

אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה

(עיון בשורש ב' של הרמב"ם)

א. מבוא

במאמר קודם ('צהר' יב, להלן: מאמר א) נדון מעמדן הלוגי של דרכי הדרש. הרמב"ם בשורש השני והרמב"ן בהשגותיו (שם) נחלקו בעניין מעמדן ההלכתי של ההלכות העולות מדרכי הדרש (דאורייתא או דרבנן). במאמר זה אנסה להראות את הקשר בין שני המישורים: הלוגי וההלכתי. לצורך ההמשך אביא כעת בקצרה את המסקנות ממאמר א.

ראינו שם מחלוקת בין הרלב"ג¹, שסובר שהמידות הן עמומות, ועל כן אין הן יכולות אלא להוות סמך לדינים ידועים (ולא ליצור דינים חדשים), לבין הרמב"ם, שסובר שדרכי הדרש הן חד-ערכיות, ועל כן ניתן גם ליצור באמצעותן דינים חדשים (ולא רק לסמוך באמצעותן הלכות מקובלות). עמדנו על כך שמהתייחסותו של הרמב"ם נראה שלמידות עצמן אין משמעות פילוסופית, והן אינן אלא קוד, שרירותי במהותן, ליצירת הלכות מהמקרא. לעומת זאת, ראינו שם את גישת הרב הנזיר, לפיה למידות כשלעצמן ישנה משמעות פילוסופית. תורף חידושו היה שאמנם המידות הן אנלוגיות (או אינדוקטיביות), אולם אין בכך כדי לומר שהן עמומות. באדם (היהודי) ישנה יכולת (שקרירה אצלו: 'הגיון שמעי') לתפוס אנלוגיות בצורה חדה, ולהבחין בין אנלוגיות נכונות לשאינן כאלו. עמדנו שם גם על הבעייתיות שביחס בין האנלוגיה לאינדוקציה. היסק אנלוגי לדוגמא הוא לימוד מהעובדה שצפרדע א' היא ירוקה, על כך שגם צפרדע ב' היא כזו. דוגמא מקבילה להיסק אינדוקטיבי (מפרטים אל הכלל) היא הכללת העובדה שצפינו בכמה צפרדעים ירוקות לכלל חוק כללי שכל הצפרדעים הן כאלו.

עמדנו על כך שהאינדוקציה לכאורה מבוססת על אנלוגיות רבות, ואוספת אותן לכלל חוק כללי. לאחר שלמדנו על כל צפרדע לחוד שהיא ירוקה, אנו מכילים וקובעים שכולן כאלו. אם כן, לכאורה, האנלוגיה היא צורת ההיסק היסודית, והאינדוקציה היא אוסף של אנלוגיות. מאידך, כל אנלוגיה מסוימת בין צפרדע א' ל-ב', לכאורה מניחה במובלע אינדוקציה, שהרי הדמיון ביניהן נסמך רק על עצם העובדה ש-ב' גם היא צפרדע. כלומר, למעשה אנו לא לומדים על צפרדע ב', אלא על כלל הצפרדעים, ומסיקים מכאן בפרט לגבי צפרדע ב'. אם כן, מכאן עולה מסקנה הפוכה לזו הקודמת: דווקא האינדוקציה היא הליך ההיסק הבסיסי, והאנלוגיה היא רק יישום שלה על פרט מסוים². במאמר זה ברצוני לבחון את גישות הראשונים באשר למהותה של האנלוגיה המדרשית, ובדבר היחס בין אנלוגיה לאינדוקציה. דרך סוגיא זו נראה גם את היבטים שקושרים בין המעמד הלוגי של דרכי הדרש לבין מעמדן ההלכתי. עוד ננסה להראות כמה השלכות מרכזיות הנוגעות ליסודות ההלכה, כמו: הבנת היחס בין פשט לדרש, היחס בין הלכות דאורייתא ודרבנן ועוד.

ולבסוף, נקודה נוספת. הדיון שיבוא בסוף המאמר הנוכחי לגבי 'בניין אב', מהווה הדגמה מוחשית לקביעה היסודית של מאמר א', לפיה יש לדרכי הדרש עצמן משמעות עקרונית.

ב. מחלוקת הרמב"ם והרלב"ג בשורש השני

הרמב"ם פותח את השורש בהבחנה, המוצגת גם בהקדמתו לפירוש המשנה, בין דרשות 'יוצרות' ו'מקיימות' (במאמר א': סומכות). הרמב"ם מציג באופן ברור עמדה לפיה ישנם בין המדרשים גם מדרשים יוצרים. במאמר א' ראינו שזוהי שיטת הרמב"ם במקומות נוספים.

בשלב הבא של הדיון מציג הרמב"ם את חידושו העיקרי ביחס למעמדן ההלכתי של דרשות חז"ל: ההלכות היוצאות ממדרשים 'יוצרים' הן 'מדברי סופרים', וההלכות העולות ממדרשים 'מקיימים' הן מדאורייתא³. הנחתו הבסיסית של הרמב"ם היא שמדרש הוא יוצר, אלא אם כן החכמים שדורשים אותו אומרים בפירוש שהוא מקיים. הצורה בה הם אומרים זאת היא על ידי קביעה שההלכה היוצאת ממנו היא מדאורייתא. הרמב"ם מסביר שבמצב כזה אנו מסיקים

¹ ראה דיון בשאלת עמדתו של הרלב"ג, בתגובתו של דרור פיקסלר ובתגובתי אליה, 'צהר' יג, וכן במאמריהם של הרב כרמיאל כהן ('צהר' יד) ודרור פיקסלר (בגיליון זה).

² הצענו שם צורה פורמלית שמבטאת את היחס הזה, באופן הבא: אנלוגיה = אינדוקציה + דוקציה.

³ ישנו דיון מסועף ומפורט בכוונת הרמב"ם בדבריו אלה. האם כוונתו לומר שהלכות אלו הן מדרבנן, או מן התורה, או מצב ביניים כלשהו. עיי' באורך בספרו של נויבאר, 'הרמב"ם על דברי סופרים' (להלן: נויבאר), ובמאמרו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'על דברי סופרים שתוקפם מדאורייתא במשנתו של הרמב"ם', ספר הגיון, בהוצאת מכון צמת, עמ' 87. כן עיי' בהקדמת ר' ירוחם פערלא לספר המצוות של רס"ג, בחלק ה' בשורש השני של הרמב"ם, ועוד.

להלן אינח שכוונת הרמב"ם היא לומר שאלו ממש הלכות דרבנן, ולכל הפחות לא הלכות דאורייתא רגילות. דבר זה מעוגן היטב בלשונו במקור הערבי של השורשים. ראה לעניין זה משה הלברטל, 'ספר המצוות לרמב"ם', 'תרביץ' נ"ט, תשי"ן (להלן: הלברטל), הע' 12. ראה גם דיון קצר להלן בסוף דברינו.

