

מידות שהתורה נדרשת בהן - דרכי הדרשה

ידידיה מונק שיעור ה'

הקדמה

במאמר זה אעסוק במידות שהתורה נדרשת בהן: מקורן, כוחן ההלכתי ככלי מטא-הלכתי, אופן שימושן במהלך הדורות - בדגש על בית מדרש תנאי (בין 90-120 לספירה לערך), ושימושן בימינו. המאמר סוקר את הנושאים הנ"ל לא בכדי לפסוק או לשנות חלילה מן המקובל והמסורת, אלא בכדי לפשט ולבאר נושאים קצת פחות מוכרים ועל כן אין להוציא נפקא מינות לימינו ואין לפסוק דבר מן המאמר הנ"ל, ובכל שאלה בנושא יש להתייעץ עם רב פוסק מומחה בתחום.

הקושי במידות שהתורה נדרשת בהן

המקור למידות הינו בברייתא דרבי ישמעאל הנמצאת בתחילת הספרי (תורת כהנים). אך פחות ידוע, שתנא אחד קדם לו, אחד מהזוג האחרון, שמנה את המידות כדלקמן (תוספתא סנהדרין ז, יא):

שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני פתירא קל וחומר וגזירה שוה וביניין אב וכתוב אחד ושני כתובין וכלל ופרט ופרט וכלל וכיוצא בו ממקום אחר ודבר הלמד מעניינו אילו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני פתירא.

זהו המקור הקדום ביותר הידוע לנו שבו מופיעות המידות. נשאלת השאלה, מה גרם לו להלל לדרוש אותן? למה מספרים לנו על המפגש עם הזקנים? מה המידע הזה מוסיף? ואיפה המידות היו עד לימי הלל?

כמענה לכלל השאלות נפתח בעיון בעומק הקשר בין הלל לבין בני פתירא.¹ בתלמוד הבבלי (פסחים ס"ו ע"א) מתוארת הפגישה ביניהם כך:

תנו רבנן: הלכה זו נתעלמה מבני פתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו: כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו? אמרו להם: אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו. שלחו וקראו לו. אמרו לו: כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את

¹ לשונות פתירא ובתירא הן לשונות מתחלפות. המקור הנ"ל הוא מהתוספתא, שם, בדומה לתלמוד הירושלמי, הכתיבה נעשה לעיתים קרובות על פי הנשמע ולא ידייקו בכתוב מלא או ב"א"ה" שמתחלפות. לדוגמה, בתלמוד הירושלמי יהיה כתוב לעיתים קרובות רב יהודה, במקום רב יהודה. מכיוון שכך שמו נאמר.

השבת אם לאו? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת? והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת. אמרו לו: **מנין לך?** אמר להם: נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד. מה מועדו האמור בתמיד - דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח - דוחה את השבת. **ועוד, קל וחומר הוא:** ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת - אינו דין שדוחה את השבת. מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח.

כלומר, לאחר שמתו בני הזוג הרביעי שמעיה ואבטליון (שאם לא כן היו שואלים אותם), ושלטון הנשיאות בארץ ישראל היה בידי משפחת בתירא² הם הסתפקו בשאלה האם קורבן פסח דוחה את השבת. הם שואלים את הלל, שאומר שבוודאי שקורבן הפסח דוחה את השבת, והוא מעלה בפניהם שתי אופציות לימוד. אופציה אחת היא "גזירה שווה" על המילה 'מועדו'.³ אופציה שנייה היא מ"קל וחומר" מדין כרת. אין כאן המקום לדון בשתי האפשרויות, ההבדל ביניהן, ומדוע הביא את שתיהן. אך יש לשאול, מדוע בני בתירא לא הגיעו למסקנה זו בעצמם? הרי לכאורה במבט ראשון הלימודים הללו לא נראים מורכבים כל כך. בנוסף, חשוב לשים לב ליחס החם שמקבל הלל מבני בתירא. הם תרים אחריו, מתייחסים אליו בכבוד, ומקבלים מיד את דבריו וממנים אותו נשיא עליהם. כלומר ממש מוותרים על תפקידם עבורו!

בתלמוד הירושלמי (פסחים פ"ו ה"א) הסיפור נראה שונה לגמרי:

זו הלכה נעלמה מזקני בתירה פעם אחת חל ארבעה עשר להיות שבת ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו יש כאן בבלי אחד והלל שמו ששימש את שמעיה ואבטליון יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו. **איפשר שיש ממנו תוחלת.** שלחו וקראו לו אמרו לו שמעת מימיך כשחל י"ד להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לאו. אמר להן וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת בכל שנה והלא כמה פסחים ידחו את השבת בכל שנה... אמרו לו **כבר אמרנו שיש עמך תוחלת.** התחיל דרוש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה... אמרו לו כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי. היקש שאמרי יש לו תשובה... ק"ו שאמרת יש לו תשובה... גזירה שוה שאמרת שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו...

