



פרשת השבוע
לאור י"ג מידות הדרש

גבריאל חזות • מיכאל אברהם

הוצאת תם

כפר חסידים
סיון תשס"ח 2008

© 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: שפרה ברנדייס
התקנת מפתחות: ישראל אלטר
הודפס בספריית בית-אל

אודות עמותת 'מידה טובה'

עמותת 'מידה טובה' הוקמה למען קידום המחקר התורני ברוח אשר משלבת כלים אקדמיים עם כלים ישיבתיים-מסורתיים. התחלנו בפרסום דף שבועי העוסק בחקר י"ג מידות הדרש. כוונתנו מלכתחילה היתה להרחיב את מעגל הפעילות למחקר תורני בתחומים נוספים, ובטווח הרחוק יותר אף לפרספקטיבות תורניות של נושאים שונים מתוך מדעי הרוח. כך אכן נעשה, ובשנתיים האחרונות עסקנו ביסודות החשיבה ההלכתית. פירות העיסוק הזה ייצאו לאור בעז"ה בשישה ספרים שיכילו את מאמרי תשס"ז-תשס"ח.

המסגרת התיאורטית לפעילותנו מותווה בקוורטט ששלושת הספרים הראשונים ממנו כבר יצאו לאור בהוצאת ספריית בית-אל והעמותה. בסדרה זו מוצגות שתי עמדות פילוסופיות שונות אשר מעומתות זו עם זו: העמדה האנליטית והעמדה הסינתטית. במהלך הקוורטט אנו משתמשים במערכת המושגית הזו בכדי לנתח קונפליקטים פילוסופיים ואידיאולוגיים שונים לגבי המדע, הדת, המיתוס, האדם, החברה והאידיאות הרווחות בה, התורה, ההלכה והמשפט.

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

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

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

בשנת תשס"ה יצא לאור ספר ראשון בהוצאת העמותה, אשר מאגד בתוכו את כל המאמרים השבועיים (לפי פרשיות השבוע) שהתפרסמו בגליונות 'מידה טובה'. הכרך השני יצא לאור בשנת תשס"ו, וכעת יוצאים לאור שני הכרכים הבאים, המרכזים את המאמרים משנת תשס"ו.

אנו מתעתדים בעז"ה להקים בהמשך אתר אינטרנט אשר יכיל חומר רלוונטי, הן פרי יצירתה של העמותה והן אחר. כמו כן הכריזנו על הקמת שני כתבי עת למאמרים העוסקים במידות הדרש, אשר מהוות נדבך חשוב למחשבה הסינתטית בכללה. בכוונתנו להמשיך ולפרסם ספרים ומאמרים שונים העוסקים בחקר ההיגיון התורני.

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

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

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

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

מיכאל אברהם

גבריאל חזות

תוכן

- 7 הקדמה
8 ברייתא דר' ישמעאל וברייתא דדוגמאות

ספר ויקרא

- 11 פרשת ויקרא
25 פרשת צו
37 פרשת שמיני
53 פרשת תזריע-מצורע
69 פרשת אחרי מות-קדושים
85 פרשת אמור
103 פרשת בהר-בחוקותי

ספר במדבר

- 117 פרשת במדבר
133 פרשת נשא
149 פרשת בהעלותך
167 פרשת שלח לך
183 פרשת קרח
199 פרשת חקת
217 פרשת בלק
233 פרשת פנחס
251 פרשת מטות-מסעי

ספר דברים

- 269 פרשת דברים
283 פרשת ואתחנן
299 פרשת עקב

311	פרשת ראה
325	פרשת שופטים
341	פרשת כי תצא
355	פרשת כי תבוא
373	פרשת נצבים-וילך
395	פרשת האזינו
409	פרשת וזאת הברכה

נספחים

426	נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים
445	נספח ב: ביבליוגרפיה כללית
447	נספח ג: מושגים ומילות מפתח
458	נספח ד: מילון מונחים
459	נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

הקדמה

הדף השבועי 'מידה טובה' מופץ בדפוס ובדוא"ל כבר מזה כארבע שנים. בשנתיים הראשונות (תשס"ו-ו) הוא עסק בניסיון לרדת למשמעויותיהן ולאופני פעולתן של מידות הדרש, ובעיקר מידות הדרש ההלכתי. פירותיה של השנה הראשונה יצאו בצורת שני ספרים, וכעת אנו מוציאים בעז"ה לאור את שני הספרים שכוללים את מאמרי השנה השנייה. מאמרי השנים הבאות (על יסודות החשיבה ההלכתית ועל השורשים של הרמב"ם) ייצאו גם הם בעז"ה לאור בקבצים משלהם.

המאמרים בצמד הספרים שמונח כעת לפניכם, מהווים המשך, במידה זו או אחרת, למאמרי השנה הראשונה. מסיבה זו, בתחילת כל אחד מהם מופיע סיכום קצר של המאמר מן השנה שעברה, ולאחר מכן בדרך כלל מופיע המשך ופירוט בנקודה יסודית אחת שצצה כבר במאמר הראשון. בכל אופן, המאמרים של שנה זו ניתנים לקריאה עצמאית, ולא נדרשת בהכרח היכרות עם מאמרי השנה הראשונה.

התמונה שעולה בידינו מעבודתנו עד כה היא שדרש הלכתי בנוי במקרים רבים בצורה של שתי קומות: א. מציאת אינדיקטור טכסטואלי, שמורה לנו על קיומה של אפשרות לדרוש את הפסוקים (כגון שתי מילים זהות שרומזות לנו על אפשרות של ביצוע גזירה שווה בין שני ההקשרים, או איתור מבנה של 'כלל ופרט וכלל'). ב. יישום שמשתמש בסברא ובנתונים נוספים ממקורות שונים, בכדי לגבש את הדרשה הקונקרטית שמתאימה להקשר המקראי הספציפי (=החלטה לעניין מה להשוות את שני ההקשרים המוקשים או המשווים).

התיאור הזה נוגע בעיקר למידות הטכסטואליות, כמו גז"ש ומבני ה'כלל ופרט' השונים. במקרה של המידות ההגיוניות (בניין אב, קו"ח, שני כתובים המכחישים זה את זה), הטריגר לביצוע הדרשה הוא הגיוני ולא טכסטואלי. אבל המבנה הכללי דומה למדי (אם כי במקרים אלו קשה יותר להבחין בין שתי הקומות הללו).

המטרה שהצבנו לעצמנו במהלך השנתיים הללו נוגעת בעיקר לרובד הראשון. גם כאן, כמו במאמרי השנה הראשונה, אנו מנסים להבין את אופן פעולת מידות הדרש עצמן, בעיקר ברמה המכנית-טכסטואלית, ופחות מבחינת ההקשר המקראי, או בעיות הפשט שעמן הדרש מנסה להתמודד. גם הכניסה לעולם הרעיוני של ההלכות הנדונות, מיועדת במקרים רבים לסייע בפענוח הרכיב המכני של הדרש.

אנו רוצים לשוב ולהודות לקהל הקוראים הנאמן שלנו, אשר מגיב ומתייחס לדברים, ומסייע לנו רבות בהתקדמות לקראת הבנה טובה יותר ביחס לשדה הבור של הפורמליזם והמכניזם של הדרש ההלכתי.

דברי תורה שבשורשם הם כנטיעות פרות ורבות (ראה בבלי, חגיגה ג ע"ב) עומדים כעת מאובנים וחסרי אפשרות להשתכלל ולהתקדם מפאת חסרונם של כלי הדרש ההלכתי. אנו שבים וקוראים לכל מי שבידו לסייע למשימה חשובה זו, אשר נוגעת לכמה מאושיות ההלכה, להירתם ולסייע במלאכה, מי בחומר ומי ברוח.

בברכת התורה,

מערכת 'מידה טובה'

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 לריק לפרט ומפרט שהוא לריק לכלל. (ב) כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יאל אלא ללמד על הכלל כלו יאל, כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ליטעון טען אחר שהוא כענינו יאל להקל ולא להחמיר, כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל ליטעון טען אחר שלא כענינו יאל להקל ולהחמיר כל דבר שהיה בכלל ויאל מן הכלל לידון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירושו, דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו וכן שני כתובין המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם.

ברייתא דדוגמאות (ספרא, וייס)

(א) **מקל וחומר** כיצד ויאמר ה' אל משה ואזיה 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 צמלכת רעהו ונאמר בשומר חנם אם לא שלח ידו צמלכת רעהו מה בשומר שכר שנאמר צו אם לא שלח ידו פטר את היוורשין אף בשומר חנם שנאמר צו אם לא שלח ידו יפטור צו את היוורשים.

(ה) **מבנין אב מכתוב אחד** כיצד לא הרי המשכב כהרי המושב ולא המושב כהרי המשכב הלא השוה שבהן שהן כלים עשויין לנוח אדם לצד והצב מטמא אותו צרובו לטמא אדם צמגע וצמשא ולטמא אף כלים שהן עשויין לנוח אדם לצדו יהא הצב מטמא אותו צרובו לטמא אדם צמגע וצמשא ולטמא צגדים יאל המרכב שהוא עשוי לסיבולון אחר.

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

(ז) **מכלל ופרט** כיצד מן הבהמה כלל מן הצקר ומן הלאן 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, בצקר ובלאן 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 כמיהן ופטרויה.

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

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

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

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

שידונו בשער להוב.

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

(ה) דבר הלמד מענינו כי ימרע ראשו קרח הוא עהור הוא, יכול יהא עהור מכל עומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בצבחת נגע לבן אדמדס דבר למד מענינו שאינו עהור מכל עומאה אלא מטומאת נתקים בלבד.

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

(ז) שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא השלישי וכריע 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 צרוך הוא שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם, וכן אמר דוד בספר תלים /תהלים/ ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו. הלל הזקן דרש שצט מדות לפני זקני צתירה, קל וחומר, וגזרה שוה, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא צו במקום אחר, ודבר למד מענינו, אלו שצט מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני צתירה.

(ח) כתוב אחד אומר וצא משה אל אהל מועד לדבר אתו, 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 ושכותי כפי עליך עד עצרי מלמד שנתנה רשות למלאכים לחבל, וכך הפסוק אומר אשר נשבעתי באפי אם יצואון אל מנוחתי, כשישוב אפי יצואון אל מנוחתי.

■ פרשת ויקרא ■

המידות הנדונות

כלל ופרט וכלל.
ריבוי ומיעוט וריבוי.

מתוך המאמר

- על שני סוגים של קוהרנטיות: קוהרנטיות תוכנית, ושל מקורות הדרש.
- האם ספרי הלכה הם קוהרנטיים, ובאיזה מישור?
- האם חשוב ליישב סתירות ברמב"ם ביחס למתודולוגיית הדרש?
- שילוב והתפתחות של מתודולוגיות הדרש לאורך ההיסטוריה.

מקורות מדרשיים לפרשת ויקרא

ר' ישמעאל אומר: אינו חייב אלא על העתיד לבא. ת"ר: (ויקרא ה) להרע או להיטיב - אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, שאין בהן הרעה והטבה מניין? תלמוד לומר: (שם) או נפש כי תשבע לבטא בשפתים, אין לי אלא להבא, לשעבר מניין? תלמוד לומר (שם): לכל אשר יבטא האדם בשבועה, דברי רבי עקיבא; רבי ישמעאל אומר: להרע או להיטיב - להבא. אמר לו רבי עקיבא: אם כן, אין לי אלא דברים שיש בהן הטבה והרעה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מניין? אמר לו: מרבוי הכתוב. אמר לו: אם ריבה הכתוב לכך, ריבה הכתוב לכך. שפיר קא"ל רבי עקיבא לר' ישמעאל! א"ר יוחנן: ר' ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט, רבי עקיבא ששימש את נחום איש גזו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט... (בבלי שבועות כו ע"א)

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

תקציר המאמר לפרשת ויקרא, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו במחלוקת בין שני בתי מדרש ביחס לדרשות 'כלל ופרט' ו'ריבוי ומיעוט'. בית מדרש אחד הוא זה של נחום איש גמזו, וממנו לר"א ואחר כך לר"ע. הם דרשו את התורה ב'ריבוי ומיעוט'. לעומתם היה בית המדרש של רר' נחוניא איש הקנה ואחריו רי"ש, אשר דרשו את התורה ב'כלל ופרט'.

התופעה הייחודית במחלוקת הזו היא שחז"ל עצמם מתארים לנו (אמנם באופן לאקוני) את עצם קיומם של שני בתי המדרש, את ההיווצרות שלהם, ואת שתי דרכי הדרש הכלליות הנהוגות בהם. הדברים מופיעים בעיקר בסוגיית שבועות כו ע"א, אך גם בכמה מקומות אחרים. מתוך הדיון עמדנו על תהליך עיצוב וההמשגה של דרכי הדרש (ראה על כך גם במאמרים לפרשיות לך-לך וניצבים, תשסה). ראינו גם בכמה מאמרים אחרים בעבר) שבמהלך הדורות שתי השיטות מתערבבות, ומותכות לכלל סינתזה, או סינתזות שונות, אשר נוצרות בדורות האמוראים.

הערנו שהדבר בא לידי ביטוי גם בפסק ההלכה. לדוגמא, ביחס לסוגיית שבועות הפיקדון (שבועות לז ע"ב) הרמב"ם פוסק כחכמים הדורשים 'כללי ופרטי' (ראה הל' שבועות פ"ז ה"ד), ואילו בפרשת שבועה לשעבר (שבועות כו ע"א) פוסק הרמב"ם כר"ע שדורש 'ריבוי ומיעוט' (ראה הל' שבועות פ"א ה"ב).

בתוך דברינו עמדנו על הסכימה של דרשות 'כלל ופרט' ו'ריבוי ומיעוט', והצענו תיאור סינכרוני ודיאכרוני שלהן. בנושא זה עסקנו כבר בכמה מאמרים בעבר (ראה גם במאמרים לפרשיות וארא, קרח, פנחס, ואתחנן, ראה, תשסה), ולכן לא נחזור כאן על הדברים.

בסוף המאמר עמדנו על ההיבטים המיוניים שעולים ממידות הדרש הללו. ראינו שהפרמטר החשוב הוא כמות צדדי הדמיון בין המלמד לקבוצת הלומדים, מה שמתבטא בחלוקה של המצבים ההלכתיים למיניים וסוגים. מידות הדרש השונות משקפות רמות שונות של הכללה. גם בעניין זה כבר עסקנו בעבר (ראה במאמרים לפרשיות קרח, תשסה, ווארא, תשסו).

קוהרנטיות של המקורות המדרשיים של ההלכה

מבוא

כפי שהערנו, הרמב"ם פוסק להלכה בסוגיות השונות באופן לא עקבי. לפעמים הוא פוסק כדעת דבי רי"ש שדורשים כללי ופרטי, ולפעמים כדעת דבי ר"ע שדורשים ריבוי ומיעוטי.

תופעה זו מעוררת קשיים ונקודות מעניינות למחשבה. ניתן להרהר אודות הקשר בין אופני הדרש לבין ההלכות הנגזרות מהם. עולים כאן גם אספקטים שנוגעים לקוהרנטיות של ההלכה בכלל, ושל מקורותיה בפרט. לשון אחר: האם ההלכה צריכה להיות קוהרנטית רק ביחס לתכנים (שלא יהיו סתירות בין תכני ההלכות), או שמא צריכה להיות קוהרנטיות גם ביחס לאופני הדרש: האם בכלל יש לפסוק הלכה בשאלה באיזו דרך דרש עלינו לאחוז ולהשתמש?

כל זה מעורר גם שאלות שנוגעות למהותה של ההלכה ופסיקת ההלכה, וליחסן של אלו לאמת. אם פסיקת ההלכה היא אקט שרירותי שנועד להשגת סדר חברתי ולא לחשיפת אמת כלשהי, אזי אין הכרח שהמערכת ההלכתית שנוצרת מהפסק תהיה קוהרנטית. צריך להכריע באופן כלשהו כדי ש"התורה לא תהיה כשתי תורות", אבל ההכרעה כשלעצמה אינה מבטאת אמת, או אפילו מסקנה כלשהי. לפי גישה כזו תיִדרש קוהרנטיות תוכנית, אך לא בהכרח התאמה של מתודולוגיות הדרש. לעומת זאת, אם פסיקת ההלכה מבטאת אמת כלשהי, אזי סביר להניח שצריכה להיווצר מערכת קוהרנטית, שאם לא כן לא הגענו לאמת. אך גם לפי גישה זו, הקוהרנטיות נדרשת בעיקר במישור התכנים. במישור המקורות כלל לא ברור האם חשובה קוהרנטיות, שכן המערכת ההלכתית נבדקת מול מציאות ערכית-רוחנית כלשהי, אך מקורותיה אינם אלא כללי היסק פורמליים, ולכן הם אינם נבחנים מול שום דבר אחר.

נציין כי לפי גישתו של הרב הנזיר (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסה, ועוד) שמידות הדרש עצמן מבטאות אמת כלשהי (והן אינן קוד שרירותי, או 'צופן'), מתבקשת התפיסה שדורשת קוהרנטיות גם במישור של המקורות.

יש להעיר כי לכאורה עצם קיומם של שני בתי מדרש מעידה על כך שאצל חז"ל היתה קוהרנטיות, שהרי כל חכם השתייך לבית מדרש שאימץ אופן מסויים של דרכי דרש. אך תופעה זו יכולה היתה להיות מקרית. ייתכן שההשתייכות לבית המדרש של דבי ר"ע או דבי רי"ש נבעה מסיבות טכניות (היכן אותו חכם למד תורה), והקוהרנטיות בדרכי הדרש נוצרה מתוך כך. אם אכן כך הוא, אזי אין

מכאן ראייה להכרח לשמור על קוהרנטיות של דרכי הדרש עצמן (=קוהרנטיות במישור המקורות).
נפתח את הדין בהצגת הבעייתיות הקיימת בשיטת הרמב"ם.

סוגיית שבועות כו ע"א: שבועה לשעבר

כפי שתיארנו, בסוגיית שבועות כו ע"א נחלקו ר"ע ורי"ש בשאלה האם מתחייבים על שבועת ביטוי לשעבר. לפי רי"ש מתחייבים רק על שבועה על העתיד, והוא לומד זאת מ'כלל ופרט וכלל'. הפרט הוא 'להרע או להיטיב', שנראה כלשון שבועות על להבא, ומכאן מכליל רי"ש שחייבים רק על שבועות להבא ולא על שבועות לשעבר (כעין הפרט). לעומתו, ר"ע דורש 'ריבוי ומיעוט וריבוי', ולכן הוא מחייב על כל סוגי השבועה, וממעט את הנשבע על דבר מצווה.
הרמב"ם בפ"א משבועות ה"ב פוסק כר"ע, וכותב כך:

ואין שבועת ביטוי נוהגת אלא בדברים שאפשר לו לעשותן בין להבא בין לשעבר, כיצד לשעבר, שאכלתי, או שזרקתי אבן לים, או שדבר פלוני עם פלוני, או שלא אכלתי, או שלא זרק אבן לים, או שלא דבר פלוני עם פלוני, כיצד להבא, שאוכל או שלא אוכל, או שאזרוק או שלא אזרוק אבן לים, הרי אלו שתים לשעבר ושתים להבא.

לכאורה זה נובע מהכלל שהלכה כר"ע מחברו (כלומר כנגד חולק יחיד). אך כבר

¹ משמעות לשון הרמב"ם היא שהקריטריון הוא שהדברים יכולים להיעשות בין להבא ובין לשעבר, ולא שהשבועה עוסקת בדברים שנעשו בפועל לשעבר או שיעשו להבא. כלומר נראה מלשון הרמב"ם שזהו קריטריון שעוסק בתוכן הדברים של שבועת ביטוי (רק דברים שיכולים להיעשות הן בעבר והן להבא), ולא בזמן אליו מתייחסת השבועה. אך מדברי הרמב"ם בפ"ה ה"א נראה בבירור שלא לכך כוונתו (שכן שם הוא פוסק ששבועה שפלוגי זרק צרור לים, אף שאינה בלהבא (שהרי זה לא בידיו), חייבים עליה.

על כן נראה שכוונת הרמב"ם היא רק לומר במאמר מוסגר שמדובר רק בדברים שיכולים להיעשות בפועל, בין להבא ובין לשעבר. אך עיקר ההלכה כן נועדה לחדש את הזמן אליו מתייחסת השבועה.

אמנם צ"ע מדוע הרמב"ם מוצא לנכון לציין שמדובר בדברים שיכולים להיעשות דווקא כאן, כשהוא מקדיש לכך את הלכה ז בפ"א (שעוסקת בדבר שאין בו כוח לעשותו, כגון לא לישון ג ימים).

ואולי יש לדחות שכוונת הרמב"ם כאן היא כן לאפיין את תוכן השבועה ולא לעסוק בזמן. וההלכה בפ"ה ה"א היא מקרה מיוחד (שכן שם זה ישנו בהן ולא, ולכן אף שאינו בלהבא חייבים עליו. וכך אכן מסבירה זאת הגמרא בשבועות כה ע"א. ראה גם ברדב"ז פ"ה ה"א). ולא מצאנו שהעירו על לשון הרמב"ם התמוהה בזה, וצ"ע.

הכס"מ בהל' כלים פי"ח הי"ג מפקפק ביישום הכלל הזה לגבי רי"ש, ומעלה כמה אפשרויות הסבר מדוע זה לא חל לגביו (למשל, שהוא היה רבו של ר"ע. וע"ש בספר המפתח לפרנקל).

סוגיית שבועות לז ע"א: שבועת הפיקדון על קרקעות

בדף משנה שעברה הזכרנו גם את המחלוקת בסוגיית לז ע"א, לגבי קרבן אשם בשבועת הפיקדון על קרקעות ועבדים. לפי ר"א שדורש 'ריבוי ומיעוט', התורה מרבה הכל וממעטת רק שטרות שאין גופם ממון. ולפי חכמים שדורשם בכללי ופרטי, התורה מרבה כל מה שדומה לפיקדון או תשומת יד, כלומר היא ממעטת גם קרקעות שאינן מיטלטלים וגם עבדים שהוקשו לקרקעות. הרמב"ם בפ"ז מהל' שבועות ה"ג-ד פוסק כחכמים שממעטים גם קרקעות ועבדים:²

ג. וכן אם תבעו בקרקע או בעבד או בשטר וכפר ונשבע פטור משבועת

הפקדון וחייב בשבועת ביטוי שהרי נשבע על שקר.

ד. ולמה נפטר משום שבועת הפקדון והרי זה אילו הודה חייב היה ומשלם מה שכפר, לפי שנאמר בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו או מצא אבדה הכל מטלטלין שאם יודה בהן יוציא ממון מתחת ידו, ויצאו קרקעות שאין מטלטלין והרי הן לפני בעליהן ובחזקתן, ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, ויצאו שטרות שאין גופן ממון.

אמנם שם כללי הפסיקה הישירים מתאימים להכרעה זו, שכן ר"א שמותי הוא, ולכן בדרך כלל אין הלכה כמותו. מעבר לכך, שם ישנם רבים (=חכמים) נגדו, ויחיד ורבים הלכה כרבים.

הערות הלח"מ הל' שבועות פ"ז ה"ד

שתי הפסיקות הללו מעוררות את הקושי שתואר לעיל במבוא. מחד, כללי הפסיקה הישירים בכל מקום מתאימים לפסקי הרמב"ם. מעבר לכך, אין כל סתירה בין הכרעתו ביחס לשבועת ביטוי לשעבר לבין הכרעתו לגבי קרבן אשם בשבועת הפיקדון על קרקעות. אין קשר תוכני בין שתי הסוגיות, ולכן פסיקה באחת מהן אינה מחייבת פסיקה מסויימת בשנייה. ובכל זאת, ישנה כאן בעיה של עקביות ברמת מקורות ההלכה: ביחס לשבועת ביטוי הרמב"ם פוסק לפי מי שדורש 'ריבוי ומיעוט וריבוי', ובסוגיית שבועת הפיקדון הרמב"ם פוסק כמי

² אמנם לשיטתו חייב גם על כך משום שבועת ביטוי, ורש"י שבועות כה ע"א חלק עליו בזה.

שדורש 'כלל ופרט וכלל'.

מעניין שרוב מפרשי הרמב"ם, ובפרט אלו המודרניים (בעלי האופי האנליטי-משפטני יותר) לא העירו על הקושי הזה. נראה שהם אינם מוטרדים מחוסר עקביות ברמה של מקורות ההלכה. לעומתם המפרשים הקלסיים בהחלט מוטרדים מן הסתירה הזו, ואף מעירים עליה.

ראש לכולם הוא בעל הלח"מ (בפ"ז ה"ד), אשר מרגיש בבעייתיות שקיימת בשיטת הרמב"ם, וכותב כך:

ויצאו קרקעות וכו'. נראה דרבינו ז"ל דריש כלל ופרט כרבנן דאמרי הכי בפ' שבועת הפקדון (דף לז ב) ודלא כר' אליעזר דדריש רבויי. ויש לעורר על זה דרבינו ז"ל פסק לעיל בפרק ראשון כר"ע דמחייב קרבן להבא ולשעבר ובפ"ג דשבועות אמרינן דדריש רבויי ומעוטי ובסוגיא דפ"ק דשבועות משמע דמאן דדריש כללי ופרטי פליג אר"ע. גם יש באותה סוגיא גבי נרצע כללי ופרטי דרבינו ז"ל פוסק כן בהלכות עבדים והדברים האלו נראים כסותרים והדברים ארוכים ובביאורי לפ"ק דשבועות שם הארכתי ליישב הסוגיא לדעת רבינו ז"ל:

כבר מלשונו בפתחת הפיסקה עולה דבר שעשוי להיראות מוזר לאוזנו של לומד בן זמננו: "רבינו דריש כלל ופרט". נראה כי הלח"מ מבין שהרמב"ם אינו פוסק הלכות לפי שיקולים מקומיים וישירים גרידא, במנותק מן המקורות המדרשיים. בעל הלח"מ מבין שהרמב"ם בהלכה זו לא הכריע רק בשאלת חיוב קרבן שבועת העדות על קרקעות, אלא גם בשאלה המדרשית. הלח"מ תופס שהרמב"ם הכריע כאן שיש לדרוש במידת 'כלל ופרט וכלל', ולא 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. אם כן, לפי תפיסתו הכרעת ההלכה היא פועל יוצא של הכרעה מתודולוגית-מדרשית.

דווקא בגלל התפיסה היסודית הזו פורס בעל הלח"מ את הקשיים והסתירות שהוא מוצא בפסיקה זו של הרמב"ם. לפי התפיסה שאין צורך בקוהרנטיות של המקורות המדרשיים של ההלכה, לא היה מתעורר כאן כל קושי.

בעל הלח"מ מזכיר שתי סתירות בדברי הרמב"ם: ראשית, כפי שראינו, בסוגיית שבועת ביטוי הרמב"ם דורש 'ריבוי ומיעוט'. מעבר לכך, הוא מביא מסוגיית ד"ע"ב לגבי המרצע של עבד נרצע, שגם שם הרמב"ם (בהל' עבדים פ"ג ה"ט) דורש 'כללי ופרטי'. יש להוסיף עוד כמה לרשימה. לדוגמא, בהל' ביכורים פי"א ה"ו הרמב"ם פוסק שאין פודים בכור אדם בקרקעות ועבדים, והגמרא משייכת גם את זה למחלוקת דבי רי"ש ור"ע (ראה במפרשי המשנה בכורות פ"ח ה"ח).

תקדים ראשון: שיטת רבי בסוגיית שבועות ד-ה.

ישנה סוגיא נוספת שדנה בדין שטרות, עבדים וקרקעות, ביחס לפדיון בכור אדם. לפי רבי פודים בכל פרט לשטרות, ולפי חכמים פודים בכל פרט לשטרות, שאין גופם ממון, פרט לקרקעות, שאינם מיטלטלים, ופרט לעבדים שהוקשו לקרקעות. בדיוק כמו בסוגיית לז ע"א, גם שם הגמרא מסבירה שהמחלוקת נסובה סביב מתודולוגיית הדרש: רבי דורש 'ריבוי ומיעוטי' וחכמים דורשים 'כללי ופרטי'. במהלך הסוגיא עולה במפורש השאלה אודות קוהרנטיות של מקורות ההלכה, שכן הגמרא מקשה על ההסבר בדעת רבי מכך שרבי עצמו דורש 'כללי ופרטי' לגבי המרצע של עבד נרצע. הגמרא מסבירה שם שרבי אכן הולך בשיטת דבי רי"ש, ולגבי פדיון בכור אדם גם הם דורשים ריבוי ומיעוט, שכן מדובר בשני כללות הסמוכים זה לזה (ראה במאמר לפרשת ואתחנן, תשסה, פ"ב).³ וחכמים דורשים גם במצב כזה במידת 'כלל ופרט וכלל'.
אם כן, ההנחה הפשוטה היא שתנאים, גם אלו מהדורות המאוחרים (כמו רבי), אמורים להיות בעלי שיטת דרש קוהרנטית שמיושמת באופן עקבי בכל התורה. אמנם זה אינו מפתיע, שכן בדורות אלו החכמים עדיין השתמשו בעצמם בדרכי הדרש, ולכן סביר שלכל אחד מהם היתה מתודולוגיית דרש עקבית.

תקדים שני: תוד"ה 'ורב אמר' (שבועות כה ע"א)

השאלה אודות קוהרנטיות של מקורות ההלכה עולה בכמה מקומות גם בדברי הראשונים. גם כאן ישנן כמה דוגמאות הנוגעות לנדון דידן ('כללי ופרטי' מול 'ריבוי ומיעוטי').

בסוגיית שבועות כה ע"א נחלקו רב ושמואל בשאלה האם שבועה שפלוני זרק משהו לים מחייבת משום שבועת ביטוי: רב סובר שכן, מכיון שאיתיה בלאו והן, ושמואל סובר שלא, שכן ליתא בלהבא (=השבועה על להבא אינה מחייבת שכן היא אינה בידו). הגמרא דנה מהו יסוד המחלוקת ביניהם, ומעלה כמה אפשרויות. האפשרות הראשונה היא שהם נחלקים במחלוקת רי"ש ור"ע. רב סובר כר"ע, שמחייב גם על לשעבר (השבועה עליה הם חלוקים היא שבועה על מעשה שאירע בעבר), ואילו שמואל סובר כרי"ש שמחייב רק על להבא. אחר כך הגמרא דוחה זאת, ומסבירה שגם שמואל מדבר אליבא דר"ע. בכל אופן המסקנה היא שרב לכל הדעות אינו יכול לסבור כרי"ש, (למעשה, זה ברור לגמרי מתוך עמדתו).

³ ובתוד"ה 'ר"ע' שם ד ע"ב מביא עוד דוגמאות בהן דבי ר"ע דורשים במידות הכלל ופרט, ע"ש היטב ובמאמרנו לפרשת ואתחנן, תשסה.

בתוד"ה 'ורב' שם מקשים על שיטת רב, וזו לשונם:

רב דאמור כר"ע - הק' ה"ר עזרא הנביא דהשתא רב דריש ריבויי ומיעוטי ובהגוזל קמא (ב"ק דף צו) סבר רב כר"מ דאמור אומרים בעבדים הרי שלך לפניך דאין נגזלים כמקרקעי ומאן דאית ליה דעבדים כמקרקעי דריש כללי ופרטי כדמוכח לקמן בפ' שבועת הפקדון (דף לו) ובהגוזל בתרא (ב"ק דף קיז) וי"ל דאית ליה שום מיעוט דממעט עבדים כדפרישית לעיל בפ"ק (דף ד: ד"ה ר"ע).

כבר בפתחת הדברים נוקטים התוס' בדיוק בלשונו של בעל הלח"מ: "רב דריש ריבויי ומיעוטי". כלומר גם הם דורשים קוהרנטיות של מקורות מדרש ההלכה. לכן הם מעלים סוגיות מקבילות שבהן רב דורש דווקא 'כללי ופרטי', כרי"ש. בין היתר הם מביאים את הסוגיא בדף לו ע"א שהובאה לעיל לגבי שבועת הפקדון.⁴ למעשה, שיטת רב היא המקור לשיטת הרמב"ם עצמו. מחד, כבר הזכרנו שהוא פוסק כרב (בפ"ה ה"א), ומאידך הוא פוסק כחכמים בסוגיית לו, וכפי שהעירו תוסק נראה שגם זה הולך כשיטת רב. אמנם מקור זה אינו פותר את הבעיה אלא רק מעביר אותה אחורה בזמן: כבר רב, דור ראשון לאמוראי בבל, משתמש לסירוגין בשתי שיטות הדרש. הרמב"ם רק הולך בעקבותיו. אמנם ביחס לרב, שהוא אמורא בבלי מן הדור הראשון (שעוד ישב כתלמיד בבית דינו של רבי), עדיין סביר לומר שהוא 'דורש' בשיטה כלשהי. חכמי התלמוד באותה תקופה עדיין דרשו דרשות, ולכן סביר שהיתה לכל אחד מהם שיטה עקרונית גם במישור הדרש.

יישובים לסתירה

כאמור, הלח"מ מניח שחייבת להימצא קוהרנטיות במקורות ההלכה גם אצל פוסקים ראשונים. יש לכך תקדימים בש"ס ובראשונים, אך יישום הנחה זו לגבי פוסקים ראשונים היא מרחיקת לכת הרבה יותר. לפי הנחה זו הרמב"ם כאשר הוא פסק הלכה כלשהי, היה צריך לשים לב לעקביות שלה עם הלכות מקבילות או סותרות בתוכנו, וגם לעקביות של מקורותיה (כלומר שהוא אינו משתמש במתודולוגיות דרש מתחלפות). זה מעורר את הקושי שמצאנו לעיל בדברי הרמב"ם, אשר נראה כמשתמש במתודולוגיות של דבי רי"ש ודבי ר"ע לסירוגין. כבר הערנו שנראה כי אחרונים רבים אינם מוטרדים מסוג הסתירות הזה. נראה

⁴ ישנה בתוס' הנחה שלכאורה היא לא הכרחית: שכל מי שמזהה עבדים עם קרקעות דורש ב'כלל ופרטי', וכבר העירו על כך, ואכ"מ.

כי הם סוברים שהרמב"ם, כמי שחי בדור שכבר מזה זמן אינו משתמש בדרכי הדרש, אינו מחוייב לעקביות ברובד המדרשי אלא אך ורק ברובד התוכני. אך ה**לח"מ** בהחלט כן היה מוטרד מכך, עקב הנחתו הנ"ל. אם כן, הוא חייב למצוא הסבר לסתירה בדברי הרמב"ם.

הוא מעיר בדבריו שהוא יישב את הסתירה בפירושו לש"ס, שאינו מצוי תחת ידינו. אחרונים אחרים הציעו הסברים נוספים (ראה בספר המפתח במהדורת פרנקל, הל' שבועות פ"א ה"ב, ובעיקר **פר"ח** יו"ד פד ס"ז, ו**נובי"ת** יו"ד סי' רג באריכות). רובם ככולם מציעים שהרמב"ם אכן פוסק כשיטת דבי ר"ע שדורשים 'ריבוי ומיעוט', והחריגים הם כל המקומות שמדובר בהם על קרקעות ועבדים ושטרות (פדיון הבן, אשם שבועת הפיקדון ועוד), שם יש לרמב"ם מיעוט מיוחד אחר. למעשה, תוס' בשבועות כה ע"א אומר זאת כיישוב בדעת רב (שכפי שראינו הוא מקורה של שיטת הרמב"ם).

אך נראה כי גם יישוב זה קשה, וזאת מכמה סיבות: ראשית, הגמרא עצמה מעמידה זאת במחלוקת בין דבי רי"ש ודבי ר"ע, ומנין לרמב"ם להמציא חילוק מדעתו?⁵ ועוד, כפי שהעיר ה**לח"מ** הנ"ל, הרי גם לגבי מרצע הרמב"ם פוסק כשיטת 'כלל ופרט וכלל', ושם זוהי סוגיא שונה. וה**נובי"י** שם הביא עוד מקומות כאלה. עוד יש להעיר שהשילוב של מתודות דרש של ר"ע ביחד עם דרשות כלל ופרט של רי"ש אינו מצוי רק בהקשר של 'כלל ופרט וכלל' מול 'ריבוי ומיעוט וריבוי'. הרי ברור שלהלכה אנחנו דורשים דרשות ממערכת 'כלל ופרט' (וישנן כמה מידות דרש כאלה), אף שלכאורה פסקנו כדבי ר"ע. האם מי שדורש דרשות כלל ופרט לא ירבה ריבויים בכל התורה? הרי ברור שהמערכת ההלכתית מלאה בהלכות שנדרשו בשתי השיטות, וקשה להניח שיש לכל אחת מן התופעות הללו הסבר ייחודי.⁶ מסתבר יותר שנוצרת כאן מערכת אחרת, שמשלבת את שתי המערכות הקדומות יותר.

אם כן, יישוב מלא ואמיתי לשיטת הרמב"ם זוקק כניסה לעולם הדרשות, על מנת להבין כיצד ניתן ליישב את המתודולוגיות של דבי ר"ע ודבי רי"ש באופן שיהלום את ההלכות שנפסקו למעשה, ואין כאן המקום לכך.

⁵ ובזה כבר הביאו האחרונים הנ"ל מקורות לדבריו, ובעיקר את דברי תוס' בשבועות ד ע"ב וכ"ה ע"א.

⁶ בסוף המאמר משנה שעברה הצענו יישוב אפשרי לסתירה בין שתי הסוגיות בהן עסקנו כאן. אמנם בגמרא לא משמע שזהו היישוב, ואכ"מ.

סיכום ומסקנות

כאן אנו חוזרים לנקודת המוצא. ראינו שלכאורה הרמב"ם אינו מקפיד על מתודולוגיית הדרש. ראינו שיש לכך גם מקורות בחז"ל. אמנם בחז"ל נראה סביר לדרוש קוהרנטיות, שכן הם עצמם עסקו בדרשות. וכבר הערנו כמה פעמים בעבר, שמתודולוגיית הדרש עברה שינויים עם הדורות, ובמהלך ההיסטוריה שולבו שיטות ר"ע ורי"ש. יש לכך דוגמאות רבות, ולכן סביר מאד שהמקרה של 'כלל ופרט וכלל' מול 'ריבוי ומיעוט וריבוי' אינו חריג בעניין זה.

השאלה היא כיצד להתייחס לעניין זה. העלינו אפשרות שאכן לא דרושה קוהרנטיות ביחס למקורות ההלכה. אך נראה שרוב ככל המפרשים דוחים זאת על הסף, ומניחים כמובן מאליו שחייבת להיות קוהרנטיות כזו (אמנם יש כאלו שנראה כי אינם מוטרדים מסוג השאלות הזה, וצ"ע).

סביר מאד שהסיבה לכך היא שמערכת מידות הדרש עצמה משקפת שיטה קוהרנטית ושלמה, ולכן מי שמאמץ מערכת כזו חייב להיות עקבי. תופעה זו רומזת על התפיסה של הרב הנזיר (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסה), לפיה מערכת המידות אינה סתם קוד שרירותי, אלא יש לה משמעות כשלעצמה.

אם כן, כיצד נסביר את השילוב של מתודולוגיות שונות בהלכה ובמדרשים המאוחרים? נראה כי נוצרו שם שיטות חדשות, שגם להן יש קוהרנטיות פנימית משל עצמן. השילוב של השיטות חייב גם הוא להיות בעל סדר ומבנה פנימי, שכן כפי שראינו לא ניתן לנתק בין ההלכות לבין מקורן המדרשי.

משמעותה של מסקנה זו היא שדרוש לנו מחקר חדש, אשר מתייחס למערכת הדרש המורכבת, כלומר זו של הדורות האחרונים, אשר שילבו את שיטות דבי ר"ע ודבי רי"ש. גם השילובים אמורים לבטא מערכת מלאה. אל לנו להסתפק בטענה שיש מיעוט כלשהו כהסבר לחריגה מן המתודולוגיה של דבי ר"ע.

הערה דומה ביחס לספרי הפסק

רבים העלו בעייתיות דומה אשר קיימת ביחס לכמה מספרי הפסק הקאנוניים של ההלכה. בשו"ע נראה שישנן כמה וכמה סתירות בין הפסקים שלו. רבים טרחו ליישב כל אחת מן הסתירות הללו, אך יש שטענו כי אין צורך ביישוב כזה, שכן השו"ע אינו מתיימר להציג משנה סדורה אלא ליקוט.⁷ זוהי טענה דחוקה למדי, שכן היא עומדת בניגוד להצהרותיו של המחבר עצמו.⁸

⁷ ראה מאמרו של אליאב שוחטמן, 'על הסתירות ב'שולחן ערוך', ועל מהותו של החיבור ומטרותיו, 'אסופות ג', יד הרב ניסים, ירושלים תשמט.

⁸ ראה את תגובתו של העורך (מאיר בניהו) בסוף המאמר הנ"ל.

נציין כי שם מדובר על שאלה של עקביות במישור התוכני, ולא דווקא ברמת המקורות. ביחס לתכנים קשה מאד להניח שאין עקביות בספר הלכתי, גם אם היינו יכולים להעלות השערה כזו ביחס למקורות המדרשיים של ההלכות (ראה לעיל במבוא).

לגבי שאלת הקוהרנטיות של המקורות המדרשיים, נאמר כי ה**שו"ע** נוטה ללכת בעקבות הרמב"ם (באותן הלכות שהוא פוסק, שכן הוא אינו עוסק בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה), ולכן חלק ניכר מן הבעיות עליהן הצבענו כאן ברמב"ם עולות גם ביחס ל**שולחן ערוך**.

תובנות מפרשת ויקרא

1. הרמב"ם לפעמים פוסק כדעת דבי רי"ש שדורשים כללי ופרטי, ולפעמים כדעת דבי ר"ע שדורשים ריבוי ומיעוטי.
2. הלח"מ לומד שהרמב"ם אינו פוסק הלכות לפי שיקולים מקומיים וישרים גרידא, במנותק מן המקורות המדרשיים ובגלל התפיסה היסודית הזו פורס את הקשיים והסתירות בפיסקות הרמב"ם.
3. תוס' מתקשים באותו ענין לגבי רב שפעמים דורש ריבוי ומיעוט ופעמים כלל ופרט.
4. יש שהציעו בשיטת הרמב"ם שאכן פוסק כשיטת דבי ר"ע שדורשים ריבוי ומיעוט, החריגים הם מקומות שבהם מדובר על קרקעות עבדים ושטרות, ששם יש מיעוט מיוחד אחר, תוס' אומר כן כיישוב בדעת רב, אומנם ברמב"ם קשה לומר כן דיש גם מקומות אחרים שפסק כשיטת הכלל פרט וכלל (כגון לגבי מרצע).
5. בשו"ע גם ישנן כמה סתירות בפסק שלו, אמנם השו"ע נוטה ללכת בעקבות הרמב"ם ולכן חלק ניכר מהבעיות שיש בפסקת הרמב"ם עולות גם ביחס לשו"ע.

■ פרשת צו ■

המידות הנדונות

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

מתוך המאמר

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

מקורות מדרשיים לפרשת צו

וְהִנֵּפֶשׂ אֲשֶׁר תֹּאכַל בְּשׂוֹר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לִיקְנֹק וְטִמְאַתּוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּי: וְנִפֶּשׂ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְטִמְאַת אָדָם אוֹ בְּבִהֵמָה טָמְאָה אוֹ בְּכָל שִׁקְץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשׂוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לִיקְנֹק וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּי: (ויקרא ז, כ-כא)

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

תקציר המאמר לפרשת צו, ספר 2

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

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

במהלך הדברים עסקנו בשני מופעים שונים של 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד': הכללה והשוואה. והערנו כי ייתכן שתנאים שונים נחלקו לגבי אחד מן המופעים. המופעים השונים מסוכמים במאמר לפרשת ויקהל-פקודי השנה (ולפרשת ויקהל, תשס"ה), ולכן לא נפרט בכך כאן.

במהלך הדברים העלינו אפרוורי שלושה מצבים מקראיים שונים שבהם יכולה להופיע מידת 'דבר שהיה בכלל', והדגמנו אותן על הדרשה בבבלייתא דדוגמאות:

1. המופע הרגיל: יש שני ציוויים מקבילים, האחד עוסק בכלל הקבוצה, והשני עוסק בפרט. במצב כזה הציווי השני הוא מיותר (ולפעמים סותר. ראה במאמר לפרשת ויקהל-פקודי, תשס"ו). ובדוגמא שלנו, ישנו ציווי על כל הסוגים של בשר קדוש, ולכן הפסוק על שלמים הוא לכאורה מיותר. גישה כזו עולה מנוסחת הבבלי שלמעלה.
2. ישנה קביעה מקראית אשר מכילה את הפרט בתוך קבוצה כוללת יותר. אולם באפשרות זו המצב הוא שהציווי מופיע אך ורק לגבי הפרט ולא לגבי הקבוצה כולה. במצב כזה אין כפילות, ולכן הציווי הפרטי אינו מיותר. אולם בכל זאת עלינו לשאול את עצמנו מדוע התורה מייחדת את הציווי דווקא לפרט הזה. ובדוגמא שלנו: ישנו פסוק הקובע שבשר שלמים נכלל בכלל הקודשים, אולם אין פסוק שמחייב כרת על אכילת קודשים בטומאה.

גישה כזו עולה מגירסאות הבבלייתא דדוגמאות בדפוס קושטא וונציה. לפי גירסה זו נוסף לנוסח שלפנינו פסוק מהמשך הפרשה (ז, לו):

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

לפי נוסח זה נראה שהכלל שמתוכו יצאו השלמים הוא פסוק אשר כולל את השלמים בתוך כל הקרבנות, ללא כל ציווי קונקרטי על אכילתו בטומאה. 3. הכלל אינו מופיע במקרא בכלל. הציווי נאמר רק על הפרט, אלא שברור לחז"ל, מסברא או ממסורת, שהפרט הזה רק מייצג קבוצה שלימה. שוב, כאן אין שום דבר מיותר, אולם לא ברור מדוע התורה מצווה דווקא על הפרט הזה. ובדוגמא שלנו, נניח שהשלמים הם רק דוגמא לבשר קרבן, והיינו מגיעים למסקנה שהאיסור לאוכלם בטומאה אינו ייחודי דווקא לשלמים, אלא נאמר על כל בשר קרבן. במצב כזה עולה שאלה מדוע התורה מצווה דווקא על בשר שלמים ולא מנסחת זאת כציווי על כל אוכל בשר קרבן בטומאה. אמנם לא מצאנו כיוון כזה במפרשים ביחס לדרשה דידן. אך את הדרשה בזבחים יג ע"א לגבי מחשבת פיגול יש בהחלט מקום להבין אותה כך. במאמר השבוע נעסוק בעיקר בעניין זה.

הערנו כי המופע הראשון של מידת 'דבר שיצא מן הכלל' הוא אופי טכסטואלי יותר, ואילו השני והשלישי עוסקים יותר בתוכן (גם נקודה זו תובהר יותר במאמרנו השנה).

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

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

אלא שפתרון זה הוא בעייתי, שכן מפרשי הסיעה השנייה מנמקים את הצעתם בכך שאנלוגיה כשלעצמה, שהיא חשיבה אנושית רגילה, כלל אינה זוקקת הגדרה ומתן לגיטימציה במסגרת מערכת המידות. אם כן, ברור שהם לא תולים את האנלוגיה גם במידה זו. על כן לשיטתם חוזרת השאלה באופן מעט שונה: מדוע נדרשת מידת דרש ייחודית עבור אנלוגיה כגון זו? בנקודה זו נעסוק בסוף דברינו השנה.

דבר שלא היה בכלל, אך יצא מן הכלל ללמוד

מבוא

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

דרשת זבחים יג ע"א

בסוגיית זבחים הגמרא דורשת פסוקים נוספים מפרשתנו במידת 'דבר שהיה בכלל'. מפשט הכתוב עולה כי הנושא הוא אכילת בשר שלמים אחרי היומיים שבהם מותר לנו לאכול אותו (=נותר). אך חז"ל לומדים מכאן את דין פיגול (מחשבה לאכול חוץ לזמנו, שפוסלת בעת זריקה או שחיטה). הפסוק שמצווה על כך הוא זה שלפני הפסוקים שמצווים על אכילת קודש בטומאה (ויקרא ז, יח):

וְאִם הָאָכַל יֶאֱכַל מִבֶּשֶׂר זָבַח שְׁלָמִיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצָה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פְּגוּל יִהְיֶה וְהִנֵּפֵשׁ הָאֲכֵלֶת מִמֶּנּוּ עֹנֶה תִּשָּׂא:

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

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

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

¹ וכן הוא בספרא צו, פרשה ח.

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

הדרשה בספרא צו, פרשה ח

בספרא על פרשתנו מופיעה הדרשה הזו באופן מאד דומה:

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

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

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

הבדלים מבניים בין שתי הדרשות

במדרש שבבבלי המבנה הוא הבא: מ'האכול יאכל' מרבים את כל מה שמכשיר את האכילה. זה כולל את כל ארבע העבודות העיקריות (אמנם ההולכה שנויה במחלוקת תנאים שם בע"ב, שכן לא תמיד הכרחי להוליך את הדם), וגם את שפיכת השיריים והקטרת האימורים (שאמנם אינם מעכבים את האכילה, אך לכתחילה יש דין לעשות אותם לפני אכילת הבשר – ראה בבבלי פסחים נט

ע"ב, וכ"כ בביאורי החפץ חיים על הגמרא, וראה גם **בתורה שלמה** כאן אות צו וצ"ט).²

לאחר מכן עולה השאלה האם יש דין פיגול גם במכשירי אכילה שאינם מכשירי כפרה (הקטרת אמורים ושפיכת שיריים), ועל כך מובאת הדרשה במידת 'דבר שהיה בכלל' שמלמדת אותנו שה'כלל' לעניין דין זה אינו אלא מכשירי הכפרה. כלומר לא כל מכשירי האכילה מתרבים לעניין פיגול, אלא רק אלו מהם שמכשירים את הכפרה. כך נותרו שחיטה וקבלה ויצאו שפיכת שיריים והקטרת אימורים. לעומת זאת, בנוסח **שבספרא** יש כמה שינויים. ראשית, כלל לא גורסים שם שהריבוי מ'האכול יאכל' הוא על כל הדברים שמביאים לאכילה (כמו שמתנסח הבללי). הריבוי עוסק רק בשחיטה וקבלה, ללא כל הגדרה כוללת. שנית, בנוסח **הספרא** נוספת לשפיכת השיריים והקטרת האימורים גם אכילת הבשר עצמה. ושלישית, בספרא ישנה חזרה על הריבוי של שחיטה וקבלה מכוח הדרשה ב'דבר שיצא מן הכלל'. כלומר מידה זו לא רק ממעטת את שפיכת השיריים הקטרת האימורים ואכילת הבשר, אלא גם מרבה שחיטה וקבלה.³

מהו השורש המשותף לכל השינויים הללו? ראשית, נראה שה**ספרא** אינה מרבה את כל העבודות שמביאות לאכילה, אלא את מלאכות ההקרבה בכלל. לכן גם נוספת אכילת הבשר לדיון, על אף שמעצם הגדרתה היא ודאי לא נמנית על העבודות ה'מביאות לאכילה'. זוהי התמונה העולה משני ההבדלים הראשונים. אך מכאן ברור גם ההבדל השלישי, שמקור הריבוי אינו רק מ'האכול יאכל', שכן ריבוי משם היה מרבה רק את מה שמביא לאכילה.

אמנם גם בנוסח **הספרא** מופיע ריבוי מ'האכול יאכל', ולא לגמרי ברור האם זו אינה תוספת מחמת מקורות מקבילים (בסוגיית הבללי הנ"ל). בכל אופן, גם אם היא קיימת שם בנוסח האמיתי, עדיין ברור שהיא אינה המקור היחיד לריבוי. מסקנתנו היא כי השאלה העיקרית בה נחלקים שני נוסחי המדרש נוגעת לאיתור ה'כלל' שממנו יצאה הזריקה. לפי **הספרא** הכלל הוא מכלול עבודות ההקרבה, ולפי הבללי הכלל הוא העבודות המביאות לאכילה. היכן מופיע הכלל הזה? היכן

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

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

מצאנו שבכל המלאכות הללו יש דין פיגול?

ה'כלל' בבבלי

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

בכלל היתה - בכלל הדברים המביאין לידי אכילה.

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

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

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

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

במאמרים לפרשיות, תשסה, הסברנו שהבעייה העיקרית בלמד מן הלמד היא שהדרשות הן הרחבות של הכתוב, ולא חשיפה של מה שמצוי בתוכו. ולכן אם אנחנו באים ללמוד מהלכה שנלמדה בעצמה מדרשה, אנו לא עוסקים בדרשה של הכתובים אלא בדרשה של משהו שהוא הרחבה של המקרא, ואת זה לא עושים. לפי זה יוצאי הדופן הם דרשות כאלה שחושפות את המצוי בכתוב, ולא מרחיבות אותו, ולכן ניתן לדרוש גם אותן עצמן. המסקנה היא שריבוי אינו מהווה הרחבה של הכתוב אלא חשיפה שלו, ולכן ניתן ללמוד ממנו במידת דרש נוספת. אמנם בכותרת של השורש השני לרמב"ם מופיע הריבוי יחד עם יג המידות של רי"ש, ומשמע שדברי הרמב"ם שם שהדרשות הן הרחבה של הכתוב ולא חשיפה של המצוי בו נאמרו גם ביחס אליו. וצ"ע בזה.

דרש טכסטואליות על הלכות שעולות ממדרש. הדיון של 'למד מן הלמד' עולה רק בהקשר של מידות תוכניות ולא מידות טכסטואליות.⁵

ה'כלל' בספרא

ייתכן שנוסח הספרא פותר את הבעיות שהעלינו לעיל. לפי הספרא הכלל נלמד מסברא. היה ברור לבעל המדרש שדין פיגול לא נאמר רק בזריקה (אולי זה יוצא לו מ'האכול יאכל', אף שכפי שראינו אין כאן ריבוי פורמלי של עבודות המביאות לאכילה).

אם כן, הכלל של הספרא אינו כתוב במפורש במקרא בכלל. הוא כנראה גם לא ממש יוצא מדרשה, אלא מסברא שרואה את הזריקה כדוגמא לקבוצת עבודות כללית יותר. ועדיין לא ברור לבעל המדרש מהי אותה קבוצה. כאן מגיע הפרט שיצא מן הכלל, הזריקה, ומלמד שמדובר רק בעבודות שמכשירות את הכפרה. לכן במדרש זה ישנה חזרה על הגדרת הכלל כאילו שגם הוא (ולא רק המיעוט) מתרבה מן היציאה מן הכלל. אכן, רק לאחר היציאה מן הכלל אנחנו יודעים מהי הקבוצה הכללית שלגביה התרבה דין פיגול חוץ לזמנו.

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

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

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

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

מריבוי וממילא גם לא נמצא באותו פסוק.⁶

פתרון הקושי השני בנוסח הבבלי: מהו ריבוי

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

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

כבר צידדנו בעבר (ראה במאמר לפרשת פקודי, תשסה) בכך שיייתכן שרי"ש אינו מונה את הריבוי במסגרת יג מידות הדרש שלו מסיבה זו עצמה. כפי שכותב בעל ה**כריתות**, מידות דרש שמסקנתן נחשבת כמצויה במפורש בכתוב אינן נכללות ברשימתו של רי"ש, שכן הן שייכות לפשט ולא לדרש (ראה במאמרים לפרשיות וישב ופקודי, תשסה, ולפרשיות מקץ וויגש, תשסו, ועוד).⁷

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

הקושי הראשון בבבלי

מכאן נוכל אולי להבין מדוע לפי הבבלי לא דורשים כאן ב'כלל ופרט' אלא ב'דבר שיצא מן הכלל', על אף שהכלל והפרט מופיעים באותו פסוק. כפי שראינו הכלל

⁶ גם אם הכלל היה נלמד מריבוי, ניתן היה לומר שהתוצאה אינה חלק מהפסוק עצמו, ולכן אין ערובה לסדר שבין הכלל והפרט, ולכן לא מתאפשרת דרשת 'כלל ופרט'. אמנם ראה להלן ששיקול זה כנראה אינו נכון.

⁷ לפי הרמב"ם ייתכן שמעמדן הוא כשל הלכות דאורייתא. נעיר כי אולי יש לחלק בזה בין ריבוי מאות, כמו ו' יתירא, לבין ריבוי ממילים מיותרות. ריבוי מהאות ו' אולי אינו מגלה פירוש של מילה בכתוב, כי האות ו' כתובה לצורך הניסוח הפשטי. אבל ריבוי ממילים מיותרות (אולי לא מ'את') הוא מגלה על פירושן של המילים הללו במקרא, ושם זה נחשב כפירוש פשטי למקרא ולא כמדרש.

כתוב בפסוק, אך לא בפירושו. אך מידת 'כלל ופרט' היא מידה טכסטואלית לגמרי, שויסודה הוא בנוסח בו בחרה התורה. אם התורה כותבת בלשון של כלל ואחר כך בלשון של פרט, אנו דורשים ב'כלל ופרט'. אבל כאן נוסח התורה לא בחר בלשון של כלל. הריבוי מגלה לנו שכוונת המילים 'האכול יאכל' היא לקבוצה כללית כלשהי של עבודות, אבל אין כאן נוסח לשוני של כלל, ולכן לא ניתן לדרוש זאת ב'כלל ופרט'.

מסקנה זו מחדדת הבדל נוסף בין מידת 'כלל ופרט' לבין מידת 'דבר שיצא מן הכלל'.⁸ דבר שיצא מן הכלל מתייחס לתוכן ה'כלל' וה'פרט' שבתורה. הוא מוצא בהם כפילות מיותרת, ומסיק ממנה מסקנה לגבי הכלל כולו. אבל 'כלל ופרט' היא מידה טכסטואלית לגמרי. היא אינה עוסקת במשמעויות של הציוויים אלא בלשון בה הם מופיעים במקרא (ראה במאמר לפרשת כי-תשא, תשסה, ועוד). זהו אשר הערנו במאמר משנה שעברה, שמידת הדרש 'דבר שיצא מן הכלל' היא אמנם טכסטואלית, אך יש בה ממדים תוכניים. ובעיקר במופע השלישי שלה (סעיף 3 בתקציר לעיל), שבו עסקנו השנה.

היחס לאנלוגיה

שאלנו במאמר משנה שעברה מדוע יש צורך במידת דרש מיוחדת כדי לגרום לנו לעשות אנלוגיה. כעת נוכל אולי להבין זאת. האנלוגיה שהיינו עושים ללא היציאה מן הכלל היתה 'פרועה' יותר. לא היינו יודעים היכן לעצור אותה. אולי בכל עבודות ההקרבה? ואולי באלו שמביאות לאכילה? היציאה מן הכלל מלמדת אותנו את גבולות האנלוגיה.

אם כן, עצם האנלוגיה אינה דורשת מידת דרש מיוחדת. אבל הגבולות של האנלוגיה, שהם עמומים מעצם הגדרתם, יכולים להיקבע בצורה כזו. במקום שבו יש לאנלוגיה גבולות ברורים, אכן אין צורך במידות דרש מיוחדות לשם כך.

⁸ לעניין ההבדלים בין ההשלכות ההלכתיות של שתי המידות הללו, ראה ברש"י שבועות ז ע"א שהובא במאמר משנה שעברה.

תובנות מפרשת צו

1. ה"זריקה" בעבודת הקורבן יצאה מהכלל כדי ללמד שהעבודות שהפיגול פוסל בהם הן רק עבודות שמעכבות את הכפרה, ונחלקו הבבלי והספרא מהו הכלל שממנו יצאה הזריקה. לפי הספרא, זה מכלול עבודות ההקרבה, ולפי הבבלי זה העבודות המביאות לאכילה.
2. לפי הבבלי, הכלל הוא תוצאה של הריבוי הראשוני מ"האכל יאכל", וזה קשה דא"כ הכלל והפרט מופעים באותו פסוק, שנית הכלל לא כתוב במפורש אלא נלמד מריבוי, ובקודשים לא לומדים מהלמד.
3. הספרא פתר את הבעיות הנ"ל בכך שהוא סובר שהכלל לא כתוב במקרא אלא מסברא שרואה את הזריקה כדוגמא לקבוצת עבודות כללית יותר.
4. יתכן להסביר את הקושי בבבלי על פי מה שראינו כמה פעמים בעבר, שישנם ריבויים מדרשיים שלאחר שהם מתרבים הם הופכים לפירוש למילים בכתוב.
5. הבבלי דרש במידת "דבר שהיה בכלל" ולא "בכלל ופרט", אע"פ שהכלל והפרט מופיעים באותו פסוק. אומנם כפי שכתבנו, הכלל כתוב בפסוק אך לא בפירוש, ולכן א"א לדרוש "בכלל ופרט" שהיא מידה טכסטואלית לגמרי. מידת "דבר שהיה בכלל" אע"פ שהיא אומנם טכסטואלית, יש בה מימדים תוכניים.

■ פרשת שמיני ■

המידות הנדונות

קל וחומר.

'דיו'.

מתוך המאמר

- האם ה'דיו' יכול להפריך את הקו"ח, או שהוא תמיד רק מסייג אותו?
- 'קו"ח של מקומות' ו'קו"ח של נושאים'.
- קו"ח של שורות ושל עמודות ביחס ל'דיו'.
- פירוש מחדש למחלוקת התנאים ביחס ל'דיו' בסוגיית ב"ק כד-כה.
- האם באמת ר' טרפון אינו דורש 'דיו' במקום שמיתר את הקו"ח?
- למה ייתור של הקו"ח נקרא בגמרא 'הפרכה' שלו?
- הצעה לפירכא מסוג חדש, כזו שאינה פורכת את ההכללה שביסוד הקו"ח.

מקורות מדרשיים לפרשת שמיני

וַיִּשָּׂא אֶהָרֶן אֶת יָדוֹ וַיָּדוּ אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מַעֲשֵׂת הַחֹטָאת וְהֶעֱלָה וְהִשְׁלֵמִים:
וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאֶהָרֶן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד יְקוֹק אֶל כָּל
הָעָם: (ויקרא ט, כב-כג)

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

תקציר המאמר לפרשת שמיני, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו במידת ה'קל וחומר' דרך המדרש המובא למעלה. בדף לפרשת נח, תשסה, הכרנו שלושה סוגים של קו"ח, מהם המבוססים על נתון אחד (סברתי ו'בכלל מאתים מנה'), ומהם המבוססים על שלושה נתונים (מידותי). המדרש שלנו הוא חריג שכן הוא משתמש בקו"ח שמבוסס על שני נתונים בלבד.

מתוך הצגת שיקול של קו"ח מידותי כטבלא מרובעת של ארבע הלכות, עסקנו בתכונות הקו"ח בעל שני הנתונים. ראינו שבקו"ח הזה המשבצות המלאות (=הנתונים) הן באלכסון זו לזו, ומתוכן ניתן לבצע שני שיקולי קו"ח, שכל אחד מהם ימלא נתון חסר במשבצת אחרת בטבלא. כמו כן הצבענו על כך שכל אחד משני השיקולים הללו סותר את השני.

עמדנו על כך שכאשר קיימים שני נתונים בלבד ישנם מקרים בהם קשה להגדיר ציר ייחוס של חומרא וקולא, שכן ייתכן שהפרמטרים של הנתון האחד אינם רלוונטיים עבור הנתון האחר. לעומת זאת במקרים אחרים הנתונים החסרים אינם תוצאה של היעדר ציר ייחוס אלא של חוסר במידע או אי וודאות.

במצב של היעדר מידע מתעוררת הבעיה ששתי הצורות להשלים את המידע סותרות זו את זו. ראינו שניתן לפתור את הבעיה הזו בשתי צורות: 1. למצוא נתון שלישי, ולהשלים את הטבלא למצב של קו"ח רגיל. 2. להכריע בין שני שיקולי הקו"ח הסותרים בדרך של סברא (כך בוחר לעשות המדרש המובא למעלה). עוד הערנו כי ההחלטה אודות הרלוונטיות של הפרמטרים (קיומו של ציר ייחוס) מתקבלת על ידי הדרשן עוד לפני ביצוע הקו"ח. זהו ממד הסברא שיש בכל קו"ח.

בהמשך הדיון עסקנו בקו"ח של שני נתונים בסוגיית ברכות כא ע"א. מניתוח דרשת הקל וחומר הזו עולה שיש ציר ייחוס והפרמטרים הם רלוונטיים, ולכן הבעיה היא היעדר מידע. תיארנו את שתי הצורות להשלים את הטבלא, וראינו ששתיהן עולות שם בסוגיא.

המסקנה מן הדיון היתה מודל של 'שני שקפים', לפיו השיקול של הקו"ח נערך בשני מישורים, זה על גבי זה: הראשון הוא במישור הטכסט המקראי. במישור זה אנו אוספים נתונים שמצויים במקרא וקובעים יחס של חומרא וקולא לאור הנתונים הללו (בשלב זה לפעמים היעדר נתון אודות הדין נחשב כהיעדר פוזיטיבי של הדין). בשלב השני אנו מוסיפים נתונים לטבלא באמצעות שיקולי קל וחומר, והתוצאה יכולה לתאר יחסים שונים של קולא וחומרא בין הנתונים (שכן דינים שהיו חסרים בשלב המקראי, ולכן הונחו כנעדרים פוזיטיביים, כעת הם מצויים). לאחר הנחת השקף השני על גבי הראשון

יכול להיווצר מצב שיחסי הקולא והחומרא נסתרים, אך לפי הצעתנו יחסים אלו נקבעים אך ורק על סמך הנתונים שמצויים על השקף הראשון (=הנתונים המקראיים), ולכן אין כאן פריכה של הקו"ח (במאמר השנה נראה דוגמא נוספת לכך). לאחר מכן הצבענו על כך שלפי שיטת הרמב"ם בשורש השני, הסובר כי הלכות אשר נלמדות ממידות הדרש הן קלות יותר מהלכות דאורייתא רגילות, יוצא שבכל קל וחומר מכל סוג שהוא טמונה בעיה אינהרנטית: מסקנתו פורכת את הנחותיו. הסברנו זאת לאור מודל שני השקפים דלעיל.

המסקנה היא שקו"ח היא מידה טכסטואלית, כלומר כלי פרשני למקרא, ולא להלכה. יחסי הקולא והחומרא אינם משקפים יחסים אמיתיים מבחינה הלכתית, אלא יחסים טכסטואליים.¹ יחסי הקולא והחומרא נקבעים אך ורק לאור הנתונים המפורשים במקרא (ולא לאור ההלכות האמיתיות), כלומר רק ביחס ל'שקף' הראשון. מסיבה זו גם הפירכות על אותם יחסי קולא וחומרא נקבעות במישור הטכסטואלי ולא במישור ההלכתי האמיתי.

הסברנו בכך את הכלל שלא עושים קו"ח מהלכה למשה מסיני,² שכן הלכה כזו אינה חלק מן הטכסט המקראי. ראינו שמאותה סיבה גם לא סותרים קו"ח מכוח הלמ"מ.³

¹ אחד מקוראינו הפנה אותנו להגדה **מבית לוי** (בריסק) ח"א, בפירוש על הפיוט 'אחד מי יודע', שם מובאת טענה דומה של ר' חיים מבריסק, אשר מוכיח כי זוהי מידה טכסטואלית ולא מידה הגיונית.

² ראה מקורות רבים לכך ב**אנציק"ת** ע' 'הלכה למשה מסיני', סביב הערות 213-191.

³ ראה **אנציק"ת** שם (סביב הערות 213-203).

יישום 'מודל שני השקפים': 'דיו' דאיפריך קו"ה

מבוא

במאמר לפרשת בהעלותך, תשסה, הצגנו את המושג 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון' (= 'דיו'), לאור סוגיית ב"ק כה ע"א. לכאורה ה'דיו' הוא הטלת מגבלה על המינוף שניתן היה לעשות מתוך שיקול של קו"ח. סוגיית ב"ק היא בעייתית וסבוכה מאד, אך ננסה בכל זאת להבין כמה יסודות מתוכה, ודרכם גם את מנגנון ה'דיו'. אנו נראה כי ה'דיו', לפחות במצבים מסויימים, מהווה פירכא של השקף השני על יחסי ההיררכיה שעולים מן השקף הראשון (=הטכסטואלי). בהמשך הדברים נבקש להיכנס לסוגיית ב"ק בפירוט מה, והמעקב אחרי הדברים ידרוש ריכוז. אנו חושבים שהמאמץ ישתלם, שכן יש כאן הצעה שפורסת תמונה כמעט מלאה של ההיבטים הלוגיים של סוגיא חמורה זו, שאנחנו כבר מתחבטים בה במשך לא מעט שנים.⁴ אנו מציעים לקוראים, גם אלו שמכירים את הסוגיא, לעקוב אחרי הדברים עם טבלא (כמצוייר להלן) שתהיה מול העיניים לאורך כל הקריאה. אנו נתייחס לקו"ח של שורות ושל עמודות, של נושאים ומקומות, והקורא יוכל לראות את משמעות הדברים מהתבוננות בטבלא.

המונח 'דיו'

הגמרא בב"ק כה ע"א ובמקבילות לומדת את העיקרון של 'דיו' מתוך הפסוק שעוסק בציווי על מרים להיסגר שבעה ימים (במדבר יב, יד):

וַיֹּאמֶר יְקֹנֶק אֶל מִשָּׁה וְאַבְיָה יִרְק יִרְק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכְלֹם שְׁבַעַת יָמִים תִּסְגֶּר שְׁבַעַת יָמִים מֵחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאָסֵף:

אם אביה של מרים היה יורק בפניה היה עליה להיכלם שבעה ימים. אז אם הקב"ה בכבודו ובעצמו יורק בפניה ודאי עליה להיכלם ארבעה עשר יום (שכן זהו קלון גדול יותר). אך 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', כלומר הלמד אינו יכול להיות יותר מהלמד. לכן גם כשהקב"ה יורק בפניה היא צריכה להיסגר רק שבעה ימים. שיקול החומרא והקולא הוביל אותנו להניח שהלמד חמור מהלמד, ולכן עליה להיכלם 14 יום (זהו מינוף של הדין במלמד שמדבר על 7 ימים). אך ה'דיו' מגביל את המינוף, שכן אין לנו ראייה להטיל חובה שתעלה על 7 ימים (ראה הסברים שונים לדין 'דיו' במאמר לפרשת בהעלותך, תשס"ה).

⁴ כוונתנו לתמונה העולה מן הגמרא עצמה. מדברי כמה ראשונים עולה כי עדיין נותרת בעייה, ואנו נעיר על כך בהמשך.

רקע למחלוקת ר' טרפון וחכמים במשנת ב"ק כד ע"ב

הנתונים המקראיים שביסוד הדיון הם שלושה: ברשות הרבים חייבים חצי נזק על נזקי הקרן, ופטורים על נזקי שן ורגל. בחצר הניזק חייבים על נזקי שן ורגל נזק שלם. דין קרן בחצר הניזק לא מופיע במקרא. במאמר משנה שעברה השתמשנו בהצגה של נתוני הקו"ח ומסקנותיו בטבלא. בשיטה זו ניתן להציג את הנתונים המקראיים של משנת ב"ק באופן הבא:

מזיק/רשות	רשות הרבים	רשות הניזק
שן ורגל	0	1
קרן	1/2	?

אם קרן ברשות הרבים היתה חייבת נזק שלם (1), היה כאן קו"ח רגיל, וניתן היה להסיק שגם ברשות הניזק יש לחייב בנזקי קרן נזק שלם. בפרשת נח תיארנו שני שיקולים שבהם ניתן להשתמש כדי למלא את המשבצת הריקה:

1. שיקול שמבוסס על השורות בטבלא: ללמוד מהשורה של שן ורגל שרשות הניזק חמורה מרשות הרבים, ומכאן ללמוד בשורה השנייה שאם קרן חייבת ברה"ר אז קו"ח שהיא חייבת גם ברשות הניזק. שיקול זה מתבסס על הכללה סמויה לפיה רשות הניזק חמורה לכל עניין מרשות הרבים, והוא נקרא אצל בעלי הכללים 'קל וחומר של מקומות' (כי הוא קובע יחס בין מקומות בהם מתרחשים האירועים ההלכתיים: רה"ר ורשות הניזק, ולא בין הנושאים ההלכתיים לבין עצמם).

2. שיקול שמבוסס על העמודות בטבלא: ללמוד מהעמודה של רה"ר שקרן חמורה משן ורגל. וכעת בעמודה השנייה להסיק מכך שאם שן ורגל חייבים ברשות הניזק אז קרן ודאי חייבת ברשות הניזק. זה נקרא אצל בעלי הכללים 'קל וחומר של נושאים' (כי הוא עוסק בנושאים הלכתיים, ובמקרה זה מזיקים: שן, רגל וקרן).

עד כאן תיארנו את הקו"ח כאילו היה כאן מקרה סימטרי. הבעיה שמתעוררת במשנה נובעת כולה מהעובדה שמדובר בקו"ח אסימטרי, כלומר שהנתון במשבצת הימנית התחתונה אינו זהה לנתון שבמשבצת השמאלית העליונה.

מצב כזה יוצר אסימטריה גם לגבי הנתון החסר. אם נשתמש בשיקול 1 ('קו"ח של מקומות'), המסקנה תהיה שקרן ברשות הניזק חייבת לפחות חצי נזק, שכן

בשיקול הזה המסקנה מבוססת על ההכללה לפיה רשות הניזק חמורה מרה"ר (וקרן ברה"ר חייבת חצי נזק). לעומת זאת, אם נשתמש בשיקול 2 ('קו"ח של נושאים'), אזי המסקנה תהיה שקרן ברשות הניזק חייבת לפחות נזק שלם, כמו שן ורגל באותה רשות, שכן בשיקול הזה המסקנה נובעת מן ההכללה לפיה קרן חמורה משן ורגל (ושן ורגל ברשות הניזק חייבים נזק שלם).

המחלוקת במשנה

המשנה בב"ק כד ע"ב מביאה מחלוקת בין ר"ט לחכמים לגבי חיוב על נזקי קרן ברשות הניזק:

מתני'. שור המזיק ברשות הניזק כיצד? נגח, נגף, נשך, רבץ, בעט, ברשות הרבים - משלם חצי נזק, ברשות הניזק - רבי טרפון אומר: נזק שלם, וחכמים אומרים: חצי נזק. אמר להם רבי טרפון: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור, החמיר עליהן ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברה"ר לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליו ברשות הניזק לשלם נזק שלם! אמרו לו: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה ברה"ר - חצי נזק, אף ברשות הניזק - חצי נזק. אמר להם: אף אני לא אדון קרן מקרן, אני אדון קרן מרגל, ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברה"ר - החמיר בקרן, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק - אינו דין שנחמיר בקרן! אמרו לו: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה ברה"ר - חצי נזק, אף ברשות הניזק - חצי נזק.

ר' טרפון מחייב קרן ברשות הניזק נזק שלם, וחכמים חולקים עליו וסוברים שחייבים רק חצי נזק. לכאורה ההסבר הפשוט ביותר למחלוקת הוא שר' טרפון וחכמים לומדים את הדין החסר באמצעות שני השיקולים שתוארו לעיל, ולכן הם מגיעים למסקנות שונות. אך כבר מלשון המשנה ברור שזה אינו לגמרי נכון, ובגמרא זה נדחה לגמרי.

הסיבה לכך היא ששני השיקולים הם רלוונטיים, ולכן שניהם צריכים להיבחן על ידי כל אחד מהתנאים. לדוגמא, אם אכן ר' טרפון מקבל את העיקרון של 'דיו' רק לגבי סוג אחד של קו"ח, אז תמיד ניתן 'לסובב' את הקו"ח משיקול של שורות לשיקול של עמודות, ובכך להימלט מה'דיו'.⁵ לכן, דה-פקטו, לפי ר' טרפון העיקרון של 'דיו' אינו ישים כלל במקרה זה.

⁵ על פעולת 'סיבוב' של קו"ח והשלכותיה על סוגי הפירכות השונות, ראה במאמרו של מ. אברהם, 'קל וחומר כסילוגיזם', הגיון ב.

מהלך הדיון במשנה

לכאורה מהלך המשנה מתאר ניסיונות של ר' טרפון לשכנע את חכמים באמצעות שני שיקולי הקו"ח שתיארנו למעלה. הוא פותח בשיקול 1, וכבר ראינו שהמסקנה המתחייבת ממנו היא שקרן בחצר הניזק מחייבת לפחות חצי נזק. ר' טרפון מנסה לבצע מינוף, שהרי רשות הניזק חמורה מרה"ר, ולכן מסקנתו היא שאם בקרן ברה"ר חייבים חצי נזק אז ברשות הניזק חייבים עליה נזק שלם. חכמים, כצפוי, עונים לו ב'דיו'. מכיון שאין לנו ראיה להטיל חובה של יותר מחצי נזק, עלינו לעצור בשיעור זה. לכן גם ברשות הניזק חייבים על נזקי קרן חצי נזק.

מלשון המשנה נראה שר' טרפון מקבל את הטענה הזו, ולכן מנסה את כוחו בשימוש בשיקול 2. כפי שראינו הקו"ח 2 מוביל אותנו בהכרח למסקנה שהחיוב בקרן ברשות הניזק הוא לפחות נזק שלם, ולכן נראה שיש כאן תשובה ניצחת לטענת חכמים. גם אם נבצע כאן 'דיו' הדין יעצור על נזק שלם, ולא פחות. למרבה התדהמה, חכמים עונים גם כאן ביסוד של 'דיו'. הם טוענים כנגד ר' טרפון שאפילו השיקול 2 לא יכול לחייב יותר מחצי נזק.

המסקנה העולה מן המשנה היא שכל התנאים מקבלים את עקרון ה'דיו', אלא שזה רק ביחס לשיקול השורות. מחלוקת ר"ט וחכמים היא רק בשאלה האם ניתן להפעיל את העיקרון של 'דיו' על שיקול שמבוסס על הכיוון האחר (במקרה שלנו: עמודות).⁶ נעיר כי בתוד"ה 'אני' ובעקבותיהם עוד ראשונים (ראה נמוק"י ורא"ש) סוברים שר"ט אומר את הדברים לשיטתם של רבנן, אבל לדעתו אין לומר 'דיו' גם בקו"ח של השורות.

הסבר ה'דיו' השני

הפעלת העיקרון של 'דיו' לגבי שיקול 2 היא תמוהה מאד. הרי ההכללה שנלמדת מדיני רה"ר היא שקרן חמורה משן ורגל. זה ודאי נכון ללא פירכא. כעת אנו עוברים לרשות הניזק ומגלים כי שן ורגל חייבים שם נזק שלם, אז קרן שהיא חמורה יותר ודאי חייבת שם נזק שלם. מדוע העובדה שקרן ברה"ר משלמת חצי נזק אמורה לסייג את גובה החיוב ברשות הניזק?

רש"י על המשנה מסביר את הנקודה הזו ואומר משפט עמום:

דיו לבא מן הדין להיות כנדון - דסוף סוף אי לאו קרן ברה"ר לא משתכחת

צד ק"ו.

⁶ אם האסימטריה בנתונים היתה אחרת, כלומר המספר 1/2 היה מופיע דווקא במשבצת השמאלית-עליונה (ולא ימנית-תחתונה, כמו במקרה שלנו), אז ה'דיו' הבעייתי היה מופיע בשיקול 1 כמובן.

העובדה שקרן חייבת חצי נזק ברה"ר נטלה חלק ביצירת ההכללה שקרן חמורה משן ורגל. לכן אי אפשר להתעלם ממנה גם בסוף הקו"ח ועלינו לסייג את המינוף ולהעמיד את החיוב על חצי נזק. הסבר זה אינו מובן מבחינה הגיונית גרידא. אם עקרון ה'דיו' מבוסס על הטענה שאין לנו ראייה למנוף מעבר לגובה החיוב במלמד, אז הרי כאן המלמד הסופי הוא שן ורגל ברשות הניזק, ושם חייבים נזק שלם. אז מדוע להוריד את הלמד אל מתחת למלמד?

ניתן להציע שני הסברים להפעלת ה'דיו' על הקו"ח של העמודות:

1. ההכללה לפיה קרן חמורה משן ורגל תקפה עד גובה חצי נזק. חצי הנזק הראשון חמור מחיוב השן ורגל, אך לא החצי השני. זוהי טענה בעייתית, שכן בכל קו"ח שנפרך ניתן להעלות הסתייגות כזו ולהותיר אותנו על כנו.
2. אנו מחלקים את הלימוד לשני שלבים: א. לימוד על עצם החיוב של קרן ברשות הניזק. ב. לימוד על גובה החיוב שם. ההכללה לפיה קרן חמורה משן ורגל תקפה רק לגבי עצם החיוב, אך לא לגבי גובה החיוב (בגלל שרואים שבקרן יש מאפייני ייחודי, שגם כשהיא חייבת, ברה"ר, היא משלמת חצי נזק). אמנם ברה"ר גובה החיוב בקרן גובה מזה של שן ורגל, אולם במקומות אחרים גובה החיוב של שן ורגל הוא נזק שלם, ולכן לא ניתן ליישם את ההכללה שקרן חמורה משן ורגל לגבי גובה החיוב. אם כן, אנו לומדים מהקו"ח שמבוסס על ההכללה הזו רק את עצם החיוב ולא את גובהו. הקו"ח מלמד אותנו שקרן ברשות הניזק חייבת לשלם. גובה החיוב נלמד מקרן ברה"ר, ולכן הוא עומד על חצי נזק.

תיאור המחלוקת בגמרא

התמונה העולה מהמשנה היא שר"ט וחכמים מסכימים שניהם ליסוד של 'דיו', אך הם נחלקים בשאלה האם העיקרון של 'דיו' תקף גם לגבי שיקול של עמודות או רק לגבי שיקול של שורות.

אך בגמרא נראה שהיא הבינה מהמשנה כאילו ר"ט חולק לגמרי על היסוד של 'דיו'. יתר על כן, בניגוד לתמונה העולה מן המשנה שר"ט הוא ההגיוני יותר (שהרי הוא מיישם את ה'דיו' רק בשיקול השורות, שם הוא מובנה באופן הגיוני), הגמ' מקשה דווקא על ר"ט: כיצד הוא חולק על היסוד של 'דיו', שהוא מפורש בתורה?

הגמ' עונה שאמנם גם ר"ט מקבל את העיקרון של 'דיו' אבל רק במקום שנותר חידוש כלשהו מהקו"ח (=היכא דלא מיפריך קו"ח'), כמו במקרה של הסגרת

מרים שהוזכר לעיל. אך במקום שבעקבות הפעלת ה'דיו' הקו"ח אינו מחדש מאומה, שם לא נאמר 'דיו' ונותיר את המינוף בעינו. במקרה שלנו, לאחר הפעלת ה'דיו' יוצא שהקו"ח אינו מחדש לנו מאומה, שכן את תשלום על נזקי קרן ברשות הניזק בגובה של חצי נזק היינו יודעים גם ללא הקו"ח. כיצד היינו יודעים זאת? רש"י מסביר זאת כך (וכן הוא בפייהמ"ש לרמב"ם כאן, ועוד):

הכא חצי נזק כתיב - ומשמע נמי ארשות הניזק ואי דרשת דיו ואוקמת ליה ברשות הניזק אחצי נזק לא אגמרינן ק"ו מידי.

רש"י מסביר שהפסוק בתורה שמלמד שקרן מחייבת חצי נזק אינו עוסק דווקא ברה"ר, אלא גם בחצר הניזק. לכן תשלום בגובה חצי נזק היינו לומדים מהפסוק עצמו, גם ללא כל קו"ח. על כן, ברגע שנפעיל את יסוד ה'דיו', הקו"ח לא יחדש לנו יותר מאומה. במצב כזה לפי ר"ט לא אומרים 'דיו', וחכמים חולקים עליו בזה. המסקנה היא שבניגוד להסבר שהצענו מהמשנה, המחלוקת בין ר"ט לחכמים אינה נסובה סביב הפעלת 'דיו' בשיקול של עמודות, אלא בשאלה האם אומרים 'דיו' במקום שהפעלתו מייתרת את הקו"ח (שזה בשני שיקולי הקו"ח) או לא.

שתי אפשרויות להבין את המצב של שיקול העמודות אחרי ה'דיו'

ראינו שבמקרה שלנו לאחר הפעלת ה'דיו' הקו"ח נמצא מיותר. חיוב בגובה חצי נזק ניתן ללמוד גם מהפסוק. אם כן, המצב הוא כדלהלן: הפסוק מלמד אותנו שחיוב של קרן הוא חצי נזק בכל סוגי הרשויות. ר"ט מנסה מכוח קו"ח להראות שהפסוק עוסק רק ברה"ר, אך ברשות הניזק עלינו לחייב נזק שלם. כלומר הקו"ח מכריח אותנו להוציא את הפסוק מפשוטו, ולהחיל את הנאמר בו רק על רה"ר. לאחר הפעלת ה'דיו', אנו מראים שגם הקו"ח אינו מכריח אותנו לצמצם את תחום התחולה של הפסוק רק לרה"ר, שהרי בכל אופן יוצא שגם ברשות הניזק חייבים חצי נזק. על כן עולות כאן שתי אפשרויות להבין את המצב למסקנה:

1. קרן בחצר הניזק חייבת חצי נזק בגלל הקו"ח עם ה'דיו'.
2. קרן בחצר הניזק חייבת חצי נזק בגלל הפסוק שנותר כפשוטו. הקו"ח אינו נחוץ כאן כלל, והוא לא מלמד מאומה בעניין זה.

מסקנה מדברי הגמרא

הזכרנו שבתוד"ה 'אני' מסבירים שר"ט כשלעצמו אינו מקבל את ה'דיו' גם לגבי השיקול של השורות. הסיבה לכך היא שלפי הגמרא ר"ט כלל אינו מקבל את

הרעיון של 'דיו' במקום שמיפריך קו"ח, כלומר במקום שהפעלת ה'דיו' מייתרת את הצורך בקו"ח. טענה זו נכונה גם ביחס לשיקול השורות. לולא דברי התוס' היה מקום לומר שר"ט מקבל את הדחייה של חכמים בשיקול השורות, ומיישם שם את ה'דיו' כי הוא הגיוני. כך גם ראינו שעולה מפשט לשון המשנה (ואולי גם בר"ח על אתר). לפי הצעה זו, מחלוקת התנאים האם ליישם 'דיו' היכא דמיפריך קו"ח נסובה אך ורק על ה'דיו' הבלתי הגיוני, כלומר על ה'דיו' ביחס לשיקול העמודות (שמופיע שני במשנה). רק שם אומר ר"ט שאם הקו"ח נמצא מיותר אנו לא מפעילים את ה'דיו'.

שתי תמיהות על הגמרא

היסוד אותו קובעת הגמרא אינו ברור כלל ועיקר. מדוע כאשר ה'דיו' מייתר את הקו"ח אנו לא משתמשים בו? וכי יש איזו הלכה למשה מסיני שעלינו להפעיל דווקא במקום זה שיקול של קו"ח? אם הקו"ח נמצא מיותר, אז אכן אין צורך בו ולא נשתמש בו. מדוע מצב כזה מכריח אותנו לוותר על ה'דיו'?⁷ גם המינוח של הגמרא הוא מוזר. מדוע הגמרא מתייחסת למצב שבו הקו"ח הוא מיותר כמצב שבו 'מיפריך קו"ח'. הקו"ח לא הופרך אלא רק נמצא חסר ערך. לכאורה ההכללות שביסוד שני השיקולים שהצגנו (שקרו חמורה משן ורגל, או שרשות הניזק חמורה מרה"ר) נותרות נכונות. אך מייד נראה כי בפשטות זוהי טעות.

שתי משמעויות לוגיות של ה'דיו' ותשובה אפשרית לתמיהות הנ"ל

אמנם בקו"ח של השורות, גם לאחר הפעלת ה'דיו' ההכללה נותרת תקפה: רשות הניזק חמורה מרה"ר. לעומת זאת, בקו"ח של העמודות ההכללה היסודית היא שקרו חמורה משן ורגל (זהו קו"ח של נושאים ולא של מקומות), ולאחר הפעלת ה'דיו' יוצא שקרו אינה חמורה משן ורגל, שהרי בחצר הניזק שן ורגל משלמים נזק שלם וקרו משלמת חצי נזק. אם כן, הפעלת ה'דיו' לא רק ייתרה את הצורך בקו"ח, אלא ממש פרכה את ההכללה שביסוד הקו"ח. בקו"ח של השורות ה'דיו' רק מגביל את המינוח ומייתר את הקו"ח, ואילו בקו"ח של העמודות הוא פורך את הקו"ח שעליו הוא בנוי.

כעת נקדים ונזכיר את הצעתנו דלעיל, שהמחלוקת בין ר"ט לחכמים נסובה

⁷ בפירושי **יבין** על המשנה מביא שבגלל שניתן ללמוד את הדין מקו"ח אז הפסוק יוצא מיותר, וזהו הקושי. אבל הוא עצמו מרגיש בקושי, שהרי הפסוק אינו עוסק רק בחצר הניזק אלא בנזקי קרו בכלל.

אך ורק על הקו"ח של העמודות (בניגוד לדברי התוס' הנ"ל, אך בהלימה טובה יותר ללשון המשנה). כעת נוכל לפרש את לשון הגמרא 'היכא דמיפריך קו"ח', כפשוטה: היכן שהקו"ח מופרך ממש, ולא רק מיותר.⁸ גם התמיהה השנייה נעלמת כעת מאליה. כעת נוכל לומר שבמקום בו הפעלת ה'דיו' מפריכה את הקו"ח אזי אם ה'דיו' מתחייב הגיונית אנו בכל זאת נפעיל אותו. אבל ביחס לקו"ח העמודות ראינו כי ה'דיו' אינו נובע מהיגיון היסקי, ולכן שם אנו לא נפעיל אותו כשהוא פורך את הקו"ח. זה בדיוק המצב במקרה ההוא, ולכן ר"ט טוען כנגד חכמים שאין להפעיל 'דיו' במקרה כזה.

השלמה לשיטת התוס'

ההבחנה שלנו בין שני סוגי ה'דיו' פותחת אולי פתח להבין גם את דעת התוס'. כזכור, לפי התוס' ר"ט מעלה את הקו"ח השני (של העמודות) רק כדי להקשות על חכמים לשיטתם, אך הוא עצמו אינו עושה 'דיו' גם לגבי הקו"ח הראשון. אם כן, הבעיה לפי ר"ט אינה יכולה להיות שה'דיו' מפריך את הקו"ח, שהרי ה'דיו' עושה זאת רק לגבי הקו"ח השני ולא לקו"ח הראשון (שם הוא רק מסייג אותו). אז מדוע באמת ר"ט אינו עושה 'דיו' בקו"ח הראשון? הגמרא עצמה מסבירה שזה מפני שה'דיו' מפריך את הקו"ח. אבל לפי ההסבר שלנו למושג 'מפריך' (בניגוד לרש"י ורוב הראשונים) זה לא נכון. ה'דיו' לא מפריך את ההכללה שביסוד הקו"ח של השורות (שחצר הניזק חמורה מרה"ר).

ר"ט מסביר שלא אומרים 'דיו' במקום שמפריך את הקו"ח, ולדעתנו גם ה'דיו' בקו"ח של השורות מפריך את הקו"ח, ולכן לפי התוס' גם בקו"ח של השורות ר"ט אינו אומר 'דיו'. ההסבר שנציע לכך כעת נשען על פירכא לקו"ח שהיא שונה מזו המוכרת לנו בדרך כלל.

במאמר לפרשת נח, תשסה, ראינו שכל פירכא על קו"ח פורכת את ההכללה שביסודו. בד"כ במסגרת פירכא מובאת דוגמא שמראה שיחס החומרא והקולא שהקו"ח מניח אינו נכון תמיד. כאן זה לא קורה. יחס הקולא והחומרא שמניח הקו"ח של השורות (קו"ח של מקומות) נותר בעינו גם אחרי ה'דיו'. עדיין חצר הניזק חמורה לפחות כמו רה"ר. אבל ניתן לתקוף את תוצאת הקו"ח מכיוון אחר.

⁸ בלשון רוב הראשונים, ואפילו בלשון הגמרא עצמה, קשה להעמיס משמעות כזו. בחלק מהם זה אולי אפשרי (ראה, למשל, בר"ח על אתר). ובדוחק אפשר להסביר שהסיבה שלא אומרים 'דיו' כשהוא מייתר את הקו"ח כי במצב כזה הקו"ח ממש מופרך כפי שראינו כאן. כלומר ייתור הקו"ח הוא סימן לבעיה ולא עצם הבעיה, וצ"ע.

לשם כך נתבונן בשתי ההנחות בעמודה הראשונה (של רה"ר). משם עולה הכללה שקרן חמורה משן ורגל. אולם תוצאת הקו"ח של העמודות מורה לנו שקרן קלה משן ורגל, שהרי בחצר הניזק בקרן משלמים חצי (לאחר ה'דיו') ובשן ורגל משלמים נזק שלם. אם כן, תוצאת הקו"ח עומדת בניגוד ליחס העולה משתי ההלכות המקראיות שברה"ר. אמנם אין כאן סתירה ישירה להכללה של הקו"ח בו אנו עוסקים (של מקומות), אבל התוצאה של הכללה זו יוצרת בעיה עם שני נתונים מקראיים אחרים. מחד, מנתוני רה"ר עולה שקרן חמורה משן ורגל, ומאידך, מתוצאת הקו"ח עולה מהלכות חצר הניזק שקרן קלה משן ורגל. אנו מציעים שאולי ר"ט טוען שבמצב כזה הקו"ח הראשון הופרך גם הוא, ולכן לא אומרים 'דיו'. יש לשים לב לכך שאם לא נאמר 'דיו' ונמשיך להשתמש בקו"ח לא תתעורר כל בעיה. במצב כזה קרן בחצר הניזק תשלם נזק שלם, והיא תהיה חמורה כמו שן ורגל, וזה בהתאמה לשני הנתונים ברה"ר. אם כן, הסתירה שבין תוצאת הקו"ח של המקומות לבין שני הנתונים של רה"ר לא גורמת לנו לוותר על הקו"ח אלא לוותר על ה'דיו'. שני הנתונים של רה"ר הם ראייה לכך שאסור לעצור את הקו"ח על חצי נזק, אלא יש לשלם לפחות נזק שלם כדי לא להתנגש עם נתוני רה"ר.

כפי שהסברנו למעלה, ה'דיו' נובע מן העובדה שהכללת הקו"ח מורה לנו ליישם על הלמד הלכה שתהיה חמורה לפחות כמו המלמד. עד כמה חמורה יותר? לכך אין לנו ראייה, וכל מה שיהיה חמור יותר יישאר עקבי עם ההכללה שבבסיס הקו"ח. ה'דיו' אומר שעלינו לקחת את המינימום האפשרי, שכן אין לנו הוכחה עבור יותר מכך. אולם כעת ראינו שבמקרה דידן יש לנו הוכחה שעלינו להחיל הלכה בגובה רב יותר מזה של המלמד, כלומר יש כאן ראייה לכך שעלינו לבצע מינוף.

שיטת חכמים

מה יאמרו חכמים על טענתו של ר"ט? הם יכולים לטעון כנגדו שלא מצאנו פירכא מסוג כזה על קו"ח. כל פירכא צריכה לפרוך ישירות את ההכללה שבבסיס הקו"ח, והפירכא הזו אינה עושה כן. על כן הסתירה לכאורה שקיימת בין תוצאת הקו"ח עם ה'דיו' לבין שני נתוני רה"ר ניתנת לפרשנות שונה: אכן עולה מכאן שאין יחס היררכי ברור בין המזיקים (בין קרן לבין שן ורגל). מחד, קרן חמורה יותר ברה"ר, מאידך (לאור תוצאת הקו"ח וה'דיו'), היא קלה יותר בחצר הניזק. אך זהו המצב בכל פירכא. כאשר מעלים פירכא נגד קו"ח קיים מצב ששני הנתונים שהיוו בסיס להכללה מלמדים אותנו על יחס קולא וחומרא מסויים,

בעוד שהנתון של הפירכא מראה לנו שיחס זה אינו תמיד נכון ולכן אסור ליישם אותו באופן גורף. בדרך כלל פירכא גורמת לויתור על ההכללה של הקו"ח, אך כאן ההכללה של הקו"ח לא נפרכה. במקרה שלנו באמת הקו"ח של נושאים בין קרן לשן ורגל נפרך בצורה כזו (כפי שראינו שה'דיו' ממש פורך את הקו"ח של הנושאים). אם כן, באמת אין יחס היררכי בין שני המזיקים. אבל הרי עדיין יש יחס כזה בין המקומות, ולכן ניתן ליישם את ה'דיו' על הקו"ח של מקומות ולהסיק ממנו את המסקנה ההלכתית. יחס זה לא נפרך ואין סיבה לא להשתמש בו, כולל ה'דיו'.

טענה זו עונים חכמים לר"ט, ועל כן הוא מעלה את הקו"ח השני (של השורות). הוא משוכנע ששם הם יהיו חייבים להודות לו, שהרי שם תוצאת הקו"ח עם ה'דיו' ודאי חוזרת ופורכת את ההכללה שביסוד הקו"ח עצמו (שקרן חמורה משן ורגל), ולכן ה'דיו' נדחה. מה עונים לו חכמים על זה?

שיטת חכמים: בחזרה ל'מודל שני השקפים'

הפתרון אותו הצענו לעיל לא יועיל לנו ביחס לתמונה שהצענו בשיטה המנוגדת לתוס', לפיה המחלוקת נוגעת רק לקו"ח השני (של הנושאים). שם מעלה ר"ט טענה שה'דיו' הפריך את ההכללה שביסוד הקו"ח עצמו, שהרי לאחר ה'דיו' רואים מדיני רשות הניזק שקרן אינה חמורה משן ורגל אלא קלה מהם.

מעבר לכך, גם לשיטת התוס' עצמם הדבר קשה. הרי ר"ט מעלה נגד חכמים את הקו"ח השני, בהנחה ששם הם לא יוכלו לטעון כנגדו את טענתם. שם לכאורה ברור שצריך לבטל את ה'דיו' שכן הוא סותר את הקו"ח, כמו שביארנו לעיל. מה עונים לו חכמים על כך?

אם כן, בין לשיטת התוס' ובין לשיטות החולקות, הקו"ח השני אכן נפרך על ידי תוצאת הקו"ח עם ה'דיו', ולא ברור כיצד חכמים יכולים לבצע את הקו"ח ולהישאר עם התוצאה הסתירתית הזו.

יש שתי אפשרויות להסביר את דעת חכמים:

1. במצב כזה קו"ח אכן מופרך, וכנראה אנו לומדים את דין חצי נזק ברשות הניזק מהפסוק ולא מהקו"ח. לא משמע כן מלשון הסוגיא (אמנם ראה בצל"ח על אתר).

2. האפשרות השנייה, הסבירה יותר בלשון הסוגיא (אפשרות 2 לעיל), היא שעדיין אנו לומדים את דין חצי נזק ברשות הניזק מהקו"ח, ולא מהפסוק, אלא שאנחנו לומדים זאת רק לגבי עצם חיוב התשלום. גובה התשלום נלמד

מקרון ברה"ר, ולכן חל עליו הכלל של 'דיו' שמגביל אותו לגובה של חצי נזק. לפי אפשרות 2 עדיין קשה: מדוע הפרת יחסי הקולא והחומרא שעולה מתוצאות הקו"ח וה'דיו' אינה פורכת את ההכללה שביסוד הקו"ח? הרי ניתן לפרוך: מה לקרן שכן היא חייבת ברשות הניזק רק חצי נזק, תאמר בשן ורגל שחייבים נזק שלם. קשה לומר שההכללה תקפה רק לגבי עצם החיוב ולא לגבי גובה החיוב, שאם כן ניתן היה לעשות זאת בכל פירכא על כל קו"ח: ניתן היה לומר שההכללה שנפרכה עדיין נכונה, אבל לא לתחום של הפירכא. כאן נראה כי עלינו להיזקק בהכרח ל'מודל שני השקפים'. לפי חכמים ה'דיו' אינו יכול להפריך את הקו"ח, שכן מסקנת ה'דיו' שייכת לשקף השני. כפי שהסברנו, הקו"ח הוא מידה טכסטואלית, ולכן היחס ההיררכי שמונח בו וגם פירכות עליו יכולות להילקח אך ורק מהנתונים המקראיים בלבד, ולא מתוצאות הקו"ח. ר"ט וחכמים חולקים בשאלה האם תוצאות הקו"ח יכולות לחזור ולפרוך את הנחותיו או לא, או האם הקו"ח הוא מידה טכסטואלית.⁹

⁹ יתכן שגם ר"ט מסכים לכך, שהרי בסופו של דבר הוא אינו אומר 'דיו' כשהוא מפריך את הקו"ח. הוא רק טוען שאם היינו אומרים 'דיו' הקו"ח היה נפרך.

תובנות מפרשת שמיני

1. במאמר לפרשת בהעלותך תשס"ד הצגנו את המושג "דיו לבוא מן הדין להיות כנדון" ("דיו"), שהוא מגבלה על המינוף שניתן היה לעשות מתוך שיקול של קו"ח.
2. בסוגיא בב"ק כד ע"ב מנסים ללמוד בשתי דרכים את חיוב הקרן ברשות הניזק, בפרשת נח תיארנו את שני הסוגים: א. ק"ו של מקומות ב. ק"ו של נושאים.
3. ר"ט שסובר שקרן ברשות הניזק משלם נזק שלם למד את הק"ו בצורה ב', וחכמים שחולקים וסוברים שחייב חצי נזק סוברים שגם על אופן ב' חל הכלל של "דיו", נעיר כי בתוס' מבואר שלדעת ר"ט גם בק"ו מסוג א' אין לומר "דיו".
4. רש"י מסביר את הטעם שדיו חל גם על כלל ב' משום שחיוב הקרן בחצי נזק ברה"ר נטלה חלק ביצירת ההכללה שקרן חמורה משן ורגל.
5. בגמ' מבואר שגם ר"ט מקבל את המושג של "דיו" אבל רק במקום שנותר חידוש כלשהו מהקו"ח.
6. בקו"ח מסוג א' גם לאחר הפעלת הדיו ההכללה נותרת תקפה (רשות הניזק חמורה מרה"ר), לעומת בקו"ח מסוג ב' לאחר הפעלת הדיו נפרך לגמרי הקו"ח (קרן לא חמורה משן ורגל).
7. יתכן שרבי טרפון סובר שלא ניתן לומר דיו גם על הקו"ח מסוג א', אמנם אין כאן סתירה ישירה לכלל של הקו"ח (של מקומות), אבל התוצאה של הכללה זו יוצרת בעיה עם שני נתונים מקראיים אחרים. (מנתוני רה"ר עולה שקרן חמורה משן ורגל, ומתוצאת הקו"ח עולה מהלכות חצר הניזק שקרן קלה משן ורגל).
8. חכמים סוברים שהקו"ח היא מידה טכסטואלית ולכן היחס ההיררכי שמונח בו וגם פידכות עליו יכולות להילקח אך ורק מהנתונים המקראיים בלבד ולא מתוצאות הקו"ח.

■ פרשת תזריע - מצורע ■

המידות הנדונות

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

מתוך המאמר

- מהו ההבדל בין 'דבר שיצא לידון בדבר החדש' לבין 'טוען אחר שלא כעניינו'?
- האם יכולות להיות שתי מידות שמיישמות את אותה צורת היסק?
- קשר לשאלת האופטימליות של נוסח התורה.
- עוד על היחס בין מידות טכסטואליות ותוכניות.
- שבע מידותיו של הלל הזקן ויחסן למידות של דבי רי"ש.
- האם יש בכלל כללי דרש, ומה משמעותם?

מקורות מדרשיים לפרשת תזריע - מצורע

ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא:
 ואם פשה תפשה בעורו וטמא הכהן אתו נגע הוא: ואם תחתיה תעמד הבהרת לא
 פשתה צרבת השחין הוא וטהרו הכהן: או בשר כי יהיה בעורו מכות אש והיתה
 מחית המכה בהרת לבנה אדמדמת או לבנה:
 (שם, כב-כד)
 וראהו הכהן ביום השביעי אם פשה תפשה בעורו וטמא הכהן אתו נגע צרעת
 הוא: ואם תחתיה תעמד הבהרת לא פשתה בעורו והוא כהה שאת המכה הוא
 וטהרו הכהן כי צרבת המכה הוא:
 (שם, כז-כח)
 ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן:
 (שם, כט)

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

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

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

(ד) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו
 לכללו עד 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 בבוהן יד ובבוהן רגל ובאוזן ימנית, יכול לא יהא טעון מתן דמים למזבח, ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן, הרי החזירו הכתוב לכללו בפירוש לומר לך מה חטאת טעונה מתן מזבח אף אשם טעון מתן מזבח. (ברייתא דדוגמאות, ריש הספרא)

תקציר המאמר לפרשת תזריע - מצורע, ספר 2

מבוא

בדף זה נרחיב נקודה שעלתה בשני המאמרים לפרשיות תזריע ומצורע מן השנה שעברה. על כן נביא כאן תמצית של הנקודות הרלוונטיות משניהם. שני המאמרים עסקו במידות היציאה מן הכלל. אנו מכירים ארבע מידות כאלה, ובמאמר לפרשת מצורע הצגנו (גם בטבלא) את ההבדלים בין ארבעתן. כאן נתרכז בעיקר בשתיים מהן: 'יצא לידון בדבר החדש' ו'יצא לטעון טוען אחר שלא כעניינו'. מידות היציאה מן הכלל עוסקות במצב מקראי שבו ישנו כלל, ובמקביל מופיעה בתורה התייחסות לפרט שכלול בו. לפעמים היציאה מן הכלל מהווה כפילות (במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'), ולפעמים ישנם שינויים, או אפילו סתירות, בין ההלכות שמתוארות לגבי הפרט לבין ההלכות שמופיעות לגבי הכלל. ברור שבכל המקרים ישנו משותף בין הפרט לכלל, שהרי עצם הסיווג של המופע המקראי כמצב שחלה עליו אחת ממידות היציאה מן הכלל מניחה זאת. ההבדלים בין המופעים והמידות השונות של היציאה מן הכלל, הם הבדלים שבתוך מסגרת הדמיון.

מידת 'יצא לידון בדבר החדש'

מידת 'יצא לידון בדבר החדש' מודגמת בברייתא דדוגמאות בדרשה לגבי אשם מצורע, שיצא מכלל האשמות. האשמות כולם הם קודשי קדשים ושחיתתם בצפון, ודמם ניתן על גבי המזבח. לעומת זאת, באשם מצורע חלק מן הדם ניתן על תנוך אוזנו של המיטהר ועל הבהונות. מה בדבר שאר הדם? האם ניתן ללמוד מכלל האשמות שגם באשם מצורע יש לתת אותו על גבי המזבח? עקרונות הדרש אומרים שבאופן עקרוני – לא. הוא יצא מן הכלל ואי אפשר להחזירו לכללו. אמנם כאשר התורה עצמה מחזירה אותו לכללו בפירוש, או אז כן ניתן ללמוד מהכלל אליו, וזהו המצב כאן.

ההבדל בין 'לידון בדבר החדש' לבין מידת 'שלא כעניינו'

לעומת זאת, הצגנו את מידת 'יצא לטעון טוען אחר שלא כעניינו', שגם היא מידת יציאה מן הכלל, וגם בה הפרט שונה באופיו מהכלל (שלא כמו במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'). הראשונים מקשים מה ההבדל בין שני המידות הללו? ר' יעקב מאורליינש (מובא בתוד"ה 'לפי שיצא', זבחים מט ע"א) תולה את ההבדל באופיו של ההבדל בין הכלל והפרט בשתי המידות: במידת 'יצא לידון בדבר החדש' הפרט מצוי בסתירה לכלל. בדוגמא שהובאה למעלה, בכל האשמות הדין הוא שכל הדם צריך

להינתן על המזבח, ואילו באשם מצורע חלק ממנו לא ניתן על גבי המזבח. זוהי סתירה חזיתית לדין שנהג בכלל, ולכן יש כאן 'דבר החדש'. לעומת זאת, בדרשה (שנדונה שם בסוגיית זבחים מט ע"א) על חטאת מצורע שטעונה נסכים (בניגוד לשאר החטאות), אין בפרט סתירה לכלל, אלא רק תוספת דין נוסף מעבר לאלו שנוהגים בכלל כולו. לכן זהו מופע מקראי שאנו מחילים עליו את מידת 'טוען אחר שלא כעניינו'.
בברייתא דדוגמאות הדרשה שמדגימה את מידת 'שלא כעניינו' היא טומאת הנתקים שמיטמאת בציהוב ולא בלובן. זוהי תוספת ולא סתירה, כי בנתק אין בכלל שיער, ולכן הקריטריון של שיער לבן אינו יכול לחול בה. כך גם עולה מסוגיית יבמות ז ע"א, שם הגמ' מסבירה שאשת אח יצאה מכלל העריות בכך שיש מצווה לייבמה, על אף איסור הערוה שיש בה. בשאר העריות יש איסור כרת על מי שבא עליהן. גם כאן ברור שמדובר בסתירה ולא בתוספת דין, ולכן, כצפוי, כאן רלוונטית מידת 'לידון בדבר החדש' ולא מידת 'טוען אחר שלא כעניינו'.

שתי הערות נוספות

במאמר לפרשת מצורע הערנו שתי הערות נוספות, אשר התבססו על דברי התוס' הנ"ל. תוס' מקשה מדוע שלא נלמד מהפרט שיצא בחזרה אל הכלל (למשל, שבכל האשמות נדרוש 'מתן בהונות')? בתוס' מופיעים על כך שני תירוצים אשר משקפים שתי תפיסות שונות, ונדון בהן אחת לאחת:

1. האם 'לידון בדבר החדש' היא מידה טכסטואלית כמו קו"ח?

התירוץ הראשון של התוס' הוא שאם היינו לומדים בחזרה לכלל לא היה כאן 'דבר חדש', שהרי הלימוד הזה עצמו היה חוזר ומשווה את הפרט לכלל שמתוכו הוא יצא. בדף לפרשת שמיני, תשסה, הגדרנו את הקו"ח כמידה טכסטואלית, שכן הוא מתבסס אך ורק על נתונים מקראיים. מסקנת הקו"ח יכולה לעמוד בניגוד ליחסי הקולא והחומרא שעולים מן הנתונים המקראיים, אך אנו לא נתחשב בכך! לכן מידת הקל וחומר היא מידה טכסטואלית, שכן הוא מבוססת אך ורק על הנתונים המופיעים בטכסט, והמסקנות ההלכתיות אינן רלוונטיות עבורה.
מדברי התוס' שהובאו כאן עולה תפיסה שמידת 'לידון בדבר החדש' היא מידה

¹ כינינו זאת שם 'מודל שני השקפים', שכן המבנה של שיקול קו"ח בנוי כמין שקף על גבי שקף: השקף המקראי קובע את יחסי הקולא והחומרא, וממנו עולות גם הפירוכות האפשריות על יחסים אלו. על גבו מונח שקף נוסף (שהוא כאילו שקוף לגביו), שמכיל את ההלכות שמוסקות משיקול הקו"ח. מסקנות אלו אינן חוזרות ומתערבות בשיקול הקו"ח עצמו שמצוי כולו בשקף המקראי בלבד.

הלכתית, ולא טכסטואלית כמו מידת הקו"ח. כפי שראינו, המסקנות שנלמדות מן המדרש חוזרות ומתערבות בהגדרת המופע שעליו הוא עצמו חל, וכאילו כורתות את הענף שעליו הן עצמן הוסקו.

הסבר אפשרי ודחייתו

אמנם יש להעיר כאן הערה חשובה. במקרה של מידת הקו"ח, המסקנות סותרות את ההנחות שהביאו אליהן עצמן. יחסי הקולא והחומרא עומדים בתשתית ההיסק של הקו"ח, ועל בסיס מוסקות המסקנות ההלכתיות. כעת המסקנות הללו סותרות את יחסי הקולא והחומרא הללו, וכורתות את הענף שעליו הן עצמן יושבות. במקרה כזה אנו לא מאפשרים זאת, ומתייחסים לקו"ח כמבנה דו-שלבי (= זהו 'מודל שני השקפים'). לעומת זאת, במקרה שלנו העובדה שהפרט יצא מן הכלל מהווה בסיס לכך שניישם את המסקנות שמופיעות במקרא לגבי הפרט על הפרט עצמו. העובדה שאנו לא מיישמים אותן גם על הכלל אינה נגזרת מן המידה הזו עצמה, אלא היא סוג של כלל נילווה. לכן גם אם היינו לומדים מהפרט בחזרה לכלל, ובכך משווים אותם זה לזה, וממילא מבטלים את היותו של הפרט 'דבר חדש', לא היתה כאן סתירה ישירה להנחות שהובילו למסקנות אלו. המסקנות הללו כתובות במפורש בתורה ולא הוסקו מתוך ההנחה שיש כאן 'דבר חדש'. לשון אחר: גם אם היינו משווים את הכלל אל הפרט, ואז הפרט לא היה 'דבר חדש', עדיין היינו מיישמים את ההלכות הללו על הפרט, שהרי הן נכתבו במפורש בתורה לגביו.

אלא שלאור הדברים הללו מתעוררת שאלה קשה אחרת: מהו בכלל תוכנה של מידת 'לידון בדבר החדש'? האם כל תוכנה הוא יישום של ההלכות שמופיעות בתורה לגבי הפרט הזה עצמו, אז מדוע דרושה כאן מידת דרש? הרי זה מפורש בתורה שהלכות אלו חלות על הפרט הזה. לכאורה משמעותה העיקרית של הגדרת הפרט כ'דבר חדש' אינה נוגעת ליישום ההלכות על הפרט אלא לכך שלא ניתן ללמוד ממנו אל הכלל.

אלא שאם כן, אז ההסבר שהצענו למעלה הוא לכאורה מיותר: כוונת התוס' לא היתה לומר שלימוד כזה (מהפרט ה'חדש' אל הכלל) ימנע את ההיסק המדרשי, אלא שזה גופא חידושה של מידת 'דבר החדש': שלא ניתן לעשות לימוד כזה, שכן הפרט הוא 'דבר חדש', והוא כבר הוצא והתנתק מן הכלל. אין במידה זו תוכן אחר מעבר לשלילת הלימוד מהפרט אל הכלל (כפי שהיינו עושים אילו היה כאן מופע של 'יצא מן הכלל ללמוד').

2. היחס בין מידות דרש שונות

כפי שראינו, שתי המידות מוגדרות על מופעים מקראיים שונים: במידת 'דבר החדש' הפרט סותר לכלל, ובמידת 'שלא כעניינו' הפרט מוסיף על הכלל. מה באשר להיסק עצמו? האם גם ההיסקים הם שונים בשני המקרים הללו? לכאורה לא. בשני המקרים אנו מיישמים על הפרט רק את מה שמופיע בו (להקל ולהחמיר. בניגוד למידת 'כעניינו' שבה רק מקילים. ראה במאמר לפרשת תזריע, תשסה), ולא לומדים ממנו בחזרה לכלל. בשני המאמרים ראינו שכך באמת עולה מדברי הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות.

אך הבאנו על כך את דבריו של בעל מידות אהרן שקובע עיקרון כללי ביחס למידות הדרש: לטענתו חייב להיות גם הבדל ביישום. אם ההבדל היה רק במופע המקראי היתה כאן מידה אחת ולא שתיים. ובלשונו:

שאין הבדל המדות כפי המעלות, אם התולדה בהם אחת, ואם הבלתי נבדל במהות אלא כדן חדש סותר אינו חוזר עד שיחזירנו הכתוב בודאי כי שם נכלל הנבדל במהות ובדן והכל דבר אחד. ולמה צריך לעשותם ב' מידות, היה לו לקרב אותם מידה אחת ויביא לזה ב' משלים ומשם נבין שתי המעלות...

ובאמת בתי' השני של תוס' הנ"ל ניתן למצוא עוגן לגישה זו. תוס' מסביר שחייב היות הבדל בין שתי המידות גם ביישום ולא רק במופע המקראי, ולכן הוא טוען שאין ללמוד בחזרה מהפרט אל הכלל.² בסוף המאמר לפרשת מצורע עמדנו על ההבדלים ביישום בין שתי המידות הללו.

האם ניתן לראות עקביות בשאלות אלו גם ביחס למידת 'כעניינו'?

נסיים בהערה מן המאמר לפרשת תזריע. שם עמדנו על ההבדל בין מידת 'שלא כעניינו' למידת 'כעניינו'. במופע המקראי מידת 'שלא כעניינו' רלוונטית כאשר הפרט שיצא אינו באמת שייך לכלל מעצם הגדרתו (לא בגלל מאפיינים הלכתיים ספציפיים). האם ישנו גם הבדל ביישום בין שתי המידות הללו, או שהן חלות על מופעים מקראיים שונים אך מסיקות מאותם מופעים את אותו סוג מסקנות? לכאורה לפי דברי בעל מידת אהרן הנ"ל חייב להיות גם הבל ביישום, שאם לא כן היה עלינו לסווג את שתי המידות הללו כמידה אחת, ולכל היותר להביא לה שתי דוגמאות שונות בברייתא דדוגמאות.

ואכן במאמר לפרשת תזריע ראינו כי לפי הראב"ד ההבדל בין שתי המידות הללו הוא

² לפי גישה זו יש במידת 'דבר החדש' תוכן מעבר למניעת הלימוד מהפרט ה'חדש' אל הכלל (כפי שעלה בתפיסה הראשונה). גישה זו תופסת אחרת את תוכן המידה, זאת בנוסף להבדלים בין הגישות בתוס' שנוגעים ליחס בין מידות דרש שונות שבהם נדון מייד.

רק במופע המקראי ולא ביישום. בשני המקרים אנו מחילים על הפרט אך ורק את ההלכות שמופיעות במקרא ביחס אליו (ראינו כי ר' נתנאל הקדוש מקינון, שדבריו מובאים בספר הכריתות, כנראה חולק עליו בכך).
אם כן, הראב"ד כאן הולך לשיטתו שלא חייב להיות הבדל ביישום בין מידות שונות. אמנם יש להעיר כי בכל זאת ישנו בין שתי המידות הללו הבדל בשאלה האם ניתן להחזיר את הפרט לכללו או לא (ראה בטבלא שמופיעה במאמר לפרשת מצורע, תשסה). וראה שם בשיטת בעל מידות אהרן, שם ודאי ישנה עקביות ברורה (שחייב להיות בין המידות הבדל בהיסק ולא רק במופע המקראי).

הבדלים בין מידות: המופע המקראי וההיסק המדרשי

מבוא

הגדרנו שני מישורי הבדל בין מידות הדרש: 1. במישור המופע המקראי, כלומר מהי הסיטואציה הטכסטואלית שעליה מיושמת המידה (האם הפרט שיצא מן הכלל סותר את הכלל? מוסיף עליו? וכו'). 2. במישור ההיסק המדרשי, כלומר מה עושים עם המופע המקראי הנ"ל? אלו מסקנות ניתן להסיק ממנו תוך שימוש במידות הדרש הללו?

עקרונית ההבדל בין כל שתי מידות יכול להיות בכל אחד משני המישורים הללו, ואולי אפילו בשניהם גם יחד. ללא כל ספק חייב להיות הבדל בין כל שתי מידות במישור הראשון, שאם לא כן (כלומר אם שתי מידות מופעלות על אותו סוג מופע מקראי) אז לא היתה לנו אינדיקציה איזו מידת דרש יש להפעיל במופע המקראי הנתון. השאלה היא האם חייב להיות הבדל גם במישור השני, או לא? כפי שראינו, בעל **מידות אהרן** קובע עיקרון קטגורי, לפיו כל שתי מידות חייבות להיות נבדלות זו מזו גם במישור השני (אופי ההיסק), ולא רק במישור הראשון. ראינו שלפי הראב"ד נראה שהדבר אינו הכרחי (די לנו במה שהוא סובר ביחס למידות 'שלא כעניינו' ו'בדבר החדש', גם אם ביחס ל'כעניינו' ראינו שנראה כי הוא סובר שיש הבדל גם במישור ההיסק).

טענתו של בעל מידות אהרן

לכאורה בעל מידות אהרן מעלה טענה מצויינת לתמוך בעמדתו: אם אכן אין הבדל בהיסק, מדוע בכלל יש כאן שתי מידות?

נראה כי הראב"ד יכול לענות לו שאלו הן שתי מידות בגלל שהן מורות לנו להפעיל את ההיסק (המשותף לשניהן) בשני מופעים שונים. לדוגמא: מידת 'דבר החדש' מלמדת אותנו ללמוד את ההלכות הייחודיות (לקולא ולחומרא) לגבי הפרט כאשר היציאה מן הכלל סותרת את הכלל. ומידת 'שלא כעניינו' מלמדת אותנו ליישם את ההלכות הייחודיות (לקולא ולחומרא) לגבי הפרט כאשר הן מוסיפות על הכלל (ולא סותרות אותו).

מדוע בעל **מידות אהרן** טוען שבמצב כזה מדובר במידת דרש אחת? לכאורה ישנה כאן תפיסה שונה ביחס לאופיין, תפקודן ומיונן, של מידות הדרש בכלל. דומה כי התשובה נעוצה ברובד עמוק יותר. אם אכן היה אותו היסק מיושם על שני מופעים טכסטואליים שונים, אזי ישנה בעיה בנוסח התורה עצמה: אמנם

ברור שנדרשות כאן שתי מידות שונות, כדי ללמד אותנו להסיק את המסקנה בשני המופעים הללו. אך כעת עולה השאלה מדוע התורה עצמה לא הסתפקה במופע טכסטואלי אחד בלבד, ובהוראה מסוג אחד בלבד לגביו. לדוגמא, התורה יכולה היתה לכתוב את כל המקרים של שתי המידות הללו בצורה של 'דבר החדש' או בצורה של 'שלא כעניינו', ולומר לנו להחיל על הפרט את ההלכות המיוחדות לו. מדוע התורה משתמשת בשני מופעים טכסטואליים שונים, אשר זוקקים שתי מידות כדי להורות לנו על ביצוע אותו היסק עצמו? בעל **מידות אהרן** כנראה סבור שהקושי הזה מכריח אותנו להגיע למסקנה שכל שתי מידות חייבות להיות שונות גם בדרכי ההיסק ולא רק במופעים המקראיים. במצב כזה אי אפשר היה להסתפק במידה אחת בלבד, וכך מוסר הקושי שהטריד אותנו ביחס לנוסח התורה.³

הבהרה נוספת של שיטת בעל מידות אהרן

כמובן ניתן היה להמשיך ולטעון את אותה טענה באופן רחב יותר: התורה יכולה היתה לכתוב את כל ההלכות בפשט, ולא להידרש כלל למידות הדרש. או באופן מצומצם יותר: התורה יכולה היתה להסתפק בכמה מידות דרש בודדות, ולבנות את הנוסח המקראי כך שכל ההלכות שנלמדות מדרשות יילמדו באמצעות מידות הדרש הללו בלבד. הייפלא מה' דבר?

ברור שגם בעל **מידות אהרן** אינו מרחיק לכת עד כדי כך. אם כן, מסתבר שהבסיס לטענתו הוא שונה מזה שהצענו למעלה. ייתכן שהוא סבור שהמידות משקפות צורות חשיבה, ומטרתן אינה רק ההלכות שנלמדות מהן אלא גם דרכי ההיסק עצמן. אם המטרה היתה רק ללמד אותנו סט נתון של הלכות, התורה יכולה היתה להסתפק בפחות מידות דרש, וכנ"ל. אולם אם ישנה מטרה לימודית גם במידות עצמן, כי אז ברור שאין אפשרות לוותר על אף אחת מהן. אמנם את ההלכות אולי ניתן היה ללמד אותנו גם באמצעות פחות מידות דרש, אך היו חסרות לנו דרכי היסק שהתורה רוצה ללמד אותנו.

נראה כי זוהי הסיבה לכך שהוא אינו מוכן לזהות שתי מידות זו עם זו במישור של ההיסק, ולהסתפק בהבחנה ביניהן במישור הטכסטואלי בלבד. נעיר כי אנו עמדנו על תפיסה כזו כבר במאמרנו הראשון (בראשית, תשסה), ועוד. ראינו שם שהרב הנזיר תפס כל את מערכת המידות (בניגוד לרלב"ג

³ במאמר לפרשת תולדות, תשסו, עסקנו בהרחבה בשיקולי אופטימליות של נוסח התורה. זוהי דוגמא נוספת לתופעה זו. ראה גם במאמרים לפרשת ויצא, תשסו, וכי-תצא תשסה ועוד.

ולמפרשים נוספים). תפיסה זו היא אחת המוטיבציות הראשוניות של עמותת 'מידה טובה', שכן ברצוננו להפיק את אותה תועלת שהמידות אמורות להעניק לנו, מעבר לשימוש בהן בכדי ללמוד הלכות קונקרטיות. מסיבה זו אנו מתרכזים בדרך כלל בהבנת אופני ההיסק של המידות, ופחות בהלכות שנלמדות מהן. כעת מצאנו שאולי גם בעל **מידות אהרן** (ר' אהרן ׳ן חיים), מגדולי מפרשי המידות (ויש שיאמרו: הגדול שבהם), כנראה סובר כך, לפחות במשתמע.

טענתו הקונקרטית של בעל מידות אהרן

אם נשים לב, בסוף הציטוט שהבאנו בפרק הקודם טוען בעל **מידות אהרן** כי אם לא היה הבדל ביישום היה על עורך הברייתא להכניס את שתי המידות תחת כותרת אחת (כלומר להתייחס אליהם כמידה אחת), ולהביא שתי דוגמאות שונות בכדי להדגים את שני המופעים שבהם מידה זו מתיישמת. כאן נראה בעליל שהוא תופס את המיון של המידות לפי אופני ההיסק. המופעים המקראיים אינם אלא תשתיות טכסטואליות שונות ליישום דרכי ההיסק, ולכן אין להשתמש בהם כדי להבחין בין מידות דרש שונות.

הברייתא דשבע מידות

והנה אנחנו מכירים דוגמא למיון אחר של מערכת מידות הדרש, אשר באמת מכנס כמה מהן תחת אותה כותרת. כוונתנו היא לברייתא של ז' מידות של הלל הזקן. נוסח אחד שלה מופיע לקראת סוף הברייתא דדוגמאות (וראה גם אבות דרבי נתן פל"ז), וכך לשונה:

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

מתוך השוואה למידותיו של רי"ש נראה כי כל ארבעת מידות היציאה מן הכלל נכנסות כאן תחת הכותרת 'וכיוצא בו במקום אחר'. פירוש, כאשר יש פרט שהוא כיוצא בכלל כלשהו, ומופיע במקום אחר. אם כן, הלל מכניס את כל ארבעת המידות הללו תחת כותרת אחת. זוהי גישה קיצונית יותר מזו שתיארנו. אפילו הטיפול במופעים מקראיים לא זהים בצורות היסק שונות נתפס כביטויים של מידה אחת (אולי נכון יהיה לומר תת-מידות).

חוקרים אולי יאמרו שאצל הלל עדיין לא היתה קיימת הבחנה חדה בין ארבעת המידות הללו, שקיבלו את צורתם הסופית אצל רי"ש. אך לשיטת כל הראשונים

שכל יג המידות הן הלמ"מ (ראה במאמר לפרשת לך-לך, תשסה), נראה כי אכן יש כאן גישה עם רזולוציה נמוכה יותר מזו של דבי רי"ש.

כיצד תפס הלל הזקן את מידות הדרש? די ברור שהוא אינו מקבל מופעים טכסטואליים שונים כחלוקה בין מידות שונות, שהרי מדובר כאן בארבעה מופעים שונים, וכולם נכנסים אצלו תחת מידת דרש אחת. מאידך, גם ההיסקים השונים כנראה אינם מחולקים אצלו.

על כן נראה כי שתי האפשרויות נותרות פתוחות. ניתן לומר שהוא תפס את המידות כצורות היסק, וכל ההיסקים של המידות הללו הם מסתעפים מצורת התייחסות אחת (כיצד לדרוש כפילות, ייתור, שוני, או סתירה, של כלל ופרט במקרא). וניתן להבין שגישתו התבססה על הדמיון הטכסטואלי, שהרי בכל המקרים מדובר על פרט שיצא מתוך כלל. מלשון הברייתא נראה יותר האופן השני, שהרי לשון הברייתא מכניסה את כל ארבעת המידות הללו לסל אחד מהנימוק שכולם מהווים 'כיוצא בו במקום אחר', כלומר האפיון הטכסטואלי הוא הקובע את המיון.

בכל מקרה נראה שמהלל הזקן עולה תפיסה שונה מזו שראינו אצל בעל מידות אהרן, וצ"ע. אמנם הדין כאן נסוב סביב שאלת המיון בלבד. השאלה מדוע הלל ראה לנכון להכניס את ארבעת המידות הללו תחת כותרת אחת אינה בהכרח נוגעת לאופי המהותי אלא יותר לצורות הסידור.

התפתחות והתפרטות של מערכת המידות

במאמרים שונים בעבר (ראה במאמרים לפרשיות לך-לך, ויקרא וניצבים, תשסה) הצענו שהתהליך ההיסטורי הוא רק הפשטה, הכללה והתפרטות, ולבסוף המשגה, של המידות שעברו במסורת מסיני, ולא יצירת מידות חדשות. ניתן לראות במעבר בין הניסוח של הלל לבין הניסוח של דבי רי"ש חלק מאותו תהליך.

לפי הצעה זו, משה רבנו קיבל יסודות היוליים של מדרשי הכתובים. הקב"ה אמר לו שכאשר הוא מוצא בתורה כלל ובמקום אחר פרט שמצביע על כפילות, עליו לדרוש את המצב הזה, מכיון שניסוח התורה אמור להיות אופטימלי (ראה במאמר לפרשת תולדות, תשסו, הנ"ל). כיצד לדרוש בכל מצב כזה? כאן לא ברור האם חודדו האפשרויות השונות, ובהחלט אפשרי שבכל מקרה משה רבנו עשה מה שנראה לו כסביר ביחס למופע הוא. לאחר זמן, כשהמידות הופרדו והומשגו, הלל מונה שבע מידות דרש, ובתוכן מידת 'כיוצא בו במקום אחר' שמגדירה את המצב של הכפילות לגווניה. ישנן הרבה מאד מצבי כפילות, וברור שאין האחד

דומה לגמרי לחברו. ובכל זאת, לאחר זמן הובחנו ארבעה מקרים יסודיים של קבוצות פתרונות למצבי הכפילות הללו. כל אופי ש כפילות מציב בפנינו פתרון מדרשי אחר. אם הכפילות היא של סתירה, המידה הזו מכונה 'לידון בדבר החדש', והכלל לגביה הוא שיש ליישם על הפרט את ההלכות הכתובות לגביו, אך לא ללמוד ממנו אל הכלל. היציאה של הפרט בצורה כזו מלמדת אותנו שהוא התנתק מהכלל שאליו הוא היה אמור להשתייך. לעומת זאת, במצב שהפרט רק כפול עם הכלל ולכן מיותר, הפתרון המדרשי הוא שהתורה רצתה ללמד אותנו משהו אודות הכלל ('לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'). וכן על זו הדרך בשאר המידות.

אם כן, המעבר בין הלל לבין דבי רי"ש מבטא התפרטות של מערכת המידות, בשני המישורים גם יחד: הן במישור של המופע הטכסטואלי, והן במישור של ההיסק (שהוא הפתרון המוצע למופע טכסטואלי שכזה). אם כן, בהחלט ייתכן שהעיקרון שמכונן כל מידה הוא אכן צורת ההיסק, כפי שהבין בעל **מידות אהרן**, וכנ"ל. אולם כל צורת היסק מבוצעת על מופע מקראי שונה (כפי שהערנו, לפחות בסופו של תהליך ההתפרטות וההמשגה, לא ייתכן שניישם שתי צורות היסק שונות על אותו סוג של מופע מקראי).⁴

אפילו

התהליך הזה לא הסתיים. כל אחת מן המידות הללו ממשיכה להתפרט לעוד גוונים ותתי-מידות. כל מופע טכסטואלי יש לו ייחודיות משלו, ולכן הפתרון המדרשי המיושם לגביו יכול להיות מעט שונה. כך נוצרים חריגים ויוצאי דופן בכל מידת דרש, ולפעמים הלומדים והחוקרים עומדים נבוכים מול אי ההתאמה של הדרשות לכללים של ברייתת המידות. רבים מגיעים למסקנה שלמעשה אין כללי דרש, וכל מקור הוא מקרה ייחודי לעצמו. אולם לטענתנו ישנם גם ישנם כללים של דרש. החריגים כנראה נובעים מאופיו החי של טכסט, ובפרט הטכסט המקראי. לא ניתן לכלוא את הפרשנות הטכסטואלית בסד של אוסף קטן למדי של כללים פורמליים,⁵ ולכן ישנם גוונים שונים של מדרשים המשתמשים באותה מידה עצמה. הכל לפי המקום, הנוסח

⁴ אמנם גם שיטת הראב"ד אינה נסתרת מן התיאור המוצע כאן.