שהמדרש מקיים הלכה ידועה שעברה במסורת מסיני (ולא יוצר), ועל כן ההלכה הזו היא בעלת תוקף של דאורייתא.

עמדתו זו של הרמב"ם מעלה כמה קשיים:

1. קביעת הרמב"ם שישנם שני סוגי דרש. במאמר א' הקשינו על הרלב"ג: מה טעם למדרש מקיים אם ההלכה נתקבלה במסורת? כאן ניתן לשאול גם הפוך: מה טעם למסור הלכות בעל-פה מסיני אם ניתן לדרוש אותן מן הכתובים בדרך ברורה ומוסמכת?

2. קביעת מעמדן של ההלכות העולות ממדרשי הכתובים כדרבנן. אם אכן דרכים אלו הן פירוש אמין ומוסמך לכתובים, איך אפשר לסווג את היוצא מהן כהלכות מדרבנן. לכאורה הלכות אלו טמונות בכתובים, והן חלק מכוונת התורה. שאלה זו מעלה הרמב"ן בהשגותיו, וגם הרמב"ם עצמו מתייחס אליה.

3. קושי נוסף, שגם אותו מעלה הרמב"ן, הוא דווקא לאור שיטת הרמב"ם עצמו שהלכה למשה מסיני גם היא בעלת תוקף דרבנן⁴. אם כן, איך אפשר לסבור שהלכה שנמסרה ממשה בסיני היא בעלת תוקף דרבנן, והלכה שנדרשת בי"ג מידות היא מדרבנן, אולם הצירוף של שתיהן - כלומר: הלכה שנדרשת בי"ג מידות וגם נמסרה מסיני - הוא מדאורייתא?

אמנם לאור הקושי השלישי נראה שאפשר לנסות ולענות על הקושי הראשון. לפי הרמב"ם, הסיבה שנמסרת הלכה למשה מסיני גם במצב שבו ניתן להוציא את ההלכה הזו ממדרשי הכתובים, ולהיפך, היא בכדי לומר שמעמדה של הלכה זו הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. כפי שראינו, לדעתו כל אחד מהמנגנונים הללו לחוד יוצר הלכות דרבנן, ורק הצירוף שלהם הוא אשר יכול ליצור הלכה דאורייתא⁵.

בתחילת הדרך יש לתת את הדעת למסקנה מחודשת. נראה בכירור שתפיסת הרמב"ם את המושג 'דאורייתא' היא שונה מזו שמוצגת בדרך כלל. נוהגים לבאר שהרמב"ם מסווג כהלכות דאורייתא את כל ההלכות שנמסרו למשה בסיני (ראה למשל אצל הלברטל), והסיווג הזה מבטא את ההבדל בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. מדברינו עולה שלתפיסת הרמב"ם, 'הלכה דאורייתא' היא הלכה שמצויה במפורש בתורה. הלכות שנמסרו למשה בסיני מפי הגבורה, כמו ההלכות הקרויות אצל הרמב"ם 'הלכה למשה מסיני', אינן בהכרח הלכות דאורייתא. **לפי הרמב"ם רק מה שמצוי במפורש בתורה (ולא: כל מה שנמסר מסיני) הוא הלכה דאורייתא**⁶.

הדברים מפורשים בתשובתו הנ"ל של הרמב"ם, שם הוא כותב:

ואין שם דבר שהוא מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאיים ושבת ועריות...

נחזור כעת לדיון בקשיים שהוצגו למעלה. הקושי הראשון הוא טכני במהותו, ועל כן ניתן להבין אותו כפי שראינו. אמנם עדיין נותרו בדעת הרמב"ם שני קשיים מהותיים (2-3 לעיל). לאור דברינו כאן בהגדרת המושג 'דאורייתא' במשנתו של הרמב"ם כקטגוריה המתארת הלכות המפורשות בכתוב, אנו זקוקים להגדרה מדויקת יותר של המושג 'מפורש בכתוב', ובכך אולי נבין את סיווג ההלכות המדרשיות כהלכות מדרבנן (קושי 2). בהמשך הדברים נבחן את הסוגיא הזו, ומתוך הדברים יובן גם הצירוף של שני הקריטריונים שיוצר 'יש מאין' הלכות דאורייתא (קושי 3).

בהמשך דבריו שם, הרמב"ם מקשה על בה"ג, המייצג את הסוברים שההלכות היוצאות ממדרשי הלכה הן בעלות תוקף של דאורייתא, בשני כיוונים עיקריים:

1. הגמרא שואלת בכמה מקומות לאחר שמובא דרש הלכתי, מהו פשט הכתוב, שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו (עי' למשל יבמות יא, ב). הרמב"ם שואל: אם אכן המדרש חושף את משמעות הכתוב, כפי שסובר בה"ג, מדוע לא מסתפקת הגמרא בפירוש המדרשי למקרא?

2. הרמב"ם טוען שישנו רק פירוש הולם אחד לכתוב, ועל כן לא יתכן לומר שהדרש מהווה פירוש לכתובים. ובזאת נחלק עליו הרמב"ן בהשגותיו. הרמב"ן קובע כי בהחלט אפשריים פירושים שונים לכתוב אחד, וכולם יכולים להיות אמיתיים⁷.

⁴ אמנם בהקדמה לפירוש המשנה וגם בשורש השני לא מוזכרת במפורש הקביעה שהלכה למשה מסיני היא בעלת תוקף דרבנן, אולם במקומות אחרים בכתביו הרמב"ם אכן קובע במפורש עמדה כזו. ראה למשל במהדורת פריימן תשובה קסא (בלאו, תשובה שנה). תשובה זו מובאת על ידי הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה (במהדורת פרנקל דף נד, ב), והיא מרכזית להבנת שיטתו של הרמב"ם, ואכ"מ. הקביעה שהלמ"מ היא הלכה בעלת תוקף דרבנן מצויה גם בפירוש הרמב"ם למשנת כלים (זו, יב).

⁵ מסתבר שהבעיות הללו עצמן הן אשר גרמו לרמב"ם להגיע לחידושו בסוגיא זו.

⁶ מה שגורם לקושי בהבנת תפיסתו של הרמב"ם הוא קביעתו בהקדמה למשנה שהלכות שנמסרו במסורת ממשה בסיני לא נפלה בהן מחלוקת מעולם (ועיי' שו"ת חוות יאיר סי' קצב). לדברינו כאן, אין בכך כדי לומר שאלו הלכות מדאורייתא. הלכות למשה מסיני, מעמדן הוא מדרבנן, אולם לא נפלה בהן מחלוקת.

