



פרשת השבוע

לאור י"ג מידות הדרש

גבריאל חזות • מיכאל אברהם

כפר חסידים
ניסן תשס"ה 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
הודפס בדפוס העיר העתיקה

תוכן

5	הקדמה
8	ברייתא דר' ישמעאל וברייתא דדוגמאות

ספר בראשית

11	פרשת בראשית
23	פרשת נח
35	פרשת לך לך
49	פרשת וירא
61	פרשת חיי שרה
75	פרשת תולדות
89	פרשת ויצא
103	פרשת וישלח
115	פרשת וישב
129	פרשת מקץ
143	פרשת ויגש
157	פרשת ויחי

ספר שמות

171	פרשת שמות
189	פרשת וארא
203	פרשת בא
217	פרשת בשלח
233	פרשת יתרו
249	פרשת משפטים
265	פרשת תרומה
281	פרשת תצוה
297	פרשת כי תשא
311	פרשת ויקהל
327	פרשת פקודי

נספחים

344		נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים
352		נספח ב: ביבליוגרפיה כללית
355		נספח ג: מושגים ומילות מפתח
357		נספח ד: מילון מונחים
359		נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

הקדמה

הדף השבועי 'מידה טובה' מחולק בבתי הכנסיות ברחבי הארץ החל מפרשת בראשית שנת תשס"ה. לשמחתנו, הדף, על אף שאינו קל ללימוד, התקבל באופן מאד אוהד, ויעידו על כך מאות תגובות ובקשות למשלוח קבוע בדוא"ל שהתקבלו במערכת, וממשיכות להגיע באופן קבוע עד עצם היום הזה.

מטרתו של הדף היתה לעורר מודעות ועניין בציבור לומדי התורה בנושא י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן ושאר דרכי הדרש. כל זאת על מנת לפתוח במהלך שמטרתו לשחזר את יכולת השימוש בהן. נושא הדרש, אשר הוא אבן היסוד של ההלכה, הדבק אשר קושר את התורה שבכתב עם התורה שבעל-פה, והכלי אשר מאפשר לחכמי הדורות ליצור ולהרחיב את ההלכה בהתאם לפשטות (או: הדרשות) המתחדשים בכל יום, אבד לקהל הלומדים מאז חתימת התלמוד,

ואנחנו נותרנו אבלים וחפויי ראש. יתומים היינו בלא אב, ובלא מדריך בנתיבות התלמוד אשר יפלס לנו דרך במימיו העזים. במהלך הדורות שלאחר חתימת התלמודים שוררת תחושה של חוסר אונים ביחס לסוגיות רבות בספרות חז"ל אשר משתמשות בכלי הדרש. רבותינו מסרו לנו שישנן מערכות סדורות של דרכי דרש אשר התקבלו מסיני. אין כאן שימוש אקראי ומקרי בדרכים אקלקטיות, כפי שאולי ניתן היה להתרשם, אך דלתותיהם נעולות בפנינו ואין פותח. אמנם נעשו עבודות שונות, בעיקר בעולם המחקר האקדמי בנושא מידות הדרש ודרכי הדרש, אולם מבלי לזלזל במה שנעשה, דומה כי לא ממש התקדמנו לקראת פיתוח היכולת להחזיר את השימוש בהן לבית המדרש ולבתי הדין.

מכיון ש'לא ניתנה תורה למלאכי השרת', ואמונים אנחנו על דברי רבותינו אשר למדונו כי 'לא בשמים היא', מאמינים אנחנו כי בכוחות משותפים של כל הלומדים לגווניהם, מכל הדיסציפלינות, ומתוך שימוש בכלי מחקר ולימוד מגוונים, אקדמיים ישיבתיים ואחרים, נוכל להתקדם לקראת פיענוח ושיחזור של הדרכים הללו, על מנת להחזיר עטרה ליושנה, ולחדש ימיה כקדם. תורה היא וללמוד אנחנו צריכים.

בתחילת הדרך חשנו כי כוחותינו דלים, ונחנו מה כי נתחיל במהלך כל כך חשוב, עמוק וקשה. הידע שלנו בנושאי הדרש היה, כמקובל במחוזותינו, מינימלי. אולם חשנו כי במקום שאין אנשים חשובים לפחות לנסות להיות איש. כעת תמו שני החומשים הראשונים, ואנו עומדים על סיפו של חומש ויקרא.

חמשת החודשים שחלפו מאז תחילת עבודתנו על דפי 'מידה טובה' עודדו אותנו מאוד. הצלחנו ללמוד הרבה מאד אודות דרכי הדרש, ועוד יותר מכך גילינו שכבר נצבר לא מעט ידע, וישנם לומדים לא מעטים, שרובם נסתרים מעין העולם הלמדני, אשר עוסקים בדרכי הדרש במסירות ובדביקות, והידע שלהם רב הרבה מזה שמצוי בידינו. תחושות אלו מעודדות אותנו להמשיך ולנסות להתקדם הלאה בפרוייקט אותו התחלנו, ואנחנו תקווה שימשיכו איתנו רבים, ויצטרפו אליהם רבים יותר, ויחד נמשיך ונתקדם לקראת הצלחה במשימה חשובה זו. למיטב הבנתנו הפענוח של דרכי הדרש זוקק התקדמות בחזית רחבה, של רבנים, חוקרים ותלמידים, אשר יעסקו בהן ויהפכו בהן, עד אשר נכניס אותן בחזרה לבית המדרש, במהרה בימינו אכי"ר.

ההתרכזות שלנו בי"ג המידות דווקא, ופחות בדרכי הדרש האחרות, נובעת מכך שי"ג המידות מהוות מערכת של כללים אשר עברו סינון ופורמולציה לאורך אותם דורות שכן הכירו והשתמשו בדרכי הדרש. י"ג המידות הן כלים אשר חוזרים בכמה וכמה מקומות (מי יותר ומי פחות) בספרות חז"ל, ודווקא אותם בחר ר' ישמעאל לכוון לברייתא היסודית של דרכי הדרש בתחילת הספרא. כאשר נעשה שימוש במידות אלה, ישנן מילות מפתח ומבנים הגיוניים אשר מסייעים לנו לזהות את המידה בה משתמש חכם מחכמי המדרש, וכך נוכל לנסות להגיע להבנה כלשהי לגביה. לאחר שתתפתח הבנה של י"ג מידות הדרש נוכל להרחיב את הפעילות לכלל דרכי הדרש, אשר דורשות עדיין מיון, ניפוי והמשגה, על מנת שנוכל לשחזר את מערכת הדרש במלואה.

כמובן שהמאמרים שפורסמו באופן שוטף, שבוע אחר שבוע, אינם מהווים מחקר במובנו המלא. מסגרת כזו אינה מתאימה למחקר מעמיק ושיטתי בנושאים אלו, וכאמור מטרתנו היתה רק לעורר עניין ולזהות כמה מן הכוחות שקיימים ופועלים בשטח זה. כפי שהודענו בדף לפרשת שמות, אנחנו מתכוונים בעז"ה ובלי"נ להוציא כתב עת עם מאמרים שיטתיים ומעמיקים יותר בתחום של מידות הדרש, וגם ספרי מאמרים (ספר על כל מידה) אשר יכנסו זוויות שונות על המידות השונות. אנחנו עדיין מצפים להיענות הקהל בנושאים אלו.

המאמרים שכוונסו בספר שלפניכם זהים, בדיוק בתוכנם ובקירוב בנוסחם, למאמרים בדפים שהופצו שבוע אחר שבוע לבתי הכנסת וגם בדוא"ל למעוניינים.¹ סידרנו אותם מחדש, והוספנו עליהם מפתחות שונים לתועלת הלומדים והחוקרים, כמיטב יכולתנו הדלה ותקציבנו המצומצם, ואנחנו מקווים שהלומדים יפיקו מן הספר תועלת, להגדיל תורה ולהאדירה.

אנחנו רוצים להודות לכל הקוראים ובעיקר למגיבים ומזמינים את הציבור להמשיך וליטול חלק פעיל בלימוד ובמחקר המידות שהתורה נדרשת בהן. תודתנו גם למיטל וליעל על העבודה המסורה והמקצועית, בלעדיהן ספר זה לא היה רואה אור.

יהי רצון שתקויים תפילתנו "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה", בב"א, "ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו".

בברכת התורה,

מערכת 'מידה טובה'

הערה חשובה!

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

¹ יוצאים מן הכלל הם הדפים לפרשת כי-תשא, אשר שונה בעקבות שגיאה שנמצאה בו (ראו בפתיח שם), והדף לפרשת ויקהל שהמבוא בו השתנה מעט עקב שגיאה הלכתית שהיתה בגירסה המקורית (ראו בהערה שם).

ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א (ספרא, וייס)

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

ברייתא דדוגמאות (ספרא, וייס)

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

(ד) מגזירה שוה כיצד 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 כיצד לא הרי המשכב כהרי המושב ולא המושב כהרי המשכב הלא השוה שבהן שהן כלים עשויין לנוח אדם לצד והבז מטמא אותו ברוצו לטמא אדם במגע וצמשא ולטמא בגדים אף כלים שהן עשויין לנוח אדם לצדו יבא הבז מטמא אותו ברוצו לטמא אדם במגע וצמשא ולטמא בגדים יצא המרכז שהוא עשוי לסיצולן אחר.

(ו) מבנין אב משני כתובים כיצד 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 יבא מיד ולדורות.

(ז) **מכלל ופרט כינוד מן הבהמה כלל מן הצקר ומן האנן פרט כלל ופרט אין** ככלל אלא מה שצפרט.

(ח) **מפרט וכלל כינוד 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 כינוד ונתת הכסף בכל אשר תאזיב נפשך כלל, בצקר ובאנן 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 כינוד קדש לי כל זכור,** יכול אף נקבה במשמע ת"ל זכר, אי זכר יכול אפילו יאח נקבה לפניו, תלמוד לומר פטר רחם אי פטר רחם יכול אפילו לאחר יולא דופן תלמוד לומר זכור זה כלל הנריך לפרט ופרט שהוא נריך לכלל.

פרק ח כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא, כינוד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' ועומאחו עליו ונכרתה הנפש ההיא והלא שלמים ככלל כל הקדשים היו דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים, וכשינאחו 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.

(צ) **כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצא** להקל ולא להחמיר כינוד ובשר כי יהיה זו בעורו שחין ונרפא וכתיב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכוה ככלל כל הנגעים היו וכשינאחו 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, כינוד ואיש או אשה כי יהיה זו נגע בראש או בצקן, והלא הראש והצקן ככלל עור ובשר היו, וכשינאחו מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו ילאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשאר /בשער/ לצן, ולהחמיר עליהן

שידורו בשער הכוזב.

(ד) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו 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 בצדוהו יד וצדוהו רגל וצאזון 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 כיצד ואיש כי ימרע ראשו קרח הוא עכור הוא, יכול יהא עכור מכל עומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בגצחת נגע לבן אדמדם דבר למד מענינו שאינו עכור מכל עומאה אלא מטומאת נתיקים בלבד.

(ו) דבר למד מסופו כיצד ונתתי נגע לרעת צבית ארץ אחוזתכם משמע בית שיש בו אצנים ועליו ועפר מעמא יכול אף בית שאין בו אצנים ועליו ועפר מעמא, תלמוד לומר ונתן את הצבית את אצניו ואת עליו ואת כל עפר הצבית, דבר למד מסופו שאין הצבית מעמא עד שיהא בו אצנים ועליו ועפר.

(ז) שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא השלישי ויכריע ביניהם, כיצד 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 שצטע מדות לפני זקני צתירה, קל וחומר, וגזרה שוה, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר למד מענינו, אלו שצטע מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני צתירה.

(ח) כתוב אחד אומר וצא משה אל אהל מועד לדבר אהו, וכתוב אחד אומר ולא יכול משה לצא 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 ושכוחי 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 בראשית ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- אם האילנות עדיין לא קיימים, כיצד נשאו ק"ו בעצמן?
- מה ההבדל בין 'עשב' ל'דשא'?
- אם העצים כבר במצבם הראשוני לא 'מעורבים' מדוע הם זקוקים לציווי לצאת 'למינם'?
- כיצד עלינו להתייחס לשקולי ק"ו של דוממים?
- האם היישים המתמטיים מצויים במציאות או אך ורק בשכלו של האדם?
- האם מדות הדרש הם כללי פרשנות שרירותיים? האם אלו כללים עמומים ולא חד משמעיים?
- האם הגיון י"ג מדות מהווה אלטרנטיבה יהודית להגיון הסילוגיסטי היווני?

מקורות מדרשיים לפרשת בראשית

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר
 זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן.
 וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֵשָׂה פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ לְמִינֵהוּ
 וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.
 (בראשית א, יא-יב)

דרש ר' חנינא בר פפא: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' (תהלים קד, לא). פסוק זה שר העולם אמרו בשעה שאמר הקב"ה למינהו (צ"ל: למינו) באילנות נשאו דשאים קו"ח בעצמן: אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר למינהו באילנות? ועוד קו"ח: ומה אילנו שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה 'למינהו', אנו על אחת כמה וכמה. מייד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'. (חולין ס ע"א)

א. 'הכשל הנטורליסטי' בהלכה

ציווי מול ביצוע

שני הפסוקים שלמעלה מתארים את הציווי של הקב"ה על בריאת העצים והדשאים, ואת הביצוע שלו בפועל. יש הבדלים בולטים בין הציווי לבין הביצוע, ובין הלשונות שפונות לדשאים לבין הלשונות שפונות לעצים. זהו הבסיס לדרשת חז"ל בסוגיית חולין הנ"ל.

מתוך הפסוק הראשון לא ברור אל מי הקב"ה פונה. מן הפסוק השני נראה שהציווי נאמר לארץ. לעומת זאת, בדרשת חז"ל נראה שהמצווים הם הדשאים והעצים עצמם, שכן הם עצמם מחליטים על אופן יציאתם החוצה. אולם זהו תיאור פרדוכסלי, שהרי אם הם עדיין לא קיימים, אזי איך מצווים אותם, ואיך הם מחליטים החלטות על אופן ההיווצרות שלהם עצמם?

על כן נראה שהדרשן מניח שהדשאים והעצים היו כבר קיימים באופן פוטנציאלי בתוך האדמה (בלשון חכמים: 'שר שלהם', או 'מזלם', היו שם), והיציאה שלהם החוצה היא פרי החלטה שלהם עצמם. היצור הפוטנציאלי מחליט באיזה אופן עליו לצאת מן הכוח אל הפועל.

היחס בין 'בכוח' ו'בפועל'

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

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

ובגמרא שם (נב ע"ב) אמרו:

בברא ובורא כולי עלמא לא פליגי, דברא משמע. כי פליגי במאור ומאורי: דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא, וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא. תניא נמי הכי: אמרו להם ב"ה לב"ש, הרבה מאורות יש באור (רש"י: שלהבת אדומה, לבנה וירקרקת).

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

הגר"א מציע, כדרכו, פירוש מקורי שמיישב את שתי הקושיות. הוא מסביר שב"ש וב"ה לא נחלקו על כך שהלשונות 'ברא' ו'בורא' שתיהן מתארות את בריאת האש. לשון 'ברא' עוסקת בבריאת יסוד האש, שנעשתה על ידי הקב"ה בבריאת העולם, ולכן היא אמורה בלשון עבר. לעומת זאת, לשון 'בורא' מתארת את הוצאת האש בפועל, שנעשית על ידינו כעת. ב"ש סוברים שהברכה היא הודאה על בריאת יסוד האש, ולכן היא נאמרת בלשון 'ברא'. ב"ה סוברים שהברכה היא על הוצאת האש בפועל, ולכן בלשון 'בורא'.

הבנה זו במחלוקתם מבארת גם את הנקודה השנייה. יסוד האש הוא כוח אחד, שעדיין אינו מחולק לגוונים שונים ('חדא נהורא איכא בנורא'). אולם האש בפועל, כוללת גוונים רבים ('הרבה מאורות יש באור').¹ אם כן, אנו רואים שהכוח הפוטנציאלי הוא אחד והיולי יותר, והמימוש הריאלי הוא היוצר את המיגוון והפירוט. זה בדיוק מה שראינו למעלה במדרש על הדשאים.

זה מה שעולה גם מפירוש רש"י על הפסוקים הללו, שמסביר את ההבדל בין דשא לעשב. רש"י מסביר ש'עשב' הוא שמו של הצמח הבודד, שמכל שורש יוצא עשב אחד. לעומת זאת, 'דשא' הוא שמו של המרבד כולו (בלשונו: 'לבישת הארץ'). הדשא, כיישות קולקטיבית, הוא הכוח הפוטנציאלי שקיים באדמה. באופן הטבעי הוא היה אמור גם לצאת לפועל כיצור אחד. אולם הפוטנציאל הזה מסיק שרצון ה' הוא שיציאתו תהיה בצורה של עשב, כלומר כל שורש לעצמו.

על אף שההתפרטות היא תופעה מהותית שכרוכה ביציאה מן הכוח אל הפועל, לגבי העצים המצב הוא כנראה שונה. אלו קיבלו הוראה מראש להיברא 'למינו', וגם יצאו 'למינהו'. אוסף של עצים אינו יוצר קולקטיב כלשהו. לכן כבר במצב הפוטנציאלי העצים קיימים כל אחד לחוד, בניגוד לדשאים. הציווי של הקב"ה רק מכיר בכך דה-פקטו, והיציאה לפועל משקפת זאת.

סיכום: שלושה שלבים

התמונה המתקבלת עד כאן היא תלת שלבית: בהתחלה ישנו פוטנציאל שכבר קיים באדמה. העצים הם בעלי תכונה של פרטים נפרדים, והדשא הוא קולקטיב בפוטנציה. כעת מגיע השלב השני, המתואר בפסוק יא, שהוא ציווי הקב"ה. לגבי

¹ הרב זיין, בספרו **לאור ההלכה**, במאמר 'לשיטות בית שמאי ובית הלל', מביא את המחלוקת הזו, וטוען שזוהי שיטה כללית של ב"ש וב"ה: ב"ש הולכים אחרי ה'בכוח', וב"ה אחרי ה'בפועל'. ראה שם עוד דוגמאות.

העצים הוא קובע שעליהם לצאת כתכונתם, כל אחד לחוד, ואילו לגבי הדשאים אין כל הנחייה.² כעת מגיע השלב השלישי, היישום (פסוק יב). כאן היינו מצפים שכל אחד ייצא על פי תכונתו, ובהתאם לציווי: העצים ייצאו לחוד, והדשאים ייצאו כקולקטיב. והנה הדשאים נושאים קו"ח בעצמם, ומחליטים לצאת באופן שונה. הבחנה זו מוליכה אותנו כעת לבחון את השיקולים שעשו הדשאים, ולהשוות בינם לבין העצים.

שיקולי הדשאים

שני השיקולים מתוארים במדרש כדרשות של קל וחומר (=קו"ח). קו"ח היא המידה הראשונה ברשימת יג מידות הדרש של ר' ישמעאל (שמופיעות בתחילת הספרא, מדרש תנאים לספר ויקרא).

הקו"ח הראשון של הדשאים בנוי על הוכחה שרצונו של הקב"ה הוא בהבחנה ולא בערבוביה. הם מוכיחים זאת מכך שכבר בפסוק הציווי הקב"ה אמר 'למינו' באילנות. כלומר הוא רצה שהם יובחנו זה מזה. אם כן, הדשאים מסיקים שכנראה זהו רצונו גם לגביהם.

השיקול הזה אינו ברור. ראשית, מן העובדה שהקב"ה לא אמר זאת לגביהם, ייתכן שרצונו מהם הוא שונה. שנית, לא ברור איזה קו"ח יש כאן. זהו שיקול סברתי, שבנוי לכל היותר על היקש השוואתי (אנלוגיה), ולא על לימוד מן הקל לחמור כפי שאנו מכירים בשימוש הרגיל במידת קו"ח (ועיין בפירוש הרי"ף בעין יעקב בסוגיית חולין שם).

הקו"ח השני אמנם נראה דומה יותר לקו"ח רגיל, אולם גם הוא אינו חף מקשיים. אם העצים במצבם הראשוני כבר בעלי אופי מעוצב, לצאת באופן מובחן ולא מעורבב, מדוע הקב"ה בכלל צריך לצוות אותם לצאת באופן כזה? מאידך, הדשאים הרי אינם בנויים מראש באופן כזה (שכן דרכם לצאת בערבוביה), אם כן איך הם מסיקים שחובת ההתפרטות מוטלת גם עליהם?

מכל זה מסתבר שמהלך המדרש אינו מתאר שני שיקולים אלא שיקול אחד. הדשאים עושים שיקול של קו"ח בן שני שלבים: ראשית, אם הקב"ה מצווה על האילנות 'למינו', אזי הוא כנראה רוצה הבחנה בעולם, ולא ערבוב. שנית, הרי האילנות בנויים באופן שהיציאה הטבעית שלהם נעשית באופן מובחן ולא

² ולפי התיאור הזה לא קשה כלל קושיית המהר"ל בגור אריה שתובא להלן בח"ב. הוא מקשה איך שמעו הדשאים את הציווי לעצים שניתן לפני שהם נבראו. ייתכן שזו גם היתה כוונת המהר"ל בתשובתו.

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

הצורך בציווי, או: הלכה וציווי

אולם נותרת עדיין השאלה מדוע היה צורך בציווי של הקב"ה על העצים לצאת 'למינם'. כדי להבין זאת, אנו עוברים לנקודה הלכתית. הבבלי (שם ע"ב) מסתפק האם יש איסור כלאיים בעשבים. הוא תולה את הספק בשאלה האם העובדה שהקב"ה לא ציווה זאת על העשבים אומרת שהוא אינו אוסר עלינו לערבב אותם. או שמא מכיון שהקב"ה הסכים על ידם, זה כאילו שהוא ציווה במפורש. לכאורה הדבר תמוה: מדוע לא נעשה אנחנו עצמנו את הקו"ח שעשו הדשאים?

אנו חוזרים כאן לתמונה התלת-שלבית שתוארה למעלה. היה ברור לגמרא, לפי כל צדדי הספק, שאיסור כלאיים לא נקבע על פי המצב 'בפועל' (שלב ג), שהרי בשלב זה ברור שגם בדשאים היתה הבחנה. בה במידה לא נכון לומר שהאיסור נקבע על פי ה'בכוח' (שלב א), שהרי אז אין כלל מקום לספק לגבי דשאים. הספק בגמרא אינו מוצג כהסתפקות למה משני אלו להתייחס, אלא האם הסכמת הקב"ה שבדיעבד, מהווה ציווי דה-פקטו, או לא.

אם כן, מן הגמרא עולה שאיסור כלאיים מתייחס דווקא לשלב הביניים: שימור ממד הציווי שבבריאה. כך גם מבואר במפורש בירושלמי כלאיים (א, ז) שדן לגבי איסור כלאיים בגוי:

תני בשם ר"א: מותר הוא גוי ללבוש ולזרוע כלאים, אבל לא להרביע בהמתו כלאים, ולא להרכיב אילנו כלאים. למה? מפני שכתוב בהן למיניהן. והרי דשאים כתיב בהן למיניהן? אין כתיב בציווי אלא בהוצאה.

ייתכן שזוהי התשובה מדוע נדרש הציווי לעצים. הציווי קובע את רצון ה', וממנו נגזרות הנורמות המוטלות עלינו כבני אדם (איסור כלאיים). כפי שכבר קבע הפילוסוף הסקוטי דייוויד יום (ב'כשל הנטורליסטי' המפורסם שלו), המציאות העובדתית כשלעצמה היא נייטרלית (ולכן המשפטים המתארים אותה הם בעלי אופי דיסקריפטיבי), ולא ניתן לגזור ממנה נורמות. אלו נוצרות רק מציווי (שהוא בעל אופי פרסקריפטיבי). אמנם ישנן חובות שהקב"ה מצפה מאיתנו לקיימן גם ללא ציווי, אולם אלו אינן מצוות וגם לא איסורים. ההלכה, כקטגוריה עצמאית (לאו דווקא בלעדית) של נורמות, נקבעת אך ורק על פי ציווי ה'. לכן ההבדל בין

עצים שנצטוו לדשאים שלא נצטוו מצביע על רצון אלוקי שרק בעצים יהיה איסור כלאיים לגוי.

ב. למהותן של יג מידות הדרש: 'אפלטוניזם מדרשי'

שיקולים של דוממים

ישנה שאלה בסיסית שעולה ביחס למדרש שהבאנו בחלק הראשון. כיצד עלינו להתייחס לשיקול 'קל וחומר' שמבוצע על ידי דשאים? מה פשר העניין שדוממים שוקלים שיקולים? אמנם מצינו כמה תיאורים כאלו במדרש. למשל, הצפרדעים במצרים נשאו קל וחומר בעצמן, והחליטו להיכנס לתנורים. נהר גינאי, בגמרא חולין (ז ע"א), גם הוא מגלה אינטליגנציה לא מבוטלת. ים סוף אף מעז להתווכח עם משה רבנו, שיסד שם את שיטת המקל (=המטה) והגזר, ו'לסרב פקודה'. בתוד"ה 'א"ל' בחולין ז ע"א מסביר ששוקל השיקולים היה שרו של הנהר, או הים. כך מסביר גם המהרש"א בשתי הסוגיות. אולם המהר"ל, בגור אריה על הפסוקים שלמעלה, מציע הסבר שעל פניו נראה שונה:

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

בדברי המהר"ל כאן טמונה נקודה עמוקה. הקל וחומר המתואר במדרש לא נעשה על ידי אף אחד. הציווי של הקב"ה לעצים כלל בתוכו מכוח ההגיון של הקו"ח גם את הציווי לדשאים, ולכן הדשאים יצאו בפועל (שלב ג) באופן מובחן ומופרד. התיאור הזה מבטא תפיסה שההגיון של הקל וחומר טבוע בבריאה עצמה. הקב"ה אינו אומר אותו למישהו, אלא הוא אחת מאבני היסוד של הטבע. העולם וחוקיו מתנהלים על פי ההגיון הזה.³

³ לאור הסבר זה, מובן יותר הביטוי 'נשאו קו"ח בעצמם', שמופיע רבות ביחס לקו"ח שעושים דוממים. אגב, על פי ד"ר שוורץ, בספרו קל וחומר, ניסוח זה מאפיין קלין וחמורין מתקופות קדומות.

הגישה האפלטונית למתמטיקה

לשם השוואה, בפילוסופיה של המתמטיקה ישנה הדילמה של האפלטוניות. הגישה האפלטונית למתמטיקה רואה ביישים המתמטיים משהו קיים במציאות (או בעולם האידיאות האפלטוני). לעומתה, ישנן גישות אחרות שרואות במתמטיקה וביצוריה יישים שמצויים אך ורק בשכלו של האדם, ולא בעולם עצמו. כמו לגבי היישים המתמטיים, ניתן גם להסתפק לגבי חוקי המתמטיקה, האם אלו הם חוקי טבע מדעיים, או חוקים מסוג שונה (שעוסקים בשכל, ולא בעולם כשלעצמו).

שאלות דומות עולות גם בקשר ללוגיקה. גם שם ניתן לשאול האם החוקים ההגיוניים הבסיסיים מתארים את העולם כשלעצמו, או אותנו (את חשיבתנו)? למשל, האם העיקרון 'שני גדלים ששווים לגודל שלישי שווים ביניהם', זהו משפט על התנהלותו של העולם כשהוא לעצמו (הנואומנה, במונחים קאנטיאניים) או עלינו (פנומנה)? האם חוק הסתירה (שלא יכולות להיות נכונות טענה והיפוכה בו-זמנית), טוען טענה עלינו או על העולם עצמו?⁴

יישום גישה אפלטונית לדרש

לאור האמור כאן, נוכל להבין שהמדרש הנ"ל טוען טענה מעניינת: מידת הקל וחומר מתארת את התנהלות העולם כשהוא לעצמו. היא איננה רק צורת לימוד ודרשה של התורה. העולם כשלעצמו מתנהל לפי כללים אלו. אפילו הדשאים צומחים לפי חוקיות זו, שכן הקב"ה הטביע אותה בטבע הבריאה. נציין שבמקרים רבים ניתן לראות שיקולי קו"ח שנעשים על ידי בעלי חיים. למשל, בעל חיים שפוחד מעמית שאינו מוכר לו, רק בגלל שהוא גדול מאריה, ולכן קו"ח שהוא מסוכן לו. בעוד שמבעל חיים לא מוכר וקטן הוא לא יפחד. סביר מאד שהוא אינו עושה קו"ח מודע, שכן לא סביר שבע"ח שוקלים שיקולים במודע. אולם במובלע הוא מתנהג על פי חוקיות שבבסיסה מונח קו"ח. ישנן, כמובן, גם דוגמאות נוספות. מעניין לחשוב האם ישנן לכך דוגמאות מן הצומח או הדומם.

⁴ ניתן שני מקורות לעניין זה. בתחום המתמטיקה - ארנון אברון, **משפט גדל ובעיית היסודות של המתמטיקה**, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, תל-אביב תשנח, בעיקר בפרק ט. בתחום הלוגיקה - שמואל הוגו ברגמן, **מבוא לתורת ההגיון**, מוסד ביאליק, ירושלים תשלח (מהדורה שלישית), בפרק שישי.

האם הקו"ח הוא ייחודי

קל מאוד לייחס את התכונה הזו דווקא למידת הקו"ח, שכן רבים מאמינים שזו מידה חריגה, בכך שהיא מבטאת הגיון ברור. לעומתה, שאר המידות נראות כאיזושהי מערכת אוטורית, ולכן הן נתפסות ככללי פרשנות ייחודיים לתורה שבכתב. בעז"ה בגיליונות הבאים נראה שהבחנה זו אינה נכונה, וזאת משני כיוונים שונים: מחד, הקל וחומר אינו שונה מהותית משאר המידות, והוא בהחלט אינו סילוגיזם (=היקש) דדוקטיבי. ולכיוון ההפוך, גם מידות שאינן סילוגיזמים לוגיים יכולות לתאר משהו בעולם עצמו. מסקנתנו היא שמידות הדרש הן צורות התבוננות בעולם עצמו, ולא כללי פרשנות שרירותיים גרידא. מסיבות מובנות נכנה את העמדה הזו 'אפלטוניזם מדרשי'.

שלוש גישות למהותן של מידות הדרש

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

א. התייחסות ראשונה שרואה אותן כמערכת של כללי פרשנות שרירותיים, עמומים, ולא חד-משמעיים. דוגמה לעמדה כזו מצויה אצל הרלב"ג,⁵ שכותב בהקדמת פירושו לתורה את הדברים הבאים:

והנה בביאורינו המצות והשרשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודית לא יהיה מנהגנו בכל המקומות לסמוך אותם השרשים אל המקומות אשר סמכו אותם חכמי התלמוד באחת מי"ג מדות לפי מנהגם. וזה שהם סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם להיותם כדמות רמז ואסמכתא לדברים ההם, לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינין מאלו המקומות. כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ, כמו שזכרו ז"ל. אבל נסמוך אותם אל פשטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינים האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר. ואין בזה יציאה מדברי רז"ל כי הם לא כווננו, כמו שאמרנו, שיהיה עכ"פ מוצא הדינים ההם מהמקומות

⁵ ראה מיכאל אברהם, 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', צהר יב, תשרי תשס"ג, וגם את הויכוחים שהתעוררו ביחס לפרשנות דברי הרלב"ג בגיליונות הבאים.

אשר סמכו אותם להם. אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו, ובקשו להם רמז מן הכתוב, כמו שזכר הרב המורה בספר המצוות ובפירוש המשנה.⁶

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

לעומת רלב"ג, הרמב"ם כנראה מבין שהמידות הן קוד אמין וחד-משמעי, ולכן בהחלט ניתן היה לסמוך עליו. מסיבה זו הוא כותב בהקדמת פירוש המשנה (וכן מוזכר בשורש השני, ובתחילת הלכות ממרים) שיש שני סוגי הלכות שנוצרות מדרשות: כאלו שידועות, והדרשות הן רק אסמכתאות עבורן, וכאלו שנוצרו מהדרשות עצמן. ניתן להבין את תפיסת הרמב"ם בשני אופנים, שמובילים אותנו לשתי תפיסות נוספות של מהות מידות הדרש:

ב. אמנם יש כאן קוד שרירותי לגמרי, אלא שבניגוד לרלב"ג, לפי הרמב"ם זהו קוד חד ערכי, ולכן בר שימוש. למשל, א"ת ב"ש הוא קוד שאין לו שום משמעות כשלעצמו, אולם לאחר שהוא מסוכם מראש על ידי שני הצדדים ניתן להשתמש בו באמינות. מסיבה זו הקב"ה יכול לתת אותו כמעין מפתח סודי, ליצור הלכות חדשות שחבויות בתורה.⁷ לפי גישה זו, העמימות של המידות ואי ההבנה שלנו אותן נובעות אך ורק משכחה. איבדנו את היכולת להשתמש בקוד הזה.⁸

ג. ניתן להבין את מערכת מידות הדרש באופן שלישי (שבו דגל הנזיר הירושלמי, הרב דוד הכהן זצ"ל): זהו קוד שאינו שרירותי, ולכן יש לו משמעות גם כשלעצמו, ולא רק כמפתח לפענוח המקרא וליצירת הלכות חדשות.

כמה מפרשניו של הרב הנזיר טוענים שהוא רואה במידות אלטרנטיבה יהודית להגיון הסילוגיסטי היווני, וכך אולי נראה גם מכמה ביטויים של הרב הנזיר עצמו. אולם זוהי פרשנות שגויה. אין, ולא יכול להיות, תחליף להגיון האנושי האוניברסלי, וגם היהודי אינו פטור מן הכפיפות אליו. מערכת המידות היא רק כעין 'קומה שנייה'. אם הלוגיקה הקלאסית מתארת את החשיבה וההיסק

⁶ כוונתו כנראה לשורש השני בהקדמת ספהמ"צ, ולהקדמה לפירוש המשנה.

⁷ במאמר הנ"ל הובא ציטוט מדברי הרמב"ם במילות ההיגיון שאולי משתמעת ממנו תפיסה כזו.

⁸ די ברור שגם הרמב"ם לא טוען שיש כאן ממש מערכת אכסיומטית, במובן המתמטי-דדוקטיבי שלה. לכל הדעות זוהי מערכת שבנויה על עקרונות אנלוגיים, גמישים למדי, ולא דדוקטיביים חמורים.

הדדוקטיבי, המידות הן בבחינת 'בית ספר לאנלוגיה ואינדוקציה'. מערכת המידות מהווה תשתית תיאורטית (לא ממש פורמלית) שמאפשרת לנו למפות את דרכי ההיסק האנלוגי-אינדוקטיבי, וכך להבין ולפתח את היכולת האינטואיטיבית שלנו. כל זאת על גבי הקומה הלוגית-מתמטית שבנו.

ברור שלפי אינטרפרטציה זו אין כאן היגיון יהודי פרטיקולרי, וגם לא קוד שרירותי, אלא תרומה 'יהודית' לחשיבה הכללית. אפילו 'הדשאים' משתמשים בצורות היסק אלו. מכאן גם עולה שעלינו להבין את ההגיון שחבוי במערכת המידות עצמה. היא לא רק כלי פענוח, או קוד, אלא יש לה משמעות פילוסופית משל עצמה. זהו המסר של 'אפלטוניות מדרשית', שמצאנו לעיל בדברי המהר"ל על מדרשים שעוסקים בשיקוליהם של יישים דוממים.

מטרות להמשך

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

תובנות מפרשת בראשית

1. מתוך דברי המהר"ל, נראה שהקל וחומר טבוע בבריאה עצמה. שיטת ההיסק הזו, היא אחת מאבני היסוד של הטבע. העולם וחוקיו מתנהגים על פי ההגיון הזה. זו איננה רק צורת לימוד ודרשה של התורה. אפילו הדשאים צומחים לפי חוקיות זו, שכן הקב"ה הטביע אותה בבריאה.
2. הק"ו אינו שונה מהותית משאר המידות והוא אינו סילוגיזם (=היקש) דדוקטיבי. וכן ההיפך, גם מידות שאינן סילוגיזמים יכולות לתאר משהו בעולם עצמו. מדות הדרש הם במובן מסוים - צורת התבוננות בעולם ולא כללי פרשנות שרירותיים גרידא.
3. שלוש דרכי התייחסות בסיסיות למידות הדרש:
 - א. מערכת כללים שרירותית, עמומה ולא חד משמעית (רלב"ג).
 - ב. המידות הן קוד אמין וחד משמעי, ניתן ליצור מהם הלכות ממש. עם זאת הקוד שרירותי לגמרי (רמב"ם).
 - ג. זהו קוד שאינו שרירותי ויש לו משמעות כשלעצמו ולא רק כמפתח לפע-נוח המקרא וליצירת הלכות חדשות ("הנזיר").
4. המדות הן בית ספר לאנלוגיה ולאינדוקציה. מערכת המידות מהווה תשתית תיאורטית שמאפשרת למפות את דרכי ההיסק האנלוגי-אינדוקטיבי וכן לפתח את היכולת האינטואיטיבית שלנו.
5. העיסוק במדות הדרש, יכול להחזיר את יכולת הפסיקה והפרשנות שאבדו לנו עם הדורות.

■ פרשת נח ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- האם קיימים סוגים שונים של ק"ו, או שיש הגיון בסיסי אחד לכולם?
- האם ההגיון של הק"ו הוא דדוקטיבי?
- אם הגיון הק"ו הוא אוניברסלי, מדוע אנו זקוקים לאשור הקב"ה כדי להשתמש בו?
- מהו ק"ו 'מידותי'?
- על איזה משלשת סוגי ההיסק (דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה) מסתמך הק"ו?
- כיצד מערער סטיוארט מיל על שיטת ההיסק הדדוקטיבית?

מקורות מדרשיים לפרשת נח

'בדורותיו'. א"ר יוחנן: 'בדורותיו' ולא בדורות אחרים. ור"ל אמר: 'בדורותיו' וכל שכן בדורות אחרים. אמר ר' חנינה משל דריו"ח למה הדבר דומה לחבית של יין שהיתה מונחת במרתף של חומץ. במקומה ריחה נודף, שלא במקומה אין ריחה נודף. א"ר אושעיא: משל דר"ל למה הדבר דומה, לצלוחית של פליטון שהיתה מונחת במקום הטינופת. במקומה ריחה נודף, וכל שכן במקום הבוסס.
(סנהדרין, קח ע"א)

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

'אלה תולדות [נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו]'. מהו 'בדורותיו'? יש דורשין לשבח, ויש דורשין לגנאי. צדיק 'בדורותיו' ולא בדורות אחרים. משל למה הדבר דומה, אם יתן אדם סלע של כסף בתוך [מאה] סלעים של נחשת, אותה של כסף נראית נאה, כך היה נח נראה צדיק בדור המבול. יש דורשין אותו לשבח. כיצד? לנערה שהיתה שרויה בשוק של זונות והיתה כשרה, אלו היתה בשוק הכשרות על אחת כמה וכמה. משל לחבית של אפרסמון שהיתה נתונה בקבר והייתה ריחה טוב, אילו היתה בבית על אחת כמה וכמה.
(מדרש תנחומא (בובר) פרשת נח סימן ו)

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

א. שלושה סוגי קל וחומר

מחלוקת ריו"ח ור"ל

הדברים שמתוארים במדרשים הללו ידועים, והם מופיעים (בנוסח האחרון) גם ברש"י בתחילת הפרשה. ייתכן שהמחלוקת בין ר' יוחנן (=ריו"ח) וריש לקיש (=ר"ל) נסובה סביב השאלה האם להעריך אדם כפי מה שהוא, או כפי מה שהוא היה יכול להיות. ר' יוחנן בוחן את הדברים לפי מה שנוח יכול היה להיות: אם בדור חייב הוא הצליח להיות צדיק, ברור שבדור צדיק הוא יצליח יותר. ר"ל, לעומתו, בוחן את מצבו העכשווי של נוח: מצבו זה נחשב כצדקות ביחס לדור הנוכחי, אולם בדור צדיק לא ייחשב מצב כזה כמעלה גדולה.

ניתן כמובן להציע גם פירושים נוספים למחלוקת. למשל, ייתכן שר"ל טוען שלא רק שמצבו הנוכחי של נוח לא ייחשב כמעלה בעולם צדיק יותר, אלא ישנה בדבריו גם הערכה שנוח עצמו לא יוכל לטפס למעלה גבוהה יותר, גם בעולם צדיק יותר. הבנת המחלוקת בהחלט רלוונטית לגיבוש אופני הערכה לאנשים ולפעולות שנעשות על רקע מסויים, וליכולת לצפות מה יעשו בנסיבות אחרות (ישנן השלכות גם לעניין לימוד זכות, ועוד). גם המשלים השונים שמובאים במדרשים אלו זקקים עיון. אולם אנו כאן נתמקד בעיקר בהיבט הלוגי של הטיעונים.

האם ריו"ח משתמש בקו"ח

לכאורה השיקול של ר' יוחנן לגבי נח הוא סוג של 'קל וחומר': אם בדור חייב נוח הצליח להיות צדיק, קו"ח שבדור צדיק הוא היה נעשה צדיק. לעומת זאת, השיקול של ר"ל יכול להתפרש בכמה אופנים. למשל, לפי הפירוש הראשון שהבאנו למעלה, דעת ר"ל יכולה להיות מובנת כאמירה בלתי תלויה בזו של ריו"ח, ושניהם גם יחד צודקים: ניתן לדרוש לגנאי מבחינה אחת ולשבח מבחינה אחרת. לפי הפירוש השני שהבאנו למעלה, טענת ר"ל יכולה להישמע כפירכא על הקו"ח, או כנימוק לעמדה הפוכה מזו של ריו"ח (כל פירכא על קו"ח היא נימוק אפשרי לדעה ההפוכה).

השאלה האם זוהי פירכא או נימוק נגדי תלויה בשאלה האם ר"ל משוכנע בטיעונו, או רק מעלה אותו כאפשרות. מסתבר שלפי ההבנה שזוהי פירכא אנו למעשה חוזרים לתפיסה ששני הצדדים צודקים: יש סברא לכאן וסברא לכאן, ועל כן ניתן לדרוש זאת הן לגנאי והן לשבח.

הקו"ח הרגיל משלושה נתונים

מהו אופיו של הקו"ח של ריו"ח? זה אינו הקו"ח הרגיל בש"ס, שכן בקו"ח הרגיל, שהוא אחת מי"ג המידות שהתורה נדרשת בהן (ר' חיים הירשנזון, בספרו **בירורי המידות** מכנה אותו: קו"ח 'מידותי')², ישנם שלושה נתונים, והקו"ח גוזר מהם הלכה רביעית. ואילו כאן ישנו רק נתון אחד (נוח היה צדיק בדורותיו), ואנו קובעים באמצעותו מסקנה (בדורו של אברהם נח ודאי היה צדיק). כדי לחדד זאת נביא דוגמא של קו"ח 'מידותי'. במשנה ב"ק כד ע"א לומדים חיוב תשלום על נזקי קרן (שור שהזיק בקרן, כלומר בכוונה) בחצר הניזק (=חצ"ה), מחיוב נזקי שן ורגל (=שו"ר). בלימוד הזה ישנם שלושה נתונים הלכתיים (לצורך הפשטות אנו מתעלמים כאן מסכום החיוב): נזקי קרן ברה"ר מחייבים בתשלום. נזקי שו"ר ברה"ר פטורים מתשלום. נזקי שו"ר בחצ"ה מחייבים בתשלום. מכאן אנו מסיקים בקו"ח את המסקנה: נזקי קרן בחצ"ה מחייבים בתשלום. כפי שעולה מן המשנה ניתן לעשות זאת בשתי צורות שונות: 1. ומה שו"ר שפטורים ברה"ר חייבים בחצ"ה, קרן שחייבת ברה"ר - כל שכן שחייבת בחצ"ה. 2. ומה רה"ר ששו"ר פטורים בה - קרן חייבת בה, חצ"ה ששו"ר חייבים בה - כל שכן שקרן חייבת בה. בשתי הצורות אנו נזקקים לשלושת הנתונים כדי לגזור את המסקנה. אולם אלו הם שני שיקולים שונים. בשיקול הראשון אנו משתמשים בהנחה שקרן חמורה משו"ר. ואילו בשיקול השני אנו משתמשים בהנחה שונה: שחצ"ה חמורה מרה"ר.³

קו"ח מסוג 'בכלל מאתים מנה'

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

² יש חוקרים שטוענים שקו"ח זה הוא תוספת מאוחרת שכלל אינה קו"ח 'אמיתי' (למשל, אדולף שוורץ, בספרו **קל וחומר**).

³ לפירוט והשלכות של ההבחנה בין הטיעונים, ראה מיכאל אברהם, 'קל וחומר כסילוגיזם', **הגיון** ב, 1992.

⁴ ראה, לדוגמא, **גינת ורדים**, לבעל **הפרי מגדים**, סי' א, ועוד הרבה. ראה גם במהרש"א מהדו"ב ב"ק מט ע"ב.

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

אם כן, הקו"ח הרגיל מבוסס על הגיון לא הכרחי, 'מידותי', אולם קו"ח של 'בכלל מאתים מנה' הוא קו"ח שהגיונו הכרחי. הקו"ח ההגיוני מניח הנחה אחת, ולא שלוש כמו הקו"ח ה'מידותי', והמסקנה כלולה בהנחה האחת הזו. ברור שלא ניתן לפרוך את הקו"ח ההגיוני, שהרי שום טיעון לא יוכל להראות שבת אביו ואמו אינה בת אביו. הקו"ח ה'מידותי', לעומתו, מניח שלוש הנחות, שהמסקנה אינה כלולה באף אחת מהן, וגם לא בכולן יחד. היא נלמדת מהן באמצעות שיקול לא הכרחי, ולא אנליטי. על כן ייתכנו פירוכות שיפילו את השיקול של הקו"ח ה'מידותי'.

הקו"ח של ריו"ח: סוג שלישי

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

לעומת זאת, על הקו"ח של ריו"ח בהחלט תיתכן פירכא. למשל, כפי שראינו למעלה, השיקול של ר"ל עצמו יכול להתפרש כפירכא על הקו"ח של ריו"ח. גם אם לא זו כוונתו של ר"ל, עדיין באופן עקרוני טיעון כזה מהווה פירכא אפשרית על הקו"ח. אם כן, הקו"ח של ריו"ח אינו יכול להיות קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה', שכן יש אפשרות לפרוך אותו. למעשה, התבוננות זהירה בשיקול של ריו"ח מעלה מייד שזה אינו קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'. הצדקות שבדור צדיק יותר אינה כלולה בפועל בצידקות שבדור חייב. זהו רק שיקול של חומר וקל, ולא היכללות של ממש.

מאידך, הקו"ח של ריו"ח הוא כנראה גם לא קו"ח 'מידותי' רגיל, שכן בבסיסו

מונחת הנחה אחת בלבד. המסקנה היא שכנראה זהו קו"ח מסוג שלישי: יש בבסיסו הנחה אחת, אולם הוא אינו שיקול אנליטי, אלא שיקול שניתן לפריכה.

הקו"ח כחלק ממערכת הדרש

בעייה מטרידה שעולה ביחס לסוגי הקו"ח השונים היא: מדוע בכלל הקו"ח נכלל במערכת המידות? לכאורה זהו שיקול הגיוני פשוט, שכל אדם עושה כמותו בהקשרים שונים. הוא אינו קשור דווקא לפרשנות התורה, ואין צורך שהקב"ה ייתן לנו היתר להשתמש בו, או יגלה לנו את סוד השימוש בו.

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

היה מקום להסביר שרק הקו"ח ה'מידות' נכלל במערכת המידות. על אף שדי ברור שגם הוא מסוג השיקולים שניתן לעשות ברוב ההקשרים, ישנם בחז"ל כמה שיקולי קו"ח 'מידות' שנראים באמת הליכים פורמליים גרידא. על כן יש מקום להצריך היתר אלוקי כדי ליישם אותו על התורה. למשל, לעניין ענישה אין רשות ליישם אותו, וההלכה היא ש'אין עונשין מן הדין (=מכוח קו"ח)⁵.

אולם גם פתרון זה אינו פשוט. במקורות חז"ליים רבים גם שיקולים מהסוגים הללו מכונים 'קל וחומר'. הדוגמא לקו"ח שמובאת בברייתת המידות של ר' ישמעאל (בתחילת הספרא), היא עצמה קו"ח מסוג זה ('ואביה ירוק ירק בפניה'). הקו"ח במקרא רובם ככולם הם משני הסוגים הללו.⁶ דוגמא בולטת מצויה בסוגיית ב"ק כד ע"א, שם נדון הדין של 'דיו לבא מן הדין', שהוא כלל מכללי הקו"ח, ומיישמים אותו גם לגבי סוגים אלו של קו"ח (למעשה הוא נלמד ממקרה כזה).

⁵ לגבי שאר סוגי הקו"ח יש מחלוקת האם עונשין מן הדין. ראה, למשל, מהרש"א וגינת ורדים הנ"ל, ועוד.

⁶ ראה, למשל, פסיקתא זוטרתא (לקח טוב, שמות פרק ו ד"ה יב) 'וידבר משה'.

ב. ריקנותו של האנליטי

דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה

השאלות שפגשנו בחלק א קשורות לסיווג הלוגי של שיקולי הקו"ח השונים. בלוגיקה מבחינים בין שלושה סוגי היסקים עיקריים: דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה.

הדדוקציה היא היסק מהכלל אל הפרט, והיא עיקר עניינה של הלוגיקה. לדוגמה:

הנחה א (ההנחה הכוללת, או ה'גדולה'): כל החלונות שקופים.

הנחה ב (ההנחה הפרטית, או ה'קטנה'): אובייקט X הוא חלון.

מסקנה: אובייקט X הוא שקוף.

האינדוקציה היא היסק של הכללה, מן הפרט (או כמה פרטים) אל הכלל:

הנחה א: חלון Y הוא שקוף.

הנחה ב: חלון X גם הוא שקוף.

מסקנה: כל החלונות שקופים.

והאנלוגיה היא היסק מקביל מפרט (או כלל) אחד לפרט (או כלל) אחר.

הנחה א: חלון Y הוא שקוף.

הנחה ב: אובייקט X גם הוא חלון.

מסקנה: אובייקט X הוא שקוף.

ההיסק הראשון הוא הכרחי, כלומר מסקנתו נובעת בהכרח מן ההנחות שבבסיסו. אמנם ההנחות אינן בהכרח אמיתיות, וגם המסקנות לא. ההכרחיות אמורה רק לגבי הנביעה של המסקנה מן ההנחות. שני סוגי ההיסק האחרים הם בעלי אופי שונה.⁷ בשניהם המסקנה אינה נגזרת בהכרח מן ההנחות, אולם קשה לומר שהנביעה שלה מן ההנחות היא שרירותית. יש לנביעה של המסקנה מן ההנחות משקל מסוים של סבירות (שמשתנה לפי העניין), אולם היא אינה הכרחית.

הכרחיות הדדוקציה נובעת מריקנותה

ממה נובעת הכרחיותו של ההיסק הדדוקטיבי? בהיסק כזה המסקנה כבר כלולה מראש בהנחות, שכן אם ידוע לנו שכל החלונות הם שקופים, אזי גם החלון הנדון כאן הוא שקוף. יש כאן שיקול שמניח את המבוקש, ולכן מי שמניח את ההנחות

⁷ לדעות הראשונים אודות היחס ביניהם, ראה מיכאל אברהם, 'אנלוגיה ואינדוקציה בהלכה', צהר טו, תשסב.

מחוייב לאמץ גם את המסקנה שכלולה בהן.

במינוח קאנטיאני נוכל לומר שההיסק הדדוקטיבי הוא שיקול אנליטי. אין צורך בשום תוספת מעבר למה שכבר כלול בהנחות.⁸ לעומת זאת, בשתי דרכי ההיסק האחרות המסקנה אינה כלולה בהנחות, ולכן הן אינן הכרחיות. האינדוקציה והאנלוגיה הן דרכים להרחבת הידע שלנו, מעבר למה שידוע לנו בתחילת הדיון. הדדוקציה, לעומתן, עניינה הוא ניתוח הידע הקיים, ולא הרחבתו. נסיים את הסקירה הקצרה הזו בערעורו של הפילוסוף האנגלי, סטיוארט מיל, על הדדוקציה. מיל טוען שהדדוקציה היא חסרת ערך, שכן בכדי להסיק את המסקנה עלינו להניח לפחות הנחה כוללת אחת. אולם מניין לנו שהנחה כוללת זו (כל החלונות הם שקופים, בדוגמא הקודמת) היא נכונה? לכאורה זו חייבת להיות תוצאה של אינדוקציה (הכללה על סמך החלונות שראינו). אם כן, תקפותה של מסקנת הטיעון הדדוקטיבי אינה יכולה להיות גבוהה מתקפותה של אינדוקציה.⁹

אופיים של שיקולי הקו"ח

נחזור כעת לדיון על הקו"ח לסוגיו. מקובל אצל כמה ממפרשי המידות להניח שהקו"ח, שלא כשאר המידות, הוא היסק הכרחי, כלומר דדוקטיבי. פירושה של הטענה הזו הוא שמסקנת הקו"ח נובעת בהכרח מהנחותיו, ולמעשה, כפי שראינו, שהיא כלולה בהן.

אולם זוהי טעות. ראשית, מעצם העובדה שניתן לפרוץ קו"ח מוכח שזה אינו היסק הכרחי. ברור שישנו רכיב בקו"ח שאינו אנליטי-דדוקטיבי. ואכן, אם נבחן את השיקול בדקדקנות נוכל מייד לאתרו. לשם כך נחזור לדוגמא שהוצגה למעלה בחלק א, בה למדנו בקו"ח את דין קרן בחצ"ה.

הקו"ח ה'מידות' כתהליך דו-שלבי שמבוסס על הכללה

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

⁸ ראה על כך, מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל, ירושלים תשסב, בשער הראשון.

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

בתהליך דו-שלבי: בשלב א מסיקים מסקנת ביניים כוללת על ידי הכללה של שניים מן הנתונים. בשלב ב משתמשים בנתון שנותר יחד עם הכללת הביניים כדי להגיע למסקנה.

נדגים את הדברים דרך האופן הראשון של הקו"ח בדוגמא הנ"ל (ראה בחלק א). האופן הראשון שהוצג משתמש בשני נתוני רה"ר (קרן חייבת ושו"ר פטורים) כדי להסיק מסקנת ביניים שקרן חמורה משו"ר. לאחר שהסקנו את מסקנת הביניים הזו, משתמשים בנתון השלישי (שבו לא השתמשנו בהכללה), ששו"ר בחצ"ה חייבים, ביחד עם המסקנה הכוללת. הטיעון מתוך שתי ההנחות הללו הוא אכן דדוקציה פשוטה, שבנויה כך:

הנחה א (כוללת): קרן חמורה משו"ר. זוהי מסקנת הביניים.

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

מסקנה: קרן בחצ"ה חייבים.

המסקנה עולה בהכרח מההנחות, ועל כן השלב הזה הוא אכן בעל אופי דדוקטיבי (מהכלל לפרט).¹⁰

אולם, כאמור, שלב זה בשיקול של הקו"ח הוא שלב ב. לפניו נדרש שלב של הכללה (שלב א). מה טיבו של היסק מכליל כזה? זוהי אינדוקציה. מתוך השוואה בין קרן לבין שו"ר מבחינת דין אחד מסויים (דינם ברה"ר), אנו מסיקים שלכל עניין קרן חמורה משו"ר. הכללה כזו היא אפשרית, אולם בשום אופן לא הכרחית (היא כמובן אינה שרירותית, כפי שראינו לעיל לגבי כל אינדוקציה). מסקנת הביניים אינה בלועה בשני הנתונים שמהם הוסקה. זהו טיעון מרחיב, ולכן לא הכרחי. אנו רואים כאן בבירור את הערעור של מיל על הדדוקציה. ראינו כיצד הדדוקציה, שמהווה את שלב ב של הקו"ח בנויה על הנחה כוללת (הנחה א), שהיא עצמה תוצאה של הכללה אינדוקטיבית. אם כן, באופן פורמלי ניתן אולי לראות בקו"ח טיעון דדוקטיבי, אולם כפי שכבר קבע מיל זה אינו טיעון הכרחי. מכיון שהוא כולל שיקול סמוי של הכללה (שמובילה למסקנת הביניים), הקו"ח אינו שיקול הכרחי. ההכללה, היא אשר קובעת את תוקפו הלוגי של הטיעון כולו (חוזק שרשרת הוא כחוזקה של החוליה החלשה ביותר שבה). ההתעלמות מקיומו של שלב כזה נובעת מן העובדה שבניסוח השיקול של הקו"ח קשה להבחין בשלב ההכללה, שכן הוא לא נאמר בפירוש.

¹⁰ הנחת המבוקש יותר סמויה בטיעון מהטיפוס הזה מאשר בטיעון הדוגמא לגבי החלונות, אולם קל לראות שהיא קיימת באופן עקיף גם בטיעון כזה.

ההשלכה העיקרית של העובדה שקיים ברקע שלב כזה היא לגבי הבנת הפירויות (אם הן קיימות). במקרים שמועלית פירכא כנגד הקו"ח, היא תוקפת תמיד את ההכללה שברקע, ולעולם לא את הרכיב הדדוקטיבי שבשיקול (שלב ב). כאמור, דדוקציה היא היסק הכרחי ולכן היא אינה יכולה להיפרך. נדגים זאת באמצעות פירכא תיאורטית בדוגמא הנ"ל: מה לקרן שכן משלם חצי נזק (במקום שהוא חייב), תאמר בשו"ר שמשלם נזק שלם. פירכא כזו תוקפת את ההכללה שקרן חמורה תמיד משו"ר (מסקנת הביניים). היא כמובן לא נוגעת באף אחד מן הנתונים ההלכתיים של הקו"ח, וגם לא בדדוקציה הסופית (שלב ב).

אופיים של שני סוגי הקו"ח האחרים

כעת נוכל לבחון את שני הסוגים הנוספים של הקו"ח. הסוג של 'בכלל מאתיים מנה' מורכב מהנחה אחת, שממנה מוסקת מסקנה. כפי שכבר ראינו, זהו מקרה מובהק של היסק שהמסקנה טמונה במפורש בהנחה (זוהי גם משמעות הביטוי 'בכלל מאתיים מנה'). אם כן, קו"ח כזה הוא טיעון אנליטי, כלומר דדוקציה הכרחית.

לעומת זאת, השיקול של הקו"ח מן הסוג השלישי אמנם מבוסס על הנחה אחת, אולם המסקנה שבו אינה כלולה בהנחה. זוהי גם הסיבה לכך שראינו שניתן לפרוך אותו.¹¹ במה הוא שונה מהקו"ח ה'מידותי'? דומה כי ההבדל נעוץ בשלב א של ההיסק. בקו"ח ה'מידותי' שלב א הוא הכללה אינדוקטיבית על בסיס שניים מהנתונים. לעומת זאת, בקו"ח הזה טיבו של שלב א הוא שונה. זו אינה הכללה משני נתונים, שכן אין לנו עוד שני נתונים לצאת מהם. 'מסקנת הביניים' אינה מסקנה מהליך של היסק, אלא סברא עצמאית (לפעמים היא ממש אפריורית). נראה זאת לגבי הקו"ח של ריו"ח שהובא בחלק א. ההיסק היה כזה: אם נוח הוא צדיק בדור חייב, אז קו"ח שהוא יהיה צדיק בדור צדיק. ישנו כאן נתון אחד: נוח הוא צדיק בדור חייב. ההנחה הגדולה של הדדוקציה (שלב ב, שכאן הוא הראשון) היא: צידקות בדור צדיק סבירה (או קלה להשגה) יותר מאשר צידקות בדור חייב. זוהי סברא עצמאית שאינה נגזרת מנתונים.

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

¹¹ מקרה זה מדגים היטב מדוע טיעוניו של ברגמן שם אינם נכונים.

שיכולותיו של נוח לא יעמדו לו כדי להגיע למדרגת צדיק גם בדור צדיק, שכן שם נדרש ממנו יותר כדי להיחשב ככזה. זוהי סברא נגדית, שמערערת על תקפותה של סברת ריו"ח, ולכן גם את שיקול הקו"ח כולו.

סיכום ומסקנות

מסקנתנו מחיבור שני חלקי הדיון היא הבאה: קו"ח 'מידותי' רגיל בנוי על הנחה כוללת שיוצאת מהכללה. קו"ח מהסוג השלישי בנוי על הנחה כוללת שיוצאת מסברא. בשני סוגים אלו אמנם יש הגיון, אולם הם אינם היסקים הכרחיים, ולכן הם ניתנים להפרכה. הפירכא בשני המקרים מתייחסת תמיד להנחה הכוללת. לעומתם, הסוג 'בכלל מאתים מנה' הוא היסק דדוקטיבי-הכרחי, ולכן זהו קו"ח שכלל לא ניתן להפרכה.

קו"ח 'מידותי' רגיל כנראה מהווה חלק ממערכת המידות. לעומתו, סביר שקו"ח של 'בכלל מאתים מנה' אינו נכלל במערכת המידות, שכן קשה להניח שיש צורך להיתר או גילוי מסיני כדי לעשות היסק דדוקטיבי. הקו"ח מן הסוג השלישי גם הוא נראה שיקול פרשני רגיל, שבשכמותו אנו משתמשים בכמה הקשרים, ומסתבר שגם לזה אין לנו צורך בהיתר מ'גבוה'. העובדה שבכל זאת מתייחסים אליו כחלק ממערכת המידות (ראה לעיל) מצביעה על כך שכל מידת הקו"ח היא חריגה. אין כאן היסק מיוחד שהתחדש בסיני, אלא עיצוב של צורת חשיבה אנושית רגילה, תוך הוספת סייגים מסויימים (שאין עונשים מכוחה, דין 'דיו' וכדו'). אנו נשוב לנקודה זו בעז"ה בשבועות הבאים.

תובנות מפרשת נח

1. בק"ו המידותי - ישנם שלושה נתונים והק"ו גוזר מהם הלכה רביעית. הגיונו של הק"ו אינו הכרחי, אלא "מידותי".
2. ק"ו של "בכלל מאתיים מנה" הוא ק"ו שהגיונו הכרחי. הוא מניח לרוב הנחה אחת. לא ניתן לפרוך ק"ו הגיוני שאינו מידותי.
3. קיים ק"ו מסוג שלישי שיש בבסיסו הנחה אחת (כמו בהגיוני) אולם הוא אינו שיקול אנליטי אלא שיקול שניתן לפריכה.
4. יש צורך בהיתר אלוקי, כדי ליישם ק"ו מידותי על דיני התורה. (לעניין ענישה, לדוגמא, "אין עונשין מן הדין"). על כן הק"ו הוא אחד מי"ג מדות הדרש, על אף שכל אחד יכול לדון ק"ו מעצמו.
5. בהיסק דדוקטיבי (ק"ו הגיוני כמו "בכלל מאתיים מנה") המסקנה כלולה בהנחות. הכרחיות הדידוקציה נובעת מריקנותה. בק"ו המידותי לסוגיו, המסקנה אינה כלולה בהנחות ולכן היא אינה הכרחית (ניתנת לפריכה). לעומת זאת, הק"ו המידותי המבוסס על אנלוגיה ואינדוקציה מרחיב לנו את הידע אל מעבר למה שהיה ידוע לנו בתחילת הדיון.
6. הפירכא על הק"ו תוקפת תמיד את ההכללה הנובעת משתי ההנחות הראשונות של הק"ו המידותי. לעולם אין הפירכא תוקפת את השלב הדדוקטיבי של ההיסק.
7. ההבדל העיקרי בין הק"ו המידותי לקו"ח מן הסוג השלישי הוא בשלב א' של ההיסק. במידותי - שלב א' הוא הכללה הנובעת משני נתונים, בהגיוני - זוהי סברא עצמאית ולפעמים ממש אפריורית.

■ פרשת לך לך ■

המידות הנדונות

קל וחומר.

גזירה שוה.

מתוך המאמר

- איך אברהם משתמש במידת דרש (ק"ו) שנוצרה רק לאחר מותו?
- מניין ידע אברהם, הרבה לפני מתן תורה, שהמילה 'ערלה' מתייחסת לאילנות?
- האם הק"ו היא מידה הגיונית, והגזירה שוה היא מידה טקסטואלית?
- מהו 'ערל' בלשון המקרא?
- מה מקורן של י"ג מידות הדרש?
- מה החשיבות שיש לפורמליזציה של מידות הדרש?

מקורות מדרשיים לפרשת לך לך

אמר ר' חנינא בן פזי לא היה יודע אברהם מהיכן לימול, רמז לו הקב"ה ואמר מהיכן לימול. וארבה אותך ממקום שאתה פרה ורבה. בר קפרא אומר קל וחומר דרש אברהם, ומה אילנות מהיכן חייבין בערלה, ממקום שהן עושין פרי, אף אני ממקום שאני עשה פרי אני צריך לימול.

(מדרש תנחומא (בובר) פרשת לך לך סימן כז ד"ה [כז] ואתנה בריתי)

ואתנה בריתי וגו' ר' הונא בשם בר קפרא ישב אברהם ודן בגזירה שוה נאמ' כאן ערלה ונאמ' ערלה באילן, מה ערלה שנאמ' באילן מקום שעושה פירות אף ערלה שנ' באדם מקום שעושה פירות, אמר ליה ר' חנינא וכי כבר נתנו גזירות שוות לאברהם אתמהא, אלא ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד מן וארבה אותך במאד מאד, ואתנה בריתי ביני ובינך.

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

ורב הונא בר קפרא אמר ישב אברהם אבינו ודרש נאמר ערלה באילן ונאמר ערלה באדם מה ערלה שנא' באילן מקום שהוא עושה פירות אף ערלה שנאמר באדם מקום שהוא עושה פירות א"ר חנין בן פזי וכי כבר היה אברהם אבינו יודע קלין וחמורין וגזירות שוות אלא רמז רמזה לו (בראשית יז) ואתנה בריתי ביני וביניך וגו' מקום שהוא פרה ורבה.

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

א. בין קל וחומר לגזירה שווה

הסבר שיקולו של אברהם

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

מדרש אנכרוניסטי

המדרשים הללו הם בעלי אופי אנכרוניסטי (כלומר שחז"ל שמים בפיו של אברהם צורות לימוד שנקוטות היו אצלם). גם אם אברהם אבינו ידע את כל דרכי הדרש (כפי שנראה לכאורה מדברי בר קפרא), קשה מאד להבין מניין יודע חכם תלמודי איזו דרשה בדיוק עשה אברהם. מעבר לכך, קשה להתעלם מן השאלה מניין יודע אברהם, הרבה לפני מתן תורה, שהמילה 'ערלה' בכלל נאמרה ביחס לאילנות (ביחס לבני אדם היא נאמרת בציווי של הקב"ה אליו).¹ קושי זה מחדד את האנכרוניזם של המדרשים הללו. נראה שחז"ל כאן מציעים לאברהם אבינו דרך של דרש, אילו הוא היה מכיר את התורה כפי שהיא מצויה בידינו. השאלה מניין ידע אברהם שהמילה נעשית במקום הערלה, זוהי מעין 'חידה' שפונה לזמננו, ולא תיאור היסטורי של אברהם אבינו. לפי זה התשובות של בר קפרא ור' הונא אינן טוענות שאברהם ידע את השימוש במידות הללו, אלא מציעות דרכים לפתרון החידה במתודות של ההווה. ר' חנינא, שאינו עוסק בחידות אלא בתיאור היסטורי, מציע הסבר אפשרי לשאלה מה עשה אברהם עצמו.

¹ מעניין לציין שבמדרש השני המילה 'ערלה' ביחס לאדם מובאת מהציווי לאברהם עצמו. אולם במדרש השלישי מובאת המילה 'ערלה' ביחס לאדם באופן כללי, בדיוק כמו ביחס לאילן. כאן הקושי הוא כפול: מניין יודע אברהם גם את העובדה שהמילה הזו נאמרה בתורה שתינתן בעתיד ביחס לאדם.

המדרשים שלמעלה כמהלך דרשני כפול

אם כן, השאלה מנין אברהם ידע, והתשובות השונות לשאלה זו, הם עצמם סוג של דרש. חז"ל עושים כאן מהלך מדרשי מורכב, ולמעשה כפול: הם דורשים את הפסוקים (ללא שימוש במידות מסויימות), ומסבירים שאברהם השתמש במידות הדרש. תוצאת המדרש הזה היא שאברהם בעצמו עשה מהלך נוסף, שגם הוא דרש (ומעניין שדווקא הוא כן משתמש במידות הדרש). נעיר עוד שמדרש הפסוקים של חז"ל הוא מדרש אגדה, ואילו המדרש 'שעושה' אברהם אבינו, הוא מדרש הלכה.

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

בין קו"ח לגז"ש

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

מידות הקו"ח והגז"ש מנוגדות זו לזו בכמה היבטים:

1. ראשית, קו"ח הוא אחת המידות ההגיוניות. הוא מבוסס על היסק שנוגע לתוכן ולאופי ההלכות המעורבות בו (כמו בניין אב לסוגיו). לעומתו, גז"ש היא אחת מן המידות הטכסטואליות, כלומר המידות שמבוססות על השפה והמינוח (ולא על התוכן). היא משווה בין נושאים שונים לפי מילים זהות שמופיעות בהם.

2. לכן קו"ח אדם דורש מעצמו, בעוד שגז"ש אדם לא דורש מעצמו.²

3. יש אומרים שבניגוד לקו"ח, שהתורה לפעמים כותבת בפירוש את הדין העולה ממנו ('מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא'), בגז"ש התורה לעולם לא עושה זאת.³ ההסבר המקובל לכך הוא שגז"ש היא פשוטה יותר,

² לגבי כל שאר המידות נחלקו הראשונים. ראה **מידות אהרן** פסקא ו, **גינת ורדים**, לבעל הפמ"ג, סי' ו, ועוד.

³ ראה **אנציקלית**, ערך 'גזרה שוה' הערה 44-45.

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

לאור העובדה שהקו"ח הוא מידה הגיונית ולא טכסטואלית, ובפרט אם נתחשב באופייה הסברתי הפשוט של דרשת הקו"ח שמופיעה כאן (זהו קו"ח הגיוני, ולא קו"ח 'מידותי' רגיל, ראה בדף לפ' נח), קצת קשה לומר שאברהם אבינו לא ידע להשתמש בכלי כזה. אמנם לשונו של ר' חנינא במדרש השלישי כוללת גם 'קלין וחמורין', אולם יש לשים לב לכך שדווקא במדרש זה לא מפורש מה אופי הדרשה של בר קפרא (גז"ש או קו"ח). מהניסוח שם משתמע בפירוש שזוהי גז"ש. לפי זה הביטוי 'קלין וחמורין וגזירות שוות' בפי ר' חנינא הוא ביטוי שבא לייצג את מידות הדרש בכללן, ולא דווקא את הקו"ח והגז"ש. ואכן הביטוי הזה מופיע במשמעות זו בכמה מקומות.⁴ מסתבר שדווקא בגלל הניגוד שבין שתי המידות הללו נבחר הצירוף שלהן לייצג את כלל דרכי הדרש.

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

ובאמת חילוק זה עולה גם מהלשון והמבנה של שלושת המדרשים דלעיל. במדרש הראשון אברהם דורש בקו"ח, ושם אין בכלל הסתייגות מהאפשרות שהוא ישתמש במידה זו. דעת ר' חנינא מובאת שם ראשונה, כדעה עצמאית, ללא התבססות על דחיית דעת בר קפרא. לעומת זאת, במדרש השני אברהם משתמש בגזירה שווה, ואכן שם עולה מייד גם ההסתייגות (וכן בשלישי, כפי שראינו).

גז"ש וגילוי מילתא'

עוד יש להעיר שהגז"ש היא אמנם מידה טכסטואלית, אולם היא אינה כלי מילוני גרידא. ישנו הגיון פרשני פשוט בחיפוש פירוש מילולי של מילה אחת לאור הופעות אחרות שלה במקרא. אולם הגז"ש אינה עוסקת בפירוש מילולי. עבור 'גילוי מילתא' בעלמא' אנו לא צריכים הלכה מסיני שתגלה לנו אותה (ראה

⁴ ראה, למשל, **ויקרא רבה** (וילנא) פרשה יא ד"ה ג בר קפרא (!), **ותנחומא** (בובר) כי תבוא סימן ג.

גם (להלן בחלק ב).⁵ גז"ש היא מידה שלומדת מהלכה שמפורשת במקום אחד למקום אחר, ורק הקישור בין המקומות נעשה על פי מילים דומות.⁶ זו המתודה שאברהם לא יכול לדעת לפי ר' חנינא, שכן היא נמסרה לנו מאות שנים אחריו (ראה להלן).

בחזרה להבדל בין סוגי הדרש

אלא שדווקא לאור זה נראה שהגז"ש והקו"ח שמופיעים במדרשים שלמעלה הם דומים מאד. גם בדרשת הקו"ח אברהם לומד את הדין של מקום המילה מדין הערלה באילן. תמצית ההבדל היא שבגז"ש ישנה השוואה בין ההקשרים שמבוססת על הופעת מילה משותפת, בעוד שהקו"ח קובע יחס היררכי (בין קל וחמור) בין איסור ערלה באילן לבין מצוות מילה באדם, וזאת מתוך התוכן והאופי של ההלכות הללו, וללא קשר ישיר למילה 'ערלה'.⁷ בדרשת הקו"ח המילה 'ערלה' עומדת רק ברקע. היא מלמדת שפעולת המילה דומה במובן כלשהו לדין ערלה.

אם כן, ישנם שני הבדלים בין הדרשות:

1. הגז"ש נסמכת על השוואה מילולית, בעוד שהקו"ח (בעיקר ההגיוני) מסתמך על השוואה תוכנית.
 2. בהשוואה של הגז"ש שני הצדדים מצויים באותו מעמד לוגי, בעוד שהקו"ח מניח שמילה באדם 'חמורה' מערלה באילן, במובן כלשהו.
- יש להעיר, כפי שכבר העירו אחרים,⁸ שבסופו של דבר בשני המקרים הלמידה נעשית על בסיס דמיון הגיוני. ההבדל בין המידות נוגע רק לרמז, או המקור, שמסב את תשומת לבנו להשוואה זו.

הקשיים בהשוואה בין מילה וערלה

המדרשים הללו מעוררים כמה קשיים. ראשית, ההשוואה בין ערלה באילן לבין מילה. ערלה באילן היא איסור, בעוד שמילה היא פעולת הסרה. ערלה היא איסור

⁵ ראה **אנציקלופד** ע' 'גזרה שוה' הערות 90-94. ראה שם (וגם בע' 'בנין אב') שיש הטוענים שגילוי מילתא היא בנין אב.

⁶ ראה בספרו של הרב הנזיר **קול הנבואה**, עמ' פה הערה מא למשמעות השם 'גזרה שוה' וקשר לכאן.

⁷ באמת ניסוח הקל וחומר משווה ערלה למילה, וכלל לא משתמש בביטוי 'ערלה' ביחס לאדם.

⁸ ראשון להם, הד"ר שוורץ, בספרו **גזירה שווה**, וראה גם מ. צ'רניק, **מידת 'גזירה שווה'**, פרק ט, עמ' 228.

על פירות של אילן, בעוד שהמילה נעשית על האדם עצמו במקום יציאת ה'פירות' (=הוולדות), ולא על הוולדות עצמם. בנוסף לכך, לא ברור מהו אותו 'מקום' שעושה פרי באילן. האם בכלל יש באילן מקום כזה, ובמה איסור ערלה קשור אליו (איסור ערלה הוא בפירות, ולא במקום כלשהו בעץ)? נציין שלגבי דרשת הגז"ש ניתן אולי להבין את ההשוואה, שכן היא אינה מבוססת על השוואה תוכנית, אלא על לימוד הלכה דרך מונח משותף. הקושי נוגע בעיקר לדרשת הקו"ח. עוד קשה על דרשת הקו"ח, איזו חומרה יש במילה לעומת ערלה באילן?

בכל זאת השוואה: מהו 'ערל'

ננסה להשתמש בקשיים אלו כמנוף להבנת הדרשות. ראשית, מתוך ההשוואה בין ערלה למילה עולה תפיסה שערלה הוא דין בעץ ולא בפירות (כמו מילה באדם).⁹ נראה שהאיסור על הפירות הוא רק תוצאה הלכתית של סיווג העץ כערלה. זהו הבסיס היסודי להשוואה בין שני ההקשרים.

נוסיף כעת, שבלשון המקרא 'ערל' פירושו אטום (ראה שמות ו, יב, וברש"י שם). ערלת העץ פירושה שמשוה בו אטום, ודין ערלה כביכול מיועד לפתוח, או לשחרר, אותו. הוא הדין לגבי מילה, שמיועדת לשחרר משהו אטום באדם. ההתפתחות של העץ היא בהצמחת הפירות, ולכן המסקנה היא שמה שאטום בו הוא כוח ההצמחה שלו. כפי שהערנו, אין בעץ מקום מסויים שאחראי על ההצמחה, ולכן איסור ערלה אינו יכול להתפרש על מקום כלשהו בעץ. ה'מקום' הוא כוח ההצמחה, שהוא אטום, ועלינו להסיר את ערלתו בכך שנאסור את הפירות הראשונים שיצאו ממנו.

כעת מובן מדוע סילוק הפירות (אי הנאה מהם) היא כהסרת בשר הערלה. הפירות הם המימוש בפועל של כוח ההצמחה המופשט, והפירות הראשונים הם הקרום העליון וחסר הערך (הערלה) של כוח ההצמחה, שאותו אנו 'מסירים'.¹⁰ לעומת

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

¹⁰ ניתן לראות התייחסויות של ההלכה לכוח ההצמחה של העץ כיישות ממשית וקיימת. למשל, כשאדם קונה דקל לפירות, הוא יכול לקנות דבר שלא בא לעולם, שכן הוא קונה את כוח ההצמחה שמצוי כבר כעת. לאור דברינו ניתן גם להבין איך נוצרת הבעלות שלו על הפירות, לאחר צמחו, יש מאין. הפירות הם המימוש בפועל של כוח ההצמחה. כעין מטמורפוזתו שלו עצמו. מי שבעלים על הכוח ממילא נעשה בעלים גם עליהם.

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

אמר ר' יוסי: מנין למילה שהיא במקום פרי? שנאמר: 'וערלתם ערלתו את פרי'. ואומר: 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו'.

כעת ניתן אולי להבין גם את ה'חומרה' שיש במילת אדם מול ערלה באילן. ניתן להציע שיקול סכמטי מן הסוג הבא: ומה אילן, שהוא מן הצומח, צריך הסרת ערלה כדי להכשיר את כוח ההצמחה שלו, אדם שהוא יצור רוחני יותר, כל שכן שצריכה להיות פעולת הסרת ערלה שמכשירה את כוח ההולדה שלו.¹¹

הצעה להסבר במחלוקת המדרשים

נחזור כעת למחלוקת החכמים במדרש. כפי שראינו, רק קו"ח (ובפרט קו"ח הגיוני) עושה השוואה תוכנית בין הנדונים. אם כן, ייתכן שר' הונא לא קיבל את ההבנה שהצענו כאן בדין ערלה, ולכן הוא לא מוכן לעשות השוואה תוכנית, כלומר קו"ח, בינה לבין מילה. בגלל המשמעויות השונות הוא נאלץ לבצע גז"ש, שהיא השוואה פורמלית.¹² בר קפרא, לעומתו, מבין את דין ערלה כמתייחס לכוח ההצמחה, ולכן הוא יכול לעשות השוואה תוכנית בין ערלה למילה, ולהשתמש בקו"ח.

לאור ההסבר הזה נשווה את הלשונות בשלושת המדרשים שלמעלה. במדרש הראשון (של הקו"ח) נאמר: "ומה אילנות מהיכן חייבין בערלה, ממקום שהן עושין פרי...". לעומת זאת, לשונם של שני מדרשי הגז"ש (ראינו למעלה שגם השלישי הוא כזה) היא מעט שונה: "מה ערלה שנאמ' באילן מקום ש(הוא) עושה פירות...". מלשון המדרש הראשון ברור שהחובה היא על המקום באילן שעושה פירות. משני המדרשים האחרים ניתן גם להבין שכלל לא מדובר שם על 'המקום' באילן שחייב בערלה (ובפרט שאין מקום כזה). ועיין במקבילה בבבלי שבת קח ע"א, לניסוח ביניים.

כעת אולי יובן טוב יותר ערכו של ה'תרגיל' האנכרוניסטי שעשו החכמים במדרש.

¹¹ קצת יש לדון לפי זה בגוי, שלכל הדעות גם הוא רוחני יותר מצמחים. אולם יש לזכור שהקו"ח אינו מלמד על חיוב המילה, אלא רק על מיקום הערלה באדם.

¹² יש להעיר שר' הונא דן כאן גז"ש מעצמו. ניתן ליישב זאת בכמה אופנים, ואין כאן המקום לכך.

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

הם לא ניסו ללמוד משהו על אברהם אבינו, אלא להציג תפיסות שונות בדין ערלה, שהובילו אותם לשימוש במידות דרש שונות. לתפיסות אלו ישנן השלכות רבות, בהלכה ובמחשבה, ואין כאן המקום.

ב. מקורן של מידות הדרש

סתירה בין המחקר והמסורת

במדרשים שראינו למעלה מניח ר' חנינא (סביר שגם חבריו מסכימים עמו בכך, והדרשה היא אנכרוניסטית) שמידות הדרש (למעט קו"ח הגיוני) לא שימשו את אברהם אבינו. זה תואם את המוסכמה הרווחת במפרשים שי"ג מידות הן הלכה למשה מסיני.¹³ אמנם כנראה אין לכך מקור ברור בחז"ל, אולם ישנה קבלה כזו, וישנן לכך גם ראיות עקיפות מחז"ל (כגון המדרש שלנו).

מאידך, בעולם המחקר מקובלת מאד התפיסה שהמידות התפתחו לאורך ההיסטוריה של ההלכה ופרשנותה. ישנן השוואות (קלושות למדיי, בדרך כלל) לכללי פרשנות שונים שרווחו בעת העתיקה.¹⁴ מקובל שגיבושה של מערכת הדרש נעשה בידי הלל כשעלה מבבל (תוספתא סנהדרין פ"ז, ואבדר"נ פל"ז), שניסח מערכת של שבע מידות, ולבסוף בידי ר' ישמעאל בברייתא די"ג מידות מבית מדרשו (בראש הספרא). לל"ב מידות האגדה של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי אין בידינו מקור ברור (הברייתא שבידינו לקוחה מספר הכריתות ח"ג), ואפילו מספרן אינו לגמרי מוסכם.¹⁵

מהו היחס בין שתי הגישות הללו? לכאורה זוהי סתירה חזיתית. יש המנסים לתקוף את עמדת החוקרים הנ"ל בהצבעה על העובדה שאם מתודה, או רעיון כלשהו, מופיעים במקורות החל מתקופה מסוימת, זו אינה בהכרח ראיה לכך שהם נוצרו אז. נעיר עוד שברובד המהותי נראה קשה ליישב בין התפיסה המסורתית לבין הטענה שהעלינו בדף לפרשת בראשית (בשם הרב הנזיר), אודות מערכת המידות כסוג של הגיון (ולא קוד שרירותי). האם כללי הגיון רגילים יכולים, או

¹³ ראה מקורות קטעים מכתבי הרב הנזיר, שפורסמו ע"י דב שוורץ, ספר הגיון, משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), אוני' בר-אילן וישיבה-אוניברסיטה, 1995, עמ' 38 הערה 14. ראה גם בהקדמתו של א. שושנה לברייתא של יג מידות במהדורתו, ירושלים-קליבלנד תשנא.

¹⁴ ראה, למשל, יוניס ויונות בארץ ישראל, שאול ליברמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשכג, עמ' 185 והלאה.

¹⁵ ראה בקטעים של הרב הנזיר הנ"ל, המשך הערה 13.

צריכים, להינתן מסיני? האם השימוש בהגיון האנושי דורש גושפנקא אלוקית? ומה עם כללי ההגיון האחרים שמשמשים אותנו במו"מ ההלכתי והפרשני? מדוע הם לא צריכים גושפנקא כזו?

ישוב והתאמה: תהליך הפורמליזציה

אין כל סתירה בין ההסתכלות המסורתית לבין גישת החוקרים הנ"ל. סביר מאד שמידות הדרש שימשו את הלומדים מעת שמשה רבנו קיבל תורה בסיני. כשהקב"ה למד עם משה את התורה הוא הרגיל אותו באופן טבעי להסתכל על הפסוקים באופנים אלו. בתחילת תהליך מסירת התורה, צורות ההתבוננות הללו עברו מרב לתלמיד באופן טבעי ואינטואיטיבי, ללא ניסוח פורמלי של הכללים. תהליך דומה לרכישת שפת אם, שלא נעשית על ידי כללים פורמליים, אלא באופן טבעי. עם הזמן, כנראה בגלל איבוד היכולת האינטואיטיבית להשתמש במידות הדרש, הכללים התחילו להיות מנוסחים במפורש, ומוגדרים באופן פורמלי יותר.¹⁶ תהליך הגיבוש והפורמליזציה הגיע לשיאו בזמן הלל, ולבסוף אצל ר' ישמעאל.

כיום אבדה לנו יכולת השימוש במידות הדרש, על אף שהניסוח הפורמלי שלהן, כמו גם דוגמאות שונות, מצויים בידינו. אנו מצויים כיום במצבו של מי שלומד שפה באולפן, שצריך לעשות פורמליזציה של הכללים הטבעיים כדי להשתמש בהם. לולא נעשתה פורמליזציה של מידות הדרש במהלך ההיסטוריה בעבר, לא היתה לנו כל יכולת לשחזר את השימוש בהן. זוהי עיקר החשיבות שיש בפורמליזציה של מערכת טבעית.

מהתיאור כאן עולה שהטענה שהמידות בצורתן ההיולית ניתנו מסיני אינה סותרת את ההתייחסות אליהן ככלים בעלי משמעות. המידות משקפות צורת הסתכלות שכנראה לא היתה מתפתחת אצלנו באופן טבעי. אפילו אברהם אבינו (בדמותו החז"לית) לא הגיע אליה, ולכן הוצרכנו לקבל אותן בסיני. אולם על אף זאת, הן אינן קוד שרירותי-הסכמי. העובדה שניתן ללמוד באופן טבעי להשתמש בהן, ללא פורמליזציה, היא גופא מעידה על כך שמערכת זו טמונה בנו (ובעולם) בצורה כלשהי. זהו 'האפלטוניזם המדרשי' שהוגדר בדף לפ' בראשית. על כן, הממד הטכסטואלי בגזירה שוה הוא סוג של רמז, שמסב את תשומת לבנו

¹⁶ כמו שאר התושבע"פ. ראה על כך מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל, ירושלים תשסב, שער שלישי. שם התהליך הזה מושווה ללימוד שפה באולפן.

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

שתי דוגמאות להרחבות מנתחות

נסיים בשתי דוגמאות שימחישו את הנקודה הזו:¹⁷

1. מי שלא למד גיאומטריה של המישור, סביר שגם לא יגיע לידע הזה בכוחות עצמו. מאידך, לאחר שהוא לומד זאת הוא מגלה שההבנה הזו טבועה בתוכו במובלע. הגיאומטריה היא דוגמא לידע שרוכשים אותו עם סיוע מבחוץ (ממתמטיקאים ומורים), ובכל זאת קשה (אם כי, יש ש'מצליחים' בכך)¹⁸ לטעון שהגיאומטריה היא מערכת הסכמית-שרירותית, ושהיא חסרת חשיבות אובייקטיבית ביחס למציאות.¹⁹

2. דוגמא נוספת לתהליך כזה מצויה בדברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם.²⁰ הרמב"ם שם קובע שההלכות שמוסקות באמצעות דרכי הדרש הן 'כענפים היוצאים מן השורשים' (השורשים הם הפסוקים שבמקרא). לדעת הרמב"ם האופי האנלוגי של דרכי הדרש (ראה גם בדף לפ' בראשית סוף ח"ב) מוביל אותנו למסקנה שההלכות שנלמדות באמצעותן אינן מצויות בעומק הפסוקים עצמם, אלא הן בגדר הרחבה שלהם, ועל כן הן נחשבות 'דברי סופרים' ולא הלכות דאורייתא.

הרמב"ן בהשגותיו חולק וסובר שהלכות אלו הן 'מדאורייתא'. מסתבר שגם הוא מודה שהאופי הבסיסי של דרכי הדרש הוא אנלוגי-אינדוקטיבי. אם כן, לא ברור כיצד הוא יכול לטעון שהמסקנה העולה מהם חבויה בפסוקים עצמם. מעצם הגדרת האנלוגיה והאינדוקציה, המסקנה של שיקולים כאלו היא הרחבה של

¹⁷ למעשה, אלו הדגמות לטענתו (השגויה) של הפילוסוף האנליטי סול קריפקי, אודות קיומם של משפטים אנליטיים-אפוסטריורי. ראה, למשל, בהקדמת המתרגם (אבישי רווה), לספרו של קריפקי, **שמות והכרח**, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1994, עמ' 16-17.

¹⁸ ראה בספרו של זאב בכלר **שלוש מהפכות קופרניקניות**, זמורה-ביתן ואוני' חיפה, 1999, את מה שהוא מכנה 'הגישה האקטואליסטית'. כמו"כ ראה בחלק השני של הטרילוגיה שתי עגלות, שאמור לצאת בעז"ה בקרוב.

¹⁹ יש לשים לב לכך שלפי דברינו השאלה של ר' חנינא היא איך אברהם ידע את המידות, ולא איך מותר היה לו לעשות בהן שימוש.

²⁰ כאן נעסוק בכך בקצרה. ראה על כך מיכאל אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', **צהר** טו, קיץ תשס"ג, פרק ג-ד.

ההנחות שבבסיסן, ולא חשיפה של מה שמצוי בתוכן.²¹ ההסבר לכך הוא שלפי הרמב"ן אמנם המידות הן אנלוגיות ואינדוקטיביות באופיין, אולם זה אינו מונע מאיתנו להתייחס אליהן כחושפות את התוכן החבוי בפסוקים (=ההנחות). גם במחקר המדעי אנו מסיקים מסקנה כללית מתוך אוסף עובדות פרטיקולריות. למשל, מתוך תצפית על כמה גופים בעלי מסה שנפלו לכדור הארץ אנו מסיקים את החוק הכללי של הגרביטציה, ומניחים שהוא תקף לגבי כל גוף בעל מסה. אם כן, הרי לנו דרך אינדוקטיבית שחושפת את הטבע של העצמים עצמם (היא מוסיפה לנו ידע אודותיהם, ולא מהווה התייחסות שרירותית-הסכמית שלנו לגביהם).²²

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

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

תובנות מפרשת לך לך

1. במדרשים אנכרוניסטיים מציג הדרשן פתרונות במתודות של ההווה, על אף שהם מושמים בפי אבותינו שטרם ידעו את מדות הדרש בצורתם הפורמלית.
2. הק"ו נתפס כמידה הגיונית והגז"ש כמידה טכסטואלית (מבוסס על השפה, ועל המינוח ולא על התוכן).
3. הצירוף של ק"ו וגז"ש נבחר במדרשים רבים כדי לייצג את כלל דרכי המדרש.
4. הגז"ש היא אמנם מידה טכסטואלית, אך היא אינה כלי מילוני גרידא. ישנו הגיון פרשני פשוט בחפוש פירוש מילולי של מילה אחת לאור הופעות אחרות שלה במקרא, אך הגז"ש אינה פרוש מילוני. בגז"ש לומדים מהלכה מפורשת במקום אחד למקום אחר, ורק הקישור נעשה על פי מילים דומות.
5. מצד אחד המוסכמה המקובלת היא שמדות הדרש הן הלכה למשה מסיני. מאידך בעולם המחקר מקובלת התפיסה שהמידות התפתחו לאורך ההסטוריה של ההלכה ופרשנותה. זוהי לכאורה סתירה חזיתית. אנו סבורים שאין כאן סתירה כלל. משה למד את התורה באופן טבעי (כמו תינוק הרוכש שפת אם) צורת ההתבוננות והלימוד עברה מרב לתלמיד באופן טבעי ואינטואיטיבי. עם הזמן אבדה יכולת זו והיה צורך בנסוח (המשגה) ופורמליזציה של הכללים. תהליך הגבוש הגיע לשיאו בזמן הלל הנשיא ולבסוף אצל רבי ישמעאל.
6. לולא נעשתה פורמליזציה של הכללים, לא היתה לנו היום היכולת לשחזר את צורת השימוש והיישום שלהם.
7. הממד הטכסטואלי בג"ש הוא רק סוג של רמז המסב את תשומת לבנו לדמיון מהותי בין שני נושאים ולא מקור פורמלי.
8. מוכרים לנו שלושה מקורות קדומים. המתארים את מידות הדרש באופן פורמלי. שבע מדות של הלל הזקן שקדמו ל"ג מדות של ר' ישמעאל ומצויות בתוכן. וכן ל"ב מידות של רבי אליעזר בן ר' יוסי הגלילי. מידות אלו, הן לדרש ההלכה.
9. מתודה או רעיון כל שהוא המופיעים בספרות חז"ל החל מתקופה מסוימת, לא בהכרח נוצרו באותו זמן.

10. לא ברור לנו מדוע מדות דרש שאינן כלולות בי"ג מדות הדרש, אינן צריכות גושפנקא פורמלית לשמוש בהם כמו בי"ג המידות ?
11. המידות בצורתן ההיולית שניתנו בסיני, אינה סותרת את ההתייחסות אליהן ככלים בעלי משמעות. המידות משקפות צורת הסתכלות שכנראה לא היתה מתפתחת אצלנו באופן טבעי.

■ פרשת וירא ■

המידה הנדונה

גזירה שוה.

מתוך המאמר

- למה צריך הדרשן להשוות בין אשה לגשמים?
- לאלו תובנות חדשות הוא מגיע מתוך ההשוואה הזו?
- מהם 'חבלי לידה' של גשם?
- האם יש 'גזירה שוה' מידותית - פורמלית ו'גזירה שוה' טבעית?
- האם מבנים של LIFO ו- FIFO יכולים להוות אינדיקציה לסוג הגזירה שוה?
- האם ה'גזירה שוה' היא בהכרח דו כיוונית? כלומר: האם קיומה של גז"ש מ-א' ל-ב', גורר בהכרח את אפשרותה של גז"ש מ-ב' ל-א'?
- מהי 'גזירת הכתוב'?
- האם מהות ה'גזירה שוה' היא הדמיון הטכסטואלי או הדמיון המהותי?

מקור מדרשי לפרשת וירא

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'ועצר את השמים'? בשעה שהשמים נעצרים מלהוריד (טל ומטר) דומה לאישה שמחבלת ואינה יולדת. והיינו דאמר ריש לקיש משום בר קפרא: נאמרה עצירה בגשמים, ונאמרה עצירה באשה. נאמרה עצירה באשה, שנאמר: 'כי עצר עצר ה' בעד כל רחם'. ונאמרה עצירה בגשמים, דכתיב: 'ועצר את השמים'. נאמר לידה באשה ונאמר לידה בגשמים. נאמר לידה באשה, דכתיב: 'ותהר ותלד בן'. ונאמר לידה בגשמים, דכתיב: 'והולידה והצמיחה'. נאמר פקידה באשה ונאמר פקידה בגשמים. נאמר פקידה באשה, דכתיב: 'וה' פקד את שרה', ונאמר פקידה בגשמים, דכתיב: 'פקדת הארץ ותשקקה רבת ותעשרנה, פלג אלוקים מלא מים'. מאי 'פלג אלוקים מלא מים'? תנא: כמין קובה יש ברקיע שממנה גשמים יוצאין. (תענית ח ע"א-ע"ב)

הקושי במבנה המדרש

במדרש המצוטט כאן ריש לקיש ובר קפרא משווים את התבטאויותיה של התורה לגבי אישה ולגבי גשמים. המבנה כולו לא ברור. ישנן כאן שלוש השוואות, אולם לא ברור מה מטרותן, ומה מסקנתן? האם זוהי רק הצבעה על קורלציה לשונית מעניינת? האם יש דין מסויים (במדרש הלכה), או תכונה כלשהי (במדרש אגדה), שקיים באשה, או בגשמים, שאנו לומדים ממנו על הצד השני של המשוואה? במבט נוסף נראה שמסקנת המדרש מנוסחת במשפט הפותח. המסקנה הנלמדת מכל ההשוואות הללו היא שכשהשמים נעצרים מלהוריד, הדבר דומה לאישה שמחבלת ואינה יולדת. אם כן, ישנו כאן לימוד של תכונה כלשהי, מההקשר של אישה להקשר של גשמים. שלוש הדרשות שבאו לאחר מכן נועדו לבסס את המסקנה הזו.

מהי אותה תכונה שנלמדת מאישה לגשמים? האם זוהי השוואה טכנית גרידא, שגשמים יוצאים מהשמים כמו וולד מאישה (ראה בסוף הדרשה השלישית)? מה צורך לנו במקורות מקראיים לטענה פשוטה כזו? עוד לא ברור מדוע מסקנת המדרש מתייחסת דווקא להיבט השלילי (עצירת גשמים ומניעת לידה), ולא להיבט החיובי (ירידת גשמים ולידה)?

השוואה בין המדרש הראשון לשני האחרים

יש לשים לב לכך ששלושת המדרשים שונים ביניהם בכמה היבטים בהתאמה. ראשית, המדרש הראשון עוסק בעצירה (ההיבט השלילי), ושני האחרונים עוסקים בלידה ופקידה.

גם סדר ההופעה של אישה וגשמים משתנה בין המדרשים השונים, והדבר נעשה בהתאמה להבחנה הקודמת. במדרש הראשון, שעוסק בעצירה, הגשמים מופיעים קודם. בשני המדרשים הבאים, שעוסקים בלידה ופקידה, האישה מופיעה ראשונה. האם יש לכך משמעות? אמנם בפירוט המקורות הסדר הוא זהה בשלושתם (תמיד קודם האישה ואח"כ הגשמים). יש להעיר שאם היה מדובר כאן על לקט מקרי של מדרשים של דוברים שונים, נקודות אלו לא היו משמעותיות. אולם כשהוא אוסף מדרשים באותו הקשר (ואולי גם של אותו דובר, ראה להלן), יש מקום להתחשב בשינויים ביניהם. הבדל נוסף, שגם הוא מחלק בין שתי קבוצות המדרשים בהתאמה, הוא המקור. במדרש הראשון שני המקורות הם מהתורה. בשני המדרשים האחרונים אחד המקורות הוא מהנ"ך (ישעיה ותהלים).

מסקנת המדרש: חבלי לידה של גשם

עד כאן העובדות. לצורך הבנת מטרת המדרש נעיין בלשונו. ישנה מילת מפתח במשפט המסקנה (הראשון): אישה ש'מחבלת' ואינה יולדת. רש"י מסביר (ד"ה 'שחובלת'):

'שחובלת' – כמו חבלי יולדה. אף השמים עושין כן, וקשה לעולם, ועל חטא הוא.

רש"י מסביר שמטרת המדרש היא להראות שלא ירידת גשם קודמים 'חבלי לידה', בדיוק כמו אצל אישה שיולדת. לכאורה חבלי הלידה הללו הם הסבל שעצירת גשמים גורמת לעולם. לא ברור מלשון רש"י האם מה שקשה לעולם הוא עצירת הגשם עצמה, או שמא לפני העצירה ישנם ייסורים, כמו חבלי לידה לפני הלידה. הפירוש הראשון הוא טריביאלי, ונראה קצת מפשט לשון רש"י כפירוש השני. לפי פירוש זה, מסקנת המדרש היא שעצירת גשמים קשה לעולם במישור נוסף, מעבר לעצם החוסר במים, ולכן זה דומה בדיוק לאישה שחובלת ולא יולדת. היא סובלת מהחבלים, ובנוסף לכך גם מהעובדה שבסוף היא לא נפקדת בילד. חידושו של המדרש הוא שבעצירת גשמים ישנו ממד נוסף של סבל, שמקביל לחבלי הלידה באישה.

על רקע זה נוכל אולי להבין את הערת הר"ח על אתר, שמביא את דברי ריש לקיש בצורה הבאה: "נאמרה עצירה, ולידה ופקידה, באישה, וכנגדן ברקיע ובארץ". כוונת הר"ח היא כנראה לרמוז לשני המדרשים האחרונים (זו עוד הבחנה בינם לבין הראשון), שבהם מי שנפקד היא הארץ, ולא השמים. החבלים תוקפים את השמים (שהם היולדים את הגשמים), אולם אי הפקידה הוא הסבל של הארץ. בניגוד לאישה, בהקשר של גשמים ישנו פיצול בין הנמענים של שני סוגי הסבל שהוזכרו למעלה.¹

מהם חבלי הלידה של הגשם

אמנם לא ברור מהו אותו סבל נוסף? מה יש בעצירת גשמים מעבר לחוסר במים? כדי להבין זאת, נתבונן בהקשר הסוגיא בתענית שם. הדין מובא במסגרת עיסוק בתפילות בעת צרה. ברש"י שם כותב (ד"ה 'נאמרה עצירה באשה'): "כלומר על כולן מבקשים רחמים". אם כן, ייתכן שבהקשר של הגשמים, 'חבלי הלידה' הם

¹ אולי גם ביחס ללידה ניתן לפצל בין הבעל שסובל מהיעדר צאצאים, לאישה שסובלת גם מחבלי הלידה. וראה במהרש"א כאן.

העובדה שהקב"ה לא נענה לתפילותינו. כידוע (ראה תענית ב ע"א), ישנם שלושה מפתחות שמסורים לקב"ה עצמו, ולא לשליח, וביניהם: חיה וגשמים. לכל אורך מסכת תענית ניתן לראות שירידת הגשם, מעבר לעצם אספקת המים, מהווה גם אינדיקציה לטיב הקשר שלנו עם הקב"ה.² לסיכום, עצירת גשמים כרוכה בשתי בעיות: 1. חוסר במים. 2. התרופפות הקשר עם הקב"ה. ומצינו בפירוש הרי"ף (עין יעקב שם) שכותב כך:

וכשם שיש פקידה לאישה קודמת ללידה, שמתוך הפקידה בא הלידה, כך מתוך הפקידה שפוקד ה' לארץ לראות מעשיהם הטובים ותפילתם ותשובתם מוריד גשם.

המבנה הלוגי של המדרשים

זוהי המסקנה. כדי להבין את ההמשך, ולענות על הבעיות שהוצגו לעיל, נבחן כעת את המבנה הלוגי של המדרשים הללו. לכאורה כל המדרשים הללו נראים כמבנים של גזירה שווה. אנו לומדים מהמילים המשותפות במקרא, שיש בגשמים מה שיש באישה.³ אולם ישנה בעייה עם עניין זה, שכן מקובלנו (ראה, למשל, **יבין שמועה** כלל קב) שלא דנים דברי תורה מדברי קבלה (=נ"ך), אפילו כשהם מופנים.⁴ אולם, כפי שראינו לעיל, הפסוקים בשתי הדרשות האחרונות הם מדברי קבלה.

לכאורה נראה מכאן שלפחות שתי הדרשות האחרונות אינן גז"ש במובנה המידותי-פורמלי. ובאמת כשבוחנים את הדרשות הללו, מסתבר מאד שגם ללא כלי פרשנות שניתנו מסיני היינו יכולים להעלות בדעתנו את הרעיונות האמורים בהן. אמנם המסקנה שמשווה בין חבלי לידה לאי-היענות אלוקית אינה לגמרי פשוטה, אולם עצם ההשוואה בין אישה לגשמים אינה נראית מתוחכמת כל כך, ובודאי אינה דורשת ביסוס על ידי דרש שמשמש במידה מילולית-פורמלית. כלומר גם גז"ש אינה בהכרח תמיד כלי היסק בלתי מובן (קוד פורמלי. ראה בדפים לפ' בראשית ולך-לך). כמו שראינו לגבי הקו"ח, גם בגז"ש יכולים להופיע

² לפי חלק מהמפרשים, כבר בתורה מצינו זאת (דברים יא, י, בחזקוני. ולעומתו, ראה רש"י ורמב"ן שם).

³ לגז"ש לא צריך שוויון מלא בין המילים, ומספיק שיהיה אותו שורש. ראה **אנצ"ת** ע' גזרה שוה'.

⁴ ראה נידה כג ע"א, והמקבילות. לעומת זאת, 'גילוי מילתא' כן עושים מדברי קבלה (ראה ב"ק ב ע"ב).

ממדים של חשיבה פרשנית אוניברסלית. ייתכן שיש לחלק בזה בין דרש הלכתי למידות הדרש האגדי (לב מידות), ואכ"מ.

השערה אודות קיומה של אינדיקציה מבנית להבדל בין סוגי הגז"ש

כעת נדגים אינדיקציה מבנית מלשון המדרשים הללו, להבחנה שהצענו ביניהם. כפי שראינו, האישה היא המלמד והגשמים הם הלמד. בדרש הראשון, סדר הצגת הצדדים הפוך לסדר הלימוד. בתחום המחשבים מכונה מבנה כזה LIFO (Last In First Out). לעומת זאת, בשני המדרשים האחרונים, שעוסקים בלידה ופקידה, המבנה הוא FIFO (First In First Out). יש לציין שבחז"ל מופיעות השוואות בשני הדפוסים הללו. למשל, בדף הקודם (לפ' לך-לך) הובאו שתי דוגמאות כאלו. במדרש השני שם מופיעה גז"ש, והנוסח הוא מסוג LIFO, ובמדרש השלישי, שטיבו אינו מוצהר (אף שגם הוא נראה כגז"ש), הנוסח היה מסוג FIFO.

לאור דברינו למעלה ניתן אולי להציע שאותה חלוקה קיימת גם אצלנו: הדרשה הראשונה היא גז"ש פורמלית, ולכן המבנה הוא LIFO. ראינו ששתי הדרשות הבאות אינן גז"ש של ממש, ולכן המבנה שלהן הוא FIFO. מבנה כזה מציין השוואה מסברא, שכסיוע מביאה לשונות מן המקרא (גז"ש מדומה). הסבר אפשרי לקשר בין המבנים השונים לאופי ומהות הדרשה יידון להלן בחלק ב. כעת נוכל לחזור לקשיים שהעלינו למעלה.

נראה ששורש ההבדל בין הדרשות נעוץ בתפקידיהן השונים. ראינו למעלה שמטרת ההשוואה היא ללמוד על קיומו של מישור בעייתי נוסף שישנו בעצירת גשמים. הערנו שם על העיסוק של ר"ל בהיבט השלילי, העוסק בעצירת גשם ולא בהיבט של ירידתו. ייתכן שההסבר לכך הוא שבירידת הגשמים ולידת תינוק אמנם ישנן שתי תוצאות חיוביות: התוצאה עצמה, וההיענות האלוקית. אולם זוהי השוואה פשוטה, שכן שני ההקשרים הם ממש זהים, ולכן זו אינה גז"ש של ממש. לעומת זאת, בהקשר השלילי, בלידה ישנה בעייה שלישית, שלכאורה לא קיימת בגשמים: חבלי הלידה. אלו אינם דומים מהותית להסתר פנים אלוקי, אלא מהווים בעיה נוספת לעצם מניעת התוצאה. לכן כאן צריך גז"ש פורמלית.⁵ הלימוד הראשון עוסק בעצירת גשמים, ולכן הוא בנוי כגז"ש פורמלית מלאה

⁵ בשתי הדרשות האחרונות, שעוסקות בהיבט החיובי, חבלי הלידה אינם מהווים בעיה, שכן הן עוסקות במצב שבסופו היתה לידה, ואז הסבל אינו בעייתי. ניתן לחדד זאת מתוך השוואה להסבר של חז"ל לחיוב קרבן יולדת (נדה לא ע"ב). חז"ל מסבירים שבעת חבלי

שנעשית מיולדת לגשמים (ולכן המבנה הוא LIFO, והפסוקים הם מן התורה). לעומת זאת, שתי הדרשות האחרות עוסקות בירידת גשמים. הן אינן גז"ש פורמלית (ולכן המבנה הוא FIFO, ויש פסוקים מדברי קבלה), אלא השוואה כללית של יולדת לגשמים. ההשוואות הללו מובאות רק כסיוע (ואולי אסוציאציה, ולא מקור מלא) למסקנתו של ר"ל. מלשון הסוגיא ניתן אולי להבין שזהו דרשן אחר, ולא ר"ל הוא שדרש אותן.