⁵ נראה כי כדי להנחות פעילות אנושית לא מכנית דרושים מספר כללים כמספר המקרים האפשריים (כלומר כנראה מספר אינסופי). ובכל זאת כללי האב היסודיים מהווים קירוב ברזולוציה כלשהי למציאות החיה. בלעדיהם לא ניתן לעשות את המעשה הפרשני, אף שבהם לבדם לא די.

וההקשר התוכני.

אם כן, הכללים אינם יכולים לחול באופן מכני ופשוט על כל המקרים, אך הם כן נותנים את העקרונות היסודיים שמהם ניתן להבין כיצד לנהוג בכל מקרה לחוד. התהליך אינו דדוקטיבי ולא מכני לגמרי, אלא כרוך בהבנה אינטואיטיבית (שעוברת במסורת מרב לתלמידו). אולם לכללים ישנה משמעות, בדומה לכללים של שפה שיש להם משמעות כמנחים את הדיבור על אף החריגים הרבים (ראה על כך במאמר לפרשת ניצבים, תשסה).

בדומה למעבר מהניסוח של הלל הזקן לדבי רי"ש, התהליך המשיך גם לאחר מכן, בתקופת המשנה והתלמוד. אמנם התהליך נקטע לקראת תום עידן התלמוד, ומוטלת עלינו משימה לנסות ולהחזיר אותו למסלול ההתקדמות שלו. עלינו להחיות את מדרשי הכתובים ויצירת ההלכה, ולשם כך עלינו להמשיך את תהליך ההפשטה, ההכללה וההמשגה, של מערכת מידות הדרש.

הערה לסיום: קשר בין שתי ההשלכות משני תירוצי התוס'

ייתכן שהנחתו של בעל **מידות אהרן** לגבי היחס בין מידות דרש שונות, כלומר שמופע מקראי אינו יכול להיות המדד לפיו ממויינות מידות הדרש, נוגעת רק למידות הלכתיות ולא למידות טכסטואליות. מידות טכסטואליות נבדלות זו מזו בעיקר במופע הטכסטואלי שעליו הן מיושמות, ולכן לגביהן אולי מופע מקראי שונה יכול להיות בסיס מספיק להגדרתן כמידות דרש שונות. לעומת זאת, מידות הלכתיות מטפלות ביחסים תוכניים בין ההלכות הנדונות, לאו דווקא כפי שהן מופיעות בטכסט המקראי אלא כפי שהן בפועל. אם כן, ייתכן שרק לגבי מידות כאלו אומר בעל **מידות אהרן** שהן צריכות להיבדל זו מזו גם בצורת ההיסק, ולא רק במופע המקראי-טכסטואלי.

כפי שראינו, מידת 'לידון בדבר החדש' לפי בעל **מידות אהרן** היא מידה תוכנית ולא טכסטואלית, ולכן ניתן להבין טוב יותר מדוע לשיטתו היא נדרשת גם לתוכן היסקי שונה ממידת 'שלא כעניינו', ולא די בכך שהיא חלה על מופע טכסטואלי שונה.

תובנות מפרשת תזריע - מצורע

1. במאמר משנה שעברה ביארנו את ההבדל בין מידת "יצא לידון בדבר החדש", לבין "יצא לטעון טוען אחר שלא כענינו", שב"יצא לידון בדבר החדש" יש סתירה חזיתית לדין שנוהג בכלל ולכן יש כאן דבר חדש, לעומ"ז ב"יצא לטעון טוען אחר שלא כענינו" אין בפרט סתירה בכלל אלא רק תוספת דין מעבר לאלו שנוהגים בכלל כולו.
2. תוס' מקשה למה ב"יצא לידון בדבר החדש" לא נלמד מהפרט שיצא בחזרה אל הכלל ותירץ בתירוץ הראשון שאם היינו לומדים בחזרה לכלל לא היה כאן "דבר חדש", יוצא מכך שהמידה "לידון בדבר החדש" היא מידה הלכתית ולא טכסטואלית.
3. בעל 'מידות אהרון' סובר שחייב להיות הבדל ביישום של מידות שונות, אם ההבדל היה רק במופע המקראי היתה כאן מידה אחת ולא שתיים, ובאמת בתירוץ השני של התוס' ניתן למצוא עוגן לגישה זו.
4. בבריתא של ז' מידות של הלל נראהשכל ארבעת המידות, היציאה מן הכלל נכנסות כאן תחת כותרת אחת (וכיוצא בו במק"א), ניתן לומר שהוא תפס את המידות כצורות היסק וכל ההיסקים מסתעפים מצורת התיחסות אחת. ניתן להבין שגישתו התבססה על הדמיון הטכסטואלי שהרי בכל המקרים מדובר על פרט שיצא מהכלל.
5. יתכן שהמעבר בין הלל לבין דבי רי"ש מבטא התפרטות של מערכת המידות בשני מישורים, א. במישור של המופע הטכסטואלי ב. במישור של ההיסק, תהליך זה לא נסתיים משום שכ"א מהמידות ממשיכה להתפרט לעוד גוונים ותתי מידות אמנם התהליך נקטע לקראת תום עידן התלמוד.
6. יתכן שהנחתו של בעל 'מידות אהרון' נוגעות רק למידות הלכתיות ולא למידות טכסטואליות.

■ פרשת אחרי מות - קדושים ■

המידות הנדונות

דבר הלמד מעניינו.
ילמוד סתום מן המפורש.
סמוכין.
מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר.

מתוך המאמר

- האם 'דבר הלמד מעניינו' הוא למידת סתום מן המפורש? האם 'דבר הלמד מעניינו' הוא למידת סתום מן המפורש?
- מדוע דרשת סמוכין שנויה במחלוקת תנאים, ו'דבר הלמד מעניינו' לא?
- האם יש הבדל בין יישום דרשות אלו במדרשי הלכה ואגדה?
- מה בין ספר דברים לשאר החומשים?
- מדוע ברבים ממדרשי 'דבר הלמד מעניינו' מופיע פתיח שמדגיש כי זוהי מידה מי"ג מידות הדרש של רי"ש? מדוע בשאר המידות לא מופיע פתיח דומה?

מקורות מדרשיים לפרשת אחרי מות - קדושים

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו: ולא תשבועו בשמי לשקר
 וחללת את שם אלהיך אני יקנך: לא תעשק את רעך ולא תגזל לא תלין פעלת
 שכיר אתך עד בקר: (ויקרא יט, יא-יג)

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

תקציר המאמר לפרשת אחרי מות - קדושים, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו במידת דבר הלמד מעניינו ומסופו. הזכרנו ששתי המידות הללו נמנות על ידי רוב המפרשים כשני סעיפים של מידה אחת. מידה זו עוסקת במצב בו ישנה עמימות מסויימת במשמעותו של פסוק כלשהו, ואנו לומדים עליה מסוף העניין (=דבר הלמד מסופו) או מההקשר של הפסוקים הסמוכים (=דבר הלמד מסופו). מידת 'דבר הלמד מסופו', לפחות בהזכרה מפורשת של המונח הזה, מופיעה רק פעמיים בספרות חז"ל. לעומת זאת, מידת 'דבר הלמד מעניינו' מופיעה כמה וכמה פעמים. הזכרנו שבדרך כלל מופיע לה פתיח בלשון קרובה לזו: 'צא ולמד בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם - דבר הלמד מעניינו'.

הזכרנו שלאור החילוק הזה מתבקשת בדיקה של מידת 'דבר הלמד מעניינו', שהיא מידה מוסכמת (ראה בסוגיית כריתות ד ע"א), לעומת דרשת סמוכין, שלגביה מצינו בכמה מקומות מחלוקת האם לדרוש אותה או לא.

בספר יבין שמועה כלל קמוז, מסביר את ההבדל ביניהן בכך שבדרשת סמוכין לומדים דין בפרשה אחת מקיומו של הדין הזה בפרשה הסמוכה. אולם מידת 'דבר הלמד מעניינו' באה לפרש את הסתום (במשמעות המילולית של מילה עמומה) ולהוציא מכך דין, ולא ללמוד ישירות דין כלשהו. הערנו כי חילוק זה מחדד את העובדה שמידה זו אינה סוג של היקש שמשווה את התוכן של שתי הפרשיות, אלא כלל פרשני (בעל משמעות הלכתית), בבחינת 'גילוי מילתא'. בעל מידות אהרן פיי"ד קובע שמידה זו היא מה שנקרא בש"ס בדרך כלל 'למד סתום מן המפורש'.

הזכרנו את המחלוקת בסוגיית כריתות לגבי מקרה שהסתום הוא לאו והמפורש הוא כרת, האם ניתן להשתמש במידת דבר הלמד מעניינו. אם היה מדובר בסוג של היקש, כי אז לא היה כל מקום להיקש, שכן יש לגביו פירכא מן ההבדל בעונשים. אולם אם זהו כלל פרשני אז יש מקום להבין על מה מדבר הציווי הסתום מתוך הציווי המפורש.

בהמשך דברינו עסקנו בדרשות שמובאות למעלה על איסור של גניבת נפשות וממון שנלמדים במידת 'בר הלמד מעניינו'. מתוך כך יצאנו לעסוק באיסור גניבת דעת, שלדעת כמה ראשונים נלמד גם הוא מן הפסוק של גניבת ממון ('לא תגנובו'). מסקנתנו היתה שיסוד האיסור הוא בכך שהתורה מתייחסת למידע כסוג של רכוש שיש לאדם בעלות עליו, ולכן ניתן לגנוב אותו ממנו, בדיוק כמו ממון. ראינו את מיקומה של גניבת הדעת על הציר בין גזל לבין שקר, ופירשנו את הפסוקים בפרשת קדושים כפריסה ופירוט מטמורפווי של הציר הזה. ביססנו זאת על הצעה לדרשה במידת 'דבר הלמד מעניינו' שמופעלת על הפסוקים בפרשת קדושים (דרשה שחז"ל אינם עושים במפורש).

בכל הסברנו גם מדוע נדרשות שתי דרשות לגבי גניבת ממון ונפשות. אם למדנו על

איסור אחד שהוא עוסק בממוון, אז מילא השני עוסק בנפשות, ולהיפך. אולם אם האיסור של גניבת דעת גם הוא יכול להילמד מאותו פסוק, כבר אין ראייה להעמידו דווקא בנפשות או בממוון (שכן אולי הוא עוסק בגניבת דעת).

סיימנו בהערה על אופיה של מידת 'דבר הלמד מעניינו', ומטרת הפתיח שהוזכר לעיל. הצענו אפשרות לפיה שיקולי הקשר רווחים גם בפרשנות הפשטית, ולכן חכמים מצאו לנכון להדגיש במקומות אלו שהם עוסקים בדרשה ולא בפרשנות פשטית.

ניתן אולי לומר שבפרשיות סיפוריות במקרא הלימוד מן ההקשר הוא טכניקה פרשנית סבירה ומקובלת (כמו גם בטכסטים אחרים), ולכן היא בכלל אינה זוקקת מידת דרש (לכן באמת ברשימתו של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי לא מופיעה מידה זו כמידת דרש). לעומת זאת, בפרשיות הלכתיות לא היינו נוקטים בדרך פרשנית כזו ללא היתר מסיני.

לאחר מכן הצענו שאולי מידת הדרש קיימת גם בפרשיות הסיפוריות, ורק ההדגשה בפתיח לא נדרשת בהן. הסיבה לכך היא שאין הבדל בין מעמדו של מדרש אגדה לבין מעמדה של פרשנות פשטית. לעומת זאת, לגבי פרשה הלכתית במקרא, יש הבדל משמעותי: הלכה שיוצאת מדרשה לפי הרמב"ם מעמדה הוא כהלכה מדברי סופרים. וגם לפי ראשונים אחרים מעמדה של הלכה כזו הוא מדאורייתא, אך עדיין קל יותר. לכן חשוב להדגיש בפתיח שהפירוש הזה הוא דרשה ולא פרשנות פשטית.

במאמר השבוע נבחן ביתר פירוט את הדרשות במידת 'דבר הלמד מעניינו' בספרות הז"ל, ואת יחסן לדרשות סמוכין.

דרשות במידת 'דבר הלמד מעניינו'

מבוא

בתחילת דברינו נציג תוצאות של בדיקה לגבי הביטויים 'דבר הלמד מעניינו' ו'ילמד סתום מן המפורש' בספרות חז"ל וגם בראשונים. הדברים מובאים כבסיס למחקר עתידי, שכן כאן לא התאפשר לנו להרחיב יותר. אנו נציע כמה נתונים יסודיים שעולים מן המקורות הללו, וכמה רעיונות כלליים להבנתם, אך נותיר את עיקרי הדברים וניתוח התוצאות לבחינה מפורטת יותר בעתיד. כבר כאן נציין כי שני הביטויים אינם מופיעים בירושלמי, אלא בעיקר בבבלי ובילקוט שמעוני (שברובו שאוב מן הבבלי). לעומת זאת, בסוף דברינו נעסוק מעט ביחסן של המידות הללו לדרשות 'סמוכין'.

'דבר הלמד מעניינו'

בדיקה ממוחשבת בפרוייקט השו"ת מעלה שמידה זו מופיעה בנוסח זה בספרות חז"ל באחד-עשר הקשרים שונים, ארבעה מתוכם מדרשי אגדה ושבעה מדרשי הלכה. חמישה מתוכם מתחילים בפתח שמכריז כי מדובר כאן במידה מי"ג המידות דרי"ש. הפתח מופיע הן במדרשי ההלכה והן במדרשי האגדה. נביא את המקורות לעיון הלומדים:

1. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף סא (ע"א-ע"ב)²

אלא לאו בגזל למה לי - לכובש שכר שכיר. - כובש שכר שכיר בהדיא כתיב ביה (דברים כד) לא תעשק שכיר עני ואביון! - לעבור עליו בשני לאוין. - ולוקמה ברבית ואונאה, ולעבור עליו בשני לאוין! - דבר הלמד מעניינו, ובעניינא דשכיר כתיב.

2. תלמוד בבלי מסכת כריתות דף ד (ע"א וע"ב)³

מאי אמרת? האי דכתב שור וכשב ועז למשרי חלב חיה, הא כי כתב קרא - בעניינא דקדשים, ודבר למד מעניינו. מכלל דרבנן סברי: לא ילפינן דבר למד מעניינו? לא, דכולי עלמא ילפינן דבר הלמד מעניינו,

3. מדרש תנאים לדברים פרק ה פסוק יז⁴

¹ בדקנו שני מופעים 'דבר הלמד מעניינו' ו'דבר הלמד מעניינו' (כתוב ביו"ד אחת).

² וראה גם ילקוט שמעוני רמז תרו ד"ה 'אמר רבא'.

³ ראה גם בילקוט שמעוני פרשת צו רמז תקד ד"ה 'כל חלב שור'. למחלוקת דומה לגבי 'דבר הלמד מעניינו', ראה ילקוט שמעוני פרשת ויקרא רמז תסד ד"ה 'תנו רבנן אכל'.

⁴ וראה גם פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) שמות פרק כ ד"ה 'יג) לא תרצח'. וילקוט שמעוני

אתה אומר בגונב נפשות או אינו אלא בגונב ממון אמרת צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מעניינו במה הכת' מדבר בנפשות אף כאן בנפשות:

4. תלמוד בבלי מסכת חולין דף סג עמוד א'⁵

ת"ר: (ויקרא יא) תנשמת - באות שבעופות. אתה אומר באות שבעופות או אינו אלא באות שבשרצים? אמרת: צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר - בעופות, אף כאן - בעופות.

5. תלמוד בבלי מסכת חולין דף קטו עמוד א'⁶

א"ל רבי יוחנן: כעורה זו ששנה רבי: לא תאכלנו - בבשר בחלב הכתוב מדבר, אתה אומר - בבשר בחלב הכתוב מדבר, או אינו אלא באחד מכל האיסורין שבתורה? אמרת: צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר - בשני מינין, אף כאן - בשני מינין? אי מההיא - הוה אמינא: הני מילי - באכילה, אבל בהנאה - לא, קמ"ל.

6. תלמוד בבלי מסכת חולין דף קמ עמוד א

ולוקמה בטרפה, ולעבור עליו בעשה ולא תעשה! דבר הלמד מענינו, ובענינא דשחוטה כתיב;

7. ספרא ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א ד"ה פרק א'⁷

דבר הלמד מענינו כיצד ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא, יכול יהא טהור מכל טומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם דבר למד מענינו שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקים בלבד.

8. פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) שמות פרק ח ד"ה יח) והפליתי ביום'⁸

לפי שבשלש עשרה מדות התורה נדרשת בהן, כאשר דרש ר' ישמעאל בתורת כהנים, וזה אחת מהן, דבר הלמד מענינו: למען תדע. הוא שכתבתי בשנים ושלשה מקומות על כל תוכחה הוא מזכיר חטאתו, שאמר לא ידעתי את ה', לפיכך אמר למען תדע, אפס כי היה מהפך עליו הלשון, פעם כי אין כה' אלהינו, פעם וידעו מצרים כי אני ה', פעם כי אני ה' בקרב הארץ:

9. פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) דברים פרשת עקב דף יג עמוד א

רמו רצח ד"ה 'לא תנאף למה'. וכן בילקוט שמעוני קדושים רמו תרה ד"ה 'לא תגנבו'. ובסוגיית סנהדרין פח המובאת למעלה.

⁵ ראה גם ילקוט שמעוני פרשת שמיני רמו תקלז ד"ה 'את כל עורב'.

⁶ ראה גם ילקוט שמעוני משפטים רמו שנט ד"ה 'לא תבשל גדי'.

⁷ וראה גם ילקוט שמעוני פרשת תזריע רמו תקנא ד"ה והתגלח בכל אדם'.

⁸ וראה גם שכל טוב (בבב) שמות פרק ח ד"ה יח) והפליתי'.

לא תערץ מפניהם. אע"פ שיש עריצות לשון גבורה כמו כן תמצא לשון שבירה כמו (איוב לא) כי אערוץ המון רבה לפי שיש במקרא הדומין בקריאה אין פירושם אחד. כמו (בראשית יג) ויאהל אברם נטה אהלו. שנא' ויאהל עד סדום. שהסיע לוט את אהלו ולא נטה עד שבא לסדום וכן כיוצא באלו הרבה. והן מיי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם כשאמר ר' ישמעאל דבר הלמד מענינו:

10. ילקוט שמעוני תורה פרשת נשא רמז תשיב⁹

רבי (שמעון) [ישמעאל] אומר דבר הלמד מענינו שנאמר וימותו לפני ה', מיתתן לפני ה' ונפילתן בחוץ.

11. בראשית רבה (וילנא) פרשה טו ד"ה מה היה אותו¹⁰

רבי יוסי אומר תאנים היו, דבר למד מענינו. משל לבן שרים שקלקל עם אחת מן השפחות, כיון ששמע השר טרדו והוציאו חוץ לפלטיץ והיה מחזר על פתחיהן של שפחות ולא היו מקבלות אותו אבל אותה שקלקלה עמו פתחה דלתיה וקבלתו, כך בשעה שאכל אדם הראשון מאותו האילן, טרדו הקב"ה והוציאו חוץ לג"ע = לגן עדן, והיה מחזר על כל אילנות ולא היו מקבלין אותו, ומה היו אומרים לו אמר רבי ברכיה הא גנב דגנב דעתיה דברייה, הה"ד (תהלים לו) אל תבואני רגל גאווה, רגל שנתגאה על בוראו, ויד רשעים אל תנידני, לא תיסב מני עלה, אבל תאנה שאכל מפירותיה, פתחה דלתיה וקבלתו, הה"ד ויתפרו עלה תאנה,

'ילמוד סתום מן המפורש'

נעבור כעת לכלל 'ילמוד סתום מן המפורש'. בדיקה ממוחשבת בפרוייקט השו"ת מעלה כי השיקול הזה מופיע בתלמודים בסך הכל 3 פעמים:

1. בסוגיית חולין סו ע"ב-סז ע"א.¹¹

לא נצטט מסוגיא זו, עקב אורכה ומורכבותה.

2. תלמוד בבלי מסכת תמורה דף טז עמוד א¹²

אי אתה יכול לומר חטאת שמתו בעליה בציבור - לפי שאין הציבור מתים. שכפרו בעליה ושעיברה שנתה - לא מצינו, יכול יהו נוהגות בין ביחיד בין בציבור - אמרת: ילמד (אדם) סתום ממפורש; מה מפורש - ביחיד ולא בצבור,

⁹ וראה גם בספרי במדבר פיסקא מד ד"ה 'ויהי'.

¹⁰ ראה גם בילקוט שמעוני פרשת בראשית רמז כא ד"ה 'מכלל שאחריו מעשה'.

¹¹ וראה גם בילקוט שמעוני פרשת שמיני רמז תקלז ד"ה 'תנו רבנן ממשמע'.

¹² וראה גם שם בע"ב.

אף בשכיפרו בעליה ושעיברה שנתה - ביחיד דברים אמורים ולא בציבור.

3. מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דשירה פרשה ב¹³

איסי בן שמאי אומר נאמר כאן סוס סתום ונאמר להלן סוס מפורש שני והיה ביום ההוא נאם ה' אכה כל סוס בתמהון ורוכבו בשגעון ועל בית יהודה אפקח את עיני וכל סוס העמים אכה בעורון (זכריה יב ד) ונאמר וזאת תהיה המגפה אשר יגוף ה' וגו' (שם /זכריה/ יד יב) ואומר וכן תהיה מגפת הסוס והפרד הגמל והחמור (שם /זכריה/ יד טו) [בא מפורש ולמד על הסתום] מה מפורש בחמשים מכות אף סתום בחמשים מכות.

מסקנות ראשוניות

מן הדברים עולה כי מידת הדרש הזו מצויה הן במדרשי ההלכה והן במדרשי האגדה. ברחלק גדול מהם מופיע הפתיח אשר מכריז על היות השיקול הזה שייך למידות הדרש של רי"ש (מה שלמיטב ידיעתנו אינו מאפיין דרשות בשום מידה אחרת). במדרשים המשתמשים במידת 'למוד סתום מן המפורש' לא מצינו פתיח כזה.

למעלה הצענו שהפתיח הזה נובע מכך ששיקול כזה משמש גם בפרשנות הפשטית, ולכן יש להכריז על כך שאנו משתמשים בו במישור הדרש. להלן נפרט זאת יותר.

שימוש במידת 'דבר הלמד מעניינו' בהקשרים לא מקראיים

מסתבר כי שיקול כזה משמש גם בהקשרים פרשניים לא מקראיים, וללא קשר למידות הדרש שניתנו מסיני. בסריקה ממוחשבת מצאנו את הביטוי 'דבר הלמד מעניינו' 26 פעמים בראשונים (פרט לרש"י ותוס' שמפרשים את הסוגיות הנ"ל). בכל הפעמים לא מדובר במדרש חדש על המקראות אלא בשיקול שמטרתו להבין את משמעותו ואת תחום תחולתו של ביטוי תלמודי מתוך ההקשר בו הוא מופיע. מעניין ששיקול כזה מאפיין רק את בית המדרש של הרמב"ן ותלמידיו (מתוך הראשונים שמופיעים בפרוייקט השו"ת: 7 פעמים בחידושי הרמב"ן, 21 פעם בחידושי הרשב"א, ו-9 פעמים בחידושי הריטב"א, ובאף אחד מן הראשונים האחרים לא מופיע הביטוי הזה).

נציין עוד כי רד"ק מפרש ארבעה מקומות במקרא באמצעות מידה זו ללא מקור

¹³ וראה גם במכילתא דרשב"י פט"ו פסוק א ד"ה 'אז'. וכן בילקוט שמעוני בשלח רמז רמג ד"ה 'דבר אחר גאה'.

חז"לי לכך (מדובר במקומות בהם הוא משתמש במפורש במינוח הזה. מסתבר שיש עוד מקומות בפירושו שבהם המינוח אינו מופיע במפורש). תופעה זו מצביעה לכאורה על כך שהשיקולים הללו הם אכן שיקולים פרשניים פשטיים רגילים, שהם רלוונטיים לכל טכסט, ולא דווקא למקרא. בכך הסברנו את הופעת הפתיח שמדגיש את היות השיקול הזה חלק ממידות הדרש. אמנם במאמר לפרשת וישלח, תשסו, שם הבאנו יישום של מידות הדרש בהקשרים לא מקראיים (דרשת לשון הדיוט. כמו בשיקול הפרשני של מהר"י מינץ בתשובה ז' לגבי תשובת מהר"ם מרוטנבורג). לכאורה זה מצביע על כך שיתכן שיישום מידות הדרש מבוסס על חשיבה תורנית שמשפיעה על צורת הכתיבה. אם זה נכון לגבי מהר"ם מרוטנבורג, ודאי שאפשר ליישם זאת לגבי טכסטים תלמודיים. אם כן, לכאורה גישת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א אינה בהכרח תקפה לגבי כל טכסט שהוא.

אולם היקף התופעה של שימוש במידה זו בהקשרים לא מקראיים מצביע על כך שלא מדובר כאן על שימוש במידת דרש כשיטת פרשנות כללית. די ברור שהמצב הוא בדיוק הפוך: על אף שמידות הדרש אינן משמשות בדרך כלל למדרש לשון הדיוט, מידה זו כן משמשת לעניין זה, ובהיקף רחב. הסיבה לכך היא ששיקול של 'דבר הלמד מעניינו' הוא כלל הגיוני שמשמש גם בפרשנות פשטית כללית.

'ילמוד סתום מן המפורש'

מה באשר לכלל 'ילמוד סתום מן המפורש'? כאן אנו מוצאים בראשונים מופעים רבים יותר. בראשונים שבפרוייקט השו"ת מצאנו כ-70 מופעים המשתמשים במפורש במונח 'ילמוד (או ילמד) סתום מן המפורש', וגם מגוון הראשונים הוא רחב יותר.

אמנם השימושים במונח זה בראשונים מחולקים לשני סוגים: האחד, כשיקול פרשני לטכסטים תלמודיים. והשני, כמידת דרש. אנו מוצאים כמה וכמה מקומות שהראשונים עצמם עושים שיקול פרשני של 'ילמוד סתום מן המפורש' כדי לפרש את המקרא, גם ללא מקור חז"לי שעושה זאת. מכאן עולה כי שיקול זה הוא ודאי טכניקת פרשנות פשטית, שאינה זקוקה לקבלת תוקף מהלכה למשה מסיני (שהרי שימוש במידות הדרש בראשונים הוא נדיר מאד, אם בכלל).

אמנם יש להעיר כי מצאנו בבעל העיטור, שהבין כי ישנה מחלוקת תנאים לגבי שימוש בכלל הזה, וזו לשונו (הלכות ציצית דף ע"ב):

דס"ל כרבנן דפליגו עלי' דלא ס"ל ילמד סתום מן המפורש כדכמוכח בריש

יבמות דקא פרכינן התם תינח לר"י לרבנן מא"ל ש"מ רבנן פליגו עלי'.

אם ישנה מחלוקת בכלל זה, נראה כי הוא אינו כלל פרשני פשוט אלא תלוי בסברות או במסורות כלשהן. אמנם בהחלט ייתכן שדברי בעל העיטור אינם נסובים על הכלל כשלעצמו, אלא על לימוד סתום מן המפורש במקרה ספציפי שנדון שם.

ראשית, בש"ס לא מצאנו מחלוקת מפורשת לגבי כלל זה. שנית, הכלל הזה אינו מוזכר בכלל בסוגיית יבמות הנ"ל, וכיצד ניתן ללמוד משם על קיומה של מחלוקת כללית לגביו. שלישית, מידת 'דבר הלמד מעניינו' נראית כמידה מוסכמת (ראה כריתות ד ע"א),¹⁵ ואין סיבה נראית לעין להניח שבכלל 'ילמוד סתום מן המפורש' כן נפלו מחלוקות.

ושוב אודות היחס בין 'ילמוד סתום מן המפורש' לבין 'דבר הלמד מעניינו'

אמנם כאשר בוחנים את היחס בין 'ילמוד סתום מן המפורש' לבין 'דבר הלמד מעניינו' מגלים מהר מאד שאלו הם שני כללים שונים. 'דבר הלמד מעניינו' הוא פרשנות לאור ההקשר. לעומת זאת, הכלל 'ילמוד סתום מן המפורש' אינו נאמר דווקא על אותו הקשר. לפעמים זוהי גילוי מילתא בעלמא, כשהתורה מפרטת מהו 'בגד' במקום אחד ניתן ללמוד מכאן לשאר מקומות שבהם מופיעה המילה 'בגד' בתורה.

אם כן, דברי בעל **מידות אהרן** בפי"ד אשר קובע כי מידה זו היא מה שנקרא בש"ס בדרך כלל 'ילמד סתום מן המפורש', צריכים להתפרש כאמירה כללית: השיקול של 'דבר הלמד מעניינו' הוא אחד הסוגים של לימוד על מקום סתום ממקור מפורש. במקרה זה מדובר על לימוד ממקור שמצוי באותו הקשר.

¹⁴ כוונתו ככל הנראה למחלוקת רבנן ודבי רי"ש בסוגיית יבמות ד-ה.

¹⁵ אמנם ראייה זו אינה הכרחית, שכן הגמרא שם עושה דיחוי ולא קובעת קביעה. וזו לשון הגמרא שם:

אלא לעולם טעמא דרבי ישמעאל כדאמרינן מעיקרא, דאם כן נכתוב כל חלב ולישתוק, מאי אמרת? האי דכתב שור וכשב ועז למשרי חלב חיה, הא כי כתב קרא - בעניינא דקדשים, ודבר למד מעניינו. מכלל דרבנן סברי: לא ילפינן דבר למד מעניינו? לא, דכולי עלמא ילפינן דבר הלמד מעניינו, והכא בהא פליגי, רבי ישמעאל סבר...
אם כן, לא בהכרח ניתן להוציא מכאן שמידה זו היא מוסכמת. בכל אופן, לא מצאנו בספרות חז"ל מחלוקת לגביה.

דרשות 'סמוכין'

הכלל שנראה דומה יותר לדרשת 'דבר הלמד מעניינו' הוא 'סמוכין'. שם אנו דורשים ומפרשים פרשיות מקראיות לאור סמיכות טכסטואלית. אלא שהכלל של דרשת 'סמוכין' אכן שנוי במחלוקת בתלמוד.

בסוגיית ברכות י ע"א מוצגת הדעה שלא דרשינן סמוכים כדעה של מינים. שם מופיע גם מקור מקראי לכך שדורשים סמוכים (וכן הוא בסוגיית יבמות ד ע"א):

אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו, כתיב (תהלים ג) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו, וכתיב: (תהלים נז) לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה, הי מעשה הוה ברישא? מכדי מעשה שאול הוה ברישא, - לכתוב ברישא! אמר ליה: אתון דלא דרשיתון סמוכין - קשיא לכו, און דדרשינן סמוכים - לא קשיא לך, דאמר רבי יוחנן: סמוכין מן התורה מנין - שנאמר: (תהלים קיא) סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר. למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג - שאם יאמר לך אדם: כלום יש עבד שמורד ברבו? אף אתה אמור לו: כלום יש בן שמורד באביו? אלא - הוה, הכא נמי - הוה.

לכאורה עולה מכאן שדרשת סמוכין היא חלק מאמונה בשלמות המקרא (לא מדובר כאן על התורה אלא על הנ"ך), ומי שאינו דורש כך הוא מין.¹⁶ גם המקור שמובא לכך שדורשים סמוכין הוא מקור שמדבר על היושר שבתורה: טכסט שעשוי באמת וישר צריך להידרש בסמוכין. ההסמכה של הקשרים קרובים היא חלק ממבנה ישר של טכסט בכלל, ושל המקרא בפרט.

מכאן עולה מסקנה כפולה: מחד, יש מקור לכך שעלינו לדרוש סמוכין. כלומר זו אינה סברא פרשנית פשוטה, והיא זוקקת מקור. מאידך, תוכנו ואופיו של המקור מוליך בדיוק לכיוון ההפוך: הסיבה שיש לדרוש סמוכין אלא מחמת גזירת הכתוב פורמלית, אלא שכל טכסט שעשוי 'באמת וישר' אמור להיבנות כך שההקשרים הסמוכים הם דומים ולכן גם מלמדים זה על זה.

והנה, על אף כל זה, בסוגיות שונות בש"ס מופיעה מחלוקת תנאים מפורשת לגבי דרשות סמוכין. לדוגמא, בסוגיית פסחים כח ע"א:

לכדתניא; רבי יוסי הגלילי אומר: מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד - תלמוד לומר לא יאכל חמץ וסמך ליה (שמות יג) היום אתם יצאים. - ורבי יהודה, מחמת דבר אחר מנא ליה? - מדאפקיה רחמנא בלשון

¹⁶ יש מקום לומר שהמינות לא היתה בכך שלא דרשו סמוכין, אלא שהמינים כלל לא דורשים את התורה בשום צורה, ובעצם כלל לא מאמינים בה. אך זהו דוחק בלשון הגמרא.

מחמצת. - דרבי יוסי הגלילי מנא ליה? - אי בעית אימא: מדסמיך ליה היום, אי בעית אימא - סמוכין לא דריש.

וכן בסוגיית ברכות כא ע"א (ועיין גם יבמות ד ע"א) מובאת המחלוקת הזו, ושם מבואר שגם מי שאינו דורש סמוכין כן דורש סמוכין במשנה תורה (=ספר דברים):

למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה? והאמר רבי יהושע בן לוי: מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה - שנאמר: (דברים ד) והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמיך ליה: יום אשר עמדת וגו' - מה להלן בעלי קריין אסורין, אף כאן - בעלי קריין אסורין!

וכי תימא: רבי יהודה לא דריש סמוכים, והאמר רב יוסף: אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה - במשנה תורה דריש. דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה, ובמשנה תורה דריש. ובכל התורה כולה מנא לן דלא דריש - דתניא, בן עזאי אומר: נאמר (שמות כב) מכשפה לא תחיה ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת, סמכו ענין לו, לומר: מה שוכב עם בהמה בסקילה - אף מכשפה נמי בסקילה; אמר ליה רבי יהודה: וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה לסקילה? אלא: אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו, ולמה יצאו - להקיש להן, ולומר לך: מה אוב וידעוני בסקילה - אף מכשפה בסקילה.

ובמשנה תורה מנא לן דדריש - דתניא, רבי אליעזר אומר: נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו, אנוסת בנו ומפותת בנו. רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו. ואמר רב גידל אמר רב: מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב: (דברים כג) לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה (את) כנף אביו - כנף שראה אביו לא יגלה. וממאי דבאנוסת אביו כתיב - דסמיך ליה: ונתן האיש השוכב עמה וגו'! אמרי: אין, במשנה תורה דריש. והני סמוכין מבעי ליה לאידך דרבי יהושע בן לוי...

כיצד זה מתיישב עם העיקרון שדרשת סמוכין היא חלק מהאמונה בקדושתו ובשלמותו של המקרא? האם יש תנאים שאינם מקבלים זאת?¹⁷

¹⁷ לגבי האופטימליות של נוסח המקרא, ראה בדפים לפרשיות כי-תצא, תשסה, ותולדות, ויצא ותזריע-מצורע, תשסו, ועוד.

סמוכין במדרשי הלכה ואגדה

עלינו לשים לב לכך שהמדרש בברכות י ע"א הוא מדרש אגדה. ואילו המחלוקות לגבי דרשות סמוכין מופיעות כולן ביחס למדרשי הלכה. ייתכן שסמיכות לגבי הלכה אינה מידת דרש מוסכמת, ואינה מתחייבת משלימות הטכסט. לכן לגבי מדרשי הלכה יש מקום למחלוקת האם דורשים סמוכין או לא.

אמנם בסוגיית סנהדרין קז ע"א מובאת לכאורה מחלוקת ביחס למדרש אגדה:

אמר [=חושי הארכי לדוד]: **מאי טעמא קנסיבת יפת תואר? - אמר ליה: יפת**

תואר רחמנא שרייה. - אמר ליה: לא דרשת סמוכין, דסמיך ליה (דברים כא)

כי יהיה לאיש בן סורר ומורה, כל הנושא יפת תואר - יש לו בן סורר ומורה.

נראה מכאן שדוד המלך אינו דורש סמוכין גם במדרש אגדה. אולם בהחלט סביר לפרש את הדו-שיח הזה כנזיפה. חושי הארכי נוזף בדוד על כך שהוא מתעלם מדרשת סמוכין, דווקא בגלל שברור כי היה עליו לדרוש סמוכין. אם כן, דווקא מדרש זה מחזק את טענתנו שבמדרש אגדה לא שייכת המחלוקת לגבי דרשת סמוכין, וזו נאמרה רק לגבי מדרשי הלכה.

ספר דברים

מדוע בספר דברים אנו כן דורשים סמוכין לכל הדעות? בהחלט ייתכן שטמונה כאן הנחה יותר מרחיקת לכת, לפיה גם במדרשי הלכה היושר מחייב לדרוש סמוכין. אולם זה אמור רק לגבי טכסט שנכתב על ידי בשר ודם ומשיקולים של בשר ודם. ספר דברים נוסח על ידי משה רבנו (אף שתוכנו נמסר לו 'מלמעלה'), ולכן היושר שבו מחייב לדרוש סמוכין. לעומת זאת, לפחות לדעת ר' יהודה הטכסט שנוסח על ידי הקב"ה אינו נדרש בסמיכות. הסיבה לכך היא שלקב"ה ישנם שיקולי עריכה נוספים, ולכן הם יכולים לחרוג ממה שמכתיב היושר האנושי לטכסט.¹⁸

והנה הראב"ן סי' לד כותב את הדברים הבאים:

דאפילו מאן דלא דריש סמוכין בכל התורה במשנה תורה דריש. טעמא

דמילתא משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה, ואין מוקדם ומאוחר

בתורה. אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא

להידרש.

והן דבריני.¹⁹

¹⁸ ייתכן שמאחורי הדברים חבוי אפקט של המחלוקת לגבי השאלה האם 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. ראה על כך בדפים לפרשיות, תולדות וויצא, תשסה, ועוד הרבה.

¹⁹ אחרי כתיבת הדברים, מצאנו במאמרו של הרב משה פינצ'וק, **עלון שבות - בוגרים ז**,

בחזרה לדרשות במידת 'דבר הלמד מעניינו'

הבאנו בשנה שעברה את הסברו של בעל **יבין שמועה** כלל קמו, שדרשת סמוכין היא דרשה שמעבירה הלכה מהקשר אחד לחברו, ואילו 'דבר הלמד מעניינו' הוא גילוי מילתא פרשני-לשוני. כלומר מידת 'דבר הלמד מעניינו' מלמדת אותנו במה עוסקת פרשה כלשהי, הן ביחס לתחום התחולה של הדין או ביחס לפירוש מילה סתומה כלשהי (ראה בכל הדוגמאות שהובאו לעיל)²⁰. אם כן, מידת 'סמוכין' היא דרשה שמחדשת הלכה, ואילו 'דבר הלמד מעניינו' הוא פרשנות לשונית-עניינית.

כעת נוכל אולי להבין מדוע מידת 'דבר הלמד מעניינו' היא מוסכמת (כמשמעות הסוגיא בכריתות ד ע"א הנ"ל) ומידת 'סמוכין' שנויה במחלוקת. כפי שראינו, דרשות סמוכין באגדה נובעות מהיושר של הטכסט. הכלי של דרשת סמוכין הוא כלי לפרש את הטכסט, ואם הטכסט ישר אז יש להשתמש בכלי הזה. אולם ביחס להלכה הכלי הזה עצמו אינו כלי פרשני אלא דרשה (כמו גז"ש). הסמיכות של שתי הלכות אינה בהכרח קשורה לקשר תוכני שקיים ביניהן, אלא זהו כלי פורמלי ליצירת הלכות חדשות. מידת 'דבר הלמד מעניינו', גם ביחס להלכה, היא מידה פרשנית, ולכן היא דומה לדרשות סמוכין דווקא בהקשר אגדי. מסיבה זו היא מוסכמת, שכן גם היא נובעת כנראה מן היושר והאמת של הטכסט. טכסט שבנוי נכון ושלם, אמור לפרש את מילותיו ומושגיו באופן עקבי כשמדובר באותו הקשר.

הדרשות במידת 'דבר הלמד מעניינו'

כעת אנו חוזרים לנקודת המוצא. אם אכן השיקול שלומד מן העניין שבו מדובר הוא אכן שיקול פשטי, אז ברור מדוע נדרש הפתיח שמורה לנו שמדובר כאן במידת דרש. מאידך, באמת לא ברור מדוע מדובר כאן בכלל במידת דרש? לכאורה זוהי פרשנות פשטית.

כדי להבין זאת עלינו לבחון כל מקור שמשתמש במידה זו, ולראות האם הוא סובל פירושים פשטיים אחרים באופן שהטכסט עדיין 'אמיתי וישר'. במידה שכן,

שהביא הסבר דומה בשם רבו (ר' אהרן חיים הלוי צימרמן ז"ל). הוא מחלק שם בין שני סוגים של דרשות סמוכין, פרשנית ויוצרת, וטוען שר' יהודה נחלק רק על דרשת סמוכין יוצרת ולא על דרשת סמוכין פרשנית, ע"ש. הוא מעלה שם אפשרות לחלק בין ספר דברים לשאר החומשים לגבי תפקודן של כל מידות הדרש (כיוצרות או כחושפות). טענה זו היא מרחיקת לכת, וזוקקת עדיין ביסוס.

²⁰ לגבי מקור 7 לעיל, יש מקום לדון האם הוא הולם את התיאור הזה, ואכ"מ.

ניתן עדיין לומר שמדובר כאן במידת דרש ולא בפירוש פשטי. במסגרת זו ייתכן שיהיה עלינו להבחין בין המקורות שבהם מפייע הפתיח הזה, שבהם השיקול הזה מהווה אכן דרשה, לבין מקורות שבהם לא מופיע הפתיח הזה, ושם ייתכן שמדובר בשיקול פשטי ולא במידת דרש (והמונח 'דבר הלמד מעניינו' משמש רק כשיגרא דלישנא, כמו שראינו אצל הרמב"ן והרשב"א והריטב"א).²¹

²¹ נעיר כי לגבי 'לימוד סתום מן המפורש' לא מצינו פתיח דומה. ייתכן שהדבר קשור לכך שזהו לימוד פשטי ולא דרשה. את דברי בעל **העיטור** שמביא מחלוקת תנאים לגבי מידה זו כבר ביארנו לעיל. וראה בברייתת המידות של ר"א בנו של ריה"ג (מובאת ב**ספר הכריתות**, חלק 'נתיבות עולם'), מידה יז: 'מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר'.

תובנות מפרשת אחרי מות - קדושים

1. בדיקה ממוחשבת בפרוייקט השו"ת מעלה שמידת "דבר הלמד מעניינו" מופיעה בספרות חז"ל באחד עשר הקשרים שונים, ארבעה מתוכם מדרשי אגדה ושבעה מדרשי הלכה.
2. מידת "ילמד סתום מן המפורש" מופיעה 3 פעמים.
3. הביטוי "דבר הלמד מעניינו" מופיע 26 פעמים בראשונים, בכל הפעמים לא מדובר במדרש חדש על המקראות אלא בשיקול שמטרתו להבין את משמעותו ואת תחום תחולתו של ביטוי תלמודי מתוך ההקשר בו הוא מופיע, הסיבה היא מפני שהוא כלל הגיוני שמשמש גם בפרשנות פשטית כללית.
4. הכלל "ילמוד סתום מן המפורש" מופיע בראשונים כ-70 פעמים. אמנם הוא מחולק לשני סוגים: א. שיקול פשטני לטכטים תלמודיים. ב. מידת דרש, מכאן עולה כי שיקול זה הוא ודאי טכניקת פרשנות פשטית.
5. "דבר הלמד מעניינו" הוא פרשנות לאור ההקשר, לעומת "ילמד סתום מן המפורש" אינו נאמר דווקא על אותו הקשר.
6. הכלל שנראה דומה ל"דבר הלמד מעניינו" הוא "סמוכין", בגמ' בברכות מבואר שדרשת סמוכין היא חלק מאמונה בשלמות המקרא, אמנם לגבי מדרשי הלכה יש מחלוקת אם דורשין סמוכין.
7. בספר דברים לכל הדעות דורשין סמוכין והטעם מפני שנכתב ע"י משה ולכן היושר שבו מחייב לדרוש סמוכין, לעומת "יש סוברים שטקסט שנוסח ע"י הקב"ה אינו נדרש בסמיכות.
8. בשנה שעברה הבאנו את הסברו של "יבין שמועה" שסמוכין היא דרשה שמעבירה הלכה מהקשר אחד לחברו, ו"דבר הלמד מעניינו" הוא גילוי מילתא פרשני לשוני ולכן אפשר להבין מדוע יש מחלוקת בסמוכין משום שביחס להלכה הוא לא כלי פרשני אלא דרשה, משא"כ "דבר הלמד מעניינו" גם ביחס למידת ההלכה היא מידה פרשנית ולכן היא דומה לסמוכין בהקשר אגדי.

■ פרשת אמור ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- האם קיים קל וחומר של 'בכלל מאתיים מנה'?
- האם ניתן לפרוך אותו?
- מה ההבדל בינו לבין קו"ח מסברא?
- על 'הרכבה מזגית' ו'הרכבה שכונית'.
- האם ההבחנה בין ההרכבות נעשית ברובד המושגי-לוגי או ברוב הנורמטיבי?
- מה לזה ולכשל הנטורליסטי של יום?
- מה פירוש 'והיו לבשר אחד'? האם האיש והאישה הם יישות אחת?

מקורות מדרשיים לפרשת אמור

וְהוּא אִשָּׁה בְּתוּלִיָּה יִקַּח: אֶלְמָנָה וְגְרוּשָׁה וְחָלְלָה זֹנָה אֵת אֱלֹהֵהּ לֹא יִקַּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמּוּי יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יַחַלֵּל זֶרְעוֹ בְּעַמּוּי כִּי אֲנִי יִקְוֶה מִקִּדְּשׁוֹ:
(ויקרא כא, יג-טו)

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

תקציר המאמר לפרשת אמור, ספר 2

המאמר בשנה שעברה היה מחולק לשלושה חלקים: הראשון עסק בקו"ח שמובא בסוגיא למעלה בין כהן הדיוט לכהן גדול. בקו"ח כזה לומדים איסור (זונה, חללה, או גרושה) שיש בכהן גדול מקיומו של אותו איסור בכהן הדיוט. ראינו שם שניתן להבין את הקו"ח הזה בשתי צורות: 1. קו"ח שמבוסס על הסברא לפיה כהן גדול ודאי חמור מכהן הדיוט. 2. קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה', שרואה את הכהן הגדול כמורכב משתי קומות: כהן הדיוט + תוספות.

שני הקלין וחמורין הללו נבדלים זה מזה בשאלת היחס בין המושגים המעורבים בהם. בקו"ח השני אנו מניחים שהמושג המלמד כלול ממש בלמד מבחינה מושגית, בעוד שבקו"ח הראשון המלמד אינו כלול בלמד אלא רק קל ממנו (מה שכינינו 'יחס חיצוני' בין המושגים).

עמדנו על שני סוגי יחס בין הקו"ח הללו:

1. מידת התקפות. הקו"ח הראשון הוא פחות מוצק, שכן ניתן לפרוך אותו מכוח הלכה כלשהי שמצויה בכהן הדיוט ולא בכהן גדול. לעומת זאת, הקו"ח השני הוא תקף באופן הכרחי: לא ניתן לפרוך את המסקנה שמה שחל לגבי כהן הדיוט יחול בהכרח גם לגבי כהן גדול אשר מכיל בתוכו גם ממד של כהן הדיוט (בכלל מאתיים תמיד יש מנה).

2. מידת החידוש והמינוף. מאידך, ישנו גם יחס הפוך בין שני הקלין וחמורין הללו: הקו"ח הראשון מוביל למסקנה שהדין בלמד צריך להיות חמור מן המלמד, ולכן הוא מוביל למינוף (ראה במאמר לפרשת בהעלותך, תשסה), כלומר להגברה של הדין הקיים במלמד בעת יישומו בלמד. ואילו הקו"ח השני מוליך למסקנה שהם שווים, ואז אין מקום למינוף. הסיבה לכך היא שלפי הקו"ח השני הדין בכהן גדול נובע מן הכהן ההדיוט שבו, ולכן הוא יהיה שווה בדיוק לדין בכהן הדיוט.

עמדנו שם בקצרה על השאלה כיצד הגמרא מציעה להסתפק בכתיבת האיסורים הללו לגבי כהן הדיוט ולימוד בקו"ח לכהן גדול, כאשר הכלל הוא שאין עונשים מן הדין. אילו הדינים האמורים לא היו כתובים בפירוש לגבי כהן גדול לא יכולנו לענוש אותם על עבירות אלו.

כדי להבין זאת הבאנו את שתי הסיבות המקובלות שבגללן אין עונשין מן הדין (ראה גם בדף לפרשת אחרי-מות, תשסה, ועוד): או בגלל החשש שאולי יש פירכא על הקו"ח. או שאולי אין די בעונש הקל בכדי לכפר על העבירה החמורה. לפי שני ההסברים ברור שבקו"ח מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה' ניתן לענוש מן הדין. בקו"ח כזה אין חשש

לפירכא (ראה יחס 1 לעיל). וגם העונש חייב להיות רלוונטי, שהרי העבירה הקלה נעברה בפועל גם היא (כשכהן גדול בא על זונה, יש כאן בפועל גם כהן הדיוט שבא עליה). בכך הסברנו את הצעת הדמרא ללמוד את דיני כהן גדול בקו"ח מכהן הדיוט. אילו היו לומדים זאת בקו"ח כזה ניתן היה גם להעניש את הכהן הגדול. אנו נפרט ונסייג את הדברים במאמרנו השבוע.

בחלקו השני של המאמר ראינו ששני המאפיינים הללו קשורים זה לזה, דרך מה שכינינו שם 'עקרון אי הוודאות הלוגי': היסק מרחיק לכת יותר מוביל למסקנות מיוחדות יותר, ולכן הוא פחות ודאי. ואילו היסק שמחדש פחות בדרך כלל יהיה יותר בטוח (יותר תקף). יחס זה דומה לקשר הידוע בין סיכון לרווח בכלכלה. קשרנו זאת לתופעה המכונה בפילוסופיה 'ריקנות האנליטי', שעסקנו בה גם בעבר (ראה בדף לפרשת ויקהל, תשסח).

בחלק השלישי של המאמר עסקנו במקרה (שהתפרסם והתברר לבסוף כברווז עיתונאי) בו אשת כהן שנאנסה חוייבה להתגרש מבעלה. עמדנו שם על העובדה שמקרה כזה מבטא התנגשות בין ערכים מנוגדים, ערך שמירת טוהר הכהונה מול ערך שמירת הבית ואי פגיעה באנשים. בניגוד לתחושה אינטואיטיבית רווחת, החובה להתגרש במצב כזה אינה מצביעה על זלזול בערך של שמירת הבית ואי פגיעה בבני הזוג (כפי שנטו להאשים את ההלכה באותו פולמוס), אלא על העוצמה שהתורה מעניקה לערך שמירת טוהר הכהונה. הערנו מתוך כך על היחס בין רגש לשכל, ועל הדומיננטיות של הרגש בתרבות בת זמננו (עקב הייאוש הפוסטמודרני מהשכל), שהיא אשר הביאה לאי ההבנה הזו.

א. פירכות על קו"ח אנליטי

מבוא

במאמר משנה שעברה הנחנו כי אין כל אפשרות לפרוך קו"ח מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה'. הסיבה לכך היא שזהו טיעון לוגי הכרחי, וככל דדוקציה לא ניתן לפרוך אותו. במאמרנו השבוע ננסה לראות שהתמונה אינה כה פשוטה, ולמעשה טענה כזו נכשלת בכשל נטורליסטי של יום (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסה).

הדוגמא של חוק ואנדרוולדה

בדף לפרשת אחרי-מות, הבאנו דוגמא מן המשפט הבלגי לפירכא על קו"ח מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה'. בחוק הבלגי ישנו חוק ואנדרוולדה אשר מאפשר למכור משקאות אלכוהוליים מעל שני ליטר. לכאורה ניתן ללמוד בקו"ח שמוותר למכור ליטר אחד של משקה. למעשה זהו חומר וקל, שהרי אם יש קולא לגבי המקרה החמור (מכירת שני ליטר) ודאי שהיא חלה על המקרה החמור יותר (מכירת ליטר אחד).

יש להעיר כי זהו קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה', שכן מכירת שני ליטר היא בפרט גם מכירה של ליטר אחד. לכן אין כל אפשרות לערער על השיקול הלוגי התקף הזה. מזווית הפוכה ניתן להוכיח זאת על דרך השלילה, בדרך של קל וחומר (ולא חומר וקל): אם היה איסור על מכירת ליטר יין אחד, כי אז ודאי היה אסור למכור גם שני ליטר, שהרי כל מכירת שני ליטר היא בפרט גם מכירה של ליטר אחד.

והנה, למרבה ההפתעה, בפועל השיקול הזה אינו נכון. על פי החוק הבלגי אסור למכור ליטר אחד של יין, אלא אך ורק שני ליטר ומעלה. אם כן, הן השיקול של החומר וקל והן השיקול של קל וחומר אינם נכונים במקרה זה.

הסיבה לכך נעוצה במגמת החוק (עסקנו שם בפרשנות מגמתית של חוקים, מה שקרוי ב'ז'רגון ההלכתי 'טעמא דקרא'): מטרת החוק היתה למנוע כילוי המשכורת החודשית של פועלים על ידי קניית משקאות חריפים. על כן החוק לא התיר למכור פחות מכמות שמכלה נתח משמעותי מהמשכורת, בהנחה שבמצב כזה יתמעטו הקונים בצורה משמעותית. מתוך תמונה כזו מובן שמכירת ליטר אחד תהיה אסורה. לכאורה יש כאן פירכא על קו"ח של בכלל מאתיים מנה: הרי בכל שני ליטר יש ליטר אחד, ובכל זאת ליטר אחד אסור ושניים מותרים.

הסבר: טעמא דקרא

האם אפשר בכלל לפרוך קו"ח של בכלל מאתיים מנה? לכאורה מדובר בשיקול אנליטי והכרחי (ראה סעיף 1 למעלה). במאמר הנ"ל הסברנו זאת בכך שהפירכא מבוססת על פרשנות מגמתית לחוק ולא על פרשנות מילולית. באמת את לשון החוק עצמה לא ניתן היה לפרש באופן כזה, שכן השיקול הוא אנליטי והכרחי. אך בפרשנות המגמתית אנו למעשה מוסיפים לחוק עוד ממדים של הנמקה, והם כבר לא בהכרח שומרים על יחס החומרא וקולא שמצוי בלשון החוק. הוספנו שם כי בהלכה פרשנות מגמתית אינה אפשרית, שהרי אנחנו לא דורשים טעמא דקרא. לכן היינו מצפים לכאורה שלעולם לא יכול להיפרך קו"ח הלכתי מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה'. כעת נראה דרך כמה דוגמאות שהתמונה הזו אינה מדוייקת, ולבסוף ננסה להסביר ולהבהיר זאת.

דוגמא הלכתית: כרייה ופתיחה

במאמר לפרשת אחרי-מות, תשסה, הבאנו את דברי המהרש"א מהדור"ב, ב"ק מט ע"ב (וראה גם **גינת ורדים** סי' א), אשר כותב כי שיטת הבבלי היא שבקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה עונשים מן הדין' (בניגוד ל**מכילתא** המובאת בתוד"ה 'ולא זה וזה', ב"ק ב ע"א). הדוגמא בה הוא עוסק היא שיקול קו"ח לגבי בור ברה"ר: "אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן". אם בפתיחה (=הסרת מכסה) של בור קיים ישנה אחריות תשלומים על הפותח, אזי מי שכרה את הבור ודאי חייב באחריות.

השאלה העולה מכאן לפי המהרש"א היא מדוע לפי **המכילתא** לא עונשים מן הדין גם בקו"ח כזה? הנחתו של מהרש"א היא שאין עונשים מן הדין מבוסס על החשש אולי יש פירכא. אם כן, יוצא שלפי **המכילתא** יש חשש לפירכא גם בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'. כיצד זה ייתכן?

שתי דוגמאות הלכתיות: עדים זוממים ומעביר מזרעו למולך

ההלכה קובעת שעדים זוממים נענשים באותו עונש שזממו להשית על הנאשם: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". הגמרא קובעת כי דין זה נאמר רק לגבי מצב שפסק הדין עדיין לא הוצא אל הפועל. אך כשב"ד כבר הוציא את הפסק אל הפועל העדים אינם נענשים (ראה רמב"ם עדות פ"כ ה"ב).¹

¹ הראשונים נחלקו האם הבחנה זו נאמרה גם לגבי ממונות או רק לגבי דיני עונשים (מלקות ומיתה). ראה בכס"מ שנביא מייד ובמקורות שהוא מביא (לפני הקטע שנצטט).

הכס"מ בהלכות עדות שם קושר זאת לדוגמא נוספת בה ניתן לראות תופעה דומה. הגמרא (סנהדרין סד ע"ב) דורשת לגבי מעביר מזרעו למולך, שהוא חייב אם העביר מזרעו, ולא אם הוא העביר את כל זרעו, שאז הוא פטור: 'מזרעך' – ולא כל זרעך".

בשני המקרים, אומר **הכס"מ**, ישנו מצב שמקרה קל נענש, ומקרה חמור יותר אינו נענש. כדי לחדד את הקושי נאמר כי בשני המקרים הללו מדובר בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה', שהרי העברת כל זרעו למולך כוללת ממש את העברת חלק מזרעו למולך (ולא רק יותר חמורה ממנה), ועדים זוממים כאשר פסק הדין בוצע, עוברים על העבירה של זמימה כאשר פסק הדין רק נגזר ועדיין לא בוצע.

הכס"מ הנ"ל מסביר את שני המקרים הללו בצורה דומה, ואומר כך:

ואפשר לתת טעם לדברי רבינו דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם משום דגדול עונשם מנשוא אין ראוי לתת להם מיתת ב"ד שתכפר עליהם אלא ראוי להניחם שיהיו נדונין אחר מיתה בעונשים נוראים דוגמא לדבר נותן כל זרעו למולך שהוא פטור מה שאין לומר כן בהלקו ע"פ עדותם.

הכס"מ מסביר שהסיבה מדוע לא עונשים בשני המקרים הללו היא מפני החשש שיתכן כי המעשה החמור דורש עונש חמור יותר לכפרה, ולא די בעונש על המעשה הקל.

בדרך כלל מבינים שה**כס"מ** כאן מציע הסבר לכלל שלא עונשים מן הדין, אשר חלוק על הסברו של המהרש"א שהוזכר לעיל (ראה **אנצ"ת** ע' 'אין עונשין מן הדין', והמקורות שם). אולם לפי דרכנו בהחלט ייתכן שדווקא בגלל ששתי הדוגמאות הללו הן קו"ח מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה', אזי לא ניתן להסביר שלא עונשים מן הדין בגלל החשש שמא יש פירכא, שהרי על קו"ח אנליטי-דדוקטיבי לא יכולה להיות קיימת פירכא. לכן **הכס"מ** מציע הסבר אחר. אבל במקרים של קו"ח מטיפוסים אחרים (ראה בדף לפרשת נח, תשסה, עוד שני סוגים) ייתכן שהוא יסכים לדברי המהרש"א שאין עונשים בגלל החשש שמא יש פירכא.

ובכל זאת פירכא על קו"ח אנליטי

בכל אופן, לאחר הסברו של **הכס"מ** יוצא כי שני אלו הם בדיוק מצבי פירכות על קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'. הרי מה שהסביר **הכס"מ** הוא שאכן לא ניתן ללמוד מהמלמד ללמד, על אף שהמלמד כלול בו. יוצא מכאן שהשיקול הלכאורה אנליטי-דדוקטיבי הזה אינו נכון. זהו בדיוק מצב של פירכא. ניתן לראות זאת

מתוך הטיעון הבא: כשנרצה ללמוד מהמלמד ללמד דין אחר כלשהו, ולשם כך להשתמש בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה', נוכל לפרוץ זאת כך: מה ללמד שכן לא עונשים בו.

זהו מצב דומה לזה שראינו בחוק ואנדרוולדה. ישנו קו"ח מטיפוס של 'בכלל מאתיים מנה', ובכל זאת יש עליו פירכא ולא ניתן ללמוד מהמלמד ללמד. אם כן, גם בהלכה ישנם מצבים כאלה.

יש לשים לב שבשתי הדוגמאות הללו, להבדיל מהמצב בחוק ואנדרוולדה, גם לאחר ה'פירכא' יחס ההיררכיה בין הקל לבין החמור נותר בעינו. בחוק ואנדרוולדה, אם מתחשבים בפרשנות המגמתית, אזי מכירת שני ליטר היא קלה ממכירת ליטר אחד. לעומת זאת, בשתי הדוגמאות ההלכתיות המצב הוא שונה: העברת כל זרעו חמורה מהעברת חלק מזרעו וכוללת אותה, ועדות שקר שיצאה אל הפועל חמורה מעדות שלא הספיקה לצאת אל הפועל וכוללת אותה. ובכל זאת, לא ניתן להסיק על הענישה מהקל לחמור, אפילו שבמקרים אלו הקל כלול ממש בחמור.

חידוד הקושי: האם האנליטי אינו הכרחי?

כיצד באמת ניתן לפרוץ טענה לוגית-אנליטית? לכאורה היסק לוגי הוא הכרחי ואינו ניתן להפרכה. האם מי מאיתנו יעלה בדעתו שאפשרית פירכא על הטיעון הבא:

1. הנחה גדולה: כל בני האדם הם בני תמותה.

2. הנחה קטנה: סוקרטס הוא בן אדם.

3. מסקנה: סוקרטס הוא בן תמותה.

ברור שלא יכולה להיות פירכא על הטיעון הזה, שכן הוא הכרחי לוגית. הכרחיותו הלוגית נובעת מן העובדה שהמסקנה טמונה ממש בהנחות, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'. הרי אם כל בני האדם הם בני תמותה, אזי סוקרטס, שגם הוא בן אדם, ודאי גם הוא בן תמותה. כלומר העובדה שקיים יחס של 'בכלל מאתיים מנה' היא גופא הסיבה להכרחיות של ההיסק הזה.

אם כן, במה שונה הטיעון שלמעלה מן הטיעון הלוגי הזה? לכאורה שניהם הכרחיים לוגית. בשניהם המסקנה כלולה לוגית בהנחות. אם כן, במה שונה המקרה של חוק ואנדרוולדה מן המקרה הזה?

עוד עלינו להבין מהסתכלות שבדיעבד. לו יהי שאכן פרכנו את הקלין וחמורין הללו, מה בכלל נפרך כאן? הרי, כפי שהזכרנו, יחס ההיררכיה של קולא וחומרא

נותר בעינו גם לאחר הפירכא. איזו הנחה אחרת של הקו"ח יכולה להיפרך? במאמר לפרשת נח, תשסה, עמדנו על כך שרק ההכללה שעומדת בבסיס הקו"ח יכולה להיפרך, ולא אף רכיב אחר שלו. כאן ה'הכללה' (שאמנם לא יוצאת מהכללה אלא משיקול אנליטי) לא נפרכה (כצפוי. שיקול אנליטי אינו בר פריכה). אז מה כן נפרך כאן? מה עוד מניחים בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' מעבר ליחס הקולא והחומרא שבין הלמד למלמד?

הסבר ראשוני: בחזרה לכהן הדיוט וכהן גדול

הדוגמא ממנה יצאנו היא קו"ח שלומד דינים בכהן גדול מכהן הדיוט. ההנחה היא שלפחות לפי חלק מן המפרשים כהן הדיוט כלול מושגית בכהן גדול. האם ניתן לפרוך קו"ח כזה?

די ברור שכן. באופן תיאורטי ניתן לפרוך את עצם ההנחה שהיחס בין כהן גדול לכהן הדיוט הוא אכן יחס של הכלה. אמנם בהנחה שזהו היחס, הקו"ח אינו ניתן לפריכה. אולם אם נמצא דוגמא אחת של הלכה מחמירה אשר קיימת בכהן הדיוט ואינה קיימת בכהן גדול, אזי פרכנו את הנחת ההכלה עצמה. המסקנה תהיה שהיחס בין שניהם הוא מה שכינינו לעיל 'יחס חיצוני' ולא יחס של הכלה, ולכן אין יחס של 'בכלל מאתיים מנה' בין הלמד למלמד.

אם כן, המסקנה היא שאמנם לא ניתן לפרוך קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה', אך ניתן לפרוך את ההנחה שזה אכן טיבו של הקו"ח.

קביעה זו נראית נכונה ביחס לקו"ח מכהן הדיוט לכהן גדול. הסיבה לכך היא שהיחס ביניהם אינו נובע מעצם המושגים, שכן מבחינה לוגית-מושגית ייתכן שכהן גדול הוא יישות שונה לגמרי מכהן הדיוט, ולא משהו שמכיל אותו. היחס ביניהם הוא הלכתי ולא מציאותי. לעומת זאת, כריית בור בהכרח כוללת בתוכה את פתיחתו. כאן יחס ההכלה הוא תוצאה אנליטית של היחס הלוגי-מושגי, או של העובדות, ולכאורה לא נדרשת כל תוספת. כרייה ופתיחה הן פעולות פיסיות, בעוד כהונה היא סטטוס הלכתי.

אם כן, כאן היינו מצפים שלא ניתן יהיה לפרוך את הקו"ח מפתיחה לכרייה. אך למעלה ראינו שלפחות לשיטת המכילתא ניתן לעשות זאת. הוא הדין ביחס לחוק ואנדרוולדה, שהיחס הוא אנליטי ובכל זאת ניתן לפרוך אותו על ידי פרשנות מגמתית. וכך גם ביחס לעדים זוממים ומעביר כל זרעו למולך, כפי שראינו בדברי הכס"מ הנ"ל.

הסבר לאופן פעולת הפירכא

על כן אנו מגיעים למסקנה שבכל המקרים הללו בכל זאת טמונות הנחות נוספות. לשון אחר: בכל המקרים הללו ישנה אפשרות לפרוך את עצם הנחת ההכלה, כלומר את עצם ההנחה שמדובר כאן בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'. כיצד זה אפשרי במצבים שיחס ההכלה הוא תוצאה של ניתח מושגי (=תוצאה אנליטית)? כדי להבין זאת, נבחן שוב את הדוגמאות שהבאנו. בהסתכלות מעמיקה וזהירה יותר ניתן לראות כי בקו"ח של עדים זוממים ומעביר מזרעו למולך, לפי הסבר **הכס"מ**, אכן ישנה הנחה נוספת, מעבר ליחס ההכלה העובדתי. ניתן לנסח הנחה זו כך: העונש הוא אדיטיבי (=שומר על תכונות של חיבור). כלומר אם אדם עושה שתי עבירות, אזי ברור שהעונש עליהן יורכב מהעונש על האחת בתוספת לעונש על השנייה.

כעת נוכל להבין את טענת **הכס"מ**, לפיה לפעמים ייתכן מצב שבו מעשה שמכיל שני אלמנטים יחייב עונש שאינו סכום העונשים אלא עונש אחד חמור יותר. אם העברת שני ילדים למולך מחייבת מיתה, והעברת עוד שני ילדים מחייבת גם היא מיתה, לא ברור שהעברת ארבעה ילדים למולך מחייבת גם היא מיתה (שכן אין שתי מיתות).

אנו מבחינים כאן בין שני מישורים של דיון: במישור המציאותי-עובדתי, אכן העברת ארבעה ילדים למולך כוללת בתוכה העברה של שנים מהם, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'. אולם העונש שמוטל על המעשים הללו אינו מקיים את היחס הזה. העונש על העברת ארבעה ילדים למולך אינו בהכרח כולל עונש על העברת שנים מהם. ייתכן שנוצר כאן חיוב עונש שונה.

האם היחס הזה מצוי ברובד המושגי?

על פניו היינו חושבים שמצב כזה יתרחש במקום בו המעשה שמורכב משני האלמנטים הופך לאיכות שונה. הוא אמנם מכיל את המלמד, אבל לאחר הוספת התוספת הייחודית שיש בלמד התוצאה הופכת להיות משהו שונה במהותו. מצב כזה מחייב גם עונש חדש, שאינו בהכרח סכום העונשים על כל אלמנט לחוד. לכן, אם אדם יכרה חלל מתחת לכיסוי, ואח"כ יפתח את הכיסוי, הוא עשה פעולת כרייה רגילה. פעולה זו מורכבת מפתחת כיסוי מעל חלל קיים בתוספת לפעולה של יצירת חלל מתחת לכיסוי. לכאורה על פעולה כזו יש לחייב עונש שניתן על הפתיחה, ואולי עוד תוספת אחרת. אך בכל אופן ברור שהעונש על הפתיחה חייב להינתן גם על הכרייה.

כך אכן סבור הבבלי. אולם המכילתא סבורה כי גם במצב כזה אין הכרח ללמוד שהעונש על הפתיחה יינתן גם על הכרייה. הסיבה לכך היא שהכרייה אינה פתיחה + משהו, אלא מעשה חדש וייחודי. אלמנט הפתיחה שכלול בה נבלע במעשה המחודש של הכרייה. מעשה כזה אולי מחייב עונש אחר (כנראה חמור יותר). לגבי חוק ואנדרוולדה המצב הוא דומה. גם שם לכאורה ישנו יחס הכלה מושגי-לוגי. אולם האיסור/היתר המשפטי שמוטל על פעולות אלו תמיד טומן בחובו רובד נוסף, נורמטיבי באופיו. הרובד הנורמטיבי קובע שיש היתר למכור שני ליטר יין. אם כן, אמנם במישור של הפעולות כשלעצמן, מכירת שני ליטר יין ודאי מכילה בתוכה פעולה של מכירת ליטר אחד, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'. אבל הרובד הנורמטיבי שמוטל על הפעולה אינו בהכרח אדיטיבי גם כאן: לא בהכרח נכון לגזור מן העובדה שמותר למכור שני ליטר את המסקנה שמותר למכור גם ליטר אחד. ולחילופין, אם נאסור למכור ליטר אחד, לא נכון יהיה להסיק מכאן שיש איסור למכור שני ליטר.

הפרשנות המגמתית רק חושפת את העובדה שהממד הנורמטיבי אינו אדיטיבי.²

ערעור על עצם ההגדרה של 'בכלל מאתיים מנה'

כפי שהזכרנו, כמה אחרונים מגדירים את הקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' כטיפוס ייחודי של קו"ח, ומבחינים בינו לבין קו"ח שמבוסס על סברא או קו"ח מידותי (ראה במאמר לפררשת נח, תשסה). אך התיאור שהצענו כאן מערער למעשה על עצם ההגדרה של קו"ח מטיפוס 'בכלל מאתיים מנה'. הרי ראינו שכל יחס הכלה מטפל בשאלות של עובדות ואירועים שמתרחשים בעולם. אולם הרובד הנורמטיבי שמוטל על העובדות והאירועים הללו, יכול לשנות את המבנה הלוגי הזה, כלומר הוא מהווה הנחה (סמויה) נוספת של הקו"ח, ובכך מתאפשר לפרוך אותו. אם כן, לכאורה הקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' הופך להיות קו"ח שבסברא, שניתן לפריכה.

נראה כי אם נוכל לבסס קו"ח כלשהו על יחס מושגי אפרורי, אזי עדיין יש בידינו

² יש להעיר כי במצב של ואנדרוולדה יחס החומרא בין המעשים אינו קיים לאחר הפרשנות המגמתית (=הפירכא). לעומת זאת, בדוגמאות ההלכתיות שהבאנו יחס החומרא נותר בעינו, ובכל זאת אנחנו לא לומדים ממנו לגבי העונש. הסיבה לכך היא שהעונש אינו תלוי דווקא בחומרא, אלא ההבדלים בין עונשים הם הבדלים שבסוג ולא רק הבדלי עוצמה. ראה על כך את מאמרו של מ. אברהם, 'נותן לרשע רע כרשעתו – האמנם?', *עלון שבות - בוגרים* ט (תשנז).

להגדיר קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה'. לשון אחר (על המינוח 'מזגי' ו'שכונני' ראה להלן): אם אנחנו יודעים בוודאות שהמושג המורכב הוא 'הרכבה מזגית' ולא 'שכוננית' של שני רכיביו (המלמד והתוספת שיוצרים ביחס את הלמד), כי אז עדיין ניתן לדבר על קו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' שאינו ניתן להפרכה. בכל מקרה, די ברור כי הוודאות של קו"ח מטיפוס כזה כבר אינה לוגית-אנליטית אלא תלויה בסברא.

השלכה: בחזרה לשני ההבדלים עליהם עמדנו לעיל

המסקנה מן הניתוח הזה היא שגם אם היחס המושגי הוא יחס של 'בכלל מאתיים מנה', ישנה אפשרות לפרוך את הקו"ח באופן שמראה שזה לא באמת היחס בין הלמד למלמד. אז במה ניתן לאפיין את הקו"ח הזה כשייך לטיפוס של 'בכלל מאתיים מנה'?

כאן עלינו לחזור לשני ההבדלים בין קו"ח אנליטי (= 'בכלל מאתיים מנה') לבין קו"ח מסברא, עליהם הצבענו לעיל. ההבדל הראשון נגע למידת התקפות שלהם. ראינו שהקו"ח האנליטי הוא תקף לגמרי, כמו דדוקציה, שלא כמו הקו"ח שמסברא. כעת אנו רואים שזה לא נכון, שהרי גם אותו ניתן לפרוך. גם הוא אינו תקף לוגית. מאידך, ההבדל השני נותר עדיין על מכונו. בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה', כל עוד לא פרכנו אותו, ההיסק הוא היסק משווה ולא היסק ממנף. אנו מסיקים מהמלמד שההלכה חלה גם על הלמד בגלל הרכיב של המלמד שמצוי בה. אם כן, העברת הדין מהמלמד ללמד אינה נעשית באופן של מינוף אלא באופן של השוואה.

השלכה אפשרית תהיה שגם מי שאינו מקבל את העיקרון של 'דיו' (ראה בדף לפרשת בהעלותך, תשסה), יסכים שאין למנף את ההלכה הנלמדת כאשר מיישמים אותה בלמד. לדוגמא, גם הוא יודה שהעונש על מעביר כל זרעו למולך אינו בהכרח חמור מהעונש של העברת חלק מזרעו.³

³ אמנם בדרך כלל, ישנו גם יחס חיצוני בין הלמד למלמד, ולכן יש מקום למינוף במקביל להיסק המשווה. לדוגמא, מעביר כל בניו למולך ודאי גם חמור יותר מאשר מעביר חלק מבניו למולך. כלומר פרט ליחס ההכלה יש כאן גם יחס חיצוני, ולפחות מבחינתו ניתן למנף את ההלכה הנלמדת (=העונש).

אך בדוגמאות אחרות לא זה המצב. לדוגמא, ביחס בין כרייה לפתיחה קיים יחס של הכלה אך לא חומרה. מדוע כרייה תהיה חמורה מפתיחה? אמנם בפועל פעולה של כרייה מכילה גם פעולה של פתיחה, אך התוספת מעבר לפתיחה היא כריית חלל סגור, וזה אינו מעשה בעיית מבחינת דיני נזיקין. לכן כאן יהיה רק יחס של הכלה מציאותית, אך לא יחס של

הלימוד מ'ולאחותו'

לסיום הפרק נזכיר כי המקור לכך שלא עונשים מן הדין הוא האיסור לבוא על אחותו בת אביו או בת אמו:

דתניא: (ויקרא כ) איש אשר יקח [את] אחותו בת אביו או בת אמו - אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אמו ובת אביו מניין? ת"ל: ערות אחותו גילה, עד שלא יאמר יש לי בדין: אם ענש על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו לא כל שכן! הא למדת, שאין עונשין מן הדין.

גם כאן זהו קו"ח של 'בכלל מאתים מנה', שהרי אחותו בת אביו ואמו היא בפרט אחותו בת אביו וגם אחותו בת אמו. אז מדוע נדרשת אזהרה נוספת? לומר לנו שאין עונשים מן הדין. מכאן לכאורה מוכח שגם בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' לא עונשים מן הדין.

בדף לפרשת אחרי-מות, תשסה, הסברנו זאת באופן מאד דומה להצעתנו כאן. במינוח שהשתמשנו בו כאן נאמר כי אחותו בת אביו ואמו אינה הרכבה מזגית של אחותו בת אביו ואחותו בת אמו, אלא יישות שלישית וחדשה. היחס בינה לביניהם אינו יחס של הכלה אלא יחס של חומרא (שהרי מדובר בקירבה גבוהה יותר).

ב. יחס חיצוני ופנימי בין מושגים: הקשר לכשל הנטורליסטי

מבוא

בפרק הקודם עמדנו על שלושה יחסים אפשריים בין למד למלמד בקו"ח:

1. בקו"ח מסברא היחס בין הלמד למלמד הוא יחס של חומרא. למשל, כשאביה יורק בפניה היא צריכה להיכלם שבעה ימים, וכשהקב"ה ירק בפניה זה ודאי חמור יותר, ולכן עולה אפשרות שבמצב כזה היא צריכה להיכלם 14 יום, ובודאי 7 ימים (ראה ב"ק כה ע"א, ובדף לפרשת בהעלותך, תשסה).
2. בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' היחס בין הלמד למלמד הוא לכאורה יחס של הכלה. הלמד מכיל בתוכו את המלמד, ולא רק חמור ממנו.
3. ובקו"ח שהוא לכאורה 'בכלל מאתיים מנה' אך ניתן לפריכה (לפחות לאותן שיטות שהוא ניתן לפריכה), אנחנו חוזרים ליחס של חומרא במקום יחס של הכלה.

חומרא. במצב כזה אין מקום למינוף אלא רק להשוואה.

יחסים מושגיים

ההבדל בין שני הסוגים האחרונים של היחס בין הלמד למלמד נעוץ בשאלה מושגית (או ביחסים בין מושגים): האם ההכלה של המושג המלמד במושג הלמד מותירה את המושג המלמד כמות שהוא ורק מוסיפה לו עוד תוספת, או שמא היא מוחקת את זהותו העצמית וביחד עם התוספת הוא הופך ליישות חדשה: הלמד.

במונחים של בעל ה**צפנת פענח**, ניתן לראות זאת כשאלה האם ההרכבה בין המלמד לתוספת שיוצרת את הלמד היא 'הרכבה שכונית' (=שהם כמו שכנים שמצויים זה לצד זה ללא השפעה. הרכבה הטרוגנית. תערובת, כמו שני מוצקים – ובמונחי דיני תערובות: יבש ביבש), או שמא זוהי 'הרכבה מזגית' (=שהם כאילו מזוגים זה בזה, ומתערבבים ליישות חדשה. תרכובת, כמו שני נוזלים – ובמונחי דיני תערובות: לח בלח), שאז נוצר כאן תמהיל חדש שמורכב מהתכה של שניהם, אשר בה הזהות הייחודית של המלמד נמחקת.

במצב בו הזהות של המלמד נמחקת, היחס בין המלמד ללמד חוזר להיות יחס של חומרא ולא יחס של הכלה. אמנם ישנה כאן הכלה, אבל לא ניתן להשוות בין הלמד למלמד מתוך הסתכלות על הרכיב של המלמד שמצוי במבודד בלמד. אם כן, הלמד חמור מן המלמד, ויש לו אך ורק יחס חיצוני אליו, אך לא יחס פנימי.

ושוב, הרובד הנורמטיבי

אך דומה כי היחסים הללו אינם מצויים ממש במושגים. לדוגמא, אם נתבונן בפעולת הכרייה, ניתן להבין את היחס אליה כ'הרכבה מזגית' בשתי צורות: 1. ניתן לומר שזוהי טענה על הפעולה עצמה (=המושג): כרייה אינה פתיחה בתוספת משהו. 2. וניתן לומר שזוהי טענה נורמטיבית, שעוסקת אך ורק במישור הנורמטיבי: במישור המושגי, הכרייה עצמה היא אכן פתיחה בתוספת למשהו. אך במישור הנורמטיבי, הנורמה שמטילה אחריות נזיקית על הכורה אינה אדיטיבית. כלומר המשמעות המשפטית-נורמטיבית של כרייה אינה סיכום של משמעותה המשפטית של הפתיחה עם משמעותה המשפטית של התוספת.

הניסוח השני מסתבר יותר, שכן הפעולה עצמה לכאורה כן מכילה בממש פעולה של פתיחה. וכך גם אחות מאב ואם היא בפרט אחות מאב. לכן סביר שה'מזיגה' בין שני הרכיבים נעשית ברובד הנורמטיבי ולא ברובד העובדתי. לעניין איסור אישות אחות מאב ואם היא משהו חדש שאינו מורכב מאחווה לשני הצדדים כל אחד לחוד. ולעניין האחריות הנזיקית לא נכון לראות את הכרייה כפתיחה בתוספת לעוד משהו.

קשר ל'כשל הנטורליסטי' של יום

בדפים לפרשת בראשית, תשסה-ו, הזכרנו את 'הכשל הנטורליסטי' של יום. כשל זה נובע מהתעלמות מהרובד הנורמטיבי, והתייחסות למציאות כאילו היא קובעת את הנורמה. לדוגמא, המסקנה שאם השמים הם כחולים אז כנראה שהם יפים, נכשלת בהתעלמות כזו. הטענה שהשמים הם כחולים היא עובדה. הטענה שהם יפים היא נורמה (אסתטית, במקרה זה). נורמה לעולם אינה נגזרת מעובדות. באופן סמוי נכנסה כאן הנחה נוספת שקושרת בין מישור העובדות למישור הנורמטיבי (למשל: שכל מה שכחול הוא יפה). רק הנחה כזו מאפשרת לטיעון הנ"ל להיות תקף.

גם אצלנו, ההתייחסות לקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' כקו"ח אנליטי והכרחי, נכשלת בכשל דומה. היא מתעלמת מהתוספת שיש בנורמה, מעצם היותה כזו, לעומת העובדות העירומות.

נטייה אנושית רווחת היא להתייחס לעובדות כבעלות מטען ערכי, ולחשוב שניתן לגזור ערכים או נורמות מתוך עובדות עירומות. הדבר לא ניתן, ותמיד עלינו לחפש תוספת נורמטיבית אשר מתחבאת מעל העובדות. זהו הרובד הנורמטיבי בו עסקנו כאן.

דוגמאות הלכתיות נוספות

אנו מכירים כמה דוגמאות הלכתיות נוספות ליחס של הרכבה מזגית של מושגים (ראה בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 10).⁴ בחלק ניכר מהם נראה בבירור שהמזיגה נעשית ברובד ההלכתי ולא ברובד העובדתי-מציאותי. מכלול שלם של דוגמאות מצוי בספר **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר, שעוסק במשנתו של הרוגאצ'ובי (בעל **צפנת פענח**), בפרק השמיני. שם הוא עוסק במושגים 'הרכבה מזגית' ו'הרכבה שכונית', ומביא לכך כמה וכמה דוגמאות והשלכות הלכתיות. לדוגמא (שם, סי' א):

פרדה הבאה מסוס וחמור ליכא צד סוס וצד חמור, אלא נעשית בריה בפני עצמה משניהם.

דווקא במקרה זה נראה שהמזיגה נעשית במציאות עצמה. כאן בפרד קשה לראות ממד סוסי וממד חמורי מובחנים, אלא יש דמיון לשני האבות אבל

⁴ עניין זה קשור גם למתודה של 'הבנייה מושגית', אותה הגדרנו בדף לפרשת משפטים, תשסו. וראה גם בדפים לפרשיות משפטים ושופטים, תשסה. גם לגביה עלינו לשאול את עצמנו האם ההרכבה של המושגים נעשית במישור של המושגים עצמם או במישור ההלכתי-נורמטיבי.

ההרכבה שלהם היא 'מזגית'. אם כן, כאן המזגיות כנראה נעוצה ברובד המושגי ולא ברובד הנורמטיבי.⁵ לגבי בין-השמשות, שהוא גבול בין זמנים, וגבול בין מקומות (שנחשב מורכב משניהם כמו בין- השמשות), יש לדון האם המזיגה היא מושגית או נורמטיבית.

לעומת זאת, לגבי מנחת סוטה התוס' סוטה כג ע"א אומרים שבעל ואישה אינם שותפים (שהרי מנחה אינה באה בשותפות). גם קביעה זו נתפסת אצל בעל הצ"פ (ראה שם, סי' י) כקביעה שהבעל והאישה הם בבחינת 'הרכבה מזגית'. כאן די ברור שהמזיגה היא נורמטיבית ולא עובדתית. הרי בפנינו עומדים שני אנשים שונים, ורק התא המשפחתי הוא ה'מתיך' אותם מבחינה נורמטיבית ליישות אחת.

ניתן אולי להבין דרך זה את פירושו של רש"י על הפסוק "והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד). לכאורה הכוונה היא כדברי התוס', שהם הופכים לבשר אחד רק במובן הנורמטיבי. אולם רש"י על אתר מסביר שזה קיים רק בגלל הילדים שנולדים מהם. הם ההופכים את ההורים ל'בשר אחד'. כלומר רש"י לא מוכן להתייחס לקביעה הזו כקביעה נורמטיבית, ורוצה לראות בה קביעה עובדתית. לעומת זאת, בתוס' הנ"ל נראה בבירור שמצב זה אינו תלוי בילדים, שהרי מנחת סוטה מובאת גם כשאין ילדים. לפי תוס' הם 'בשר אחד' רק ברובד הנורמטיבי, ולא ברובד העובדתי.

השלכה אפשרית

ייתכן שיש הבדל בי מזיגה נורמטיבית למזיגה עובדתית. אם ישנה מזיגה עובדתית, אזי ברור שיש למזוג גם את ההשלכות הנורמטיביות. הרי אם מעשה א ומעשה ב מצטרפים למעשה חדש ג, לא ניתן להעניש את מי שעשה ג על מעשה א, ב, שכן הוא לא עשה אותו.⁶ ההיפך אינו נכון: כלומר אם ישנה מזיגה נורמטיבית, אין זה אומר שהמושגים עצמם מזוגים.

אם כן, במצב שהמזיגה היא עובדתית, אין כל ספק שלא מדובר בקו"ח של 'בכלל מאתיים מנה' אלא ביחס חיצוני של חומרא, אם בכלל. לעומת זאת, אם המזיגה היא נורמטיבית אז ניתן לפעמים להגיע למסקנה שהיא לא נכונה, שכן היא אינה עובדה חד משמעית אלא טענה נורמטיבית. זה כנראה יהיה תלוי בהימצאות פירכות על הקו"ח.

⁵ ניתן לערער על קביעה זו, אך כדוגמא די לנו בכך.

⁶ אולי יש להעיר מאחותו בת אביו ובת אמו, ואכ"מ.

תובנות מפרשת אמור

1. במאמר משנה שעברה הנחנו כי אין כל אפשרות לפרוך קו"ח מטיפוס "בכלל מאתיים מנה", בדף לפרשת אחרי מות הבאנו דוגמא מן המשפט הבלגי לפירכא על סוג כזה של קו"ח. (חוק ואנדרוולדה)
2. במאמר לפרשת אחרי מות תשס"ה הבאנו את דברי המהרש"א ששיטת הבלגי שקו"ח של "בכלל מאתיים מנה" עונשים מן הדין דשם אין חשש של פירכא, אמנם הנס"מ כותב שהטעם שלא עונשים מן הדין משום שיתכן כי המעשה החמור דורש עונש חמור יותר לכפרה, יתכן שזה הסבר רק על קו"ח של בכלל מאתיים מנה, שהרי על קו"ח אנליטי דדוקטיבי לא יכולה להיות קיימת פירכא.
3. אמנם לא ניתן לפרוך קו"ח של "בכלל מאתיים מנה", אך ניתן לפרוך את ההנחה שזה אכן טיבו של הק"ו, נראה כי אם נוכל לבסס קו"ח כלשהו על יחס מושגי אפריורי אזי עדיין יש בידינו להגדיר קו"ח של "בכלל מאתיים מנה".
4. לפי דברינו ההבדל בין קו"ח אנליטי לבין קו"ח מסברא, שקו"ח אנליטי ("בכלל מאתיים מנה") כל עוד לא פרכנו אותו ההיסק הוא היסק משווה ולא היסק ממנף.
5. מצאנו שלשה יחסים אפשריים בין למד למלמד בקו"ח א. בקו"ח מסברא זהו יחס של חומר. ב. בקו"ח של "בכלל מנה מאתיים" זהו יחס של הכלה. ג. קו"ח שהוא לכאורה "בכלל מנה מאתיים" אך ניתן לפרכה זהו יחס של חומר במקום יחס של הכלה.
6. את ההבדל בין שני הסוגים האחרונים ניתן להסביר במונחים של בעל ה'צפנת פענח', האם ההרכבה בין המלמד לתוספת שיוצרת את הלמד היא הרכבה שכונית (שכנים שמצויים זה לצד זה ללא השפעה) או הרכבה מזוגית (נוצר יישות חדשה).
7. בדפים לפרשת בראשית תשס"ה-ו הזכרנו את הכשל הנובע מהתעלמות מהרובד הנורמטיבי והתיחסות למציאות כאילו היא קובעת את הנורמה, וזהו הכשל בהתיחסות ל"כלל מאתיים מנה" כקו"ח אנליטי והכרחי.
8. במצב שהמזיגה היא עובדתית לא מדובר בקו"ח של "בכלל מאתיים מנה", לעומ"ז אם המזיגה היא נורמטיבית ניתן לפעמים להגיע למסקנה שהיא לא נכונה.

■ פרישת בהר - בחוקותי ■

המידות הנדונות

דבר שיצא מן הכלל.
דבר שיצא לידון בדבר החדש.
בניין אב.
ילמוד סתום מן המפורש.

מתוך המאמר

- האם כאשר דבר יוצא מהכלל לידון בדבר החדש הוא עדיין מהווה חלק מהכלל?
- האם הוא פרט רגיל בתוך הכלל או מין שונה בתוך הסוג של הכלל?
- האם יש הבדל לעניין זה בין מצב בו הכתוב מחזירו לכללו בפירוש או לא?
- האם ניתן ללמוד במצב כזה בחזרה ממנו אל הכלל במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'?
- האם דרשה במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' מבוססת בהכרח על קושי?

מקורות מדרשיים לפרשת בהר - בחוקותי

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קֶרְבָּן לִיקְוֹק כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לִיקְוֹק יִהְיֶה קֹדֶשׁ:
 לֹא יִחְלִיפוּ וְלֹא יִמִּיר אֹתוֹ טוֹב בְּרַע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הֵמָּר יִמִּיר בְּהֵמָה בְּבֵהמָה
 וְהִיא הוּא וְתִמְוֹרְתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ: (ויקרא כז, ט-י)

וְכֹל מַעֲשֵׂר בְּקֶר וְצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשֶּׁבֶט הַעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹדֶשׁ לִיקְוֹק: לֹא
 יִבְקֹר בֵּין טוֹב לְרַע וְלֹא יִמִּירוּ וְאִם הֵמָּר יִמִּירוּ וְהִיא הוּא וְתִמְוֹרְתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ
 לֹא יִגָּאֵל: (ויקרא כז, לב-לג)

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

תקציר המאמר לפרשת בהר - בחוקותי, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו במחלוקת התנאים המשולשת המובאת בסוגיית תמורה דלעיל. יסוד המחלוקת הוא בתופעה מקראית של חזרה מיותרת על פרט מתוך כלל. התורה קובעת את דיני תמורה בכל הקרבנות, שאם אדם מנסה להמיר את הקדושה של קרבן ולהחיל אותה על בהמה אחרת אז שתיהן נותרות קדושות. במקום אחר התורה חוזרת ואומרת את דיני התמורה שוב לגבי מעשר בהמה.

לכאורה זהו בסיס לדרשה במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד': דין שנאמר לגבי קבוצה כללית חוזר שוב לגבי פרט מתוך אותה קבוצה. כך אכן סובר ר"ש, ולכן הוא לומד ממעשר שכמו שהוא קדוש בקדושת קרבן, כך צריך להיות בכל ההקדשות. מכאן הוא מסיק שקדושת דמים אינה עושה תמורה. עמדנו על כך שההיסק ממעשר לשאר הקודשים מניח שפרמטר הדמיון הוא קדושת הגוף של המעשר. תהינו מדוע בחרו דווקא בפרמטר הזה, ולא קבעו למשל שתמורה תחול רק על קדשים קלים, כמו מעשר.

הסברנו זאת לאור הטעם המובא ברמב"ם בסוף הלכות תמורה, לפיו דין תמורה הוא כעין קנס שנועד למנוע הפחתת ערך בהמות הקרבן (שאנשים יחליפו את הקרבן לבהמה זולה יותר). הסברנו בזה כמה וכמה פרטים בדיני תמורה.

לאחר מכן הערנו שאמנם נראה כאילו אנו דורשים כאן טעמא דקרא, אולם במקרים בהם יש לנו רמז טכסטואלי (כמו חזרה על פרט מתוך כלל), שם התורה עצמה רומזת לנו לדרוש טעמא דקרא. זהו עיקרון כללי, שהוא יסודי וחשוב מאד ביחס לדרשות: במקרים שיש רמז טכסטואלי שמורה לנו לדרוש טעמא דקרא, כמו למשל חיפוש פרמטר דמיון לדרשה, אזי אנו בהחלט דורשים טעמא דקרא.

כמעט כל שימוש במידות הדרש מכיל רמז מידותי (דמיון במילים שמורה לנו לעשות גזרה שווה, או יציאה מן הכלל שמורה לנו ללמוד מהפרט אל הכלל וכדו'), שאנו מפענחים אותו בכך שאנו מיישמים את מידת הדרש הרלוונטית באמצעות הסברות שלנו, ומסיקים מסקנה הלכתית. סברות הדרשן הן אלו שקובעות לעניין מה נדמה את שני הצדדים בגז"ש, או מה נלמד מן הפרט שיצא אל הכלל שבו הוא היה כלול.

עד כאן דעת ר"ש. רבי חולק על ר"ש, והוא סובר שבמקרה שלנו היציאה של הפרט אינה חוזרת ומלמדת על הכלל, שהרי הוא יצא לידון בדבר החדש. כלומר יציאתו אינה מיותרת, שכן הוא נכתב לחוד כדי ללמד אותנו את הדין של 'תמורת השם'. במעשר יש מנגנון תמורה נוסף על התמורה הרגילה (=תמורת הגוף). אם קוראים בטעות לבהמה שאינה עשירית בשם 'עשירי', גם היא קדושה בקדושת מעשר, בנוסף לעשירי

האמיתי. זהו מנגנון דומה לתמורה, ולכן הוא קרוי 'תמורת השם', אך ראינו שכנראה הוא אינו חלק מדיני תמורה אלא מדיני מעשר.

בכל אופן, המידה של דבר שיצא לידון בדבר החדש מסייגת את המידה של 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', שכן כשאין חזרה מיותרת אין ללמוד מהפרט שיצא אל הכלל (ראה על כך גם בדף לפרשת מצורע, תשס"ה). הערנו ששתי המידות הללו מופיעות כאלטרנטיבות שמוציאות זו את זו בכמה מקומות בספרות חז"ל.

אמנם ישנם מקרים שבהם הפרט שיצא כן משתייך לכלל. זאת כאשר יש כתוב שמחזיר אותו לכללו בפירוש. ומכאן שיש במידת 'יצא לידון בדבר החדש' שני חידושים שונים: 1. אם הוא יצא לידון בדבר החדש, אין ללמוד ממנו בחזרה על הכלל (=סייג על מידת 'דבר שיצא מן הכלל'), ולא מהכלל אליו. 2. אם יש כתוב שמחזירו לכללו בפירוש, אז הכלל כן חוזר ומלמד עליו (=מידה בפני עצמה).

הבאנו שני פירושים שונים בברייתא שלנו (ראה רש"י ותוד"ה 'לדון' על אתר):

1. היציאה לידון בדבר החדש נועדה ללמד אותנו את דין תמורת שמו במעשר, מעבר לדין תמורת גופו שקיים בכל הקרבנות. לאור זאת היינו חושבים שלא יהיה במעשר אלא תמורת השם, שכן אין לך בו אלא חידושו. לכן נוצר הצורך בחזרה על דין תמורה, כדי ללמד אותנו שגם במעשר יש דין תמורה. וזהו הכתוב שמחזירו לכללו בפירוש.

2. היציאה לידון בדבר החדש היא ללמד אותנו שתמורת שמו חלה על הראוי ליקרב בלבד (ולא כתמורת גופו שחלה על הראוי ושאינו ראוי). והחזרה היא כדי ללמד אותנו שבתמורת גופו במעשר התמורה חלה גם על מה שאינו ראוי, כמו בתמורת הגוף בשאר הקרבנות.¹

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

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

ההבדל בין 'יצא מן הכלל ללמד' לבין 'יצא לידון בדבר החדש'

מבוא

ראינו שמידת 'יצא לידון בדבר החדש' מכילה שני אלמנטים שונים: 1. סייג על מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', שאם הפרט שיצא דן בדין חדש לגבי הפרט, אין ללמוד ממנו בחזרה על הכלל. 2. מידה חדשה: שאם הכתוב מחזירו לכלול בפירוש הוא שב ומשתייך לכלל.

במאמר לפרשת מצורע, תשסה, עמדנו על היחס בין שתי המידות הללו למידות 'טוען אחד שהוא כעניינו' ו'שלא כעניינו', וכאן לא נחזור לכך. יסוד הדברים הוא שמידת 'טוען שלא כעניינו' דומה מאד למידת 'יצא לידון בדבר החדש', אלא ששם אין להחזיר את הפרט אל הכלל אפילו כשהכתוב לכאורה עושה זאת בפירוש.

האלמנט השני

במקרה שלנו הכתוב החזיר את הפרט אל הכלל בפירוש, ולכן ניתן לשייך אותו אל הכלל. מה פירוש הדבר? האם כעת אנו חוזרים ולומדים מהפרט אל הכלל שממנו הוא יצא, כמו במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'? לשון אחר: האם הכתיבה המפורשת מבטלת את הסייג שמופיע באלמנט הראשון, ומאפשרת ליישם את מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'?

לפי שני הפירושים שהובאו למעלה, המצב אינו כן. ההחזרה אל הכלל מאפשרת לנו ללמוד מן הכלל אל הפרט, אך לא מן הפרט אל הכלל:

1. לפי הפירוש הראשון אנו לומדים מהכלל שגם לגבי הפרט חלה תמורת הגוף (ולא רק תמורת השם). זוהי ממש החזרה של הפרט אל הכלל. היציאה שלו מהכלל נועדה ללמד את החידוש (= 'הדבר החדש'): יש במעשר גם תמורת השם, והחזרתו המפורשת לכלל מלמדת שיש בו תמורת הגוף כמו בכלל כולו.

2. לפי הפירוש השני ההחזרה המפורשת של הפרט אל הכלל מיועדת ללמד שתמורת הגוף חלה גם על מה שאינו ראוי להיקרב, כמו בשאר הקרבנות. גם כאן ישנה החזרה של הפרט להיות חלק רגיל מן הכלל.

ההבדל בין שני הפירושים הוא מה היתה הו"א שהחזרה באה להוציא ממנה. לפי הפירוש הראשון היתה הו"א שתמורת הגוף כלל לא תחול על הפרט (=המעשר). ולפי הפירוש השני היתה הו"א שתהיה תמורת הגוף רק על הראוי

ליקר, כמו בתמורת השם.²

האם ניתן ליישם כאן את מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'?

ומה באשר ליכולת ללמוד מהפרט אל הכלל, כמו במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'? לכאורה נראה מכאן שאנו לא עושים זאת. ההחזרה אל הכלל משמעותה היא אך ורק הסקת מסקנות מהכלל אל הפרט ולא מהפרט אל הכלל. במאמר בשנה שעברה הבאנו את דברי הגמרא בתמורה שם, אשר מסבירה שרבי לומד שדין תמורה קיים רק בקדשי מזבח כמו ת"ק, כלומר מלשון הפסוק ולא מהפרט שיצא. המסקנה היא שמי שדן במידת 'יצא לידון בדבר החדש', גם אם הכתוב החזירו לכללו בפירוש, אינו יכול ללמוד מהפרט בחזרה אל הכלל. מדוע באמת לא נלמד מהפרט שיצא בחזרה אל הכלל?

לכאורה הסיבה לכך היא שבמקרה שיש יציאה לדון בדבר החדש, היציאה מן הכלל אינה מהווה ייתור. במקרה כזה הפרט הוצא על מנת ללמד אותנו את הדין המחודש (=תמורת השם). אם כן, אין כאן ייתור שבא לרמז לנו ללמוד מן הפרט אל הכלל. כבר עמדנו כמה פעמים בעבר על כך שהלימוד מהפרט שיצא אל הכלל מבוסס על הקושי שבייתור. במקרה שבו אין ייתור מוקשה, אין צורך בפתרונות כאלו, ולכן אין שם הצדקה ללמוד מהפרט אל הכלל.

משמעות הדברים: מין וסוג

משמעות הדברים היא שבמקרה דנן הפרט אינו מהווה פרט רגיל ששייך לכלל. יש בו משהו שאינו מלמד על הכלל ולכן גם אינו מצוי בו. אמנם ישנו גם צד משותף שלו עם הכלל, ולכן נכון יותר יהיה לומר כי הוא מהווה מין ייחודי בתוך הכלל, ולא פרט רגיל בתוך הכלל.

במקרה של דיני תמורה, הרי דין תמורת הגוף כתוב לגבי כל הקרבנות. כעת התורה מוציאה את המעשר מן הכלל הזה, וכותבת לגביו את דין תמורה. אם היה כאן דין תמורה רגיל (תמורת הגוף), אזי היציאה היתה מיותרת, והיינו לומדים מכאן בחזרה אל הכלל שדין תמורה חל רק על קדושת הגוף (וכך אכן למד ר"ש). אולם לפי רבי דין התמורה שכתוב במעשר הוא דין תמורה ייחודי, ולכן כבר כאן

2 להלן נראה כי יסוד המחלוקת נעוץ בשאלה מהו היחס בין שתי התמורות. האם תמורת השם במעשר היא מדיני תמורה, ואולי היא עצמה מהווה את דין התמורה במעשר (במקום תמורת הגוף ששייכת בכל הקרבנות). או שמא ברור שתמורת השם היא דין פרטי ששייך לדיני מעשר, ולפיכך עולה האפשרות שהמעשר אינו פרט ששייך לכלל עליו חלים דיני התמורה.

ברור שהפרט הוא מין שונה בתוך הסוג של ההקדשות שחל עליהם דין תמורה. יש בו דין תמורה ייחודי של תמורת השם. אם כן, היציאה מן הכלל היא מובנת ואינה מהווה ייתור. וממילא גם אם הכתוב מחזיר אותו לכללו, הרי זה רק כדי לחדש משהו עליו, מכך שהוא שייך לסוג הכללי, אבל לא בכדי לחדש משהו על הכלל עצמו. אם היינו חוזרים ולומדים את החידוש על הכלל עצמו, אזי הפרט היה הופך שוב לחלק רגיל מן הכלל, ולא מין שונה. הכלל והפרט היו משתווים בכל. אם כן היציאה לדון בדבר החדש מבטאת יחס שונה בין הפרט לבין הכלל שמתוכו הוא יצא: במקרה זה הפרט מהווה מין שונה בתוך הסוג הכללי. לעומת המקרה של 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', שם הפרט הוא אחד מתוך פרטי הכלל, והוא זהה לכולם.

השלכה: האם תמורת השם היא מדיני תמורה

ייתכן שניתן להמשיך זאת הלאה, ולתלות את הדברים בשני הפירושים שהבאנו לעיל. אם אכן תמורת השם היא מדיני תמורה, כלומר גם היא סוג של תמורה, או אז המעשר הוא מין בתוך סוג הקדשים שיש בהם דין תמורה. אך אם תמורת השם היא מדיני המעשר ולא מדיני תמורה, אזי לא מדובר כאן בכלל בדיני תמורה. במצב כזה, המעשר אינו מין שונה בתוך כלל הקדשים, אלא הוא זהה להם בכל. אמנם יש לגביו דין פרטי שונה (של תמורת השם), אך זהו דין מדיני המעשר ולא הבדל לגבי דיני תמורה. הבדלים פרטיים ודאי ישנם גם בין הפרטים הרגילים שנכללים בקדשים הללו. הרי חלקם קדשים קלים וחלקם קדשי קדשים. הם מוקרבים באופן שונה, וכו' וכו'. כל זה אינו מונע מהם להוות פרטים אחידים בתוך הכלל, שכן הכלל מוגדר לגבי דיני תמורה, ולגבי אלו הם כולם זהים. לפי ההבנה שתמורת השם היא דין מדיני המעשר, אזי מעשר זהה לשאר הקדשים בדיני תמורה, וההבדל בינו לבינם הוא בדין פרטי בלבד.

מה היה קורה אם הכתוב לא היה מחזיר את הפרט (המעשר) לכללו בפירוש? לכאורה הוא היה נותר שונה מהכלל. נבחן זאת לאור שני הפירושים שהבאנו למעלה:

1. לפי הפירוש הראשון שהבאנו למעלה, לולא ההחזרה היינו חושבים שבמעשר לא יהיה בכלל דין תמורת הגוף. אם כן, הוא היה נותר פרט שמנותק מהכלל לחלוטין, ומסתבר שתמורת השם שנאמרת בו היתה נתפסת כדין מדיני מעשר, שכן הוא לא שייך בתמורה כלל. ההחזרה היא שמשיבה אותו להיות פרט בתוך הכלל לעניין תמורת הגוף. לגבי תמורת השם יש מקום לומר

2. ואלו לפי הפירוש השני היינו יודעים שיש בו דין תמורת הגוף, אך היינו חושבים שהוא חל על הראוי להקרבה, כמו בתמורת השם. כאן סביר יותר לתפוס זאת כפרט ששייך לכלל, אך מהווה מין נפרד. גם בו שייכת תמורת הגוף, כמו בשאר הקדשים, ולכן די ברור שהוא פרט מתוכם. אם כן, מסתבר שלפי הבנה זו תמורת השם היא דין מדיני תמורה. ולאחר ההחזרה אל הכלל אנו לומדים שתמורת הגוף במעשר היא כמו בשאר הקרבנות, כלומר הוא ממשיך להיות מין שונה בתוך הכלל. גם כאן מסתבר שההבנה בתמורת השם לא משתנה, והיא אינה אלא דין מדיני התמורה (ששייכת רק במין הזה).

קושיא מדברי הגמרא זבחים מט סוע"א

במאמר לפרשת מצורע, תשסה, הבאנו את דברי התוס' שמסבירים כי שתי המידות 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' ו'יצא לידון בדבר החדש' כן יכולות להיות מופעלות במקביל. ניתן ללמוד מהכלל אל הפרט כשהכתוב משיב את הפרט אל הכלל בפירוש, ובו-בזמן ניתן ללמוד מהפרט אל הכלל במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

מקור הדברים בסוגיית זבחים מט סוע"א (וראה מקבילה בסוגיית יבמות זע"א), אשר כותבת כך:

לכדתניא: דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, אי אתה רשאי להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש; כיצד? (ויקרא יד) ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש כי כחטאת האשם הוא וגו' - שאין ת"ל כחטאת האשם, מה ת"ל כחטאת האשם? לפי שיצא אשם מצורע לידון בדבר החדש בבוהן יד ובוהן רגל ואזן ימנית, יכול לא יהא טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח? תלמוד לומר: כחטאת האשם הוא, מה חטאת טעונה מתן דמים ואימורין לגבי מזבח, אף אשם מצורע טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח! אם כן, נכתוב בהאי ולא נכתוב בהאי. הניחא אי סבירא לן: יצא לידון בדבר החדש, איהו הוא דלא גמר מכללו אבל כללו גמר מיניה (לצפון) - שפיר, אלא אי סבירא לן דלא הוא גמר מכללו ולא כללו גמר מיניה, האי לגופיה איצטריך! כיון דאהדריה אהדריה.

אשם מצורע יצא מכלל האשמות, שכן אצלו חלק מן הדמים ניתנים על הבהונות, מכאן עולה אפשרות ששחיטת אשם מצורע לא תהיה בצפון העזרה כשאר אשמות, שהרי הוא יצא מן הכלל ואין ללמוד עליו מהכלל (=כלל האשמות). על כך אומרת

הגמרא שהפסוק מחזירו לכללו בפירוש, שכתוב "ושחט את הכבש" (שנאמר על אשם מצורע), לומר שגם הוא טעון שחיטה בצפון. במקביל לכך, הגמרא מעלה אפשרות שאולי באשם מצורע בגלל שהוא יצא מן הכלל לעניין מתן בהונות, גם את שאר הדם לא נצטרך לתת על המזבח כשאר אשמות? לכן נאמר 'כחטאת האשם הוא', ולומדים מחטאת שצריך לתת את שאר הדם על המזבח.

עד כאן זהו המהלך הרגיל, שבגלל שהכתוב החזירו לכללו בפירוש (בפסוק 'כחטאת האשם') אנו לומדים מהכלל אל הפרט. אולם כעת הגמרא שואלת את השאלה ההפוכה: מדוע שהתורה לא תכתוב את חובת השחיטה בצפון רק לגבי אשם מצורע, ואנו נלמד ממנו לשאר האשמות? למסקנה היא תולה זאת במחלוקת האם לומדים מהפרט אל הכלל או שמא רק מהכלל אל הפרט. ובאמת לדעה שלומדים את הכלל מהפרט יש פסוק מיותר לגבי כלל האשמות, והגמ' מסבירה שהוא בא לעכב (שהצפון בשחיטת אשמות מעכב).

בגמרא לא מופיע סוג הלימוד שלומדים מהפרט אל הכלל. בשטמ"ק שם סקי"ט מסביר שהלימוד מאשם מצורע לשאר האשמות הוא במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. כלומר ישנה כאן דעה שגם אם יש פרט שיצא לידון בדבר החדש, ולכן לא לומדים מהכלל אל הפרט, עדיין לומדים מהפרט אל הכלל במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

קביעה זו סותרת חזיתית את שני הפירושים שראינו כאן. למעשה היא סותרת את דעת רבי בסוגיית תמורה, אשר קובע במפורש שהדין שתמורה קיימת רק ביחס לקדשי מזבח אינו נלמד מהפרט שיצא (=מעשר) במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד', שכן כאן הוא יצא לידון בדבר החדש, ובכך הוא התנתק מהכלל. המקור לכך הוא אחר. אם כן, גם כשהכתוב מחזירו לכללו בפירוש אנו עדיין לא לומדים מהפרט אל הכלל במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

יישוב הקושי

לכאורה נראה שרבי בסוגיית תמורה הולך כאותה שיטה שלא לומדים גם מהפרט אל הכלל. השיטה השנייה אכן חולקת על רבי, ואולי היא סוברת כר"ש. אולם בהסתכלות שנייה הדבר אינו הכרחי. מנוסח הגמרא בזבחים עולה שמדובר כאן במצב שבו הכתוב לא מחזיר את הפרט לכללו, שהרי הגמרא אומרת שאת הפרט ודאי לא לומדים מן הכלל, והמחלוקת היא רק בשאלה האם לומדים את הכלל מהפרט. אם כן, ברור שמדובר כאן במצב בו אין החזרה של הפרט אל הכלל, שהרי לאחר החזרה של הפרט אל הכלל ודאי שלומדים מהכלל אל הפרט.

למעשה הדברים מוכרחים מתוך התבוננות במהלך הגמרא עצמה. הגמרא מעלה אפשרות שלא תיכתב שחיטת צפון בכלל האשמות. במצב כזה הפסוק שמלמד שיש לשחוט את אשם מצורע בצפון אינו מחזיר את הפרט לכללו, שהרי במצב כזה אין בכלל 'כלל'. שחיטת צפון נכתבת רק לגבי אשם מצורע, ולגבי כלל האשמות אין פסוק שמחייב צפון כלל. אם כן, במצב כזה אשם מצורע יצא מכלל האשמות, אך אין כאן החזרה שלו אל הכלל. ועל זה מביאה הגמרא בזבחים את המחלוקת האם חוזרים ולומדים מהפרט אל הכלל או לא.

אם כן, בהחלט ייתכן שרק במצב כזה בלבד ישנה שיטה שלומדים מהפרט שיצא אל הכלל. מכך שכתוב לשחוט אשם מצורע בצפון, ולגבי כלל האשמות לא כתוב מאומה לגבי מקום השחיטה, היינו לומדים לכלל האשמות שיישחוט בצפון. לפי זה ברור שישוד הלימוד אינו במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד', שהרי אין כאן מצב של כפילות של הפרט והכלל (הצפון כתוב רק באשם מצורע, כלומר בפרט, ולא מופיע במקרא לגבי כלל האשמות). זהו לימוד רגיל של אנלוגיה (בניין אב), מאשם מצורע, שבו הדבר מפורש, לכלל האשמות (ואולי זהו שימוש בכלל 'ילמוד סתום מן המפורש').

אולם כשהכתוב מחזיר את הפרט לכללו בפירוש אז יש מצב שבו כתוב במקרא גם הפרט וגם הכלל. אם בכלל יש מקום ללמוד מהפרט אלל הכלל זה רק לגבי דין צדדי שלא כתוב במפורש (ללמוד על מאפיין של הכלל מתוך מאפיין של הפרט שיצא. כמו הלימוד שיש דין תמורה רק בקדשי מזבח ממעשר לכל הקודשים). כאן אין מקום ללמוד בבניין אב או ב'ילמוד סתום מן המפורש', אלא רק ב'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. כפי שהערנו לא פעם, הבסיס ללימוד כזה הוא כפילות. אך כאשר הפרט יצא לידון בדבר החדש אז ראינו שהכפילות אינה ייתור, שהרי היא נדרשת לצורך לימוד על הדבר החדש לגבי הפרט שיצא. אם כן, במצב כזה לא היינו דורשים במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. לכן כשהכתוב מחזירו לכלל בפירוש אין מקום ללמוד מהפרט אל הכלל, ודברי הגמרא בזבחים נאמרו רק על מצב שבו אין מקרא שעוסק בכלל.

מדברינו עולה שבכל מקרה שדבר יוצא מן הכלל לידון בדבר החדש אין אפשרות ללמוד ממנו בחזרה אל הכלל במידת 'דבר שיא מן הכלל ללמד', שהרי היציאה אינה ייתור. לכל היותר ניתן ללמוד ממנו מאפיין כלשהו במידת בניין אב. אם כן, אין כל סתירה בין סוגיית זבחים לסוגיית תמורה.

האם דרשה במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' מבוססת בהכרח על ייתור והנה, על אף כל האמור לעיל, ראינו כי השטמ"ק הבין שהלימוד מאשם מצורע לכלל האשמות כן נעשה במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'. נראה שהוא סובר כי החזרת הפרט לכללו לעניין נתינת הדם על גבי המזבח מחזירה את המצב לקדמותו ומבטלת את היציאה מן הכלל לדבר חדש, ולכן אפשר ללמוד מהפרט אל הכלל במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' גם לגבי מקום השחיטה. בכל אופן, הרי גם השטמ"ק צריך להודות שהיציאה של הפרט אינה יוצרת כפילות. אין כאן קושי של ייתור. אם כן, לשיטתו עולה כי דרשה במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' אינה מבוססת על קושי של ייתור (כאמור, המצב בו עוסקת הקושיא הוא ששחיטה בצפון כלל לא נכתבת לגבי כלל האשמות אלא רק לגבי אשם מצורע). לשיטת השטמ"ק נראה כי מידה היא בתורה, שבכל מקום שהתורה כותבת הלכה לגבי פרט שמשתייך לכלל, גם אם ההלכה הזו בכלל אינה כתובה לגבי הכלל, יש ללמוד את אותה הלכה מהפרט אל הכלל. הדברים קשים ביותר. כבר ראינו בכמה מאמרים בעבר כי דרשה כזו כן מבוססת בהכרח על קושי (כמו ייתור). הוכחנו זאת גם מהמינוח 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד', שממנו משתמע שיש דברים שיצאו מן הכלל אך לא יצאו ללמד, ויש דברים שכן יצאו ללמד. והסברנו שכאשר יש ייתור או קושי אחר אז הפרט יצא ללמד, ורק אז מפעילים את מידת הדרש הזו. דברי השטמ"ק הם חידוש תמוה מאוד, והדברים צריכים עיון רב.

ובכל זאת, ראייה מתוס'

בתוד"ה 'לפי' בזבחים מט ע"א, מקשה למאן דאמר שכללו למד ממנו, מדוע כל האשמות לא יהיו טעונים מתן בהונות, כמו אשם מצורע. לשון אחר: מדוע לא נלמד מהפרט שיצא אל הכלל, לפחות לאותה דעה בגמ' לפיה ניתן לעשות זאת? הם מיישבים שאת הדבר החדש עצמו ודאי לא לומדים מהפרט, שאם לא כן הוא אינו 'דבר חדש' (=כלומר אם נעשה זאת אז הפרט לא יהיה שונה מהכלל שממנו הוא יוצא. זה בדיוק אותו מצב כמו 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'). לכאורה מדברי התוס' הללו עולה כי לגבי דינים צדדיים (לא 'הדבר החדש' עצמו) אנו כן לומדים ב'דבר שיצא מן הכלל ללמד' גם במצב בו הפרט יצא לידון בדבר החדש. יש לשים לב לכך שהתוס' כאן מדבר על מצב שהפסוק כבר החזירו לכללו בפירוש (לגבי מתן בהונות), ולפי דברינו למעלה שם לכולי עלמא לא לומדים ב'דבר שיצא מן הכלל ללמד'.

לכאורה זה ממש כשיטת ה"שטמ"ק הנ"ל, שגם כשאין קושי של כפילות מיותרת, כאשר הפרט יצא לידון בדבר חדש, ניתן לדרוש במידת 'יצא מן הכלל ללמד'. ולפי זה, דעת רבי בסוגיית תמורה היא כנראה כאותה שיטה שלא לומדים בחזרה מהפרט לכלל (במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד').

בתירוץ השני התוס' מיישבים שאם היינו חוזרים ומלמדים על הכלל אז 'יצא לידון בדבר החדש' היה כמו 'יצא מן הכלל ללמד'. לשון אחר, באופן עקיף התוס' כאן קובע ומוכיח שבאמת אין ללמוד במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' כאשר היציאה היא לצורך 'לידון בדבר החדש'. ולפי זה, הגמרא בזבחים שמציעה ללמוד על שחיטה בצפון מאשם מצורע לכלל האשמות אינה מתכוונת למידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' כפי שהסביר ה"שטמ"ק, אלא ללימוד בבנין אב כהצעתנו לעיל. ומכאן לכאורה מוכח ממש כדברינו, נגד ה"שטמ"ק, והסברא לחלק בין הסוגיות מבוארת בדברינו שם.

אם כן, שני תירוצי התוס' חלוקים ביניהם בשאלה האם כשדבר יצא לידון בדבר החדש ניתן ללמוד מן הפרט אל הכלל במידת 'יצא מן הכלל ללמד'. ואולי הם חלוקים בשאלה האם מידת 'יצא מן הכלל ללמד' מבוססת על קושי וייתור (כדברינו) או לא (כדעת ה"שטמ"ק).³

מסקנה לגבי האלמנט הראשון

אם כן, לולא דברי ה"שטמ"ק הנ"ל, המסקנה היא כאשר פרט יוצא לידון בדבר חדש הוא מתנתק בזאת לחלוטין מן הכלל שממנו הוא יצא. מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד' כבר אינה ישימה לגביו בכל מקרה. אם הכתוב מחזירו לכללו בפירוש אז ניתן ללמוד מהכלל אליו, אך לא ממנו אל הכלל. אם כן, מידת 'יצא לידון בדבר החדש' מנטרלת את מידת 'יצא מן הכלל ללמד' מעצם משמעותה (ולא רק כשהכתוב לא מחזיר בפירוש, כמו שהשתמע ממה שכתבנו בשנה שעברה).

מה קורה במצב בו הכתוב לא מחזירו בפירוש (האלמנט הראשון)? ראינו ששני הפירושים הנ"ל מוליכים למסקנות שונות בדבר היחס בין הפרט לכלל אם הכתוב לא היה מחזירו לכללו בפירוש. לפי הפירוש הראשון במצב כזה הפרט הוא סוג נפרד בכלל (ולכן לא היה בו כלל דין תמורת הגוף). ולפי הפירוש השני במצב כזה הפרט הוא מין שונה בתוך אותו סוג (היה בו דין תמורת הגוף רק על הראוי ליקרב). ולגבי השאלה האם דנים במצב כזה במידת 'דבר שיצא ללמד', יש

3 בתוד"ה 'לפי' ביבמות ז ע"א, שמהלכו מקביל לגמרי לתוס' הזה, שני התירוטים מוצגים כאחד, וכנראה הכוונה היא לראשון. אם כן, נראה כי תוס' ההוא סובר לגמרי כ"שטמ"ק.

מדדים שונים: מחד, לפי השטמ"ק אין מניעה לעשות זאת. מאידך, לפי דברינו (ותי' אחד בתוס') לכאורה גם יש מקום לעשות זאת, כמו אחת השיטות בסוגיית זבחים.

אולם הדבר אינו נכון. כפי שהסברנו בסוגיית זבחים מדובר במצב שהכתוב לא החזירו לכלל בגלל שאין בכלל במקרא קביעה לגבי הכלל (אלא רק לגבי הפרט, כלומר אשם מצורע). במצב כזה הלימוד הוא בבניין אב. אבל בנדון דידן מדובר שמופיעים במקרא גם הפרט וגם הכלל, והשאלה היא האם ניתן ללמוד ממאפיין של הפרט בחזרה אל הכלל? כאן בהחלט ייתכן לומר שכן.

אבל הסברא שהעלינו שוללת זאת. הסיבה לכך היא שבמצב כזה הכפילות אינה מהווה ייתור, שהרי הפרט יצא לידון בדבר החדש. במצב כזה אין אפשרות לידון במידת 'דבר שיצא ללמד'. והראיה היא מסוגיית תמורה, שם לפי רבי שמדובר ביצא לידון בדבר החדש ברור שלא לומדים מהפרט אל הכלל, שתמורה רלוונטית רק ביחס לקדשי מזבח, אלא צריך מקור אחר לכך.

תובנות מפרשת בהר - בחוקותי

1. במאמר משנה שעברה ראינו שמידת "יצא לדון בדבר החדש" מכילה שני אלמנטים: א. סייג על מידת "דבר שיצא מן הכלל ללמד" ב. אם הכתוב מחזירו לכלול בפירוש הוא שב ומשתייך לכלל.
2. גם כשהפרט חוזר אל הכלל זה לא מאפשר ליישם את מידת "דבר שיצא מן הכלל ללמד", משום שהחזרה מאפשרת ללמוד מן הכלל אל הפרט אך לא מן הפרט אל הכלל, דהינו הפרט מהווה מין שונה בתוך הסוג הכללי, לעומת "דבר שיצא מן הכלל ללמד" שם הפרט הוא אחד מתוך פרטי הכלל והוא זהה לכולם.
3. במאמר לפרשת מצורע תשס"ה הבאנו את דברי התוס' שמסבירים ששתי המידות הנ"ל יכולות להיות מופעלות במקביל ללמוד מהכלל לפרט, ומהפרט לככל.
4. אפשר לומר שבכל מקרה שדבר יוצא מן הכלל לידון בדבר חדש אין אפשרות ללמוד בחזרה אל הכלל, לכל היותר ניתן ללמוד ממנו מאפיין כלשהו במידת בנין אב.
5. בשטמ"ק כתוב שכן אפשר לחזור ולדון במידת "דבר שיצא מן הכלל ללמד", נראה שלמד ש"דבר שיצא מן הכלל" אינה מבוססת על קושי של יתור אלא היא מידה בתורה שבכ"מ שהתורה כותבת הלכה לגבי פרט שמשתייך לכלל, יש ללמוד את אותה ההלכה מהפרט לכלל.
6. במקרה והכתוב לא מחזיר את הפרט בפירוש המסקנה תהיה תלויה בשתי הפירושים לבריתא שהבאנו בשנה שעברה, לפירוש הראשון הפרט הוא סוג נפרד בכלל, ולפירוש השני הפרט הוא מין שונה בתוך אותו סוג.

■ פרשת במדבר ■

המידה הנדונה

שני כתובים המכחישים זה את זה.

מתוך המאמר

- אפשרויות שונות להתייחס לשני כתובים סותרים.
- היחס בין הבעיה של שני כתובים לבעיה של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.
- פרדוקס מסדר ראשון ושני.
- מהי 'הוראה עצמית', ומהי 'נקודת שיווי משקל'?
- כמה פירושים יש לכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'?
- על שני מובנים של הרמוניות, זה למעלה מזה.

מקורות מדרשיים לפרשת במדבר

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

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

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

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

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

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

תקציר המאמר לפרשת במדבר, ספר 2

במאמר בשנה שעברה עסקנו בסיבות למוותם של בני אהרן. שני מקורות מקראיים שונים מתארים את הסיבה באופנים שונים, וכפי שראינו תנאים שונים בוחרים בכל אחת מן האפשרויות: יש התולים זאת בקירבה (כניסה אל מעבר למחיצתם, "בקרבתם לפני ה' וימותו"), ויש שתלו זאת בהקרבה פסולה ("ויקריבו לפני ה' אש זרה").

כאמור, לכל אחת משתי הדעות יש מקור בכתובים, ולכן למעשה יש כאן בעיה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. כפי שראינו גם במאמר לפרשת בא, תשסה, רי"ש ור"ע מיישמים את המידה הזו באופנים שונים. ר"ע מכריע לטובת אחד הצדדים לפי כתוב שלישי, ומותיר את אחד הכתובים בלתי מוסבר. ואילו רי"ש נוטה ליישב את שני הכתובים באופן הרמוני כך שהם לא יסתרו זה את זה.

הערנו כי גם ר"ע ימצא פשרה הולמת, במקום בו היא מתבקשת וסבירה מבחינת פרשנות המקראות. רק במקום שאין פשרה סבירה, השאלה היא האם לדחוק ולמצע בין שתי האפשרויות בכל אופן, או שמא להכריע לטובת אחד מהם ולהותיר את השני ללא פירוש.

ראינו שגם במדרש שלנו ר"ע הולך לשיטתו, ולגבי התנאים החולקים (ריה"ג וראב"ע) יש מקום לבחון האם הם צועדים בדרכו של רי"ש. מעבר לכך, קביעה זו חייבה אותנו לחפש מה היה בלתי סביר בהצעותיהם של החולקים, ובכך אילץ את ר"ע לפנות לדרך הדחוקה יותר.

ר' יוסי הגלילי סובר שאכן שני הדברים התרחשו, אבל הסיבה למיתה היתה רק אחת. זהו סוג של פשרה בין שתי העמדות. ר"ע דוחה את דעת ר' יוסי הגלילי מחמת בעיות פרשניות שונות.

לעומת זאת, ראב"ע סובר שכל אחת משתי הסיבות היתה מספיקה כדי לחייב את בני אהרן מיתה. לכאורה זוהי פרשנות אידיאלית: היא מאפשרת לנו להעמיד כל פסוק על מתכונתו ולפרש אותו כפשוטו, ולאמץ את שני הכתובים גם יחד, בלי להותיר כתוב אחד ללא פירוש. עוד הערנו כי בכך ראב"ע כנראה מערער על עצם המתודה של שני כתובים המכחישים זה את זה, שכן ברוב ככל המצבים ניתן למצוא פתרון מטיפוס כזה.

עמדנו על כך שר"ע כנראה דוחה את דעתו של ראב"ע מסיבה מתודולוגית כללית יותר. הוא מתנגד לפרשנות שרואה שתי סיבות מספיקות לאותה התרחשות.

בחלקו השני של המאמר עסקנו בשאלה של מישורי הסבר מקבילים. הצענו בקצרה כמה מודלים של יחס בין מישורי הסבר שונים, ולא נחזור עליהם כאן. ראינו כי המתודות

הפרשניות שננקטו על ידי התנאים במדרש הזה מקבילות להתייחסות שלנו למישורי הפשט והדרש. שיטת 'שתי הבחינות' של הרב ברויאר מקבילה לפרשנות אותה מאמץ ראב"ע במדרש שלנו: כאשר יש שתי פרשיות סותרות אנחנו סוברים שכל אחת מהן מציגה פן אמיתי מצד עצמו. התמונה הכוללת היא ההרכבה של שתי הפנים. חשוב לציין כי הדבר נכון גם כאשר הפנים הללו סותרות זו את זו.

גם שיטת 'שני דינים' של ר' חיים איש בריסק, אשר מיישבת מקורות תלמודיים סותרים באופן דומה, נסמכת על לוגיקה מקבילה. גם הוא פותר את הסתירה בטענה שמתיכה את שני הצדדים לכלל תמונה כוללת אחת שנוצרת מהרכבה (לפעמים 'מוזגת', אך בדרך כלל 'שכונית') של שניהם.² הבאנו לכך דוגמא מחיוב התשלומים של אדם כאשר ממונו הזיק.

² על מושגים אלו, השאובים מתורתו של בעל ה**צפנת פענח**, ראה במאמר לפרשת אמור, תשסו (וגם לקראת סוף המאמר לפרשת קרח, תשסה).

מידת 'שני כתובים המכחישים' והכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'

מבוא

במאמר משנה שעברה הנחנו שדעת ראב"ע היא שכל אחת משתי הסיבות לחוד די היה בה כדי לחייבם מיתה. הסברנו את הסיבה להנחה זו בכך שאם באמת היה צורך בצירוף של שתי הסיבות, אזי שני התיאורים של התורה, הן זה של הקירבה והן זה של ההקרבה, נמצאו לא מדוייקים.

הבאנו בהערה שהמלב"ם מביא את הילקוט אשר גורס בדעת ר"ע "שלא מתו על הקרבה לבדה", כלומר הוא סובר שצריך את הצירוף של שתי הסיבות. ומכאן עולה בבירור שדעת ראב"ע היא שכל אחת מהסיבות מספיקה לבדה. גם מדברי ר' יוסי הגלילי עולה תפיסה דומה. משיטתו נראה היה כי רק אחת מהסיבות גרמה למיתת בני אהרן, אף ששתיהן (גם הקירבה וגם ההקרבה) אכן התרחשו. התמונה העולה מכאן היא שבמצב של סתירה בין שני מקורות יש בפנינו כמה צורות התייחסות אפשריות:

1. לאמץ אחת ולדחות את השנייה.
2. ליצור פשרה מהותית בין ההסברים, שלוקחת חלק מכל אחד מהם ויוצרת משני החלקים הסבר שלישי. לפי גישה זו כל אחד משני ההסברים הוא חלקי, אך לא נכון במלואו.
3. פשרה טכנית, כמו גישתו של ריה"ג לעיל: סיבה אחת היא האמיתית והשנייה משנית. או: הסיבה השנייה אכן התרחשה אבל לא השפיעה על התוצאה (היא לא ההסבר).
4. שתי הסיבות מצטברות ויוצרות את התוצאה ביחד. כאן עולות שתי אפשרויות:

1. שניהם יוצרים מצב שלישי, שונה, והוא אשר יוצר את התוצאה (=הרכבה מזגית).³

2. שניהם נחוצים, כל אחד לחוד, כדי להגיע לתוצאה (=הרכבה שכונית).

5. שני ההסברים אמיתיים, כל אחד בפני עצמו. לשון אחר: די היה בקיומו של כל אחד מהם לחוד כדי להסביר את התוצאה (זו אינה הרכבה כלל).
- ר"ע מאמץ את אפשרות 1 (לפחות בהיעדר אפשרות סבירה מטיפוס אחר). רי"ש נוטה לאמץ תמיד את אפשרות 2. ריה"ג מאמץ את אפשרות 3. וראב"ע מאמץ

³ אפשרות זו שונה מאפשרות 2, שכן כאן מדובר על מיזוג בין שני ההסברים הקוטביים במלואם. שם המיזוג היה בין חלקים שלהם.

את אפשרויות 4 או 5.

במאמר השנה נעמוד על השווה והשונה בין אפשרויות אלו שעולות ביחס למידת 'שני כתובים המכחישים' לבין אפשרויות מקבילות שעולות בהבנת הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' ביחס למחלוקות בין חכמי התורה.

'אלו ואלו דברי אלוקים חיים': לעצם הבעייתיות⁴

הכלל הזה הוא מושכל ראשון בעולמה של ההלכה. אנו נוהגים ליישם אותו כמעט על כל מחלוקת בין חכמי ההלכה. אולם מקורותיו בתלמודים, לפחות אלו המפורשים, מצומצמים למדי. הוא מופיע בשני מקומות בלבד בבבלי, אף שדומה כי רוחו שורה על מקומות רבים נוספים.