⁷ בדיון מפורט בנושא זה אנו נזקקים לשאלת היחס בין מדרש הכתובים לבין פשוטם. ראה לעניין זה שני מאמריו של דוד הנשקה, 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', 'המעין' יז, (תשל"ז), ובתגובת הרב ויטמן, 'המעין' יח (תשל"ח),

השאלה הנגדית היסודית שמעלה הרמב"ן כנגד עמדת הרמב"ם, נוגעת למעמד של מדרשי ההלכה כפירושי המקראות. אם הרמב"ם מסכים שאלו פירושים אמיתיים לכתוב, מדוע הם לא ייחשבו כפירוש לגיטימי, ויימנו כמצוות עצמאיות מדאורייתא? ולעומת זאת, אם אינם אמיתיים בעיניו, אזי אין להם כלל מקום. בשאלה זו מרגיש כבר הרמב"ם עצמו ודוחה אותה באומרו:

ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמיתיות והיות הדין היוצא במידה היא אמת או בלתי אמת, אין זו הסיבה. אבל הסיבה היא כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור, והם תרי"ג מצוות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם. נראה לענ"ד שבקטע זה טמון המפתח להבנת שיטתו המחודשת של הרמב"ם, כפי שנבאר לקמן.

ג. 'ענפים היוצאים מן השורשים': לשאלת מהותה של האנלוגיה המדרשית

הרמב"ם קובע בכמה מקומות ש"ג המידות נמסרו למשה מסיני. אם כן, לכאורה צודק הרמב"ן בטענתו: איך אפשר לומר שהפעלת דרכי פרשנות (דרש) שנמסרו מסיני על טקסט שנמסר גם הוא משם (התורה), מוליד הלכות שתוקפן אינו אלא מדרבנן. כאמור, הנחת הרמב"ן היא שההלכות המדרשיות מצויות, אמנם באופן עקיף, בתוך הכתוב עצמו, ומהוות פרשנות מוסמכת שלו. ראינו שגם הרמב"ם בהתייחסו לשאלה זו קובע שההלכות היוצאות ממידות אלו 'אינן בלתי אמיתיות', ואם כן עולה ביתר תוקף השאלה, מדוע תוקפן הוא רק מדרבנן. הלבטל מציע סיווג על פי מהותן של תוצאות מדרש ההלכה. מדרש שמטרתו פרשנית - כלומר שהוא רק מבאר את משמעותם של ביטויים בכתוב - הוא בעל תוקף דאורייתא, בעוד שמדרש שמסיק מן הכתובים מסקנות נוספות הוא בעל תוקף דרבנן. כדוגמה להבחנה זו דן הלבטל בחוק (דמיוני) הקובע שאין להחנות כלי רכב בגן ציבורי. פרשנות מהם 'כלי רכב' לעניין החוק הנ"ל, תהיה בבחינת פרשנות של החוק עצמו, ולכן היא תהיה בעלת אותו מעמד כמו החוק המקורי (=דאורייתא). לעומת זאת קביעה המסיקה איסור להכניס כלי רכב גם לבתי ספר תהיה בבחינת 'ענפים היוצאים מן השורשים'. כלומר, זו אינה פרשנות לחוק אלא ניסיון להרחיב (להצמיח) אותו לכללים נוספים (ענפים) שאינם מצויים בממש בתוכו, ולכן מסקנותיה החוקיות אינן בעלות אותו תוקף כמו החוק המקורי (הן מדרבנן).

הבחנתו של הלבטל מתבססת על מטרותיה, או תוצאותיה, של פעולת הדרש. למעשה, הוא חוזר להבחנה הרווחת בין מדרש מבאר למדרש יוצר⁸. דומני שהבחנה זו אמנם מסבירה היטב את הביטוי 'ענפים היוצאים מן השורשים', אולם לעניין שאר הנקודות הבעייתיות שתוארו לעיל אין די בה כדי להעלות ארוכה. מעבר לכך, אין כאן אמירה על המדרש כמהות אלא הבחנה, תיאורית במהותה, בין סוגי מדרש שונים. על כן, הבחנתו של הרמב"ם עדיין אינה לגמרי ברורה, שהרי הוא מתייחס בדבריו לכל המדרשים באשר הם⁹. ההסבר מדוע מן המדרש היוצר, מעצם ההגדרה המתודולוגית שלו, נלמדות הלכות דרבנן, טעון עדיין ביאור נוסף. ברצוני להוסיף כאן תוספת ביאור לשיטת הרמב"ם, לאור ההגדרה שראינו למושג 'דאורייתא' במשנתו, שתולה את ההבדל באופיה של דרך הדרש עצמה, ולא רק במטרותיה¹⁰.

במאמר א' עמדנו על אופיין האנלוגי של דרכי הדרש. עוד ראינו שם שהדדוקציה מאופיינת בכך שמסקנתה למעשה חבויה כבר בהנחותיה, ולכן זו אינה אלא חשיפה ואנליזה של הידוע לנו זה מכבר, והוצאתו לאור (או לפועל). האנלוגיה והאינדוקציה, לעומתה, אינן חשיפה של הידוע אלא הסקת מסקנות נוספות וחדשות מן ההנחות הידועות. להצעתנו, כפי גישת הרב הנזיר (ראה מאמר א'), גישתו של הרמב"ם מבוססת על כך שהדרש ההלכתי הוא הסקת מסקנות מן המקרא, שמתבצעת על דרך האנלוגיה. אנליזה דדוקטיבית של המקרא חושפת את מה שחבוי בתוכו, ובמובן זה היא רק פירוש. תוצאותיה של הסקה דדוקטיבית מן הכתוב יהיו כמובן בעלות תוקף של הלכות דאורייתא, שכן היסק כזה חושף את מה שהיה חבוי בתוכו; וכפי שראינו למעלה, לשיטת הרמב"ם רק מה שישנו ממש בתוך המקרא הוא 'מדאורייתא'. אולם תוצאות היסקים אנלוגיים מן המקרא אינן יכולות להיחשב כמצויות בו בממש, אלא כהרחבה של הכתוב (דימוי מילתא למילתא). מסקנות שהוסקו בדרך זו אינן חשובות בעיני הרמב"ם

והתוספת של הנשקה (שם). בדברינו לקמן תבאר עמדת הרמב"ם והרמב"ן בסוגיא זו, ויימצא כי שניהם אינם מתאימים עם הצעתו המעניינת של הנשקה שם. גם בעיות שעולות בדבריו של הרב ויטמן במאמרו הנ"ל נפתרות לאור ההסבר שאביא להלן בדברי הרמב"ם (ראה למשל שם הע' 1 בעמ' 49 באשר למונח 'פשט על דרך הדרשי' שאינו מובן בעיניו).

⁸ ראה אצל מנחם אלון בספרו 'המשפט העברי', ועוד.

⁹ למשל, מה קורה במדרש מבאר שהוא 'יוצר' ולא סומך (כלומר הוא נותן ביאור חדש למצווה, או מונח, מן התורה, ביאור שאינו מקובל בידינו מרבתינו). יש לשים לב: שלא כמשתמע מהסברו של הלבטל, אין לזהות את המונח 'מדרש מבאר' עם 'מדרש סומך'!

