

שנת "ה' לעזרתי חושה" לפ"ק

"דברי תורה"

"ישתבח הבורא ויתפאר היוצר"

הייתה לי הזכות הגדולה להיות מחנך בישראל זה כ-27 שנים, ולומר מדי פעם בפעם "דבר תורה", לתלמידים, להורים ולמנחים; ובמיוחד לציבור המתפללים בביהכנ"ס "משכן דוד", אשר זה כ-14 שנים אני אומר בו דברי תורה, אחרי תפילת מוסף של יום-השבת; וכדי למשכם ל"דברי תורה" ולתורה עצמה, השתדלתי מדי פעם בפעם להנעים את "דברי התורה", במליצה, בגימטריא, בר"ת, במשחק מלים, לשון נופל על לשון ועוד.

מטבע הדברים, "דברי תורה" נאמרים במסיבת רעים ליד השולחן, או בשעת דרשה או נאום. ולכן, כמו לוויית-חן שנאמרה תוך כדי לימוד, הוסיפו דברי נועם אלו לאווירה החברותית החמימה שנוצרה, ותחושתי הייתה, שכמה לבבות נפקחו ונקרבו לתורה, והייתי אומר שאף השפיעו על עיצוב דמותו ואופיו של הנוער.

העיקרון שהנחה אותי הוא הכלל הידוע: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת, ס"ג, א). אך לא אחת אנו מוצאים דרשות של חז"ל, העשירות בתלי-תלים של רעיונות ומחשבות, פרי חריפות השכל וחכמת הלב, בפסוקים ושברי פסוקים, גם כשהדברים רחוקים מן הפשט הפשוט.

ראיתי ב"דברי תורה", כעיקר בביאת האדם לעולם הזה. המטרה היא לעבוד את ה' ברוך הוא, ליראה אותו, וללכת בדרכיו כל הימים, לשמור, לעשות ולקיים את תורתו ואת מצוותיו, כי זה כל האדם.

חידושי ב"דברי תורה" יש בהם גם דברים פשוטים, וגם רמזים בר"ת, וגימטריות וכל זה כדי לא לזרוק אפילו רמז קל, כי כל פשיטא דאורייתא טבין, במיוחד כאשר באים לפתח רעיון חשוב להבנת התורה, לקיום המצוות ולהליכה בדרכי ה'.

אודה ולא אבוש שזה עשרות שנים, שאני אומר "דברי תורה" ברבים, רובם לקוחים מן המקורות ומן הספרות המדרשית ומיעוטם ממה שחנני השי"ת או מגירסא דינקותא, אך מעולם לא כתבתי את מה שאמרתי. ראיתי בדברים, שנאמרו באותו אירוע, כצורך השעה ותו לא. אך לאחרונה הופעל ומופעל עלי לחץ מפי רבים, שאכתוב את מה שאני אומר. וכבר כתב רבנו יהודה החסיד בספר החסידים סימן תקל"א, וזה לשונו: וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותבו, הרי גזול למי שגילה לו, כי לא גילה לו, אלא על תנאי שיכתוב. שנאמר: "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם". וזהו יביא במשפט על כל נעלם, שגורם שנעלם אם טוב ואם רע שאינו כותבו.

השימוש בגימטריות וברמזים מעוגן בספרות המדרשית, וגם בהלכות, לדוגמה:

א. סתם נזירות שלושים יום – דכתיב "קדוש י-ה-י-ה" = 30

ב. לא פחות עלמא מתלתין צדיקין דכתיב: ואברהם היה י-ה-י-ה = 30

ג. עם לבן גרתי – רש"י: תרי"ג מצוות שמרתי.

ד. וד' ברכ את אברהם בכל = בן

ה. ר' יהודה היה נותן בהם סימנים: דצ"ך עד"ש באח"ב, ודורשי רשומות מצאו אסמכתא מן התורה לגימטריות וגם לחשבון "עם הכולל" בפרשת "ויחי": "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". "אפרים ומנשה" בגמטריא – תשל"ב (732) ראובן ושמעון – תשל"א (731) והפסוק משווה אותם זה לזה.

הכתוב אומר: "וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך" אל תקרי בניך אלא בוניך, שדברי תורה וחידושי תורה נמשלו לבנאי שבונה בניין גדול. וכדי שהבניין הזה יהיה חזק טוב ויפה, הוא צריך לערבב אבנים גדולות, בינוניות וקטנות. כך גם דברי תורה, פעם יש בהם חידוש פשוט, פעם נאמרים בדרך הרמז וגימטריא, ופעם בדרך העמקה ובחריפות, והכל מצטרף לחשבון גדול. ב"דברי תורה" שאמרתי ודרשתי ברבים, היו אלו אמרים שיש בהם נימה מוסרית וחינוכית בשבח ערכי התורה, מידות טובות והתנהגות בישורות: והנני מגלה את דעתי, שכל רצוני היה אך ורק לזכות את הרבים, והכל היה לכבודו של מקום, בלי שום פנייה ומחשבה זרה, חלילה. עם כל הרצון, המאמץ וההשתדלות להביא דברים בשם אומרם, אני חייב להודות שלא תמיד ניתן הדבר בידי לעשות, כי מקצתם מלוקטים מכל מיני מקורות ומקצתם מיצירת כפי במה שחנני השי"ת.

והנני מודה להשי"ת על שזיכני להיות מיושבי בית-המדרש, ולא מיושבי בית הקרנות, ובתקווה ש"דברי תורה" אלו, ימשיכו להשפיע על אנשים ונערים. ויהי רצון כי לא ימוש ספר התורה הזה מפנינו ומפי זרענו וזרע זרענו מעתה ועד עולם, אמין! על הטוב תיזכר רעייתי דבורה, שתחיה, ובני היקרים לי מכל: עוזי וגולן נ"י, ולמנוחת בני רמי ע"ה "הבן ידיד לי רמי".

אפרים בן חי-שלום בוכריס קרית ים
ר"ח מרחשון ה'תשמ"ג

ענוונותו של הרב

פטירתו של הרב מן העולם הזה ומאיתנו קשה וכואבת. רבים ההספדים שנישאים בשבחו של הרב ופועלו. אולם, כאשר אני מנסה לנסח מילות פרידה לרב, אני בראש ובראשונה חשה צורך לומר שהרב נפטר כ-אדם במלוא מובן המלה. ואסביר את דברי:

באחד משיעורי ההתנסות, היה עלי להיכנס לכיתה, הידועה בביה"ס בכיתה שקשה ללמד בה. מדובר בכיתה, שתלמידיה כונסו מבתי-ספר שונים, רכשו הרגלי למידה שונים והתנהגויות חברתיות שונות, כך שהשונות בין התלמידים בולטת מאוד ומקשה על ההוראה. הרב בוכריס, שהיה מודע גם הוא לעובדה זו, הבטיח שיעזור לי להתגבר על בעיית סדר ומשמעת בכיתה. ואכן, כך היה. מדי פעם בפעם עבר בין השולחנות והעיר בנימוס למפריעים, טפח על שכם, ליטף, ניסה להרגיע תלמיד חמום-מוח. והכל בדרך ארץ ובסבלנות. אולם, משגבר הרעש ועירנות התלמידים הלכה ופחתה בשל מריבות פנימיות (זריקת עפרונות זה על זה, קללות וכו') ביקש הרב את רשותי לעמוד לפני הכיתה ולרכז את תשומת-לב התלמידים אליו. וכך פתח ושאל את התלמידים: "מי יודע מה זה ראשי תיבות של אדם?"

לאחר התייעצות בכיתה הבינו התלמידים שמדובר באברהם, דוד ומשה. "ומה המשותף לשלושת האישים האלה?" שאל הרב. התשובות שניתנו מפי התלמידים היו מעניינות וענייניות. שלושתם היו צדיקים, כל אחד מהם פתח דור מנהיגות חדש, את כולם ניסה ה' וכו'. הרב קיבל תשובות אלה, אך ביקש מהתלמידים שימשיכו לנסות. רק לאחר שאחד התלמידים אמר ששלושתם היו ענווים, הפסיק הרב את הדיון כשחיוך רחב נסוך על פניו. מיד פתח ואמר (הנוסח שונה מעט): זהו בדיוק תלמידים. הדבר החשוב ביותר שנדרש מן האדם הוא להיות ענו. בזכות הענווה מגיעים האנשים לגדולה האמתית. לכן תלמידים, הפסיקו להרעיש ולהתווכח, הפסיקו ליצור מתחים לא רצויים בכיתה, נסו לוותר זה לזה, הפגינו בגרות. נסו ליישב עניינים בצורה של דרך ארץ וסבלנות, אל תקניטו זה את זה, נסו ללמוד מכל אדם, כבדו את מוריהם, ובטוחני שכך ה' יצליח דרכיכם."

במשך שנות היכרותי את הרב, נראה בבירור שמשפטים אלו ליוו את מסכת חייו בכל צעד ושעל. כוח הענווה החקוק על לוח ליבו, היה בבחינת "נר דולק ולעולם אינו חסר", והוא ניסה להעניק מכוח זה גם לנו.

הרב נפרד מאיתנו כשליבו לב אדם.

ואנו נותרנו לבדנו, אך יש בנו הכוחות שנתן לנו.

ת . נ . צ . ב . ה .

ויהא מליץ יושר טוב על משפחתו, תלמידיו ועמו.

"כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום" - מהי? "כל דברי התורה הזאת" (דברים כ"ז, א, ג) - מהם?

תקציר

"המצווה" ו"התורה" קיבלו בעולמה של ההלכה משמעות ייחודית. מה היתה משמעותן הראשונית בפי משה (בספר דברים)? הנחתנו, כי "המצווה" ו"התורה" מקבילים אל "עשרת הדברים" (= 'עשרת הדברות'), תפתור את השאלה: מה נכתב על האבנים בהר עיבל? ואפשר תכריע בשאלה: מה כתב המלך בספרו? תרעומת המינין" (= "טענות המינין" כי "עשרת הדברים" בלבד הנם "מצוות-ד") עשויה לבאר על-שום-מה נדחה פשט המקראות על-ידי מרבית הפרשנים.

מהן מצווה ותורה בפי משה?

'מצווה' ו'תורה' נתפשים כמושגים ראשוניים, כה ברורים, שאין צורך לבארם. אף שאת משמעותם הייחודית, זו השגורה בפינו, קיבלנו רק עם התפתחות עולם ההלכה. שעל כן, בעיוננו הנוכחי, נבקש להתחקות אחר המשמעות שהיתה למושגים האלה בראשיתם; וליתר דיוק בפי משה – בנאומיו אל בני ישראל – כמובא בספר דברים. נפתח באמור בפרשת הכתיבה על האבנים בהר עיבל עם הכניסה לארץ. (דברים כ"ז, א-ח) - מתוכה הבאנו את כותרת המאמר:

"ויצו משה חקני ישראל את העם לאמור:
שמר את כל המצווה אשר אנכי מצווה אתכם היום.
והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ אשר ד' אלהיך נתן לך
והקמת לך אבנים גדולות ושרת אתם בשיד.
וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך - - -
והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי
מצווה אתכם היום בהר עיבל - ושרת אותם בשיד.
ובנית שם מזבח לד' אלהיך - - -
חבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלהיך -
וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב."

תאריכים: מקרא, פרשנות, תלמוד.

מה נכתב על האבנים?

השאלה – מהם "כל דברי התורה הזאת" האמורים להיות חרותים ("וכתבת")¹ על האבנים הגדולות בהר עיבל – העסיקה פרשנים קדמונים; ופתרונות שונים ניתנו גם על-ידי האחרונים: מהם שמצמצמים את הדברים החרותים – בהתחשב בתנאים הריאליים – אבנים מסוידות גדולות ככל שתהיינה; ומהם שמרחיבים את היריעה בהפליגם על כנפי 'הנס'. רמב"ן² בפירושו על אתר מביא את שתי העמדות הקיצוניות: מן העבר האחד רב סעדיה גאון, המינימליסט, הטוען "שכתבו עליו מנין המצוות כמו הכתובות בהלכות גדולות כעין הזהירות". אפשר³, נתכוון לומר, כי חרתו על האבנים את עשרת הדברות בחינת מצוות-יסוד המסכמות את דברי התורה כולה. ומן העבר האחר מביא הרמב"ן את העמדה המקסימליסטית⁴ – כניסוחה במשנה (סוטה ז,ה): "וכתבו עליו כל דברי התורה בשבעים לשון"⁵ – עם שהוא מעיר: "שהיה ממעשה הנסים". בחקר המקרא אימצו בדרך כלל עמדה ממוצעת: "התורה הזאת" – היתה עם הביטוי "משנה התורה" – אינה אלא ספר דברים (ס"ד) כולו או מקצתו⁶.

התורה = מצווה = עשרת הדברים?

בדיוננו להלן נאמץ את הגישה המינימליסטית. נטען, כי "כל דברי התורה הזאת" כאן – ובכל ספר דברים – אינם אלא "עשרת הדברים"; וכי "כל המצווה אשר אנכי מצווה אתכם היום" – יום התגלות האל "בהר מתוך האש"⁷ – אף היא מכוונת לעשרת הדברות.

הצעתנו הפרשנית מסתמכת על הזיקה הברורה שיש לפרשתנו עם ביצוע הדברים אחר מעבר הירדן, כמתואר ביהושע ח', ל-לה⁸, וכן, ובמיוחד, על הקשר שלה עם המאורע שלמחרת יום 'מתן תורה', המתואר בשמות כ"ד, א-יג: כתיבת משה את כל דברי ד' על 'מצבה'; וכריתת הברית עם העם לאחר בניין המזבח, תוך הקרבת העולות והשלמים.

כדי לעמוד על המשותף בשלוש הפרשיות נערוך אותן, זו מול זו, כדלהלן:

"כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם" – מהי? כל דברי התורה הזאת" (דברים כ"ז, א, ג) – מהם?

שמות כ"ד, ג-יא	דברים כ"ז, ד-ח	יהושע ח', ל-לב
1. ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים. ויען כל העם קול אחד ויאמרו: כל הדברים אשר דבר ד' נעשה.	והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל; ושדת אותם בשיד.	אז נכאשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן ... ואת שתים עשרה האבנים האלה אשר לקחו מן הירדן הקים יהושע בגלגל - שם. ג'א-כ).
5. ויכתב משה את כל דברי ד'.		
2. וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר;	ובנית שם מזבח לד' אלהיך, מזבח אבנים, לא תניף עליהם כרזל. אבנים שלמות תבנה את מזבח ד' אלהיך.	יבנה יהושע מזבח לד' אלהי ישראל בהר עיבל. כאשר צוה משה עבד ד' את בני ישראל, ככתוב בספר תורת משה, מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן כרזל.
1. ושתים עשר [אבני] מצבה? לשנים עשר שבטי ישראל.		
4. וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לד' מרים.	והעלית עליו עלת לד' אלהיך. וזבחת שלמים.	ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים.
5. ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח. ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם. ויאמרו: הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם על כל הדברים האלה. ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.	ואכלתם שם ושמחת לפני ד' אלהיך.	
6. וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב.	ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל.	

על פי עריכת הדברים, במקביל, עוסקות שלש הפרשיות במעמד טקסי, הכולל שלושה עניינים נפרדים, הקשורים זה בזה (המספרים בסוגריים מכוונים למצוין בטבלה):

- הקמת אבנים ("מצבה") עליהן (2) ייכתבו דברי-ד' הם דברי-הברית¹¹.
- בניית מזבח אבנים ("שלמות") (4) עליו יועלו עולות וזבחי שלמים¹².
- טקס הברית – הקריאה והקבלה; ולסיום (6) כריתת הברית בסעודה משותפת.

הגיון הדברים מחייב כי כתיבת דברי הברית על האבנים תקדם לבניין המזבח; ואילו קריאת הדברים מעל גבי האבנים תיעשה לאחר מעשה ההקרבה על גבי המזבח ולפני הסעודה המסמלת את כריתת הברית.

על יסוד הנחה זו – ובהסתמכנו על המידה של 'מאוחר שהוא מוקדם בעניינו' – נראה לנו, לשם הבנת הדברים, לקרוא את הכתובים בפרשתנו (דברים כ"ז, ד-ח) בסדר המספרי דלהלן:

1. והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה –
3. ובנית שם מזבח לד' אלהיך,
4. והעלית עליו עולת לד' אלהיך וזבחת שלמים,
5. (כריתת הברית).
6. ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלהיך (הסעודה המשותפת) –
2. (לאחר שכבר) וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת.

סדר דברים זה מקויים במעשי יהושע (ח', ל-לב):

1. אז (ראה יהושע ד', א,ג,כ: "ויהי כאשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן... שאו לכם מזה מתוך הירדן... שתים עשרה אבנים והעברתם ... והנחתם אותם במלון... ואת שתים עשרה האבנים האלה אשר לקחו מן הירדן הקים יהושע בגלגל". - מקביל אל: "תקימו את האבנים האלה" לעיל בדברים כ"ז; ואל: "שתים עשר [אבני] מצבה", להלן שמות כ"ד).
3. יבנה יהושע מזבח לד' אלהי ישראל בהר עיבל¹³,
4. ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים –
2. (לאחר שכבר) ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה...
5. (הברית – מתוארת להלן, פסוקים לג-לד: "וכל ישראל... עמדים מזה ומזה לארון... ואחרי כן קרא את כל דברי התורה: הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה").
6. (הסעודה המשותפת).

סדר דברים זה משתקף גם בכתובים בספר שמות (כ"ד, ג-יא):

הפרשה פותחת בכללות הדברים המוסרת את המעמד העיקרי של טקס הברית – המפורט לאחר מכן, כלהלן: "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים. ויען כל העם קול אחד ויאמרו: כל הדברים אשר דבר ד' נעשה" – ביטוי אחרון זה עומד במרכז הטקס המפורט – כאשר משה:

- "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע."
- פירוט הדברים פותח בפעולה העיקרית הראשונה של משה למחרת "היום" (מתן תורה).
2. ויכתב משה את כל דברי ד' [על אבני המצבה]¹⁴ -
 3. (אחר שכבר)¹⁵ וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר,
 1. (ועוד לפני כן "ויבן") שנים עשר [אבני] מצבה לשנים עשר שבטי ישראל.
 - (מקביל אל: "תקימו את האבנים האלה" בדברים כ"ז, ד; "ואת שתים עשרה האבנים האלה" ביהושע ד', כ – כמובא לעיל).
 4. (לאחר מכן) - וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לד' פרים.
 5. ויקח משה חצי הדם... ויקח ספר הברית ויקרא¹⁶ באזני העם ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם. ויאמר: הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם על הדברים האלה.

6. ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו (אף ש)ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.
(הסעודה המשותפת).

מהו טקס הברית במפורט?

השוואת הקטעים המקבילים מלמדת, כי הסיפור בשמות הוא השלם; ולפיכך עשוי להשלים פערים בהבנת המקבילות על פרטיהן; כולל הפרט המעניין אותנו במיוחד: "כל דברי התורה הזאת" – מהם?

