

”דבר הכתוב בהווה”

מנגנון הרחבה או הצדקה רטרואספקטיבית?

א. הקדמה

”דבר הכתוב בהווה” (להלן דה”ב) הוא כלל שנועד לציין כי על אף שהתורה קבעה דין במקרה מסוים, הדין האמור חל לא רק לגבי מקרה זה, אלא לגבי מנעד רחב יותר של מקרים.

למשל: נאמר בתורה (שמות כ”ב, יז): ”מִכְשָׁפָה לֹא תִחַיֶּה”. מדוע נקט הכתוב בלשון נקבה דוקא? האם כונת התורה היא לצמצם את תחולת הדין ולחייב מיתה רק כאשר המכשפה היא אשה, אך לא מכשף גבר? כפי שמטעים רש”י על הפסוק, התשובה שלילית – ”אחד זכרים ואחד נקבות אלא שדיבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות מכשפות”¹.

באופן דומה, כתוב בתורה (שמות כ”א, לה): ”כִּי יִגַּף שׂוֹר אִישׁ אֶת שׂוֹר רֵעֵהוּ”, ולאחר מכן מפורט החיוב על הנזק. אפשר היה לומר כי התורה חייבה בתשלומים דוקא כאשר החיה המזיקה היא שור, אולם בפועל קובע הרמב”ם (נזקי ממון א’, א) להלכה כי ”כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם והזיקה – הבעלים חייבים לשלם... אחד שור ואחד שאר בהמה חיה ועוף, לא דיבר הכתוב אלא בהווה”².

ניתן להבין את הכלל בשני אופנים. על פי הבנה אחת – ”דבר הכתוב בהווה” הוא מנגנון המרחיב את הדין המקורי, כאשר נראה לחז”ל שדברי התורה אינם כתובים ב’דוקא’ אלא מתיחסים לדין הכללי. הרחבה זו איננה נעשית על ידי מנגנון פורמלי הנתלה בלשון הפסוקים או במבנה הדין, אלא משיקולי סבירות ו’שכל ישר’ בלבד.³ אם פרשנות זו נכונה,

¹ דברי רש”י מבוססים על הגמרא בסנהדרין סז., אולם, הגמרא שם איננה נוקטת במפורש בלשון ”דבר הכתוב בהווה”, ולכן העדפתי להביא מדברי רש”י ולא מהמקור בש”ס. ראו עוד להלן.

² גם כאן, על פי הבית יוסף (חו”מ שפ”ט) והלחם משנה על אתר, מבוססים דברי הרמב”ם על הגמרא בבבא קמא נד.; אך ניתן לחלוק על פרשנות זו. מכל מקום, לצורך ההדגמה וההמחשה בחרתי להביא מדבריו הפשוטים והנהירים של הרמב”ם.

³ במקום אחר עמדתי על כך שהרחבת הדין המצומצם של התורה לדין כללי יותר חייבת להתבצע על בסיס הבנה כלשהי בטעם הכתוב, מה שעומד לכאורה בניגוד לכלל שלפיו אין לדרוש ’טעמא דקרא’ (בבא מציעא קטו:). בקצרה, טענתי כי יש לחלק בין שני מובנים של טעם: טעם תכליתי, שאותו אין לדרוש, וטעם של ’שיוך’ דין פרטי לדין כללי, שהבנתו היא לגיטימית ואף נצרכת. ראו: אסף בראון. ”שיוך’ או ’תכלית’ – בירור של המושג ’טעמא דקרא’ בספרות התלמודית”. *Studies in Judaism, Humanities, and the Social Sciences*, vol. 3, no. 1, 2020, pp. 187–206.

הרי שבאמצעות הכלל מרחיבים חז"ל את תחולת הדין ללא עיגון טקסטואלי. בסיסה של ההרחבה הוא הסברא, ולציונה נטבע מטבע לשון מיוחד, ואולי אף מנגנון לימוד יעודי. אפשרות אחרת היא כי הכלל איננו מנגנון הרחבה עצמאי, אלא נועד לספק הסבר שבדיעבד לנקיטת הלשון המצומצמת בפסוק. הרחבת הדין נעשית על ידי הכלים הפורמליים והטקסטואליים הרגילים – "ג מידות שהתורה נדרשת בהן וְיְתוּרִים בלשון הכתוב".⁴ אלא שלאחר הרחבות אלו נותרת בעינה השאלה: מדוע נכתבו הדברים דוקא באופן הזה? האם לכתוב "מכשף" במקום "מְכַשֵּׁף" לא היה עשוי להיות מטעה פחות? האם לכתוב "בהמה" במקום "שור" לא היה עשוי לחסוך חלק מהמאמץ הדרשני?⁵ מדוע בחרה התורה לנקוט בלשון המצומצמת אם בסופו של דבר תחולת הדין מורחבת על ידי דרשות? על כך מתרצים חז"ל כי על אף שהדין מורחב על ידי הדרשות, בפשוטו של מקרא – דבר הכתוב בהווה.⁶

⁴ לצד דרשות המרחיבות את תחולת הדין בפשט הכתובים קיימות גם דרשות המצמצמות את הדין (לדיון בסיסי במושגים אלו ראו אצל: מנחם אלון. **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**. מאגנס, תשל"ג, חלק א', עמודים 243–249). אולם, בין אם כמנגנון הרחבה או כהצדקה שבדיעבד, משמש הכלל דה"ב אך ורק להרחבת הדין.

⁵ על פי הסבר זה צריך להניח כי מגמת התורה היא לצמצם את ההבדלים בין הפשט לדרש, ולמעט בכתיבת פסוקים המאבדים לבסוף את משמעותם. ניתן להציע ניסוח מעט שונה של הסבר זה, ועל כך בהע' הבאה.

⁶ למעשה, ניתן להסביר את ההבנה המצמצמת של דה"ב בשני אופנים. לפי אופן אחד, אנו שואלים מדוע נקטה התורה בדין מצומצם אם ממילא סופנו להרחיב אותו; מדוע כתבה התורה "כי יגף שור" ולא כי תגוף בהמה? ועל כך באה התשובה – "דבר הכתוב בהווה". לפי האופן השני השאלה אינה מדוע נקטה התורה בדין מצומצם, אלא מדוע נקטה התורה דוקא במקרה מסוים ולא במקרה אחר. מדוע בחרה התורה לכתוב דוקא "כי יגף שור", ולא "כי יגוף סוס". על כך באה התשובה – משום שהשור מצוי יותר.

מלשון הברייתא דל"ב מידות והספרי המובאים להלן (וכן נראה ממרבית המקורות), מסתבר יותר האופן הראשון. במיוחד מעידה על כך לשון הברייתא דל"ב מידות: "אם כן מפני מה נאמר במקצת? מפני שבדבר הכתוב בהווה". אולם, מצד הסברא מסתבר לכאורה יותר כמו האופן השני. האופן הראשון חותר תחת כל אושיות הדרשה בשאלתו, וכגודל השאלה כך גם גודל התשובה. לפי אופן זה, דה"ב הוא סיבה מספיקה לכך שכל הדין יכתב בצורה מרובדת, כאשר הפשט מגלה רק טפח מעיקר הדין, ואלו השאר מתגלה על ידי דרשות מסובכות. האופן השני לעומת זאת, אינו מערער את יסודות הדרשה; השאלה מדוע נכתבו הדברים באופן כזה איננה מעניינת לפי אופן זה, והשאלה היא נקודתית בלבד – הרי לאותן מסקנות בדיוק יכולנו להגיע גם אילו היה כתוב "כי יגוף סוס". על כך עונה הכלל דה"ב באופן פרגמטי ופשוט: מבין האפשרויות העומדות לפנינו העדיפה התורה את השור על פני הסוס, מפני שהשור נפוץ יותר.

קשה להכריע בין שני האופנים, והמרחק ביניהם אינו רב. לענייננו לא נראה כי יש ביניהם הבדל מהותי ולכן אמשיך לכלול את שניהם בחדא מחתא ולהתייחס אליהם כאל הפרשנות המצמצמת והסטנדרטית יותר לכלל דה"ב.

להלן אכנה את האפשרות הראשונה 'כלל יוצר דין', בעוד האפשרות השנייה תקרא 'כלל מצדיק דין'.⁷ הפיתוי שבבחירת האפשרות הרדיקלית יותר – 'כלל יוצר דין' – נראה טבעי. מקריאת פשט הכתוב מתקבלת התחושה כי במקרים רבים אכן דבר הכתוב בהווה, וכי שיטה פרשנית המניחה כי כל לשון בתורה נאמרה ב'דוקא' עלולה להגיע למסקנות תמוהות.

אלא שבפועל, כפי שנראה להלן, השימוש בכלל דה"ב כ'כלל יוצר' הוא מצומצם ביותר. ברוב המקרים השתמשו חז"ל בדרשות אחרות על מנת להגיע למסקנה כי תחולת הדין רחבה יותר מהדין המצומצם שבו נקט הכתוב, ולא הסתפקו בקביעה כי "דבר הכתוב בהווה". גם כאן, נראה כי המניע הפרשני לכך ברור. אם אמנם דה"ב הוא 'כלל יוצר', המסוגל להרחיב את הדין הספציפי שנאמר בתורה משיקולי סברא בלבד, לא ברור תפקידן של יתר המידות שהתורה נדרשת בהן, המגיעות להרחבות דומות תחת אילוצים פורמליים ונוקשים יותר. מעבר לכך, הסברא הגורסת כי הכתוב אמנם דבר בהווה, מניחה כי מה שהנחה את תהליך בחירת המילים של התורה היה – בעיקרו לפחות – שיקול 'פסטי' ומציאותי. עמדה זו נראית מנוגדת להשקפת חז"ל ברוב המקרים, הרואה את בחירת המילים של הכתוב ככזו הנגזרת מתוך שיקולים דקדנניים-מהותיים. נראה אם כן כי מהלך מחשבתי זה, הוא שאִלץ את דה"ב להופיע, על פי רוב, בגרסתו המצומצמת בלבד – כ'כלל מצדיק דין'.

