

יחסו הביקורתי של שד"ל כלפי פרשנות ההלכה של חז"ל הנוגדת את פשוטו של מקרא

שמואל ורגון**

א. הרקע

שמואל דוד לוצאטו (שד"ל; צפון איטליה 1800–1865), נחשב לאחד מראשוני הפרשנים היהודים המודרניים. אף שפרשנותו מיוסדת בעיקרה על מסורת הפירוש היהודית ועל אמונה בקדושת המקרא, אין הוא נרתע מלשלב את הפרשנות היהודית הקלאסית של ימי הביניים עם הפרשנות הביקורתית החדשה. כתביו מעידים על שליטה מוחלטת בפרשנות היהודית הענפה שקדמה לו, החל בזו של רש"י, רשב"ם, ראב"ע, רמב"ן, רד"ק, אברבנאל וכלה ב"ביאור" בעריכת רמבמ"ן (ר' משה בן מנחם מנדלסון), והוא מרבה להזכירם בפירושו. שד"ל גם התמצא היטב בפרשנות הביקורתית של פרשנים נוצרים שהעריך ואף הרבה לצטט, עם שהסתייג מביקורתיות היתר שלהם.¹

אחת הבעיות שעמדה בפני פרשני הפשט היהודים לדורותיהם הייתה כיצד להתייחס לפרשנות חז"ל, המהווה חלק מן התורה שבעל-פה, כאשר היא נוגדת את דרכי פרשנות הפשט, שהתפתחה מאוד אצל הפרשנים הקלאסיים בימי הביניים ובתקופת ההשכלה. הם נאלצו להתמודד עם שאלת מחויבותם למדרשי חז"ל בכלל ולפרשנות חז"ל לחלק ההלכתי של התורה בפרט. חוקרים רבים העוסקים בחקר הפרשנות לדורותיה נתנו דעתם על סוגיה זו, ועמדו בפרוטרוט על גישת הפרשנים היהודים לשאלה הנדונה.

אחד הפרשנים שגילה מודעות רבה מאוד לנושא זה הוא ר' אברהם אבן עזרא. ראב"ע הבחין בין דרשות חז"ל בחלק החוקי שבתורה לבין דרשותיהם בחלק הסיפורי של המקרא. בחלק זה הוא נטל לעצמו את הזכות לפרש שלא על-פי המדרש וגם בניגוד לו, שכן לדעתו אין בכך פגיעה בחז"ל. לעומת זאת הוא האמין בתוקפה המחייב של קבלת חז"ל (=הלכה), שמעמדה, בחינת תורה שבעל-פה, מקביל למעמד התורה

* אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.

** אני מבקש להודות לידידי פרופ' משה ארנד, הרב ד"ר דוד זפרני, פרופ' ישעיהו מאורי וד"ר אהרן מונדשיין, שקראו את טיוטת המאמר והעירו לי הערות חשובות ומחכימות ששולבו במאמר, כולם יבואו על הברכה.

¹ על דרכו הפרשנית של שד"ל ראו B.M. Margolis, *Samuel David Luzzatto: Traditionalist Scholar*, New York 1979, ושם ספרות.

שבכתב. לכן אין, לדעתו, לחלוק על לימוד ההלכה התלמודית: "רק במצות ובחקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשוננו [...] רק בכתוב שאין שם מצות – אזכור הפירושים הנכונים שהם לראשונים או לאחרונים",² כלומר אין ראב"ע רואה מניעה לחלוק על פירושיהם לפרשיות הלא-הלכתיות שבמקרא.³ לפי שיטה זו, לתורה שבע"פ יש למעשה מעמד עדיף מזה שיש לתורה שבכתב, שכן במקום שיש סתירה ביניהן – יש להתאים את פירוש הכתוב אל הקבלה ההלכתית, כיוון שאין להכיר בלגיטימיות של פשט הנוגד את ההלכה, אלא שאין היגדיו תואמים תמיד את דרכו הפרשנית בפועל.⁴

² מתוך ההקדמה לשיטה האחרת לפירושו של ראב"ע לתורה, ד"ה הדרך החמישית, ראו **פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא**, מהדורת א' וייזר, א, ירושלים תשל"ו, עמ' קלח. וראו גם בפירושו לדב' כה 2, 9; ובארוך לשמ' כא 19; וי' כג 40. ראב"ע יצא אפוא פעמים רבות להגנת האמונה בתוקפה של התורה שבעל-פה, "כי אין בתורה המקודשת, מצוה שלימה מפורשת" (ראו ההקדמה ל"השיטה האחרת", מהדורת וייזר, עמ' קלח); ובסוף הקדמתו לפירוש הארוך לתורה הוא כותב: "ובעבור הדרש דרך הפשט אינה סרה, כי שבעים פנים לתורה. רק בתורות ובמשפטים ובחקים, אם מצאנו שני טעמים [=פירושים] לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים [=חז"ל] שהיו כולם צדיקים, נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים. וחלילה חלילה מלהתערב עם הצדוקים [=הקראים], האומרים כי העתקתם מכחשת הכתוב והדקדוקים. רק [דרך] קדמונינו היא אמת, וכל דבריהם אמת" (מהדורת וייזר, א, עמ' י).

³ ראב"ע מאמין בתוקפה המחייב של קבלת חז"ל – **מחייבת ההוראה המעשית, אך לא ביאור הכתוב**. ולכן אין, לפי תפיסתו, לחלוק על קבלת חז"ל, שהיא לדעתו הפרשנות המוסמכת של התורה, כפי שכתב בספרו **יסוד מורא** (שער ב): "כי כל המצוות מיד האבות [=חז"ל] קבלנו, ואין הפרש בדברי המצוות בין דבריהם ובין דברי התורה, כי גם הם נתונים לנו, והם קבלו מאבותם, ואבותם מהנביאים והכל מפי השם ביד משה" (ראו גם פירושו לתה' עז 3). ובמקום אחר: "ואנחנו לא נסמוך על דעתנו במצות, כי אם על מעתיקי התורה" (פירושו לדב' טז 7); "ואם אין אמת תורה שבעל-פה, הנה גם לתורה שבכתב אין מרפא" (ראב"ע, בהקדמה ל"השיטה האחרת", ראו **פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא** [לעיל, הערה 2], עמ' קלח). וכן א' סימון, "פרשני ספרד", בתוך מ' גרינברג (עורך), **פרשנות המקרא היהודית – פרקי מבוא**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 51.

⁴ ראב"ע הולך בעקבות רס"ג האומר: "לא נוכל לפרש על דרך מצות התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על דברי חז"ל. כי כאשר קבלנו את התורה מן האבות, כן קבלנו תורה שבעל-פה, אין הפרש ביניהם" (מתוך פירוש ראב"ע הארוך לשמ' כא 24), וכן ראו על גישת אבן בלעם אצל סימון (לעיל, הערה 3), עמ' 39–40, וכן רמב"ן, בפירושו לבמ' טו 22. על יחס ראב"ע לחז"ל ראו גם ע"צ מלמד, **מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם**, ירושלים תשל"ח, עמ' 519–654. ראב"ע ניסה לקבוע כללים ברורים ומפורטים ליישוב ניגודים בין המחויבות לפשט לבין מחויבות לדברי חז"ל. אבל חוקרי ראב"ע עמדו על כך שאין ראב"ע מקפיד לקיים בפרשנותו את הכללים שקבע. פרידלנדר (M. Friedlaender, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, pp. 95–97, 120–125) מתייחס ב"סלחנות" מפליגה לסטיותיו של ראב"ע מכלליו ולא העקיבות בחיבוריו (שם, עמ' 107), וממילא נמנע מלהתייחס לכך בפירוט. הוא מבטל את טענותיו החריפות של שד"ל על חוסר הכנות של ראב"ע, על העדר השיטתיות ועל סטיותיו מכללים שהוא עצמו קבע. פרידלנדר טוען, שיש לייחס זאת במידה רבה לעובדה, שחיבוריו של ראב"ע שימשו אותו כספרי עזר לצורך שיעוריו והדרכותיו לתלמידיו (שם, עמ' 105–106). טענה זו, לדעת י' מאורי, אינה משכנעת (ראו דיון מפורט במחקרו בעניין זה: "על משמעות המונח 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום**, יג (תשס"ב), עמ' 201–246).

במכתב פרטי לשלמה יהודה רפפורט (שי"ר) בשנת 1833, מדגים שד"ל את גישתו כלפי חוסר כנותו של ראב"ע, המצהיר ש"לא יפול מדברי חז"ל ארצה" (בר' לו 32). אומר שד"ל:

ואני גם כי אינני מאוהביו,⁵ כבר קיבלתי פירושו (נגד ההלכה)⁶ בפסוק: "לא תקיפו פאת ראשכם [ולא תשחית את פאת זקנך]", וי' יט 27], שאינו אלא על מת. **וקבלתי לעצמי למעשה**, אע"פ שאין אני מורה כן לאחרים, כי אין לי עסק בהוראה.⁷ ואכן בפירושו לוי' יט 27 מפרט שד"ל:

וסמוך לו [לפסוק "לא תקיפו"]:⁸ "ושרט לנפש" [פס' 28]. השחתת הפאה נזכרת אצל איסור השריטה על המת, וכן בכהנים (וי' כ"א ה): "לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו, ובבשרם לא ישרטו שרטת" הכל על מת...⁸ **והנה לפי הפשט**, כל ישראל אסורים להקיף

⁵ על בעיית יחסו הביקורתי של שד"ל לראב"ע הפשטן, ששד"ל מקבל הרבה מאוד מפירושו ובכל זאת הוא מצהיר "כי אינני מאוהביו", ראו ש' ורגון, "הוויכוח בין שד"ל לעמיתיו בשאלת היחס לראב"ע כחלק מעולמה של תנועת ההשכלה", **איטליה** (בדפוס). מעניין ששד"ל הפשטן והרציונליסט גם איננו מאוהביו של רמב"ם, שאף הוא נחשב לרציונליסט, ועל כך ראו שרה רוסטובסקי-הלפרין, "שד"ל והתנגדותו לרמב"ם" (כולל הקדמה מאת יוסף קלוזנר), בתוך **מחקרים בתולדות הספרות העברית**, תל-אביב תשי"ד, עמ' 1–55. וראו גם את אשר כתבה על יחס שד"ל לראב"ע (שם, עמ' 21–23).

⁶ יש להעיר, שאין ראב"ע עצמו מפרש כאן נגד ההלכה, אלא רק מביא, לכאורה, את דעת "יש אומרים" המייחסים את הפסוק לעניין אבלות, אך אינו דוחה אותה. ראו פירוש ראב"ע לוי' יט 27. דעת "יש אומרים" אינה מתאימה לדברי חז"ל, שהרי לפי דבריהם, האיסור "לא תקיפו" הוא איסור כללי, ולא דווקא באל על מת. אבל מדברי ראב"ע לוי' כא 5 נראה ברור שהוא סובר כמו דעת "יש אומרים", שאיסור ההשחתה הוא "דווקא על מת", כפי שכבר העיר יוסף ב"ר אליעזר טוב-עלם, **צפנת פענח: פירוש על ראב"ע על התורה**, מהדורת דוד הרצוג, קראקא תרע"ב, ב, עמ' 21–22, וכן ראו י"ל קרינסקי, **מחוקקי יהודה: חומש ויקרא**, בני-ברק תשכ"ו (מינסק תרס"ג), עמ' 186.

פרופ' משה ארנד הציע לי לראות בדברי ראב"ע רק הסבר לסמיכות הפסוקים 27–28 שיש ביניהם קשר אסוציאטיבי (מה עניין פאת הראש והזקן לנפש וכתובת קעקע? ותשובתו: בשניהם מדובר בסימני אבלות על מת): "וי"א כי זה הפסוק **דבק** עם 'ושרט לנפש', כי **יש מי** שישחית פאת ראש גם פאת זקן בעבור המת", ואין בניסוח זה רמז שפס' 27 מדבר על מת דווקא. אבל הצעה זו אינה מתאימה למה שפירש ראב"ע לוי' כא 5.

⁷ **אגרות שד"ל**, מוציא לאור ש"א גראבער, פרזעמישל תרמ"ב, עמ' 246. המשפט המודגש במכתבו מעורר תמיהה, שכן שד"ל הכיר בחשיבות קיומן של מצוות שקבעו חז"ל, ללא קשר לפרשנות דברי התורה. קשה להסביר מדוע דווקא במצווה זו התיר שד"ל לעצמו לנהוג הלכה למעשה, לפי פשט הכתוב, כפי שנראה בעיניו, ובייחוד בתקופה שבה לימד בבית המדרש לרבנים בפאדובה.

⁸ כפי שפירש כבר ראב"ע, כאמור לעיל הערה 6.