ב. מבני LIFO ו-FIFO: שני סוגים של גז"ש

ההגיון בהבחנה המבנית הנ"ל

כפי שראינו למעלה, אצל חז"ל מופיעות השוואות בשני ניסוחים, שכינינו אותם: LIFO ו-FIFO. מבנה מסוג LIFO מנוסח כך: נאמר X בהקשר ב ונאמר X בהקשר א. מה A הוא Y אף B הוא Y. מבנה מסוג FIFO מנוסח כך: נאמר X בהקשר A ונאמר X בהקשר B. מה A הוא Y אף B הוא Y.⁶

טענתנו בחלק A היתה שמבנה של LIFO מבטא גז"ש פורמלית, בעוד שמבנה של FIFO יכול לבטא גם סיוע להשוואה מסברא (אסמכתא). אין הכוונה לטעון שכלל זה נכון בכל מקום. זוהי הצעה לפירוש מקומי למדרש שבו עסקנו, ולא דווקא עיקרון כללי. אמנם אם נמצא הגיון שעומד מאחוריו, אזי ישנה אפשרות לנסות להיעזר בו וליישם אותו גם במקומות נוספים. ננסה כעת לעמוד על הגיון אפשרי בהבנה זו של ההבדל בין הניסוחים.

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

1. הנקודה המהותית היא שמבנה LIFO מתחיל מהלמד, ולא מהמלמד. מכאן נראה שישנו קושי או אי-ידיעה באותו הקשר (=בלמד), ואנו מציעים לו פתרון באמצעות השוואה להקשר אחר (=המלמד). לפי זה, המשפט מחולק

הלידה היולדת נשבעת שלא תזקק עוד לבעלה, אולם אחרי הלידה היא חוזרת בה. הקרבן הוא כפרה והפרה של השבועה הזו.

לגבי הדרש הראשון יש להעיר שהוא משווה את אי-ההיענות לחבלי לידה, ומתעלם מכך שישנה גם אי-היענות בעצירת לידה. אולי זו מחלוקת. להלן נעלה אפשרות שר"ל דרש אך ורק את הדרש הראשון.

⁶ כבר הזכרנו למעלה שישנו עוד שלב של פירוט המקורות עצמם, שבדוגמאות שלנו מופיע באותה צורה בכל המדרשים. הערנו עוד שאצלנו כלל לא מופיעה הסיפא של הניסוח (מה... אף...). במקומה מופיע משפט הפתיחה הכללי.

לשני חלקים: נאמר x בהקשר ב, ולא ברור מה טיבו. ועל כך אנו עונים: ונאמר x גם בהקשר א, ולכן נלמד משם לכאן. כלומר המשפט בטיעון ה-LIFO מחולק לרבע ושלושה-רבעים. לעומת זאת, מבנה FIFO כולו משפט אחד ארוך. הוא מתחיל, כפי המתבקש באופן טבעי, במקור המלמד ומסיים בלמד. נראה ששם אין ברקע של הלמד קושי כלשהו.

2. שינוי הסדר מרמז על חשיבות או אי חשיבות של כיוונית הלימוד. מבנה LIFO הוא לימוד כיווני מהמלמד אל הלמד. זוהי גז"ש, שלאור מילה זהה מעבירה הלכה, או מאפיין, מהקשר א להקשר ב. לעומת זאת, מבנה FIFO הוא לימוד מסוג של השוואה לא כיוונית, דו-צדדית, כעין היקש. בדוגמאות שלנו (הדרש השני והשלישי למעלה) המדרשים האחרונים עוסקים בלימוד מ-א ל-ב, אולם בה במידה יכולים היינו ללמוד דברים אחרים גם בכיוון ההפוך. לסיכום: בדוגמא שלמעלה, עצירה לומדים בגז"ש מאישה לגשמים, ולכן המבנה הוא LIFO. פקידה ולידה נועדו רק לדמות את שני ההקשרים זה לזה, ולכן המבנה הוא FIFO.

לאור ההבחנות הללו ניתן אולי להבין מדוע שני מבנים אלו משקפים גז"ש פורמלית והשוואה מסבא. גז"ש פורמלית נועדה לפתור חידה מסויימת.⁷ יש לנו מקום לא מבואר ויש מקום מפורש. בגז"ש לומדים דין, או מאפיין ספציפי, מהמפורש לסתום, אולם אין כאן בהכרח השוואה מהותית ביניהם. לעומת זאת, בהשוואה אנלוגית רגילה אנו מוצאים דמיון מהותי בין הצדדים, וממילא מעמדם בהשוואה זהה זה לזה.

יחס להשוואה שנעשתה בין גז"ש לקו"ח

בדף לפרשת לך-לך ראינו הבחנה דומה, בין גז"ש, שהיא אקט פורמלי, ועל כן לא בהכרח היא משקפת דמיון מהותי בין שני ההקשרים המשווים, לבין קו"ח, שהוא מידה תוכנית (ולא טכסטואלית), ולכן היא מניחה בבסיסה השוואה מהותית. הגז"ש של שתי הדרשות האחרונות דומה לקו"ח מהסוג השלישי שראינו בדף לפ' נח. ברקע ישנה סברא רגילה, עד שקשה להניח שמדובר כאן בהיסק 'מידותי', או בצורת פרשנות רגילה.⁸ ההבדל שקיים בכל זאת בין שתי צורות ההיסק הללו הוא שבקו"ח מהסוג השלישי הסברא בנויה על היררכיה בין שני ההקשרים, בעוד

⁷ הדמיון לתפיסתו של תומס קון את ההליך של החקר המדעי בשלב הפרדיגמטי (ראה בספרו, **המבנה של מהפכות מדעיות**, פרק ד) אינו מקרי, ואכ"מ.

⁸ ובזה יובן מדוע ההשוואה אצלנו לא מסתיימת במסקנה (מה...אף...). אין מסקנה מסויימת,

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

השלכה: סימטריזציה של גז"ש

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

ג. סברא ומידה פורמלית: מהי 'גזירת הכתוב'

שני סוגי מידות

בדף לפ' נח עמדנו על סוגי קו"ח שונים. ראינו שם שישנו סוג 'מידותי', ובנוסף אליו הצגנו עוד שני סוגים, שאחד מהם הוא דדוקציה שאינה ניתנת להפרכה, ולכן די ברור שהיא אינה חלק ממערכת מידות הדרש. טענתנו היתה שאין צורך ברשות מסיני כדי להשתמש בלוגיקה הרגילה. טיבו של הסוג השלישי נותר שם בספק. כאן עולה תופעה דומה ביחס לגז"ש. ישנה גז"ש 'מידותית', שהיא כלל פורמלי המהווה חלק ממערכת הדרש. וישנן השוואות שמבטאות אנלוגיה רגילה, שאנו עושים גם בהקשרים אחרים. סביר שהיסקים כאלו אינם חלק ממערכת הדרש, ולגביהם הדרשה היא לכל היותר אסמכתא. אם כן, אנו מבחינים בין מידות שהן חידוש מיוחד, גזירת הכתוב, לבין מידות מדומות שמבטאות בצורה לשונית כאילו-'מידותית' דרכי היסק פרשניות רגילות.

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

⁹ ראה אנצ"ת ע' 'גזרה שוה' סביב הערות 186-190.

מדוע מידות הגיוניות נכללות במערכת המידות

אולם כאן מתעוררת שוב הבעיה ביחס למה שראינו בדף לפ' בראשית. שם עמדנו על 'האפלטוניזם המדרשי', שרואה במידות מערכת דרכי היסק אנלוגיות, ולא דרכי פרשנות פרטיקולריות וייחודיות (קוד שרירותי), ששימוות רק ביחס לפרשנות התורה. אם דרכי ההיסק הרגילות אינן כלולות במערכת המידות, אזי לכאורה מה שכן כלול בהן הוא רק היסקים פרטיקולריים. אם כן, לא ברור איך ניתן לראות במערכת המידות משמעות אוניברסלית ביחס לעולם, או ביחס למחשבה הכללית?

הפתרון לבעיה זו דומה למה שראינו בח"ב של הדף לפ' לך-לך (ראה גם בדוגמאות שם). כללית, כפי שגם הערנו שם, חשוב להבין שגז"ש מבטאת דמיון הגיוני. ההשוואה הטכסטואלית שהגז"ש מתבססת עליה היא רק רמז טכסטואלי שמסב את תשומת הלב לדמיון המהותי הזה.

מהי 'גזירת הכתוב'

כתוספת, ננסה להבהיר נקודה חשובה ביחס למושגים 'חידוש' ו'גזירת הכתוב'. מקובל שדברים שניתן להבין אותם לבד אין צורך בחידוש מיוחד של התורה כדי ללמד אותם. מכאן יש שייסיקו שדברים שלגביהם יש צורך בחידוש, אין אפשרות להבין אותם בהגיון האנושי הרגיל. אולם מסקנה זו אינה נכונה. כדוגמה, ניטול את דברי המאירי בסוגיית בן סורר ומורה (סנהדרין סט-ע). המשנה בתחילת הפרק קובעת שלא עושים דין בן סורר ומורה לבת, אלא רק לבן. ובגמ' שם, סט סוע"ב, כתוב כך:

תניא אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה,

שהכל מצויין אצלה בעבירה. אלא גזירת הכתוב היא: 'בן' - ולא בת.

כלומר הגמ' קובעת שזהו חידוש נגד הסברה הפשוטה, גזירת הכתוב. כן הוא גם בירושלמי המקביל (מצוטט גם במאירי שיובא להלן). כמה מהראשונים טורחים בכל זאת למצוא טעם לדין זה. למשל, החינוך והרמב"ם קובעים שאין דרכה של בת להימשך אחר תאוותיה, ולכן לא שייך בה דין בן סורר ומורה. כל זה אינו חורג מגדרי חיפוש טעמי המצוות, שמעמדם ההלכתי הוא מוגבל. אולם המאירי בתחילת הפרק שם (ד"ה 'וכן הוא דורש') אומר משהו שנראה מעט שונה:

שלא הקפידה תורה אלא על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו ולהשתקע

בהן. ואין זה בבת אלא בבן, שדברים אלו אע"פ שגזירת הכתוב הן כלם

נמשכות לעניין זה. ואע"פ שבתחילת העיון יראה במקצת הפרטים היפך

הדברים.

המאירי טוען שהקביעה שדרשת "ב' - ולא בת" היא גזיה"כ, אין פירושה שאין לכך הסבר. פירוש הדבר הוא שאמנם בתחילת העיון לא בהכרח היינו מגיעים למסקנה זו, אולם לאחר העיון, ובעזרת הכתוב עצמו, אנו בהחלט יכולים להבין את החידוש הזה בשכלנו. נראה מלשון המאירי שהוא מבין כך את המושג 'גזירת הכתוב' בכלל.

גישה זו מאירה באור חדש את היחס לגזיה"כ, ובפרט לגז"ש המידותית, ואולי למידות הדרש בכלל. כפי שראינו בפ' לך-לך, המידות ניתנו לנו מסיני, ותמיד הנחנו שדרכי חשיבה רגילות אינן דורשות מתן רשות או גילוי על אפשרות השימוש בהן. כעת, לאור דברי המאירי, אין הכרח להסיק שהן בגדר קוד שרירותי. העובדה שלא היינו מצליחים להגיע אליהן לבדנו, אין פירושה שלאחר החידוש לא נוכל להבין אותן ולעשות בהן שימוש. דוגמת הגיאומטריה (בדף לפ' לך-לך) תוכיח.

מסקנה: הגז"ש אינה מידה פורמלית גרידא

למעלה בסוף ח"ב ראינו את מחלוקת רש"י ורשב"ם ביחס לסימטריה של הגז"ש. לכאורה נראה שאם הגז"ש מגלה לנו דמיון מהותי בין הנושאים, אז היא צריכה להיות סימטרית. אם רש"י בסוגיית כריתות אינו מקבל את הסימטריה של הגז"ש, אזי נראה שהוא תופס אותה כגזירת הכתוב פורמלית במובן המקובל, כלומר ככלל פרטיקולרי, כעין קוד שרירותי, שתפקידו לגלות לנו בדרך עקיפין הלכה מסויימת, ותו לא. לעומת זאת, מהרשב"ם עולה שלאחר שהגז"ש גילתה לנו את האפשרות לדמות את א-ל-ב, אזי ברור שגם ב דומה ל-א. דמיון, כמובן, הוא יחס סימטרי.

אולם גם לפי רש"י ייתכן שהגז"ש אינה שרירותית לגמרי. האסימטריה מצביעה על יחס, אלא שזהו יחס היררכי, שאינו אנלוגיה פשוטה. א ניתן להילמד מ-ב, ולא להיפך. האינדיקציה לכך היא שהרי גם רש"י מסכים לכלל שאין גז"ש למחצה, אלא שלטענתו פירושו של הכלל הזה הוא שבכיוון הדרשה (מ-א ל-ב) ניתן ללמוד כל מה שרלוונטי לדמות בין שני ההקשרים. רק הכיוון הנגדי אינו הכרחי לפי רש"י. מכאן מוכח שגם לפי רש"י ההיסק אינו שרירותי, שהרי ניתן ליישם אותו לגבי כל ההלכות (הרלוונטיות) שמפורשות בהקשר א וסתומות ב-ב. נראה מכאן שבכל גז"ש ספציפית עלינו לבחון את הסיבה לאסימטריה, אולם גם לפי רש"י אין כאן טענה לפורמליסטיקה גמורה של הגז"ש המידותית.

תובנות מפרשת וירא

1. גם לגזירה שוה כמו לשאר המדות יש מבנה פורמלי - מידותי.
2. אפשר שמבנה הגזרה שוה המידותי הוא LIFO (Last In First Out) ומבוסס על פסוקי התורה. ומבנה גז"ש שאינה מדותית הוא - FIFO (First In First Out) ומבוסס על דברי קבלה.
3. במבנה של LIFO (הגזרה שוה המידותית) הלימוד מתחיל תמיד מהלמד ולא מהמלמד. נראה שיש קושי או אי ידיעה באותו הקשר (=הלמד) והגזרה שוה מציעה לו פתרון באמצעות השוואה להקשר אחר (=המלמד). במבנה הפורמלי זה נראה כך: נאמר x בהקשר b ולא ברור מה טיבו, על כן אנו משווים ל- x בהקשר a שם אנו יודעים מה טיבו של ההקשר ולכן נלמד משם לכאן. בגז"ש שאינה מדותית - אין חלוקה כזו. מבנה FIFO הוא משפט אחד ארוך, ללא חלוקה פנימית.
4. בגזירה שוה פורמלית יש מקור לא מבואר ויש מקום מפורש ואנו לומדים מן המפורש לסתום. בהשוואה אנלוגית רגילה קיים מלכתחילה דמיון מהותי בין הצדדים ומעמדם בהשוואה זהה.
5. קיימת מחלוקת ראשונית בשאלת הסימטריזציה של הגז"ש. המחלוקת נוגעת לפירוש הכלל שאין גז"ש למחצה. הרשב"ם לדוגמה מחייב סימטריה (=לימוד דו צדדי), כי הגז"ש חושפת דמיון מהותי, לפי רש"י לדוגמה, גז"ש הוא מידה פורמלית בלבד שמיועדת להעביר הלכות מא' לב', אך אין בהכרח מאחריה דמיון מהותי בין ההקשרים. על פי רש"י יש ללמוד את כל פרטי ההלכה בגז"ש וזה פרושו לכלל שאין גז"ש למחצה.
6. ההשוואה הטכסטואלית שהגז"ש מתבססת עליה הוא רק רמז טכסטואלי שמסב את תשומת הלב לדמיון המהותי הזה.

■ פרשת חיי שרה ■

המידה הנדונה

גזירה שוה.

מתוך המאמר

- מהו 'גילוי מילתא'?
- האם גז"ש בין שדה לאשה גוררת השלכות הלכתיות, או רעיוניות בלבד?
- מהו 'קניין'?
- האם יש לגז"ש (כמו למדות אחרות) רכיב פורמלי ורכיב תוכני?
- מהו תוקפה של הלכה הנלמדת באחת מדרכי הדרש? מדרבנן או מדאורייתא?
- מהן דרשות 'סומכות' ומהן דרשות 'יוצרות'?

מקורות מדרשיים לפרשת חיי שרה

ובכסף מנלן? גמר 'קיחה'-'קיחה' משדה עפרון. כתיב הכא 'כי יקח איש אשה',
וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני'. וקיחה אקרי קניין, דכתיב: 'השדה
אשר קנה אברהם', אי נמי: 'שדות בכסף יקנו'.
(קידושין ב ע"א)

ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: 'כי יקח אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן
בעיניו כי מצא בה וכו'', ואין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר: 'נתתי כסף השדה
קח ממני'.
(קידושין ד ע"ב)

א. דרשת גזירה שוה לקידושי כסף

שני שלבים בדרשה

עיון במבנה הדרשה הראשונה מעלה שהיא כוללת שני שלבים: 1. דרשה משפטית, 'קִיחָה'-'קִיחָה', שמשווה אישה לשדה, וגוזרת מן ההשוואה הזו את הדין שאישה נקנית בכסף (נציין שמובאים לכך מקורות נוספים, בגמרא ובמדרשים). 2. הוכחה לשוניית (=גילוי מילתא) שפעולת קיחה נקראת גם בלשון קניין. הדרשה השנייה שמובאת למעלה כוללת רק את השלב הראשון (המשפטי) ללא השלב השני (המילולי).

השלב הראשון נראה לכאורה כ'גזירה שווה', וכך מתייחסים אליו רוב הפרשנים (ראה, למשל, רש"י כתובות ג ע"א ד"ה 'שוויה', והרמב"ם שיידון להלן בח"ב), אף שהמונח 'גזירה שווה' עצמו אינו מופיע כאן במפורש. לעומתם, הריטב"א כאן כותב שזו אינה גז"ש, שהרי המילה 'קִיחָה' בשדה מתייחסת לכסף ואילו המילה 'קִיחָה' כאן מתייחסת לאישה (ראה גם בתוד"ה 'וכתיב' קידושין ע"א), אלא גילוי מילתא (כעין 'ילמוד סתום מן המפורש').

יסודות המחלוקת נעוצים אולי בהבנת המידה גז"ש (ראה בדף לפ' לך-לך ח"א הערה 8, ובדף לפ' וירא פרק ב-ג), או אולי בשאלת מעמדן של ההלכות שנלמדות מגזירה שווה (שבה נדון בחלק ב). השלכה אפשרית של מחלוקת זו היא בשאלה האם ישנה השוואה כלשהי בין אישה לשדה. ובאמת הריטב"א בהמשך בוחן האם מצויה בגמרא השוואה בין אשה לשדה, ומסקנתו היא שיש כאן 'גזירה שווה קלישא בעלמא'.

לעומת זאת, שלב ב במדרש נראה כקביעת ערך מילוני, שהרי הפסוקים שמופיעים בו אינם מושווים אלא מהווים שתי ראיות אלטרנטיביות לפירוש המילה 'קִיחָה' כקנייה בכסף. המסקנה המתבקשת היא שבכל מקום במקרא שנפגוש את המילה 'קִיחָה' יהיה עלינו לפרשה כקנייה בכסף. אולם מסקנה זו אינה עומדת בפני ביקורת (ראה חולין פב ע"א לגבי צפורי מצורע ועגלה ערופה, ובאגודת אזוב וארבעה מינים במנחות כז ע"ב, וביבמות נה ע"א וצ"ז ע"א). להלן נציע הסבר אפשרי אחר לחלק זה של הדרשה.

הייתור בבבלי

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

הדרשה, המוכיח שקיחה קרויה 'קניין'. נראה לכאורה שהחלק המהותי של הדרשה הוא מיותר, שהרי כדי להראות שקידושי אישה קרויים 'קיחה' (שעל בסיס זה נוכל ליישם את הגילוי מילתא בשלב השני שקיחה קרויה 'קניין' - ראה רש"י שם, ב סוע"א), לא היינו צריכים כלל הליך של גז"ש. מספיק היה להביא את הפסוקים 'כי יקח איש אישה', ו'נתתי כסף השדה קח ממני', ללא ההשוואה בין שדה לאישה. מהפסוקים הללו היינו לומדים שקניית שדה קרויה 'קיחה', וקידושי אישה נקראים גם הם 'קיחה', ולכן גם התיאור במונחי 'קנייה' רלוונטי גם לגביהם. הגז"ש עצמה מיותרת כאן (ראה בתוד"ה 'וכסף' שם).

הדרשה השנייה מופיעה בגמרא ד ע"ב, שם ההקשר הוא בירור המקור לעצם הדין שאישה מתקדשת בכסף, ולכן, כצפוי, מופיע בו רק החלק המשפטי של הדרשה (הגז"ש), ללא התוספת המילולית.

הייתור ההפוך בילקוט שמעוני

לעומת זאת, **בילקוט שמעוני** (חיי-שרה רמז קב, ד"ה 'אמר רבי בון, וכי-תצא רמז תתקלו, ד"ה 'כי יקח'), מופיעה לשון המשנה ('האשה נקנית בשלוש דרכים'), אולם הדיון נסוב רק על מקור הדין של קידושי כסף, ולא על הניסוח של 'נקנית'. על אף זאת, מובא שם כל המבנה של הדרשה, על שני חלקיה, בדיוק כלשונה בתחילת קידושין. לכאורה לא ברור מדוע במקומות אלו יש צורך להביא גם את התוספת המילולית, שמוכיחה שקיחה קרויה קניין, אם הדיון הוא רק על עצם הדין שאישה מתקדשת בכסף? גם כאן ישנו ייתור שדורש הסבר. בתחילת קידושין החלק המשפטי הוא המיותר, וכאן החלק המילולי.

ניתן אולי לפטור את הבעיה בהסבר טכני, הטוען שדרכם של המדרש והגמרא לצטט את המקור הקדום במלואו, גם אם חלקו אינו נחוץ בהקשר הנדון. אולם מסתבר שקודם להידחקות בהסברים טכניים, כדאי לחפש הסבר מהותי להופעתם של החלקים ה'מיותרים' הללו.¹

אם לא נקבל את ההסבר הטכני, אזי מתבקשת מכאן המסקנה שגם החלק השני של הדרשה, זה שמלמד שקיחה קרויה 'קניין', אינו מילולי גרידא. מסקנה זו מחזקת את ההשערה שהעלינו לעיל, שהתוספת השנייה היא חלק אורגני של הדרשה המשפטית שמוכיחה שאישה מתקדשת בכסף. להלן ננסה להסביר את תפקידה של תוספת זו במסגרת הכוללת.

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

מהות הגז"ש שבכאן

כאמור, לפי רוב המפרשים החלק הראשון של הדרשה הוא גז"ש. עלינו לבחון האם הגז"ש מורה על דמיון מהותי בין קידושי אישה וקניית שדה, שהמסקנה שקידושי אישה נעשים בכסף היא רק פרט אחד מתוכה, או שזוהי השוואה פורמלית, ספציפית, שנוגעת אך ורק לדין קידושי כסף.

כפי שכבר ראינו בדפים לפרשת לך-לך (ח"א, בעיקר בהערה 8) ווירא (בעיקר סופ"ג), גז"ש אינה כלל פורמלי גרידא. הדמיון הטכסטואלי אמור לרמוז ולעורר תשומת לב לדמיון מהותי בין ההקשרים המושווים. אם כן, אנו מצפים שמאחורי ההליך המדרשי-סמנטי של הגז"ש נמצא דמיון מהותי כלשהו בין קניית קרקע לבין קידושי אישה.

השלכות הלכתיות

נתחיל מהערה שנוגעת להשלכות ההלכתיות של הדמיון הזה. אם היה דמיון מהותי, היינו מצפים שדרכי הקידושין יהיו דומים לדרכי הקניינים בשדה. שדה ניתן לקנות בשלוש דרכים (משנה קידושין כו ע"א): כסף, שטר וחזקה. גם אישה ניתן לקנות בשלוש דרכים (משנה תחילת קידושין): כסף, שטר וביאה. לכאורה הדמיון הוא מלא. יותר מכך, ניתן להשוות גם את הביאה, שהיא ה'שימוש' (גם לשונית זה נקרא כך) האישותי ביותר באישה, לבין פעולת בעלות בקרקע ('נעל, גדר ופרץ', ראה משנה ב"ב מב ע"א), שיוצרת חזקה עליה.

והנה המפרשים בתחילת מסכת קידושין דנים בזה (ראה, למשל, תוד"ה 'ואשה' ג ע"א, וריטב"א שם), ובאופן מפתיע נראה שרובם ככולם לא מקבלים את ההשוואה המתבקשת הזו, לא רק לגבי ביאה אלא אפילו לגבי שטר. כבר מפשט הגמרא נראה כך, שכן הגמרא מביאה מקורות שונים לביאה ושטר, ולא מסתפקת בדרשת 'קידושי' - 'קידושי' שמשווה בין אישה לבין קניינים בשדה.²

אישה אינה ממונו של הבעל

המסקנה מדברי המפרשים הנ"ל היא שקידושי אישה אינם פעולה הלכתית שקולה לקניין כסף. בריטב"א וברמב"ן, מופיעים שני הסברים: 1. מעולם לא הוקשה אישה לשדה, אלא זהו לימוד לשוני שקידושי נעשית בכסף. 2. אמנם אישה הוקשה לשדה, אולם חזקה לא שייכת בה מכיון שאין גופה קנוי לבעל, וחזקה

² אמנם היה קצת מקום לדחות זאת, ולומר שהלימודים הללו מובאים רק לדעות ששוללות את הגז"ש.

שייכת רק לגבי דברים שגופם קנוי. הריטב"א והרמב"ן חוזרים על קביעתם זו בחידושי גיטין ט ע"א, וכותבים: "דאשה לאו ממנו של בעל".
לכאורה זהו נימוק נוסף לטענת הריטב"א שהובאה לעיל שאין כאן בכלל גז"ש, אלא גילוי מילתא. אמנם גם הריטב"א, כשהוא מביא את הדעה הזו, הוא קורא לכך 'גז"ש קלישא בעלמא'. ומשמע שגם לדעתו גז"ש אמיתית היא השוואה ממשית, ולא הליך היסק פורמלי בלבד. בדיוק בגלל זה הוא נאלץ לומר שכאן זו אינה גז"ש של ממש. הביטוי 'גז"ש קלישא' מורה שגם כאן ישנו דמיון כלשהו, אולם יש להיזהר בהסקת מסקנות גורפות ממנו. נזכיר שלפי רש"י והרמב"ם יש כאן גז"ש מלאה.

הדמיון בין אישה לשדה

אם כן, לכו"ע ישנו דמיון מהותי כלשהו בין פעולה של קניית שדה לבין פעולת קידושין, כפי שגם עולה מהגמרא עצמה. מאידך, ראינו שפעולת הקידושין כלל אינה משקפת בעלות קניינית. מה בכל זאת משותף לשתי הפעולות הללו?
כרקע לבירור, ננסה לבחון את הטענה שאישה אינה ממנו של הבעל, מתוך ההלכה שארוסת כהן יכולה לאכול בתרומה. המקור לכך (ראה כתובות נז ע"ב ועוד) הוא הפסוק: 'קניין כספו הוא יאכל בו'.³ אם האישה אינה קנויה לבעלה הכהן, לא ברור מדוע היא קרויה 'קניין כספו'? יותר מכך, עצם העובדה שמסיקים מהגז"ש הזו דין נוסף (שארוסה אוכלת בתרומה), מעבר לדין קידושין כסף, מצביעה על כך שישנה ברקע השוואה מהותית.

בתשובה יז שבסוף ספר **אבני מילואים** מובא הסבר מהשטמ"ק כתובות נז, שהאישה קרויה 'קניין כספו' מפני שהיא 'נקנית' פורמלית בכסף, על אף שהיא באמת אינה קנויה לבעלה בשום מובן ממוני. בכל אופן, אם אנו מסיקים דין אכילת תרומה מן ההשוואה הזו נראה שיש השוואה מהותית כלשהי בין אישה לשדה, ולא רק השוואה טרמינולוגית, כלומר שקידושי אישה אכן מושווים במובן כלשהו לקניית שדה, על אף שאישה אינה קניינו של בעלה.

מהו 'קניין'

להבנת עניין זה נדרש עיון במושג 'קניין' עצמו. ניתן להראות שהעובדה שיש לאדם

³ ויש שהביאו מהפסוק 'כל טהור בביתך יאכל קדש', אמנם בדרך כלל פסוק זה מתפרש כמורה על היתר אכילה בתרומה של אישה נשואה, ולא בארוסה. ראה **אמרי משה**, סי' יג וכ"ג, ותשובות **אבני מילואים** סי' יז.

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

קשר זה מעניק לבעלים זכויות ממוניות וגם דורש ממנו מחוייבויות. טענתנו היא שהזכויות הממוניות הן השלכות של הקשר המטפיסי הזה (החלות), ולא עצם מהותו. ישנם מקרים שעל אף קיומה של החלות, כמה מן ההשלכות הללו כלל לא תופענה. אין כאן המקום להאריך בהוכחת הטענה הזו,⁴ ואנו רק נשתמש בה כדי להציע הסבר למבנים המדרשיים הנדונים כאן.

הסבר הגז"ש

לאור האמור לעיל נראה שהלימוד מדרשת הגז"ש מלמד אותנו שיצירת קשרים מטפסיים (=חליות) מסוגים מסויימים דורשת נתינת כסף. אין כאן השוואה בין קניית שדה לקידושי אישה במובן המשפטי, אלא במובן המטפיסי. ישנו דמיון בסוג הקשר המטפיסי שנוצר בשני ההקשרים, ולכן בשני המקרים הוא נוצר באמצעות נתינת כסף. אולם אין הצדקה להסיק מסקנות גורפות מן ההשוואה הזו (כמו שראינו בריטב"א). למשל, אין להעתיק את האופי ההיררכי של קשר הבעלות להקשר של קשר האישות, ובכלל - אישה אינה ממונו של בעל. הגז"ש טוענת שיש על האישה חלות אישות, שמבטאת את הקשר לבעל, וחלות זו דומה לחלות של בעלות ממנית. זוהי תמצית ההשוואה בין שדה לאישה, על אף שאישה אינה רכוש בעלה במובן הקנייני.⁵

הבנת הייתורים הנ"ל

כעת נוכל לחזור ולהבין את חלקי הדרשות המיותרים שהובאו בסוגיות שהוזכרו למעלה. טענתנו היא שמטרת הגז"ש היתה להוכיח שיצירת קשר מטפיסי מסוג

⁴ ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 3 (ובחלק ג של הטרילוגיה הדבר יפורט יותר). וכן מ. אברהם, 'בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק', **משפטי ישראל**, א, מכון משפטי ישראל, פתח-תקוה תשסג.

⁵ הגמרא בקידושין ג ע"א מנסה ללמוד מאותה גז"ש של 'קיהה'-'קיהה', שאישה נקנית בחליפין (כמו שדה), זאת על אף שראינו שקידושי ביאה ושטר לא ניתן ללמוד מן ההשוואה לשדה. הריטב"א והרמב"ן מסבירים שהיתה בגמ' סברא שמכיון שחליפין נעשים גם הם בכסף, לכן הם יועילו גם ליצור קשר של קידושין. מסקנת הגמ' (לאחת הגירסאות) היא: "אישה בפחות משו"פ לא מקניא". ביאור הדברים הוא שמכיון שחליפין נעשים בפחות משו"פ, וסכום כזה אינו נחשב כסף (אמנם נחלקו בזה המפרשים. ראה, למשל, **קה"י**

מסויים, כזה הנקרא 'קניין', מתבצעת באמצעות מתן כסף. לפי זה החלק השני של הדרשה הוא אכן חלק אורגני שלה, כפי ששיערנו למעלה. אין כאן השוואה כוללת בין שדה לאישה, אלא השוואה בין דרכי יצירת הקשרים המטפיסיים מן הסוגים הללו בלבד. אנו מוכיחים שקידושי אישה הם 'קניין', שהוא קשר מטפיסי בעל אופי מסויים, ומסיקים מכך שקשר כזה נעשה באמצעות כסף.

בילקוט שמעוני ראינו שכל הדרשה מובאת כדי להסביר שקידושי אישה נעשים בכסף. כעת אנו מבינים שלא די לנו לשם כך בהשוואה 'קחה'-'קחה' משדה לאישה, שכן זו אינה השוואה מלאה. ישנה מגבלה על ההשוואה הזו שנלמדת מהחלק השני. שם אנו רואים ש'קחה', שהיא יצירת קשר מטפיסי מסוג כזה (=קניין), נעשית בכסף, אולם לא בהכרח ניתן להסיק מכאן שגם בשטר וחזקה. כאמור, ההשוואה לקנייני שדה אינה מלאה.

בסוגיא בתחילת קידושין התקשינו מדוע לא הסתפקו בחלק המילולי, והוסיפו גם את הגז"ש ההלכתית. כעת אנו מבינים ששני אלו מהווים דרשה אורגנית, שמלמדת אותנו ש'קניין' (כלומר קשר מטפיסי מסוג מסויים) נעשה בכסף, ושקידושי אישה הם 'קניין' (קשר כזה). מסיבה זו המשנה בתחילת המסכת יכולה להשתמש בלשון 'האישה נקנית'. כפי שראינו, מאותה סיבה האישה קרויה 'קניין כספו' של בעלה, אף שהיא לא קנויה לו ממונית. זוהי אמנם קביעה מהותית, לא סמנטית, אולם היא אינה גורפת. האישות היא במהותה קניין (לא רק נקראת 'קניין'), ובכל זאת אין להסיק מכאן מסקנות גורפות בדבר יחס האישות.⁶ אולי זוהי גם כוונת תוד"ה 'וכסף' קידושין ב ע"א.

עדיין עלינו להבין מדוע בסוגיית קידושין לא הובא החלק השני של הדרשה. ייתכן שהסיבה לכך היא שעניינה של הסוגיא שם הוא רק בהלכה שעולה מהדרשה ובמקור, ולא ביחס המפורט ביניהם. לעומת זאת, בתחילת מסכת קידושין, היה צורך ברור בחלק השני, שהרי בסופו של דבר המטרה היתה לשונית, ולכן הובאה שם הדרשה בשלמותה.

קידושין סי' ב ועוד), אז חליפין הם סוג חלות אחר, כזו שלא נעשית בכסף. לכן פעולת חליפין אינה מועילה ליצירת קשר אישות.

⁶ הגמ' בתחילת קידושין מסבירה שנקטו במשנה לשון 'נקנית' כי רצו לדבר גם על כסף. אולם זה תמוה לפי מה שראינו, שהרי שטר וביאה לא מועילים ליצור קניין כזה, והרי גם הם שנויים במשנה? ולדברינו כאן נראה שכוונת הגמרא היא לאפיין את קשר האישות כסוג קשר מטפיסי שנקרא 'קניין'. האפשרות להחיל אותו באמצעות נתינת כסף היא אינדיקציה לכך. אמנם גם שטר וביאה מחילים את הקשר הזה, כנראה בעקיפין. ההסבר הטכני-משפטי

מסקנות כלליות

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

מעבר לכך, אנו רואים שבדרשה זו, כמו גם בדרשות רבות אחרות, ישנו רכיב פורמלי-טכסטואלי ורכיב תוכני-מהותי. ראינו זאת גם בדפים שעברו, ובעז"ה עוד נראה זאת בעתיד. חשוב מאד להיות מודע לקיומם של שני הרכיבים, ולהבחין ביניהם. רק החלק הפורמלי-טכסטואלי של הדרשות הוא אוניברסלי, והוא ה'מידה'. החלק התוכני (כמו ההנחות המטפיסיות לגבי אופיו של מושג הקניין בהלכה) תלוי בדרשה בה עוסקים, ולכן הוא נגיש פחות למחקר מקיף, וכנראה שאינו ניתן לפורמליזציה. ה'מידה' היא החלק שניתן לנו מסיני (ראה, למשל, בדף לפ' לך-לך ח"ב) כמכלול של דרכי דרש. יש להעיר כי קיומו של רכיב תוכני והקושי לבדוד אותו, מקשה על המחקר השיטתי של ה'מידה', שכן מחקר כזה אמור להפריד את החלק הפורמלי שבדרשה ולבחון רק אותו.

ב. תוקפם ההלכתי של הדינים הנלמדים מן הדרשות⁷

פסק הרמב"ם לגבי קידושי כסף

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

ובאחד משלושה דברים האשה נקנית: בכסף, או בשטר, או בביאה. בביאה

ובשטר – מן התורה, ובכסף – מדברי סופרים.

הרמב"ם קובע כאן שקידושי כסף אינם דין תורה אלא 'מדברי סופרים'. המשמעות של ביטוי זה היא דין דרבנן. אולם דבריו תמוהים (וכן הקשו הראב"ד שם, ועוד רבים מנושאי הכלים), שהרי ראינו שדין קידושי כסף נלמד מגז"ש, או מדרשות אחרות, והכלל המקובל אצל רוב המפרשים הוא שכל הלכה שנלמדת מדרשות היא דין דאורייתא גמור.⁸ באותה מחלוקת עצמה נחלק רש"י הנ"ל בכתובות ג ע"א (שסבר כראב"ד) עם כל רבותיו (שסברו כרמב"ם).

לכך תלוי במנגנונים המובאים בספר **קונטרסי שיעורים**, לרב גוסטמן, קידושין סי' א, ואכ"מ.

⁷ ראה לנושא זה את שני מאמריו של מ. אברהם, בגליונות יב וט"ו של **צהר**.

⁸ אמנם אולי יש לגביו קולות מסוימות. לדוגמא, ראה בר"ן נדרים ח ע"א ד"ה 'הא', שכתב

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

החידוש של השורש השני

למעשה, עלינו לדייק יותר. הרמב"ם פותח את השורש בהבחנה, המוצגת גם בהקדמתו לפירוש המשנה, בין 'דרשות יוצרות' – כלומר שההלכות נלמדות ומתחדשות מכוח הדרשה עצמה, ולפניה הן לא היו קיימות, לבין 'דרשות מקיימות' – שנועדו רק לבסס (בצורה כזו או אחרת) הלכה קיימת (ראה על כך בקצרה בדף לפרשת בראשית, ח"ב).⁹ רק בשלב הבא של הדיון מציג הרמב"ם את חידושו העיקרי: אמנם ההלכות הנסמכות ממדרשים ('מקיימים') הן מדאורייתא, אולם ההלכות הנוצרות ממדרשים ('יוצרים') הן 'מדברי סופרים'.¹⁰

ישנו ויכוח בין מפרשי הרמב"ם, החל מהראשונים, למה בדיוק כוונתו.¹¹ יש שהסבירו שהביטוי 'דברי סופרים' אין כוונתו לדין דרבנן, אלא זוהי קביעה קטגורית של שמצביעה על מקור הדין, ולא על מעמדו ההלכתי. מעמדו הוא כשל דין דאורייתא, אלא שמקורו אינו התורה עצמה אלא דרשה של הסופרים (=החכמים). אולם נראה שקביעה זו אינה עומדת במבחן אמפירי. כאשר בוחנים את לשונות הרמב"ם לא מוצאים עקביות כזו בשימוש שלו בביטוי 'דברי סופרים'. ישנם מקומות רבים שהרמב"ם משתמש בביטוי זה במשמעות של 'דרבנן' גרידא,

ששבועות חלות על מצוות שנלמדות מדרשות. וראה **קובץ שיעורים**, לר' אלחנן וסרמן, 'קונטרס דברי סופרים', סי' א סקי"ט.

⁹ חוקרים שונים נחלקו בשאלה האם ישנן בהלכה גם דרשות יוצרות, או רק דרשות סומכות. ברמב"ם כאן ישנה קביעה ברורה, והדברים עולים בצורה חד משמעית גם במקורות החז"ליים, ואכ"מ.

¹⁰ ראה שם קריטריונים שהרמב"ם מציע להבחנה בין הסוגים הללו, ואת הדיון עליהם בנושאי הכלים.

¹¹ ראה באורך בספרו של נויבואר, **הרמב"ם על דברי סופרים**, ובמאמרו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'על דברי סופרים שתוקפם מדאורייתא במשנתו של הרמב"ם', **ספר הגיון**, מכון צמח, גוש עציון, 1995. עמ' 87. כן ראה בהקדמת ר' ירוחם פערלא **לספר המצוות לרס"ג** במהדורתו, בחלק הדין בשורש השני של הרמב"ם. ואצל משה הלברטל, 'ספר המצוות לרמב"ם', **תרביץ** נט, תש"ן (להלן: הלברטל), ועוד.

וכלל לא בהקשר של מידות הדרש. נציין עוד שהשורשים נכתבו במקורם ערבית, ושם עולה מלשון הרמב"ם שכוונתו היא ממש לדיני דרבנן (ראה, למשל, אצל הלבנט הערה 12).

ובאמת ישנם כאלו שפירשו שכוונת הרמב"ם היא להלכות דרבנן. אולם גם זה פירוש מוקשה, לאור נדירותן של הלכות בעלות אופי כזה במשנה תורה (ראה במקו"צ ברמב"ם מהדורת פרנקל על ההלכה הנ"ל). ויש שפירשו שכוונת הרמב"ם היא לגדר ביניים, שהוא אמנם כמו דאורייתא לרוב ההשלכות ההלכתיות, אולם הוא קל מהלכות דאורייתא רגילות (כעין דברי הר"ן הנ"ל).

עקרונית ייתכן שכלל לא ניתן ליישב את דברי הרמב"ם בשורשים עם דבריו במשנה תורה (שנכתבו כעשר שנים מאוחר יותר, ואינם תמיד מתאימים אלו לאלו), אולם הרמב"ם עצמו מעיד בתשובתו הנ"ל שהוא לא חזר בו. סוף דבר, המסקנה הסופית מכל זה אינה ברורה כלל ועיקר. בכל אופן, מדברי הרמב"ם בשורשים נראה שכוונתו היא להלכות דרבנן ממש.

קושיית הרמב"ן

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

ביאור שיטת הרמב"ם: האופי האנלוגי של הדרשות

התשובה לכך נעוצה במה שראינו בדף לפ' נח (ח"ב), שם הבחנו בין דדוקציה, שהיא היסק מנתח ולכן הכרחי, לבין אינדוקציה ואנלוגיה, שהן שני סוגים של היסקים מרחיבים. ראינו שם שההכרחיות של ההיסק הדדוקטיבי נובעת מן העובדה שהוא אינו מחדש לנו מאומה מעבר למה שמצוי כבר בהנחות. המסקנה בלועה בהנחות, והדדוקציה משמשת רק ככלי 'חילוץ'. לעומת זאת, האנלוגיה והאינדוקציה מרחיבות את אופק הידע שלנו אל מעבר למה שטמון בהנחות שמצויות בנו זה מכבר.

כעת עלינו להוסיף את ההנחה שכלי המדרש (יג מידות) הם בעלי אופי אנלוגי ואינדוקטיבי, ולא דדוקטיבי (ראה בדף לפ' לך-לך), ומכאן תעלה באופן טבעי מסקנתו של הרמב"ם: אמנם התורה ניתנה לנו בסיני, והמקרא הוא ה'הנחות' שעליהן אנו פועלים באמצעות 'ארגז הכלים' המדרשי. גם 'ארגז הכלים' הזה ניתן לנו בסיני (ר' בדף לפ' לך-לך, ח"ב). אולם השימוש בארגז הכלים הזה, אינו רק אמצעי לחילוץ הלכות שבלועות בכתוב, אלא כלי להרחבת ההלכה מעבר למה שכתוב בתורה.

לכן, במובן ידוע, הלכות אלו אכן דומות להלכות דרבנן, שגם הן אינן אלא הרחבה של ההלכה. תקנה דרבנן אינה חושפת ממדים שהיו בתורה עצמה אלא מרחיבה את ההלכה אל מעבר למה שמצוי בתורה. בשני סוגי הפעולות ההלכתיות הללו יש ממד של חקיקה, בעוד שהלכות דאורייתא רגילות הן תוצאה של פרשנות, ולא של חקיקה. לכן הרמב"ם קורא להלכות שיוצאות מהדרשות 'דברי סופרים', שכן הן תוצאה של פעולה כעין-חקיקתית של ה'סופרים'.¹²

כנראה שהרמב"ם עצמו מתכוין לנקודה זו, כשהוא כותב בשורש השני כך:

ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמיתיות. והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסיבה. אבל הסיבה היא כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני.

כמה נקודות למחשבה

זו כמובן אינה התמונה כולה. ראשית, עלינו לבחון מהי עמדתו של הרמב"ם. האם הוא סובר שהדרשות הן דדוקציה? קשה מאד להאמין בכך (ראה בסוף הדף לפ' לך-לך). מעבר לכך, לא ברור מדוע הרמב"ם מחלק בין דרשות יוצרות לדרשות סומכות לעניין זה? ועוד, האם לפי הרמב"ם כל פרשנות פשטית למקרא, שבדרך כלל אינה דדוקטיבית, תהיה גם היא בבחינת הלכה 'מדברי סופרים'? גם את זה קשה מאד לקבל. בעז"ה עוד נשוב לנקודות אלו בעתיד.

¹² ישנה כאן הנחה נוספת, שהמונח 'דאורייתא' אצל הרמב"ם, פירושו: מה שמצוי בתוך הטכסט המקראי עצמו. ראה על כך בהרחבה במאמרו של מ. אברהם, **צהר טו**.

תובנות מפרשת חיי שרה

1. הקניין בהלכה הוא מושג מטפיסי ביסודו שמבטא קשר בין האדם לבין ממונו. קשר זה קרוי "חלות". הזכויות הממוניות הן השלכות של הקשר המטפיסי (החלות) ולא עצם מהותו.
2. בכל דרשה ישנו רכיב פורמלי - טכסטואלי ורכיב תוכני מהותי. רק החלק הפורמלי-טכסטואלי של הדרשה הוא אוניברסלי והוא ה"מידה". החלק התכני נגיש פחות למחקר וכנראה אינו ניתן לפורמליזציה.
3. בכל דרשה יש לנסות להפריד את הרכיב התוכני מן הרכיב הפורמלי כדי לעמוד על טיבה של הדרשה.
4. הכלל המקובל אצל רוב המפרשים הוא שכל הלכה שנלמדת מדרשות היא דין דאוריתא גמור. אם כי יתכנו קולות מסוימות לגביו.
5. הרמב"ם מבחין בין "דרשות יוצרות" ל"דרשות סומכות" וחידושו העיקרי הוא ההלכות הנסמכות ממדרשים ("מקיימים") הן מדאוריתא, אולם ההלכות הנוצרות ממדרשים ("יוצרים") הן מדברי סופרים.
6. הרמב"ם סובר שקידושי כסף הם מדברי סופרים. זוהי קביעה מהפכנית, שפירושה שנוי במחלוקת בין המפרשים עד ימנו.
- ה"שורשים" במקור נכתבו בערבית, שם עולה מלשון הרמב"ם שהלכות הנוצרות ממדרשים הן הלכות דרבנן ממש. הרמב"ם עצמו כותב שהוא לא חזר בו מעניין זה. על נושא זה קיים ויכוח גדול בין החוקרים והפרשנים עד ימינו.
7. אנו מניחים שכלי המדרש (י"ג מידות) הם בעלי אופי אנלוגי ואינדוקטיבי, ולא דדוקטיבי, משום שהם מרחיבים את אופק הידע שלנו אל מעבר למה שטמון בהנחות (=הלכות מקראיות). בדרך זו, ניתן להבין את דברי הרמב"ם בסעיף קודם. הלכות דאוריתא רגילות הן תוצאה של פרשנות ולא של חקיקה. הלכות היוצאות מדברי סופרים, הן הרחבה של ההלכות במקרא, מעבר למה שכתוב בתורה.
8. קושייתו העיקרית של הרמב"ן על הרמב"ם היא: כיצד הטכסט שעליו פועלות המידות (=התורה שבכתב) ניתן מסיני, י"ג מידות אף הן ניתנות לנו כהלכה למשה מסיני, ובכל זאת תוצאת הפעולה של כלים שנמסרו מסיני על טכסט שנמסר מסיני הוא הלכה מדרבנן?

■ פרשת תולדות ■

המידות הנדונות

שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.
דברה תורה כלשון בני אדם.
גזירה שווה.
מיעוט.

מתוך המאמר

- האם המחלוקת בין דבי רבי עקיבא לבין דבי רבי ישמעאל, קשורה בשאלה האם 'דברה תורה כלשון בני אדם'?
- מה היחס בין 'דבר הכתוב בהווה' לבין 'דברה תורה כלשון בני אדם'?
- 'כללי ופרטי' מול 'ריבוי ומיעוט'.
- האם הדרש עדיף על הפשט במישור ההלכתי?
- האם מישור הפשט ומישור הדרש, תלויים אחד בשני?
- האם ייתכנו שני מישורי הסבר מקבילים ובלתי תלויים לאותו טכסט?

מקור מדרשי לפרשת תולדות

מתנ"י: בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור לבשל ואסור בהנאה... ר"ע אומר: חיה ועוף אינם מן התורה, שנאמר 'לא תבשל גדי בחלב אמו' ג פעמים, פרט לחיה ועוף ובהמה טמאה.

גמ': מנא הני מילי (שהאיסור הוא בכל בהמה טהורה)? א"ר אלעזר אמר קרא: 'וישלח יהודה את גדי העזים'. כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. ולילך מיניה? כתיב קרא אחרינא: 'ואת עורות גדיי העזים'. כאן גדיי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. ולילך מיניה? הו להו שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.

הניחא למ"ד אין מלמדין, אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר? תרי מיעוטי כתיבי: 'עזים'-'העזים'. (בבלי, חולין קיג, ע"א-ע"ב)

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

איסור בשר בחלב

הדיון ברישא של המשנה נסוב על איסור בשר בחלב, והיא קובעת שאיסור זה לא נאמר רק על גדי, אלא גם על כל בהמה טהורה. בסיפא של המשנה קובע ר"ע שבחיה ועוף ובהמה טמאה אין איסור תורה. בדף הנוכחי אנו נצא מדרשה זו כדי להציץ מעט במחלוקת היסודית בין בתי המדרש של ר"ע ור' ישמעאל (=רי"ש) ביחס לדרכי הדרש בכלל. הדיון יימשך בעז"ה גם בשבוע הבא.

הבסיס לשאלת הגמרא: הצורך בדרשה

הגמרא המצוטטת דנה בשאלת המקור להרחבה שברישא מגדי לכל בהמה טהורה. אולם קודם לעיון בגמרא עצמה, עלינו להבין מדוע בכלל דרוש כאן מקור. על רקע זה מעניין לראות את המשנה בב"ק (נד ע"ב), שכותבת כך:

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

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

לפי העיקרון הזה נראה שגם בסוגיית חולין היה עלינו להרחיב את תחום התחולה של איסור בשר בחלב לכל בהמה טהורה, ללא צורך בדרשה מיוחדת. ובאמת המיעוט של חיה ועוף, שאינם אסורים מן התורה, אכן זוקק דרשה מיוחדת, שכן לולא הדרשה היינו חושבים ש'דבר הכתוב בהווה', והאיסור חל על כל בעלי החיים.

אולם לפי כל זה, לא ברור מדוע הגמרא בחולין פותחת בחיפוש מקור להרחבה ההלכתית של הדין שברישא מגדי לשאר בהמה טהורה, אף שממשנת ב"ק עולה שהכתוב מדבר 'בהווה'. לעומת זאת, המיעוט של ר"ע בהמשך דווקא מתיישב היטב עם העולה ממשנת ב"ק.

דבי רי"ש ודבי ר"ע

ידוע הוא שבתי המדרש של ר"ע ושל רי"ש נחלקו ביניהם בהבנה וביישום מערכת מידות הדרש.¹ רבים תלו זאת במחלוקת עקרונית ביחס ללשון התורה, כלומר בשאלה האם 'דיברה תורה כלשון בני אדם', או לא.² לפי ר"ע לשון התורה מדוקדקת, ולכן הוא דורש כל אות וכל תג (ואף כתרי אותיות). לעומתו, רי"ש סובר ש'דיברה תורה כלשון בני אדם', ולכן לא תמיד עלינו לדרוש אותיות ומילים שנראות לנו 'מיותרות' מבחינה תוכנית. אופן הדיבור של התורה הוא כלשונו של אדם רגיל.

אמנם מחלוקת זו עוסקת בדרך כלל בלשונות כפולים (ראה, למשל, **אנצי"ת** ע' 'דברה תורה כלשון בני אדם'), ולכאורה לא נראה שיש כאן עיקרון כללי. אולם כבר עמדו על כך חוקרים ופרשנים שונים ששתי גישות אלו מאפיינות את כלל שיטות הדרש של דבי רי"ש ודבי ר"ע. למשל, בירושלמי סוטה פ"ח ה"י משמע שמיישמים זאת לגבי דרשה של האות וא"ו (עי' **בקה"ע** ופ"מ שם). וכן נראה מהרמב"ם יסוה"ת פ"א הי"ב ומו"נ פכ"ו ופל"ג ופמ"ו, שמשתמש בלשון 'דברה תורה כלשון בני אדם' ביחס להקשרים כלליים (ראה גם **אנצי"ת** שם, סביב הערה 68).

נציין כי המחלוקת המרכזית הזו לגבי דרכי הדרש אינה מוכרעת באופן ברור בתלמוד, וגם לא בפוסקים. הברייתא של יג מידות מיוחסת לרי"ש, אולם בהלכה נפסקות דרשות לא מעטות של ר"ע (כולל בסוגיית שבועות הנ"ל עצמה). השל, בספרו הנ"ל, מסביר שלאורך הדורות הלכה ונוצרה סינתזה בין שני בתי המדרש הללו, ובאמת כך נראים הדברים. סוגיא זו דורשת עוד ליבון ובירור.³

חלוקת הסוגיות: היחס בין 'דבר הכתוב בהווה' ו'דברה תורה כלשון בני אדם'
על רקע המחלוקת הזו, חשוב לשים לב שבסיפא של משנת חולין מופיע במפורש

¹ ראה, למשל, שבועות כו ע"א, ומקבילות.

² ראה, למשל, סנהדרין סד ע"ב ומקבילות. וכן השל, **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**, ובהקדמתו של פינקלשטיין למהדורתו **לספרא**. ראה אמירה ברורה וגורפת בתו"י בכריתות יא ע"א, ובדף בשבוע הבא.

³ ראה, למשל, תוד"ה 'ורבי יונתן' סוטה כד ע"א-ע"ב. ר' גם בהרצאתו של הרב אליהו רחמים זייני, **ספר הגיון**, משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), אוני' בר-אילן ושיבה אוניברסיטה, ישראל 1995, עמ' 74-73.

ובאמת מצינו אמוראים שונים נחלקים בעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' (נדרים ג ע"ב ומקבילות).

ר"ע, וגם נפסקת הלכה כמותו (לגבי חיה ועוף), ועל כן סביר להניח שכל המשנה שם הולכת בשיטתו העקרונית (הוכחה לכך ממהלך הגמרא תובא בהמשך). כאמור, ר"ע גורס שלשון התורה מדוקדקת, ולכן מסתבר שכשכתוב דווקא 'גדי' הכוונה היא רק לגדי, ולכן שומה עלינו לחפש מקור מפורש להרחבת הדין לשאר בע"ח.

לעומת זאת, מלשון הסיפא במשנת ב"ק עולה שהיא הולכת בדרכו של רי"ש. היא קובעת את העיקרון: 'דבר הכתוב בהווה', שמשמעותו היא שהדוגמאות שמביאה התורה אינן בדווקא, ולשון התורה אינה תמיד מדוקדקת, אלא היא כמו לשון בני אדם. לאור ההרחבה שהצגנו לעיל, שמשמעות הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' אינה נאמרת רק על לשונות כפולים, נראה שסביר להניח שגם הלשון 'דבר הכתוב בהווה' שבמשנת ב"ק מורה על גישת דרש עקרונית כזו של רי"ש. כך גם עולה משיקולים שונים בסוגיית הגמרא שם. ראשית, ישנן בגמ' דרשות של 'כלל ופרט', שהן חלק משיטת הדרש של דבי רי"ש (בניגוד לר"ע, שדורש 'ריבוי ומיעוט', ולא 'כללי ופרטי'. ראה שבועות כו"א ומקבילות). בנוסף לכך, רי"ש עצמו מופיע שם במפורש כמקורה של אחת מהדרשות. אם כן, לכאורה אין כל פלא בכך שהמשנה שם מפרשת את התורה כלשון בני אדם, וכשכתוב 'שור' הכוונה היא לכל בעל חיים.

היחס בין הסוגיות, ומחלוקת ר"ע ורי"ש

בסעיף הקודם הצענו לייחס את משנת ב"ק לדבי רי"ש ואת משנת חולין לדבי ר"ע. אולם עיון מדוקדק יותר בסוגיית ב"ק מעלה כמה תהיות. הגמ' שם מביאה דרשה מיוחדת עבור כל אחת מן הקביעות ההלכתיות במשנה. אם אכן ההנחה במשנה היא ש'דיבר הכתוב בהווה', לא ברור מדוע יש צורך בדרשות אלו? יותר מכך, לכאורה הרי מפורש במשנה שהתורה נקטה 'שור' רק מפני ש'דיברה בהווה'. נראה מכאן שגם לפי רי"ש ההרחבה מבעל חיים אחד לשאר בעלי החיים אינה אוטומטית, ויש להביא לה מקור. איך זה מתיישב עם משמעות המשנה שמפרשת את ההרחבה על סמך הכלל של 'דיבר הכתוב בהווה'? מסתבר שהכלל בסיפא, 'דיבר הכתוב בהווה', מנוסח רק כמסקנה של הלימודים השונים, ולא כעיקרון מתודי אפרירי. רק לאחר כל הדרשות שמובאות שם בסוגיא עולה המסקנה שבכל ההקשרים המנויים שם הכתוב הביא רק דוגמא, ולא התכוין בדווקא. אולם אין להסיק מכאן שזהו כלל גורף ואפרירי, כלומר שכך היא דרכו של המקרא תמיד. לשון אחר: זו אינה הנחה אפרירית של דבי

רי"ש, אלא סיכום אפוסטריורי של העולה מן הדרשות השונות. לפי דברינו יוצא שרי"ש גם הוא אינו מפרש בסתמא את הכתוב כמשתמש בדוגמאות בעלמא, אלא אם יש לו דרשות שמאלצות אותו לכך. גם הוא מניח שלשון התורה היא מדוקדקת. אם כן, כעת כבר לא ברור מהו ההבדל בין רי"ש לר"ע?

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

אפשרות ראשונה: הכללים הם בעלי אופי שונה

העיקרון 'דיברה תורה כלשון בני אדם', שהוא המנחה את שיטת דבי רי"ש, הוא אכן עיקרון אפריורי, ועליו חולקים דבי ר"ע. אולם העיקרון שמופיע במשנת ב"ק, 'דיבר הכתוב בהווה', הוא עיקרון אפוסטריורי, כלומר תוצאה של הדרשות, כפי שביארנו לעיל. ר"ע עצמו יכול גם הוא להסכים לו. אם ישנן דרשות של ריבוי, אזי גם לשיטת ר"ע ניתן להסיק שבמקרה זה הכתוב 'דבר בהווה'.

אולם תמונה זו אינה כה פשוטה. ראשית, ראינו שהדרשות בסוגיית ב"ק מורות על כך שהמשנה שם מתפרשת בדרכו של רי"ש (דרשות 'כללי ופרטי'). מה יאמר על כך ר"ע? אם גם הוא מסכים לכלל האפוסטריורי ('דבר הכתוב בהווה'), איך הוא עצמו הגיע אליו? האם יש לו דרשות אחרות, שונות מאלו של דבי רי"ש, שמובילות באופן מקרי לאותה מסקנה (שכאן הכתוב 'מדבר בהווה')? מעבר לכך, לא סביר להניח שלניסוח 'דברה תורה בהווה' אין כל משמעות עקרונית, וגם לא קשר לכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'. במשנת ב"ק עיקרון זה מופיע כנימוק עצמאי, ולא כתוצאה.

אפשרות שנייה: הכללים הם בעלי אופי דומה

שני העקרונות הללו, 'דיבר הכתוב בהווה' ו'דברה תורה כלשון בני אדם', שניהם מבטאים כלל עקרוני, אולם גם לפי דבי רי"ש הוא לא ישים תמיד ובכל תנאי. ההבדל בין שני בתי המדרש בהקשר זה נעוץ בשאלה: האם לאחר כל הדרשות (אפוסטריורי), עלינו לשוב ולשאל את עצמנו מדוע בכל זאת התורה נקטה דווקא 'שור', או לא? כפי שראינו, לפי רי"ש נאמרו בסוגיא כמה דרשות, והעולה במקובץ מכולן היא המסקנה שבהקשרים הנדונים המילה 'שור' אינה בדווקא, אלא 'דיבר הכתוב בהווה'. לעומת זאת, לפי ר"ע המילה 'שור' חייבת להתפרש

בדווקא, ולכן הוא אינו מוכן לקבל, על אף כל הדרשות, את הטענה שהתורה כתבה מילה לא מדוקדקת. ר"ע שואל את עצמו: אם כוונת התורה היא לכל בעה"ח, כפי שעולה מן הדרשות, מדוע היא לא כתבה זאת בפירוש, ונקטה דווקא לשון 'שור'? השאלה הזו מבוססת על שיטת דבי ר"ע, לפיהם התורה לא משתמשת סתם בלשון בני אדם.

לכן דבי ר"ע לא יקבלו את המהלך שעושה הסוגיא בב"ק, ומהלך זה נעשה רק בשיטת דבי רי"ש. לכן גם במשנת חולין ר"ע ממעט חיה ועוף ובהמה טמאה, שכן אם התורה נקטה 'גדי' אזי כוונתה היא אך ורק לגדי (בתוספת להרחבה שנגזרת ממנו בשיקול הפרשני שמובא בגמרא, שיידון להלן). אם כן, בניגוד לאפשרות א, מכאן עולה שסוגיית ב"ק אכן מתאימה רק לשיטת דבי רי"ש, ולא לשיטת דבי ר"ע.

לעומת זאת, בנדון של סוגיית חולין, שם נאמר בתורה 'גדי', אזי גם לרי"ש דרוש שיקול פרשני שיראה לנו שהגדי הוא רק דוגמא לקבוצה רחבה יותר, ולא נשנה בדווקא. לאחר ששיקול כזה נמצא, רי"ש מוכן לראות ב'גדי' דוגמא לכלל בעלי החיים. הדרשה מהווה ראיה שכאן 'דבר הכתוב בהווה'. סביר שהמיעוט של ר"ע בהמשך המשנה, לגבי חיה ועוף, לא יהיה קיים לפי רי"ש.⁴

לסיכום, לפי ר"ע גם אם יש לכאורה דרשות שתומכות בכך, אין אפשרות לפרש שהכתוב מדבר בהווה. כל מילה בתורה היא בהכרח מדוקדקת. לרי"ש המילה 'שור' בהחלט יכולה להוות רק דוגמא לקבוצה רחבה יותר, אם כי נחוצות דרשות כדי להראות שהכתוב 'מדבר בהווה' (ראה גם בתוס' סוטה הנ"ל).

'כללי ופרטי' מול 'רביי ומיעוטי'

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

רבי ישמעאל ששימש את ר' נחוניא בן הקנה, שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט. רבי עקיבא ששימש את נחום איש גמזו, שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט.

מתוך ניתוח הסוגיא שם והמקבילות,⁵ עולה שר"ע מנתח את הפסוקים מן הכלל

⁴ בשיטת שאר התנאים במשנת חולין נחלקו הראשונים, ועוד נעיר על כך (ראה בהערה שאחרי הבאה). אמנם ר' יוסי הגלילי הוא תלמיד חבר של ר"ע (ראה תוד"ה 'אמר' ע"ז מ"ה ע"א), אולם המחלוקת היא בדעת ת"ק.

⁵ ראה על כך אצל השל, ובמאמרו של הרב זייני הנ"ל.

אל הפרט (בתהליך של התפרטות), ורי"ש מנתח אותם מהפרטים אל הכלל (בתהליך של הכללה). השל מציג רקע מחשבתי-מיסטי רחב שבתוכו מתפרשת משנתו של ר"ע. ר"ע מצוי ראשו ורובו בהפשטות ובגבהים רוחניים, ומשם הוא הולך ויורד ומתפרט לפרטים במציאות הפרוזאית. הוא עוסק בהכללות, ואלו הן אבני הבניין והטיעון שלו. לעומתו, רי"ש הוא איש העולם הממשי, הריאלי, שמתחיל 'מלמטה' ומטפס ועולה 'למעלה', ויוצר מן הפרטים הכללות. כלי עבודתו הם הפרטים הקונקרטיים, ולא הכללות מופשטות.

חשוב לציין שההבדל העיקרי בין ר"ע לרי"ש אינו נעוץ בשאלה מהו היקפו של הכלל שנוצר לאחר ההכללה. יסוד ההבדל הוא במתודת ההיסק. ניתן לומר שר"ע משתמש לכל אורך הדרך בקבוצות שלימות, ורק תוצאת ההליך מיושמת על הפרטים שמשתייכים לקבוצה שנותרה בסופו. רי"ש, לעומתו, עולה מן הפרטים ויוצר מהם כלל שעליו חל הדין. מכאן קל לראות שפעמים רבות דווקא דבי רי"ש יגיעו לתחום תחולה רחב יותר מאשר זה שמתקבל בשיטת הדרש של דבי ר"ע.

עיון קל מעלה ששתי המתודות הללו משתקפות היטב גם בסוגיות שלנו. רי"ש מתחיל מגדי קטן ותמים (שנקנה בתרי זוזי), וכנראה מגיע ממנו לקבוצה רחבה שכוללת את כל הבהמות, החיות והעופות. לעומתו, ר"ע מתחיל באותו גדי, אולם משיקול כלשהו הוא מרבה ממנו את כל בעה"ח הטהורים. כעת הוא שואל את עצמו מדוע התורה בחרה במונח פרטי ('גדי'), שהרי היא לא עושה זאת כדרך בני אדם סתם. ר"ע מסיק מכאן שיש למעט מהקבוצה הזו את קבוצת החיות והעופות. בסופו של דבר הגדי מבטא תכונות קיבוציות של קבוצת הבהמות הטהורות. דווקא לפי רי"ש, שמרחיב את הגדי מאד, הגדי מקבל משמעות. בשיטת ר"ע הוא נראה רק אמצעי למיון קבוצות. מי שמכיר את סוגיית שבועות יזהה שאלו הן צורות החשיבה של 'כללי ופרטי' ו'ריבוי ומיעוט'.

עד כאן עסקנו אך ורק ברקע לסוגיית חולין, כלומר במה שטמון מאחורי אותו מירווח שבין סוף המשנה לבין תחילת הגמרא. כעת נעבור לבחון ביתר פירוט את המהלך הפרשני-מדרשי שנעשה בסוגיית חולין המצוטטת למעלה, ונדגים דרכה את היחס המורכב שקיים בין פשט לדרש, ואת החשיבות הרבה שיכולה להיות למודעותו של הלומד אליו.

ב. היחס בין פשט ודרש במהלך סוגיית חולין

הטיעון הבסיסי בסוגיית חולין

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

הגמרא פותחת בהצעת מקור מגדי העזים של יהודה. הטיעון מבוסס על כך שאם התורה נוקטת לשון 'גדי עזים', מוכח מכאן שסתם לשון 'גדי' ללא כל תוספת, כוללת גם פרה ורחל. נציין כי שיקול זה נראה כשיקול פרשני על דרך הפשט, ולא דווקא מדרש.

מדוע שיקול זה אינו מוביל למסקנה שהאיסור כולל את כל בעלי החיים, אלא דווקא את הבהמות הטהורות? מסתבר שהגמרא מניחה כבר כעת את דרשת ר"ע שמופיעה בהמשך המשנה. כלומר באמת המילה 'גדי' כשלעצמה כוללת את כל בעלי החיים, אלא שיש מיעוטים נוספים שמסייגים את הדרשה הזו לבהמות טהורות בלבד. לכן נחוצה לפי ר"ע דרשה מיוחדת למעט את העופות והחיות. מכאן עולה אישור נוסף למסקנתנו בח"א, שמשנת חולין נאמרת כולה בשיטת ר"ע.⁶

קושיא מכוח גז"ש

כעת מקשה הגמרא: מדוע לא נלמד מהופעת 'גדי עזים' בפרשה של יהודה, שבכל מקום בתורה המילה 'גדי', גם כשהיא מופיעה לבדה, מתפרשת כגדי עזים דווקא? רש"י מסביר שהלימוד המוצע הוא גזירה שוה. במהלך דברינו נחזור ונראה את חשיבותה של נקודה זו.

ראשית, עלינו להבין מדוע הגמרא בקושייתה מציעה להתעלם מן השיקול הפשטי שעלה קודם לכן, שלימד ש'גדי' במקרא מסמן בהמה טהורה בכלל, ולבחור דווקא בלימוד המוצע כאן, שממנו עולה ש'גדי' הוא גדי עזים בדווקא? ייתכן שרש"י בהערתו הנ"ל רצה לבאר זאת כשהוסיף שהלימוד הזה הוא דרש של גז"ש. קושיית הגמרא כאן מתבססת על כך שהשיקול הנוכחי הוא מידת דרש (גז"ש),

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

שלומדת מן המקום המפורט למקומות הסתומים, ולכן היא עדיפה על שיקול פשטי. לדברינו עולה מכאן עיקרון חשוב מאד: על אף שהשיקול הפשטי עומד בעינו ומורה על פרשנות כוללת, הדרשה דוחה אותו והופכת את הקערה על פיה. כך אנו מוצאים בכל ההופעות של דרש שמנוגד לפשט ('עין תחת עין' – ממון, ועוד). הדרש עדיף על הפשט (לפחות ברובד ההלכתי).⁷

שיקולים גלובליים כמתודה לבחינת מדרש

בח"א ראינו ששיטת דבי ר"ע היא שגם אם יש לנו ראיות מדרשיות, או אחרות, שהתורה מתכוונת להכללה, ולא לדוגמא הספציפית שמופיעה בה ('גדי'), עדיין עלינו לחזור ולשאול: מדוע באמת התורה בחרה לכתוב זאת באופן סתום?⁸ מדוע התורה לא כתבה ישירות את המונח 'בהמה טהורה'?

כדי לנסות ולהבין זאת, נבחן את הבעייה במבט גלובלי. ישנן שלוש אפשרויות שעמדו בפני כותב התורה (אם הדינים הם כפי העולה משיטת המקשן): 1. לכתוב 'גדי' בשני המקומות (כפי שראינו למעלה, במקרה כזה היינו מפרשים זאת על גדי עזים בלבד, אפילו לרי"ש, ובודאי לפי ר"ע). 2. לכתוב 'גדי עזים' בשני המקומות (ואז ברור שמדובר בשניהם בגדי עזים בלבד). 3. לכתוב כפי שכתוב בפועל (שלפי המקשן גם אז זה מתפרש כגדי בלבד בשני המקומות, מכוח הגז"ש).

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

⁷ על היחס בין פשט ודרש, ראה, למשל, דוד הנשקה, **המעין**, תשלז-תשלח, ותגובתו של הרב זאב וייטמן שם.

⁸ אפשר היה לומר שמכאן בדיוק הוציא ר"ע את המיעוט של חיה ועוף. אנו מציעים אופן נוסף, שמאפשר לא להניח שהלימוד של ר"ע כבר היה ידוע כאן. להלן נראה שייתכן שהמקשן בסוגיא היה מדבי רי"ש. ההוכחה שלנו למעלה שהמשנה עולה היא בשיטת דבי ר"ע, נאמרה בשלב של תירוץ בסוגיא ולא בשיטת המקשן.

על כורחנו אנו מגיעים למסקנה שיש לכותב התורה שיקולים נוספים בבחירת הנוסח, מעבר לשיקולי ה'חיסכון' במישור הדרש. למשל, שיקולים פשטיים של ניסוח סביר. כבר הערנו שסוגיית חולין מתפרשת כנראה בשיטת ר"ע, ולכאורה הוא אינו גורס ש'דבר הכתוב בהווה', כלומר הוא אינו מקבל ששיקולי ניסוח פשטי מנטרלים את מישור הדרש.

אם כן, ר"ע אמנם דורש כל ייתור, ואינו מקבל את הכלל 'דיברה תורה בלשון בני אדם', או 'דבר הכתוב בהווה', אולם גם לשיטתו השאלה איזה ניסוח בחר כותב התורה, ומה משמעותו, אמורה לקבל שתי תשובות, שכל אחת מהן לחוד מהווה הסבר מלא לטכסט: הסבר פשטי, והסבר מדרשי.

פשט ודרש

ברקעם של דברינו אלו, שוב מצויה הערתו של רש"י שהלימוד הוא בדרך דרש של גז"ש, ולא פרשנות פשטית. שיקולי 'חיסכון' בהשוואה בין אלטרנטיבות הם רלוונטיים רק כאשר אנו משווים שתי אלטרנטיבות פשטיות, או מדרשיות. די ברור שהפרשנות שלפיה הנוסח מתבאר באופן שהוא טוב יותר מכל אלטרנטיבה אחרת, היא גופה קריטריון לכך שפירוש זה הוא ה'פשט' (כך גם פועל השיקול הראשון בסוגיא, זה הפשטי). אולם אפשרות 3 מבוססת על שיקולי דרש, ולכן הטענה שהיא פחות 'חסכונית' מאפשרות 1 (הפשטית), לא יכולה להוות קריטריון לדחייתה. התורה בחרה באפשרות 3 על אף שאינה חסכונית, משיקולים אחרים.

ההופעה השנייה של 'גדי העזים': היחס בין פשט ודרש

הגמרא מיישבת את הקושיא בכך שיש פסוק נוסף, שגם בו התורה מפרטת 'גדי העזים'. כוונת התירוץ היא שאם אכן היה המקשן צודק וכל 'גדי' בתורה צריך להתפרש בדווקא, אז מילת התוספת בהופעה השנייה של 'גדי עזים' היא מיותרת. בלעדיה גם היינו יודעים שמדובר בגדי דווקא. לכן המילה 'גדי' לבדה מתפרשת כדוגמא.

שיקול כזה הוא אשר עומד ביסוד הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. כשיש לנו שני מקורות שמלמדים עיקרון אחד, אז אחד מהם מיותר. כתיבתו של המקור השני מלמדת שהעיקרון הנדון רלוונטי אך ורק בשני ההקשרים שבהם הוא מופיע, ואין להרחיבו. שיקול זה הוא מסוג שיקולי ה'חיסכון', וכפי שראינו למעלה, העובדה שהוא משמש כאן מורה לנו שמדובר על השוואה בין שתי אלטרנטיבות שמצויות באותו מישור, ולא בהשוואה בין פשט לדרש.

ראינו למעלה שההיסק שגוזר ממילת התוספת את הפירוש המרחיב ל'גדי' (בלי מילת לוואי), אינו מדרש, אלא פירוש פשטי. מאידך, ראינו ברש"י שהשלכה מכל אחד משני 'הכתובים' לכל התורה היא דרש של גז"ש. עלינו לדון מה אופיין של שתי האלטרנטיבות שמושוות כאן: כתיבת 'גדי העזים' פעם אחת, וכתיבתו פעמיים. השיקול הזה מבוסס על הטענה שאם היה רק 'כתוב' אחד, היינו עושים גז"ש לכל התורה, וממילא היינו יודעים גם במקום השני שמדובר בגדי עזים. אם כן, במישור הדרש הכתיבה במקום השני מיותרת. זהו שיקול שמשווה בין שתי אפשרויות ששתיהן מצויות במישור הדרש, ולכן בהחלט ניתן להעלות שיקול של 'חיסכון' כקריטריון לבחירה ביניהן.

גז"ש משני כתובים

לאחר מכן שואלת הגמרא, לפי בעל העמדה ששני כתובים כן מלמדים, מדוע לא נלמד משתי ההופעות הללו שבכל מקום 'גדי' הוא גדי עזים דווקא. לאור האמור למעלה, לא ברור מהי סברתו של בעל העמדה הזו. הרי ראינו ששיקולי ה'חסכון' מובילים אותנו למסקנה שלא ניתן ללמוד משני מקורות עיקרון אחד. ייתכן שלשיטתו שיקול כזה אינו קיים, מכיון שבעל עמדה זו אינו מקבל שיקולי 'חסכון' גלובליים מן הסוג שראינו למעלה. הסיבה לכך יכולה להיות העיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם'. אמנם הסבר כזה יכניס כאן את שיטת רי"ש, וזאת במהלך סוגיית חולין שמתפרשת דווקא בשיטת ר"ע. למעלה הנחנו שגם המקשן בסוגיא הולך בשיטת ר"ע, ואולי באמת עלינו לדחות הנחה זו. אמנם ייתכן שהדבר נאמר רק בשיטת הסוברים ששני כתובים מלמדים, אך להלכה מקובל ש'אין מלמדים', והמסקנה היא שכל הסוגיא כר"ע.

תירוץ הגמרא

הגמרא מסבירה שישנם שני מיעוטים על ידי אות ה"א מיותרת (פעמיים 'העזים'), והם מורים לנו לא לעשות גז"ש. לכן המילה 'גדי' שמופיעה לבדה מתפרשת תמיד באופן הכולל. שיקול זה נראה בעייתי, שכן האות ה"א נדרשת לצורך הניסוח הפשטי. האם הדרשן מצפה שהתורה תכתוב 'גדי עזים' ללא האות ה"א, כאשר זה אינו ניסוח סביר לפסוק מבחינת הפשט? ניתן להעלות כאן שתי אפשרויות בהבנת העניין (ונראה שנחלקו בהן הריטב"א והתוס' בסוגיא):

1. לאור העיקרון שקבענו למעלה, שמתחדד כאן מאד, כל מישור פרשני (גם הפשט וגם הדרש) צריך להציע לנו לבדו הסבר מלא לטכסט. פשט אינו

ממלא פערים בדרש, ולהיפך. העובדה שיש הסבר להימצאות האות ה"א במישור הפשט אינה מהווה תחליף להסבר נוסף בדרש. 2. ייתכן שמדובר כאן בכלל כלשהו בדרכי הדרש של גז"ש (ולא במיעוט בגלל ייתור של האות ה"א). הכלל הזה קובע שכאשר ישנה מילה ממועטת אנו לא דורשים ממנה להקשרים אחרים. בנדון דידן, כשמופיע 'גדי העזים' לא נוכל לעשות גז"ש וללמוד שכל 'גדי' בתורה הוא גדי דווקא. כאן שוב נזקקנו להערתו של רש"י שמדובר כאן בדרשת גז"ש ולא בפירוש פשטי.⁹

סיכום

בדף זה ניסינו להציג משהו מן ההבדל בין שיטת דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא לגבי הדרש ההלכתי. בח"א ראינו שלפי ר"ע התורה היא מדוקדקת, ולכן הוא נוטה לדרוש כל תג וכל אות יתירה. לעומתו, רי"ש מוכן, לפחות כאשר ישנן ראיות מספיקות לכך, לקבל מצבים שבהם התורה מדברת באופן לא מדוקדק, כלשון בני אדם.

בנוסף הדגמנו כאן כמה חשוב להבין האם לימוד מסויים הוא פשט או דרש. ראינו שיש לעובדה זו השלכות על הבנת מהלך הסוגיא, ולאידך גיסא, מהבנת הסוגיא גם עולות השלכות חשובות להבנת אופן פעולתו של הדרש. במהלך דברינו בשני חלקי הדף עלתה תמונה של הפשט והדרש כשני מישורי הסבר מקבילים ואוטונומיים (בלתי תלויים). יש להעיר כי שאלת קיומם של מישורי הסבר מקבילים לאותו טכסט כרוכה בבעייתיות לוגית והרמנויטית לא פשוטה, וכנראה שנחלקו בה הרמב"ם והרמב"ן בהשגות לשורש השני של הרמב"ם. נושא זה יידון בעז"ה בעתיד.

⁹ ההסבר לעיקרון כזה יכול להיות שבצירוף הסמיכות 'גדי העזים' האות ה"א משנה גם את המילה הסומכת ('גדי') ולא רק את הנסמכת ('עזים'). במצב כזה המילים בגז"ש היו אינן זהות, ולכן אין להשוות בין ההקשרים.

תובנות מפרשת תולדות

1. לפי רבי עקיבא, לשון התורה מדוקדקת ולכן הוא דורש כל אות וכל תג. לעומתו, רבי ישמעאל סובר ש'דיברה תורה בלשון בני אדם' ולכן לא תמיד עלינו לדרוש אותיות ומלים שנראים לנו "מיותרות" מבחינה מבנית.
2. נראה שלאורך הדורות הלכה ונוצרה סינתזה בין שני בתי המדרש (דבי ר' עקיבא ודבי ר' ישמעאל).
3. "דיבר הכתוב בהווה" אינה הנחה אפריורית של דבי רי"ש אלא סיכום אפוסטריורי של העולה מן הדרשות השונות.
4. ר"ע מנתח את הפסוקים מן הכלל אל הפרט בתהליך של התפרטות, ורי"ש מנתח אותם מהפרטים אל הכלל בתהליך של הכללה.
5. על אף שהשיקול הפשטי עומד בעינו ומורה על פרשנות כוללת, הדרשה דוחה אותו והופכת את הקערה על פיה. כך אנו מוצאים בכל ההופעות של דרש שמנוגד לפשט (עין תחת עין - ממון, ועוד) הדרש עדיף על הפשט לפחות ברובד ההלכתי.
6. "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים" משמעותו שכאשר יש שני מקורות המלמדים עקרון אחד, אחד מהם מיותר. כתיבתו של המקור השני מלמדת שהעקרון הנדון רלוונטי אך ורק בשני ההקשרים שבהם הוא מופיע ואין להרחיבו.
7. כל מישור פרשני (פשט וגם דרש) צריך להציע לבדו הסבר מלא לטכסט. פשט אינו ממלא פערים בדרש ולהיפך.
8. שאלת קיומם של מישורי הסבר מקבילים ואוטונומיים (בלתי תלויים) לאותו טכסט כרוכה בבעיות לוגיות והרמנויטיות ונחלקו בה הרמב"ם והרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם.

■ פרשת ויצא ■

המידות הנדונות

ריבוי.

דברה תורה כלשון בני אדם.

מתוך המאמר

- האם הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מתייחס רק ללשונות כפולים במקרא?
- האם הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מתייחס רק לציטוטים במקרא שעוסקים בלשון האדם, ולא במקרא עצמו?
- האם השאלה בדבר שיטת רבי עקיבא ושיטת רבי ישמעאל היא שאלה הסטורית במהותה?
- מהו דטרמיניזם פרשני?
- מה ההבדל בין פרשנות לטכסט לבין הסברים לאירוע?
- הסבר דברי הרמב"ם המפורסמים, שהדרשות אינן הלכה מדאורייתא אלא - 'כענפים היוצאים מן השורשים'.

מקורות מדרשיים לפרשת ויצא

"וַעֲתָה הֵלֶךְ הַלַּכְתָּ כִּי נִכְסֶיךָ נִכְסַּפְתָּה לְבֵית אָבִיךָ לָמָּה גִנַּבְתָּ אֶת אֱלֹהֶיךָ"
(בראשית לא, ל)

'המול ימול' – מיכן לשני מילות, אחת למילה ואחת לפריעה... עד כדון כרבי עקיבא דו אמר לשונות ריבויין הן. כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דיברה (ריבתי) כדרכה: 'הלך הלכת', 'כסף נכספת', 'גנב גנבתי'. (ירושלמי שבת פי"ט ה"ב, יבמות פ"ח ה"א, נדרים פ"א ה"א)

פרשה י ואל בני ישראל תאמר, ואל בני ישראל תדבר, אמור אל בני ישראל, דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל ואתה תצוה אל בני ישראל, רבי יוסי אומר דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש, ישראל אילו ישראל, גר אילו הגרים, הגר, לרבות נשי הגרים, בישראל, לרבות נשים ועבדים. (ספרא קדושים, תחילת פרשה י)

א. שיטות דבי רי"ש ודבי ר"ע: מבט היסטורי

דבי רי"ש ודבי ר"ע

בדף לפ' תולדות משבוע שעבר עסקנו בדוגמא שמשקפת מחלוקת יסודית בין דבי רי"ש ודבי ר"ע ביחס לדרכי הדרש, ובפרט ביחס ל"ג מידות. המשנה בב"ק נד מסיימת 'דברה תורה בהווה', וראינו שהיא כנראה משוייכת לדבי רי"ש, ולעומתה המשנה בחולין שאינה מתייחסת למילה 'גדי' כדוגמא אלא נזקקת לדרשות כדי להרחיבה לכלל הבהמות הטהורות, כנראה משוייכת לדבי ר"ע. ראינו שם שדבי רי"ש נוקטים בגישה הפרשנית שמקבלת אפשרות של דיבור המקרא בלשון בני אדם, בעוד דבי ר"ע שוללים זאת. הזכרנו שם מקור מן הראשונים שקובע זאת בצורה ברורה וחדה, והוא התו"י כריתות יא ע"א, שמביא את הירושלמי המצוטט למעלה, ואומר כך:

והכי נמי קאמר בירושלמי לשונות כפולין הן והתורה דברה בהן, 'הלך הלכת', 'נכסף נכספת' 'גנב גנבתי', ור"ע פליג. ובכל דוכתא דקאמר "הניחא למ"ד דברה תורה כלשון בני אדם אלא למ"ד... היינו רי"ש ור"ע.

הצענו שם גם שעל אף שבדרך כלל הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מתייחס ללשונות כפולים במקרא (בשלוש משמעויות, ראה **אנציק"ע** 'דברה תורה כלשון בני אדם'), למעשה משמעותו היא פרוגרמטית ורחבה יותר, וייתכן שהוא כולל גם את הביטוי 'דבר הכתוב בהווה' ועוד.

בדברי הספרא המצוטט כאן ניתן לראות ביטוי נוסף לגישה המרחיבה כלפי המחלוקת בין שני בתי המדרש הללו (ראה גם **בקה"ע** על הירושלמי הנ"ל). הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' כלל אינו מתייחס כאן ללשונות כפולות. למסקנתנו, דבי ר"ע תופסים שלשון התורה מדוייקת, וכל מילה מיותרת (ואף קוצו של יו"ד) צריכה להידרש. לעומתם, דבי רי"ש תופסים שהתורה מדברת כלשון בני אדם, ולכן ישנן מילים מיותרות שאל לנו לדורשן. לפי הצעתנו יש כאן מחלוקת עקרונית כיצד עלינו להתייחס ללשונות התורה, שביטוייה בספרות חז"ל יכולים להיות שונים ומגוונים.

הופעת הביטוי במקורות השונים

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

שלמעלה, ובספרי במדבר פיסקא קיב). זוהי אינדיקציה מעניינת. ה**ספרא** הוא מדרש שמייחסים אותו לדבי ר"ע (אע"פ שפותחת אותו הברייתא של יג מידות של רי"ש). גם המלבי"ם על ה**מכילתא** (פ' משפטים פכ"א פסוק יז, אות סו) מוכיח מכמה מקומות שסתם **ספרא** הוא ר' יהודה, והוא דורש לשונות כפולים כר"ע, ולא סובר שדברה תורה כלשון בני אדם. מאידך, בבבלי אנו מוצאים התייחסויות כאלו פעמים רבות, אולם כפי שכבר העירו תו"י הנ"ל זה משוייך תמיד לדבי רי"ש. נציין כי בעל ה**משנה למלך** הלכות דעות פ"ו ה"ז והלכות ממרים פ"ה ה"א האריך להראות שלהלכה לא דיברה תורה כלשון בני אדם, והוכיח שכך היא שיטת ר"ע ושיטת ר' יהודה.

האם אכן מדובר במחלוקת עקרונית

הרב כשר, בעל **תורה שלמה**, בפרשתנו (פל"א אות סט) דן בשאלה האם העיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' מבטא גישה כללית של התורה, או שהוא קיים רק כאשר התורה מצטטת את דבריהם של בני אדם, ולא כאשר הדובר הוא הכותב המקראי עצמו (הקב"ה).

בסופו של דבר, טענתו של הרב כשר היא שהכלל הזה נאמר רק ביחס לציטוטים שעוסקים בלשונותיהם של בני האדם, ולא בלשון המקרא עצמו. הוא מסביר בכך את העובדה שהירושלמי מביא כראיה לטענתו את הפסוק בפרשתנו, בעוד שקדמו לה עוד הופעות רבות של לשונות כפולים גם בפרשיות קודמות. לפי הרב כשר, הירושלמי חיפש מקור שמצטט לשון בני אדם, ונוקט לשון כפולה רק בגלל סיבה זו, ללא שום מניע אחר שקשור למשמעויות.

לאחר מכן ממשיך וטוען הרב כשר שחיפוש במקורות חז"ל ביחס לביטוי הזה מעלה שלמעשה כל ההתייחסויות לביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' עוסקות רק בלשונות המקרא עצמו, ולא לדברי בני אדם שמובאים במקרא. על כן הוא מציע שלגבי אלו גם ר"ע יסכים שאין לדרוש אותן.¹ אם באמת מסקנה זו נכונה, אזי פוחתת מאד המשמעות העקרונית של מחלוקת ר"ע ורי"ש.

אמנם מהירושלמי שהבאנו למעלה מוכח לכאורה לא כך (וכבר הר' כשר שם הרגיש בזה), שהרי הלשונות שם הם ציטוטים של לבן הארמי, והירושלמי מניח שהמחלוקת בין רי"ש ור"ע רלוונטית גם ביחס אליהם. כך גם עולה מן העקביות

¹ ישנו יוצא דופן אחד בברכות לא ע"ב.

שניתן למצוא במחלוקות הנוספות של שני בתי המדרש הללו, שמופיעות גם בלשונות אחרים (כמו 'דבור בהווה'), שמסתעפות מן המחלוקת הזו. על כן נראה בבירור שאכן מדובר כאן במחלוקת עקרונית ומקיפה. דומה כי הסיבה לכך שרוב ההופעות של הדיון לגבי לשון בני אדם עוסקות בלשונות של המקרא עצמו ולא בציווטים של בני אדם, היא מאד פשוטה: הדרש הלכתי יוצא מפסוקי ציווי, ותוצאותיו הן הלכות. פסוקי ציווי נאמרים לנו מפי הגבורה ולא מפיו של אף אדם שמצוטט במקרא.

ההשלשות ההיסטורית של המחלוקת

בשבוע שעבר כבר הערנו על כך שמעיון בסוגיות הש"ס השונות נראה שבמהלך הדורות לאחר ר"ע ורי"ש התפתחו שיטות דרש מאוחדות ומאחדות, שניסו לחבר בצורות שונות את גישותיהם של רי"ש ור"ע, ולהתיך אותן לכלל שיטה מאוחדת.²

אם אכן כך הוא, אזי ייתכן שההתייחסויות בבבלי לעיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם' אינן מבטאות בהכרח גישה של דבי רי"ש, אלא אולי מופיעה בהן גישה מאוחרת יותר, שכבר מאחדת את שתי השיטות לכלל שיטת דרש אחת.³ גם המשנה למלך שם, וגם בעלי התוס' בכמה מקומות (למשל, סוטה כד ע"א-ע"ב, מנחות יז ע"ב, כתובות סז ע"ב, ב"מ לא ע"ב) מנסים ליצור שיטה קוהרנטית

² כפי שכבר הזכרנו, כלל לא ברור האם הפוסקים (כמו הרמב"ם, למשל) מנסים ליצור הלכה עקבית ביחס לשיטות הדרש. על פניו שנראה שאין ברמב"ם אפילו ניסיון לאחד את הפוסקים באופן שכולם יושתתו על אותה שיטת דרש. ייתכן שישנה שם שיטה אחידה, אלא שהיא כבר לא שיטת ר"ע או רי"ש, אלא סינתזה מאוחרת יותר. ואפשר אולי לומר שהפסיקה ההלכתית יוצרת באופן עקיף את הסינתזה ביחס לשיטות הדרש. מכלול ההלכות שנפסקו יכוננו, דה-פקטו, את שיטת הדרש שמובילה אליהם.

ספק דומה עולה ביחס לשולחן ערוך, שם כבר העירו כמה פרשנים וחוקרים (זכורני מאמר של פרופ' מאיר בניהו שעוסק בכך), שלא ברור האם בכלל הוא עושה ניסיון לפסיקה אחידה, או שמא הוא פוסק בכל סוגיא באופן מקומי. אם התפיסה השנייה היא הנכונה, אזי אין מקום להתקשות כאשר אנו רואים חוסר עקביות (לפחות כזוהי אינו בולט ומומן מאליו) בפסיקותיו.

זוהי תזה שדורשת בירור והנמקה כשלעצמה, הן ביחס לשו"ע והן ביחס למידות הדרש, ואכ"מ.

³ השווה את הטענה העקרונית המוצעת כאן לתהליך ההיסטורי המתואר בח"ב של הדף לפ' לך-לך.

אצל כל אחד מהתנאים ביחס לסוגיא זו, על אף כמה וכמה סתירות בדבריהם. ולשם כך הם נדרשים לכמה וכמה חילוקים.⁴ אולם ייתכן שההופעות בש"ס משקפות כבר את הניסיונות המאוחרים יותר, שכוללים איחודים שונים של שתי השיטות הגדולות מן העבר (רי"ש ור"ע). נביא כעת כמה דוגמאות ליישומים אפשריים של טענה זו.

דוגמאות ליישום הגישה ההיסטוריסטית

1. תוס' בכמה מאותם מקומות מסבירים שלמעשה גם רי"ש דורש לשונות כפולים, ורק כשאי אפשר לדרוש, או כשיש ראייה שהדרשה אינה נכונה, הוא נזקק לעיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם'. מסתבר מאד שזהו כבר שלב מסויים בתהליך איחוד השיטות של דבי רי"ש ודבי ר"ע. בתקופת האמוראים כבר ניסו לדרוש כל לשון כפולה, כשיטת דבי ר"ע, ורק כשלא הצליחו לעשות כן נזקקו לעיקרון של דבי רי"ש.

2. דוגמא נוספת ישנה בדברי המל"מ בתוך דבריו בהלכות דעות. הוא טוען שהעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' שולל את האפשרות ליצור דין מתוך לשון כפולה במקרא, אולם ברור לו שלדרשה בעלמא ודאי דורשים. כאן שוב ישנו סייג להיקפו של העיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם'. מדברי המל"מ עולה שלמעשה אף מילה בתורה אינה מיותרת, אלא שיש כלל שאל לנו ליצור הלכות חדשות מדרשת לשונות כפולים. זהו עיקרון דומה למה שמקובל בידינו ש'לא דורשים טעמא דקרא'. גם שם זה לא בגלל שאין למצוות טעם, שהרי רבים מרבותינו עוסקים בחיפוש טעמים למצוות, אלא בגלל שמסיבות שונות הטעם אינו מספיק כדי ליצור פרשנות עם השלכות הלכתיות.

3. גם בדף בשבוע שעבר ראינו שתיתכן אפשרות שכולם מנסים לדרוש את לשונות המקרא, ורק כאשר לא מוצאים דרשה כלשהי, או אז נאלצים להגיע לטענה שהתורה מדברת לאו בדווקא. אמנם שם הצענו שדווקא רי"ש הוא שמוכן להגיע לתפיסה כזו, ואילו ר"ע חייב תמיד למצוא דרש כלשהו לכל לשון מקראית מיותרת. לאור האמור כאן, גם קביעה זו כבר אינה כה פשוטה. האם אנו עוסקים בשיטות רי"ש או ר"ע עצמם, או שמא מדובר בשיטות דרש מדורות מאוחרים יותר, שכבר כוללות רכיבים משני בתי המדרש הללו.

⁴ אמנם ראה בתוד"ה מנחות יז ע"ב ד"ה 'מאי' שהקשו מסוגיית ברכות לא ע"ב, שמשם רואים שמתחלפות השיטות של ר"ע ורי"ש, ועיין גם בתורה שלמה הנ"ל שדן בזה.

הרלוונטיות של הדיון ההיסטורי

נקודה זו מובילה אותנו לשאלת הרלוונטיות של הדיון אודות ההשתלשלות ההיסטורית. השאלה מה היתה שיטתו של ר"ע, או של ר"ש, עצמם, היא שאלה היסטורית בעיקרה. השאלה החשובה ללומד התורה היא מה השיטה ששני בתי אב אלו יצרו עבורנו? כלומר איך שיטות הדרש הסופיות, כפי שהן הועברו אלינו, בנויות? האם יש רק אחת כזו? האם נוצרה סינתזה כוללת שניתן להשתמש בה באופן עקבי, או שמא ישנן כמה שיטות (גם אם כל אחת מהן מורכבת משני הגוונים היסודיים במינוחים שונים, ובצורות שונות), ואנו צריכים להכריע להלכה מי מביניהן תשמש אותנו.

חשוב להדגיש שהמחקר ההיסטורי בנושא זה של מידות הדרש, שונה במהותו משאר נושאים הלכתיים. בנושא הלכתי רגיל יש מקום רב לומר שהשאלה ההיסטורית אולי אינה רלוונטית.⁵ מה שמחייב אותנו מבחינה הלכתית, וגם מה שמהווה 'תורה' עבורנו באופן כללי, הוא רק הצורה הסופית של התורה כפי שהיא הועברה עד אלינו. בשנים האחרונות נטושה מערכה כבדה על נושא אידיאולוגי זה, וייתכן שעוד נחזור אליו בעתיד. כאן רק נעיר שלגבי מערכת הדרש המצב נראה שונה מעיקרו. בנושא זה לא קיבלנו כלל מסורת מסודרת וקוהרנטית. כללי הדרש אינם ברורים לנו, והיחס ביניהם עוד פחות. על כן ייתכן שדווקא כאן ניתן ליצור קונצנזוס בין הצדדים הניצים, שכן הדרך הסבירה לברר את צורות השימוש במידות הדרש היא מעקב אחרי הופעותיהן והתפתחותן בספרות חז"ל, שהניתוח ההיסטורי בהחלט יכול להוות אספקט חשוב שלו.

ב. משמעות ושורש המחלוקת

מבוא

הבנת המחלוקת בין שני הבתים הללו היא חשובה מאד. אם אכן אנו רוצים להבין את דרכי הסינתזה שנקטו בהם חכמי הדורות המאוחרים יותר, עלינו להבין את העקרונות שהנחו את מייסדי שני בתי המדרש שמהווים בית אב לכל שיטות הסינתזה הללו. בהתאם למסקנה אליה הגענו לעיל, אנו נניח שהמחלוקת ביניהם היא עקרונית וכוללת.⁶

⁵ ראה, למשל, מאמרו של מ. אברהם, **אקדמות** ט, 'בין מחקר ל'עיון' - הרמנויטיקה של טכסטים קאנוניים'.

⁶ כל הסבר שיטתי וכולל מסוג זה צריך להתייחס גם לשאלת אופי הדרש עצמו, שלפי ר"ש

שני אופנים להבין את מחלוקת ר"ש ור"ע

בדף משבוע שעבר עמדנו על גישת האוטונומיות למישורי הפרשנות השונים לתורה. עמדה זו גורסת שהפשט והדרש אמורים להציע כל אחד מהם לחוד פירוש כולל לטכסט המקראי. בעקבות הדיון ההוא, ניתן להסיק שגישתו הפרשנית של ר"ש, שאינה מקבלת את האוטונומיה של מישורי הפרשנות, מבוססת על שתי טענות שונות: 1. התורה אכן מדברת בלשון בני אדם. 2. עיקרון פשטי זה מונע את הצורך לדרוש לשונות כפולות וכדומה.

לפי זה, גם יסוד שיטתו של ר"ע ניתן להבנה בשני אופנים שונים, שכן הוא יכול לחלוק על כל אחת מן הטענות שמונחות בבסיס גישתו של ר"ש: 1. התורה אינה מדברת בלשון בני אדם (ואז אין צורך להגיע להנחת האוטונומיה). 2. התורה אכן מדברת בלשון בני אדם, אולם מבחינת ר"ע התורה צריכה להיות מוסברת באופן מלא ואוטונומי גם במישור הדרש לחוד. לפי הצעה זו, העיקרון הפשטי שהתורה מדברת בלשון בני אדם (ובפרט כשהיא מצטטת בני אדם, שאז הוא אפילו סביר יותר), הוא אמנם נכון, אולם הוא אינו עוזר לנו להשלים חוסר במישור הדרש. כל מישור עומד לעצמו.

השלכות

בדף מן השבוע שעבר הצענו ששיטת ר"ע היא שגם אם ישנן בידינו דרשות שמוליכות אותנו למסקנה שהתורה מדברת באופן לא מדויק, עדיין מטרידה אותנו השאלה מדוע היא לא כותבת בצורה מפורשת וברורה את כוונתה. למשל, אם הגענו למסקנה שהמילה 'גדי' היא לא בדווקא, והכוונה היא לכל בעלי החיים, מדוע התורה לא כותבת במפורש שההלכה חלה על כל בעלי החיים? לפי ר"ע התורה אינה כותבת בלשון בני אדם, ולכן גם דרשות לא יועילו כדי להוכיח שבמקום כלשהו היא כן בחרה לעשות כך. מטיעון זה נראה כהצעה 1 דלעיל בהבנת שיטת ר"ע.

לעומת זאת, אם נבין את שיטתו באופן 2, אזי אין מניעה עקרונית לומר שהתורה מדברת בלשון בני אדם. ולכן כשישנן דרשות שמנמקות מדוע התורה בחרה לומר את הדברים באופן של דוגמאות, ולא לפרט מפורשות את כוונתה, אז אין מניעה להגיע למסקנה שכאן התורה מדברת בלשון בני אדם, שהרי אנו דורשים את הפסוקים.

הוא הולך מהפרט לכלל ולפי ר"ע הוא הולך מהכלל אל הפרט. כאן אין מקום לעסוק בנקודה זו.

המל"מ והתוס' מציעים בביאור שיטת רי"ש כיוון הפוך בדיוק למה שהצענו למעלה. לטענתם גם רי"ש מנסה לדרוש את הפסוקים, ורק כשאנו מצליח לעשות זאת הוא טוען שהתורה מדברת בלשון בני אדם. אם כן, דווקא רי"ש הוא הסובר כאופן השני שהצענו בדעת ר"ע. ולפי זה ברור שר"ע גורס שהתורה כלל לא מדברת בלשון בני אדם, ולכן גם כשזה עולה מהדרשות הוא ממאן לקבל זאת, בהתאמה למסקנתנו למעלה.

הערנו שרבים (ראה, למשל, בספרו של השל, **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**) הצביעו על כך שבדורות מאוחרים יותר נוצרת סינתזה בין שני בתי המדרש, וכאן הצענו דוגמא לכך. אנו מציעים שיטת דרש שנוטה לחפש דרשות ללשונות הכפולים, אולם כשהיא אינה מצליחה בכך, היא מוכנה להסתפק בטענה שדברה תורה כלשון בני אדם. כיוון כזה תואם לטענה שאכן התורה כן מדברת בלשון בני אדם, אולם במישור הדרש זה אינו יכול 'לסתום לנו חורים'. אנו אמורים לנסות ולמצוא את הפירוש הדרשי של הטכסט, ולא להסתפק בפרשנות הפשטית הקובעת שזוהי לשון בני אדם.

נקודות השקה נוספות בין הפשט לדרש

ישנן חדירות נוספות של שיקולי פשט לתוך המישור המדרשי. לדוגמא, ישנם סוגים שונים של מידות דרש שכדי להפעיל אותן הפסוק צריך להיות 'מופנה'. כלומר צריך להיות ייתור של מילה, או לפעמים של אות, כדי שנבצע מחמתו דרשה כלשהי. ישנם שני סוגים שונים של ייתורים רלוונטיים, שחז"ל מבצעים על גביהם אקט של מדרש: 1. מילה או אות מיותרת מבחינת הנוסח הפשטי. 2. מילה או אות שלא משמשות לצורך מדרש אחר. ההופעה הראשונה היא שיקול של פשט שמוליך אותנו לבצע דרש. זוהי אפשרות שמתאימה יותר לגישת רי"ש, שמשתמש בפשט כמצע עבור הדרש. ההופעה השנייה היא שיקול תוך מדרשי, שדווקא מבטא עמדה שהטכסט כולו צריך לבוא לידי ביטוי ולהתבאר באופן אוטונומי במישור הדרש. זוהי הופעה שמתאימה יותר לעמדתו של ר"ע, שמישור הדרש אמור להציע פירוש מלא לטכסט המקראי, ללא שום קשר הכרחי למישור הפשט.

זהו ביטוי אפשרי נוסף לסינתזה שנעשתה לאורך הדורות בין שיטת רי"ש לשיטת ר"ע.

ג. מישורי הסבר מקבילים

האם ייתכנו כמה הסברים לאותו טכסט: דטרמיניזם פרשני

בחלק האחרון הוצגה עמדה שמישורי הפשט והדרש, כל אחד מהם לחוד, אמור לתת פירוש מלא וקוהרנטי למקרא.

אולם האם באמת ניתן לפרש את אותו טכסט עצמו בכמה צורות ולטעון שכולן אמיתיות? ניתן להרחיב את השאלה ביחס למושגי ההסבר בכלל. האם ניתן להציע כמה הסברים אמיתיים לאותה התרחשות, או כמה סיבות שונות לאותו אירוע?

דה-פקטו, נראה שכן. אנו עושים זאת כל הזמן. לדוגמא, כאשר ניוטון חש בנפילת התפוח (השני הכי מפורסם בהיסטוריה) על ראשו, הוא יכול היה להסביר שאירוע זה הוא עונש על עבירה שהוא עשה (למשל, שהוא לא הגיש למכה את הלחי השנייה). אולם הוא בחר להסיק מכאן מסקנה מדעית, ולטעון שעצמים נופלים לכיוון כדור הארץ בגלל כוח המשיכה. מהו ההסבר האמיתי מבין השניים, התיאולוגי או הפיסיקלי? מהי הסיבה האמיתית לנפילת התפוח?

מסתבר ששתי הסיבות הן אמיתיות. מבחינה תיאולוגית התפוח נופל בגלל החטא, ומבחינה פיסיקלית הוא נופל מפני שכוח המשיכה של כדור הארץ גובר על חוזק הקשר בין התפוח לבין הענף שמחזיק אותו. זהו כנראה גם היחס הנכון להבטחות התורה שירידת הגשמים תלויה במצוות ובעבירות שלנו, ולא רק בקיום התנאים המטאורולוגיים הדרושים לירידת גשם, וכדומה.

אולם הטענה בדבר האפשרות העקרונית לקיומו של כפל הסברים אינה פשוטה כלל ועיקר. הטענה "א הוא סיבתו של ב", מתפרשת בדרך כלל כאילו לא ייתכן שיהיה א ולא יהיה ב (א תנאי מספיק ל-ב).⁷ אולם מה יקרה אם ניוטון לא יגיש את הלחי השנייה, אך חוזק הענף שקושר את התפוח לעץ יהיה בעל עוצמה גבוהה מכוח הגרביטציה שמנסה להפיל אותו? ומה אם קורה ההיפך? אם הוא ייפול, רבים יאמרו שזהו אירוע ללא סיבה פיסיקלית, או תיאולוגית. כלומר ישנה כאן סתירה לעקרון הסיבתיות, לפחות באחד משני המישורים הללו. אם כן, לכאורה רק אחד משני ההסברים הללו יכול להיות נכון. לא ייתכנו שני הסברים לאותו דבר, מכיון שהסבר, או סיבה (בכלמישור התייחסות), אמורים להוות תנאי הכרחי ומספיק למוסבר. זהו השורש לטענת 'הדטרמיניזם הפרשני'.

⁷ ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל תשסב, בנספח. ובהפניות שם לספר עץ הדעת, מאת יובל שטייניץ.

בין הסבר לפרשנות

אם הדבר נכון לסיבות או הסברים, אזי מסתבר מאד שמאותו טעם עצמו גם פרשנויות מרובות לאותו טכסט, או לאותו אירוע, אינן יכולות להיות אמיתיות בו-זמנית. או שהמחבר התכוון לפרשנות האחת, או שהוא התכוון לשנייה. אלא שישנו הבדל בין פרשנויות לטכסט לבין הסברים לאירועים, ולכן נראה שהדטרמיניזם הפרשני אינו הכרחי. עקרונית יכול להיות מצב שבו מישהו יוצר טכסט, והוא מחביא בתוכו כמה רבדים של הסבר. ניתן להסביר את הטכסט בכמה מישורים בו-זמנית, וכל ההסברים יניבו עקרונות ומסקנות שהם נכונים. אמנם זוהי משימה כמעט בלתי אפשרית לביצוע, בהנחה שהטכסט הוא ארוך ומפורט, ושהתכנים עצמם אינם אלסטיים מדי, ולכן אינם ניתנים להתאמה לאילוצי ה'הצפנה' הדרקוניים הללו. משמעותו של מה שראינו למעלה הוא שהקב"ה טומן במקרא רובד פשטי ורובד מדרשי, שכל אחד מהם לחוד מהווה הסבר מלא לטכסט. למעשה, ישנם עוד רובדי הסבר נוספים, כמו רמז, או סוד. 'שבעים פנים לתורה'.

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

וכבר הגיע בהם הסכלות אל יותר קשה מזה, וזה שהם כשמצאו דרש בפסוק יתחייב מן הדרש ההוא לעשות פעולה מן הפעולות או להרחיק עניין מן העניינים, והם כולם בלא ספק דרבנן, ימנו אותם בכלל המצוות, ואעפ"י שפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם העניינים. עם השורש שהועילנו בו עליהם השלום, והוא אמרם ז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוט". והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר: "גופיה דקרא במאי קא מדבר". כשמצאו פסוק ילמדו ממנו דברים רבים על צד הביאור והראיה...