במאמר זה אבקש להראות שעל אף היתרונות הפרשניים שמספק דה"ב בגרסתו כ'כלל יוצר', ממעטים חז"ל להשתמש בו באופן זה ומשתמשים בו בעיקר כ'כלל מצדיק'. כאמור, גישה זו עולה בקנה אחד עם עמדתם הפרשנית של חז"ל ועם תפישתם הכללית בנוגע לדרשות ומידות שהתורה נדרשת בהן. עם זאת, אראה כי במקורות מאוחרים קיימים גם קולות אחרים, ושבקריאה זהירה ומחודשת יתכן כי ניתן למצוא הדים לתפישות אחרות בנוגע למהותו של הכלל אף במקורות מוקדמים יותר. בהמשך אראה כי אצל פרשנים מאוחרים גובר הטשטוש בין גרסאות הכלל השונות, כאשר בפרשנות המקרא נראה כי ההבדל נמחק לחלוטין והשימוש הנפוץ הוא דוקא בגרסתו של הכלל כיוצר דין.

⁷ הבחנה זו שונה כמובן מהחלוקה הקלאסית ל'מדרש מקיים' מול 'מדרש יוצר' (ראו אצל אלון, המשפט העברי (לעיל הע' 4), עמ' 301–311). השאלה האם מדרש הוא 'יוצר' או 'מקיים' היא חוץ-פרשנית ונוגעת למצב העניינים ההיסטורי בזמן הדרשה; אם ההלכה שאותה הסיק המדרש כבר היתה נהוגה מדובר במדרש מקיים, אחרת – זהו 'מדרש יוצר'. לעומת זאת השאלה האם דה"ב הוא 'כלל יוצר דין' או 'כלל מצדיק דין' – עניינה הוא מכניזם הלימוד.

ב. אזכור הכלל בתלמוד

1. הסוגיא בבבא קמא

על אף פרסומו היחסי של הביטוי "דבר הכתוב בהווה", הוא מופיע בדברי התלמודים רק פעם אחת במפורש – כאשר הם דנים בדברי המשנה בסוף פרק חמישי של מסכת בבא קמא. מקורות מוקדמים נוספים מצוים בדברי המכילתא, שבהם אדון להלן, וכן בספרי.⁸

המשנה קובעת לגבי מספר דינים שונים כי על אף שהם נאמרו במקור לגבי שור או חמור, הם תקפים למעשה גם לגבי שאר סוגי הבהמות, ואף לגבי חיות ועופות: "אחד שור ואחד כל בהמה... וכן חיה ועוף כיוצא בהן. אם כן למה נאמר שור או חמור? אלא שדיבר הכתוב בהווה" (בבא קמא ה', ז). התלמוד הבבלי (שם נד:) מסביר כיצד נעשתה ההרחבה:

לנפילת הבור – 'כסף ישיב לבעליו' כתיב, כל דאית ליה בעלים, כדאמרן. להפרשת הר

סיני – 'אם בהמה אם איש לא יחיה' וחיה בכלל בהמה היא. 'אם' לרבות את העופות.

כלומר – הגמרא לומדת כי אדם שכרה בור ולא כיסהו חייב על נזקי כל בהמה חיה ועוף הנופלים לבור, משום שכתוב "כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעַלְיוֹ", ומילים אלו רבו כל יצור שיש לו בעלים, על אף שבפסוק הוזכר רק שור. כך גם לגבי "אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה", הנאמר בנוגע לציווי להרחיק כל חיה מהר סיני לפני מתן תורה. על אף שבפסוק נאמרה רק "בְּהֵמָה", הגמרא לומדת כי "חיה בכלל בהמה", וכן שגם עוף כלול בציווי, משום שנאמרה המילה המיותרת לכאורה "אִם". הגמרא הולכת ודורשת באופן דומה את שאר הדינים במשנה.

הוי אומר – לפחות לפי מהלך הגמרא, דה"ב אינו יכול להוות הסבר מספק להרחבה מהדין המצומצם ("שור" או "חמור") לדין הכללי (כל בהמה חיה ועוף), והגמרא מנסה למצוא מנגנוני הרחבה אחרים על מנת להצדיק הרחבה זו.⁹

⁸ ספרי כי תצא פיסקא רנ"ה: "אשר לא יהיה טהור מקרה לילה, אין לי אלא קרי לילה קרי יום מנין ת"ל אשר לא יהיה טהור מ"מ. א"כ למה נאמר מקרה לילה אלא מלמד שדיבר הכתוב בהווה".

⁹ המהר"ל בגור אריה (דברים כ"ה, ד) מחדד נקודה זאת: "נראה דאי לאו טעמא 'דבר הכתוב בהווה', היינו אומרים "שור" דוקא, כמשמעות הכתוב, ולא הוי ילפינן "שור" "שור" משבת (לעיל ה, ד), דיש לאוקמי קרא בדיוק. והוי מוקמינן גזרה שוה למילתא אחריתי. אבל השתא דאמרינן 'דבר הכתוב בהווה', ואין הכתוב בדוקא משמע, ילפינן "שור" "שור" משבת, ולא מוקמינן גזירה שוה למילתא אחריתי. ואי לאו גזירה שוה, הוי אמרינן מנא לן ש'דבר הכתוב בהווה', שמא כמשמעו "שור" ולא מידי אחריתי, לכך אמרינן (בבא קמא נד ע"ב) דילפינן "שור" "שור" משבת".

הסוגיא המקבילה בתלמוד הירושלמי (בבא קמא ה', ח) מביאה את הלימודים בלשון מקוצרת יותר, אולם הלימודים זהים בעיקרם, ועל כל פנים ניכרת המגמה להצדיק את ההרחבה המצוינת במשנה על ידי מנגנונים פורמליים.

נראה אפוא, על פי פרשנות התלמודים, כי דה"ב אינו יכול לשמש כמנגנון הרחבה בפני עצמו, אלא רק הסבר שבדיעבד לנקיטת הדין המצומצם על ידי התורה. כלומר – כלל מצדיק דין, ולא כלל יוצר דין.

2. הסוגיא בסנהדרין

על אף שהלשון "דבר הכתוב בהווה" אינה מוזכרת בה – הסוגיא במסכת סנהדרין העוסקת בענשם של מכשפות ומכשפים קשורה בקשר הדוק לעניננו. כפי שנראה מיד, קשר זה נוצר הן על ידי ההגיון העומד בבסיס דברי הברייתא המובאת בה, הן על ידי הלשוניות שבהם השתמשו הראשונים כאשר דנו בסוגיא זו. הגמרא דורשת את הפסוק "מְכַשְׁפָּה לֹא תִחְיֶה" (שמות כ"ב, יז) כמתיחס הן למכשפות הן למכשפים:

תנו רבנן: 'מכשפה' – אחד האיש ואחד האשה. אם כן, מה תלמוד לומר 'מכשפה'?

מפני שרוב נשים מצויות בכשפים. (סנהדרין סז).

כפי שניתן לראות, הברייתא לא הביאה שום מקור פורמלי לכך שיש להרחיב את הדין ממכשפות נשים בלבד אף למכשפים. נראה לכאורה כי השיקול היחיד שהנחה את הברייתא הוא ההנחה כי אין סברא לחלק בין נשים לגברים בנוגע לדין זה, כאשר הנימוק "רוב נשים מצויות בכשפים", מסביר מדוע בכל זאת נקטה התורה בלשון נקבה. אם כך הדבר, הרי שמדובר במהלך לימוד זהה לזה של דה"ב, בגרסתו ככלל יוצר דין.

אמנם, נראה שרש"י נסה להתמודד עם אפשרות זו בפירושו:

מכשפה אחד האיש ואחד האשה – דהא גבי אוב וידעוני דמכשפים הם לא חלק בין איש

לאשה דכתיב (ויקרא כ, כז) 'איש או אשה'.

כלומר, לפי רש"י ההרחבה ממכשפה אשה למכשפים משני המינים נעשית על סמך סוג של היקש, או 'בנין אב', מאוב וידעוני, שגם הם סוגים של מכשפים, ובהם לא חלק הכתוב בין איש לאשה. נראה אפוא כי רש"י אינו מכיר בקיומו של דה"ב ככלל יוצר דין, ומנסה להבין את הסוגיא לאור התבנית של כלל מצדיק דין.

כיוון דומה נוקט גם היד רמה. לשיטתו, הרחבת הדין מנשים לגברים נעשתה על בסיס הלימוד: "'איש או אשה אשר יעשו מכל חטאות האדם' – השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה" (סוכה כח: ובסוגיות נוספות). לפי לימוד זה, למעט מקרים חריגים,

העונשים המושטים על נשים ועל גברים – שְׁוִים, אף אם התורה נוקטת בלשונה רק אחד מהמינים. על כל פנים – נראה כי שני הראשונים שהתייחסו לענין זה נסו להסביר כי 'רוב נשים מצויות בכשפים' איננו מנגנון ההרחבה עצמו, אלא נועד לספק 'תירוץ שבדיעבד'.