¹⁰ בסופו של חשבון, אפשר לתפוס הצעה זו כביאור להבחנתו של הלבטל, אולם בהמשך הדברים אנסה להראות שיש לצורת הצגה זו השלכות מרחיקות לכת על הבנת מהותן של דרכי הדרש בכלל, וביסודו מונחת עמדה שונה מזו של הלבטל להבנת המושג 'דאורייתא' במשנתו של הרמב"ם.

כמצויות בכתוב ממש, ולכן, על פי הקריטריון שלו עצמו למונח 'דאורייתא', הן אינן יכולות להיחשב כבעלות תוקן של דאורייתא.

הרמב"ן, לעומת זאת, סובר שגם תוצאתו של היסק אנלוגי מן התורה שבכתב חשובה כפרשנות שמצויה בתוכה, כל עוד דרכי הדרש שהובילו אליה ניתנו בסיני. לכן סובר הרמב"ן, כפי שראינו, שיש מצב בו ישנם שני פירושים לגיטימיים לאותו טכסט של התורה שבכתב, בעוד שלרמב"ם דבר זה לא ייתכן. לפי הרמב"ם כל פירוש שאינו ה'פשוט', אינו מצוי בממש בכתובים.

חשוב להדגיש: אין ספק שגם הרמב"ן מבין שדרכי הדרש הן בעלות אופי אנלוגי (לפחות חלק גדול מהן), ובזה אינו חולק על הרמב"ם. ייתכן שהוא מגדיר אחרת את המושג 'דאורייתא'. אולם בה במידה יש לשים לב לכך שהרמב"ן תוקף את הרמב"ם גם לשיטת הרמב"ם עצמו. הוא טוען כנגדו שאם המידות ניתנו בסיני והתורה ניתנה שם, הרי הצירוף של שניהם מוליד בהכרח הלכות שמצויות להדיא בכתוב, ומה שמצוי להדיא בכתוב צריך להיחשב כדאורייתא גם לשיטת הרמב"ם עצמו. על כן עלינו להבהיר יותר את יסוד המחלוקת שביניהם.

לצורך כך עלינו לשים לב להנחה נוספת (מעבר לאופי האנלוגי של דרכי הדרש) שמשקעת בעמדתו של הרמב"ם, וננסה לבאר אותה בהקדם הבחנה חשובה בפילוסופיה של המדע (ובפילוסופיה בכלל)¹¹.

קאנט חילק בין משפטים סינטיים ואנליטיים. משפט אנליטי (מנתח) הוא משפט שנגזר מעצם הגדרת הנושא שלו. למשל, המשפט: כדור זה הוא עגול. משפט זה אינו מוסיף לנו ידע חדש על העולם, מעבר למה שמצוי בהגדרת הנושא שלו (המושג 'כדור'). כדי לדעת אותו די לנו לנתח את נושא המשפט. לעומת זאת, משפט סינטי הוא משפט שמוסיף לנו ידע מעבר לעצם הגדרת הנושא שלו. למשל: כדור זה הוא כבד. הכובד אינו תכונה מהותית של כדורים, ועל כן יש כאן הוספת ידע חדש (סינתזה) מעבר למה שטמון בהגדרת המושג כדור.

הגישה המקובלת בפילוסופיה היא שמשפטים אנליטיים הם אפריוריים, כלומר, אנו לא זקוקים לניסיון כדי להיווכח באמיתותם. הפילוסוף סול (שאול) קריפקי מערער על תפיסה זו באומרו שישנם משפטים אנליטיים שאנו זקוקים לניסיון כדי להיווכח באמיתותם. למשל, המשפט $4=2+2$ הוא משפט אנליטי. העובדה הזו אינה יוצאת מניסיון, אלא מעצם הגדרת המושגים המעורבים במשפט זה (המספרים 2 ו-4). על אף זאת, כדי ללמד את הילד את העובדה האנליטית הזו משתמש המורה בהדגמות ניסיוניות (צירוף של חפצים). יתכן אף שללא ההדגמות כלל לא ניתן ללמוד את המשפט הזה.

ערעור זה מלמד אותנו שישנם מצבים שבהם אנו לומדים עובדה אנליטית, כלומר כזו הטמונה בעצם הגדרת הנושא שלה, אולם דרך הלימוד היא באופן של אנלוגיה, ולא באופן של ניתוח הנושא הנדון (דדוקציה).

ניטול דוגמא נוספת, והפעם מתחום המדע. במכניקה הניוטונית אנו לומדים בדרכים ניסיוניות, תוך שימוש באנלוגיות ובאינדוקציות, שכאשר כוח פועל על גוף בעל מסה, הוא מאיץ אותו בתאוצה שהיא פרופורציונית לכוח. גם לאחר שלמדנו את החוק הזה בדרך של אנלוגיה או אינדוקציה, עדיין ניתן לחשוב על אפשרות שהוא נגזר אנליטית מתוך המושג 'מסה'. ייתכן שאילו היינו יכולים להבין את המושג 'מסה' לכל עומקו בלי ניסיון, היינו יכולים אפריורית להסיק מתוך הבנה זו את החוק השני. אם כן, ייתכן שהחוק השני נגזר באופן אנליטי מתוך מושגי הכוח והמסה, אלא שאנחנו עקב חוסר יכולתנו לומדים אותו על ידי אנלוגיות ולא על ידי ניתוח מושגי גרידא. ניתן לחשוב על תפיסה כללית יותר, לפיה לאחר שנבין חוק טבע כלשהו, תמיד נגלה שהוא למעשה משפט אנליטי. לפי תפיסה פילוסופית זו, חוקי הטבע רק נלמדים על ידי אנלוגיות ואינדוקציות שונות, אולם הם עצמם מהווים משפטים אנליטיים.

המסקנה היא שאין קשר הכרחי בין הדרך בה אדם מסיק מסקנה מסוימת מתוך הנחה כלשהי, לבין היחס האמיתי שקיים בין ההנחה למסקנה. האנלוגיה מתארת את אופן הלימוד של האדם, אולם לא בהכרח את היחס שקיים בין ההנחה והמסקנה מצד עצמן¹².

נחזור כעת לסוגיית דרכי הדרש. כאשר אנו משתמשים בדרכי היסק אנלוגיות על מנת ליצור הלכות מתוך הכתובים, תיארונו רק את דרך הלימוד של ההלכות הללו על ידי הדרשן. ועדיין ניתן לומר שההלכות שיצאו באופנים אלו מצויות ממש בפסוקים הנדרשים.