² מקורם של משפחת בתירא ואיך הגיעו לתפקיד כה חשוב ונשגב לוט בערפל. ישנן כמה סברות בעניין. עיינו "דור דור דורשיו" עמוד 145, ומה שהגיב לו הרב יצחק אייזיק הלוי בספרו "דורות ראשונים", חלק א, פרק י"ט עמוד 84, ובגישתו שם בספרו "דורות ראשונים" חלק ראשון פרק ט"ז.
³ המושג גזירה שווה לא מוזכר כאן בשמו, אך בסיפור המקביל בירושלמי אומרים זאת בפירוש, כדלקמן.

אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו עד שאמר להן יבוא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון כיון ששמעו ממנו כן עמדו ומינו אותו נשיא עליהן.⁴

מהזווית הארץ-ישראלית נראה שיש דיסוננס מובהק בין הלל ובין זקני בני בתירא. המושג "יש ממנו תוחלת" פירושו "אולי אפשר להוציא ממנו משהו". אולי - על אף שהוא ממש לא מאנ"ש - נוכל לקבל ממנו תשובה. המושג הזה חוזר פעמים מספר בסיפור, להראות יחס מרוחק אל הלל. קשה מאוד עד בלתי סביר להאמין שזו הייתה שנה גרידא. על מה ולמה? כי הוא בבלי?⁵ על אף שמהתלמוד הירושלמי נראה כך, על כל פנים יותר מניח את הדעת לומר שהייתה ביניהם מחלוקת עקרונית שדרושה ברור.

בנוסף מעניין לראות שבהמשך הקטע בתלמוד הירושלמי ישנו גם היקש שלא מוזכר בבבלי. האם גם זו תוספת למחלוקת העקרונית? יתר על כן, מרתק לראות שבתיאור הנ"ל בני בתירא עונים להלל, ודוחים את כל הוכחותיו, ולא היו מוכנים לקבל אותו עליהם כסמכות ובוודאי לא כנשיא עד שאמר שיש לו מסורת על אותה הלכה משמעיה ואבטליון, ורק אז הסכימו להעמיד אותו לנשיא עליהם.

אולי אפשר לומר, בזהירות, שהמחלוקת שיוצאת מהסיפורים הנ"ל היא חוזקן של המידות אל מול המסורות. בני בתירא לא מתרשמים מהיכולת הסברתית של הלל, להם חשובה אך ורק שרשרת הקבלה מדור לדור, וכוחה ותוקפה הם מעל הכל. לכן הם לא מסוגלים לקבל את דרכו של הלל, שעל פי הסיפור בתלמוד הירושלמי הציג מולם שלוש מידות שהתורה נדרשת בהן! אבל אותם זה לא מספיק משכנע, רק כשנדע להם שהלל קיבל משמעיה ואבטליון את ההלכה במסורת - רק אז הסכימו לקבל אותו עליהם.⁶ ואילו הלל, שממבט ראשון נראה כמציג גישה פורצת דרך בלימוד התורה, שלא מקובלת בכלל על זקני בני

⁴ בהמשך הסיפור, גם בתלמוד הבבלי וגם בתלמוד הירושלמי נראה שהלל מקנטר עליהם. הוא שוכח מכך הלכה, עד שראה את העם מקיים את ההלכה והמעשה פתר את ספקו. בבבלי אומרים שהלל קנטר עליהם כי הפריע לו שהם לא שמשו תלמידי חכמים. גם בירושלמי זה מוזכר, אך עם הקדמה שמתארת יריבות הרבה יותר פרסונלית: "כיון שמינו אותו נשיא עליהן התחיל מקנתרן בדברים ואומר מי גרם לכם לצרך לבבלי הזה...". כלומר נראה שהתלמוד הירושלמי מנסה לתאר מחלוקת עמוקה הרבה יותר בין בני בתירא לבין הלל.

⁵ על אף שבמאמרי הקודם "בבל, ארץ ישראל, ומה שביניהן" שפורסם בשבילין 9 דנתי ביחס הנחות במקצת שקיבלו האמוראים הבבלים, אפילו מעצמם (מושג חוזר שהובא לדוגמה שם הוא "בבלאי טיפשאי" שאמרו אותו גם אמוראים ארץ ישראלים וגם אמוראים בבליים), ובאופן כללי האדרה של בני ארץ ישראל. עדיין שנה אישית לא הייתה שם אלא להפך כבוד הדדי עצום בין שני מושבות היהודים הנ"ל. ושם הוכח אגב שגם הבבלים סברו כך, ואף אמרו על עצמם "בבלאי טיפשאי" ומושיגים דומים ע"ש. על כן נראה מחויב לומר שהמחלוקת בין בני בתירא לבין הלל חייבת להיות עמוקה יותר.

⁶ אפשר להסביר שלשון "מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם - עצלות שהיתה בכם, שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון", המוזכרת גם בתלמוד הבבלי וגם בתלמוד הירושלמי בשינויי לשון דקים, היא גשישת ה"י"ג מידות" מגיעה בלי ספק משמעיה ואבטליון גם כן. ואם הייתה משמשים אותם היטב - הייתה ידועה לכם שיטה זו גם כן. וזהו המשך המחלוקת העקרונית בין הלל לבני בתירא.