קשה להכריע עד כמה פירושים אלו של הראשונים אכן תואמים את פשט הגמרא. מצד אחד, לפי פירושים אלו הגמרא איננה מבארת מהו המנגנון שבאמצעותו הורחב דין עונש המות ממכשפות אף למכשפים, ולפיכך לשיטתם 'העיקר חסר מן הספר'.¹⁰ מצד שני, מבנה הברייתא מזכיר את השימוש בדה"ב ככלל מצדיק דין – קודם כל מתבצע הלימוד (במקרה זה – לא מפורש על בסיס מה), ורק לאחר מכן 'נזכרת' הברייתא לשאול "אם כן מה תלמוד לומר?" ועונה – "מפני שרוב נשים מצויות בכשפים".

על כל פנים, אם נסטה מפירושם של רש"י והיד רמה, ניתן בהחלט לומר כי יש כאן מקרה שבו דה"ב משמש ככלל יוצר דין, ולא רק כהסבר רטרופקטיבי להצדקת הדין. אם ננקוט בהסבר זה, יש לשים לב כי הגמרא לא נקטה כאן בלשון "דבר הכתוב בהווה" כי אם בלשון "מפני שרוב נשים מצויות בכשפים". רש"י בפירושו לתורה וכן פרשנים נוספים (שמות כ"ב, יז) אמנם צטטו מדברי הגמרא כאשר הם משתמשים בלשון "דבר הכתוב בהווה",¹¹ אבל הלשון המדויקת איננה מופיעה בסוגיא (או באף מקור חז"לי אחר), ושמא לא בכדי. יתכן לומר, כי הביטוי בצורתו המסוימת התקבע כבר כנוסחא המיועדת להסברים שבדיעבד ומשמשת ככלל מצדיק דין. על כן, כאשר רצתה הברייתא להשתמש באותו הגיון בסיסי על מנת ליצור את הרחבתו של הדין, היא נקטה בכונה בלשון שונה.¹²

¹⁰ נקודה זו קשה במיוחד לשיטת רש"י, הסובר כי ההרחבה מנשים לאנשים התבצעה על ידי לימוד ספציפי. היד רמה, לעומתו, מסתמך על לימוד ידוע וכללי שהש"ס עושה בו שימוש מספר פעמים, ולפיכך לא מופרך לשער כי הברייתא מתבססת עליו אף מבלי לפרטו במפורש. אולם, גם פירוש היד רמה אינו חף מקשיים, שכן הלימוד הקובע כי "השווה הכתוב אשה לאיש" משמש תמיד בכיוון ההפוך – הרחבת דין האמור בלשון זכר לנשים, כפי שמשמע מלשון הדרשה. גם אם נאמר כי מדובר בלימוד דרכיוני, מכל מקום כבר לא מדובר על לימוד שניתן להתבסס עליו כאלו היה מובן מאליו. עיינו עוד בערוך לנר בפירושו לסוגיא בסנהדרין, שדן מדוע חָדַש רש"י לימוד חדש, ולא הלך בדרכו של היד רמה, המסתמך על לימוד פשוט וכללי יותר, הנזכר כבר בש"ס.

¹¹ ראו עוד בסמ"ג ל"ת קצח; קרית ספר נזקי ממון י"א, טו. כך אף נראה מפירוש היד רמה בסוגיתנו.

¹² יש לציין כי בסוגיא אחרת נקטה הגמרא בלשון הדומה לסוגיתנו, ובכל זאת הרחבת הדין מתבססת על לימוד טקסטואלי: "תנו רבנן מחתרת אין לי אלא מחתרת גגו חצירו וקרפיפו מנין תלמוד לומר ימצא הגנב מכל מקום אם כן מה תלמוד לומר מחתרת מפני שרוב גנבים מצויין במחתרת" (סנהדרין עב:). שני מקומות נוספים שאפשר להבינם ככאלו הנוגעים לדה"ב מבלי להזכיר לשון זו במפורש הם המכילתא בנוגע לאיסור בישול בשר בהמה בחלב: "חלב עזים ברחלים מנין אמרת קל וחומר ומה במקום שהתיר פרי עם פרי ברביעה אסר פרי עם האם כאן שנאסר פרי עם פרי ברביעה אינו דין שנאסר פרי עם האם. הוא הדין אף לבקר. מפני מה דיבר

ג. אזכור הכלל בברייתא דל"ב מידות ככלל מצדיק דין

1. הברייתא דל"ב מידות

ממספר מקורות נוספים עולה בבירור כי לפחות בחלק מהפעמים משמש הכלל דה"ב ככלל מצדיק דין. הברייתא דל"ב מידות¹³ מתארת במידה הל"ח את הכלל "דבר שנאמר במקצתו ונוהג בכל", ונותנת מספר דוגמאות לדבר:

אם כן מפני מה נאמר במקצת? מפני שדבר הכתוב בהווה. כיצד? "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו". אין אלא בשדה, בעיר מנין? ת"ל "טרפה לא יאכל". א"כ למה נאמר בשדה? דברה התורה בהווה, שדרך הבהמות לטרוף בשדה יותר מבעיר.¹⁴

על פי מקור זה, עיקר הלימוד שטרפה היא גם בעיר ולא רק בשדה נלמד מיתור פסוק אחר. הכלל דה"ב לבדו איננו מספיק בשביל לקבוע כי הדבר 'שנאמר במקצתו' בעצם 'נוהג בכל'. הוא מהווה אם כן כלל מצדיק דין, ולא כלל יוצר דין. הברייתא דל"ב מידות מספקת מספר דוגמאות נוספות, שהצד השווה שבכולן הוא שהכלל דה"ב משמש בהן רק הסבר שלאחר מעשה לאופן ניסוחה של התורה.¹⁵

הכתוב בגדי מפני שהחלב מרובה באמו" (מכילתא דר"י משפטים – כספא כ ד"ה לא תבשל [השלישי]), וכך גם הגמרא בקידושין: "כי יסיתך אחיך בן אמך וכי בן אמך מסית בן אב אינו מסית... פשטיה דקרא במאי כתיב? אמר אביי: לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא בן אב דסני ליה ועייץ ליה עצות רעות אלא אפילו בן אם דלא סני ליה אימא צייתי ליה, קא משמע לך" (פ:).

האופן שבו רבתה הגמרא גם בן אב ולא רק בן אם הוא מעין "קל וחומר" מציאותי, עם גוון של דה"ב, שכן דרך בן האם לעוץ עצות טובות. אכן היו מהמפרשים שהבינו זאת כך, ראו בפירוש רש"י והחזקוני לדברים י"ג, ז, וראו עוד בפני יהושע קידושין פ: ד"ה גמרא, אמנם.

¹³ על אף איחורה של הברייתא דל"ב מידות במחקר לסוף תקופת הגאונים (ראו במאמרו של משה צוקר: לפתרון בעית ל"ב מידות רבי אליעזר". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 23 (1954), pp. 1–39, New York: American Academy for Jewish Research), הדוגמאות המצויות בה הן, על פי רוב, ממדרשי חז"ל.

¹⁴ **ברייתא דשלשים ושתים מדות דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי**. וילנא: דפוס והוצאת "ראם", תרפ"ה, עמ' 66–68.

¹⁵ הבנה זו מזכירה מעט את דברי הגמרא בקידושין ד: בנוגע למידת "קל וחומר". על אף שבדרך כלל דברים הנלמדים בקל וחומר מיתרים את הצורך בלימוד טקסטואלי מן הפסוקים, כאשר אין תירוץ אחר אנו יכולים לומר "מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא", אולם רק כאשר "היכא דליכא לשנויי אבל היכא דאיכא לשנויי, משנינן" (שם).

וראו עוד בבני יששכר אדר מאמר י הדין בזה מזוית מענינת.

2. פירוש רבי שמשון מקינון

מעניין בהקשר זה להביא את דבריהם של שנים ממפרשי הברייתא דל"ב מידות. המפרש הראשון הוא רבי שמשון מקינון (להלן: הר"ש), שהקדיש את החלק השלישי של חיבורו, ספר הכריתות, על מנת להסביר מדוע רבי ישמעאל, שמנה רק י"ג מידות שונות, לא מנה כל אחת מהמידות הנוספות שבברייתא. בנוגע לכלל י"ח, שממנו הבאנו לעיל, מסביר הר"ש:

ר' ישמעאל לא חשיבא הך אע"פ שדינין יוצאין ממנה משום דלא איצטריך ליה, דפשיטא דטריפה נוהג בכל מקום דטעמא משום חיות... וקרא דבשדה לאשמעינן בשר שיצא חוץ למחיצתו... והרבה דרשות אחרות דרשינן מן בשדה.¹⁶

כלומר – לשיטת הר"ש אין צורך בכלל דה"ב, מפני שההסבר הרטרופקטיבי לנקיטת התורה במקרה המצומצם ולא בדין הכללי מוסבר לדידו על ידי דרשה אחרת. כל הנאמר בתורה נאמר אפוא ב'דוקא',¹⁷ ומשום כך אין צורך בכלל שיצדיק את נקיטת הלשון הספציפית – שכן גם היא נאמרת לשם דרשה.

