

## דרכם של חז"ל בפירוש התורה

### יחסם של חז"ל לתורה שבכתב

אין לתאר את דרך פרשנותם של חז"ל את התורה מבלי לתת קודם את הדעת ליחס המיוחד של חז"ל לתורה. אמירות רבות של חז"ל מבטאות את החשיבות העליונה שהם ייחסו לתורה. על פי גישתם, התורה היא תכלית הבריאה, עליה העולם עומד ואין חיים אלא בה, בזכותה ולמענה. התורה שבכתב שניתנה בסיני היא תורת ה', היא "תורה מן השמים", ודרכה נדבקים במי שאמר 'והיה העולם', ועל כן אפשר לייחס גם לה תכונות אלוקיות – היא קדמה לעולם, היא נצחית ואין סופית.

חז"ל קבעו ש"תלמוד תורה כנגד כולם" והחשיבו את לימודה, כלומר ביאורה וחיפוש משמעויותיה, כמטרת-על העומדת בפני עצמה, מעל כל תועלת ותכלית. הרצון לדלות ממנה מענה לכל שאלה מזדמנת הניע את חז"ל לפרש שוב ושוב את פסוקי המקרא כדי לעצב את אורח חייהם על פי התורה (הלכה) ולכוון את דעותיהם על פי ערכיה (אגדה). הם מאמינים ש"אין לך דבר שאינו רמוז בתורה", ועל כן "הפוך בה והפוך בה", כי הכול נמצא בה.

חז"ל הניחו שיש בפסוק יותר ממה שנראה על פניו וממה שפורש עד כה. תפישה זו של ריבוי המשמעויות נובעת מעמדה עקרונית כפולה. מחד, התורה היא דבר ה' ועל כן אי אפשר להסתפק בהבנה רדודה, ותמיד ראוי להעמיק בה העמקה נוספת. מאידך, התורה נועדה לבני אדם ולעולמם המשתנה, ותמיד יש לחזור אל התורה, ולמצוא בה תשובות לשאלות הזמן.

ומכיון שדברי המקרא הם קול של מעלה או שהם מעבירים בעדם קול של מעלה, מובנו של כל כתוב מרובה מכל הנראה לעין ומכל הניתן לשער. ולא זו בלבד שלעולם אין הפשט גרידא ממצה אותו, אלא שלפרקים הפשט אינו אלא חלק מצומצם ממלוא תוכנו של כל כתוב ועיקר חשיבותו דווקא במה שיש בו יותר מפשרו.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> א' קריב, מסוד חכמים, הוצאת הרב קוק, ירושלים תשל"ו, עמ' 36.

לא פחות מעניינם בחשיפת כל הגלום במקרא ובמלותיו הוא, עניינם בהדרכת בני דורם, ביישוב קושיותיהם, במתן תשובה לתמיהותיהם ובחילוצם ממבוכתם הרוחנית – ואף כל אלו על יסוד המקרא ומה שטמון בו. שכן אין לדעתם שום בעיה מבעיות השעה שלא באה על פתרונה בתנ"ך – אם לא במפורש הרי במרומז.<sup>2</sup>

התפיסה הכוללת הרואה בתורה את הסולם המחבר שמים וארץ, את הנברא לבורא, את המצווה והמצווה, הביאה את חז"ל לברר את משמעות הפסוק, להבהיר את המפורש בו, לנסות להבין את רמזיה ולחשוף את הטמון והמסתתר בתוך הכתוב ומעבר לו.

### פשט ודרש

רגילים לקרוא 'פשט' למשמעות הראשונית העולה מן הכתוב על פי כללי הלשון ובהתחשב בהקשר, ואילו למשמעויות נוספות שניתן לתלות בכתוב רגילים לקרוא בשם 'דרש'.<sup>3</sup> שני המונחים, פשט ודרש, יסודם בדברי חז"ל והם מלווים את הפרשנות היהודית לתורה ולמקרא בכל הדורות. חז"ל השתמשו במונחים אלו, בעברית ובארמית, בנטייתיהם השונות (פשיט, פשט, פשטיה דקרא; דרש, נדרשת, דרוש, דרשא ועוד) לתאר פעילות פרשנית ביחס לכתוב. לדוגמה:

ויקרא רבה (וילנא) פרשה יט א:<sup>4</sup>

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. רבי יוחנן אומר: אין רנה של תורה, אלא בלילה, שנאמר: 'קומי רני בלילה' (איכה ב יט). רבי שמעון בן לקיש אמר: ביום ובלילה, שנאמר: 'והגית בו יומם ולילה' (יהו' א ח). ר' שמעון בן לקיש הוה פשיט קראי, וכד הוה מטי באילין קראי [=היה פושט את

<sup>2</sup> י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, הוצאת כתר, ירושלים 1974, עמ' 12.

<sup>3</sup> אלו הן הגדרות כלליות בלבד. לבירור המונחים 'פשט' ו'דרש' אצל חז"ל ראה: ב"ז בבר, ערכי מדרש (תרגם מגרמנית א"ז רבינוביץ), תל אביב תרפ"ג. דיון מפורט במקורות ראה ש' קמין, רשיי – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, פרק ראשון; מ' ארנד, לבירור המושג פשוטו של מקרא, בתוך: המקרא בראי מפרשיו (ספר זיכרון לשרה קמין), ירושלים תשנ"ד, עמ' 261-237.

<sup>4</sup> המובאות במאמר זה נלקחו ממאגר המידע 'פרויקט השו"ת', אוניברסיטת בר-אילן, גרסה 1999, 7.

המקרא, וכשהיה מגיע לפסוקים אלה: "ותקם בעוד לילה" (משלי לא טו), "קומי רני בלילה" (איכה ב יט), היה אומר: יפה לימדני ר' יוחנן.

תלמוד בבלי, תענית ה ע"ב:

רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא [היו יושבים בסעודה]. אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: לימא מר מילתא [יאמר אדוני דבר מה]. אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה.

בתר דסעוד אמר ליה [אחרי שסעדו אמר לו]: הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת. אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטיא וקברו קברייא [וכי לחינם ספדו הסופדים וחנטו החונטים וקברו הקוברים]? אמר ליה: **מקרא אני דורש**, שנאמר: 'ואתה אל תירא עברי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים' (ירמיה ל ז) – מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים – אף הוא בחיים.

חז"ל השתמשו במילים 'פשט' ו'דרש', אבל איננו מוצאים שהגדירו את המונחים הללו. גם הניסיונות לדלות מתוך השימושים הרבים מסקנות ברורות לא עלו יפה. נראה שחז"ל, שלא כמו מפרשי ימי הביניים אחריהם, לא ראו בפשט ובדרש שתי מתודות פרשניות מנוגדות, מובדלות ומוגדרות.<sup>5</sup> נמצא ששתי השיטות משמשות כאחת, ללא כל הבחנה, כמו בדוגמה שלפנינו:

ויקרא רבה (מרגליות), פרשה יח א:

יזכור את בוראך בימי בחורותיך (קהלת יב א) – תנן,<sup>6</sup> עקביה בן מהללאל אומר: הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באתה – מליחה סרוחה; ולאין אתה הולך – לרימה ותולעה; ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון – לפני מלך המלכים הקב"ה. ר' אבא בר כהנא בשם ר' פפי ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: שלשתן דרש עקביה מתוך תיבה אחת: וזכור את בארך, את בורך ואת בוראך. 'יזכור את בארך' – זו ליחה סרוחה; "את בורך" – זו רימה ותולעה; "את בוראך" – זה מלך המלכים הקב"ה, שעתיד ליתן לפניו דין וחשבון.

<sup>5</sup> ראה ש. קמין, שם.

<sup>6</sup> אבות ג, א.

ביאור: לפי המדרש, עקביה בן מהללאל דרש את המילה 'בוראך' בשלושה מובנים, פעמיים על דרך הדרש על פי שיכול אותיות וקרבה צלילית: 'באר' (מסמל שכבת זרע, מקור מוצאו של האדם) ו'בור' (רמז לבור הקבר), ופעם אחת על דרך הפשט: בורא העולם ויוצר האדם. שלושת המובנים מובאים כאחד לשלמות הרעיון, ללא שום הבחנה בין פשוטה של המילה ככתבה ובהקשרה לבין דרשת המילה.

הנה דוגמה נוספת לערבוב התחומים של פשט ודרש:

תלמוד בבלי, ברכות י ע"ב:

'נעשה נא עלית קיר קטנה' (מל"ב ד י) – רב ושמואל. חד אמר: עלייה פרועה היתה וקירוה; וחד אמר: אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים. בשלמא למאן דאמר [נניח לשיטת האומר] 'אכסדרה' – היינו דכתיב "קיר", אלא למאן דאמר [אבל לשיטת האומר] 'עלייה' – מאי קיר? שקירוה [מלשון קירו, תקרה]. בשלמא למאן דאמר 'עלייה' – היינו דכתיב "עליית", אלא למאן דאמר 'אכסדרה' – מאי "עליית"? מעולה שבבתיים.

רב ושמואל חלוקים בטיבה של אותה עליית קיר שבנתה השונמית לנביא אלישע. אחד סבר שמדובר בקומה נוספת (עלייה, כפשוטה). האחר סבר שהשונמית ובעלה בנו קיר (כפשוטו) לסגור חלק מקומת המגורים שלהם. הגמרא מתקשה משום שהביטוי המקראי הכפול 'עלית קיר' מעורר קושי לפי כל אחת משתי הדעות. הגמרא מיישבת באמצעות דרשה: לפי הדעה הראשונה (עלייה, קומה) נדרשת 'קיר' מלשון תקרה, ולפי הדעה השנייה (אכסדרה, חלוקת הקומה הקיימת) היא נדרשת מלשון 'מעולה'. נמצא אפוא שלפי כל אחת משתי הדעות יש שילוב של פשט ודרש.

חז"ל פירשו את המקרא, פשטו ודרשו, אבל לא הבחינו בין השניים הבחנה מתודולוגית חדה. לשיטתם "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין לא ע"א), ויש דרכים רבות לפרש את התורה. אמנם, כפי שנראה לחלק, אין תמימות דעים בין התנאים איך לדרוש בפסוקים, אבל מוסכם על כולם שהשיטות הנקראות 'פשט' ו'דרש' שתייהן לגיטימיות, ללא צורך לתחום אותן בהגדרות מתודולוגיות מדויקות, ובדרך כלל ללא העדפה של זו על פניה של זו.

### פרשנות בדרך הפשט

מטבע הדברים התורה שבעל פה שמרה ורשמה בעיקר את הדרשות, כלומר אותם הביאורים שאינם מובנים מאליהם. ואילו הפשטים, כלומר המשמעויות הרווחות של הפסוקים, לא נכתבו, שכן הן נמסרות במקרא עצמו, כפי שמבינים אותם רוב הקוראים.

עם זאת, לא מעט ביאורים על דרך הפשט השתמרו בדברי חז"ל, בעיקר בהקשרים דלהלן:

א. בביאור המשמע של מילה נדירה

פירושים על פי הפשט שכיחים כאשר חז"ל מבררים משמעות של מילה או ביטוי שאינו ידוע לכול. לדוגמה, בפסוק "כל ימי נזרו מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל" (במ' ו ד) המדרש מבהיר את משמעותן של המלים 'זג' ו'חרצן':

במדבר רבה (וילנא) פרשה י ט:

אלו הן החרצנים ואלו הן הזגים? החרצנים אלו החיצונים, והזגין אלו הפנימים. כמה דתימא "פעמון זהב ורמון" (שמ' כח לד), ומתרגמין: זגא דדחבא ורמונא, דברי ר' יהודה. ור' יוסי אומר: שלא תטעה, כזוג של בהמה: החיצון זוג והפנימי ענבל.

בירור לשוני דומה אנחנו מוצאים בקשר למילה 'יחליץ' בברכה שבפי ישעיהו: "ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך ועצמתך יחליץ, והיית כגון רוח וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו" (יש' נח יא). המילה 'יחליץ' קשה ונדירה. המדרש מציע ארבעה פירושים אפשריים: ישמוט (יתיר), יזיין (יחמש), ישיזיב (יציל), יניח.

ויקרא רבה (מרגליות), פרשה לד טו:

ישמוט – כדמתרגמין: "וחלצה נעלו מעל רגליו" (דב' כה ט). יזיין – כדמתרגמין: "חלוצים תעברו" (דב' ג יח). ישיזיב – כדמתרגמין: "חלצני ה' מאדם רע" (תה' קמ ב). יניח – מיכן קבעו חכמים "רצה והחליצנו בשבת".

בדוגמאות הללו חז"ל פירשו מילה קשה על פי היקרויות אחרות במקרא ועל פי שימושה בשפה המדוברת, בעברית ובארמית, והן שיטות המקובלות על פרשני הפשט.

ב. במסגרת ויכוח על פרשנות  
כאשר חכם מתנגד לפירוש דרשני שהוצע על ידי חכם אחר, הוא מציג פירוש  
חלופי, לעתים קרובות על פי הפשט, לדוגמה:

סוטה ח ה:

'ויספו השוטרין לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך  
וישב לביתו' (דב' כ ח) – רבי עקיבא אומר: 'הירך ורך הלבב' כמשמעו,  
שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. רבי יוסי  
הגלילי אומר: 'הירא ורך הלבב' זהו המתירא מן העבירות שבידו.

רבי עקיבא מעמיד את הפסוק כפשוטו, על פי המשמע הרווח של 'הירא ורך  
הלבב', ובהתאם להקשר של העניין, הדין ביוצאים למלחמה. הוא נדרש לכך  
בגלל הפירוש הדרשני של רבי יוסי הגלילי.

