרגות חופש מיותרות, ולבעייתיות שבהן. אנו נעשה זאת דרך עיון קל בשיטת הרמב"ם בכמה הקשרים שונים, שבכולם עולה שאלת דרגות החופש המיותרות.¹⁶

ג. דרגות חופש מיותרות

מידות הדרש

ראינו בדף לפרשת בראשית כי הרמב"ם הבין את יג מידות הדרש כקוד שרירותי. פירוש הדברים הוא שהמידות הן כללי היסק שרירותיים, שאין להם כשלעצמם כל משמעות ותפקיד. ניתן היה לקודד את האינפורמציה המדרשית בתורה גם באמצעים אחרים, ללא שום הבדל. לעומת זאת, כפי שהבאנו שם, הרב הנזיר טוען בתוקף שהמידות כשלעצמן הן בעלות משמעות עצמית (לא רק ככלי פענוח לאינפורמציה החבויה בתוך פסוקי המקרא). דומה כי שורש הויכוח הוא בכך שהרב הנזיר אינו מוכן לקבל שהקב"ה ברא את עולמו, או את התורה, באופן שיש בהם משהו שרירותי. לכל דבר בעולם ובתורה צריכה להיות משמעות מצד עצמו ולא רק כמכשיר שרירותי שמיועד להשגת מטרה אחרת. הרמב"ם, לעומתו, אינו מוטרד מן העובדה שיש בתורה או בעולם רכיבים שרירותיים. הרי צריך היה לבחור בקוד כלשהו, אז הקב"ה החליט לבחור קוד אחד מיני רבים אפשריים.

¹⁶ ראה מאמרו של מ. אברהם, 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', צהר יב, תשרי תשס"ג, סביב הערה 23 ובה עצמה. וכן בויכוח עם ר' דרור פיקסלר בגליון שאחרינו.

בדוגמה שלנו ראינו כי ניתן היה להצפין את האינפורמציה המדרשית בכמה וכמה אופנים. אלו דרגות חופש מיותרות בתורה.

לשון הקודש

בדף לפרשת בלק עמדנו על כך שהרמב"ם סובר כי לשון הקודש היא הסכמית, ואין לה משמעות מצד עצמה. לשיטתו היא אינה שונה באופן מהותי מכל לשון אחרת, והקב"ה בחר בה באופן שרירותי, ולא בגלל סגולות מיוחדות. הרמב"ן והראב"ד, לעומתו, סוברים שיש ללשון הקודש כמה סגולות ייחודיות שלא קיימות בלשונות האחרות. לשיטתם, לשון הקודש היא אופן ביטוי ייחודי, שרק באמצעותו ניתן לבטא את התוכן המדוייק של התורה. אם כן, לפי הרמב"ם יש בבחירת השפה דרגות חופש מיותרות, שכן הקב"ה החליט על לשון שיש לה תחליפים נוספים, לא פחות טובים. גם כאן, נראה שבה גופא נחלקים עליו הרמב"ן והראב"ד, אשר רואים בקיומן של דרגות חופש בלשון המקרא בעייה תיאולוגית.

מטרת הבריאה

הרמב"ם ב**מורה הנבוכים** ח"ג פי"ג, קובע שכל פרט בבריאה הוא תכלית לעצמו, ולא שכל הבריאה נועדה למען האדם. המהר"ם גבאי, בספר **עבודת הקודש** (בפרקים הראשונים של חלק התכלית. ראה גם בספר **הכללים**, מתוך **לשם שבו ואחלמה**, כלל טו ענף יא), חולק עליו וסובר שהכל נועד לתכלית האדם. במהלך הפרק הרמב"ם מנמק את דעתו בכך שהיו כמה וכמה אופציות בבריאה, והקב"ה בחר ביניהן רק מתוך רצון צרוף ושרירותי. הוא היה יכול לעשות זאת באינספור צורות אחרות, באותה מידה. גם כאן ישנה תפיסה של דרגות חופש מיותרות, והפעם בבריאה.¹⁷

טעמי המצוות

ידועה שיטתו של הרמב"ם (**מורה הנבוכים** ח"ג סופכ"ו) ביחס לטעמי המצוות. הרמב"ם נמנה על אלו הסוברים כי יש למצוות טעם רק באופן כללי, אולם הוא אינו מתאים לפרטים. הוא מסביר כי זהו המצב באופן מהותי. הקב"ה צריך היה לקבוע את הפרטים באופן כלשהו, שכן לא ניתן להותיר חללים ועמימויות בהלכה, ולכן הוא קבע את הפרטים באופן שרירותי וללא כל טעם.

¹⁷ בהקשר זה העמדה של דרגות חופש מיותרות אינה לגמרי חדה בשיטת הרמב"ם, ואכ"מ.

גם טענה זו של הרמב"ם היא בעייתית, שהרי מה יכול למנוע מהקב"ה לברוא את עולמו ואת התורה כך שתהיה התאמה מושלמת ביניהם? לעשות שכל פרט בהלכה יתאים למטרה כלשהי בבריאה. גם כאן, הרמב"ם איננו מוטרד משאלות של דרגות חופש שרירותיות ומיותרות בבריאה.

תורת ההשגחה של הרמב"ם

קביעתו של הרמב"ם, **במורה הנבוכים** ח"ג פי"ז, שהקב"ה משגיח רק על המינים בכללם ולא על כל פרט בהם, עוררה פולמוס רחב מאד. היו שכינו אותה כפירה ממש. גם שם מדובר על דרגות חופש מיותרות בבריאה. אם אין השגחה על כל פרט אלא על המין בכללו, כי אז החלפה בין שור אחד למשנהו לא משנה מאומה. אין לשור מסוים תפקיד אלא רק למין השוורים בכללו. זוהי שוב תפיסה של דרגות חופש מיותרות בבריאה. ההבחנה בין הפרטים אינה משמעותית, וניתן להחליף ביניהם ללא כל שינוי מהותי.¹⁸

הקשר זה עורר את התגובות הקשות ביותר, שכן כאן ברור שכרוכה תפיסה בעייתית מאד ביחס לאלוקות. אולם לדעתנו באופן עקרוני אין הבדל בין קביעה זו לבין שאר הקביעות שהובאו כאן. בכולן כרוכה אותה בעייתיות עצמה. למעשה מכאן שאבנו את המינוח 'דרגות חופש', שכן במתמטיקה ובפיסיקה נהוג לכנות מצב בו ניתן להחליף אלמנטים ללא כל השפעה על המצב בכללו כדרגת חופש במערכת. בנוסח אחר נאמר כי אם ניתן להחליף בין פרטים, אז שני מצבים שונים ייראו בדיוק אותו דבר. זוהי שוב בחירה שרירותית ללא כל סיבה של מצב אחד מתוך כמה מצבים אחרים בעלי אותו מעמד.

בחזרה לבעייתיות שבייתור התוכני

כל הדוגמאות הללו מצביעות על הבעייתיות בתפיסה שהקב"ה יצר את התורה או ברא את העולם באופן שהוא שקול לאופנים אחרים, כלומר שהאופן הזה נבחר שרירותית. מכיון שהקב"ה הוא בורא העולם והתורה, אין מה שיכול למנוע ממנו לעשות זאת כך שלכל פרט תהיה משמעות מהותית, ללא כל שרירותיות. זהו חוסר מסויים בשלימותו וכל יכולתו של הבורא.

¹⁸ נציין כי פרק זה מצוי רק מעט אחרי פי"ג שבו הרמב"ם מדבר על תכלית הבריאה. ישנה לכאורה סתירה בין הדברים שלו בשני הפרקים (כל דבר הוא תכלית לעצמו, אולם ההשגחה היא רק על המינים). זוהי אינדיקציה לכך שהניתוח אותו הצענו כאן לדברי הרמב"ם בפי"ג הוא נכון, ואכ"מ.

בעייה זו עצמה קיימת בייתור התוכני. אם התוכן של התורה אינו נצרך, כי אז ישנם כמה ניסוחים שיכולים להכיל את אותו תוכן. זוהי מציאות של דרגות חופש בתורה ובשפה (=לשון הקודש), ולכן בעל המדרש שלנו מחפש מדוע הנוסח שנבחר הוא מהותי ולא אחד מיני רבים אפשריים.

תובנות מפרשת כי תצא

1. ישנם שני סוגי ייתור: מילולי ותוכני. בייתור תוכני, חלק מן הנסוח מיותר עקב תוכנו, ולפי הדרשן גם זה זוקק דרשת ייתור. חז"ל רואים בעייתיות בדרשה בעלת ייתור תוכני.
2. על פי אפשרות אחת, העיקרון העומד בבסיס דרשות הייתור הוא הנחת האופטימליות. אין מלים מיותרות בתורה (= ייתור מילולי) וגם אין תכנים מיותרים בתורה (= ייתור תוכני).
3. ניתן לתאר ייתור תוכני גם אחרת, כאשר ישנם שני ניסוחים שמביעים את אותו תוכן. בצורת תיאור זו דומים שני הייתורים זה לזה, שכן גם בייתור מילולי ניתן להביע את אותו תוכן בהשמטת מלים מיותרות.
4. רעיון ההצפנה של האינפורמציה ברבדי התורה באופנים שונים הוא הרעיון של דרגות חופש מיותרות בתורה הזוקקות דרש.
5. על בסיס רעיון דרגות החופש המיותרות בתורה, ניתן גם להבין את דעות הרמב"ם והרב הנזיר בעניין מידות הדרש.
6. הרמב"ם מבין שי"ג מידות הדרש הם כללי היסק שרירותיים (= קוד שרירותי), שאין להם כשלעצמם כל משמעות ותפקיד. ניתן היה לקודד את המידע גם באמצעים אחרים. הרב הנזיר טוען שלמידות יש משמעות עצמית (כלומר שהן לא רק כלי לפענוח המידע החבוי בתורה). שורש הויכוח ביניהם הוא בהנחה החבויה ביסוד הבריאה. הרב הנזיר אינו מוכן לקבל שהקב"ה ברא את עולמו, או את התורה באופן שיש בהם משהו שרירותי. לכל דבר בעולם ובתורה יש משמעות גם מצד עצמו. הרמב"ם אינו מוטרד מן העובדה שיש בעולם ובתורה רכיבים שרירותיים. צריך היה לדעתו לבחור בקוד כלשהו, והקב"ה בחר באחד מיני רבים. אכן, ניתן להצפין את המידע בתורה בכמה וכמה אופנים נוספים ואלו הן דרגות החופש המיותרות בתורה.

■ פרשת כי תבוא ■

המידה הנדונה

גזירה שווה.

אסמכתא.

מתוך המאמר

- מהי גזירה שווה מופנה, ומה ההבדל בינה לבין גז"ש לא מופנה?
- כיצד מניפים הכהן והבעלים ביחד את הביכורים באופן שלא תהיה חציצה?
- על מי חובת ההנפה?
- מתי מפעילים גז"ש לשני הצדדים?
- מהו מקור הדין של תנופה בביכורים?
- האם ניתן לחכמים לפרש את המקרא באופן מגמתי?
- האם ממצאים קונטכסטואליים של חקר ההלכה בהכרח מצביעים על חוסר יושר אינטלקטואלי של חכמים?
- באלו דרכים ניתן להרחיב את התורה?

מקורות מדרשיים לפרשת כי תבוא

וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטָּנֵא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוּ לְפָנַי מִזֶּבַח יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ: (דברים כו, ד)

יָדְיוֹ תְּבִיאֶנָּה אֶת אֲשֵׁי יְקֹוֹק אֶת הַחֶלֶב עַל הַחֹזֶה יְבִיאֲנוּ אֶת הַחֹזֶה לְהִנִּיף אֶתֹו
תְּנוּפָה לְפָנַי יְקֹוֹק: (ויקרא ז, ל)

דתניא: 'ולקח הכהן' - לימד על הבכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר
בן יעקב. מאי טעמא דראב"י? גמר 'יד'-'יד' משלמים. כתיב הכא 'ולקח הכהן
הטנא מידרך', וכתיב התם 'ידיו תביאנה', מה כאן כהן אף להלן כהן, ומה להלן
בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד? כהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומניף.
(מנחות סא ע"א-ע"ב ומקבילות)

א. תנופה בביכורים ובשלמים

מבוא

בברייתא המובאת למעלה פוסק ר' אליעזר בן יעקב שהביכורים טעונים תנופה. הוא מבסס את ההלכה הזו על גזירה שווה משלמים.¹ בהמשך הברייתא מובאת הלכה נוספת בתנופת הביכורים, שהתנופה צריכה להיעשות על ידי הכהן והבעלים כאחד.

בסוגיית קידושין לו ע"ב (וכן בסוטה יט ע"א) ישנה דרשה מקבילה לגבי מנחת סוטה ונזירה, שגם הן טעונות תנופה, וגם שם עושים זאת הסוטה או הנזירה (=הבעלים) והכהן ביחד.

הקשיים היסודיים בהבנת הדרשה

המבנה של המדרש הוא כזה: ראשית הוא קובע שיש דין תנופה בביכורים. לאחר מכן הוא משווה בין ביכורים לבין שלמים ומסיק שהבעלים והכהן מניפים ביחד. לכאורה בבסיס הגז"ש מונחת הנחה שיש דין תנופה בביכורים על ידי הכהן. עוד הנחה היא שיש דין תנופה בשלמים על ידי הבעלים. כעת באה הגז"ש ומלמדת שגם בביכורים יש דין תנופה של הבעלים וגם בשלמים יש דין תנופה של הכהן, ולכן בשני ההקשרים הבעלים והכהן מניפים יחד. ההבנה הפשוטה בפסוק לפי המדרש שלנו היא שידו של הבעלים שממנה הכהן לוקח את הטנא היא המניפה את הטנא.

יש להעיר כי הכלל שבידינו הוא שגז"ש אינה יכולה להוציא את הפסוק מפשוטו לגמרי (למעט במקרה אחד. ראה יבמות כד ע"א, וברש"י שם ד"ה 'ואפיקתיה'; ובתוד"ה 'שבעת ימים', שבת קלא ע"ב).

לפי זה מבנה הדרשה יוצא מאד מוזר: כיצד ניתן בכלל יוצא שהמניף בביכורים הוא הכהן? הרי מן הגז"ש 'ידך'- 'ידי' אנו לומדים משלמים, ששם המניף הוא הבעלים. גם פשט הפסוק שלנו עוסק בידיו של הבעלים, וגז"ש אינה יכולה להוציא מפשט הפסוק.²

ניתן להקשות יותר מכך. הרי בהמשך הדרשה מגיעים למסקנה שגם בביכורים

¹ בהמשך מובאת דעת ר' יהודה שדורש זאת מפסוק י להלן.

² לשון אחר: אם התורה היתה רוצה לצוות שהמניף יהיה דווקא הבעלים בידיו (ולא הכהן), כיצד היה עליה לכתוב זאת? לכאורה רק בנוסח שלפנינו. אם כן, מנין לומד בעל המדרש שבאמת לא זוהי כוונת התורה?

המניף הוא הבעלים. אם כן, מה ההיגיון לפרש את המונח 'ידך' שבפסוק כמתייחס לכהן מכוח גז"ש, נגד פשוטו, כאשר אפילו לפי ההלכה שנוצרה מן המדרש הזה עצמו הידיים הללו הן אכן ידיהם של הבעלים?

ישנה עוד נקודה לא ברורה במהלך הלוגי של המדרש. בתחילתו אנו לומדים את דין תנופה בביכורים משלמים. לאחר מכן, אנו חוזרים ולומדים תנופה של הכהן מביכורים לשלמים. אולם אם המקור לדין תנופה בביכורים הוא שלמים, מנין לנו שהמניף הוא הכהן? לכאורה המניף צריך להיות הבעלים, כמו בשלמים. מכאן נראה לכאורה שיש דין תנופה בביכורים עוד לפני הגז"ש, והוא בכהן. ומהגז"ש רק מעבירים את הדין הזה לשלמים, ואת הדין של שלמים לביכורים.

ולבסוף, לא ברור מה טיבה של הלקיחה של הכהן מידי הבעלים, כפי שאנו מצוים בפסוק. אם מדובר על ההנפה עצמה ביחד עם הבעלים, אז הגז"ש כלל לא נחוצה. ואם ההנפה נלמדת משלמים בגז"ש, אז לא ברור כיצד מתקיימת לקיחת הכהן מידי הבעלים?

שתי נוסחאות חלוקות אודות תפקידה של הגז"ש

ממבט ראשוני לא לגמרי ברור מה נלמד מהגז"ש הזו וכיצד. מחד, נראה שגם ההמשך נלמד מתוך השוואת שני האגפים של אותה גז"ש. מאידך, נראה שהגז"ש מובאת כתשובה לשאלת 'מאי טעמא', כלומר כמקור לעצם דין התנופה, ולא דווקא לחיוב להניף יחד. שלישית, בתחילת הברייתא ישנו מקור נוסף: 'ולקח הכהן', ולא ברור מה תפקידו במהלך הדרשה.

היה מקום לומר שהפסוק 'ולקח הכהן' הוא המקור לדין התנופה בביכורים, והגז"ש מוסיפה רק את ההלכה של ההנפה הכפולה. אולם מלשון המדרש לא משמע כן, שהרי מייד לאחר המשפט הפותח המדרש שואל: "מאי טעמא דראב"י?", ומשמע שהגז"ש היא הטעם גם לעצם דין תנופה בביכורים.

נעיר כי בנוסחאות המקבילות של הדרשה מופיע בפתחה גם המשך הפסוק: 'ולקח הכהן הטנא מידך'. לפי נוסח זה נראה כי הפסוק כולו מהווה מקור לדין תנופה. המדרש שואל כיצד דין תנופה יוצא לראב"י מפסוק זה, ועל כך הוא מביא את הגז"ש. אמנם בסוגיית מנחות מופיעות רק המילים 'ולקח הכהן', ומשמע מכאן שהמקור לעצם דין התנופה אינו זוקק את המילה 'מידך', כלומר שהלכה זו אינה מבוססת על הגז"ש. לקיחת הכהן מידי הבעלים היא גופא ההנפה של הביכורים. לפי נוסח זה, אין מדובר כאן במדרש אלא בהלכה מפורשת בפסוק.

נעיר כי הרמב"ם בהל' ביכורים פ"ג הי"ב מביא את הנוסח שבסוגיית מנחות:
**ומניין שהן טעונין תנופה שנאמר ולקח הכהן הטנא מידך לרבות את
 הבכורים לתנופה.**

מדבריו נראה בבירור שהמקור לעצם דין תנופה אינו הגז"ש, אלא לקיחת הכהן. רואים מדבריו גם שהתנופה נלמדת מריבוי הפסוק, ומכאן שהמקור אינו הגז"ש. אמנם הרדב"ז על אתר כותב כדבר פשוט שהרמב"ם לומד זאת מהגז"ש, אולם מלשון הרמב"ם נראה בבירור שהדבר אינו כן. לעומת זאת, בתוד"ה 'הביכורים' בסוכה מז ע"ב משמע שעצם דין תנופה נלמד מהגז"ש, כמו שיטת הרדב"ז הנ"ל.

השלכה נוספת להבדל בין שתי הנוסחאות

ייתכן שיש הבדל נוסף בין שתי הנוסחאות. אם המקור לתנופה בביכורים הוא מ'ולקח הכהן', אז בביכורים הכהן הוא המניף (וכך אכן מפורש במדרש שלנו. ראה גם להלן). אולם אם המקור הוא מהגז"ש, אזי לכאורה הוא מלמד על הידיים המניפות, ובפסוק מדובר על הידיים של הבעלים. אם כן, מהגז"ש לכאורה עולה כי גם בביכורים המניף הוא הבעלים (בניגוד למה שמופיע במדרש), או לפחות שניהם יחד (שאינן כאן מישהו שהוא קודם, או עיקרי). אנו נראה את הגישות הללו בראשונים בהמשך דברינו.

השוואה דו-צדדית בין שני אגפי הגז"ש

גם ההשוואה הדו-צדדית בגז"ש כאן צריכה ביאור. תמיד גז"ש מתחילה במצב של הבדל בין שני האגפים, שאם לא כן אין מה ללמוד אחד מהשני. במצב כזה, בדרך כלל אנו מעבירים דין מצד אחד לצד השני של הגז"ש, ולא משווים את שני הצדדים לשני הכיוונים. אולם תהליך כזה נעשה כאשר יש באגף אחד דין מפורש מהתורה, ובצד השני יש היעדר שיכול להתמלא באופן כלשהו. במצב כזה אנו ממלאים רק את האגף הריק באמצעות הגז"ש.

אולם במקרה בו שני האגפים ממולאים במפורש על ידי התורה אין אפשרות לבחור דווקא אחד מהם. כאן נפתחות שתי אפשרויות: 1. לא לבצע גז"ש בכלל. לדוגמא, במקרה שלנו נאמר שהמניף בביכורים הוא הכהן ובשלמים הוא הבעלים, ולכן אין כאן היעדר שיש למלאו, ואין מקום לגז"ש. התורה עצמה קבעה שהדינים יהיו שונים. 2. ניתן לבצע גז"ש דו-צדדית, ולהשוות את שני האגפים, כפי שנעשה במדרש שלנו.

מה קורה במדרש שלנו? לכאורה הדבר תלוי בשתי הנוסחאות אותן הבאנו. לפי הנוסח של סוגיית מנחות, אכן שני האגפים ממולאים: בביכורים כתוב במפורש שהכהן מניף ('לקח הכהן'), ובשלמים כתוב במפורש שהבעלים מניף. אולם לפי הנוסח השני, גם התנופה בביכורים נלמדת מן הגז"ש, ולפי זה באמת לא ברור מדוע לא מסתפקים בגז"ש משלמים לביכורים, שמלמדת שגם בביכורים יש דין תנופה, אלא גם ממשיכים ומחזירים אותה בחזרה לשלמים ללמד ששניהם מניפים כאחד?

ביאור המדרש

מכל האמור עד כאן עולה כי המקור לעצם החיוב של תנופה בביכורים אינו הגז"ש, אלא הפסוק עצמו (כפי הנוסח שבסוגיית מנחות, ולא כדברי הרדב"ז). הפסוק גם מלמד שהתנופה נעשית על ידי הכהן, ולא על ידי הבעלים. מכיון שהלימוד אינו מבוסס על המילה 'ידך', אלא על המילים 'ולקח הכהן', אז אין מניעה להבין שהתנופה אינה נעשית על ידי הבעלים. הלקיחה של הכהן מן הבעלים שמפורשת בפסוק היא היא התנופה. מכאן נבין את הנוסח שמופיע בסוגיית מנחות, לפיו מושמט החלק השני של הפסוק, ומופיע רק 'ולקח הכהן' (בלי 'הטנא מידך'), שכן זהו המקור לכך שהכהן מניף את הביכורים.

לאחר הבאת המקור מן הפסוק לעצם חיוב התנופה, המדרש מקשה 'מאי טעמא דראב"י?'. כאן הכוונה אינה ברורה, אולם מתוך התשובה אותה מביא המדרש לקושיא זו (שהכהן והבעלים מניפים ביחד) אנו למדים שהקושי לא היה לגבי עצם החיוב להניף אלא לגבי זהות המניף. כנראה שהמדרש ידע שתנופה נעשית על ידי הבעלים כמו בשלמים, ולכן הוא הקשה כיצד ראב"י לומד תנופה מהפסוק הזה, שלפיו יוצא שהתנופה נעשית דווקא על ידי הכהן. ועל כך עונים בגז"ש שהתנופה נעשית על ידי שניהם יחד.

כעת יש לנו שני אגפים ממולאים של הגז"ש: בביכורים התנופה נעשית על ידי הכהן, ובשלמים על ידי הבעלים. במצב כזה אנו מבצעים גז"ש, ומשווים את שני הצדדים זה לזה. מדוע באמת לא נמנעים מביצוע הגז"ש, אלא מחליטים לבצע אותה לשני הכיוונים? התשובה לכך היא שבשני המקרים מוזכרות ידיו של הבעלים, ולכן התורה רומזת לנו שבכל זאת יש להשוות את שני המקרים זה לזה. גם בביכורים שהמניף הוא הכהן, מדובר גם בידיו של הבעלים שמשותפות בתנופה, ולכן המסקנה היא ששניהם מניפים ביחד. ומכאן חוזרים ולומדים לשלמים.

כעת הגז"ש גם תואמת לפשט הפסוק. בשני המקרים אכן מדובר בידי הבעלים,

ולכן יש מקום להשוואה בין שני המקרים (כלומר הגז"ש אינה מלמדת שהמילה 'ידך' היא ידו של הכהן. היא רק מוסיפה את הכהן לידי הבעלים). ההשוואה מוסיפה גם את הכהן להנפה של ידי הבעלים, ולכן היא אינה מנוגדת לפשט.

האם יש מחלוקת הסוגיות בהבנת הדרשה

יש להעיר כי עצם השינוי בנוסח בין הסוגיות אינו מכריח שגם הסוגיות חלוקות ביניהן. המצב אינו סימטרי: הנוסח שבסוגיות סוכה ומכות מביא בתחילת הדרשה את כל הפסוק, אולם אין מכאן הכרח שעצם דין התנופה נלמד מהגז"ש. ייתכן שגם לפי נוסח זה דין תנופה נלמד מהפסוק עצמו, והגז"ש רק מוסיפה את ההשוואה לעניין זהות המניפים. אמנם בנוסח של סוגיית מנחות נראה בבירור שהמקור לדין תנופה אינו מהגז"ש, אלא מהפסוק עצמו.

מיהו העיקר

בפסוק על התנופה בשלמים (ויקרא ז, ל) מפורש שהמניף הוא הבעלים, והידיים עליהן מדובר הן ידי הבעלים. אם כן, האינדיקטור לביצוע הגז"ש הוא דווקא הפסוק שבפרשתנו, שכן כאן מדובר על ידי הבעלים, דבר שרומז על דמיון למקרה של שלמים, אולם מפורש בפסוק שהמניף הוא הכהן. לכן המסקנה היא ששניהם מניפים אצלנו ביחד, והגז"ש חוזרת ומלמדת שגם את השלמים שניהם מניפים. לפי זה, יש מקום לומר שמכיון שבשני המקרים הידיים עליהן מדובר הן ידי הבעלים, אזי תנופת הבעלים היא העיקר, והנפת הכהן היא רק נלווית, וזה יהיה נכון בשני המקרים.³ במהלך זה הלימוד מתבצע כך: בפסוק שלנו מוכח שהתנופה נעשית על ידי הבעלים והכהן גם יחד, והגז"ש מלמדת שהוא הדין בשלמים. לעומת זאת, אם נלמד שהגז"ש היא דו-צדדית: כהן נלמד מכאן לשם ובעלים משם לכאן (כמשמעות לשון המדרש), כי אז אין כאן עיקר וטפל, אלא חיוב כפול על הבעלים ועל הכהן להניף.

אם די התנופה עצמו נלמד מהגז"ש (כשיטת הרדב"ז), כי אז ברור שההלכה הבסיסית היא על הבעלים, ומתבטאת במילה בידך'. וכנראה שלאחר מכן הרדב"ז מבין שהמילים 'ולקח הכהן' מוסיפות גם את הכהן למניפים, והגז"ש מחזירה זאת גם לשלמים.

³ בשלמים ניתן לבסס את הקביעה הזו על כך שהחובה של הבעלים מופיעה במפורש הפסוק, בעוד החובה של הכהן נלמדת מגז"ש. רש"י במנחות צד ע"א מבסס זאת על פסוק לגבי נזיר, ראה להלן.

מחלוקת הראשונים בשאלה מיהו העיקרי

בעלי התוס' בכמה מקומות בש"ס מעוררים את השאלה כיצד מתבצעת ההנפה. במדרש עצמו מפורש שהכהן שם ידו תחת ידי הבעלים ואז הם מניפים ביחד. אולם אם אכן כך הם עושים, ישנה בעיה של חציצה בין ידי הכהן לבין החפצים המונפים, ועל פי ההלכה אסור שתהיה חציצה כזו (ראה בסוגיית מנחות צד ע"א לגבי שותפין, שצריכים להניף על ידי אחד מהם, שאם לא כן הוי חציצה).

ישנן כמה גישות עקרוניות לפתרון בעיה זו:

1. **שיטת התוס'** (ד"ה 'כהן', מנחות סא ע"ב ומקבילות) היא שהכהן והבעלים נוגעים בצדדים שונים של הכלי (הבעלים באוגני הכלי והכהן בשוליו מלמטה).

תוס' מוסיפים שכן משמע מהמשנה סוף ביכורים (ג, ו).

2. **שיטת רש"י** (בסוגיית מנחות צד ע"א, הובא בתוס' מנחות סא ע"ב, ונדפס בסוגיית צד כרש"י ישן) היא שאכן הכהן נוגע בידיו של הבעלים וישנה חציצה. תוס' מעירים שכך משמע גם מהירושלמי סוטה לגבי מנחת סוטה. רש"י מסביר שעיקר התנופה היא בבעלים, ולכן העובדה שיש חציצה בין הכלי לבין ידי הכהן אינה מפריעה. לפי פירוש זה ניתן להבין טוב יותר מדוע המדרש קובע שהכהן הוא זה שצריך להניח את ידיו מתחת לידי הבעלים, ולא להיפך. אם החובה היא סימטרית על כל אחד משניהם, אזי היה מקום לכל אחד מהם להיות התחתון.⁴

תוס' בכל המקומות מקשים על רש"י מנין הוא לוקח את העובדה שהעיקר הוא הבעלים, והרי המקור במדרש מלמד אותנו שיש חובה מדאורייתא על שניהם.

ולפי דברינו נראה שמקורו של רש"י הוא השיקול שהעלינו למעלה. מכיון שהיד בה מדובר היא ידו של הבעלים, ההוספה של הכהן היא רק כנספח אל חובתו של הבעלים, והוא העיקר. כפי שהערנו, לפי זה גם מתיישבת היטב ההוראה שדווקא הכהן יהיה התחתון, ועל שיטת התוס' קצת קשה מכך.

3. **שיטה שלישית** מובאת בתוד"ה 'מכניס' קידושין לו ע"ב. התוס' שם מסבירים שיש גזירת הכתוב שבעינין גם כהן וגם בעלים, ולכן במצב כזה אין דין חציצה. בסוגיא דסו"פ שתי מידות מדובר בשותפין, ושם יש חובה על שניהם, ולכן החציצה מעכבת.

⁴ וראה הסבר במלבי"ם בפירושו לויקרא ז, כט-ל, וכן הציעו בתוד"ה 'סוכה', סוכה מז ע"ב, בלשון 'מצינו למימר'. הם תולים זאת בכך שידו של הבעלים היא המזכרת בפסוקים. אולם לפי"ז לא ברור מדוע התוס' מתקשים בשיטת רש"י שהמשיך את קו המחשבה הזו והבין מכאן שהבעלים הוא החייב העיקרי.

בתפיסה הפשוטה נראה שהתוס' רוצה לומר שאופי החובה בכהן ובעלים שונה מהחובה בשותפין. כאשר יש שותפין שמביאים קרבן שטעון תנופה, כל אחד מהם חייב להניף. לעומת זאת, ההנפה של הכהן והבעלים בביכורים ומנחת סוטה ונזירה היא חובה על שניהם כאחד. המצב בו ידי הכהן הן מתחת לידי הבעלים זהו המצב הלכתחילאי של התנופה, וממילא לא שייך לדבר כאן על חציצה.

שיטה זו אינה לומדת שהעיקר הוא הבעלים. ובאמת כפי שראינו לעיל נראה ממהלך המדרש שהלימוד הוא דו-צדדי, מביכורים לשלמים ולהיפך, ולא במהלך שראינו לעיל שמתאים יותר לשיטת רש"י.

נראה שזוהי גופא משמעותו של לימוד דו-צדדי משני אגפי הגז"ש. שני האגפים מצטרפים זה לזה ויוצרים חובה אחת. אין כאן צירוף של חובות פרטיות, זו של הכהן עם זו של הבעלים, אלא חובה אחת של הישות המצורפת. אנו לא מחברים שתי חובות נפרדות מכל אחד משני אגפי הגז"ש, אלא כל אחד מן האגפים מצרף עוד פרט למכלול.

הראיה לכך שיש איסור על חציצה בין ידו של המניף לבין המונף מצויה בסוגיית מנחות צד ע"א (סו"פ שתי מידות), שם מבואר כי שותפין מניפים באמצעות אחד מהם, מכיון שאם כולם היו מניפים, אז הם היו צריכים להניף כל אחד לחוד כדי שלא תהיה חציצה, אולם התורה אמרה תנופה ולא תנופות.⁵ אנו רואים שהחובות על שני השותפין שונות מזו של כהן ובעלים בביכורים. חובות השותפין הן חיבור של חובות פרטיות ולא יצירת חובה כוללת, ולכן אם הם יניפו כמו הכהן והבעלים בביכורים, אז אחד מהם יכול להיפסל בחציצה.⁶

⁵ יש להעיר כי לפי זה פירוש התוס' קצת קשה, שהרי אם אכן הפתרון שכל אחד נוגע בחלק אחר של התנופה הוא אפשרי, אז מדוע ששותפים לא יניפו גם הם באותה צורה? לפי זה לא ברור כיצד הגמרא בסוף פ' שתי מידות מוכיחה שאין אפשרות של תנופה אחת בשותפין. ואולי כאן מניפים על ידי כלי, ולכן יש אפשרות לגעת בחלקים שונים שלו, מה שאין כן בשלמים שהתנופה היא של הקרבן עצמו. כך משמע קצת בלשון התוד"ה 'מכניס', קידושין לו ע"ב.

⁶ ייתכן שהדבר תלוי בהבנת מושג שותפות. כידוע נחלקו בזה המפרשים (ראה, למשל, בפי' הר"ן בתחילת פ' השותפין בנדרים), האם שותפות פירושה שלכל אחד מהשותפים יש בעלות על חלקו, אלא שעד שלא חלקו את השותפות עדיין לא מבורר היכן כל חלק מצוי. כאשר היא מחולקת מתברר היכן מצוי חלקו של כל אחד. לפי גישה זו שותפות היא חיבור של שתי בעלויות נפרדות. לעומת זאת, יש שהבינו ששותפות אינה צירוף של שתי בעלויות אלא בעלות חדשה שמורכבת משני אישים. זה מה שמקובל להבין במושג 'ציבור' (ראה על כך בדף לפרשת מקץ).

לסיכום, מצינו שלוש שיטות עקרוניות בראשונים לגבי השאלה מיהו המחוייב בהנפה, ומה היחס בין החיוב של הכהן לחיובו של הבעלים: לפי תוס' יש חובה על כל אחד מהשניים. לפי רש"י יש חובה על הבעלים והכהן הוא נספח צדדי. ולפי תוס' בקידושין החובה היא אחת על שניהם כאחד. עוקץ הויכוח בין שלוש השיטות הללו נעוץ בשאלה כיצד להבין את ההשוואה הדו-צדדית בין שני אגפי הגז"ש: האם זהו צירוף של שתי חובות, או צירוף הנמענים של חובת ההנפה, או רק הוספת דין צדדי על חובת הבעלים (כפי שהערנו, קשה קצת להבין כך בלשון המדרש).

ב. כמה הערות על מאפייני הגז"ש

'אין גז"ש למחצה'

בדף לפרשת וירא (סופ"ב) פגשנו את הכלל 'אין גז"ש למחצה' (ראה בבלי כריתות כב ע"ב). ראינו שם שלפי הרשב"ם (ב"ב קכ ע"ב ד"ה 'האי זה') כלל זה קובע שהגז"ש צריכה להיות סימטרית. לעומת זאת, רש"י בסוגיית כריתות (ד"ה 'ור"ע אין היקש')⁷ סובר שהכלל הזה קובע רק שיש למצות את הכיוון שנבחר עד תומו (להשוות את הלמד למלמד בכל ההיבטים), אבל לא בהכרח להפוך את הכיוון של הגז"ש, מן הלמד אל המלמד.

שם הסברנו כי משמעות הסימטריזציה היא שהגז"ש מבטאת דמיון מהותי בין שני ההקשרים הנדונים (= 'שני האגפים', במינוח שלנו כאן). אם אכן ההקשרים דומים מהותית, כי אז עלינו להשוות אותם בכל הכיוונים. אולם לפי רש"י הגז"ש אינה בהכרח מבטאת דמיון מהותי, אלא, לפחות לפעמים היא משמשת ככלי פורמלי להעברת הלכות מן המלמד אל הלמד. כאן אין הכרח לבצע סימטריזציה, שכן אין כאן הנחה שישנו דמיון מהותי בין שני ההקשרים הנדונים.

מה ביחס לגז"ש שלנו? נראה כי הדבר תלוי שוב בשתי הנוסחאות שמלוות אותנו. לפי הנוסח של סוגיית מנחות יש דין תנופה בביכורים עוד לפני הגז"ש. אם כן, הגז"ש מדמה את התנופות בביכורים ובשלמים. אולם לפי הנוסח השני דין תנופה עצמו נלמד מגז"ש משלמים, כלומר הגז"ש אינה משווה בין התנופות בשני המקרים, אלא את דין ביכורים ושלמים עצמם. אולם מה מקום לדמות את ביכורים לשלמים כשלעצמם? בשלמא, אם אנו

⁷ ראה אנציק"ת ע' 'גזרה שוה', סביב הערות 186-190.

משווים את דיני התנופות, כי אז יש מקום לדמיון מהותי. התנופות הן פעולות דומות, ולכן סביר שהן נעשות באופן דומה. אולם הקרבת שלמים והבאת ביכורים הן פעולות שונות בתכלית.

אם כן, לפי הנוסח של סוגיית מנחות, ייתכן שמדובר כאן בהשוואה מהותית. יותר מכך, לפי זה ברור מדוע הגמרא משווה לשני הכיוונים, שכן אם נתונים לנו דינים מנוגדים: בשלמים יש תנופה בבעלים ובביכורים יש תנופה בכהן, זה עצמו מפריע לדמיון המהותי ביניהם. על כן אנו עושים הרמוניזציה ומשווים את שני המקרים על ידי צירוף. אולם לפי הנוסח השני, זהו רק מנגנון פורמלי של העברת הלכה מן המלמד ללמד. העברנו את ההלכה לגבי תנופה משלמים לביכורים. כעת אין סיבה ברור מדוע להמשיך ולהשוות את אופני התנופה, שהרי אין דמיון מהותי בין שני האגפים. שוב, הבנת הדרשה על פי הרדב"ז נראית בעייתית.

שני סוגי גז"ש

בעלי הכללים מחלקים בין שני סוגים של גז"ש (ראשון להם הרמב"ן בהשגותיו לשורש ב של הרמב"ם, ד"ה 'והנה ראינו'): יש גז"ש שמפרשת לנו את הכתוב בתורה, ויש גז"ש שמלמדת אותנו דין שאינו כתוב.

במקרה שלנו, עלינו לחלק בין שני הנוסחים: לפי נוסח סוגיית מנחות, ההשוואה היא בין התנופות. אם כן, הגז"ש מחדשת שתי הלכות: שבביכורים גם הבעלים מניף ושבשלמים גם הכהן מניף. אולם לפי הנוסח השני הגז"ש משווה בין ביכורים לשלמים. כאן בהחלט ייתכן שהיא מלמדת אותנו מה פירוש 'ידך' או 'ידיו', שהכוונה היא לכך ששניהם יניפו ביחד.

מופנה⁸

הביטוי 'מופנה' פירושו הוא מיותר. מילה מופנה בתורה היא מילה שאין לה הסבר על פי הפשט הפשוט. והנה בסוגיות שבת סד ע"א ונדה כב-כג מחלקים בין שלושה סוגים של גז"ש: מופנה משני צדדים. מופנה מצד אחד. ואינה מופנה כלל. מופנה משני צדדים, פירושו שבשני האגפים של הגז"ש המילה שלגביה עושים גז"ש היא מיותרת. מופנה מצד אחד פירושו שרק באחד האגפים היא מיותרת. כבר בתלמוד מופיעים הבדלים בין הגז"ש הללו. גז"ש מופנה משני צדדים דורשים ולא משיבים (כלומר גם אם יש ישנה פירכא עליה אין מתחשבים בה). לגבי גז"ש

⁸ ראה אנצ"ת שם, סביב הערה 95 והלאה.