לפי תירוץ זה, גם גרסתו המצומצמת של דה"ב ככלל מצדיק דין היא 'מרחיבה' מדי לטעמו של ר"ש. אם כן אפוא, רבי ישמעאל נמנע מלכלול כלל זה ב"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, לדבריו, מפני ששיקול כזה איננו נצרך.

אולם, הר"ש מעלה תירוץ נוסף:

אי נמי יכלינא למימר דכולהו מקל וחומר נפקי: מקרה יום ממקרה לילה, בעיר מקל וחומר דשדה, דעיר הוי בידי אדם וטריפה בידי שמים.

לפי תירוץ זה, דה"ב איננו נצרך מפני שהוא יכול להיות מוחלף ב"קל וחומר". נראה אפוא כי הר"ש אינו מבטל בתירוץ זה את מנגנון הדרשה של דה"ב, אלא שהוא סובר שאין מדובר בכלל עצמאי, אלא בסוג של קל וחומר. אכן, לפי הר"ש, אין הגיון להרחיב דין על ידי ההנחה כי הכתוב 'סתם' דיבר בהווה, אלא רק על בסיס ההנחה החזקה יותר, שהתורה נקטה במקרה הקל על מנת להשמיע לנו את המקרה החמור.¹⁸

¹⁶ רבי שמשון מקינון. **ספר הכריתות**. ירושלים: המוסד לעידוד לימוד התורה, תשנ"ה, עמ' 33.

¹⁷ לכאורה גם לפי תירוץ זה הרחבת דין טרפה מ'בשדה' ל'כל מקום' נעשה על פי הסברה 'פשיטא, דמשום חיות', המזכירה במעט את דה"ב בגרסתו כמנגנון הרחבה. ואולם, לפי פשוטם של דברים נראה כי הרחבה זו נעשית מתוך מעין דרישת טעמא דקרא, וזהו אפוא ההבדל בין דה"ב ובין ההסבר האלטרנטיבי שמציע ר"ש.

¹⁸ על אפשרות לקשר מעניין בין דה"ב ל'קל וחומר' בדרשה מן המכילתא, ראו עוד לעיל בהע' 12 ולהלן בהע' 25. על כל פנים, למעשה קשה להבין באיזה אופן תירוץ זה מקדם אותנו. אם ניתן

3. פירוש המדרש תנאים

בפירושו על הברייתא דל"ב מידות – מדרש תנאים, מתאר הרב זאב וואלף איינהורן (מהרז"ו) באופן מדויק יותר את ההבדל בין דה"ב ובין שאר המידות. ראשית כל, שואל מהרז"ו "למה שינה בברייתא דרך מידה זו מדרך כל המידות, שאצל שאר המידות לא הוצרך להביא ראיה למה נדרש כך וכאן הוצרך להביא ראיה על כל דרוש מפסוק אחר?"¹⁹

הצורה המצומצמת שבה אנו מוצאים את הכלל דה"ב, כאשר הוא משמש רק כתירוץ רטרופקטיבי לדרשות אחרות, אפניית אפוא לכלל זה, ואיננה מצויה במידות אחרות. מהרז"ו (בהמשך דבריו שם) מנסה להצדיק הבדל זה:

וי"ל שלכך שינה בברייתא מפני שכך היא המידה שכך נמסרה מסיני וכך פירושה: דבר שנאמר במקצתה בפסוק אחד, פירש באופן אחד, ונוהג בכל בפסוק אחר, פירש שנוהג בכל האופנים.

כלומר – אופן השימוש בכלל דה"ב הוא אכן חריג, וזאת משום "שכך נמסרה מסיני". בניגוד למידות אחרות, מדובר במידה מיוחדת במינה שאיננה מאפשרת דרשות יוצרות חדשות, אלא רק הסברים שבדיעבד לדרשות אחרות.

קושיות אלו של הר"ש מקינן ומהרז"ו, מדגימות בפנינו את המתח המובנה הקיים בנוגע לכלל דה"ב. אם נקבל את הפרשנות המרחיבה, הרואה בדה"ב כלל יוצר דין, נאלץ לקבל את המסקנה הרדיקלית אשר לפיה חז"ל קובעים, ללא כל סמך מהכתוב, כי המקרה המסוים שבו נקט הכתוב איננו ב'דוקא'; מסקנה הנראית כמיתרת מספר רב של דרשות, וכמנוגדת לרוחם הפרשנית של חז"ל. לעומת זאת, אם נלך אחר הפרשנות המצמצמת של הכלל, הרואה בו כלל מצדיק דין בלבד, נִתְרַעַם עם כלל חריג מבחינה צורנית, שלא ברור האם ועד כמה הוא נצרך למהלך הפרשני.

אם כן, המקורות שראינו עד כה תומכים בשיטה שדה"ב הוא רק הסבר שבדיעבד – כלל מצדיק דין. עם זאת, במספר לא מבוטל של מקורות ניתן להציע גם פרשנות אחרת, שלפיה דה"ב הוא כלל יוצר דין. במקורות אלו אדון בהמשך המאמר.

היה להגיע לאותן תוצאות על ידי לימוד "קל וחומר", המוכר ככלי לימוד לגיטימי המשתייך גם כן ל"ג מידות, מדוע אפוא נצרכות הדרשות?

¹⁹ הרב זאב וואלף איינרן (איינהארן): **ברייתא דשלשים ושתיים מידות עם פירוש מדרש תנאים**. ווילנא: בדפוס והוצאת ראם, תרפ"ה, עמ' 67.

ד. שיטת המכילתא

1. בְּשׂוֹר בְּשֵׁדָה טְרָפָה

לפחות באחת מדרשותיה נראה כי המכילתא הולכת בדרכם של התלמודים,²⁰ ומפרשת את הכלל דה"ב כהסבר שבדיעבד בלבד. דרשה זו נמצאת בפרשת משפטים, והיא זהה לדרשה המקבילה שראינו לעיל בברייתא דל"ב מידות:

'ובשר בשדה טרפה'. אין לי אלא בשדה, בבית מנין? תלמוד לומר: 'טרפה ונבלה'. הקיש נבלה לטרפה, מה נבלה לא חלק לה בין בבית בין בשדה, אף טרפה לא נחלוק בה בין בבית בין בשדה. הא מה תלמוד לומר 'ובשר בשדה טרפה'? דבר הכתוב בהווה. (מכילתא דר"י משפטים – כספא כ)

במקור זה מתבצעת ההרחבה מאיסור אכילת טרפה שנטרפה בשדה לאיסור אכילת טרפה שנטרפה בכל מקום²¹ על ידי ההיקש לנבלה. דה"ב משמש רק כתירוץ לשאלה מדוע בכל זאת הוזכרה הטרפה. אולם, מהמשך דברי המכילתא עולה תמונה הפוכה לחלוטין:

כיוצא בו (דברים כ"ב): 'כי בשדה מצאה', אין לי אלא בשדה בבית מנין? דבר הכתוב בהווה. כיוצא בו (שם כ'): 'מי האיש אשר נטע', אין לי אלא כרם, שאר אילנות מנין? לא דבר הכתוב אלא בהווה. אף כאן – 'בשדה טרפה', דבר הכתוב בהווה, מקום שדרך בהמות להטרף:

המכילתא שואלת: מנין שהפסוק "כִּי בְשֵׂדָה מְצָאָהּ" (דברים כ"ב, כז), הפוטר נערה מאורסה שנאנסה בשדה מעונש – תקף גם לגבי נערה שנאנסה בבית, כל עוד "אין מושיע לה" (שם). בדומה לכך, מנין שהפסוק "מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֵּרֶם" (שם כ', ו), המלמד כי אדם שנטע כרם ולא חללו יכול להפטר מהשתתפות במלחמה, נאמר לגבי נטיעת כל סוג של אילן ולא רק בנטיעת כרם. תשובתה של המכילתא לשתי שאלות אלו זהה – "דבר הכתוב בהווה". לגבי שני לימודים אלו, נראה כי ההרחבה מתבצעת אך ורק על ידי שימוש בביטוי דה"ב ככלל יוצר דין. יתרה מזאת, האופן שבו משתמשת המכילתא בביטוי זה, כתשובה לשאלה – "מנין?", מראה לכאורה בבירור כי לדידה של המכילתא דה"ב הוא עצמו מנגנון ההרחבה. אולם, אם נקבל פרשנות זו נאלץ לומר כי המכילתא השתמשה בשני פירושים שונים לדה"ב, האחד בסמוך לשני. מדוע אם כן כרכה המכילתא את שני הסוגים זה בזה ואף הדגישה כי השימושים דומים זה לזה על ידי מילות הקישור "כיוצא בו", ו"אף כאן"?

²⁰ לגבי עמדת הספרי, ראו לעיל בהערות 6 ו-8.

²¹ כך מסתבר לפרש, וכן משמע מרש"י שמות כ"ב, ל ומפורש בתוספות יום טוב חולין ג', א.