פ־אה ולהשחית זקן מפני אבילות, ולכהנים נאסר אפילו הגילוח (שלא בדרך השחתה) גם הוא לאבילות.⁹

לדעת שד"ל, על-פי פשוטו של מקרא השחתת הזקן אסורה רק אם היא דומה ל"שרט לנפש", היינו כאשר ההשחתה נעשית לצורכי אבילות. אבל כאשר ההשחתה אינה ביטוי למנהג אבילות, אלא למנהג של ימים כתיקונם, מותר לאדם להשחית את פאת הזקן. ואין ספק ששד"ל מודע שבפירושו הוא סוטה מן ההלכה המקובלת האוסרת הקפת הראש והשחתת הזקן תמיד, ולא רק על מת, ולכך מכוונת הדגשתו "והנה לפי הפשט". אבל חז"ל קבעו גם כן, שאין השחתת הזקן אסורה אלא בתער,¹⁰ וקביעה זו אינה מחויבת על פי הפשט; אדרבה, אפשר להבין שהכתוב אוסר השחתת הזקן בכל דרך שהיא. והנה במקרה זה שד"ל לא רק מפרש את הכתוב בשונה מן ההלכה, אלא הוא אפילו מודיע במכתבו לשי"ר שהוא נוהג בניגוד להלכה ומשחית את זקנו, ואפשר להבין שהוא מתיר לעצמו לעשות כן אפילו בתער.¹¹ בעניין זה אין שד"ל מסביר מה הניע את חז"ל להרחיב את איסור הקפת (גילוח) פאת הראש והשחתת שער הזקן לאיסור כללי ותמידי ולא דווקא על מת. אולם פעמים הרבה מביא שד"ל את דברי חז"ל בתחום ההלכה ורואה בהם עומק פשוטו של הכתוב, הרעיון שלהם נכון והוא נובע מכוונת התורה העמוקה, אף כי הוא דוחה את המדרש כפירוש לכתוב מכיוון שאינו פשוטו של מקרא.

⁹ שד"ל, **המשתדל – פירוש על קצת מקומות מן התורה**, וינה תר"ז (1846–1847), ויקרא, דף ו ע"א; ובשינויים קלים **בפירוש שד"ל על חמישה חומשי תורה**, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 422. השינוי הבולט הוא המלים שבסוגריים (שלא בדרך השחתה) שאינן כתובות בפירוש לתורה. ¹⁰ לפי מסורת חז"ל חל איסור הגילוח, השחתת פאות הזקן שבתורה, רק על גילוח בתער: "ואינו חייב [מלקות משום השחתת הזקן] עד שיטלנו [יגלחנו] בתער" (משנה, מכות ג, ה; בבלי, מכות כא ע"א; קידושין לה ע"ב). התורה שבכתב אינה מבדילה בין גילוח בתער לגילוח באמצעים אחרים, ולכן לפי פשוטו של מקרא אסור להקיף את פאת הראש (בכל דרך שהיא) ואסור להשחית את פאת הזקן (בכל דרך שהיא). מדרש חז"ל הבחין וקבע, שהשחתה (=בתער) אסורה, ואילו גילוח (=תיקונו וטיפוחו), נטילת שער "במלקט ורהיטני" (=כלים לתלישת השער) מותרת (מכות כא ע"א).

¹¹ ניתן אולי להסתייג ממשפט מוחלט זה, ולהניח, על סמך הידיעות על אורח חייו, ועל מלחמתו של שד"ל ברפורמים, שהוא התגלח בדרך מותרת על-פי ההלכה, והוא הבחין בין השחתה לבין גילוח. היינו התורה אסרה להשחית את הזקן אך התירה את הגילוח לישראל ואסרה אותו רק לכהן. ולפי זה אולי התכוון שד"ל לפרש: "ולא תשחית את פאת זקנך" – ישראל בתקופת האבל על מת אסור לו להוריד את זקנו להיות מגולח לגמרי (וזאת בכל דרך שהיא); "ופאת זקנם לא יגלחו" – על הכהנים נאסר בתקופת האבל אפילו לקצץ בזקנם כדי להדרו ולייפותו, אלא לא יגעו בו כלל. ועל כך כותב שד"ל: אמנם אני אינני מקיים הלכה זאת, שכן אני מגולח, ואני סומך בזה על ראב"ע, האומר ששני האיסורים אינם אמורים אלא "על מת". אבל דבר זה אינו מורה לאחרים שכן "אין לי עסק בהוראה"; לא אני אלמד אותם להתגלח או לגדל זקן (כך הציע לפרש את דברי שד"ל, ידידי פרופ' משה ארנד. הוא מעלה אפשרות שמא מה שנכתב בסוגריים בפירושו של שד"ל "שלא בדרך השחתה" היא תוספת של עורך או מדפיס **בהמשתדל**, שרצה לבאר את דברי שד"ל. תוספת זו שבסוגריים אינה נמצאת בפירוש שד"ל לתורה, לא במהדורת פאדובה התרל"ד, ולא במהדורת תל-אביב תשכ"ו, לעיל הערה 9, עמ' 422). עם זאת, יש לציין שדבריו של שד"ל על צמצום איסור השחתת הזקן רק לאבילות על מת הם מפורשים. וקשה עניין זה מאוד.

בפירושו הרבה שד"ל יותר מקודמיו להעיר על פרשנות ההלכה של חז"ל העומדת בניגוד לפשוטו של מקרא, ודומה שגם עצמת התייחסויותיו עולה על זו של קודמיו. אפשר להניח שעיסוקו המודגש בנושא זה נבע מצורכי הדור של חכמת ישראל. כפי שנראה להלן, שד"ל לא קיבל את ההבחנה בין המדרש העוסק בחלק הסיפורי של המקרא לבין מדרש ההלכה, שנסב על החלק החוקי. תשתיתו התרבותית של שד"ל, שמשחר ילדותו הגה בתלמוד ובספרות חז"ל, הייתה ספוגה במדרשיהם.¹² עם זאת, במקומות רבים בפירושו אנו מוצאים את הסתייגותו מפירושם לכתובים. במחקר זה, מבקשים אנו לדון בפירושי שד"ל לתורה, שבהם הוא מבקר בסמוי או במפורש ובמנומק את פירושם של חז"ל לכתובים בתחום ההלכה. ברור מאליה שבדומה לפרשני ימי הביניים שפירשו לפי פשוטו של מקרא בניגוד להלכה (כמו רשב"ם),¹³ לא התכוון גם שד"ל לכפור בתוקפה של הלכת חז"ל ולקבוע כי על סמך פירושו יש לנהוג הלכה למעשה ולסטות ממה שקבעה ההלכה. כמוהם ראה גם הוא את עצמו כפוף להלכה שקיבלו חז"ל. במחקר זה נתאר תחילה את עמדתו העקרונית של שד"ל כלפי פרשנות חז"ל לחלק ההלכתי של התורה, המתנגשת עם פשוטו של מקרא, ואחר-כך נבדוק כיצד הוא מיישם את עקרונותיו בפירושו לתורה.

ב. הצהרותיו העקרוניות המתייחסות לפירושי חז"ל

בהקדמה לפירושו לתורה מביע שד"ל את עמדתו, ולפיה "היסוד הראשון לפרשנות של כתבי הקודש הוא, ללא ספק, המסורת".¹⁴ הבנת לשון המקרא מתבססת בהכרח על המסורת, הן בכל הקשור לדרך הגיית האותיות והמלים והן באשר להוראתם של מקראות, בייחוד אלה הקשורים במצוות שנתקיימו במשך הדורות הלכה למעשה. ברם, לאחר ההודאה העקרונית בסמכותה של המסורת מוסיף שד"ל הסתייגות:

[אך גם] כשאנו מניחים את המסורת כיסוד מוסד של פרשנות המקרא, אין אנו מתכוונים בזה שבהבנת פסוקי המקרא עלינו להימשך ללא ערעור וללא סייג אחרי המשמעות שייחסו להם חכמי המשנה והתלמוד, כי דרך זו תוביל אותנו פעמים לא מעטות הרחק מן האמת הצרופה. דבר זה ידוע יפה לגבי פרקי המקרא העוסקים במאורעות היסטוריים, אבל הוא הדין גם ביחס לפרקים העוסקים במצוות עשה ולא תעשה, וגם בענייני אמונות ודעות.¹⁵

¹² על לימודיו בימי נעוריו ראו שד"ל, **פרקי חיים** (א' שולוואס עורך), ניו-יורק תשי"א, עמ' 38–13.

¹³ ראו ח' אלבעק, "הלכה חיצונית בתרגום ארץ ישראל והאגדה", **ספר היוכל לב"מ לוין**, ירושלים ת"ש, עמ' צד-צה; י' מאורי, "כיצד נתייחס למדרשי חז"ל בהוראת המקרא בבית-הספר הדתי", **המקרא ואנחנו** (עורך: אוריאל סימון), תל-אביב תשל"ט, עמ' 213.

¹⁴ "הקדמתו של שד"ל לפירושו", בתוך: **פירוש שד"ל על חמישה חומשי תורה** (לעיל, הערה 9), עמ' יא.

¹⁵ שם, עמ' יב.

ביחסו לפרשנות חז"ל אין שד"ל מבחין אפוא בין הסוגים הספרותיים השונים. כמשכיל הוא מודע לכך שהבסיס לפרשנות "הוא אותו היסוד של כל מעשי אנוש, **השכל הישר**"¹⁶; משמע, כוחה של המסורת תקף כיסוד לפרשנות המקרא, כל עוד אין היא נוגדת את השכל הישר. שד"ל, כאחרים לפניו, ער לעובדה, שיש שפשוטו של מקרא נוגד את הפירוש המוצע במקורות חז"ל. הוא מקבל את דעת "חכמי המקרא שלנו", הטוענים כי רבותינו נהגו לעתים קרובות לקשור בפסוקי המקרא חוקים וכללים שקיבלו מקודמיהם, לא מפני שכך הייתה לדעתם כוונת המקראות, אלא במגמה לקבוע את זכר החוקים והכללים האלה בלב התלמידים. והא ראייה, שפעמים מסיימים חכמי התלמוד עצמם את הדיון ההלכתי בביטוי: "קרא – אסמכתא בעלמא"¹⁷. היינו, לא הייתה כוונתם לפרש את הכתוב כפשוטו, אלא לתלות בו הלכה כלשהי בלי כל זיקה פרשנית. מטרת הדרשה היא לסמוך את ההלכה באופן פורמלי לכתוב המקראי כדי לסייע לזיכרון.

לדעת שד"ל, במקרים שפירוש חז"ל לכתובים אינו מתאים לפשוטו של מקרא, חובה על הפרשן, באופן עקרוני, לפרש את הכתובים בצורה שונה מפירושם של חז"ל, שכן:

א. ישנם מקראות שחז"ל מפרשים אותם במתכוון, מתוך מגמות שונות, שלא לפי הפשט, וזה לשונו:

פירושי חז"ל (וגם התרגום, התנועות והטעמים) אינם תמיד ראייה על מה שהיה לדעתם פירוש המקראות. כי כמה פעמים בפירושיהם (ובתרגומם, ובקריאה בתנועות וטעמים שמסרו לנו בעל פה) נטו בכוונה ממה שידעו שהוא עיקר ומשמעות הכתוב.¹⁸

ב. אם דעת חז"ל בפירוש הכתובים נוגדת את הנראה כפשוטו של מקרא, רשאי הפרשן לחלוק עליה. "...וסוף סוף מי לא ידע, כי התנאים והאמוראים חולקים תמיד זה על זה? ולו היינו בימים ההם, לא היו גוערים בנו אם נחלוק עליהם; ומפני שאני אחרון – הפסדתי? אתמהא!"¹⁹ המסקנה החשובה המשתמעת מדבריו היא, כי שד"ל **בוטח בשכל הישר של בני האדם**.²⁰ הוא אינו מוכן לקבל את הגישה של "התמעטות הדורות", גישה שיסודה במאמר חז"ל: "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים,

¹⁶ שם, עמ' יט.

¹⁷ שם, עמ' יג. ראו למשל חולין עז ע"א, ורש"י שם. השוו י"מ הכהן גוטמן, **אסמכתא – פרק ממבוא מדרש הלכה**, ברסלוי תרפ"ד (מהד' צילום, בתוך **מחקרים ומבואות לתלמוד**, הוצאת מקור, ירושלים תשל"א); וכן **אנציקלופדיה תלמודית**, "אסמכתא (א)", כרך ב, ירושלים תשי"ב, עמ' קה-קח.

¹⁸ ש"ד לוצאטו, **ספר ישעיהו מתורגם איטלקית ומפורש עברית**, פאדובה 1855, הקדמה לפירוש, היסוד התשיעי, עמ' 6, וראו על כך בהמשך.

¹⁹ מתוך אגרת לשי"ר שנת 1819, בתוך **אגרות שד"ל** (לעיל, הערה 7), עמ' 32.