טענת הרמב"ם היא שיכול להיות אך ורק פירוש אחד לכל טכסט, ולכן הפשט הוא הפירוש האמיתי היחיד, והדרש אינו יכול להיות פירוש אמיתי נוסף. מתוך הנחה זו עצמה הרמב"ם מסיק את שיטתו המחודשת שהדרשות אינן הלכות מדאורייתא, אלא 'כענפים היוצאים מן השורשים' (ראה בדף לפרשת חיי-שרה). לעומתו, הרמב"ן, בהשגותיו שם, טוען בתוקף את ההיפך. נביא כאן שתי הדגמות מלשונו שם:

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.

סיכום

בדף זה ראינו שהכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' הוא עיקרון בעל משמעות רחבה, ששנוי במחלוקת בין דבי רי"ש ודבי ר"ע. הצבענו על כך שמחלוקת זו הולכת ומצטמצמת עם הדורות, עד שהיא יוצרת סינתזה שמתיכה את שני בתי המדרש הללו לכלל שיטת דרש אחת. הדיון ההיסטורי בהחלט רלוונטי וחשוב לבחינת השיטתית של אותה סינתזה, דווקא על רקע העובדה שהמסורת שבידינו ביחס לדרכי הדרש והיחסים ביניהן אינה ברורה כל צרכה. בסיום דברינו עסקנו בשאלת הדטרמיניזם הפרשני, וראינו שהמחלוקת ביחס אליה מגיעה לפחות עד לתקופת הרמב"ם והרמב"ן.

תובנות מפרשת ויצא

1. 'דברה תורה כלשון בני אדם' נמצאת בעיקר בבבלי. בירושלמי היא לא נמצאת כלל, ובמדרשי חז"ל רק בשני מקומות. זוהי אינדיקציה מעניינת שכן **הספרא** היא מדרש שמיוחס לדבי ר"ע (סתם **ספרא** כר' יהודה הדורש לשונות כפולים כר"ע).
2. הרב ישר טוען שהכלל הנ"ל נאמר רק ביחס לציטוטים שעוסקים בלשוניותיהם של בני אדם במקרא, ולא בלשון המקרא עצמו.
3. אפשר שההתבטאויות בבבלי לעיקרון 'דיברה תורה כלשון בני אדם' אינן מבטאות בהכרח גישה של דבי רי"ש, אלא אולי מופיעה בהן גישה מאוחרת יותר שכבר מאחדת את שתי השיטות.
4. בנושא הלכתי רגיל יש מקום לומר שהשאלה ההיסטורית אינה רלוונטית. שונה המצב במדות הדרש. בנושא זה לא קבלנו מסורת מסודרת וקוהרנטית, ועל כן יתכן שדווקא בנושא זה תהא הסכמה בין עולם הישיבות והתורה לבין עולם המחקר האקדמי בדבר הצורך להתחקות מבחינה הסטורית אחר התפתחות מידות הדרש.
5. השורש לטענת "הדטרמיניזם הפרשני" נעוץ בעובדה שרק אחד משני הסב-רים יכול להיות נכון לאותו הדבר. א' הוא סיבתו של ב' מתפרשת בדרך כלל כאילו לא יתכן שיהיה א' ולא יהיה ב' (א' תנאי מספיק ל- ב').
6. "בעית הדטרמיניזם הפרשני" אינה מחויבת בעולם הפרשנות של הטכסט. עקרונית יכול להיות מצב שבו מישהו יוצר טכסט והוא מחביא בתוכו כמה רבדים של הסבר. המשמעות - הקב"ה טומן במקרא רובד פשטי ורובד מדרשי שכל אחד מהווה הסבר עצמאי. אפשר שזוהי המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני.
7. על פי דברי הרב כשר, בסעיף 2 לעיל, אפשר שלגבי בטויים אלה, גם ר"ע יסכים שאין לדרוש אותם (למרות שהוא בד"כ דורש כל תג ותג). אם מסקנה זו נכונה, פוחתת עד מאוד המשמעות העקרונית של המחלוקת ר"ע ורי"ש.
8. הסיבה לכך, שרוב ההופעות של הדין לגבי לשון בני אדם, עוסקות בלשון המקרא ולא בלשון בני אדם המצוטטים במקרא, היא פשוטה: הדרש ההלכתי יוצא מפסוקי צווי ותוצאותיהן הלכות, פסוקי צווי נאמרו מפי הגבורה ולא מפיו של אדם המצוטט במקרא.

9. הבנת המחלוקת בין דבי ר"ע לבין דבי רי"ש חשובה מאוד. אם אכן אנו רוצים להבין את דרכי הסינתיזה שנקטו בהם חכמי הדורות המאוחרים יותר, עלינו להבין את העקרונות שהנחו את מייסדי שני בתי המדרש שמהווים בית אב לכל שיטת הסינתיזה הללו, לכן אנו מניחים שהמחלוקת ביניהם עקרונית וכוללת.

■ פרשת וישלח ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- מדוע חשוב כל כך להוכיח שיעקב שלח מלאכים ממש לעשיו אחיו?
- האם המונח 'על אחת כמה וכמה' רומז לסוג מסויים של קל וחומר?
- מהוא 'ק"ו מידות'?
- האם אפשר להוכיח רמה ערכית ורוחנית של אדם באמצעות שקול של קו"ח?
- איזו סברא מובלעת מבטא קו"ח מסוג 'על אחת כמה וכמה' ביחס ליעקב אבינו?
- למאן דאמר שהדרשות סומכות, מה הטעם לעסוק בעיגון של הלכות קיימות בכתוב, הרי ההלכה כבר ידועה?

מקורות מדרשיים לפרשת וישלח

"וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו אֶל עֶשָׂו אָחִיו אֶרְצָה שְׂעִיר שָׂדֵה אָדָם"

(בראשית לב, ד)

(שם)

וברש"י: "מלאכים ממש".

היה מבקש לשלוח שלוחים אצל עשו, ולא היה אדם רוצה לילך, שהיו מתייראים.

(ילמדנו שם)

עמד ושלח מלאכי השרת.

מלאכים אילו לא היו אלא שלוחי בשר ודם, [ורבנן אמרי מלאכים ממש, מה אם אליעזר שהוא עבדו שלבית נזדווג לו מלאך וזה שהוא אהובו שלבית על אחת כמה וכמה], אמר ר' חמא בר' חנינה הגר שפחת שרה הייתה ונזדווגו לה ה' מלאכים זה שהוא אהובו שלבית על אחת כמה וכמה, אמר ר' יוסי [ייניי] יוסף קטן שבטים היה וניזדווגו לו ג' מלאכים וימצאהו איש (בראשית לז טו) וישאלהו האיש (שם שם) ויאמר האיש נסעו וגו' (שם יז) זה שהוא אביהם על אחת כמה וכמה.
(בראשית רבה, פרשה עה אות ד)

מדרש מהופך, בדרש ההלכתי ובמדרשי אגדה

מבוא: מהו 'מלאך'?

שני המדרשים שלפנינו מתארים מחלוקת ידועה (שמובאת גם ברש"י על אתר) האם המלאכים ששלח יעקב היו מלאכים ממש, או שלוחים בשר ודם. המילה 'מלאך' כשלעצמה פירושה הוא שליח. גם המשמעות הרוחנית של המושג 'מלאך' נגזרת מהיותו שלוחו של מקום. לכן הפסוק שמצוטט למעלה יכול להתפרש בשני אופנים שונים, ובהם נחלקים חכמי המדרש (פרט למדרש המצוטט כאן, ישנם עוד מדרשי חז"ל שמתפרשים לשני הכיוונים. ראה, למשל, בציטוט למעלה ממדרש ילמדנו). כפי שניתן לראות בציטוט למעלה, רש"י כאן מפרש שהיו אלה מלאכים ממש, ולעומתו, הרמב"ם בספרו **מורה הנבוכים** (ח"ב פ"ו), באופן לא מפתיע, כותב שהיו אלה שלוחים בשר ודם.

הקשיים במדרשים השונים

במדרש שמובא למעלה עולים שיקולים שונים, שמיועדים לתמוך בדעה שהיו אלה מלאכים ממש. בנוסחים מסויימים (הסוגריים המרובעים בציטוט למעלה) מופיע בתחילה שיקול אנונימי שלומד מאליעזר שהיה 'עבדו של בית', על אחת כמה וכמה ליעקב שהוא 'אהובו של בית'. ר' חמא לומד בצורה דומה מהגר שפחת שרה, ועל אחת כמה וכמה ליעקב, 'אהובו של בית'. ור' יוסי לומד מיוסף 'קטן שבטים', על אחת כמה וכמה לאביהן של השבטים.

במדרשים אלו ישנם כמה קשיים:

1. בדרשתו של ר' יוסי ישנה התייחסות פרדוקסלית להיררכיה בין יעקב ויוסף. מחד, סביר יותר בעיניו שיעקב פגש מלאכים מאשר שיוסף פגש אותם, שהרי על כך גופא מבוסס שיקול הקו"ח. מאידך, דווקא אצל יוסף מופיע הביטוי 'איש', שהוא עמום יותר מאשר 'מלאך' (שראינו כי הוא מתפרש כפשוטו על מלאכי מרום), ובכל זאת לר' יוסי ברור יותר שיוסף פגש מלאכים ממש, מאשר שיעקב פגש אותם. נציין שבשתי הדרשות האחרות, שנתלות בעבדים, הגר ואליעזר (ראה **בראשית רבה** פנ"ט, אות י), מפורש במקרא עצמו שנזדווגו להם מלאכים, ולכן מבנה הדרשה יותר מובן.
2. למה כל כך חשוב להוכיח שיעקב שלח מלאכים של ממש?
3. הרי מאוחר יותר, במעבר יבוק, מפורש במקרא שהוא פגש מלאך, ומדוע לא ניתן ללמוד משם?

4. מהי המחלוקת, אם בכלל, בין המדרשים השונים?¹

הרקע למדרש

כמה פעמים בעבר כבר נוכחנו לדעת שבחינה מקדמית של המצב הפרשני ששורר לפני העלאת השיקולים המדרשיים יכולה לשפוך אור על המדרש עצמו. כבר ממבט ראשון רואים בבירור מן המדרש שעדיף בעיניו לפרש שמלאכים הם שליחים בו"ד, ולא מלאכים ממש, ולכן הוא נזקק לנימוקים שיתמכו בדעה המנוגדת. דבר זה הוא תמוה, שהרי הפירוש הפשוט של המילה 'מלאכים' הוא מלאכי מרום, ולא שליחים בו"ד. הראיה הכי טובה לכך היא שמסקנת המדרש, שהיו אלה מלאכי מרום, מתנסחת בלשון: "מלאכים ממש". אם כן, המילה 'מלאך' לגבי שליחים בו"ד משמשת רק באופן מושאל.

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

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

אם כן, כשבעלי המדרש קראו את המקרא עמדו בפניהם שני שיקולים מנוגדים: מחד, המילה 'מלאך' בפשוטה מתפרשת על מלאכי שמים. מאידך, לא סביר הוא שיעקב אבינו, אדם שיסודו מעפר, ישלוט במלאכי מרום וישלח אותם כשלוחיו. על כן מועלים שיקולים שונים שמיועדים להסביר שלגבי יעקב אבינו אכן 'מילתא זוטרתא' היא לשלוט במלאכים, וממילא ניתן לפרש כפירוש הפשוט, שהמדובר הוא במלאכים ממש.²

¹ ניסוח המימרות במדרש מרמז על כך שלא בהכרח ישנה כאן מחלוקת, שכן דרשת ר' יוסי לא מופיעה בנוסח: 'ר' יוסי אומר', אלא בנוסח 'אמר ר' יוסי'. בתלמוד זוהי אינדיקציה ברורה למדוי, אולם במדרש לפעמים הדבר אינו חד. מעבר לכך, בכל זאת יש מקום לנסות ולהבין מה מוסיפה דרשתו של ר' יוסי גם אם היא אינה חלוקה על קודמותיה.

² במדרש **ילמדנו** שמצוטט למעלה, ישנה הנחה שההסבר הפשוט הוא שהיו אלה מלאכים

כפי שכבר הזכרנו, רש"י בחר בפירוש ה'מיסטי' יותר, ואילו הרמב"ם בחר דווקא בפירוש הפשטי. לאחר השיקולים שעולים במדרש, לכאורה דברי רש"י מתבקשים. מדוע לא לפרש כפשוטו של מקרא? אולם יש לשים לב לכך שהשיקולים המדרשיים השונים אינם מוכיחים שמדובר כאן במלאכים ממש, אלא רק מביאים טיעונים שונים לכך שהפירוש הזה הוא אפשרי. ייתכן שמסיבה זו גם המדרש כלל לא טורח להביא את התמיכה בעמדה המנוגדת, שכן זו נראית לו ברורה מאליה.

מהות הקל וחומר הנקוט במדרשים אלו

יש לשים לב לנקודה נוספת שמאפיינת את המדרשים האלו. כמה חוקרים עמדו על כך שהמינוח 'על אחת כמה וכמה' מאפיין קלין וחמורין קדומים יותר (אמנם ר' חמא הוא אמורא, ולכן זהו מדרש מאוחר יחסית).³ גם סוג הקו"ח שמנוסח בלשונות כאלו הוא סוג מסויים מאד. בדף לפ' נח ראינו שלושה סוגי קו"ח: הקו"ח הרווח בדרש ההלכתי, שמבוסס על שלושה נתונים, והוא בעליל קו"ח 'מידותי' (=חלק ממערכת המידות). קו"ח שמבוסס על הנחה אחת, ולא על שלוש, והנחה זו היא סברא, ולא עיקרון כולל שנוצר כתוצאה מהכללה של שתי דוגמאות פרטיות (כמו בקו"ח הרווח). סוג זה עצמו מתפצל לשני מינים שונים: האחד הוא הסוג של 'בכלל מאתיים מנה', שהוא היקש סילוגיסטי הכרחי. הסברא שביסודו היא מנתחת (אנליטית-הכרחית). השני הוא היסק אנלוגי שמבוסס על סברא אנושית רגילה, ולכן באופן עקרוני הוא בר פריכה. הקלין וחמורין שבכאן, ודומה שכך הוא לגבי כל השיקולים שמופיעים בלשון 'על אחת כמה וכמה', שייכים בעליל לסוג הקו"ח השלישי, זה שמבוסס על סברא אנלוגית.

שתי סברות בבסיס הקו"ח המדרשיים

למעלה איתרנו את האופי העקרוני של השיקולים המדרשיים שלפנינו, ומצאנו שאלו קלין וחמורין שמבוססים על סברא. כעת עלינו לשאול את עצמנו, מהי אותה סברא שמונחת בבסיסים? מסתבר שההבדל בין השיקולים השונים במדרש ייגזר מהבדל באותה סברא שמונחת בבסיסים.

ממש, שכן זה אפילו לא דורש הנמקה. אולם המסקנה שם מבוססת על סברא שנועדה להראות מדוע בכל זאת יעקב נזקק למלאכי מרום, ולא שלח שלוחים רגילים.

³ ראה, למשל, בספרו של ד"ר שוורץ, קל וחומר.

כנקודת מוצא נשים לב לכך שבאחד הנוסחים של המדרש לא מופיע כלל השיקול שלומד מאליעזר עבד אברהם. ייתכן שהסיבה לכך היא שכבר ישנו שיקול אחר שלומד זאת מעבד (מהגר). נקודה זו מובילה אותנו להבחין בין שני סוגי שיקולים שמופיעים במדרשים הללו: יחס של בנים, ויחס של עבדים. שני סוגי היחס הללו מקובלים אצל חז"ל, ואף מופיעים בתפילות ראש השנה ('אם כבנים ואם כעבדים'). אולם בדרך כלל הם מבטאים התייחסות של ישראל לאלוקיו. כאן הם מבטאים יחסים שונים לאברהם אבינו ('ה'בית'). ישנם כאן 'עבדים של בית' ו'בנים (או נכדים) של בית'.

מסתבר מאד ששני סוגים אלו משתקפים בשני סוגים שונים של שיקולים שלומדים את אפשרותה של הזדווגות המלאכים ליעקב. הלימודים מהגר ואליעזר, עוסקים במישור של קירבה ל'בית'. הכוונה היא כנראה לבית אברהם (כך מפורש בלימוד מאליעזר) סבו של יעקב. ההנחה היא שעבדים קרובים פחות לרבים מאשר הנכד שלו. לעומת זאת, במוקד הייחוס שבבסיס הלימוד מיוסף עומדים השבטים, ולא אברהם. הכל נמדד ביחס אליהם: יוסף הוא קטן, ואילו יעקב הוא אביהם.

את השיקול שלומד מיוסף ניתן להבין בשתי צורות: 1. גם כאן הבסיס הוא הקירבה לאברהם. לפי הבנה זו, השבטים אינם באמת מרכז ההתייחסות של ההשוואה. זה אינו אלא מדד ביחס הקירבה לאברהם. לפי הכיוון הזה יוצא שיעקב קרוב יותר לאברהם מאשר יוסף בנו, שהוא הקטן שבשבטים. 2. סביר יותר שהשבטים עומדים באמת במרכז הזירה, והכל נמדד ביחס אליהם. בעוד שבשיקול הראשון הבסיס הוא קירבה לאברהם אבינו, נראה שכאן הקריטריון הוא קירבה לכלל ישראל, שכן השבטים הם הביטוי הראשון לקולקטיב היהודי. יעקב הוא אביו מולידו של כלל ישראל, בעוד שיוסף הוא רק חלק מהקולקטיב, ואף הקטן שבהם.

את שני סוגי השיקולים הללו ניתן להבין כמבטאים הבדל דרגאי, כלומר שמי שקרוב לאברהם או לכלל ישראל, הוא בעל מדרגה רוחנית גבוהה יותר, ואפשר גם להבין זאת כהבדל של ייחוס שמקנה זכויות יתר. בלימוד השני, מיוסף, האפשרות הראשונה שמבינה זאת כקירבה עקיפה לאברהם, מעמידה את הלימוד הזה באותו מישור כמו הלימוד מן העבדים (אליעזר והגר). האפשרות שתולה הכל בקירבה לשבטים, מעלה ביתר עוצמה דווקא את הייחוס, שכן קירבה לכלל ישראל, שבכלל לא קיים עדיין, מהווה קריטריון טבעי לייחוס.⁴

⁴ ייתכן שהגירסאות השונות במדרש (שנבדלות בהופעת הלימוד מאליעזר) חלוקות ביניהן

אם כן, שני סוגי השיקולים הללו משקפים שני סוגי סברות ביחס לזכאות של אדם כלשהו לאינטראקציה ושימוש במלאכים: ישנה זכאות שמבוססת על קירבה לבית אברהם ('אוהבו של בית'), שאולי מבטאת הבדל דרגאי. וישנה זכאות שמבוססת על קירבה לכלל ישראל, שכנראה מבוססת על מעמד מועדף כשלעצמו, 'ייחוס'. האחד הוא קירבה לשורש, והשני הוא קירבה לתכלית הסופית של אותו שורש.

בחזרה לקשיים במדרש

ייתכן שמכאן ניתן לחזור ולהבין את הקשיים במדרש שהוצגו למעלה. ראינו שבפני בעלי המדרש עמד הקושי שלא נראה היה להם שיעקב כבשר ודם יכול היה להשתמש במלאכי מרום, שהם מטבעם שלוחי מעלה. זו נקודת המוצא של המדרש. ייתכן לחדד זאת אם נשים לב לכך שהמאבק בין יעקב ועשיו התחיל במסכת אירועים שבה יעקב מוצג באור בעייתי. הוא מרמה את עשיו, ולאחר מכן גם את יצחק. לבסוף, הוא בורח מעשיו כדי שלא ינקום בו, נקמה שנראית לכאורה צודקת. גם בתקופת הבריחה עצמה, בעת שהוא עובד אצל לבן, הוא נראה כמרמה את לבן בטלאים. והנה כעת מגיע הרגע שבו עשיו עומד להינקם מאחיו הרמאי. אהדתו של הקורא (בפרט אם אינו ניזון ממדרשי חז"ל שכל הזמן טורחים לאזן את התמונה) נתונה באופן טבעי לעשיו. יעקב נראה כאופורטוניסט, והמאבק המתקרב עשוי להשיב את ה'צדק' על כנו.

כפי שכבר הערנו, בדיוק בנקודה זו מתחיל המדרש שלפנינו. בעלי המדרש רוצים להראות שיעקב הוא עדיין חביבו של מקום. הוא עדיין קרוב ל'בית', ועדיין הוא זה המיועד ליצור את כלל ישראל. כל מעשיו ה'שפלים' נעשו מתוך מגמה זו.⁵ לדעתנו, במישור העקרוני, מטרת המדרש אינה לבחון את השאלה הפרשנית, הנייטרלית והתמימה, האם השלוחים הללו היו מלאכים או בני אדם. נקודה זו אינה ממש חשובה כשלעצמה. בהקשר זה היא מהווה אינדיקציה משמעותית למעמדו של יעקב אצל אביו שבשמים, וזו הנקודה שאותה המדרש רוצה לברר.

בדיוק בנקודה זו. אם הלימוד מיוסף הוא במישור הקירבה לאברהם, אזי הלימוד מאליעזר מיותר. אולם אם הלימוד מיוסף הוא במישור הקירבה לכלל ישראל, אז הלימוד מאליעזר הוא בעל אופי שונה (קירבה לאברהם). נציין שהגר מתייחסת גם לשרה, מה שמכניס למערכת השיקולים פרמטרים נוספים, ואכ"מ.

⁵ ניתן לשאול את עצמנו האם המטרה מקדשת את האמצעים. שאלה זו כבר נשאלה במפרשים סביב פרשיות אלו, ואכ"מ.

הרקע למדרש נעוץ בספק מובלע לגבי מעמדו הרוחני של יעקב אבינו, שמוצג לנו כספק ביכולתו להשתמש במלאכי מרום.

פתרון הקשיים

המדרש מוכיח באמצעות שיקולי קו"ח שמעמדו הרוחני של יעקב מאפשר לו זאת. המחלוקת בין הדעות במדרש נסובה סביב השאלה מדוע באמת, על אף כל מה שעשה, מעמדו הוא עדיין כזה. ר' חמא טוען שזה בגלל קירבה לאברהם (דרגה רוחנית, או קירבה למקור ולשורש). ר' יוסי טוען שזה מפני שהוא מכונן במעשיו אלו את כלל ישראל, שזוהי כל מטרתו של הקב"ה עצמו. ניתן להבין את ההסברים הללו כגורסים שמעשיו של יעקב היו מוצדקים, ואז המוקד הוא הדרגה הרוחנית שלו. וניתן גם להבין את ההסברים כטענה שעל אף שהמעשים לא היו מוצדקים הם נעשו למען כוונה טובה (ובהנחייה נבואית-אלוקית), למען יצירת כלל ישראל. ניתן אולי לומר שהמעשים אינם ראויים אולם הייחוס וזכות אבות עומדת לו על אף זאת. חז"ל במדרשים אחרים, ובעקבותיהם פרשנים מאוחרים יותר, מציגים את כל האלטרנטיבות הללו.

לכן היה חשוב כל כך לבעלי המדרש דידן להראות שהיו אלה מלאכים ממש. ייתכן שהתנא שחולק וסובר שהיו אלו שלוחים בו"ד, אינו מקבל את המסקנה שמעמדו של יעקב אכן לא התערער.⁶

לפי זה ההוכחה ממעבר יבוק אינה רלוונטית, שכן שם מופיעה במפורש העובדה שיעקב נפגש עם מלאך, בעוד שמטרת המדרש היתה דווקא להביא את השיקולים שבבסיס ההוכחה. דווקא הם מהווים מטרה עיקרית למדרש שלפנינו, שכן הם אלו שמדגישים את מעמדו הרוחני של יעקב. העובדה שיעקב משתמש במלאכים כשלעצמה, אינה מחדדת די את הנקודה שאותה רוצים לחדד בעלי המדרש, ולכן הם בוחרים דווקא מקום לא ברור, ומוכיחים שגם שם מדובר במלאכי מרום.

המדרש שלפנינו מנסה להראות את הנקודה הזו עוד לפני תחילת המאבק בין יעקב לעשיו. במעבר יבוק, מייד לפני המאבק שייערך לאחר שעלה השחר, יעקב ממשיך לפעול במישור 'מלאכי'. אולם שם יעקב נאבק עם מלאך, ולא משתמש בו. להיפך, משם היה נראה שדווקא עשיו הוא שזכאי לשירותיו של מלאך, ודווקא הוא ה'צדיק' ואולי גם הצודק. על כן המדרש שלפנינו מהווה גם מבוא

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

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

המקרה במעבר יבוק יועיל לנו גם להבין את הקושי הראשון. הכתוב שם משתמש בלשון 'איש', ולא מוזכר שם מלאך. ההבנה שמדובר במלאך עולה מהתייחסות למאבק כהתגברות על 'א-לוהים'. גם אצל יוסף הביטוי הוא 'איש', ובהחלט ייתכן שכאן ישנה גז"ש סמויה, ולכן שם ברור יותר לחכמים שמדובר במלאך ממש. מעבר לכך, העובדה שחז"ל מניחים כמובן מאליו את המפגש של יוסף, ותוהים לגבי המפגש של יעקב, מבוססת על רצונם להציג את מעלתו של יעקב. מאידך, כפי שהסברנו כאן, הקושי בכך שיעקב שולט במלאכים אינו נובע מעצם מעלתו, אלא מהסיטואציה שנוצרה לאחר מעשי ה'רמאות' שלו. בעצמותו יעקב מצוי במעלה גבוהה מזו של יוסף (הן בייחוסו לאברהם, והן ביחס לכלל ישראל).

מדרש מהופך

מכל האמור עד כאן עולה טענה מעניינת. המדרשים שלפנינו אינם מיועדים לברר שאלה פרשנית. מטרתם אינה מסקנת המדרש אלא דווקא השיקולים שמוליכים אליה. הטיעון המדרשי עצמו הוא אשר מהווה כלי ביטוי לתיאור מעמדו של יעקב, והשאלה בה דן המדרש אינה אלא כלי שמשמש את הדרשן לצורך הבהרה זו. זהו מדרש מהופך. בדרך כלל מדרש מיועד לברר שאלה מסויימות, והשיקולים המדרשיים הם אמצעי שמסייע לנו בכך. אולם כאן המצב הפוך בדיוק. מטרת המדרש היא דווקא השיקולים וההנמקות, והשאלה הנדונה היא רק אמצעי כדי להציג את השיקולים לפתרונה. הצעה זו היא מחודשת מאוד, ולהלן נבחן אותה גם בהקשר של מדרשי הלכה.

אופי ההיסק 'על אחת כמה וכמה'

יש לעובדה זו קשר לכך שחז"ל משתמשים כאן דווקא במידת 'קל וחומר', ודווקא מהסוג השלישי (קו"ח שמבוסס על נתון אחד ועל סברא). כפי שראינו בדף לפ' נח, קו"ח מידותי רגיל הוא אנלוגיה, ולא סילוגיזם לוגי. הוא מחדש לנו משהו שלא ידענו מראש, באמצעות הכללה. לעומתו, קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' אינו מחדש לנו מאומה. הוא חושף עובדה חבויה מתוך עובדה ידועה, אולם אין בו חידוש מהותי. התלבטנו שם מה טיבו של קו"ח מן הסוג השלישי.

לכאורה קל וחומר מן הסוג של 'על אחת כמה וכמה' הוא מרחיב (סינתטי, ולא אנליטי, במינוח קאנטיאני). מסקנותיו אינן חבויות ממש בהנחות, אלא הן מבטאות משהו שמתרחב אל מעבר להנחות (המונח 'מרחיב' מתפרש כאן כמו שראינו בדף לפ' חיי שרה ח"ב). אולם במקרה שלנו הכלי להרחבה זו הוא סברא, שהיא עצמה כבר בודאי היתה קיימת אצלנו קודם לכן (היא אינה תוצאה של שיקול הקו"ח אלא נקודת מוצא שלו). ראינו בדף לפ' נח שכל הדרשות הן למעשה הרחבות מנתחות (ראה גם בסוף הדף לפ' לך-לך).

אולם כאן ישנה תופעה שונה. לכאורה זהו אמנם קו"ח 'מרחיב'. אולם מטרתו אינה המסקנה שלו אלא כלי ההנמקה, ואלו כבר היו קיימים אצלנו קודם לכן. אם כן, הוא אינו אלא ביטוי מפורש לתובנות שכבר היו חבויות בדרשן עוד קודם לכן.

היו שיאמרו שהמדרש הוא רק צורה של הדרשן לבטא עיקרון ידוע באמצעי ספרותי מעניין ומורכב יותר. במקום לומר 'יעקב אבינו הוא בעל מדרגה רוחנית גבוהה', או 'יעקב אבינו לא חטא', או 'כל האומר יעקב אבינו חטא אינו אלא טועה', הדרשן מחביא זאת בתוך הליך מדרשי מורכב יותר, ומשאיר לנו לפענח את כוונתו.

אחד הרמזים שעוזרים לנו לפענח את מטרתו של המדרש היא העובדה שכאן לא נערך קו"ח מידותי רגיל, אלא קו"ח מן הסוג השלישי. הרמז המינוחי הוא בלשון 'על אחת כמה וכמה', שמאפיינת סוג כזה של שיקולים. כפי שראינו למעלה, בדרך כלל טיעון שמשמש בלשון כזו, מבטא סברא מובלעת. לכן ניתן להצביע על כך שהעלאת שיקול מסוג כזה יכולה במקרים רבים להיחשד כצורה ספרותית מתוחכמת לבטא סברא מובלעת כלשהי, ולא כפי שנראה על פני השטח, שהקו"ח הוא רק ניסיון ליישם את הסברא הזו במקרה מסויים.

דרשות יוצרות וסומכות

בדף לפ' חיי-שרה בתחילת ח"ב עמדנו על כך שישנם שני סוגים של דרשות בחז"ל: יוצרות וסומכות. דרשות יוצרות הן מנגנון פרשני שמטרתו ליצור הלכה חדשה באמצעות הליך של דרש הלכתי. לעומתן, דרשות סומכות מטרתן לעגן הלכה ידועה בכתוב באמצעות הליך דרשני.

כפי שראינו בדף לפ' בראשית, ישנן אפילו גישות (שכנראה לא עומדות במבחן אמפירי, כמו זו של הרלב"ג) הגורסות שכל הדרשות הן סומכות, וזאת בשל האופי העמום והאזוטרי של חלק גדול מהן. אולם ישנה גם בעיה אפריורית לא

פשוטה בעצם טענת קיומן של דרשות סומכות: מה טעם לעסוק בעיגוןן של הלכות קיימות בכתוב (ועוד לעשות זאת באופנים כל כך לא משכנעים)? הרי ההלכה כבר ידועה, ולכן הדרשה לכאורה לא מוסיפה לנו מאומה.

לדוגמא, ביחס לגז"ש כבר כתבו כמה מפרשים (ראה **אנצ"ת** ע' 'גזרה שוה') שישנם מצבים שהתקבלה במסורת הלכה מסויימת, אולם לא ידוע מקורה. במצבים כאלו חכמים מחפשים שיקול דרשני שיתמוך בהלכה הנדונה, ועושים דרש של גז"ש. יש לשים לב לכך שגם בסוגים הללו של הדרש ההלכתי המטרה היא השיקול ולא ההלכה שנלמדת ממנו.

ישנם מקרים שבהם ניתן להציע פתרון לקושי זה, בכך שנראה השלכות שונות לעובדה שהעוגן להלכה ידועה מצוי בפסוק זה או אחר. למשל, שלא ניתן לדרוש מפסוק זה דרשה נוספת. או, לחילופין, שמתוך אותו הקשר ניתן ללמוד פרטים נוספים, כאלו שאינם ידועים לנו עדיין, שנוגעים לאותה הלכה.

מעניין לשים לב לכך שבמקרים אלו המטרה של הדרשה היא הנימוק הדרשני ולא המסקנה ההלכתית. בדף הנוכחי הצענו סכימה מקבילה ביחס למדרש אגדה: לפעמים מטרת המדרש כלל איננה בירור השאלה הנדונה (או ההלכה, במקרה של מדרשי הלכה). מטרת המדרש היא לבטא בכלי ספרותי מתוחכם ומורכב יותר, רעיון שמונח בשיקולי ההנמקה שמשמשים אותנו בהליך הדרש. בטרמינולוגיה שלנו ניתן לומר שזהו מדרש אגדה 'סומך', ולא 'יוצר'.

תובנות מפרשת וישלח

1. אפשר שהמונח "על אחת כמה וכמה" מאפיין ק"ו קדום.
2. פעמים שהמדרש לא בא לברר שאלה פרשנית. מטרתו אינה מסקנת המדרש עצמו אלא דווקא השיקולים המוליכים אליה. לזה קראנו-מדרש מהופך. השאלה הנדונה במדרש היא רק אמצעי מתודולוגי מעניין וחכם כדי להציג את השיקולים לפתרונה.
3. הק"ו המידותי הרגיל הוא אנלוגיה ולא סילוגיזם לוגי, הוא מחדש לנו משהו שלא ידענו מראש באמצעות הכללה.
4. קל וחומר מן הסוג "על אחת כמה וכמה" הוא מרחיב (סינתטי ולא אנליטי, במינוח קאנטיאני) ומסקנותיו אינן חבויות בהנחות. טיעון שמשתמש בביטוי זה (עאכ"ו) מבטא סברא מובלעת.
5. גם בגז"ש ישנם מצבים שהתקבלה במסורת הלכה מסוימת, אולם לא ידוע מקורה. במצבים אלו חכמים מחפשים שיקול דרשני שיתמוך בהלכה הנדונה באמצעות דרש של גז"ש. בסוג זה של דרש המטרה היא השקול הדרשני ולא ההלכה הנלמדת שכן ההלכה נתונה במסורת וידועה זה מכבר.
6. כאשר מטרת המדרש הוא לבטא בכלי ספרותי מתוחכם ומורכב רעיון שמונח בשיקולי ההנמקה, ההלכה אינה העקר אלא הדרך. לרעיון זה קראנו "מדרש אגדה סומך ולא יוצר".

■ פרשת וישב ■

המידה הנדונה

מיעוט אחר מיעוט.

מתוך המאמר

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

מקורות מדרשיים לפרשת וישב

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

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

א. 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'

לשונות כפולים

הפסוק שמצוטט בדרשות שלמעלה מתבטא בלשון כפולה: "הבור ריק, אין בו מים". מן האמור בדפים לפרשיות תולדות-ויצא עולה שכפילות כזו יכולה להתפרש בשני אופנים: לפי גישת דבי ר"ע היא נאמרה לדרשה. ולפי רי"ש היא נאמרה כלשון בני אדם, ולכן אין הכרח לדורשה (לפחות כשאין אילוצים לעשות כן). לכאורה הדרשנים שלפנינו משתייכים לבית המדרש של ר"ע, שכן הם דורשים את הלשונות הכפולות.

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

פשט או דרש: ההגיון שבדרשה

ההגיון של הדרשה נראה די ברור. הטענה שהבור ריק גוררת בהכרח את הטענה שאין בו מים. אם כן, לא ברור מדוע התורה בכל זאת מוסיפה את הטענה השנייה. מכאן מסיק הדרשן שהתוספת נועדה ללמד שהבור לא היה ריק לגמרי, אלא רק ריק ממים, אולם הוא מוסיף שהיו בו נחשים ועקרבים. המשפט 'הבור ריק אין בו מים', שקול על פי העיקרון הזה למשפט 'הבור אינו לגמרי ריק', או: 'הבור ריק ממים'. המסקנה שהיו בו דווקא נחשים ועקרבים נובעת מפרשנות מקומית של הדרשנים, ולא מסכימה אוניברסלית כלשהי.

יש מקום להתלבט האם מדובר כאן בדרשה, או שמא זהו שיקול פשטי. הרי ניתן בהחלט להבין שיקול כזה לגבי כל טכסט, גם אם לא היו ניתנות לנו המידות מהר סיני. אם כן, מדוע בכלל לסווג את השיקול הזה כדרש? יש לציין שהניסוח במדרש רבה שונה מהניסוח שבגמרא. במדרש רבה פרשנות זו מובאת כמסקנה פשוטה, ללא ההקדמה עם הניחוח הדרשני שבבבלי המובא למעלה. משתמע שהמדרש תופס זאת כפירוש פשטי רגיל. כאמור, מהניסוח בבבלי לא משתמע כך.

¹ נציין כי ראינו שם שלפעמים גם רי"ש דורש לשונות כפולים. מעבר לכך, ייתכן שהדרשנים שבכאן פועלים לאחר שכבר נוצרה סינתזה כלשהי בין בתי המדרש הללו, ובמסגרתה דורשים לשונות כפולים.

סיווג הדרשה

הרב כשר, בספרו **תורה שלמה**, מביא כמה ממפרשי רש"י שמסבירים שיסוד הפירוש הזה הוא בכלל הידוע: "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". מכיון שהמילים 'ריק', וגם 'אין' הן מילות מיעוט, מוכח שהמקרא בא כאן לרבות (שבכל זאת יש משהו בבור ה'ריק' הזה). אחר כך הוא מתקשה מנין שהיו בבור דווקא נחשים ועקרבים, עובדה שלא ניתן להסיק אותה מן הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט' עצמו. הר"י מוינה כתב שזוהי גזירה שוה (וכן הביא **ביפה תואר**).² מהרז"ו פירש שאלו הדברים שדרכם להיות בבור שמם. ישנם גם שיקולים אחרים. בכל אופן, דרשה זו כנראה מבוססת על העיקרון 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'. ההגיון שבדרשה הוא כנראה זה שהוסבר למעלה.³

'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'

העיקרון הזה מופיע בכמה מקומות בש"ס.⁴ שפרכר בסיכום מאמרו מראה שישנם כמה וכמה מופעים שונים של הכלל הזה בספרות חז"ל, וקשה להציע עבורו סכימה אחת כוללת, שמבוססת על הגיון אחד. על כן חשוב מאד לערוך מחקר שימפה את המופעים הללו, בפרמטרים שונים. נביא כעת כמה דוגמאות שימחישו חלק מן המגוון, ונציע אפיון ראשוני לשני סוגי מופעים של הכלל הזה. במסכת מגילה כג ע"ב לומדים ששומת קרקעות ובני אדם נעשית בבי"ד שבו יושבים תשעה ישראלים וכהן. המקור לכך הוא שכתובים עשרה כהנים בפרשת הקדשות. ה'כהן' הראשון מלמד שצריך כהן (ממעט ישראלים), ה'כהן' השני גם ממעט ישראלים, אולם הוא בגדר מיעוט שבא אחר המיעוט הראשון, ולכן הגמ' מסיקה שהוא בא לרבות שהדיין השני הוא ישראל. גם ה'כהן' השלישי מהווה מיעוט אחר מיעוט, ולכן הוא שוב מרבה ישראל, וכך לגבי כל השאר.

² אם באמת ישנה כאן גז"ש, כדעת הר"י מוינה, ייתכן שניתן להסביר באמצעותה גם את הטענה הבסיסית שהבור לא היה ריק. מהמדרש שלפנינו לא משמע שכוונתו לגז"ש, וזו גופא ראייה נגד פירושו של הר"י מוינה.

³ שפרכר, דן בכלל זה במאמרו 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', **הגיון** ב, 1992 (להלן: שפרכר).

⁴ ראה דוגמאות אצל שפרכר. בדרך כלל הנוסח הוא: "הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". ישנו יוצא דופן אחד במסכת מנחות ט ע"ב, שם מופיעה רק הסיפא "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". אמנם שם זהו חלק ממשפט שאלה, וייתכן שזו סיבת הקיצור. קשה להסיק משינוי זה מסקנות כלשהן.

לאחר מכן הגמ' מקשה מדוע שלא נתייחס לשלישי כמיעוט ראשון (אחרי שהבנו למעלה שהשני בא לרבות, ועל כן הוא אינו מיעוט), והרביעי הוא מיעוט אחר מיעוט שבא לרבות, וכן הלאה. המסקנה מכך היא שבב"ד של שומא צריכים היו להיות חמישה ישראלים ולפחות חמישה כהנים.⁵ הגמ' נותרת ב'קשיא', כלומר אין לה הסבר לכך.⁶

יש לשים לב לכך שהמיעוטים בסוגיית מגילה נעשים באותה מילה עצמה. יתר על כן, שם קשה לפרש כן בפסוקים עצמם, לולא הכלל של 'מיעוט אחר מיעוט'. זו נראית דרשה ולא פירוש פשטי.

דוגמא אחרת מופיעה בסוגיית סנהדרין מו ע"א, לגבי תליית המומתים בב"ד. מן הפסוק: "וכי יהיה באיש חטא", לומדים: 'איש' - ולא בן, 'חטא' - מי שעל חטאו נהרג, יצא בן סורר ומורה שעל שום סופו נהרג. ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ומכאן שמרבים בן סורר ומורה לתלייה.

עוד דוגמא מופיעה בסוגיית ב"ק פו ע"ב (ומכות ט ע"ב) מובא הפסוק על רוצח בשוגג: "בלא ראות בבלי דעת", ולומדים ממנו לרבות סומא: 'בלא ראות' - למעוטי, 'בבלי דעת' - למעוטי, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

כדי להדגים משהו מן המחקר הדרוש לגבי מידה זו ובכלל, ננסה למיין מעט את הדוגמאות הללו. ראשית, בשני המקרים האחרונים המיעוטים מופיעים בזה אחר זה (כמו בדרשה שלנו, ושלא כמו בסוגיית מגילה). אם כן, לכאורה מדובר כאן בפירוש פשטי ולא בדרש. אמנם בדוגמא של בן סורר כל אחד מהמיעוטים היסודיים עצמם הוא מדרשה, וכך גם בסוגיית מגילה (בב"ק המיעוט הוא ממשמעות הפסוק), ולכן בכל זאת נראה שזהו דרש. מעבר לכך, בדוגמא של בן סורר נראה שהנוסח של הפסוק עצמו אינו מייתר מאומה (אין אפשרות לכתוב את הפסוק הזה ולשמור על תוכנו הפשטי באמצעות מיעוט אחד בלבד). לעומת

⁵ לפי הצד השני שעולה בסוגיא שם, המיעוט השני נחשב כריבוי, ולכן המיעוט שאחריו ממעט ולא מרבה. נראה שזוהי התייחסות פורמלית לכלל הזה. למשל, אם התורה היתה כותבת אצלנו 'והבור ריק אין בו מים ואין בו עפר', משיקול פשטי לא היינו מבינים את המיעוט האחרון ('אין בו עפר') כריבוי, אלא כמיעוט שני. ייתכן שאצלנו הכלל מבטא פרשנות פשטית, ואילו בסוגיית מגילה הוא פורמלי. ייתכן שהדעה הראשונה (שגם נפסקה להלכה) מבינה את הכלל הזה כמקביל לפרשנות הפשטית שלנו, ולכן היא אינה מקבלת את הסייג הפורמלי שמציעה הקושיה.

⁶ מקובל שהביטוי 'קשיא' משמעותו היא שישנה תשובה, להבדיל מ'תיובתא'. ראה, למשל, רשב"ם ב"ב נב ע"ב במחלוקתו עם הר"ח שם, ובים של שלמה ב"ק פ"ב ס' ה, יבין שמועה, שער שני אות א, ועוד הרבה.

זאת, בדוגמא של הסומא בהחלט יש ייתור דומה מאד למקרה שלנו. הבדל שלישי הוא באופי הדבר שמתרבה: בבן סורר ומורה, הריבוי מבטל את אחד המיעוטים שמרכיבים אותו. לעומת זאת, בסומא יש ריבוי שאינו מבטל לגמרי את אחד המיעוטים, כמו בדוגמא שלנו. הבדל רביעי הוא שבבן סורר שני המיעוטים אינם על אותו ציר. ממעטים את סוג האדם ואח"כ את סוג העבירה. לעומת זאת, בסומא ובמקרה של הבור של יוסף, שני המיעוטים נעשים באותו ציר (אי ידיעה, וריקנותו של הבור). הבדלים אלו נוגעים לשאלה אם מופע מסויים של הכלל הוא בגדר פירוש פשטי או דרש. לטענתנו ישנם בחז"ל מופעים משני הסוגים. בטבלא הבאה מובאים ההבדלים שהצגנו:

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

סיכום ביניים

הדיון שעשינו הוא רק צעד ראשוני ושטחי, כהדגמה בלבד. ישנם הבדלים בפרמטרים נוספים וברזולוציות גבוהות יותר (כמה מן המיעוטים מתבטלים על ידי הריבוי, באיזה אופן וכו'), ומסקנות אמיונות דורשות כמובן תמונה מלאה. כללית, ניתן לסכם ולומר שמתחת לכותרת 'אין מיעוט אחר מיעוט' מסתתרים כמה מנגנונים שונים (זו גם מסקנתו של שפרכר). לפעמים העיקרון הזה מבטא כלל פורמלי ולפעמים פרשנות פשטית (כמו במקרה שלנו).⁷ ישנם גם מקרים שבהם קשה להכריע בין שתי האפשרויות (ראינו שייתכן שנחלקו בכך אמוראים במגילה). כל אלו הן משימות חשובות למחקר המידות.

⁷ רש"י בסוגיית סנהדרין מו ע"א ד"ה 'זאין מיעוט' כותב: "כלומר מידה היא בתורה". הוא מתייחס לכך כמידת דרש, אף כי ראינו שלא תמיד זה המצב.

אוניברסליות של הסכימה

על אף הגיוון, מבחינת הסכימה ישנה אוניברסליות מסויימת. תחילה מאתרים שני מיעוטים באותה פרשה. מסיקים משניהם שיש כאן ריבוי. ולבסוף עלינו להחליט מה לרבות. נראה כי ההכרעה הזו שונה בכל הקשר, ואינה קשורה לדרך הפעלתו של העיקרון הכללי.

אולי ניתן לומר שההגיון שבכל המופעים של הכלל הזה מבוסס על השיקול הלוגי-פורמלי שפגשנו למעלה בדרשה שלנו. אמנם ישנם מקרים שבהם לא היינו מפרשים כך לולא הכלל המדרשי. הכלל המדרשי הפורמלי מורה לנו להתייחס לכל ההופעות הללו, גם במקרים שבהם לא סביר לעשות כך על פי הפשט, כאילו הפסוק היה כתוב באופן הפשטי של מיעוט אחר מיעוט, כמו 'הבור ריק אין בו מים'. למשל, עלינו להתייחס לפסוקים שנדונים בסוגיית מגילה כאילו כל עשר המילים 'כהן' כתובות זו אחר זו, ולהפעיל את ההגיון הפשטי, זה שהיינו מפעילים אילו כך באמת היה נכתב.

אם הצעתנו נכונה, כי אז הסכימה הפורמלית של הכלל הזה מהווה רק כלל של ארגון הכתוב. כלל זה נדרש כמצע ותשתית להפעלת הגיון פשטי רגיל. בסופו של דבר, ההגיון הוא לוגי, כמו בפרשתנו.

מילות המיעוט

יש להעיר שגם אפיון של מילות מיעוט, הוא בעייתי למדי. המילים 'ריק', או 'אין בו', הן בעליל מילות מיעוט. אולם מדוע מילים כמו 'איש', או 'חטא', נחשבות כמיעוט? לפי ההגיון הזה כמעט כל מילה יכולה להיחשב כמיעוט. מסתבר שחז"ל הגיעו לפסוקים עם רעיונות כלשהם, מסברתם או ממסורת, והם מחפשים מילות מפתח.⁸ כאשר ידוע לנו שבפסוק צריכה להיות מילה ממעטת אז ניתן להבין מדוע חז"ל בחרו במילה 'איש', או 'חטא'. אם היה ברור לחז"ל שעלינו למעט מתלייה סוגי אנשים או חטאים, אז היתה מובנת יותר בחירת מילות המיעוט הללו. לפעמים בבסיס הכלל הממעט ובחירת מילות המיעוט מונחות סברות, או מסורת.

⁸ בדף בשבוע הבא נרחיב יותר בסוג השיקולים הזה, ובהפרדה בין הנתונים ובין התוספות של הדרשנים עצמם.

מבנה הכלל הזה

כבר עמדנו מספר פעמים על כך שבכל אחת מי"ג המידות ישנו ממד אוניברסלי וממד פרטיקולרי. מחד, ישנו רמז טכסטואלי שמורה לנו לחפש דרשה, וזה מבנה אוניברסלי. מאידך ישנו שיקול סברתי שעוזר לנו למצוא אנלוגיה שתהווה בסיס הגיוני לדרשה. בדף לפרשת חיי-שרה (סוף ח"א) ראינו שה'מידה' היא רק החלק הפורמלי-אוניברסלי, שמשמש בכל הופעותיה של צורת הדרשה הזו. החלק התוכני-סברתי משתנה בכל הקשר (הוא תלוי במשמעותם של המושגים המשמשים בדרשה, ובקישורים התוכניים שביניהם, וכמובן גם בהקשר המקראי). ייתכן שגם בדיון שלנו ניתן לחלק בין שני חלקים כאלו: מחד, העיקרון תמיד פועל בצורה דומה: שני מיעוטים מהווים רמז טכסטואלי שמורה לנו לרבות משהו (לסייג את המיעוט, או לבטל את אחד המיעוטים). מאידך, האלמנט המתרבה בכל הקשר הוא שונה. במקרה שלנו מרבית נחשים ועקרבים (להסבר, עיין ברמב"ן על אתר, ועוד).

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

יש לציין שהכלל הזה אינו מופיע ברשימת יג המידות בברייתא של רי"ש. מאידך, הוא כן מופיע ברשימת לב מידות הדרש של ראבריה"ג. **בספר הכריתות**, לר"ש משאנץ (חלק שלישי, 'נתיבות עולם', אות ד. וראה גם שם, חלק חמישי, 'לשון לימודים', שער א אות יג): "במיעוט אחר מיעוט כיצד? ויאמרו הרק אך במשה' וגו', מיעוט אחר מיעוט..."⁹

מקובל לחשוב שמידותיו של ראבריה"ג עוסקות בדרש האגדי ואילו יג מידות של רי"ש עוסקות בדרש ההלכתי. אולם מידה זו בהחלט משמשת גם במדרשי ההלכה. בכך היא מצטרפת לכמה וכמה מידות וכלי דרש נוספים שמשמשים בדרש ההלכתי ולא נמנו ברשימתו של רי"ש. ראה, למשל, את לשון הרמב"ם בתחילת השורש השני שמתייחס למעמדן של דרכי הדרש ואומר: "שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי".¹¹ מהו הקריטריון שמגדיר את הרשימה

⁹ אין בידינו כיום נוסח מקורי של הברייתא של לב מידות. ראה על כך בדף לפרשת חיי-שרה, תחילת ח"ב.

¹⁰ הדוגמא נראית כ'מיעוט אחר מיעוט' פשטי. אולם עיון מעמיק יותר **בספר הכריתות** מעלה ספיקות בעניין זה.

¹¹ ייתכן שהרמב"ם מנסה להכליל כאן גם את שיטת הדרש של ר"ע. אם כן, זוהי דוגמא לסינתזה בין שני בתי המדרש הללו שנוצרה בדורות מאוחרים יותר. בכל אופן, זה אינו

של רי"ש? מה משמעותן של שאר דרכי הדרש שלא מופיעות ברשימה?¹² אלו הן משימות חשובות נוספות של מחקר המידות. הר"ש משאנץ בחלק זה מסביר לגבי כל מידה שנעדרת מרשימת יג המידות בברייתא של רי"ש, מדוע באמת רי"ש לא הביא אותה. בהקדמתו הוא עומד על שלושה סוגים של סיבות: 1. המידה הזו שנויה במחלוקת.¹³ 2. היא נחשבת כאילו היא כתובה במפורש (מסיבות שונות), ולא כמדורש.¹⁴ 3. היא משמשת לפרשנות אגדית ולא לדרוש הלכתי. אם כן, לפי דברי הר"ש ישנם כמה וכמה כלי דרש הלכתי שאינם מופיעים בברייתא של רי"ש (למשל, מסיבות 1-2).

האם הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט' הוא מידה

לגבי המידה של 'מיעוט אחר מיעוט', כותב הר"ש משאנץ, שהיא לא נמנתה אצל רי"ש מפני שהיא נחשבת כאילו היא כתובה בפירוש (סיבה 2). נבחן את הדברים לאור מסקנותינו למעלה. לגבי המופעים שהם פרשנות פשטית, כמו במדרש שלנו, ניתן להבין זאת: עצם הריבוי הוא שיקול פשטי ולא כלי מדרשי (תוכן הריבוי: נחשים ועקרבים, הוא כנראה תוצאה של ההקשר). אולם לגבי המופעים הפורמליים הדבר קשה. מדוע תוצאת הכלל הפורמלי 'אין מיעוט אחר מיעוט' נחשבת ככתובה במפורש במקרא? ניתן להציע לכך שלושה הסברים:

1. הר"ש משאנץ עצמו מסביר לגבי כמה מידות שהן נחשבות ככתובות במפורש במקרא, מפני שהן מתבססות על מילה מיותרת ('מופנה לגמרי', בלשונו) בפרשה. למילה זו אין פירוש אחר. הכלל הזה מגלה את משמעותה של המילה הזו, ולכן זהו פשט ולא דרש.
2. אולי אפשר לומר שגם העיקרון הפורמלי של 'אין מיעוט אחר מיעוט' מבוסס על פרשנות פשטית, ולכן הוא כאילו כתוב במפורש במקרא. למשל, העובדה שהמילה 'כהן' מופיעה עשר פעמים בפרשת הקדשות, היא ייתור אמיתי. הכתוב היה יכול לכתוב 'האיש', או להשמיט לגמרי (במקום 'ולקח הכהן' לכתוב 'ולקח'). אם כן, כתיבת המילה מעידה שיש כאן מיעוט. לאחר שהגענו

סותר את דברינו. זה רק אומר שהמידות של ר"ע לא נמנו ברשימה של רי"ש. ראה בהערה אחרי הבאה.

¹² ניתן להתלבט באופן דומה בשאלה מה יחסו של הרמב"ם בשורש השני לכלי דרש שאינם יג מידות ולא רבוי.

¹³ למשל במחלוקת עם ר"ע. ראה בהערה לפני הקודמת.

¹⁴ ראה גם **ספר הכריתות**, סוף החלק השלישי, מה שהסביר מדוע לא נמנו הדרשות ממה שנקוד על מילים.

למסקנה זו, אנו יכולים להסיק מסקנה פשטית שהמיעוט השני בא לרבות, בדיוק כמו במקרה שלנו. ייתכן שזו גופא היתה גם כוונתו של הר"ש. נראה מלשון הר"ש שכוונתו לא היתה לומר שזה כלל אינו דרש. כוונתו לומר שזהו דרש, אולם מסוג כזה שלא נמנה אצל רי"ש (מסיבה 2). הריבוי כאן מבוסס על מילת מיעוט מיותרת שכתובה במפורש, ולכן ברור שכוונתה היא לרבות. העובדה שהמילה היא 'מופנית' אומרת שמבחינת הפשט אין בה כל צורך, ולכן הדרש הוא ה'פשט' לגביה. כאילו המקרא כתב את תוצאת הדרש במפורש, אלא שלא באופן הרגיל.¹⁵

לאור דברינו למעלה, ייתכן שניתן להציע לכך הסבר נוסף, שמבוסס דווקא על סיבה 1. מיעוט אחר מיעוט הוא מידה של ר"ע, ולכן לא נמנה אצל רי"ש. לפחות במופעים מסויימים, כבר הערנו למעלה שאפילו סביר להבין אותו על רקע שיטת דבי ר' עקיבא (שלא סוברים 'דברה תורה כלשון בני אדם', ודורשים כפילויות. ראה בדף לפ' ויצא).

ב. משמעויותיה הלוגיות וההלכתיות של השלילה¹⁶

יחס בין ניסוחים מנוגדים

הערנו לעיל שהלוגיקה של המיעוט הכפול עומדת כנראה בבסיס כל המופעים של 'מיעוט אחר מיעוט', אלא שישנן צורות שונות בכדי להגיע לניסוח של מיעוט כפול. אם כן, הדרשה שלנו היא אבטיפוס לדרשת 'מיעוט אחר מיעוט'. נעיין מעט בלוגיקה שלה.

ראינו שכאשר התורה כותבת 'הבור ריק אין בו מים', משמעות הביטוי היא: 'הבור ריק ממים'. עלינו לשאול את עצמנו מדוע התורה כתבה זאת באופן כזה, ולא כתבה ישירות 'הבור מלא בנחשים ועקרבים'. ההסבר לכך כנראה משתנה מהקשר להקשר, ואינו חלק מן הסכימה הכללית. אולם גם בלי להיכנס להסבר ספציפי, מסקנה כללית אחת מתחייבת מכך, והיא נכונה בכל המקומות: שני הניסוחים הללו אינם שקולים. זוהי טענה מפתיעה למדי, וננסה כעת להבין אותה.

¹⁵ כפי שצינו, ההסבר הזה נראה קרוב לכוונת הר"ש, אולם נראה שהוא לא ישים בחלק מן המקרים. למשל, במקרה הנ"ל שבסוגיית סנהדרין ראינו שאין דרך אחרת לכתוב את הפסוק מבחינת הפשט. זה אינו 'מופנה'.

¹⁶ ליתר פירוט ולהשלכות נוספות של הדיון, ראה מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, שער שנים-עשר.

נסיון הסבר ראשוני

כיוון ההסבר שעולה במבט ראשון מתבסס על כך שישנו הבדל בתוכן של שתי האמירות: הניסוח 'הבור ריק ממים', מאפשר שיהיו בבור גם דברים אחרים. לעומת זאת, האמירה שיש בבור נחשים ועקרבים היא חד משמעית. אם כן, ישנו מצב ביניים שאינו שקול לאף אחת מן האמירות הללו, אלא מצוי ביניהן: מצב בו הבור מלא במשהו אחר.

אך הסבר זה אינו מספק. למשל, במקרה של סוגיית מגילה, הריבוי של ישראל מבטל לגמרי את המיעוט של כהן. אין מרווח ביניים. יותר מכך, לפי המדרש התורה מלמדת אותנו שבפועל היו בבור נחשים ועקרבים. אם כן, הבחירה בניסוח המעורפל, ולא בניסוח חד וישיר יותר, טעונה הסבר. ההבדל התוכני בין שני הניסוחים לא יועיל כאן. נקדים כעת דיון לוגי קצר על השלילה.

שני סוגי שלילה

ידועה שאלת הקדמונים האם אור הוא היעדר חושך או החושך הוא היעדר אור?¹⁷ בניסוח אחר: האם האור הוא יש והחושך איננו, או להיפך? כעת נשאל את עצמנו: האם אין אפשרות שלישית, ששני הגורמים קיימים? התשובה היא שלילית, ונבאר אותה כאן בקצרה.

ישנם שני סוגים של יחסי היפוך: 'היפוך מאיין' (מלשון 'אין') ו'היפוך ניגודי'. 'היפוך מאיין' הוא יחס שמקביל ליחס שבין 1 ל-0. 'היפוך ניגודי' הוא יחס שמקביל ליחס שבין 1 ל-(-1). היחס בין אור וחושך הוא בבירור יחס של 'שלילה מאינית'. כאשר אנו עוסקים בשני מושגים, או יישים, שהיחס ביניהם הוא מאיין, אזי ברור שהאחד קיים והשני איננו. ואילו כשאנו עוסקים בצמד שחלקיו מתייחסים זה לזה כשלילה ניגודית, כמו קור וחום, או אז שני הניגודים קיימים (אלא שתכונותיהם מנוגדות). ננסה לחדד זאת יותר.

ישנה תכונה נוספת של האנלוגיה האריתמטית שהבאנו. בצמד המספרים 1 ו-(-1) ישנה פעולת חיבור ביניהם, שתוצאתה היא מספר שלשי: 0. לעומת זאת, בצמד 1 ו-0 החיבור נותן פשוט 1. תכונה זו קיימת גם בין יישים, או מושגים, מהסוגים המתאימים: אם נטיל לתוך מקום כלשהו אור וחושך ביחד, תוצאת ה'סיכום' תהיה אחד ה'מחברים': אור רגיל (=1). אין שום קיזוז, ואין מצב ביניים. אולם אם נטיל לאותו מקום שני יישים בעלי תכונות ניגודיות, כמו קור וחום, הם

¹⁷ ראה, לדוגמא, מילות הגיון, לרמב"ם, פי"א. וכן מפענח צפונות, לרב כשר, פרק שישי, ועוד הרבה.

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

הבדל בין היפוכים מאיינים

בהסבר שהוצע למעלה, ניסינו להיתלות בהבדל התוכני בין הניסוחים. לשון אחר: היחס בין 'הבור ריק' לבין 'יש בבור נחשים ועקרבים', הוא היפוך ניגודי, שכן בין שני הניסוחים הללו יש מצב שלישי: יש בבור במשהו, שאינו מים ואינו נחשים ועקרבים. לפי זה, שלילתו של האחד אינה שקולה לשני: יש מצב ביניים. אולם לאחר מכן הבאנו מקרים בהם אין מצב כזה (כמו כהן וישראל). במצב כזה הניסוח האחד שקול לוגית לשלילת השני.

כדי להראות הבדל שיתקיים גם בין שני ניסוחים כאלה, עלינו להראות שישנן טענות שהיחס הלוגי ביניהן הוא שלילה ניגודית, ובכל זאת אין ביניהן מצב ביניים. בניסוח אחר אנו שואלים: בין טענה א ל-ב אין מצב ביניים (=היפוך מאיין). האם ייתכן שהטענה "א" תהיה שונה מ"לא ב".¹⁸

מצוות עשה ולא תעשה

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

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

¹⁸ הערה ליודעי ח"ן. בניסוח לוגי נשאל: האם ייתכן שיש הבדל באינטנסיביות ללא הבדל מקביל באקסטנסיביות?

נראה שההסבר הוא כזה. כאשר התורה מצווה להניח תפילין, אז המצב הרצוי בעיניה הוא שיהיו עליו תפילין. לעומת זאת, אם היא היתה אוסרת עליו שלא להניח תפילין, אז אין לתורה כל עניין בכך שיהיו עליו תפילין. מה שמעניין אותה הוא שלא יהיה מצב שבו אין עליו תפילין. בניסוח פשטני נאמר: ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו נעוץ בשאלה האם התורה מגדירה את המצב הרצוי (עשה) או את המצב הלא-רצוי, זה שממנו יש להימנע (לאו).¹⁹

בחזרה לבור: נחשים, עקרבים, ומים אין

המסקנה היא שישנו הבדל לוגי בין הניסוחים 'הבור ריק ממים' ו'הבור מלא במשהו', והוא שייך לסכימה האוניברסלית של 'אין מיעוט אחר מיעוט' (ולא רק לתוכן המקומי בהקשר הנדון). כשהתורה רוצה ללמד אותנו את העובדה הפסיבית שהבור ריק ממים, היא כותבת בצורת 'מיעוט אחר מיעוט'. אולם אם היא רוצה ללמד עובדה פוזיטיבית (אקטיבית), כגון 'שהיו בבור נחשים ועקרבים, היא כותבת זאת ישירות.

כל זה הוא הסבר לוגי-פורמלי בלבד. עדיין מוטל עלינו לבחון מדוע באמת יש עניין לתורה להדגיש דווקא את הצד הזה. שאלה זו קשורה כמובן לשיקולים המקומיים, ואינה תלויה בסכימה הלוגית-אוניברסלית של הדרשה. נציע דוגמא להסבר אפשרי. הטענה שהבור היה ריק ממים היא טענה לטובת האחים (שלא חשבו להטביע אותו). לעומת זאת, הטענה שהיו בו נחשים ועקרבים היא לרעתם (כי הוא יכול היה להיפגע). ואולי זו טענה לטובת ראובן שניסה למנוע זאת. ייתכן שהתורה מבליטה את הצד החיובי, ולכן את הצד השלילי היא מותירה לדרש. ואידך זיל גמור.

¹⁹ השלכה אפשרית היא במצב שבו אינני מניח תפילין באונס. זה לא יכול להיחשב כקיום מצוות העשה (בלשון חכמים: 'אונסא לאו כמאן דעבד'), אולם זה גם לא נחשב עבירה על הלאו (יש פטור של אונס).

תובנות מפרשת וישב

1. קשה להציע סכימה אחת כוללת שמבוססת על הגיון אחד לכלל זה.
2. מתחת לכותרת "אין מיעוט אחר מיעוט" מסתתרים כמה מנגנונים שונים (לוגיים) לפעמים העיקרון מבטא כלל פורמלי ולפעמים פרשנות פשטית.
3. בהתאם למה שכתבנו לעיל (חיי שרה) בדבר שני הרכיבים המצויים בכל דרש אפשר שגם במידה זו נוכל להבחין בין שני רכיבים אלו. מחד, עקרון הכלל פועל תמיד בצורה דומה: שני מיעוטים מהווים רמז טכסטואלי שמורה לנו לרבות משהו לסייג את המיעוט, או לבטל את אחד המיעוטים. מאידך, האלמנט המתרבה בכל הקשר הוא שונה.
4. הר"ש משאנץ עומד על שלושה סוגים של סיבות המסבירות מדוע מידה מסוימת אינה מוצגת בתוך י"ג מדות הדרש. א. המדה הזו שנויה במחלוקת. ב. היא נחשבת מסיבות שונות ככתובה במפורש ולא כמדרש (כמו היקש הכתוב) ג. היא משמשת לפרשנות אגדתית ולא לדרוש הלכתי. מידה זו הנזכרת לעיל, לא נמנתה אצל רי"ש משום שהיא נחשבת ככתובה בפרוש.
5. ישנם שני סוגי שלילה / יחסי היפוך - האחד הוא "היפוך מאיין" (מלשון אין), זהו יחס שמקובל בין - (0) ל- (1). השני הוא "היפוך ניוודי" יחס המקביל בין (1) ל- (-1) קור וחום מקיימים יחסי שלילה נגודית. יחסי אור וחושך הם יחס של שלילה מאינת.
6. ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו, נעוץ בשאלה האם התורה מגדירה את המצב הרצוי, או את המצב הלא רצוי, זה שממנו יש להמנע (לאו). נפקא מינא לדוגמא, מצב שבו אינני מניח תפילין באונס.

■ פרשת מקץ ■

המידה הנדונה

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- אם אדם לא דן גזירה שווה מעצמו - מדוע היא נקראת מידה 'שהתורה נדרשת בה'?
- האם כל מדרש שמבסס הלכה נתונה, הוא מדרש סומך?
- כיצד "עדה" ו"בני ישראל" מגדירים עשרה אנשים?
- האם הקולקטיב מהווה יישות עצמאית, בנפרד מן האינדיבידואלים המרכיבים אותו?

מקורות מדרשיים לפרשת מקץ

(ד ה) ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב וגו' ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים ומניין לעשרה ר' אבה ור' איסי בש' ר' יוחנן נאמ' כאן עדה ונאמ' להלן עד מתי לעדה הרעה (במדבר יד כז) מה עדה שנאמ' להלן עשרה אף עדה שנאמ' כאן עשרה, אמ' ר' סימון נאמ' כאן תוך ונאמ' להלן תוך מה תוך האמ' להלן עשרה אף תוך האמ' כאן עשרה, אמ' ר' יוסי אם בתוך הבאים אפילו כמה, אלא נאמ' כאן בני ישראל ולהלן בני ישראל מה כאן עשרה אף להלן עשרה. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי בשם רבי אמר תינוק עושין אותו סניף לעשרה... (מדרש רבה, תיאודור-אלבק, צא, ג)

תני שמואל אין קידוש החדש אלא בעשרה רבי בא רבי יסא בשם רבי יוחנן נאמר כאן עדה ונאמר להלן עד מתי לעדה הרעה הזאת מה עדה האמורה להלן עשרה אף כאן עשרה אמ' ר' סימון נאמר כאן תוך ונאמר להלן ויבאו בני ישראל לשבור בתוך הבאים מה תוך שנאמר להלן עשרה אף כאן עשרה אמר ליה רבי יוסה בי רבי בון אם מתוך את למד סגין אינון אלא נאמר כאן בני ישראל ונאמר להלן בני ישראל מה להלן עשר' אף כאן עשרה ובקרקעות תשעה וכהן... (ירושלמי מגילה ד, ד. סנהדרין א, ד)

א. מנין ל'עדה' שהיא עשרה

דין עשרה ומקורותיו

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

במובאות שלמעלה מופיעות דרשות המלמדות על הצורך בעשרה אנשים בהקשרים שונים. שתי הדרשות המצוטטות כאן חופפות למדי, אולם ישנם מקורות מקבילים ובהם מחלוקות וסתירות. על כן מהרז"ו בפירושו למדרש כותב: "והמבוכה רבה"! (ראה גם **תורה שלמה**, כאן אות לא).

ישנה כאן הזדמנות פשוטה יחסית, לנסות לעקוב אחר דרך התגבשות הדרשה אצל חז"ל עצמם. אולם נקדים לדיון עיקרון חשוב אשר נוגע למידת 'גזירה שווה', ולמידות בכלל.

גזירה שווה¹

התלמוד (בבלי פסחים סו ע"א ובמקבילות) קובע כי על אף שאדם דן קו"ח מעצמו, אין אדם דן גז"ש מעצמו. מקובל לפרש זאת בכך שדרשת גז"ש תמיד מגיעה מסיני (ראה, למשל, רש"י שם, ובסוכה יא ע"ב ד"ה 'לא ילפינן'). אולם כבר העירו האחרונים, שלפי שיטת הרמב"ם בשורש השני (ראה בדף לפ' חיי-שרה) שמעמדן ההלכתי של ההלכות העולות מדרשות בי"ג מידות הוא של 'דברי סופרים', כנראה גם דרשות הגז"ש לא ניתנו מהר סיני. מה שאדם לא דן גז"ש מעצמו, הכוונה היא שרק בי"ד הגדול יכול לדרוש בגז"ש (ראה **קנאת סופרים** על השורש השני).

רבים כבר העירו שלפחות לדעת רש"י וסיעתו (רוב מוחלט של הראשונים) קשה מאד להבין כמה תופעות שמצאנו בתלמוד: העובדה שישנן מחלוקות לגבי גז"ש (ראה חולין פח ע"א). עוד מצאנו שמשבחים את מי שמצא מקור להלכה כלשהי מגז"ש (ראה שבועות ז ע"א). ועוד העירו (ראה רמב"ן בהשגותיו לשורש השני ועוד) שאם אכן הכל נמסר מסיני אז קשה מאד להבין מדוע הגז"ש נקראת 'מידה שהתורה נדרשת בה', והרי אין בה מקום לדרשות חכמים כלל.

¹ ראה על כך באנציקלופדיה תלמודית, ע' 'גזירה שווה'.

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

השלכות מתודיות לחקר המידות

כיצד ניתן לאתר במסגרת דרשה נתונה, מה ניתן לדרשנים במסורת ומה הוסיפו הם מדעתם? מבנה הדרשה מורכב משלושה רכיבים: המקורות במקרא, מידת הדרש, וההלכה הנלמדת ממנה. על כל אחד מהם עלינו להחליט האם הוא שייך לחלק שניתן במסורת, או לחלק שנוסף על ידי הדרשן.²

כאשר יש לנו אשכול של דרשות באותו נושא, זה גופא נותן לנו סיוע. למשל, אם נראה שכל הדרשנים משתמשים באותם מקורות מקראיים, אולם מוציאים את אותה הלכה במידות דרש שונות (ראה, למשל, במובאות בדף 'לפ' לך-לך, ועוד הרבה), אזי זוהי אינדיקציה לכך שהם קיבלו שההלכה הנתונה יוצאת מן המקורות הללו, אולם לא קיבלו את מידת הדרש שבה יש לעשות כן. וכן אם ישנו דמיון בצורת הדרש אך מחלוקת לגבי המקורות וכדו'.³

יש כאן מקום להתחשב גם בזהותה של מידת דרש בה אנו עוסקים. כפי שראינו, הגז"ש היא ייחודית בכך שאדם לא דורש אותה מעצמו. לעומת זאת, קו"ח אדם דורש מעצמו, אולם הוא גם יכול להתקבל במסורת. לגבי שאר המידות נחלקו הראשונים (ראה בדף 'לפ' לך-לך, הערה 2). אם כן, דווקא לגבי גז"ש השיטות שהצענו כאן נראות רלוונטיות מאד. לפחות במידה זו ברור שתמיד ישנו גם רכיב שהתקבל במסורת. לגבי שאר המידות, הדבר תלוי בהקשר ובדעות הראשונים. תמונה זו מסייגת מעט את הדיכוטומיות של החלוקה המקובלת בין מדרש יוצר למדרש סומך (ראה בדף 'לפ' חיי-שרה). ישנם מדרשים רבים מאד שיש בהם רכיב יוצר אולם יש בהם גם רכיבים שנתונים לנו במסורת. אם ההלכה נתונה לנו במסורת - המדרש הוא סומך. אם ההלכה לא נתונה - המדרש הוא יוצר,

² ברור שבמהלך הניתוח של הדרשה עלינו להתחשב בחלקים התוכניים שמאפיינים אותה, ולהפריד אותם מהחלקים הפורמליים-אוניברסליים (ראה בדף 'לפ' חיי-שרה סוף ח"א). בחלקים התוכניים נעסוק להלן בח"ב.

³ ראה בדף 'לפ' וישב שיקול מטיפוס דומה לגבי בחירת המילים שעליהן מיושם הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט'.

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

הכללים הללו הם פשוטים למדיי, אך חשובים מאוד לעבודתם של חוקרי המידות שהתורה נדרשת בהן, בבואם לשחזר את הדרשות החז"ליות. כפי שראינו, הם מסירים גם מידה רבה של ערפול סביב שאלות מחקריות כמו המחלוקת האם המדרשים הם יוצרים או סומכים ועוד.

יישום למערך הדרשות כאן

מאשכול הדרשות שהובא למעלה, נראה שההלכה שצריך עשרה אנשים היא נתונה, שכן אף אחד אינו חולק על כך. אם כן, המדרשים הללו הם כנראה סומכים.⁴ בנוסף, אנו רואים שכל הדרשנים משתמשים בגז"ש, ומכאן סביר להסיק שנמסר לחכמים שהמקור להלכה זו הוא מגז"ש כלשהי. השאלה שנותרה פתוחה היא מהו המקור המדויק לגז"ש, וכאן מתחילות המחלוקות.

כעת נראה כיצד ניגשו חכמים לחפש מקור כזה. ראשית, הם מחפשים היכן בתורה ישנה קבוצה של עשרה אנשים, שממנה ניתן לחפש מקור לדין זה. ישנם שני הקשרים רלוונטיים: 1. המרגלים, ששם היו שנים-עשר שלוחים ומהם פרשו יהושע וכלב, ונותרו עשרה חוטאים. 2. אחי יוסף שירדו למצרים. גם שם היו שנים-עשר אחים, ומתוכם יוסף היה כבר במצרים ובנימין נותר עם אביו.

בשלב הבא כנראה הלכו חכמי המדרש לאותן פרשיות וחיפשו מילות מפתח, שמהן ניתן ללמוד את המספר הזה להקשרים אחרים. סביר שמילים כאלו צריכות להיות מילים שמציינות כמות של אנשים, ומתייחסות לציבור שמונה עשרה (המרגלים, או אחי יוסף). נבחן כעת את הפרשיות הללו:

1. בפרשת המרגלים מופיעה המילה 'עדה': "עד מתני לעדה הרעה הזאת" (במדבר יד, כז. וראה רש"י שם, שמסביר שהמילה הזו מציינת את המרגלים ולא את עם ישראל).⁵

⁴ נציין שישנם עוד מספרי אנשים שמופיעים בתורה, כמו שנים-עשר, או שבעים. אם הדרשות היו יוצרות, היינו מצפים שהדרשנים ימצאו מספרים שונים. העובדה שכל הדרשנים מסכימים שמדובר בעשרה (וחולקים רק לגבי המקורות), מוכיחה שהמספר הזה עצמו ניתן להם במסורת.

⁵ אמנם שם בפסוק לו מופיעות המילים 'האנשים אשר שלח משה לתור את הארץ', ואולי ניתן היה ללמוד את הכמות גם מהמילה 'האנשים'. אולם כנראה חז"ל לא ראו ללמוד משם משתי סיבות: 1. מפני ש'האנשים' הם כנראה שנים-עשר (כל קבוצת המרגלים נקראת 'האנשים',

2. בפרשת אחי יוסף, מופיעות המילים 'בני ישראל'. מכאן ניתן להסיק שמילה זו מציינת עשרה אנשים (ומעלה).⁶
 כעת חכמי המדרש עוברים ליצור את הדרשות עצמן. ננסה כעת לראות כיצד פועל הלימוד בפועל.

השיקולים ביצירת הדרשות: שני סוגי גז"ש

במדרשים למעלה מופיעות שלוש דרשות בסיסיות:

1. המילה 'עדה': 'הבדלו מתוך העדה' (במדבר טז), ו'עד מתי לעדה הרעה הזאת' (במדבר יד). לאור דברינו למעלה, ברור שהמקור הוא מן המרגלים, ולומדים משם לעדת קורח.⁷
 2. המילה 'בתוך': 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (ויקרא כב), ו'הבדלו מתוך העדה' (במדבר טז), וכן 'ויבואו בני ישראל לשבר בתוך הבאים' (בראשית מב). כאן מופיעים שני הקשרים שיכולים להוות מקור, ולומדים מהם לדין קידוש השם (או דבר שבקדושה).
 3. המילים 'בני-ישראל': 'ויבואו בני ישראל לשבר בתוך הבאים' (בראשית מב), ו'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (ויקרא כב). המקור מפרשתנו מלמד על קידוש השם או דבר שבקדושה.
- בדף 'לפ' לך-לך חילקנו בין שני סוגי גז"ש, ונראה ששניהם מופיעים כאן. הדרשות 1 ו-3 הן גילוי מילתא. אנו לומדים מהן פירוש מילה ('עדה', או 'בני ישראל', שפירושן עשרה אנשים).⁸ לעומתן, דרשה 2 אינה נראית כגילוי מילתא, שכן המילה 'בתוך' כלל אינה מבטאת כמות. אם כן, זוהי גזרה שווה רגילה, כלומר שהופעת המילה 'בתוך', יוצרת דמיון מילולי שרומז לדמיון מהותי בין ההקשרים (להלן בח"ב נציע הסבר מהותי לגז"ש הזו).

לעומת 'העדה הרעה', שאלו רק עשרת החוטאים. אמנם עיין שם בפרשה בהופעות נוספות של המילה הזו). 2. מפני שבהקשרים שאליהם אנו לומדים את ההלכה לא מופיעה המילה 'האנשים'.

⁶ מעניין לציין שכאשר הם יורדים עם בנימין, ואז שמעון אסור במצרים, כלומר גם שם היו עשרה (ומתוכם בנימין, שנקרא 'הקטן'), מופיעה גם המילה 'האנשים' (ראה פרק מג, פסוקים טז, יח, כד, ומד, א ועוד). זוהי עוד ראייה לכך שבאמת גם מילה זו מבטאת כמות של עשרה, ומה שלא השתמשו בה זה מפני שהיא לא מופיעה בהקשרים הנלמדים, כפי שביארנו בהערה לעיל.

⁷ זהו מדרש אגדה שמלמד כמה היו בעדת קורח.

⁸ למעשה, לפחות עשרה. גם בפרשת קורח ייתכן שהיו יותר מעשרה.

מהלך המדרש בבראשית רבה

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

1. בתחילת המדרש מובאת בשם רי"ח הדרשה 1, שתוארה למעלה.
2. בשלב השני מופיעה הדרשה של ר' סימון, שלומד מהמילה 'תוך' (דרשה 2). מילה זו מופיעה בשלושת ההקשרים. ברור שהמקור הוא מפרשתנו, שכן בפרשת המרגלים היא כלל לא מופיעה.⁹

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

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

אם כן, הדרשה לומדת מאחורי יוסף, שהיו עשרה בתוך כמות גדולה יותר ('הבאים'), לפרשת קורח ששם 'העדה' היא העשרה שנותרים.¹⁰ אולם לפי זה הדרשה אינה ברורה: בפרשת קורח מדובר על הפרדות מעשרה אנשים, בעוד שבפרשתנו מדובר על עשרה שמצויים בתוך כמות גדולה. לכאורה הגז"ש הזה הוא פורמלית לגמרי, שכן אין כאן השוואה אמיתית בין אחי יוסף לבין עדת קורח.¹¹

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

⁹ לא ברור מדוע ר' סימון נוקט בלשון "מה 'תוך' האמור להלן". הרי 'תוך' הידוע נאמר אצלנו ולא להלן.

¹⁰ בפרשת קידוש השם כלל לא מופיעה כמות שנייה. הקב"ה נקדש בתוך עשרה מישראל.
¹¹ אמנם יש לשים לב לכך שבפרשתנו המילה היא 'בתוך', כלומר ההתייחסות היא בעיקר לכמות המוכלת, בעוד שבפרשת קורח המילה היא 'מתוך', שם ההתייחסות היא בעיקר לכמות המכילה. כזכור, בפרשתנו מילת הכמות מציינת את הציבור המוכל בעוד שבפרשת קורח מילת הכמות מציינת את הכמות המכילה. ניתן להסיק מכך שהגז"ש כאן דווקא אינה פורמלית לגמרי. ראה עוד להלן בח"ב.

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

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

אולם כאן עולה בעיה. הלימוד הזה אינו מלמד על פרשת קורח, שהרי שם כלל לא מוזכר המונח 'בני ישראל'. נראה שהמדרש 3 הוא דרש הלכתי, שלומד את המספר הדרוש לדבר שבקדושה, ששם נאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל". אולם, כפי שראינו, מטרת המדרש כולו היא בירור של מניין 'עדה'. אם כן, לא ברור כיצד דרשת ר' יוסי עונה עליה?

מסתבר שר' יוסי מציע רק שינוי של השלב הראשון. אנו לומדים מפרשתנו לפרשת קידוש השם ש'בני ישראל' פירושו עשרה. זהו גילוי מילתא פשוט, ולכן לר' יוסי עדיף להתחיל לדרוש משם. לאחר מכן עלינו להמשיך וללמוד מקידוש השם לפרשת קורח, שכן זו מטרת המדרש. לשם כך עלינו לבחון מה מופיע בשתי הפרשיות הללו? ברור שהתוצאה היא המלה 'בתוך'. אם כן, ר' יוסי מבצע דרשה כפולה: חלקה הראשון הוא גילוי מילתא (3), וההמשך באמצעות גז"ש (2).¹³

מטרה: בירור משמעות המילה "עדה" בפ' קורח אופי: מדרש אגדה			
א. ר' יוחנן:		ג. ר' יוסי:	
"עדה" מרגלים ← (1) → קורח		"עדה" "בני ישראל" ירידת בני יעקב למצרים ← (3) → קידוש השם "בתוך" "עדה" (קבוצה מכילה)	
ב. ר' סימון:		"בתוך" ירידת בני יעקב למצרים ← (2) → קורח "מותר" "עדה" (קבוצה מכילה)	
"עדה" ←----- "בני ישראל" (קבוצה מוכלת)		"עדה" ←----- "קבוצה מכילה"	

¹² ר' יוסי כנראה מבין שהלימוד בדרשה 2 נסוב על מילות הכמות שליד 'בתוך', ולכן על הכמות המכילה. הוא טוען שניתן ללמוד מפרשתנו ש'עדה' זה כמו 'הבאים' (ולא כמו 'בני ישראל', כדעת ר' סימון). אולם 'הבאים' היו יותר מעשרה, שהרי בני ישראל שהיו עשרה באו בתוכם. ולדברינו בהערה הקודמת, ר' סימון משווה את הכמות המוכלת לכמות המכילה, ולכן לא קשה עליו מאומה.

¹³ לכאורה קשה כיצד ר' יוסי עצמו נזקק לדרשה 2, כאשר הוא עצמו דחה זאת בדרשת ר' סימון. אולם לאור דברינו למעלה (לעיל בסעיף 3) הדבר מובן. טענתו שם היתה שיש ללמוד

מהלך הירושלמי

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

לפי זה, דרשה 1 שעוסקת במילה 'עדה', לכאורה אינה נוגעת לעניין. כנראה עלינו להבין בירושלמי כמו בשיטת ר' יוסי במדרש רבה. כלומר: לאחר שלמדנו מהגילוי מילתא (1) ש'עדה' הם עשרה, אנחנו ממשיכים בגז"ש (3), מפרשת המרגלים לדין דבר שבקדושה.¹⁴ גם כאן הדרשה השנייה היא גז"ש רגילה (2), ולכן ר' יוסי מערער עליה.¹⁵ ולבסוף, הדרשה 3 לומדת ישירות מ'בני ישראל' לדבר שבקדושה, וכאן אין כל צורך בהמשך.¹⁶



מ'הבאים', אשר מונים למעלה מעשרה. אולם כאן אנו מגיעים למסקנה שבקידוש השם צריך עשרה, ומדרשה 3 לומדים רגיל לפרשת קורח, שכן בשני המקרים הללו מדובר על הכמות המכילה (אמנם בקידוש השם לא ברור האם אכן ניתן להתייחס לבני ישראל ככמות מכילה. זוהי הכמות שבתוכה מתבצע קידוש השם). ר' יוסי אכן עקבי בשיטתו.

¹⁴ אולם כאן גם ר' יוסי יסכים לשלב המבוסס על דרשה 2, מאותו טעם שהבאנו בהערה הקודמת.

¹⁵ אמנם כאן לומדים מ"בתוך" שבפרשתנו ל"בתוך" שבפרשת קידוש השם. אולם עדיין ניתן לדחות באותה צורה שמפרשתנו מוכח שקולקטיב הוא יותר מעשרה אנשים. כאן שני צידי הגז"ש הם 'בתוך'.

¹⁶ נעיר כי גם בבבלי ברכות כא ע"ב ומגילה כג ע"ב, לומדים את דין דבר שבקדושה מהמרגלים. זוהי גז"ש 2, אולם לא מהפסוק שבפרשתנו. שם מובאת הגז"ש ללא חולק. ובאמת לאור דברינו בשתי ההערות לעיל ברור שבין שני המקורות הללו אין בעיה גם לשיטת ר' יוסי. אם כן, מהלך הגמרא כאן הולם להפליא את דברינו למעלה. יש לציין שהדרשה כאן דורשת השלמה, שכן עלינו להוכיח שהמילה 'עדה' בפרשת קורח היא עשרה בני אדם.

ב. הרובד התוכני של הדרשה: משמעותו של קולקטיב

פורמליזם ותוכן

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

ציבור כיישות קולקטיבית

כידוע, בכמה הקשרים הלכתיים מופיע המושג 'ציבור'. כבר עמדו על כך רבים שהציבור אינו רק אוסף של יחידים, אלא ישות חדשה שמורכבת מהצירוף שלהם: הקולקטיב.¹⁷ זוהי הסיבה שכדי ליצור מאוסף היחידים הללו ציבור, ההלכה דורשת הליך של צירוף, או סיטואציה מצרפת (מטרה משותפת, מיקום משותף וכדו').

בשאלה זו, האם הקולקטיב מהווה ישות נפרדת ושונה מן האינדיבידואלים שמרכיבים אותו, נחלקים הוגי דעות שונים. בהלכה ישנה תפיסה קולקטיביסטית ברורה למדי, אף שכמעט תמיד מתלווה לה גם היבט אינדיבידואלי. מן התפיסה ההלכתית עולה שכל אדם מורכב משני היבטים הללו גם יחד. לדוגמא, הרמב"ם בהלכות תשובה קובע שכל אדם נדון בראש השנה, ובמקביל נדונים גם העיר, המדינה, וגם העולם כולו. כלומר כל אחד מאיתנו עומד לדין בכל אחד מכל ההיבטים הללו בנפרד, והדין על המדינה אינו סיכום של דיני היחידים, אלא דין עצמאי.

הפילוסוף ג'ון סרל, בספרו **נפש, מוח ומדע**, מביא דוגמא שממחישה את ההתייחסות הקולקטיביסטית. התכונה של 'נוזליות' מאפיינת צבר מולקולות, אולם לא מולקולה בודדת. כעת נשאל: האם לנוזל עצמו יש מעמד אונטולוגי (=יישותי), או שרק המולקולות שמרכיבות אותו קיימות? במונחי הדוגמא של סרל, נשאל: מיהו היש שמאופיין בתכונת הנוזליות? כמובן, זהו הנוזל.¹⁸ גם

¹⁷ ראה, למשל, בתחילת **על התשובה**, להגרי"ד סולובייצ'יק. כמו כן, ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 15 וסביבה, והנ"ל, "בעיית היחס בין הפרט והכלל, ודילמת חומת מגן", **צהר** יד, תשס"ג.

¹⁸ הליך טיעון דומה מופיע בהלכה. יש דרישות הלכתיות שהנמען שלהן הוא הציבור (מינוי

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

קולקטיב ואינדיבידואל: שני סוגי יחס

לפעמים הקולקטיביות 'בולעת' את האינדיבידואל שמצוי בתוכה. השלכה מעניינת של עניין זה ניתן למצוא בהקשרים ההלכתיים שבהם מופיע המושג 'ציבור'. ברוב ההקשרים הללו עולה השאלה: מה דינו של ציבור שבתוכו יש חריג אחד?

בהמשך המדרש שהובא למעלה ישנו דיון ארוך לגבי מעמדו של קטן כ'סניף' לעשרה (תחילתו מובאת בציטוט). כלומר המדרש דן האם קטן ותשעה בוגרים מהווים גם הם ציבור, או לא. בירושלמי מגילה שמובא למעלה נדון בית דין של תשעה וכהן.¹⁹ הבבלי סנהדרין עד ע"ב דן בהגדרת 'פרהסיא' לעניין קידוש השם, ומביא את דרשה 2 מלמעלה. מייד אחר כך מתחיל דיון על דין פרהסיא בתשעה יהודים וגוי. נציין שהמסקנה שם היא שזו אינה פרהסיא.

זוהי תופעה תמוהה. אם אכן נדרשים הלכתית עשרה בוגרים, איך ייתכן שאנחנו מעלים אפשרות שניתן יהיה להסתפק בפחות? האם כשנדרש שיעור כזית באכילות הלכתיות שונות, גם שם נסתפק מה יהיה הדין של חצי, או רוב זית?²⁰ נראה שהבסיס להתלבטות הוא אופייה של הדרישה ההלכתית לעשרה. אין כאן הלכה כמותית, דרישה לעשרה בוגרים, אלא דרישה איכותית לקיומו של ציבור שמצורף מעשרה יחידים. במקרה כזה, ייתכן שיחיד שונה יכול להצטרף ולהיבלע בקולקטיב, ועדיין לא להוריד ממנו את שם ה'ציבור' שיש לו. כאשר חז"ל פוגשים דין של עשרה, או 'עדה', הם מבינים שיש כאן דרישה לציבור, ולכן מייד מסתפקים אולי ניתן להחשיב גם חריג יחיד בכללם.

מכאן גם נוכל לנסות ולהסביר מדוע מסקנת סוגיית סנהדרין היא שנכרי אינו מצטרף ל'פרהסיא'. מסתבר שהמושג 'פרהסיא' אינו שקול למושג 'ציבור'. כדי שסיטואציה תהיה המונית נדרשת כמות מינימלית של יחידים, אולם אין כאן דרישות של צירוף (שלא כמו מניין לתפילה וכדו'). התורה דורשת שיהיו מספיק

מלך, בניית מקדש ועוד). אולם אם הציבור אינו יש - אז מי מחוייב בהלכות הללו? זוהי שאלת ה'תאגיד' במחשבה המשפטית.

¹⁹ שם זה כנראה חריג בעל משמעות שונה, שכן זהו המבנה הנדרש לכתחילה מבי"ד לשומא. ר' בדף לפ' וישב.

²⁰ דין 'חצי שיעור' אינו נוגע לנדון דידן.

צופים יחידיים כדי שהמעשה יוגדר חילול/קידוש השם בפרהסיא. לעומת זאת, בהקשרים הלכתיים שבהם נדרשת 'עדה' מדובר על ציבור, ולא על כמות יחידים. בהקשרים כאלו יועיל גם צירוף קטן, או חריג אחר (בתנאים מסויימים). ונחלקו בכך הפוסקים).

א-להים ניצב בעדת א-ל

מה מבחין בין ציבור לבין אוסף של יחידים? הצירוף מבטא הופעה אלוקית. לכן גם בדבר שבקדושה, כדי שיופיע ה' בתוכם צריך צירוף של ציבור. אם נתאר את ההיררכיה של היישים בבריאה, מן הדומם אל הצומח, החי והמדבר, נסיים בחברה. היישות העליונה ביותר (הקרובה ביותר לשכינה) היא הציבור, ועל כן בדיוק שם מופיעה השכינה. זוהי כוונת המשנה באבות (ג, ו) ששכינה אינה שורה בפחות מעשרה. לומדים זאת מהמילה 'עדה' בפסוק 'א-להים ניצב בעדת א-ל'. גם במדרש שלנו מובא הפסוק: "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ובני ישראל הם עשרה (ראה להלן).

בחזרה לדרשות: האם הגז"ש מ'בתוך' (דרשה 2) היא פורמלית

ייתכן שתפיסות אלו תלויות בדרשות שראינו למעלה כמקור לדין עשרה. מהדרשות שלומדות את דין עשרה מהמילה 'בתוך', מסתבר להבין שיישות שניתן להימצא 'בתוכה', או לצאת 'מתוכה', היא רק קולקטיב של עשרה. לכן משם נלמדת דרישה קולקטיביסטית. אולם אם הלימוד הוא מגילוי מילתא, כי אז ייתכן (לא הכרחי, כמובן) שהדרישה היא כמותית בלבד.

כיוון זה שופך אור חדש על הגז"ש מהמילה 'בתוך' (2). ייתכן שזו אינה גז"ש שמבוססת על דמיון פורמלי גרידא. לפי דברינו כאן, עולה האפשרות שאנו לומדים את הגז"ש מסברא מהותית: ניתן להימצא 'בתוך' קבוצת אנשים, רק אם הקבוצה הזו היא ציבור. לא ניתן להימצא 'בתוך' אוסף של יחידים, שכן אין כאן מכלול שעוטף את היחיד, או את הכמות הקטנה.²¹

אמנם לפי זה נראה שלא ניתן ללמוד מהגז"ש המבוססת על המילה 'בתוך' שנדרשים עשרה לגבי קידוש/חילול השם. הרי שם נדרשת כמות מינימלית של יחידים, ואילו מהמילה 'בתוך' לומדים דרישה קולקטיביסטית. והנה, למעלה

²¹ גם לפי פירוש זה ברור שהמילה 'בתוך' אינה מתארת כמות. היא מלמדת על 'בני ישראל', או 'הבאים'. אולם היא עושה זאת באופן מהותי, ולא רק מתוך הסתמכות על דמיון טכני-פורמלי.

ראינו שלפי ר' יוסי בשלב השני של הדרשה משווים את ה'עדה' שבפרשת קורח לקידוש השם,²² וכן ראינו בסוגיית סנהדרין. האם זה בהכרח מוביל אותנו בחזרה לתפיסה פורמליסטית של הגז"ש 2?

דומה שלא. אמנם עד עתה הצגנו, בעקבות סוגיית סנהדרין, את הדרישה ל'פרהסיא' בחילול/קידוש השם, כדרישה לכמות מינימלית של אנשים. אולם ייתכן שקידוש או חילול השם תלוי גם הוא בנוכחות של ציבור כקולקטיב, ולא בכמות של יחידים. הסברא לכך היא שרק במצב שהשכינה עצמה שורה במקום, או אז חילול/קידוש השם בנוכחותה הוא עמוק יותר. לפי זה ייתכן שלהלכה נכרי אמנם לא מועיל (כמו במניין), אבל צירוף של קטן כסניף כן יועיל לעניין זה.

²² אמנם ייתכן שר' יוסי מדבר על 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' רק בהקשר דבר שבקדושה, ולא של קידוש השם.

תובנות מפרשת מקץ

1. על פי הרמב"ם (הסובר כי מעמדן ההלכתי של הלכות העולות מדרשות הוא של "דברי סופרים") מה שאדם לא דן גז"ש מעצמו, הכוונה היא שרק בי"ד הגדול יכול לדרוש בגז"ש.
2. באמירה שהגז"ש ניתנה כמות שהיא מסיני, הכוונה למשה, אך לא נאמר לו באיזה צורה ומהיכן. לפעמים נמסר לו המקור ולא ההלכה, לפעמים נמסרה לו מידת הדרש אולם לא המילה המדויקת וכו'. הסבר זה יכול לתת תשובה מה לתמיהה בדבר מחלוקות הקשורות לגז"ש, למרות שהן נתנו מסיני.
3. בגז"ש תמיד יש רכיב שהתקבל במסורת. לגבי שאר המידות נחלקו הראשונים.
4. אשכול דרשות, המציג מקורות שונים להלכה אחת מצביע על כך שהרכיב שהתקבל במסורת הוא ההלכה. כל הדרשות הנ"ל הן "סומכות". אם הדרשות היו "יוצרות" רכיב ההלכה לא היה נשאר קבוע בכל אשכול הדרשות.
5. המבנה הבסיסי של הדרשה מורכב משלושה חלקים. המקור המקראי, ההלכה הנלמדת ומידת הדרש. בכל מדרש מצויים שלושת הנ"ל בצורה מפורשת. פעמים ניתן לייחס להלכה הנתונה יותר ממידת דרש אחת המובילים לאותה מסקנה.

■ פרשת ויגש ■

המידה הנדונה

היקש.

מתוך המאמר

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

מקורות מדרשיים לפרשת ויגש

"וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרִימָה יַעֲקֹב וּבָנָיו בְּכֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן"
(בראשית מו, ח)

"בני ישראל" – יעקב נקרא 'ישראל', דכתיב: " לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל". יצחק נקרא 'ישראל': "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו". אברהם נקרא 'ישראל'...
(בראשית רבה, פס"ג)

"יעקב ובניו" – מקיש יעקב לבניו, מה יעקב צדיק וירא חטא אף בניו צדיקים ויראי חטא. ד"א מה יעקב מן האבות כך בניו.
אמר ר' שמואל בר נחמני: מנין שקל אותן הכתוב כנגד אבות העולם? שנאמר:
"בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה", מלמד שמעשיהן של שבטים שקולין כנגד אבות העולם, שנאמר: "תחת אבותיך יהיו בניך".
ד"א "יעקב ובניך" – מה יעקב נשוי אף בניו כולם נשואים. אף פלוא וחצרון שהיו בן שנה וזה בן שנתיים, התקינו להם נשים, דכתיב: "איש וביתו באו", כדי שלא יתערבו במצרים.
(מדרש הגדול, מובא בתורה שלמה אות נב)

א. יעקב ובניו

שני המדרשים: שתי צורות קריאה בפסוק

הפסוק המובא למעלה מתאר את ירידת יעקב ובניו למצרים. המבנה שלו הוא מוזר, ולמעשה דו משמעי. מחד, המילים "יעקב ובניו" יכולות להשתייך למה שלמטה מהן, כלומר להיתפס ככותרת להתחלת המניין של הבנים. לפי פירוש זה אנו צריכים לקרוא את הפסוק כך: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה: יעקב, ובניו: ראובן בכר יעקב...". אמנם לא מסתבר לקרוא זאת כך, שהרי יעקב ודאי אינו שייך ל"בני ישראל". מאידך, אולי דווקא מסיבה זו, ניתן גם לשייך את צמד המילים הזה למעלה, ולומר שמניין הבנים מתחיל מכאן והלאה. לפי פירוש זה יש לקרוא את הפסוק כך: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה (יעקב ובניו): ראובן בכור יעקב...". כאן אמנם יעקב אינו נמנה על "בני ישראל", אולם לפי פירוש זה צצה בעיה חדשה: מה תפקידן של המילים "יעקב ובניו"? מסתבר שהן נתפסות כהערת אגב, שמלמדת אותנו שהיורדים מצרימה שיימנו מייד (בני יעקב), לא ירדו לבד. גם יעקב ירד עמם.

המדרש הראשון שמובא למעלה כנראה מתאים לאופן הראשון. בעל המדרש רואה בפסוק התייחסות ליעקב כשייך ל"בני ישראל", ולומד מכאן שיצחק נקרא גם הוא 'ישראל'. המדרש הזה מחדד את הנקודה שעליה עומד המהר"ל בכמה מקומות, שמרגע הירידה למצרים, השם 'ישראל' כבר אינו שם של אדם אלא שם של עם (שכמובן נגזר משמו של אביהם). ולכן גם חשוב לו לציין שכעת מתברר למפרע שהשם 'ישראל' מאפיין גם את אברהם ויצחק, אשר נטעו את השורשים של אותו עם, ולא רק את יעקב. לפי זה, השם 'ישראל' אינו שם של אדם גם כאשר בעל המדרש מסב אותו לאברהם ויצחק. אברהם ויצחק הם התחלת האומה ששמה (בישראל) הוא: 'ישראל'.

באופן הקריאה השני המילים "יעקב ובניו" הן כנראה רק הערה בסוגריים. לא לגמרי ברור מדוע זה חשוב לספר לנו שבני יעקב לא ירדו לבדם, ושיעקב גם הוא ירד עימם. ייתכן שהמדרש השני מציע הסבר לנקודה זו: המילים הללו מופיעות כאן כדי להקיש את יעקב לבניו. לגבי מסקנות ההיקש הזה נחלקו חכמי המדרש, ונעמוד על כך להלן.

המדרש השני

בדף לפ' מקץ למדנו שבמדרשים רבים ישנם רכיבים מסויימים שהתקבלו במסורת ורכיבים שנוספים על ידי בעלי המדרש עצמם. ישנן אינדיקציות שונות שמסייעות לנו לבודד בין שני סוגי הרכיבים, ומבנה של אשכולות של דרשות מסייע לנו מאד בכך. כפי שראינו שם, במבנה של אשכול דרשות, סביר להניח שהרכיבים המשותפים לכל הדרשות שבאשכול מהווים את הממד שהתקבל במסורת, והשאר הוא כנראה תוספת של הדרשן. ננסה ליישם זאת כאן. אנו מוצאים באשכול שלוש דרשות שונות. בכולן אנו מקישים את יעקב לבניו. אצל כולם יעקב הוא המקור המלמד, והבנים הם ההקשר הנלמד.¹ המסקנות שנלמדות מן המדרש (כולן אגדיות. זה אינו מדרש הלכה) שונות מדרשן לדרשן: או שלומדים לעניין צדקות ויראת חטא, או לעניין השתייכות לאבות, או לעניין שכולם היו נשואים (או: מוכנים להשתקעות במצרים, ולהתגוננות כנגד אפשרויות הטמיעה שם).

במקרה זה סביר להניח שהתקבלה במסורת העובדה שיש היקש בין יעקב לבניו, ואילו המסקנות נותרו לשיקול דעתם של הדרשנים. כל המסקנות חיוביות, וייתכן שגם זה התקבל במסורת. אמנם נראה שלא בהכרח דרושה כאן מסורת, שכן מסקנה כזו היא מתבקשת. לא סביר, וגם אין כאן כל רמז בכתוב, שהוא רוצה להדגיש מום כלשהו באחים, ובפרט אם המקור לכך הוא יעקב, הבחיר שבאבות. כאשר דרשן מקבל נתון שהתורה משווה את הבנים ליעקב אביהם, הוא מייד מחפש נקודות חיוביות שהיו ביעקב ועברו לבניו. כיצד הדרשן מגיע לאפיון המסויים שנלמד מן ההיקש? כאן ללא ספק נכנסות סברות שונות של הדרשנים, או שיקולים טכסטואליים. רכיב זה אינו שייך לממד הפורמלי-אוניברסלי של הדרשה.

הסיבות להיקש

למעלה עמדנו על כך שאם כל הדרשנים מקישים את יעקב לבניו, כנראה שלכולם היה נתון שגרם להם לעשות זאת. הצעתנו התבססה על מסורת, שקבעה שישנו כאן היקש של יעקב לבנים. אולם בהחלט ישנה כאן גם אפשרות אחרת. נחזור לסעיף הראשון למעלה, שם הצבענו על כך שבעלי המדרש השני כנראה

¹ ראה תוד"ה 'סד"א', פסחים מג ע"ב בשם ר"י שכתב שכל היקש בנוי כך: מהראשון לשני. אמנם רבי יאיר בכרך, בספרו **מר קשישא**, מהדורת מכון ירושלים תשנ"ג, עמ' סט פקפק בכך.

קראו את הפסוק באופן השני, כלומר שיעקב ובניו מובאים כהערה בסוגריים. כעת שואל את עצמו בעל המדרש, מדוע באה הערה כזו. למה חשוב היה לתורה להדגיש שיעקב ירד עם בניו? פתרון מתבקש לשאלה זו הוא המסקנה שהמובאה הזו נועדה להקיש בין הבנים לבין אביהם.

עולה כאן הצעה שונה למקורו של הנתון שיש כאן היקש בין יעקב לבניו. ייתכן שהמקור אינו דווקא מסורת, אלא שיקול טכסטואלי מקומי.² אם כן, שיקולים לא פורמליים, מקומיים, נכנסים לא רק בקביעת מסקנת הלימוד ותוכנו, אלא גם בעצם ההכרעה שיש לבצע כאן מדרש כלשהו. לאחר ההכרעה הזו, מגיעה הסכימה הפורמלית, אחת ממידות הדרש, שבאמצעותה אנו דורשים.

יש להוסיף לכך את העובדה, שכפי שראינו בדף לפ' מקץ, יש ראשונים הסוברים שרק גזרה שווה מתקבלת במסורת, ושאר מידות – לא (ראה, למשל, תוד"ה 'ור' יהודה', סוכה לא ע"א).³ לפי הראשונים הללו, אם אנחנו רואים מדרש עם מידה אחרת, אנו מייד מסיקים שהמקור לכך שיש לדרוש כאן משהו אינו מסורת אלא שיקול טכסטואלי. מסורת ניתנת רק ביחס לגז"ש, שהיא יוצאת מכלל שאר המידות, שכן אדם לא דורש אותה מעצמו. אולם בשאר המידות אדם דורש מעצמו, ולכן אין צורך במסורות ביחס אליהן. שיקול כזה מחדד מאד את הצורך במציאת מנגנונים נוספים שיהיו מקור לכך שעלינו לבצע דרשה במקום כלשהו.

איתור מידת הדרש

כיצד הדרשן קובע באיזו מידה להשתמש? אם המקור הוא מסורת, אזי לפעמים המסורת גם אומרת באיזו מידה יש להשתמש לדרש הזה (זו היתה הדוגמא בפ' מקץ, והדבר סביר בעיקר ביחס לגז"ש, וזאת מן השיקול שהוסבר למעלה). אולם לגבי רוב המידות, כנראה השיקול הטכסטואלי הוא הקובע. במקרה זה עלינו לשאול את עצמנו מה מסקנותיו של שיקול זה. למשל, אם ישנה מילה מיותרת, ועוד מילה אחרת מיותרת, כי אז ניתן להסיק שעלינו לבצע ביניהן גזירה שווה. במקרים אחרים נסיק על ביצוע קו"ח וכדו'.

והנה, במדרש שלנו כאן מה שנראה מיותר הוא צמד מילים שמהוות כעין רשימה, או תת-רשימה (שתי צורות הקריאה שלמעלה מכתיבות האם זוהי רשימה

² כמובן בהחלט ייתכן שלאחר שבדור כלשהו התקשו בקושי כזה, פתרו זאת באמצעות היקש, וכעת ההיקש עצמו עובר במסורת. איננו נכנסים כאן לתהליכים מורכבים יותר, שכן אין בהם משום חידוש מהותי.

³ אמנם לא לגמרי ברור האם מדובר גם על דרשות אגדיות, או רק על מדרשי הלכה.

עצמאית או תת-רשימה של הרשימה הכוללת של "בני ישראל"): "יעקב ובניו". מהי המידה הרלוונטית להפעלה על רשימות מסוג זה, ובפרט על רשימות באורך של שני פריטים? כפי שרואים מבדיקה בספרות חז"ל, בדרך כלל זהו היקש. יש לציין שלגבי היקש גופא נחלקו רש"י ותוס' (ראה סוכה לא ע"א) האם אדם דורש אותו מעצמו. לפי רש"י, הסובר שלא, סביר להניח שהאילוץ לעשות כן היקש הוא מסורת. לפי תוס', הסוברים שהיקש (וכן שאר המידות, פרט לגז"ש) אדם דורש מעצמו, סביר יותר שהאילוץ הוא שיקול טכסטואלי.⁴ וראה בזה עוד להלן.