ניתן לענות על שאלה זו בשתי דרכים מנוגדות. תשובה אחת, המתחשבת יותר בכלל החומר החז"לי שלפנינו, תגרוס כי דה"ב הוא לעולם כלל מצדיק דין בלבד, וכך גם סוברת המכילתא, כפי שראינו בשתי הדוגמאות הראשונות. כאשר הביאה המכילתא דוגמאות נוספות, היא קצרה והשמיטה את מנגנוני הלימוד העיקריים שעל פיהם הורחב הדין מ"השדה" אף ל"בית", ומ"כרם" ל"שאר אילנות", משום שלימודים אלו אינם רלוונטיים לעיקר הדיון. בכונת המכילתא היה להביא דוגמאות לשימוש בכלל דה"ב ולא להרחיב בכל לימוד בפני עצמו, ולכן השמיטה את עיקר הלימוד המרחיב.²²

התשובה בכיוון ההפוך תגרוס, כי המקרה הפרוטופי של דה"ב אליבא דהמכילתא הוא הסוג הרדיקלי, הרואה בדה"ב מנגנון הרחבה בפני עצמו – כלל יוצר דין. אולם, לאחר שהוכר הכלל כמנגנון עצמאי של הרחבה – יש להכיר בו גם כהסבר שבדיעבד (מ"קל וחומר" כביכול). יתכן כי על ידי השילוב בין שתי גרסאותיו של הכלל, מנסה המכילתא לרמוז לנו על מהלך מחשבתי זה. ההצדקה המשנית לשימוש בדה"ב במקרה של "בְּשָׂר בְּשָׂדֵה טְרֵפָה" ככלל מצדיק דין, מוצדקת על ידי הפרוטופי המכונן של הביטוי, המצוי בשני המקרים האחרים שבהם מופיע דה"ב ככלל יוצר דין, ולא רק ככלל מצדיק דין.

2. הַקְרֹב אֶל בֵּיתוֹ

זוית נוספת לגבי עמדת המכילתא בנושא עשויה להתקבל מעיון במקום נוסף שבו היא מזכירה את הביטוי "דבר הכתוב בהווה", בנוגע למינוי על קרבן פסח:

ר' ישמעאל אומר: מנין אתה אומר שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי? שניא: 'ולקח הוא ושכנו'. שומע אני שכנו שבגגו או אינו אלא שכנו שבשדה?²³
ת"ל: 'הקרוב אל ביתו', דבר הכתוב בהווה. רשב"י אומר: 'שכנו' מכל מקום.
(מכילתא דר"י בא – פסחא ג)

²² לפי תשובה זו לכאורה יש להקשות מדוע משווה המכילתא בין המקרים? מה למדנו מהמקרים הנוספים בהם דבר הכתוב בהווה, שלא יכולנו לדעת מהמקרה הראשון שהביאה המכילתא, של "בְּשָׂר בְּשָׂדֵה טְרֵפָה"? אכן, לא מדובר בקושיא חזקה, שכן דרך המכילתא להביא לעתים דוגמאות נוספות לכללים או לשימוש בביטויים, גם כאשר התועלת בדוגמאות אלו אינה ברורה.

²³ בילקוט שמעוני (שמות קצב) הגרסא כאן היא "שכנו שבצדו", ואפשר ששינוי גרסא זה משנה את משמעות הדרשה. ראו בפירוש קו המידה למכילתא כאן (גרבוז, אפרים זאב). **מכילתא דרבי ישמעאל עם הגהות הגר"א ועם פירוש קו המידה וחידושי הר אפרים**. ירושלים, תשי"ד. עם זאת, אף לפי גרסא זו ניתן להסביר כמו שפירשתי, ובנוסף נראה כי נוסח הפנים הוא המקובל.

לשון זו, כפי שהיא בגרסא שלפנינו, מעוררת מספר קשיים, ולפיכך מנגנון הדרשה המדויק בקטע זה אינו ודאי. הפרשנות המסתברת ביותר בעיני היא כדלקמן:

מנין אתה אומר שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי? שנא': 'זלקח הוא ושכנו' – ומכאן שמוותר למנות את השכן על קרבן הפסח. אולם, בשלב זה עלולה להתעורר שאלה: שומע אני שכנו שבגגו או אינו אלא שכנו שבשדה? – כלומר: מפסוק זה אכן משתמע שאדם יכול למנות את שכנו הקרוב לביתו ("שכנו שבגגו") על קרבן הפסח שלו, אך מנין שהוא יכול למנות גם את שכנו שאינו קרוב לביתו ("שכנו שבשדה")?²⁴ ת"ל: 'הקרוב אל ביתו', דבר הכתוב בהווה – כלומר, הכתוב אמנם נקט "הקרוב אל ביתו" (שמות י"ב, ד) ומכאן משמע לכאורה שניתן למנות רק שכנים קרובים ("שכנו שבגגו"), אבל תחת ההנחה שדבר הכתוב בהווה יש לרבות גם שכנים שאינם קרובים ("שכנו שבשדה"). רשב"י אומר: "שכנו" מכל מקום. כלומר, את מה שלמד רבי ישמעאל מהכלל דה"ב לומד רשב"י מהמילה "שכנו", בין אם כונתו היא כי זו משמעות המילה, או על ידי דרשה.

אם כנים הדברים, הרי שרבי ישמעאל משתמש בדה"ב כמנגנון הרחבה עצמאי. לפי פרשנות זו, דרשה זו מחזקת את הסברא כי גם בדרשה השניה של המכילתא, שהובאה לעיל, משמש הביטוי כמנגנון הרחבה עצמאי, והעדרם של מנגנוני הלימוד האחרים איננו תוצאה של קיצור, אלא נובע מטעמים מהותיים.

אולם, לגר"א היתה גרסא שונה בדברי המכילתא:

מנין אתה אומר שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי? שנא': 'זלקח הוא ושכנו'... רשב"י אומר: שכנו מכל מקום. אם כן למה נאמר 'הקרוב אל ביתו'? דבר הכתוב בהווה.

לפי גרסא זו, הביטוי "דבר הכתוב בהווה" אינו המשך דברי רבי ישמעאל, אלא חלק מלימוד חדש הנאמר על ידי רשב"י. צורתו החיצונית של הלימוד נראית כצורה הרטרופקטיבית של דה"ב – עיקר הלימוד התבצע על ידי מנגנון חלופי, וכעת רק נותר לתרץ מדוע בכל זאת נקטה התורה בלשון מצמצמת. ברם, במקרה זה לא ברור מהו הלימוד החלופי שבאמצעותו הרחבנו את הדין. מבחינה צורנית נראה כי הלימוד הוא מהמילה "שכנו",

²⁴ אפשר כי כונת "שכנו בשדה" היא לכל אדם מישראל, וכך פירש בזית רענן. לפי זה הפירוש כאן תואם את ההכרזה שבתחלת הדרשה – 'מניין אתה אומר שאם ירצה אדם למנות אחרים... שהוא רשאי', כלומר מטרת הדרשה היא לאפשר בסופו של דבר למנות כל אחד על פסחו.

לפי פרשנות אחרת, המסתדרת יותר עם גרסת הגר"א שתובא להלן, ב"שכנו שבשדה" הכונה היא לשכן מרוחק מעט – "אף על פי שאין הבתים קרובים וסמוכים זה לזה, וכגון שהיה מפסיק בית של מצרי ביניהם". ראו בפירוש קו המידה כאן (לעיל בהע' הקודמת).

המציינת לדעת רשב"י קבוצה רחבה יותר מקבוצת "הקרובים אל ביתו", אולם, אפשרות כזו היא כאמור פחות מובנת מבחינה פרשנית. אפשרות שניה היא כי גם לפי גרסא זו משמש כאן הכלל דה"ב כמנגנון הרחבה עצמאי. לפי פירוש זה, קובע ר"ש ללא שום סיבה טקסטואלית-פורמלית כי אין להבין את דברי הכתוב בנוגע ל"קרב אֶל בֵּיתוֹ" בדוקא, אלא "דבר הכתוב בהווה". מבחינה לשונית אפשרות זו נראית דחוקה.²⁵

ה. מחלוקת אפשרית בנוגע לשימוש בכלל

יתכן כי הביטוי "דבר הכתוב בהווה" מופיע במכילתא פעם נוספת, במהלך מחלוקת בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא בנוגע להיקף האיסור לענות אדם אחר:

כל אלמנה ויתום לא תענון. אין לי אלא אלמנה ויתום, שאר כל אדם מנין? תלמוד לומר:
 'לא תענון' דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר אלמנה ויתום שדרכן לענות בהן דבר
 הכתוב: (מכילתא דר"י משפטים – נזיקין יח)²⁶

לפי גרסא זו, נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בנוגע לתחולת איסור העינוי. לשיטת רבי ישמעאל נאמר האיסור על כל אדם, בעוד רבי עקיבא סובר שהאיסור חל רק בנוגע לעינוי

²⁵ להשלמת התמונה בפרק זה – מצאתי שלשה מקומות נוספים במכילתא הרלוונטיים לסוגיא זו. האחד הוא המקור בפרשת משפטים, מסכת נזיקין יח, המובא להלן; השני הוא בסוף פרשה כ, בנוגע לאיסור בישול בשר בחלב. ראו לעיל בהע' 12; המקור השלישי מופיע גם הוא בפרשה כ של מסכת נזיקין: "עזוב תעזוב עמו. לך נאמר לפי שהוא אומר הקם תקים עמו אין לי אלא טעינה פריקה מנין תלמוד לומר עזוב תעזוב עמו. רבי יאשיה אומר אחד זה ואחד זה בפריקה הכתוב מדבר אין לי אלא פריקה טעינה מנין דין הוא מה אם פריקה שהוא יכול לפרוק בפני עצמו הרי זה מוזהר עליה טעינה שאינו יכול לטעון בפני עצמו אינו דין שיהא מוזהר עליה מפני שדבר הכתוב בהווה בקל ללמד ממנו את החמור". אם גרסא זו נכונה הרי שיש כאן שילוב מעניין שיש לתת עליו את הדעת בין דה"ב ובין 'קל וחומר'. על כל פנים, אם נחשיב לימוד זה כדה"ב, הרי שגם מקור זה רומז לכך שהמכילתא מבינה כלל זה ככלל יוצר דין. אולם, גם כאן גרסת הגר"א הופכת את הדברים על פיהם. הגר"א גורס כאן: "אין לי אלא פריקה טעינה מנין דין הוא מה אם פריקה שהוא יכול לפרוק בפני עצמו הרי זה מוזהר עליה טעינה שאינו יכול לטעון בפני עצמו אינו דין שיהא מוזהר עליה? **דבר הכתוב בקל ללמד ממנו את החמור**". לפי גרסא זו הביטוי "דבר הכתוב בהווה" כלל אינו מופיע.