כדי להבין את עמדתו של הרמב"ם באופן שהיא הוצגה למעלה, לא מספיק להניח שדרכי הדרש הן אנלוגיות ולא דדוקטיביות. עלינו להוסיף ולהניח שגם ההלכה היוצאת מן הדרשה קשורה לפשוטו של מקרא רק בקשר של אנלוגיה ולא מצויה בו בממש. מסתבר מאד שהקביעה שההלכה היא מדרבנן, תלויה ביחס המהותי שבינה לבין מה שכתוב בתורה, ולא בשאלה, הטכנית, איך הגענו להלכה זו.

¹¹ להרחבה של נקודה זו, ראה בספרי: 'שתי עגלות וכדור פורח'.

¹² להכללת העיקרון הזה ראה בתחילת פרק ב' של השער הראשון בספרי הנ"ל.

לאור חלוקה זו, מסתבר שעמדתו של הרמב"ן היא שעל אף שדרכי המדרש ההלכתי הן אנלוגיות, המסקנות של הדרש מצויות בתורה עצמה, עקרונית הן יכלו לצאת ממנו בדרך של אנליזה מושגית (דוקוציה); וממילא, תוקפן הוא מדאורייתא.

אם כן, הרמב"ן כנראה איננו מקבל את ההנחה השניה שמניח הרמב"ם. לטענתו, האנלוגיות במידות שהתורה נדרשת בהן מאפיינות את דרכו של הדרשן להגיע למסקנותיו, אולם לאחר הסקת המסקנות ישנה כאן פרשנות חושפת (אנליטית) של הכתובים. לאחר שדרשנו "את ה' א-להיך תירא" - "לרבות תלמידי חכמים", התברר שיראת ה' כוללת בתוכה בממש גם יראת תלמידי חכמים. לפי הרמב"ם, זו אינה כלולה ביראת ה', אלא מהווה הרחבה של מצוות יראת ה'.

אם כן, דומה כי הבהרנו את הקושי השני לעיל בדברי הרמב"ם (מדוע הלכות אלו הן מדרבנן), זאת לאור הקריטריון שלו עצמו, שרק הלכות שמצויות בכתוב ממש הן בעלות תוקף דאורייתא. ההלכות שנוצרות מדרש אינן מצויות בכתוב ממש.

לאור הדברים תבאר עמדת הרמב"ם גם ביחס לקושי השלישי: מדוע כשמתקיימות שתי הדרישות (מסורת ודרש הלכתי), ההלכה היא מן התורה, בעוד שכל אחת מהדרישות הללו לבדה אינה מספיקה לכך. לאור תפיסת הרמב"ם המוצגת כאן, הלכה שיוצאת מדרשת הכתובים אינה נתפסת כמצויה בכתוב, אלא כהרחבה שלו. הסיבה לכך, כאמור, היא שהרמב"ם מבין את האנלוגיה לא רק כדרך בה הדרשן הגיע למסקנתו, אלא כיחס שקיים גם בין ההלכות עצמן. המסקנה של הדרש אינה מצויה בפסוקים הנדרשים עצמם, אלא מהווה הרחבה שלהם.

אולם קשר זה אינו ברור מאליו. ראינו שייטכנו מצבים שבהם הדרך להגיע אל הלכה אינה מבטאת את הקשר המהותי בין ההלכה לבין הפסוק. אלו בדיוק המקרים שבהם יש לנו מסורת שההלכה מסיני (כמו בדוגמאות חוקי הטבע והחיבור האלגברי לעיל). במקרים אלו, אנו מסיקים שדרך הדרש שלנו, שהניבה את ההלכה (זהו בדיוק המקרה של מדרש מקיים), היא רק האופן הטכני ללמוד את ההלכה; אולם לאחר שלמדנו אותה אנו מבינים שהיא מצויה בכתוב בממש. כך נפתר הקושי השלישי בשיטת הרמב"ם.

ד. אנלוגיה ואינדוקציה במידות הדרש

ראינו במבוא שישנה דילמה עקרונית בדבר מעמדן היחסי של האנלוגיה והאינדוקציה. האם האנלוגיה היא הבסיסית, והיא שעומדת גם ביסוד האינדוקציה, או להיפך. ניתן לנסח את הדילמה ביחס לאנלוגיה כך: האם ישנו תהליך אנלוגי בלתי תלוי שמאחוריו לא עומדת אינדוקציה? או: האם ניתן להבחין בדמיון בין שני פרטים ללא מעבר דרך הכלל (=הסוג) המשותף לשניהם? אם אכן ישנו תהליך אנלוגי כזה, אזי האנלוגיה לא בהכרח בנויה על אינדוקציה סמויה. אם אין תהליך כזה, אזי כל אנלוגיה מבוססת על אינדוקציה סמויה. גם ביחס לאינדוקציה ניתן לשאול שאלות מקבילות. ישנה כמובן גם אפשרות שלישית, לפיה שני התהליכים הללו הם בלתי תלויים. בהמשך דברינו נמצא סימוכין לשלוש הגישות הללו במפרשים.

כפי שראינו במבוא, בתפיסה הפשוטה והרווחת של האנלוגיה, תמיד מאחוריה חבוי עיקרון כללי. כאשר אני רואה שיעקב הוא בן תמותה, אינני רואה יצור מסוים שהוא בן תמותה, אלא אני מבחין בכך שבני אדם הם בני תמותה. זוהי הכרה הקרויה בפנומנולוגית של הפילוסוף אדמונד הוסרל 'ראייה אידייתית': דרך הפרטי, ה'שקוף' כביכול, אני רואה את האידיאה הכללית.¹³

ניישם כעת את צורת ההתייחסות הזו לפרשנות המקרא. כאשר אני לומד את הציווי 'את ה' א-להיך תירא', אני למעשה לומד את העיקרון הכללי המחייב לירוא מפני כל מי שקשור מהותית לנותן התורה, וממילא אני מסיק שיש לירוא גם מתלמידי חכמים. בצורת הסתכלות כזו הציווי לירוא מפני תלמידי חכמים כתוב במפורש במקרא. צורת הכתיבה היא על ידי 'מקרה פרטי' (יראת ה' עצמו) שמדגים את העיקרון הכללי שעומד מאחוריו.

ראינו שהרמב"ן מבין שהציווי לירוא מפני תלמידי חכמים מפורש בכתוב. הוא כנראה סובר שהאנלוגיה נעשית תמיד דרך הבנת עיקרון כללי שעומד מאחורי הדוגמא הפרטית, שאם לא כן לא ניתן לעשות אנלוגיות כלל. לכן כאשר כתוב בתורה 'את ה' א-להיך תירא', זוהי רק צורה לכתוב באופן פרטי את העיקרון הכללי שמצוה על יראת כל מי שקשור לתורה. מתפיסה זו מגיע הרמב"ן למסקנה שיראת החכמים כתובה במפורש במקרא בתוך הציווי לירוא את ה', שהרי בעצם כתוב בתורה לירוא מפני כל מי שקשור לנותן התורה. האנלוגיה של הדרשן רק משמשת

¹³ ראה למשל 'מבוא לתורת ההגיון', מאת שמואל הוגו ברגמן, עמ' 334, 349. וביתר פירוט: אדמונד הוסרל, 'הגיונות קארטזיאניים', ובמבוא של המתרגם א. צ. בראון. בדרך כלל הוסרל נתפס כמי שמציע הכללות שאינן מסתמכות על אינדוקציה ולא כפי שהוא מוצג כאן, שזהו מנגנון שמבסס את האינדוקציה, ואכ"מ.