ב. מהו 'היקש'⁵

מבוא: ההיקש כמידה

כלי הדרש הקרוי 'היקש' הוא עמום למדי. לא לגמרי ברור למה הכוונה, ומתי מפעילים אותו. די ברור שבמקומות מסויימים בש"ס ובראשונים הביטוי 'היקש' מציין מידה אחרת, או דרש השוואתי בכלל. בהופעתו של ההיקש בספרות חז"ל כמידה ייחודית, הוא מבטא בדרך כלל השוואה של שני דברים שנכתבו סמוכים זה לזה.

ברשימת המידות של הברייתא דר' ישמעאל הוא אינו מופיע כלל (לפחות לא בשמו זה: 'היקש'). ברשימת לב המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, גם לא מוצאים מידה בשם זה.⁶ אמנם בש"ס הוא מופיע כאילו היה מידה מוגדרת היטב, ודנים לגביה בכמה וכמה הקשרים (האם הוא עדיף או נחות ביחס למידות אחרות, למשל כשישנה התנגשות בין היקש לגז"ש, ועוד). הר"ש **בספר הכריתות** ('בתי מידות' בית ב, אות יג) מסביר שההיקש לא נמנה ברשימות המידות מפני שהוא נחשב ככתוב במפורש בפסוק (על משמעות ההסבר הזה ראה בדף לפ' מקץ).

⁴ למעלה כבר הערנו שלגבי מדרשי אגדה לא ברור שמחלוקת זו בעינה עומדת. בכל אופן, סביר יותר שבמדרשי אגדה הדרש הוא יותר יוצר, ולכן השינוי האפשרי הוא לכיוון שגם לפי רש"י כאן ההיקש הוא תוצאה של שיקול טכסטואלי, ולא של מסורת. ההנחה שהיסוד הוא מסורת פחות סבירה בדרש האגדי.

⁵ ראה על כך **אנציקלופדיה תלמודית**, ע' 'הקש'.

⁶ ראה **באנציות** סביב הערות 20-23, שמעלה אפשרות (דחוקה) שההיקש נכלל ברשימתו של ר"א בריה"ג. וראה עוד **בספר הכריתות**, 'בתי מידות', בית ב חדר י"ד, שמציע לכלול זאת גם ב"ג המידות.

'היקש': המונח והמידה

לגבי פירוש המושג 'היקש', יש שהבינו זאת כהשוואה ודימוי, ויש שפירשו מלשון הכאה והקשה של דבר לחבירו (כשהם כתובים סמוכים זה לזה, הם, כביכול, 'נוקשים' האחד על חבירו). כמה מן המפרשים כתבו שכוונת שני הפירושים היא אחת.⁷ אולם בהחלט היה מקום לחלק ביניהם. לפי הפירוש הראשון, אנו מתבוננים על שני הדברים מתוך המסגרת הכללית שבה הם מופיעים: מכיון ששניהם נמנים באותה רשימה, אז יש להם משהו מן המשותף. זוהי הסתכלות שמסיקה מסקנות מן המסגרת הכללית: הרשימה שכוללת אותם. אולם לפי הפירוש השני המסקנה אינה עולה מהופעה ברשימה, אלא מעצם העובדה שהם 'נוקשים' זה על זה, כלומר שהם סמוכים. להלן נעמוד על השלכה אפשרית של הסברים אלו.

למעשה, אנו נוכחים לראות שהיקש הוא סוג של גז"ש, ולכן באמת ישנם כמה מקומות בחז"ל שבהם המונח 'היקש' מבטא גז"ש. ההבדל ביניהם הוא שהגורם הטכסטואלי להשוואה בין שני ההקשרים הוא שונה: בגז"ש ההשוואה היא בגלל הופעת מילה דומה, ובהיקש זה נעשה מפני ששניהם מופיעים באותו פסוק. לגבי גז"ש ראינו שהדמיון הטכסטואלי משמש רק כמציין שמעורר את הדרשן לחפש דמיון מהותי.⁸ מסתבר מאד שהוא הדין בהיקש: הסמיכות מעוררת דמיון מהותי, והוא אשר עומד בבסיס המסקנות של ההיקש.

אין משיבין על ההיקש

כבר הבאנו שלגבי היקש נחלקו ראשונים האם אדם דורש היקש מעצמו (תוס' סוכה לא הנ"ל), אם לאו (רש"י שם). הגמרא קובעת שלימוד מהיקש הוא בעל עוצמה חזקה: "אין משיבין על ההיקש" (מנחות פב ע"ב). רש"י בסוגיית מנחות שם מסביר זאת בכך שההיקש מתקבל במסורת מסיני, כמו הגז"ש.⁹ לפי תוס'

⁷ ראה **ערוך השלם**, ע' 'הקש', ובפירוש **תפארת ישראל** למשניות מכות (א, ז).

⁸ ראה סביב הערה 8 בדף לפ' לך-לך.

⁹ לפי רש"י בסוגיית סוכה הנ"ל כל המידות הן כאלה, פרט לקו"ח. אם כן, נראה שלשיטתו אין משיבין על כולן פרט לקו"ח. זוהי קביעה תמוהה, שכן מצאנו שהשיבו על כמה וכמה מידות דרש אחרות.

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

ראינו שההיקש נדרש על ידי החכמים עצמם, ולכן ההלכה שאין משיבין על ההיקש כנראה מבוססת על כך שהיקש הוא מידה חזקה מאד והכרחית.¹⁰

שני סוגי היקש

בעל החוות יאיר בסי' רג (וכן בספרו, **מור קשישא**, מהדורה הנ"ל, עמ' סט) מונה מינים רבים של היקשים. הוא כבר עמד על כך שיש בתלמוד שני מיני היקש יסודיים: האחד מהותי, שמבוסס על ייתור או קושיא כלשהי (אילוץ טכסטואלי), והשני, שמבוסס על עצם הסמיכות, ואשר בא לבסס הלכה ידועה.¹¹ ייתכן שמאפיינים מסויימים של ההיקש רלוונטיים רק לסוג האחד ולא לגבי השני (ראה שם לגבי הכלל "אין משיבים על ההיקש", שלדעתו חל רק על ההיקש מהסוג הראשון).

אופן ההופעה של שני הסוגים בחז"ל

למעשה, ההיקש עצמו כשם של מידת דרש מופיע רק בסוגיות התלמוד עצמו. במקורות תנאיים מופיע ההיקש כפועל (=להקיש, הקיש, מקיש) ולא כשם (=היקש).¹² כאשר בוחנים את הלשונות שבהם הוא מופיע כפועל, רואים שיש שני לשונות רווחים (אולי הרווחים ביותר), שמופיעים במבנים שונים, וכנראה מבטאות סכימות שונות של היקש:

1. בלשון 'מקיש'. למשל, במדרש שלנו מלמעלה: "מקיש יעקב לבניו. מה יעקב... אף בניו..."

לכן נראה שלפי רש"י אנו מגיעים למסקנה שבהיקש יש משהו חזק יותר. ייתכן שבהיקש תמיד נמסרת אינפורמציה מלאה, והוא באמת תמיד סומך. שאר המידות הן מחולקות לשני רכיבים כפי שביארנו, והקו"ח נדרש כולו על ידי הדרשן (הוא תמיד יוצר). ניתן להעלות עוד אפשרויות לחלק בין המידות לפי שיטת רש"י. למשל, שבהיקש תמיד נמסרת המידה, ולפעמים לא נמסרת ההלכה הנלמדת. במצב כזה לא משיבין על כך שיש היקש בין ההקשרים, אולם בהחלט ניתן לערער על ההלכה. לעומת זאת, במידות אחרות יכולות להימסר ההלכות והמידות ניתנות להכרעתנו, ושם יש להשיב על הדרש.

¹⁰ כך כותב בעל הליכות עולם שער ד פ"ב, ועוד.

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

¹¹ הוא מכנה אותו 'אסמכתא'. לפעמים במשמעות של דין דרבנן, ולפעמים במשמעות של מדרש סומך לדין תורה. לגבי עצם קביעתו שכל היקש ללא אילוץ אינו היקש מלא, ניתן לראות בראשונים גישות אחרות. ראה על כך **אנציק"ת** שם הערה 26.

¹² ראה **אנציק"ת** שם הערה 9.

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

אמר קרא (דברים כד) "ויצאה והיתה" - מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר, אף הויה נמי בשטר.

בכל הדוגמאות הללו מופיעים שני פריטים בתוך רשימה מקראית, ומעצם הסמיכות, ללא איזכור של סיבה ספציפית כלשהי, חז"ל מחליטים להקיש אותם זה לזה.

2. בלשון 'להקיש'. לדוגמא, התוספתא ב"ק (ליברמן) פרק ו הלכה יח:

ר' יוסה או' משם ר' ישמעאל בדברות הראשונות הוא אומ' "אתה ובנך ובתך ועבדך [ואמתך] ובהמתך", בדברות האחרונות הוא אומ': "אתה ובנך ובתך ושורך וחמורך וכל בהמתך". שור וחמור בכלל היו, ולמה יצאו? להקיש עליהן מה שור וחמור האמורין לעניין שבת עשה בה שאר בהמה חיה ועוף כשור וחמור אף שור וחמור האמורין לעניין כל דבר נעשה שאר בהמה חיה ועוף כשור וחמור.

דוגמא נוספת, מופיעה בבבלי יומא לב ע"א:

תלמוד לומר "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש". מה תלמוד לומר אשר לבש? כלום אדם פושט אלא מה שלבש! אלא, להקיש פשיטה ללבישה: מה לבישה טעון קידוש - אף פשיטה טעון קידוש.

בשתי הדוגמאות הללו ישנם היקשים מסוג שונה מאשר ב-1. ראשית, לא תמיד מדובר ברשימה (ראה בהיקש השני כאן, וכך גם בדוגמאות רבות נוספות). שנית, בכל הדוגמאות מן הסוג הזה ישנו קושי כלשהו שמוצג כסיבה להיקש. בדוגמא הראשונה זה היה שינוי בין הדיברות הראשונות לאחרונות. ובהיקש השני זה ייתור של הזכרת הלבישה בפסוק.

המסקנה היא ששתי צורות הביטוי הללו משקפות שני סוגי היקש. כאשר יש לנו קושי, חז"ל אומרים 'לא בא הכתוב אלא להקיש'. כלומר זוהי מסקנה מקושי. וכשאין קושי ההיקש נעשה רק מכוח סמיכות, ואז הנוסח הוא: "מקיש א ל-ב...". אלו שני הסוגים שאותם מזכיר החוות יאיר הנ"ל.¹³

¹³ יש להעיר שההיקש מהסוג הראשון ("ויצאה והיתה") מוביל לדין תורה, על אף שהוא אינו תוצאה של קושי כלשהו. ישנם עוד רבים כאלו. זוהי הוכחה לכך שכאשר בעל החוות יאיר דיבר על ההיקש מן הסוג הזה כאסמכתא, כוונתו לא היתה לדין דרבנן אלא למדרש סומך בדין תורה. וזו בדיוק מסקנתנו לעיל.

ג. בחזרה לדרשתנו: ההיקש בין יעקב לבניו

סיווג ההיקש שלנו

לאור הידע שצברנו, נחזור כעת ונבחן שוב את המדרש שלנו. אנו רואים שישנה מחלוקת בין חכמי המדרש, מה להוציא מן ההיקש. אולם כולם נסמכים על הפתיחה שנוקטת בלשון: "מקיש יעקב לבניו, מה יעקב...אף בניו..."¹⁴. ניסוח כזה מורה על כך שזהו היקש מן הסוג הראשון. מסקנה זו נתמכת בכך שלא מוצג כאן קושי כלשהו כרקע להיקש. מעבר לכך, יעקב ובניו מהווים חלק מרשימה, וזהו מאפיין של היקש מן הסוג הראשון (אם כי, לא רק שלו)¹⁴.

והנה, למעלה העלינו אפשרות שייתכן שבעלי המדרש ראו את הקושי שהצגנו בתחילת הדף, כלומר שלא ברור להם מה תפקידן של המילים "יעקב ובניו" בפסוק. ודווקא מכוח הקושי הזה הם הגיעו לצורך בהיקש, אף שהקושי אינו מוזכר בדבריהם במפורש.

אם כן, אנחנו יכולים להגיע לאחת משתי המסקנות הבאות:

1. מדובר במדרש מסוג שלישי: הניסוח הוא של היקש מהסוג הראשון, ולא מובא במפורש קושי כלשהו. אולם למעשה זהו היקש שכן מבוסס על קושי.
2. זהו אכן מדרש מן הסוג הראשון, ובאמת אין כל קושי ברקע. הסיבה לכך היא שבעלי המדרש קראו את הפסוק באופן הראשון שהצגנו למעלה. כפי שראינו שם, אם קוראים את הפסוק באופן הזה אין קושי שמצריך אותנו להגיע להיקש.

השלכות

מהי ההשלכה של ההבדל הזה?¹⁵ ניטול את הסברו של רש"י בסוכה למעלה. היקש שייסודו בקושי, הוא היקש שהגענו אליו בסברא (מכוח הקושי), ולא מפאת מסורת שקיבלנו. אם כן, ניתן להשיב עליו. לעומת זאת, היקש שאינו נגזר מקושי, הוא כנראה היקש שקיבלנו במסורת. על היקש כזה חל העיקרון "אין משיבין על ההיקש".

¹⁴ למעלה עמדנו על כך שכל היקש מהסוג הראשון נעשה על פריטים מתוך רשימה. אולם ישנם גם היקשים מהסוג השני שנעשים על פריטים מרשימות (אלא ששם זה לא מאפיין של כל ההיקשים).

¹⁵ לצורך ההדגמה נניח כאן שאין הבדל בין מדרשי אגדה, כמו זה שלנו, למדרשי הלכה. הערנו על כך למעלה.

לעומת זאת, לפי שיטתם של התוס' בסוכה ובעל הליכות עולם, שהכלל שאין משיבין על ההיקש נובע מהכרחיותו הטכסטואלית, או סברתית, של ההיקש, כאן המצב מתהפך: אם ההיקש נובע מקושי דווקא אז אין משיבים עליו, שכן הוא הכרחי. לעומת זאת, אם אין קושי שמוביל להיקש, או אז בהחלט משיבין עליו. כפי שהזכרנו למעלה, כך אכן כתב בעל החוות יאיר, שעל סוג ההיקש שאינו נובע מקושי משיבים. הוא כנראה מניח את שיטת התוס'.

ההנמקות השונות של בעלי המדרש

הנקודה האחרונה בה נעסוק היא המסקנות של בעלי המדרש מן ההיקש הזה (החלק הספציפי, הלא פורמלי ולא אוניברסלי, של ההיקש).

ראשית, עלינו לשאול את עצמנו האם הדעות השונות חלוקות זו על זו. הדבר לא לגמרי ברור מתוך לשון המדרש (הניסוח "דבר אחר" מרמז קצת שאין כאן מחלוקת). אמנם האנונימיות של הדוברים, וגם הניסוח "דבר אחר" שמקדים כל דעה, מצביעה אפשרות שכל הדעות הללו הן אפשרויות שמעלה אותנו דרשן.

באשר לנימוקים של הדעות השונות. הדעה האחרונה (המסיקה על היותם נשואים) מביאה נימוק למסקנתה. הנימוק מבוסס על הפסוק (שמות א, א): "איש וביתו באו". אמנם כאן עולה השאלה מה מוסיף ההיקש למה שכבר ידוע לנו מהפסוק ההוא?¹⁶

הדעה השנייה מוצגת בעלמא, אולם מייד אחריה מובאת המימרא של ר' שמואל בר נחמני, שניתן להבין אותה כנימוק להצעתו של בעל הדרשה (שאם לא כן לא ברור מדוע היא הובאה באופן שקוטע את רצף הדעות במדרש). ולפי זה, שוב עלינו לדון מה התחדש בהיקש הזה. אמנם כאן הנימוק מובא על ידי חכם אחר, וייתכן שזוהי הצעה אלטרנטיבית לדרש שתומך באותה מסקנה, ולא נימוק להיקש של הדרשן עצמו.¹⁷

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

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

¹⁷ מניסוח הדברים משתמע שמדובר בעיקרון מעט שונה. אולם אז באמת לא ברור מדוע

הדעה הראשונה במדרש כלל אינה מביאה הנמקה. ייתכן שהסיבה לכך היא שהדעה הזו משקפת את המסקנה המתבקשת מן ההיקש.¹⁸ ראינו למעלה את הנימוק האפריורי לכך שההיקש הזה צריך להיות לשבח הבנים. אם כן, הדעה הראשונה אינה אלא ניסוח מסויים של המסקנה הכללית הזו, ולכן היא אינה זוקקת נימוקים. שתי הדעות האחרות מביאות חידושים נוספים, מעבר לעצם החיוביות של הבנים, ולכן הן זקוקות לביסוסים.

הדרשה של ר' שמואל בר נחמני מובאת כאן על דרך האסוציאציה.
¹⁸ מעניין יהיה לבחון את ההצעה, שבכל אשכול של מדרשים הדעה הראשונה היא הפשוטה ביותר, והמתבקשת באופן הטבעי ביותר מן הטכסט המקראי עצמו.

תובנות מפרשת ויגש

1. שיקולים טכסטואליים מקומיים, מעורבים לא רק בקביעת מסקנת הלימוד ותוכנו, אלא גם בעצם ההכרעה שיש לבצע כאן מדרש. השיקול הטכסטואלי הוא גם השקול העיקרי (למעט גז"ש) הקובע באיזו מידה להשתמש.
2. היקש מבטא בד"כ השוואה של שני דברים שנכתבו סמוכים לזה לזה, היקש אינו מופיע ברשימת י"ג מידות וגם לא ברשימת ל"ב מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי. הדעה הרווחת היא שהיקש נחשב ככתוב בתורה והוא אינו ממש מידת דרש. ההיקש הוא "מידה" חזקה מאוד והכרחית ו"אין משיבין על ההיקש".
3. שני מיני היקש יסודיים. האחד מהותי, המבוסס על ייתור או אילוץ טכסטואלי והשני על עצם הסמיכות.
4. ההיקש כשם של מידת דרש מופיע רק בסוגיות התלמוד. במקורות התנאים מופיע ההיקש כפועל (להקיש ולא כשם).
5. שתי צורות בטוי פורמליות לשתי צורות ההיקש היסודיות. כאשר יש קושי חז"ל אומרים - "לא בא הכתוב אלא להקיש" כלומר: זוהי מסקנה מקושי. וכשאין קושי, ההיקש נעשה רק מכוח סמיכות ואז הנוסח הוא "מקיש א' ל- ב'".
6. אפשר לראות בהיקש סוג של גז"ש, ובאמת ישנן מקומות בחז"ל שהיקש מבטא גז"ש. ההבדל ביניהם הוא שהגורם הטכסטואלי להשוואה בין שני ההקשרים שונה. בגז"ש ההיקש בגלל הופעת מילה דומה. בהיקש מפני ששניהם מצויים באותו פסוק. הסמיכות (כמו בג"ש) מעוררת דמיון מהותי, והוא אשר עומד בבסיס המסקנות של ההיקש.
7. במבנה של אשכול דרשות, סביר להניח שהרכיבים המשתקפים בכל דרשות האשכול, מהווים את המימד שהתקבל במסורת, והשאר הוא כנראה עיבוד או תוספת של הדרשן.
8. השקול הטכסטואלי בהיעדר מסורת קובע לדרשן גם באיזו מידה לדרוש את הפסוקים. ולכן תיתכן אפשרות של דרישה ממידות שונות של אותו פסוק ולאותה הלכה.
9. יש שמבינים את הביטוי "היקש" כהשוואה ודמוי, ויש שפירשו מלשון הכאה והקשה של דבר לחבירו, כשהם כתובים זה ליד זה, הם כביכול "נוקשים" האחד על חברו.

10. הראשונים נחלקו בשאלה, האם אדם דורש היקש מעצמו.
11. אפשר, על פי רש"י, שבהיקש נמסרה תמיד אינפורמציה שלימה והוא תמיד סומך (ולא יוצר), ומכאן עוצמתו ו"אין משיבין על ההיקש".

■ פרשת ויחי ■

המידות הנדונות

היקש.

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- גאולה ופרנסה מי מהן נסית יותר?
- המישור הטבעי והמישור הנסי, קשורים, חופפים, מנותקים או מנוגדים זה לזה?
- האנלוגיה בבסיס לוגי להיקש ולגזירה שווה.
- האם קיום מצוות הוא הסיבה לירידת הגשם?

מקורות מדרשיים לפרשת ויחי

אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמים - דכתיב "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו". מפתח של חיה מנין - דכתיב "ויזכר אלהים את רחל וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה". מפתח של תחיית המתים מניין דכתיב "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם".

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

ג המלאך הגואל אותי מכל רע וגו', אמר ר"י בר חלפתא קשה הוא הפרנסה כפלים כלידה, בלידה כתיב "בעצב תלדי בנים", בפרנסה כתיב "בעצבון תאכלנה כל ימי חיך", ר"א ורבי שמואל בר נחמן, רבי אלעזר אמר הקיש גאולה לפרנסה, ופרנסה לגאולה, מה גאולה כפלים אף פרנסה כפלים, מה פרנסה בכל יום אף גאולה בכל יום, ורבי שמואל בר נחמן אמר וגדולה מן הגאולה, שהגאולה ע"י מלאך ופרנסה על ידו של הקב"ה, גאולה ע"י מלאך, "המלאך הגואל אותי", ופרנסה ע"י הקב"ה "פותח את ידך ומשביע לכל חי", רבי יהושע בן לוי אמר קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף שנאמר "לגוזר ים סוף לגזרים", וכתיב תמן "נותן לחם לכל בשר" (בראשית רבה, פרשה צז, ד"ה ג' המלאך הגואל', וראה גם פרשה כ ד"ה ט' בעצבון תאכלנה')

א. גאולה ופרנסה

מבוא

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

גאולה, לידה ופרנסה

במדרש השני, חז"ל עוסקים בעיקר בפרנסה, ומשווים בינה לבין הלידה והגאולה. מובאות בו ארבע דרשות שונות, שגם מסקנותיהן נראות שונות זו מזו. ראשית, נתבונן מעט על המושגים אשר נדונו במדרש.¹

צמד המושגים העיקרי שנדון במדרש שלנו, הוא גאולה ופרנסה. כבר בקונוטציה הראשונית שמלווה את שני המושגים ניתן להבחין בניגוד שביניהם: פרנסה היא משהו יומיומי, כמעט חוק טבע, בעוד גאולה היא חד פעמית, פתאומית, כמעט נגד חוקי הטבע. בשני התהליכים נוצר קשר שלנו עם הקב"ה. את הפרנסה אנו מקבלים ממנו בעזרתנו האדיבה, בעוד שביחס לגאולה אנו מצפים שתבוא מלמעלה (מעשינו קובעים את זכאותנו, אולם לא נוטלים חלק בעשייה עצמה). ישנם קונפליקטים שמלווים את ההתייחסות לשני המושגים, דווקא על הציר הארצי-שמיימי. רבים מאיתנו לא ממש חשים שהפרנסה ניתנת לנו מהקב"ה. מקובל במחשבה הדתית לגעור בבעלי גישות אלו, ולטעון שאמונתם לקויה ופגומה, אולם זוהי תופעה קיימת ורווחת. לגבי הגאולה המצב הוא הפוך: התפיסה המקובלת היא שהגאולה תגיע אלינו מלמעלה, ללא התערבות (השתדלות) שלנו, אולם כידוע בעיקר בדורות האחרונים מתנהל פולמוס קשה סביב התזה הזו.²

¹ היחס בין גשמים ללידה נדון בדף לפ' וירא. כעת רואים שאלו שתי דוגמאות של תהליכי גאולה (או פקידה).

² וידועים דברי רש"י בסוכה מא ע"א, ד"ה 'אי נמי', שכתב:
דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה, והיא היא, ואי קשיא דבלילה אינו נבנה דקיימא לן בשבועות (טו, ב) דאין בנין בית המקדש בלילה, דכתיב וביום הקים ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיימא לן בשבועות (שם טו, ב) דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, הני מילי - בנין הבניי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו) מקדש ה' כוננו ידיך.

רש"י (וכן הוא בתוס' וריטב"א) כותב שבית המקדש לעתיד לבוא יבנה בידי שמים. אמנם ר' יעקב עטלינגר, בעל ערוך לנר שם, מתקשה בכך, וחולק על הראשונים הללו. רבים רואים

מעיון בכללות המדרש (ויפורט יותר בהמשך) עולה שהלידה, אשר נראית לנו כמעשה ניסים, בריאה יש מאין, דווקא היא מגדירה את הסולם, וניצבת על השלב הנמוך ביותר.³ הפרנסה, שהיא לכאורה מעשה טבעי (שכר על העבודה שלנו, או ירידת גשמים בדרך הטבע), מתוארת כמעשה ניסים (כפליים כלידה). ולפי רשב"נ הגאולה שהיא ניסית, ממוקמת למטה מהפרנסה הטבעית. ההיררכיה המתקבלת ממכלול הדרשות היא: לידה, אירוע פשוט. גאולה ופרנסה, כפליים מלידה. וייתכן שפרנסה היא אף למעלה מן הגאולה. כמעט הפוך לציר הסיווג הטבעי והפשוט.

הרקע המקראי לדרשות

המדרש שלנו מתחיל בציטוט מברכת יעקב לשני בני יוסף (מנשה ואפרים): "המלאך הגואל אותי מכל רע..."⁴. שני אלו גדלו בבית יוסף, אשר פירנס את העולם כולו. גם במדרש מקביל (**מדרש תהלים** (בובר) מזמור פ, ד"ה 'ב] רועה ישראל') מובאות הדרשות הללו כאשר ברקע נערכת השוואה בין הקב"ה ליוסף. שניהם נותנים מזון לפי הטף, וגם למי שהרע להם.

המסגרת הזו רומזת לנו על ההקשר הרעיוני. סביר שהמדרש בא להסביר את היחס הנכון לפרנסה, שלכאורה מושגת באמצעות מעשינו, אולם למעשה היא תוצאה של ניסים מופלאים, לא פחות מן הגאולה. לא יוסף הוא המשביר אוכל לכל חי, אלא הקב"ה בעצמו הוא המחזיק במפתח זה.⁴

במחלוקת הזו שורש לפולמוס בין ההשקפה הציונית-דתית לבין החרדיות, אף שכמובן הדבר אינו הכרחי.

על רקע זה נציין כי ישנן קורלציות מעניינות בין הגישות השונות: אלו שדוגלים בגישת הביטחון בה' בתחום הפרנסה, בד"כ דוגלים בכך גם בתחום הגאולה, ולהיפך (ענייננו כאן הוא באידיאות, ולא דווקא ביישומן).

³ המדרש הראשון עוסק לכאורה בהשוואה לגבי מידת הקושי, ולא במידת הטבעיות או הניסיות. אולם התבוננות בהמשך המדרש מורה שהקושי הוא כנראה רק אינדיקציה למידת הפלאיות. ובאמת במדרש רבה המקביל (וכן **במדרש תהלים**) מופיעה הדרשה הראשונה כך: "מה הגאולה פלאים אף פרנסה פלאים".

⁴ יש מקום לבחון את הדרשה על רקע התקופה בה היא עצמה נוצרה (ולא רק על הרקע המקראי שלה). למשל, ייתכן שהדרשה נוצרה בימי משה רבנו (במדרש המקביל מופיעים פסוקים ממזמור קל"ו בתהלים כבסיס להיקש של ר"א. כידוע, חז"ל קובעים שמזמור זה נאמר על ידי משה רבנו. כך גם עולה מתוכנו). במדבר בהחלט עלה הצורך לבחון את היחס בין פרנסה (המן) לגאולה (ממצרים). אמנם במדבר היה ברור שהפרנסה היא פלאית.

הלקח העולה מהמדרש

יש לשים לב לכך שהמדרש מתקן את ההסתכלות הזו לשני הכיוונים: מחד, הגאולה אינה כל כך ניסית, שכן היא נעשית על ידי מלאך (ומלאך הוא שליח, לפעמים בשר ודם. ראה בדף לפ' וישלח) ולא על ידי הקב"ה. ומאידך, הפרנסה אינה כל כך טבעית. היא ניסית מאוד, אף יותר מן הגאולה. המסקנה היא כפולה: אין לראות בפרנסה, או בגאולה, רק תהליך טבעי, וגם לא תהליך ניסי בלבד. שניהם מתרחשים בשני המישורים גם יחד, ויש להיות מודעים לכך. הן אלו שתולים הכל בשמים ומתעלמים מן ההיבט הארצי, והן אלו שתולים הכל בכוחם ובהשתדלותם הם, ומתעלמים מן ההיבט התאולוגי-שמימי, טועים. אנו נפרט זאת להלן.

הדרשות השונות

במדרש שלנו מופיעות ארבע דרשות. נראה בבירור שהסדר הוא ענייני ולא כרונולוגי,⁵ והוא עולה מתוך מבנה המדרש. נתאר אותו בקצרה:

1. הדרשה הראשונה היא דרשתו של ר' יוסי בר חלפתא, שמסיק מן ההבדל בין 'עצב' ל'עצבון',⁶ שפרנסה קשה כפליים מלידה. זוהי הקדמה לדרשות הבאות, שקובעת קנה מידה לפרנסה וגאולה.

2. דרשת ר' אלעזר שמקיש גאולה לפרנסה ופרנסה לגאולה: מגאולה הוא לומד שפרנסה כפליים (מלידה), ומפרנסה הוא לומד על גאולה שגם היא בכל יום. שתיהן מהוות נס גדול כפליים מן הלידה, ומאידך הן מתרחשות בכל יום. זוהי הדגשה של העיקרון שניסיות אינה סותרת את היומיומיות, וכפי שראינו למעלה זהו כנראה מוקד המסר של אשכול הדרשות הזה.

⁵ למשל, ריב"ל, דור ראשון לאמוראי א"י, מופיע אחרי רשב"נ שהוא בדור השני/שלישי, ועוד.

⁶ היחס בין 'עצב' ו'עצבון', דומה למה שמצינו פעמים רבות במקרא. למשל, 'שבת' ו'שבתון', ועוד.

לא לגמרי ברור על סמך מה ר"י בר חלפתא קובע יחס של כפליים? ייתכן שזו משמעות ההטייה הזו בלשון המקרא: שבת שבתון היא שבת שהיא שבתון, כלומר כפולה. בה במידה, עצבון הוא עצב כפול. המפרשים ניסו להציע פירושים ספציפיים, לפי הנושא (בפרנסה שני בני הזוג סובלים שלא כמו בלידה, וכדו').

אולם ייתכן שכלל לא מדובר כאן על פירוש מילולי, אלא על עיקרון פרשני לוגי. בסוגיית ב"ק כד ע"א, הגמרא מביאה את הדרשה: "ואביה ירק ירק בפניה הלא תיכלם שבעת ימים" – ק"ו לשכינה ארבעה עשר יום, ולומדת מכאן את דין 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון',

3. דרשת ר' שמואל בר נחמן מוסיפה על ר"א שהפרנסה שנעשית ע"י הקב"ה גדולה מן הגאולה שנעשית ע"י מלאך.⁷ זו כנראה קביעה שמקצינה את המסר הערכי: יומיומיות גדולה מניסיות.

4. מסיימת את האשכול דרשתו של ר' יהושע בן לוי, הקובעת שמזונותיו של אדם קשים כמו קריעת ים סוף. לכאורה אין כאן השוואה כלל. אולם המקור לדרשה הוא הסמיכות בפסוק בתהילים (קלו, יג): "לגוזר ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו, נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו".

בדף לפ' ויגש ראינו שמסקנה בדבר דמיון בין שני פריטים ברשימה היא בדרך כלל היקש. אם כן, מסתבר שדרשת ריב"ל היא היקש. אמנם הסכימה הלשונית בדרשה זו אינה תואמת לאף אחת משתי אלו המוצגות שם, מה שמעורר ספק לגבי השיוך הפורמלי של דרשה זו למידה 'היקש'.

בכל אופן, אם נתייחס לקריעת ים סוף כדוגמא לנס של גאולה, אז גם הדרשה הזו מבצעת השוואה כלשהי בין פרנסה לבין גאולה. אמנם לא ברור האם ריב"ל מסכים לר"א שתופס אותן כמצויות באותה רמת ניסיות, או כרשב"נ שמבין שהפרנסה ניסית יותר מגאולה (שכן קריעת ים סוף היא ביטוי לאחד הניסים המובהקים, אשר שידדו לגמרי את מערכות הטבע).⁸

כלומר שעל אף שהכלימה מהקב"ה קשה מזו שמאהב, ההרחקה מן המחנה לא תהיה יותר משבעה ימים. בגמרא רואים שלולא העיקרון של 'דיו', היינו לומדים שכשהקב"ה ירק בפניה היא היתה צריכה להיכלם כפליים: ארבעה עשר יום. אם כן, ישנו כאן עיקרון פרשני-לוגי כללי לפיו כשהקשר אחד חמור מחבירו הערך שנקשר אליו הוא כפול. עניין זה תלוי בהבנת העיקרון של 'דיו'. ראה בעבודת הדוקטור של גבריאלי חזות (עדיין לא הודפסה), ואכ"מ.⁷ זה עומד בבירור כנגד דרשת ר"א, אולם יש מקום לדון האם הוא חולק גם על ר"י בר חלפתא, ואומר שגאולה היא כמו לידה (ולא כפליים), ופרנסה היא כפליים מהגאולה. או שמא כוונתו לחלוק על רשב"נ, ולומר שפרנסה היא כפליים מהגאולה, וזו כפליים מהלידה (ולהסכים עם ר"י בר חלפתא). מתוך לשון המדרש נראה בבירור שהתפיסה השנייה היא הנכונה בכוונת רשב"נ. נציין שר"א הוא כנראה אמורא, ור"י בר חלפתא הוא תנא (אם כי, במדרשים אין זה יוצא דופן שאמורא יחלוק על תנאים).

⁸ ראה את מיינו של המהר"ל לסוגי הניסים השונים, בהקדמתו לספר **גבורות ה'.**

ב. היקש וגז"ש כאנלוגיות

ההיקש של ר"א

כפי שראינו, המסר העיקרי של האשכול מצוי בדרשתו של ר"א, שמוצגת כהיקש. בדף לפ' ויגש עמדנו מעט על טיבה של מידה זו, וראינו שלפעמים היא מבטאת היסק סילוגיסטי (בעיקר בשפתנו, ופחות בלשון חז"ל), ולפעמים אנלוגיה כלשהי. זהו מונח עמום, שפרשנותו צריכה להיעשות על סמך הקשר החז"לי בו הוא מופיע.

כבר ממבט ראשון על הניסוח המובא כאן עולה שדרשה זו היא בעלת מבנה לשוני חריג. הפסוקים שמהווים בסיס טכסטואלי לדרשה כלל לא מופיעים במדרש (אמנם במדרש המקביל בפרשה כ מובאים שני פסוקים מתהלים קלו). מעבר לכך, ישנה התייחסות כפולה ומפורשת לשני צידיו של ההיקש, מה שלא מקובל במופעים אחרים של מידה זו. לכאורה התייחסות כזו אף סותרת את אחד העקרונות היסודיים של ההיקש: אין היקש למחצה. לפי העיקרון הזה, מספיק להקיש את האחד לשני כדי שנסיק גם את ההיקש של השני לראשון, ואין צורך לעשות זאת במפורש.

האם אלו שתי דרשות

התבוננות ברש"י על המדרש המקביל (פרשה כ) תיתן לנו רמז ראשוני. עבור ההיקש מגאולה לפרנסה רש"י מביא את הפסוקים מן התורה: "האלוקים הרועה אותי", ו"המלאך הגואל אותי". ואילו להיקש מפרנסה לגאולה המדרש שם בעצמו מביא שני פסוקים אחרים מתהלים קלו: "ויפרקנו מצרינו", ו"נותן לחם לכל בשר". מסתבר שרש"י מבין שר"א רק מצרף ומביא בבת אחת שני היקשים שונים. ההיקש הראשון מסיק שפרנסה היא על-טבעית כמו גאולה, והשני מסיק שהגאולה יומיומית כמו פרנסה.⁹

⁹ אמנם ייתכן שרש"י רצה לעגן את המדרש בפסוקים מן התורה. עוד ייתכן לומר שלפני רש"י היתה הגירסה של המדרש שבפרשה צז. אמנם שתי הנחות אלו אינן סבירות, שכן רש"י עצמו בפירושו כאן מזכיר את ארבעת הפסוקים, ולכן די ברור שהוא נזקק לכולם. בכל אופן, עדיין לא ברור מדוע רש"י בוחר לשייך כל צמד פסוקים דווקא לדרשה האחת ולא לשנייה. ייתכן שהשיקול הוא טכסטואלי, למשל: הופעת הפועל בפסוקים. בפסוקים של ההיקש הראשון מופיע הקב"ה ומלאך, דבר שמרמז על נס גלוי, בעוד שבפסוקי ההיקש השני הדברים נעשים 'מעצמם'. הפועל הוא נסתר, וזהו רמז על התנהגות טבעית, יומיומית. ראה, למשל, בפירוש **מתנות כהונה** על המדרש בפרשה צז.

בדף לפ' וירא (סוף ח"ב) ראינו את הכלל 'אין גז"ש למחצה', ועמדנו שם על המחלוקת בין רש"י לבין הרשב"ם בעניין זה. לפי רש"י (כריתות כב ע"ב) הכלל הזה אינו קובע סימטריה של כיווני הגז"ש, אלא רק שבכיוון הלימוד שנבחר יש להקיש את כל המאפיינים הרלוונטיים. ואילו לפי רשב"ם (ב"ב קכ ע"ב) הכלל הזה קובע שהגז"ש חייבת גם להיות סימטרית. כפי שראינו בדף לפ' ויגש, רבים השוו בין היקש לגז"ש, ומסתבר לפי זה שגם משמעותו של הכלל בשני ההקשרים היא דומה.¹⁰ אם כן, לפי רש"י ההיקש אינו בהכרח סימטרי, ולכן ר"א במדרש שלנו צריך מקור נוסף כדי להסיק גם את המסקנה בכיוון ההפוך.¹¹

ראינו שם שסימטריה של מידת דרש מורה על היותה אנלוגיה. אם שני נושאים הם אנלוגיים, והמידה אינה רק אינדיקטור טכני להסקת מסקנה ספציפית, כי אז מדובר בדמיון מהותי בין ההקשרים. תכונת הדמיון היא סימטרית במהותה: אם א' דומה ל-ב' אז ב' גם דומה ל-א'.¹²

במקרה שלנו ר"א עושה שני היקשים בשני הכיוונים, ולכן גם רש"י יסכים שמדובר באנלוגיה של ממש בין גאולה לפרנסה, ולא רק בדרש טכני גרידא. אם כן, הפרנסה והגאולה דומות זו לזו, ואנו מבצעים ביניהן אנלוגיה דו-צדדית. ההיקשים רק מרמזים לנו על קיומה של אנלוגיה כזו.

היקש רגיל

גם ביחס להיקש רגיל ניתן להעלות כמה שאלות. ניטול כדוגמא היקש מגאולה לפרנסה. לפני קביעת הנחותיו של ההיקש עלינו להחליט על ציר ההיקש: באיזה פרמטר הוא יעסוק. זוהי החלטה של הדרשן עצמו מתוך התבוננות בשני צידי

ניתן להביא לכך תימוכין ממה שראינו בדף לפ' ויגש, שההיקשים מחולקים לשני סוגים עיקריים: האחד, יוצא מקושי בפסוק, ומטרתו לפתור אותו. האחר, אינו מבוסס על קושי בפסוקים, ומקורו הוא מסורת (מה שלא מסתבר כאן) או שיקול טכסטואלי. כפי שראינו, בדרשה שלנו כלל לא מובאים פסוקים. סביר להסיק מכך שההיקש אינו בא לענות על קושי בפסוקים. כנראה שיקול טכסטואלי אחר (לא קושי) הוא אשר רומז כאן להיקש.

¹⁰ ראה **אנצ"ת** ע' 'הקש', סביב הערות 236-238.

¹¹ אמנם ייתכן שגם לפי רש"י זהו מקרה חריג, שכן ההיקשים נראים סותרים בתכניהם. המסקנה שגאולה היא יומיומית סותרת לכאורה את היותה פלאית, והוא הדין גם לגבי פרנסה. לכן אנו צריכים עוגן של היקש משני פסוקים לכל כיוון. אמנם מפירוש רש"י לגבי גז"ש לחצאין נראה שהוא עקבי גם כאן, כפי שהערנו למעלה.

¹² שם ראינו שגם לפי רש"י הגז"ש אינה פורמלית לגמרי, שאם לא כן, העיקרון 'אין גז"ש למחצה' אינו ברור.

המשוואה (הפרנסה והגאולה), או מתוך מסורת שנתונה לו. הצירים שבהם בחר הדרשן כאן הם: על-טבעיות (=ניסיות) ויומיומיות. בשלב הבא הדרשן קובע את הנחותיו: גאולה היא על-טבעית ולא יומיומית, ופרנסה היא טבעית ויומיומית. לאחר מכן עליו להחליט ביחס לכיוון ההיקש: מגאולה לפרנסה, או להיפך.

כעת עולות השאלות הבאות: כאשר אנו עושים היקש, משתנה חלק מן התמונה שבנתונים הראשוניים (הגאולה מתבררת כיומיומית, והפרנסה כניסית). כיצד אנו בוחרים באיזה מהצירים, או באיזה כיוון, יש לבצע את ההיקש? לכאורה ישנן ארבע אפשרויות שונות, שכל אחת מהן תניב תוצאה שונה:¹³ 1. ללמוד מגאולה שפרנסה היא ניסית. 2. ללמוד מגאולה שפרנסה היא לא יומיומית. 3. ללמוד מפרנסה לגאולה בציר היומיומיות. 4. ללמוד מפרנסה לגאולה בציר הטבעיות.

מכל זה מסתבר מאד ששניים מתוך ארבעת הנתונים הללו אינם מוחלטים. לא ידוע מראש שהפרנסה היא טבעית, היא רק נתפסת בד"כ באופן כזה. וכן לא ידוע שהגאולה אינה יומיומית, היא רק נתפסת בד"כ ככזו. שני הנתונים האחרים, העל-טבעיות של הגאולה והיומיומיות של הפרנסה, כנראה נתפסים אצל הדרשן כוודאיים, ולכן רק הם מהווים מקורות אפשריים לביצוע היקש. כל כיוון היקש משנה את התפיסות של אחד משני הנתונים האחרים (שאינם וודאיים).

אם כן, אנו נותרים עם שני נתונים מוחלטים שמהם אפשר לצאת. הדבר שנוותר לנו לקבוע הוא כיוון ההיקש. במקרה שלנו ישנם היקשים לשני הכיוונים, אולם לפי רש"י זה רק מפני שיש שני צמדי פסוקים. בהיקש רגיל, היה עלינו לבצע רק היקש בכיוון אחד.¹⁴

אנו רואים שוב, כמו בכמה דוגמאות אחרות שכבר הבאנו, שהנחותיו המוקדמות של הדרשן משתתפות בביצוע ההיקש. כאן, למשל, הוא מבין מראש (מסברא, ממסורת, או ממקור אחר) את המסקנה שפרנסה וגאולה שתיהן על-טבעיות ויומיומיות (ולכן אלו כיווני ההיקש שלו). ההיקש עצמו רק מעגן את ההבנה הזו. תופעה דומה ראינו בדף לפ' וירא, בדיון על 'גזירת הכתוב'.

אנלוגיה

תופעה כזו מאפיינת כל היסק אנלוגי. לדוגמא, נניח שברצוננו לערוך מחקר מדעי על תכונות העורבים. אנו צופים בכמה עורבים, ורואים שהם דומים זה לזה מכמה

¹³ ישנן אפשרויות נוספות, שכן ניתן גם להקיש שני נתונים ביחד (בפרט על רקע הכלל 'אין היקש למחצה').

¹⁴ ישנן נסיבות שמאפשרות היקש דו כיווני גם לפי רש"י. ראה **אנצ"ת** ע' 'הקש' שם.

אספקטים, למשל: היותם בעלי כנפיים, צבע שחור וכדו'. אנו מסיקים מכאן שכל העורבים דומים, ולכן כולם יעופו בגובה שבין עשרה לעשרים מטר, או שאורך חייהם הוא כשנה, או שאורך מקורם הוא עשרה ס"מ. ישנם כמה מדדים להערכת טיבה של אנלוגיה.¹⁵ מספר הפרמטרים (צירי האנלוגיה) שבהם ראינו את הדמיון. מספר העורבים שאצלם ראינו את התכונות הללו. הגיוון בפרמטרים הללו, והגיוון בקבוצת עורבים הנצפים (מבחינות אחרות, שאינן מאפיינות את העורב), הספקולטיביות שבמסקנה ועוד. אולם הפרמטר החשוב ביותר להערכת אנלוגיות הוא הרלוונטיות של התכונות הנצפות לגבי התכונה שהסקנו מן האנלוגיה.

הרלוונטיות אינה ניתנת להגדרה אפריורית, שכן כל עוד לא חקרנו את העורבים איננו יכולים לדעת מהן תכונותיהם המהותיות ומהן תכונותיהם המקריות. הרי אם נחקור את משך החיים של העורב, ואת הגורמים לאורכו, לא נוכל להסתמך על רלוונטיות של פרמטרים מסויימים לתכונות אלו, שכן בטרם נסיים אנו עדיין איננו יודעים מהם הגורמים שקובעים את התכונה הזאת. יש לנו תחושה שצבע וכנפיים אינם רלוונטיים לאורך המקור, אולי לאורך החיים או גובה המעוף - כן. איך מתבססת תחושה כזו אפריורית? זו אמורה להיות תוצאת המחקר, ולא הנחה בבסיסו.¹⁶

משיקולים אלו ואחרים עולה בבירור שהאנלוגיה תמיד מתבססת גם על אינטואיציות אפריוריות, שקיימות בנו עוד בטרם ערכנו את ההיסק, או המחקר, עצמו.

בחזרה לפרשנות

בהקשר הפרשני המצב שונה במקצת, שכן ההחלטה אודות הדמיון אינה תוצאה של הכללה מתצפית על אוסף פרמטרי דמיון כלשהם, אלא של רמז טכסטואלי. (כמובן שכפי שראינו לא פעם, חלק מן הרמזים מבוססים על אינטואיציות כאלו). הבחנה זו מעמעמת את חשיבותם של רוב מדדי ההערכה שהובאו למעלה, אולם שאלת הרלוונטיות בהחלט נותרת. אנחנו לא נקבל היסק שהפרנסה תגיע

¹⁵ ראה, למשל, **מבוא ללוגיקה**, אירווינג מ. קופי, יחדיו 1979, פרק 11.

¹⁶ שאלה זו מקבילה במידה רבה לדוגמה על מחקרו של זמלווייס לגבי קדחת הלידה, המובאת בספרו של קרל המפל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה 1979, בתחילת פרק 2. אותה תופעה עצמה בהקשר של המחקר ההיסטורי, מתוארת בספרו של ההיסטוריון א. ה. קאר, **היסטוריה מהי**, מודן 1986, פרק 1. בשני המקרים מתואר הקושי

על ידי משיח בן דוד, כמו הגאולה, או שכדי להביא גאולה יש לקבל משכורת ולקנות במכולת. זהו ביטוי כללי יותר לשאלת הבחירה של צירי ההיקש, בה עסקנו לעיל.

ג. "על ניסוך שבכל יום עמנו": יומימיות וניסים

נס וטבע

הזכרנו למעלה את שני המישורים הסותרים: הטבע היומיומי, שמתבטא בפרנסה, והעל-טבעי, או הניסי, שמתבטא בגאולה. המדרשים כיוונו אותנו לטשטוש דו-כיווני של ההבדל בין המישורים: היומיומי הוא ניסי, והעל-טבעי הוא יומיומי.

הרמב"ן, בסוף פ' בא, כותב על כך את הדברים הבאים:

ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כולה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד. אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון...

דברי הרמב"ן מבטאים לכאורה גישה רדיקלית, אשר דוחה כל ניסיון לתלות התרחשויות שונות במנהגו הטבעי של העולם. ההתרחשויות בעולמנו נגזרות רק ממצוות ועבירות. כולן על-טבעיות. למשל, ירידת גשם היא תוצאה של עבודת ה', ולא של תנאים מטאורולוגיים מתאימים.

דוגמא לגישה כזו מובעת בפסוק (דברים ח, יז): "ואמרת בלבבך: כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". האלטרנטיבה מופיעה מייד: "וזכרת את ה' אלוקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל".

בכל זאת, שכל ישר

על אף הכל, קשה לאמץ השקפה רדיקלית שכזו. עינינו הרואות שמעשינו מניבים פירות, והסיבתיות הטבעית שוררת בעולם. אפולוגטיקה שהתפתחה לאורך הדורות גורסת שיש חובת 'השתדלות', שהיא מין 'גזירת הכתוב', אולם לא היא מביאה לתוצאות המבוקשות. מצב זה מתואר כניסיון שהקב"ה מנסה אותנו. חיים בחוויה היומיומית-טבעית הם כישלון אמוני.

לקבוע את צירי האנלוגיה בטרם מחקר אודות השפעותיהם של הפרמטרים השונים.

בלי להיכנס ממש לעובי הקורה, נאמר רק שמסקנה זו אינה הכרחית. ההסבר התיאולוגי להתרחשויות אינו בהכרח סותר את ההסבר הטבעי. ייתכן כי שני מישורי ההסבר הללו קיימים בו-זמנית. מבחינה תיאולוגית - הגשם הוא תוצאה של מעשינו הטובים, ומניעתו נגזרת מריבוי עבירות. ומבחינה פיסיקלית - הגשם הוא תוצאה של תנאים מטאורולוגיים שונים.

מישורי התייחסות מקבילים¹⁷

תמונה כזו של התייחסויות מקבילות אינה פשוטה כלל ועיקר. בדרך כלל סיבה נתפסת כמשהו שמכריח את התוצאה. על כן, באומרנו (במישור התיאולוגי) שהמצוות הן סיבתו של הגשם, משמעות הדברים היא שכאשר ייעשו מצוות, גם אם לא ישררו תנאים מטאורולוגיים מתאימים - ירד גשם. ואם לא ייעשו מצוות, אזי גם אם ישררו תנאים מתאימים - לא ירד גשם. ובאומרנו (במישור הטבעי) שהתנאים המטאורולוגיים הם הסיבה לירידת הגשמים, כוונתנו היא שאין כל תלות במעשינו הטובים או הרעים. אם כן, לכאורה אלו הן התייחסויות סותרות, ולא ברור כיצד ניתן לאמץ את שתיהן בו-זמנית.

ניתן להסביר את האפשרות של מקבילות כזו בכמה אופנים ומודלים. כאן לא נאריך בכך, רק נזכיר שנושא זה נדון בקצרה בדף 'לפ' ויצא ח"ג. ראינו שם שני הסברים מקבילים לנפילת התפוח המפורסם על ראשו של ניוטון: מבחינה פיסיקלית - מחמת כוח הגרביטציה שמשך אותו למטה, ומבחינה תיאולוגית - מחמת עבירות של ניוטון שהקב"ה העניש אותו עליהן.

אחד המנגנונים שמאפשר את המקבילות הזו היא ראיית המישור האחד כנגזר מן המישור השני: למשל, העובדה שאנו 'משתדלים', כלומר פועלים בצורות שונות, אכן היא אשר גורמת פיסיקלית לתוצאות המצופות. אולם מי שמפעיל את הקשר הפיסיקלי-סיבתי הזה הוא הקב"ה.¹⁸ גישה כזו ביחס לשאלת 'כוחי ועוצם ידי' ניתן לראות ב**דרשות הר"ן** (מהדורת אריה פלדמן), בתחילת הדרוש העשירי. למעשה, זה בדיוק מה שמופיע בפס' יח למעלה: הקב"ה "נותן לנו כוח לעשות חיל".

¹⁷ דיון מפורט בנושא זה מצוי בספר השני בטרילוגיה **שתי עגלות וכדור פורח**, שבעז"ה יצא לאור השנה.

¹⁸ ראה על כך עוד בספר הנ"ל. מתברר שמנגנון זה אינו יכול לפתור את מכלול הבעיות שמלות את תופעת ההתייחסויות המקבילות, ועל כן מוצגים ונדונים שם כמה מנגנונים נוספים.

אנקדוטה ספרותית

נסיים בקטע מתוך סיפור הילדים הידוע של אוסקר ווילד, **הנסיך המאושר** (תרגום: רפאל אלגד, יבנה, תל-אביב, תשנז), המתאר את פרידתה העצובה של הסנונית מן הנסיך (שהיה פסל עשוי מזהב ואבנים טובות, עם לב מעופרת):

"אני שמח כי סוף-סוף אתה יוצא לדרכך למצרים, סנוני קטן שלי", אמר הנסיך. "שהית כאן זמן רב מדי. אנא נשקני על שפתי שכן אני אוהב אותך!"

"לא למצרים אני נוסע", אמר סנוני. "פני מועדות אל בית המוות. המוות הוא אחיה של השינה, לא כן?", והוא נישק את הנסיך על שפתיו, ואחרי כן צנח מת לרגליו.

ברגע זה נשמע קול נפץ מוזר, כאילו התפוצץ משהו בתוך הפסל. ועובדה היא שלב העופרת של הנסיך נבקע לשנים. אכן הכפור היה נורא ביותר. יש כאן צירוף של נסיבות. לב העופרת של הנסיך נבקע לשנים בעת מיתת הסנונית, לכאורה מתוך צער ו"שברון לב" (תרתי משמע). אך משפט הבהרה תמים שמסיים את הקטע תולה זאת דווקא בחוזק החומרים של העופרת שלא עמד בכפור. אז מה באמת בקע את ליבו של הנסיך: הקור, או העצב?

בחזרה למדרש

זה גופא הלך שמלמד אותנו המדרש בו עסקנו. היומיומי והניסי אינם סותרים. הגאולה היא אמנם ניסית, אולם היא גם יומיומית וטבעית. והפרנסה היא אמנם יומיומית וטבעית, אך גם ניסית. אסור לנו 'לברוח' מן המישור הטבעי ולעסוק רק במישור התיאולוגי, אולם גם הגישה ההפוכה היא שגויה. הן לפרנסה והן לגאולה ישנם הסברים מקבילים במישורים היומיומיים והתיאולוגיים. זוהי אינטרפרטציה לעניין 'הנסים הנסתרים' שבדברי הרמב"ן הנ"ל.

כהמשך למסקנה זו, נאמר כי דרשתו של רשב"ן, הגורסת שהפרנסה גדולה מן הגאולה, אינה מוכנה לקבל את ההשוואה הגורפת הזו. אולם לאו דווקא מחמת דגש תיאולוגי, אלא דווקא מפני הדגשה נחוצה של הארצי. לדעתו הנסים הנסתרים גדולים מאלו הגלויים. הנהגת הטבע באופן מתמיד וקבוע (=פרנסה) מרשימה אותו יותר, ומעידה יותר על קיומו של 'מנהיג לבירה', אשר שולט בה באופן מתמיד ומלא, מאשר הפיכת הטבע ברגעים מסויימים (=גאולה), סינגולריים.

תובנות מפרשת ויחי

1. אחד מעקרונות היסוד של היקש, שאין היקש למחצה. לפי עקרון זה מספיק להקיש את א' ל-ב' כדי שנסיק גם את ב' מ-א'.
2. סימטריה של מידת דרש מורה על היותה אנלוגיה. אם שני נושאים אנלוגיים והמידה אינה רק אינדיקטור טכני להסקת מסקנה ספציפית, כי אז מדובר בדמיון מהותי בין שני ההקשרים. תכונת הדמיון היא סימטרית במהותה. אם א' דומה ל-ב' אז ב' גם דומה ל-א'.
3. אנלוגיה תמיד מתבססת גם על אינטואיציות אפשריות שקיימות בנו עוד בטרם אנו עורכים את ההיסק או את המחקר עצמו. בהקשר הפרשני המצב שונה. ההחלטה אודות הדמיון אינה תוצאת הכללה מתצפית (למעט הק"ו), אלא של רמז טכסטואלי.
4. באומרנו במישור התיאולוגי שהמצוות הן סיבתו של הגשם, משמעות הדברים היא שכאשר יעשו מצוות גם אם לא ישררו תנאים מטאורולוגיים מתאימים - ירד גשם. ואם לא יעשו מצוות גם אם ישררו תנאים מטאורולוגיים לא ירד גשם. וכן ההיפך במישור הטבעי. כדי לאפשר שני מישורים מקבילים בתחום הדרש ניתן להסביר זאת בכך שאנו רואים שמישור א' נגזר ממישור ב'.

■ פרשת שמות ■

המידות הנדונות

בניין אב מכתוב אחד.
בניין אב משני כתובים.
הצד השווה.

מתוך המאמר

- מהו 'בניין אב מכתוב אחד' ו'משני כתובים'? מי ה'אב', ומי ה'בן', ואיפה כאן ה'בניין'?
- האם 'הצד השווה' הוא מכנה משותף? כיצד הוא פועל?
- הרלוונטיות של הפירכות בסכימת 'הצד השווה'.
- מהי 'פירכת צד חמור', ומדוע היא אינה מפילה כל דרשה של 'הצד השווה'?
- האם לכל הלכה בתורה יכולה להיות רק סיבה אחת?
- האם לכל דיבור של הקב"ה אל משה קדמה הקריאה: 'משה משה!'
- לימדה תורה דרך ארץ: בין נימוס לפרקטיקה.

מקורות מדרשיים לפרשת שמות

"וַיִּקְרָא יְדֹד כִּי סָר לְרֵאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנְנִי".
(שמות ג, ד)

ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור, הלא דין הוא נאמר כאן דבור ונאמר בסנה דבור מה דבור האמור בסנה הקדים קריאה לדבור, אף דבור האמור כאן הקדים קריאה לדבור. (ב) לא אם אמרת בדבור הסנה שהוא תחלה לדברות, תאמר בדבור אהל מועד שאינו תחלה לדברות, דבור הר סיני יוכיח שאינו תחלה לדברות והקדים בו קריאה לדבור. (ג) לא אם אמרת בדבור הר סיני שהוא לכל ישראל תאמר בדבור אהל מועד שאינו לכל ישראל, הרי אתה דן מבנין אב, לא דבור הסנה שהוא תחלה לדברות כהרי דבור הר סיני שאינו תחלה לדברות, ולא דבור הר סיני שהוא לכל ישראל, כהרי דבור הסנה שאינו לכל ישראל. (ד) הצד השווה שבהן שהן דבור ומפי קדש למשה והקדים קריאה לדבור, אף כל שהוא דבור ומפי קדש למשה הקדים בו קריאה לדבור. (ה) אי מה הצד השווה שבהן שהן דבור ובאש ומפי קדש למשה והקדים בהן קריאה לדבור אף כל שהוא דבור ובאש ומפי קדש למשה נקדים קריאה לדיבור, יצא דבור אהל מועד שאינו באש ת"ל ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור.

(ספרא, פרשת ויקרא, דבורא דנדבה פרשה א)

ויקרא אל משה וידבר למה הקדים קריאה לדיבור? לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו. מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: לא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו. (בבלי יומא ד ע"ב)

א. 'הצד השווה'

מבוא

המדרש המרכזי המובא למעלה דן בשאלה פרשנית: האם ומתי הקב"ה הקדים לקרוא למשה לפני דיבורו עמו, ומניין אנו לומדים זאת. המדרש עוסק בקריאתו של הקב"ה אל משה בתחילת ספר ויקרא, לפני כניסתו לאוהל מועד. אנו נוכחים במהלך בן כמה שלבים שאמנם תמיד קודמת קריאה לדיבור, אולם בסופו של דבר לא ניתן ללמוד זאת כעיקרון כללי. למסקנת המדרש לא ניתן ללמוד את הצורך להקדים קריאה לדיבור מהר סיני, או מהסנה, ולכן התורה עצמה, בתחילת ספר ויקרא, כותבת במפורש את העובדה שהקב"ה קרא אל משה לפני שדיבר עמו באוהל מועד. אף שהמדרש אינו מציין זאת, מכאן כבר נראה שניתן ללמוד עיקרון כללי שהקב"ה תמיד הקדים קריאה לדיבור עם משה.

קשה לסווג את המדרש על הציר אגדה-הלכה. אין כאן עיסוק באגדה, אולם גם דיון הלכתי קשה למצוא בו. זהו דיון פרשני גרידא, העוסק בשאלה עובדתית: האם, ומתי, הקב"ה קרא אל משה לפני דיבורו עמו. כאן מתעורר מייד קושי תוכני: מדוע בכלל חשובה לדרשן העובדה, הבנאלית לכאורה, הזו? הדרשן אינו אמור לחפש את צבע בגדיו של משה רבינו או כל פרט עובדתי אחר, גם אם הוא היה יכול להוציא זאת באמצעות כלי הדרש. אם כן, מה עניינו של המדרש בשאלת הקדמת הקריאה לדיבור?

במדרשים מקבילים, כמו הבבלי יומא שמובא שני למעלה, לומדים מכאן דרך ארץ: שלא ראוי להתחיל לדבר עם חבירו לפני שקורא לו. מדרש כזה כבר מעט מזכיר לנו מדרש הלכה, אף שהנחייה זו מבחינה פורמלית אינה נכללת בהלכה. יש בה הוראת התנהגות ללמדנו דרך ארץ. אם כן, זהו מדרש עובדתי-פרשני, שמצוי בין הקטגוריה של מדרשי הלכה לקטגוריה של מדרשי אגדה.

ניתן לשאול על ההגיון של המדרש השני: מניין לדרשן שבאמת דרך ארץ היא הסיבה שבגללה הקב"ה הקדים קריאה לדיבור? האם לא ייתכן שזה נעשה מסיבות פרואיות יותר? אולי הקב"ה קרא לו פשוט מפני שרצה להסב את תשומת לבו? לא סביר לסווג עיקרון פרקטי כזה כיסוד במידות וב'דרך ארץ'. מאידך, באמת לא ברור מהי אותה 'דרך ארץ' שהתורה רוצה ללמד אותנו בפסוקים אלו? נבחן כעת ביתר פירוט את הסכימה של המדרש העיקרי, ובסוף דברינו נחזור שוב לשאלות שעלו כאן.

סכימת הצד השווה ומהלך המדרש שלנו

מבנהו של המדרש הוא מורכב, ועיקרו הוא סכימה שקרויה אצל חז"ל 'מה הצד', או 'הצד השווה'. בלימוד כזה אנו לומדים מסקנה כלשהי מתוך שני מקורות שונים. נפתח את הדיון בשרטוט הסכימה של הלימוד מן הסוג הזה, ונדגים אותה דרך המדרש שלפנינו.

נסמן את המקורות המלמדים בסימנים הבאים (האות 'מ' מסמלת 'מקור' או 'מלמד'): 'מו' ו-'מז', ואת ההקשר שלגביו אנו לומדים באות 'ל' (שמסמלת את המילה 'למד'). אנו רוצים ללמוד את קיומה של התכונה 'ת' בלמד מתוך כך שהיא קיימת בשני המלמדים.

שלב א: הדרשה מ-'מו' ל-'ל'. הלימוד מתחיל בניסיון ללמוד את קיומה של התכונה 'ת' בלמד 'ל', וזאת מתוך קיומה באחד המלמדים 'מו'. סכימה כזו משתמשת לפעמים ב'בניין אב' (ראה על מידה זו להלן), כלומר באנלוגיה כלשהי בין המלמד ללמד, ולפעמים השלב הזה מבוסס על שיקול של קל וחומר (כלומר על יחס של קולא וחומרא שקיים בין המקור 'מו' לבין הלמד 'ל'). אם לימוד זה נמצא תקף, כי אז המסקנה אושרה, והמדרש הסתיים.

בתרגום למדרש שלנו: 'מו' הוא מעמד הסנה, התכונה 'ת' היא הקדמת קריאה לדיבור, והלמד 'ל' הוא אוהל מועד. בשלב הראשון המדרש מנסה ללמוד את הקדמת הקריאה לדיבור מהסנה לאוהל מועד. צורת הדרש בשלב זה נראית כמו אנלוגיה, ולא כקו"ח, שכן לא מוצג במדרש כל רמז ליחס היררכי של חומרא וקולא בין שני ההקשרים הללו.¹

שלב ב: הפירכא הראשונה. לפעמים נמצאת פירכא על הלימוד הראשון, למשל: יש ב-'מו' תכונה מיוחדת x שאינה קיימת ב-'ל', וייתכן שדווקא בגללה קיימת התכונה 'ת' ב-'מו'. לפיכך, כרגע אין לנו אפשרות להסיק על קיומה של התכונה 'ת' גם ב-'ל', שכן לא קיימת שם התכונה x.

בתרגום למדרש שלנו: התכונה x היא שהדיבור בסנה היה הדיבור הראשון של הקב"ה עם משה (=תחלה לדברות)². הפירכא טוענת שייתכן שדווקא בגלל זה

¹ היה מקום לאבחן את השלב הזה כגזירה שווה, שכן הוא נסמך על הופעת המילה 'דבור' בשני ההקשרים ("נאמר כאן דיבור ונאמר באוהל מועד דבור", הוא בדרך כלל נוסח של גזרה שווה). אולם מבנים של הצד השווה בדרך כלל נסמכים על בניין אב או קו"ח, ולכן זה לא סביר. מעבר לכך, בהחלט ניתן לפרש את הופעת 'דבור' בשני ההקשרים כשיקול ענייני ולא כרמז טכסטואלי: בכל מקום שמופיע דיבור של הקב"ה יש להניח שהוא הקדים קריאה לדיבור (ולא: בכל מקום שמופיעה המילה 'דבור' יש להסיק שהוקדמה קריאה לדיבור).

² ראה רש"י ויקרא א, א, לגבי יג דברות שנאמרו למשה ואהרן.

הקפיד הקב"ה להקדים קריאה לדיבור עמו בסנה. כלומר התכונה x מאפיינת את 'מו' (מעמד הסנה), וייתכן שהתכונה 'ת' (הקדמת קריאה לדיבור) התקיימה ב-'מו' (בסנה) רק בגלל התכונה המיוחדת x , ולכן לא ניתן ללמוד מכאן שהקב"ה תמיד מקדים קריאה לדיבור אל משה.

שלב ג: הדרשה מ-'מ' ל-'ל'. כעת אנו שולפים את המקור השני, 'מ', שבו לא קיימת התכונה x ובכל זאת הוא מאופיין ב-'ת', ומנסים ללמוד ממנו על קיומה של 'ת' גם ב-'ל'. הנחיצות הבסיסית היא שב-'מ' לא תהיה התכונה x . הסיבה לכך היא שאם היא תמצא גם שם, כי אז לא הרווחנו מאומה מהשלב הזה, והוא יידחה באותה פירכא כמו קודמו. להלן נראה שיש להיעדרה של x ב-'מ' משמעות נוספת.

בתרגום למדרש שלנו: 'מ' הוא מעמד הר סיני. גם שם הוקדמה קריאה לדיבור, שנאמר: "ויקרא ה' למשה... ויאמר ה' אל משה..." (שמות יט, כ-כ"א). בהר סיני זה לא היה הדיבור הראשון, ולכן לא ניתן לפרוך כאן את הדרשה כמו בלימוד שבשלב א. אם זה היה נמצא תקף, כי אז המדרש הסתיים.

שלב ד: הפירכא השנייה. כאן עולה פירכא נוספת, למשל תכונה y שמאפיינת את 'מ', ואינה קיימת ב-'ל'. זו פורכת את הלימוד של שלב ג, שכן ייתכן שקיומה של התכונה y במקור 'מ' הוא שגורם גם לקיומה של התכונה 'ת'. ולכן לגבי 'ל', שאינו מאופיין ב- y , אין להסיק שתהיה בו התכונה 'ת' (בדיוק מקביל לפירכא שבשלב ב).

בתרגום למדרש שלנו: התכונה y היא דיבור לכל ישראל. רק במעמד הר סיני פנה דיבורו של הקב"ה אל כל ישראל (לא בסנה, וגם לא באוהל מועד. שם הדיבור היה רק אל משה). הפירכא טוענת שייתכן שדווקא בגלל שהדיבור היה לכל ישראל היה צורך בקריאה אל משה לפני הדיבור, מה שאין כן באוהל מועד. ושוב, אין ללמוד מהר סיני שתמיד הוקדמה קריאה לדיבור.

שלב ה: לימוד מן 'הצד השווה'. כעת הגענו לשלב העיקרי של סכימת 'הצד השווה'. המדרש משתמש בשני המקורות גם יחד, ועושה באמצעותם 'נס': מה שלא ניתן היה לעשות באמצעות אף אחד מהמקורות 'מ' ו-'מ' לחוד, נעשה באמצעות צירופם יחד. הדבר נעשה ללא שימוש באף נתון נוסף. כיצד זה קורה?

כדי להבין זאת נחזור להערה בדבר היעדרה של התכונה הייחודית x (שגרמה לפירכא על הלימוד מ-'מ') מהמקור 'מ', ולהיעדרה של התכונה הייחודית y (שגרמה לפירכא על הלימוד מ-'מ') מהמקור 'מ'. למעלה ראינו שההיעדרות של x מ-'מ' נחוצה כדי שלא נוכל לדחות את הלימוד מ-'מ' באותה צורה כמו שדחינו את הלימוד מ-'מ'. כעת נראה שיש לכך תפקיד חשוב נוסף, ולמעשה

זהו הגורם המכריע בכל סכימה של הצד השווה: הלימוד חוזר חזרה למקור 'מו', שממנו לומדים ללמד 'ל', כמו בשלב א. אולם כעת לא ניתן לפרוך מקיומה של תכונה ייחודית x ב-'מו', שכן המקור השני, 'מ2', מוכיח שתכונה זו אינה חשובה. הוא מראה שלא תכונה x גורמת להימצאותה של התכונה 'ת', שכן אצלו עצמו אין את התכונה x ובכל זאת הוא מאופיין ב-'ת'. ניתן, כמובן, להפוך את תפקידיהם של 'מו' ו'מ2', ולקבל סכימה תקפה נוספת.

תיאור זה פותח שתי אפשרויות בהבנת המנגנון של הצד השווה: א. הלימוד נעשה כמו בשלב א: מ-'מו' ל-'ל', כאשר 'מ2' רק מסיר את הפירכא x . ב. הלימוד נעשה כמו בשלב ג: מ-'מ2' ל-'ל', כאשר 'מו' רק מסיר את הפירכא y . אולם ישנה גם אפשרות שלישית: ג. הלימוד הוא שונה מהניסיונות הקודמים: בסופו של דבר, שללנו את הטענות שהתכונות x או y גורמות לנוכחותה של 'ת'. מכאן מוכח שמה שגורם ל-'ת' הוא הצד השווה שבשני המקורות, וממנו אנו לומדים להקשר 'ל'. שלושת האפשרויות מתוארות באופן סכמטי באיורים א-ג (משמעותם של איור ד, ושל הסימונים השונים שסביב האיורים יובהרו להלן).

בתרגום למדרש שלנו: הדיבור במעמד הר סיני לא היה הדיבור הראשון אל משה, ולכן אין ל-'מ2' את התכונה x . והנה בכל זאת אנו רואים שהוקדמה שם הקריאה לדיבור (יש לו תכונה 'ת'). אם כן, רואים שהראשונות של הדיבור אינה הגורם להקדמת קריאה לדיבור, ולכן ניתן לחזור וללמוד זאת שוב מהסנה ('מו'). הפירכא משלב ב כבר אינה קיימת כעת, שכן התכונה x (הראשונות) הוכחה כמי שאינה רלוונטית לקיומה של 'ת'. הוא הדין ללימוד מהר סיני, תוך הוכחה ממעמד הסנה שהדיבור לכלל ישראל אינו פרמטר רלוונטי להקדמת קריאה לדיבור (במעמד הסנה לא היה דיבור לכלל ישראל, ובכל זאת הוקדמה שם קריאה לדיבור).

סיכום המדרש: סכימה של הצד השווה מסתיימת בדרך כלל בסיכום מפורש של הדרשן, אשר מסיק מתוך שני ההקשרים שהצד השווה שישנו בשני המקורות הוא כנראה שגרם לתכונה 'ת', ולכן התכונה 'ת' קיימת גם ב-'ל', שכן הצד השווה מאפיין גם אותו, והתכונות הייחודיות (x או y) שחסרות בו, הוכחו כבלתי רלוונטיות עבור 'ת'.

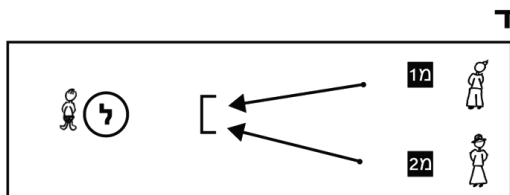
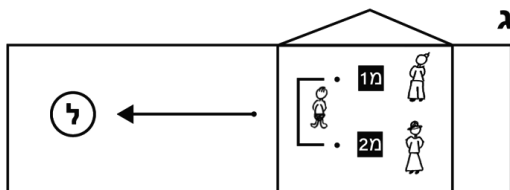
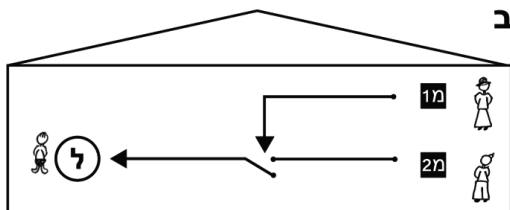
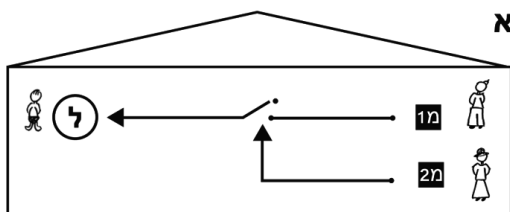
שלב ו: פירכא על הצד השווה. בסימו של המדרש שלנו, מופיע עוד שלב לאחר הדרשה של הצד השווה. שלב זה אינו שייך לסכמה הבסיסית של הצד השווה, אשר בדרך כלל מסתיימת בשלב ה. בשלב האחרון הזה המדרש פורח את הצד השווה, על ידי מציאת תכונה z שמאפינת את שני המקורות המלמדים ('מו' ו-'מ2') ולא את הלמד ('ל'). הפירכא הזו פועלת על פי אותו הגיון כמו הפירכות

הקודמות (שלב ב ו-ד'): ייתכן שהתכונה 'ת' בשני המלמדים נובעת מהיותם בעלי התכונה Z, ולכן גם משניהם יחד לא ניתן להסיק שהתכונה 'ת' קיימת גם ב-'ל', שכן הוא לא מאופיין ב-Z.

בתרגום למדרש שלנו: התכונה Z היא דיבור מתוך האש. במעמד הר סיני ובמעמד הסנה הדיבור היה מתוך האש, וייתכן שדווקא בגלל זה הקב"ה הקדים שם קריאה לדיבור. אולם לגבי אוהל מועד, שם הדיבור לא היה מתוך האש, לא ניתן להסיק שגם שם הוקדמה קריאה לדיבור.

כאמור, מסקנת המדרש היא שאמנם לא ניתן להסיק מהר סיני ומהסנה, לחוד או ביחד, שהוקדמה קריאה לדיבור גם באוהל מועד. לכן הפסוק בתחילת ספר ויקרא היה צריך לכתוב זאת במפורש: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמור". כפי שהערנו במבוא, מכאן כנראה ניתן כבר לגזור עיקרון כללי.

מקרא:



ב. שתי המידות של 'בניין אב', ויחסן למידת 'הצד השווה'

בניין אב

במינוח של הברייתא דר' ישמעאל, סכימת הצד השווה שייכת לאחת ממידות הדרש של 'בניין אב'. ברשימת המידות מופיעות שתי מידות תחת כותרת זו: 'בניין אב מ]או:ו[כתוב אחד', ו'בניין אב מ]או:ו[שני כתובים'. הראשונים נחלקים לשתי סיעות עיקריות בפירוש המידות הללו:

1. סיעה אחת (רש"י ורס"ג והראב"ד בפירושם לברייתת המידות בספרא) פירשו את 'בניין אב מכתוב אחד' כלימוד אנלוגי ממקור אחד למקום אחר שדומה לו (כמו בשלבים ב ו-ד' בדרשה שתוארה בחלק הקודם). לפי גישה זו 'בניין אב משני כתובים' הוא המבנה של 'הצד השווה' שלומד תכונה כלשהי משני מקורות ביחד, כפי שהדבר תואר למעלה.

2. אחרים (**ספר הכריתות** בית ג, **הליכות עולם** שער ד בשם יש מי שאומר, **מידות אהרן** פרק ד) סוברים שאנלוגיה רגילה כלל אינה כלולה ברשימת המידות, שכן אין בה כל חידוש. לפי גישה זו שתי המידות של 'בניין אב' הן מבני דרש בסכימה של 'הצד השווה'. ההבדל ביניהן הוא רק בשאלה האם זהו 'מכתוב אחד', כלומר האם שני המלמדים מצויים בפסוק אחד, או בעניין אחד, או שהם מופיעים בתורה בשני הקשרים שונים.³

שתי הסיעות הללו לכאורה שונות זו מזו רק במישורים סמנטיים של הבנת שמות המידות. אולם מתברר שהן כנראה נבדלות זו מזו גם בכמה מישורים נוספים, למשל: בהבנת המינוח 'בניין אב', ומתוך כך גם בלוגיקה. כאמור, שתי סיעות הראשונים הללו מסבירות באופנים שונים את המונח 'בניין אב':

1. ראינו שלפי הסיעה הראשונה בניין אב הוא אנלוגיה, ממקור אחד או משני מקורות. מהו ה'בניין' כאשר יש רק מלמד אחד? כנראה שה'בניין' הוא המלמד יחד עם הלמד, ששניהם מקרים פרטיים של 'אב' כלשהו (שהוא הצד השווה). זו גם המשמעות כאשר יש שני מלמדים. המלמדים והלמד נגזרים כולם מעקרון אב אחד, ולכן מתוארים כשייכים לבניין אחד. ייתכן שבניין אב מכתוב אחד הוא אנלוגיה (היסק השוואה בין פרט לפרט אחר), אלא שסביר יותר שזוהי הכללה על סמך נתון אחד, שאם לא כן הליך

³ להסבר אפשרי במהות ההבדל הזה, ראו בהערה בהמשך הדף.

הדרש הוא יחס בין שני פרטים, ואין למונח 'אב' משמעות.⁴ בניין אב משני כתובים הוא ודאי אינדוקציה (=הכללה): מתוך שני המקורות אנו מסיקים על תופעה כללית. בכל אופן, לפי גישה זו ה'בניין' נוצר מתוך הדרש עצמו, על ידי שלושת האבנים גם יחד: שני המקורות והלמד.

2. לעומת זאת, לפי הסיעה השנייה ראינו שהמונח 'בניין אב' מתאר אך ורק לימודים מסוג 'הצד השווה'. סביר שתפיסה כזו נולדת מפני שכאן ה'בניין' הוא המבנה שנוצר על ידי שני המקורות, עוד לפני הדרש עצמו. לכן שתי המידות צריכות לבטא סכימה בת שני מקורות.

ואכן, כמה מהפרשנים בסיעה זו מסבירים את המונח 'בניין אב' כך: ה'בניין' הוא שני המלמדים שיוצרים בניין באמצעות אבן משותפת שעל גב שניהם (הצד השווה שלהם).⁵ אם כן, בניגוד לכיוון הקודם, כאן ה'בניין' קיים עוד לפני הדרשה, והוא מורכב משני המקורות ('מ'1'+'מ'2') והצד השווה הוא שמחבר אותם. המונח 'אב' מוסבר על ידם בכך שאב פועל בבנו דרך אמצעי ביניים (האם): האב פועל על האם, וזו פועלת על הוולד. וכך שני המלמדים מולידים את הצד השווה, שהוא ה'בן',⁶ וממנו יילמדו כל המאופיינים על ידו. אם כן, הצד השווה של שני המקורות המלמדים מתואר כאן כ'בן' ולא 'אב'. הוא נולד משני המלמדים, וממנו לומדים לכל הדומים לו. ה'אב', לפי גישה זו, הוא המקור המלמד ('מ'1'), ולא הצד השווה. המקור השני ('מ'2') הוא ה'אם', והצד השווה הוא ה'בן' שלהם, שממנו לומדים לכל הדומים לו. כך האב פועל על הוולד דרך האם. נראה ששתי הגישות הללו מבטאות גם שתי תפיסות לוגיות שונות של סכימת הצד השווה:

1. לפי סיעת הראשונים הראשונה, המלמד האמיתי, ה'אב', הוא הצד השווה. שני המלמדים רק מהווים ביטויים שונים שלו, שמתוכם יוצרים בהכללה את הקבוצה הרחבה יותר שמאופיינת באותה תכונה שהיא הצד השווה. מנגנון כזה מתואר באיורים ג-ד.⁷

⁴ ראה מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', **צהר** טו.

⁵ זהו כעין הביטוי 'אבני בית קוליס' בגמרא ב"מ כה ע"ב: שתי אבנים ושלישית על גבן שיוצרות בית (בניין).

⁶ רש"י על הפסוק (בראשית, ב, כד): "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כותב: "הוולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הצד השווה שנולד משני המלמדים הופך אותם ל'בניין' אורגני.

⁷ מסקנה זו אינה הכרחית, ואפשר להבין את הלוגיקה של סיעה זו גם באופן המתואר באיורים א-ב. ראה להלן הערה 10.

2. לעומת זאת, לפי הסיעה השנייה המלמד האמיתי הוא אחד המקורות המלמדים ('מ' או 'מ2'), ה'אב', ולא הצד השווה. המקור השני, ה'אם', רק מסייע מן הצד להסיר את הפירכא X (ראה איורים א-ב), ולא נוטל חלק בלימוד עצמו. והצד השווה, ה'בן', הוא הלמד האמיתי, שכולל בתוכו את כל שאר ההקשרים (הנלמדים מהמקורות, כמו 'ל') כמקרים פרטיים. מנגנונים כאלו מתוארים באיורים א-ב. ייתכן שלפי גישה זו המונח המתאים יותר לסכימה הוא 'מה הצד' (שגם הוא משמש לתיאורה), ולא 'הצד השווה'.

ההבחנות שהצגנו בין שתי הסיעות, מסוכמות בטבלא הבאה:

סיעה 1: רש"י רס"ג ראב"ד	סיעה 2: הכריתות הליכות עולם מדות אהרן	
הכללה מכתוב אחד	הצד השווה ממקורות קרובים	מכתוב אחד
הכללה משני כתובים	הצד השווה ממקורות רחוקים	משני כתובים
איורים ג-ד (?)	איורים א-ב	לוגיקה של הצד השווה
הצד השווה	מ	מיהו ה'אב'
המלמדים והלמד	שני המלמדים והצד השווה שמחבר ביניהם	מיהו ה'בניין'
תוצאת הדרשה עצמה (המלמדים+הלמד)	לפני הדרשה (עשוי מהמלמדים בלבד)	מתי נוצר 'בניין'
הלמד (ל)	הצד השווה (ובכללו ל)	מי ה'בן'

השלכה על מקרה בו ישנם מאפיינים שונים למקורות

מעבר להבדלים הסמנטיים ולשוני הלוגי, נראה כעת שהסכימות השונות יכולות להוביל גם להשלכות הלכתיות שונות. מצב מובהק כזה נוצר כאשר לשני המקורות המלמדים ישנם מאפיינים שונים, ואז עולה השאלה אילו מאפיינים נעניק ללמד. אם הלימוד הוא מהמקור 'מ1' אז ללמד 'ל' יהיו המאפיינים של 'מ1', ולא של 'מ2'. אולם אם הלימוד הוא מהצד השווה, כי אז יהיו ל-'ל' המאפיינים של שניהם. נביא כעת תיאור סכמטי וקצר של מקרה כזה.

מצב כזה בדיוק עולה בהקשר של אבות ותולדות נזיקין. ישנם כמה אבות נזיקין, שלכל אחד מהם ישנם מאפיינים מיוחדים, כלומר כל אחד מהם פטור במצב מסויים (שונה מן המצבים בהם פטורים האחרים). למשל, אש פטורה על נזק

של דבר טמון, ובור פטור על נזק של כלים. מה יהיה הדין בצורת היזק שנלמדת כתולדה של שני האבות הללו? אלו מהפטורים, אם בכלל, ניתן לה? הרא"ש במסכת ב"ק (פרק א, באמצע סימן א), מביא מחלוקת משולשת בנקודה זו עצמה. הנושא הוא סוגיא בבבלי ב"ק ו ע"א, שדנה בתולדה שנלמדת מאש ובור בצד השווה: 1. יש מן הגדולים שסוברים שבתולדה (=הלמד) יהיו התכונות המיוחדות שיש לשני המלמדים, כלומר הוא יהיה פטור גם על כלים וגם על טמון. 2. יש שהסתפקו בדבר. נראה מלשונו שעולה אצלם צד שלא יהיו בתולדה פטורים כלל (שכן דעה זו מוצגת כנגוד לדעה הראשונה, עוד לפני הבאת הדעה השלישית של הרא"ש עצמו). 3. הרא"ש עצמו סובר שיהיו לתולדה רק את הפטורים של בור, שכן היא נלמדת בעיקר מבור.

דעת הרא"ש ברורה: הוא מבין את הצד השווה באופן המתואר באיור 1 א-ב. הוא גם מציע קריטריון לבחור בין א ל-ב: מיהו המלמד העיקרי (הדומה יותר ללמד). המסתפקים כנראה הבינו (באחת האפשרויות שביניהן הם הסתפקו) את הצד השווה כמו באיור 1 ג.⁸ והגדולים הבינו את הצד השווה כמתואר באיור 1 ד. הלמד יוצא משני המלמדים עצמם, ולא מהצד השווה, ולכן יש לו את הפטורים של שניהם. בניסוח מדויק: ניתן לחייב בלמד רק במצב ששני המקורות היו חייבים. זהו צירוף של שתי אנלוגיות חלקיות.

השלכה נוספת: מעמד הצד השווה כששלב א הוא קו"ח

נציג בקצרה עוד אחת מן ההשלכות המובהקות של המחלוקת הזו. כאמור, הסכימה מתחילה בשלב א, שהוא לימוד מ-'**מו'** ל-'**ל'**'. שלב זה יכול להשתמש גם בקו"ח וגם באנלוגיה. במקרים שבהם שלב א הוא קו"ח, המפרשים נחלקים ביניהם, האם הלימוד שנוצר כעת הוא בעל מעמד של בניין אב (כך כתבו הליכות **עולם** שער ד פרק ב, וכן **מידות אהרן** פרק ב חלק ט), או של קו"ח (כן כתב בשל"ה תושבע"פ מידת קל וחומר, ו**מידות אהרן** שם בשם הר"י אלמושנינו).⁹ די ברור שאם אנו לומדים מהצד השווה עצמו, אז לאחר שמצטרפים שני המלמדים יש לנו בניין אב (היסק השוואה לא היררכי, מן הצד השווה אל הלמד). אולם אם **'מז'** רק מסיר את הפירכא שמתעוררת כנגד הלימוד מ-'**מו'**', אזי לבסוף נותר

⁸ ההסבר כאן מעט מסובך, ולא ניכנס אליו כאן. לפירוט של כיוון כזה (אמנם בהסבר דעות ראשונים אחרים), ראה **חידושי מרן ר"ז הלוי** על הרמב"ם, תחילת הלכות נזקי ממון.

⁹ להשלכות, ראה, למשל, ספרי הכללים של בעל **הפרי מגדים: שושנת העמקים** כלל א, וגינת **רדים** כלל יח.

הלימוד הראשוני מ-'מו' על כנו, ולכן יש כאן קו"ח.¹⁰

הלוגיקה של הצד השווה: 'פירכת צד חמור'

הראשונים מעירים שישנה בעייה מובנית בסכימה של הצד השווה.¹² לכאורה ניתן לפרוך על כל לימוד מסוג כזה 'פירכת צד חמור': מה ל-'מו' ול-'מז' שכן יש בהם צד חמור. וביתר פירוט: מה ל-'מו' שכן X ול-'מז' שכן Y, תאמר ב-'ל' שאינו X וגם לא Y. ובתרגום לשפת בני אדם: אולי התכונה 'ת' שמאפיינת את 'מו' ואת 'מז', נובעת אצל 'מו' מכך שהוא בעל תכונה X ואצל 'מז' מכך שהוא בעל תכונה Y. אם כן, גם משניהם ביחד לא ניתן להסיק על קיומה של התכונה 'ת' אצל 'ל', שכן ל-'ל' אין את התכונה X וגם לא את Y, ולכן ייתכן שלא תהיה לו גם התכונה 'ת'.

תוס' בכתובות שמקשה זאת, עונה תשובה טכנית: אם היינו פורכים את הפירכא הזו, כי אז לא היה כלל מקום למידת הצד השווה. זוהי פירכא שפורכת כל לימוד מסוג כזה, שכן היא מערערת על הנחת היסוד שלו. תוס' אינם מסבירים מדוע באמת לא פורכים את הפירכא הזו? מהו בכל זאת הבסיס ההגיוני של סכימת הצד השווה? נראה שהסכימה הזו מניחה עיקרון הלכתי גורף: **לכל דין בהלכה יכול להיות אך ורק גורם אחד**. לשון אחר: **לא ייתכן מצב שבו ישנם שני גורמים שונים לאותה הלכה עצמה**. מהנחה זו עולה בבירור, שלא ייתכן שהדין 'ת' נגרם אצל 'מו' מהסיבה X, ואצל 'מז' מהסיבה Y. אם הוא קיים בשניהם, כי אז ישנה סיבה משותפת לשניהם (=צד שווה) שהיא אשר גורמת את הדין. ממנה אנו יכולים ללמוד על קיומה של התכונה 'ת' גם בהקשרים אחרים, כמו 'ל'.¹³

¹⁰ יש להעיר שמבחינה של עקביות הדוברים עולה בעייה. ראינו שבעל הליכות עולם שייך לסיעת המפרשים השנייה. לכן היינו מצפים שהוא יבין את הסכימה באופן שמתואר באיורים א-ב. לפי זה, הלימוד הסופי במקרה שנדון כאן צריך להיות קו"ח ולא בניין אב. דבריו לכאורה סותרים אהדדי. הפתרון לזה רמוז לעיל בהערה 7, ואין כאן המקום להרחיב בזה.

¹¹ ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, עמ' 404-406.

¹² ראה תוד"ה 'שכן', כתובות לב ע"א, ובשטמ"ק שם. כך מקובל אצל כל בעלי הכללים, ראשונים ואחרונים. אולם יש להעיר מדברי הראשונים במכות דף ד ע"ב (ראה, למשל, בחידושי הריטב"א שם, מהדורת מוסד הרב קוק, סביב הערות 353-359, שליקט כמה דעות בעניין), שמשמע לפי כמה מהם שכן פורכים 'פירכת צד חמור'.

¹³ נעיר כי יש מקום לתלות את ההתייחסות לפירכת צד חמור בהבנות השונות שהצגנו למעלה.

זו כשלעצמה טענה מעניינת מאד אודות ההלכה, ואולי יש לה גם השלכות פילוסופיות רחבות יותר (למשל ביחס למושגי סיבתיות).¹⁴

ג. לימדה תורה דרך ארץ

בחזרה למדרש: רלוונטיות של פירכות

כעת נראה שוב את המדרש המצוטט למעלה. בסופו, בשלב ו, מופיעה פירכא לפיה אנו תולים את התכונה שיש בשני המלמדים, שהקדים הקב"ה קריאה לדיבור, בכך שמדובר בדיבור מתוך אש. לכן לא ניתן להסיק מכאן מסקנה לגבי הדיבור באוהל מועד שלא היה מתוך אש.

נקודה זו מעלה את שאלת הרלוונטיות של התכונות הספציפיות שמשמשות כפירכות. בשלב א הדרשן רוצה ללמוד שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור מפרשת הסנה לדיבור באוהל מועד. הוא פורך זאת בשלב ב בכך שהסנה היה הדיבור הראשון של הקב"ה אל משה. זוהי פירכא רלוונטית, שכן סביר מאד שבדיבור הראשון שהקב"ה מפנה אל משה הוא מקדים וקורא לו, ורק אחר כך מתחיל לדבר עמו. בשלב ג מביאים את המקור השני, הר סיני. בשלב ד פורכים את הלימוד משם בכך שבהר סיני הדיבור היה לכל ישראל. נראה שגם פירכא זו היא רלוונטית, שכן כאשר הקב"ה מדבר בפני כל ישראל, עליו לקרוא למשה כדי להפנות את תשומת ליבו לכך שהוא מדבר אליו אישית. אם כן, שני אלו הם מקרים שבהם סביר מאד שהקב"ה יקדים קריאה לדיבור.

אולם לגבי הפירכא האחרונה, לא ברור מהי הרלוונטיות של התכונה הזו (דיבור מהאש)? האם ישנה סיבה שהקב"ה יקדים קריאה לדיבור דווקא בדיבור מתוך האש?

הנחתנו היא שהתכונות המשמשות בפירכות (X ו-Y) צריכות להיות רלוונטיות לתכונה הנלמדת ('ת'). לדוגמא, אין טעם לפרוך את הפירכא: מה להר סיני ולסנה שכן מופיעה בשמם האות סמ"ך. פרמטר זה אינו רלוונטי לשאלת הקדמת הקריאה לדיבור.¹⁵

¹⁴ ראה על כך בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח.

¹⁵ אמנם הבבלי חולין קטז ע"ב - קטז ע"א קובע שעל לימוד של הצד השווה פורכים אפילו 'פירכא כל דהו', כלומר שהרלוונטיות של הפירכות היא פחות חשובה. אולם ללא ספק היא עדיין משחקת תפקיד, שהרי אנו לא נפרוך פירכא בלתי רלוונטית כמו: מה להר סיני ולסנה

קשיים במהלך המדרש

לאור האמור כאן, נראה שישנם במהלך המדרש כמה קשיים:

1. כבר הערנו שהמדרש כאן אינו מדרש הלכה. האם גם באגדה יש כלל שאין שתי סיבות שונות שגורמות לאותה תופעה? ומה לגבי מדרש פרשני (שהרי כפי שהערנו המדרש כאן גם אינו נראה כמדרש אגדה)?
2. פן אחר של הקושי הקודם: מדוע באמת לא סביר לפרוך כאן 'פירכת צד חמור', ולומר שיכול להיות שהקב"ה קרא אל משה רק בפעם שבה הוא התחיל לדבר עמו, או כשרצה להפנות את תשומת ליבו מתוך המון השומעים. האם לכל התנהגות של הקב"ה ישנה רק סיבה אחת? ובנוסף אחר: להקדמת קריאה לדיבור בשני המקרים הללו ישנה רק סיבה אחת: הרצון להפנות את תשומת הלב של משה. אך סיבה זו אינה קיימת באוהל מועד. אם כן, מדוע בשלב זה (לפני שמתעוררת הפירכא Z) הדרשן סובר שניתן ללמוד משני אלו לאוהל מועד?
3. ולבסוף, לא ברור מדוע העובדה שבהר סיני ובסנה הדיבור היה מתוך האש היא רלוונטית לנדון שלנו (הקדמת קריאה לדיבור). מדוע דיבור מתוך אש יותר מצריך קריאה לפני הדיבור?

מהלך המדרש: לימדה תורה דרך ארץ

דומה כי התשובה לקשיים הללו נעוצה בלקח שאותו המדרש רוצה ללמד. כבר למעלה קשרנו את המדרש שלנו עם הגמרא (המצוטטת למעלה) שמלמדת אותנו את החובה להקדים קריאה לדיבור מתוך דרך ארץ. אמנם התחושה הפשוטה היא שהמדרש בא ללמד אותנו שיש לקרוא לאדם כדי להפנות את תשומת ליבו בעת הצורך. אולם הדרשן מניח שלקח כזה הוא טריביאלי, ולכן מיותר. הוא מסיק שהתורה רוצה ללמד אותנו משהו אחר לגמרי: החובה להקדים קריאה לדיבור היא חובה מטעמים של נימוס ודרך ארץ, ולא מטעם פרקטי גרידא. כפי שישים לב כל המתבונן בדבר, כאשר ראובן מתחיל לדבר אל שמעון ללא פנייה קודמת, זוהי התנהגות פוגעת ומזלזלת. מכאן נגזרת ההנחייה לקרוא לשמעון לפני שמתחיל הדיבור עמו, מפאת דרך ארץ.

לאור דברינו אלה, מהלך המדרש מתפרש כדלקמן: הדרשן רוצה ללמד אותנו שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור דווקא באוהל מועד. זו מטרת המדרש מפני

שדווקא שם אין טעם אחר להתנהגות זו, פרט לשיקולי דרך ארץ.¹⁶ הלימוד הראשוני הוא מהסנה. כאן עולה פירכא שייתכן שבסנה הקריאה היתה רק בגלל הראשוניות. כלומר ייתכן שזה נעשה משיקולים פרקטיים, ולא מתוך דרך ארץ. בכל אופן, גם אם השיקולים היו מתוך דרך ארץ, הם ניתנים להילמד רק לגבי פנייה ראשונה של ראובן לשמעון. באוהל מועד זו לא היתה פנייה ראשונה, ולכן עדיין לא השגנו את מבוקשנו.

לאחר מכן המדרש מביא את הר סיני, ששם הדיבור לא היה ראשוני ובכל זאת הקדים הקב"ה קריאה לדיבור. גם כאן עולה פירכא דומה: ייתכן שזה נעשה מסיבות פרקטיות גרידא, כדי להסב את תשומת ליבו של משה מתוך כל הקהל שניצב שם. כעת המדרש בוחן את שני המקורות גם יחד, ובונה את ה'בניין', או את 'הצד השווה'. ראשית, הוא קובע שכל אחד מהם נצרך ואינו יכול להילמד מהשני. אם האחד היה יכול להילמד מחבירו כי אז היו אלו 'שני כתובים הבאים כאחד', ואי אפשר היה ללמוד מהם מאומה (ראה בדף 'לפ' תולדות).¹⁷

¹⁶ זוהי גם הסיבה לכך שהדרשן אינו עוסק בכך שהפסוקים שמלמדים אותנו הקדמת קריאה לדיבור בהר סיני ובסנה גם הם מיותרים. המהלך מנוסח מראש בכיוון אוהל מועד, והסיבה לכך היא שדווקא שם ניתן ללמוד באופן חד דרך ארץ. בשאר ההקשרים ניתן היה לתלות את הקדמת הקריאה לדיבור בשיקולים פרקטיים.

¹⁷ למעלה העלינו שתי סיבות לכך שנחוצה היעדרות של תכונה X מהמקור 'מ2', ותכונה Y מהמקור 'מ1'. כאן אנו רואים שסיבות אלו הן אשר עומדות בבסיס הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'.

למעשה ישנה גם סיבה שלישית: שני המקורות 'מ1' ו-'מ2' הם פרטים ידועים שאנו מבססים עליהם הכללה. כדי שהכללה תהיה משכנעת יותר אנו צריכים להסמיק אותה על שני פרטים שונים באופיים. זהו הקריטריון שקרוי בפילוסופיה של המדע 'גיוון בראיות'. ראה, לדוגמא, **פילוסופיה של מדע הטבע**, קרל המפל, האוניברסיטה הפתוחה, בתחילת פרק 4. די ברור שההנמקה הזו קשורה להבנות שמבוטאות באיורים ג-ד. ואילו שתי הקודמות קשורות יותר להבנות שמבוטאות באיורים א-ב.

נוסיף כי לפי הסיעה השנייה בהחלט ייתכן שזהו שורש ההבדל בין בניין אב מכתוב אחד ובניין אב משני כתובים. ראינו למעלה שלפי שיטה זו 'מכתוב אחד' פירושו מאותו הקשר, ו'משני כתובים' מתפרש ככתובים משני הקשרים שונים. מהו ההבדל בין שני המקרים האלו? מדוע יש כאן שתי מידות שונות ברשימה, אם הסכימה הלוגית היא דומה? בהחלט סביר שההבדל הוא שלימוד על בסיס הקשר אחד הוא אנלוגיה, ואילו לימוד משני הקשרים שונים הוא הכללה (אינדוקציה), ולכן נדרש גיוון (צריכותא) בין שני ההקשרים. כאמור, זה נותן בסיס טוב יותר להכללה. הצעה זו דורשת מחקר מקיף, ועל כן אנו רק מעלים אותה כאפשרות.

אם כן, בשני המקורות הסיבה לקריאה יכולה להיות פרקטית, אולם אם זהו המצב אז כל הדיון הוא טריביאלי. מעבר לכך, אם בשניהם יש אותה סיבה, אז הם מהווים 'שני כתובים הבאים כאחד'. אם כן, יש לנו שני מקורות שבהם מקדימים קריאה לדיבור, ובכל אחד מהם הנסיבות הן אחרות. המסקנה היא שאף אחת משתי הסיבות אינה מספיקה לבדה כדי להסביר את הקדמת הקריאה לדיבור (ההנחה הלוגית של הצד השווה). אם כן, כנראה שהטעם הוא מה שמשותף לשני המקרים. אולם לכאורה נראה שאין ביניהם כל משותף (אם נתעלם מהפרקטיקה הטריביאלית). אם כן, אנו מסיקים שיש חובה כללית של דרך ארץ, ולא של פרקטיקה: בכל מצב עלינו להקדים קריאה לדיבור. אם כן, הוא הדין באוהל מועד.

יש לציין שהניסוח המסורבל של המדרש הזה הוא נדיר. לאחר שמנסים ללמוד מכל צד לחוד ופורכים, המדרש עושה צריכותא בין שני המלמדים, ורק בסוף הוא לומד משניהם יחד. בדרך כלל סכימה של הצד השווה מופיעה בצורה של החצי הראשון (הלימוד הכפול מן המקורות אל הלמד) בלבד, או החצי השני (הצריכותא) בלבד. דומה כי ישנו כאן רצון להדגיש שהדרש הזה אינו לימוד ממלמד אחד, בעוד השני רק מסיר פירכות (כבאיורים 1א-ב). זהו לימוד מהצד השווה של שניהם. כלומר המדרש מדגיש שיש כאן לימוד מצד משותף של שני המלמדים, שקיים גם בלמד (=אוהל מועד). מהו אותו צד? חובות דרך ארץ.

אולם בסוף המדרש, אחרי כל המהלך הלימודי של הצד השווה, עולה פירכא: שני המקרים המלמדים נאמרו מתוך האש. אם כן, אין לנו הוכחה שיש משום דרך ארץ לקרוא לאדם לפני שמדברים עמו, שכן ייתכן שזה נעשה בגלל האש.¹⁸ אם הנחנו שמהדרש הזה צריכה לעלות מסקנה לא טריביאלית (נורמה ולא פרקטיקה), אזי עלינו להוכיח אותה באופן ברור. לכן פירכא כל דהו מספיקה כדי לערער אותה.¹⁹

¹⁸ כוזור, הגמרא הנ"ל בחולין קובעת שעל הצד השווה פורכים פירכא כל דהו.

¹⁹ ראה הצעת הסבר הגיוני אפשרי לפירכא הזו בהערה הבאה.

המדרש מסתיים בזה שבאמת אין כל אפשרות ללמוד משני המלמדים הללו, ולכן הפסוק עצמו צריך לכתוב מפורשות שגם כאן הקב"ה הקדים קריאה לדיבור. מדוע באמת הקב"ה עשה זאת? על כך עונה המדרש בשמות רבה, פרשה מו, שמספר על שלושה דברים שעשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו:

ועוד דרש ואמר מה אם הר סיני שהיה לשעה לא היה מדבר עמי עד שקראני שנאמר (שמות יט) ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, אהל מועד עאכ"ו, ידע הקב"ה וקרא לו שנאמר ויקרא אל משה.

אם כן, אנו רואים את מסקנת המדרש שלנו כתובה במפורש: בפסוק זה לימדה תורה דרך ארץ, והן הן דברינו.²⁰

בחזרה ליחס בין המדרשים

התחלנו את הדף בקושי שקיים במדרש הראשון: מדוע חשוב לדעת שהקב"ה הקדים קריאה לדיבור באהל מועד. המשכנו בקושי שקיים במדרש השני: מניין שיש חובת דרך ארץ להקדים קריאה לדיבור. המסקנה אליה הגענו כעת היא שהמדרש הראשון מהווה תשובה לשני. המדרש הראשון מסביר מניין אנו מסיקים שהקדמת הקריאה היא תוצאה של שיקולי דרך ארץ ולא של פרקטיקה. לעומת זאת, המדרש השני מהווה תשובה לקושי שהתעורר במדרש הראשון: מדוע הדיון בכלל חשוב? "לימדה תורה דרך ארץ".

²⁰ יש להעיר כי בשמות רבה פרשה יט לומדים לקח אחר, כמעט הפוך:

והשניה דרש באהל מועד ואמר ומה אם סיני שלא היתה קדושתו אלא לשעת מ"ת לא עליתי אלא ברשות שנאמר (שמות יט) ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, אהל מועד שהוא לדורות היאך יכול אני להכנס לתוכו אלא אם קורא אותי הקב"ה, והסכים לדעתו שנא' (ויקרא א) ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד.

כאן השיקול מוצג כנימוס של משה רבנו כלפי הקב"ה, ועדיין באותו מהלך דרשני, ומאותו מקור. נעיר כי לפי הכיוון הזה עולה אפשרות טובה להסביר את הפירכא Z, שהדיבור היה מתוך האש. הרי במצב שמשה אמור להיכנס לתוך האש שבה נמצא הקב"ה, הוא לא ייכנס עד שלא ייקרא פנימה אל הקודש. לכן הקב"ה קורא לו. אולם באהל מועד משה אינו נכנס למקום אש, אלא לדיבור 'סתם' עם הקב"ה. כאן היה מקום לחשוב שאולי לא צריך להקדים לו קריאה.

תובנות מפרשת שמות

1. בסכימת הצד השווה, שלב א' של הלימוד, יכול להתבצע לפעמים ב' בנין אב' ולפעמים ב' קל וחומר'.
2. העדרותה של תכונה מסוימת x מן המלמד השני, נחוצה כדי שלא נוכל לדחות את הלימוד מן המלמד השני כמו שדחינו מן המלמד הראשון. יש להיעדרות זו גם סיבה נוספת והיא הגורם המכריע בסכימת הצד השווה. כתוצאה מהעדרות התכונה x הלימוד חוזר חזרה למקור המלמד הראשון שממנו לומדים את ההלכה כמו שלב א' אולם כעת לא ניתן לפרוך מקיומה של תכונה x במלמד הראשון שכן המקור השני מוכיח שתכונה זו אינה חשובה.
3. שלש אפשרויות בהבנת המנגנון של 'הצד השווה':
 - א. הלמוד נעשה מהמלמד הראשון כמו שלב א', כאשר המלמד השני רק מסיר את הפירכא מן המלמד הראשון.
 - ב. הלימוד נעשה מהמלמד השני כאשר המלמד הראשון רק מסיר את הפירכא מן המלמד השני.
 - ג. הלימוד נעשה מן הצד השווה של שתי המקורות גם יחד.
4. בפרוש מידת "בניין אב" חלוקים הדעות:

דעה א' (רש"י, רס"ג, ראב"ד) - מפרשת את 'בניין אב' מכתוב אחד' כלימוד אנלוגי ממקור אחד למקור אחר. ואת "בניין אב משתי כתובים" הם מפרשים כמבנה של "הצד השווה".

דעה ב' (ספר כריתות, הליכות עולם, מידות אהרן) - מבינה את שתי המידות של 'בניין אב' כמבני דרש בסכימה של הצד השווה. ההבדל ביניהם הוא רק בשאלה האם זהו מ"כתוב אחד" כלומר האם שני המלמדים מצויים בפסוק אחד, או בענין אחד, או שהם מופיעים בתורה בשני הקשרים שונים.
5. לפי דעה א' בסעיף קודם, המלמד האמיתי ה'אב' הוא הצד השווה. לפי דעה ב' בסעיף קודם, המלמד האמיתי הוא אחד המקורות המלמדים, ה'אב', ולא הצד השווה. ה'אם' רק מסייעת להסיר את הפירכא מה'אב'.

■ פרשת וארא ■

המידות הנדונות

כלל ופרט.
כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט.
ריבוי ומיעוט.

מתוך המאמר

- מדוע חשוב לדעת אילו מים לקו במכת הדם?
- האם 'אי אתה דן אלא כעין הפרט' זוהי הנחייה מרבה או ממעטת?
- מהו היחס בין 'אלא כעין הפרט' לבין 'אלא מה שבפרט'?
- מה בין דבי רי"ש הדורשים 'כללי ופרטי', לדבי ר"ע הדורשים 'ריבויי ומיעוטי'?
- מהי משמעותה של אנלוגיה?
- האם היא השוואה ישירה, או התפרטות של הכללה סמויה?
- מה משקפות אוסף מידות הכלל ופרט?