²⁰ הקדמתו לפירושו לתורה, יסוד שלישי (לעיל, הערה 9), עמ' יט. שמא משתקפת כאן האמונה במדע ובעליונות השכל שהם מסיימי המאה ה-19?

ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים וכו".²¹ אדרבה, הוא סבור שחכמים בני הדורות המאוחרים (אולי: האחרונים) אינם נופלים בכוח שיפוטם – וממילא בסמכות הפרשנית המוקנית להם – מהקדמונים, כי גם לאחרונים יש שכל ישר, ועל כן, עקרונית, רשאים הם לחלוק על הקדמונים, אך רק בתנאי שראיותיהם מבוססות, מוצקות ואינן ניתנות לערעור.

למותר לציין שכאשר שד"ל מפרש פסוק מתחום החוק המקראי בניגוד להלכת חז"ל, **אין משמעות הדבר שהוא אינו מקבל את ההלכה הפסוקה** (פרט למקרה אחד, "לא תקיפו", כפי שהזכרנו לעיל, הערה 7), אלא שאת ההלכה הוא מקבל מכוח סמכותם של חז"ל להתקין תקנות (ובעיניו הלכה הנוגדת את פשט הכתוב אינה אלא אסמכתא או תקנה) ומכוח היותם נושאי המסורת (הקבלה), אך את הפסוק כשלעצמו הוא מפרש בהתאם לכללי הלשון:

כי חכמינו הקדמונים לא למדו [את] הדינים על ידי עוות הכתובים, ומתוך הדרשות הרחוקות מפשט המקראות, אך הם משפטים מקובלים להם מקדמוניהם איש מפי איש, או תקנות שהתקינו בחכמה עמוקה ונפלאה, לפי צורך הזמנים, ועל פי מה שנצטוונו בתורה לשמוע אל השופט אשר יהיה בימינו, **ושהדרשות הנוטות מן הפשט אינן אלא אסמכתא בעלמא**.²²

²¹ בבלי, שבת קיב ע"ב: ירושלמי, דמאי פ"א ה"ג, כא ע"ד; שקלים פ"ה, יג ע"ב.
²² שד"ל, "תמצית דעותיו של שד"ל", **מחקרי היהדות**, כ"א, ח"א, ורשה תרע"ג, עמ' 242. לראשונה נתפרסמו דברים אלה במכתב ליהושע העשיל שור (יה"ש), שנדפס באוצר **נחמד**, ד (תשכ"ד), עמ' 108–131 (115), וממנו בפניני שד"ל (**מבחר פזורי מכתבי שד"ל**), פרעמישל תרמ"ח, עמ' 410–421. השוו הקדמתו לפירושו לתורה (לעיל, הערה 9), עמ' יג. דברים דומים כתב גם הגאון ר' אליהו בן שלמה זלמן, מוילנא (הגר"א; 1720–1798), על כמה פסוקים בתורה שבהם המשמעות הברורה של המלים האמורות בהם שונה לחלוטין מן ההלכה הפסוקה שהתקבלה בישראל, ומכאן הסיק שההלכה אינה דווקא פרשנות של התורה שבכתב, ובלשונו (**ספר אדרת אליהו: פירוש על התורה**, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 67, פירושו לפרשת משפטים, שם' כא 6, ד"ה או אל המזוזה): "פשטא דקרא גם המזוזה כשרה [כלומר, שלא בהתאם למדרש ההלכה שפירש כי כוונת הכתוב דווקא "אל הדלת" כשהיא קבועה במזוזה, כשהיא עומדת, ולא "אל המזוזה" שפשוטו הוא אלטרנטיבה לדלת, מכילתא דרי"ש, משפטים, מסכתא דנזיקין פ"ב, מהדורת הורוביץ-רבין, פרנקפורט ענ"מ תרצ"א, עמ' 252; מכאן ואילך יצוין מספר העמוד לפי מהדורה זו), אבל **הלכה עוקרת את המקרא**, וכן ברוך של פרשה זו [משפטים], וכן בכמה פרשיות שבתורה, והן מגדולת תורתנו שבעל-פה שהיא הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם". וראו גם שם בפירושו לשם' כא 20, 29 ועוד. לתפיסה זו ראו גם י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים 1957, עמ' 511. על פירושי פשט המנוגדים למדרשי ההלכה, ראו י' קופרמן, **על מקומו של פשוטו של מקרא בשלמות התורה ובקדושתה**, ירושלים תשס"א; מ"מ כשר, **חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם באור 'תורה שבעל פה'... ערוך ומסודר על פסוקי התורה עם באור**, כרך יז, ירושלים-ניו-יורק תשנ"ב (תשט"ז), "מילואים", סעיף י, עמ' 298–301, שם אוסף עשיר של "ביאורים חדשים על פי פשוטו של מקרא", שאינם תואמים את ההלכה המקובלת, ודיון מעמיק בהם; וכן ראו דברי הגר"א המובאים שם, סעיף יא (302–303). וכן מאורי "כיצד נתייחס למדרשי חז"ל" (לעיל, הערה 13), עמ' 215–219.

וכך כותב שד"ל גם במחקרו המקיף "האמונה בתורת משה":

[...] גם כל הפירושים הזרים המתנגדים לפשוטן של מקראות, המפוזרים בתלמוד ובמכילתא, ספרא וספרי, גם הם לא מהעדר ידיעה נולדו. אלא בכוונה, כדי לתמוך עליהם התקנות שהיו מתקנים לפי צורך הזמנים,²³ ולפיכך איננו מחובתנו לסלף הכתובים כדי להסמיכם עם ההלכה, אבל חובתנו היא לעשות על פי ההלכה,²⁴ שנאמר: "על פי התורה אשר יורוך".²⁵

לדעתו, השאיפה לאמת כערך מאפשרת להתנגד לפירוש חז"ל, אם היא נוגדת את הפשט. במבוא לפירושו לספר ישעיהו כותב שד"ל:

היסוד הרביעי הוא אהבת האמת [...] והיא נמצאת במדרגה רמה ברש"י ז"ל ובבן בתו רשב"ם, שעם היותם דבקים בלב שלם בדברי רז"ל, לא נמנעו מלפרש הכתובים לפי פשוטם, **אף אם יהיה פירושם מתנגד להלכה**, כגון רש"י בשמות כ"ג ב' ("יש במקרא הזה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו") ורשב"ם בספר ויקרא ז' י"ח.²⁶

²³ וראו על כך בהרחבה בהמשך (להלן סעיף ב).

²⁴ כאמור, על רקע דברים מפורשים אלה נראה מכתבו לשי"ר (לעיל, הערה 7) חריג.

²⁵ שד"ל, "האמונה בתורת משה", **מחקרי היהדות**, כ"א, ח"ב, ורשה תרע"ג, עמ' 21.

²⁶ פירושו לישעיהו (לעיל, הערה 18), עמ' 4. בפירושו לוי' ז' 18 העיר רשב"ם, כי פסוק זה דן בקרבנות שלמים וכידוע הפירוש הרבני למלה "פיגול" בהקשר זה הוא, שכוונה זרה בדעת המקריב פוסלת את הקרבן (משנה, זבחים ב, ב-ד; בבלי, זבחים כח ע"ב ואילך). על זה משיג רשב"ם: "חכמים עקרוהו מפשוטו". ראו: רשב"ם וראב"ע (פירושו הארוך) לשמ' יג 9 (ושימו לב להבדל שביניהם, מהדורת וייזר, ב, עמ' פז-פח); רשב"ם לשמ' כא 6 ולעומתו ראב"ע לשמ' כא 24. והשוו: ר' דוד צבי הופמן, **פירוש לספר בראשית**, ב, בני-ברק 1971, עמ' רפ; א' קורמן, "פרשנות שלא כהלכה ושלא כחז"ל", **שמעתין** ט, 32 (תשל"ב), עמ' 8–17. ש"א פוזננסקי במחקרו כותב על רשב"ם, ש"לא היה שום ניגוד פנימי בנפשו, כי הפשט מתפרש וההלכה עיקר, וממנה אין לזוז בקיום התורה ומצוותיה" ("מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא", בתוך: **פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי**, ורשא תרע"ג, עמ' XLIII). כדוגמה נוהגים להצביע על פירוש רשב"ם לפסוק "והיה לך לאות על ידך" (שמ' יג 9): "לפי עומק פשוטו: יהיה לך לזכרון תמיד, **כאילו** כתוב על ידך, כעין: 'שימני כחותם על לבך' (שה"ש ח 6). 'בין עיניך'. כעין תכשיט וריבד זהב, שרגילים ליתן על המצח לנוי". (פירוש זה המפרש את הכתוב כמטאפורה – תזכור תמיד שהוצאתיך ממצרים – ולא כמשמעו, נמצא כבר אצל מנחם בן סרוק וכן אצל הקראים כמו יפת בן עלי.) אולם ברור, שאין בפירושו של רשב"ם משום דחיית מצוות תפילין, ובוודאי היה רשב"ם מדקדק במצוות תפילין ומהדר בה הרבה. לדעת א' טויטו ("דרכו של רשב"ם בפירושו לחלק ההלכתי של התורה", **מלאת, מחקרים בתולדות ישראל ותרבותו**, ב, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 175–288 [287–288]), פירוש זה נובע משיטתו של רשב"ם, ולפיה נתחייבו ישראל במצוות מעשיות רק ממתן תורה בסיני ואילך (כבפירושו לשמ' כג 13 ובמ' טו 22–23). רק בדב' ו 8 ("**וקשרתם** לאות על ידך") מדובר על המצווה המעשית, ושם "וקשרתם" פירושו קשירה ממש, אבל בפרשת בא, קודם מתן תורה, מדובר רק

מה שמדגיש שד"ל הוא, כי עבור רש"י ורשב"ם היו אמנם תוקפה וסמכותה של ההלכה מחייבים ללא עוררין, אך בכל זאת יכולים היו לטעון שהפרשנות הַת־נאית, המשמשת יסוד להלכה, אינה פשוטו של מקרא, ולפיכך אין מניעה לפרש שלא כדעת חז"ל. נראה ששד"ל נאחז בפרשנים מקובלים אלה מטעמים אפולוגטיים, כדי לחזק את עמדתו, הדומה עד מאוד לזו של רשב"ם:²⁷ גם הוא ראה בפרשנות חז"ל לכתובים העוסקים בתחום ההלכה (וכן בפרשנות שאינה בתחום ההלכה) פרשנות שאינה מחייבת, ולכן דחה אותה בכל מקום שלא נראתה לו הולמת את פשט הכתוב. רשב"ם סבור היה שאת ההלכות למדו חז"ל מן המשמע המסתתר בין השיטין ומאחורי המלים, ואותו אנו חושפים באמצעות דיוקים ברמזי התורה עצמה ומתוך מפתח כללי הלימוד שמסרו לנו חז"ל, כפי שכתב רשב"ם בפירושו לתחילת בראשית (א 1): "ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשות. כמו 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' (בר' ב 4) ודרשו חכמים:²⁸ "'באברהם' [בזכות אברהם] מאריכות הלשון שלא היה צריך לכתוב 'בהבראם'". ובפירוט נוסף בבר' לו 2: "עיקרה של תורה באת ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט וההגדות וההלכות והדינין על ידי אריכות הלשון ועל ידי שלשים ושתים מידות של רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי ועל ידי שלש עשרה מידות [שהתורה נדרשת בהן] של ר' ישמעאל".²⁹ אלא שבשונה מרשב"ם (אפשר על רקע העובדה שפרשנים יהודים שונים שנלחמו בהשכלה, כמו ר' מאיר לייבוש (מלבי"ם; 1809–1879) ור' יעקב צבי מקלנבורג (1785–1865), שישם פירושו – "הכתב והקבלה" – מעיד על כוונתו, שהשתדלו להראות, כל אחד לפי דרכו, כי הדרש הוא הפשט האמיתי של הכתוב), השתדל שד"ל להסביר מדוע נקטו חז"ל את הדרך שנקטו, אף במחיר של סטייה מודעת – ולכן אינה מחייבת – מפשוטו של מקרא. נראה כי חשוב היה לו להצביע על סיבה, שאם לא כן היה פירושם מתגלה כנובע מסיבה לא עניינית וללא קשר לטקסט. באיגרת לידידו שי"ר כותב שד"ל:

ואני לא זיתי מלפרש הכתובים לפי עומק פשוטם [...] ופעמים רבות נגד ההלכה הפסוקה והמקובלת. כגון: מעשר עני, שביארתיו ובייררתי כי בלא

על הפעולות החינוכיות שחייב האב לנקוט כלפי בנו, וכיצד עליו לענות להם בטעם עבודת הפסח (שמ' יג 8) ולחנכם לזכור תמיד את חוקת הפסח (פס' 9).