ג. תרגום אונקלוס

אונקלוס, התרגום הארמי הידוע, מתרגם בדרך כלל את התורה על פי  
פשוטם של הפסוקים. התרגום זכה להכרה של חז"ל<sup>7</sup> (דרכו הפרשנית של  
תרגום אונקלוס תידון בהרחבה בהמשך).

ד. מידות בהן התורה נדרשת

לא מעט מן המידות שבהן התורה נדרשת הן בדרך הפשט. למעשה, מרבית  
המידות ברשימת יג המידות של רבי ישמעאל – כגון 'כלל ופרט' או 'שני כתובים  
המכחישים זה את זה' – אינן דורשות את הפסוק אלא מבארות את פשוטו  
במקום שישנה עמימות,<sup>8</sup> גם בין לב המידות המיוחדות לרבי אליעזר בנו של  
רבי יוסי הגלילי אנחנו מוצאים כמה שהן בדרך הפשט. כגון: מידה ט, הנקראת  
'בדרך קצרה'. מידה זו נקוטה במקום שהכתוב מחסיר מילה, וצריך להבין את  
הפסוק כאילו המילה החסרה מופיעה. למשל, הפסוק 'ותכל דוד המלך לצאת  
אל אבשלום' (שמו"ב יג לט) משמעו כאילו היה כתוב: 'ותכל נפש דוד לצאת אל

<sup>7</sup> מגילה ג ע"א: "אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: תרגום של תורה אונקלוס  
הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע".

<sup>8</sup> בלשון חז"ל הפעלים 'לדרוש' ו'לפשוט' אינם מכוונים למתודות של דרש ופשט דווקא. לפי  
זה הביטוי 'מידות שהתורה נדרשת בהן' משמעו: אמצעים פרשניים שעל פיהם התורה  
מתבארת.

אבשלום", אלא שדיבר הכתוב בדרך קצרה. תכונה זו של קיצורי דרך בשפה היא מוכרת ומקובלת על פרשני הפשט.<sup>9</sup> כך גם באשר למידה ית, הנקראת 'מדבר שנאמר במקצתו ונוהג בכל'. הכוונה לכלל המוכר ש'דיבר הכתוב בהווה' ולפיו הפסוק "כי יפתח איש בור... ונפל שמה שור או חמור" (שמי' כא לג), לדוגמה, אינו חל על השור והחמור בלבד, אלא על כל בעל חיים העלול ליפול לבור. השור והחמור צוינו בפסוק רק משום שהם דוגמאות מצויות. כך גם פירשו פרשני הפשט רש"י וראב"ע.<sup>10</sup> הכלל הידוע הקובע ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' (פסחים ו ע"ב) הוא המידה הלב, ואף הוא ננקט בידי הפשטנים.<sup>11</sup>

ה. כללים פרשניים נוספים של חז"ל התואמים את דרך הפשט מצאנו בדברי חז"ל עקרונות פרשניים נוספים המעידים על כך שחז"ל חתרו לבאר את כל התורה גם בדרך הפשט. לפי העיקרון 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו',<sup>12</sup> גם במקום שיש לפסוק ביאור דרשני אין להסתפק בו, וחשוב להבהיר גם את הפשט. כמו כן אין בכוחן של הדרשות לבטל את המשמעות הפשוטה. כך למשל הדרשה הנדרשת במסכת שבת (סג ע"א) על הפסוק "חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך" (תהי' מה ד). הדרשה נתנה לפסוק משמעות אלגורית כמדבר על דברי תורה: זהו הודו וגבורתו של תלמיד חכם אשר תלמודו בידו ומשיב את תשובתו מיד, בבהירות וללא גמגומי דברים. ובכל זאת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ועל פי הפשט הפסוק מלמד שחרב על הירך מוסיפה לגיבור הוד וחדר. מכאן שכלי הנשק נחשבים כנוי ותכשיט לאדם, ומכאן שמותר לאדם לצאת בשבת לרשות הרבים כשכלי נשקו עמו, כדין היוצא בתכשיטים. אמנם, הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' מובא רק בתלמוד הבבלי, ורק שלוש פעמים, אבל מדברי רבא (יבמות

<sup>9</sup> ראה דברי המפרשים על הפסוק. וראה דברי ראב"ע: "כי האדם עץ השדה – כבר ביארתי בספר היסוד כי יתכן בכל לשון לקצר לאחוז דרך קצרה... והטעם: כי חיי בן אדם הוא עץ השדה. וכמוהו: 'כי נפש הוא חובלי' – כי חיי נפש הוא חובלי" (דבי' כ יט).  
<sup>10</sup> ראה דוגמאות נוספות במשנה (ב"ק ה ז); וכן ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 49-50.  
<sup>11</sup> רש"י ברי' לה כט; יחי' א ג ועוד; רשב"ם וי' א; ראב"ע ברי' ג ועוד הרבה; רמב"ן שמי' ב א; במי' ט א; רד"ק יהוי' ח ל; מצודת דוד ישי' א א.  
<sup>12</sup> שבת סג ע"א; יבמות יא ע"ב; שם כד ע"א.

כד ע"א) משתמע שחז"ל החילו אותו על כל התורה כולה: "אמר רבא: אף על גב דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו..."<sup>13</sup> עיקרון נוסף על דרך הפשט למדנו מבית מדרשו של רבי ישמעאל: 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. לפי עיקרון פרשני זה אין לראות בכפילויות לשון – כמו "הכרת תכרת" (במד' טו לא), "העניק תעניק" (דב' טו יד), "איש איש" (וי' כד טו) וכדו'<sup>14</sup> - חריגה לשונית המזמינה פירוש דרשני, משום שכך מדברים גם בני אדם. לרוב מבינים את דברי רבי ישמעאל כעמדה גורפת, כלומר התורה כולה כתובה כלשון בני אדם ויש להבין אותה תמיד כפשוטה, אלא אם כן חריגה לשונית או ססגונית רומזת שיש כאן מקום לחפש ולדרוש משמעות סמויה נוספת.

החיבורים הפרשניים מחז"ל שהגיעו לידינו הם מדרשיים. מלבד תרגום אונקלוס, אין לנו חיבור פרשני שניתן לומר עליו, ולו בהכללה, שאימץ את דרך הפשט. עם זאת, חז"ל ניסחו והשתמשו בכללים פרשניים התואמים את דרך הפשט, ופירושים רבים בדרך זו פוזרים בקובצי המדרשים ובתלמודים. ספרות חז"ל בכללותה היא חוליה חשובה בשימור והעברת המשמע המילולי של לשון המקרא. הפרשנים שבתקופות המאוחרות לחז"ל, הנוקטים את דרך הפשט יכלו למצוא בדברי חז"ל בסיס לשיטתם ואסמכתאות לפירושיהם.<sup>15</sup>

### פרשנות בדרך הדרש

קשה להגדיר את הדרש. רגילים לומר שהדרש הוא משמעות הניתנת לפסוק ואינו פשט. הפשט הוא המשמעות המפורשת (ליטראלית) ואילו הדרש הוא מה

<sup>13</sup> לפי התלמוד הכלל אינו חל על פסוק אחד (דב' כה ו). ראה על כך במסכת יבמות כד ע"א. וראה על הכלל באנציקלופדיה תלמודית, כרך א; וכן ספר המצוות לרמב"ם, שורש ב, והשגות הרמב"ן; י' קופרמן, לפשוטו של מקרא, ירושלים תשנ"ו, עמ' 14-20; מ"מ כשר, תורה שלמה, כרך יז (משפטים), עמ' רפו-רצב.

<sup>14</sup> ראה דוגמאות נוספות באנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשכ"ח, כרך ז, עמ' עז-פב; וכן: צ' עוקשי, "דיברה תורה כלשון בני אדם – גלגלי הביטוי ותכניו", דרך אפרתה ט-י (תשס"א), ובהפניות שם; ראה בהמשך סעיף ד.

<sup>15</sup> על פרשנות חז"ל על פי הפשט ראה: י' היינמן, להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא, לשוננו יד (תש"ו), עמ' 188-189; ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, ירושלים תשל"ה, עמ' 115-125; מ' ארנד, "לבירור המושג פשוטו של מקרא", בתוך: המקרא בראי מפרשיו (ספר זיכרון לשרה קמין), ירושלים, תשנ"ד; I. Frankel, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto, 1956.



שיש מעבר למשמעות זו.<sup>16</sup> אכן מנקודת ראותו של הפשטן הדרשן מרחיב כביכול את הפסוק ומוצא בו מידע שנעלם מעיני הפשטן. הרחבה זו נעשית בעזרת דרכי קריאה והתבוננות ייחודיות בכתובים. חז"ל הרבו לדרוש בתורה. הם פיתחו את הדרש כדרך פרשנית, קבעו לו כללים וסייגים, הסתייעו בדרשות כדי לחזק ערכים, לקיים הלכות ידועות ולחדש הלכות חדשות, עד שחיבבו את הדרשות יותר מהפשטות.<sup>17</sup> בסעיף זה נתאר את האפיונים העיקריים של דרך הדרש.

#### א. המידות

כל דרשה מתבססת על 'מידה', היינו אמצעי פרשני שבעזרתו משבץ הדרשן את דבריו הדרשניים. לדוגמה, הפסוק 'ושננתם לבניך ודברתם בו' (דב' ו ז) התפרש בתלמוד (קידושין ל ע"א) כך:

אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא: מאי דכתיב: 'ושננתם לבניך?' אל תקרי 'ושננתם' אלא 'ושלשתם' – לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד.

רבי יהושע בן חנניא מעניק למילה 'ושננתם' משמעות דרשנית: 'ושלשתם', שממנה למד שיש לשלש את זמן לימוד התורה, ולהקדיש זמן שווה למקרא, למשנה ולגמרא. איך הגיע רבי יהושע לפירוש מקורי זה? היכן יכול למצוא אחיזה לרעיון הזה בפסוק?

ר' יהושע בן חנניא השתמש באחת המידות בהן התורה נדרשת – מידת "אל תקרי" – המאפשרת להחליף ביטוי בפסוק בביטוי אחר הקרוב מבחינה צלילית.<sup>18</sup> המידות הן כלי העבודה של הדרשן – הפרשן. באמתחתו מספר מידות

<sup>16</sup> נפוצה גם ההבחנה בין האובייקטיבי (פשט) לבין הסובייקטיבי (דרש). ראה: מ"צ סגל, פרשנות המקרא – סקירה על תולדותיה והתפתחותה, ירושלים תשי"ב. המחבר סוקר את כל הפרשנות לתורה על בסיס ההבחנה חז"ל, ורבים חולכים בעקבותיו. חז"ל לא עשו הבחנה ברורה בין פשט לדרש, והגדרות מדויקות ותוחמות למונחים אלה הייתה זרה לרוח פרשנותם. ראה בעניין זה בהמשך.

<sup>17</sup> על פי האמרה התלמודית "כל מלתא דאתא מדרשא תביבא ליה" (יבמות ב ע"ב; ג ע"א; בבא קמא יז ע"ב; זבחים מב ע"א). על רקע היסטורי אפשרי בהתפתחות דרך הדרש ראה: שי ליברמן, "מדרש הכתובים בהלכה ובאגדה", בתוך: יוניס ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 185-212.

<sup>18</sup> על דרשות 'אל תקרי' ראה בהמשך בדרשות 'הצופן', סעיף ג 4.

שאותן הוא יכול להחיל על הפסוק ולפרשו באמצעותן. כשם שלמדו בעזרת המידה 'אל תקרי', כך למדו בעזרת המידה 'הדיוק', כגון קידושין ל ע"א: יולמדתם אותם את בניכם' (דבי יא ו) – בניכם, ולא בני בניכם. לפי דרשה הלכתית אנונימית זו אין אדם מחויב ללמד תורה לנכדו.<sup>19</sup> הלכה זו נלמדת מהפסוק בעזרת מידת 'הדיוק' (או דווקאות), הקוראת את המילה 'בניכם' קריאה אמפטיית: רק בניכם, ולא בני בניכם. בדרך דומה לומדת הגמרא בהמשך: 'בניכם' – ולא בנותיכם, שאין אדם מחויב ללמד את בתו תורה. חז"ל השתמשו במידות דרשניות רבות ומגוונות. חלק מהן רוכזו ברשימות (הרשימות במלואן כלשון הובאו בנספח). הקדומה שברשימות היא רשימתו של הלל הזקן אשר "דרש שבע מידות לפני זקני בני בתירא".<sup>20</sup> שנייה לה היא רשימתו של רבי ישמעאל "בשלוש עשרה מידות התורה נדרשת".<sup>21</sup> רבי ישמעאל כלל את מידותיו של הלל בתוך רשימתו ופירט אותן יותר. הרשימה השלישית מובאת בברייתא המיוחסת לרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, "משלושים ושתים מידות ההגדה נדרשת".<sup>22</sup> הלל, רבי ישמעאל ורבי אליעזר לא חידשו את המידות הפרשניות. ברור שהן היו קיימות לפנייהם. לכל היותר אפשר לייחס להם את קביעת המונחים ואת גיבוש הרשימה. הלל ורבי ישמעאל מונים את המידות הרווחות במדרשי ההלכה, ואילו רשימתו של רבי אליעזר מרכזת את המידות הרווחות במדרשי האגדה. לא כל דרכי הדרש נכללו ברשימות, וקיימות מידות רבות נוספות. המידות אינן אחידות מבחינת המתודה הפרשנית: יש מהן שהן קרובות לדרך הפשט ויש מהן שמתרחקות ממנה תכלית הריחוק ומעניקות

<sup>19</sup> ענייננו כאן רק בדרכי הפרשנות ולא בפסיקה. למשל, הקביעה שאין מצווה ללמד תורה לנכד, לא השתמרה הלכה למעשה. הרמב"ם פסק אגב דרשות אחרות: כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר: "והודעתם לבניך ולבני בניך". ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר "ושננתם לבניך" – מפי השמועה למדו 'בניך' – אלו תלמידים, שהתלמידים קרויין בנים, שנאמר: "ויצאו בני הנביאים". אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו (הלכות תלמוד תורה, פרק א, הלכה ב).