מקורות מדרשיים לפרשת וארא

וַיֹּאמֶר יְקֹנֶק אֶל מֹשֶׁה אָמֹר אֶל אֶהְרֹן קַח מִטָּנָה וְנִטָּה יָדָךְ עַל מִימֵי מִצְרַיִם עַל נִהְרָתָם עַל יֹאֲרִיָּהֶם וְעַל אֲגַמְיָהֶם וְעַל כָּל מְקוֹה מִימֵיהֶם וַיְהִי דָם וַיְהִי דָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְעֶצִים וּבְאֲבָנִים:
(שמות, פרק ז, יט)

אמר ר' יוסי בר אבין: כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט. על מימי מצרים (שמות ז') - הרי זה כלל א'; על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם (שם שמות ז') - הרי זה פרט; ועל כל מקוה מימיהם (שם שמות ז') - הרי זה כלל אחר. מה אתה מרבה? כל הדומין להם.
(שמות רבה, שנאן, פרשה ט, יא)

ונטה ידך על מימי מצרים [על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם] (שמות ז') - הכל מה שביאור ובאגמים ובנהרות. ועל כל מקוה מימיהם (שם שמות ז') - מה שבקיתון. והיה דם בכל ארץ מצרים (שם שמות ז') - אפילו המצרי רוקק כולו דם.
(שמות רבה, שנאן, פרשה ט, י)

א. 'כלל ופרט וכלל'

מבוא

הפסוק שמובא למעלה מבטא את העובדה שמכת הדם פגעה בכל ארץ מצריים, בכל המיקומים ובכל סוגי האתרים (אפילו בעצים ובאבנים. ראה ברש"י כאן שפירש שמדובר על מים שבכלי עץ ואבן שבבתים). בעקבות הפסוק הזה, מדרשים רבים בחז"ל דנים בשאלה אילו מים במצריים הפכו לדם במכת הדם. הדרשנים מטפלים בשאלה זו בצורות שונות, וגם מגיעים למסקנות שונות. חלקם מגיעים עד לידי כך שבכלי אחד ששתו ממנו יהודי ומצרי, המים בפיו של המצרי הפכו לדם. הוא הדין למי הפירות, ולרוק שכל מצרי היה רוקק.

למעלה הבאנו שניים מתוך המדרשים הרבים הללו. המדרש האחרון מטפל בשאלה זו בכלים של ריבוי, שקשה לסווג אותם תחת מידת דרש מוגדרת. ייתכן שבמדרש ההוא כלל לא מדובר על דרש אלא על פשט. לעומת זאת, המדרש הראשון שמצוטט למעלה משתמש במידת 'כלל ופרט וכלל', שהיא אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. מידה זו מופיעה בי"ג המידות של ר' ישמעאל, אולם היא אינה מופיעה ברשימת ל"ב המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שבדרך כלל מסווגות כמידותיו של מדרש האגדה (ראה בדף לפרשת וישב). על רקע זה מעניין לציין שהמדרש שלנו הוא מדרש אגדה מובהק, ומכאן אנו רואים ש'כלל ופרט וכלל' היא מידה שמשמשת גם בדרש האגדה ולא רק בדרש ההלכתי. עוד רואים שמידותיו של ר"א בנו של ריה"ג אינן מקיפות את כל מידותיו של מדרש האגדה (וייתכן שגם כאן מונח החילוק בין מידותיהם של דבי רי"ש ודבי ר"ע).

יש מקום לכמה תהיות על המדרש הזה. למשל, מדוע בכלל חשוב כל כך לדעת באלו מקווי מים פגעה מכת הדם, ובאלו מהם היא לא פגעה? למה הכוונה במילים 'הדומין להם', שמציינים את מכלול המקומות שבהם פגעה המכה. עוד לא ברור מדוע התורה מחלקת את התיאור שבפסוק זה בצורה מלאכותית לכאורה. בתחילת הפסוק מופיע המבנה הלשוני של 'כלל ופרט וכלל', ואחר כך מופיעה הכללה "והיה דם בכל ארץ מצרים", ומפורטים כמה אובייקטים נוספים ("ובעצים ובאבנים").

ועוד תהיה אחת, שנוגעת למידת הדרש שמופיעה כאן. ההנחייה שמופיעה לאחר המידה 'כלל ופרט וכלל' ברשימתו של ר' ישמעאל היא: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט'. לכאורה זהו כלל ממעט. אנו ממעטים מן הכלל את כל מה שאינו

דומה לפרט. אולם המדרש שלנו מסתיים במינוח שמצביע דווקא על ריבוי, ולא על מיעוט: "מה אתה מרבה? כל הדומין להם". כיצד עלינו להבין זאת?¹ ייתכן שהעניין תלוי בשאלה מאיזו זווית אנו מתבוננים על המבנה הזה. אם נתחיל משני הכללים שבצדדים, אזי כליאת פרט ביניהם ממעטת את היקף המשמעות. אולם אם נתחיל מהפרט הכלוא באמצע, כי אז נאמר שהביטויים הכלליים שבצדדיו מרבים את המשמעות אל מעבר למה שכלול בפרט. בסופו של דבר, בשתי הדרכים היקף התוצאה המדרשית מצוי בין ההיקף של הפרט לבין היקפיהם של הכללים העוטפים אותו. על כן ניתן להתייחס לכך גם כריבוי וגם כמיעוט.

בראשית דברינו נתוודע ביתר פירוט למידת הדרש 'כלל ופרט וכלל', אשר לא הופיעה אצלנו עד כה.

'כלל ופרט וכלל' – אי אתה דן אלא כעין הפרט'

בברייתת המידות של ר' ישמעאל בתחילת הספרא מופיעות כמה מידות ששייכות ליחס בין פרט וכלל:

מכלל ופרט מפרט וכלל, מכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מכלל

שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל.

יש לשים לב לכך שבכל המידות הללו מופיע רק השם של המידה (שמוגדר על בסיס ההופעה הלשונית במקרא שעליה היא נסובה), אולם לא מופיעה ההנחייה המעשית כיצד להפעיל את המידה הרלוונטית על המופע הלשוני הזה. כלל כזה מופיע אך ורק במידת 'כלל ופרט וכלל', שם ר' ישמעאל עצמו נותן לנו את ההנחייה המעשית: "אי אתה דן אלא כעין הפרט".²

ייתכן שהסיבה לכך היא שההוראה הזו נותנת הגדרה עקיפה לכל המידות של כלל ופרט. ייתכן גם שלמעשה כלל לא מדובר כאן בהנחיית פעולה עבור המידה, אלא בחלק משמה של המידה. לפי הצעה זו, שמה של המידה הוא 'כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט'. סיבה אפשרית לכך יכולה להיות שאולי יש מופעים אחרים במקרא בעלי מבנה של 'כלל ופרט וכלל', שלגביהם עלינו לפעול באופן שונה (למשל, כאשר כלל בתרא שונה מכלל קמא. ראה על כך להלן). לאחר הברייתא של ר' ישמעאל שמונה את י"ג המידות, מופיעה הברייתא של

¹ יש לציין כי המגמה לרבות עוד מקומות שלקו בדם בהחלט תואמת את מגמתם הכללית של המדרשים, עליה הצבענו למעלה.

² נציין כי הגדרה כזו מופיעה גם בכמה מידות נוספות בהמשך הברייתא.

הדוגמאות.³ שם מתפרטות כל המידות, ומובאות גם דוגמאות לאופן הפעולה של המידה. בנדון דידן מופיע שם כך:

מכלל ופרט כיצד מן הבהמה כלל מן הבקר ומן הצאן פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט. (ח) מפרט וכלל כיצד כי יתן איש אל רעהו 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 תאווה נפשך כלל, בבקר ובצאן ביין 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 יצאו כמהין ופטירות.

המונחים 'כלל' ו'פרט' במידות הדרש הללו מתייחסים לאופני הופעה של מילים במקרא. מידת 'כלל ופרט וכלל', בה אנו עוסקים כאן, מתייחסת למבנה לשוני אשר מכיל בתחילתו מונח שמתאר כלל (= 'כלל א קמא'), ואחריו מונח/ים שמתאר/ים פרט/ים, ולבסוף שוב מונח שמתאר כלל (= 'כלל א בתרא'). בדוגמא שלנו, 'מימי מצריים' הוא ביטוי של כלל, 'נהרתם', 'יאריהם' ו'אגמיהם', הם שלושה ביטויים פרטיים, ולבסוף 'כל מקוה מימיהם' הוא הביטוי הכללי הנועל את המבנה. זהו המבנה הלשוני המקראי שבו מטפלת מידת 'כלל ופרט וכלל'.⁴

הניסוח בברייתא הזו מורה שהסיפא "אי אתה דן אלא כעין הפרט" היא הנחייה מעשית ולא חלק משמה של המידה. אם כן, נותרנו עם השאלה מדוע רק במידה זו הברייתא מפרטת את ההנחייה המעשית? כפי שהצענו למעלה, ייתכן שהנחייה זו מכילה בתוכה באופן כלשהו הנחיות לכל המידות הנוגעות לכלל ופרט, ומהווה סיכום כללי עבורן. ואכן, מהתבוננות בלשון הברייתא נראה שכל המבנים הללו פועלים על פי אותו עיקרון, שמיושם בהתאם למבנה המופיע במקרא. יש להעיר שהתלמוד בכמה מקומות מעיר שצורת הדרשה של 'כללי ופרטי' היא מבית המדרש של ר' ישמעאל. לעומתו, את אותן תופעות לשוניות עצמן דורשים דבי ר"ע באופן אחר, שמכונה: 'ריבוי ומיעוט' (ראה להלן).

³ לגבי מקורה של ברייתא דדוגמאות חלוקות הדעות: יש הסוברים שהיא המשך הברייתא של המידות, ומקורה הוא מר' ישמעאל עצמו, ויש סוברים שהיא תוספת מאוחרת. זוהי שאלה חשובה, שכן יש לדעת איזה משקל עלינו להעניק לפירושי המידות המופיעים בברייתא דדוגמאות (על הרלוונטיות של שאלות היסטוריות לחקר מידות הדרש, ראה בדף לפרשת ויצא סוף ח"א).

⁴ יש להעיר כי במבנה שלנו הכללים שבהתחלה ובסוף אינם שווים. זהו מופע אחד מתוך כמה

אופן פעולת המידה

הבנת ההגיון ואופן הפעולה של המידה היא סבוכה מאוד, ותלויה בפירושים שונים בסוגיית חולין סו ונזיר לה (האם כללא בתרא עיקר או כללא קמא עיקר, ועוד). ישנן גם דעות שלגבי מידת כלל ופרט וכלל אין בכלל ויכוח בין דבי רי"ש לדבי ר"ע. כאן ננסה להציע את ההסברים המקובלים בסוגיות הסתמא, ולעמוד אך ורק על הסכימה הכללית, וגם זאת רק בקצרה. לשם כך, נעבור לדברי רש"י בבבלי סוכה נ"ע"ב, וסנהדרין מה ע"ב – מו ע"א. בשתי הסוגיות הללו (וראה גם שבועות כ"ו ע"א) מסביר רש"י את הדרשה של דבי רי"ש ב'כללי ופרטי', וכנגדה את הדרשה של דבי ר"ע ב'ריבוי ומיעוט'.

נתחיל את ההסבר בתיאור מידת 'כלל ופרט'. מידה זו מוחלת על מופע לשוני מקראי דו-שלבי, שבו מופיע כלל ואחריו פרט. הברייתא של הדוגמאות מביאה את ההנחייה המעשית לגבי מופע כזה: 'אין בכלל אלא מה שבפרט', כלומר אך ורק הפרט ללא כל הרחבה. לעומת ההנחייה במידת 'כלל ופרט כלל' שהיא: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט', כלומר כל מה שדומה לפרט.

רש"י בסוגיות הנ"ל מסביר שלשיטת ר' ישמעאל, אשר דורש 'כללי ופרטי', במצב כזה הפרט מפרש את הכלל שלפניו (רש"י כותב שהמילה 'פרט' היא משורש פירוש. כנראה שכוונתו היא שהפרט מפרט את הכלל שלפניו, ובזה מפרש אותו). לכן יש בכלל רק מה שמאפיין באופן ברור את הפרט, ואין להרחיב את המסקנות מעבר לכך, אפילו למה שדומה לפרט. לכן, במידת 'כלל ופרט וכלל', שם מופיע כלל שני אחרי הפרט, הוא חוזר ומרבה את כל מה שדומה לפרט: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט' (הסבר שלב זה מפורש בסוגיית נזיר לה ע"ב, שמסבירה את המסקנה בכך שלולא זה הכלל השני לא היה מוסיף לנו מאומה).

לעומת זאת, דבי ר"ע, הדורשים בריבוי ומיעוט, תופסים את הפרט במבנה הדו-שלבי כמיעוט מהיקפו של הכלל (ולא כפירוש עבירו). לכן כבר במבנה הדו-שלבי אנו מצויים במצב שבו ההיקף הוא כל מה שכעין הפרט (מה שלרי"ש מושג רק כתוצאה של מבנה תלת-שלבי של 'כלל ופרט וכלל'). אם כן, כעת עלינו להבין מדוע התורה מוסיפה את הכלל האחרון? לפי דבי ר"ע הכלל האחרון בא לרבות מעבר לכך, ולמעשה אנו חוזרים להיקף הראשון. אם כן, לשם מה היה דרוש

מופעים אפשריים של מידת 'כלל ופרט וכלל' (ראה, למשל, כללא קמא שאינו שווה לכללא בתרא, בבבלי חולין ס"ו ע"א ועוד).

כל המבנה הממעט הזה? על כך עונה רש"י בסוגיית סנהדרין (מו ע"א, ד"ה 'כי קללת') שבסופו של דבר אנו ממעטים דבר אחד, כנראה זה המסתבר ביותר למעטו מהכלל.⁵

המסקנה היא שלפי דבי ר"ע המבנה התלת-שלבי אמנם פועל באופן סימטרי: מיעוט ואחריו ריבוי, אולם המכלול כולו מיועד למעט פרט אחד (או סוג מצבים אחד) מתוך הכלל הראשון. לעומת זאת, לפי דבי רי"ש המבנה התלת-שלבי פועל באופן לא סימטרי: פירוש (ולא: מיעוט) ואחריו ריבוי, אולם המכלול כולו נועד לרבות את הפרט לקבוצה שכוללת את כל מה שדומה לו. בהסתכלות כוללת, לפי רי"ש המבנה מרבה את הפרט, ולפי ר"ע המבנה ממעט את הכלל. נזכיר כי אלו הן בדיוק שתי האפשרויות שתיארנו למעלה במבוא, אלא שכעת נראה בבירור שישנו הבדל ביניהן מבחינת היקפיהם של תחומי התחולה של התוצאה המדרשית.⁶

שני מנגנוני הדרש מסוכמים בטבלא הבאה:

בית המדרש השלב	דבי רי"ש	דבי ר"ע
כלל	כלל	כלל
פרט	מפרש: רק הפרט עצמו	ממעט: כל מה שכעין הפרט
כלל	מרבה: כל מה שכעין הפרט	מרבה: הכלל כולו למעט פרט אחד

⁵ לפי דבי ר"ע נותרת עדיין שאלה אחת: לכאורה תוצאת המדרש אינה תלויה כלל ועיקר בשאלה איזה פרט מופיע בתוך? הפרט האחרון שמתמעט אינו קשור בהכרח לפרט שמופיע בתורה בין שני הכללים, אלא הוא הפרט אשר בעיני הדרשן הוא המסתבר ביותר למעטו.

⁶ ועדיין הניסוח של כלל ההנחייה ברשימתו של רי"ש אינו נהיר. הרי הוא כותב 'אי אתה דן אלא כעין הפרט', ומשמע שזהו מיעוט. אולם כאן ראינו שלפי רי"ש זהו מבנה שמרבה ולא ממעט (וכך נראה מהמדרש שלנו).

יש להעיר שמשטת הר"ח בסוגיית שבועות כ"ו ע"א (וכך משתמע גם מדברי הגהות הגר"א שם) נראה שהבין אחרת את המחלוקת בין דבי רי"ש לבין דבי ר"ע.⁷ עולה משיטתו ששניהם מבינים באותה צורה את המידה הדו-שלבית 'כלל ופרט': הפרט מפרש את הכלל, והתוצאה היא רק הזהה במדויק לפרט (ולא כל מה שהוא 'כעין הפרט'). המחלוקת ביניהם היא רק בשאלה האם הכלל השני מרבה את הפרט ומרחיבו באופן מינימלי: עד ל'כעין הפרט', או שמא הוא מרבה אותו באופן המכסימלי האפשרי: כמעט עד הכלל המקורי, למעט דבר אחד (שאם לא כן לא היתה משמעות לכל המבנה). לפי הר"ח שני המבנים הם פירוש וריבוי, והויכוח הוא רק בשאלה עד כמה לרבות.

דבי ר"ע	דבי רי"ש	בית המדרש
		השלב
כלל	כלל	כלל
מפרש: רק הפרט עצמו	מפרש: רק הפרט עצמו	פרט
מרבה: הכלל כולו למעט פרט אחד	מרבה: כל מה שכעין הפרט	כלל

יש להעיר שהטענה של דבי ר"ע שמבנה דו-שלבי של 'כלל ופרט' מטרתו למעט את התחולה לעומת הכלל, ולהגדירה על תחום שהוא 'כעין הפרט' היא בעייתית. אם היה כתוב רק הפרט לחוד, כי אז היינו מגיעים לאותה מסקנה (על ידי אנלוגיה של בניין אב (או: מה מצינו) היינו לומדים מהפרט לכל מה שדומה לו). אם כן, מתעוררת השאלה: למאי אהני כללא קמא?

כמה ראשונים מעוררים את הבעיה הזו (ראה ראב"ד בפירושו לברייתת המידות, ותוד"ה 'איכא' נזיר לה ע"ב ועוד), ומיישבים שמטרת הכלל הראשון היא למנוע הרחבה של הפרט באמצעות 'מה מצינו'. נראה שבדיוק בגלל הבעיה הזו טוען הר"ח שהמבנה הדו-שלבי אינו שנוי במחלוקת, ומטרתו לפרש. כלומר אם היה כתוב הפרט לבדו הייתי מרחיב אותו באמצעות אנלוגיה של בניין אב, ולכן התורה כותבת בצורה של 'כלל ופרט' כדי למנוע זאת ולקבוע שאין להרחיב את הפרט.

⁷ ראה על כך גם בתוד"ה 'איכא' נזיר לה ע"ב.

ולשיטת רש"י הדבר נותר עדיין קשה: מדוע לפי דבי ר"ע אנו צריכים את הכלל הראשון? מזווית אחרת ניתן להקשות קושיא הפוכה על שיטת דבי רי"ש (בין לרש"י ובין לר"ח): לפי דבי רי"ש המבנה התלת-שלבי מלמד אותנו לדון 'כעין הפרט'. אולם זו בדיוק היתה התוצאה אם התורה היתה כותבת רק את הפרט, והיינו מרחיבים אותו באמצעות אנלוגיה של בניין אב. אם כן, המבנה כולו מיותר.

קושיות אלו מכניסות אותנו עמוק יותר לסוגיות נזיר לה וחולין סו, שאין כאן המקום לדון בהן בפירוט. נאמר רק באופן כללי שישנם כמה סוגים שונים של דמיון בין שני הקשרים, וכל מידה מי"ג מידות עוסקת בצורת דמיון שונה.⁸ ניתן להבחין בדמיון שמבוסס על כמות גדולה או קטנה של פרמטרים ('צדדים', במונחי הסוגיות הנ"ל), וניתן להבחין בין שתי דרכים להסיק על דמיון: האחת, מבוססת על הכללה אשר נוגעת לשני הפרטים ועומדת ברקע האנלוגיה. השנייה, לעומתה, מסיקה על הדמיון מתוך אנלוגיה ישירה בין שני הפרטים הנדונים. בסעיף הבא נרחיב מעט בעניין זה.⁹

אנלוגיה ואינדוקציה

כבר עמדנו בעבר על קיומן של שלוש דרכי היסק יסודיות בלוגיקה: דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה (ראה בדף לפרשת נח, ח"ב). היחס בין שתי הדרכים האחרונות אינו ברור. מחד, כאשר אדם מסיק מן העובדה שצבעה של צפרדע א הוא ירוק, ללא כל תוספת מידע, את המסקנה שצבעה של צפרדע ב גם הוא ירוק, די ברור שמסקנה זו תקפה לכל הצפרדעים. אם כן, ניתן לחשוב שברקע האנלוגיה הזו מונחת אינדוקציה סמויה. למעשה, אנו מחביאים כאן הכללה שנוגעת לכל הצפרדעים, ומבטאים רק את ההפרטה של הכללה זו לגבי צפרדע ב, שהיא פרט בתוך הקבוצה הכוללת. מאידך, ניתן לשאול מנין לנו המסקנה הראשונית (ההכללה שברקע), אם לא הנחנו באופן סמוי שהמסקנה הזו נכונה לכל פרט מתוך הכלל? אנו צופים בצפרדע אחת, ומתוך כך מסיקים מיידיית שצבען של כל הצפרדעים הוא ירוק. סביר שהכללה זו מבוססת על אוסף של אנלוגיות לגבי כל

⁸ ראה על כך הערות מעניינות מאד בספרו של הרב הנזיר, **קול הנבואה**, מאמר רביעי סכ"ב-כ"ג.

⁹ ראה פירוט אצל מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', **צהר** טו. ראה גם בדפים לפ' נח (ח"ב), לך-לך (סוח"ב) ותולדות (סוח"א). כמו כן, תופעה זו תידון בהרחבה בספרו של מ. אברהם, שיעסוק בשורשים א-ב של הרמב"ם כביטויים לאופייה האנלוגי של ההלכה ולמשמעויותיו (כעת בשלבי כתיבה).

צפרדע בנפרד, ורק לבסוף, מתוך אוסף האנלוגיות הללו, נוצרת הטענה הכללית אשר נוגעת לקבוצת הצפרדעים כולה.

ייתכן בהחלט שדרך האנלוגיה השנייה שהוזכרה למעלה (אנלוגיה ישירה בין שני הפרטים) בסופו של דבר מניבה הכללה של הצפרדע בה צפינו, שהיא בבחינת: 'אלא מה שיש בפרט'. בדרך זו כל צפרדע נבחנת כשלעצמה מול הצפרדע הנתונה והידועה, ומסקנת ההיסק תחול אך ורק על אלו שזהות לה. במקרה זה הקבוצה נוצרת מתוך אוסף האנלוגיות. לעומת זאת, דרך האנלוגיה הראשונה (זו שנעשית דרך הכללה סמויה) מניבה הכללה לקבוצה רחבה יותר, 'כעין הפרט', שכן המסקנה (הסמויה) הוסקה בבית אחת לגבי הקבוצה כולה, והתכונה של הפרט אותה הסקנו, מתקבלת מהפרטה של תכונות הכלל החבוי.¹⁰

ראינו למעלה שמבנה של כלל ופרט ניתן להבנה כפירוש של הכלל (רש"י בדעת דבי רי"ש, והר"ח לכו"ע) או כצמצומו (רש"י בדעת דבי ר"ע). אם זהו פירוש, כי אז תכונותיו של הפרט מתקבלות מתוך התפרטות של תכונות הכלל. זהו מיקוד על אותו חלק מהתכונות של הכלל שמצויות בפרט. תהליך כזה מניב תוצאה מצומצמת: 'אלא מה שיש בפרט'. (זוהי שיטת דבי רי"ש, ולפי הר"ח זו שיטה מוסכמת). לעומת זאת, אם מבינים כלל ופרט כצמצום, אזי זוהי פעולת רדוקציה על קבוצות, שבמסגרתה אנו מחלצים קבוצה קטנה מתוך קבוצה גדולה יותר, שהפרט הוא רק רמז למאפייניה (הקבוצה הקטנה נבחרת באמצעות הכללה של הפרט). מה שמתקבל הוא: 'אלא כעין הפרט'. זוהי שיטת ר"ע (לפחות לפי רש"י). אם כן, ישנו כאן שורש לוגי ברור למחלוקות שראינו למעלה: השאלה היא כיצד יש להבין את התהליך האנלוגי, האם כהתפרטות של הכללה סמויה, או שמא כתהליך השוואה ישיר בין הפרטים.

עד כאן עסקנו במידה הדו-שלבית: כלל ופרט. בסעיף הבא נראה השלכה של ההבחנה בין אנלוגיה שמבוססת על אינדוקציה סמויה לבין אנלוגיה ישירה, על הבנת המידה התלת-שלבית: כלל ופרט וכלל.

היחס בין כללא קמא וכללא בתרא

נדון כאן במופע מקראי מסוג כלל ופרט וכלל, אשר בו שני הכללים אינם שווים

¹⁰ הפרט הוא אחד ממרכיבי הכלל, ולכן אנו מסיקים שיש לו תכונות שמאפיינות את הכלל כולו: זוהי בדיוק דדוקציה. בדף לפרשת נח תיארו את המבנה של קו"ח רגיל, כהליך שבנוי על הכללה אינדוקטיבית ואח"כ הפרטה דדוקטיבית. תיארו זאת כנוסחא: אינדוקציה + דדוקציה = אנלוגיה. זוהי האנלוגיה בדרך הראשונה מבין השתיים שמוזכרות כאן למעלה.

זה לזה. הגמרא במסכת חולין סו ע"א מביאה שישנה מחלוקת האם דורשים כלל ופרט וכלל כאשר כלל קמא אינו שווה לכלל בתרא. לפי דבי רי"ש דורשים כלל ופרט וכלל גם במצב כזה, ולפי תנא דבי רב (שמשוייך לדבי ר"ע) – לא.

גם המחלוקת הזו משקפת את העמדות השונות ביחס לאופן פעולתן של המידות הללו. לפי דבי רי"ש ראינו ששני הכללים פועלים באופן סימטרי. למעשה, בסופו של חשבון הפרט הוא הקובע את היקף הדין, ושני הכללים שסביבו רק מרחיבים אותו לקבוצה שדומה לו ('כעין הפרט'). לפי גישה זו לא ממש חשובה ההשוואה בין שני הכללים, שכן כל אחד מהם עושה את פעולתו לחוד (הכלל הראשון הוא פירוש: 'אלא מה שיש בפרט'. הוא רק מונע הרחבה של הפרט באמצעות בניין אב. הכלל השני מרחיב זאת באמצעות אינדוקציה עד 'כעין הפרט'). לעומת זאת, לפי דבי ר"ע שני הכללים הם הדומיננטיים, ובסופו של חשבון אנו חוזרים להיקף שמתאים לשני הכללים. הפרט רק ממעט קבוצה קטנה מתוך ההיקף של הכללים. לפי זה, די ברור שאם שני הכללים לא זהים, אין לנו בכלל היקף יסודי שעליו נעשית הפעולה הזו. ההיקף שאליו אנו חוזרים אינו ההיקף שממנו יצאנו, ולכן אין מקום לדרוש כלל ופרט וכלל במופע מקראי שבו שני הכללים אינם זהים.

אם כן, בשורה התחתונה די ברור שלפי דבי ר"ע המנגנונים של מידות כלל ופרט מהווים לכל אורך הדרך פעולות על קבוצות: יוצאים מקבוצת ההיקף של הכלל הראשון (והשני), ממעטים אותה (או, לפי הר"ח, מפרשים אותה), ומעמידים אותה על קבוצה מצומצמת יותר, ולבסוף חוזרים ומרחיבים אותה לקבוצה שהיקפה הוא כמעט כמו ההיקף המקורי. התכוונה של הפרט מתקבלת מתוך התפרטות התכונות של הכללים. לעומת זאת, לפי דבי רי"ש הפעולה של כלל ופרט וכלל היא פעולה על פרטים: הפרט הראשון מסיר את ההכללה הראשונה והופך אותה לפרט, והכלל השני מרחיב את הפרט שהתקבל לשאר הפרטים שהם 'כעין הפרט' הראשון. בסופו של התהליך, מתוך אוסף הפרטים הללו נוצרת קבוצה. זוהי אנלוגיה ישירה שיוצרת בעקיפין אינדוקציה.

אנו יכולים כאן לחזור ולראות את טענתו של השל, בספרו **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות** (ראה על כך גם בדף לפרשת תולדות בסוף ח"א): ר"ע עוסק בקבוצות ובכללים ולא ישירות בפרטים הקונקרטיים. עניינו הוא בהפשטות, ומתוכן הוא גוזר את מסקנותיו הקונקרטיות בתהליך של הפרטה: 'מלמעלה למטה'. רי"ש, לעומתו, רגליו 'על הקרקע', והוא נאחז בפרטים הקונקרטיים, ומתוכם הוא בונה אט אט את הקבוצות הכלליות יותר. התהליך הבסיסי שלו הוא הכללה: 'מלמטה למעלה'.

בחזרה למדרש שלנו

כעת 'ניתנה ראש ונשובה מצרימה', אל המדרש בו פתחנו. במדרש הזה מפעילים את מידת כלל ופרט וכלל, ולא את מידת ריבוי ומיעוט וריבוי. לכן סביר שהדרשן הוא מבית המדרש של ר' ישמעאל.¹¹ לעומת זאת, המדרש האחרון שהבאנו גוזר את מסקנותיו מריבוי, וייתכן שהוא לקוח מבית המדרש של דבי ר"ע. מעבר לכך, אנו רואים שהכלל הראשון, 'על מימי מצרים', אינו שווה לכלל השני, 'על כל מקוה מימיהם'. הכלל הראשון עוסק בכל המים, והשני עוסק רק במקווי המים (רוק, או מים שבכלים בבית, ודאי אינם נכללים בכלל השני). לפי ר' ישמעאל ראינו שמידת כלל ופרט וכלל מניבה הכללה 'כעין הפרט'. כלומר אנו למדים מכאן שהמדרש מרבה את כל מה שדומה לפרט, ולכן אין להתפלא שהוא נוקט לשון ריבוי, אף שהמידה מתוארת במילת המיעוט 'אלא'. המיעוט הוא ביחס לכללים, אולם ביחס לפרטים (נהרות, יאורים ואגמים) המידה מרבה את מה שדומה להם.

אם כן, גם המשך הפסוק מוסבר היטב. בהמשך התורה מרבה גם את המים שבכלים הביתיים, וכפי שראינו כאן הם באמת אינם נכללים בתוצאת הדרש של כלל ופרט וכלל. וזהו מה שכתב במדרש הגדול כאן:

'ובעצים ובאבנים. מה ת"ל? והלוא כבר נאמר 'ועל כל מקוה מימיהם'? אלא מיכאן שהמים השאובין שבכלים אין נקראים מקוה מים.

אמנם אם התוצאה היא שבסופו של דבר כל המים שבמצרים היו לדם, כי אז כל המבנה לא ברור. התורה יכולה היתה לכתוב מונח כללי אחד, למשל את הכלל הראשון: 'כל מימי מצרים', ולהגיע לאותה תוצאה. על כן מסתבר שגם לאחר הכל יש כאן שתי קבוצות שונות: מכת הדם הופיעה באופן אחד, או במשמעות אחת, בקבוצת המאגרים שדומה ליאורים, נהרות ואגמים, ובצורה אחרת בכלים הביתיים. מהו ההבדל המשמעותי בין שתי הקבוצות? מדוע לא ניתן היה לאחד ולכלול אותן בביטוי אחד?¹² על כך נמצא תשובה בהמשך המדרש הקודם (**מדרש הגדול**):

והוא שאמרו חכמים: מים שאובין מקבלין טומאה והמקוה אינו מקבל טומאה, לכן נאמר: 'ובעצים ובאבנים' - אלו מים שאובים. 'ועל כל מקוה

¹¹ נעיר כי לא ברור לנו האם באגדה המחלוקת בין שני הבתים הללו תקפה, והאם היא מופיעה באותה צורה.

¹² נראה שמסיבה זו הרד"ל בפירושו למדרש שלנו מסביר שלפי הדרשן הזה המילים 'ובעצים ובאבנים' מתפרשות בהכרח כעבודה זרה של המצרים, ולא כמים שבכלים הביתיים שלהם.

מימיהם' אלו מים שאינן שאובין. אין לי אלא מים שבאבנים ושבעצים, מנין לכל המים השאובין שבכל הכלים שנהפכו? ת"ל: 'הפך את מימיהם לדם'. אף מימי כל הפירות השאובין, כיון שהן נסחטין נעשין דם, שנאמר 'ובעצים ובאבנים'.

המדרש הזה אמנם אינו מזכיר את הדרש שלנו, ונראה שהוא לומד זאת מתוך הביטוי 'כל מקוה מימיהם', אולם בהחלט ייתכן שגם לפי המדרש שלנו תוצאת הדרש היא הכללה לכל מקווי המים הלא שאובים (מקוואות). בסוף הפסוק מתרבים גם מים שאובים, שהם סוג מים אחר. הדרשן במדרש הגדול לומד מכאן מסקנה הלכתית: שמים שאובים מקבלים טומאה, אלו מים מעשה ידי אדם. מים שאינם שאובים הם יצירי כפיו של הקב"ה, ולא שייכת בהם טומאה. כך הוא גם לגבי עצים ואבנים, וכל חומר גולמי, שהם מעשיו של הקב"ה, ולכן הם אינם מקבלים טומאה. קבלת טומאה מיוחדת רק לחפצים מעשה ידי אדם (כלים, ומזון שהוכשר על ידי אדם).¹³

אם כן, החלוקה של הפסוק לשני חלקים עוסקת בשני סוגי מים: מי מקוה (=מים חיים), ומים שאובים. שני סוגי המים הפכו לדם: גם מעשיו של הקב"ה לקו במכה זו וגם מעשי בשר ודם (המצרים).

כעת ניתן להבין מה שהתקשינו בו למעלה. מדוע היה חשוב לדרשן לברר את הסוגיא הזו? כעת אנו רואים שיש לכך השלכות מחשבתיות: לברר האם המכות פגעו גם במעשיו של הקב"ה, או רק במעשיהם של המצרים, וכפי שראינו יש לכך אפילו השלכות הלכתיות: הבחנה בין שני סוגי המים לעניין דיני טומאה וטהרה. נציין שהמדרש השני מרחיב את היריעה גם לרוק שהיה יוצא מפיו של המצרי. לכך אין לנו מקור מדרשת הכלל ופרט וכלל, וזו עוד ראייה לכך שהמדרש ההוא יצא מבית המדרש של דבי ר"ע. כפי שראינו, דבי ר"ע דורשים בריבוי ומיעוט וריבוי, והתוצאה היא רחבה יותר מזו של דבי רי"ש, ולמעשה אינה קשורה למאפיינים של הפרט שבתווך.¹⁴

וכן הרב כשר **בתורה שלמה** אות פג מאשר את דבריו. אמנם לפי דרכנו אין צורך ליצור מחלוקת כזו בין המדרשים.

¹³ גם מקורות הטומאה קשורים בדרך כלל אל גוף האדם עצמו (טומאת מת, זבה, נידה, יולדת, צרעת וכדומה).

¹⁴ אמנם שם דובר על חזרה אל הכלל הראשון למעט דבר אחד. כאן מדובר בשני כללים שונים, וספק האם דבי ר"ע בכלל דורשים זאת. נראה שיש כאן ריבוי רגיל, ולא ריבוי ומיעוט וריבוי.

תובנות מפרשת וארא

1. מידת "כלל ופרט וכלל" משמשת גם בדרש האגדה ולא רק בדרש ההלכתי.
2. מידת "כלל ופרט" מוחלת על מופע לשוני מקראי דו-שלבי, שבו מופיע כלל ואחריו פרט. ההנחייה הינה: "אין בכלל אלא מה שבפרט", כלומר: אך ורק הפרט ללא כל הרחבה, לעומת ההנחייה במידת "כלל ופרט וכלל" שהיא: "אי אתה דן אלא כעין הפרט" כלומר כל מה שדומה לפרט.
3. לפי דבי ר"ע - המבנה התלת שלבי (כלל ופרט וכלל) פועל באופן סימטרי, מיעוט ואחריו ריבוי, והמכלול כולו מיועד למעט פרט אחד מתוך הכלל הראשון. לפי דבי רי"ש - המבנה התלת שלבי (כלל ופרט וכלל) פועל באופן לא סימטרי, פירוש (ולא מיעוט) ואחריו ריבוי, אולם המכלול כולו נועד לרבות את הפרט לקבוצה שכוללת את כל מה שדומה לו. בהסתכלות כוללת לפי רי"ש המבנה מרבה את הפרט ולפי ר"ע המבנה ממעט את הכלל.
4. לפי דבי ר"ע - המנגנונים של מידות "כלל ופרט" מהווים לאורך כל הדרך פעולות על קבוצות. יוצאים מקבוצת ההיקף של הכלל הראשון (והשני) ממעטים אותה (או מפרשים אותה לפי ר"ח) ומעמידים אותה על קבוצה מצומצמת יותר ולבסוף חוזרים ומרחיבים אותה לקבוצה שהיקפה הוא כמעט ההיקף המקורי. לפי דבי רי"ש - הפעולה של "כלל ופרט וכלל" היא פעולה על פרטים: הפרט הראשון מסיר את ההכללה הראשונה והופך אותה לפרט והכלל השני מרחיב את הפרט שהתקבל לשאר הפרטים שהם "כעין הפרט" הראשון. זוהי אנלוגיה ישירה שיוצרת בעקיפין אינדוקציה.
5. ר"ע - עוסק בקבוצות וכללים ולא ישירות בפרטים הקונקרטיים, עניינו הוא בפשטות ומתוכן הוא גוזר את מסקנותיו הקונקרטיות בתהליך של "הפרטה" מלמעלה למטה.
- רי"ש - נאחז בפרטים הקונקרטיים ומתוכם הוא בונה את הקבוצות הכלליות, התהליך הבסיסי הוא "הכללה" - מלמטה למעלה.

■ פרשת בא ■

המידות הנדונות

שני כתובים המכחישים זה את זה.

מתוך המאמר

- בחזרה לדבי ר"ע ודבי רי"ש.
 - מה מוקרב כקרבן בפסח?
 - האם אפשר לחיות עם סתירות?
 - מה פירוש 'עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע'?
 - כמה סוגי הכרעה.
 - כיצד פועלת הכרעה בהלכה בתורה שבעל-פה?
 - מה עניין שאלת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' לנחמה על החורבן?
- או: ר"ע כאנטינומיסט.

מקור מדרשי לפרשת בא

"והיה לכם". להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכשבים ומן העזי' דברי ר' אליעזר ר' יאשיה אומר תקחו למה נאמר לפי שנאמר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" (דברים טז, ב) צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "מן הכשבים ומן העזים תקחו" שאין ת"ל תקחו ומה ת"ל תקחו שלא יביא פסח דורות אלא מן הכשבים ומן העזים. דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים. אבל פסח דורות יביא מזה ומזה ת"ל "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" (שמות יג, ה) כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות דברי ר' יונתן. רבי אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים וגו' פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך" (שמות יב, כד) הרי פסח דורות אמור אם כן מה תלמוד לומר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" צאן לפסח ובקר לחגיגה. ר' עקיבא אומר כתוב אחד אומר וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכשבים ומן העזי' תקחו כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן תלמוד לומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. רבי אומר בזבח הבא מן הבקר כמין הצאן הכתוב מדבר ואי זה זה שלמים מכאן אמרו מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים.

(מכילתא דר' ישמעאל, בא, מס' פסחא, פרשה ד, ד"ה 'והיה לכם'.)

מדרש תנאים דברים טז, ב ד"ה 'וזבחת'

א. האם אפשר לחיות עם סתירות?

מבוא

במדרש זה נדונה סתירה שקיימת בדיני קרבן פסח, כפי שהם מופיעים בתורה. מחד, הפסוקים בפרשתנו מאריכים בכך שזה צריך להיות שה, ושעליו לבוא 'מן הכשבים ומן העיזים', כלומר מן הצאן. מאידך, בפרשת ראה הפסוק מצווה עלינו להקריב 'צאן ובקר'. כיצד עלינו להתייחס לציוויים הסותרים הללו? האם עלינו להקריב מן הבקר, או מן הצאן, או אולי משניהם?

מהלך המדרש

חלקו הראשון של המדרש (שהובא רק כרקע, אך הוא לא יידון כאן) מציג שלוש דעות תנאיות שונות. שלושתן מעלות אפשרות פתרון לסתירה באמצעות חילוק בין פסח מצרים ופסח דורות, ולבסוף דוחות את החילוק הזה (משלוש סיבות שונות). למסקנה, לפי כולם הפסוק העוסק בצאן ובקר נאמר לגבי קרבן חגיגה, ואילו קרבן הפסח עצמו בא רק מן הצאן.

כעת מגיע ר' עקיבא, וטוען שיש מידה בתורה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ומה שעלינו לעשות במצב כזה הוא לדון לאור כתוב שלישי שמכריע ביניהם. לגבי הנדון דידן: קרבן פסח בא רק מן הצאן. ר"ע, בניגוד לשלושת קודמיו, אינו מציג יישוב לסתירה בין הפסוקים. אין גם רמז לכך שהוא מקבל את הטענה המוסכמת על כל קודמיו (וגם על רי"ש), שהציווי על בקר עוסק בחגיגה ולא בפסח. להיפך, דעת ר' ישמעאל, שמובאת מייד אחריו, נראית כחולקת על ר"ע, ודווקא היא גורסת שיש ליישב את הסתירה כך שהבקר מוקרב בחגיגה והצאן בקרבן פסח. גם רבי מיישב את הסתירה באופן אחר (הוא מוליק את הפסוק לנושא מותר הפסח, אשר נחשב כשלמים).

מכל זה עולה בבירור שר"ע אינו מיישב את שני הכתובים באופן זה, ונראה שלמעשה הוא לא מיישב אותם כלל. גם הלשון 'זו מדה בתורה' מורה שר"ע מנסה לחדש לנו יסוד מדרשי אחר, שאינו קיים בדעות האחרות.¹ להלן נפרט זאת יותר.

¹ כאן המקום לציין שבמקבילה ב**ילקוט שמעוני** פרשת בא רמז קצד, מופיעה דעת ר"ע כרביעית בין שלושת הדעות הראשונות כאן, ומפורש שם שגם הוא מחלק בין פסח לחגיגה. לא לגמרי ברור מה המחלוקת שם, ובמיוחד לא ברורה לשונו של ר"ע (גם שם) שמלמד 'זו מדה בתורה'.

דרשת ר' עקיבא

ר' עקיבא פותח את השיקול שלו בהבאת שני פסוקים סותרים: מחד, "מן הכבשים ומן העזים", ומאידך, "צאן ובקר". הוא מכריע את הסתירה באמצעות פסוק שלישי: "צאן למשפחותיכם". בדרשתו של ר"ע עולות כמה בעיות קשות: 1. מדוע התורה כתבה את הדין הזה בצורה כה סבוכה ומבלבלת? מדוע היא לא כתבה בפשטות שקרבן פסח בא רק מן הצאן? 2. לאחר שהתורה כתבה באופן הזה, מה באמת היישוב שמציע ר' עקיבא לפסוק הסותר? היכן אנו מיישמים את הדין של "צאן ובקר"? 3. מדוע ר"ע מחליט שהסתירה היא בין שני הפסוקים שהוא מביא, והשלישי הוא המכריע? ישנה גם אפשרות לראות את השני כמכריע סתירה בין הראשון לשלישי. 4. מדוע הוא לא מקבל את הפשרה שעושים החולקים עליו בין הפסוקים הסותרים? 5. המידה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה' סוגרת את רשימת המידות בברייתא של ר' ישמעאל. לעומת זאת, כאן נראה שזוהי מידתו של ר"ע, ודווקא רי"ש חולק עליה. חלק מן הקשיים הללו דורשים עיון נפרד. כאן נתרכז בהבנת המידה 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ועל כן נתחיל את הדיון דווקא מן הקושי האחרון.

ב. 'עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע': מהי 'הכרעה'?**מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'**

כאמור, מידה זו מופיעה בסוף רשימת יג המידות של רי"ש בתחילת הספרא. נביא כאן את הציטוט מהברייתא דדוגמאות:

"שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא השלישי ויכריע ביניהם", כיצד? כתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר" וכתוב אחר אומר "מן השמים השמיעך את קולו ליסורך", הכריע השלישי "כי מן השמים דברתי עמכם". מלמד שהרכין הקדוש ברוך הוא שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם, וכן אמר דוד בספר תלים "ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו". ניתן לראות בקטע זה שמידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' פירושה שהכתוב השלישי מלמד אותנו להסיר את הסתירה בין שני הכתובים המכחישים: לעשות הרמוניזציה ביניהם.³ כל אחד מן הפסוקים הסותרים מתפרש באופן אחר, ואנו

² מלשון המדרש לא מסתבר להבין שר"ע מיישב את הסתירה בדרכו של רבי, או באמצעות החילוק בין פסח מצרים לפסח דורות (שנדחה על ידי כל חבריו).

³ ראה פירוש על כך ביחס למדרש המובא כאן בברייתא דדוגמאות, בספר הכריתות בתי

מגיעים לתמונה ממוצעת. הסתירה מוסרת באמצעות פשרה, או מיצוע, בין הקטבים הסותרים.

בעקבות כך, קל להבין מדוע הביא הראב"ד בפירושו לברייתא די"ג מידות (שהביאו גם המהר"י חאגיז בספר **תחלת חכמה**, בפירושו למידה הי"ג), את המסקנה הבאה:

ומזו ההכרעה שהכריע הכתוב השלישי ותיקן שני כתובים המכחישים זה את זה, למדו רז"ל במקום אחר בשני כתובים המכחישים ולא בא השלישי להכריע, כאותה ששינו בסוטה פרק בו ביום: "כתוב אחד אומר אלפיים באמה, וכתוב אחד אומר אלף אמה. הא כיצד? אלף אמה תחום שבת". הרי שהכריעו ביניהם מדעתם לפי ראיותם, כמו שלמדו מקו"ח וכו'. והא דקתני עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, הוא הדין שני כתובים המכחישים זה את זה אי אתה רשאי לדחותם ולהחזיקם בשיבוש שלא תחזור לתרץ אותם כל שתוכל עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם ואז תעשה כפי ההכרעה אשר תראה.

הראב"ד מסביר לנו שמידה זו מלמדת אותנו ליישב את שני המקראות הסותרים באופנים שנראים לנו גם ללא מציאת כתוב שלישי שיכריע ביניהם. כלומר מידת שני כתובים המכחישים זה את זה פירושה מציאת פתרון הגיוני שיסיר את הסתירה, וזאת גם בהיעדר כתוב שלישי. זוהי מסקנה סבירה ומתבקשת מתפיסת המידה הזו בבית מדרשו של רי"ש.

לעומת זאת, למעלה ראינו הופעה שונה לגמרי של מידת 'שני כתובים מכחישים' אצל ר"ע. הוא דווקא טען שיש מידה בתורה שבה שני כתובים מכחישים זה את זה, ואין כל הכרעה ביניהם. הכתוב השלישי מכריע עבורנו רק בשאלה הפרקטית: כמו איזה משני הפסוקים המוכחשים עלינו לנהוג בפועל? שני הכתובים המוכחשים נותרים בסתירה כמקודם.⁴ זוהי מידה שונה ממידת 'שני כתובים המכחישים' של ר' ישמעאל, לפיה הכתוב השלישי עושה פשרה בין המוכחשים.

מידתו של ר' ישמעאל היא פרשנית (כיצד לפרש), בעוד מידתו של ר"ע היא הלכתית (כיצד לנהוג). בזה מתבאר מדוע דווקא ר"ע עושה כאן שימוש במידה

מידות בית שלושה עשר.

⁴ כדי לחדד את ההבדל, נוסף שהבעיה (3) שהעלינו למעלה מדוע דווקא הכתוב השלישי הוא הפסוק המכריע, אינה עולה ביחס למידתו של רי"ש. אצל רי"ש ברור שאנו בוחרים בפסוק שמציג אפשרות ליישב את שני האחרים בתור המכריע. כאן אין כלל דילמה. רק אצל ר"ע, שהפסוק השלישי אינו מיישב את שני האחרים, אלא מתלכד עם האחד וסותר לשני, עולה הבעייתיות הזו.

זו. המידה המופיעה בברייתא של רי"ש היא מידה שונה: פשרה ולא הכרעה, ולכן היא אינה רלוונטית ביחס למדרש שלנו.⁵

המידה ומשמעות המונח 'הכרע' בתלמודים

מעניין לציין שמידה זו אינה מופיעה כלל בשני התלמודים. השימוש בה נעשה אך ורק במדרשים, ובדרך כלל במדרשי אגדה.⁶ המקרה שלנו הוא חריג, כאשר הנדון בו מטפלת המידה הוא נושא הלכתי.

למעלה הערנו שלפי ר"ע המידה הזו היא אך ורק מידה הלכתית, ולא פרשנית. לשיטתו ברור שלא ניתן ליישם אותה במדרשי אגדה. אם אנו לא מיישבים את שני הפירושים של הפסוקים המכחישים אין כל משמעות לפסוק השלישי. רק בהקשרים הלכתיים ניתן להשתמש בפסוק המכריע כדי לקבוע הלכה למעשה, גם בלי להכריע לגבי הפירוש. אם כן, לא פלא שההופעה החריגה של מידה זו בהקשר שלנו, שהוא הלכתי באופיו, היא דווקא מפי ר"ע.

מה שכן מופיע בתלמודים, הוא מידה דומה ביחס למחלוקות בין חכמים, שם חכם שלישי מכריע בין החולקים (ראה, למשל, בבלי ברכות מג ע"ב, שבת לט ע"ב ועוד), אולם לא לגבי הכרעת מקראות סותרים. אמנם ישנו בתלמודים מופע אחד אשר מזכיר יישום דומה לגבי מקראות מוכחשים, והוא בנוי כך (ראה בבלי ערכין כט ע"א, תמורה יד ע"ב, נדה ע ע"ב, ועוד הרבה):

כתוב אחד אומר א וכתוב אחר אומר ב. אי אפשר א שהרי... ואי אפשר ב שהרי... הא כיצד?

כאן ההכרעה נעשית מסברא, ולא מוזכר פסוק שלישי כמכריע (וגם לא הפועל 'הכרע'). מופעים כאלו מופיעים עשרות פעמים בשני התלמודים. מה שמשתנה ביניהם הוא תיאור הסתירה ("אי אפשר א שהרי...", "שלפעמים אינו מצוי כלל, וגם צורות ההרמוניזציה בין הכתובים, שהן מגוונות למדי. המקרה יוצא הדופן היחיד שמצאנו בשני התלמודים, אשר מתקרב לשימוש

⁵ נציין כי מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' מופיעה בברייתא דל"ב מידות של ר"א בנו של ריה"ג, מידה טו. **בספר הכריתות** נראה שפירש אותה באותה צורה כמו שמתפרשת המידה על ידי רי"ש, כלומר כהכרעה שמיישבת את הסתירה. אמנם הזכרנו כבר שיש מי שייחס את הברייתא דל"ב מידות לבית המדרש של ר"ע. אם כך, לפי דברינו, מידה זו צריכה להתפרש שם אחרת.

⁶ מעניין לציין את מה שכבר הבאנו כמה פעמים בשם **ספר הכריתות**, שי"ג המידות של רי"ש הן מידות הלכתיות (להבדיל מל"ב מידות). והנה מידה זו נראית דווקא כמידה של מדרשי אגדה. ובהקשר ההלכתי שמופיע אצלנו, רי"ש דווקא אינו מקבל אותה. רי"ש אמור ליישם

במידה זו ממש, מופיע בירושלמי סוטה (פ"א ה"ז). אמנם הלשון שם מעט שונה מן הניסוח המקובל של המידה, אולם הדיון הוא על מקראות, ומוזכרת גם הכרעה על ידי כתוב נוסף:

כתוב אחד אומר... וכתוב אחר אומר... וכתוב אחר אומר... מקרא אחד מכריע שני מקראות...? הדעת מכרעת...

בסוגיא זו שני המקראות הראשונים הם באותו כיוון, והשלישי מכחיש אותם. הירושלמי מקשה: כיצד ייתכן שהאחד מכריע את השניים? התשובה היא שההכרעה נעשית מסברא. אמנם נוכל ללמוד מכאן שהמצב ההפוך הוא סביר והגיוני בעיני הירושלמי: ששני המקראות יכריעו את האחד (כאשר הסברא שקולה ואינה יכולה להכריע). זהו רמז מובלע למידת 'שני כתובים'⁷. ברור שמשמעות המושג 'הכרע' כאן היא כדעת ר"ע, ולא כרי"ש. המקרא השלישי אמור להכריע נגד שני האחרים, ולא לפשר ביניהם. בכל הש"ס משמעות הפועל 'הכרע' היא להכריע במשקל עודף נגד צד מנוגד בעל משקל פחות (ראה, למשל, ב"ב פח ע"ב). המשמעות של 'מכריע' כמפשר, או מיישב, כשיטת רי"ש במידה דידן, כלל אינה מופיעה בתלמודים.

'אין הכרעת שלישית מכרעת'

אמנם יש ביטוי אחד, בו התלמוד עוסק ישירות בשאלת משמעותה של 'הכרעה' (אמנם בין דעות חכמים, ולא בין מקראות) במובן של מיצוע, או פישור. בשלוש סוגיות בבבלי (נזיר נג ע"א, פסחים כא ע"א וחולין קלז ע"א), מופיע הכלל: "אין הכרעת שלישית מכרעת", כלומר: כאשר יש שתי דעות חלוקות, והדעה השלישית פוסקת במקרה מסויים כאחת ובמקרה אחר כשנייה, זו אינה הכרעה הלכתית מחייבת (אלא זוהי דעה שלישית)⁸. רש"י בסוגיית נזיר (ד"ה 'מכדי הכרעת') כותב:

כל הכרעה שהיא במקצת כדברי זה ומקצת כדברי זה אינה הכרעה עד

את המידה הזו במקומות שבהן יש פסוק שיכול לאפשר לנו לבצע פשרה הלכתית. כאן מדובר על הכרעה, ולכן רי"ש אינו מקבל זאת.

⁷ סוגיא זו נוגעת גם לקושיא 3 לעיל, לגבי הבחירה מי יהיו שני הכתובים ומי יהיה המכריע, ואכ"מ.

⁸ לדיון בכלל זה עצמו, ראה, למשל, הליכות עולם, שער חמישי, פרק שלישי, סעיף ח. וכן ביבין שמועה שם. כעין זה דנים בעלי הכללים בשאלה האם יכול אמורא לפסוק במחלוקת תנאים באופן מופצל. ראה, למשל, יד מלאכי, כללי האלף, סי' מ. וכן מ. אברהם, 'בין מחקר ל'עיון', אקדמות ט, הערה 5.

שתהא כולה כדברי א' מהן! דהכרעה לשון שיקול דברי שנים יותר

מאחד...

עלתה כאן שאלה האם ניתן להבין הכרעה כמיצוע או פישור, אולם היא נדחתה: המונח 'הכרעה' מתפרש כדעת ר"ע ולא כרי"ש (באשר ללשון 'משקל' שברש"י, ראה בבבלי ב"ב פח ע"ב). זה מחדד את קושייתנו הלשונית על רי"ש, שמפרש 'יכריע' במובן 'יפטר', ולא במובן 'יתגבר על'.

והנה בסוגיית פסחים כא ע"א, נחלקו רש"י ותוד"ה 'אין' ביחס לכלל זה. רש"י שם מחלק בין שני מצבים שונים: כאשר חכם א מזכיר שהדין שלו תקף הן במצב A והן במצב B, והחכם ב חולק עליו, ומזכיר במפורש ששיטתו (המנוגדת) גם היא נוגעת הן למצב A והן למצב B. במקרה כזה, אם השלישי מכריע במצב A כחכם A ובמצב B כחכם B, אז הוא נחשב מכריע. אולם אם החולקים עצמם אינם מזכירים את החילוק הזה, והמכריע עושה אותו מדעתו, אז הוא לא נחשב מכריע ביניהם אלא דעה שלישית. לעומת זאת, תוס' שם סובר שאין לחלק בין המקרים.

מהי סברתו של רש"י? מסתבר שהוא סובר שאם החולקים לא הזכירו את החילוק שחידש המכריע, כי אז הוא אינו חילוק טבעי. זוהי אוקימתא שהחכם המפשר ממציא כעת (למעשה ייתכן שאחד החולקים אפילו מסכים אתו). במצב כזה הוא אינו מכריע, אלא הוא מהווה דעה שלישית (אם בכלל). לעומת זאת, אם החילוק שלו עולה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, כי אז הפסיקה שלו נחשבת כהכרעה במחלוקת, ולא כדעה שלישית.

בכל אופן, לפי רש"י יוצא שישנה בלשון חז"ל משמעות של 'הכרעה' גם במובן של פשרה. יוצא מכאן שלפעמים המונח 'הכרע' כן מופיע במשמעות של פשרה ומיצוע, זאת כאשר החילוק שעומד ביסוד הפשרה הוא טבעי, ואינו אוקימתא דחוקה ומלאכותית. להלן נפרט את היישום לנדון דידן.

ג. 'שני כתובים המכחישים זה את זה'

החידוש במידה זו אצל דבי רי"ש

ראינו שרי"ש מסביר את המידה הזו כפישור שעושה הכתוב השלישי בין הכתובים המוכחשים. אנו מוצאים הסבר שיעמיד כל אחד במקומו ויסיר את הסתירה. אם כן, מהו החידוש של מידה זו לפי רי"ש? האם ללא המידה הזו לא היינו מנסים ליישב שני כתובים המכחישים זה את זה, ולסלק את הסתירה ביניהם? יותר מכך, מה חידש הראב"ד, שמצא מקור מן המידה הזו לדרכם של חכמים לסלק

סתירות? מסתבר שחכמים היו עושים את מה שכל אחד היה עושה במצב שהוא מוצא סתירה, כדי 'שלא להשאיר השיבוש'. האם לולא ניתנה בידינו מידת 'שני כתובים' היינו משאירים שיבוש כשיש בידינו ליישבו?

מסתבר מאד שהחידוש הוא שללא המידה אכן היינו מותירים את הפסוקים מוכחשים, ולא מסיקים מהם מסקנות כלשהן. התייחסות כזו אמנם אינה סבירה ביחס לדעות של חכמים, או סתירה בין מימרות של חכם כלשהו. שם סביר שעלינו ליישב את המימרות שלא יסתרו, כפי שאנו עושים תמיד בהתייחסות הגיונית ('שלא להותיר שיבוש', כלשון הראב"ד הנ"ל). אולם ביחס לפסוקי התורה ייתכן שאסור לנו לסמוך על חילוקים שעולים בדעתנו.

על רקע זה ניתן לשים לב לכך שבלשונו של ר"ש המידה הזו מתוארת במילים: וכן שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. לכאורה הניסוח היה צריך להיות: "וכן שני כתובים המכחישים זה את זה, יבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". מדוע נוקטים בביטוי 'עד שיבוא'? ייתכן ששני הפסוקים הללו צריכים היו לעמוד עד שיבוא השלישי, ורק הוא יוכל להכריע ביניהם. כאשר לא קיים פסוק שלישי אין לנו רשות לעשות אוקימתא כזו בפסוקי התורה.

דברי הראב"ד שהבאנו למעלה רק מחדדים את הנקודה הזו. הראב"ד מבין שמן המידה הזו למדנו שניתן לבצע חילוק של פשרה בין כתובים מוכחשים גם כאשר אין כתוב שלישי. כלומר המידה הזו לימדה אותנו שיש להתייחס בהגיון האנושי הרגיל לכל סתירה בפסוקי התורה.

לפי הראב"ד המידה כן מופיעה בתלמודים

יש לשים לב לכך, שבניגוד לקביעתנו הקודמת, לפי קביעתו של הראב"ד יוצא שמידת 'שני כתובים' מופיעה רבות בש"ס, גם בהקשרים הלכתיים מובהקים. כל המופעים שהבאנו למעלה, כמו: "כתוב אחד אומר... וכתוב אחר אומר...הא כיצד?... " הם בדיוק יישומים (אמנם לא קאנוניים, כלומר לא עושים שימוש בלשון שמופיעה במדרש שלנו) של מידת 'שני כתובים מכחישים', שביניהם אנו מכריעים ללא כתוב שלישי.

לדוגמא, אחת מיני רבות מאד: חז"ל מקשים סתירה מהפסוק על עבד נרצע שקובע (שמות כא, ו): "ועבדו לעולם", לפסוק (ויקרא כה, י) שקובע שעבד נרצע יוצא ביוכל. היישוב המדרשי הוא (ראה בבלי קידושין, טו ע"ב): "לעולמו של יובל". איזו מי"ג מידות הדרש עומדת ביסוד הדרשה הזו? האם זו מידת דרש

אחרת? מהי? לפי דרכנו זו מידת 'שני כתובים', על אף שאין כתוב שלישי.⁹ כעת נראה שיש מקום רב להבחין בין מצב בו החילוק המפשר הוא חילוק שעולה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, לבין אוקימתא דחוקה שמחלקת בין הפסוקים באופן מלאכותי. כפי שראינו ברש"י הנ"ל בסוגיית פסחים, במקרה הראשון אנחנו לא יוצרים דעה שלישית, כלומר דעה שחולקת על שני הפסוקים המוכחים שבתורה (לא ייתכן שדעתנו תעמוד בניגוד לפסוקי התורה), ולכן ניתן לסמוך עליה. אולם במקרה בו ביצענו אוקימתא דחוקה שמחלקת בין הפסוקים, הרי זוהי דעה שלישית.¹⁰ כדי לחלוק על העולה מפשט פסוקי התורה, נדרש אישורה של מידת דרש.¹¹

חילוק זה פותר גם את בעיית המשמעות של המושג 'מכריע' אצל דבי רי"ש. עמדנו על כך שבספרות חז"ל המושג 'הכרע' מתפרש כהכרעה, ולא כפשרה או מיצוע. אולם הערנו שברש"י פסחים עולה אפשרות להבין את המושג 'הכרע' כסוג של מיצוע או פישור, וזאת כאשר המיצוע הוא טבעי. גם כאן אנו מוצאים תופעה דומה: כאשר אנו מכריעים לטובת פסוק אחד במצב A, ולטובת הפסוק השני במצב B, זוהי הכרעה שהיא מיצוע. זו כעין פרשנות עבור הפסוקים, ולא הכרעה, שפירושה דחיית האחד מפני השני. שיטת רש"י לגבי 'הכרעת שלישית' פותרת את הבעיה הלשונית שהעלינו אליבא דרי"ש.

מידת 'שני כתובים' מכחישים' אצל דבי ר"ע

עד כאן עסקנו בשיטת רי"ש. כאשר ר"ע פוגש בתורה שני כתובים מוכחים, ובפרט אם הסתירה היא ללא חילוק טבעי שמיישב אותה, הוא כנראה עושה בדיוק מה שהיה נעשה אצל רי"ש לולא ניתנה מידה זו: המצב מוקפא. לא ניתן

⁹ אמנם יש לדון האם זוהי הכרעה (כר"ע) או פשרה (כרי"ש). הניסוח מורה על פשרה, אולם התוכן נראה לכאורה כמו הכרעה. דומה כי זוהי פשרה ולא הכרעה (ראה על כך מאמרו של דוד הנשקה, **המעייין** תשל"ז).

¹⁰ כעת יש מקום למחקר מקיף על כל ההופעות של המבנים שתוארו למעלה כ'שני כתובים', ולמייין את מידת הסתירה שישנה בין הכתובים. הערנו שמופיעים ביטויים שונים לתיאור הסתירה, וייתכן שהם מבטאים רמות שונות של חילוקים (בין החילוק הטבעי לבין האוקימתא).

¹¹ ייתכן שיישוב דחוק בצורה של אוקימתא לא ניתן לבצע גם אחרי שהתחדשה המידה. החידוש ללא מידה הוא שניתן לבצע הרמוניזציה, אולם לא בצורה דחוקה. נוסף כי לאור דברינו ייתכן שניתן לראות במידה זו מקור לנוהג הנפוץ לבצע אוקימתות גם ביישוב סתירות (=הכחשות) בפרשנות דברי חכמים שבתלמוד.

להסיק כל מסקנה הלכתית, עד שבא כתוב שלישי. גם כשמגיע הפסוק השלישי, אנו מכריעים ולא מפשרים.¹² על רקע זה, מעניין לשים לב לניסוח שבו מופיעה מידה זו אצל ר"ע במדרש שלנו:

זו מידה בתורה: שני כתובים זה כנגד זה, וסותרין זה על ידי זה, מתקיימין

במקומן, עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע ביניהן.

מניסוחו של ר"ע עולה בבירור שללא פסוק שלישי כל אחד משני הפסוקים המוכחשים מתקיים במקומו. בנדון דידן, דוחק לפצל את הפסוק בין חגיגה לפסח (לכן אפשרות זו עולה במדרש רק אחרי שמנסים את האפשרות הטבעית יותר, לחלק בין פסח מצרים ופסח דורות). רי"ש בכל זאת עושה כן, שהרי המידה שלו מאפשרת לו זאת.¹³ לעומתו, ר"ע אינו מציע יישוב כלל במצב כזה, ובודאי שאינו מוכן לחלק בין חגיגה לבין פסח.¹⁴

במקרה כזה לפי דבי ר"ע אנו מכריעים לנהוג כאחד הפסוקים, זה שהפסוק שלישי תומך בו (ראינו גם בירושלמי סוטה הנ"ל ששני מקראות מכריעים אחד). לעומתו, הפסוק השני נותר ללא פירוש הלכתי הולם (אולי במדרש שלנו הפירוש לפי ר"ע הוא שמותר הפסח הולך לשלמים, כפירושו של רבי בסוף המדרש, או כבספרי פרשת ראה פ' קכ"ט שיבואו הפסח והחגיגה שניהם מן החולין).

ייתכן שר"ע מודה גם הוא שבמצב שבו יש חילוק סביר וטבעי, שאז כן אפשרי לאמץ הכרע פרשני שהוא מיצוע ולא הכרעה. לו ניתן היה לחלק בין פסח מצרים לפסח דורות, ר"ע היה מאמץ זאת גם ללא פסוק שלישי. חילוק זה נדחה בגלל מקורות אחרים (ראה בתחילת המדרש למעלה). לכן הוא מתאר את המצב בלשון הבאה: "שני כתובים זה כנגד זה, וסותרין זה על ידי זה". המדרש מחדד שמדובר כאן במצב ששני הפסוקים סותרים חזיתית (ולא רק עומדים 'זה כנגד זה').

בזה גם מתבארת לשונו של ר"ע: "זו מידה בתורה". הוא צריך לנמק לנו מדוע אנו מכריעים דווקא בכיוון הבלתי-הגיוני שהוא מציע: שיש פסוק מיותר, או לא

¹² ברור לכל אחד שמסקנת הראב"ד כלל לא ניתנת ליישום ביחס למידת 'שני כתובים' של ר"ע. ללא כתוב שלישי, מה יכול להכריע בין שני כתובים שקולים, באופן שדוחה את האחד מפני השני? אמנם ייתכן שר"ע אינו מקפיד את המצב בהיעדר פסוק שלישי, אלא עושה פשרה ומיצוע, כמו שעושה רי"ש כשיש פסוק שלישי.

¹³ מכאן מוכח שלפי רי"ש משתמשים במצבים כאלו גם בחילוקים לא טבעיים, אוקימתות. לעיל הסתפקנו בנקודה זו.

¹⁴ ייתכן שילקוט שמעוני שהבאנו, לפיו ר"ע גם הוא מחלק כך, מבטא את התופעה ההיסטורית של הסינתזה המתמשכת בין שתי האסכולות, או שני הבתים (דבי ר"ע ודבי רי"ש). ראה בדף לפרשת תולדות וויצא.

מוסבר, בתורה. מדוע לא ננהג באופן ההגיוני, כמו שמציעים שאר חכמי המדרש (נמצא יישוב כלשהו לסתירה בין הפסוקים)?¹⁵

בחזרה לקשיים שהצבנו למעלה

למעלה העלינו כמה קשיים ביחס למדרשו של ר"ע. הקושי האחרון (כיצד רי"ש חולק על מידה זו, ודווקא ר"ע הוא אשר משתמש בה) נפתר מאליו. אכן מידה זו מייחדת את ר"ע, ורי"ש באמת חולק עליה. רי"ש ממשיך ומנסה ליישב את הפסוקים הסותרים, בניגוד לר"ע שנותר עם הקושיא על הפסוק ד'צאן ובקר'. יותר מכך, במדרש שלנו רי"ש מיישב את שני הפסוקים משיקול פרשני פשוט, ללא היזקקות לפסוק שלישי. זה בהחלט תואם את מסקנתו הנ"ל של הראב"ד ביחס לשיטת רי"ש, כפי שראינו למעלה (ראה גם במשנה ערכין, פ"ח מ"ז).¹⁶ ר"ע אינו מקבל את החלוקות שעושים החולקים עליו, שכן הוא אינו מוכן לאמץ חילוקים דחוקים ולא טבעיים לפסוקים, אלא לכל היותר להכריע הלכתית כיצד עלינו לנהוג. ואכן גישת ר"ע מותירה אותנו עם שני קשיים: 1. הפסוק של 'צאן ובקר' נותר ללא הסבר. 2. לא ברור מדוע התורה לא כתבה באופן פשוט יותר, שיש להקריב פסח מן הצאן, ותו לא?¹⁷ אולם ר"ע אינו משנה את מסקנותיו בעקבות הקשיים הללו.

ייתכן שהדבר תלוי בגישתו הכללית של ר"ע, אשר בניגוד לחברו רי"ש הוא סבור שהתורה אינה מדברת בלשון בני אדם (ראה בדפים לפרשיות תולדות וויצא). לכן לפי ר"ע לא עולות קושיות על התורה מדוע לא בחרה בניסוח פשוט יותר. את זה מסביר ר"ע במילים: 'זו מידה בתורה'.¹⁸

¹⁵ אמנם במדרש **במדבר רבה** (וילנא) פרשה יד, ד"ה 'יט) ובבא משה', מובאת אותה לשון עצמה, ושם הפסוק המכריע מסיר את הסתירה בין שני הפסוקים המוכחשים. ייתכן שמדרש זה מצטרף ל**ילקוט שמעוני** אותו הבאנו למעלה, הגורס שאין מחלוקת בין דבי ר"ע ודבי רי"ש ביחס למידה זו.

¹⁶ ואז יוצא שגם רי"ש מיישם כאן את מידת 'שני כתובים', לפי פרשנותו שלו. כבר הערנו שזוהי הופעה הלכתית של שימוש במידה זו, כמתחייב מהיותה אחת מ"ג המידות.

¹⁷ שאלה זו אינה שונה מן השאלה מדוע התורה מנסחת את הכלל "עין תחת עין", אם אכן כוונתה היא לממון. כאן אנו מגיעים לשאלת היחס בין פשט לדרש. אצלנו הפשט הוא שבפסח מקריבים בקר וצאן, והדרש הוא שמקריבים רק מן הצאן.

¹⁸ ייתכן שההסבר מצוי בנסתר ולא בנגלה, וגם כאן עולה מאפיין נוסף של ר"ע שעוסק רבות בנסתר ובאזוטרי, בניגוד לרי"ש שעוסק בעיקר בנגלה (ראה בדף לפרשת וארא).

ד. עקיבא, ניחמתנו

קשה מאד להתעלם מן הדמיון בין גישתו של ר' עקיבא כאן, לבין שני הסיפורים הידועים שמובאים בסוף מסכת מכות (כד ע"א-ע"ב):

וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטה [ברחוק] מאה ועשרים מיל, והתחילו בוכין, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק? אמר להם: ואתם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: הללו כושיים שמשתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלהינו שרוף באש ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, ומה לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה.

שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו, מקום שכתוב בו: +במדבר א'+ והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: +ישעיהו ח'+ ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: +מיכה ג'+ לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגו'], בזכריה כתיב: (זכריה ח') עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא, ניחמתנו! עקיבא, ניחמתנו.

ר' עקיבא עומד מול הסתירות החדות והקשות ביותר, וממלא פיו שחוק. הוא מסתפק במה שהוא יודע, והוא אינו מוכן להסתבך בסתירות או להסיק מסקנות פסימיות, גם אם המצב, או הפסוק שבפניו הוא עומד, מחוסר הסבר. לפעמים, כאשר אין הסבר, או כאשר ההסבר הוא דחוק, נראה שזוהי הדרך הנכונה יותר לנהוג. 'זו מידה בתורה'...

תובנות מפרשת בא

1. מידה זו פירושה שהכתוב השלישי מלמד אותנו להסיר את ה"סתירה" בין שני הכתובין המכחישים לעשות הרמוניזציה ביניהם. הסתירה מוסרת באמצעות פשרה או מיצוע בין הקטבים הסותרים.
2. מידה זו אינה מצויה בתלמודים והשימוש בה נעשה אך ורק במדרשים.
3. בכל הש"ס משמעות הפועל "הכרע" הוא להכריע במשקל עודף נגד צד מנוגד בעל משקל פחות. המשמעות של "מכריע" כמפשר או מיישב (כשיטת רי"ש ולא כשיטת ר"ע) כלל אינה מופיעה בתלמודים.
4. קיים בטוי אחד בתלמוד במשמעות של "הכרעה" בין דעות של חכמים במובן של מיצוע או פשרה - "אין הכרעת שלישית מכרעת".
5. על פי הראב"ד, מן המידה הזו למדנו שניתן לבצע חילוק של פשרה בין כתובים מוכחשים כאשר אין כתוב שלישי. כלומר: המידה הזו לימדה אותנו שיש להתייחס בהגיון אנושי רגיל לכל "סתירה" בפסוקי התורה. מכאן שלפי שיטה זו של הראב"ד מידת "שני כתובים" מופיעה פעמים רבות בש"ס גם בהקשרים הלכתיים.
6. לפי דבי ר"ע, עולה בבירור שללא פסוק שלישי כל אחד משני הפסוקים המוכחשים מתקיים במקומו. רואים זאת גם מן הנסוח - "זו מידה בתורה: שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה, מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהם". ואם אין פסוק שלישי, נכריע לפי אחד מן הפסוקים.
7. ר' עקיבא עומד מול סתירות חדות וקשות ביותר, וממלא פיו שחוק, הוא מסתפק במה שהוא יודע, והא אינו מוכן "להסתבך" בסתירות ובהרמוניזציה, לפעמים כאשר אין הסבר, נראה שזהו ההסבר הנכון - "זו מידה בתורה".

■ פרשת בשלח ■

המידות הנדונות

גזירה שוה.

היקש.

אם אינו עניין.

מתוך המאמר

- מעט על דין תחומין.
- אסמכתאות כדרשות פגומות.
- מה לרוצח בשוגג, ערי מקלט ולדין תחומין?
- גזירה שווה סמנטית ומהותית.
- על 'סוריטס' מדרשי: משמעותה של שרשרת מדרשית.
- האם לפי בעל תורה תמימה אין בכלל מידת דרש של 'אם אינו עניין'?

מקורות מדרשיים לפרשת בשלח

רָאוּ כִּי יִקְוֶה נָתַן לָכֶם הַשֶּׁבֶת עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לֶחֶם יּוֹמִים שָׁבוּ
אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי:
(שמות טז, כט)

הני אלפים אמה היכן כתיב? דתניא (שמות ט"ז) שבו איש תחתיו - אלו ארבע אמות, אל יצא איש ממקומו - אלו אלפים אמה. מנא לן? - אמר רב חסדא: למדנו מקום ממקום, ומקום מניסה, וניסה מגבול, וגבול מגבול, וגבול מחוץ, וחוף מחוץ. דכתיב (במדבר ל"ה) ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו'. ונילף (במדבר ל"ה) מקיר העיר וחוצה אלף אמה! - דנין חוץ מחוץ, ואין דנין חוץ מחוצה. ומאי נפקא מינה? הא תנא דבי רבי ישמעאל: +ויקרא י"ד+ ושב הכהן ובא הכהן - זו היא שיבה זו היא ביאה! - הני מילי - היכא דליכא מידי דדמי ליה, אבל היכא דאיכא מידי דדמי ליה - מדמי ליה ילפינן. אלפים אמה עגולות. ורבי חנינא בן אנטיגנוס מה נפשך, אי אית ליה גזירה שוה - פיאות כתיבן, אי לית ליה גזירה שוה - אלפים אמה מנא ליה? לעולם אית ליה גזירה שוה, ושאני הכא דאמר קרא (במדבר ל"ה) זה יהיה להם מגרשי הערים - לזה אתה נותן פיאות, ואי אתה נותן פיאות לשובתי שבת. ורבנן? תני, רב חנניה אומר: כזה יהו כל שובתי שבת.
(עירובין נא ע"א)

אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. אלו אלפים אמה שהן רשות לשבת להלן בהן לכל רוח ממקום ששבת בו. מאי משמעו, אמר חסדא למדנו מקום ממקום, כתיב הכא אל יצא איש ממקומו, וכתיב התם ושמתו לך מקום אשר ינוס שמה (שמות כא יג), ומקום ילפינן מניסה, דכתיב ביה בהאי פסוק אשר ינוס שמה, וניסה זו ילפינן מניסה, דכתיב התם ואם יצא [יצא] הרוצח את גבול [עיר] מקלטו, אשר ינוס שמה (במדבר לה כו), וניסה זו מגבול, דכתיב ביה בהאי פסוק את גבול עיר מקלטו, וגבול זה מגבול, דכתיב התם ומצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו (שם שם כז), וחוף זה מחוץ, דכתיב התם ומדותם מחוץ לעיר את [פאת] קדמה אלפים באמה (שם שם ה), הא למדנו שתחום שבת אלפים אמה, וא"ת אלו אלפים אמה לענין ערי מקלט נאמרו, הא כתיב מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב (שם שם ד), וא"ת אלפים אמה היו שדות וכרמים ואלף אמה היה מגרש, אעפ"כ למדנו מכאן תחום שבת מהיקש ומגזירה שוה, היקש היא שאין הדברים דומין זה לזה לא במכתב ולא בקריאה, והואיל וכתובין שניהן

בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון מקום מניסה, וניסה מגבול, וגבול מחוץ, גזירה שוה היא שני דברים שדומין זה לזה, ואע"פ שאינן בפסוק אחד למידין זה מזה, כגון ניסה מניסה, וגבול מגבול, וחוץ מחוץ וכן דבר כל התורה, ואמרו רבנן קל וחומר ניתן לכל אדם לדרוש, גזירה שוה והיקש לא ניתן לדרוש, אלא במה שדרשו חכמים לפי המסורת שבידם:
(שכל טוב (בובר), שמות פט"ז, ד"ה 'כט) אל יצא')

א. הגזירה השוה של 'תחומין'

מבוא

סוגיית תחום שבת היא סוגיא חמורה ועמומה בהלכה. הגמרא שמובאת למעלה עוסקת בשאלה מניין אנו לומדים את הדין של אלפיים אמה, ומביאה לכך מקור של גז"ש מורכבת, אשר בנויה משרשרת של חוליות, גז"ש והיקש לסירוגין, שכל אחת מהן נראית כדרשה בפני עצמה. ישנן כמה וכמה התייחסויות לדרשה זו, וישנן בחז"ל גם דרשות נוספות, חלקן מקבילות וחלקן סותרות. נתחיל בסקירה כללית (שטחית ומקוצרת) על דין תחומין, רכיביו ומקורותיו.

סקירה כללית

דין תחומין אוסר על אדם לצאת ממקומו בשבת (לפחות כשלא עשה עירובי תחומין). הגמרא בעירובין (יז ע"ב) קובעת:

"אל יצא איש ממקומו". תנא ר' חייא: לוקין על עירובי תחומין דבר תורה.

מאי טעמא? "אל יצא איש ממקומו" כתיב.

המקור לאיסור תחומין הוא מהפסוק "אל יצא איש ממקומו", ובכמה סוגיות בגמרא משמע שפסוק זה משמש גם כמקור לאיסור הוצאה מרשות לרשות (ראה, למשל, תוד"ה 'לאו' עירובין יז ע"ב, ותוד"ה 'יציאות' שבת ב ע"א, והשווה לגמ' רפי"א דשבת). לגבי תחומין, בחז"ל ובראשונים ישנן דעות לכאן ולכאן, האם אכן מדובר על איסור תורה, או שמא זוהי אסמכתא (ראה להלן).

מלשון המדרש שלנו משמע שישנם שני שיעורי מקום ביחס לאיסור תחומין. יש מה שנקרא 'תחתיו', ויש מה שנקרא 'מקומו'. שיעוריהם של שני מקומות אלו אינם מבוארים בפסוק. הגמרא (עירובין מח ע"א) לומדת ש'תחתיו' הוא ד אמות (כאשר הוא אינו מצוי במקום מוגדר, כמו עיר וכדו'), שאז כולה נחשבת כד' אמות.

אמותיו),¹ מתוך השיקול הבא:

"שבו איש תחתיו". כמה תחתיו? ארבע אמות. שלוש לגופו, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו.

כעת נותר לנו לקבוע מהו השיעור שקרוי 'מקום'. בזה דנה סוגיית הבבלי והמדרש שכל טוב שמובאים למעלה, אשר קובעים את השיעור על אלפיים אמה. לעומת הדרשה שלנו, בסוגיות הירושלמי בעירובין (פ"ג ה"ד, ופ"ה ה"ד) מוזכר שיעור אחר: "אלא תחומין יב מיל כמחנה ישראל". מדרשה זו משתמע ששיעור תחומין הוא יב מיל, ולא אלפיים אמה.

בנוסף למקורות אלו, חשוב לדעת שישנה מחלוקת תנאים במשנה סוטה (רפ"ה) בין ר"ע לבין ר"א בריה"ג, האם תחומין דאורייתא או דרבנן (כך מסבירה הגמ', שם ל ע"ב, את המחלוקת, וראה גם מחלוקת ר"מ ור' יהודה בסוגיית עירובין לה-לו).²

הבנת גדרה ותחום חלותה של מחלוקת זו היא סוגיא סבוכה. באופן כללי נאמר שהפוסקים חלוקים ביחס להלכת תחומין לשלוש כתות שונות: 1. לדעת פוסקים רבים (רמב"ם הל' שבת פכ"ז ה"א, רי"ף, מאירי עירובין יז ע"ב ועוד) ההלכה היא כירושלמי הנ"ל, ולכן לוקים רק על יציאה חוץ מי"ב מיל, שזה היה שטח מחנה ישראל, ומשה ציווה להם לישראל שלא יצאו חוץ למחנה. לפי פוסקים אלו שיעור אלפיים אמה הוא רק חומרא מדרבנן, והגז"ש שמתוארת בגמרא שלמעלה היא כנראה אסמכתא בעלמא. 2. לעומתם, ישנם כמה פוסקים הסוברים שתחומין כולם מדרבנן, וגם שיעור י"ב מיל הוא מדרבנן. ומה שמבואר כאן שלוקים על תחומין הוא רק לדעת ר"ע (במשנה רפ"ה דסוטה) הסובר שתחומין דאורייתא, ואנו לא פוסקים כמותו (ר"ן, רמב"ן, רא"ש, רש"י ועוד). 3. סיעה שלישית של פוסקים סוברת שתחומין דאורייתא כבר מאלפיים אמה (בעיקר שיטת הגאונים:

¹ גם בזה ישנם שני פירושים בראשונים: האם מדובר על יוצא מחוץ לתחום או מי שמצוי ברה"ר שמוותר לו לטלטל בשיעור ד' אמות. או שמא מדובר על יוצא חוץ לתחום ולא לעניין טלטול ברה"ר (כמשמעות רש"י על הדרשה שלנו). ראה, למשל, **תורה תמימה** כאן אות מד.

² לכאורה מתוך הכלל שהלכה כבתראי עולה שלהלכה תחומין דרבנן. אמנם הדבר כלל אינו פשוט, ומעמדן של כללי ההלכה הללו הוא נושא עדין ומורכב. לעניין הלכת תחומין ראה גם את ספרו של אורי צור, **אור ישראל**, סוגיות במסכת עירובין, מכון הברמן למחקרי ספרות. בעמ' 190 שם הוא טוען שסוגיות הבבלי ערוכות באופן עקבי לשיטת ר"ע. אין כאן המקום לבחון זאת באופן מדוקדק.

בה"ג, שאלות ועוד. ראה גם **ספהמ"צ** לרמב"ם ל"ת שכא).

בכל אופן, עולה מכאן שהגז"ש כאן בגמ' שממנה לומדים את דין אלפיים אמה, שנויה במחלוקת: יש סוברים שהיא מדרבנן ויש סוברים שהיא דרשה גמורה מדאורייתא. אולם עיון במשנה רפ"ה דסוטה מלמד שגם לפי ר"ע שסובר שתחומין של אלפיים אמה הוא איסור דאורייתא, הדרשה ממנה הוא לומד את שיעור אלפיים אמה היא דרשה שונה, מערי הלוויים (סוטה פ"ה מ"ג):

בו ביום³ דרש רבי עקיבא (במדבר ל"ה) ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו' ומקרא אחר אומר (שם) מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלפים אמה ואי אפשר לומר אלפים אמה שכבר נאמר אלף אמה הא כיצד אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום שבת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים:

לגבי ערי הלוויים נאמרו בתורה שני פסוקים: האחד מלמד שנותנים להם אלף אמה סביב העיר, והשני מלמד שנותנים להם אלפיים אמה. הא כיצד? ר"ע מיישב זאת שנותנים להם אלף אמה ריקים סביב העיר לאוויר, והפסוק של אלפיים אמה מלמד על תחום שבת (בילפותא של 'אם אינו עניין'). לעומתו, ר"א בריה"ג לומד ששני הכתובים עוסקים בלוויים. רוב המפרשים מבינים שלשיטתו נותנים להם אלפיים אמה, שמתוכם אלף ריק ואלף לשדות וכרמים. ולפי הרמב"ם נותנים להם שלושת אלפים, שמתוכם אלף ריקים ואלפיים לשדות וכרמים.⁴ אמנם בדרשה זו בהחלט יש מקום לדון כיצד מסיק ר"ע מסקנה דווקא לעניין תחום שבת, ולא לשום הקשר אחר?

בחזרה לדרשתנו

בכל אופן, לכאורה יוצא מכאן שגם ר"ע, הסובר שתחומין דאורייתא כבר באלפיים אמה, לומד זאת מערי הלוויים ולא מהדרשה שלנו. לכאורה, לדעתו הגז"ש שלנו

³ מפרשי המשנה עומדים על כך שהביטוי 'בו ביום' מציין את היום בו הודח ר"ג מנשיאותו (ראה ברכות כח ע"א). כנראה שזו אחת מן ההלכות שנותרו פתוחות עד להדחתו של ר"ג, ונפשטו עם עלייתו של ראב"ע לנשיאות. קצת יש מקום עיון מדוע היא לא נכנסה למסכת עדויות שמכילה את כל ההלכות הללו.

⁴ כך הוא כותב בה"ש שמיטה ויובל פי"ג ה"א-ב. ולפי זה יוצא שהוא פוסק כר"א שתחומין דרבנן. אמנם הכסף משנה שם מסביר שתחומין דרבנן באלפיים אמה, אולם ב"ב מ"ל הוא מן התורה. יש דיונים ארוכים בשיטת הרמב"ם בזה, ואכ"מ.

היא אסמכתא בעלמא. ולדעת ר"א זו בודאי אסמכתא, שהרי לשיטתו תחומין הם בכלל דרבנן (לפחות בלמטה מי"ב מיל). אם כן, נראה לכאורה שכולם מסכימים שדרשה זו היא אסמכתא. השאלה היא מדוע?

כאן המקום להעיר הערה חשובה מאד לחקר המידות. רבים אינם שמים לב לכך שכאשר אנו מסיקים שדרשה כלשהי היא אסמכתא, לא די לנו להצביע על כך שהדין העולה ממנה הוא דין דרבנן. ברור שיש משהו פגום גם בהיסק המדרשי עצמו. שווה בנפשך, אם הדרשה היתה בנויה כראוי ומתאימה לכללי ודרכי הדרש ההלכתי, אזי היא גופא היתה ראויה לכך שהדין העולה ממנה הוא מהתורה. במצב כזה לא ניתן לומר שהיא אסמכתא, שהרי גם אם אין לנו מסורת על הלכה זו היה עלינו לדרוש אותה בעצמנו בדרשה זו עצמה, והוא היה הופך מכוחה לדין דאורייתא.

אם כן, לאחר שראינו שעולה בפוסקים צד משמעותי שדרשה זו היא אסמכתא, עלינו לחפש מהו הפגם המבני בדרשה זו. אמנם יש מפרשים שתלו זאת בהקשר ההלכתי והמקראי. למשל, בעל **תורה תמימה** על אתר מסביר שדרשה זו היא אסמכתא מכיון שפשט הפסוקים עוסק בהוצאת המן ולא ביציאה חוץ לתחום. זוהי טענה קשה, שהרי לפי זה היה עלינו ללמוד דין אלפיים אמה לעניין הוצאת המן (למשל, שהאיסור להוציא מרשות לרשות הוא בשיעור אלפיים אמה). מעבר לכך, מדוע בדרשה 'עין תחת עין' – ממון, לא נאמר שזה סותר את פשט הכתובים? ממתי העובדה שדרש סותר את הפשט מפקיעה ממנו את מעמדו ההלכתי?⁵ בעל **תורה שלימה** (בשלח, מילואים אות כב) מסביר שדרשה זו היא אסמכתא מפני שמאותו פסוק לומדים גם את דין הוצאה (כפי שהזכרנו לעיל, ייתכן שזה תלוי במחלוקות ראשונים, ואכ"מ). גם בטענה זו יש לדון מכמה בחינות, ואכ"מ לכך.

⁵ נקודה זו נוגעת לשאלת היחס בין פשט ודרש, אשר נדונה מעט בסוף הדף לפרשת ויצא, וכן בפרשת תולדות. ייתכן שהיא שנויה במחלוקת בין הרמב"ם בשורש השני והרמב"ן בהשגותיו שם (ראה בדברי הרמב"ן בספר **המ"צ** מהדורת פרנקל עמ' עד והלאה), ואכ"מ. ייתכן שביחס ל'עין תחת עין' המצב הוא שונה, שכן אנו רק מפרשים באופן הלא פשוט את המונח 'עין' הראשון, אולם אין כאן הוצאת הפסוק מעניינו שהוא עוסק בו. אולם כאן אנו מוציאים את הפסוק מעניין הוצאה לעניין תחומין. ועדיין מכמה וכמה ראשונים נראה שהם מבינים את משמעותו של הפסוק דווקא על תחומין ולא על הוצאה. מעבר לכך, הרי יש מידת דרש של 'אם אינו עניין'. מדבריו של בעל **התורה תמימה** עולה שאין לה כל מקום.

בעקבות האמור לעיל, אנחנו ננסה לבחון האם יש פגם מהותי בדרשה עצמה, שבגללו היא מסווגת כאסמכתא בעלמא. אולם לפני שנטפל בכך, ננסה לעקוב אחרי מהלך הדרשה המורכבת הזו.

מהלך ומבנה הדרשה

הדרשה פותחת בשאלה מנין לנו שיעור אלפיים אמה, ומביאה על כך דרשה ארוכה שבנויה משבעה שלבים עוקבים (הפירוט מהמדרש **שכל טוב** הנ"ל ורש"י בסוגיית הבבלי):

1. לומדים על משמעות הפסוק 'אל יצא איש ממקומו', שבו כתוב 'מקום' אך לא 'ניסה' (=מנוסה), מן הפסוק לגבי רוצח בשוגג: 'ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה', ואשר מופיעות בו מילות 'מקום' ו'ניסה'. שלב זה נראה לכאורה כמו גז"ש. אמנם לא ברור מה מלמדת אותנו הגז"ש הזו כשלעצמה, ולכן ייתכן אולי שזוהי דרשה שהיא גילוי מילתא בעלמא (ראה בדף לפרשת לך-לך ח"א). להלן נעלה אפשרות שהאופי המוזר הזה מרמז על כך שזוהי אסמכתא בעלמא.
2. מהפסוק של גואל הדם אנו קושרים את הביטוי 'ניסה' לביטוי 'מקום', ובאמצעות ההשוואה שבסעיף הקודם אנו מעבירים את הקישור הזה גם למילה 'מקום' בהקשר של תחומין, כאילו שלגביה עצמה גם כתובה המילה 'ניסה'.
3. כעת קושרים את הפסוק ברוצח בשגגה אל הפסוק: 'מגבול עיר מקלטו אשר ינוס'.
4. לאחר מכן בתוך הפסוק הזה עצמו קושרים את המושג 'גבול' למושג 'ניסה'. כעת אנו מצויים במצב שבו כאילו כתוב 'גבול' גם בפסוק על תחומין (שהרי כאילו כתובה בו 'ניסה', כמסקנת סעיף 2 למעלה).
5. כעת קושרים את הפסוק 'ומצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול', דרך פסוקי התיווך הנ"ל אל הפסוק של תחומין.
6. מהפסוק האחרון משווים את המילה 'חוץ' ומשייכים אותה למקומות שמופיעה המילה 'גבול' (כולל תחומין, כמסקנת סעיף 4 לעיל). כעת כאילו כתוב 'חוץ' בפסוק של תחומין.
7. ולבסוף קושרים את הפסוק 'ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה', לפסוק של תחומין, ומסיקים שגם לגביו השיעור הוא אלפיים אמה.

לאחר מכן המדרש מקשה מדוע לא נלמד מהפסוק 'מקיר העיר וחוצה אלף אמה' (במדבר לה), ששיעור תחומין הוא אלף אמה. והגמ' דוחה שעדיף ללמוד 'חוץ' מ'חוץ', מאשר מ'חוצה'.⁶

זהו מבנה חריג מאד של דרשה, שכל שלבי הביניים נראים כמו קישורים סמנטיים שאינם מעבירים שום תוכן מהותי. לא לומדים מאומה ממילת 'חוץ' למילת 'חוץ', או מ'ניסה' ל'גבול' וכדו'. מבנה כזה מזכיר בצורתו החיצונית את הפורמולה הקרויה בלוגיקה היוונית: סוריטס (sorites).⁷

היחס לדרשת המשנה בסוטה

כעת נוכל לראות שדרשה זו אינה סותרת בהכרח את הדרש במשנת סוטה. לאחר שר"ע מלמד אותנו שהדרשה שם נסמכת על שיקול של 'אם אינו עניין', שכתוצאה ממנו אנו לומדים מהפסוק של ערי הלוויים לתחום שבת, כעת ניתן לבצע את כל המהלך המדרשי הזה, שיוצא מערי הלוויים ולומד ממנו דרך כל שלבי הביניים לתחום שבת.

העובדה שאנחנו נזקקים ל'אם אינו עניין' מלמדת אותנו שמדובר כאן בדרשה ולא בגילוי מילתא לשוני. אם היה מדובר רק במילון שמגלה לנו משמעות של מושגים ('גבול', 'חוץ', וכדו'), כי אז יכולנו ללמוד זאת גם אם היינו מיישמים את

⁶ אמנם את זה גם עושים, אולם רק כאשר אין משהו דומה יותר. ראה במאירי על אתר, שיובא גם להלן, ובלשון השכל טוב המצוטט למעלה.

⁷ ראה **מבוא לתורת ההגיון**, הוגו ברגמן, עמ' 306-307. והנה בספר **שערי צדק**, מהדורת אבירם רביצקי, המיוחס (אולי בטעות, כמסקנת רביצקי) לרלב"ג, בעמ' 14-15, קושר המחבר את ההיקש החז"לי של חדא מתרתי לסוריטס היווני.

יש להעיר כי בהקשר האריסטוטלי מדובר על היקשים סילוגיסטיים (=דדוקטיביים) ולכן שם המבנה הוא מובן מאליו, ובעל תוקף לוגי חמור. **בשערי צדק**, הוא אמנם מיישם זאת למבנה של היקשים אנלוגיים, אולם עדיין מדובר בהיקשים שעוסקים בקשרי דמיון תוכניים בין ההקשרים המושווים, ולכן עדיין זהו היסק סביר. כאשר א אנלוגי ל-ב, ו-ב אנלוגי ל-ג, אזי סביר לומר ש-א אנלוגי ל-ג (אמנם יש כאן עוצמת קשר שהולכת ופוחתת, ולכן כמות החוליות בשרשרת היא חשובה, ואכ"מ). אולם אצלנו המבנה הוא תמוה מאד, שכן יש כאן העברה סמנטית בלבד, שעוסקת בלשון ולא בתוכן, ולכן נראה שלמעשה ניתן לגזור ממנה כל דבר. אין שום בעיה למצוא צמדי מילים באותו פסוק ואח"כ פסוק עם אחת מהמילים, ולקשור כל מילה עם כל מילה בצורה כזו.

מבנה כזה מצביע בצורה ברורה על דרשה סומכת, או אסמכתא בעלמא. אמנם אם אכן כל חוליה כזו אינה רק קשר סמנטי, אלא גז"ש והיקש של ממש, כמו שמשתמע במדרש שכל טוב הנ"ל ובמאירי להלן, או אז יש מקום להבין זאת כדרשה גמורה. ראה על כך עוד להלן.

הפסוק לשיעור שטח ערי הלוויים, ולא היה כל צורך בשימוש במידת 'אם אינו עניין'.

אם כן, ניתן להסיק שהדרשה הזו היא דרשה גמורה לפי ר"ע, ולומר שהדרשה המובאת במשנת סוטה היא ביטוי מקוצר לדרשת הגמרא בעירובין על תחום שבת.⁸ בזה גם יתבאר מה שהתקשינו בו לעיל, כיצד אנו לומדים משם דווקא לתחום שבת (ראה להלן אפשרות ג בשיטת רש"י). אמנם ניתן גם להבין שהדרשה במשנת סוטה באמת אינה אותה דרשה, והלימוד הוא 'אם אינו עניין' לערי הלוויים תנהו עניין לתחום שבת ישירות (בלי שלבי הביניים המתווכים). לפי זה, הדרשה שלנו היא אסמכתא בעלמא גם לשיטת ר"ע.

המבנה הלוגי-מדרשי של הדרשה

יש שתי דרכים להבין את הלוגיקה של השרשרת המדרשית הזו: א. למעשה אנו מעבירים רק ביטויים סמנטיים, והלימוד המהותי הוא רק מהשלב הראשון אל האחרון: כלומר מערי הלוויים אל תחום שבת. ב. אנו לומדים סדרה של גז"ש והיקשים לסירוגין: בכל פעם שמדמים מילה למילה זהה במקום אחר זוהי גז"ש, ובתווך אנו קושרים שתי מילים שונות שמופיעות באותו הקשר (אותו פסוק) זו לזו באמצעות סוג של היקש.⁹

ברש"י על הסוגיא נראה שהוא הבין את הדרשה באופן הראשון. הוא מקפיד להדגיש בכל שלב שהמצב שנוצר הוא שכאילו כתובה המילה הנלמדת בפירוש בפסוק היעד. ואמנם רק בסוף דבריו, בשלב האחרון, הוא מזכיר את המונח 'גז"ש'. על כן נראה שהוא מבין שיש כאן גז"ש אחת, והתיווך הוא רק הרחבה סמנטית שקושרת את פסוק המקור אל פסוק היעד. לעומתו, במאירי על אתר נראה שלמד באופן הראשון, שכן הוא מסיק מדחיית הגמרא מסקנה מחודשת לגבי גז"ש, וז"ל:

תיבות השוות בעניין אע"פ שאין דומות מצד הלשון למדים גז"ש מהם זה מזה, וזהו שאמרו: 'ושב הכהן' - 'ובא הכהן', זו היא שיבה זו היא ביאה... ולמדת לפי דרכך במה שאמרו 'אין למדין גזרה שוה אא"כ למדה מרבוי' שלא היו מקובלים מפרט הגזרה שוה, אלא שבאותה תיבה היה עניין גזרה שוה

⁸ בירושלמי עירובין פ"ד ה"א מביא את הדרשה הזו בנוסח מקוצר, שלומדים 'מקום' - 'מקום'. נראה שכוונתו היא כדברינו כאן, וגם זהו ביטוי מקוצר לדרשה המפורטת שבבבלי (בדומה להצעתנו כאן לגבי משנת סוטה).

⁹ תפיסה זו כמעט מפורשת במדרש **שכל טוב** (בבבלי) שצוטט למעלה.

ואח"כ היתה הבחירה בידם באיזו תיבה הדומה לו למדין לו לגזרה שוה...¹⁰

המאירי מבין כל שלב בלימוד כגז"ש, ולכן הוא מסיק מסקנה מתודולוגית על דרכי הדרש (על גז"ש) משלב בודד בדרשה. לפי רש"י נראה שקשה להסיק מסקנה כזו, שכן ייתכן שמדובר כאן רק על קישור סמנטי-אסוציאטיבי, ולא על גז"ש של ממש. מעבר לכך, מהמאירי נראה בבירור שהוא מבין את הגז"ש הזו כדרשה גמורה, ולכן הוא מסיק מכאן מסקנה הלכתית ומסקנה על משמעות הכלל שאדם לא דן גז"ש מעצמו, ולפי רש"י לא ברור האם אפשר להסיק מכאן מסקנה כזו.

ישנו עוד הבדל בין שני אופני ההבנה הללו: לפי אופן ההבנה השני, זה של רש"י, אנו לא יכולים להסיק על כל ההקשרים באמצע שגם עליהם תחול המסקנה של אלפיים אמה. אין כאן סדרת גז"ש אלא גז"ש אחת עם שלבי תיווך. לעומת זאת, לפי אופן ההבנה השני, זה של המאירי, זוהי סדרה של גז"ש, ולכן על כל אחד מן ההקשרים שבתווך ניתן להחיל את הדין של אלפיים אמה.

ההצדקה הלוגית

דרכו של המאירי נראית פשוטה. זוהי סדרה של לימודי דרש האחד מן השני (מה שקרוי אצל חז"ל 'למד מן הלמד', ולהלכה עושים צעד מדרשי מורכב כזה בכל ההלכה פרט לצירופים מסויימים בקודשים. ראה סוגיית הבבלי זבחים נ). כאמור, מרש"י נראה שהוא מבין זאת באופן הראשון. השאלה היא מה ההצדקה לאופן הבנה כזה?

שיטת רש"י טעונה הסבר בשני מישורים שונים:

1. כיצד ניתן לקשור פסוקים זה לזה ללא כל משמעות הלכתית-מדרשית? אם שלבי הביניים הם לא דרשות של היקש או גז"ש, אז לא ברור מהי ההצדקה לעשות קישור אסוציאטיבי מסוג זה?
2. מדוע הוא ללא מקבל את ההבנה שאלו גז"ש רגילות, כפי שעולה מדברי המאירי הנ"ל? מה קשה לו בכך?

ביחס למישור השני, מדוע רש"י לא קיבל את הבנת המאירי, ניתן לומר באופן פשוט: ייתכן שרש"י סובר שכל גז"ש צריכה להתקבל במסורת ממש מהר סיני, ואדם כלל לא יכול לדרוש אותה מעצמו. אולי ניתן להצביע על כך, כפי שכבר הערנו, שלמונח 'ניסה' אין כל משמעות שניתן לייחס אליה את דין אלפיים אמה,

¹⁰ ראה דברינו בעניין זה בסוף הדף לפרשת וישלח.

ולכן הוא לא יכול להוות מתווך של לימוד בדרשה ממשית. ביחס למישור ההסבר הראשון, ניתן להציע לשיטתו של רש"י שלוש דרכי הסבר:

1. כל שלב בשרשרת אינו גז"ש והיקש של ממש, אלא רק גילוי מילתא (זה בהמשך לכך שגז"ש ממשית לא ניתן ללמוד אלא אם קיבלה במסורת מרבו, ורבו מרבו עד משה בהר סיני). למעשה אין כאן היקש אלא העברת מסר תוכני מסויים בדרך העקלקלה הזו. אמנם בדרך זו נראה שכל שלב בדרך אכן צריך להתפרש באותה צורה. במקרה שלנו כל השלבים בדרך לקוחים מפרשת רוצח בשגגה, ולכן המסקנה של אלפיים אמה אכן רלוונטית לכל השלבים שבדרך.¹¹ אולם בדרשה אחרת מסוג זה, שלגביה יהיו שלבי ביניים שלקוחים מפרשיות שונות בתורה, שם תהיינה השלכות הלכתיות משמעותיות לכל שלב.
2. לא מדובר כאן על גז"ש של ממש, ואפילו לא גילוי מילתא. זוהי אסמכתא אסוציאטיבית בלבד, והדין ידוע ממקור אחר. לפי כיוון זה, די ברור שלא ניתן ליישם את ההלכה הנלמדת על אף אחד משלבי התיווך. ייתכן שזוהי הסיבה לכך שהפוסקים תופסים את הדרשה הזו כאסמכתא. באמת יש כאן רק אסמכתא אסוציאטיבית, ולא דרשה גמורה, ולכן אין להסיק ממנה מסקנות כלליות, הלכתיות או מתודולוגיות.
3. ייתכן שלאחר שיש לנו דרשה של 'אם אינו ענין' במשנת סוטה, נותרת לנו בעיה לאיזה הקשר ליישם את הלימוד הזה? במקרה כזה, ניתן אולי להשתמש בגילוי מילתא אסוציאטיבי מסוג כזה, שרק עוזר לנו למצוא את ההקשר בו ניישם את הדין של אלפיים אמה שכתוב בפסוק. לפי כיוון זה, הדרשה שבמדרש שלנו היא 'אם אינו ענין', ולא גז"ש וגם לא היקש. אלו הם רק גילוי מילתא לשוני שמורה לנו ליישם את ההלכה של אלפיים אמה לתחום שבת.

הבנת דין תחומין

ייתכן שניתן לקשור את הדיון כאן לשני צדדים בהבנת אופיו של איסור תחומין. לשם כך נחזור לרגע לדרשת הגמרא בעירובין. למעלה הצגנו את הדרשה כבירור על משמעות המילה 'מקום'. אולם בהחלט ייתכן להבין את דין אלפיים אמה כפירוש למילה 'ציאה' ולא 'מקום'. לפי זה, הגמרא אינה מגדירה שני סוגי מקומות (ד' אמות ואלפיים אמה), אלא רק אחד: 'תחתיו' ו'מקומו' שניהם

¹¹ ישנו יוצא דופן, והוא הביטוי 'ניסה', שלגביו לא ברור איזו השלכה הלכתית יכולה להיות ששיעורו אלפיים אמה. ניתן אולי להמציא שהרוצח בשגגה צריך לנוס אלפיים אמה, ואכ"מ. אולי זה גופא מה שהיה קשה לרש"י בדרשה זו. ראה על כך להלן.

מצביעים על ד' אמות. השיעור השני, זה של אלפיים אמה, הוא שיעור ההליכה שייחשב כ'ציאה' מאותו מקום.

שתי צורות הבנה אלו, מבטאות שתי צורות לתפוס את מהותו של איסור תחומין: האם הוא איסור מלאכה, שאוסר פעולה של האדם (יציאה ממקומו), או שמא זהו איסור בעל אופי שונה מאיסורי מלאכה בשבת (כמו הוצאה, שגם היא נלמדת מאותו פסוק, וגם אופיה אינו לגמרי ברור בהקשר זה), איסור על הימצאות מחוץ למקום שביתתו. לפי הבנה זו יש כאן איסור על מצב, ולא על פעולה, או מלאכה. והנה מצאנו בזה מחלוקת בין רבותינו הראשונים. בספר **קהלות יעקב** על עירובין (סי' טז, וראה גם במראי המקומות שם), עוסק בשאלה מה דינו של אדם שהוציאוהו ב'ממילא', כלומר הוא יושב על משהו, כמו ספינה, שמוציא אותו אל מחוץ לתחום, אך לא עושה כל פעולה אקטיבית מצדו לשם כך. בעל קה"י תולה את המחלוקת הזו בשני הצדדים שהוזכרו כאן: האם תחומין הוא איסור פעולה או חיוב על הימצאות במצב כלשהו. אם זהו איסור על פעולה, כי אז הוא דורש מעורבות פעילה של האדם עצמו, ולכן באופן שזה נעשה בממילא אין איסור. אולם אם זהו איסור על הימצאות, אז אין שום הבדל אם הוא יוצא במעשה או בדרך של ממילא.

נציין שמהירושלמי שלומד דין תחומין יב מיל ממחנה ישראל משתמע שזהו חיוב על הימצאות במקום, ולא איסור על פעולת יציאה, שכן גם הלימוד ההוא עוסק בהגדרת שיעור מקום ולא שיעור של פעולה.

אם מקבלים את דרשתו של ר' חסדא המובאת למעלה, אז ברור שיסוד איסור תחומין הוא חיוב על הימצאות במקום ולא על פעולת יציאה. הרי כל הלימוד הזה הוא למוד מגלה לנו מהו 'מקום'. אין כאן כל גילוי על פעולת יציאה. לעומת זאת, אם מבינים את איסור תחומין כחלק מאיסורי מלאכה בשבת, אז האיסור הוא על פעולת יציאה, ואין משמעות למונח 'מקום' אלא כד' אמות (ולא כאלפיים אמה, שהם פרמטר שקובע מהי 'יציאה' ולא מהו 'מקום').