²⁷ רשב"ם, המרבה יותר מכל פרשניו הקלאסיים לפרש את המקרא לפי פשוטו לא רק בחלק הסיפורי אלא אף בחלק החוקי, הצליח להשתחרר לחלוטין מן המתח שבין הפשט לדרש. לפי דעתו של רשב"ם, פשוטו של הכתוב ומדרש חכמים הם תחומים נפרדים, שני רבדים שונים של משמעות הטקסט (מאורי, "כיצד נתייחס למדרשי חז"ל", לעיל הערה 13, עמ' 216–217).

²⁸ ב"ר פרשה יב, טו (מהדורת תיאודור–אלבק [הדפסה שנייה עם תיקונים מאת ח' אלבק], ירושלים תשכ"ה, עמ' 107).

²⁹ רשב"ם סבור שפרשנות הדרש היא לגיטימית וחשובה, והוא אף מיעץ לקורא שלא לזוז מפירושי רש"י, "כי רוב הלכות ודרשות שבהם קרובים לפשוטי המקראות [ומיתורם או משינוי] הלשון יש ללמוד כולם, וטוב אשר תאחז בזה אשר פירשתי וגם מזה [=מפירושי רש"י] אל תנה ידיך" (רשב"ם, סוף פירושו לספר שמות).

שום ספק לא היה ולא נברא אלא תקנת חכמים. וביארתי גם כן מה היה סיבה לתקנתם.³⁰

כאן ראוי להעיר, כי בין החכמים היו שהבחינו בין ההיתר לפרש **השונה** ממדרש ההלכה של חז"ל, פירוש בכיוון אחר, ובין פירוש **הנוגד או הסותר אותו**. בהקשר זה מתאים להזכיר את דברי משה מנדלסון בהקדמתו לביאור: "והיה בזה כלל מונח אצלנו להבדיל בין **סותר למתחלף**. כי הדברים המתחלפים אפשר שיהיו שניהם כאחד צודקים ואמתיים. ולכן בכל מקום שדרך הפשט אינו אלא נוטה ומתחלף מעל הדרש, לא מתנגד לו, אין המקרא יוצא מידי פשוטו והדרשה תדרש כי אז יהיה פשוטו של מקרא הכונה הראשונה והעיקרית, והדרשה היא כונה שנייה, כוון האומר גם אליה, כדרך בעל הלשון לכוון לפעמים אל כונות שונות במאמר אחד, אלא שאינה העיקרית [...] ואולם אם הדרך, הנראה לנו פשוטו של מקרא, הוא סותר ומתנגד לדרך הדרש המקובל, ומועתק אלינו מאת חז"ל, עד שאי-אפשר שיהיו שניהם צודקים, כי הסותר נמנע, אז חובה עלינו לילך בדרך הדרש, ולתרגם את המקרא על פיהו, כי אנו אין לנו אלא קבלת חכמינו ז"ל ובאורם נראה אור".³¹ אבל יש לציין, כי פרשנינו הקלאסיים לא עשו הבחנה כזאת והתירו לעצמם לפרש את המקרא כפשוטו, גם כאשר הפשט היה סותר ומתנגד לדרש.³²

להלן נבדוק כמה מקורות, שבהם מצביע שד"ל על פירושי חז"ל בתחום ההלכה המנוגדים לפשט הכתוב. בחרנו להתמקד בשלושה נושאים אלה:
א. מקומות שבהם דוחה שד"ל את הפירוש ההלכתי המקובל בהסתמכו על **דעה חריגה המצויה אף היא בדברי חז"ל** או על פרשנות מסורתית אחרת שקדמה לו.
ב. מקומות שבהם מפרש שד"ל את דברי חז"ל, שלדעתו נוגדים את פשט הכתוב, **על רקע המציאות המאוחרת של ימי בית שני**.
ג. מקומות שבהם מפרש שד"ל את דברי חז"ל, שלדעתו נוגדים את פשט הכתוב, **אך דוחה את פירושם בנימוקים שחז"ל נטו להקל או לתקן תקנה לטובת הכלל**.

א. דחיית פירוש שנתקבל להלכה, בהסתמך על דעה חלופית בחז"ל או בפרשנות קדומה

אף כי שד"ל סבר שחז"ל לא התכוונו בכל פעם לפרש את הכתוב, אלא ראו בו פעמים אסמכתא לתקנותיהם, הוא מוצא לנכון לדחות את פירושם לכתובים בדרך הדיון הפרשני. בסעיף זה נציג דוגמאות, שבהן הוא מכריע למעשה הכרעה פרשנית שונה מההכרעה ההלכתית, אבל הוא מוצא לנכון להישען על דעה קדמונית שלא נתקבלה להלכה, או על דעת פרשנות קדומה.

³⁰ **אגרות שד"ל** (לעיל, הערה 7), עמ' 233. על הסיבה לתקנת חז"ל זו ראו להלן סעיף ב, דוגמה 6.

³¹ מ' מנדלסון (משה בן מנחם מדעסויא), **נתיבות השלום, ספר בראשית**, וינה תרכ"ב, הקדמה "אור לנתיבה", דף י"א.

³² ראו מאורי, "כיצד נתייחס למדרשי חז"ל" (לעיל, הערה 13), עמ' 218.

1. בשמ' כא 22–23 עוסקת התורה בנזקי גוף או במוות שנגרמו לאשה הרה בעקבות דחיפה או הכאה: **"וְאִם אִסּוֹן יִהְיֶה: בְּאִשָּׁה [הַיָּינוּ: תְּאוֹנָה קְטָלָנִית] וְנִתְּנָה נַפְשׁ תַּחַת נַפְשׁ: יוֹמַת הַמָּכָה, אִף עַל פִּי שֶׁלָּא נִתְּנוּן לַהֲכֹת אֶת הָאִשָּׁה".** זהו פשוטו של מקרא לדעת שד"ל. והוא מוסיף, בלי להיכנס לוויכוח או להסבר: **"ורבותינו חולקים בדבר (סנהדרין ע"ט ע"א), עיין רש"י".**³³ במקרה זה בוחר שד"ל לדבוק **בדעת תנא קמא שאינה מקובלת בזרם הראשי של דברי חז"ל**, כיוון שהיא הנראית לו מתאימה לפשוטו של מקרא, אך אינו מציין שהוא נתלה בו. אבל עצם הזכרת המקור (סנהדרין ע"ט ע"א) על-ידי שד"ל רומזת, שהוא מודע לכך שפירושו הולם דעה חריגה ואינו תואם את הדעה המקובלת אצל חז"ל.³⁴

2. דב' כב 17: בפרשת הטוען נגד אשתו שלא מצאה בתולה (כב 13–21, "פרשת מוציא שם רע"), קובעת התורה, שאבי הנערה יכול להגן על כבוד בתו מפני הטענה **"ולא מצאתי לה בתולים"** על-ידי הבאת הוכחה: **"ואלה בתולי בתי. ופרשו השמלה לפני זקני העיר"**, ודרשו חז"ל במדרש ההלכה: **"יחווירו דברים כשמלה"**.³⁵ לעומת זאת סבור שד"ל, כמו ר' אליעזר בן יעקב (כתובות מו ע"א), שיש לפרש **"דברים ככתבן, שמלה ממש"**, שכן דווקא **דברי התורה הם תקנה נאותה**:

כוונת התורה להרחיק שלא יהיה איש מוציא שם רע על אשתו, והאמינה ראיית הדמים, **אף על פי שאולי היו מזוייפים**, כדי לתת שלום בבית ולהציל ממיתה נערה שזינתה בבית אביה, אשר לפי התורה אין לה עונש, רק לפי מראה עיני אנשי הדורות ההם, אם היתה נישאת בחזקת בתולה, היתה זו מרמה שחייבים עליה מיתה. והתחכמה התורה להמתיק המידה הקשה הזאת בצוותה שנאמין לדמים, **אף על פי שהיא ראייה שיש אחריה פיקפוק**.³⁶

היינו, כוונת התורה לאפשר מוצא מדין סקילה לנערה שאיבדה אולי את בתוליה לפני האירוסין אך נישאה בחזקת בתולה, ולהציל את נישואיה. שד"ל דחה כאן על-פי סברה

³³ שד"ל מציין את המקור למחלוקת חכמים בתלמוד, אבל היא באה כבר במכילתא דרי"ש. הם נחלקו בדינו של המתכוון להרוג את זה והרג את זה. לדעת תנא קמא הוא חייב, לדעת רבי פטור ממיתה אבל חייב בתשלומים (מכילתא דרי"ש, משפטים, מסכתא דנזיקין פ"ח, עמ' 274). ובתלמוד (בבלי, סנהדרין ע"ט ע"א) רבי שמעון חולק על תנא קמא, וסבור ש"אפילו נתכוון להרוג את זה והרג את זה – פטור", כדעתו של רבי במכילתא דרי"ש.

³⁴ עיינו רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ד ה"א.

³⁵ ספרי, דברים, כי תצא, פיסקא רלז, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 269; מכילתא דרי"ש, משפטים, מסכתא דנזיקין פ"ו (עמ' 270) ופ"ג (עמ' 293); בבלי, כתובות מו ע"א; ירושלמי, כתובות פ"ד, ה"ד, כח ע"ג, ועוד. וכך פסק הרמב"ם, הלכות נערה בתולה, פ"ג ה"ב. וראו גם שו"ת מהר"ם אלשקר, סימן צה.

ראוי להעיר, כי רמב"ם בפירושו לדב' כב 17, ד"ה **"ופרשו השמלה"**, כתב: **"וכך אמרו בגמרא [כתובות מו ע"א] ר' אליעזר בן יעקב אומר: 'שמלה ממש' [ורמב"ן פוסק] והלכה כדבריו"**. אין שד"ל נאחז בדברי רמב"ן (הייתכן שלא ראה את פירושו?!), ואינו מזכיר שיש מחלוקת בהלכה זו, אלא מציין שדעתו היא כדעת ר' אליעזר בן יעקב, שהיא למעשה בניגוד לרוב הפוסקים.

³⁶ פירוש שד"ל לתורה (לעיל, הערה 9), עמ' 542.

את המסורת ההלכתית, ובחר לפרש על-פי הדעה המפרשת את המלה כמשמעה. ושמה באה כאן לידי ביטוי גישה **פרשנית הומאנית** לחוקי התורה.

3. שמ' כג 2: "לא תהיה אחרי רבים לרעה", ולא תענה על רב לנט' **אחרי רבים להט'**. ההיגד הראשון בפסוק מתפרש כפשוטו: אם אתה רואה שהרבים מרעים, לא תטה אחריהם. בספרות התנאית ובעקבותיה בספרות האמוראית נתפסה הפסוקית האחרונה בפסוק "**אחרי רבים להט'**" כציווי: "חייב אתה לנטות אחרי הרבים", היינו: ההכרעה המשפטית מתקבלת על-פי דעת הרוב בקרב הדיינים. מדרש ההלכה³⁷ מבאר אפוא את הפסוקית כהוראה לבית דין. אולם רבים מפרשני ימי הביניים פירשו בניגוד לדברי חז"ל, ובחרו לפרש את הפסוק לפי טעמי המקרא המבודדים את התיבה "להט'" מכל הקודם לה: "ולא תענה על רב – לנט' אחרי רבים, להט'". הרי שלשיטתם הצירוף ששימש כבסיס לדרשה אינו קיים כלל.³⁸ כבר רש"י, שבדרך כלל מבאר על-פי מדרשי חז"ל, פירש את פסוקנו שלא כדעת ההלכה,³⁹ והעדיף את שיטת בעל הטעמים: לא תענה [תביע דעתך] על ריב [במשפט, בדרך שיש בה] לנטות אחרי הרבים (השופטים) הרשעים (הנזכרים במחצית הראשונה של הפסוק, האוסרת לרעות [לעשות רע] אחריהם), [כי בכך תגרום] להטות [את המשפט מאמיתו].⁴⁰ ועל כך מביע שד"ל הסתייגות ארוכה, שכן הוא נאמן לשיטתו לפרש על-פי **ההקשר**, ולכן הוא קובע שהכתוב אינו עוסק כלל בשופטים, אלא ביחיד הבא להעיד: "נראה שמדבר בעדות כמו שהוא הענין במקרא הקודם ובסוף המקרא הזה 'ולא תענה' [=תעיד; השווה 'לא תענה ברעך עד שקר', שמ' כ 12] על רב', אלא שסוף הכתוב הוא במקום ריב

³⁷ מכילתא דרי"ש, משפטים, מסכתא דכספא פ"כ, עמ' 323. השוו משנה סנהדרין א, ו המסיקה מן הפסוק, שבדיני נפשות שונה הליך זיכוי של הנאשם מהליך חיובו. לזכות די ברוב של אחד, בעוד שחיוב ייעשה על-פי שני דיינים: "לא תהיה אחרי רבים לרעה", שומע אני שאהיה עמהם לטובה! אם-כן למה נאמר: 'אחרי רבים להט'?' לא כהטיף לטובה הטיף לרעה: הטיף לטובה על פי אחד, הטיף לרעה על-פי שנים". היינו, אין מכריעים דיני נפשות לחובה על-פי רוב של אחד, אלא צריכים להיות לפחות שניים. מתוך שאלתו של התנא במשנה מתבררת הבנתו, ש"אחרי רבים להט'" פירושו: יש לפסוק הלכה כרבים. רק אם מספר הדיינים המחייבים עולה בשניים על מספר הדיינים המזכים – רק אז אפשר לגזור על הנאשם דין מוות, ולא על-פי רוב של אחד (ראו מכילתא דרשב"י, משפטים כג, ב, עמ' 214; תוספתא, סנהדרין פ"ג ה"ז).