בתיאור, רואה ערך עצום בשימוש בכלים שמאפשרים לדרוש מן התורה בכוח הסברה ויכולת הפקה של דרשות מהפסוקים.⁷

אם כן, עד כאן נראה לכאורה שהלל "המציא" את אותן דרשות. שהרי לא מצינו את שלמה המלך ובית דינו דורשים בבניין אב, או את ירמיהו ובית דינו דורשים בפרט וכלל וכלל ופרט. אך באמת אי אפשר לומר כן. הרי איך אפשר לדרוש מן הכתובים בעזרת המידות, להוציא מהן הלכות דאורייתא, אם הלל "המציא" אותן? הרי אלו היו אמורות להיות הלכות דרבנן! ואכן נראה מרש"י שאינו מוכן לקבל שהלל המציא את הדרשות וקובע⁸:

"...וכל המדות⁹ הלכה למשה מסיני".

אלא שאם זו הלכה למשה מסיני, חוזרת השאלה מדוע לא מצינו את גדולי ישראל בתקופות שונות בתנ"ך יושבים עם בית דינם ודורשים הלכות בעזרת המידות?¹⁰ מדוע הן צפו רק בזמנו של הלל? ועל בסיס זה שהן לא מוזכרות בכלל בתנ"ך, קשה שלא לתהות מן הצד השני, אולי המידות הן באמת כלים חדשים ש"המציא" הלל? בנוסף, מצינו שרבי ישמעאל (ספרא, ברייתא דרבי ישמעאל) מנה לא רק ז' מידות כהלל, אלא י"ג מידות:

רבי ישמעאל אומר¹¹ בשלש עשרה מדות התורה נדרשת (א) מקל וחומר (ב) מגזרה שוה (ג) מבנין אב מכתוב אחד מבנין אב משני כתובים (ד) מכלל ופרט (ה) מפרט וכלל (ו) מכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט (ז) מכלל שהוא צריך לפרט (ח) ומפרט שהוא צריך לכלל (ט) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא (י) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ליטעון טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר (יא) כל דבר שהיה

⁷ כדוגמת קל וחומר. התלמוד הירושלמי בהמשך הסיפור הנ"ל דן קצת בכוחה של הגזירה שווה, שאין אדם יכול לדון מעצמו ע"ש. אך לנידון דידן כמובן שגם הלל מסכים שישנם כלים שמחוייבים במסורת. אבל עוד על כך בהמשך.

⁸ וכן רש"י לשיטתו בתענית כי ע"א ד"ה 'ואתאי'. ראשונים נוספים שסברו כך" רמב"ם בפירוש המשניות הקדמה לסדר זרעים, והראב"ד בהקדמה לתוי"כ ושלי"ה - כללי התלמוד (א) כלל מדות, ונוספים, ע"ש. ⁹ בעניין תוקפן של הלכות למשה מסיני היו שסברו שהן דין תורה ממש כרש"י; השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש שני; יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ז. והיו שסברו שהן דברי סופרים - פירוש המשניות לרמב"ם כלים פ"יו (וגם להבנת המושג דברי סופרים הכסף משנה באישות פ"א ה"ב וז": "הלכך ע"כ לומר שדברי סופרים מיקרי כל דבר שאינו מפורש בתורה אף על פי שאותו פירוש מקובל מסיני והוא דבר תורה" ככה שלענייניו אין נפקא מינה מובהקת).

¹⁰ חשוב להבהיר שאכן היו בתי דין לצד דמויות מסוימות בתנ"ך (ראו הקדמת הרמב"ם למורה נבוכים, תוספתא ראש השנה א, יח, תלמוד בבלי יבמות ע"ז ע"א, ואף בפשט התורה המידות מוזכרות כמו שמצינו: "אחד מעשרה ק"ו שבתורה" ועוד דוגמות רבות במדרשים ובתלמודים). אך אף על פי כן לא מצינו בכתובים על כינוסי בתי הדין הנ"ל לדרשות הלכתיות בשימוש במידות שהתורה נדרשת בהן, לפחות לא באופן מובהק. ניתן להסביר לחלק מהגישות שאכן גם בתי הדין הנ"ל דנו במידות שהתורה נדרשת בהן - כפי שנראה בהמשך.

¹¹ לא נתעסק כאן בספירה עצמה, אבל חשוב לשים לב שיי"ג מידות אין כאן, אלא ט"ו. ואכן הפרשנים דנו בזה. למעוניינים בביאור העניין עיינו בקרבן אהרן שם.

כלומר, באמת יש שלושים ושתיים מידות, כפי שמנה רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי. עד הלל כולם ידעו בלי ספק את כל אותן המידות, אבל בזמנו של הלל כבר לא היו בקיאים בהן ואז בא הלל ומנה את אותן מידות שלא היו בקיאים בהן. וכך גם רבי ישמעאל שבזמנו לא היו בקיאים בעוד שש מידות, עד שהוא נאלץ להסדיר גם אותן. עד שבזמנו של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי כבר לא היו בקיאים באף אחת מן המידות, עד שנאלץ למנות את כולן. בהסבר זה יש מעט מן הקושי - האומנם סביר הדבר שמידת נוטריקון ורמז היו יותר סדורים על פיהם מאשר קל וחומר וגזירה שווה?