²⁶ ראו בהגהות הגר"א ובפירוש זה ינחמנו במכילתא שם (לעיל הע' 23).

יתום ואלמנה.²⁷ מכל מקום, הביטוי "דבר הכתוב בהווה" אינו מוזכר כאן לכאורה, ואיננו מהווה חלק מהדין.²⁸ בפני הרמב"ם עמדה כנראה גרסא זו, והוא פוסק כר' עקיבא:

שהזהירנו מענות היתום והאלמנה. (ספר המצוות לרמב"ם לא תעשה רנו)²⁹

אולם, מדברי רש"י בפירושו לתורה עולה פירוש אחר למחלוקת התנאים, שכן הוא מפרש:

כל אלמנה ויתום לא תענון – הוא הדין לכל אדם אלא **שדבר הכתוב בהווה** לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם. (רש"י שמות כ"ב, כא)

דברי רש"י נראים כמנוגדים לפשט דברי רבי עקיבא, שחלק לכאורה על רבי ישמעאל, וצמצם את תחולת האיסור לעיני יתום ואלמנה בלבד. במקום זאת, מסביר רש"י כי על אף שהכתוב נקט יתום ואלמנה, יש להרחיב את האיסור באמצעות הכלל דה"ב. דברי רש"י עולים בקנה אחד עם גרסת הגר"א במכילתא, הגורס במפורש את המילה "בהווה" בדברי רבי עקיבא:

רבי עקיבא אומר אלמנה ויתום שדרכן לענות בהן דבר הכתוב **בהווה**:

על פי רש"י, אפוא, המחלוקת בין התנאים היא 'משמעות דורשין' בלבד: לפי רבי ישמעאל נצרך ריבוי מיוחד מן הפסוק על מנת לרבות "שאר כל אדם", בעוד לפי רבי עקיבא אין צורך במניע טקסטואלי, אלא די לקבוע כי "דבר הכתוב בהווה" על מנת להרחיב את האיסור מיתום ואלמנה לכל אדם.

מפתח אפוא לומר כי מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא עקרונית – רבי עקיבא רואה בדה"ב כלל יוצר דין, ולפיכך הוא משתמש בו כמנגנון להרחבת הדין, בעוד אליבא דרבי ישמעאל דה"ב הוא כלל מצדיק דין, ולפיכך מרבה רבי ישמעאל "שאר כל אדם" בדרך אחרת.

²⁷ נראה כי דברי ר' עקיבא צריכים להתפרש כך: "אלמנה ויתום שדרכן לענות – בהן דיבר הכתוב". בהן דוקא, ולא בשאר בני אדם, בניגוד לדברי ר' ישמעאל שריבה כל אדם מ"לא תענון".

אולם, יש בפרשנות זו משהו מן הדוחק, שכן ר' ישמעאל מעולם לא חלק על כך שביתום ואלמנה דבר הכתוב, אלא שהוא ריבה שאר כל אדם מ"לא תענון". יתכן שהיתה זו לפחות אחת מן הסיבות שבגינן סטה הגר"א מגרסא זו, כמבואר להלן.

²⁸ דעה ראויה לציין היא עמדתו של הסמ"ג בסוגיא זו: "ואף על פי שפירש רבינו שלמה (בחומש שם) שהוא הדין לכל אדם אלא שדבר הכתוב בהווה לפי שהן תשושי כח ודבר מצוי לענותם, מכל מקום אני אומר שתפש אלמנה ויתום מפני הברית הכרותה להם שכל זמן שהם צועקים על מעניהם הן נענין". מדבריו נראה כי על אף שהוא מקבל באופן בסיסי את דברי רש"י ש"דבר הכתוב בהווה", הוא סובר כי העובדה שהכתוב בחר ליחד את הדיבור דוקא לאלמנות ויתומים מחמירה את ההתייחסות אליהם. לפי פירוש הסמ"ג, הכלל דה"ב משמש כאן רק במשמעות ככלל יוצר דין ולא במשמעותו ככלל מצדיק דין. הרחבת הדין מתבצעת על ידי דה"ב, בעוד ההצדקה לנקיטת יתום ואלמנה דוקא מוסברת באופן אחר.

²⁹ כך עולה גם בחינוך סה: "שנמנענו מהכביד במעשה או אפילו בדיבור על היתומים והאלמנות".

אולם, פרשנות זו בעיתית. ראשית כל, הסבר זה אפשרי רק לפי גרסא זו, שאותה מציע הגר"א.³⁰ גם אם נקבל את גרסת הגר"א יתכן כמובן שמדובר במחלוקת מקומית; אין שום תימוכין להרחבתה של המחלוקת כדיון עקרוני בנוגע לתחולת הכלל דה"ב.

יתרה מזו – אם המחלוקת היא אכן עקרונית, נראה כי דעותיהם של התנאים היו אמורות להיות הפוכות: רבי ישמעאל סובר בכמה מקומות כי "דברה תורה כלשון בני אדם",³¹ דעה הקרובה לסברא כי הכתוב נקט בסתמא במקרים המצויים, הנוחים להתפש בדעת הבריות.³² כמו כן, לרבי ישמעאל מיוחסת המכילתא שראינו לעיל, הנוקטת לכאורה עמדה מרחיבה יחסית בנוגע לדה"ב. היינו מצפים אפוא כי רבי ישמעאל יהיה מי שישתמש בדה"ב בגרסתו המרחיבה והיוצר, ולא רבי עקיבא.

³⁰ ניתן לומר כי דברי רש"י מיוסדים בפרפרזה על דברי ר' עקיבא כפי שהם במכילתא לפנינו ('בהן דבר הכתוב'), אך פרשנות זו מהפכת את משמעות לשון המכילתא, והדוחק בה רב.

³¹ במקור נשנתה המחלוקת בנוגע ל"דיברה תורה כלשון בני אדם" רק על אודות סוג מסוים של דרשות – כאשר שורש מסוים חוזר פעמים (ראו: אנצ"ת ד, "דברה תורה כלשון בני אדם"; ציון עוקשי. דיברה תורה כלשון בני אדם – גלגולי הביטוי ותכניו. **דרך אפרתה** ט-י, ירושלים, תשס"א). אף על פי כן, ראשונים רבים השתמשו בביטוי זה באופן רחב יותר, ככזה המתאר את דרכה של התורה באופן כללי להתנסח בלשון הקרובה ללשון בני אדם.

על היחס לביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" לאורך הדורות ראו: עוקשי (לעיל); חגי בן שמאי 'דיברה תורה כלשון בני אדם': עד כמה 'לשון בני אדם'? עיון משווה בגישותיהם של רס"ג וקראים בני זמנו. **ליישב פשוטו של מקרא'**. עורכים: שרה יפה וערן ויזל, ירושלים: מוסד ביאליק, 2011. אכן, אברהם יהושע השל (**תורה מן השמים באספקלריה של הדורות**, ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, 1995. מבוא לכרך א') ראה במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא אם "דיברה תורה כלשון בני אדם" מחלוקת עקרונית בין גישתו ה'פשטנית' ו'שכלתנית' של רבי ישמעאל, לגישת 'אנשי המסתורין' של רבי עקיבא וסיעתו. גישה מתונה יותר ולדעתי אף מדויקת יותר, ניתן למצוא בניתוחו של אוריאל סימון (**המקרא ואנחנו**. רמת גן: המכון ליהדות ולמחשבה בת-זמננו על ידי דביר, 1987, עמ' 166) הקובע כי "הביטוי הזה [דברה תורה כלשון בני אדם. א"ב] בא להביע הבדלים של דרגה (עד היכן ניתן לדרוש) ולא הבדלים של מהות" (דבריהם של השל וסימון הובאו במאמרו הנ"ל של עוקשי). באופן דומה מתנסח גם השופט מנחם אלון (המשפט העברי, לעיל הע' 4). גם בספרות התורנית המסורתית יותר היו שראו לנכון להצביע על הבדל עקרוני בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא, הבא לידי ביטוי בין השאר במחלוקתם בנוגע ל"דיברה תורה כלשון בני אדם". ראו אצל הרב אחיקם קשת. **קובץ יסודות וחקירות**. תשע"ג, עמ' 806; הרב מרדכי פרומר. **דרכי לימוד**. מעלות, תשנ"ח, עמ' 90. ראו עוד בהע' הבאה.