להלן סדר הדברים, בשלושת הטקסים, המקבילים (שמות=דברים=יהושע):

1. המסמך המחייב ("ספר הברית")
"דברי ד'" = "דברי התורה הזאת" = "משנה תורת משה"
2. "נכתב" (נחרת, נחקק על)
"שתיים עשר [אבני] מצבה" = "האבנים" = "(שתיים-עשרה) האבנים (אשר לקחו מן הירדן)"¹⁷.
3. לאחר מכן נבנה
"מזבח" = "מזבח אבנים... שלמות" = "ככתוב בספר תורת משה מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל".
4. עליו הוקרבו
"ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים" = "והעלית עליו עולת... וזבחת שלמים" = "ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים".
5. טקס כריתת הברית פותח – "ויקח משה" – בזריקת מחצית הדם "על המזבח" (המייצג את האל – צד א'). בשיאו: "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם – ויאמרו: "כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע". לאחר מכן: "ויקח משה את (המחצית השנייה של) הדם ויזרק על העם (למעשה על "שתיים עשרה [אבני] מצבה" המייצגות את העם – צד ב') ויאמר: הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם על כל הדברים האלה" (= "עשרת הדברות" כמובא בפתיחת הפרשה - ה'כלל' - "ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע").
המקבילה להתחייבות זו של העם בברית בחורב – "על כל הדברים האלה"; "כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע" – מצויה בפתח פרשתנו (דברים כ"ז, א): "ויצו משה וקני ישראל את העם: שמר את כל המצווה אשר אנכי מצווה אתכם היום".
ובמקבילה בספר יהושע (ח', לג-לה): "וכל ישראל וזקניו ושטרים (קרי: ושוטרים) ושפטיו עמדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ד', כגר כאזרח, חציו אל מול הר-גרזים וחציו אל מול הר-עיבל – כאשר צוה משה עבד ד' לברך את העם ישראל בראשונה. ואחר כך קרא את כל דברי התורה – הברכה והקללה – ככל הכתוב בספר התורה. לא היה דבר מכל אשר צוה משה אשר לא קרא יהושע נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם".
שוב נמצאנו למדים על הקבלה בין "ספר הברית"; "כל אשר דבר ד'"; "כל הדברים האלה" = "כל המצווה" (בפרשתנו) = "כל דברי התורה" (ביהושע).
6. הטקס בחורב מסתיים ב'סעודה משותפת' של נציגי העם (צד ב') עם האלהים (צד א'): "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו (אף ש)ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו". זאת, במקביל לאמור בפרשתנו: "ואכלת שם" – ושמחת לפני ד' אלהיך". – אין מקבילה דומה בספר

לאמור בפרשתנו: "ואכלת שם¹⁸ – ושמחת לפני ד' אלהיך". – אין מקבילה דומה בספר יהושע.

ומה נחקק על האבנים?

ננסה עתה לבדוק. אפשר מן התיאור הרחב בספר שמות, ניתן ללמוד על תוכנו המדויק של "ספר הברית" – הוא אשר נחקק על אבני "המצבה" בחורב ("ויכתב משה את כל דברי ד'"); ועל-פי פרשתנו מצטווה העם בעברו את הירדן לחרות אותו על "האבנים" ("וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת") – מעשה שעשה יהושע בהר עיבל ("ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה"). רוצה לומר: אם יעלה בידינו לבאר מהם "כל דברי ד'" – יתבאר לנו מושא עיונו "כל דברי התורה הזאת" וכן הביטוי "משנה תורה" המצוי בספר דברים.

ואמנם רמב"ן בפירושו לכתוב הפותח את תיאור הברית בחורב (כ"ד, ג) "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים" – אליו מתייחס הכתוב הנידון (שם, ד): "ויכתב משה את כל דברי ד'" – מבאר ואומר:

ומשה בא עמהם אל מקום העם וספר לכולם את כל דברי ד', והם אמרו נעשה כל דברי ד' אשר צווה אותנו בעשרת הדברות, ונשמע לקולך לכל אשר צוית או תצווה בשמו יתעלה. וכאשר חזר משה אחרי כן ועלה על קצה ההר עם הזקנים, כאשר צווה אותו אלהים, אז אמר לו השם פעם אחרת עלה אלי ההרה והיה שם (שם, יב), ובעת הזאת הודיעו: שמעתי את כל דברי העם הזה אשר דברו אליך היטיבו אשר דברו (דברים ה', כה). וציווהו: לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצווה והחוקים והמשפטים אשר תלמדם (שם, כז-כח). זהו שאמר בכאן: ואתנה לך את לוחות האבן – והתורה והמצווה (שמות כ"ד, יב), כי לך לבדך אתן את התורה והמצוות אשר תלמדון ועשו אותה כאשר נדרו לעשות.

לרמב"ן ברור כי "כל דברי ד'" (שמות כ"ד, ג-ד) הם "עשרת הדברים" (דברים ד', יג; י', ד) – "עשרת הדברות" בלשון חז"ל – החרותים על "לוחות האבן"; ותוכנם מבוטא (שמות, כ"ד, יב) במושגים "והתורה והמצווה" – ו"ו של דהיינו. זאת ועוד: לפי באור הרמב"ן משה עושה שימוש במושגים אלה בנאומו (דברים ה', יט-ל), המתחיל בלשון: "את הדברים האלה (עשרת הדברות המובאים בחלקו הראשון של פרק ה') דבר ד' אל כל קהלכם בהר מתוך האש וגו'"; ובסיום האזכור: "ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך את כל המצווה (= עשרת הדברות, כבאור רמב"ן) והחוקים והמשפטים (ו"ו של דהיינו – מבאר את שיש בעשרת הדברות) אשר תלמדם". ואכן כזו כותרת נאום המצוות שבסמוך (ו', א): "וזאת המצווה (עשרת הדברות – הכוללים את) החקים והמשפטים אשר צוה ד' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה".

הגדרת "דברי ד'", הכתובים ב"לוחות האבן", בשני המושגים: "והתורה והמצווה" (שמות כ"ד, יב), מאשרת את הנחתנו, כי משה עשה בהם שימוש דומה בפרשתנו (דברים כ"ז, א, ג, ח): "ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר שמר את כל המצווה (= עשרת הדברות) בעברך"; "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב". במקביל, כפי שראינו לעיל, אל האמור בברית תחת ההר בחורב (שמות כ"ד, ד): "ויכתב משה את כל דברי ד' (= עשרת הדברות)".

מה כתב המלך?

זאת ועוד: מן המקבילה שראינו בספר יהושע (ח, לב) - "ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל" (= עשרת הדברות) - נראה לנו להכריע בשאלה¹⁹: מהו "הספר" שהמלך (דברים י"ז, יח-יט) - "והיה כשבתו על כסא ממלכתו - וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים והלויים. והיתה עמו ("התורה הזאת") וקרא בו (ב"משנה" - דהיינו בעותק²⁰ של "התורה הזאת") כל ימיו, למען ילמד ליראה את ד' אלהיו, לשמר את כל דברי התורה הזאת, (דהיינו:) ואת החקים האלה, לעשותם". - המלך קרא, על-פי השערותנו, ב"ספר הברית", בעותק מדויק של עשרת הדברות, הלוא הם "דברי התורה הזאת".

מהו "היום"?

על יסוד הצעה פרשנית זו נראה לנו גם להכריע בביאור דברי משה סמוך לאחר ההרצאה על "התשובה" (דברים ל', יא-יד)²¹: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחקה היא --- כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשותו". - "המצווה הזאת" אינה אלא 'עשרת הדברות', שעל-פי פשט הדברים, הם האמצעי לתכלית אהבת ד' האמורה בפרשת שמע (דברים ו', ד-ט): --- והיו הדברים האלה²² אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך וכו'. שוב "אשר אנכי מצוך היום", במקביל אל האמור בפתח פרשתנו (דברים כ"ז, א): "שמר את כל המצוה אשר אנכי מצווה אתכם היום". - "היום" הוא היום שבו (דברים ה', א-ב) "ד' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב" (שם, יט): "את הדברים האלה דבר ד' אל כל קהלכם בהר מתוך האש וגו'" (שם, כא): "ותאמר הן הראנו ד' אלהינו את כבודו ואת גדלו ואת קלו שמענו מתוך האש; היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי". ובסיום הפרשה (שם ז', יא): "ושמרת את המצוה (דהיינו עשרת הדברות) ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום - לעשותם".

"היום הזה" - ברית חורב עם דור יוצאי מצרים - מתחדש בברית בערבות מואב, עם דור כובשי כנען, סמוך לאחר פרשתנו (דברים כ"ז, ט-י): "וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר: הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לד' אלהיך. ושמעת בקול ד' אלהיך ועשית את מצותו ואת חקיו אשר אנכי מצוך היום (כלומר עשרת הדברות)".

על דרך זו מבאר אברבנאל ואומר בפתח פירושו לפרשתנו (דברים כ"ז, א):

ולפי שבמעמד הר סיני אחרי זכרון המצות נאמר (שמות כ"ד, ד) "ויכתב משה את כל דברי ד'"; ועוד נאמר שם "ויבן מזבח תחת ההר ושתים עשרה מצבות (בכתוב: 'מצבה') לשנים עשר שבטי ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחי שלמים לד' פרים". - והיה שבהשלימו לבאר את המצות אמר (דברים כ"ו, יז) "את ד' האמרת היום וגו' וד' האמירך וגומר", שענינו כמו שפרשתי שאותו היום יהיה להם כיום מתן תורה. לכן ראה לצוות אליהם שיעשו בהיכנסם דוגמת מה שהוא עליו השלום וישראל עשו במחרת יום המעמד, וזה שיקימו את האבנים למספר בני-ישראל אשר עשו מזבח ויעלו עליו עולות ושלמים. ושכתבו את התורה על האבנים שהוא כלו כמעשה אבותיהם כאשר עמדו על הר סיני וקבלו את התורה (כלומר, עשרת הדברות).

אפשר נזקק כאן אברבנאל ללשון הכתוב בדברים ד', מד-מה: "וזאת התורה (דהיינו עשרת

האחרון מקביל אל שראינו בכותרת נאום המצוות (ר,א): "וזאת המצוה (דהיינו עשרת הדברות) – החקים והמשפטים וגו'".

מהן המצווה והתורה בפי יהושע?

ההקבלה שמצאנו בספר דברים (בפי משה) בין "המצווה" ובין "התורה" (במשמעות של "עשרת הדברים") מבארת את שימוש הלשון שעושה יהושע – בסגנון דברים זה של משה – בפנייתו אל שניים וחצי השבטים (יהושע כ"ב,ה): "רק שמרו מאד לעשות את המצוה (כלומר עשרת הדברות) אשר צוה אתכם משה עבד ד' לאהבה את ד' אלהיכם וללכת בכל דרכיו ולשמור מצותיו ולדבקה בו ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" – השווה לדברי הסיום של נאום המצוות (י"א,כב): "כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת (דהיינו עשרת הדברות) אשר אנכי מצווה אתכם לעשתה - לאהבה את ד' אלהיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו"²⁴.

מה אירע בעקבות טענות המינין?

לסיום נותר לנו לבאר על שום מה לא קיבלה הפרשנות הקדומה את שמתקבל מפשט הכתובים, כי בפי משה, בספר דברים, "המצוה"=התורה=עשרת הדברים²⁵.

עיון בהערת ראב"ע²⁶ לכתוב בפרשת שמע (דברים ו',ו) "והיו הדברים האלה" אפשר יפתור את החידה. ואלה דבריו: "אמרו המכחישים על עשרת הדברות, ועליהם נאמר וכתבתם על מזוזות ביתך. והאמת כל המצוות". "המכחישים" אפשר הקראים כביאור אשר ויזר. אך נראה לנו שהכוונה לנוצרים, שטענו כי רק "עשרת הדברים" ניתנו על-ידי הבורא והתכחשו ליתר המצוות. כמובא בבבלי ברכות י"ב ע"א:

וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמע ויאמר אמת ויצבי ועבודה וברכת כהנים אמר רב יהודה אמר שמואל: אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין.

ומבאר רש"י: שלא יאמרו לעמי הארץ, אין שאר תורה אמת. ותדעו, שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני; המינין – תלמידי ישו.

וכן בירושלמי ברכות פ"א ה"ה:

וקראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמע ויאמר --- אמר ר' בא: אין, מן הדא לית את שמע מינא כלום, שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע.

דבר מתנא ור' שמואל בר נחמן תרוויהון אמרי: בדין היה שיהיו קורין עשרת הדברות בכל יום; ומפני מה אין קורין אותן? מפני טענות המינין, שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני.

נראה לנו, כי מפני "טענות המינין" (=תרעומת המינין) נזהרה הפרשנות הקדומה (וגם המאוחרת) מלצמצם את "כל המצווה" ואת "כל דברי התורה הזאת" – בפי משה – ל'עשרת הדברות' בלבד, כביאור פשטם של המקראות, המוצע לעיל.

מראי מקומות

1. על דרך האמור בשמות ל"ב, טז: "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת".
2. ראה פירוש הרמב"ן על התורה, מאת הרב חיים דוב שעוועל, ירושלים תשי"ט, כרך ב' עמ' תע"א.
3. ראה רש"י לשמות כ"ד, יב: "את לחת האבן והתורה והמצווה אשר כתבתי להרתם" – כל שש מאות ושלוש עשרה מצוות בכלל עשרת הדברות הן, ורבנו סעדיה פירש [פירשו] באזהרות שישד לכל דבור מצוות התלויות בו.
4. ראה הערות רש"י על התורה בהוצאת אברהם ברלינר, ירושלים – ניו-יורק, תשל"ל, ובהוצאת הרב חיים דוב שעוועל, ירושלים, תשמ"ג.
5. וראה דברי הראב"ע על אתר כמובא בהוצאת אשר וייזר, ירושלים, תשל"ו: "והתורה והמצווה". יש אומרים תורה שבכתב והמצווה שבעל-פה. והנכון כי על לוחות לבדם ידבר. והראיה הגמורה "אשר כתבתי" – והשם לא כתב התורה רק משה כתבה על-פי השם.
6. מקובלת על הרב דוד צבי הופמן, בפירושו, לספר דברים, תל-אביב, תשכ"א, עמ' תש"ו: "את כל המצוה וגו'. כל מה שנאמר לישראל בערבות מואב, דהיינו, כל התורה כולה (כמו שביארנו כבר כמה פעמים).
7. ראה משניות מבוארות בידי פנחס קהתי, ירושלים, תשל"ה: יש מפרשים שכל התורה נכתבה עליהן מ"בראשית" על "לעיני כל ישראל", ומעשה נסים היה כאן; ויש אומרים, שלא כתבו עליהן אלא "מספר מצוות, כמו שהן כתובות בהלכות גדולות, כעין אזהרות". שתי העמדות הקיצוניות מובאות ב"עיונים" בפירוש הרב עדין שטיינזלץ לבבלי סוטה ל"ב ע"א.
8. ראה משה וינפלד, דברים, עולם התנ"ך, תל-אביב, 1994, עמ' 202-205. וראה הופמן, שם, עמ' של"ז-שמ"א.
9. ראה דברים ו', יט; י', ד. "מתן תורה" בלשון חז"ל; "יום המעמד", בפירוש אברבנאל לפרשתנו, כמובא להלן.
10. על הזיקה בין הפרשיות העמיד האברבנאל בפירושו לדברים כ"ז, א.
11. וראה שמואל אחיטוב בפירושו ליהושע, תל-אביב – ירושלים, תשנ"ו, עמ' 143. בביאורו הריהו מאזכר את הכתובות בדיו על טיח, שנמצאו בכנתילת עג'רוד, הכוללת ברכות; ובתל דיר עלא הכוללת חזיונות מטעם בלעם בר בעור.
12. אברבנאל, שם, גורס: "זשתים עשר מצבות" – ברבים. מובא להלן בסיום המאמר.
13. כאן נראה לנו לחלק את הפסוק, שלא כפיסוק הטעמים, אלא על-פי המקבילה. וראה הערה 19 לקמן.
14. ראה, הרב יוסף קפאח, פרוש רבינו סעדיה גאון על התורה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 3: "את כל דברי ד" – את כל אותם דברי ה'. "אשר דבר ד" – אשר ציווה ה'." "ויכתב משה" – ואז כתב משה. (ע"כ) – כמסתבר – את עשרת הדברות. כי (שם הערה 2) כתב ר"א בן רמב"ם: "ויכתב משה", דעת רבינו סעדיה ז"ל שהוא כתב מתחילת פרשת "אתם ראיתם" (לעיל כ', יט) עד סוף פרשת "הנה אנכי" (לעיל כ"ג, לג) והסתפק בכך לומר באותו החלק במקום כל התורה הכתובה כיוון שהוא חלק ממנה (ע"כ).
15. כזה פירוש מ.ד. קאסוטו על ספר שמות, ירושלים, תשי"ד, עמ' 217.

12. עולות לד' ושלמים לעם – לסמל סעודת שני צדדים כורתי ברית. ראה קאסוטו, שם, עמ' 217.
13. ד"ר משולם מרגליות, עפ"י מדרשים קדומים ועל-יסוד נהוג כריתת הברית במזרח העתיק, טוען, כי "שני לוחות הברית" מייצגים את שני עותקי "עשרת הדברים" – האחד של האל (האדון) והאחר של ישראל (הנִסֵּל).
14. על אפשרות ש"הר עיבל" נמצא "שם" ליד הגלגל, בקניון, במעלה נחל עוג'ה, ראה בבלי סוטה ל"ג ע"ב בדברי רבי אליעזר. על המחלוקת בדבר הזהויות של הר גריזים והר עיבל ראה ב"עיונים" בפירוש עדין שטיינזלץ על אתר. וראה אחיטוב, שם, עמ' 142.
15. על אבני המצבה שבנה אותה שעה כאמור להלן (מס' 1): "ו(עוד לפני כן "ויבן") שנים עשר [אבני] מצבה לשנים עשר שבטי ישראל". וראה הערה בסמוך.
16. על-פי המידה 'מאוחר שהוא מוקדם': "ויכתב משה" אחר שכבר השכים קום "ויבן מזבח תחת ההר" ועוד לפני כן – יש להשלים – "ויבן" שנים עשר [אבני] מצבה" – עליהם כתב את דברי ד' הם דברי הברית. בפרשתנו (דברים כ"ז, ד) נוקטת התורה לשון עתיד: "תקימו את האבנים האלה". ולפיו השלים קאסוטו, שם, עמ' 217: "[ויקם] שנים עשרה מצבה". בהעירו: על שימוש הפועל ב נ ה , המתאים רק למושא מ ז ב ח ולא למושא מ צ ב ה עיין למעלה על ט', כג ועל כ', יח. מוסיף המבאר: בטקס העתיד להעריך ייצג המזבח את כבוד ד' והמצבות תייצגנה את שבטי ישראל: שני הצדדים כורתי הברית יוצגו זה מול זה.
17. "ויקח... ויקרא" – "ויקח" כפועל עזר (ראה "ויקח קרח" – במדבר ט"ז, א) – כמו ב"ויקח משה חצי הדם" לפניו; "ויקח משה את [המחצית השניה של] הדם" – לאחריו. שלוש פעמים "ויקח" להבלטת הקריאה בלב טקס הברית: בין זריקת מחצית הדם הראשונה על המזבח – המייצג את כבוד ד'; ובין זריקת המחצית השנייה על המצבות – המייצגות את שבטי ישראל.
18. ראה ביאורנו לעיל ליהושע ח', ל שורה 1, "אז" – כאשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן" – ראה יהושע ד', א, ג, כ.
19. כך נראה לנו לחלק את הכתובים, שלא כחלוקת בעל הטעמים, המפריד בין "והעלית עליו עולת לד' אלהיך", לבין "וזבחת שלמים". לטעמו יש לחבר: "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלהיך".
20. ראה הופמן, דברים, עמ' של"ו-שמ"א.
21. כתרנום אונקלוס: משנה = פתשגן (העתק). וכביאור ראב"ע: משנה – נסחה שנית. וראה "כסף משנה" בבראשית מ"ג, יב.
22. ראה רמב"ן על אתר: וטעם "כי המצווה הזאת" על כל התורה כולה. והנכון כי על כל התורה יאמר "כל המצווה אשר אנכי מצוך היום" (לעיל ח', א) אבל "המצווה הזאת" על התשובה הנזכרת כי "והשבות אל לבבך", "שבת עד ה' אלהיך".
23. ראה דברי ראב"ע על אתר: "זהו הדברים האלה" – אמרו ה מ כ ח י ש י ס (אשר ויזר, שם, עמ' רל"ה, מפרש הקראים; ואנו להלן נבאר כמכוון אל הנוצרים שהם המינים) – על עשרת הדברות.
24. על-פי שמות ל"א, יח: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לְחֹת הָעֶדֻת" אפשר מן הראוי לקרא כאן: 'אלה [לְחֹת] הָעֶדֻת (בקובוצ')".

"כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם" – מהי? כל דברי התורה הזאת (דברים כ"ז, א, ג) – מהם?

24. "המצווה" במשמעות עשרת הדברים מצויה בדברים ה', כז'; ו', א'; כה'; ז', יא'; ח', א'; י"א, כב; ט"ו, ה'; י"ז, כ; י"ט, ט; כ"ז, א'; ל', יא'; ל"א, ה'. "דברי התורה" במשמעות עשרת הדברים מצויה בדברים י"ז, יט; כ"ז, ג; ח; כו; כ"ח, נח; כ"ט, כח; ל"א, יב; כד; ל"ב, מו.

25. בספר דברים מוצא אתה "דבר" במשמעות של מצווה. כגון (ט"ו, ב) "זוה דבר השמטה"; (י"ט, ד) "זוה דבר הרוצח". מקביל אל (ויקרא ו', א) "זאת תורת העלה" (שם, ז', א) "זאת תורת האשם"; וכן (במדבר ו', יג) "זאת תורת הנזיר". ראה מאיר גרובר, "שינוי השם של 'עשרת הדברים', בית מקרא, תשרי-כסלו תשמ"ב, עמ' 16-21, המבאר את שינוי השם ל"עשרת הדברות" מפני "תרעמת המינין" – כמבואר להלן – לומר לך, כי "עשרת הדברים" נבדלים מכל המצוות רק בכך שעם ישראל שמעו אותם תוך גילוי אלהי אחד. ראה ביאורנו להלן.

וראה זאב ספראי, "בתי כנסת של השומרונים בתקופה הרומית-ביזנטית", קתדרה, תמוז תשל"ז, עמ' 206 ושם הערה 116.

26. ראה וייזר, שם, עמ' רל"ה.

פשט ודרש בפרשנות ימי הביניים בצפון צרפת

מוקדש לעילוי נשמתה של זהבה ביטון ז"ל,
בוגרת סמינר כפר הנוער הדתי. אשה צדקת ורבת
פעלים. יהי זכרה ברוך.

תקציר

ההבחנה בין פשט לדרש, ימיה כימי הפרשנות. אין זה קל כלל ועיקר להגדיר מהו פירוש של פשט, וזאת ניסו לעשות חכמי הדור האחרון. לפנינו דיון ביחסי פשט ודרש אצל ארבעת פרשני צפון צרפת המפורסמים: רש"י, ר' יוסף קרא, רשב"ם ור' יוסף בכור שור.

שאלה השנויה במחלוקת היא האם רש"י מביא רק מדרשים הקרובים לפשט והעונים לבעיות פרשניות, או שהוא נזקק גם למדרשים בעלי כיוון מוסרי ולקח. שאלה אחרת היא מתי אין רש"י מסתפק בפירוש הפשט ונזקק גם למדרשים.

המאפיין את דרכו של ר' יוסף קרא בפרשנות הפשט הוא דיון במבנה האטימולוגי ובניתוח ספרותי של פרשיות.

רשב"ם מזהיר הצהרות מתודולוגיות בדברי יחסי פשט ודרש, בהטעימו שהמדרש הוא העיקר, אבל הוא עצמו בא לחדש חידושים פרשניים בתחום הפשט. אופיינית לדרכו הפרשנית של ר' יוסף בכור שור היא ההבחנה בין פירוש פשטי הנובע מתוך דברי הכתוב, לבין פירוש מדרשי שאיננו עולה ישירות מתוך המקראות. גם העיון במניעי פעולתם של אישי המקרא ובנבכי נפשם, ואף ההסברים על-פי הריאליה של המקרא, מיסודות הפשט הם באשר הם מעוגנים בכתוב עצמו, בהקשרו ובאווירתו.

הרעיון שקריאה בתורה מצריכה פרשנות, מצוי במקרא עצמו. כאשר עזרא אוסף את העם השבים מגלות בבל לירושלים, וקורא לפניהם בתורה, נאמר: "ויקראו בספר בתורת האלוקים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח). כלומר מדובר בקריאה עם פרשנות. הפועל "דרש" בעניין מצוות התורה, מופיע כבר במקרא עצמו, כגון: "אשרי נצרו ערתיו בכל-לב ידרשוהו" (תהלים קי"ט, ב). כלומר, מדובר בדרישה מעשית של מצוות התורה. ההבחנה בין פשט לדרש, ימיה כימי הפרשנות. בתלמוד הבבלי מופיע הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" - שלוש פעמים¹. ואילו הביטוי הארמי "פשטיה דקרא" מופיע בתלמוד הבבלי שתיים-עשרה פעמים².

בבואנו לדבר על פרשנות הפשט, עלינו להגדיר קודם כל מהי פרשנות על-פי הפשט, ומסתבר, שדבר זה איננו פשוט כלל ועיקר. חוקרי הפרשנות של הדורות האחרונים העלו כמה רעיונות להגדרת הפשט:

סגל³: הפשט הוא פירוש "לפי הכוונה הגלויה והישרה (הפשוטה) היוצאת מפירוש המלים והמשך העניין".

שרה קמין⁴: הפשט הוא "באור הכתוב על-פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו הענייני, סוגו הספרותי ומבנהו הספרותי, תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלו".

אולם יש גם סוג אחר של הגדרות, המציינות את הכוונה הראשונה של המפרש:

א"מ ליפשיץ⁵: "הבאור הפרשני ישאף לתת ללומד את הדברים המתפרשים, כפי שהבינם בן-זמנם".

לעומת זאת סבור מ' וויס⁶ ש"הבא לפרש יצירה ספרותית, אין עליו לשאול מה היו כוונותיו של המחבר, ואף לא כיצד הבינוהו בני דורו, אלא מה כתוב בחיבור עצמו".

א' טוויטל מ'טעים, שהגדרת הפשט חסרה לנו, "ובכלל ספק אם נגיע אליה אי-פעם. הבחנתנו בין פשט לדרש היא ביסודה אינטואיטיבית. הכל יסכימו, כי חובתו של הפשטן להתחשב בהקשר של הכתובים, ולהציע ביאור המיוסד על חוקי הלשון המקראית. פרט לשני בחנים אלה הערכת פשוטו של פירוש איננה אלא עניין של טעם אישי ושל תחושה סובייקטיבית, ואיננה מבוססת על קריטריונים אובייקטיביים המקובלים על הכל".

כיוון שכך, אין עלינו לשאול מהו הפשט, אלא מהו קנה-המידה לפירושו של פשט, אצל כל פרשן בנפרד. מדוע הוא סבור שפירושו הוא הפירוש של הפשט.

א. יחס פשט ודרש בפירוש רש"י

כאמור, ההבחנה בין פשט לדרש איננה קלה. לשם-כך נעיין בדוגמה מפירוש רש"י. על אברהם העולה לארץ, כתוב: "ויקח אברם את - שרי אשתו ואת - לוט בן-אחיו ואת - כל - רכושם אשר רכשו, ואת - הנפש אשר-עשו בחרן" (בראשית י"ב, ה).

רש"י: שהכניסן תחת כנפי השכינה. אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו. ופשוטו של מקרא, עבדים ושפחות שקנו להם, כמו 'עשה את כל-הכבוד הזה' (בראשית ל"א, א'), לשון קניין. 'וישראל עשה חיל' (במדבר כ"ד, י"ח) לשון קונה וכונס.

מדוע רש"י מעיד על פירושו השני, שהוא פשוטו של מקרא? זאת, כיוון שהוא מסתמך על פסוקים ממקומות אחרים במקרא.

אולם מדוע רש"י מקדים להביא את פירוש הדרש? זאת, כיוון שלפירוש הפשט יש חולשה מסוימת. שכן, אם "הנפש אשר עשו בחרן" הם רק עבדים ושפחות שקנו, כפירוש הפשט, נמצא שיש בפסוק כפילות מיותרת, שהרי עבדים ושפחות כלולים בהיגד: "ואת כל רכושם אשר רכשו". יצוין, שהפירוש הראשון נחשב לדרש, משום שאין לו רמז בכתובים, ומאידך הוא פשט, שכן הפועל 'עשה' בתורה משמעו לתת צורה לדבר הקיים, כמו "ויעש בצלאל", פועל שחוזר פעמים רבות במעשה המשכן, מתאים גם למעשה הגיור.

שאלה המנסרת בחלל עולמם של מפרשי רש"י היא האם רש"י מביא רק מדרשים הקרובים לפשט, העונים לשאלה פרשנית, המתעוררת למקרא הכתוב, או שרש"י מביא גם מדרשים שאינם פותרים בעיה פרשנית, אלא יש בהם לקחים חינוכיים, רעיוניים, מוסריים וכיו"ב. רש"י לא כתב הקדמה לחיבורו, אולם בכמה מקומות מציין רש"י את דרכו הפרשנית:

בראשית ג', ח': "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום". רש"י: "יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סידרו רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי מקרא, דבר דבור על אופניו".

בראשית ג', כ"ב: ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו.
בראשית ג', כ"ד: ומדרשי אגדה יש, ואני איני בא אלא לפשוטו. וכן בפירושו לבראשית ו', ג'; לשמות י"ג, י"ז; לבמדבר ו', כ"ד; ה', י'.

רבי אליהו מזרחי (הרא"ם), גדול מפרשי רש"י, מבהיר: "אבל בשאר השמות לא הקפיד להביא מה שפרשו שם בב"ר מפני שאין זה מוטל עליו, במה שהוא דורך על דרך הפשט"⁸. וכן הטעים: "והרב ז"ל כבר גילה דעתו בפרשת בראשית שיש מדרשי אגדה רבים, ואני לא אביא מהם רק אותם הקרובים לפשוטו של מקרא".

וכן מציין: "והלא לא הביא רש"י ז"ל מכל אותן שדרשו על סמיכות הפרשיות אלא אותן שאינן כתובות על הסדר, שהן קרובות לפשוטו של מקרא"¹⁰.

ר' דוד פדרו מדגיש: "וידוע הוא שאין דרכו של רש"י בפירושו לאתווי ממילי דאגדתא אלא מה שצריך להבנת הכתוב ומה שמתיישב בו המקרא, דיבור על אופניו ואין עוד מלבדו"¹¹.

וכן מציין ש"א פוזננסקי: "שעמל וטרח לברר מתוך מדרשי חז"ל את הדרש הקרוב יותר לפשוטו של מקרא"¹².

הדרש מנוגד לפשט ולכן רש"י איננו מביאו

"ויאמר קין אל-הבל אחיו" (בראשית ד', ח'). רש"י "נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו להרגו. ויש בזה מדרשי אגדה, אך זה ישובו של מקרא". בפסוק מתעוררת השאלה מה אמר קין להבל. לפי רש"י אמר לו דברי ריב ומצה. המדרש¹³ מביא שלוש תשובות לשאלה על מה רבו קין והבל: 1. בחלקו של מי ייבנה בית-המקדש. 2. כיוון שקין היה עובד אדמה והבל היה רועה צאן, רבו על הרכוש. זה אומר אתה עומד על אדמתי, פרח באוויר. וזה אומר אתה לובש את הצמר של צאני, פשוט את בגדיך. 3. על חוה הראשונה היו רבים. חז"ל מעלים שלוש תשובות, שאין להן אחיזה בפסוקים. חז"ל דנו בשאלה הכללית על מה רבים בני-אדם, ועונים שלוש תשובות:

מלחמות על דת, על רכוש ועל מין. אולם כיוון שלתשובות אלו אין אחיזה בלשון הכתוב, אין רש"י מביא¹⁴ וראה עוד בפירושו לבראשית כ"ח, י"ב 'עולים ויורדים בו' ופירוש רמב"ן שם.

מדרשים המיישבים קשיים רעיוניים

לעיתים מתעוררת בעיה פרשנית תיאולוגית, שניתנת לפתרון באמצעות הדרש. בפרשת דור בוני המגדל נאמר: "וירד ה' לראות את-העיר ואת-המגדל אשר בנו בני האדם" (בראשית י"א, ה').

רש"י: "לא הוצרך לכך. אלא בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנידון עד שיראו ויבינו. מדרש רבי תנחומא¹⁵; יש לשאול, ה' צריך לרדת כדי לראות? פירוש הדרש עונה לשאלה זו. כשיוסף הולך בשליחות אביו לראות את שלום אחיו, נאמר: "וימצאם איש והנה תעה בשדה" (בראשית ל"ז, ט"ו). חז"ל דרשו שהאיש הוא המלאך גבריאל¹⁶. וכך גם רש"י. מדוע לא פירשו איש ממש? אלא שכאן באה לידי ביטוי ההתערבות האלוקית בהתרחשות הארצית. יוסף הולך לראות את שלום אחיו, אך איננו מוצא אותם. אם יתייחס וישוב לביתו, לא תצא לפועל הגזירה הא-לוקית – ירידת בני-ישראל למצרים. לכן ה' מזמן לו איש – מלאך שלוח. כלומר הקב"ה דואג לכך שגזירתו תתקיים. וראה עוד בפירוש רש"י לבראשית ל"ז, י"ד. "וישלחם מעמק חברון".

פשט מול דרש בפירושי רש"י

לעיתים קרובות מביא רש"י את פירוש הפשט כשלצדו פירוש הדרש. בדרך כלל רש"י מקדים את הפשט לדרש¹⁷. יש רגליים לדבר שאם רש"י מביא מדרש נוסף על פירוש הפשט, כנראה קיים קושי מסוים שפירוש הפשט איננו פותר, ולפיכך רש"י נדרש למדרשים. לדוגמה: "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל אלוקים בין האור ובין החשך" (בראשית א', ד').

רש"י: "אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה. ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא. ולפי פשוטו כך פרשהו: ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה". בפסוק נאמר שה' ראה את האור כי טוב, ולכן הבדיל בינו לבין החשך. סיבת ההבדלה היא שהאור טוב. לפירוש הפשט אפשר לשאול, ואילו היה האור לא טוב, לא היה ה' מבדיל בינו לבין החשך? אכן לפי המדרש רק בגלל שהאור טוב ה' גנזו לצדיקים. ואילו לא היה טוב. ודאי לא היה מבדילו. "ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכס" (בראשית י"ד, ט"ו).

רש"י: "לפי פשוטו סרס המקרא: ויחלק הוא ועבדיו עליהם לילה, כדרך הרודפים שמתפלגים אחר הנרדפים כשבורחין זה לכאן וזה לכאן... ומ"א שנחלק הלילה, ובחציו הראשון נעשה לו נס וחציו השני נשמר ובא לו לחצות לילה של מצרים".

הבעיה בפירוש הפשט היא שיש צורך לסרס את המקרא מה שאין כן בפירוש הדרש, שלפיו "ויחלק" מוסב על לילה¹⁸.

"ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט-נא השמימה וספר הכוכבים" (בראשית ט"ו, ה') רש"י: "לפי פשוטו הוציאו מאהלו לראות הכוכבים. לפי מדרשו אמר לו צא מאצטגנינות שלך שראית

במזלות שאינך עתיד להעמיד בן...
נראה שהקושי בפירוש "לפי פשוטו" הוא, שלא נאמר שאברהם היה באוהל בעת שדיבר עמו
ה' 19.

"ותפתח ותראהו את הילד" (שמות ב', ו').

רש"י: את מי ראתה? את הילד. זהו פשוטו. ומדרשו, שראתה עמו שכינה.
הבעיה בפירוש הפשט היא תוספת הכינוי הרומז לתיבה "ותראהו". הרא"ם בפירושו על אתר
מציין ש"ותראהו את הילד", משמעו, ותראה עם הילד. לכן רש"י מבאר שראתה עמו שכינה.
"לא תראה את-שור אחיך או את שיו נידחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך" (דברים
כ"ב, א').

רש"י: "לא תראה והתעלמת" – לא תראה אותו שתתעלם ממנו, זהו פשוטו. ורבותינו אמרו
פעמיים שאתה מתעלם וכו'.

לפירושו של הפשט: "והתעלמת" פירושו שתתעלם ממנו, אם כן, מדוע התורה כתבה "תראה"
בלשון עתיד, ואילו "והתעלמת" בלשון עבר מהופך, ולא כתבה "ותתעלם"? שאלה קשה היא.
לכן נזקק רש"י למדרש חז"ל: פעמיים שאתה מתעלם...²⁰.

וראה עוד בפירוש רש"י לבראשית ח', ז'; י"ד, י"ג; ל"ב, ל"ב; ל"ה, ט"ז; ל"ז, י"ז; לשמות ב', י"ד;
ד', כ"ב; ו', י"ג; ח', ב'; ט', ל"ב; י"א, ד'.

בכמה מקומות רש"י מציין ש"אין המקרא יוצא מידי פשוטו". כגון: "החדש הזה לכם" (שמות
יב, ב'). רש"י: "הראהו לבנה בחידושה, ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ר"ח. ואין מקרא
יוצא מידי פשוטו, על חדש ניסן אמר לו: זה יהיה ראש לסדר מנין החודשים, שיהא אייר קרוי
שני וסיון שלישי". וכן בפירושו לבראשית ט"ו, י'.

בעניינים אלו מטעים רש"י, שאין הדרש בא לדחוק את רגלי הפשט, אלא פירוש הפשט קיים
לצד הדרש²¹.

פירושים שלא לפי מדרשי ההלכה בפירוש רש"י

ההעזה של חכמי ישראל לפרש פסוקים שלא לפי מדרש ההלכה, היא רבה, שכן מדרשי
ההלכה מבטאים את מסורת התורה שבעל-פה ואת המחייב למעשה. אולם אצל חכמי ימי-
הביניים בצפון צרפת אנו מוצאים לעיתים פירושים שלא בהתאם למדרש ההלכה. על תופעה
זו כותב פוזננסקי²²: "ולא נתמה על כי ידע רש"י להרכיב שני יסודות שנראה כאילו אין להם
מקום זה בצד זה. הלא אף שהיה שקוע ראשו ורובו בעולם ההלכה... הנה נמצא אצלו שמפרש
לפעמים נגד ההלכה, ואינו רואה בזה שום דבר מוזר, כי השקפתו התלמודית הייתה מאוששה
כל-כך עד שלא נשקפה לה שום סכנה מן הפשטנות²³.

אל יצא איש ממקומו ביום השביעי (שמות ט"ז, כ"ט).

הפסוק מתייחס ללוקטי המן, שלא יצאו ביום השבת לאסוף מן.

רש"י מפרש: "אל יצא" – אלו אלפיים אמה של תחום שבת... ועיקרו של מקרא על לוקטי המן
נאמר²⁴.