ככלי שבעזרתו הוא חושף את העיקרון הכללי שאליה התורה עצמה מתכוונת, כלומר כלי לביצוע הכללה, או אינדוקציה¹⁴.

הרמב"ם, לעומתו, כנראה מבין שהאנלוגיה המדרשית נעשית ישירות בין הפרטים. אין מאחוריה כלל שכולל את שני הפרטים (הלמד והנלמד). כאשר כתוב "את ה' א-להיך תירא", הכוונה היא לירוא ממנו בלבד. החכם הדורש חש באינטואיציה שלו שגם מפני תלמידי חכמים יש לירוא, שכן יש בהם משהו שדומה לבוראם. אך זה איננו נגזר מעיקרון כולל כלשהו שמצוי בכוונת הכתוב עצמו. על כן, לפי הרמב"ם, דין זה אינו מצוי בכתוב עצמו¹⁵.

נמצא שהרמב"ם והרמב"ן מבינים באופן שונה את אופן פעולת האנלוגיה המדרשית. לרמב"ן האנלוגיה מבוססת על אינדוקציה סמויה, ולכן היא חושפת עיקרון כללי שמצוי בכתובים, בעוד שהרמב"ם גורס שדווקא האנלוגיה היא הכלי הבסיסי יותר, ואין כל אינדוקציה סמויה ברקעה.

כעת נוכל אולי לחדד את התשובה לקושי השלישי שהבאנו בדעת הרמב"ם. כאשר ישנה מסורת שתומכת בהלכה היוצאת ממדרש הכתובים, היא מלמדת אותי להתייחס לאנלוגיה שאני עושה בתהליך הדרש כמבוססת על אינדוקציה. ללא המסורת, אין לי יכולת הגיונית להכליל את הדוגמא הפרטית אותה למדתי מן הכתוב לכלל חוק כללי. ממילא, במקרה כזה, ההלכה הנלמדת אינה מצויה בכתוב אלא מהווה הרחבה שלו, ולכן מעמדה הוא כשל הלכה מדרבנן. אולם אם ישנה מסורת שתומכת בדרשה, משמעותה היא שעלי להניח שביסוד האנלוגיה המדרשית עומד חוק כללי, וממילא מסקנת הדרשה נחשבת כמפורשת בכתוב.

ניתן למצוא אצל בעלי הכללים סימוכין לשתי ההתייחסויות הללו, ונדגים זאת דרך דיון במידת 'בנין אב'. זו תהיה גם בבחינת הדגמה לטענתי העיקרית במאמר א, שניתן ללמוד דברים מהותיים מעצם הגדרת המידות שהתורה נדרשת בהן. מקובל לסווג את התהליך המדרשי הקרוי 'מה מצינו' כאנלוגיה, בעוד שהאינדוקציה היא המידה הקרויה 'בנין אב'¹⁶. המונח 'אב', המופיע בשמה של מידה זו, מתפרש בדרך כלל כמצביע על הדין המלמד שהוא 'אביו' של הדין הנלמד ('הבן', ובלשון חז"ל: 'תולדה')¹⁷. אמנם לאור הקביעה ש'בנין אב' הוא הליך מדרשי של אינדוקציה, ניתן להבין במקביל ש'האב' הוא הציווי הכללי העומד ביסודן של שתי ההלכות הפרטיות (המלמד והלמד: שני 'הבנים'). מה שמונח ביסוד הדין המלמד הוא למעשה חוק כללי, וזהו שקרוי 'אביו' של הדין הנלמד.

מידת 'מה מצינו' לא נזכרת במפורש בין י"ג המידות של ר' ישמעאל. אמנם בספר הליכות עולם (שער ד, דיני בנין אב) מביא שיש שכתבו שזוהי המידה הקרויה בברייתת ר' ישמעאל "בנין אב מכתוב אחד". זוהי גם דעת הר"ש מקינון בספר הכריתות (חלק א, בתי מידות, בית ג, חדר ב). אמנם דעת הראב"ד (המובאת שם), בפירושו לברייתא הנ"ל, "דבנין אב קארי בין חדא מחדא בין חדא מתרתי". וכן הבין ר' אהרן נ' חיים בספרו מידות אהרן (פרק ד, במידת הבנין אב), שנחלקו בזה הר"ש והראב"ד (ודעתו נוטה לדעת הר"ש)¹⁸.

לסיכום, שיטת הראב"ד היא שגם חדא מחדא הוא בנין אב, בעוד שלר"ש רק חדא מתרתי קרוי בנין אב, וחדא מחדא הוא 'מה מצינו'.

נראה שישנה כאן מחלוקת בנדון דידן. כאשר לומדים חדא מתרתי, למעשה נזקקים לשני מלמדים כדי לחלץ את התכונה המשותפת לשניהם, וכך ניתן ללמוד שהדין הנוהג בהם אינו מאפיין אותם בלבד אלא את כל בעלי התכונה ההיא. זוהי, כאמור, הכללה אינדוקטיבית. לעומת זאת, כאשר לומדים חדא מחדא, אמנם ניתן להבין זאת כאינדוקציה המבוססת על מלמד אחד, אולם ביתר פשטות נראה שיש להבין זאת כאנלוגיה ישירה מפרט אחד לפרט אחר.

ההיזקות לשני מלמדים בלימוד בנין אב של חדא מתרתי היא בדיוק בגלל הקושי שהצבעתי עליו לעיל. מפרט בודד לא תמיד ניתן לחלץ מהי התכונה הרלוונטית להכללה האינדוקטיבית. כאשר מתבוננים בשתי דוגמאות ובוחנו מה משותף להן (=הצד השווה), אז ניתן להצביע ביתר ביטחון על ההכללה הנכונה¹⁹. אנלוגיה מפרט

¹⁴ חשוב להעיר כאן שמצוות היראה מפני ה' והחכמים מובאות כאן רק כהדגמה. עמדתו של הרמב"ן בדבר היחס בין מצוות אלו היא מורכבת יותר, כפי שניתן לראות בהשגותיו בשורש השני.

¹⁵ נראה שישנה אצל הרמב"ם כאן פרשנות מרחיבה לעיקרון הקובע ש'לא דרשינן טעמא דקרא', לפיה אין לקבוע גם איזו הכללה, אם בכלל, עומדת ביסוד הציווי הפרטי שבכתוב.