ולפי זה, רש"י אולי מבין כאופן השני, שאיסור תחומין הוא על פעולת יציאה, ולכן הוא רואה בלימוד של ר' חסדא אסמכתא בעלמא.¹² ואילו המאירי רואה כאן

¹² היה אולי מקום לראות בדברי ר' חסדא המשך השרשרת הסמנטית של המדרש. גם הגז"ש 'מקום'-'מקום' אינה אלא העברה סמנטית, ואז אין ללמוד ממנה מאומה על טיבה של ההלכה הנדונה בה. אמנם זו גופא יכולה להיות סיבה לסיווגה של דרשה זו כאסמכתא, כפי שהצענו למעלה (ראה הצעות 2-1 ברש"י).

איסור על הימצאות, ולכן הוא רואה בדרשה זו גז"ש גמורה.¹³

הערות התוס' על דרשת סוטה

נסיים בדיון על כמה נקודות שמעלה התוס' (ד"ה 'מר סבר', סוטה ל ע"ב) על הדרשה שבמשנת סוטה. וזו לשון התוס':

מר סבר תחומין דאורייתא ומר סבר תחומין דרבנן - תימה דהכא משמע דאי הוה משתעי קרא דאלפים אמה בלויס דהוה סבר דתחומין דרבנן אלא טעמא משום דמשתעי בשבת והא יליף לתחומין בפרק מי שהוציאוהו (עירובין דף נא). מג"ש מקום ממקום ומקום מניסה וכו' א"כ אפי' הוה משתעי בשדות וכרמים הוי מצי למילף בהו ג"ש דמקום דכתיב גבי שבת היינו אלפים דהא פריך התם ונילף מקיר העיר וחוצה אע"ג דההוא קרא משתעי לדברי הכל בלויס.¹⁴ ובספ"ק דעירובין (דף יז:) משמע מאן דסבר דתחומין דאורייתא נפקא לן מאל יצא איש ממקומו.

תוס' כותבים שבגמ' כאן משתמע שאם הפסוק היה עוסק בערי הלוויים, אז היה יוצא שתחומין דרבנן. ומקשים התוס' שבדרשה שלנו השיעור הזה נלמד ממקור אחר, ובכ"ז הוא מדאורייתא.

תוס' מניחים כמה הנחות:

1. הדרשה היא דרשה גמורה.
2. הלימוד בעירובין הוא שונה מזה של משנת סוטה (שלומדת ב'אם אינו עניין' ישיר, ולא כביטוי מקוצר לדרשה שלנו).
3. הלימוד אצלנו הוא גז"ש.

זוהי תפיסת המאירי לכל אורך הדרך. הדרשה היא גז"ש, שיוצרת דין תורה גמור, והדרשה בסוטה היא 'אם אינו עניין ישיר'. מכאן ברור מדוע רש"י לא רצה לאמץ

¹³ דווקא המילה 'ניסה', אשר מהווה בעיה לשיטת המאירי (כפי שהערנו לעיל), מהווה את שלב הביניים היחיד שכן קשור למשמעות דין תחומין לפי רש"י. מנוסה הוא מעבר בין התחומים, כלומר מונח זה עוסק ביציאה מחוץ, או אל תוך, התחום, וזה נקבע לשיעור אלפיים אמה. אם כן, דווקא מכאן ניתן ללמוד את שיעור המונח 'יציאה'. אולם זה לא מה שעושה ר' חסדא, שמתעניין יותר בשיעור המונח 'מקום'. לכן לפי רש"י ישנה אפשרות שדרשתו היא אסמכתא.

¹⁴ קושיא זו אינה קשה כל כך. לכאורה ניתן היה ליישב אותה באופן שנבין את הצעת הגמ' כאן ללמוד רק מהפסוק הזה ב'אם אינו עניין', ולהבין שהוא כלל אינו עוסק בלוויים. רק את הפסוק של אלפיים אמה, שמתפנה כעת, יש ליישם על ערי הלוויים.

את הכיוון של המאירי, שנראה כאן בעייתי למדיי. כל הכיוונים שהעלינו בביאור שיטת רש"י עונים על קושיות אלו של תוס'.

באשר לקושייתם האחרונה (מסוגיית עירובין יז), ניתן לומר שהסוגיא שם עוסקת בי"ב מיל, וזה דאורייתא לכולי עלמא. כאן הדיון הוא רק על אלפיים אמה. ובפרט אם נבין שהדיון על אלפיים אמה הוא דיון על איסור מלאכה של יציאה, ואילו דין יב מיל הוא דין על איסור הימצאות, כפי שראינו במקורו בירושלמי.

תובנות מפרשת בשלח

1. ישנן 'גזירות שוות' שהן גילוי מילתא בעלמא. ב'גזירות שוות' אלו שלבי הביניים נראים כמו קישורים סמנטיים שאינם מעבירים שום תוכן מהותי. לפי שיטה אחת הלימוד המהותי מתבצע ישירות מהשלב הראשון אל האחרון.
 2. דרך שניה להבין שרשרת של גז"ש הינה כדלקמן: בכל פעם שמדמים מילה למילה זהה במקום אחר זוהי גז"ש, ובתווך אנו קושרים שתי מילים שונות שמופיעות באותו הקשר (אותו פסוק) זו לזו באמצעות סוג של היקש. לפי אפשרות זו, כל אחד משלבי הביניים נושא אופי הלכתי עצמאי של גז"ש.
 3. שרשרת של גז"ש המקושרים אחד בשני, מזכירה בצורתה החיצונית את הפרומולה הקרויה בלוגיקה היוונית "סוריתס" (sorites).
 4. בגז"ש בעלת שלבים רבים המקושרים אחד בשני, כל למד הופך למלמד בשלב הבא. שיטת לימוד זו, קרויה בלשון חז"ל "למד מן הלמד" (להלכה עושים צעד מדרשי מורכב כזה, פרט לצירופים מסוימים בקודשים).
 5. אפשר לדרג מבנה של גז"ש לשלש רמות.
 - א. גז"ש של ממש.
 - ב. גילוי מילתא בעלמא.
 - ג. אסמכתא אסוציאטיבית.
- צורת היישום של כל אחת מהרמות הנ"ל, תלויה בסוגיא הנדונה. פעמים רבות בהיעדר מסורת שלימה, תיתכן מחלוקת בעניין רמתה של הגז"ש הנדונה.
6. יש שקושרים את ההיקש החז"לי 'חדא-מתרת' לסוריתס היוני. בהקשר היווני מדובר על היקש סילוגיסטי (= דדוקטיבי) ולכן שם המבנה הוא מובן מאליו, ובעל אופי לוגי חמור. כאשר מיישמים מבנה זה בהיקשים אנלוגיים (כפי שבעל **שערי צדק** עושה) אנחנו מדברים עדיין על היקשים שעוסקים בקשרי דמיון תורניים, ולכן זהו היקש סביר אם כי לא בעל אופי לוגי חמור, קרי דדוקטיבי. כאשר אנלוגי ל-ב ו-ב אנלוגי ל-ג, סביר לומר כי אנלוגי ל-ג. עוצמת הקשר הולכת ופוחתת עם התארכות השרשרת, ולכן כמות החוליות בשרשרת חשובה לעניין תוקפה של השרשרת כולה. המבנה של גז"ש המעביר קשרים סמנטיים תמוה מאד, משום שהוא עוסק בלשון ולא בתוכן. ניתן ללא קושי למצוא צמדי מילים באותו פסוק, ואח"כ פסוק אחד עם אחת המילים, ולקשור כל מילה עם כל מילה בצורה זו.

מבנה כזה מצביע בצורה ברורה על דרשה סומכת או אסמכתא בעלמא. רק אם כל חוליה בפני עצמה מהווה היקש או גז"ש פורמליים, ניתן לתת תוקף מדרשי פורמלי לכל התהליך.

■ פרשת יתרו ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- התייחסות רפלקסיבית של חז"ל.
- מהן דרשות פגומות?
- האם דרשן עושה דברים 'מדעתו'?
- מה בין שיקול דעת לבין מדרש?
- מעט על 'פרדוקס הערימה' כסייג על הלוגיקה של שפת היום-יום.
- האם מידות הדרש הן מפענחות או מרחיבות?
- מהי הלכה 'דאורייתא', מהי הלכה 'דרבנן', ומהי 'אסמכתא'?
- דברי תורה פרין ורבין.

מקורות מדרשיים לפרשת יתרו

(י) וַיֹּאמֶר יְקֹזֵק אֶל מֹשֶׁה לֶךְ אֶל הָעָם וְקִדְשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבֹּסוּ שְׂמֹלֶתְכֶם:
(טו) וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הָיוּ נִכְנִים לְשִׁלְשֶׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה: (שמות פי"ט)

דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.
הוסיף יום אחד מדעתו. מאי דריש? היום ומחר - היום כמחר, מה למחר - לילו עמו, אף היום - לילו עמו. ולילה דהאידנא נפקא ליה. שמע מינה - תרי יומי לבר מהאידנא. ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דלא שריא שכינא עד צפרא דשבתא. ופירש מן האשה. מאי דריש? נשא קל וחומר בעצמו, אמר: ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה (שמות יט) והיו נכנים וגו' אל תגשו, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דכתיב (דברים ה) לך אמר להם שובו לכם לאהליכם וכתוב בתריה ואתה פה עמד עמדי, ואית דאמרי (במדבר יב) פה אל פה אדבר בו. שבר את הלוחות. מאי דריש? אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה (שמות יב) וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה [כאן], וישראל משומדים - על אחת כמה וכמה! ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - שנאמר (שמות לד) אשר שברת ואמר ריש לקיש: יישר כחך ששיברת.
(בבלי שבת, פז ע"א ויבמות סב ע"א)

א. מה פירוש שמשה עשה 'מדעתו'

מבוא

בעלי ההלכה אינם מתאפיינים בהתייחסויות רפלקסיביות. קשה לדלות מהם כיצד הם עצמם רואים את פעילותם ההלכתית, או לחלף מדבריהם התייחסויות מטא-הלכתיות בכלל. גם אם נמצא התייחסות כזו, היא תהיה עקיפה, ותיתלה בדמות, או אירוע, מקראיים. דוגמא בולטת לכך נוכל למצוא בדרשה המובאת למעלה, אשר מתייחסת למשה רבנו, ועיקרה בהכנות לקראת מעמד הר סיני. ננסה לראות מה טומן מדרש כזה בחובו, במישור התפיסות המטא-מדרשיות. באיזו צורה הדרשן הזה רואה את הפעילות המדרשית עצמה? כפי שנראה עיקר הדברים נעוץ במשמעויותיה של מילה אחת: 'מדעתו'.

במדרש המובא למעלה מתוארים שלושה שיקולי דעת שעשה משה רבנו מדעתו, ומכוחם הוא הורה הלכה שלא כמו המשתמע, במובלע או במפורש, מרצונו של הקב"ה. בסופו של דבר, כפי שמתאר המדרש, הסכים הקב"ה עמו.

מדרש זה תמוה מאד: מדוע בכלל מניח הדרשן שמשה דרש משהו? האם הוא לא יכול היה להשתמש בשיקול דעת לא מדרשי-פורמלי? האם באמת מדובר כאן ב'דרש', במובנו הפורמלי? האם ניתן ללכת נגד רצון ה' מכוח שיקול דעת כזה או אחר? ומאידך, אם הכלים בהם משה משתמש הם כלי פרשנות לגיטימיים (כמו מידות הדרש, שהתקבלו מסיני), כי אז במה היה כאן שיקול דעת ייחודי ועצמאי שלו? למה צריך היה הקב"ה להסכים?

תיאור המדרש עצמו

במדרש מובאים שלושה מקרים, שניים מהם לפני מתן תורה (בהכנות לקראתו), והשלישי מייד אחריו: 1. הוסיף יום אחד מדעתו, מכוח דרשה שנראית כמו היקש ('היום' כמו 'מחר', המופיעים שניהם בפסוקי למעלה). זה נעשה נגד ציווי מפורש של הקב"ה שהורה על יומיים, ומשה מדעתו מורה על שלושה ימים. 2. פירש מן האישה, מכוח דרשת קו"ח מהציווי לישראל בפסוק טו שלמעלה (לאור אינטנסיביות הפגישות שלו עם הקב"ה). כאן מופיע במפורש המונח 'קל וחומר' (אמנם רק בסוגיית שבת). זה עומד בניגוד למצווה על פריה ורביה (עין בהקשר שבסוגיית יבמות). 3. שבירת הלוחות, מכוח קו"ח מפסח שהתורה כולה ודאי אינה ראויה למומרים/משומדים. זה עומד בניגוד להוראת הקב"ה למסור את הלוחות לישראל, ובניגוד לחובת הקדושה שיש לנהוג בהם.

הקושי הבסיסי

הקושי העיקרי לענייננו אינו נעוץ בשאלת תקפות השיקולים שעשה משה רבנו, שכל אחד מהם דורש עיון כשלעצמו. הבעיה בה נרצה לעיין עולה בדברי בעלי התוס' בשתי הסוגיות, בשבת וביבמות. בעלי התוס' עומדים על נקודה זו באופן עקבי בכל דיבוריהם לכל אורכן של שתי הסוגיות (המהלך הוא מקביל למדי, למעט כמה הבדלים קטנים). נתחיל בתוס' הראשון בסוגיית שבת, אשר כותבים (ד"ה 'היום כמחר'):

אין זו דרשה גמורה, אלא משמע דהיום ממש. דאי לאו הכי אין זה מדעתו.
ובדומה לכך, גם בדיבור הבא כותבים התוס' (ד"ה 'ומה ישראל'):

**וא"ת מאי קאמר (דהוסיף) מדעתו. דאורייתא הוא דק"ו ניתן לידרש? וי"ל
דלא היה ק"ו גמור דשאני התם משום עשרת הדברות.**

תוס' הראשון מתייחס להיקש של 'היום' ל'מחר'. תוס' השני מתייחס לדרשה לגבי פרישה מן האישה, שלגביה מופיע במפורש בלשון המדרש הביטוי 'קל וחומר'. שני התוס' מעלים קושי יסודי מאד לכל הבנת המידות שהתורה נדרשת בהן: מדוע שיקול של קו"ח, או היקש, אשר שייכים שניהם למידות הדרש, נחשב 'מדעתו' של משה רבנו? לכאורה הוא רק השתמש במידת דרש, שהיא כלי פרשנות לגיטימי שקיבלנו מסיני, כדי לפרש את דברי ה'.

לקח ראשון

כאן כבר ניתן להבחין בלקח הראשון (ראה גם בדף לשבוע שעבר, שם הערנו כן לגבי המושג 'אסמכתא'): כאשר אנחנו מגיעים למסקנה שהלכה כלשהי שנוצרת מדרשה היא הלכה דרבנן, וממילא מסיקים שהדרשה הזו היא רק אסמכתא, אזי עלינו להניח מיניה וביה שהדרשה שהובילה אל ההלכה הזו אינה תקפה. כלומר הדרשה 'פגומה' במובן כלשהו. היא אינה עונה לקריטריונים המלאים שנדרשים ממידות הדרש, ולכן היא אינה יכולה להוות מקור מלא שיכול ליצור הלכה דאורייתא. אם אכן דרשה זו היתה בעלת מבנה תקני, כלומר היסק מדרשי תקף, או אז ההלכה שנוצרת ממנה היתה הלכה מדאורייתא. גם אם יאמר מישהו שהלכה זו היא מדרבנן, הרי ניתן לבצע כעת את הדרשה הזו ולהראות מכוחה שההלכה הנדרשת היא מדאורייתא.

מכיון שמייד לאחר חתימת התלמוד איבדו כבר כלי הדרש מנגישותם, ואנו כבר לא ממש מבינים את אותם קריטריונים עלומים, אזי אנו רק יכולים להסיק באופן עקיף שיש משהו פגום בדרשה, אולם קשה לנו מאד לעמוד על טיבו. ובאמת

רוב ככל המפרשים, כבר מתקופת הראשונים, יכולים לקבוע מכוח שיקולים שונים שדרשה כלשהי היא אסמכתא, אך בדרך כלל הם אינם טורחים להסביר מה לא בסדר בדרשה הזו, ומדוע היא אינה יכולה להוות בסיס מספיק להלכה מדאורייתא.

מסיבה זו נראה, למרבה ההפתעה, כי דווקא מחקר שיטתי של האסמכתאות (שאינן דרשות מלאות, אלא 'פגומות') יכול להניב כמה וכמה תובנות חשובות באשר לדרך העבודה הנכונה עם מידות הדרש (במופיעיהן הטהורים). אם נשוב כעת לשני התוס' שהבאנו למעלה, נראה מייד שהם בנויים מעט שונה. התוס' הראשון עוסק בהיקש, והוא מסתפק בקביעה תיאורטית שבהכרח הדרשה אינה דרשה גמורה. הוא אמנם שם לב לנקודה שהצבענו עליה לעיל, שחייב להיות פגם בדרשה כדי שהיא לא תהווה פרשנות מלאה, אולם הוא אינו מנמק ומסביר מהו אותו פגם. לעומתו, התוס' הבא, שעוסק בקו"ח, מוצא לנכון להסביר מה פגם יש בדרשה זו. הסיבה לכך היא שבקו"ח ישנו הגיון שברור לכל אחד מאיתנו, ולכן לא די בקביעה שזו אינה דרשה גמורה, אלא יש להסביר לנו מהו הפגם בשיקול דעת כזה אשר נראה סביר ועומד בקריטריונים ובהגיון של מידת הקו"ח.

מסיבה זו גם בתוד"ה 'ומה פסח' שמופיע לקראת סוף הסוגיא ודן בלימוד מקרבן פסח לשבירת הלוחות, בעלי התוס' מסבירים שהדרשה השלישית גם היא לא דרשה גמורה, וגם הם טורחים ומביאים נימוק לכך. לא נתפלא לגלות שגם שם מדובר בדרשת קו"ח.

תפיסת מהות הדרשות בשיטת התוס'

נקודה חשובה נוספת עולה בדברי התוס'. ההסברים שמציע תוס' לכך שהדרשות אינן גמורות, הם תמיד הסברים שמעלים פירכא אפשרית על הקו"ח. לעומת זאת, שיקול הקו"ח עצמו חייב להיות נקי וראוי. דוגמא בולטת לכך, מצויה בתוד"ה 'קבע' (השלישי שם), אשר בוחן את השיקול של פרישה מהאישה, ומסביר בפירוט מדוע זהו דווקא כן שיקול הגיוני (זאת בניגוד לשאר התוס' אשר עוסקים דווקא בהיבט הפגום שהיה בדרשותיו של משה).

אם כן, תוס' מבטאים כאן מתח שמלווה את שלוש הדרשות הללו: מחד, השיקול צריך להיות נכון ואמיתי. הרי זה גופא היה השיקול שהוביל את משה רבנו למסקנותיו המחודשות. מאידך, השיקול חייב להיות פגום במובן כלשהו. הצורה לעמוד בשתי המשימות הפרשניות הללו היא למצוא הגיון בשיקול, אך, כנגדו, גם פירכא אפשרית.

למעשה, במבט כולל אפשר לומר שהתוס' טוענים שדרשה מסוג כזה לא יכולה להניב הלכה מחייבת, שכן כדרשה במובנה הפורמלי יש עליה פירכא. מאידך, היה כאן שיקול דעת נכון שהקב"ה הסכים על ידו.

הביטוי הבולט ביותר לנקודה זו מצוי בתוס' נוסף בסוגיית שבת, בד"ה 'ואתה'. תוס' שם מקשה מדוע חז"ל מבינים שמשה עשה זאת מדעתו והקב"ה הסכים על ידו ('ואתה פה עמוד עמדי'). אולי הפסוק 'עמוד עמדי' הוא ציווי של הקב"ה, ובגללו משה פירש מאשתו (מכוח הציווי ולא מדעתו)?

תוס' עונים שאם היה כאן ציווי גמור, אז מרים ואהרן לא היו מדברים במשה על שפירש מאשתו בציווי של הקב"ה. תוס' מוסיפים הסבר מקורי לכך שהם חולקים עליו על אף שהקב"ה הסכים על ידו, שהרי גם זה נראה בלתי סביר. לטענת התוס' הקב"ה הסכים על ידו כי בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו. אולם אם משה לא היה מחליט על כך, אז גם הקב"ה לא היה רוצה בזה. ולכן מרים ואהרן מביעים את עמדתם שזה היה מעשה לא נכון, והיה על משה להחליט הפוך, ולגרום גם לקב"ה לרצות, או להסכים, הפוך.

שתי מסקנות חשובות עולות כאן: 1. מכיון שבסוגייתנו מדובר בדרש פגום, אז ההגיון של הטיעון הוא פתוח, וניתן בהחלט לחלוק עליו. ממילא גם לא ברור מה רצון ה', והוא ייקבע על פי הכרעת בי"ד של מטה. 2. נראה מכאן שבדרשה גמורה, שבה כמובן אין פגם, שם יאמרו התוס' שהיא כן מבטאת את רצון ה' הקבוע ועומד, והדרשה היא רק כלי לחשיפת אותו רצון קיים.

מהלך הסוגיא לפי תוס'

ר' אלחנן וסרמן, בעל **קובץ שיעורים**, מקשה על התוס' (בקונטרס **דברי סופרים**, סי' א סקט"ז): מה הועילו לנו בתירוצם? הרי אם אין כאן קו"ח גמור, כי אז חוזרת שוב הבעייה של הגמרא: מאי דרש? הרי זה אינו דרש גמור, וכיצד משה יכול לשנות ממה שהקב"ה ציווה אותו (תשובתו של רא"ו שם מעוררת סוגיא אחרת, אשר אין כאן המקום להיכנס אליה).

לפי דברינו ישנה תשובה פשוטה לכך: תוס' מבחינים כאן בין דרשה פגומה לבין שיקול בלתי לגיטימי. שיקול שאינו לגיטימי כדרך פירוש למקרא באמת לא יכול להוות בסיס מספיק כדי לעבור על רצון וציווי של הקב"ה. אולם כאן מדובר בשיקול שהוא אמנם פגום, אך לא ממש. זהו שיקול נכון מצד עצמו, אלא שיכולה להיות לגביו פירכא. שיקול כזה אינו שגוי אלא פתוח. יכולים להיות לגביו חילוקי דעות, אולם הוא אינו שגוי בעליל. ביחס לשיקול כזה אומרים לנו בעלי התוס' שהקב"ה עצמו 'מגבש את עמדתו' לאור ההכרעה שלנו.

כאן מתבאר כל מהלך הסוגיא לפי שיטת התוס'. הגמרא מתחילה בקושיא: מאי דרש? כלומר הגמרא מניחה שסתם שיקול שאינו מעוגן בדרכי הפרשנות לא יכול להיות בסיס לשנות מציווי הקב"ה. על כך הגמרא עונה בהבאת שלושה שיקולים שנראים כמו מדרשים רגילים (כלומר שיקולים אשר מבוססים על מידות הדרש, קו"ח והיקש). אולם תוס' מוסיפים שבהכרח מדובר במדרשים פגומים, כלומר שהקב"ה עצמו הותיר את מסקנותיהם פתוחות, והרצון האמיתי שלו 'יתגבש' בעקבות גיבוש ההחלטה בבי"ד של מטה ('בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו'). כאמור, משיטת התוס' עולה שמדרשים רגילים אינם אלא כלי חשיפה של רצון ה'. זוהי פרשנות רגילה, אלא שהיא נעשית במישור שונה, והיא חושפת את רצון ה' שאינו נתון להכרעת בי"ד של מטה (וכאן רלוונטיים כל דיני טעות בהוראת בי"ד והמסתעף).

ב. אופיין של דרכי הדרש

הנחת יסוד של תוס'

הרב משה פינצ'וק, במאמרו העוסק במהותן של יג מידות הדרש,¹ מציע שתי אפשרויות עקרוניות להבין את יג המידות:

1. **יג מידות הם כלי פרשני, בעזרתן אנחנו מפרשים ומבינים את כוונת המילים.**
יג המידות הן כלים של הארכיאולוג בעזרתם הוא חושף את מה שנמצא וקיים מתחת לפני השטח.
2. **יג מידות אינן כלי פרשני. אין הן מגלות את מה שכבר קיים, אלא הן כלים יצירתיים: התורה שבעל-פה היא חומר הגלם וי"ג מידות הן הכלים בעזרתם יוצרים הלכות מתוך חומר גלם זה. יג מידות הן האיזמל והפטיש בעזרתם יוצר הפסל.**

הרב פינצ'וק מסביר במאמרו שהמטפורות של ארכיאולוג ופסל אינן מקריות. לכאורה שניהם עושים פעולה דומה: הארכיאולוג מוציא מן הקרקע עצם בעל צורה, על ידי סילוק הקרקע שאפפה ועטפה אותו. הפסל גם הוא יוצר צורה כלשהי מגזע של עץ או מאבן על ידי סילוק הרקע המיותר והשארת הצורה הנחוצה לו. לכאורה זוהי אותה פעולה, אולם למעשה היא שונה בתכלית. הפסל יוצר והארכיאולוג חושף. אמנם בשני המקרים התוצר היה כבר בתוך החומר, אולם אצל הפסל זו אינה אלא פיקציה פורמלית. למעשה רק החומר היה קיים,

¹ ראה עלון שבות - בוגרים ז', אלול תשנ"ה, עמ' 37 והלאה.

אולם הצורה נוצרה כולה על ידי הפסל. מה שאין כן אצל הארכיאולוג, שבמקרה שלו היו קיימים הן החומר והן הצורה.

בעלי התוס', שאת דבריהם הבאנו למעלה, מניחים כדבר מובן מאליה שכאשר אדם דורש קו"ח (גמור, לא פגום) הוא רק מפענח את מה שכתוב בפסוק (=הוא חושף את רצון ה' שהיה בתוכו), ולכן הם שואלים מדוע הברייתא מתייחסת לתוספות אלו כתוספות שנעשו מדעתו של משה? הרי הקו"ח "ניתן להידרש", כלומר הוא כלל פענוח שניתן לנו מסיני, והפעלתו על הפסוקים מניבה הלכות שחבויות בהם? ברור שגם בתירוצם (שלא נכנסו אליו כאן) בעלי התוס' אינם נסוגים מן ההנחה הזו.

אולם אם נניח שהקו"ח הוא כלי יוצר ומרחיב, ולא כלי מפענח, כי אז קושיית התוס' לא קשה כלל ועיקר. משה אכן הוסיף מדעתו, על אף שהוא תמך זאת בדרשת קו"ח. גם אם המדרש של משה היה בקו"ח גמור, הרי הקו"ח, שהוא אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, אינו כלי מפענח אלא כלי יוצר. הוא לא חושף את מה שכתוב בתורה עצמה, אלא מהווה תוספת והרחבה למה שכתוב בה. על כן שפיר זה נקרא מדעתו.²

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני

נראה שבנקודה זו גופא נחלקו הרמב"ם בשורש השני והרמב"ן בהשגותיו שם.³ כידוע, הרמב"ם קובע בשורש השני שהלכות שיוצאות ממידות הדרש נכללות בקטגוריה של 'דברי סופרים', או 'דרבנן'. דבריו אלו עוררו פולמוס ענק, וראש וראשון למתפלמסים הוא הרמב"ן בהשגותיו שם, אשר מקשה כנגדו: כיצד ייתכן

² הרב פינצ'וק טוען שגם בעל הקו"ש, שדבריו הובאו למעלה, מניח שדרשת הקו"ח היא מפענחת וחושפת, ולא יוצרת ומרחיבה. כאן נעיר כי מסקנה זו אינה הכרחית. ייתכן לראות את המידות ככלי יצירה והרחבה, ובכל זאת היצירה היא לגיטימית כאשר היא נעשית באופנים שניתנו לנו מסיני.

לכאורה ניתן היה לערער באותה צורה גם על מסקנתו בדעת התוס' עצמם. שכן ייתכן שגם תוס' יכולים להבין את הקו"ח כמידה יוצרת, אולם לטענתם אין כאן הוספה מדעתו, שהרי הקו"ח הוא כלי יצירה שניתן לנו מסיני, וכנזה היה מותר וראוי שמשם ישתמש בו כדי להרחיב את מה שהקב"ה ציווה. אמנם השיקול והניתוח המפורט יותר, כפי שעשינו כאן, אכן מורה שזו דעת בעלי התוס'.

כאן מטרתנו רק להדגים את העיקרון, ולא להוכיח אותו מתוך הגמ', או התוס'. לעניין זה מספיק לנו הניתוח שלמעלה.

³ למחלוקת זו, אשר נוגעת לכמה מיסודות ואושיות ההלכה, מוקדש ספרו של מ. אברהם, שעוסק בשני השורשים הראשונים (כעת בהכנה). כאן אין המקום 'לעלות בהר', ואף 'לא

שמידות הדרש שניתנו לנו מסיני (גם הרמב"ם כותב כך, ראה, למשל, בדף לפ' לך-לך ח"ב) מופעלות על המקרא שניתן לנו גם הוא מסיני, ומניבות הלכות דרבנן?

הרמב"ם בתוך דבריו מסביר מדוע הוא לא מונה במניין המצוות את המצוות שנוצרות מדרשות, וכותב כך:

ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסבה אבל הסבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם.

הרמב"ם מתאר את היחס בין ההלכות שנוצרות מדרשות לבין הפסוקים שמהם יוצאות ההלכות הללו, בביטוי 'ענפים מן השרשים'. כלומר המדרש אינו חושף את מה שכתוב בתורה אלא מרחיב אותו ויוצר הלכות חדשות. הלכות אלו אינן כלולות במקרא, אלא מהוות הרחבה שלו. לפי זה, די ברור שכלי הדרש אינם כלי פענוח וחשיפה (של ארכיאולוג) אלא כלי יצירה והרחבה (פיסול).

הרמב"ן עצמו כנראה הבין כך את המחלוקת בינו לבין הרמב"ם, ולכן הוא כותב (עמ' נב-נג, במהדורת פרנקל):

ואולי יסבור (הרמב"ם) שהדין הנדרש במדה מן המדות עם היותו אמת אבל אין לו רמז בכתוב ולא נכתב המקרא אלא לפשוטו, לא להוציא ממנו הדין ההוא, והרי הוא נקרא דרבנן... ומכל מקום באותן שלא הזכירו שהן דאורייתא, הרי אמתית הדין ההוא בספק אם הוא מדברי סופרים לגמרי, שחדשו אותו בבי"ד, או שלמדו אותו מפי מרע"ה ונקרא דברי סופרים לפי שאין לו רמז בכתובי התורה, ואינו בכלל "תורה ציווה לנו משה", כלומר תרי"ג מצוות. ואנו לא מצינו דעת חכמים בזה, שהמדות כולן אצלם כדבר מפורש בתורה ודורשים אותן מדעתם.

אם כן, הרמב"ם מבין שהמידות הן כלי יוצר ומרחיב, והרמב"ן מבין שהמידות הן כלי מפענח (כשיטת התוס' הנ"ל).

משמעות המושג 'הרחבה'

בעבר (ראה, למשל, בדפים לפרשיות נח וחי-שרה) כבר עמדנו על ההבדל בין דרכי ההיסק השונות. ראינו שאנלוגיה ואינדוקציה הם כלי הרחבה (חשיבה

לנגוע בקצהו'. לאספקט מסוים, ראה מאמרו 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', בתוך **צהר** טו.

סינתטית) ודדוקציה היא אוסף של כלי ניתוח וחשיפה. עמדנו גם על כך שאופיין של מידות הדרש הוא סינתטי (אנלוגי ואינדוקטיבי) במהותו, הן לרמב"ם והן לרמב"ן, ולכן ברור שגם כלים סינתטיים לפעמים מהווים כלי חשיפה. כאן נרצה לתאר את תמונת המחלוקת הזו מזווית מעט שונה.

הבעיה העיקרית שמוצאים המפרשים בדעת הרמב"ם (אשר מבין את המידות ככלי הרחבה) היא הבאה: ממה נפשך, אם המידות הן כלי פרשני אז ההלכה שנוצרת משימוש בהן כלולה בכתוב והיא הלכה דאורייתא. ואם המידות אינן כלי פרשני, כי אז מדובר באסמכתא, וההלכות הן מדרבנן ואינן קשורות כלל לפסוקי המקרא.

אולם עיון קל ברמב"ם מעלה שאף אחת משתי הגישות הללו אינה מתארת נכונה את שיטתו. ראשית, כבר בהקדמתו לפירוש המשנה (והוא רומז לכך גם בדבריו בשורש השני) הרמב"ם מחלק את ההלכות לחמישה סוגים שונים: 1. הלכות שנתקבלו במסורת ויש להן עוגן מדרשי בכתוב (מדרש סומך). 2. הלכות שנמסרו במסורת ואין להן עוגן בכתוב (אלו הן ההלכות הקרויות 'הלכה למשה מסיני'). 3. הלכות שיש להן מקור מדרשי אולם אין לנו עבורן מסורת. 4-5. הלכות שונות מדרבנן (גזירות ותקנות).

יש לציין שבתוך שתי הקטגוריות האחרונות יש שמחלקים את ההלכות דרבנן לכאלו שיש לנו עבורן אסמכתא בכתוב וכאלו שאין לנו עבורן אסמכתא כזו. יש ראשונים שכותבים שיש גם הבדל בתוקף ההלכתי של ההלכות משתי הקטגוריות הללו.⁴ הריטב"א בר"ה טז כותב שאסמכתא אינה רק זכר שרירותי בפסוקים, אלא ישנו קשר של ממש בין הדין לבין המקור המהווה לו אסמכתא (ראה גם **באר הגולה**, למהר"ל, באר א). מכל זה משתמעת תפיסה שאסמכתא אינה סתם אמצעי עזר לזיכרון אלא קשר כלשהו לכתוב, אלא שהוא קלוש ('דרשה פגומה', בלשוננו לעיל).

מעבר לכך, כדי להשלים את התמונה, נוסיף כי לפני הקטגוריה הראשונה ישנו עוד סוג של הלכות, והוא הלכות שכתובות במפורש במקרא. ובנוסף לכל המפה הזו ישנן גם הלכות שמקורן בסברא בלבד (כמו החובה לברך ברכת הנהנין לפני המזון, שבגמ' ברכות לה ע"א נגזרת מהסברא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה).

⁴ כן מוכח מדברי תוד"ה 'תנא' ר"ה י"ב ע"א, ובתוד"ה 'לא קשיא' שבת ל"ד ע"א.

ממבט כללי עולה כי שלוש מתוך כל הקטגוריות הללו אינן קשורות למקרא כלל ועיקר: הלכה למשה מסיני, הלכה שיסודה בסברה והלכה דרבנן ללא אסמכתא. לכל שאר הקטגוריות יש קשר כלשהו למקרא, אולם לכל אחת מהן יש קשר בעל אופי, או עוצמה, שונים. אמנם אין כאן המקום לפרט זאת לגמרי, אולם דומה כי די בתמונה כללית זו כדי להראות שהקשר לכתוב אינו מושג שהתייחסותנו אליו היא בינארית: קיים או לא קיים. ישנן עוצמות שונות של קשר לכתוב. בשפה אחרת נאמר: ישנן מידות שונות של היכללות בלשון המקרא. נדגים זאת דרך פרדוכס ידוע, אשר גירסה אחת שלו הוצגה כבר ביוון העתיקה (שם הוא עסק בהגדרת קרחת), ובפילוסופיה של ימינו הוא קרוי 'פרדוכס הערימה'.

פרדוכס הערימה.⁵

ניסוח רוח של הפרדוקס הוא הבא:

הנחה א: אבן חצץ אחת אינה ערימה.

הנחה ב: אם ישנו צבר אבני חצץ שאינו ערימה, אזי הוספת אבן אחת לא

תשנה את מעמדו, ולכן הוא עדיין לא ערימה.

הנחה ג: צבר של מיליון אבני חצץ הוא ערימה.

כפי שניתן לראות בקלות, על אף שכל אחת משלוש ההנחות הללו כשלעצמה נשמעת סבירה מאד, כולן יחד אינן מתיישבות זו עם זו. אם כן, מה פגום? איזו מביניהן היא טענה שגויה, ומדוע? לפני שנענה על כך, נצביע על העובדה שכמעט כל מושגי היום-יום חשופים למתקפה דומה. למשל, המושג 'אחר-הצהריים' (דוגמא זו נוצרה משיחה עם בני הקטן):

הנחה א: שעה 12:00 אינה אחר-הצהריים.

הנחה ב: אם עיתוי כלשהו אינו אחר-הצהריים, הוספת שניה אחת לא תשנה זאת.

הנחה ג: שעה 16:00 היא אחר-הצהריים.

גם שלוש הטענות הללו נשמעות סבירות, כל אחת לחוד, אולם הן אינן מתיישבות

⁵ ראה, למשל, ענת בילצקי, **פרדוכסים**, האוניברסיטה המשודרת, משרד הבטחון – ההוצאה לאור, 1996, פרק ג'. וכן, רות מנור, 'מה פרדוכסלי בפרדוכסים', בתוך **פילוסופיה ישראלית**, אסא כשר ומשה חלמיש (עורכים), פפירוס 1983, עמ' 249-272, סעיף 4, ובמקורות שבביליוגרפיה שם. ראה גם מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, שער שנים-עשר פרק ה', ובספר השני בטרילוגיה שיצא בעז"ה בתוך זמן קצר.

כולן יחד. הוא הדין לשאלה מהו 'צבע אדום' (כאשר צעד ההתקדמות הוא יחידה קטנה של אורך גל). וכן לשאלה מהו 'אי' (לעומת יבשה או סלע בים), או מהו 'שולחן' (כאשר נעשה מטמורפוזה רציפה, מבחינה פונקציונלית או מבחינה צורנית, מכסא לשולחן) וכן הלאה.

שורשן של כל המבוכות הללו הוא אחד: מושגי היום-יום אינם בעלי משמעות חדה. למשל, המושג 'ערימה' אינו בינארי (=מקבל רק שני ערכי אמת: אמת ושקר, ותו לא). צבר אבנים הוא לא רק: או ערימה, או לא ערימה. נכון יותר לומר שצבר כזה הוא: או לא ערימה, או קצת ערימה (=ערימה למדי), או מאד ערימה, או ערימה (=לגמרי ערימה). כללית נאמר שערכי האמת אשר רלוונטיים למושגי יום-יום אינם רק הצמד אמת/שקר, אלא רצף של ערכים.⁶

יישום להלכה: 'היכללות' בכתוב

גם המושג 'כלול', או 'מצוי', בתורה, אינו מושג חד. זהו מושג יום-יומי, ולכן טבועה בו עמימות אינהרנטית. הלכה כלשהי יכולה להיות 'כלולה לגמרי' בתורה (=הלכות שכתובות בפסוקים, והן מדאורייתא), או 'כלולה מאד' בתורה (=הלכות שנמסרו במסורת ויש להן עוגן מדרשי, וגם הן מדאורייתא. להסבר ראה בספר על השורשים), או 'די כלולה' בתורה (=הלכות שיש להן עוגן מדרשי ללא מסורת, ועליהן נחלקו הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל), או 'כלולה מעט' בתורה (=אסמכתא' לפי הריטב"א בר"ה טז וסיעתו), או 'לא כלולה כלל' בתורה (=הלכות דרבנן ללא אסמכתא).⁷

⁶ בלוגיקה מכונה תורה כזו: לוגיקה רציפה. אלו טענות שמקבלות כערכי האמת שלהן, מספר אינסופי (בעוצמת הרצף) של ערכים. דוגמא ידועה היא טענות שנבחנו בהקשרים סטטיסטיים. טענות כאלו מקבלות כערכי אמת את כל המספרים בין 0 ל-1 (או, באחוזים, בין 0 ל-100). ערימה אינה מושג סטטיסטי, על אף שספקטרום ערכי האמת שלה הוא דומה, שכן אין כאן כל אי וודאות, אלא פיזור מושגי. המושג 'ערימה' עצמו משמש כיסוי, או כותרת, לרצף של מושגים שונים, אשר מצויים על אותו ציר. השוני בין המושגים הללו הוא כמותי בלבד, ולכן מצביעים עליהם בשפה באמצעות אותה מילה. זה אמנם חסכוני ונוח, אולם המחיר על כך הוא העמימות שמלווה את מערכת המושגים היום-יומיים.

נקודה חשובה נוספת היא שאין כאן כל פגיעה בכללי הלוגיקה. יש כאן אך ורק עמימות מושגית. זאת, בניגוד לטענות של כמה פילוסופים אשר גורסים שהלוגיקה אינה תקפה בשפת היום-יום. זוהי טענה אבסורדית, שהרי גם היא עצמה נאמרת בשפת היום-יום, ולכן, לשיטתם, נוכל לקבל אותה עצמה יחד עם היפוכה (שכן חוק הסתירה אינו חל בשפת היום-יום). ראה על כך במקורות שהובאו לעיל.

⁷ יש להעיר שהלמ"מ הן יוצאות דופן, שכן הן כלל אינן כלולות בתורה, אולם יש להן

בחזרה למדרש

ראינו למעלה ששיטת בעלי התוס' היא שדרשות נחשבות 'כלולות לגמרי' בתורה, כמו הרמב"ן. כלומר הן כלי חושף ומפענח. לעומת זאת, יש דרשות פגומות, שהן כעין אסמכתאות (ואולי אף למעלה מכך), אשר מניבות הלכות שיכולות להיכלל בכתוב, אולם יכולות גם שלא להיכלל בו. כאן ההכרעה מסורה לבי"ד של מטה, והקב"ה בכבודו ובעצמו 'כופף את רצונו' בפניהם.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם זה גופא מעמדן של ההלכות שעולות ממדרשים יוצרים תקפים. הלכות כאלו אינן מצויות בכתוב, אלא מהוות הרחבה שלו. מה מעמדן של דרשות פגומות? לא ברור. ייתכן שהרמב"ם משייך אותן לאסמכתא של הריטב"א (אם הוא אכן מקבל את ההגדרה הזו), או שאין לו כלל קטגוריה כזו. אולם אם אכן אין לו קטגוריה של דרשות פגומות, או אז עולה השאלה כיצד הוא יפרש את המדרש לעיל? מדוע השיקולים של משה נחשבים 'דעתו' שלו?⁸ התשובה לפי הרמב"ם היא שכל מדרש מבטא את דעתו של הפרשן ולא מהווה חשיפה של דעת הקב"ה עצמו. מסיבה זו הרמב"ם כלל אינו נזקק לקטגוריית הביניים של תוס' (מדרש 'פגום'). המדרשים הרגילים (התקפים) עצמם, נעשים 'מדעתו' של משה רבנו, כמו גם אצל כל הדרשנים שבאו אחריו.

נראה שהמחלוקת הזו מתבטאת בצורה החדה ביותר בשתי הלשונות שמצויות בשתי נוסחאותיו של המדרש שלמעלה: בסוגיית שבת מתואר אישורו של הקב"ה במילים: "והסכים הקב"ה עמו". לעומת זאת, בסוגיית יבמות נוקטים לשון: "הסכימה דעתו לדעת המקום". הלשון בסוגיית יבמות מורה בבירור על תפיסת התוס', שמשה רבנו קלע לדעת

מעמד ביניים: בין דאורייתא לדרבנן (כמו הלכות ש'די כלולות' בתורה). ראה בספר על השורשים.

⁸ ישנה אפשרות לומר ששני המדרשים הראשונים, אשר משתמשים בגז"ש והיקש, דורשים נתונים שמתקבלים במסורת (אדם אינו דורש גז"ש מעצמו). אולם כבר הערנו שהדרשות הללו נעשו עוד לפני מתן תורה, ושם עדיין לא היו בידי משה הנתונים הנדרשים, ולכן זה נחשב 'מדעתו'. והקו"ח שנעשה לאחר מתן תורה, אינו דורש נתונים במסורת, שכן אדם דורש אותו מעצמו, ולכן הוא נקרא 'מדעתו' באופן מהותי. אולם הסבר זה קצת קשה, מכיון שדי ברור שאלו מדרשים אנכרוניסטיים (ראה בתחילת הדף לפרשת לך-לך). בפועל את המדרש הזה עשה הדרשן בימי חז"ל, ולא משה רבנו. האם הדרשן הקפיד לטעת את המדרש על הקרקע ההיסטורית שהוא כביכול משקף? לא ברור לאיזו מהימנות היסטורית ניתן לצפות ממדרש אנכרוניסטי.

המקום.⁹ אולם הלשון בסוגיית שבת מורה יותר לכיוונו של הרמב"ם, שהקב"ה הסכים למשה על מה שהכריע מדעתו ('בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו').¹⁰

על נטיעות וענפים

מגישת הרמב"ם, ובפרט אם נזכור את המטפורה שלו בדבר 'ענפים מן השורשים', עולה האסוציאציה למימרא בבבלי בחגיגה (ג ע"ב):

תלמוד לומר 'נטועים', מה נטיעה זו פרה ורבה - אף דברי תורה פריין ורביין.

דרכי הדרש מרחיבות את התורה שבכתב, ו'הענפים שיוצאים מן השורשים' הם הרחבה של הכתוב (=השורש). זה מה שמלמד אותנו משה רבנו שעושה דברים מדעתו. הקב"ה מסכים על ידו, וזוהי ראייה שהדרשות, אף שהן יוצאות מדעתו של הדרשן, קובעות או מגלות את רצון ה' (אולם בהחלט לאו דווקא את זה שטמון במקראות עצמם).

⁹ אמנם לשיטת התוס' עצמם זה קצת קשה, שכן מדובר שם על דרשות פגומות. שם ברור שיש יצירה. נראה שלפי תוס' גם דרשות פגומות אינן יוצרות, אלא חושפות משהו לא ודאי. אין כאן המקום להרחיב בנקודה זו.

¹⁰ דווקא לשון זו מתאימה גם לתוס', שכן לגבי דרשות פגומות ייתכן שגם הוא מסכים שהן בבחינת יצירה והרחבה ולא חשיפה (ראה בהערה הקודמת). לאחר הכתיבה מצאתי בספרו של שלום רוזנברג, **לא בשמים היא - תורה שבעל-פה - מסורת וחידוש**, תבונות, גוש עציון תשנ"ז, פרק ב', את החילוק הזה בין שתי המשמעויות להסכמתו של הקב"ה.

תובנות מפרשת יתרו

1. כאשר מגיעים למסקנה שהלכה מסוימת שנוצרת מדרשה היא מדרבנן, וממילא מסיקים שהדרשה היא רק אסמכתא, אזי עלינו להניח מניה וביה שהדרשה שהובילה אל ההלכה אינה תקפה, כלומר - "פגומה". היא אינה עונה לקריטריונים המלאים שנדרשים ממידות הדרש ולכן היא אינה יכולה להיות מקור מלא שיכול ליצור הלכה דאוריתא.
2. בכל המופעים, בהם נקבעת דרשה מסוימת כ"אסמכתא" אין הסבר מתודולוגי, מדוע הדרשה אינה שלמה.
3. מחקר שיטתי של האסמכתאות בספרות חז"ל, יכול להניב תובנות חשובות באשר לדרך העובדה הנכונה עם מדות הדרש "במופיעה הטהורים".
4. בעלי התוספות מניחים כדבר מובן מאליה, שכאשר אדם דורש ק"ו גמור (לא פגום) הוא רק מפענח את מה שכתוב בפסוק, הוא חושף את רצון ד' שהיה בתוכו (דומה לארכיאולוג ולא לפסל, על פי דימוי הרב פינצ'וק) הרמב"ם (בשורש השני) קובע שהמידות הן כלי יוצר ומרחיב ("דברי סופרים") והרמב"ן מבין שהמידות הן כלי מפענח (כשיטת בעלי התוספות).
6. הרמב"ם מחלק את ההלכות הנלמדות לחמישה סוגים:
 א. התקבלו במסורת וגם יש להן עוגן מדרשי (מדרש סומך)
 ב. התקבלו במסורת ואין להם עוגן מדרשי ואף לא רמז (הלל"מ)
 ג. הלכות שיש להן מקור מדרשי אך לא מסורת (מדרש יוצר)
 ד-ה. הלכות מדרבנן, גזירות ותקנות.
7. על פי הריטב"א, "אסמכתא", אינה סתם אמצעי עזר לזכרון אלא קשר כל שהוא לכתוב, אלא שהוא קלוש ("דרשה פגומה")
8. הלכה כלשהי יכולה להיות:
 א. "כלולה לגמרי בתורה" (בפסוקים, וההלכה מדאורייתא)
 ב. "כלולה מאוד בתורה" - הלכות שנמסרו במסורת ויש להן עוגן מדרשי.
 ג. "די כלולה בתורה" - שיש להן עוגן מדרשי ללא מסורת.
 ד. "כלולה מעט בתורה" - אסמכתא.
 ה. "לא כלולה כלל בתורה" - הלכות דרבנן ללא אסמכתא.
9. בעלי התוספות מכנים ק"ו פגום, בלשון "דרשה לא גמורה". כגון בפרשנותו - "אין זו דרשה גמורה, אלא משמע דהיום ממש, דאי לאו הכי אין זה מדעתו".

10. ערכי האמת הרלוונטיים למושגי יום יום אינם רק הצמד אמת/שקר אלא רצף של ערכים. בלוגיקה מכונה תורה זו - "לוגיקה רציפה". אלו טענות שמקבלות כערכי אמת שלהן, מספר אינסופי (בעוצמת הרצף) של ערכים.
11. המושג 'כלול' או 'מצוי' בתורה אינו מושג חד, זהו מושג יום יומי ולכן טבועה בו עמימות אינהרנטית.
12. הרמב"ם אינו זקוק לקטגוריות הביניים של "מדרש פגום" משום שהמדרשים הרגילים עצמם (התקפים) נעשים מדעתו של הדרשן.

■ פרשת משפטים ■

המידות הנדונות

בניין אב.
הצד השווה.

מתוך המאמר

- מהי אזהרה?
- מה בין קלון לבין בעל החינוך: האם התורה מכילה גם כללי הכוונת התנהגות או רק כללי הכרעה?
- מהו היחס בין אזהרה ועונש?
- מדוע לא מזהירים/עונשים מן הדין?
- מה קורה כאשר יש עונש מפורש בכתוב ואין אזהרה?
- מה בין מקלל אביו ואמו, מקלל דיין, נשיא, חרש, ולהבדיל - אלוקים?
- ארבעה מודלים לוגיים ל'צד השווה' מורכב: כאזהרה ובכלל.

מקורות מדרשיים לפרשת משפטים

וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת:

(שמות כא, יז)

"מוֹת יוֹמָת" - בסקילה... עונש שמענו אזהרה מנין, ת"ל (שמות כב כז) אלהים לא תקלל; אם דיין הוא אביך, הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל, ואם נשיא הוא, הרי הוא בכלל (שמות כב כז) ונשיא בעמך לא תאור; אינו לא דיין ולא נשיא, אלא בור, הרי אתה דן בנין אב משניהם, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך אתה מוזהר על קללתו; אי מה הצד השווה שבהן, שהם גדולים ובעמך וגדולתן גרמה להן, לפיכך אתה מוזהר עליהם על קללתם, תאמר באביך, ת"ל (ויקרא יט יד) לא תקלל חרש, דבר הכתוב באמללים שבאדם. הרי אתה דן בנין אב מבין שלשתן, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, ולא זה וזה כהרי חרש, ולא הרי חרש כהרי זה וזה, הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך, אתה מוזהר על קללתו.

(מכילתא דר' ישמעאל, משפטים, מס' דנזיקין פרשה ה ד"ה 'מוֹת יוֹמָת')

א. אין מזהירין מן הדין

מבוא

המדרש המצוטט למעלה מחפש אזהרה לעבירה של מקלל אביו ואמו, שעונשה סקילה. בסופו של דבר מוצאים את האזהרה בבנין אב מצירוף של שלושה מקורות: דין, נשיא וחרש. ישנן במדרש זה כמה וכמה נקודות עקרוניות שיש לדון בכל אחת מהן: אזהרה ומשמעותה, אזהרה וענישה מן הדין, מבנה הדרשה שהוא מבנה מורכב של הצד השווה משלושה כתובים (ולא שניים).

אזהרה ומשמעותה

המונח 'אזהרה' בלשון חכמים פירושו: עבירת לאו (ראה, למשל, את לשון הרמב"ם בתחילת שורש ח). הנחה פשוטה היא אצל חז"ל, שלא ניתן לענוש על עבירה כלשהי, אפילו אם העונש כתוב במפורש בתורה, אלא אם יש מקור נוסף, אשר קרוי 'אזהרה', הקובע את המעשה הזה כאסור, כלומר כעבירה. זה מה שקרוי אצל חז"ל: 'לא ענש אלא אם כן הזהיר' (ראה, למשל, בבלי יומא פא ע"א ומקבילות). זהו מקור הביטוי (שכלל אינו מצוי אצל חז"ל): 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'. בגלל ההנחה הזו, במקומות רבים בהם מופיע עונש ללא אזהרה, חז"ל שואלים (כמו במדרש שלמעלה): 'עונש שמענו, אזהרה מניין?'

הצורך באזהרה מבואר בספר החינוך מצוה סט, וזו לשונו:

כי לא יספיק לנו הזכרת העונש במצוה מבלי אזהרה... מפני שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת האל, אלא שיאמר עושה דבר פלוני יענש בכך, היה במשמע שיהיה רשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא יחוש לצערו לעבור על המצוה ולא יבוא בזה כנגד חפץ השם יתברך ומצותו, ויחזור דבר המצוה כעין מקח וממכר, כלומר הרוצה לעשות דבר פלוני יתן כך וכך ויעשהו או יתן שכמו לסבול כך ויעשהו, ואין הכוונה על המצוות בכך, אלא שהאל לטובתנו מנענו בדברים והודיענו במקצתן העונש המגיע לנו מיד מלבד העברת רצונו שהיא קשה מן הכל...

בעל החינוך מסביר שאם יהיה כתוב עונש ללא אזהרה אנו נחשוב שהעונש הוא רק כעין התנייה טכנית (= 'מקח וממכר', בלשונו), שהרוצה לעשות את העבירה יקבל עונש, אולם אין במעשה העבירה מאומה נגד רצון הקב"ה. חז"ל מלמדים אותנו שתפיסה זו אינה נכונה.

בעולם המשפט מחלקים בין כללי הכרעה (=ענישה) וכללי התנהגות (=אזהרות

ומצוות). בפילוסופיה של המשפט ישנן גישות (=פוזיטיביסטיות, כמו זו של ההוגה המשפטי האוסטרי קלזן) אשר גורסות כי אין בכלל מקום לכללי התנהגות במסגרת החוק. תפיסה זו מתיישבת גם עם ההנחה הליברלית, לפיה המחוקק אינו יכול להכתיב לאזרח מה מותר או אסור לו לעשות. לפי גישה זו, החוק, מעצם הגדרתו, פונה אך ורק לרשויות השלטון. לדוגמא, בחוק העונשין הישראלי אין כלל סעיף שאוסר לרצוח או לגנוב, אלא אך ורק קציבה של עונש על מעשים אלו.¹ כפי שהערנו, בהלכה המצב הוא שונה: ישנם כללים משני הסוגים, ולמעשה לא ניתן לענוש ללא אזהרה.

אזהרה וענישה מן הדין

ישנם שני כללים אשר נוגעים לשני סוגי החוקים הללו (ראה סוגיית הבבלי יבמות כב ע"ב): 1. 'אין עונשין מן הדין'. ואפילו למי חולק וסובר שכן עונשין מן הדין, יסכים לכלל: 2. 'אין מזהירין מן הדין'. כלומר לגבי עונש ישנה מחלוקת האם ניתן ללמוד אותו מן הדין, אולם לגבי אזהרה ברור שהיא אינה ניתנת להילמד מסוג השיקול הנקרא 'דין'.

הפירוש המקובל למושג 'דין' הוא קל וחומר (וכך כותב כדבר פשוט ומוסכם באנציק"ת ע' 'אין מזהירין מן הדין'). אולם הרמב"ם בשורש השני סובר שהמונח 'דין' פירושו כל המידות שהתורה נדרשת בהן, כלומר לטענתו לא מזהירים בכלל מכוח דרשות. הרמב"ן בהשגותיו שם מאריך לחלוק על הרמב"ם בנקודה זו, ומערים כנגדו כמה וכמה קושיות מהש"ס, ואכ"מ.

יש לציין שלפי רוב השיטות, עצם קיומו של איסור ודאי ניתן להילמד מן הדין. הרי מידות הדרש מהוות מקור לאיסורים רבים. האזהרה מן הדין אינה קבילה רק לעניין הענישה, כלומר לא ניתן לענוש על סמך אזהרה שנלמדה מן הדין. כלומר גם ענישה מן הדין וגם אזהרה מן הדין עוסקות בצורה זו או אחרת בענישה. נעיר כי שיטת הרמב"ם בעניין זה שונה, שכן לדבריו (בשורש השני, ראה בדף לשבוע שעבר), גם האיסורים עצמם הנלמדים מי"ג מידות אינם מן התורה, אלא מדברי

¹ ראה, למשל, חיים כהן, **המשפט**, ירושלים תשנב, עמ' 653. הארט, שגם הוא מחזיק בסוג של גישה פוזיטיביסטית, חולק על גישה זו. הוא טוען כלפי קלזן שגישתו אינה מבחינה בין עונש לבין תשלום מס (זוהי בדיוק משמעות הביטוי 'כעין מקח וממכר' של בעל **החינוך**). לסקירה קצרה ומראי מקומות, ראה במאמרו של שי ע' ווזנר, 'על משמעותה של הנאמנות להלכה', **אקדמות** יא, תשרי תשסב, עמ' 97 והלאה, בעיקר בהערה 20, ובכל ספר מבוא לתורת המשפט. נעיר כי מסקנתו של ווזנר במאמרו הנ"ל, שגם היא נוגעת לנושא הדיון שלנו, היא מופרכת לחלוטין, ואין כאן המקום.

סופרים. כלומר לשיטתו הכלל שאין מזהירים מן הדין פירושו שכלל לא נוצר איסור דאורייתא, ולא רק שלא ניתן לענוש על העבירה הזו. ישנם כמה סייגים לכללים אלו. ראשית, בכמה סוגיות רואים שמזהירים מהיקש (למשל, פסחים כד ע"ב), וכן מגז"ש (זבחים קו ע"ב, וברש"י ד"ה 'אתיא' שם). לגבי 'מה מצינו' ו'מה הצד' נחלקו האחרונים האם מזהירים מכוחן (ראה **כנסת הגדולה** חו"מ סי' שנט **הגב"י** ס"ג, ו**אנצ"ת** שם הערה 56).

גיחה זמנית בחזרה למדרש שלנו: מקרה בו העונש מפורש בתורה
הרמב"ם בהקדמתו למניין המצוות (וכן במצוות ל"ת שיח בספה"מ"צ) מקשה על המדרש שהבאנו למעלה, וכותב כך:

שאנחנו לא נאמר אין מזהירין מן הדין אלא כדי שנאסור מה שלא התבאר לו איסור מיוחד באופן ההקש. אמנם כשנמצא העונש בביאור בתורה לעושה המעשה הזה נדע בהכרח שהוא מעשה אסור מזהר ממנו ואמנם נוציא בהקש האזהרה בשביל שיתחזק לנו שרש אמרם לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר...

הרמב"ם בתחילת דבריו מעיר שהמדרש שלנו סותר לכאורה את הכלל שאין מזהירין מן הדין, שכן הוא לומד את האזהרה למקלל אביו ואמו מהצד השווה, שהוא אחת מי"ג מידות (ראה על כך בדף לפרשת שמות).² יש להעיר כי קושיא זו כלל אינה עולה לפי שיטת רוב הראשונים ש'דין' הוא רק קל וחומר. כאמור, כאן מדובר על הצד השווה, ובמידות שאינן קו"ח מזהירין מן הדין. הרמב"ם, כאמור, מניח ש'דין' הוא כל דרש מי"ג מידות, ולכן אי אפשר להזהיר גם מכוח דרשה של הצד השווה, כמו גם מכוח כל שאר המידות. אמנם ראינו שגם לגבי הצד השווה נחלקו האחרונים, ועל כן נראה שחלק מן המפרשים יאמצו את תירוצו של הרמב"ם (אמנם לא מטעמו שלו).

הרמב"ם מיישב את הקושי בכך שכאן האזהרה מן הדין היא קבילה, שכן שהעונש על מקלל אביו כתוב במפורש בתורה ('מות יומת' – ראה בחלק הראשון של הדרשה המובאת למעלה).

² אמנם בהקדמת מניין המצוות הרמב"ם מתייחס לסוגיא המקבילה בסנהדרין, אולם במצווה שיח הוא מציין **למכילתא** שלנו. נעיר עוד שבירושלמי סנהדרין פ"ז הי"א מובאת אזהרה מכוח היקש (ראה **מראה הפנים** שם. וב**קרבן העדה** שם מגיה את לשון הירושלמי).

טעמים של שני הכללים הללו

את טעם הדברים, מדוע לא מזהירים מן הדין, לא מצאנו מבואר במפרשים. יש לכך מקור (יבמות כב ע"ב) מכך שהוצרך הכתוב להזהיר על ביאת אחותו בת אביו ואמו, אף על פי שנאמרה אזהרה לאחותו בת אביו שאינה בת אמו (ואפשר היה ללמוד את האזהרה לבת אביו ואמו בקו"ח מאזהרה זו).³

לעומת זאת, לגבי הכלל שאין עונשין מן הדין ישנם באחרונים שלושה פירושים ידועים (ראה **אנצ"ת** ע' 'אין עונשין מן הדין', **בית האוצר** א כלל נו ועוד): 1. כיון שקל וחומר הוא היקש שכלי ואדם דן אותו מעצמו, ייתכן שיש פירכא על הקל וחומר (**הליכות עולם**, **מידות אהרן** פ"ב חי"ג). 2. כיון שהלמד חמור מהלמד, אזי ייתכן שהעונש הקל אינו די חמור כדי לכפר עליו (מהרש"א סנהדרין סד ע"ב ועוד). 3. גזירת הכתוב שלמדנו מ'אחותו' (ר' אליהו מזרחי פ' שמיני).⁴

לאור הטעמים הללו ניתן לחשוב גם על טעם הכלל שאין מזהירים מן הדין. לכאורה הכיוון השני אינו בא בחשבון, שכן כלל לא מדובר כאן על ענישה. אולם כפי שהערנו לעיל, האזהרה מן הדין בהחלט מספיקה כדי ליצור איסור. הבעיה של 'אזהרה מן הדין' מתעוררת רק כאשר אנו עוסקים בשאלה האם ישנה אזהרה כתנאי לאפשרות החיוב בעונש. אם כן, גם השאלה בה עוסק הכלל 'אין מזהירין מן הדין' היא שאלת העונש, אלא שזה נוגע בה ברובד שונה. אמנם לפי הרמב"ם, אשר מיישם את הכלל של אין מזהירין מן הדין לגבי עצם האיסור, אכן לא ניתן ללכת בכיוון השני.

³ מעניין יהיה לדון האם מקור זה עצמו הוא דרשה או לא. אם הוא דרשה מתעוררות כמה שאלות לוגיות מעניינות. אולם בפשטות נראה כי זהו שיקול פשטי, שכן ייתור הכתוב אינו נדרש כאן, אלא מתפרש בכלי הפשט.

⁴ בצורת ההצגה הזו טמון אבסורד מסויים. הכיוון השלישי אינו מהווה אלטרנטיבה לשני הראשונים. הוא מציע מקור לדין, והם מציעים כיווני הסבר והבנות לדין. כנראה כוונת הכותבים היא לומר ששני כיווני ההסבר הראשונים אינם נכונים, אלא זוהי גזירת הכתוב (והמקור מובא רק להשלמת התמונה: אם יש גזירת הכתוב אמור להיות לה מקור בתורה). שורש הדברים הוא בכך שעוצמת העונש אינה בהכרח פרופורציונית לחומרת העבירה. סיבות ומקורות לגישה כזו ראה מ. אברהם, 'נותן לרשע רע כרשעתו – האמנם?', **עלון שבות - בוגרים** ט, אייר-סיון תשנ"ו.

נעיר עוד שאם אכן 'דין' הוא קל וחומר, ניתן לראות בשלושת ההסברים הללו שלושה מנגנונים בהבנת אופן פעולת המידה של קל וחומר: האם הוא ממנף (גורם לחומרה בלמד ביחס למלמד), או שהוא משווה (הקו"ח הוא רק אינדיקציה לאנלוגיה מסברא), או שהוא כלל פורמלי. ראה על כך בעבודת הדוקטור של ג. חזות.

אם כן, כל אפשרויות ההסבר שעולות ביחס לענישה מן הדין רלוונטיות גם לכלל שאין מזהירים מן הדין. יותר מכך, כפי שראינו הגמרא בסוגיית יבמות קובעת שגם מי שסובר שכן עונשין מן הדין מסכים שאין מזהירים מן הדין. כלומר הכלל שלא מזהירין מן הדין הוא פשוט ומוסכם יותר מאשר הכלל שלא עונשין מן הדין. אולם זה גופא טעון הסבר לפי כל השיטות: מדוע הדין של העונש פשוט יותר מזה של האזהרה?

ההסבר המתבקש נעוץ בהבחנה בין הסיטואציות. מצב שבו הענישה היא מן הדין, הוא תמיד מצב שבו ישנה אזהרה כתובה במפורש, אלא שלא מוזכר העונש. אם כן, עצם קיומה של האזהרה הוא עצמו מבסס את ההיסק (=ה'דין') שנעשה לגבי העונש. העובדה שקיים איסור מבססת את הקו"ח לגבי העונש. לעומת זאת, במצב של אזהרה מן הדין, לא מדובר בעונש שכתוב במפורש, ולכן קשה יותר להסיק על קיומה של אזהרה. יותר מכך, הרי לפי הרמב"ם כאשר העונש כתוב במפורש אז באמת כן מזהירים מן הדין. אם כן, במצב של אזהרה מן הדין אין לנו תימוכין נוספים להיסק (ה'דין') שאותו עשינו, ולכן אנו חוששים מאי תקפות של מסקנותיו.

לפי זה, סביר מאד מה שכתב הרמב"ם שכאשר כתוב העונש בפירוש אין בעייה של אזהרה מן הדין. הסיבה לכך היא פשוטה: במקרה כזה הבעיה של אזהרה מן הדין מקבילה לגמרי לבעיה של ענישה מן הדין, שכן העונש הכתוב מהווה תימוכין להיסק אודות האזהרה.

שיטת הרמב"ם בעניין

כל זה אמור לשאר שיטות הראשונים. אולם, כאמור, הרמב"ם מבין את הכלל 'אין מזהירין/עונשין מן הדין' כנוגע לכל דרכי הדרש, ולא דווקא לקו"ח. אם כן, שאלת החומרה אינה רלוונטית להבנת הכלל. מעבר לכך, גם שאלת הפירכא נראית תמוהה אם מיישמים אותה לכל מידות הדרש (ולא רק לקו"ח שאותו כל אדם דן מעצמו).

כפי שראינו, הרמב"ם מבין את הדין הזה גם במישור של האיסור עצמו (לא רק כקיום תנאי אשר דרוש לשם הטלת עונש). לפי שיטת הרמב"ם בשורש השני, גם איסור שנלמד מאחת מדרכי הדרש אינו איסור תורה, ממילא אין כאן אזהרה וגם לא ניתן להטיל עונש. לפי הרמב"ם הכלל שאין מזהירין מן הדין אינו עוסק בהתנייה לענישה אלא באיסור עצמו.

הסיבה היסודית יותר לכך נעוצה במערכת מושגית שונה לחלוטין. לפי הרמב"ם המושגים 'דאורייתא' ו'דרבנן' אינם מושגים שמבטאים תוקף הלכתי, אלא מסווגים את מקורות ההלכה. במקומות רבים רואים שלפי הרמב"ם 'הלכה דאורייתא' היא הלכה שכתובה בתורה, ו'הלכה דרבנן' היא הלכה שלא כתובה במפורש בתורה, ולאו דווקא תקנות וגזירות כמשמעותו המקובלת של המונח הזה (אצל הרמב"ם הוא כולל הלכה למשה מסיני, וגם את ההלכות שעולות מן הדרשות. ראה למשל פירוש המשנה כלים פי"ז מי"ב ועוד).⁵

ראינו בדף לשבוע שעבר שלפי הרמב"ם הדרשות הן כלי הרחבה של הכתוב ולא כלים פרשניים שחושפים את כוונותיו. אם כן, כעת ברור שהלכה שיוצאת מדרשה אינה טמונה בכתוב מעיקרו אלא מהוה הרחבה שיצרו אותה החכמים הדורשים. בדיוק מסיבה זו, לפי הרמב"ם, אין מזהירין מן הדין. ה'אזהרה' לפי הרמב"ם אינה תנאי לענישה אלא יצירת איסור, כמשמעותה המקורית של 'אזהרה' (ראה לעיל). כאשר אין מקור מפורש בתורה, זו אינה הלכה 'דאורייתא', ולכן אין כאן אזהרה. הדין שעולה מהדרשה אינו מצוי בתורה, ולכן אנו לא מצווים עליו ישירות מפי בורא עולם (אלא דרך החובה לציית לחכמים מלאו ד'לא תסור'). ממילא התורה אינה קוצבת עונש עליו. לפי הרמב"ם אין כאן בעיה של חוסר בהתראה, אלא פשוט אין איסור בעל תוקף מלא. ממילא גם לא עונשים עליו.

לעומת זאת, אם האזהרה כתובה במפורש, כי אז האיסור ודאי קיים, והבעיה היא רק ביחס לעונש. כאן הבעיה היא פחותה, שכן ודאי נעבר איסור תורה, והעובדה שלמדנו את העונש מדרשה אינה צריכה למנוע מאיתנו להטיל אותו. לכן הכלל 'אין עונשין מן הדין' הוא מחודש יותר מאשר הכלל שאין מזהירין מן הדין שהוא הכרחי לפי שיטת הרמב"ם. אמנם למסקנה גם לא עונשין מן הדין, שכן צריך שגם העונש ייכתב במפורש בתורה, ודרשה אינה נחשבת ככתובה בתורה.⁶

לעומת זאת, כאשר העונש כתוב במפורש בתורה, אז ברור שצריכה להיות אזהרה, גם אם היא נעלמת, שהרי התורה קובעת במפורש העונש (ראה בציטוט מהחינוך לעיל). במצב כזה, אם יש לנו אזהרה מהיסק מדרשי, אז הרמב"ם מבין שהדרשה מגלה לנו מהי האזהרה הנעלמת שהעונש הכתוב הוא הסנקציה עליה. לכן הרמב"ם קובע שבמצב כזה גם אזהרה מן הדין היא קבילה.

⁵ ראה מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', צהר טו, פרק ב. וכן בספרו על שני השורשים הראשונים של הרמב"ם. הספר יצא לאור בעז"ה בסוף השנה, וההנמקה והביסוס המלא לטענות אלו יוצגו שם.

⁶ ייתכן גם שהרמב"ם לגבי ענישה מן הדין מקבל אחת (או כמה) מן הסיבות שהועלו לעיל.

ב. בחזרה למדרש: מבנה של שני בנייני אב מורכבים זה על גבי זה

תיאור מהלך המדרש

נחזור כעת למדרש הנ"ל. המדרש בנוי בצורה מורכבת של לימוד מהצד השווה מדיין ונשיא, פריכתו של הצד השווה, והוספת איסור קללת חרש. בסופו של חשבון איסור קללת אביו נלמד משלושתם יחד. ננסה לבחון את מבנהו של המדרש המורכב הזה.

המדרש מתחיל בניסיון לגזור את האזהרה למקלל אביו ממקלל דיין או נשיא. אולם זהו ניסיון תמוה על פניו, שהרי ברור שגם אם אביו הוא דיין או נשיא, אז האיסור לקלל אותו הוא משום היותו דיין או נשיא, ולא משום היותו אביו. אם כן, כיצד ניתן לחלץ מכאן איסור על קללת אביו? היה מקום לומר שמדיין ונשיא לומדים שאסור לקלל אשם שהוא בעל סמכות, סוג של רשות, ולכן יש איסור גם לגבי האב. אולם גם זה אינו מסתבר משתי סיבות: 1. הצד השווה שמוזכר במדרש אינו שהם בעלי סמכות, אלא שהם מ'עמך'. 2. מייד לאחר מכן, בהמשך המדרש עולה פירכא על הניסיון ללמוד מדיין ונשיא, ששניהם 'גדולים ובעמך'. והרי זה גופא הטעם ללימוד (שכן גם אביו הוא 'גדול', ביחס אליו), ומדוע הגמרא מתייחסת לטיעון זה כפירכא?

אם כן, הלימוד מדיין ונשיא הוא כפשוטו, ששניהם 'בעמך', כלומר חלק מהעם ש'עושה מעשה עמך' (שומר מצוות בסיסיות), ולכן חייבים כלפיהם את החובות של בין אדם לחבירו. הלימוד נדחה מכיון ששני אלו הם גדולים אובייקטיבית (לא כמו אב פשוט, שהוא 'גדול' רק ביחס לבנו). לכן מביאים את האיסור לקלל חרש, שהוא בד"כ איש פשוט (=אומללים שבאדם)⁷. למסקנה הלימוד הוא משלושת המלמדים גם יחד, והצד השווה לשלושתם הוא שכולם 'בעמך', כלומר שיש איסור לקלל כל אדם מישראל.

הקשיים במדרש: ארבעה מבנים אפשריים

ישנם כאן כמה קשיים. ראשית, נראה לכאורה שלמסקנה שלומדים משלושה כתובים יוצא שגם האיסור לקלל דיין ונשיא אינו מפני שהם בעלי סמכות. אם כן,

⁷ בהלכה לרוב הדעות המשמעות של 'חרש' הוא חרש אילם. אחד כה אינו יכול ליצור קשר עם אנשים אחרים, ולכן גם אינו כשיר משפטית למו"מ, לתפקוד הלכתי נורמלי, ולשררות שונות. ישנם דיונים הלכתיים מרתקים מה קורה בימינו כאשר ישנן דרכי טיפול וקומוניקציה גם עם חרשים כאלה, ואכ"מ.

כל אלו הם סעיפים של אותו יסוד: התנהגות נאותה (ולא סעיפים של משמעת והנהגה ציבורית כלפי רשויות). אולם נראה תמוה לומר שכל הפסוקים הללו עוסקים באיסורים שכלולים באותו יסוד. ישנן ארבע אפשרויות להבין את מבנה הדרשה, והן מתוארות באיור המופיע בהמשך.

ישנה אפשרות להבין את הלימוד כבנוי משני מבנים של 'הצד השווה' המורכבים זה על זה,⁸ שכל אחד מהם מבוסס רק על שני מלמדים: לומדים מהצד השווה של דיין ונשיא, וכל זה הוא צד אחד שמצטרף לצד של חרש, ושניהם יחד מלמדים בעוד מבנה של הצד השווה. אם המבנה הוא כזה, כי אז בהחלט ניתן להבין שיש כאן שני יסודות מצטרפים: מדיין ונשיא לומדים את היחס לסמכויות (זה סוג של איסור בין אדם למקום, שכן נשיא ודיין הם גם נציגיו של המקום), ומחרש לומדים את הדרישה ליחס של כבוד לכל אדם (בין אדם לחבירו). האיסור כלפי האב הוא צירוף של שני היסודות הללו (גם בין אדם לחבירו וגם בין אדם למקום).

ניתן להביא שתי ראיות לכך שזהו אכן המבנה הלוגי של הדרשה:

1. הדרשה מציגה את הצריכותא בין שלושת היסודות לא יחס של כל אחד מהם ביחס לשני האחרים, אלא יחס בין דיין ונשיא, ואחריו יחס בין שני אלו לבין חרש.

2. בצריכותא לא מבואר מדוע לא מספיק לכתוב איסור לקלל חרש בלבד. לכאורה כל המהלך מורה על כך שהחרש הוא המקרה המיוחד ביותר, ולכן דווקא שם היינו מצפים שהמדרש יפרט מדוע לא מספיקה אזהרה זו בלבד. לפי דברינו, בדבר המבנה הלוגי של הדרשה כהרכבה של שני מבני הצד השווה, שבסופו של דבר נבנים משני יסודות שונים של איסור, התשובה לכך היא פשוטה. אם היה כתוב איסור לקלל חרש בלבד, לא היינו יודעים את היסוד השני, של חובת יחס כבוד לרשויות. היינו חושבים שאיסור קללה הוא רק חובת התייחסות נאותה לכל אדם אחר (לפחות זה שבכלל 'עמך'). וכן להיפך, אם היו כתובים שני אלו לא היינו יודעים את החובה להתייחס לאדם והיינו מבינים את האיסור רק כחובת יחס לרשויות.

אם כן, הגענו **לאפשרות הראשונה** לגבי מבנה הדרשה: הצריכותא המשולשת אינה בנויה על מפלס אחד של צד שווה משלושה כתובים. אלו שני מפלסים שמורכבים האחד על השני, וכל אחד מהם בנוי כצד שווה משני כתובים.

⁸ את המונח 'הרכבה' יש להבין כאן כמו בהרכבת פונקציות מתמטיות זו על גבי זו. לא מדובר על סכום של שני האלמנטים אלא על הרכבה שלהם, כלומר: הפעלת האחד על השני.

בדף לפרשת שמות עמדנו על כמה צורות להבין את המבנה של הצד השווה. בסופו של דבר נראה שכל האפשרויות הניחו שלא יכולה להיות יותר מסיבה אחת לאותה הלכה, ולכן יש תמיד צד שווה שהוא הגורם לדין הנלמד. אולם כאן אנו רואים מצב שונה: אנו לומדים איסור לקלל אב מאיסור לקלל רשות, בצירוף איסור לקלל אזרח אחר מישראל. עולה כאן השאלה: מדוע לא נאמר שיש כאן 'פירכת צד חמור'? לשון אחר, מדוע לא נוכל לפרוך על הלימוד המורכב הזה את הפירכא הבאה: מה לדיין ונשיא שהם רשויות, ומה לחרש שכן הוא איש אחר מישראל?⁹

נדמה לכאורה שבכיוון זה עלינו להסיק שיש כאן מבנה חדש לגמרי. אנו לומדים שיש באב שני דינים שונים: הוא גם רשות והוא גם אזרח רגיל אחר. שני האיסורים חלים כלפיו גם יחד. אם כן, אנו מקבלים **אפשרות שנייה** לגבי מבנה הדרשה: זה בכלל אינו צד שווה, אלא שני לימודים בלתי תלויים (במינוח הישיבתי המקובל: 'שני דינים', או 'שתי בחינות').

אפשרות שלישית למבנה המתאר את הדרשה הזו, היא שניתן לבנות צד שווה, שהוא בסיסי יותר, מתוך שני היסודות הללו (למשל, החובה שלא לפגוע בהיבטים של הסדר החברתי: כלפי אומללים וכלפי רשויות, או בכל ניסוח אחר).¹⁰ בכל אופן, לא משמע מלשון המדרש שלכך כוונתו, שהרי הוא עושה צריכותא בין שלושת המרכיבים הללו לבין עצמם. המדרש גם מסכם את הכל בכך שכולם הם 'עמך', ומשמע שזהו הצד השווה שממנו לומדים גם על אב. אם כן, זה אכן נראה לימוד במפלס אחד, שתוצאתו היא איסור לקלל מישהו מישראל.

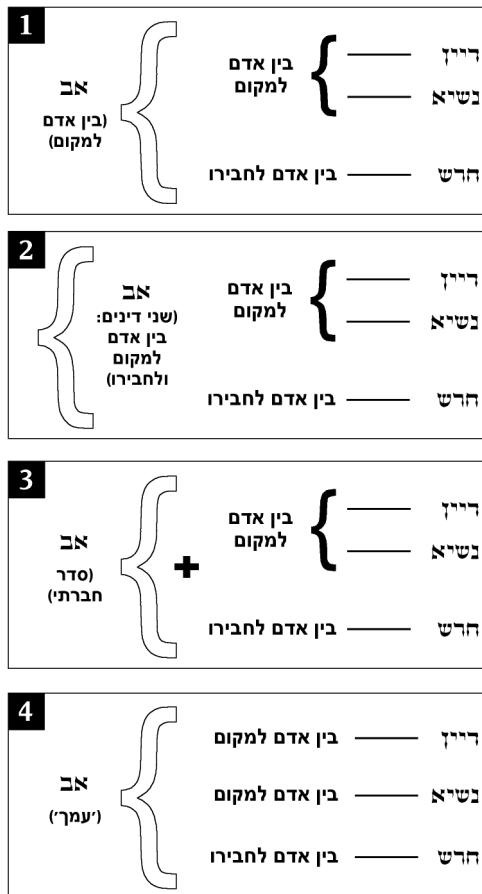
המסקנה כעת היא שיתכן שישנה כאן **אפשרות רביעית** למבנה הדרשה: ישנם בדרשה שלושה כתובים שכל אחד נצרך מסיבה אחרת, אולם כולם יחד מלמדים יסוד אחד. כולם פועלים במפלס אחד (זוהי ההבנה הפשוטה, שממנה התחלנו). כאן עולה ביתר שאת השאלה: מדוע לא הסתפקה התורה בחרש בלבד (הרי ממנו אפשר ללמוד את האיסור לקלל כל אחד מישראל, כולל נשיא ודיין)? אפשר אולי לומר שהחרש ייחודי בכך שהוא אומלל מאד, ולכן ייתכן שדווקא לגביו יש איסור קללה, מה שאין כן נשיא ודיין שהם בעלי עוצמה ובטחון והפגיעה בהם

⁹ אמנם גם האב הוא רק איש אחר מישראל, אולם לפי זה בכלל לא צריך את הדיין והנשיא. ראה להלן.

¹⁰ ייתכן גם שישנו כאן הליך שניתן לכנותו 'הבנייה מושגית': יצירת מושג אחד מתוך הרכבה של שני מושגים אחרים. ראה על כך במאמרו של מ. אברהם 'שני סוגי מה הצד – הבנייה מושגית', **מישרים** (בטאון ישיבת ההסדר ירוחם) ב, ירוחם תשסג.

היא פחותה.

בכל אופן, גם ההבנה הרביעית, לפיה מדובר כאן על מבנה בן מפלס אחד, היא בעייתית משתי הסיבות שהועלו למעלה (נוסח המדרש מורה שיש כאן שני הצד השווה מורכבים זה על גבי זה). אם כן, כיצד עלינו להבין את מבנהו של המדרש הזה? האם הוא חד-מפלסי או דו-מפלסי? דומה שכדי להבין זאת, עלינו לחזור לדיון על אזהרה ועונש.



הערה: בכל אחת משלוש הסכימות הראשונות ישנן הרכבות שונות של שני מבנים של הצד השווה. בכל אחד מהמבנים הללו ניתן להציב את כל אחת מארבע האפשרויות המופיעות בדף לפרשת שמות כייצוג ללימוד במידת הצד השווה.

הפתרון: ההבחנה בין אזהרה ועונש

הדרשה שבמדרש הזה היא ייחודית. כפי שהערנו, בדרך כלל שאלת אזהרה מן הדין עולה במצב שבו אין עונש מפורש בתורה. לעומת זאת, כאן אנו מצויים במצב בו דרושה לנו אזהרה עבור עונש שמופיע מפורשות במקרא.

במצב כזה, ייתכן שאופיו המהותי של הדין כלל לא משחק תפקיד. כאשר יש עונש מפורש במקרא, אנו מחפשים רק מקור שיבסס את עצם העובדה שיש איסור, ולא דווקא יהווה מקור לאיסור עצמו (זה יכול להילקח גם מהעונש). אם כן, ייתכן לומר שבאמת ישנם כאן כמה יסודות שונים, כמו, למשל, רשות ומסכנות, והיסוד לגבי אב הוא יסוד שלישי, שונה משניהם. אם נוכיח שיש איסור לקלל אב, ללא כל תלות האם נוכיח זאת מכוחו של יסוד הרשות או מכוח יסוד הכבוד לכל אדם כשר, כי אז ניתן יהיה להשית על האיסור הזה את העונש הכתוב בתורה. כלומר מספיקה לנו הוכחה על קיומו של האיסור, אך יסודו המהותי של האיסור בשני המקורות יכול להיות שונה.

כדוגמא לדבר, אנו מוצאים מחלוקת בין המפרשים האם ניתן ללמוד אזהרה מן הדין כאשר מופיע כבר בתורה איסור עשה, או לאו הבא מכלל עשה. במצב כזה הלימוד אינו אלא גילוי מילתא (ראה אנצ"ת ע' 'אין מזהירין מן הדין' פרק ג-ד, ובחי' הרמב"ן יבמות כב ע"ב), והוא מספיק כדי להוות אזהרה על אף שהוא 'מן הדין'. במצב כזה הדרש מניב איסור שגדרו שונה (ולא רק תוקפו שונה, שכן ההבדל בין לאו לעשה אינו רק בתוקף אלא גם במהותו של האיסור) מן המלמד. ובכל זאת, ההיסק המדרשי ('ה'דין') מועיל להראות שיש בכך איסור (לאו, או אזהרה). יסוד וגדר האיסור נלמד מן הציווי שכתוב במפורש (העשה).

אצלנו יש מצב דומה: מאחר שיש איסור לקלל את האב, או מצד שהוא ככל אדם מישראל (כנלמד מחרש) או מצד שגם הוא סוג של רשות (ביחס לבנו, כנלמד מדיין ונשיא), אז הוכחנו שיש איסור לקלל אב. כעת ניתן להעניש עליו, ככתוב מפורשות בתורה. אולם כעת ניתן לחזור וללמוד מן העונש המפורש בתורה ('מות' יומת', השונה מעונשם של איסורי הקללה האחרים), שגדר ומהות האיסור לקלל אב הוא שונה. זהו יסוד דומה למה שראינו בדברי הרמב"ם לעיל, כאשר הוא קבע שאזהרה מן הדין כאשר העונש מפורש במקרא היא קבילה.

נציין כי **בספר החינוך** סוף מצווה סט כתב שהמקלל דיין לוקה שניים: אחד מכיון שהוא ככל אדם כשר מישראל והשני בגלל שהוא דיין. מוכח מכאן שאלו הם שני איסורים שונים, מיסוד שונה. כך הדין גם במקלל אב, שגם הוא יסוד אחר. אם כן, אנו נוכחים לראות שהלימוד מכל האיסורים האחרים הוא רק גילוי מילתא

על קיומו של איסור, ועל כך שניתן להעניש. גדר האיסור נלמד לפי העניין, והוא שונה בכל אחד מהם.¹¹ כעת, לאור דברינו אלו, ניתן לראות ששני המבנים הללו שקולים זה לזה. הלימוד משני יסודות שונים (המבנה הראשון, זה של שני לימודי צד שווה מורכבים זה על זה), והמבנה הרביעי, של מפלס אחד שלומד את האב משלושתם יחד, שניהם גילוי מילתא שמלמד רק על עובדת קיומו של איסור. בסופו של דבר ברור שיש שני יסודות שונים אפילו בדיין ונשיא, ובדאי שהאיסור בחרש שונה משניהם, ואיסור קללת אב מגדיר יסוד רביעי, שונה מכולם.

¹¹ ראה ב**חינוך** שם שגם אזהרת האיסור על 'ברכת ה', נלמדת מהאיסור לקלל דיין (עונש המיתה כתוב במפורש). מסתבר שגם שם היסוד הוא שונה, וזה רק גילוי מילתא.

תובנות מפרשת משפטים

1. המונח "אזהרה" בלשון חכמים פירושו: עבירת לאו. הנחה פשוטה אצל חז"ל שלא ניתן להעניש על עבירה כלשהיא אפילו אם העונש כתוב בתורה, אם לא נקבע בתחילה שמעשה זה הוא עבירה. לכן שואלים חז"ל במקומות מסוימים - עונש שמענו, אזהרה מנין?
2. שני כללים בסיסיים בנדון: "אין עונשין מן הדין" ואפילו למי שחולק על כך יסכים לכלל - "שאין מזהירין מן הדין".
3. לפי רמב"ם "אין עונשין מן הדין" - פירושו מכל הדינים היוצאים מדרשות ולא רק מק"ו.
4. לכלל "אין עונשין מן הדין" יש שלושה הסברים אפשריים:
א. כיון שקל וחומר הוא היקש שכלי ואדם דן אותו מעצמו, יתכן שיש פירכא על הקל וחומר (מדות אהרון).
ב. כיון שהלמד חמור מן המלמד, אזי יתכן שהעונש הקל אינו די חמור כדי לכפר עליו (מהרש"א).
ג. גזירת הכתוב - כל ההסברים הנ"ל רלוונטיים גם לכלל "אין מזהירים מן הדין".
5. לפי הרמב"ם המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" אינם מבטאים תוקף הלכתי, אלא מסווגים את מקורות ההלכה.
6. כל האפשרויות המבניות של "הצד השווה" מניחות שלא יכולה להיות יותר מסיבה אחת לאותה הלכה, ולכן יש תמיד צד שווה שהוא הגורם לדין הנלמד.
7. כאשר ישנו עונש מפורש במקרא, אנו מחפשים רק מקור שיבסס את עצם העובדה שיש איסור ולא דווקא יהווה מקור לאיסור עצמו. (זה יכול להלקח גם מהעונש).
8. בפילוסופיה של המשפט מוכרת גישה פוזיטיביסטית של ההוגה האוסטרי קלזן, שסבור כי אין בכלל מקום לכללי התנהגות במסגרת החוק. תפיסה זו מתיישבת גם עם ההנחה הליברלית לפיה המחוקק אינו יכול להכתיב לאזרח מה מותר ומה אסור לעשות. לפי גישה זו, החוק מעצם הגדרתו פונה אך ורק לרשויות השלטון. אחרים חולקים על גישה זו וטוענים למשל, שעל פי גישה זו אין הבחנה בין עונש לבין תשלום מס.

9. על פי שיטת הרמב"ם, הכלל "שאינן מזהירים מן הדין" פירושו שכלל לא נוצר אסור דאורייתא, ולא רק שלא ניתן לענוש על העבירה הזו. משום שהאיסורים עצמם הנלמדים מן הדין, הם "מדברי סופרים" כמו כל הדרשת הנלמדות במידות הדרש.

■ פרשת תרומה ■

המידה הנדונה

גזירה שווה.

מתוך המאמר

- האם מידות המזבח מעכבות, ולא יזה עניין?
- מהו תפקידו הכפול של המזבח בבית המקדש?
- האם ניתן לחלץ מפסיקות ההלכה של הרמב"ם שיטה מדרשית כלשהי?
- מהי מילה 'מופנה'?
- על גזירה שווה מופנה מסוג חדש.
- המוטיבציה לביצוע גז"ש: מסורת, או אילוץ טכסטואלי.
- מדוע התורה חוזרת על פרטי הציווי בתיאור הביצוע?

מקורות מדרשיים לפרשת תרומה

וַעֲשִׂיתָ אֶת הַמִּזְבֵּחַ עֲצֵי שִׁטִּים חֲמֵשׁ אַמּוֹת אָרְךְ וְחֲמֵשׁ אַמּוֹת רָחֵב רְבֹועַ יְהִיָּה
הַמִּזְבֵּחַ וְשִׁלֵּשׁ אַמּוֹת קָמְתּוֹ: (שמות כז, א)

וַעֲשִׂיתָ מִזְבֵּחַ מִקְטָר קִטְרֶת עֲצֵי שִׁטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ: אָמָה אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחֲבּוֹ רְבֹועַ
יְהִיָּה וְאַמֹּתָיִם קָמְתּוֹ מִמֶּנּוּ קִרְנָתָיו: (שמות ל, א-ב)

וַיַּעַשׂ אֶת מִזְבֵּחַ הָעֹלָה עֲצֵי שִׁטִּים חֲמֵשׁ אַמּוֹת אָרְכּוֹ וְחֲמֵשׁ אַמּוֹת רָחֲבּוֹ רְבֹועַ
וְשִׁלֵּשׁ אַמּוֹת קָמְתּוֹ: (שמות לח, א)

ר' יהודה לטעמיה, דאמר: מזבח שעשה משה גדול היה, דתניא: (שמות כז)
"חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב", דברים ככתבן, דברי ר' יוסי; ר' יהודה
אומר: נאמר כאן (שמות כז) "רבוע" ונאמר להלן (יחזקאל מג) "רבוע", מה להלן
מאמצעיתו היה מודד, אף כאן מאמצעיתו היה מודד. והתם מנלן? דכתיב:
(יחזקאל מג) "והאריאל שתים עשרה אמה לכל רוח", או אינו אלא י"ב על י"ב?
כשהוא אומר: "אל ארבעת רבעיו", מלמד שמאמצע הוא מודד. ור' יוסי? כי
גמר גזירה שוה - בגובהה הוא דגמיר, דתניא: (שמות כז) "ושלש אמות קומתו",
דברים ככתבן, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: נאמר כאן (שמות כז) "רבוע"
ונאמר להלן "רבוע", מה להלן גובהו פי שנים כארכו, אף כאן פי שנים כארכו;
אמר ליה רבי יהודה: (והלא כבר נאמר "ואת החצר מאה אמה וקומה חמש
אמות וגו'") אפשר, כהן עומד ע"ג המזבח ועבודה בידו וכל העם רואין אותו
מבחוץ? אמר לו ר' יוסי, והלא כבר נאמר: (במדבר ד) "ואת קלעי החצר ואת
מסך שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח", מה משכן י' אמות, אף מזבח י'
אמות, ואומר: (שמות לח) "קלעים חמש אמה אל הכתף", ומה ת"ל (שמות כ"ז)
"ה' אמות"? משפת מזבח ולמעלה, ומה ת"ל (שמות כז) "ושלש אמות קומתו"?
משפת סובב ולמעלה. ור' יהודה? כי גמיר גזירה שוה, ברחבה הוא דגמיר.
(בבלי זבחים נט ע"ב)

א. מהו 'רבו'?

מבוא

בפסוק הראשון המופיע למעלה משה מצטווה על עשיית מזבח העולה (=מזבח הנחושת, או המזבח החיצון). פשט הפסוק מורה לו לעשות את המזבח בשטח של חמש על חמש אמות, ובגובה שלוש אמות. כך גם מופיע בפרק לח, בתיאור הביצוע. לעומת זאת, בפרק ל משה מצטווה על עשיית מזבח הזהב (=המזבח הפנימי, או מזבח הקטורת), ושם השטח הוא אמה על אמה והגובה אמתיים. רש"י בתחילת פרק כז מביא את המחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי שבסוף הציטוט המופיע כאן. לפי ר' יהודה 'דברים ככתבן', כלומר גובה מזבח העולה היה אכן שלוש אמות. לפי ר' יוסי הוא היה עשר אמות (פי שניים מרחבו, מגז"ש 'רבו' - 'רבו' ממוזבח הזהב), ומה שכתוב בפסוק 'שלוש אמות קומתו' הוא רק מהסובב ומעלה. לפי ר' יוסי הגובה הכולל של המזבח היה עשר אמות, ומהאמצע, בגובה חמש אמות, היתה רשת נחושת - ה'מכבר', ברוחב אמה. מעליה היה פס ברוחב אמה לנוי ('סובב' לנוי, פרט לסובב הפונקציונלי שעל גג המזבח, אשר היה ברוחב אמה מבפנים לקרנות).¹

בתחילת הסוגיא ישנה מחלוקת מקבילה בין ר' יהודה ור' יוסי, ושם העמדות מתחלפות: לפי ר' יוסי 'דברים ככתבם', כלומר המזבח היה חמש על חמש אמות. ולפי ר' יהודה המזבח היה עשר על עשר, מגז"ש 'רבו' - 'רבו', אולם אצלו זה מהמזבח שבמקדש יחזקאל.

הסיבה לביצוע דרשת הגז"ש: מסורת, או שיקול טכסטואלי

יש כאן שלוש נקודות שחשוב לשים אליהן לב: 1. שני התנאים עושים גז"ש מהמילה 'רבו', ושניהם מוציאים את הכתוב מפשוטו. הם רק נחלקים ביחס לאיתורו של הצד השני של הגז"ש (מקדש יחזקאל או מזבח הזהב) וביחס לתוכן הנלמד ממנה (איזה חלק להוציא מפשוטו): ר' יוסי לומד על הגובה ממוזבח הזהב, ור' יהודה לומד על הרוחב ממקדש יחזקאל. 2. שני חלקי הסוגיא מתחילים דווקא בפירוט עמדתו של הסובר 'דברים ככתבם', ורק אח"כ מובאת

¹ לכאורה יש להקשות: מדוע ר' יוסי בוחר בפתרון הזה, ולא בפתרון ההפוך, כלומר שהאורך והרוחב יהיו אמה וחצי (חצי מהגובה), והגובה יישאר שלוש אמות. מסתבר שלא ניתן לבחור פתרון כזה מכיון שאין אפשרות לפרש את הציווי על שיעור חמש אמות באופן רלוונטי. ראה על כך עוד להלן.

העמדה שמוציאה את הכתוב מפשוטו.² מכאן עולה שעורך הסוגיא חשב שדווקא אותו שסובר שהדברים ככתבם צריך לנמק את דבריו (הוא עושה זאת מתוך שימוש בעיקרון, הבנאלי משהו, 'דברים ככתבם'). ברור שישנו כאן רקע קודם שמוביל לפירוש שאינו כפשוטו, ובעל העמדה הזו מתגונן כנגדו בטענה שפירושו עדיף שכן הוא מפרש את המקרא כפשוטו. 3. בחלק השני, לאחר שהובאו שתי העמדות, המתקפה של ר' יהודה על ר' יוסי אינה משתמשת בכך שפשט הלשון תומך בדבריו, אלא בשיקול צדדי של צניעות הכהן העובד.

מכל זה עולה בבירור שבפני התנאים החולקים עמד נתון מוסכם, שהמילה 'רבע' מהווה בסיס לגז"ש אשר מוציאה את הכתוב מפשוטו. כעת הם נחלקים ביחס לשאלה את מה היא מוציאה מפשוטו: את הגובה או את הרוחב. הדיון אינו מתנהל בשאלה האם לקרוא דברים ככתבם או לא, אלא רק באיזו נקודה יש לסטות מן הפשט. מסיבה זו פשט הלשון אינו עולה כשיקול בויכוח. הסיבה לאילוץ האפריורי לבצע גז"ש יכולה להיות אחת משתיים:

1. היתה נתונה בפני התנאים גז"ש שהתקבלה במסורת.

הרמב"ן ועוד ראשונים (ראה בתחילת הדף לפרשת מקץ) כותבים שאמנם גז"ש מתקבלת במסורת מסיני, אולם המסורת אינה נותנת לנו את כל התמונה (ולכן יש מקום למחלוקות ביחס לגז"ש). למשל, ישנם מקרים בהם מתקבלת העובדה שיש גז"ש ממילה כלשהי, ולא ידוע הדין שנלמד ממנה, או שלא ידועה מילת היעד שאליה פונה הגז"ש וכדו'. כאן רואים שלא ברורה ההלכה הנלמדת מהגז"ש (הגובה או הרוחב), וגם לא ברורה מילת היעד (המילה 'רבע' במזבח הזהב, או אותה מילה במקדש יחזקאל).

2. ייתכן שלא היתה נתונה מסורת, אך יש רמז טכסטואלי כלשהו, אשר מורה לנו להוציא משהו בפסוק מפשוטו, או שמורה לנו לעשות גז"ש מהמילה 'רבע'. אמנם הכיוון הזה קשה, שכן אדם לא דורש גז"ש מעצמו. משהו מהגז"ש צריך היה להתקבל במסורת. אולי מה שהתקבל במסורת הוא שהפסוק צריך להתפרש לא כפשוטו.

יש כאן מקום להזכיר מה שראינו בעבר בשיטת בעל הקנאת סופרים (בפירושו לשורש השני, ראה בדף לפרשת מקץ) ברמב"ם, שלדעתו גם הגז"ש לא נמסרה למשה מסיני (שהרי הוא מתייחס אליה כ'דברי סופרים', כמו כל ההלכות

² לשם השוואה ראה ספרי דברים, פיסקא רלז ד"ה 'וי' ופרשו', שם מופיע התנא הסבור 'דברים ככתבם' שלישי, ובספרי דברים פסקא קד, ד"ה 'כא' לא' מופיע התנא הסובר כך שני.

שנלמדות בי"ג מידות הדרש). לפי הרמב"ם רק בי"ד הגדול יכול לעשות זאת, ולא דיין זוטר.

לכאורה אין צורך להגיע לזה, שכן לפי הכיוון הזה הרי הגז"ש היא מופנה,³ כלומר יש לנו רמז טכסטואלי שמכוין אותנו לביצוע הגז"ש. ייתכן שבמקרה כזה לא דרושה מסורת בכדי לעשות גז"ש. מפשט הגמרא (נדה כב-כג ועוד) ומדעת רוב המפרשים לא נראה לכך.⁴

המילה 'רבוע' בציווי ובביצוע

נבחן כעת את הבסיס לגז"ש עצמה. לכאורה ניתן להצביע בקלות על המילה 'רבוע' כמופנה (=מיותרת, פנויה), שכן ממדי המזבח הם חמש על חמש אמות, וממילא זה יוצא רבוע. אם כן, אנחנו לא צריכים הוראה מפורשת שמצווה לעשות את המזבח רבוע. כעת נבין את נוסח המדרש המקביל לזה שלנו, כפי שמובא בברייתא דמלאכת המשכן (פי"א):

מזבח העלה ארכו חמש אמות [ורחבו חמש אמות] שני' ויעש את מזבח העלה וגו' (שם לח א) דברי ר' מאיר.⁵ אמ' לו ר' יוסה ממשמע שני' חמש על חמש איני יודע שהוא רבוע ומה ת"ל רבוע (שם) מופנה להקיש לדון ממנו גזירה שוה נאמ' כאן רבוע ונאמ' להלן רבוע (שם לב) מה [רבוע האמור] להלן גובהו כשנים כרחבו אף רבוע האמור כאן גובהו כשנים כרחבו...

המדרש כאן מזכיר בצורה חד משמעית שהגז"ש נלמדת מהמילה 'רבוע' מכיון שהיא מופנה. מדרש זה מתאים לכיוון 2 שלמעלה. אמנם לולא דברי המדרש היה מקום לדחות זאת ולומר שההוראה לעשות שטח של חמש על חמש היא הוראת מינימום, ולמעשה ניתן לעשות את המזבח גם בממדים גדולים יותר. במקרה כזה המילה 'רבוע' היא לא מיותרת, שכן היא מורה לנו שגם אם נעשה מזבח גדול יותר עלינו לשמור על כך שהשטח יהיה בעל צורה ריבועית. וכך לכאורה מצינו בסוגיית הבבלי זבחים סב ע"א:

³ על גז"ש ממילה מופנה, ראה מעט בדף לפרשת ויצא סוח"ב.

⁴ להיפך: ישנה דעה בסוגיית נידה שכלל לא דורשים גז"ש אם המילים אינן מופנות (לפחות אחת מהן). ראה באנציק"ת ע' 'גזרה שוה' סביב הערות 105-102. באשר לעצם החלוקה לשני סוגים, ראה חלוקה דומה לגבי שני סוגי היקש, בדף לפרשת ויגש ח"ב.

⁵ בנוסח שמופיע בפרויקט השו"ת של בר-אילן (שמציין למהדורת קירשנר), מופיע הפסוק של תחילת פכ"ז, אולם ההפנייה היא לפל"ח. על כן נראה שהנוסח שהביא תורה שלמה (כאן סקי"ט) הוא מדויק יותר. וכן הוא הנוסח גם במדרש המקביל במדבר רבה פ"ו ה.

ת"ר: קרן וכבש ויסוד וריבוע מעכבין, מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אין מעכבין. מנה"מ? אמר רב הונא, אמר קרא: +שמות כז+ המזבח, כל מקום שנאמר המזבח - לעכב...א"ר מני: ובלבד שלא יפחתנו ממזבח שעשה משה. וכמה? אמר רב יוסף: אמה. מחכו עליה, (שמות כז) חמש אמות ארך וחמש אמות רוחב רבוע יהיה המזבח! אמר ליה אביי: דלמא מקום מערכה קאמר מר! א"ל: מר דגברא רבה הוא, ידע מאי קאמינא. קרי עלייהו:

הגמרא כאן קובעת שממדי המזבח אינם מעכבים, והמידות הן רק מידות מינימום. לעומת זאת, הרבוע מעכב. כיצד ניתן ליישב את המדרש בברייתא הקודמת עם הדין הזה? האם הברייתא **דמלאכת המשכן** לא מסכימה שממדי המזבח אינם מעכבים? זה יהיה תמוה, שכן כפי שניתן לראות מכמה מקורות, בכל השלבים בהיסטוריה המזבח שנבנה בפועל היה בעל ממדים שונים.

אם נתבונן שוב בברייתא שהבאנו, נראה שהמדרש לומד את הגז"ש לגבי הגובה (לפי ר' יוסי) מפרק לח, ולא מפכ"ז. אמנם זו נראית רק נקודה טכנית, אולם הדבר כלל וכלל אינו כן. הסיבה לכך היא שבפכ"ז מתואר הציווי, ושם כפי שראינו המילה 'רבוע' אינה מיותרת, שכן התורה מצווה שגם אם יעשה מזבח במידות גדולות יותר יש לשמור על הריבוע. אולם בפל"ח מופיע תיאור הביצוע, בניית המזבח בפועל, ושם המילה 'רבוע' ודאי מיותרת. אם משה רבנו עשה בפועל את המזבח בשטח של חמש על חמש, אז ברור שהוא גם היה מרובע. אם כן, בהקשר זה המילה 'רבוע' היא מופנה לכל הדעות, ולכן ניתן ללמוד ממנה גז"ש.

מסקנתנו היא שהדרשה ב**ברייתא דמלאכת המשכן** רואה במילה 'רבוע' מילה מופנה, מכיון שהיא לומדת מהביצוע, אולם לכולי עלמא בהקשר של הציווי המילה 'רבוע' אינה מיותרת.

אולם כאן מתעורר קושי בסוגייתנו, שכן הלימוד אצלנו נעשה מתוך הציווי (בפכ"ז) ולא מתוך הביצוע (בפל"ח). ניתן להבין זאת בשני אופנים: 1. גם בציווי המילה 'רבוע' היא מיותרת, שכן גם המידות של אורך ורוחב וגובה הן מעכבות, וממילא יצא רבוע. במקרה כזה יש לנו מוטיבציה לדרוש גז"ש, גם ללא מסורת. כפי שראינו למעלה, אפשרות זו היא בעייתית (בגלל העדויות ההיסטוריות). 2. המילה 'רבוע' אמנם אינה מופנה, אולם ניתן בכל זאת לדרוש ממנה גז"ש. לפי אפשרות זו, אין ספק שהסיבה לכך שהתנאים דורשים מכאן גז"ש היא מסורת כלשהי בדבר המילה 'רבוע' כבסיס לגז"ש, על אף שהיא אינה מופנה.

אנו פוגשים כאן את שתי האפשרויות שהעלינו למעלה בביאור המוטיבציה לדרשה: ה**ברייתא דמלאכת המשכן** לומדת את הגז"ש ממילה מופנה, כלומר

יש אילוץ טכסטואלי לביצוע הגז"ש. יש מילה מיותרת בתורה, וזה מאלץ אותנו לבצע גז"ש. במצב כזה ייתכן שאין כלל צורך במסורת לביצוע הגז"ש. לעומת זאת, סוגיית הבבלי מבצעת גז"ש ממילה לא מופנה, והסיבה לביצוע הגז"ש חייבת להיות מסורת. אין אילוץ טכסטואלי כלשהו שמורה לנו לבצע גז"ש מהמילה הזו.

לסיום נעיר כי הוצאת הכתוב מפשרו ללא מסורת כלשהי נראית בעייתית יותר. לפי הברייתא דמלאכת המשכן עדיין היינו שמחים למצוא נימוק שיסביר לנו מדוע נבחרה גז"ש כזו שמוציאה את הכתוב מפשרו? ובפרט שהגז"ש מדברת על הגובה ולא על הרוחב, נתון שכלל אינו קשור למילה הנדונה (= 'רבוע'). מה עניין הגובה למילה 'רבוע'? לעומת זאת, אם ישנה מסורת שמורה לנו לעשות גז"ש שמוציאה את הכתוב מפשרו, הדברים קלים יותר, שכן המסורת הזו יכולה גם לרמז לנו באיזה כיוון הלכתי עלינו לבצע זאת.

ב. ביטויים הלכתיים

בחלק זה ננסה לראות כמה ביטויים הלכתיים לדיונים שעשינו בחלק הקודם לגבי דרשת הגז"ש. נראה כאן קשרים אפשריים בין מישור הדרש לבין משמעויות הלכתיות שונות, ולהיפך.

פסקי הרמב"ם

הרמב"ם עוסק בדיני המזבח בפ"ב מהל' בית הבחירה. וכך הוא כותב (שם, ה"ג):

מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש, ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתיד להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה.