הבעיה הבסיסית היא שהכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' מכיל בתוכו לכאורה סתירה לוגית. כיצד ייתכן ששתי אמירות חלוקות תהיינה שתיהן 'דברי אלוקים חיים'? האם שתיהן אמיתיות בו-זמנית?

הריטב"א בחידושי ערובין יג ע"ב מעלה את הקושי, וכותב כך:

אלו ואלו דברי אלהים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהו שניהם דברי אלהים חיים וזה אוסר וזה מתיר, ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרש ובדרך האמת יש טעם וסוד בדבר.

הריטב"א מציע לנו פירוש שהוא עצמו מגדיר אותו 'על דרך דרש'. הוא טוען שיש גם פירוש 'על דרך האמת', כלומר בדרך הסוד. ומה עם הפשט? דרך כזו הוא אפילו לא מזכיר. נראה כי הקושי הלוגי נותר אצלו ללא מענה. המסקנה המתבקשת היא לומר שהדבר לא ייתכן, ולאמץ כאן את גישתו של ר"ע, כלומר לפסוק הלכה כאחת הדעות ולדחות את השנייה.

סוגיית עירובין יג ע"ב

המקור הראשון לכלל 'אלו ואלו' מופיע בסוגיית עירובין יג ע"ב. הסוגיא דנה

⁴ למקורות וניתוח רחב, ראה בספרו של אבי שגיא, **אלו ואלו**, ספריית הליל בן חיים, הקיבוץ המאוחד. הספר מוקדש כולו לבעייה זו. לדעתנו יש בספר כמה וכמה שגיאות בניתוח ומיון המקורות, והוא גם מתעלם מהבעיה המתודולוגית שנעלה להלן. לדעתנו כל הדעות שם אכן מתלכדות לעמדה אחת, ואין כל צורך במיפוי רחב ההיקף שנעשה שם. הסיבה האפרורית לכך היא כנראה ההיבט המתודולוגי שיעלה מייד. אולם הניתוח שמוביל למסקנה זו הוא רחב, ואין כאן המקום לפרוס אותו במלואו.

במחלוקות ב"ש וב"ה, ובתוך הדברים הגמרא כותבת כך:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן - מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

אנו רואים כי מייד לאחר הקביעה 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', מופיעה הקביעה 'והלכה כבית הלל'. כמעט תרתי דסתרי. שניהם צודקים ובכל זאת אנו פוסקים הלכה כאחד מהם. האם יש כאן גישה דומה לזו של ר"ע, אשר מכריעה כאחד הצדדים (כך משתמע מהסיפא), או שמא בכל זאת אנו לוקחים את שני הצדדים גם יחד (כפי שמשמע מהסיפא)?

שתי פרשנויות לנימוק של בת הקול

לכאורה השאלה הזו תלויה בפירוש אותו ניתן להנמקה שמביאה בת הקול לכך שאנו פוסקים כבית הלל: "מפני שנוחין ועלובין היו, ושונים דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם".

לכאורה יש כאן 'פרס' על התנהגות טובה. אם אכן מדובר כאן בפרס, כי אז למעשה אין אמת הלכתית, ופסיקת הלכה אינה חיפוש אמת. קביעת ההלכה היא צעד שנעשה מסיבות פרגמטיות (כדי שלא תהיה התורה כשתי תורות), ולכן אנחנו יכולים להחליט על הצד אותו נאמץ להלכה כרצוננו. מסיבה זו בת הקול מאמצת את דברי בית הלל, שכן מתוך כך נוכל לחנך את הציבור למידות טובות ולתרבות ויכוח נכונה.

אולם יש מי שפירש את הדברים אחרת: מפני שבית הלל היו נוחי נפש והקדימו את דברי ב"ש לדבריהם, יוצא שהם שקלו היטב את דעת ב"ש, ורק אח"כ הכריעו נגדה. מי שנוהג כך, סביר יותר שיקלע לאמת, מאשר מי שאינו שוקל ברצינות את דברי החולק עליו. לפי גישה זו הכרעת ההלכה היא חיפוש אמת, והבחירה בבית הלל לא נעשתה כ'פרס', או כצעד חינוכי. היא נעשתה מכיון שיש סיכוי גבוה יותר שהאמת מצויה בצד שלהם.⁵

⁵ בתוד"ה 'כאן לאחר בת קול' בעירובין ו' ע"ב משמע שבאמת ההכרעה נוגעת לאמת, שכן הוא מעלה אפשרות שמשקלם השווה של ב"ש מול ב"ה שהיו רוב מספרי נובע מכך שהם היו חריפים יותר. החריפות היא קריטריון לקירבה לאמת, ומשמע שהחיפוש הוא אחרי האמת ולא אחרי הכרעה שרירותית. ישנם מקורות נוספים לשאלה זו, אולם על אף ההשקה

לפי הכיוון הראשון המוקד של דברי בת הקול הוא הרישא: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. הלכה כב"ה הוא רק סייג פרגמטי, ותו לא. לעומת זאת, לפי הכיוון השני המצב הוא הפוך: המוקד הוא הסיפא: 'הלכה כב"ה'. השאלה שעולה כאן היא מהו מעמדה של הרישא לפי גישה זו? לשון אחר: באיזה מובן לפי גישה זו 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'?

כיווני ההסבר לכלל 'אלו ואלו'

נראה לכאורה כי במפרשים עולים כמה כיוונים אפשריים בפירוש המימרא 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. שני הכיוונים הבסיסיים מתוארים בסעיף הקודם, אך הם מסתעפים למבנה מורכב יותר (ראה על כך בספרו הנ"ל של אבי שגיא). כיוונים אלו חלוקים ביחס לשאלה מה מעמדן של הדעות השונות בהלכה. שלושת הכיוונים העיקריים הם (המינוח לקוח מאבי שגיא):

1. הגישה המוניסטית. יש הסוברים כי רק אחת מן העמדות ההלכתיות צודקת.
 2. הגישה הפלורליסטית. יש גורסים שכולם 'צדקו יחדיו', ולמעשה אין אמת הלכתית במובן אובייקטיבי כלשהו.
 3. הגישה ההרמוניסטית. ויש הסוברים שיש לכלול את כל הדעות למבנה מורכב אחד, והוא הוא האמת ההלכתית.
- מכלול הדעות מזכיר מאד את האפשרויות שהעלינו לעיל לגבי ההתייחסות למקורות מקראיים סותרים ('שני כתובים המכחישים זה את זה'). כל האפשרויות שהעלינו שם רלוונטיות גם לבעיית המחלוקות, ולהיפך (האפשרויות שעולות ביחס למחלוקות ניתנות ליישום גם ביחס למקראות סותרים).

הערה מתודולוגית: פרדוקס מסדר שני בכלל 'אלו ואלו'

אולם לפני שניגשים לעמדות השונות עצמן, חשוב לעמוד על הערה מתודולוגית מקדימה. כבר עמדנו על כך שהאמירה 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' מכילה לכאורה פרדוקס: שני תכנים סותרים נתפסים כנכונים בו-זמנית. אולם כאן ברצוננו לעמוד על פרדוקס מסדר שני, שהוא מתודולוגי במהותו, ורבים לא שמים לב אליו (כולל אבי שגיא עצמו): ישנה כאן מחלוקת בין חכמים כיצד עלינו להתייחס למחלוקות חכמים.

הזכרנו כי במפרשים עולים כמה כיווני הסבר או התייחסות לכלל הזה עצמו. אם

החשובה סוף סוף זוהי שאלה אחרת (היחס בין הלכה לאמת).

כן, מה עלינו לעשות ביחס לדעות השונות ביחס למחלוקת הזו עצמה? האם גם לגביהן נאמר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'? באיזה מכל המובנים הסותרים ישמש אותנו הביטוי הזה ביחס לפרשנות שלו עצמו? הבעיה הזו היא לכאורה בעיה ללא פתרון. מי שיטען שיש לפרש את הביטוי באופן שכולם צודקים, אומר בכך שכולם צודקים גם ביחס לפירוש הביטוי הזה עצמו, ולכן גם הפירושים שלפיהם לא כולם צודקים הם צודקים מבחינתו. וכן גם להיפך.

ניתן למצוא כאן פתרון טכני, נוסח תורת הטיפים של ראסל ווייטהד (ראה בהקדמתם **לפרינקיפיה מתמטיקה**), שנוצרה כדי לפתור פרדוקסים שנובעים מהוראה עצמית. לפי הצעה זו, משפט אינו יכול להתייחס למשפטים באותה רמה היררכית בה הוא עצמו מצוי. ובהקשר שלנו: הביטוי 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' אינו נסוב על הפרשנויות אליו עצמו.

זהו פתרון טכני שהוא לכאורה משביע רצון ברמה הלוגית, אבל מהותית הוא אינו מוצדק. מדוע מחלוקת זו יצאה מן הכלל? אם אכן כל הצדדים שעולים על ידי חכמי התורה בכל מחלוקותיהם הם צודקים, אז מדוע בדיוק כאן בסוגיא זו חלק מהם 'הצליחו' לטעות? נעיר כי גם בהקשר הפילוסופי הפתרון הטכני הזה בדרך כלל אינו משביע רצון, ועל כך עמדנו במקום אחר.⁶

נקודות 'שינוי משקל' והפתרון ההרמוני

דומה כי הפתרון היחיד הסביר לפרדוקס הזה הוא שלכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' יכול להיות אך ורק פירוש אפשרי אחד. לשון אחר: אם אנו מפרשים את ההתייחסות הזו באופן שכוונתה לומר שכולם צודקים, אז כל הפירושים לביטוי הזה צריכים גם הם להתלכד בצורה כלשהי זה עם זה, וליצור תמונה שלפיה כל הדעות צודקות באותה צורה. וכך לגבי כל אחד מהכיוונים שעולים בפרשנים. זה עצמו צולח לכיוון ההרמוני בפרשנות הכלל 'אלו ואלו'.

כדי לנתח את הפרדוקס באופן מלא ושיטתי במובן הלוגי, היה עלינו לעבור כעת על חמשת האפשרויות שהעלינו לעיל ביחס למידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', שכאמור הן ישימות גם ביחס לשאלת המחלוקות, ולבחון מתוך הפריזומה של כל אחת מהן לחוד את היחס שלה עצמה לכל השאר. לשון אחר: עלינו ליטול כל אחת מן האפשרויות וליישם אותה על המחלוקות בפרשנות הכלל 'אלו ואלו', ולראות האם מתקבלת תמונה עקבית. לאחר שעברנו על כל האפשרויות וניתחנו

⁶ ראה שתי עגלות וכדור פורח, הארה 19 וסביבה.

אותן לשיטתן, עלינו לאמץ את אותה אחת שמצליחה לשמור על עקביות ביישום (כלומר אותה עמדה שניתן ליישם אותה הן לגבי כל המחלוקות ההלכתיות והן לגבי המחלוקת הזו עצמה). במינוח מתמטי ניתן לומר כי זוהי נקודת 'שיווי המשקל' של הבעיה.

אך למרבה הצער נראה כי ישנם לבעיה זו כמה מצבי 'שיווי משקל', כלומר כמה פתרונות שנותרים עקביים. לדוגמא, מי שסובר שבכל מחלוקת הלכתית יש רק אמת אחת והשאר טועים, יאמר כן גם לגבי אלו שחולקים עליו בפרשנות לכלל 'אלו ואלו' עצמו. גם שם רק הוא צודק וכולם טועים. השאלה היא כמובן מי לידינו יתקע שאכן באמת הוא האחד שצודק? מדוע לא אחת מן הדעות האחרות? לחילופין, לפי הדעה שכולם צודקים באותה מידה, אזי גם מי שסובר כי פירוש הכלל 'אלו ואלו' הוא שיש רק צודק אחד, צודק גם הוא.

אם כן, לא נוכל להתיר את הסבך בשיטות מתמטיות מופשטות בלבד. הדרך לפתור את הבעיה היא כנראה לבחון גם את הסבירות של העמדות השונות, ולא רק את העקביות שלהן. לדוגמא, הפתרון המוצע למעלה לגבי דעה צודקת אחת בלבד, הוא אמנם עקבי אך בהחלט אינו סביר.⁷

לדעתנו, שתי העמדות לפיהן אין אמת הלכתית וכולם צודקים, ויש רק אמת הלכתית אחת והשאר הן טעויות, אינן עקביות (ראה בקצרה לעיל). אם כן, מצב שיווי המשקל שגם עומד בדרישות המתמטיות לעקביות וגם בדרישות הסבירות הוא הפתרון ההרמוני, לפיו כל הדעות מתלכדות בכדי ליצור תמונה שלימה יותר. אמנם התלכדות זו יכולה ללבוש כמה פנים וכמה צורות.⁸

סוגיית גיטין ו"ע"ב

המקור השני שמתייחס למחלוקת באופן של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' הוא סוגיית הגמרא בגיטין ו"ע"ב. הייחוד במקור זה הוא ששם מופיעה גם

⁷ הוא כמובן צריך לקחת בחשבון גם את האפשרות שהוא עצמו טועה ומישהו אחר צודק. לדוגמא, הסובר שכולם צודקים (כולל הטועה עצמו?!). אם כן, לכאורה העקביות הלוגית-מתמטית דורשת שהצודק יהיה רק הוא עצמו. אבל זה בלתי סביר. זה אמנם פתרון עקבי, ולכן הוא עומד בדרישות המתמטיות. אך מנין לנו הוודאות שאכן הוא עצמו זה שצודק במחלוקת הזו. ובפרט שיש לפרדוקס הזה נקודת שיווי משקל נוספת. אם כן, הפתרון הזה אינו סביר מבחינת תוכנו, גם אם הוא עקבי מבחינה לוגית. זהו מצב מקביל למה שתיארנו למעלה ביחס לתורת הטיפים בכלל (שהפתרון שלה הוא אמנם מושלם מבחינה לוגית, אך הוא אינו סביר מבחינה תוכנית).

⁸ ההנמקה לטענה זו היא כמעט הוכחה למשפט מתמטי (הדורשת גם הגדרות מופשטות ושלבי ביניים), ואין כאן המקום להאריך בכך. ולא באנו אלא להעיר.

הנמקה וביאור לאמירה הסתומה הזו, מה שמחזיר אותנו לשאלת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. וזו לשון הגמרא:

דכתיב: (שופטים יט) ותזנה עליו פילגשו, רבי אביתר אמר: זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא מצא לה, ואשכחיה ר' אביתר לאליהו, א"ל: מאי קא עביד הקב"ה? א"ל: עסיק בפילגש בגבעה, ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר, א"ל: ח"ו, ומי איכא ספיקא קמי שמיא? א"ל: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד.

החכמים נחלקים בשאלה מה היה אצל הפילגש בגבעה. אחד אומר שבעלה מצא לה נימא והשני אומר שמצא לה זבוב. גם ביחס למחלוקת זו (שעוסקת בדברי אגדה) מופיע הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן', אך כאן ישנו גם פירוט: "זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". מה פשר ההרמוניה שעושה כאן אליהו הנביא בין שתי הדעות? לאיזו מן הסכימות שהוצעו למעלה היא מתאימה?

היה מקום להבין שהיא תואמת לכיוון 2 או 3. למעשה צדק ר' יונתן, שהרי הכעס יצא על הנימא ולא על הזבוב. אמנם יש כאן פשרה זוטא ביניהם, שכן בפועל הוא מצא גם זבוב ולא רק נימא. אמנם מכאן רואים שאין גם הבדל משמעותי בין שני הכיוונים הללו לבין כיוון 1. הרי ברור שמבחינה מהותית ר' אביתר טעה, ולכן יש כאן ברירה והכרעה לטובת אחד הפירושים. אמנם ר' אביתר לא טעה לגמרי, שכן את המציאות הוא הבין באופן חלקי כלשהו.

אולם ניתן היה גם להבין את הגמרא אחרת. ייתכן שמדובר כאן בהצטברות של השפעות: הזבוב עדיין לא הספיק כדי להכעיס אותו, אולם כשהוא מצא גם נימא או אז בערה בו חמתו. כלומר התוצאה הושגה מתוך צירוף של שתי הסיבות גם יחד. כאן אנו מגיעים כבר לכיוון 4. כיוון 5 אינו נראה סביר בלשון הגמרא.

העולה מפירושו של בעל 'נפש החיים' לסוגיא

ר' חיים מוולוז'ין, בספרו **נפש החיים** בשער ד פרק ו מביא את הגמרא הזו, במסגרת דיון על מעמדן של אגדות ושל עמדות שגויות בהלכה. הוא מגדיר את התורה כרצון ה' (וכך גם בעל **התניא**, באותה לשון ממש, בפרקים ג-ה שם), ושואל את עצמו מהו מעמדן של האגדות? הרי הן אינן מבטאות רצון נורמטיבי כלשהו, במובן החד משמעי של ההלכה. אם כן, האם יש להן מעמד של תורה? הוא מרחיב את השאלה לגבי שאלות של תלמידים צעירים, שיכולות להיות

שגויות לגמרי, ובודאי אינן קולעות לרצון ה'. לכאורה לפי ההגדרה שלו גם אלו אינם בגדר לימוד תורה.

בתשובתו הוא מבחין בין 'רצון ה'" לבין 'דבר ה"'. אמנם עמדות שגויות אינן רצון ה', וכך גם האגדות. אבל שני אלו הם בגדר 'דבר ה"', כלומר דברים שיצאו מפיו של הקב"ה. לכן הקב"ה אומר למשה בסיני את כל מה שתלמיד עתיד לשאול (לפי אחת הנוסחאות למדרש הידוע הזה, ע"ש), כדי לתת לדברים הללו סטטוס של תורה. וכמו שמקובלנו שהוא ורצונו אחד, כך גם הוא ודיבורו אחד. בשתי הדרכים אנו נדבקים בנותן התורה, או ברצונו או בדיבורו.

ר' חיים ממשיך ואומר שהקב"ה במרומיו כביכול מדבר את דברי התורה ביחד עם כל חכם או תלמיד שלומד תורה. הוא מביא לכך ראיה מסוגייתנו, שבמקביל ללימוד סוגיית פילגש בגבעה, שלגביה נחלקו ר' אביתר ור' יונתן, הקב"ה עצמו כביכול שונה את דבריהם ביחד אתם (ראה בציטוט למעלה).

לאור דבריו ניתן לפרש גם את לשונו של אליהו הנביא, שאומר: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. כזכור, הסוגיא הזו עוסקת בדברי אגדה ולא בהלכה. אם כן, לא מדובר על רצון ה' אלא על דבר ה'. וכאשר נחלקים שני חכמים ביניהם הגמור מתייחסת לשניהם כ'דברי אלוקים', כלומר כדבר ה'. יש כאן פתרון מעניין לסתירה שטמונה כביכול בכלל הזה. אמנם רצון ה' הוא רק העמדה האמיתית (ורק בהלכה), אך גם הדעה החולקת היא דבר ה'. הפלורליזם אינו נוגע להלכה עצמה, או לרצון ה'. הקב"ה רוצה אך ורק את הדבר האמיתי. אולם ישנו פלורליזם בתורה, שהיא דבר ה'.

הגישה ההרמוניסטית

נמשיך כעת את הכיוון הזה הלאה. בהלכה ישנם לפחות שני מישורים שונים שחשוב להבחין ביניהם: העובדות המטפיסיות (שהן בעלות אופי נורמטיבי) שההלכה נגזרת מהן.⁹ ומערכת הנורמות שאמורות להנחות את ההתנהגות בפועל. התמונה המטפיסית היא מרובת גוונים, וכל הדעות תופסות חלק כלשהו מתוכה: זבוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד. המציאות הנורמטיבית הזו היא תוצר של דיבורו של הקב"ה. כידוע: "בדבר ה' שמים נעשו", כלומר לדיבורו של הקב"ה יש תכונה שהוא יוצר ובורא מציאות. אולם בסופו של דבר ההנחייה

⁹ אנו מניחים כאן אופי ריאליסטי ולא נומינליסטי של ההלכה. על אף שהחוקרים כידוע נחלקים לגבי זה, יש לכך ראיות ברורות מן ההלכה עצמה, ואכ"מ. ראו מאמרו של מ. אברהם, 'משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט', שנשלח למשפטי ארץ ג, ומראי המקומות שם.

הנורמטיבית היא אחת, וזהו רצון ה' שמסתעף מאותם חלקים כדיבורו שיש להם השלכות הלכתיות-נורמטיביות.

הכלל 'אלו ואלו' בסוגיית גיטין מתפרש כעת באופן הבא: שני הצדדים תופסים משהו מן המבנה המטפיסי הכולל שעומד ביסוד ההלכה, אולם האמת במלוא הופעתה היא המכלול כולו: שילוב בין כל הדעות כולן. לעומת זאת, במישור הנורמטיבי, כלומר ביחס להנחיות ההלכתיות למעשה בהחלט ייתכן שרק אחד מהדעות צודקת.

כרקע לדברים עלינו לציין שלפי ר' חיים מוולוז'ין, לימוד תורה אינו מהווה רק אמצעי להגיע להנחייה הנורמטיבית האמיתית, אלא גם אמצעי להידבק בקב"ה דרך דיבורו ורצונו, ולגרום להופעתם של אלו בבריאה.¹⁰

בחזרה לפרשנויות השונות לכלל 'אלו ואלו'

לאור דברינו יוצא שהגישה המוניסטית ביחס לכלל 'אלו ואלו', מתייחסת לרובד הנורמטיבי (=רצון ה'). הגישה ההרמוניסטית מתייחסת לרובד המטפיסי (=דבר ה'). הגישה של פלורליזם מהותי, לדעתנו אינה קיימת בהגות היהודית. לדעתנו אין עמדה שגורסת שאין כלל אמת הלכתית. מעבר להתבטאויות שונות בספרי הגות, הדברים עולים בבידור מתוך התנהלות ההלכה עצמה.¹¹

מעבר שיטתי על כל הגוונים המוצגים בספרו של שגיא, מעלה כי את כולם ניתן למפות לתמונה המוצגת כאן, אך דיון מפורט שכזה הוא מעבר לתחומו של המאמר הנוכחי.

אנו מגיעים למסקנה שהפרשנות לכלל 'אלו ואלו' עצמו חייבת להיות הרמוניסטית. אם נתייחס למסקנה זו כנקודת שיווי משקל נשים לב לכך שהמונח 'הרמוניות' מתפרש כאן בשני מובנים, זה למעלה מזה: היחס למחלוקות הוא הרמוניסטי (=האמת מורכבת מאיחוד/מיזוג של כל הדעות). והיחס לכלל 'אלו ואלו' עצמו גם הוא הרמוניסטי, כלומר מורכב ממיזוג של כל ההתייחסויות השונות (לכאורה) לכלל הזה. אם כן, אכן הגענו לנקודת שיווי משקל.

היחס ל'שני כתובים המכחישים זה את זה'

על אף הדמיון, ישנם כמה הבדלים בנייתוח בין הפרשנויות לכלל 'אלו ואלו' לבין ההתייחסויות למצב שבו יש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'.

¹⁰ קביעה זו מוליכה אותנו לדיון בסוגיית 'תלמוד גדול שמביא לידי מעשה', שגם אותה אין להבין כפשוטה, ואכ"מ.

¹¹ דוגמה בולטת לכך היא מושג כמו 'טועה בשיקול הדעת', ואכ"מ.

בשני כתובים סותרים כלל אי אפשר לומר שאחד מהם שגוי. לכל היותר יכולה להיות הנחייה טכנית להתעלם ממנו ולהשתמש בכתוב שלישי כמכריע. לגבי שני כתובים לא נכונה הטענה האפריורית אותה העלינו ביחס לכלל 'אלו ואלו', לפיה יש רק אפשרות אחת נכונה. הכלל 'אלו ואלו' בעצמו מתייחס למחלוקות, ולכן יישום התשובות לשאלה כיצד להתייחס למחלוקות לגביו עצמו היא הוראה עצמית, ולכן היא מוליכה ללולאתיות. אולם ביחס לשני כתובים מכחישים אין בעייתיות מסוג כזה. ניתן לומר שהפרדוכס מסדר ראשון קיים בשניהם, אך הפרדוכס מן הסדר השני (המתודולוגי) קיים רק ביחס לכלל 'אלו ואלו'. אם כן, התמונה אליה הגענו ביחס לכלל 'אלו ואלו' אמנם פותחת במפה ששרטטנו מתוך עיון במצב של שני כתובים מכחישים, אך המסקנה אינה חוזרת בהכרח להתיישם שם. אמנם אפשרות 4, שהיא המקבילה העיקרית (אך לא היחידה) לגישה ההרמוניסטית יכולה להתפרש כמכילה חלק מן האפשרויות האחרות, אך בהקשר זה אין כל הכרח לפרש אותה כך.

סיכום

במאמר כזה אין ביכולתנו להקיף סוגיא כה רחבה כמו הכלל 'אלו ואלו'. רצינו להראות בקצרה כיוון של ניתוח אשר מותיר אותנו בהתאמה לקביעה האפריורית אותה הבאנו לעיל, שלכלל 'אלו ואלו' יכולה להיות רק פרשנות נכונה אחת, והיא כנראה כוללת את מכלול ההתייחסויות (הלגיטימיות) כלפיו. זה עצמו מביא אותנו לגישה ההרמוניסטית, ובאמת ראינו שבסופו של דבר הגענו אליה בהכרח, ובשתי המשמעויות (זו היתה נקודת שיווי המשקל של הניתוח שלנו). העמדה אותה הצגנו מקבילה לאפשרות 4 שהעלינו במאמר משנה שעברה ביחס ל'שני כתובים מכחישים', אך לאור האמור כאן נראה שהיא כוללת במידה מסויימת את שאר האפשרויות כחלק ממנה. שאר האפשרויות נותרות תקפות ביחס לשני כתובים מכחישים, אך לא ביחס לכלל 'אלו ואלו'.

תובנות מפרשת במדבר

1. במאמר משנה שעברה העלנו שיש כמה צורות התייחסות למקורות סותרים:
א. לאמץ אחת מהם ולדחות השניה, ב. ליצור ביניהם פשרה מהותית שלוקחת חלק אחד מכל אחד מהם ויוצרת הסבר שלישי, ג. פשרה טכנית דהיינו, סיבה אחת נכונה והשניה משנית, או שהיא לא משפיעה על התוצאה, ד. שתי הסיבות מצטברות ויוצרות תוצאה: או שונה (הרכבה מזגית) או ששניהם נחוצים כ"א לחוד (הרכבה שכונית), ה. שניהם נכונים ובאמת היה די באחד מהם.
2. הריטב"א במסכת עירובין דף יג' מסביר את המושג 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' ובסוף דבריו כתב שזה הסבר ע"פ הדרש והוסיף שיש גם הסבר על דרך האמת, משמע שהסבר על דרך הפשט אין בזה, המסקנה העולה מכך היא כפי שכתבנו ב1, א.
3. במפרשים עולה שלושה כוונים* להבנה של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים",
א. גישה הומניסטית - רק דעה אחת צודקת, ב. גישה פלורליסטית - כולם צודקים ואין אמת הלכתית, ג. גישה הרמוניסטית - ההלכה היא שקלול של הדעות.
4. יש לשים לב שלפנינו פרדוקס מתודולוגי היינו מה עלינו לעשות ביחס לדעות השונות, ביחס למחלוקת הזו עצמה.
5. 'נפש החיים' מבחין בין דעות מוטעות שהן דבר ה', לבין העמדה ההלכתית שהיא רצון ה', א"כ הגישה הרמוניסטית מתייחסת לרובד המטפיסי (דבר ה'), והגישה ההומוניסטית מתייחסת לרובד הנורמטיבי (רצון ה'), הגישה הפלורליסטית אינה קיימת בהגות יהודית.
6. לגבי שתי כתובים המכחישים זה את זה א"א לומר שאחד שגוי.

* המינוח לקוח מספרו של אבי שגיא.

■ פרשת נשא ■

המידה הנדונה

ריבוי.

מתוך המאמר

- מהו ריבוי?
- האם יש ריבוי שהוא פשטי?
- כשהמתרבה כתוב בפסוק ודווקא הבסיס לא כתוב: 'ריבוי מהופך'.
- ייחודם של ריבויי 'את'.
- האם ההלכה שנוצרת בהיסק של ריבוי נכללת בהלכה שמופיעה בפשט?
- מדוע ריבוי לא נמנה בברייתת המידות של רי"ש?
- הקשר בין ההלכה המתרבה להלכה המפורשת: האם יש ריבויים שמחדשים הלכה מחדשת?

מקורות מדרשיים לפרשת נשא

וְזֹאת תֹּוֹרַת הַנְּזִיר בְּיוֹם מְלֵאת יְמֵי נְזָרוֹ יָבִיא אֶתְּךָ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:
(במדבר ו, יג)

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

תקציר המאמר לפרשת נשא, ספר 2

בשנה שעברה עסקנו בריבויים בכלל, ובריבוי מהמילה 'את' בפרט. ר"ע ידוע כמי שמשתמש בריבויים, ואילו רי"ש בדרך כלל אינו מרבה ממוילים או אותיות, אלא מתייחס לנוסח המקרא כאילו היה כתוב בצורת הביטוי האנושית הרגילה ('דיברה תורה כלשון בני אדם').

הזכרנו שהרמב"ם בראש השורש השני מזכיר את הריבוי ביחד עם יג המידות של רי"ש. העלינו גם את ההשערה כי זהו צירוף של מידות הדרש של ר"ע לרשימתו של רי"ש, כדי ליצור רשימה מלאה יותר של מידות הדרש.

הדרשה לגבי הנוזר שמובאת למעלה היא אחד משלושה מקומות שגם רי"ש דורש ריבוי מ'את', ובשלושתם הוא מפרש אותו כנסוב על האדם עצמו. לכאורה נראה מכאן שמקרים אלו הם חריגים בשיטת רי"ש, ובהם גם הוא דורש 'את' לרבות. אולם בסוף המאמר העלינו אפשרות שגם כאן רי"ש אינו דורש ריבוי מ'את', ושלושת המקומות הללו אינם אלא פירוש פשטי למילה 'אתו', ולא דרש (כן משמע מדברי רש"י, בפירושו לויקרא כב, טז).

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

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

מתוך הברייתא ומסוגיות הגמרא שסביבה עולה בבירור שישנה כאן מחלוקת מהותית, ולא בעיה ספציפית. מי שדורש, או לא דורש, את המילה 'את', אמור להיות עקבי לכל אורך הדרך (כך גם מפורש ברש"י. ראה, למשל, פסחים כב ע"ב ד"ה 'את לא דריש').¹ מלשון הברייתא משמע שהמחלוקת הזו מצויה כולה בתוך בית המדרש שדורש ריבויים, שהרי היא נסובה רק על דרשות 'את' ולא על כל הריבויים. משמע שעצם מתודת הריבוי היא מוסכמת. עולה מכאן שלגבי המילה 'את' ישנו צד שלא לרבות ממנה מאומה גם למי שדורש ריבויים.

עסקנו בהיגיון של דרשות ריבוי מהמילה 'את', ונקודת המוצא היתה שהמילה 'את'

¹ הערנו כי מהברייתא הזו משתמע שאלו הן דרשות יוצרות ולא סומכות.

בדרך כלל מופיעה כדרכה, חלק טבעי מהנוסח המקראי, ולכן קשה לראות מהי ההצדקה לתפוס אותה כבסיס לדרשה. ראינו כמה אפשרויות להבין זאת: 1. כאשר יש שינוי מינורי כלשהו בפסוק, המילה 'את' נדרשת לרבות משהו. 2. כאשר יש ייתור מהותי של המילה 'את', ואז אולי גם רי"ש דורש זאת. 3. גם ללא כל שינוי בפסוק, המילה 'את' מתפרשת במשמעות של 'עם', וכך אנו מרבים ממנה הלכה נוספת.

שתי האפשרויות הראשונות הן בעליל פירושים על דרך הדרש, אולם הכיוון השלישי נראה כפרשנות פשטית. כיצד היא יכולה להוות את הבסיס לדרשות (!) מהמילה 'את'. הסברנו כי זהו דרש מכיון שאנו עדיין מפרשים את המילה 'את' גם כפשוטה, ורק מוסיפים לזה את הפירוש של 'את' במשמעות של 'עם'. כעת נוסיף שגם אם נפרש את המילה במשמעות של 'עם', עדיין לא ניתן לקרוא את הפסוק כפשוטו בדרך הדרש. לדוגמא, הפסוק 'את ה' אלוקיך תירא' נדרש בקטע שהובא לעיל לרבות תלמידי חכמים. נניח שהמילה 'את' נלמדת במשמעות של 'עם'. כיצד עלינו לקרוא את הפסוק במישור הדרש? משפט כמו 'עם ה' אלוקיך תירא' אינו נקרא בשפה רגילה. לכן ברור שהענקת משמעות של 'עם' למילה 'את' היא אקט מדרשי. אתה חייב לירוא מהקב"ה ויחד עמו גם לירוא מתלמידי חכמים.

הערנו כי לא ברור האם יש לרמב"ם שיטה אחידה בהלכה ביחס לדרשות 'את'.² וכן בתוד"ה 'ורבי שמעון' מנחות יא ע"ב מתלבט בשאלת הפסק, ומביא דעות תנאיות שדורשות 'את' רק לפעמים (הערנו כי ייתכן שהשיטות הללו נחלקות ביחס לשלושת המצבים והמנגנונים עליהם הצבענו לעיל).

בהמשך הערנו על היחס בין ההלכות שמתרבות לבין ההלכות שנלמדות מפשטי המקראות הללו. ראינו שהראשונים נחלקים האם ההלכות שנלמדות מן הריבויים נכללות כחלק אינטגרלי מן ההלכות המקוריות (שנלמדות מהפשט), או שמא הן מהוות הלכות עצמאיות שנלמדות (במקרה) מאותו פסוק. הדגמנו את האפשרויות והדעות השונות לגבי דרשות 'את' שמרבות חובת כיבוד אה גדול, אם ואב חורגים, ותלמידי חכמים.

עוד הערנו כי ייתכן שיסוד ההבדל אינו נעוץ בשיקול שבסברא, אלא בשיקול טכסטואלי. במקום שבו המילה 'את' נדרשת מפני שהיא מיותרת, שם מדובר בהלכה נפרדת שאינה כלולה בהלכה המקורית. אולם במקומות שבהם המילה 'את' מתפרשת במובן של 'עם' ההלכה המתרבה נכללת במצווה המפורשת. לבסוף חזרנו לבאר את הדרשה הנ"ל לגבי נזיר, וראינו שניתן להבין אותה כמיעוט

² על שאלת הקוהרנטיות של שימוש במידות הדרש בספרי הלכה, ראה במאמר לפרשת ויקרא, תשסו.

או כריבוי. אם זה מיעוט כי אז יש כאן דרשת חריגה מהמילה 'את' שבדרך כלל באה לרבות. זוהי ראייה נוספת לכך שאין כאן דרשת 'את' לרבות, אלא פרשנות פשמית.

דרשות ריבוי

מבוא: סוגי הריבוי

ישנם בספרות חז"ל מאות דרשות ריבוי. גם בלי בדיקה סטטיסטית מפורטת נראה בעליל כי זוהי מידת הדרש הנפוצה ביותר. בתוך המגוון העצום הזה ניתן להבחין בכמה וכמה סוגים של דרשות, ולמיין אותן לפי כמה קריטריונים שונים.

ישנם ריבויים שעולים מפשט המקרא עצמו, ולא ריבוי מתוך מילה כלשהי, במשמעות המקובלת. זהו מיון שמבחין בין ריבויים השייכים לעולם הפשט לבין אלו השייכים לעולם הדרש.

ניתן לסווג את הריבויים גם לפי המקור הטכסטואלי שלהם: אות מיותרת, מילה מיותרת, מילה לא מיותרת (כמו 'את'), כפילות של מילה (=סוג מיוחד של ייתור) וכדו'.

ניתן לסווג את סוגי הריבוי לפי אופי ההלכות המתברות: האם זוהי הרחבה של קבוצת המצבים או העצמים שעליה חלה ההלכה הנדונה, או שזוהי הוספת הלכה נוספת. לשון אחר: האם הדין הנוסף הוא חלק מהדין שנלמד מהפשט או שהוא דין שונה שנלמד מאותה מילה.

לגבי כל הסוגים הללו ניתן לשאול את אותן שאלות שהעלינו לגבי ריבוי 'את': האם יש כאן ייתור? האם יש כאן פירוש מילולי תומך (כמו המשמעות של 'עם')? האם זה פשט או דרש? וכדו'.

ריבויים פשטיים

נביא דוגמא אחת (שנבחרה אקראית לפי סדר ההופעה בחיפוש הממוחשב) להדגמת התופעה של ריבוי אשר עולה מפשט המקרא. התוספתא שבועות פ"א ה"ה כותבת:

כל הטמאים שבתורה בין שניטמאו טומאה קלה ובין שניטמאו טומאה חמורה חייבין על טומאת מקדש וקדשיו שני' בכל דבר טמא לרבות כל הטמאים שבתורה.

כאן ישנו ריבוי שנלמד מן המילים 'בכל דבר טמא'. התורה עצמה מרבה כאן בפירוש את כל הטומאות, ולכן די ברור שזו אינה דרשה אלא פירוש פשטי. השלכה מתבקשת היא שגם לפי הרמב"ם בשורש השני, אשר מסווג את ההלכות שנלמדות מריבוי כהלכות מדברי סופרים, די ברור שההלכה הזו לא תהיה מדברי

סופרים. הריבוי הזה אינו אלא פירוש פשוט למה שכתוב בתורה.

ריבוי מהופך

דוגמא נוספת לריבוי פשטי מצויה במסכת כלה רבתי פ"ד הי"ב:

'ותדבר גם אל בית עבדך', אין גם אלא לרבות, לא מיבעיא לדידיה דקא משבחת ליה, אלא אף על זרעו אמרת.

גם כאן הריבוי כתוב בפירוש בפסוק: 'גם אל בית עבדך'. 'בית עבדך' מופיע בנוסף לעוד משהו נסתר. למעשה, הריבוי האמיתי הוא מה שכתוב במפורש בפסוק (= 'בית עבדך'). הבסיס המתרבה על ידי הריבוי הזה דווקא הוא משהו שנסתר בפסוק. השיקול של הריבוי חושף כאן שהיה בסיס שעליו נבנה הריבוי. אם כן, זהו ריבוי מהופך. הזיהוי של אותו בסיס נסתר אכן אינו מבוסס על המקרא עצמו אלא על סברא. לכן נראה כי במקרים מסויימים ניתן להתייחס לריבוי כזה כדרש. בניגוד לדוגמא הקודמת, התוצאה שלו אינה כתובה במפורש במקרא אלא רק רמוזה בו.

ניתן לשאול את עצמנו האם בכלל ריבוי כזה הוא אכן ריבוי. הרי המתרבה כתוב בפירוש, ואנו חושפים מתוכו את אלמנט הבסיס, שהוא זה שאינו מופיע בפסוק. האם ניתן לומר שהבסיס הוא תוצר של ריבוי?

עוד יש מקום להתלבט האם ריבוי כזה הוא דרש או פשוט. לכאורה לשון הפסוק עצמה מורה לנו שיש אלמנט בסיס, ובמובן זה יש כאן פירוש פשטי. מאידך, לא לגמרי ברור מהו האלמנט הבסיסי, שכן הוא אינו כתוב בפסוק, ואנו צריכים להשלים אותו מכוח סברא. האם הליך היסק כזה הוא דרש או פשוט? אנו נעיר על כך בהמשך דברינו.

ריבוי 'וגם' שאינו פשטי

לעומת שני אלו, נעבור כעת לדוגמא של ריבוי, שהוא לכאורה פשטי, וגם הוא נעשה על בסיס המילה 'וגם', אך עיון נוסף מגלה שאופיו כנראה שונה. במסכת אבות דרבי נתן פרק מג ד"ה 'ג' כתרים' כתוב:

כשהוא אומר והיה אחרי כן אשפוך רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם.

וכן הוא אומר וגם על העבדים ועל השפחות (יואל ג, א' וב') לרבות בני אדם

חיה ועוף. אין לי אלא בני אדם בלבד כשהוא אומר וגם לרבות את הכל:

לכאורה יש כאן ריבוי פשטי: המילה 'וגם' משמעותה המילולית היא ריבוי, בדומה לדוגמא הקודמת. אולם זוהי דוגמא בעייתית, והיא שונה במהותה מזו הקודמת.

הרי נוסח הפסוק מורה בפירוש על כך שהמילה 'וגם' נועדה לרבות עבדים ושפחות, ולא חיה ועוף. אם כן, לכאורה יש כאן דרשה ולא פירוש פשטי: מהמילה 'וגם' אנו לומדים משהו שהוא מעבר למה שמופיע בפירוש בנוסח הפסוק. כעת עולה שאלה הפוכה: מדוע בכלל חז"ל דורשים את המילה הזו? האם היא מילה מיותרת? לכאורה מטרתה לרבות עבדים ושפחות, אז מה מקום לדרוש ממנה ריבוי נוסף?

למעשה, סביר יותר היה ללמוד את הריבוי הזה דווקא מתחילת הפסוק: 'על כל בשר' – לרבות חיה ועוף. אך המדרש אומר בפירוש שהריבוי נעשה מהמילה 'וגם'.

נתבונן כעת בנוסח המלא של הפסוק. לאחר שנאמר ברישא 'כל בשר', היה עלינו להבין שזה מתייחס לכל חי, כולל חיה ועוף. אם כן, מדוע נאמר אח"כ 'וגם על העבדים ועל השפחות'? הרי גם הם נכללים בביטוי 'כל בשר'. זה מגלה לנו שהביטוי המקורי 'כל בשר' אינו עוסק בכל חי אלא רק בבני אדם, ורק בני חורין. וכעת בא ריבוי נוסף של עבדים ושפחות. אולם גם תמונה זו אינה נותנת לנו נימוק לריבוי של חיה ועוף. להיפך, לכאורה הסיפא של הפסוק באה למעט אותם. נראה שהבסיס הוא שהפסוק מנוסח בצורה מסורבלת. אם אכן כוונתו היתה רק לבני אדם, מדוע הוא פותח במילים 'כל בשר'? מכאן אנו מסיקים שכוונתו היא גם לחיה ועוף. אם כן, ניתן לשאול מדוע לא הסתפקו במילים 'כל בשר'? התשובה היא שאם היו כתובות רק המילים הללו היינו מבינים אותן כנסובות רק על בני אדם.

הערה על ריבוי פשטי בעקבות דברי הראב"ד

ראינו במאמרים קודמים שלפעמים התורה עצמה מבצעת דרשה ולא רק מהווה מצע טכסטואלי לביצוע דרשה (ראה במאמר לפרשת בהעלותך, תשסה, לגבי מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' ומידת הקו"ח. וכן בפרשת ויגש, תשסו, לגבי היקש). במקרים אלו התורה עצמה מבצעת פעולה של היסק בעל אופי 'מדרשי'. לדוגמא, הפסוק 'ואביה ירק ירק בפניה הלוא תיכלם שבעת ימים' אינו מהווה מצע לביצוע קו"ח על ידי חכמים, אלא הפסוק עצמו מבצע פעולה של היסק במידת קו"ח.

גם במקרים של ריבוי מן הסוג הראשון שהובא למעלה, הנוסח המקראי עצמו מבצע פעולה של ריבוי. זה אינו המקרה הרגיל של ריבוי. כאמור, רוב שיקולי הריבוי הם דרשות ולא פירושים פשטיים. בדרשות ריבוי רגילות לא התורה

עצמה מרבה אלא החכם הדורש מרבה לאור מופע טכסטואלי מקראי כלשהו. ישנה מילה או אות מיותרת, והדרשן מסיק ממנה הלכה חדשה או הרחבה של הלכה קיימת.

ריבוי מייתור

אחת הדוגמאות המובהקות והנפוצות לדרשות ריבוי כתוצאה מייתור היא דרשה שנשמכת על כפילות של מילה במקרא. אחת הסוגיות הבולטות שעוסקות בריבויים כאלו היא סוגיית ב"מ לא ע"ב, שם נדרשות כמה וכמה כפילויות כאלו, אחת אחרי השנייה: 'השב תשיב', 'מות יומת', 'חבל תחבל', 'פתח תפתח' ועוד:

(במדבר לה) מות יומת המכה אין לי אלא במיתה הכתובה בו, מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו - תלמוד לומר מות יומת, מכל מקום. (דברים יג) הכה תכה אין לי אלא בהכאה הכתובה בהן, מנין שאם אי אתה יכול להמיתן בהכאה הכתובה בהן, שאתה רשאי להכותן בכל הכאה שאתה יכול - תלמוד לומר הכה תכה, מכל מקום. (דברים כד) השב תשיב אין לי אלא שמשכנו ברשות בית דין, משכנו שלא ברשות בית דין מנין - תלמוד לומר השב תשיב, מכל מקום. (שמות כב) חבל תחבל, אין לי אלא שמשכנו ברשות, משכנו שלא ברשות מנין - תלמוד לומר חבל תחבל, מכל מקום...

במקרים אלו ישנה מילה כפולה במקרא. הדרשן מסיק שהכפילות נועדה לרבות משהו, ומבצע דרשת ריבוי. נציין כי בכל המקרים הללו מדובר על תוצאה שהיא הרחבת תחום תחולתה של הלכה קיימת.

ישנן כמובן גם דרשות שמבוססות על ייתור של מילים, שאינו מחמת כפילות. לדוגמא, בבבלי מו"ק ח ע"א, הגמרא דורשת את הפסוק 'וביום היראות' לגבי ראיית נגעים, שיש ימים שבהם לא רואים נגעים (כמו אצל חתן). הדרשה מבוססת על כך שהכתוב היה צריך לומר 'ובהראות' ולא 'וביום היראות'. המילה 'וביום' מיותרת, והיא משמשת לדרשה. וכך עוד הרבה.

מאפייני דרשות ריבוי

בכל הריבויים שפגשנו עד כה, המסקנה היא ריבוי של המצבים/חפצים/אישים שעליהם חל הדין, או המילה המקראית הנדונה. אין כאן ריבוי של דין חדש אלא הרחבת התחולה של דין קיים.

במובן הזה ריבוי מ'את' יכול להיראות חריג. 'את ה' אלוקיך תירא' - לרבות

תלמידי חכמים, יכול אולי להיתפס כהרחבת תחום החלות של מצוות יראת ה' כלפי תלמידי חכמים. אבל יותר סביר לתפוס זאת כמצוות יראה מחודשת, כלפי תלמידי חכמים.

גם לגבי כבוד אהיו הגדול ביחס לכיבוד הורים, יש סבירות לראות זאת כמצווה מחודשת ולא רק כהרחבה של מצוות כיבוד הורים. ביחס להורים חורגים דווקא סביר יותר לראות זאת כהרחבת חובת הכבוד להורים. הדברים נדונו במאמר משנה שעברה, שם ראינו מחלוקות ראשונים בנושאים אלו. אף אחד לא יחלוק על כך שהמתת עבריין במיתה שאינה כתובה בו היא הרחבה של חובת המתתו. הוא הדין לגבי השבת משכון שמושכן ברשות ושלא ברשות. בכל המקרים הללו ברור שמדובר בהרחבה של הלכה נתונה אחת ולא ביצירת הלכה חדשה. הדרשות שמבוססות על כפילות מרחיבות את תחום התחולה של הלכה קיימת. דרשות שמרבות מכוח המילה 'את' לא תמיד עושות זאת. כאן המקום להעיר ששלוש הדרשות של רי"ש מהמילה 'אתו' גם הן אינן מרחיבות את התחום של הלכה נתונה, אלא מפרשות את המילה 'אתו'. עובדה זו מחזקת את הצעתנו בשנה שעברה לראות את הדרשות הללו כפרשנות ולא כדרשת ריבוי של 'את', שרי"ש ככל הנראה אינו מסכים להן.

ריבוי מאות יתירא

לעומת זאת, ריבוי שיסודו באות יתירא הוא בעל אופי שונה. פעמים רבות מתחדשת שם הלכה חדשה, שאינה נראית כסעיף נוסף בהלכה שנלמדת מהפשט. ישנם גם ריבויים אחרים מאות יתירא, כאלו שמרחיבים הלכות נתונות כמו הריבויים הקודמים.

לדוגמא, בבבלי יבמות סח ע"ב (וראה גם שם סט ע"א) דנים בכהנת שנסואה לישראל ומתגרשת, שאז היא חוזרת לאביה הכהן. הגמרא דנה האם היא חוזרת לעניין אכילה בתרומה, או גם לאכילת חזה ושוק (חלקי הקרבנות שניתנים על ידי המקריב לכהנים).

לכדתניא: כשהיא חוזרת - חוזרת לתרומה, ואינה חוזרת לחזה ושוק; ואמר רב חסדא אמר רבינא בר רב שילא: מאי קרא? דכתיב: (ויקרא כב) ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, לא תאכל במורם מן הקדשים! א"כ, לכתוב קרא היא בקדשים לא תאכל, מאי בתרומת הקדשים? שמעת מינה תרתי. אשכחן כהנת, לוייה וישראלית מנלן? כדא"ר אבא אמר רב: בת ובת, הכא נמי בת ובת. כמאן? כר"ע, דדריש וויין! אפילו תימא רבנן,

כוליה ובת קרא יתירא הוא.

הגמרא אומרת שר"ע דורש אותיות וא"ו יתירות, וחכמים דורשים רק מילים. לא לגמרי ברור האם ר"ע רואה את הוא"ו כמיותרת, שהרי האפשרות לכתוב רק 'בת' ולא 'ובת' נראית מעט מוזרה בלשון המקרא. בכל אופן, ישנה כאן דרשת ריבוי מאות מיותרת, ובאמת רק ר"ע הוא שדורש זאת. חכמים דורשים מילים ולא אותיות.³

דרשות שנחשבות פשט

כבר הזכרנו כמה פעמים במאמרינו (ראה, לדוגמא, במאמרים לפרשת וישב וויגש, תשסה, ומסעי, תשסו) את דבריו של בעל הכריתות, אשר תוהה מדוע ר"ש אינו כולל ברשימת יג המידות שלו את כל שאר דרכי הדרש בהן אנו משתמשים? בברייתא של ר"א בשריה"ג מופיעות לב מידות, ובאגרתו של ר' שרירא גאון מופיעות כ-70 מידות. גם בעל הכריתות עצמו, כמו בעלי כללים נוספים, מוסיף עוד כמה וכמה מידות דרש שאינן נכללות ברשימתו של ר"א בנו של ריה"ג. בעל הכריתות מציע שלוש תשובות אפשרויות לשאלה זו: 1. ישנן מידות ששייכות רק לדרש האגדה. 2. ישנן מידות שבמחלוקת (למשל מידותיו של ר"ע שרי"ש אינו מקבל אותן). 3. וישנן מידות שנחשבות כאילו הן כתובות במפורש בפסוק. וביארנו את כוונתו באפשרות השלישית, שלמעשה הכללים הללו הם כללי פרשנות פשטית ולא דרש. ההנחה שביסוד הדברים היתה שחשיפת מה שכתוב בפסוק היא פרשנות פשטית, והדרש הוא הרחבה של מה שמופיע בפסוק (ראה במאמר לפרשת יתרו, תשסה, ועוד הרבה).⁴

אמנם בעל הכריתות מראה כיצד ליישם את שלוש האפשרויות הללו רק ביחס לל"ב המידות של ר"א בנו של ריה"ג. שם הוא עובר מידה מידה ומסביר מאיזה משלושת הטעמים גרם לה שלא להימנות אצל ר"ש. אולם אנו יכולים לראות

3 יש מקום לבדוק האם אותם חכמים הולכים בשיטת ר"ש, או שמא ר"ש אינו דורש גם מילים יתירות, ובאלו נסיבות.

4 נעיר כי בעבר שייכנו את החילוק הזה לשיטת הרמב"ם שרואה בהלכות שנלמדות בדרכי הדרש 'דברי סופרים'. הסברנו שהוא רואה בדרכי הדרש הרחבה ולא חשיפה, והלכות דאורייתא אצל הרמב"ם הן רק הלכות שמצויות בכתוב עצמו. אמנם יש להעיר שהחילוק הזה עצמו יכול להיאמר גם ללא ההנחה של הרמב"ם. גם אם מעמדן של ההלכות שנלמדות בדרכי הדרש הוא מדאורייתא, עדיין הן שייכות לתושבע"פ, וכאלו הן מהוות הרחבה של הכתוב ולא חשיפה של מה שבתוכו. הסטטוס ההלכתי שלהן הוא עניין אחר שלא בהכרח קשור לנדון דידן.

בהן בנייני אב לדיון בכל שאר המידות. סוף סוף, רי"ש מנה רק מידות שהן מידות דרש הלכתי שאינן שנויות במחלוקת ושאין חושפות את מה שכתוב בפירוש בפסוקים. אם כן, אם נצליח להראות שגם מידות אחרות מאופיינות באחד משלושת המאפיינים הללו, אזי מדברי בעל הכריתות יעלה להדיא שזוהי הסיבה שרי"ש לא מנה גם אותן. אם כן, דברי בעל הכריתות הם בעלי חשיבות כללית יותר מאשר לצורך השוואה בין מידותיו של ר"א בשריה"ג לבין מידותיו של רי"ש.

שתי שאלות אודות מעמדו של הריבוי

כעת נרצה לדון בשתי שאלות: 1. מדוע ריבוי אינו נמנה בין המידות של רי"ש? 2. מדוע הרמב"ם כן מביא אותן בכותרת דבריו בשורש השני, כתוספת ל"ג המידות של רי"ש?

נעיר כי שתי השאלות הללו עומדות בסתירה מסוימת. מחד, העובדה שהרמב"ם מביא את הריבוי כחלק מאותן מידות שההלכות הנלמדות מהן הן 'דברי סופרים', מעידה שהוא מתייחס לריבוי כהרחבה של הכתוב. מאידך, העובדה שרי"ש אינו מביא את המידה הזו, והרי לא מדובר כאן במידה של מדרש אגדה, אולי מעידה על כך שהוא ראה אותה ככתובה בפירוש בכתוב.

הסברים אפשריים: מחלוקת

הכיוון הראשון בו ניתן לתלות את התופעות הללו הוא העובדה שיש מחלוקת לגבי מידה זו. כפי שהערנו, נראה כי רי"ש חולק על ר"ע ביחס לריבוי. הוא אינו דורש ריבויים, שכן הוא נוקט בשיטה לפיה 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. אם כן, ברור מדוע אין מקום למנות את המידה הזו ברשימתו. ולעומת זאת, הרמב"ם שמוסיף את המידה הזו רוצה לחבר לרשימה גם את מידותיו של ר"ע בכדי ליצור רשימה מלאה יותר של מידות דרש, ולפי ר"ע היא ודאי כלולה במידות הדרש.

אמנם במאמר משנה שעברה הצגנו אפשרות לפיה גם רי"ש דורש לפעמים ריבויים. כלומר אין כאן מחלוקת עקרונית על דרשות ריבוי אלא מחלוקת היכן וכיצד ליישם את המתודה הזו. לדוגמא, ייתכן שלפי רי"ש נדרש ייתור של התורה כדי לדרוש ריבוי, ולפי ר"ע לא (לפחות לגבי דרשות 'את').

אמנם לאור דברינו עד כאן עולה גם אפשרות שלישית. כפי שראינו, ישנם ריבויים שהם ריבויים פשטיים, שכן המקרא עצמו מבצע אותם. ישנם ריבויים שבהחלט ניתן לראות אותם כמצויים במקרא, כמו הריבוי המהופך אותו הצגנו למעלה. שני סוגים אלו של ריבוי ודומיהם, בהחלט אין להם מקום ברשימה של מידות דרש,

שהרי הם יכולים להיחשב ככלי פרשנות פשטיים. לעומת זאת, ריבויים מאות או מילה יתירה הם דרכי דרש. לגביהם השאלה מדוע רי"ש לא כלל אותם ברשימתו בעינה עומדת.

על כן נראה שהריבויים הפשטיים לסוגיהם לא נכללו ברשימה כי הם אינם מידות דרש. ואילו הריבויים המדרשיים לא נכללים בה בגלל שיש לגביהם מחלוקת. הרמב"ם בדבריו מאחד את הרשימות.

כיוון הסבר נוסף: הריבוי נחשב ככתוב בפירוש במקרא

אולם בהחלט ייתכן שגם הריבויים המדרשיים לא נכללים ברשימתו של רי"ש בגלל שהם נחשבים ככתובים במפורש בכתוב.⁵ ניטול לדוגמא את המדרש שהבאנו למעלה על הפסוק בספר יואל. זהו ריבוי 'וגם' שאינו פשטי. אך הוא נסמך על קושי שאותו ראינו בנוסח הפסוק. האם המדרש הוא פתרון לקושי הזה? אם כן, יש מקום לראות את תוצאת המדרש כפירושו של הפסוק. אמנם לצורך הצעת הפירוש היה עלינו להשתמש גם בסברא, אולם פרשנות, גם פרשנות פשטית, משתמשת גם בכלי סברא. אם כן, ייתכן שריבויים כאלו הם מידות דרש ולא פירושים פשטיים, ובכל זאת הם חושפים את פירוש הפסוק.

דוגמא לדבר ראינו במאמר לפרשת ויגש, תשסה, שם עמדנו על ההסבר של בעל הכריתות לכך שמידת ההיקש אינה כלולה במניינו של רי"ש, וראינו שהיא נחשבת ככתובה במפורש בתורה מכיון שהרמז הטכסטואלי שהמקרא נותן לנו לביצוע ההיקש הוא ישיר. זאת על אף שהתוצאה של ההיקש היא תוצר של סברת הדרשן. אם כן, גם בריבוי, כמובן רק כזה שמבוסס על ייתור, ישנו רמז טכסטואלי לכך שיש לדרוש ריבוי. לאחר הדרשה, התוצאה ההלכתית היא פירושה של המילה המיותרת, ולכן היא נחשבת ככתובה במפורש במקרא. ראה על אפיוניו של ריבוי במאמר משנה שעברה.

שאלות נוספות

ראינו שבדרך כלל ריבויים מרחיבים את תחום התחולה של הלכה נתונה. גם כשהם מחדשים הלכה חדשה, בדרך כלל יש לה קשר הדוק עם ההלכה שכתובה במפורש באותו פסוק (כמו במקרה של כיבוד אב גדול והורים חורגים, או יראת ת"ח ביחס יראת ה'). כבר כאן יש ספק האם מוצדק להתייחס לכך כריבוי, שהרי

5 אפשרות זו עצמה להבין את אי הכללתו של הריבוי, עלתה אצלנו במאמר לפרשת פקודי, תשסד, בפ"ג.

אין כאן ריבוי של משהו קיים אלא חידוש הלכה חדשה. יש מקום לבדוק האם אין ריבויים שמחדשים הלכות חדשות לגמרי. אם ישנם מקרים כאלו, אזי הריבוי הוא רק האמצעי המדרשי לגזור את ההלכה, אך הוא אינו מצביע על קשר תוכני של ממש בינה לבין ההלכה המפורשת. ללימוד כזה קשה להתייחס כריבוי באופן מהותי, ועדיין העובדה שהוא נלמד ממילה או אות מיותרות תאפשר לנו להתייחס למידה כזו כסוג של ריבוי.⁶

שאלה נוספת היא מה מייחד את דרשות הריבוי של 'את'. ראינו שהן שנויות במחלוקת רי"ש ור"ע, אך זה כנראה מאפיין את כל דרשות הריבוי. אולם ראינו גם שכל הדרשות הללו נתפסות כמקשה אחת: או שדורשים את מילות ה'את' או שלא דורשים אותן. זה אינו עניין מקומי. זה כמובן תלוי בשאלה האם הן מבוססות על ייתור או לא (ראה את האפשרויות שהבאנו במאמר משנה שעברה). לאור דברינו כאן ניתן אולי להציע כמה מאפיינים שמייחדים את הדרשות הללו, ומהווים הסבר אפשרי לתופעות הנ"ל: 1. לפי חלק מהדעות הן מחדשות הלכות חדשות, ולא רק מרחיבות את תחומן של הלכות נתונות. 2. לפי חלק מהאפשרויות הן אינן מבוססות על ייתור.⁷ ואידך זיל גמור.

6 שאלה זו קשורה למה שראינו בעבר (ראה במאמר לפרשת תזריע-מצורע, תשסו), שישנן דעות לפיהן מידות הדרש ממוינות לפי הטכניקה בה הן משתמשות, ולא לפי האופי המהותי של ההיסק, ואכ"מ.

7 ניתן לראות קשר בין שני המאפיינים הללו, ואולי דווקא קשר הפוך, ואכ"מ.

תובנות מפרשת נשא

1. בספרות חז"ל ישנם מאות דרשות ריבוי, ניתן למיין לפי ריבוי השייך לעולם הפשט וריבוי ששייך לעולם הדרש, ניתן גם למיין לפי אופי ההלכות המתרבות האם זו הרחבה של ההלכה הנדונה או הוספה של הלכה אחת.
2. כשהדרשה היא ריבוי פשטי של הפסוק, ברור שגם לפי הרמב"ם בשורש השני שלומד שהלכות שנלמדות מריבוי דינם כדברי סופרים, במקרה הזה ההלכה לא תחשב מדברי סופרים.
3. כשהבסיסי המתרבה הוא נסתר בפסוק יש להתלבט אם זה ריבוי של פשט או דרש, משום שלשון הפסוק מורה שיש אלמנט בסיסי, מאידך לא לגמרי ברור מהו האלמנט הבסיסי וצריך להשלימו מסברא.
4. דרשות שמבוססות על כפילות, מרחיבות את תחום התחולה של ההלכה הקיימת, דרשות שמרבות מכח המילה "את" לא תמיד עושות כן, ריבוי שיסודו באות יתירא פעמים רבות מחדש שם הלכה חדשה.
5. יתכן שרי"ש לא מנה את מידת הריבוי משום שסובר ש"דברה תורה כלשון בני אדם", אומנם יתכן לומר שרי"ש סובר שריבוי היא מידת פשט משום שגם הריבויים המדרשיים נרמזים טכסטואלית בפסוק, והתוצאה היא פשט של המילה המיותרת.

■ פרשת בהעלותך ■

המידות הנדונות

קל וחומר.
דיו לבא מן הדין להיות כנדון.
תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפסת.
לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן.
ממקום שבאת.

מתוך המאמר

- האם מידת 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון' היא מידה הגיונית?
- מדוע, אם בכלל, נדרשת לגביו מסורת מהלכה למשה מסיני?
- האם מידת 'תפשת מועט תפשת' היא הבסיס ל'דיו'?
- מהו היחס בין שתי המידות הללו לבין מידת 'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן'?
- 'דיו אריש דינא' ו'דיו אסוף דינא'.
- מהי מידת 'ממקום שבאת'? האם היא הרחבה של ה'דיו'?

מקורות מדרשיים לפרשת בהעלותך

ויצעק משה אל יקוק לאמר אל נא רפא נא לה: (במדבר יב, יג)

ר' ישמעאל אומר: בשלוש עשרה מדות התורה נדרשת: מקל וחומר, מגזרה שווה...

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

תקציר המאמר לפרשת בהעלותך, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו במידת הקל וחומר, ובמגבלה עליו המובעת בעיקרון 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון' (= 'דיו'). המקור העיקרי לדיון היתה הדרשה שמובאת בברייתא דדוגמאות שבה הפסוק לומד קו"ח לגבי מרים: אם כשאביה יורק בפניה היא צריכה להיכלם שבעה ימים, אז כאשר הקב"ה בכבודו ובעצמו יורק בפניה קו"ח שהיא צריכה להיכלם שבעה ימים.

בתחילת המאמר ניתחנו את מבנה הפסוקים בפרשת מרים ואת סוגיית ב"ק כה ע"א, וראינו שחכמים ור' טרפון נחלקים באשר להופעת הקו"ח וה'דיו' בפסוקים. ראינו שעקרון ה'דיו' מגביל את המינוף הפוטנציאלי של הקו"ח, כאשר הוא קובע את העיקרון לפיו הלמד לעולם אינו יכול להיות חמור יותר מן המלמד.

ברקע הדברים חשוב לזכור כי כל קו"ח מבוסס על ההנחה שהלמד חמור יותר מן המלמד. לכן באופן טבעי נוצר במצב כזה פוטנציאל של מינוף, כלומר יישום של הלכה שמצויה במלמד ביתר חומרה ביחס ללמד. אולם מכיון שההלכה הנדונה נלמדת מן המלמד, מידת ה'דיו' קובעת שאנחנו לא יכולים להחיל אותה באופן חמור יותר מאשר מצאנו אצל המלמד.

ובדוגמא בה עסקנו: הקו"ח לגבי מרים עצמו היה יכול להוביל למסקנה שכאשר הקב"ה יורק בפניה היא צריכה להיכלם יותר משבעה ימים, אולם ה'דיו' מגביל את המינוף, ומעמיד את הכלימה מפני הקב"ה על שבעה ימים. כלומר השיקול שמופיע בתורה אינו רק קו"ח, אלא קו"ח ממנף שמוגבל על ידי 'דיו', וכך אנו מגיעים למסקנה של 7 ימים גם לגבי הלמד.

הצגנו כמה הסברים שעולים בראשונים למינוף של הקו"ח ביחס למרים: עד היכן למנף (ל-14 יום, למשהו יותר מ-7, או אפילו לנצח). מתוך כך עמדנו גם על כמה הסברים לעקרון ה'דיו' שמגביל את המינוף ומעמיד את חובת ההרחקה של מרים על 7 ימים (כמו במלמד).

לאחר מכן עסקנו באופן כללי יותר בתפקידן של הדוגמאות בברייתא דדוגמאות. ראינו שרובן נועדו להדגים את אופן פעולת מידת הדרש הנדונה. לעומת זאת, לגבי מידת הקו"ח רש"י בסוגיית זבחים סט ע"ב מציע הסבר שונה למילה 'כי צד'. הוא מסביר ש'כי צד' כאן מתפרש במשמעות של חיפוש מקור לכך שניתן בכלל לדרוש קו"ח? ברור שפירוש זה רלוונטי רק למידה זו, שהרי בשאר המידות דוגמת ההיסק המדרשי שמובאת בברייתא אינה מתארת שיקול שמתבצע על ידי המקרא עצמו. בשאר המידות מובאות רק דוגמאות להיסקים מידותיים שעשו חז"ל על פסוקי המקרא.

אך לגבי מידת הקו"ח אכן הברייתא מביאה מקור שבו התורה עצמה מבצעת היסק של הקו"ח (בניגוד לדוגמאות המובאות ביחס לשאר המידות). מתוך הדרשה בברייתא דדוגמאות עולה כי התורה עצמה גם מבצעת הגבלה של הקו"ח באמצעות מידת ה'דין' (ייתכן שזה תלוי במחלוקת תנאים, בין ר' טרפון וחכמים בסוגיית ב"ק כה ע"א). לבסוף הבאנו בשם הראב"ד שגם מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' היא חריגה בברייתא דדוגמאות. גם שם התורה עצמה מבצעת את ההיסק ה'מדרשי', וגם שם המילה 'כיצד' בברייתא מתפרשת באופן בו פירש רש"י את הדוגמא שמובאת עבור הקו"ח.

אמנם לפי מה שקיבלנו מרבתינו, גם מידת הקו"ח ניתנה לנו כחלק מ"ג מידות הדרש, שכולן ניתנו לנו כהלכה למשה מסיני. לכן די ברור שהמופעים שהמקרא עצמו מבצע שיקולי קו"ח אינם יכולים למצות את מלוא המגוון של שיקולי הקו"ח (שאם לא כן, ההלכה למשה מסיני היתה מיותרת).

ואכן, אנו מוצאים כי שיקולי הקו"ח המקראיים שמובאים בחז"ל כולם מבוססים על הנחה אחת בלבד (או קו"ח מסוג של 'בכלל מאתים מנה', או קו"ח של סברא. ראה על סוגים אלו במאמר לפרשת נח, תשסה). אם כן, בהחלט ייתכן שההלכה למשה מסיני מרחיבה את ההיסק של הקו"ח המקראי, והיא אשר מאפשרת לנו לבצע גם שיקולי קו"ח מידותיים (כלומר כאלו שמבוססים על שלוש הנחות), שדווקא הם הנפוצים יותר בספרות חז"ל.

כללי הגבלה בפרשנות ובדרש ההלכתי: על 'דיו' וכללים אחרים

מבוא

במשנת ב"ק כד ע"ב מוצגת מחלוקת בין ר' טרפון וחכמים לגבי חיוב תשלומי נזקי קרן בחצר הניזק. ר' טרפון לומד בקו"ח שחייבים לשלם נזק שלם, וחכמים מחייבים חצי נזק בגלל הפעלת מידת 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון'. מפשט המשנה עולה לכאורה שחכמים ור' טרפון נחלקים ביחס לעצם השימוש במידת ה'דיו': לפי ר' טרפון אין 'דיו' והקו"ח הוא ממנף, ולכן אף שקרן ברה"ר מחייבת חצי נזק בחצר הניזק היא מחייבת נזק שלם. ואילו חכמים סוברים שיש לדמות את הקרן בחצר הניזק לקרן ברה"ר, בגלל העיקרון של 'דיו'.

אולם בגמרא שם כה ע"א מתבאר שהדבר אינו כן. עקרון ה'דיו' מוסכם גם על ר' טרפון, אלא שהוא אינו מפעיל אותו כאן מכיון שהפעלתו מפריכה (או מייטרת) את הקו"ח. חכמים מפעילים את ה'דיו' גם במצבים כאלו (ראה על כך במאמר לפרשת שמיני, תשסו).

במאמר השנה ננסה לבחון מעט את עקרון ה'דיו' ככלל הגבלה, ואת יחסו לכללי הגבלה אחרים.

'דיו' דאורייתא

סוגיית הגמרא בב"ק כה ע"א פותחת כך:

ור"ט לית ליה דיו? והא דיו דאורייתא הוא! דתניא: מדין ק"ו כיצד? (במדבר יב) ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים, ק"ו לשכינה ארבעה עשר יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון!

הגמרא מניחה שלא ייתכן שר' טרפון חולק על העיקרון של 'דיו', שהרי הוא דאורייתא. הנחה דומה אנו מוצאים בסוגיית זבחים סט ע"ב שעוסקת במחלוקת תנאים אחרת. הגמרא שם שואלת על ר"מ:

ור"מ לא דריש דיו? והא דיו דאורייתא הוא! דתניא: מדין קל וחומר כיצד?...

הנחה זו של הגמרא היא בעייתית על פניה: וכי אין מחלוקות בין חכמים על דיני דאורייתא? הרי ישנן בספרות חז"ל עשרות ומאות מחלוקות לגבי דיני דאורייתא, שנובעות מפרשנויות שונות או מדרשים שונים על הפסוקים. אם כן, מדוע העובדה שזהו דין דאורייתא מחייבת את ר' טרפון להסכים? מסתבר שכוונת הגמרא היא לטעון שה'דיו' הוא מפורש להדיא בתורה, ולא רק

שתוקפו הוא מדאורייתא. לכן היה ברור לגמ' שר' טרפון חייב להודות בקיומו, שהרי על מה שמפורש בתורה לא ניתן לחלוק. כפי שראינו במאמר משנה שעברה, התורה עצמה מבצעת שיקול של 'דיו' בפרשת מרים, ולכן הגמ' מניחה שלזה גם ר' טרפון נאלץ להסכים.

בכמה מאמרים בעבר (ראה, לדוגמא, במאמר לפרשת יתרו, תשסה, ועוד הרבה) עמדנו על שיטת הרמב"ם לפיה המונח 'דאורייתא' אינו מציין בהכרח תוקף הלכתי אלא את העובדה שההלכה מצויה בתורה שבכתב. לכן לשיטתו מה שאינו מפורש בתורה אלא נדרש באמצעות דרכי הדרש (ואפילו הלכה למשה מסיני) אינו נחשב מדאורייתא. הנוסח בסוגיא זו מהווה ראייה לשיטת הרמב"ם, שהרי המונח 'דאורייתא' מציין כאן את מה שמפורש בתורה, ולא דווקא את התוקף של העיקרון הנדון. נעיר כי אין מכאן הכרח לפרש כרמב"ם בעניין התוקף. גם מי שחולק על הרמב"ם וסובר שגם פירושים או דרשות שאינם מפורשים במקרא הם בעלי תוקף דאורייתא, יכול לקרוא את הגמרא במשמעות של מפורש בתורה ולא במשמעות של תוקף דאורייתא.

היחס בין היסקים מפורשים בתורה לבין המידות

ראינו שבדוגמא שמביאה הברייתא דדוגמאות למידת הקו"ח, התורה עצמה מבצעת היסק של קו"ח ו'דיו'. זאת בניגוד למידות הדרש האחרות שאותן קיבלנו כמסורת מסיני, אך התורה עצמה אינה משתמשת בהן. לא לגמרי ברור מה הכרח יש מכאן למסקנת הגמרא שגם לגבי מדרשי המקראות נהיה חייבים ליישם את המידה הזו? האם כל צורת חשיבה שמופיעה בתורה אנו בהכרח מיישמים אותה בעולם המדרש? בהחלט ייתכן שהתורה עצמה עושה 'דיו', אולם במסגרת מידות הדרש לא נכלול היסק כזה. אמנם סביר שאם זהו עיקרון הגיוני, אין סיבה לא לאמץ אותו גם בעולם הדרש. אך סביר יותר לומר שגם אם באמת נכלול את ה'דיו' בהיסקים הפרשניים, הוא לא ייחשב כמידת דרש אלא כמידת פרשנות פשטית. לוגיקה אנושית רגילה.

ניתן לשאול את אותה שאלה לגבי הקו"ח עצמו. העובדה שהתורה מבצעת היסק כזה, כנראה אומרת שהוא היסק פשטי ולא מידת דרש. בנושא זה עסקנו בכמה מאמרים בעבר (החל מפרשת נח, תשסה, ועוד). ראינו שמידת הקו"ח אצל חז"ל היא רחבה הרבה יותר מן המופעים המקראיים שלה. להלן נראה תופעה דומה גם ביחס ל'דיו'.

מדוע נדרש מקור ל'דין'?

עוד ניתן לשאול מדוע נדרש מקור מן התורה למידת ה'דין'?¹ לכאורה מדובר במידה הגיונית, שהיינו מיישמים אותה גם ללא מקור. הרי אין לנו דרך אחרת לעצור את המינוף של הקו"ח אלא בקביעה שהבא מן הדין יהיה בדיוק כנדון. אין לנו ראיה ליישום בחומרה רבה יותר, שכן היכן נעצור את המינוף? בדוגמא שלנו, אם מפני אביה היא נכלמת 7 ימים, מה נאמר על הקב"ה?

אמנם ראינו בשנה שעברה כמה הצעות לעצור את המינוף בערכים שונים (14 יום, או כלימה עולמית), אך הפשט הפשוט הוא שאין לנו דרך לעצור את המינוף אלא בערך שמצוי במלמד.

מעבר לכך, ישנה שאלה האם מידת ה'דין' ניתנה לנו גם במסורת כהלכה למשה מסיני, כחלק ממידות הדרש. אם כן, מתעוררת השאלה מדוע נדרשת מסורת ביחס לכלל הגיוני, ועוד כלל הגיוני שיש לו מקור מקראי מפורש?

הרחבת שיקולי ה'דין'

מכאן נראה לכאורה כי חייב להיות שיקול 'דין' שלא ייכנס לגדרי השיקולים שהתורה עצמה עושה, והוא אשר ישתייך למידות הדרש. זה יהיה 'דין' לא הגיוני.

אמנם ישנה אפשרות נוספת, ללא הרחבות של עקרון ה'דין', והיא להסיק שאמנם הקו"ח הוא מידת דרש של ממש, אך ה'דין' מהווה תת מידה שהיא רק מגבילה את המינוף של הקו"ח. יסודה של זו הוא בהיגיון אנושי רגיל, ולא במסורת מסיני (כאמור, הרי שיקול זה הוא מפורש בתורה). ולפי זה, ה'דין' כשלעצמו באמת אינו חלק מעולם הדרש.

בכל אופן מדובר כאן על מקרה חריג שבו אנו לומדים מהתורה עיקרון מתודולוגי ולא הלכה כזו או אחרת. ואולי בכך נוכל להבין מדוע כאשר הברייתא דדוגמאות מחפשת דוגמא או מקור לשיקול של קו"ח היא מצמידה אליו את ה'דין'. ה'דין' אינו מידה נוספת אלא מגבלה הגיונית של מידת הקו"ח. כעת נפנה לנסות ולהבין את השלכות ההיגיון שב'דין'. לאחר מכן נבחן את השאלה האם כל שיקולי ה'דין' בחז"ל הם הגיוניים.

'תפשת מועט תפשת'

כדי לבחון השלכה אחת של ההיגיון שב'דין', נפנה כעת לשיקול פרשני דומה

¹ שאלה זו ניתנת גם היא להישאל גם ביחס לקו"ח. התשובה תהיה דומה.

שאנו מוצאים בספרות חז"ל: "תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת". הסוגיא העיקרית שעוסקת במידה זו מצויה בבבלי סוכה ה"א-ע"ב. הגמרא דנה שם מנין שהכפורת היא טפח. היא מנסה ללמוד זאת מפחות שבכלים, המסגרת, שהיתה בגודל טפח. לאחר מכן הגמרא מקשה מדוע לא נלמד מהכלים עצמם, ועונה בכלל 'תפשת מרובה לא תפשת'. לאחר מכן לומדים מהמילה 'פנים', ואין פנים פחות מטפח. ולשאלה מדוע לא נלמד מפניו של בר יוכני (חיה ענקית), עונים שתופשים את המועט ביותר.

לכאורה עיקרון זה הוא ממש שיקול זהה ל'דיו'. גם במקרה של 'דיו' אנו פוגשים כמה אפשרויות לקבוע את הדיו, וקובעים אותו על המינימום.

היחס בין שני העקרונות הללו

מהו היחס בין ה'דיו' לבין 'תפשת מועט תפשת'? התבוננות נוספת תעלה כי ישנו הבדל בסיסי ביניהם: ה'דיו' תמיד מופיע כמגבלה של תוצאת הקו"ח, ואילו 'תפשת מועט תפשת' אינו קשור לתוצאות של שיקולי קו"ח. מעבר לכך, העיקרון 'תפשת מועט תפשת' בורר מבין כמה מקורות אפשריים ללימוד, את המינימלי. לעומת זאת, קו"ח נעשה מכוח מקור יחיד, אלא שלמינוף של הקו"ח יש כמה וכמה תוצאות אפשריות, שה'דיו' בורר את המינימלית שביניהן.

במקרים של 'תפשת מועט תפשת' ישנה גם אפשרות סבירה אחרת. לדוגמא, לבחור מבין המקורות את מי שנראה הכי דומה, ולא דווקא את המינימלי. אם אנו מחפשים שיעור לכלי שרת כלשהו, סביר שנבחר במקור שהוא הדומה ביותר כמלמד, גם אם הוא אינו המינימלי. לדוגמא, בסוגיית סוכה עולה בגמרא אפשרות ללמוד מן הציץ שרוחבו היה שתי אצבעות ולא מן המסגרת שהיתה טפח. לכאורה זוהי המסקנה המתבקשת מן העיקרון 'תפשת מועט תפשת'. אולם הגמרא דוחה זאת באומרה: "דנים כלי מכלי ואין דנים כלי מתכשיט". הדמיון הוא פרמטר שקובע את המקור הרלוונטי ללימוד.

מכאן נוכל להסיק שגם אם היו כמה מקורות שכולם כלי שרת, עדיין היתה אפשרות לדמות את הכפורת לאותו אחד מביניהם שדומה לה בהיבט רלוונטי כלשהו, ולא דווקא במינימלי. על כך אומר הכלל שמבין כל האפשרויות שבאות בחשבון, אנו בוחרים את זו שנותנת לנו ערך מינימלי.

לעומת זאת, כאשר אנו לומדים בקו"ח את שיעור הכלימה הראוי מפני השכינה מתוך השיעור של הכלימה מפני אביה, ישנן אינסוף תוצאות אפשריות (כל מספר

מעל 7 ימים). העיקרון של 'דיו' קובע שאנו בוחרים את המינימום, אך גם ללא העיקרון הזה קשה לראות מדד שיגרום לנו לעצור את המינוף על ערך שונה מזה המינימלי. כלומר ה'דיו' הוא מידה הגיונית, ואילו 'תפשת מועט תפשת' לא תמיד.²

'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן'

כאשר ישנם כמה מקורות, כמו במקרה של 'תפשת מועט תפשת', אזי ניתן לחשוב גם על אלטרנטיבה אחרת: יישום הכלל 'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן' (ראה על כך במאמר לפרשת כי-תשא, תשסו). כלומר כאשר ישנם כמה מקורות אפשריים ללמוד מהם, ישנה סיבה להקיש דווקא לחומרא ולא למינימום (כמו שיוצא מהכלל 'תפשת מועט תפשת').³ לעומת זאת במקרה של הקו"ח קשה לראות היגיון לעצור דווקא בתוצאה הכי חמורה. שם מסתבר שעוצרים בכל מקרה בערך המינימלי, שבדרך כלל הוא התוצאה הקלה יותר.

ובכל זאת, דומה כי שני הכללים הללו הם הגיוניים. עצירת המינוף בקו"ח על המינימום היא הגיונית. אין לנו ראייה ליותר מכך, ולכן אי מקום לעורר ספק שאולי התוצאה היא גבוהה יותר (לשון אחר: אם התוצאה היתה באמת גבוהה יותר, התורה היתה צריכה לומר אותה בפירוש ולא לבלבל אותנו). אך גם היקש לחומרא ולא לקולא כשיש כמה מקורות הוא מסקנה הגיונית מדיני ספיקות (לפחות לחלק מהשיטות). כאשר יש כמה מקורות, הספק כבר התעורר (לא כמו בין תוצאות של קו"ח). במצב בו ישנו ספק, עלינו ללכת לחומרא. לעומת שני אלו, הכלל 'תפשת מועט תפשת' אינו נראה הגיוני בהכרח. מדוע לבחור במקור המינימלי ולא במקור הכי דומה או הכי חמור? נראה שהכלל הזה שייך למערכת הדרש, ויסודו במסורת.⁴

² וראה בתוד"ה 'תפשת', סוכה ה' ע"ב, שהסבירו כי הכלל 'תפשת מועט תפשת' אינו נובע מברירת מחדל מינימלית (כמו ה'דיו'). וראה שם ראיותיהם, וכן בספר **יבין שמועה** כלל תסט.

³ המינימום יכול להיות לפעמים לקולא ולפעמים לחומרא. ונראה שהדבר תלוי בשאלה האם הכלל 'לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן' מדבר על החמרה בספיקות או לא. ראה **אתון דאורייתא** סי' יח, ובמאמר הנ"ל. בדרך כלל המינימום הוא לקולא, ועל כן שתי האלטרנטיבות הללו סותרות חזיתית.

⁴ לא ניכנס כאן לשאלה היכן מיישמים כל אחד משני הכללים הללו.

השיטות שרואות היגיון בערכי מינוף שאינם מינימליים

התמונה ההגיונית של ה'דיו' עולה דווקא מזווית המבט של הרמב"ם (ראה פיהמ"ש על משנת ב"ק שם), אשר כותב שהמספר 14 אינו בדווקא. ניתן היה לעצור את המינוף בכל ערך שהוא, עד אינסוף (להיכלם לעולם). כאן ההיגיון אומר שנעצור על המינימום, שהרי ללא הכלל של 'דיו' אין ערך מועדף. אם כן, גם ללא ה'דיו' היינו עוצרים במינימום, שכן אין לנו ערך אחר לעצור בו (וכ"כ בעל הכריתות בית א חדר ג)⁵.

אולם כפי שהבאנו במאמר משנה שעברה, ישנם מפרשים שמסבירים מדוע היה היגיון לעצור את הק"ח של מרים והשכינה בערך של 14 יום. לדוגמא, יש שהבינו זאת כתוצאה של שקילות בין הקב"ה לבין שני ההורים (ר"ת בתוס' בב"ק שם). אחרים ניסו להראות שדרכה של התורה להכפיל את היחידה הבסיסית (=הסגר של 7 ימים. ראה בחי' הרמב"ן, ב"ב קיא ע"א), וכו'.

כעת נשאל את עצמנו, אם אכן לולא העיקרון של ה'דיו' היינו עוצרים את המינוף על 14 יום, ולא 7 ימים, כי אז חוזרת התפיסה שה'דיו' אינו כלל הגיוני. כמו במקרה של 'תפשת מועט תפשת' יש לנו כעת אלטרנטיבה של נקודה טבעית אחרת לעצור את המינוף, ולאו דווקא על המינימום. אם כן, העצירה על המינימום שמוכתבת על ידי ה'דיו' אינה התוצאה ההגיונית.

אם כן, לפי בעלי הגישות הללו, ה'דיו' הוא מידה דומה לעיקרון של 'תפשת מועט תפשת', שכן גם שם ישנה אפשרות מועדפת, ורק מכוח הכלל הפורמלי אנו לא מאמצים אותה. לפי גישות אלו, גם ה'דיו' גורם לנו לדחות את הערך שהיינו מאמצים בלעדיו.

לפי הראשונים הללו ברור מדוע מידת ה'דיו' נלמדת מן התורה, שכן היא אינה מידה הגיונית. מה אמור להיות מעמדה של מידה כזו? לכאורה זה אינו שיקול פרשני פשוט, שהרי הוא אינו מתאים להיגיון הפשוט. מאידך, הוא אינו דרש, שהרי הוא מופיע במפורש בתורה.

ישנו כאן מצב נדיר ומוזר, שהתורה עצמה מלמדת אותנו עיקרון פרשני, או מתודולוגי, ולא הלכה קונקרטיית. העובדה שהעיקרון הזה מפורש בתורה מורה לנו שמדובר בפשט ולא בדרש. אולם זהו פשט שאינו דווקא הגיוני (גם 'גזירת הכתוב' היא פשט). כעת גם הצורך במקור ל'דיו' (מן התורה או מהלמ"מ) הוא ברור, שהרי ללא מקור היינו ממנפים את ההלכה הנלמדת ועוצרים אותה בערך אחר.

⁵ אמנם הוא קושר זאת לכלל 'תפשת מועט תפשת', וצע"ק. נראה כי גם הכלל זה נתפס אצלו כשיקול הגיוני.

לעומת שיטות אלו, לפי הרמב"ם והכריתות עולה כי ה'דין' הוא מידה הגיונית. העובדה שבכל זאת מובא לה מקור מהתורה (ואולי גם מהלמ"מ) מלמדת אותנו שכנראה יש עוד סוג של 'דין', שהוא הרחבה של ה'דין' המקורי, אך הוא אינו הגיוני כמוהו.

נביא כעת שתי דוגמאות לסוגי 'דין' אשר אינם נובעים מן ההיגיון של ברירת מחדל מינימלית (כהסבר הרמב"ם ובעל הכריתות): 'דין אסוף דינא', ו'ממקום שבאת' (להלן נדון האם בכלל זהו סוג של 'דין').

'דין אסוף דינא'

בכמה מאמרים בעבר עסקנו במחלוקת ר' טרפון וחכמים לגבי קרן בחצר הניזק (ראה, לדוגמא, במאמרים לפרשת שמיני, תשס"ו, ועוד). עמדנו על כך שבמ"מ שהם מקיימים ביניהם במשנת ב"ק כד ע"ב עולים שני שיקולי קו"ח שונים, וחכמים מפעילים על שניהם את העיקרון של 'דין'.

מסד הנתונים של הבעיה הוא שלוש הלכות מקראיות: 1. נזקי שן ורגל ברה"ר פטורים מתשלום. 2. נזקי קרן ברה"ר מחייבים תשלום של חצי נזק. 3. נזקי שן ורגל בחצר הניזק מחייבים נזק שלם.

לפי הפירוש של רוב המפרשים הקו"ח הראשון במשנה הוא מה שקרוי אצל בעלי הכללים 'קו"ח של מקומות': מדיני שן ורגל לומדים שחצר הניזק חמורה מרה"ר. לאחר מכן על סמך העיקרון הזה לומדים שאם קרן מחייבת חצי נזק ברה"ר אזי קו"ח שקרן תחייב בחצר הניזק נזק שלם (=זהו המינוף שעושה ר' טרפון לקו"ח, כמו המסקנה אודות 14 יום אצל מרים).

על כך חכמים עונים 'דין לבא מן הדין להיות כנדון': כלומר קרן בחצר הניזק (=הלמד) לא יכולה להיות חמורה יותר מקרן ברה"ר (=הלמד), ולכן קרן בחצר הניזק חייבת גם היא רק חצי נזק. זה מה שנקרא אצל בעלי הכללים: 'דין אריש דינא', וזהו ה'דין' הרגיל וההגיוני שמגביל את המינוף שרצה לעשות ר' טרפון.

לאחר מכן ר' טרפון מציע קו"ח אחר, 'קו"ח של נושאים': מדיני רה"ר לומדים שקרן חמורה משן ורגל. לאחר מכן לומדים בחצר הניזק שאם שן ורגל מחייבים תשלום נזק שלם, קו"ח שקרן שחמורה מהם תחייב נזק שלם.

כאן הקו"ח של ר' טרפון עצמו אינו מכיל מינוף, שהרי ההלכה מיושמת בלמד באותה עוצמה כמו במלמד (בשניהם נזק שלם). לכן היינו צופים שהעיקרון של ה'דין' לא יהיה ישים ביחס לשיקול כזה. למרבה ההפתעה חכמים עונים לר' טרפון גם על הקו"ח הזה ב'דין'. יתר על כן, בגמרא מבואר שגם ר' טרפון עצמו

אינו חולק על ה'דיו' הזה, אלא רק בגלל שהוא מפריך את הקו"ח (ראה על כך במאמר לפרשת שמיני, תשסו).

ה'דיו' הזה קרוי אצל בעלי הכללים 'דיו אסוף דינא'. על פניו נראה כי הוא אינו הגיוני כלל ועיקר. בסופו של חשבון, הלמד יוצא כאן קל יותר מן המלמד (ניסינו להבהיר משהו ממנו במאמר לפרשת שמיני השנה). לא רק שה'דיו' אינו מתחייב מן היחס בין הלמד למלמד, למעשה הוא סותר את הנחת הקו"ח עצמו: אם אכן קרן חמורה משן ורגל (כפי שרואים מדיני רה"ר), אז כיצד בחצר הניזק יוצא ההיפך: שקרן קלה משן ורגל?

על הקושי הזה ענינו במודל השקפים (ראה שם), לפיו אין לפרוך מתוצאות הקו"ח על ההכללה מכוח ההנחות המקראיות. אולם גם אם אין מתעורר כאן קושי של פירכא, עדיין לא ברור מדוע בכלל ליישם כאן את הרעיון של 'דיו'.

זוהי דוגמא ל'דיו' לא הגיוני ולא אינטואיטיבי. אמנם הצענו לו הסבר כלשהו (שם), אך ברור שמתוך הדוגמא לגבי מרים לא היינו יכולים להסיק את המכניזם של 'דיו אסוף דינא'. דרושה מסורת והלכה למשה מסיני שתלמד אותנו את היסוד הזה, גם אם לאחר מכן אנו מוצאים לו בסיס הגיוני כלשהו.⁶

'ממקום שבאת'

דוגמא נוספת לסוג שונה של 'דיו' אנו מוצאים בכמה מקומות בספרות חז"ל, תחת המינוח 'ממקום שבאת'. נראה כי במקומות נוספים בספרות חז"ל עושים שימוש בצורת הגבלה כזו ללא שימוש מפורש במינוח 'ממקום שבאת'. נעיר כי בדרך כלל מגבלה מטיפוס 'ממקום שבאת' מופיעה אחרי לימוד בקו"ח, אך ישנם גם מקרים שבהם היא מגבילה לימוד מסוג אחר.

ניטול דוגמא, מדיין על ספק טומאה שנלמד מספק סוטה (סוטה כח ע"א-ע"ב):

מכאן אתה דן לשרץ: ומה סוטה שלא עשה בה שוגג כמזיד ואונס כרצון - עשה בה ספק כודאי, שרץ שעשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון - אינו דין שיעשה בו ספק כודאי, וממקום שבאת: מה סוטה רשות היחיד, אף שרץ רשות היחיד, ומה סוטה דבר שיש בו דעת לישאל, אף שרץ דבר שיש בו דעת לישאל; ומכאן אמרו: דבר שיש בו דעת לישאל, ברשות היחיד - ספיקו טמא, ברה"ר - ספיקו טהור, ושאין בו דעת לישאל, בין ברה"י בין ברה"ר - ספיקו טהור.

הגמרא לומדת טומאת שרץ מסוטה: בסוטה לא עשה שוגג כמזיד ואונס כרצון

⁶ ראה במאמר לפרשת וירא, תשסה, ועוד, על השאלה האם ישנם הסברים לגזירות הכתוב.

(לגבי איסורה לבעלה), ובכל זאת ההתייחסות לספק (שמא נטמאה) הוא כאל ודאי (שהרי היא אסורה לבעלה כל עוד לא הושקתה). ומכאן שגם שרץ שהשוגג בו הוא כן כמזיד והאונס הוא כן כרצון (שהרי בכל מקרה הנוגע בו טמא), קו"ח שהספק בו יהיה כודאי. המסקנה היא שספק טומאת שרץ (וכל טומאה אחרת) הוא טמא כמו בטומאה ודאית.

כעת הגמרא מעלה הגבלה שמבוססת על השוואת טומאת שרץ (=הלמד) לסוטה (=הלמד). 'ממקום שבאת': כמו שבסוטה הדין של איסורה לבעלה נאמר רק ברשות היחיד (שם היא נסתרת) כך גם בטומאת שרץ הספק כודאי הוא רק ברשות היחיד. וכמו שבסוטה מדובר על טומאה של אדם (שיודע לישאל), כך גם בטומאת שרץ מדובר רק על אדם שיש בו דעת לישאל.

ההבדלים בין 'דיו' לבין 'ממקום שבאת'

כפי שראינו, מידת ה'דיו' היא ביסודה מידה הגיונית. לעומת זאת 'ממקום שבאת' אינו נראה כמו היסק הגיוני. מדוע הקו"ח מסוטה לשרץ מכתוב הגבלה שדין ספק כודאי בטומאת שרץ יחול רק על אדם ורק ברשות היחיד? האם זה קשור להיגיון או לעוצמה כלשהי של דין סוטה (=הלמד)? אין כל סיבה נראית לעין לדמות את סוטה לטומאת שרץ ביחס למיקום. בסוטה ההיסתרות מעצם טיבה היא ברשות היחיד, אבל בטומאה הפרמטר של המיקום אינו נראה רלוונטי, ובודאי לא מאותה סיבה כמו בסוטה. נראה כי זוהי השוואה פורמלית בלבד. יתר על כן, היה מקום להמשיך את השוואה ולומר שכמו שבסוטה מדובר על אישה, גם בטומאת שרץ ספיקה יהיה טמא רק אם הנטמאת היא אישה. חז"ל לא למדו את המסקנה הזו ב'ממקום שבאת'. לכאורה הסיבה לכך היא שצריך להיות דמיון רלוונטי בפרמטרים של הגבלה. היותה של הנטמאת אישה לא נראה לחז"ל כפרמטר רלוונטי. אולם מדוע הדעת לישאל והמיקום הם כן פרמטרים רלוונטיים?⁷

בכל מקרה ברור שמידת הרלוונטיות הנחוצה היא פחותה מאשר ב'דיו'. הרי ב'דיו'

⁷ היה מקום לומר שמדובר בדרשות סומכות, כלומר הדינים הללו כבר היו ידועים והתקבלו במסורת, ווהדרשה רק סומכת אותם על מקור מקראי. אולם הסבר כזה יכול להוות חיזוק להבנה כלשהי, ולא תחליף להבנה. גם דרשה סומכת צריכה לפעול על סמך היגיון כלשהו, שאם לא כן אין בה כל ערך. העובדה שהיא סומכת יכולה לפתור בעייה של קיומן של כמה אפשרויות דרשה שבכל אחת מהם כשלעצמה יש היגיון, והמסורת בוררת ביניהן. הקביעה שהדרשה סומכת הלכה שהתקבלה במסורת אינה פותרת בעיה של היעדר היגיון בדרשה עצמה.

אנו מגבילים את הכמות הנלמדת מהקו"ח, ואופי ההלכה הוא ממש אותי אופי כמו במלמד. אם המלמד הוא קרן ברה"ר שחייבת חצי נזק, אז קרן בחצר הניזק מחייבת גם היא חצי. בהיסק של הקו"ח מדובר על הסכום לתשלומי נזיקין, וגם המגבלה שמטיל ה'דיו' עוסקת בגובה התשלום. במצב כזה סביר מאד לומר שאין בלמד מעבר למה שמצאנו במלמד.

המגבלה של 'ממקום שבאת' היא בעלת אופי שונה, מרחיק לכת יותר. שם אנו מגבילים את הדין הנלמד בפרמטרים איכותיים ולא דווקא כמותיים. גם הקשר שלהם להיסק הבסיסי הוא פחות חד משמעי.

מזווית אחרת ניתן להגדיר את ההבדל כך: ה'דיו' מבוסס על קושי היכן לעצור את המינוף של הקו"ח. ישנו ריבוי של אפשרויות כמה נזק לחייב בקרן בחצר הניזק (זה מעל חצי נזק, אבל לא ברור כמה מעל), וה'דיו' מצביע על נקודת העצירה של המינוף. לעומת זאת, שיקול של 'ממקום שבאת' בכלל אינו עוצר מינוף, אלא מעביר סייגים. אין ברקע שלו מבוכה בין כמה תוצאות אפשריות לשיקול הקו"ח (ובמובן זה הוא גם אינו דומה לכלל 'תפשת מועט תפשת'). הוא לא פותר מבוכות אלא מהווה עיקרון פוזיטיבי שקובע שרק מה שיש במלמד יהיה בלמד.

מעבר לכך, 'דיו' הוא כלל שתמיד בא כמגבלה על קו"ח. לעומת זאת, 'ממקום שבאת' אמנם מיושם בעיקר כמגבלה על קו"ח, אך גם על היסקים מסוגים אחרים. הבדל זה קשור לקודמו. אם מדובר על עצירה של מינוף, זה כמובן יכול להיעשות רק על לימוד בקו"ח. אך 'ממקום שבאת' אינו עוצר מינופים אלא מבצע השוואות תוכניות בין הלמד למלמד. עיקרון כזה נראה תקף בכל סוג של לימוד באותה מידה.⁸

האם 'ממקום שבאת' קשור ל'דיו'?

ניטול דוגמא נוספת ל'ממקום שבאת', בסוגיית גיטין כג-כד:⁹

תניא כוותיה דאביי, ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"ע: אשה נאמנת להביא

⁸ השאלה לאלו לימודים ניתן ליישם זאת, ומדוע זה לא נפוץ כל כך בספרות חז"ל דורשת מחקר נפרד.

נעיר כי מחלוקת הראשונים שמובאת ברא"ש ב"ק פרק א (על דף ו) עוסקת כל כולה ביישומים שונים של הכלל 'ממקום שבאת', על אף שהמונח הזה אינו מוזכר שם. ההיסק שם הוא מטיפוס של 'הצד השווה'.

⁹ חלק מן הדינים המעורבים כאן הם דינים מדרבנן, ולכן השימוש בקו"ח הוא בעייתי. יש כאן בחינה של 'דרשת לשון הדיוט' (ראה במאמר לפרשת וישלח, תשסו. שם הבאנו את התוספתא הזו עצמה).

גיטה, מק"ו, ומה נשים שאמרו חכמים אין נאמנות לומר מת בעלה - נאמנות להביא גיטה, היא שנאמנת לומר מת בעלה - אינו דין שנאמנת להביא גיטה; וממקום שבאת, מה להלן צריכות שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם, אף היא צריכה שתאמר בפני נכתב ובפני נחתם:

הגמרא לומדת מנאמנות של נשים מסויימות לעדות על גט לנאמנותה של האישה עצמה להעיד על הגט. לאחר מכן הגמרא מגבילה את הנאמנות של האישה המביאה גט למצב בו היא אומרת עם הגעתה 'בפני נכתב ובפני נחתם' (=הגט). השיקול הזה, על אף שהוא מנוסח בלשון של 'ממקום שבאת', כבר מזכיר הרבה יותר את ה'דיו'. המגבלה כאן היא סייג על מידת הנאמנות ולא מגבלה שמתייחסת לפרמטר חיצוני כלשהו (כמו במקרה הקודם). הנאמנות של האישה מוגבלת למצבים שבהם היא הודיעה שהגט נכתב בפניה, שהרי בלא זה גם ה'מלמדות' אינן נאמנות על כך. המגבלה שהיא צריכה לומר 'בפני נכתב' בהחלט נוגעת לעצם המהימנות. לעומת זאת, בדוגמא הקודמת המגבלה של המיקום לרשות היחיד אינה נראית רלוונטית לפרמטר הנלמד בהיסק הבסיסי (השוואת ספק לודאי בטומאה).

מהתבוננות בדוגמא זו ובדוגמאות נוספות עולה כי המידה של 'ממקום שבאת' נראית כהרחבה של ה'דיו'. ישנם גוונים דומים מאד למקור, ויש שהתרחקו ממנו. כפי שראינו, הרחבה זו יכולה כבר להיות הרבה פחות אינטואיטיבית. לא פלא שגם לפי הרמב"ם והכריתות נדרשת מסורת מסיני ומקור המקראי לשימוש ב'דיו', בנוסף להיגיון הרגיל.

ולאידך גיסא, השיקול של 'ממקום שבאת' יכול להאיר את ה'דיו' באור חדש. לאחר שראינו את ההרחבה הזו, שהיא ככל הנראה תוצאה של מסורת מסיני, גם ה'דיו' כבר אינו חייב להיתפס כברירה בין כמה אפשרויות לתוצאת הקו"ח, כלומר כפתרון לקושי ועצירת מינוף. גם את ה'דיו' ניתן כעת לראות כעיקרון פוזיטיבי מחייב: יש להעביר ללמד רק את מה שיש במלמד. עצירת המינוף ופתרונות הקשיים הם ביטוי פרטי אחד לעיקרון הכולל הזה.

הסייג של תוס' על דיו אסוף דינא'

לאור דברינו אלו אולי יובנו יותר דברי התוס' בב"ק כה ע"א, אשר קובעים מגבלה על הפעלת ה'דיו אסוף דינא', וזו לשונם (ד"ה 'אני'):

וא"ת והיכי קאמרי רבנן דיו כל ק"ו כך הוא דבשביל חומרא אחריתי קטנה שיש בזה מה שאין בזה יש ליתן בחמור כל החומרות שבקל וי"ל כיון

שהחומרא מעין הדין שאנו באין ללמוד שייך לומר דיו שפיר וא"ת בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לה) אמר ותהא קבורת מת מצוה דוחה שבת מק"ו ומה עבודה שהיא דוחה שבת קבורת מת מצוה דוחה אותה שבת שנדחית מפני עבודה אינו דין שתהא מת מצוה דוחה אותה והשתא נימא כמו שאינה דוחה את העבודה אלא בשב ואל תעשה כך אל תדחה שבת אלא בשב ואל תעשה וי"ל כיון דגוף העבודה נדחית מפני קבורת מת מצוה אין לנו לומר שתהא חמורה ממנה בשום מקום.

ישנו כאן עיקרון שלא אומרים 'דיו אסוף דינא' אלא אם המגבלה קשורה לחומרא הנלמדת בקו"ח. עיקרון זה מזכיר לנו מאד את המסקנות שהעלינו ממידת 'ממקום שבאת'. יישום של 'דיו' פורמלי ולא אינטואיטיבי חייב להיעשות רק במסגרת בקרה של רלוונטיות של הפרמטרים, ואכמ"ל בזה.

תובנות מפרשת בהעלותך

1. בגמ' בב"ק כה ע"א מבואר שדינו של "דיו" הוא מדאוריתא.
2. מכך שהתורה כתבה בפירוש את מידת "הדיו" אע"פ שזה מידה הגיונית, משמע שחייב להיות שיקול "דיו" שלא יכנס לגדרי השיקולים שהתורה עצמה עושה והוא ישתייך למידת הדרש, אומנם יש אפשרות אחרת שה"דיו" אינו חלק מעולם הדרש אלא הגיון אנושי של הגבלת מינוף הקו"ח.
3. "תפסת מועט תפסת" היא לא תמיד מידה הגיונית מפני שאם יהיה מקור דומה יותר ללמד נבחר אותו כמלמד גם אם הוא אינו מינימלי.
4. בקו"ח של הסגרה של מרים, שיטת הרמב"ם שלולא "הדיו" מינוף הקו"ח הוא אינסופי, יש ראשונים שסוברים שלולא הדיו המינוף של הקו"ח הוא סופי (14 יום), א"כ לשיטת הרמב"ם "הדיו" הוא הגיוני, לפי החולקים מידת "הדיו" דומה לתפסת מועט תפסת שהרי ישנה אפשרות מועדפת אחרת.
5. "דין אסוף דינא" ודאי אינו מידה הגיונית משום שהלמד יוצא קל יותר מהמלמד.
6. מצאנו סוג שונה של "דיו" והוא "ממקום שבאת" שהוא לא משמש רק כמגבלה על הקו"ח, אלא מיישם היסקים מסוגים שונים מהמלמד ללמד, יתכן שהיא הרחבה של "הדיו" ולכן גם לפי הרמב"ם נדרשת מסורת מסיני לשימוש "בדיו" בנוסף להגיון הרגיל.

■ פרשת שלח ■

המידה הנדונה

שני כתובים המכחישים זה את זה.

מתוך המאמר

- האם יש להעדיף פירוש שמתאים יותר לנוסח או פירוש שמתאים יותר לסברא?
- מהו היחס בין בעיה זו לשאלת היחס בין פשט ודרש?
- האם
- מהו הקשר בין שאלת הפשט והדרש לבין הגישות השונות בדבר מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'?
- האם הלכות שנלמדות באמצעות מידות הדרש יוצרות פירוש אלטרנטיבי למקרא?
- על שני סוגים של דרש.

מקורות מדרשיים לפרשת שלח

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה: אֶת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק וְהִלָּאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מַעֲיִנִי הָעֵדָה נַעֲשֶׂתָה לְשִׁגְגָה וַעֲשׂוּ כָל הָעֵדָה פֶּר בֶּן בֶּקֶר אֶחָד לְעֵלָה לְרִיחַ נִיחַח לְיְקֹוֹק וּמִנְחֹתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וְשַׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: (במדבר טו, כב-כד)

...וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תַּחֲטָא בְּשִׁגְגָה וְהִקְרִיבָה עִז בַּת שְׁנַתָּה לְחַטָּאת: (שם, כז)

(קיא) וכי תשגו ולא תעשו ע"ז היתה בכלל כל המצוות שהצבור מביא עליה פר והרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהא צבור מביא עליה [פר ושעיר] פר לעולה ושעיר לחטאת לכך נאמרה פרשה זו: וכי תשגו ולא תעשו, בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה ת"ל והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה יחד הכתוב מצוה זו אמורה בפני עצמה ואיזו זו ע"ז אתה אומר זו ע"ז או אינו אלא אחת מכל מצות האמורות בתורה ת"ל וכי תשגו ולא תעשו באו כל המצוות ללמד על מצוה אחת מה העובר על כל המצוות פורק עול ומפך ברית ומגלה פנים בתורה אף העובר על מצוה אחת פורק עול ומפך ברית ומגלה פנים בתורה [ואיזו זו ע"ז] שני לעבור בריתו (דברים יז ב) ואין ברית אלא תורה שני' אלה דברי הברית (שם / דברים / כח סט). רבי אומר נאמר כאן כל ונאמר להלן כל מה כל האמור להלן בעבודה זרה הכתוב מדבר אף כל האמור כאן בעבודה זרה הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)

(קיב) ואם נפש אחת תחטא בשגגה, ע"ז היתה בכלל כל המצוות שהיחיד מביא עליהם כשבה או שעירה נשיא מביא שעיר משיח ובית דין מביאים פר הרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהו יחיד ונשיא ומשיח מביאים עליה עז בת שנתה לחטאת לכך נאמרה פרשה זו,

[נפש אחת תחטא] בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה אמרת במה הענין מדבר בע"ז. ר' יצחק אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה הרי אתה דן צבור היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו ויחיד היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו מה להלן בע"ז הכתוב מדבר אף כאן בע"ז הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)

תקציר המאמר לפרשת שלח, ספר 2

בפרשתנו מובאת פרשה עלומה, שמתוך הפסוקים קשה להבין כמה בדיוק היא עוסקת. מפשט הכתובים (ראה במלבי"ם כאן אות לג) עולה כי מדובר במצב בו עם ישראל עובר בשוגג על כל המצוות שבתורה. בפסוק כג התורה חוזרת ומדגישה שמדובר על כל המצוות כולן, מאלו שניתנו לנו ביום שנצטוונו בסיני והלאה לכל אורך ההיסטוריה.¹

על פניו נראה שהאדם או הציבור החוטא מצוי כאן במצב של 'תינוק שנשבה', כלומר הוא שוגג בכל מצוות התורה כולן. מצב כזה פירושו הוא שאותו אדם כלל לא יודע שניתנה תורה ושישנן בה מצוות, ובודאי הוא אינו יודע מהן אותן מצוות.

במאמר משנה שעברה העלינו כמה קשיים בפירוש זה, והנחנו שהם אשר עומדים בבסיס המדרש הראשון המובא למעלה, אשר מפרש את כונת התורה לקהל שישגג בחטא ע"ז. כפי שראינו, מסקנת המדרש השני, שעוסק בשגגת יחיד, לפיה הפרשה של היחיד גם היא עוסקת בשגגת עבודה זרה, נלמדת כנראה מן המדרש הראשון. הראינו שהסבר זה עונה על כמה וכמה קשיים בהבנת מהלכם של שני המדרשים.

עסקנו בהרחבה בשאלה איזו מידת דרש עומדת בבסיס ההיסק המדרשי.

מתוך המדרשים ברור שזוהי אחת ממידות הדבר שיצא מן הכלל. בעבירה רגילה יחיד מביא על חטאתו כשבה או שעירה וציבור מביא פר לחטאת, ואילו כאן היחיד מביא רק שעירה והציבור מביא פר לעולה ושעיר לחטאת. מכיון שזוהי חריגה של הפרט מהכלל שמוסקת ממנה לחומרא, המסקנה לאחר אלימינציה היתה שזוהי מידת 'דבר שיצא מן הכלל לטעון טוען אחר שלא כעניינו'. אנו לומדים מכאן להחמיר על שגגת עבודה זרה להידון בחטאת קבועה.

הערנו על כך שמבנה המדרשים הוא בעייתי. בפתחת שני המדרשים הללו מופיע הדין שנלמד מיציאת הע"ז מן הכלל (=להחמיר על ע"ז להידון בחטאת קבועה), ורק לאחר מכן מופיע דיון מנין אנו יודעים בכלל שמדובר כאן בע"ז. מסקנתנו היתה שמידת הדרש לא שימשה כאן להוכיח את הדין, שכן הוא מפורש בתורה. מידת הדרש לימדה אותנו על איזה מצב חלה אותה הלכה: על שגגת עבודה זרה, ולא על שגגת כל התורה (במדרש השני שמובא למעלה הדברים מפורשים בדעת ר' יצחק).

הסברנו מדוע המסקנה היא שמדובר דווקא על שגגת ע"ז, ולא על עבירה אחרת. ראינו שמתוך שלוש העבירות החמורות דווקא ע"ז היא העוקרת את כל התורה, ולכן היא

¹ לשם השוואה, בפסוקים שעוסקים בשגגת עבירות רגילות בפרשת ויקרא נאמר (אחת מכל מצוות ה'). לעומת זאת, בפסוקים כאן נאמר פעמיים (כל המצוות).

שקולה למעבר על כל התורה. מי שאינו מאמין בקב"ה, או שהוא עובד לזולתו, כל המצוות שהוא מקיים אינן חשובות כמצוות.

כפי שראינו, הפירוש הפשטי הוא מאד דחוק מבחינה מעשית. לעומת זאת, הצעת המדרשים למעלה נראית רחוקה מכוונת מילות התורה. מתח זה מעורר את שאלת היחס בין פשט לדרש. במאמר הבאנו את דברי הרמב"ן (במדבר טו, כב) אשר מציג פירוש שמתיישב הן עם הדרש והן עם הפירוש המילולי. הוא קובע שמדובר בסיטואציות שבהן משמעותה של עבירת ע"ז היא עבירה על כל מצוות התורה, או ניתוק מן התורה.

האם פירוש זה של הרמב"ן הוא 'פשט'? לכאורה כן, שהרי זהו הפירוש שעונה בצורה המיטבית על הקשיים, וכפי שהסברנו המונח 'פשט' אינו מציין דווקא פירוש מילולי אלא את הפירוש הכי פשוט מבחינת מכלול השיקולים.² אמנם לפעמים כאשר הפירוש המוצע מתרחק מאד מכוונת המילות, אנו ניטה להתייחס אליו כ'דרש', ולא כ'פשט'. ההגדרה להבחנה בין שני המישורים, והשקלול של היחס בין הנוסח לבין הסברא הם קשים מאד להגדרה ולביצוע.

במאמרנו השנה נעסוק מעט במתח הזה, ובזוויות שונות באשר ליחס בין פשט לבין דרש. הדיון מחולק לשני חלקים, שהראשון מביניהם הוא המאמר של השבוע. החלק השני יופיע כמאמר בדף של שבוע הבא.

² הערנו כי לאור הדברים הללו יש מקום לראות את השימוש של המדרשים שלמעלה בדרכי הדרש כחיפוש אחרי פירוש פשטי, ולא כדרשות. כך ניתן אולי להבין את השימוש הריג במידות היציאה מן הכלל עליו הצבענו למעלה.

היחס בין הפשט לדרש - חלק א'

מבוא

דרכו של הרמב"ן לפשר בין המדרש לבין הפשט מוליכה אותנו לשאול מה עלינו לעשות כאשר הפירוש המיטבי מבחינת הסברא הוא דחוק מבחינת לשון הכתוב? הרמב"ן מנסה לפשר ולצאת ידי חובת שניהם. שאלת המתח בין הלשון לסברא נוגעת בצורה זו או אחרת גם לשאלת ההגדרה של פשט ודרש, ולשאלות היחס ביניהם. במאמרנו השנה ננסה להאיר במשהו את ההיבטים הקשים והסבוכים הללו.

פשט ודרש כ'שני כתובים המכחישים זה את זה'

בשנה שעברה הבאנו את דברי בעל החזון אי"ש, אשר אמר שעדיף לדחוק בלשון מאשר לדחוק בסברא. יש שהביאו לכך מקור מדברי הבית יוסף, חיו"ד סי' רכ"ח.³

כבר הזכרנו שהרמב"ן מנסה ליישב את שני המישורים, וליצור סינתזה כלשהי ביניהם. האם ראוי לעשות זאת? האם הפירוש שנוצר בדרך זו הוא פשט או דרש? האם לא נכון להותיר שני מישורי פירוש בלתי תלויים: פשט ודרש? לכאורה הפירוש המסתמך על שיקולי נוסח והפירוש המסתמך על הסברא הם בבחינת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. במאמר לפרשת בא, תשסה, עסקנו במידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', וראינו שרי"ש מנסה לפשר ולהגיע למיצוע שייצא ידי שניהם, ואילו ר"ע מעדיף לבחור את הפירוש העדיף (מכוח כתוב שלישי, או מכוח סברא. ראה את דברי הראב"ד שהובאו שם), על אף שזה מותר בעינו את הקושי ביחס לפסוק האחר.

כפי שראינו שם, אלו הן גישות עקרוניות. ברור שכאשר יש פירוש שמפשר היטב ובאמת מתאים לשני הקטבים, גם ר"ע יאמץ אותו. המחלוקת היא כאשר לאחר הפשרה נותר קושי פרשני כלשהו. האם במקרה כזה עדיין עדיף לאמץ את הפירוש המיטבי, או שמא עדיף לוותר על אחד משני הקטבים המנוגדים? גם בנדון דידן, העוסק ביחס בין פשט ודרש, נראה כי ניתן ללכת בשני הכיוונים: לפשר, או לבחור ולהכריע. הדברים אמורים ביחס בין שיקולים מילוליים לבין

³ ראה, למשל, מנוחת אהבה, להרב משה לוי, ח"ב עמ' שלב הערה 67. והנה מצאנו בחי' הרשב"א חולין ג ע"ב ד"ה 'וכוהלי' (הביאו גם בכללי הגמרא, לר' יוסף קארו, סי' תקעב), שכ' שעדיף להעמיד משנה כמי שקשה עליו הלשון מאשר כמי שקשה עליו מדינא, ע"ש היטב.

שיקולים תוכניים-סברתיים. אמנם בנושא הפשט והדרש ייתכן שגם אם ישנו פירוש שמפשר ביניהם לא נכון לבחור בו, שכן אין לקשור את הפשט עם הדרש. אלו הם שני מישורי פרשנות שונים, ולא נכון למצוא הסבר פשטי למסקנה המדרשית.

לכאורה גישת רמב"ן כאן היא כדרכו של רי"ש: הוא מציע פשרה בין שני הקטבים המנוגדים. ואילו החזו"א והב"י מתקרבים יותר לדרכו של ר"ע. הם מעדיפים להכריע לטובת צד אחד (=הסברא) על חשבון השני (=הלשון). בניגוד לגישת הרמב"ן, לפי דרכם הקושי בדבר הנוסח נותר בעינו. הם מוכנים לדחוק את הלשון כדי להתאים לסברא.

שימוש בסברא על חשבון הפירוש המילולי

כעת עלינו לשאול האם הפירוש שיוצא לפי דרכם הוא פשט או דרש? לכאורה הדבר תלוי בשאלה מהו 'פשט'? מקובל בדרך הלצה לומר ש'פשט' הוא הפירוש שלי ו'דרש' הוא הפירוש שלך. וביתר רצינות נראה לכאורה כי 'פשט' זהו פירוש שמתאים לנוסח המילולי, בעוד הדרש הוא פירוש שמתאים יותר (ולו במחיר קושי ודוחק פרשני מסויים) לסברא. לפי גישה זו היחס בין פשט ודרש הוא היחס בין השיקולים המילוליים לבין שיקולים אחרים (כמו סברא). הפיצול בין פשט ודרש נוצר כאשר יש קושי בפירוש המילולי הפשוט, ואז אנו משתמשים בפירוש שפחות מתאים לפירוש המילולי, ולפירוש כזה נקרא 'דרש'.

אם נניח כך, אזי נראה כי הפירוש שיוצא מדרכם של החזו"א והב"י הוא דרש ולא פשט. הם ממליצים לזנוח את הבלעדיות של השיקולים המילוליים לטובת התאמה לסברא.

אולם נראה בבירור שהחזו"א והב"י מנסים להציע מתודה לעיצוב פירוש פשטי ולא לפירוש מדרשי. עלינו לשים לב לכך שהם כלל אינם מדברים על פרשנות המקרא אלא על סוגיות בתושבע"פ. בהקשרים של פרשנות התושבע"פ אין משמעות לשימוש במידות דרש.⁴ שם אנו מחפשים מטבע הדברים את הפירוש האמיתי, האחד והיחיד (לדעתנו). ועל כך מנחים אותנו אותם חכמים לא להתעלם מהסברא, ואף לדחוק את הלשון כדי להתאים לסברא. אם כן, נראה כי לדעתם זוהי הדרך להגיע לפירוש פשטי ולא לדרש. אם כן, מהי המתודה להגיע לפירוש המדרשי?

נראה כי המונח 'פשט' אינו דווקא הפירוש המילולי, אלא הפירוש הפשוט ביותר

⁴ אמנם ראה במאמר לפרשת וישלח, תשסו, לגבי דרשת לשון הדיוט.

מבחינת מכלול השיקולים. השאלה בה עוסקים ה**ב"י** וה**חזו"א** היא מהו המשקל שיש לתת לסברא מול הנוסח במסגרת עיצובו של הפירוש הפשטי. יש להעיר כי ההנחיות שעדיף לדחוק בלשון יותר מאשר בסברא, אינן ניתנות ליישום פשוט. עד כמה ניתן ללכת עם זה? כיצד מכמתים רמת דוחק בלשון? ובסברא? ואולי הסברא שלנו בעצמה דורשת תיקון? ובכלל, האם אין מקום ל"גזירות הכתוב" בתורה (ראה במאמר לפרשת וירא, תשסה)? מסתבר כי עיקר ההנחייה של ה**ב"י** וה**חזו"א** אינה אלא לומר לנו שפשט אינו דווקא הפירוש המילולי, ואל לנו להתעלם משיקולי סברא בעת עיצוב הפירוש הפשטי. כמה ואיך, זה עניין לשיקולי שכל ישר רגילים. כעת ניתן לראות כי הם לא בהכרח חולקים על הרמב"ן. מטרתם היא להצביע על כך שעיצוב פירוש פשטי אמור לקחת בחשבון גם שיקולי סברא ולא רק שיקולים לשוניים, וזה גופא מה שגם הרמב"ן עצמו עשה.

מהו דרש: הצעה ראשונה

לפי הצעה זו, היחס בין פשט ודרש אינו דומה ליחס בין פירוש שמתאים לנוסח המילולי לעומת פירוש שמתאים לסברא. אמנם בדרך כלל פירוש פשטי יותר מתאים לנוסח המילולי, אולם זה רק מפני שהוא הפירוש הפשוט יותר, ולכן בפרט הוא מתאים יותר גם לנוסח המילולי. בה במידה הוא גם אמור להתאים יותר לסברא. השאלה היא מהו המינון שיש לתת לכל אחד משני אלו, בשעה שיש ניגוד ביניהם?

אם כן, מהו דרש? אם אכן לא נכון לקשור את שאלת הלשון והסברא עם שאלת הפשט והדרש, כלומר שהן שיקולי נוסח והן שיקולי סברא מרכיבים יחד את הפשט, אז מהו דרש? מסתבר שדרש הוא פירוש שאינו הפירוש הפשוט ביותר מבחינת שני המרכיבים. אז מדוע בכלל להשתמש בו? אם אנו משתמשים בו, כיון שנותרו קשיים גם על הפירוש המיטבי ולכן הוא עדיף, עלינו להסיק מכך שהוא הפירוש הפשטי. אולם אם הוא לא פותר טוב יותר את הקשיים, אזי מדוע בכלל לאמץ פירוש קשה יותר כאשר יש בידינו פירוש מיטבי?

נראה כי אם אכן נאמץ את הגישה שהפירוש הפשטי הוא הפירוש הנוח ביותר מבחינת מכלול השיקולים, כי אז אין מנוס מן המסקנה שפירוש על דרך 'דרש' הוא פירוש שמעוצב על פי עקרונות נוספים, אשר באים בנוסף לעקרונות הפירוש הפשטיים. הסיבה לשימוש בהם אינה קושי כלשהו בפשט, שכן פירוש שפותר את הקושי בפשט הוא עצמו יהווה פשט. הפירוש המדרשי הוא פירוש שמעצם מהותו

קיים במקביל לפירוש הפשטי, שהוא הפירוש הפשוט. לשון אחר: קיבלנו מסיני כלים שבאמצעותם עלינו לבנות פירושים אחרים למקרא. לא כאלטרנטיבה לפירוש הפשטי אלא כתוספת מקבילה אליו. יסוד השימוש בהם הוא ההנחה שקיבלנו מסיני שהמקרא מתפרש בכמה מישורים במקביל.⁵

דוגמאות במצבים שונים: שני סוגים של דרש

אם נדרוש הלכה כלשהי מוא"ו יתירא (ראה במאמר לפרשת נשא, תשסו), אז התוצאה אינה פירוש לפסוק שמכיל את הוא"ו הזו, אלא הלכה שמסתעפת מן הפסוק. היא כלל אינה מהווה פירוש לפסוק אלא רק הלכה שנרמזת בו כבדרך אגב. כאן אין תחרות בין הפירוש הפשטי למדרש ושניהם חיים בניחותא זה לצד זה. הוא הדין לגבי גז"ש. גם כאן אין הצעת פירוש אלטרנטיבי אלא הסתעפות של הלכה נוספת שנלמדת מן הייתור.

לעומת זאת, בדרשה "עין תחת עין" – ממון", הפשט אינו חי בשלום עם הדרש. כאן אנו מאמצים שני פירושים לפסוק, והם מצויים בניגוד חזיתי זה לזה. מתוך הדוגמאות הללו, נראה כי ניתן להכליל ולומר שדרשה באמצעות מידות הדרש היא בדרך כלל הוצאת הלכה כלשהי מתוך הפסוק באמצעים של מידות הדרש. אין כאן פירוש אלטרנטיבי לפסוקים. הפירוש שלהם הוא הפשט, ומידות הדרש משמשות אותנו לחלץ הלכות נוספות באופן של רמז מאותו פסוק. לכאורה מידות כמו הקו"ח או בנין אב, הן יוצאות דופן. אלו הן מידות של היסק הגיוני שפועלות על תוכנם של הפסוקים, ולא על רמזים בלשון הפסוקים. כפי שכבר הערנו כמה פעמים, אלו הן מידות תוכניות ולא מידות טכסטואליות. באמצעות מידות אלו אנחנו לומדים הלכות מתוך תוכן הפסוקים עצמם ולא מייתור או תופעה טכסטואלית צדדית אחרת (כמו גז"ש, כלל ופרט וכדו'). אך גם מידות אלו אינן יוצרות פירושים אלטרנטיביים לפסוקים. מידות אלו גם הן מחלצות הלכות נוספות שמסתעפות מתוך ההלכות המצויות במפורש במקרא.

דרשות מסוג של 'גילוי מילתא' הן דרשות שמגלות על משמעות הפסוקים. אך בדרשות אלו ההנחה הרווחת היא שאלו כלי פירוש פשטיים ולא כלי דרש. מסקנתנו היא שישנם שני סוגי דרש: דרש אשר מציע אלטרנטיבה לפירוש הפשטי אינו מבוסס על מידות הדרש. ודרש שמבוסס על מידות הדרש אינו יוצר

⁵ דיון זה תלוי באפשרויות השונות שהעלינו במאמר לפרשת מסעי, תשסה, לגבי היחס בין פשט ודרש. ראינו שם שהיחס המסתבר הוא כפי שמתואר כאן: שני פירושים מקבילים, שלשניהם גם יחד ישנן משמעויות הלכתיות.

פירוש לפסוק. אם כן, הסיבה לנקיטת פירוש מדרשי אינה יכולה להיות שימוש בכלי דרש שנמסרו לנו (=מידות הדרש), שהרי במצבים שבהם יש פירוש על דרך דרש לפסוק כלל לא מדובר על דרשות באמצעות מידות הדרש. אם כן, כעת חוזרת וניעורה השאלה אותה שאלנו למעלה: מדוע באמת עולה אפשרות פרשנית נוספת לזו הפשטית? מדוע בכלל לחפש פירוש נוסף לפירוש המיטבי (=הפשט)? בנוסף, עלינו לשאול את עצמנו, אם אכן המידות אינן כלי הגיבוש של הפירושים המדרשיים, כי אז לא ברור כיצד בכלל אנו מעצבים את האלטרנטיבה הפרשנית במישור הדרש?

הצעה נוספת: בכל זאת מילוליות מול סברא

נבחן שוב את המצב של הקונפליקט בין הלשון לסברא. נניח שלפסוק מסויים ישנו פירוש מיטבי נתון (מבחינת שיקולי נוסח מילולי, התאמה לפסוקים אחרים, תוכן וסברא). עדיין הפירוש המיטבי הזה מעוצב בתוך קונפליקט כלשהו שקיים בין הפירוש המילולי לבין הסברא. הפירוש הפשוט יותר מגבש שקלול כלשהו של שני סוגי השיקולים, ומגיע למסקנה שהפירוש הוא X. אולם כעת אנחנו יכולים לשאול את עצמנו את השאלה הבא: אם אכן X הוא הפירוש הנכון שאליו התכוונה התורה, אז מדוע היא לא ניסחה את הפסוק בצורה מוצלחת יותר (כלומר מתאימה לאותו פירוש X)?

לדוגמא, בדרשת 'עין תחת עין'. אם אכן הפירוש הנכון יותר מבחינת מכלול השיקולים הוא המדרשי, לפיו הכוונה היא לפיצוי ממוני, מדוע התורה לא כתבה את ההלכה הזו בנוסח שיבטא זאת גם במישור המילולי? מדוע אנחנו צריכים להגיע לפירוש הזה באמצעים של פשרה בין הנוסח לסברא (או למסורת)? האם התורה לא יכלה לכתוב בפירוש שהחובל ישלם ממון תחת העין?

משיקול כזה אנחנו יכולים להגיע למסקנה שבאמת הפירוש המיטבי אינו בלעדי. ישנה משמעות לעובדה שהתורה בחרה נוסח לא אופטימלי (ראה במאמר לפרשת תולדות, תשסו, ועוד, לגבי שיקולי אופטימליות בנוסח התורה). כנראה שהיא רוצה לרמוז לנו שיש מקום גם לפירוש המילולי בנוסף לפירוש המיטבי.

אם כן, נוסח לא אופטימלי רומז לנו שלפסוק זה ישנם שני פירושים מקבילים. זו עצמה יכולה להיות סיבה מדוע לאמץ גם פירוש לא אופטימלי במקביל לפירוש האופטימלי.

כהגדרה כללית למה שתיארנו כעת נאמר כך: בהינתן פסוק שלגביו הפירוש המילולי מעלה קשיים (מסברא, או מכוח מקורות אחרים), אנו מחפשים

פירוש מיטבי מבחינת מכלול השיקולים. במצב כזה ניתן לשאול שני סוגים של שאלות:

1. מהו הפירוש המיטבי (מבחינת מכלול השיקולים: מילולי ותוכני) לפסוק?
2. אך עלינו גם לשאול את השאלה ההפוכה: מה היה צריך להיות הנוסח הכי טוב אם אכן זה היה הפירוש?

אם התשובה לשאלה 1 נותנת פירוש X, אנו מייד שואלים לגביו את שאלה 2. אם התשובה לשאלה 2 לגבי הפירוש X אינה הנוסח שמונח לפנינו בפסוק, כי אז בהכרח ישנם כאן שני פירושים: המיטבי והמילולי. עדיין לא הצענו כאן קריטריון שיקבע איזה מבין שני אלו הוא ה'פשט' ומי משניהם הוא ה'דרש'? לדוגמא, בפסוק 'עין תחת עין' ישנה דילמה בין הפרשנות המילולית לבין שיקולים אחרים (מוסריים, רוח התורה וכדו'). התשובה לשאלה 1 היא ככל הנראה הפירוש שרואה כאן חובת תשלום פיצוי ממוני. אולם התשובה לשאלה 2 היא שלילית. הנוסח שלפנינו אינו הנוסח אופטימלי כדי להביע הלכה כזו. להיפך, הנוסח הזה מבטא הלכה שונה (הוצאת עין כפשוטה). אם כן, השאלה מדוע התורה בחרה בנוסח כזה עדיין לא נפתרה, זאת על אף שהפירוש הממוני הוא המיטבי מבחינת מכלול השיקולים.

אם כן, אנו מסיקים מכך שחייבים להיות לפסוק זה שני פירושים: המיטבי – שהוא הממוני, והמילולי – שהוא הגופני. מי משניהם יהיה ה'פשט' ומי ה'דרש'? נראה כי לאחר שהוכחנו שיש שני פירושים, הפירוש המילולי חוזר למעמד של 'פשט', ואילו הפירוש המיטבי מבחינת מכלול השיקולים הוא ה'דרש'. לכן לא נתפלא על כך שההלכה מעוצבת בעיקר על ידי הפירוש המדרשי.

יישום לתושבע"פ

ניתן ליישם את ההיפוך שתואר כאן גם לתושבע"פ. אמנם כשיש קונפליקט בין שיקולי נוסח לבין שיקולי תוכן אנחנו מחפשים את הפירוש המיטבי מבחינת שניהם. זוהי הסיבה לאימוץ פתרון של אוקימתא במשנה קשה, או 'חסורי מחסרא'. אולם לאחר שמצאנו פירוש כזה, עדיין לא סיימנו. אכן זהו הפירוש המיטבי מבחינת מכלול השיקולים, ולכן הוא זה שיקבע להלכה. אולם כעת אנחנו שואלים את עצמנו מדוע המשנה בחרה בכל זאת להתנסח באופן כזה, ולא כתבה בפירוש שמדובר דווקא בציוור של האוקימתא (עבד שהוא כפות וישן).

כאן תעלה מחדש האפשרות לפרש את המשנה כפשוטה, על אף הקשיים. הבחירה בנוסח המילולי הזה מעידה שעלינו להתחשב בו על אף הקשיים. שיקול

כזה מעיד שלמשנה זו ישנם שני פירושים במקביל: זה המתאים לנוסח המשנה הוא יהיה ה'פשט', ואילו השני יהיה ה'דרש'.
ואכן הגר"א, ובעקבותיו כמה אחרונים, מתייחסים לפתרונות אלו כ'דרש' של משניות. תלמידי הגר"א כותבים בשמו שכשם שיש פשט ודרש בתורה, כך יש גם פשט ודרש במשנה.⁶

בחזרה למידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'

נראה כי ישנה מידת דרש אחת שהיא חריגה ביחס לכל מידות הדרש. מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' היא מידה שמבוססת על קושי בפשט. כאן ישנו אילוץ תוכני שגורם לנו לסטות מהפירוש המילולי לפירוש אחר שסותר אותו. לפי רי"ש אנו מחפשים פשרה שתעמוד בין הפירוש המילולי לבין הקושי התוכני מהפסוק האחר. לפי ר"ע אנו מכריעים לטובת אחד צדדים, ומותירים את הקושי לגבי השני בעינו.