2) גישת האחרונים (1) - העמק דבר

זו לשונו של הנצי"ב (העמק דבר ויקרא כה, יח):

"ועשיתם את חקתי". בכל פסוקים שכדומה לזה כתיב ושמרתם את חקתי ואת משפטי וגו', וכאן שינה הכתוב בלשונו לכונה עמוקה, דכבר ביארנו דבכל מקום שהקדים הכתוב חקים למשפטים, משמעו חקים כללים שהתורה נדרשת ומתפרשת בהם, ומשפטים החקירה היוצא מכללים, ופירוש שמירה ועשיה, הוא שמירה מה שלמד כבר שלא ישכח, ועשיה להוסיף על פי העיון חדשות. והנה לעשות חידושי תורה על פי הכללים שנשנו כבר אין צריך עיון יתירה כל כך כמו לעשות איזה כלל בדרשת התורה על פי הקבלות בהלכות שמכבר, כמו שהוסיף תנא דבי רבי ישמעאל י"ג מדות, ומתחלה היה שבע מדות שהביא הלל הזקן כדתניא בתוספתא דסנהדרין [ז' ה'] ובכ"מ, ואחר תנא דבי רבי ישמעאל נתוספו עוד כללים, והוא על פי עיון מחדש בכל דור ודור, והנה בשני יובל שעה מוכשרת להרבות בעיון תורה יותר מאידך שנים מטעם שיבואר, משום הכי הזהיר כאן הכתוב ועשיתם את חקתי, לעשות כללים על פי עומק העיון.

לפי דבריו ישנה התפתחות של המידות. בהתחלה באמת היו שבע, ולאחר מכן שלוש עשרה, ולאחר מכן שלושים ושתיים, וישנו ציווי אלוהי להעמיק בדרכי עיון חדשים. ישנו חיוב למצוא כאלו בכל דור ודור, כמו שעשו התנאים דאז, ודרך להפיק חידושי תורה. לכן יסביר הנצי"ב שעד הלל הספיקו דרכי הלימוד של אז, ובזמנו נצטרכו לעוד, ובזמנו של רבי ישמעאל עוד, ובזמנו של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי עוד. בעצם גם לפני הלל היו מידות (לא ידוע בהכרח אילו מידות) אך להלל היה את הכח "להמציא מידות" מדין "ועשיתם את חקתי". ואחריו, רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי, מרחיב את המידות עוד יותר. כלומר בכל דור ודור ישנו ציווי ללמוד בדרכי עיון מחודשים, ומתוך דבריו אומר בזהירות המתבקשת, שלכאורה, גם עלינו חל הציווי הנ"ל.

3) גישת האחרונים (2) - הרב קוק

זו לשונו של הרב קוק¹⁴:

בפסוק "כי יפלא ממך דבר למשפט" כפול בשביל זה הלשון "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם". ואם היה דרך דרישת התורה אחד לשניהם לכהן ולשופט אין צורך בפרטן. אמנם משפטי התורה הפרטיים אפשר שיהיו נחתכים על פי הרוח הכללי של התורה, על פי כח טעמי תורה המתאים להמוסר הכללי שבתורה. אפשר גם כן לנתח הפרטים מהכללים על פי דרך למוד פרטי לדון דבר מדבר מאין צורך להשקיף על כח הכללי, כי הכח הכללי צבור הוא בפרטים.

מובן הדבר כי לפרט פרטי הלכות על פי רוח התורה הכללי צריך שיהיה הפוסק את אותן ההלכות בעל חכמה רבה שיוכל לעמוד באותם הדברים הגדולים שעקרי תורה מיוסדים עליהם, ומי שהוא פחות ממדרגה זו יוכל רק לבוא למדה זו של פסיקת הלכות פרטיות על פי הדברים האפשריים לדון בפרטי ההלכות מצד ערכם הפרטי. זהו החלוק שבין הכהן והשופט: הכהן הונח שיהיה איש אשר רוח אלקים בו, הכהן הגדול היה ראוי שידבר ברוח הקודש, הוא יוכל באר פרטי התורה על פי עקריה ורוחה הכללי; לא כן השופט לא יבא למדה זו. אבל ידמה מלתא למלתא, ועל פי הפרטים המפורסמים יברר דינו גם בדברים הנעלמים ממנו בדת ודין.¹⁵

הרב קוק מסביר שישנן שתי דרכי ביאור לתורה בעולם - דרך הנהגת ה"כהן" ודרך הנהגת ה"שופט". כוונתו שכהן ושופט אלו הם אבות טיפוס לדרכי ביאור התורה שהיו במהלך דורות בעם היהודי. הכהן, היא הדרך הכללית ואילו השופט היא הדרך הפרטית. דרך הכהן

¹⁴ הקדמת עין אי"ה סוף אות א. ודומה מאוד גם הסברו של ד"ר גבריאל חזות בספרו מידה טובה כרך א פרשת לך לך אות ב.