³⁸ לפי דרשת חז"ל: "ולא תענה על רב לנט', אחרי רבים להט'". פיסוק כזה עולה גם מתרגום אונקלוס לפסוק: "ולא תתמנע מלאלףא מה דבעינך על דינא, בְּתַר סְגִיאֵי שְׁלִים דִּינָא" (ולא תימנע מללמד את מה שבעיניך [נכון] על הדין, אחר הרבים נגמר הדין).

³⁹ בפירושו לפסוק זה מעיר רש"י: "יש במקרא הזה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו [...] ואני אומר לישובו על אפניו כפשוטו כך פתרונו". לדעת רש"י, היסודות ההלכתיים החשובים שבפסוק זה אינם נמצאים בפשוטו של הפסוק, אלא נלמדים בדרך מדרש ההלכה.

⁴⁰ גם בפירושיהם של פרשני הפשט האחרים, כמו רשב"ם וראב"ע, עולה תפיסה תחברית זו. פירוש רש"י מקבל אישור מכמה תרגומים עתיקים לתורה: תה"ש, הפשיטתא והניאופיטי. פש': "ולא תענא על דינא למצלא בתר סגיא דצלין (=שמטין [את הדין]); הניאופיטי: "לא תמנע מן למימר מה דבלבך על חברך דינא, דלא תהווי טעי ואמר (=פן תטעה ותאמר): מן בתר סגיא דינא שלם (=מאחרי הרבים [עומד] הדין המושלם). וראו על כך ש' קוגוט, **המקרא בין טעמים לפרשנות**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 79–80, 140, 167–168.

ותחילתו שלא במקום ריב". בגישה זו הוא מאמץ את דעת ראב"ע בפירוש הארוך, וכך כתב שד"ל:

הנכון כראב"ע כשיהיה ריב בין אנשים, לא תעיד עדות על מה שלא ראית, ואין לך לסמוך על רבים המעידים ולהעיד מה שאתה לא ראית, כי אולי תצא מזה הטיית משפט; ואם תאמר: והלא כיון שיש שם רבים המעידים, תוספת עד אחד לא תטיב ולא תזיק; הנה ייתכן שזה הנוסף, אם הוא בחזקת כשרות, יגרום לדיינים שלא ירבו בחקירות ובדרישות כל כך כמו שהיו מרבים, אם לא היו שם אלא העדים האחרים. [...] ודרשת רז"ל (סנהדרין ב ע"א–ע"ב) אחרי רבים להטות שמצווה לפסוק הדין אחרי הרוב, אסמכתא היא, ואין ספק כי אין דרך לפסוק הדין אלא על פי הרוב, כי רחוק הוא שתהיה דעת כולם שווה; אמנם המקרא הזה איננו מדבר בשופטים, אלא ביחיד הבא להעיד.

גם כאן מדגיש שד"ל שאת ההלכה של חז"ל יש לקבל, שכן אין דרך לפסוק דין אלא על-פי הרוב, אבל הלכה זו לא נלמדת מן הפסוק הזה, הפסוק הוא אסמכתא בלבד, שכן פשוטו אינו תואם את מדרש ההלכה.

4. בדב' כה 2–3 נאמר: "והיה אם בן הכות הרשע והפילו הש' פט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר. ארבעים יכנו לא י' סיף" וגו'. לפי חז"ל, מספר המלקות קבוע – בכל מקרה ל"ט מכות⁴¹ (מכות כב ע"א). מהמבע "כדי רשעתו" למדו חז"ל, שאין מחייבים אדם בשני עונשים כגון מלקות וממון או מלקות ומיתה, אלא בעונש אחד בלבד.⁴² במקרא לא נתפרש על איזה לאו לוקים, וחז"ל בדרכי לימודם קבעו, שלוקים רק על לאו שיש בו מעשה.⁴³ שד"ל טוען, ש"לפי הפשט אין מלקות בלאוין שאין בהם ריב, כלומר, שאין בהם תובע ונתבע".⁴⁴ גם המכות, לדעתו, אינן במספר קבוע, אלא תלויות ברשעתו של הנאשם. העיקר שהן יהיו "במספר, לא מאומד, ולא כאדם המכה בכעס, ולא יותר מארבעים". התורה מציינת את מספר המכות הקרבי, אך מספר המכות לכל חוטא אינו קבוע. כאן מעניין לציין את דברי ראב"ע, ששד"ל קיבל בעניין זה את חלקם הראשון, אך לא את סופם. כותב ראב"ע: "כדי רשעתו במספר המכות. היה נראה לנו

⁴¹ פרט למקרים שאמדו שאין בכוחו של הלוקה לעמוד בל"ט מלקות, או כאשר נתבזה תוך כדי ההלקאה (מכות כב ע"ב).

⁴² ראו בבלי, בבא מציעא צא ע"א; והשוו מכות יג ע"ב.

כשם שאין לענוש במלקות ובמיתה כך אין לענוש במלקות ובממון: "וחכמים אומרים, כל המשלם אינו לוקה" (משנה, מכות א, ב). ובבבלי, מכות ד ע"ב הסבירו את דברי חכמים: "כדי רשעתו" כתיב, משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". אולם בבבלי, מכות כג ע"א מצויה דרשה אחרת: "והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר", רשעה אחת מלפניו, שתי רשעיות מאחוריו". דרשה זו מקורה בהלכת המשנה: "ומכה אותו שליש מלפניו ושתי ידות מלאחריו" (מכות ג, יג; השוו ספרי דברים, פיסקא רפו, עמ' 303).

⁴³ כמו "לא תחסום שור בדישו" (דב' כה 4), ראו ספרי דברים, פיסקא רפו, עמ' 303, וכן רש"י לדב' כה 2.

⁴⁴ שד"ל מביא עדות מדברי אברבנאל על הנוהג בארצות ישמעאל, שאם התובע תובע דבר לא אמיתי, או אם הנתבע נשבע לשקר, השופטים גוזרים עליו מלקות בפני השופט גם בדיני ממונות.

שיש עוון שיוכה עליו עשר, גם עשרים ופחות ויותר, והעד 'כדי רשתו', רק לא יוסיף על ארבעים, לולא דברי הקבלה [שלוקה מספר קבוע – ל"ט] **והוא לבדו אמת**.⁴⁵ ראב"ע, הכובל עצמו בפירוש הכתובים לפירוש חז"ל בהלכה, דוחה גם במקרה שלפנינו את הפשט הנראה לו, לפי סברתו, מפני הקבלה. לעומתו שד"ל אינו נרתע מלפרש את פשט הכתוב במקרה זה בניגוד להלכה, ובכך הוא דומה לדרך פירושו של רשב"ם. במקרה זה נשען שד"ל במפורש על דברי דון יצחק אברבנאל.

סיכום ביניים

שד"ל מודע אפוא לפירושי חז"ל לפסוקים בתורה שנתקבלו במסורת ההלכתית, אך כשלדעתו אין פירושים אלה מתאימים לפשוטו של מקרא, אין הוא מהסס לפרשם כפשוטם, אך הוא מקפיד לנמק את סטייתו בנימוקים לשוניים והגיוניים. במקרים שהצבענו עליהם עד עתה, יכול היה שד"ל להתבסס על דעה של מישוהו מהקדמונים.

ב. מקומות שבהם מפרש שד"ל את דברי חז"ל, הנוגדים לדעתו את פשט הכתוב, על רקע המציאות המאוחרת של הבית השני

1. שמ' יב 6: "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל **בין הערבים**". הצירוף המגדיר את זמן שחיטת קרבן הפסח "בין הערבים" מצוי 11 פעמים במקרא, וכולן בתורה. חז"ל (משנה, פסחים ה, א, ג; בבלי, פסחים נח ע"א) קבעו שזמן שחיטת הפסח **"בין הערבים"** מתחיל לאחר חצי היום, כלומר אחרי הצהריים משש שעות זמניות שאז נוטה השמש לערוב, ועד לשקיעה, עד עריבת הלילה, תחילת חשכת הלילה.⁴⁶ אבל הקראים – וכן ראב"ע – פירשו בין השמשות, בפרק הזמן שבין שקיעת החמה וצאת הכוכבים, ובכך חורג ראב"ע מהפרשנות ההלכתית. שד"ל מקבל את פירושו בביטחון רב: "אין ספק כי הוא בין השמשות כדעת הקראים וראב"ע". כחזוק לכך ש"בין הערבים" קודם מעט ל"ערב", כלומר בין השמשות, הוא מביא מקור אחר, ששני ציוני הזמן הללו סמוכים בו זה לזה: בשמ' טז 12 נאמר: **"בין הערבים תאכלו בשר"**, ובהמשך נאמר שם (פס' 13): **"ויהי בערב ותעל השל"**.

עם זאת, מקיים שד"ל את דברי חז"ל בהבדילו בין פסח מצרים לבין פסח דורות בימי בית שני: חז"ל, המקדימים את שעת השחיטה של קרבן הפסח לאחר הצהריים, קובעים הלכה לגבי פסח דורות: "כי בפסח דורות היו חייבים לשחטו כולם בעזרה ולזרוק דמו על המזבח, ולא היה אפשר להשלים עניין זה בזמן בין השמשות והיו מתחילים אחר הצהריים. אבל בפסח מצרים היה כל אחד שוחט בביתו כל ישראל בשעה אחת". פרשנות חז"ל נבעה מצורך השעה להקדים את מועד השחיטה של קרבן הפסח כדי לאפשר לכל העדה שגדלה מאז מתן תורה, להשלים בעוד מועד את קיום המצווה.

⁴⁵ פירוש ראב"ע לדב' כה 2.

⁴⁶ כך פירש רש"י: בין שני הערבים בין הערב הראשון [עריבת היום שבתחילת השעה השביעית (הזמנית), כשהשמש עוברת את הנקודה הגבוהה ביותר במסלולה היומי] לבין הערב השני – עריבת הלילה, הרגע שבו מתחיל להחשיך. "קרבן פסח קרב אפוא מבעוד יום" (ראו לוי גינצבורג, "מקומה של ההלכה בחכמת ישראל", **על הלכה ואגדה**, תל-אביב תש"ך, עמ' 102). על הצירוף "בין הערבים", ראו דיון גם אצל י' מאורי, **תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 300–301).

לדעתו, חז"ל לא טעו בהבנת המושג **בין הערביים**; הם הבינו כראוי את המשמעות הראשונית של ביטוי זה, אבל הם התאימו את כוונת התורה לנסיבות של ימיהם. שד"ל מצא אפוא דרך לפרש על-פי הפשט, ומאידך גיסא להסביר את פירוש ההלכה של חז"ל כביטוי למציאות מאוחרת.

2. שמ' יב 43: "כל בן נכר לא יאכל בו". הכתוב קובע, שהשתתפות בזבח פסח מיוחדת לבני ישראל, וכל מי שאינו שייך לכלל ישראל, אינו רשאי לאכול את קרבן פסח. חז"ל פירשו⁴⁷ את המונח "בן נכר" כמציין לא רק אדם שאינו יהודי, אלא גם "מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים" – ישראל מומר, משומד; כך פירשו גם תרגום אונקלוס ורש"י. שד"ל דוחה פירוש זה לכתוב בטענה "אין ספק שהוא כמשמעו, כל נכרי", והוא **מציע להבין את פירוש חז"ל כנובע מהמציאות המאוחרת של זמנם**: "והוא פירוש שנתחדש אחר זמן הרבה, כשעמדו היננים וגזרו שמד על ישראל אמרו חז"ל לפי צורך השעה כי 'בן נכר' כולל לא הנכרי לבדו, כי גם היהודי המתנכר". כאן מצא שד"ל דרך לפרש בדרך הפשט ולהסביר את פירוש ההלכה של חז"ל כביטוי למציאות מאוחרת יותר. חז"ל ביקשו להורות לעם ישראל לא להתנכר ליהדותם ולהמשיך לקיים את המצוות למרות הגזירות. שכן מי שאינו מקיימן גם אם נולד יהודי אינו יכול להצטרף לעדה באכילת קרבן פסח.