אם כן, כל המדרשים שמציעים פירוש אלטרנטיבי לפירוש המילולי בגלל אילוצים תוכניים או אילוצי סברא למעשה משתמשים במידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. כזכור, הראב"ד (ראה במאמר לפרשת בא, תשסה) כותב שכל יישוב של סתירה במקראות מבוסס על מידת הדרש הזו. ושם הקשינו על דבריו, וכי מדוע נדרשת לשם כך מידת דרש? האם ללא המסורת מסיני על מידה זו לא היינו מחפשים יישוב הגיוני לשני המקראות? ועוד קשה על דבריו: האם התוצאה אליה הגענו היא פירוש על דרך הדרש או פירוש פשטי? לכאורה אם הפירוש המוצע הוא המיישב את הקושי באופן מיטבי, אזי הוא הוא הפירוש הפשטי, ואין כאן כלל פירוש מדרשי.

לאור דברינו כאן נוכל להבין היטב את דברי הראב"ד. הפשרה אותה אנו מוצאים בין המילולי לתוכני היא אכן הפירוש המיטבי. אולם פירוש זה אינו משלים את פתרון הבעיה. נותרת עדיין השאלה מדוע התורה כתבה את דבריה באופן סתירתי

⁶ הרחבתי על כך במאמר התגובה שלי לדבריו של דוד הנשקה, **ממדבר מתנה**, בהערות 2 ו-9.

למקורות ביחס לפשט ודרש במשנה, ראה בספרו של בצלאל לנדוי, **הגאון החסיד מוילנא**, עמוד קכ"ח ובהערות שם, ועמ' קלא הערה 16.

ראה **באדרת אליהו** לפרשת משפטים (שמו כא, ו) ד"ה 'ונגש אל הדלת'. וכן בספר **גביעי גביע הכסף**, ב"ק יד ע"ב. וכן בספר **בינת מקרא** לר' מנשה מאיליא תלמיד הגר"א, הביא כן בשם הגר"א. וכן בספרו של הרב קלמן כהנא, **חקר ועיון**, תל-אביב תשך, עמ' קלב. גם בעל **השורדי אש**, במאמריו על דרכי עריכת ולימוד התושבע"פ (שנדפסו בח"ד), מכנה את הדרכים הללו 'דרש' של המשניות.

שאיִלֵּץ אותנו להתפתלויות הללו? מדוע התורה לא יכולה לכתוב את הדברים ישירות כך שהנוסח המילולי יתאים היטב לפירוש המיטבי אותו מצאנו? זוהי הסיבה לכך שנדרשת כאן מידת דרש. מידה זו מלמדת אותנו שאמנם הפירוש אותו מצאנו אינו אופטימלי מבחינת השאלה 2 לדעיל (אלא רק מבחינת שאלה 1), אולם בכל זאת מבחינתנו זהו הפירוש של הפסוקים. אולם, כפי שראינו לעיל, על אף שזהו הפירוש המיטבי הוא יהיה הפירוש המדרשי, שהרי הפירוש המילולי הוא יהיה הפשט.

כעת ניתן גם להבין מדוע נדרשת מסורת לגבי מידה זו, ומדוע התוצר המיטבי של פתרון הסתירה הוא דרש ולא פשט.

המסקנה היא שגם כשיש שני כתובים המכחישים זה את זה, כל אחד מהם צריך להתפרש גם באופן המילולי-פשטי. הפירוש המיטבי שאליו אנו מגיעים באמצעות מידת הדרש של 'שני כתובים המכחישים' הוא יהיה הפירוש המדרשי לשני הפסוקים הללו.

הערה: צמצום המחלוקת בין רי"ש ור"ע ביחס ל'שני כתובים המכחישים'

יש לשים לב לכך שלאור דברינו אלו שיטות רי"ש ור"ע מתקרבות מאד זו לזו. רי"ש מחפש פשרה, ומבחינתו פשרה כזו היא הפירוש המדרשי (שהרי זוהי מידת דרש). הפירוש המילולי של שני הפסוקים, על אף שהם סותרים זה לזה, הוא הפירוש הפשטי שלהם, והוא נותר בעינו (במקביל לזה המדרשי).

לעומת זאת, ר"ע נוטה להכריע באמצעות בחירת אחד הפסוקים והתעלמות מהשני. מבחינתו של ר"ע הפירוש הנבחר (לפי הכתוב השלישי) הוא הפירוש האחד. הפירוש של הפסוק הנותר גם הוא פירוש תקף, שהרי אם לא נאמר כך לא יהיה ברור מדוע התורה בכלל כתבה אותו (בדיוק כמו שהתקשינו לפי רי"ש לגבי הנוסח המילולי). אמנם לא ברור לפי ר"ע איזה מהפירושים יהיה דרש ואיזה פשט. שניהם מבוססים על נוסח מילולי של פסוקים מפורשים. בכל אופן שניהם ישמשו אותנו בו זמנית (והדומיננטי יהיה זה החזק יותר, שבו תומך הפסוק השלישי).

האם אכן ישנם שני סוגי דרש?

למעלה ראינו שישנם שני סוגי דרש. ישנו דרש מכני-פורמלי באמצעות מידות הדרש, והוא מלמד אותנו הלכה שמסתעפת מהפסוקים. הוא אינו מציע פירוש אלטרנטיבי לפסוקים הנדונים. לעומת זאת, ישנו דרש שאינו משתמש במידות

הדרש, אלא בונה פירוש מיטבי לפסוק נתון לאור שקלול כלשהו בין התוכן לבין השיקולים המילוליים. פירוש זה עומד במקביל לפירוש הפשטי ומהווה אלטרנטיבה אליו.

לא ברור מנין המקור לאותו סוג נוסף של דרש? אם במדרשי המידות אנו משתמשים במידות הדרש שהן הלמ"מ, הרי שלסוג הדרש השני אין מתודה ברורה, ולכן גם אין לו מקור. מהו מקור ההיתר, או התוקף, של השימוש בו? לאור דברינו למעלה ניתן לומר שסוג הדרש השני אינו אלא הרחבה של השימוש במידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. הפירוש המיטבי נוצר כתוצאה מסתירות בין הפירוש המילולי לבין אילוצים שונים (מסברא, או מכוח פסוקים אחרים). מידת הדרש של 'שני כתובים המכחישים' מלמדת אותנו שיש לחפש פתרון מיטבי למצב כזה. היא היא המידה שבאמצעותה אנו יוצרים את הפירוש המדרשי האלטרנטיבי.

ובאמת מידה זו אינה מנחה אותנו באשר למתודה כיצד לבנות את הפתרון המיטבי הזה. היא רק מלמדת אותנו שיש לחפש פירוש כזה בעזרת כלי ההיגיון הרגילים שלנו.

כאן חזרנו לסעיף הראשון למעלה, שם הוצג היחס בין פשט ודרש כבעיה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. אלא שהפעם אנו רואים שזהו יישום של מידת הדרש הזו עצמה, ולא רק מטפורה. והן הן דברי הראב"ד שהבאנו במאמר לפרשת בא, תשסה, שרואה בכל יישוב סתירה במקרא שימוש במידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'.

התפתחות מידות הדרש

מעניין לציין על רקע זה שמידת 'שני כתובים המכחישים' אינה מופיעה בין שבע המידות של הלל הזקן. היא מסיימת את רשימת יג המידות של רי"ש. לגבי שאר המידות, ניתן לראות אותן כהרחבה פירוט ופיתוח של מידותיו של הלל הזקן, וכבר העירו על כך המפרשים. אך מידת 'שני כתובים המכחישים' אינה יכולה להיות פיתוח או פירוט של אף אחת משבע המידות של הלל.

אם כן, אנו רואים שסוג הדרש השני, זה אשר יוצר פירוש מיטבי משיקולי ההיגיון הרגילים, התגבש בדור מאוחר יחסית. עד רי"ש הכלים שגובשו היו מידות הדרש הרגילות, שמלמדות אותנו כיצד לחלץ הלכות מרמזי הכתוב. מידת 'שני כתובים המכחישים' שמלמדת אותנו לגבש פירוש מיטבי כאלטרנטיבה לפירוש המילולי,

כלומר ההנחייה של החזו"א והב"י הנ"ל, היא תוצר של תהליכי גיבוש מאוחרים יותר.⁷

ישוב שגגת עבודה זרה

המדרש בו עסקנו בשנה שעברה הציע שני פירושים אלטרנטיביים לפסוקים בפרשתנו. הפירוש הפשטי מדבר על שגגה בכל מצוות התורה כולן. הפירוש המדרשי מדבר על שגגת ע"ז.

לכאורה מדובר כאן על מדרש מן הסוג השני, כלומר על פרשנות אלטרנטיבית לפרשנות הפשטית, ולא על לימוד של הלכה נוספת שמסתעפת מפשטי הכתובים. אם כן, זהו מצב של שני פירושים מקבילים, פשטי ומדרשי.

ראינו שהרמב"ן מציע פירוש שמשלב את שני הפירושים הללו. האם זוהי דרכו במצב של שני כתובים המכחישים זה את זה? הרי עדיין קיימת השאלה 2? האם אכן נוסח התורה הוא אופטימלי לאור פירושו המוצע? בהנחה שפירושו הוא אכן כוונת התורה, האם נוסח התורה לא יכול היה לומר זאת טוב יותר?

לכאורה התשובה על כך היא שלילית. הנוסח מצביע בעליל על שגגת כל התורה ולא על שגגת עבודה זרה. לכן הנטייה היא לראות את הפירוש של חז"ל כדרש, ולא כפשט. הפירוש המילולי הוא הפשט, והוא קיים במקביל לפירוש המדרשי.

מה יאמר הרמב"ן על כל זה? לא סביר שהוא אינו מקבל את המקבילות שבין הפשט והדרש. ייתכן שהוא רק מציע פירוש מיטבי משלו לפסוקים. מפאת קוצר היריעה וחשיבות וכלליות הנושא, אנו נמשיך לעסוק בו בשבוע הבא.

⁷ ועדיין אין כאן סתירה לכך שמידות הדרש כולן, כולל 'שני כתובים המכחישים', הן מסורת מהלמ"מ. ראה במאמר לפרשת וירא, תשסה, וכן במאמרים לפרשת ניצבים והאזינו, תשסה, ועוד.

תובנות מפרשת שלח

1. בשנה שעברה הבאנו את דברי ה'חזון איש' שסובר שעדיף לדחוק בלשון מאשר לדחוק בסברא, והבאנו את שיטת הרמב"ן שמנסה לפשר בין המדרש לבין הפשט.
2. מסתבר שעיקר ההנחייה של החזו"א והב"י אינה אלא לומר לנו שהפשט אינו דווקא הפירוש המילולי, ואל לנו להתעלם משיקולי סברא בעת עיצוב הפירוש הפשטי, א"כ הם לא בהכרח חולקים על הרמב"ן.
3. לפי הנ"ל חייבים לומר "שדרש" הוא פירוש שמעוצב ע"פ עקרונות נוספים אשר באים בנוסף לעקרונות הפירוש הפשטיים, והסיבה לשימוש בהם אינה קושי בפשט אלא כתוספת מקבילה אליו.
4. כשנעיין נמצא שני סוגי דרש א. דרש המציע אלטרנטיבה לפירוש הפשטי, הוא אינו מבוסס על מידות הדרש, ב. דרש המבוסס על מידות הדרש שאינו יוצר פירוש לפסוק.
5. נוסח לא אופטימלי של פסוק רומז לנו שלפסוק זה ישנם שני פירושים מקבילים, גם בתושבע"פ ניתן ליישם את הכלל הזה כגון בתירוצים של אוקימתא במשנה קשה, או חסורי מחסרא.
6. מידת "שני כתובים המכחישים זה את זה" היא מידה המבוססת על קושי בפשט, לפי ר"ש אנו מחפשים פשרה, לפי ר"ע אנו מכריעים לטובת אחד מהצדדים, כ"א מהם צריך להתפרש גם באופן מילולי-פשטי. הפירוש שאליו מגיעים באמצעות מידת הדרש הוא הפרוש המדרשי של שני הפסוקים. (פירוש מטבי)
7. אפשר לומר שסוג הדרשה שהובא ב4 א' היא הרחבה של מידת "שני כתובים המכחישים זה את זה".

■ פרשת קרח ■

המידה הנדונה

משל.

מתוך המאמר

- מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי מהות הדרש והפשט.
- האם יש פסוקים שמתפרשים רק כמשל?
- האם מותר להרוג גנב שבא לגנוב ביום?
- כמה פירושים יכולים להיות לכל טכסט?
- האם חוקי הטבע יכולים להשתנות?
- מדוע בספר דברי הימים מתפרש הפסוק 'לא יומתו אבות על בנים' כפשוטו?
- האם הדרש הוא הפשט האמיתי?
- האם יש מצבים שבהם הפירוש הפשטי גם הוא לא מילולי?
- האם 'הלכה עוקבת מקרא' פירושו שיש סתירה בין ההלכה לבין הפשט?

תקציר המאמר לפרשת קרה, ספר 2

במאמר משבוע שעבר עסקנו ביחס בין פשט ודרש. השבוע נמשיך לעסוק בהיבטים שונים של היחס הזה.

מסקנתנו בשבוע שעבר היתה שבמצב בו ישנו קונפליקט בין הפירוש המילולי לבין הסברא, ניתן לשאול את עצמנו שתי שאלות שונות: 1. מהו הפירוש המיטבי לפסוק, הן מבחינת שיקולי התוכן והסברא והן מבחינת שיקולים מילוליים? 2. האם הנוסח כפי שהוא לפנינו הולם לפירוש אותו מצאנו בתשובה הקודמת? לשון אחר: האם התורה לא יכלה לנסח זאת בלשון שתתאים יותר לפירוש זה?

ראינו שמתוך שיקולים אלו נגזרת המסקנה שלפסוק הנדון ישנם לפחות שני פירושים שונים: המיטבי והמילולי. המיטבי יהיה הפירוש המדרשי והמילולי יהיה הפירוש הפשטי.

עמדנו על כך שהפרשנות המדרשית אינה מבוססת על מידות הדרש אלא על היגיון אנושי רגיל שלוקח בחשבון את הנוסח ואת הסברות ומוצא פירוש שיהיה מיצוע הולם. הדרש באמצעות המידות אינו יוצר פירושים לפסוקים אלא מחליף מהם הלכות בדרך שמשמכת על רמזים טכסטואליים שונים.

ראינו שמידת 'שני כתובים המכחישים' היא חריגה במובן זה. בסופו של דבר תלינו את המתודה הראשונה (יצירת פירושים אלטרנטיביים) במידת הדרש הזו, אשר כפי שראינו גובשה בבית מדרשם של ר"ע ורי"ש, וכנראה עדיין לא היתה מצויה במפורש אצל הלל הזקן.

ההרחבה הזו של מידת 'שני כתובים המכחישים' היא אשר עומדת ביסוד הנחיותיהם של החזו"א והב"י שהבאנו במאמר לפרשת שלח לפני שנה, לפיהן הפירוש המיטבי אינו אמור להתחשב רק בשיקולים מילוליים אלא גם בשיקולים אחרים, כמו סברא ומקורות מקבילים.

גם הרמב"ן, שדבריו על שגגת עבודה זרה היוו את המוטיבציה לדיון, כנראה ניסה לעשות משהו דומה: לפשר בין הפשט לדרש, וליצור פירוש מיטבי.

היחס בין פשט לדרש – חלק ב'

מבוא

בפרק זה נצא מתוך דוגמא מעניינת נוספת ליחס בין הפשט והדרש של פסוק, ונבחן את עמדותיהם של כמה ראשונים בסוגיית הפשט והדרש, ובפרט ביחס לדברינו.

דין 'בא במחותרת'

בפרשת משפטים התורה מחדשת חידוש ביחס לגנב שבא במחותרת בלילה לגנוב מבית חברו (שמות כב, א-ב):

אם במחותרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים: אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ושלם אם אין לו ונמכר בגנבתו:

בגמרא מבואר שאותו גנב כנראה מתכנן להרוג את בעל הבית אם הוא יגן על ממונו, ולכן הוא נחשב כרודף את בעה"ב, ומותר לכל אחד להרוג אותו כמו כל רודף.

מה פירוש ההבחנה אותה עושה הגמרא בין 'במחותרת', שאז אין לו דמים (=מותר להרוג אותו), לבין 'זרחה השמש', שאז יש לו דמים (=אסור להרוג אותו)? הברייתא (סנהדרין עב ע"א-ע"ב) מסבירה זאת באופן הבא:

תנו רבנן: (שמות כב) אין לו דמים אם זרחה השמש עליו. וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא: אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך - הרגהו, ואם לאו - אל תהרגהו. תניא אידך: אם זרחה השמש עליו דמים לו וכי השמש עליו בלבד זרחה, אלא: אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך - אל תהרגהו, ואם לאו - הרגהו. קשיא סתמא אסתמא! - לא קשיא, כאן - באב על הבן, כאן - בבן על האב. אמר רב: כל דאתי עלאי במחותרתא - קטילנא ליה, לבר מרב חנינא בר שילא. מאי טעמא? אילימא משום דצדיק הוא - הא קאתי במחותרתא! אלא משום דקים לי בגויה דמרחם עלי כרחם אב על הבן.

כלומר המונחים 'מחותרת' ו'זרחה השמש' מתפרשים כאן באופן מטפורי. זריחת השמש היא ביטוי לבהירות של המצב. כלומר יש איסור להרוג את הגנב אם ברור לבעה"ב שהוא לא מתכנן להרוג אותו. כאשר מדובר בגנב שהוא אביו של בעה"ב, חזקה שהוא לא יהרוג אותו, ולכן נדרשת אינדיקציה לכיוון ההפוך כדי להתיר להרוג אותו.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין גניבה ביום

דין זה נפסק להלכה ברמב"ם פ"ט מהלכות גניבה:

ת. ואחד הבא במחתרת או גנב שנמצא בתוך גגו של אדם או בתוך חצרו או בתוך קרפיו בין ביום בין בלילה, ולמה נאמר במחתרת לפי שדרך רוב הגנבים לבוא במחתרת בלילה.

י. היה הדבר ברור לבעל הבית שזה הגנב בא עליו אינו הורגו ולא בא אלא על עסקי ממון אסור להרגו, ואם הרגו הרי זה הורג נפש, שני' (שמות כב, ב) אם זרחה השמש עליו, אם ברור לך הדבר כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו, לפיכך אב הבא במחתרת על בנו אינו נהרג שודאי שאינו הורגו, אבל הבן הבא על אביו נהרג.

הרמב"ם, בעקבות הגמרא, אינו מבחין בין יום ללילה. השאלה היחידה היא האם יש וודאות קרובה שהגנב יהרוג את בעה"ב או לא. והנה הראב"ד בהשגותיו על אתר (בה"ח) כותב כך:

בין ביום בין בלילה. א"א איני נמנע מלכתוב את דעתי שני"ל אע"פ שדרשו חכמים אם זרחה השמש עליו דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו' אעפ"כ אין מקרא יוצא מידי פשוטו ביום אינו רשאי להרגו שאין גנב בא ביום אלא להשמטה שומט ובורח מיד ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו אלא גנב בלילה מפני שגנב לילה יודע שבעל הבית בבית או בא להרוג או ליהרג אבל גנב יום אין בעל הבית מצוי בביתו ושמוטה בעלמא הוא וחיי ראשי כל מבין די לו בזה.

הראב"ד טוען שאמנם הפירוש המדרשי של הגמרא הוא נכון, אך אין מקרא יוצא מידי פשוטו. לכן הוא מוסיף ופוסק שביום אין רשות לבעה"ב להרוג את הגנב ורק בלילה נאמר ההיתר הזה.

הוא מוסיף הסבר לפירושו זה, ותולה זאת בכך שביום דרך בני אדם להיות בעבודתם ולא בביתם, ולכן הגנב בא לגנוב ולברוח ולא להרוג. לעומת זאת, בלילה בני אדם מצויים בבתיהם, ולכן גנב שמגיע בלילה כנראה מוכן גם להרוג את בעה"ב.

ניתוח המחלוקת במונחי המאמר הקודם

לכאורה אנו מצויים כאן במצב של דילמה בין פירוש מילולי לבין פירוש פשטי לפרשת 'בא במחתרת'. הברייתא מעלה את הקושי כיצד ניתן להבין את התיאור בפסוק שהשמש זורחת על הגנב עצמו ולא על זולתו? הפירוש המילולי הוא קשה,

ולכן הברייתא מציעה פירוש מדרשי, על דרך של מטפורה. כפי שראינו בשבוע שעבר, במצב כזה אנו מחפשים פירוש מיטבי מבחינת הסברא והנוסח. וזה בדיוק מה שעשתה הברייתא. הרמב"ם מסתפק בפירוש המיטבי שאליו הגיעה הברייתא, ופוסק אותנו להלכה. אולם הראב"ד אינו מסתפק בפירוש זה בלבד, שהרי הוא שואל את עצמו גם את השאלה השנייה: האם התורה לא יכולה היתה לכתוב בצורה ברורה יותר שכוונתה היא לבהירות של המצב ולא ליום כפשוטו? מדוע התורה מתנסחת באופן מבלבל? כפי שראינו, שאלה זו מאלצת אותנו להכיר בכך שגם לפירוש המילולי יש מקום, והוא הוא יהיה הפירוש של הפרשה על דרך הפשט. הראב"ד אף מגדיל לעשות ופוסק את הפירוש המילולי להלכה, בנוסף לפירוש המדרשי.

שיטת הרמב"ם

מדוע הרמב"ם אינו מכיר בקיומו של הפירוש הפשטי? וכי הוא אינו שואל את עצמו את השאלה השנייה? מסתבר שהרמב"ם הולך כאן לשיטתו, לפיה לכל פסוק יש רק פירוש נכון אחד, ותו לא. לפי שיטה זו ברור שאם הפירוש של הברייתא הוא הפירוש המיטבי, כי אז זהו הפירוש הנכון היחיד לפסוק. פירוש זה לא ייחשב אצל הרמב"ם כדרש אלא כפשט. היכן המקור לשיטת הרמב"ם הזו? נראה כי הוא מצוי בדבריו לשורש השני, שם הוא 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 ענין מן הענינים והם כלם בלא ספק דרבנן ימנו אותם בכלל המצות ואעפ"י שפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם הענינים עם השרש שהועילונו בו עליהם השלום והוא אמרם ז"ל (יבמות יא ב, כד א שבת סג א) אין מקרא יוצא מדי פשוטו והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר גופיה דקרא במאי קא מדבר כשמצאו פסוק ילמדו ממנו דברים רבים על צד הבאור והראיה.

הרמב"ם קובע כי כל מה שיוצא בדרך דרש הוא מדרבנן, ורק פירוש פשטי הוא דאורייתא. לדעת הרמב"ם, לעיקרון הזה עצמו כיוונו חז"ל באומרם: 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', או כשהם שואלים: 'גופיה דקרא במאי קא מדבר?'. כלומר לדעתו לכל פסוק יש רק פירוש נכון אחד ('גופיה דקרא'), והדרשות

הן הרחבות שאינן מהוות פרשנות של הפסוק עצמו. כפי שראינו לא פעם, גם הדרשות במידות הדרש נתפסות אצל הרמב"ם כהרחבות של הנאמר בתורה ולא כחשיפה של מה שמצוי בתוכה (ראה על כך במאמר לפרשת יתרו, תשסה, ועוד). אם כן, גם הדרש שיוצר פרשנויות אלטרנטיביות לפרשנות הפשטית אינו יכול לעמוד במקביל לפירוש הפשטי. אם הוא הפירוש המיטבי, או אז זהו הפירוש הפשטי, וגם הפירוש היחיד הנכון לפסוקים הנדונים.

הגדרת פשט ודרש לפי הרמב"ם

ומכאן לא נתפלא לגלות שהרמב"ם מאמץ את פירושה של הברייתא לגבי זריחת השמש והמחותרת, ומתעלם מן הפירוש המילולי. לפי הרמב"ם הברייתא מציעה את הפירוש המיטבי, ולכן זהו פשט הפסוקים. ברור שהלכה זו שנלמדת בברייתא היא הלכה דאורייתא לפי הרמב"ם, ומכאן שהיא אכן נחשבת אצלו כפשט. דרשות הן הלכות דרבנן.

אם כן, הרמב"ם אינו מקבל את הסכימה שהצענו לגבי היחס בין הפשט והדרש. אצלו הפירוש המיטבי הוא הפשט, ופירושים אחרים אינם פירושים אמיתיים למה שמצוי בכתוב, אלא הרחבות של מה שמצוי שם. לכן אלו הן דרשות, ומעמדן הוא כשל דרבנן.

שיטת הרמב"ן

ובאמת הרמב"ן תוקף את הרמב"ם בנקודה זו, וכותב בהשגותיו לשורש השני כך:

וחס ושלום כי המדרשים כולם בענין המצות אין בהם מקרא יוצא להם מידי פשוטו אלא כולם בלשון הכתוב נכללים אע"פ שהם מרבים בהם בריבויים...

כי ספר תורת י"י תמימה אין בה אות יתר וחסר כולם בחכמה נכתבו ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצות מוציא מקרא מידי פשוטו זולתי הנדרש בוה"י הבכור אשר תלד (תצא כה) כמו שהזכירו במסכת יבמות (כד א)...
וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בענין משל ומליצה יאמינו כי שניהם אמת פנימי וחיצון...

וזו היא כוונתם בכל מקום שהוזכר זה בתלמוד. לא שיתכוונו לעקור הגזרות שוות והרבוין זולתם מן המדרשים חס ושלום. וכעניין הזה אמרו בשלישי שלכתובות (לח ב) כשהיו אומרים בשם ר"ע בנערה שנתארסה ונתגרשה יש

לה קנס ואמרו במתניתין וקנסה לעצמה ובברייתא וקנסה לאביה ושאלו בשלמא ר' עקיבא דמתניתין לא אתיא גזירה שוה מפקא ליה לקרא מפשטיה לגמרי אלא ר"ע דברייתא אתיא גזירה שוה מפקא ליה לקרא מפשטיה לגמרי ומתרץ קרי ביה אשר לא ארוסה וכו'. כי אין המכוון אלא שלא יוציאו אותו מפשטיה לגמרי. והוא מאמרם 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.

הרמב"ן טוען כנגד הרמב"ם שאין הכרח להניח שיש רק פירוש אמיתי אחד לטכסט המקראי. הפשט והדרש שניהם אמת, פנימי וחיצון. ומה שנאמר בש"ס 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' הכוונה היא שפירוש מדרשי למקרא לא יכול לחרוג לגמרי מכוונת הנוסח המילולי.

למעשה הרמב"ן חוזר כאן על שיטתו בה עסקנו לעיל, לפיה פירוש מיטבי אמור להתחשב בשיקולי סברא ובשיקולים מילוליים גם יחד. ויחד עם הפירוש המיטבי, שהוא הדרש, עומד גם פירוש מילולי, שהוא הפשט. כפי שראינו למעלה, זוהי גם שיטת הראב"ד בהשגתו להלכות 'בא במחתרת'.

מכאן ברור שהרמב"ן לגבי שגגת עבודה זרה אינו מנסה להחליף את הפירוש הפשטי אלא ליצור פירוש מדרשי שלא יהיה מנותק מלשונו של הכתוב. וזאת לשיטתו כאן. ליד הפירוש הזה יכול לעמוד גם הפירוש המילולי כפירוש על דרך הפשט.

'לא יומתו אבות על בנים'

דוגמא נוספת שניתן לשייך למנגנון הזה היא סתירה שקיימת לכאורה בין מה שדרשת חז"ל הנסמכת על מה שכתוב בתורה, לבין מה שאנו מוצאים בספר דברי הימים.

הפסוק בדברים (כד, טז) אומר כך:

לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו:

פשוטו המילולי של המקרא הוא שאסור להמית בנים על חטאי אבות ולהיפך. אולם חז"ל דורשים את הפסוק הזה באופן שונה (בבלי, סנהדרין כז ע"ב):

דתנו רבנן: (דברים כד) לא יומתו אבות על בנים, מה תלמוד לומר? אם ללמד שלא ימותו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות - הרי כבר נאמר (דברים כד) איש בחטאו יומתו. אלא, לא יומתו אבות על בנים - בעדות בנים, ובנים לא יומתו על אבות - בעדות אבות.

כלומר הגמרא דוחה את האפשרות לפרש את הפסוק כפשוטו המילולי, ולומדת ממנו את הפסול של קרובים לעדות. במקרה זה הקושי שביסוד הפירוש המדרשי הזה הוא שיקול של ייתור ולא של סברא, שהרי הדין שלא ממיתים אדם בחטא של מישהו אחר כבר כתוב בתורה במקום אחר. והנה אנו מוצאים בדברי הימים ב (כה, א-ד):

בן עשרים וחמש שנה מלך אמציהו ועשרים ותשע שנה מלך בירושלם ושם אמו יהועדן מירושלם: ויעש הישר בעיני יקוק רק לא בלבב שלם: ויהי כאשר חזקה הממלכה עליו ויהרג את עבדיו המכים את המלך אביו: ואת בניהם לא המית כי ככתוב בתורה בספר משה אשר צוה יקוק לאמר לא ימותו אבות על בנים ובנים לא ימותו על אבות כי איש בחטאו ימותו:

לכאורה יש כאן סתירה חזיתית בין דרשת חז"ל לבין פסוק מפורש בדברי הימים.

הדברים מתבארים היטב לאור הצעתנו. הפירוש המיטבי לאו הקושי הוא זה שהברייתא בסנהדרין הציעה: שהתורה מתכוונת ללמד אותנו את הפסול של עדים שהם קרובים לנדון. אולם השאלה השנייה שעולה כאן: האם התורה לא יכלה לכתוב זאת באופן מתאים יותר למשמעות הזו? התשובה היא בהחלט חיובית. הנוסח אינו מתאים למשמעות שחז"ל נותנים לו. זוהי אינדיקציה לכך שגם הפירוש המילולי הוא פירוש תקף, והוא הפשט שעומד במקביל לפירוש המיטבי, שהוא הדרש.¹

השלכות נוספות למחלוקת הרמב"ם והראב"ד²

הרמב"ם והראב"ד נחלקו במחלוקת דומה בהל' מלכים פי"ב ה"א:

¹ ועדיין יש מקום להתלבט מדוע אמציה לא מצטט רק את הפסוק (איש בחטאו יומת), אשר מבטא את העניין הזה באופן חד משמעי. התשובה היא שהפסוק שלנו מבטא זאת טוב יותר. הדברים נכונים בפרט על רקע העובדה שאמציה אכן עסק באבות ובנים, ואם היה מביא רק את הפסוק (איש בחטאו יומת) היינו חושבים שהכלל אולי לא חל על אבות ובנים. ובאמת אמציה מאזכר את שני הפסוקים הללו.

ייתכן שזוהי גופא הסיבה לכך שהתורה עצמה נקטה בנוסח כזה, על אף שהעיקרון כבר כתוב במקום אחר. מדוע בכלל צריכים היינו את הפירוש הפשטי? כדי ללמד שהעיקרון של (איש בחטאו יומת) תקף גם לגבי אבות ובנים.

אמנם כעת כבר לא ברור מה היה הקושי שהוביל לדרשה? הרי לפי דברינו גם הפירוש המילולי אינו מיותר. ואכמ"ל בזה.

² הדברים מבוסס על פירושו של בעל **מרגליות הים** לסוגיית סנהדרין עב"א (שם סקכ"ח), אשר דנה בדין 'בא במחותרת'.

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם, ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר ואריה כבקר יאכל תבן, וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן.

הרמב"ם קובע שדברי התורה על ימי המשיח הם משלים בלבד, אך לא תהיה חריגה מן הטבע. לעומתו, הראב"ד חולק וסובר שהדברים כפשוטם:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו' עד משלים. א"א והלא בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ.

גם כאן ישנו מצב שהתיאור המילולי סובל מקושי, והפעם מסברא: כיצד ייתכן שחוקי הטבע ישתנו בעולם טבעי? הרמב"ם מציע פירוש מיטבי שפותר את הקושי הזה, שמדובר במשל. יש לשים לב שלדעת הרמב"ם זהו הפירוש הנכון, כלומר הפשט, ולא הדרש. הפשט של הפסוקים הוא שהם מהווים משל גרידא. לעומתו, הראב"ד שוב שואל את השאלה ההפוכה: מדוע התורה מנסחת זאת בצורה מבלבלת? על כן הוא טוען שאמנם המשל הוא נכון,³ אבל גם הפירוש המילולי הוא נכון.

ראייתו נגד הרמב"ם גם היא טעונה ביאור. הוא מביא ראיה מהפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ". לא ברור מה אמור למנוע מהרמב"ם לפרש גם את הפסוק הזה שלא כפשוטו, אלא כמשל? מה הראב"ד רואה בראיה זו שאין בפסוקים שבהם דן הרמב"ם עצמו? ובאמת בעל **מגדל עוז** והרדב"ז על אתר מיישבים בדיוק כך את הרמב"ם.

בעל **מרגליות הים** (סנהדרין עב ע"א, ס"כ"ח) טוען שהראב"ד סובר שגם הרמב"ם אשר מוכן לפרש את פסוקי הנ"ך כמשל גרידא, חייב להסכים שפסוקי התורה מתפרשים בהכרח גם כפשטם. ויסוד הדברים הוא מל"ב מידות הדרש של ר"א בשריה"ג. המידה הכ"ו שם היא:

משל – אתה מוצא בנביאים וכתובים שדברו משלים. במה דברים אמורים בדברי קבלה, אבל בדברי תורה ומצוה אי אתה יכול לדורשן בלשון משל חוץ

³ אמנם כנראה לא מפאת הקושי של הרמב"ם, שהרי הוא עצמו מוכן לקבל חריגה מחוקי הטבע בימי המשיח.

משלושה דברים...

נראה כי הראב"ד טועה בדעת הרמב"ם, שכן לדעת הרמב"ם הפירוש של הפסוקים הללו על דרך משל הוא פשט, ולא דרש – כפי שהבין זאת הראב"ד. וראה שם **במרגליות הים** שהביא שהרמב"ם אכן פירש גם בתורה בלשון הבאי ומשל ומליצה.

הדיון של הנשקה והרב ויטמן ב'המעין' על פשט ודרש

כבר הזכרנו בעבר (ראה, לדוגמא, במאמר לפרשת מסעי, תשסה, ועוד) את המאמרים של דוד הנשקה ב**המעין** (תשלז-ח), ואת מאמרו-תגובתו של הרב ויטמן (שם, תשלח), אשר עוסקים ביחס בין הפשט והדרש.

הנשקה טוען שהביטוי התלמודי 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' (ראה שבת סג ע"א ומקבילות) נפסק להלכה על ידי כל הפוסקים (ראה שם במאמר הראשון, הערות 2,3). **בתורה שלמה** (כרך יז, במילואים סי' כב) מביא רשימה שלימה של מקורות שבהם הראשונים מפרשים את המקרא שלא על פי דעת חז"ל במדרשים (ראה גם אצל הנשקה שם, הערה 5), ומסביר שהם כנראה מסתמכים על הכלל הזה (ראה גם **אנציק"ת** ע' 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו').

הנשקה (בסוס"א של המבוא למאמר הראשון) טוען כנגד העמדות הגורסות שלפי חז"ל הדרש הוא הפשט האמיתי, כיצד לשיטתם ניתן לומר שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, והרי הדרש הוא הוא הפשט.

לפי דרכנו אין כאן כל קושי. כבר ראינו את דברי הרמב"ן, אשר מפרש את הביטוי הזה כהנחייה לעיצוב הדרש, כך שלא יהיה מנותק מן הנוסח המקראי. אם כן, הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' מהווה הנחייה לעיצוב הפירוש המדרשי, אולם במקביל לו קיים גם הפירוש הפשטי. ושניהם מהווים פירוש למקרא, וכפי שראינו דווקא הפירוש המדרשי הוא הפירוש המיטבי.

הרב ויטמן במאמרו מבקר את הנשקה וטוען שהגדרת הפשט אינה רק התאמה לרובד המילולי, אלא היא צריכה לקחת בחשבון גם שיקולים סברתיים והגיוניים. על כן מה שהוא קורא 'דרש' אכן אינו אלא הפשט לפי חז"ל. למעשה ישנה כאן חזרה על הדברים שראינו מה**חזו"א** וה**ב"י** לעיל. ישנן במאמר של הרב ויטמן (בעיקר בפ"ג) כמה וכמה דוגמאות שמראות שהפירוש המתחשב בסברא, גם אם הוא סוטה מהפירוש המילולי גרידא, ייחשב על ידינו כפשט הפשוט של הטכסט, ולא כפירוש מדרשי.

לפי דרכנו עולה כי כוונת הרב ויטמן אינה לפשט אלא לפירוש המיטבי. ואכן צודק הרב ויטמן באומרו שהדרש הוא הפירוש המיטבי לנוסח המקרא מתוך

מכלול השיקולים (לשון וסברא), ולא הפירוש המילולי. אולם כנגדו צודק דווקא הנשקה בכך שבנוסף ובמקביל לפירוש זה ישנו גם הפירוש המילולי, שאם לא כן לא ברור מדוע התורה בחרה לנסח דברים באופן שאינו מתאים לפירוש המיטבי (כעין זה הוא טוען בתחילת מאמרו הראשון שם). פירוש זה הוא הפשט, והוא קיים במקביל לדרש.⁴

המסקנה העולה גם מכאן היא שאכן הפשט הוא הפירוש המתאים לשיקולים המילוליים, אלא שהוא אינו הפירוש המיטבי למקרא. והן הן דברינו.

מחלוקת המפרשים לגבי משמעות הדרש

לאור דברינו עולה כי המחלוקת בין הפרשנים אשר פותחת את מאמרו של הנשקה, שחלקם מתייחסים לדרש כפירוש הפשטי (**הכתב והקבלה**, המלבי"ם ועוד) וחלקם רואים בדרש פירוש שאינו שואף לפשוטו של מקרא אלא עומד במקביל לפירוש הפשטי (בעיקר הגר"א), היא במידה רבה מחלוקת מדומה. הפירוש המדרשי הוא הפירוש המיטבי למקרא, אלא שהוא מתחשב גם בשיקולי סברא ולא רק בסגנון ונוסח. מאידך, אין להתעלם מכך שנוסח התורה אינו הולם את הפירוש הזה (לפחות לא באופן אופטימלי, לאור השאלה 2 דלעיל), ולכן המסקנה היא שישנו עוד פירוש שמצוי במקביל, והוא הפירוש שעולה מהנוסח המילולי. זהו הפשט.

המחלוקת הנ"ל נותרת לכל היותר במישור הסמנטי: האם ניתן לקרוא לפירוש המיטבי 'פשט' או שמא זהו 'דרש'. למעלה הערנו שנראה כי נחלקו בכך כבר הראשונים.

'פשטיה דקרא במאי כתיב'⁵

ישנם מקרים שבהם חז"ל עצמם מתייחסים לפירוש כלשהו כפירוש שאינו מתאים לפשוטו של מקרא, ובעקבות זאת מחפשים את הפירוש הפשטי. לדוגמא, בברכת יעקב אבינו ליהודה מופיע הפסוק:

חכלילי עינים מיין ולבן שיניים מחלב

הגמ' בכתובות קיא ע"ב דורשת את הפסוק כך:

⁴ אצל הרב ויטמן אין הסבר מהו באמת ההבדל בין דרש לפשט. הוא רק טוען שהמקרא נכתב באופן שהוא סובל כמה פירושים שונים, וכולם מתכוונים להגיע לפירוש האמיתי (=הפשט). זוהי בעיה קשה בשיטתו, אשר מתבארת היטב לפי דרכנו כאן.

⁵ ראה מאמרו של מ. אברהם, (דרש ופשט ודרש אי אתה דורש אלא כעין הפשט), **ממדבר מתנה**, דף קשר של ישיבת ההסדר ירוחם, פרשת ויחי.

ושמא תאמר אין בו [ביין של גפני א"י] טעם? ת"ל 'הכלילי עינים מיין' – כל חיך שטועמו אומר לי לי. ושמא תאמר לנערים יפה ולזקנים אינו יפה? ת"ל 'ולבן שינים מחלב' – אל תקרי לבן שינים אלא לבן שינים.

זהו דרש הכתוב. לאחר מכן הגמרא שואלת מהו הפשט בפסוק, ומסבירה: פשטיה דקרא במאי כתיב? כי אתא רב דימי [שהיה נוסע הרבה מא"י לבלל וחזרה] אמר: אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה ריבוננו של עולם רמוז בעיניך דבסיים מחמרא [רש"י: חוץ לי בעינים שלך, וטוב לי מיין כשתראני פנים צהובות ושוחקות] ואחוי לי שיניך דבסיים מחלבא [אף זו לשון שחוק, שהשוחק שיניו נגלין].

מסייע ליה לר' יוחנן, דאמר ר' יוחנן: טוב המלבין שינים לחברו [=מראה לו פנים שוחקות] יותר ממשקהו חלב, שנאמר: 'ולבן שינים מחלב', אל תקרי 'לבן שינים' אלא 'לבון שינים'

וכבר הקשו המפרשים, מדוע הגמ', שמחפשת את הפשט בפסוק, מציעה הצעה כה דרשנית באופייה? איזה מין 'פשט' נאמר כאן? במה הוא שונה מהפירוש הקודם בגמ' שמכונה 'דרש'?

בעל תורה תמימה על אתר (וכן הוא בח"א למהרש"א שם) מסביר שכאן מדובר על פשט ודרש במילים, ולא במשמעות הפסוק כולו. הפירוש הראשון, המדרשי, מסרס את המילים. הפירוש השני, הפשטי, מסביר את המילים במשמעותן הפשוטה יותר.⁶

לא ברור מדוע לפי בעל התורה תמימה הפשט בגמ' נחשב כפשט במילים, והרי גם במסגרתו מופיע 'אל תקרי' שמסרס את המילים שבכתוב. ובכלל, דבריו הם דוחק בכוונת הגמרא.

נציין כי מבנה דומה לזה מופיע בעוד שלושה מקומות בבבלי. לגבי הפסוק בשמות כז: "ארך החצר מאה באמה ורחב חמישים בחמישים", שואלת הגמ' בעירובין

⁶ הוא מביא שבמסכת חולין מצאנו שני מקרים נוספים בעלי אופי דומה. במשלי כג מופיע הפסוק הבא: "כי תשב ללחום את מושל, בין תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה". הגמ' בחולין ר' ע"א שואלת: 'פשטיה דקרא במאי כתיב?', ועונה: בתלמיד היושב לפני רבו, שאם יודע שכשישאל אותו יקבל ממנו טעם הדין אזי עליו לשאול, ואם יודע שלא יענה לו עליו להתחזק ביצרו ולא לשאול (=לשים סכין בלועו). ואם הוא רוצה לשאול לטעם הדבר (=בעל נפש) עליו לפרוש מרבו זה.

וכן לגבי הפסוק במשלי כה: "מעדה בגד ביום קרה חומץ על נתר ושר בשירים על לב רע". גם כאן הגמ' בחולין קלג ע"א שואלת: 'ופשטיה דקרא במאי כתיב?', ועונה: בשונה לתלמיד שאינו הגון.

כג ע"ב: 'פשטיה דקרא במאי כתיב?', ועונה: העמד משכן על שפת חמישים כדי שיהיה חמישים אמה לפניו ועשרים אמה לכל רוח ורוח. וכן לגבי הפסוק בדברים יג: "כי יסיתך אחיך בן אמך", הגמ' קידושין פ ע"ב שואלת: 'פשטיה דקרא במאי כתיב?', ועונה: לא מבעיא קאמר. לא מבעיא בן אב דסני ליה [שממעט בירושתו] ועייץ ליה עצות רעות. אלא אפילו בן אם דלא סני ליה, אימא צייתי ליה, קמ"ל. וכן לגבי הפסוק בתהילים לו: "צדקתך כהררי א-ל ומשפטיך תהום רבה". שואלת הגמ' בערכין ח ע"ב: 'פשטיה דקרא במאי כתיב?', ונחלקו אמוראים האם הכוונה שאלמלא שצדקתו כהררים מי יוכל לעמוד במשפטיו שהם תהום רבה, או שצדקתו כהררים מפני שמשפטיו תהום רבה, וע"ש במאי נחלקו.

הסבר אפשרי: פשט לא מילולי

הצד השווה לשלושת המקומות הללו, כמו גם לקודמים, הוא שישנה בעיה בקריאה הפשוטה, המילולית (ה'פשט' לכאורה), של הפסוק. לפעמים הבעיה היא בסברא, כמו במקרה של 'צדקתך צדק', ששם ישנה לכאורה סתירה בין שני חלקי הפסוק, או במקרה של 'כי יסיתך', ששם לא ברור מדוע מדובר דווקא על אח בן אם, ולא בן אב (כמבואר שם בגמ'). לפעמים המילים של הפסוק אינן מובנות, או לפחות קישורן זו לזו, כמו במקרה של 'ארך החצר'. בכל המקרים הללו הגמ' מנסה לברר מהו ה'פשט' בפסוק. בכל המקרים הללו, ה'פשט' לכאורה (המילולי) אינו מספק, ועל כן הגמ' מניחה שהוא איננו באמת הפשט האמיתי של הפסוק. ישנם מקרים שהגמ' מוצאת פשט ממש, קרוב למה שהיינו מכנים 'פשוטו של מקרא', והוא אכן מספק. זהו המצב בשלושת המקרים האחרונים. אולם במקרה הראשון (ובשני המקורות שהובאו מהתורה **תמימה** בהערה) נראה שקשה להתייחס לפירוש המוצע בגמ' כאל פירוש על דרך הפשט. מאידך, במקרים אלו לא ברור האם בכלל יש לפסוק זה משמעות מילולית ממש (פשטית, לכאורה).

לא נוכל לעסוק בפירוט בכל המקרים הללו, אולם בכולם אנו מוצאים פירוש מיטבי שאינו מילולי. הבעיה היא שהגמרא מכנה את הפירוש הזה 'פשטיה דקרא', בעוד שלפי דרכנו זהו הדרש. ייתכן שכאשר אנו לא מוצאים פירוש מילולי הולם, השיקול שתיארנו למעלה (שאלה 1 ו-2) מוליך אותנו למסקנה שאכן יש בפסוק הזה שני פירושים. אולם בעוד שבדרך כלל אנו מוצאים פירוש מילולי במקביל לפירוש המיטבי, ואז המיטבי הוא דרש והמילולי הוא פשט, כאן אנו לא מוצאים

אף פירוש מילולי סביר. אם כן, יש שני פירושים, שאף אחד מהם אינו מילולי. במקרה כזה ההכרעה מיהו דרש ומיהו פשט אינה חדה וברורה, והשיקולים הם ספציפיים (נעיר כי אין לכך חשיבות עקרונית).

הלכה עוקבת מקרא⁷

דוגמא נוספת להתייחסות דומה של חז"ל מצויה בספרי פיסקא קרב (וכן בירושלמי קידושין פ"א ה"ב ובבבלי סוטה טז ע"א): "בשלושה מקומות הלכה עוקפת מקרא". מובאות שם שלוש דוגמאות שבהן ההלכה מפרשת את המקרא באופן שאינו הולם את פשוטו.

הרב ויטמן במאמרו שם מראה שלפי הספרא לא ברור שמדובר בכלל בסתירה. אולם גם לפי הבבלי, שתופס זאת כסתירה בין הפירוש המקובל לפשט המקרא, כוונת חז"ל היא לומר שההלכה מוציאה לא רק מפשוטו של המקרא אלא גם ממדרשו. כלומר לא ניתן ליישב את הפירוש ההלכתי לא עם הפשט ולא עם המדרש. המסקנה היא ששני אלו הם פירושים סבירים למקרא, אלא שהפירוש שהתקבל אינו מתאים לאף אחד מהם. הוא מביא לכך כמה ראיות גם מלשון הראשונים על אתר, ואכמ"ל בזה.

לעניינו יש כאן דוגמא נוספת לכך שחז"ל רואים גם את הפשט וגם את הדרש כפירושים לנוסח המקראי, כפי שהתבאר לעיל. המקרים החריגים הללו הם כנראה תוצאה של הלמ"מ מיוחדת. כמובן שמתוך השיקולים שהעלינו ניתן להסיק שמוטל עלינו לחפש שני סוגי פירוש נוספים על הפירוש העוקב/ף: מדרש ופשט. ושני הפירושים הללו במקומם עומדים.

⁷ ראה מאמרו הנ"ל של הרב ויטמן, בפרק ד.

תובנות מפרשת קרח

1. הגמ' בסנהדרין (עב) דורשת את מש"כ בדין של בא במחתרת "וזרחה השמש" לא כפשוטו, אלא דורשת ש"אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו", וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהלכות גנבה שאין הבדל בין יום ללילה, אומנם הראב"ד שם חולק עליו וסובר שאע"פ שהגמ' דרשה כן מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו.
2. נראה ששיטת הרמב"ם מתאימה למש"כ בשורש השני שלכל פסוק יש רק פירוש אחד נכון, וכל מה שיוצא ממידות הדרש הוא דרבנן. א"כ גם דרשה שיוצרת פרשנות אלטרנטיבית לא יכולה לעמוד במקביל לפירוש הפשטי, א"כ לפי הרמב"ם הברייתא מציעה את הפירוש המיטבי וזהו הפשט בפסוקים.
3. הרמב"ן שם חולק על הרמב"ם וסובר שאין הכרח לומר שיש רק פירוש אמיתי אחד לפסוק, ומש"כ אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכוונה שפירוש מדרשי לא יכול לגמרי לחרוג מהנוסח המילולי.
4. ישנם מקרים בהם חז"ל מתייחסים לפירוש כלשהו כפירוש שאינו מתאים לפשוטו של מקרא, הצד השווה שלהם שישנה בעיה בקריאה הפשוטה המילולית של הפסוק, בכולם אנו מוצאים פירוש מיטבי שאינו מילולי.

■ פרשת חקת ■

המידות הנדונות

דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו.
יצא ללמד על הכלל.
כלל ופרט וכלל.
היקש.

מתוך המאמר

- היחס בין 'דבר שיצא מן הכלל' לבין 'כלל ופרט וכלל'.
- מה קורה כאשר הכלל והיוצא ממנו מצויים באותו פסוק? 'דבר שיצא מן הכלל' כהיקש.
- על מידות שעוסקות בהגדרת קבוצות ומידות שעוסקות בהלכות.
- האם יש הבדל מהותי בין שני אלו?
- תיאוריה פנומנולוגית ותיאוריה מהותית.
- הגדרה דרך ההיקף ודרך התוכן.

מקורות מדרשיים לפרשת הקת

וְכָל אֲשֶׁר יִגַע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלָל חֶרֶב אוֹ בַּמָּת אוֹ בְּעַצֵּם אָדָם אוֹ בְּקִבְרֵי יִטְמָא
שְׁבַעַת יָמִים:
(במדבר יט, טז)

'בחלל חרב או במת', אף המת בכלל חלל והרי הכתוב מוציאו מכללו לעשות את הפורש הימנו כמוהו דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר אין המת בכלל חלל לפי שמצינו שלימד על המת בפני עצמו ועל החלל בפני עצמו מנין לעשות אף את הפורש ממנו כמוהו אמרת ק"ו הוא ומה נבילה קלה עשה בה את הפורש ממנה כמוה המת חמור דין הוא שנעשה בו את הפורש ממנו כמוהו לא אם אמרת בנבילה שמתמא טומאת ערב מרובה תאמר במת שמתמא טומאת שבעה מועטת אמרת וכי היכן ריבה והלא במת ריבה שהמת מטמא טומאת שבעה ונבילה מטמא טומאת ערב... (ספרי במדבר, פיסקא קכז, ד"ה 'בחלל חרב')

תקציר המאמר לפרשת חקת, ספר 2

בפסוק שמובא למעלה מצויה ההלכה של 'חרב הרי היא כחלל'. לפי הלכה זו, חרב אשר נהרג בה המת נחשבת בעצמה אבי אבות הטומאה (ולא רק אב הטומאה), והנוגע בה נעשה בעצמו אב הטומאה.

חז"ל מסבירים (ראה ספרי חקת פ' קכו, וגם פיהמ"ש לרמב"ם אהלות פ"א מ"ב) שהלכה זו נלמדת מן העובדה שביחס לטומאת מת ההלכה אינה מבחינה בין מי שמת ממכת חרב לבין מי שמת בכל צורה אחרת. לכולם יש דין אבי אבות הטומאה. אם כן, לא ברור מדוע נקטה התורה דווקא 'חלל חרב'? מכאן לומדים חז"ל שחרב הרי היא כחלל. לפי זה יש לקרוא את הפסוק כך: כל אשר יגע בחרב שחיללה מישוהו (=המיתתה אותו), או במת עצמו או בעצם או בקבר, יטמא שבעת ימים.¹

מדרשים אחרים על פסוק זה עוסקים בדיני טומאת מת רגילה, ומתייחסים למונח 'חלל' כאילו מדובר במת רגיל. לפי מדרשים אלו יוצא כי בפסוק מופיע פעמיים המת: פעם אחת במילה 'חלל' ופעם נוספת במילה 'מת'. נראה כי גם המדרש המובא למעלה מהספרי יוצא מאותה נקודת מוצא.

המדרש שלמעלה פותח בכך שהמושג 'חלל' כולל בתוכו את המושג מת. הסברנו זאת בכך ש'חלל' הוא סוג של חומר מת (החיים חוללו על ידי המיתה. הקדושה שבהם הפכה לחולין). מת שלם הוא מציאות ספציפית שמורכבת מסוג ה'חומר' הזה, ולכן ה'מת' נחשב כפרט אשר יצא מן הכלל (= 'חלל'). תפיסה כזו באופן טבעי מפנה את תשומת ליבנו למידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'.

ר' יאשיה בתחילת המדרש לומד שההוצאה של הפרט נועדה כדי לעשות את הפורש ממנו כמותו. נראה שזה איננו שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל', שהרי במידה זו היוצא מן הכלל יצא ללמד על הכלל, ולא על עצמו, וכאן הלימוד הוא על הפרט שיצא בהקשר זה הבאנו את מידה כד בברייתא של לב מידות של ראבשריה"ג: 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא'. לדוגמא (ראה בספר הכריתות, חלק 'נתיבות עולם'):

"וישלח יהושע לראות את הארץ ואת יריחו", והלוא יריחו בכלל הארץ היתה, ולמה יצאת? ללמד על עצמה ששקולה כנגד כל הארץ בחזקה.

זהו מבנה דומה מאוד למה שמצוי אצלנו. הפרט יצא מן הכלל ללמד שהוא שקול לכלל כולו. הר"ש מקינון שם עומד על כך שמידה זו מאפיינת רק את דרש האגדה, וייתכן שהיא כלל אינה מקובלת על רי"ש. הרי לשיטתו הדבר שיצא מן הכלל יצא ללמד על

¹ הבאנו שלהלכה הראשונים נחלקו האם מדובר כאן דווקא בחרב שהרגה את המת או לא.

הכלל כולו ולא על עצמו. אם כן, לא סביר שזוהי המידה המופיעה במדרש שלנו. העלנו שתי אפשרויות להבין את פשר הביטוי 'פורש': ייתכן שהכוונה היא לפרישה טכסטואלית, כלומר לפרט שפרש (=שיצא) מן הכלל. וייתכן גם שהכוונה היא לפרישה פיסית, כלומר האיבר שפרש מן המת. ראינו כי שני אלו הם פירושים הפוכים בתוכנם, וההבדל ביניהם נוגע גם להבנת מידת הדרש שבה משתמש המדרש. לפי האפשרות הראשונה, נראה שיש כאן דרשה של 'דבר שהיה בכלל' שיצא ללמד על הכלל. לפי האפשרות השנייה, זוהי השוואה בין האיבר הפורש לבין המת שממנו הוא פרש, השוואה שכנראה מבוססת על היקש (ראינו שכך כנראה הבינה הסוגיא המקבילה בניזיר את הדרשה). שניהם נחשבים אבי אבות הטומאה. זה משיב אותנו למידת דרש האגדה שהובאה למעלה. לבסוף הצענו גם אפשרות שמחברת את שתי האופציות הללו.

עמדנו על כך שהיקש ו'דבר שהיה בכלל' הן מידות קרובות מאד. בשני המקרים אנו משווים את הפרט לכלל, בין אם זה נוצר מהיקש ובין אם מיציאה של הפרט מהכלל כדי ללמד על הכלל. אמנם בדרך כלל היציאה מן הכלל מתבצעת בפרשה נפרדת לגמרי מזו שמופיע בה הכלל, ואילו היקש מתבצע בין שני פריטים שמופיעים ברשימה באותו פסוק. המקרה שלנו הוא חריג: הפרט והכלל שניהם מופיעים ברשימה באותו פסוק, ולכן ניתן להשוות ביניהם הן באמצעות מידת 'דבר שהיה בכלל' והן באמצעות היקש² זה היה הבסיס להצעה שמאחדת את שתי האפשרויות דלעיל.

עמדנו על כמה הבדלים בין שתי המידות הללו, גם כאשר אנו מתייחסים למופע מקראי בו הפרט והכלל מופיעים באותו פסוק. אנו נעסוק באחד מהם גם במאמרנו השנה. לאחר מכן עברנו לעסוק בשיטת ר' יונתן. ראינו כי ההבדל בין ר' יאשיה לבין ר' יונתן אינו מתחיל מדרשות הפסוקים אלא מהבדל בתפיסת המושג 'חלל', ששורשו בהבנה מהו חילול של האדם, או של החיים. לפי ר' יאשיה ה'מת' כלול ב'חלל', שכן לשיטתו 'חלל' הוא סוג של חומר. כל אדם מת הוא 'חלל', וכך גם איבר מן החי או מן המת. אם כן, לפי ר' יאשיה כל אדם חסר חיים הוא אדם מחולל, והחילול הוא עצם היעדר החיים. לעומת זאת, לפי ר' יונתן 'חלל' הוא רק מת בחרב (ולא כל מת). כלומר לא היעדר החיים הוא החילול, אלא רצח באמצעות חרב בלבד. הבעיה היא באופן המיתה ולא בעצם המיתה.

מכאן עברנו לדיון קצר בשאלה של מוסר דיאונטולוגי (של רצון ומעשה) וטלאולוגי (של תכלית, או תוצאה). ר' יאשיה רואה במיתה מצב שלילי, וההריגה אינה מוסרית מפני שהיא מובילה למצב שלילי. זהו מוסר טלאולוגי. לעומת זאת, נראה שר' יונתן

² בדף לפרשת פנחס, תשסה, עמדנו על כך שצורה זו מאפיינת את פסוקי הדרש האגדי דווקא.

דוגל דווקא במוסר דיאונטולוגי, והשליליות היא במעשה הרציחה כשלעצמו.³ מתוך כך עסקנו במושג 'קדושת החיים', וראינו שחיים נקשרים לקדושה, וטומאה קשורה להיעדר חיים. עמדנו על שתי דוגמאות שמבטאות זאת: ספק טומאה ברה"ר, ודין טומאה הותרה בציבור. שתי ההלכות הללו מבטאות את העובדה שציבור אינו מת, ולכן לא שייכת לגביו טומאה. לאור הדברים הללו הבאנו את הסברו של בעל אבני נזר לסוגיית ב"ק יא ע"א לגבי 'אין מקצת שליא בלא ולד'.

³ אחד הקוראים שלנו (ר' יהודה) הפנה את תשומת ליבנו לדברי הגרי"ז בחידושיו (סטנסטיל) לנזיר כא, שם הוא מוכיח שגישת התורה היא דיאונטולוגית ולא טלאולוגית. הגמרא אומרת שמי שחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה חייב כפרה. הגרי"ז מסביר שהוא עבר עבירה גמורה ויש חידוש מיוחד שפוטר אותו מעונש. זוהי תפיסה דיאונטולוגית, שכן מעשה העבירה הוא הקובע. פשט הגמרא מתפרש דווקא באופן טלאולוגי, שכן מדובר על כפרה בעלמא (על מחשבה לא רצויה) ולא על מעשה עבירה ממש. ראה גם במאמר של ר' אלחנן וסרמן הי"ד, 'התשובה', בתוך ספרו **קובץ מאמרים**.

א. עוד על היחס בין היקש ל'דבר שיצא מן הכלל'

מבוא

במאמר משנה שעברה פגשנו שתי מידות 'דבר שיצא מן הכלל'. במערכת המידות של רי"ש ישנה המידה 'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'. במערכת של ר"א בשריה"ג ישנה מידה מקבילה, אלא שהדבר שיצא מן הכלל יצא ללמד על עצמו. ראינו כי שתי המידות הללו הן סוגים מסויימים של היקש בין שני הקשרים הלכתיים.⁴

הצבענו על שני הבדלים בין ההיקש לבין מידת 'דבר שיצא מן הכלל' של רי"ש:

1. דבר שיצא מן הכלל מלמד על הכלל באופן שהוא 'מעביר' אל הכלל את התכונות הייחודיות שלו. המאפיינים של הפרט מגדירים את המאפיינים של פרטי הכלל שעליהם יחול הדין. זהו עיסוק בהגדרת המצב שעליו חל הדין, או תחום התחולה שלו, ולא בדין עצמו. לעומת זאת, היקש משווה בין הדינים של שני הפריטים הנדונים, ולא מגדיר מצבים. ראה על כך בדף לפרשת שלח, תשסה, שם ראינו מדרש שכל עניינו הוא לברר תחומי חלות ולא הלכות. וכן בדף לפרשת צו, תשסה (בסופ"א), ובדף לפרשת ויקהל-פקודי, תשסו.
2. 'דבר שהיה בכלל' מלמד אותנו על תכונה מסויימת של הכלל. לעומת זאת, היקש אינו נדרש לחצאין. יש לכלל זה שתי משמעויות (לפחות לפי חלק מהראשונים. ראה בדף לפרשת ויחי, תשסה-ו, ולפרשת בשלח, תשסו): 1. אין כיוון מיוחד להיקש (למשל מן הפרט אל הכלל, כמו במידת 'דבר שהיה בכלל'). ההיקש הוא דו-כיווני. 2. בהיקש יש להשוות את שני הפריטים לגבי כל התכונות הרלוונטיות שלהם. לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכלל' אנו לומדים הלכות מסויימות, ואין כאן בהכרח השוואה מלאה. וכן יש בו כיווניות ללימוד: מהפרט אל הכלל.

בדף לפרשת ויקהל-פקודי, תשסו, הצבענו על הבדל נוסף, אשר נוגע למתודולוגיה של הלימוד:

3. הלימוד במידת 'דבר שהיה בכלל' מיוסד על עובדת היציאה מן הכלל. היא היוצרת את המוטיבציה לבצע דרשה. הלימוד בהיקש מבוסס על הימצאות באותה רשימה בפסוק.⁵

במאמרנו השנה נתמקד בהבחנה הראשונה, ובמשמעויותיה.

⁴ ראה גם בדברינו על רש"י, במאמר לפרשת ויקהל, תשסה.

⁵ ראה גם במאמר לפרשת פנחס, תשסה.

האם מידת 'דבר שיצא מן הכלל' אינה מלמדת הלכות?

ההבדל הראשון מניח שמידת 'דבר שהיה בכלל' אינה מלמדת הלכות אלא מאפיינת הקשרים הלכתיים. האם זה תמיד נכון? נבחן כעת את הדוגמאות של מידה זו בספרות חז"ל.

הדוגמא בה נפתח היא זו שמופיעה בברייתא דדוגמאות (ואשר מצויה גם בבבלי יבמות ז ע"א וכריתות ב ע"ב), לגבי כרת על אכילת קודשים בטומאה. אנו לומדים מיציאת השלמים מכלל הקודשים שהקודשים שבהם מדובר הם קודשי מזבח. בדוגמא זו אכן היציאה מן הכלל מלמדת על אופיים של פריטי הכלל שעליהם יחול דין כרת, ולא את דין כרת עצמו.

דוגמא שנייה מצויה במנחות נה ע"א-ע"ב, שם לומדים מכך שאפיית המנחות חמץ יצאה מכלל כל המלאכות של הכנת המנחה, שחייבים בעונש על כל מלאכה לחוד (ולא רק על כולן יחד). דרשה זו מזכירה את הדרשות של 'הבערה לחלק יצאת' וכדו', שלומדות מהפרט שיצא וחייבים עליו שבכל פרט מתוך הכלל חייבים עליו לחוד (ראה על כך בדף לפרשת צו, תשסה, ועוד). גם כאן ניתן לראות שהלימוד במידה זו אינו עוסק בהלכות עצמן אלא בהגדרת המעשה שעליו חל הדין (למשל חיוב סקילה או חטאת בשבת).⁶

וכן הוא גם בדרשה בבראשית רבה ג ד"ה 'פקוד את' (שהובאה בדף לפרשת פנחס, תשסה). שם אנו לומדים מן היציאה של אלעזר מן הכלל, שהמיתה במדבר לא נגזרה על כל שבטו של אלעזר. אמנם זוהי דרשה שונה, עיין בדברינו שם. והנה בסוגיית בכורות ו ע"א מובאת דרשה של 'דבר שיצא מן הכלל' ללמד מיציאת פטר חמור מכלל הבכורות של בהמות טמאות, שכמו שפודים פטר חמור רק בשה כך פודים כל בכור בהמה טמאה רק בשה. זהו לימוד של הלכה, ולא לימוד שעוסק בתחום התחולה של ההלכה, או של אופי הפרטים שעליהם חל הדין. וכן בפסחים קכ ע"א, לומדים מיציאת השביעי של פסח מכלל ששת הימים הראשונים, שכמו שאכילת מצה בו היא רשות כך גם בששת הימים הראשונים אכילת מצה היא רשות.

האם יש הבדל בין תחום התחולה לבין הלכות?

עד כאן הנחנו שהשאלה האם ההשוואה עוסקת בהלכות או בתחומי התחולה היא שאלה חד משמעית ומוגדרת היטב. אולם הדבר אינו כה פשוט. ניטול כדוגמא את פדיון בכור בהמה טמאה. ממהלך הגמרא שם עולה שהלימוד

⁶ כבר הערנו כמה פעמים בעבר שדרשות אלו לומדות משהו על הכלל ולא על הפרטים הכלולים בו. הבחנה זו, כמובן, קשורה גם היא להבחנה אותה הצגנו כאן.

אינו מחדש חובת פדיון על בכורות בהמות טמאות שאינן חמורים (סוסים או גמלים),⁷ אלא היא עוסקת אך ורק בשאלה במה לפדות. היתה הו"א לפדות בכל דבר, והלימוד של היציאה מן הכלל מלמד אותנו שפודים בשה. כלומר גם כאן ישנה קביעה של תחום התחולה. לא של תחולת דין פדיון אלא תחולתו של דין החפץ הפודה.

ההשוואה של השביעי של פסח לששת הימים הראשונים נראית יותר בעייתית. אנו לומדים שכמו שאכילת מצה בשביעי היא רשות ולא חובה, הוא הדין גם לששת הימים הראשונים. האם זה מאפיין של הימים או של ההלכה שנוהגת בהם? אנו הנחנו שמדובר על ההלכה, אך ניתן לראות זאת גם כהשוואה שעוסקת בתחולה (אמנם לא בתחום התחולה). ההלכה של אכילת מצה חלה על היום השביעי בעוצמה של רשות, וכך גם על ששת הימים הראשונים. בכל אופן נראה שאין כאן חידוש לגבי ההלכה עצמה, חובת אכילת מצה, אלא לגבי עוצמת המחוייבות לגביה. ועדיין נראה שזהו מקרה חריג.

השוואה למידות 'כלל ופרט'

מאפיין דומה ניתן לראות גם במידות 'כלל ופרט'. פעמים רבות מדובר שם על השוואות לגבי תחום התחולה ולא לגבי ההלכות. אולם גם שם ישנם יוצאי דופן, וגם הם מצויים בדרך כלל בתחומי הביניים שהצגנו בסעיף הקודם. בסוגיית מו"ק ג לומדים מ'כלל ופרט וכלל' את המלאכות שלוקים עליהן בשביעית (=תחום התחולה של איסור מלאכת קרקע בשביעית). וכן בסוטה טז ע"א לגבי אפיון המקומות לגבי תגלחת סוטה (=תחום התחולה של דין תגלחת). וכן בקידושין כד ע"ב לגבי מומים שבהם יוצא עבד לחירות בשן ועין (=תחום התחולה של דין יציאת שן ועין). וכן בב"ק נד ע"א לומדים שרק על בעלי חיים חייבים בתשלומי נזיקין בבור (=תחום התחולה של תשלומי נזקי בור). בסוגיית עירובין כז ע"ב לומדים על פדיון מעשר שני שפודים בכל דבר שהוא פרי מפרי וגידולי קרקע. לכאורה זהו לימוד של דין, אך למעשה זה מקביל ממש לתיאור החפצים שבהם פודים מעשר שני שנלמד במידת 'דבר שיצא מן הכלל'. זהו אפיון תחום תחולה של הפדיון (לא מה נפדה אלא במה פודים). וכן בסוכה נ ע"ב לומדים מהפרט שכל כלי שרת צריכים להיעשות ממתכת. לכאורה זוהי הלכה, אבל למעשה ניתן לראות בזה חידוש לגבי תחום התחולה של קדושת כלי שרת, שיכול לחול רק על כלי מתכת.

⁷ נעיר כי להלכה אין פודים בכורות של בהמות טמאות שאינן חמורים.

השוואה זו בין מידות 'כלל ופרט' לבין 'דבר יצא מן הכלל' אינה צריכה להפתיע אותנו. כבר עמדנו בדף לפרשת צו, תשסה, על כך שכל מצב בו יש טענה כללית ואחריה טענה פרטית שמהווה התפרטות של הראשונה, היה אמור להידרש במידת 'כלל ופרט'. אולם הגמרא בסוגיית מנחות נה ע"ב קובעת שמידת 'דבר שהיה בכלל' משמשת במצבים שבהם הפרט מרוחק מן הכלל, בהם אנו לא דורשים במידת 'כלל ופרט' (בגלל העיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ראה בדף לפרשת כי-תשא, ובסוגיית פסחים ו).⁸ כך כותב גם הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות.⁹ ראה על כך גם ברש"י שבועות ז ע"א ד"ה 'אחת לכלל'.

הגדרה מעודכנת

אם כן, ההגדרה המעודכנת יותר להבדל הראשון בין מידות היציאה מן הכלל לבין היקש, הוא שהמידות הללו (כמו גם מידות 'כלל ופרט') עוסקות בהגדרת קבוצות הלכתיות. קבוצות אלו רלוונטיות לחלויות של הלכות, אך הן כשלעצמן אינן הלכות. לעומת זאת, מידת ההיקש עוסקת בהשוואות הלכתיות, כלומר בהעברת הלכות מהמלמד ללמד.

הלימוד בסוגיית פסחים קכ ע"א

כאמור, הלימוד שהבאנו לגבי אכילת מצה הוא חריג, שכן הוא אינו עוסק בהגדרת קבוצה כלשהי. אמנם ניתן לחשוב על הגדרת קבוצת הימים שבהם אכילת מצה היא רשות, אך זוהי תוצאה של הלימוד ולא אופי הלימוד עצמו. אנו משווים את היום השביעי לששת הימים הראשונים לעניין עוצמת החיוב, אך בהחלט לא לומדים מהשביעי על מאפיין כלשהו של הימים הללו עצמם כנשואי ההלכה הנדונה. אם כן, זהו מקרה חריג (כנראה יחיד). והנה בדף לפרשת ויקהל-פקודי, תשסו, כבר עמדנו על כך שהמופע של הדרשה

⁸ וגם למי שדורש כלל ופרט מרוחקים (ראה בדף לפרשת כי-תשא), כתבו בתוד"ה 'כלל' בסוגיית מנחות שם, שזה רק כשהם באותה פרשה ולא בשני עניינים. וראה **אנציק"ת** ע' 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד', הערה 68.

⁹ יש להעיר כי מצב כזה, גם אם הפסוקים היו קרובים זה לזה, אינו המקרה הרגיל לדרשה במידת 'כלל ופרט'. בדרך כלל חז"ל דורשים בכלל ופרט כאשר הם מוצאים פסוק אשר מתחיל בלשון כללית וממשיך בביטוי פרטי (ראה בדף לרשת כי-תשא ועוד). אולם כאן מדובר במצב שבו ישנם שני ציוויים מקבילים, האחד על כלל הקבוצה והשני על אחד הפרטים ממנה. זוהי סתם כפילות אשר דורשת הסבר. בדומה לזה, אם כי בהקשר שונה העיר בעל **מידות אהרן**, ד"ה 'או נאמר וכו'', וראה **אנציק"ת** שם הערה 70. על היחס בין מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין שאלות של כפילות, ראה להלן.

הזו הוא שימוש חריג במידת 'דבר שיצא מן הכלל', שכן הכלל והפרט מצויים באותו פסוק (כמו בדוגמא שלנו לגבי 'חרב הרי הוא כחלל'). ראינו שם שהכלל גם אינו מכיל את הפרט כחלק ממנו (ששת הימים אינם מכילים את היום השביעי). אלו הם שני מאפיינים של היקש, ולא של 'דבר שיצא מן הכלל'. ישנה כאן גם המוטיבציה של היקש ולא רק המוטיבציה של היציאה מן הכלל שעומדות בבסיס ביצוע הדרשה.

ואכן מסקנתנו שם היתה שהלימוד שם אינו לימוד רגיל במידת 'דבר שיצא מן הכלל', אלא הוא דומה יותר להיקש.¹⁰ אם כן, התמונה שעולה מכאן הולמת היטב את מה שהעלינו שם: דרשה זו אינה לימוד רגיל של 'דבר שיצא מן הכלל', אלא מופע שונה שלה, שדומה באופיו להיקש. לכן אל לנו להתפלא שהתוכן הנלמד דומה יותר להיקש מאשר ל'דבר שיצא מן הכלל'.

מסקנה: החריג מעיד על הכלל

ראינו שני חריגים, שבהם הכלל והפרט מצויים באותו פסוק. בשניהם הלימוד נושא אופי של היקש מכמה בחינות: המוטיבציה לביצוע הדרשה, ואופי הדרשה עצמה. בשניהם נלמדות הלכות מהמלמד ללמד, ולא מוגדרות קבוצות רלוונטיות הלכתיות.

אם כן, שני אלו הם לימודים בעלי אופי של היקש. האם הם צריכים גם לקיים את שאר הכללים של ההיקש (אין היקש לחצאין: סימטריה בכיווני הלימוד, והשוואה מלאה בין הלמד למלמד)? דומה כי הדבר אינו רלוונטי במקרה שלנו. הרי אנחנו עוסקים בסיטואציה שהצדדים של ההיקש הם כלל ופרט שמוכל בו. במצב כזה אין מה ללמוד בכיוון השני, כלומר מהכלל אל הפרט. הרי הפרט מוכל בו מעצם הגדרתו.¹¹ לכן המסקנה היא שכיוון הלימוד הוא כמו 'דבר שיצא מן הכלל': מן הפרט אל הכלל. לכן יש כאן לימוד שהוא מעורב משתי המידות.

אלו היו המקרים החריגים. לגבי הלימוד הרגיל במידת 'דבר שיצא מן הכלל', המסקנה היא שהחריג מעיד על הכלל (לא במובן של מידת 'דבר שיצא מן הכלל', שכן כאן זהו היסק מן החריג אל הכלל מתוך ניגוד ולא מתוך השוואה). המסקנה היא שהלימודים הרגילים במידת 'דבר שיצא מן הכלל' משמשים להגדרת קבוצות הלכתיות, ולא להעברת הלכות. כפי שראינו, גם לימוד במידות ה'כלל

¹⁰ ראינו שם גם הבדלים בין המופעים השונים של השימוש במידה זו (כתלות באופי הקושי הטכסטואלי שעליו מבוססת הדרשה).

¹¹ יוצאים מן הכלל הם הלימודים במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו'. כפי שראינו למעלה זוהי מידת דרש אגדה.

ופרט' הוא בעל אופי דומה, וההבדל הוא רק בשאלה האם הפרט והכלל מצויים בסמוך או במקומות שונים (שאז ישנו העיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ראה בדף לפרשת צו, תשסה, ועוד). המקרים החריגים מופיעים כשיש כלל ופרט שיצא ממנו אשר מצויים באותו פסוק. בפרק הבא נעסוק באופי היחס בין הגדרת קבוצות הלכתיות לבין לימוד של הלכות קונקרטיות, ונראה זאת בפרספקטיבה של הפילוסופיה של המדע.

ב. מאפיינים וקבוצות

מבוא

בפרק הקודם הבחנו בין דרשות שמלמדות אותנו על הגדרות של קבוצות הלכתיות ('כלל ופרט' ו'דבר שיצא מן הכלל') לבין דרשות שמלמדות אותנו הלכות (כמו היקש). הקבוצות בהן מדובר הן קבוצות שעליהן תחולנה הלכות שונות.

הבחנה זו מוליכה אותנו לבחינת היחס בין הקבוצות הללו לבין ההלכות שחלות עליהן. לשון אחר: האם העובדה שהלכה X חלה דווקא על קבוצה A היא מקרית, או מהותית? לדוגמא, האם הקביעה שעונש כרת על אכילת קודש בטומאה חלה רק על קודשי מזבח יסודה במקרה או בעצם המשמעות של האיסור? מסתבר שלא. סביר להניח שישנה סיבה טובה לכך שאיסור אכילת קודש בטומאה והעונש עליו רלוונטי רק לקודשי מזבח ולא לקודשי בדק הבית.

נכון הוא שאין כל סתירה לוגית בקביעה שיש איסור, ואף עונש כרת, על אכילת קודשי בדק הבית בטומאה. אולם לאחר נאמרה ההלכה הזו, אנו מסיקים מתוך משמעותה של הלכת האכילה בטומאה שקבוצת הרלוונטיות של הלכה זו היא דווקא קודשי מזבח.

אם כן, מתעוררת כאן השאלה מהו ההבדל, אם בכלל ישנו כזה, בין הגדרת קבוצות הלכתיות לבין חידוש של הלכה. אם דרשה כלשהי היתה מלמדת אותנו את ההלכה של כרת על אכילת קדשים בטומאה, ואם היינו מבינים את משמעותה של הלכה זו, היינו מבינים שהיא יכולה לחול רק על קודשי מזבח. אם כן, דה-פקטו היתה כאן הגדרה של קבוצה הלכתית. ההגדרה של קבוצה שעליה חלה הלכה כלשהי שקולה במובן מסויים לקביעה ההלכתית עצמה. מי שמבין את הרציונל של פדיון מעשר שני, או בכור, יוכל להסיק שהפדיון יכול להיעשות רק עם חפצים מסויימים. האם יש כאן קביעה הלכתית או קביעה של הגדרת

קבוצה הלכתית? האם יש בכלל הבדל בין שני אלו?

הגדרה דרך היקף ותוכן¹²

הבעיה אותה העלינו למעלה ניתנת להתנסח דרך ההבחנה בין הגדרה דרך ההיקף ודרך התוכן. בדף לפרשת קרח, תשסה, הצגנו שתי צורות של הגדרה לקבוצה, או למונח: הגדרה דרך ההיקף, אשר מתארת את הקבוצה דרך מניית הפריטים הכלולים בה, והגדרה דרך התוכן, אשר מתארת את הקבוצה דרך המאפיינים המשותפים שמייחדים את הפריטים הכלולים בה. לדוגמא, המונח 'מדינה דמוקרטית' ניתן להגדרה דרך מניית כל המדינות הדמוקרטיות שקיימות בעולם. זוהי הגדרה דרך ההיקף. אולם ניתן להגדיר את המונח הזה גם באופן מהותי, דרך המשמעות של הדמוקרטיה שהיא אוסף המאפיינים המשותפים שמייחדים את כל הפריטים הללו. לדוגמא: מדינות שבהן יש שלטון שנבחר על ידי כלל האזרחים אחת לכמה שנים, ויש בהן הפרדת רשויות וזכויות אזרח וכדו'.

ברור שמאחורי ההגדרה דרך ההיקף עומדת הגדרה תוכנית כלשהי. כיצד אנחנו יודעים להכניס מדינה כלשהי לרשימת המדינות הדמוקרטיות לצורך ההגדרה דרך ההיקף? מסתבר שאנחנו מתבוננים על המאפיינים המהותיים שלהן. ובכל זאת, לעתים נוח להשתמש בהגדרה דרך ההיקף ולא דרך התוכן. לדוגמא, כאשר המונח ברור לנו אינטואיטיבית, אך קשה לנו לאפיין אותו באופן מפורש. במצב כזה נוח להשתמש בדוגמאות כדי להסביר אותו למישהו אחר, או להגדיר אותו דרך ההיקף.

במינוח הזה נוכל להציג את הבעיה אותה העלינו במבוא, ולומר שאין כל הבדל בין הגדרה דרך ההיקף של המצבים שעליהם חלה ההלכה הנדונה לבין הגדרת ההלכה הזו עצמה. אם כן, המידות שעוסקות בהגדרת מצבים למעשה מגדירות הלכות, אלא שהן עושות כן דרך ההיקף ולא דרך התוכן. המאפיינים ההלכתיים הם אשר עומדים מאחורי הקבוצות אותן הגדרנו, ולכן למעשה אנו מגדירים כאן תכנים הלכתיים באופן עקיף.

בדוגמא בה עסקנו למעלה, ההגדרה של הקבוצה שעליה חל העונש של אכילת קודש בטומאה (=אוסף העצמים שהם קודשי מזבח), משקפת תכונה כלשהי של האיסור עצמו, שהיא אשר עומדת בבסיס הגדרת הקבוצה שעליה חל האיסור. זוהי אותה סיבה שבגללה העונש מוטל רק על מי שאוכל בטומאה קודשי מזבח ולא קודשי בדק הבית.

¹² ראה על כך ביתר פירוט בדף לפרשת קרח, תשסה, בפ"ב.

אמנם הסיבה אינה תמיד ברורה לנו, ובודאי קשה לנו להגדיר אותה באופן מפורש. לכן המוצא של הגדרה דרך ההיקף הוא נוח. המידה של 'דבר שיצא מן הכלל' מסייעת לנו לעקוף את הבעיה של הגדרות מפורשות להלכות, בכך שהיא מגדירה ישירות את קבוצת התחולה של אותן הלכות. כעת ניתן אולי לחפש גם הגדרה מהותית שעומדת מאחורי קבוצת ההיקף. המנגנון שקושר את הקבוצה עם המאפיינים המהותיים הוא חיפוש של 'טעמא דקרא'. אם נדע את טעם ההלכה, נוכל להגדיר באופן ברור את קבוצת המצבים/עצמים שעליהם היא חלה. מכיון שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא, ההגדרה דרך ההיקף היא מוצא נוח ויעיל יותר.

תמונה מקבילה במתודולוגיה של המדע¹³

בתהליך ההתקדמות של המדע ניתן לראות מכניזם דומה. אנו עומדים בפני תופעות לא מובנות ומחפשים את החוק הכללי שעומד מאחוריהן. ישנה בעיה מובנית בחיפוש הזה, שכן לפני שאנו יודעים את החלוקה של התופעות והמצבים לקבוצות רלוונטיות לא נוכל לחפש עבורן הסבר כללי. לדוגמא, אנו עומדים בפני אוסף התופעות של העולם הפיסיקלי, ונניח שאנחנו עדיין איננו מכירים אף חוק פיסיקלי כללי. כעת אנחנו מתחילים לחפש חוקים כלליים. השאלה הבסיסית היא מהי קבוצת התופעות שמאחוריה עומד אותו חוק כללי? לדוגמא, האם נפילת גופים לרצפה ותופעת הגאות והשפל הן תופעות ששייכות לאותה קבוצה? האם מאחוריהם עומד אותו חוק כללי עצמו, או שמא אלו תופעות ששייכות לחוקים מדעיים שונים? ואולי יש חוק כללי שקושר את הנפילה של גופים למטה עם צבע העצים שמסביב?

כאמור, כל עוד איננו יודעים את החוקים, לא נוכל להגדיר את הקבוצות הרלוונטיות. אך גם ההיפך נכון: כל עוד לא נדע את החלוקה לקבוצות, לא נוכל להגיע לחוקים הכלליים, שהרי לא נוכל לדעת אילו קבוצות תופעות שייכות לאותו חוק?¹⁴

קרל המפל, בספרו **פילוסופיה של המדע**, בהוצאת האוניברסיטה הפתוחה, מביא

¹³ לדיון קצר מקביל, ראה בדפים לפרשת ויחי, תשסה-ו.
¹⁴ ההיסטוריון הבריטי א. ה. קאר, בספרו **היסטוריה מהי**, עומד על אותה תופעה בקשר לחקר ההיסטוריה. אנו מחפשים הסבר לניצחוננו של מצביא וצבא A על מצביא וצבא B. הסבר כזה יתבסס על מכלול של עובדות שגרמו לניצחון. אבל כל עוד איננו יודעים את הגורמים לניצחון לא נוכל לחפש את הגורמים הרלוונטיים. האם לחפש הבדל במורל, או בסדר הכוחות, או בטקטיקה.

דוגמא לתופעה זו, בחיפוש של ד"ר זמלווייס אחרי הגורמים לקדחת היולדות. לפני שהוא יודע שיש לקשור מחלות כאלה לנגיפים וזיהומים, השאלה האם הרופאים והמייילדות שטפו ידיים יכולה להיראות כמו שאלה שמתאימה יותר למכשפים. כיום, לאחר שאנחנו מכירים את הקשר בין זיהומים ונגיפים למחלות, השאלה נראית לנו רלוונטית, ואפילו מובנת מאליה.

תיאוריות פנומנולוגיות ומהותיות

במחקר המדעי נוהגים לחלק את ההתקדמות לשני שלבים עוקבים: מן העובדות ההיוליות יוצרים תיאוריה פנומנולוגית, כלומר תיאורית. תיאוריה כזו אינה מסבירה את העובדות אלא מתארת אותן. לאחר מכן ניתן לחפש הסבר לאוסף העובדות הללו.

לדוגמא, אם ישנה תיאוריה פנומנולוגית, לפיה קיימת משיכה בין גופים בעלי מסה, אנחנו יכולים לקשור את תופעת הנפילה עם הגאות הושפל. לאחר שעשינו קישור כזה, אנחנו מחפשים תיאוריה מהותית שתסביר את מהות הקשר, ואת התיאור המדויק של המשיכה בין הגופים הללו. כעת אנחנו יכולים גם לבחון האם הכוכבים הם בעלי מסה, ואם למי הם יש מסה, ולתלות את מסלולי הכוכבים, או את הגאות והשפל, באותו כוח משיכה גרביטציוני שנמצא גם בארץ.

דוגמא נוספת היא חוקי סקאלה שקושרים תופעות שונות מבחינה מתמטית. ידועים חוקי זיפ, אשר מראים דמיון בין התפלגות מספרי האוכלוסיות בערים שונות בעולם, התפלגות מסלולי כוכבי הלכת וכדו'. כל אלו מתנהגים בצורה של חוקי חזקה (לדוגמא, מספר הערים שבהן יש מספר תושבים מסויים הוא פרופורציוני לחזקה כלשהי של כמות האוכלוסייה הזו). אנו רואים שההתפלגות של תופעות שונות היא דומה, ולכן מסיקים שהן קשורות זו לזו באופן כלשהו. כך אנחנו מקבצים אותן לקבוצות, ועדיין לפני שקיימת אצלנו הבנה כלשהי. לאחר מכן אנחנו מחפשים הסבר לאותה תופעה משותפת דרך חקר המאפיינים של כל הפריטים ששייכים לקבוצה הרלוונטית. מה משותף לכמויות אוכלוסיה בערים גדולות ולמסלולי כוכבי הלכת? אם נמצא הסבר כזה, תהיה בידינו תיאוריה מהותית. הבנה של התופעות.

התיאוריה הפנומנולוגית אינה אלא קיבוץ תופעות לקבוצות לפי מאפיינים גלויים וחיצוניים שלהן. התיאוריה המהותית היא ניסיון להתחקות אחרי השורשים העמוקים יותר של אותן תופעות. ברור שאם יש בידינו תיאוריה מהותית, ניתן, באופן עקרוני, לגזור ממנה את הפנומנולוגיה, אולם ההיפך אינו נכון. הדרך מן

הפנומנולוגיה אל המהות אינה פשוטה, וגם לא חד ערכית (יכולים להיות כמה הסברים מהותיים לאותה פנומנולוגיה).¹⁵

יישום למדרשי ההלכה

במינוח הזה נאמר שמידות כמו 'דבר שיצא מן הכלל', או 'כלל ופרט', הן מידות שעוסקות בפנומנולוגיה. הן מקבצות את התופעות ההלכתיות לקבוצות. לאחר מכן ניתן אולי לנסות ולחשוב גם על המהות (במגבלות של דרשת טעמא דקרא).

כפי שכבר הזכרנו לא פעם, אותה בעיה מתודולוגית שהוזכרה למעלה, קיימת גם בהקשר ההלכתי. יש לנו מבנה של 'כלל ופרט וכלל'. אנחנו יודעים שהמסקנה היא הרחבת התחום של הפרט (כעין הפרט). אולם באילו צירים עלינו להרחיב אותו? הוא הדין גם לגבי הרחבה שיסודה במידת 'דבר שיצא מן הכלל'. לדוגמא, הפרט הוא שלמים ואנחנו מסיקים שהכרת על אכילת קודשים בטומאה אינו חל אלא על מה שדומה לשלמים מתוך הכלל (דרשה דומה יכלה להיעשות על בסיס 'כלל ופרט וכלל', כאשר השלמים היו הפרט שיצא ויש להכליל אותו).

אולם ההרחבה לקבוצה שמכילה את השלמים אינה חד משמעית: באיזה מובן של דמיון מדובר? האם כל החפצים שמתחילים באות שי"ן (כמו שלמים)? או שמא כל מה שמבטא שמחה (כמו שלמים)? כל עוד איננו יודעים את משמעותו של האיסור הזה לא נוכל לנחש באילו צירים עלינו להרחיב את הפרט שיצא מן הכלל.

על כן אנחנו חייבים לפתח תיאוריה פנומנולוגית. עוד לפני שיש בידינו הבנה מהותית, נראה לנו מסברא שהאיסור הזה אמור להיות קשור לרמות של קדושה. לכן הרחבות טכניות דרך שמות דומים, או ביטויי שמחה, אינן נראות לנו רלוונטיות. המסקנה היא שכנראה עלינו להרחיב את תחולת העונש על כל קודשי מזבח. זוהי הקבוצה הטבעית אליה ניתן להרחיב את הדין.

ההרחבה הזו נובעת מתחושה אינטואיטיבית שזוהי הקבוצה הרלוונטית. זאת על אף שאין לנו עדיין הגדרה מפורשת של משמעות האיסור, אשר תיתן לנו את הקבוצה הנכונה. הגדרה כזו לא קיימת אפילו אחרי הדרשה, שהרי היא אינה אלא 'טעמא דקרא'. תחושה אינטואיטיבית כזו היא אשר עומדת בבסיס התיאוריות הפנומנולוגיות, הן בהלכה והן במדע. זוהי אינטואיציה אשר מטרימה את ההבנה המלאה.

¹⁵ ראה על כך בספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, בהוצאת 'מידה טובה', בעיקר בשער השני.

אנליטיות של משוואות מדעיות

שאלנו למעלה האם ישנו יחס הכרחי בין ההלכה הנדונה לבין תחום התחולה שלה. האם מי שמבין היטב מדוע יש עונש כרת על אכילת קודש בטומאה יוכל לגזור מכאן שעונש כזה מוטל רק על אכילת קודשי מזבח? לכאורה כן. סביר להניח שישנה סיבה טובה לכך שהעונש מוטל רק על אכילת קודשי מזבח, והדבר כנראה נובע ממהותו ומשמעותו של העונש הזה.

שאלה דומה לזו קיימת גם ביחס לחוקים ומשוואות מדעיות. לדוגמא, החוק השני של ניוטון קובע יחס ישר בין הכוח שפועל על גוף (F) לבין התאוצה שהוא מפתח (a): $F=m \cdot a$. מקדם הפרופורציה הוא המסה (m).

ניתן לשאול את עצמנו האם המשוואה שמתארת את החוק השני של ניוטון היא הגדרה אנליטית של המושג 'כוח', או שזוהי טענה בעלת תוכן אמפירי? ניתן להבין את המשוואה הזו כקציבת יחס בין שלושה מושגים שמוגדרים באופן בלתי תלוי: כוח מסה ותאוצה. במקרה זה מדובר על טענה בעלת תוכן אמפירי. ניתן לבדוק האם במציאות אכן מתקיים היחס הזה בין המושגים. לעומת זאת, ניתן להבין את החוק הזה כהגדרה של המושג 'כוח'. מכיון שאין לנו דרך בלתי תלויה להגדיר כוח אלא דרך התאוצה, אזי המשוואה הזו אינה אלא הגדרה חסרת תוכן אמפירי. היא אינה ניתנת לבחינה אמפירית בלתי תלויה.

בנוסח אחר נאמר שמי שמבין היטב מהי מסה, היה צריך להסיק מכך את המסקנה שאם גוף בעל מסה מאיץ, כי אז ניתן לתאר זאת גם במונחי כוח, שאינו אלא תיאור במילים שונות של העובדה שהגוף מאיץ. לפי גישה זו, ההתייחסות שלנו למשוואה הזו כטענה בעלת תוכן אמפירי נובעת מכך שאנחנו איננו יודעים עדיין את מלוא המשמעות של המושג 'מסה', או 'כוח'. הניסיון מסייע לנו לגלות קשרים של הגדרות בין המושגים המדעיים.

בשני המקרים, הן התורני והן המדעי, אנו טוענים שמשפט אשר אינו נראה הכרחי, מתברר כטענה אנליטית הכרחית שנובעת מתוך הגדרת המושגים הכלולים בה. מראית העין שגורמת לנו לחשוב שהטענה אינה הכרחית היא פשוט חוסר ידע. או הבנה מלאה של המושג 'מסה', או הבנה מלאה של המושג 'אכילת קודשים בטומאה'. למי שתהיה הבנה כזו, המשפטים הללו ייגזרו ממנה באופן הכרחי.

אם באמת זהו המצב, כי אז הגדרת קבוצת הרלוונטיות והגדרת ההלכה עצמה הם תהליכים זהים לחלוטין, בעלי אותו תוכן עצמו. כשנדע ונבין את ההלכה, נוכל לגזור ממנה את קבוצת הרלוונטיות, ולהיפך. בתחום המדע נראה כי גישה זו אינה נכונה (ראה את אשר ישנו ואשר איננו, שער שני). לעומת זאת, בתחום

ההלכה נראה סביר יותר שזה נכון.

בכל אופן במצב של חוסר ידע, הלכתי או מדעי, אין מנוס מיצירת תיאוריות פנומנולוגיות לפני שנוצרת הבנה (שאוּלי תתברר בדיעבד כתוצאה אנליטית של הגדרת מושגים). האינטואיציה הזו נובעת מאותה הבנה מובלעת של משמעות המושגים. לפחות בתחום התורני נראה כי היכולת שלנו ליצור תיאוריה פנומנולוגית ללא הבנה מפורשת נובעת מכך שאנחנו מבינים באופן אינטואיטיבי את המושגים המעורבים בנושא, וגוזרים מכך את המסקנות המתבקשות. כמובן שטענה זו אינה מייתרת את המידות השונות. ישנן מידות שתוקפות נושא מקראי-הלכתי באופן פנומנולוגי וישנן מידות שעושות זאת באופן מהותי. כל דרך כזו יכולה היתה להיות מוחלפת באחרת, אך כל עוד יש חוסר בידע (שהוא מהותי לבני אדם באשר הם) יש מקום לשתיהן.

תובנות מפרשת הקת

1. בשנה שעברה ראינו שבמידות של ר"ש ישנה המידה "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא", במערכת של ר"א בשריה"ג ישנה מידה מקבילה אלא שהדבר שיצא מן הכלל יצא ללמד על עצמו.
2. ישנם שני הבדלים בין היקש למדתו של ר"ש: א. דבר שיצא מן הכלל מלמד על הכלל ע"י העברה של התכונות הייחודיות שלו, לעומת היקש משווה בין הדינים של הפרטים, ב. דבר שהיה בכלל מלמד על תכונה מסויימת של הכלל, לעומת היקש אינו נדרש לחצאין.
3. מצאנו את המידה של דבר שיצא מן הכלל לגבי פדיון בכור של בהמה טמאה (בכורות ו), אולם היא עוסקת במה לפדות, כלומר יש קביעה של תחום התחולה לא של דין פדיון אלא של החפץ הפודה.
4. בפסחים (קכ) למדים מיציאת שביעי של פסח שאכילת מצה בו היא רשות לכל ששת הימים הראשונים ניתן לראות זאת כהשוואה של תחולה.
5. גם במידות כלל ופרט, מדובר פעמים מרובות על השוואת תחום התכולה ולא לגבי ההלכות.
6. אפשר להוסיף להבדל שנכתב ב2א', שדבר שיצא מן הכלל עוסקות בהגדרת קבוצות הלכתיות, לעומת היקש עוסק בהשוואות הלכתיות.
7. בדף לפרשת קרח תשס"ה הצגנו שתי צורות של הגדרה לקבוצה א. דרך ההיקף שמתארת את הקבוצה דרך מניית הפריטים הכלולים בה, ב. דרך התוכן שמתארת את הקבוצה דרך המאפיינים המשותפים שמייחדים את הפריטים שכלולים בה. מכיוון שאנו לא דורשים טעמא דקרא ההגדרה דרך ההיקף היא מוצא נוח יעיל יותר.
8. במחקר המדעי נוהגים להתקדם בשני שלבים: א. מן העובדות ההיוליות יוצרים תאוריה פנומנולוגית שמתאר את העובדות, ב. מחפשים הסבר לאוסף העובדות.
9. בכל הרחבה של קבוצה שנובעת מחמת המידות אנו חייבים לפתח תאוריה פנומנולוגית שנובעת מתחושה אינטואיטיבית, כשנדע ונבין את ההלכה נוכל לגזור ממנה את קבוצת הרלוונטיות.

■ פרשת בלק ■

המידות הנדונות

נוטריקון.

גימטריה.

מתוך המאמר

- מהי הגדרת נוטריקון וגימטריא?
- מדוע א"ת ב"ש אינו נוטריקון אלא גימטריא?
- מהם שני האופנים של דרשת נוטריקון ושני האופנים של גימטריא?
- מדוע בברייתא דל"ב מידות מובאות שלוש דוגמאות לנוטריקון?
- ביאור בתוס' מוקשה מאד בחולין כח ע"א.
- האם ישנה עוד דרך להצמיד ערכים מספריים לאותיות, פרט לגימטריא?
- האם הפתרון של 'עם הכולל' מצביע על היות הגימטריא רמז ולא דרש?

מקורות מדרשיים לפרשת בלק

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי מִלְאָךְ יִקְוֶה עַל מֵה הַכִּיתָ אֶת אֶתְנַךְ זֶה שְׁלוֹשׁ רַגְלִים הִנֵּה אֲנִי יֹצֵאתִי
לְשֹׁטֵן כִּי יֵרֵט הַדֶּרֶךְ לְנֹגְדֵי:
(במדבר כב, לב)

כתב אות אחת נוטריקון, רבי יהושע בן בתירה מחייב וחכמים פוטריין. אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: מניין ללשון נוטריקון מן התורה - שנאמר (בראשית יז) כי א"ב המו"ן גוים נתתיך, אב נתתיך לאומות, בחור נתתיך באומות, המון חביב נתתיך באומות, מלך נתתיך לאומות, ותיק נתתיך באומות, נאמן נתתיך לאומות. רבי יוחנן דידיה אמר (שמות כ) אנכי - נוטריקון: אנא נפשי כתיבת יהבית. רבנן אמרי: אמירה נעימה כתיבה יהיבה. איכא דאמרי אנכי למפרע: יהיבה כתיבה נאמנין אמריה. דבי רבי נתן אמרי: (במדבר כב) כי יר"ט הדרך לנגדי יראה ראתה נטתה. דבי רבי ישמעאל תנא: (ויקרא כג, ב) כרמ"ל - כר מלא. רב אחא בר יעקב אמר: (מלכים א, ב) והוא קללני קללה נמרצ"ת - נוטריקון: נואף הוא, מואבי הוא, רוצח הוא, צורר הוא, תועבה הוא. רב נחמן בר יצחק אמר: (בראשית מד) מה נדבר ומה נצטד"ק - נכונים אנחנו, צדיקים אנחנו, טהורים אנחנו, דכים אנחנו, קדושים אנחנו. (בבלי, שבת קה ע"א)

תקציר המאמר לפרשת בלק, ספר 2

במאמר בשנה שעברה עסקנו בנוטריקון. אחד המקורות המובאים בגמרא לנוטריקון הוא מפרשתנו: מן הפסוק 'כי ירט הדרך לנגדי'. על פניה זו אינה מידת דרש רגילה, אף שהיא מופיעה בברייתא דל"ב מידות (מידה ל). היא נראית יותר כמתודה ששייכת למישור הרמז ולא למישור הדרש.

הגמרא למעלה עוסקת בשאלה מה דינו של מי שכתב אות אחת שהיא נוטריקון בשבת: האם הוא מתחייב כדין כותב שתי אותיות, או לא? להלכה קי"ל כחכמים שפטור. שם בסוגיא קד ע"ב מובאת הלכה שאם מישוהו כתב אות אחת שמשלימה את הספר הוא חייב מן התורה, שכן במצב כזה גם לאות אחת יש חשיבות. התקשינו בשאלה מה ההבדל בין שני המקרים הללו?

עסקנו במקורות שמובאים בגמרא שם למידת נוטריקון, וראינו שרובם מהווים יישום למידת הדרש הזו, ולא מקור. המקור הראשון שמובא בגמרא הוא אברהם כנוטריקון ל'אב המון גויים'. מקובל להבין זאת כראשי תיבות של המילים 'אב המון גויים', ובאמת כך מפרש זאת רש"י על אתר (בראשית יז, ה). לפי פירוש זה יוצא שבמקרה זה לא אנחנו מבצעים דרשה של נוטריקון למילה בתורה, אלא התורה עצמה עושה את דרשת הנוטריקון, כלומר היא עצמה כותבת גם את המילה וגם את פירושה המלא.¹ פירוש זה מציע לראות את הפסוק הזה כמקור לנוטריקון כמידת דרש.

אולם פירוש זה הוא מוקשה. ראשית, האות רי"ש נמצאת מיותרת. מעבר לכך, המלה 'גויים' אינה מופיעה בנוטריקון. אם כן, זה אינו אלא קירוב גם לנוטריקון, לכל היותר. מעבר לכך, בגמרא עצמה מוכח שאין הכוונה לנוטריקון כפי שהבין אותו רש"י. הרי הגמרא מביאה רשימת מילים שפורסות את הנוטריקון (ואלו לא המילים 'אב המון גויים'): אב, בחור, המון חביב, מלך, ותיק, נאמן. מילים אלו פורסות את הנוטריקון א"ב המון, וכל התכונות הרמוזות כאן נאמרו לו ביחס לגויים (=לאומות). אם כן, ראשי התיבות כאן הן המילים א"ב המון, ולא המילה אברהם. אמנם גם פירוש זה של הגמרא הוא קשה, שכן לפי זה אין כאן מקור מן התורה לנוטריקון, אלא לכל היותר דרשה (או רמז) של מילים בתורה שעושה שימוש במתודה של נוטריקון.

שאר המקורות שהגמ' מביאה, כולם אינם מקורות אלא יישומים. כמעט כל דרשות הנוטריקון נראות כמו 'משחק' שרירותי. לא ברור הקריטריון לבחירת המילים

¹ מצב דומה ראינו בדף לפרשת בהעלותך, תשסה, שם ראינו שלגבי שתי מידות מצאנו מקור בתורה עצמה שמבצע שימוש מפורש במידות אלו (קל וחומר, ושני כתובים המכחישים זה את זה).

שפורסות את הנוטריקון, וישנן דרגות חופש רבות להצבתן (לפעמים מציבים בנוטריקון את האות השנייה של המילה, כמו בדוגמא מפרשתנו, לפעמים מציבים שם מילים בארמית וכדו').

לבסוף הסברנו שהמקור מאברהם אבינו יכול אכן להתפרש כמקור של ממש, אך שאר הדרשות הן יישומים. מסקנתנו היתה שהנוטריקון אינו בהכרח ראשי תיבות. זהו רמז מקוצר לתוכן החבוי, אשר קשור לראשי תיבות, אך אינו מחוייב להיות בדיוק ראשי תיבות, כפי שרואים בפירוש במכילתא דרי"ש, יתרו, מס' דבחדש, פרשה ח"ה 'כבד את'².

ראינו בכמה מקורות שמידת הנוטריקון אינה רמז גרידא. ראינו שהיא מידת דרש, אך היא אינה משמשת במדרשי ההלכה (ראה **אוצר המדרשים**, אייזנשטיין, לב מידות באגדה, עמ' 269, וברש"י בראשית ל, ח).

הצענו שדרשות נוטריקון מופעלות במקומות שבהם מופיעה מילה שאין לה פירוש פשוט, וההנחה היא שהתורה רומזת לנו לחפש כאן נוטריקון (וכן מפורש ברש"י על סוגייתנו בביאור הדרשה מ'אנוכי'). לפי זה, דרשות נוטריקון במקום שיש פשוט פשוט אינן דרשות של ממש, אלא רמזים.

הערנו שגם מידת הגימטריא מופיעה בברייתא דל"ב מידות, ובעל הכריתות מסביר שהיא והנוטריקון אינן מופיעות ברשימתו של רי"ש בגלל שאלו הן מידות של דרש אגדה.³ העלינו אפשרות שאולי היעדר חד משמעיות של מידות הדרש הללו אינו מאפשר לנו להשתמש בהן בדרש ההלכה. להשערה זו ישנן השלכות רחבות ומשמעותיות מאד: יוצא מכאן שדרש האגדה, גם זה הנעשה באמצעות כלים מוגדרים וברורים יותר (כמו מידות דרש) אינו חד משמעי, וקשה לסמוך על מסקנותיו. דרש האגדה הוא בעיקרו דרש סומך לסברא, בעוד הדרש ההלכתי יכול להוות מקור להלכות חדשות (דרש יוצר. ראה בדף לפרשת וישלח, תשסו, ועוד).⁴

² ראה גם ברש"י על התורה, שמות כ, יא.

³ כעת מצאנו ב'הקדמה כוללת' לחלק 'נתיבות עולם', שם בעל הכריתות כותב שהנוטריקון הוא מידת דרש אגדה. הוא חוזר על כך גם בפירוש המידה. מדבריו שם משמע שזה באמת בגלל חוסר חד משמעיות (בלשונו: "אבל לא להוכיח מהם שום קולא וחומרא, כמו נוטריקון"). ונראה שהסבר דומה יהיה גם לגימטריא.

⁴ אמנם לגבי גימטריא מצאנו גם כמה דרשות הלכתיות: בנזיר ה' ע"א ישנה דרשה מ'היה' לגבי סתם נזירות. בעל הכריתות מסביר שרי"ש כנראה אינו מסכים לה. ישנה גם בסנהדרין יד ע"ב ול"ז ע"א (וראה ברש"י שם) דרשה מהפסוק 'שרך אגן הסהר אל יחסר המזג', שלומדת ממנו שאסור שייצאו מלשכת הגזית יותר מחמישים איש (מז"ג = 50). זוהי דרשה מדברי קבלה, ולכן ייתכן שהיא רמז בלבד ולא דרשה גמורה. עוד מצאנו דרשה בשבת צז לגבי לט אבות מלאכה (ראה ברש"י שם שהוא מהמילה 'אלה'). וראה בטור או"ח סי' קנח

לאור כל האמור כאן הסברנו את הסתירה שהובאה למעלה לגבי איסור כתיבה בשבת. תורף דברינו היה שהנוטריקון אינו אלא רמז למילה ולא ייצוג שלה עצמה (הקורא הוא אשר יוצר מהאות את המילה, וה לא מצוי מאחורי האות הכתובה עצמה), ולכן אין כאן אות בעלת חשיבות. האות כשלעצמה אינה ייצוג של המילה אלא רק רמז אליה, ולכן לא חייבים על כתיבתה בשבת חטאת. לעומת זאת, אות בסוף ספר יש לה חשיבות מרובה, ולכן חייבים על כתיבתה חטאת.⁵

קשרנו זאת לקביעתו של הרמב"ם (ראה בדף לפרשת יתרו, תשסה), שכל ההלכות שנלמדות מדרשות אין טמונות במקרא עצמו אלא מהוות הרחבה שלו. הוא הדין לגבי דרשת נוטריקון.

בחלקו השני של המאמר עמדנו על כמה מתכונותיה של לשון המקרא (=לשון הקודש), על השוני בינה לבין לשונות אחרות (הרמב"ם כנראה לא מסכים לתיאור זה, שכן הוא רואה בלשון הקודש לשון הסכמית רגילה), ועל כמה השלכות של ההבדלים הללו. עמדנו על כך שבלשון המקרא יש משמעות גם לאותיות ולא רק למילים. ראינו שהקשר בין מילה לבין משמעותה אינו שרירותי אלא מהותי. לקראת סופו של המאמר, ראינו השלכה של הבדלים אלו לעניין איסור כתיבה בשבת, שלפי חלק מהפוסקים קיים רק לגבי כתיבה בלשון הקודש. סיימנו בניסיון להבין את ייחודו של שם ה' בלשון הקודש. השנה נרחיב יותר בהגדרת נוטריקון וגימטריא ובהבדל בין שתי המידות הללו.

שאוסר לאכול פת בלי ניגוב ידיים, והסיבה היא ש'לחמם טמא' בגימטריא הוא 'בלא ניגוב ידיים', ומקורו מהמדרכי פ"ח דברכות סי' קצב. ובתוד"ה 'ועל רוב' חולין כח. ובהוריות ה' ע"ב לגבי טבול יום, ועי' בגליון הש"ס שם מה שהביא בשם תשובות זכרון יהוסף. וכן בנדה מה ע"ב דרשו 'תוך זמן כלפני זמן', וראה מה שפ"י בזה בספר **סדרי טהרה** בשם **אמרי שפר**.

⁵ העלינו אפשרות שבמקרה בו יש אות אחת שמהווה נוטריקון אובייקטיבי, מוסכם על הכל, הכותב אותה כן יהיה חייב עליה סקילה וחטאת גם להלכה. למשל, הכותב אות בכתב הסיני, שם משמעותה היא מילה שלימה (=יחידת משמעות שלימה. ראה להלן), יתחייב חטאת או סקילה.

עוד על נוטריקון וגימטריא

מבוא: נוטריקון וגימטריא בברייתא דל"ב מידות באוצר המדרשים (אייזנשטיין, לב מידות באגדה, עמ' 266) מופיעה מידת הנוטריקון מייד אחרי מידת הגימטריא, בזו הלשון:⁶
(כ"ט) מלשון גימטריא, (ל') מלשון נוטריקון, (תרי אפי: חד אפא בחילוף האותיות, וחד שהוא בחשבון האותיות),

בתוך הגדרת מידת הנוטריקון מופיעות שתי תת-מידות: אופן אחד: חילוף אותיות. אופן שני: חשבון אותיות. והכוונה היא כנראה שיש שתי דרשות נוטריקון: 1. החלפת מילה במילה אחרת שהיא חילוף אותיות של הראשונה. 2. החלפת מילה בקבוצת מילים שרמוזות בה בראשי התיבות. האופן השני הוא דרשת נוטריקון רגילה, אך האופן הראשון הוא מידת דרש שונה בתכלית.

כמו בברייתא של רי"ש, גם בברייתא של לב מידות ישנן הדגמות לכל מידות הדרש, בזו אחר זו. בהדגמות שנוגעות לגימטריא ונוטריקון מופיע הנוסח הבא (שם, עמ' 270-269):

(כ"ט) גימטריא, מנין שדורשין גימטריא באגדה? אם לחשבון הרי הוא אומר שמונה עשר ושלוש מאות (בראשית יד) דעולה למנין אליעזר, ואם לתמורת האותיות הרי כבר אמור לב קמי (ירמיה נא) בחילוף האותיות כשדים - לב קמי שמחליפין באותיות אתב"ש. (ל') נוטריקון, מנין שדורשין נוטריקון באגדה? ת"ל אברהם אב המון גוים (בראשות יז), כרמל (ויקרא ב כד) רך - מל, דבר שהוא רך ונמלל ביד. והוא קללני קללה נמרצת (מ"א מלכים א, ב) ר"ת נואף מואבי רוצח צורר תועבה. ירט (במדבר כב) ר"ת יראה ראתה נטתה.

ההדגמות של נוטריקון אכן מביאות שתי דוגמאות, אחת מכל סוג: 'אברהם' הוא אב המון גוים, שזהו האופן השני (הרגיל) של נוטריקון (ראה על דרשה זו במאמר משנה שעברה). ו'כרמל' שנדרש בחילוף אותיות - 'רך מל', שהוא גימטריא מהסוג הראשון. הדוגמא השלישית חוזרת לאופן הנוטריקון השני (ראשי תיבות). נעיר כי ההדגמות של הגימטריא אותן הבאנו למעלה, מראות שגם בגימטריא יש

⁶ בספר הכריתות בחלק 'נתיבות עולם' לא מופיע הנוסח הזה שפותח את הברייתא, אלא רק החלק של הדוגמאות שיובא להלן. הנוסח של הכריתות לחלק זה של הברייתא הוא דומה מאד.

שני אופנים שונים של דרשות: 1. חשבון - הגימטריא הרגילה. 2. תמורת אותיות – בקוד א"ת ב"ש (ובתוך פירוט הדברים שם זה מכונה גם 'חילוף אותיות').

כמה קשיים

בנוסח הזה עולים כמה קשיים:

1. במה הנוטריקון באופן הראשון דומה לאופן השני (הרגיל)?
2. ובנוסח אחר: מדוע גם הוא נכלל תחת מידת הנוטריקון?
3. מדוע סוג הנוטריקון הראשון אינו כלול במידת הגימטריא? הרי זוהי החלפה ששומרת על גימטריא.
4. מדוע דרשת א"ת ב"ש היא גימטריא ולא נוטריקון? ובפרט שגם היא מכונה כאן 'חילוף אותיות'.
5. מדוע בדוגמאות לנוטריקון שמובאות אח"כ אין הפרדה ברורה בין הסוגים? מובאות שם שלוש הדגמות מעורבות (סוג שני, ראשון, ושוב שני)? יתר על כן, הדוגמא הראשונה שמובאת היא דווקא של נוטריקון מן הסוג השני (ראשי תיבות), ולכן גם סדר הדוגמאות כאן נראה מעט בעייתי.

הסבר: ערך מספרי ותוכני של אותיות ושל מילים

כדי להבין את כל הקשיים הללו עלינו לשים לב להבחנה היסודית: הגימטריא מטפלת בערך המספרי של האותיות, ושל המילים. בסיס הדברים הוא האותיות (שכן ערך מספרי של מילה הוא סכום ערכי אותיותיה. ראה להלן בדברי הרא"ש). לעומת זאת, הנוטריקון, כפי שהסקנו בשנה שעברה, אינו מבוסס על ערך מספרי, של אותיות או מילים, אלא על רמזים שונים (לאו דווקא ראשי תיבות. ראה במאמר משנה שעברה) מאותיות למילים.

תמורת א"ת ב"ש

אם כן, די ברור שדרשת א"ת ב"ש אכן יכולה להיכנס תחת הכותרת של גימטריא. היא אינה מקשרת אותיות למילים, אלא מחליפה (ממירה) אותיות באותיות שקשורות אליהן בצורה כלשהי. אמנם כאן הקשר אינו דרך הערך המספרי הגימטרי, אלא דרך מיקומיהן בסדרת אותיות הא"ב (או, מדויק יותר: המרחקים מהקצה). אם כן, תמורת א"ת ב"ש היא אמנם חילוף אותיות, אבל הכלל השולט על חילוף האותיות הזה אינו קשור למילים אלא לאותיות, ולערך מספרי שמוצמד אליהן.

כפי שראינו, במקרה שלנו הערך המספרי הוא המרחק מקצוות סדרת הא"ב. ובאמת מצינו מדרש דומה לזה לגבי ברכות הנהנין על פירות משבעת המינים. הגמרא בברכות מא ע"א אומרת שסדר הקדימה בברכות כאשר מונחים לפנינו פירות שונים משבעת המינים נקבע על פי המרחק בו מופיע הפרי הנדון מאחת משתי המילים 'ארץ' בפסוק: "ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון, ארץ זית שמן ודבש". גם כאן יש שני קצוות, והערך המספרי שקובע את החשיבות לעניין הברכה הוא המרחק מאותם קצוות.

חילוף אותיות בנוטריקון

לעומת זאת, חילוף האותיות שבנוטריקון מהסוג הראשון אינו קשור לערך המספרי. זהו שינוי סדר הופעת האותיות במילה, ולכן יסודו הוא המילה ולא האותיות. כאשר אנו מחליפים 'כרמל' ל'רך מל' אין כאן כל קשר בין האותיות הראשונות/שניות וכדו', אלא הסתכלות על מכלול האותיות שבמילה. הקשר בין המוחלפים נוצר דרך הופעותיהם במילה, לכן זווית ההתייחסות הבסיסית היא זווית של מילים ולא של אותיות. גם מספר האותיות הכולל נשמר, מה שבהחלט לא מחוייב בגימטריא. כנראה מסיבות אלו יש כאן מתודה של נוטריקון ולא גימטריא.

נציין כי אמנם הערך הגימטרי של שתי המילים המוחלפות הוא זהה, אך זוהי תוצאה מקרית של העובדה שבשתי המילים מופיעות בדיוק אותן אותיות. ברור שאין כאן דרשה מהותית של גימטריא.

אחת ההשלכות לכך היא שניתן לבצע החלפה כזו, גם אם משנים משהו באותיות, מה שלא ניתן לעשות בגימטריא. כל עוד יש דמיון בין המילים המומרות, ההחלפה יכולה להיחשב נוטריקון. דוגמא לכך היא אולי הדוגמא שהובאה כאן ממש: המילה 'רך מל' מכילה אות כ"ף סופית, שהגימטריא שלה היא שונה מהאות כ"ף הרגילה (האותיות הסופיות מנצפ"ך נמדדות מייד אחרי האות תי"ו). ערכה הגימטרי של כ"ף סופית הוא 500).⁷ לכן ניתן היה להסיק מכאן שהחלפה זו אינה גימטריא אלא נוטריקון.⁸

⁷ יכולה לעלות כאן שאלה לגבי א"ת ב"ש, אשר משתייכת למידת גימטריא, והרי גם היא אינה שומרת על הערך המספרי. אולם שם ההחלפה שומרת על הערך של המיקומים בסדרה ביחס לקצוות. זהו ערך מספרי שונה לאותיות, וגם הוא אינו קשור למילים, ולכן זו עדיין גימטריא. ראה דברינו לעיל.

⁸ כנראה שיש להתייחס לדוגמא זו כהמחשה בלבד, שכן מצינו כמה גימטריאות שאינן מבחינות בין הערכים של אותיות מנצפ"ך סופיות ותחיליות.

שלוש הדוגמאות של הנוטריקון

העובדה שמובאות שלוש דוגמאות של נוטריקון, ניתנת להבנה לאור דברינו בשנה שעברה. כזכור, מסקנתנו היתה שהדרשה מאברהם היא מקור לביצוע נוטריקון, ולא סתם יישום של המידה. התורה עצמה עושה כאן דרשת נוטריקון. לכן הברייתא פותחת בדוגמא שמהווה מקור למידת הנוטריקון. רק לאחר מכן מובאות עוד שתי דוגמאות ליישומה של המידה הזו. הראשונה היא נוטריקון מן הסוג הראשון: חילוף אותיות, ואילו השנייה היא מן הסוג השני: ראשי תיבות. כעת מובן גם סדר הבאת הדוגמאות. אם הדוגמא הראשונה היא מקור, אזי הדוגמאות של היישומים אכן מובאות לפי הסדר: הדוגמא הראשונה מדגימה את חילוף האותיות, שהוא הסוג הראשון, והשנייה מדגימה פתיחת ראשי תיבות, שהיא באמת הסוג השני.

נעיר כי מצאנו כאן, כבדרך אגב, ראיה נוספת לדברינו בשנה שעברה, לפיהם הדרשה של הנוטריקון אצל אברהם היא אכן מקור ולא רק דוגמא של יישום מידת הנוטריקון.

נוטריקון וגימטריא: עדכון ההגדרות

מסקנתנו היא שיש לעדכן מעט את הגדרותיהן של שתי מידות הדרש הללו. נוטריקון היא מידת דרש שיסוד ההתייחסות שלה הוא למילים. לפעמים זהו קישור בצורת רמז של אותיות למילים, ולפעמים זוהי החלפה בין מילים בעלות אותן אותיות. מידת הגימטריא מתייחסת דווקא לאותיות, ובעצם לערך מספרי כלשהו שמוצמד אליהן. לדוגמא: הערך הגימטרי, או הערך של המרחק מקצה סדרת הא"ב.⁹

הבחנה זו מחזקת עוד הרבה יותר את מסקנתנו במאמר מן השנה שעברה, לפיה בלשון הקודש יחידת המשמעות הבסיסית היא האות, ולא המילה. הגימטריא, אם מתייחסים אליה ברצינות, היא ביטוי ברור לתופעה זו.

עם הכולל¹⁰

תופעה שמבליטה מאד את הבעייתיות של המידות הללו, היא החישוב הלא מדויק של חלק מן הגימטריאות. לפעמים אנו מוצאים השוואות גימטריות

⁹ ייתכן שזוהי כוונת המשנה בסופ"ג דאבות, שכותבת: "תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה". שני התחומים הללו עוסקים בחשבונות, ולכן המשנה קושרת אותם זה לזה.

¹⁰ ראה לעניין זה בהקדמת הסטייפלר (ר' יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל), לחלק הפרפראות בספרו **ברכת פרץ**.

שאינן מקפידות על ערך מדויק. בדרך כלל ההבדל הוא בערך של 1, ואז הראשונים מוסיפים הסבר בנוסח שהגימטריא נכונה 'עם הכולל'. לדוגמא, ברמ"א (או"ח סי' תקפג ה"ב) מופיע שנהגו לא לאכול אגוזים בראש השנה, בגלל שאגוזי בגימטריא חט"א. כאשר עושים את החשבון מגלים שהמילה אגוזי בגימטריא היא 17, ואילו המילה חט"א בגימטריא היא 18.¹¹ גם כאן כמה מפרשים מסבירים שזה 'עם הכולל'.

בספר **שיבולי הלקט** סי' ריב (ד"ה 'ר"י היה נותן') כתב: "ובגימטריא לא קפדינן על אחת חסר או יתר". וכן כתב הרא"ש בסוף פסחים (סי' מ) להסביר את דברי התורה עצמה שכותבת לגבי ספירת העומר: "תספרו חמישים יום", בעוד שהספירה בפועל היא 49 ימים.¹² הרא"ש מסביר שכן דרך המקראות, שאינו משגיח בהפחתת או הוספת אחד.¹³

ובספר **לקט יושר** (לבעל **תרומת הדשן**) בהקדמה מביא לכך מקור מרש"י בפרשת ואתחנן (דברים ד, כה. ראה גם גיטין פח ע"א, וסנהדרין לח ע"א) שמפרש:

ונושנתם - רמז להם שיגלו ממנה לסוף שמונה מאות וחמשים ושתים שנה, כמנין ונושנתם. והוא הקדים והגלם לסוף שמונה מאות וחמשים והקדים שתי שנים לנושנתם, כדי שלא יתקיים בהם (פסוק כו) כי אבד תאבדון וזהו שנאמר (דניאל ט יד) וישקוד ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה' אלהינו, צדקה עשה עמנו שמהר להביאה שתי שנים לפני זמנה:

רש"י מסביר שהקדים שנתיים כדי שלא יתקיים בהם סוף הפסוק. ומעיר על כך **הלקט יושר**, שלכאורה מספיק היה להקדים שנה אחת, וכבר היתה מופרת הגזירה של 'ונושנתם', שכן הגימטריא כבר אינה זהה. ומכאן הוא מוכיח שאם הקב"ה היה מקדים רק שנה אחת הגימטריא של 'ונושנתם' עדיין היתה כמו 852, כי לא משגיחים בהפרש של 1 בגימטריא.

לכאורה ניתן להסיק מאי הדיוק הזה, שמידת הגימטריא אינה באמת מידת דרש. זהו סוג של 'משחק' שמטרתו דרשנית (במובן השלילי של המילה). אמנם הדברים הללו אמורים רק כלפי דרשות שבאמת מבוססות על אי דיוק כזה. לעומת זאת, דרשות מדויקות ניתן לשייכן למידת דרש סיסטמטית.

אולם דומה כי המסקנה העולה מכאן היא הפוכה בדיוק. אם באמת היה מ דובר

¹¹ ברמ"א שם מובאת המילה 'חט' בלא אל"ף. ואולי כוונתו ליישב את הערכים השונים באופן אחר, ולא דרך ה'כולל'.

¹² וכן לגבי 40 מלקות לעבריין במזיד, שכתוב בתורה "ארבעים יכנו", ובכל זאת בפועל לוקים רק 39 מלקות.

¹³ וראה שם בהקדמת **ברכת פרוץ** מה שהקשה על דבריו.

כאן במשחק ובשעשוע דרשני, לא היה מקום להביא מקורות וראיות לכך שאין להקפיד על הפרש של אחד. העובדה שמצאנו ראיות אפילו בנוסח המקרא, וגם אצל חז"ל, לעניין זה, פירושה שהדרשה בגימטריא היא דרשה רצינית, והכלל שהפרש של 1 אינו מפריע למסקנה היא כלל מכללי הגימטריא, יהיו אשר יהיו מקורו ומשמעותו.

הסבר רווח לכלל של 'עם הכולל'¹⁴

הסבר רווח לעניין ההפרש בגימטריא הוא שההפרש של אחד מיוחס למילה בכללותה. כלומר הגימטריא של המילה היא הגימטריא הכוללת של האותיות בתוספת העובדה שיש כאן מילה שלימה. ההפרש הזה מסמל את העובדה שמדובר במילה ולא באוסף אותיות גרידא. לכאורה כך עולה גם מן המינוח בו נוקטים המפרשים: 'עם הכולל'.

אולם הסבר זה הוא קשה, שכן משני צידי ההשוואה הגימטרית היה עלינו לקחת בחשבון את העובדה שמדובר במילה ולא באוסף אותיות. יתר על כן, מדוע לפעמים ההפרש הוא לכיוון זה ולפעמים הוא לכיוון אחר?¹⁵ מעבר לכך, הסבר כזה סותר קצת את כל הרעיון שהבאנו למעלה, לפיו יסודה של הגימטריא הוא האותיות ולא המילים. לכאורה יש כאן ערבוב בין נוטריקון לבין גימטריא.

על כן נראה לענ"ד שיש לדחות את ההסבר הזה.

דיני שחיטת סימנים: סוגיית חולין כח ע"א

הגמרא בחולין כח ע"א דורשת את הפסוק "וזבחת...כאשר צויתך" (דברים יב, כא), ואומרת כך:

דתניא, רבי אומר: (דברים יב) וזבחת כאשר צויתך - מלמד שנצטוו משה

על הושט ועל הקנה, ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה.

הראשונים (ראה רש"י ד"ה 'כאשר', וברש"י על התורה שם, ועוד) מעירים כי פשט הכתוב הוא הוכחה שהיה ציווי למשה בעל-פה על השחיטה (= 'כאשר צויתך'), שהרי לא מצוינו ציווי כזה מפורש בתורה שבכתב. אך פרטי הציווי (רוב סימן אחד בעוף ורוב שנים בבהמה) אינם יכולים להילמד מלשון הפסוק בדרשה הזו.

¹⁴ לא מצאנו מקור להסבר זה, אך הוא 'מסתובב' בעולם.

¹⁵ מעניין לבדוק האם ניתן למצוא חוקיות שהערך הנמוך הוא תמיד במילה המלמדת, או הנלמדת. נציין כי לא תמיד ניתן בכלל להגדיר בגימטריא מילה מלמדת או נלמדת. הקשר הגימטרי הוא בדרך כלל דו-צדדי, וגם מלמד לשני הצדדים.

ובכל זאת, פשט הגמרא מורה שדרשו מכאן גם את פרטי הציווי, כלומר שיש לשחוט רוב מסימן אחד בעוף (ונחלקו שם אמוראים האם קנה או ושט, או רק ושט) ורוב משני הסימנים בבהמה. הדבר מסתבר מאד מן הסוגיא מפני שמי שמביא את הדרשה הזו הוא רבי, שמחלוקתו עם ר"א הקפר היא רק לגבי פרטי הציווי ולא בעצם קיומו (וממש מפורש כן בספרי על אתר, ראה סוף פיסקא מא במהדורת המלבי"ם).

והנה רש"י גם למסקנה נותר בכך שהדרשה מוכיחה רק שהיה ציווי בעל-פה על הלכות שחיטה (ראה בגמרא ד"ה 'רוב אחד'), אך ההלכות עצמן אינן נדרשות מכאן. אולם בתוד"ה 'ועל רוב' שם כותב כך:

ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה - י"מ דדריש בגימטריא דכאשר אל"ף אחד בעוף שי"ן שנים בבהמה רי"ש רובו של אחד כמוהו רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה ראשי תיבות למפרע של כאשר הוי רובו של אחד כמוהו.

נראה שבעלי התוספות הסיקו מן ההערה שלנו בגמרא שזוהי דרשה גמורה שממנה נגזרים גם פרטי הציווי באמצעות גימטריא על המילה 'כאשר' (מהפסוק "וזבחת...כאשר צויתך").

לאחר מכן הוא מפרט: האל"ף היא בגימטריא 1, שמרמז על סימן אחד בעוף. השי"ן מרמזת על שנים בבהמה. הרי"ש מרמז על הכלל שרובו ככולו (הן רוב של סימן אחד בעוף והן רוב משני סימנים בבהמה). ולבסוף התוס' מסיימים בכך שהמילה הזו נדרשת בראשי תיבות למפרע: **רובו של אחד כמוהו**.¹⁶ לא לגמרי ברור מה הקשר בין הסיפא של דברי התוס' לתחילתם. לכאורה אלו הם שני פירושים שונים, וכבר העיר הסטייפלר ב**ברכת פרץ** שם, שכך אכן זה מובא ב**בעלי התוס'** על התורה (שהוסיפו את המילים 'ד"א': דבר אחר, והביאו את הפירוש השני בשם ר' יעקב מקורביל), ולכן שינה את הגירסא גם בתוס' אצלנו. אך ללא התיקון נראה מלשון התוס' אצלנו שכוונתם היא לפירוש אחד. נציין כי בתוס' הרא"ש כאן הביא רק את החלק הראשון.

עוד יש להעיר שהדרשה הראשונה גם היא אינה גימטריא טהורה: אמנם אל"ף הוא 1, אבל שי"ן אינו 2, ורי"ש אינו 'רובו' בגימטריא. הדרשות משתי האותיות האחרונות הן בעליל דרשות נוטריקון, ולא גימטריא. אם כן, יש כאן שילוב של שתי מידות הדרש הללו.

¹⁶ וראה ב**בעלי התוס'** על התורה הסבר מדוע מעמידים זאת דווקא על עוף, וכיצד לומדים מכאן גם על בהמה.

אמנם ניתן היה להסביר שגם אל"ף אינה נדרשת בגימטריא אלא בנוטריקון (למילה 'אחד' שמתחילה באות אל"ף). אולם לפי זה כל הפירוש הראשון גם הוא נוטריקון, ולכן כלל לא ברור מדוע התוס' מכנים זאת דרשת גימטריא. ובאמת בתוס' הרא"ש כאן ובבעלי התוס' על התורה לא הגדיר זאת כגימטריא, ואצלם זה ודאי צריך להתפרש כנוטריקון.

בכל אופן, בשיטת התוס' נראה לכאורה שהאות אל"ף אכן נדרשת בגימטריא ולא בנוטריקון. אמנם לא ברור מדוע: מדוע באמת חז"ל החליטו להשתמש כאן דווקא בגימטריא, ולא בנוטריקון, ובפרט שהמשך הדרשה הזו עצמה הוא ודאי נוטריקון?¹⁷

אמנם כשבוחנים את לשון בעלי התוס' על התורה מתגלות כמה תגליות מעניינות:

מכאן אמרו רבותינו במסכת חולין מלמד שנצטוו משה על הקנה ועל הושט ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה. ואמר הרב יעקב מקורביל כאשר צויתך עולה כמו רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה, ודוק ותשכח. ד"א אש"ר אל"ף אחד, שי"ן שני"ם רי"ש רוב ונזקי המועט באותו ששחיתו מועט דהיינו בעוף. הרי אחד בעוף ושנים בבהמה ורוב קאי אתרווייהו.