<sup>20</sup> תוספתא סנהדרין פ"ז הי"א; אבות דרבי נתן (שכטר), נוסח א, פרק לו.

<sup>21</sup> ברייתא דרבי ישמעאל, פתיחה לתורת כהנים. וראה פירוש התורה לרבנו בחי, במדבר יב, יד, המביא את הרשימה בצירוף דוגמה אחת לכל מידה.

<sup>22</sup> ראה את הברייתא ואודותיה אצל ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, ירושלים תשל"ה, עמ' 1061-1083.

לכתוב משמעות מבלי להתחשב כלל ברצף, בהקשר ובמשמעות השגורה של המילים.<sup>23</sup>

## ב. המדרש בהלכה ובאגדה

המדרשים ההלכתיים עוסקים בבירור ההלכות והחוקים, והם בדרך כלל מסתמכים על פסוקי המצוות של התורה. לעומתם, המדרשים האגדתיים מרחיבים אודות הפן הלא-הלכתי של התורה, בתחומים כמו מוסר, אמונה, רגשות, ומסתמכים בדרך כלל על פרקי הסיפור והשירה של התורה.<sup>24</sup> אף שבאופן כללי מובן וברור מהי הלכה ומהי אגדה, בכל זאת קשה למתוח גבול חד בין שני התחומים. אמירות רבות של חז"ל יכולות להשתייך לשני התחומים גם יחד. דרך הדרש, כמתודה פרשנית, תקפה בשני התחומים, ומידות רבות משותפות לרשימת רבי ישמעאל ולרשימת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.<sup>25</sup> גם מידות המובאות רק ברשימת הל"ב, כמו ריבוי ומיעוט או גימטריה, לא נעדרו ממדרשי הלכה.<sup>26</sup> רוב חכמי המשנה והתלמוד דרשו הן בהלכה והן באגדה, ושילוב מדרשי הגדה בתוך מדרשי הלכה הוא נפוץ בקובצי המדרשים ובתלמודים. כך שעולם המדרש אינו מכיר בהבחנה דיכוטומית בין ההלכה לבין האגדה.

עם זאת, נראה שבאגדה 'המרחב הדרשני' רחב יותר, והיצירתיות חפשית יותר מאשר בהלכה. המסגרת ההלכתית – שהיא מטבעה מחייבת, נוקשה וחותרת לאיחוד הדעות – שמרה את הדרשנות בתוך כללים מתודולוגיים מוגדרים ומחייבים המבוססים על החשיבה הלוגית (כמו קל וחומר), עקביות

<sup>23</sup> מספר מידות מבוארות בהמשך. בפרטי הביבליוגרפיה שבסוף הפרק ניתן למצוא הסבר לכל מידה בליווי דוגמאות והסברים.

<sup>24</sup> מ קובלת ההגדרה המיוחסת לרבי שמואל הנגיד: "כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה זו היא הגדה" (מבוא התלמוד, מובא בש"ס וילנא אחרי מסכת ברכות). ראה רשימת קובצי המדרשים, מדרשי הלכה ומדרשי הגדה, בנספח א.

<sup>25</sup> כמו גזרה שווה, שני כתובים המכחישים זה את זה, ועוד. ישנן מידות המופיעות בשתי הרשימות בשמות שונים, כמו 'בניין אב' (רבי ישמעאל) ו'דבר שנאמר בזה והוא הדין בחברו' (רבי אליעזר). ראה את הרשימות בנספח ג.

<sup>26</sup> כגון: את לרבות, ו'יו יתירה': "דתניא: 'כבד את אביך ואת אמך' (שמי' כ יב) – 'את אביך, זו אשת אביך; את אמך, זו בעל אמך, ויו יתירה: 'לרבות את אחיך הגדול' (כתובות קג ע"א). 'אך' למעט: "מניין שספק נפשות דוחה את השבת? רבי אבהו בשם רבי יוחנן: 'אך את שבתותי תשמרו' – מיעוט" (ירושלמי יומא פ"ח ה"ה). גימטריה: "סתם נזירות שלוש יום. מנחגי מילי? אמר רב מתנא: אמר קרא 'קדוש יהיה' (במ' ו ח) – 'יהיה' בגימטריה תלתין הוי'" (נזיר ה ע"א).

פרשנית (כמו מידות כלל ופרט) או מסורת מוכחת (כמו גזירה שווה). סוגיות רבות בתלמוד דנות על האופן שבו מותר או אסור לדרוש בהלכה,<sup>27</sup> ואילו באגדה נראה שאין גבולות לפרשנות. האגדה – שהיא פחות מחייבת ופונה אל הדמיון והרגש – אפשרה להכליל בדרשנות מחשבות אישיות<sup>28</sup> ודרכי קריאה לא שגרתיות (כמו דרשות 'אל תקרי' ו'נטריקון'), עד שדימו אותה לשיר ולמליצה.<sup>29</sup> ההלכה ריסנה את היצירתיות הדרשנית, והאגדה הרחיבה את גבולותיה.

### ג. המתודות הפרשניות של המדרש

חז"ל דרשו את המקרא בדרכים רבות ומגוונות. המידות, אלו שברשימות ואלו שלא נכללו בהן, משקפות גישות שונות בקריאת המקרא ובפענוח הכתוב. מבחינת היחס של הדרשן אל הטקסט המקראי שלפניו אפשר לארגן את המידות סביב ארבע גישות עקרוניות. נסדר אותן כאן מהקרוב אל הפשט אל המתרחק ממנו, ואגב כך נבחר גם כמה מידות נפוצות.

### 1. דרשות הפשט

כבר הראינו שחז"ל פירשו את המקרא גם בדרך הפשט ושחלק מפירושים אלו נכללו בקובצי המדרשים ובתלמודים (ראה לעיל פרשנות בדרך הפשט). אך גם כאשר חז"ל דורשים את הפסוקים יש שהם מתייחסים אליהם על פי פשוטם. נבחר את העניין בעזרת דוגמה: מבראשית רבה (וילנא), פרשה מח:

'יקח נא מעט מים' (בר' יח ד) – ר"א בשם ר' סימאי אמר: אמר הקב"ה לאברהם: אתה אמרת 'יקח נא מעט מים', חייך שאני פורע לבניך במדבר, וביישוב, ולעתיד לבוא. הדא הוא דכתיב (במ' כא יז): 'אז ישיר

<sup>27</sup> ידה דפים כב וכג; סנהדרין דפים עה ועו; ועוד הרבה. הנה דברי הרב זאב וולף איינהורן מהורדנא (מהרז"ו), בביאורו לברייתא של ל"ב מידות (תחילת בראשית רבה, מהדורת ווילנא): "הנה אף שאמרו חז"ל אין אדם דן גזרה שווה מעצמו, אלא אם כן קבל מרבותיו, אין זה אלא בהלכות. אבל במדרשות [= אגדות] אין מעצור לחז"ל לדרוש בכמה אופנים על פי גזרה שווה... ואף בהלכות אמרו בירושלמי, פרק אלו דברים (פסחים פ"ו ה"א) ש'אדם דן גזרה שווה לקיים תלמודו'. פירוש: שאם יודע איזה הלכה אך אינו יודע מנין – יוכל לדון גזרה שווה מעצמו, אבל לא להוציא דין חדש על פי גזרה שווה מעצמו".

<sup>28</sup> כגון הדרשה הידועה: "תני רבי שמעון בר יוחי: עקיבה רבי היה דורש 'דרך כוכב מיעקב' (במ' כז יז) – דרך כוזבא מיעקב. רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבא הוה אמר: דין הוא מלכא משיחא. אמר לו רבי יוחנן בן תורתא: עקיבה, יעלו עשבים על לחייך ועדיין בן דוד לא בא" (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה).

<sup>29</sup> רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, ג, עג; רמב"ם, מורה נבוכים, ג, מג.

ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה', הרי במדבר; בארץ כנען מנין?  
'ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר' (דב' ח ז); לעתיד  
לבוא מנין? תלמוד לומר: 'ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלם' (זכ' יד  
ח).

הדרשן לא שינה כאן מהמשמעות הפשוטה של הפסוקים. רבי סימאי, המבקש  
להראות איך הקב"ה משלם שכר טוב ליראיו וגומל לאברהם על הכנסת  
האורחים בשפע מים לבניו, מבסס את דרשתו על יצירת זיקה בין פסוקים  
שונים במקרא, כשבכל פסוק נשמרת המשמעות שלו בהקשרו. דרשות  
אסוציאטיביות כגון זו נפוצות מאוד, ואין הן נזקקות למידות דרשניות מלבד  
צירופי פסוקים.

הרי דוגמה נוספת:

איכה רבה (בובר) פרשה א [א]:

'איכה ישבה בדד' – שלשה נביאים נבאו בלשון איכה, ואלו הם: משה,  
ישעיה, וירמיה. משה אמר 'איכה אשא לבדי' (דב' א יב); ישעיה אמר  
'איכה היתה לזונה קריה נאמנה' (יש' א כא); ירמיה אמר 'איכה ישבה  
בדד' (איכה א א). א"ר לוי משל למטרונה אחת שהיו לה שלשה  
שושבינין, אחד ראה אותה בכבודה, ואחד ראה אותה בפוחזה, ואחד  
ראה אותה בפחדה. משה ראה אותן בכבודה אמר 'איכה אשא לבדי';  
ישעיה שראה אותן בפוחזן אמר 'איכה היתה לזונה'; ירמיה ראה אותן  
בפחדן אמר 'איכה ישבה בדד'.

דרשות אסוציאטיביות כגון אלו משכנעות יותר כאשר הדרשן נצמד לפשט  
הפסוקים ואינו נזקק למידות דרשניות אחרות.

## 2. דרשות 'המשתמע'

ישנן דרשות הפועלות במסגרת כללי הלשון הרגילים (הפשט) ונועדו להעלות  
מהכתוב מידע שאמנם אינו מפורש בו אבל יכול להשתמע ממנו באופן סביר.  
כדי לחשוף את המשתמע מהפסוק חז"ל נהגו להשתמש במידות המבוססות על  
כללים הגיוניים (כמו קל וחומר ובנין אב) או במידות הקובעות התנהגות  
פרשנית עקבית (כמו דבר הלמד מעניינו; כלל ופרט, שני כתובים המכחישים זה  
את זה, מדבר שהוא שנוי, ממשל). כאלה הן רוב המידות ברשימתו של רבי  
ישעמאל (אם לא כולן). נבהיר שתיים מהן, 'פרט וכלל', ו'שני כתובים  
המכחישים זה את זה', בעזרת דוגמאות:

## פרט וכלל

כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר, ומת או נשבר או נשבה אין ראה. שבעת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, ולקח בעליו ולא ישלם (שמי' כב ט-ז).

מדובר כאן בשומר (בשכר) שטוען שמחמת אונס שאירע בביקדון אינו יכול להחזיר לבעלים את מה שהופקד בידו. במקרה זה התורה מחייבת את השומר להישבע מתוך חשש שמא שלח ידו ויש לו אחריות (ישירה או עקיפה) במה שקרה. בתיאור המקרה ישנה אי-בהירות בפסוק. מצד אחד התורה מפרטת "חמור או שור או שה", ומצד שני התורה מכלילה "וכל בהמה". האם הרשימה באה לצמצם ורק בבעלי החיים המפורטים חלה חובת השבועה – ואם כן לשם מה ההכללה? או שמא יש להחיל אותה על "כל בהמה" – ואם כן לשם מה הפירוט? המידה 'פרט וכלל' קובעת התנהגות פרשנית עקיבה למקרים כאלה, ולפיה אם הכלל נכתב אחרי הפרטים, כמו במקרה שלפנינו, יש לראות את הכלל ("כל בהמה") כבא לסכם את הפרטים ומרחיב את החוק שבפסוק גם על פריטים נוספים. ובלשון המדרש (מכילתא דרבי ישמעאל, מסי' דנויקין, פרשה טז):

חמור או שור או שה' – אין לי אלא חמור ושור ושה, שאר כל בהמה מניין? תלמוד לומר: 'וכל בהמה לשמר'. אקרא אני 'כל בהמה' ומה תלמוד לומר חמור או שור או שה? אם נאמר כך, שומע אני, לא יהיה חייב עד שיפקיד אצלו כל בהמה [לו כתבה התורה רק את הכלל 'כל בהמה', ללא הפרטים, עלולים היינו להבין שחובת השבועה חלה רק במקרים של הפקדה של הבהמות כולן], תלמוד לומר חמור או שור או שה' – לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ומה תלמוד לומר 'וכל בהמה' – אלא בא הכתוב ללמדך שכל הכלל שהוא מוסיף על הפרט הכל בכללו.

בכל המקרים שבהם הכלל מובא בפסוק אחרי הפרטים, הכלל הוא הקובע ויש להרחיב את תחולת החוק. לעומת זאת כאשר יש 'כלל ופרט',<sup>30</sup> כלומר הכלל קודם לפרטים, אזי אין להחיל אל החוק אלא על הפרטים המפורשים בפסוק. עיקרון פרשני זה של 'תפוס לשון אחרון', והמאוחר בפסוק הוא הקובע, מבהיר מה שמשמע מהפסוק.