מופנה מצד אחד ודאי דורשים אותה, אולם נחלקו תנאים האם משיבים עליה או לא (ראה בסוגיית נידה). גז"ש שאינה מופנה כלל, נחלקו אמוראים (שם) האם דורשים ומשיבים או שלא דורשים כלל. מהו המצב אצלנו? לא לגמרי ברור. נראה כי אפשר היה כתוב 'ולקח הכהן הטנא' בלי המילה 'מידך'. וגם בשלמים (ויקרא ג, ל) ניתן היה להשמיט את חלקו הראשון של הפסוק (שם ישנה חזרה ברורה). אם כנים דברינו, אזי מדובר כאן בגז"ש שהיא מופנה משני צדדים. במצב כזה אנו מבינים שהשוואה ביו שני האגפים היא משהו הכרחי, שאם לא כן אין לנו כלל הסבר מדוע נכתבו המילים הללו בתורה. לפי הנוסח הראשון בדרשתנו (זה של סוגיית מנחות), הנתונים שיש חובת הנפה קיימים עוד לפני הגז"ש, והשוואה היא בין התנופות. שאלנו למעלה מדוע אנו מבצעים גז"ש בין שני אגפים ששניהם ממולאים. כעת נבין כי אין כלל אפשרות שלא לבצע אותה כלל. אם נתעלם מהמילים המופנות אזי ישנן בתורה מילים ללא פירוש. על כן מוכח שהן נכתבו לגז"ש. אולם מכיון ששני האגפים הם ממולאים, אזי הברירה היחידה היא להשוות כלפי שני הצדדים.⁹

כמות הפניות: הערה נוספת על שיטת ה"דב"ז

נעיר כי לפי שיטת ה"דב"ז גם הבעיה הזו נותרת בעינה, שכן ניתן היה להסתפק בגז"ש שמלמדת את עצם דין תנופה, ותו לא. ישנה אפשרות לומר לפי שיטת ר"דב"ז, שמכין שמדובר כאן בגז"ש שהיא מופנה משני צדדים, אזי אנו נקראים להפעיל אותה לשני הכיוונים. השיקול הוא הבא: אם התורה היתה רוצה שנפעיל את הגז"ש הזו רק כלפי כיוון אחד (למשל: רק משלמים לביכורים, ללמד את עצם דין תנופה), אז היה עליה להסתפק בכתובת מילה מופנה אחת. הפניית המילה השנייה אינה נחוצה. לפי הצעה זו עולה כי כמות הפנייה מכתובה גם את אופן ביצוע הגז"ש. הפנייה של מילים בשני האגפים מורה לנו להשוות אותם לשני הכיוונים. לפי דרכנו למעלה פירוש הדבר הוא שישנו דמיון מהותי בין שני האגפים המשווים. לעומת זאת, הפנייה של אגף אחד מורה לנו ללמוד את הלמד מן המלמד (ויש לדון מה

⁹ מאותה סיבה לא נוכל גם להקשות מדוע לא להימנע מביצוע גז"ש בכלל, עקב הפירכות (שהרי ישנה סתירה בין שני האגפים: האם הבעלים מניף או הכהן). המילים המופנות מאלצות אותנו למצוא אופן שיפשר בין שני האגפים הסותרים לכאורה, ויזהה אותם זה עם זה.

צריך להיות מופנה, הלמד או המלמד, או שמא זה אינו חשוב). במינוח שלנו למעלה נאמר כי במקרה כזה הגז"ש היא רק כלי פורמלי להעביר הלכה ממקום אחד למקום אחר, אך היא אינה משקפת דמיון מהותי. לפי הצעה זו ייתכן שגם המחלוקת הנ"ל בין רש"י לבין רשב"ם האם יש להפעיל גז"ש לשני הצדדים, תלויה בנסיבות בהן מופיעה הגז"ש. ייתכן שאין כאן כלל מחלוקת, והכל תלוי ברמת ההפנייה.

ג. מדרש מעניין נוסף בפרשתנו: לדרכו של מדרש

וְעִנִּיתָ וְאָמַרְתָּ לְפָנַי יִקְנֶךָ אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרַד מִצְרַיִמָּה וַיְגַר שָׁם בְּמַתִּי מֵעֵט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וְרָב: (דברים כו, ה)

בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו נמנעו מלהביא התקינה שיהו מקרין את מי שיודע ואת מי שאינו יודע: (משנה ביכורים ג, ז)

(ה) וענית ואמרת, נאמר כאן עניה ונאמר להלן עניה מה עניה האמורה להלן בלשון הקדש אף עניה האמורה כאן בלשון הקדש מיכן אמרו בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות קורא ושאינו יודע לקרות מקרים אותו נמנעו מלהביא התקינה שיהו מקרים את היודע ואת מי שאינו יודע סמכו על המקרא וענית אין עניה אלא מפי אחרים. (ספרי דברים, פיסקא שא ד"ה ' (ה) וענית, וכן הוא בילקוט שמעוני ומדרש תנאים כאן)

מבוא

המדרש המובא למעלה מתאר השתלשלות של תקנת חכמים שנשמכה על דרשת הפסוקים. תיאור זה הוא מעניין, ויכול לשפוך אור על אופן ייסודן של דרשות חכמים, ועל כן נעסוק בו כאן בקצרה.

תיאור ההשתלשלות

המשנה שמובאת למעלה מתארת השתלשלות היסטורית של דין קריאת ביכורים. בתקופה הקדומה יותר מי שהביא ביכורים יודע לקרוא את פרשת מקרא ביכורים היה קורא בעצמו, ומי שלא ידע לקרוא בעצמו היו מקריאים לו. לאחר זמן, מחמת הבושה, היו כאלו שנמנעו מהבאת ביכורים כדי שלא יתגלה

שהם אינם יודעים לקרוא. על כן חכמים התקינו שיהיו מקריאים לכל אחד, בכדי שלא יימנעו מהבאת ביכורים.¹⁰

המשנה מסיימת בכך. אולם בנוסח של כמה מדרשים מקבילים (ראה בספרי המובא כאן למעלה) מופיעה תוספת, שבהתקינם תקנה זו הסתמכו חכמים על המקרא שכותב בפרשת מקרא ביכורים את המילה 'וענית' (ראה כאן למעלה). והמונח 'ענייה' משמעותו לענות מפי אחרים.¹¹

הקושי

לא ברור מהו היחס בין הצורך שהתעורר (למנוע בושה או למנוע אי הבאת ביכורים), לבין המקור המדרשי. לשון אחר: לא ברור האם זוהי אסמכתא או דרשה גמורה.

אם אכן המדרש הזה הוא תקף, כי אז יש במקרא ביכורים דין של הקראה ללא כל קשר לאלו שאינם יודעים לקרוא, ואז היה עלינו לעשות זאת מאז ומעולם גם אילו לא היה מתעורר כל צורך בכך. ואם המדרש אינו תקף (כלומר שהוא אסמכתא בעלמא), אז מדוע זה חשוב שהסמיכו זאת על המדרש הזה. במה הדבר מועיל? האם זה מיועד לזיכרון (ראה **אנצ"ת ע'** 'אסמכתא'), שנזכור להקריא את כל המביאים ביכורים? הדבר תמוה, שכן לא נראה שיש תועלת באסמכתא זו.

קושי נוסף בכיוון הזה הוא שאנו מוצאים בכמה וכמה מקומות נוספים שאכן לשון 'ענייה' פירושה מפי אחרים. אם כן, נראה שזו אינה אסמכתא אלא דרשה גמורה. לדוגמא, ראה לדוגמא בירושלמי יבמות פי"ב ה"א (לגבי הפסוק בדברים כד, ט העוסק בחליצה):¹²

"וענתה ואמרה" - אין עונה אלא מפי אחר.

נראה מכאן שאכן פירוש הביטוי 'ענייה', בפשט או בדרש, הוא מפי אחר. אם כן, כיצד ניתן להתייחס לדרשה שלנו כאסמכתא בעלמא?

¹⁰ הערה מעניינת היא שעצם העובדה שהיו כאלה התביישו לא היוותה מניע מספיק בכדי לתקן את התקנה. הבעייה עליה מיועדת התקנה להתגבר היא העובדה שהיו כאלה שנמנעו מהבאת ביכורים.

ואולי העובדה שנמנעו מהבאת ביכורים מובאת כאן רק כאינדיקציה לעוצמת הבושה, אולם התקנה נועדה למנוע את הבושה. ועדיין צל"ע בזה.

¹¹ המונח 'לענות' מתפרש אצל חז"ל בעוד שתי צורות נוספות: בקול רם (ראה, למשל, ברש"י כאן, ועוד הרבה) ובלשון הקודש (ראה, למשל, פכ"ז פס' יד, ובסוטה לג ע"א ובכל הסוגיא שם, ועוד הרבה).

¹² ראה גם בבבלי יבמות קה ע"ב, שבי"ד מקרין אותה.

'וענתה ואמרה': שני פירושים

אמנם בעל **תורה תמימה** (שם) מביא מפרשים שהתקשו בזה, שכן מצינו כמה פעמים לשון 'ענייה' שאינה מפי אחרים, כמו: "וענו הלוויים ואמרו", או "וענו כל העם" ועוד.¹³ בפרט הדברים קשים לאור לשון הירושלמי שנוקט בנוסח אשר מכליל באופן קטגורי ונחרץ: "אין עונה אלא מפי אחר".

בעל **תורה תמימה** מיישב שאכן תמיד 'מענה' הוא כלפי מישהו אחר. אמנם לא תמיד מישהו שמקריא את הנוסח עבור חברו, אולם תמיד מדובר בדו-שיח. וע"ש שהביא עוד הסבר (דחוק מעט, בפרט לאור נוסח הדרשה שלנו – בין אם זו אסמכתא ובין אם לאו), לפיו הירושלמי רק קובע דין, ולא דורש דרשה. החלוצה אינה עונה אלא מפי אחר, אולם אין כאן טענה אודות מקור הדין מהפסוק של 'וענתה'. לפי זה הפירוש של 'ענייה' אינו בהכרח מפי אחר.

לפי שני הפירושים המוצעים כאן, ניתן להבין את המהלך של הדרשה בה אנו עוסקים. אכן 'ענייה' אינה בהכרח הקראה מפי אחרים. אולם כאשר התעורר הצורך לתקן שיקריאו את כל מביאי הביכורים, חכמים דרשו את המילה 'וענית' כפי הפירוש של מוקרא מפי אחרים. אמנם ישנם גם פירושים אחרים, אך הצורך הוביל לאימוץ הפירוש הזה.

'הוביל' באיזה מובן?

סיימנו את הפיסקה הקודמת במשפט: "הצורך הוביל לאימוץ הפירוש". ניתן להבין את המשפט האחרון של הפיסקה הקודמת בשלוש צורות:

1. אמנם זה אינו הפירוש הנכון לפסוק, לא בפשט ולא בדרש, אך חכמים תיקנו תקנה והביאו זאת רק כאסמכתא. כאמור למעלה, זהו אופן בעייתי מעט.
2. זהו אחד מכמה פירושים אפשריים, וחכמים אימצו אותו מפני הצורך. הצעה זו גם היא בעייתית, שכן קשה לקבל פרשנות מגמתית של הפסוקים לאור צרכים, לגיטימיים ככל שיהיו. אפשר היה לומר שחכמים הבינו שהפסוק יכול להתפרש באחד מכמה אופנים, והם לא ידעו להכריע ביניהם בדרכי הפרשנות המקובלות. אולם במקרה זה היה עליהם לנהוג בדיני ספיקות, ולא לאמץ את אחד הפירושים מפאת הצורך.
3. על כן נראה שההשתלשלות היתה אחרת. בימים קדמונים מביאי הביכורים היו נוהגים כל אחד לפי מה שידע. בזמן מסויים התעוררה בעיה, שכן החלו

¹³ במקומות אלה המשמעות היא כנראה דיבור בלשון הקודש, או בקול רם. ראה בהערה לעיל.

נמנעים מהבאת ביכורים. כתוצאה מכך חכמים התיישבו על המדוכה והחלו לעיין בסוגיא. או אז הם גילו את הפסוק 'וענית ואמרת' ושאלו את עצמם האם לא מדובר כאן בציווי להקריא את כולם מפי אחרים. לאחר שהם השתכנעו שכן, הם קבעו את ההלכה הזו, שהיא הלכה גמורה ולא אסמכתא: 'אין ענייה אלא מפי אחר'. אם כן, הצורך לא היווה הגורם לפרשנות ולקביעה ההלכתית, אלא הקטליזטור לשבת ולעיין בסוגיא.

כדוגמא נביא כאן את דרשתו של ר"ע (בבלי שבת סד ע"ב), ששינה הלכה קדומה, לפיה האישה אסורה לגדל ולפקוס (=להתקשט) בימי נידותה, רק כדי שלא תימצא מגונה על בעלה. מסתבר שהוא לא פירש באופן מגמתי את הפסוק, אלא מחמת הצורך שהתעורר הוא הגיע לעיין ביתר עומק בפסוק, ומצא דרשה אשר תסייע לו לפתור את הבעיה שעמדה בפניו.

לקח אפשרי עבור פולמוסים אקטואליים

פעמים רבות ישנה ביקורת על תוצאות של מחקר אקדמי של ההלכה, אשר קובע היווצרות של פירוש לאור צורך.¹⁴ הביקורת הזו מניחה שמשמעותן של תוצאות המחקר היא ככיוון 2: הצורך קבע את הפירוש. אולם בין אם החוקר עצמו התכוין לכך ובין אם לאו, זו בהחלט אינה המשמעות היחידה האפשרית לתוצאותיו של מחקר כזה. תיתכן גם המשמעות 3: הנסיבות מובילות את חכמים לעיין בסוגיא, ואז הם מוצאים הלכה, או מקור, שנתעלמו מהם עד אותה עת, וזה מה שפותר להם את הבעיה.¹⁵

אפשרות נוספת

בדף לפרשת יתרו עמדנו על כך שאסמכתאות או פרשנות פשטית אינן הקשרים האפשריים היחידים של הלכה לכתוב. ישנן רמות שונות של קשר: מלא חלקי או ריק. גם אסמכתא אינה בהכרח אמצעי זיכרון ותו לא, אלא קשר לא מלא של ההלכה למקרא. כמו כן, ראינו שם שלפי תפיסתו של הרמב"ם המדרש היוצר

¹⁴ דוגמא בולטת היא הפולמוס והסערה שהתעוררה (ואף הגיעה לעיתונות) בעת שיצא לאור ספרו של פרופ' גילת המנוח, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**. רבים האשימו אותו בפרשנות היסטוריציסטית, אשר עוקרת את האמינות והיושר האינטלקטואלי של חכמינו. מבקרים אלו הניחו כי פרשנות כזו פירושה שחכמים מסרסים את התורה ללא כל מחויבות ליושר פרשני, רק כדי לענות על צרכים.

¹⁵ נעיר כי בכמה מקומות בספרו של גילת הוא כותב במפורש שזו אכן כוונתו.

אינו אמצעי לחשוף את מה שטמון בתורה, אלא אמצעי להרחיב את ההלכה אל מעבר למה שכתוב מפורשות, או טמון באופן מלא, בתורה. לפי זה תיתכן אפשרות נוספת להבין את התיאור במדרש שלנו: התורה נתנה לחכמים אפשרויות להרחיב את האמור בתורה, וזה בדיוק מה שהם עשו במקרה שלנו. כאן עולה שאלת הקריטריונים: מתי ובאלו נסיבות ניתן להרחיב את האמור בתורה? האם זוהי רק בחירה בין כמה פירושים אפשריים או גם הרחבה רחבה יותר? האם כל צורך מאפשר זאת? מהן המגבלות על החופש המדרשי? זה מחזיר אותנו לכיוון 2 מלמעלה, ואין כאן המקום להרחיב בכך יותר.¹⁶

¹⁶ אנו מפנים את הקוראים לספרו של משה הברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, אשר עוסק בהרחבה בסוגיות אלו. ראה שם בעיקר בפרקים הראשון והשמיני.

תובנות מפרשת כי תבוא

1. גז"ש מתחילה תמיד במצב של הבדל בין שני האגפים, שאם לא כן אין מה ללמוד אחד מן השני. במצב זה מעבירים הלכה מצד לצד ולא משווים את שני הצדדים לשני הכוונים.
2. כאשר יש לימוד גז"ש בין שני אגפים (צדדים) מלאים (= ההלכות מפורשות בתורה), נפתחות שתי אפשרויות:
 - א - לא מבצעים גז"ש בכלל.
 - ב - ניתן לבצע גז"ש דו-צדדית ולהשוות באופן מלא את שני האגפים זה לזה.
3. לכלל 'אין גז"ש למחצה' שני הסברים:
 - רשב"ם - הגז"ש צריכה להיות סימטרית.
 - רש"י - יש למצות את הכוון שנבחר עד תומו, ולהשוות את הלמד והמלמד בכל ההיבטים. אך אין הכרח להפוך את הכוון של הגז"ש מן הלמד אל המלמד.
4. לפי רש"י - הגז"ש אינה מבטאת בהכרח דמיון מהותי, והיא פעמים כלי פורמלי להעברת הלכות.
 - לפי הרשב"ם - הסימטריזציה מבטאת דמיון מהותי, ולכן יש להשוותם בכל הכוונים.

■ פרשת נצבים ■

המידות הנדונות

כלל המידות.

מתוך המאמר

- האם שחזור הלכה שניתנה מסיני הוא הרחבה של התורה?
- מהו ההבדל בין 'ואלה המצוות' לבין 'לא בשמים היא'?
- מדוע התורה מוכנה שננהג לא נכון ובלבד שלא נפנה לשמים ולנבואה?
- על החובה להיות רציונלי ואוטונומי.
- על המשגה, הכללה ופורמליזציה, של שפה ושל דרכי הדרש. או: האם משה רבנו ידע מהי 'גזירה שווה'?
- מהו 'פלפול'?

מקורות מדרשיים לפרשת נצבים

לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה:
(דברים ל, יב)

אלה המצות אשר צוה יקוק את משה אל בני ישראל בהר סיני: (ויקרא כז, לד)

שעורין של עונשין הלכה למשה מסיני, אחרים אומרים בית דינו של יעבץ תקנום, והכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא שכחום וחזרו ויסדום, מנצפ"ך צופים אמרום והכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא שכחום וחזרו ויסדום, אמר רב יהודה אמר שמואל שלשת (מאות) [אלפים] הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע שאל אמר להם "לא בשמים היא", א"ל לשמואל שאל, א"ל "אלה המצות" שאין נביא (עתיד) [רשאי] לחדש דבר מעתה, אמר רבי יצחק נפחא אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה, אמרו לן לפנחס שאל, א"ל "לא בשמים היא", א"ל לאלעזר שאל, א"ל "אלה המצות" [שאינן נביא רשאי לחדש דבר מעתה].

אמר רב יהודה אמר רב בשעה שנפטר משה לגן עדן, אמר לו ליהושע כל ספיקות שיש לך שאל, א"ל רבי כלום הנחתיך [שעה אחת] והלכתי למקום אחר, לא כך כתבת בי "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל" מיד תשש כחו של (משה) [יהושע] נשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספיקות, בקשו כל ישראל להרגו, א"ל הקב"ה לומר לך א"א, לך והטרד אותם במלחמה שנאמר "ויהי אחרי מות משה" וגו', וכתיב "בעוד שלשת ימים הכינו לכם צדה", ותנא אף אלף וז' מאות ספיקות של ג"ש ושל קלין וחמורין ושל דקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, אמר רבי [אבהו] אף על פי כן החזירן עתניאל בן קנז בפפולו, שנאמר "ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר" וכתיב "וילכדה עתניאל בן קנז".

(ילקוט שמעוני: בחוקותי, רמז תרפב; יהושע, רמז ד)¹

¹ ראה גם בבלי תמורה טז ע"א, שבת קד ע"א, וילקוט שמעוני יהושע רמז כד.

א. "לא בשמים היא": נבואה והוספה על התורה

מבוא

במדרש המובא למעלה מתואר מצב של שיכחה חמורה של הלכות רבות (1700, 300, או 3000) בימי אבלו של משה. השכחה נבעה כנראה מן האבל (מכיון שבימים אלו אסור ללמוד תורה). מעבר לכך, מתוארת שם שכחה נוספת שהוטלה כעונש על יהושע.²

3000 ההלכות שנשכחו בימי אבלו של משה, לא ברור מה עולה בגורלן. אולם 1700 הגז"ש והקו"ח ודקדוקי סופרים, עליהם נאמר שעתניאל בן קנז החזירן בפלפולו. ההקשר של הילקוט עוסק בשכחת הלכות בכלל, ובהחזרתן. בכך נעסוק השבוע.

הבעיה היסודית בתהליך כזה, מעבר לשאלה כיצד לבצע אותו, היא בעיית הסמכות והקבילות. ישנו כלל אשר יסודו בפסוק מפרשת השבוע: "לא בשמים היא", אשר על פניו נראה כתיאור מטפורי של נגישותה של התורה, אולם חז"ל לומדים ממנו כלל מטא-הלכתי: נבואה אינה יכולה לחדש הלכות.

אם כן, מצד אחד ישנו בפסוק זה חיזוק לכך שאנחנו יכולים להחזיר שכחה בפלפולנו, שהרי "לא בשמים היא". התורה אמורה להיות נגישה לנו. מאידך, הכלל הזה גם מגביל את הדרכים בהן אנו יכולים לנקוט לשם כך. נביא אשר יחזיר את מה שנשכח בנבואה, דבריו יידחו על הסף, מכוח אותו פסוק עצמו. אנו נאמר לו: "לא בשמים היא". אנחנו בעצמנו צריכים להחזיר את האבידה, ורק החבוש עצמו יכול להתיר עצמו מבית האסורים.

לכן המדרש מעלה את האפשרות שהשכחה תוחזר בנבואה, אולם דוחה אותה על הסף. לאחר מכן הוא מתאר את הפלפול המשחזר של עותניאל בן קנז לגבי ההלכות שנשתכחו, וכאן כמובן לא עולה כל בעיה של 'לא בשמים היא', או 'אלה המצוות'.

מהו ההבדל בין "לא בשמים היא" לבין "ואלה המצוות"

במדרש מופיעים שני מקורות שונים לכך שלא ניתן לקבל הלכות בנבואה:³

1. הפסוק בפרשתנו: "לא בשמים היא". מכאן נראה שלאחר מתן תורה התורה

² לא ברור האם העונש הוא על החוצפה או על הגאווה, או אולי על עצם העובדה שנגרם למשה רבנו צער.

³ בראשונים על אתר (ראה ברש"י ור' גרשום) מופיעות כמה גירסאות שונות בהם סימנים:

צריכה להיווצר בארץ, ולא להמשיך ולרדת עוד מן השמים. כל בעיה שנוצרת כאן אמורה להיפתר בכוחותינו שלנו בלבד. ידועה הסוגיא של תנור של עכנאי (ב"מ נט ע"ב), שם חכמים דוחים את האפשרות להכריע במחלוקת הלכתית על פי סימנים שמימיים, חד משמעיים ככל שיהיו.

על הכלל הזה מקשים רבים: כיצד אליהו הנביא לכשיבוא לבשר את ביאת המשיח יתרץ קושיות ואיבעיות (כנוטריקון העממי של תיק"ו), והרי לא ניתן להשתמש בנבואה בכדי ליצור הלכות או לפתור בעיות הלכתיות? ההסבר הרווח הוא שאליהו ילמד אותנו את הפתרון בדרכי הלימוד והחכמה הרגילות, ולא יגלה לנו אותו מכוח נבואה. אליהו הוא גם תלמיד חכם גדול, ולא רק נביא, וככזה לא נגרע חלקו מכל תלמיד חכם אחר.

2. הפסוק "ואלה המצוות" המובא למעלה, ממנו לומדים כי נביא לא יכול לחדש שום דבר. הפסוק הזה נראה בעל משמעות מעט שונה מקודמו. לכאורה אין כאן בעיה מיוחדת בכך שהמחדש הוא נביא, אלא אפילו נביא לא יכול לחדש דבר מעבר לאוסף המצוות שקיבלנו בסיני. העיקרון הוא שאסור להוסיף הלכות מעבר ל'אלה'.

ניתן לראות בכלל זה קביעה מובלעת של עיקרון אודות שלימות התורה. מה שמחייב אותנו הוא רק מה שמצוי בתורה. כל מה שנוסף עליה אינו שייך לתורה, ואסור לנו לשייכו אליה.⁵

כאן עולה הבדל אפשרי בין שני המקורות הללו: אם באמת יסוד האיסור הוא מ'אלה המצוות', אזי לא ברור מדוע ישנה בעיה לשאול בנבואה על הלכות שנשתכחו? לכאורה זוהי החזרה של הלכות אשר ניתנו בסיני, ולא הוספת הלכות מחדשות. לעומת זאת, המקור השני, 'לא בשמים היא', אוסר על כל היזקקות הלכתית לשמים, בין אם מדובר בשחזור הלכות קיימות ובין למען יצירת הלכות מחדשות, וזה רלוונטי גם לתהליכי שחזור.

יהושע, פנחס, אלעזר ושמואל = יפא"ש, ויש גורסים: יפל"ל. להלן נסמן את השיטה שמצדדת ב'ואלה המצוות': א"ש (=אלעזר ושמואל), ואת המצדדים ב'לא בשמים היא' י"פ (=יהושע ופנחס).

⁴ ראה, למשל, בהקדמתו של הרב ראובן מרגליות לספר **שאלות ותשובות מן השמים**, לר' יעקב ממרויש מבעלי התוספות שדן בהרחבה בנושא זה.

⁵ ראה גם ברמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ט. יש לדון ביחס בין כלל זה לבין איסור 'בל תוסיף', לפחות לשיטת הרמב"ם שהוספת מצווה חדשה גם היא נכללת ב'בל תוסיף' (לא כל הראשונים מסכימים לכך).

השלכות: מהלך המדרש שלנו

במדרש שלנו הפתיח מביא שני מצבים בהם נזקקו לשחזור נבואי: בית דינו יעבץ על שיעורין של עונשים, ומנצפ"ך על ידי הצופים. הבעיה שהועלתה בשני המקרים היתה 'אלה המצוות', ולא 'לא בשמים היא'. בעיה זו נפתרת בכך שההלכות בהן מדובר אינן חדשות אלא מדובר כאן בשחזור הלכות שנשכחו. בעיית 'לא בשמים היא' כלל אינה מוזכרת, כנראה מפני שהיה ברור מראש שלא השתמשו כאן במדיום הנבואי. מתחילת המדרש ידעו שמדובר על יצירת (=ייסוד) הלכות על ידי בי"ד של נביאים. אולם יצירה כזו גם היא אסורה, שכן יש לנו רק את המצוות ה'אלה', ותו לא (בין אם ההוספה היא באמצעות נבואה או באמצעות חכמה. ראה לעיל). למסקנת המדרש מדובר רק בשחזור של הלכות אשר ניתנו מסיני, ובכך נפתרה גם בעיית 'אלה המצוות'. כאמור, המונח 'ייסוד' כנראה מבטא יצירה באמצעות חכמה ולא בנבואה.

מייד לאחר מכן מובא מקרה נוסף של שכחה, והוא ההלכות שנשכחו בימי אבלו של משה. כאן פונים ישראל לנביאים לשאול בשמים, כלומר לשחזר את ההלכות השכוחות בנבואה. במקרה זה המדרש אוסר באופן קטגורי, אף כי גם כאן מדובר בשחזור. כנימוק ומקור לאיסור, מובאות שתי דעות: האחת תומכת יתדותיה בפסוק 'ואלה המצוות', והשנייה ב'לא בשמים היא'.

על רקע פתיחת המדרש, לא ברור מדוע המקור של 'ואלה המצוות' מהווה בסיס לאיסור? הרי אין מדובר כאן על הלכות חדשות, אלא רק על שחזור של הלכות אשר ניתנו בסיני, ובזה אין כל בעיה? באמת אחת הדעות (=י"פ) סוברת שיש כאן רק בעיה של 'לא בשמים היא', וזה כדברינו (מפני שאין כאן חידוש הלכתי, אלא שחזור).

ועדיין היה מקום להקשות מדוע בשחזור יש בעיה של 'לא בשמים היא', והרי בשני המקרים הראשונים ראינו כי שחזור של הלכה שניתנה מסיני אינו סובל מבעיה זו?

הפתרון לכך הוא מה שהערנו כבר למעלה, שהבעיה של 'לא בשמים היא' כלל לא מתעוררת אם לא משתמשים במדיום הנבואי. כאן השתמשו במדיום הנבואי (לא 'חזרו ויסדו' אלא 'נבאו והחזירו'), ולכן על אף שמדובר בשחזור של הלכה קיימת עדיין יש בעיה של 'לא בשמים היא'.

אולם במדרש כאן מופיעה גם דעה אחרת (=א"ש), אשר רואה בסיטואציה כזו בעיה של 'ואלה המצוות'. כיצד הדבר מתיישב עם הקטע הפותח של המדרש, שם ראינו כי שחזור כלל אינו נוגע לדין של 'ואלה המצוות'?

מסתבר שלפי א"ש במקרים אלו נוצרת גם הבעיה של 'ואלה המצוות' מפני

שהמדיום בו נתבקשו אותם נביאים להשתמש היה מדיום נבואי. כאמור, הם התבקשו לשאול בשמים, ולא לחשוב ולהסיק מסקנות (הם היו אמורים לנבא את שחזור ההלכות ולא לייסד אותן מחדש בכלי החכמה). מדברינו אלה עולה חידוש: לפחות לפי דעת א"ש, כאשר המדיום הוא נבואי, נוצרת גם בעיה של 'ואלה המצוות' ולא רק בעיה של 'לא בשמים היא'. מדוע באמת אופיו של המדיום משפיע על איסור 'ואלה המצוות'? למעלה הסברנו את מהות האיסור כהוספת מצוות מעבר ל'אלה', אם כן מדוע המדיום הוא חשוב? נראה כי לפי דעה זו, כאשר הלכות נוצרות מתוך אינטראקציה נבואית הן נחשבות כהלכות מחודשות. כאשר הן רק רמוזות בתורה, אולם בכדי לחשוף אותן אנו נצרכים לכלים נבואיים, אז הן נחשבות כמשהו שאינו מצוי בתורה (לפחות מבחינתנו), וממילא כהלכות מחודשות שמעבר לתורה. זה נקרא מעבר על העיקרון של שלימות התורה שמצוי בפסוק של 'ואלה המצוות'. החידוש שהתחדש לנו כאן הוא שלפי א"ש הוספה על התורה לא מוגדרת באמצעות התורה כפי שהיא ניתנה לנו בסיני, אלא באמצעות התורה כפי שהיא מצויה בידינו כיום. הוספה על הקורפוס הזה (ולא על מה שניתן בסיני) היא המהווה פגיעה ב'ואלה המצוות' ובשלמות התורה. כאשר מוסיפים על הקורפוס הזה באמצעים של חכמה, כי אז התוספת מחולצת מתוכו ולכן אינה נחשבת כהוספה חיצונית. היא נכללת במצוות ה'אלה'.⁶

ההבדל בין שני האיסורים לפי שיטת א"ש

כעת עלינו להבהיר מה ההבדל בין שני האיסורים לפי השיטות הללו? כפי שראינו, לפי א"ש כל שימוש בנבואה כרוך במעבר על שני האיסורים. אם כן, לכאורה האיסורים הללו חופפים. ובכל זאת, נראה כי אופיים של שני האיסורים הוא שונה, אפילו לפי השיטות הללו. כפי שהסברנו, 'לא בשמים היא' הוא איסור על היזקקות למדיום הנבואי

⁶ רבנו גרשום בסוגיית תמורה טז ע"א מפרש: "לא בשמים היא" - התורה. שכבר ניתנה לנו כולה". משמע שהוא מזהה בכיוון הפוך: גם העיקרון 'לא בשמים היא' מבוסס על הנחה של שלימות התורה שבידינו, ולא דווקא כאיסור על פנייה לשמים (שאולי רק נגזר מעיקרון זה). ייתכן שלשיטתו אכן שני העקרונות זהים, או שמא כוונתו לפירוש המקובל, ויש לפרש את דבריו שיש איסור לפנות לשמים, וממילא אנו מניחים שהתורה מצויה בידינו כולה (כלומר רבינו גרשום אינו קובע כאן עיקרון נורמטיבי של שלימות התורה, אלא הסבר ותוצאה של הנורמה בדבר איסור פניה לשמים). דומה כי מסוגיית תנורו של עכנאי נראה כפירוש השני, כפי שנראה להלן.

בעת פתרון בעיות הלכתיות, ואילו 'ואלה המצוות' הוא איסור על חידוש הלכות מעבר למה שמצוי בתורה המסורה לנו. אולם כפי שראינו, כל חידוש הלכה באמצעות נבואה מהווה מעבר על שני האיסורים גם יחד. נבואה נחשבת כהוספה על המצוות ה'אלה'. אם כן, לא ברור האם עדיין נותר תוכן להבדל העקרוני בין שני האיסורים? לכיוון אחד, הדברים ברורים. אם מחדשים הלכה חדשה לא באמצעות נבואה, עוברים רק על 'ואלה המצוות', ולא על 'לא בשמים היא'. האם ישנו מצב בו עוברים רק על 'לא בשמים היא', ולא על 'ואלה המצוות'? מסתבר שאם אנו נזקקים לאותות שמימיים כדי להכריע במחלוקת הלכתית (כמו בסוגיית תנורו של עכנאי) עוברים רק על 'לא בשמים היא'.⁷

ב. מצוות הרציונליות

מבוא

במדרש שהבאנו עולה חידוש מרעיש: התורה מעדיפה שלא נדע הלכה, אף שכרוך בכך סיכון שנעבור על איסורי תורה ונבטל מצוות דאורייתא, ובלבד שלא נשתמש בנבואה בשיקולינו ההלכתיים. הנבואה יכולה לסייע לנו לשחזר את ההלכות שנשכחו מאיתנו, אולם יהושע ופנחס ואלעזר ושמואל וכל גדולי האומה נמנעים משימוש בכלים אלו, על אף הסיכון. יותר מכך, במדרש נראה כי ההלכות שנשכחו שם לא שוחזרו כלל. עד היום חסר לנו חלק בתורה, והנביאים נמנעים משימוש בכלי הנבואה שלהם בכדי להשלים את החסר. מהו הערך שישנו בהימנעות משימוש בנבואה בשיקולינו ההלכתיים? מדוע הערך הזה שווה אפילו חילולי שבת ומעבר על איסורים חמורים? כמובן ששלימות התורה שבידינו היא ערך חשוב, שלא נוסף ולא נגרע ממנה. יש גם חשש שההוספה תיעשה בצורות שרלטניות, שלא על ידי נביאים מוסמכים. אולם זה אינו יכול להסביר את הגישה הכל כך קיצונית הזו, שמונעת גם מגדולי הנביאים השלמה של חוסר ושכחה בתורה ובהלכה.

⁷ נראה שכאן לא עוברים על "ואלה המצוות", שכן לא מדובר על חידוש הלכה, אלא על הכרעה במחלוקת. הרי גם הלכה שהיתה נפסקת לגבי התנור כדעת ר"א, היתה הלכה שנפסקה על פי כללי החכמה (כפי שר"א עצמו סבר). אולם עדיין ישנה כאן היזקקות לשמים לשם בירור והכרעה של הלכה, ועל כן עוברים על 'לא בשמים היא'. ובאמת שם בסוגיא לא עולה המקור של 'ואלה המצוות'.

רציונליות ואוטונומיה

מסתבר כי הערך הנגדי הוא ערך הרציונליות, או האוטונומיה. התורה מצפה מאיתנו לפעול במישור ההלכתי אך ורק על פי שיקולים רציונליים, שיהיו מובנים לנו: על פי חכמה ולא על פי נבואה. התורה שניתנה לנו (נכון יותר: זו שמצויה בידינו) מהווה בסיס נתונים, או מערכת אכסיומות, שממנה אנחנו אמורים להסיק מסקנות אך ורק בשכלנו האנושי.

אם כן, במצב שלאחר מתן תורה אנו מצויים לקיים את רצון התורה כפי שהיא בידינו, ולא דווקא את רצון ה' כפי שהובע במעמד הר סיני (כמובן שזהו גופא רצונו). אם נשכח משהו, עלינו להשלים אותו אך ורק לאור הנתונים שבידינו (התורה שבידינו והסברות וההיגיון שלנו).

השלכות

יש לגישה זו כמה וכמה השלכות. לדוגמא, **המגן אברהם** בהל' תפילין (סי' כה ס"כ) קובע כי כאשר ישנה סתירה בין ההלכה הנגלית לבין ההלכה שעל פי הנסתר, עלינו לנהוג כפי הנגלה.⁸ נראה כי גם כאן ישנה גישה שההלכה אינה בהכרח משקפת את האמת, אלא את מה שאנחנו מבינים ממנה.

השלכה עקרונית נוספת מצויה במחלוקת קוטבית לכאורה בין מהר"ל מפראג לבין הר"י מיגאש.⁹

המהר"ל, בספרו **נתיבות עולם**, נתיב התורה, סופט"ו, כותב את הדברים הבאים:¹⁰

⁸ ראה **אנציק"ת** ע' 'הלכה' הערות 209-201. וראה גם במאמרו של שי' ע' ווזנר, 'נאמנות להלכה – מהי', **מסע אל ההלכה**, עמיחי ברהולץ (עורך), בפרק ו סעיף 2.

יש להעיר שמקובלים נוהגים במצבים כאלו על פי הנסתר. **המגן אברהם** עצמו מדבר כאן כבעל הלכה שבנגלה. אמנם הסיבה לכך היא שהמקובלים משתמשים בכלים שמקובלים עליהם ומובנים על ידם. מי שמצווה לילך אחר הנגלה הוא רק אישש הנגלה, שכן אלו הכלים המובנים לו.

כעין זה מצינו שנפסקה הלכה לא כר"מ מפני שלא ירדו חכמים לסוף דעתו. כלומר ר"מ, שהיה החכם ביותר בדורו, ובודאי קלע לאמת בצורה הטובה ביותר, לא נפסק להלכה. הסיבה לכך היתה שההלכות של ר"מ לא היו מובנות לחכמים, ובהלכה עלינו לנהוג בצורה שתהיה מובנת לנו (לאור הנחות היסוד, כמובן).

⁹ ראה על כך בהרחבה במאמרו של מ. אברהם, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** א, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשסב. המאמר כולו מוקדש לשאלת האוטונומיה בפסיקה.

¹⁰ ידוע כי הדברים נכתבים על רקע הפולמוס שמנהל מהר"ל נגד בעל השו"ע והרמ"א, שנשוב

כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעניו רואות. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל שהולך כמו עיור בדרך.

אמנם בשו"ת הר"י מיגאש מובאת עמדה כמעט הפוכה (תשובה קיד):

דע שהאיש הזה ראוי יותר להתיר לו להורות מאנשים רבים קבעו עצמם להוראה בזמננו זה ורובם אין בהם אפילו אחד משני דברים אלו, רצוני לומר: הבנת ההלכה והעמידה על דעת הגאונים ז"ל. ואותם שמדמים להורות מעיון ההלכה ומחוזק עיונם בתלמוד הם שראוי למנעם מזה, לפי שאין בזמננו מי שיהיה ראוי לכך ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים ז"ל.

אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם ואע"פ שאינו יכול להבין בתלמוד הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו. שהוא אע"פ שהוא מורה מסברא בלתי אמיתית מראיות הגאונים ז"ל מ"מ אינו טועה בזה לפי שהוא מה שעשה ע"פ בי"ד גדול מומחה לרבים עשה. ומי שמורה מעיונו בהלכה אפשר שהוא חושב שאותה הלכה מחייבת אותה הוראה והיא אינה מחייבתה. והטעהו עיונו או טעה בפירושה, ואין בזמננו זה מי שגיגע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו.

המעין יראה שהר"י מיגאש מדבר רק על מצב שבדיעבד, והמשך העיון יקרב מאד את שתי העמדות הללו זו לזו, ואכ"מ.

ג. על שכחה ושחזור: הכללה, המשגה ופורמליזציה של מידות הדרש

מה עושים כאשר שוכחים הלכה?

מה עושים כאשר נשכחת הלכה? מן המדרש נראה כי קשה מאד היה להחזיר את ההלכות שנשתכחו. הסיבה לכך ככל הנראה היתה שאבדו מהם דרכי ההנמקה

בדיוק על נקודה זו עצמה. מהר"ל ואחיו (ביחד עם המהרש"ל, שארם) היו מראשי הלוחמים נגד הקודיפיקציה של ההלכה, שכן לדעתם עלינו לפסוק רק מתוך עיונו שלנו ולא מתוך ספרי סיכום הלכתיים. ראה על כך באורך בספרו של מנחם אלון, **המשפט העברי**, בכרך ב, אשר מוקדש כמעט כולו לשאלה זו.

והדרש שהובילו אל ההלכות הנדונות. אמנם מסתבר כי הדברים תלויים בשאלה מה טיבן של ההלכות השכוחות? לשם כך עלינו לסקור את סוגי ההלכות, ולראות מה יכול להשתכח בכל אחת וכיצד ניתן להחזיר אותן.