גם כאן ברור שהתפיסה היא כמו תוס' (נגד רש"י), שהדרשה מלמדת גם את פרטי הדינים ולא רק את עצם העובדה שהיה ציווי. ר' יעקב מקורביל מביא שישנה גימטריא זהה למילים 'כאשר צויתך' ולמילים 'רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה' (נראה שצ"ל עם שני יוד"ין, ואז שניהם עולים למניין 1057). אם כן, זוהי דרשת גימטריא גמורה, ולא רק באות הראשונה כמו בנוסחת התוס' שלנו. לאחר מכן מופיע פירוש נוסף שהוא כולו נוטריקון (כולל דרשת האות אל"ף), כמו בתוס' רא"ש (ובדומה לתחילת תוס' שלנו, פרט לדרשת האל"ף). לבסוף הוא מוכיח שהאחד הוא על עוף והשניים על בהמה והרוב מוסב על שניהם.

אם כן, אין כאן ערבוב כלל: הפירוש הראשון הוא גימטריא רגילה לגמרי (מן הסוג הראשון שפגשנו למעלה), והפירוש השני הוא נוטריקון רגיל (מהסוג השני

¹⁷ עוד יש להעיר כי בניגוד לרוב דרשות הגימטריא והנוטריקון, הדרשה הזו היא הלכתית ולא אגדית. כאמור, מלשון התוס' נראה גם שהיא דרשה גמורה ולא פרפרת שבאה לעגן דרשה אחרת בלשון הכתובים. רואים זאת הן מדיוק לשון הגמרא שהוציאה גם את התוכן מתוך הדרשה, והן בגלל שאם זו היתה פרפרת לא היה על בעלי התוס' לדקדק ולהביא שני פירושים שונים. מה טעם לדקדק ולהיכנס לדקויות לגבי פרפראות? גם לשון התוס' היא שדורשים כאן גימטריא, ולא שדורשים על כך בדיעבד גם דרשת שעשוע (או אסמכתא) של גימטריא.

מלמעלה).

השוואה לנוסח התוס' שלנו מראה כי כנראה יש שיבוש בנוסחא, שתיקונו יעלים את כל הקשיים: הסיפא של תוס' מכילה את שני הפירושים של **בעלי התוס'** על התורה גם יחד: הגימטריא והנוטריקון. והחלק השני מכיל פירוש נוסף של נוטריקון למפרע, שלא מופיע אצל **בעלי התוס'** על התורה. כאמור, נוסח זה חף מכל הבעיות שהעלינו למעלה, ודי ברור שזוהי כוונת התוס'.

תובנות מפרשת בלק

1. באוצר המדרשים מופיעה מידת הנוטריקון בתור שתי תתי מידות א. חילוף אותיות. ב. חשבון אותיות.
2. לפעמים אנו מוצאים השוואות גימטריות שאינן מקפידות על ערך מדויק, בד"כ ההבדל הוא בערך של 1.
3. ההסבר הרווח לענין ההפרש בגימטריא הוא שההפרש של אחד מיוחס למילה בכלולתה, אולם הסבר זה קשה שכן משני צידי ההשוואה הגימטרית היה עלינו לקחת בחשבון שמדובר במילה ולא באוסף אותיות.
4. בדרשה לגבי שחיטת שני סמנים בבהמה ואחד בעוף (חולין כח), סובר רש"י שפשט הכתוב מוכיח שהיה למשה ציווי ע"פ על השחיטה אך פרטי הציווי אינם יכולים להילמד מלשון הפסוק, תוס' במקום חולק וסובר שבמילה "כאשר" יש גימטריא של "א" - 1 בעוף, "ש" - שתים בבהמה, "ר" - רובו של אחד כמוהו ומסיים תוס' ר"ת למפרע של כאשר הוי רובו של אחד כמוהו. לכאורה נראה שאין קשר בין הרישא לסיפא של תוס' וזה שני פירושים שונים.
5. אומנם לא ברור למה תוס' בפירוש הראשון הגדיר את הדרשה כגימטריא ולא כנוטריקון, ברם, כשבוחנים את לשון בעלי תוס' על התורה מתגלה שכנראה יש שיבוש בנוסחא ויש כאן גימטריא רגילה לגמרי.

■ פרשת פנחס ■

המידות הנדונות

- דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על הכלל.
- כלל ופרט וכלל.אב.
- כלל ופרט.
- ריבוי ומיעוט וריבוי.

מתוך המאמר

- הדומה והשונה בין מידת 'דבר שיצא מן הכלל' לבין מידת 'כלל ופרט וכלל'.
- מתי התורה משתמשת במידה זו ומתי בחבירתה?
- האם מידת 'ריבוי ומיעוט וריבוי' של דבי ר"ע היא אותה מידה כמו 'דבר שיצא מן הכלל' של דבי רי"ש?
- היחס הלוגי בין הגבלה להרחבה: מדוע הרחבה קלה יותר מאשר הגבלה?
- האם יש שיטה לפיה אין בתורה מידת דרש של 'דבר שיצא מן הכלל'?

מקורות מדרשיים לפרשת פנחס

וְאֵלֶּה פְּקוּדֵי הַלְוִי לְמִשְׁפַּחְתֶּם לְגִרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַגֵּרָשִׁי לְקֵהֶת מִשְׁפַּחַת הַקֵּהֶתִי לְמִרְרֵי מִשְׁפַּחַת הַמִּרְרִי: ... וַיְהִי פְּקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים אָלֶף כָּל זָכָר מִבֶּן חֲדָשׁ וְמוֹעֵלָה כִּי לֹא הִתְפַּקְדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא נָתַן לָהֶם נַחְלָה בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: אֵלֶּה פְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פְּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ: וּבְאֵלֶּה לֹא הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פְּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר סִינַי: כִּי אָמַר יְקֹנֶק לָהֶם מוֹת יָמָתוֹ בְּמִדְבָר וְלֹא נֹתַר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יִפְנֶה וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון: (במדבר כו, נז-סה)

ומנין שנכנס שבט לוי לא"י שנאמר (במדבר כו) כי אמר ה' להם מות ימותו במדבר אלו היו ישראל ולא נותר מהם איש כ"א כלב בן יפונה ויהושע בן נון מן המשמע של מקרא אתה שומע שלא נשתייר אדם מישראל כי אם כלב בן יפונה ויהושע אינו כן אלא אתה קורא ומוצא שנכנס אלעזר בן אהרן הכהן ועל ידו נתחלקה הארץ לכל שבט ושבט מבניהן של אותן שיצאו ממצרים שנא' (יהושע יט) אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וגו' מהו כן שכיון שאמר ולא נותר מהם איש כי אם כלב וגו' ואת מוצא שנשתייר אלעזר אלא בא אלעזר ללמד על שבטו כשם שנכנס הוא כן נכנסו הם כההיא דתנינן כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא ואף אלעזר היה בכללן של ישראל בגזירה שנאמר מות יומתו במדבר ויצא מכללן של ישראל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על השבט אם אתה אומר שלא נכנס כל השבט אף אלעזר לא נכנס ואם את אומר שנכנס אף כל השבט נכנס. (במדב"ר ג, ז)

תקציר המאמר לפרשת פנחס, ספר 2

מידת 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד' מופיעה ברשימת המידות של רי"ש. מקובלנו שהפרט שיצא ללמד מתוך הכלל לא יצא ללמד על עצמו אלא על הכלל כולו. לעומת זאת, בין לב המידות של ר"א בשריה"ג מופיעה במקומה מידה אחרת (מידה כד): 'מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא'. כלומר שם הדבר שיוצא ללמד מלמד על עצמו ולא על הכלל כולו.

ראינו שבעל ספר הכריתות (חלק 'נתיבות עולם') מסביר את העובדה שמידה זו אינה מופיעה אצל רי"ש בשני הסברים: 1. רי"ש חולק עליה, שהרי הוא סובר שהפרט יצא ללמד על הכלל ולא על עצמו. 2. ריש מסכים למידה זו, אולם זוהי מידת דרש אגדה, ורי"ש מונה רק מידות בדרש הלכה.

עמדנו על כך שבמידת דרש האגדה לא מופיע שהפרט יצא ללמד, ומכאן הסקנו שבניגוד למידה ההלכתית, מידה זו אינה מבוססת על קושי בפשט הפסוק. המדרש המובא למעלה הוא מדרש אגדה, ובכל זאת הוא משתמש במידתו של רי"ש. במאמרנו ניסינו להבין את ההיגיון במידת הדרש ההלכתית דווקא מתוך המופע החריג הזה. ניתחנו בפירוט את המדרש, וראינו שמידת 'דבר שהיה בכלל' היא אכן מידה הגיונית, כלומר היסק שמיועד לענות על קושי, ולא מידה טכסטואלית. היא מבוססת על קושי של ייתור (ובמקרה שלנו סתירה), ופותרת אותו בכך שהייתור מרמז לנו על לקח כלשהו שעלינו ללמוד ביחס לכלל.

לאחר מכן הבחנו בין שתי רמות שבהן ניתן לדון אודות הטכסטואליות של מידות דרש: 1. האם הבסיס (=הטריגר) לשימוש בהן הוא קושי טכסטואלי? 2. האם אנו פותרים את הקושי הזה באמצעות כלל טכני או בעזרת היסק הגיוני?

ראינו שמידת גז"ש מבוססת על קושי בטכסט (מילה מופנה, לפחות מכיוון אחד). מבחינה זו המידה היא הגיונית. אבל הפתרון לקושי הוא טכני: המידה מורה לנו להשוות את שני ההקשרים שבהם מופיעות המילים הדומות, מסקנה שלא בהכרח עולה מתוך כללים הגיוניים. לעומת זאת, קו"ח ובנין אב אינן מידות שמבוססות על קושי כלשהו. זוהי הסקה מתוכן הפסוק המלמד אל ההקשר הנלמד. אם כן, מידות אלו הן הגיוניות במישור השני של הדיון. כפי שראינו, מידת 'דבר שהיה בכלל' מתחילה בייתור שהוא קושי טכסטואלי, בדיוק כמו הגז"ש. אולם הפתרון הוא הגיוני: הייתור מיועד ללמד אותנו משהו מתוכנו של המלמד אל הלמד, שכן הלמד הוא דוגמא שמלמדת על הכלל שמתוכו היא יצאה. אם כן, זוהי מידה הגיונית בשני מישורי הדיון הנ"ל.

לאחר מכן הדגמנו לגבי הדרשה שמובאת בברייתא דדוגמאות כדוגמא למידת

'דבר שייצא מן הכלל', כיצד היציאה מן הכלל יוצרת קושי של סתירה, ולכן הפתרון הוא הגיוני, מן הסוג שאנו מוצאים במדרש האגדה שמובא למעלה: התורה קובעת בפרשייה נפרדת כי האוכל שלמים בטומאה נכרת, בנוסף לפסוק שמלמד על אוכל קודשים בכלל. היציאה מן הכלל לכאורה מיועדת ללמד אותנו שרק בשלמים יש עונש כרת על האוכל בטומאה, ולכן נוצרת סתירה מול הפסוק שקובע עונש כזה על אכילת קודשים בכלל. הפתרון הוא למצוא קבוצה חלקית שמכילה את השלמים, ולהגביל את הפסוק הכללי לקבוצה זו בלבד. אלו הם כל קודשי מזבח.

הערנו כי עקרונית ניתן להבין את הפתרון הזה בשתי צורות: כהרחבה של הפרט (הרחבת השלמים לכלל קדשי מזבח), או כהגבלה שמסייגת את הכלל (הקדשים עליהם מדובר בפרשת אמור הם רק קדשי מזבח). בנקודה זו יש להבחין בית מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין מידת 'כלל ופרט וכלל'.

במידת 'כלל ופרט וכלל' (ראה, למשל, בדף לפרשת ויקרא, תשסה, ועוד) אנו מרחיבים את הפרט לכלל הפרטים שדומים לו. למעשה אין במקרא בכלל כלל שמכיל את הפרט הזה. המופע המקראי שמוביל לדרשת 'כלל ופרט וכלל' הוא צורת ניסוח של משפט, שמתחיל בנוסח כללי וממשיך בנוסח פרטי ומסיים בנוסח כללי. מצב כזה אינו מציב שתי אמירות מקבילות לגבי הכלל ולגבי הפרט. זוהי אמירה אחת, ויש רמז טכסטואלי במקרא המורה לנו להרחיב את הפרט. לכן זוהי מידה טכסטואלית.

לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכלל' מדובר על שני פסוקים שונים, במקומות שונים (ראה על כך בתחילת הדף לפרשת צו, תשסה, שם ראינו שכלל ופרט המרוחקים זה מזה לא נדרשים ב'כלל ופרט', אלא ב'דבר שהיה בכלל'), שאחד מהם מלמד אותנו הלכה לגבי הכלל כולו, והשני מלמד אותנו את אותה הלכה לגבי הפרט. במצב כזה לא נוכל לתם להרחיב את הפרט, שהרי המציאות הנוצרת לאחר הדרשה אמורה להסביר הן את הפסוק של הכלל והן את הפסוק של הפרט. הרחבה של הפרט שלא יהיה בה משום הסבר לכלל לא תוכל להתקבל במצב כזה כיישוב לקושי. לכן עלינו להכליל את הפרט באופן שיהווה גם סיוג של הכלל, כך שנוכל לקרוא גם את הפסוק של הכלל באופן שמתיישב עם הפסוק של הפרט.

במדרש האגדה שלנו, אנו קוראים את הכלל, 'בני ישראל', ומפרשים אותו באופן מסוייג: 'בני ישראל שאינם לויים'. ואילו את הפרט, 'אלעזר', אנו מפרשים בהכללה: 'כל בני לוי'. זהו יישוב לשני המקראות, שיכול להיות גם הרחבה של הפרט וגם סייג של הכלל. הרחבה של הפרט שלא תהיה סייג סביר לכלל, לא תוכל להתקבל במידת 'דבר שהיה בכלל'. זאת בניגוד למידת 'כלל ופרט וכלל', שבה יש רק מקרא אחד שאותו עלינו להבין.

הרחבה של הפרט שלא תוכל להתפרש כסייג סביר של הכלל, לא תוכל להתקבל כתוצאה הלכתית של מידת 'דבר שהיה בכלל'. זהו רמז להרחבות האפשריות שהדרשן יכול לעשות במידה זו. למשל להרחיב את אלעזר למושפחת אהרן הכהן בלבד אינה הרחבה סבירה. לא נוכל לנסח זאת כמגבלה על הביטוי 'בני ישראל'! לעומת זאת, הרחבה לכלל שבט לוי בהחלט ניתנת לניסוח כזה: 'כל ישראל שאינם לויים'.

לבסוף הסברנו לאור דברינו אלה גם את העובדה שמשתמשים במידת דרש הלכתית ביחס לפסוקים לא הלכתיים. עמדנו על כך שבפסוקים התיאוריים של התורה אנו לא פוגשים מופעים שבהם יש תיאורים מקבילים לחלוטין של הפרט ושל הכלל במקומות שונים. מה שאנחנו כן מוצאים הוא מופעים מן הסוג של: 'את הארץ ואת יריחו', או 'תשעה עשר איש ועשהאל'. כלומר כלל ופרט שמופיעים במקביל (ובייתור) ברשימה באותו פסוק.

כפי שראינו, זהו סוג של היקש: מופעים אלו מורים לנו להקיש את הפרט לכלל, שכן שניהם הם פריטים באותו פסוק. מכאן אנו לומדים על הפרט (ולא על הכלל) ומסיקים שהפרט שקול לכלל. כאשר הכלל והפרט מופיעים במקומות שונים במקרא אין מקום להיקש ביניהם, ולכן אנו נוקטים במידת 'דבר שהיה בכלל'.

על רקע זה נבין כי במדרש האגדה שלנו פגשנו תופעה מקראית חריגה: ישנה כאן יציאה מן הכלל שמופיעה במקום אחר במקרא, מה שבדרך כלל אינו מצוי בפסוקים לא הלכתיים. בגלל המרחק בין הפרט לכלל לא ניתן לעשות כאן היקש, ולכן אין ליישם כאן את מידת 'ללמד על עצמו' של מדרש האגדה. מופע כזה מבחינת אופיו צריך להיות מטופל בלוגיקה דומה לזו שמצינו במידת 'דבר שהיה בכלל' ההלכתית, כלומר באופן שמיישב את שני ההקשרים הללו זה עם זה.

¹ הבחנה זו קשורה למושג של 'צדדים' שעולה בש"ס ביחס למידות הכלל ופרט (ראה על כך בדף לפרשת ויקרא, תשסה, ועוד). אם אנו מרחיבים את הפרט בצד אחד (בפרמטר דמיון אחד) אז ההרחבה הזו ניתנת להתנסח גם כמגבלה על הכלל. אולם הרחבה בשני צדדים בדרך כלל אינה ניתנת להיכתב כמגבלה על הכלל אלא רק כהרחבה של הפרט. ואכמ"ל בזה.

א. היחס בין מידת 'כלל ופרט' למידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד'

מבוא: 'כלל ופרט' ו'דבר שיצא מן הכלל'

בדף לפרשת חקת, תשסו, עמדנו על הדמיון בין מידת 'כלל ופרט וכלל' לבין מידת 'דבר שיצא מן הכלל': שתיהן מלמדות בדרך כלל על היקפים של קבוצות הלכתיות, ולא מחדשות הלכות באופן ישיר. לעומת זאת, במאמרנו לפרשת פנחס משנה שעברה עמדנו על הבדל בין שתי המידות הללו: תוצאת הפעלתה של מידת 'כלל ופרט וכלל' היא הרחבה של הפרט העומד בתוך. לעומת זאת, מידת 'דבר שיצא מן הכלל' יוצרת הגבלה של הכלל. כלומר שתיהן עוסקות בהיקפים של קבוצות הלכתיות, אולם הן עושות זאת מכיוונים מנוגדים. שתיהן מנסות להגדיר קבוצת ביניים (בין הפרט לבין הכלל הרחב ביותר), אך הן עושות זאת מכיוונים מנוגדים.

במאמר משנה שעברה ראינו גם שישנו הבדל בין המופעים המקראיים שבהם אנו מיישמים את שתי המידות הללו: 'כלל ופרט וכלל' מיושם כאשר פסוק אחד (או, לכל היותר, עניין אחד) נוקט לשון שמתחילה בביטוי כולל, ממשיכה בביטוי פרטי, ומסיימת בביטוי כולל. לעומת זאת, מידת 'דבר שיצא מן הכלל' מיושמת על מצב מקראי שבו ישנן שתי הוראות נורמטיביות: פסוק שמדבר על הכלל כולו, ופסוק אחר במקום אחר שאומר אותו דבר על פרט מתוך הכלל.² במופעים הנדרשים ב'כלל ופרט' אין כפילות, כלומר הוראה לגבי הכלל והוראה זהה לגבי פרט שכלול בו, בשום מובן שהוא. למעשה אין שם בכלל שתי הוראות נורמטיביות.

קשיים

התמונה אותה תיארנו בסעיף הקודם מעוררת כמה קשיים:

1. ניתן להגדיר כל קבוצה בשתי הדרכים הללו: או כהגבלה של קבוצה רחבה יותר, או כהרחבה של קבוצה מצומצמת יותר. אם כן, מדוע התורה בוחרת לפעמים בדרך זו ולפעמים בדרך זו? מדוע לא די היה לנו במידת דרש אחת? מעבר לכך: האם ניתן להגדיר באלו מצבים התורה בוחרת בדרך ההגדרה הראשונה ובאלו מצבים בשנייה?
2. הזכרנו כבר כמה פעמים בעבר את הקביעה של הגמ' במנחות נה ע"א ופסחים וע"א (וראה גם נידה לג ע"א) לפיה מופע מקראי של 'דבר שיצא מן הכלל' היה אמור להידרש במידת 'כלל ופרט', אך אנו דורשים שם דווקא במידת 'דבר

² עמדנו על כך גם בתחילת מאמרנו לפרשת ראה, תשסה.

שיצא מן הכלל' מכיון שכאשר הכלל והפרט מרוחקים אין מוקדם ומאוחר בתורה, ולא ניתן לדרוש ב'כלל ופרט' (שזוהי מידה כיוונית).³ אך לאור דברינו כאן, לכאורה לא היה מקום לדרוש מופע מקראי של דבר שיצא מן הכלל במידת 'כלל ופרט', שהרי אין כאן הוראה נורמטיבית אחת שמתחלפת מלשון רבים ללשון יחיד, אלא מדובר על כפילות של שתי הוראות נורמטיביות. מופע כזה בכלל לא ניתן להידרש במידת 'כלל ופרט'.
בשני הפרקים הבאים נבחן את שתי הנקודות הללו.

ב. היחס הלוגי בין הרחבה והגבלה

פתרון אפשרי לקושי הראשון

הפתרון הראשון שעולה על הדעת הוא שהתורה בוחרת במידת 'דבר שיצא מן הכלל' באותם מצבים בהם היינו חושבים מסברתנו ליישם את העיקרון ההלכתי על הקבוצה הרחבה כולה, והתורה בכל זאת רוצה לצמצם את היקף התחולה שלו. לעומת זאת, התורה בוחרת ב'כלל ופרט וכלל' בהלכות שלגביהן היינו חושבים ליישם את העיקרון ההלכתי על הפרט בלבד, והתורה רוצה לחדש שעלינו להרחיב את המעגל (=תחום התחולה).

פתרון אחר הוא שהדבר תלוי בשאלה כיצד נוח יותר להגדיר את הקבוצה המבוקשת, או כיצד ההגדרה תהיה חדה וחד משמעית. במקרים בהם לא ניתן להגדיר את הקבוצה ההלכתית באופן של הרחבה מסביב לפרט כלשהו, למשל כאשר ישנן כמה אפשרויות הרחבה שקולות, אזי התורה בוחרת באופציה של הגבלת כלל רחב יותר. לעומת זאת, במקרים שבהם דווקא ההגבלה יוצאת עמומה ולא לא חד משמעית, שם התורה בוחרת להגדיר את הקבוצה ההלכתית דרך הכללה של פרט מייצג כלשהו.

דומה כי יש קשר בין שני הפתרונות הללו. נוחיות ההגדרה היא פונקציה של הסברות שלנו. במקום שלולא ההוראה של התורה הסברא שלנו היתה מרחיבה מאד את העיקרון ההלכתי, לא סביר לבחור בהגדרת הקבוצה בדרך של הרחבה. במצבים כאלו ההרחבה היתה מובילה אותנו לקבוצה רחבה מדי. לעומת זאת, במקרים בהם מסברא היינו מיישמים את הדין רק על פרט כלשהו, אזי דווקא ההגדרה דרך הגבלה לא תהיה יעילה, שכן ההגבלה היתה מוליכה אותנו לצמצם

³ ראה על כך במאמרינו לפרשת כי-תשא, תשס"ה-ו, צו וראה, תשס"ה, וראה רש"י ד"ה 'אחת לכלל', שבועות ז ע"א, ובראב"ד בפירושו למידת 'דבר שיצא מן הכלל'.

את ההלכה הנדונה לקבוצה מצומצמת מדי. במאמר לפרשת וארא, תשסה, עמדנו על תכונה זו של 'כלל ופרט וכלל', ודנו בשאלה האם יש סיעת חכמים בחז"ל שרואה גם את מידת 'כלל ופרט וכלל' כהגבלה של הכלל ולא כהרחבה של הפרט. כן עסקנו שם באופי הדרשנות העקיבאית (מדבי ר"ע), וראינו שצורת החשיבה המאפיינת אותה היא הליכה מהכלל אל הפרט ('ריבוי ומיעוט וריבוי' במקום 'כלל ופרט וכלל').⁴ נדגים כעת את דברינו על שתי הדרשות שמובאות בברייתא דדוגמאות כדוגמאות לשתי המידות הללו.

דוגמא ראשונה: אכילת קודשים בטומאה

הדוגמא למידת 'דבר שיצא מן הכלל' עוסקת בעונש כרת על אכילת קודשים בטומאה. ראינו כי ישנו פסוק המלמד על עונש כרת לכל אוכל קודש בטומאה, וישנו פסוק נוסף אשר מלמד על עונש כרת למי שאוכל שלמים בטומאה. הקבוצה ההלכתית למסקנה היא כל אוכלי קודשי מזבח בטומאה. האפשרות האלטרנטיבית ללמוד זאת באמצעות 'כלל ופרט' היתה לנסח את הפסוק הכללי שעוסק בעונש לאוכל קודש בטומאה בלשון כללית כלשהי ומייד אחריה לכתוב את השלמים כפרט.

נבחן כעת מהי הסברא הפשוטה לגבי עונש כזה? מסתבר שלולא חידוש התורה, אם יש עונש כרת על אכילת קודשים בטומאה, אזי כל אוכל קודש בטומאה היה צריך להיות חייב כרת. כל אלו מחללים את הקודש. לכן אם התורה היתה בוחרת במידת 'כלל ופרט וכלל', אזי היה עלינו להרחיב את העונש שכתוב לגבי שלמים. במצב כזה היינו מרחיבים זאת לגבי כלל הקודשים, בעוד שכוונת התורה היא רק לקודשי מזבח. לכן התורה בחרה ללמד אותנו את ההלכה הזו דווקא באמצעות מידת 'דבר שיצא מן הכלל', שפועלת באופן של הגבלת הכלל ולא באופן של הרחבת הפרט על ידי 'כלל ופרט וכלל'.

אמנם יש להעיר שמידת 'כלל ופרט וכלל' בדרך כלל אינה מרחיבה את הפרט לקבוצה הגדולה ביותר האפשרית. בדרך כלל ההרחבה עוצרת במצב ביניים כלשהו (ראה הסברים במאמרינו שעסקו במידה זו, ובעיקר בדיונים על הרחבה של הפרט לפי צדדי דמיון). אם כן, גם אם התורה היתה כותבת את העונש לגבי שלמים לא היינו מרחיבים זאת לכל הקודשים, ולכאורה היה מקום לנקוט גם

⁴ אמנם 'ריבוי ומיעוט וריבוי' של דבי ר"ע אינו זהה עם מידת 'דבר שיצא מן הכלל' של דבי רי"ש, שכן אצל דבי ר"ע בכל זאת בסופו של דבר מתמעט פרט כלשהו מהריבוי. הקבוצה המצומצמת אינה 'עגולה' לגמרי.

בדרך כזו.

טענה זו היא נכונה. אולם מכיון שהסברא האפרירית שלנו היא שהעונש צריך לחול על כל אוכל קודשים, אזי גם היכולת שלנו להגדיר הרחבות חלקיות סביב שלמים היא בעייתית. מכיון שאנו לא מגיעים באמצעות ההרחבה עד המקום שהסברא שלנו היתה אומרת לנו, אזי יכולות לבוא בחשבון כמה וכמה אפשרויות להגדרות קבוצות ביניים. אולי קודשים קלים, אולי כל קודשי מזבח, אולי כל מה שנאכל לבעלים, כל מה שנאכל בכלל וכדו'. העובדה שהסברא שלנו היתה מיישמת את ההלכה הזו לגבי הקבוצה הרחבה ביותר, משמעותה היא שכמה וכמה קבוצות ביניים היו במעמד שווה, והיתה נוצרת עמימות לגבי המכניזם של ההרחבה. לכן התורה בחרה ללמד אותנו את עונש הכרת על אכילת קודשים בטומאה דווקא במכניזם הפוך, תוך שימוש במידת 'דבר שיצא מן הכלל'.⁵

אפשרות נוספת להבין זאת היא שאם התורה היתה כותבת את ההוראה הזו במידת 'כלל ופרט וכלל', אזי היינו מרחיבים לקבוצה היא איחוד של הקודשים שדומים לשלמים בשני צירי דמיון. אולם איחוד כזה לא היה נותן לנו את קודשי מזבח. כיוון זה צריך להיבדק שיטתית, דרך ניסיון להציע מאפיינים לשלמים, ולראות לאיזו קבוצה היינו מגיעים מתוך שימוש במידת 'כלל ופרט וכלל', כלומר בהרחבה של שני צדדי דמיון.

דוגמא שנייה: פדיון מעשר שני⁶

הדוגמא שמובאת בברייתא דדוגמאות למידת 'כלל ופרט וכלל' היא הבאה:

⁵ ראה בדף לפרשת וארא, תשסו, ניתוח מפורט של הדרשה של הזו.

⁶ תיאורטית ניתן היה לחשוב על מכניזם שמרחיב את השלמים לאותה קבוצה שנוצרת מצמצום כל הקודשים. אם ישנה סברא שמוליכה אותנו במכניזם של הצמצום לעצור בקבוצת קודשי המזבח, אזי אותה סברא עצמה היתה יכולה לכונן את ההרחבה על בסיס השלמים, ולהביא אותנו להחיל את ההלכה על קבוצת קודשי המזבח. כמובן שבדרך כזו אנו מזהים ממש את שתי המידות הללו, ולכן אף שעדיין הדבר אפשרי הוא אינו פותר את הבעייה שהעלינו (מדוע נדרשות שתי מידות שונות).

ייתכן שפשוט לא ניתן להגדיר צדדי דמיון של שלמים שיוליכו אותנו לקבוצת קודשי המזבח. או בגלל שקבוצה זו היא צד דמיון בעצמה, או בגלל שהיא אינה ניתנת להצגה כאיחוד של צדדים. הדבר תלוי באופי ההרחבה של 'כלל ופרט וכלל': האם בוחרים צד דמיון מסויים מתוך שלושת הצדדים, או שמאחדים את אוסף ההרחבות שנעשות בצד דמיון אחד. בספרות חז"ל ישנן דוגמאות לכאן ולכאן.

הצעה זו מוליכה אותנו לכיוון הפתרון שמוצע בפסקה הבאה, ובכל אופן נקודה זו עדיין צ"ע.

**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.**

על פניה, דוגמא זו היא בעייתית יותר. לכאורה הסברה היתה מוליכה אותנו לקבוצה רחבה יותר מזו שההלכה מתירה. על פניו היינו אומרים שפדיון מעשר שני יכול להיעשות על כל אוכל, שכן המטרה היא לאכול את המעשר שני בירושלים. מאידך, עלינו לזכור שחובת המעשר היא להפריש אותו מגידולי הקרקע. המטרה אינה לאכול אוכל בירושלים סתם, שהרי מעשר שני הוא אחד המעשרות. המטרה היא לתת לקב"ה משהו מגידולי אדמתנו, כאות תודה על עזרתו לנו. אמנם נכון שבמקרה זה ה'נתינה' לקב"ה נעשית בדרך של אכילת המעשר בירושלים (במקרים אחרים זוהי נתינה לכהנים, לביהמ"ק וכדו'). אם כן, בהחלט היה מקום לחשוב שמותר לפדות מעשר שני רק על גידולי קרקע. ההמרה לכסף בעלייה לירושלים היא רק מצב זמני: אנו מפרישים מעשר בגידולי קרקע שאותם עצמם היינו אמורים לאכול בירושלים. לאחר מכן אנו ממירים לכסף, ולבסוף אנו חוזרים וקונים בירושלים אוכל מגידולי קרקע.

המסקנה היא שהסברה האפריורית יכולה היתה ליישם את ההלכה של פדיון מעשר שני רק על גידולי קרקע בלבד. כעת בא המדרש ומרחיב את היריעה. הקבוצה של הדברים שבהם ניתן לפדות את המעשר היא רחבה יתר משהיינו חושבים מסברתנו: כל גידולי קרקע וולד וולדות הארץ (כולל בעלי חיים). אמנם מתמעטות פטריות וכמהין, אך מראש לא חשבנו שדברים שאינם גידולי קרקע יהיו כלולים בדין הפדיון. אם כן, זה אינו מיעוט ביחס לסברה האפריורית שלנו. אם כן, הלימוד של פדיון מעשר שני בא להרחיב את מה שהיינו חושבים ולא למעט מקבוצה רחבה יותר. אם כן, ברור כעת מדוע התורה בחרה לעשות זאת דווקא דרך 'כלל ופרט וכלל' ולא דרך 'דבר שיצא מן הכלל'.

הערה על צדדי הדמיון

עמדנו כבר כמה פעמים בעבר על כך שמבנה של 'כלל ופרט וכלל' מורה לנו להרחיב את הפרט בשני צירים (=שני צדדי דמיון). ראינו שאוסף שלם של מידות 'כלל ופרט' משמשות כדי להגדיר צורות הרחבה (ו'רדיוסי' הרחבה)⁷ שונות. כעת נוכל

⁷ ראה במאמר לפרשת וארא, תשסו, ועוד.

אולי להבין שהסיבה לכך שיש כמה וכמה מבנים כאלו היא שהסברא האפריורית שלנו היתה מצמצמת את ההלכה הנדונה אך ורק לפרט, ולכן התורה מנחה אותנו כיצד לצאת מתוך הסברא האפריורית שלנו.

אולם כעת עולה שאלה אחרת: מדוע מידת 'דבר שיצא מן הכלל', שמיועדת להגביל קבוצה רחבה מדיי, אינה בנויה בצורה כה מפורטת של צדדי דמיון? מדוע אנו לא זקוקים להנחיות מפורטות כיצד להגביל קבוצה רחבה, אלא רק להנחיות מפורטות כיצד להרחיב קבוצה מצומצמת?

נתבונן על המכניזם של ההרחבה. אנו נוטלים פרט כלשהו, שהוא נקודת המוצא שלנו. לאחר מכן אנחנו מחפשים את כל המאפיינים שלו, שכל אחד מהם מגדיר ציר הרחבה (= צד דמיון). ולבסוף אנו פועלים לפי ההנחיות של הטכסט המקראי: מרחיבים בציר אחד, בשנים, או בשלושה, הכל לפי המופע המקראי: 'כלל ופרט' – הכי מצומצם, הרחבה רק למה שדומה בשלושה צדדים. 'כלל ופרט וכלל' – הרחבת ביניים, למה שדומה בשני צדדים. 'פרט וכלל' – הרחבה גורפת, לכל מה שדומה אפילו בצד דמיון אחד.

לעומת זאת, המכניזם של ההגבלה הוא שונה. אנו יוצאים מתוך כלל כלשהו. לכלל הזה אין מאפיינים מוגדרים, או לפחות יש מעט מאד מאפיינים (ככל שמספר המאפיינים גדול היקף הקבוצה קטן. ראה על כך במאמר לפרשת ויקרא, תשסה, ועוד). במצב כזה קשה מאד להגדיר צירי הגבלה, כי הקבוצה שלפנינו אינה מאופיינת בהם. אנו אמורים לעשות אבסטרקציה של הקבוצה הרחבה, לנסות להעמיד אותה כאיחוד של כמה תת-קבוצות שאנו ממצאים, ולאחר מכן להשמיט חלק מהן. מכיון שכך, התורה אינה יכולה להורות לנו באופן מפורט יותר כיצד בדיוק לצמצם את הקבוצה הראשונית.

הסבר: תיאור במונחי מאפיינים

כדי להבין יותר את ההבדל, נתאר זאת כעת במונחי מאפיינים של קבוצות, ונתחיל במכניזם של ההכללה. הפרט שמהווה נקודת מוצא עבורנו, מאופיין בכמה תכונות שאנו יכולים לעמוד עליהן (בדרך כלל בחז"ל מניחים שיש לו שלושה מאפיינים – צדדים). בדוגמה שהבאנו: אוכל שהוא ולד מוולדות הארץ וגידולי קרקע. כעת התורה מורה לנו להרחיב אותו בציר אחד. קיימת כמובן השאלה באיזה משני הצירים לבחור, ואת זה אנו עושים מסברא (ועמדנו על כך בכמה מאמרים בעבר).⁸ אנו בוחרים את הציר של וולד מוולדות הארץ, ומותירים את

⁸ לפעמים חכמים בוחרים בכל מה שדומה בכל אחד משלושת הצירים.

הדרישה של גידולי קרקע על מכונה (לא מרחיבים בציר הזה. ולכן 'מתמעטים', או, נכון יותר: לא מתרבים, כמהין ופטירות). אם כן, במכניזם של הכללה כל הנתונים של הפרט מונחים לפנינו, ואנחנו עושים אלימינציה (משמיטים חלק מן האינפורמציה שבפנינו).

לעומת זאת, במקרה של מכניזם ההגבלה, המצב הוא הפוך: נניח שלקבוצה הכללית ישנו מאפיין ברור אחד. בדוגמא שלנו לגבי עונש כרת על אכילת קודשים בטומאה, הקבוצה הכללית ביותר היא: כל הקודשים. המאפיין של קבוצה זו הוא שכל הפרטים הכלולים בה הם קדושים לגבוה. כעת ננסה לחשוב כיצד התורה יכולה להורות לנו למעט חלק קונקרטי מהקבוצה הזו. הרי אין לנו מאפיינים כלשהם שניתן להשמיט אותם. לקבוצה כוללת אין מאפיינים קונקרטיים. ברור שאין לנו אופציה להשמיט את המאפיין היחיד שמוגדר כאן, שאם לא כן היה עונש כרת על כל דבר עלי אדמות. אם כן, אנו אמורים להמציא מאפיינים חלקיים של תת קבוצות, להציג את הקבוצה הכוללת כאיחוד שלהם, ולבסוף לבצע אלימינציה של חלקן. במקרה שלנו, הקודשים מורכבים מכמה תת-קבוצות, לדוגמא: קודשי מזבח, וקודשי בדק הבית. כעת אנו עושים אלימינציה של הקבוצה השנייה ונותרים רק עם הראשונה.

כפי שהערנו קודם, תהליך זה הוא בעייתי. ראשית, ייתכנו גם חלוקות נוספות של קבוצת הקודשים (ראה דוגמאות למעלה). שנית, המונחים 'קודשי מזבח' ו'קודשי בדק הבית' אינם נתונים לנו בהקשר זה, ולכן אנו מגדירים אותם 'יש מאין' כתת-קבוצות של קבוצת הקודשים הכללית. כעת ברור מדוע, בניגוד לתהליך ההכללה, התהליך הזה אינו ניתן למיכון לוגי.⁹ זוהי כנראה הסיבה לכך שמידת 'דבר שיצא מן הכלל' אינם מתפרטת כמו מידות ה'כלל ופרט', שכן לא ניתן למכן ולאפיין בצורה כללית (=לעשות פורמליזציה) כמה צורות של הגבלת קבוצות.

⁹ בדרך כלל מקובל שהיסק מהכלל אל הפרט (דדוקציה) הוא מדויק מבחינה לוגית, ודווקא היסק מהפרט אל הכלל (אינדוקציה) זהו היסק לא חד משמעי. אולם כאן אנו לא לומדים מהכלל אל הפרט, אלא להיפך: מוציאים מתוך הכלל חלק שלגביו הכלל לא תקף. זהו, כמובן, תהליך בהחלט לא דדוקטיבי. בשפה של המאפיינים (ולא של קבוצות התחולה) דווקא ההכללה היא תהליך לוגי יותר שכן אין לנו צורך להוסיף מאפיינים שאינם בפנינו אלא להשמיט חלק ממה שכן מצוי בפנינו. לעומת זאת, ההגבלה היא המצאת מאפיינים שכלל אינם נתונים לנו, וזהו תהליך ספקולטיבי בעליל.

אם מתייחסים למאפיינים כקבוצה, אז הפעולות על הקבוצות הללו הן בעלות מאפיינים הפוכים: הגבלה היא כביכול 'אינדוקציה', כלומר הוספת מאפיינים, ואילו הרחבה היא דווקא בעלת אופי אנליטי (אמנם לא דדוקטיבי ממש, כמובן).

ג. האם יש בתורה מידת 'דבר שיצא מן הכלל'?

מבוא

כעת אנו עוברים לבחון את הקושי הראשון שהעלינו למעלה. ראינו שם שהגמרא קובעת בכמה מקומות כי במצב בו יש פרט שיצא מן הכלל ומופיע רחוק ממנו אין להפעיל את מידת 'כלל ופרט' מכיון שאין מוקדם ומאוחר בתורה. לכן מפעילים שם את מידת 'דבר שיצא מן הכלל'. מקביעה זו משתמע בבירור שאם הפרט היה צמוד לכלל אזי כן היינו מפעילים לגביו את מידת 'כלל ופרט'. אולם, כפי שהערנו, מידת 'כלל ופרט' אינה מיושמת על מופעים מקראיים של כפילות, אלא על צורת ביטוי שעוברת מלשון רבים ללשון יחיד.

כדי לחדד את העניין, נבחן את הדוגמאות שהגמרא עצמה רוצה ליישם לגביהן את מידת 'כלל ופרט' לולא המרחק. כבר כאן נאמר שאין בידינו הסבר מספק לעניין זה, והדבר נותר אצלנו בצ"ע.

סוגיית מנחות נה ע"א-ע"ב

המשנה במנחות עוסקת בדין אפיית מנחה חמץ. היא קובעת שכאשר עושים מנחה חמץ חייבים על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה:

מתני'. כל המנחות נילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו, ואם החמיצו שיריה - עובר בלא תעשה, שנאמר: (ויקרא ב) כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ; וחייב על לישתה ועל עריכתה ועל אפיית'.

הגמרא שואלת מה המקור לקביעתה של המשנה:

האי מיבעי ליה לכדתניא: לא תאפה חמץ - מה ת"ל? והלא כבר נאמר: (ויקרא ב) לא תעשה חמץ! לפי שנאמר: לא תעשה חמץ, יכול לא יהא חייב אלא אחת על כולם? ת"ל: (ויקרא ו) לא תאפה, אפייה בכלל היתה, למה יצאת? להקיש אליה, מה אפייה מיוחדת שהיא מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה, אף אני אביא לישת' ועריכתה וכל מעשה יחידי שבה, לאיתווי קיטוף שהוא מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה!

...ואימא: אפייה דפרט בה רחמנא ליחייב חדא, אינך ליחייב חדא אכולהו! משום דהוה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

הגמ' מביאה שיש פסוק שמחייב על עשיית מנחה חמץ, והיינו חושבים שיהיה חייב רק אם עשה את כל המעשים הללו ביחד. אולם הגמרא אומרת שיש פסוק

נוסף שמפרט על האפייה, וממנו לומדים במידת 'דבר שיצא מן הכלל' שחייבים על כל אחת מן הפעולות הללו, לרבות קיטוף. בדומה לדרשה של 'הבערה לחלק יצאת' וכדו'.

כעת הגמרא שואלת מדוע לא נלמד כאן ב'כלל ופרט', ויתחייבו רק על אפייה: **ואימא: לא תעשה - כלל, לא תאפה - פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, אפייה אין, מידי אחרינא לא! אמר רבי אפטוריקי: משום דהוי כלל ופרט המרוחקין זה מזה, וכל כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותן בכלל ופרט.**

זהו המוקד של בעייתנו. הרי מדובר כאן על שני פסוקים שבאחד יש עונש על עשיית מנחות חמץ ובשני על אפיית מנחות חמץ. אפילו אם שני הפסוקים היו סמוכים זה לזה, סו"ס יש כאן שתי הוראות נורמטיביות וישנה כפילות בין ההוראה לגבי הכלל וההוראה לגבי הפרט. אם כן, מה מקום בכלל לדון כאן ב'כלל ופרט'? כאמור, מידת 'כלל ופרט' עוסקת במופע של הוראה אחת אשר מחליפה לשון מרבים ליחיד.

לאחר מכן הגמרא מביאה דוגמא נוספת למצב כזה:

מתיב רב אדא בר אהבה, ואמרי לה כדי: וכלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותן בכלל ופרט? והתניא: (ויקרא ד) ושחט אותו במקום אשר ישחט העולה לפני ה' חטאת הוא - היכן עולה נשחטת? בצפון, אף זה בצפון! וכי אנו מכאן למידין? והלא כבר נאמר: (ויקרא ו) במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת! הא למה זה יצא? לקובעו, שאם לא שחט אותו בצפון פסלו; אתה אומר: לכך יצאת, או אינו אלא שזה טעון צפון ואין אחר טעון צפון? ת"ל: (ויקרא ד) ושחט את החטאת במקום (אשר ישחט את) העולה, זה בנה אב לכל חטאות שטעונות צפון; טעמא דכתב רחמנא ושחט את החטאת, הא לאו הכי, הוה אמינא שזה טעון צפון ואין אחר טעון צפון, מ"ט? לאו משום דהוה כלל ופרט, ואע"ג דמרוחקין זה מזה דנין אותן בכלל ופרט.

יש פסוק (בפרשת צו) אשר מלמד שכל החטאות טעונות צפון ("במקום אשר תשחט החטאת תשחט העולה"), ויש פסוק אחר (בפרשת ויקרא) שמלמד שחטאת הנשיא טעונה צפון ("ושחט אותו במקום אשר ישחט העולה"). הגמרא רואה בזה 'כלל ופרט', אשר מלמד שהפסוק הקובע שהחטאות טעונות צפון צריך להתפרש כאילו הוא מתייחס רק לחטאת הנשיא (ב'כלל ופרט' אין דנים אלא מה שבפרט).¹⁰

¹⁰ אמנם להלכה יש פסוק שלישי שמלמד שכל החטאות טעונות צפון, אבל הוא נצרך רק בגלל

הדבר היחיד שמפריע לגמרא בדרשה זו הוא שהכלל והפרט מרוחקים זה מזה. עצם הניסיון לדרוש במופע מקראי כזה 'כלל ופרט' נראה בעיני הגמרא ברור ולגיטימי. גם כאן עולה הבעייה שהזכרנו למעלה: כיצד בכלל ניתן לדרוש מופע כזה ב'כלל ופרט', הרי מופע כזה הוא מצע ברור לדרשה במידת 'דבר שיצא מן הכלל', ולא ב'כלל ופרט'?

מייד אחר כך הגמרא מעלה נקודה בעייתית נוספת:

מתקיף לה רב אשי: האי כלל ופרט הוא? פרט וכלל הוא, ונעשה כלל מוסיף על הפרט ואיתרבי להו כל מילי.

נקודה זו אינה קשורה ישירות לענייננו, אך גם היא מעלה תמיהה גדולה: כיצד בכלל חשבה הגמ' קודם לכן לדרוש כאן ב'כלל ופרט', כאשר הפרט מופיע בפרשה שלפני הכלל. האם לפני שר' אשי העלה את הבעייה הזו לא שמו לב שמדובר כאן ב'פרט וכלל' ולא ב'כלל ופרט'?

נציין כי בדרשות במידת 'דבר שיצא מן הכלל' אין כל חשיבות לסדר, שכן מה שנדרש הוא הכפילות ולא סדר ההופעה וצורת הביטוי. אבל במידות 'כלל ופרט' כל מה שקובע הוא סדר ההופעה (הרי רק בגלל זה מתעוררת הבעייה של 'כלל ופרט' מרוחקים, שכן בין שתי פרשיות מרוחקות אין סדר של מוקדם ומאוחר). זהו הבסיס היסודי לדרשה במידות ה'כלל ופרט', ומשום מה הגמ' כאן בהו"א מתעלמת ממנו.

סיכום הקשיים

בגמרא כאן עולה אפשרות שדורשים גם כלל ופרט מרוחקים. חשוב לציין שאפשרות זו יורדת, ולא נשארת למסקנה (גם בסוגיות המקבילות). אמנם במסגרת עניין אחד (=בחד עניינא) יש שיטות שגם להלכה דורשות 'כלל ופרט' מרוחקים (ראה דעת רבא בניהדא לג ע"א, ומחלוקת תנאים בב"ק פה ע"א, ובתוד"ה 'כלל ופרט' בב"ק שם), אך בכל המקרים הללו המופעים המקראיים באמת מתאימים לדרשות 'כלל ופרט', כלומר הם מכילים הוראה נורמטיבית אחת עם שינוי לשון. אם כן, שם לא עולה הבעייתיות שבה עסקנו כאן. אם כן, הבעייה נותרת אך ורק ביחס להו"א של סוגייתנו.

מהגמרא כאן נראה שאם היתה מתקבלת האפשרות שדורשים 'כלל ופרט' מרוחקים, אזי מידת 'כלל ופרט' היתה מתייחסת גם למופעים מקראיים שיש

שהמבנה הקודם הוא 'כלל ופרט' לכן לולא הפסוק השלישי היינו דורשים את המבנה הזה ב'כלל ופרט' ופוסקים שרק חטאת הנשיא טעונה צפון.

בהם כפילות נורמטיבי. בנוסף לכך היא גם היתה אדישה לסדר שבין הפרט לכלל. שני המאפיינים הללו מורים לנו שהיא היתה מאד דומה למידת 'דבר שיצא מן הכלל'. ובכל זאת, זוהי מידת 'כלל ופרט' ולא 'דבר שיצא מן הכלל', שכן לפי ההו"א בסוגיא מופע מקראי כזה אינו נדרש באופן שהוא מלמד על הכלל כולו, כלומר עושה הגבלה של הכלל (כפי שראינו למעלה), אלא היינו לומדים ממנו צמצום דרסטי, כמו במידת 'כלל ופרט' – אלא מה שבפרט. ניתן לומר כי לפי האפשרות הזו שבהו"א כלל לא היתה בתורה מידת 'דבר שיצא מן הכלל'. מופע כפול של כלל ופרט היה נדרש לצמצום כמו 'כלל ופרט', בלי קשר לסדר ההופעה, וזאת גם במצב של כפילות נורמטיבית. וכל זה באמת צע"ג. בכל אופן, כל זה בהו"א של הסוגיא. להלכה, לפי כל הדעות לא דורשים 'כלל ופרט' מרוחקים (בשני עניינים). כלומר כשהם מרוחקים אנו באמת מפעילים את מידת 'דבר שיצא מן הכלל'. מידות ה'כלל ופרט' מתייחסות רק לשינויי לשון בתוך הוראה נורמטיבית אחת, והכל כפי שמוכר וידוע.

תובנות מפרשת פנחס

1. במאמר לפרשת פנחס תשס"ה ביארנו שמידת 'כלל ופרט וכלל' היא הרחבה של הפרט, לעומת 'דבר שיצא מן הכלל' היא הגבלה של הכלל, עוד ביארנו ש'כלל ופרט וכלל' מיושם כאשר הפסוק נוקט לשון שמתחילה בביטוי כולל, ממשיכה בביטוי פרטי, ומסיימת בביטוי כולל. לעומת 'דבר שיצא מן הכלל' מיושם כאשר יש פסוק שמדבר על הכלל כולו ופסוק אחר במקביל אומר אותו דבר על פרט מתוך הכלל.
2. ניתן לומר שהתורה בוחרת במידת 'דבר שיצא מן הכלל' במצבים בהם מסברא היינו מיישמים את העיקרון ההלכתי על קבוצת ההרחבה כולה והתורה רוצה לצמצם את היקף התחולה, לעומת 'מידת 'כלל ופרט וכלל' מיושמת במצבים בהם מסברא היינו מקיימים את העיקרון ההלכתי על הפרט בלבד. אומנם ניתן לומר באפ"א, כי במקרים בהם לא ניתן להגדיר את הקבוצה ההלכתית באופן של הרחבה מסביב לפרט כלשהו, אזי התורה בוחרת באופציה של הגבלת כלל רחב יותר, לעומת 'דבר שיצא מן הכלל' היא עמומה התורה בוחרת להגדיר את הקבוצה דרך הכללה של פרט מייצג.
3. הקשר בין ההסברים הנ"ל היא שנוחיות ההגדרה היא פונקציה של הסברות שלנו.
4. במידת 'כלל ופרט וכלל' קיימות הנחיות מפורטות כיצד להרחיב קבוצה מוגבלת, לעומת 'דבר שיצא מן הכלל' אין הנחיה מפורטת כיצד להגביל קבוצה רחבה. ההסבר לכך הוא, שלקבוצה כוללת אין מאפיינים קונקרטיים שניתן להשמיט אותם וברור שאין אופציה להשמיט את המאפיין היחידי שמוגדר. אנו אמורים להמציא מאפיינים חלקיים של תת קבוצות, להציג את הקבוצה הכוללת כאיחוד שלהם, ולבצע אלימינציה על חלקן. ברור שא"א למכן ולאפיין בצורה כללית כמה צורות של הגבלת קבוצות.

■ פרשת מטות - מסעי ■

המידות הנדונות

קל וחומר.

דרשינן טעמא דקרא.

מתוך המאמר

- האם יש טעמים למצוות?
- השלכה של שאלה זו לגבי מניין המצוות: ביאור דברי הרמב"ם בשורש השלישי.
- מחלוקת הראשונים לגבי משמעות 'גזירת הכתוב'.
- מחלוקת התנאים לגבי דרשת טעמא דקרא.
- מה קורה כשהטעם כתוב במפורש בפסוק?
- מדוע לא דורשים טעמא דקרא?
- האם כל מי שאינו דורש טעמא דקרא חושב שלא ניתן להבין את הטעמים?

מקורות מדרשיים לפרשת מטות - מסעי

וְאִם בֵּית אִישָׁה נִדְרָה אוֹ אֶסְרָה אֶסֶר עַל נַפְשָׁה בְּשִׁבְעָה: וְשָׁמַע אִישָׁה וְהִחְרַשׁ לָהּ
 לֹא הֵנִיא אֶתָּה וְקָמוּ כָּל נִדְרֶיהָ וְכָל אֶסֶר אֲשֶׁר אֶסְרָה עַל נַפְשָׁה יָקוּם: וְאִם הִפְרָה
 יָפַר אֶתָּם אִישָׁה בְּיוֹם שָׁמְעוּ כָּל מוֹצֵא שְׁפָתֶיהָ לְנִדְרֶיהָ וְלֹאֶסֶר נַפְשָׁה לֹא יָקוּם
 אִישָׁה הַפְרָם וַיִּקְוֶק יִסְלַח לָהּ: כָּל נֶדֶר וְכָל שְׁבַעַת אֶסֶר לְעֵנַת נַפְשׁ אִישָׁה יִקְיָמְנוּ
 וְאִישָׁה יִפְרְנוּ: וְאִם הִחְרַשׁ יַחְרִישׁ לָהּ אִישָׁה מִיּוֹם אֶל יוֹם וְהִקִּים אֶת כָּל נִדְרֶיהָ אוֹ
 אֶת כָּל אֶסְרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הִקִּים אֶתָּם כִּי הִחְרַשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוּ: וְאִם הִפְרָה יָפַר
 אֶתָּם אַחֲרַי שָׁמְעוּ וְנָשָׂא אֶת עֹנָהּ:
 (במדבר ל, יא-טז)

מתני'. האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני הרי
 הן קיימין - לא אמר כלום; הרי הן מופרין - ר' אליעזר אמר: מופר, וחכ"א: אינו
 מופר. אמר ר"א: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו
 לכלל איסור? אמרו לו, הרי הוא אומר: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה יפרנו,
 את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר.
 גמ'. איבעיא להו: לר"א מיחל חלין ובטלין, או דלמא לא חלין כלל? למאי נפקא
 מינה? כגון דאתפיס אחרינא בהדין נדרא, אי אמרת חלין - הויא תפיסותא, אי
 אמרת לא חלין - לא איכא מששא, מאי? ת"ש, אמר רבי אליעזר: אם הפר נדרים
 שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור? שמע מינה לא חלין.
 מי קתני שאינן באין? שלא באו קתני, עדיין לא באו. ת"ש, אמר להן ר"א: ומה
 במקום שאין מיפר נדרי עצמו משנדר - מיפר נדרי עצמו עד שלא ידור, מקום
 שמפר נדרי אשתו משתדור - אינו דין שיפר נדרי אשתו עד שלא תדור; מאי
 לאו דאשתו דומיא דיליה, מה [הוא] דלא חיילין, אף אשתו נמי דלא חיילין.
 לא, הא כדאיתא והא כדאיתא. ת"ש, אמרו לו לר"א: ומה מקוה שמעלה את
 הטמאין מטומאתן - אין מציל על הטהורים מליטמא, אדם שאין מעלה את
 הטמאין מטומאתן - אינו דין הוא שלא יציל על הטהורין מליטמא; שמע מינה
 לא חיילין. אימא סיפא, אמרו לו לר"א: אם מטבילין כלי טמא ליטהר, יטבילו
 כלי לכשיטמא ליטהר? שמע מינה חיילין! אמרי: רבנן לא קיימי להון בטעמיה
 דר"א, והכי קאמרי ליה: מאי סבירא לך? אי סבירא לך דחיילין ובטלין - תהוי
 כלי תיובתך, אי לא סבירא לך דחיילין - תהוי מקוה תיובתך. ת"ש, אמר להם
 ר"א: ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע - טהורין, זרועין ועומדים לא כל
 שכן; ש"מ לא חיילין. ורבנן לא דרשי ק"ו? והא תניא: יכול ימכור אדם את בתו

**כשהיא נערה? אמרת ק"ו: מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר!
אין, בעלמא דרשי ק"ו, ושאני הכא, דאמר קרא: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה
יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, את שלא בא לכלל הקם לא בא לכלל
הפר. (בבלי, נדרים עה-עו)**

תקציר המאמר לפרשת מטות - מסעי, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו בהפרת נדרי אישה על ידי הבעל ביום שומעו. במשנה שלמעלה מופיע שיקול של קו"ח שלומד מהפרת נדר קיים להפרת נדר שעוד לא חל. התנאים במשנה מתווכחים על הקו"ח הזה, האם אכן לבטל נדר קיים זה קשה יותר מאשר למנוע מראש את החלתו.

הגמרא דנה לפי שיטת ר"א שסובר שההפרה מועילה גם מראש, האם הנדר חל ומייד מופר, או שהוא כלל לא מתחיל לחול. למסקנה הוא כלל לא חל. במהלך הסוגיא מתפתחת מחלוקת כללית יותר ברובד הלוגי: האם אכן מניעת היווצרות של משהו קלה יותר מאשר עקירתו כשהוא כבר קיים. בגמרא נדונה סדרה שלימה של שיקולי קו"ח מן הטיפוס הזה (לגבי מקווה, זרעים ועוד), שהוא קו"ח סברתי (ולא מידותי. ראה בדף לפרשת נח, תשסה).¹

לאחר מכן הסברנו בפירוט את מהלך הגמרא, והסקנו שחסר בגמ' חלק (המזיעתא) מן הדיון התנאי. עמדנו בדברינו על כך שהקו"ח של המקווה דומה לגמרי לנדון שלנו, בעוד הקו"ח של זרעים חלוק ממנו (כי הוא תלוי במצב – האם הזרע מחובר או לא, ולא בפעולה – כמו טבילה, או הפרה).

בסופו של הדיון בפ"א נותרנו עם התמיהה שלכאורה סברת ר"א (שמניעת היווצרות קלה יותר מאשר עקירת דבר קיים) צודקת והגיונית, ואילו מהסוגיא עולה במשתמע שדווקא דעת חכמים היא ההגיונית יותר. ראינו שעמדת חכמים אמנם נלמדת מפסוק, אך הפסוק מלמד אותם עיקרון כללי, לפיו מניעת היווצרות אינה בהכרח קלה יותר מאשר עקירת דבר קיים. לכן הם חולקים על ר"א בכל הקשר שבו יעלה שיקול קו"ח שביסודו מונחת סברא מהטיפוס הזה.²

הבאנו שני כיוונים עקרוניים בהבנת דעת חכמים:

1. חכמים חולקים חזיתית על ר"א, וסוברים שמניעת היווצרות באמת אינה קלה יותר מאשר עקירה. לכן כלי שיועיל לביצוע העקירה לא בהכרח יועיל למניעת ההיווצרות.

2. חכמים טוענים שמניעת היווצרות, גם אם היא בדרך כלל קלה יותר, היא מנגנון שונה במהותו מאשר עקירת הדבר שנוצר, ומנגנון שונה דורש כלים שונים לביצועו.

¹ אמנם במהלך דברינו הבאנו מדברי הר"ן על אתר (עו"א, בסוף השורות הבינוניות) שכותב שהקו"ח הזה אינו תלוי בקולא וחומרא. למדנו ממנו שישנם סוגי קו"ח שאינם תלויים בקולא וחומרא, אלא בהיררכיות מסוג שונה, ועדיין אלו שיקולי קו"ח של סברא.

² אמנם ראינו שחלק מהראשונים (תוס' והר"ן) אולי חולקים על כך, ורואים בדברי חכמים התייחסות ספציפית להפרת נדרים ותו לא.

לדוגמא, עקירת צמח דורשת הפעלת כוח ומשיכתו החוצה. מניעת זריעתו או קליטתו באדמה יכולה להיעשות באמצעות השקיית האדמה בחומר רעיל. אמנם נכון הוא כי יותר קל למנוע את הקליטה מאשר לעקור, אולם הכלי של משיכה החוצה לא יועיל לבצע זאת. אם כן, היחס של קולא וחומרא כן קיים כאן, אולם הוא לא הפרמטר היחיד. ישנם פרמטרים ספציפיים נוספים אשר שולטים על ההבדל בין המלמד ללמד.

השיקול של אמה עברייה שמובא בסוף הסוגיא מראה שבמקרים מסויימים גם חכמים מקבלים עקרונית את סברת ההיררכיה הזו (שעקירה קשה יותר מאשר מניעת תחולה), וזה הוביל אותנו להניח שההסבר השני סביר יותר בדעת חכמים.

לאחר מכן הבאנו דוגמא מדיני תנאים. ראינו שרעק"א והשטמ"ק כנראה סוברים כדעת חכמים, ואילו בעל הקו"ש סובר כסברת ר"א.

סיימנו את המאמר בלקח לגבי התנגשות בין פסוק או דרשה לבין שיקול קו"ח, שכן זהו בדיוק המצב בסוגייתנו לפי חכמים. לכאורה הפסוק תמיד גובר, שכן הוא מפורש. אם הקו"ח היה דוחה את הפסוק, היה נותר לנו פסוק שטעון הסבר בתורה. לעומת זאת, אם הפסוק גובר, אזי הוברר שהקו"ח אינו נכון, אבל אין פסוק בתורה שהוא מיותר או לא ברור (קו"ח אינו מבוסס על פסוק מיותר כלשהו).

אך במקרה שלנו ראינו שהדבר אינו פשוט. אם אכן אנו לוקחים את הפסוק, כי אז הפסוק הזה מלמד אותנו שהסברא שבבסיס הקו"ח אינה נכונה. אם כן, יכולות להיות לכך השלכות גם במקומות נוספים. בדוגמא שלנו: הפסוק לגבי הפרה מלמד אותנו שהסברא שמניעה קלה מעקירה אינה נכונה, וכעת מופרכים כל הקו"ח מאותו סוג.³ הכיוון בסוגיא אותו הצענו אכן מסיים במסקנה כזו. אולם ראינו שהתוס' והר"ן לא מקבלים את המסקנה הזו באופן גורף. הם אמנם מסכימים שלפי חכמים הפסוק גובר על הקו"ח, אולם הסברא היסודית שנלמדת מהקו"ח בעינה עומדת בהקשרים אחרים. לדעתם גם לאחר הפסוק לא נסתר העיקרון ההגיוני שביסוד הקו"ח, לפיו מניעה קלה מעקירה.

הערנו כי ישנה כאן תפיסה מסויימת, ולא מוסכמת, לגבי המושג 'גזירת הכתוב'. תוס' והר"ן סוברים שהפסוק לגבי הפרה הוא 'גזירת הכתוב', ולכן אל לנו לחפש לו נימוקים. לא ניתן ללמוד ממנו שעקירה אינה קשה ממניעה, ואפילו לא כאפשרות לפירכא על קו"ח מטיפוס כזה (שהרי כדי לפרוך קו"ח די להצביע על אפשרות לסברא, ולא צריך

³ חשוב להבין שלצורך פירכא על ק"ז די לנו בקיומה של אפשרות בלבד. מספיק שישנה אפשרות במקרים מסויימים שמניעת היווצרות אינה קלה מעקירה, בכדי להעלות פירכא על הק"ו של זרעים, ולומר: הפרה תוכיח.

להוכיח אותה, או לקבל אותה באופן מוחלט). זה עומד בניגוד לדברי המאירי, שהובאו בדף לפרשת וירא, תשסה, לפיו גם ל'גזירת הכתוב' יש טעמים, ואף ניתן למצוא אותם ולעמוד עליהם.

א. מהי 'גזירת הכתוב'?

מבוא

הזכרנו את דברי המאירי שהובאו בדף לפרשת וירא, תשסה, אשר מסביר כי גזירות הכתוב יש להן טעמים, ואנחנו אף יכולים לעמוד עליהם בעזרת הפסוק. מסקנת הדיון שלנו במאמר משנה שעברה היתה שהתוס' והר"ן כנראה חולקים על המאירי בעניין זה. במאמרנו השנה ננסה לעמוד מעט יותר על המחלוקת הזו ועל שורשיה.

דברי הרמב"ם

הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א עומד על השאלה האם יש טעמים למצוות, ואומר כך: יש מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו, והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוו בהם, יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה בלא ספק מאת השם כי לא יביא מחשבת אדם לדבר מזה, כאילו אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצוונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירונו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו, חלילה לו חלילה, אבל הענין בהפך זה, והכונה כלה להועילנהו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות, אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצות, היא, אם לנתינת דעת אמתי, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית, ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרים או להזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם ללמד דעת

אמתי, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצוות:

הרמב"ם מביא דעות אשר סוברות כי למצוות לא יכולים להיות טעמים. הם מסיקים זאת מעצם העובדה שמדובר במצוות דתיות, שהרי מצוות עם טעמים מחייבות אותנו לא מפני הציווי אלא מפאת טעמיהן.

הרמב"ם אומר שדעות אלו הופכות את הקב"ה לפחות מאשר בריותיו, שכן בני אדם שלמים אינם פועלים ללא סיבות וטעמים, ולפי דעות אלו הקב"ה כן עושה זאת.

בסוף דבריו הרמב"ם מסיק שלמצוות יש טעמים, והוא מביא פירוט של כל האפשרויות: תיקון הדעות, המידות וההנהגה המדינית (=החברתית). הקטע מסתיים במשפט הסתום הבא: "ואשר חייב שלא נמנה המאמרים...", שכלל לא ברור למה כוונתו ומה עניינו.

כעת נראה כי יש בדברים אלו רמז מאיר עיניים למה שכתב הרמב"ם בשורש התשיעי, ונעמוד על הדברים כעת בקצרה.

מבנה השורש התשיעי

בשורש התשיעי הרמב"ם עומד על כך שאין למנות במניין המצוות ציוויים כפולים. לדוגמא, הציווי על שבת מופיע בתורה 12 פעמים, ואיסור אכילת דם 7 פעמים. הרמב"ם אומר שמוסכם על כל המפרשים שיש למנות רק לאו אחד על שבת ורק לאו אחד על אכילת דם. כאן נעמוד על שתי נקודות בדבריו:

1. הניסוח של השורש הוא מעט מסורבל:

השרש התשיעי שאין ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר

מהם והמצווה בהם:

הוא מסביר שלא ראוי למנות הלאוין והעשה, אבל הרי זה גופא מה שאנחנו מונים. ברור שכוונתו היא שלא נמנה את הציוויים אלא את תוכנם. אם יש ציוויים (לאו או עשה) שמופיעים כמה פעמים, כמו הדוגמא של איסורי שבת, אנו לא מונים במניין המצוות 12 לאוין על שבת אלא רק אחד. מדוע החלוקה הזו נוגעת לשאלת הציווי מול התוכן?

2. הבעייה השנייה היא שבתחילת דבריו בשורש הוא מקדיש מקום נרחב לפירוט של סוגי הציוויים והאזהרות בתורה:

דע שכל צווי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים. בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור. וזה שהוא צונו להאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה

שצונו להאמין היחוד ואהבת האל ית' ויראתו (ע' ב - ד). או שהזהירנו מהאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה שהזהירנו (ל"ת א) מהאמין האדנות לזולתו. וכן צונו בפעולה מן הפעולות. כמו מה שצונו להקריב הקרבנות (ע' כז - ח לט - נא נה סב - עב עו - ז פד) ובנות המקדש (ע' כ). והזהירנו מפעולה מן הפעולות כמו מה שהזהירנו (ל' ה - ז) מהקריב לזולת האל יתעלה ומהשתחוות לנעבד זולתו. וכן צונו להתנהג במדה מהמדות. כמו מה שצונו בחמלה והרחמנות והצדקה והחסד והוא אמרו (לעיל עמ' נה ומ"ע רו) ואהבת לרעך כמוך. והזהירנו במדה מן המדות כמו מה שהזהירנו מהשנאה והנטייה והנקימה (ל' שב - ה) ודרישת הדם (על"ת רצב) וזולת זה מן המדות הרעות כמו שאבאר. וצונו לומר מאמר מן המאמרים. כמו מה שצונו לשבח וללהתפלל אליו (ע' ה) ולהתודות על העונות ועל הפשעים (ע' עג) והדומה לזה ממה שיתבאר. והזהירנו מדבור אחד מן הדבורים כמו מה שהזהירנו מהשבע לשקר (ל' סא סג רמט) והרכילות (ל' שא) ולשון הרע (סוף ל' רפא) והקללה (שטו - יח) וזולת זה. וכשהגיעו אלו הענינים, הנה ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם, יהיו פעולה או דבור או אמונה או מדה.

לא ברור מדוע הרמב"ם בכלל מזכיר כאן את הפירוט הזה? זהו ענין לטעמי המצוות ולא לשאלות טכניות של מניין המצוות. לא ברור מדוע סוגי התכנים של הציוויים חשובים לנדון של השורש, ועוד באריכות כזו?
 מייד אח"כ הוא מביא את ההוראה העיקרית של השורש:
ולא נביט לרבוני הצוויין שבאו בענין ההוא אם היה מן המצווה בו או לרבוני האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המוזהר ממנו. כי כלם הם לחזוק לבד...
 ולבסוף הוא מסכם:

הנה כבר התבאר כי לא ברבוני הלאוין או העשה ירבו המצוות. כבר נודע שהציוי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים (שמות כ כג לא ד"פ לד לה ויקרא יט כג כו דברי' ה). התראה שיחשוב אחד מאשר ימנו המצוות שיאמר כי מכלל מצות עשה המנוחה בשבת והיא שתיים עשרה מצות. וכן באה האזהרה מאכילת דם שבע פעמים (ויקרא ג ז ג"פ פ' ראה יב ב"פ). היחשוב גם כן שום משכיל ויאמר שאיסור הדם שבע מצות. זה מה שלא יטעה בו אחד. כלומר בשביתת שבת שהיא מצוה אחת מכלל מצות עשה (קנד) ובאזהרה מאכילת דם שהיא מצוה אחת ממצות לא תעשה (קפד).

הסבר דברי הרמב"ם

ברור שכוונת הרמב"ם היא להביא ראיה לעיקרון המוצג בשורש הזה. כדי להבין זאת, נקדים את ההבחנה של ר' אלחנן וסרמן, בספרו **קובץ מאמרים**, במאמר 'התשובה', אשר מצביעה על כך שבכל מצווה או עבירה יש שני חלקים שונים: 1. התיקון או הקלקול המהותי שיש במצווה או בעבירה, שבגללם נצטוונו בהם. 2. הציות או המרי כלפי הציווי. לשון אחר: כל מי שעבר עבירה - פגם במשהו וגם לא ציית לציווי הקב"ה. לעומת זאת, מי שקיים מצווה או נמנע מעבירה - תיקן (או לא קלקל), וגם ציית.

והנה לטענת הרמב"ם, אם אכן למצוות לא היו טעמים, אזי מי שעבר על ציווי של התורה לא קלקל במאומה, אלא רק 'עבר אמירא דרחמנא' (=עבר על ציווי השם. ראה בבבלי ריש תמורה, ד ע"ב - ה ע"א). אם כן, מספר המצוות שהיה עלינו למנות היה כמספר הציוויים שעליהם הוא עבר. לפי תפיסה זו, מי שחילל שבת עבר על 12 ציוויים, ולכן עבר על 12 לאוין. אם כן, מניין המצוות היה צריך לכלול 12 לאוין על חילול שבת. לעומת זאת, לפי תפיסת הרמב"ם עצמו, שלכל מצווה יש טעם ומטרה, אזי מי שעבר על איסור מלאכה בשבת גם קלקל משהו, בדעות, בדיבור, במידות, או בפעולה. אם כן, ברור שמהות העבירה היא גם תוכן המצווה ולא רק הציווי עצמו, ולכן יש למנות את איסור מלאכה בשבת רק כלאו אחד. הציוויים כולם מורים על התוכן הזה.

אם כן, מניין המצוות משמש את הרמב"ם כראיה לעמדתו שראינו במו"נ הנ"ל ביחס לסוגיית טעמי המצוות. אם כל מוני המצוות מונים רק פעם אחת כל לאו או מצווה, אות הוא שיש למצוות טעמים. העיסוק בתכנים מיועד להוות הקדמה לשאלה הטכנית של מניין המצוות.

זוהי ככל הנראה משמעותו של המשפט האגבי שנכתב בסוף הקטע הנ"ל מהמו"נ:

...ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרים או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדינים, ומהם ללמד דעת אמת, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצוות:

כלומר מניין המצוות שבו לא מונים את המאמרים אלא את התכנים, מוכיח לנו שיש טעמים למצוות. הקטע הזה מבאר היטב את דברי הרמב"ם הנ"ל בשורשיו.

הבחנה בין שתי שאלות שונות ביחס לטעמי המצוות

נחזור כעת לסוגיית טעמי המצוות. ניתן לשאול ביחס לכך שני סוגים של שאלות, שרבים נוטים לערבב ביניהן: 1. האם יש טעמים למצוות? 2. האם הטעמים הללו נוגעים אלינו? האם אנחנו יכולים לעשות בהם שימוש, ואיזה? האם הטעמים צריכים להוות את המוטיבציות והסיבות שלנו לקיום המצוות?⁴ דברי הרמב"ם למעלה נסובים כלפי אלו הטוענים שאין בכלל טעמים למצוות. אולם דעות שגורסות כי ישנם למצוות טעמים, אך לנו אין אפשרות לעשות בהם שימוש כזה או אחר, אינן מפחיתות את הבורא מברואיו. טענותיו של הרמב"ם אינן פונות נגדם.

הגישות שגורסות כי למצוות לא יכולים להיות טעמים, בדרך כלל עושות זאת מפני שהוראות נורמטיביות שיש להן טעמים טובים אינן צריכות להיכתב בתורה. אנחנו יכולים לדעת אותן לבדנו, ואף נחוש מחוייבות אליהן גם ללא ציווי מלמעלה. אולם נימוק זה מוליך אותנו לעמדה שאנחנו לא עושים את המצוות מפני טעמיהם, בגלל שהטעמים לא ידועים לנו, או מסיבות אחרות. אבל אין בכך כדי לומר שלמצוות אין בכלל טעמים.

שתי גישות מקבילות ביחס ל'גזירת הכתוב'

גם לקביעה שמצווה כלשהי היא 'גזירת הכתוב', ניתן להתייחס באותן שתי דרכים: ניתן לומר שאין למצווה זו טעם כלל. וניתן לומר שיש לה טעם אך הוא אינו נגיש לנו, או שאינו ניתן לשימוש על ידינו. המאירי הנ"ל אומר משהו עוד הרבה יותר מתון: לטענתו גם לגזירות הכתוב יש טעם, והטעם אף נגיש לנו. אם כן, מדוע נדרש הפסוק? כנראה רק כדי לוודא שאכן נגיע להלכה הנכונה ולטעם הנכון, שכן במקרים אלו יש חשש שנטעה ביחס לטעם.

אמנם המצוות שלגביהן חז"ל מתבטאים בלשון שהן 'גזירת הכתוב' הן מצוות מאד מסויימות (חז"ל מכנים אותן 'חוקים'. כמו פרה אדומה וכדו'). השאלה לגבי כלל המצוות והשאלה לגבי המצוות הללו הן שאלות נפרדות. תיתכן עמדה לפיה ישנם טעמים למצוות, ורק למצוות המיוחדות הללו אין טעמים. ותיתכן

⁴ ראה התייחסות של הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ו ד"ה 'וכאשר חקרנו', אשר מבחין בין מצוות שמעיות, שאותן יש לקיים כמצוות מלך (אע"פ שיש גם להן טעמים), בחינת 'אפשי ואפשי אך מה אעשה ואבי שבשמים גזר עליי', לבין מצוות שכליות (שאותן יש לקיים מתוך טעמיהן). דוגמא שונה במידה רבה אשר עוסקת במניעי קיום המצוות (האם ההנאה או עצם הציווי), מופיעה בהקדמת הספר **אגלי טל**, לגבי ההנאה מלימוד תורה. הוא מבחין שם בין הנאה שמלווה את הלימוד לבין ההנאה כמוטיבציה ללימוד.

עמדה שביחס למצוות הללו הטעמים הם נסתרים, אך מכאן עולה שהטעמים של שאר המצוות הם גלויים. לפי המאירי שאפילו טעמיהן של גזירות הכתוב נגישים עבורנו, בהכרח עלינו לומר שבשאר המצוות הטעמים ברורים גם ללא הגילוי של הפסוק, לכן הפסוק אינו 'גזירת הכתוב'. במובן מסויים יוצא לפי המאירי שהפסוקים הללו הם מיותרים. אם כן, השאלה של 'גזירת הכתוב' נוגעת בטבורה לשאלת טעמי המצוות.

ב. 'טעמא דקרא'⁵

מבוא: מחלוקת התנאים אי דרשינן טעמא דקרא

אחת מהשאלות שלמעלה, שאלת 'טעמא דקרא' (=האם ניתן להשתמש בטעמי המצוות במישור הפרשנות ההלכתית), נדונה במפורש בגמרא. אמנם רבים ממפרשי התורה ומבעלי המחשבה מציעים טעמים שונים למצוות, אך זה במישור של הפרשנות המחשבתית והרעיונית. במישור ההלכתי ישנה מחלוקת תנאים האם לדרוש את טעמם של הפסוקים בכדי לעצב את ההלכה או שהטעמים נותרים ברובד הרעיוני בלבד.⁶ מקור אחד לכך הוא בסוגיית ב"מ קטו ע"א:

משנה. אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, שנאמר (דברים כד) ולא תחבל בגד אלמנה.

גמרא. תנו רבנן: אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עשירה - ממשכנין אותה, ענייה - אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

ר' שמעון דורש את טעמי הפסוקים ומעצב לפיהם את ההלכה. לעומת זאת, ר' יהודה מעצב את ההלכה לפי מה שמופיע במקרא עצמו, ללא התייחסות לטעמים. הגמרא אומרת בכמה מקומות שר"ש דורש טעמא דקרא,⁷ ור' יהודה אינו דורש

⁵ ראה על כך גם בדף לפרשת בחוקותי, תשסה, ח"ב.

⁶ שאלה דומה קיימת בתורת המשפט, ביחס לפרשנות מגמתית (לאור מגמת החוק). הפוזיטיביסטים נוטים לפרש את החוק על פי לשונו ותו לא. פרשנים בגישות אחרות משתמשים גם בפרשנות מגמתית, שר מסתמכת על טכסטים ומקורות שמחוץ ללשון החוק החרות (הדיונים בפרלמנט בעת קבלת החוק, דברי הסבר לחוק, סברות וכדו'). ראה על כך בהרחבה בספרו של אהרן ברק, **פרשנות במשפט**, ועוד. על הדומה והשונה ביחס לנדון דידן, אכמ"ל.

⁷ שיטתו של ר' שמעון היא תמיד לא ללכת אחרי מה שנראה לעין, אלא לחפש את מה שטמון

טעמא דקרא. כך אכן אנו פוסקים להלכה, שלא דורשים טעמא דקרא (ראה באנצ"ת ע' 'טעמא דקרא').

דעות ר"ש ור"י במצב בו הטעם כתוב במפורש בתורה

והנה מצינו דוגמא נגדית, במשנה סנהדרין כא ע"א (פ"ב מ"ד):

'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה [בגמרא שם ישנה ילפותא לכך שזוהי מידת הריבוי האסורה]. ר' יהודה אומר **מרבה הוא לו ובלבד שלא יהא מסירות את לבו**. ר' שמעון אומר **אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה**. אם כן למה נאמר **'לא ירבה לו נשים'**, אפילו כאביגיל.

במשנה זו נחלקים ר' שמעון ור' יהודה לגבי האיסור על מלך להרבות לו נשים. הפסוק אומר: "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". ר' יהודה לכאורה דורש את הטעם, ולכן הוא מורה שמותר להרבות נשים ובלבד שלא יסירו את לבבו. ודווקא ר"ש מתעלם מהטעם ואוסר להרבות נשים בלי קשר להסרת הלב.

הגמרא בסוגיית ב"מ הנ"ל מקשה את הקושיא הזו, ועונה:

לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאני הכא דמפרש קרא, ולא ירבה לו נשים ולא יסור, מאי טעמא לא ירבה לו נשים - משום דלא יסור. - ורבי שמעון: מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא - לכתוב רחמנא לא ירבה ולא בעינן לא יסור, ואנא ידענא: מאי טעמא לא ירבה - משום דלא יסור, לא יסור דכתב רחמנא למה לי? אפילו אחת ומסירה את לבו - הרי זה לא ישאנה.

הגמרא תולה את ההבדל בין הסוגיות בעובדה שבמקרה של איסור ריבוי נשים על מלך הטעם מפורש בפסוק, בניגוד לאיסור למשכן אלמנה, שם הטעם הוא תוצר של פרשנות. במצב כזה העמדות מתהפכות, שכן לפי ר' יהודה לא דורשים טעמא דקרא רק כאשר הטעם אינו מופיע בפסוק, אך כאן אין מניעה לעשות זאת. ואילו לפי ר' שמעון שדרך כלל דורש טעמא דקרא גם כשהוא אינו כתוב במפורש, דווקא בגלל זה כאן הוא שואל את עצמו מדוע התורה טרחה לכתוב את הטעם? הרי היינו דורשים אותו גם בלי שהתורה היתה כותבת אותו. לכן הוא מסיק שהמשך הפסוק ("ולא יסור לבבו") בכלל אינו טעם לציווי שבחלק הראשון, אלא

בעומק. ר' שמעון בר יוחאי הוא יסוד תורת הנסתר. בהלכות שבת הוא פוטר אדם שעושה מלאכה שלא בכוונה (אינו מתכוין), או בכוונה אחרת (מלאכה שאינה צריכה לגופה), שכן מבחינתו מה שחשוב הוא הרובד של הכוונה בעומק ולא רק הרובד הגלוי של המעשה עצמו. מעניין שר' יהודה הוא אשר חולק עליו בכל המקרים הללו. הוא מעמיד הכל על הרובד הנגלה, ואינו נזקק לרובדי עומק.

זהו ציווי נפרד. המסקנה לפי ר"ש היא שיש שני ציוויים: לא להרבות נשים, בלי קשר לאופיין, ואיסור נוסף לשאת נשים שמסירות את לבבו, בכל מספר שהוא.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש החמישי

הרמב"ם בשורש החמישי עומד על העיקרון שלא מונים במניין המצוות פסוקים שמיועדים לתת טעמים לציוויים. במניין המצוות נמנים רק פסוקי ציווי. הרמב"ן בהשגותיו בתחילת השורש מביא את הדוגמא בה עסקנו כאן, כדי להראות שהפסוקים הללו גם הם יכולים להיות פסוקי ציווי:

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

הרמב"ן מראה שר"ש מפרש את החלק השני של הפסוק, שלכאורה בא לתת טעם לציווי שלפניו, כציווי עצמאי. בכל אופן, גם ר' יהודה אינו מתייחס לפסוק הזה כנתינת טעם גרידא, אלא הוא משתמש בו כדי להבין את ההלכה עצמה. אף אחד משניהם אינו מתייחס לחלק השני כסרח עודף, או מילים שאינם רלוונטיות למישור ההלכתי, כפי שמשמע מדברי הרמב"ם.

והנה, כשבוחנים את דברי הרמב"ם, בפיהמ"ש על אתר, מגלים קביעה מפתיעה:

אין הלכה כר' שמעון ולא כר' יהודה.

הרמב"ם קובע שההלכה אינה כר"ש ולא כר"י. אם כן, כמי עוד נוכל לפסוק כאן הלכה? האם ישנה במשנה כאן דעה תנאית נוספת? לשם כך עלינו לחזור למשנה ולקרוא אותה שוב דרך העיניים של הרמב"ם.⁸ התבוננות בתשומת לב מגלה מייד שהרמב"ם ראה במשנה שלוש דעות תנאיות, ולא שתיים כפי שהבין הרמב"ן. במשנה שמצוטטת למעלה ישנה דעה ראשונית, שהיא דעה עצמאית

⁸ דרך אגב נעיר כי קשיים רבים שעולים בבבית המדרש ביחס לסתירות בין פסקי הרמב"ם לבין מה שמצוי בתלמוד, יכולות להיפתר באופן כזה. אנחנו רגילים לקרוא את התלמוד בצמוד לרש"י ותוס'. פעמים רבות איננו מקפידים להבחין מה מתוך הדברים מצוי בתלמוד עצמו ומה הוא תוספת פרשנית של רש"י או תוס'. הסתירות לכאורה בין התלמוד לרמב"ם נפתרות על ידי כך שאנחנו מראים שהרמב"ם פשוט קרא אחרת את הסוגיות. פעמים רבות מתברר כי דווקא הקריאה שלו היא הפשוטה והסבירה יותר.

(הרמב"ן ראה אותה ככותרת למשנה, שמקדימה את מחלוקת ר"ש ור"י, ולא כדעה הלכתית עצמאית): "לא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה". זוהי דעת ת"ק. רק אחריה מופיעה מחלוקת ר"ש ור"י. הרמב"ם גם פוסק הלכה כאותו ת"ק עלום שם.

מה פשרה של דעת ת"ק? ראינו שר"ש רואה בשני חלקי הפסוק שני ציוויים. ר"י רואה כאן ציווי וטעם שכתוב במפורש, ולכן יש לדרוש אותו להלכה. אך ת"ק לכאורה מתעלם מהטעם, על אף שהוא כתוב. הוא אינו עושה אתו מאומה. זוהי בדיוק שיטת הרמב"ם שפוסק כמותו להלכה. כך גם ניתן לראות בפ"ג מהל' מלכים ה"ב, שם הרמב"ם פוסק דעה זו להלכה.

משמעות מחלוקת התנאים והראשונים

במה נחלקו הדעות במשנה, ובעקבותיהן גם דעות הראשונים? ר"י אינו דורש טעמא דקרא אלא אם הוא מופיע במפורש בפסוק. די ברור שר' יהודה אינו דורש טעמא דקרא בגלל שיש לו חשש שאולי תהיה טעות פרשנית. לכן כאשר התורה עצמה כותבת את הטעם, אין כל חשש, ולכן במצבים כאלו גם הוא דורש את הטעם. ר"ש לעומתו אינו חושש מטעות, ולכן הוא דורש טעמים גם כשהם אינם כתובים במפורש. אולם ת"ק נוקט בעמדה מפתיעה מאד: הוא אינו דורש טעמא דקרא גם כשהוא כתוב במפורש בפסוק! כלומר גם כשהטעם הוא מעל לכל ספק סביר, ת"ק ובעקבותיו הרמב"ם אינם דורשים טעמא דקרא.

כאמור, הרמב"ן פוסק להלכה כר"י (שהרי במחלוקתו עם ר"ש לגבי טעמא דקרא הלכה כמותו). אם כן, בעקבות ר' יהודה הרמב"ן תולה את העיקרון שלא דורשים 'טעמא דקרא' בכך שיש חשש שנטעה בפרשנות ונחשוב על טעם שגוי. אולם הרמב"ם פוסק כת"ק. ת"ק גם הוא אינו דורש טעמא דקרא, אולם הוא אינו דורש אותו גם אם הוא כתוב במפורש בפסוק. אם כן, לפי ת"ק, והרמב"ם בעקבותיו, העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא אינו נובע מחשש לטעות בפרשנות. כעת מתעוררות כמה שאלות: כיצד אפשר להתעלם מטעם שכתוב במפורש בתורה? מה משמעות הטעם, וכיצד הוא קשור לציווי? ומדוע באמת לא דורשים טעמא דקרא לפי הרמב"ם?

שיטת הרמב"ם בדרשת טעמא דקרא

הרמב"ם כנראה מפרש את הפסוק "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" כציווי שלא להרבות נשים, מכל סוג שהוא. הטעם שמופיע בהמשך הפסוק רק מסביר

שריבוי נשים, גם אם הן כשרות כאביגיל, עלול להסיר את לבב המלך. כלומר ישנה זהות בין הציווי כפשוטו ללא הטעם לבין התוצאות ההלכתיות של יישום הטעם בפרשנות. המסקנה ההלכתית היא שאסור למלך להרבות לו נשים מכל סוג שהוא.

ומכאן יתד ופינה לשיטת הרמב"ם בדין טעמא דקרא. נראה כי לפי הרמב"ם הסיבה שלא דורשים טעמא דקרא היא שדרשת טעמא דקרא לא תוסיף מאומה על מה שיוצא מיישום הציווי כלשונו. התוצאות של פרשנות טכסטואלית רגילה של הציווי זהות לחלוטין לתוצאות של פרשנות לאור הטעם. יתר על כן, אם אכן מתברר שיש הבדל בין פרשנות טכסטואלית לבין פרשנות שמתחשבת בטעם, אזי כנראה שהטעם אינו נכון. אם כן, דווקא כאשר יש עניין לדרוש טעמא דקרא (כי התוצאות משתנות), אסור לעשות זאת.

במקרה של האיסור להרבות נשים, היישום של הטעם לפי ר' יהודה מוליך אותנו לתוצאות שסותרות את הפרשנות הטכסטואלית ללשון הפסוק, ולכן ברור שהטעם אינו נכון. ר' יהודה אשר סובר כי רק נשים לא כשרות מסירות את לבו של המלך טועה. כל ריבוי נשים מסיר את ליבו, ולכן יישום הטעם מתלכד עם הפרשנות הטכסטואלית שאינה דורשת את הטעם.

אם כן, לפי ת"ק והרמב"ם לא דורשים טעמא דקרא לא בגלל חשש לטעות, אלא בגלל שיש לנו אמון בפרשנות הטכסטואלית, ויישום הטעמים צריך תמיד להתלכד עמה. אמנם כתוצאה מכך במקרים שבהם אכן נוצר הבדל, באמת אסור לדרוש טעמים, שכן זה יוליך לטעויות.

הקשר לשיטת המאירי, והסבר שיטת התוס' והר"ן

ראינו למעלה שהמאירי סובר כי בכל הפסוקים הרגילים (בניגוד לפסוקים שהם 'גזירות הכתוב') הטעם הוא מובן מאליו. לכאורה זוהי ממש שיטת ר"ש שדורש טעמא דקרא. יש לשניהם אמון מלא בפרשן של התורה, שיבין את טעם הדין לאשורו.

אולם, כפי שהזכרנו למעלה, ההלכה נפסקה דלא כר"ש. להלכה אנו לא דורשים טעמא דקרא. לפי המאירי עולה השאלה מדוע באמת אנו לא דורשים טעמא דקרא? הרי ברוב המקרים (למעט גזירות הכתוב) הטעמים נגישים וברורים לנו, אז מדוע לא לדרוש אותם?

לפי ההסבר אותו הצענו בשיטת הרמב"ם, הדברים מובנים. כפי שראינו, לפי ת"ק והרמב"ם אנו לא דורשים טעמא דקרא גם כאשר הטעמים כתובים במפורש

בתורה, כלומר גם כאשר הם ידועים לנו בוודאות. אם כן, גם לפי המאירי שהטעמים ידועים לנו, יש עדיין מקום להבין את ההלכה האוסרת עלינו לדרוש טעמא דקרא.

המסקנה היא שלהלכה שלא דורשים טעמא דקרא, אין זה בהכרח בגלל חשש לטעות בחילוץ הטעמים מתוך הציוויים. תיתכן גישה אופטימית ביחס לאפשרותנו להגיע לטעמי המצוות, ובכל זאת היא שוללת דרשת טעמא דקרא. לשון אחר: גם מי שחולק על ר"ש יכול להאמין בכלי הפרשנות וההבנה שלנו ככלים אמינים. כמובן ששיטות התוס' והר"ן נראות דומות יותר למה שעלה מדברי הרמב"ן: 'גזירות הכתוב' הן הלכות שהטעמים שלהן כלל לא נגישים לנו, וטעמי הלכות אחרות אולי נגישים לנו יותר, אך בכל זאת אסור לנו לדרוש אותם במישור ההלכתי.⁹

⁹ נציין כי המאירי בדרך כלל פוסע בעקבות הרמב"ם, הרציונליסטי יותר, ואילו הר"ן שייך יותר לבית המדרש של הרמב"ן.

תובנות מפרשת מטות - מסעי

1. הרמב"ם במו"נ סובר שלמצוות יש טעמים.
2. הרמב"ם בשורש התשיעי עומד ע"כ שאין למנות במנין המצוות ציווים כפולים, כדי להבין את ראיתו צריך להקדים את דבריו של ר' אלחנן וסרמן בקובץ מאמרים שכתב כי יש שני חלקים א. התיקון או הקלקול המהותי שיש במצווה או בעבירה שבגללם נצטוינו בהם, ב. הציות או המרי כלפי הציווי, א"כ אם למצוות לא היו טעמים, מי שעבר על ציווי התורה לא קלקל מאומה רק עבר על מימרא דרחמנא א"כ מספר המצוות שהיה עלינו למנות היה כמספר הציווים שעילהם הוא עבר. לעומ"ז אם לכל מצווה יש טעם ומטרה ברור שמהות העברה היא גם תוכן המצווה ולא רק הציווי עצמו ולכן יש למנות איסורים שונים שמהותם היא אחת (כגון איסור מלאכה בשבת) כלאו אחד.
3. יש דעות שגורסות כי למצוות טעמים אך אין לנו אפשרות לעשות בהם שימוש.
4. גם לקביעה שמצווה כלשהי היא גוזה"כ ניתן להתייחס בשתי דרכים א. אין טעם כלל, ב. יש טעם אך הוא לא נגיש לנו או שלא ניתן לשימוש על ידינו.
5. המאירי סובר שלגוזה"כ יש טעם והוא גם נגיש והפסוק נדרש כנראה רק לוודא שאכן נגיע להלכה ולטעם הנכונים.
6. מצאנו נדונים ממפורשים בגמ' אם לדרוש טעמא דקרא. (במ' קטן, סנהדרין כא)
7. הרמב"ם בשורש החמישי עומד על העיקרון שלא מונים במנין המצוות פסוקים שמיועדים לתת טעמים לציווים. הרמב"ן חולק עליו מכח הסוגיא בסנהדרין כא שגם ר"ש וגם ר"י לא מתייחסים למש"כ לא ירבה לו נשים ולא יסור מלבבו כנתינת טעם גרידא.
8. בפירמ"ש מגלים שהרמב"ם במפורש כתב שאין הלכה לא כר"י ולא כר"ש וכנראה למד את המשנה כשיטת ת"ק וכך פוסק הרמב"ם. כנראה שטעמו שלא דורשים טעמא דקרא משום שהדרשה לא מוסיפה על מה שיוצא מיישום הציווי כלשונו, יתר על כן אם יש הבדל בין פרשנות טכסטואליות לבין פרשנות שמתחשבת בטעם אזי כנראה שהטעם לא נכון.

■ פרשת דברים ■

המידות הנדונות

נוטריקון.

גימטריא.

מתוך המאמר

- מהו ההבדל בין הלכה לאגדה?
- מדוע יש מידות דרש שמשמשות רק בהלכה?
- האם יש מידות דרש אשר משמשות רק באגדה?
- מהי הבעייתיות של העיסוק באגדה?
- מחלוקת חכמי צרפת וספרד ביחס למשמעויות ההלכתיות של האגדה.
- האם יש מקום לפסק הלכה ביחס לדברי אגדה?

מקורות מדרשיים לפרשת דברים

וַיֹּאמֶר יְקֹנֶק אֵלֵי אֵל תִּצַר אֶת מוֹאָב וְאֵל תִּתְגַּר בָּם מִלְחָמָה כִּי לֹא אֶתֶן לָךְ מֵאֶרֶצוֹ
 יְרֵשָׁה כִּי לִבְנֵי לוֹט נִתְּתִי אֶת עַר יְרֵשָׁה:
 (דברים ב, ט)

...א"ל: (דברים ב) "ויאמר ה' (אל משה) מסורת הש"ס: [אלי] "אל תצר את מואב
 ואל תתגר בם מלחמה", וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא
 ברשות? אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור
 את מואב, אמרה תורה: (במדבר כה) צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים
 עצמן לא כל שכן! אמר לו הקב"ה: לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי
 פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית.
 (בבלי, בבא קמא לח)

וידבר אחר נקם נקמת אחד כנגד מדין ואחד כנגד מואב, והלא מואב היה תחלה
 לעצה רעה על ישראל שנאמר ויאמר מואב אל זקני מדין ומה נשתנו מדין ממואב
 שנאמר נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים ובמואב כתיב אל תצר את מואב,
 אלא שהיה דוד עתיד לצאת מהן אמר להם הקב"ה המתינו להם מציאה יש לי
 ביניהם אקחנה מהם ואחר כך עשו נקמה בהם, וכן מצינו שכיון שבא דוד מסרו
 הקב"ה בידו שנאמר ויך את מואב וימדדם בחבל השכב אותם ארצה, אבל מדין
 נמסרו ביד ישראל שנאמר ויצבאו על מדין, ועצת מואב לא היתה על ישראל
 אלא להריגה שנאמר אולי אוכל נכה בו, אבל עצת מדין לא היתה אלא להחטיא
 את ישראל, ועל ידן נפלו כ"ד אלף מישראל, ועל ידן נתחייבו כליה שהמחטיאו
 לאדם קשה מן ההורגו, ולא עוד אלא שהכתיב הקב"ה עליהם לא יבא עמוני
 ומואבי, מפני מה זכרים אסורים ונקבות מותרות מפני שעתידה רות לצאת
 מהם.
 (ילקוט שמעוני, מטות, רמז תשפה)

תקציר המאמר לפרשת דברים, ספר 2

בגמרא שלמעלה מובא שיקול של קו"ח אשר יכול היה לשמש כבסיס להחלטתו של משה רבנו לצאת למלחמה נגד מואב. בקו"ח משווים את מדיין, שלגביהם התורה ציוותה לצרור ולהכות אותם, למואב. הבסיס להשוואה הוא שמדיין לא באו אלא לסייע למואב, ולכן ברור שמלחמה נגד מואב היא מוצדקת יותר מאשר נגד מדיין.

הבאנו כמה זוויות שמהן נראה שדווקא המלחמה נגד מדיין היא המוצדקת יותר, ולחלקן יש מקורות בחז"ל: מואב חששו מפני בני ישראל, ואילו מדיין התעברו על ריב לא להם. את מואב הקב"ה רוצה לשמר בגלל שעתידות לצאת מהן נעמה העמונית ורות המואבייה. מעב לזה, מואב מגייסים נביא שיקלל את ישראל, ואילו מדיין מכשילים אותם בעבירות באופן ישיר ואקטיבי. מואב רצו להרוג את ישראל ומדיין רצו להחטיאם, וכידוע גדול המחטיאו יותר מן ההורגו.

ראינו שני כיוונים בחז"ל (ושורשיהם בתורה עצמה) בשאלה מי חמור ממי. אלו הגורסים שחטא מדיין הוא הפחות חמור נובעת מכך שמואב היו היוזמים. מדיין היו השליחים, אך אם הם לא היו עושים זאת היה מגיע מישהו אחר.

לאחר מכן העלינו את הקושי כיצד כל צדד כזה יכול להתעלם מהסברות המנוגדות? גם אם חושבים שהיוזמה היא החמורה יותר, והעובדה שהמדיינים התעברו על ריב והחטיאו וכדו', היא פחות חשובה, עדיין בכדי לבנות קו"ח צריך היררכיה חד משמעית. כל היבט שבו ייצא שמדיין חמורים יותר מהווה פירכא על הקו"ח.

הזכרנו את המנגנון של הבלעת פירכא שמופיע בראשונים, אך הוא אינו רלוונטי למקרה שלנו. לאחר מכן הבאנו שבמצבים מסויימים ניתן לבצע ק"ו גם במצב שבו יש שתי חומרות מנוגדות לשני הכיוונים.

בש"ס ישנו מקרה מובהק כזה, והוא הקו"ח משומר חניס לשומר שכר לעניין שליחות יד (ראה ב"מ מא ע"ב ומקבילות). ש"ש חמור יותר שכן הוא חייב בגניבה ואבידה. אולם ש"ח חמור יותר שכן הוא מתחייב כפל כאשר הוא טוען טענת גנב ומשקר. ובכל זאת הגמרא אומרת שקרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה, ולכן ש"ש חמור יותר, וניתן לעשות קו"ח מש"ח אליו.

הזכרנו שבעיה זו קיימת בכל קו"ח ששנוי במחלוקת. כל אימת שאחד הצדדים מעלה שיקול של פירכא כנגד הקו"ח, הצד שמבצע אותו צריך להסביר מדוע הפירכא אינה הורסת את הקו"ח. אם הפירכא היא הלכתית, כי אז ניתן לומר שאחד הצדדים אינו מקבל את ההלכה העומדת בבסיסה.

אבל כשהפירכא היא סברתית קשה יותר לומר זאת.¹ עמדנו על כך שסוגיית ב"מ היא חריגה, שכן שתי החומרות קשורות זו בזו, ולכן הן גם יכולות לבטל (או לקזז) זו את זו. מה שאין כן בפירוכות מנוגדות שמצויות על צירים שונים. מכאן ביארנו גם את המדרש שלנו. גם שם הפירוכות היו קשורות זו לזו, ולכן ניתנות לקיזוז. הבאנו לכך אפילו השלכה הלכתית (שלאחר שדוד המלך נולד, הציווי שלא להתגרות במואב בטל. הבאנו בעניין זה כמה דעות מהפוסקים).² בחלקו השני של המאמר עסקנו בשאלה האם האדם נדון על שם סופו או על פי מצבו בהווה. הבאנו לכך כמה דוגמאות, ומסקנתנו היתה שהקב"ה אינו דן אף אחד על שם סופו. הדין מתבסס על המצב הנוכחי, והתחזית לעתיד משמשת רק כאינדיקציה למצב הנוכחי. כך ביארנו גם את השיקול ביחס לעמו ומואב. הצגת השיקול על סמך העתיד (רות ונעמה) אינה אלא אינדיקציה לתכונה חיובית בהווה, שמחמתה יש להותירם בחיים. בסוף דברינו עסקנו בידיעת העתיד של הקב"ה, וראינו שלגבי אירועים של בחירה אנושית הקב"ה ויתר על ידיעת העתיד. במקרים חריגים הוא שב ונוטל לידינו את המושכות, ומכתיב את התוצאות בעתיד. בעל הלשם מכנה את ההנהגה הזו: 'הנהגת נורא עליה'.

¹ דוגמא יפה להבחנה בין שני סוגי הפירוכות הללו (או בין שני סוגי מאפיינים הלכתיים) ניתן לראות במאמר לפרשת שמות, תשסו, בפ"ג.

² הערנו שלפי זה המדרש הזה הוא מדרש אגדה שיש לו השלכות הלכתיות, ובכל זאת קשה לסווג אותו כמדרש הלכה.

על הלכה ואגדה³

מבוא

ראינו במאמר משנה שעברה שמדרש האגדה לגבי עמון ומואב מסתיים במסקנות הלכתיות. האם ניתן להסיק מסקנות הלכתיות ממדרש אגדה? ואם כן, אז מהו בעצם ההבדל בין שני סוגי המדרש הללו? תופעה דומה ראינו במדרש בו עסקנו במאמר לפרשת וזאת הברכה, תשסה. במאמרנו השנה ננסה להרחיב מעט את היריעה, ולדון ביחס בין ההלכה והאגדה.

הלכה ואגדה

מקובל לחשוב שההלכה היא תחום מדוייק וקשיח יותר, בעוד האגדה היא גמישה יותר ופחות מדוייקת וחד משמעית. ההלכה אמנם תלויה גם היא בסברתו של החכם ההלכתי, אולם התלות של האגדה בסברא נראית הרבה יותר חזקה.⁴ מסיבה זו לא מקובל להסיק מסקנות הלכתיות מן האגדות. ניתן להתייחס להבדלים הללו בשני מישורים: הפרקטי והתיאורטי.

המישור הפרקטי

פרקטית, לומדי תורה פחות מדוייקים כאשר הם עוסקים באגדה. כל אחד מאיתנו מכיר זאת מן המציאות שסביבנו. ישנן לכך כמה דוגמאות מאלפות בכתובים, ואחת הבולטות שבהן מצויה בהקדמת הפני יהושע לפירושו המונומנטלי לש"ס. בעל הפנ"י, שהיה צעיר באותה עת (מעט אחרי נישואיו הראשונים), מספר שם על פיצוץ התרחש בעירו, שבעקבותיו פרצה שריפה והתמוטט ביתו, ונספו תחתיו כמה מבני משפחתו. בעודו כלוא תחת ההריסות, וכאשר המצילים החלו להתקרב, הם עצמם היו סיכון למי שקבור למטה. בשלב זה הפנ"י נודר שהוא לא יעסוק יותר באגדות (פרט למקרים חריגים שבהם הוא חש שהוא קלע לאמיתה של תורה) אלא אך ורק בהלכות, ובמור"מ על פירושי רש"י ותוס'. מפאת ייחודו של הקטע ועוצמת הביטוי שבו, נביא חלקים ממנו כלשונם:

ואחת שהיא הנה קבלתי עלי לחובה ונדרתי בדבר הנדור בעת צרתי ביום חרון אף ה' יום ג' כסליו שנת תס"ג לפ"ק בק"ק לבוב, שליו הייתי בביתי ורענן בהיכלי עם חבירים ותלמידים המקשיבים לקולי, ופתע פתאום היתה

³ רבים מהדברים כאן לקוחים מן האנציק"ת ע' 'הלכה' פ"ה, וע' אגדה'.

⁴ להלן נביא את דברי ר' האי גאון שמתייחס לאגדה כ'אומדנא'.

מעיר לגל הפוכה כמו רגע לא חלו בה ידים וקול זעווה לא שמענו כי אם קול הבערה יצאה לחלק, ומראה אש הגדולה והמתלקחת אשר עלה בארמנותינו ובחלונינו ע"י כמה חביות גדולות ונוראות מלאים פולוויר שהיה לשריפת אש עד שנהרסו הבתים ממגורותם כמה בתים גדולים ובצורות חומה עד לשמים הושפלו עד לעפר ערו עד היסוד בהן ונהרגו כששה ושלשים נפשות קדושות מישראל. ובתוך החללים ג"כ מגרי ביתי זו אשתי הראשונה נ"ע ואמה ואבי אמה, עד שהגיע ג"כ לצרת הבת בתי הקטנה אחת היתה לאמה וחיבה עלי ביתר שאת.

וגם אנכי הייתי מן הנפילים מאיגרא רמא לבירא עמיקתא ובאתי בעמקי מצולה בארץ התחתית ממש כבתוך המכבש מחמת כובד משא הגלי גלים שנפלו עלי וקורות בתינו יותר מקורות בית הבד, ולא נתנוני השב רוחי, ידי ואיברי אינם ברשותי, אמרתי נגזרתי בדמי ימי אלכה פקדתי יתר שנותי לא אביט אדם עוד עם יושבי חלד. ומתיירא הייתי שלא יעשה בתי קברי לנסקלין ולנשרפין לנהרגין ונחנקין, עלי היו כולנה ארבעתן כאחת, ודין ארבע מיתות לא בטלו ממני...

סוף דבר כבר יצאתי מכלל ודאי סכנת נפשות לידי ספק. אז אמרתי עודני בתוך הגל, אם יהיה אלקים עמדי והוציאני מן המקום הזה לשלום ויבנה לי בית נאמן להרבות גבולי בתלמידים, לא אמנע עצמי מכותלי בית המדרש ולשקוד על דלתי העיון בסוגיית הש"ס ופוסקים וללון בעומקה של הלכה, אף לינות הרבה בענין אחד...

אני טרם אכלה לדבר הדברים אל לבי, שמע ה' בקול עניי ונתן לי מהלכים בין העמודים כמין שביל ממש נעשה לי ויצאתי בשלום בלי פגע, וחבל לא הוה בי. אז ידעתי נאמנה כי מה' היה הדבר ממש במקום שאין מצילין, ומאז והלאה השמתי הדברים אל לבי שיהא עיקר לימודי בדבר הלכה בסוגיית הש"ס ופוסקים ושלא להעלות בכתב שום דבר בענייני הדרוש או שאר לימודים שהם רחוקים ממרכז לימוד האמת אם לא לעתים רחוקים. רק כל זמן שנתחדש לי שום דבר בסוגיית הגמרא או בפירש"י ותוס' והיה הדבר נוטה בעיני שהוא על צד דרך לימוד האמיתית לפי דרך קדמונינו ורבותינו, אותה אבחר ואקרב לכתוב בספר הזכרונות:

כלומר הפנ"י רואה שלימוד בענייני הדרוש הוא רחוק ממרכז לימוד האמת. ואכן מי שמכיר את ספרו יודע שהפנ"י עוסק בדפי הש"ס אחד לאחד, ובסוגיות אגדיות כמעט לא נמצא מחידושו.

מקרה דומה קרה לר' שלמה כהן (מחכמי ליטא בתחילת המאה העשרים), וגם הוא נדר שלא לעסוק באגדות שבהן אנשים לא מדקדקים לאמיתה של תורה.

המישור התיאורטי

נראה כי העובדה שהעיסוק באגדה הוא פחות מדויק, אינה רק תוצאה של עצלות, או חוסר תשומת לב. מעצם טיבו של התחום הזה נגזר שהוא פחות מדויק וחד משמעי מאשר ההלכה.

דוגמא לדבר זה הצגנו בעצמנו במאמרנו לפרשיות בלק, תשסה-ו, ופרשת וזאת הברכה, תשסה, שם עסקנו במידות הנוטריקון והגימטריא. במאמר לפרשת וזאת הברכה, תשסה, עמדנו על כך שישנן מידות בדרש האגדה שאינן משמשות בדרש ההלכתי (כמו נוטריקון, וסוגי גימטריא מסויימים), אך תופעה הפוכה לא מצאנו: מידות המשמשות אך ורק בדרש ההלכתי ולא באגדה.

מתופעה זו ניתן ללמוד כי הדרישות לגבי מדרשי הלכה הן גבוהות יותר מאשר הדרישות לגבי מדרשי אגדה. לשון אחר: ההבדל בין דרש ההלכה ודרש האגדה הוא שבדרש האגדה אנו מתירים יתר אמורפיות, או פחות חד משמעיות. מסיבות אלו, מידות כמו גימטריא או נוטריקון, שהן מאד לא מדויקות וחד משמעיות (הן מצויות על גבול הרמז), נוהגות אך ורק בדרש האגדה.

גם למסקנה זו ניתן להתייחס בשני מישורים: 1. בדרש האגדה הדיוק פחות חשוב לנו, שכן אין כאן סכנה לכישלון בעבירות, כמו במצב של טעויות במדרשי הלכה. 2. בדרש האגדה אין אפשרות לדייק עד כדי כך, כמו בדרש ההלכתי. שני המישורים הללו מקבילים לשני מישורי הדיון שהצגנו למעלה: הסיבה לכך שלומדים מקפידים פחות על דיוק באגדה, מעבר לאופיו המיוחד והגמיש של התחום הזה, היא שמשמעותן של טעויות בו היא פחותה.

הסתייגות

כפי שהסקנו במאמר לפרשת וזאת הברכה, תשסה, אין בהבחנה זו כדי לומר שהשטח של דרש האגדה הוא פרוץ לגמרי. ישנן מתודות של דרש אגדה, אלא שהן פחות מדויקות מאלו ההלכתיות. חלקן מנויות בברייתא של ל"ב מידות הדרש של ר"א בנו של ריה"ג.

המשנה במסכת אבות (פ"ג מי"ח, וכן באבות דר' נתן פכ"ז ד"ה 'ר' אליעזר'), אומרת:

רבי אליעזר בן חסמא אומר קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות, תקופות

וגמטריאות פרפראות לחכמה:

מחד, ישנה כאן אמירה שמרמזת על העמימות של מידת הגימטריא, ומאידך, הגימטריא נחשבת כפרפרת לחכמה. אם כן, אין כאן אמורפיות מוחלטת. בהחלט ישנם כללים להפעלה נכונה של גימטריא (ראה דוגמאות במאמר לפרשת וזאת הברכה, תשסה), ולכן היא בגדר חכמה.⁵ גם בדברי הפנ"י לעיל ראינו הסתייגות דומה. מחד, הוא אומר שבדברי דרוש ואגדה לא מכוונים לאמת, ומאידך, במקום שבו הוא חש כי כיוון לאמת הוא אינו נמנע מכך. גם באגדה ישנה אמת, אלא שלא תמיד הלומדים מכוונים אליה.

אין למדים מן האגדות

לאור דברינו נוכל להבין את הכלל 'אין למדים מן האגדות' (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד). **באנצ"ת** ע' 'אגדה' בתחילת פ"ד הביא מדברי כמה מן הגאונים שהסבירו זאת:

דברי אגדה אינם כדברי שמועה ודבר הלכה, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו כדבר האפשר,⁶ ואומדנא הם,⁷ לפיכך אין סומכין עליהם, וכלל הוא 'אין סומכין על אגדה',⁸ ואמרו 'אין למדים מן האגדות'. ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת.⁹ ואין מביאים ראייה מאגדה,¹⁰ ואין מקשין באגדה.¹¹

עקב אי הדיוק שמצוי בתחום האגדה, הן בפרקטיקה והן בתיאוריה, סביר שלא

⁵ נעיר כיהלשון 'פרפרת' נראית כמו ביטוי לשעשוע לשם הנאה. אולם פשט המשנה הזו אינורוצה לומר שהגימטריא היא דרשה לשעשוע, אלא שהיא לא גופי תורה כמו קינים ופתחי נידה. ייתכן שהיא כמו חישוב תקופות, כלומר אמצעי חשוב שאין גופו תורה. זהו מכשירי מצווה לעיון ההלכתי, ולא לימוד הלכה בעצמו. אמנם אם כך אז באמת לא ברור מהו ההבדל בין הגימטריא לכל מידות הדרש שמהוות כלים לעיון ההלכתי. לא מסתבר שהעיון באמצעות מידות הדרש הוא מכשירי מצווה. ואולי המשנה הזו אמורה לדעה שבהלכה אנו חוששים לטעות ולכן לא משתמשים בגימטריא. ועדיין צל"ע בזה.

⁶ ר' האי גאון באוצר הגאונים חגיגה סי' סז.

⁷ ר' שרירא גאון, שם סי' סח. הכוונה היא כנראה שהאגדות אינן עוברות במסורת, אלא מקורן הוא בסברתו של בעל האגדה. ראה על כך במאמריהם של הרב שבט והגרז"נ גולדברג, שיובאו להלן.

⁸ ראה ר' האי גאון, באשכול ח"ב עמ' 47.

⁹ מבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד.

¹⁰ רס"ג ור' האי גאון במילואים לאוצה"ג שם עמ' 65.

¹¹ ראה תשובות הגאונים, הרכבי, סי' שנג. ופתיחה למו"נ ח"א. וש"ת חכם צבי סי' מט.

נוכל ללמוד מהן הלכה למעשה. יש שתולים זאת בעמימות הניסוח (שמשמש באופנים כמו משלים וחידות) ולא באי הדיוק של התחום עצמו, וראה על כך עוד להלן.

אמנם ישנם סייגים גם על הכלל הזה. לדוגמא, במקום שאגדות ומדרשות אינם מכחישים את התלמוד שלנו אלא מוסיפים עליו, יש אומרים שלומדים מהם וסומכים עליהם.¹² ויש שכתב שאין למדים מאגדות גם אם הן אינן סותרות את הנאמר בתלמוד.¹³

כיצד ניתן להבין את המחלוקת הזו? מסתבר שבעלי העמדה הראשונה סוברים שהאגדה היא תחום מדויק, אלא שיש לו כללים משלו, ולכן עקרונית ניתן ללמוד ממנו ולסמוך עליו. שיטה זו של ר"ת, אכן אופיינית לבעלי התוס'. הם נוהגים להתייחס לתחום האגדה כתחום מדויק, מקשים עליו מסוגיות מקבילות, ומבררים אותו בכלים דומים לאלו של ההלכה.¹⁴ יש שתלו את העניין במחלוקת חכמי ספרד ואנדלוסיה, שנטו להתייחס לאגדה כתחום בעייתי יותר, עם חכמי צרפת ואשכנז שעמדתם באה לידי ביטוי בגישתם של בעלי התוס'.¹⁵

אמנם גם לפי בעלי התוס', כאשר יש עימות הלכתי בין העולה מסוגיות אגדיות לבין מה שעולה מסוגיות הלכתיות, יש לסוגיא ההלכתית יתרון, שכן סו"ס ההלכה היא עניינה העיקרי. כאן הדבר אינו נובע מחוסר אמון במדרשי אגדה, אלא מהיררכיה הלכתית טבעית וברורה בין סוגיות הלכתיות ואגדיות. ולכן לפי בעלי גישה זו, כשאין בעיה של סתירה לסוגיא הלכתית, אכן סומכים ולומדים מן האגדות.

לעומת זאת, בעלי הגישה החולקת סוברים שהאגדות אכן אינן מדויקות (או בגלל הסובייקטיביות, או בגלל עמימות הניסוח), ולכן גם אם אין סתירה בינן לבין העולה מן התלמוד ומסוגיות הלכתיות, אין ללמוד מהן הלכה.¹⁶

¹² ראה **ספר הישר** לר"ת סי' תריט-תרכ. וכן הוא **בבאור מים חיים** לבעל הפר"ח סי' קכה, ושו"ת **שבות יעקב** ח"ב סי' קעח, ו**באור יעקב** אהע"ז סי' קיט. וכן נראית שיטת הרמב"ן (ראה מאמרו של הרב שבט שיובא להלן, פרק ב סעיף 2).

¹³ ראה **נוב"י** מהדו"ת חיו"ד סי' קסא. וראה **שדי חמד**, כללים א אות צה. ו**דרכי הוראה** למהר"צ חיות ח"ב.

¹⁴ כך מתאר את גישתם פרופ' יונה פרנקל, בספרו **דרכי האגדה והמדרש**, ח"ב, בעיקר בשני הפרקים הראשונים. וראה גם במאמרו של הרב שבט שיובא להלן, בפרק בסעיף 2. כמובן הדברים מוכרים לכל לומד.

¹⁵ ראה אצל הרב שבט, סעיף 7. ובשיטת הרמב"ן הוא מסיק שם שיש כמה סוגי מדרש, ויחסו הוא מורכב ולא אחיד בין הסוגים השונים.

¹⁶ אמנם ה**נוב"י** עצמו כתב שהבעייה אשר מונעת לימוד מן האגדות אינה אי הדיוק, אלא

המחלוקת הזו מתקשרת גם לדברינו למעלה, שם חילקנו בין שני מישורי אי דיוק: בעלי התוס' יתייחסו לאופי האמורפי של האגדה רק במישור הפרקטי. לדעתם לא תמיד הלומדים מדקדקים די בסוגיות אגדיות, אולם במישור העקרוני אין בעיית דיוק באגדה (ניתן היה לתלות זאת גם בעמימות הניסוח של האגדות, אך נראה כי בעלי התוס' מתייחסים למדרשי אגדה כמו מדרשי הלכה, ולכן נראה שלדעתם הבעיה היא רק בלומד). לעומת זאת, בעלי העמדה החולקת סוברים כנראה שישנו באגדה גם אי דיוק אינהרנטי.

הלכה באגדה

הרמב"ם בשלושה מקומות בפירוש המשנה שלו, חוזר על העיקרון שאין פסיקת הלכה בשאלות אגדיות שאינן נוגעות למעשה. וזו לשונו בפיהמ"ש סנהדרין פ"י מ"ג (וכן סוטה פ"ג מ"ג, ושבעות פ"א מ"ד):

כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים ואינה תלויה במעשה אלא קביעת סברה בלבד אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם.

וכן כתבו עוד כמה ראשונים וגאונים.¹⁷

מדוע באמת לא לפסוק הלכה בשאלות של מחשבה, השקפה, או מוסר? נראה שבאגדה אכן ניתן לכל אחד לדרוש כהבנתו. לכאורה היינו מצפים לנימוק שתולה זאת בכך שהתחום אינו מדויק וחד משמעי, ולכן קשה לקבוע בו מסמרות. אולם אנו לא מצאנו את הנימוק הזה במפרשים. הנימוק הרווח הוא מפני שאין בזה אסור או מותר (הרמב"ם בפיהמ"ש בשבעות שם מוסיף וכותב שזה מפני שהדבר מסור לה' לבדו, וכוונתו לא לגמרי ברורה לנו).

מסתבר שכוונת ההסברים הללו היא לתלות זאת בכך שלא ניתן לכפות על אדם לחשוב משהו שהוא אינו מאמין בו. בתחום המעשי אדם יכול לפעול שלא לפי הבנתו והשקפתו, ולכפוף את עצמו להלכה הפסוקה. אולם בתחום המחשבתי, אם אדם חושב שלקב"ה יש דמות הגוף ואנחנו נפסוק הלכה שלקב"ה אין דמות הגוף, הדבר לא יועיל מאומה. אותו אדם עדיין חושב שהוא צודק, והרי ההכרעה הזו נוגעת לפעולה של המחשבה ולא לפעולה מעשית, ובתוך המחשבה ודאי נותרת המסקנה שלו עצמו.

ייתכן שמסיבה זו גופא נקבע כי אין בדברים אלו אסור ומותר. אם אדם חושב לא

חוסר הבהירות של הניסוח. האגדות משתמשות במשלים, וצורות הסתרה שונות, ולכן לא ניתן לדעת האם אכן ירדנו לכוונתן האמיתית. וראה במאמרו של הגרז"ל גולדברג, שיוזכר להלן, בפ"ה.

¹⁷ ראה באנציק"ת ע' 'הלכה' הערות 38-44.

נכון, אזי הוא לכל היותר טועה בעיונו, אך הוא אינו עובר איסור (לפחות בגבולות מסויימים, ואכ"מ).

מהי 'אגדה'?

חשוב לציין כי המונח 'אגדה' עצמו אינו תמיד ברור. בדרך כלל הוא מציין כל מה שאינו דיון הלכתי. אולם בהקשרים שהבאנו למעלה, לפעמים 'הגדה', 'אגדה', או 'דרוש', מתפרשים כדברים שנדרשו בפני הציבור במובנים שקרויים כיום בישיבות 'שיחה' (להבדיל משיעור).¹⁸ דברים אלו מיועדים למשוך את לבו של הציבור (ראה שבת פז ע"א, ומכילתא בשלח פרשה ה, ויומא עה ע"א וחגיגה יד ע"א. וכן מאור עיניים, אמרי בינה פט"ו), ולכן לא תמיד מטרתם לדקדק ולקלוע לאמת.

יש מן המפרשים שבאמת מחלקים בין אגדות שמופיעות בש"ס לבין מדרשים מחוץ לש"ס,¹⁹ או דרושים אחרים.²⁰ יש שחילקו בין מדרשים שיש להם עוגן בדרשת הפסוקים (= דרש אגדה)²¹ לבין סוגיות אגדיות בכלל.²² בכל הקשר עלינו לבחון את משמעות המושגים המופיעים בדיון.

דברי הרמב"ן בויכוח²³

אחד הויכוחים הידועים ביותר שנערכו בין יהודי לנוצרי היה הויכוח של הרמב"ן עם המומר פול הנוצרי. בתוך הויכוח אותו משומד ניסה להוכיח מתוך התלמוד והמדרש שהמשיח כבר הגיע (כלומר ש'אותו האיש' הוא המשיח). בתוך הויכוח הרמב"ן אומר דברים חריפים כלפי האגדה, וקובע כי הוא אינו בהכרח מאמין

¹⁸ ראה מאמר אגרת בקורת, למהר"צ חיות, עפ"י חולין טו ע"א.

¹⁹ ראה במהר"צ חיות, דרכי הוראה שם.

²⁰ ראה ר' האי גאון באשכול שם. ופי' ספר יצירה לר"י אלברצלוני, עמ' 89. וש"ע הרב הל' ת"ת פ"ב ס"ט.

²¹ ראה רשב"ם ב"ב קלד ע"א, ותוס' רא"ש נדרים לה ע"ב.

²² מקורות נוספים בעניין זה, מצויים באנציקלופדיה 'הלכה' פ"ה ובהערות שם.

²³ דברינו כאן מבוססים בעיקר על מאמרו של הרב ארי יצחק שבת, 'תוקפם המחייב של מדרשי חז"ל', צהר יא, ועל תגובתו של הרב זלמן נחמיה גולדברג, בגיליון הבא.

בה: או מפני שיש בה סוד נסתר,²⁴ או מפני שלפעמים היא פשוט אינה נכונה.²⁵ הרמב"ן כותב יום אחר כך דברי הסבר, וזו לשונו:

דעו כי אנחנו יש לנו שלושה מינין של ספרים: האחד הוא הביבלי"ה, וכולנו מאמינים בו אמונה שלימה. השני הוא הנקרא תלמוד, והוא פירוש למצוות התורה... ואנחנו מאמינים בו בפירוש המצוות. עוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמוני"ש. כמו שאם יעמוד ההגמון ויעשה שרמו"ן, ואחד מן השומעים היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר מי שיאמין בו טוב, ומי שלא יאמין בו לא יזיק...

לכאורה הרמב"ן אומר שהוא אינו מאמין בספרי המדרש. אמנם נראה שהוא תולה זאת במעתיקים (=אחד מן השומעים) ולא בבעייתיות של המדרשים עצמם. מעבר לכך, הוא מחלק בין סוגי ספרים ולא בין תחומי לימוד. החלוקה היא בין התלמוד לבין ספרי המדרש שהועתקו על ידי השומעים (וראינו למעלה חלוקה כזו במפרשים).

אולם אם נשים לב לדבריו, הוא מקפיד לציין שגם בתלמוד אנו מאמינים לו ביחס לפירוש המצוות (!). ומשמע שבחלקים האגדיים אין לנו אמונה מלאה גם ביחס למה שנאמר בתלמוד עצמו.

בפירוש דבריו נחלקו המפרשים:²⁶ יש מהם שתלו את הדברים בהתגוננות שנכפתה עליו בויכוח, אך דעתו האמיתית היא שונה. ויש מהם שטענו כי אכן הרמב"ן מצוי בתווך בין הצרפתיים לספרדים, ולפחות לגבי חלק מן המדרשים הוא אינו מאמין. נראה כי האמת מצויה במקום כלשהו באמצע: ישנה עמימות וגמישות כלשהי במדרש (או בחלק מהמדרשים), אולם באופן בסיסי ברור שגם הוא חלק מהתושבע"פ.

סיכום: מסקנות הלכתיות ממדרשי אגדה

נמצאנו למדים כי השאלה האם ניתן להסיק מסקנות הלכתיות ממדרשי אגדה שנויה במחלוקת. במצבים לא מעטים הראשונים והאחרונים מסיקים מסקנות

²⁴ כדברי הרמב"ם הידועים בהקדמתו לפרק חלק, שם הוא מחלק את הגישות השונות לאגדה לשלוש: אלו שתופסים הכל כפשוטו, ואלו מתחלים לשני תת-סוגים: חלק אכן מאמינים בכל. חלק אחר מלגלים על חז"ל. ועמדה שלישית, בה הוא עצמו תומך, היא אלו שמבינים שחלק ממדרשי חז"ל נאמרים באופן של משל וחידה, ואין לפרש אותם כפשוטם. ראה גם במאמרים השונים שנדפסו בתחילת הכרך הראשון של **עין יעקב**.

²⁵ ראה אצל הרב שבט, הערה 71.

²⁶ ראה על כך במאמרו הנ"ל של הרב שבט.

הלכתיות ממדרשי אגדה. בעלי התוס' מרבים בכך מאד, וגם הרמב"ן עושה זאת מדי פעם. חכמי ספרד בעקבות גאוני בבל ממעטים בזה.

הבעייתיות שבזה נעוצה בכמה מישורים: 1. ניסוח עמום של המדרשים, בדרך משל וחידה. 2. העמימות והגמישות האינהרנטית של תחום האגדה. 3. חוסר הדקדוק במישור הפרקטי של העוסקים בתחום זה (בעיקר מפני שהוא אינו כה חשוב, שהרי טעות בתחום זה אינה מוליכה להכשלה בעבירה).

לעניין עצם ההגדרה של מדרש אגדה ומדרש הלכה, שבה פתחנו את הפרק, נראה כי הצד השווה לכל הדעות הוא שבודאי כל אלו הם מדרשי אגדה. מדרש שאינו עוסק ישירות בהלכות, גם אם יש כאלו שגוזרים ממנו הלכות שונות, הוא מדרש אגדה. לאחר מכן לפעמים מתעורר ויכוח האם ניתן להסיק ממנו מסקנות הלכתיות. ההגדרה לאופיו של המדרש מבוססת אך ורק על תכניו המפורשים, ולא על המסקנות שניתן להסיק ממנו.

לאור דברינו ברור שהמדרש בו עסקנו במאמר משנה שעברה הוא מדרש אגדה (הוא הדין למדרש שנדון במאמר לפרשת וזאת הברכה, תשסה. ראה שם בסוף המאמר). המסקנות ההלכתיות שעלו ממנו היו מסקנות שהסקנו בעצמנו. מדברינו עולה כי לא ברור האם כל הראשונים יסכימו למהלך כזה.

אמנם יש לציין כי במקום בו מדובר על עיקרון מרכזי במדרש, ולא על דקדוק בפרט כזה או אחר שמופיע בו, שם יסכימו רבים מן המפרשים לכך שניתן ללמוד מן המדרש הזה הלכה. הדברים אמורים בפרט כאשר המדרש הוא בבחינת 'משיח לפי תומו', כלומר שהעיקרון ההלכתי נלמד מכללא, כהנחה ברורה מאליה, ולא כשהוא נאמר במפורש. למרבה האירוניה, דווקא כאשר מדרש האגדה מביע במפורש עמדה הלכתית – נראה שמשקלה הוא נמוך יותר.

עוד יש להעיר כי כאשר ישנו קושי על מדרש כלשהו מהלכה פסוקה, חשוב ליישב אותו, ואולי ניתן גם להסיק מסקנה הלכתית מן היישוב הזה (ראה במאמרו של הגר"ז"נ גולדברג שפירט בזה בסופ"ד).

כל זה אמור לפחות ביחס למדרש חז"ל שמופיע בתלמודים. לגבי מדרשים שמופיעים במקורות אחרים, החל מספרי המדרש והמשך במקורות חיצוניים יותר, הסקת מסקנות הלכתיות מהם הולכת ונעשית בעייתית יותר. סוף דבר, הסקת מסקנות הלכתיות ממדרשי אגדה היא בעייתית, אך אין לשלול אותה באופן קטגורי. לגבי מסקנותינו שלנו מן המדרש, הדברים נותרים לשיפוטו של הקורא.

תובנות מפרשת דברים

1. בהקדמת הפנ"י לספרו נראה שלמד שהלימוד בענייני הדרוש הוא רחוק ממרכז לימוד האמת.
2. ההבדל בין דרש ההלכה ודרש האגדה הוא שבדרש האגדה אנו מתירים יותר אמורפיות או פחות חד משמעיות משום שאין סכנה לכישלון בעבירות או שאין אפשרות לדייק כמו במדרש ההלכתי.
3. יש מחלוקת לגבי אגדות ומדרשים שאינם מכחישים את התלמוד שלנו אם אפשר ללמוד מהם הלכה למעשה.
4. הרמב"ם בשלושה מקומות בפירוש המשנה חוזר על העיקרון שאין פסיקת הלכה בשאלות אגדיות שאינן נוגעות למעשה.
5. באחד בויכוחים בין הרמב"ן עם המומר פול הנוצרי משמע מדברי הרמב"ן שאינו מאמין בספרי המדרש. אומנם נראה שהוא תולה זאת במעתיקים, ומשמע עוד מדבריו שגם בחלקים האגדיים שמופעים בתלמוד אין לנו אמונה מלאה, ונחלקו המפרשים: יש שתלו את הדברים בהתגוננות שנכפתה עליו בויכוח, ויש שטענו שהרמב"ן מצוי בתווך בין הצרפתים (שסוברים שהאגדה היא תחום מדוייק אלא שיש לו כללים משלו) לבין הספרדים (שנטו להתייחס לאגדה כתחום בעייתי יותר).

■ פרשת ואתחנן ■

המידה הנדונה

גימטריא.

מתוך המאמר

- האם המדרש קורא את נוסח המקרא אחרת מהפשט, או שהוא רק מרבה הלכות?
- כאשר יש אילוץ צדדי, אשר משנה את התוצאה ההלכתית הכתובה בפסוק. האם זה משנה את משמעותו של הפסוק עצמו, או לא?
- האם יש מצווה לכתוב את שירת האזינו?
- עוד דוגמא לגימטריא הלכתית.