<sup>30</sup> כגון וי' א ב.

### שני כתובים המכחישים זה את זה

בתורה יש שני פסוקים המחייבים את האדם לדאוג לבהמת זולתו:

כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו. כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו (שמי' כג ד-ה).

בשני המקרים מדובר בבהמת הזולת הנמצאת במצוקה, הלכה לאיבוד או כורעת תחת המשא, ובשני המקרים נתבע האדם לסייע. ההלכה ניסתה לברר מהו המרחק שבו אדם מחויב לסייע לבהמת חברו. וכך דרשו (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסי' דכספא, פרשה כ);

'כי תראה' – שומע אני, אפילו רחוק ממנו מלא מיל [=אלפיים אמה, כקילומטר], תלמוד לומר 'כי תפגע' (משמע: קרוב); או 'כי תפגע', שומע אני כשמועו (כמשמעו: קרוב מאוד), תלמוד לומר 'כי תראה'. כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? שיערו חכמים: אחד משבעה ומחצה במיל, הוי אומר, ריס [כ-150 מטר].<sup>31</sup>

התורה לא ציינה מפורשות את המרחק שמעבר לו אין האדם מחויב לדאוג לבהמת חברו. המדרש מנסה לדלות את המידע מתוך המשתמע מהפסוק. אלא שבמקרה שלפנינו השתמעו שני מרחקים סותרים: מיכי תראה' משתמע רחוק, ומיכי תפגע' משתמע קרוב. לפי המידה 'שני כתובים המכחישים זה את זה' יש לחפש 'עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם', כלומר אין לבטל פסוק זה מפני זה, אלא יש לקיים את שניהם. בהתאם לכך הכריעו חכמים וקבעו מרחק בינוני של ריס, שיכול להלום את שתי הלשונות, גם קרוב וגם רחוק. זה מה שמשתמע מהתורה כששני הפסוקים באים כאחד.

בשתי הדרשות הנ"ל, בדין שבועת השומר ובדין השבת הבהמה, אין הדרשן מתרחק מדרך הפשט. הוא מתייחס אל הפסוקים במובנם השגור כלשונם ובהקשרם. אלא שהוא מנסה ללמוד מהפסוק לא רק מה שמפורש בו אלא גם מה שיכול להשתמע ממנו. יש שדרשות 'המשתמע' הן כה סבירות ומתבקשות עד שניתן לראות בהם דרך הפשט (ראה לעיל: המידות). בדרשות מהסוג הזה אין הבדל של ממש בין דרכי הקריאה וההבנה בתורה לבין העיון בכל טקסט

<sup>31</sup> הדרשן לא חשב שיש מקום לעשות הבחנה בין חובת השבת האבדה לבין חובת הקהלת המשא. וראה גרסתו של הגאון מווילנא (בהגהותיו לבבא מציעא לג ע"א), ולפיה הדרשה מעמתת את הפסוק 'כי תפגע' (שמי' כג ד) עם הפסוק 'לא תראה' (דב' כב א) הדנים שניהם במצוות השבת אבדה.

אחר, מלבד זאת שהדרש נוהג לדייק בכתוב דיוק יתר ונותן את הדעת לכל פרט שבתורה בהקפדה גדולה יותר מהמקובל.<sup>32</sup>

### הדיוק (דווקאות)

אפשר להכליל בתוך דרשות 'המשתמע' גם את הדרך הדרשנית, שתוארה לעיל, שלפיה יש לדייק בלשון הכתוב ולתת משקל יתר למילה או לביטוי בפסוק. דרך זו מניחה שהמילה הנדונה לא באה בפסוק רק כשיגרא דלישנא אלא היא הובאה בכוונה כדי להשמיענו דבר מה נוסף למוכן שעל פי הפשט, שדווקא כך ולא אחרת. למשל, כאשר התורה מצווה על נטילת ארבעת המינים בחג הסוכות (וי' כג מ) היא כותבת כך:

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל, ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים.

על פי פשוטו, הביטוי 'ביום הראשון' מציין את התאריך שבו יש ליטול את הלולב, ב'חמישה עשר יום לחודש השביעי' (שם, פסוקים לד, לה, לו). על ההבנה הפשטית הזאת מוסיף המדרש (ספרא, אמור, פרשה יב) קריאה דרשנית:

ולקחתם לכם ביום הראשון – 'ביום' ולא בלילה, 'ביום הראשון' ואפילו בשבת.

מה שעל פי הפשט בא ללמד רק על מועד המצווה, על פי הדרש בא להשמיע פרטים הלכתיים נוספים: יש לקיים את המצווה דווקא באור יום ולא בלילה, דווקא ביום הראשון של החג ואפילו הוא חל בשבת. קריאה מדרשית דווקאית כזו נפוצה מאוד, אף כי אינה נכללת ברשימות המידות, ומוצאים אותה במדרשי ההלכה כמו במדרשי האגדה. להלן דוגמה מתוך ההגדה של פסח:

'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה' (שם' יב יב).

'ועברתי בארץ מצרים' – אני, ולא מלאך;

'והכיתי כל בכור' – אני, ולא שרף;

'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' – אני, ולא שליח;

<sup>32</sup> יי' היינמן (דרכי האגדה, עמ' 101 ואילך) מאפיין את דרך הדרש כהזנחת הלוגוס. הראינו כאן שחלק מן הדרשות שמרו על הלוגוס, בפרט במדרשי ההלכה. דבריו של היינמן מכוונים בעיקר לדרשות מהסוג שנדון בהמשך, סוגי דרשות הנפוצים יותר במדרשי האגדה.



'אני ה' – אני הוא, ולא אחר.

בעוד שהפסוק כפשוטו מתאר את מה שהקב"ה יעשה כשעם ישראל יהיה עסוק באכילת קרבן הפסח. המדרש, בקריאתו הדווקאית, מדגיש את בלעדיותו של הקב"ה בתהליכי הגאולה.

כמו דרשות 'המשתמע' הקריאה הדווקאית נבנית על משמעות הפסוק כפשוטו, ומוסיפה עליו משמע נוסף שיכול אף הוא להשתמע מהפסוק.

### 3. דרשות 'הסימן'

דרשות 'הסימן' אינן מתבססות על פשט הפסוק, אדרבה הן צומחות מתוך חריגה מהפשט. הן מאתרות בתוך לשון הכתוב מרכיבים שאינם מתאימים לפשוטו של הכתוב. אם בכל זאת מרכיבים אלה נמצאים בכתוב, הרי זה משום שהם מהווים סימן למידע נוסף. הכוונה למילה יתרה או לאות יתרה, לכתוב חריג או כתיב מלא או חסר, גודל של אות וכדו'.<sup>33</sup> הפשטן פוסח על התופעות האלה, לדידו הן נעדרות משמעות לשונית, והוא מתייחס אליהן כאל חלק מאפשרויות הכתיבה והדיבור, ותו לא.<sup>34</sup> הדרשן רואה בתופעה מעין איתות לכך שטמון בפסוק מסר נלווה סמוי שצווה כנגדו: דרשני!

חלק מהמידות שברשימת רבי אליעזר, בנו של רבי יוסי הגלילי, הן מדרשות 'הסימן', נדגים כאן כמה מהן.

<sup>33</sup> ראה י' היינמן, דרכי האגדה, עמ' 96. לדעתו, סוג זה של מדרש מעיד על תפיסת חז"ל לפיה יש לחלקי הדיבר עצמאות, ולכל אחד מהם מובן ומשמעות עצמית, ללא תלות ברצף העניין. מכאן היכולת לדרוש אותם כשלעצמם או להרכיב מהם צירופים חדשים, ללא הגבלה.

<sup>34</sup> ראה דברי אבן עזרא, שם' כ א (הפירוש הארוך): "...כך יעשו פעמים להוסיף אות משרת, או לגרוע אותו, והדבר שזה. אמר השם ותכלת וארגמן (שם' כה ד), ומשה אמר תכלת וארגמן (שם' כה ו). אמר השם: אבני שהם (שם' כה ז), ומשה אמר: ואבני שהם (שם' לה ט), וכאלה רבים, ושניהם נכונים, כי הכתוב בלא וי"ו אחז דרך קצרה, ולא יזיק, גם הכתוב בוי"ו לא יזיק, בעבור שהוסיף לבאר. והנה הווי"ו שהיא נראית במבטא הפה, אין אדם מבקש לו טעם למה נגרע, ולמה נכתב, ולמה נוסף, כי זה וזה נכון, והנה על חנראה שיבוטא בו לא יבקש עליו בכתב טעם, א"כ למה נבקש טעם בנח הנעלם שלא יבוטא בו, כמו מלת לעולם, למה נכתב מלא, או למה חסר. והנה בני הדור יבקשו טעם למלא גם לחסר, ואלו היו מבקשים טעם לאחד מהם, או שמנהג היה לכתוב הכל על דרך אחד הייתי מחריש. והנה אתן לך משל, אמר לי אחד כתוב לרעי, וזה כתוב, אני פלוגי אוהבך לעולם. וכתבתי פלגי בלא וי"ו, אהבך ג"ג בלא וי"ו, לעולם חסר. ובא ראובן ושאלני, למה כתבת חסרים. ואני אין לי צורך לכתוב רק מה שאמר לי. ואין לי חפץ להיותם מלאים או חסרים. אולי יבוא לוי ויודיעני, איך אכתוב!

**'מריבוי' או 'מ'מיעוט'**

המידות 'ריבוי' ו'מיעוט' מופיעות ראשונות ברשימה. המידה 'מריבוי' כוונתה למילים בתורה – 'את', 'גם', 'אף' – המסמנות שיש להוסיף על הנמסר בפסוק. המידה 'ממיעוט' כוונתה למילים בתורה – 'מן', 'רק', 'אך' – המסמנות שיש להפחית מהנמסר בפסוק. דוגמאות

וה' פקד את שרה כאשר אמר, ויעש ה' לשרה כאשר דבר (בר' כא א)

במשפט 'וה' פקד את שרה' המילה 'את' היא מילת יחס שאינה נושאת כל משמעות מיוחדת. אבל לפי המידה הדרשנית היא מסמנת שיש לרבות.

אוצר המדרשים (אייזנשטיין), עמ' רסה :

'וה' פקד את שרה', אילו היה אומר פקד שרה הייתי אומר שרה לבדה נפקדה, כשהוא אומר 'את' מלמד שכל העקרות נפקדו עמה.

הדרשן רואה בהופעת המילה 'את' סימן למסר סמוי שמגמתו להגדיל את הנאמר בגלוי בפסוק. לא שרה לבד נפקדה, אלא כל העקרות נפקדו יחד אתה. כך גם 'גם': נאמר: "וותרא האשה כי טוב העץ למאכל... ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל". (בר' ג ו), ובמדרש דרשו: 'גם' – ריבוי, האכילה את הבהמה ואת החיה ואת העופות (בראשית רבה, תיאודור אלבק, פרשה יט). בהקשר של הקמת המשכן התורה מצווה על שמירת השבת: "ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם" (שמי' לא יג). כלומר, עסקו במשכן ובנו אותו, אבל גם אז שמרו את השבת, עליכם לשבות ממלאכת המשכן ולשמור על מנוחת השבת, זהו פשוטו.

אך מדרשו :

מניין שספק נפשות דוחה את השבת? רבי אבהו בשם רבי יוחנן: 'אך את שבתותי תשמרו' – מיעוט (ירושלמי יומא פ"ח ה"ה).

לפי ההקשר המילולי 'אך', הפותחת את הפסוק יוצרת ניגוד בין 'השבת' לעשיית המשכן המוזכרת בפסוקים הקודמים, כלומר: יש לדחות את עבודת המשכן מפני השבת. על פי המידה הדרשנית הימצאותה של המילה 'אך' מסמנת שיש להפחית מהנאמר בפסוק עצמו, כלומר להמעיט מהשבת: שמרו את השבת אבל לא תמיד, יש לצמצם את השבת ולדחות אותה מפני פיקוח נפש.

כך גם המילית 'מן'. נאמר: "ויחי ממחרת וישב משה לשפט את העם, ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב" (שמי יח ג). ובמדרש (יקלוט שמעוני, פרשת נח, רמז נו)<sup>35</sup> דרשו:

ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב – יכול כל היום היה דן, אם כן אימתי היו למדין? תלמוד לומד 'מן' – מיעט, שלא היה דן אלא עד שש שעות.

אמנם מהפסוק אנו שומעים שמשה היה עסוק בדין כל היום כולו, מהבוקר ועד הערב. אבל הדרשן רואה בהופעתה של המילה 'מן' סימן שיש להפחית מן הנאמר בפסוק, רק שש שעות עסק משה בדין, בשאר היום היה עסוק בלימוד. בכל הדוגמאות הנ"ל רעיונות המדרש אינם משתמעים מהפסוק. במידת מה הם אפילו עומדים בניגוד לנאמר בו. הדרשן בונה את דרשתו על הנחיית המידה הקובעת שכל אימת שתופענה בכתוב המילים 'את', 'גם', 'אך' ו'מן' יש להוסיף על הנאמר בפסוקו כפשוטו או להפחית ממנו.<sup>36</sup>

#### גזרה שווה

הופעתה של מילה אחת בשתי פרשיות שונות מסמנת לדרשן שיש כאן עניין לדרוש בו. המילה המשותפת מלמדת על קרבה בין הפרשיות. מן ההשוואה נוכל להפיק מידע חדש שאינו מפורש בכתובים. כך למשל, הביטוי 'חמשה עשר', המופיע כתאריך גם בהקשר לחג המצות (וי כג ו) וגם בהקשר לחג הסוכות (שם שם לד), הביא את רבי אליעזר (שבת קלא ע"ב) להשוות את הלכות מצה להלכות לולב:

מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר. מנא ליה לרבי אליעזר הא?... גמר 'חמשה עשר', 'חמשה עשר' מחג הסוכות. מה להלן – מכשיריה דוחין את השבת, אף כאן – מכשיריה דוחין את השבת.