במדרש עצמו מופיעים שני סוגים של הלכות: הלכות סתם, ולגבי אלו כלל לא ברור שהן שוחזרו. וגזירות שוות וקלין וחמורין ודקדוקי סופרים, שאותם החזיר עתניאל בן קנז בפלפולו. אם כן, הלכות סתם אין לנו דרך להחזיר אם הן נשתכחו. אולם המצב שונה בתכלית לגבי הלכות מידותיות. שם יש לנו דרכים (= 'פלפול') להחזיר את האבידה.

המדרש מתאר את ההלכות שנשכחו בימי אבלו של משה כ'גזירות שוות, קלין וחמורין ודקדוקי סופרים'. לא ברור האם הכוונה היא שהלכות שנוצרו באמצעות דרכי דרש אלו נשתכחו, או שמא דרכי הדרש עצמן נשתכחו מהם.

ההשלכה היא מה היתה משמעות פעולתו של עותניאל בן קנז כאשר הוא שיחזר את ההלכות בפלפולו? מה היה טיבו של אותו פלפול? האם הוא המציא ושחזר את מתודות הדרש עצמן, או שמא הוא רק השתמש במתודות אלו, שהיו ידועות ולא נשכחו, בכדי להחזיר הלכות שכוחות?

נציין כי החל מחתימת התלמוד אנו נמצאים במצב של שיכחה חמורה של דרכי הדרש. ייתכן שנוכל ללמוד משהו מן המדרש הזה שיהיה אקטואלי ורלוונטי גם ביחס לבעיה זו.

מה טיבן של ההלכות שנשכחו?

ההבחנה אותה אנו רואים במדרש בין הלכות לבין גז"ש וקו"ח אומרת דרשני. הרי ברור שלא נשתכחו הלכות שכתובות במפורש במקרא. מעבר להלכות אלו נותרות רק הלכות שיוצאות מפרשנות, או ממדרשי הלכה, או הלכות שנתקבלו במסורת (=הלכות למשה מסיני), או הלכות דרבנן.

הדוגמא אותה מביא המדרש עצמו להלכה שנשתכחה היא חטאת שמתו (וי"ג: נתכפרו) בעליה, אותה אסור להקריב. רש"י מסביר שהספק היה האם עליה למות או שמא תרעה עד שתסתאב. מה טיבה של הלכה זו? בכמה סוגיות בבבלי מובא שזוהי הלכה למשה מסיני (ראה בתמורה שם ע"ב, ובנזיר כה ע"ב ובמקבילות).

אם כן, נראה כי המונח 'הלכות' מציין כאן הלכות למשה מסיני (וכך הפירוש של המונח 'הלכות' בכמה מקומות בש"ס), ולכן בהחלט ייתכן שלא ניתן היה לשחזר אותן אלא בנבואה.¹¹ הרמב"ם בהקדמתו למשנה מגדיר 'הלכה למשה מסיני' כהלכה שהתקבלה במסורת ואין לה עוגן, מדרשי או פרשני, בכתוב. אם כן, לאחר שהלכה כזו נשכחת אין שום אפשרות נראית לעין לשחזר אותה ללא

נבואה. כאמור, גם במדרש נראה שהלכות אלו לא שוחזרו. כנגדן המדרש מעמיד את ההלכות שנלמדו במידות הדרש, אותן שחזר עתניאל בן קנז.¹² מעניין שבירושלמי שבת פ"א ה"ד אומר ר' שמואל בר נחמני שאם רצו בי"ד לבטל דין חטאות המתות מבטלין ונופלות לנדבה. וכבר הקשו המפרשים כיצד בי"ד יכולים לבטל הלמ"מ? יש מהם שכתבו שלאחר השחזור של עתניאל בן קנז¹³ הן איבדו את מעמדן כהלמ"מ, ולכן ניתן לבטלן.¹⁴ נראה מכאן שהשחזור של ההלכות הללו מהווה תוספת לתורה שבידינו, זאת על אף שהלכות אלו ניתנו לנו בסיני. אמנם אם הוא אינו נעשה בנבואה הוא נחשב לגיטימי ומחייב, אולם עדיין אנו רואים במפורש שהוא מהווה תוספת לתורה.

ה'פלפול' של עתניאל ביחס למידות הדרש

לאור דברינו סביר להניח כי מה שנשכח הוא ההלכות שנלמדו באמצעות מידות הדרש, ופלפולו של עתניאל בן קנז היה שימוש במידות הדרש עצמן, אשר שחזר את תהליך הדרישה עצמו, ואת ההלכות שיצאו ממנו. מה מיוחד במה שעשה עתניאל בן קנז? לכאורה כל חכם שעמד לישראל מאז משה רבנו השתמש במידות הדרש בכדי לדרוש את התורה וליצור או לבסס הלכות קיימות? מסתבר מאד שעתניאל חידש משהו גם ביחס למידות הדרש עצמן. ננסה כעת להבין מעט מה טיבו של אותו 'פלפול'.

תהליך ההכללה ביצירת שפה וביחס למידות הדרש

בדף לפרשת לך-לך (וראה גם בדף לפרשת שמות) עמדנו על התהליך של ההמשגה וההכללה של מידות הדרש לאורך ההיסטוריה. תיאורנו שם שמשה רבנו כנראה למד עם הקב"ה את התורה בהר סיני, ובתוך הדברים הקב"ה דרש עמו את התורה. השימוש במידות הדרש היה אינטואיטיבי, כמו שילד לומד לדבר

¹¹ ובאמת כיום יש לנו מספר נמוך בהרבה של הלכות למשה מסיני. ראה מניין בשו"ת **חוות יאיר** סי' קצב. לפי זה ייתכן שחלק מן ההלכות לא שוחזרו, ואבדו לנו. ראה גם בהערה שאחרי הבאה.

¹² בדף לפרשת לך-לך (הערה 4) עמדנו על כך שהביטוי 'גז"ש וקו"ח' משמעותו היא כל מידות הדרש, ואולי אף כל הדרש ההלכתי בכללו.

¹³ הנחתם היא שגם הלכה זו שוחזרה על ידו, אף שכפי שהערנו במדרש עצמו לא ברור האם שוחזרו גם ההלכות או רק ההלכות המדרשיות.

¹⁴ ראה **מראה הפנים** על אתר, וכן בחי' הגרי"ז ביומא עמ' כו יסוד דומה. וראה **אנציק"ת ע'** 'חטאות המתות' תחילת פרק א. וראה שם פירושים נוספים לירושלמי הזה, ואכ"מ.

בשפת אמו. הלימוד הזה נעשה ללא כללים מנחים, אלא פשוט מתוך שימוש טבעי בשפה עצמה עד שמתרגלים לדבר בה. עמדנו שם על כך שכאשר מגיע עולה חדש לארץ עליו ללמוד את השפה באולפן. שם הלימוד הוא בעל אופי שונה: מתחילים מכללי לשון ודקדוק, ומתוכם לומדים את השפה. הלימוד אינו אינטואיטיבי אלא פורמלי. כיצד נוצרו הכללים הללו? הרי ברור שתהליך היווצרות השפה אינו מתחיל ברשימת כללים, אלא הכללים הם אשר נוצרים מתוך הדיבור. לאחר שקהיליית המשתמשים בשפה מפתחת אותה דיה, מתחילה התבוננות רטרופקטיבית במה שנוצר, ומתחיל תהליך של הכללה. התופעות האינטואיטיביות של הדיבור מתחילות להיכנס לתוך קטגוריות דקדוקיות, שממיינות ומסווגות אותן לקבוצות, דרך מציאת הבסיס המשותף שלהם. למשל, העובדה שמשום מה המילה 'בית' היא בבי"ת דגושה, וכך גם המילה 'ברזל', זאת בניגוד למילים 'הבנה', 'הבדלה', 'אבן' וכדו', מעוררת את התחושה שיש כאן כלל שנוצר אינטואיטיבית שהאות ב"ת בתחילת מלה היא תמיד דגושה. הכלל נוצר מתוך התבוננות על התהליך הטבעי.¹⁵

התהליך הוא: מאוסף של תופעות פרטניות וייחודיות חסרות קשר נגלה ביניהן, נוצרת הכללה שמוצאת בסיס משותף לקבוצות של תופעות ויוצרת מתוכן כללים.

תהליך ההמשגה ביצירת שפה וביחס למידות הדרש

בשלב הבא, לאחר ההכללה והחוקים הפנומנולוגיים (=חוקים מתארים), נוצרת המשגה. בשלב זה נוצרים מושגים במטא-שפה, אשר לפיהם אנו מסבירים את התופעות הלשוניות בהן אנו צופים. מכאן נוצרים מונחים כמו 'מושא' ישיר ועקיף, נשוא ונושא, הרכבות שונות של משפטים וכדו'. ניתן להמשיך את ההמשגה הלאה, וליצור כללים יסודיים יותר, ברמת הפשטה גבוהה יותר, וכן הלאה. גם ביחס למידות הדרש ישנו תהליך דומה. לאחר שנאספו התופעות המדרשיות וחולקו לקבוצות פנומנולוגיות, נוצר צורך בהמשגה. נוצרו מושגים מטא-הלכתיים,

¹⁵ בדבר מקורם של הכללים הללו חלוקות הדעות בין מומחים. יש מהם (כמו נועם חומסקי) הגורסים שחלקם נובעים ממבנים אפרוריים שטבעיים בכולנו, והם כנראה משותפים לכל השפות. ויש הסוברים שהאדם נולד 'טבולה רסה', וכל התופעה הלשונית היא נרכשת ולא מולדת, ואכ"מ.

בכל אופן, הלימוד והניסוח של הכללים בודאי נעשה רטרואקטיבית. גם את הכללים הטבעיים בנו אנו מגלים בדיעבד מתוך אופני הדיבור שמופיעים אצלנו.

שמחוללים את התופעות הלשוניות ואת הקבוצות הממויינות שלהן. מושגים כמו 'גזירה שווה', 'קל וחומר', 'היקש', וכדו', נוצרו בשלב זה. לפי השערתנו, משה רבנו לא הכיר את המונחים הללו (ראו עמדת החוקרים בדף הנ"ל), אולם הוא השתמש בהם באופן אינטואיטיבי. רק כאשר החל תהליך של שכחה ביחס למידות, הפכנו מדוברי שפת אם לתלמידי אולפן ('בצר ליבא' – התמעט הלב, במונחי הגמרא תמורה טז ע"א), ואז נוצר צורך בכללים מנחים להכוונת הליכי הדרישה והדרשות. בשלב מאוחר יותר ניתן היה להמשיך ולהבחין בקבוצות של מידות דרש, ולמיין את המידות עצמן על בסיס מופשט יותר (תוך שימוש במונחים כמו 'אנלוגיה', 'אינדוקציה' ו'דדוקציה', מידות לשוניות והגיוניות, כמו גם כמה וכמה חילוקים אותם הצגנו בדפי 'מידה טובה' ודומיהם).

השערה לגבי 'פלפול' של עתניאל בן קנז

לפי השערתנו, ה'פלפול' של עתניאל בן קנז עסק בהכללה של התופעות הלשוניות. לאחר השכחה של הגז"ש והקו"ח, כלומר של מידות ודרכי הדרש, האינטואיציה של הדרשנות שהיתה אצל משה רבנו כשפת אם, החלה להתעמעם. ככל שמתרחקים ממעמד הר סיני אנחנו פחות ופחות דוברים את הדרשות כשפת אם. נוצרת התבוננות 'מדעית', רטרוספקטיבית, ונורים חוקים פנומנולוגיים. חוקים אלו מסייעים לשחזר הלכות שנשכחו. אנחנו מנסיים לשחזר את מה שמשה רבנו ידע ישירות מהשכינה, באמצעים לוגיים, דרך ניתוח הכללה והפשטה של הדוגמאות המוכרות לנו. עתניאל כנראה נטל את התופעות המדרשיות שעדיין היו ידועות ומובנות, בנה מהן קבוצות של כללי דרש פנומנולוגיים, ובאמצעות כללים אלו הוא שחזר את ההלכות שנשכחו.

אם כן, 'פלפול' בשפה זו הוא הכללה ומיון ויצירת תיאוריה פנומנולוגית. יש למשמעות זו קשר למונח 'פלפול' שמופיע כיום בעיקר בהקשרים של גנאי. פלפול מגונה הוא הכללות לא אחראיות, ולא בדוקות, שאינם עומדות בקריטריונים מדויקים ומחמירים של סברא, עקביות והגיון.¹⁶

יצירת מערכות המידות

אמנם בשלב הראשון אין מנוס מיצירת ספקולציות מפולפלות, בכדי לשחזר מידע שאבד לנו.¹⁷ השלב הבא הוא יצירת מערכת מושגית (=המשגה) ותיאוריה

¹⁶ המושג 'פלפול' קשה מאד להגדרה, ויש לו כמה וכמה משמעויות, שגם השתנו לאורך הדורות והמקומות. ראה, למשל, בחוברת של דב רפל, **הויכוח על הפלפול**.

¹⁷ יש לכך קשר לחלוקה של פילוסוף המדע הנס רייכנברג, בין 'הקשר הגילוי' בו המדען מעלה

(=פורמליזציה של הכללים), לפיהן נוכל לבחון את ההכללות (הפלפול) שיצרנו קודם לכן ולהעמיד אותן על בסיס שיטתי. כאן נוכל לבחון האם הכללות אלו עומדות במבחנים תיאורטיים, ולהציע תיקונים שיביאו אותנו לתיאור מדויק יותר של התופעה הלשונית, או המדרשית.

בשלב זה נוצרו מערכות מטא-הלכתיות, או מטא-מדרשיות, אשר מיינו וסיווגו את דרכי הדרש למידות דרש שונות. נוצקו דפוסי עבודה מדויקים ושיטתיים יותר, אשר אפשרו למי שלא מצוייד באינטואיציה המושלמת שהיתה למשה רבנו (שכן הוא קיבל אותה מפי הגבורה) לפעול על פי הכללים. הכללים נוצרים בכדי להקל על העברת הטכניקות המורכבות של הדרש לדורות הבאים. חכמי הדורות המאוחרים יותר לומדים באולפנו של משה רבנו, דרך הכללים שמתארים את השפה המדרשית הטבעית שלו.

משה רבנו, כאשר הוא ראה את הפסוק "את ה' אלוקיך תירא", הבין אינטואיטיבית שעליו לדרוש כאן (במה שאנחנו כיום קוראים 'ריבוי') לרבות תלמידי חכמים. בדורות שאחריו הדברים כבר אינם מובנים מאליהם, שכן איבדנו את האינטואיציה המדרשית. אינטואיציות מאד קשה להעביר מדור לדור, שכן הן אינן מנוסחות באופן אובייקטיבי המשותף לכולנו. לכן נוצר כלל הדרש הקרוי 'ריבוי', ואנו משתמשים בו ומגיעים לאותה תוצאה אליה הגיע משה.

כך נוצרו מידות הדרש, ולאחר מכן נוצקו לדפוסים כאילו פורמליים-אכסיומטיים. זוהי מערכת כללים שניתנת להעברה ביתר קלות מדור לדור, ויד השיכחה לגביה פחות קשה.

התהליך הידוע לנו התחל אצל הלל הזקן, שם עדיין מופיעות כמה מידות משותפות באותה קבוצה, ולכן יש אצלו רק 7 מידות דרש. לאחר מכן רי"ש ור"ע מביאים את תהליך הפורמליזציה לשיא, כאשר הם מנסחים שתי מערכות פורמליות יחסית של 13 מידות דרש. 32 המידות של ר"א בנו של ריה"ג הן פירוט נוסף בתהליך זה, אם כי לא המשך ישיר (חלקן הן מידות של מדרשי אגדה).

מצבנו כיום

על אף שמערכות פורמליות קלות יותר להעברה (קשה יותר לשכוח אותן), לאורך ההיסטוריה 'הצלחנו' לשכוח גם את זה. מאז חתימת התלמוד פסק

השערות פרועות כרצונו להסבר התופעות הנדונות, לבין 'הקשר הצידוק', בו ההשערות נבדקות לאור העובדות. אמנם המשגה ויצירת התיאוריה היא שלב ב של 'הקשר הגילוי', ולא חלק מ'הקשר הצידוק' שהוא הבחינה האמפירית. החלוקה הסכמטית והכרונולוגית בין שני השלבים הללו היא מלאכותית, ואינה מתארת נכונה שום מחקר בשום תחום, ואכ"מ.

השימוש במידות הדרש (למעט חריגים מעטים ולא משמעותיים)¹⁸. לשמחתנו עומדות לרשותנו מערכות נתונים שעשויות לסייע לנו לשחזר את מה שאבד לנו. לעניות דעתנו, מתוך הדרשות שנותרו בידינו, על ידי הכללה המשגה ופורמליזציה תיאורטית, תוך שימוש ברשימות המידות והגדרותיהן (בברייתא דדוגמאות ובספרי הכללים למיניהם) ניתן להתקדם לקראת שחזור יכולת השימוש במידות הדרש.

הרחבת התורה על פי הרמב"ם

כפי שראינו לעיל בפרק א ובדיון על דברי הירושלמי שבת, שימוש באמצעים שונים בכדי לשחזר הלכות שניתנו לנו בסיני אינו מהווה שחזור מלא. יש כאן ממד של יצירת דבר חדש, ולכן גם של הוספה על התורה המצויה בידינו. אולם זה אמור ביחס להלכות למשה מסיני, שמקורן הוא במסירה מהקב"ה למשה. הקטעה של המסורת אינה מאפשרת לשחזר את המצב המקורי. לא רק בגלל הספק האם השחזור נכון, אלא גם בגלל שכעת מה שמצוי בידינו הוא תוצר של מדרש או פרשנות ולא הלכה למשה מסיני. מה בדבר הלכות שנלמדות בדרשות? מסתבר מאד שאם ההלכות הללו נוצרו באמצעות מידות דרש, כי אז יצירה חוזרת שלהן לא תשנה את מעמדן. הרי חכמים שבכל דור יכולים ליצור הלכות באמצעות דרכי הדרש, ואנו מחוייבים לקיימן. אין כל הבדל האם ההלכות הללו נוצרו בדורו של משה רבנו או בדורו של רבי יהודה הנשיא (ובאופן עקרוני גם בדורנו). בדף לפרשת יתרו ועוד עמדנו על שיטתו של הרמב"ם אשר רואה במידות הדרש אמצעי הרחבה של התורה, ולא אמצעי לחשיפת מידע שטמון בתוכה. כעת אנו רואים שיש לכך מקור תלמודי, שכן מהירושלמי ואולי גם מסוגיית תמורה ומן המדרש שלנו (כפי שראינו לעיל בפרק א) עולה כי שחזור אשר נעשה באמצעות דרכי הדרש מהווה הרחבה של התורה. ביחס להלכות למשה מסיני ההרחבה הזו משנה את מעמדן, אולם ביחס להלכות מדרשיות מעמדן מראש היה כשל הרחבה (לפי הרמב"ם הן נחשבות 'דברי סופרים'), ולכן אין בשחזורן מחדש משום שינוי.

¹⁸ ראה, למשל, בספרו של יצחק ד' גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, אוני' בר-אילן, תשנ"ד (הדפסה שנייה), עמ' 374 והלאה.

תובנות מפרשת נצבים

1. קיימת אפשרות של 'שיחזור' הלכות שאבדו בשל שכחה, בפלפולנו, שהרי "לא בשמים היא". מאידך, כלל זה מגביל אותנו בדרכים לבצע זאת. נביא אינו יכול להחזיר בכוח הנבואה את מה שנשכח ודבריו יידחו על הסף. רק חכמים בכח הלימוד והפלפול יכולים לעשות זאת.
2. במדרש קיים חידוש: התורה 'מעדיפה' שלא נדע הלכה, אף שכרוך בכך סיכון שנעבור על איסורי תורה ונבטל מצוות דאורייתא, ובלבד שלא נשתמש בנבואה בשיקולינו ההלכתיים. זוהי גישה קיצונית שמונעת מגדולי הנביאים השלמה של חוסר ושכחה בתורה ובהלכה. הערך הטמון בגישה זו הוא רציונליות ואוטונומיה. אנו מצויים לקיים את מצוות התורה כפי שהיא בידנו. אם נשכח דבר, עלינו להשלימו אך ורק לאור הנתונים שבידנו: התורה, הקבלה, הסברות וההגיון.
3. מה שנשכח בתקופת אבלו של משה ושחזר על ידי עתניאל בן קנז הן ההלכות שנלמדו באמצעות מידות הדרש. פלפולו של עתניאל בן קנז היה שימוש במידות הדרש עצמן, אשר שיחזר את תהליך הדרישה עצמה ואת ההלכות אשר יצאו ממנו.
4. תהליך יצירה של שפה כולל את השלבים הבאים:
 - א - תופעות אינטואיטיביות מתחילות להכנס לתוך קטגוריות דקדוקיות שממיינות אותן ומסווגות אותם לכללים.
 - ב - שלב זה כולל הכללה וחוקים פנומנולוגיים (מתארים).
 - ב - שלב המשגה, מושגים נוצרים במטא-שפה. מונחים נעשים מופשטים, 'גבוהים' יותר ויותר.
5. ביחס למידות הדרש ניתן לתאר את ההתפתחות הזו כך:
 - א - משה למד עם הקב"ה באופן אינטואיטיבי, אך לא השתמש באופן מפורש במידות הדרש כפי שהן מוכרות לנו.
 - ב - בשל שיכחה, נוצר הצורך בכללים מנחים.
 - ג - בשלב מאוחר יותר סווגו הכללים והומשגו יותר.
 - ד - בשלב מאוחר יותר, הם נותחו וסווגו שוב בדרכי הפשטה 'גבוהים' יותר כמו: היבטים לוגיים, לשוניים וכו'...

■ פרשת וילך ■

המידות הנדונות

ריבוי.

מיעוט.

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- מהו היחס בין מצוות הקהל לבין מצוות עלייה לרגל?
- האם הפטורים של המשנה בתחילת חגיגה עוסקים במצוות עלייה לרגל?
- שני סוגים של ריבוי ומיעוט: כיצד אנו בוחרים מה לרבות ומה למעט?
- מדוע צריך לדעת לרכב אל האבא כדי להביא קרבן עולת ראייה?
- מדוע צריך להיות שומע ומדבר כדי להביא קרבן עולת ראייה?
- האם גזירה שווה היא השוואה מהותית או כלל פורמלי?
- האם לפי התפיסות שגזירה שווה צריכה להיות סימטרית מדובר בהכרח בהשוואה מהותית?

מקורות מדרשיים לפרשת וילך

בְּבֹא כָל יִשְׂרָאֵל לְרֹאוֹת אֶת פְּנֵי יְקֹקֵךְ אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאֲזִנֵיהֶם: הִקְהַל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ אֶת יְקֹקֵךְ אֱלֹהֶיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת:

(דברים לא, יא-יב)

הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן, וטומטום, ואנדרוגינוס, ונשים, ועבדים שאינם משוחררים, החיגר, והסומא, והחולה, והזקן, ומי שאינו יכול לעלות ברגליו. איזהו קטן - כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, שנאמר (שמות כ"ג) שלש רגלים. (משנה ריש חגיגה)

הכל חייבין בראייה - במצות ראיית כל זכורך (שמות כג), שצריכים להתראות בעזרה ברגל. חוץ מחרש שוטה וקטן - דלאו בני דעה ניהו, ופטורין ממצות. החיגר והסומא - כולה יליף מקראי בגמרא. ומי שאינו יכול לעלות ברגליו - מירושלים לעזרה, ובגמרא מפרש להו. אי זהו קטן כו' - אבל מכאן ואילך, אף על פי שאינו חייב מן התורה - הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. שלש רגלים - הראוי לעלות ברגליו חייב הכתוב וכיון דגדול פטור מן התורה - קטן לאו בר חינוך הוא.

(רש"י שם)

הכל חייבין בראייה כו' - מתניתא בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפילו קטן חייב מן הדא הקהל את העם האנשים והנשים והטף ואין קטן גדול מטף. (ירושלמי ריש חגיגה)

חרש - חברייה בשם רבי לעז' למען ישמעון ולמען ילמדון. עד כדון במדב' ואינו שומ' חרש שומע ואינו מדב' ר' אילא בשם ר' לעז' למען ילמדון ולמען ילמדון...

קטן - ר' ירמי' ור' אייבו בר נגרי הוון יתיבין אמרין תנינן אי זהו קטן כל שאינו יכול לרכבו' על כתיפו של אביו וקטן שומ' וקטן מדב' חזרון ואמרון כל זכורך לרבות את הקטן ויימר כל זכורך לרבות את החרש למען ישמעון ולמען ילמדון

פרט לחרש ויימ' למען ישמעון ולמען ילמדון פרט לקטן א"ר יוסה מאחר שכתוב אחד מרבה וכתוב אחד ממעט מרבה אני את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן ומוציא את החרש שאינו ראוי לבוא לאחר זמן. (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א)

א. חרש וקטן במצוות הקהל ובראיה

מבוא

בפרשתנו מופיעה מצוות הקהל. בחג הסוכות שבמוצאי שנת השמיטה עומד המלך וקורא מן התורה בפני כל ישראל שעלו לרגל לירושלים. הפסוק מצווה על כל ישראל להשתתף במעמד זה. לכאורה כולם חייבים, ללא יוצא מן הכלל. גם לגבי עליה לרגל (=ראיה) ישנו ציווי גורף (שמות כג, יז): "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", וגם בפסוק יא בפרשתנו מוזכר כבדרך אגב, דרך תיאור העיתוי של מצוות ההקהל שנערכת בעת שכולם עולים לרגל (פס' יג): "בבא כל ישראל לראות", כלומר שכל ישראל מחוייבים בראיה.

כבר מן הפסוקים נראה כי ישנו קשר בין שתי המצוות הללו, הקהל וראיה. ראשית, העיתוי: מצוות ההקהל נוהגת בעת שעולים לרגל (=בבא כל ישראל לראות"). שנית, הבבלי בחגיגה ג ע"א קובע כי לעניין הפטורים מן הראיה ישנו לימוד של גז"ש 'ראיה'-ראיה', מן הפסוק בפרשתנו שנאמר לעניין הקהל לדין עליה לרגל. מגז"ש זו לומדים את הפטור של חרש שומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע לגבי מצוות ראיה, מפטורו לעניין הקהל. אם כן, חז"ל רואים קשר מהותי בין שתי המצוות הללו, ומי שפטור מן האחת פטור גם מן השנייה.

אמנם מצאנו גם הבדלים בין שתי המצוות. נשים חייבות בהקהל, אף שהן פטורות מן הראיה (ראה בבבלי חגיגה ד ע"א). וכן הטף והערל פטורים מראיה אך חייבים בהקהל (ראה רמב"ם פ"ג מחגיגה ה"ב).

אופיה של הגז"ש

על פניו נראה כי הקשר בין ראיה לבין הקהל הוא חד כיווני: הפטורים של מצוות ההקהל (חרש שרק מדבר או שרק שומע) מלמדים על קיומם של אותם פטורים גם בראיה, אולם פטור בראיה (נשים, טף וערלים) אינו מלמד על קיומו של פטור במצוות הקהל.

תמונה זו מחזירה אותנו למחלוקת הראשונים לגבי 'אין גז"ש לחצאין'. ראינו

בדף לפרשת כי-תבוא רפ"ב (וכן וירא סופ"ב) שנחלקו הראשונים בפירוש הכלל הזה: לפי רשב"ם כלל זה מורה לנו לבצע סימטריזציה של הגז"ש (בדוגמא שלנו: להשוות גם את מצוות הקהל לראיה, ולא רק את ראיה להקהל). לפי רש"י משמעותה של הוראה זו נוגעת רק למיצוי הלימוד וההשוואה באותו כיוון שבו בוחרים (בדוגמא שלנו: לדמות את כל הפטורים של הקהל לראיה, ולא להסתפק בחלק מהם בלבד).

לכאורה הגז"ש שמבוצעת במדרש שלנו, שהיא בעלת אופי לא סימטרי, מהווה ראיה לשיטת רש"י, וקושיא על שיטתו של הרשב"ם.

אפשרות ראשונה להסבר: מופנה מצד אחד

בפרשת כי-תבוא (סופ"ב, בדיון על שיטת הרדב"ז) העלינו אפשרות שגז"ש אשר מבוססת על מילה מיותרת (מופנה) מצד אחד היא כיוונית ולא סימטרית לכולי עלמא. הצענו שם כי במצב כזה הדמיון בין שני האגפים של הגז"ש אינו מהותי, ודרשת הגז"ש מהווה רק כלי להעברת הלכות מאגף אחד למשנהו ולא ביטוי לדמיון מהותי. במקרה כזה גם הרשב"ם יסכים שאין חובה לבצע סימטריזציה שלה.

ובאמת בעל הטורי אבן בחידושיו לבבלי חגיגה (ג ע"א ד"ה 'גמר') מעיר כי הגז"ש שלנו היא מופנית רק מן הצד של ההקהל (לכל היותר). לאור זאת הוא מקשה שם מדוע לא פורכים על הגז"ש הזו (שהרי על גז"ש מופנה מצד אחד ניתן לפרוך) את הפירכא: מה לראיה שכן תדיר (שחייבים לעלות בכל אחד מהרגלים בכל שנה). אם כן, הגז"ש שלנו היא מופנה מצד אחד, ולכן אל לנו להתפלא על כך שהיא אינה סימטרית.

אמנם מסברא נראה יותר (אם כי, לא הכרחי) שהצד המופנה אמור להיות הלמד ולא המלמד. ההפניה מיועדת ללמד אותנו משהו על הפרשה שבה מצויה המילה המופנה. אולם במקרה שלנו ההפניה היא בפרשת הקהל, שהיא הצד המלמד.

הערה על המילה 'לראות' בפרשת הקהל

יש להעיר הערה נוספת על הילפותא הזו. המילה 'לראות' בפרשת הקהל, היא אשר מייצגת את אגף ההקהל בהשוואה שעושה הגז"ש. אולם מילה זו, אף שהיא מופיעה בפרשת הקהל, מתארת דווקא את העלייה לרגל (=שהיא העיתוי של מעמד ההקהל), ולא את ההשתתפות במעמד ההקהל עצמו. אם כן, לא ברור מה מקום להשתמש בה כמייצגת את מצוות ההקהל בגז"ש, ולהסיק מתוכה שניתן ללמוד מהקהל לראיה. הרי גם היא עצמה עוסקת בראיה, ולא בהקהל.

בדף לפרשת כי-תבוא בפ"ב עמדנו על כך שבעלי הכללים מחלקים את הגזירות השוות בספרות חז"ל לשני סוגים: האחד מלמד משמעות של מילה והשני פורמלי, שתפקידו להעביר הלכות מפרשה לפרשה.

נראה כי העובדה שהמילה 'לראות' בפרשת הקהל מתייחסת גם היא למצוות הראייה, מורה לנו כי דרשה זו של גז"ש אינה מגלה את המשמעות של המילים בהן מדובר, אלא משתמשת במילים בכדי להעביר הלכות מפרשה לפרשה. לפי זה, אמנם המילה 'ראיה' מתארת בשני אגפי הגז"ש את הראיה, ולא את ההקהל, אולם מכיון שהעיתוי בפרשת ההקהל מתואר במינוח של 'ראיה' ניתן לבצע ביחס אליו גז"ש, ולהתייחס למילה זו כמייצגת את ההקהל ולא את הראיה. אם כן, אנו לא מגלים כאן את המשמעות של המילה 'ראיה', אלא מעבירים הלכה מפרשה אחת לחברתה מתוך רמז של דמיון מילולי גרידא.

נראה כי מסקנה זו מתיישבת גם עם מסקנתנו בפיסקה הקודמת, לפיה הגז"ש הזו היא מופנה מצד אחד. כפי שהזכרנו, גז"ש שהיא מופנה מצד אחד ככל הנראה אינה מבטאת השוואה או דמיון מהותי בין שני האגפים, אלא מהווה כלי פורמלי להעברת הלכות מהקשר אחד לחברו.

אפשרות שנייה להסבר: האופי הייחודי של הגז"ש כאן

האבחנה שהוצעה כאן מעלה אפשרות נוספת להסבר שיטת רשב"ם. מכיון שהמילה 'לראות' בפרשת הקהל מתייחסת גם היא למצוות ראייה, יש כאן רמז לכך שכיוון הגז"ש הוא מהקהל לראיה. התורה שותלת בפרשת הקהל מילה שקשורה לראיה בכדי ללמד אותנו שהפטורים ממצוות ההקהל פטורים גם ממצוות ראייה.

ייתכן שבמצב כזה אין מקום לסימטריזציה של הגז"ש, אפילו לשיטת רשב"ם. הגז"ש כאן כולה מכוונת כלפי הראיה, ולכן נראה שכל מטרתה אינה אלא לחדש משהו על ראייה, ולא להשוות בין ראייה לבין הקהל.¹

שיטת הירושלמי

המשנה בתחילת חגיגה קובעת את רשימת הפטורים ממצוות הראיה. הירושלמי בתחילת הסוגיא (ראה למעלה) קובע שכל הפטורים הללו מתייחסים רק לחובת

¹ יש לעיין האם לפי האפשרות המוצעת כאן הקושי של כיוון הגז"ש הוא פחות מטריד מאשר לפי האפשרות הראשונה: האם מילה שמופיעה בפרשת הקהל ומתייחסת לראיה מורה לנו ללמוד מהקהל לראיה או להיפך?

הבאת קרבן עולת הראיה,² אולם לא לחובת ראיית הפנים, כלומר לעלייה לרגל עצמה. הירושלמי לומד זאת ממצוות הקהל, שבה חייבים האנשים הנשים והטף, ומכאן הוא מסיק שכל אלו חייבים גם בראיית הפנים.

נראה מדברי הירושלמי שהגז"ש אשר משווה את הראיה להקהל עוסקת רק במצוות העלייה לרגל (=ראיית פנים) ולא במצווה להביא עולת ראייה. ולגבי מצוות העלייה לרגל באמת אין פטורים מעבר לאלו שפטורים מהקהל. לפי זה, הגז"ש היא בהחלט סימטרית, שכן ישנה השוואה מלאה בין ראייה לבין הקהל. ההבדלים נוגעים רק לקרבן עולת ראייה.

עוד רואים בירושלמי שהגז"ש הזו משליכה גם לחומרא ולא רק לקולא. אנו לומדים ממצוות הקהל למצוות ראייה הן את הקולות והן את החומרות. אם כן, הירושלמי מיישם כאן את שני הפירושים של הכלל 'אין גז"ש לחצאין': הוא גם לומד את כל התכונות מהקהל לראייה כרש"י, וגם דואג לסימטריה דו-כיוונית ביניהם כרשב"ם.

מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת הבבלי תחילת חגיגה

מדברי רש"י על המשנה (ראה למעלה) עולה כי הוא הבין את המשנה כעוסקת במכלול מצוות הראיה, ודלא כשיטת הירושלמי. על כן, לשיטתו הפטורים המופיעים בה פטורים מכל מצוות הראיה, הן מקרבן והן מעלייה לרגל (=ראיית פנים). כך גם הבינו בשיטתו בעלי התוס' שם (ד"ה 'הכל'). בהמשך דבריהם שם הם גם מביאים ראיה לכך מלשון המשנה, אשר קובעת כקריטריון לפטור ממצוות הראיה את היכולת ללכת (או לפחות לרכב על כתפי האב). מוכח מכאן שהמצווה בה מדובר היא העלייה לרגל ולא הבאת הקרבן. אמנם בירושלמי ברור שהוא לא למד כך (וכנראה הקריטריון של יכולת ההליכה הוא גזיה"כ פורמלית, ולא קריטריון מהותי).

אמנם ר' אלחנן בתוס' הנ"ל מקשה על רש"י ארוכות מכמה וכמה מקומות שבהם רואים שהכוונה היא למצוות הקרבן, ולבסוף הוא ור"ת מסיקים כשיטת הירושלמי, נגד רש"י: הפטורים שנאמרו במשנה עוסקים אך ורק בקרבן, אולם במצוות העלייה לרגל כולם חייבים.

התוס' מציין שלפי הירושלמי הגז"ש מלמדת גם לחומרא, ואילו לפי הבבלי

² כאשר עולים לרגל יש שלוש חובות של קרבנות: עולת ראייה (שעליה נאמר 'ולא יראו פני ריקם'), שלמי חגיגה ושלמי שמחה.

(לפחות לשיטת רש"י, וכך נראית גם מסקנת התוס') היא מלמדת רק לקולא. אמנם בהמשך סוגיית הבבלי (ד ע"א) עולה אפשרות ללמוד מהקהל לראיה גם לחומרא (חיוב נשים), אולם אפשרות זו נדחית מכוח גזיה"כ (שכתוב 'זכור').

קשר למחלוקת שראינו למעלה לגבי 'אין גז"ש לחצאין'

אם כן, לשיטת רש"י ותוס' בבבלי הגז"ש הזו אכן אינה סימטרית לשני הכיוונים. ואילו לפי שיטות הירושלמי, ר"א ור"ת, היא כן סימטרית. לכאורה זוהי בבואה של המחלוקת אותה פגשנו למעלה. לפי רש"י גז"ש כלל אינה צריכה להיות סימטרית, ולכן גם כאן היא אינה כזו. ממילא אין מניעה להבין את הגז"ש כמתייחסת למכלול מצוות הראיה. ואילו שאר הראשונים כנראה סוברים כרשב"ם, שגז"ש צריכה להיות סימטרית, ולכן הם נאלצים לפרש את הגז"ש כמתייחסת רק להלכות העלייה לרגל ולא להלכות הקרבן (בכך הם הופכים אותה לסימטרית), כירושלמי. אם כן, לכאורה אין צורך להסברים שהבאנו למעלה, שכן לא קשה מכאן על שיטת רשב"ם מאומה.

אלא שתמונה זו אינה מדוייקת. הרי לשיטת רש"י ותוס' הכלל 'אין גז"ש לחצאין' אמנם אינו מחייב סימטריה, אולם הוא כן מחייב ללמוד כל מה שאפשר לאותו כיוון. אם כן, כיצד התוס' אומרים שהגז"ש מלמדת מהקהל לראיה רק לקולא ולא לחומרא? נעיר כי הכיוון השני (של ר"א ור"ת) כן מתיישב: לשיטת רשב"ם חייבת להיות סימטריה דו-כיוונית, אולם מסתבר שהוא יקבל גם את הקביעה שיש ללמוד את כל מה שאפשר לכל אחד משני הכיוונים. קושי נוסף הוא שר"א ור"ת אינם מביאים את הכלל 'אין גז"ש לחצאין' כנימוק לשיטתם.

אם כן, כעת התמונה מתהפכת: לא רשב"ם הוא הקשה, שכן הוא יכול ללכת כשיטת ר"ת ור"א. דווקא שיטת רש"י היא הטעונה הסבר: כיצד אנו לומדים מגז"ש רק לקולא ולא לחומרא, בניגוד לכלל 'אין גז"ש לחצאין'? מעבר לכך, מהו ההיגיון לעשות זאת (גם אם זה היה מתאים לכללי הדרש)? מדוע השוואה בין שני נושאים נעשית רק לקולא ולא לחומרא?

בחזרה להסברינו למעלה

מסתבר שאין בדברי התוס' הבחנה בין קולא לבין חומרא, אלא הבחנה של כיוון. יש לשים לב לכך שלפני ביצוע הגז"ש, כאשר בוחנים את ההלכות המקראיות עצמן, עולים שני סוגי הבדלים בין הקהל לבין ראיה: 1. חומרות שמצויות בראיה

ולא בהקהל (לשון אחר: קולות בהקהל שאינן בראיה).² קולות שמצויות בראיה ולא בהקהל (=חומרות שיש בהקהל ולא בראיה).

ביחס לכל אחד משני סוגי ההבדל הללו ניתן לפעול בשתי צורות של השוואה: או לשנות את הקהל שיהיה דומה לראייה, או להיפך (להשוות את ראייה להקהל). גם אם הגז"ש היתה ישימה ביחס לכל כיוון, מה באמת צריכים היינו לעשות? למשל, בסוג ההבדל הראשון (חומרות בראייה), האם עלינו למחוק את החומרות מראיה, או שמא דווקא ליצור אותן בהקהל? בשני המקרים היה נוצר שוויון בין הקהל לראייה. הוא הדין לגבי הסוג השני (קולות בראייה): האם עלינו למחוק את קולות בראייה, או ליצור קולות בהקהל?

בדף לפרשת כי-תבוא (וראה גם דיון מקביל בדף לפרשת ויחי, ביחס להיקש) כבר עמדנו על כך שבעיה זו מלווה כל דרשה של גז"ש, אשר מתבצעת תמיד בין שני הקשרים שאינם שווים. לעולם תהיה דילמה על איזה משני האגפים להפעיל את הגז"ש. מיהו הלמד ומי המלמד. נראה כי ברוב המקרים הכלל הוא שההלכה הפוזיטיבית (=האגף ה'ממולא' של הגז"ש, במינוח שלנו שם) היא זו שקובעת את ההלכה בשני אגפי הגז"ש. כלומר אם ההלכה בהקהל נאמרה בפירוש, בין לקולא ובין לחומרא, אז זהו חידוש פוזיטיבי של התורה, והיעדרו בצד השני (=בראייה) הוא נגטיבי בלבד. על כן כיוון המילוי וההשוואה הוא מהפוזיטיבי לנגטיבי. הכלל הוא שבגז"ש אנו לא משנים דברים שהתורה קבעה במפורש אלא רק ממלאים לאקונות שהיא הותירה.