¹⁶ עיי למשל יקול הנבואה במאמר הנ"ל, סעי' טז-יז, ובעיקר בהערותיו שם.

¹⁷ עיי אנציקלופדיה תלמודית כרך ד בערך 'בנין אב'.

¹⁸ עיי אנציקלופדיה תלמודית שם. מקורות אלו הובאו בספר 'יקול הנבואה' עמ' פז העי' מד, עיי"ש.

¹⁹ במתודולוגיה של המדע המודרני מקובלת פרוצדורה דומה. לא ניתן להוכיח תיאוריה מדעית (חוק טבע כללי), ולכן מגיעים אליה בדרך של אינדוקציה ממקרים פרטיים. ככל שמתווספים מקרים פרטיים רבים יותר יש בכך אישוש רב יותר לתיאוריה הכללית. כפי הנטען כאן, לפעמים גם בדרשה ההלכתית אנו צריכים לפחות שני מקרים שונים בעלי צד משותף על מנת להסיק מהם חוק כללי.

לפרט, לעומת זאת, נעשית באופן אינטואיטיבי ולא מניחה בבסיסה הכללה (אינדוקציה), ולכן אינה נזקקת לשני מלמדים.

נמצא, אם כן, שלפי הר"ש, האנלוגיה אינה עוברת דרך אינדוקציה סמויה, אלא נעשית ישירות מפרט אחד לפרט אחר, ולכן חדא מחדא לא יכול להיות קרוי 'בנין אב'. אנו לא מחפשים כאן 'אב', אלא לומדים מ'בן' אחד ישירות לאחיו. לעומת זאת, הראב"ד כנראה מבין שכל אנלוגיה מבוססת ביסודה על הכללה סמויה, ולכן גם לימוד של חדא מחדא (=אנלוגיה) נכלל בתוך 'בנין אב', כלומר גם זו אינדוקציה.

אמנם אינדוקציה, לפי הר"ש מקינן, מתבצעת רק על פי שני מלמדים, מכיון שחילוץ התכונה המשותפת להם היא אינדוקציה הכרחית לאמיתות ההכללה האינדוקטיבית. ברור שבמקרה של בנין אב חדא מתרתי מדובר על שני דינים שיש ביניהם צריכותא, כלומר שלא ניתן ללמוד מאחד לשני ולהיפך. במקרה כזה אנו עושים ביניהם 'מה הצד', ורק אז זוהי מידת 'בנין אב משני כתובים'. אם האחד נגזר מהשני, אזי הדין השני לא מוסיף מאומה על הראשון, ולכן הוא אינו עוזר לנו להעמיד את ההכללה ההלכתית שלנו במבחן נוסף. אם בכל זאת מופיע דין כזה, אזי שני אלו הם בבחינת שני כתובים שאינם מלמדים (ו"א: אפילו מלמדים את ההיפך)²⁰.

מצאנו, אם כן, תימוכין בפרשנות ההלכתית לשני הכיוונים שהצענו ברמב"ם וברמב"ן. לפי הרמב"ם, האנלוגיה המדרשית אינה נסמכת על אינדוקציה, בדומה למה שראינו בשיטת הר"ש, בעוד שלפי הרמב"ן ההיסק היסודי שעומד בבסיס האנלוגיה הוא האינדוקציה, בדומה לשיטת הראב"ד²¹.

אם כן, שלוש שיטות הן:

1. הראב"ד תופס שגם ביסוד האנלוגיה עומדת אינדוקציה, כלומר האינדוקציה ('בנין אב') היא דרך ההיסק היסודית.
2. הר"ש מקינן מבין ששתי דרכי ההיסק קיימות בדרש ההלכתי ('בנין אב' ו'מה מצינו'), ואף אחת מהן לא מבוססת על השניה.
3. הרמב"ם גורס שהאנלוגיה היא דרך ההיסק היסודית, והיא שעומדת גם בבסיס האינדוקציה. בנין אב משני כתובים הוא אכן אינדוקציה, אלא שאינדוקציה, לפי תפיסת הרמב"ם, אינה אלא הרכבה של אנלוגיות. לכן, לפי הרמב"ם, מעמדן של כל דרכי הדרש הוא כמעמדה העקרוני של האנלוגיה, כלומר: הרחבה של הכתוב מעבר למה שמצוי בו. ממילא, ההלכות שעולות מכל דרכי הדרש יהיו בעלות תוקף דרבנן.

ה. מעמדן ההלכתי של ההלכות המדרשיות לפי הרמב"ם

עד כאן נדון מעמדן הלוגי של דרכי הדרש ההלכתי. כעת ברצוני לדון בקצרה בסוגיית מעמדן ההלכתי של ההלכות המדרשיות בשיטת הרמב"ם. כאמור, יש שגרסו שמעמדן הוא כהלכות דאורייתא, ויש שגרסו שמעמדן הוא כהלכות דרבנן. יש שהציעו מעמד ביניים שקרוי 'דברי סופרים' (והציעו לו מאפיינים שונים). כאמור, שיקולי נוסח מורים שכוונת הרמב"ם לומר שאלו הלכות מדרבנן ממש, ואכ"מ. אולם בכל זאת קשה להבין את המעמד של הלכות אלו כהלכות דרבנן רגילות. הרמב"ן (שם) מקשה על הרמב"ם: מה ההבדל בין דרשות ממש לבין אלו המסווגות כאסמכתא בעלמא? מעבר לכך, סוף סוף ברור שרצון ה' אכן מבוטא במצוות אלו. ההלכות הללו נלמדות בדרכים שהן הלכה למשה מסיני (המידות), מתוך הטכסט שניתן בסיני, ואם כן לא ניתן להתייחס אל הדרשות הללו כהלכות דרבנן גרידא. הלכות דרבנן רגילות נוצרות מתוך מניעים שקיימים אצל החכמים המתקנים (סייג, גזירה, תקנה וכו'). לעומת זאת, ההלכות המדרשיות, גם לשיטת הרמב"ם, אינן נוצרות מתוך מניעים שמתעוררים בסברת החכמים, אלא כפרשנות לכתובים. סיבת המצוה לירוא את החכמים אינה סברת החכמים המתקנים, שאם לא כן זו היתה פשוט תקנה מדרבנן, והדרש היה אסמכתא. סיבת החיוב היא הרחבה של משמעות הדין הכתוב בתורה, ולא דין בעל סיבה עצמאית. לולא היתה דרשה של "את... - לרבות תלמידי חכמים", לא היתה נקבעת הלכה זו באופן הזה, אלא לכל

²⁰ בדברינו כאן יש משום חידוש. התפיסה הרווחת היא שצריכותא בין שני מלמדים בבנין אב ('מה הצד') מופיעה בכדי למנוע מכשול בפני הלימוד עקב הכלל הקובע ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. כאן אני מציע שהצריכותא נדרשת לעצם הלימוד, בכדי שהדרשן יוכל להכליל באופן אינדוקטיבי משני המקרים הללו לתכונה הכללית הרלוונטית והנכונה.