יצוין, שרש"י איננו מרבה בהערות המציינות שמדרש ההלכה איננו תואם את הפשט. בחלק
ההלכתי של התורה רש"י מפרש בדרך כלל בהתאם למדרש ההלכה. לדוגמה, בגנב הבא
במתרת, נאמר: "אם – זרחה השמש עליו דמים לו" (שמות כ"ב, ב'). פרשנים כרבנו חננאל,

רמב"ן, והראב"ד על הרמב"ם פירשו על דרך הפשט: אם הגנב נתפס ביום אסור להרגו. אולם רש"י פירש לפי הדרש: "אין זה אלא כמין משל. אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הזה, שהוא שלום בעולם כך פשוט לך, שאינו בא להרוג..²⁵

המושגים הפרשניים "פשוטו" ו"משמעו"

רש"י מרבה להשתמש במונחים פרשניים כמו "פשוטו" ו"משמעו" לציון דרכי פרשנות. יש מקום לברר מהי משמעותם של מונחים אלו בהקשריהם השונים. הביטוי "פשוטו" משמש את רש"י להבעת כמה דרכי פרשנות, כפי שניווכח מהדוגמאות הבאות.

1. הביטוי "פשוטו" מתכוון למשמעותה המילולית של התיבה:
"ויסגר ה' בעדו" (בראשית ז', ט"ז). רש"י 'הגן עליו שלא שברוה... ופשוטו של מקרא, סגר כנגדו מן המים. וכן כל "בעד" שבמקרא, לשון "כנגד" הוא...
"הלא מצער היא" (שם י"ט, כ'). רש"י: "והלא עוונותיה מועטין ויכול אתה להניחה, ותחי נפשי בה, זהו מדרשו. ופשוטו של מקרא, הלא עיר קטנה היא ואנשים בה מעט..."
"ויזרח לו השמש" (שם ל"ב, ל"ב). רש"י: "לשון בני אדם הוא, כשהגענו למקום פלוני האיר לנו השחר, זהו פשוטו. ומ"א ויזרח לו לצרכו, לרפאות את צלעתו".
"מתנחם לך" (שם כ"ז, מ"ב). רש"י: "מ"א כבר אתה מת בעיניו. ולפי פשוטו, לשון תנחומים, מתנחם הוא על הברכות בהריגתך".
"נלכה דתינה" (שם ל"ז, י"ז). רש"י "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו שם מקום הוא. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו".
"וירא משה" (שמות ב', י"ד). רש"י: כפשוטו, ומדרשו, דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין. אמר מעתה שמא אינם ראויים להגאל".
"שנים ליום" (במדבר כ"ח, ג'). רש"י: "כפשוטו ועיקרו בא ללמד שיהיו נשחטין כנגד היום וכו'".
"רב לכם" (דברים א', ו'). רש"י: "כפשוטו, ויש מדרש אגדה, הרבה לכם גדולה ושכר על ישבתכם בהר הזה...".
לא מרובכם" (שם ז', ז'). רש"י: כפשוטו, ומדרשו, לפי שאין אתם מגדילים עצמכם, כשאני משפיע לכם טובה".
"כל המצוה" (שם ח', א'). רש"י: כפשוטו, ומדרשי אגדה, אם התחלת במצוה גמור אותה וכו'.
2. הביטוי "פשוטו" מבאר מבנה ספרותי.
"זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א', כ"ז). רש"י: "ולהלן הוא אומר: "ויקה אחת מצלעותיו וכו'" (ב', כ"ב). מדרש אגדה שבראו שני פרצופים בבריאה הראשונה ואחר-כך חלקו. ופשוטו של מקרא, כאן הודיעך שנבראו שניהם בששי, ולא פירש לך כיצד ברייתן, ופירש לך במקום אחר". רש"י מעמידנו על הסיפור הכפול שבבריאת האדם, זה שבפרק א' וזה שבפרק ב'. ומציין שלפי פשוטו יש להבין שני ספורים אלו על-פי המידה הי"ז ממידותיו של ר' אליעזר בנו של ריה"ג "מדבר שאינו מפורש במקומו ומתפרש במקום אחר".

3. הביטוי "פשוטו" מציין הבחנה בין שני היגדים בכתוב.
 "ואתם פרו ורבו" (בראשית ט', ז'). רש"י: "לפי פשוטו הראשונה לברכה וכאן לציווי.
 ומדרשו להקיש מי שאינו עוסק בפריה ורביה לשופך דמים". באמרו "הראשונה לברכה",
 מתכוין רש"י לברכה שנאמרה בסוף הבריאה: "ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים
 פרו ורבו וכו' (א', כ"ח).
4. "פשוטו" משמש לציון הרעיון שכל המקרא כולו הוא יחידה אחת, וניתן ללמוד ממקום
 אחד על חברו. מן הברור יותר על הברור פחות.
 "ונברך בך" (בראשית י"ב, ג') רש"י: "יש אגדות רבות, וזהו פשוטו. אדם אומר לבנו תהא
 כאברהם. וכן "ונברכו בך" שבמקרא. וזה מוכיח: " בך יברך ישראל לאמור ישימך אלקים
 כאפרים וכמנשה" (בראשית מ"ח, כ').
 "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (שם י"ב, ה'). רש"י: "שהכניסן תחת כנפי השכינה. אברהם
 מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו.
 ופשוטו של מקרא, עבדים ושפחות שקנו להם, כמו: "עשה את כל הכבוד הזה" (בראשית
 ל"א, ב'). "וישראל עשה חיל" (במדבר כ"ד, י"ח), לשון קונה וכוונס.
 "ויבא הפליט" (שם י"ד, י"ג). רש"י: "לפי פשוטו זה עוג שפלט מן המלחמה, והוא שכתוב
 "כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים" (דברים ג', י"א).
 "כברת ארץ" (שם ל"ה, ט"ז). רש"י: מנחם פירש לשון כביר, ואין זה פשוטו של מקרא, שהרי
 בנעמן מצינו: "וילך מאתו כברת ארץ" (מלכ"ב ה', י"ט).
 "בני בכרי" (שמות ב', כ"ב). רש"י: "לשון גדולה, כמו "אף אני בכור אתנהו" (תהלים פ"ט,
 כ"ח). זהו פשוטו, ומדרשו, כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה.
 "פשוטו" מבאר את הרעיון שניתן להסיק מדברי הכתוב שאיננו ברור כל צרכו.
 "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" (שם בראשית י"ב, י"א). רש"י: "מדרש אגדה עד
 עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם... ופשוטו של מקרא הנה נא הגיעה השעה
 שיש לדאוג על יפוך. ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את..."
 "ויוצא אותו החוצה" (בראשית ט"ו, ה'). רש"י: "לפי פשוטו הוציאו מאחלו לחוץ לראות
 הכוכבים. לפי מדרשו אמר לו צא מאיצטגנינות שלך. שראית במזלות שאינך עתיד
 להעמיד כן..."
 "ואברהם היו יהיה לגוי גדול" (בראשית י"ה, י"ח). רש"י: "מדרש אגדה זכר צדיק לברכה.
 הואיל והזכירו ברכו. ופשוטו, וכי ממנה אני מעלים והרי הוא חביב לפני להיות לגוי
 גדול.
 "ה' יראה" (בראשית כ"ב, י"ד). רש"י: "פשוטו כתרנומו. ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה
 להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קורבנות... ומדרש אגדה ה' יראה עקידה זו לסלוח
 לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות". רש"י מבאר "יראה" במשמעות "יבחר" לפי
 העניין.
 "כי כמוך כפרעה" (בראשית מ"ד, י"ח). רש"י: "חשוב אתה בעיני כמלך, זהו פשוטו.
 ומדרשו, סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה על-ידי זקנתו שרה..."
 "ויוצא אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים" (שמות ו', י"ג). רש"י: "צום עליו לחלוק לו
 כבוד בדבריהם. זהו מדרשו. ופשוטו, צום על דבר ישראל ועל שליחותו אל פרעה."

- בכל הדוגמאות הללו הכתוב סותם את דבריו ויש צורך לבארם. רש"י מבאר "לפי פשוטו", היינו לפי הרעיון המתבקש מתוך המלים, הקשרם והאווירה השוררת בקטע.
6. "פשוטו" מבאר את הדברים לפי חוקי הטבע.
- "ואחרי כן יצא אחיו" (בראשית כ"ה, כ"ו). רש"י שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו. בדין היה אוחו בו לעכבו. יעקב נוצר מטפה ראשונה, ועשו מן השניה. צא ולמד משפופרת שפיה קצרה. תן לה שתי אבנים זו אחר זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה. והנכנסת אחרונה, תצא ראשונה. נמצא עשו הנוצר באחרונה, יצא ראשון. ויעקב שנוצר ראשונה, יצא אחרון.
7. "פשוטו" מתייחס לסמיכות הפרשיות.
- "ויתן לך אלוקים" מטל השמים" (בראשית כ"ז, כ"ח). רש"י: "יתן ויחזור ויתן. ולפי פשוטו מוסר לעניין הראשון "ראה ריח בני כריח שדה", שנתן לו הקב"ה ריח שדה". הקושי הוא מדוע הפסוק מתחיל ב-ר' החבור "ויתן". תשובת רש"י שלפי הפשט הפסוק קשור לקודמו. תחילת הברכות היא: "ראה ריח בני כריח שדה", ועוד "יתן לך וכו'".
8. "פשוטו" מבאר את המבנה התחבירי.
- "הוא אשר אמרתי אליכם לאמר מרגלים אתם" (בראשית מב, יד). רש"י: "הדבר אשר דברתי שאתם מרגלים הוא האמת והנכון, זהו לפי פשוטו". הבעיה בפסוק היא למה מכוון כינוי הגוף "הוא".
- לדעת רש"י, לפי פשוטו "הוא" מכוון לדברים אשר יוסף דבר אודותם שהם מרגלים.
- "ותפתח ותראהו את הילד" (שמות ב, ו). רש"י: "את מי ראתה? את הילד, זהו פשוטו. ומדרשו שראתה עמו שכינה"²⁶.
9. "פשוטו" מבטא רעיון הקשור בהשקפת עולם.
- "ונקה לא ינקה" (שמות לד, ז). רש"י: "לפי פשוטו משמע שאינו מוותר על העוון לגמרי אלא נפרע ממנו מעט מעט. ורבותינו דרשו – מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים". הרא"ם על אתר מבאר: "פשוטו משמע שאינו מוותר העון לגמרי אלא נפרע מעט מעט, ומדרשו הוא שמוותר העון לגמרי". בבאור הפסוק מתעוררת שאלה, עד הבטוי "ונקה לא ינקה" היה מדובר על מידות של רחמים בלבד, ומכאן ואילך – מידות של פורענות. כאשר רש"י מפרש שלפי פשוטו אינו מוותר על העון אלא נפרע ממנו מעט מעט, הוא משווה גם להיגד זה מידה של רחמים. שאמנם מעניש, אבל בדרך של רחמים.

הפירוש על-פי "משמעו"

הסבר "כמשמעו", הוא הסבר המלים כפי משמעותן המילולית. להבהרת הנושא ניקח לדוגמא, את הפסוקים: "כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפל. ועל כל ארזי הלבנון הרמים והנישאים ועל כל אלוני הבשן. ועל כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנישאות. ועל כל מגדל גבוה ועל כל חומה בצורה. ועל כל אניות תרשיש ועל כל שכיות החמדה" (ישעיהו ב, יב-טז). פסוקים אלו ניתנים להסבר בדרך אלגורית, כדעת רש"י, שפרש: "ארזי הלבנון – דוגמא הוא על הגבורים. אלוני הבשן – השלטונין. לעומתו ר' אליעזר מבלגנצי מפרש את הפסוקים כמשמעם: "ועל כל ארזי הלבנון... אשר יבטחו בהם למעוז ומחסה. ועל כל ההרים הרמים, שיבטחו לעלות בראשם ולהנצל... ועל כל מגדל וחומה בצורה שהם להם למבצרי

מעוזים. ועל כל הבוטחים בעשרם שאניות תרשיש להם". כלומר, לדעת רש"י ביטויים אלו מושאלים לגבורים ולשליטים, שאותם ה' יעניש. ואילו לדעת ר' אליעזר מבלגנצי, הכוונה להרים ממש ולאריזים ולא לונים ממש, כלומר הסבר לפי משמעו.

הביטוי "יד" במקרא משמש במשמעות ראשונית, כשם לאיבר בגוף האדם. כגון: "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת" (בראשית כב, י). וכן: "וידו אווזת בעקב עשו" (שם כה, כו). בפסוקים אלו "יד" מתפרש כמשמעו. אולם המלה "יד" מתפרשת גם במשמעות משנית, מושאלת, כמו: "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו" (שם טז, יב). בפסוק זה המלה "יד" איננה דיוקא יד ממש, כמשמעו, אלא תאור התנהגות, כפי שפרש רש"י: "הכל שונאין אותו ומתגרים בו".

בפסוק "וכל טוב אדוניו בידו" (שם כד, י), מפרש רש"י: "שטר מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו, כדי שיקפצו לשלוח לו בתם". כלומר רש"י מפרש "ידו" ממש, כמשמעו, שכן שטר מתנה אדם יכול להחזיק בידו.

בפסוק "ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו" (שם לב, יד), מפרש רש"י: "הבא בידו-ברשותו, וכן "ויקח את כל ארצו מידו": (במדבר כא, כו). ומ"א מן הבא בידו, אבנים טובות ומרגליות שאדם צר בצרור ונושאם בידו. כאשר רש"י מפרש "בירו" – ברשותו, הוא מפרש שלא על-פי המשמע של התיבה "יד" אלא, על-פי המשתמע מהרעיון הכללי של הכתוב. כלומר, רש"י מפרש על-פי פשוטו, היינו על-פי כוונת הכתובים, אולם שלא כמשמעו. לעומת זה מדרש האגדה, שמפרש "מן הבא בידו" – אבנים טובות ומרגליות, מפרש "ידו" כמשמעו, שכן אבנים טובות ומרגליות אדם מחזיק בצרור בידו.

ב. ר' יוסף קרא

ר' יוסף קרא, מחשובי מפרשי המקרא בצפון צרפת, תלמיד וחבר של רש"י, ואף היה מיודד עם הרשב"ם (רשב"ם לבראשית ל"ז, י"ג)²⁷.

ר' יוסף קרא כתב פירושים לרוב ספרי המקרא, אולם הוא לא ביאר את התורה בשיטתיות, אלא הוסיף פירושים על פירושי רש"י²⁸.

בפירושו לנביאים ראשונים משתמש ר' יוסף קרא בביטוי "פשוטו של מקרא", ומציין את להיטותו אחרי דרך פרשנות זו: "שאין דרך נביא בכל כד' ספרים שישתום את דבריו, כדי שיצטרך ללמוד אותם מדברי אגדה" (פירושו לשופטים ה', ד').

דעתו על יחסי פשט ודרש ברורה ומוכחנת ולעיתים מנוסחת בחריפות: "דע לך, כשנכתבה הנבואה, שלימה נכתבה, עם פתרונה וכל הצורך שלא יכשלו בה דורות הבאים, וממקומו אין חסר כלום, ואין צורך להביא ראייה ממקום אחר ולא מדרש. כי תורה תמימה ניתנה, תמימה נכתבה, ולא תחסר כל בה. ומדרש חכמינו כדי להגדיל תורה ויאדיר. אבל כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו אחר מדרשו של דבר, דומה לזה ששטפתהו שיבולת הנהר ומעמקי מים מציפין, ואוחז כל אשר בידו להינצל. ואילו שם לבו אל דבר ה', היה חוקר אחר פשר דבר ופשוטו, ומוצא לקיים מה שנאמר: 'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים, תחפשנה, אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא'²⁹. (משלי, ב' ד'-ה'). וכן: "במקרא זה אומר אני יוסף בר' שמעון, שזהו פשוטו ומליצתו ובירוורו של דבר, ולא כפוסח על שתי הסעיפים, אלא באמת ובנכוחה"³⁰.

במה באה לידי ביטוי פרשנות הפשט בחיבורו של ר' יוסף קרא?
דומה שניתן למצוא כמה קווים פרשניים אופייניים המבטאים את דרכו הפשטית, והם:
ההקדמות, הפרשנות האטימולוגית וניתוחים ספרותיים. על מקצתם מעיד ר' יוסף קרא עצמו,
שהם פשוטו של מקרא³¹.

עיקרון ההקדמות

עיקרון פרשני חשוב המשמש את הפרשנים הוא עיקרון ההקדמות. עיקרון זה מנוסח על-ידי ר' יוסף קרא בפירושו לשמ"א א', ג': "וכן דרך מקראות רבים שקודמין, ללמדך על דבר, שאתה עתיד לתהות עליו". אין ר' יוסף קרא מעיד על פירוש זה, שהוא פירוש לפי הפשט, אולם בפירוש רשב"ם הנוגע בעיקרון ההקדמות, הוא מציין: "אך הוא עיקר פשוטו לפי דרך המקראות שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך, בשביל דבר הנזכר לפניו במקום דבר אחר" (פירושו לבראשית, א', א')³². כלומר זוהי דרך פרשנות פשטית.

שמואל משרת את-פני ה' (שמ"א ב', י"ח). מדוע מציין הכתוב דבר זה? על כך עונה ר' יוסף קרא: "שלא תתמה כשתגיע לויקרא ה' אל שמואל' (ג', ד') לומר היכן היה שמואל באותו הזמן"³³.

בשמ"א י"ג, כ"ב נאמר, שלא נמצאה חרב בעם ישראל, פרט לשאול וליונתן בנו. מדוע צריך להזכיר שנמצאה לשאול וליונתן בנו? אומר ר' יוסף קרא: "שלא תתמה כשאתה מגיע בעניין שכתוב 'ונושא כליו ממותת אחירי' (י"ד, י"ג), ותאמר במה המיתן, לפי שהיה לו חרב". כאשר דוד בורח מפני שאול ומגיע לאחימלך כהן נוב ומבקש אוכל וחרב, נאמר: "ושם איש מעבדי שאול... ושמך דואג" (שמ"א כ"א, ח').

לשם מה נזכרת עובדה זו בסיפור המתאר את פגישתו של דוד עם אחימלך? אומר ר' יוסף קרא: "שלא תתמה כשאתה מגיע למקרא 'זיען דואג האדמי ... ראיתי את בן-ישי בא נָבָה' (כ"ב, ט). תאמר היכן היה דואג שם".

וראה עוד בפירושו לשופטים א', ט"ז; שם ד'; י"א; שמ"א א', ג'.

ניתוחים ספרותיים

בספרו "המקרא כדמותו" עמ' 130, מציין מאיר וויס³⁴: "מידת נכונותו של פירוש נקבעת על-פי ביסוסו בכתוב עצמו, אך ורק בו. הפירושים שניתנו עד כה לא יוכלו להיחשב כפשוטו של מקרא. מפני שאינם מושתתים ... על הכתוב, אלא על מה שמחוצה לו". דומה כי מקצת פירושו של ר' יוסף קרא נאמנים לעיקרון זה כשהוא מנתח פסוקים מבחינת מבנם התחבירי, או כשדבריו מוסבים אל יחידה שלימה מבחינת מבנה וסדר מסירת הדברים בה. בכמה מקומות מציין ר' יוסף קרא שפירושו הוא לפי פשוטו של מקרא. בהסתמכו על ניתוחו הספרותיים מגלה קרא מידה מסוימת של אי-שביעות-רצון ממדרשי חז"ל. כלומר, הניתוח הספרותי, הדיון במבנה הקטע וסדר הבאת הדברים משמשים לו קנה-מידה לפירוש הפשט.