³² כאמור בהקדמה, הסברא העומדת בבסיס הכלל דה"ב בגרסתו ככלל יוצר דין נטועה עמוק בעולם הפשט, המתייחס אל הטקסט באופן לא־דוקני, וככזה שבבחירת ניסוחו מעורבים גם שיקולים מציאותיים ומקריים ביסודם. לאור הכללה זו, נראית הגישה המרחיבה את הכלל דה"ב כדומה להפליא לגישה העומדת בבסיס הדעה לפיה "דיברה תורה כלשון בני אדם". מי שעמד על קשר זה (בהקשר רחב יותר) היה אברהם יהושע השל, בספרו 'תורה מן השמים' (לעיל הע' 31, מבוא לכרך א', עמוד LIX): "הכלל הגדול בשיטת ר' ישמעאל, 'דיברה תורה כלשון בני אדם', שימש בית אב לכמה כללים הדנים בלשון התורה, כגון: 'דרך ארץ דיברה תורה', 'דיבר הכתוב בהווה'".

1. היפותזה היסטורית להתפתחותו של הכלל

המשנה האחרונה בפרקה החמישי של מסכת בבא קמא קובעת:

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

כפי שראינו לעיל, הגמרא (נד: ובירושלמי ה', ח) הבינה כי דה"ב איננו כלל מצדיק דין. תחת זאת, הגמרא חפשה מקורות 'קשיחים' המבוססים על מנגנוני הרחבה מוכרים, על מנת להצדיק את ההרחבה המצוינת במשנה.

האם זהו פשט המשנה? קשה להכריע. מצד אחד, דברי הגמרא מתקבלים בהחלט על הדעת, שכן המשנה מקצרת בדרך כלל בלשונה, ואין לצפות כי תפרט את מהלך הלימוד מן הפסוקים בשלמותו. מצד שני, אין שום ראייה מהמשנה עצמה לכך שלימוד כזה אכן נצרך. קריאת המשנה כפשוטה, ללא דברי הגמרא, עשויה להעלות את הסברא שדה"ב הוא הוא מנגנון הלימוד, וזוהי ההצדקה היחידה להרחבת הדין מ"שור" ו"חמור" לכל בהמה חיה ועוף.³³

אם נקבל את ההסבר שהצענו בדעת המכילתא, שלפיו המכילתא מאפשרת את הרחבת הכלל דה"ב ואת השימוש בו כמנגנון הרחבה עצמאי, יתכן כי ניתן להציע היפותזה היסטורית הקושרת בין הדברים. המקורות התנאיים (המשנה והמכילתא), המוקדמים יותר, ראו בדה"ב כלל יוצר דין. מקורות מאוחרים יותר, כמו התלמודים והברייתא דל"ב מידות,³⁴ כבר דחו אפשרות שימוש זו, ולפיכך פירשו כל מקום שבו הופיע הביטוי כתירוף רטרוספקטיבי, כאשר הם מספקים דרכים אלטרנטיביות לאופן שבו בוצעה ההרחבה. אולם, בהעדר ראיות נוספות להסבר זה, נראה כי קשה לסמוך עליו.

2. אזכור הכלל בספרות שלאחר חז"ל

כביטוי המופיע רק בסוגיא אחת בכל הש"ס, לא זכה הכלל דה"ב לדיון נרחב בראשונים. לעיל ראינו כי אף כאשר הופיע בגמרא ביטוי דומה, שהתפרש על ידי הראשונים כזהה במשמעותו לדה"ב, הבינו אותו רש"י והיד רמה בצורתו המצומצמת, ככלל מצדיק דין בלבד, וטרחו לפרש את הסוגיא בסנהדרין לפי הבנה זו.

³³ מי שאמץ כיוון זה בנוגע לפרשנות המשנה הוא יאיר לורברבוים, במאמרו: "גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית." **תרביץ**, כרך פב, חוברת א, תשרי-כסלו תשע"ד, עמ' 25-26.

³⁴ ראו לעיל הערות 13 ו-14.

מקור בכיוון ההפוך הוא דברי התוספות במסכת סוטה. הגמרא מביאה במספר מקומות את הדין שלפיו כאשר נולד ספק לגבי טומאה ברשות הרבים האדם נדון כטהור, ואלו במקרה מקביל ברשות היחיד – האדם נדון כטמא. דין זה נלמד ב'הלכה למשה מסיני' מסוטה: "מה סוטה ברשות היחיד אף טומאה ברשות היחיד" (חולין ט:). כלומר, התורה החמירה בדיני ספקות בסוטה (הנאסרת על בעלה על אף שיש ספק אם נבעלה) דוקא ברשות היחיד, שכן מעשה הסטייה מתואר כ'סתירה' (הנעשית ברשות היחיד, כדרך נואפים). על כן, דוקא ברשות היחיד יש להחמיר בספק טומאה, אך ברשות הרבים יש להקל ולפסוק כי האדם טהור.³⁵ התוספות במקום מקשים מדוע אין סומכים על חזקת טהרה ברשות הרבים, ונצרכת 'הלכה למשה מסיני' כדי לטהר במקרה זה. על כך הם מתרצים:

וי"ל אי לאו הלכתא דגמרינן דברה"ר [=דברשות הרבים] טהור, הוה אמינא סתירה דנקט קרא לא דבר הכתוב אלא בהווה, וה"ה [=והוא הדין] לכל ספק טומאה בכל מקום שנולדה, דמסברא אין לטהר זו יותר מזו, וסד"א [=וסלקא דעתך אמינא] דגזירת מלך כך היא בכל ספק טומאה. הלכך איצטריך הלכתא להעמיד ספק טומאה ברשות הרבים אחזקה. (תוספות סוטה כח: ד"ה מכאן)

לפי תירוץ התוספות, לולא ה'הלכה למשה מסיני' היינו אומרים כי העובדה שהתורה החמירה בסוטה, שנסתרה יחד עם הבועל, איננו קשור לעובדה שהמאורע התרחש ברשות היחיד. היינו לומדים שכל ספק טומאה טמא, ומניחים כי הסיבה שהתורה תארה את המקרה ברשות היחיד היא משום שדבר הכתוב בהווה. במילים אחרות, מפני שאנו סוברים כי "מסברא אין לטהר זו יותר מזו" ואין לחלק בין רשות היחיד לרשות הרבים, היינו קובעים כי דבר הכתוב בהווה ומרחיבים את הדין מרשות היחיד לכל מקום.

קל לראות אפוא כי לפנינו מקרה מובהק של דה"ב ככלל יוצר הדין, המשמש כמנגנון הכללה בפני עצמו. האם אמנם סברו בעלי התוספות כי דה"ב יכול לשמש ככלי להרחבת הדין המקורי, או שמא מדובר בפירוש מקומי שאין לראותו כמציג? העובדה שלא מצאתי בפירושי התוספות ראיות נוספות לאפשרות הראשונה, או התיחסות נוספת כלשהיא לכלל דה"ב, מעלה לכאורה את ההסתברות לנכונותה של האפשרות השנייה.

מקום נוסף שבו מזכירים הראשונים את הכלל דה"ב הוא בפירושיהם לתורה, ובהם כבר נעשה בו שימוש נפוץ יותר מזה שראינו במקורות התלמודיים. רש"י למשל, מזכיר את

³⁵ ביארנו על פי פירוש רש"י בסוגיא בחולין. מדובר בסוגיא סבוכה עד מאד שרבו בה הפירושים, ומטבע הדברים אין זה המקום להכנס לעומקה.

הביטוי שמונה פעמים בפירושו, והרמב"ן שתיים עשרה פעמים. האברבנאל מזכיר את מטבע הלשון המדויקת "דבר הכתוב בהווה" שבע עשרה פעמים. במרבית הפעמים שבהן נזכר הביטוי במפרשי התורה, הוא איננו מגובה במנגנון מרחיב נוסף, והתחושה המתקבלת היא כי המפרשים השתמשו בו בעיקר בגרסתו ככלל יוצר דין.

אולם, האם אותו רש"י שהתעקש בפירושו לסנהדרין כי דה"ב המוזכר שם ברמז חייב להיות כלל מצדיק דין ולא יוצר דין, חזר בו בפירושו לתורה והשתמש בביטוי זה במשמעותו הרדיקלית והמרחיבה? נראה כי יש הסברים סבירים יותר.

אפשרות אחת היא כי רש"י נקט בפירושו לשון קצרה, כפי שהסברנו לעיל בדברי המכילתא והגמרא. רש"י לא טרח להביא את הדרשה המפורטת שממנה לומדים כי הכתוב עסק גם במכשפים, ולא רק במכשפות (לדוגמא), אלא נהג באותה הצורה שהוא עצמו יחס לעיל לגמרא: דלג על תיאור המנגנון המחולל את ההכללה, והזכיר רק את הכלל דה"ב כהסבר הרטרופקטיבי לכך שהתורה נקטה במקרה המצומצם יותר.

אפשרות אחרת היא שמפרשי התורה, ורש"י בתוכם, ראו עצמם בפירושיהם כמחויבים לרמה כזו או אחרת של 'פשט' הטקסט. מבחינה זו, ברור כי התורה מדברת לעיתים 'בהווה', ודי בהבנה זו כשלעצמה בשביל להרחיב את הדין שעליו היא מדברת ממקרה מצומצם למקרה רחב יותר.