מקורות מדרשיים לפרשת ואתחנן

וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: (דברים ו, ט)

רב פפא איקלע לבי מר שמואל, חזא ההוא פיתחא דלא הוה ליה אלא פצים אחד משמאלא ועבידא ליה מזוזה, א"ל: כמאן? כר"מ... מאי ר"מ? דתניא: בית שאין לו אלא פצים אחד - ר"מ מחייב במזוזה, וחכמים פוטרין. מאי טעמא דרבנן? (דברים ו) מזוזות כתיב. מ"ט דר' מאיר? דתניא: מזוזות - שומע אני מיעוט מזוזות שתיים, כשהוא אומר (דברים יא) מזוזות בפרשה שניה, שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מעטו הכתוב למזוזה אחת, דברי ר' ישמעאל; ר"ע אומר: אינו צריך, כשהוא אומר: (שמות יב) על המשקוף ועל שתי המזוזות, שאין ת"ל שתי, מה ת"ל שתי? זה בנה אב, כל מקום שנאמר מזוזות אינו אלא אחת, עד שיפרט לך הכתוב שתיים. (מנחות לד ע"א)

תקציר המאמר לפרשת ואתחנן, ספר 2

בסוגיית מנחות נחלקים תנאים בדין פתח שיש לו פצים (=משקוף) רק מצדו האחד. חכמים פוטרים פתח כזה ממזוזה ור"מ מחייב. הפסוק עצמו נוקט לשון רבים: 'מזוזות', ולכן דעת חכמים בברייתא היא לפטור פתח כזה ממזוזה. אולם ר"מ מחייב. הנימוק המובא לדעת ר"מ יכול להיות מבוסס על הדרשה של רי"ש או של ר"ע.

רי"ש דורש כאן במידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'. ר"ע טוען שאין צורך בדרשה זו, שכן יש גילוי מילתא ממקום אחר שהביטוי 'מזוזות' משמעותו היא משקוף אחד (אלא אם התורה מפרטת במפורש 'שתי המזוזות'). הערנו כי מלשון ר"ע עולה שהוא מקבל באופן עקרוני את הדרשה של רי"ש, ורק טוען כי אין צורך בדרשה זו. לעומת זאת, רי"ש כנראה כלל אינו מקבל את דרשתו של ר"ע.

הערנו כי ייתכן שהם הולכים כאן לשיטותיהם: ר"ע מבצע ריבויים ומיעוטים מכל מילה, ואפילו אות. רי"ש, לעומתו, נוקט את הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' (ראה בדפים לפרשת תולדות וויצא, תשסה).

שני התנאים צריכים להסביר את הקושי הבא: פשט לשון הפסוק, 'מזוזות', הוא לשון רבים. אם כן, כיצד עלינו להבין את הפסוק לאחר הדרשה שקובעת שדי לנו גם במשקוף בודד? מסקנתנו היתה שהפירוש המילולי של המילה 'מזוזות' הוא אכן לשון רבים, והשיקולים של ר"ע ושל רי"ש מצויים בספירת הדרש, ולא במישור הפשט המילולי. מכאן הגענו למסקנה שהכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' הוא כלל מכללי הדרש. נזכיר כי במאמר לפרשת מקץ, תשסה, הצענו לראות כמה יישומים של הכלל 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' כפרשנות פשטית.²

ניתן לשאול מדוע התורה לא כותבת ישירות בלשון יחיד ('וכתבתם על מזוזת ביתך'), כך שלא נוכל לטעות במשמעות ההלכתית? ניתן היה לנסח זאת כך שהפשט יוליך אותנו למסקנה ההלכתית, ולא הדרש. התשובה לשאלה זו תלויה בגישות למושג 'דרש' (ראה בדף לפרשת מסעי, תשסה). ראינו שם כי ישנן גישות לפיהן הפשט מיועד ללמד אותנו לקחים לא הלכתיים (מחשבתיים, מוסריים, טעמא דקרא, משמעות שבנסתר וכדו'). ישנן גישות לפיהן הדרש הוא הפשט האמיתי, אך אלו אינן מתיישבות עם מה שראינו כאן. ויש גישות לפיהן גם לפשט חייבת להיות משמעות הלכתית.

¹ מתוך מהלך הסוגיא שללנו את האפשרות להסביר את לשון הרבים בכך שמדובר על משקופיהם של כל ישראל.

² לסקירה, מקורות ודיון, אודות שני הכללים הללו, ראה במאמרו של שמואל יששכר שפרכר, 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', הגיון ב, אלומה, ירושלים 1992. להלן: שפרכר.

הבאנו הדגמה לגישה השלישית, לפיה התורה מנסה לרמוז לנו שאמנם די לנו בפצים אחד כדי להתחייב במזווה, אולם צריך שיהיו שני צדדים לפתח. השלכה אפשרית היא למצב שבו קיר אחד עובר את מקום הפתח, ובצד השני יש פצים בקצה הקיר, ואכ"מ. אם כן, מידה זו שייכת לספירת הדרש. בחלקו השני של המאמר עמדנו על כך שמידה זו ומידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' (שנדונה בדף לפרשת וישב, תשס"ה) אינן מופיעות באף אחת מרשימות המידות התנאיות.

בחלק החמישי של ספר הכריתות אשר קרוי 'לשון לימודים' (ח"א, סי"ב-ג), הר"ש מקינון מביא את המידות שלא נכללות ברשימות התנאיות (יש שם כשלושים כאלה), ובתוכן שתי המידות הללו. הוא עומד על כך שרק כאשר לא ניתן למעט פעמיים או מפרשים את המיעוט הכפול כריבוי, ורק כאשר לא ניתן לרבות פעמיים או מפרשים את הריבוי הכפול כמיעוט. זהו ההבדל בין שתי המידות של ר"א בשריה"ג (מידה ג'וד) לבין שתי המידות הללו.

בדף לפרשת וישב, תשס"ה, ראינו כי המיעוט הכפול מלמד אותנו לרבות. הלוגיקה של הדרש הזה היא פשוטה מאד: המיעוט השני אינו ממעט את הנושא עצמו אלא את המיעוט הראשון, וכאשר ממעטים את המיעוט נוצר ריבוי. לשון אחר: המיעוט השני מלמד אותנו שיש פחות מיעוט ממה שחשבנו, ולכן נוצר ריבוי. טענתנו היתה שכל המופעים של מידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' מבוססים על הלוגיקה הזו, אלא שלפעמים מדובר במידת דרש ולא בשיקול פרשני פשוט.

לעומת זאת, נראה בעליל כי אין מהלך לוגי מקביל אשר יכול להסביר את מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט'. גם אם נבין את שני הריבויים כמתייחסים אחד לשני, ריבוי של ריבוי אינו יוצר מיעוט.

הבאנו את דברי הרמ"ע מפאנו, לפיו הריבוי הוא מיעוט של תנאי החיוב: הריבוי של המזוזות, מהווה מיעוט של הפתחים החייבים במזווה (רק פתחים שיש להם שתי מזוזות). ולכן ריבוי אחר ריבוי לפעמים מהווה בפועל מיעוט אחר מיעוט. ראינו שהדברים בעייתיים, לפחות במקרים מסויימים ולפי שיטות מסויימות.

בהמשך דברינו עמדנו על ההתפתחות ההיסטורית של המידות, לאור העובדה שמידת 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות' אינה מופיעה בספרות התנאים. הצענו שזוהי כנראה תוצאה של התפתחות והמשגה של דרכי הדרש (בה עסקנו במאמרים לפרשיות לך-לך, ויקרא וניצבים, תשס"ה).

העלינו אפשרות שמידת 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' כלולה במידה אחרת שמופיעה ברשימות התנאיות, ומשם היא התפתחה למידה עצמאית. הצענו את האפשרות שהמידה הזו היא מידת 'כלל וכלל' אצל דבי ר"ש (או 'ריבוי וריבוי' אצל

דבי ר"ע).

הדיון ההיסטורי-אבולוציוני הזה יכול להאיר לנו גם את הבעיה הלוגית בה עסקנו לעיל. גם אם מאחורי מידת 'אין ריבוי אחר ריבוי' אין היגיון לוגי, היא בהחלט יכולה להיות התפתחות של משפחת מידות דרש שהתקבלה במסורת מסיני (משפחת מידות ה'כלל ופרט').

סיימנו בדיון לשוני: מדוע מידה זו מתוארת בלשון 'אין ריבוי אחר ריבוי', ולא בנוסח 'אין כלל אחר כלל'? הצענו שזה נובע מכך שאנו מיישמים את המידה הזו רק במצב בו אין לנו אפשרות לרבות פעמיים. אם הדבר ניתן, אנחנו משתמשים במידת 'ריבוי אחר ריבוי' מתוך רשימתו של ר"א בנו של ריה"ג. לכן המידה הזו מתוארת בלשון 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט', כדי ללמדנו שבניגוד לאינטואיציה כאן לא מרבים אלא ממעטים.³

³ הצענו גם לפרש את ההוראה של מידה הזו באופן הבא: כאשר אין ריבוי אחר ריבוי (כלומר כאשר לא ניתן לבצע ריבוי אל מעבר לכלל הראשון), אז המבנה כולו לא נועד אלא למעט. לפחות מבחינה מילולית, המשפט 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' אינו משפט נכון. הרי בהחלט יש גם 'ריבוי אחר ריבוי' שמתרבה יותר ולא ממעט, שהרי זוהי בדיוק מידה ג של ר"א בשריה"ג. המשמעות אותה הצענו כאן פותרת את הבעיה הזו.

הדרש ולשון התורה

מבוא

במאמר משנה שעברה עמדנו על כך שישנן תוצאות הלכתיות אשר מתקבלות בדרכי הדרש, ולא מתיישבות עם נוסח המקרא. לפעמים הדרש מציע קריאה אלטרנטיבית לקריאה הפשטית, ולפעמים הוא אינו מציע שום קריאה קוהרנטית של נוסח המקרא בכלל, אלא הרחבה מקומית. במאמרנו השנה נעסוק מעט בשאלת קריאת נוסח המקרא ב'משקפי' הדרש.

דוגמא: סוגיית ריש סנהדרין לגבי בי"ד של שלושה

המשנה בתחילת סנהדרין עוסקת בהרכביהם של בתי הדין בהקשרים ההלכתיים השונים. היא פותחת כך:

דיני ממונות - בשלושה, גזילות וחבלות – בשלושה...

המשנה קובעת שבית דין לממונות מורכב משלושה דיינים. בגמרא מחפשים מקור להלכה זו, ושם בדף ג ע"ב מופיעה הדרשה הבאה:

שלושה מנלן? דתנו רבנן: (שמות כב) ונקרב בעל הבית אל האלהים - הרי כאן אחד, (שמות כב) עד האלהים יבא דבר שניהם - הרי כאן שנים, (שמות כב) אשר ירשיען אלהים - הרי כאן שלושה, דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר: ראשון תחילה נאמר, ואין דורשין תחילות, אלא: עד האלהים יבא דבר שניהם - הרי כאן אחד, אשר ירשיען אלהים - הרי כאן שנים, ואין בית דין שקול - מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שלושה.

ממספר הפעמים שמופיעה המילה 'אלוהים' בפרשה אנו לומדים שבבי"ד לממונות נדרשים שלושה דיינים. זהו שימוש במידת הגימטריא, שאחד המופעים שלה מבוסס על מניית מספר ההופעות של מילת מפתח בפרשה (בדף לפרשת בלק, תשסו, עמדנו על מידה זו למופיעה השונים, והצגנו כמה דוגמאות ליישומה). התנאים חלוקים ביניהם באשר לדרשה זו: לפי ר' יאשיה אנו מונים שלוש הופעות של המילה 'אלוהים' בפרשה, ומכאן שבבי"ד דרושים שלושה דיינים. לפי ר' יונתן רק שניים הם רלוונטיים לדרשה (הסיבות לכך נדונות בפירוט בהמשך הסוגיא), ולכן ניתן ללמוד רק על שני דיינים. אלא שיש לנו כלל שאין בי"ד שקול, ומכאן שיש להוסיב בבי"ד לפחות שלושה דיינים.

שתי צורות להבין את דברי ר' יונתן

ניתן היה להבין את דרשתו של ר' יונתן בשתי צורות:

1. אמנם מבחינת הפרשה הזו די לנו בשני דיינים לבי"ד, אולם הכלל הצדדי שאין בי"ד שקול מאלף אותנו לפסוק שדרושים שלושה דיינים.
 2. הכלל של 'אין בי"ד שקול' מגלה לנו שהדרישה המינימלית בבי"ד לממונות היא שלושה דיינים. לפי אפשרות זו, הכלל משמש אותנו ברובד הפרשני ולא ברובד ההלכתי. הוא מגלה לנו שפירושה של הדרישה שעולה מן הפרשה הוא שלושה דיינים ולא שניים.
- לפי אפשרות 1, פירוש המילה 'אלוהים' הוא בי"ד של שלושה דיינים, ואילו לפי אפשרות 2 פירוש המילה 'אלוהים' הוא בי"ד של שני דיינים.
- כעת נציג דוגמא נוספת שגם בה עולות שתי אפשרויות פרשניות דומות מכוח עיקרון חיצוני שמאלץ את הפרשן.

דוגמא נוספת: מצוות כתיבת ספר תורה

בפרשת וילך נאמר (דברים לא, יט):

**וְעֵתָה כָּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלִמְדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמָּה בְּפִיהֶם
לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל:**

מהי אותה שירה? יש מן הפרשנים שמסבירים שהכוונה היא לשירת האזינו. אולם יש מהם שמפרשים שהכוונה היא לתורה כולה שקרויה 'שירה'. ובאמת חז"ל לומדים מהפסוק הזה שיש מצווה על כל אדם מישראל לכתוב לעצמו ספר תורה (סנהדרין כא ע"ב):

**אמר (רבא) (מסורת הש"ס: רבה): אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם
ספר תורה - מצוה לכתוב משלו, שנאמר (דברים לא) ועתה כתבו לכם את
השירה...**

והנה הרמב"ם מביא את ההלכה הזו, וכותב כך (תפילין ומזוזה פ"ז ה"א):

**מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר
ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי
שאינן כותבין את התורה פרשיות פרשיות.**

הרמב"ם מפרט את השיקול של הגמרא כשהיא לומדת מן הפסוק הזה את המצווה לכתוב ספר תורה. הוא אומר שיש עיקרון שאסור לכתוב את התורה פרשיות פרשיות (ראה גיטין ס ע"א), ולכן כשהתורה אומרת לכתוב את השירה עלינו לכתוב את התורה כולה.

גם כאן ניתן להבין את המהלך בשתי צורות, שהן מקבילות לשתי הצורות שראינו למעלה ביחס לבי"ד בממונות:

1. מבחינת המצווה של 'כתבו לכם' די לנו לכתוב את השירה ותו לא. אולם הכלל שלא כותבים את התורה פרשיות פרשיות מאלף אותנו לכתוב את התורה כולה.

2. הכלל שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות מגלה לנו שמשמעות המילה 'שירה' היא התורה כולה. כאן הכלל הזה פועל במישור הפרשני ולא במישור ההלכתי.

לפי אפשרות 1, פירוש המילה 'שירה' הוא שירת האזינו. לפי אפשרות 2, פירוש הילה 'שירה' הוא התורה כולה.

והנה את לשון הרמב"ם המובאת לעיל ניתן היה להבין בשתי הצורות. לעומת זאת, **בספר המצוות** עשה יח נראה די בבירור שכוונתו היא לאפשרות השנייה, וזו לשונו שם:

והמצווה הי"ח היא שצונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו... והוא אמרו יתעלה (וילך יט) כתבו לכם את השירה הזאת. כי אין מותר לכתוב את התורה פרשיות פרשיות (גטין ס א) כי אמנם רצה באמרו את השירה כל התורה הכוללת זאת השירה.

מדבריו כאן (בעיקר בשורה המסומנת) נראה כי הפירוש של המילה 'שירה' הוא התורה שכוללת את השירה.

שתי תפיסות שונות אודות יחס המדרש לנוסח המקרא

שתי האפשרויות שמלוות אותנו בשתי הדוגמאות הללו, מבטאות שתי צורות התייחסות למהותו של המדרש:

לפי אפשרות 1, המדרש אינו משנה את משמעות הנאמר במקרא. הוא גם לא מציע קריאה שונה של הנוסח המקראי מהקריאה הפשטית. לפי אפשרות זו המדרש רק מלמד אותנו הלכה נוספת מעבר למה שכתוב במקרא עצמו. מבחינת המקרא היה עלינו לכתוב רק את השירה, וזו משמעותו גם לאחר הפעלת כלי הדרש. אבל ההלכה דורשת מאיתנו לבצע זאת באופן שונה בגלל האילוץ הצדדי לפיו אין כותבין את התורה פרשיות פרשיות.

לעומת זאת, לפי אפשרות 2, המדרש משנה את משמעות הנוסח המקראי. לפי הפשט הכוונה היא לשירה, ואילו לפי הדרש הכוונה היא לתורה כולה. אפשרות זו תופסת את המדרש כהצעה של פירוש אלטרנטיבי לנוסח המקרא, ולא רק ריבוי

של הלכה כלשהי מעבר למה שמצוי בפשט.

השלכה הלכתית

בעל **שאגת אריה** דן במצוות כתיבת ספר תורה (סי' לד-לו), וביחס לשיטת הרמב"ם הוא מעלה את שתי האפשרויות הללו (בסי' לד), ומביא נפ"מ הלכתית ביניהן: אם אדם כתב ספר תורה והוא בלה ונותרה לו על הקלף רק שירת האזינו. לפי אפשרות 1, הוא יוצא בזה יד"ח שהרי די לו בשירה בלבד, והאילוץ הוא רק על האיסור לכתוב את הפרשייה הזו לבדה. לעומת זאת, לפי אפשרות 2 הוא אינו יוצא בזה, שכן כעת בפועל אין בידו ספר תורה.

הוא טוען שמלשון הרמב"ם משתמע כאפשרות 2, ולכן הוא פוסק שבמצב כזה הוא לא יוצא יד"ח המצווה.⁴ לאחר מכן הוא מוכיח זאת מהגמרא, שכן ניתן להראות מהגמרא שאין הבדל הלכתי בין המצווה על מלך לכתוב לעצמו ספר תורה לבין המצווה על ההדיוט. והנה אם אפשרות 1 היתה נכונה, אזי היה צריך להיות הבדל הלכתי בין שתי המצוות: במלך החובה היא לכתוב ס"ת, ולכן אם בלה חלקו עליו לכתוב ס"ת חדש. ואילו בהדיוט המצווה היא רק לכתוב את השירה. מאידך, מהגמרא בנדרים לח ע"א הוא מוכיח שמשמעות המילה 'שירה' היא השירה לחוד ולא כל התורה (וראה שם שהביא מחלוקת ראשונים בזה).

נפ"מ דומה תהיה גם לגבי בי"ד של שלושה. מה קורה בבי"ד שמסיבה כלשהי אין בעיה של 'בי"ד שקול'? לפי אפשרות 1 במצב כזה די לנו בשני דיינים, שהרי זוהי הדרשה הבסיסית של התורה. לעומת זאת, לפי אפשרות 2 ברור שנצטרך להוסיף דיון שלישי, שכן סו"ס הכלל הזה רק גילה לנו את משמעות המילה 'אלוהים' בתורה, וכעת אנחנו יודעים שפירושה הוא שלושה דיינים (בלי תלות בדיון 'בי"ד שקול').

שיטת הרמב"ם בפייהמ"ש ריש סנהדרין

הנה מצאנו להרמב"ם בפייהמ"ש בתחילת סנהדרין שהביא את המקור לבי"ד של שלושה באופן מעט שונה:

וטעם היות כל הדברים האלו בשלשה אנשים הוא דבר ה' בדיני ממונות עד האלהים. ואין פחות משנים, ומן הכללים בתורתנו שלא יהא מספר הדיינים לעולם אלא מספר נפרד כדי שאם תהיה ביניהם מחלוקת בדיון

⁴ יש לציין שהוא מדייק זאת מלשון הרמב"ם בהלכות (ולא בספהמ"צ), שכתב: "כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו". כאמור, מלשון הרמב"ם בספהמ"צ הדבר כמעט מוכרח.

מן הדינים יהיו על כל פנים רובם מסכימים לדעה אחת והמיעוט בהפכו, ונלך אחר דעת הרוב כמו שחייבה אותנו תורה בכך שני אחרי רבים להטות, ולפיכך לא יהא בית דין פחות משלשה.

הרמב"ם מביא מקור לבי"ד של שלושה מהמונח 'אלוהים' עצמו שהוא בלשון רבים, ומיעוט רבים הוא שניים. אולם העיקרון שאין בי"ד שקול מאלף אותנו להוסיף דיין שלישי, ולכן לא יהיה בי"ד פחות משלושה.

כבר העירו כמה מפרשים שתיאור הדרשה כאן הוא שונה מזה המופיע בגמרא, גם לדעת ר' יונתן (ראה בהערותו של הרב קפאח על אתר, שנתר בצ"ע על הרמב"ם בזה). בגמרא ג ע"ב ראינו שר' יונתן לומד מהופעת המילה 'אלוהים' פעמיים, ואח"כ הוא מפעיל את הכלל 'אין בי"ד שקול'. לעומת זאת, הרמב"ם כאן לומד את השניים הראשונים מלשון רבים של המילה 'אלוהים'. הרמב"ם כלל אינו משתמש כאן במידת הגימטריא שעליה הערנו לעיל.

יש להעיר שאמנם מצאנו בהמשך הפרק הראשון של סנהדרין כמה וכמה דרשות דומות לזו שמביא כאן הרמב"ם, אשר לומדות את המספר של שלושה הדינים מלשון רבים שכתובה בהקשר מסויים תוך הפעלת הכלל 'אין בי"ד שקול'. אך בהקשר של דיני ממונות הגמרא עושה את הדרשה באופן שונה, כפי שראינו לעיל.

קושי ביחס בין הפשט והדרש בסוגיית סנהדרין

ייתכן שהפתרון לקושי בדברי הרמב"ם נעוץ בשאלות בהן עסקנו למעלה. כיצד עליו לקרוא את המילה 'אלוהים' המופיעה בפרשה? לכאורה מפשט הפסוק עולה שהמילה 'אלוהים' משמעותה היא בית הדין שבפניו נדון העניין. הפסוקים שהגמרא מביאה אומרים: "עד האלוהים יבוא דבר שניהם". או: "ונקרב בעל הבית אל האלוהים". או: "אשר ירשיעון אלוהים". אם כן, המילה 'אלוהים' משמעותה היא כל ההרכב שדן בעניין.

מאידך, נראה כי הדרשה קוראת את המילה הזו אחרת, שהרי בכל פעם שמופיעה המילה 'אלוהים' אנו לומדים להוסיף עוד דיין לבי"ד. אם כן, המילה 'אלוהים' במישור המדרשי פירושה הוא דיין אחד (ולא כל ההרכב). לפי המדרש רק מספר ההופעות הכולל של המילה הזו מבטא את הרכב הבי"ד כולו, ולא המילה 'אלוהים' עצמה.

השאלה היא מה משמעות המילה 'אלוהים' לאחר שהפעלנו את כלי הדרש? לכאורה למדנו שפירושה של המילה שמופיעה בפסוק הוא שלושה דינים. שהרי

הפסוק אומר לנו להתייצב בפני ה'אלוהים', ובעקבות המדרש ההלכה קובעת שבדיני ממונות אנו מתייצבים בפני שלושה דיינים. אם כן, דה-פקטו משמעות המילה 'אלוהים' היא שלושה דיינים.

אולם אם אכן זו משמעות המילה 'אלוהים', אזי כעת נוכל לחזור ולהפעיל את הדרש הגימטרי, ונלמד שבבי"ד צריכים להיות תשעה (שלוש פעמים שלושה).⁵ לכאורה מכאן מוכח שפירוש המילה 'אלוהים' נותר דיין אחד גם לאחר הפעלת כלי הדרש. המכלול מושג באמצעות הצירוף של שלושת הופעותיה של המילה הזו בפרשה, אך הוא אינו נובע ממשמעותה של המילה 'אלוהים' עצמה. אם כן, הדרש מניח פירוש שונה לנוסח המקרא, ופירוש זה נותר גם לאחר ביצוע הדרשה: 'אלוהים' הוא דיין אחד. אמנם כאמור בפשט המשמעות של 'אלוהים' היא כל ההרכב שבפניו דנים.

הצעה ליישוב חלקי של הקושי ברמב"ם

ראינו למעלה שהרמב"ם תופס שבמישור הדרש משתנה הפירוש של הפסוק עצמו. הדרש אינו מסתפק בלימוד של הלכה נוספת מעבר למה שמצוי בפשט, אלא קורא את הפסוק עצמו מחדש. כפי שראינו, לפי הרמב"ם המילה 'שירה' פירושה לאחר הדרש הוא כל התורה (ולא שהחובה ההלכתית היא לכתוב את כל התורה אך פירוש המילה 'שירה' הוא שירת האזינו בלבד, כמו בפשט).⁶

אם כן, המילה 'אלוהים' לפי הפשט היא מי שהדין מובא בפניו. הדרש מלמד אותנו את הפירוש הפשטי שמדובר בהרכב כולו ולא בדיין בודד. כעת הרמב"ם חוזר וקורא את הפסוק ומפרש את המילה 'אלוהים' לא כדיין בודד אלא כמכלול של הבי"ד. לאחר שאנחנו יודעים את זה, כבר לא צריך את דרשתו של ר' יונתן, שהרי 'אלוהים' הוא לשון רבים, ומיעוט רבים שניים. וכידוע, דרכו של הרמב"ם להביא דרשה שנוחה יותר וקלה יותר לקישור להלכה הנלמדת, גם אם זו אינה

⁵ נעיר כי בתחילת פרק שלישי בסנהדרין עולה אפשרות כזו לגבי בי"ד של זבל"א (=זה בורר לו אחד), ע"ש היטב.

⁶ מדוע הלכה שנלמדת מדרשה נמנית אצל הרמב"ם במניין המצוות? בשורש השני הוא קובע שאין לכלול במניין מצוות שנלמדות מדרשות. האם זו אינה אינדיקציה לכך שכלל לא מדובר כאן בדרשה? נראה שלא בהכרח, שכן במקרה זה הדרשה מגלה לנו את פירוש הפסוק עצמו. כאשר הדרשה מגלה לנו ש'שירה' היא התורה כולה, כעת נוכל למנות את מצוות כתיבת ס"ת במניין המצוות כמצווה דאורייתא. ניתן להראות שזו שיטת הרמב"ם ביחס לכל הדרשות הפרשניות (לפעמים הן מכונות 'גילוי מילתא').

אמנם משיקול זה עולה כי יש מצווה מן התורה לכתוב את שירת האזינו לבדה, ומדברי סופרים (=מדרשה) יש מצווה להוסיף את שאר התורה.

הדרשה שמופיעה בגמרא.

אפשרות נוספת לפרש את הרמב"ם

ראשית, עלינו לבחון מדוע הגמרא עצמה לא הביאה את הדרשה שהציע הרמב"ם? הרי כפי שהזכרנו ישנן דרשות מקבילות (שמסתמכות על מיעוט רבים שניים) לכל אורך הפרק בסנהדרין? ייתכן שהשיקול של ר' מיונתן הוא שלימד את הגמרא שכאשר רואים לשון רבים ניתן לפרש אותה כשניים (כלומר לפי הפירוש המינימלי האפשרי).

אם כן, לאחר שלמדנו את העיקרון הזה מכאן, שוב יכול הרמב"ם ליישם אותו גם על הפסוק הזה עצמו, וללמוד את מספר הדיינים בממונות כמו שהגמרא עושה לגבי כל שאר ההקשרים.

ניתן להוסיף ולהציע כי העוקץ נעוץ בכך שהפעלת מידת הגימטריא דורשת תמיד אינדיקציה כלשהי. ללא אינדיקציה לכך שעלינו להפעיל גימטריא, השימוש בה מהווה ספקולציה שההלכה אינה מקבלת אותה כבסיס הלכתי מספק.⁷ אולם אם יש מילה 'אלוהים' שפירושה הוא דיינים רבים, אך מספרם לא ידוע, זה גופא מרמז לנו שעלינו לחפש מספר כלשהו. אך טבעי הוא לחפש מספר באמצעות מידת הגימטריא. כעת אנחנו הולכים לפרשה ורואים שיש חזרה של מילת המפתח (= 'אלוהים') פעמיים, ולומדים מכאן את דרשתו של ר' יונתן. הדרשה מלמדת אותנו שהמילה 'אלוהים' משמעותה היא שני דיינים, וזה חוזר ומלמד אותנו את העיקרון הכללי שמיעוט רבים שניים, בו הגמרא משתמשת בהקשרים הבאים.

שתי ראיות לדברינו

מסקנתנו היא שהרמב"ם כדרכו במקרה של כתיבת ס"ת, גם כאן מפרש את המילה המקראית לפי תוצאות המדרש. לפי הרמב"ם המילה 'אלוהים' אינה מציינת דיין בודד אלא את הבי"ד כולו. כפי שראינו, במקרה שלנו זהו גם הפשט (אחרי שהדרש מגלה לנו זאת).

מכאן נוכל להבין את התבטאויותיו של הרמב"ם בכמה מקומות בהלכות סנהדרין, ונביא כעת שתי דוגמאות מייצגות:

1. בהל' סנהדרין פ"ד ה"ד כותב הרמב"ם כך:

אין קרוי אלהים אלא בית דין שנסמך בארץ ישראל בלבד והם האנשים

⁷ ראה מאמרינו לפרשיות בלק וזאת-הברכה, תשסה-ו.

החכמים הראויין לדון שבדקו אותן בית דין של ארץ ישראל ומינו אותם וסמכו אותן.

2. וכן שם, בפ"ה הי"ח:

יחיד שהוא מומחה לרבים אע"פ שהוא דן דיני ממונות יחיד אין ההודאה בפניו הודאה בבית דין ואפילו היה סמוך, אבל השלשה אע"פ שאינן סמוכין והרי הן הדיוטות ואין אני קורא בהם אלהים הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין, וכן הכופר בפניהם ואחר כך באו עדים הוחזק כפרן ואינו יכול לחזור ולטעון כמו שביארנו, כללו של דבר הרי הן לענין הודאות והלואות וכיוצא בהן כבית דין הסמוך לכל הדברים.

בשני המקורות הללו רואים שהרמב"ם מתייחס למילה 'אלוהים' כמבטאת את כלל הבי"ד ולא דייין בודד. זהו הפירוש שנוצר בעקבות הפעלת כלי הדרש.

תובנות מפרשת ואתחנן

1. בגמ' בסנהדרין דף ג' מחפשים מקור להלכה שבי"ד לממונות מורכב משלושה דיינים, לפי ר' יאשיה מונים שלושה מופעים של המילה אלוקים, לפי ר' יונתן רק שניים רלוונטים לדרשה ולכן יש מקור לשני דיינים אולם יש כלל שאין בי"ד שקול ולכן מוסיפים עוד אחד.
2. ניתן להבין את ר"י בשתי צורות א. מבחינת הדרשה די בשני דיינים אולם יש כלל צדדי שמאלץ אותנו להוסיף דיין, ב. הכלל משמש אותנו ברובד הפרשני ומגלה שהדרשה המינימלית היא שלושה דיינים.
3. אותו ספק יש לגבי הגמ' בסנהדרין כא. שיש מצווה לכתוב ס"ת, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, וא"א לומר שמדובר על שירת האזינו משום שיש איסור לכתוב התורה פרשיות פרשיות, וכ"כ הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפילין ומזוזה)
4. 'שאגת אריה' (סי' לד-לו) דן בשתי האפשרויות ומביא נפק"מ אם אדם כתב ס"ת והוא בלה ונותר לו רק שירת האזינו שלפי הסבר א' די בזה ולהסבר ב' עדיין יצטרך לכתוב ס"ת.
5. הרמב"ם בפירושו המשניות בסנהדרין מביא את המקור לבי"ד של שלושה באופן שונה ולומד מהמילה "אלוקים" שהיא בלשון רבים שזה מרמז על שתיים ואין בי"ד שקול ולכן מוסיפים עוד דיין, וזה שונה גם מדרשתו של ר' יונתן שלומד מהופעת המילה "אלוקים" פעמיים.
6. ניתן לומר לפי שיטת הרמב"ם שהדרש משנה את הפשט בפסוק, שהדרש לימדנו כי מדובר בהרכב כולו ולא בדיין בודד.

■ פרשת עקב ■

מתוך המאמר

- האם יש דיבור שפועל בעולם?
- מדוע כשדיני התנאים לא מתקיימים התנאי בטח והמעשה קיים?
- אופיי ה של לשון הקודש: דיבור פועל.
- האם יש דיבור פועל שלא בלשון הקודש?
- מה משמעותו של וידוי ביכורים? האם הוא דין בחפצא או בגברא?

מקורות מדרשיים לפרשת עקב

וְשַׁמְתֶם אֶת דְּבַר אֱלֹהֵי עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשֵׁיכֶם וְקִשְׁרֶתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל יַדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטְפוֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמְדַתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ: וְכִתְבֹתֶם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וַיְמִי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְקֹוֹק לְאַבְתִּיכֶם לֵאמֹר לְהֵם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ:

(דברים יא, יח-כא)

ולמדתם אותם את בניכם, בניכם ולא בנותיכם דברי רבי יוסי בן עקיבה [לדבר בס'] מיכן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס, אם למדתם אותם את בניכם למען ירבו ימיכם וימי בניכם, ואם לאו למען יקצרו ימיכם שכך דברי תורה נדרשים מכלל הן לאו ומכלל לאו הן.

(ספרי דברים, פיסקא מו, יט)

תקציר המאמר לפרשת עקב, ספר 2

במדרש שמובא למעלה ישנו חידוש הלכתי, לפיו מוטלת על האב חובה ללמד את בנו את לשון הקודש. בנוסף לכך, בעל המדרש לומד גם עונש על מי שאינו עושה זאת, מתוך העיקרון: 'מכלל הן אתה שומע לאו'. המדרש מוצא לנכון לציין במפורש שזוהי מידת דרש מקובלת בתורה. מסתבר כי הסיבה לכך היא שלפי חלק מן הדעות הכלל הזה משמש גם בפרשנות של לשון בני אדם. המדרש רוצה לחדד שמעבר למשמעות הזו, יש כאן גם כלל פרשני-דרשני לפסוקי התורה.

גם פתיחת המדרש נראית כדרשה מן הסוג של 'מכלל הן אתה שומע לאו': "בניכם ולא בנותיכם". שאלנו מדוע ר' יוסי לא משתמש כבר כאן בהנמקה של מידת הדרש 'מכלל הן אתה שומע לאו'?

פתחנו את המאמר בדיון קצר אודות החידוש ההלכתי בדבר החובה לדבר עם הבן בלשון הקודש. הצגנו שתי אפשרויות להבין זאת: כהכשר מצווה עבור מצוות תלמוד תורה, או כמצווה עצמאית. במדרש הזה הדברים נראים כאילו יש כאן שני ציוויים בלתי תלויים: האחד נלמד 'ולמדתם אותם את בניכם', והשני מ'לדבר בס'. וכן ראינו ברמב"ם. לאחר מכן הבאנו מקורות שתופסים זאת כהכשר מצווה בלבד.

הצענו השלכה הלכתית למחלוקת זו, לאור הויכוח בשו"ת הרמ"א סי' ו' בין הרמ"א למהרש"ל אודות החובה לדקדק בדיבור ובכתיבה. מהרש"ל סובר שיש חשיבות לדייק בלשון, גם כאשר כותבים איגרת שלומים, וגם בדבר שאינו נוגע לדינא. זוהי תפיסה של לשון הקודש כרך עצמאי. ואילו הרמ"א סובר שאין חשיבות רבה לדקדוק הלשוני (מעבר לדיוק בתוכן), אם לא בספר תורה שיכול להיפסל בגלל אי דיוק. זוהי תפיסה של הלשון כאמצעי לתוכן המועבר באמצעותה.

בחלקו השני של המאמר עסקנו בכלל 'מכלל לאו אתה שומע הן', אשר מופיע כעיקרון פרשני ללשון בני אדם וכאן הוא מוצג כמידת דרש. הופעתו כעיקרון פרשני עומדת לפי סוגיות הגמרא בשבועות ובקידושין בבסיס המחלוקת אודות תנאי כפול. אך בסוגיית סוטה נראה שהמחלוקת הזו עצמה חלה גם על מידת הדרש המקבילה.

לכאורה המחלוקת בין ר"מ לבין ר' יהודה לגבי תנאי כפול היא מחלוקת לוגית, כיצד יש לפרש משפטי תנאי, לכן אין הבדל לעניין זה בין לשון בני אדם לבין לשון התורה. לפי ר"מ ניתן לדייק מכל אמירה חיובית את ההיפך לגבי המקרה ההופכי, ואילו לפי ר' יהודה – לא. ומכאן שר"מ אמור לחלוק על הדרשה שלנו. הדבר תמוה, שכן הדרשה מופיעה ללא חולק בעוד שלהלכה אנו פוסקים דווקא כר"מ אשר דורש תנאי כפול.

בהמשך עברנו לדון בגרירה הלוגית ('אם...אז...'). ראינו שתי משמעויות אפשריות

(מטריאלית ושאינה כזו) לאופרטור הלוגי הזה. עמודנו על ההבחנה בין קשר גרירה לוגי לבין גרימה פסיקלית שהרכיב הלוגי הוא רק חלק ממנה אך בהחלט לא זהה לה.¹ בפ"ג של המאמר עברנו מן הלוגיקה לעיסוק במישור ההלכתי. מתברר שלפחות לשיטת הרמב"ם המחלוקת לגבי הכלל 'מכלל לאו' אינה אותה מחלוקת כמו מחלוקת התנאים לגב תנאי כפול. הרמב"ם פוסק כר"מ שצריך תנאי כפול, אך לענייני פרשנות הוא סובר שמכלל לאו אתה שומע הן.

יש מהאחרונים (ראה קובץ שיעורים ב"ב סי' תלח ועוד) המבינים שיש שתי סיבות לכך שר"מ דורש תנאי כפול: 1. כי מהלאו אנו לא מבינים את ההן. 2. כי זהו דין מדיני התנאים שנלמד מתנאי בני גד וראובן (אשר לפי ר"י בתוס' כתובות נו ע"א נובע מכך שאמירת התנאי עוקרת מציאות ולכן היא צריכה להיעשות באופנים המוגדרים בפרשת בני גד וראובן). הרמב"ם פוסק כר"מ בהקשר 2 אך לא בהקשר 1. אם כן, להלכה זו אינה קביעה שבסיסה הוא לוגי.

מסקנה אפשרית היא שבפרשנות המקרא, שם לא חלים דיני התנאים, לא חלה המסקנה שמכלל לאו לא שומעים הן. שם כן נלמד את ההן מהלאו. אם כן, המדרש שלנו אינו סותר את פסיקת ההלכה כר"מ.

סיימנו במחלוקת ר"י ור"ת בתוד"ה 'הרי זו' בכתובות נו ע"א לגבי המשמעות של כפילת התנאי. ראינו שלפחות לפי ר"י עדיין יש מקום לראות העיקרון 'מכלל לאו' אתה שומע הן' כמתייחס למשמעות הלוגית של האמירה הנדונה.

בחלקו האחרון של המאמר הערנו שלוש הערות: 1. לפי הרמב"ם לא ברור האם הכרחי לקשור בין הכלל 'מכלל לאו' אתה שומע הן' לבין הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו'. 2. העלינו אפשרות לחלק בין משפטי תנאי לבין משפטים בצורות לשוניות אחרות. ייתכן שבמשפטים מסויימים שיקול זה עצמו יהיה פשוט מיעוט, ולא יישום של הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו'. 3. המדרש שלנו אינו מבצע שלילה לוגית רגילה. ההיפך מהארכת ימים היא אי הארכת ימים, ולא דווקא קיצורם. אם כן, השיקול של המדרש אינו יכול להימצא כולו במישור הלוגי, ואולי בגלל זה אנו זקוקים למידת הדרש של 'מכלל הן אתה שומע לאו'.

¹ ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח בנספח, ובעיקר בהארה 32 שם.

משמעותו של הדיבור בהלכה

מבוא

במאמר משנה שעברה עסקנו בעצם במשמעותו של הדיבור בהלכה. ראינו שם שבעת התניית תנאי האדם צריך לכפול את תנאו גם אם בדרך כלל אנו כן מסיקים את הלאו מההן. כפי שנחדד להלן, הסיבה לכך היא שהדיבור בתנאים הוא דיבור פועל ולא אמצעי קומוניקציה גרידא. על דיבור פועל יש הנחיות טכניות כיצד לדבר כדי שפעולת הדיבור תצא אל הפועל.

את אותו רעיון עצמו ראינו גם בתוכן הדרשה בה עסקנו. הדרשה מלמדת אותנו שיש מצווה לדבר בלשון הקודש. לפחות לפי אותן דעות שהדיבור בלשון הקודש הוא מטרה לעצמה ולא רק אמצעי, די ברור שהלשון הזו אינה נתפסת כאמצעי קומוניקטיבי גרידא. אם היתה כאן רק צורת קומוניקציה, מדוע שלא נשתמש בלשון אחרת, ובלבד שהתכנים יועברו כראוי?

במאמר לפרשת בלק, תשסה, עמדנו על מחלוקת הרמב"ם עם הרמב"ן והראב"ד ביחס לתפיסת לשון הקודש בתורה. ראינו שם שלפי הרמב"ם לשון הקודש היא רק אמצעי הבעה הסכמי, כמו כל הלשונות האחרים. ואילו הרמב"ן והראב"ד סוברים שיש בלשון הקודש משהו עצמותי, ולא רק הסכמי-שרירותי. ישנו קשר בין המילים בלשון הקודש לבין התכנים המובעים בהם (וכל זה הוא מפני שהקב"ה השתמש בלשון הקודש כדי לברוא את המציאות בעולם. ואולי ההיפך הוא הנכון: הקב"ה השתמש בלשון הקודש מפני תכונתה זו).

אם כן, לשון הקודש היא כלי שבאמצעותו ניתן לחולל מציאות ולא רק לתקשר. במאמרנו השנה נרחיב עוד בנקודה זו. הדברים אינם נוגעים ישירות לעולם הדרש, אך מכיון שנגענו בנקודה זו כמה פעמים במאמרנו במהלך השנים, חשבנו לנכון כי יש כאן הזדמנות להרחיב בה יותר.

תנאי בטל ומעשה קיים

כידוע, בהלכה ישנה אפשרות להחיל חלויות באופן מסוייג על ידי תנאי. את עצם העניין ואת דיני התנאים אנו לומדים מפרשת בני גד וראובן. משם אנו לומדים כמה הגבלות והנחיות לאופן שבו עלינו להתנות את התנאי: צריך להקדים הן ללאו ואת התנאי למעשה, ולכפול את התנאי וכדו' (ראה רמב"ם פ"ו מהל' אישות ופ"ט מגירושין ועוד).

ישנה הגבלה נוספת שמוטלת על פעולת ההתנייה, והיא שלא ניתן להתנות על

מה שכתוב בתורה, כלומר לא ניתן להחיל חלות באופן שסותר את דין התורה (לדוגמא, לקדש אישה בתנאי שהיא תהיה מותרת גם לשאר העולם). על פי ההלכה, כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. אולם גם לעיקרון זה ישנה הגבלה, אשר שנויה במחלוקת תנאים. הגמרא במסכת כתובות נו ע"א מביאה את הברייתא הבאה:

ושמענין ליה לר' יהודה דאמר: דבר שבממון תנאו קיים! דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים!

אדם מקדש אישה בתנאי שלא יהיה חייב לה שאר כסות ועונה, שזה עומד בניגוד לדין התורה שמחייב כל בעל לתת לאישתו את שלושת הדברים הללו. והנה, אמנם ר"מ סובר שזוהי התנייה על מה שכתוב בתורה ולכן התנאי הזה בטל, אולם ר' יהודה חולק עליו וסובר שבענייני ממון ניתן להתנות על מה כתוב בתורה, ולכן במקרה זה התנאי קיים. אנו נתמקד דווקא במה שאומר ר"מ. מלשונו של ר"מ ברור שמה שבטל הוא התנאי, אך המעשה קיים. כלומר אם אדם התנה על מה שכתוב בתורה, התנאי הוא שמתבטל אך החלות אכן חלה ללא כל תנאי. ובמקרה שלנו, לפי ר"מ האישה מקודשת ללא כל תנאי והבעל חייב לה את השאר הכסות והעונה.

בתוד"ה 'הרי זו מקודשת ותנאו בטל' שם, מקשים את הקושיא הבאה:

ותימה אם כן אמאי היא מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת?

אם אכן לא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה, היה עלינו לפסוק שבמקרה זה היא אינה מקודשת כלל, ולא שהיא מקודשת ללא תנאי. הרי הבעל כלל אינו מתכוין לקדש אותה באופן שהוא יתחייב לה את שלושת הדברים? אם כן, כיצד ניתן לומר שהיא מקודשת לו על אף שהתנאי לא מתקיים. לכל היותר, אם אכן לא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה גם בממון, אזי ניתן לבטל את הקידושין לגמרי.

בתוס' עולה אפשרות להסביר שכאן זהו מקרה חריג שכן התנאי אכן התקיים: ואין לומר דלכך מקודשת לפי שמקדשה ע"מ שתמחול לו והרי מחלה אלא דאין מחילתה מחילה דהא תניא בפרק ב' דנזיר (דף יא. ושם) הריני נזיר ע"מ שאשתה יין ואטמא למתים הרי זה נזיר ואסור בכלן מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה והתם לא שייך לשנויי הכי.

אם כן, אפשרות זו נדחית, ומתברר שמדובר בעיקרון כללי: בכל פעם שההתנייה נעשית שלא על פי דיני התנאים (לאו דווקא כשמתנה על מה שכתוב בתורה, אלא גם כשאינו כופל את תנאו וכדו') אזי החלות בכל זאת חלה. רק התנאי הוא שמתבטל. כעת חוזרת הקושיא למקומה: כיצד מחייבים אדם לשאת אישה שהוא אינו רוצה לשאתה ואף כלל לא התכוין לעשות זאת?
על הקושיא הזו מציע ר"י את התשובה הבאה:

ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה.
ר"י מציע הסבר מחדש מאד. ללא פרשת בני גד וראובן היינו חושבים שבכל פעם שאדם מחיל חלות כלשהי בתנאי, החלות תחול ללא כל הגבלה. היכולת שלנו להגביל החלת חלויות בתנאים היא חידוש שנלמד מפרשת בני גד וראובן. אולם החידוש הזה מותנה בכך שההתנייה תיעשה על פי דיני התנאים. התנייה שלא נעשתה על פי דיני התנאים אינה נחשבת כהתנייה תקפה, ולכן המצב חוזר למה שהיה ללא החידוש של דיני תנאים: כלומר החלות חלה ללא כל מגבלה ותנאי.

הסבר שיטת ר"י: שלושה חידושים

מהו ההסבר לגישה תמוהה זו? מדוע שחלות כלשהי תחול כנגד רצונו של המחיל עצמו. הרי החלות הזו חלה מכוחו ומחמת מעשה שהוא עשה. ואם הוא עצמו אינו רוצה בה, ועל דעת כך לא עשה את המעשה הזה, מדוע בכל זאת אנו מחשיבים את החלות כתקפה?

ר"י מחדש לנו שלושה חידושים:

1. דין תנאי הוא חידוש של התורה. ללא חידוש התורה לא היתה אפשרות להתנות על מעשים שאנו עושים. זה עצמו חידוש גדול, אך יש כאן חידוש נוסף:

2. ללא החידוש של פרשת תנאים כאשר אדם היה מחיל חלות בתנאי החלות לא היתה בטלה לגמרי, אלא היא היתה חלה ורק התנאי היה בטל. הסיבה לכך היא ש'לא אתי דיבור ומבטל מעשה'. דיבור (=ההתנייה) אינו יכול לעקור את המעשה (=החלות הקיימת, שהיא תוצאת מעשה ההחלה). בדיוק בגלל הבעייה זו קיים החידוש הראשון, שרק גזירת התורה יכולה לאפשר לנו לעקור מעשים באמצעות דיבור. אך גם בזה לא די. תוס' מחדש חידוש שלישי

(שמקורו כמובן בגמרא עצמה):

3. לאחר שחודשו דיני תנאים, עדיין לא למדנו מהם שהחלות מותנה ברצונו של המחיל. לדוגמא, אם הוא החיל חלות בתנאי, אך ההתנייה נעשתה שלא על פי דין התורה, החלות קיימת ורק התנאי הוא שבטל. ענייננו כאן הוא בשני החידושים הראשונים (של תוס' ולא של הגמרא), ובעיקר בשני. מדוע באמת ללא חידוש התורה החלות היתה חלה בכל מקרה? האחרונים מסבירים בדעת ר"י שהמעשה שאותו מחילים תמיד חל, שכן הוא תוצאה מכנית ואוטומטית של פעולת ההחלה. אם אדם קידש אישה היא מקודשת, ואם הוא קנה חפץ החפץ קנוי. אם הוא מתנה תנאי, אי קיום התנאי אינו מונע את החלת החלות אלא עוקר אותה לאחר שחלה.² כעת נוכל להבין את דברי התוס': המעשה חל בכל מקרה, אלא שאם היתה התנייה אז אי קיום התנאי עוקר את החלות לאחר שהיא חלה (ולא מונע את תחולתה). מה קורה אם ההתנייה לא נעשתה כפי הדין? במצב כזה כאילו לא היתה התנייה, שהרי לא התקיימו התנאים לחידוש 1, כלומר לכך שהדיבור יעקור מעשה. אם כן, במצב כזה אי קיום התנאי אינו יכול לעקור את החלות, ולכן החלות בעינה עומדת ללא כל מגבלה.

'לא אתי דיבור ומבטל מעשה'

הכלל 'לא אתי דיבור מבטל מעשה' יכול להיתפס כעיקרון שקשור לגמירות דעת. כאשר אדם עושה מעשה, כמו החלת קידושין, המעשה מבטא גמירות דעת ברמה גבוהה (לפי רוב הדעות בדיוק בגלל זה נדרש מעשה להחלת חלות ולא די לנו בדיבורים בעלמא). כאשר אדם רוצה לעקור את המעשה הוא צריך לבטא גמירות דעת לא פחות גמורה, ולכן גם לביטול המעשה דרוש דווקא מעשה ולא דיבור. אולם זה אינו הסבר מספק, לפחות לחלק מהשיטות. ישנן כמה ראיות לכך שהסיבה לכך שדיבור לא יכול לבטל מעשה היא שהמעשה הוא סוג של מציאות, ודיבור אינו יכול לשנות מציאות. רק מעשה יכול להשפיע ולשנות וליצור משהו במציאות.

דוגמא אחת הובאה אצלנו במאמר לפרשת מטות, תשסה, שם ראינו כמה שיטות לפיהן דיבור אינו יכול לעקור נזירות. כלומר דיבור אינו יכול לעקור מציאות, גם אם המציאות הזו נוצרה על ידי דיבור. כאן כבר אי אפשר להיתלות ברמת גמירות

² תנאי 'אם' הוא תנאי שפועל מרגע אי קיו התנאי. בתנאי 'על מנת' הפעולה היא למפרע (כלומר החלות כביכול מעולם לא חלה).

הדעת, שכן אם דיבור הוא מספיק כדי ליצור מציאות אז מדוע שהוא לא יספיק כדי לעקור אותה?

אם כן, גם בהקשר של תנאי, דברי התוס' צריכים להתפרש באופן דומה: החלת חלות נעשית ע"י מעשה. מעיקר הדין החלות אינה יכולה להיעקר על ידי דיבור, שכן דיבור אינו יכול לשנות מציאות. אולם התורה חידשה שאם הדיבור נעשה בדפוס מסויים מאד, לפי דיני תנאים, במקרה כזה הוא כן יכול לשנות את המציאות (בדיוק כמו שדיבור יכול להחיל חלות של נזירות או נדר, ללא כל מעשה. מסתבר שלפי ר"י גם זה נובע מחידוש דומה של התורה).

דיבור פועל

אנו פוגשים כאן פונקציה מיוחדת של הדיבור. הדיבור אינו משמש רק כאמצעי קומוניקציה, אלא הוא מכשיר שפועל בעולם ומשנה אותו. ישנם דיבורים שמחילים חלויות הלכתיות, כמו נדר ונזירות, וישנם דיבורים (=התניות) שעוקרים חלויות הלכתיות, גם כאלה שנוצרו על ידי מעשה.

במקרים אותם פגשנו הדיבור יכול היה להיעשות בכל לשון. אולם תכונה זו של הדיבור כפועל מאפיינת בעיקר את לשון הקודש (ראה במאמר לפרשת בלק, תשסה). וכך כותב הרב קוק בתחילת ספרו, **אורות הקודש**, ביחס לחכמת הקודש (=התורה), שבניגוד לשאר החכמות שהן נייטרליות ופסיביות, לימוד התורה הוא אקטיבי. בשאר החכמות הלימוד אוצר אצלנו אינפורמציה, ואנחנו יכולים להשתמש בה כדי לשנות את עצמנו או את העולם. לעומת זאת, בתורה עצם הלימוד הוא המשנה את האדם והעולם.

הרב הנזיר תולה בכך את מאמר חז"ל שהקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות. הדיבור של הקב"ה היה דיבור פועל. הוא יצר את העולם לא במעשה אלא בדיבור. ועל כך נאמר: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים". המציאות קיימת כתלויה על דיבורו של הקב"ה. התורה ולשון הקודש הן כלים שבאמצעותם אנו יכולים להידמות כביכול אליו. באמצעותם גם אנחנו יכולים לפעול באמצעות דיבור.

הסתייגות כללית

כאמור, בדרך כלל העובדה שדיבור הוא פועל, אינה מעידה בהכרח על כך שהוא אמור להיעשות דווקא בלשון הקודש. תנאים או נדרים הן דוגמאות לדיבור פועל שיכול להיעשות בכל לשון (אמנם גם זה מכוח חידוש התורה. כאן התורה היא הפועלת ולא הלשון). אולם הטענה ההפוכה היא לפעמים כן נכונה, ולפחות יכולה

לשמש ככלי עזר להבנת סוגיות שונות. במקרים שבהם נדרש לדבר דווקא בלשון הקודש כדאי תמיד לבדוק את האפשרות שהדבר נובע מכך שהדיבור באותם מקרים אינו רק אמצעי קומוניקציה אלא כלי פעולה שיוצר מציאות. נראה כעת דוגמא, אחת מיני כמה, לכך.

וידוי ביכורים והבאת ביכורים³

המקום לחפש דוגמא כזו הוא כמובן תחילת פ"ז מסוטה, שם המשנה מגדירה את כל הפעולות ההלכתיות שצריכות להיעשות בלשון הקודש, ואת אלו שיכולות להיעשות בכל לשון. המשנה מביאה שם רשימה די ארוכה, ונבחר לנו את אחת הדוגמאות של פעולת דיבור שביחס אליה דווקא נראה יותר לפרש את הדיבור כאמצעי קומוניקציה ולא כיוצר מציאות: וידוי ביכורים.

בתחילת פרשת כ"י-תבוא אנו מצטווים על הבאת ביכורים:

וְהָיָה כִּי תִבּוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִקְנֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה וּירְשָׁתָהּ וּישְׁבַתְּ בָּהּ: וְלִקְחָתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְיֵא מֵאֲרֶצְךָ אֲשֶׁר יִקְנֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וּשְׂמֹתָ בְטָנָא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹנֶה אֱלֹהֶיךָ לְשָׁנָא שְׁמוֹ שָׁם: וּבֵאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְהִי בַיָּמִים הֵהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הַגְּדַתִּי הַיּוֹם לִיקְנֹךָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׁבַע יְקֹנֶה לְאַבְתָּנוּ לָתֵת לָנוּ: וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטָּנָא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוּ לְפָנָי מִזֶּבַח יְקֹנֶה אֱלֹהֶיךָ: וְעֲנִיתָ וְאָמַרְתָּ לְפָנָי יְקֹנֶה אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִם וַיִּגַּר שָׁם בְּמִתֵּי מַעַט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וְרַב: וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו מִצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה: וְנִצַּעַק אֶל יְקֹנֶה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְקֹנֶה אֶת קְלָנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עֲמָלָנוּ וְאֶת לַחֲצָנוּ: וַיּוֹצֵאֵנוּ יְקֹנֶה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה וּבְמַרְא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתָּיִם: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הִבַּאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי יְקֹנֶה וְהִנְחֵתוּ לְפָנָי יְקֹנֶה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לְפָנָי יְקֹנֶה אֱלֹהֶיךָ: וּשְׂמַחַת בְּכָל הַטוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְקֹנֶה אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ:

בתוך אותה פרשה אנו מצווים גם על אמירת הנוסח של מקרא (או וידוי) ביכורים. הרמב"ם (עשה קלב) וספר החינוך בעקבותיו מונים את מצוות הבאת הביכורים ואת מצוות מקרא ביכורים כשתי מצוות נפרדות. מאידך, די ברור שמצוות הקריאה וההבאה קשורות זו לזו. הרמב"ן בהוספה טו למצוות העשה (מצוות ברכת התורה) מתייחס לשאלה זו וקובע שאמנם יש קשר בין שתי המצוות אך

³ על המינוח 'וידוי' כבר העיר בעל המנחת חינוך במצווה תרו, ואכמ"ל בזה.

בכל זאת הן נמנות כשתי מצוות נפרדות (ולא כשני חלקים של מצווה אחת). הרמב"ן מדמה זאת ליחס בין מצוות סיפור יציאת מצרים ואכילת קרבן פסח, וליחס בין ברכת התורה ולימוד תורה. ובאמת אנו מוצאים בהלכה שוידוי ביכורים לפעמים אינו מעכב את מצוות הבאת הביכורים, כלומר שאם הביא בלי לקרוא יצא יד"ח. וכך כותב הרמב"ם בתחילת פ"ד מביכורים:

כל המביא בכורים טעון קרבן ושיר ותנופה ולינה אבל הוידוי אינו שוה בכל, לפי שיש שחייבין להביא בכורים ואינן קורין עליהם.
זוהי עדות לכך שהקשר בין שתי המצוות הללו אינו הכרחי. וידוי הביכורים אינו חלק מפעולת ההבאה, זאת בניגוד לקרבן, שיר, תנופה ולינה.

מתי הוידוי מעכב: תוס' והרמב"ם

בסוגיית מכות יח ע"ב מובא החילוק הבא:

אמר ר' אלעזר אמר ר' הושעיא: בכורים - הנחה מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן. ומי אמר ר' אלעזר הכי? והא אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהן החג - ירקבו, מאי לאו משום דלא מצי למיקרי עליהן, ואי ס"ד קרייה אין מעכבת בהן, אמאי ירקבו? כדרבי זירא, דאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו.

אם כן, מי שהפריש ביכורים קודם החג והביאם אחרי החג יירקבו שכן הקריאה מעכבת לגביהם. הביכורים לא ראויים לקריאה אחרי החג, כפי שמסביר רש"י שם, לאור המשנה בביכורים פ"א מ"ו:

בכורים - לפני החג בני קרייה נינהו לאחר החג לאו בני קרייה נינהו דכתיב בתר קרייה ושמחת בכל הטוב מעצרת ועד החג שהוא זמן שמחת לקיטת פירות מביא וקורא מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא (בכורים פ"א משנה ו).

אנו רואים שבמקרים מסויימים הקריאה מעכבת את הבאת הביכורים, ואם לא קרא אזי הם יירקבו.

ברמב"ם ישנה סתירה בהלכות אלו. בפ"ד ה"ד הוא כותב:

הקונה שני אילנות בתוך [שדה] של חבירו מביא ואינו קורא לפי שהדבר ספק אם יש לו קרקע או אין לו, וכיצד עושה מקדיש אותם תחלה לבדק הבית מפני שהן ספק חולין ואין מכניסין חולין לעזרה והכהן פודה אותן

מיד ההקדש ואח"כ אוכלן, ומפריש מהן תרומה ומעשר מפני שהן ספק חולין ונותן המעשרות שלהן לכהנים שמא בכורים הם ואסורין לזרים, ואינו מביא אותן בעצמו אלא משלחן ביד שליח כדי שלא תעכב אותן הקריאה מלאוכלן, שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו. כלומר במצב של ספק (הספק הוא האם מי שקונה שני אילנות קנה גם את הקרקע, שכן מי שאין לו קרקע לא יכול לקרוא מקרא ביכורים. ראה סוגיית ב"ב פא ע"ב) הביכורים יירקבו. לעומת זאת, לגבי הדין של ביכורים אחרי החג הוא פוסק (שם, הי"ג):

המביא בכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה אע"פ שהפרישן קודם החג מביא ואינו קורא שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג ושאר המביאין חוץ מאלו מביאין וקורין. הכס"מ בהי"ג שם מרגיש בסתירה בין פסיקה זו לבין מסקנת הגמרא, וכן בין שני פסקי הרמב"ם הללו. הוא מסביר את הדברים כך:

המביא ביכורים כו'. שם מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא ובפרק כל שעה (דף ל"ו) יהיב טעמא לפי שאינו זמן שמחה. ומ"ש רבינו אע"פ שהפרישם קודם החג וכו' יש לתמוה דהא בפרק אלו הן הלוקין אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא הפריש ביכורים קודם לחג ועבר עליהם החג ירקבו ויהיב טעמא בגמרא משום דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו וצ"ל שדחאה רבינו לזו מהלכה מקמי ההיא דפרק השולח (דף מ"ז:) דאמר ר"י בר חנינא בצרן ושגרן ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא שנאמר ולקחת והבאת עד שתהיה לקיחה והבאה כאחד ואע"ג דבירושלמי מוקי לה בשליקטן לשלחן ע"י שליח אבל ליקטן להביאן הוא לא ישלחם ביד אחר שכל הביכורים שנראו להתיר בקריאה אינם נתרים אלא בקריאה מאחר דגמרא דידן מייתי להא דר"י בר חנינא בפרק הספינה (דף פ"א) ובפרק השולח סתמא ואי הוה סבר גמרא דידן כירושלמי לא הוה שתיק מלפלוגי בהכי וכגמרא דידן נקטינן ועוד דמתניתין דהפריש ביכוריו ואח"כ מכר שדהו ומתניתין דיבש המעיין ונקצץ האילן דמיתנו סתמא אתו כר"י בר חנינא ואע"ג דבירושלמי משני להו שינויא דחיקא ולא סמכינן עליה ולפי זה מ"ש רבינו לעיל בפרק זה גבי הקונה שני אילנות שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו התם שאני דמחמת ספק הוא:

לגבי הסתירה לגמרא הוא טוען שלפי הרמב"ם יש בזה מחלוקת סוגיות. אולם לגבי הסתירה ברמב"ם הוא אומר משפט סתום למדיי: "התם שאני דמחמת ספק

הוא". מהו ההבדל בין בעייה של ספק לבין בעייה של אחרי החג. בשני המקרים אי אפשר לקרוא, ולכן הרמב"ם היה צריך לפסוק שיירקבו. ההסבר לדברים הוא כנראה כזה: במקרה של ספק, הרי יש צד שיש כאן ביכורים שחייבים קריאה כעת (על הצד שיש לו גם קרקע). מאידך, אי אפשר לקרוא כי אולי אין לו קרקע ומחזי כשיקרא. במצב כזה ישנה אפשרות שלא מתקיימת החובה על פירות שיש עליהם חובה, ולכן יירקבו (אלא אם משתמש במכשיר של שליחות, כהצעת הגמרא שם). לעומת זאת, ביכורים שבאים אחרי החג הרי רק בעבר היו טעונים קריאה, וכעת הם בודאי אינם טעונים קריאה. כאן השאלה היא רק לגבי פירות שהיו חייבים בעבר ונדחו כעת, ובזה הרמב"ם פוסק שהקריאה אינה מעכבת. נעיר כי בעלי התוס' (ראה תוד"ה 'ובצרן', ב"ב פא ע"ב) פוסקים שגם במצב כזה הקריאה מעכבת.

מסקנות

אם כן, לפי התוס' בכל פעם שהיה דין שהפירות היו טעונים קריאה ולא קראו, הם אינם יכולים להיות מובאים למקדש ויירקבו. לפי הרמב"ם זה נכון רק אם יש כעת צד שהפירות טעונים קריאה ומחמת סיבה צדדית אנו לא יכולים לקרוא. הצד השווה לשניהם הוא שלפעמים הקריאה מעכבת את הביכורים. הקריאה אינה חלק מתהליך ההבאה בלבד, אלא היא מחילה על הביכורים עצמם חלות כלשהי שמכשירה אותם. היא אינה דין בגברא בלבד, אלא גם דין בחפצא. ומכאן נבין מדוע המשנה בתחילת פ"ז מסוטה קובעת שוידוי ביכורים נעשה רק בלשון הקודש. הוידוי אינו רק אמירה בעלמא (=דין בגברא), אלא אמירה שאמורה לפעול משהו בפירות עצמם. כפי שראינו, אמירות שפועלות משהו בעולם צריכות להיאמר בלשון הקודש. רק לשם השוואה, ק"ש ותפילה, שהן אמירות מרכזיות ויסודיות בעבודת השם, אינן צריכות להיאמר דווקא בלשון הקודש. לפי דרכנו ברור שזה מפני שהן אינן אלא דיבור של האדם שאמור לבטא משהו (כלפי מעלה או כלפי עצמו), ולא דיבור שפועל בעולם. ההבדל בין הדברים שטעונים אמירה בלשון הקודש לבין אלו שאינם טעונים אינו הבדל שבחשיבות אלא הבדל שבסוג. אמנם יש להעיר (כפי שכבר הערנו למעלה) כי הבדל זה קיים לכל היותר בכיוון אחד: מה שטעון לשון הקודש הוא כנראה פועל, אך לא כל מה שפועל חייב לשון הקודש (למעלה ראינו שתי דוגמאות: תנאים ונדר).

תובנות מפרשת עקב

1. בהלכה ישנה אפשרות להחיל חוליות באופן מסויג ע"י תנאי, אחת ההגבלות שמוטלות על פעולת ההתניה היא שלא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה.
2. גם לעיקרון זה ישנו הגבלה ששנויה במחלוקת תנאים (כתובות נו) ר' יהודה סובר שבדבר שבממון תנאו קיים כגון שמקדש ע"מ שלא יהא חייב שאר כסות ועונה, ולר"מ הרי זו מקודשת ותנאו בטל.
3. ההסבר בשיטתו של ר"מ שהקידושין קיימים אע"פ שהמקדש רצה לשאתה רק ע"פ תנאיו מופיע שם בתוס' בשם ר"י, שללא פרשת בני גד ובני ראובן היינו אומרים שחלות חלה ללא הגבלה. החידוש של ההגבלה. נלמד מפרשת בני גד ובני ראובן, אולם החידוש מותנה בכך שהתנאי יעשה ע"פ התנאים, ולולא זה המצב חוזר למה שהיה לולא החידוש של התנאים.
4. אנו פוגשים כאן פונקציה מיוחדת של דבור שאינו משמש רק כאמצעי קומוניקציה אלא הוא פועל בעולם ומשנה אותו.
5. העובדה שדיבור פועל, אינה מעידה בהכרח שהוא אמור להיעשות דווקא בלה"ק, ברם, במקרים בהם נדרש לדבר דווקא בלה"ק, ישנה אפשרות להסביר שהדבר נובע מכך שהדיבור הוא כלי פעולה שיוצר מציאות.

■ פרשת ראה ■

המידות הנדונות

- כלל שהוא צריך לפרט.
- פרט שהוא צריך לכלל.
- כלל ופרט.
- פרט וכלל.

מתוך המאמר

- האם המדע עוסק בעצמים קונקרטיים?
- האם ההלכה עוסקת בסיטואציות קונקרטיות?
- בין עיון תיאורטי ליישום.
- על היחס בין כללים ופרטים בהלכה ובמדע.
- ניוון של מושגים ובעיית ההכללה.
- מהו הבסיס הפילוסופי לאמון שלנו בכלי ההכללה ובסברא בכלל?

מקורות מדרשיים לפרשת ראה

קִדְּשׁ לִי כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רַחֵם בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֲדָם וּבְבִהֵמָה לִי הוּא:

(שמות יג, ב)

וְהֶעֱבַרְתָּ כָּל פֶּטֶר רַחֵם לִיקוֹק וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֵּר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לִיקוֹק:

(שמות יג, יב)

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יוֹלַד בְּבִקְרָךְ וּבְצִאֲנֶךָ הַזָּכָר תִּקְדִּישׁ לִיקוֹק אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בְּבִכּוֹר

(דברים טו, יט)

שׁוֹרְךָ וְלֹא תִגַּז בְּכוֹר צִאֲנֶךָ:

מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל כיצד קדש לי כל בכור, יכול אף נקבה במשמע ת"ל זכר, אי זכר יכול אפילו יצאת נקבה לפניו, תלמוד לומר פטר רחם אי פטר רחם יכול אפילו לאחר יוצא דופן תלמוד לומר בכור זהו כלל הצריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל.

(ברייתא דדוגמאות ריש הספרא, בבלי בכורות יט ע"א)

קדש לי... כל בכור. זה כלל שהוא צריך לפרט, ששומע אני כל בכור בין זכר ובין נקבה, ת"ל הזכרים לה' וכה"א כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר (דברים טו יט), בא הפרט ולמד על הכלל [זכר ולא נקבה והפרט צריך לכלל], שלא תאמר כל זכר אפילו שאינו פטר רחם, [ת"ל כל בכור פטר רחם]:

(פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) פי"ג ד"ה 'קדש לי')

תקציר המאמר לפרשת ראה, ספר 2

מידות 'כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל' היא מידה שמופיעה רק פעמיים: בסוגיות בכורות יט ע"א וחולין פח ע"ב. במאמר משנה שעברה עסקנו בדוגמא הקאנונית למידה זו, אשר מובאת למעלה. בדברינו עמדנו על כך שמידות אלו מהוות הגבלות על מידות הכלל ופרט הרגילות. במקום שבו הפרט צריך לכלל אנו לא דורשים 'פרט וכלל', ובמקום שהכלל צריך את הפרט אנו לא דורשים 'כלל ופרט'. לא ברור מה כן עלינו לעשות במצבים אלו? לא לגמרי ברור אפילו אם אלו שתי מידות שונות או מידה אחת (במאמרנו משנה שעברה הערנו שייתכן כי נחלקו בכך הראשונים: רש"י והראב"ד).

עוד עסקנו בשאלה האם מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' מסייגת תמיד את מידת 'כלל ופרט' ולהיפך, או שני הסייגים מופעלים רק על 'כלל ופרט'. מספר המופעים המצומצם של מידה זו מקשה מאד על האפשרות להגדיר אותה, ולכן מסקנותינו צריכות להילקח בעירבון מוגבל למדי.

רש"י בכורות עוסק במידת 'כלל שהוא צריך לפרט' ומבחין בינה לבין מידת 'כלל ופרט' הרגילה. הוא מסביר שמידת 'כלל ופרט' עוסקת בכלל שהוא מוגדר היטב, ויסודה הוא צמצום של הכלל הזה לקבוצה קטנה: 'אלא מה שבפרט'. לעומת זאת, מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' עוסקת בכלל שהגדרתו אינה ברורה. מידה זו אינה פועלת באופן של צמצום קבוצות אלא מבצעת ברירה בין שני פירושים אפשריים לכלל. הפרט רומז לנו איזו משתי ההגדרות האפשריות לגבי הכלל עלינו לאמץ. הדגמנו זאת על שני המופעים של מידה זו בבבלי.

מכאן עולה הקריטריון שקובע באיזה מצב מקראי אנו מפעילים כל אחת מן המידות הללו: כאשר הכלל הוא מוגדר היטב, אזי הוא אינו צריך את הפרט. כאן הופעת הפרט מיועדת לצמצום אותו. כאשר הכלל יכול להתפרש בכמה צורות, זהו מצב שבו הוא צריך את הפרט לשם הגדרתו. כאן הפרט מורה לנו על האפשרות הנכונה בפירוש הכלל, ולא מיועד לצמצום אותו.

בהמשך הדברים עסקנו בהיגיון עליו מבוססות דרשות במידות אלו. בכמה מאמרים בעבר עמדנו על כך שדרשה במידת 'כלל ופרט' מבוססת על קושי (כפילות, בדומה ל'דבר שיצא מן הכלל', או שינוי לשון מרבים ליחיד). הקושי מוליך אותנו למסקנה שהתורה כפלה את הדברים כדי לצמצם את הכלל עליו חל הדין. דרשות 'כלל ופרט' עוסקות בהגדרת קבוצות תחולה.

לעומת זאת, כאשר הכלל צריך לפרט שאלת הכפילות אינה עולה, שכן במקרה כזה

הפרט אינו מיותר. לכן במצב כזה אין מקום לדרוש במידת 'כלל ופרט', ואנו קוראים את הפסוק כפשוטו. לפי זה דרשה במידות אלו אינה דרשה אלא קריאה פשוטית. הסבר הדברים הוא מה שהזכרנו למעלה (בשם רש"י בסוגיית בכורות), שהפרט בורר בין שתי אפשרויות שקיימות אפריורי להגדיר את הכלל. ברור שמידות אלו אמנם עוסקות בהגדרות של קבוצות תחולה אולם לא דרך פעולות של צמצום והרחבה של קבוצות, כמו מידות ה'כלל ופרט'.

לפי זה ברור ששתי המידות הללו אינן אלא מידה אחת. יסודה של מידה זו הוא בהגבלת דרשות 'כלל ופרט' או 'פרט וכלל'. התוצאה היא קריאה של הטכסט כפשוטו, כך שהפרט מגדיר את הכלל (או בורר בין כמה אפשרויות להגדיר אותו). במצב כזה סדר ההופעה של הפרט והכלל במקרא אינו חשוב.

בסוף דברינו הערנו שהמונח 'כלל' יכול להתפרש אחרת בהקשרים של המידות השונות. בדרשות 'כלל ופרט' המונח כלל הוא ביטוי כללי. לעומת זאת, בהקשרים של מידת 'כלל שהוא צריך לפרט' אנו פוגשים 'כללים' שבכלל לא נראים לנו ככללים. הצענו שהמונח 'כלל' בהקשר זה אינו מצביע על קבוצת ההיקף של הדין הנדון, אלא על ריבוי אפשרויות הפירוש לקבוצה זו.

ביחס למדרש המובא למעלה עסקנו בשאלה האם הפסוק שעליו הוא מתבסס הוא הפסוק שבפרשתנו או כפי שנראה לכאורה שזהו פסוק מקביל בפרשת בא (אמנם הפרט 'זכר' כלל לא מופיע בפסוק שבפרשת בא). עוד עסקנו בשאלה אותה מעלה הראב"ד כיצד אנו דורשים 'כלל ופרט' מרוחקים זה מזה.

הכללה והפרטה בהלכה ובמודע

מבוא

כמה מהראשונים עוסקים ביחס בין מידת 'כלל ופרט' למידת 'כלל שהוא צריך לפרט'. הבאנו את דברי רש"י בסוגיית בכורות שמסביר שאנו לא דורשים במידת 'כלל ופרט' כאשר הכלל אינו ברור מצד עצמו אלא דורש הבהרה (או ברירה בין כמה אפשרויות פרשניות). במצב כזה אנו דורשים במידת 'כלל שהוא צריך לפרט'. ראה על כך בהרחבה גם בספר **מידות אהרן** ושאר פרשני המידות בדיוניהם על מידות אלו.

הראב"ד בפירושו לברייתת המידות, בעלי התוס', ובעקבותיהם כמה ראשונים אחרים, מקשים על דברי רש"י וטוענים שבכל 'כלל ופרט' זהו המצב. הרי גם כשאנו דורשים 'כלל ופרט' ומצמצמים את הכלל למה שבפרט, זוהי הבהרה של הכלל. לולא כתיבת הפרט לא היינו יודעים את משמעות הכלל, ולכן כתיבת הפרט נדרשת.

ראינו שקושיא זו אינה קשה על רש"י כלל ועיקר. רש"י מסביר שבמופע מקראי שבו הכלל אינו ברור, כלומר שיש כמה אפשרויות שקולות לפרש אותו, הפרט אינו מיותר, ולכן הוא אינו נדרש ב'כלל ופרט' אלא הוא משמש לברור את הפרשנות הנכונה לכלל (ולאו דווקא לצמצום שלו). לעומת זאת, במופע רגיל של 'כלל ופרט' הכלל הוא ברור לגמרי, ולולא כתיבת הפרט לא היה לנו כל קושי. אמנם כוונת התורה היא שלא ניישם את ההלכה הנדונה על כל הקבוצה שכלולה בכלל, ולכן היא הוסיפה את הפרט.

ההנחה לכל אורך הדיון היא שמידות הכלל והפרט עוסקות בכללים, ומטרת המדרשים הללו היא לברר על איזה כלל חלה ההלכה הנדונה. מידות 'כלל ופרט' מבררות את השאלה הזו בדרך של פעולות בין קבוצות תחולה (צמצומים והכללות). ואילו מידות 'כלל שהוא צריך לפרט' ו'פרט שהוא צריך לכלל' עושות זאת באמצעות ברירה בין הגדרות ואפיונים שקולים של הכללים.

מה משמעותה של הטענה שהלכה כלשהי עוסקת בכללים? מה עולה מכך? מהו היחס בין הכללים בהם עוסקת ההלכה העיונית לבין הפרטים שבהם עוסקת ההלכה המעשית? כיצד ניתן לסמוך על הסברא שלנו שמגדירה את אותם כללים?

שאלות אלו עולות בהקשרים שונים, ונזקקנו להן בעקיפין בכמה מאמרים בעבר. השאלות הופנו אלינו בצורות שונות וביחס למאמרים שונים גם על ידי כמה

מקוראינו, ועל כן ננצל את ההזדמנות לעסוק בהן כאן באופן ישיר ומפורש.

היחס בין כללים ופרטים

שאלת היחס בין הכלל והפרטים שכלולים בו העסיקה אותנו גם בעבר. לדוגמא, במאמר לפרשת האזינו, תשסה, עסקנו בשאלה האם הכללים הם יישים קיימים או שהם פיקציות שלנו שמתארות מכלולים שונים של פרטים. ראינו שם שההלכה אמנם עוסקת בפרטים, אולם מטרתו של לימוד העיון היא דווקא הכללים. אמנם הערנו כי החשיבה באמצעות כללים יכולה להוביל לשגיאות, דווקא בגלל העובדה שבמהותה ההלכה עוסקת בפרטים ולא בכללים.

לדוגמא, ההלכה של קדושת הבכור נאמרה על כל בכור פרטי. ישנה חובה להקדיש את ראובן ושמעון וכו'. כדי לקצר ולייעל את החשיבה אנו אומרים זאת בצורה של כלל: יש להקדיש כל עצם שהוא בכור. נשוא ההוראה הזו הוא מכלול כלשהו, ולא פרט. אבל ההלכה כשלעצמה עוסקת בפרטים שכלולים באותו מכלול.

במאמר לפרשת קרח, תשסה (וראה גם במאמר לפרשת ויקרא, תשסה), עסקנו בשתי צורות להגדיר קבוצות תחולה: הגדרה דרך ההיקף (=אקסטנסיבית) ודרך התוכן (=אינטנסיבית). גם אם נתפוס שההלכה עוסקת בכללים ולא בפרטים, די ברור שהיא עוסקת בהגדרה התוכנית של קבוצת התחולה ולא בהגדרה דרך ההיקף שלה. ובדוגמא שלנו, התורה קובעת כי כל הפרטים הזכרים שהם פטרי רחם שניחנו במאפיין של בכורה הם קדושים. מכאן ניתן לפרט זאת לכל אחד מהפרטים הקונקרטיים שכלולים בקבוצה הזו, ולהסיק שכל אחד מהם הוא קדוש לה'. אולם זוהי טענה על מי שניחן במאפיין הבכורה (=ההגדה התוכנית של הקבוצה). ההגדרה דרך ההיקף אינה אלא ביטוי כולל שכוונתו היא למכלול הפרטים.

מידות הכלל ופרט הן סכימות שתפקידן הוא למנוע ככל האפשר את אותן שגיאות שנובעות מהיחס בין העיון ההלכתי לבין ההלכה כשלעצמה. סכימות אלו מנחות אותנו כיצד לבצע הכללה נכונה, וכיצד לא ללכת שולל אחרי הגדרות של קבוצות ולפספס את הפרטים, שהם הם מטרתה היסודית של ההלכה.

אולם כפי שראינו לא פעם, מידות הדרש אינן מוליכות אותנו ממש עד לתוצאה ההלכתית. הן רומזות לנו להכליל או לצמצם את קבוצת התחולה, אך אינן אומרות לנו כיצד לצמצם אותן, או מהי הגדרת קבוצת התחולה הסופית. לדוגמא, דרשה במידת 'כלל ופרט' מורה לנו לצמצם את הקבוצה של הכלל לקבוצה מצומצמת יותר. אבל השאלה מהי אותה קבוצה מצומצמת, וכיצד עלינו להגדיר אותה,

נתונה לסברתו של הדרשן.

האם ניתן לסמוך על סברתנו בעניין זה? הרי ישנן אינסוף אפשרויות להגדיר קבוצה מצומצמת מתוך קבוצה רחבה יותר. כיצד אנו יודעים היכן לעצור? מה נכלל באותה קבוצה ומה לא? שאלה זו הופנתה אלינו במהלך השנתיים האחרונות על ידי כמה וכמה קוראים, והיא עולה ונדונה בהרחבה גם בפילוסופיה של המדע. על כן ננסה ללמוד משם לגבי הנדון דידן.

הפער בין כללים לפרטים במדע

תחומים עיוניים מקבילים, שבהם לכאורה אין לנו כללים שמסייעים לנו להימנע מאותן טעויות הם תחומי המדע השונים. העיסוק של המדע בקבוצות ובעקרונות כוללים מניח שאכן ישנם עקרונות כאלה. ההנחה היא שהתופעות מסודרות לפי קבוצות תחולה, בניגוד למצב שבו כל תופעה עומדת לעצמה, ואין לה הסבר במונחי עיקרון או חוק כולל. הצלחתו של המדע מצביעה על כך שעל אף היעדר הכללים הללו, ברוב המקרים ההכללות המדעיות אינן טועות בצורה כה דרמטית. כנראה שבאדם טבועים באופן אינטואיטיבי כללים מסוג זה. הכללים הללו אמורים להיות מקבילים בצורה כלשהי למידות הכלל ופרט למיניהן.

כפי שהזכרנו במאמר לפרשת בראשית, תשסה, הרב הנזיר טען שמערכת מידות הדרש מהווה מפה, או ארגז של כלי היסק לא דדוקטיביים. אם כן, מערכת מידות הדרש ומערכת כלי ההכללה וההיסק המדעי הן מערכות דומות, וניתן ללמוד מכל אחת מהן על השנייה (במגבלות מסויימות, כמובן).

בהקשר המדעי כמובן לא מופיעים קשיים של כפילות. אין שם מצב כמו במופע מקראי של 'דבר שיצא מן הכלל', שבו מופיע חוק כללי וגם מקרה פרטי ואנחנו צריכים להסביר מדוע יש כפילות כזו. ובכל זאת, ההיגיון עליו עמדנו למעלה, לפיו הפרט מגלה לנו על אופיו של הכלל, בהחלט מופיע גם שם.

הניסיון המדעי נערך על תופעות קונקרטיות, שהן פרטים. המסקנות של ההליך המדעי הן הכללות שמהוות חוקים כלליים, ואלו עוסקים בקבוצות של תופעות. הפרט שנמדד במעבדה מגלה לנו על אופיו של הכלל. בדיוק כמו בהלכה, מטרת המדע הקונקרטי היא התופעות הקונקרטיות. הוא אמור להסביר לנו ולנבא מה יתרחש במצב קונקרטי. אולם העיון המדעי מתעניין יותר בשאלות הכלליות, כלומר בשאלות שעוסקות בקבוצות ולא בפרטים הכלולים בהן.

ומכאן צומחת גם הבעייתיות של ההכללות המדעיות. בכיוון אחד: המדען בוחן במעבדה מקרים פרטיים ומנסה להכליל את התוצאות לכלל חוקים כלליים.

זוהי בעייה ראשונה: מנין שההכללות שלו הן נכונות? ישנן עוד אפשרויות רבות לבצע הכללה של העובדות הפרטיות בהן הוא צפה במעבדה. הבעייה השנייה היא בכיוון ההפוך: לאחר שגילינו את החוק המדעי, אנחנו מיישמים אותו ביחס למצב קונקרטי. אולם מנין לנו שהמצבים הקונקרטיים מתנהגים בדיוק כפי שמוכתב להם מן החוק הכללי? החוקים הכלליים של המדע עוסקים בקבוצות של תופעות ולא בתופעות קונקרטיות. אולם המסקנות שאנו מסיקים מהן עוסקות במצב קונקרטי ומסויים, ובדרך כלל יש לו מאפיינים נוספים שאינם זוכים להתייחסות בחוק הכללי.

הטענה שהמדע העיוני עוסק בקבוצה של תופעות, מניחה שהתופעות אכן מחולקות לקבוצות ואינן מתנהגות באופנים לגמרי פרטניים. לשון אחר: היא מניחה שניתן להשתמש בהכללות מדעיות, אשר נשענות על מאפיינים רלוונטיים, ומתעלמות ממאפיינים צדדיים שהם לא רלוונטיים לתופעה הנדונה. ננסה להגדיר זאת כעת בצורה מעט יותר מדוייקת.¹

אינפורמציה ומאפיינים של עצמים

תורת האינפורמציה עוסקת בכימות של מידע. לדוגמא, הטענה כי פלוני הוא אחד מראשי הממשלה במדינה דמוקרטית כלשהי מכילה מידע נמוך יחסית. אם נאמר שהוא אחד מראשי הממשלה שהיו לישראל, כמות המידע תגדל. כאשר נגדיר מתי הוא היה ראש ממשלה בישראל, נגדיל עוד יותר את כמות המידע. אם כן, ככל שאנו נעשים ממוקדים יותר כמות המידע שבדברינו גדלה. אם נתבונן על עצם מסויים שיש לו כמה וכמה מאפיינים, נוכל לומר שככל שנמנה מאפיינים רבים יותר נאמר עליו יותר (=נמסור יותר מידע). אחת האינדיקציות לכך היא שככל שנמנה יותר מאפיינים אזי יהיו פחות עצמים שיתאימו לתיאור הזה. לאחר שנמנה מספיק מאפיינים ניוותר עם קבוצת תחולה בת עצם אחד בלבד. במצב כזה ייחדנו את העצם אליו אנו מתייחסים בצורה שלימה. אמנם לא בהכרח הגדרנו אותו בכך. לדוגמא, האמירה דוד בן גוריון הוא ראש הממשלה הראשון של מדינת ישראל מייחדת אותו בצורה ברורה. אין עוד אדם שעונה לתיאור הזה. אולם היא לא בהכרח מגדירה אותו באופן מלא, שהרי יש לו מאפיינים רלוונטיים נוספים, ונראה שחלקם חשובים לא פחות מן המאפיינים שמסרנו.

¹ עיקרי הדברים מופיעים בספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, אשר יצא בהוצאת עמותת 'מידה טובה' (הוצאת תם), בשער החמישי.

תיאור מלא של עצם כלשהו צריך להכיל את כל המאפיינים שלו. הגדרה ממצה של אותו עצם היא מכלול המאפיינים המהותיים שלו (אותם אלו שבלעדיהם הוא לא היה הוא). ייחוד שלו הוא מכלול המאפיינים שדי בהם כדי לדעת בוודאות למי הכוונה (=כאשר קבוצת ההיקף של ההגדרה מונה פריט אחד).²

ניוון: מעבר מעצמים למושגים

חוק הגרביטציה עוסק בפועל בעצמים קונקרטיים. לפי החוק הזה כל עצם קונקרטי שיש לו מסה יימשך לכדור הארץ. מאידך, ניתן לומר שהחוק עוסק במושג: עצם בעל מסה. או בנוסח אחר: החוק עוסק בקבוצת העצמים שמאופיינים בכך שיש להם מסה. אולם לכל עצם קונקרטי ישנן תכונות רבות נוספות, אשר חוק הגרביטציה מתעלם מהן. הרי הוא מיושם על עצמים בעלי מסה שהם בעלי צבע שחור או ורוד, בעלי צורה גיאומטרית משולשת מלבנית או מרובעת, עשויים מעץ או ממתכת וכדו'.

זהו בדיוק תפקידה של ההכללה. ההכללה מנפה מן העצם הקונקרטי את המאפיינים הלא רלוונטיים להקשר המדעי הספציפי שבו עוסקים. ההכללה אומרת לנו שהעצמים שאותם ראינו נמשכים לכדור הארץ כולם בעלי מסה. לכן כנראה רק התכונה של המסיביות היא החשובה לדיון על המשיכה הגרביטציונית. כל שאר התכונות 'מקולפות' מן העצמים הללו, ומושלכות הצידה.

ההכללה היא הרחבה של קבוצת התחולה: מן העצם הבודד לקבוצה של עצמים בעלי תכונות רלוונטיות דומות. מאידך, ראינו שהרחבה של קבוצת תחולה פירושה הוא צמצום של מאפיינים. אם כן, הכללה היא ניפוי של מאפיינים לא רלוונטיים.

זהו תהליך של ניוון. העצם שאותו בחנו בניסוי, מקולף מכל המאפיינים הלא רלוונטיים, ונותר רק עם מעט מאד מאפיינים, והם אלו שמאפיינים אותו מבחינת חוק הגרביטציה. המסקנה היא שחוק הגרביטציה עוסק בעצמים בעלי תכונה אחת בלבד: בעלי מסה.

אולם במציאות הרי אין עצמים כאלה. לכל עצם קונקרטי ישנן תכונות רבות נוספות. המסקנה המתבקשת היא שחוק הגרביטציה כלל אינו עוסק בעצמים קונקרטיים אלא בעצמים מופשטים. עצמים בעלי תכונה אחת בלבד. הפיסיקאים מכנים אותם 'מסות'. אמנם היישום שלו הוא לגבי עצמים קונקרטיים, וההנחה

² גם מושגים ניתן לתאר באופן ממצה, או חלקי. גם לגביהם יש תיאור מלא, הגדרה או ייחוד, ואין כאן המקום לפרט.

היא שהתכונות הספציפיות האחרות של העצמים הריאליים אינן רלוונטיות. המעבר מעצם קונקרטי לעצם מופשט, או מושג, נעשה בשני כיוונים: 1. בתהליך ההכללה: הסקת המסקנה מהניסיונות הפרטיים שנעשים על עצמים קונקרטיים, אל החוק הכללי שעוסק במושג או בעצם מופשט. 2. והיא משמשת אותנו גם בתהליך ההפרטה: יישום החוק הכללי שעוסק במושגים ועצמים מופשטים לניתוח סיטואציה קונקרטית שבה מעורבים עצמים קונקרטיים. זהו תהליך הניוון של העצמים והמושגים שנעשה בהכללה המדעית. המדע עוסק בעצמים קונקרטיים, אולם המדע העיוני מסיק את מסקנותיו על ידי מעבר למישור מופשט של עצמים, שבהם עוסקים החוקים המדעיים. כאמור, ישנה כאן הנחה שחוקי המדע שתקפים לגבי מושגים וקבוצות (=אוסף העצמים בעלי המסה), יכולים להיות מיושמים לגבי עצמים קונקרטיים. בנוסח אחר: ההנחה היא שהמאפיינים האחרים אינם מפריעים לתקפות ההכללה המדעית.

היחס בין עיון ליישום

התמונה העולה ממה שתיארנו עד כה היא שהמדע העיוני עוסק בעצמים מופשטים ובקשרים בין קבוצות של מאפיינים. אנו עוסקים בשאלת היחס בין תכונה כמו 'היות בעל מסה', לבין תופעה של הימשכות למסות אחרות (או לכדור הארץ). לעומת זאת, היישום שלו נעשה על עצמים קונקרטיים. לכיסא שעומד מולי יש תכונה שהוא בעל מסה, ובנוסף יש לו עוד תכונות רבות נוספות. אנו מיישמים גם עליו את החוק המדעי הכולל, תוך התעלמות (=קילוף, או ניוון) משאר תכונותיו.

אם כן, ישנו עולם של צללים, או אידיאות (בלשונו של אפלטון), אשר מצוי מעל, או בתוך, העולם הקונקרטי שלנו. המדע העיוני עוסק בעולם האחד והמדע היישומי עוסק בשני. משום מה מידת החפיפה ביניהם היא מרשימה למדי. על אף שהדיון העיוני נעשה בתוך אותו עולם של אידיאות, ועוסק ביחסים בין עצמים מופשטים וקבוצות של תכונות, היישום שלו מצליח לקלוע להתרחשויות בעולם המציאותי. זוהי נקודה קריטית לדיון שלנו.

בעיית ההכללה ובעיית הניוון

הבעייה של אמינות ההכללה המדעית ניתנת לניסוח במונחי התופעה של הניוון. כל אוסף של תופעות קונקרטיות יכול להיות מוכלל באינספור צורות, ולכן גם

להיות מתואר באינספור צורות אידיאיות. כפי שראינו, בעיית האינדוקציה המדעית (=כיצד אנו יודעים שהגענו להכללה הנכונה), שקולה לבעיית הניוון (=כיצד אנו יודעים שהפשטנו מן העצם הקונקרטי את התכונות שבאמת אינן רלוונטיות. לשון אחר: כיצד אנו יודעים שהגענו לעצם המופשט, או האידיאה, הנכונים).

הזכרנו בפתחה כי שאלה זו מטרידה אותנו הן בהקשר המדעי והן בהקשר של מידות הדרש. המידות מסייעות בידינו להבין מתי ולאיזה כיוון לבצע הכללה, אולם הן אינן נותנות לנו מרשם שקובע ומגדיר חד ערכית את אותה הכללה. דבר זה נעשה מסברתנו.

אקטואליזם ואינפורמטיביזם

כתוצאה ממכלול השאלות הללו נוצרו עם השנים שתי גישות, הן לגבי מידות הדרש והן לגבי המדע:³ 1. הגישה האקטואליסטית – שדוגלת בכך שההכללות הן פיקציות, ולמעשה הן אינן אומרות מאומה על העולם/התורה אלא עלינו בלבד. 2. הגישה האינפורמטיביסטית – אשר דוגלת בכך שההכללות גם הן נבחנות במונחי אמת או שקר, וגם הן טוענות טענות על העולם/התורה. לפי גישה זו ההכללות אינן רק תיאורים יעילים של העובדות המדעיות/תורניות הפרטיות, אלא מהוות בעצמן טענות על העולם.

תיאור מפורט בבעיית האקטואליזם-אינפורמטיביזם מצוי בספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**. תמצית ממנו, אשר מנסה למצות את הטיעון העיקרי כנגד האקטואליזם, מובאת במאמר המצורף בזה. אם אכן הקורא משתכנע בכך שיש לנו כלים להכליל נכון, אזי לא נותרת מוטיבציה לגישה אקטואליסטית אשר מטילה ספק בסברא וביכולת ההכללה שלנו. אמנם ישנה אפשרות לטעות בכל הכללה, תורנית או מדעית, אולם ברור שהכללות וסברות אינן 'יריות באפלה', כפי שטוען האקטואליזם.

הבסיס המשותף הזה מועיל ליצור אמון בהכללות המדעיות, כמו גם בהכללות המדרשיות בהן עסקנו במאמר משנה שעברה וגם במאמרים רבים אחרים. בכך ישנה תשובה לאותן שאלות שהזכרנו למעלה, אשר מצפות ממערכת מידות הדרש לתת כלים שמוליכים אותנו עד לתשובה ההלכתית עצמה. כפי שצינו לא פעם, מידות הדרש אף אינן מתיימרות לעשות זאת. לדוגמא, הגז"ש מורה לנו להשוות

³ המינוח אקטואליזם-אינפורמטיביזם שאוב מספרו של זאב בכלר, **שלוש מהפיכות קופרניקניות**.

בין שני הקשרים, אך היא אינה מסבירה לנו לאיזה עניין לערוך את ההשוואה ולאילו עניינים אין להשוות. הוא הדין במידות הכלל ופרט השונות שעוסקות בהגדרות של קבוצות, כפי שהוזכר לעיל. הסיום והגיבוש של כל אקט מדרשי, כמו גם של כל חוק מדעי, נעשה באמצעות הסברא שלנו. בסיס פילוסופי-אמפירי אפשרי לאמון שלנו בכלים הללו נתון במאמר המצ"ב.

תובנות מפרשת ראה

1. היחס בין הכלל והפרטים שכלולים בו העסיקה אותנו בעבר. בפרשת האזינו תשס"ה ראינו שההלכה אומנם עוסקת בפרטים אולם מטרתו של לימוד העיון הוא דווקא הכללים.
2. במאמר לפרשת קרח תשס"ה עסקנו בשתי צורות להגדיר קבוצת תחולה א. דרך ההיקף, ב. דרך התוכן, גם אם נתפוס שההלכה עוסקת בכללים, די ברור שהיא עוסקת בהגדרה התוכנית של קבוצת התחולה, ולא בהגדרה של ההיקף שלה.
3. מידות הכלל והפרט הן סכימות שתפקידן למנוע את השגיאות שנובעות מהיחס בין העיון ההלכתי לבין ההלכה כשלעצמה, אולם אינם מוליכות אותנו ממש עד לתוצאה ההלכתית. ההגדרה של הקבוצה המצומצמת נתונה לסברתו של הדרשן.
4. במדע, הנסיון המדעי נערך על תופעות קונקרטיות שהן פרטים, והמסקנות הן הכללות שמהוות חוקים כלליים, העיון המדעי מתעניין בשאלות הכלליות כלומר בקבוצות ולא בפרטים.
5. ההכללה היא הרחבה של קבוצת התחולה, מאידך, פירושו של דבר צמצום המאפיינים.
6. הבעיה של הכללה המדעית היא שכל אוסף של תופעות קונקרטיות יכול להיות מוכלל באינספור צורות, גם מידת הדרש מסייעת מתי ולאיזה כיוון לבצע הכללה, אולם אינן נותנות לנו מרשם שקובע ומגדיר חד ערכית את אותה ההכללה.
7. כתוצאה מהבעיות נוצרו שתי גישות לגבי הדרש והמדע, א. גישה אקטואליסטית שהכללות הן פיקציות ואינן אומרות מאומה על העולם והתורה, אלא עלינו בלבד, ב. גישה אינפורמטיבסטית שדוגלת שההנחות נבחנות במונח אמת או שקר והן טוענות על העולם והתורה.
8. אם יש לנו כלים להכליל נכון, אזי לא נותרת מוטיבציה לגישה אקטואליסטית.

■ פרשת שופטים ■

המידה הנדונה

קל וחומר.

מתוך המאמר

- האם יש קו"ח פורמלי?
- עוד על פירכות רלוונטיות?
- מהי המשמעות של 'פירכא כל דהו'?
- מדוע נדרשת מידת הקו"ח אם זוהי סברא פשוטה?
- האם ייתכן מצב שבו הקו"ח נפרך אך הסברא שביסודו עדיין קיימת?
- מה לדרשות פגומות ולכל זה?

מקורות מדרשיים לפרשת שופטים

לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר: (דברים יט, טו)

מה תלמוד לומר 'איש'? לעון אינו קם, קם הוא באשה להשיאה - דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר לעון אינו קם, קם הוא לשבועה. אמר רבי יוסי קל וחומר הדברים: ומה אם במקום שאין פיו מצטרף עם פי עד אחד למיתה הרי זה נשבע על פי עצמו מקום [שפיו] (שעד אחד) מצטרף עם פי עד אחד לממון אינו דין שיהא נשבע על פי [עצמו] (עד אחד). לאו, מה לנשבע על פי עצמו שכן משלם על פי עצמו ישבע על פי עד אחד שכן אין משלם על פי עד אחד, תלמוד לומר 'לכל עון' - לעון אינו קם אבל קם הוא לשבועה. (ספרי, דברים פיסקא קפח)

תקציר המאמר לפרשת שופטים, ספר 2

בחלקו הראשון של המאמר משנה שעברה עסקנו בשאלה האם החידוש בפסוק המובא למעלה הוא שדי לנו בשני עדים, כלומר שבלי הפסוק היינו דורשים יותר, או שהחידוש הוא שדרושים לפחות שני עדים, כלומר שבלעדי הפסוק היינו מסתפקים באחד בלבד. פשט הפסוק והדרשה שלמעלה נראים מתאימים יותר לאופן השני.

עוד עסקנו בשאלה מה מהותו של חיוב שבועה: האם זוהי דרך להימלט מחיוב ממוון, או שזהו חיוב עצמאי, שאי מילוי יוצר חיוב ממוון. עסקנו בשאלות אלו גם לאור הסוגיא המקבילה בבבלי שבועות וההבדלים בינה לבין הדרשה שבספרי.

בחלקו השני של המאמר עסקנו בשיקול הקו"ח של ר' יוסי. ר' יוסי לומד מפסוק זה שהתורה רוצה למעט כאן את חיוב השבועה מן הדרישה לשני עדים. לכאורה יש כאן לימוד של מיעוט מפסוק, אולם הוא מביא לשם כך גם שיקול של ק"ו, שבסופו של דבר נדחה. מהלך השיקול של ר' יוסי אינו ברור, ואפילו הנוסח שלו עמום למדיי (קשה להבין מיהו המלמד ומי הלמד). לבסוף הסקנו שהמלמד הוא שבועת מודה במקצת והלמד הוא שבועת עד אחד.

שיקול הק"ו הוא כנראה כזה: הודאת פיו אינה מועילה לחייב מיתה. היא אף לא מועילה להצטרף לעד אחד ולחייב מיתה ביחד איתו, שכן לחיוב מיתה דרושים שני עדים. לעומת זאת, עד אחד כן מצטרף לעד אחר בכדי לחייב מיתה. אם כן, יוצא שעד אחד הוא חמור מהודאת פיו. כעת נוכל ללמוד משבועת מודה במקצת, שאם הודאתו מועילה לחייבו שבועה, כי אז עדות של עד אחד, שראינו כי היא חזקה יותר, ודאי צריכה לחייב שבועה.¹

את הדחייה של הק"ו ניתן להבין בשתי צורות (שאף אחת מהן אינה חלקה בנוסח הספרי):

1. פירכא של חוסר רלוונטיות. הודאה במקצת שמחייבת שבועה אינה פועלת ישירות. לא ההודאה היא המחייבת שבועה, אלא ההודאה על חלק מהממוון מעלה הרהורים לגבי שאר הממוון שנתבע, ועליו הנתבע

חייב להישבע. אם כן, לא עוצמת ההודאה היא המחייבת, אלא החשד שמתעורר בגלל ההודאה במקצת.

2. פירכא על ההכללה של הק"ו. הודאה אינה בהכרח חלשה יותר מעד אחד, שהרי

¹ הנוסח של הלימוד הוא בעייתי שכן מדובר על עד אחד שמצטרף לעד אחר לממוון ולא למיתה, אולם נראה כי קשה להבין את השיקול לפי הנוסח המופיע בספרי.

יש בה גם צד חומרה: היא מחייבת את המודה ממון כמו שני עדים, ואילו עד אחד אינו יכול לחייב ממון בשום מקרה.²

ראינו שלפי שתי האפשרויות השיקול הזה מבטא קו"ח פורמלי, כלומר קו"ח שאינו מבוסס על סברא רלוונטית. כדי להדגים זאת תיארו את הקו"ח של סוגיית ר' חייא קמייטא (ראה בבבלי, ב"מ ג ע"ב), ובתוך הדברים עלו אפשרויות שונות להבין את הקו"ח הזה בדומה לקו"ח שלנו, הן אם הוא קו"ח פורמלי והן אם הוא מבוסס על סברא רלוונטית.

לאחר מכן עסקנו בקו"ח פורמלי. הסכימה הבסיסית שלו נראית כך:³

- הנחה א (קטנה/פרטית): מוצאנו הלכה X בנושא A.
 - הנחה ב (גדולה/כוללת): ניתן להוכיח בהכללה (בדרך כלל מתוך קיומה של הלכה Y ב-B ולא ב-A) שנושא B חמור מנושא A.
 - מסקנה: הלכה X צריכה לחול גם על נושא B.
- פירכות פורמליות יכולות לטפל אך ורק בהכללה. אם נמצא הלכה חמורה Z שקיימת בנושא A ולא ב-B, אז הוכחנו שישנה חומרה ב-A לעומת B, ולכן ההכללה אינה תקפה.

מה בדבר פירכות רלוונטיות (יו"ד בשורוק)? בקל וחומר פורמלי לא תהינה פירכות רלוונטיות, שכן אנו לא מניחים קשר של רלוונטיות בין הלמד למלמד. אם הקו"ח שלנו הוא פורמלי, כי אז הפירכא עליו צריכה להיות מובנת לפי אפשרות 2 שלמעלה. פירכא 1 היא פירכת רלוונטיות, והיא אינה יכולה לתקוף קו"ח פורמלי.

בסוף המאמר הצענו אפשרות להבין גם את שני שיקולי הקו"ח הללו על בסיס הגיוני, מה שמאפשר לנו ל הישאר עם סוג אחד של קו"ח, ולהמשיך להניח שתמיד ישנה בתשתיתו סברא רלוונטית.

בסוף דברינו הזכרנו את הטענה שמובאת בהגדת מבית לוי (בריסק),⁴ בפירוש על הפיוט 'אחד מי יודע', בחלק של שלושה עשר מדיא,⁵ שם מובא שהקו"ח אינו מידה הגיונית אלא שיקול פורמלי (כצפוי מתפיסה בריסקאית). אנו נרחיב בכך במאמרנו השנה.

² גם אם נבין שהעדות של העד מחייבת ממון והשבועה פוטרת אותו, עדיין אין כאן חיוב ממוני מלא כמו במקרה של הודאת בע"ד.

³ השווה לניתוח הקל וחומר שמוצג בדף לפרשת נח, תשסה.

⁴ מנחם מענדיל גערליץ (עורך), אורייתא, ירושלים תשמג. תודתנו לר' יהודה, מקוראינו הנאמנים, שהפנה את תשומת ליבנו למקור זה בתגובתו לדף לפרשת שמיני, תשסה.

⁵ בעל ההגדה מתלבט שם האם הכוונה ל"ג מידות הרחמים או ל"ג מידות הדרש. כידוע, הרמ"ע מפאנו בספרו **עשרה מאמרות** עושה אנלוגיה בין שתי מערכות המידות הללו. ראה על כך בנספח, לגבי מידת הקו"ח.

א. האם ישנם קלים וחמורים פורמליים

הטענה של הגר"מ פיינשטיין

בהגדה הנ"ל מובאים דבריו של ר' יחיאל מיכל פיינשטיין (חתנו של הרב מבריסק). הוא דן בשאלה האם קו"ח הוא שיקול מסברא או שהוא דרך של דרשה שהתקבלה במסורת מסיני ככל מידות הדרש. כדרכם של חכמי בית בריסק הוא נוקט בדרך השנייה, והוא מביא לכך כמה ראיות. אחד המקורות הוא מתוד"ה 'אבל' בב"מ ג ע"ב שנדון במאמר משנה שעברה, ושם ראינו שאין הכרח לומר כך. מקור אחר שמובא אצלו הוא הקו"ח של הדשאים, אשר נדון במאמרנו לפרשת בראשית, תשסה. שם ראינו את הסברא שביסוד הקו"ח, ודומה כי לאור דברינו שם נדחית ראייתו של הגר"מ. נבחן כעת את המקור השלישי שהוא מביא, מסוגיית הבבלי בברכות כג, ונראה שגם שם קשה מאד לקבל את דבריו.

הראייה מסוגיית תפילין בבית הכסא – ברכות כג

הגמ' בברכות כג ע"ב דנה בדין תפילין בבית הכסא עראי וקבוע. בסוגיית כג ע"א מובאת מחלוקת ב"ה וב"ש בעניין כניסה עם תפילין לבית כסא קבוע:

תניא אידך: הנכנס לבית הכסא קבוע - חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות,

ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים ונכנס, וכשהוא יוצא - מרחיק ארבע

אמות ומניחן, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: אוחזן בידו ונכנס;

ושם בע"ב מובאת ברייתא שאוסרת כניסה עם תפילין לבית כסא עראי:

תנו רבנן: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל, ולא ישתין

בהן מים, ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי.

מיידי אח"כ רבא בשם ר"ש קובע שברייתא זו היא ודאי ב"ש:

אמר רבא אמר רב ששת: לית הלכתא כי הא מתניתא - דבית שמאי היא. דאי

בית הלל - השתא בית הכסא קבוע שרי, בית הכסא עראי מיבעיא?

לאחר מכן הגמרא דוחה את הקביעה הזו, ותופסת את הברייתא הזו להלכה.

אולם הטיעון של רבא עדיין קשה:

מכל מקום קשיא: השתא בית הכסא קבוע שרי, בית הכסא עראי לא כל

שכן?

ואז מוצע הסבר:

הכי קאמר: בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות - שרי, בית הכסא עראי דאיכא

ניצוצות - אסרי.

כלומר בבית כסא קבוע אין חשש לטיפות שניתזות, מה שאין כן בעראי. בהמשך הגמרא מביאה מסורת שהקו"ח מעראי לקבוע אין עליו תשובה, מה שלא מתיישב עם הסברא של ניצוצות:

אי הכי, אמאי אין עליו תשובה? תשובה מעלייתא היא!

הגמרא מסיימת בקביעה הסתומה הבאה:

הכי קאמר: הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בקל וחומר, דאי אתיא לה בתורת קל וחומר - זהו קל וחומר שאין עליו תשובה.

כלומר ישנו הסבר מדוע תפילין מותרים בבית כסא קבוע ואסורים בעראי, מפני הניצוצות. אך זוהי סברא, ולא קו"ח. הגמרא אומרת שאם היינו לומדים את הדין הזה בקו"ח מעראי לקבוע, לא היינו יכולים לפרוך זאת מכוח סברת הניצוצות. הקו"ח היה ללא תשובה.

ר' מיכל פיינשטיין טוען כי הגמרא מסבירה כאן שקו"ח אינו מבוסס על היגיון, ולכן אם היינו לומדים מקו"ח הסברא ההגיונית לא היתה מועילה לחלק בין בית כסא קבוע לעראי. אמנם טענתו של ר' מיכל פיינשטיין אכן עולה מפשט לשון הגמרא, אך הדברים הללו קשים מאד, בשני מישורים עיקריים: הפרשני וההגיוני. נדון בהם כעת אחד לאחד.

הבעייתיות הפרשנית

השאלה הפרשנית שעולה כאן היא מדוע הפירכא הזו שונה מכל פירכא על קו"ח שאנחנו מוצאים בש"ס? אם אכן היחס בין הקל לחמור אינו מבוסס על היגיון ולכן גם אינו ניתן להיפרך בכלי ההיגיון, אז כיצד בכל זאת אנו מוצאים בש"ס פירכות על קו"ח?⁶

דומה כי הבעייתיות הפרשנית אינה כה קשה כפי שהיא נראית במבט ראשון. פירכות שאנו מוצאים בש"ס מערערות על יחס הקולא וחומרא שקיים בין הלמד למלמד. פירכות כאלה כורתות את הענף שעליו יושב הקו"ח. הרי גם אם הקו"ח אינו שיקול סברתי אלא מכניזם פורמלי שירד אלינו מסיני כגזירת הכתוב, ברור שהוא מתחיל מיחסי קולא וחומרא בין הלמד למלמד. אפילו שמה של המידה הזו, 'קל וחומר', מעיד על כך כאלף עדים. לכן אם ישנה פירכא שדוחה את ההנחה בדבר יחסי קולא וחומרא בין הלמד למלמד, אז היא תפרוך גם קו"ח פורמלי ולא רק קו"ח סברתי.

⁶ אמנם יש להעיר כי פירכות על קו"ח מנתון אחד (ראה במאמר לפרשת נח, תשסה, ועוד), כמו הקו"ח שבכאן, הן באמות נדירות למדיי, ואכ"מ.

אולם האם בדוגמא שלפנינו באמת מדובר בפירכא שמערערת על יחסי הקולא וחומרא שבין הלמד למלמד? נראה שלא. גם לאחר העלאת הסברא של הניצוצות, ברור שבית כסא קבוע הוא מקום בזוי יותר מאשר בית כסא עראי. הסברא בה אנו עוסקים היא פירכא מטיפוס שונה: אמנם יחסי הקולא וחומרא עומדים בעינם, אולם הדין בו אנו עוסקים אינו תלוי במידת הביזיון של המקום אלא בחשש להתזת ניצוצות. זוהי פירכת רלוונטיות ולא פירכא על יחסי הקולא והחומרא (ראה במאמר משנה שעברה שעמדנו על שני סוגי הפירכא הללו).

נמצא כי העובדה שאנו מוצאים פירכות על קו"ח בש"ס אינה בהכרח סותרת את הקביעה שהקו"ח היא מידה פורמלית ולא הגיונית. אולם אנו מוצאים בש"ס גם פירכות רלוונטיות, ולא רק פירכות על יחסי הקולא וחומרא. לכאורה פירכות כאלה אינן צפויות ביחס לקו"ח פורמלי.

לכאורה ניתן היה לחלק בין שני סוגים שונים של קו"ח, ששניהם מופיעים בספרות חז"ל. אם אכן ישנם שני סוגים, כי אז הפירכות בש"ס מתייחסות לקו"ח סברתי, ואילו הקו"ח בו אנו עוסקים כאן הוא קו"ח פורמלי. אך גם חלוקה זו היא בעייתית, שהרי אם אכן ניתן תמיד ללמוד בקו"ח פורמלי שאינו חשוף לפירכות, אזי היה על חז"ל לבטל את כל הפירכות שמועלות כנגד קו"ח סברתי בכך שיעברו למסלול הפורמלי.

אם כן, נראה כי הבעייה הפרשנית בעינה עומדת.

הבעייתיות ההגיונית

שאלה נוספת שעולה ביחס לקביעתו של הגרי"מ מצויה במישור ההגיוני גרידא. שיקולי קו"ח משמשים אותנו גם בהקשרים נוספים, ולכן ברור שיש בהם היגיון וסברא. ברור מאלינו מבחינה הגיונית שבהקשר חמור ינהגו כל החומרות שנוהגות בהקשר הקל. אם כן, מסתבר מאד ששיקול של קו"ח מבוסס על סברא ולא על מכניזם פורמלי גרידא.

נחדד זאת יותר: האם לדעת הגרי"מ ניתן להסיק שכל דין אשר נוהג בהקשר הקל ינהג גם בהקשר החמור? לדוגמא, במשנה מבואר שקרן חמורה יותר משן ורגל (ראה מכות כד ע"א). כידוע, דיני קרן (תמה) לא נדונים בזמן הזה, כשאין לנו סמוכים. האם בגלל הקו"ח לא נדון בזמה"ז גם את דיני שו"ר? ברור שלא, שהרי קרן (תמה) היא קנס, ולכן הוא לא נדון בזמן הזה, ואילו תשלומי שו"ר הם ממון, ולכן הם נדונים בזמה"ז. המסקנה היא שרק הדינים שרלוונטיים לשאלת החומרא והקולא יועברו מהקל לחמור. אם כן, ברור שהסברא נוטלת חלק

בתהליך הקו"ח. אם הקו"ח היה שיקול פורמלי גרידא הוא היה פועל באופן עיוור על כל ההלכות שקיימות במלמד ומעביר אותן ללמד.

אולם טענה זו בכל זאת דורשת יתר דקדוק. כל ההלכות שקשורות לקולא וחומרא אכן יעברו מהמלמד ללמד, אך לא כל ההלכות כולן. אם תהיינה הלכות שאינן חומרא במלמד, אלא הן תלויות בסברות מקומיות (ולא בחומרתו) הן לא יועברו מהמלמד ללמד.

כעת עלינו לשאול את עצמנו מה קורה בדוגמא שלנו. ראינו שלאחר העלאת הסברא, יחסי הקולא וחומרא נותר בעינו, והפירכא דוחה רק את הרלוונטיות של ההלכה הנדונה ליחסי הקולא וחומרא. אולם כעת נוסף ונצביע על כך שאפילו התלות של ההלכה הנדונה ביחסי הקולא והחומרא אינה מנותקת לגמרי מכוח הסברא שהועלתה כאן (=הניצוצות).

אמנם סברת הניצוצות מראה לנו היגיון להחמיר בבית כסא עראי לעומת בית כסא קבוע. אך עדיין לא ברור מדוע אין התחשבות גם במידת הביזיון של המקום (שהיא המגדירה את יחסי הקולא וחומרא של בתי כסא עראי וקבע), אלא רק בשאלת הניצוצות? לכאורה היה מקום להחמיר גם במקום שאין ניצוצות מחמת הביזיון שבהכנסת תפילין למקום כזה.

אם כן, הסברא של הניצוצות לא רק שאינה פורכת את יחסי הקולא וחומרא אלא אפילו אינה נותנת מענה מדוע לא נחמיר מסיבה של ביזיון המקום. לכן הפירכא הזו כלל אינה פירכא על הקו"ח, לא על הסברא הבסיסית ולא על הרלוונטיות. אם כן, אין פלא שהגמרא קובעת כי זהו קו"ח שאין עליו תשובה.

הסבר הגמרא

המסקנה שעולה מדברינו היא שהקו"ח הזה הוא קו"ח סברתי ולא פורמלי. הסברא אינה פורכת אותו, אלא מצביעה על אלטרנטיבה להסביר את ההלכות שאנו מוצאים. כעת נוכל לקרוא שוב את הגמרא ולראות שאין לראות בה כלל קביעה שקו"ח הוא הליך היסק פורמלי ולא סברתי.

כעת נבין כי המשפט המסיים את הסוגיא אינו מתכוין לומר שאם היינו לומדים בקו"ח אז היינו אוסרים תפילין גם בבית כסא קבוע. כוונת הגמרא היא לומר שאם השיקול של האיסור בבית כסא עראי היה שיקול של ביזיון של המקום, אז המסקנה היתה שגם בבית כסא קבוע היה איסור. אולם מכיון שהטעם הוא הסברא, אזי על אף שבאמת אין תשובה על הקו"ח מכל הבחינות עליהן הצבענו לעיל, הדין נותר בעינו (להקל בבית כסא קבוע) מחמת סברת הניצוצות.

ייתכן שזוהי גופא כוונת רש"י על אתר, אשר כותב כך:

תיתי לה בתורת טעמא - להתיר בבית הכסא קבוע את האסור בבית הכסא עראי, משום טעמא דניצוצות.

דאי אתיא לה בתורת קל וחומר - לומר: דין הוא להקל בבית הכסא עראי קל ולהחמיר בבית הכסא חמור ולא תזול בתר טעמא אלא בתר חומרא וקולא, ואנן עבדינן איפכא - אין לי עליו מה להשיבך, שאין לי למצוא שיהא בשום מקום בית הכסא עראי חמור מן הקבוע, שאוכל להשיבך: אם התרתי בקבוע שהוא קל בדבר פלוני - נתיר בשל עראי שהוא חמור בה, אבל טעמא איכא למאי דעבדינן, דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא, ודבר זה לאו קל וחומר, לא קל ולא חמור.

אין עונשין מן הדין

לאור דברי הגרי"מ נראה כי ניתן היה לבאר היטב את הכלל התמוה לכאורה 'אין עונשין מן הדין'. אם אכן הקו"ח אינו מצביע על יחסי קולא וחומרא אמיתיים אלא זהו היסק פורמלי גרידא, אזי ברור שלא ניתן ללמוד מהעונש שמוטל על מי שעובר על המלמד לעונשו של העובר על הלמד.

אולם דווקא בגלל זה חשוב לשים לב לכך שהמפרשים מציעים כמה וכמה הסברים לכלל הזה, ואינם מסתפקים בקביעה שאין יחס קולא וחומרא בין הלמד למלמד.⁷ אם כן, מכאן דווקא מוכח שכל אלו תופסים את הקו"ח ככלי שמבוסס על הסברא של יחסי הקולא וחומרא.⁸

מודל השקפים

במאמר לפרשת שמיני, תשסה, הראינו כי הקו"ח פועל בצורה פורמלית. אחד השיקולים שהוביל אותנו לכך הוא שלפחות לפי שיטת הרמב"ם יוצא שמסקנת הקו"ח תמיד פורכת את הנחתו העיקרית (=יחס הקולא-חומרא). התהליך הוא כזה: ההלכה שנלמדת מהקו"ח אינה כתובה במפורש במקרא, ולכן לפי הרמב"ם היא במעמד הלכתי נמוך יותר משלוש ההלכות האחרות המעורבות בשיקול הקו"ח, שכן הן כתובות במפורש במקרא. אם כן, יוצא שההלכה הנלמדת

⁷ ראה ב**אנציקלופדיה** 'ע' אין עונשין מן הדין, וגם את הצעתו של מ. אברהם, במאמרו 'נותן לרשע רע כרשעתו – האמנם?', **עלון שבות - בוגרים** ט, ובכמה ממאמריו בעבר.

⁸ ועדיין יש מעט מקום להתלבט מדוע לא נלמד את העונש עצמו בהיסק של קו"ח: אם במלמד הקל יש עונש A אז בלמד החמור קו"ח שיהיה עונש כזה. זה יכול להיות גם לימוד בקו"ח פורמלי וגם בקו"ח סברתי.

קלה יותר מן ההלכה המלמדת, זאת בניגוד להנחת הקו"ח לפיה הלמד חמור מהמלמד.

הפתרון אותו הצענו שם היה שהקו"ח הוא מידה טכסטואלית שמתייחסת לטכסט המקראי בלבד. לכן אין לבחון אותה, לאושש או לפרוך, לאור הלכות שלא כתובות במפורש במקרא. אלו שייכות ל'שקף' השני (=מה שנלמד באמצעות מידות הדרש, ולא כתוב במקרא), בעוד הקו"ח מבוסס אך ורק על הלכות שמצויות בשקף הראשון (=מה שכתוב במקרא).

לכאורה אם אכן הקו"ח היה מידה סברתית לא היתה כל סיבה להתעלם מכך שהלמד הוא קל יותר מהמלמד, שהרי עובדה זו באמת פורכת את יחסי הקולא וחומרא ביניהם.

אולם אם טיעון זה היה נכון, אזי היתה כאן פירכא על הקו"ח, גם אם היינו מתייחסים אליו כשיקול פורמלי. כפי שראינו למעלה, הנחת הקו"ח, גם אם היא מהווה בסיס פורמלי להיסק המדרשי, מתבססת על יחסי קולא-חומרא בין הלמד למלמד. אם יחסים אלו אינם קיימים, אזי לא ניתן לבצע גם היסק פורמלי על בסיס כזה.

על כן אנחנו מגיעים בעל כרחנו למסקנה שהחלוקה לשני המישורים (=השקפים) היא אמנם ממד פורמלי בפעולת הקו"ח, אך ההבחנה בין השקפים היא כנראה גם הבחנה שבסוג ולא רק הבחנה במעמד ההלכתי. ההלכות שנלמדות באמצעות המידות אינן רק קלות מההלכות שכתובות במפורש, אלא הן גם מהוות סוג שונה. לכן אנחנו דנים ביחסי קולא וחומרא רק בין הלכות מאותו סוג (=הלכות אשר שייכות לאותו שקף).

המסקנה היא שאמנם יש בקו"ח רכיב פורמלי, אולם בתוך המישור שבו אנו פועלים (המישור המקראי) אופן הפעולה שלו בהחלט מתבסס על הסברא של קולא-חומרא.

ב. טיעוניו של בעל 'נתיב בינה'

מבוא

ישנו מאמר ארוך ומאלף של הרב בונים שרייבר (=רב"ש), בספרו **נתיב בינה**, סי' מח, אשר עוסק בעניין תומאת משא ובמידת הקו"ח. גם הוא מאריך לטעון שמידת הקו"ח היא מידה פורמלית ואינה הסברא הרגילה בה אנו משתמשים בשאר ההקשרים. נדון כאן בקצרה בכמה נקודות מדבריו, ונראה את ההשלכות לענייננו.

מדוע נשנתה מידת הקו"ח בברייתא די"ג מידות?

בתחילת פרק ב של מאמרו דן רב"ש בשאלה מדוע בכלל היה צורך לשנות את מידת הקו"ח, והרי זוהי סברא אנושית פשוטה שמשמשת אותנו בכל תחומי החשיבה.⁹ לחידוד דבריו הוא מביא מפירוש הרס"ג על הברייתא די"ג מידות. רס"ג הביא כמה דוגמאות לשיקולי קו"ח שאינם מופיעים בספרות חז"ל (כך דרכו שם ביחס לכל המידות). כל השיקולים הללו הם שיקולים שמסברא, והיינו עושים אותם גם ללא המסורת שמעמידה בפנינו את הכלי של הקו"ח כאחד מכלי הדרש.

הדוגמא של פריקה וטעינה

לדוגמא, ישנו שם קו"ח לגבי פריקה וטעינה של חמור חברו. התורה מצווה על 'חמור שונאך', והרס"ג שואל: 'חמור אוהבך' מנין? קו"ח הוא: אם בשונא חייבים לסייע, באוהב קו"ח שחייבים לסייע.¹⁰ ומקשה הרב"ש הרי זוהי סברא פשוטה, ומדוע נדרשת כאן מידת דרש מיוחדת? הוא מוסיף ומעיר שבש"ס נהוג להקשות על דין שיוצא מסברא: "למה לי קרא סברא היא?", כלומר שאם יש דין שיוצא מסברא אין צורך לכתוב אותו במקור מקראי.

לאחר מכן הוא מציע שאולי הקו"ח של חמור אויבו אינו מבוסס על סברא פשוטה, שהרי ישנו חילוק (שמופיע בב"מ לב ע"ב) לפיו יש עניין מיוחד בסיוע דווקא לאויב, וזאת בכדי לכוף את יצרו (להתמודד עם השנאה לאויבו, שהיא איסור הלכתי). אולם הוא מייד מוסיף שזה לא יכול להיות הפתרון, שכן אם זוהי הסברא אזי היא עצמה פורכת את הקו"ח: כעת ברור שאוהב אינו עדיף על אויב, כי באויב יש גם עניין של כפיית היצר.

אם כן, הקושי הוא מסוג 'ממה נפשך': אם הסברא הנגדית (של כפיית היצר) קיימת אז אין כאן קו"ח. ואם הסברא אינה נכונה, אז אמנם הקו"ח קיים אך במקרה זה חוזרת השאלה מדוע צריך את מידת הדרש של הקו"ח אם יש כאן את סברת הקו"ח?

נראה כי המקרה הזה דומה מאד למקרה של תפילין בבית הכסא בו עסקנו למעלה. גם לאחר הסברא שלכאורה פורכת את הקו"ח (כפיית היצר), ההיררכיה הבסיסית בין הלמד למלמד נותרת בעינה. יותר מכך, גם הרלוונטיות של ההלכה הנלמדת אל יחס הקולא-חומרא נותרת בתוקף. וביתר פירוט: גם אם יש עניין

⁹ עסקנו בזה בכמה מאמרים בעבר, החל מפרשת נח, תשסה, ועוד.

¹⁰ החפץ חיים בליקוטים על התורה (גריינמן) עושה קו"ח דומה, בו הוא לומד מן החובה לסייע לבהמה את החובה לסייע לילד קטן.

של כפיית יצר, עדיין החובה לסייע (או הציפייה לכך שהוא ייתן סיוע) לאוהב חזקה יותר מן החובה לסייע לאויב. הקו"ח עדיין נראה תקף.

'פירכא כל דהו'

רב"ש מעיר שמצאנו בש"ס כמה וכמה פירוכות שאחריהן נותרת סברת הקו"ח בעינה (הוא מפנה לסוגיית חולין קטז ע"א). מכאן הוא מסיק שקו"ח אינו סברא, ולכן לא ניתן ללמוד בקו"ח גם במקום שהסברא נותרת בתוקפה. הסוגיא בחולין עוסקת במה שהיא מכנה 'פירכא כל דהו'. הגמרא לומדת שבשר בחלב אסור גם בהנאה (ולא רק באכילה) מכלאי הכרם או מערלה. לאחר מכן היא מעלה פירכא על שני הלימודים, וטוענת שהמלמד הוא גידולי קרקע. הגמרא דוחה ואומרת שרק על 'מה הצד' פורכים פירכא כל דהו, אך לא על קו"ח. וכאן יש להעיר, שלפי מסקנת הסוגיא נראה כי באמת על קו"ח לא פורכים פירכא כל דהו, ולכן אין ללמוד מהסוגיא שם שהסברא נותרת על כנה גם כשהקו"ח נופל. מעבר לכך, גם פירכא כל דהו אינה יכולה להיות סתם משהו שרירותי. האם מישהו מעלה בדעתו לפרוך שכלאי הכרם נכתב בכ"ף, משא"כ בשר בחלב? ברור שהפירכא צריכה להיות רלוונטית בצורה כלשהי להלכה הנלמדת בקו"ח. על כן עלינו לומר כי פירכא כל דהו אינה מערערת על יחסי הקולא וחומרא, אולם היא יכולה להוות פירכת רלוונטיות. היא מעלה אפשרות לתלות את הדין במאפיין ספציפי של המלמד (גם בלי להצביע על הסבר לאותה תלות), ולא בחומרא שבו, וממילא אין ללמוד ממנו בקו"ח ללמד.

קל וחומר פגום

בהמשך דבריו רב"ש דן בסוגיית יבמות סב ע"א (והמקבילה בשבת), לגבי שלושת הדברים שמשה עשה מדעתו והסכימה דעת המקום על ידו. הגמרא שם מביאה שיקולי קו"ח שעמדו בבסיס סברותיו של משה, ולכן תוס' שם מקשה מדוע זה נקרא שמשה עשה זאת 'מדעתו'? הרי קו"ח הוא מידת דרש שקיבלנו עם התורה עצמה!

רב"ש מציע שמדובר בקו"ח שיש עליו פירוכות, ולכן הנחת הקו"ח אינה קיימת, אולם הסברא שביסודו עדיין בתוקף, ולכן ההכרעה הזו נחשבת 'מדעתו' של משה ולא דרשה גמורה.

במאמרנו לפרשת משפטים, תשסה, עסקנו בסוגיא זו בהרחבה רבה, והראינו שלדעת הרמב"ם ודאי שאין כאן כל טענה, שכן לפי הרמב"ם גם קו"ח נחשב

'מדעתו'. אולם אפילו לשיטת התוס' אשר מניחים ניגוד בין היסק במידות הדרש לבין 'מדעתו', הסברנו שיש שם קו"ח פגום אך הסברא נותרת בתוקף. יש כאן כעין 'פירכא כל דהו'. ישנה פירכא על הקו"ח, והיא אכן מערערת אותו. אולם לאחר הערעור ישנו עדיין יחס היררכי בין הלמד למלמד. היחס פחות חד משמעי, אך עדיין ניתן להכריע מסברא לטובת השיקול הזה.

זהו מצב דומה מאד למה שראינו לעיל, שפירכא מותירה את הנחת הקו"ח, ואפילו את הרלוונטיות שלה להלכה הנלמדת, בעינה. הסברא נותרת בתוקף, אך הקו"ח יורד. אולם זו אינה סברא של קו"ח אלא סברא אחרת.

לדוגמא, אם הפירכא מציעה חומרא שיש במלמד לעומת הלמד, עדיין החומרא שהנחנו בתחילת ההיסק נותרת בעינה. המסקנה היא שיש צד של חומרא וצד של קולא בכל אחד מן השניים (הלמד והמלמד). במצב כזה הקו"ח אינו בתוקף, שכן לא ניתן להסיק באופן חד משמעי שהלמד חמור מהמלמד, ובכל זאת ניתן להסיק מסברא שההלכה הנדונה יכולה להילמד בגלל הצד שבו הלמד חמור מן המלמד. שיקול כזה יכול להופיע בשתי צורות:

1. ישנו צד א, שמבחינתו הלמד הוא החמור, ויש צד ב, שמבחינתו דווקא המלמד הוא החמור. ההלכה הנדונה תלויה בצד א ולא בצד ב, ולכן ניתן ללמוד אותה על אף קיומו של צד מנוגד. זוהי שאלת הרלוונטיות (צד א הוא הרלוונטי להלכה הנדונה).

2. שני הצדדים עוסקים באותו ציר חומרא-קולא, אך ישנו קיזוז בין שני הצדדים, ובשקלול הכולל יוצא שהלמד חמור מהמלמד. לכן ניתן ללמוד הכל בקו"ח כאילו לא היה צד מנוגד. ראינו דוגמא לכך במאמר לפרשת דברים, תשסה, שם עסקנו בקיזוז של חומרות מנוגדות.

מסקנות עיקריות: האם יש קו"ח פורמלי?