הרמב"ם פוסק שאין להוסיף ולא לגרוע ממידות המזבח. אם כן, המידות כולן מעכבות, ולא רק הריבוע. כמובן שבמקרה כזה הריבוע יוצא ממילא, והמילה

⁶ נעיר כי לפי ר' יהודה הגז"ש נעשית לפסוק ביחזקאל. אולם גז"ש של ממש לא נעשית לפסוקים בנ"ך (ראה בדף לפרשת וירא, הערה 4). הגז"ש של ר' יהודה בהחלט יכולה להיתפס כעוסקת בפירוש המילים 'אורך' ו'רוחב' (=גילוי מילתא). לעומת זאת, הגז"ש של ר' יוסי, אשר עוסקת בגובה, ברור שאינה גילוי מילתא.

'רבו' בתורה היא מופנה. אם כן, לכאורה הוא לומד את המדרש שלנו כמו בבבלי ולא כמו **בבבלי דמלאכת המשכן**, שהגז"ש היא מהמילה 'רבו' בציווי, אלא שלדעתו כבר שם היא מיותרת, ולא צריך להגיע לגז"ש מפסוקי הביצוע (אולי בגלל שקשה להניח שלומדים הלכות למעשה מתיאור הביצוע). לעומת זאת, בהלכה יז פוסק הרמב"ם כסוגיית זבחים סב, שמידות המזבח אינן מעכבות:

ארבע קרנות של מזבח ויסודו ורבו' מעכבין, וכל מזבח שאין לו קרן יסוד וכבש וריבו' הרי הוא פסול שארבעתן מעכבין, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר.

מכאן עולה לכאורה שהגז"ש אינה מופנה. אמנם אם הרמב"ם לומד **בבבלי דמלאכת המשכן**, כלומר מהביצוע, אז אפשר עדיין לראות את הגז"ש כמופנה. הדברים מוכרחים לפי הדעות שללא הפנה (= כלומר ללא מילה מיותרת במקרא) לא ניתן כלל ללמוד גז"ש (ראה מחלוקת אמוראים בנקודה זו בסוגיית נידה כב:–כג.). לפי דעה זו ברור שאם מבינים שבציווי המילה אינה מופנה יש להבין את הגז"ש כמסתמכת על פסוקי הביצוע. בכל אופן, במישור ההלכתי פסקי הרמב"ם נראים סותרים זה לזה. נעמוד כאן על שתי דרכים בביאור הדברים.

ר' אריה ליב מאלין: שני דינים במזבח

ר' אריה ליב מאלין בחידושו (ח"ב סי' כז), מיישב את הסתירה במהלך למדני קלאסי שבנוי על המתודה של 'שני דינים' (או 'שתי בחינות').⁷ הוא פותח בהקדמה הבאה: המזבח ממלא שתי פונקציות שונות. ראשית, הוא משמש כמקום להקרבת קרבנות. שנית, הוא מהווה חלק ממבנה המקדש.⁸ מגישה זו

⁷ ראה על כך בספרו של הרב זוין **אישים ושיטות**, בפרק על ר' חיים מבריסק. וראה על כך גם בספר השני בטרילוגיה **שתי עגלות וכדור פורח**, שער רביעי. עוד כדאי לעיין במאמרו של דניאל וייל, **הגיון** א, שרואה במתודה הזו לוגיקה קוונטית. קשה מאד לקבל זאת ביחס לחז"ל, אולם בהחלט יש מקום לתהות כיצד מתודה זו מתיישבת עם הלוגיקה הקלאסית (עם חוק הסתירה). בנקודה זו ראה מ. אברהם, 'מהי חלות', **צהר** ב.

⁸ רבים תלו בנקודה זו מחלוקות שיטתיות בין הרמב"ם והרמב"ן, האם להבין את המקדש כמקום להקרבת קרבנות, וכל דיני המקדש הם למעשה דינים הנוגעים (גם אם בעקיפין) אך ורק להקרבת קרבנות. או שמא המקדש עצמו, כמכשיר להשראת שכינה, הוא המטרה, ואילו הקרבנות הם תנאי לכך שתשרה בו שכינה. זכורנו שישנו שיעור מפורט בנושא זה

עולה כי לפעמים מקריבים גם ללא בית מקדש, ובכל אופן צריך מזבח כדי להכשיר את ההקרבה, ולפעמים גם כשלא מקריבים ישנו צורך לבנות מזבח ולהציבו בבית המקדש, זאת כחלק ממצוות בניין בית המקדש.

ר' אריה ליב טוען שכל פרטי הדינים בכל אחד מכלי המקדש צריך בירור האם הוא תנאי לכשרות הקרבנות, או שמא זהו פרט מפרטי המבנה של בית המקדש, ואינו נוגע לכשרות הקרבנות. ההשלכה תהיה במזבח שאינו מצוי בבית המקדש, שבמקרים (זמנים, או מקומות) מסויימים ניתן להקריב עליו קרבנות. כאן נוכל לבחון האם דין כלשהו נוגע לכשרות הקרבנות, ואז הוא מחייב גם במזבח שמצוי בחוץ, או שזהו דין הנוגע לבית, ואז הוא אינו רלוונטי למזבח שמצוי בחוץ.

ביחס למידות המזבח, טוען ר' אריה ליב, שהמידות המדוייקות נחוצות רק כדי לקיים את מצוות בניין בית הבחירה. אולם לצורך כשרות הקרבנות המידות הן רק תנאי מינימום, אם בכלל. כך גם משתמע קצת מניסוח ההלכות ברמב"ם. לפי זה, אם נבנה מזבח גדול יותר, הקרבנות המוקריבים עליו יהיו כשרים, אולם לא קיימנו על ידו את מצוות בניין בית הבחירה.

השלכות על הדרשות שלנו

יש להגדרות אלו השלכות על הנדון דידן. ביחס לדיני בניין בית הבחירה, אנו נדרשים למידות מדוייקות של המזבח. אם כן, בכל אופן יוצא שהדרשה לגבי הגובה נלמדת מגז"ש מופנה (כמו ב**ברייתא דמלאכת המשכן**), בין אם היא נעשית מפסוקי הציווי ובין אם מפסוקי הביצוע. נכון שכל זה הוא רלוונטי רק ביחס למבנה הבית, ולא ביחס לכשרות הקרבנות. כלומר הגובה ל עשר אמות נדרש רק מבחינת מצוות בניין בית המקדש ולא מבחינת ההקרבה.

כעת נוכל לראות שההשוואה בין מזבח העולה למזבח הזהב גם היא תלויה בשאלה זו. אם המדובר על כשרות להקרבת הקרבנות, כי אז אין מקום ללמוד את הפרופורציה של הגובה והרוחב במזבח העולה מן הפרופורציה של הגובה והרוחב במזבח הזהב. מזבח הזהב כלל אינו מיועד להקרבת קרבנות. במקרה כזה, אם בכלל נלמד גז"ש, תהיה זו דרשה פורמלית גרידא, ומסתבר שנצטרך לשם כך מילה מופנה. אולם אם הדיון הוא על מבנה הבית, כי אז יש מקום ללמוד

בספר **בדי אהרן**, של הרב רא"ם הכהן, ראש ישיבת ההסדר עתניאל. ר' אריה ליב מאלין, בדבריו כאן, טוען שהרמב"ם עצמו מבין את תפקיד המזבח וכליו באופן כפול: הן כמכשירים לקיום מצוות הקרבנות, והן כמכשירים להשראת שכינה. שני האספקטים נכונים (ואולי יש מקום להעלות אפשרות נוספת: שבכלל אין הבדל ביניהם, ואכ"מ).

את האחד מן השני גם ברובד המהותי (שהרי שני המזבחות מהווים חלק ממבנה הבית). במצב כזה יש מקום לגז"ש גם ללא מילה מופנה. נעיר כי גם אם המילה מופנה עדיף ללמוד אספקט רלוונטי ולא לימוד פורמלי גרידא.

ייתכן שזוהי מחלוקת התנאים במדרש: לפי ר' יוסי, זהו דין במבנה המקדש, ולכן יש מקום להשוות את מזבח העולה למזבח הזהב, ולכן הגז"ש נלמדת על הגובה. לעומת זאת, לפי ר' יהודה, זהו דין בקרבנות ולא במבנה המקדש, ולכן ההשוואה של הגז"ש היא למזבח העולה שבמקדש יחזקאל, והיא נעשית לגבי הרחב והאורך.

לפי זה, הרמב"ם, אשר פסק כדעת ר' יוסי (שדרש גז"ש לגבי הגובה ולא לגבי הרחב), הבין שיש להשוות את מזבח העולה למזבח הזהב (ולא למקדש יחזקאל). לכן הוא מבין את הדרשה כעוסקת בדיני מבנה הבית ולא בכשרות הקרבנות. לעניין כשרות הקרבנות נדרשות רק מידות מינימום, ולכן נראה שהגובה גם הוא לא יעכב שם. זהו בדיוק מה שהסביר ר' אריה לייב בשיטת הרמב"ם.

אפשרות שנייה: הציווי כמסגרת

הרמב"ם בפ"ב ה"ה כותב כך:

**מזבח שעשה משה ושעשה שלמה ושעשו בני הגולה ושעתיד להעשות כולן
עשר אמות גובה כל אחד מהן, וזה הכתוב בתורה ושלש אמות קומתו מקום
המערכה בלבד, ומזבח שעשו בני הגולה וכן העתיד להבנות מדת ארכו
ורחבו ל"ב אמות על ל"ב אמות.**

רואים מדבריו שהמזבחות שעשו בני הגולה (בתחילת בית שני) והמזבח העתיד להיבנות (לעתיד לבוא) יהיו ברוחב שונה מזה של משה (וראה גם ברש"י זבחים נט ע"ב ד"ה 'אף כאן'). לפי ר' אריה לייב יוצא שבכל המקרים הללו לא יצאו ידי חובת בניין בית המקדש. ועוד הרמב"ם עצמו כותב שם שאין לפחות או להוסיף על שיעורים אלו! הדברים אינם מסתברים כלל ועיקר.

על כן, ייתכן שכוונת הרמב"ם היא אחרת. למעשה הוא מבין ששיעורי הרוחב והאורך ניתנים עבור כל מקדש לחוד מכוח נבואה ספציפית. בהלכה ג הוא קובע שעל דברי הנביאים אין לנו להוסיף או לגרוע. השיעור עצמו אינו מוכתב על ידי הציווי למשה, ולכן הרמב"ם קובע בה"ז ששיעור הרוחב והאורך אינו מעכב. לעומת זאת, הריבוע הוא תכתיב מהתורה ואינו מסור לנביאים, ולכן הרבוע הוא דין שמעכב.

האם דין הגובה כדין האורך והרוחב?

מה באשר לגובה? לכאורה הוא חלק ממידות המזבח, ודינו כדין כל שאר המידות. בה"ז הרמב"ם באמת אינו מבחין בין הגובה לבין הרוחב והאורך, ונראה שכולם אינם מעכבים. אמנם בפועל (כמתואר בה"ה), רואים שהגובה היה תמיד עשר אמות, בדיוק כמו שעשה משה רבנו, ורק הרוחב והאורך השתנו. אמנם זה יכול היה להיות מקרי: במקרה הגובה נקבע באותה צורה על ידי הנביאים השונים בכל המקדשים שהיו ושיהיו.

אולם כאן עלינו לשים לב לעוד שני קשיים בדברי הרמב"ם:

1. לאחר שהרמב"ם מביא את הגובה של עשר אמות הוא עומד על פירוש הפסוק שכתוב בו 'שלוש אמות' (ראה בציטוט למעלה מה"ה). לעומת זאת, כאשר הוא מביא את האורך והרוחב (לב אמה), הוא אינו טורח להסביר מה פירוש הפסוק בתורה שכותב 'חמש אמות'.

2. הרמב"ם גם אינו פוסק את ההלכה שיוצאת מהגז"ש, שהאורך והרוחב צריכים להיות בשיעור מחצית הגובה. הגובה הוא עשר אמות על אף שהרוחב הוא שונה לגמרי. גם מגבלת המינימום שבה"ז (רוחב ואורך אמה וגובה שלוש אמות) כלל לא מקיימת זאת.

מתוך הערה 1 עולה שלדעת הרמב"ם הגובה של שלוש אמות הוא אכן מדויק (ולא שיעור מינימלי), אלא שזהו השיעור של מקום המערכה בלבד. אם זה היה רק שיעור מינימום, הרמב"ם כלל לא היה נזקק להסברים. הוא יכול היה לומר שהתורה קבעה את השיעור של שלוש אמות כמינימום, ושלמה ובני הגולה החליטו לבנות בשיעור גדול יותר.

יותר מכך, מעצם הערת הרמב"ם עולה שהגובה המופיע בתורה הוא ציווי מחייב. לעומת זאת, הרמב"ם כלל אינו טורח להסביר כיצד שיעורי האורך והרוחב תואמים למה שכתוב בתורה. זה כנראה אינו שיעור מחייב. די ברור מכאן שהאחידות של גובה המזבחות בהיסטוריה אינה מקרית. דין התורה הוא שגובה המזבחות יהיו עשר אמות. היכן מצוי הציווי הזה בתורה על גובה של עשר אמות? ללא ספק, זוהי הגז"ש של ר' יוסי.

אולם מדוע דווקא שיעור הגובה, אשר נלמד מדרשת גז"ש, נחשב על ידי הרמב"ם ברור ומחייב יותר מאשר שיעורי האורך והרוחב אשר כתובים בפסוקים במפורש? הדברים מתחדדים לאור מה שראינו (ראה בדף לפרשת יתרו) בשיטת הרמב"ם שמעמד ההלכתי של הלכות שנלמדות מדרשות נמוך יותר מזה של הלכות אשר כתובות במפורש בפסוקים.

מתוך הערה 2 למעלה עולה שלפי הרמב"ם הגז"ש הזו כלל לא מלמדת אותנו שהגובה חייב להיות כפול מהאורך והרוחב. הציווי אודות חמש על חמש אמות פנה רק למשה רבנו, ולא לדורות. מדוע צריך היה להיכתב בתורה ציווי שאינו נוגע לדורות? מסתבר שכתובתו נועדה ללמד באופן עקיף שהגובה הוא עשר אמות, ותו לא. אם כן, להלכה אין בכלל דין שהגובה יהיה כפול מהאורך והרוחב, וגם אין דין של רוחב ואורך חמש אמות. כל זה נכתב לגלות לנו שהגובה צריך להיות עשר אמות. לכן שתי ההלכות הללו (הרוחב והפרופורציה) לא מופיעות ברמב"ם. מכאן ניתן להבין נקודה נוספת. גם אם מקבלים את הגז"ש של ר' יוסי, שהגובה יהיה כפול מהרוחב והאורך, עדיין ניתן לקיים זאת בשתי דרכים שונות: ניתן לקבוע שהרוחב והאורך יהיו אמה וחצי (חצי מהגובה),⁹ או שהגובה יהיה עשר אמות (כפול מהרוחב והאורך). כפי שרואים בגמרא, ר' יוסי בחר באופן השני. לאור דברינו כאן, הסיבה לכך היא פשוטה מאד: האורך והרוחב כלל אינם צריכים להיות חצי מהגובה. אין בכלל דין כזה. הגז"ש כלל לא מצווה על יחס כלשהו ביניהם. הגז"ש רק מהווה דרך עקיפה ללמד אותנו שיש דין שהגובה יהיה עשר אמות.¹⁰

מסקנה מפתיעה: סוג מיוחד של גז"ש

נחזור כעת לפסוק. לפי הרמב"ם יוצא שתיאורי האורך והרוחב שבציווי הם מיותרים, שכן אין כלל ציווי על השטח. לעומתם, המילה 'רבע' נחוצה שכן היא מלמדת שעל אף שהממדים הם רק שיעורי מינימום, הריבוע הוא דין שמעכב. אם כן, הלימוד על הגובה כנראה נעשה מהפסוק שמתאר את הביצוע ולא מפסוק הציווי. אולם למעלה ראינו שבסוגיית הבבלי הגז"ש מתייחסת לציווי. אולי יש מקום לפרש שהגז"ש בבבלי נעשית דווקא מהמילים שמתארות את ממדי האורך והרוחב, ולא מהמילה 'רבע'. כאמור, לפי הרמב"ם המילים הללו

⁹ היה מקום לומר שזה לא אפשרי, שכן הקרנות והסובב מעכבים, וביחד הם יוצרים ריבוע של ארבע על ארבע, וזאת ללא המערכה. אולם זה לא נכון, שהרי הרמב"ם עצמו פוסק בה"ז ששיעור המזבח יכול להיות אמה אחת (וראה בספר המפתח במהדורת פרנקל שם, ביחס לקושיא הנ"ל).

¹⁰ לפי ר' אריה ליב היה מקום לומר שכיוון זה ממשיך להתקשר לשיטת הרמב"ם אותה ראינו, אשר רואה את השיעורים הללו כחלק ממבנה המקדש, ולא דווקא כדינים שנוגעים למזבח עצמו כמכשיר להקרבת קרבנות. אין בתורה דינים על המזבח עצמו (כמו פרופורציות בין ממדיו השונים), אלא רק על יחסו לשאר חלקי המקדש, למשל גובה עשר אמות כמו הקלעים.

מיותרות דווקא בציווי, שכן אין בתורה ציווי על שיעורי האורך והרוחב. המילה 'רבע' אשר כשלעצמה אינה מיותרת, רומזת לנו על כיוון אשר יסביר לנו את משמעות המילים המיותרות הללו. כל אלו הם לימוד עקיף על הגובה.¹¹ עולה מכאן מסקנה מפתיעה. לפי הרמב"ם הגז"ש של הבבלי כלל לא נעשית מן המילים המופנות ("חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב") אלא דווקא ממילה נחוצה ("רבע"). המילים המופנות רק מהוות אינדיקציה לכך שיש לחפש גז"ש, אולם בפועל, לאחר החיפוש, אנו מוצאים דווקא מילה שיש לה משמעות גם בפשט, ומבצעים באמצעותה גז"ש.¹²

ההגיון של גז"ש מופנה בהחלט מאפשר מבנה כזה. דווקא בגז"ש מופנה, שבה המילה המופנה היא רק רמז טכסטואלי לביצוע ולא דווקא מקור שמשמש בביצוע, אין מניעה להפריד בין שתי הפונקציות: המלה בה משתמשים לביצוע הגז"ש, והמילה שמהווה מקור לרמז הטכסטואלי שמורה לנו לבצע אותה. נוסף כי בשיטת הרמב"ם זה אף סביר יותר, שכן לדעתו הגז"ש אינה מתקבלת במסורת, אלא נוצרת על ידי בי"ד הגדול. גם אם הקושי הוא מילה מופנה שאין להם דרך סבירה לבצע ממנה גז"ש, עדיין פתוחה בפני חכמי בי"ד הגדול הדרך לבצע גז"ש באמצעות מילה אחרת בפסוק אשר תאיר את משמעותו ונחיצותו של המילים המופנות.

כאן אנו חוזרים לנקודה בה סיימנו את חלק א. שאלנו שם אם המוטיבציה לדרשה היא אילוץ טכסטואלי, ולא מסורת, כיצד אנו מסיקים שההלכה הנלמדת היא הגובה, אשר אינו נוגע כלל למילה 'רבע' שבה אנו משתמשים בגז"ש. לאור דברינו כאן ייתכן שקל יותר להבין זאת: המילים המיותרות הן "חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב", ולא המילה "רבע". לגבי המילים הללו ידוע לנו ממקור כלשהו שהן כלל לא מחייבות כשיעור שטח המזבח. אם כן, אנו מסיקים מהגז"ש שהן כנראה מהוות רק ביטוי עקיף לדרשה על גובה המזבח.

¹¹ אמנם בה"ז הרמב"ם קובע שיעור מינימום גם לגובה: לפחות שלוש אמות (ולא עשר אמות בדיק). זוהי לכאורה ראייה טובה להסבר שהציע ר' אריה ליב. לשיטתו אפשר לומר שזוהי דרישה על כשרות המזבח לצורך הקרבנות, אולם מבנה הבית חייב להיות בגובה עשר אמות.

¹² יש מקום לבחון האם ישנן דוגמאות נוספות למבנה כזה של גז"ש, אשר משתמשת במילים מופנות, אולם לא הן אלו שמהן נוצרת הגז"ש. בחיפוש קצר בספרו של מיכאל צ'רניק, **מידת 'גזירה שוה': צורותיה במדרשים ובתלמודים**, לא מצאנו דוגמאות כאלו.

נוסיף עוד כי לדברינו הגז"ש היא מופנה גם אם היא מתבצעת מפסוקי הציווי, שכן לא המילה 'רבע' היא המיותרת. ייתכן שזו גופא מחלוקתו של הבבלי עם הברייתא דמלאכת המשכן.

השלכה על משמעותן של הדרשות בכלל

נקודה זו מתקשרת לשאלה רחבה יותר, אותה העלינו בדף לפרשת וירא (וראה גם בדף לפרשת חיי-שרה): האם המידות הן כלי פרשנות פורמליים, או שמא אלו הם רמזים טכסטואליים ואחרים לקיומן של אנלוגיות מהותיות בין הקשרים ההלכתיים. אם המידות הן רק צורות שונות לרמז לנו על דמיון בין הקשרים הלכתיים, כי אז קל מאד להגיע למסקנה כמו זו שהעלינו כאן. בסופו של דבר הרמז הטכסטואלי רק שולח אותנו למצוא דמיון מהותי בין הקשרים הלכתיים, ומה שקובע הוא הדמיון המהותי אותו מצאנו, ולא המילים בהן השתמשנו בביצוע הדרשה עצמה. כמובן שכדי לבסס את המסקנה הזו עלינו למצוא את הדמיון המהותי בין המזבחות, או המקדשים, אשר מושווים בגז"ש בהן עסקנו כאן, ואכ"מ.

תובנות מפרשת תרומה

1. הרמב"ן וראשונים נוספים סבורים שאמנם גז"ש מתקבלת במסורת מסיני, אולם המסורת אינה נותנת לו את כל התמונה ולכן יש מקום למחלוקת ביחס לגז"ש.
2. ההגיון של גז"ש מופנה מאפשר מבנה מיוחד (=סוג מיוחד של גז"ש) שבו, המילים המופנות מהוות אינדיקציה לכך שיש לחפש גז"ש, אולם בפועל לאחר החיפוש, מוצאים מילה אחרת שיש לה משמעות גם בפשט ומבצעים באמצעותה גז"ש. מכאן שאין מניעה להפריד בין שתי הפונקציות, המלה בה משתמשים לגז"ש והמלה שמהווה מקור לרמז הטכסטואלי שמורה לנו לבצע אותה.
3. לפי שיטת הרמב"ם, הרעיון בסעיף הקודם סביר מאוד שכן לדבריו הגז"ש אינה מתקבלת במסורת, אלא נוצרת על ידי בית הדין הגדול.
4. אם המדות הן רמזים טכסטואליים לקיומן של אנאלוגיות מהותיות בין הקשרים הלכתיים, ניתן להבין את אופיה של גז"ש המיוחדת המוזכרת לעיל. עם זאת, אין משמעות כלשהי לרמזים אלו בלבד, מבלי למצא את הדמיון המהותי בין שתי ההקשרים אשר מושווים בג"ש.
5. לפעמים ניתן לקבל במסורת שפסוק אינו יכול להתפרש כפשוטו.
6. הסיבה לאילוץ האפריורי לבצוע גז"ש יכלה היות אחת משתיים:
א. היתה נתונה בפני התנאים גז"ש שהתקבלה במסורת (גם אם המידע לגביה חלקי ולא שלם).
ב. לא היתה נתונה מסורת, אך יש רמז טכסטואלי כלשהו, אשר מורה לנו להוציא משהו בפסוק מפשוטו.
7. יש מן החוקרים הרואים במתודה הישיבתית הקרויה 'שני דינים', או 'שתי בחינות', משהו מעין לוגיקה קוונטית. להערכתנו קשה לקבל טענה זו ביחס לחז"ל, אולם בהחלט יש מקום לתהות כיצד מתודה זו מתיישבת עם 'חוק הסתירה'.
8. לא מצאנו דוגמאות נוספות למבנה של גז"ש, אשר משתמשים בה במילים מופנות, אולם לא הן אלו שמהן נוצרת הגז"ש. (החיפוש התבצע בספרו של מ. צ'רניק על הגזירה שווה).

■ פרשת תצוה ■

המידות הנדונות

בניין אב משני כתובים.

הצד השווה.

שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

בניין אב מכתוב אחד.

מתוך המאמר

- האם יש מצוות שאינן נוהגות לדורות?
- האם נצחיות התורה היא עקרון יסודי, או תוצאה של דרשה?
- שני סוגי הצד השווה.
- מה ההבדל בין בניין אב מכתוב אחד לבין בניין אב משני כתובים?
- כיצד ניתן ללמוד משני כתובים הבאים כאחד?
- שלוש סיבות לנחיצות הצריכותא כבסיס לביצוע דרשת הצד השווה.
- מה לצריכותא ולדרישת הגיוון בראיות כבסיס להכללה מדעית?
- על שתי גישות בפילוסופיה של המדע: 'אקטואליזם' ו'אינפורמטיביזם'.

מקורות מדרשיים לפרשת תצוה

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

(ברייטא דדוגמאות, ריש הספרא)

לא פרשת נירות כהרי פרשת שילוח טמאין ולא פרשת שילוח טמאין כהרי פרשת נירות אילו לא נאמר פרשת שילוח טמאין הייתי למד פרשת שילוח טמאין מפרשת נירות ולמה תניננה הכא דאית לתנוייה סגין מילין כן הצד השוה שבהן שהן בצו מיד ולדורות אף כל שהוא בצו מיד ולדורות.

(ירושלמי ב"ק פ"א ה"א)

א. מניין אנו למדים את עקרון נצחיות התורה?

מבוא

כבר הזכרנו שבתחילת הספרא מופיעה הברייתא של יג מידות של ר' ישמעאל. מייד אחריה מופיעה הברייתא דדוגמאות, אשר בה מוצגות דוגמאות לכל אחת מן המידות שברשימה. הדוגמא עבור מידת 'בניין אב משני כתובים' לקוחה מפרשתנו, והיא נראית כמו לימוד של 'הצד השווה'.

בדף לפרשת שמות עסקנו בלימוד 'הצד השווה', ותיארנו כמה סכימות אפשריות להבין את אופן פעולתו. עמדנו שם על כך שהראשונים נחלקים האם באמת מידת 'בניין אב משני כתובים' היא שם אחר למידת 'הצד השווה', או 'מה הצד' (רש"י רס"ג והראב"ד), או שמא זהו שם למידת 'הצד השווה' מסוג מיוחד: כששני המלמדים מופיעים בהקשרים שונים (ראה **ספר הכריתות**, חלק 'בית מידות' בית ד).

בירושלמי שמופיע למעלה הדרשה נראית מעט שונה. פרשת שילוח טמאים אינה מיוחדת, והיא ניתנת להילמד מפרשת נרות. דווקא בגלל שהיא ניתנת להילמד מן הפרשה השנייה, אז לא ברור מדוע בכלל היא נשנית. מכאן מסיק הדרשן שכנראה היא נכתבה כדי שנלמד ממנה ביחד עם פרשת נרות על שאר התורה.

תיאור דרשת הברייתא דדוגמאות, והבעייתיות שבה

הדרשה שלפנינו לומדת על מצוות שנאמרות בתורה שהן מייד ולדורות, משני מלמדים, שבשניהם נאמרה המילה 'צו': שילוח טמאים (אל מחוץ למחנה, או בעתיד: אל מחוץ למקדש) והדלקת נרות (במנורה).

נוסח הדרשה הוא חריג, ואינו דומה לנוסחים אחרים של הצד השווה, ומשום מה דווקא הוא נבחר כדוגמא הקאנונית שתדגים את הסכימה של בניין אב משני כתובים באופן הטוב ביותר. בדרך כלל, לימוד של הצד השווה מתחיל בניסיון ללמוד ממלמד אחד, לאחר מכן ישנה פירכא (שמציגה גם את ייחודו של המלמד, וגם את הצורך במלמד נוסף כדי להסיק את המסקנה הכללית), ואז מציגים את המלמד השני שפותר את הבעיה באופנים השונים אותם הצגנו בדף לפרשת שמות. לצורך ההמשך נפרט את הקשיים במדרש הזה אחד לאחד:

1. לא ברור מדוע לא ניתן ללמוד מכל אחד משני המלמדים לחוד על כל המצוות האחרות. לשון אחר: מדוע בכלל אנו נזקקים למלמד נוסף ולצד השווה, ולא מסתפקים בבניין אב מכתוב אחד.

2. לא מפורט במדרש מהו ייחודו של כל מלמד, ומדוע הוא 'לא כהרי' חברו.
3. לא ברור מניין לנו ששתי המצוות הללו עצמן אכן נוהגות מייד ולדורות.
4. מדוע בכלל עולה בדעתנו שבמצוות אחרות לא ננהג לדורות (האם התורה מעצם מהותה אינה כולה ציווי לדורות)?¹
5. האם במצוות שבהן לא נאמרה לשון 'צו' אין דין לנהוג אותן לדורות? ישנן לא מעט מצוות כאלו בתורה, ולמעשה אנו מקיימים גם אותן לדורות.

תיאור דרשת הירושלמי, והבעייתיות שבה

בירושלמי נראה שהפסוקים של שילוח טמאים הם מיותרים, שכן ניתן היה ללמוד אותם מפרשת הנרות. כמובן שאין הכוונה שהיינו יכולים ללמוד את עצם הדין לשלח טמאים, אלא את הדין שהציווי הזה הוא מייד ולדורות. כלומר מה שמיותר אינו הפרשה של שילוח טמאים עצמה, אלא ההוראה המפורשת שזה מייד ולדורות, שנאמרה גם בפרשת נרות וגם כאן.²

אולם כאן עולה קושי עקרוני בהבנת דרשת הירושלמי. אם אכן הפסוק האחד הוא מיותר, כי אז לא ניתן ללמוד ממנו בצד השווה. הרי תנאי ללימוד של הצד השווה הוא שיהיה ייחוד לכל אחד מן המלמדים (ראה בדף לפרשת שמות). למעשה, השאלה היא קשה עוד יותר: הרי אם אכן אחד מהם מיותר, כי אז עולה כאן הבעיה של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. רק אם שני הכתובים נצרכים אפשר ללמוד משניהם לשאר התורה, אולם אם אחד מיותר כי אז ברור שהם נכתבו כדי ללמד אותנו שהדין הנדון חל רק עליהם עצמם. כתיבתם מיועדת בדיוק כדי למנוע מאיתנו להשליך את הדין מהם גם על שאר התורה (ראה על כך בדף לפרשת תולדות ח"ב). לא ברור כיצד הירושלמי מסיק מן הייתור של שילוח טמאים את ההיפך הגמור: שניתן ללמוד זאת לכל התורה.

השאלות הטכניות על דרשת הברייתא

שלוש השאלות הראשונות הן טכניות בעיקרן. השאלה השלישית עלתה בדיוננו על הירושלמי, וניתן לעיין לגביה במפרשי המדרש. ביחס לשתי השאלות הראשונות

¹ אמנם מצאנו בתורה ציוויים שהיו רק לשעתם, כמו נחש הנחושת, צנצנת המן ועוד (ראה בשורש השלישי לרמב"ם שקובע כי אין למנותם במניין המצוות), אולם אלו הם היוצאים מן הכלל. מהמדרש הזה עולה שאלו הם דווקא הכלל, ולגבי כל יוצא מן הכלל נדרשת הוכחה שמראה שהוא ציווי לדורות.

² היכן מופיעות במקרא ההוראות הללו (זה בדיוק מה ששאלנו בדרשת הברייתא דדוגמאות, בשאלה 3)? הראשונים עומדים על כך, ומביאים פסוקים ואופנים שונים (ראה בפ' ר')

הראשונים כבר הרחיבו בביאורן, וכל אחד הציע נימוקים שונים לייחודן של שתי המצוות הללו, הן האחת ביחס לשנייה והן כל אחת מהן ביחס לשאר התורה. נציין כי בדרך כלל זה אותו ייחוד עצמו: מה שאינו מאפשר ללמוד ממלמד א לשאר התורה, מייחד אותו גם לעומת מלמד ב, ולהיפך. לדוגמא, הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות מסביר ששילוח טמאים מיוחד בזה שהוא בכרת, ולכן לא ניתן ללמוד ממנו לנרות וגם לשאר התורה. ואילו הדלקת נרות, מסביר הראב"ד, מיוחדת בזה שהיא תדירה (חייבים להדליק בכל יום), ולכן לא ניתן ללמוד ממנה ששילוח טמאים ולשאר התורה.

נותרנו כעת רק עם שתי השאלות המהותיות על דרשת הברייתא (4-5). אלו נוגעות ישירות בשאלת נצחיות התורה, שבה נעסוק כעת.

נצחיות התורה

ישנן שתי אפשרויות להבין את העובדה שנדרשת הוכחה שהציוויים בהם מדובר הם לדורות:

1. ישנה סיבה מיוחדת שיכולה להוביל אותנו למסקנה שהציוויים הללו לא נאמרו לדורות. סביר שהסיבה הזו נעוצה בלשון 'צו' עצמה. דווקא במצוות שנאמרו בלשון 'צו', יכולה היתה לעלות אפשרות שהן נאמרו רק לשעתן, ולכן דווקא בהן נדרשת הוכחה שהן נאמרו גם לדורות. שאר המצוות ודאי נאמרו לדורות, ולא יכולים היינו לחשוב לגביהן אחרת.
2. באמת בכל המצוות יכולנו להעלות בדעתנו אפשרות שהן לא נוהגות לדורות. אולם מסקנת המדרש שלנו מלמדת אותנו שהדבר אינו כן. לפי הכיוון הזה, מסקנת המדרש אינה עוסקת רק במצוות שבנוסחן מופיעה הלשון 'צו' אלא בכל המצוות כולן. ולכן למסקנה באמת כל ציווי התורה הם לדורות, אלא שממדרש זה גופא למדנו זאת.

שני הכיוונים הללו עולים בפירוש הראב"ד לברייתא דדוגמאות, וזו לשונו:

ואי קשיא לך האי תנא דהכא מאי טעמא קחשיב לה להאי מילתא בבניין אב, איבעי ליה למיחשביה בגזרה שוה, דהא ילפינן לה ב'צו'? איכא למימר משום דצו לא מפנן וכו'. וטוב מזה הטעם דהא תנא לכל התורה יליף מנרות ושלוח טמאים שיהיו מיד ולדורות. ולא לאותם פרשיות בלבד שכתוב בהם

סעדיה גאון על ברייתא דדוגמאות, וכן בספר הכריתות (חלק 'בית מידות', בית ד), ובתורה שלמה כאן אות קי"ז).

'צו', אלא לכל המצוות שבתורה שהן קרויין מצוות. והא דקתני הכא הצד השוה שבהן שהן ב'צו' לא מדיוקא דצו נקט ליה אלא שם צוואה קאמר וכי'.

הראב"ד מתחיל את הקטע בשאלה מדוע הברייתא מביאה את הדרש הזה כדוגמא לבניין אב משני כתובים ולא לגז"ש, שהרי המדרש מתבסס על הופעת המילה 'צו' בשני ההקשרים. הראב"ד כאן מניח שהמדרש אכן משתמש במילה 'צו' עצמה, וכנראה שמסקנותיו נוגעות רק להקשרים נוספים כאלה אשר בהם מופיעה המילה 'צו'.³ מכאן הוא מסיק שיש כאן גז"ש ולא הצד השווה. אמנם לכאורה הנחה זו עצמה טעונה הסבר: מדוע לא נאמר שהצד השווה בנוי מהרכבה של שתי גזירות שוות? בהערה 1 בדף לפרשת שמות הנחנו שהצד השווה אינו מתבסס אלא על קו"ח או בניין אב. כעת אנו רואים שהראב"ד כאן אומר זאת במפורש. אם זהו מבנה של הצד השווה כי אז אין כאן גז"ש, ולהיפך. זו עצמה מסקנה חשובה מדברי הראב"ד כאן, אם כי היא עדיין טעונה מחקר ובדיקה שיטתית.

בתשובתו הראב"ד מעלה את שני כיוונים שהצגנו למעלה:

1. המילה צו אינה מופנה, ולכן זו לא גז"ש (ראה בדף לשבוע שעבר שהזכרנו את המחלוקת בסוגיית נידה כב:–כג. האם דורשים גז"ש שאינה מופנה. נראה שהראב"ד כאן פוסק שלא). בכיוון זה נותרת ההנחה שבקושיא, שהלימוד נוגע אך ורק להקשרים שבהם מופיעה המילה 'צו', בדיוק כאופן א שלמעלה.
2. הלימוד אינו עוסק כלל במילה 'צו', אלא בכלל הציוויים שבתורה. בדיוק כאופן ב שלמעלה.

לפי כיוון א, נצחיות התורה וציווייה הם דבר מובן מאליה. רק ציוויים שבהם מופיעה המילה 'צו' יכולים להיתפס כציוויים לשעתם (משה מתבקש לצוות את בני ישראל שעומדים מולו, ולא את עם ישראל לדורותיו). על כן חז"ל לומדים מבניין אב משני כתובים שגם ציוויים אלו נאמרו לדורות. לפי כיוון ב, נצחיות התורה עצמה נלמדת מן המדרש הזה. אם כן, ישנו כאן מדרש יסודי מאד באמונת ישראל בכלל: רק ממנו אנו לומדים שציוויי התורה הם נצחיים. הלוא דבר הוא! מדרש הלכה מלמד אותנו את אחד מעיקרי האמונה (העיקר התשיעי של הרמב"ם בהקדמת פרק חלק):

³ היתה אפשרות לומר שהראב"ד הבין את המדרש כגז"ש רגילה בין שני המקורות הללו עצמם, ולא משניהם לשאר התורה. אולם זה קשה מאד מלשון המדרש, וגם לשון הראב"ד בתירוציו מורה לא כך. על כן אנו מתעלמים כאן מן האפשרות הזו.

ויסוד התשיעי הבטול. והוא שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתוב ולא בפירוש, אמר לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. וכבר ביארנו מה שצריך לבאר ביסוד זה בהקדמת החבור הזה.

סיכום

אם כן, נראה כי הגענו להבנה משביעת רצון לדרשת הברייתא דדוגמאות. אמנם עדיין לא לגמרי ברור מדוע היא אינה מפרטת את התכונות הייחודיות של כל אחד מהמלמדים. דומה כי הנוסח שלה עדיין לא מפוענת. מעבר לכך, עדיין נותרה לנו משימה נוספת, להבין את הדרשה של הירושלמי, ובפרט את הקושי שהעלינו ביחס לכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. בסופו של חשבון נראה שניתן אולי לשפוך אור נוסף גם על הדרשה של הברייתא.

ב. 'הצד השווה' לעומת 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'

מבוא: הנחיצות של הצריכותא

היסוד הלוגי-מדרשי של הצד השווה מורה לנו שכאשר יש שני כתובים שמלמדים עיקרון זהה, ניתן ללמוד משניהם לכל שאר ההקשרים שבתורה. מאידך, היסוד הלוגי-מדרשי של 'שני הכתובים הבאים כאחד אין מלמדים', מורה לנו לכאורה בדיוק את ההיפך: אם ישנם שני פסוקים המלמדים את אותו עיקרון עצמו, ברור שהם מלמדים רק על עצמם, ולא על שאר התורה. אם כן, לכאורה ישנה סתירה חזיתית בין שתי הלוגיקות הללו.

כדי להבין את ההבדל ביניהן, עלינו לשים לב לכך שתמיד כאשר ישנו לימוד של הצד השווה, מדובר במקרה שלכל אחד מן המלמדים יש ייחוד משלו, ייחוד שאינו מאפשר ללמוד ממנו לשאר התורה (כולל המלמד השני). הייחוד הדו-צדדי הזה קרוי בלשון התלמוד 'צריכותא'. לכאורה הצריכותא נדרשת רק כדי להסביר מדוע לא נוכל להסתפק במלמד אחד, כלומר מדוע אנו צריכים את המלמד השני. במובן הזה, הצריכותא היא רק המוטיבציה לביצוע דרשת הצד השווה. אולם כעת נוכל לראות שזו אינה כל התמונה. הצריכותא נדרשת גם כדי למנוע את הפעלת העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'.

העיקרון של 'שני כתובים' בנוי על השיקול שאם אכן שני הכתובים מלמדים את אותו יסוד עצמו, כי אז אחד מהם מיותר. העובדה שהוא בכל זאת נכתב מורה לנו

שהתורה רוצה ללמד אותנו שהיסוד הנדון רלוונטי אך ורק לשני המקרים הללו ולא לשאר ההקשרים שבתורה. אם כן, הצריכותא אינה רק המוטיבציה לביצוע לימוד של הצד השווה, אלא היא גם תנאי לביצועו. ללא הצריכותא לא רק שאין בלימוד כזה צורך, אלא שכלל לא ניתן לבצע אותו, שכן ללא צריכותא מופעל העיקרון של 'שני כתובים', לפיו שני הכתובים הם יחידאיים, ולכן לא ניתן ללמוד מהם על שאר ההקשרים שבתורה.

כזכור, הדרשה שלנו משמשת בברייתא דדוגמאות כדוגמא קאנונית לבניין אב משני כתובים. על כן לא ייפלא שהראב"ד עצמו (וגם **ספר הכריתות**, בבית ד הנ"ל) בפירושו שם מסביר את העיקרון היסודי הזה באופן פעולת הצד השווה, גם ספציפית לגבי דרשתנו:

ותרווייהו מגמרי לשאר צוואות שבתורה שיהיו מייד ולדורות... ולא הוי שני כתובים הבאים כאחד, דהא מיצרך צריכי כדאמרינן...⁴

הצריכותא בצד השווה נדרשת כדי שלא ננטרל את אפשרות ההכללה לשאר התורה מחמת הכלל של 'שני כתובים'.

דרשת הירושלמי: אין נחיצות לצריכותא

והנה, לאור האמור בפיסקה קודמת הקושי של דרשת הירושלמי שהובאה לעיל עולה ביתר שאת. כל מה שהירושלמי מספר לנו הוא שמכיון שהכתוב השני מיותר, לכן אנו מכלילים את המסקנה לכל התורה. לכאורה זוהי התנגשות חזיתית עם הכללים שלמדנו זה עתה: כאשר אחד הכתובים מיותר, העיקרון שניתן להפעלה אינו הלימוד מהצד השווה, אלא דווקא 'שני כתובים'. כיצד עלינו להבין את הלוגיקה התמוהה, ההפוכה לחלוטין לכל המקובל בדרכי הדרש, שמצינו בדרשת הירושלמי כאן?⁵

על כן נראה שכוונת הירושלמי היא שונה ממה שנראה במבט ראשון. כדי להבין אותה עלינו להסביר שישנה אפשרות נוספת להבין מדוע נחוצה צריכותא בין שני המלמדים. נסביר זאת כעת מתוך דיון קצר בפילוסופיה של המדע.

⁴ ראה בהערה לעיל שהבאנו את הסבר הראב"ד עצמו לגבי הצריכותא במקרה זה.

⁵ ראה מה שכתב בזה בספר הכריתות שם, והסבירו גם בתורה שלמה (שפיעלו בין מ'ייד' לבין 'לדורות'), ודבריהם אינם מעלים ארוכה.

הקדמה קצרה בפילוסופיה של המדע: אקטואליזם ואינפורמטיביזם

כידוע המדע כולו מבוסס על הכללות. אנו פוגשים במציאות (הטבעית, או בניסוי) כמה עובדות פרטיות, ומסיקים מתוכן חוק כללי. הכללה מן הפרט אל הכלל נקראת 'אינדוקציה' (ראה בדף לפרשת נח), ולכן התהליך הזה קרוי בדרך כלל 'אינדוקציה מדעית'.⁶

התהליך האינדוקטיבי מעורר שאלות רבות. מהו הבסיס לתקפותה של הכללה כזו? לדוגמא, אם ראינו כמה פעמים שהכוח הפועל על גוף הוא פרופורציוני לתאוצתו, כיצד נוכל לדעת שזהו מאפיין מהותי של היחס בין כוחות לבין התאוצות שהם גורמים (=החוק השני של ניוטון)? או: אם ראינו כמה עורבים שחורים, כיצד נוכל לדעת שהצבע השחור מאפיין את כל העורבים? מניין לנו להסיק מסקנות ספקולטיביות מסוג זה, העוסקות באירועים בהם כלל לא צפינו? יותר מכך, מדוע אנו מתייחסים להכללות מסוימות כתקפות (אם כי, לא לגמרי הכרחיות), בעוד הכללות אחרות באמת נראות לנו ספקולטיביות לגמרי? מה מבחין בין המקרים הללו?

פילוסופים של המדע מרבים לעסוק בשאלות אלו, וניתן לחלק את העמדות שעלו בסוגיא זו לשני מחנות עיקריים: אקטואליזם ואינפורמטיביזם (המינוח שאוב מספרו של זאב בכלר, **שלוש מהפיכות קופרניקניות**, אשר עוסק בעיקר בשאלות אלו ובנגזרותיהן).⁷

הגישה האקטואליסטית מתייחסת אך ורק לעובדות שנוכחו באופן אקטואלי לעינינו כתקפות. ההכללות אינן אלא פרי דמיונו הקודח. הן אמנם כלי מועיל כדי לסדר את מכלול העובדות, אולם אין הן אומרות מאומה על העולם כשלעצמו (חסרות אינפורמציה כשלעצמן, מעבר לעובדות הפרטיות). לפי גישה זו, חוקי הטבע אינם אלא צורות אלגנטיות לסדר את מכלול העובדות הפרטיות הידועות לנו. לדוגמא, התיאוריה המדעית הקובעת שכל העורבים הם שחורים אינה אלא

⁶ זאת להבדיל מאינדוקציה מתמטית, שאינה אינדוקציה בכלל אלא סוג של דדוקציה (למעט הפילוסופים בעלי הגישה האינטואיציוניסטית למתמטיקה, שאינם רואים זאת כך).

⁷ במינוחים של הספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הגישות הללו מקבילות לאלו הקרויות שם 'אנליטיות' (=אקטואליזם) ו'סינתטיות' (אינפורמטיביזם). הספר השני בטרילוגיה יעסוק בהשלכות הניתוח האנליטי-סינתטי שנערך בספר הראשון על אספקטים רבים של הפילוסופיה של המדע. כפי שמוסבר שם, במובנים רבים זוהי השלמה נחוצה לספרו של בכלר, אשר תוקף את האקטואליזם אך אינו מציע לו אלטרנטיבה, וגם לא מענה לקושיותיו הטובות.

אמירה שכל העורבים שראינו עד היום הם שחורים. הניבוי שהעורב הבא שנפגוש יהיה גם הוא שחור, אינו אלא כלי משחק שפירושו הוא משפט התנאי: אם העורב הבא לא יהיה שחור אחליף את ההכללה בה אני משתמש, שכן היא כבר לא תתאים למכלול העובדות אותן פגשתי בפועל. אקטואליסט אמיתי (למעשה, די ברור שאין באמת טיפוס כזה) אינו יכול לנבא בשום צורה שהיא מה באמת יהיה צבעו של העורב הבא אותו הוא יפגוש.

לעומת זאת, הגישה האינפורמטיביסטית גורסת כי ההכללות אכן מכילות אינפורמציה על העולם. האינפורמטיביסט יכול להמר על כך ביחס גבוה מאד שגם צבעו של העורב הבא אותו הוא יפגוש יהיה שחור.

האקטואליזם הוא גישה בעייתית מהרבה בחינות.⁸ מקוצר מקום נסתפק כאן בהצבעה על כך שהוא מנוגד לחלוטין לאינטואיציה של כל אדם סביר. אולם ישנה בעיה בסיסית באינטואיציה הזו: לאחר מעט מחשבה האקטואליזם נראה צודק. מנין נוכל לאושש מסקנות שעוסקות באירועים או עצמים אותם כלל לא ראינו? זוהי המוטיבציה העיקרית לדבוק בגישה שכל כך מנוגדת לאינטואיציה שלנו. מאידך, המדע עובד. כל אחד מוכן להמר ביחס גבוה על כך שצבעו של העורב הבא שהוא יפגוש יהיה שחור. זו אינה רק פרדיקציה (=ניבוי העומד לבחינה אמפירית), אלא טענה שאנחנו מאמינים בה.

הבסיס לאינפורמטיביזם ומגבלותיו: גיוון בראיות

כדי לפתור את הבעיה הקשה הזו עלינו להניח (בעקבות משנתו הפנומנולוגית של הוסרל) שיש לנו יכולת להבחין בחוק הכללי דרך העובדות הפרטיות.⁹ ההתרחשויות הפרטיות הן כאילו 'שקופות' בפנינו, ודרכן אנו רואים את החוק הכללי שעומד מאחוריהן. השכנוע שלנו בחוק הכללי נובע מכך שאנו פשוט רואים אותו.

אמנם ראייה זו אינה מתבצעת באמצעות העיניים, אלא באמצעות יכולת תפיסה אינטואיטיבית כלשהי. יכולת זו היא עמומה משהו, ולכן היא דורשת חיזוק

⁸ בכלר בספרו תוקף את האקטואליזם, אולם גם הוא אינו עומד על מלוא האיוולת שברעיון זה. הוא סוקר את ההיסטוריה של הגישה האקטואליסטית, אולם הוא אינו בוחן ומבקר אותה כשלעצמה בצורה שיטתית.

⁹ ראה בספר השני של הטרילוגיה **שתי עגלות וכדור פורח**, וגם בספרו של אדמונד הוסרל עצמו, **הגיונות קארטיאניים**, בתרגומו של אברהם צבי בראון, מאגנס, ירושלים תשנא, ובמבואו של העורך שם.

ואישוש. אישוש כזה נעשה באמצעות העמדת החוק הכללי בו אנו דנים בניסיונות שונים. ככל שהוא עומד ביותר ניסיונות הוא נחשב בעיני האינפורמטיביסט כמאושש יותר.

עד כאן ראינו שכמות הראיות היא עדות ראשונה במעלה לתקפותה של ההכללה. אספקט נוסף שמסייע לאישוש הוא הגיוון בראיות. ככל שהראיות מגוונות יותר, משקלן הסגולי גבוה יותר. הרבה מאד ראיות מאותו סוג עצמו, מסייעות לחזק את ההכללה אך ורק באותו תחום שנבדק. לדוגמא, אם ערכנו תצפיות אך ורק באוסטרליה, וכל העורבים שראינו שם היו בעלי צבע שחור, קשה יהיה להסיק מכאן שכל העורבים בעולם הם שחורים. ייתכן שזו תכונה ייחודית של העורבים באוסטרליה. בדיקה של כמה עורבים ביבשות אחרות, חשובה יותר עבור ההכללה הזו מאשר תצפית על כמות גדולה מאד של עורבים נוספים באוסטרליה.

בחזרה לדרכי הדרש: אספקט נוסף של הצריכותא

פעולתו של הדרשן והפרשן בתורה דומה במובנים רבים לזו של המדען ביחס למציאות.¹⁰ הדרשן בוחן את הדוגמאות שניתנות לנו בתורה ומנסה לחלץ מתוכן חוק כללי. זוהי תמצית הפעולה של מידת 'בניין אב' (בעיקר משני כתובים. ראה להלן), אשר מנסה למצוא את ה'אב' המשותף (ראה בדף לפרשת שמות) לכמה מקרים פרטיים. לדוגמא, הוא רואה שבפרשת הנרות ובפרשת שילוח טמאים מופיע העיקרון שהן נאמרו מייד ולדורות, והוא רוצה להכליל ולקבוע זאת כחוק כללי שיהיה תקף לכל המצוות.

כעת נוכל להבין שישנו צורך אקוטי בגיוון של הדוגמאות שמבססות את ההכללה המדרשית. אם נשתמש בשני מלמדים בעלי אותו אופי בדיוק, תמיד נוכל לדחות את ההכללה ולומר שהיא תוצאה מלאכותית (=Artifact) של המקרה המיוחד בו 'צפינו'. ככל שהדוגמאות יהיו מגוונות, ההכללה תהיה תקפה יותר.

יש לשים לב לכך שבהלכה אין אפשרות לאמץ השקפה אקטואליסטית. כל עוד לא פגשנו פירכא (כלומר 'תצפית' על עובדה הלכתית, שתפריך את ההכללה) אנחנו מסתמכים עליה וקובעים הלכות שיכולות להיות כרוכות בחילול שבת, בכרת, בעונשים שונים (כולל עונש מוות) וכדו'. אם כן, האינפורמטיביזם ההלכתי דורש אישוש סביר. לשם כך, נחוץ לנו גיוון בראיות. שני המלמדים שלנו, אשר מהווים את הבסיס להכללה ההלכתית, צריכים להיות שונים זה מזה על מנת

¹⁰ ראה על כך בספרו של מנחם פיש, **לדעת חכמה**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 1994.

להגביר את האמון שלנו בהכללה שעשינו (=בניין אב). זוהי סיבה נוספת, שלישית במספר, מדוע נחוצה לנו צריכותא בין שני המלמדים כדי לעשות את ההכללה של הצד השווה.

השלכה: אופי הצריכותא

ובכל זאת נראה שהטעם של גיוון בראיות אינו מצריך אותנו דווקא לצריכותא במובנה ההלכתי המקובל. לצורך הגברת הגיוון בראיות מספיק שנוכל להראות את הדין הנלמד בכמה הקשרים שונים, שההבדל ביניהם מספיק מגוון כדי לאושש טוב יותר את ההכללה. אין צורך דווקא בצריכותא פורמלית, כלומר במציאת מאפיין ייחודי לכל אחד מהם, כך שלא ניתן יהיה ללמוד את האחד מהשני. אם הצריכותא נדרשת רק כאינדיקציה לגיוון בראיות, כבסיס להכללה טובה יותר, אז די לנו בכך ששני ההקשרים הם שונים, גם אם זו אינה צריכותא פורמלית.

מתי בניין אב משני כתובים ידרוש צריכותא ומתי הוא דורש רק גיוון לא פורמלי? דומה כי כאשר ההכללה דורשת חיזוק, לאו דווקא בגלל פירכא אלא מחמת חשיבותה, או אי הבטחון שלנו בתקפותה, או אז ניטה יותר לחזק אותה במלמדים מגוונים.

אם ההכללה היא סבירה, וכל הבעיה היא רק פירכות אפשריות כנגדה, או אז אנו משתמשים במבנה פורמלי של הצד השווה, וזה דורש את קיומה של צריכותא פורמלית בין המלמדים.

בחזרה לדרשות

כעת נוכל לחזור ולהבין את הירושלמי מנסה לבצע הכללה שכל ציווי התורה הם מייד ולדורות. ראינו שהכללה זו עוסקת בעיקרי האמונה וביסודות ההלכה ועבודת ה'. הכללה כזו דורשת חיזוק. לאו דווקא בגלל פירכא שעלולה להתעורר כנגדה, אלא כדי לבסס ולחזק קביעה כה מרכזית. לכן הירושלמי מביא שני מלמדים שאינם נצרכים במובן הפורמלי. שתי הפרשיות הללו לא ניחנו בייחודיות כזו שאינה מאפשרת ללמוד את האחת מהשנייה, אולם בכל זאת השוני ביניהן הוא כזה שבהחלט יכול לחזק את ההכללה שלנו. שילוח טמאים והדלקת נר אינם נראים קשורים זה לזה בשום מובן שהוא. לאו דווקא בגלל מאפיין ייחודי כזה או אחר, אלא עצם ההבדל ביניהם יוצר גיוון שהופך את ההכללה לאמינה יותר. נראה שזוהי כוונת הירושלמי. אם מדובר על הצד השווה

במובן הלא פורמלי הזה, או אז העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד' לא יכול לפרוך אותנו. שני הכתובים נצרכים שכן הכללה יסודית וחשובה כל כך דורשת גיוון בראיות, וממילא לא ניתן לומר שאחד מהם מיותר ולהפעיל את הכלל של 'שני כתובים' כנגד הצד השווה.

ייתכן שנוכל להבין כך גם את הברייתא דדוגמאות. שאלנו מדוע הברייתא אינה מפרטת את הייחודיות של כל אחד מהמלמדים. לאור דברינו ייתכן שגם הברייתא הבינה כמו הירושלמי, ולכן היא אינה נזקקת לפירוט של הייחודיות של כל מלמד. מספיק לנו לראות ששני ההקשרים אינם קשורים זה לזה בשום מובן כדי לחזק את ההכללה. לשם כך די לנו באמירה:

לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנרות.

אין כאן חשיבות לתיאור האספקט המדויק במה שני אלו שונים זה מזה, שכן כאן לא מדובר על שיקול שמיועד למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד'. השיקול כאן הוא רק להראות שהציוויים בתורה הם מייד ולדורות ללא כל קשר לתכונה ייחודית כלשהי שיש להם.

נעיר כי הראב"ד שהבין בסופו של דבר שהדרשה היא הצד השווה באופן פורמלי (ולכן הוא העלה אפשרות שהיא עוסקת רק במצוות שנאמר בהן 'צו' ולא בכל המצוות, שכן לדעתו היא לא מחדשת יסוד באמונה), אזי הוא מסביר שהצריכותא מיועדת רק כדי למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים'. לכן הוא גם טורח לפרט את המאפיינים הספציפיים של כל מלמד, שכן לדעתו הצריכותא היא פורמלית. לשיטתו נראה כי הברייתא אמנם לא פירטה את המאפיינים הללו, אך זה לאו בדווקא.

אם כן, הראב"ד כנראה לא למד כדברינו. האם בכל זאת יש מקור בראשונים לתפיסה כזו?

מקורות לחידוש זה בספרות הכללים

הזכרנו בתחילת דברינו שישנה סיעה בראשונים שמבינה את שתי המידות של 'בניין אב' כמבוססות על הצד השווה (ראה גם בדף לפרשת שמות). ההבדל ביניהן הוא רק בשאלה האם שני המלמדים לקוחים מאותו פסוק או אותו הקשר, או שהם שאובים משני הקשרים שונים. מה פשרו של ההבדל הזה? מדוע זה חשוב ששני המקורות הם משני הקשרים שונים? אם המדובר הוא שיש ביניהם צריכותא, כי אז זה נכון גם לבניין אב מכתוב אחד (שאם לא כן לא ניתן היה לבצע

לימוד של הצד השווה בבניין אב מכתוב אחד). על כן ברור ששמה שחשוב שזה לקוח מששני הקשרים שונים, ללא קשר לצריכותא ביניהם. לדברינו נראה שזוהי גופא כוונתם. הצריכותא בבניין אב מכתוב אחד מיועדת למנוע את הפעלת הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. לכן מה שחשוב הוא שתהיה צריכותא פורמלית, כלומר שלכל מלמד יהיה מאפיין ייחודי. אולם בבניין אב משני כתובים נדרשת צריכותא מסוג אחר, לא פורמלית: הגיוון בראיות. שני הכתובים נלקחים משני הקשרים כדי להראות שהיסוד הנלמד תקף ללא תלות בהקשר ספציפי, ולא כדי למנוע פורמלית את הפעלת הכלל של 'שני כתובים'.¹¹

כעת נוכל להבין מדוע נבחרה דווקא דרשה כל כך שונה בניסוחה ועם כל כך הרבה בעיות, כדוגמא קאנונית לבניין אב משני כתובים. מכיון שנלמד כאן יסוד שהוא עיקר אמונה, יסוד ההלכה ועבודת השם כולה, עלינו להשתמש בהכללה מבוססת. לשם כך אנו מביאים שני כתובים משני הקשרים שונים. לאו דווקא כאלו שיש צריכותא פורמלית ביניהם, אלא להיפך: כדי להראות שהנקודה העיקרית כאן אינה הצריכותא הפורמלית אלא הגיוון בראיות. זוהי בדיוק הדוגמא שמראה זאת בצורה הטובה ביותר.

עיון בדברי **ספר הכריתות** בבית ד' הנ"ל מעלה שבהחלט ייתכן שכוונתו היא לדברינו. כאן עלינו לקיים את מאמר החכם מכל אדם: "תן לחכם ויחכם עוד..." (משלי ט, ט).

¹¹ למעלה (וגם בדף לפרשת שמות) כבר הערנו שהראב"ד לומד אחרת את ההבדל בין בניין אב מכתוב אחד ומשני כתובים (יחד עם רס"ג ורש"י). אם כן, שוב נראה שהוא הולך כאן לשיטתו.

תובנות מפרשת תצוה

1. היסוד הלוגי - מדרשי של "הצד השווה" מורה לנו שכאשר יש שני כתובים שמלמדים עיקרון זהה, ניתן ללמוד משניהם לכל שאר ההקשרים שבתורה. מאידך, היסוד הלוגי - מדרשי של שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים מורה לנו לכאורה בדיוק את ההיפך: אם ישנם שני פסוקים המלמדים את אותו עקרון עצמו, ברור שהם מלמדים רק על עצמם ולא על שאר התורה.
2. ההבדל ביניהם נעוץ בעובדה מתודולוגית חשובה. כאשר ישנו לימוד של 'הצד השווה', מדובר במקרה שלכל אחד מן המלמדים יש ייחוד משלו, ייחוד שאינו מאפשר ללמוד ממנו לשאר התורה (כולל המלמד השני) הייחוד הדו-צדדי הזה קרוי 'צריכותא'.
3. נחיצותה של ה'צריכותא' מבוססת על שלושה טעמים:
 - א. כדי להסביר מדוע לא נוכל להסתפק במלמד אחד. במובן זה, הצריכותא היא רק המוטיבציה לבצוע דרשת ה"צד השווה".
 - ב. כדי למנוע את הפעלת העקרון של "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים".
 - ג. גיוון בראיות.
4. הגישה האקטואליסטית מתייחסת אך ורק לעובדות שנוכחו באופן אקטואלי לעינינו כתקפות. ההכללה שאנו מבצעים מעובדות אלו אינה אלא פרי דימוינו הקודח. ההכללה היא כלי מועיל (אפילו מדעי) כדי לסדר את מכלול העובדות, אולם אין הן אומרות מאומה על העולם כשלעצמו. הגישה האינפורמטיבית גורסת כי ההכללות אכן מכילות אינפורמציה על העולם. הניבוי העומד לבחינה אמפירית על סמך ההכללה היא עובדה שאנו מאמינים בה. הבסיס לאינפורמטיביזם ומגבלותיו הוא: גיוון בראיות, בנוסף כמובן לכמות הראיות.
5. פעולתו של הדרשן והפרשן בתורה, דומה במובנים רבים לזו של המדען ביחס למציאות. הדרשן בוחן את הדוגמאות שניתנות לנו בתורה ומנסה לחלץ מתוכן חוק כללי, זוהי תמצית הפעולה של 'בניין אב'.
6. בעולם ההלכה, אין אפשרות לאמץ את ההשקפה האקטואליסטית. לעומת זאת, האינפורמטיביזם ההלכתי דורש אישוש סביר, ובמיוחד - גיוון בראיות.

7. אפשר שמן המדרש ההלכתי בענין "צו - לדורות", ורק ממנו אנו לומדים את אחד מעיקרי האמונה (העיקר התשיעי של הרמב"ם) שציווי התורה הם נצחיים.

■ פרשת כי תשא ■

המידות הנדונות

כלל ופרט.
פרט וכלל.
ריבוי ומיעוט.
אין מוקדם ומאוחר בתורה.
דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד.
בניין אב.

מתוך המאמר

- מדוע לא פודים בכורות סוסים וגמלים?
- האם, ולמה, צריך שהכלל והפרט יהיו סמוכים זה לזה? עד כמה סמוכים?
- באלו מידות נדרשת הדרישה הזו?
- היכן קיים הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'?
- נפקא מינא הלכתית לכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.
- כיווניות טכסטואלית והיסטורית?
- מה היו השיקולים בקביעת סדר הכתיבה של התורה?
- האם מידות הכלל ופרט הן מידות טכסטואליות?

מקורות מדרשיים לפרשת כי תשא

כָּל פֶּטֶר רָחֵם לִי וְכָל מִקְנֶךָ תִּזְכֹּר פֶּטֶר שׁוֹר וְשֵׁה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְּשֵׁה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפָּתוֹ כָּל בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רִיקָם: (שמות לד, יט-כ)

כָּל פֶּטֶר רָחֵם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לִיקְנוֹק בְּאָדָם וּבְבִהֵמָה יִהְיֶה לָךְ אֵךְ פְּדָה תִּפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבִּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיוֹ מִבֶּן חֲדָשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָּךְ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֲשִׂימָה גֵרָה הוּא: אֵךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְּכוֹר כֶּשֶׁב אוֹ בְּכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֵלְבָם תִּקְטִיר אֵשָׁה לְרִיחַ נִיחָח לִיקְנוֹק: (במדבר פי"ח, טו-יז)

...ותנא דידן למעוטי סוסים וגמלים מנא ליה? אמר רב פפא: (שמות לד) כל מקנך תזכר - כלל, שור ושה וחמור - פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, שור ושה וחמור - אין, מידי אחרינא - לא. ורבי יוסי הגלילי: פטר - הפסיק הענין; ורבנן - וי"ו הדר ערבי קרא, ור' יוסי הגלילי - לא לכתוב לא וי"ו ולא פטר, ורבנן - אידי דהא קדושת דמים והא קדושת הגוף - פסיק להו, והדר עריב להו. (בבלי בכורות ה:ו-ז).

פתיח

המאמר המקורי לפרשת כי-תשא הניח בטעות כי שור ושה הן דוגמאות לבהמות טהורות. אולם, כפי שהעירו לנו כמה קוראים, למעשה בלשון המקרא שור ושה מייצגים את הבהמות הטהורות כולן. כמה מהשאלות שהעלינו יורדות באופן מיידי לאור התיקון הזה, ולכן מהלך המאמר עבר שינוי.

אנו מודים לרב איתי אליצור על התיקון בנקודה זו, ובמיוחד לרב יחיאל חיים פריימן ששלח לנו התייחסות מפורטת ומעמיקה לדף זה. לאחר בקשת רשות ממנו, אנו עושים שימוש בהתייחסותו במסגרת המאמר המתוקן המוגש לפניכם כאן.

א. דרשת הכלל ופרט: האם עלינו לפדות בכור סוס וגמל?

מבוא: קדושת הבכורות ופדיונם

המצוות הנוגעות לקדושת הבכורות (=פטר רחם) הן משלושה סוגים: 1. בכור אדם - נפדה אצל הכהן בחמישה סלעים. הלוויים עובדים את ה' במקום הבכורות (ראה במדבר ג יב, ג מא, ג מה, ח טז, ח יח). 2. בכור בהמה טהורה - קדשים קלים. מוקרב לה' ונאכל לכהנים. 3. בכור בהמה טמאה: רק לגבי פטר חמור - שנפדה, או נערף. במאמר זה נעסוק בדרשת כלל ופרט שלומדת את ההלכה שמתוך הבהמות הטמאות פודים רק פטר חמור (ולא סוס או גמל).

הדרשה והמחלוקת:

כרקע, נאמר שהגמרא המובאת למעלה דנה במצוות פדיון פטר חמור, וקובעת שרק בכור חמור נפדה, ולא סוס או גמל. מעיון במהלך הגמרא עולה די בבירור שהדרשות הללו הן סומכות.¹

בסופו של דבר הגמרא מביאה לימוד מדרשה במידת כלל ופרט שמופעלת על פסוקים יט-כ בפרשתנו: 'כל מקנך תיזכר' זהו כלל, 'שור ושה וחמור' זהו פרט. אין

¹ הגמרא מקשה פעמיים מניין פלוני לומד את הדין שלא פודים בכור סוס או גמל, והיא לא מעלה בדעתה שאולי באמת הוא סובר שפודים גם אותם.

הסיבה לכך שבכלל ניתן היה להבין זאת על כל בכור בהמה טמאה, היא אחת משתיים: או בגלל שחמור נתפס רק כדוגמא. או בגלל שיש פסוק אחר (במדבר יח, טו) שמורה לפדות בכור בהמה טמאה בכלל.

על דרשות סומכות ראה בדף לפרשת חיי-שרה תחילת ח"ב, ובסוף הדף לפרשת וישלח.

בכלל אלא מה שבפרט, דווקא שור ושה וחמור, והשאר לא. כאן מקשה הגמרא מדוע התנא החולק (ר' יוסי הגלילי) לא לומד את הדין מהדרשה הזו?² ומסבירה שהוא אינו עושה כן מפני שהמילה 'פטר' מפסיקה בין הכלל והפרט. לבסוף היא מציינת שלפי רבנן, שכן למדו את דרשת הכלל ופרט, הוי"ו חוזרת ומערבת את הפסוקים (כלומר מנטרלת את ההפרדה שעושה המילה 'פטר'), ולכן ניתן לדרוש אותם בכלל ופרט. בכל אופן, נראה שמוסכם על כולם שלולא היה עירוב מחדש לא ניתן היה לדרוש את הפסוקים בכלל ופרט בגלל החציצה של המילה 'פטר'.

מהם שור ושה

מבואר בגמרא שהפרט בדרשה הוא 'שור ושה וחמור'. אלו שלושת הפרטים שביחס אליהם מתבצעת דרשת כלל ופרט. אולם נראה כי מעמדם אינו זהה. חמור הוא אחת הבהמות הטמאות, אולם שור ושה אינם רק דוגמאות לבהמות טהורות. בלשון המקרא שור ושה הם כל הבהמות הטהורות כולן. הבבלי בסוגיית חולין פ' ע"א קובע שבמקרא מופיעות שלוש בהמות טהורות: שור וכבש (או כשב) ועז. כל מין טהור אחר הוא חיה (יש שבעה סוגי חיה), או שהוא נכלל באחד מהמינים הללו (כפי שמוכח מעיון בסוגיא שם). המילה 'שה' כוללת בתוכה כבשים ועזים (כמבואר בפרשת קרבן פסח ועוד). אם כן, המילים 'שור ושה' בלשון המקרא כוללות את כל מיני הבהמות הטהורות.

מבנה הדרשה

כאמור, מלשון הגמרא עולה שהכלל הוא 'כל מקנן תיזכר', והפרט הוא 'שור ושה וחמור'.³ מידת הדרש כלל ופרט מורה לנו להחיל את הדין אלא על מה שבפרט (כפי שראינו בדף לפרשת וארא, הכלל הראשון מיועד רק למנוע הרחבה של הפרט באמצעות בניין אב). המסקנה מן הדרשה היא שקדושת הבכורה חלה אך ורק על שור ושה, שהם כלל הבהמות הטהורות, ומתוך הבהמות הטמאות רק על החמור בלבד.

² הנצי"ב, בספרו **מרומי שדה** על אתר, מעיר שריה"ג לומד כאן מריבוי ומיעוט, ולא מכלל ופרט (ראה גם בסנהדרין מו). כבר עמדנו לא פעם על כך שריה"ג הוא מבית מדרשו של ר"ע.

³ נציין כי במקרים רבים ה'פרט' שבדרשה הוא אוסף, או רשימה, של פרטים.

קושי ראשון

אם כן, נוכחנו לראות כי ישנו הבדל בין הפרטים המרכיבים את חלק הפרט שבדרשה. שור ושה הם למעשה כל הבהמות הטהורות, ואילו חמור הוא באמת דוגמא ספציפית (=פרט אמיתי). לכאורה קשה, מדוע השור ושה, אשר מייצגים את כלל הבהמות הטהורות, נחשבים כאן בכל זאת כפרט? ניתן להבין זאת באחד משני אופנים:

1. מה שקובע לעניין כלל ופרט הוא המונחים בתורה ולא המשמעות ההלכתית שלהם. המונחים 'שור' ו'שה' הם מונחים פרטיים, גם אם משמעותם ההלכתית במקרא היא כלל הבהמות הטהורות.
2. באמת המשמעות ההלכתית היא הקובעת, אולם גם קבוצת הבהמות הטהורות כולה נחשבת כפרט ביחס לכלל הבכורות כולם. מין בתוך סוג, כלומר תת-קבוצה מובחנת, גם היא נחשבת כפרט. הרי גם חמור הוא בעצם מין ולא פרט ממש. ישנם הרבה חמורים בעולם. ובאמת בדרך כלל הפרט בדרשת כלל ופרט הוא מין ביחס לסוג, ולא פרט ממש.

קושי נוסף בסוגיא

בהמשך הסוגיא מבואר שרבנן אינם דורשים כלל ופרט בגלל המילה 'פטר' שחוצצת בין הכלל לפרט. מסתבר שהמילה המיותרת היא המילה 'פטר' שבפסוק השני, שכן המילה הראשונה היא חלק מתיאורו של הפרט (=פטר שור ושה). הייתור נובע מכך שהתורה יכולה היתה להסתפק בכתיבת המילה 'פטר' הראשונה, ולהחיל אותה גם על החמור בפסוק הבא. לכן המילה השנייה היא החוצצת, וכך באמת כותב רש"י על אתר.

לא ברור מדוע העובדה שיש מילה חוצצת מונעת את הלימוד של כלל ופרט (גם לרבנן, לולא הוי"ו)? כדי להבין זאת עלינו להקדים דיון על העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

ב. 'אין מוקדם ומאוחר בתורה': בין טכסט לכרונולוגיה

אין מוקדם ומאוחר בתורה⁴

לכאורה העיקרון לפיו מילה חוצצת מפריעה לדרוש כלל ופרט קשור לשאלה האם דורשים כלל ופרט מרוחקים. שאלה זו שנויה במחלוקת בסוגיית הגמרא

⁴ ראה אנצ"ת ע' 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

בפסחים ו' ע"ב (ומקבילות), והיא תולה זאת בכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. זהו כלל שמוכר לכולנו מפירוש רש"י לתורה, והוא שנוי במחלוקות בין מפרשי התורה (לפחות לגבי המינוח והיקף התחולה שלו).⁵ לדוגמא, הרמב"ן בפירושו לבמדבר טז, א, קובע שאם אין סיבה מיוחדת אז התורה ודאי שומרת על הסדר הנכון. חילוף הסדר לא נעשה סתם כך.⁶

אנו רגילים לחשוב על הכלל הזה ככלל פרשני אשר נוגע לחלקיה הסיפוריים של התורה, ועוסק בתיארוך היחסי של האירועים המתוארים בה. ואכן, הכלל הזה מופיע כמידה לב ברשימת המידות בברייתא של ר"א בנו של ריה"ג, וכבר ראינו בעבר (ראה על כך בדף לפרשת וישב) את התפיסה המקובלת שהמידות בברייתא זו שייכות לדרש האגדה.

בכל זאת, לפעמים ישנם שיקולים הלכתיים אשר מנחים אותנו להסיק שפרשיות כלשהן לא נאמרו על הסדר. לדוגמא, בתוד"ה 'כאליעזר', חולין צה ע"ב, מסיק שנתנית הצמידים לרבקה היתה רק אחרי שהיא אמרה לו בת מי היא, שכן לולא זאת היה כאן איסור ניחוש. זהו פירוש של אירועים היסטוריים, על סמך שיקול הלכתי.

יוצא דופן נוסף מצינו בתוד"ה 'מנין' סנהדרין מה ע"א, אשר קובעים שעל אף הסדר בפסוק (שמות יט, יג) 'סקול יסקל או ירה יירה', יש להקדים את הדחיפה (=הירייה) לסקילה, מכוח דרשה אחרת.

אולם מצינו לכלל הזה השלכה הלכתית מעניינת וייחודית מאוד, אשר פועלת בכיוון הפוך לגמרי, ובה נעסוק כאן. כפי שראינו, בדרך כלל העיקרון הזה משמש כתירוץ שמאפשר ליישב תמוהות, הלכתיות או היסטוריות, שעלו מסיבות צדדיות כלשהן. אולם בנדון דידן הגמרא מניחה את העיקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומסיקה ממנו מסקנות לגבי דרשה במידת כלל ופרט.

אין מוקדם ומאוחר בתורה ביחס לכלל ופרט

הגמרא בפסחים (ו' ע"ב) כותבת:

אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. אמר רב פפא: לא אמרן אלא בתרי ענייני, אבל בחד עניינא מאי

⁵ לא מצאנו בתלמודים מי שחולק על הכלל הזה בפירוש. לכאורה ישנה דעה כזו בירושלמי, שקלים פ"ו ה"א, אולם גם שם מדובר על שני נושאים בפסוק אחד, וייתכן שרק בגלל זה עולה שם אפשרות כזו.

⁶ ראה גם בפירושו לבמדבר ט, א, וכן לויקרא ח, א.

דמוקדם מוקדם ומאי דמאחר מאחר. דאי לא תימה הכי, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, דילמא פרט וכלל הוא? ותו פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט, דילמא כלל ופרט הוא? אי הכי אפילו בתרי ענייני נמי? הניחא למאן דאמר כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותו בכלל ופרט, אלא למאן דאמר דנין מאי איכא למימר? אפילו למ"ד דנין, הני מילי בחד עניינא, אבל בתרי ענייני אין דנין.

הגמרא קובעת שלפי העיקרון שאין מוקדם ומאחר בתורה לא ניתן ללמוד כלל ופרט, שכן ייתכן שעלינו לדרוש דווקא באופן של פרט וכלל. כידוע, המסקנה של דרשת פרט וכלל אינה זהה למסקנה ההלכתית של כלל ופרט. בכלל ופרט אנו מסיקים שאין בכלל אלא מה שבפרט, ואילו בפרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט (ראה על כך בדף לפרשת וארא).

זוהי דוגמא לכיווניות של דרכי הדרש. ראינו בעבר שאלות שנגעו לכיווניות של גז"ש ושל היקש. אלו היו שיקולי כיווניות שנגעו לשני מקורות אשר מושווים בדרשה: האם להשוות מא' לב', או להיפך, או לשני הכיוונים.⁷ הנתונים המקראיים אינם כיווניים, ושאלת הכיווניות עולה ביחס למסקנות אותן ניתן להסיק מנתונים אלו. לעומת זאת, כאן אנו פוגשים דרישה לכיווניות בנתונים המקראיים עצמם, עוד טרם ביצוע הדרשה: סדר ההופעה של הכלל והפרט במקרא חשוב לצורך הסקת המסקנות ההלכתיות.

כאמור, יישום זה של העיקרון 'אין מוקדם ומאחר בתורה' הוא ייחודי מאד. אולם זו אינה רק ייחודיות. למעשה, היישום הזה נראה תמוה מאד, כמעט אבסורדי. ראשית, מניין לנו שדרשת כלל ופרט מבוססת על הסדר ההיסטורי? לכאורה זוהי מידה טכסטואלית, אשר נשענת על סדר הכתוב במקרא. אם כן, גם אם האירועים ההיסטוריים היו בסדר שונה, העובדה שזה נכתב בסדר כזה היא אשר מורה לנו לדרוש בכלל ופרט. לא ברור מדוע העיקרון של 'אין מוקדם ומאחר בתורה' אמור להפריע לדרשות כלל ופרט? לשון אחר: האם הכיווניות של מידות כלל ופרט נוגעת להשתלשלות ההיסטורית, או לסדר הכתיבה?

'אין מוקדם ומאחר בתורה' ביחס לפסוקי ציווי

בפרשיות שמתארות אירועים היסטוריים שונים, העיקרון 'אין מוקדם ומאחר בתורה' מתפרש באופן פשוט: לפעמים התורה בוחרת לכתוב את האירועים

⁷ ראה על כך, לדוגמא, בדפים לפרשיות וירא (סוח"ב), מקץ, ויגש וויחי.

לא כסדר התרחשותם. הקב"ה מכתیب למשה רבנו את התורה, לא על פי סדר ההתארגנות ההיסטורית של המתואר בה. אולם לגבי פרשיות של ציווי, לא ברור איזה סדר בכלל יכול להיות רלוונטי לגביהם? מהו הסדר ה'אמיתי', אם לא הסדר כפי שהוא כתוב בתורה? באיזה מובן יכול להיות ציווי שהוא 'על פי הסדר הנכון', או 'לא על פי הסדר הנכון'? בדוגמאות של 'סקל ייסקל' ניתן להבין שהסדר הוא הסדר ההלכתי (על פי ההלכה הסקילה באה אחרי הדחיפה). אולם במקרה שלנו אין כל סדר כזה. מהו הסדר הנכון לכתוב את הפסוקים על פדיון פטר חמור, אם לא זה הכתוב?

לכאורה זוהי סיבה נוספת להניח שמידה זו אכן שייכת לדרש האגדי. אולם כבר ראינו שחז"ל והראשונים מיישמים אותה גם לגבי הדרש ההלכתי (גם בדוגמאות שהבאנו קודם לכן, ובודאי בדיון בסוגיית פסחים על דרשת כלל ופרט). עיון בלשונות הגמרא והראשונים מעלה (ראה, למשל, דברי הגמרא בסוגיית פסחים הנ"ל, ורש"י שם בד"ה 'אין' ועוד) שהסדר ה'נכון' ביחס לציוויים הוא סדר הדיבור של הקב"ה. כאשר אנו אומרים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ביחס לפסוקי ציווי, כוונתנו לומר שהקב"ה ציווה את המצוות הללו בסדר שונה מזה שהן נכתבו בתורה.

אולם כאן לא פתרנו את הקושי, אלא רק דחקנו אותו שלב אחד הלאה: האם הסדר כפי שהוא מופיע בפנינו היה החלטה של משה רבנו מדעתו (ראה בדף לפרשת יתרו)? האם הקב"ה אמר לו לכתוב בסדר מסויים (כסדר הציווי), והוא עצמו החליט לכתוב בסדר אחר? לכאורה רק את ספר דברים הוא כתב מעצמו, את כל השאר הוא כתב בציווי ישיר מהקב"ה.

ייתכן שעלינו להסיק מכאן שהיה ציווי אחד מהקב"ה למשה על תוכן המצוות, ובנוסף לכך היה גם ציווי אחר למשה, שעסק בסדר הכתיבה בתורה. המסקנה היא שהציווי על המצווה לא היה הציווי לכתוב אותה בתורה. על כך הגיע ציווי מיוחד.⁸

ובאמת מצאנו בראב"ן סי' לד (הביאו בהגהות מהר"ב רנשבורג, יבמות ד ע"א), שכתב שבמשנה תורה יש מוקדם ומאוחר, שכן משה כתב אותו בעצמו, וסידר אותו פרשה אחר פרשה. לכאורה נראה מכאן שבשאר התורה, שם אין מוקדם

⁸ אולי ניתן להביא סמך מסויים לרעיון המחודש הזה מן העובדה שישנם בתורה פסוקים אשר מצווים את משה ביחס לכתיבת התורה, כגון: שמות יז יד, ובפרשתנו שלנו (שמות לד, כז), ודברים לא יט. לעומת זאת, השווה דברים לא, כד:

וַיְהִי כְּכֹלֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עֵד תָּמִים:

ומאוחר, הקב"ה עצמו סידר את הדברים. ואם הקב"ה עצמו מסדר את הדברים שלא על פי הסדר המשמש לדרשה, מוכח שהיו כאן כמה ציוויים, כפי שהראינו לעיל.⁹

כיוונויות טכסטואליות או היסטוריות

כעת נוכל לחזור לשאלה שהעלינו אודות הכיוונויות. שאלנו מדוע הגמרא מניחה שהכיוונויות של מידות כלל ופרט מבוססת על ההתרחשות ההיסטורית ולא על סדר הכתיבה? ראינו כאן ששני המישורים המעורבים כאן אינם מישור טכסטואלי ומישור היסטורי, אלא שני מישורים של ציווי. היו שני ציוויים למשה: האחד מצווה אותו על המצווה עצמה, והשני מצווה אותו על סדר הכתיבה. הגמרא מניחה שהכיוונויות במידות הכלל ופרט נוגעת למישור הכרונולוגיה של הציוויים עצמם ולא למישור של סדר הכתיבה.

כעת עולה השאלה, אם כן מדוע בכלל צריך היה לצוות ציווי נוסף על הכתיבה? לשון אחר: מדוע בכלל נדרש לשנות את הסדר בכתיבה מן הסדר הכרונולוגי? ברור שזה לא בכדי לדרוש דרשות של כלל ופרט, שהרי אלו נקבעות על פי הסדר הכרונולוגי-היסטורי ולא על פי הסדר הטכסטואלי. ובאמת הראשונים מביאים נימוקים שונים, פשטיים ביסודם, בכדי לבאר מדוע היה צורך בשינוי סדר הכתיבה (ראה, למשל, המקורות ברמב"ן הנ"ל).¹⁰

יש לציין כי זוהי מסקנה מנוגדת לאינטואיציה הפשוטה. היינו חושבים שהציוויים התוכניים נאמרו לפי העניין, והסידור של הכתיבה מיועד כדי ליצור טכסט שניתן גם להידרש. כאן עולה תמונה הפוכה בדיוק: הדרשות מבוססות על הסדר הכרונולוגי-היסטורי, והסדר הטכסטואלי מיועד למטרות אחרות, שאיננו יודעים בשלב זה מה הן.

מעניין לציין שעל הפסוק בפרשתנו, דורשת הגמרא בנדרים:

א"ר יוסי ב"ר חנינא: לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר: "כתב לך", וכתב: "פסול לך", מה פסלתן שלך אף כתבן שלך. ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל.

⁹ נעיר כי משאר הראשונים לא נראה שהם מסכימים לדברי הרב"ן (ראה, למשל, בתוד"ה 'למה', ברכות יד ע"ב, ועוד).

¹⁰ אמנם ראינו בדוגמאות שלמעלה שישנם בעניין זה גם שיקולים הלכתיים (כמו אצל אליעזר, או ביחס לסקילה). אולם אלו שיקולים פשטיים ולא שיקולים שמיועדים לאפשר שימוש בדרכי הדרש.

אם כן, מידות כלל ופרט, אשר בדרך כלל היינו מסווגים אותן כמידות טכסטואליות, אינן לגמרי כאלו. יש בהן ממד טכסטואלי, שכן הן בנויות על צורות הניסוח של התורה (בלשון כלל או בלשון פרט), אולם הכיווניות אינה מצויה במישור הטכסטואלי אלא במישור הכרונולוגי, וזהו חידוש שאת השלכותיו יש לחקור.

ג. דין 'כלל ופרט המרוחקין זה מזה'

העולה מסוגיית פסחים

מסוגיית הגמרא בפסחים עולה שלא דורשים כלל ופרט מרוחקין זה מזה, מפני שיש חשש שהם לא נאמרים על הסדר. עוד רואים שם, שמסיבה זו הדרשות במידות הכלל ופרט נעשות רק במצבים שהסדר הכרונולוגי ברור מתוך הסדר הטכסטואלי, למשל בפרשה אחת ובעניין אחד. למסקנת הסוגיא עולה שכלל ופרט דנים לכו"ע כאשר שניהם קרובים. במצב שהם רחוקים אבל מופיעים באותו עניין, נחלקו האם דנים או לא (ובספר הכריתות הביא מסוגיית סנהדרין מה ע"ב שאפילו בפסוק הצמוד לא דנים). ובשני עניינים לכולי עלמא לא דנים שכן בין פרשיות שונות ודאי אין מוקדם ומאוחר.¹¹

טעם הדין של כלל ופרט מרוחקים

לכאורה מסוגיית הגמרא בפסחים עולה כי הסיבה לכך שצריך כלל ופרט סמוכים כדי לדרוש את התורה במידת כלל ופרט היא העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. אולם נראה כי זה אינו הכרחי. ייתכן שהעיקרון הזה הוא רק בעייה שאינה מאפשרת לדרוש כלל ופרט שאינם סמוכים, אך הדרישה שיהיו סמוכים אינה נובעת ממנו. יש לשים לב לכך שבסוגיית פסחים משמש הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' כראיה לכך שלא ניתן לדרוש כלל ופרט מרוחקים. אין שם טענה שהסיבה לכך שצריך סמיכות ביניהם היא הכלל הזה עצמו. זוהי ראיה, או אינדיקציה, אך לא בהכרח סיבה.¹²

מכמה ראשונים נראה שהם הבינו את דרישת הסמיכות כמבוססת על העיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. למשל, בשני דיבורי התוס' ד"ה 'אבל' בסוגיית

¹¹ הדברים מובאים בספר הכריתות ח"א בית ה' ס"ג, ובית ז' ס"ד-ח, וכן בהליכות עולם שער רביעי סכ"ט, ובכללי הגמרא שם.

¹² הרב פריימן טען שמפשט הסוגיא ניתן להביא ראיה לכך שהכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אינו סיבה אלא רק אינדיקציה. מפשט הסוגיא נראה מוסכם שהעיקרון 'אין

פסחים, רואים שאם ישנה סיבה צדדית לשינוי הסדר הטבעי, אז זה מה שקובע לעניין דרשות כלל ופרט (הכיוונויות הכרונולוגיות ולא הטכסטואליות). למשל, אם ישנן שתי פרשיות מרוחקות שנאמרו בדיבור אחד, אז ניתן לדון בהן כלל ופרט. וכן, אם באותו עניין עצמו יש סיבה טובה להסיק שהסדר הוא הפוך, אז דנים פרט וכלל במקום כלל ופרט.

אם כן, לפי התוס' ברור שכל הבעיה בהצמדת הכלל והפרט היא בעיית אין מוקדם ומאוחר בתורה. כך גם נראה קצת מן העובדה שמידות דרש אחרות, אשר סדר ההופעה של הכלל והפרט אינו חשוב בהן, אכן נדרשות גם אם הכלל רחוק מהפרט. למשל, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, אותו דורשים גם אם הכלל מרוחק מהפרט (ראה בספר הכריתות ח"א בית שביעי ס"ה).¹³ אמנם ניתן לראות במפרשים גם גישה אחרת. עיין היטב, למשל, בדברי בעל יפה מראה המובאים בספר יבין שמועה כלל קסב (על הליכות עולם שער רביעי) ועוד.

ההבדל בין הגישות נעוץ כנראה בתפיסת הדרישה הזו. לפי תוס' אשר קושרים את הדרישה הזו לעיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר', נראה שיש כאן בעיה טכנית של התנגשות עם כלל אחר. לפי בעלי הגישה השנייה נראה שהדרישה לסמיכות היא כלל פורמלי גרידא, אשר נוהג אך ורק לגבי מידת כלל ופרט.

מסקנה לסוגייתנו

במצב של מילים אשר מופיעות בפסוק ציווי אחד, קשה להניח שהן אינן מופיעות לפי הסדר בו הן נאמרו. הדוגמא של 'סקול יסקל' היא שונה, שכן שם באמת אין משמעות לסדר ברשימה, ובהחלט אפשר לראות כיצד יכול להשתנות הסדר מהאמירה לכתובה, ללא שינוי בתוכן. אולם בפסוקים שלנו בלתי סביר שהכתיבה שינתה את סדר האמירה, והציבה את הכלל לפני הפרט. היפוך סדר הכלל והפרט נותן תוצאה לא סבירה. יותר מכך, כל הסידור שם נראה כמשהו שבא להראות

מוקדם ומאוחר בתורה' קיים רק בשני עניינים. אולם ישנה דעה אחת בסוגיא שאין לדרוש כלל ופרט מרוחקים אפילו בחד עניינא. לפחות למ"ד הזה נראה שבעיית המרחק בין הכלל והפרט אינה נעוצה בעיקרון 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. אמנם הדבר אינו ממש הכרחי, וכפי שנראה להלן גם מדברי הראשונים לא נראה כך.

¹³ למעשה ניתן לראות זאת בסוגיא שלנו גופא, בשלב קודם. הרי אם היה כתוב רק פעם אחת 'פטר חמור', אז ר' אחאי היה לומד מהמידה הזו את הדין שבכור בהמה טמאה שאינה חמור אינו נפדה בשה. כפי שהסברנו בגוף דברינו, במקרה זה הכלל הוא הפסוק בספר במדבר שמדבר על כל בהמה טמאה, והפרט הוא פטר חמור בספר שמות.

מבנה של כלל ופירוטו: הכלל - 'כל מקנך תיזכר', והפירוט - שור ושה וחמור. אם כן, מילים מרוחקות באותו פסוק, או שני פסוקים באותה פרשה שמהווים המשך טבעי אחד של השני, לא סביר שנאמר לגביהם 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

ד. יישום לסוגייתנו

בחזרה לסוגיא שלנו

במקרה דנן הדרשה של כלל ופרט מתפרסת על שני פסוקים באותה פרשה ובאותו עניין. לכאורה זהו בדיוק המקרה שלגביו נחלקו בסוגיות פסחים וסנהדרין הנ"ל. כפי שראינו ריה"ג ורבנן בסוגייתנו שניהם מסכימים שעקרונית לא דורשים במצב כזה כלל ופרט, אלא שרבנן בכל זאת דורשים זאת בגלל הוי"ו המחברת. אמנם ההנמקה בסוגייתנו לא נתלתה בזה שיש כאן כלל ופרט מרוחקים, אלא בכך שיש מילה חוצצת. זו נראית הנמקה שונה. עוד נציין כי המחלוקת בנושא כלל ופרט מרוחקים, אשר מופיעה בכמה מקומות בש"ס, אינה מוזכרת בסוגייתנו. יותר מזה, הפסוקים עליהם אנו מדברים הם פסוקים סמוכים שהאחד מהם עוקב מבחינה תוכנית אחר חברו, וקשה להניח שלא נדרוש כלל ופרט בגלל שהם מרוחקים, אלא אם נאמץ את הבנתו של בעל יפה מראה. נבחן כעת את הדברים כפי שהם מופיעים בפירוש רש"י בסוגייתנו.

שיטת רש"י - כיוון א

רש"י בסוגיית בכורות (ד"ה 'פטר חמור') מסביר את הבעייתיות שבדרשה לפי ריה"ג בכך שהמילה 'פטר' השנייה מיותרת. אם אכן החמור היה משתייך לרשימה שלמעלה, לא היה כל צורך לכתוב שוב את המילה 'פטר', שכן החמור ממשיך את הרשימה הקודמת שבה כבר נאמר 'פטר'. לכאורה ההסבר של רש"י בשיטת ריה"ג אינו נראה פורמלי. הוא לא מתבסס על העיקרון שהכלל והפרט מרוחקים, אלא על שיקול פרשני-מקומי.

כאמור, הסיבה לכך שלא מפעילים כאן את העיקרון של כלל ופרט רחוקים היא כנראה מפני שבמקרה שלנו קשה להניח שהפסוק השני יקדים את הראשון, שכן הוא מהווה המשך שלו. אם כן, נראה שרש"י אווז בשיתם של בעלי התוס', שיסוד הדרישה לסמיכות היא הכלל 'אין מוקדם ומאוחר'. לפי בעל יפה מראה בהחלט יש מקום ליישם את העיקרון שדורש סמיכות גם בנדון דידן.

שיטת רש"י - כיוון ב

ייתכן להבין את דברי רש"י אחרת, בהתאמה לשיטתו של בעל **היפה מראה**. דווקא בגלל המילה 'פטר' השנייה, הפסוק השני יכול להיקרא כפסוק עצמאי, כפי הסבר רש"י הנ"ל. אם כן, משיקול זה עצמו עולה האפשרות שהסדר בין הפסוקים הללו אינו יכול לשמש בדרשה, שכן הם נחשבים כשני עניינים, ולא כהמשך של עניין אחד.

דוגמא לדבר היא הופעת אותם ציוויים עצמם, בפרשה שבספר במדבר (ראה ציטוט למעלה). שם אין בפתחה קביעה כוללת אודות הקדושה של הבכורות, אלא דווקא ציווי על הפדיון. אם כן, בהחלט ייתכן להעלות אפשרות כזו גם בפרשתנו, ולטעון שסדר הכתיבה אינו תואם את סדר האמירה. אם כן, פרשת הבכורות שבספר במדבר נראית תואמת ללוגיקה שלא דורשת כאן כלל ופרט, כלומר לשיטת ריה"ג. ואילו הפרשיות שבספר שמות (גם בפי"ג, יב-טו) מתאימות יותר לרבנן. כעת נוכל להבין גם מדוע בפרשייה שבספר במדבר לא מוזכר פטר חמור אלא בהמה טמאה באופן כללי. בפרשייה זו לא מתמקדים דווקא בפטר חמור. זה נלמד מהדרשות שבפרשתנו.

לפי זה ההסבר של רש"י הוא בדיוק יישום של הדרישה לסמיכות של הכלל והפרט. המילה 'פטר' השנייה הופכת את שני הפסוקים לבלתי תלויים, ולכן הסדר ביניהם אינו מחוייב, וממילא לא ניתן לדרוש כלל ופרט. כך אולי משתמע גם מדברי רש"י בד"ה 'כל מקנך תיזכר', אשר הקפיד לכתוב: "כלל ופרט בהדדי". משמע מדבריו שגם כאן יש ליישם את הדרישה שהכלל והפרט יהיו סמוכים זה לזה. רש"י רוצה כאן לומר שלפי רבנן, הגם שמדובר בשני פסוקים, עדיין הפרט סמוך לכלל, ולכן ניתן לדרוש אותם בכלל ופרט. לאחר מכן ריה"ג חולק עליהם בדיוק בנקודה זו: הוא סובר שהמילה 'פטר' הופכת את הפסוק השני לעצמאי, ואז הפרט אינו סמוך לכלל, ולכן לא ניתן לדרוש.

תובנות מפרשת כי תשא

1. אנו רגילים שהכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' נוגע בחלקים התיאוריים של התורה. בנדון דידן הגמרא מניחה את העקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומסיקה ממנו לגבי הדרשה במידת כלל ופרט.
2. הכלל הנ"ל, הוא מידה ל"ב ברשימת המידות בברייתא של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.
3. הגמרא בפסחים קובעת שלפי העקרון שאין מוקדם ומאוחר בתורה לא ניתן ללמוד 'כלל ופרט' שכן ייתכן שעלינו לדרוש (בגלל כיווניות שונה) דווקא 'פרט וכלל'. המסקנות ההלכתיות משני כללים אלו שונה. ב"כלל ופרט" אנו מסיקים שאין בכלל אלא מה שבפרט ואלו ב'פרט וכלל' אנו מרבים הכל (אולי למעט דבר אחד). זוהי דוגמה לכיווניות של דרכי הדרש, הנוגעת גם למידות אחרות.
4. עיון בלשון הגמרא והראשונים מעלה, שהסדר ה"נכון" ביחס לפסוקי צווי (ולא אירועים היסטוריים) הוא סדר הדבור של הקב"ה. כאשר אנו אומרים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ביחס לפסוקי ציווי, כוונתנו לומר שהקב"ה ציווה את המצוות הללו בסדר שונה ממה שהן נכתבו בתורה.
5. אפשר שהיה ציווי אחד של הקב"ה על תוכן המצוות ובנוסף היה ציווי אחר למשה שעסק בסדר הכתיבה.
6. על מידת 'כלל ופרט' נשאלת השאלה הבאה: אם אכן המטרה היא שהדין יחול רק על הפרט עצמו (=אלא מה שבפרט), מדוע בכלל צריך להיכתב הכלל שלפניו? ותשובת הגמרא: שלולא היה כתוב הכלל הראשון, היינו מרבים מן הפרט את כל הדומה לו בבניין אב. אם כן הכלל מיועד למנוע ריבוי.

■ פרשת ויקהל ■

המידה הנדונה

היקש.

דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד.

בניין אב.

שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

מתוך המאמר

- מהו 'היקש'?
- כמה חטאות חייבים על כל חילול שבת בשוגג?
- מדוע היקש אינו בניין אב?
- שני סוגי היקש: הכללה והשוואה.
- האם עלינו ליישם את הכלל 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים' על היקשי הכללה?
- מה משותף לשני סוגי ההיקש?
- באיזה משניהם ישנה דרישה שהפרט והכלל יהיו בעלי אופי דומה?
- משמעותה של מערכת מידות הדרש כהתבגרות של הציוויליזציה שלנו.
- פוסטמודרניזם, NEW AGE, ומידות הדרש.

מקורות מדרשיים לפרשת ויקהל

וַיִּקְהַל מֹשֶׁה אֶת כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֱלֹהֵם הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק לַעֲשׂוֹת אַתֶּם: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שְׁבִתוֹן לִיקְוֹק כָּל הָעֲשֶׂה בּוֹ מְלָאכָה יוֹמָת: לֹא תַבְעֲרוּ אֵשׁ בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת: (שמות לה, ב-ג)

דתניא, רבי נתן אומר: (שמות לה) לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר (שמות לה) ויקהל משה את כל עדת בני ישראל אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה. דברים, הדברים - אלה הדברים - אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני. יכול עשן כולן בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת - תלמוד לומר (שמות לד) בחריש ובקציר תשבת. ועדיין אני אומר: על חרישה ועל הקצירה - חייב שנים, ועל כולן אינו חייב אלא אחת! תלמוד לומר: לא תבערו אש, הבערה בכלל היתה, ולמה יצאת - להקיש אליה, ולומר לך: מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה - אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה. - שמואל סבר לה כרבי יוסי, דאמר: הבערה ללאו יצאת. דתניא: הבערה ללאו יצאת, דברי רבי יוסי. רבי נתן אומר: לחלק יצאת. (שבת ע"א)

ועל כולן אחת - דבחדא מלאכה כיילינהו, וחד לאו, ובדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד כו' - לא דיינינן ליה, דהוי ליה כלל בלא תעשה ופרט בעשה, ואין דנין אותו בכלל ופרט, אי נמי: הוי חריש וקציר שני כתובין הבאין כאחד, ואין מלמדין, דהוה ליה למיכתב חד. להקיש אליה - כל שאר המלאכות שנכללו עמה בכלל, שזו מדה בתורה: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא כו'. (רש"י שם)

א. מהו היקש?

מבוא¹

בדף זה נעסוק מעט בסוגיית 'חילוק מלאכות' בשבת. מקובל שקרבנות החטאת באים על השגגה. מספר הקרבנות נקבע על פי מספר השגגות. חישוב מספר השגגות הוא סוגיא סבוכה, והדעות בחז"ל חלוקות בכמה עניינים בנושא זה. להלכה נקוט בידינו הכלל שמספר החטאות הוא כמספר השגגות. לפיכך, מי שעשה כמה מלאכות שונות בשבת, אף אם זה נעשה בהעלם אחד, חייב קרבן חטאת על כל מלאכה ומלאכה. זה מה שקרוי בהלכה 'חילוק מלאכות', כלומר שמלאכות שונות חלוקות לעניין קרבנות חטאת.

כפי שקובעת סוגיית הבבלי בשבת המובאת למעלה, ישנו מקור להלכה זו בתחילת פרשתנו, מן הציווי על איסור הבערה בשבת. השאלה שברקע היא מדוע התורה בוחרת לפרט את מלאכת הבערה באיסור נפרד, כאשר למעשה ישנם לט אבות מלאכה שונים שנאסרו בשבת, ואלו אינם מפורטים בתורה אלא יוצאים מדרשות שונות.² בתשובת שאלה זו נחלקו התנאים ר' נתן ור' יוסי, בברייתא המובאת בסוף הסוגיא שלמעלה ובמקבילות: ר' נתן סובר שהבערה יצאה לחלק, כלומר ללמד את היסוד של חילוק מלאכות. ואילו ר' יוסי סובר שהבערה יצאה כדי ללמד שהיא אסורה בשבת בלאו רגיל (ולא בלאו חמור של סקילה וכת, כשאר אבות ותולדות מלאכה בשבת).

הקשיים בדרשה של ר' נתן

הלימוד של ר' נתן מתחיל בניסיון ללמוד את חילוק המלאכות מכך שכתוב: "בחריש ובקציר תשבות". מכאן לומד ר' נתן שעל החרישה והקצירה חייבים שתי חטאות, חטאת על כל אחת מהן לחוד. כלומר יש חילוק מלאכות ביניהן. אולם לאחר מכן הוא מעלה אפשרות שרק בהן נאמר חילוק המלאכות, ועל כל השאר

¹ במבוא שהתפרסם במאמר המקורי נפלה טעות הלכתית (באשר למספר החטאות בשגגת שבת וזדון מלאכות). אנו מודים לר' אריה שטרן, על שהסב את תשומת ליבנו לטעות זו.

² השאלה מנין אנו יודעים שיש לט אבות מלאכה היא שאלה סבוכה. נראה שלרוב הדעות זוהי מסורת, אולם זה לא מוסכם לגמרי. בכל אופן, התלמוד מביא לכך כמה וכמה מקורות שונים בסוגיות שונות, חלקם דרשות ממש וחלקם רמזים. המקור הידוע ביותר הוא מן ההיקש למשכן, ואכ"מ.

- יהיה חייב רק חטאת אחת. על כן הוא משתמש בלימוד מהבערה, ללמדנו שגם כל שאר המלאכות חייב עליהן כל אחת בפני עצמה.
- ישנם כמה קשיים בדרך הלימוד של ר' נתן:
1. נראה שהלימוד מהבערה אינו מחליף את הלימוד מחריש וקציר, אלא מוסיף עליו. מדוע לא די לנו בלימוד השני לבדו?
 2. אם אכן הקשנו את הבערה לשאר המלאכות, מדוע לא יכולנו להקיש באותה צורה גם את חרישה וקצירה? ואם אנו דוחים את ההיקש הזה בטענה שאולי חריש וקציר הם ייחודיים, אז מדוע שלא נאמר שגם הבערה היא ייחודית? ובאופן כללי: במה עדיף ההיקש השני על הראשון?
 3. מה טיבו של ההיקש מהבערה לשאר המלאכות? האם יש כאן השוואה רגילה בין מלאכה אחת לאחרות, או לימוד כולל על כולן? להלן נפרט יותר את הנקודה הזו.
 4. מדוע ר' נתן נזקק להקדמה שלומדת את מניין המלאכות האסורות בשבת, לפני שהוא דורש את חילוק המלאכות? אם המניין לא היה יוצא מהפסוקים שלנו (אלא ממסורת, או ממקור אחר), האם היה כאן קושי כלשהו? לשון אחר: מדוע נחוצה ההקדמה של ר' נתן 'לפי שנאמר', שנראית כהסבר למה שבא אחריה?

מהו ההיקש כאן?

כאמור, למסקנת ר' נתן, אשר לומד את חילוק מלאכות מהפסוק על הבערה, עושה זאת באמצעות היקש. לא ברור מה כאן מוקש למה? כפי שראינו בדף לפרשת ויגש (וראה גם בדף לפרשת ויחי), היקש מופיע בדרך כלל במצב בו ישנה רשימה של פריטים המופיעים באותו פסוק. במקרה כזה אנו מקישים את הפריטים שברשימה אלו לאלו. אולם במקרה שלנו כאן אין בכלל רשימה, ומלאכת הבערה ניצבת בפסוק לבדה. אותו קושי עצמו קיים לגבי הלימוד מחרישה וקצירה: מה הוקש למה?

גם אופי הלימודים הללו מעט שונה מהיקש רגיל. בהיקש רגיל ישנה תכונה של פריט אחד ברשימה, שמועברת במהלך מדרשי לשאר הפריטים. אולם כאן זו אינה תכונה של מלאכת הבערה כשלעצמה, אלא תכונה שמייחדת אותה מן המלאכות האחרות: שמתחייבים עליה בנפרד מהן. שווה בנפשך, אם אדם עבר בשגגה על הבערה וצידה. האם הוא יתחייב שתיים, מחמת חילוק מלאכות שנאמר לגבי הבערה, או שמא מכיון שבצידה לא נאמר העיקרון של חילוק

מלאכות הוא יתחייב רק אחת. לכאורה העיקרון של חילוק מלאכות עוסק ביחס בין המלאכות, ולא בתכונה של כל מלאכה בנפרד. אם כן, נראה שההיקש כאן הוא לימוד של עיקרון כולל אשר נוגע לכל המלאכות, ולא היקש רגיל של מלאכה אחת למלאכות אחרות. זו אינה תכונה של הבערה שמועברת לשאר המלאכות, אלא תכונה על יחס שקיים, או לא קיים, ביניהן. משני השיקולים הללו עולה כי ההיקש עליו מדובר כאן אינו השוואה בין שני פרטים, אלא הכללה מפרט כלשהו אל הכלל שמכיל אותו. להלן נפרט את המסקנה הזו יותר, ונראה את השלכותיה.

שיטת רש"י

דומה כי זה גופא מה שאילץ את רש"י על הסוגיא ללכת בכיוון שלכאורה נוטה מדרך הפשט (ראה בציטוט למעלה). רש"י רואה את שני ההיקשים הללו כשימושים במידת הדרש הייחודית 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. רש"י סובר שאין כאן היקש במשמעותו הרגילה, אלא מידת 'דבר שהיה בכלל', שכן זוהי המידה שאחראית על לימוד מפרט מסויים אחד אל המכלול שממנו אותו פרט יצא. היקש רגיל הוא השוואה בין פריטים ברשימה, ואילו 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' היא מידה שבאמצעותה אנו לומדים מפרט אחד על כלל שהפרט הזה הוא חלק ממנו, או משתייך אליו.