מהו הצד הפוזיטיבי במקרה שלנו, החומרות או הקולות? מסתבר שזהו הצד של הקולות. לאחר שהתורה מחייבת באופן עקרוני במצוות ראייה או בהקהל, כל פטור הוא קביעה פוזיטיבית מחודשת. לאקונה לגבי סוג אישים כלשהו לא יכולה להיחשב כפטור, שכן אין לנו בסיס להוציאם מכלל החיוב (לשון אחר: יש עליהם 'חזקת חיוב'). למשל, אם התורה לא היתה אומרת מאומה על עבדים, או קטנים, אזי היינו מחייבים אותם (שכן אין לנו כל סיבה לפטור אותם).³

כעת נוכל לחזור לקביעתם של בעלי התוס' מלמעלה. הם אומרים שאנו לא לומדים לחומרא מהקהל לראייה אלא רק לקולא. פירוש הדברים לאור הקדמתנו הוא שאנו לומדים רק מהקהל לראייה ולא להיפך. כלומר קביעה זו אינה אלא קביעה בלשון אחרת של האסימטריה של דרשת הגז"ש.

³ אנו לא נכנסים כאן לשיקולי פטור מסוג מצוות עשה שהזמן גרמן, בהם כבר עוסקת הגמרא והראשונים על אתר.

הדוגמא שתוס' עצמם מביאים לכך היא הניסיון בסוגיית הבבלי חגיגה ד ע"א לחייב נשים בראייה מכוח הגז"ש. הרצון לחייב אותן נבע מכך שהפטור שלהן מבוסס על הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן כאן דווקא החיוב הוא הפוזיטיבי ולא הפטור. למסקנה הניסיון הזה נדחה בגלל המילה 'זכורך', כלומר יש פטור פוזיטיבי של התורה בראייה. כאמור, אנו לא משנים קביעה פוזיטיבית של התורה בגלל השוואה של גז"ש.

אם כן, טענת התוס' בשיטת הבבלי לפיה אנו לומדים מהקהל לראייה רק לקולא ולא לחומרא, היא קביעה על כיווניותה של הגז"ש (האסימטריה שלה). לכן בסופו של חשבון אנו כן נזקקים להסברים שהובאו למעלה לתופעת האסימטריה.

ב. דרשת הירושלמי

מבוא

בפרק הקודם עמדנו על הרקע והאופי של ההשוואה בין ראייה לבין הקהל. כאן נעסוק בדרשת הירושלמי המובאת למעלה, אשר כנראה מניחה גם היא את ההשוואה הזו, אם כי היא עושה זאת באופן לא מפורש. ברקע דברינו יש לזכור כי שיטת הירושלמי היא שההשוואה נאמרה רק לגבי דיני קרבן עולת ראייה, ולא לגבי ראיית פנים. כלומר לשיטת הירושלמי הגז"ש היא סימטרית לגמרי, אך היא נוגעת רק לחובת עולת הראיה ולא לעלייה לרגל עצמה.

מהלך דרשת הירושלמי: קטע א

הדיון מתחיל במשנה ריש חגיגה, שם מונים את הפטורים ממצוות ראייה:

הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדורגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים החיגר והסומא והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו.

אם כן, אמנם כל זכורך צריך לעלות לרגל, אך ישנם לא מעט פטורים. הירושלמי שמובא למעלה עוסק בפטור של החרש והקטן מן הראייה.

בקטע הראשון הירושלמי לומד את פטורו של החרש מן המילים בפרשתנו: "למען ישמעון ולמען ילמדון".⁴ החרש אינו בר שמיעה, ולכן הוא פטור מראיה. לכאורה

⁴ הסוגיא מצטטת כל הזמן את המילים 'ישמעון' ו'ילמדון' עם נו"ן סופית, בניגוד לנוסח בפסוק שלפנינו.

הפטור הזה עוסק רק במי שאינו שומע. אולם חרש בתלמוד הוא גם מי שאינו מדבר (בדרך כלל: מי שגם אינו שומע וגם לא מדבר). על כן מייד לאחר מכן דנים מה דינו של מי שהוא שומע אך אינו מדבר, שלכאורה נכלל ב'ישמעון'. על כך מובא ההמשך 'ולמען ילמדון', וקוראים ילמדו (יו"ד בשווא ולמ"ד פתוחה): מי שאינו מדבר לא יכול ללמד, ולכן גם הוא פטור מראיה.⁵

כאן המקום להעיר שהמילים הללו מופיעות בפרשתנו לגבי מצוות הקהל ולא לגבי ראייה. יותר מכך, הרי הפטור שמדבר על למידה ושמיעה במהותו נוגע רק להקהל – שהיא מצווה לימודית, ולא למצוות ראייה. מדוע צריך לדבר ולשמוע בעלייה לרגל? גם במשנה שעוסקת במצוות העלייה לרגל אנו פוגשים קריטריון שמתבסס על היכולת ללכת או לרכב על האב, ולא קריטריון קוגניטיבי כלשהו. אנו חוזרים ורואים שבאופן מובלע חכמים משווים באופן אוטומטי בין הקהל לראייה, ואף לא טורחים לציין זאת באופן מפורש. יותר מכך, נראה מכאן שההשוואה היא פורמלית, ולא מהותית. הקריטריון הקוגניטיבי של שמיעה ודיבור אינו נראה רלוונטי למצוות העלייה לרגל, ובכל זאת הוא מועתק אליה מן ההקהל בגלל הגז"ש.

יש להעיר כי תמונה זו נראית לכאורה תמונה מעט, לאור מה שראינו בשיטת הירושלמי שההשוואה בין הקהל לבין ראייה היא מהותית ולא פורמלית. ראינו שהירושלמי מקפיד על הסימטריה של הגז"ש, אפילו נגד פשט המשנה עצמה. המשנה מדברת על קריטריון של הליכה, ומוכח שהיא עוסקת בדיני העלייה לרגל ולא בדיני הקרבן. ובכל זאת הירושלמי קובע שהמשנה עוסקת רק בדיני הקרבן, כנראה בכדי לשמור על הסימטריה של הגז"ש.

הסברנו שלפי פירוש הירושלמי במשנה הקריטריון של הליכה ביחס לקרבן גם הוא קריטריון פורמלי ולא מהותי. כעת אנו רואים שהוא הדין לקריטריון הקוגניטיבי ביחס למצוות הראייה בכלל (גם אם היינו עוסקים בראיית הפנים ולא בקרבן, זה אינו עניין שנוגע לשמיעה ודיבור).

המסקנה היא שהירושלמי תופס את הגז"ש כהליך פורמלי ולא כהשוואה מהותית, זאת על אף שהוא מקפיד על העיקרון של סימטריה (כנראה מכוח הכלל 'אין גז"ש לחצאין', כפירוש רשב"ם). אם כן, בניגוד למה שהבאנו כבר כמה פעמים, פרשנות סימטרית לגז"ש ולכלל 'אין גז"ש לחצאין' אינה מורה בהכרח על תפיסה

⁵ ראה בקרבן העדה שם אשר הבין כי הכוונה כאן היא לדרוש וא"ו יתיירא. אולם הפירוש הפשוט אותו הבאנו הוא כפני משה, וכן הוא בתורה תמימה בפרשתנו.

של הגז"ש כהשוואה מהותית. הירושלמי מפרש גז"ש באופן סימטרי, ובכל זאת רואה בה מידה פורמלית גרידא.

קטע ב: קטן

בקטע השני עוסקים בפטור של קטן. הגמרא מתחילה בהגדרת קטן, כמי שאינו יכול לרכב על כתפי אביו. בשלב זה לא ברור מתוך סוגיית הירושלמי מהו המקור לכך שקטן פטור מראייה. לכאורה הקטן פטור כמו כל קטן שפטור מכל המצוות. כך גם כותב רש"י על המשנה (ראה דבריו המובאים למעלה). נוסף כי רש"י גם מסביר את החיוב של קטן שיודע לרכב על אביו כחיוב מדרבנן. מדאורייתא כל קטן פטור.

כעת עולה בירושלמי קושיא: כיצד קטן שיכול לרכב על כתפי אביו חייב בראייה, הרי הוא אינו שומע ואינו מדבר, וכתוב 'למען ישמעון ולמען ילמדון', למעט מי שאינו בשמיעה. בפשטות נראה שהירושלמי הבין שהחיוב של קטן שיודע לרכב הוא חיוב דאורייתא, שאם לא כן לא קשה קושייתו.⁶

אולם כעת עלינו לחזור ולשאול מהו מקור החיוב של קטן בראייה? מדוע הוא אינו פטור ממצווה זו כמו משאר מצוות התורה? נראה כי הוא מתחייב מכוח הפסוק 'כל זכורך' - לרבות את הקטן. אם כן, מייד עולה השאלה מדוע קטן שאינו יודע לרכב מתמעט? מדברי הירושלמי כאן נראה כי הקטן מתמעט מכוח הפסוק 'למען ישמעון ולמען ילמדון', שהוא אינו בכלל שמיעה או לימוד.

כעת הירושלמי מביא כתשובה את הריבוי 'כל זכורך', שמרבה גם קטן. התמונה לגבי הקטן היא כזו: אמנם קטן פטור מכל המצוות, אך כאן ישנו ריבוי מיוחד מ'כל זכורך'. אם כן, לכאורה כל הקטנים מתרבים. אולם מן הפסוק 'למען ישמעון ולמען ילמדון' בכל זאת מתמעטים הקטנים, ואנו חוזרים למצב הפטור הרגיל. כדי להתאים בין שתי ההוראות הללו אנו נאלצים למצוא פשרה: אנו מרבים קטן שיכול לרכב על אביו, אפילו שהוא אינו בכלל שמיעה ולמידה, וממעטים קטן שאינו יכול לרכב על אביו.

⁶ היה אולי מקום לומר שחכמים אינם יכולים לחייב מדרבנן במשהו שהתורה פוטרת ממנו במפורש. כך כתבו כמה אחרונים (ראה, למשל, בט"ז יו"ד סי' קי"ז, ובתורה תמימה ויקרא פ"ו אות ז ועוד).

קטע ב: בחזרה לחרש

כעת הירושלמי מקשה מדוע לא נרבה מאותו פסוק את החרש (הזכר), שגם הוא נכלל ב'זכורך'. על כך מביאים את המיעוט 'למען ישמעון ולמען ילמדון', שהובא למעלה. כאן עולה קושי מסוים, שהרי לגבי קטן ראינו שנמצאה פשרה בין הריבוי לבין המיעוט (המיעוט הוא בקטן שאינו יודע לרכב, והריבוי הוא בקטן שיודע לרכב). מדוע לא נמצא פשרה דומה לגבי חרש (למשל, למעט מדבר ואינו שומע ולרבות שומע ואינו מדבר)? מסתבר שלגבי חרש הירושלמי אינו רואה מקום למיעוט כזה, שכן גם מי שאינו מדבר מתמעט מ'ילמדון', וגם מי שאינו שומע מתמעט מ'ישמעון'. פשרה כזו תותיר את מילות הפסוק ללא תחום תחולה. לעומת זאת, לגבי קטן החלוקה מותירה הן לריבוי והן למיעוט תחום תקפות ותחולה.

קטע ב: בחזרה לקטן

כעת הירושלמי מקשה מדוע גם לגבי קטן לא נמעט אותו על אף הריבוי, מן הפסוק 'למען ישמעון ולמען ילמדון'? שאלה זו היא תמוהה, שהרי כבר יישבנו את הריבוי והמיעוט, ומצאנו לכל אחד מקום משלו. ראינו שהמיעוט הזה נסוב רק על קטן שלא יכול לרכב על אביו, והריבוי מרבה קטן שיכול לרכב. השאלה מתחדדת לאור העובדה שהירושלמי גם לא עונה זאת כתשובה. הוא אינו מסביר שהמיעוט עוסק בקטן שאינו יודע לרכב והריבוי בקטן שיודע לרכב, אלא יוצא לחפש קריטריון ברירה בין חרש לבין קטן. לכאורה היינו מצפים מהירושלמי שידחה את הסבת המיעוט והריבוי לחרש, שכן לגבי חרש לא מצאנו חלוקה סבירה שתותיר הן את המיעוט והן את הריבוי רלוונטיים. כאמור, היה עליו להסיק ששניהם עוסקים בקטן, והחלוקה היא בין מי שיכול לרכב לבין מי שאינו יכול.

הסבר מהלך דרשת הירושלמי

מכל האמור עד כאן נראה שעלינו לקרוא את הירושלמי אחרת. הירושלמי מתחיל בהגדרת קטן כמי שאינו יודע לרכב על אביו. הוא מקשה כיצד מחייבים בראיה את הקטנים שכן יודעים לרכב, והרי גם הם אינם בכלל השומעים והלומדים. על כך הוא עונה שהקטן מתרבה מ'כל זכורך', והמיעוט של מי שאינו שומע או לומד לא נסוב על קטן אלא על חרש. כלומר אין כאן מיצוע ופשרה בין הריבוי למיעוט, אלא לגבי קטן ישנו אך ורק ריבוי. הסיבה לכך שקטן שאינו יודע לרכב פטור היא

מן הגז"ש להקהל (ולא בגלל הפשרה, כפי שהסברנו לעיל).
 אם כן, כעת המצב הוא כדלהלן: לגבי קטן יש פטור מכל המצוות, אולם יש ריבוי של 'כל זכורך'. המיעוט של 'שמעון וילמדון' אינו עוסק בקטן אלא בחרש. ברקע ישנה ההשוואה להקהל, וכנראה ממנה אנו לומדים כי רק קטן שיודע לרכב מתחייב בראייה (מדאורייתא, ולא מדרבנן כשיטת רש"י במשנה). הרכיבה היא קריטריון פטור פורמלי (כלומר ללא קשר מהותי ברור) לגבי מצוות הקהל. לגבי חרש יש אפשרות לרבות גם אותו מהפסוק 'כל זכורך', אולם הוא מתמעט מן המילים 'שמעון וילמדון'.

ההכרעה לגבי חלוקת המיעוט והריבוי: ממד הסברא בדרשות

כעת נוכל להבין בפשטות את קושיית הירושלמי, מדוע להסב את המיעוט על חרש ואת הריבוי על קטן ולא להיפך. יש ריבוי ומיעוט, ואנו בוחרים ליישם את הריבוי על קטן ואת המיעוט על חרש. הירושלמי שואל מדוע באמת עשינו זאת, ולא להיפך. הירושלמי מסביר שהריבוי מרבה דווקא את הקטן, מפני שסביר יותר שהמצווה נוגעת אליו ולא לחרש. הסברא היא שקטן, בניגוד לחרש, ראוי לבוא לאחר זמן (לידי חיוב). ממילא יוצא שהמיעוט כנראה ממעט חרש, שכן הוא אינו עשוי לבוא בעתיד לידי חיוב ואינו מתרבה.⁷ אם כן, המסקנה היא שקטן חייב, בין יודע לרכב ובין לא, וחרש אינו חייב, בין אינו שומע ובין אינו מדבר.⁸

המבנה הזה הוא סימפטומטי לאופן הפעולה המדרשי. הדרשן עומד בפני דילמה

⁷ השאלה שעולה כאן היא הבאה: אם באמת הריבוי אינו עוסק בחרש, אז מדוע נדרש מיעוט כדי לפטור אותו. הרי חרש פטור מכל המצוות. ייתכן שמדובר על חרש שומע או מדבר. אולם ההסבר הפשוט יותר הוא שלולא המיעוט היינו מיישמים את הריבוי של 'כל זכורך' גם לגבי חרש. רק הימצאות המיעוט מאלצת אותנו להגביל את תחום התחולה של הריבוי.

⁸ בהמשך הסוגיא הירושלמי דן בחיובו של קטן שהוא גם חרש. בהתחלה הוא דוחה את האפשרות לחייבו בגלל שהוא אינו מקבל צד לחייב קטן חרש יותר מאשר חרש גדול שפטור מראייה. אמנם **במנחת חינוך** מצווה תריב (סוסק"ד ובסק"ה) מעלה אפשרות שקטן חרש יהיה עדיף על גדול חרש, שכן החובה היא על האב ולא על הקטן, וחובה על האב יכולה להיות קיימת גם אם בנו חרש (החרשות פוטרת את הבן מחיוביו שלו, אך לא את האב). אמנם למסקנה הירושלמי מביא את הסברא שקטן חייב רק בגלל שהוא עתיד לבוא לידי חיוב, וקטן חרש אינו עתיד לבוא לידי חיוב ולכן הוא פטור.

השאלה היא האם למסקנת הירושלמי נדחית הנחתו של בעל **המנ"ח**, לפיה מצוות האב אינה מותנה בכשירות הבן, או שמא זוהי דחייה מקומית רק לגבי מצוות ראייה, אולם בשאר התורה הסברא עומדת בעינה. יש בנושא זה חילוקי דעות בין הפוסקים, ואכ"מ.

של ריבוי ומיעוט. הריבוי יכול להיות נסוב על חרש ועל קטן, וכך גם המיעוט. כעת עלינו להחליט כיצד ליישם את הריבוי והמיעוט?
 ההכרעה נעשית כאן בכלים של סברא. יש לנו ריבוי ומיעוט, ויש לנו שני סוגי אישים רלוונטיים. אנו ממעטים את מי שסביר יותר לפטור, ומרבים את מי שסביר יותר לחייב. נדגיש כי זה אינו שיקול פרשני גרידא. אין רמז בפסוקים שהמיעוט 'ישמעון וילמדון' הולם יותר את החרש, או שהריבוי 'כל זכורך' מתאים יותר לקטן. הסברא שבוררת ביניהם עוסקת בתוכן ההלכה ולא בפסוקים שמרבים או ממעטים. אנו לא מחליטים על מה ליישם את המילים 'כל זכורך' או 'ישמעון וילמדון', אלא על מה ליישם את החיוב והפטור במצוות הראיה.

אם כן, הבחירה בין שתי האלטרנטיבות נעשית באמצעות סברא שמכריעה ביניהן. פעמים רבות גם כאשר אין לנו דילמה מפורשת מסוג זה, אנו מצויים במצב דומה. נניח שהיה לנו ריבוי בלבד, ולא היתה כל מגבלה נגדית מפורשת. עדיין היה עלינו להחליט האם ליישם אותנו על חרש או על קטן, ואולי על מישהו אחר. גם ההחלטה הזו היתה מתקבלת לאור סברא. לשון אחר: עצם העמדת האישים הללו בדווקא, חרש או קטן, היא עצמה תוצר של שיקול סברתי, ולא של פרשנות פשוטה לפסוקים עצמם. דוגמא נוספת: הריבוי 'את ה' אלוקיך תירא' – לרבות תלמידי חכמים, גם הוא אינו מבוסס על שיקול פרשני מילולי. הרי אין רמז בכתוב מי אמור להתרבות כאן למצוות מורא. אולי יש לרבות מלך, הורים או גורמים אחרים? גם כאן ההכרעה נעשית מכוח סברא שאינה נוגעת לפירוש הפסוק עצמו אלא מכוח התוכן של הריבוי. הסברא של חז"ל אומרת שאם יש מישהו שיש מצווה לירוא ממנו כמו מהקב"ה עצמו, הרי אלו תלמידי חכמים. אמנם בדרך כלל אם אין דילמה חזיתית כמו במקרה שלנו, כי אז היינו מרבים את כל מי שבא בחשבון (גם קטן וגם חרש, וכל זכר). כל עוד אין אילוץ נגדי, אין כל סיבה להכריע בין האפשרויות. במצב כזה נבחר לרבות את כל מי שנכלל בקטגוריה של 'כל זכורך'. לכן במצב כזה תפקידה של הסברא אינו משמעותי כל כך. לכל היותר היא בוחרת את מכלול האישים הרלוונטיים לריבוי (אך לא ממיינת ומבחינה ביניהם).

במקרה שלנו יש ריבוי וגם מיעוט, ולכן אנו נאלצים לוותר על משהו מהאינטואיציות והסברות הפשוטות שלנו. אפרוירי היינו אומרים ש'כל זכורך' כולל חרש וקטן, וכך היינו פוסקים לולא קיומו של המיעוט. ולאידך גיסא, 'ישמעון וילמדון' ממעט גם חרש וגם קטן, לולא קיומו של ריבוי. אך בגלל הסתירה נוצר צורך להכריע, ולוותר על הפירוש הפשוט. כאן היה עלינו לבחור את הפירוש הפחות גרוע, ולא את הפירוש המושלם. לכן דווקא בדרשה כזו מודגש וחשוב יותר התפקיד של הסברא. מסיבה

זו חז"ל מפרשים את הסברא (במה עדיף קטן על חרש) להדיא. במקרה של ריבוי רגיל בדרך כלל לא נמצא הנמקה מפורשת לבחירה הספציפית בדבר המתרבה. שם זה מוצג כמובן מאליו בגלל שאין דילמה שעל הסברא להכריע בה.

שתי אלטרנטיבות נוספות

דברינו האחרונים מעוררים קושי מסויים בדבר ההכרעה של המדרש. הרי אם כתוב 'ישמעון וילמדון', בפשטות זה ממעט את כל מי שאינו שומע או לומד (חרש, שוטה וקטן). זה אינו רמז גרידא, שאותו אנו יכולים להצמיד למי שמתאים לו ביותר, אלא זהו מיעוט בעל תוכן עצמי שיש ליישמו בכל מקום בו הוא שייך. נסביר יותר: אם המיעוט היה מבוסס על וא"ו יתירא (או 'את', כמו בריבוי של תלמידי חכמים), אז היה עלינו להחליט על מה להסב אותו. הסיבה לכך היא שלשון המיעוט עצמה אינה רומזת לנו על האישים אותם יש למעט. לעומת זאת

אצלנו, אם אכן המחוייבים בראייה הם כל מי ששייך בשמיעה ולימוד, אז קטן וחרש שאינם בכלל שמיעה ולימוד, ולכן שניהם צריכים היו להתמעט. וכך גם לאידך גיסא: אם חרש נכלל ב'כל זכורך' אז גם אותו היינו צריכים לרבות. אמנם לגבי חרש אין מוצא. סוף סוף עלינו להחליט מה לעשות אתו, ואיזה משני הלימודים יש ליישם לגביו (זהו המצב של הדילמה שתואר בסעיף הקודם). אולם לגבי קטן בהחלט ניתן היה לבצע פשרה: הוא מתמעט מ'ישמעון וילמדון', אולם מי שיודע לרכב מתרבה מ'כל זכורך'. בדיוק כפי הצעתנו הנ"ל בפירוש תחילת

מהלך הירושלמי.

ישנה אלטרנטיבה שנייה ליישב את המקראות. המיעוט של 'ישמעון וילמדון' נאמר על מצוות הקהל, וכפי שראינו רק לגביה הוא רלוונטי מבחינת תוכנו. לעומת זאת, 'כל זכורך' הוא ריבוי שנאמר על ראייה, ולא על הקהל. אם כן, פתרון שני, מתבקש אף יותר, לסתירה זו הוא שהחרש והקטן מתמעטים שניהם ממצוות הקהל, ושניהם מתרבים לגבי מצוות ראייה. כך אנו שומרים על הפירוש המלא של הריבוי ושל המיעוט, ומתירים את סבך הסתירה בהתאמה מלאה לפשוטו של מקרא.

דחיית האלטרנטיבות

נראה כי הירושלמי רואה את מצוות הקהל וראייה כמקשה אחת, ואינו מוכן לפצל בין שתיהן. לכאורה הסיבה לכך יכולה להיות אך ורק הגז"ש בה אנו עוסקים. אמנם זו כלל אינה מוזכרת בירושלמי, אולם כפי שאנו שבים ורואים הגז"ש בין הקהל וראייה מונחת באופן מובלע ברקע המהלך המדרשי בירושלמי.

יותר מכך, אנו רואים שהירושלמי מתעקש לקחת אותה עד הסוף, כלומר ללמוד אותה לשני הצדדים, וגם בין לחומרא ובין לקולא, ובזה הוא הולך לשיטתו אותה ראינו למעלה (נגד רש"י ותוס' בבבלי): לפי הירושלמי הקהל וראייה חייבים להיות שווים בתכלית.

ובכל זאת הקושי אינו נפתר

אולם כאשר נשים לב טוב יותר נראה כי ישנה כאן בעיה. שיטת הירושלמי היא שהגז"ש נעשית בין מצוות ההקהל לבין מצוות ראיית הפנים, ולא עם מצוות עולת הראייה. לעומת זאת, לפי הירושלמי הפטורים השנויים במשנה (שחלקם אינם קיימים בהקהל) נאמרים רק לגבי עולת ראייה ולא לגבי ראיית הפנים (שכן כאן אין גז"ש). אם כן, לכאורה לפי הירושלמי הגז"ש אינה יכולה להיות רלוונטית לגבי הפטורים. אם כן, התמיהה חוזרת כאן בשנית: מדוע הירושלמי דוחה את האפשרות להפריד בין עולת ראייה לבין הקהל, ולומר שהקטן והחרש חייבים בראייה ופטורים מהקהל? והדברים צריכים עיון.

תובנות מפרשת וילך

1. ייתכן שגזירה שוה אשר מבוססת על מילה מיותרת (מופנה) מצד אחד היא כיוונית ולא סימטרית. במצב זה אנו סבורים שהדמיון אינו מהותי ודרשת הגז"ש מהווה רק כלי פורמלי להעברת הלכות מאגף אחד למשנהו ולא ביטוי לדמיון מהותי (גם רשב"ם יסכים במקרה כזה שאין חובה לבצע סימטריזציה).
2. ניתן לפרוך גז"ש מופנה מצד אחד.
3. ריבויים או מיעוטים תכניים שלא תחת אילוץ כלשהו הם תוצרים של שיקולים סברתיים בלבד. לדוגמא: הריבוי "את ד' אלוקיך תירא' - לרבות תלמידי חכמים" אינו מבוסס על שיקול פרשני מילולי, שהרי אין רמז בכתוב מי אמור להתרבות כאן למצוות מורא. ההכרעה בין כל אפשרויות הריבוי נעשית מכח סברא שאינה נוגעת לפירוש הפסוק עצמו אלא מכח התוכן של הריבוי. הסברא של חז"ל אומרת שאם יש מישהו שיש מצווה לירוא ממנו כמו מהקב"ה עצמו, הרי אלו תלמידי חכמים.

■ פרשת האזינו ■

המידה הנדונה

כללים ופרטים.

מתוך המאמר

- האם הכללים באמת קיימים?
- האם הניסוח של הכללים שקול לניסוח של הפרטים? מהו היחס ביניהם?
- מה יש יותר: כללים או פרטים?
- מדוע לכל כלל יש יוצא מן הכלל?
- מדוע ההלכה היא בעלת אופי קזואיסטי?
- מהי חשיבות העיסוק בכללים? ובפרטים?
- כיצד כל זה קשור לתורה שבכתב ושבעל-פה?
- על היחס הלוגי המועגלי בין כללים ופרטים.

מקורות מדרשיים לפרשת האזינו

יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי כשעירם עלי דשא וכרביבים עלי עשב:
(דברים לב, ב)

דבר אחר יערף כמטר לקחי היה רבי נחמיה אומר לעולם הוי כונס דברי תורה כללים יכול כדרך שאתה כונסם כללים תהא מוציאם כללים תלמוד לומר יערף כמטר לקחי, ואין יערף אלא לשון כנעני משל אין אדם אומר לחבירו פרוט לי סלע זה אלא ערוף לי סלע זה כך הוי כונס דברי תורה כללים ופורט ומוציא כטפים הללו של טל ולא כטפים הללו של מטר שהן גדולות אלא כטפים הללו של טל שהן קטנות...

דבר אחר יערף כמטר לקחי, רבי דוסתי בן יהודה אומר אם כנסת דברי תורה כדרך שכונסים המים בבור לסוף שאתה זוכה ורואה את משנתך שנאמר (משלי ה, טו) שתי מים מבורך ואם כנסת דברי תורה כדרך שכונסים מטר בבורות שיחים ומערות לסוף שאתה מנזל ומשקה אחרים שנאמר (משלי ה, טו) ונוזלים מתוך בארץ ואומר (משלי ה, טז) יפוצו מעיינותיך חוצה.

דבר אחר יערף כמטר לקחי, היה רבי מאיר אומר לעולם הוי כונס דברי תורה כללים שאם אתה כונסם פרטים מייגעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה אם נוטלם פרט מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות אבל מצרפם ועושה אותם סלעים ופורט ומוציא בכל מקום שירצה וכן מי שהולך לבית אילייס לשוק וצריך מאה מנה או שתי ריבוא הוצאה אם מצרפם סלעים מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות אבל מצרפם ועושה אותם דינרי זהב ופורט ומוציא בכל מקום שירצה. כשעירים עלי דשא, כשאדם הולך ללמוד תורה תחילה אינו יודע מה לעשות עד ששונה שני ספרים או שני סדרים ואחר כך נמשכת אחריו כרביבים לכך נאמר כרביבים עלי עשב.
(ספרי דברים, פיסקא שו, ד"ה 'דבר אחר')

על כללים ופרטים, ועל היחסים ביניהם

מבוא

במדרשי הספרי המובאים למעלה דנים חז"ל במשמעותם ובחשיבותם של כללים בלימוד, וביחסם לפרטים. הם מייחסים את דבריהם לפסוק שמדבר על התורה (= 'לקחי') כעל טל ומטר. ההתייחסויות הן שונות, והן גם אינן מופיעות ברציפות במדרש, ועל כן אין מדובר כאן בהכרח במחלוקת.

אמנם הדברים אינם נוגעים ישירות למידות הדרש, אך בכל זאת ישנם כמה היבטים עקיפים יותר של נגיעה. ראשית, מידות הדרש עצמן הן כללים, תוצרים של הכללות, אשר מתארים את דרכי הדרש (ראה בדף לפרשת ניצבים ועוד). שנית, המחקר של דרכי הדרש מזיקק אותנו להכללות על מנת להבין את אופני יישומן.

במאמר השבוע ננסה לעמוד מעט על כמה נקודות הנוגעות למשמעותם, למהותם ולתקפותם, של כללים. כן ניגע בתועלת ובמגבלות שיש בגישות של כללים ובגישות של פרטים, וביחס בין שתי הגישות הללו.

תוכן המדרשים שבספרי

המדרש הראשון פותח בחשיבות של כינוס דברי תורה לכללים. אולם דומה כי המדרש מניח כמובן מאליה את החשיבות של האיסוף לכללים. תורף חידושו של המדרש עוסק דווקא בחובה להוציא את דברי התורה כפרטים, על אף הצורך לכונסם לכללים. לפי המדרש הזה כל הפסוק כולו עוסק רק בהוצאת דברי תורה ולא בכינוסם. לפי בעל המדרש הזה, ההבדל בין טל ומטר מיועד להדגיש כי אמנם יש חובה לכנוס (=לערוף) כמו טיפות מטר, אולם בהוצאת דברי תורה הפרטים צריכים להיות קטנים וספציפיים, כמו טל ולא כמו מטר.

לאור הערה זו מסתבר כי דברי ר' נחמיה המובאים בפתיחת המדרש אינם חלק אינטגרלי מהדרשה עצמה. הם לא נסמכים על שום חלק בפסוק,¹ ונראה כי הם הובאו רק כרקע לדברי המדרש. המדרש קובע כי על אף העיקרון של ר' נחמיה אשר היה נוהג לעמוד על חשיבות כינוסם של דברי תורה, היינו חושבים שגם בעת הוצאתם עלינו להוציאם ככללים. ועל כך הוא מחדש את החשיבות הגדולה

¹ אמנם המילים 'יערף כמטר' עוסקות בכינוס ולא בהוצאה, אולם מהתבוננות במבנה המדרש עולה כי גם הן אינן מובאות כבסיס לאמרתו של ר' נחמיה, אלא רק כרקע לחובה להוציא את דברי התורה מפורטים.

שבעת הוצאת דברי תורה יהיה זה דווקא כפרטים. דווקא המדרשים השני והשלישי (שבמבנה ה**ספרי** אינם מופיעים בצמידות למדרש הראשון) עוסקים בחשיבות הכינוס של דברי תורה לכללים, מה שהמדרש הראשון מניח כמובן מאליו. הם קובעים את החשיבות בשני מישורים עיקריים: השמירה והשימוש (היישום).

לפי המדרש השני הכינוס מאפשר לשמור את דברי התורה ולא לאבדם ולשוכחם, כמו מי גשמים שאגורים בבור, ואם לא אוגרים אותם בבור הם הולכים לאיבוד. מדרש שמסביר זאת יותר מצוי בשמות **רבה** פרשה מא ד"ה ו' ד"א ויתן':

ד"א ויתן אל משה, אמר ר' אבהו כל מ' יום שעשה משה למעלה היה למד תורה ושוכח, א"ל רבון העולם יש לי מ' יום ואיני יודע דבר, מה עשה הקב"ה משהשלים מ' יום נתן לו הקב"ה את התורה מתנה שנאמר ויתן אל משה, וכי כל התורה למד משה כתיב בתורה (איוב יא) ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים ולארבעים יום למדה משה אלא כללים למדהו הקב"ה למשה, הוי ככלותו לדבר אתו,

לעומת זאת, המדרש השלישי בספרי למעלה קובע כי ללא כינוס לכללים האינפורמציה אולי שמורה ואגורה בזיכרון אולם היא אינה שמישה, ובלשון המדרש עצמו: "אי אתה יודע מה לעשות". הכינוס יוצר סדר במידע, ומאפשר לשלוף אותו וליישם אותו בצורה יעילה יותר. עיון חוזר במדרש **שמות רבה** שהובא בפסקה הקודמת, מעלה כי גם האספקט הזה מצוי בו.

הבעיה

נקודת המוצא לעיוננו היא כי על אף החשיבות והתועלת הברורה מאליה בכינוס דברי תורה (כמו כל אוסף אינפורמטיבי) לכללים, כמתואר בשני המדרשים האחרונים, לא לגמרי ברורה מגמת המדרש הראשון: למה הכוונה בהוצאת דברי תורה כפרטים? מדוע זה חשוב ונחוץ כל כך? בכדי להבין זאת עלינו לעיין מעט יותר בשאלת המהות והיחס בין כללים ופרטים כשלעצמה. לשאלה זו ישנם כמה היבטים, ונראה כי הם קשורים אהדדי.

המישור המשפטי-הלכתי: גישות קזואיסטיות

מישור דיון אחד הוא שאלת המבנה של מערכות משפטיות, ומערכות בכלל. ישנן מערכות משפט, המכונות 'קזואיסטיות', אשר מבוססות על התייחסויות למקרים פרטיים. השופט העוסק במקרה מסוים אמור ליישם את העולה מן התייחסויות הללו לגבי המקרה שמובא בפניו. יישום כזה כרוך בהפשטה

והכללה, ואחר כך יישום למקרה שבפניו. לעומת זאת, מערכות פורמליות יותר, ובפרט מערכות המכונות 'פוזיטיביסטיות', מעדיפות חקיקה העוסקת בכללים. במקרה כזה השופט שמכריע את הדין ביחס למקרה המובא בפניו, אמור לבצע דדוקציה מן החוק הכללי ולגזור מה עולה ממנו ביחס לנסיבות שהובאו בפניו. אלו אינן אלא מקרה פרטי של החוק הכללי. כל מקרה בו לא ניתן להסיק מסקנה מן החוק החקוק ולהכריע באמצעות דדוקציה בלבד, נחשב על ידי הפוזיטיביזם כלאקונה במערכת החוק. אין צורך לציין כי המערכת ההלכתית היא מערכת קזואליסטית במהותה. הטכסטים הקדומים של ההלכה, כמו המשנה והתלמודים, אינם בנויים כמערכות של כללים. הם אינם מהווים קודכס משפטי במובנו הרגיל, אלא מו"מ שמנסה בדרך כלל לגזור מסקנות ספציפיות. הניסיונות ליצור קודכסים הלכתיים מקיפים במובנם המודרני הם מאוחרים יחסית. הרמב"ם הוא הראשון שיצר קודכס מקיף של כל ההלכה (למעשה הוא גם האחרון, ובעצם היחיד, שהקודכס שלו מקיף את כל ההלכה כולה). לאחר מכן נוצרו ספרי פסק נוספים, כמו **הטור**, **השולחן ערוך** ועוד.

כפי שמתאר מנחם אלון לכל אורך החלק השני של ספרו המונומנטלי **המשפט העברי**, כל יצירת קודכס כזה לוותה במחלוקת עזה (=פולמוסי הקודיפיקציה). יש בגנטיקה ההלכתית (יש שיאמרו: היהודית) התנגדות אינסטינקטיבית להכללה ולקביעת קביעות גורפות ומחייבות. יצויין כי גם בספרי הקודכס החשובים ביותר של המערכת ההלכתית (**שולחן ערוך**, **היד החזקה** וכדו') כמעט אין כללים מופשטים. אפילו הם מתייחסים בעיקר לפרטים.²

המו"מ התלמודי מלמד אותנו כיצד עלינו להסיק מסקנות מן הפרטים הנתונים לנו (במקרה התלמודי במקורות תנאיים) למקרים נוספים. ברקע הדברים ישנם תהליכי הכללה והפשטה, אולם הם בדרך כלל מובלעים במו"מ שעיסוקו המפורש הוא כמעט אך ורק במקרים פרטיים.

הוגים משפטיים לא מעטים עוסקים בשאלת התועלת והיעילות של קודכס מודרני לעומת גישות קזואליסטיות.³ אולם אותנו מעניינת יותר שאלת היחס

² על כן דומה כי נכון יותר להבין את המחלוקות הללו כנוגעות לקאנוניזציה (=קביעת קאנון הלכתי מחייב) יותר מאשר לקודיפיקציה (=כלומר לכך שהקאנון יהיה בעל צורה של קודכס מודרני שקובע כללים ולא עוסק בפרטים). אמנם ישנו קשר בין קאנוניזציה וקודיפיקציה. ראה על כך בשער השלישי של ספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**.

³ ראה אצל אלון שם, בעיקר בפרק 32, עמ' 938 והלאה.

הלוגי ביניהם. הנחתנו היא כי ההלכה נוגעת יותר בשאלות של 'מה נכון', ולא לשאלות של 'מה מביא יותר תועלת'.

כללים ופרטים: המישור הלוגי

כאשר אנו שואלים מה היחס בין הצגה קזואיסטית לבין הצגה קודכסיאלית של מערכת משפטית כלשהי, הנחתנו היא ששתי אלו הן הצגות שקולות אשר מכילות את אותו תוכן, ורק מציגות אותו בשני אופנים שונים. ניתן להביא פרטים שידגימו את העקרונות, וניתן להביא את מערכת העקרונות עצמה. כעת ניתן לעסוק בשאלה האם אין חשש לטעות בהכללה מתוך הפרטים, וממילא גם ביישומם לגבי מצב שונה מזה המתואר בחוק?

כאמור, ההנחה של דיון כזה היא שלמעשה ישנה זהות גמורה בין שתי ההצגות הללו, ואנו עוסקים רק בשאלות של יעילות, חששות מטעויות וכדו'. אולם האם באמת רק בבעיות טכניות עסקינן? האם כל מערכת חוקים ניתנת להצגה, טובה יותר או פחות, גם כמערכת של כללים וגם כמערכת של פרטים אשר מדגימים אותם? לשון אחר: האם בבסיס כל מערכת קזואיסטית עומדת מערכת של כללים מופשטים שהדוגמאות הן רק הדגמות למימושים שלהם? ניתן לשאול זאת בשני מישורים: 1. האם אכן קיימת מערכת כללים תיאורטית כזו, שהיא שקולה לחלוטין מבחינת תוכנה למערכת הדוגמאות, ומכילה את אותו תוכן משפטי-הלכתי? 2. האם ניתן בפועל לשחזר אותה ולהגיע אליה מתוך ההדגמות הפרטיות?⁴

היבט דומה בפילוסופיה של המדע

שאלה דומה ניתן לשאול ביחס למדע. גם המדע עוסק בהכללה של עובדות אמפיריות ספציפיות, ויצירת חוקי טבע כוללים. פילוסוף המדע קרל המפל הציע מודל להסבר מדעי, לו הוא קרא 'הסכימה הדדוקטיבית-נומולוגית'. לטענתו, הסבר מדעי תיאורטי פירושו מציאת חוק כללי שהמקרים הפרטיים אותם אנו מודדים במעבדה או מכירים באופן אמפירי אחר, ייגזרו ממנו בכלים דדוקטיביים.⁵

⁴ בדרך כלל ההגעה מן הכללים לפרטים, כלומר הדדוקציה, היא קלה יותר, ולכן הצגנו את השאלה בכיוון זה. אולם גם הכיוון מהכלל אל הפרט אינו טריביאלי, ואף אינו תמיד אפשרי. משפט גדל הידוע בלוגיקה מתמטית מדגים מצב בו הדבר אינו אפשרי (ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בשער התשיעי).