¹⁵ ומסיים הרב קוק את דבריו המופלאים כך: "והננו מצוויים לשמע אל שניהם כפי מעמד הדור. בהיות ישראל כן בטח בדד בארצו, יותר היה מוצא חפץ אם היו מתרבים אצלו מורי התורה על פי דרך הנהגתה לבאר פרטי הלכות בהשקפה של הרוח הכללי שבתורה ולמפרש טעמא דקרא באופן ברור ומפורש. היראה שיש לחוש לטעות על הדרך הגדולה הזאת כי טעמי תורה הם דרכים גדולי ערך מאד והבא להתנהג על פיהם בפרטים עלול להכשל. אינה תופסת מקום כ"ז כשיש מרכז בטוח לאומה בעניני התורה, בית דין הגדול שמשם תורה יוצאת לכל ישראל "המקום אשר יבחר ד'". אמנם בהיות סכנת הגלות נשקפת לעין עמנו. אז אי אפשר היה עוד להיות הפרטים נחתכים על פי עקרי יסוד התורה בסתרי טעמיה, כי אם אין שבט ומרכז בטוח עלול הדבר להיות מזה חלילה הפרת תורה, אם כל מורה יגלה פנים בתורה על פי יסודי עקריה ודרכיה הראשיים וביותר שמעטים המה בטבע האנושי האנשים שיוכלו לבוא למדת חכמה רבתי כזאת. על כן התפשט ביותר דרך השופט, המובן של הוצאת הפרטים מהכלל על ידי ערכם של הפרטים עצמם, בדרך הפשוט של המדות שהתורה נדרשת בהם" - כלומר שכל מציאות דרשת התורה בדרך השופט, כלומר בדרכנו שלנו כיום, היא מציאות בדיעבד! ואין לנו אלא להתפלל שעם ישראל ישוב לארצו ותחזור דרכו של הכהן שהיא היא דרך הדרשה העיקרית בתורה.

היא להסתכל בתורה, ו"לדעת" את הדינים. הוא לא צריך לעשות גזירה שווה או קל וחומר, כי יש לו ראייה רחבה מאוד במוסר התורה, רוח התורה, וכוונתה העליונה, ואין לו צורך בדקדוק ממילים. לשופט דרך אחרת, של הסתכלות בפרטים, בדקדוקי הפסוקים, בדרכי המידות, וכך ידע לפסוק. ננסה להקביל את זה לשפה העברית. אדם הדובר עברית כשפת אם, איננו יודע תמיד את השורשים, את הבניינים ואת המשקלים. הוא דובר את השפה ברמה כל כך גבוהה, שהוא פשוט "יודע" אותה - זו היא דרך "הכהן". ואילו האחד שאינו יודע עברית ברמה מאוד גבוהה, כשהוא מדבר הוא צריך לשים לב להקבלה בין בניינים, דיוק בין שורשים, וגזירה שווה בין משקלים, ומתוך אותם כללים הוא יצליח להבין את השפה והנאמר בה בדיוק רב - זו היא דרכו של השופט.

כלומר, לפי הרב קוק, ברור ששמואל, דוד ודומיהם השתמשו בדרך הכהן, בדרך ה"ליבי אומר לי" אבל הם מעולם לא השתמשו במידות כפי שאנחנו מכירים אותן. משה רבינו לא ידע מה זו גזירה שווה, כי את המושג הזה, ההגדרה הני"ל, המציא הלל. כל אותן הדמויות התנכ"יות ידעו לפסוק בדרך של "ליבי אומר לי", דרך ה"כהן" על פי הרב זצ"ל, ואילו מתקופת עזרא והלאה - פסקה הנבואה, התחילה עת החוכמה, והתחילו לנסח כללים (כללים שבתקופת התנ"ך שימשו את אלה שהיו בבחינת שופטים), ופסקו בדרך השופט. גם ברור יותר כעת מה הייתה המחלוקת בין בני בתירא לבין הלל. נראה שניסוח הכללים הוא באמת רעיון מחודש, שלא היה קודם, ענין שבני בתירא לא יכלו לעבור עליו בשתיקה, ואילו הלל, סך הכול ניסח דברים שהיו ברורים לקודמיו, אבל מעולם לא הגדירו אותם בהגדרות ברורות ונהירות.

כעת, נוכל להבין את גודל העוצמה של התוספתא שראינו קודם :

שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני פתירא קל וחומר וגזירה שוה וביניין אב וכתוב אחד ושני כתובין וכלל ופרט ופרט וכלל וכיוצא בו ממקום אחר ודבר הלמד מעניינו אילו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני פתירא.

התוספתא הזו מתארת בפנינו תהליך היסטורי של עליית כוחה של הדרשה. בדיוק מפני שעד אז הדברים לא היו מנוסחים כפי שהלל ניסח אותם. מעת שמונה הלל לפני בני בתירא את המידות, אנחנו רואים את השימוש בדרשות הני"ל בכל הש"ס.

בתי מדרש של תנאי הדור השני והשלישי כמקרה מייצג

סיוע עוצמתי להצעות האחרונים הנ"ל שהמידות אכן התפתחו דווקא בימי חז"ל, ניתן להביא מעצם העובדה שמצינו מחלוקות בין בתי המדרש של התנאים מהן בדיוק המידות שבעזרתן ניתן לדרוש את התורה.¹⁶

ננסה להיכנס אל תוך בתי המדרש שלהם, בכדי להבין קצת, את עומק הדברים. אומרת הגמרא במסכת שבועות (כ"ו ע"א):

אמר 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.