ד' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה" (שופטים ה', ד'). לדברי ר' יוסף קרא: "אמרו רבותינו שהלך לשעיר ולשדה אדום ליתן להם התורה ולא רצו לקבלה"³⁵. כיוון שלא רצו לקבלה, נתרעש כל העולם כולו על יושביו לשעה קלה, כסבורין שיחזיר את העולם כולו לתהו ובהו. הה"ד 'ארץ רעשה'. זהו מדרשו, אבל לא ידעתי הדבר לישובו על אופניו, ואין זה

פשוטו". פירוש חז"ל מקובל על תרגום יונתן בן עוזיאל, רש"י ורד"ק. מה ראה ר' יוסף קרא לגלות אי-שביעות-רצון מפירוש זה המקובל על המפרשים? ר' יוסף קרא מוסיף "ואני אוסיף להפליא הפלא ופלא, מה עניין מתן תורה לכאן?" ר' יוסף קרא מסתמך על מקומות אחרים במקרא שנאמרה בהם שירה. לדבריו, בכל מקום שאמרו ישראל שירה על נסים שנעשו להם, אמרו שירה על עצם המאורע, ולא על אירועים שאירעו בעבר. כך בשירת הים: "אשירה לה" כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים" (שמות ט"ו, ב.). כך בשירת האזינו: "כולה דברי תוכחות העתידין לבוא על שונאיהם של ישראל שיעברו על התורה". כך בשירת הבאר: "לפי שהכה משה בצור ויצאו ממנו מים, ישראל משוררין עליה: "עלי באר ... באר חפרוה שרים" (במדבר כ"א, י"ז-י"ח). כך בשירת דוד (שמו"ב כ"ב). ר' יוסף קרא מטעים: "למדנו שכל דברי השירות הללו מן הקורות אותם. וכאן [בשירת דבורה] מניח לו הנס ומשורר על צאתו משעיר. ועוד שאין דרך נביא בכל כד' ספרים שיסתום את דבריו, כדי שיצטרך ללמוד אותם מדברי אגדה". עוד מקשה ר' יוסף קרא על דברי חז"ל: "שלא מצינו בשום מקום שה' יצא משעיר וצעד בשדה אדום". לדבריו, גם מה שנרמז בפסוק "ה' מסיני בא" (דברים ל"ג, ג') איננו הוכחה.

ר' יוסף קרא איננו מפרש את הפסוק ומשאירו כמות שהוא. נראה כי הציטוט מדברי חז"ל והעלאת שלוש קושיות על פירושם מורה כי מחד, הוא רוחש כבוד והערכה למדרשי חז"ל, ומאידך, ההשוואה לדרכי ההתבטאות של המקרא בעניינים דומים, ומהעובדה שאין דבריהם מעוגנים בלשון הכתוב, מקשה עליו לקבל את דבריהם.

"מה-יהיה משפט הנער ומעשהו" (שופטים י"ג, י"ב).

ר' יוסף קרא מעמידנו על חוסר התיאום שבין דברי המלאך לאשת מנוח בהתגלות הראשונה, לבין מה שאמר למנוח בהתגלותו השנייה. דבריו לאשה כוללים כללי התנהגות שהיא מצווה לשמור עליהם בחודשי הריונה, ודברים אודות הנער היולד. כיוון שהמלאך סיים בדברים אודות הנער ועתידו, מבקש מנוח לומר לו שנית "מה-יהיה משפט הנער ומעשיהו". אולם המלאך המופיע שנית חוזר על אזהרותיו לאשה, ומתעלם משאלת מנוח אודות עתידו של הנער. תשובת ר' יוסף קרא מבוססת על כלל ספרותי, שלפיו "בכל כד' ספרים שהכתוב שונה עליו וכופלו, תמצא שמקצר הכתוב את דבריו או בפעם הראשונה או בפעם השנייה. אם קיצר בפעם הראשון, הוא חוזר ומלמדך בפעם שנית מה שחיסר בראשונה". כך בפרקנו, המלאך אומר לאשה: "כי-נזיר אלוקים יהיה הנער מן-הבטן" (פס' ה'), והאשה בדברה עם בעלה, מוסיפה: "עד-יום מותו". לעיתים הכתוב מאריך בסיפור הראשון ומקצר בשני: בהופעה ראשונה אומר המלאך מה יהיה המשפט הנער ומעשיהו, ובהופעתו השנייה נמנע מלהגיב לעניין זה ומסתפק בהוראותיו לאשה. "אבל", אומר ר' יוסף קרא: "מעצמך אתה למד שלא הפיל דבר להשיבם מכל אשר שאלו".

וראה עוד בפירושו ליהושע ט, ד'; י, י'; לשופטים א', י"ב; ה' כ"ד; ח', י"ח.

ג. פירוש רשב"ם לתורה

בחיבורו מעיר רשב"ם כמה הערות מתודולוגיות אודות דרכו הפרשנית. בפירושו לבראשית ל"ז, ב' כותב הרשב"ם: "ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוט, אף כי עיקרה של תורה באת ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט ההגדרות וההלכות והדינים, על-ידי אריכות הלשון, ועל-ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר בנו

של ר' יוסי הגלילי, ועל-ידי שלוש-עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הרגלו בעומק פשוטו של מקרא.³⁷ יושם לב לכך, כי רשב"ם מדגיש שהוא לא בא להציג את דרך הפשט כנגד דרכם של חז"ל, אלא להוסיף עליה את דרך הפשט, שהרי רשב"ם מדגיש בדבריו שהראשונים מתוך חסידותם עסקו במדרשים שהם העיקר, ולא עסקו בפשוטו של מקרא. רשב"ם ראה את עצמו כממשיך דרכם של חז"ל שעסקו במדרשים לפי המידות שהתורה נדרשת בהן, וראו בהן את העיקר, ואילו הוא עצמו בא להוסיף את הפרשנות במישור הפשט³⁸. דברים אלה נשנים גם בהצהרתו של רשב"ם בפתיחותו לפירושו לפרשת משפטים: "ידעו ויבינו יודעי שכל, כי לא באתי לפרש הלכות אף-על-פי שהן עיקר... ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי ... ואף-על-פי-כן ההלכות עיקר, כמו שאמרו רבותינו: הלכה עוקרת משנה"³⁷.

לדעתו, פשוטו של הכתוב ומדרש חכמים הם שני תחומים נפרדים, שני רבדים בעלי משמעויות שונות. רובד הפשט הוא המשמע הברור והגלוי של הכתוב. אנו חושפים אותו באמצעות אמות-מידה מקובלות בביאור הטקסט. רובד הדרש הוא המשמע המסתתר בין השיטין והמלים. אנו חושפים אותו באמצעות מפתח הכללים שמסרו לנו חז"ל, שהם המידות שהתורה נדרשת בהן³⁸.

הפשט והדרש מצויים זה בצד זה ולכל אחד מהם יש משמעות שונה

"ואלה שמות בני-ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו" (בראשית מ"ו, ח'). רשב"ם: "יעקב מחשבון שבעים נפש, כמו שמוכיח לפנינו לפי הפשט, כל נפש בניו ובנותיו של יעקב ולאה, הכל שלושים ושלוש עם יעקב. ורבותינו פירשו זו יוכבד שנולדה בין החומות"³⁹. בפסוק ח' נאמר: "ואלה שמות בני-ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו". ובפסוק ט"ו מסכם הכתוב את מספרם: "כל-נפש בניו ובנותיו שלושים ושלוש". לעומת זאת, אם מונים את בני יעקב ונכדיו מגיע מספרם לסך-הכל שלושים ושניים נפש. לדעת רשב"ם, הנפש הנוספת לפי הפשט, הוא יעקב, שכן בפסוק ח' נאמר: "הבאים מצרימה יעקב ובניו". כלומר לפי הפשט הרשימה כוללת את יעקב. אולם לפירוש זה יש לשאול, מדוע בפסוק ט"ו כתוב: "כל נפש בניו ובנותיו שלושים ושלוש", כלומר, רק יוצאי ירכו ללא יעקב עצמו היה מספרם שלושים ושלוש. לכן פירשו רבותינו שזו יוכבד שנולדה בין החומות. "ויעלו בנגב ויבא עד-חברון" (במדבר י"ג, כ"ב).

רשב"ם: "הגדה נראית פשט שעל כלב אמר הכתוב⁴⁰, שנאמר 'ולו אתן את הארץ אשר דרך בה' (דברים א', ל"ו). 'והביאותיו אל-הארץ אשר-בא שמה וזרעו יורשנה' (במדבר י"ד, כ"ד). לפיכך 'ויבא עד חברון' הוא כלב ונשתתח על קברי אבות ונתפלל שינצל מעצת מרגלים... ומכל מקום לפי עיקר פשוטו: ויבא כל אחד ואחד עד חברון, שהרי אמרו 'וגם-ילידי הענק ראינו שם' (שם י"ג, כ"ח). בחברון. וכתוב 'שם ראינו את-הנפילים בני ענק' (פס' ל"ג)". הקושי בפסוק הוא שינוי המספר מ'ויעלו' לשון רבים, ל'ויבא' לשון יחיד. הפירוש המובא בחז"ל שהכוונה לכלב, נחשב בעיני רשב"ם כפשט, כיון שהוא מסתמך על הפסוקים בתורה. עם זאת, אין הפירוש מספק, שכן אינו פותר את בעית השינוי מלשון רבים ללשון יחיד. לפיכך לדעת רשב"ם עיקר פשוטו הוא שכל אחד ואחד בא עד חברון. אף בפירוש זה מסתמך רשב"ם על פסוקי התורה.

פירושים שלא לפי חז"ל

במקומות רבים בחיבורו מפרש רשב"ם שלא לפי מדרש האגדה או ההלכה. בדרך כלל אין רשב"ם מצטט את המדרש עצמו, אולם הטעמתו שפירושו הוא פירוש הפשט, נועדה לציין שהוא מעדיף פירוש אחר, פירוש על דרך הפשט.

יצוין, כי רבים מפרשני ימי-הביניים היו גם מפרשי התלמוד ובכל זאת לא חששו לפרש שלא לפי חז"ל כיוון שהבחינו בין שני מישורי הפרשנות. פרשנינו נתנו דעתם על-כך, שהכתוב ולקחו מתגלים אלינו ומדברים אלינו באמצעות שתי דרכי פרשנות אלו, המשלימות זו את זו. "והיה לך לאות על-ידך ולזכרון בין עיניך" (שמות י"ג, ט') "מפרש המכילתא"⁴¹ שהכוונה למצוות תפילין. וכן מבארת הגמרא⁴²: 'על-ידך' – זו גובה שביד... אמרה התורה: הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש. מה להלן בגובה שבראש, אף כאן בגובה שביד". אולם רשב"ם בביאורו לפסוק זה מציין: "לאות על-ידך" ... לפי עומק פשוטו יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ידך. כעין 'שימני כחותם על לבך' (שה"ש ח', ו') 'בין עיניך' – כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי". כלומר רשב"ם איננו מזכיר מצוות תפילין. על דרך פרשנותו של רשב"ם מעיר פוזננסקי⁴³: "אין כאן רמז למצוות תפילין, אבל עם כל זה לא היה שום ניגוד פנימי בנפשו, כי הפשט מתפרש וההלכה עיקר, וממנה אין לזוז בקיום התורה ומצוותיה". בהתגלותו של ה' ליצחק נאמר: "והרביתי את-זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל-הארצות האל... עקב אשר-שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורת" (בראשית כ"ו, ד'-ה'). רשב"ם: "וישמר משמרת" – כגון מילה, דכתוב בה 'ואתה את-בריתי תשמר' (בראשית י"ז, ט'). 'מצוות' – כגון מצוות שמונה ימים. דכתוב 'כאשר צוה אתו אלקים' (בראשית כ"א, ד'). 'חוקותי ותורות' – לפי עיקר פשוטו כל המצוות הניכרות (כלומר, כל המצוות שטעמן ניכר), כגון גזל ועריות וחימוד ודינין והכנסת אורחים, כולם היו נוהגים קודם מתן תורה, אלא שנתחדשו ונתפרשו לישראל וכרתו ברית לקיימן".

בדברי חז"ל מצאנו פירוש אחר לפסוק: "אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר 'עקב אשר שמע אברהם בקולי'. ואיתימא רב אשי: קים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר: 'תורות'. אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבע"פ"⁴⁴.

בדין עבד עברי הנרצע, נאמר: "ורצע אדניו את-אזנו במרצע ועבדו לעלם" (שמות כ"א, ו'). רשב"ם מפרש: 'לעולם' – 'לפי הפשט כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל: 'וישב שם עד-עולם' (שמ"א א', כ"ב)". פירוש הפשט של הרשב"ם מתבסס על השוואת הפסוק לפסוק אחר במקרא. בחז"ל מצאנו פירוש אחר: "ועבדו לעולם" – 'עד היובל, או 'ועבדו לעולם' – כמשמעו? ת"ל 'ושבתם איש אל-אחזתו' (ויקרא כ"ה, י')⁴⁵. מדרש חז"ל איננו כפירוש הפשט, שכן פירוש המילה "לעולם" – לכל ימי חייו – נוגד את מה שנאמר על שחרור עבד עברי ביובל: "ושבתם איש אל-אחזתו". למרות זאת, רשב"ם מאמץ את פירוש הפשט ואיננו מביא את המדרש.

ד. ר' יוסף בכור שור

ר' יוסף בכור חי בצפון צרפת במאה ה-12. בכור שור היה תלמידו של רבנו תם וכתב פירוש לחמישה חומשי תורה⁴⁶. אחד מסמני ההיכר בחיבורו של בכור שור הוא נטייתו להרבות בשימוש בביטוי "לפי הפשט"⁴⁷. הצהרות מתודולוגיות ביחס למדרשים, כפי שמצויות אצל

רש"י ואצל ר' יוסף קרא, אינן מצויות בפירושו של בכור שור, אולם רמזים לדרכו הפרשנית מפוזרים בחיבוריו. כפשטן מחד, וכאחד מבעלי התוספות⁴⁸ מאידך, הוא מנסה למצוא את דרכו בין שני סוגי פרשנות: פשט ודרש. לעיתים ניכר שבכור שור נכנע לדברי חז"ל משום כבודם וסמכותם, אף שאין לבו שלם עם דרכם הפרשנית. גישה זו היא מנמק בכך שאין להשיב על דברי רבותינו שאף הם כמלאכים לדעת אשר בארץ" (פירושו לבראשית י"ח, ב'), וכן ש"עליהם אין להשיב" (פירושו לשמות ח', י"ד). כן הוא מציין את דרכו בפרשנות: "בשבעים פנים התורה נדרשת, ואני פרשתי אחר לשון עברי". (פירושו לשמות כ"ה, כ"ט). וכן "ואני ליישב לשון המקרא באתי" (פירושו לויקרא ו', ב').

פעמים רבות בפירושו מביא בכור שור את דברי חז"ל, ומביע את דעתו בתוספת ציון "לפי הפשט". כיוון שקשה להגדיר הגדרה חד-משמעית וברורה מהו פשט. אותנו תעניין השאלה, מהו פירוש על דרך הפשט בחיבורו של ר' יוסף בכור שור, ועל סמך מה הוא סבור שדווקא פירושו הוא פירוש לפי הפשט.

יחסו למדרשי האגדה

בכור שור, נוהג להביא מדרש אגדה ולהוסיף את פירושו בהתאם לפשט. אולם למרות העובדה שאין דבריו תואמים את דברי המדרש, אין הם סותרים אותם, וניתן לקיים את שניהם זה בצד זה.

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כ"א, א').

חז"ל דרשו: "לפניהם, ולא לפני עובדי כוכבים"⁴⁹. בכור שור מנמק דברים אלה על-פי מה שנאמר בתורה: "מקרב אחיך תשים עליך מלך" (דברים י"ז, ט"ו). "כשם שבמלך נצטוונו שלא להמליך איש נכרי, כך גם התורה מזהירה שלא למנות שופט שאיננו מזרע ישראל". אולם בכור שור עצמו סבור כי "לפי הפשט", כיוון שמינה משה שופטים, והעמיד שרי אלפים ומאות, אמר לו הקב"ה: "הרי העמדת שופטים – 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'". הבעיה הפרשנית שלפנינו, היא על מי מוסב "לפניהם", שהרי בכתוב לא נזכרו אנשים כלל. בכור שור איננו מסתפק במדרש חז"ל, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים", כיוון שאין הוא נובע מתוך הפסוקים. לפיכך בכור שור מסתמך על הנאמר בפסוק י"ח, שמדובר בו על מינוי שופטים, ואליהם, לדעתו, מכון הכינוי "לפניהם".

לפנינו אפוא פירוש של פשט אצל בכור שור: שרצף הפסוקים והקשר ביניהם משמשים לו קנה-מידה.

"אחרי נמכר גאלה תהיה-לו" (ויקרא כ"ה, מ"ח). בכור שור מביא את דברי חז"ל: "שלא תדחה אבן אחר הנופל"⁵⁰, ומוסיף: "ולפי פשוטו, 'אחרי נמכר', כאדם שקובל, כלומר, אחרי שעשיתם לו שלא כהוגן, שלא החזקתם אותו, כמו שאמרתי לכם: 'וחי אחיך עמך' (ויקרא כ"ה, ל"ו)... ונמכר לגוים, גאולה תהיה לו. מהרו לגאול אותו שלא יטמע ביניהם".

בכור שור מביא פירושים משלו, ומוסיף מדברי חז"ל, באמרו: "אבל רבותינו אמרו". בדברים אלו ניכר שאין הוא מקבל את מדרש חז"ל, וכי פרשנותם המיוסדת על הדרש איננה תואמת את דרכו הפרשנית.

"וישק את בני ישראל" (שמות ל"ב, כ'). חז"ל למדו מפסוק זה, שנתכוין משה לבודקם כסוטות⁵¹.

אולם בכור שור סבור כי "לפי הפשט" לא נתכוין משה להשקותם. אלא לפזרו ולאבדו. "אלא משנתו במים על כרחך שותין אותו". מלשון ספור הדברים בפרקנו, אין שום רמז לבדיקת בני ישראל כסוטות. לדעת בכור שור, לא היה במעשהו של משה, השקאה מכוונת, אלא כיוון ששתו מן המים, טבעי הדבר, ששתו גם מן האפר. לדעת חזקוני, בדברים ט', כ"א נאמר: "ואפת אתו טחון היטב", ולא נאמר שם שהשקה את בני ישראל, אלא שהשליך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר, ומכאן שמשנה נתכוין לפזר את האפר במים, ואילו השקאת בני ישראל באה מאלוה. דבר זה מורה כי "הפשט" בפירושו של בכור שור לפסוק, מסתמך על השוואת פסוקנו לנאמר בפסוק אחר בתורה.

"שבע על-חטאתיכם" (ויקרא כ"ו, י"ח). בכור שור מפרש: "שבע-פורענויות כנגד שבע עבירות של מעלה: ואם לא תשמעו; ולא תעשו; את כל המצוות; ואם בחוקותי תמאסו; ואת משפטי תיגעל נפשכם; לבלתי עשות; להפרכם את בריתי; כך מפורש בתורת כהנים. ולפי הפשט 'שבע' לאו דווקא, אלא כן דרך הכתוב: 'שבע יפול צדיק וקם' (משלי כ"ד, ט"ז).

פירושים שלא לפי מדרש הלכה

אחת הבעיות הקשות העומדות בפני הפרשן, היא מציאת הדרך הנכונה בין פירושי הדרש לפשט. אולם בעיה זו מחריפה בעיקר, כשמדובר במדרשי ההלכה. ההעזה לפרש שלא לפי ההלכה, מעוררת בימינו פליאה, אולם אצל פרשנינו הקדמונים נראה הדבר טבעי שהפשט מצוי לצד הדרש, מבלי שיסתרו זה את זה.⁵²

פרשנות בניגוד להלכה מצויה גם אצל בכור שור, אולם אין הוא מרבה בכך. עם זאת, בעשרות מקומות בחיבורו הוא מפרש בהתאם למדרש ההלכה.