מאלף בהקשר זה להזכיר אחד מן המקומות שבהם מתיחס האברבנאל לכלל דה"ב. האברבנאל מביא את דעת הרמב"ם, הרלב"ג ו"שאר פוסקים כולם" שפסקו כי מצוה הלוות לנכרי ברבית. פרשנים אלו הביאו ראיה לדבריהם מהכפילות המצויה בפסוקים: כיון שמ"לא תשיך לאַחִיךָ" (דברים כ"ג, כ) למדנו כבר כי רק כלפי יהודים קיים האיסור הלוות ברבית, אין צורך לחזור ולהתיר להשיך לנכרי; ומכאן יש להסיק, לפי פרשנות זו, כי הפסוק "לַנְּכָרִי תְּשִׁיךְ" (שם כא) מכיל גם מצוה, ולא רק היתר. האברבנאל חולק על פרשנות זו:

אבל אין הדיוק הכרחי, כי יאמר האומר שדבר הכתוב בהווה, כפרשת "כי תהיינה לאיש שתי נשים" (לעיל כ, טו–יז), ו"לא תחסום שור בדישו" (לקמן כה, ד), וזולתם הרבה, שדבר הכתוב בהווה. ושכן "לא תשיך לאחִיךָ", לפי שהמשא ומתן שהיה בארץ הנבחרת על הרוב היה עם האחים, ולכן הוצרך לומר: "לנכרי תשיך", שהיה רשות בידו לעשותו לנכרי. (אברבנאל דברים כ"ג, כא)

האברבנאל מציע כי לולא ההיתר המפורש "לַנְּכָרִי תְּשִׁיךְ", היה עלינו להרחיב את האיסור "לא תשיך לאַחִיךָ" לכל בני האדם, מפני ש"דבר הכתוב בהווה". שוב ניתן לראות כי פרשנות האברבנאל מסתמכת על ההנחה כי דה"ב יכול לשמש גם ככלל יוצר דין. גם כאן, כפי שראינו

לעיל אצל בעלי התוספות, לא ניתן להכריע האם האברבנאל אכן החזיק בתפישה זו באופן כללי.³⁶ עוד יתכן, כאחת האפשרויות שהצענו לעיל בדעת רש"י, שאברבנאל מיצג כאן תפישה מסוימת שאותה ראה כנכונה לפי פשט התורה, אך לא דוקא לפי חז"ל.³⁷

ח. סיכום

בחנו במאמר זה שתי הבנות אפשריות לכלל דה"ב. לפי הבנה אחת, דה"ב הוא 'כלל יוצר דין', כלומר, כלל המצדיק בפני עצמו הרחבת דין בתורה מהמקרה המצומצם לדין כללי. לפי הסבר זה, חז"ל השתמשו בכלל זה כאשר הם קבעו, על סמך סברתם בלבד, כי דברי התורה לא נאמרו ב'דוקא'. לפי ההסבר השני, דה"ב הוא רק 'כלל מצדיק דין'. הוא אינו יכול להוות מנגנון הרחבה בפני עצמו, אלא הוא משמש כהסבר שבדיעבד לכך שהתורה נקטה בלשון מצמצמת, על אף שבאמצעות לימודים אחרים או מרחיבים בסופו של דבר את הדין אל מעבר למקרה המצומצם.

ראינו כי ברוב מקורות חז"ל נעשה שימוש בעיקר בסוג הראשון של דה"ב. במקרה שבו ניתן להבין אחרת מפשט הגמרא (בסוגיא בסנהדרין סז), טורחים המפרשים ומסבירים מדוע גם שם מדובר למעשה בהסבר רטרוספקטיבי. אף על פי כן, בחנו מקורות רבים אשר מהם ניתן להסיק ברמה כזו או אחרת כי חז"ל, ובעיקר ממשיכי דרכם, עשו שימוש בביטוי ככלל יוצר

³⁶ באופן ספקולטיבי מעט ניתן גם לטעון כי המקורות שאליהם מפנה האברבנאל כאשר הוא רוצה להדגים את הכלל דה"ב אינם מקריים. האברבנאל נוקט בדוגמאות לאקלאסיות לכלל דה"ב, על אף קיום מספר דוגמאות שכיחות בחז"ל ובראשונים. התייחסות המשנה והגמרא בבבא קמא לדין "לא תחסם שור בדישו" והכללתו כאחד מהדינים שבהם דבר הכתוב בהווה היא אגבית לחלוטין (המשנה מקדישה לו מילה אחת, והגמרא – ארבע מילים); בנוגע לפסוק "כי תהיין לאיש שתי נשים", הרי שבגמרא לא מצאתי התייחסות רלוונטית לנושא, בעוד המדרש (ספרי כי תצא פיסקא רטו) אמנם נוקט כי מדובר לאו דוקא בשתי נשים – אחת אהובה ואחת שנואה, אך אינו נוקט בביטוי "דבר הכתוב בהווה" כלשונו. יתכן אפוא כי האברבנאל נסה לטעון כי גם במקום שבו חז"ל לא כתבו במפורש שדבר הכתוב בהווה – טענה זו חייבת להיות מונחת בבסיס הקריאה בפסוקי התורה, שכן התורה דברה במקרים פרטים, אך כונתה היתה ללמד את הדין הכללי.

אם קריאה זו בדברי האברבנאל נכונה, הרי שיש לנו כאן גרסא קיצונית של דה"ב ככלל יוצר דין. לא רק שדה"ב משמש ככלל יוצר במקרים המעטים שבהם הוא מוזכר במפורש, אלא שהוא מהווה מעין אקסיומה שעליה מושתתת כל פרשנותנו את הפסוקים. כפי שפירטתי בהקדמה למאמר זה, גם טענה זו איננה חפה מקשיים.

³⁷ מלבד המקומות שנתבארו בפרק זה מצאתי מספר מקומות נוספים שבהם נראה לכאורה כי נעשה שימוש בדה"ב ככלל יוצר דין. מטבע הדברים, אין אפשרות לדון כאן בכל אחד מהמקרים, אך על פי רוב נראה כי הדיון הקצר שערכתי כאן עשוי להיות תקף גם שם. ראו ספר החינוך תקמו; שיטה מקובצת בבא מציעא פט. ד"ה מה; ים של שלמה חולין ח', ק; פני הושע קידושין פ; מנחת חינוך תקל ד"ה ופטפוטי [במהד' מכון ירושלים]. תורה תמימה במדבר ה', יג חלק הביאורים. אלו מקומות שלקטתי באקראי בלבד ובעיני דקדקני ניתן ודאי למצוא עוד רבים.

דין, והרחיבו את הדין המקורי שבתורה על סמך שיקולי סבירות בלבד. כמו כן, ראינו כי בפירושים למקרא, כאשר רואים המפרשים את עצמם כמחויבים יותר לפשט התורה, נעשה השימוש בדה"ב ככלל יוצר דין נפוץ יותר.

ניתן לראות את השאלה האם ועד כמה דבר הכתוב בהווה גם בפריזמה רחבה יותר. בשתי הגרסאות להסבר הכלל, מדובר בכלל בעל השלכות עקרוניות, הרבה מעבר לשימוש המצומצם יחסית שנעשה בו. בגרסתו ככלל מצדיק דין, משמש הכלל דה"ב כהסבר משלים העוזר להעמיד את המתודולוגיה הדרשנית על תֵּלָה. לפי הבנה זו, ניתן לטעון כי הפער בין המשתמע מפשטי המקראות ובין התוצר הסופי של דרשות חז"ל נובע מרצונה של התורה 'לאחוז את החבל בשני קצותיו'. מחד גיסא – ללמד על הדין הכללי, כפי שחז"ל הבינו אותו, ומאידך גיסא – לעסוק במקרה המצוי וב'דבר הרגיל להיות' (רש"י בבא קמא נד: ד"ה בהווה). אם כן, הסיבה שבגינה התורה התנסחה מראש באופן מצומצם ורמזה על ההרחבות רק באמצעות דרשות, נובעת מרצונה ש'ידבר הכתוב בהווה'.

לעומת זאת, אם נקבל את קיומו של דה"ב ככלל יוצר דין, הרי שמדובר בכלל חריג המהווה מעין מסלול חלופי למערכת הדרשות הפורמלית המקובלת. לפי דעה זו, היחס בין דרשה זו למערכת הדרשות הפורמליות נותר עלום. לא ברור לכאורה מדוע נדרשו חז"ל להכביר בדרשות בהן אנו לומדים כי 'שור' מלמד על כל בהמה חיה ועוף, כאשר יכלו לקבוע בפשטות כי "דבר הכתוב בהווה" (כפי שאכן נראה מפשט הכתובים).

האם אכן היו חכמים שהבינו את הכלל במשמעותו היוצרת והרחבה יותר? אם כן – עד כמה היו מודעים לחדשנותה של עמדתם ולמתח הקיים בינה ובין מערכת הדרשות הפורמלית? האם גישה מסוימת בנוגע לדה"ב אכן הכתיבה אצל פרשנים מסוימים גישה שונה גם כלפי שאר מנגנוני הדרש? עד כמה באמת נמצא השימוש בביטוי בגרסתו היוצרת בהתאמה לגישה 'פשטית' יותר כלפי המקרא? נראה כי שאלות אלו ואחרות יכולות לשמש כבסיס למחקרים נוספים בסוגיא זו.