מעניין לראות שכבר המחלוקת בין רבי נחוניא בן הקנה ונחום איש גמזו, הרבנים של רבי ישמעאל ורבי עקיבא בהתאמה, היא על המידות שמנה הלל. כלומר גם נחום איש גמזו מנה את המידות שמנה מהלל, אך הלל לא מנה ריבוי ומיעוט! נצטרך להבין כעת מה ההבדל בין כלל ופרט לבין ריבוי ומיעוט. ניעזר ברש"י (סוכה נ' ע"ב):

...יש שדורשין את התורה בכלל ופרט, ויש שדורשין אותה במדת רבוי ומיעוט, הדורשה בכלל ופרט משמע ליה: פרט הבא אחר כלל - פירושו של כלל, הלכך, כלל ופרט - אין בכלל אלא מה שבפרט, ואפילו דברים הדומין לפרט אין נדונין עמו, לפי שהוא פירושו, מהו כלל הכלול למעלה - זה שאני אומר לך עכשיו, ולא יותר, וכי אתי כלל שני אחר הפרט - בא להוסיף עליו, ודייך אם תוסיף עליו את הדומים לו, הלכך, אי אתה דן על ידי כלל האחרון אלא דברים הדומין לפרט, שלא נתברו מתחילה; והדורשה בריבוי ומיעוט לא משמע ליה פרט הבא אחר כלל פירושו של כלל, דנימא אין בכלל אלא מה שבפרט, אלא משום דבכלל קמא נתרבה הכל במשמע, אתי פרטה בתראה למעוטי ממשמעותיה, וכי הדר אתי ריבוי אחריני בהדיה - אהני לרבווי כל מילי, דאלו דברים שהן כעין הפרט - לא איצטריך, דלא אימעטו להו ממיעוטא.

כלומר, על פי רש"י מי שדורש בכלל ופרט, דורש שהפרט הבא אחרי הכלל הוא פירושו של הכלל. על כן רק אותו לומדים ולא לומדים דברים הדומים לפרט, אלא אך ורק את הפרט עצמו. אבל אם בא כלל פרט וכלל, מוסיף הכלל השני דברים הדומים לפרט. ולכן בכלל פרט

¹⁶ עדיין אפשר להסביר כשיטת ההליכות עולם שהמידות הלכה למשה מסיני, אך כפי שראינו לעיל, קשה מאוד להסביר כך.

וכלל דנים את כל הדברים שדומים לפרט. ואילו בריבוי ומיעוט המיעוט (או הפרט) שבא אחר הריבוי (או הכלל) הוא דוגמה לכל הפרטים הדומים לו, התורה מתכוונת גם אליהם (ריבוי ומיעוט שווה לכלל פרט וכלל לפי הספירה של רבי ישמעאל). ואם ישנו ריבוי ומיעוט וריבוי - אנו למדים ממנו את כל הדברים הדומים למיעוט חוץ מדברים ששונים באופן מוחלט מהמיעוט. לדוגמה "ועשית מנורת" - ריבוי, כי אין הגבלה על חומר מסוים, "זהב טהור" - מיעוט זהב בלבד. אם הפסוק היה נגמר כאן היו למדים שמותר מכמה סוגי מתכות הדומים זהב. "מקשה תיעשה המנורה" - ריבוי נוסף שמלמד שניתן לעשות את המנורה אפילו מעץ או כל מתכת. אז למה המיעוט? לחרס בלבד, שאינו דומה זהב כהוא זה.

אם כך נדייק, גילינו שיש מניין רביעי, מניינו של רבי עקיבא. אך לדאבון ליבנו אין לנו מנין מסודר של רבי עקיבא אך לכל הפחות ידוע לנו שבמקום פרט וכלל, וכלל ופרט וכלל, רבי עקיבא מונה ריבוי ומיעוט, וריבוי ומיעוט וריבוי. שתי מידות שדומות קצת, אך אינן זהות, מבית מדרשו של רבי עקיבא.

סוגי דרשות נוספות

אין צל של ספק שלאחר שהלל מנה את המידות החל תהליך של שימוש בדרשות שהרי כל הש"ס מלא בדרשות אלו. אך המידות אינן הדרכים היחידות לדרוש בתורה וכעת נראה כמה דוגמות לדרכים נוספות בדרשת התורה ששוונות בין בית מדרשו של רבי עקיבא ורבי ישמעאל. אומרת הגמרא בפסחים (כ"ב ע"ב):

ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא לדרשה אחרינא, לחצי כופר ולדמי וולדות, הנאת עורו מנא להו? - נפקא להו מאת בשרו - את הטפל לבשרו. - ואידך: את לא דריש. כדתניא: שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני, היה דורש כל אתים שבתורה. כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא - פירש. אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתים שדרשת מה תהא עליהן? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ודרש: את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים.