"ובשבעת יצא לחפשי" (שמות כ"א, ב'). בכור שור מפרש: "בשביעית שאינו חורש חורש וקוצר ובוצר אינו צריך עבודה כל-כך". כלומר, לפי פירוש בכור שור משמע המלה "שביעית" הוא במשמעות שנת השמיטה. ראיה לדבר – הוא מזכיר את ארבעת המלאכות האסורות בשביעית מהתורה. פירוש זה סותר את מדרש חז"ל, המדבר על שש שנים לקניית העבר ולא על שביעית לשמיטה.⁵³ מה ראה בכור שור לפרש שביעית כשמיטה? מסתבר, שבשנת השמיטה, כשהקרקע שובתת, אין האדון זקוק לעבדיו, על-כן פירש "שביעית" כשמיטה.⁵⁴

"אם-זרחה השמש עליו" (שמות כ"ב, ב'). בכור שור מפרש: "שיצא מן המחתרת לאוויר העולם מקום זריחת השמש". כלומר, לדעתו, הביטוי "זריחת השמש" מתפרש כפשוטו – ביום, ההורג חייב. פירוש זה איננו כפירוש חז"ל שאמר: 'אם ברור לך הדבר כשמש, שאין לו שלום עמך, הרגהו'.⁵⁵ מה מונח ביסוד פירושו של בכור שור שפירש כפשוטו רמב"ן לפסוקנו מציין: "ודרך הפשט ידועה, יאמר שאם חתר בחשך בתים ונמצא במחתרת בלילה, יהרג".⁵⁶ כלומר, מפרשי הפשט לפסוקנו מסתמכים על הפסוק באיוב כ"ד, ט"ז "חתר בחשך בתים". נמצא שלפי לשון המקרא "חתירה" היא בחשך. אם כן חלקו השני של הפסוק, המדבר על זריחת השמש, משמע-ביום.⁵⁷

"מי-בעל דברים יגש אליהם" (שמות כ"ד, י"ד). הכתוב מספר, כי משה פונה אל הזקנים ואומר להם שימתינו לשובו, ומוסיף, שאהרון וחור נמצאים במקום, "מי בעל דברים יגש אליהם". חז"ל דרשו את פסוקנו בעניין המוציא מחברו עליו הראיה: "מנין להמוציא מחברו עליו הראיה? שנאמר: 'מי בעל דברים יגש אליהם' – יגיש ראיה אליהם".⁵⁸ המדרש נזקק לפעל

"יגש". כאילו היה כתוב "יגיש", ומסב את מלת היחס "אליהם" – אל הדינים. ואילו בלשון הכתוב הכוונה לאהרון וחור בלבד. בכור שור עצמו מפרש: "לפי הפשט לדון". מתוך דברי הפסוק ברור שאהרון וחור ממלאים את מקומו של משה במנהיגות ובשיפוט⁵⁹. ברור, לפי הפסוק, ש'יגש אליהם' מכוון לאהרון וחור כלשון הכתוב.

גישתו הפסיכולוגית של בכור שור

לר' יוסף בכור שור גישה פסיכולוגית ונטייה להבין את מניעי פעולתם של אישי המקרא. דומה כי דרך פרשנית זו משתלבת בשיטתו הפרשנית הפשטית, שכן הפרשנות הפסיכולוגית – המשתדלת לרדת לסוף דעתם של אישי המקרא ולהבין את המתרחש בנפשם – מפרשת את המקראות ומסתמכת על הכתוב בלבד, תוך התחקות אחר המצב הנפשי שבו נתונה הדמות, וזאת ללא הזדקקות למקורות חוץ מקראיים.

"ויאמר קין אל הבל אחיו" (בראשית ד', ח'). לפי הפסוק מתעוררת השאלה: מה אמר לו? התרגומים העתיקים תרגמו שאמר לו "נלכה השדה". חז"ל דנים בתוכן הויכוח שהיה ביניהם⁶⁰. לדעת רש"י נכנס עמו בדברי ריב. בפירושים אילו באה על פתרונה השאלה הפרשנית של המשפט החסר. אולם הפרשנים אינם נותנים דעתם לבעיתו האישית של קין, הנפגע, הנעלב. זאת עשה בכור שור, ולפי הסברו נראה שקין נקט דרך של הערמה.

לדבריו, קין אמר להבל את תוכן שיחתו עם ה', וה' נתפייס עמו⁶¹. כיוון שכך, ראה הבל את הסכסוך כמחוסל. ולא נשמר מקין. קין ניצל את חוסר זהירותו, ובהיותו בשדה, קם עליו קין והרגו. כלומר, בכור שור מקשר בין פסוק ז' לפסוק ח'. ה' אמר לקין "למה חרה לך וכו'". ואת כל הדברים האלה אמר קין להבל.

"אסנת בת פוטיפרע" (בראשית מ"א, מ"ה).

עם עלייתו של יוסף לגדולה, הוא נושא לאשה את אסנת בת פוטיפרע כהן און. לדברי בכור שור: "פוטיפרע ופוטיפר אחד הם. ומרוב חכמה לקח יוסף את בת פוטיפרע, לפי שקנהו לעבד, ואם היה יוסף או בניו יורדים מגדולתו, יאמר פוטיפר או בניו כי עבדיו הם, אם לקח אשה אחרת. אבל השתא שלקח בתם, לא יהיה רוצה שיהיו בניו בתו עבדים". לפי דעה זו, יוסף נוקט מהלך מחוכם כאשר הוא נושא את אסנת בת פוטיפרע⁶². יוסף מבין שהוא עלה לגדולה ללא תמיכה משפחתית וללא שום בטחונות. כשם שעלה לגדולה, כך עלול לרדת מגדולתו. במקרה כזה יטען פוטיפר שהוא עבדו, שהרי קנהו מידי המדיינים. אולם אם יוסף נושא את בתו לאשה, הוא מוגן מפני טענה אפשרית מעין זאת, שכן פוטיפר לא מעוניין שבניו ייחשבו לעבדים.

"פרקו נזמי הזהב" (שמות ל"ב, ב'). הפרשנים מתלבטים בשאלה מה ראה אהרון לשתף עצמו במעשה העגל, ולעבור בכך עבירה כל-כך חמורה. לפי דברי רש"י, אהרון רצה לדחות את העם בדברים. מכאן, שאהרון מצטייר כמי שטעה בשיקול הדעת ותכניתו נשתבשה. מתוך דברי בכור שור עולה דמותו של אהרון המהסס, המתלבט, אשר בסופו של דבר בחר ברע במיעוטו, מתוך מגוון אפשרויות שכולן גרועות: "אהרון לשם שמים נתכוין, חשב, אם אומר להם: כלב בן יפונה או נחשון בן עמינדב, או אחד מן הגדולים יהיה לראש וימליכו אותו עליהם, כשיבא משה לא ירצה לירד מגדולתו וירבה קטטה ותגר ביניהם, וישפכו דמים

ונפשות על זאת. ואם אומר להם לא אעשה לכם ראש, יתנו הם מעצמם ראש ותרב קטטה. ואם אומר אני אהיה לכם ראש, יקשה בעיני משה. אעסיקם בדברים עד שיבא משה, ואעשה להם דבר שאין בו ממשות, וכשיבא משה יתבטל מאליו".

פרשנות בדרך מציאותית-ריאליסטית

בכור שור משתדל להאיר את המקראות באור מציאותי, ולפרש את הסיפור המקראי באופן ריאליסטי. כל זאת תוך עיון בחוקי הטבע ובדרכי התנהגותם של הבריות. אף דרך זו עשויה להיחשב כדרך פרשנות פשטית, הואיל והיא מפרשת את האירועים בהתאם למציאות ומתחשבת בחוקי הטבע ובמנהגי התקופה.

"ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה" (בראשית ח', ט'). בכור שור מפרש: "מדרש אומר כי היונה אינה טורחת לעוף כי אם בכנף אחת, וכשהיא עייפה באותה כנף, חוזרת ועפה בשני⁶³. ולכך כתב "ולא מצאה מנוח לכך לכף רגלה", אבל בכנפיה הייתה נחה... אבל העורב אינו כן, וירא להרחיק". הבעיה העומדת לפנינו היא במה נבדלת היונה מהעורב, מדוע היא הצליחה בשליחותה ואילו העורב נכשל. רש"י מבאר על-פי המדרש⁶⁴, שהעורב היה מיועד לתפקיד אחר – להביא מזון לאלהיו הנביא, ואילו בכור שור מבאר את הדברים בהתאם לחוקי הטבע. "וישבו לאכול לחם" (בראשית ל"ז, כ"ה). בכור שור מפרש: "דרך הרועים שמקצתם אוכלים ומקצתן עומדים על הבהמות ואחר שאכלו מקצתם, הולכים אותם שאכלו אל הבהמות, והאחרים אוכלים. ואין דרכם לאכול כלם ביחד. והיה אוכל יהודה ומקצת אחיו, וראובן ומקצת אחיו היו שומרים הצאן ולפיכך לא ידע ראובן במכירתו. ויש אומרים כי ראובן היה מתענה על ששכב את בלהה⁶⁵, ויש אומרים שהיה כל אחד משמש את אביהם יומו. והגיע יומו של ראובן⁶⁶. אבל תימה על שהיו רחוקים מאביהם, וראובן שב אל הבור". תמיהתו של בכור שור נובעת מטעמים פרקטיים. ואכן הוא עצמו מציע פתרון לשאלה היכן היה ראובן בשעת המכירה, כשהוא מעיין במנהגי הרועים.

"וצפית אותו זהב טהור" (שמות כ"ה, י"א). בכור שור מפרש: "ראוי היה הארון להיות כולו של זהב, אלא שהיה כבד לנשאו, והוא נישא בכתף, כדכתיב 'כי עבדת הקדש עליהם בכתף ישאו' (במדבר ז', ט'). וכן מצינו במזבח שצוה הקב"ה לעשות הלוחות 'נבוב לוחות' (שמות כ"ז, ח') וחלול מבפנים, כדי שלא יהי הכבד". רש"י מבאר על-פי חז"ל⁶⁷: בצלאל עשה שלושה ארונות, שניים של זהב ואחד של עץ, ונתן של זהב בתוך של עץ, ושל עץ בתוך של זהב. אולם בכור שור נותן טעם מציאותי לדבר⁶⁸.

פרשנות הפשט עלתה והתפתחה בצפון צרפת לקראת סוף המאה ה-11 ובמרוצת המאה ה-12. למרות הצהרותיהם המתודולוגיות בדבר יחסם לפשט ולדרש, אנו רואים כי כל המפרשים למן רש"י – מראשוני פרשני המקרא בצפון צרפת, ועד ר' יוסף בכור שור, מאחרוניו, כולם מתלבטים בין הזיקה אל המדרש, לבין השאיפה לגלות את המשמעות הפשוטה, ומציאת הסינתיזה של שתי דרכי פרשנות אלו. ההתלבטות נובעת מהשאיפה לגלות את הפשט מחד, ומהכבוד שהם רוחשים לחז"ל, והצורך בהעזה גדולה כדי לפרש שלא כמותם, מאידך. עם זאת, כל פרשן מוצא את הסינתיזה הנכונה על-פי דרכו ושיטתו. עוד יצוין, למרות ההעזה שבדבר, אין פרשנינו נרתעים מלפרש שלא כחז"ל או אף לסתור את דבריהם, וזאת בשל העובדה שפרשנינו הבחינו הבחנה ברורה בין פרשנות במישור הפשט לפרשנות במישור הדרש.

פרשנינו ידעו כי דבר ה' מתגלה אלינו באמצעות שתי דרכי פרשנות אלה, וכל אחת מהן מגלה פן אחר של דבר ה'. לפיכך אין הן סותרות זו את זו, אלא משלימות אחת את חברתה, כיוון ששבעים פנים לתורה.

מראי מקומות

1. שבת סג' עא'; יבמות יא' עב'; כד' עא'.
2. כגון: עירובין כג' עב'; כתובות ק"א עב'; קדושין פ' עב'; לנושא זה ראה ב. גליס, "פשט ודרש בתקופת התלמוד", בתוך: **פשט ודרש בפרשנותו של רש"י**, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 13-22.
- R. Lower, *The Plain Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis, Papers of Jewish Studies*, University College, London, 1964. p. 178, Note 189. J. Frankel, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto, 1959.
3. מ"צ סגל, **פרשנות המקרא**, קרית ספר, ירושלים, 1971, עמ' ב'.
4. ש' קמין, **רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא**, מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 14.
5. א"מ ליפשיץ, **רש"י**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ו, עמ' קס"א. וראה עוד א' סימון, "העוז לדרוש של אברהם קריב", **מולד ג'**, תשל"ל, עמ' 114-115.
6. מ' וויס, **המקרא כדמותו**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 17.
7. א' טוויט, "על שיטתו של רשב"ם בפירושו לתורה", **תרכיץ מ"ח**, תשל"ט, עמ' 249.
8. הרא"ם בפירושו על רש"י לבראשית י', ב'.
9. הרא"ם בפירושו על רש"י לשמות ט"ז, כ'.
10. הרא"ם בפירושו, שם כ"א, א'. וראה עוד נ' ליבוביץ, "דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה" **עיונים חדשים בספר שמות**, המחלקה לתרבות תורנית בגולה, ירושלים, תשל"ל, עמ' 498.
11. ר' דוד פדרו, **משכיל דוד**, לויקרא ה', י"ז.
12. ש"א פוזננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, וורשה, תרע"ג, עמ' XVI. לדעת א. גרוסמן, בספרו, **חכמי צרפת הראשונים**, מאגנס, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 195, "קשה להניח שמגמה פרשנית בלבד הנחתה את רש"י בבחירת מדרשים. מסתבר שגם תפיסת עולם ומגמה חינוכית הנחו אותו. כך עולה מהבאת מדרשים הרחוקים ביותר מהפשט". ראה דוגמאות שם.
13. בב"ד כ"ב, ט"ז.
14. ראה נ' ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית**, המחלקה לתרבות תורנית בגולה, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 28.
15. תנחומא נ"ח, י"ח.
16. תנחומא וישב ב'.
17. יצוין, כי פרשני ימי-הביניים הבחינו היטב בין פרשנות במישור הפשט לפרשנות במישור הדרש, לעומת פרשנים אחרונים, כמו "הכתב והקבלה" והמלבי"ם שיצרו סינתזה בין הפשט והדרש, וניסו להוכיח שפירושי חז"ל הם לפי פשוטו של מקרא. ראה הקדמת 'הכתב והקבלה' לפירושו על התורה. וראה עוד מ. גרינברג, **פרשנות המקרא היהודית**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 130. י' מאורי, "כיצד נתייחס למדרשי חז"ל בהוראת המקרא בבית-הספר הדתי", **המקרא ואנחנו**, דביר תל-אביב, תשל"ט, עמ' 214.

18. לפי המהר"ל בפירושו "גור אריה" על אתר, לפי פירוש הפשט היה צריך לכתוב "ויחלק אברהם ועבדיו עליהם לילה".
19. ראה ש"פ גלברד, לפשוטו של רש"י – בראשית, **מפעל רש"י**, פתח-תקווה, תשמ"ג, עמ' 145.
20. גלברד, שם, דברים, משאבים, ירושלים, 1980, עמ' 159.
21. ראה נ' ליבוביץ, **לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם**, ספר בראשית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורנית בגולה, ירושלים, תשל"ה, עמ' 39.
22. פוזננסקי, מבוא, עמ' XVI.
23. מאורי במאמרו הנ"ל, עמ' 213 מדגיש: "כאשר רש"י או פרשן אחר קובעים שמדרש ההלכה אינו פשוטו של הכתוב, כוונתם לומר שאת המדרש אין למדוד באמות-מידה רגילות של פרשנות הטקסט – התאמה לחוקי הלשון וההבעה המקובלים בעברית – ומסתבר שלפי דעתם אף חז"ל לא נתכוונו בהכרח לומר שזהו הפשט של הכתוב".
24. וראה עוד מ. ארנד, "פירוש רש"י לתורה", **מחניים צ'**, (תשנ"ג), עמ' 104-105.
25. **מכילתא**, מה"ד הורוויץ-רבין, עמ' 293.
26. וראה עוד ש. קמין, עמ' 111-115, מ. ארנד, לברור המושג "פשוטו של מקרא", המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת ש. יפת, מאגנס, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 255-259.
27. ראה אודותיו א. גרוסמן, **חכמי צרפת הראשונים**, מאגנס, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 245-346.
28. ראה פוזננסקי, מבוא XXV.
29. פירושו לשמ"א א', י"ז.
30. פירושו למ"א ח', ח'.
31. ב' גליס, בספרו **פשט ודרש בפרשנותו של רש"י**, עמ' 136, מעמיד על העובדה, שמחד ר' יוסף קרא מזהיר על נאמנותו לדרך הפשט, ומאידך פירושו שזור במאמרי חז"ל (כגון בפירושו לשמ"א א', א'; למלכ"א ב', ל"ג) לדעתו, הדבר נובע מהעובדה שר' יוסף קרא משלב בחיבורו את המסורת האשכנזית, שרכש בעת שהותו בישיבות גרמניה וצרפת, עם מסורת פרובנס, שאב מדודו ר' יוסף בר חלבו, שישב תקופה מסוימת בפרובנס. ראה גם ש' פוזננסקי, "פתרוני ר' מנחם בר חלבו לכתבי הקדש", **ספר היוכל לנחום סוקולוב**, וורשה תרס"ד, עמ' M. Littmann, Joseph Ben Simon Kara Als Schrifterklärer, Breslau, 1887, p. 13.439-389.
- וראה עוד א. גרוסמן "צרפת הצפונית בין אשכנז לספרד", בתוך: **חכמי צרפת הראשונים**, עמ' 563. וראה י' נב, "דרכו של ר' יוסף קרא בפרשנות הפשט לנביאים ראשונים, סיני ק"ה, תש"ן, עמ' רלא-רמד.
32. לנחשא זה ראה ג. ברין, **מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא**, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ן, עמ' 86-103.
33. לדעת רד"ק, הדבר נזכר בפרק ב' כדי לציין את שבחו של שמואל, שחי עם בני עלי ולא למד ממעשיהם.
34. מ. וויס, **המקרא כדמותו**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז.
35. עבודה זרה, ב' ע"ב.
36. ראה א. קופרמן, **לפשוטו של מקרא**, הוצאת השכל, ירושלים, תשל"ד, עמ' 219-220.
37. לדברי א. טוויט, במאמרו "על שיטתו של רשב"ם בפירושו לתורה", **תרביץ מ"ח**, תשל"ט, עמ' 251, בדבריו מביע רשב"ם את דעתו בדבר היחס הנכון בין הפשט והדרש, ויש לראות בהם מעין התנצלות על עיסוקו

- האינטנסיבי בפשט. רשב"ם מצא לגיטימציה לעסוק בפשט למרות שהדרש הוא העיקר לפי מאמר חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוט" (שבת ס"ג, ע"א).
38. בספרו **מסוד חכמים**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ו, עמ' 36, כותב א' קריב: "תוכנו של כל הכתוב 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 מפשוט". וכן בע' 37: "יסוד מוסד הוא אצל חז"ל שעשרים וארבעה ספרי הקודש מדברים אלינו לא דרך פשוטם של דברים בלבד, אלא דברם בכל מקום הוא פנים-משמעי ורב-משמעי, ושיטת הדרש היא מערכת כללים ודרכים שעל ידם הפיקו משמעויות השפונות בטקסט המקראי".
39. בבא בתרא קכ"ג, ע"ב.
40. סוטה ל"ד ע"ב.
41. **מכילתא** מהדורת הורוויץ-רבינ, עמ' 66.
42. **מנחות** ל"ז, ע"ב.
43. פוזננסקי, מבוא, עמ' XLIII.
44. יומא כ"ח, ע"ב: בראשית רבה ס"ד, ד'. יצוין, שר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לבראשית ל"ה, ד' מתייחס לרעיון של קיום המצוות על-ידי האבות, באמרו: "ולפי שהתאימו מעשי מצוות אלה על-ידי האבות ע"ה למצוות היראה והאהבה שהן עיקרי האמונה בתורה ושורשיה, אמרו בהם כי הם קיימו כל התורה כולה. לא ששמרו את השבת או אכלו מצה בפסח, כמו שיעלה על הדעת".
45. **מכילתא** משפטים, עמ' 254.
46. ראה עליו פוזננסקי, מבוא, LXXV.
- G. Walter, Joseph Bechor Shor der Letzte Nordfranzosischer Bibelexeget, Breslau, 1890, י. נבו, "ד' יוסף בכור שור פרשן התורה", **מחניים ג'**, (תשנ"ג), עמ' 138-153.
47. ראה י' נבו, "ד' יוסף בכור שור פרשן הפשט", **סיני צ"ה**, תשמ"ד, עמ' רס"ח-רע"ז.
48. ראה א.א. אורבך, **בעלי התוספות - תולדותיהם, חיבוריהם ושטתם**, ירושלים, תש"ם, עמ' 132-140.
49. גיטין פ"ח, ע"ב.
50. קדושין כ', ע"ב.
51. עבודה זרה מ"ד, ע"א.
52. נ' ליבוביץ בספרה **עיונים בספר דברים**, המחלקה לחינוך ולתרבות תורנים בגולה, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 227, כותבת: "אמרו חז"ל 'שבעים פנים לתורה', אלא שכל ההוראות של דברי חז"ל ודרשותיהם, לעולם אין דוחין את המשמעות הראשונה, וזה שאמרו חז"ל... אין מקרא יוצא מידי פשוט". ופרשו רש"י ביבמות כ"ד, ע"א: "אף על פי דדרשין ליה לדרשה, מיהו מידי פשוט לא נפיק לגמריה (= אין משמעויות הפשטית נדחית)".
53. **מכילתא** דר' ישמעאל, מהדורת הורוויץ-רבינ, עמ' 249.
54. וראה גם בתרגום ירושלמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, לשמות כ"א, ז'.
55. **מכילתא** עמ' 293. סנהדרין ע"ב, ע"א.
56. **פירוש רבנו חננאל על התורה**, מהדורת שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ב.