²¹ יש להעיר שאין בכוונתי לתלות את עמדת הרמב"ם בעמדת הר"ש אלא רק להביא ממנה הדגמה. לפי הר"ש, בנין אב משני כתובים הוא אינדוקציה, ואם כן, לפי דרכנו, מסקנה שעולה מבנין אב שכזה מצויה במפורש בכתוב וצריכה להיות, גם לרמב"ם, בעלת מעמד של הלכה דאורייתא. מאידך, הרמב"ם כותב במפורש לגבי כל המידות שהתורה נדרשת בהן, שההלכות העולות מהן הן בעלות תוקף מדרבנן.

היותר כתקנה מדרבנן. ניתן לומר בקצרה שדין דרבנן הוא דין שנוצר מיוזמתם של חכמים, בעוד שההלכה המדרשית כפוייה עליהם על ידי הכתוב, כלומר זוהי 'יוזמתו' של הקב"ה²².

אפשר לקשור בין מעמד הביניים הזה של ההלכות המדרשיות למעמדן של הלכות למשה מסיני. כאמור, שני סוגי ההלכות הללו הם בעליל רצון ה', וניתן גם לומר שהן נמסרו, לפחות דה-פקטו, מסיני, אולם הלכות אלו אינן מצויות בכתוב עצמו. זהו בדיוק שורשו של מעמד הביניים שניתן להן במשנתו של הרמב"ם.

אם כן, אצל הרמב"ם, כמו רוב הפוסקים, ישנן שתי דרגות תוקף של מצוות:

1. דאורייתא: הלכות שנמסרו בסיני, או שנדרשו ממה שנמסר שם.

2. דרבנן: הלכות שהתחדשו לאורך הדורות.

לעומת זאת, אצל הרמב"ם נראה שישנן שלוש דרגות:

1. דאורייתא: הלכות המופיעות במפורש בכתוב.

2. דברי סופרים: הלכות שהן רצון ה' עצמו, אלא שאינו מפורש בכתוב.

3. דרבנן: הלכות שהן ציווי של החכמים מיוזמתם (תקנות, גזירות וכו').

לפי זה ברור שדרשות המוגדרות כאסמכתאות הן למעשה הלכות דרבנן רגילות²³. הן שייכות למעמד ההלכתי השלישי בשיטת הרמב"ם. לעומתן, הלכות מדרשיות רגילות, שגם הן מדרבנן, שייכות למעמד השני (מה שכינינו 'דברי סופרים'). נמצא שלפי הרמב"ם ישנם גם שלושה סוגי הלכות 'מדרשיות' בתלמוד: דרשות שנתמכות במסורת: הלכות מסוג ראשון (דאורייתא). דרשות רגילות: הלכות מסוג שני ('דברי סופרים'). אסמכתאות: הלכות מסוג שלישי (דרבנן)²⁴.

יש לדון רבות בהשלכות ההלכתיות של החלוקה הזו, ואין כאן המקום לכך²⁵.

לסיום, נבחן את משמעות הביטוי בו נוקט הרמב"ם כדי לתאר את גישתו למדרשי ההלכה: **"כענפים היוצאים מן השורשים"**. ביטוי זה מזכיר, ולא בכדי, את המדרש על הפסוק בקהלת (יב, יא): "דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים...". במסכת חגיגה (ג, ב) דורש ר' יהושע על פסוק זה:

אי מה מסמדר זה חסר ולא יתר, אף דברי תורה חסירין ולא יתירין, ת"ל "נטועים". מה נטיעה זו פרה

ורבה אף דברי תורה פריין ורביין.

דברי חכמים יכולים להיות מתוארים כמפרים ומרבים את התורה רק לפי תפיסת הרמב"ם כפי שהיא מוצגת כאן. לפי הגישה המקובלת, דברי חכמים חושפים את מה שמצוי כבר בתורה (על ידי הדרשות), או מוסיפים עליה הלכות שאינן נגזרות ממנה (תקנות ודיני דרבנן). אף אחת מן הפעולות הללו אינה הפריה וריבוי של דברי התורה עצמם. רק לפי הרמב"ם המדרש מפרה ומרבה את התורה, כלומר מוסיף עליה הלכות שלא היו בה: 'כענפים', ומאידך עושה זאת בצורה של פריה ורביה, כלומר מוציא את הענפים הללו מתוך התורה עצמה: 'מן השורשים'. תוצאות התהליך הזה הן הלכות שהן בגדר 'דברי חכמים' (=הלכות דרבנן) שבכל זאת נחשבות כהפריה וריבוי של התורה עצמה, כמסמרות שנטועים בתוכה²⁶.

²² בהלכות שבת ידועה ההבחנה בין מלאכות דרבנן לבין תקנות וסייגים וכדו'. ההבחנה כאן היא דומה במובן מסוים.

²³ מסתבר שהאסמכתאות חייבות להיות דרשות 'פגומות', שאם לא כן, דרשות אלו היו יוצרות הלכות דאורייתא או 'מדברי סופרים' רגילות. לשם השוואה: לפי הרלב"ג אסמכתאות הן דרשות שאינן סומכות הלכות ידועות.

²⁴ אעיר כאן בקצרה כי מדברי הריטב"א למסכת ראש השנה למושג 'אסמכתא' עולה כי גם דרשות שהן בבחינת אסמכתא בעלמא אינן ממש דיני דרבנן שנוצרו ביוזמתם של חכמים. לפי הריטב"א שם ישנו להלכות כאלו שורש כלשהו בכתוב, ובמובן זה הן דומות להלכות המדרשיות כפי שהן נתפסות על ידי הרמב"ם. עיי' אנציקלופדיה תלמודית ערך 'אסמכתא'.

²⁵ למשל ניתן לחשוב שספיקן של הלכות מדרשיות יהיה לחומרא, על אף שהן הלכות דרבנן, שכן סוף סוף ישנו כאן חשש, אם נטעה, שנעבור על רצון ה' עצמו, או חשש לקלקול הרוחני שהמצוה גורמת.

דיון זה סבוך בעיקר בשיטת הרמב"ם עצמו הגורס שספק דאורייתא לקולא מן התורה. לגבי ספק בהלכה למשה מסיני, עיי' למשל ה' שחיטה (ה, ג), ובהערות נושאי הכלים שם. יש הסוברים שספיקה לקולא גם למי שסובר שהיא מדאורייתא (עיי' למשל אנציקלופדיה תלמודית ערך 'הלכה למשה מסיני').

²⁶ עיין במאמרו של אבי שגיאה ב'הגיון' א', שדן בשאלה האם הדרשה, וההלכה בכלל, יוצרת או חושפת. והן הן הדברים.