לדעת רבי אליעזר לא רק אפיית מצת מצווה מותרת בשבת אלא גם כל ההכנות הדרושות (=מכשירים) לשם אפייתה (כגון הכנת פחמים) דוחות אף הן את השבת. הוא למד את ההלכה הזאת מתוך השוואה למצוות סוכה, שלדעתו גם

<sup>35</sup> ראה שם דוגמאות נוספות לדרשות המיעוט.

<sup>36</sup> המילות מסמנות רק שיש כאן מקום לדרשה, אך אין הן מלמדות מה לדרוש. עניין זה נשאר כנראה בידי הדרשן. עם זאת יש לציין שמגמות הריבוי או המיעוט תואמות את מובן של מילות הקישור 'גם', 'אף', 'את' (= עם) – לרבות; 'אך', 'רק', 'מן' – למעט.

בניינה וגם כל ההכנות הדרושות לה מותרות בשבת (בכל אלו לא נפסקה ההלכה כרבי אליעזר). את ההשוואה בעניין זה בין מצוות מצה למצוות סוכה למד רבי אליעזר מן העובדה שהצירוף 'חמשה עשר' מופיע בשתי המצוות. לא משמעות הצירוף מלמדת אלא עצם הופעתו בשתי הפרשיות היא הסימן שיש להשוות ביניהן.

בדומה לכך השורש ל.ק.ח נמצא הן בעניין רכישת מערת המכפלה, "נתתי כסף השדה קח ממני" (בר' כג יג), והן בקשר לנישואין "כי יקח איש אישה" (דב' כב יג). הופעת השורש בשני ההקשרים מסמנת שישנו עניין משותף לשניהם, מכאן למדו (קידושין ב ע"א) על האפשרות לקדש אישה במתן כסף. כשעלה הלל מבבל הוא לימד שקרבן פסח דוחה שבת, כלומר גם כאשר ערב פסח חל בשבת יש להקריב את הקרבן. כדי לאושש את דעתו הוא הביא, בין היתר, גזרה שווה (פסחים סו ע"א):

אמרו לו: מנין לך? אמר להם: נאמר 'מועדו' בפסח (במ' ט ב-ג), ונאמר 'מועדו' בתמיד (במ' כח ב). מה 'מועדו' האמור בתמיד – דוחה את השבת, אף 'מועדו' האמור בפסח – דוחה את השבת.

קרבן התמיד קרב, כידוע, גם בשבת, שכן נכתב מפורשות "עלת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה" (במ' כח י). לגבי קרבן פסח התורה לא כתבה במפורשות אם הוא קרב בשבת אם לאו, אבל יש סימן לדבר: הופעת המילה 'במועדו' בשני מקומות – בקשר לקרבן פסח: "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו", ובקשר לקרבן התמיד: "את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו". הופעתה של אותה המילה בשני המקומות ללמד היא באה שיש להשוות את דין קרבן פסח לדין קרבן התמיד, ומכאן ששניהם קרבים אף בשבת. שלא כבדרשות 'המשתמע' – שבהן תוכן הדרשה השתמע מהכתוב – בדרשות 'הסימן' הסימן (כאן: המילה המשותפת) רק רומז שיש מקום לדרוש (כאן: להשוות את שתי הפרשיות), אך את תוכן הדרשה אין הסימן מגלה, הדבר נשאר בידי הדרשן, המוסיף לפי מה שקיבל מרבותיו או מסברתו. יכולתו הדרשנית של הלל עשתה רושם על חכמי ירושלים, והם מינו אותו לנשיא עליהם. לסוג זה של דרשות 'הסימן' שייכות גם הדרשות הנפוצות של ייתור וחיסור אותיות<sup>37</sup> וכן דרשות הדורשות סמיכות פרשיות או היקש.<sup>38</sup> דרשות אלו

<sup>37</sup> כמו הדרשה הקובעת את מספר הדפנות ההכרחי לסוכה כשורה (סוכה ו ע"ב): "תנו רבנן: שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח... 'בסכתי', 'בסכתי', 'בסכות' – הרי כאן ארבע, דל חד לגופיה – פשו להו תלתא: שתיים כהלכתן, ואתאי הלכתא וגרעתה לשלישית ואוקמה

מתבססות על אופן כתיבת הפסוקים, לא על תוכנם ומשמעותם. באותה דרך דרשו חז"ל תופעות מסורתיות לא-לשוניות, כמו אותיות רבות וזעירות, פרשה סתומה, נקודות מעל האותיות וכדו'. חז"ל ראו בכל אלה סימנים הניתנים להידרש.

#### 4. דרשות 'הצופן'

דרשות רבות מתייחסות אל המקרא כאל כתב סתרים הטומן בחובו, מבעד למשמעות הרגילה, מסרים מוצפנים. כדי לפענח את המסרים צריך להשתמש בדרכי קריאה מיוחדות. אפשר לראות בחלק מהמידות, כגון גימטריה ונוטריקון ועוד, מעין מפתחות צופן שבעזרתם נחשפים המסרים המוצפנים בכתוב. בדרשות 'הצופן' פרשנות התורה היא למעשה דקודיפיקציה, כלומר המרת מילות הכתוב במילים אחרות בעזרת מפתח הצופן. המפתח יכול להיות

אטפח". הדרשה דורשת את המילה 'סוכות' הכתובה בתורה פעמיים בכתב חסר (וי' כג מב) ופעם אחת מלא (שם שם מג). בהקשר זה הגמרא דנה בשאלה האם עדיף לדרוש את התורה כפי שהיא כתובה (יש אם למסורת) או כפי שהיא נקראת (יש אם למקרא). כגון בעניין פטור הנשים ממצוות תפילין (קידושין לד ע"א): "ותפילין גמר לה מתלמוד תורה: מה תלמוד תורה נשים פטורות, אף תפילין נשים פטורות. ונקיש תפילין למזוזה! תפילין לתלמוד תורה איתקיש בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שניה, תפילין למזוזה בפרשה שניה לא איתקש". ביאור: במידת ההיקש הדרשן מחשיב את מיקומה של הפרשה וסמיכותה לנושאים אחרים. במקרה זה, מצוות תפילין כתובה בסמיכות למצוות תלמוד תורה (דב' ו ז-ח), זהו סימן שכשם שנשים אינן חייבות בתלמוד תורה כך אינן חייבות בהנחת תפילין. מצוות תפילין סמוכה גם למצוות מזוזה (שם שם ח-ט), ואפשר היה לראות בכך סימן שכשם שנשים חייבות במזוזה כך הן תחיינה חייבות בתפילין. אפשרות זאת נדחת על ידי הגמרא המעדיפה את הסמיכות לתלמוד תורה שכן זו מתקיימת בשני מקומות בתורה (שם, וגם בדב' יא יח-יט), ואילו הסמיכות למזוזה מתקיימת רק במקום אחד. על מידת ההיקש ראה מ' אלון, המשפט העברי, עמ' 290-292.

38

הערך המספרי של האותיות (גימטריה)<sup>39</sup> או החלפת האותיות על פי א"ת ב"ש<sup>40</sup> וכדו', שינוי סדר האותיות במילה,<sup>41</sup> פירוק המילה להברותיה<sup>42</sup> וכדו'. מתוך דרשות 'הצופן' נפוצות הדרשות המתבססות על מקבילות לשוניות ודרשות 'אל תקרי'. נבחר את העניין בשלוש דוגמאות:

א. ברכות ו ע"א

אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין – שנאמר: "נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו" (יש' סב ח); 'בימינו' – זו תורה, שנאמר: "מימינו איש דת למו" (דב' לג ב); "ובזרוע עזו" – אלו תפילין, שנאמר: ה' עז לעמו יתן" (תהי' כט יא). ומנין שהתפילין "עזו" הם לישראל – דכתיב: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דב' כח י), ותניא: רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש.

בדרשתו רבי יצחק מחליף-מפרש את המילים 'ימינו' ו'זרוע עזו' במילים 'תורה' ו'תפילין'. ההמרה ימינו / תורה התאפשרה בתיווכו של הפסוק "מימינו אש דת" שבו התפרשה ימינו של הקב"ה כתורה. גם להמרה עזו / תפילין נמצא פסוק (ה' עז לעמו יתן), שבו יתפרש "עזו" כתפילין, אלא שכאן הפירוש סבוך יותר: העזו של ישראל, כלומר יראת עמי הארץ ממנו, נובע מכך ש"שם ה' נקרא עליך" דהיינו מהתפילין שבראש (לפי פירושו של רבי אליעזר), מכאן ש"עזו – אלו תפילין". כך קיבל הפסוק בישיבתו משמעות דרשנית חדשה: הקב"ה נשבע

<sup>39</sup> ויקרא רבה (וילנא), פרשה כא ט: "בזאת יבא אהרן" (וי' טז ג) – רבי ברכיה בשם רבי לוי אומר: 'בזאת', הכתוב מבשרו שהוא חי ארבע מאות ועשר שנים (בזאת = 410 בגימטריה). וכי עלה על דעתך שאהרון חי ארבע מאות ועשר שנים! אלא מקדש ראשון על ידי ששימשו בו באמונה שימשו בו י"ח כהנים הוא ובנו ובן בנו.

<sup>40</sup> במדבר רבה (וילנא), פרשה כ טו: "הנה אנכי יצאתי לשטן כי ירט הדרך" (במ' כב לב) – יראה ראתה נטתה (ראשי תיבות 'ירט'); דבר אחר: 'ירט' – בא"ת ב"ש מגן (י=מ, ר=ג, ט=ן). וראה גם שבת קד ע"א; במדבר רבה (וילנא), פרשה יח כא.

<sup>41</sup> בראשית רבה (וילנא), פרשה יב ט: אמר רבי יהושע בן קרחה: "בהבראם" (בר' ב ד) – באברהם, בזכותו של אברהם.

<sup>42</sup> ספרי דברים, פיסקא א: כיוצא בו דרש רבי יהודה "וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך" (בר' מא מג) – זה יוסף שהיה אב בחכמה ורך בשנים. אמר לו רבי יוסי בן דורמסקית: יהודה ברבי, למה אתה מעוית עלינו את הכתובים? מעיד אני עלי שמים וארץ שאין אברך אלא לבירכיים אברכים, שהיו הכל נכנסים ויוצאים מתחת ידו, כענין שנאמר: "ונתון אותו על כל ארץ מצרים" (שם). מדרש תנאים לדברים פרק ו פסוק ט: "ויתבתם" – שתהא כתיבה תמה".

בתורתו ובתפיליו. הרעיון הזה הוצפן בתוך הפסוק "נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו". המפתח לפענוח ניתן בידי המקרא עצמו בפסוקים אחרים.<sup>43</sup>

ב. בדרשה 'אל תקרי' הדרשן משנה אחת ממילות הפסוק במילה אחרת הקרובה לה בכתוב או בצליל. הבאנו לעיל דוגמה אחת (ושנתם – ושלשתם), הנה אחת נוספת:

והלחת מעשה אלקים המה והמכתב מכתבאלקים הוא חרות על הלחת (שמי' לב טז), והדרשן דורש: אמר רבי יהושע בן לוי: ... אל תקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה. באומרו 'אל תקרי' רבי יהושע בן לוי אינו מתכוון לתת הנחיות קריאה חדשות. עניינו פרשני, והוא מתכוון לחשוף מסר נוסף הטמון בביטוי 'חרות' על הלוחות. המפתח שבידו הוא הקרבה הצלילית, שבעזרתה הוא יכול להמיר חרות בחירות ולהראות מובן חדש לפסוק. על המשמעות הרעיונית של עניין זה נחלקו החכמים:

שמות רבה (וילנא), פרשה מא ז

מהו 'חרות'? רבי יהודה ורבי ירמיה ורבנן – רבי יהודה אומר: אל תקרי חרות אלא חירות מן גלות; ר' נחמיה אומר חירות ממלאך המות; ורבתינו אומרים חירות מן היסורין.<sup>44</sup>

ג. חולין קלט ע"ב

אמרי ליה פפונאי לרב מתנה: מצא קן בראשו של אדם מהו? אמר: "ואדמה על ראשו" (שמי"ב טו לב); משה מן התורה מנין? "בשגם הוא בשר" (בר' ו ג). המן מן התורה מנין? "המן העץ" (בר' ג יא). אסתר מן

<sup>43</sup> דוגמה מוכרת של פרשנות דרשנית בעזרת פסוקים מקבילים נמצאת בהגדה של פסח הדורשת את הפסוק "ויוציאונו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאותות ובמופתים" (דב' כו ח): 'ביד חזקה' – זו הדבר, כמה שנאמר: ...; 'ובזרע נטויה' – זו החרב, כמה שנאמר: ...; 'ובמורא גדול' – זו גילוי שכינה, כמה שנאמר: ...; 'ובאותות' – זה המטה, כמה שנאמר: ...; 'ובמופתים' – זה הדם, כמה שנאמר: ...

<sup>44</sup> יש לזכור שהתורה המסורתית כתובה ללא ניקוד. ישנן דרשות 'אל תקרי' המשנות גם עיצורים, כמו זו שראינו לעיל: ושנתם – ושלשתם. ראה מ' צפור, על מסירה ומסורת – פרקים בתולדות הפרשנות הקדומה של המקרא תרגומו ומסירתו, הקיבוץ המאוחד, תשס"א, פרק רביעי: על דרשות מטיפוס 'אל תקרי' וגלגליהן.