המסקנה העיקרית היא שאמנם בשיקול של קו"ח ישנם ממדים פורמליים. ראינו דוגמא לכך במודל השקפים. מאידך, אופי ההיסק הוא האופי הסברתי כפי שמבינים בדרך כלל את השיקול הזה.

אמנם בסוף דברינו ראינו שאכן ישנם מצבים שהקו"ח נפרך ובכל זאת נותרת סברא. לכאורה זוהי הוכחה שהקו"ח אינו בנוי על הסברא של קולא-חומרא. הערנו שכבר בעבר פגשנו דוגמאות כאלה (כמו במצב של קיזוז פירכות). במצבים אלו הקו"ח נפרך, אולם הסברא נותרת בעינה. האם זה אומר שהקו"ח פועל באופן פורמלי, כלומר שהוא אינו קשור לסברת הקולא-חומרא, כפי שטוענים

הגרי"מ ורב"ש?

די ברור שלא. ההיגיון של הקו"ח הוא ההיגיון המקובל, אלא שכדי ששיקול כלשהו יהווה היסק מדרשי של קו"ח תקני עליו לעמוד בסטנדרטים גבוהים. לדוגמא, שהיחס בין המלמד ללמד יהיה כללי, ושניתן יהיה ללמוד מן המלמד את כל ההלכות שנוהגות בו. במצב שבו יש צד הפוך, כלומר שהחומרא של המלמד היא רק חלקית (או מזווית אחת בלבד), ולכן חלק מן ההלכות אינן ניתנות ללימוד, הקו"ח אינו תקני. כאן נכנסת סברא שאולי תלמד אותן בכל זאת (בשני המנגנונים שהצגנו בסעיף הקודם), אך זה כבר אינו שימוש תקני במידת הקו"ח.

בכל אופן, ברור לחלוטין שבמצב בו כן משתמשים בקו"ח באופן תקני, ההיגיון שלו הוא ההיגיון שמשמש אותנו בנסיבות אחרות. מה ששונה הוא הרף של הכלליות והוודאות שמתחייבים כדי ששיקול כלשהו ייחשב כקו"ח תקני. אם כן, יכול להיות מצב בו הקו"ח נדחה והסברא עדיין קיימת, אך זה אינו בגלל שהקו"ח אינו מבוסס על הסברא, אלא בגלל הרף הגבוה שנדרש כדי שהקו"ח יהיה בתוקף.

תובנות מפרשת שופטים

1. ר' יחיאל מיכל פינשטיין דן בשאלה האם ק"ו הוא שיקול מסברא או שהוא דרך של דרשה שהתקבל במסורת ונוקט כדרך השניה.
2. העובדה שאנו מוצאים פירוט על ק"ו לא מעידה שק"ו הוא מידה הגיונית, משום שגם אם הוא אינו אלא מכניזם פרומלי ברור שהוא מתחיל מיחס קולא וחומרא.
3. לכאורה אם ק"ו הוא שיקול פרומלי היה צריך להעביר את כל ההלכות שבמלמד ללמד, ואז במקרה שהמלמד ל"ש כיום (כגון דיני קנס) לא יהיה שייך גם דינו של הלמד.
4. הכלל של "אין עונשין מן הדין" מבואר היטב אם ק"ו הוא היסק פרומלי, אולם המפרשים מציעים כמה הסברים לכלל זה ומוכח שהם תופסים את הק"ו ככלי שמבוסס על סברא.
5. בספר 'נתיב בינה' (סימן מח) מוכיח שק"ו היא מידה פרומלית דאל"כ לא היה צורך לשנות את מידת הקו"ח דהיא סברא אנושית פשוטה, עוד העיר שם שמצאנו בש"ס כמה וכמה פירוט שאחריהן נותרת סברת הק"ו בעינה.
6. אפשר להסיק שאומנם בשיקול של קו"ח ישנם ממדים פרומלים מאידך אופי ההיסק הוא אופי סברתי.
7. אע"פ שההגיון של הק"ו הוא ההגיון המקובל כדי שיהיה היסק מדרשי של ק"ו עליו לעמוד בסטנדרטים גבוהים, א"כ יתכן מצב בו הק"ו נדחה והסברא עדיין קיימת.

■ פרשת כי תצא ■

מתוך המאמר

- שני סוגי אופטימליות של טכסט.
- מדוע התורה נוקטת ניסוח עמום?
- מה עלינו לעשות במצב כזה?
- היחס בין סברא לשיקול לוגי.
- האם האבל יושב בראש או המנחם?
- האם יש מצוות עשה לשבות בשבת, ומה מקורה?

מקורות מדרשיים לפרשת כי תצא

לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל: (דברים כג, יח)

לא תהיה קדשה מבנות ישראל, אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות שהיה בדין ומה אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו בישראל או חלוף אם קדש חמור אי אתה מוזהר עליו באומות קדשה קלה אינו דין שלא תהא מוזהר עליה באומות מה תלמוד לומר קדש צריך לאמרו שאילו נאמר קדשה ולא נאמר קדש הייתי אומר אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו באומות תלמוד לומר לא תהיה קדשה מבנות ישראל אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות. [דבר אחר לא תהיה קדשה] זו אזהרה למופנה שנאמר (בראש' לח כא) לא היתה בזה קדשה. (ספרי דברים, פיסקא רס)¹

¹ ראה גם ילקוט שמעוני, כי-תצא, רמז תתקלד.

תקציר המאמר לפרשת כי תצא, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו באיסור קדש וקדשה בישראל. במדרש שהבאנו כאן עולה כי האיסור קיים רק באדם מישראל ולא בשאר אומות. משמעותם של המונחים 'קדש' ו'קדשה' אינה ברורה מתוך הפסוק, והערנו כי במדרשים שונים מופיעות פרשנויות שונות לפסוק זה. גם בפוסקים הדעות בעניין זה חלוקות. הרמב"ם (ראה לאו שנ"ה) והנמשכים אחריו (ראה, למשל, בחינוך מצוות רט ותק"ע) מבינים שהאיסור של קדשה הוא איסור לאו על ביאת פנויה. ואילו הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, לאו שנ"ה, ובהשגותיו לשורש ה של הרמב"ם (עמ' קטז-קכ במהדורת פרנקל), וכן בפירושו לתורה בפרשתנו ובפרשת אחרי-מות, חולק על הרמב"ם בהבנת האיסורים הללו (דבריו הובאו גם בחינוך). הוא סובר שהאיסור על קדשה הוא מצווה על בי"ד למנוע בעילת מי שאין קידושין תופסים בה, וכן למנוע שיהיה משהו מישראל מזומן לזנות, נקבה מזומנת לזנות רגילה וזכר מזומן לזנות רגילה או למשכב זכר. לפי הרמב"ן האיסור אינו קשור למעשה הזנות, אלא הוא מוטל על עצם קיומו של מצב מתמשך בו משהו/י מישראל מזומן/ת לזנות. לפי זה 'קדש' הוא לשון הזמנה.

גם בשיטת הרמב"ם יש כמה וכמה מפרשים שהבינו כי כוונתו היא לאסור מדין קדש או קדשה רק מצב בו משהו מזומן לזנות (ראה כס"מ נערה בתולה פ"ב הי"ז, ח"י מהרי"ט על הרי"ף תחילת קידושין, ובביאור הגר"א אהע"ז סי' כו סק"ח), אך הדברים דחוקים מאד בלשונו.

הרמב"ן בפירושו לפסוק שלנו מעלה פירוש נוסף ללשון 'קדש', והוא משורש קדושה. שכל הפורש מן הזנות נקרא קדוש, ולכן המתחבר לזנות נקרא קדש.² אם אין צורך בהזמנה לזנות בכדי לעבור על האיסור, כנראה יש לפרש את המונח הזה כהצעת הרמב"ן.

לאחר מכן עברנו להסביר את מהלך המדרש שמובא למעלה. המדרש בתחילתו מניח שאחד האיסורים הוא מיותר. את האיסור של קדש בישראל ניתן ללמוד בק"ו מקדשה, ואת ההיתר של קדשה בגויים ניתן ללמוד בחומר וקל מן ההיתר של קדש בגויים. לכאורה המדרש מעלה שאלה של ייתור. בגלל האפשרות ללמוד את ההלכות זו מזו, יש רכיב מיותר במדרש. מסיבה זו המדרש מסיק כי מטרת החלק המיותר היא ללמד אותנו הלכה מחודשת (או למנוע היווצרות של הלכה לא נכונה). אולם בסופו של חשבון לא ברור איזה משני האיסורים הוא מיותר? את מי משניהם ניתן היה למחוק לולא התירוץ הסופי? ראינו שאין כאן מילים מיותרות,

² עיין שם כמה דוגמאות בלשון הקודש להיפוכי משמעות כאלה, כמו לשרש ולהשריש ועוד.

אולם לפי הצעתנו יש כאן הלכות מיותרות. זהו ייתור תוכני ולא ייתור מילולי. עמדנו על כך שייתור מילולי מצביע על חוסר אופטימליות בנוסח המקרא (ראה במאמרים לפרשיות תולדות וויצא, תשסו). אולם מהי הבעייה בייתור תוכני (הרי במקרה זה אין מילים מיותרות)? הצענו שהבעייה היא שישנן כמה אפשרויות שונות להביע את אותו תוכן, ואלו הן 'דרגות חופש' מיותרות. גם זה מהווה פגם באופטימליות של הטכסט המקראי.

בפרק האחרון של המאמר עסקנו בתופעה של דרגות חופש מיותרות בכמה הקשרים, בעולם ובשפה, וראינו כי שיטת הרמב"ם היא שאין בעייה בקיומן של דרגות חופש מיותרות כאלה.

טיפול בנוסח מקראי שהוא מרובה משמעויות

מבוא

במאמר משנה שעברה עסקנו בשני סוגי ייתור: 1. ייתור מילולי: מילים מיותרות שפוגעות באופטימליות של נוסח המקרא. 2. ייתור תוכני: חידוש של הלכה מיותרת, גם אם אין אף מילה מיותרת בנוסח המקרא. ראינו שבמצב השני ישנן כמה אפשרויות שונות להביע את אותו תוכן, והצענו שגם זה מהווה פגם באופטימליות המקראית. במאמרנו השנה נעסוק בתופעה דומה, אשר גם בה ריבוי הפירושים מהווה פגם שמסיקים ממנו מסקנות. אנו עוסקים במצבים מקראיים בהם ניתן היה לכתוב את הרעיון המקראי בשתי צורות שונות: א. בנוסח שאינו ניתן לפרשנויות שונות, אלא אך ורק לפירוש A. ב. בלשון שניתנת לכמה פירושים (A או B). במצב כזה, אם התורה בחרה בניסוח העמום יותר (ב), זה עצמו דוחה את הפירוש היחיד (A), ומוביל אותנו לפרש כפירוש B.

גם בשיקול זה ישנה הנחה שריבוי פרשנויות הוא בעייתי (לא אופטימלי), ולכן אנו מסיקים מכך שהמקרא נקט בלשון עמומה את המסקנה שהוא כנראה מנסה לרמוז לנו משהו בצורה זו. דוגמא זו תומכת בהצעתנו שריבוי משמעויות הוא פגם באופטימליות, ולכן כשאנו מוצאים משהו כזה עלינו להסיק ממנו מסקנות.

סוגיית כתובות סט ע"ב

הגמרא בכתובות סט ע"ב מביאה בתוך הדיון את הדרשה הבאה (ראה גם במקבילה מו"ק כח ע"ב):

אמר ר' אבהו: מנין לאבל שמיסב בראש? שנאמר (איוב כט) אבחר דרכם ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד כאשר אבלים ינחם. ינחם אחרים משמע! אמר רב נחמן בר יצחק: ינחם כתיב. מר זוטרא אמר, מהכא: (עמוס ו) וסר מרזח סרוחים, מר זח נעשה שר לסרוחים.

הדיון נערך בשאלה האם האבל יושב בראש, או המנחם של האבל יושב בראש. ר' אבהו קובע שהאבל מיסב בראש, וכך גם פוסק הרמב"ם להלכה (הל' אבל פי"ג ה"ג, וראה גם בטושו"ע יו"ד רס"י שעו):

האבל מיסב בראש, ואין המנחמין רשאים לישוב אלא על גבי קרקע, שנאמר וישבו אתו לארץ, ואין רשאים לומר דבר עד שיפתח האבל את פיו תחלה, שנאמר ואין דובר אליו דבר, וכתוב אחרי כן פתח איוב את פיהו וגו' ועין

אליפז, וכיון שנענע בראשו שוב אין המנחמין רשאין לישב אצלו, שלא יטריחוהו יותר מדאי.

המקור אותו מביא ר' אבהו מהפסוק בספר איוב, כנראה שנוי במחלוקת, שהרי מר זוטרא מביא לכך מקור אחר מספר עמוס. נציין כי הרמב"ם מביא בהלכה זו מקור לכל אחד מן הפרטים. יוצאת מן הכלל היא ההלכה שלנו (שהאבל יושב בראש). משום מה, הרמב"ם אינו מביא אף אחד משני המקורות שמובאים לכך בסוגייתנו. הרדב"ז על אתר מציין למקור מספר איוב.

המקור מספר איוב

ר' אבהו מביא מקור לכך שהאבל מיסב בראש מהפסוק הבא באיוב (כט, כה):
אֲבַחַר דְּרָכִים וְאָשֵׁב רֹאשׁ וְאֶשְׁכֵּן כְּמֶלֶךְ בְּגָדוֹד כְּאִשֶּׁר אֲבָלִים יִנְחָם:
 הפסוק משווה את המלך שיושב בראש בגדוד לאבל מתנחם. ומכאן שגם אבל מתנחם יושב בראש.

הגמרא מייד מעלה את הקושי המתבקש: הרי הפסוק מדבר על המנחם ולא על המתנחם. אם כן, משמע מהפסוק שדווקא המנחם הוא היושב בראש. ייתכן שזוהי הסיבה שמר זוטרא מציע מקור שונה לדין זה. בכל אופן, רנב"י עונה על כך במשפט סתום מאד: "ינחם כתיב". מה פירוש התשובה הזו? מה השתנה בדבריו מההבנה הקודמת? הרי ברור שבפסוק כתוב 'ינחם', ובדיקו בגלל זה הגמרא דחתה את הלימוד של ר' אבהו. נראה כעת את דברי הראשונים בביאור דרשה זו.

שיטות רש"י ותוס'

רש"י בסוגיית כתובות מסביר זאת כך:

ינחם כתיב - אין לך לומר פתח בשום אות אא"כ אל"ף או ה' סמוכין לו או ע"פ הנקודה שתחתיה והיא באה במקום אות כאילו כתוב ינחם וכיון שלא כתיב כאן אל"ף על כרחק ע"פ מסורת הכתב אתה קורא ינחם וזהו המנוחם עצמו כלומר כאבל המתנחם.

רש"י מסביר שאין אפשרות לנקד אות כלשהי בפת"ח אלא אם ישנן אותיות אל"ף או ה"א סמוכות לה, או שהפת"ח מרמז על חיסרון של אות אחרת. בשטמ"ק על אתר מביא כמה אפשרויות להבין את דברי רש"י הסתומים הללו (שהרי מצינו בתורה כמה וכמה ניקודי פת"ח שאינם סמוכים לאל"ף או ה"א), ואכ"מ.³

³ מעבר לכלל התמוה שרש"י מביא, גם לעצם הדרשה לא ברורה כוונתו. גם אם נניח שאין פת"ח ללא אל"ף או ה"א, כיצד זה מלמד אותנו שמדובר על האבל ולא על המנחם? אולי רש"י מתכוין לומר

בעלי התוס' על אתר טוענים שפירושו דחוק, ומסבירים זאת אחרת:

אמר רב נחמן ינחם כתיב - ואע"ג דקרינן ינחם מ"מ דרשינן הכי מדלא כתיב מנחם דליכא למיטעי וכתיב ינחם דאיכא למיקרי ינחם אע"ג דלא קרינן הכי איכא למדרש שהמתנחם מושיבין בראש לנחמו ופירוש הקונטרס דחוק.

התוס' אומרים שאם אכן כוונת הפסוק היא למנחמים, אזי הפסוק היה יכול לכתוב 'מנחם' במקום 'ינחם', ואז לא היתה מתעוררת כל אי הבנה.⁴ מן העובדה שהפסוק נקט לשון 'ינחם' שמשמעת לשתי פנים, מוכח שאין הכוונה למנחמים אלא למתנחם.

כיצד ניתן לפרש את המילה 'ינחם' לגבי האבל עצמו? מדוע מילה זו סובלת שני פירושים? מסתבר שבעלי התוס' הבינו שניתן גם לקרוא את המילה בחיריק (=יינחם. ראה בתוס' רא"ש להלן שכתב כן) או בשורוק (=ינוחם), כך שהיא מוסבת על האבל עצמו. כך מפרשים גם הריב"ש והרא"ש שמובאים בשטמ"ק על אתר.

הקושי בשיטת התוס'

לא ברור כיצד ייקרא הפסוק לפי הצעה זו. הרי 'אבלים' הוא לשון רבים, וכיצד ניתן לומר יינחם או ינוחם על אבלים רבים? נראה כי בעלי התוס' מתייחסים רק למילה במבודד מן הפסוק בכללותו. האם ניתן להציע פירוש כזה כאלטרנטיבה לפירוש הפשוט?

מלשון תוס' נראה שגם הם הבינו כי זו אינה יכולה להיות קריאה פשטית של הפסוק, ולכן הם אומרים שהיינו יכולים לדרוש את הפסוק על האבל ולא על המנחמים, זאת בניגוד לקרי שלו. כלומר זוהי דרשה ולא פירוש פשטי.

הבעיה הלוגית שביסוד השיקול הזה

יש לשים לב לכך שהלשון 'ינחם' יכולה להתפרש לשני כיוונים. אנחנו בוחרים דווקא את הכיוון הפחות סביר, המדרשי: על האבל. מדוע לבחור דווקא בו? בראשונים אנו מוצאים לכך שני סוגי נימוקים: של הריב"ש ובעלי התוס', ושל הרא"ש.

שאם לא כתוב אל"ף, אזי הפתח הוא במקום יו"ד חסרה, וצ"ל 'יינחם', ולכן הכוונה היא לאבל עצמו. ראה על כך להלן.

⁴ וראה ברש"ש על אתר הסבר מדוע לא ניתן לקרוא גם כאן 'מנחם' (ראה מו"ק כא ע"ב: דאר"ע מנחם הוא).

שיטת הריב"ש והתוס': השיקול הלוגי

דברי הריב"ש תואמים בערך את לשון התוס' שהבאנו. השיקול הוא הבא: ישנן בפני כותב הטכסט שתי אפשרויות לכתוב את הפסוק: בלשון 'מנחם', או בלשון 'ינחם'. הלשון 'מנחם' מתפרשת אך ורק על המנחמים (פירוש A, במינוח של המבוא לפרק זה). ואילו הלשון 'ינחם' משתמעת לשתי פנים (A - על המנחמים, B - על האבל). לכן אם באמת כוונת המקרא היתה למנחם, אזי עדיף היה לו לכתוב 'מנחם'. מכך שהוא לא נקט לשון 'מנחם' משתמע שכוונתו אינה למנחם אלא למנוחם, ולכן אנחנו מפרשים את הלשון 'ינחם', שכשלעצמה אמנם משתמעת לשתי הפנים, דווקא בכיוון הפחות פשוט, הדרשני: על האבל (כפירוש B).

בספר **כללי הגמרא הנוספים**, למוהר"י קארו (המחבר), בסי' תרסז, הוא מביא את העיקרון הזה כעיקרון פרשני כללי, המתבסס על לשון התוס' הנ"ל:

למדנו מכאן דהיא דאפשר למכתב לישנא דלית ביה אלא חד פירושא וכתב לישנא דאית ביה תרי פירושי, אית לן למימר איפכא מפירושא דלישנא דאית ביה אלא חד פירושא.

וכלל זה שמעתי מפי מורי הרב הגדול ה"ר יעקב בירב ז"ל בכמה מקומות. והיה אומר שאילו רצה הגמרא הפירוש האחר היה תופס לישנא דלית ביה אלא חד פירושא.

וע"ד זה אני מפרש מה שכתב רש"י בפרשת וארא (שמות ג, ג) "לא נודעתי" - 'לא הודעתי' אין כתיב כאן אלא 'לא נודעתי'."

יתר על כן, העיקרון הזה הוא סברא פרשנית פשוטה, ולא עיקרון מדרשי, ולכן הוא מיישם זאת על טכסטים תלמודיים ואחרים, ולא רק על המקרא. כמובן שמידת היישום של הכלל הזה תלויה במידת האמון שיש לנו בכותב הטכסט, עד כמה הוא דקדק בלשונו. ובנוסף אחר: עד כמה הטכסט כתוב בצורה אופטימלית (ולוקח בחשבון את כל אפשרויות הניסוח, בלי להשמיט אף אחת). ההנחה היא שהטכסט המקראי הוא מדוקדק לחלוטין,⁵ ולכן השימוש בכלל זה הוא מתבקש. דווקא על רקע זה תמוהים יותר דברי הרא"ש, בהם נדון כעת.⁶

שיטת הרא"ש: השיקול הסברתי

והנה בלשון הרא"ש, שדבריו מובאים בשטמ"ק, ניתן ללמוד עוד כמה דברים.

⁵ ראה במאמרים לפרשיות תולדות וויצא, תשסו, שם עסקנו באופטימליות של נוסח המקרא.
⁶ נעיר כי לא ברור לנו מדוע המהדיר של ספר **כללי הגמרא החדשים** הביא (בהערה 96) כמקור לדברי ר"י קארו דווקא את תוס' הרא"ש, ולא את התוס'. לשונו של הר"י קארו מתאימה בדיוק ללשון התוס', וגם התוכן מקביל אליהם ולא לרא"ש.

הרא"ש כותב כך:

ינחם כתיב. אע"ג דקרו ינחם בשו"א מ"מ דרשי' מדהוה ליה למכתב מנחם, כי היכי דלא ליתי למטעי ולמקרו ינחם בחירי"ק. ומדכתב לישנא דמשמע הכי ומשמע הכי ש"מ דבעי למימר שהאבל יושב בראש, דסברא הוא דאית לן למימר הכי שמנחמין מושיבי' את האבל בראש לנחמו ולפקע צערו.

ראשית, ברור מדברי הרא"ש שמדובר על קריאה בחירי"ק במקום בשו"א תחת היו"ד. שנית, השיקול אינו מבוסס רק על הלוגיקה הפרשנית שהבאנו לעיל, אלא גם על סברא עניינית בדיני אבל. סברא זו אומרת שדווקא ההושבה של האבל בראש מנחמת אותו. אם המנחמים היו יושבים בראש לא היתה בכך נחמה עבורו, ולכן סביר יותר לקרוא את הפסוק באופן שדווקא האבל הוא היושב בראש. האם לפי הרא"ש יסוד הדרשה הוא הסברא הזו, או שמא יש כאן שיקול פרשני פורמלי (או לוגי), כפי שמשמע מלשון התוס' והריב"ש הנ"ל?

מלשון הרא"ש נראה כי שני היסודות משמשים את הדרשן בשיקולו: גם השיקול הלוגי מתוך האופטימליות של הטכסט, וגם השיקול הסברתי בדיני אבל.

מדוע נדרש השילוב לפי הרא"ש

הסכימה אותה הצענו למעלה לפי התוס' והריב"ש יוצאת מנקודת מוצא שיש שני פירושים שקולים, ועלינו לבחור ביניהם. השיקול שלהם אומר שעלינו לבחור בפירוש שהוא שונה מהפירוש היחיד באלטרנטיבה השנייה. אולם במקרה שלנו ההצעה האלטרנטיבית (שמדובר על האבל, B) אינה תואמת את פשט המקרא: גם כאשר כתוב 'ינחם', עדיין לא סביר לפרש זאת על האבל, שכן המילה הקודמת היא בלשון רבים ('אבלים'), והפסוק אינו נקרא היטב בצורה זו. גם הקרי המסורתית של הפסוק מנוגד לפרשנות זו.

חשוב לשים לב לעובדה שאם יש קושי באחד הפירושים (B) לנוסח הנדון (ב), הדבר בא לידי ביטוי בשני שלבים שונים של הדרשה:

1. בשלב הראשון. כאשר אנחנו מבחינים שהמילה 'ינחם' ניתנת לשתי פרשנויות, הדבר מעורר שאלה מדוע נקטו בנוסח עמום כזה. אך אם פירוש B הוא בעייתי, אזי אין לפנינו שני פירושים סבירים לנוסח ב. אם כן, הבסיס שמצריך שיקול פרשני אינו קיים.

2. בשלב הסופי. לאחר שהבחנו שהיתה אפשרות להתנסח באופן שנתון לפרשנות אחת בלבד (על המנחמים) והכותב לא בחר בו, אנו מסיקים מכך שכנראה המשמעות האמיתית היא בניגוד לאותו פירוש (כלומר לא על המנחמים, אלא

על האבל). אך לפי דברינו שהמילה 'ינחם' אינה ניתנת להיקרא על המנחמים, הדבר לא רק עוקר את היסוד הלוגי של השיקול הפרשני בשלב 1, אלא גם את סבירותו של היישוב המוצע לקושי, בשלב הסופי.

אם כן, לפי התוס' והריב"ש נקודת המוצא של הדרשה היא בעייתית: מכיון שגם לנוסח ב יש רק פירוש סביר אחד (A), אזי יוצא ששני הניסוחים המוצעים (א וב') הם חד-משמעיים. לכל אחד מהם יש רק פרשנות פשטית אחת. אם כן, אין בכלל קושי מדוע המקרא בחר בניסוח זה ולא בחברו. מעבר לכך, גם אם היה קושי, הפתרון לקושי אינו קביל: מדוע לפרש דווקא בצורה הבלתי סבירה מתוך השתים?

ראינו למעלה שהתוס' שם לב לקושי השני, כלומר לכך שהצעתו אינה מהווה פירוש קביל לטכסט המקראי. לכן תוס' מסבירים שמדובר כאן בפירוש מדרשי, ולא בפשט הפסוק. אולם זה אינו מעלה ארוכה לקושי 1: מה בכלל היה הקושי שממנו נוצר הצורך לאותה דרשה? הרי הקושי הבסיסי הוא העובדה שהמקרא נוקט בנוסח לא חד-ערכי, ולכן מתבקשת המסקנה המדרשית. אולם לאור דברינו כאן, לא נכון לומר שהמקרא נוקט בנוסח רב-ערכי. על נקודה זו תוס' אינו עונה.

בדיוק כאן נכנס הרכיב הסברתי שמופיע בדברי הרא"ש: ההסבר מדוע נדרשת כאן דרשה הוא שהקריאה של הפסוק כפשוטה (פירוש A - על המנחמים) אינה מתאימה לתוכנו. אמנם פשט הפסוק מדבר על המנחמים ולא על האבל, אולם אין היגיון להושיב את המנחמים בראש כשהמטרה היא לנחם את האבל. במצב כזה מתבקש להושיב דווקא אותו בראש. מאידך, פירוש זה (B) אינו מתיישב עם לשון הפסוק כפשוטה, ולכן נדרשת כאן דרשה.

כעת מתעוררת השאלה ההפוכה: אם כן, מה מקום לשיקול הלוגי דלעיל? מדוע לא די לנו בסברת הרא"ש כדי לדרוש את הפסוק שלא כפשוטו? ובפרט לאור העובדה שהקושי הלוגי של רב-משמעיות אינו באמת קיים. מדוע לא לבסס את הדרשה רק על הסברא של הרא"ש?

כעת אנו מצויים במצב שיש לנו קושי הן על התוס' והריב"ש, והן על הרא"ש: על תוס' והריב"ש קשה לנו מה היה הקושי הלוגי שעורר את הצורך בדרשה? על הרא"ש קשה לנו: מדוע בכלל יש צורך בקושי לוגי כזה, אם ישנה סברא שמהווה בסיס מספיק לדרשה ללא השיקול הלוגי בכלל?

הסבר שיטת התוס' והריב"ש

נחזור ונשתמש בשני המישורים שהצגנו למעלה. אם אכן הפתרון המדרשי שמציע תוס' מהווה קריאה אפשרית של הפסוק, לפחות במישור הדרש (הרי כך פתרנו את הקושי השני), אזי ניתן להשתמש בו גם כבסיס לשיקול המדרשי כולו. החידוש הוא שלפי התוס' כאשר יש לנו שני נוסחים מקראיים שקולים, שאחד מהם ניתן אך ורק לפרשנות אחת והשני ניתן לפרשנות פשטית אחת ולפרשנות מדרשית שונה, עדיין המקרא יעדיף את הנוסח שסובל רק פירוש אחד. הפרשנות במישור הדרש נכנסת לשיקול הלוגי ביחד עם הפרשנות הפשטית. גם כאשר ישנו פירוש מדרשי לנוסח המקרא אנו מתייחסים לכך כמצב בו יש שני פירושים אפשריים לנוסח הזה, ולכן כמצב לא אופטימלי, או מצב שדורש הסבר. ההסבר הוא שבדיוק בגלל זה ננקט הנוסח הזה, כדי ללמדנו שהמקרא מתכוין דווקא למשמעות הלא פשוטה.

הסבר שיטת הרא"ש

מהו ההסבר לשיטת הרא"ש? מדוע לא די לנו בסברא לבדה? דומה כי התשובה לכך היא שאם היינו מתבססים על הסברא לבדה, והיינו מפרשים את המילה 'ינחם' על האבל, עדיין היה נותר הקושי מדוע התורה בוחרת בניסוח כה מסורבל ולא מדויק? מדוע התורה לא כתבה בפירוש את מה שהיא רצתה לומר? יתר על כן, היה עלינו לשאול מדוע התורה מאלצת אותנו לפרש את הנוסח הנתון של הפסוק (ב) באופן שנוטה מפשוטו, ולבחור דווקא באופציה הפחות סבירה (B)?

על כך בא לענות השיקול הלוגי: מכיון שיש רק שתי אפשרויות לנסח את הפסוק, והאופציה האחרת (א) היתה מוליכה אותנו למשמעות שגויה, לכן התורה בחרה בנוסח ב, על אף עמימותו. לא היתה לה ברירה אחרת. השיקול הלוגי אינו הבסיס האמיתי לדרשה. הסברא היא הבסיס היסודי, והשיקול הלוגי מטרתו היא רק לענות על קושי צדדי.

כמובן כעת עלינו לשאול את עצמנו מדוע אין נוסח פשוט שמתאים להעברת המסר באופן מפורש? לדוגמא: מדוע לא ניתן היה לכתוב 'אבל', ולא 'ינחם' או 'מנחם'? קושי זה בכל מקרה קיים, והוא אינו מתעורר רק לאור דברינו. כנראה שהפועל נח"ם חייב היה להופיע בפסוק מסיבות שונות, ואכ"מ.⁷

⁷ האופציה לכתוב 'מנחם' גם היא אינה קיימת, כי ללא ניקוד אין הבדל בין המילים 'מנחם' ו'מנחם'.

הסבר סוגיא תמוהה בשבת קיד ע"ב לאור דברינו

הגמרא בסוגיית שבת קיד ע"ב דנה באיסור קניבת ירק ביום הכיפורים שחל בשבת. ההנחה היא שבשבת רגילה הדבר אסור, וביו"כ רגיל הוא מותר. לגבי יו"כ שחל בשבת נחלקו אמוראים שם בגמרא.

מהלך הגמרא שם הוא קשה, ולא ניכנס לכל פרטיו כאן. ר' הונא סובר שקניבת ירק ביו"כ שחל בשבת היא אסורה, וריו"ח סובר שהיא מותרת. הנימוק של ר' הונא הוא שהמילה 'שבתון' שכתובה לגבי שבת אינה יכולה להתפרש כחידוש על מצוות עשה לשבות ממלאכה, שהרי יש כבר מקור לכך מהפסוק 'לא תעשה כל מלאכה'. לכן ברור שהמילה 'שבתון' מחדשת לנו איסור שבות, כלומר היא אוסרת עלינו פעולות שאינן מלאכות ממש.⁸ ריו"ח חולק עליו וסובר שהמילה 'שבתון' אכן באה לאסור מלאכה בעשה בנוסף ללאו, ולכן אין ללמוד ממנה איסור על קניבת ירק.⁹

הקושי הוא מדוע ר"ה דוחה את האפשרות שהמילה 'שבתון' מלמדת אותנו על מצוות עשה לשבות ממלאכה מפני שיש כבר איסור לאו מ'לא תעשה כל מלאכה'? האם יש מניעה לכך שיהיה לאו בנוסף לעשה באותו עניין? ברמב"ם שורש שישי מאריך להוכיח שלא (והשווה לדבריו בשורש התשיעי).¹⁰ רש"י, כנראה מפני הקושי הזה, מציע כיוון שונה לגמרי בקריאת הגמרא, ולא ניכנס אליו כאן. אולם רוב המפרשים לא קוראים את הגמרא כמוהו, אלא כהצעתנו כאן.¹¹

לאור דברינו כאן ייתכן שניתן להבין זאת. לאחר שהתורה קבעה איסור לאו על מלאכה בשבת, באה המילה 'שבתון' להוסיף עוד משהו. עומדות בפנינו שתי אפשרויות לפרש את המשמעות של התוספת הזו: 1. הוספת איסור עשה על מלאכות שבות. 2. הוספת עשה על מלאכה, בנוסף ללאו שכבר כתוב. כלומר הנוסח של 'שבת שבתון' הוא עמום, ולכן הוא ניתן לשתי פרשנויות שונות. אם

⁸ בתוס' על אתר מסבירים שזוהי אסמכתא, שהרי פעולות שאינן מלאכה נאסרו רק מדרבנן. אולם יש מהראשונים (כמו רש"י ועוד) שלומדים שמדובר כאן באיסור דאורייתא ממש, וזה כדברי הרמב"ן בפרשת אמור שמסביר שאיסורי שבות בשבת הם איסורי דאורייתא. דבריו הובאו גם בחידושי הריטב"א למסכת ר"ה, דף לג, ע"ש.

⁹ לפי התוס' עולה כאן קושי לא פשוט: אם אכן מדובר באסמכתא, כי אז מדוע לפי ריו"ח לא נוכל לבצע אסמכתא גם אם הפסוק בפשוטו מלמד על עשה דמלאכה? נראה בבירור שמדובר כאן על אסמכתא מהותית ולא על תרגיל זכירה גרידא. וראה על כך באנציק"ת ערך 'אסמכתא'.

¹⁰ ר' ירוחם פערלא בהקדמתו לספר המצוות לרס"ג, בשורש השישי, טוען שרס"ג חולק על הרמב"ם בזה, ואכן אינו מונה לאו ועשה באותו עניין. אמנם יש לדון האם הוא מתנגד למנייה הכפולה, או שהוא סובר שכלל לא יכול להיות לאו ועשה כפולים באותו נושא?

¹¹ ראה לח"מ ומרכה"מ בתחילת הל' שביתת עשור, ועוד. ובאבני"ז חו"מ סוס"י קסא לומד גם ברש"י לא כך, אבל דבריו מופרכים, הן בסוגיא והן ברש"י.

התורה היתה רוצה לאסור מלאכה בעשה בנוסף ללאו, היה עליה לנקוט בנוסח בהיר וחד משמעי יותר (כמו שהיא עושה בזכור ושמור, לפי הכיוון שאלו הם המקורות לעשה דמלאכה בשבת). לכן העמימות עצמה מהווה ראיה שהתורה מתכוונת לשבות ולא לעשה על מלאכה.

במקרה זה נראה כי הפרשנות של שבות היא אולי הסבירה יותר מבין השתים, שכן זוהי המשמעות של 'שבתון', יותר מאשר איסור מלאכה. ובפרט שהפירוש הזה עדיף שכן הוא אינו יוצר כפילות באיסורי המלאכה (שהרי יש כבר לאו על מלאכה). אם כן, כאן גם לפי הרא"ש לא תידרש הסברא המהותית התומכת בשיקול הלוגי.

תובנות מפרשת כי תצא

1. הגמ' במסכת כתובות דף סט ע"ב דורשת שהמילה "ינחם" מתייחסת למנוחם (האבל), ולא למנחמים.
2. בתוס' שם ובריב"ש מבואר הטעם שאם כוונת הפסוק היא למנחמים היה צריך לכתוב "מנחם", דהיינו השיקול הוא שאם היה אפשרות לכתוב את הפסוק בנוסח שלא ניתן לפרשנויות שונות אלא רק לפירוש A, ואפשר לכותבו בלשון שניתנת לפירושים נוספים (A,B). אם התורה בחרה בניסוח העמום יותר זה עצמו דוחה את A ומוביל אותנו לפרש כפירוש B.
3. בספר כללי הגמ' הנוספים למרן הב"י סימן תרס"ז מביא את העיקרון הזה כעיקרון פרשני כללי שאפשר ליישמו גם על טכסטים תלמודיים ואחרים, כמובן תלוי בדקדוק לשונו של הכותב.
4. מלשון הרא"ש שמובא בשטמ"ק נראה שהשיקול הלוגי מתוך האופטמליות של הטכסט אינה מספקת, אלא צריך להוסיף גם שיקול סברתי.
5. אע"פ שאופן B (האבל) הוא הסבר דרשני ולא פשטי, סובר תוס' שגם במקרה כזה אנו מתייחסים לכך כמצב בו יש שני פרושים אפשריים.
6. לשיטת הרא"ש לא די בסברא בלבד, משום שעדיין קשה למה התורה בוחרת בניסוח מסורבל וע"ז בא לענות השיקול הלוגי.

■ פרשת כי תבוא ■

המידות הנדונות

גזירה שווה.

קו"ח.

אין עונשין מן הדין.

אין מזהירין מן הדין.

אין עונשין אא"כ מזהירין.

מתוך המאמר

- האם ישנה תלות בין צד ההפנאה לבין כיוון הגז"ש?
- האם התלות הזו היא תוכנית, או שהיא נובעת מכללי הדרשות?
- פירכא על קו"ח שפועלת בו-זמנית בארבעה מישורים שונים.
- מה פירוש 'אין מזהירין/עונשין מן הדין'? מקור לשיטת הרמב"ם התמוהה בזה.
- האם קיומו של עונש מוכיח את קיומו של לאו?
- האם ישנן מגבלות ניסוח שאפילו הקב"ה אינו יכול לעמוד בהן?
- מה ההבדל בין 'קשיא' ל'תיובתא'?
- הסבר למהלכה התמוה מאד של סוגיית לאו דעינוי ביוה"כ.

מקורות מדרשיים לפרשת כי תבוא

וּלְקַח הַכֶּהֵן הַטָּנָא מִיַּדְךָ וְהִנִּיחוּ לְפָנַי מִזֶּבַח יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ: (דברים כו, ד)

יָדְיוֹ תְּבִיאֵנָה אֶת אֲשֵׁי יְקֹוֹק אֶת הַחֶלֶב עַל הַחֹזֶה יְבִיאֵנוּ אֶת הַחֹזֶה לְהִנִּיף אֶתֹו
תְּנוּפָה לְפָנַי יְקֹוֹק: (ויקרא ז, ל)

דתניא: 'ולקח הכהן' - לימד על הבכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר
בן יעקב. מאי טעמא דראב"י? גמר 'יד'-'יד' משלמים. כתיב הכא 'ולקח הכהן
הטנא מיִדְךָ', וכתיב התם 'ידיו תביאנה', מה כאן כהן אף להלן כהן, ומה להלן
בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד? כהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומניף.
(מנחות סא ע"א-ע"ב ומקבילות)

תקציר המאמר לפרשת כי תבוא, ספר 2

בברייתא המובאת למעלה פוסק ר' אליעזר בן יעקב שהביכורים טעונים תנופה. הוא מבסס את ההלכה הזו על גזירה שווה משלמים.¹ בהמשך הברייתא מובאת הלכה נוספת בתנופת הביכורים, שהתנופה צריכה להיעשות על ידי הכהן והבעלים כאחד. בתחילת המאמר בשנה שעברה עסקנו במידת גז"ש. עמדנו על הצורך להתאים את תוצאת הדרשה בגז"ש לפשט הפסוק (ראה יבמות כד ע"א, וברש"י שם ד"ה 'ואפיקתיה', ובתוד"ה 'שבעת ימים', שבת קלג ע"ב). עמדנו גם על הדרשה למופנה, מצד אחד או משני צדדים. עסקנו גם בהיבטים שונים של הדרשה שלפנינו, ובפרט במבנה הלוגי החריג שלה, אשר מבטא גז"ש דו-צדדית.

הבאנו שתי נוסחאות חלוקות של המדרש הזה, אשר מובחנות זו מזו בשאלה מהו המקור לדין תנופה בביכורים. לפי המדרש שלנו יוצא שהגז"ש היא גם המקור לעצם דין תנופה בביכורים, אך בנוסחאות מקבילות נראה כי המקור הוא מהפסוק 'ולקח הכהן הטנא מידך' עצמו. הדבר בא לידי ביטוי ברמב"ם על הלכה זו וברדב"ז שם. שתי הנוסחאות נבדלות זו מזו גם בשאלה האם הגז"ש הדו-צדדית מהווה מילוי של היעדר באגף אחד של הגז"ש (שיש דין לא מפורש בהקשר ההלכתי הזה), או ששני האגפים מלאים (כבנוסחתנו).

השלכה נוספת עולה ביחס לשאלה מיהו המניף העיקרי (וראינו שנחלקו בזה הראשונים). אם יש מניף אחד שכתוב במפורש והשני מתרבה מגז"ש, אזי מי שכתוב במפורש הוא העיקרי. אך אם שני המניפים נלמדים מהגז"ש אזי אין מניף עיקרי. ראינו השלכה של הויכוח הזה על אופן ההנפה: לפי תוס' יש חובה על כל אחד מהשניים. לפי רש"י יש חובה על הבעלים והכהן הוא נספח צדדי. ולפי תוס' בקידושין החובה היא אחת על שניהם כאחד. ראינו שעוקץ הויכוח בין שלוש השיטות הללו נעוץ בשאלה כיצד להבין את ההשוואה הדו-צדדית בין שני אגפי הגז"ש: האם זהו צירוף של שתי חובות, או צירוף הנמענים של חובת ההנפה, או רק הוספת דין צדדי על חובת הבעלים.

בפרק השני של המאמר עמדנו על כמה מאפיינים של גז"ש, וכיצד הם מופיעים בדרשה שלפנינו. עמדנו על המחלוקת לגבי 'אין גז"ש למחצה', וראינו שגם היא תהיה תלויה בשתי הנוסחאות הנ"ל. עמדנו על כך שאם הגז"ש מהווה השוואה מהותית (ולא רק העברת הלכות מן הצד האחד של המשוואה לצד השני) אזי סביר לעשות השוואה דו-צדדית. החריגה של השוואות דו-צדדיות נובעת מתפיסת הגז"ש כמנגנון 'מעביר' הלכות באופן טכני מצד אחד לצד שני.

¹ בהמשך מובאת דעת ר' יהודה שדורש זאת מפסוק י להלן.

חילקנו בין שני סוגים של גז"ש: גז"ש שמלמדת אותנו דין שאינו כתוב, וגז"ש שמפרשת לנו את הכתוב. ראינו שהנוסח שלפנינו ישנה השוואה בין התנופות בביכורים ובשלמים, וזו גז"ש משחדשת הלכה חדשה. ובנוסח השני הגז"ש משווה בין ביכורים לשלמים (ולא רק בין התנופות), וזו גז"ש פרשנית לגבי המילה 'ידך'.

בהמשך עמדנו על דין 'מופנה'. הבחנו שבדרשה שלנו זהו מופנה משני צדדים, ולכן אנו חייבים לדרוש גז"ש, שהרי ללא הגז"ש יוותרו בתורה מילים ללא פירוש. מאידך, ישנה סתירה בין שני הצדדים (כהן מניף או בעלים מניף), ולכן אין אפשרות לא לבצע גז"ש בכלל, גם אם אין היעדר הלכתי למילוי. המוצא היחיד הוא השוואה דו-צדדית. לבסוף העלינו השערה לגבי סוגי המופנה השונים. לפי הצעה זו, אם יש הפנאה משני הצדדים עלינו לדרוש גז"ש דו-צדדית, וכנראה שיש דמיון מהותי בין שני הצדדים. לעומת זאת, אם ישנה הפנאה מצד אחד אזי ניתן לדרוש גז"ש לצד אחד בלבד. התלבטנו האם הצד המופנה הוא הלמד או המלמד.

העלינו אפשרות שהמחלוקת בין רש"י ורשב"ם אינה מחלוקת אמיתית, והם עוסקים בגז"ש עם רמות שונות של הפנאה. גז"ש עם מופנה משני צדדים צריכה להיות סימטרית. ואילו גז"ש שמופנה רק מצד אחד צריכה להילמד רק מ(או ל)אותו צד, אבל במלואו.

הפרק השלישי של המאמר עסק בהתפתחות ההלכה, ובמוטיבציה לדרוש דרשות, לאור השתלשלות הדין של הקראת פרשת מקרא ביכורים מפי אחר. טענתנו היתה שייתכן מצב שבו צורך מציאותי יוביל לביצוע דרשה, אבל רק כמוטיבציה ולא כהצדקה. לאחר שהדרשה מבוצעת היא חייבת לעמוד בסטנדרטים של הדרשות. הצורך הוא רק המוטיבציה לחפש דרשה שמובילה לתוצאה הרצויה. היושר האינטלקטואלי מחייב גם כשיש צורך.

סיימנו את המאמר בתזכורת למה שראינו בדף לפרשת יתרו, תשסה, על כך שישנן כמה רמות של קשר עם הכתוב: פשט – קשר הדוק, דרשה – קשר של אנלוגיה והרחבה, ואסמכתא – הרחבה ספקולטיבית יותר. לפעמים התורה עצמה מותירה מירווח שבו חכמים יכולים להתערב ולהרחיב את הדין המפורש בכתוב.

א. כיוון הלימוד בגזירה שווה: הדרשה לגבי עינוי ביוה"כ

מבוא

במאמר משנה שעברה העלינו השערה, לפיה הצד המופנה קובע את כיוונה של הגז"ש. אפרירי זוהי השערה סבירה, שכן התורה בחרה להפנות דווקא צד אחד מבין השניים, ואין סיבה שבחירת הצד לא תעיד על משהו (ראה במאמרנו לפרשת כי-תצא, תשסה, ותולדות, תשסו, בהם עסקנו בשאלת קיומן של דרגות חופש בתורה). בחירת צד של הפנאה היא עניין כיווני, ולכן סביר שהיא מעידה על כיוון הלימוד בגז"ש.

במאמרנו השנה לא נבחן לעומק את השאלה הזו, אלא ננסה להתמקד בדרשה מיוחדת של גז"ש אשר במהלכה מתהפך הצד המופנה. מתוך הדיון על כיוון הגז"ש ותלותו בצד ההפנאה, נעבור לכמה נושאים אחרים העולים באותה דרשה, שכולם תלויים בטבורם בשאלת הכיווניות של הגז"ש, בצד המופנה, ובשני סוגים של קשרים שקיימים ביניהם.

מהלך הסוגיא קשה מאד, ודברינו ידרשו מעקב זהיר אחר הסוגיא ומהלך הטיעונים שלנו. אולם תוצאות הניתוח הן מעניינות מאד, ודומה כי הן מאירות את מהלכה התמוה לכאורה של הסוגיא הזו באור חדש ובהיר.

סוגיית הלאו דעינוי ביוה"כ

בפרשת יום הכיפורים בתורה מופיעות שתי מצוות עשה: לשבות ממלאכה² ולהתענות. לגבי אי עשיית מלאכה יש גם לאו ועליו עונש כרת. לגבי העינוי אין מקור ללאו, אך כתוב עונש (שמי שאינו מתענה חייב כרת).

המשנה יומא פא ע"א קובעת שמי שאוכל ועושה מלאכה ביוה"כ חייב שתי חטאות. ברש"י שם מסביר שזה מפני שאלו שני שמות איסור שונים. מכאן עולה בבירור כי יש לאו על עינוי (אי אכילה), ושאותו לאו הוא לאו שונה מהלאו של עשיית מלאכה. כאמור, בתורה לא מופיע איסור לאו על עינוי. על כן לא פלא שהגמרא שם פותחת בחיפוש אחר מקור לאזהרת לאו על עינוי.

במסגרת הדיון הגמרא מביאה ברייתא אשר לומדת את הלאו בעינוי מהלאו על מלאכה בגז"ש. בברייתא שם עולות שתי אפשרויות ללמוד את הגז"ש הזו:

² אמנם ראה באבני נזר, חר"מ סוס"י קסא, אשר מוכיח מהגמ' שבת קיד ע"ב ומרש"י שם שאין מצוות עשה לשבות ממלאכה ביוה"כ. דבריו כלל וכלל אינם הכרחיים, אפילו בשיטת רש"י, והם בודאי מנוגדים לשיטות רוב הראשונים (ראה רמב"ם בתחילת הל' שביתת עשור. האבני"ז באמת מקשה עליו מאותה סוגיא), ואכ"מ.

אבל אזהרה לעינוי של יום עצמו לא למדנו מניין. לא יאמר עונש במלאכה - דגמר מעינוי, ומה עינוי שאינו נוהג בשבתות וימים טובים - ענוש כרת, מלאכה שנוהגת בשבתות וימים טובים - לא כל שכן? למה נאמר? מופנה להקיש ולדון ממנו גזרה שוה: נאמר עונש בעינוי, ונאמר עונש במלאכה. מה מלאכה - לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף עינוי - לא ענש אלא אם כן הזהיר. - איכא למיפרך: מה לעינוי - שלא הותר מכללו, תאמר במלאכה - שהותרה מכללה! - אלא: לא יאמר עונש בעינוי, דגמר ממלאכה: מה מלאכה שהותרה מכללה! - ענוש כרת, עינוי שלא הותר מכללו - לא כל שכן? למה נאמר? מופנה להקיש ולדון ממנה גזרה שוה: נאמר עונש בעינוי ונאמר עונש במלאכה, מה מלאכה - ענש והזהיר, אף עינוי - ענש והזהיר. איכא למיפרך: מה למלאכה - שכן נוהגת בשבתות וימים טובים, תאמר בעינוי - שאינו נוהג בשבתות וימים טובים!

באפשרות הראשונה מוכיחים בקו"ח שהעונש במלאכה מיותר, והמסקנה היא שהוא מופנה לגז"ש לעינוי. באפשרות השנייה מוכיחים בקו"ח שהעונש בעינוי מיותר, והמסקנה היא שהוא מופנה לגז"ש לעינוי. בשני המקרים לומדים גז"ש ממלאכה לעינוי, על אף שההפנאות הן בצדדים הפוכים. לכאורה עולה מכאן שהצד המופנה אינו מגדיר את כיוון הגז"ש, בניגוד להצעתנו במאמר משנה שעברה.

דחיית הראייה

כמובן העניין תלוי גם בנסיבות בהן אנו עוסקים. אם בגז"ש בה אנו עוסקים יש צד מלא (כלומר שהדין לגביו מופיע בתורה) וצד חסר (כלומר לאקונה בתורה), אזי יש כיוון לימוד טבעי וברור: מן המלא אל החסר. במצב כזה ברור שצד ההפנאה לא יקבע את כיוון הלימוד. בדוגמא שלנו, לאו דעינוי ביה"כ, הדין במלאכה ידוע (יש שם אזהרת לאו), ואילו הדין בעינוי הוא לאקונה (שכן אין בתורה אזהרת לאו על עינוי). אם כן, ברור שבמקרה זה כיוון הגז"ש יהיה מן המלאכה לעינוי, בלי תלות באופי ההפנאה. אם כן, הדוגמא הזו אינה מהווה ראייה לסתור את הצעתנו.

אולם טענה זו אינה לגמרי נכונה. אמנם האילוץ על הדרשן הוא ברור, שהרי יש לאקונה רק בצד אחד, ולכן ברור שהצד הזה הוא יהיה הלמד. אך השאלה שנוותרת עדיין היא מדוע התורה הפנתה דווקא את הצד המלמד ולא את הלמד (כפי שמתבקש)? הרי אם אכן יש קשר בין הצד המופנה לבין כיוון הגז"ש, והתורה

היתה צריכה ללמד אותנו דווקא את הלאו בעיניו ולכתוב במפורש דווקא את הלאו דמלאכה, אזי התורה היתה צריכה להפנות את הצד הנכון. על כן, גם אם הלאקונה היא בצד ברור, הבחירה של התורה בהפנאת הצד המלמד או הלמד באופן חופשי מורה לנו שכנראה אין קשר בין מקום ההפנאה לבין כיוון הגז"ש.

אפשרות הפוכה

תיאורטית התורה לא היתה צריכה לשנות את הצד המופנה, אלא היא יכולה להפוך את כיוון הגזירה שווה על ידי כך שהיא 'תמלא' את הצד המנוגד, כלומר תכתוב את הלאו של עינוי במפורש ותותיר את המלאכה ריקה. במצב כזה יהיה עלינו ללמוד מן העינוי את הלאו דמלאכה.

אולם מעניין שלפחות לפי ריש לקיש אפשרות כזו אינה קיימת במקרה שלנו. הגמרא בסוגיית יומא הנ"ל פותחת בהכרזה יוצאת דופן של ר"ל, אשר אומר כך:

אמר ריש לקיש: מפני מה לא נאמרה אזהרה בעינוי - משום דלא אפשר. היכי נכתוב? נכתוב רחמנא לא יאכל - אכילה בכזית, נכתוב רחמנא לא תענה - קום אכול משמע. - מתקיף לה רב הושעיא: נכתוב רחמנא השמר פן לא תענה! - אם כן נפיש להו לאוי. מתקיף לה רב ביבי בר אביי: נכתוב רחמנא השמר במצות ענוי! - אם כן השמר דלאו - לאו, השמר דעשה - עשה. מתקיף לה רב אשי: נכתוב: אל תסור מן העינוי! - קשיא.

אם כן, ר"ל סובר שאין אפשרות לנסח בלשון המקרא לאו על עינוי באופן שיתאים לתכנים אותם התורה רוצה לטעון בו. המסקנה היא שאין לתורה אפשרות לנסח לאו על עינוי, ולכן לא קיימת בפניה האפשרות למלא את הצד של העינוי ולהותיר את המלאכה כלאקונה. דברי ר"ל יידונו בפירוט בפרק הבא, ושיטות החולקים עליו יידונו להלן בפרק זה.

שני סוגי קשר בין הצד המופנה לבין כיוון הגז"ש: תוכני ומידות

היפוך של כיוון הגז"ש אינו אפשרי במקרה שלנו מסיבה נוספת: הוא ישפיע אוטומטית גם על כיוון ההפנאה. השפעה זו אינה דווקא בגלל כללי הגז"ש (כפי שהצענו), אלא בגלל התכנים המעורבים בדרשה הספציפית שבכאן, ובעיקר בגלל המבנה המיוחד שלה. נסביר זאת כעת ביתר פירוט.

השיקול שמוביל את הברייתא למסקנה שיש צד מופנה הוא שיקול של קו"ח. במקרה של הקו"ח השני אנו בוחנים את האפשרות לא לכתוב עונש בעינוי, וללמוד את העונש בעינוי בקו"ח מהעונש במלאכה באופן הבא: אם במלאכה

שלא הותרה מכללה יש עונש כרת, אז בעיניו שלא הותר מכללו ודאי יש עונש כרת. אולם אם לא יהיה כתוב לאו במלאכה, אז מנין לנו שיש בכלל איסור מלאכה ביו"כ? העונש אינו מספיק כדי לקבוע זאת, שהרי הכלל הוא שאין עונשין אא"כ מזהירין.³

ועוד יותר קשה: מנין לנו שאיסור המלאכה לא הותר מכללו, אם בכלל לא כתוב בתורה איסור מלאכה? אם כן, ההפנאה של העונש בעיני דורשת שיהיה כתוב לאו במלאכה. עולה מכאן שאם היינו הופכים את כיוון הגז"ש (כלומר את הלמד למלמד ולהיפך), אזי גם כיוון הקו"ח היה משתנה, ובעקבותיו גם כיוון ההפנאה. זהו מקרה חריג ומעניין מאד. אנו בוחנים את האפשרות שעל פי כללי המידות צריך להיות קשר בין הצד של ההפנאה לבין הכיוון של הגז"ש. לכאורה מצאנו כאן סתירה לאפשרות זו. אולם כעת אנו רואים כי במקרה המיוחד הזה כלל לא ניתן ליצור קשר כזה, שכן התוכן של הדברים ומבנה הדרשה כופים עלינו קשר הפוך: הצד המופנה חייב להיות הצד המלמד. אם כן, נראה שלא ניתן להביא מכאן ראייה בעד או נגד הצעתנו הנ"ל.

בדרשה הייחודית הזו, ישנה תלות תוכנית (ולא דווקא מדרשית) של כיוון הגז"ש בכיוון ההפנאה. כאן אין לתורה דרגות חופש לקבוע באופן בלתי תלוי את כיוון ההפנאה וכיוון הגז"ש, ולכן אין להביא מכאן ראייה לשום כיוון.

פיסקה במאמר מוסגר:

פעולת הפירכא נעשית בו-זמנית בארבעה מישורים שונים

נפתח כעת סוגריים, ונראה את אותה תופעה עצמה מתוך התבוננות בתפקידה ומקומה של הפירכא בדרשה שהבאנו. אנו לומדים בקו"ח שאם במלאכה נאמר עונש כרת אזי בעיניו (שהוא חמור יותר שכן הוא לא הותר מכללו) ודאי שיהיה עונש כרת. כעת עולה פירכא: מה למלאכה שנוהגת גם ביו"ט ושבת, משא"כ עיניו שנוהג רק ביו"כ. פירכא זו מבוססת על חומרא שקיימת במלאכה לעומת עיניו. מה עושה הפירכא הזו? מתברר שהיא פועלת בו-זמנית בארבעה מישורים ששניים מהם הם בלתי תלויים:

1. היא כמובן פורכת את הקו"ח עצמו.
2. כתוצאה מכך היא מבטלת את ההפנאה של עונש בעיניו (שהרי כעת ברור שצריך לכתוב עונש בעיניו). זוהי תוצאה ישירה של המישור הקודם.

³ אם העונש היה מספיק כדי להגדיר לאו, לא היה טעם לכל המהלך, שהרי כל מטרת המהלך היא חיפוש אזהרה לעיניו, כאשר לגבי עיניו יש עונש שכתוב במפורש. אנו נרחיב בנקודה זו בפרק הבא.

3. לאחר שהעונש בעינוי אינו מופנה, עדיין ניתן לדרוש גז"ש בין מלאכה לעינוי. אולם זוהי גז"ש לא מופנה, ולכן ניתן לפרוך עליה. גז"ש מופנה לא ניתנת לפריכה (ראה על כך שם מייד בהמשך הגמ').⁴ זוהי תוצאה של הפעולה בשני המישורים הקודמים.

4. עד כאן רק נפתחה אפשרות לפרוך את הגז"ש, אולם כל עוד היא לא נפרכה עדיין ניתן ללמוד ממנה את הלאו דעינוי. אולם הפירכא הזו מהווה גם פירכא בפועל על הגז"ש עצמה. אנחנו רוצים ללמוד בגז"ש שאם יש לאו במלאכה אז ודאי יש לאו בעינוי. אולם כעת יש לנו פירכא, שהרי מלאכה חמורה יותר, שכן היא נוהגת גם בשבתות וי"ט. כלומר לא רק שהיא מאפשרת את תהליך הפריכה של הגז"ש (בכך שהיא הופכת אותה ללא מופנה), היא גם מבצעת את הפריכה עצמה. זהו מישור בלתי תלוי בשלושת קודמיו.

נציין כי מישור 4 אינו משותף לשני השיקולים המובאים בברייתא. ברור שבילפותא הראשונה, אשר בה הצד המופנה הוא העונש במלאכה, לאחר שפרכנו ואמרנו שיש חומרא בעינוי שלא הותר מכללו, התרחשו שלושה דברים (ולא ארבעה): 1. נפרך הקו"ח. 2. התבטלה ההפנאה של העונש במלאכה. 3. ישנה אפשרות לפרוך את הגז"ש, שכן כעת היא כבר אינה מופנה. אולם בפועל הפירכא הזו אינה פורכת את הגז"ש, שכן הפירכא הזו היא חומרא בעינוי ולא במלאכה, והגז"ש לומדת עינוי בקו"ח ממלאכה. כלומר במקרה זה הפירכא דווקא מסייעת לגז"ש ולא פורכת אותה, ולכן המישור הרביעי (והבלתי תלוי) של פעולת הפירכא אינו מופיע כאן.

הסיבה לכך היא שכפי שראינו כיוון הגז"ש אינו משתנה בין שני הלימודים הללו. בגלל שהואקום מצוי בצד של העינוי, אזי גם כאשר צד ההפנאה התהפך כיוון הגז"ש בהכרח נותר בעינו (מהמלא לריק).

אלא שכאן מתעורר קושי, שלכאורה סותר את דברינו: לפי דברינו עולה כי היה מקום ללמוד את הגז"ש בכיוון זה גם לאחר שפרכנו את הקו"ח וביטלנו את ההפנאה. זו היתה גז"ש לא מופנה, שלפחות לפי חלק מהשיטות היא גז"ש לגיטימית. אם כן, הלימוד בכיוון הראשון שמובא בברייתא נראה עדיין בתוקפו, גם לאחר הפירכא.⁵

⁴ אנו הולכים כאן בשיטה שגז"ש מופנה ניתן לדרוש אך ניתן גם לפרוך אותה. ישנה שיטה תלמודית לפיה כלל לא ניתן לדרוש גז"ש לא מופנה. ראה על כך באנציקלופדיה 'גזרה שוה'.

⁵ אלא אם נאמר שהברייתא הזו הולכת בשיטה שגז"ש לא מופנה כלל לא ניתן לדרוש (ראה בהערה הקודמת). אולם אם כך, אז דברינו לגבי הילפותא השנייה אינם נכונים. המישור הרביעי אינו רלוונטי.

אולם מסקנה זו אינה נכונה. יש לשים לב לכך שהקו"ח עצמו מבוסס על חומרא שיש במלאכה לעומת העינוי, כלומר על כך שאיסור מלאכה נוהג גם בשבתות וי"ט. חומרא זו, כפי שראינו, פורכת את הגז"ש. אמנם אם הגז"ש היתה מופנה לא ניתן היה לפרוך אותה, אולם כאן אנחנו מצויים במצב בו הגז"ש אינה מופנה (אמנם זה בגלל החומרא המנוגדת). אם כן, החומרא שעומדת ביסוד הקו"ח (ולא הפירכא, כמו במקרה הקודם) היא אשר פורכת את הגז"ש (כלומר היא זו שמבצעת את הפעולה במישור הרביעי).⁶ כעת נסגור את הסוגריים ונשוב למהלך הדברים.

קושי בדרשה עצמה

כעת נוכל להבין מדוע גם המבנה של הדרשה כפי שהוא מופיע בגמרא הוא בעייתי מאד. הרי בקו"ח שהגמ' עצמה עושה קיימת אותה בעייה שהצגנו למעלה (שלא ניתן ללמוד זאת בלי שקיים לאו, במקרה זה לאו דעינוי): הגמרא מציעה לא לכתוב עונש בעינוי, וללמוד אותו בקו"ח ממלאכה. עמדנו על כך שבמצב כזה יש צורך שיהיה כתוב לאו במלאכה, וזה כמובן נכון. אבל במצב כזה ודאי דרוש גם לאו בעינוי, ולא כזה אינו מופיע. הרי אם באמת התורה לא היתה כותבת עונש בעינוי, ולא הרי לא קיים על עינוי, אז כיצד היינו לומדים עונש על עינוי בקו"ח ממלאכה? מי בכלל גילה לנו שיש איסור לא להתענות, בלי לאו ובלי עונש? ייתכן שבעייה זו נפתרת באמצעות העשה. הרי התורה כותבת במפורש מצוות עשה להתענות ביו"כ. כלומר ודאי שיש חובה להתענות, אלא שבפשט המקרא נראה שהיא מוגדרת כמצוות עשה ולא כלאו. כעת אנו רואים שבמלאכה מעבר לעשה ישנם גם לאו ועונש. אם כן, קו"ח שצריכים להיות לאו ועונש גם על העינוי.

אמנם מקו"ח כזה ניתן ללמוד ישירות גם את הלאו על עינוי שאחריו אנו מחפשים בכל המהלך הזה. הרי כעת אנו מניחים שעינוי חמור ממלאכה, אם כן, מדוע שלא נלמד בקו"ח הזה גם את המסקנה שיש לאו בעינוי? משום מה, הגמרא משתמשת בקו"ח רק כדי ליתר את העונש, ולאחר מכן ההפנאה של העונש משמשת אותנו ללמוד את הלאו בעינוי בגז"ש. מדוע שלא נלמד את הלאו עצמו ישירות באותו קו"ח שמשמש להפנאת העונש?

התשובה על כך היא כנראה שאין מזהירין מן הדין. לא ניתן ללמוד בקו"ח אזהרה

⁶ אם כן, אין הכרח להסיק שהברייתא הולכת בשיטה שגז"ש לא מופנה כלל לא ניתן לדרוש. ייתכן שניתן לדרוש גז"ש כזו אלא שניתן גם לפרוך אותה. לפי הצעתנו, כאן הגז"ש נדחית מפני שיש פירכא עליה ולא מעצם העובדה שהיא אינה מופנה.

שמשמשת יסוד לעונש כרת.⁷ אולם ניתן להשתמש בקו"ח כדי ליתר את העונש בעינוי, ולאחר מכן להשתמש בהפנאה שנוצרה מכאן כדי ללמוד לאו בעינוי בגז"ש.

ב. היחס בין 'אין מזהירין מן הדין' לבין 'אין עונשין אא"כ מזהירין'

מבוא

בפרק זה נעסוק בהבנת דברי ר"ל בגמרא. אנו נראה שעולים מהסוגיא כמה יסודות חשובים בהבנת היחס בין אזהרה ועונש, ובין שני אלו לבין דרשות. בכל אלו כבר עסקנו בעבר, אולם כפי שנראה כאן הסוגיא הזו יכולה להוות מקור מעניין לשיטת הרמב"ם התמוהה בנושאים אלו.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי אזהרה מן הדין⁸

בסוף הפרק הקודם הנחנו שהכלל 'אין עונשין מן הדין' עוסק רק בקו"ח ולא בגז"ש, וכך הסברנו את הצורך לעבור מקו"ח לגז"ש בשיקול השני שמופיע בברייתא.

אולם חשוב לשים לב לכך שכלל זה מתפרש בצורות שונות בראשונים. הרמב"ם בשורש השני מבין שהכלל 'אין עונשין/מזהירין מן הדין' אמור לגבי כל דרשה ב"ג מידות (ולא רק לגבי קו"ח), והוא קובע שהיא אינה יכולה להוות מקור לאזהרת לאו/לעונש. כפי שראינו במאמר הנ"ל, הרמב"ם רואה את הכלל הזה כהסתעפות של הכלל 'אין עונשין אא"כ מזהירין'. הלכה שנלמדת ב"ג מידות אינה נחשבת כתובה בתורה, ולכן מבחינתו כאילו אין כאן בכלל אזהרה. לעומת זאת, הרמב"ן בהשגותיו שם, כמו רוב הראשונים, מוכיח מכמה וכמה סוגיות בגמרא שהכלל הזה אמור רק לגבי דרשות קו"ח. לשיטתם כלל זה כנראה נובע מתכונותיה הייחודיות של המידה הזו (עיין במאמרנו לפרשת משפטים, תשסה). אם כן, המעבר מקו"ח לגז"ש פותר את הבעייה אך ורק לפי הרמב"ן, אולם לפי הרמב"ם גם גז"ש אינה יכולה להיות בסיס לאזהרה, ולכן הקושי שהעלינו נותר בעינו.

⁷ הדברים אמורים לפי הנחת הגמרא כאן. למעשה, השאלה האם הכלל אין עונשין מן הדין חל גם לגבי עונש כרת מצויה במחלוקת אמוראים, בסוגיית מכות יג ע"ב, ועי' בגליון הש"ס שם. ואולי יש לחלק בין 'אין מזהירין מן הדין' לבין 'אין עונשין מן הדין'.

⁸ ראה על כך במאמר לפרשת משפטים, תשסה.

אם נמשיך את קו המחשבה של הרמב"ם נראה את אותו קושי מזווית אחרת. הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות כותב חידוש שני: אם יש עונש מפורש בתורה, אזי האזהרה כן יכולה להילמד מן הדין. אם כן, לגבי עינוי שיש עונש (כרת) מפורש בתורה, אין מניעה ללמוד את האזהרה מגז"ש. ואילו לשיטת הרמב"ן, שחולק עליו גם בנקודה זו, העובדה שיש עונש אינה מאפשרת להזהיר מן הדין, ולכן אין מנוס מן המעבר מקו"ח לגז"ש. לאור זאת, המעבר מקו"ח לגז"ש לא רק שאינו משנה מאומה, הוא גם אינו נחוץ, שכן במקרה שלנו ישנו עונש שכתוב במפורש במקרא.

אם כן, הרמב"ם מחדש שני חידושים ביחס לכלל 'אין מזהירין מן הדין': 1. שהוא עיקרון שמסתעף מהעיקרון של 'אין עונשין אא"כ מזהירין', ואינו ייחודי דווקא לקו"ח.² שאם העונש מפורש בתורה אז ניתן ללמוד אזהרה מדרשה. להלן נחזור לנקודות אלו.

דברי ר"ל: הקשיים

הבאנו למעלה את דברי ר"ל, אשר קובע כי התורה אינה כותבת לאו מפני שאין דרך לכתוב לאו כזה בלשון המקרא. הדברים תמוהים על פניהם: קשה להאמין שאין בנמצא ניסוח שיוכל להגדיר לאו על הנאה (=אי עינוי) ביו"כ. ובפרט אם נזכור כי הקב"ה הוא אשר כתב את התורה, והוא אשר יצר את לשון הקודש. האם לא יכול היה ליצור לשון שבה ניתן היה לנסח לאו כזה?

כפי שראינו למעלה, ר' אשי באמת מציע נוסח אפשרי כזה, אמנם מסורבל מעט, והגמרא נותרת בקשיא על דברי ר"ל. אמנם, כידוע, סיום ב'קשיא' שונה מאשר 'תיובתא': 'תיובתא' היא הכרעה נגד העמדה שנשללה, אולם 'קשיא' מותירה מקום ליישוב.⁹

קושי נוסף הוא לעצם הבנת דבריו: הרי אם אין בתורה לאו על עינוי ביו"כ, אז כנראה שאין איסור בזה. אמנם הזכרנו שמופיע בתורה עונש כרת על עינוי ביו"כ, ואכן הרמב"ם בפ"א מהל' שביתת עשור ה"ה כותב שהאזהרה נלמדת מכך שמופיע עונש כרת. אולם נראה כי אין די בהסבר זה, שכן בכל הש"ס קיומו של עונש אינו מספיק כדי להסיק שיש גם לאו, שהרי הגמרא תמיד שואלת: "עונש מצאנו אזהרה מנין?", או: "אין עונשין אא"כ מזהירין". אם כן, גם דברי הרמב"ם בזה תמוהים מאד.

אם כן, כיצד עלינו להבין את דברי ר"ל? וכיצד להבין את דברי הרמב"ם שכנראה

⁹ ראה מאמרנו לפרשת וישב, תשסה, סביב הערה 6.

מבוססים על שיטת ר"ל הנ"ל?

שתי צורות להבין את דעת ר"ל

בהמשך הגמרא מובאות דרשות גז"ש שונות לגבי לאו דמלאכה, ובראשן שתי האפשרויות שמופיעות בברייתא דלעיל (הגז"ש שמבוססת על קו"ח). לאור זאת נראה כי יש מקום להבין את דברי ר"ל באחת משתי צורות:

1. ר"ל חולק על המקורות שמובאים בהמשך הסוגיא (כולל הברייתא) והוא אכן סובר שאין אזהרה על עינוי ביו"כ, ובכל זאת יש לאו שנלמד מכוח העונש.
2. ר"ל מקבל לפחות אחת מן הגז"ש שמופיעות בהמשך, והוא סובר שאמנם אין אזהרה מפורשת על עינוי ביו"כ (אלא רק עשה), אולם ישנה אזהרה שנלמדת מכוח אחת מן הגז"ש שמופיעות בהמשך.

שתי האפשרויות אינן פשוטות להבנה. שתיהן מעוררת קשיים שונים, אולם נראה כי בסופו של דבר ניתן להתקדם בכל אחת משתייהן, כפי שנבאר כעת.

אפשרות 1

מפשט דברי הרמב"ם נראה כי ר"ל אכן חולק על המקורות המובאים בהמשך, והוא באמת סובר כי די בקיומו של עונש כדי להוכיח את קיומו של לאו. אמנם הוא מוסיף הסבר שזהו מקרה ייחודי מפני שאין דרך פשוטה לנסח את הלאו בלשון המקרא. ראינו שר' אשי מציע דרך כזו, שהיא אמנם מסורבלת מעט אך אפשרית.

ההסבר לדבר מצוי בהבנת הכלל 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'. כפי שראינו במאמר לפרשת משפטים, תשסה, אם תיאורטית היה מצב שבו מופיע בתורה עונש ללא אזהרה, ברור שהיינו מענישים כפי שהתורה מצווה אותנו. הרי יש פסוק מפורש שמצווה להעניש, וכי נעלה בדעתנו שלא לשמוע לציווי הזה? בעל **החינוך** מסביר (במצווה סט) שהכלל 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין' מורה לנו שאין מצב כזה. תמיד כשיש עונש בתורה עלינו לחפש גם אזהרה. היא חייבת להופיע בצורה כלשהי, ומטרתה ללמד אותנו שהמעשה הוא מעשה רע בעיני הקב"ה, ולכן אנו נענשים עליו.¹⁰

אם כן, כאשר כתוב עונש כרת על עינוי ביו"כ, ודאי שיש להעניש את מי שאינו מתענה, גם אם לא היינו מוצאים אזהרה. לכל היותר נוכל להניח שלא מצאנו אך

¹⁰ **החינוך** שם מסביר שללא האזהרה היינו חושבים שהעונש הוא תוצאה מכנית של המעשה, כעין 'מחיר' שלו, אולם אין מניעה מעשיית מעשה העבירה תוך נשיאה בעונש. ראה פירוט במאמרנו הנ"ל.

האזהרה קיימת במקום כלשהו. ואם ישנה סיבה ספציפית טובה לכך שאין אזהרה באיסור הנדון כאן, אולי העונש עצמו יכול לספק אותנו. לדוגמא, במקרה שלנו מתעוררת בעייה ספציפית, שכן קשה מאד לנסח אזהרה על אי עינוי. במצב כזה ייתכן שהתורה תסתפק בכתיבת עונש, ותניח שאנו נלמד מהעונש את העובדה שאנו גם מוזהרים. במצב זה אנו כלל לא חוששים שמא ישנה אזהרה ולא מצאנו אותה. אי אזהרה, אבל יש לכך סיבה טובה, ולכן זה אינו מפריע.

אם משמעות הכלל 'אין עונשין אא"כ מזהירין' היתה שבמצב בו מופיע רק עונש אנו לא שומעים בקול הציווי, ובפועל לא מענישים את העברין, אזי לא היה מקום לסוג שיקול כזה. כל עוד אין אזהרה לא ניתן להעניש. אולם אם צדקנו בכך שמענישים בכל מקרה, אלא שהתורה נוהגת לכתוב אזהרה בנוסף לעונש כדי להבהיר לנו שהמעשה הוא מעשה לא טוב בעיני הקב"ה, אזי יש בהחלט מקום לומר שכאשר ישנן סיבות טובות התורה יכולה לחרוג ממנהגה ולהסתפק בעונש ללא אזהרה. זהו בדיוק המצב כאן.

כעת נוכל להבין מדוע הקושיה של ר' אשי על ר"ל נותרת בקשיא, ור"ל אינו מתפעל ממנה. גם אם נמצא ניסוח מעורפל ומורכב שזו תהיה משמעותו, הדבר אינו נחוץ לנו. סוף סוף ישנה גם אפשרות לכתוב עונש ולהסתמך על הכלל 'אין עונשין אא"כ מזהירין' שמלמד אותנו שכל עונש ניתן על מעשה רע. ר"ל = סובר שהתורה העדיפה לא להביא לאו בגלל הקושי בניסוח, גם אם באופן תיאורטי ישנו נוסח אפשרי.

אם כן, שני הקשיים שהעלינו למעלה על דברי ר"ל מיושבים היטב. גם הקושי על הרמב"ם כיצד ניתן ללמוד מהעונש על קיומה של אזהרה, כאשר הכלל שבידינו הוא 'אין עונשין אא"כ מזהירין', מתיישב היטב לפי הצעתנו.

אפשרות 2

אפשרות נוספת היא להבין שר"ל אכן מאמץ את אחת מדרשות הגז"ש שמופיעות לאחר מכן. אם כן, יש לו אזהרה על הלאו, וכל מה שהוא אומר הוא שאין נוסח מקראי מפורש שמורה לנו על קיומו של לאו. גם כיוון זה מיישב את שני הקשיים שהעלינו: ר"ל דוחה את הניסוח המסובך שמציע ר' אשי מפני שיש לו אפשרות פשוטה יותר: להזהיר דרך גז"ש. נציין כי לפי הכיוון הזה דברי ר"ל אינם עומדים בניגוד למה שנאמר בברייתא. לפי אפשרות 1 יוצא שר"ל חולק על ברייתא, וזהו קושי מסויים בפרשנות ההיא.

אמנם כאן מתעורר קושי אחר: מדוע ר"ל מתבטא באופן שאין אזהרה על העינוי

בגלל קושי הניסוח. להיפך, ישנה אזהרה מכוח גז"ש, ולכן אין כל צורך בניסוח מפורש של הלאו. הרי הלימוד מדרשה הוא חסכוני יותר מאשר כתיבת פסוק מפורש. יתר על כן, מעבר לשאלה הסמנטית (מדוע הוא מתבטא כאילו אין בכלל אזהרה), ישנה שאלה תוכנית: מדוע בכלל חשובה הקביעה שאין ניסוח מפורש של לאו על עינוי. מה רע באזהרה מגז"ש?

התשובה לקושי הזה היא בדיוק לאור שיטת הרמב"ם שהוצגה לעיל. לפי הרמב"ם, כפי שראינו במאמר לפרשת משפטים, תשסה, אזהרה שניתנת על סמך דרשה ב"ג מידות אינה מועילה. זוהי אזהרה מן הדין. אזהרה צריכה להיות מפורשת בפסוק כדי שיווצר לאו שנוכל להעניש עליו. כפי שראינו שם, לפי הרמב"ם מה שנלמד מ"ג מידות אינו נחשב מפורש בתורה, ולכן אינו יכול לשמש כאזהרה. לכן ר"ל מתבטא שאין כאן אזהרה כלל, על אף שהוא מסכים למקורות מדרשות הגז"ש. רק אזהרה מפורשת היא אזהרה. דברי ר"ל הללו מהווים מקור נפלא לשיטת הרמב"ם, העומדת בניגוד לכמה וכמה מקורות תלמודיים (כפי שמביא הרמב"ן בהשגותיו שם).

אמנם, כפי שראינו, שיטת הרמב"ם היא שאם העונש מפורש בפסוק אזי ניתן לקבל אזהרה שנלמדת באמצעות י"ג מידות הדרש. כפי שהזכרנו, ישנו בפסוקים עונש כרת מפורש על מי שאינו מתענה. אם כן, במצב כזה די לנו באזהרה שנלמדת מדרשה, ולכן ר"ל בכל זאת מוכן כאן להסתמך על אחד המקורות מהגז"ש כאזהרת לאו. אם כן, שיטת ר"ל בגמרא כאן מהווה מקור לשני חידושי של הרמב"ם שהוזכרו לעיל: 1. שמה שנלמד מדרשה אינו נחשב ככתוב בתורה, ואינו יכול לשמש כאזהרה. 2. כשהעונש מפורש במקרא ניתן להסתפק באזהרה שמבוססת על דרשה.

מסקנה נוספת מדברי ר"ל

אמנם יש להעיר כי ר"ל מביא נימוק ספציפי נוסף, שיש קושי לנסח לאו על אי עינוי. מדוע הוא נזקק לנימוק הזה, אם בכל מקום ניתן להסתמך על דרשה כמקור קביל לאזהרה כאשר העונש מפורש בתורה?

נראה כי מעבר לעיקרון שהתחדש כאן, לפיו כאשר העונש מפורש די לנו באזהרה מדרשה, עלינו לחפש נימוק מקומי בכל מקרה מדוע בכל זאת באותו מקרה התורה הסתפקה באזהרה מדרשה ולא כתבה את האזהרה באופן מפורש.

לאיזו משתי האפשרויות בפירוש הגמרא מתכוין הרמב"ם?

למעלה הערנו כי פשט לשון הרמב"ם מורה שכוונתו היא לאפשרות 1, כלומר שלפי ר"ל אין כלל אזהרה על עינוי ביוה"כ. אולם יש להעיר כי מלשון הרמב"ם בספר המצוות, ל"ת קצ"ו, עולה בצורה די ברורה כאפשרות 2. וזו לשונו שם:

והמצוה הקצ"ו היא שהזהירנו מאכול בצום כפור. ולא באה בתורה אזהרה לפעל הזה אבל זכר העונש וחייב כרת למי שאכל וידענו שהאכילה מוזהרת ממנו. והוא אמרו (אמור כג) כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה. ובתחלת כרתות כשמנו מחוייבי כרת מנו בכללם האוכל ביום הכפורים וביארו שם שכל מה שחייבין עליו כרת הוא מצות לא תעשה חוץ מפסח ומילה. הנה כבר התאמת שהאכילה ביום הכפורים מצות לא תעשה ולפיכך חייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת קבועה כמו שבארו בתחלת כרתות וכמו שהתבאר במסכת הוריות (מתני' ח א ופיה"מ) שזה הדין לא יתחייב אלא במצות לא תעשה לבד לאמרו יתעלה במחוייבי חטאת קבועה (ויקרא ד) אחת מכל מצות י"י אשר לא תעשינה.

ולשון ספרא (אמור פי"ד ה"ט) כי כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה הרי זה עונש ענוי אבל אזהרה לענוי ליום עצמו לא שמענו כשהוא אומר עונש מלאכה שאין תלמוד לומר שכבר קל וחומר הוא מה אם ענוי שאינו נוהג בימים טובים ובשבתות הרי הוא ענוש עליו מלאכה שהיא נוהגת בימים טובים אינו דין שיהא ענוש עליה אם כן למה נאמר עונש מלאכה לתלמוד ממנה אזהרה לענוי מה עונש מלאכה לאחר אזהרה אף עונש ענוי לאחר אזהרה. הנה התבאר מה שאמרנוהו.

הרמב"ם מתבטא כאן ממש באותה צורה כמו בהלכות ("ולא באה בתורה אזהרה לפעל הזה, אבל זכר העונש... וידענו שהאכילה מוזהרת ממנו"). מאידך, בפיסקה הבאה הוא מביא את דרשת הגז"ש הראשונה שהבאנו למעלה, ומקורה אצלו הוא מן הספרא. נראה בעליל שכוונתו היא שאין אזהרה מפורשת אולם יש אזהרה מגז"ש, כאפשרות 2 לעיל.

תובנות מפרשת כי תבוא

1. במאמר משנה שעברה העלנו השערה לפיה הצד המופנה קובע את כיוונה של הגז"ש.
2. הגמ' ביומא פ"א ע"א מחפשת מקור ללאו בעיננו של יוה"כ ונוקטת בשתי אפשרויות א. העונש במלאכה מיותר וא"כ הוא מופנה לגז"ש לעיננו, ב. העונש בעיננו מיותר וא"כ הוא מופנה לגז"ש לעיננו, לכאורה עולה מכאן שהצד המופנה אינו מגדיר את כיוון הגז"ש.
3. אומנם ניתן לומר שהדבר תלוי אם בגז"ש יש צד מלא (כלומר שהדין לגביו מופיע בתורה), וצד חסר (לאקונה בתורה), אז ברור שצד ההפנאה לא יקבע את כיוון הלימוד.
4. במקרה שלנו היפוך של הגז"ש משפיע אוטמטית על כיוון ההפנאה משום שאם רוצים ללמוד עונש בעיננו מק"ו מעונש במלאכה, ע"כ שיש לאו במלאכה.
5. הסיבה שמהק"ו לומדים רק את העונש ולא את הלאו עצמו הינה, כנראה משום שאין מזהירין מן הדין, אומנם בגז"ש הכלל הנ"ל לא קיים.
6. מהרמב"ם בשורש השני ובהקדמה לסהמ"צ יוצאים שני חידושים ביחס לכלל אין מזהירין מן הדין. א. זהו עיקרון שלא יחודי למידת הקו"ח, ב. אם העונש מפורש בתורה אזי ניתן ללמוד אזהרה מדרש, הרמב"ן סובר שהכלל הנ"ל תקף רק למידת קו"ח.
7. בהמשך הגמ' מובא דרשות שונות של גז"ש לגבי לאו דמלאכה אליבא דר"ל אפשר להסביר בב' אופנים. א. אומנם אין לאו על עיננו ביוה"כ ובכ"ז יש לאו שנלמד מכוח העונש, ב. יתכן שישנה אזהרה שנלמדה מכוח אחת מהגז"ש.
8. בעל החינוך במצווה סט מסביר שהכלל אין עונשין אא"כ מזהירין הוא לא משום דאל"כ לא הינו מענישים את החוטא אלא כדי ללמדנו שהמעשה הוא מעשה רע בעיני הקב"ה, לפי"ז אפשר לומר שבמקרה שקשה לנסח את הלאו יתכן שהתורה תסתפק בקביעת העונש, וזה מסביר את הנכתב ב7א' ואת חידושו השני של הרמב"ם שמוזכר בסעיף 6.
9. ההסבר לחידושו הראשון של הרמב"ם בסעיף 6 הוא משום שהלכה שנלמדת מי"ג מידות לשיטת הרמב"ם אינה נחשבת ככתובה בתורה, ולפי"ז אפשר להבין את הנכתב ב7ב' שאע"פ שר"ל מסכים לאחת מהגז"ש אעפ"כ הוא מתייחס לזה כלא ככתוב בתורה.
10. מלשון הרמב"ם בפ"א מהלכות שביית העשור משמע כאפשרות של 8א', אומנם בסהמ"צ ל"ת קצ"ו משמע כאפשרות של 7ב'.

■ פרשת ניצבים - וילך ■

המידות הנדונות

- גזירה שווה.
- קל וחומר.
- בנין אב.
- סמוכין.
- היקש.
- למד מן הלמד.

מתוך המאמר

- האם גז"ש היא מידה חריגה?
- האם החריגות הזו נובעת מהצורך במסורת?
- מה קורה כאשר גז"ש מתנגשת עם מידות אחרות?
- מה קורה כאשר גז"ש מתנגשת עם פשוטו של מקרא?
- האם יש חריגים לכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'?
- מדוע יש אסימטריה בין לימוד גז"ש מהיקש לבין לימוד היקש מגז"ש?
- על שני מישורי סתירה בין פרשנות פשטית ופרשנות מדרשית.
- האם גז"ש היא השוואה מהותית? מקור מסוגיית חילוק לחטאות.

מקורות מדרשיים לפרשת ניצבים - וילך

בְּבֹא כָל יִשְׂרָאֵל לְרֹאוֹת אֶת פְּנֵי יְקֹקֶךָ אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם: הִקְהַל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ אֶת יְקֹקֶךָ אֱלֹהֶיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבַרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת:

(דברים לא, יא-יב)

הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן, וטומטום, ואנדרוגינוס, ונשים, ועבדים שאינם משוחררים, החיגר, והסומא, והחולה, והזקן, ומי שאינו יכול לעלות ברגליו. איזהו קטן - כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, שנאמר (שמות כג) שלש רגלים. (משנה ריש חגיגה)

הכל חייבין בראייה - במצות ראיית כל זכורך (שמות כג), שצריכים להתראות בעזרה ברגל. חוץ מחרש שוטה וקטן - דלאו בני דעה ניהו, ופטורין ממצות. החיגר והסומא - כולה יליף מקראי בגמרא. ומי שאינו יכול לעלות ברגליו - מירושלים לעזרה, ובגמרא מפרש להו. אי זהו קטן כו' - אבל מכאן ואילך, אף על פי שאינו חייב מן התורה - הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. שלש רגלים - הראוי לעלות ברגליו חייב הכתוב וכיון דגדול פטור מן התורה - קטן לאו בר חינוך הוא. (רש"י שם)

הכל חייבין בראייה כו' - מתניתא בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפילו קטן חייב מן הדא הקהל את העם האנשים והנשים והטף ואין קטן גדול מטף. (ירושלמי ריש חגיגה)

חרש - חברייה בשם רבי לעז' למען ישמעון ולמען ילמדון. עד כדון במדב' ואינו שומ' חרש שומע ואינו מדב' ר' אילא בשם ר' לעז' למען ילמדון ולמען ילמדון...

קטן - ר' ירמי' ור' אייבו בר נגרי הוון יתיבין אמרין תנינן אי זהו קטן כל שאינו יכול לרכו' על כתיפו של אביו וקטן שומ' וקטן מדב' חזרון ואמרון כל זכורך לרבות את הקטן ויימר כל זכורך לרבות את החרש למען ישמעון ולמען ילמדון

פרט לחרש ויימ' למען ישמעון ולמען ילמדון פרט לקטן א"ר יוסה מאחר שכתוב אחד מרבה וכתוב אחד ממעט מרבה אני את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן ומוציא את החרש שאינו ראוי לבוא לאחר זמן. (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א)

תקציר המאמר לפרשת ניצבים - וילך, ספר 2

בתחילת דברינו עמדנו על הקשר בין מצוות הקהל ומצוות עלייה לרגל. ראשית, העיתוי של מצוות הקהל הוא בעת שגם עולים לרגל. שנית, הגמרא בחגיגה ג ע"א מביאה גז"ש 'ראיה' - 'ראיה' לגבי הפטורים משתי המצוות הללו. אמנם ישנם הבדלים: נשים, טף וערלים פטורים מראייה וחייבים בהקהל. לעומת זאת, חרש שרק מדבר או רק שומע פטור מהקהל, ומכאן לומדים שהוא פטור גם מראייה.

הגז"ש שנעשתה כאן היא לא סימטרית: הפטורים של הקהל מלמדים על ראיה, אך לא להיפך. לכאורה זוהי ראיה לשיטת רש"י, אשר סובר שהכלל 'אין גז"ש לחצאין' נאמר בכיוון אחד, ולא בהכרח להשוות בין הכיוונים (בניגוד לדעת רשב"ם. ראה בדף לפרשת כי-תבוא רפ"ב, וכן וירא סופ"ב).

הצענו אפשרות ראשונה להסבר, לפיה הגז"ש הזו היא מופנה מצד אחד, ובמקרה כזה אולי גם הרשב"ם יסכים שהגז"ש אינה סימטרית (ראה על כך גם במאמר מן השבוע שעבר). הבאנו את דברי הטו"א שמראה כי באמת המילה 'ראיה' לגבי הקהל היא מופנה. מכאן עולה, שאם אכן ההפנאה מצביעה על כיוון הגז"ש, אזי המופנה הוא המלמד ולא הלמד. לאחר מכן הצענו שהפנאה מצד אחד מצביעה על גז"ש פורמלית ולא על השוואה מהותית, והראינו זאת במקרה שלנו לגבי פרשת הקהל.

ההסבר השני שהצענו נעוץ בכך שהמילה 'לראות' בפרשת הקהל מתייחסת גם היא למצוות ראיה, ואולי זה נותן רמז לכך שכיוון הגז"ש הוא מהקהל לראייה. מכיון שהכתוב רמז על כך בפירוש, גם הרשב"ם יודה שאין מקום לעשות כאן סימטריזציה. עמדנו על כך שלפי הירושלמי (וכן לפי ר' אלחנן ור"ת בבבלי) הגז"ש היא כן סימטרית, שכן היא נעשית בין חובת העלייה לרגל לבין מצוות הקהל, ואילו הפטורים הייחודיים מראייה שאינם מלמדים על הקהל נוגעים רק לחובת הבאת הקרבן (עולת ראיה), ולא לעצם חובת העלייה לרגל. הירושלמי גם לומד מהגז"ש הן לקולא והן לחומרא, ובמובן זה הוא משלים את הכלל 'אין גז"ש לחצאין' על כל מובניו.

לאחר מכן עמדנו על כך שבכל גז"ש ישנה דילמה האם ללמוד מצד א את הקולות או מצד ב את החומרות (ראה גם במאמר לפרשיות ויחי וכי-תבוא, תסה). עמדנו על כך שבגז"ש אנו ממלאים לאקנות ולא משנים דברים שכתובים במפורש, וזהו היסוד אשר קובע את כיוונה של הגז"ש. במאמרנו השנה נפרט יותר בנוקדה זו.

בפרק השני עסקנו בפירוט בדרשת הירושלמי, שהיא גז"ש סימטרית. בתוך הדברים עמדנו גם על השאלה האם גז"ש היא מידה פורמלית או שהיא מעידה על השוואה

מהותית (נעיר על כך בפ"ג של מאמרנו השנה). עוד דנו במהלך הדברים בממד הסברא שבדרשות, אשר קובע האם עלינו לרבות או למעט, ומה לרבות או למעט. ולא נפרט יותר בכל זה כאן.

א. גז"ש כמקרא מפורש

מבוא

ראינו במאמר משנה שעברה שהגז"ש תמיד פועלת תחת אילוצי הכתוב. היא אינה משנה נתונים שמופיעים במפורש בכתוב, אלא רק ממלאת לאקוונות. שיקול זה הוא אשר קובע בד"כ את כיוון הלימוד בגז"ש.¹ תופעה זו מתבקשת מאליה לאור הבנת היחס בין מידות הדרש לבין הטכסט המקראי. אולם במאמרנו השנה ננסה בכל זאת לבחון את היחס בין גז"ש לבין מקראות מפורשים, ונראה שהוא אינו כה פשוט, בכמה מישורים שונים.

תוקפה של גז"ש: דברי הרמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני כותב כך:

וכבר אמרו לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך שהרי פגול אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב אלא מג"ש. וכן אמרו עוד בנותר לעולם אל תהי ג"ש קלה בעיניך שהרי נותר אחד בגופי תורה הוא ולא למדו הכתוב אלא בג"ש וכן אמרו בבתו מאנוסתו וכן אמרו עוד שהרי הנסקלין הן הן גופי תורה ולא למדו הכתוב אלא בג"ש כולן כמו שאמורים בגמר כרתות (ה א). הרי הגזרה שוה כתורה שוה ולא לעניין פירוש מה שכתוב בתורה בלבד אלא אף להביא דבר מחדש שאינו כתוב בתורה כגון בתו מאנוסתו ושאר העריות הנלמדות בה כגון אם חמותו ואם חמיו בת [בת] בנו ובת [בן] בנו ומאמרם לעולם אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך יורה שמזהירין על כל גזירה שוה שנדרשת להם ולא שאלו בלבד הם עיקר...

הרמב"ן קובע שגז"ש היא ביוק כמו התורה עצמה. אמנם מהקשר הדברים עולה כי כוונת הרמב"ן לומר שכל מידות הדרש הן כתורה שלימה, וגז"ש בתוכן. ההקשר הוא התמודדות מול שיטת הרמב"ם שהנלמד מי"ג מידות הדרש מעמדו ההלכתי הוא כשל דברי סופרים (ראה מאמרנו לפרשיות יתרו ומשפטים, תשסה, ועוד). כלומר אין הכרח להסיק מדברי הרמב"ן הללו שיש לגז"ש מעמד מיוחד, מעבר לכל שאר מידות הדרש.

תוקפה של גז"ש: דברי רבותיו של רש"י

ובאמת מצינו לרבותיו של רש"י שמדבריהם עולה כי גז"ש אינה אלא מדברי

¹ ראה על כך גם במאמר מן השבוע שעבר.

סופרים. שהרי בסוגיית כתובות ג ע"א כאשר עוסקים בסוגיית הפקעת קידושין, הגמרא תוהה כיצד יכולים חכמים להפקיע קידושין שהם מן התורה. הגמרא מפרטת ואומרת שבקידושי כסף הדבר ברור, אולם בקידושי ביאה לא ברור כיצד הם יכולים להפקיעם. הגמרא עונה: "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות". לגבי הערת הגמרא שבקידושי כסף אין בעיה, מביא רש"י בשם רבותיו את הדברים הבאים:

שויוה רבנן לבעילתו - למפרע על ידי גט שהוא מדבריהם בעילת זנות ויש בהן כח לעשות כן שהרי הוא תלה בהן, שמעתי כל רבותי מפרשים דקדיש בכספא דקידושי דרבנן ניהו ואי אפשר לומר כן חדא דגזירה שוה היא קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין דף ב) וכל הלמד מגזירה שוה כמו שכתוב מפורש הוא לכל דבר ועוד אי דרבנן ניהו היאך סוקלין על ידו ומביאין חולין לעזרה על שגגתו...

רבותיו של רש"י מעלים אפשרות שדבר הנלמד מגז"ש (קידושי כסף נלמדים מגז"ש. ראה מאמרנו לפרשת חיי-שרה, תשסה) הוא דין דרבנן, ולכן רבנן יכולים לעקור אותו. כך מצינו גם בפירוש רשב"ם על ב"ב מח ע"ב, ובח"י ר' גרשום שם. הדברים מפורשים יותר ברש"י גיטין לג ע"א:

בעילת זנות - דאפקעו שם קידושין מינה ויש בהן כח לכך שהרי כשקידש על מנהג חוק דתם קידש כן אני מפרש בכל מקום מלבי ומרבותי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקדושי כסף דרבנן דלא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון והיינו דקפריך תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה דכתיב בהדיא (דברים כד) כי יקח איש אשה ובעלה מאי איכא למימר היאך יכלו לעקור דבר מן התורה ומשני שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות של כל מקדש בביאה כדאמר התם (קידושין דף יב) רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה משום פריצותא.

כאן רבותיו של רש"י כבר מנמקים במפורש את שיטתם שקידושי כסף הם מדרבנן מפני שהם נלמדים מגז"ש. אולם הן רשב"ם והן סבו (רש"י בשני המקומות הללו. וראה גם יבמות צ ע"ב ד"ה 'א"ל') דוחים את השיטה הזו מכל וכל, שכן לדעתם דבר שנלמד מגז"ש הוא "כמו שכתוב מפורש", כלשון רש"י כאן, בדיוק כמו שראינו לעיל בדברי הרמב"ן.

בכל אופן, גם מדברי הראשונים הללו מסתבר שאין כוונתם דווקא לגז"ש, אלא לכלל מידות הדרש, שלדעתם כל הנלמד ממידות הדרש הוא מדברי סופרים, וכשיטת הרמב"ם הנ"ל (וכן כתב בעל מגילת אסתר בפירושו לשורש השני). כך

עולה מדברי רש"י יבמות צ ע"ב, שדחה את השיטות הללו, וכתב כך:
**ואית דאמרי תינח קדיש בכספא דקידושי כסף דרבנן קדיש בביאה
 דקידושין דמדאורייתא נינהו מאי איכא למימור וטעות גדול הוא בידם
 דקידושי כסף דאורייתא נינהו ומג"ש דקיחה קיחה משדה עפרון גמר לה
 במסכת קידושין (דף ב) וג"ש בסיני נאמרה וכל י"ג מדות...**
 כלומר הדיון הוא על גז"ש כחלק ממערכת המידות כולה.

מקורות לכך שגז"ש היא ייחודית לעומת מידות הדרש האחרות
 אמנם מצינו כמה מקורות שמהם עולה כי לגז"ש יש מעמד מיוחד, יותר מאשר
 לשאר מידות הדרש. לדוגמא, שיטת הרמב"ם, אותה הזכרנו לעיל, היא שכל
 ההלכות שנלמדות ממידות הדרש הן הלכות מדברי סופרים. הרמב"ם לשיטתו
 גם טוען שאזהרה שנלמדת ממידות הדרש אינה אזהרה (ראה במאמר לפרשת
 כי-תבוא, תשסו). אולם כפי שהרמב"ן תמה עליו בקטע שצוטט לעיל, אנו
 מוצאים בתלמוד אזהרות שנלמדות מגז"ש, ואף הרמב"ם מביא אותן כאזהרות
 לגיטימיות.

על כך כותב בעל קנאת סופרים בפירושו לשורש השני, שבגז"ש שבאה לפרש את
 המקרא זה ודאי נחשב ככתוב בתורה בפירוש (זהו הסוג הראשון שמוזכר בדברי
 הרמב"ן לעיל. ראה על כך במאמרנו לפרשת מקץ, תשסו). רק גז"ש שמחדשת דין
 חדש היא מדברי סופרים.

בעל הלחם משנה, בתחילת הלכות אישות כותב יותר מכך:
**ע"ק לרבינו ז"ל דקאמר דכסף הוי מדברי סופרים היכי קאמר שם בגמרא
 גבי חופה קונה (דף ה ב) דהא לא תני לה במתניתין משום דהנך דמתניתין
 כתיבי והך לא כתיבא והשתא לדברי רבינו ז"ל כיון דחופה נלמד ממה הצד
 שהוא אחד משלש עשרה מדות א"כ הוי כמו כסף דנלמד בג"ש וכי היכי
 דחופה לא כתיבא כסף נמי לא כתיבא והוי מדברי סופרים ומ"מ תני לה
 וכבר הקשה קושיא זו הרמב"ן ז"ל. ונראה לי לומר דמ"מ ג"ש מיקרי כתיבא
 טפי ממה מצינו דהא עונשין ומזהירין מגזירה שוה ומשום מה מצינו וקל
 וחומר אין עונשין ומזהירין וא"כ כתיבא מיקרי בערך מה מצינו.**

הוא מקשה על הרמב"ם מדוע קידושי שטר שנלמדים מגז"ש נחשבים כקידושי
 דאורייתא, זאת בניגוד לקידושי כסף שהם מדברי סופרים. על כך הוא מסביר
 כי אכן גז"ש היא חריגה. גם לשיטות הראשונים (הרמב"ם ורבותיו של רש"י)
 הסוברים שהנלמד מי"ג מידות הוא מדברי סופרים, גז"ש היא מדאורייתא, שכן

היא נחשבת ככתובה במפורש בתורה. וראה על כך גם בספר **מרגניתא טבא** על השורש השני.

דחייה אפשרית

אמנם הדברים אינם כה פשוטים. אנו מוצאים ברש"י פסחים סו ע"א, ד"ה 'וכי מאחר':

וכי מאחר דגמיר - מרבתי, שגזירה שוה זו לכך באה, דקיימא לן אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני, דדילמא קרא למילתא אחריתי, אתא, וכיון דהוא כך קיבל - הרי הוא כמו שנכתב בגופו בפירוש, ולמה ליה קל וחומר שהוא דבר סברא מדעתו ומלבו?

לכאורה רש"י הוא מקור נאמן לדברי הלח"מ הנ"ל. אולם יש לשים לב לכך שרש"י נתלה בכך שאדם לא לומד גז"ש מעצמו. כל ההלכות שנלמדות בגז"ש נמסרו לנו מסיני, ולכן ברור שהן הלכות דאורייתא. אם כן, הוא אמנם מייחד את הגז"ש מכל שאר המידות, אולם הסיבה לכך היא טכנית: התוצר של הגז"ש נמסר לנו מסיני, ולכן הגז"ש היא רק עוגן שבדיעבד (דרשה סומכת ולא יוצרת). אין לגז"ש יתרון מידותי על פני המידות האחרות.²

נזכיר כי גם הרמב"ם עצמו בשורש השני עומד על כך שדרשות אשר סומכות הלכות שהתקבלו במסורת, הן במעמד שונה, וההלכות שנגזרות (!?) מהן הן הלכות מדאורייתא. וכבר העירו המפרשים על כך שלפי הרמב"ם הכלל 'אין אדם דן גז"ש מעצמו' אינו יכול להתפרש כפשוטו, שהרי לפי זה ברור שגז"ש היא לא מדברי סופרים. על כן הציעו כמה ממפרשי הרמב"ם (ראה, למשל, **קנאת סופרים** על השורש השני, ובמאמרינו לפרשת מקץ, תשס"ו) שהוא יפרש את הכלל הזה אחרת מרש"י: גז"ש ניתנת להידרש אך ורק על ידי בי"ד הגדול, ולא על ידי כל חכם, בניגוד למידות הדרש האחרות. לפי פירוש זה, הרמב"ם עצמו אינו מקבל את טענת רש"י כאן.

בכל אופן, הטיעון הזה מראה כי ייחודה של הגז"ש משאר המידות אינו מהותי. הגז"ש עדיפה לא בגלל ייחוד לוגי או טכסטואלי שלה, אלא בגלל המסורת שתומכת בה. להיפך, ייתכן שהדבר נובע מחולשתה המידותית. לפי דברינו אלו, גם טענת הלח"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם אין פירושה בהכרח שלגז"ש יש עדיפות, אלא בגלל שהיא ניתנת לנו במסורת מסיני.

² במאמרינו לפרשת לך-לך, תשס"ו, העלינו אפשרות שהצורך במסורת כבסיס לדרשות גז"ש נובע דווקא מהחולשה שלה. וכ"כ כמה ראשונים.

עדיפות של גז"ש על שאר המידות: למד מן הלמד

כבר עמדנו לא פעם על הכלל שבקודשים לא לומדים 'למד מן הלמד'. דבר שנלמד בעצמו ממידת דרש אינו חוזר ומלמד דבר נוסף במידת דרש. הגמרא בפרק איזהו מקומן בזבחים עוברת על מידות הדרש השונות ומבררת לגבי כל צמד מהן האם ניתן לצרף אותם וללמוד אחד מהשני.

בתוך הדברים הגמרא עוסקת בלימוד של גז"ש מהיקש והיקש מגז"ש (ראה זבחים, מט-נ). הגמרא מביאה מקור לכך שלא לומדים גז"ש מהיקש, שהרי התורה כתבה בפירוש באשם שהוא צריך שחיטה בצפון, על אף שאפשר היה ללמוד זאת בגז"ש מחטאת. הסיבה לכך היא שגם בחטאת הדין הזה נלמד בהיקש, ואין ללמוד גז"ש מהיקש. והנה שם בדף נ ע"א-ע"ב מובאת מחלוקת אמוראים בשאלה ההפוכה: האם ניתן ללמוד היקש מגז"ש. ר' פפא סובר שניתן ללמוד, שהרי למדנו בגז"ש ששלמים באים ממעשר שני, ובכל זאת לומדים שגם תודה באה ממעשר שני בהיקש משלמים. ואילו מר זוטרא סובר שאין משם ראייה, ולדעתו הדבר נותר בספק.

במאמר לפרשת ויגש, תשסו, עמדנו על כך שהכלל 'אין למד מן הלמד' מבטא את העובדה שמידות הדרש הן כלים לפרשנות הטכסט של המקרא. דבר שאינו טכסט מקראי לא ניתן להפעיל עליו את מידות הדרש.³ לכן דבר שנלמד מדרשה, שלפחות לדעת הרמב"ם, אך לא רק לפיו, אינו נחשב כחלק מן הטכסט המקראי, גם לא ניתן לפרשנות באמצעות מידות הדרש. באותו מאמר עמדנו על כך שישנן מידות שנחשבות ככתובות במפורש במקרא (למשל, היקש מילוני), ולכן מהן כן ניתן ללמוד באמצעות מידות הדרש. ראינו שם שהיקש רגיל אינו מן המידות הללו.

אם כן, המסקנה היא שהאסימטריה של גז"ש והיקש מבטאת בדיוק את הרעיון שהגז"ש נחשבת ככתובה במפורש במקרא, ולכן ניתן להפעיל על תוצאתה מידת דרש נוספת, כמו היקש. אולם ההיקש אינו נחשב ככתוב במפורש במקרא, ולכן לא ניתן ללמוד ממנו בגז"ש.

לכאורה ראייה זו עוסקת בשאלה טכסטואלית, ולכן קשה יותר לתלות אותה בכלל 'אין אדם דן גז"ש מעצמו'. ובכל זאת, עדיין הראייה אינה הכרחית, שכן ייתכן שרק בעקבות המסורת הגז"ש נחשבת ככתובה במפורש.⁴

³ אמנם ראה במאמרנו לפרשת וישלח, תשסו, שם הבאנו דוגמאות לדרשת לשון הדיוט.

⁴ להסבר אפשרי לכך, ראה מאמרו של מ. אברהם בצהר טו.

מקורות נוספים לעדיפות של גז"ש

אנו מוצאים עדיפות של גז"ש על שאר מידות הדרש גם בהקשרים אחרים, לאו דווקא בקודשים. וגם תופעה זו מצביעה על כך שזוהי מידה ייחודית. לדוגמא, ברש"י קידושין לד ע"ב ד"ה 'בשלמא' עולה שגז"ש דוחה בנין אב. מתוד"ה 'וכי' בסנהדרין סז ע"ב עולה כי גז"ש עדיפה על דרשת סמוכין (סוג של היקש). לגבי היקש עצמו יש סתירת סוגיות (ראה **אנצי"ת** ע' 'גזרה שוה' סביב הערות -212 223), ואכ"מ. אמנם כל אלו ניתנים להבנה על בסיס המסורת שמונחת ביסוד הגז"ש.

אם כן, ניתן לדחות את כל הראיות שהבאנו עד כאן, שכן כל הסוגיות הללו עדיין יכולות להיתלות בכלל שאין אדם דן גז"ש מעצמו. לפי זה היתרון של גז"ש נובע מהיותה מסורה לנו במסורת, ולא בגלל יתרונה המידות. אולם בסוגיא הבאה נראה ראייה שאינה ניתנת להידחות באופן כזה.

גז"ש וקו"ח

הגמרא בפסחים סו ע"ב קובעת שבמקום שיש גז"ש וקו"ח מנוגדים, הגז"ש גוברת.⁵ אמנם כפי שראינו לעיל, רש"י תולה זאת בעובדה שגז"ש נמסרת במסורת ואינה יכולה להידרש מדעתו של דרשן כלשהו. אולם מה קורה כאשר אפשר לקיים את שני הלימודים גם יחד, אולם התוצאה תהיה שהגז"ש לא תילמד במלואה אלא רק לחצאין?

לכאורה נחלקו בזה תנאים בסוגיית חולין קטו-קטז:

תניא, איסי בן יהודה אומר: מנין לבשר בחלב שאסור - נאמר כאן: (דברים יד) כי עם קדוש אתה, ונאמר להלן (שמות כב) ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, מה להלן אסור, אף כאן - אסור, ואין לי אלא באכילה, בהנאה מנין? אמרת, ק"ו, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה - אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה - אינו דין שאסור בהנאה! מה לערלה - שכן לא היתה לה שעת הכושר. חמץ בפסח יוכיח - שהיתה לו שעת הכושר - ואסור בהנאה, מה לחמץ בפסח - שכן ענוש כרת! כלאי הכרם יוכיחו - שאין ענוש כרת - ואסור בהנאה. למה לי גז"ש? לייתי כולה בק"ו מערלה, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה - אסורה בין באכילה בין בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה - אינו דין שאסור בין באכילה בין בהנאה! משום דאיכא למימר: חורש בשור ובחמור, וחוסם פי פרה ודש בה יוכיח,

⁵ ראה השוואה בין שתי המידות הללו במאמרנו לפרשת לך-לך, תשסו.

שנעבדה בהם עבירה - ושרו! למה לי למימר כלאי הכרם יוכיחו, לימא: ערלה תוכיח...

מתני' דלא כי האי תנא, דתניא, רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה, שנאמר, (דברים יד) כי עם קדוש אתה ונאמר להלן (שמות כב) ואנשי קדש תהיון לי, מה להלן - אסור באכילה ומותר בהנאה, אף כאן - אסור באכילה ומותר בהנאה.

לפי איסי בן יהודה בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה, ולפי ר' שמעון בן יהודה משום ר' שמעון בשר בחלב אסור באכילה אך מותר בהנאה. ובתוד"ה 'מה, שם קטז ע"א, מקשה על דעת ר' שמעון מדוע הוא לא לומד גם איסור הנאה בקו"ח כמו איסי בן יהודה? בתירוץ הראשון מסביר התוס' כך:

מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה - אע"ג דאיכא למילף איסור הנאה בקל וחומר כדלעיל קא סבר אין ג"ש למחצה ויליף מיניה אף היתר הנאה והוא דלעיל סבר דאהני ג"ש ואהני ק"ו.

כלומר לפי איסי בן יהודה עדיף להפעיל גם את הגז"ש וגם את הקו"ח, גם במחיר שהגז"ש היא רק לחצאין. ולפי ר' שמעון בן יהודה במצב כזה אנו דורשים את הגז"ש לגמרי כדי לא לסתור את העיקרון שאין גז"ש לחצאין, ומוחקים את הקו"ח. זוהי טענה מרחיקת לכת, עוד הרבה יותר מאשר מצאנו בסוגיית פסחים. כאן היה מוצא שמשאיר את הגז"ש וגם את הקו"ח על מכונם, ובכל זאת ר' שמעון דוחה את הקו"ח מפני הכלל 'אין גז"ש לחצאין'. הגז"ש גוברת לגמרי על הקו"ח. כפי שהעיר הרמב"ן (ראה במאמרנו לפרשת מקץ, תשסה, והשלכות במאמר לפרשת וישלח, תשסו), לכל הדעות אדם יכול לדרוש גז"ש מעצמו. גם אלו שסוברים כרש"י ולא כרמב"ם, שנחוצה מסורת מסיני, אין הכוונה שהמסורת נותנת לנו הכל. לפעמים היא מוסרת לנו את המקור לגז"ש, אבל לא את מה שנלמד ממנה. לפעמים היא מוסרת את מה שנלמד ולא את הגז"ש. לפעמים נמסר לנו צד אחד של גז"ש ועלינו לאתר את הצד השני, וכדו'. אחת הראיות שהרמב"ן מביא היא שמצינו בחז"ל מחלוקות ביחס לגז"ש, וזה מוכיח שלפחות במקרים אלו לא היתה מסורת לגביהן.

והנה, מה קורה בסוגיית בשר בחלב? אנו רואים שלא היתה מסורת ברורה לגבי איסור הנאה, שכן ישנה מחלוקת בעניין זה. אם כן, דרשת הגז"ש הזו לא נמסרה לנו מסיני. ובכל זאת דורשים שם גז"ש, ודנים כיצד לעמת אותה עם קו"ח. יתר על כן, גם במצב שבו אין לנו מסורת ואנו דורשים זאת מעצמנו, בכל זאת מסקנת ר' שמעון היא שהגז"ש גוברת על הקו"ח. גם איסי בן יהודה סובר שלא מבטלים

את הגז"ש מפני הקו"ח, על אף שהיא תיוותר חלקית בלבד (נגד הכלל שאין גז"ש לחצאין). וכבר העירו שהת' השני בתוס' שם (וכן בתוד"ה 'אמרת', פסחים כד ע"ב) סוברים שלכל הדעות (כולל איסי בן יהודה) הגז"ש גוברת לגמרי, גם במקרה כזה. ע"ש היטב ובאנצ"ת ע' 'גזרה שוה', סביב הערות 210-209. אם כן, אנו מוצאים כאן עדיפות של גז"ש על קו"ח, שאי אפשר לתלות אותה במסורת שקיבלנו לגבי אותה גז"ש. זוהי ראייה לעדיפות מידותית של הגז"ש ביחס לקו"ח, ללא תלות בכלל ש'אין אדם דן גז"ש מעצמו'.

המחלוקת בסוגיית 'מיטב': האם גז"ש רק ממלאת לאקונוט?

הגמרא ב"ק ו ע"ב (וראה מקבילה בגיטין מט ע"א) דנה בשאלת תשלומי נזיקין. התורה מחייבת את המזיק לשלם ממיטב שדהו. ונחלקו בעניין זה רי"ש ור"ע, האם הכוונה היא למיטב שדהו של המזיק או למיטב שדהו של הנזיק:

שלם תשלומי נזק. ת"ר: (שמות כב) **מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם - מיטב**

שדהו של נזיק ומיטב כרמו של נזיק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר: לא

בא הכתוב אלא לגבות לנזיקין מן העידית...אלא אמר רב אחא בר יעקב: הכא

במאי עסקינן - כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, ובהא פליגי, רבי

ישמעאל סבר: בדניזק שיימינן, ורבי עקיבא סבר: בדמזיק שיימינן.

מ"ט דרבי ישמעאל? נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה, מה שדה האמור

למעלה דניזק, אף שדה האמור למטה דניזק. ורבי עקיבא? מיטב שדהו

ומיטב כרמו ישלם דהאיך דקא משלם. ורבי ישמעאל? אהני גזרה שוה ואהני

קרא, אהני גזרה שוה - כדקאמינא, אהני קרא - כגון דאית ליה למזיק עידית

וזיבורית ועידית לניזק, וזיבורית דמזיק לא שויה כעידית דניזק, דמשלם ליה

ממיטב דידיה, דלא מצי אמר ליה תא את גבי מזיבורית, אלא גבי ממיטב. ר'

עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית.

רי"ש מביא לטובתו גז"ש 'שדה'- 'שדה', שמלמדת אותנו שמדובר בשדהו של

הניזק. ור"ע לומד מפשט הפסוק שהכוונה היא לשדהו של המזיק. כעת עולה

השאלה מה עושה כל אחד מהצדדים עם השיקול של עמיתו?

הגמרא מסבירה זאת כך: לפי רי"ש יש לנו פשוטו של מקרא ויש גם גז"ש,

והמסקנות סותרות. על כן אנו לומדים מהגז"ש דין אחד ומפשוטו של מקרא

לומדים דין נוסף. מהגז"ש אנו לומדים שבמקרה שבו העידית של הנזיק שווה

כמו הזיבורית של המזיק, החובה היא לשלם כעידית של הנזיק (=לפי מיטב שדהו

של נזיק ולא של מזיק). ומהקרא אנו לומדים את ההלכה במצב שונה: כאשר

למזיק יש עידית וזיבורית, ואילו העידית של הניזק שווה יותר מהזיבורית של המזיק (היא קרקע בינונית עבור המזיק). במצב כזה על המזיק לשלם כעידית שלו עצמו, כפשוטו של מקרא.

מהגמ' לא ברור מה עושה ר"ע עם הגז"ש. מסתבר שלא היתה לו מסורת שדורשים את הגז"ש, שאל"כ הוא לא היה חולק עליה. ובכל זאת נראה מהסוגיא שהוא אינו דוחה את הגז"ש. לולא פשוטו של מקרא היא היתה נראית גם לו קבילה. על אף הכל, להלכה הוא נוקט כפשוטו של מקרא ולא כגז"ש. ומסביר רש"י:

מיטב שדהו של האיך דקא משלם - דהיינו שדה של מזיק. ולא אתי גזרה שוה ועקר ליה לקרא.

על אף שהגז"ש נראית קבילה גם לר"ע, הוא אינו מוכן לדחות את פשוטו של מקרא מכוח גז"ש.⁶

יש לשים לב לכך שרי"ש גם הוא מודה שפשוטו של מקרא מנוגד לגז"ש שהוא מציע, ובכל זאת לדעתו יש לפעול כנגד פשוטו של מקרא מכוח הגז"ש. כפי שדייקנו למעלה, גם כאן אין מסורת על הגז"ש הזו, לפחות לדעת ר"ע.

יתר על כן, מהתבוננות פשוטה נראה שאין כאן מילה מופנה, שכן המילים 'שדה' בשני ההקשרים נדרשות לפשוטו של מקרא. אם כן, אין כאן אפילו מצוקה מיוחדת שמאלצת אותנו לנטות מפשוטו של מקרא בלא מסורת, אלא אך ורק העובדה שיש לנו שתי מילים דומות שצריכות לשמש לגז"ש.

נמצאנו למדים כי רי"ש מבין את הגז"ש כמשהו שמהווה אילוץ. הגז"ש אינה רק ממלאת לאקונוט, כלומר מלמדת הלכות לא ידועות. לדעתו, אם ישנה גז"ש אזי אנו משנים את פשט הכתוב, וההלכה היא כגז"ש. אמנם השינוי צריך להיות באופן שמתיר גם את הפשט על מכונו: "אהני גז"ש ואהני קרא". לעולם אנו לא מוציאים את הכתוב מפשוטו לגמרי, ומחליפים אותו בתוצאות הגז"ש (ראה דוגמאות בתוד"ה 'שבעת ימים', שבת קלא ע"ב, ובתוד"ה 'כשהוא', סנהדרין ג ע"ב). תוצאה זו מצריכה אותנו לבחון מחדש את טענתנו בשנה שעברה אודות הכיווניות של הגז"ש שנקבעת על פי מיקום הלאקונה בתורה.

גז"ש נגד פשוטו של מקרא: סוגיית יבמות כד ע"א

רק במקום אחד מצאנו שחכמים קיבלו שהגז"ש מוציאה את הכתוב מפשוטו לגמרי. הגמרא עצמה קובעת כי זהו החריג היחיד לכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. המקור לכך מצוי בסוגיית יבמות כד ע"א, שם הגמרא דנה בפסוק שמורה

⁶ וראה עוד בסוגיית ערכין יד ע"ב לגבי חומש בשדה מקנה, ובתוד"ה 'הו', שם טו ע"א.

לנו על מצוות ייבום: "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת". לפי פשוטו של מקרא עלינו לתת לבכור שייוולד את השם של האח המת. אולם הגז"ש מורה לנו שפסוק זה נאמר לעניין ירושת ממונו של האח המת, והמילה 'הבן' שנאמרה בפסוק הוא האח המייבם ולא הבן שייוולד כפשוטו של מקרא. הגמרא שואלת על כך מכוח הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. ועונה שמסורת בידם שבמקום זה הגז"ש מוציאה את המקרא מידי פשוטו. ברש"י שם מסביר את הקושיא של הגמרא:

אין מקרא יוצא מידי פשוטו - ואע"ג דדרשינן ליה לדרשא מידי פשוטו מיהו לא נפיק לגמרי.

ואחר כך הוא מוסיף ואומר שבמקרה זה פשוטו של מקרא נעקר לגמרי: **ואפיקתיה לגמרי - שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת, והכי גמר לה מרביה.**

אמנם מלשונו נראה שגם כאן הוא תולה זאת בייחוד של גז"ש שמגיעה אלינו במסורת, ולכן הקבלה מורה לנו להוציא את הכתוב מפשוטו. לעומת זאת, הריטב"א מסביר את קושיית הגמרא אחרת:

אע"פ שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מפשוטו. פי' דכל היכא דלא סתרי אהדדי מקיימין להו לתרוייהו והכא אפשר היה לקיימן שתיהן ואפילו הכי [לא] מחייבין לקיומי פשטיה דקרא כלל וגמרא גמירי לה כדפרש"י ז"ל.

כלומר מקרא לא יוצא מידי פשוטו במקום שהגז"ש אינה סותרת את הפשט. אם כן, זו אינה דוגמא יחידה לכך שהגז"ש מוציאה כתוב מפשוטו. הדוגמא הזו היא יחידה בכך שהיא עושה זאת על אף שניתן היה להמשיך ולפרש את הפסוק גם כפשוטו. ההלכה שהאח יקום תחת אחיו אינה סותרת את ההלכה שיש לקרוא לבן שייוולד בשמו של דודו המת. כאן אנו מקבלים הוראה להוציא את הכתוב מפשוטו לגמרי, ולהשאיר רק את מדרשו. בכל מקום בו אי אפשר להותיר את הפסוק כפשוטו ביחד עם הגז"ש, אזי הגז"ש מוציאה את הכתוב מפשוטו ומבטלת את הפירוש הפשטי.

השוואה לסוגיית מיטב: גז"ש מול פשוטו של מקרא

כל זה נאמר לגבי מצב שבו הגז"ש דוחה את פשוטו של מקרא. אצל רי"ש בסוגיית מיטב פשוטו של מקרא מלמד אותנו גם הוא משהו, והגז"ש רק מתווספת עליו. במקרה כזה ראינו שהדבר קורה גם ללא מסורת לגבי הגז"ש. בכל אופן, ברור שבמקרה של רי"ש הגז"ש בהחלט מוציאה מפשוטו של מקרא ולא רק מוסיפה

עליו, שהרי פשוטו של מקרא מורה לנו שהמזיק חייב לשלם מיטב שדהו שלו עצמו בכל המקרים. אם כן, החידוש הוא כפול: לא רק שאין כאן לאקונה שיש למלאה, אלא שהתוצאה של הגז"ש סותרת את העולה מפשוטו של מקרא. ובכל זאת אנו מיישמים את הגז"ש, אף שלא היתה לנו לגביה מסורת. כפי שהערנו למעלה (וכ"כ הריטב"א שהבאנו), בסוגיית יבמות לא היה כל צורך בהוצאת הכתוב מפשוטו. ניתן היה לומר שמפשוטו של מקרא אנו לומדים שיש לתת לבכור שיוולד את שמו של דודו המת, ובנוסף ללמוד מהגז"ש דין נוסף לגבי דיני ירושה. אם כן, מדוע באמת הגז"ש מאלצת אותנו להוציא את הכתוב מפשוטו?

שתי אפשרויות להבין את החריגות של הדרשה ביבמות

ניתן היה לומר שהמסורת שהתקבלה כאן הכילה שתי הוראות שונות: היא מסרה לנו את הגז"ש (=את מישור הדרש), והיא גם הורתה לנו להוציא את הכתוב מפשוטו (=לבטל את מישור הפשט). כך עולה מדברי רש"י שהובאו לעיל, וכן מדברי הריטב"א הנ"ל.

אך בחלק מהראשונים מצאנו שלא הסבירו את הדבר כך. לשיטת הריטב"א עצמו (בדיבור שאח"כ), הרשב"א ועו"ר על אתר, הסבירו שהגמרא הבינה שאם הגז"ש לומדת את הפסוק באופן אחד היא אינה מאפשרת ללמוד את הפסוק באופן נוסף, פשטי. כלומר המסורת לא העבירה לנו שתי הוראות. היא העבירה לנו רק את הגז"ש, ואנו נאלצנו מכוחה להוציא את הכתוב מפשוטו.

לפי שיטות אלו, הוצאת הכתוב מפשוטו לא נלמדת מגזיה"כ מיוחדת. לפי הריטב"א והרשב"א וסיעתם, הגז"ש מעניקה פירוש אחר לפסוק, לפיו המונח 'הבן' בפסוק אינו הבן שיוולד ליבמה אלא היבם עצמו. כעת אנו כבר לא קוראים את הפסוק לפי הפירוש הפשטי, ש'הבן' הוא הבן שיוולד. כביכול כתוב כאן בפירוש "יקום על שם אחיו המת לנחלה". ממילא הקריאה הפשטית בטלה.

והנה, אם אכן לא היתה כאן הוראה מיוחדת לעשות זאת, אזי בהכרח יש כאן עיקרון שהוא חוק כללי: כל אימת שהגז"ש מציעה קריאה שונה של המקרא אשר סותרת את הקריאה הפשטית, אזי גם אם ההלכות שנלמדות משתי הקריאות אינן סותרות זו את זו, ההלכה שעולה מן הפירוש הפשטי בטלה ומבוטלת. במצבים כאלו אנו לא מיישמים את העולה משני הפירושים גם יחד, על אף שאפשר היה לעשות זאת ברובד ההלכתי. הקריאה המדרשית הופכת, דה-פקטו, להיות הפשט.

הריטב"א בסוד"ה 'אלא אתיא' אפילו מוסיף שלא צדק מי שפירש כאן שגמרא גמירי לה.

כיצד זה מתיישב עם טענתו שהובאה לעיל שזוהי כן גמרא גמירי לה, כרש"י? מסתבר שהדבר נעוץ בהבחנה בין שני מישורי דיון שונים: יכולה להיות סתירה בין שתי הקריאות של הפסוק (הפשטית והמדרשית), ויכולה להיות סתירה בין ההלכות העולות משתי הקריאות הללו. יש לשים לב לכך שבמקרה דנן ההלכות שעולות משתי הקריאות אינן סותרות זו את זו: בהחלט ייתכן היה לפסוק שיש לקרוא לבן שייולד על שם דודו, ובו בזמן היבם יקום לנחלה תחת אחיו המת. אין כל סתירה בין שתי ההלכות הללו. לכך מתכוין הריטב"א שהובא למעלה שכותב שכאן היה אפשר לקיים שתיהן. אולם מבחינת שני אופני הקריאה (הפשטי והמדרשי) של הפסוק יש סתירה: אם 'הבן' הוא האח אז הוא אינו הבן שייולד, ולהיפך.

במצב כזה היה מקום לומר שאמנם שתי הקריאות הן סותרות, אך מכיון שההלכות לא סותרות ניתן לאמץ את שתיהן. הריטב"א קובע שלא. מספיק שהקריאות סותרות כדי שלא נאמץ את שתי ההלכות, גם אם הן כשלעצמן אינן סותרות זו את זו. נראה שרק על זה הריטב"א אומר שזה לא מכוח גמרא גמירי לה אלא מכוח שיקול הגיוני.

המסקנות מדברי הריטב"א

המסקנה העולה מדברי הריטב"א היא שבמקרים בהם אין סתירה הלכתית בין הפשט והדרש, אזי להלכה אנו מקיימים את שני הפירושים גם יחד. כאן זהו מקרה חריג יחידי שבו אנו מבטלים את הפשט על אף שברובד ההלכתי הוא אינו סותר את הדרש. מדוע באמת אנו עושים זאת? או בגלל שיש הוראה מיוחדת של המסורת לעשות כן דווקא כאן. ואז המסקנה היא שבכל שאר המקומות אנו לא מתחשבים בסתירה הפרשנית, שכן הפשט והדרש הם מקבילים שאינם נפגשים, ולכן אנו פוסקים את שתי ההלכות גם יחד, אם הן אינן סותרות. אבל במצבים שבהם ישנה סתירה בין ההלכות השונות, או אז תמיד הדרש בטל מפני הפשט.⁷ לעומת זאת, אם הריטב"א מתכוין לומר שהוצאת הכתוב מפשוטו כאן היא תוצאה של הסתירה הפרשנית (גם ללא סתירה הלכתית), או אז החריגות של דרשה זו היא מקרית: רק כאן מצאנו מקרה שפירוש מדרשי של פסוק סותר את פירושו הפשטי, ולכן רק כאן נאלצנו להוציא את הפסוק מפשוטו. בכל המקרים

⁷ לכאורה יש הרבה דוגמאות נגדיות, כמו 'עין תחת עין' – ממון. ואכמ"ל בזה.

האחרים לא נוצרה סתירה כזו, ולכן לא היה צורך להוציא את הכתוב מפשוטו. אבל באופן עקרוני כשיש סתירה פרשנית תמיד היה עלינו להוציא את הכתוב מפשוטו.

לפי הצעה זו, הסיבה לייחודיות של הדרשה ביבמות היא שבכל הגז"ש האחרות המצב בפועל הוא שקריאת הפסוק לפי הגז"ש אינה מונעת את קריאתו באופן פשוטי. לדוגמא, בסוגיית מיטב גם לאחר הגז"ש 'אהני קרא', שכן הגז"ש והקרא עוסקים בסיטואציות שונות.⁸

מסקנות לגבי גז"ש

התפיסה השנייה שהצענו, אשר עולה בריטב"א (לפחות כאפשרות) וברשב"א, מהווה ביטוי חזק מאד לתפיסה שגז"ש היא מידה חריגה, שכן היא נחשבת ככתובה במפורש במקרא. לפי גישה זו במקרים מסויימים הקריאה המדרשית של הפסוק היא הקריאה המחייבת, והקריאה הפשטית בטלה. לכן גם אם ההלכה הפשטית אינה סותרת את ההלכה המדרשית אנו לא פוסקים אותה למעשה. הפסוק כפשוטו פשוט אינו כתוב בפנינו, אלא רק הפסוק כמדרשו (=לפי הפירוש שעולה מן הגז"ש). מכאן עולה כי הגז"ש אינה רק ממלאת לאקוונות, כפי שכתבנו במאמרנו משנה שעברה, אלא לפעמים גם משנה את מה שמצוי בכתוב. היא ממש מחליפה את הפשט. כאמור, שאלת כיווניותה של הגז"ש שתלינו אותה במילוי הלאקוונות) צריכה להיבחן מחדש.

ב. מקור לתפיסה מהותנית של גז"ש

מבוא

במאמר משנה שעברה עסקנו בקצרה בשאלה האם גז"ש היא השוואה מהותית או לא. נעיר כאן הערה קצרה מזווית מעניינת על השאלה הזו, ונראה כמה מקורות אשר מורים לנו על כך שלפחות הגז"ש שבהן עוסקים שם הן מהותיות ולא פורמליות גרידא.

⁸ ועדיין צ"ע, שהרי הקריאה לפי הדרש (שהשדה הוא של הניזק) שונה מהקריאה לפי הפשט (שהשדה הוא של המזיק). אז מדוע העובדה שהסיטואציות הן שונות, או שההלכות אינן סותרות, צריכה לשנות את התמונה?!