רש"י מוסיף שההיקש הראשון לחרישה וקצירה נדחה משתי סיבות: 1. מפני שלא ניתן להשתמש במידת 'דבר שהיה בכלל', במצב שבו הכלל (=המלאכה) הוא בלא תעשה והפרט (=חריש וקציר) הוא בעשה (=תשבות). 2. חרישה וקצירה הם שני כתובים הבאים כאחד, ולכן לא ניתן ללמוד מהם לכל המלאכות.³

מהו ההבדל בין שתי האפשרויות הללו? דומה כי אלו בדיוק שתי האפשרויות שהעלינו למעלה: לפי אפשרות 1 אין כאן בכלל אפשרות לבצע היקש, שכן הכלל הוא בלאו והפרט בעשה. אם כן, הלימוד מחרישה וקצירה יורד לגמרי, ולמסקנה אנו לומדים חילוק מלאכות רק מהבערה. זה מעט דחוק בלשון הגמרא, אולם בסברא זהו הפירוש המרווח ביותר. בסופו של דבר אנו באמת לומדים את חילוק המלאכות רק מהבערה, ושתי השאלות הראשונות שעלו למעלה נופלות מאליהן.

³ מחמת קוצר היריעה, אנו לא נכנסים כאן לשאלה הידועה האם העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד' רק לא מלמד על הכלל, או שהוא מלמד את ההיפך. נציין כי שאלה זו בהחלט רלוונטית לסוגייתנו.

לעומת זאת, לפי אפשרות 2, אין מניעה עקרונית ללמוד מפרט בעל אופי שונה,⁴ אולם שני הכתובים הללו לבדם אינם יכולים ללמד מחמת הכלל של 'שני כתובים הבאים כאחד'. לפי אפשרות זו, גם למסקנה הם אכן מלמדים חילוק מלאכות, אלא שזה נכון רק לגבי עצמם, ולא על כל השאר. את השאר לומדים מהבערה (אולי בצירוף עמם).

אמנם יש מקום להקשות מדוע צריך גם את הצמד הזה בנוסף להבערה? מדוע שלא נלמד מהבערה גם לגבי חרישה וקצירה? וכן קשה: מה מועילה הבערה, הרי היא כתוב שלישי, ושלושה כתובים לכל הדעות אינם מלמדים? לכאורה היה עלינו להסיק שרק בשלושת אלו נאמר חילוק מלאכות, ולא בכל השאר. ניתן היה להעלות אפשרות שיש צריכותא בין חרישה וקצירה לבין הבערה, ולכן הם אינם שלושה כתובים, ובמקרה כזה ניתן ללמוד משלושתם בבניין אב (כלומר במידת הצד השווה. ראה, למשל, בדף לפרשת משפטים על לימוד משלושה מלמדים). לפי אפשרות זו גם אין קושי בכך שהתורה הזכירה את חרישה וקצירה ולא הסתפקה בהבערה שתלמד גם עליהם, שכן לא ניתן ללמוד מהבערה לגביהם. ההסבר המתבקש לייחודיות של חרישה וקצירה הוא בדיוק היותם עשה ולא לאו (מה שראינו באפשרות הראשונה). אמנם באפשרות הראשונה נראה שמדובר בכלל פורמלי במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד', ולא בפרמטר לצריכותא. ועוד שהאפשרות השנייה אינה מקבלת את ההבדל בין עשה ללאו כרלוונטי.⁵ בנוסף לכך, בדעת רש"י קשה להבין באופן כזה, שכן הוא כלל לא מזכיר בתיאור האפשרות השנייה את ההבחנה הזו. נראה מלשונו שהבעיה הזו כלל אינה מטרידה אותו.

⁴ ייתכן שהסיבה לכך היא שחילוק מלאכות הוא דין בעבירה ולא בעונש. ולכן אם חרישה וקצירה הן מלאכות נפרדות, גם אם זה לעניין עשה ולא לאו, הרי מוכח שאלו עבירות עצמאיות. ממילא גם לעניין קרבן יהיה חילוק. האפשרות הראשונה, לעומת זאת, מניחה שחילוק המלאכות הוא דין בדיני הקרבנות (=העונש), ולכן לא ניתן ללמוד אותו מעשין. בכל אופן לפי הסבר זה נראה שהעיקרון שכאשר הכלל הוא לאו והפרט הוא עשה לא ניתן לדרוש במידת 'דבר שהיה בכלל', אינו עיקרון פורמלי, אלא הגיון ספציפי לכאן. בנסיבות אחרות (למשל, כאשר נרצה ללמוד משהו שנוגע לעבירות ולא לעונשים) ניתן יהיה להשתמש במידה זו גם כאשר יש הבדלי אופי בין הפרט לכלל.

⁵ בהערה הקודמת הסברנו שהאפשרות השנייה גורסת שחילוק המלאכות נאמר על העבירה ולא על העונש, ולכן אין משמעות לכך שהפרט הוא עשה והכלל הוא לאו. אם כן, סביר שלא ניתן יהיה גם להשתמש בתכונה זו כפרמטר לצריכותא.

ניתן אולי להבין זאת באופן אחר, לאור החידוש שהצענו בדף לפרשת תצוה. כזכור, העלינו שם אפשרות לפיה גם כשאין צריכותא בין כמה מלמדים (שנים או שלושה) לפעמים ניתן לתפוס אותם כדוגמאות נוספות שבאות לאושש את ההכללה, ולתת לה יתר תוקף. במקרה כזה אנו נלמד מהם בצד השווה למקומות אחרים גם אם אין ביניהם צריכותא. אנו לא ניישם במקרים מסויימים את העיקרון של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. כפי שנציע מיד, במקרה שלנו נראה שאפשרות זו ממש מתבקשת, לאור אופייה הייחודי של הדרשה.

בין הכללה והשוואה: הרובד המידותי

כפי שראינו למעלה, ההיקש כאן אינו מופיע וגם אינו מתפקד בצורה הרגילה של היקש. במקרים הרגילים ההיקש הוא השוואה בין פריטים ברשימה מקראית כלשהי, ואילו כאן ההיקש נראה כמו הכללה. פרט שיוצא מן הכלל, מלמד אותנו משהו על אופיו של הכלל כולו, שכולל אותו עצמו. בניסוח אחר נאמר כי ההיקש הרגיל הוא אנלוגיה ואילו ההיקש שבכאן הוא אינדוקציה (ראה בדף לפרשת נח ח"ב).

כאשר אנו רוצים לבצע אנלוגיה בין פרט לפרט אחר (כמו במידת 'בניין אב מכתוב אחד'), או בין שני פרטים לפרט שלישי (מידת 'בניין אב משני כתובים', או 'הצד השווה'), אזי ישנם כללים של נחיצות הצריכותא בין שני המלמדים וכדו'. אולם במקרה שלנו הפרט אינו מלמד על משהו שמצוי מחוצה לו, אלא על הכלל שהוא עצמו מהווה חלק ממנו. במקרה כזה, דווקא העובדה שאין צריכותא בינו לבין הדוגמאות האחרות, מחזקת את ההכללה, וניתן להסיק שבכל הכלל הזה יש עיקרון של חילוק מלאכות.

אם תמצי לומר, זוהי גופא מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'. הדבר שיצא אינו מלמד מצד עצמו, אלא יציאתו מן הכלל היא המלמדת על הכלל שמתוכו הוא יוצא. במידת בניין אב אין שום משמעות ליציאה מן הכלל, אלא הפרט עומד לעצמו, וממנו אנו מסיקים מסקנות לפרט אחר הדומה לו. במקרה שלנו היציאה מן הכלל היא גופא היישות המלמדת. מדוע התורה הוציאה את מלאכת הבערה מכלל ל"ט המלאכות? כדי ללמד תכונה של המכלול הזה, שחייבים קרבן על כל אחד ואחד. המלמד הוא היציאה מן הכלל ולא הפרט כשלעצמו. אנו לא לומדים את חילוק מלאכות ממלאכת הבערה, אלא מן העובדה שהתורה הוציאה את המלאכה הזו והעמידה אותה לחוד. לכן גם אין כל משמעות לעשיית צריכותא בינה לבין שאר הדוגמאות (חריש וקציר), שכן אנו לא לומדים מכל אחד מהם,

או מהצירוף, אלא מעצם העובדה שהתורה הוציאה אותם מהכלל וכתבה אותם לחוד.

מסתבר שלפי האפשרות הזו גם לא חשובה העובדה שחרישה וקצירה הן עשין ולא לאוין. אנו לא לומדים מהם כשלעצמם אלא מעצם העובדה שהתורה הוציאה אותם מהכלל והתייחסה אליהם בנפרד. לכן פירכא שמייחדת אותם (שהם עשין) לא תוכל להפריע לדרשה שלנו.⁶

ייתכן שזוהי גם הסיבה מדוע ר' נתן מקדים את הלימוד של לט המלאכות מהפסוק הפותח את פרשתנו, שכן הוא צריך להציג את הכלל שמתוכו יצא הפרט. כאמור, המלמד הוא היציאה מהכלל ולא הפרט כשלעצמו.⁷

מהו ההבדל בין 'דבר שהיה בכלל' לבין בניין אב?

ייתכן שזוהי הסיבה לכך שמידת 'דבר שהיה בכלל' מוגדרת להיות מידה עצמאית, ואינה נחשבת כסוג של בניין אב. לכאורה לימוד מפרט כלשהו על הכלל שמכיל אותו הוא אנלוגיה רגילה, ואין מקום להגדיר עבורו מידת דרש ייחודית. אולם מדברינו עולה שזוהי מידה שונה.

כאשר ניטול פריט אחד ונקיש מאפייניו שלו לתכונות של שאר הפרטים במכלול שהוא שייך אליו, אז אנו עוסקים במידת בניין אב רגילה. המלמד הוא הפרט

⁶ ייתכן שעדיין נצטרך למצוא סיבה מדוע התורה טורחת לכתוב שלוש דוגמאות, אם אין ביניהן צריכותא. אולם גם אם לא נמצא, לא נוכל להסיק מכאן שלא ניתן להכליל מהן לגבי המכלול שהן באו מתוכו.

⁷ לא בהכרח ניתן להסיק מכאן שתמיד שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל' מצריך שהכלל יופיע קודם לכן באותו מקום במקרא. למשל, ההיקש הראשון, ממלאכות חרישה וקצירה, איננו מקיים זאת. שתי המלאכות הללו מפורטות בפסוק בפרשת כי-תשא, ולא מוזכר כאן שבפסוק כלשהו לפניו יש לימוד על לט המלאכות. אם כן, נראה שעקרונית הכלל יכול להיות ידוע גם ממקום אחר. אולם לפחות ניתן להבין מדוע הופעת הכלל לפני הפרט מחזקת את הטענה המדרשית (אף כי הופעה זו אינה הכרחית). יש טעם להביא אותה. ייתכן גם שהלימוד מחרש וקציר אינו במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' עליה אנו מדברים, אלא באופן שדומה יותר לבנין אב רגיל. זהו היקש שונה (אמנם מלשון רש"י בסוגייתנו לא משמע כך). ייתכן שיש כמה מופעים למידה זו, והמופע שלנו הוא הכללה בגלל שהכלל עצמו נלמד מהפסוק שלפני הופעת הפרט. זהו גופא מה שמייחד את ההיקש השני, מעבר למה שמצוי בראשון: בהיקש השני הכלל מופיע לפני הפרט, ולכן ניתן ליישם שם את מידת 'דבר שהיה בכלל', המכלילה. לעומת זאת, ההיקש הראשון הוא יציאה מהכלל ללא כלל לפניו, וכאן יתכן שזוהי לימוד שדומה לאנלוגיה רגילה (בניין אב). נקודה זו דורשת מחקר בפני עצמה, ואכ"מ.

המסויים הזה, והלומדים הם שאר הפרטים שבכלל. אולם במידת 'דבר שהיה בכלל', לפחות בהופעותיה מן הסוג שתואר כאן, המצב הוא שונה. אנו לא לומדים מתכונה של הפרט עצמו אלא מכך שהתורה הוציאה אותו מן הכלל. זוהי מידה טכסטואלית ולא מידה הגיונית. מעבר לכך, כפי שהסברנו למעלה, במידה זו אנו לא לומדים על תכונה מסויימת של הפרטים האחרים שבאותו כלל, אלא על תכונה של המכלול עצמו. לעומת זאת, בבניין אב אנו לומדים על תכונות של כל אחד מהפרטים ולא על תכונות של המכלול.

סיכום: שתי הדרכים בהבנת המדרש

ראינו בדברי רש"י שתי דרכים בהבנת המדרש:

1. ההיקש שבמדרש הוא כמו בניין אב רגיל, ולכן אנו לומדים מהדוגמאות אל הכלל שמכיל אותן. מחרישה וקצירה לא ניתן ללמוד בגלל שאלו הן דוגמאות שונות באופיין מהכלל שלגביו אנו לומדים. לפי דרך זו, נראה שמסקנת הלימוד נוגעת לעונש ולא לעבירה, ולכן לא ניתן להשתמש בפרט בעל אופי שונה (כמו עשה לעומת לאוין) בכדי ללמוד על הכלל.
- לפי דרך זו הלימוד הסופי הוא רק מהבערה. לא מצאנו הסבר מדוע הקדימו את הלימוד של לט אבות המלאכה שבתחילת הפרשה.
2. לפי האפשרות השנייה הלימוד נוגע לעבירה ולא לעונש, ולכן האופי השונה של הפרט אינו מפריע לדרשה. הסיבה מדוע לא לומדים מחרישה וקצירה היא שאלו הם שני כתובים הבאים כאחד. כלומר הם מלמדים רק על עצמם, וההבערה מלמדת אותנו על כל השאר. הסיבה לצורך בשלושת המלמדים היא אחת משתיים: א. יש צריכותא שמתבססת על ההבדל באופי בין המלמדים (כפי שראינו, כיוון זה הוא דחוק מכמה סיבות). ב. לדרך זו לומדים מכל המלמדים גם יחד, על אף שאין צריכותא ביניהם (שהרי לדרך זו אין הבדל בין לאו לעשה). המלמדים הם נתונים שניצבים בבסיס ההכללה, ולכן אין לימוד מהם עצמם אלא מן העובדה שהתורה הוציאה אותם מן הכלל.

ב. היקש כחשיבה סינתטית

מהו היקש

בפרק הקודם ראינו שישנן שתי סכימות שונות אשר עונות לשם 'היקש' (למעשה יש הרבה יותר. ראה על כך להלן): 1. השוואה בין פריטים ברשימה מקראית. 2.

יציאת פריט אחד מן הכלל ללמד על כולו. כעת מתבקשת השאלה: אם כן, מהו 'היקש'? מה משותף לשתי הסכימות הללו? בצורה שונה: מדוע מידה מובחנת כמו 'דבר שהיה בכלל' נקראת אצל חז"ל בשם 'היקש', ולא בשמה שלה? בדף לפרשת ויגש ראינו שהמונח 'היקש' אינו מבטא בהכרח מידת דרש מסויימת. זהו ביטוי כללי, אשר משמעותו היא השוואה, או אנלוגיה. אולם, אם אכן כך הוא, אזי הסכימה שפגשנו כאן אינה מתאימה לשם זה, שהרי כפי שראינו היא אינה מבוססת על השוואה אלא על הכללה.

בין השוואה והכללה: הרובד הלוגי

בדף לפרשת נח הצגנו שלוש צורות שונות של היסק הגיוני: מהכלל אל הפרט – דדוקציה, מהפרט אל הכלל – אינדוקציה, ומפרט לפרט אחר – אנלוגיה. היחס בין שתי הדרכים האחרונות נדון בדף לפרשת וארא, ושם ראינו שהוא מורכב, וניתן לגשת אליו בשתי צורות שונות (שהן, למעשה, הפוכות): ניתן להבין שההשוואה מניחה במובלע הכללה, וניתן להבין שההכללה מניחה במובלע השוואות רבות. לדוגמא, אם נשווה בין צפרדע א לצפרדע ב, אזי אם איננו מניחים מאומה מעבר לכך ששתיהן צפרדעים, אזי המסקנה תקפה לגבי כל הצפרדעים כולן. לכאורה המסקנה לגבי צפרדע ב אינה אלא השלכה של המסקנה הכללית לגבי כלל הצפרדעים. בהסתכלות כזו – האנלוגיה מבוססת על אינדוקציה. לעומת זאת, ניתן לשאול את עצמנו מנין הוצאנו את המסקנה הכללית לגבי כלל הצפרדעים? לכאורה זו אינה אלא צבירה של אוסף מסקנות פרטיות לגבי כל צפרדע לחוד. אולם המסקנות הפרטיות הללו כולן הן בעלות אופי אנלוגי. אם כן, לפי הסתכלות זו – האינדוקציה אינה אלא אוסף אנלוגיות.⁸

אם כן, קשה להבחין בין אנלוגיה ואינדוקציה, ויש הרבה מן המשותף לשתיהן. מסתבר שאותו יסוד משותף, אשר מצוי גם בהשוואות וגם בהכללות הוא היסוד אותו אנו מחפשים, כתוכן היסודי של המונח 'היקש'.

⁸ מ. אברהם, במאמרו 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', צהר טו, עומד על כך שהסתכלויות אלו שנויות כנראה במחלוקת בין הראשונים.

חשיבה אנליטית וחשיבה סינתטית

מ. אברהם, בספרו **שתי עגלות וכדור פורח**, עוסק בשאלה זו, ומגדיר שתי צורות התייחסות כלליות, המכונות שם 'חשיבה אנליטית' ו'חשיבה סינתטית'. החשיבה האנליטית היא החשיבה הלוגית-מתמטית, אשר מסקנותיה נובעות בהכרח מהנחותיה. כפי שהוא מראה שם (ראה גם בדף לפרשת נח ח"ב), ההכרחיות הזו נובעת מכך שהמסקנות למעשה כלולות בהנחות. לשון אחר: חשיבה אנליטית אינה מחדשת לנו שום דבר מהותי. תפקידה של האנליטיות הוא לחשוף, לחדד ולברר, את מה שאנחנו כבר יודעים. 'החשיבה הסינתטית', לעומת זאת, תפקידה הוא לחדש לנו משהו מעבר למה שכבר ידוע לנו בתחילת ההיסק. זוהי הסיבה לכך שהחשיבה הזו אינה מבוססת על היסקים הכרחיים.

ניתן להדגים זאת באמצעות ההלצה הידועה על הכדור הפורח (ראה בפתיחת הספר **שתי עגלות וכדור פורח**). מעשה בשני אנשים שעפו בכדור פורח ואיבדו את דרכם. כשראו אדם חורש בשדה למטה, שאלו אותו היכן הם נמצאים, והוא ענה: "מעל השדה שלי". אמר אחד מהם לחבירו: "אותו אדם שמעליו עברנו הוא כנראה מתמטיקאי". לשאלה, מדוע הוא חושב כך?, ענה: "משתי סיבות: 1. מה שהוא ענה מדויק בתכלית. 2. זה לא מועיל לנו במאומה".

שני המאפיינים הללו של המתמטיקאי תלויים אחד בשני: כל דבר שהוא מדויק בתכלית אינו מועיל לנו במאומה. כפי שהסברנו למעלה, הסיבה לכך שטענה כלשהי היא מדויקת בתכלית ונכונה בהכרח היא בדיוק העובדה שאין בה כל חדש, כלומר שהיא אינה מועילה כלל. בפילוסופיה מכנים את התופעה הזו: 'ריקנותו של האנליטי'.

היקש כחשיבה סינתטית

כעת נוכל להגיע לאותו מאפיין משותף שישנו באנלוגיה ובאינדוקציה: שתיהן דרכים שמחדשות לנו משהו מעבר למה שידענו מראש, כלומר מעבר למה שטמון בהנחות ההיסק. שתי אלו הן דרכי חשיבה סינתטיות (להבדיל מאנליטיות). מסקנתנו היא שההיקש הוא ביטוי לדרך חשיבה סינתטית.

כפי שראינו בדף לפרשת בראשית, מערכת המידות כולה היא מערכת של דרכי חשיבה אנלוגיות, ואולי נכון יותר: סינתטיות. זוהי תוספת ייחודית להגיון היווני המתמטי, אשר רק הוא נחשב כיום כזכאי לתואר 'הגיון' (או לוגיקה). המידות אינן תחליף ללוגיקה הדדוקטיבית אלא תוספת על גביה. לפי בעלי העמדה הסינתטית, לא די להשתמש בכלי חשיבה אנליטיים, שכן לא נוכל ללמוד מאומה

אם נתרכז אך ורק בהם. ההיקש, או החשיבה הסינתטית, הם אשר מאפשרים לנו להרחיב את הידע שלנו לתוך המרחבים שעדיין לא ידועים לנו. אלו הם כלי ההרחבה, היצירה והצמיחה, של החשיבה האנושית בכלל, של המדע, וגם של התורה וההלכה.⁹ ולכן למעשה זהו שם כולל לצורת החשיבה שמאפיינת את דרכי הדרש. לא ייפלא, איפוא, שהביטוי 'היקש' מציין מידות רבות, ולפעמים משמש כשם כללי להיסק מידותי, ואף להיסק בכלל.

שני חלקי המידות

כמה פעמים בעבר (ראה בדפים לפרשת חיי-שרה סוח"א, וכן בדפים לוישב-ויחי) חילקנו בין החלקים הפורמליים שמאפיינים את הסכימה של מידת דרש כלשהי, לבין חלקים תוכניים. החלקים הפורמליים אינם יכולים להוביל אל התוצאה כשלעצמם. תמיד ישנה תלות כלשהי בתכנים המעורבים בדרשה. גם שיחזור של דרכי הדרש אין פירושו חשיפת הנחות יסוד במובן המתמטי, שבאמצעותן ניתן יהיה לגזור את המסקנות ההלכתיות בצורה מכנית לגמרי, באמצעות מחשב. לעולם יהיה כאן אלמנט אנושי ייחודי, ואולי גם מעט סובייקטיבי.

ישנם המסיקים מכאן שכל אחד דורש כאוות נפשו, ובעצם אין בכלל דבר כזה שנקרא 'דרכי דרש'. מסקנות אלו מניחות שמערכת דרש מוגדרת היא אך ורק מערכת אכסיומטית עם חד-ערכיות מתמטית (ראה בסוף הדף לפרשת בראשית). כלומר שלכל בעיה ישנו פתרון נכון אחד, וגם אפשר למכך אותו. אם אין פתרון כזה, סוברים בעלי עמדה זו, כי אז כנראה שאין בכלל מערכת דרש מוגדרת. כבר היו קוראים לא מעטים של הדפים הללו אשר טענו באוזנינו שאנחנו רודפים אחרי הרוח, כלומר שאין בכלל דרכי דרש מוגדרות בהלכה.

מסקנה זו מאובחנת בספר **שתי עגלות וכדור פורח** כעמדה אנליטית. עמדה כזו מניחה שרק מערכות אכסיומטיות דדוקטיביות ראויות לתואר 'מערכות הגיוניות'. רק בתוך מערכות כאלו יש משמעות של תקפות ואי-תקפות למסקנות המושגות באמצעותן. בעלי עמדות כאלה, מקבלים כתקפות רק טענות מוכחות. לעומתם, בעלי עמדות סינתטיות, מוכנים להכיר בתקפותן (אם כי, לא בהכרחיותן) של מסקנות מהיסקים סינתטיים, כמו אנלוגיה ואינדוקציה.

⁹ בדף לפרשת יתרו עמדנו על כך שלפי הרמב"ם המידות הן כלי הרחבה להלכה המקראית, ולא כללי חשיפה. אין צורך לציין שתופעה זו קשורה בטבורה לאפיון של המידות כחשיבה סינתטית, אותו הצגנו כאן.

שתי דרכי התבגרות

ניתן להבין את משמעותן של דרכי החשיבה הללו, אם נתבונן בדרך התבגרות אופיינית של אדם פרטי, אשר מקבילה במידה רבה לתהליך ההתבגרות של הציוויליזציה שלנו בכלל.

א. האדם מתחיל את הביוגרפיה שלו כילד קטן, אשר מתאפיין בדוגמטיות רבה. כל מה שמוסרים לו הוריו או מוריו הוא נכון בעיניו, ללא כל צורך בהנמקה. זהו גם השלב הקדום בציוויליזציה שלנו, כאשר המיתוסים שלטו בכיפה, ואמונות תפלות הנחו את פעולתם של רבים ללא ערעור וללא הנמקה.

ב. בשלב הבא מגיע מרד הנעורים. הנער המתבגר מתריס כנגד הוריו ומוריו: "מנין לכם? תוכיחו!". הוא חש כי הם דוגמטיים, ואוחזים באמונותיהם ללא הנמקה וביסוס של ממש, אולם הוא יהיה יותר רציונלי מהם. הוא לא יעשה מאומה ללא הנמקה והוכחה. זהו שלב אנליטי, בו הנער מאמין ש'תקף' ו'כיח אנליטי' הם ביטויים בעלי אותה משמעות. שלב זה בהתפתחות הציוויליזציה שלנו נפתח ביוון הקדומה, ערש הרציונליזם המערבי.

ג. צומת חשובה מאד מגיעה בעת תום ההתבגרות, שם עומד הנער על כך שלמעשה הוא לא מצליח להוכיח באופן מוחלט שום טענה בעלת ערך. כאמור, האנליטי הוא ריק, ולכן לא ניתן להוכיח באופן אנליטי שום דבר מחודש. לשון אחר: כל הוכחה לוגית היא סוג של הנחת המבוקש.¹⁰ כעת עומדות בפניו שתי דרכים להתקדם: א. להמשיך להניח את הנחת הנעורים שלו, שטענה תקפה היא רק טענה מוכחת. במצב כזה הוא עובר לספקנות גמורה, ומסיק שאין שום טענה תקפה יותר מחבירתה. סוג התבגרות זה התרחש בציוויליזציה שלנו באמצע המאה הקודמת, והוא מכונה: פוסטמודרניות. ב. אפשרות שנייה היא לוותר על ההנחה הזו עצמה, ולאמץ גישה שמוכנה להכיר בלגיטימיות ובתקפות של טענות לא מוכחות, אם יש להן ביסוס סינתטי (=היקשי).

לפעמים ההבחנה בין שתי הדרכים הללו קשה מאד. ביחד עם הפוסטמודרניות צומחות תופעות רבות שמצויות בתווך, בין שתי הדרכים הללו. שמן בישראל (כמו בעולם): 'העידן החדש' (NEW AGE). ספיריטואליזם מודרני, ולפעמים פגאני, רפואה אלטרנטיבית (מבוססת יותר או פחות), תקשור עם יישויות מעולמות אחרים וכדו', מופיעים בעולמנו הפוסטמודרני, וטוענים לכתר הוודאות והרציונליות. לגבי חלק ניכר מן התופעות הללו, קשה מאד לדעת האם מדובר

¹⁰ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'אברהם אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש', צהר יז.

במסלול ההתבגרות הראשון או השני. האם יש כאן וודאות מחודשת (ללא הנמקה לוגית מלאה), או שמא שרלטנות שנאחזת בספקנות הפוסטמודרנית שבה 'הכל הולך'.

מידות הדרש

הסיבה העיקרית לכל התופעות הללו היא שאין לנו כלים שיטתיים להתמודדות עם חשיבה סינתטית. הלוגיקה הדדוקטיבית היא אוסף של כללים מוגדרים ומפותחים היטב, אולם היא 'לא מועילה לנו' במאומה (פרט למתמטיקה). לעומת זאת, ההיסקים הסינתטיים, שהם הרלוונטיים ברוב ההקשרים בהם עוסקת החשיבה האנושית, פעמים רבות נראים כספקולציות. אם אין לנו ביסוס מתמטי, אז הכל נראה סובייקטיבי. זו תמצית העמדה האנליטית. כאן נכנסות מידות הדרש לתמונה. כפי שהזכרנו בדף לפרשת בראשית, הרב הנזיר סובר שמערכת מידות הדרש היא מעין מפה של חשיבה סינתטית (= 'הגיון שמעי', בלשונו). זהו כלי לטפל בתופעות שלא ניתן לטפל בהן באמצעים לוגיים-אנליטיים. מפה של אנלוגיות ואינדוקציות, ומדריך מועיל לשימוש בהן. אם כן, חידוש המיומנות והיכולת להשתמש במידות מקבל משנה חשיבות ותוקף לאור התמונה המתוארת כאן.

תובנות מפרשת ויקהל

1. בהיקש רגיל ישנה תכונה של פרט אחד ברשימה שמועברת במהלך מדרשי לשאר הפריטים. בהיקש בפרשה זו, אין מדובר בהשוואה בין שני פריטים אלא הכללה מפרט כלשהו אל הכלל שמכיל אותו. פרט שיוצא מן הכלל, מלמד אותנו על אופיו של הכלל כולו.
2. במידת "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד" הדבר שיצא אינו מלמד מצד עצמו, אלא יציאתו מן הכלל היא המלמדת על הכלל שמתוכו הוא יוצא. במידת "בניין אב" אין שום משמעות ליציאה מן הכלל, אלא הפרט עומד לעצמו, וממנו אנו מסיקים מסקנות לפרט אחר הדומה לו.
3. קשה להבחין באופן לוגי בין אנלוגיה לאינדוקציה, שכן יש הרבה מן המשותף לשתיהן. מסתבר שאותו יסוד משותף, אשר מצוי גם בהשוואות וגם בהכללות, הוא התוכן היסודי של המונח 'היקש'.
4. החשיבה האנליטית, היא החשיבה הלוגית מתמטית אשר מסקנותיה נובעות בהכרח מהנחותיה. תפקידה של החשיבה האנליטית הוא לחשוף, לחדד ולברר את מה שאנו כבר יודעים, החשיבה הסינתטית, לעומת זאת, תפקידה הוא לחדש לנו משהו מעבר למה שכבר ידוע לנו בתחילת ההיסק.
5. על פי תובנה מן הסעיף הקודם, נוכל לומר שההיקש החז"לי הוא בטוי לחשיבה סינתטית. זוהי תוספת ייחודית להגיון היווני מתימטי, אשר רק הוא זכאי לתואר 'הגיון' (או לוגיקה). לכן אולי הבטי 'היקש' מציין מידות רבות ולפעמים משמש כשם כללי להיסק 'מידותי'.
6. אין לנו כלים שיטתיים להתמודדות עם חשיבה סינתטית. עם זאת, הרב הנזיר טוען כי מערכת מידות הדרש היא מעין מפה של חשיבה סינתטית (= 'הגיון שמעי', בשפתו) זהו כלי לטפל בתופעות שלא ניתן לטפל בהם באמצעים לוגיים-אנליטיים. חדוש המיומנות והיכולת להשתמש בהם הוא 'צו השעה'.
7. שתי שיטות בהבנת הכלל - 'שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדים':
א. רק לא מלמדים על הכלל.
ב. מלמדים את ההיפך.
8. כשהכלל הוא לאו והפרט הוא עשה לא דורשים במידת 'דבר שהיה בכלל'.
9. כל דבר שהוא מדויק בתכלית אינו מועיל לנו במאומה. הסיבה לכך שטענה כלשהיא היא מדויקת בתכלית ונכונה בהכרח היא בדיוק העובדה שאין בה כל חדש, כלומר שהיא אינה מועילה כלל. בפילוסופיה מכנים את התופעה הזו 'ריקנותו של האנליטי'.

■ פרשת פקודי ■

המידה הנדונה

ריבוי.

'אין למד מן הלמד'.

בעינן 'שינה עליו הכתוב לעכב'.

מתוך המאמר

- דיני החוטים בבגדי לבן: משמעותא ודרשה.
- חלוקת דרכי הדרש לשני סוגים.
- לאיזו משתיהן שייך הריבוי?
- במה עוסק השורש השני של הרמב"ם?
- מהו הטעם שלא דורשים (בקדשים) למד מן הלמד?
- מדוע הכלל בקדשים הוא שבעינן 'שינה עליו הכתוב לעכב'?
- חשיבותם של כללים בהבנת הלכות שונות ברמב"ם.
- כמה פירושים תקפים יכולים להיות למקרא?
- האם הדרש הוא פירוש אמיתי? מהו ההבדל בינו לבין הפשט?

מקורות מדרשיים לפרשת פקודי

וַיַּעַשׂוּ אֶת הַכֶּתֶנֶת שֶׁשׁ מַעֲשֵׂה אֶרֶג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת הַמִּצְנֶפֶת שֶׁשׁ וְאֵת פְּאָרֵי הַמִּגְבָּעֶת שֶׁשׁ וְאֵת מִכְנְסֵי הַבֶּד שֶׁשׁ מִשְׁזָר: וְאֵת הָאֲבִנֵּי שֶׁשׁ מִשְׁזָר וְתַכְלֵת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֶקֶם כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנֵק אֶת מֹשֶׁה: (שמות לט, כז-כט)

תנו רבנן: דברים שנאמר בהן שש - חוטן כפול ששה, משזר - שמונה, מעיל - שנים עשר, פרוכת - עשרים וארבעה. חושן ואפוד - עשרים ושמונה. חוטן כפול ששה מנא לן? דאמר קרא (שמות לט): "ויעשו את הכתנת שש... ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר". חמשה קראי כתיבי: חד - לגופיה, דכיתנא ניהוו. וחד - שיהא חוטן כפול ששה, וחד - שיהיו שזורין, וחד - לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש, וחד - לעכב... (יומא עא ע"ב)

תנו רבנן: בד - שיהיו של בוץ, בד - שיהיו חדשים, בד - שיהיו שזורים, בד - שיהיו חוטן כפול ששה, בד - שלא ילבש של חול עמהן. א"ל אביי לרב יוסף: בשלמא שיהיו של בוץ, הא קמ"ל: בוץ אין, מידי אחרינא לא, אלא בד שיהיו חדשים, חדשים אין, שחקין לא, והתניא: משוחקין - כשרים! אמר ליה: וליטעמין בד שיהיו חוטן כפול ששה, בד - חד חד לחודיה משמע! אלא הכי קאמר: בגדים שנאמר בהן בד - צריכין שיהיו של בוץ, חדשים, שזורין, שיהא חוטן כפול ששה, יש מהן למצוה, יש מהן לעכב. (זבחים יח ע"ב)

בד - שהוא מן בוץ כדמפרש לקמן ממשמעותא. חדשים - כשעת שהיו בבדי פשתנן. שיהיו שזורים וחוטן כפול ששה - ולקמן פריך והא בד לחודיה משמע כמו לבדו. שלא ילבש של חול עמהם - דמשמע לבדו ילבש. וליטעמין - דילפת לה ממשמעותא מקראי חוטן כפול ששה מנא ליה. דברים שנאמר בהן בד צריכין כו' יש מהן למצוה - חדשים לנוי דלאו ממשמעותא אתי ויש מהן לעכב בוץ ושזורים וחוטן כפול ששה בוץ כדמפרש ואזיל דבר העולה מן הקרקע בד בבד שזורים כיון דבד היינו בוץ ובעלמא קרי להו שש משזר וחוטן כפול ששה כדאמרין בסדר יומא (דף עא:): וילפינן בסדר יומא מקראי דברים שנאמר בהן שש חוטן כפול ששה וילף ליה לעיכובא. העולה מן הקרקע בד בבד - קנה יחידי מכל גיזעי ואין ב' קנים עולים מגזע אחד. (רש"י שם)

ג: בגדי לבן הם ארבעה כלים שמשמש בהן כ"ג ביוה"כ: כתנת, ומכנסים, ואבנט, ומצנפת, וארבעתן לבנים וחוטן כפול ששה ומן הפשתן לבדו הם...
 יג: וכל מקום שנאמר בתורה שש או בד הוא הפשתים והוא הבוץ...
 יד: כל מקום שנאמר בתורה שש או שש משזר צריך שיהיה החוט כפול ששה, ומקום שנאמר בד אם היה חוט אחד לבדו כשר, ומצוה מן המובחר שיהיה כפול ששה...
 (רמב"ם הל' כלי המקדש, פ"ח)

א. ממה עשויים בגדי כהונה: ריבוי ומשמעות

מבוא

בדף זה ניווכח בתופעה נדירה. אנו נשוב לתיאוריה הפרשנית של הרמב"ם, אותה הצגנו בקצרה בדף לפרשת יתרו, ונראה שיש לה השלכה הלכתית ישירה. ראינו שם שלפי הרמב"ם הדרשות אינן חושפות את מה שמצוי במקרא אלא מרחיבות אותו. בדרך כלל טענה כזו נתפסת כאינטרפרטציה מטא-הלכתית, שאין לה השלכות הלכתיות. לפי רוב פרשני הרמב"ם, מעמדן ההלכתי של ההלכות המדרשיות, אשר הרמב"ם מגדיר אותן כהלכות דרבנן, הוא כשל הלכות דאורייתא. לפי שיטות אלו, הטענה שאלו הן הלכות מדרבנן מעידה אך ורק על מקורן (שאינו בתורה עצמה, אלא מחוצה לה), ולא על תוקפן ההלכתי. למרבה ההפתעה, אנו נראה כאן השלכה הלכתית אשר נובעת באופן ישיר מן הקביעה התיאורטית הזו. מתוכה נבין גם כמה כללים רווחים ביחס לדרשות, כמו הכלל 'אין למדין מן הלמד'. מתוך כך נבין גם את משמעותן של דרשות הריבוי, ואת מעמדן הפרשני והלוגי לעומת פירושים ממשמעותא ולעומת שאר דרכי הדרש.

הפסוקים מפרשתנו

הפסוקים המובאים למעלה מתארים את עשייתם של חלק מבגדי הכהונה. מופיעים כאן כתונת, מצנפת, מגבעות, מכנסיים ואבנט. הבגדים הללו הם בגדי לבן של כהן גדול (שמשמש בהם ביום הכיפורים) ובגדי כהן הדיוט. שלושה מהם: הכתונת, המכנסיים והאבנט, זהים עבור הכהן הגדול ועבור כהן הדיוט. לעומת זאת, על הראש יש הבדל: המצנפת לכהן הגדול והמגבעות להדיוטות.

סוגיית יומא

כל הבגדים המתוארים כאן עשויים שש (=פשתן), והתורה טורחת להזכיר את הדרישה הזו מחדש בכל בגד בפני עצמו. סוגיית הבבלי ביומא המצוטטת למעלה מתקשה בנקודה זו: מדוע לא כתבה התורה פעם אחת כוללת שיש לעשות הכל משש? הגמרא מסיקה מכאן שהחזרה על המילה 'שש' נועדה ללמד אותנו כמה דינים ביחס לבגדי הכהונה: 1. לגופיה: שהם צריכים להיות עשויים משש. 2. שחוט הפשתן ממנו הם עשויים צריך להיות טווי מששה סיבים. 3. שצריך לשזור את החוטים זה עם זה. 4. שאר הבגדים שלא נאמר בהם 'שש', גם הם צריכים לקיים את ההלכות הללו. 5. הדינים הללו מעכבים.¹

סוגיית זבחים

בסוגיא מקבילה בזבחים יח ע"ב ישנה דרשה אחרת (גם היא מצוטטת למעלה), שמוציאה חמש הלכות לגבי בגדים שכתוב בהם 'בד'. שם לומדים שהם צריכים לקיים את הדינים הבאים: 1. להיות עשויים מבוך (=פשתן). 2. שהם צריכים להיות חדשים (כמו המצב שהפשתן עדיין מצוי בבד שבו הוא גדל, כלומר חדש). 3. שהם צריכים להיות שזורים. 4. שהם צריכים להיות כפולים שש. 5. שלא ילבש של חול עימהם.

בדרשה זו לא מוזכר שיש ייתור, כלומר שהמילה 'בד' מופיעה בכמה פעמים מיותרות. זה נראה כמו דרשה שמתבססת על משמעות המילה 'בד' עצמה. על כן לא נתפלא לראות כי דווקא בסוגיא זו מתעורר דיון בשאלה מה יוצא ממשמעות המילה 'בד' ומה יוצא מדרש כלשהו. בסוגיית יומא לא נראה שיש דיון בנקודה זו, כנראה בגלל הייתור בפסוק שיכול ללמד הכל גם מדרשה.

בסוגיית זבחים רש"י מסביר שהמשמעות של 'בד' היא בוך (=פשתן). כלומר זה נלמד ממשמעות המילה. לגבי שאר הדרישות לא נראה שהן עולות ממשמעות המילה כפשוטה. יש מהן שאפילו סותרות את המשמעות הפשוטה. ובאמת אביי מקשה על הדרישה שיהיו חדשים, מברייתא שקובעת שבדיעבד גם בגדים שחוקים כשרים. על כך עונה לו ר' יוסף, שלטעמו גם קשה: הרי הדרישה של טווי מששה סיבים סותרת את משמעות הפסוק (כי 'בד', משמעו בודד ולא רבים). מלשון הגמרא לא ברור מדוע זה קשור לקושייתו של אביי. וכי לר' יוסף יש הסבר

¹ הכלל הוא שביחס לדיני קדשים בתורה, כל הלכה היא רק לכתחילה ואינה לעיכובא, אלא אם הכתוב חזר עליה עוד פעם, או שלימד אותנו באופן מפורש שהיא כן לעיכובא. ובלשון חז"ל: "בעינן שינה עליו הכתוב לעכב" (ראה בבבלי, זבחים כג ע"א-ע"ב, ומקבילות).

טוב יותר כיצד מוציאים מהפסוק הזה הלכה שסותרת את פשטות לשונו? מדוע הוא קושר את הבעייה הזו עם קושיית אביי מהברייתא?
 רש"י בפירושו כאן מתייחס לכך, והוא מסביר שכוונת אביי היתה להקשות מפשטות לשון הפסוק. טענת אביי היא שמהפסוק לא יוצא שהבגד צריך להיות חדש, והברייתא שהוא מביא נועדה רק להוות ראיה לכך, שכן רואים משם שזה אינו דין מעכב. על כך עונה לו ר' יוסף שגם הטויה שש שש אינה תואמת לפשט הפסוק, ובזה ודאי מודה גם אביי שזה הדין, והוא אף לעיכובא (ומקורו מסוגיית יומא הנ"ל, כפי שמציין רש"י בפירושו, וכפי שבאמת ראינו שם: שגם בגדים שלגביהם לא נאמרה המילה 'שש' צריכים טווייה מששה סיבים, והדינים הללו מעכבים).

הגמרא מסיקה שיש מהדינים שנאמרו בבגדים אלו שהם מעכבים ויש דינים שהם רק לכתחילה. רש"י ממשיך וקובע את הקריטריון שמבחין בין סוגי הדינים: אלו שאינם מעכבים הם הדינים היוצאים מדרשה (שצריכים להיות חדשים). והדינים המעכבים הם אלו שיוצאים ממשמעותא (שהיו עשויים פשתן, טוויים מששה חוטים ושזורים).

סיכום שיטת רש"י

לפי שיטת רש"י יוצא שרק הדינים היוצאים ממשמעות הקרא הם לעיכובא. אמנם קשה להסיק מכאן שבכל הדינים המופיעים במפורש לא נצטרך 'שינה הכתוב לעכב'. הסיבה לכך שדינים אלו מעכבים היא כנראה הדרשה בסוגיית יומא, שלומדת שדינים אלו הם לעכב. לעומת זאת, הדינים שיוצאים מדרשה אינם מעכבים. שתי הקטגוריות לפי רש"י הן אלו:
 א. המעכבים (ממשמעותא): 1. עשייה מפשתן. 2. טווייה מששה סיבים. 3. שזירה.

ב. שאינם מעכבים (מדרשה): 1. חדשים.
 לגבי לבישת בגדי חול עימהם, לא ברור מרש"י לאן לשייך זאת (האם זה עולה ממשמעות או מדרשה, ולכן האם זה מעכב או לא).²
 רש"י מבין שכל הלימודים בסוגיית יומא הם ממשמעותא, ולא מדרשה, ולכן הם מעכבים. רק הלימוד על חדשים אינו מצוי שם, והוא באמת אינו מעכב.

² נראה שזה יוצא מפשט המילה 'ילבש', כלומר זה דין מעכב. מאידך, אין על כך לימוד בסוגיית יומא, וכפי שראינו זהו הקריטריון הקובע. אמנם ברמב"ם פ"ח ה"ד מכלי המקדש לא נפסק כלל הדין הזה.

הדברים דורשים קצת ביאור. הגמרא בסוגיית יומא לומדת את הדינים הללו מדרשה. מעבר לכך, גם העובדה שהם מעכבים נלמדת מדרשה ולא ממשמעותא. אם היה כלל שדינים שנלמדים ממשמעותא הם מעכבים, אז לא ברור מדוע צריך דרשה מהמילה 'שש' שמלמדת על כך? זה גם לא תואם את הכלל שבידינו (בהקשר של קדשים), שכל הלכה, גם כזו שכתובה במפורש בפסוק אינה מעכבת אלא אם הכתוב שינה עליה.

על כן נראה שאין בכוונת רש"י לומר שיש כלל שמה שמופיע במפורש תמיד מעכב גם בקדשים, והכלל 'בעינין שינה עליו הכתוב לעכב' נאמר רק על הלכות שנלמדות מדרשות. נראה שכוונת רש"י היא לומר כך: בסוגיית יומא יש דרשה שמלמדת אותנו שהדינים המופיעים שם הם לעיכובא. אולם לא ברור אילו מהם לעיכובא? האם כולם? מה ביחס לדינים של בגדים שנאמרה בהם המילה 'בד' ולא המילה 'שש'? האם גם בהם שלושת הדינים שנלמדים שם הם לעיכובא?

נראה שרש"י קובע שהדינים שמופיעים באותו פסוק הם לעיכובא, שכן הילפותא שמלמדת שהם לעיכובא גם היא מופיעה בפסוק ההוא. לעומת זאת, הדין שנלמד רק מהמילה 'בד', שהבגדים צריכים להיות חדשים, אינו מצוי בפסוק ההוא (שכן הוא לא נלמד מהמילה 'שש', אלא מהמילה 'בד'), לכן לגביו לא חל הכלל שהוא מעכב. הסיבה לכך אינה נעוצה בעובדה שהוא נלמד מדרשה, אלא בכך שהוא נלמד מדרשה במקום אחר.³

שיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם בפ"ח הי"ד, המובאים למעלה, עולה שהוא אינו לומד את סוגיית זבחים כפי שהבין אותה רש"י. הרמב"ם שם פוסק שבמקומות שנאמר בהם 'שש', או 'שש משזר', אזי הדין שהחוט יהיה טווי מששה סיבים הוא מעכב. אולם במקומות שנאמר 'בד' אז זוהי רק מצווה מן המובחר לעשות טווייה מששה סיבים. כלומר הרמב"ם מחלק בין המקומות שנאמר בהם 'בד' למקומות שנאמר בהם 'שש', ולא נראה שהוא מחלק כמו רש"י את הדינים שנלמדים מהמילה 'בד' לשתי קטגוריות.

והנה בסוגיות מקבילות נראה שבגדים אחרים הם חוצצים, ופוסלים את העבודה (ראה זבחים יט ע"א ומקבילות, ורמב"ם כלי המקדש פ"י ה"ו וה"ח והלאה). בהחלט ייתכן שיש הבדל בין דין חציצה לבין דין לבישת בגדי חול נוספים (שאם לא כן מדוע חשוב היה לגמ' לציין שאלו הם בגדי חול? כל דבר שאינו מבגדי כהונה הוא חוצץ), ואכ"מ.

³ אמנם בשטמ"ק בסוגיית זבחים סק"א לא משמע שהבין כך את רש"י, וכן מהמל"מ פ"ח ה"ג מהל' כלי המקדש, שהאריך בביאור דברי רש"י הללו, ע"ש היטב.

הצעת מפרשי הרמב"ם

מפרשי הרמב"ם מתייחסים למחלוקת הזו, והם מבינים שהוא למד את סוגיית זבחים בצורה אחרת מרש"י. **הכסף משנה** בהי"ד מציע שהרמב"ם פשוט מחלק אחרת את ההלכות שנלמדות בסוגיית זבחים: מה שמעכב הוא שצריך חוט אחד (כנראה כוונתו שצריך סוג אחד של חוטים, כלומר פשתן, ללא תכלת וארגמן ותולעת שני). ודין הטווייה מששה סיבים אינו מעכב. **הכסף משנה** מצמו מעיר שזה דחוק מאד בלשון הגמרא. לא ברור כיצד זה קשור למשמעותא מול דרשה, וכל המו"מ בין אביי ולר' יוסף (שמניח כמובן מאליו שהטווייה דווקא כן מעכבת), אינו ברור.

הר"י קורקוס (על אתר) מציע הסבר אחר בסוגיית זבחים. לפי הצעתו, ר' יוסף עונה לאביי שבאמת דין טווייה אינו מעכב בדיעבד, בדיוק כמו הדין של חדשים. וכל זה הוא רק במקום שכתוב 'בד', שכן היכן שלא כתוב 'בד' זה מעכב, כבסוגיית יומא. כלומר "יש מהן לעכב" זה כשנאמר 'שש', ו"יש מהן לא לעכב" זה כשנאמר 'בד'. ולפי זה, במקום שנאמר 'בד' כל הדינים אינם מעכבים, לא כמו רש"י שהם מחולקים לשתי קטגוריות. ועדיין מהלך הגמרא אינו ברור (הקשר לקושיית אביי, והיחס בין משמעותא לדרשה).⁴

הצעתנו בביאור שיטת הרמב"ם

לדעתנו נראה שהאפשרות הסבירה יותר בביאור שיטת הרמב"ם היא לומר שהרמב"ם דווקא כן למד את סוגיית זבחים כמו רש"י, אלא שלדעתו היא סותרת לסוגיית יומא, והוא פוסק כסוגיית יומא. ראיה לדבר היא שאת הדין שלא ילבש עימם בגדי חול, שהוא אחד הדינים שנלמדים רק בסוגיית זבחים, הרמב"ם כלל אינו מביא. לעומת זאת, בפ"ח ה"ד הוא אמנם מביא את הדין השני שנלמד רק מסוגיית זבחים, הדין שצריך בגדים חדשים, והמפרשים שם גם דייקו בלשונו שהוא פוסק שזה רק למצווה ולא לעכב. אולם את מקור הדין הוא מוצא בפסוק אחר (ולא במילה 'בד', כמופיע בסוגיית זבחים):

בגדי כהונה מצוותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנאמר "לכבוד ולתפארת"...

⁴ גם בעל **המשנה למלך** בפירושו להלכה ג שם, מאריך בביאור הסוגיות, אולם נראה שגם הוא אינו עונה על הבעיות העיקריות שהעלינו. הוא עוסק בעיקר ביישוב שתי הדרשות, ופחות בהבנת מהלך הסוגיא בזבחים. מפאת אריכות דבריו לא הבאנו אותם כאן.

מכאן עולה תמונה כללית לפיה הרמב"ם כלל לא פסק להלכה את סוגיית זבחים. הדינים של שזירה ושל טווייה מששה סיבים מקורם אצלו בסוגיית יומא, שכאמור אותה הוא פוסק להלכה. אמנם כעת עלינו לשאול את עצמנו מנין יצאה לרמב"ם התוצאה שבמקומות שלא כתוב 'שש' אלא 'בד' שם הדין של טווייה מששה סיבים אינו מעכב. הרי בסוגיית יומא כתוב במפורש שהדינים הנלמדים שם עוסקים גם בבגדים שלא כתוב לגביהם 'שש' (אלא 'בד'), ועולה משם גם שהדינים הללו מעכבים. מעבר לכך, לא ברור מדוע בכלל מסיק הרמב"ם שיש סתירה כלשהי בין הסוגיות?

ב. כללים בפרשנות הרמב"ם: פשט ודרש

הקדמה כללית נחוצה ביחס להבנת דברי הרמב"ם

ישנו כשל רווח בפירוש דברי הרמב"ם, אשר עמד עליו הרב נחום אליעזר רבינוביץ במבוא לספרו **עיונים במשנתו של הרמב"ם**.⁵ הרב רבינוביץ מסביר שהפרשנים של הרמב"ם נחלקים לשתי מחלקות: 1. בעלי הכללים אשר מאספים כללי פרשנות להבנת דברי הרמב"ם (חלק ניכר מן הכללים מקורם ברמב"ם עצמו שניחן בחוש רפלקסיבי מפותח, והוא אחד מהראשונים היחידים אשר טורח להסביר את הכללים המתודולוגיים שלו בפירוט רב), אולם הם אינם נוהגים ליישם אותם על קושיות מקומיות. 2. הפרשנים הרגילים, אשר מתייחסים לכל קושיא באופן מקומי, ומנסים לענות עליה באותו הקשר בלבד, ומתעלמים ממערכת הכללים (כולל אלו שהרמב"ם עצמו קבע). הרב רבינוביץ בדבריו שם טוען שכדי להבין את משנתו של הרמב"ם היטב יש ליישם את הכללים גם ביישוב הקושיות המקומיות. הסוגיא בה אנו עוסקים היא דוגמא טובה לעיקרון הזה. גם כאן מדובר ביישום של כלל אשר הרמב"ם עצמו עומד עליו בכמה וכמה מקומות, להבנת דבריו בסוגייתנו.

פשט ודרש במשנת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה שהגדרתו למושג 'דאורייתא' שונה מן

⁵ בעריכת גד כהן, הוצאת 'מעליות' (על יד ישיבת ההסדר 'ברכת משה', מעלה אדומים), ירושלים תשנ"ט.

⁶ בנושא זה ניתן יהיה למצוא פירוט רב בספרו של מ. אברהם על שני השורשים הראשונים לרמב"ם, שיצא לאור בעז"ה השנה.

המקובל. לפי רוב המפרשים הלכות דאורייתא הן הלכות שמשקפות את רצון ה' הישיר. לעומת זאת, הלכות דרבנן הן הלכות שמקורן בהחלטה של חכמים (אמנם כוחם של חכמים אולי ניזון מן התורה עצמה, למשל בלאו של 'לא תסור'. וגם בזה רבו המחלוקות, ואכ"מ). לעומת כל אלו, הרמב"ם מגדיר הלכות דאורייתא כהלכות שמופיעות בכתוב, והלכות דרבנן (או 'דברי סופרים') כהלכות שאינן מופיעות בכתוב. למשל, הרמב"ם קובע בכמה מקומות שהלכה למשה מסיני היא הלכה מדברי סופרים (ראה **פירוש המשנה כלים**, פי"ז מי"ב, ובתשובות הרמב"ם, סי' שנ"ה, במהדורת בלאו, ועוד). בשורש השני הרמב"ם קובע שהלכות שיוצאות

מדרשות, גם הן אינן הלכות דאורייתא רגילות אלא הלכות מדברי סופרים.⁷ חשוב להבין שהמונחים 'דרבנן' או 'דאורייתא' במשנת הרמב"ם מציינים בדרך כלל (ובודאי בהקשרים אלו) את מקורן של ההלכות, ולא דווקא את התוקף או המעמד ההלכתי שלהן. הלכות שמקורן בתורה עצמה קרויות 'הלכות דאורייתא', והלכות שמקורן במקורות חיצוניים קרויות 'הלכות דרבנן'. במובנים ידועים, הרמב"ם בשיטתו זו מזהה את החלוקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה עם החלוקה בין דאורייתא לדרבנן. כאמור, רוב ככל המפרשים האחרים אינם מסכימים אתו בכך.⁸

כפי שמבחין כבר הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני, ההנחה שמובילה את הרמב"ם למסקנה המפתיעה הזו (שהוא איננו מביא עבודה כל ראייה של ממש) היא בעיקר ההנחה הפרשנית שלמקרא יכול להיות אך ורק פירוש תקף אחד, ותו לא. ובלשון חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". הרמב"ן חולק עליו בנקודה זו (ראה על כך בקצרה בדף לפרשת ויצא, ח"ג).

בלשון הרמב"ן הדברים נאמרים כך (הדיון מצוי בעמ' עד-עח במהדורת פרנקל):

והנה הרב תלה הר נופל הזה בחוט השערה, אמר: "העיקר אשר הועילנו בו עליהם השלום והוא אומרם: 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'..."

⁷ ביחס למשמעות קביעתו זו של הרמב"ם נשתברו קולמוסים רבים. ראה, למשל, את ספרו של הרב ד"ר יקותיאל יעקב נויבואר, **הרמב"ם על דברי סופרים**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז, ובספרו הנ"ל של מ. אברהם. כאן לא ניכנס לסוגיית המשמעות ההלכתית של קביעה זו, שכן לדידן מספיקה הטענה הפרשנית. ראה על כך להלן.

⁸ לפי התפיסות המקובלות, ישנן הלכות דאורייתא בתוך התורה שבכתב וגם בתוך התורה שבעל-פה. אמנם הלכות דרבנן שייכות כל כולן לתורה שבעל-פה, ויש הקשרים ופרשנים אשר הוציאו אותן אף מכלל זה.

כדי להסביר מדוע זהו 'חוט השערה' (ולכן ההר של הרמב"ם הוא 'הר נופל'), תוקף הרמב"ן את הרמב"ם ישירות על תפיסת הפרשנות הבסיסית שלו. הוא קובע שבהחלט יכולים להיות בו-זמנית כמה פירושים שונים לאותו פסוק במקרא.⁹ הרמב"ן כותב (עמ' עח):

וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה, יאמינו כי שניהם אמת: פנימי וחיצון...

ועוד הוא כותב בסוף דבריו בנושא זה (עמ' עח):

והוא מאמרים: "אין המקרא יוצא מידי פשוטו". 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.

בכל אופן, הרמב"ם עצמו מבין שיכול להיות רק פירוש תקף אחד לכל פסוק. אם כן, מתיאור זה עולה מייד השאלה הקשה: האם ההלכות שעולות מדרשות לפי הרמב"ם אינן נכונות? האם הן לא מתארות נכונה את כוונת הפסוקים? הרמב"ם עצמו מרגיש בכך ומקשה זאת בשורש השני מייד לאחר פריסת שיטתו לגבי היחס בין פשט ודרש. הוא עונה על כך בביטוי שההלכות המדרשיות הן "ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור, והם תרי"ג מצוות". כוונת הרמב"ם היא לטעון שהדרש הוא ודאי פירוש נכון, אולם הוא אינו פירוש לכתוב אלא הרחבה של הכתוב (ראה על כך בדף לפרשת יתרו). ההלכה שנלמדת מהדרש אינה יכולה להיחשב כפירוש לכתוב, שכן רק הפשט הוא הפירוש היחיד התקף עבורו. אולם אין זה אומר שהדרש אינו נכון, אלא שהוא אינו פירוש לכתוב. כפי שהסברנו בדף לפרשת יתרו, לפי הרמב"ם ההלכה שיוצאת מהדרש אינה נחשפת מהכתוב אלא נבנית על בסיסו (נגד שיטת התוס' שם, שכנראה סוברים כדעת הרמב"ן כאן), כענף היוצא משורש.

בחזרה להבנת הרמב"ם במדרש

כעת נוכל ליישם את הכלל העקרוני הזה להבנת שיטת הרמב"ם ביחס לבגדי כהונה. כזכור, בסוגיית יומא אנו מרבים את שאר הבגדים שבהם לא כתוב 'שש'

⁹ יש להדגיש שאין כוונת הרמב"ן לטעון רק שיכולים להיות ויכוחים על הפירוש הנכון, שבמסגרתם כל צד מציע פירוש משלו לאותם פסוקים. כוונתו היא לתפיסה שכמה פירושים יכולים להיות נכונים במקביל, לפי אותה דעה עצמה. לשון אחר: הוא טוען שהפשט והדרש אינם פירושים חלוקים, אלא רבדים שונים של פירוש לטכסט, ושניהם גם יחד מהווים פירושים נכונים אליו ("פנימי וחיצון", כלשונו הנ"ל), בבחינת: "משפטי ה' צדקו יחדיו".

מאחת מן המילים המיותרות 'שש' בפרשתנו. לפי דברינו כאן בביאור שיטת הרמב"ם, הריבוי הזה אינו חושף הלכה שהיתה מצויה בפסוקים, אלא בונה הלכה חדשה שהיא הרחבה של המצוי בפסוקים.¹⁰

מייד לאחר מכן אנו מרבים ממילה מיותרת נוספת שכל ההלכות המצויות כאן הן לעיכובא. על מה חל הדין הזה? באופן פשוט, על כל ההלכות שנמצאות בפסוק שממנו הוא מתרבה. אם אנו מרבים שכל הנאמר בפסוק הזה הוא לעיכובא, אזי זה יחול על כל ההלכות שנמצאות בפסוק. אולם האם ההלכות לגבי בגדים שלא כתוב לגביהם 'שש' מצויות גם הן בפסוקים הללו? כפי שראינו למעלה, לפי הרמב"ם – לא. ההלכות לגבי בגדים כאלו נלמדות מריבוי, וכפי שראינו הדרש, ובפרט הריבוי, מהווה הרחבה של הכתוב, ולא פענוח שלו. אם כן, ההלכות לגבי בגדים שבהם לא כתוב 'שש', אינן מצויות בפסוקים הללו, ולכן הריבוי שמחדש שההלכות שבפסוקים הללו הן לעיכובא, אינו חל לגביהם.

כעת שיטת הרמב"ם עולה מחוורת מאליה. הבגדים שבהם כתוב 'שש', כל ההלכות שנלמדות לגביהם נכנסות תחת העיקרון שהן מעכבות. אולם הבגדים שבהם נאמר 'בד', ולא 'שש', לגביהם חלות אותן הלכות מתוך ריבוי, אולם הן לא מעכבות. המסקנה היא שאין ריבוי על ריבוי.

כמובן שהמסקנה הזו דורשת מחקר שיטתי. עלינו לבדוק באם בכל מקום בו יש ריבוי לגבי הלכות שעולות מפסוקים כלשהם, הוא לא מיושם אצל הרמב"ם על הלכות שנלמדות מאותם פסוקים באמצעות ריבוי.¹¹

¹⁰ כפי שהסברנו למעלה, הרמב"ם מגדיר הלכה כזו, לפחות מבחינת מקורה (גם אם לא מבחינת תוקפה), כהלכה מדרבנן. כאמור, כאן איננו עוסקים במעמדה ההלכתי של הלכה כזו אלא רק בתורת הפרשנות והדרש של הרמב"ם. כפי שנראה, ישנה כאן השלכה הלכתית נדירה, שהיא תוצאה עקיפה של תורת הפרשנות של הרמב"ם.

¹¹ אין הכרח שלעולם לא ניישם ריבוי על ריבוי, אלא רק בסיטואציה כמו שלנו, שהריבוי מתייחס מפורשות להלכות אחרות שמצויות בפסוקים. כדוגמא, נתייחס לריבוי שיש לירוא מתלמידי חכמים ("את ה' אלוקיך תירא" – לרבות תלמידי חכמים), המופיע במפורש בדברי הרמב"ם בשורש השני כדוגמא ליסוד ההלכתי שלו. הרמב"ם טוען שהחובה לירוא מתלמידי חכמים אינה כלולה בפסוק אלא כענף מן השורש, ולכן היא אינה ממש דאורייתא (מבחינת המקור, ולא דווקא התוקף). נניח, רק כדוגמא היפותטית, שאחר כך יש לנו ריבוי נוסף שיראה זו כוללת גם כבוד ולא רק מורא. במצב כזה בהחלט ייתכן שנחייב בכבוד גם כלפי תלמידי חכמים. רק אם הריבוי הנוסף יאמר שכל מה שנאמר בפסוק "את ה' אלוקיך תירא" מתווספת לו חובת הכבוד, או אז לא ניישם זאת על תלמידי חכמים, שכן חובת מוראם אינה מופיעה במפורש בפסוק הזה, אלא רק מתרבה ממנו. הגבול בין שני המקרים הוא דק, והוא עצמו מחייב מחקר.

זוהי גם הסתירה שהרמב"ם מוצא בין שתי הסוגיות. מסוגיית יומא יוצא לשיטתו שהדינים הללו מעכבים לגבי בגדי לבן, אולם הם לא מעכבים לגבי שאר הבגדים. ואילו מסוגיית זבחים יוצא שגם בשאר הבגדים יש מהן לעיכובא (הרמב"ם למד את הסוגיא שם כרש"י, שכן זהו האופן הפשוט, כמו שכתבו האחרונים). כאמור, זוהי דוגמא ייחודית שבה ישנה תוצאה הלכתית לתיאוריה הפרשנית של הרמב"ם. אמנם לבדיקה שיטתית של התזה הזו, יש לערוך מחקר על סיטואציות של ריבוי מעל ריבוי.

ג. מהו ריבוי

בחזרה לרש"י

נקודה זו מחזירה אותנו שוב לשיטת רש"י. כפי שהסקנו למעלה, לפי רש"י ההבחנה אינה נעשית בין הלכות שנלמדות ממשמעות לבין הלכות שנלמדות מדרשה. כוונת רש"י היא שהלכות שנלמדות ממקום אחר, ולא מהפסוקים שלנו, לא יחול עליהן הכלל שנלמד מהפסוקים הללו הקובע שהן מעכבות. אולם הלכות שנלמדות מריבוי מהפסוקים שלנו ודאי יעכבו, כמו טווייה מששה סיבים בבגדים שלא כתוב בהם 'שש'. אם כן, רש"י לומד שריבוי הוא חושף ולא מרחיב, שכן לדעתו הלימוד שההלכה מעכבת חל גם על הלכות שיוצאות מריבוי הכתוב. מבחינתו ההלכות שיוצאות מריבוי נחשבות כמצויות בכתוב עצמו (וזה כשיטת התוס' שהובאה בדף לפרשת יתרו, וכדעת הרמב"ן כאן). לעומת זאת, הרמב"ם סובר שגם הלכות שנדרשות מריבוי מהפסוקים הללו עצמם אינן נחשבות כמצויות בהם, ולכן לא יחול לגביהן הכלל שהן מעכבות.

ריבוי וי"ג מידות

נסיים את הדיון בעיון קצר במידת הדרש של ריבוי. הרמב"ם בתחילת השורש השני קובע שאין למנות את ההלכות העולות מן הדרש, והוא מפרט: יג מידות וריבוי. שאר המידות כנראה אינן נכללות בדיון של השורש השני. השאלה היא מהו ההבדל בין יג המידות לבין שאר דרכי הדרש? עוד יש להבין מדוע הריבוי נכלל גם הוא בין יג המידות?

בדף לפרשת וישב עמדנו על שלושת ההסברים שמציע בעל **ספר הכריתות** לכך שר' ישמעאל מחליט לכלול בברייתת המידות שלו רק את יג המידות. בעל הכריתות מסביר שבמסגרת ברייתת המידות לא נכללו מידות אשר שנויות במחלוקת,

וגם לא מידות של דרש האגדה, וגם לא מידות אשר נחשבות ככתובות במפורש במקראות. לענייננו חשוב הקריטריון השלישי. מדבריו עולה שמידות הדרש ההלכתי אשר הן מוסכמות, ובכל זאת לא נכללו בברייתת המידות, הן רק מידות שנחשבות ככתובות במפורש בפסוק.¹²

לפי הצעה זו של בעל ה**כריתות** ניתן להבין גם את דברי הרמב"ם. כפי שראינו למעלה, הרמב"ם בשורש השני עוסק רק במידות כאלו שאינן נחשבות ככתובות במפורש בפסוק, אלא רק במידות המרחיבות. לכן הוא עוסק רק ב"ג המידות של רי"ש, שהרי שאר המידות נחשבות ככתובות במפורש בפסוק, ולכן הן ייצרו הלכות דאורייתא. בשורש השני הרמב"ם עוסק רק במידות המרחיבות, אשר יוצרות הלכות מדברי סופרים.

לפי זה עלינו לבחון מה טיבה של מידת הריבוי. מדוע הרמב"ם, בניגוד להכרעתו של ר' ישמעאל, מחליט לכלול אותה בין המידות שאינן כתובות במפורש בפסוק? ייתכן שהרמב"ם כולל אותה במערכת המידות, שכן הוא פוסק הלכה אחרי שכבר עבר תהליך היסטורי (שנעשה בעיקר בעידן האמוראי, אך לא רק בו) אשר משלב את דרכי הדרש של ר' עקיבא (שדרש ריבוי ומיעוטי) במסגרת המידות של ר' ישמעאל (שדרש כללי ופרטי), ויוצר מערכת דרש רחבה ומגוונת יותר (ראה על כך בדפים לפרשיות תולדות וויצא).

המסקנה היא שהרמב"ם רואה את הריבוי כמידה שמרחיבה את האמור בפסוק, ולא כמידה חושפת. לדוגמא, הרמב"ם בדבריו בשורש השני תוקף את **בה"ג** על כך שהוא מונה הלכות שנלמדות מריבוי (כמו מורא תלמידי חכמים, שמתרבה מהמילה 'את'). הוא מקשה עליו מדוע הוא אינו מונה גם את החובה לכבד את אשת אביו (החורגת) או בעל אמו, או אחיו הגדול, שנלמדים גם הם מריבוי מהמילה 'את' (בפסוק "כבד את אביך ואת אימך"). הרמב"ן בהשגותיו שם מיישב את דעת **בה"ג**, בכך שהמצוות הללו נכללות בציווי של כבוד אב ואם. ומשמע מכאן שלפי הרמב"ם, אשר מקשה על **בה"ג**, הן אינן נכללות בציווי ההוא. רואים מכאן שלדעת הרמב"ם ההלכות שנלמדות מריבוי אינן נכללות במצוות שמצויות בפסוק שממנו הן מתרבות. וזה ממש כדברינו כאן.

¹² הסיבה לכך שישנן מידות דרש אשר נחשבות ככתובות במפורש בפסוק הוא שמידות אלו נתלות בקושי פרשני, או מילה 'מופנה' (ראה בדף לפרשת וישלח ופרשת תרומה), ולכן הדרש הוא אשר מציע את ההסבר היחיד למילה זו. ממילא מה שיוצא מן הדרש נחשב כפירושה הבלעדי של אותה מילה, ולכן הוא נחשב ככתוב במפורש בפסוק.

הקשר לשאלת 'למד מן הלמד'

הזכרנו בפתיחה את העובדה שישנם כמה הבדלים בין הלכות קדשים לבין שאר חלקי ההלכה. כבר הזכרנו את העובדה שבקדשים קיים הכלל 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'. מעבר לכך, בקדשים פעמים רבות לא לומדים מן הלמד (ראה סוגיית הבבלי בזבחים נ וסביבה), כלומר לא מפעילים את אחת מי"ג המידות על תוצאה של הפעלה קודמת של אחת מי"ג המידות (אמנם ישנם לא מעט מקרים חריגים, ראה שם בסוגיא). ישנם עוד הבדלים בין התחומים, ולא נעסוק כאן בהם, או בשאלת המכנה המשותף שביניהם.

ברצוננו להעיר כאן רק על נקודה אחת. למעשה הכלל שקיבלנו כאן הוא כעין עיקרון של 'אין למד מן הלמד'. ראינו שלא ניתן להפעיל ריבוי על תוצאה של ריבוי אחר. בעצם זהו האיסור על 'למד מן הלמד' בקדשים, אשר מיושם לגבי ריבויים. יש לזכור כי בסוגיית זבחים העיקרון של למד מן הלמד נאמר רק לגבי יג המידות, ואילו כאן אנו רואים משהו דומה לו גם לגבי ריבוי. ייתכן שתופעה זו קשורה למה שראינו לעיל, שהריבוי הוא בעל אופי דומה לי"ג מידות, שכן בדיוק כמוהם גם הוא אינו נחשב כמצוי במפורש בכתוב, ולכן בשלבים המאוחרים יחסית של התפתחות דרכי הדרש הוא צורף לי"ג המידות של ר' ישמעאל.

מסיבה זו גם סביר להניח שעל מידה כזו יחול הכלל של אין למד מן הלמד. אם היה מדובר במידה חושפת, כי אז אין כל סיבה נראית לעין לכך שלא נוכל להפעיל כלל חושף על תוצאה של כלל חושף אחר. כל הממדים הללו מצויים בכתוב, זה לפנינו מזה. לפי דרכנו, הכלל 'אין למד מן הלמד' נאמר רק על מידות שאינן חושפות את מה שמצוי בכתוב, אלא מרחיבות את הכתוב. הוא מטיל מגבלה על כמויות ההרחבה. עד כמה ניתן לנו להרחיב מעבר למה שיש בכתוב עצמו.¹³

למדנו מכאן משהו על מהותו של הכלל 'אין למד מן הלמד', וגם על מהותו של הריבוי. מכיון שהריבוי, כמו יג המידות, הוא מרחיב של הכתוב (לפחות לפי הרמב"ם), והכלל 'אין למד מן הלמד' נאמר רק על מידות מרחיבות, אז ברור שהוא נאמר על יג מידות וריבוי. כמו העיקרון שבשורש השני של הרמב"ם, שגם הוא, כפי שראינו, נאמר רק לגבי י"ד דרכי הדרש המרחיב: יג המידות וריבוי.

¹³ כאמור, אנו איננו נכנסים כאן לשאלה מדוע כלל זה נוהג דווקא בהלכות קדשים.

תובנות מפרשת פקודי

1. הטענה שלפי הרמב"ם הדרשות אינן חושפות את מה שמצוי במקרא אלא מרחיבות אותו, נתפסת בד"כ כאינטרפטציה מטא-הלכתית, שאין לה בהכרח השפעה הלכתית כלשהי.
2. הרב רבינוביץ מסביר שישנו כשל רוח בפרוש דברי הרמב"ם. פרשני הרמב"ם לדבריו מחולקים לשני מחלקות. במחלקה ראשונה מצויים מאספי הכללים לפרשנות בדברי הרמב"ם, פרשנים אלו לא מנסים ליישם אותם על קושיות מקומיות. במחלקה שניה - פרשנים רגילים שמתייחסים לכל קושיא באופן מקומי ומנסים לענות עליה באותו ההקשר בלבד. ומתעלמים ממערכת הכללים שהרמב"ם עצמו כתב.
3. חלק ניכר מכללי הפרשנות של הרמב"ם מקורם בדברי הרמב"ם עצמו. הרמב"ם אחד מן הראשונים היחידים אשר טורח להסביר את הכללים המתודולוגיים שלו בפרוט רב.
4. מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה שהגדרתו למושג 'דאורייתא' שונה מן המקובל. לפי רוב המפרשים, הלכות דאורייתא הן הלכות שמקורן ברצון ישיר של הקב"ה. הרמב"ם מגדיר הלכות דאורייתא כהלכות שמופיעות בכתוב והלכות דרבנן ("דברי סופרים") כהלכות שאינן מופיעות בכתוב.
5. ההנחה שמובילה את הרמב"ם למסקנה זו (שהוא אינו מביא עבודה כל ראייה של ממש), היא בעיקר ההנחה הפרשנית, שלמקרא יכול להיות אך ורק פירוש תקף אחד. ובלשון חז"ל - "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".
6. לכאורה על פי הרמב"ם (ולא על פי הרמב"ן, החולק בתקיפות על הרמב"ם) יוצא שההלכות הנלמדות בדרכי הדרש "אינן נכונות"!! על כך עונה הרמב"ם עצמו בשורש השני - שההלכות המדרשיות הן "ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור, והם תרי"ג מצוות". כלומר הדרש הוא ודאי פירוש נכון, אולם הוא אינו פירוש לכתוב אלא הרחבה של הכתוב.
7. לפי התפיסות המקובלות ישנן הלכות דאורייתא בתוך התורה שבכתב וגם בתוך התורה שבע"פ. הלכות דרבנן שייכות כולן לתורה שבע"פ.
8. על פי רש"י ריבוי הוא חושף ולא מרחיב, והלכות שיוצאות בריבוי מעכבות אף הן, משום שהן נחשבות כמצויות בכתוב עצמו (כשיטת התוס' וכדעת הרמב"ן). לעומת זאת על פי הרמב"ם, נאמן לשיטתו, הלכות שנדרשות מריבוי, אינן נחשבות כמצויות בפסוקים עצמם, (ולא יחול עליהן הכלל שהן מעכבות).

9. הרמב"ם בתחילת השורש השני קובע שאין למנות את ההלכות העולות מן הדרש כהלכות דאורייתא, והוא מפרט: מי"ג מידות וריבוי.
10. שאר המידות (שאינן י"ג מידות ורבויות) על פי הרמב"ם, הן ככתובות במפורש בפסוק ולכן הן ייצרו הלכות דאורייתא, בשורש השני עוסק הרמב"ם רק במידות המרחיבות היוצרות את "דיני סופרים".
11. הרמב"ם רואה במידת הריבוי - מידה שמרחיבה את הנאמר בפסוק ולא מידה חושפת.

■ נספחים ■

344	נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים
352	נספח ב: ביבליוגרפיה כללית
355	נספח ג: מושגים ומילות מפתח
357	נספח ד: מילון מונחים
359	נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

נספח א - מקורות מקרא

בראשית			ויקרא		
א	יא - יב	12	ח	א	302
יז	י - יא	36	יט	יד	250
לא	ל	90	כב	לב	134
לב	ד	104	כה	י	211
לז	טו	104	במדבר		
לז	יז	104	ג	יב	299
לז	כד	116	ג	מא	299
מב		134	ג	מה	299
מו	ח	144	ח	טז	299
שמות			ח	יח	299
ג	ד	172	ט	א	302
ו	יב	41	טז	כא	134
ז	יט	190	יד	כז	130,134
טז	כט	218	יח	טו - יז	298
יב	כד	204	לה	כו	218
יג	ה	204	לה	כז	218
יט	י	234	לה	ה	218
יט	טו	234	לה	ד	218
כא	ו	211	דברים		
כא	יג	218	ח	יז	167
כא	יז	250	טז	ב	204
כב	כז	250	יא	י	53
כז	א	266	לא	יט	304
ל	א - ב	266	לא	כד	304
לד	יט - כ	298	תהילים		
לד	כז	304	קד	לא	12
לה	ב - ג	312			
לח	א	266			
לט	כז - כט	328			

חז"ל

משניות		מלקוט שמעוני	
בבא בתרא		וכי תצא, רמז תתקלו	
ג/ג	65	ד"ה כי יקח	64
בבא קמא		פרשת בא רמז קצד	
ה/ז	77	רמז קב, ד"ה אמר רבי בון	204
כלים		מדרש הגדול	
ז/יב	256	פרשת נח	
סוטה		פרשת ויגש	
ה/ג	220	מדרש רבה	
ערכין		בראשית	
ח/ז	214	(אלבק) צא/ג	
קידושין		(תיאודור אלבק) פרשה מו	
א/ה	65	פרק יט אות י	
תוספתות		פרק סג	
בבא קמא		פרק עג	
ו/יח	151	פרשה כ	
סנהדרין		פרשה עה/ד	
ז/ה	43	פרשה פד/טז	
שבת		פרשה צז	
טו/ח	42	שמות	
ברייטות ומדרשים		(שנאן) פרשה ט/יא	
לב מידות של רבי אליעזר		(שנאן) פרשה ט/י	
בנו של רבי יוסי הגלילי		פרשה יט	
ברייטא דדוגמאות		ויקרא	
ריש הספרא	282	(וילנא) פרשה כה	
אבדר"נ		(וילנא) פרשה יא	
לז	43	במדבר	
ילמדנו		(וילנא) יד	
בראשית לב/ד		ו/ה	
		מדרש תהילים (בובר)	
		מזמור פ	

26	מט/ב	מדרש תנאים
119	פו/ב	דברים טז
26	כד/א	מכילתא בא
	בכורות	204 מסכת פסחא פרשה ד
298	ה-ו	מכילתא משפטים
92	לא/ב	250 מסכתא דנזיקין, פרשה ה
94	לא/ב	92 כא/ז אות סו
208	מג/ב	ספרא ויקרא
13	נא/ב	172 דבורה דנדבה פרשה א
13	נב/ב	ספרא פרשת קדושים
	זבחים	90 תחילת פרשה י
328	יח/ב	ספרי במדבר
330	כג/א	91 פסקה קיט
226	נ	ספרי דברים
266	נט/ב	268 פסקא רל ד"ה לא
253	קו/ב	268 פסקא רלז ד"ה ופרשו
	חגיגה	ספרי פרשת ראה
116	ג/א	213 פרק קכט
246	ג/ב	פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) שמות
	חולין	28 פרק ו ד"ה יב - וידבר משה
17	ז/א	15,28,43 ריש ספרא (יג מידות)
12	ס/א	שכל טוב (בובר) שמות
15	ס/ב	219 פרק טז
194	סו/א	תנחומא (בובר)
63	פב/א	39 כי תבא סימן ג
183	קטו/ב - קטז/א	36 פרשת לך לך סימן כז
76	קיג/א - קיג/ב	24 פרשת נח, סימן ו
209	קלז/א	
	יבמות	בבלי
234	סב/א	בבא בתרא
63	נה/א	209 פח/ב
63	צז/א	בבא מציעא
	יומא	93 לא/ב
172	ד/ב	בבא קמא
151	לב/א	53 ב/ב

24	קח/א	328	עא/ב
158	קיג		כריתות
	עירובין	78	יא/א
219	יז/ב	57	כב/א
219	מח/א		כתובות
218	נא/א	182	לב/א
	ערכין	66	נז/ב
208	כט/א	93	סז/ב
131	פח/א		מכות
	פסחים	182	ד/ב
302	ו/ב	119	ט/ב
209	כא/א	215	כד/א - כד/ב
253	כד/ב		מנחות
	קידושין	118	ט/ב
62	ב/א	93	יז/ב
62	ד/ב	63	כז/ב
211	טו/ב	149	פב/ב
	שבועות		נדרים
131	ז/א	78	ג/ב
78	כו/א		נזיר
	שבת	209	נג/א
116	כב/א		נידה
208	לט ב	53	כג/א
312	ע/א	54	לא/ב
234	ז/א	208	ע/ב
41	קח/א		סוטה
	תמורה	93	כד/א
208	יד/ב		סנהדרין
	תענית	119	מו/א
53	ב/א	300	מו/א
158	ב/א	78	סד/ב
50	ח	58	סט/ע

52	תענית ח	ירושלמי	
	רש"י על החומש	בבא קמא א/א	282
		יבמות ח/א	90
53	דברים יא/א	כלאיים א/ז	16
41	שמות ו/ יב	מגילה ד/ד	130
		נדרים א/א	90
	תוספות	סוטה ה/ז	209
196	נזיר לה/עב, ד"ה איכא	סוטה ח/י	78
65	קידושין ג/א, ד"ה ואשה	סנהדרין א/ד	130
64	קידושין ב/א, ד"ה וכסף	עירובין ג/ד	220
147	סוכה לא/א, ד"ה ורבי יהודה	עירובין ד/א	225
78	סוטה כד/א, ד"ה ורבי יונתן	עירובין ה/יד	220
302	חולין צה/ב, ד"ה כאליעזר	שבת יט/ב	90
242	שבת לד/א, ד"ה לא קשיא	שקלים ו/א	302
305	ברכות יד/ב, ד"ה למה		
94	מנחות יז/ב, ד"ה מאי	רמב"ם	
302	סנהדרין מה/א, ד"ה מנין	אישות א/ב	69
132	פסחים מג/ב, ד"ה סד"ה	בית הבחירה ב/ג	271
242	ר"ה יב/א, ד"ה תנא מסכת	כלי המקדש ח/ג, יג, יד	329
17	חולין ז/א, ד"ה א"ל	שמיטה יג/א, ב	221
	אנצ"ת	יסודי התורה א/יב	78
		ממרים א/ב	20
301	"אין מוקדם ומאוחר בתורה"	כלי המקדש ח/ד	331
252	"אין מזהירין מן הדין"	שורש שני בספר המצוות	20,45
254	"אין עונשין מן הדין"		
38,40,53,57,113,131,269	"גזירה שווה"	רש"י על הש"ס	
78,91	"דברה תורה בלשון בני אדם"	סוכה מא/א, ד"ה אי נמי	159
148,150,164,165	"היקש"	סנהדרין מו/א, ד"ה ואין מיעוט	120
		כתובות ג/א, ד"ה שוויוה	63
		סוכה לא/א, ד"ה לא מקשינן	148
		סנהדרין מו/א, ד"ה כי קללת	195
		סוכה נ/ב, ד"ה והכא	194
		ברכות נב/ב, ד"ה אמרו להם	14
		סנהדרין מה/ב, ד"ה ורבי אליעזר	194
		שבועות כו/א	194

ספרי פרשנות וכללים

- 66 **אבני מילואים**, ר' אריה לייב הכהן, מונזון, ירושלים 1970.
- 220 **אור ישראל**, אורי צור, מכון הברמן, לוד.
- 66 **אמרי משה**, ר' משה סאקאלאווסקי, ספרייתי, תל-אביב, תשנ"א.
- 242 **באר הגולה**, מהר"ל, ישראל, תשל"ב.
- 273 **בדי הארון**, ר' רא"ם הכהן.
- 26 **בירורי המידות**, ר' חיים הירשנזון.
- 254 **בית האוצר**, ר' יוסף ענגיל, קראנברג, פיעטרקוב, תרס"ג.
- 162 **גבורות ה'**, מהר"ל, ישראל, תשל"ב.
- 15,17 **גור אריה**, מהר"ל, ישראל, תשל"ב.
- 26,28,38,181 **גינת ורדים**, ר' יוסף תאומים, ספריית בני תורה, ירושלים.
- 168 **דרשות הר"ן**, ר' ניסים מגירונדי, מהדורת פלדמן, מכון שלם, ירושלים, תשל"ז.
- 304 **הגהות מהר"ב ראנשבורג על הש"ס**, ר' בצלאל רנשבורג, וילנא.
- הליכות עולם**, ר' ישועה בן יוסף הלוי, מהדורת פורטנוי,
- 132,150,153,178,181,182,209,254,306,307 שער המשפט, ירושלים, תש"ס.
- 221,339 **הלכות גדולות**, אור המזרח, מכון ירושלים, ירושלים, תשנ"ב.
- השגות הראב"ד על היד החזקה**, ר' אברהם בן דוד, מהדורת פרנקל,
- 69 ירושלים-בני ברק.
- השגות רמב"ן על השורשים**, ר' משה בן נחמן, מהדורת פרנקל,
- 45,222,335,336 ירושלים-בני ברק, תשנ"ה.
- 150,153 **חוות יאיר**, ר' יאיר בכרך, ירושלים, תשמ"ז.
- 53 **חזקוני**
- 17,28,254 **חידושי אגדות מהרש"א**, ר' שמואל אידלש, מהדורת וילנא.
- חידושי המאירי**, ר' מנחם המאירי, המרכז לחינוך תורני,
- 58,225,226 זכרון יעקב, תשל"ז.
- 69 **חידושי הר"ן**, ר' ניסים מגירונדי, מוסד הרב קוק, ירושלים.
- חידושי הריטב"א**, ר' יום טוב בן אלאשווילי, מוסד הרב קוק,
- 63,65,66,244,242 ירושלים.
- 66,83,261 **חידושי הרמב"ן**, ר' משה בן נחמן, אור עולם, ירושלים, תשל"ה.
- 83 **חידושי הרשב"א**, ר' שלמה בן אדרת, מוסד הרב קוק, ירושלים.
- 181 **חידושי מרן רי"ז הלוי**, ר' יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק, ירושלים, תשנ"ח.
- חידושי ר' אריה לייב**, ר' אריה לייב מאלין, ישיבת בית התלמוד,
- 272 בני ברק, תשמ"ב.
- 52,196 **חידושי ר' חננאל**, ר' חננאל בן חושיאל, וילנא.

	יבין שמועה , ר' שלמה אלגאזי, מהדורת פורטנוי, שער המשפט, ירושלים, תש"ס.
53,119,209,307	
209	יד מלאכי , ר' מלאכי הכהן, היכל הספר, בני ברק.
119	ים של שלמה , ר' שלמה לוריא.
307,308	יפה מראה על הירושלמי , ר' מרדכי יפה מרגלית, ירושלים, תשל"ה.
118	יפה תואר , ר' שמואל יפה אשכנזי, ירושלים, תשל"ה.
253	כנסת הגדולה , ר' חיים בנבנישתי.
333	כסף משנה , ר' יוסף קארו, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק.
70	לחם משנה , ר' אברהם די בוטון, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק.
	מורה הנבוכים , ר' משה בן מיימון, מהדורת הרב קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז.
78,105	
38,178,181	מידות אהרן , ר' אהרן אבן חיים, הספריה הספרדית, ירושלים, תשנ"ב.
	מר קשישא , הר"י יאיר בכרך, מהדורת פינס, מכון ירושלים, ירושלים, תשנ"ג.
146,150,254	
253	מראה הפנים , ר' משה מרגלית, ירושלים, תשל"ה.
300	מרומי שדה , ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), ירושלים, תשט"ז.
	משנה למלך , ר' יהודה רוזאניס, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק.
92,94,97,332,333	
163	מתנות כהונה , ר' יששכר בער בערמן אשכנזי, ספר, ירושלים, תשל"ל.
	נתיבות עולם , מהר"ל, ישראל, תשל"ב.
251,256,261,262	ספר החינוך , מכון ירושלים, נתניה, תשמ"ח.
	ספר הכריתות , ר' שמשון מקינון, בני תורה.
43,122,148,178,206,208,283,285,288,294,306,307,338,339	
276	ספר המפתח , ר' שבתאי פרנקל, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק.
221,222,253	ספר המצוות , ר' משה בן מיימון, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק.
	ספר המצוות , ר' סעדיה גאון, מהדורת ר' ירוחם פישל פערלא, קסת, ירושלים, תשל"ג.
70	
15,53	עין יעקב , ר' יעקב ׳ן חביב, יצוא ספרי קודש, ירושלים, תשכ"א.
149	ערוך השלם , ר' נתן מרומי, ספריית בני תורה, תשנ"ה.
159	ערוך לנר , ר' יעקב עטלינגר, ירושלים.
	פירוש הראב"ד על הספרא , ר' אברהם בן דוד, מהדורת פריעדמאן, ירושלים, תשס"ב.
178,196,207,211,285,288,293	
	פירוש הרלב"ג לתורה , ר' לוי בן גרשום, מהדורת ר' יעקב ליב לוי, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ב.
19,112	
57,119,164	פירוש הרשב"ם לש"ס , ר' שמואל בן מאיר, וילנא

- פירוש ר' אליהו מזרחי**, ר' אליהו מזרחי, חורב, ירושלים-לונדון-ניו יורק, תשי"א. 254
- פירוש הרמב"ן לחומש**, ר' משה בן נחמן, מהדורת הרב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ו. 53,167,302
- פירוש רס"ג על הספרא**, ר' סעדיה גאון, מהדורת פפריעדמאן, ירושלים, תשס"ב. 178,271,285
- פני משה**, ר' משה מרגלית, ירושלים, תשל"ה. 78
- קהילות יעקב**, ר' יעקב ישראל קנייבסקי, הוצאה שנייה, בני ברק, תשמ"ח. 41,67,228
- קובץ שיעורים**, ר' אלחנן וסרמן, ספרייתי, תל-אביב, תשכ"ד. 69,238
- קונטרס דברי סופרים**, ר' אלחנן וסרמן, ספרייתי, תל-אביב, תשכ"ד. 69,238
- קונטרסי שיעורים**, ר' ישראל זאב גוסמאן, ירושלים, תשנ"ז. 68
- קנאת סופרים**, ר' חנניה קאזיס, מהדורת פרנקל, בירושלים-בני ברק, תשנ"ה. 131,268
- קרנן העדה**, ר' דוד פרענקיל, ירושלים, תשל"ה. 78,91,253
- ראב"ן**, ר' אליעזר ב"ר נתן, וגשל, ירושלים, תשמ"ד. 304
- שאלות דר' אחאי גאון**, ר' אחאי גאון, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ו. 221
- שושנת העמקים**, ר' יוסף תאומים, ספריית בני תורה, ירושלים, תשנ"ה. 181
- שיטה מקובצת**, ר' בצלאל אשכנזי, שילה, תל-אביב. 66,182,332
- שנות אליהו**, ר' אליהו מוילנא (הגר"א). 13
- שני לוחות הברית**, ר' ישעיה הלוי הורביץ, היכל הספר, בני ברק. 181
- שערי צדק**, ר' לוי בן גרשום (?), מהדורת רביצקי, המכון למדעי היהדות האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"א. 224
- תורה שלמה**, הר' מנחם מנדל כשר, מכון תורה שלמה, ניו-יורק. 24,92,93,94,118,131,201,222,269,285,288
- תורה תמימה**, ר' ברוך הלוי עפשטיין, מסורה, בני ברק, תשמ"א. 220,222
- תחילת חכמה**, מהר"י חאגיז, מהדורת גאלדמאן, ווארשא. 207
- תפארת ישראל על המשנה**, ר' ישראל ליפשיץ, מאורות, ירושלים, תשל"ו. 149

נספח ב - ביבליוגרפיה כללית

- אברהם, מיכאל, "נותן לרשע רע כרשעתו - האמנם?", **עלון שבות בוגרים** ט', אלון שבות, תשנ"ו. 254
- אברהם, מיכאל, "הרמנויטיקה של טכסטים קאנוניים", **אקדמות** ט, בית מורשה, ירושלים, תש"ס. 95,209
- אברהם, מיכאל, "קל וחומר כסילוגיזם", **הגיון** ב', אלומה, ירושלים. 1992,26
- אברהם, מיכאל, "הבנייה מושגית", **מישרים** ב', ירוחם, תשס"ג. 259
- אברהם, מיכאל, "בענין חיוב תשלומים על ממונו שהזיק", **משפטי ישראל**, פתח-תקוה, תשס"ג. 66
- אברהם, מיכאל, "מהי 'חלות'", **צהר** ב', תל-אביב, תש"ס. 272
- אברהם, מיכאל, "אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", **צהר** ט"ו, תל-אביב, תשס"ג. 29,45,69,72,179,197,241,256,320
- אברהם, מיכאל, "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש", **צהר** י"ב, תל-אביב, תשס"ג. 19,69
- אברהם, מיכאל, "בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת חומת מגן", **צהר** י"ד, תל-אביב, תשס"ג. 138
- אברהם, מיכאל, "אברהם אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש", **צהר** י"א, תל-אביב, תשס"ד. 323
- אברהם, מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל, ירושלים, תשס"ב. 30,32,44,45,66,98,124,138,168,182,183,243,272,289,321,322
- אברון, ארנון, **משפט גדל ובעיית היסודות של המתמטיקה**, האוניברסיטה המשודרת, תל-אביב, תשנ"ח. 18
- בילצקי, ענת, **פרדוכסים**, האוניברסיטה המשודרת, תל-אביב. 1996,243
- בכלר, זאב, **שלוש מהפיכות קופרניקניות**, אוניברסיטת חיפה, תל-אביב, 1991. 45,289
- ברגמן, שמואל הוגו, **מבוא לתורת ההגיון**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ה. 18,30,224
- הוסרל, אדמונד, **הגיונות קארטזיאניים**, מאגנס, ירושלים, תשנ"א. 290
- הכהן ר' דוד, **קול הנבואה**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ה. 197,20,40
- הלברטל, משה, "ספר המצוות לרמב"ם", **תרביץ** נ"ט, ירושלים, תש"נ. 70,71
- המפל, קרל, **פילוסופיה של מדע הטבע**, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב. 1979,166,185
- הנשקה, דוד, "על היחס בין פשט ודרש", **המעין**, ירושלים, תשל"ז. 84,212
- השל, אברהם יהושע, **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**, תשל"ל. 199,78,81,97

- ווזנר, שי ע', "על משמעותה של הנאמנות להלכה", **אקדמות י"א**, בית מורשה, ירושלים, תשס"ב. 252
- וויילד, אסקר, **הנסיך המאושר**, יבנה, תל-אביב, תשנ"ז. 169
- ויטמן, הרב זאב, "עוד על היחס בין פשט ודרש", **המעין**, ירושלים, תשל"ז. 84
- וייל, דניאל, "הגיון ההשלמה של חז"ל וההגיון היווני", **הגיון א'**, אלומה, ירושלים, תשמ"ט. 272
- זוין, הרב שלמה יוסף, **לאור ההלכה**, בית הלל, ירושלים. 14
- זוין, הרב שלמה יוסף, **אישים ושיטות**, ביתן הספר, תל-אביב, תשי"ב. 272
- זייני, הרב אליהו רחמים, "לוגיקה ומטפיסיקה בדרשות חז"ל", **ספר הגיון**, אוניברסיטת בר-אילן וישיבה אוניברסיטה, אלון שבות. 1995,78,81
- כהן, חיים, **המשפט**, מוסד ביאליק, ירושלים. 1999,252
- כשר, הרב מנחם מנדל, **מפענח צפונות**, מכון צפנת פענח, ירושלים, תשל"ו. 125
- ליברמן, שאול, **יוונים ויונות בארץ ישראל**, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג. 43
- מנור, רות, "מה פרדוכסלי בפרדוכסים", **פילוסופיה ישראלית**, פפירוס, תל-אביב, תשמ"ג. 243
- ר' משה בן מיימון, **מילות ההגיון**, מהדורת רות-בנעט, מאגנס, ירושלים, תשמ"ז. 20,125
- נויבואר, הרב יקותיאל יהודה, **הרמב"ם על דברי סופרים**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ז. 70,335
- סולובייצ'יק, הרב יוסף דב הלוי, **על התשובה**, הסוכנות היהודית העולמית, ירושלים, תשל"ט. 138
- סרל, ג'ון, נפש, **מח ומדע**, עם עובד, תל-אביב, תשמ"ט. 138
- פינצ'וק, הרב משה, "בעניין י"ג מידות בהן התורה נדרשת", **עלון שבות בוגרים ז'**, ישיבת הר עציון, אלון שבות, תשנ"ה. 239
- פיש, מנחם, **לדעת חכמה**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר. 1994,291
- צ'רניק מיכאל, **מידת 'גזירה שווה'**, מכון הברמן למחקרי ספרות, לוד, תשנ"ד. 277,40
- קאר, א. ה., **היסטוריה מהי**, מודן, תל אביב, 1986. 1986,166
- קון, תומס ס., **המבנה של מהפכות מדעיות**, המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה, תל-אביב, תשל"ז. 56
- קופי, אירונינג, **מבוא ללוגיקה**, יחדיו, תל-אביב. 1979,166
- קריפקי, סול (שאול), **שמות והכרח**, ישראל, 1994. 45
- רבינוביץ, הרב נחום אליעזר, "על דברי סופרים", **ספר הגיון**, מכון צומת, גוש עציון, 1995.
- רבינוביץ, הרב נחום אליעזר, **עיונים במשנתו של הרמב"ם**, מעליות, מעלה אדומים, תשנ"ט. 334

- רוזנברג, שלום, **לא בשמים היא**, תבונות, גוש עציון, תשנ"ז. 246
- שוורץ, אדולף, **הגזירה השווה, תולדות התפתחותה בספרות התלמוד**, קראקא, תרנ"ח. 40
- שוורץ, אדולף, **קל וחומר**, יוסף פישר, קראקא, תרס"ה. 17,26,107
- שוורץ, דב, "קטעים מכתבי הרב הנזיר", **ספר הגיון**, אוני' בר-אילן וישיבה אוניברסיטה 43
1995.
- שטייניץ, יובל, **עץ הדעת**, דביר, תל-אביב, 1994. 98
- שפרכר, שמואל, "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט", **הגיון ב'**, אלומה, ירושלים. 1992,118

נספח ג - מושגים ומילות מפתח

50	דבר הכתוב בהווה	37	FIFO
51	דברה תורה בלשון בני אדם	37	LIFO
36	דברי קבלה	138	אונטולוגיה
21,29	דדוקציה	65	אופרטוניסט
64	דטרמיניזם פרשני	65	אזוטרי
47	דרשות יוצרות	18	אידיאה האפלטונית
47	דרשות מקיימות	57,164	אין גז"ש למחצה
47,232	דרשות סומכות	29,197	אינדוקציה
222,237-8	דרשות "פגומות"	164	אין היקש למחצה
259	הבניה מושגית	209	אין הכרעת שלישית מכרעת
125	היפוך מאיין	126	אינטנסיה
125	היפוך ניגודי	65	אינטראקציה
199	היקף הדין	307	אין מוקדם ומאוחר בתורה
53	הכללה	251	אין מזהירין מן הדין
206	הכרעה	66	אין מיעוט אחר מיעוט
18	העולם כשהוא לעצמו	28,252	אין עונשין מן הדין
20,65	הצפנה	289	אינפורמטיביזם
258	הרכבה של פונקציות מתימטיות	66	אין ריבוי אחר ריבוי
57	הרמנויטיקה	49	ארגז כלים-מדרשי
53	התפרטות	21,29,122,164-6,197	אנלוגיה
213	זו מידה בתורה		אסמכתא
13	חדא נהורא איכא בנורא	19,38,150,222,227-8,236,242	
213,244	חוק הסתירה	52	אפוסטריורי
313	חילוק מלאכות	17,44	אפלטוניזם מדרשי
45	חלות	289	אקטואליזם
60	טכסטים קאנוניים	126	אקסטנסיה
45	טרמינולוגיה	132	אשכול דרשות
14	כוח היולי	13	בכוח ובפועל
307	כיווניות טקסטואלית	26	בכלל מאתיים מנה
307	כיווניות כרונולוגית	330	בעיני שניה עליו הכתוב לעכב
239-244	כלי יוצר/מרחיב/מפענח	290	גיוון בראיות
198	כללא קמא/בתרא	36	גילוי מילתא
251	כללי הכרעה	62	גישה אוטונומית לפרשנות

60	פסיקה אחידה	252	כללי התנהגות
243	פרדוכס הערימה	52	כללי ופרטי
160,164	ציר ההיקש	16	כשל נטורליסטי
48	קביעה קטגוריאלית	244	לוגיקה רציפה
41	קוד שרירותי/חד ערכי	340	למד מן הלמד
14,138	קולקטיב	37,245	מדד אנכרוניסטי
26,65	ק"ו מידותי	36	מופנה
254	ק"ו ממנף	48	מטא-הלכתית
34	קורלציה		מימד אוניברסלי ופרטיקולרי של
252	קלזן	122	המידות
44	קלישא בעלמא	45	משפט אנליטי-אפוסטריורי
65	רובדי הסבר	18	נואומנה (קאנט)
52	ריבוי ומיעוטי	224	סוריסט
46	רכיב פורמלי-טכסטואלי	20,26,65	סילוגיזם
183	רלוונטיות של פירכות	39	סימטריזציה
166	רלוונטיות של פרמטרי אנלוגיה	51	סינתזה
60	שיטה קוהרנטית	44	סמנטיקה
272	שני דינים (שתי בחינות)	52	עיקרון מתודי אפריורי
315	שני כתובים הבאים כאחד	64	עקרון הסיבתיות
125	שקילות לוגית	30	ערעור של מיל על הדדוקציה
17	שר	186	פירכא כל דהו
225-6	שרשרת סמנטית (ר' סוריסט)	182	פירכת צד חמור
		18	פנומנה (קאנט)

נספח ד - מילון מונחים

אונטולוגיה - תורת היש. תחום פילוסופי אשר עוסק ביישות. לפעמים המונח אונטולוגיה משמש ביטוי תחליפי למונח 'יישות' עצמו.

אינדוקציה - היסק של הכללה מן הפרטים אל הכלל.

אינטנסיה - הגדרה של מושג דרך התוכן המהותי שלו (להבדיל מאקסטנסיה).

אינפורמטיביזם (לפי בכלה, בספרו 'שלוש מהפיכות קופרניקניות') - גישה בפילוסופיה של המדע אשר נותנת מעמד אובייקטיבי גם ליישי התיאוריה המדעית (בניגוד לאקטואליזם).

אנלוגיה - היסק של השוואה על דרך הדמיון.

אפוסטריורי - נובע מהניסיון.

אפריורי - קודם לניסיון (או: אינו מבוסס על ניסיון).

אקטואליזם (לפי בכלה, בספרו 'שלוש מהפיכות קופרניקניות') - גישה בפילוסופיה של המדע אשר מקבלת אך ורק את מה שצופים בו באופן ישיר (רק את מה שנוכח באופן אקטואלי מול עינינו. בניגוד לאינפורמטיביזם).

אקסטנסיה - הגדרה של מושג דרך ההיקף שלו, כלומר דרך הצבעה על אוסף הפרטים שהוא חל לגביהם (להבדיל מאינטנסיה).

גיוון בראיות - קריטריון לביסוסה של טענה מדעית. לפי קריטריון זה טענה תיחשב מבוססת יותר מחבריתה אם יובא לטובתה אותו מספר ראיות, אולם הן יילקחו מתחומים והקשרים מגוונים יותר.

גילוי מילתא - דרשה שאינה יוצרת הכה חדשה אלא רק מגלה משמעות של מושג, או מסבה תשומת לב לידוע זה מכבר.

גישה אפלטונית (למתמטיקה) - התייחסות למושגי המתמטיקה כמייצגים יישים קיימים.

דטרמיניזם פרישני - גישה הגורסת כי לכל טכסט ישנו אך ורק פירוש נכון אחד.

דרש יוצר - מדרש שההלכה הנוצרת ממנו לא היתה ידועה עד ביצועו (בניגוד לדרש סומך).

דרש סומך (או דרש מקיים) - מדרש שההלכה הנוצרת ממנו כבר היתה ידועה טרם ביצועו (בניגוד לדרש יוצר).

היולי - חסר צורה. ראשוני, לא מגובש.

היפוך מאיין - יחס בין שני מושגים שמקביל ליחס בין 1 ל-0.

היפוך ניגודי - יחס בין שני מושגים שמקביל ליחס בין 1 ל-(-1).

הכשל הנטורליסטי (של דייוויד יום) - הסקת מסקנות ערכיות מנתונים שבעובדה. העידן החדש -

הערעור של מיל על הדוקציה - טיעון שמצביע על כך שכל היסק דדוקטיבי מבוסס

על הנחה שמתקבלת באופנים לא דדוקטיביים. באופן אחר: הדדוקציה תמיד נוגעת בעקביות של מסקנה עם הנחות, ולא באמיתותה של ההנחה עצמה, וממילא גם לא באמיתותה של המסקנה כשלעצמה.

הרמנויטיקה - תורת הפרשנות (ביחס למקרא, לספרות בכלל ולאמנות לגווניה).
חוק הסתירה - העיקרון הלוגי הקובע שלא ייתכן כי משפט ושלילתו יהיו נכונים בו-זמנית.

חשיבה אנליטית - חשיבה אשר מנתחת את מה שמצוי בהנחות היסוד שלה. מבוססת אך ורק על היסקים לוגיים הכרחיים (דדוקטיביים).

חשיבה סינתטית - חשיבה אשר מרחיבה את מה שמצוי בהנחותיה. מבוססת גם על היסקים בעלי אופי אנלוגי או אינדוקטיבי. ההיסקים הללו אינם הכרחיים.

משפט אנליטי - משפט שאמיתותו היא פועל יוצא מניתוח (=אנליזה) של המושג שממשמש כנושא המשפט, ללא כל תוספת חיצונית.

משפט סינתטי - משפט שקבלת אמיתותו דורשת עוד משהו מעבר לניתוח גרידא של נושא המשפט.

נאומנה - העולם כשהוא לעצמו (ולא כפי שהוא נתפס). בניגוד לפנומנה.

סילוגיזם - היסק לוגי הכרחי (דדוקטיבי).

עקרון הסיבתיות - העיקרון הקובע שלכל התרחשות ישנה סיבה.

פוזיטיביזם (משפטי) - גישה אשר רואה במשפט מבנה פורמלי היררכי (כעין מערכת אכסיומטית), ואינה נזקקת למקורות חיצוניים לשם פרשנות משפטית.

פנומנה - העולם כפי שהוא נתפס (ולא כפי שהוא לעצמו). בניגוד לנואומנה.

קל וחומר 'בכלל מאתיים מנה' - היסק של מסקנה מתוך הנחה, כאשר המסקנה כלולה בהנחה. למשל, אם על היזק שנגרם מכריית בור ברשות הרבים חייבים לשלם, אזי על היזק שנגרם מפתחת בור קל וחומר שחייבים לשלם. פעולה של פתיחת בור כלולה בפעולה של כרייתו. בכל כרייה ישנה ממילא גם פתיחה.

קל וחומר מידותי - קל וחומר שמבוסס על שלושה נתונים. מהלכו בנוי מיצירת הכללה אשר מבוססת על שניים מן הנתונים, והסקת מסקנה מאותה הכללה בתוספת לנתון הנותר.

נספח ה - רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

אין למד מן הלמד	פקודי.
אין מוקדם ומאוחר בתורה	כי תשא.
אם אינו עניין	בשלח.
בנין אב	משפטים, כי תשא, ויקהל.
בנין אב מכתוב אחד	שמות.
בנין אב משני כתובים	שמות, תצוה.
בעינן שינה עליו הכתוב לעכב	פקודי.
גזירה שוה	לך לך, וירא, מקץ, ויחי, בשלח, תרומה.
דברה תורה כלשון בני אדם	ויצא.
דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד	כי תשא, ויקהל.
היקש	ויגש, ויחי, בשלח, ויקהל.
הצד השווה	שמות, משפטים, תצוה.
כלל ופרט	וארא, כי תשא.
כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט	וארא.
לשוונות כפולים	ויצא.
מיעוט אחר מיעוט	וישב.
פרט וכלל	כי תשא.
קל וחומר	בראשית, נח, לך לך, וישלח, יתרו.
ריבוי	פקודי.
ריבוי ומיעוט	וארא, כי תשא.
שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים	תולדות, תצוה, ויקהל.
שני כתובים המכחישים זה את זה	בא.