3. שמ' יב 44: "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו". לפי פשוטו, פירוש הפסוק הוא: עבד נכרי רשאי להשתתף באכילת זבח הפסח, רק לאחר שנימול ובכך נספח לעדת ישראל.⁴⁸ וכדברי שד"ל: "העבד [...] מיד כשנימול, הוא אוכל בפסח כאדונו". לדעתו, חובת האדון במילת העבד, שהוטלה עליו כבר בימי אברהם (בר' יז 12) נובעת מהתפיסה המרוממת את מעלת העבד, עד שאין הוא חסר הרבה מאדונו. בפירוש זה באה לידי ביטוי תפיסתו של שד"ל הרואה את חוקי תורת משה כמושתתים על בסיס הומאני וסוציאלי.

אבל חז"ל פירשו (מכילתא, בא, פסחא פט"ו) את הפועל "יאכל" כמוסב לא על העבד, אלא על אדונו, כלומר: רק לאחר שמל את עבדו, רשאי האדון עצמו לאכול מזבח הפסח. זו דעת רוב החכמים, אבל דעת ר' אליעזר מנוגדת לדעתם.⁴⁹

לדעת שד"ל, יש בדברי חז"ל אלה, שאינם פשוטו של מקרא, ביטוי **למצב העבדים בימי בית שני**, "כשנתקלקלו המידות על ידי מלכי בית הורדוס ולמדו ישראל דרכי הגויים [...] וידענו כי הרומאים היו אכזרים כלפי עבדיהם, היו בישראל אדונים

⁴⁷ מכילתא דר"ש, בא, פסחא פט"ו, עמ' 53; בבלי, זבחים כב ע"ב.

⁴⁸ התניית אכילת הפסח במילה חוזרת בספר יהושע: לאחר שנימולו בני דור המדבר בגלגל, חגגו את חג הפסח בערבות יריחו (יה' ה' 2–10). הזיקה בין המילה והפסח בולטת במדרשים שונים (ראו למשל מכילתא דר"ש, בא, פסחא פט"ו, עמ' 53, ועיינו בהערה 10 של המהדיר).

⁴⁹ רש"י מביא מחלוקת בין ר' יהושע לר' אליעזר: לפי ר' יהושע, חובת האדון למול את עבדו, ורק אם קיים את חובתו, רשאי האדון לאכול מן הפסח. לפי ר' אליעזר, "אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח", ולכן אף אם לא מל האדון את עבדיו, רשאי הוא לאכול מן הקרבן. זו כנראה הייתה גרסת המכילתא, פסחא פט"ו, שעמדה לפני רש"י (ובמכילתא שלפנינו: במקום רבי יהושע רבי אליעזר, ובמקום רבי אליעזר רבי ישמעאל). דעתו של ר' יהושע היא גם דעת ה"סתמא" בגמרא: "מילת זכריו ועבדיו מעכבת בו מלאכול בפסח" (בבלי, יבמות ע"ב; והשוו בבלי, פסחים צו ע"א).

שלא היו רוצים למול את עבדיהם **כדי שלא יחשבו עצמם כישראל וכבני אדם**. אז קמו חכמי ישראל וגזרו, כי מי שלא ימול את עבדיו לא יוכל לאכול בקרבן פסח, וכוונתם, לפי דעת, היתה **כי מי שאינו מִחֵשׁ ב העבדים כבני אדם, אינו ראוי להיות נִחֵשׁ ב בין חוגגי חג החירות [...]**. אבל שאר חכמי ישראל היו **מחדשים תקנות לפי צורך הזמנים** (בניגוד לר' אליעזר).

ראינו אפוא ששד"ל פירש את הפסוק על דרך הפשט, לפי ההקשר, ואת פרשנותם של חז"ל הסביר כתקנה לתיקון החברה בימיהם, אלא שאת התקנה עיגנו בפסוק עצמו. במקרה זה נאחז שד"ל בדעת ר' אליעזר, המובאת בדברי שד"ל⁵⁰, כדי להראות שפירוש על דרך הפשט היה קיים גם אצל חז"ל.

4. שם' כא 3: "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו". חז"ל הסבו פרשה זו על עבד עברי שמכרוהו בית-דין בגנבתו, ולכן סבורים היו שאין זה צודק שתהיה האשה נמכרת בעוון בעלה, ולפיכך אמרו: "וכי מי הכניסה שתצא? אבל מגיד הכתוב שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו ובניו" (רש"י, על אתר, על-פי מכילתא דר"ש, נזיקין פ"א, עמ' 250; וכן בבלי, קידושין כב ע"א). גם במוכר את עצמו בגלל עוניו חייבו חז"ל את האדון לפרנס את אשת העבד – והיא יושבת בביתה, ומעשה ידיה לעצמה, ולא לאדון.⁵¹

אבל שד"ל סבור, כי "לפי הפשט גם אשתו באה עמו בבית האדון ומשרתת בבית, וזה יצדק ב־מוכר עצמו, שהוא יכול להימכר עם אשתו", כי "התורה, כמו שהתירה שיהיה האב מוכר את בתו הקטנה, כן נראה שהתירה שימכור עצמו ואת אשתו ואת בניו הקטנים. והנה ידוע כי בימי קדם היה האב שליט על בני ביתו וחייהם בידו (כנראה מדברי יהודה בראשית ל"ח כ"ד: 'הוציאוהו ותרפ''), והתורה נטלה ממנו השלטון הזה ולא התירה מיתת בן סורר אלא על ידי גזרת השופטים (דברים כ"א י"ט); וכן מכירת האשה והבנים הותרה בתורה שבכתב ונאסרה בתורה שבעל פה".⁵²

שד"ל מבחין בין פשט הכתוב, המשקף לדעתו את הדין הקדום המקורי של התורה, לבין ההלכה שקבעו חז"ל ברוח המציאות של תקופתם. הוא סבור, שההלכה משקפת התפתחות מדין שנקבע בתורה בהתאם לרוח זמנה של חברה "פרימיטיבית" (אדם יכול למכור את אשתו), לדין ההולם חברה מתקדמת יותר בתקופת חז"ל.⁵³

⁵⁰ לדעת ר' אליעזר, אין מילת עבדיו מעכבת את האדון מלאכול בפסח. ר' אליעזר, לדעת שד"ל, "לא היה רוצה שיחודש שום דבר שאיננו בתורה או בקבלה ולא היה אומר דבר שלא שמע מפי רבו" (שד"ל בפירושו על אתר. על כך כבר כתב בדיונו "על עניין בית הלל ובית שמאי", **כרם חמד**, ג [1838], עמ' 220).

⁵¹ וכך פסק הרמב"ם בהלכות עבדים פ"ג ה"ב. לעומת זאת הרמב"ן בפירושו לפסוק זה סובר, שמעשה ידיה לאדון.

⁵² רעיון דומה על דאגתם של חז"ל לנשים מביע שד"ל גם בפירושו לפרק כא 10: "אם אחרת יקח לו, שארה כסותה וע' נתה לא יגרע" – "ולא לבד השגיחו שלא יהיה האיש גורע חוק אשתו, אבל השגיחו גם על הפרטים היותר קלים, לבלתי יהיה האיש גורע הנאת אשתו".

⁵³ אך יש לשאול, אם דעתו על מעמד האשה, שהובעה בפירושו לשם' כ 10, אינה עומדת בניגוד לדעתו כאן. שם הוא מביע דעה, ולפיה דווקא בימי קדם זכו הנשים למעמד שוויוני לגבר: "לא תעשה כל מלאכה אתה": כולל בלא ספק האיש והאשה [...] האשה שווה לאיש, והיא ברשות עצמה כמו בעלה", ורק בימי חז"ל נשתנה מעמדם של הנשים לרעה. למרות זאת אין כנראה סתירה בדבריו, שכן בשמות כ 10 הוא מדבר על מצוות לא תעשה של שבת, "לא תעשה כל

5. ו' ו' 13: "זה קרבן **אהרן ובניו** אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו... מנחה תמיד". שד"ל סבור, כי לפי פשוטו של מקרא הכוונה היא שמנחת הכהן מוקרבת על ידי הכהן הגדול, "שהיה מקריב מנחת חביתין⁵⁴ ביום משיחתו ומשם והלאה מנחה תמיד כל חייו". לפי פירוש זה נשאלת השאלה: מה תפקיד **בניו** בהבאת המנחה? ועל כך משיב שד"ל: "וטעם 'ובניו' לדעת ראב"ע ורשב"ם מי שיהיה מבניו שיעמוד תחתיו לכהן הגדול, וכמפורש אחר כך בפסוק טו [והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אתה, ח'ק עולם]".

אבל שד"ל מביא גם את דברי חז"ל: "וחכמים דרשו (מנחות נא ע"א) על כהן הדיוט כשעושה עבודה ראשונה צריך **חנוך במנחה**".⁵⁵ שד"ל סבור, שהלכה זו של חז"ל, שאינה "מצוה מן התורה", נובעת מן המנהג שנהוג היה בחוגי הכהנים, כנראה בימי בית שני, וחז"ל עיגנו אותו בפסוק. לדעת שד"ל, הסברה מחייבת שכל כהן יעבור תקופת חניכה קצרה (מעין טירונות).

6. במ' ו' 18: "וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו, ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים".⁵⁶ לפי פשוטו – בשעה שזבחו של הנזיר מתבשל במקדש, על הנזיר לגלח את שער ראשו (כסמל לביטול נזירותו) בשער החצר "פתח אהל מועד".

אבל חז"ל פירשו את הכתוב כאילו כתוב "וגלח הנזיר **אחר** שחיטת הקרבן הנשחט בפתח אהל מועד שהוא השלמים" (רא"ם), כלומר: ציון המקום "פתח אהל מועד" מתייחס למקום שחיטת הקרבן, ולא למקום התגלחת. כך עולה מספרי, נשא פיסקא לה, וכן פירש רש"י: "יכול יגלח בעזרה? הרי זה דרך בזיון, אלא 'וגלח הנזיר' לאחר שחיטת השלמים, שכתוב בהן 'וש' חטו פתח אהל מועד' [במ' ג' 2]". מדבריו עולה שאין הנזיר מגלח בעזרה. פירוש זה לא נראה לשד"ל כפשוטו של מקרא, אבל הוא מנסה להסביר את דברי חז"ל: "ונראה לי כי **בבית שני ראו שהיה דרך בזיון שיהיו הנזירים מגלחים בעזרה**, ולפיכך עשו לשכח באחת מזויות העזרה ובה היו מגלחים ומבשלים (ע' מדות פ"ב מ"ה), ולפיכך נדחקו בספרי (נשא פיסקא לה) ובנזיר

מלאכה", ובמצוות לא תעשה השווה הכתוב אשה לאיש (בבלי, סוכה כח ע"ב; יבמות פד ע"ב; קידושין לה ע"א; ב"ק טו ע"א, ועוד. והשוו: מכילתא דרי"ש, משפטים, נזיקין פ"ו, עמ' 269). שד"ל הוסיף שם בסוף דבריו: "ורז"ל (ברכות כ ע"ב) פטרו אותה ממצוות עשה שהזמן גרמא, נראה שבימייהם נשתנה מצב הנשים והכבידו הגברים את עולם עליהן". היינו, בימי חז"ל המציאות הייתה שהגברים הכבידו את עולם על הנשים, ולפי שחז"ל לא יכלו כנראה לעשות דבר נגד זה, פטרו אותן ממצוות עשה שהזמן גרמן. פטירת הנשים ממצוות עשה היא הקלה, מה שאין כן אילו פטרו אותן ממצוות לא-תעשה, כי אז היו צריכות לעשות מלאכה בשבת.

⁵⁴ מנחת התמיד של הכהן הגדול נקראת מנחת חביתין, הואיל והיא נעשית על מחבת. בשל קדושתה מנחה זו מוקטרת כליל ואסורה באכילה (וי' ו' 12–16).

⁵⁵ לפי הפירוש של ראב"ע ורשב"ם יוצא שבפסוק 15 באה חזרה מיותרת, שכן תוכנו מצוי בפס' 13. ועל קושי זה דרשו-פירשו חז"ל: "הא מה אני מקיים בניו? אלא כהנים הדיוטות, שאם היה כהן מתקרב תחילה לעבודה מביא עשירית האפה משלו ועובדה בידו [=הוא בעצמו עושה את העבודה]" (ספרא, צו, פרשתא ג, א [הראשונה]). ממקור זה העתיק הבבלי במנחות נא ע"ב.

⁵⁶ השיעור נשרף לא באש המזבח, אלא בתנור תחת הדוד, שבו מתבשל זבח השלמים (ראו תרגום אונקלוס ויונתן, והשוו פסוק 19).

(מה ע"א) לפרש 'פתח אהל מועד' אחר שחיטת השלמים, שהיו נשחטים פתח אהל מועד, ולא חשו להזכיר שיהיה הגילוח בלשכה, כי היה דבר ידוע אצלם".