גז"ש וחילוק לחטאות

במאמר מפרשת כי-תבוא, תשסו, עסקנו בשאלת האזהרה לעינוי ביוה"כ. ראינו שם שהרמב"ם כנראה הבין שהעונש שכתוב במפורש במקרא ('ונכרתה') מלמד אותנו שהאזהרה לעינוי אשר נלמדת בגז"ש ממלאכה, היא קבילה. במשנה יומא פא ע"א כתוב כך:

אכל ושתה בהעלם אחד - אינו חייב אלא חטאת אחת. אכל ועשה מלאכה

- חייב (שני) + מסורת הש"ס: [שתי] חטאות.

יש במשנה שני דינים: 1. האוכל ושותה בהעלם אחד חייב חטאת אחת. 2. האוכל ועושה מלאכה בהעלם אחד חייב שתי חטאות. והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' שגגות ה"ה הביא את הדין שהאוכל ושותה חייב חטאת אחת, אבל לא הביא את הדין של אוכל ועושה מלאכה שחייב שתי חטאות. לכאורה כוונתו היא לומר שבמקרה זה חייב חטאת אחת, ולא שתיים.⁹

ואולי יש ליישב זאת לאור הגמ' כריתות ג ע"ב שכותבת שאם יש שני איסורים שנלמדים בגז"ש (שחיטה והעלאה) הם נחשבים כב' איסורים שונים. הרמב"ם אינו מביא זאת להלכה, והוא כנראה סובר שזהו איסור אחד.

ניתן היה להבין זאת בשתי צורות: או בגלל שהאחד הוא הרחבה של השני, או בגלל שאיסור שנלמד מגז"ש אינו איסור תורה. אולם אם האפשרות השנייה היתה נכונה, אזי אחד משניהם כלל לא היה אסור מה"ת ולא היה מחייב חטאת. זה בודאי לא המצב אצלנו, ולכן ברור שהאפשרות הראשונה היא הרלוונטית: גם אכילה וגם מלאכה ביוה"כ הם איסורי תורה, אבל הם אינם חלוקים לחטאות. אם כן, אמנם הרמב"ם מונה מלאכה ועינוי כשני איסורים שונים, אולם מכיון שעינוי נלמד ממלאכה בגז"ש, הוא אינו חלוק ממנה לחטאות. העושה את שתיהן בהעלם אחד חייב חטאת אחת, בדיוק כמו מי שעבר על אותה עבירה פעמיים בהעלם אחד.

שתי ראיות

ובאמת מצינו שאב"י בשני מקומות פוסק שהנלמד בגז"ש חשיב כאיסור אחד עם המלמד שלו, ונביא אותם בקצרה וללא פירוט:

1. בסנהדרין נד ע"ב. ראה ברש"י ד"ה 'אלא מנא לן' (לגבי נשכב ושוכב), וכ"פ הרמב"ם שגגות פ"ה ה"ג.¹⁰ ועי' חזו"א כריתות סי' לז סק"ה.

⁹ יש לדחות ולומר שחייב שתיים, שהרי הרמב"ם גם לא כותב שחייב אחת. השאלה היא מה ברירת המחדל, ואכמ"ל בזה.

¹⁰ ובעין משפט שם ציין לר"ע, ולדברינו אפשר דאתיא נמי כר"ש.

2. סנהדרין לד ע"ב, לגבי שוחט וזורק, ועי' ברש"י שם. אמנם בשוחט וזורק אלו שני דברים ששניהם נלמדים מהיקש להעלאה (ולא זה מזה), ולכן יש לדחות. אולם הר"ן שם בחידושו כתב שגם בזורק ומעלה יהיה אותו דין. וע"ש עוד במהרש"א.

סיכום ומסקנות

ראינו שלפי הרמב"ם כאשר יש עונש כתוב, אז גם אזהרה מגז"ש נמנית במניין המצוות. אבל ייתכן שהוא סובר שלעניין ללקות שנים שני האיסורים אינם חלוקים, שהרי סו"ס איסור העינוי יוצא מגז"ש למלאכה. מכאן כנראה ניתן היה ללמוד את מה שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות שביתת עשור, שגם עינוי ביו"כ הוא סוג של שביתה, והצירוף של שניהם הוא מה שקרוי ברמב"ם 'שביתת עשור'. הרמב"ם הבין שהעינוי והמלאכה הם מאותו שורש מהותי, ואולי הסיבה לכך היא שהעינוי נלמד מגז"ש למלאכה. מתוך שהם אינם חלוקים לחטאות אף שאלו הם שני איסורים, אנו מבינים שיסוד האיסור בשניהם הוא אחד. ומכאן הרמב"ם הסיק ששניהם מצטרפים להגדיר שביתה מסוג שונה (בניגוד להל' שביתת יו"ט ולהל' שבת, כאן יש 'שביתת עשור', שמתפרטת בהלכות נפרדות).

המסקנה לענייננו היא שאם יש איסור שנלמד מחברו בגז"ש ניתן להסיק שיסודם הוא אחד. כלומר גז"ש, לפחות זו שבכאן, היא השוואה מהותית ולא העברת הלכות פורמלית בין הקשרים שונים.

תוכנות מפרשת ניצבים - וילך

1. הרמב"ן בהשגות לשורש השני קובע שגז"ש היא בדיוק כמו התורה עצמה.
2. רבותיו של רש"י שמופעים בכתובות ג' ע"א, וברש"י גיטין ל"ג ע"א מבארים שדבר הנלמד מגז"ש הוא דין דרבנן אולם הרשב"ם ורש"י עצמו חולקים ע"ז.
3. בעל ה'קנאת סופרים' בפירושו לשורש השני מחלק בשיטת הרמב"ם בין גז"ש שמפרשת את המקרא שזה ודאי נחשב ככתוב בתורה בפירושו, לבין גז"ש שמחדשת דין חדש שהיא מדברי סופרים.
4. הלח"מ בתחילת הלכות אישות כותב שגם לשיטת הרמב"ם שסובר שדבר הנלמד מ"ג מידות הוא מדברי סופרים, גז"ש היא מדאוריתא.
5. ברש"י במסכת פסחים סו ע"א כתוב שגז"ש שונה, משום שאדם לא דנה מעצמו אלא היא נמסרה מסיני.
6. בקודשים לא לומדים למד מן הלמד, הגמ' בזבחים דף מט-נ מסיקה שלא לומדים גז"ש מהיקש, ונחלקו האמוראים אם אפשר ללמוד היקש מגז"ש יש מי שלמד שאפשר ויש מי שנשאר בספק, משמע מזה שגז"ש נחשבת ככתובה במפורש במקרא.
7. הגמ' במסכת פסחים כו ע"א קובעת שבמקום שיש גז"ש וקו"ח מנוגדים הגז"ש גוברת, במקרה שאפשר לקיים את שני הלימודים גם יחד אולם התוצאה תהיה שהגז"ש לא תלמד במלואה אלא רק לחצאין נחלקו התנאים בחולין קט-קטז, אע"פ ששם הגז"ש לא נמסרה בסיני דיש שם מחלוקת בענינה. משמע, שיש עדיפות של גז"ש על קו"ח ללא תלות של 'אין אדם דן גז"ש מעצמו' אלא עדיפות מידתית.
8. רק במקום אחד מצאנו שחכמים קבלו שהגז"ש מוציאה את הכתוב מפשוטו (יבמות כד ע"א). אומנם בריטב"א שם מבואר שזו אינה דוגמא יחידה שהגז"ש מוציאה כתוב מפשוטו, אלא היא יחידה בכך שהיא עושה זאת אע"פ שהיה ניתן להמשיך ולפרש את הפסוק גם כפשוטו.
9. מרש"י ומהריטב"א משמע שהמסורת (במקרה של סעיף 8) הכילה שתי הוראות. א. מסרה את הגז"ש, ב. הורתה להוציא את הכתוב מפשוטו, אולם בריטב"א אח"כ וכן ברשב"א מבואר שאם הגז"ש לומדת את הפסוק באופן אחד היא אינה מאפשרת ללמוד את הפסוק באפ"א.
10. המסקנא מדברי הריטב"א שבמקרים בהם אין סתירה הלכתית בין הפשט והדרש מקיימים את שני הפירושים, וכאן זה מקרה חריג. לעומ"ז, אם

הריטב"א מתכוון שהוצאת הכתוב מפשרטו היא תוצאה של סתירה פרשנית
אזי רק כאן מצאנו שהדרש סותר את הפשט.
11. אם יש איסור שנלמד במידת גז"ש ניתן להסיק שיסוד המלמד והנלמד אחד
כלומר יש השוואה מהותית ולא העברת הלכות פורמלית.

■ פרשת האזינו ■

המידות הנדונות

גז"ש.

בניין אב.

מתוך המאמר

- מהו דין חצי שיעור?
- האם זהו איסור עצמאי או הרחבה של האיסור המקורי?
- שני סוגי בניין אב: הרחבת תחום התחולה ויצירת איסורים חדשים.
- על קזואיסטיות אידיאולוגית.
- על היחס בין הסבר לוגי להסבר תוכני.
- מהו היחס בין אנלוגיה לאינדוקציה?

מקורות מדרשיים לפרשת האזינו

יערף כמטר לקחי תזל פטל אמרתי כשעירם עלי דשא וכרביבים עלי עשב:
(דברים לב, ב)

דבר אחר יערף כמטר לקחי היה רבי נחמיה אומר לעולם הוי כונס דברי תורה כללים יכול כדרך שאתה כונסם כללים תהא מוציאם כללים תלמוד לומר יערף כמטר לקחי, ואין יערף אלא לשון כנעני משל אין אדם אומר לחבירו פרוט לי סלע זה אלא ערוף לי סלע זה כך הוי כונס דברי תורה כללים ופורט ומוציא כטפים הללו של טל ולא כטפים הללו של מטר שהן גדולות אלא כטפים הללו של טל שהן קטנות...

דבר אחר יערף כמטר לקחי, רבי דוסתי בן יהודה אומר אם כנסת דברי תורה כדרך שכונסים המים בבור לסוף שאתה זוכה ורואה את משנתך שנאמר (משלי ה, טו) שתה מים מבורך ואם כנסת דברי תורה כדרך שכונסים מטר בבורות שיחים ומערות לסוף שאתה מנזל ומשקה אחרים שנאמר (משלי ה, טו) ונוזלים מתוך בארך ואומר (משלי ה, טז) יפוצו מעיינותיך חוצה.

דבר אחר יערף כמטר לקחי, היה רבי מאיר אומר לעולם הוי כונס דברי תורה כללים שאם אתה כונסם פרטים מייגעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה אם נוטלם פרט מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות אבל מצרפם ועושה אותם סלעים ופורט ומוציא בכל מקום שירצה וכן מי שהולך לבית אילייס לשוק וצריך מאה מנה או שתי ריבוא הוצאה אם מצרפם סלעים מייגעים אותו ואינו יודע מה לעשות אבל מצרפם ועושה אותם דינרי זהב ופורט ומוציא בכל מקום שירצה. כשעירים עלי דשא, כשאדם הולך ללמוד תורה תחילה אינו יודע מה לעשות עד ששונה שני ספרים או שני סדרים ואחר כך נמשכת אחריו כרביבים לכך נאמר כרביבים עלי עשב.
(ספרי דברים, פיסקא שו, ד"ה 'דבר אחר')

תקציר המאמר לפרשת האזינו, ספר 2

במאמר משנה שעברה עסקנו ביחס בין הכללים לפרטים, בלימוד תורה ובכלל. התייחסנו גם לדרכי הדרש (=המידות) כסוג של כללים מטא-הלכתיים. ראינו שישנה חשיבות לכינוס כללים, ואף להוצאתם אחר כך אל הפועל כפרטים. המדרשים המובאים למעלה עוסקים בשני האספקטים הללו, ומאמרנו דן בהרחבה בשאלה מי מהם עוסק במה.

החשיבות של כינוס הפרטים לכללים היא ברורה מאד: הכינוס מסייע לנו לזכור את הפרטים, וגם הופך אותם לזמינים יותר למעיין באופן שהשימוש בהם והיישום שלהם הוא קל יותר. מהי החשיבות שיש בהוצאתם בחזרה לפועל כפרטים?

עסקנו בשיטות משפט קזואיסטיות, אשר מבוססות על פסיקות פרטיות ואינן נוטות לעסוק בכינוס של הפסיקות הללו לחוקים כלליים. לעומתן, מערכות פוזיטיביסטיות מעדיפות מערכות חוק שמורכבות מכללים, באופן שהפסיקות הפרטיות נגזרות מהכללים הללו בכלים לוגיים-פרשניים שונים (הנאיביים שבין הפוזיטיביסטים יאמרו: בכלים דדוקטיביים).

עמדנו על כך שההלכה היא מערכת קזואיסטית במהותה. הטכסטים הקדומים אינם מכילים כללים אלא אוסף של מקרים פרטיים. הפורמליזציה והקודיפיקציה הן תהליכים שמתרחשים לאורך ההיסטוריה, וההלכה מגיעה לשלבים 'פוזיטיביסטיים' יותר החל מזמנו של הרמב"ם. המו"מ התלמודי מבטא את עדיפותה של הגישה הקזואיסטית, ונותן בידי המעיין כלי פרשנות וניתוח שמאפשרים לו להסיק מסקנות באמצעות אנלוגיה אל המקרים הפרטיים שנדונו והוכרעו בעבר. עמדנו על פולמוסי הקודיפיקציה שמבטאים את הממד הערכי שראו חכמים בשימור אופייה הקזואיסטי של ההלכה.

במאמרנו התמקדנו בשאלת היחס הלוגי בין הכללים והפרטים, ולא בשאלת התועלת (=יתרונות וחסרונות) של צורות ההצגה של מערכת המשפט או ההלכה (בכך בדרך כלל עוסקים בתורת המשפט). ראשית היה עלינו לבחון את השאלה האם בכלל אלו הן שתי צורות הצגה שקולות? האם הכללים מכילים את אותה אינפורמציה כמו הפרטים ולהיפך? האם לכל מערכת קזואיסטית יש בכלל מערכת של כללים שתכיל את אותו מידע בדיוק? האם תמיד ניתן לבנות אותה בפועל? עמדנו על כך ששאלות דומות נשאלות בתחום הפילוסופיה של המדע. גם שם אנו שואלים מהו היחס בין העובדות והתופעות הפרטיות לבין חוקי הטבע הכוללים? מטבע הדברים, שם עוסקים לא מעט בשאלת אמינותה ותקפותה של ההכללה. עמדנו על שתי גישות ביחס לשאלות אלו:

1. הפוזיטיביזם גורס כי הכללים אכן קיימים בעולם, וכל המקרים הפרטיים הם נגזרות של הכללים. 2. בעולם יש רק פרטים, והכללים אינם אלא פיקציות שמועילות לחשיבה שלנו אודותיהם. חוקי הטבע קיימים אך ורק במוחותינו שלנו, ולא בעולם עצמו!

מחלוקת זו עוסקת בשאלת מעמדם האונטולוגי של החוקים הכלליים (האם הם ישנם), ולא בשאלה האם ניתן להגיע אליהם. יש מקום לחשוב שניתן להגיע לכללים כאלו, אבל הם אינם מייצגים יישום כלשהם אלא פיקציות שלנו בלבד. לכן הגענו למסקנה כי יש שלושה סוגים של שאלות ביחס לכללים: 1. האם בכלל יש כללים שתואמים למכלול הפרטים? 2. האם הכללים הללו משקפים יישויות קיימות? 3. האם ניתן להגיע אליהם באמצעות פעולה קוגניטיבית שלנו?

ראינו שגישת המדרש היא שאמנם יש חשיבות לכללים, אולם שימוש בהם בלבד עלול להביא אותנו לטעויות. לכן יש לפרוט אותם לפרטים, ולבחון אותם כל העת. זהו שורש האידיאולוגיה הקזואיסטית של ההלכה.

מסקנתנו היתה שאמנם הכללים נדונו להיות לא מדויקים (ולכן האידיאולוגיה הקזואיסטית של ההלכה), אולם זה אינו נובע מכך שאין כללים (כלומר שהם פיקציה אנושית), אלא מכך שישנם הרבה מאד כללים ותיאור חלקי שאינו לוקח בחשבון את כולם תמיד יגלה אי התאמה לפרטים. הבאנו לכך גם דוגמאות מתחום המדע.

לכן יש להיזהר מהתייחסות לכללים כאמת מחייבת. תמיד יש להשוות אותם מול העובדות הפרטיות. מסיבה זו המדרש עומד על כך שחשוב להוציא את הכללים לפועל כפרטים.

עסקנו גם בשאלה מהי מטרת הלימוד, הן בתורה והן במדע? האם הפרטים הם אמצעי כדי להגיע אל הכלל שהוא המטרה, או שמא ההיפך? טענו לטובת הגישה שהכללים הם המטרה העיקרית של הלימוד, וההלכות, לפחות בהקשר של תלמוד תורה (כמו הפרטים האמפיריים במחקר המדעי), אינן אלא כלי עזר לגיבושם של הכללים. הבאנו את ראייתו של ר' ישראל מסלנט לגישה זו, מפרשת בן סורר ומורה.

סיימנו את המאמר במדרשים אשר עומדים על יתרונם של הכללים, ועל כך שהפרטים מכילים יותר מידע מאשר הפרטים. הצגנו זיהוי בין תושב"כ לבין כללים ובין תושבע"פ לבין פרטים.

¹ ראו על כך בנספח למאמרנו לפרשת ראה, תשסו, וביתר הרחבה בספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, בהוצאת 'מידה טובה'.

טיבה של האנלוגיה המדרשית: שני סוגים של 'בניין אב'

מבוא

המאמר משנה שעברה עמד על חשיבותו של המעבר מן הפרטים לכללים. במובן מסויים כל מידות הדרש אינן אלא כלי הכללה והשוואה. הדוגמאות המובהקות ביותר למעבר מפרטים לכללים מצויות ביישומיהן השונים של מידות בניין אב. התורה מגלה לנו פרט אחד או שניים, ואנחנו משתמשים באנלוגיה ואינדוקציה כדי להכליל אותם ולהגיע לכלל המשתקף דרכם. כמה פעמים בעבר עמדנו על מידות בניין אב מכתוב אחד ומשני כתובים, אשר אינן אלא דרכים שונות להעפיל מן הרובד של הפרטים אל הרובד הכללי.

במאמרנו מן השבוע שעבר עמדנו על כך שגז"ש בין שתי פרשיות בתורה מגלה לנו פן משותף שקיים בשתייהן. ראינו שהרמב"ם אינו מתייחס לשני איסורים כאלה כשני איסורים שונים (לגבי מניין המצוות, או לגבי חילוק לחטאות). במאמרנו השבוע נעמוד על ההכללה באמצעות בניין אב ככלי שמעביר אותנו מהפרט אל הכלל שמכיל אותו. לאחר מכן נחזור לשאלת הקזואיסטיות של ההלכה, שגם בה עסקנו במאמר משנה שעברה. אנו נפתח את הדיון בדוגמא מסוגיית 'חצי שיעור'.

דין 'חצי שיעור' ומקורותיו

כמעט כל איסורי האכילה בתורה שיעורם הוא בכזית. מוסכם על הכל כי מי שאכל פחות מכזית (=חצי שיעור, להלן: ח"ש) אינו נענש. השאלה היא האם הוא גם לא עבר על איסור, או שמא הוא עבר על איסור תורה אך בכל זאת התמעט מעונש. בשאלה זו נחלקו ריו"ח ור"ל בסוגיית הבבלי יומא עד ע"א:

גופא, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה; כיון דחזי לאיצטרופי - איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר: מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא - וליכא. איתביה רבי יוחנן לריש לקיש: אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כו' וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה - תלמוד לומר (ויקרא ז) כל חלב! - מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

שיטת ריו"ח היא שח"ש אסור מן התורה על אף שלא נענשים עליו, וכך גם נפסק להלכה. מקור הדיון הזה הוא מסברא: הח"ש הוא 'חצי לאיצטרופי'. וביארו כמה מן האחרונים שכוונת הסברא הזו היא שיש במאכל את האיכות של האיסור,

שהרי צירופו לעוד ח"ש כמותו יוצרת איסור הלכתי מלא, ולא סביר שאיסור זה נוצר יש מאין. אם כן, כאשר ישנה איכות האיסור בלי כמותו יש איסור אך אין עונש. ענישה דורשת לאכול גם כמות מינימלית מן האיסור. לאחר מכן ריו"ח מביא מקור נוסף לדין ח"ש, והפעם מהפסוק: 'כל חלב', אשר אוסר לאכול חלב (בסגול). המילה 'כל' נדרשת כך שתאסור אפילו בכלשהו. ר"ל עונה שזוהי אסמכתא בעלמא ואין על ח"ש איסור מן התורה. היחס בין שני המקורות (הפסוק והדרשה) לפי ריו"ח שנוי במחלוקות בין המפרשים, ולא נעסוק בו כאן.

מה טיבו של הלימוד מ'כל'?

כיצד אנו לומדים מהמילה 'כל' שהתורה אוסרת אפילו פחות מכזית חלב? בכמה מקומות בספרות חז"ל ישנן דרשות מהטיפוס: 'כל חלב' - כל דהו חלב. נראה כי גם הדרשה כאן היא מהטיפוס הזה. אם כן, מדובר כאן בריבוי: המילה 'כל' מיועדת לרבות גם שיעורים קטנים. כל חלב, בכל כמות שהיא, אכילתו מהווה איסור תורה.

ההכללה

עד כאן ראינו שהתורה גילתה לנו שבאיסור חלב יש ריבוי שאוסר מן התורה אכילה של כמויות פחותות מן השיעור הדרוש לעונש (=כזית). אך עלינו לזכור שהדין בסוגיית הבבלי ביומא אינו עוסק בסוגיית איסור חלב גרידא, אלא בהקשר של איסור אכילה ביום הכיפורים. השיעור בו מתחייבים כרת על אכילה ביום הכיפורים הוא בככותבת (=כתאנה), שכן זהו השיעור הגורם ליישוב הדעת (=ייתובי דעתא. ראה יומא עט ע"א). מניין אנחנו יודעים שיש איסור על אכילת פחות מכשיעור גם ביום הכיפורים, או בכל איסור אכילה אחר?² מן הדרשה של ריו"ח לגבי איסור חלב. אם כן, אמנם המקור הוא מפסוק שעוסק באיסור חלב, אך המסקנה נוגעת גם לאיסורים אחרים.

גם הנוסח של הגמרא מציג את השאלה הנדונה כשאלה כללית, ולא כשאלה בהלכות חלב: מנין אנחנו יודעים שיש איסור מן התורה באכילת חצי שיעור? אין כאן שאלה בדיני חלב אלא שאלה הלכתית כללית. הסברא שמובאת שם (חזי לאיצטרופי) כלל אינה ייחודית לחלב דווקא. אמנם המקור שפושט את השאלה

² שיטת החכם צבי היא שאיסור ח"ש נוגע רק באיסורי אכילה. הדברים שנויים במחלוקת, ואכ"מ. ראה אנצ"ת ע' 'חצי שיעור'.

לפי ריו"ח לקוח מאיסור חלב, וממנו אנחנו לומדים לכל שאר איסורי התורה. אף שהגמרא אינה מציינת כאן מידת דרש כלשהי, מסתבר שההרחבה אותה עושה הגמ' מבוססת על מידת 'בניין אב מכתוב אחד'. הכתוב לגבי איסור חלב מלמד אותנו שיש איסור חצי שיעור על כל איסורי אכילה בתורה. נציין כי הגמרא אף אינה טורחת להזכיר שנעשתה כאן הכללה באמצעות בניין אב. זה נראה לה מובן מאליו. המקרה הפרטי מובן באופן מידי כמייצג של עיקרון כללי, והדבר אף אינו דורש הנמקה, ואפילו לא אזכור מפורש של שימוש במידת דרש מכלילה. זוהי דוגמא, אחת מיני רבות, לקריאת המקרא של חז"ל באופן קזואיסטי: המקרה הבודד נתפס כהדגמה של עיקרון כללי. ישנן כמובן מאות דוגמאות נוספות לכך.

הערה על הייחודיות של מידת בניין אב

אמנם היה מקום לומר שזה מאפיין דווקא את מידת בניין אב, שכן מידה זו אינה אלא שם נרדף לאנלוגיה. האנלוגיה משמשת אותנו בכל תחומי החשיבה והחיים, וההלכה אינה יוצאת מכלל זה. מסתבר שגם בלי המסורת אודות בניין אב היינו משתמשים בכלי החשיבה הזה. שאלה מעניינת היא אלו שימושים במידת בניין אב ייחשבו 'מידותיים', כלומר ייחודיים לחשיבה ההלכתית (שבלי הלגיטימציה של המסורת לא היינו עושים בהם שימוש), ואלו שימושים אינם אלא אנלוגיה רגילה שהיינו עושים אותה בכל אופן. כאן לא נעסוק בשאלה מעניינת זו, שכן היא דורשת מחקר שיכלול בחינה מקיפה של כל הדרשות שבהן חז"ל מציינים במפורש כי נעשה שימוש במידת בניין אב, ואפיון של ייחודן של דרשות אלו לעומת שיקולי אנלוגיה אחרים שנעשים בהלכה ומחוצה לה.

עיון מתודולוגי מקדים: האם התוצר של הדרשה הוא איסור עצמאי?

נחזור כעת לדיון על ח"ש. הדרשה שמלמדת אותנו על איסור ח"ש מורכבת משני חלקים: 1. ריבוי באיסור חלב, שממנו למדים שאיסור חלב הוא בכלשהו. 2. הרחבת איסור ח"ש לשאר איסורים. כלומר יש כאן שימוש במידת הריבוי ואחריה במידת בניין אב.³

³ שאלה מעניינת היא בקודשים שלא לומדים מן הלמד, האם יהיה איסור ח"ש? אמנם בסוגיות זבחים שעוסקות בדין 'למד מן הלמד' אין דיון על מידת הריבוי בכלל, ובודאי לא על יחסה לשאר המידות. במאמר לפרשת נשא (וראה גם במאמר לפרשת וילך), תשסה, העלינו אפשרות שהריבוי (לפחות במקום שהמילה או האות מיותרות) נחשב ככתוב במפורש בתורה. לאור הצעתנו שדין 'אין למד מן הלמד' מבוסס על כך שמידות הדרש

בכל אחד משני הרכיבים הללו עלינו לבחון את השאלה מה טיבו של התוצר המדרשי? האם הוא מהווה הרחבה של האיסור המקורי שממנו הוא מתרבה או נלמד, או שמא מדובר באיסור חדש? בשלב הראשון נשאל את עצמנו האם האיסור על אכילת מעט חלב הוא איסור חלב או איסור חדש? לאחר מכן נשאל את עצמנו האם האיסור לאכול חצי כזית (ח"ש) בשר חזיר הוא סעיף של האיסור שנלמד מחלב, או שמא מדובר באיסור אחר (סעיף של איסור חזיר, או אולי איסור שלישי)?

והנה ביחס למידת הריבוי עסקנו בשאלה זו במאמר לפרשת נשא, תשסה. ראינו שם כי ייתכן שהיא שנויה במחלוקות ראשונים (הרמב"ם והרמב"ן). במקרה שלנו עולות שתי אפשרויות:

1. איסור אכילת מעט חלב הוא איסור חלב עצמו, אלא שלא נענשים עליו.
 2. איסור אכילת מעט חלב הוא איסור עצמאי, נוסף לאיסור חלב הרגיל, ולכן לא נענשים עליו. באיסור אכילת חלב יש עונש, אולם כאן אנו לא עוברים על האיסור ההוא אלא על איסור אחר.

גם לגבי השלב השני, זה שמבוסס על הכללה מבניין אב מאיסור חלב לשאר איסורי התורה, עולות שתי אפשרויות מקבילות (בדומה למה שראינו במאמר לפרשת כי-תבוא, תשסו, לגבי גז"ש):⁴

1. האיסור לגבי ח"ש מאיסור אחר (כמו אכילת חזיר, או אכילה ביוה"כ) הוא אותו איסור עצמו כמו בח"ש של חלב.
 2. האיסור לגבי ח"ש מאיסור אחר הוא איסור שונה מח"ש של חלב.

מיתאם בין שתי השאלות

לכאורה שתי השאלות הללו הן בלתי תלויות. ניתן לאחוז בכל אחת משתי הגישות לגבי אופייה של מידת הריבוי, באופן בלתי תלוי במה שנחליט לגבי מידת בניין אב. ובכל זאת ישנו קשר בין שתי השאלות, שכן שתיהן נוגעות בתפיסה הבסיסית שלנו לגבי מהותה של האנלוגיה בכלל, והאנלוגיה המדרשית בפרט.

ביחס לריבוי, ראינו במאמר לפרשת כי-תבוא, תשסו, שעמדת הרמב"ן היא שהריבוי מהמילה 'את' מהווה הרחבה של ההלכה המקורית, ואילו הרמב"ם

יכולות לשמש רק לפענוח של טכסט מקראי, ולכן הן אינן ניתנות ליישום לגבי תוצרים של דרשות שכן אלו אינם נחשבים ככתובים במפורש בתורה, אזי הריבוי יכול להיות שונה (ישנם כמה וכמה חריגים לכלל זה. ראה בסוגיות במסכת זבחים, סביב דף נ).
⁴ מעניין לציין שגם כאן נראה כי נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן. ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', צהר טו. המאמר מצורף כנספח בסוף המאמר הזה.

חולק עליו וסובר שהריבוי יוצר הלכה עצמאית. ביחס למידת בניין אב, טוען מ. אברהם (במאמר הנ"ל, **צהר** טו, שמופיע בנספח) כי הרמב"ם גורס שהאנלוגיה יוצרת מסקנה עצמאית, ואילו הרמב"ן רואה את התוצר של האנלוגיה כהרחבה של מה שמצוי במקרא עצמו.⁵ אם כן, באופן לא מפתיע, על אף שהקשר בין שתי השאלות אינו הכרחי, אנו מוצאים מתאם בין העמדות של הרמב"ם והרמב"ן לגבי שתיהן. אצל שניהם התפיסות הללו עולות מתוך עמדה כוללת לגבי מהותה של האנלוגיה: האם היא חושפת את מה שמצוי במקור המלמד (כך סבר הרמב"ן), או שמא היא מרחיבה את מה שמצוי בו ויוצרת עיקרון חדש (כך סבר הרמב"ם).

יישום לגבי ח"ש: האם חצי שיעור הוא איסור עצמאי?

בסעיף זה נבחן את היחס בין שתי השאלות הללו מזווית שונה: אנו נעשה זאת מתוך התכנים המעורבים בהן. אפרירי, לאור הדין הקודם, היינו מצפים בסבירות גבוהה שמי שיענה על השאלה ביחס לריבוי באופן 1 יענה גם על השאלה ביחס לבניין אב באותו אופן (כלומר יבחר באופן 1 לגבי השאלה השנייה), ולהיפך. אולם עיון בתכנים המעורבים יראה לנו כי במצב בו יש דרשה דו-שלבית, שבה התוצר של השלב הראשון מהווה המלמד של השני, המסקנות הן כמעט בהכרח מהופכות. נבאר כעת את הדברים בקצרה.

אם איסור אכילת ח"ש חלב הוא איסור חלב ולא איסור עצמאי, אזי לא סביר שאיסור לאכול ח"ש חזיר הוא אותו איסור כמו האיסור שמלמד עליו. מאד לא סביר שאכילת ח"ש חזיר תיחשב כמעבר על איסור חלב. לעומת זאת, אם איסור ח"ש חלב הוא איסור עצמאי (=איסור חצי שיעור) ואינו סעיף של איסור חלב, אזי יש מקום לדון האם איסור אכילת ח"ש של חזיר היא אותו איסור עצמו (=איסור חצי שיעור), או שמא היא מהווה איסור אחר, רביעי.⁶ במקרה זה דווקא לא סביר שהיא תהווה איסור אחר, שהרי לפי זה ייצא שישנם שס"ה (באופן מטפורי, כמובן) איסורי ח"ש במקביל לכל האיסורים הרגילים. על כן לפי גישה 2 ביחס לשאלה הראשונה (לגבי הריבוי), מסתבר לאמץ דווקא את גישה 1 ביחס לשלב השני בדרשה (זה שעושה שימוש במידת בניין אב).

אם כן, לפחות בדרשה דו-שלבית, ישנו קשר בין שתי השאלות הללו, והמפה של התשובות האפשריות כוללת רק שני סוגים (ולא ארבעה כפי שאולי היינו מצפים

⁵ במאמר הנ"ל מובאות עמדות נוספות של ראשונים אחרים בסוגיית האנלוגיה.

⁶ לא סביר שהיא תהיה חלק מאיסור חזיר, שהרי לגבי חלב אנו מניחים כעת שח"ש אינו חלק מאיסור חלב הרגיל. אם כן, במה שונה איסור חזיר מאיסור חלב? נעיר כי לא סביר לומר שכל איסור ח"ש יהווה עוד לאו עצמאי. ואכן דומה כי אנו לא מוצאים בהלכה גישה כזו.

משתי שאלות בלתי תלויות):

1. איסור ח"ש בכל איסורי האכילה הוא איסור עצמאי, ובכולם הוא איסור אחד: איסור חצי שיעור (אופן 2 על השאלה הראשונה ואופן 1 על השאלה השנייה).
2. איסור ח"ש בכל איסור הוא איסור שונה שמסתעף מאותו איסור שיש בשיעור שלם (אופן 1 על השאלה הראשונה ואופן 2 על השנייה). לדוגמא, ח"ש של חזיר הוא סעיף באיסור אכילת חזיר. ח"ש של חלב הוא סעיף מאיסור אכילת חלב.

השלכות הלכתיות

אנו מוצאים את שתי הגישות הללו ביחס לדין ח"ש בפוסקים ובמפרשים. כאן נביא רק דוגמא בודדת להשלכה הלכתית של המחלוקת הזו, כדי להמחיש יותר את דברינו.

הפוסקים נחלקים בשאלה האם כשחולה צריך לאכול איסור, וניתן להאכילו בכל פעם פחות מכשיעור ("פחות פחות מכשיעור"), האם יש עניין לעשות זאת באופן של "הקל הקל תחילה"⁷. לדוגמא, האם חולה שיכול לאכול בכל פעם פחות מכזית, עדיף להאכילו חזיר (שהוא לאו שבמלקות) על תרומה (שהיא במיתה בידי שמים, ולכן חמורה יותר). אם איסור ח"ש הוא איסור עצמאי שתקף לגבי כל איסורי התורה, אזי אין כל הבדל בין אכילת חצי זית תרומה לאכילת חצי זית חזיר, בשני המקרים החולה עובר (בהיתר כמובן) על איסור של ח"ש. לעומת זאת, אם איסור ח"ש הוא הרחבה של האיסורים המקומיים, אזי כשהחולה יאכל חצי זית חזיר הוא עובר על איסור חזיר וכשהוא אוכל חצי זית תרומה הוא עובר על איסור תרומה. כאמור, איסור תרומה חמור מאיסור חזיר, ולכן עדיף להאכילו ח"ש של חזיר.

ייתכן שהגישות הללו תלויות ביחס בין הסברא לדרשה. הסברא של חזי לאיצטרוףי בפשטות מתפרשת כהוכחה שיש בחצי זית את האיכות של השיעור השלם (ורק חסר בכמות). ומכיון שכך, מסתבר שהאיסור אותו עוברים הוא האיסור המקורי. לפי"ז אכילת ח"ש חזיר היא איסור חזיר. לעומת זאת, אם מבינים את העיקר בריבוי של 'כל חלב', יש יותר מקום לראות את האיסור כאיסור כולל ועצמאי.

⁷ שתי הדעות מובאות ברמב"ן בתורת האדם, עניין סכנה. וראה גם ר' ירוחם נתיב יח ח"ג בשם הרמב"ן. וראה אנציק"ת ע' 'חצי שיעור', סביב הערות 6-225.

שני סוגי בניין אב

אם נתבונן היטב ניווכח כי שתי השיטות שהוצגו למעלה משקפות שני צורות שונות ליישם את מידת בניין אב:

שיטה א. לפי שיטה זו אנו יוצאים מאיסור ח"ש עצמאי שחודש בהקשר של איסור חלב, ובאמצעות הרחבה אנו מיישמים את האיסור הזה עצמו (=איסור חצי שיעור) על הקשרים נוספים. אנו לא יוצרים איסורים חדשים, אלא משתמשים במידת בניין אב כדי להרחיב את תחום התחולה של האיסור הקיים.

שיטה ב. לעומת זאת, לפי שיטה ב, אנו יוצאים מאיסור ח"ש שהוא סעיף מאיסור חלב, ובאמצעות בניין אב אנו יוצרים איסורים אחרים, שונים מאיסור ח"ש דחלב, לגבי הקשרים הלכתיים נוספים. כאן מידת בניין אב אינה מרחיבה תחום תחולה של איסור אלא יוצרת מתוך אנלוגיה איסורים נוספים.

הסבר להבדל בין הגישות

ההבדל בין השיטות מתחיל כנראה בתפיסה של תוצאת השלב הראשון של הדרשה (התוצר של הריבוי): אם האיסור שנוצר בשלב א הוא הרחבה של איסור חלב, אזי האנלוגיה אומרת לנו שעלינו להרחיב באותה צורה גם את האיסורים האחרים. לעומת זאת, אם התוצר של שלב א הוא איסור עצמאי, אזי האנלוגיה יכולה לפעול בשתי הצורות (יצירת איסורים נוספים או הרחבת תחום התחולה של האיסור הקיים). כאמור, מתוך עיון בתכנים נראה סביר יותר (לפחות במקרה שלנו, לא ברור אם זהו המצב תמיד) לבחור בהרחבת תחום התחולה של האיסור ולא ליצור שס"ד איסורים מקבילים נוספים.

שתי הגישות הללו מקבילות לשתי התפיסות של האנלוגיה שהוזכרו לעיל. לפי גישה א, האנלוגיה חושפת את מהותו של הפרט שבו אנו מתבוננים, ומתוך כך רואה אותו כמייצג קזואליסטי של כלל כלשהו. איסור ח"ש לגבי חלב אינו איסור שנוגע רק לחלב אלא לכל איסורי האכילה בתורה. לעומת זאת, לפי גישה ב האנלוגיה מרחיבה את המסקנות אל מעבר למה שטמון באותו פרט שממנו אנו יוצאים. אין כאן חשיפה של מה שמצוי מאחורי הפרט הזה, אלא הרחבה שלו ויצירת כלל שמכיל אותו כאחד המקרים הפרטיים.

הסבר לוגי והסבר תוכני

ההסבר שהצענו לעיל הוא הסבר תוכני. הבחירה בשימוש א או ב של בניין אב מבוססת על תפיסת הפרט המלמד (איסור ח"ש דחלב). אמנם לעצם שתי

הגישות ביחס לאנלוגיה, האם היא חושפת או מרחיבה, ישנו בסיס לוגי כללי. במאמר שמובא בנספח הובהר כי הגישה שרואה את האנלוגיה כחושפת, מבינה שכל אנלוגיה מבוססת על אינדוקציה סמויה. כאשר אני משווה בין איסור ח"ש לגבי חלב ולגבי חזיר אני מבין שהרחבה לח"ש אינה ייחודית לחלב, אלא צריכה לאפיין את כל איסורי האכילה שבתורה. מתוך כך שאני מבין את האיסור כרלוונטי לכל איסורי האכילה, אני מסיק בפרט לגבי חזיר. האנלוגיה אינה אלא יישום פרטי של האינדוקציה הסמויה שעליה היא מבוססת. לעומת זאת, הגישה שרואה את האנלוגיה כמרחיבה, תופסת את התמונה הפוך לגמרי: דווקא האינדוקציה היא אשר מבוססת על אוסף של אנלוגיות רבות. לגבי איסור ח"ש, ההשוואה בין חלב לחזיר נעשית באופן ישיר. השוואות נוספות נעשות במקביל בין חלב לשרצים, לדם לאכילה ביו"כ וכדו'. התוצאה של כל ההשוואות הללו היא הכללה שקובעת את איסור ח"ש לגבי כל איסורי האכילה. כאמור, כאן האינדוקציה נתפסת כתוצאה של אנלוגיות רבות.

היחס בין שני ההסברים

מהו היחס בין שני ההסברים הללו? האם העמדות של הפוסקים בסוגיא זו נקבעות על סמך תזות הנוגעות לתפיסת היחס בין אנלוגיה לאינדוקציה, או שמא העמדות נקבעו על סמך התכנים המעורבים בדרשה? האם ההסבר הנכון הוא ההסבר הלוגי, או שמא דווקא ההסבר התוכני? במאמרים לפרשת ויצא, תשסה (בפ"ג), ולפרשיות לך-לך, שמות ובמדבר, תשסו, עמדנו על כך ששני מישורי הסבר לא בהכרח צריכים לסתור האחד את חברו. אולם במקרה שלנו המצב הוא שונה. הרי אם נאמץ את הגישה הלוגית הכללית, אזי עלינו לנקוט בה הן ביחס לריבוי והן ביחס לבניין אב. ראינו לעיל שהרמב"ם והרמב"ן אכן נוקטים גישות אלו באופן עקבי. מסתבר שהדבר מצביע על כך שלגבי מחלוקתם שלהם ההסבר הנכון הוא ההסבר הלוגי (או, לפחות, גם ההסבר הלוגי). זוהי תפיסה כללית של שני הראשונים הללו. אולם במקרה שלנו ראינו כי האפשרות היחידה לנהוג באופן עקבי מבחינה לוגית היא להגדיר כל ח"ש בכל איסור כאיסור נפרד ועצמאי. אם מאמצים גישה כזו, אזי מונחת כאן תפיסה של האנלוגיה כהרחבה, הן לגבי הריבוי והן לגבי הבניין אב. אולם לא מצאנו אף פוסק או מונה מצוות שמתייחס כך לדין חצי שיעור. ייתכן שהסיבה לכך היא שמירה על מניין המצוות הכולל.⁸ אם כן, כל המפרשים

⁸ אמנם ככלל, אנו לא מוצאים מוני מצוות שהתייחסו לדין ח"ש כמצווה עצמאית. רק בין

והפוסקים בסוגיית ח"ש נוהגים לכאורה באופן לא עקבי מבחינה לוגית. המישור התוכני מצוי בסתירה למישור הלוגי (התוכן אינו מאפשר שמירה על עקביות לוגית).

מסקנות לגבי עולם המדרש בכלל: קזואיסטיות אידיאולוגית

זוהי תופעה נפוצה בעולם ההלכתי, ואולי בחשיבה האנושית בכלל. ההעמדה של המכלול אך ורק על האדנים הלוגיים היא בעייתית. אמנם סתירות אינן אפשריות בשום מערכת שמנסה לטעון טענות ולהיות עקבית. אי אפשר לפעול בניגוד ללוגיקה. אולם כאן אין מדובר בחשיבה אנטי-לוגית, אלא בחשיבה א-לוגית. כללים אינם בהכרח מקיפים וחלים בכל מקום. חז"ל כבר לימדו אותנו את הכלל (!?): "אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ", שבו עסקנו במאמרנו בשנה שעברה. הטענה שכללים אינם חלים על כל ההקשרים, גם אם הם מנוסחים באופן כולל, אינה מכילה חוסר עקביות. זהו קזואיזם אידיאולוגי, שסיבותיו נדונו במקורות שהובאו לעיל. אנו רואים אותו כאן בשני מישורים שונים: הן ביחס למידת בניין אב שרואה את המקרא כטכסט קזואיסטי, והן ביחסנו שלנו למידה זו, האם עלינו לראות אותה ואת אופני יישומה ככללים קשיחים, או כהנחייה שמהווה מסגרת, גמישה למדיי, לפעולתו של הדרשן.

ראינו כי גם מי שנוטה לראות את האנלוגיה כיישום קונקרטי של אינדוקציה, או להיפך, אינו יכול להניח זאת באופן גורף ואפריורי. בכל הקשר יש לבחון זאת מחדש, ולהחליט לאור התכנים המעורבים בדרשה מהי התשתית הלוגית העומדת בבסיסה. אין אפשרות לביצוע מתמטיזציה ולמכן לגמרי את מישור הדרש. כפי שהזכרנו לא פעם, תמיד ישנו מקום חשוב לסברת הדרשן ולהבנתו את התכנים המעורבים, מעבר לכללים הפורמליים של מידות הדרש (ראה במאמר לפרשת ויחי, תשסו, ועוד). אנו שבים ונוכחים בעובדה שהפורמליזם המדרשי הוא רק תשתית ראשונית שבתוכה מתבצע הדרש. זוהי מסגרת שלתוכה ומתוכה נכנס החכם הדורש ביחד עם כל עולמו ההגיוני, הפרשני והערכי.

תובנות מפרשת האזינו

1. בגמ' במסכת יומא דף עד ע"א מובא לימוד מאיסור חלב לאיסור של חצי שיעור וממנו לומדים לכל התורה.
2. לגבי איסור ח"ש של חלב אפשר להסביר בשני אופנים א. הוא איסור חלב עצמו אלא שלא נענשים ע"ז, ב. איסור עצמאי.
3. לגבי הכללה מחלב לשאר איסורים עולות שתי אפשרויות מקבילות א. ח"ש באיסור אחר הוא כמו האיסור בחצ"ש של חלב, ב. הח"ש באיסור אחר הוא איסור שונה.
4. במאמר לפרשת כי תבוא תשס"ו ראינו שהרמב"ן סובר שריבוי זה הרחבה של ההלכה המקורית, והרמב"ם סובר שזוהי הלכה עצמאית, ביחס לבנין אב אנו סבורים שהרמב"ם סובר שזו מסקנה עצמאית, והרמב"ן סובר שזוהי הרחבה של מה שמצוי במקרא, א"כ יש מתאם בין הרמב"ם לרמב"ן לגבי השאלות שהוצגו בסעיפים 2 ו3.
5. בדרשה דו שלבית המסקנה בהכרח היא הפוכה משום שאם אסור ח"ש של חלב הוא איסור חלב לא מסתבר שח"ש של חזיר יחשב כחלב, משא"כ אם ח"ש של חלב זה איסור עצמאי.
6. אם איסור ח"ש של חלב הוא איסור עצמאי לפנינו בנין אב שמרחיב את תחום התחולה של האיסור הקיים, לעומ"ז אם הוא סעיף מאיסור חלב לפנינו בנין אב שיוצר מתוך אנלוגיה איסורים נוספים.
7. הגישה שרואה את האנלוגיה כחושפת, מבינה שכל אנלוגיה מבוססת על אינדוקציה סמויה, לעומ"ז הגישה שרואה את האנלוגיה כמרחיבה, דווקא האינדוקציה היא אשר מבוססת על אוסף של אנלוגיות רבות.
8. גם מי שנוטה לראות את האנלוגיה כישום קונקרטי של אינדוקציה או להיפך אינו יכול להזניח זאת באופן גורף, ובכל הקשר יש לבחון ולהחליט לאור התכנים המעורבים בדרשה מהי התשתית הלוגית העומדת בבסיסה.

■ פרשת וזאת הברכה ■

המידות הנדונות

סמוכין.

היקש.

בדרך קצרה.

מתוך המאמר

- מדוע יש מידות דרש שמשמשות רק לאגדה?
- האם יש תחום הקרוי 'אגדה'?
- מה עניינה של הגדרה שוללנית?
- מהו הקו המבחין בין דרש הלכה ודרש אגדה?
- האם יש הבחנה בין 'אגדה' ו'הגדה'?
- מהו 'מדרש'?

מקורות מדרשיים לפרשת וזאת הברכה

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב: (דברים לג, ד)

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנונא: מאי קרא? "תורה צוה לנו משה מורשה", תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. (בבלי מכות, כג-כד)

תקציר המאמר לפרשת וזאת הברכה, ספר 2

בברייתא מופיע מקור למניין המצוות מן הפסוק בפרשתנו, באמצעות גימטריא. במאמרנו עסקנו בשני נושאים: הגימטריא כמידת דרש, ומניין המצוות.

הגימטריא היא אחת ממידות הדרש (מס' כט) ברשימתו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי. במאמר לפרשת בלק, תשסה, עסקנו במידת הדרש הבאה אחרי הגימטריא ברשימה: הנוטריקון, והזכרנו שם גם את הגימטריא. עסקנו שם גם בשאלה האם מידות אלו הן בעלות אופי של דרש או של רמז. המסקנה שם היתה שנוטריקון הוא רמז, ולכן הוא משמש רק בדרש האגדי. לגבי הנוטריקון הסקנו שהשימוש בו נעשה כאשר יש מילה מיותרת ('מופנה'), שאין לה פירוש ולכן ברור שהיא מיועדת למדרש. ראינו שלגבי הגימטריא המצב סבוך יותר.

בפירושו של בעל הכריתות למידת הגימטריא מסביר הר"ש שרי"ש לא מנה אותה מפני שהוא חולק על תקפותה, והוא מביא מקור לכך שיש מי שחולק על מידת הגימטריא מסוגיית נזיר ה' ע"א. דחינו את האפשרות לטעון כי מידה זו משמט רק לדרש סומך. דחינו גם את האפשרות לראות בה מידה בדרש האגדה. ניסינו גם לתלות את המחלוקת במידת הספקולטיביות של הגימטריא. לכאורה ניתן להוכיח כמעט כל דבר בעולם באמצעות שיקולי גימטריא, ולכן קשה לתת לכלי כזה אמינות הלכתית. אך בסופו של חשבון דחינו גם את ההצעה הזו מכוח עיון בסוגיית נזיר שם, אשר מציעה לגימטריא אלטרנטיבה אשר נראית לא פחות ספקולטיבית.

עיון בלשון הברייתא של ל"ב מידות הוביל אותנו למסקנה שרי"ש חולק על מידה זו בדרש ההלכה, ובדרש האגדה הוא מקבל אותה. הסברנו כי אמנם ישנה אפשרות לטעות בשימוש בגימטריא, אך זה נכון גם לגבי קו"ח ושאר המידות. הסברא היא האישוש לתוצאותיהן של הדרשות בכלל, ודרשות גימטריא בפרט. לפעמים ייתור של מילה יכול גם הוא להוות תימוכין לדרשת גימטריא. לפעמים כאשר החיפוש המדרשי מתנהל דווקא אחרי מספר כלשהו, זה גופא נותן לנו רמז שעלינו להשתמש בגימטריא.

הבחנו בין כמה סוגי גימטריא: על סמך מניין ההופעות בתורה, ועל סמך הגימטריא של מילה מקראית. מהראשונה אנו לומדים נתונים מספריים שחסרים לנו, אך לא מצאנו שהסוג השני נותן לנו תוצאות מספריות. אנו לא סומכים עליו לעניין עדין כזה. אנו גם לא מוצאים שהופעת מילים בעלות אותה גימטריא מובילה אותנו להשוואת שתי הפרשיות ברובד ההלכתי (כמו גז"ש).

בחלק השני של המאמר עסקנו בשאלה מדוע ישנן מידות שאינן משמשות אותנו לדרש

ההלכה אלא רק לדרש האגדה. עוד שאלנו מדוע תופעה הפוכה (מידות שמשמשות רק בהלכה) לא קיימת? ייתכן שזה אכן רמז לספק הנובע מהספקולטיביות של מידות אלו. הדרישות בהלכה הן חמורות יותר.¹

מסקנה שעולה מכאן היא שניתן להשתמש במידות דרש אגדה גם בהלכה במקומות שבהם אין לנו חשש לטעות. שהרי אין הבדל עקרוני בין התחומים, פרט להחמרה בדרישות לאמינות כלי הדרש. לכן אל לנו להתפלא אם נמצא יוצאים מן הכלל, כלומר דרשות במידות אלו בתחום ההלכה. ייתכן שישנם מקרים שבהם ש לנו די בטחון בכך שלא טעינו (מתוך אינדיקציות שונות, כמו במקרה הדרש המקיים הנ"ל) שבהם נרשה לעצמנו להשתמש במידות הדרש האגדי גם בתחום ההלכה.²

בחלקו השני של המאמר עסקנו במניין המצוות. ראינו שהמניין כמעט מוסכם, על אף שמקורותיו הכתובים דלים למדי.³ לאחר מכן עסקנו ביחס בין לאוין לעשין, ובביטוי של הדברים בתוך מדרשי היסוד של מניין המצוות.

שאלנו מדוע בכלל חשוב למנות את המצוות? וראינו שעיקר החשיבות היא עצם המניין. הוא נותן לנו רמזים עקיפים לגבי טיבן של מצוות שונות (מתוך האילוץ שסך כל המצוות צריך לעלות לתרי"ג).

סיימנו את המאמר בדיון על טיבו של המדרש המובא למעלה, האם הוא מדרש הלכה או אגדה.⁴ המסקנה לא היתה חד משמעית, אולם סביר שמדרש זה הוא מקיים ולא יוצר. במובן זה אופי המדרש מתאים יותר למדרשי גימטריא, שכן המסורת מהווה אישור טוב לאמינותו של המדרש, כמו שהוזכר לעיל.

¹ בהקשר זה הפנינו את הקוראים להקדמתו של בעל **פני יהושע**, אשר מספר על רעש אדמה שאירע בעירו, ובו נספו בני משפחתו. כאשר היה קבור בין ההריסות קיבל על עצמו לא לעסוק באגדה, שכן פחות מכוונים שם לאמת.

² ראה בדף לפרשת האזינו, תשעה, על כללים ועל יוצאים מן הכלל.

³ יוצאים מן הכלל התשב"ץ, בספרו **זוהר הרקיע** ור"י י' בלעם (הובאו דבריהם בפתחתו של הגרי"פ פערלא **לספר המצוות לרס"ג** אות א. ועיין שם בדבריו שדחה דבריהם.

⁴ באשר למאפיינים של האגדה בכלל, ראה מאמרנו לפרשת דברים, תשסו, ובמאמרו של ברכיהו ליפשיץ, 'אגדה' ומקומה בתולדות תורה שבעל-פה', **שנתון המשפט העברי** כב (להלן: ליפשיץ), ובפולמוס בינו לבין יונה פרנקל **בנטועים** יא-יב (להלן: פרנקל, וליפשיץ תגובה).

על אגדה ומדרש אגדה

מבוא

במאמר זה אשר מסיים שנתיים של מאמרי 'מידה טובה' על דרכי הדרש, בעיקר זה ההלכתי, נעסוק ביחס הבעייתי בין הדרש ההלכתי לבין מדרש האגדה. אפילו שניים מן המונחים המעורבים בכותרת הזו הם עמומים ושנויים במחלוקת. בשאלה מהו 'מדרש' עדיין לא נגענו באופן ישיר, ועוד פחות מכך בשאלה מהי 'אגדה'. סביר יותר שרק לאחר הבירור המושגי הזה ניתן יהיה לדון במדרשי הלכה ואגדה וביחסים ביניהם. אך מכיון שלא נוכל כאן לברר את המושגים הללו כיאות, ננסה כעת רק לשרטט קווים לדמותן של הבעיות הללו.

האם 'אגדה' היא כל מה שאיננו 'הלכה'?

ההגדרה המקובלת למונח 'אגדה' מעומתת בדרך כלל עם המונח 'הלכה'. ההנחה היא, כמובן, שהמושג 'הלכה' הוא חד משמעי ומובן, ורבים מנסים להשתמש בו על מנת להגדיר את ה'אגדה'. אך גם הנחה זו אינה כה פשוטה, ויעידו החסרונות הרבים של מסקנות תלמודיות בעלות אופי הלכתי לכאורה בספרי הפסק, והמחלוקות אודות כמה וכמה מסקנות כאלה.⁵ בספר **עלי שור**, הרב וולבה מגדיר כהלכה את כל מה שמופיע בפסקי הרי"ף, והשאר הוא אגדה. הגדרה זו היא בעייתית מאוד, הן בגלל שהרי"ף אינו מדד טוב להגדרה זו (ולו רק בגלל העובדה שהוא אינו מביא הלכות שאינן נוהגות בזמן הזה, על אף שאין חולק על כך שהן שייכות לתחום ההלכה), והן בגלל ההנחה המובלעת שכל מה שאינו הלכה הוא אגדה.

ואמנם בדרך כלל ההגדרה המוצעת למונח 'אגדה' היא הגדרה שלילית: כל מה שאינו הלכה הרי הוא נכלל באגדה. להגדרה שלילית זו יש שורשים בכל רחבי ספרות חז"ל, ואף בראשונים, ובודאי באחרונים ואצל החוקרים.⁶

הבעייתיות של ההגדרה הזו

ליפשיץ במאמרו מעלה כמה קשיים ביחס להגדרה השלילית. העיקרי שבהם הוא שהגדרה זו אינה מסייעת לנו להבין את תוכנו הפוזיטיבי של תחום האגדה.

⁵ **מגן אברהם** או"ח סי' קנו מביא כמה וכמה הלכות כאלה, ויש עוד עשרות ומאות, והדברים ידועים.

⁶ ראה כמה וכמה מקורות אצל ליפשיץ (בעיקר בהערה 8 וסביבה) ואצל פרנקל.

אך קושי זה מניח את המבוקש, שכן קושיא זו מניחה כי אכן יש לתחום הזה מאפיינים פוזיטיביים, מה שבעלי ההגדרה השוללנית כנראה אינם מקבלים. אך ניתן היה להעלות גם קושי לוגי בהגדרה הזו. ליפשיץ פותח את מאמרו בקביעה (ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח, ומקבילות):

אין מורין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד.

וכן בירושלמי הוריות פ"ג ה"ה:

בעל אגדה אינו אוסר ואינו מתיר, אינו מטמא ואינו מטהר.

חז"ל אומרים לנו שאין לתלמוד הלכה מן ההגדות. אולם לפי ההגדרה השוללנית זו אינה אלא טאוטולוגיה, שפירושה הוא שאין לתלמוד הלכה ממה שאינו הלכה. אם לא נרצה לראות במימרא הזו טאוטולוגיה גרידא, עלינו להסיק מן הכלל הזה כי יש לאגדה (או להגדה) מאפיינים פוזיטיביים.

באופן כללי יותר נאמר כי כל אפיון שניתן למונח 'אגדה' במובנו השוללני לא יהיה אלא שלילתו של אפיון של ההלכה. לא סביר שיהיה משהו שיאפיין את המכלול הזה באופן פוזיטיבי, מעבר לכך שהוא אינו הלכה. בכדי למקד זאת יותר, נדון בעניין זה מבחינת מידות הדרש.

המידות של דרש האגדה

כפי שכבר הזכרנו לא פעם, בעל **ספר הכריתות** מסביר את ההבדל בין ל"ב מידות הדרש של ר"א בשריה"ג לבין יג המידות של רי"ש, ומציע כמה כיוונים. חלק מן המידות שנויות במחלוקת, ולכן לא הובאו אצל רי"ש. חלק אחר נחשבות כפשט ולא כדרש. חלק שלישי מל"ב המידות הן מידות של דרש אגדה בלבד, ולכן לא הובאו בברייתא דרי"ש. מדבריו עולה כי ישנן מידות דרש אשר משמשות אך ורק למדרשי אגדה, ולא למדרשי הלכה. לדוגמא, מידות כמו 'בדרך קצרה', 'ממעל', 'ממשל', 'מכנגד' ועוד. לגבי חלק ממידות אלו כותב בעל **הכריתות** כי הן נועדו רק ליישב את המקראות ולא לומדים מהם הלכות.

אולם כיצד עלינו להבין את האפיון הזה, אם מובנה של 'אגדה' הוא כל מה שאינו הלכה. לכל היותר ניתן היה לומר שמידות אלו אינן יכולות לשמש למדרשי הלכה, אך כיצד ניתן לייעד אותן למדרשי אגדה אם אלו כוללים כל כך הרבה תחומים? והנה, אם המידות הללו היו מתודות מובנות מאליהן, והמסורת היתה מחדשת לנו שלא להשתמש בהן ביחס להלכה, אזי ממילא הן היו נותרות מידות של מדרש אגדה. אבל חלק ניכר מן המידות הללו אינן אינטואיטיביות, ונראה

בעליל שהן חלק מהמסורת שקיבלנו ביחד עם התורה עצמה מסיני. אם כן, כיצד המידות הללו מתחדשות למדרשי אגדה, כאשר המונח הזה כולל כמה וכמה תת-תחומים? מה משותף לכל אלו?

מה כוללת ההגדרה השוללנית של המונח 'אגדה'?

נבחן לרגע את ההגדרה השוללנית באופן מפורט יותר. מה כוללת התורה מעבר להלכה? המקורות השונים מדברים על תיאולוגיה (=הבנת האלוקות), דברי אמונה וחכמה, פתגמים, משלים, דברי חידוד, טבע האדם, מוסר וערכים, פרשנות המקרא, סיפורים, חשיפת אירועים היסטוריים שאינם מצויים במקרא (כגון אברהם בכבשן האש וכדו').

אולם כבר כאן ניתן לראות שעלינו להבחין בין התחומים השונים הללו. חלקם כלל אינם נוגעים למקרא (כמו כמה וכמה אגדות בספרות חז"ל), חלקם מציינים רק צורה וז'אנר ולא תוכן (לדוגמא: פתגמים, משלים וכדו'). נמקד את דברינו יותר: כלפי איזה מהתחומים הללו ניתן בכלל להפעיל את מידות דרש האגדה? די ברור שזה רק לגבי לימוד שמיישב את המקראות (כלשונו הנ"ל של בעל הכריתות), או מוציא מהם דברים שטמונים בהם. כמובן התכנים יכולים לגעת באלוקות, במוסר, בהנהגות טובות, באירועים מקראיים נסתרים וכדו'. למעשה, זהו התחום שליפשיץ מכנה אותו 'הגדה' (בניגוד ל'אגדה', שהיא עיסוק באלוקות ובנסתר).

אם כן, מידות דרש האגדה הן כלים שמיועדים לפרשנות של החלקים הלא הלכתיים שבתורה. במינוח של ליפשיץ נכנה אותן 'מידות ההגדה'. אין מקום לחלק את ההגדרה הזו לתחומי משנה, שכן זוהי הגדרה שעוסקת בצורה ולא בתוכן. אלו הם כלי ניתוח, והתכנים שנחשפים על ידם יכולים להשתייך לתחומי משנה שונים של ה'אגדה'.

מדוע מידות אלו אינן שימושיות להלכה?

מדוע באמת מידות אלו אינן משמשות לחלקים ההלכתיים שבתורה? חלקן אולי מפני העמימות שבהן. קשה לסמוך על היסקים שמבוססים על מידות אלו באופן שיאפשר לנו להתיר את האסור או לאסור את המותר. ההלכה דורשת רף אמינות גבוה יותר (ראה דיון על כך במאמר לפרשת בלק וזאת הברכה, תשס"ו).

לגבי חלק אחר מן המידות הללו הסיבה היא פרוזאית הרבה יותר, כפי שכותב בעל הכריתות לגבי כמה מידות. כדוגמא ניטול את מידת 'בדרך קצרה' (מידה

(ט):

מדרך קצרה, כיצד ואהיה מאהל אל אהל וממשכן (דברי הימים א, יז) צ"ל וממשכן למשכן אלא שדבר הכתוב דרך קצרה. מאימתי נידון בדרך קצרה משיצטרך הענין לומר ודאי. כיוצא בדבר אתה אומר ותכל דוד לצאת (שמואל ב, יג) צ"ל ותכל נפש דוד לצאת, אלא שדבר דרך קצרה, אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר נכספה וגם כלתה נפשי (תהלים פד).

מידה זו מסבירה שלפעמים המקרא משמיט מילים ש ניתן להבין אותן גם בלא שייכתבו. על כך כותב בעל הכריתות, שמסביר מדוע רי"ש לא הביא את המידה הזו במניינו:

ומדה זו אין בה קולא ולא חומרא אלא יישוב המקראות וטעמם. ולכך לא חשיב הא ר' ישמעאל. וזה התנא חשיב דברי הגדה שזהו יישוב המקראות וטעמם.

אם כן, הסיבה שמידה זו אינה משמשת בדרש ההלכה היא שפשוט בפועל אין לשימוש בה השלכות הלכתיות. מידה זו משמשת ליישוב המקראות ולא ללימוד הלכות חדשות. בתוך דבריו מציע לנו הר"ש מקינון הגדרה למונח 'הגדה': יישוב המקראות וטעמם. דומה מאד להצעתו הנ"ל של ליפשיץ.

הבחנה בין ההקשרים השונים של הדין

אמנם חשוב להדגיש שעניינו כאן הוא במונח 'הגדה' או 'אגדה' בהקשר של מדרש האגדה, ולא בספרות חז"ל בכלל. בספרות זו מופיעים המונחים הללו בכמה וכמה משמעים, ולכן חלק ניכר מהויכוחים בין פרנקל וליפשיץ נובעים מן העובדה שהם מניחים משמע אחד למונח 'אגדה' בכל מקום. הנחה בלתי סבירה לחלוטין, בייחוד לגבי תחום כה רבגוני ורב הקשרים כמו 'אגדה'. אנו כאן, ב'מידה טובה', עוסקים מטבע הדברים בעיקר בהקשר הזה.

כמה שאלות אודות היחס בין מדרש הלכה ואגדה

לאחר שמיקדנו את הדין בתחום של מדרש האגדה (או ההגדה), עלינו לשאול את עצמנו כמה שאלות כלליות לגבי תחום זה ויחסו למדרש ההלכה:

1. מדוע שני התחומים הללו נכנסים תחת הכותרת 'מדרש'? מה משותף להם?
2. האם ניתן ללמוד מכאן משהו על משמעות המונח 'מדרש' בכלל?
3. עד כמה ניתן ללכת עם ההשוואה הזו: לדוגמא, האם ישנן דרשות בתחום האגדה שנתייחס אליהן כאל 'אסמכתא' לעומת דרשות גמורות? האם יש

בכלל דרשות גמורות באגדה?

מהו 'מדרש'

המתודה בה נוקט ליפשיץ היא אטימולוגית. הוא מנסה לאבחן את תחום האגדה וההגדה בניגוד להלכה דרך המשמעות והאטימולוגיה של המונחים 'אגדה' (=לטענתו, משורש אגוד – קשור וחבוי) ו'הגדה' (=לטענתו, משורש היגד או פירוש למקרא. מה המקרא אומר לנו).⁷

אם נאמץ את הדרך הזו לגבי מדרש, דומה כי השורש ד.ר.ש. מופיע במקרא ואצל חז"ל בעיקר במשמעות של חיפוש וחקירה (יש תולים זאת בשורש ד.ש., כלומר לדוש). אצל חז"ל ישנה דרישה וחקירה, שהיא חיפוש בדברי העדים או בשמועות אודות עיר הנידחת. מקורה במקרא: "ודרשת וחקרת היטב הנה אמת נכון הדבר". וכן לגבי אבידה: "עד דרוש אחיך אותו", במשמעות של חיפוש. וכן לגבי רבקה: "ותלך לדרוש את ה'", ועוד הרבה.

אם כן, לפי הצעה זו מדרש הוא חיפוש וחקירה של מה שטמון במקראות ולא מצוי על פני השטח (לדרוש פירושו לדוש את המקרא). במובן זה די ברור שגם מדרש ההלכה וגם מדרש האגדה מחפשים משהו שחבוי בין קפלי הטכסט המקראי.⁸

המשך ההשוואה: אסמכתא אגדית

לגבי ההלכה אנו יודעים שהמידות נמסרו לנו על ידי משה בסיני (ראה במאמרנו לפרשת לך-לך וניצבים, תשסה, ועוד). מסתבר שישנן דרכי שימוש באותן מידות שנמסרו ביחד עמן. לפיכך, ברור שישנם שימושים קאנוניים במידות הדרש ושימושים שאינם כאלו. שימושים לפי הכללים הן דרשות גמורות, וההלכות הנלמדות מהם הן בעלות מעמד של הלכות דאורייתא (לרוב הדעות, פרט לשיטת הרמב"ם). אם אנו עושים שימוש לא תקני במידות הדרש ההלכתיות, ההלכות הן הלכות דרבנן והדרשה אינה אלא אסמכתא. כפי שראינו במאמר לפרשת יתרו, תשסה, אסמכתאות חייבות להיות דרשות פגומות מבחינת כללי הדרש.

⁷ פרנקל מביא ניתוחים דומים לגבי המונח 'הלכה'. אחת הנקודות העיקריות שעולה בויכוח **בנטועים** היא השאלה האם ניתן לערבב/לנתק את המשמעות מן האטימולוגיה. ובאמת אנו לא מוצאים הבחנה שיטתית אצל חז"ל: במקרים רבים שבהם הכוונה היא ל'הגדה' המינוח הוא 'אגדה' ולהיפך (וניתן לראות זאת במקורות המובאים במאמרו של ליפשיץ, אשר על אף טענתו העקרונית הוא אינו באמת מציג הבחנה כזו במקורות עצמם).

⁸ יש להעיר על שיטת הרמב"ם שמבין את הדרש כהרחבה של המקרא, ולא כחשיפה של מה שמצוי בתוך המקרא עצמו. ראה מאמרנו לפרשת יתרו, תשסה, ועוד הרבה.

כמה פעמים במשך השנתיים האחרונות עמדנו על כך שדרשה אינה תוצאה לוגית-מכנית מהפעלת דרכי הדרש. ברור שהדרכים המכניות-תקניות לשימוש במידות הדרש אינן אלא מסגרת, שבתוכה ולתוכה נכנסת סברת הדרשן. התוצאה של המדרש היא הפעלה בשילוב של שני הכלים הללו. לדוגמא, גז"ש היא כלל שאומר לנו שאם יש שתי מילים שוות בשני הקשרים, עלינו לדמות ביניהם. אך המידה הזו אינה אומרת לנו לעניין מה לדמות אותם? כאן חייבת להיכנס סברתו של הדרשן. המידה היא רמז טכסטואלי לביצוע השוואה או הכללה, אולם הביצוע עצמו הוא תוצר של סברת החכם הדורש.

מה קורה כאשר ישנה סברא של הדרשן, שמכוחה הוא משווה שני הקשרים, אולם הבסיס המידותי להשוואה זו הוא רעוע? מסתבר שגם כאן הדרשה תהיה אסמכתא, אף שהמסקנה שלה היא כנראה מסקנה נכונה. ייתכן שהלכה זו תיחשב כהלכה שמבוססת על סברא ולא על דרשה, והדרשה היא אסמכתא אליה.⁹ בתחום האגדה המצב הוא עמום הרבה יותר. בפרשנות של החלקים הלא הלכתיים של התורה יש הרבה יותר מקום לסברות של הפרשנים, וייתכן שדרשות רבות יותר הן בבחינת אסמכתאות לסברות אלו. יש שהסיקו מכאן שעולם הדרש האגדי כולו אינו בעל מעמד כמו זה של עולם הדרש ההלכתי. המילה 'דרשה' (או 'דרוש') הפכה אצל רבים (כולל ראשונים ואחרונים) לשם נרדף לסברא בעלמא ללא מקור, שאין בה ממש.¹⁰

התחושה היא שמדרש האגדה אינו אלא משחק של הדרשן שעושה בטכסט כחפצו. הוא מחליט מה ברצונו לומר, ולאחר מכן מוצא לדברים עוגן מפוקפק יותר או פחות במקרא באמצעות דרכי דרש עמומות. ידועות ההתבטאויות של הגאונים ועוד (ראו **באנצ'ית** ע' אגדה' בהערה 28 וסביבה, ואצל ליפשיץ בפרק ג, ובשרידי אש ח"ד, 'לתולדות התרגומים' פ"ב ועוד) אשר מייחסים את כל

⁹ **באנצ'ית** ע' 'אסמכתא' ניתן למצוא את שני סוגי האסמכתאות: 1. דרשה שהיא אסמכתא להלכה דרבנן. 2. דרשה שהיא אסמכתא להלכה דאורייתא. הסוג השני מעלה את השאלה אודות מקור ההלכה. אם היא לא יצאה מהדרשה עצמה (שהרי זו רק אסמכתא אליה), אז מהו מקורה האמיתי? מקובל להבין שהמקור האמיתי הוא מסורת מסיני. נעיר כי לפי הרמב"ם מסורת של הלכה למשה מסיני שיש לה עוגן מדרשי נחשבת כהלכה דאורייתא, בניגוד למסורת ללא עוגן כזה. אך אנו עוסקים כאן בעוגן פגום (או עוגן לכאורה), ולא כמו הדרשות שהרמב"ם מדבר עליהן, שהן דרשות גמורות.

בכל אופן, כאן אנו מציעים מקור נוסף, שונה במהותו: הסברא. ישנן הלכות שמקורן הוא בסברא, והדרשה מהווה אסמכתא עבורן. גם הלכות כאלה תהיינה הלכות דאורייתא (כפי שהערכנו במאמר לפרשת כי-תצא, תשסה, הערה 13).

¹⁰ תהליך דומה עבר על המונח 'פלפול'.

הדרשות הללו לסברותיו של הדרשן, ולכן אינם מייחסים להן חשיבות רבה. מסייעת לכך העובדה כי לגבי מידות הדרש האגדי לא ידוע לנו על מקור ברור לכך שהן בגדר הלמ"מ, זאת בניגוד בולט לקונצנוס הקיים לגבי מידות הדרש ההלכתיות.

ובכל זאת: האגדה כתורה למשה מסיני

לאור המנגנון שהצענו לעיל נראה כי העובדה שדרשות אלו נסמכות על סברותיו של הדרשן אין כדי לומר שאלו הן 'המצאות'. גם בדרש ההלכתי אנו נוכחים לראות שישנה תלות חזקה של התוצאות ההלכתיות בסברות הדרשן. ברור שיש ממדרשי האגדה שהם בעלי אופי של 'אסמכתא' במובן הראשון (אסמכתא לדיני דרבנן, או דרשה שאינה מתימרת באמת לחשוף את המצוי במקרא), אך אין בכך כדי לומר שאין מדרשי אגדה מסוגים אחרים.

ואכן אמנם לא מצאנו התייחסות למידות דרש האגדה, אך מצאנו התייחסות לאגדה עצמה כחלק מן התורה. לדוגמא: "דברי תורה כולם אחת: מקרא, משנה הלכות ואגדות" (ספרי, פ' האזינו). או: "משנה משולשת: תלמוד, הלכות ואגדות" (תנחומא, יתרו). ועוד מצאנו שגם היא נמסרה למשה מסיני: "וכולם נאמרו למשה מסיני" (ירושלמי, מגילה פ"ד ה"א). וכ"כ הרדב"ז בתשובה רל"ב בח"ד. אם כן, בהחלט יש כאן מקום לראות את מידות דרש האגדה ככלי דרש שנמסרו לנו גם הם מסיני, כמו מידות הדרש ההלכתי (וכמובן עברו הכללה, הפשטה והמשגה, כמותם).

אמנם ישנם שני סוגים של קביעות ביחס לדרשות כאלה, שדורשות עיון:

1. אין לתלמוד הלכות מדרשות כאלה, שהרי אומרים לנו חז"ל: "אין לומדים מן ההגדות". אולם זה אינו בהכרח בגלל שהן אינן אמיתיות או מהימנות, אלא מפני שההלכה אינה עניינן. לפעמים הלקח המוסרי-היסטורי ניתן להילמד דווקא על בסיס עמדה הלכתית שלא התקבלה להלכה.
2. אין פסיקת הלכה בשאלות של אגדה (ראה במאמר לפרשת במדבר, תשסו). כאן לכאורה עולה תפיסה שאין מדובר בשאלות של אמת ושקר, וכולם צודקים באותה מידה. אולם ניתן להראות שגם בהלכה זהו המצב,¹¹ ולכן גם זה אינו בסיס מספיק להבחנה בין הלכה לאגדה.

¹¹ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'האם ההלכה היא פלורליסטית', שיופיע בעז"ה בהמעין, כסלו תשסו.

מסקנות הלכתיות ממדרשי אגדה

כפי שראינו למעלה, הכלל הוא שאין ללמוד הלכה ממדרשי אגדה. אולם ישנם מדרשי אגדה שניתן להסיק מהם מסקנות הלכתיות, ויש שאף עשו זאת.¹² דוגמא לדבר ראינו במאמר לפרשת דברים, תשסה-ו, שם ראינו כי מסקנות הלכתיות ביחס לעמוּן ומואב ניתנות להילמד ממדרש שנראה כמדרש אגדה. האם אלו הם יוצאים מן הכלל? או שמא, על אף החזות האגדית, למעשה אלו הם בכלל מדרשי הלכה. במאמרינו לפרשת דברים העלינו אפשרות לראות את המדרש ההוא כמדרש הלכה. כך גם התלבטנו במאמר לפרשת וזאת הברכה, משנה שעברה (לגבי המדרש על תריג מצוות, שגם לו יש הרבה מאד השלכות הלכתיות, לפחות דה-פקטו). כעת נראה כמה דוגמאות למקרים שבהם ההבחנה בין מדרש הלכה ואגדה היא עמומה מאד.¹³

הגדלת עוונות

הריב"ש בתשובה קע"א קובע כי דרכם של חכמים להגדיל עוונות כדי שאדם יישמר מהכשל בהם. לדוגמא, חז"ל אומרים (ערכין טו ע"ב):

כל המספר לשון הרע מגדיל עוונות כנגד ג' עבירות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

וכן בנדרים (דף מ):

יצא ר' עקיבא ודרש: כל שאינו מבקר את החולה כאילו שופך דמים.

וכן עוד הרבה על זה הדרך. ברור שאין להסיק מכאן מסקנות הלכתיות גמורות, ויש כאן אמירות שבאות להפליג בחומרתן של העבירות הללו. אמנם מצאנו מקרה שבו בעלי התוס' מסיקים מסקנה הלכתית ממימרא כזו. הגמרא במסכת סוטה י ע"ב מביאה:

¹² ראה, לדוגמא, **חושב מחשבות** במאמר 'תפילין דמרא עלמא' פי"ז, **ובאר שבע** סנהדרין צה, **ומג"א** סי' תרג. ובשר"ת מהר"צ חיות, מאמר 'אמרי בינה' פי"ב הסביר את טעם הירושלמי שכותב שלא למדים מן האגדות בספק היסטורי ותו לא (וראה גם בתנוד"ה 'הכא' ריש הוריות). וכן בתשובת ה**נוב"י** מהדו"ת, יו"ד סי' קס-קסא (אל ר' ישעיה ברלין), מסביר זאת בכך שהאגדות סתומות וחתומות, כלומר הוא תולה זאת בחוסר הבנה שלנו. וראה גם **תוי"ט** ברכות פ"ה מ"ד.

¹³ הדוגמאות לקוחות מספרו של הרב שמואל שפרבר, **מאמרות**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשלח, בפרק 'תחומי הלכה ואגדה'. תודתנו לרב יעקב הכהן מכפר שמריהו על מראה המקום.

נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים.

והנה בתוד"ה 'נוח' שם קובעים כי עבירה זו היא בגדר של ייהרג ואל יעבור, כמו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים (הם קושרים זאת לשפיכות דמים, והדברים ידועים). זו אמנם שיטת מיעוט (ראה אצל הרב שפרבר עמ' 205-197), ובכל זאת היא אומרת דרשני. האם בעלי התוס' יאמרו דבר דומה על המובאות הקודמות? האם לשון הרע (או שנאת חנם, שגם היא הושוותה לג' עבירות החמורות) וביקור חולים גם הם בבחינת עבירות של ייהרג ואל יעבור? מסתבר שלא.

שאלת ההבחנה

אם כן, מהו הקו שמפריד בין מימרות אגדיות והלכתיות? רוב המובאות הללו אינן מדרש במובן של דרשות הפסוקים (הן אינן 'הגדה' במונחיו של ליפשיץ). אולם לגבי הלבנת פנים רש"י ב"מ נט ע"א ד"ה 'היא מוצאת' מסביר שעיקרון זה נלמד ממעשה תמר. כאן היה מקום לראות זאת כפירוש פשטי, ואפילו לא מדרש, ובכל זאת לרוב הדעות אין מדובר כאן בהלכה. שאלת ההבחנה עולה בגמרא עצמה. בבבלי מכות י ע"א מצאנו מימרא של ריו"ח:

א"ר יוחנן: הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו. איני והא אריו"ח: מנין לדברי תורה שקולטין, שנאמר: "את בצר במדבר". וכתוב בתריה: "וזאת התורה"? לא קשיא: הא בעידנא דעסיק בה והא בעידנא דלא עסיק בה. ואבע"א מאי קולטין? ממלאך המוות.

המימרא הזו נתפסת בתחילת הסוגיא כמימרא הלכתית, שכן מקשים ממנה על הדין שרב שגלה (כרוצח בשוגג) מגלין את ישיבתו עמו. כך גם עולה מהתירוץ שמחלק בין מצב שעוסקים בתורה לבין מצב שלא. אך הנה בהמשך הסוגיא מסבירים שכוונת המימרא הזו היא בכלל אגדית, לעניין הצלה ממלאך המוות. אם כן, נוסח המימרא אינו מעיד האם היא מימרא אגדית או הלכתית. גם כאן מדובר על דרשת הפסוקים "את בצר במדבר" ו"וזאת התורה". זהו סוג של היקש בין שני פסוקים סמוכים (או דרשת סמוכין. ראה מאמרנו לפרשת קדושים, תשסה)¹⁴.

מאידך, ראה הבחנה חדה בין דרש הלכה ודרש אגדה מאותו פסוק, בסוגיית

¹⁴ ומכאן שמידת דרש זו משמשת הן בדרש ההלכה והן בדרש האגדה, שאל"כ לא היה מקום לבלבול.

הבבלי ב"ק ס ע"ב, לעניין 'כי תצא אש ומצאה קוצים'.
בשאלת הקריטריון להבחנה בין שני התחומים אנו נותרים בצ"ע.

תובנות מפרשת זואת הברכה

1. בספר עלי שור מגדיר כהלכה את כל מה שמופיע בפסקי הרי"ף והשאר הוא אגדה.
2. בד"כ ההגדרה המוצעת למונח אגדה היא הגדרה שלילית דהיינו, כל מה שאינו הלכה.
3. בעל ספר הכריתות טוען שחלק מל"ב מידות הדרש של ר"א בשריר"ג משמשות רק למדרשי אגדה, די ברור שכוונתו לגבי לימוד שמיישב את המקראות או מוציא מהם דברים שטמונים בהם, במאמרו של ליפשיץ זה מכונה מידות ההגדה (בניגוד לאגדה שהיא עיסוק באלוקות ונסתר)
4. דומה שהמילה מדרש כוונתה משורש ד' ר' ש' שמשמעותה חיפוש וחקירה של מה שטמון במקראות ולא מצוי ע"פ השטח.
5. שימוש במידות לפי הכללים יוצר הלכות עם תוקף דאורייתא (פרט לשיטת הרמב"ם). אם עושים שימוש לא תקני במידות הדרש, ההלכות הם הלכות דרבנן, והדרשה אינה אלא אסמכתא.
6. ברור שהדרכים המכניות - תקינות לשימוש במידת הדרש אינן אלא מסגרת שבתוכה נכנסת סברת הדרשן. בתחום האגדה יש יותר מקום לסברות של הפרשנים ויתכן שדרשות רבות הן אסמכתאות. יש שהסיקו שעולם הדרש האגדי אינו בעל מעמד שווה כמו זה של עולם הדרש ההלכתי.
7. אומנם לא מצאנו התייחסות למידות דרש האגדה אך מצאנו התייחסות לאגדה עצמה כחלק מן התורה, א"כ בהחלט ניתן לראות את מידות דרש האגדה ככלי שנמסר מסיני. אומנם, אין לומדים הלכות מהם, ואין פסיקת הלכה בשאלות של אגדה.
8. שאלת הקריטריון להבחנה בין שני תחומי המדרש עדיין נמצאת בצריך עיון.

■ נספחים ■

426	נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים
445	נספח ב: ביבליוגרפיה כללית
447	נספח ג: מושגים ומילות מפתח
458	נספח ד: מילון מונחים
459	נספח ה: רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

נספח א - מקורות

		מקרא	
12	ה/ד		
12	ה/כא		
245	ו/י	75	יג/יח
246	ו/יח	222	יד/יד
54	ז/א	218,222	ז/ה
27,29	ז/יח	342	לח/כא
26,27	ז/כ-כא	218	מד/טז
356	ז/ל		
27	ז/לו	284	יב/כב
38	ט/כב-כג	312	יג/ב
118	י/א-ג	79	יג/ד
74	יא/יח (או) כט	312	יג/יב
54	יג/יח	218	כ/ב
54	יג/כב-כד	70	כ/יב
54	יג/כז-כט	185	כב/א-ב
110	יד/יג	186	כב/ב
54	יד/יג-יד	80	כב/ז
118	טז/א	141	כב/כה
26	יח/יט	194	כז/יח
26	יח/כט		
70	יט/יא-יג	245	ב/יא
97	כ/ז	222	ב/כד
86	כא/יג-טו	246	ד/כד
142	כב/יב	246	ד/כט
			שמות
			ויקרא

284	יא/כ		134	כב/טז	
227	יב/כא		218	כג/ב	
195	יג/ז		104	כז/ט-י	
141	יג/טז		104	כז/לב-לג	
312	טו/יט				
168	יז/ב		118	ג/ד	במדבר
326	יט/טו		134	ו/יג	
81	כא/יח		150	יב/יג	
80	כג/א		41,153	יב/יד	
342	כג/יח		168	טו/כב-כד	
141	כד/יג		168	טו/כז	
73	כד/יד		200	יט/טז	
189	כד/טז		218,222	כב/לב	
262	כד/יז		270	כה/יז	
188	כה/ו		234	כו/נו-סה	
356	כו/ד		118	כו/סא	
168	כח/סט		252	ל/יא-טז	
374	לא/יא-יב		141	לה/כא	
289	לא/יט				
396	לב/ב		270	ב/ט	דברים
410	לג/ד		80	ד/ט	
134	לו/ד		226	ד/כו	
			284	ו/ט	
234	יט/נא	יהושע	298	יא/יח-כא	

חז"ל					
			127	יט/ב	שופטים
<u>משניות</u>					
307	א/ו	ביכורים	218,222	ב/ח	מלכים א'
374	א/א	חגיגה			
306,309	פרק ז	סוטה	222	נא/א	ירמיה
275	ג/יח	אבות			
17	ח/ח	בכורות	139	ג/א-ב	יואל
<u>תוספתא</u>					
			76	יב/ד	זכריה
138	א/ה	שבועות	76	יד/טו	
<u>ברייתות ומדרשים</u>					
אבות דרבי נתן					
275		פרק כ"ז ד"ה "ר' אליעזר"	79	ג/א	תהילים
63		פרק ל"ז	195	לו/ז	
139		פרק מ"ג	75	לו/יב	
			79	נז/א	
			79	קיא/ח	
ילקוט שמעוני					
בראשית					
75		רמז כאד"ה "מכלל שאחריו מעשה"	346	כט/כה	איוב
			75	לא/לד	
בשלח					
76		רמז רמג ד"ה "דבר אחר גאה"	194	כג/א-ב	משלי
74		רמז רצח ד"ה "לא תנאף למה"	194	כה/כ	
משפטים					
74		רמז שנט ד"ה "לא תבשל גדי"	226	ט/יד	דניאל
ויקרא					
			190	כה/א-ד	דברי הימים ב'

פרשה ג ד"ה "פקוד את" 205

פרשה טו ד"ה "מה היה אותו" 75

במדבר רבה

פרשה גז, 234

מדרש תנאים

דברים ה/יז 73

מכילתא דרבי ישמעאל

בשלח מס' דשירה פרשה ב 76

בשלח פרשה ה 279

מסכת כלה רבתי

ד/יב 139

ספרא

ברייתא דזוגמאות 27,54- 57,59,63

151-152,205,235,240-241,312

ברייתא דרבי ישמעאל 150

פרשה א ד"ה "פרק א" 74

פרשה ח 29-31 **צו**

פרשה א 38 **שמיני**

פרשה א 118 **אחרי מות**

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכת דבחדש פרשה ח ד"ה "כבד את"

220

רמז תסד ד"ה "תנו רבנן אוכל" 73

צו

רמז תקד ד"ה "כל חלב שור" 73

שמיני

רמז תקלז ד"ה "את כל עורב" 74

ד"ה "תנו רבנן ממשמע" 75

תזריע

רמז תקנא ד"ה "והתגלח בכל אדם" 74

קדושים

רמז תרה ד"ה "לא תגנובו" 74

רמז תרו ד"ה "אמר רבא" 73

נשא

רמז תשיב 75

מטות

רמז תשפה 270

כי תצא

רמז תתקלד 342

ל"ב מידות של ר"א

מידה ג 286-287

מידה ד 286

מידה כד 201,235

מידה כה 191

מידה ל 219

מדרש רבה

בראשית רבה (וילנא)

419		יתרו
		תלמוד בבלי
79,81	י/א	ברכות
39,80	כא/א	
329	כג/ב	
224	מא/א	
187,192	סג/א	שבת
279	פז/א	
220	צז	
219	קד/ב	
218	קה/א	
352,359	קיד/ב	
122-123	יג/ב	עירובין
195	כג/ב	
206	כז/ב	
207	ו	פסחים
79	כח/א	
30,31	נט/ב	
383	סו/ב	
205,207	קכ/א	
399	עד/א	יומא
279	עה/א	
400	עט/א	
359,391	פא/א	
156	הא-ב	סוכה
206	נ/ב	

		ספרי
134	פיסקא לב	במדבר
75	פיסקא מד ד"ה "ויהי"	
168		שלח
196	פיסקא קכב	
	פיסקא קכז ד"ה "בחלל חרב"	חקת
200,201		
298	פיסקא מו יט	דברים
326	פיסקא קפח	
342	פיסקא רס	
	פיסקא שו ד"ה "דבר אחר"	
396		
419		האזינו
		מכילתא דרשב"י
76	טו/א ד"ה "אז"	
		פסיקתא זוטרתא (לקח טוב)
74	שמות ח/יח ד"ה "והפליתי ביום"	
73	שמות כ/יג ד"ה "לא תרצח"	
74	דברים פרשת עקב דף יג/א	
312	פרק יג ד"ה "קדש לי"	
		שכל טוב (בובר)
74	שמות ח/יח ד"ה "והפליתי"	
		תנחומא

385	מט/א		206	ג	מועד קטן
289-290	ס/א		141	ח/א	
226	פח/א		347	כא/ב	
206	כד/ב	קידושין	345	כח/ב	
86	עז/ב		376	ג/א	חגיגה
195	פ/ב		279	יד/א	
385	ו/ב	בבא קמא	79-80	ד/א	יבמות
153,159	כד/ב		78	ד-ה	
41-45,47	כד/ב-כה/א		57,110,205	ז/א	
97,151-153	כה/א		187	יא/ב	
270	לח		187-188,357,386	כד/א	
206	נד/א		336	סב/א	
422	ס/ב		142	סח/ב-סט/א	
73	סו/א-ב		379	ג/א	כתובות
247	פה/א		302	נו/א	
19	צו/ב		188	לח/ב	
19	קיי/ב		345	סט/ב	
328	ב/	בבא מציעא	193-194	קיא/ב	
141	לא/ב		291	לח/א	נדרים
335	לב/ב		420	מ	
271	מא/ב		252-253	עה-עו	
262-263	קטו/א		220,411	ה/א	נזיר
308	פא/ב	בבא בתרא	420-421	י/ב	סוטה
288,292	ג/ב	סנהדרין	196,206	טז/א	
220	יד/ב		160	כח/א-ב	
263	כא/א		126	ו/ב	גיטין
289	כא/ב		162	כג-כד	

284	לד/א		189	כז/ב	
238	נה/א		392	לד/ב	
205,245	נה/א-ב		164	לה/א	
207	נה/ב		220	לז/א	
356	סא/א-ב		226	לח/א	
194	ו/א	חולין	392	נד/ב	
227	כח/א		91	סד/ב	
74	סג/א		185	עב/א-ב	
75	סו/א-סז/א		70	פז/א	
303	פח/ב		81	קז/א	
74	קטו/א		421	י/א	מכות
383-384	קטו-קטז		365	יג/ב	
336	קטז/א		307	יח/ב	
194	קלג/א		410	כג-כד	
74	קמ/א		331	כד/א	
205	ו/א	בכורות	17	ד/ב	שבועות
312-313	יט/א		15,18	כה/א	
195	ח/ב	ערכין	12, 15	כו/א	
386	יד/ב		12, 16, 17,19	לז/ב	
420	טו/ב		221	ה/ב	הוריות
260	ד/ב-ה/א	תמורה	27-31	יג/א-ב	זבחים
104	יג/ב		110	מט/א	
75	טז/א-ב		382	מט-נ	
26,27,205	ב/ב	כריתות	32,402	נ	
391	ג/ב		382	נ/א-ב	
71,78,82	ד/א		153	סט/ב	
73	ד/א-ב		135	יא/ב	מנחות

	רש"י	
100	בראשית	ב/כד
219		ז/ה
220		ל/ח
220	שמות	כ/יא
135	ויקרא	כב/טז
226	דברים	ד/כה
227		יב/כא
192	תורה שלימה	
194	תורה תמימה	
	ספרי מחשבה	
305	אורות הקודש	
272	לשם שבו ואחלמה	
	נפש החיים	
127		שער ד, פרק ו
413	עלי שור	
328	עשרה מאמרות	
	פירוש ספר היצירה לר"י הברצלוני	
279		

247		לג/א	נידה
221		מה/ב	
			תלמוד ירושלמי
276		פרק ב הלכה ד	פאה
419		פרק ד הלכה א	מגילה
374		פרק א	חגיגה
374-375		פרק א הלכה ה	
414		פרק א הלכה ח	
196		פרק א הלכה ב	קידושין
414		פרק ג הלכה ה	הוריות
			מפרשי התורה
			חפץ חיים
335		ליקוטים על התורה (גריימן)	
			מלבי"ם
169		אות לג	שלח
			משך חכמה
31		ט/כו	ויקרא
			רמב"ן
343		אחרי מות	ויקרא
170		טו/כב	במדבר
343		כי תצא	דברים

	טור		רמב"ם
220	אורח חיים סימן קנח	280	הקדמה לפרק חלק
345	יורה דעה סימן י		מורה הנבוכים
		276	פתיחה
412	זהר הרקיע	257	חלק ג, פרק לא
			שמונה פרקים
262,266	מאירי	261	פרק ו', ד"ה, "וכאשר חקרנו"
		127	תניא
			גאונים
77	מהר"י מינץ תשובה ז		אוצר הגאונים
	מרדכי		
221	ברכות, פרק ח', סימן קצב	276	רב האי גאון חגיגה סימן סז
		276	רב שרירא גאון חגיגה סימן סח
	נימוקי יוסף		מילואים לאוצר הגאונים
44	בבא קמא	276	רס"ג
		276	רב שרירא גאון
	ספר החינוך		
367	מצווה סט		חידושי רבינו גרשום
343	מצווה רט	379	בבא בתרא, מח/ב
343	מצווה תקע		
	ספר הישר לר"ת		תשובות הגאונים (הרכבי)
277	סימן תרי"ט-תר"כ	276	סימן שג
	עיטור		ראשונים
77-78,83	הל' ציצית ע/ב		אשכול
		276,279	חלק ב' רב האי גאון

279-280	ויכוח
404	תורת האדם עניין סכנה
158	בבא בתרא קיא/א

רמב"ן על ספר המצוות

188-189,378	השגות לשורש השני
264,343	השגות לשורש החמישי

השגות על מצוות לא תעשה

343	לאו שנ"ה
	הוספות למצוות עשה: ברכת התורה
306	הוספה טו

ר"ן

254	נדריםעו/א
-----	-----------

רשב"ם

279	מח/ב	בבא בתרא
279	קלד/א	

רש"י

ברכות

	"תיתי לה בתורת טעמא"
333	כג/א
	"דאי אתיא לה בתורת קל וחומר"
333	כג/א
	שבת

ראב"ד

פירוש על ברייתא דדוגמאות

59-61,65,207

השגות

186	גניבה	פרק ט הלכה ח
190-191	מלכים	פרק יב הלכה א

ראב"ן סי' לד

81

רא"ש

226	פסחים	סוף פסחים סימן מ'
44,162	בבא קמא	

רבינו חננאל

47,48	בבא קמא כה/א
-------	--------------

ריטב"א

122	עירובין	יג/ב
352	ראש השנה	לג
387,389	יבמות	כד/א

ר' יעקב מקורביל

228-229

404	ר' ירוחם	נתיב יח חלק ג'
-----	----------	----------------

רמב"ן

	מכות	220	"אלה" צו
307	יח/ב		פסחים
	שבועות	135	"את לא דריש" כב/ב
35	ז/א	381	"וכי מאחר" סו/א
207,239	"אחת לכלל" ז/א		חגיגה
	זבחים	374	"הכל חייבין" ב/א
32	"בכלל היתה" יג/א		יבמות
151	סט/ב		"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" כד/א
227	"כאשר" כח/א	387	
228	"רוב אחד" כח/א	357,387	"ואפיקתיה" כד/א
	תמורה	379-380	"א"ל" צ/ב
106	"לדון" יג/ב		כתובות
	שיבולי הלקט	379	"שויוה רבנן לבעילתו" ג/א
226	סימן ריב ד"ה "ר"י היה נותן"	346	"ינחם כתיב" ט/ב
	תוספות		גיטין
	שבת	379	לג/א
357,386	שבעת ימים" קלא/ב		קידושין
	עירובין	383	"בשלמא" לד/ב
123	"כאן לאחר בת קול" ו/ב		בבא קמא
	פסחים	386	"מיטב שדהו של..." ו/ב
385	"אמרת" כד/ב	44	"דיו לבא..." כה/א
	סוכה	46	"הכא חצי נזק כתיב" כה/א
157	"תפשת" ה/ב		בבא מציעא
	יבמות	421	"היא מוצאת" נט/א
114	"לפי" ז/א		סנהדרין
		392	לד/ב
		391	"אלא מנא לך" נד/ב

34	"הימנו ודבר אחר" עח/א		כתובות
	חולין	300,302	"הרי זו" נו/א
221,228	"ועל רוב" כח	347	"אמר רב נחמן ינחם כתיב" ס/ט/ב
384	"מה" קטז/א		סוטה
	ערכין	421	"נוח" י/ב
386	"הור" טו/א	100	כג/א
	תמורה		בבא קמא
106	"לדון" יג/ב	90	"לא זה וזה" ב/א
	תוס' רא"ש	44,46-48,50,158,163	"אני" כה/א
279	נדרים לה/ב	247	"כלל ופרט" פה/א
228-229	חולין כח/א		בבא מציעא
	רמב"ם	329	"אבל" ג/ב
	היד החזקה		בבא בתרא
289	תפילין ומזוזה ז/א	309	"ובצרך" פא/ב
366	שביתת עשור א/ה		סנהדרין
13,15	שבועות א/ב	386	"כשהוא" ג/ב
15	א/ז	383	"וכי" סז/ב
15,19	ה/א		שבועות
16	ז/ג	18,20	"ר"ע" ד/ב
13,16	ז/ד	18-20	"ורב אמר" כה/א
301	אישות רקו		הוריות
301	גירושין פרק ט	420	"הכא"
307	ביכורים פרק ד		זבחים
307	ד/ד	58-59,113,57-56	"לפי שיצא" מט/א
			מנחות
		136	"ורבי שמעון" יא/ב
		207	"כלל" נה/ב

278	ג/ג	סוטה
46	ב/ה	בבא קמא
158-159	כה/א	
291	בהתחלה	סנהדרין
264	ב/ד	
278	י/ג	
31	ג/א	מכות
278	א/ד	שבועות
201	א/ב	אהלות

אחרונים

177		אדרת אליהו
-----	--	-------------------

אבני נזר

בבא קמא יא/א

203	ד"ה "אין מקצת שליה בלא ולד"
352,359	חושן משפט סוף סימן קסא

אגלי טל

261	הקדמה
-----	-------

157	אתון דאורייתא
-----	----------------------

באר יעקב

277	אבן העזר סימן קיט
-----	-------------------

באר מים חיים

308	ד/יג	
17	יא/ו	
391	ה/ג	שגגות
391	ו/ה	
186	ט/ח	גניבה
186	ט/י	
17	ט/ט	עבדים
294	ד/ד	סנהדרין
294	ה/יח	
90	כ/ב	עדות
345	יג/ג	אבל
265	ג/ב	מלכים
190-191	יב/א	

ספר המצוות

366		הקדמה
		שורש שני
32,40,135,138,187,293,365,381		
264		שורש חמישי
352		שורש שישי
258-259,352		שורש תשיעי
290	יח	מצוות עשה
306	קלב	
370	קצו	מצוות לא תעשה
343	שנה	

פירוש המשניות

	חזון איש	277	סימן קכ"ה
391	כריתות סימן לז סימן קטן ה'		
	חידושי הגרי"ז (סטנסטיל)	420	סנהדרין צה
203	נזיר כא		
	חידושי מהרי"ט על הרי"ף	177	בינת המקרא
343			
	יכין (על המשנה)	171	בית יוסף
47			יורה דעה רכח
	כסף משנה	225-226,228	ברכת פרץ
343	נערה בתולה ב/ז		
308	ביכורים ד/יג	177	גביעי גביע הכסף
16	כלים יח/יג		
91	עדות כ/ב		
	לחם משנה		גליון הש"ס
380	אישות	365	מכות יג/ב
16,17,19-20	שבועות ז/ד	221	הוריות ה/ב
	לקט יושר		גר"א
226		343	אהע"ז סימן כו סעיף קטן ח
	מאור עיניים	328	הגדה מבית הלוי (בריסק)
279	אמרי בינה פרק טו	40	ח"א פירוש על פיוט אחד מי יודע
	מגדל עוז (על הרמב"ם)		חושב מחשבות
191	מלכים	420	מאמר "תפילין דמרא עלמא"

סנהדרין עב/ב סימן קטן כח 191-190

מרגניתא טבא

על השורש השני 381

נודע ביהודה (מהדורה תנינא)

יורה דעה קס 420

קסא 277,420

רג 20

נתיב בינה סימן מח 334

סדרי טהרה 221

ספר המפתח (פונקל)

שבועות א/ב 20

כלים יח/יג 16

עין יעקב 280

פני יהושע

הקדמה 273-274,412

פרי חדש

יורה דעה פד/ז 20

צל"ח**מגילת אסתר**

חידושים לשורש שני 379

מגן אברהם

אורח חיים סימן קנו 413

סימן תרג 420

מהרי"ץ חיות

איגרת הביקורת, עפ"י חולין טו/א 279

דרכי הוראה חלק ב' 277,279

מאמר "אמרי בינה" פרק יב 420

מהרש"א

חידושי אגדות

כתובות קיא/ב 194

(מהדר"ב)

בבא קמא מט/ב 90

מנוחת אהבה חלק ב' 171

מנחת חינוך

מצווה תרו 306

מצפה איתן

סנהדרין סג/ב 31

מרגליות הים

	רש"ש	50	בבא קמא
347	כתובות סט/ב		
352	שורש שישי	98,100	צפנת פענח
	שאגת אריה		קובץ מאמרים
291	סימנים לד-לו	203,260	"התשובה"
	שולחן ערוך		קובץ שיעורים
345	יורה דעה י	300	סימן תלח
	שו"ע הרב		קנאת סופרים
	הלכות תלמוד תורה פרק ט סעיף	380-381	פירוש לשורש שני
	ב' 279		
	שיטה מקובצת		קרבן אהרון
111	זבחים מט/א סקי"ט	31	
	שפת אמת		רדב"ז
31	זבחים יג/א-ב	419	חלק ד תשובה רלב
	שו"ת הריב"ש		(על הרמב"ם)
420	תשובה קעא	15	שבועות ה/א
	שו"ת הרמ"א	191	מלכים
299	סימן ו'		ר' ירוחם פערלא בהקדמתו לספר
		412	המצוות לרס"ג
			רמ"א
		226	או"ח סימן תקפ"ג הלכה ב'

מבוא לתלמוד לר' שמואל הנגיד
276

מידות אהרון
59-66,71,78,207,315

מפענח צפונות
99

ספר הכריתות
34,60,143-145,158-
159,220,411,414-416

חלק לשון לימודים 286
חלק נתיבות עולם 83,201,222,235

שדי חמד
277 כללים א אות צה

אנציקלופדיה תלמודית

273,276,418 "אגדה"

192 "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"

91,333 "אין עונשין מן הדין"

352,418 "אסמכתא"

362,383,385 "גזירה שווא"

"דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד"
207

273,278-279 "הלכה"

40 "הלכה למשה מסיני"

שו"ת חכם צבי
276 סימן מט

שו"ת שבות יעקב
277 חלק ב' סימן קעח

שו"ת שרידי אש
177
418 ח"ד "לתולדות התרגומים"

תוספות יום טוב
420 ברכות פרק ה משנה ד

תורת שלמה
31,33 זבחים יג/א-ב אות צז,צט

ספרי כללים
90 **גינת ורדים** ס' א

416 **הר"ש מקינון**

יבין שמועה
71,82 כלל קמ"ז
157 כלל תסט

כללי הגמרא הנוספים
למורה"י קארו
348 סימן תרסז

	תזריע-מצורע	400,404	"חצי שיעור"
59-60,106-107,110,56-57		263	"טעמא דקרא"
87,90,97	אחרי מות		
421	קדושים		
262	בחוקותי	21,62,89,99,317,329	בראשית
401-402	נשא	48,91,93,95,152,154,254,42,39	נח
41,87,96-97,140,219	בהעלותך	328,330,335,	
204	שלח	13,64,286,381,417	לך-לך
13,120,210,316	קרח	160,180,256-257	וירא
275,294,301,411,415	בלק	379	חיי שרה
13,202,204-205	פנחס	81,285	תולדות
304	מטות	81,285,406	ויצא
174,192,285	מסעי	34,143,286,366	וישב
337,420	דברים	285,381,384	מקץ
13,18	ואתחנן	143,145	ויגש
13,238-239	ראה	204,211,376	ויחי
99	שופטים	28	שמות
62,80,359,418	כי תצא	13,240	וארא
376	כי תבוא	119,171,177,179	בא
13,64,66,180,286,417	ניצבים	143,154,188,221,358,378,417	יתרו
401	וילך	99,336,365,367,369,378	משפטים
180,316,412	האזינו	35,207,239	כי תשא
	וזאת הברכה	27,88,204	ויקהל
273,275-276,281,294,415		34	פקודי
		64,236-237,243,286,316	ויקרא
		204-205,207,209,236,239	צו
		57,159,328,333	שמיני
	מידה טובה (תשס"ו)		
99	בראשית		

80,146	תזריע-מצורע	381,383,406	לך-לך
120	אמור	62,64,80,175,344,348,359	תולדות
406,419	במדבר	62,80,344,348	ויצא
174	נשא	77,162,172,220,382,384	וישלח
238	חקת	34,380-381	מקץ
275,288,294,415	בלק	33,34,140,382	ויגש
143	מסעי	204,211,407	ויחי
412,420	דברים	272,406	שמות
398	ראה	13,241-242	וארא
380,391,402	כי תבוא	204	בשלח
294,415	וזאת הברכה	99	משפטים
		157,239	כי תשא
	מידה טובה (תשס"ז)	30,33,204,207	ויקהל-פקודי
27	ויקהל-פקודי	136,32,13,20	ויקרא
160	שמיני	27	צו
		39,153,159-160	שמיני

נספח ב - ביבליוגרפיה כללית

- אברהם, מיכאל, **צהר טו**. 382
- אברהם, מיכאל, "אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", **צהר טו**. 402
- אברהם, מיכאל, **את אשר ישנו ואשר איננו**, מידה טובה, הוצאת תם. 213-214,318,321,398
- אברהם, מיכאל, דרש ופשט ודרש אי אתה דורש אלא כעין הפשט, **ממדבר מתנה**, דף הקשר של ישיבת ההסדר ירוחם, פרשת ויחי. 193
- אברהם, מיכאל, "האם ההלכה היא פלורליסטית", **המעין**, כסלו תשס"ז. 419
- אברהם, מיכאל, **ממדבר מתנה**, דף הקשר של ישיבת ההסדר ירוחם. 177
- אברהם, מיכאל, "משמעותה של בעלות על ממון – ביון הלכה למשפט", **משפטי ארץ ג'**. 128
- אברהם, מיכאל, "נותן לרשע רע כרשעתו, האמנם?", **עלון שבות – בוגרים ט**, אלון שבות תשנ"ו. 95,333
- אברהם, מיכאל, "קל וחומר כסילוגיזם", **הגיון ב'**, אלומה, ירושלים, 1992. 43
- אברהם, מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל, ירושלים, תשס"ב. 99,125,300
- אייזנשטיין, **אוצר המדרשים**, לב מידות באגדה. 220,222
- בכלר, זאב, **שלוש מהפיכות קופרניקאיות**. 321
- ברק, אהרן, **פרשנות במשפט**. 262
- גולדברג, הרב זלמן נחמיה, **צהר י"ב**. 279
- המפל, קרל, **פילוסופיה של המדע**, האוניברסיטה הפתוחה. 211
- הנשקה, דוד, **המעין**, ניסן/תמוז תשל"ז, תוספת מתשל"ח. 192
- ויטמן, הרב זאב, תגובה, **המעין**, תשל"ז-ח. 192,196
- כהנא, קלמן, **חקר ועיון**, תל אביב תש"כ. 177
- ליפשיץ, ברכיהו, "אגדה" ומקומה בתולדות התורה שבעל פה", **שנתון המשפט העברי כב**. 412
- לנדוי, בצלאל, **הגאון החסיד מוילנא**. 177
- פינצ'וק, משה, **עלון שבות – בוגרים ז**, אלון שבות. 81
- פרנקל, יונה, **דרכי האגדה והמדרש**, חלק ב'. 277

- 412 פרנקל, יונה, ליפשיץ, ברכיהו, **נטועים** יא-יב.
- 211 קאר, א.ה., **היסטוריה מהי**.
- 279 שבט, הרב יצחק ארי, "תקפם המחייב של מדרשי חז"ל", **צהר י"א**.
- 122 שגיא, אבי, **אלו ואלו**, ספריית הליל בן חיים, הקיבוץ המאוחד.
- שוחטמן, אליאב, "על סתירות בשולחן ערוך, ועל מהותו של החיבור ומטרותיו", **אסופות** ג', יד
- 21 הרב ניסים, ירושלים תשמ"ט.
- 420 שפרבר, שמואל, **מאמרות**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח.
- שפרכר, שמואל יששכר, "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", **הגיון ב'**, אלומה, ירושלים, 1992.
- 285

נספח ג - מושגים ומלות מפתח

285-286	אין מקרא יוצא מידי פשוטו	אבי אבות הטומאה (ע"ע טומאה)	
186-187,189,192,386-387	אין מתנים על מה שכתוב בתורה	אבל	345-351
302	אין עונשין אלא אם כן מזהירין	אברהם אבינו	219-220,222,225
362,365-368	אין עונשין מן הדין	אגדה והגדה	414-417
87,90-91,97,333,365	אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט	אגדה והלכה	127-128,143,273-
285-287	איסור אישות: (אחות)	אופטימליות של הטקסט	281,411-414,416,418-421
400-406	איסור חלב	אוקימתא	175,344-345,348-349
219,221	איסור כתיבה בשבת	אי אתה דן אלא כעין הפרט	176
27,205,209-210,213-214,240-	אכילת בשר קדש בטומאה	אינדוקציה	32
241,244	אלו ואלו דברי אלוקים חיים	אין אדם דן גזירה שווה מעצמו	28,244,399,406-407
32	אליהו הנביא	אין בית דין שקול	381-383,385
121-130	ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי	אין גזירה שווה לחצאין	288-289,291-292
72,235,286-287,411,414	אנלוגיה -	אין לך בו אלא חידושו	376,384-385
28,35,112,358,397,399,401-	403,405-407	אין למדים מן האגדות	106
		אין למדים מן הכללות אפילו במקום	273,276,419
		שנאמר בו חוץ	407
		אין מוקדם ומאוחר בתורה	
		אין מזהירין מן הדין	32,207,209,239,245
		אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות	364-366

120	הרב ברויאר	42,44,92,208,376,382	אסימטריה
63	ברייתא דשבע מידות	352,358,400,416-419	אסמכתא
65,83	ברייתת המידות	417	(אסמכתא אגדית)
224	ברכות הנהנין	16,56-57,382	אשם
384	בשר בחלב	56-57,110-115	אשם מצורע
123-124	בת קול		א"ת ב"ש (ע"ע גימטריא – תמורת
187	גופיה דקרא במאי קא מדבר		אותיות)
82,105,174,235,321,357-	גזירה שווה	185-189	בא במחתרת
370,376,378-388		415	בדרך קצרה
390-392,399,418		206	בור
357	(גזירה שווה דו צדדית)	90,93-96,98	(כרייה ופתיחה)
	גזירת הכתוב	306-309	ביכורים (וידוי והבאה)
158,255-257,261-262,266-267,388		357-358	(תנופה)
71	גזל	100	בין השמשות
163	גט	90,288-295,343,381	בית דין
71,78,82,174,285,293	גילוי מילתא	329-332,335	בית הכסא
	גימטריא	17-18,205-206,316,387-388	בכור
220-230,275-276,288,292-294,411-			בכלל מאתיים מנה
412		87,89-97,99-100,152	
	(תמורת אותיות – חילוף אותיות)	119,121	בני אהרון
	223-224		בניין אב
321	גישה אינפורמטיביסטית	28-29,112,114-	
321	גישה אקטאליסטית	115,144,174,235,383,399,401-403	
124-126,128-130	גישה הרמוניסטית	405-407	
124,129	גישה המוניסטית	401	(בניין אב מכתוב אחד)
124	גישה הפלורליסטית	163	בפני נכתב ובפני נחתם

81,135,144,285	דיו לבא מן הדין להיות כנידון	304	גמירות דעת
41,43-51,96,151-164	(דיו אסוף דינא)	71-72,186	גניבה:
159-160,163-164	(דיו אריש דינא)		גרירה לוגית (ע"ע לוגיקה)
159	(דיו אריש דינא)	128-129	דבר ה'
64	דמיון טכסטואלי	71	דבר הלמד מסופו
	דנים כלי מכלי ואין דנים כלי מתכשיט	71-73,76-79,82-83	דבר הלמד מעניינו
156	דרך היסק (ע"ע היסק מדרשי)		דבר שהיה בכלל:
	דרש (ע"ע פשט ודרש)		(ויצא לטעון טוען אחד שהוא כעניינו)
	(ע"ע מידת דרש)	59-61,107	(ויצא לטעון טוען אחר שלא כעניינו)
220	דרש יוצר	56-62,66,107,169	(ויצא לידון בדבר החדש)
161,220,411	דרשה סומכת	56-59,61-62,65-66,105-115	(ויצא מן הכלל ללמד)
77,162,172,382	דרשת לשון הדיוט		27-35,56,58,105-115,169,201-
99	הבניה מושגית		202,204-209, 211,213,235-236
	הגדה (ע"ע אגדה והגדה)	238-248,313,317,	(עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש)
210-211,316	הגדרה דרך היקף	106-114	דברים (ע"ע ספר דברים)
210 316,	הגדרה דרך תוכן		דברי סופרים
47-48	היכא דמיפריך קל וחומר	72,138,143-144,378-381	דדוקציה
	היסק מדרשי	66,89,91,96,244,317	דוד המלך
61-66,140,151-152,169,338	היסק משווה	81	דיבור
27,96-97,161,202,204-	היסק משווה	301,304-305	דיברה התורה כלשון בני אדם
208,227,271,322,357-358,376, 390	היסק משווה		
392,399,416-418,	היסק משווה		
71,145,157,202,204,207-	היסק משווה		
209,237,382-383,421	היסק משווה		

89	חומר וקל	382	(היקש מילוני)
319	חוק הגרביטציה		היררכיה
89,92-93,95	חוק ואנדרוולדה	41,49-51,92,255,271,277,335	
214	חוק שני של ניוטון	13,27,42-45,47- 51,66,93	הכללה
212	חוקי זיפ	160,239,243-244,315-321,	
212	חוקי סקאלה	327-328,397,399-402	
81	חושי הארכי	317	(הכללה מדעית)
171-173	חזון אי"ש		הלכה (ע"ע אגדה והלכה)
399-400,404	חזי לאיצטרופי	40	הלכה (הנלמדת ממידת הדרש)
57	חטאת מצורע	15	הלכה כרבי עקיבא מחברו
	חידוש ומינוף (ע"ע יחס בקל וחומר)		הלכה למשה מסיני
120	ר' חיים מבריסק	40,47,64,77,152,154-155,158-	
128-29	ר' חיים מוולוז'ין	160,180,196,418-419	
	חילוף אותיות (ע"ע נוטריקון)	196	הלכה עוקבת מקרא
302-305	חלות	196	הלכה עוקפת מקרא
201-202	חלל	63-66,179	הלל הזקן
176	חסורי מחסרא	320	הפרטה
399-407	חצי שיעור	28,162	הצד השווה
	חצר הניזק (ע"ע רשות הניזק)	105	הקדש
201,208	חרב הרי היא כחלל	376	הקהל
	חשבון אותיות (ע"ע נוטריקון)	30-31	הקטרת אימורים
41-42	טבלה	96,98-100,120-121	הרכבה מזגית
138,163,201-203	טומאה	96,98-99,120-121	הרכבה שכונית
201-202	(אבי אבות הטומאה)		השוואה (ע"ע היסק משווה)
334	(טומאת משא)	185,188	זרחה השמש
57	(טומאת הנתקים)	30,33	זריקה

71,73,75-78,83,112		201	(טומאת מת)
64	יסוד היולי	160-161	(טומאת שרץ)
	יצא מן הכלל	160	(ספק טומאה)
	(ע"ע דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל)	,89-90,105,211,213	טעמא דקרא
87-88,93,142	כהן (גדול והדיוט)	262-263,265-267	
	כותב שתי אותיות	257-262,267	טעמי המצוות
	(ע"ע איסור כתיבה בשבת)	98	טענה נורמטיבית
212	כח המשיכה	99	יום
142,145	כיבוד הורים		יום הכיפורים (ע"ע עינוי ביום הכיפורים)
63-64	כיוצא בו במקום אחר	119,121	ר' יוסי הגלילי
206	כלי שרת	79,81-82	יורש
88	כלכלה	171-174	יחס בין פשט לדרש
27-28,32,35,314	כלל		יחס בקל וחומר:
286	כלל וכלל		(יחס הכלה) (ע"ע בכלל מאתיים מנה)
	כלל ופרט (המידה)	97-98	(יחס חומרא)
,32,34-35,174,206-209,213		87,93,96,98,100	(יחס חיצוני)
236-240,242-248,287,313-317		98	(יחס פנימי)
	כלל ופרט וכלל	87,96	(מידת החידוש והמינוף)
15-17,21,206,213,236,238-243		87,96	(מידת התקפות)
19	כללי ופרטי	57,387	ייבום
316-317	כללים ופרטים	142,145	'ייראת ה'
313-315	כלל שהוא צריך לפרט	112-115,136,145-	ייתור
33,56,64-65,112-	כפילות	146,190,235,237,343-345	
,115,138,141-142,207		344-345	(ייתור מילולי)
238, 245-248,313,317		344-345	(ייתור תוכני)
			ילמד סתום מן המפורש

416-417	מדרש	כרייה ופתיחה (ע"ע בור)
	מדרש אגדה	כרת
72-73,76,81,144,220,235,237,272-		27,57,71,205,209,213-214,236,240-
273,275,279-281,413-416,419-421		,241,244, 359-360,362,365-367,369
	מדרש הלכה	400
73,76,81,272,275,278,281,412-		89,97,99 כשל נטורליסטי של יום
414,416,420-421		289-291,293-294 כתיבת ספר תורה
77	מהר"ם מרוטנבורג	303-304 לא אתי דיבור ומבטל מעשה
	מואב (ע"ע מדיין ומואב)	189 לא יומתו אבות על בנים
	מודל שני שקפים	לא ללמד על עצמו יצא לא ללמד על
39,41,50-51,57-58,160,333-334,337		65 הכלל כולו יצא
	מוסר	71 לאו
202-203	(מוסר דיאונטולוגי)	47,89,92-93,95-96,122,125- לוגיקה
202-203	(מוסר טלאולוגי)	126,154,237,239,244,254, 286-287
357-364,376,411	מופנה	299,347-351,357,381,397,405-
	מופע טכסטואלי (ע"ע מופע מקראי)	407,414,418
	מופע מקראי	299-300 (גרירה לוגית)
57,61-62,65,66,141,202,238-		237 ללמד על עצמו
239,247-248,315,317		32-33,382,401 למד מן הלמד
285-286	מזוזה	157 לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן
100	מזיגה נורמטיבית	לשון הדיוט(ע"ע דרשת לשון הדיוט)
100	מזיגה עובדתית	לשון המקרא (ע"ע לשון הקודש)
	מחלוקת (ר' ישמעאל ור' עקיבא)	221,301,305-306,309 לשון הקודש
13,17-18,20,143-144,146,178		מביא לאכילה (ע"ע מכשיר אכילה)
58,66,235,237	מידה הלכתית	271 מדיין ומואב
63	מידה טובה	317-318,320 מדע

262-263	משכון אלמנה	33,35-	מידה טכסטואלית
191	משל	36,40,51,57,66,174,235-236,334	
211	מתודולוגיה של המדע	82,154	מידה פרשנית
126	מתמטיקה	174	מידה תוכנית
113	מתן בהונות	32,239	מידות כיווניות
163	נאמנות אישה	414-415,419	מידת דרש האגדה
254	נדרים	175-176	מילוליות
219-225,227-230,275,411	נוטריקון	108-110	מין וסוג
222,224-225	(חילוף אותיות)	79	מינים
222	(חשבון אותיות)	299-300	מכלל הן אתה שומע לאו
	נורמטיבי (ע"ע טענה נורמטיבית)	299-300	מכלל לאו אתה שומע הן
136	נזיר	31-33	מכשירי אכילה
14,21,62,305,317	הרב הנזיר	31,33	מכשירי כפרה
385-386	נזק	206	מלקות
42-47,49-51,153,162	(חצי נזק)	159-164	ממקום שבאת
	(נזק קרן)	205,245-246	מנחת חמץ
42-47,49-51,153,159-160,162,331		100	מנחת סוטה
42-47,49,51,153,159	(נזק שלם)	412	מניין המצוות
	(נזקי שן ורגל)	90-94,96	מעביר מזרעו למולך
42-45,47,49-51,159-160,331		105-109	מעשר בהמה
13	נחום איש גמזו		מצה (ע"ע שביעי של פסח)
13,15	ר' נחוניא איש הקנה	41,45,151,158	מרים
319-320	ניון	64,81,122,227,271,336	משה רבינו
320-321	(בעיית הניון)	214	משוואה מדעית
28,33,39,79,87,95-	סברא	191	משיח
97,101,136,139,145,170-173,175		281	משיח לפי תומם

206,241-242	(מעשר שני)	177,179,184,187,189-190,192-
398	פוזיטיביזם	193,195,220,239-243,254-255
202	פורש	273,315,321-322,328-338,348,
27-34	פיגול	351,353,377,399,404,411,418,
329-330	ר' פיינשטיין מיכל	סוג(ע"ע מין וסוג)
127-128	פילגש בגבעה	160-161,206
397	פילוסופיה של המדע	סימטריה (ע"ע אסימטריה)
83	פירוש פשטי	71-73,79-82,383,421
40-41,44,47-51,57,71,87-	פירכא	ספק טומאה (ע"ע טומאה)
,97,100,153,160,255,271-272,327-		81-82
328 330-332,334,336-337,362		ספר דברים
-364		עבדים
336-337	(פירכא כל דהוא)	12,16-20
128-129	פלורליזם	17
418	פלפול	עבד נרצע
212-213,215	פנומנולוגיה	260
	פסול עדות	עבר אמימרא דרחמנא
190	(קירבה)	92
99	פרד	עדות שקר
124-125,130	פרדוכס	עדים
73,75,77	פרויקט השו"ת	עדים זוממים
27-28,32-35	פרט	עולם אידיאות
243,247,313-314	פרט וכלל	עונשין מן הדין(ע"ע אין עונשין מן הדין)
313-315	פרט שהוא צריך לכלל	174-176
33	פרט שיצא מן הכלל	עינוי ביום הכיפורים
335	פריקה וטעינה	359-370,391-392
		עלייה לרגל
		376
		עם הכולל
		225-227
		עקרון אי הוודאות הלוגי
		88
		ערכים
		88,99
		פדיון
		17,18,20,205-206
		(בהמה)

336-337	(קל וחומר פגום)	195,385-388	פשוטו של מקרא
330-333,337	(קל וחומר פורמלי)		פשט ודרש
	(קל וחומר שבסברא)	171-174,176-179,184,188-189,192-	
95-97,101,152,254,328-333,337		196,285,292-294,358,389	
42,47-50,159	(קל וחומר של מקומות)	193-195	פשטי דקרא במאי כתיב
	(קל וחומר של נושאים)	178	פשרה
42-43,47,50,159			פתרון הרמוני(ע"ע גישה הרמוניסטית)
12,16-20	קרקעות	71	צא ולמד
366	קשיא	209-210	קבוצה הלכתית
119,121	ראב"ע	29-31,33	קבלה
276	ראייה (מצווה)	203	קדושת החיים
141	ראיית נגעים	343	קדש וקדשה (האיסור)
219-220,222,225	ראשי תיבות	115,205,209,213-	קדשי מזבח
88	רגש ושכל	214,236,240-241,244	
76	רד"ק	14,17,18,19,21	קוהרנטיות
185	רודף	29,110	קורבנות
32,33,34,135-146,285-	ריבוי	397-399,401,405,407	קזואיסטיות
286,401-403,406		302,379-380	קידושין
139-140	(ריבוי 'וגם' שאינו פשטי)	39-51,57-58,87-	קל וחומר
142-143	(ריבוי מאות יתירה)	97,100,140,151-157	
139,144	(ריבוי מהופך)	159-164,174,219,235,254-255,271	
141	(ריבוי מייתור)	327-338,360-367,383-385,411	
138-140,144-145	(ריבוי פשטי)	43	'סיבוב' של קל וחומר)
15,17,21,240	ריבוי ומיעוט וריבוי	89,91-92,96	(קל וחומר אנליטי)
286	ריבוי וריבוי	95,254	(קל וחומר מידותי)
263-266	ריבוי נשים (למלך)		

שומרים	76	ריטב"א
271 (שומר חנם ושומר שכר)	88	ריקנות האנליטי
29,30,31,33,227-228 שחיטה	62	רלב"ג
112-114,382 שחיטת צפון		רמב"ן
126 שיווי משקל	76-77,83,170-173,180,184,188-	
289-291,293 שירה	189,192,264-265,267,279-281,301	
275 ר' שלמה הכהן	307,343,365-366,378,384,402-403,	
שלמים	219-220,275,411	רמז
27-28,29,205,213,236,240-241,382	335	רס"ג
105,108,111 ר' שמעון	128-129	רצון ה'
120 שני דינים	76	רשב"א
18 שני כללות הסמוכים זה לזה	161,163	רשות היחיד
שני כתובים המכחישים זה את זה	42-50,153,159-160,162	רשות הניזק
119,121-122,124-125,127,129-		רשות הרבים
130,152,171,177-180,184,219	42-48,51,153,159-160,162	
30-31 שפיכת שיריים	327	שבועה
71 שקר	15,16,18	שבועת ביטוי
120 שתי הבחינות	16,20	שבועת פיקדון
318 תורת האינפורמציה	205-207	שביעי של פסח
125 תורת הטיפים של ראסל וויטהד	206	שביעית
212 תיאוריה מהותית		שגגה:
תיאוריה פנומנולוגית (ע"ע פנומנולוגיה)	169,180	(שגגה על כל התורה)
366 תיובתא	169	(שגגת יחיד)
169 תינוק שנשבה	169,180,189	(שגגת עבודה זרה)
105-106,108-112,115 תמורה	21-22	שולחן ערוך
105-110,114 (תמורת הגוף)		

105-110	(תמורת השם)
	תמורת אותיות (ע"ע גימטריא)
301-305	תנאי
299-301	(תנאי כפול)
329-330,332,335	תפילין
	תפשת מרובה לא תפשת תפשת מועט
155-158,162	תפשת
	תקפות (ע"ע יחס בקל וחומר)
142	תרומה
63,65	תת מידות

נספח ד - מילון מונחים

אדיטיבי – מתוסף.

אטימולוגיה – בדיקת משמעות ונגזרות שונות של מילה מתוך מקורותיה והשתלשלותה.

אנלוגיה – היסק מפרט לפרט אחר. השוואה.

אינדוקציה – היסק מהפרט אל הכלל. הכללה.

אינהרנטי – מובנה.

אפריורי – קודם לניסיון. בהשאלה: גישה או הנחה שאדם מגיע עימם אל הטכסט, שקודמים לטכסט.

דדוקציה – היסק מן הכלל אל הפרט. היסק הכרחי.

הגדרה אינטנסיבית – הגדרה של מילה/קבוצה מתוך המשמעות (ולא מתוך התחולה/תכולה).

הגדרה אקסטנסיבית – הגדרת מילה/קבוצה מתוך התחולה/תכולה.

טאוטולוגיה – היגד הגדרתי שאינו מחדש מאומה.

מוסר דיאונטולוגי – שיפוט מוסרי על פי הכוונה.

מוסר טלאולוגי – שיפוט מוסרי על פי התוצאה/תכלית.

סינכרוני – בו-זמני (לא כרונולוגי).

דיאכרוני – לא סינכרוני. התייחסות היסטורית-כרונולוגית.

קוהרנטיות – עקביות.

קזואיסטי – מערכת משפטית שבנויה מהתייחסות מקרים פרטיים, ולא על גזירה מכללים.

תיאוריה פנומנולוגית – תיאוריה תיאורית (שאינה מסבירה אלא רק מתארת) את מה שרואים (ישירות).

נספח ה - רשימת המידות לפי הופעתן במאמרים

355	כי תבוא	אין מזהירין מין הדין
355	כי תבוא	אין עונשין אלא אם כן מזהירין
355	כי תבוא	אין עונשין מין הדין
	וזאת הברכה בניין אבצו, בהר-בחוקותי, ניצבים-	בדרך קצרה
25, 103, 373, 395	וילך, האזינו	
355, 373, 395	כי תבוא, ניצבים-וילך, האזינו	גזירה שווה
217, 269, 283	בלק, דברים, ואתחנן	גימטריה
69	אחרי מות-קדושים	דבר הלמד מעניינו
53	תזריע-מצורע	דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש
53	תזריע-מצורע	דבר שהיה בכלל ויצא ללמד
233	פנחס	דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על הכלל
199	חקת	דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו
53	תזריע-מצורע	דבר שיצא לטעון אחר שהוא כעניינו
53	תזריע-מצורע	דבר שיצא לטעון אחר שלא כעניינו
103	בהר-בחוקותי	דבר שיצא לידון בדבר החדש
103	בהר-בחוקותי	דבר שיצא מן הכלל
25	צו	דבר שיצא מן הכלל ללמד
37	שמיני	דיו
149	בהעלותך	דיו לבא מין הדין להיות כנידון
251	מטות-מסעי	דרשינן טעמא דקרא
199, 373, 409	חקת, ניצבים-וילך, וזאת הברכה	היקש
69, 103	אחרי מות-קדושים, בהר-בחוקותי	ילמוד סתום מן המפורש
199	חקת	יצא ללמד על הכלל
25, 233, 311	צו, פנחס, ראה	כלל ופרט
11, 199, 233	ויקרא, חקת, פנחס	כלל ופרט וכלל

311	ראה	כלל שהוא צריך לכלל
311	ראה	כלל שהוא צריך לפרט
373	ניצבים-וילך	למד מן הלמד
149	בהעלותך	לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן
69	אחרי מות-קדושים	מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר
149	בהעלותך	ממקום שבאת
183	קרח	משל
217, 269	בלק, דברים	נוטריקון
	אחרי מות-קדושים, ניצבים-וילך, וזאת הברכה	סמוכין
69, 373, 409		
311	ראה	פרט וכלל
	שמיני, תזריע-מצורע, אמור, בהעלותך מטות- מסעי, שופטים, כי תבוא, ניצבים-וילך	קל וחומר
37,53,85,149, 215,325,325,373		
133	נשא	ריבוי
11, 233	ויקרא, פנחס	ריבוי ומיעוט וריבוי
117, 167	במדבר, שלח	שני כתובים המכחישים זה את זה
149	בהעלותך	תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפסת

תודות

תודה לכל קוראינו הנאמנים ובעיקר למגיבים בכתב ובע"פ.
אנו מזמינים את הציבור להמשיך וליטול חלק פעיל בלימוד ובמחקר המידות שהתורה
נדרשת בהן.

תודתנו העמוקה נתונה למשפחת חזות שתרמה סכום נכבד להפקת הספר, לעילוי
נשמת אמנו הצדקת מרת חנה חזות בת שמחה.

תודתנו לשפרה ויעל על העבודה המסורה והמקצועית, בלעדיהן סדרת הספרים של
'מידה טובה' לא היתה יוצאת לאור.

תודה לישראל אלתר על התקנת המפתחות.

תודות לספריית בית-אל בירושלים, על עבודתם המקצועית והמהירה.