התורה מנין? "ואנכי הסתר אסתיר" (דב' לא יח). מרדכי המן התורה מנין? דכתיב (שם' ל כג): "מר דרור", ומתרגמין: מירא דכיא.

אנשי העיר הבבלית פפונא שאלו את רב מתנה מספר שאלות, והוא ענה עליהן באמצעות פסוקים בדרך דרשנית מיוחדת. השאלה הראשונה נוגעת למצוות שילוח הקן, שעליה נאמר: "כי יקרא קן ציפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ" (דב' כב ו). אנשי פפונא רצו לדעת אם גם ראשו של אדם יכול להיחשב כיעל הארץ, וקן שיימצא על ראש אדם תחול עליו המצווה. רב מתנה ענה בחיוב, כשהוא מוציא מהקשרו בספר שמואל את הביטוי 'אדמה על ראשו' – דאגתו של דוד בברחו מפני אבשלום בנו. בהמשך רב מתנה נשאל היכן רמוזים בתורה שמותיהם של דמויות אחדות. בתשובתו רב מתנה מגלה צפונות בתורה בעזרת גימטריה (בשגם = משה), שינוי תנועות (הקן – הקן), בשינוי עיצורים (הסתר = אסתר), ואפילו בקרבה צלילית בתרגום אונקלוס (מירא דכיא = מרדכי).<sup>45</sup>

דרשות 'הסימן' מפנות את תשומת הלב אל סימנים שונים שהם בולטים על רקע שגרת הכתוב ופשוטו של מקרא. בדרשות 'הצופן' הדרשן מתעלם לחלוטין מן הפשט, משנה את הכתוב ומציע קריאה חלופית. המשותף לדרשות 'הצופן' הוא המרת מילה או צירוף בתחליפו כדי לחשוף משמעות מוצפנת. שיטות הפענוח רבות ומגוונות.

### רבי ישמעאל ורבי עקיבא

דרך הדרש נפוצה הייתה בתקופת חז"ל בכל הספרות הפרשנית – אצל התנאים והאמוראים, במשנה, בתלמודים, בתרגומים, אצל פילון וכמובן בקובצי המדרשים – ולא מצאנו חכם מן החכמים שיערער במפורש על האפשרות לייחס לפסוקים משמעויות שהן מעבר למשמעות המילולית הפשוטה.<sup>46</sup> בכל זאת נשאלת השאלה: האם כל מה שעולה על הדעת לייחס

<sup>45</sup> סוגיה זו מדגימה היטב את מגוון הדרכים העומדות לרשות הדרשן כדי לייחס לכתוב משמעויות שונות. ככל שהמידות הדרשניות מתרחקות מן הפשט הולכת ומתחזקת שאלת הלגיטימיות של הפרשנות וגבולותיה. האם אכן יש דברים בגו או אולי רק שעשועי תורה? על כך חלוקים מפרשי הדרשות, ואכמ"ל.

<sup>46</sup> יש להבחין בין דרך הדרש כאפשרות פרשנית, ועל כך יש הסכמה כללית, לבין קבלת הדרש כמקור סמכותי ומחייב להלכה. לשאלה מתי ואיך התחילה דרך הדרש להשתלב בתהליך קביעת ההלכה – לצד הקבלה, המנהג והמעשה – נחלקו הדעות. סיכום הדעות העיקריות ראה אצל מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח, עמ' 243-246. אף הקביעה לגבי



לכתוב יהיה אכן מדרש לגיטימי? וכי אין גבול לפרשנות ולדרשנות? חז"ל נתנו את דעתם על השאלות המתודולוגיות הללו, ועל כך יעידו מתן השמות למידות, עריכת רשימות של מידות בהן התורה נדרשת והדפים הרבים בתלמודים הדנים בתקפותה של דרשה זו או אחרת. במישור העקרוני מסתמנות שתי גישות בין החכמים. האחת יצאה מבית מדרשו של רבי נחמיה בן הקנה והתגבשה על ידי תלמידו רבי ישמעאל, והשנייה מיוחסת לרבי נחום איש גמזו ופותחה בידי תלמידו רבי עקיבא. שתי האסכולות נחלקו בדרך הדרשנית הראויה, והבדלי הגישות בולטים בשלוש נקודות:<sup>47</sup>

א. כפילות לשון כמו 'פדה תפדה', 'עזב תעזב', 'כרת יכרת', 'איש איש' וכדו', האם היא ניתנת להידרש? בבית מדרשו של רבי עקיבא דרשו כפילות ואילו רבי ישמעאל וסיעתו סברו שבמקרים כאלה אין דורשים אלא "דברה תורה כלשון בני אדם", כלומר התורה כתובה כאן בסגנון שיחתם של בני אדם הכופלים לעתים בדבריהם, ואין כאן מקום לדרשות.<sup>48</sup> מחלוקת הלכתית על רקע זה מצאנו למשל בעניין מצוות הענקה, העוסקת במענק שיש לתת לעבד עם שחרורו (דב' טו יד): "העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, אשר ברכך ה' אלהיך נתן לו".

וכן נדרש הפסוק בתלמוד (בבא מציעא לא ע"ב):

'העניק תעניק' – אין לי אלא שנתברך הבית בגללו מעניקין, לא נתברך הבית בגללו מנין? תלמוד לומר: 'העניק תעניק' – מכל מקום. ולרבי אלעזר בן עזריה, דאמר: נתברך הבית בגללו – מעניקין לו, לא נתברך הבית בגללו – אין מעניקין, 'תעניק' למה לי? דברה תורה כלשון בני אדם.

לדעת תנא קמא חובת ההענקה אינה מותנית בהצלחה שבה התברך האדון, אלא התורה כפלה את לשונה, 'העניק תעניק', ללמדנו שבכל מצב על האדון לתת

הצדוקים, שלפיה הם התנגדו לאפשרות של דרש, אינה חד-משמעית. ראה אי"א אורבך, הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים, תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 180-182 (גם בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח).

<sup>47</sup> רבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו גם בעניין גזירה שווה שאינה מופנית (נידה כב ע"ב; ירושלמי יומא פ"ח ה"ג) ובעניין אין עונשין מן הדין (סנהדרין עד ע"א; ירושלמי יבמות פ"א ה"א). בכל המקרים רבי עקיבא מרחיב ומחזק את תוקף הדרשות.

<sup>48</sup> כגון ברי' מ טו: "כי גנב גנבתי מארץ העברים וגם פה לא עשיתי מאומה כי שמו אותי בבור". ראה ירושלמי שבת פ"ט ה"ב: "עד כדון כרבי עקיבא דו אמר לשונות ריבויין הן, כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דברה ריבתה כדרכה".

מענק שחרור לעבדו. לדעת רבי אלעזר בן עזריה הכפילות היא צורת דיבור, ואינה מלמדת דבר. לדעתו חובת ההענקה חלה רק כאשר ברכת ה' שרתה על עסקי האדון, כנאמר "אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו".

ב. יש מקומות שבהם רבי ישמעאל דורש בכלל ופרט, ורבי עקיבא דורש בריבוי ומיעוט. חילוק זה יתבאר מתוך עיון בסוגיה במי שנשבע לשקר והתחייב קרבן, ככתוב בתורה "או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להיטיב – לכל אשר יבטא האדם בשבעה – ונעלם ממנו, והוא ידע ואשם לאחת מאלה" (וי' ה ד).

שבועות כו ע"א:

א"ר יוחנן: רבי ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי [הוא גם כן] דורש בכלל ופרט; רבי עקיבא ששימש את נחום איש גז' שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעוט, איהו נמי דורש ריבה ומיעוט.

מאי ר' עקיבא דדריש ריבוי ומיעוט? דתניא: "או נפש כי תשבע" – ריבה, "להרע או להיטיב" – מיעוט, "לכל אשר יבטא אדם" – חזר וריבה, ריבה ומיעוט וריבה – ריבה הכל. מאי ריבה? ריבה כל מילי [חובת הקרבן חלה בין אם נשבע על מעשה שהיה בעבר ובין אם נשבע על מעשה עתיד; אם יש במעשה הטבה או הרעה לנשבע ואם לאו]. ומאי מיעוט? מיעוט דבר מצוה [אין הפסוק עוסק במי שנשבע על קיום מצווה מן המצוות].

ור' ישמעאל דריש כלל ופרט: "או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים" – כלל, "להרע או להיטיב" – פרט, "לכל אשר יבטא האדם" – חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אתה כעין הפרט, מה הפרט מפורט לחבא, אף כל לחבא [אין הפסוק עוסק אלא בנשבע על מעשה עתיד]. אהני כללא לאתויי אפילו דברים שאין בהן הרעה והטבה לחבא [הביטוי הכולל "לכל אשר יבטא האדם" בא להכליל גם מעשים עתידיים שאינם נוגעים לטובתו או לרעתו של הנשבע], אהני פרט למעוטי אפילו הדברים שיש בהן הרעה והטבה לשעבר [הביטוי הפרטני "להרע או להיטיב" בא להוציא שבועה על מעשה שהיה בעבר, גם אם יש בו הטבה או הרעה לנשבע].

לדעת רבי עקיבא, הנוקט את דרך רבו נחום איש גמזו, התורה מרבה או ממעטת, כלומר ייתורי לשון בתורה מסמנים הרחבה או צמצום של תכלית

הפסוק, מעבר למשתמע ממילות הפסוק. גישה זו הביאה אותו למסקנה שהפסוק מחייב קרבן על כל השבועות השקירות האפשריות – בין על מעשה שהיה ובין על מעשה שיהיה, אם יש בו הטבה או הרעה ואם לאו – מלבד המקרה שבו האדם נשבע על קיום מצווה.

לדעת רבי ישמעאל, הנוקט את דרך רבו נחוניא בן הקנה, התורה כוללת או מפרטת, כלומר ביטוי כוללני בפסוק מורה על הכללת פרטים רבים, וביטוי פרטני מורה שהפסוק נוגע רק לפרטים בלבד – הכול במסגרת המשמע של מילות הפסוק. בהתאם לגישה זו הגיע רבי ישמעאל למסקנה שהפסוק מחייב קרבן בכל השבועות – בין יש בהם הטבה או הרעה ובין אם לאו – ובלבד שהן נוגעות למעשים עתידיים.

שיטת 'פרט וכללי' לומדת מתוך סגנון הכתוב שכוונת התורה להרחיב או לצמצם את החוק (ממידות דרשות 'המשתמע'). שיטת 'הריבוי והמיעוט' מבחינה בסימנים הרומזים שמעבר לפשוטו של הפסוק יש לרבות או למעט פרטים שאינם מוזכרים בו (ממידות דרשות 'הסימן').

ג. נקודת מחלוקת שלישית נוגעת למידות 'מריבוי' ו'ממיעוט'<sup>49</sup> הדורשות את המילות 'גם', 'אתי', 'אף', 'רק', 'מן'. מתברר שרבי ישמעאל אינו מקבל מידות דרשניות אלו, אך הן כלולות בשיטת רבי עקיבא הנוקט את דרך רבו רבי נחום איש גמזו, ואף מרחיק לכת ממנו, כמסופר בתלמוד (בבא קמא מא ע"ב):

שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני [הוא נחום איש גמזו] היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל"את ה' אלקיך תירא" (דב' ו יג) פירש [פסק מלדרוש אתין]. אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתין שדרשת מה תהא עליהן? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ולימד, "את ה' אלקיך תירא" – לרבות תלמידי חכמים.

רבי נחום לא מצא מה להוסיף על יראת אלוקים בלי לפגוע ביראה זו עצמה, על כן היה מוכן לסגת משיטתו הדרשנית הגורסת שכל 'אתי' שבתורה באה לרבות. תלמידו רבי עקיבא דבק בשיטתו אף יותר ממנו, וריבה חובת היראה מפני תלמידי חכמים. נראה שלדעת רבי עקיבא היראה מפני תלמיד חכם אינה פוגעת ביראת ה'.

<sup>49</sup> ראה לעיל דרשות 'הסימן'.

ר' עקיבא דרש לא רק מילים, אלא גם אותיות,<sup>50</sup> ולפי האגדה אף את התגים המעטרים את האותיות.<sup>51</sup> רבי ישמעאל ותלמידיו הסתייגו מדרשנות מפליגה זו. במסגרת דיון על דינה של בת כהן נשואה שזנתה מובא בגמרא (סנהדרין נא ע"ב) הדו-שיח הזה:

אמר ליה רבי עקיבא: ישמעאל אחי, 'בתי' ו'בתי' אני דורש.<sup>52</sup> אמר ליה: וכי מפני שאתה דורש 'בתי' ו'בתי' נוציא זו לשריפה?

ביקורת על דרשנותו של רבי עקיבא נשמעת גם מפי רבי טרפון. אף כי לבסוף נאלץ להכיר בכוח הדרשנות של רבי עקיבא. הנושא שעמד לדיון הוא טיב הכהנים הרשאים לתקוע בחצוצרות, על פי הנאמר בתורה (במ' י ח): "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות והיו לכם לחקת עולם לדורותיכם". וכך מובא הדיון במדרש (ספרי במדבר, פיסקא עה):

י'כהנים' – בין תמימים בין בעלי מומין, דברי ר' טרפון.  
רבי עקיבא אומר: תמימים ולא בעלי מומים, נאמר כאן 'כהנים' (במ' י ח) ונאמר להלן 'כהנים' (וי' א ה), מה 'כהנים' האמורים להלן תמימים ולא בעלי מומין, אף 'כהנים' האמורים כאן תמימים ולא בעלי מומין.  
אמר לו רבי טרפון: עד מתי מגבב ומביא עלינו עקיבא, איני יכול לסבול! אקפח את בני אם לא ראיתי שמעון אחי אימא שהיה חגר ברגלו אחת [דהיינו בעל מום] שהיה עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו: הין רבי, שמא בהקהל ראית, שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכיפורים וביובל? אמר לו: העבודה [לשון שבועה] שלא בידיתה! אשריך אברהם אבינו שיצא מחלצין עקיבא – טרפון ראה ושכת, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. הא כל הפורש ממך כפורש מחיו.<sup>53</sup>

כללו של דבר, הן רבי עקיבא והן רבי ישמעאל, כמו כל התנאים והאמוראים, דורשים דרשות בתורה. אך בעוד רבי עקיבא מרחיב את גבולות הדרש ומשתמש

<sup>50</sup> ראה למשל יבמות סח ע"ב: "כרבי עקיבא דדריש וויין".