⁵ הטכנולוגיה, או ועדות חקירה טכניות (למשל בעקבות תאונת מטוס, או חללית), עוסקות

גם בהקשר המדעי, ולמעשה בעיקר שם, עוסקים לא מעט בשאלת האמינות והתקפות של ההכללה: האם ניתן להגיע מתוך אוסף העובדות הפרטיות אל החוק הנכון? אולם גם שם ניתן להעלות את השאלה המהותית יותר: האם בכלל יש לאן להגיע? לשון אחר: האם בכלל ישנם חוקי טבע כוללים שהמקרים הפרטיים הם רק דוגמאות פרטיות ליישומם (וניתן לגזור את הדוגמאות הפרטיות מתוך החוק הכללי בכלים דדוקטיביים)? האם העולם שלנו בכלל מתנהל על פי מערכת כללים וחוקים קשיחה? צריך להבין שאם הדבר אינו כן, והכללים אינם באמת קיימים, כי אז המושג 'נס' גם הוא אינו קיים. 'נס' הוא חריגה מן החוק והכלל הטבעי, אולם אם אין בכלל חוק כזה, אזי גם אין נס. לפי גישה זו אנו מגיעים למסקנה שאין בעולם כלל ניסים, או שהכל ניסים. שתי הטענות הללו הן דומות למדי (ראה על כך בדף לפרשת ויחי).

בפילוסופיה של המדע קיימות שתי הגישות ביחס לשאלות אלו. על רקע זה חשוב לציין כי עצם קיומו והתקדמותו של המדע אינה מהווה הוכחה ישירה לגישה הגורסת כי ישנם חוקי טבע כלליים. העובדה שאנו עוסקים בהכללות, יאמרו בעלי הגישה המנוגדת, נובעת ממבנה החשיבה שלנו, ולא מן העולם עצמו. המבנה של החשיבה לנו מכתבי לנו חיפוש מתמיד של כללים, בכדי להציג באופן יעיל ושימושי את אוסף הפרטים בתחום הנדון. אולם הכללים הללו קיימים אך ורק במוחנו הקודח, ולא בעולם עצמו. יותר מכך, הכללים הללו גם אינם מדויקים, שכן תמיד עם התקדמות המדע אנו מגיעים למצב בו יש לתקן אותם (למעשה זה גופא מה שקרוי 'התקדמות' מדעית). אם כן, הכללים שאנו יוצרים אינם אלא צורות הצגה אלטרנטיביות ומקורבות של מכלול הפרטים, ולא משהו שבאמת קיים, באופן שהפרטים הם ביטויים שלו.

נדגיש כי טענה זו ניתנת להיאמר גם אם ברור שהכלל הוא מדויק בתכלית, שאין בו כל טעות, ושהוא מתאים לכל הפרטים הידועים לנו (ואף לכל הפרטים כולם). על אף כל זאת, עדיין יש מקום לגישה לפיה הכלל אינו אלא יציר רוחנו שלנו, ולא משהו שקיים בעולם. הוא אינו אלא צורת הצגה שונה, יעילה ונוחה יותר (לפחות עבור מבנה החשיבה שלנו), של מכלול הפרטים.

בהליך הפוך: הן מסבירות מקרה שאירע באמצעות העמדת מה שאירע על חוקי הטבע הידועים. הם מחפשים את אופן הגזירה של האירועים הנחקרים מתוך חוקי הטבע הידועים. לעומתם, המדען התיאורטי מחפש את התיאוריה שממנה ייגזרו העובדות המוכרות, ולפי המפל הוא עושה זאת בסכימה הדדוקטיבית-נומולוגית. הראשון עוסק בהעמדת הלא-מוכר על המוכר, ואילו השני עוסק בהעמדת המוכר על הלא-מוכר. ודוק: שניהם עוסקים ב'הסברים מדעיים'. נושא זה יורחב בספר השני בטרילוגיה **שתי עגלות וכדור פורח**.

הבחנה בין שלושה סוגים שונים של שאלות על כללים ופרטים

לאור האמור לעיל, מתבקשת המסקנה כי גם השאלה בדבר קיומה של מערכת כללים מופשטים ניתנת להישאל בשתי רמות שונות: האם ישנם כללים כאלו שיתאימו לכל העובדות הנצפות? אם לא, אז ברור שהכל מצוי במוחנו שלנו ולא בעולם כשלעצמו. אולם אם כן קיימים כללים כאלו, עדיין ניתן לשאול את השאלה האונטולוגית: האם הכללים הללו באמת קיימים, או שמא זוהי רק צורת הצגה פיקטיבית, שהיא נוחה ויעילה (ואולי אף מדוייקת) עבור מבנה חשיבה כמו זה שלנו.

שאלה דומה לזו עולה בספרו של הוגו ברגמן, **מבוא לתורת ההגיון**, בחלק האחרון, שם הוא עוסק בשאלה האם כללי הלוגיקה, שהם בודאי מתארים נכונה את צורת החשיבה שלנו ללא יוצא מן הכלל (לפחות ברובד הלוגי-פורמלי), אכן קיימים בעולם, או שמא אלו הן רק צורות ריקות שמתארות את מבני החשיבה שלנו, ועוסקות רק בנו עצמנו ולא בעולם כשלעצמו? זוהי שאלה מקבילה לשאלת ה'אפלטוניות' של המתמטיקה, כפי שהיא מכונה בפילוסופיה של המתמטיקה, ובה עסקנו מעט בדף לפרשת בראשית.

אם כן, פגשנו שלושה סוגים של שאלות ביחס לכללים ויחסם לפרטים:

1. האם קיימים כללים שהפרטים הם ביטויים ספציפיים שלהם (מערכת בעלת תוכן זהה)?
2. האם ניתן להגיע אליהם בפועל מתוך הכללות של הפרטים הידועים לנו?
3. האם הכללים הללו אכן קיימים במובן כלשהו, או שמא אלו אינם אלא צורות הצגה אלטרנטיביות של מכלול העובדות הפרטיות?

דעת המדרש

במדרשים שלמעלה פגשנו שני סוגים של הנמקות לחשיבות הכינוס לכללים: עזר לזיכרון, ועזר לשימוש ויישום. נציין כי שתי ההנמקות הללו עומדות בעינין גם אם הכללים אינם קיימים בפועל. עדיין הניסוח בצורה של כללים מסייע לשתי המטרות הללו.

מה תאמר על כך הגישה שהכללים לא רק שאינם קיימים אלא שהם מהווים קירוב בלבד, ולכן לא מכילים תוכן שהוא ממש זהה לפרטים? לכאורה לפי גישה זו אסור להשתמש בכללים, שהרי אנו מסתכנים בטעות, הן בזיכרון והן בשימוש וביישום. מאידך, קשה מאד לחשוב על משהו ללא שימוש בהכללה והפשטה, כלומר בכללים, ולו כקירוב בלבד. על כן נראה שגם לפי גישה זו עדיין יש ערך בשימוש בכללים, אלא ששימוש זה צריך להיות זהיר. יש לשים לב ולהיות מודע

לפרטים, והכללים אינם מהווים תחליף אלא רק אמצעי עזר לזיכרון וליישום. לכן נוצרים כל מיני 'יוצאים מן הכלל', אשר מראים כי הכלל אינו אמיתי. אמנם קיומם של יוצאים מן הכלל אינו מוכיח את עמדתה של גישה זו (שהכללים הם רק בבחינת קירוב), שכן תמיד ייתכן שלא הגענו לכללים הנכונים והמדויקים, ועם התקדמות המחקר התורני (כמו במקרה המדעי) נצליח להגיע לכללים מדויקים, שלא יהיה בהם אף יוצא מן הכלל. אם כן, משני המדרשים האחרונים קשה להוציא עמדה ברורה לגבי השאלה האונטולוגית בדבר קיומם של כללים, ובדבר הדיוק שבהם. מאידך, מה נאמר על המדרש הראשון? מדוע המדרש מצווה אותנו להוציא את דברי התורה בצורה של פרטים? לכאורה דווקא המדרש הזה מלמד אותנו שיש לבדוק את ההכללות שלנו על פי הפרטים, ולא להתייחס אליהן באופן אוטומטי כאלטרנטיבה זהה. אם כן, כאן אנו כבר כן רואים גישה ברורה יותר במדרש. אמנם יש חשיבות לכללים, אולם שימוש בהם בלבד עלול להביא אותנו לטעויות. לכן יש לפרוט אותם לפרטים, ולבחון אותם כל העת.

תמונה כללית יותר של גישה זו

כפי שכבר הערנו למעלה, התורה שבעל-פה כולה נוטה לקזואיזם. כלומר חז"ל מורים וממליצים לנו על עיסוק בתורה דרך הפרטים. התלמוד בנוי בצורה קזואיסטית, אך גם מתוך הכללים הלא רבים המובאים בלשון המשנה והתלמוד מצאנו לא מעט כאלו שמביאים את היוצאים מן הכלל בצמוד לכללים עצמם: "בכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו - הלכה כמותו, פרט לערב וצידן וראיה אחרונה" (ראה כתובות עז ע"א ומקבילות). "הלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם" (כלומר תמיד הלכה כרבא נגד אביי, פרט לשישה מקרים. ראה קידושין נב ע"א ומקבילות) ועוד ועוד. הגדיל לעשות הכלל (!) הקובע (ראה בבלי עירובין כז ע"א ומקבילות): "אין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ". כלומר לחז"ל אין אמון בלימוד לפי כללים.

תופעה זו מזכירה מאד את המצב המוכר לגבי כללים דקדוקיים, שגם בהם לכלל מוצמדים יוצאים מן הכלל. שם ההסבר לכך הוא ברור: הכללים נוצרו רק אחרי השפה עצמה. השפה התפתחה באופן חופשי, חי ועצמאי, ולאחר מכן באו מלומדים ותיארו את הנוהגים שהתפתחו בצורה של כללים. ברור שקשה להעלות על הדעת מצב שבו הנוהגים הללו שהתפתחו עצמאית פועלים לפי כלל ברור וכללי, שהרי הם לא נוצרו לפיו. הכלל בא לאחר השימושים הפרטיים שלו, ולכן

אין כל ערובה (וגם מעט מאד סיכוי) שיימצא כלל שמתוכו ייגזרו כל השימושים השונים באופן דדוקטיבי. על כן ברור שהכלל אותו אנו יוצרים בדיעבד הוא כלל מקורב, אשר מנסה לקלוע לכמה שיותר מקרים. על כן נדרשת רשימה של יוצאים מן הכלל שתלווה אותו. ועדיין ברור כי שימוש בכללים הללו מאד מקל, הן על הזיכרון והם על היישום והשימוש, ולא בכדי משתמשים בהם כדי ללמד מהגרים את שפת המקום (באולפן). ראה על הדמיון להתפתחות שפה בדף לפרשת ניצבים (ובהפניות שם).

ובכל זאת אפלטוניות מדרשית: שני סוגים של חוסר דיוק

בדף לפרשת בראשית עמדנו על הגישה של האפלטוניות המדרשית, לפיה מידות הדרש הן חוקי הבנה אשר פועלים גם בבריאה עצמה. כיצד הדבר מתיישב עם התמונה המתוארת כאן? לכאורה עמדת המדרש כאן היא שונה. המדרש מתייחס לכללים כקירוב לא מוצלח של מכלול הפרטים.

לשם כך עלינו לחזור להבחנה בין השאלות אותה הצגנו למעלה. אי דיוק של כללים אינו מוכיח שאין כללים, אלא לכל היותר שהכללים שבידינו אינם מדויקים. אך גם הטענה כי מערכת כללים כלשהי אינה מדויקת יכולה להתפרש בשני אופנים: 1. הכלל הוא רק קירוב.⁶ 2. הכלל הוא מדויק, אולם הוא אינו יחיד. ושוב, נדגים זאת בהקשר המדעי.

החוק הראשון של ניוטון קובע כי גוף שלא פועל עליו כוח ממשיך לנוע כל העת בתנועה קצובה בקו ישר. האמת היא שאף אחד מאיתנו לא ראה תופעה כזו מעולם, שכן היא כלל לא קיימת. אין בעולם מצב של גוף שלא פועל עליו שום כוח. זוהי הפשטה של מציאות טהורה, אשר לעולם לא מופיעה באופן כזה במציאות הריאלית. ברוב ככל המקרים מופיע כוח חיכוך כלשהו שמפריע לתנועה, ועוד כוחות נוספים שעשויים להאיץ או להסיט אותה לכיוונים שונים. כעת נשאל את עצמנו: האם החוק הראשון של ניוטון הוא רק קירוב? ודאי שלא. זהו חוק מדויק (ככל הידוע לנו), אלא שתמיד יש להתחשב גם בחוקים נוספים שרלוונטיים לסיטואציה מציאותית.

ניתן לטעון טענה דומה ביחס לחוקים במדעי החברה או האדם. ישנו כלל שהחזק יותר מנצח במלחמה. האם לא היו מלחמות שהחלש ניצח? ודאי שהיו. האם כתוצאה מכך נטען שהחוק הראשון אינו מדויק? לא בהכרח. בהיעדר כל השפעה

⁶ וגם זה יכול לבטא רק צורך במחקר נוסף שיגלה את הכלל האמיתי, ועדיין להניח אפלטוניות מדרשית.

אחרת הוא נכון בתכלית ובמדוייק. הבעיה היא שבמציאות הריאלית הוא תמיד מופיע עם השפעות נוספות (עירנות של החיילים, מוטיבציה, כשרון טקטי של המצביאים וכדו'), ולכן הוא לא תמיד פועל.⁷ אם כן, בהחלט ייתכן שחוסר הדיוק במערכת הכללים אינו מצביע על העובדה שאין כללים, או על אי דיוק מהותי במערכת הכללים, אלא על קיומם של כללים נוספים שמשחקים על המגרש המציאותי. מערכת הכללים אמנם מוגבלת בתיאור המציאות, אך זה בגלל המורכבות של המציאות ולא בהכרח בגלל שהכלל אינו מדוייק.

ניטול דוגמא נוספת, והפעם מתחום האגדה. חז"ל לימדו אותנו (ראה בבלי שבועות יח ע"ב): "כל המבדיל על היין בערבי שבתות - הוויין לו בנים זכרים". האם החזון אי"ש (שלא היו לו ילדים) לא הבדיל על הכוס? מסתבר שכן. אם כן, האם הכלל אינו נכון, או שהוא רק כלל ריטורי גרידא? בהחלט לא הכרחי. הסבר אפשרי אחר הוא שההכרעה בדבר מתן בנים לאדם תלויה בפרמטרים נוספים, והחוק דנן מתאר רק את אחד הפרמטרים הרלוונטיים, בדיוק כמו במדע.

התחושה הפשוטה היא שהחוקים אותם אנו מוצאים במדע, וגם בהלכה, אינם רק תיאור מוכלל של אוסף העובדות הפרטיות. האינטואיציה הפשוטה מורה כי יש להם מעמד אונטולוגי משל עצמם. אלו הם חוקים נכונים, על אף שהם לא עובדים תמיד. העובדה שברוב המקרים הם עובדים, והעובדה שכאשר יש יוצא מן הכלל אנו בדרך כלל מוצאים סיבה טובה עבורו (=כלל נוסף שהתערב בסיטואציה, והשפיע אף הוא), הן גופן מהות אינדיקציה לכך שיש בחוקים הכלליים משהו ממשי (ושהם לא רק צורת תיאור יעילה, ותו לא). מסיבה זו אנו מדברים לא רק על 'חוק הגרביטציה' לפיו כל שתי מסות נמשכות תמיד זו לזו, אלא גם על 'כוח הגרביטציה' אשר פועל את המשיכה הזו ודואג שהיא תתמיד להופיע ושתהיה לחוק כללי. קיומו של 'כוח הגרביטציה' הוא הערובה האונטולוגית לתקפותו של 'חוק הגרביטציה'.

אם כן, המסקנה היא שניתן להמשיך ולאחוז באפלטוניות המדרשית, כמו גם באפלטוניות בכלל, גם לגבי חוקים שאינם עובדים תמיד. הדבר מותנה בכך שאי הדיוק שלהם הוא מן הסוג השני (התערבות של כלל אמיתי נוסף בסיטואציה) ולא מן הסוג הראשון (חוסר דיוק מהותי).

⁷ יש שיכניסו את הפרמטרים הללו (מוטיבציה, עירנות וכדו') לעצם הגדרת המושג 'חוק' בהקשר של החוק המלחמתי הנ"ל. אולם פעולה כזו מרוקנת אותו מתוכנו המדעי, והופכת

חובת הזהירות: עבודה בשני המישורים

ועל אף הכל, מן התמונה המוצגת כאן עולה כי יש להיזהר מהתייחסות לכללים כאלטרנטיבה ממצה לפרטים. העבודה צריכה להתבצע כל העת בשני המישורים במקביל. אסור לבחון הלכה כלשהי רק לאור הכללים הנוגעים אליה, אלא עלינו לבחון את התאמתם של הכללים, והאם לא נחוץ להתחשב כאן בכלל נוסף. בחינה כזו משתמשת בהסתכלות אינטואיטיבית על הסיטואציה הפרטית, לאו דווקא דרך הכללים.

ייתכן שמכאן נובע הצורך המתמיד של התלמוד ומפרשיו למצוא נפקא מינא מציאותית לכל כלל הלכתי. ההשלכה המציאותית היא כלי חשוב והכרחי לבחון את תקפות הכלל ואת צורות יישומו.

בן סורר ומורה: מה חשוב יותר, הכללים או הפרטים?

התפיסה המקובלת לגבי לימוד תורה היא שמטרת העיון וההפשטה היא להביא ליישום נכון יותר של ההלכה על מצבים חדשים. לפי גישה זו, הכללים הם אמצעי עזר ליישום ההלכה. ניתן להביא מובאות לא מעטות התומכות לכאורה בגישה כזו ("לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" וכדו').

שאלה זו תלויה לכאורה בדיון בו עסקנו עד כה. אם הכללים אינם קיימים, או שאינם מדוייקים, אז אין כל טעם לראות בכללים את מטרת העיון התלמודי-הלכתי. במצב כזה ברור שהמטרה היא הפרטים והיישום ההלכתי, והכללים הם לכל היותר אמצעי עזר נוח. אולם אם הכללים הם יישים אפלטוניים, כי אז עולה גם אפשרות לראות אותם כמטרתו העיקרית של העיון, ואת ההלכות הספציפיות כאמצעי עזר לבחינת הכללים.

אין כאן המקום לעיסוק מפורט בשאלה סבוכה זו. נעיר רק כי הגישה הרווחת בעולם הישיבות המודרני (כמו גם בהגות המדעית, להבדיל מן העיסוק בטכנולוגיה) היא שהמטרה היא העיון עצמו.⁸ ר' ישראל מסלנט באחד ממאמריו,⁹ הביא לכך ראיה

אותו לטאוטולוגיה ריקה. בכל מקרה, מטרתנו כאן היא רק להדגים את הרעיון של חוקים מדוייקים שלא תמיד 'עובדים'.

⁸ קשה לומר שהמטרה היא ידיעת הפרטים, בניגוד ליישומם. סביר יותר שהמטרה היא הכללים המופשטים שאליהם מגיעים בעיון. דומה גם כי זוהי הגישה הרווחת בישיבות.

⁹ ראה כתבי ר' ישראל סלנט, מהדורת מרדכי פכטר, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ג, מאמר 'חוק ומשפט', עמ' 160 והלאה.

מפרשת בן סורר ומורה, שלפי אחת הדעות לא היה ולא נברא וגם לא עתיד להיות (ראה בבלי סנהדרין ע"א). אז למה בכלל הוא נשנה? הגמרא מסבירה: "דרוש וקבל שכר". ר' ישראל מקשה על כך: וכי תמו כל ענייני התורה היישומיים, שאנו נזקקים לפרשה נוספת כדי לקבל שכר? האם מישהו סיים ללמוד את כל שאר התורה? על כן הוא מסביר שיש לקרוא את הסבר הגמרא באופן מעט שונה: הפרשה נשנתה כדי ללמדנו את העיקרון של 'דרוש וקבל שכר', כלומר שהלימוד אינו מיועד רק לצורך היישום, אלא גם למען הלימוד כערך עצמאי. כאמור, גישה זו מניחה במובלע כי הכללים ההלכתיים שמהווים את מטרת העיון הם יישים קיימים. יש כללים כאלו, וההלכות השונות הן יישומים שלהם. אם כן, אי הדיוק וההקפדה לעסוק במקביל גם בפרטים וביישום מיועדת רק לוודא שהכללים אליהם הגענו הם נכונים. הכללים הם מדויקים אלא שלא תמיד הם המשפיעים היחידים.

מדרשים נוספים: הכללים והפרטים ניתנו בסיני

מצאנו בספרות חז"ל מדרשים נוספים בדבר כללים ופרטים. הידוע שבהם הוא המדרש הבא (ספרא בהר א, ד"ה 'וידבר ה'):

וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר, מה ענין שמיטה אצל הר סיני והלא כל המצות נאמרו מסיני אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני.

לעומת זאת, בבבלי (חגיגה ו ע"א-ע"ב) נחלקו תנאים בדבר היחס בין נתינת הפרטים והכללים:

דתניא, רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ורבי עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב.

הצד השווה לשניהם הוא שהפרטים והכללים היו צריכים להינתן לנו מלמעלה. לא ניתן לתת רק את המערכת האחת ולהשאיר ללומדים לגזור ממנה את המערכת המקבילה. מססתבר שהסיבה לכך היא שאין שקילות בין המערכות. מאידך, שתיהן קיימות, שאם לא כן די לתת את הפרטים, ואנו ניצור מהם כללים לצרכינו (לפי ההנחה שאין כללים 'אמיתיים'). אם נותנים לנו את שניהם, כי אז לשניהם יש משמעות וקיום כל אחד לעצמו, ואף אחד אינו שקול ולא נגזר מחבירו.

היפוך התמונה

כתוב במדרש תנחומא (פרשת נח סי' ג):

(ג) אלה תולדות נח נח, יתברך שמו של ממ"ה הקב"ה שבחר בישראל משבעים אומות כמ"ש כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו (דברים ל"ב) ונתן לנו את התורה בכתב ברמז צפונות וסתומות ופרשום בתורה שבע"פ וגלה אותם לישראל, ולא עוד אלא שתורה שבכתב כללות ותורה שבע"פ פרטות ותורה שבע"פ הרבה ותורה שבכתב מעט ועל שבע"פ נאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים (איוב י"א)

המדרש הזה מתאר את התושבע"פ כמפרשת את הצפונות והסתומות שבתורה שבכתב. התורה שבכתב היא כללים, והתושבע"פ היא פרטים. מטבע הדברים, הכללים הם מועטים והפרטים הם רבים. ההכללה, וחשיפת הכללים מתוך הפרטים, אינן אלא שחזור של התורה שבכתב מתוך התורה שבע"פ. לכאורה מכאן עולה תמונה שמערכת הפרטים שקולה למערכת הכללים, וניתן לשחזר ולעלות מהפרטים אל הכללים. כמובן שזה מעורר ביתר תוקף את השאלה: אם כן, מדוע לתת לנו את שתי המערכות הללו?

ההסבר לכך רמוז במדרשי חז"ל בכמה וכמה מקומות, בהם אנו מוצאים קביעה שהיא לכאורה מפתיעה ונוגדת את ההיגיון הפשוט, ולמעשה הפוכה לתוכן המדרש הקודם. לדוגמא, בפסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) (שמות פ"ד ד"ה 'כח) ויגד משה' (כתוב כ):

כח) ויגד משה לאהרן את כל דברי ה' אשר שלחו. כללותיה של תורה יותר מפרטיה, שאם בא הכתוב לפרט כל דברי ה' אשר שלחו, היתה עוד פרשה אחרת, אלא שקיצר הענין:

המדרש מספר לנו שהכללים הם יותר מהפרטים. זאת בניגוד למדרש הקודם ובניגוד לאינטואיציה הפשוטה, לפיה הכללים הם המועטים יותר והפרטים הם הרבים.

בחזרה ליחס בין כללים ופרטים

מסתבר שכוונת המדרש היא לא לכמות כפשוטה, אלא לתכולה. מכיון שהכללים קיימים אי שם בעולם האידיאות האפלטוני של התורה שבכתב, אזי לא נכון הוא שהכללים אינם אלא ניסוחים כוללים ומכנסים של הפרטים. להיפך, מכאן נראה שהפרטים הם אלו שנגזרים מן הכללים. אם כן, מסתבר שהתכולה של הכללים גדולה יותר מזו של הפרטים. בהחלט סביר שבכל נקודת זמן ישנם פרטים שלא

יצאו עדיין לפועל, ולא ניתנו לנו עדיין, אולם הם מצויים באופן היולי בתוך הכללים. ניתן לחלץ אותם משם באמצעות הניתוח והסברא, וכך התורה מתרחבת ויוצאת יותר ויותר אל הפועל לאורך כל ההיסטוריה. המדרש האחרון שהבאנו למעלה ומקבילותיו מצביעים על שתי נקודות חשובות שעלו כבר בדברינו למעלה:

1. מערכת הכללים (=תושב"כ) אינה שקולה למערכת של הפרטים (=תושבע"פ) אלא מכילה יותר, וכנראה גם באופן יותר מדוייק. אם היינו יודעים את כל הכללים כי אז התורה שבידינו היתה מושלמת יותר. השחזור מהפרטים איננו מלא.
2. על אף שאין שקילות בין מערכת הפרטים למערכת הכללים, מערכת הכללים קיימת ואינה רק פיקציה. זוהי, כדברינו למעלה, גם מטרת העיון ההלכתי-תורני.

ושוב, מטרתו של לימוד תורה

על אף הכל, הקב"ה נתן לנו את התושבע"פ ככלי לטפס אל התושב"כ. אנו עולים מן הפרטים לכללים, ומה שאנו מסיקים מן הפרטים, גם אם הוא שגוי, מבחינתנו הוא הוא התורה. הקב"ה מצפה מאיתנו לעלות מן הפרטים אל הכללים. ההכללה וההפשטה היא מטרת לימוד התורה.

הרב זייני במאמרו 'לוגיקה ומטפיזיקה בדרשות חז"ל'¹⁰, עומד על כך שיש משהו גבוה ועמוק יותר בהצגת התמונה דרך הפרטים, מאשר ביציאה מהכללים אל הפרטים. מכיון שהכללים אינם ממצים את הפרטים, והכל מתחיל מן הפרטים, התושבע"פ מקפידה להעביר לדורות הבאים את הפרטים, ולא רק את הכללים שנוצרו מהם, שמהווים רק קירוב גס. לשיטתו התמונה של הפרטים היא אותנטית ואינטואיטיבית יותר. בסופו של דבר, הכללה בעקבות עיון בפרטים מובילה אותנו להבנה מלאה יותר. הוא מסביר כך את האופי של התורה שבעל-פה, אשר צועדת מן הפרטים אל הכללים.

אולם לדעתנו זוהי רק חצי תמונה. המבנה האמיתי של התורה כשלעצמה הוא אכן הפוך. המבנה האמיתי של התורה הוא שהפרטים יוצאים מתוך הכללים, והכללים הם המצויים בשורש העניין (=תושב"כ). לעומת זאת אופן ההתנהלות שלנו בלימוד התורה הוא הפוך. אנו לומדים מהפרטים ועולים באמצעות הפשטה והכללה אל הכללים.

¹⁰ נדפס בתוך ספר הגיון, משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), מכון צומת 1995, עמ' 65.

נציין כי הדבר מקביל לחלוטין לתמונה המדעית. אם אכן ישנם חוקים שמונחים בבסיס התנהלות העולם, כי אז התופעות הן רק מקרים ספציפיים אשר נגזרים מן החוקים הכלליים. אולם החוקר והמדען צועדים במסלול ההפוך: מן התופעות הבודדות, על ידי הפשטה והכללה אל החוקים הכלליים. שם זה נעשה מחוסר ברירה, שכן איננו מכירים ישירות את החוקים הכלליים, אלא רק את התופעות. אולם בתושבע"פ נראה כי ישנה כאן גם אידיאולוגיה: הקב"ה ברא אותנו כך, מפני שהוא רוצה שנחשוב באופן כזה.¹¹

המעגל של כללים ופרטים השזורים זה בזה

תיאור ציורי של המעגל אותו תיארונו בין הכללים לפרטים מצוי במדרש המופלא הבא (אוצר המדרשים (אייזנשטיין) מעין החכמה, עמ' 308):

וע"ז אמר איוב החקר אלוה תמצא ר"ל חקירות התנועה המיוסדת בדבר, הנמשכת ממקום המאמר והיא מתפשטת בחלק הריבוע, וע"ז היה לנו לומר בהרבעה שהוא ארבע, ולקחנו מדה ממשקל ומשקל ממדה ומשקל מריבוע וריבוע מטופח וטופח מזרת וזרת מיד ויד מזרת, והכל בעיגול ועיגול לקחנו אותו מאל"ף וא' מיו"ד וי' הוא המעיין ושרשיה שרשות ומקוריה דבוקות, והסיפות מיוסדות בתיקון המעגל והמעגל הוא מסבב לסובב וסובב לנצב ונצב לעומד והעמידה חוקרת והחקירה דוממת (פ' מחשבת) והדממה צווחת והצווחה יוצאת והיציאה יולדת והיולדת נובעת והנובעת מתפשטת ומתפשטת מתגברת ומתגברת מתנוצצת, וזהו האויר הקדמון ובו חוזרים כל הכללים לפרטים והפרטים לכללים, וכולם ביו"ד כוללים ומצלצלים וחוזרים ומצווחים ובחזרתם מתעגלים ובעיגולם מתחממים ורצים כמרוצת הכסף המתחמם באש עד שמתחברים כולם זה עם זה כחתיכת הכסף המצורפים המצטרפים זה עם זה בהתחמם באש, והחלקים מתחברים חלק בחלק עד ששבים כאחד.

¹¹ ראה במאמר לפרשת ניצבים סופ"ב על כך שלא תמיד האמת הצרופה היא מטרתו של לימוד התורה.

תובנות מפרשת האזינו

1. מערכות משפט 'קזואיסטיות' מבוססות על קביעות המתייחסות למקרים פרטיים. במערכות פורמליות יותר החקיקה מתנסחת בחוקים כלליים. לפי הגישה ה'פוזיטיביסטית', השופט מבצע דדוקציה מן החוק למקרה שלפניו. כאשר תהליך זה אינו אפשרי נחשב הדבר כ'לאקונה משפטית'.
2. המערכת ההלכתית היא קזואיסטית במהותה. נסיונות ליצור קודכסים הלכתיים מקיפים במובן המודרני הם מאוחרים יחסית: הרמב"ם, הטור והשו"ע.
3. ביחס שבין הכלל לפרט בכל תחום יש להבחין בין שלשה סוגים של שאלות:
 - א - האם קיימים חוקים כלליים שהפרטים הם ביטויים ספציפיים שלהם (= מערכות בעלות תוכן זהה)?
 - ב - האם ניתן להגיע אל החוקים הכלליים מתוך הכללות של הפרטים הידועים לנו?
 - ג - האם כללים אלו אכן קיימים במובן כלשהו, או שמא כללים אלו אינם אלא צורות הצגה אלטרנטיביות של מכלול העובדות הפרטיות?
4. המדרש מציג עמדה ברורה בנושא זה: אמנם יש חשיבות לכללים, אולם שימוש בהם בלבד עלול להביא אותנו לטעויות. לכן יש לפרוט אותם לפרטים ולבחון אותם כל העת. מסיבה זו ממליצים חז"ל לעסוק בתורה דרך הפרטים ולא דרך הכללים. אין כל ערובה שיימצא כלל כלשהו שמתוכו ייגזרו כל השימושים השונים באופן דדוקטיבי.
5. עבודת ההיסק והשפיטה ההלכתית צריכה להתחשב כל הזמן בשני ההיבטים (הכלל והפרטים). מכאן נובע הצורך התלמודי (וגם של מפרשי התלמוד) למצוא נפקא מינה מציאותית לכלל הלכתי. ההשלכה המציאותית היא כלי חשוב והכרחי לבחון את תקפות הכלל ואת צורת יישומו.
6. התפיסה המדרשית הרווחת, שמסיני צריכים היו להינתן לנו גם הכללים וגם הפרטים. לא ניתן לתת רק מערכת אחת ולהשאיר ללומדים לגזור ממנה את המערכת המקבילה, משום שאין שקילות בין שתי המערכות. לשתי המערכות יש משמעות וקיום כל אחת לעצמה, ואף אחת מהן אינה נגזרת מחברתה ואינה שקולה לה.

■ פרשת וזאת הברכה ■

המידות הנדונות

- גימטריא.
- נוטריקון.
- ממעל.
- מכנגד.
- לשון נופל על לשון.
- מניין ההופעות בתורה.

מתוך המאמר

- האם גימטריא היא רמז או דרש?
- האם היא עמומה ומשמשת כחומר ביד היוצר, או שישנם כלים להפעלה שיטתית שלה?
- שני פירושים לשאלה 'מנין'.
- מה בין מידות הדרש ההלכתיות לבין המידות האגדיות?
- למה אין מידות דרש הלכתיות שאינן משמשות בדרש האגדה, אלא רק להיפך?
- האם יש משמעות הלכתית למניין המצוות?
- האם הדרש של ר' שמלאי הוא דרש הלכתי?

מקורות מדרשיים לפרשת וזאת הברכה

(דברים לג, ד)

תורה צוה לנו משה מורה קהלת יעקב:

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנונא: מאי קרא? "תורה צוה לנו משה מורה", תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום.
(בבלי מכות, כג-כד)

א. הגימטריא: רמז או דרש

מבוא

בברייתא המובאת בסוף מסכת מכות מופיע מניין המצוות שבתורה: תרי"ג. הברייתא מביאה לכך רמז מהכתוב בפרשתנו: 'תורה' בגימטריא 611, וזהו מספר המצוות אותן ציווה לנו משה עצמו (כלשון הפסוק). מעבר להן יש עוד שתיים ('אנוכי' ו'לא יהיה לך') שאותן שמענו מפי הגבורה בכבודה ובעצמה (ולא מפיו של משה), ובסה"כ 613 מצוות. במהלך הדברים המצוות מחולקות לרמ"ח מצוות עשה כנגד איבריו של האדם, ושס"ה מצוות לא תעשה כמניין ימות החמה. כאמור, בברייתא מופיע מקור למניין הזה מן הפסוק בפרשתנו, באמצעות גימטריא. במאמר זה נעסוק בשני נושאים: הגימטריא כמידת דרש, ומניין המצוות.

גימטריא

הגימטריא היא אחת ממידות הדרש (מס' כט) ברשימתו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי. הברייתא דל"ב מידות אומרת כך:

(כט) גימטריא, מנין שדורשין גימטריא באגדה? אם לחשבון הרי הוא אומר שמונה עשר ושלוש מאות (בראשית יד) דעולה למנין אליעזר, ואם לתמורת האותיות הרי כבר אמור לב קמי (ירמיה נא) בחילוף האותיות כשדים - לב קמי שמחליפין באותיות אתב"ש.

בפרשת בלק עסקנו במידת הדרש הבאה אחרי הגימטריא ברשימה: הנוטריקון, והזכרנו שם גם את הגימטריא. עסקנו שם מעט גם בשאלה האם מידות אלו הן בעלות אופי של דרש או של רמז. המסקנה שם היתה שנוטריקון הוא רמז, ולכן הוא משמש רק בדרש האגדי. ועדיין הערנו שמידת דרש אגדי צריכה גם היא להיות בעלת מבנה קוהרנטי כלשהו, ולא סביר שניתן לעשות כאן ככל העולה על רוחנו.

לגבי הנוטריקון הסקנו שהשימוש בו נעשה כאשר יש מילה מיותרת ('מופנה'), שאין לה פירוש ולכן ברור שהיא מיועדת למדרש. במצב כזה אם אנו מוצאים נוטריקון שקשור לעניין, מותר לנו לעשות בו שימוש, לפחות לגבי האגדה. היינו מצפים שפתרון דומה ימצא גם עבור הגימטריא, אולם כאן המצב סבוך יותר. **בעל הכריתות** בפירושו לברייתא דל"ב מידות, עובר על כל מידה ומסביר מדוע, אם בכלל, היא לא נמנתה אצל רי"ש. ראינו בדף לפרשת וישב שהוא מביא שלושה סוגי הסברים, שכל אחד מהם מסביר חלק מן המידות. אחד מהם הוא שמידות

מסויימות שייכות לדרש האגדה, ולכן רי"ש אינו מונה אותן. ראינו שכך הוא נוקט לגבי הנוטריקון. אולם בפירושו למידת הגימטריא מסביר הר"ש שרי"ש לא מנה אותה מפני שהוא חולק על תקפותה.

מייד לאחר מכן הר"ש מקינן מביא מקור לכך שיש מי שחולק על מידת הגימטריא מסוגיית נזיר ה'ע"א. ר' מתנא בגמרא שם לומד את הדין של סתם נזירות ל יום מהפסוק 'יהיה', שהוא בגימטריא 30. ובסוגיא שם בר פדא חולק על מקור זה, ומביא מקור אחר (ממניין הפעמים שכתוב 'נזיר' או 'נזרו' בתורה). בעל הכריתות משער שרי"ש הולך בשיטתו של בר פדא, ואינו מקבל את הגימטריא כמידת דרש.

לימוד ממניין ההופעות בתורה

יש לדון על מה מבוססת המחלוקת, באם אכן קיימת כזו,¹ לגבי הגימטריא. לכאורה הבעיה העיקרית במידה זו היא הספקולטיביות שלה. ניתן להוכיח כמעט כל דבר בעולם באמצעות שיקולי גימטריא. זה נראה כמו כלי שנתון כחומר ביד היוצר, וקשה להאמין שמידה זו היא אמינה דיה בכדי ליצור הלכות מחודשות. אמנם השערה זו היא בעייתית, דווקא לאור סוגיית נזיר הנ"ל. כפי שראינו שם, בר פדא חולק על ר' מתנא, וסובר שהמקור לדין 'סתם נזירות שלושים יום' הוא ממניין הפעמים שמופיע 'נזיר' ו'נזרו' בתורה. ואמנם מצינו בתלמוד כמה וכמה לימודים אשר מבוססים על מספר ההופעות של מושג כלשהו בתורה (למשל, בסוגיית הבבלי בתחילת סנהדרין, שם לומדים כי נדרשים שלושה דיינים בבי"ד למונות מתוך מספר הפעמים שמופיע 'אלוהים' בפרשה, ובבבלי מגילה כג ע"ב שלומדים על בי"ד של שומא מכך שכתובים עשרה 'כהן' בפרשה, ובשבת מט ע"ב שם לומדים על מספר המלאכות האסורות בשבת מתוך מספר הפעמים שמופיעה מילה 'מלאכה', ועוד רבים).

יש לדון בסוג הלימוד הזה, איזו מידת דרש היא זו? מעבר לכך, גם לגביה ניתן לשאול מדוע היא לא מופיעה ברשימתו של רי"ש? הדברים מתחדדים לאור טענתו של הר"ש מקינן, אשר משער כי רי"ש, בעל הברייתא די"ג מידות, אכן סובר כמו בר פדא שם.

¹ לא ברור שבר פדא חלק באופן קטגורי על מידת הגימטריא. ישנן עוד דרשות אשר עושות שימוש בגימטריא, ולא מצינו שהוא חולק על כולן באופן עקבי. ייתכן שיש כאן מחלוקת מקומית אשר נוגעת דווקא לדיני נזירות. בעל הכריתות בהצעתו מניח שזוהי מחלוקת עקרונית לגבי שימוש במידת הגימטריא.

נציין כי לימוד ממספר ההופעות בתורה אינו נראה פחות ספקולטיבי מאשר גימטריא. האם תמיד נלמד פרט כלשהו לגבי הלכה מסויימת מתוך כמה פעמים שהיא מופיעה במקרא?

האם המחלוקת על מידת הגימטריא היא בגלל הספקולטיביות?

מעיון בסוגיא נראה בלתי סביר שהמחלוקת מבוססת על מידת הספקולטיביות שרואה בר פדא בגימטריא. כאמור, האלטרנטיבה שהוא עצמו מציע אינה נראית פחות ספקולטיבית, וגם היא יכולה לשמש כחומר אמורפי ביד היוצר (או הדרשן).