שור הנסקל בשרו אסור באכילה (שמות כא, כח). הגמרא מחפשת מקור לכך שגם הנאת עורו של שור הנסקל נאסרה. ישנה שיטה שלא יכולה ללמוד מהפסוק שהביאה הגמרא מקודם, כי הפסוק "תפוס". אז היא מביאה פסוק אחר לשיטה הזאת, שמרבים מהמילה "את" גם את הנאת עורו של השור הנסקל. והגמרא שואלת - מה לומדת השיטה השנייה, שדורשת הנאת עורו מפסוק אחר, מהפסוק הזה? ועונה הגמרא שהיא לא דורשת "את"

לריבוי. המחלוקת כאן ברורה. "את" היא מילית קישור נפוצה מאוד. לדרוש ממנה דינים הלכתיים מדין ריבוי נראה רחוק מאוד לוגית. על כן השיטה השנייה סוברת שזה לא סביר בעליל, ולא דורשת "את" בכל התורה. בהמשך הגמרא אנחנו רואים סיפור על נחמיה שמעון העמסוני שדרש את כל האתים בתורה לריבוי עד שהגיע ל"את ה' אלוהיך תירא". איך אפשר לרבות את ה'!! אז הוא פרש ממלאכת דרישת ה"אתים". עד שרבי עקיבא הגיע, ודרש גם את ה"את" הנ"ל לריבוי תלמידי חכמים. כלומר רבי עקיבא מסכים עם הגישה של ריבויי ה"את". בתלמוד הירושלמי (סוטה פ"ה ה"ה) זה מובא באופן בהיר עוד יותר:

נחמיה עמסוני ששימש את רבי עקיבא עשרים ושתים שנה הוא היה אומר אתים גמין - ריבויין, אכין ורכין - מיעוטיין.

ונראה בברור שרבי ישמעאל, ובית מדרשו, חולקים על זה (חגיגה י"ב ע"א):

שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא כשהיו מהלכין בדרך, אמר ליה: אתה ששימשת את נחום איש גם זו עשרים ושתים שנה שהיה דורש כל אתין שבתורה, את השמים ואת הארץ מה היה דורש בהן.

רבי ישמעאל דן שם עם רבי עקיבא על דרכי הלימוד שקיבל הוא מרבו נחום איש גמזו. דרכי לימוד שרבי ישמעאל עצמו אינו מסכים אליהן. והנה דוגמה נוספת מהירושלמי (שבת פ"ט ה"ב) לדרכי הלימוד השונים בבתי המדרש שלהם:

המול ימול. מיכן לשני מילות אחת למילה ואחת לפריעה. אחת למילה ואחת לציצים. עד כדון כר' עקיבא דו אמר לשונות ריבויין הן. כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דברה ריבתה כדרכה.

רבי עקיבא דורש מעצם הלשונות הכפולים לימוד חדש, שתי מילות - מילה ופריעה. ואילו רבי ישמעאל אומר שזו היא לשון רגילה בתורה, אין פה פסוק שאומר דרשני. חשוב להבהיר שאין מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא לגבי הדין עצמו. לשניהם ברור שיש גם מילה וגם פריעה. ההבדל הוא איך לומדים את זה.

הערה חשובה נוספת: בכל התלמוד, גם לאחר פטירת רבי ישמעאל וגם לאחר פטירת רבי עקיבא שתי השיטות ממשיכות לפעול באופן נרחב. לעיתים אפילו בלי שמות החכמים המזכירים אותם. עד כדי כך הייתה השפעתם של בתי המדרש הנ"ל על אופייה של ההלכה והדרשה מהפסוקים.

שורש המחלוקת

נכתב בספרי (במדבר, שלח קיב) כך:

הכרת תכרת הנפש ההיא, הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא דברי ר' עקיבא, אמר לו ר' ישמעאל לפי שהוא אומר [ונכרתה הנפש ההיא שומע אני שלש כריתות בשלשה עולמות מה תי"ל] הכרת תכרת הנפש ההיא דברה תורה כלשון בני אדם.

רבי ישמעאל מוסיף מושג דומה למה שראינו מקודם, שמראה את שיטתו גם ביחס למה שראינו במניין שלו ביי"ג מידות - **דיברה התורה בלשון בני אדם**. זו היא נקודת המחלוקת המובהקת ביותר בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא. רבי ישמעאל - בשונה ממה שהרגילו אותנו ללמוד כיום - לא לומד מכל מילה הכתובה בתורה, לא מכל תג, ולא מכל כפל לשון. מבחינתו התורה ניתנה לבני אדם ונכתבה בלשונם. אין היגיון להפיק הלכות מכל תג ותג. ואילו על רבי עקיבא נכתב בפירוש בסיפור המפורסם (מנחות כ"ט ע"ב):

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע, הראהו לי, אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו; כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתיישבה דעתו. חזר ובא לפני הקדוש ברוך הוא, אמר לפניו: רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה עי"י? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו, אמר לו: חזור [לאחורך]. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין, אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה? א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

בדרך כלל קוראים את הסיפור הזה בפליאה עצומה, ובלי מענה. אבל עכשיו ראינו שישנו גם צד שני. שסובר, שלא דורשים מכל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות, אלא התורה דברה בלשון בני אדם.¹⁷ בעצם ראינו שישנה מחלוקת מטא-הלכתית בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל על שימושים שונים בכלים שונים בפסיקת ההלכה. העיקרון המנחה של רבי ישמעאל הוא

¹⁷ עיינו גם בתלמוד בבלי סנהדרין נ"א ע"ב; ספרי במדבר פרשת נשא פיסקא ב, ומקומות רבים נוספים שלא הוכנסו כאן מפאת קוצר היריעה.