<sup>51</sup> כמוזכר באגדה הידועה (מנחות כט ע"ב) המספרת על משה רבנו שעלה למרום ושם הראו לו "אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות".

<sup>52</sup> הפסוק הנדון הוא "ובת איש כהן כי תחל לזנות, את אביה היא מחללת באש תשרף" (וי' כא ט). לדעת רבי ישמעאל הפסוק מדבר בנערה המאורסת בלבד. רבי עקיבא מכליל בו גם בת כוהן נשואה שהיא מוצאת לשרפה מכוח דרשת הוי"ו היתרה שבתחילת הפסוק.

<sup>53</sup> ראה ביטויים דומים במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי טז יד; ובספרא, דיבורא דנדה ד ד.

במידות פרשניות המתרחקות מהפשט, רבי ישמעאל מאופק יותר בגישתו הדרשנית. הוא מעדיף להתבסס, על פשטי הפסוקים או על מה שמשמע מהם באופן הגיוני וסביר. האמרה 'דיברה תורה כלשון בני אדם' יכולה לסמן גישה פרשנית הלומדת את התורה בכלים המקובלים בניתוח טקסטים של בני אדם (פשט) ושומרת את דרך הדרש רק למקומות שבהם החריגה הלשונית רומזת שיש דברים בגו. ואילו לרבי עקיבא נראה שכל מילה, כל אות וכל תג בתורה ניתנים להידרש, כולם כתובים באצבע אלוהים ומצביעים על מסרים סמויים.<sup>54</sup>

### העולה מן הדרשה

#### א. תוצר הדרשה

דרשה של חז"ל היא אמירה של תנא או של אמורא הקשורה אל פסוק מהמקרא. כך שכל דרשה נשענת על שני קטבים: על הפסוק – שאותו הדרשן מפרש בעזרת המידות, כפי שהסברנו לעיל – ועל הלכה ההלכתי או האגדתי – שאותו בא הדרשן לחדש או לחזק. לדרשה יש אפוא שתי תוצאות: אחת פרשנית ואחת יישומית. התוצאה הפרשנית היא המשמעות החדשה שהעניקה הדרשה למילות הפסוק. התוצאה היישומית היא ההלכה הנלמדת בדרשה, כשעוסקים במדרש הלכה, או המסר החינוכי – ערכי, הגותי או רגשי – כשעוסקים במדרש אגדה. שתי תוצאות אלו קשורות כמובן זו לזו, אך יש עניין מיוחד להדגיש כל אחת מהן בנפרד. נבחר את שתי התוצאות בעזרת הדרשה המוכרת במשנה (ברכות א ה):

מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר ר' אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר: "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דב' טז ג). 'ימי חיך' – הימים; 'כל ימי חיך' – הלילות. וחכמים אומרים: 'ימי חיך' – העולם הזה; 'כל ימי חיך' – להביא לימות המשיח.

<sup>54</sup> אי"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, כרך א, ניו יורק תשמ"ט, מתאר את הרקע ההיסטורי-חברתי שהוליד לדעתו את גישותיהם השונות של רבי ישמעאל ורבי עקיבא. אי"א השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון-ניו יורק תשכ"ב, רואה בשתי הגישות הפרשניות שתי תפיסות עולם מנוגדות. לדעתו רבי ישמעאל מבטא גישה רציונלית ורבי עקיבא מייצג גישה מיסטית. למשמעויות השונות של האמרה 'דיברה תורה כלשון בני אדם' ראה ערך זה באנציקלופדיה התלמודית; וכן: צ' עוקשי, דיברה תורה כלשון בני אדם – גלגולי הביטוי ותכניו, דרך אפרתה ט-י (תשס"א), עמ' 39-59.

הדרשה מתייחסת לפסוק "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". פסוק זה וכל הפרשה כולה עניינם פרטי המצווה של אכילת קרבן פסח. משמעות הפסוק בהקשרו היא: הקריבו ואכלו את הפסח במועדו מדי שנה בחודש האביב, כך תזכרו את יציאת מצרים **לכל אורך חייכם**. בדרשתו בן זומא מדייק במילים 'ימי חיך' (אלו הימים) ומרבה מהמילה 'כל' (= גם הלילות), ונמצא מחזק את ההלכה של רבי אלעזר בן עזריה שיש להזכיר את יציאת מצרים כל לילה ולילה. לדרשה זו יש שתי תוצאות: האחת, פירוש דרשני חדש לפסוק: 'תזכור' התפרשה כ'להזכיר' (בפה) והצירוף 'כל ימי חיך', שמשמעו הפשטית היא 'לכל אורך החיים', קיבל משמעות דרשית: 'כל יום ויום וכל לילה ולילה' (חכמים חולקים על פירוש זה). שנית, נלמדה הלכה מעשית: חייבים להזכיר (בפה) את ענין יציאת מצרים מדי לילה (ניתכן שחכמים חולקים על הלכה זו).

חשיבות ההבחנה בין התוצאה הפרשנית לבין התוצאה היישומית היא בכך שהיא מאפשרת להתייחס בפני עצמה לכל אחת משתי הפנים של הדרשה. את הפן הפרשני של הדרשה יש לבחון במסגרת פרשנות המקרא,<sup>55</sup> והפן היישומי יידון באמות מידה של ההלכה או של רעיונות האגדה. תוקף מסר הדרשה, ההלכתי או האגדתי, אינו מותנה בקבלת הפירוש הדרשני הכרוך בו. יש שחולקים בתלמוד על הדרך הדרשנית של הפירוש גם אם מאמצים את המסקנה היישומית.<sup>56</sup> ויש שחולקים על היישום אף שמסכימים לפירוש.<sup>57</sup> יש

<sup>55</sup> במהלך הדורות פרשני התורה פיתחו גישות שונות ביחס לפן הפרשני של הדרשות. בבואם להציע את פירושיהם שלהם, הם נחלקו במידת ההתחשבות בדרשות חז"ל. יש שרק פירוש התואם את דברי חז"ל התקבל על דעתם, ויש שסירבו לראות במדרש פירוש של הפסוק גם אם לא ערערו על סמכותו של המדרש כמחייב להלכה.

<sup>56</sup> מועד קטן ז ע"ב: "וביום הראות בו" (וי יג יד) – יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו: חתן שנולד בו נגע – נותנין לו שבעה ימי המשתה, לו ולביתו ולכסותו. וכן ברגל, נותנין לו שבעת ימי הרגל, דברי רבי יהודה. רבי אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: "וצוה הכהן ופנו את הבית וכו'" (וי יד לו) – אם ממתנינים לו לדבר הרשות, כל שכן לדבר מצוה". רבי יהודה ורבי שוויים בהלכה הדוחה את טומאת הנגע בפני דבר מצווה – כגון במקרה של חתן או כדי לא להעיב על שמחת החג – אף שזה לא קיבל את דרשתו של זה, ומה שלמד זה מדיוק בפסוק אחד למד זה בקל וחומר מפסוק אחר. במקרה זה, כמו במקרים אחרים, האמוראים מציינים "משמעות דורשין איכא בינייהו", כלומר אף שמסכימים בעיקר הדין יש לכל אחד סיבה למה לא לדרוש כחברו, ולעתים קרובות התלמוד מברר סיבה זו.

<sup>57</sup> ראה לעיל בדרשה 'אל תקרי חרות אלא חירות'.

גם מקום לבחון את הקשר שבין השניים: מי גורר את מי – האם הפירוש מכונן את המסר היישומי או המסר קדם לפירוש והוליד אותו?

ב. מדרש יוצר (מחדש) ומדרש מקיים (מחבר)

המונחים 'מדרש יוצר' ו'מדרש מקיים' שייכים למחקר תולדות ההלכה.<sup>58</sup> הם מצביעים על שתי מגמות מנוגדות אשר הניעו את חז"ל לדרוש בפסוקים. מניע אחד הוא התלבטות החכם בדבר הלכה. אין לו מסורת בנדון ואינו יודע כיצד לפסוק. הוא פונה אפוא אל הכתוב בתורה בתקווה למצוא בה תשובה. אם הדין אינו מפורש בתורה בדרך הפשט, הוא ידרוש את הכתוב באחת מהמידות שבהן התורה נדרשת, ואולי כך תילמד ההלכה. הפסוק הנדרש יוצר את ההלכה. במקרה כזה תפקידה של הדרשה הוא לחדש דין שלא היה ידוע עד כה ולא היה נלמד לולא דרשת הפסוק. מניע אחר הוא רצון הקישור. ההלכה ידועה לדרשן עוד טרם דרשתו – הוא קיבל אותה במסורת או חידש אותה מסברה – ואינו צריך ללמוד אותה מן הכתוב. המניע של החכם לדרוש בתורה הוא רצונו לקשור את ההלכה אל פסוק בתורה כדי להקל את זיכרונה או כדי לחזק את קיומה. הדרשה נועדה לחבר את ההלכה הידועה אל אחד מפסוקי התורה. במקרה כזה נאמר שהפסוק הנדרש מקיים את ההלכה.

במדרשי חז"ל מוצאים את שתי המגמות. חז"ל דרשו פסוקים כדי ללמוד את ההלכה מן התורה, מבחינת 'הפוך בה והפוך בה' דכולה בה' (אבות ה כב). הם גם דרשו פסוקים כדי לסמוך בהם את גזרותיהם ותקנותיהם מבחינת "ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא" [= אין דבר שאינו רמז בתורה, ע"פ תענית ט ע"א]. ב'מדרש יוצר' הדרשן רואה את הפירוש הדרשני כאחת ממשמעויות הפסוק שממנו למד את פסיקתו, ואילו 'במדרש מקיים' אין הכרח להתייחס לפירוש הדרשני כאל משמעות הפסוק, אלא די למצוא בפסוק רמז להלכה הידועה כדי לסמוך ולתמוך בו את ההלכה. במקרים של מדרש מקיים חז"ל נהגו לומר שהפסוק אינו אלא 'אסמכתא בעלמא'.<sup>59</sup>

קשה לקבוע על מדרש נתון אם הוא מדרש יוצר או מדרש מקיים. לשם כך היה צריך לדעת מה הייתה כוונתו של הדרשן בבואו לדרוש והאם הוא ידע את ההלכה לפני שהוא דרש את הפסוק אם לאו. בדרך כלל אין הדרשן מוסר לנו זאת. אף מניסוח הדרשה אי אפשר ללמוד זאת, שכן בשני סוגי המדרשים

<sup>58</sup> ראה מ' אלון, המשפט העברי, עמ' 243-263.

<sup>59</sup> כגון: ברכות מא ע"ב; פסחים צו ע"ב; סוכה כח ע"ב ועוד הרבה.

(היוצר והמקיים) הניסוח זהה. לפעמים אפשר ללמוד על מגמת הדרשה מתוך סיפור המסגרת המלווה אותה, כגון בדרשה הנוגעת לנוהל הבאת הביכורים (ספרי, דברים, פיסקא שא (ה)):

וענית ואמרת – נאמר כאן 'עניה' ונאמר להלן 'עניה'. מה 'עניה' האמורה להלן בלשון הקדש, אף 'עניה' האמורה כאן בלשון הקדש. מיכן אמרו: בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות קורא, ושאינו יודע לקרות מקרים אותו. נמנעו מלהביא. התקינו שיהו מקרים את היודע ואת מי שאינו יודע. סמכו על המקרא 'וענית' – אין עניה אלא מפי אחרים.

במצוות הבאת הביכורים נאמר: "וענית ואמרת לפני ה' אלהיך, ארמי אבד אבי..." (דב' כו ה). מביא הביכורים מתבקש לקרוא מספר פסוקים שבהם הוא מודה לקב"ה על שנתן לעם ישראל את הארץ, ולו עצמו חלקת אדמה שממנה הוא מביא כעת ביכורים. בתחילה נקבע, מכוחה של גזרה שווה (עניה – עניה), שיש לומר את הפסוק בלשון המקרא דווקא, ולא בתרגום לשפה אחרת, ואכן כך נהגו מקדמת דנא. אלא שברבות הימים לא כל מביאי הביכורים ידעו לקרוא בלשון הקודש, ונולד הצורך להקריא להם (=הכהן לוחש את נוסח הקריאה ומביא הביכורים חוזר אחרי המקריא). במצב זה ניכר היה מי יודע לקרוא וקורא בעצמו ומי אינו יודע ומקריאים לו. אי הנעימות שנוצרה הביאה לידי כך שבגלל הבושה היו כאלה שהעדיפו לא להביא ביכורים כלל. מצב חדש זה הביא את חכמי הדור לתקן תקנה שתאפשר לכולם להביא את ביכוריהם: יקריאו את כולם, את זה היודע כמו את זה שאינו יודע. תקנה מתחשבת זו מנומקת היטב בספרי ועם כל זאת "סמכו על המקרא", כלומר עיגנו את התקנה בלשון הכתוב, ולשם כך פירשו את המילה "וענית" פירוש מחודש – חובת חזרה על דברי המקריא.