מעבר לכך, בסוגיא שם נראה כי כולם מסכימים שסתם נזירות היא ל' יום, והמחלוקת נוגעת אך ורק למקור הדין. אם כן, מסתבר שהדין הזה היה מסור להם במסורת ולא נוצר מתוך הדרשה הזו.² מדברינו עולה כי הדרשות המוצעות הן דרשות סומכות ולא יוצרות. במצב כזה קל יותר לאמץ דרשה של גימטריא, שכן היא אינה יוצרת דין חדש.

אולם גם זה נראה בלתי סביר, וזאת מכמה סיבות: ראשית, גם דרש סומך צריך להיות מבוסס על מידת דרש.³ אם הגימטריא אינה מידת דרש, אז מה טעם להשתמש בה כדרשה סומכת? ואם היא כן משמשת כמידת דרש אז חוזרת השאלה כיצד היא אמינה דיה בכדי ליצור הלכות מחודשות?⁴ מעבר לכך, הרי הדין ששל סתם נזירות מופיע במשנה, ולכן הוא מוסכם. האמוראים מנסים, כל אחד בדרכו, למצוא את מקור הדין התנאי. אם כן, כל אחד מהם מציע דרשה יוצרת ולא סומכת, אלא שהם חלוקים בשאלה כיצד (=מאיזה מקור) נוצר הדין האמור.

סוף דבר, לאור סוגיית נזיר קשה לראות בסיס לכך שהמחלוקת על הגימטריא נוצרת בגלל הספקולטיביות שבה. אם כן, מדוע בכל זאת רי"ש אינו מקבל את מידת הגימטריא?

² ראה דברינו בדף לפרשת מקץ, על אשכולות של דרשות.

³ ראה בדף לפרשת וישלח שם עמדנו על כך שגם דרש סומך יש לו משמעות ביצירת הלכות חדשות. לכן אין מקום לאמץ קריטריונים פחות נוקשים לגביו.

⁴ קשה להאמין שיש מידות שניתנו מראש אך ורק לדרשות סומכות. הסיבה לכך מפורטת לעיל (אין טעם לאסמכתא כזו).

שני דקדוקים לשוניים

נציין כי הרוב הגדול מתוך ל"ב המידות פותח בלשון: 'כיצד?', שמשמעותה היא הדגמה של אופן פעולת המידה. אולם כפי שניתן לראות בציטוט המובא למעלה, מידה זו היא אחת מחמש מידות יוצאות דופן (אשר מופיעות כולן בקבוצה אחת בברייתא), אשר פותחות בנוסח 'מנין שדורשים... באגדה?'. נוספות עליה גם מידת נוטריקון (מידה ל), מידת לשון נופל על לשון (כז בנוסח אייזנשטיין), מידת ממעל (כז) ומידת מכנגד (כח).

אם נשים לב נראה כי ישנן בניסוח הזה שתי הדגשות שונות, משני דקדוקים שונים:

1. כפי שהדגשנו במאמר לפרשת בלק, משמעות הנוסח של 'מנין' היא שאנו עוסקים בהבאת מקור לתקפותה של מידת הדרש ולא בהבאת דוגמה ליישומה (= 'כיצד'). אמנם עיון בברייתא מראה כי הדרשה המובאת כתשובה על השאלה 'מנין' היא דוגמה ולא מקור.⁵
2. במידות אלו המדרש כותב במפורש שמדובר במידה של מדרש אגדה, משא"כ בשאר המידות.

האם הגימטריא היא דרש אגדי: מדוע הר"ש חולק על דקדוק 2?

הזכרנו כי הר"ש מקינן מציע שלושה סוגים של סיבות לאי היכללות של מידות דרש מל"ב המידות ברשימתו של רי"ש. והנה, כאן ישנו ביטוי מפורש בברייתא לכך שהגימטריא היא מידה של דרש האגדה. לכאורה היה מתבקש שזה גם ההסבר לכך שהיא אינה מופיעה במניינו של רי"ש. למרבה הפלא, בעל הכריתות מסביר את היעדרה של מידה זו מרשימתו של רי"ש דווקא בכך שלדעתו היא אינה תקפה 'לגבי דברי תורה'. היה מקום אולי לזהות 'תורה' עם 'הלכה', אולם כפי שכבר רמזנו, ישנן בתלמוד גם דוגמאות אשר לומדות הלכות מדרשות של גימטריא. מעבר לכך, לא זהו הנוסח בו משתמש הר"ש כאשר הוא רוצה לומר כי מדובר במידת דרש אגדה. הוא נוהג לומר זאת במפורש, כמו במקרה של נוטריקון.

על כן נראה כי בעל הכריתות, כאשר הוא מחפש הסבר כולל להיעדר הגימטריא מרשימתו של רי"ש, מתייחס גם לדרשות גימטריא בתחומי ההלכה. דוגמת

⁵ גם בפרשת בלק הערנו הערה דומה על נוטריקון, אך שם הסברנו לבסוף כי כנראה באמת מדובר במקור ולא בהדגמה של יישום. כאן נראה כי לא ניתן לומר זאת.

הנזירות דלעיל היא דרש הלכתי מובהק, אולם נזירות אינה המקרה היחידי. דוגמה נוספת היא (ראה בבלי סנהדרין לו ע"א וי"ד ע"ב, וברש"י שם) ההלכה לפיה אסור לסנהדרין הגדולה בלשכת הגזית שתמנה בכל רגע נתון פחות מ-50 איש. הלכה זו נלמדת מהפסוק בשיר השירים "שררך אגן הסהר אל יחסר המזג" - מז"ג בגימטריא 50 ('אגן הסהר' הוא הסנהדרין, שכן היא יושבת בחצי סהר).⁶ מסיבה זו הר"ש אינו מסתפק בנוסח הברייתא, אשר מייחסת את הגימטריא רק למדרש האגדה אלא טוען כי רי"ש כלל אינו מקבל את המידה הזו כתקפה. ובאמת לפי זה דברי הברייתא עצמה צריכים עיון, שכן ממנה יוצא שהגימטריא משמשת רק בדרש האגדה, ולא היא. כנראה שהמחלוקת בסוגיית נזירות היא בדיוק בנושא זה. בר פדא חולק על ר' מתנא בגלל שמדובר בדרש הלכתי. כלומר כולם מודים שיש גימטריא בדרש האגדה, ולכן זה מופיע בברייתא דל"ב מידות. אולם לגבי דרש ההלכה נחלקו ר' מתנא ובר פדא, ולכן זה לא הובא בברייתא דרי"ש. כאמור, הר"ש מצדד כי בעניין זה רי"ש פוסק כבר פדא.

הסבר שיטת הר"ש מקינון: מדוע נקטו בלשון 'מנין'?

הבחנה זו מובילה אותנו לבירור כוונת הברייתא, ביחס לשני הדקדוקים דלעיל. ראינו שהגימטריא משמשת גם בדרש ההלכתי. אם כן, מדוע הברייתא נוקטת בלשון 'אגדה' בדווקא? שאלה נוספת היא מדוע הברייתא נוקטת לשון 'מנין', כאילו שהיא מחפשת מקור, אך למעשה היא מביאה דוגמא (כמו ששאלנו בדף לפרשת בלק לגבי נוטריקון)? מעבר לכך, ניתן להקשות כאן באופן כללי יותר: מה טעם לחפש מקור למידת דרש כלשהי? הרי יש לנו מסורת של הלכה למשה מסיני, שכן היא המידה. האם יש מקור לגז"ש, או לשאר המידות (ביחס לק"ו ולמידת הכתוב השלישי המכריע, שהן שתי מידות יוצאות דופן, ראה בדף לפרשת בהעלותך)?

דומה כי שלוש השאלות הללו מיתרצות זו בזו. מכיון שיש מחלוקת האם להשתמש במידת הגימטריא בדרש ההלכה, עולה השאלה האם נכון להשתמש בה בדרש האגדה. לכן נקטו בשאלה הפותחת דווקא לשון 'אגדה'. על כך מובאת דוגמא מחז"ל, ולא מקור מהתורה, לכך שמשתמשים בגימטריא גם בדרש האגדי. המסקנה היא שאכן במדרש האגדה מידה זו היא מוסכמת, ועדיין המחלוקת בדרש ההלכה בעינה עומדת.

⁶ השאלה האם מניין המצוות, שהוא נשוא הדרשה בסוגיית מכות אשר הובאה למעלה, הוא דרש הלכתי, תידון להלן בפרק ב.

דומה כי כל הקשיים הללו הם הם אשר הוליכו את בעל הכריתות לומר שרי"ש חולק על המידה הזו בהלכה, ולא לאמץ מיידית את נוסח הברייתא שמדובר במידת דרש אגדה. אכן, למסקנה, לפי בר פדא ורי"ש, מדובר במידת דרש אגדית.

אם כן, לא רק שדברי בעל הכריתות אינם בניגוד לנאמר בברייתא, אלא להיפך: הם עולים בהכרח מלשון הברייתא, שאם לא כן מתגלעים בה שלושה קשיים לא פשוטים.

לפי דרכנו עולה אפשרות כי הלשון 'מנין' בברייתא בברייתא דל"ב מידות מקבלת משמעויות שונות ביחס למידות שונות. ביחס לנוטריקון ראינו שאפשר להציע פירוש שאכן מחפשים (ואף מוצאים) מקור. ביחס לגימטריא אנו מחפשים מקור חז"לי או דוגמת יישום, ולא מקור מן התורה. אמנם ייתכן שלאחר שהבנו את הלשון 'מנין' באופן כזה, כך יש להבין אותה גם ביחס לנוטריקון ולכל שאר 3 המידות שהיא מובאת בדיון לגביהן.⁷

תקפותה של מידת הגימטריא

ועדיין נותרת שאלת התקפות והאמינות של מידת הדרש הזו. לכאורה גימטריא היא כלי שניתן למצוא עמו הכל, וקשה מאד לסמוך עליו ביצירת הלכות חדשות. בין אם אנו סוברים כדעת ר' מתנא שמשמש בה גם לדרש הלכתי, ובין אם אנו פוסקים כרי"ש ובר פדא שמשמשים בה רק לדרש האגדה, עדיין הכלי הזה טעון חיזוק וביאור.

ניתן להציג את הקושי הזה בשני היבטים:

1. מצד כותב התורה. הרי ברור שכאשר נתונה לנו שפה ואנו רוצים לבטא משהו באמצעותה, תמיד יצאו גימטריאות אשר יהיו כפויות עלינו. לא נוכל לבטא כל תוכן שנרצה ובו בזמן לוודא שתמיד הגימטריאות יובילו אך ורק למסקנות (הלכתיות, או אחרות) תקפות. אלו הם שני מישורים בלתי קשורים אך בהחלט תלויים זה בזה, ולכן ההחלטה על האחד מכתובה את השני, ולא תמיד באופן הנכון.
2. מצד מפרשי התורה. ניתן לשאול מתי בכלל מפעילים את הכלי הזה, וכיצד ניתן לדעת שהפעלנו אותו נכון, ולא שמצאנו רק גימטריא מקרית כדרכם של דורשי דרשות של הבאי?

⁷ זה כמובן פותר את הבעיות בהן התלבטנו בדף לפרשת בלק.

לגבי השאלה מצד הכותב, הרי כבר עמדנו על כך בדף לפרשת בלק כי שפת התורה, כלומר לשון הקודש, שונה מכל הלשונות (ראה גם בדף לפרשת ניצבים על הדינמיקה של היווצרות שפה). כל הלשונות נולדו בצורה חיה ומתוך שימוש חופשי. הכללים והמילים נוצרו לאחר מכן מתוך מכלול הצרכים ופתרונותיהם. לעומת זאת, לשון הקודש נוצרה מתוך דינמיקה שונה, ואף הפוכה:⁸ היא נוצרה כשפה שלימה על ידי הקב"ה, ולכן הכללים עומדים בבסיס השפה, ואף קדמו לה (ראה על כך בדף לפרשת האזינו).

אם כן, הקושי הראשוני הוא כמובן אחר לגמרי. אמנם עדיין קשה מאד (לבן אדם זה כנראה בלתי אפשרי) ליצור שפה שבה התכנים יובעו באופנים שיתאימו גם לגימטריאות, אולם אין סיבה להניח שהקב"ה אינו יכול לעשות זאת.⁹ גם לגבי הקושי השני, התמונה המתוארת כאן מקהה מאד את העוקץ. נראה כי תמיד צריכה להיות התאמה בין התכנים לגימטריא (אם התכנים נכונים גם הגימטריא הנוצרת היא נכונה), שכן הדבר מוכתב מראש על ידי הקב"ה. אמנם ייתכנו טעויות מצד הפרשן, שכן לא תמיד ברור איזו מילה שייכת לאיזה תוכן, ומאיזו מילה ללמוד. על כן בהחלט מידה זו היא בעייתית משהו, ולכן יש החולקים על אפשרות שימושה בהלכה ומייחדים אותה רק לאגדה (שם גם אם הסיכוי לטעות דומה, הסיכון שישנו בטעות הוא נמוך יותר מאשר בהלכה). ייתכן כי זוהי המחלוקת בין בר פדא לר' מתנא.

נעיר כי כפי שראינו קיימת אפשרות לטעות גם במידות דרש אחרות. הזכרנו כבר כמה פעמים כי יש (ראה **אנציק"ת ע'** 'אין עונשין מן הדין', ובדפים לפרשיות נח ומשפטים) המסבירים את הכלל 'אין עונשין מן הדין' בכך שישנה אפשרות לטעות אפילו בק"ו, שהיא מידה הגיונית יותר. על כן אין באפשרות הטעות שבגימטריא משום מניעה עקרונית להשתמש במידה זו. זו אכן דעת ר' מתנא.

מחלוקת ר' מתנא ובר פדא

הערנו למעלה כי ישנו קושי בהעמדת המחלוקת בין בר פדא לרב מתנא על הספקולטיביות והאמורפיות של הגימטריא. הטענה העיקרית היתה שגם הצעתו

⁸ ייתכן שהרמב"ם לא יקבל זאת. ראה על שיטתו, ועל מחלוקתו עם שאר הראשונים, בדף לפרשת בלק.

⁹ בפרשת כי-תצא עמדנו על קיומן של דרגות חופש בתורה ובבריאה לפי הרמב"ם. מסתבר שגם הגימטריא תיתפס אצלו כמשהו מקרי ושרירותי, ושהקב"ה אינו מתאם את שני המישורים הללו זה עם זה, ואכ"מ.

של בר פדא, המשתמש במניין ההופעות בתורה איה פחות ספקולטיבית. אולם לאור דברינו כאן נוכל לראות שהדבר אינו כן. אם אכן ישנה התאמה בין תוכן הנוסח של התורה, לבין הגימטריאות שנוצרות ממנו, כנראה שישנה התאמה גם למספר הפעמים שהמילה הרלוונטית מופיעה. אולם כאן האפשרות לטעות של הפרשן או הדרשן היא נמוכה בהרבה. הרי מספר האפשרויות לעשות גימטריאות במילים השונות בפרשה כלשהי הוא כמעט אינסופי. אולם כמה אפשרויות יש לספור מילה רלוונטית שמופיעה בתורה? מספר האפשרויות הוא נמוך למדי, ואפילו לא כל כך קשה לתכנן וביצוע על ידי בני אדם (בניגוד לגימטריא), ולכן הסיכוי לטעות הוא קטן בהרבה. כלומר בהנחה שאכן קיבלנו מסיני שמספר ההופעות הוא מידת דרש, כלומר זהו כלי שהקב"ה השתמש בו כדי לטמון אינפורמציות בתוך המקרא,¹⁰ אזי לא קשה כל כך להשתמש בכלי הזה על מנת לדרוש הלכות שונות. מסיבה זו, לפי ר' מתנא הכלי הזה הוא מידת דרש מוסכמת גם בדרש ההלכתי.

הסתייגות: התנאים לשימוש בגימטריא

מסתבר כי לא תמיד אנו משתמשים בכלים אלה. בכל זאת נראה כי יש כאן מידה של ספקולטיביות להפעיל אותם בכל מקום ללא אבחנה. די ברור שחז"ל לא עשו זאת, שכן אנו לא מוצאים כל כך הרבה דרשות כאלה. אנו מכירים גם התייחסויות אחרות של חז"ל אשר רואות בכלים אלו מעין כלי אלתור דרשני. לשון אחר, הם מייחסים דרשות כאלו לרמז ולא לדרש (ראה בדף לפרשת בלק). למשל, במסכת אבות (פ"ג מ"ח, וכן באבות דר' נתן פכ"ז ד"ה 'ר' אליעזר):¹¹

רבי אליעזר בן חסמא אומר קניין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות, תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה:

¹⁰ או כדי לאפשר הרחבות של המקרא. ראה בדף לפרשת יתרו ועוד על שיטת הרמב"ם שתפקידן של הדרשות אינו לחשוף את מה ששטמון במקרא, אלא להרחיב את המצוי בו בפשט.

¹¹ פשט הלשון 'פרפרת' נראה כמו שעשוע לשם הנאה. אולם פשט המשנה הזו אינו רוצה לומר שהגימטריא היא דרשה לשעשוע, אלא שהיא לא גופי תורה כמו קינים ופתחי נידה. ייתכן שהיא כמו חישוב תקופות, כלומר אמצעי חשוב שאין גופו תורה. זהו מכשירי מצווה לעיון ההלכתי. אמנם אם כך אז באמת לא ברור מהו ההבדל בין הגימטריא לכל מידות הדרש שמהוות כלים לעיון ההלכתי. לא מסתבר שהעיון באמצעות מידות הדרש הוא מכשירי

כיצד הדבר מתיישב עם התמונה הפסטורלית שתוארה למעלה (לפחות לדעת ר' מתנא)? מסתבר שגם לדעת ר' מתנא ישנם כללים מתי עלינו להשתמש בכלי הדרש הללו. למשל, כאשר חסרה לנו אינפורציה הלכתית ואנו לא מוצאים אותה בכלי הדרש האחרים, או כאשר אנו רואים מילה מיותרת שאין לנו הסבר, או דרש אחר, עבודה, או אז אנחנו יכולים לנסות ולחפש פתרונות גם בכלי הדרש הללו. התנאים הללו אבדו לנו עם השנים, יחד עם מיומנות השימוש בדרכי הדרש בכלל.

דוגמא לתנאי לשימוש בגימטריא

ייתכן שאחד הרמזים לנסיבות שבהן יש להשתמש במידת הגימטריא הוא כאשר אנו מחפשים מספר לצורך כלשהו. במצב כזה עלינו לחפש אותו באמצעות גימטריא, שהיא כמעט הכלי היחיד שמניב לנו תוצאה מספרית (גם דרשה על סמך מניין ההופעות בתורה היא כזו). לפי זה, דרשה שמדמה שתי מילים בגלל שיש להן גימטריא זהה אינה תקפה כמידת דרש. הגימטריא היא רק כלל לחיפוש מספרים בהלכה: כמות דיינים בבי"ד לממונות או לשומא, כמות נותרים בבי"ד הגדול, כמות ימים של נזירות סתמית וכדו'.¹² ובאמת ככל שידוע לנו לא מצינו בהלכה דרשה בגימטריא שמדמה שני הקשרים בגלל מילים בעלות אותה גימטריא. דרשות אלו הן ספקולטיביות יותר, וכנראה ששימושן הוא רק בדרשות של הדיוט, אך בודאי לא בהלכה.¹³

אמנם לשם קביעה ושחזור של כל התנאים והנסיבות לשימוש בגימטריא ובמידות דומות, דרוש מחקר שיטתי יותר על מידות הדרש הללו, ואכ"מ.

בין מידות דרש הלכה ואגדה

כבר ראינו לא פעם כי ישנן מידות דרש אשר משמשות לאגדה ולא משמשות

מצווה. ואולי המשנה הזו אמורה לדעה שבהלכה אנו חוששים לטעות ולכן לא משתמשים בגימטריא. ועדיין צל"ע בזה.

¹² לפי זה בהחלט ייתכן היה לומר שהגימטריא לא נמנתה אצל רי"ש בגלל שהיא נחשבת כמפורשת במקרא (זהו אחד מסוגי ההסבר של הר"ש להבדלים בין ל"ב מידות לבין מידותיו של רי"ש). היא אינה מהווה הרחבה מעבר למה שמצוי במקרא, אלא חשיפה של המספר שהתורה מחייבת בו. לשון אחר: זהו מילוי לאקונה ולא הרחבה. בדרך זו התורה עצמה רומזת לנו על המספר שאליו היא מתכוונת.

¹³ אמנם ראה במקור המצוטט בתחילת המאמר מהברייתא דל"ב מידות אשר מביאה גם את א"ת ב"ש כסוג של גימטריא.

להלכה. השאלה היא מדוע באמת זהו המצב? מה מייחד את המידות הללו מכל שאר המידות?

ניתן היה לומר שזוהי גזירת הכתוב. הקב"ה נתן לנו רשימת מידות, ומיין אותן למידות הלכה ואגדה. כך החליטה דעתו הרחבה. אולם עדיין זה נראה בלתי סביר: מדוע לקבוע כלי דרש שונים לדרש ההלכתי ולדרש האגדי? ישנה נקודה מעניינת נוספת, אשר לא מצאנו מי שהתייחס אליה עד כה. ישנן אמנם מידות דרש אגדיות שאינן משמשות בדרש ההלכתי. אולם אין מצב הפוך: אין בנמצא מידות דרש הלכה שאינן משמשות באגדה.¹⁴ מדוע באמת זה כך? מצב זה לכאורה מרמז לנו שיש משהו בהלכה שהוא חמור מן האגדה, ולכן הוא מאפשר שימוש רק בחלק מכלי הדרש האגדי.

ואכן, מן התמונה שתוארה עד כאן עולה כי החילוק הוא שבדרש האגדה אנו פחות חוששים מטעויות (גם אם לא פחות חוששים לטעויות), ולכן אנו מוכנים לאפשר שימוש בכלי דרש שאינם יכולים לשמש אותנו בהלכה.¹⁵ יוצא דופן אחד שפגשנו, הוא מידת 'דבר שיצא מן הכלל' (ראה בדפים לפרשת חקת, ובעיקר פנחס). באגדה הוא מלמד על עצמו, ובהלכה הוא מלמד על הכלל כולו. עמדנו שם על כך שהתורה עצמה מנסחת פסוקים שאינם הלכתיים באופן שונה, ולכן אנו דורשים אותם אחרת. לכאורה כאן ישנו הבדל מהותי בין אגדה להלכה, ולא רק חשש טכני מטעות. אולם כבר שם ראינו שבנסיבות בהן יימצא ניסוח בעל אופי הלכתי באגדה אנו נדרוש את הפסוק כמו במידת הדרש ההלכתית. אם כן, גם זה אינו הבדל מהותי בין צורות הדרש בהלכה ובאגדה.

שתי השלכות

השלכה חשובה למה שאמרנו כאן היא שאמנם בפועל אסור להשתמש במידות הדרש האגדיות למדרשים הלכתיים, אולם כל זה הוא רק מחמת חשש לטעות. באופן עקרוני צורות הדרש הללו (אם מבצעים אותם נכון) תקפות גם לחלקים

¹⁴ אמנם מצאנו מגבלה שדרשות מסוג "למד מן הלמד" אינן מיושמות בקדשים (ראה סוגיית זבחים נ).

¹⁵ מעניין להפנות את הקוראים להקדמתו של בעל פני יהושע, אשר מספר שם על רעש אדמה שאירע בעירו, ובו נספו בני משפחתו. כאשר היה קבור בין ההריסות קיבל על עצמו לא לעסוק באגדה, שכן פחות מכוונים שם לאמת (ואכן מי שיראה בספרו, ייווכח כי על אף שהוא עוסק בחלקים נרחבים ממסכתות רבות, ולא מסתפק רק בדפים הראשונים, הוא מדלג על הסוגיות האגדיות ועוסק רק בהלכה). החשש הנמוך ממשמעויותיה של הטעות באגדה מביא אותנו לדרוש דרשות פחות בדוקות ומדוייקות. זהו בדיוק המצב גם כאן.

ההלכתיים. אם כן, נראה כי בכל זאת חשוב להיות מודע אליהם גם בחלק ההלכתי, אלא שיש להשתמש בהם באופן מושכל וזהיר. למשל, אם ישנה הלכה שאיננו יודעים את מקורה, ודרוש לנו דרש מקיים (סומך) ולא יוצר, ייתכן שניתן לעגן אותה גם באמצעות מידות הדרש האגדיות. במצב כזה החשש לטעות הוא נמוך (שהרי ההלכה מכוונת אותנו בדרשה עצמה), וגם החשש ממשמעות הטעות הוא נמוך (שהרי ההלכה כבר ידועה).¹⁶ השלכה נוספת היא שאל לנו להתפלא אם נמצא יוצאים מן הכלל, כלומר דרשות במידות אלו בתחום ההלכה. ייתכן שישנם מקרים שבהם יש לנו די בטחון בכך שלא טעינו (מתוך אינדיקציות שונות, כמו במקרה הדרש המקיים הנ"ל) שבהם נרשה לעצמנו להשתמש במידות הדרש האגדי גם בתחום ההלכה.¹⁷

ב. מניין המצוות

מבוא

נושא מניין המצוות הוא נושא רחב מיני ים. שורשו נעוץ באותה מימרא של ר' שמלאי בסוף מסכת מכות המובאת למעלה, אשר קובעת את מניין המצוות הכללי בתורה להיות תרי"ג. הרמב"ן בתחילת השגותיו לשורשיו של הרמב"ם תמה מדוע כל מוני המצוות קיבלו את המימרא של ר' שמלאי כאמת מוחלטת ומחייבת. הוא טוען כנגד זה שלוש טענות:

1. ייתכן שזוהי שיטת ר' שמלאי אך היא אינה מוסכמת.
2. מדובר בדרש אגדה, ואין לסמוך עליו בצורה שיש לה השלכות (על ההשלכות ראה להלן). זה מזכיר לנו את הדיון בפרק הקודם, שבדרש האגדה אנו פחות מדייקים ופחות חוששים מן הטעויות.
3. גם בדעת ר' שמלאי עצמו יש לדון: האם כוונתו לומר שמקובל בידו במסורת כי מניין המצוות הכולל הוא תרי"ג, או שמא כוונתו לומר שלאחר שהוא מנה את כל המצוות לפי שיטתו בכל מרחבי ההלכה התוצאה עומדת על תרי"ג.¹⁸

¹⁶ אמנם ראה על כך בסוף הדף לפרשת וישלח (וביתר הרחבה בספרו של מ. אברהם על השורשים לרמב"ם, שיצא לאור בעז"ה בעתיד הקרוב), שם הערנו על המשמעויות ההלכתיות שקיימות גם בדרשות סומכות. משם יוצא שישנה משמעות לטעות גם בדרש מקיים, ואכ"מ.

¹⁷ ראה בדף לפרשת האזינו על כללים ועל יוצאים מן הכלל.

¹⁸ נעיר כי דברי הרמב"ן הללו תמוהים, ראה על כך להלן.

לפי האפשרות השנייה, גם ר' שמלאי עצמו אינו טוען לטובת מסורת כזו, אלא הוא פשוט סופר את כל המצוות שבידו ומגיע למספר זה. לכן חכמים אחרים, שחלוקים עליו במצוות רבות, כדרכה של תורה, בהחלט לא בהכרח יגיעו למניין כולל של תרי"ג מצוות.

הרמב"ן עצמו במסקנתו שם נסוג מדבריו ומערערו, ומקבל על עצמו את המסורת של תרי"ג המצוות, שכן כל מוני המצוות וכל החכמים בכל הדורות לא ערערו על כך. כולם הבינו שר' שמלאי מוסר כאן מספר בעל משמעות ולא מספר מקרי.¹⁹

המדרש עצמו

לפי הצעתו הראשונית של הרמב"ן קשה מאד להבין מדוע ר' שמלאי מביא גימטריא שתומכת במספר מקרי כזה. מסתבר מכאן כי יש למספר זה משמעות מבחינתו, והוא לא יצא לו כסכום מקרי של סך כל המצוות. אמנם אם הגימטריא היא רק רמז בעלמא, שיקול זה אינו כה חזק. ייתכן שזה מה שסובר הרמב"ן, אשר אינו מתרשם מן המימרא הזו כמשהו מחייב. לפי דרכנו הגימטריא היא מידת דרש ממשית (לפחות בתחום האגדה. וראה להלן כיצד לסווג את המקרה שלנו), ולכן דברי ר' שמלאי בהחלט מורים שיש כאן מספר מהותי ולא מקרי. זוהי השלכה נוספת לטענתנו אודות הגימטריא בפרק א.

אך גם המשך דברי המדרש, אשר מדמה את מניין המצוות למניין האיברים וימי השנה מורה בעליל כי יש למספר זה משמעות אפרורית, והוא לא יצא במקרה. לפחות לשיטת ר' שמלאי, ישנה משמעות לכך שיש תרי"ג מצוות, שכן כל מצווה עומדת כנגד איבר באדם או כנגד יום בשנה. אם כן, המספר תרי"ג הוא מהותי ולא מקרי.

ישנו מדרש מקביל **במדבר רבה** (פרשה יח ד"ה 'כא מנצפ"ך האותיות') האומר כך:²⁰

הלוחות היו בהן תרי"ג מצוות כנגד אותיות מן אנכי עד אשר לרעך לא פחות ולא יותר וכולן נתנו למשה בסיני שבהם חוקים ומשפטים תורה ומשנה

¹⁹ יוצאים מן הכלל התשב"ץ, בספרו **זוהר הרקיע** ור"י ין בלעם (הובאו דבריהם בפתיחתו של הגרי"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג אות א. ועיין שם בדבריו שדחה דבריהם.

²⁰ רואים מכאן שדברי ר' שמלאי אינם כה יחידאיים. למעשה ישנם עוד עשרות מדרשים מקבילים, ולפלא הוא על הרמב"ן שמתייחס לכך כאל אמירה יחידאית שאינה נראית כמבוססת על מסורת. הגרי"פ משנה מעט את הטענה וכותב שהתימה היא שזה לא הוזכר במשניות ובתלמודים (למעט המימרא של ר' שמלאי) ובתוספתא וברוב מדרשי התנאים.

תלמוד ואגדה (ישעיה לג) יראת ה' היא אוצרו אין בכל המדות גדול מיראה ועונה (דברים י) ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך יראת בגמטריא תרי"א ותורה תרי"א ויראה ותורה עמם הרי תרי"ג, ציצית ת"ר ח' גרורין וה' קשורין הרי תרי"ג שנים למעלה וג' למטה
 גם מדרש זה מוצא משמעות גימטרית לתרי"ג המצוות, ומראה כי המספר אינו שרירותי ומקרי.²¹

ההבדל בין לאוין לעשין

המדרש מוצא משמעות למספר העשין, רמ"ח, כמספר אברי האדם. לעומת זאת, כאשר הוא עוסק בלאוין, שמספרם הוא שס"ה, היינו מצפים שידמה אותם למספר הגידים שבאדם (ראה **אוצר המדרשים** (אייזנשטיין), 'יוחנן בן זכאי', עמ' 216).²² אולם המדרש הזה ומקבילותיו מדמים זאת דווקא למניין ימי השנה. לכאורה האסוציאציה למספר אברי האדם מורה על כך שכל מצוות עשה מתקנת איבר אחד באדם (וכך ביארו המקובלים), ולכן מספר המצוות הוא כמספר האיברים. לעומת זאת, האסוציאציה השנייה נראית כמו דרוש חסר מהות. מדוע הלאוין צריכים להיות כמספר ימי השנה? נראה לכאורה שהמספר שס"ה הוא אכן לא מהותי אלא המניין שיצא לר' שמלאי בסך הכל, ומצאו לו מקבילה לאחר מעשה.

אמנם מדרשים מקבילים מפרשים שכל יום אומר לאדם אל תחטא (ראה גם בציטוט מדברי הרמב"ם שיובא להלן), אולם גם התייחסות זו אינה נראית כמו התייחסות מהותית. אין סברא לומר שכל לאו עלול לקלקל יום אחר בשנה. אם כן, שתי הגימטריאות הללו הן בעלות אופי שונה. האחת נראית כמו השוואה מהותית, בעוד האחרת נראית כדרוש גרידא.

²¹ מדרש זה גם רומז לנו שיש עניין מיוחד בדרשת המילה 'תורה' בגימטריא. זהו אישוס לטענתנו בפרק א לפיה ישנן נסיבות שמחייבות שימוש בכלים כמו גימטריא, ולא שכל מדרש גימטרי הוא תקף. כנראה המילה 'תורה' מיותרת, או שמסיבה כלשהי ברור לחז"ל שהיא נועדה לדרשה.

²² מפתיע הוא כי על אף המימרא הרווחת אודות רמ"ח איברים ושס"ה גידים, המספר שס"ה אינו מופיע בחז"ל אלא ביחס לימי החמה. המקור היחיד אותו מצאנו מפורש לגבי גידים הוא המקור הזה.

וכן ניתן ללמוד אולי משינוי הלשון במימרא של ר' שמלאי: מצוות העשה הן 'כנגד' האיברים, ואילו הלאוין הם 'כמניין' ימי החמה. כלומר במצוות הל"ת מדובר ברמז בלבד, בעוד ההשוואה לאיברים היא מהותית.

שיטת הרמב"ם

אולם מלשון הרמב"ם נראה כי שני המספרים הם בדווקא. הרמב"ם בשורש השלישי דן במניית מצוות שאינן נוהגות לדורות (כמו צנצנת המן וכדו'), ובתוך הפולמוס עם **בה"ג** אשר לדעתו מנה מצוות כאלו הוא כותב כך:

ומאמרם גם כן כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה וכל יום ויום כאילו הוא יזהיר אותו מעבירה ראיה על היות זה המספר לא יחסר לעולם. ואילו היה מכלל המנין מצות שאינן נוהגות לדורות הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל.

הרמב"ם טוען כי אם **בה"ג** היה צודק, והיה עלינו למנות גם מצוות שאינן נוהגות לדורות, כי אז יוצא לשיטתו שישנן תקופות בהיסטוריה שבהן אנו לא מחוייבים בתרי"ג מצוות. אולם המדרש קובע כי כל יום מורה לאדם אל תעשה בי עבירות, וזה לא היה מתקיים. הרמב"ם מוכיח מן המדרש הזה שמניין המצוות אינו יכול לכלול מצוות שאינן נוהגות לדורות.

מדברי הרמב"ם הללו עולה כי הוא תפס גם את המניין של שס"ה הלאוין כמניין בעל משמעות מהותית, ולא כדרוש בעלמא על מספר שיצא לנו באופן מקרי. הוא מוכיח ממנו עמדה מטא-הלכתית (שיש לה גם השלכות הלכתיות ממש. ראה על כך להלן).²³

²³ למעלה הערנו כי להרמב"ם היה מתאים להתייחס לגימטריא כאל דרוש שרירותי ולא כאל מידת דרש. כאן אנו רואים שהוא לוקח את תוצאות הגימטריא ברצינות ומוצא להן משמעות מהותית. דומה כי בדיוק זוהי הסיבה לעמדתו העקרונית: כאשר הגימטריא מראה לנו השוואה מהותית, כלומר כל מצווה מקבילה לאיבר מסויים, וכל יום אמור להורות לנו לא לעבור עבירות באותו יום, אז, וכנראה רק אז, ניתן להתייחס ברצינות לגימטריא. הרמב"ם הוציא את התייחסותו המהותית למדרש על ימי השנה בדיוק מתוך התפיסה שאם לא זו היתה ההתייחסות אז כלל לא היה מקום לדרשת הגימטריא כדרשה של ממש.

השלכות הלכתיות

מדוע בכלל חשוב למנות את המצוות? האם לעובדה שהמניין הוא מהותי ולא מקרי, כלומר שכולנו מחוייבים להגיע למניין כולל של תרי"ג מצוות, יש השלכות הלכתיות?

בספר **תולדות אדם** לאחי הגר"א מובא שהוא כלל לא עסק במניין המצוות, שכן הוא לא ראה בזה כל חשיבות. ובאמת מצאנו הערות והתייחסויות של הגר"א לכל מקצועות התורה, אולם לא מצאנו התייחסות למניין המצוות.

הסיבה לגישה זו של הגר"א היא שבאמת אין כל חשיבות ישירה לשאלה האם הלכה כלשהי מנויה במניין המצוות או לא. ישנן הלכות שאינן נמנות במניין המצוות בגלל סיבות הלכתיות (הלכות שהן תקנות או גזירות דרבנן, או, לפי שיטת הרמב"ם בשורש השני, גם הלכות שנלמדות מדרשות). אולם לא מעט הלכות דאורייתא אינן נכללות במניין המצוות מסיבות טכניות שונות (למשל, שהן נכללות במצווה אחרת) שעליהן עומד הרמב"ם בשורשו.

אם כן, העובדה שמצווה אינה נמנית במניין המצוות אין לה השלכה הלכתית ישירה. ניתן ללקות עליה, ובודאי שייתכן כי חייבים בה מן התורה. ר' ירוחם פערלא במבוא למהדורתו ל**ספר המצוות לרס"ג** (אות י) כותב שההשלכה היחידה למניין המצוות היא אך ורק החובה לשמור על המניין הכולל. כלומר העובדה שאנו מחוייבים להגיע למניין כולל של רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, מאלצת אותנו להוציא החוצה מצווה כל אימת שהכנסנו מצווה אחרת, ולהיפך. השיקולים להוצאה ולהכנסה של מצווה כלשהי למניין המצוות, לפחות בחלקם, כרוכים בהבנות וגדרים של המצוות הנדונות. לגדרים אלו יש השלכות הלכתיות.

למשל, הגריפ"פ מסביר שמצוות רבות שנמנו על ידי הראשונים מוני המצוות אין לתפיסת החובה בהן כל מקור זולת ההכרח להשלים את המניין (וכן להיפך שהשמיטו מצוות שמן התלמודים עולה כי הן חובה). לדוגמא, מצווה לאכול בשר תאוה, שהרס"ג מונה אותה מהפסוק "והיה כי ירחיב ה' גבולך ואמרת אוכלה בשר" (עשין צה. וראה שם בפירוש הגריפ"פ למהות המצווה הזו), אף שאין לתפיסה שזוהי חובה הלכתית כל מקור תנאי או אמוראי. מובאות שם עוד דוגמאות רבות, ואכ"מ.

האם זהו דרש הלכתי

נסיים בחיבור שני חלקי המאמר זה לזה. לאור דברינו האמורים כאן, נראה כי הדרש של ר' שמלאי הוא דרש הלכתי, שכן יש לו השלכות הלכתיות, גם אם

הן עקיפות. אם כן, המדרש של ר' שמלאי הוא גימטריא אשר משמשת בדרש ההלכתי. משתמע מכאן שלפי שיטת בעל ה**כריתות**, בר פדא אשר חולק על תקפות הגימטריא בדרש ההלכתי (וכך גם רי"ש בברייתת המידות), חולק כנראה גם על המדרש הזה. אם כן, לפי שיטה זו אין כל מקור לכך שיש תרי"ג מצוות, וחזרנו לקושי של הרמב"ן.

המוצא האפשרי היחידי הוא שהמספר נתון לנו במסורת. ר' שמלאי הציע מקור בגימטריא (שכן אנו מחפשים כאן מספר, ואלו הן נסיבות שמאפשרות מדרש גימטריא, כמו שביארנו לעיל), אולם גם בר פדא ורי"ש שאינם מקבלים את הגימטריא כמקור מספק, יסתפקו בה כדרש מקיים עבור מספר שהתקבל במסורת. ובאמת גם הרמב"ן עצמו במסקנתו אינו תולה את מקור המספר של תרי"ג מצוות בדרש של ר' שמלאי, אלא במסורת שהתקבלה מסיני.

תובנות מפרשת וזאת הברכה

1. הגימטריא היא אחת ממידות הדרש ברשימתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.
2. לגבי הגימטריא קיימת מחלוקת תנאים האם היא יכולה לשמש כמידת דרש הלכתי.
3. מתוך סוגיית נזיר (ה/א) קשה לראות בסיס לכך שהמחלוקת בעניין הגימטריא נוצרת בגלל הספקולטיביות שיש בה.
4. אין בנמצא מידות דרש בהלכה שאינן משמשות באגדה. אפשר שהסיבה לכך נעוצה ברעיון שבמדרש האגדה אנו פחות חוששים מטעויות.
5. השלכה הלכתית אפשרית למנין המצוות (תריג מצוות), היא ההכרח להשלים את מנין המצוות ולשמור על מספרן הכולל המדוייק שהתקבל במסורת.