7. בדב' יד 22–23 מצוים בני ישראל על הפרשה שנתית של מעשר מיבולי האדמה ועל אכילתו על-ידי הבעלים "לפני ה' אל' היך במקום אשר יבחר" – מה שמעיד על קדושתו של מעשר זה, שחז"ל מכנים אותו "מעשר שני".⁵⁷ בפס' 24–26 מתירה התורה לאלה היושבים הרחק מן "המקום", להמיר את המעשר בכסף, ואז לעלות אל "המקום" ולקנות בכסף הפדיון שבידם צורכי אוכל לסעודה (לפני ה'). בפס' 27 מחייבת התורה את האיכר הישראלי לשתף בסעודת הקודש את הלוויים, שאין להם חלק ונחלה עם העם. בפסוקים 28–29 מצווה התורה על השארת המעשר בשנה השלישית "בשערים" לצורכי פרנסתם של הלוי, הגר, היתום והאלמנה. הפסוקים בדב' פרק כו 12–15 מתייחסים לאותה שנה שלישית. הם מאשרים את דין המעשר ("מעשר שני") באותה שנה ומצווים על וידוי חגיגי שיערוך האיכר הישראלי "לפני ה'": "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר, ונתתה ללוי, לגר, ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו" (פס' 12). לפי פשוטו של מקרא מתייחסת כאן התורה רק למעשר שני, שבמשך שלוש שנים לא הספיק האיכר להעלותו לירושלים, ובשנה שלישית זו ייתן לעניים לאכול אותו בשער עירו. אבל לפי מדרש חז"ל, הפרשה מדברת או רומזת על שלושה מיני מעשרות: "בערתי הק' דש מן הבית" – מעשר שני; "נתתיו ללוי" – מעשר ראשון; "לגר ליתום ולאלמנה" – מעשר עני (פס' 13).⁵⁸ לדעת שד"ל, כל "עניין הפרשה הזאת מבולבל מאוד לשיטת חז"ל", כי אינו פשוטו של מקרא, שהרי הכתוב אינו מבדיל בין המעשרות, והא ראייה שהוא מזכיר את המעשר תמיד בלשון יחיד: "וגם נתתיו", "לא אכלתי בא' ני ממנו". לכן סבור שד"ל שמדובר במעשר אחד, והוא מעשר שני הנאכל בכל שנה לבעלים בקדושה בירושלים. אולם התורה הכירה בכך שלא תמיד הספיקו הבעלים לאכול מדי שנה בשנה בירושלים, ולכן התירה להשהות את מה שנותר משנה אחת לאחרת – עד שלוש שנים, אבל בשנה השלישית (והשישית), אם עדיין לא הספיקו הבעלים לאכול כולו בירושלים, צייתה התורה שיוציאו בעירם את השאריות שלא יכלו לקחת לירושלים, ויתנו אותו (את המעשר השני) ללוי ולעני.

⁵⁷ המעשר, שנצטוו ישראל להפריש לבני לוי חלף עבודתם באוהל מועד (במ' יח 21–32), מכונה בפי חז"ל "מעשר ראשון" (ראו בהערה הבאה).

⁵⁸ ספרי דברים, פיסקא שג; משנה, מעשר שני ה, י. על-פי חז"ל, נקבעו אפוא שלושה סוגי מעשרות: מעשר ראשון – מעשר (10 אחוזים) הניתן ללוי (ככתוב בבמ' יח 21–32), בכל שנה משנות מחזור השמיטה, והוא חולין (חוץ מ"מעשר מן המעשר", המכונה גם "תרומת מעשר", שהלוי מפריש ממעשר ראשון שקיבל, ודינו כדין תרומה); מעשר שני – מעשר שאוכלים הבעלים לפני ה' במקום הנבחר בשנה הראשונה והשנייה, ברביעית ובחמישית של מחזור זה, ושיעורו 10 אחוזים מן היתרה, סה"כ 19 אחוזים (כך גם בוי' כז 30–33); מעשר עני – הניתן לעניים בשנה השלישית ובשנה השישית של מחזור השמיטה, במקום המעשר השני. "בשנה השלישית שנת המעשר [דב' כו 12]... יכול יהו שני מעשרות נוהגים בה? ת"ל: 'שנת המעשר', מעשר אחד נוהג בה ואין שני מעשרות נוהגים בה" (ספרי דברים, פיסקא קטו; וכן בבלי, ראש השנה יב ע"ב).

ונראה כי אחר שרבו הרמאים הגוזלים מתנות עניים והיו אומרים לעניים: אין לנו שום מותר מעשר שני לתת לכם, כי כבר אכלנוהו בירושלם – **גזרו חכמים** כי בשנה השלישית לא יפרישו מעשר שני, אבל המעשר שמפרישים יהיה כולו לעניים.⁵⁹

שד"ל סבור, כי לפי פשוטו של מקרא אין האיכר הישראלי מצווה על "מעשר עני" בשנה השלישית במקום "מעשר שני". "מעשר עני" הוא **גזירת חכמים** עקב מציאות מסוימת או נסיבות מיוחדות. לדעת שד"ל, לפי פשוטם של דברים, חובתו של הישראלי היא להפריש כל שנה "מעשר שני" בלבד. בפסוקים אלו השתמשו חז"ל כאסמכתא.⁶⁰

סיכום ביניים

בסעיף זה ראינו אפוא, כי שד"ל דוחה במקומות שונים את הפרשנות ההלכתית המפרשת את הכתובים בניגוד לפשוטו של מקרא, גם כאשר אינו מסתמך על דעת הקדמונים. את סטיית ההלכה מהפרשנות הפשטית של החוק המקראי הוא מסביר בשינוי המציאות ושינוי הנורמות החברתיות. שינויים אלה הם שהביאו, לדעתו, את חז"ל לחדש את הפירוש ההלכתי כדי להתאימו למציאות חדשה, שלא הייתה בימי התורה. לכן, כאשר בא שד"ל לפרש את הכוונה המקורית של התורה, הוא סבר שאין לו כל מחויבות לפרש כמו הפירוש ההלכתי, שכן גם חז"ל בוודאי הבינו שאינם מפרשים כפשוטו של מקרא.

ג. מקומות שבהם מפרש שד"ל את דברי חז"ל, הנוגדים לדעתו את פשט הכתוב, אך דוחה את פירושם מתוך נימוקים שונים

בסעיף זה ייסוב הדיון על אותם המקומות שבהם דוחה שד"ל את דברי חז"ל המנוגדים לפשט הכתוב, ואף על פי כן הוא מסביר את פירושם בשינוי אופנים: א. חז"ל סטו מפשט הכתוב כדי להקל מדין תורה; ב. פירושם מהווה תקנה שתיקנו לטובת הכלל, מה שמוגדר אצל חז"ל "מפני תיקון העולם".⁶¹

א. חז"ל כמקלים מדין תורה

1. שמ' כא 12: "מכה איש ומת, מות יומת". לפי המשנה (סנהדרין ט, ב), חייב המכה מיתה, רק אם נתכוון מראש להמית את המוכה ורק אם היכה אותו מכה שיש בה כדי להמית.

⁵⁹ פירושו לדב' כו 12.

⁶⁰ ראו התכתבות עם יש"ר בעניין המעשר, **אגרות שד"ל** (לעיל, הערה 7), עמ' 119, ועם ש"ר, שם, עמ' 133.

⁶¹ ראו גיטין פרק ד, משניות ב, ג, ו, ז, ט ועוד. בקביעתו שחז"ל נטו מדין התורה כדי להקל או לתקן תקנות שאינן כתובות בתורה, כנראה שד"ל לא ראה את עצמו כסוטה מכללי הפרשנות המסורתית, שכן על-פי בבלי, יבמות צ ע"ב כבר חז"ל נטלו לעצמם את הסמכות לבטל מצוות עשה מן התורה. ועיינו בנושא זה גם בבבלי, גיטין לו ע"ב; כתובות ב ע"ב; סוטה טז ע"א ועוד.

אבל שד"ל סבור: "והנה לפי הפשט, גם אם לא נתכוון להמית, כשהכה בדעת ובכוונה להכות, יומת אם מת מחמת המכה ולא מחמת דבר אחר שנוסף עליו במקרה [...]; ורז"ל נטו בזה להקל ולא להחמיר, עיין סנהדרין פרק ט".

כאן מביע שד"ל את דעתו, שהדין הקדום בתורה, על-פי הפשט, היה שונה מההלכה, שקבעו חז"ל מתוך נטייתם להקל ולהימנע מלהוציא את הרוצח להורג.

2. שמ' כא 12: "מות יומת". כותב שד"ל: "על ידי בית דין, ואם יש לנהרג גואל רשאי לנקום דמו, כי זה נלמד ממה שאומר מיד [פס' 13]: 'ואשר לא צדה וגו' ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה', כלומר שינוס מן הגואל (וכמפורש בספר במדבר ל"ה י"ב למקלט מגואל), שאם לא כן למה ינוס? הלא אין ספק כי השופטים לא ימיתוהו בלא דרישה וחקירה אם הרג בשוגג או במזיד, ו[אילו התכוון הכותב רק למיתה על-ידי בית דין] היה די שיאמר: רק אשר לא צדה והאלהים אנה לידו לא יומת". משמע שהתורה נתנה רשות לגואל הדם להרגו כל עוד לא נכנס לעיר המקלט. כך עולה מפשוטו של מקרא גם בבמ' לה 19: "ג'אל הדם הוא ימית את הר'צח, בפגעו בו הוא ימיתנו". ובהמשך (לה 27): "ומצא א'תו ג'אל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו ורצח ג'אל הדם את הר'צח, אין לו דם".

דברי שד"ל עומדים בניגוד לדברי חז"ל במכילתא דרי"ש⁶², שם נאמר: "מות יומת, בבית-דין. אתה אומר בבית דין או אינו אלא שלא בבית-דין? תלמוד לומר: 'ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט' [במ' לה 12]. הא מה ת"ל: 'מות יומת'? בבית דין". מכאן שחז"ל אינם מקבלים את האפשרות שעונשו של הרוצח ייחרץ בידי גואל הדם.⁶³

שד"ל מבסס את דעתו בטענה: "שאם היתה כוונת התורה לאסור גאולת הדם בהחלט, מה צורך לערי מקלט? והנה כוונת התורה להרחיק גאולת הדם, אך לא אסרה אותה, ואם הרג גואל הדם את הרוצח חוץ מערי המקלט, אין לו דמים".⁶⁴ גם כאן חוזר שד"ל על דעתו, שהדין בתורה היה מלכתחילה שונה מהפירוש ההלכתי של חז"ל, המיועד כבר לחברה מתקדמת יותר. מגמת השינוי באה לידי ביטוי גם בהמשך פירושו על אתר. בוודאי שהשופטים ישפטו את הרוצח רק על-פי עדים, "ובמקום אחר מפורש שצריך שיהיו שני עדים", אבל חז"ל "הוסיפו (מכילתא משפטים ד) להתראה כדי להבחין בין שוגג למזיד, וגם זה להקל".⁶⁵

⁶² משפטים, נזיקין פ"ד, עמ' 261.

⁶³ נראה שלפי הכתוב במדבר לה 12–24, בית-הדין מתערבים רק כאשר הצליח הרוצח לברוח לעיר מקלט והגואל מבקש את הסגרתו, אך אם לא הצליח לברוח ורצחו גואל הדם, אין ב"ד מתערבים.

⁶⁴ שד"ל מפתח רעיון זה בפירושו לבמ' לה 12. מהפרק שם עולה שהתורה מתנגדת לגאולת הדם, ואם כן, למה ציוותה התורה על השופטים למסור את הרוצח, במקרה שנמצא אשם ברצח במזיד, בידי גואל הדם. על כך עונה שד"ל שם באריכות.

⁶⁵ דוגמה נוספת למגמה זו של חז"ל מוצא שד"ל בגישתם לדין מקלל אביו ואמו. בשמות כא 17 נאמר: "מקלל אביו ואמו מות יומת". לפי פשוטו של מקרא, פסוק זה הוא המשכו של פס' 15, שלפיו דין מכה אביו או אמו במיתה, וכאן מוסיפה התורה וקובעת אותו עונש חמור גם על פגיעה בהורים בדיבור (כך גם לפי וי' כ 9). שד"ל מסביר חומרת ענישה זו בכך, ש"בימי קדם היה האב שליט בביתו לענוש ולהמית, כמו שידוע מדברי הימים של האומות, וכן בתורה מצאנו יהודה

ב. חז"ל כמתקני תקנות

1. שם' כא 18–19: "וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו... ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המקוה, רק ש בתו יתן ורפא ירפא". הכתוב מדבר בנזקי גוף, במריבה בין שני אנשים, שבה היכה אחד היריבים את רעהו באבן או באגרופ הכאה שלא גרמה למיתה אלא לנפילה למשכב באופן ארעי. ר' ישמעאל במכילתא⁶⁶ פירש "על משענתו" כביטוי מטפורי: "על משענתו – על בוריו. זה אחד משלושה דברים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה כמין משל", רק אז יינקה המכה מדין מוות ויתחייב לשאת בהוצאות הנזק בלבד.⁶⁷ ראב"ע, שהבחין בהבדל בין פשוטו של הפסוק לבין מדרש ההלכה, אומר: "על חז"ל נסמוך שפירשו 'על משענתו' שלא ישען על אחר כמשפט החולים רק על עצמו". לעומת זאת שד"ל מפרש כפשוטו, כלומר: אם יצא המוכה והתהלך "על משענתו", [דהיינו] על מקלו.⁶⁸ מיד ינוקה המכה, אף אם אחר-כך ימות המוכה, כי יש לתלות שהוא גרם לעצמו שלא נשמר כשהתחיל להבריא".⁶⁹

בדברי ר' ישמעאל, "שדורש כמין משל 'על משענתו' – על בוריו", רואה שד"ל תקנה לחומרה, שכן לפיה ינוקה המקוה רק אם יחזור הנפגע לבריאותו וכוחו הראשון כמקודם. כאן מנסה שד"ל להסביר את דרכם של חז"ל כמתקני תקנות, ולא דווקא כפרשני פשט.