דברה תורה כלשון בני אדם, ואילו העיקרון המנחה את רבי עקיבא הוא שכל תג ותג, קוץ וקוץ בתורה הם דברי אלוהים חיים שצריך לדרשם לדייקם ולפרשם.¹⁸

רלוונטיות המידות לימינו

עד כאן עסקנו בעצם המידות ששימשו את חז"ל בעת לימודם וניסינו לעמוד על מאפייניהם ומקורם. ישנה מחלוקת בין הראשונים לגבי היכולת של האדם להשתמש במידות הדרש לאחר חז"ל. לדעת רש"י (סוכה ל"א ע"א):

...ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן אלא קל וחומר.

ודעת תוספות (שם):

פירש בקונטרס לא הוקשו ללמוד זה מזה ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אלא קל וחומר ותימה גדולה... אלא **כל המדות אדם דן מעצמו** חוץ מגזרה שוה דאין דן אלא אם כן למדה מרבו.

לכאורה נראה מכאן שגם בימינו אנו נוכל, לפי שתי השיטות, לדון ולהשתמש לכל הפחות בחלק מן המידות אם לא ברובן. אך בניגוד לדבריהם הראה הייד מלאכי (כללי התלמוד קמד) שאין הדברים מוסכמים:¹⁹

דרשות אין לנו לעשות מעצמנו, כן כתב מוהרי"ק שורש קל"ט וכן ראיתי להרא"ה... וכן יש ללמוד ממ"ש התוס' בפרק כסוי הדם [דף פ"ח א' ד"ה ורבי יהודה שאין לדמות הדרשות אלא מה שהש"ס מדמה ואם בדרשות הכתובות בתלמוד אין לנו רשות לדמותם אהדדי מכ"ש שאין לנו רשות לדרוש מדעתנו דרשות שלא הזכרו בש"ס וכ"כ הרא"ם בפרשת מטות וז"ל ולא ידעתי היכן מצא רש"י ז"ל לדרוש אם אינו ענין והרי אין כל אדם רשאי לעשות כן חוץ מחכמי המשנה וכל דבריהם דברי קבלה אבל לא לשום אחר זולתם אפילו לגאונים הראשונים וכ"ש לבאים אחריהם ע"כ.

¹⁸ אין כוונת הדברים שרבי ישמעאל חושב שהתורה אינה אלוהית, אלא לשיטתו התורה מתנסחת בסגנון אנושי ומצפה מאיתנו, לומדי התורה, להתייחס אליה בהתאם. בנוסף יש לציין שגם אם נמצא מקומות שרבי ישמעאל אכן דורש בסגנון דומה לרבי עקיבא אין זה סותר את האמירה העקרונית אודות שיטתו מכיוון שרבי עקיבא מחפש לדרוש ככה, ואילו רבי ישמעאל לא דורש כך באופן שיטתי אלא במקרים מסויימים.

¹⁹ זו היא סתירה חזיתית לשיטת הנצי"ב שראינו לעיל שסבר שלעין בדרכיה המחודשת של התורה בעזרת המידות היא מצוה בכל דור ודור.

בפועל היום איננו משתמשים במידות כדי לדרוש הלכות חדשות,²⁰ אם כי יש לקוות שכשתחזור הסנהדרין בעז"ה נוכל לשוב ולדרוש במידות שהתורה נדרשת בהן.²¹

סיכום

ראינו שלוש גישות למקורן של המידות. א. תמיד היו ולא נצטרכו לפרש אותן כי היו סדורות עד זמנו של הלל. ב. התפתחו עם הזמן כחלק מציווי לדרכי עיון חדשות ג. דרכו של השופט אל מול דרכו של הכהן. לאחר מכן ראינו את בתי המדרש של רבי עקיבא ורבי ישמעאל והכלים המטא-הלכתיים שהם חלוקים עליהם. בנוסף למניין המידות, כשנקודת המחלוקת המובהקת היא האם יש לדרוש כל תג ותג, או שהתורה דיברה בלשון בני אדם. לבסוף ראינו שבימינו אנו אין אנחנו רשאים להשתמש במידות, באותם כלים מטא הלכתיים, לדרשות חדשות.²²

²⁰ כך בפשטות שלא מצינו כמעט פוסקים שמשתמשים בכלל במידות שהתורה נדרשת בהן. ואומנם עיין במאמרו של הרב חיים סבתו "האם יש רשות לדרוש דרשות הלכתיות מן הפסוקים אף שלא נאמרו בתלמוד" בספר תשורה לעמוס (הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ז) עמוד 499 והלאה.

²¹ עיין הלכות ממרים פ"ב ה"א.

²² תודות: תודה לרב מיכאל ישראל על הליווי הצמוד והאישי במשך כל שלבי הכתיבה. תודה לרב יעקב סלקמון ולרב איציק פייגלין על הזמינות ועל העזרה הרבה, הצעות וכיוונים שונים שכיוונו אותי אליהם. תודה לאבי מורי הרב יוסף מונק שדייק, כדרכו בקודש, בסבלנות רבה, כל קוצו של יו"ד במאמר הזה. ותודה לקב"ה, על כל צעד ושעל. "לכו בנים שמעו לי יראת ה' אלמדכם".