■ נספחים ■

| | |
|-----|--|
| 500 | נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים |
| 515 | נספח ב: ביבליוגרפיה כללית |
| 517 | נספח ג: מושגים ומילות מפתח |
| 529 | נספח ד: מילון מונחים |
| 530 | נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים |

נספח א - מקורות

| | | מקרא | |
|-------------|-----------|------------|------------|
| 30 | ז/יח | | |
| 28-30 | ז/כ-כא | | |
| 410,415 | ז/ל | 319 | א/ב בראשית |
| 32 | ז/לז | 242,247 | ז/ד |
| 44-5 | ט/כב-כג | 330 | לז/כד |
| 152,155 | י/א-ג | 392,399 | לח/כא |
| 210 | יא/ט | 242 | מד/טז |
| 60 | יג/יח | | |
| 60 | יג/כב-כד | 170 | א/א שמות |
| 60 | יג/כז-כט | 317 | ב/יב |
| 63 | יג/כט-לט | 343 | ד/י |
| 72,73 | יד/יג-יד | 324 | יב/כב |
| 152 | טו/א | 358,362 | יג/ב |
| 369-70 | יז/יג | 358,361-3 | יג/יב |
| 84,85 | יח/ט | 188 | יט/כ |
| 84 | יח/י-יא | 242 | כ/ב |
| 29,37 | יח/יט | 169-70,335 | כ/יא |
| 393 | יח/כב | 96 | כ/יב |
| 96,98,102-9 | יט/יא-יג | 188 | כ/יח |
| 84 | כ/ז | 228,234 | כ/כא |
| 108 | כא/יג-טו | 98 | כא/טז |
| 28,35 | כב/ג | 113 | כא/כח |
| 164 | כב/טו | 86 | כא/לג |
| 242 | כג/ב | 298 | כב/ה |
| 294 | כד/כא | 326 | כב/ח |
| 121 | כה/י | 444 | כג/יד |
| 121 | כה/יא-יב | 444-5 | כג/ז |
| 120-21 | כה/יג | 180 | מז/ח |
| 136-7 | כז/ט-י | | |
| 136-7,140 | כז/לב-לג | 247 | ב/כד ויקרא |
| 428,430 | כז/לד | 420 | ג/ל |
| | | 195 | ד/יג |
| 152 | ג/ד במדבר | 12,18 | ה/ד |
| 238 | ה/יב | 13,20 | ה/כא-כד |
| 345 | ה/יט | 72,73 | ז/א |

| | | | | | |
|-------------|----------|---------------|---------------|----------|--------------|
| 422 | כד/ט | | 164,174-5 | ויג | |
| 410,415 | כוד | | 250 | יכה | |
| 421 | כוה | | 394 | יא/יח | |
| 422 | כז/יד | | 178,180,276-7 | יב/יג-טו | |
| 428 | ל/יב | | 194-5 | טו/כב-כד | |
| 444-5,451 | לא/יא-יב | | 194-5 | טו/כז | |
| 195 | לא/כא | | 195 | טו/ל | |
| 462 | לב/ב | | 210 | יח/טו-טז | |
| 50 | לב/ג | | 319 | יט/יד | |
| 474 | לב/ט | | 226 | יט/טז | |
| 342,480 | לג/ד | | 242-3,247 | כב/לב | |
| 164,175 | לד/ו | | 308 | כה/ז-יח | |
| | | | 258 | כו/נו-סה | |
| 229,259,269 | ב/א | יהושע | 152 | כוס/א | |
| 258 | יט/נא | | 13 | ל/ג | |
| | | | 274 | ליא-טז | |
| 259,269 | (ב) ב/ל | שמואל | 309 | לא/ב | |
| | | | 290,297 | לה/לא-לד | |
| 242,247 | (א) ב/ח | מלכים | | | |
| 317 | (ב) ב/כד | | 306 | ב/ט | דברים |
| | | | 315 | ביט | |
| 493 | לג/ז | ישעיה | 188 | ד/לו | |
| | | | 324,337 | ו/ט | |
| 205 | כ/א | יחזקאל | 166-70 | ויג | |
| | | | 50 | חי | |
| 319 | סו/ה | תהילים | 493 | י/ב | |
| | | | 340 | יא/יח-כא | |
| 462 | ה/טו | משלי | 324 | יא/כ | |
| 319 | ח/ל | | 120-21,123 | טו/ב | |
| | | | 358,362,364 | טו/יט | |
| 474 | יא/ט | איוב | 376 | ז/ו | |
| | | | 91 | ז/ז | |
| 343 | ח/ד | נחמיה | 374,376 | יט/טו | |
| | | | 308-10 | כג/ד-ה | |
| | | | 392 | כג/יח | |

| | | |
|-----|-------|--------|
| 428 | יהושע | רמז ד |
| 428 | | רמז כד |

ל"ב מידות של ר"א בריה"ג

| | |
|--------------------|-------------|
| 181 | כל הברייתא |
| 330,335-6 | מידה ג |
| 330 | מידה ד |
| 229-30,259-263,295 | מידה כד |
| 31,293 | מידות כד-כה |
| 37,292 | מידה כה |
| 484 | מידות כז-כח |
| 249,481 | מידה כט |
| 243,247,484 | מידה ל |

מדרש אגדה (בובר)

| | |
|-----|-----------------------|
| 394 | דברים כג, ד"ה לא יהיה |
|-----|-----------------------|

מדרש הגדול

| | |
|----|------------|
| 37 | פרשת ויקרא |
|----|------------|

מדרש רבה

שמות רבה

| | |
|-----|-----------------------|
| 464 | פרשה מא, ד"ה ד"א ויתן |
|-----|-----------------------|

במדבר רבה

| | |
|-----|------------------------|
| 153 | פרשה ב, ד"ה כג |
| 258 | פרשה ג, ז |
| 492 | פרשה יח, ד"ה כא מנצפ"ך |

מכילתא דר' ישמעאל

| | | |
|-----|-------------|----------------------|
| | בא | מסכת דפסחא, פרשה ה, |
| 200 | | ד"ה והיה לכם |
| | יתרו | מסכת דבחדש, פרשה ח, |
| 246 | | ד"ה כבד את |
| | | מסכת נזיקין, פרשה ח, |
| 293 | | ד"ה עין תחת |

חז"ל

משניות

| | | |
|-----|-------|---------|
| 488 | ג/יח | אבות |
| 416 | ג/ו | ביכורים |
| 421 | ג/ז | |
| 376 | א/ז-ח | מכות |
| 62 | ג/ד | נגעים |
| 62 | ט/א | |
| 62 | י/א,י | |

תוספתות

| | | |
|--------|-----|-------|
| 230 | ה/א | אהלות |
| 342 | א/א | חגיגה |
| 64 | א/ב | נגעים |
| 279-80 | ו/ו | נדרים |

ברייתות ומדרשים

אבות דר' נתן

| | | |
|-----|--|-----------------------|
| 179 | | פרק ט |
| 488 | | פרק כז, ד"ה ר' אליעזר |

אוצר המדרשים (אייזנשטיין)

| | |
|---------|---------------------------|
| 216 | ר' יוחנן בן זכאי, עמ' 493 |
| 229, | לב מדות באגדה, עמ' 269 |
| 247,259 | |
| 292 | מידה כה-כו |
| 308 | מעין החכמה, עמ' 474 |

ילקוט שמעוני

| | | |
|-------------|-----------|---------|
| 181 | רמז כ | בראשית |
| 428 | רמז תרפב | בחוקותי |
| 306,308,315 | רמז תשפה | מטות |
| 392 | רמז תתקלד | כי תצא |

פסיקתא זוטרתא (לקח טוב)

| | |
|---------------|---------------------|
| 474 | פרק ד, ד"ה ויגד משה |
| 358,361-2,364 | פרק יג, ד"ה קדש לי |
| 293 | פרק כא, ד"ה עין תחת |
| 200 | פרשת שלח |

פרקי דר' אליעזר

184

תנחומא

| | |
|-----|-----------------------------|
| 474 | נח סימן ג |
| 319 | וישב סימן ד, ד"ה ויוסף הורד |

תלמוד ירושלמי

| | | |
|-----------------|----------|------|
| 437,441 | שבת | א/ד |
| 123,125,127-28 | ראש השנה | ג/ה |
| 444-5,447,451-7 | חגיגה | א/א |
| 422 | יבמות | יב/א |
| 195 | נדרים | ג/ט |
| 230 | נזיר | ז/ד |
| 294 | בבא קמא | ח/א |
| 98 | סנהדרין | ח/ג |

תלמוד בבלי

| | | |
|-----------|--------|-------|
| 50 | ברכות | כא/א |
| 482 | שבת | מט/ב |
| 300 | | סג/א |
| 419 | | סד/א |
| 424 | | סד/ב |
| 201 | | סט/א |
| 36 | | ע/א |
| 428 | | קד/א |
| 243 | | קד/ב |
| 242-3,248 | | קה/א |
| 250 | | קטז/א |
| 469 | ערובין | כז/א |

משפטים פרשה יא, ד"ה וכי יפתח 396

ספרא

| | |
|----------------------------------|-----------------------|
| 178,186 | ברייתא דרבי ישמעאל |
| 32,33,35,40,60, | ברייתא דדוגמאות |
| 61,66,72,73,128-9,187-8,260,265, | |
| 276,290,358,362-3 | |
| 77 | ויקרא פרשה א |
| 44 | שמיני פרשה א |
| | אחרי מות פרשה א, |
| 152 | ע"פ גירסת המלבי"ם |
| 473 | בהר פרשה א, ד"ה וידבר |
| 120 | פרשה ב |
| 145-6 | בחוקותי פרשה ה |

ספרי

במדבר

| | |
|---------------|------------|
| 179 | פסקא יב |
| 164,169,173-4 | פסקא לב |
| | שלח |
| 194 | פסקא קיא |
| 194 | פסקא קיב |
| 196-7,199 | גרסת הגר"א |
| 204 | פסקא קטו |

חקת

| | |
|-------|----------|
| 226-7 | פסקא קכז |
|-------|----------|

דברים

| | |
|-----------------|--------------------|
| 340 | פסקא מו, יט |
| 120 | פסקא קיב |
| 374,379,381,387 | פסקא קפח |
| 392,397 | פסקא רס |
| 421-2 | פסקא שא, ד"ה וענית |
| 462 | פסקא שו |

ספר יצירה

250

| | | | | | |
|-----------------|-------|------------------|----------------|-----------|-----------------|
| 236 | ז/א | | 22 | כז-כח | |
| 345 | ז/א | סוטה | 30 | ו | פסחים |
| 411 | יט/א | | 235 | עז/א | |
| 252 | לב/א | | 316 | טז/ב | ראש השנה |
| 422 | לג/א | | 37 | קכ/א | |
| 317 | מו/ע | | 51 | לז/א | יומא |
| 238 | ז/א | קדושין | 342 | מב/ב | סוכה |
| 213 | כא/א | | 415 | מז/ב | |
| 411 | לו/ב | | 343 | כג/א | מגילה |
| 310 | מב/ב | | 482 | כג/ב | |
| 344 | סא/א | | 444 | ב/א | חגיגה |
| 108-10 | עז/ב | | 445 | ג/א | |
| 110-11 | עח/א | | 48,445,449,451 | ד/א | |
| 237 | יא/א | בבא קמא | 473 | ו/א,ב | |
| 179,182,187,190 | כד/ב | | 37 | ד/א | יבמות |
| 276-7 | כה/א | | 74 | ז/א | |
| 306-7 | לח | | 411 | כד/א | |
| 297 | מ/א | | 300 | כד/ב | |
| 112 | מה/ב | | 316 | עו/ב | |
| 86 | מט/ב | | 308 | עו-עז | |
| 326 | סד/ב | | 378 | פח/ב | |
| 294 | פג/ב | | 422 | קה/ב | |
| 294,296 | פד/א | | 109 | קיד/ב | |
| 291,294 | פג-פד | | 275 | עד/ב | כתובות |
| 382 | ג/א | בבא מציעא | 378-9 | פז/ב | |
| 142 | ז/א | | 169-70 | קג/א | |
| 312-13 | מא/ב | | 344 | יא-יד | נדרים |
| 430 | נט/ב | | 235 | סד/ב | |
| 179 | קיא/א | בבא בתרא | 274-5 | עה-א-עו/ב | |
| 326,482 | ב/ב | סנהדרין | 482 | ה/א | ניזיר |
| 381 | ט/ב | | 436 | כה/ב | |
| 485 | יד/ב | | 14,21,22 | לה/ב | |
| 91 | כא/א | | 57 | נו/ב | |
| 485 | לז/א | | 228,232 | נג/ב | |
| 316 | עב/א | | 228 | נד/א | |

| | | | | | |
|-----------------|-------|---------------------------|---------------|-------|---------------|
| 369-70 | | | 316 | ע/ב | |
| 99-100 | צד/א | | 14 | סח/א | |
| 230 | קכו/ב | | 84-86 | עו/א | |
| 166-7 | ו/ב | בכורות | 89 | עט/ב | |
| 358-9,362 | יט/א | | 96,98,103 | פו/א | |
| 210-1,333 | נא/א | | 297 | ב/ב | מכות |
| 141 | ס/א | | 84-6 | ה/ב | |
| 135,137-8, | יג/א | תמורה | 480,491 | כג-כד | |
| 141-2,147 | | | 15 | ד/א | שבועות |
| 428,436,439,441 | טז/א | | 14,15 | ד/ב | |
| 29,30,31,37-9 | ב/ב | כריתות | 15 | ה/א | |
| 97 | ד/א | | 15 | ה/ב | |
| 418 | כב/ב | | 28,35 | ז/א | |
| 419-20 | כב-כג | נידה | 471 | יח/ב | |
| 183 | לא/א | | 99 | כא/א | |
| | | | 12 | כה/א | |
| | | <u>מפרשי התורה</u> | 13,14,213 | כו/א | |
| | | | 344 | לו/א | |
| | | אבן עזרא | 345 | לו/ב | |
| 297 | כא/כד | שמות | 13,14,20,223 | לז/ב | |
| 165,168,173-4 | ויג/א | במדבר | 374,378 | מ/א | |
| 204 | טו/כד | | 196,200 | ח/א | הוריות |
| | | | 30,33,35,36 | יג | זבחים |
| 300 | | בינת מקרא | 28 | מה/ב | |
| | | | 73,75,78 | מט | |
| 299 | | הכתב והקבלה | 490 | נ | |
| | | | 179 | סט/ב | |
| 300 | | לפשוטו של מקרא | 166 | יא/ב | מנחות |
| | | | 324 | לד/א | |
| | | מהרז"ו | 28,30,33,34 | נה/ב | |
| 265,269,261-2 | ג/ז | במדבר ז/ג | 410,412-5,419 | סא | |
| | | | 416-7 | צד/ב | |
| | | מלבי"ם | 22 | סו/א | חולין |
| | | ויקרא | 15,214 | סז-סח | |
| 299 | | הקדמה | 359,363,366, | כח/ב | |

| | | |
|-----------------|---------------------|---------------------|
| 174 | כב/טז | |
| 164-5,168,174-5 | ויג | במדבר |
| 197 | טו/כב | |
| 196 | כז | |
| 248 | כב/לב | |
| 307,309,314 | לא/ב | |
| 422 | כו/ה | דברים |
| 429 | ל/יב | |
| | | שפתי חכמים |
| 196 | טו/כז | במדבר |
| 300 | | תורה שלמה |
| | | תורה תמימה |
| 247 | יז/ה | בראשית |
| 453 | ו/ז | ויקרא |
| 121 | כה/י-יב | |
| 308 | לא/ב | במדבר |
| 308 | ב/ט | דברים |
| 326 | ו/ט | |
| 342 | יא/יט | |
| 423 | כו/ה | |
| 452 | לא/יא-יב | |
| | | ספרי מחשבה |
| | | חובות הלבבות |
| 271 | הקדמה, ד"ה האחד מהם | |
| | | כוזרי |
| 251 | מאמר ב, סימנים טז-פ | |
| 238-9 | מאמר ג, סימן מט | |
| 251 | מאמר ד, סימן כה | |

| | | |
|-----------------|-------------|-------------------|
| 416 | ז/כט-ל | |
| | | במדבר |
| 154-5 | ג/ד | |
| 173 | ויג | |
| 175 | פסקא קכד | |
| 195-7,201 | טו/כב | |
| 206,230 | חקת | |
| 228,232,234 | יט/טז | |
| | | דברים |
| 395,400 | כג/יח | |
| 61 | | משאת ישראל |
| 238 | | נפש יהונתן |
| | | ספורנו |
| 297 | כא/כד | שמות |
| 173 | ויג | במדבר |
| | | רמב"ן |
| 297 | שמות כא/כד | |
| 251 | שמות ל/יא | |
| 393 | ויקרא יח/יט | |
| 195,201,204,206 | במדבר טו/כב | |
| 393-4 | דברים כג/יח | |
| | | רשב"ם |
| 174 | ויג | |
| | | רש"י |
| 243-4 | יז/ה | בראשית |
| 247 | ל/ח | |
| 317 | ב/יב | שמות |
| 246 | כ/יא | |
| 98,102 | יט/יא | ויקרא |

| <u>ראשונים</u> | | | <u>כתבי מהר"ל</u> |
|-------------------------------|----------------------------------|---------|---|
| 252-4 | אור זרוע | 434 | נתיבות עולם, נתיב התורה, סוף פרק ט"ו |
| 277,280-1 | המפרש (נדרים) עו/ב | 472 | כתבי ר' ישראל סלנטר (מהדורת מרדכי פכטר) |
| 147,271,287 | מאירי סנהדרין צ/א | 319,404 | לשם שבו ואחלמה |
| | מגיד משנה | | מורה הנבוכים |
| 252 | ב/ד מגילה | 251 | חלק ב, פרק ל |
| 348 | י גרושין | 148 | חלק ב, פרק מ |
| 110 | ז/ב-ג איסורי ביאה | 251 | חלק ג, פרק ח |
| | נמוקי יוסף (על דפי הרי"ף) | 404-5 | חלק ג, פרק יג |
| 311 | בבא קמא כא/א | 405 | חלק ג, פרק יז |
| | ספר החינוך | 404 | חלק ג, סוף פרק כו |
| 393 | מצווה רט | 297 | חלק ג, פרק מא |
| 393 | מצווה תקע | 404 | עבודת הקדש |
| | ספר מצוות גדול | | פרשת דרכים |
| 227 | עשין רלא | 316 | דרוש עשירי - דרך דוד |
| 301 | קונטרס הראיות | | קול הנבואה |
| | ראב"ד | | ספר ראשון |
| 30,33, | פירושו לברייתא דדוגמאות | 251 | מאמר ראשון סעיף כו וכו' |
| 63-8,76-7,188-90,198,260,359, | | 22,24 | מאמר רביעי סעיפים כב-כג |
| 361-2,364-6,370 | | | של"ה |
| | השגות | 318 | חלק בית הבחירה |
| 316 | תשובה פרק ה, הלכה ה | 254 | חלק בית ה' |
| 252 | קריאת שמע פרק ב, הלכה י | 319 | שערי לשם שבו ואחלמה |
| 110 | איסורי ביאה פרק יז, הלכה ב | 495 | תולדות אדם |

| | | |
|-------------------|------------------|-----------------------|
| | ר"ן | |
| 142 | קידושין | לח/ב |
| 417 | נדרים | מה/ב |
| 282-3 | | עו/א |
| 277-8,280-7 | | עו/ב |
| | רשב"א | |
| | בבא קמא | |
| 57 | | ב/ב, ד"ה אבל במחוברת |
| | חולין | |
| 206 | | ג/ב, ד"ה וכוהלי |
| | רשב"ם | |
| | בבא בתרא | |
| 186-7,190 | | קיא/א, ד"ה מדין ק"ו |
| 418,421,446-7,449 | | קכ/ב, ד"ה האי זה |
| | רש"י | |
| | ברכות | |
| 51 | | כא/א, ד"ה כי שם |
| 53-4,56 | | כא/א, ד"ה איכא למפרך |
| | שבת | |
| 243 | | קד/ב, ד"ה כתב אות אחת |
| 245 | | קה/א, ד"ה אנכי |
| | פסחים | |
| 167 | | כב/ב, ד"ה את לא דריש |
| | חגיגה | |
| 444,448-9,453 | | ב/א, על המשנה |
| | יבמות | |
| 411 | | כד/א, ד"ה ואפיקתיה |
| | בבא קמא | |
| 294 | | פג/ב, ד"ה הכאה הכאה |
| | בבא מציעא | |
| 386 | | ג/א, ד"ה מאי, מפני |

| | | |
|-------------|----------------------------|-------------------------|
| 348 | נדרים | סוף פרק א |
| 64 | טומאת צרעת | פרק ח, הלכה א |
| | פירושו לספר יצירה | |
| 251 | | פרק א, משנה י |
| | רבינו גרשום | |
| 141 | | בכורות ס/א |
| 429,432 | | תמורה טז/א |
| | רבינו חננאל | |
| 227 | | פסחים יד/ב |
| 18 | | שבועות כו/א |
| | רבינו שמשון משאנץ | |
| 227 | | אהלות א/ב |
| | ריטב"א | |
| 181 | | תענית כו/ב |
| 37 | | יבמות ז/א |
| 99 | | חולין צד/א |
| | רמב"ן | |
| 252 | | מגילה יז/א |
| 185 | | בבא בתרא קיא/א |
| | רמב"ן על ספר המצוות | |
| 491 | | בתחילת ההשגות לשורשים |
| 111,171,301 | | שרש שני |
| 419 | | שרש שני, ד"ה והנה ראינו |
| 91-2,393-4 | | שרש חמישי |
| 51 | | הוספות לעשין טו |
| 393 | | לאו שנה |
| 315 | | סוף ההוספות למצוות הל"ת |

| תוספות | | סנהדרין |
|-----------------|------------------------|--------------------------------------|
| | שבת | יד/ב, ד"ה שררך 485 |
| 411 | קלא/ב שבעת ימים | עו/א, ד"ה גלויי מלתא 84-8 |
| | סוכה | פו/א, ד"ה דבר הלמד 98-100 |
| 413 | מוז/ב, ד"ה הבכורים | |
| 416 | מוז/ב, ד"ה כהן | |
| | חגיגה | |
| 448-9 | ב/א, ד"ה הכל | ז/א, ד"ה שלש כריתות, 28,30,32 |
| | יבמות | ז/א, ד"ה אחת לכלל 28,30,32,35,39 |
| 75 | ז/א, ד"ה ולפי שיצא | |
| | כתובות | ג/א, ד"ה צבור ממתני 181 |
| 285,350 | נו/א, ד"ה הרי זו | |
| | נדרים | מט/ב, ד"ה אבל כללו 75,78 |
| 278,280-1,283-7 | עו/ב, ד"ה ומתרחץ | סט/ב, ד"ה מדין ק"ו 186-8,190 |
| | נזיר | סט/ב, ד"ה הלא תכלם 180 |
| 112 | מט/א, ד"ה ומשני דצריכי | |
| | קידושין | צד/א (ברש"י ישן) 415-6 |
| 416-7 | לו/ב, ד"ה מכניס | |
| 173 | מא/ב, ד"ה נפקא מינה | |
| 350 | מט/ב, ד"ה דברים שבלב | |
| | בבא קמא | פח/ב, ד"ה ת"ל וכסהו 369 |
| 396 | ב/א, ד"ה ולא זה | |
| 237-9 | יא/א, ד"ה דאין | יט/א, ד"ה כל בכור 359,361,364, 367-8 |
| 183 | כה/א, ד"ה ק"ו לשכינה | נא/א, ד"ה תפדה 212 |
| 311 | כה/א, ד"ה אני | |
| 315 | לח/א, ד"ה נשא משה | |
| 310 | נו/א, ד"ה אלא | |
| 296 | פד/א, ד"ה אלא | |
| 48 | פח/א, ד"ה יהא | |
| 104 | קיד/א, ד"ה ת"ש | |
| | בבא מציעא | כב/ב, ד"ה ור"ע 418,421 |
| 386 | ג/א, ד"ה מפני | |
| | בבא בתרא | |
| 184 | קיא/א, ד"ה ק"ו לשכינה | |
| | | שו"ת מהרי"ק |
| | | שורש קסז 238 |
| | | שו"ת ר"י מיגאש |
| | | סימן קיד 435 |

| | | |
|---------|-------|------------|
| 148 | ח/ח | מעילה |
| 445 | ג/ב | חגיגה |
| 142 | ח/א | בכורות |
| 141 | ח/ב | |
| 195 | יב/טו | שגגות |
| 141 | א/טו | תמורה |
| 141 | ג/א | |
| 143,148 | ד/יג | |
| 227 | ה/ג | טומאת מות |
| 64 | ח/א | טומאת צרעת |
| 104 | ט/ג | גניבה |
| 15 | ט/א | גזלה |
| 297 | א/ג | חובל ומזיק |
| 302 | ה/ו | |
| 310 | ב/ב | רוצח |
| 100 | יח | מכירה |
| 374 | ה/א | עדות |
| 377 | ה/ב | |
| 430 | ב/ט | ממרים |

פרוש המשניות

| | | |
|-------------------|-----|--------------------------|
| 252 | | |
| 180,291, | | הקדמה לפרוש המשנה |
| 294,437 | | |
| 327 | א/א | סנהדרין |
| 91 | ב/ה | |
| 201 | ב/ד | הוריות |
| 342 | ב/א | אבות |
| 141 | ח/ט | בכורות |
| 227 | א/ב | אהלות |
| | | ספר המצות |
| 85,105,111,166, | | שורש שני |
| 170-1,248,301,495 | | |
| 315,494 | | שורש שלישי |
| 171 | | שורש שביעי |
| 98,393 | | שורש תשיעי |

מכות

| | |
|----|----------------------------|
| 38 | יג/ב, ד"ה ר' יצחק (הראשון) |
|----|----------------------------|

שבועות

| | |
|-------|--------------|
| 15,22 | ד/ב, ד"ה ר"ע |
|-------|--------------|

חולין

| | |
|----|-------------------|
| 22 | ס/א, ד"ה וכי תימא |
|----|-------------------|

זבחים

| | |
|----------|--------------------|
| 74,75,78 | מט/א, ד"ה לפי שיצא |
|----------|--------------------|

מנחות

| | |
|-------|----------------------|
| 168-9 | יא/ב, ד"ה ורבי שמעון |
|-------|----------------------|

| | |
|----|---------------|
| 30 | נה/ב, ד"ה כלל |
|----|---------------|

| | |
|-----|----------------|
| 416 | סא/ב, ד"ה הכהן |
|-----|----------------|

בכורות

| | |
|-----|----------------|
| 369 | יט/א, ד"ה כיצד |
|-----|----------------|

תמורה

| | |
|-----|----------------|
| 140 | יג/ב, ד"ה לדון |
|-----|----------------|

מעילה

| | |
|-----|-----------------------|
| 236 | ט/ב, ד"ה קרבנות ציבור |
|-----|-----------------------|

רמב"ם

יד החזקה

| | | |
|-------------|--------|---------------|
| 100 | ב/ו | דעות |
| 318 | ה/ה | תשובה |
| 252 | ב/י | קריאת שמע |
| 248 | יא/יג | שבת |
| 252 | ב/ד | מגילה |
| 285 | ו | אישות |
| 348 | ו/ב | |
| 377 | יב/טו | גרושין |
| 110,112 | יז-ב-ג | איסורי ביאה |
| 167 | ד/כב | מאכלות אסורות |
| 15 | א/ב | שבועות |
| 413 | ג/יב | בכורים |
| 121,124,131 | יטז | שמיטה ויובל |

| | |
|-----|------------------------------|
| 104 | סימן יד סעיף קטן ה |
| | חדושי מהרי"ט על הרי"ף |
| 394 | תחילת קידושין |
| 437 | חדושי מרן רי"ז הלוי |
| | חדושי ר' חיים הלוי |
| 110 | איסורי ביאה יז/ב-ג |
| | טורי אבן |
| 48 | 'אבני מלואים' ריש חגיגה |
| 446 | חגיגה ג/א |
| | טורי זהב (ט"ז) |
| 453 | יורה דעה סימן קיז |
| 337 | יורה דעה רס"י רפז |
| | ים של שלמה |
| 343 | חולין פרק א סימן טו |
| | כסף משנה |
| 394 | נערה בתולה ב/ז |
| 312 | תרומות א/סוף כו |
| | לבוש מרדכי |
| 303 | בבא קמא סימן כו |
| | לחם משנה |
| 348 | גרושין פרק י |
| 148 | לקח טוב |
| 315 | מגילת אסתר |

| | |
|-----|---------------------------------------|
| 393 | לאו ש"נ |
| 393 | לאו שנ"ה |
| 91 | לאו שס"ה |
| | <u>אחרונים</u> |
| | אוהל תורה |
| 142 | |
| | אתון דאורייתא |
| 312 | |
| | באור הגר"א |
| 394 | אבן העזר |
| | בית יוסף יורה דעה |
| 206 | סימן רכח |
| 337 | סימן רפז |
| | בן איש חי (סוד ישרים) |
| 195 | סימן ו |
| | ברכת שמואל |
| 57 | בבא קמא ב |
| | גליון הש"ס |
| 303 | מכות ה/א |
| 388 | הגדת בית הלוי-בריסק |
| | הגהות רע"א |
| 237 | יורה דעה סימן טו |
| | הרב שילה רפאל (מהדיר על חידושי |
| 99 | הריטב"א) חולין |
| | זרע אמת |

399 ברכות לה/א

פני משה

452 חגיגה א/א

פרי משה בענייני שבועות ממון

377-8 סימן א

378 סימנים י-יא

צל"ח

399 ברכות לה/א

61 **קהתי על המשנה**

קובץ שיעורים

285-6 כתובות סימן קסח

253 בבא בתרא סימן שסז

348 בבא בתרא, סימן תלח

348 חלק ב סימן מב

253 חולין סימן מה

53 קונטרס דברי סופרים

קרבן העדה

452 חגיגה א/א

רדב"ז (על הרמב"ם)

413-5,419-20,446 ביכורים ג/יב

רמ"א

252 אורח חיים שו/יא

רש"ש

138 תמורה יג/א

שב שמעתתא

מגן אברהם

434 אורח חיים סימן כה סעיף קטן כ

מהרש"א

86 בבא קמא מט/ב

מנוחת אהבה

67,206

מנחת ביכורים

280 נדרים ו/ו

מנחת חינוך

455 מצווה תריב

מרגליות הים

98,104 סנהדרין פו/א סעיף קטן י

משנה למלך

64 טומאת צרעת ח/ח

נחלת דוד

386 בבא מציעא ג/א

ספר המפתח (פרינקל, בבא קמא)

315

111 **עיונים במשנתו של הרמב"ם**

פירוש ר' ירוחם פערלא לספר

המצוות של רס"ג

492 הקדמה אות א

495 הקדמה אות י

104 מצווה צא

פני יהושע

490 הקדמה

| | | | |
|--|-------------------------------------|-----------|---|
| | שפתיה כהן (ש"ך) | 236 | שמעתתא א פרק א |
| 325 | יורה דעה סימן רפז סעיף קטן א | | |
| | תוספות יו"ט | 325 | שולחן ערוך יורה דעה סימן רפז הלכה א |
| 138 | תרומה סוף פרק א | | |
| | תוס' ר' עקיבא איגר | 343 | שו"ת הרמ"א סימן ו |
| 48 | ברכות ג/כח | 343 | סימן ז |
| | תורת גיטין | 437 | שו"ת חוות יאיר סימן קצב |
| 237 | גיטין ב/ב | | |
| | ספרי כללים | 430 | שו"ת מן השמים |
| | גינת ורדים | 112 | שו"ת צפנת פענח תשובה ב |
| 86 | סימן א | | |
| 34,37 | הליכות עולם (מהדורת פורטנוי) | 331-2,336 | שו"ת רמ"ע מפאנו סימן קא |
| | יבין שמועה | 285-6 | שו"ת ר' עקיבא איגר סימן מח |
| 97 | כלל קמו | | |
| | כללי הגמרא | 285-6 | שיטה מקובצת נזיר יא/א |
| 206 | סימן תקעב | | |
| 375 | לקט מראי מקומות (רוס) | 98 | שיירי הקרבן סנהדרין ח/ג |
| 31,35,37,65,76-9, 97,183,360,365,367 | מידות אהרון | 275 | שיעורי ר' שמואל (רוזובסקי) |
| 64-6,114,236 | מפענח צפונות | 237 | שערי ישר |
| 38,39,65,77,181, 183,229,247,249,259-60,263,292-3, 330,333,481-2,484-6,496 | ספר הכריתות | 167 | שפת אמת פסחים כב/ב |

| | |
|-------------------------------------|----------|
| 157,212,450,467 | ויחי |
| 34,126,156,219,438 | שמות |
| 153-5,188 | בא |
| 55,105,188,248,301,424,441, 488 | יתרו |
| 55,85,88,126,147,487 | משפטים |
| 303 | תרומה |
| 126,156,219 | תצווה |
| 30,34,211,361,365 | כי תשא |
| 36,115,137-8,230 | ויקהל |
| 57,73,111,248,298,301 | פקודי |
| 211,213-4,268-9,332,359 | ויקרא |
| | צו |
| 62,68,75,137-8,260,263,265, 268,359 | |
| 63,67,75,76,89,121-22,124, | שמיני |
| 283,309-10,386,388,396,398 | |
| 74,77,198,359 | תזריע |
| 139,359 | מצורע |
| 111 | אחרי מות |
| 146,201 | קדושים |
| 188,238 | במדבר |
| 244,276,485 | בהעלותך |
| 230,232,298-9 | שלח |
| 303,333-4 | קרח |
| 251,259,262-3,490 | חקת |
| 344,404,484-8 | בלק |
| 231,293,295,371,490 | פנחס |
| 337 | מסעי |
| 354 | ואתחנן |
| 398 | עקב |
| 487 | כי תצא |
| 446-7,450 | כי תבוא |
| 463,470,476,487 | ניצבים |
| 487,491 | האזינו |

77,198 **רבנו נתנאל הקדוש מקינון**

185 **שערי צדק**

אנצ"ת

| | |
|-------------|-----------------------------------|
| 88,487 | "אין עונשין מן הדין" |
| 422 | "אסמכתא" |
| 266,418-19 | "גזירה שווה" |
| 99 | "גניבת דעת" |
| | "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד" |
| 30,47,70,83 | |
| | "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל |
| 65 | לטעון טען אחר שהוא כענינו" |
| 434 | "הלכה" |
| 57 | "הלכה למשה מסיני" |
| 291,294 | "חובל" |
| 437 | "חטאות המתות" |
| 227,230 | "טמאת מת" |

מידה טובה ח"א

| | |
|-----------------------------|---------|
| 250,271,388, | בראשית |
| 403,468,470 | |
| 46,53,86,111,114,127-8, | נח |
| 188-9,276,278-9,385,396,487 | |
| 16,188,332,437-8 | לך לך |
| 147,271,287,418,446 | וירא |
| 55,166,181,189,248 | חיי שרה |
| 15,211,298,301-2,326 | תולדות |
| 17,20,211 | וארא |
| 157,167,301,326 | ויצא |
| 128,483,491 | וישלח |
| 146,181,247,249,292,329-30, | וישב |
| 332-3,481 | |
| 235,416,483 | מקץ |
| 230 | ויגש |

נספח ב - ביבליוגרפיה כללית

- אברהם מיכאל, "אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה", **מישרים** א', ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם, תשס"ב. 434
- אברהם, מיכאל, "בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק", **משפטי ישראל** א, שלמה גרינץ (עורך), מכון משפטי ישראל, פתח-תקוה, תשס"ג. 159
- אברהם, מיכאל, 'למהותן של החקירות העיוניות', **מישרים** ג, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם, תשס"ד. 158
- אברהם, מיכאל, "מהי 'חלות'", **צהר** ב', תל-אביב, תש"ס. 52,160
- אברהם, מיכאל, "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש", **צהר** יב, תל-אביב, תשס"ג. (והמשך בגליון הבא בתגובה לר' דרור פיקסלר). 250,403
- אברהם, מיכאל, "נותן לרשע רע כרשעתו - האמנם?", **עלון שבות בוגרים** ט', אלון שבות, תשנ"ו. 88
- אברהם, מיכאל, "גניבת דעת וקניין רוחני", **תחומין** כה, מכון צמות, אלון שבות, תשס"ו. 99
- אברהם, מיכאל, **על השרשים**, עתיד לצאת בהוצאת מידה טובה. 172,250,491
- אברהם, מיכאל, "קל וחומר כסילוגיזם", **הגיון** ב', אלומה, ירושלים, 1992. 128
- אברהם, מיכאל, "שני סוגי מה הצד-הבנייה מושגית", **מישרים** ב', ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם, תשס"ג. 386
- אברהם, מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל, ירושלים, תשס"ב. 112,115,156,221, 254,346,465-6
- אברהם, מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח**, ספר שני, עתיד לצאת בהוצאת מידה טובה. 157,467
- אברהם, מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח**, ספר שלישי, עתיד לצאת בהוצאת מידה טובה. 128
- אברהם, מיכאל, תגובה, **אקדמות** י"א, תשרי תשס"ב. 204
- אוסטרובסקי, הרב משה, **המדות שהתורה נדרשת בהן**, 1886. 47,179
- איינהארן, רבי זאב וולף ב"ר ישראל איסר, **פרוש לברייתא ל"ב מידות**, ווילנא תרפ"ה. נדפס מחדש בישראל, תשנ"ט. 181
- אלון, מנחם, **המשפט העברי**, מאגנס, ירושלים תשנ"ב (מהדורה שלישית) 185,435,465
- בן נון, הרב יואל, "קהל שוגג-חילונים וחילוניות בהלכה", **אקדמות** י', כסלו תשס"א. 204
- ברגמן, שמואל הוגו, **מבוא לתורת ההגיון**, מוסד ביאליק ירושלים, תשל"ה. 186,348,468
- גילת, יצחק, **ד' פרקים בהשתלשלות ההלכה**, אונ' בר-אילן תשנ"ד. 424,441
- גרטי, שמעון, **היבטים הלכתיים בשיטת שתי הבחינות**. 160
- גרטי, שמעון, **עוד היבטים הלכתיים בשיטת שתי הבחינות**. 160
- הירשנזון, הרב חיים, **ברורי המדות**, ירושלים, 1930. 179
- הלברטל, משה, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, מאגנס, ירושלים, תשנ"ז. 291-2,425
- המפל, קרל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב, 1979. 149
- הנשקה, דוד, **המעייין**, ניסן/תמוז תשל"ז, תוספת מתשל"ח. 160,205,299-302,337
- השל, אברהם יהושע, **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**, תשל"ל. 214

- 434 וזנר, שי ע', "נאמנות להלכה מהי", **מסע אל ההלכה**, עמיחי ברהולץ (עורך).
 205-6,299,302 וייטמן, הרב זאב, תגובה, **המעין**, תשל"ז-ח.
- 51 וייל, דניאל, "הגיון ההשלמה של חז"ל וההגיון היווני", **הגיון א'**, אלומה, ירושלים, תשמ"ט
 זייני, הרב אליהו רחמים, "לוגיקה ומטפיסיקה בדרשות חז"ל", **ספר הגיון**, עלי מרצבך
 19,214,475 ומשה קופל (עורכים), מכון צמת, תשנה.
- 55 חזות, גבריאל, **עבודת הדוקטור** (טרם פורסמה).
 89 טארילו, **על סוגי ההיסק המשפטי**.
- 179 יעללינק, אהרון, **קונטרס הכללים**, ווינה תרל"ח.
 179 מייער, ר' משה פנחס, **קל וחומר של מקומות**, ירושלים, תשס"ג.
 128 סטטמן, דניאל, **דילמות מוסריות**, מאגנס, ירושלים, תשנ"א.
- 132 פורת, בנימין, "צדק חברתי לאורו של דין היובל", **אקדמות**, ניסן תשס"ג.
 89 פרלמן, חיים, **הלוגיקה המשפטית**, תרגמה: אורה גרינגרד, מאגנס, ירושלים תשמ"ג
 205 צהר, גליונות יג - יד.
- 440 רפל, דב, **הויכוח על הפלפול**.
 21 שוורץ, אדולף, **כלל ופרט**.
- 185 שוורץ, אדולף, **קל וחומר**, יוסף פישר, קרקא, תרס"ה.
 שושנה, הרב אברהם, **מבוא לברייתא די"ג מידות**, ספרא דבי רב ירושלים - קליבלנד,
 187 תשנ"א.
- שפרכר, שמואל יששכר, "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ואין מיעוט אחר מיעוט
 329-32,336-7 אלא לרבות", **הגיון ב'**, אלומה, ירושלים, 1992.