57. הראב"ד בהל' גניבה פ"ט, ה"ח, כותב: "אע"פ שדרשו חכמים אם זרחה עליו השמש, דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות, אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוט, ביום אינו רשאי להרגו".
58. בבא קמא מ"ו, ע"ב.
59. וכן פירש רמב"ן: שציווה משה את הזקנים ואת אהרן וחור, שישבו כמושב בית-דין במקומו עד שובו".
60. בראשית רבה כ"ב, ט"ז.
61. וראה גם בפירוש ראב"ע.
62. בכור שור מזהה את פוטיפרע כהן און עם פוטיפר שר הטבחים שקנה את יוסף. זוהי גם גישתם של חז"ל בב"ר פ"ו, ג'. אולם רשב"ם סבור כי פוטיפרע לפי הפשט אינו פוטיפר. י.מ. גרינץ, במאמרו "פוטיפר שר הטבחים", **מוצאי דורות**, הקיבוץ המאוחד, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 196. מפרץ זיהוי זה על-פי ניתוח השמות בשפה המצרית.
63. בראשית רבה ל"ט, י.
64. שם ל"ג, ו'.
65. בראשית רבה, פ"ד, י"ח.
66. שם פ"ד, י"ד.
67. יומא ע"ב, ע"ב.
68. לנרשא זה ראה: י. נבו, "קווי פרשנות אופייניים לר' יוסף בכור שור", סיני ק"ג, תשמ"ט, עמ' נ"ג-נ"ט.

דרכו של אברהם אבינו לאמונה עיון בשתי פתיחות מ'בראשית רבה' ובפירושן המדעי המסורתי והחסידי

תקציר

מאמר זה עוסק בהגעתו של אברהם אבינו לאמונה, כפי שבאה לידי ביטוי בשתי פתיחות במדרש 'בראשית רבה'. המאמר בוחן את הדרך שלפיה בחר עורכו של המדרש להציג את דמותו של אברהם ואת תהליכי הגעתו לאמונה, והשוני שבין הצגה זו לבין הצגת תחילת הקשר של אברהם עם הקב"ה בתורה. אברהם 'של המדרש' מגיע לאמונתו תוך חיפוש, מאבק עם סביבתו, מבחנים ונסיונות. בתורה, לעומת זאת, המפגש הראשון שלנו עם אברהם הוא בבחירתו על-ידי הקב"ה 'לך לך'. סוגיא זו נידונה כאן על הבטיה השונים, הספרותיים והתוכניים. במאמר נעשה שימוש בדרכי לימוד וחקירה שונות: מסורתית, מדעית וחסידית תוך כדי הצגת גישה אינטגרטיבית הרואה חשיבות בסינתזה בין גישות אלו להבנת מגמתו של המדרש, מבנהו ומרכיביו השונים.

מבוא

מדרשי האגדה וההלכה היו בעת החדשה לנושא מחקרי אליו חברו רבים מחוקרי חכמת ישראל בשלהי המאה שעברה וראשית מאה זו¹. תשומת-לב מיוחדת ניתנה לנושא הפתיחות [או פתיחתאות]. במבוא למהדורה המדעית הראשונה של 'בראשית רבה'² מקדיש אלבק פרק לנושא הפתיחות. פרק זה הינו אחד הנדבכים לדיון בין החוקרים העוסק הן במבנה הצורני של הפתיחות והן בתפקידן בבית-הכנסת ובתהליך העריכה של המדרש³. בתקופה האחרונה עיקר היצירה בתחום זה מתמקד בניתוח הספרותי וגם העיסוק בפתיחות הינו מנקודת מוצא זו⁴. עיסוק צורני / ספרותי זה שופך אור חדש על המדרש, אך עתים שהוא מסיח את הדעת מהעיסוק באמונות והדעות של חז"ל כפי שהן באות לידי ביטוי במקורות המדרשיים עצמם ובדרך עריכתם⁵. מאידך גיסא, הפרשנים המסורתיים עסקו בעיקר בהיבט התוכני ופחות בהיבט הספרותי. במאמר זה תיבחנה שתי פתיחות מתוך 'בראשית רבה' תוך שילוב בין הבירור הצורני לבין הבירור התוכני כפי שהוא נעשה על-ידי הפרשנים במרוצת הדורות⁶.

תאריכים: מדרש; מדרש בראשית רבה; פתיחות; אמונה; אברהם אבינו. מחשבת חז"ל; חסידות.

המקורות

שתי הפתיחות, המובאות להלן, נמצאות בב"ר בראש פרשת 'לך - לך'. לפתיחות מבנה 'קלאסי', כלומר פסוק מהפרשה, פסוק מהכתובים [במקרה שלנו תהילים ושיר השירים], ובסיום פסוק מהפרשה. לא נדון כאן בתפקידן של הפתיחות בכלל, אך ננסה להבין מדוע בחר העורך של המדרש להביא פתיחות אלו כמבוא לפרשה שבה אנו מתוודעים לאברהם אבינו. מתוך שש הפתיחות לפרשה בחרנו לעסוק באלו, שכן רק שתיהן עוסקות במעשיו ובקורותיו של אברהם לפני הציווי 'לך - לך'.

'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'. ר' יצחק פתח
'שמעי בת וראי והטי אזנך ושיכחי עמך ובית אביך'
 [תהילים מה, יא] **אמר ר' יצחק משל לאחד שהיה**
עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר
תאמר שהבירה זו ללא מנהיג, הציץ עליו בעל
הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה
אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה ללא מנהיג,
הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא המנהיג אדון כל
העולם 'ויתאיו המלך יפיך [שם, שם, יב] כי הוא
אדוניך' [שם] 'ויתאיו המלך יפיך' ליפותך בעולם
והשתחוי לו 'ויאמר ה' אל אברם'.

סדר לך-לך פרשה לט, א⁸ להלן: 'פתיחה א'

'ויאמר ה' אל אברהם' רבי ברכיה פתח [שיר השירים
ח, ח] אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו' אחות לנו
קטנה זה אברהם [שאיחה את כל באי] שאיחה לנו
את כל העולם בר קפרא אמר כזה שמאחה את הקרע
'קטנה' שעד שהוא קטן היה מסגל מצות ומעשים
טובים 'ושדים אין לה' לא הניקוהו לא מצות ומעשים
טובים 'מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה [שה"ש ח,
ט] ביום שגזר עליו נמרוד לירד לתוך כבשן האש 'אם
חומה היא נבנה עליה' אם מעמיד דברים כחומה
יבנה עליה 'ואם דלת היא נצור עליה' אם דל הוא
במצות ובמעשים טובים נצור עליה לוח ארז ומה
הצורה הזו אינה אלא לשעה כך אין אני מתקיים
עליו אלא לשעה, אמר לפניו 'אני חומה' [שה"ש ח, י]
מעמיד [אני] דברים כחומה, 'ושדי כמגדלות' [זה]
בני חנניה מישאל ועזריה 'אז הייתי בעינו כמוצאת
שלום' שנכנס בשלום ויצא בשלום.

סדר לך-לך פרשה לט, ג להלן: 'פתיחה ג'

פתיחה א'- היש ארון לבירה?

בפתיחה הראשונה ישנם שלשה מרכיבים: האחד, הפסוק בתהילים המופיע ככותרת; השני, המשל של הבירה הדולקת והנמשל שלו; והשלישי, הסיפא, המשך הפסוק והחיבור לפסוק מהפרשה. נבחן כיצד מבארים המפרשים המסורתיים את המרכיבים האלו ואת הקשר שביניהם. **הפסוק:** בקריאה ראשונה נראה שהזיקה של הפסוק לפסוק הראשון בפרשת 'לך-לך' הינו עזיבת הבית מכאן, 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' ומכאן 'שכחי עמך ובית אביך'. האם ישנו קשר מעבר לכך? הפרשנים מוצאים קשר עמוק בין הפסוק בתהילים לבין דמותו של אברהם אבינו. מסביר ה'יפה תואר'⁹ שכל מזמור מ"ה בתהילים עוסק בדמותו של אברהם אבינו ואף נדרש כך במדרשים [פ' נט' ב"ר, פ' זו סימן ו', תנחומא פ' לך לך]. לאור הדברים נדרש הכתוב 'שמעי בת' על אברהם וכן 'שכחי עמך ובית אביך' מדבר בו. [הוא גם נדרש למקומו של פסוק זה במזמור ומסביר ש'המשורר מסדר דבריו מן המאוחר אל המוקדם']. "ואח"ז מספר את תהילתו מראשית ימיו ואמר 'שמעי בת' כי היה כבת מקשבת קול אביה וכן אברהם שמע בקול ה' ית' כבת קטנה הנשאת למלך ודבקה באלוף נעורים לעזוב אביה ומולדתה".

הסברו של ה'יפה תואר' רואה את הפסוק בהקשר הכללי של המזמור ממנו הוא בא. המהרז"ו¹⁰, לעומת זאת, רואה קשר מהותי בין הפסוק הזה עצמו לבין הציווי לאברהם: "הוקשה לו מה שכתוב לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך שהיה לו לומר בהיפך לך לך מבית אביך וממולדתך ומארצך על כן דרש שהכונה על הליכה והעתקת הנפש שתעזוב ותשכח מנהגי ארצה ואם כן הסדר בהיפך תחילה שוכחים מנהגי ארץ ואחר כך של המשפחה ואחר כך של בית אביו. וסדר זה מפורש בפסוק שמעי בת וגו' ושכחי עמך ובית אביך שהמזמור הזה הוא משל על נפש אברהם שקורא אותה בת ועל-פי מדה י"ז¹¹ אנו יודעים כוונת הפסוק כאן שילך כדי שישכח ויעזוב"

המהרז"ו עומד כאן על חווית הניתוק הנפשי שעובר אברהם אבינו בהיפרדו מארץ מולדת ובית אבא, שכן אם המדובר בנטישה גיאוגרפית הרי שסדר הנטישה בפסוק לך לך אינו הגיוני. יש להבין את חווית הניתוק של אברהם כחוויה נפשית לפיה נוטש המאמין ראשית את שיוכיו החברתיים-לאומיים ואחר כך את הקשה מכל – הפרידה מבית אבא. כעת מובן מדוע בחר בעל המדרש דווקא בפסוק של 'שיכחי עמך ובית אביך' שבו לא רק שסדר ההתנתקות הוא דומה, קודם העם ואח"כ בית אבא אלא גם שניתוק זה מכונה 'שיכחה' שבהקשר של עזיבת המשפחה משמעותו איננה שכלית אלא חוויתית טראומתית.

הבדל אחד מהותי ישנו בין הפסוק בתהילים לבין זה בתורה, שאליו אין מתייחסים הפרשנים, והוא – בפסוק בתורה אברהם הוא פאסיבי, מצווה, ואילו ה'בת' בתהילים היא אקטיבית שומעת, רואה ומטה אוזן. לעניין זה נתייחס בהמשך.

המשל: המשל מתאר אחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. בירה בלשון חז"ל היכל, ארמון, והיא דולקת – בוערת. מהי תגובתו של ההלך למראה הארמון הבוער? הוא שואל 'האם יש לבירה מנהיג?' בעקבות שאלתו נגלה אליו בעל הבירה.

המשל מבואר בניואנסים שונים על-ידי המפרשים. ה'ידי משה'¹² מבאר את שאלת ההלך כך: "כמו זה שראה בירה דולקת, רוצה לומר נשרפת, וסבור לפי שלא מכבה שום אדם את האש בודאי הבירה ללא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה ואמר אני הוא בעל הבירה ורצוני היה שישרף."

המהרז"ו מרחיב יותר ומחדד את שאלת ההלך: "ענין המשל מי שרואה בנין יפה ומסודר מבין ומודה שיש ארון ובעל לבירה זו ואומן חכם בנה אותה, אך ראה שהבירה נשרפת באש אז חשב שאדונה ובעלה עזב אותה, עד שאמר לו בעל הבירה אני הוא ארון הבירה ובעלה ובכוונה מאיתי היא בוערת."

ה'ידי משה' מגדיר את שאלת ההלך לא כשאלה אלא כקביעה, כמסקנה, 'בודאי הבירה בלא מנהיג'. אין בביאורו התייחסות לבירה בפני עצמה ואין כאן העמדת שאלה. כשנגלה בעל הבירה הוא מסביר 'רצוני היה שישרף'.

על-פי המהרז"ו שאלת ההלך באה בעקבות בעירתה של הבירה שהיא 'עצמה' בנין יפה ומסודר 'שבודאי יש לה ארון ולכן השאלה שלו היא: 'אז חשב שאדונה עזב אותה' עונה לו בעל הבירה: 'אני הוא ארון הבירה ובעלה ובכוונה מאיתי היא בוערת'. המהרז"ו מרגיש כאן שתי נקודות בדמותה של הבירה שלהן יהיה תפקיד חשוב בנמשל: היות הבירה יפה ומפוזרת ובערתה חסרת הפשר.

הנמשל: בעל המדרש אינו מספק לנו נמשל עבור תחילתו של המשל, הנמשל הוא רק לגבי שאלת ההלך ותשובת בעל הבירה. כנגד שאלת ההלך 'תאמר שבירה היתה ללא מנהיג?' [במהדורת וילנא: תאמר שהבירה זו ללא מנהיג?] שואל אברהם אבינו: 'תאמר שהעולם ללא מנהיג?' וכנגד תשובת בעל הבית 'אני הוא בעל הבירה' מובאת תשובת הקב"ה 'אני הוא המנהיג ארון כל העולם'. עיון בהקבלה בין המשל לנמשל מגלה לנו שהעולם נמשל ל'בירה דולקת' ושדבר זה עצמו מעורר את שאלותיו של אברהם אבינו. בזכות מה 'זכה' עולמו של אברהם לכינוי 'בירה דולקת'? עיון בתורה נותן לנו את התשובה: העולם שלפני אברהם הוא העולם של דור המבול ולאחריו דור הפלגה, פעמיים 'נאלץ' הקב"ה להתערב בעולמו – להחריבו או להפיץ את יושביו. שאלתו של אברהם כפשוטה נראית כפירוש הרד"ל¹³: "כי הרשעים מוקדי העולם ובראות אברהם זה הרהר בליבו ח"ו לומר שאין מנהיג" על-פי המהרז"ו שאלתו של אברהם מורכבת יותר: הרי "העולם מעיד על עצמו שיש לו בורא קדמון, מנהיג בחכמה וחסד, אך כשראה הבורא שהרשעים מפסידים העולם והאבדון והכיליון בוער כאש לאבד ולכלות בדור המבול והפלגה ומזה נתבלבלה דעת אברהם שארון העולם עזב אותו וחלילה אינו חפץ שיעבדוהו". ההבדל בין השאלות הוא ששאלתו של אברהם על-פי הרד"ל היא על עצם קיומו של מנהיג לעולם, ואילו על-פי המהרז"ו שאלה זו כלל אינה קיימת, עצם קיום העולם על הסדר והבניין שלו הינו הוכחה למציאות ה'. השאלה היחידה היא, האם נטש ה' את עולמו ואינו חפץ בעבודת האדם? שוני זה בהבנת שאלתו של אברהם מתבטא גם בהבנת תשובתו של הקב"ה לאברהם: "אני הוא המנהיג ארון כל העולם ויתאיו המלך יפיך' ליפותך בעולם, כי הוא אדוניך והשתחוי לו, ויאמר ה' אל אברם לך לך".

הסיפא: על-פי ההסבר של הרד"ל התשובה תהיה פשוטה - יש מנהיג לעולם אך אין זה מסביר את הפסוק המופיע בסיפא. ההסבר של המהרז"ו מתייחס לכל מרכיבי הסיפא ועל פיו אומר הקב"ה לאברהם, שחושש שמא הוא נטש את העולם: "אני הוא בעל העולם ואדוניו ובכוונה נעשה כל הכליון והעונש... אך באמת חפץ שיעבדוהו, וזהו מ"ש ויתאיו המלך יפוך כי הוא אדוניך והשתחוי לו שרוצה בעבודתו." [המהרז"ו מבאר את הפסוק עד סופו: "ובנמשל מה ויפוך ודורש הנמשל ליפוטו ולהדרו בעולם וכמו שכתוב ואברכך ואגדלה שמך, והשתחוי לו בארצו ומקום שכינתו וזהו לך לך מארצך."]

פתיחה ג' - מבחנים של אמונה

הפתיחה הזו פותחת בפסוק משיר השירים, אך כאן אין מעבר לצורה ספרותית אחרת [כמו המעבר למשל בפתיחה הקודמת] אלא דרישה של פסוק זה ושני הסמוכים לו כמתארים את תהליך רכישת האמונה וביסוסה אצל אברהם, תוך כדי כך אנו מוצאים התייחסות לאברהם לא רק כאדם פרטי אלא כאביה של האומה הישראלית.

דרישת שלושה פסוקים על אברהם אבינו מאפשרת לבעל המדרש להביא לפנינו מאפיינים רבים של אמונתו של אברהם.