במקרה כמו זה אפשר להיווכח שלפנינו מדרש מקיים, שכן מדובר בתקנה שהתחדשה ושנקבעה מסברה כתגובה למציאת חדשה. גם הביטוי 'סמכו על המקרא' מעיד שלפנינו מדרש שהוא אסמכתא בלבד. בדוגמה הבאה נראה מדרש יוצר. הדרשה דנה בשאלה: האם יכול לחול דין בן סורר ומורה גם על בת.

סנהדרין סט ע"ב:

תניא, אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה, שהכל מצויין אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא: 'בן' ולא בת.



רבי שמעון סבור שלא הגיוני הוא לטעון שדיני התורה על בן סורר ומורה לא יחולו גם על בת, אדרבה גם את הבת יש לדון על שם סופה שהרי "הכל מצויין אצלה בעבירה" (רש"י: וכשהיא זוללה וסובאה בקטנותה סופה, כשלא תמצא למודה, עומדת בפרשת דרכים ומרגלת הבריות לעבירה בשביל אתנן). רק מתוך עיון בפסוק "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה" (דב' כא יח) ומתוך הדיוק הדרשני 'בן' ולא 'בת' נסוג רבי שמעון, ועל פי גזרת הכתוב קבע את ההלכה שאינה מחילה על בת את דיני בן סורר ומורה. ברור אפוא שהדרשה העומדת בניגוד למחשבתו הראשונית של הדרשן יצרה כאן את ההלכה.

יש שניתן ללמוד מסיפור המסגרת אם המדרש הוא מדרש יוצר או מקיים, אבל ברוב המקרים תקשה עלינו ההכרעה. מובן שמדרש המחדש הלכה צריך להיות משכנע יותר ממדרש הבא רק לקיים הלכה ידועה ומקובלת. כך למשל נאמר לגבי גזרה שווה (ירושלמי פסחים פ"ה ה"א): "אדם דן גזירה שווה לקיים תלמודו ואין אדם דן גזירה שווה לבטל תלמודו". על כן יש המציעים להבחין בין סוגי המדרשים לפי המידה שבה השתמש הדרשן: אם המידה היא ממידות 'המשתמע' יתכן שהמדרש 'יוצר' ואם המידה היא ממידות 'הסימן' או 'הצופן' ישנה סבירות גבוהה שהמדרש הוא מדרש 'מקיים'.<sup>60</sup>

גם במדרשי אגדה קיימת הבחנה דומה ומבדילים בין מדרש מבאר למדרש מחנך. יש שהדרשה נובעת מן הכתוב, והיא נועדה בראש ובראשונה לפתור שאלה טקסטואליות. זהו מדרש מבאר, ורק בעקבות הפירוש מתברר ומתחדש רעיון ערכי או חינוכי. ויש שהדרשה היא מגמתית, וכוונתו של הדרשן היא חינוכית, וברורה לו עוד טרם בא לדרוש, והפסוק הנדרש מספק לו עיגון וחיוזק. מדרש כזה הוא 'מדרש מחנך'.<sup>61</sup>

## ג. המדרש המקיש

לרוב יש למדרשים תוצר כפול, גם פרשני וגם יישומי. הם מחדשים דבר מה בהבנת הפסוק וגם מלמדים לקח שקוראי הפסוק לא היו מודעים לו על פי הפשט. אך ישנם מדרשים שתוצרם הוא מעשי – יישומי, ללא חידוש פרשני,

<sup>60</sup> ראה לעיל, דרשות הפשט. ראוי לציין שמדרשי ההלכה של האמוראים הם בדרך כלל מסוג מדרש מקיים.

<sup>61</sup> ראה א' שטאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 214-240. היצירות הרבה של מדרשי האגדה הביאה לחשוב שהמדרש הוא בעיקרו מגמתני.

כלומר הם מתייחסים אל הפסוק כפשוטו, ולא מוסיפים בו כל הבנה חדשה.<sup>62</sup> כוונתו של מדרש מהסוג הזה היא ללמוד מן הפסוק, להעלות מסקנות העשויות להשתמע ממנו, לא לפרש את הכתוב, אלא להקיש ממנו. לדוגמה, התורה כתבה "ואכלת ושבעת וברכת..." (דב' ח י), ומכאן דרשו (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, בא, פרשה טז):

...אין לי אלא מזון שהוא טעון ברכה לאחריו, לפניו מניין? היה ר' ישמעאל אומר: קל וחומר הוא – מה כשאכל ושבע הרי הוא טעון ברכה, כשהוא תאב לא כל שכן...  
אין לי אלא אכילת מזון שטעון ברכה לפניו ולאחריו, תורה מניין? ר' ישמעאל אומר: קל וחומר – ומה אם מזון שהוא חיי שעה טעון ברכה לפניו ולאחריו, תורה שיש בה עולם הבא דין הוא שתטעון ברכה לפניו ולאחריה.

מלשונם של הפסוק אנו למדים שאחרי האכילה יש לברך ולהודות: "ואכלת – וברכת". רבי ישמעאל הדורש בקל וחומר מצליח ללמוד מן הפסוק לקחים מעשיים נוספים: שיש לברך גם לפני האכילה, וכן שמן הראוי לברך גם לפני ואחרי קריאת התורה. התוצר היישומי של דרשה זו ברור, אבל אין בה שום תוצר פרשני. הדרשה משאירה את הביטוי "ואכלת ושבעת וברכת" במשמעו הראשוני – לברך אחרי המזון. כאן המדרש אינו מבאר את הפסוק, אלא מתבסס על הפסוק המבואר כדי ללמוד ממנו דברים שאינם כתובים בפסוק.

### סיכום דרך הדרש

המושג 'דרש' הוא מונח כוללני להרבה שיטות פרשניות. המשותף לכולן הוא שלילת התפיסה שאין ללמוד את המקרא אלא כפשוטו והן מעוניינות במשמעויות שמעבר לפשט הפסוקים. דרכי הדרש העיקריות – שאותן כינינו 'המשתמע', 'הסימן' ו'הצופן' – משקפות התייחסות ייחודית אל התורה כאל כתוב רב משמעי שניתן לקריאה ולפענח באמצעים רבים ומגוונים, המידות שהתורה נדרשת בהן. דרשה תלמודית מסבירה את ריבוי הדרשות בכך שהתורה היא דבר ה' (סנהדרין לד ע"א):

<sup>62</sup> ראה לעיל דרשות הפשט. וראה מ' אלון, המשפט העברי, עמ' 271-272, 289-302. אלון כולל בסוג זה של דרשות את המידות קל וחומר, גזרה שווה, בנין אב והיקש.

דבי רבי ישמעאל תנא: "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפצץ סלע" (יר' כג כט), מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות – אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים (ראה גם שבת פח ע"ב).

וכן נדרש הפסוק "וקרבנו קערת כסף אחת שלשים ומאה משקלה, מזרק אחד כסף שבעים שקל בשקל הקדש, שניהם מלאים סלת בלולה בשמן למנחה" (במ' ז יג), המדרש, במדבר רבה (וילנא), פרשה יג:

"שבעים שקל בשקל הקדש למה? כשם שיין חשבוננו שבעים [המזרק הוא כלי קיבול ליין, ויין בגימטריה שבעים], כך יש שבעים פנים בתורה. למה נאמר בקערה 'האחת'! – כנגד התורה הצריכה להיות אחת, כמה דתימא "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם" (במ' טו טז). למה נאמר במזרק 'אחד'! – שדברי תורה שבכתב ודברי תורה שבע"פ כולם נתנו מרועה אחד, כולם אל אחד אמרן למשה מסיני.

חלק מן המידות וגם חלק מן הדרשות הגיעו לחז"ל כמסורת עתיקה, כהלכה למשה מסיני. התנאים והאמוראים הוסיפו מעצמם והרבו לדרוש בתורה כדי ללמוד ממנה הלכות ואגדות, וכדי לסמוך בה את תורתם.<sup>63</sup>

### השפעת פרשנות חז"ל

לפרשנות חז"ל לתורה השפעה מכרעת כל על הפרשנות היהודית שבאה אחריה, מאז ועד היום, והיא זו שקבעה את תכניה ואת דפוסיה. ממנה שואבים ואליה מתייחסים. חז"ל הורונו בפירושיהם ובדיוניהם שישבעים פנים לתורה. תפיסה יסודית זו מנעה הסתגרות וקיבוע סביב פרשנות מוסכמת אחת ופתחה פתח לריבוי הפרשנויות. גם המושגים 'פשט' ו'דרש' מקורם בפרשנות חז"ל לתורה. חז"ל סללו את הדרך לפרשנות פעילה ויצירתית המשתפת את האדם הקורא בתורת ה' בחיפוש ובחשיפת המשמעות (המשמעות) של התורה. אמירת עקרונות כמו "הפוך בה והפוך בה דכולה בה" (אבות פ כב) או "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה מסיני" (ירושלמי, מגילה פ"ד דה"א) וכדו' אפשרו לחדש פירושים ונתנו לגיטימיות לפרשנויות ולשיטות פרשניות שבאו אחרי חז"ל. עם זאת סמכותם של חז"ל גם קבעה את גבולות הפרשנות המסורתית והציבה סימני שאלה על פרשנויות הנוגדות את

<sup>63</sup> ראה "מעלת הקודש מחייבת דרש", בתוך: א' קריב, מסוד חכמים – בנתיבי אגדות חז"ל, ירושלים תשל"ו, עמ' 35-39.

דבריהם. באופן מעט פרדוקסאלי שימשה פרשנות חז"ל בעת ובעונה אחת הן כמקור סמכותי מחייב והן כמדברן ליצירתיות ולפרשנויות חדשות. המושגים 'פשט' ו'דרש', שיסודם בפרשנות חז"ל, מלווים את הפרשנות בכל הדורות. לדרך הפשט הייתה עדנה במאות הי"א-י"ג ובמאה הי"ט. באותן תקופות הפרשנים נאחזו בחז"ל כדי להוכיח את נכונות שיטתם, וגם כאשר חלקו עליהם נדרשו, איש איש לפי שיטתו, להצטדק ולהשוות את פירושיהם לדבריהם.<sup>64</sup> דרך הדרש, בכל הקשור לקביעת ההלכה, הלכה ופחתה כבר בתקופת האמוראים והתבטלה כמעט לחלוטין עם חתימת התלמוד.<sup>65</sup> מאידך גיסא, בתחום האגדה היא זכתה, ועדיין זוכה, לפופולריות רבה. יעידו על כך קובצי המדרשים והילקוטים, בדרשות הרבניות לסוגיהן משולבים מדרשי פסוקים לרוב שבאמצעותם הם מחזקים את לקחיהם המוסריים. גם הפרשנות המגמתית (מאות י"ג-י"ד), שרצתה להוכיח תפיסות פילוסופיות או קבליות מתוך פסוקי התורה, המשיכה למעשה את דרכו של המדרש המחנך והמדרש הדרשני מתקופת חז"ל. המדרש הקיצוני – המבוסס על מה שקראנו מידות יחזופין, כמו גימטריה, צירופי אותיות וכדו' – מצא ביטוי רחב בין פרשני רמזי המסורה (מאות י"ג-י"ד) ובפרשנות הקבלית והחסידית (מהמאה הי"ב ואילך). מדרשי הפליאה (מאות ט"ז-י"ז) ניסו לחקות את הסגנון החידתי שיש בכמה מדרשי חז"ל.<sup>66</sup> כמו כן אפשר לראות בתרגומים הארמיים הראשונים מתקופת חז"ל את מולידיהם של התרגומים הרבים שיופיעו לכל אורך הגליות. כל פרשני התורה לדורותיהם הם אפוא תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של חכמינו ז"ל התנאים והאמוראים.

הפסוק "דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד" (קה' יב יא) נדרש כך (מדרש תנחומא, ורשא, פרשת וילך, סימן א):

<sup>64</sup> יחסם של פרשני ימי הביניים לפרשנות חז"ל נדון במאמרים רבים ואכמ"ל. על יחסם של פרשני המאה הי"ט ראה עתה מאמרי "פרשנות התורה בפולמוס הפנים דתי במאה הי"ט", מים מדליו, תשס"ב.

<sup>65</sup> מדרש יוצרי' כמעט לא נמצא אצל האמוראים, אך מדרשים מקיימים נמצאים אצלם לרוב, וכן אצל חלק מהראשונים (כמו רמב"ם ורמב"ן), ואפילו אצל האחרונים (הנצי"ב ורבי מאיר שמחה מדווינסק).

<sup>66</sup> ראה י"ש שפיגל, "מדרש פליאה – לשיטת הדרשנות במאות הטי"ז-י"ז", מחניים תשנ"ג (4).

דרכם של חז"ל בפירוש התורה

'דברי חכמים כדרבונות' – מה דרבן זה מכוון את הפרה לתלמיה, אף דברי תורה מכוונות לב לומדיהון לדרך טובה. "וכמסמרות נטועים" – מה מסמר זה קבוע, אף דברי תורה, קבועים; ומה נטיעה פרה ורבה, אף דברי תורה פרין ורבין למצוא בהם טעם. "נתנו מרועה אחד" – אף על פי שהללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, כולן אמרן משה מפי הגבורה.

זהו כוח חיותם של דברי תורה. הם קבועים ונצחיים כמסמרות וגם נותנים פרי כנטיעות, גם יציבים ועומדים מיום נתינתם וגם מחדשים ומתחדשים בכל יום. משמעויות רבות לתורה, וכולן מרועה אחד.