נספח ג - מושגים ומלות מפתח

| | | | |
|-----------------------------------|---------------------------------|------------------------|---------------------------------|
| 23 | אינטנסיה | 183 | אב ביולוגי |
| | אין מזהירין מן הדין (ע"ע אזהרה) | 158 | אבולוציה |
| | אין עונשין מן הדין (ע"ע עונש) | 312-3 | אבידה |
| 237-8 | איסור אשה לבעלה | 142 | אבל |
| 109-10,112,393,395 | איסורי ביאה | 45 | אגדה |
| 109,394 | איסורי חיתון | 440 | אוביקטיבי |
| 100,102 | איסור ממוני | 45,173 | אוהל מועד |
| 393-402 | איסור קדש\קדשה | 434 | אוטונומיה |
| 91 | איסור רבוי נשים (במלך) | 123,204,242-4,246, | אומות העולם |
| 48-51, | אירלוונטיות (או) העדר מידע | 393-5,397-402 | |
| 63,66-7,89,147,309,313,381,384-6, | | 100 | אונאה |
| 456,471 | | 468-9,471 | אונטולוגיה |
| 238-9,393,397 | אישות | 132,142,145 | אוניברסלי |
| 495 | אכילת בשר תאוה | 115,117,159 | אונס |
| 300 | ר' אליהו מוילנא (הגר"א) | 402 | אופטימליות של התוכן |
| 197 | אלימינציה | 475 | אותנטי |
| 109-10 | אלמנה | 84-5,400 | אזהרה |
| 31,87 | אם אינו עניין | 85,110-11,113 | (מזהירין מן הדין) |
| 50 | אם אין קמה אין תורה | 228-34 | איבר מן החי/מת |
| | אמה עבריה (ע"ע עבד) | 298,476 | אידאולוגיה |
| 271 | אמונת הייחוד | 130 | איינשטיין |
| 466 | אמפירי | 132 | אילוסטרציה |
| 132 | אמצעי ייצור | | אימפליקציה/אימפליקציה מטריאלית |
| 148-9 | אמצעים ומטרות | 346-7 | |
| 101 | אמת | 303,381 | אין אדם משים עצמו רשע |
| 19,20,22,34-5,39,40,113, | אנלוגיה | 140 | אין לך בו אלא חידושו |
| 115,204,212,439 | | 30,365 | אין מוקדם ומאוחר בתורה |
| 111-13,115,130,222 | אנליטי | 20,34,35,39,40,115,439 | אינדוקציה |
| 331,346-8,366,384, | אסימטריה | | אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים |
| 398-400,418,446,448-9,451 | | 173 | |
| 446-7 | (סמטריזציה של הגז"ש) | 16,117,222,336,438-40, | אינטואיציה |
| 422-4,483 | אסמכתא | 456,471-2,474-5 | |
| 471-2,474 | אפלטוניות | 130 | אינטליגנציה |

| | | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| 51-6 | ברכות (המוזן) | 470-1 | אפלטוניות מדרשית |
| 45-6,48-51 | (המצוות) | 32,50,54,126,219,438,492 | אפרירי |
| 51-6 | (התורה) | 23 | אקסטנסיה |
| 184-5 | ברכת ה' (קללה) | 149 | אקספלנס/אקספלננדום |
| 137,188 | בתי ערי חומה | 195 | ארץ ישראל |
| 472 | גדול תלמוד שמביא לידי מעשה | 158 | אשמה |
| | גויים (ע"ע אומות העולם) | 351 | אתי דבור ומבטל מעשה |
| 20,21,213,218-22 | גופו ממון | 316 | בא במחתרת |
| 146,182,199-201,429, | גזירה שוה | 195 | בגדד |
| 436-7,485 | | | בדק הבית (ע"ע קדושת דמים) |
| 418,445, | (אין גזירה שווה למחצה) | 86,396,401 | בור |
| 448-9,452 | | 318 | בחירה חופשית |
| 147,271,277,283,287, | גזירת הכתוב | 318 | (ידיעה ובחירה) |
| 448-9,490 | | 221-2 | בחירות |
| 100-104,297 | גזל | 45-6,48-50 | ביאה (או) ירידה (במקדש) |
| 39,115,343,350 | גט (או) גרושין | 411-4,417-24 | ביכורים |
| 85-7,97-8,200,325-9 | גילוי מילתא | 148 | ביעור חמץ |
| 200 | גילוי עריות (ראה גם ע' עריות) | 160 | ביקורת המקרא |
| 100-105,127,312-4 | גניבה | 185,195-6,198,297,303,310, | בית דין |
| 99-100,102 | (גניבת דעת) | 326-7,393-5,397,422,431,437 | |
| 101,104 | (גניבת מידע) | 327 | (אין בי"ד שקול) |
| 98-9,105 | (גניבת נפשות) | 299 | בית יוסף (ר' יוסף קארו) |
| 185,308-9,311,316-7 | גרות | 211,218-9,222-3,360-5,368 | בכור |
| 109-10,112 | גרושה | 430 | בל תוסיף |
| ,51-2,99-100,142,148-9 | דאורייתא | | בל תקיף (ע"ע הקפת הראש) |
| 171,180,189,236,252-4,301,377,416 | | 115 | בני ברק |
| 433,453,455,495 | | 261-2 | בני ישראל |
| 442 | דברי סופרים (ברמב"ם) | 11,27,126,156,182,212,219, | בנין אב |
| 292 | דברי קבלה | 264,266-7 | |
| 359,490 | דבר שיצא מן הכלל | | בן נח (ע"ע אומות העולם) |
| 439,465-7,470 | דדוקציה | 316,472-3 | בן סורר ומוורה |
| 299 | דוחק לשוני/מוסרי | 128 | בעיית האינקומנסורסביליות |
| 235 | דחווה/הותרה | 132,142,159-60,411-9 | בעלות |
| 20 | דיאכרוני | 158,388,403,405 | בריאה |
| | דיברה תורה כלשון בני אדם | 404-5 | (מטרת הבריאה) |
| 167,174,326 | | 199-201 | ברית |

| | | | |
|------------------------------------|-----------------------------|---------------------------------|----------------------------------|
| 114,130 | (דדוקטיבי) | 285-6 | דיבור |
| 113,130,347 | (לוגי) | 285 | (דיבור עוקר מעשה) |
| 265-6 | (מדרשי) | 345,375 | דיני איסורין |
| 89 | (משפטי)(ראה גם ע' כלל היסק) | | דיני ממונות (ראה גם איסור ממוני) |
| 27,36,40,97,139,143,145-6, | היקש | 100,345 | |
| 182-3,185-6,201,203-4,218,279, | | 113 | דיני נזיקין |
| 295,450 | | 310 | דיני שמים |
| 125-27,129,131-33 | היררכיה | 21,22,37,65,114, | דמיון (או צד דמיון) |
| 34,36-40,53-5 | הכללה (או) השוואה | 127,143-7,172,202,211-5,217-21, | |
| 86,88,98,111,113,121,125,127-9,146 | | 223,228,232,244,269,280,418-9 | |
| 195,204,214,216-7,223,230,232,261 | | 142 | דעת (בעלים/האדם) |
| 263,266,268-9,313,334,365-6,381-2 | | 429,436 | דקדוקי סופרים |
| 384-5,413,415,418,419-20,436, | | 51,105,108,166,252,377,379, | דרבנן |
| 438-41,446,448-53,465,467-9,494 | | 436,453,455,495 | |
| 100 | הכרת הטוב | 402-6,487 | דרגות חופש |
| 341-2,344 | הכשר מצווה | 473 | דרוש וקבל שכר |
| 131-33 | הלוואות | 14,15,17,53,105,154, | דרכי לימוד |
| 14-5,57,68,75-6,88,90,93, | הלכה | 328,332,436,439,463,489-90 | |
| 100,105,109,112,115-17,121,123-24 | | | דרכי הדרש (ע"ע דרכי לימוד) |
| 147,166-8,171-2,213,247,281,296-7 | | 386-7 | דררא דממונא |
| 301-2,312,314-5,329,331-2,335-7 | | 164-75 | דרשת 'את' |
| 341,349-50,363,399,405,412,424-5 | | 386 | הבנייה מושגית |
| 429-31,433-6,465,472,489,495 | | 36,38-9,62 | הבערה לחלק/ללאו יצאת |
| 436-7 | (שנשכחה) | 221-3 | הגדרה דרך ההיקף |
| 57,142,187-90, | הלכה למשה מסיני | 221-3 | הגדרה דרך התוכן |
| 215,291,294,436-7,441-2,485 | | | הגיון (ע"ע סברא) |
| 102 | הלנת שכר שכיר | 203 | הדיוט |
| 14,16,18,332,436,438-41 | המשגה | | הודאה במקצת (ע"ע שבועת מודה |
| 156 | הנהגה אלוקית | | במקצת) |
| 319-20 | הנהגת נורא עלילה | 302-3,380-2,384,387 | הודאת בעל דין |
| 157-8,160 | הסברים מקבילים | 132 | הון |
| 149,466-7 | הסבר מדעי | 15,129,475 | היולי |
| 180-6 | הסגרה | 112 | היכללות |
| 15,195,307,315,424,438, | הסטוריה | 113-15,130,174,188-9,247, | היסק |
| 441,475,494 | | 262-4,266-7,352-3,403 | |
| 14 | (מקור) | 265,267 | (הלכתי) |

| | | | |
|-------------------------|---------------------------|-------------------------------|-------------------------------------|
| 73,79 | זמן (ע"ע ציר זמן) | 15,20,421 | (תהליך) |
| 280-1,286-7 | זריקה (בקדשים) | 39 | העלם |
| 295-7,302-3 | זרעים | 78 | הפה שאסר הוא הפה שהתיר |
| 103 | חובל | 239 | הפלות |
| 344 | חובת השבת הממון לבעליו | 221-2 | הפרדת רשויות |
| 235,239 | חוזים | 275-83,286 | הפרה (ראה גם ע' נדר) |
| | חולין | 439,464-5,468,470,472,475 | הפשטה |
| | חומרא (ע"ע קולא) | 48,156,385 | הצד השווה |
| 99,103 | חומש | 347-8 | הצרנה |
| 90,93 | חוק אזרחי | 137,144,238 | הקדש |
| 471 | חוק הגרביטציה | 445-8,450-2,455,457 | הקהל |
| 470 | חוק הראשון של ניוטון | 48 | הקפת הראש |
| 89,93,111 | חוק ואנדרוולדה | 153-6 | הקרבה (למזבח) |
| 465 | חוק כללי | 172,189-90,212,215, | הרחבה |
| 220 | חוקי דה-מורגן | 268-9,301,335-6,425,441-2,489 | |
| 466-7 | חוקי טבע כוללים | 220 | הרכבה מזגית |
| 438-9 | חוקים פנומנולוגים | 220 | הרכבה שכונית |
| 147 | חוקרי המידות | 189,419 | הרמוניזציה |
| 206,299,471 | חזון אי"ש | 405 | השגחה |
| 157 | חזרה בתשובה/בשאלה | (ע"ע הכללה) | השוואה |
| 378 | חזקה | 346 | התניה לוגית |
| 383 | (כשרות) | 126-27 | התער של אוקום |
| 383 | (ממון) | | התפסה (ע"ע נדר) |
| 14,158,195-6,204 | חטא | 275 | התרה (ראה גם ע' נדר) |
| 437 | חטאות המתות | 132 | ז'בוטינסקי, זאב |
| 29,291,303,377-8, | חיוב ממוני | 114 | זהות |
| 380-1,384,387-8 | | 113-14 | (לוגית) (ראה גם ע' לוגיקה) |
| 159,238 | ר' חיים מבריסק (בית מדרש) | 109-10,113,307,393,395, | זנות |
| 117 | חילול שבת | 397,400 | |
| 117 | חילוני | 61 | זיבה |
| 130,431-4 | חכמה | 221-2 | זכויות האזרח |
| 343,438 | חכמת הדקדוק | 221-2 | זכויות האדם |
| 195 | חלה | | זכויות יוצרים (ע"ע גניבת מידע) |
| 47-8,52,160,200,278-80, | חלות | | זכויות שימוש (ראה גם ע' קניין פרות) |
| 282-3,286,350-2 | | 160 | |
| 109,422-3 | חליצה | 222 | זכות הדיבור |

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| 112-14 | יחס חיצוני |
| 113-14,127,129 | יחסי למד מלמד |
| 130,181-3,211,310,313,381,385,418 | |
| 129-33 | יחס ערום/צבוע |
| 114 | יחס פנימי |
| 431-2 | ייסוד (הלכות) |
| 18,23,35,37-8,43,67, | יישום המידות |
| 71,74,76-7,179,182,186-9,203,206, | |
| 211,248,270,302,314,330,332,366, | |
| 368 | |
| 33-34,85,87,168-71,174, | ייתור |
| 261,264-7,269,359,371,399,401-2 | |
| 400,402-3 | (מילולי) |
| 400,402-3,405-6 | (תוכני) |
| 97 | ילמד סתום מן המפורש |
| 286,377,379,397,446 | ילפותא |
| 186 | ימי הביניים |
| 157 | יצרים |
| 167,171-2 | יראת ה' |
| 252 | ישוב ארץ ישראל |
| 154,213-5,334 | ר' ישמעאל (בית מדרש) |
| 109,185 | ישראל |
| 184-5 | כבוד ה' |
| 109-15,117,173,202,211,411-9 | כהן |
| 296-7,303 | כופר |
| 291,297,302-3 | (לראשי איברים) |
| 295,297,303 | (לרוצח) |
| 99,101-3 | כחש (ראה גם ע' שבועה) |
| 169-72 | כיבוד אב ואם |
| | כיווניות (בעיקר במידת כלל ופרט) |
| 99,130,365-7,451 | |
| 369 | כיסוי (דם) |
| | כלי הדרש (ע"ע דרכי לימוד) |
| 115,131-32 | כלכלה |
| 17,212,214-6 | כלל אבתרא |
| 212,215-6 | כללא קמא |

| | |
|--------------------------|-----------------------------------|
| | חלל (ע"ע מוות/טומאת מת) |
| 109-10 | חללה |
| 246 | חסורי מחסרה |
| 416-7 | חציצה |
| 132-33 | חרות |
| 137 | חרם |
| 252,445,452,454-7 | חרש |
| | חשיבה (אנושית/הגיונית/צורת חשיבה) |
| 35,127-8,185,214,217 | |
| 441 | חתימת התלמוד |
| 472 | טאוטולוגיה |
| 438 | טבולה רסה |
| 227,237,280-1 | טבילה |
| 227,237,281 | טהרה |
| 112,235-9,260,262,280-1 | טומאה |
| 262,267 | (אכילת קודש) |
| 235-6 | (בציבור) |
| 235-8 | (ברשות הרבים/היחיד) |
| 227-8,231-4 | (חרב) |
| | (יולדת ע"ע) |
| 165,227-8,230-5 | (מת) |
| 89-94,127,143,146-9, | טעמא דקרא |
| 337 | |
| | טעמי המצות (או) טעם ההלכה |
| 90,92-3,116,148,301,404 | |
| 93 | טעם המצווה וגדר המצווה |
| 116 | טראומה |
| 74 | יבום |
| | ר' יהודה הנשיא (ע"ע רבי) |
| 117 | יהודי |
| 121-25,127-28,130-33,160 | יובל |
| 61,237-9 | יולדת |
| 154 | ר' יוסי הגלילי (בית מדרש) |
| 424 | יושר אינטלקטואלי/פרשני |
| 148 | יחוד |
| 132-33 | יחס האדם לאדמתו |

לשון בני אדם 341,344-5,348,352-3
 לשון הסכמית/לא הסכמית 251,
 344,404
 לשון הקודש/ל"עז 250-5,341-5,
 353-4,404,406,422-3,487
 לשון הרע 127
 מגדף 201,203
 מדינה דמוקרטית 221-2
 מדע 346
 מדעי הטבע 130
 מדרש אגדה 45,263-4,267-70
 מדרש הלכה 45,263-5
 מדרש יוצר 123-24,167
 מדרש מקיים (סומך) 123-24,
 167-8,483
 מדרש פרשני 45
 מה הצד 386
 מוות (ראה גם ע' טומאת מת) 154,227
 מוטיבציה לחקיקה (ראה גם כלל תקלה)
 90-1,93
 מוסר (או) מוסר אוניברסלי 117,234,
 294,298-9,302,337,399
 (טלאולוגי/דאונטולוגי) 234,238
 מופנה 419-21,446-7,481
 מושכל ראשון 157
 מזבח (ע"ע קדושת מזבח)
 מזוזה 47,49,325-7,335-6
 מזיד 195,296
 מחקר אקדמי 424
 מח' ר' עקיבא ור' ישמעאל 14,16,38
 מחשבת פיגול 30,33,36
 מטא-הלכה 15,216,429,439-40,494
 מטא-שפה 438
 מטא-מדרש 440
 מטרות (ע"ע אמצעים)
 מיגו 386-7

כלל היסק (ראה גם ע' היסק משפטי)
 111
 כלל התקלה 90
 כלל וכלל 334
 כלל ופרט מרוחקים 30,34,35,361,
 364-5
 כלל ופרט 75
 כללי הדרש (ע"ע דרכי לימוד)
 כלל מידותי 335
 כלל פרשני 97,341,354
 כניסה (או) יציאה (ע"ע ביאה-במקדש)
 כפייה 173
 כפירה 405
 כפרה 36,39,145,297
 כרת 31,35-8,40,74,97,260,262,
 265,267,395
 כשל 'אד הומינם'
 כתוב השלישי מכריע 485
 כתובה 393-4
 לא בשמים היא 429,431-3
 לאו 36,38,91,97
 לאקונה 450,465,489
 לא תגנוב (ע"ע גניבת נפשות)
 לא תגנובו 99,102
 לא תנאף 98,103,308
 לא תקלל חרש 102
 לא תרצח (ראה גם שפיכות דמים)
 103-4,200,234-5,295,303
 לוגיקה 22,24,46,47,51,88,93,
 113,115,130,132,146,154,156,160,
 182,184-6,219-21,250,262,264-5,
 268,270,303,318,328,330-2,341-2,
 344-6,348-52,401,412,439,466,468
 לימוד תורה 475
 למד מן הלמד 57,490
 לפני עיוור 142

| | | | |
|-----------------------------|--------------------------|------------------------------------|-------------------------|
| 158 | מפץ גדול | 386 | (משיב אבידה) |
| 48,195,189,200-1,203,206, | מצוות | 34,36,54-7, | מידה לשונית והגיונית |
| 429-433 | | 75,77,98,122,215,260,264,266-8,333 | |
| 450-1 | (מצוות עשה שהזמן גרמן) | 344,359,371,386,388,439 | |
| 433 | (מצוות רצינוניות) | 249 | מידה חושפת/מרחיבה |
| 481,492-3,494 | (רמ"ח ושס"ה) | 386-8,453 | מידה פורמלית |
| 237,280-1,283 | מקווה | 366 | מידות אחיות |
| 379,495 | מקור אמוראי | 403 | מידות הדרש כקוד שרירותי |
| 379,483,495 | מקור תנאי | 366 | מידות מקבילות |
| 184-5 | מקלל אביו ואימו | 483,487-9 | מידות ספקולטיביות |
| 180-1 | מרים | 45,181,250, | מידת דרש האגדה |
| 180-1 | משה רבינו | 259-60,262-3,269-70,293,295,441, | |
| 202 | משיח | 481-2,484-6,489-1 | |
| 393,395,397 | משכב זכר | 45,97,250, | מידת דרש הלכתית, |
| 89,111 | משפט הבלגי | 259-60,262-3,269-70,293,295,437, | |
| 14,15,123,159,188, | מתודולוגיה, | 485-6,488-91,495 | |
| 213-4,216,220,243-4,245,247 | | 342 | מילה |
| 115,405 | מתמטיקה | 379-80 | מיעוט |
| 75,79 | מתן בהונות | 185 | מיתת בי"ד |
| 99 | מתנות עניים | 20,22,211-3,218-22 | מיטלטלים |
| 400,429,434 | מתן תורה | 247 | מכלל הן אתה שומע לאו |
| 429-34,437 | נבואה | | מלאכות שבת |
| 231-3 | נבילה | 243,248-50,252-4 | (כותב) |
| 153 | נדב ואביהו | 36-8,62 | (מבעיר) |
| 137,165,275-83,344 | נדר | 309,311,314-5 | מלחמה |
| 165,168-9,173-4,285-6, | נזירות | 29,112 | מלקות |
| 411,415,417,482-3485 | | 158-9 | ממון המזיק |
| 294-5 | נזקי אדם | 142 | ממזר |
| 294-6 | נזקי בהמה | 170-1,342,481, | מניין המצוות |
| | ניאוף (ע"ע לא תנאף) | 491-2,495-6 | |
| 239,424 | נידה | 33,98,271, | מסורת (בניגוד לסברא) |
| 157 | ניוטון | 332,353,379,436-7,441,483,485,492, | |
| 179 | ניתוח לשוני | 496 | |
| 61-4,66-8,73-4,77, | נגעים | 143 | מעילה |
| 184,186,235 | | 137-41,143,145-7 | מעשר בהמה |
| 14 | נחום איש גמזו (בית מדרש) | (ע"ע אירלוונטיות...) | מפורש ונעדר |

| | | | |
|---|----------------------|----------------------------------|---|
| 36,184-5,243,248-9,395 | סקילה | 14 | ר' נחונייה בן הקנה (בית מדרש) |
| 124-28 | סרגל מדידה | 263-4 | נחלות |
| 180,182,332 | סתמא דגמרא | 132 | נכסי דלא נייד |
| 20,48,63,67,121-28,130-33 | עבד | 467 | נס |
| 160,185,211,213,218,222-3,276-7,281,284 | | 74,195 | נסכים |
| 45 | עבודה (במקדש) | 158 | נפשי (נסיבות נפשיות-ראה גם ע' פסיכולוגיה) |
| 196-203,205-6 | עבודה זרה | 202 | נשיא |
| 73,39,88,103-5,127,195, | עבירה | 33,45,49,50-1,54,56, | סברא (הגיון), |
| 197,200-4,206,301,309-10 | | 85-7,111,113,116,122,124,127-30, | |
| 101 | עבירות בין אדם למקום | 132,143,145-7,168-9,172,174,182, | |
| 377 | עגונה | 184,199-200,205-6,215,232,259, | |
| 375 | עגלה ערופה | 263-8,270,277-9,282,284,286-7, | |
| 237,303,375-84,387 | עדות | 295,299,309-13,327,332,335,342, | |
| 387 | (העדאה במקצת) | 367,378,383-7,396-7,399-400,412, | |
| 375-6,379-80 | (עדות אישה) | 439,455-6,474-5 | |
| 254 | עולם האצילות | 22-24 | סוג/מין |
| 179,472 | עולם הישיבות | 236,238,374,411,416-7 | סוטה |
| 113-14 | עוצמה | 132-33 | סוציאלי |
| 32,35,39,88-9,97-8,103,105 | עונש | 132 | סוציאליזם |
| 111,113,153,156-7,180,183,291, | | 148-9,173,214-5,217,365-6, | סייג |
| 295-7,302-3,309-10,316,341-2,345, | | 371,401 | |
| 375,395,429 | | 128,185 | סילוגים |
| 55,83,85-8,109-11, | (עונשים מן הדין) | | סימטריה (ע"ע אסמטריה) |
| 113,126,147,396 | | 20 | סינכרוני |
| 18 | עורכי הסוגיא | 115 | סינתטי |
| 99,101-3 | עושק | | סכימה דדוקטיבית-נומולוגית |
| 472-3 | עיון (בלימוד הגמרא) | 149,466-7 | |
| 195 | עיני העדה | 429 | סמכות |
| 291,293-4,297-8,302-3 | עין תחת עין | 485 | סנהדרין |
| 115-16,424 | עיתונות | 254 | ספירות |
| 445-6,448,452 | עליה לרגל | 142,236-7,423 | ספק |
| 97-8 | עמימות פרשנית | 142 | (איסור) |
| 195 | עם ישראל | 142,236,238 | (דאוריתא) |
| 154,213-5, | ר' עקיבא (בית מדרש) | 236-8 | (ספק ספיקא) |
| 333-4,359 | | 47,86,179,396 | ספרות הכללים |

| | | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|------------------------------------|----------------------------------|
| 299,302 | (גישה אפולוגטית) | 280,282-7 | עקירה/מניעת היווצרות |
| 300 | (גישה פונקציונליסטית) | 114-15 | עקרון אי הוודאות הלוגי |
| 300 | (גישת השילוב) | 40,74 | עריות (ראה גם ע' גלוי עריות) |
| 423-4 | פרשנות מגמתית | 85-8,103,109,112,393,397 | |
| 90 | פרשנות מגמתית (בהגות המשפטית) | 116-17,128,157-8,291-2,298 | ערכים |
| | פרשנות מלולית (ע"ע פוזיטיביזם) | 312 | ערך מוחלט |
| 45,98,105,154,166-7,170-1, | פשט | 142 | ערלה |
| 173-5,199,201-2,204-6,217,249,291 | | 98-9,103-5,244-6 | עשרת הדברות |
| 298-302,327-9,331-2,337,354,371, | | 211,218 | פדיון הבן |
| 411-2,415,422,424 | | 90,92-3,327-9,336-7, | פוזיטיביזם |
| 18,22-24,269 | צדדים | 344-5,465 | |
| 174,219-20 | צד שוה | 130 | פוליטיקלי-קורקט |
| 196-8,203-5,235-6,417 | ציבור/יחיד | 77 | פונקציה |
| 47-8,89,342 | ציצית | 116 | פוסט-מודרני |
| 16,18-9,20,318 | ציר (זמן) | | פורמולה (אופורמליזציה, פורמליזם) |
| 47-8 | (יחוס) | 16-7,19-20,50, | (ראה גם ע' הצרנה) |
| 18-9,20 | (מהות) | 143,146,168-9,171,174,188,214,218, | |
| 399,401 | צריכותא | 266,349-51,380,387,418-9,421,436, | |
| | צרעת (ע"ע נגעים) | 440-1,447,452-3,465, | |
| 217,293, | קאנוני/קאנוניזציה | 115,149,214 | פילוסופיה |
| 333,359,363,465 | | 149,440,466-7 | (של המדע) |
| 255,337,434 | קבלה (תורת הסוד) | 468 | (של המתמטיקה) |
| 111-12,115,117,137,153, | קדושה | 157,405 | פיסיקה (או הסבר פיסיקלי) |
| 156,228,235,237-9,250-1,394 | | 117,235 | פיקוח נפש |
| 32,36,40,137-8,145, | קדושת דמים | 40,54-6,85-90,93,97,111, | פירכא |
| 147,260,262,266 | | 114-15,130,157,219,286-7,307, | |
| 234-6, | קדושת החיים (או העדר חיים) | 310-14,381-6,419,446 | |
| 239 | | 155 | פישור פרשני |
| 32,138,228,233-4 | קדושת מזבח | 437,439-40 | פלפול |
| 30-9,40,73,79,143,145-6, | קדשים | 235 | פסח |
| 238,260,262,265-6,268,490 | | 157 | פסיכולוגיה (או הסבר פסיכולוגי) |
| 465-6 | קודיפיקציה | 217 | פרט אבתרא |
| 54,56,63-8,75,77, | קולא וחומרא | 149,334 | פרט וכלל |
| 89-90,105,113-14,121,124-25, | | 334 | פרט ופרט |
| 127-33,157,180-2,185,188,198,219, | | 424 | פרשנות היסטוריציסטית |
| 266,284,309-14,381-2,397-8 | | 345,348-9,353,398 | פרשנות המקרא |

| | | | |
|------------------------------|-------------------------------|----------------------------------|-----------------------|
| 411 | (מנחת סוטה/נזירה) | 464-6,469 | קזואיסטיות |
| 73,197-8 | (עולה) | 453-7 | קטן |
| 448 | (עולת ראייה) | 45 | קטרת |
| 235,342 | (פסח) | 110,112,238,393-4 | קידושין |
| 195 | (פר העלם דבר) | 153-6 | קירבה (לקב"ה) |
| 14,344 | (שבועה) | 34,75,232-3,244,264, | קל-וחומר |
| 39,32,40,141-2,260,262, | (שלמים) | 266-7,429,436-7,485,487 | |
| 265,267-8,411-2,414-5,418-20 | | 46,86-9,93, | (בכלל מאתים מנה) |
| 448 | (שלמי שמחה/חגיגה) | 111,113-14,128,396 | |
| 252 | קריאת מגילה | 128,177,180-1, | (דיו) |
| 252,342 | קריאת שמע | 182,185,277 | |
| 99,100,312-4 | קרן | 111-14,127-29, | (הגיוני/סברתי) |
| 20,22,121,131-33,211, | קרקעות | 188-8,190,276,278-9,286,311,387, | |
| 213,218,222-3 | | 396 | |
| | קשר | 311 | (הלכתי) |
| 346,348,352 | (גרימה/פיסיקלית) | 46 | (כל שכן) |
| 346-9 | (גרידה/סימטרית/מטריאלית) | 128 | (לא כל שכן) |
| 346 | (לוגי) | 46,48-50,56,111,125-30, | (מדותי) |
| 348 | (סיבתי) | 185,188-90,276,279,311,396 | |
| 348 | (סמטרי) | 183-6 | (ממנף) |
| 346 | (עובדתי) | 177,181-4 | (מפורש) |
| 445-7,449-55,457 | ראיה (ברגל) | 88 | (משמר) |
| | רבי 'ר' יהודה הנשיא-בית מדרש) | 177,181-2,184 | (סתום) |
| 214-5 | | 128 | (על אחת כמה וכמה) |
| 115-16 | רגש | 380,385-7 | (פורמלי) |
| 280 | רדוקטיו אד-אבסורדום | 160 | קניין גוף |
| 292 | רוח התקופה | 160 | קניין פרות |
| 116 | רופא | 144,147-9,302-3,378 | קנס |
| 50- 48,6- 45 | רחיצה | 132 | קפיטליזם |
| 413,440 | ריבוי | 137-40,142-6,148,174, | קרבן |
| 440 | רייכבך, הנס | 197,417 | |
| | רלוונטיות של צדדי החומר (ע"ע) | 73,75,77-8 | (אשם/אשם מצורע) |
| | אירלוונטיות) | 36,40-1,73, | (חטאת/חטאת מצורע) |
| 243-5,247-9,481, | רמז (פרד"ס) | 173,197-8,243,248-9 | |
| 488,492 | | 143-4,147, | (יחיד, ציבור, שותפין) |
| 292 | רפורמה | 196-8,202,235 | |

| | | |
|----------------------------|--------------------------------------|--|
| 127 | שיקול איכותי | רצח (ע"ע לא תרצח) |
| 219 | שיקול אפריורי | רציונלי |
| 172,398 | שיקול טכסטואלי | רשות הניזק/מזיק |
| 349 | שיקול לשוני | רשות הרבים |
| 114 | שיקול ממנף | רשלנות |
| 388 | שיקול פורמלי | שבועה |
| 113,123,291,328,456 | שיקול פרשני | 14,16-20,24,99,101-2,312, 344,375-80,384,386-8 |
| 128-29,179-83,185 | שכינה | 386 (המתגוננים) |
| 110,271,287,386 | שכל | 12,16,18 (להבא) |
| 434 | (אנושי) | 377,379-83,385-7 (מודה במקצת) |
| 108,115-6 | (לעומת רגש) | 378 (מתוך אינו יכול להשבע משלם) |
| | שליחות | 375-7,379-80,382,387 (עד אחד) |
| 310 | (שליח לדבר עבירה) | 19 (על דבר מצווה) |
| 312 | שליחות יד | 13,15,103,377 (פקדון) |
| 148 | שלמה המלך | 377,382 (שומרים) |
| 254-5 | שמות ה' | 261 שבט לוי |
| 342 | שמחת הרגל | 121-25,127-28,130-33,445 שביעית |
| 158-9,312-4,377 | שמירה | 397 שבע מצוות בני נח |
| | שמיטה (ע"ע שביעית) | 62,117,235,243,250 שבת |
| 121-28,131,133 | שמיטת כספים | 46,195-205,296 שוגג |
| | שני דינים (ראה גם ע' ר' חיים מבריסק) | 211,213,218-9,221-3 שווה כסף |
| 159,238,303 | שני כתובים המכחשים | 252 שוטה |
| 244,265 | שפה (תהליך היוצרותה) | 113,179,297 שור |
| 438,469,487 | שפיכות דמים (ראה גם ע' לא תרצח) | 167 (הנסקל) |
| 200 | שקילות | 112 (מועד) |
| 348-9 | שקר (ראה גם ע' גניבת דעת) | 179-80,311 (קרן) |
| 100-104, 312-3,344,375,383 | שתי בחינות | 179-80,311 (רגל) |
| 149,156-7 | תופעה | 179-80,311 (שן) |
| 113-14,147,183,188 | תוקף | 112 (תם) |
| 403,405,429,432-3,493 | תורה | 416-7 שותפין |
| 474-5 | תורה שבכתב | 20-1,211,213,218,222-3 שטרות |
| 132,299,474-5 | תורה שבעל פה | 142 שידוך |
| 221 | תורת הקבוצות | שימוש תחבירי (בניגוד לפרוש מלולי) |
| | | 327-8 |
| | | 253 שיעורי תורה |
| | | שיקולי אד-אבסורדום |

| | |
|--------------------|--------------------------------|
| 221 | (קבוצה דואלית) |
| 220-1 | (קבוצת המשלים) |
| | תיאולוגיה (או הסבר תיאולוגי) |
| 157,404 | |
| 149 | תיאוריה מדעית |
| 195,204-5 | תינוק שנישבה |
| 184-5 | תליה |
| | תלמוד תורה (החובה ללמד את בנו) |
| 341-2,344, | (ראה גם ע' לימוד תורה) |
| 353 | |
| | תלמידי חכמים (החובה לירא מהם) |
| 170-2,335,440,456 | |
| 137-45,147-8 | תמורה |
| 285-6,344-5,348-53 | תנאים |
| 158-9 | תנאים צדדיים/עיקריים |
| 411-20 | תנופה |
| 14,430,432-3 | תנורו של עכנאי |
| 195-6 | תפילין |
| 332 | תקופת האמוראים |
| 190,332 | תקופת התנאים |
| 421-2 | תקנת חכמים |
| 238 | תרומות ומעשרות |
| | תשלומי כפל וארבה וחמישה |
| 100,103, | (ראה גם ע' קרן וע' חומש) |
| 313 | |
| 179-80, | תשלומי נזק-שלם/חצי |
| 182,311 | |
| 158-9,294 | תשלום על נזק |
| 179,365,371 | תת מידה |

נספח ד - מילון מונחים

אינקומנסורסביליות - מילולית: העדר מידה משותפת. משמעות: היעדר יכולת להשוות ולדרג שני מושגים

אלימינציה - סלקציה וברירה על דרך השלילה.

אמורפיות - היעדר צורה סדורה.

אנליטי וסינתטי - אנליטי=מנתח. משפט או צורת חשיבה הכרחיים, אשר מתבססים אך ורק על ההגדרות שבבסיסם. סינתטי=מרכיב. משפט או צורת חשיבה לא הכרחיים, אשר מתבססים על משהו מעבר להגדרות המושגים המעורבים.

אפריורי - קודם לניסיון.

אקסטנסייה ואינטנסייה - שתי צורות להגדיר מושגים. אקסטנסייה: הגדרה דרך קבוצות ההיקף שלהם (=קבוצת היישים הכלולים בהם). אינטנסייה: הגדרה דרך התוכן שלהם.

אקספלננס ואקספלננדום - מסביר ומוסבר. צמד מושגים, או עקרונות, שהתיאוריה המדעית קושרת ביניהם.

גלוי מלתא - פירוש מילוני. לפעמים: דרשה פגומה.

דדוקטיבי - היסק מן הכלל אל הפרט. הכרחי לוגית.

לאקוני - מתבטא בקיצור.

טלאולוגי/דאונטולוגי - שתי שיטות להערכה מוסרית (טלאולוגי: על פי התכלית שמושגת במעשה. דאונטולוגי: על פי הכוונה שמלווה את העשייה).

נומולוגי - חוקי. הסבר דדוקטיבי-נומולוגי במדע (על פי המפל) הוא הצעת חוק כללי שממנו ניתן לגזור באופן דדוקטיבי את התופעה המוסברת.

סינכרוני ודיאכרוני - סינכרוני: בו-זמני. דיאכרוני: לאורך ציר הזמן.

סמנטיקה וסינטקס - סמנטיקה: ניתוח דרך המשמעות. סינטקס: ניתוח דרך הצורה (=פורמליות).

פוסטולט - עיקרון יסודי.

צריכותא - שיקול תלמודי אשר מראה מדוע יש צורך בשני עקרונות (שלא ניתן ללמוד אותם אחד מהשני).

קאנוני - בעל מעמד מחייב וקבוע.

קונטרברסלי - מעורר מחלוקת.

דוקטיו אד-אבסורדום - טיעון דרך הבאה לאבסורד.

נספח ה - רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

| | | |
|------------------|---------------------------------|--------------------------------------|
| 323 | ואתחנן | אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות |
| 323 | ואתחנן | אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט |
| 409 | כי תבוא | אסמכתא |
| 11 | ויקרא | בנין אב |
| 241,479 | פנחס, וזאת הברכה | גימטריה |
| 107,257,409,443 | אמור, פנחס, כי תבוא, וילך | גזירה שווה |
| 95 | קדושים | דבר הלמד מסופו |
| 95 | קדושים | דבר הלמד מעניינו |
| 59,71,135,193 | תזריע, מצורע, בחוקותי, שלח | דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש |
| | צו, תזריע, מצורע, בחוקותי, מסעי | דבר שהיה בכלל ויצא ללמד |
| 27,59,71,135,289 | | |
| 225,257,289 | חקת, פנחס, מסעי | דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על הכלל |
| 225,257,289 | צו, חקת, פנחס, מסעי | דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו |
| 59,71,193 | תזריע, מצורע, שלח | דבר שיצא לטעון אחר שלא כעניינו |
| 59,71,193 | תזריע, מצורע, שלח | דבר שיצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו |
| 193 | שלח | דבר שיצא מן הכלל |
| 225,257 | חקת, פנחס | היקש |
| 391 | כי תצא | חומר וקל |
| 479 | וזאת הברכה | לשון נופל על לשון |
| 479 | וזאת הברכה | מכנגד |
| 479 | וזאת הברכה | ממעל |
| 479 | וזאת הברכה | מניין ההופעות בתורה |
| 241,479 | פנחס, וזאת הברכה | נוטריקון |
| 27,119,209 | צו, בהר, קרח | הצד השווה |
| 209,323,357,461 | קרח, ואתחנן, ראה, האזינו | כלל ופרט |
| 27,209,257 | ויקרא, קרח, פנחס | כלל ופרט וכלל |
| 27 | צו | ללמד על עצמו יצא |
| 357 | ראה | כלל שהוא צריך לפרט |
| 323 | ואתחנן | מיעוט אחר מיעוט |
| 339,443 | עקב, וילך | מיעוט |
| 339,391 | עקב, כי תצא | מכלל הן אתה שומע לאו |
| 339 | עקב | מכלל לאו אתה שומע הן |
| 95 | קדושים | סמוכין |
| 209,357,461 | קרח, ראה, האזינו | פרט וכלל |

| | | |
|---------------------|------------------------------|---------------------|
| 357 | ראה | פרט שהוא צריך לכלל |
| | אחרי-מות, שמיני, אמור, בהר, | קל וחומר |
| 43,83,107,119,17, | בהעלותך, מטות, דברים, שופטים | |
| 177,273,305,373,391 | | |
| 163,443 | נשא, וילך | ריבוי |
| 323 | ואתחנן | ריבוי אחר ריבוי |
| 11,209 | ויקרא, קרח | ריבוי ומיעוט וריבוי |
| 151,177 | במדבר, בהעלותך | שני כתובים המכחישים |

תודות

תודה לכל קוראינו הנאמנים ובעיקר למגיבים בכתב ובע"פ. אנו מזמינים את הציבור להמשיך וליטול חלק פעיל בלימוד ובמחקר המידות שהתורה נדרשת בהן.

תודתנו העמוקה נתונה למשפחת חזות שתרמה סכום נכבד להפקת הספר, לעילוי נשמת אמנו הצדקת מרת חנה חזות בת שמחה שהסתלקה מאתנו השנה בטרם עת.

תודתנו למיטל ויעל על העבודה המסורה והמקצועית, בלעדיהן סדרת הספרים של 'מידה טובה' לא היתה יוצאת לאור.

תודה לאלעד גוטמן על התקנת המפתחות.

תודות למשרד החינוך ולשרת החינוך, לוועדת פרס השרה, ולמרכז לחינוך דתי, על הזכייה בפרס השרה ליצירה יהודית לשנת תשס"ה שהוענק לד"ר הרב מיכאל אברהם. עבודתו על ספרי 'מידה טובה' התאפשרה בין היתר בזכות הפרס.

תודות לדפוס העיר העתיקה בירושלים, על עבודתם המקצועית והמהירה.