הפסוק: בפתיחה הקודמת הראנו כיצד מראים הפרשנים את הקשר בין הפסוק למדרש. קשר זה הם רואים גם בהקשר של מזמור תהילים ממנו הוא נלקח כמזמור העוסק באברהם אבינו וגם באופן עמוק יותר, בתהליך הניתוק הנפשי המתואר בפסוק כמאפיין את התהליך שעובר אברהם. העיסוק בסוגיית הקשר ביו הפסוק למדרש הוא נחלת הפרשנים המסורתיים לדורותיהם ואין אנו מוצאים מפרשים בני זמננו נדרשים לפסוק זה. לא כך פני הדברים בפתיחה זו. המפרשים המסורתיים אינם נדרשים כלל לבירור הזיקה בין פשט הפסוקים לבין מדרשם, ולעומת זאת כותבים בני זמננו מאריכים מאד בסוגייה זו.

עפרה מאיר¹⁴ דנה ביחסי הגומלין בין הפסוקים לדרשתם. מאיר עוסקת באריכות בבירור פשט הפסוקים ומציגה שני פירושים אפשריים, האחד – רואה בפסוקים את כוונת האחים לדאוג לאחותם לצרכיה החומריים, ותשובתה ש'איני זקוקה לעזרתכם', והשני – החרדה של האחים לתומתה המוסרית של אחותם הנמצאת בגיל ההתבגרות. פתיחה זו בנוייה אמנם לפי הכיוון השני, ומאיר דנה גם בזרימה הספרותית של הדו-שיח בין הבת לאחיה, בעיצוב הזמן בעלילה ובמרכיבים הספרותיים השונים של מדרש זה. לפתיחה זו מקדישה מאיר שישה עמודים בספרה. אך העיסוק הוא בעיקר בפן הספרותי, ומתקבל הרושם שהמסר הרעיוני של המדרש נדחק לקרן זוית. גם מרקין בפירושו¹⁵ עוסק באריכות בביאור פשט הפסוקים אף שהדבר אינו קשור באופן מהותי לפירושו.

אחות: המלה הראשונה שנדרשת היא 'אחות'. כאן אנו מוצאים מחלוקת בין ר' ברכיה שדורש זה אברהם שאיחה את כל באי עולם' ובין בר קפרא שדורש 'כזה שהוא מאחה את הקרע'. המפרשים אינם מתייחסים למחלוקת זו ואופייני הוא המהרז"ו שמפרש את שתי הדעות בנשימה אחת: "שחיבר ואיחה את כל העולם לקב"ה שמתחילה היה

העולם מחובר לקב"ה... אלא שבחטא אדם והדורות נקרע החיבור... ואברהם איחה וחיבר" למרות גישה זו נראה שניתן לזהות שתי דעות שונות במדרש זה. רבי ברכיה מדגיש שאמונתו של אברהם הייתה בשורה לאנושות. אברהם, בהאמינו באל אחד ובהפצתו אמונה זו מאחה וגם מאחד את האנושות סביב אמונה זו. בר קפרא לעומת זאת, מדגיש שאמונתו של אברהם לא הייתה מסר חדש, אלא חזרתו של העולם אל המצב הטבעי שלו – איחוי. בימינו, הרוויים תיאוריות מדעיות-אנתרופולוגיות על התפתחות האנושות ואמונתה, יש להדגשה זו של בר קפרא ערך מיוחד. נקודת המוצא של האנושות היא האמונה – הקשר עם הקב"ה. האנושות עוברת גם תהליכים, המתוארים בתורה, של התרחקות מהקב"ה¹⁶, ואברהם אבינו הוא זה שמחזיר אותה אל האמונה.

קטנה ושדים אין לה: המדרש מציין כאן שתי נקודות המייחדות את הגעתו של אברהם לאמונה: הראשונה, קבלת עול מצוות בגיל צעיר¹⁷, והשנייה, העובדה שהגעה זו לאמונה מתרחשת למרות העדרו של חינוך מתאים בגיל צעיר [הוא לא יונק את האמונה עם חלב אמו]. המדרש אינו עוסק כאן בדרכים הקוגניטיביות¹⁸ או האינטואיטיביות¹⁹ שבמהלכן מגיע אברהם אל האמונה ולא בהתלבטויות שלו. ההדגשה היא על כך, שאל אותה אמונה מגיע אברהם בראשית דרכו ובכוחות עצמו.

מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה: 'ביום שגזר עליו נמרוד לירד לתוך כבשן האש'²⁰ כאן מכניס בעל המדרש את ממד הניסיון. לאחר ההצגה של אמונת אברהם על כל מעלותיה נשאלת השאלה האם האמונה הזו חזקה מספיק כדי למות עליה? האם אמונה שהאדם לא ינק משדי אמו יכולה להחזיק מעמד? התשובה של אברהם לא רק שהיא מגדירה את אמונתו – כפי שאנו למדים מן המדרש – אלא גם מגדירה את יחסו של הקב"ה אליו.

אם חומה היא: 'אם מעמיד דברים כחומה יבנה עליה' [נבנה עליה טירת כסף] – המשך הפסוק שאינו מובא במדרש]. אם אברהם איתן באמונתו הרי שהקב"ה 'בונה עליה' אם זו בניית העתיד של האנושות או בנייה של עם ישראל כעם ה', כפי שמופיע בתנחומא²¹, או שניהם כאחד.

ואם דלת היא נצור עליה: 'אם דל הוא במצות ובמעשים טובים נצור עליה לוח ארז' – מה הצורה הזו אינה אלא לשעה כך אין אני מתקיים עליו אלא לשעה'. כאן מופיעה האפשרות השנייה, אם אמונתו של אברהם הינה חסרת יציבות ומחויבות הרי שגם הקשר בינו לבין הקב"ה הוא זמני.

'אני חומה' - מעמיד אני דברי: אברהם מעיד על אמונתו שהיא כחומה – יציבה, איתנה, ומוצקת.

ושדי כמגדלות – בני חנניה מישאל ועזריה תשובה זו של אברהם מתייחסת לממד הנצח של אמונתו, האם אמונה זו היא מקרית לאברהם אבינו, תופעה חד פעמית של חוויה רוחנית המתגלית באדם גדול ונעלמת עם מותו? עונה אברהם שהאמונה אליה הגיע והמחויבות אליה אינם חד-פעמיים ויחודיים לו אלא שגם הדורות הבאים אחריו יחיו את אמונתם מתוך אותה התחייבות ונכונות לעמוד עליה עד מוות. כאן שדיים מתייחסים דווקא לבנים ולא להורים. אך השימוש בביטוי זה דומה לזה שלמעלה שם

אברהם לא ינק משדי אמו את האמונה ובכל זאת הגיע אליה ודבק בה, ואילו כאן הילדים הם השדיים מכיוון שהם ינקו מאברהם את מסירות הנפש והפנימו אותה. **שנכנס בשלום ויצא בשלום** כאן מחזיר אותנו בעל המדרש לקשר הגומלין שבין הקב"ה לאברהם, שהרי בזכות העמידה האיתנה של אברהם הוא זוכה לישועה גם בטווח הקרוב.

הרדיות:

מדרש זה, פרט לעמידתו על מאפיינים שונים של דמותו של אברהם ושל אמונתו, מציג זיקת גומלין בקשר שבין אברהם והקב"ה. שליחותו של אברהם ובעקבותיו של עם ישראל – בניו, מוצגת כתלויה בחוזק אמונתו של אברהם ובעומק המחויבות שלו כלפיה. כאשר מתברר שאברהם וצאצאיו-עמו מוכנים אף למות למען אמונה זו, נמצא שאכן יש מקום ל'בניה', לאמונה של הקב"ה באברהם.

סיכום: אברהם של התורה ואברהם של המדרש

סיפורו של אברהם כפי שהוא מוצג בתורה מתחיל באופן פאסיבי²², הקב"ה פונה לאברהם מצווה עליו ללכת והוא הולך. רק לאחר מכן אנו פוגשים את אברהם האקטיבי, הנאבק, הנלחם. מסתבר לומר שאם אישיותו של אברהם מתגלה כך לאחר הבחירה הרי שגם לפני כן צריכה להתגלות אצלו אקטיביות 'לוחמת'. כיצד אם כן הגיע אברהם לאמונתו? האם גם היא נגזרה מתכונות נפש אלו? בעל המדרש באים לענות על שאלות אלו ומראים לנו את הגעתו של אברהם אל האמונה כנגזרת מהתכונות שהוזכרו לעיל. אברהם כאן הוא המחפש, 'ההלך', הוא שואל שאלות ומגיע למסקנות. הוא מתווכח עם הקב"ה והוא וצאצאיו גם עומדים למבחן על אמונה זו שרכשו בכוחות עצמם. המדרש הופך את תהליך הבחירה של אברהם מתהליך חד-צדדי ובלתי-תלוי במעשי אברהם למערכת הדדית בה אמונת אברהם ודבקותו בה הם הציר המרכזי עליו נסוב הקשר בין אברהם לבין הקב"ה.

תהליכים של אמונה - מבט חסידי

האדמו"ר רבי יהודה אריה ליב מגור עוסק בספרו 'שפת אמת'²³ בשתי פתיחות אלו. נקודת המוצא היא ההבנה שעל-ידי פתיחות אלו בחרו בעלי המדרש לתאר לנו את הגעתו של אברהם לאמונה, ומתוך כך את מהותה של אמונה זו ואמונה בכלל. ב'שפת אמת' מתגלה הרובד העמוק יותר, הפנימי, של מדרשים אלו. ראשית, המחבר מביא את שתי הפתיחות כיחידה אחת ומראה כיצד הפסוקים שנבחרו על-ידי בעלי המדרש משקפים את התהליכים הרוחניים שעובר אברהם אבינו. וכך כותב ה'שפת אמת':

"כי הקב"ה ברא עולם הזה להיות נסתר השגחתו ית'
בעולם זולת הצדיקים אשר הם המייגעים עצמם
לברר כבוד מלכותו ית' בעולם מגלה להם ההנהגה

של"ו"²⁴

בירור זה מוסבר על-ידי הפסוק שנבחר לתאר מהלך זה 'שמעי בת ראי והטי אזנך'. ה'שפת אמת' מראה בדבריו שיובאו להלן, שני שלבים בהתקרבות האדם לקב"ה: ראשית, על האדם לשמוע, להיפתח לקב"ה המופיע בבריאה, בעקבות כך מגיעה הטיית האוזן – דבר ה' המכוון אליו, ההתגלות.

להצגת דברים זו מצטרפת נקודה נוספת, אמנם גם ליוזמתו של האדם, להטיית האוזן שלו, יש חשיבות רבה אך גם השמיעה הראשונה מוזנת, כך מסביר ה'שפת אמת', על-ידי הניצוץ האלוקי המתגלה לאדם.

בניגוד לראייה הדיכוטומית שהצגנו קודם לכן, המעמידה את אברהם של המדרש – המחפש את הקב"ה, מול אברהם הפאסיבי המקבל את ציווי לך-לך, 'של התורה', הרי שה'שפת אמת' מציג מודל הרואה את חיפוש האלוקים, השאיפה להתגלות ה', כנובעת אף היא מ'שימת-לב' לניצוץ המתגלה בבריאה:

"והענין הוא מה שכתוב 'שמעי' ואחר כך פעם ב' 'הטי אזנך' דהתורה נעלמה מעיני כל חי ואינה יכולה להתגלות בעולם הזה בשלמות רק לפעמים מתגלה ניצוץ מן התורה לעורר האדם וכשזוכה לשים לבו ומאודו להמשך אחר זה ההתגלות אז נפתחים לו שערי בינה בכל עת."²⁵

להדגשת עיקרון זה המעמיד את הניצוץ האלוקי כגורם המעורר את בקשת האדם את אלוקיו ובעקבות התגלות ה' אל האדם, מביא ה'שפת אמת' שלושה מקורות שרואים בהם את זיקת הגומלין בין התגלות מלמעלה לבין עבודת האדם:

כמו שכתוב בזוה"ק במשפטים בהיה עולמתא שפירתא ע"ש²⁶ ועל זה כתב 'משכני'²⁷ ברמז מועט 'אחריו נרוצה' לכן כתיב 'אל הארץ אשר אראך בכל עת'²⁸ כי אין שיעור לראיה זו וכפי מה שהולך האדם מארצו ומולדתו כך מתגלה לו.

על-פי דברים אלו ממשיך ה'שפת אמת' ומראה שזיקת הגומלין בין עבודת האדם וההשפעה האלוקית באה לידי ביטוי לא רק בשלבי ההתגלות מצד הקב"ה, אלא גם בשתי רמות ההבנה של האדם:

אבל בפרטות הדברים הם שתי שמועות חיצון ופנימי דאיתא במדרש על פסוק 'אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי – דלת לפנים מדלת'. דבאמת מי שהוא משכיל יכול להבין מעצמו השגחת הבורא ית' בשים לב לכל הדברים המתהווים בעולם ואיך הקב"ה עושה חסד עם כל בריה, וזאת היתה עבודת האדם קודם

קבלת התורה והוא בחינת דרך ארץ שקדמה לתורה
ובזה היה אברהם אבינו עליו השלום מהלך בעצמו
כדאיתא בזוה"ק שהיה חכם גדול והבין חכמת
מעשה בראשית. אבל יש השערה פנימיות והוא דרך
התורה מן השמים והוא למעלה מהשגת האדם בדרך
הטבעי.

ההבנה השכלית של העולם כמונהג על-ידי הקב"ה הינה הכרת הקב"ה הבאה מלמטה למעלה,
היא מבוססת על התבוננות האדם בעולם והגעתו למסקנות של אמונה. דרך זו אינה זקוקה,
לכאורה, להתגלות אלוהית ולכן היא מוגדרת על-ידי ה'שפת אמת' כעבודת האדם שלפני מתן
תורה – לפני ההתגלות האלוהית לעם ישראל. דרך זו מתבססת על הכרת הבריאה שהאדם רואה
סביב לו ולכן היא מוגדרת כ'חיצונית', לעומתה ישנה דרך של הכרת הפנימיות של המציאות,
דרך זו אינה בידי האדם, זוהי אמונה שבאה מלמעלה למטה מהקב"ה לאדם – התגלות. ה'שפת
אמת' מוצא במדרש את ביטויין של דרכים שונות ומשלימות אלו לאמונה:

ולכן כתיב 'שמעי בת' והוא במדה כל אחד כפי
שכלו, אבל 'והטי אזנך' הוא לבטל כל הדעת וההשגה
להיות נמשך אחר דעת התורה וזהו 'אשר אראך'
וצריך אדם לשקוד בכל יום על ב' דלתות הנ"ל. והם
שתי הברכות שתקנו חכמים קודם קריאת שמע על
יצירת אור וחושך מעשה בראשית ואחר כך על
התורה שהנחילנו הקב"ה ולזו השגה פנימיות אין
זוכים רק המכוונים לשמו ית' בלבד וזה בחינת חסיד
לפנים משורת הדין ונתקיים באברהם אע"ה
'המתחסד עם קונו' שכל רצונו היה רק לדעת אותו
ולפרסם כבוד שמו בעולם. וב' בחינות הנ"ל הם
דלתות והם בחינת ה' תתאה וה' אילעא, בחינת
תפילה שנקרא בגמ' חיי שעה ובחינת תשובה על-ידי
התורה שנקראת חיי עולם.

זה 'אם דלת היא' דלת חיצון והוא חיי שעה 'חומה'
היא חיי עולם והנה אברהם אבינו עליו השלום היה
מוכן להדביק את כל העולם כמו שכתוב 'אחות לנו'
שאיחה כל העולם. אבל היה עוד בקטנות והיה תלוי
בבחירתו שאם היה אווז בפשטות [נשאר באמונה
'חיצונית' – מלמטה למעלה – ב.כ.] חס וחלילה היה
רק לשעה וכן הוא בכל אדם שיש לו איזה נקודה וכפי
שמתחזק בקטנותו כך זוכה להיות ממנו בנין. ולפי
שאברהם אבינו עליו השלום נכנס לפנים משורה
ונדבק בפנימיות נגלה לו תעלומות חכמה.

ה'שפת אמת' מוצא את התבנית של אמונה חיצונית [מלמטה] ואמונה פנימית [מלמעלה] בזיקה השונה שישנה בין הקב"ה לבין ישראל לעומת הזיקה שלו לאומות העולם, שוני הבא לידי ביטוי בתפקידם השונה של חגי תשרי:

וכן הוא הפרש בני ישראל מהאומות ובכל שנה ושנה
 יורד הארה חדשה מן השמים ובראש השנה הוא
 בחינת דלת חיצון מקבלים הכל חיות ויש מקבלין
 חיי שעה. ובני ישראל זוכים לגמור החתימה ביוה"כ
 זה 'אני חומה' ומוצאת שלום - וזוכין לסוכות לבחינת
 'טירת כסף' שהוא חסד עליון בכח התשובה שהוא
 דלת הפנימי כנ"ל וכן דרשו במדרש 'חזית' על-פי
 'אחות לנו' עיין שם.
 והכל תלוי בקבלת ראשית הנקודה לשם שמים וכל
 אדם כפי מה שמכין עצמו בימי הנעורים כך זוכה
 לבניין טירת כסף.

סיכום

במאמר זה שולבו גישות פרשניות שונות להתמודדות עם שתי הפתיחות שעורך 'בראשית רבה' בחר להעמיד לנו כמבוא לדמותו הרוחנית של אברהם אבינו. כבר הודגש שפתיחות אלו נבחרו מתוך שש הפתיחות הראשונות, שכן רק הן עוסקות בתהליכי הגעתו של אברהם לאמונה. בתורה מוצגת הבחירה באברהם כנטולת זיקה למעשיו, אופיו, ואמונתו. המדרש לעומת זאת, מדגיש את דמותו ואמונתו של אברהם כקודמים ואף כמביאים את בחירת הקב"ה בו. בפתיחות שנדונו במאמר מוצגת הגעתו של אברהם לאמונה כנגזרת מתכונותיו כפי שהן מופיעות בתורה לאחר 'לך לך'. בפתיחות, הופכת עוברת אישיותו של אברהם מפאסיבית, כבבחירתו בתורה, לאקטיביות של מבקש האמונה, המתמודד והנלחם. מתוך עמדה אקטיבית זו משתנה גם 'תפקידו' של הקב"ה בסיפור, לא עוד בחירה חד-צדדית ובלתי-תלויה כבתורה, אלא זיקת גומלין בין מחויבותו של אברהם לאמונתו לבין בחירת הקב"ה בו.

סביב מתח זה בין העשייה האנושית והבחירה האלוקית לומד ה'שפת אמת' שגם האמונה המתגלה בעולם בנויה שני נדבכים הקשורים זה בזה. מכאן, האמונה הנובעת מהבנת העולם שמסביב, ומכאן האמונה שבאה אלינו מלמעלה למטה, מהקב"ה. ה'שפת אמת' מחיל מודל הדדי זה על אמונתו של האדם בכלל, ומדגיש שגם הפעולות האקטיביות של האדם שורשן בהקשבה לניצוץ אלוקי המתגלה בבריא.

במאמר זה נעשה שימוש בדיסציפלינות שונות של התמודדות עם המדרש, נדונו ההקשרים בין הפסוקים לבין המרכיבים האחרים, וכן המבנה הצורני של כל אחת מהפתיחות. במקביל נערך עיון משווה בין הפרשנים השונים לסגנונם ולתקופתם. על תשתית זו נערך הבירור של תכני המדרש, מגמתו ויסודות האמונה הנלמדים ממנו. ממד עומק נוסף של המדרש מצאנו בכתבי ה'שפת אמת' שבדיונו גלש ליסודות האמונה בחכמה הפנימית. גישה אינטגרטיבית זו המשלבת את כל הדיסציפלינות שהובאו לעיל היא המאפשרת לנו את החתירה לאמיתתה של תורת חז"ל ואת העמידה על עומק דבריהם.