אומר: 'הוציאוהו ותשך' (בר' ל"ח כ"ד), והנה התורה נטלה השלטון הזה מן האב ונתנתו לבית-דין, לפיכך החמירה על הבנים כי כבר היו מורגלים בכך [בחומרה כזאת], ולכן גזרה מיתה על כל קללה שקילל הבן את הוריו. אבל "השופטים, אין ספק שהיו נוטים להקל על פי מה שמסר להם משה בעל פה, וכן מצאנו רז"ל (מכילתא, משפטים, פרשה ה) מצריכים שתהיה הקללה בשם המפורש". כך הדבר גם בבן סורר ומורה, "גם שם הצריכו חז"ל (סנהדרין עא ע"א) תנאים רבים, עד שמיתתו קרובה לנמנע".

הנימוק של שד"ל כאן שונה מזה שנזכר לעיל. לא המציאות המתחדשת היא שהביאה לשוני בפירוש ההלכתי שקבעו חז"ל, אלא שמלכתחילה נוקט המחוקק "דרך גיזום ואיום, מבלי שיצדק להוציאם לפועל, אלא בתנאים שאין מציאותם קרובה", והשופטים מקבלים בסתר את ההנחיה, שלשון החוק היא מעין מסגרת מדריכה ולא קבועה. התורה מכוונת את השופטים לפעול בהתחשב בתנאי הזמן והמקום, "ולפיכך נצטוונו לשמוע תמיד אל השופט אשר יהיה בכל דור ודור" (פירושו [תשכ"ו] לשם' כא 17, עמ' 343).

⁶⁶ משפטים, נזיקין פ"ו, עמ' 270. שד"ל הביא את דברי מדרש חז"ל במכילתא בפרפרזה "כמין משל על משענתו, על בוריו" (פירושו [תשכ"ו] לשם' כא 19, עמ' 343).

⁶⁷ כך גם כתובות לג ע"ב; סנהדרין עח ע"ב; תרגום אונקלוס וכן רש"י על אתר. וכך פסק גם הרמב"ם, הלכות רוצח פ"ז ה"ד: "זה שנאמר בתורה 'על משענתו' אינו שהולך ונשען על המטה או על אחר, שאפילו הנוטה למות יכול להלך על המשענת. לא נאמר 'משענת' אלא שיהיה מהלך על משענת בוריו, ולא יהיה צריך כח אחר להשען עליו".

⁶⁸ משענת היא מקל להישען עליו, כמו למשל "ואיש משענתו בידו מרב ימים" (זכ' ה 4).
⁶⁹ לדעת שד"ל, "המקרא הזה אינו מדבר אם קיטע ידו או רגלו, אלא שהביאו לידי חולי הנפא...". אבל חז"ל סברו (בבא קמא פד ע"א), אומר שד"ל, שבפסוק זה מדובר גם על מקרה של "קיטע ידו או רגלו, ופירשו רק שבתו יתן על ביטול מלאכתו משם ואילך כל ימי חייו" (פירושו לשם' כא 19 [תשכ"ו], עמ' 343–344).

2. בדב' כה 5 נאמר: "כי ישבו אחים יחד וּמֵת אֶחָד מֵהֶם וּבֶן אֵין לוֹ, לֹא תִהְיֶה אֶשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זֶר", היינו: לא תינשא אלמנת האח המת לגבר שמחוץ למשפחה. חז"ל דנו בפירוש פסוקית התנאי "כי ישבו אחים יחדו", וקבעו: "פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו".⁷⁰ משמע: מצוות ייבום חלה רק אם שני האחים יש להם הוויה אחת בעולם – אם היה לשניהם הוֹנָה משותף. אבל אם מת אדם בלא צאצאים, ואחיו נולד אחר מותו, לא חל עליו דין הייבום.

שד"ל אינו מפרש את הפסוק על-פי ההלכה, אלא טוען, ש"לפי הפשט כמשמעו **שידורו יחדיו** (אבל הוויה בעולם לא תקרא ישיבה, אם לא על דרך השיר), [...] על כן לא יֵיבם אלא כשישבו יחדיו, ואשת אחיו ידועה לאשתו". הלכת חכמים אינה כתובה בתורה, אלא נתקנה בזמנם על רקע מציאות שונה מזו של תקופת התורה. וכך מסביר שד"ל את הרקע שהביא את חז"ל לתקן תקנה המרחיבה את התנאי המקראי בדבר מגורים משותפים של האחים לתנאי של חיים בהווה משותף: "במשך הדורות לא היו עוד רוב האחים יושבים יחדיו, על כן ראו החכמים שהיתה מצות ייבום מתבטלת אם לא תהיה נוהגת אלא ביושבים יחדיו, **על כן התקינו** שיספיק שתהיה להם הוויה בעולם יחדיו".

שד"ל, הנוקט את דרך הפשט, מתנגד לפירוש הפסוק לפי ההלכה, כיוון ש"הוויה בעולם לא תקרא ישיבה", אבל מצד שני הוא מנסה להסביר את "פירוש" חז"ל **כתקנה**. לפי דעה זו, חז"ל בעצם שמרו בתקנה זו על הכוונה הראשונה של התורה במציאות חברתית שונה.

3. מאותה פרשה בחוק הייבום (כה 6): "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל". פשט הדברים הוא, שהבן הבכור שייוולד לאלמנה לאחר הייבום יישא שם אחיו המת של היבם, היינו יירש לבדו את נחלת המת,⁷¹ ובכך תתקיים המשכיותה של המשפחה. זהו חסד שהחוק מחייב לעשות לאח הנפטר. אבל אם היבמה לא תלד תעבור נחלת המת לאֶחָיו, לפי מספרם. **אבל חז"ל פירשו בניגוד לפשט הפסוק** וקבעו ש"הבכור" בפסוק זה אינו בנה הבכור של האלמנה, שנולד מהייבום, אלא היבם עצמו, שהוא בכור האחים, ובזכות הייבום הוא שייטול את נחלת אחיו המת בנכסי אביו.⁷² פירוש חז"ל מבטל למעשה לחלוטין את פשט הכתוב.⁷³

⁷⁰ ספרי דברים, פיסקא רפח, עמ' 305; בבלי, יבמות יז ע"ב.

⁷¹ כך פירשו גם רשב"ם וראב"ע כפשוטו. במגילת רות נוספת הדגשה על קיומה של הנחלה: "להקים שם המת על נחלתו" (רות ד 5).

⁷² ספרי דברים, פיסקא רפט, עמ' 307; בבלי, יבמות כד ע"א (ירושלמי, יבמות פ"א ה"א): "תנו רבנן: 'והיה הבכור', מיכן שמצוה בגדול לַיָּבָם", היינו "בכור" הוא אחיו של המת. ולכן "אשר תלד", החורג מן העניין, מתפרש בגמרא "פרט לאֶחָיוֹנִית, שאין יולדת". רש"י לתורה וכן ראב"ע ורמב"ן מפרשים את הפסוק לפי הגמרא וההלכה. ההיגד "יקום **על שם** אחיו" – מוסבר: יקום על **נחלת** המת. וזאת לומדת הגמרא מגזירה שווה: "נאמר כאן 'יקום **על שם** אחיו', ונאמר להלן: '**על שם** אחיהם יקראו בנחלתם' (בר' מח 6), מה 'שם' האמור להלן 'נחלה', אף 'שם' האמור כאן 'נחלה'". ועיינו דברי רבא בהערה הבאה.

⁷³ חז"ל היו מודעים לכך, שהפירוש שאין לקרוא לילד הנולד מן הייבום על שם המת, עומד בניגוד לפשוטו של מקרא: "אמר רבא: אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי" (בבלי, יבמות כד ע"א). ראו רש"י שם, ד"ה ואפיקתיה לגמרי.

גם כאן רואה שד"ל את הפירוש ההלכתי **כתקנה שתיקנו** חז"ל לאור מציאות החיים, שבה אין האחים רוצים לייבם, פן ייגרע חלקם של בניהם בנחלת המשפחה כאשר ייוולד יורש לנחלת האח המת; לפיכך התקינו שהאח המייבם לבדו יירש את המת "באופן שכל בניו יחלקו בשווה". היינו, **דברי חז"ל אינם פירוש הכתוב, אלא תקנה לתיקון החברה**. דווקא בחוק הייבום כמשמעו בתורה רואה שד"ל **תקנה מיוחדת של התורה** כנגד מנהג קיים. בפירושו לבראשית לו 2 אומר שד"ל:

ואני אומר, שהיתה אצלם [בחברה הקדומה לפני מתן תורה] עגמת נפש אם תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, והיה חביב להם שתינשא לאחד מבני המשפחה. ומליצת הכתוב 'לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר' – סיוע לזה.

שד"ל הבחין כי בעצם ניסוח החוק בספר דברים משתמר זכר לחוק עתיק מחוץ לישראל.⁷⁴ במזרח הקדום היה קיים ייבום, אלא שהוא נהג בין שהיו לנפטר בנים ובין שהיה חשוך ילדים, משום רצון בני המשפחה להשיא את האשה בתוך המשפחה – משל לרכוש העובר בירושה. באה התורה, לדעת שד"ל, וחידשה שני חידושים: הייבום ייעשה רק על-ידי אחי הנפטר, ורק אם נפטר הבעל בלי בנים משום "לא ימחה שמו מישראל". התורה הפכה חוק, שהיה עניין של רכוש וקניין, לחוק המחייב לגמול חסד עם האח הנפטר. ועתה שינו חז"ל בדרך הדרש את חוק התורה בהתאם למציאות בימיהם. שד"ל כפשטן אינו יכול לפרש לפי דרכם, אבל הוא מסביר את דרכם, וסבור שחז"ל המשיכו למעשה את מגמת התורה לגמול חסד עם האח הנפטר כדי שלא יימחה שמו מישראל.

סיכומם של דברים: יחס שד"ל כלפי מגמתם של חז"ל בפרשנות העוקפת את הפשט

מדיון בפרשנות חז"ל הגיע שד"ל למסקנה, כי בכל מקום שנטו חז"ל מפשוטו של מקרא – "כשאין הדבר דעת יחיד, אבל הוא דבר מוסכם בלי חולק" – פירושם "איננו טעות שטעו [בהבנת פשט הכתוב]", אבל הוא תקנה שתיקנו **לפי צורך הדורות, ומי כמוהם ריפורמאטור?** אבל תקנותיהם היו בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם, לא להנאת עצמם או לכבודם, ולא למצוא חן בעיני בשר ודם.⁷⁵

⁷⁴ מבלי משים קבע שד"ל דבר שהתברר כעובדה: חוקי אשור התיכונה לוח A, סעיפים 30, 31, 43 עוסקים בסיטואציה של אשה אשר בעלה או ארוסה נפטרו וחותנה דואג להשיא אותה למישהו אחר בתוך המשפחה. התפיסה של האשה כקניין משפחתי היא השלטת שם. וגם בחוקי החיתים יש הסבורים, שסעיף 193 עוסק בייבום. תעודה אוגריתית אחת (RS 144) מעלה גם היא אותו הלך מחשבה. לדיון מקיף בייבום במשפטי המזרח הקדום ראו A. Skaist, "Levirat", *Reallexikon der Assyriologie* 6 (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1980–1983), pp. 605–608.

⁷⁵ פירושו של שד"ל לוי' ז 18, עמ' 403.

מסקנתו של שד"ל ברורה אפוא: מדרשי חז"ל, גם אם אינם פשטי הכתובים, הם תקנות לפי צורך הדורות,⁷⁶ כי חז"ל היו רפורמטורים. אבל בניגוד לרפורמטורים שבימיו, שתיקנו את מצוות היהדות לנוחותם ולכבוד עצמם, כדי למצוא חן בעיני המשכילים הנכרים, תיקנו חז"ל תקנות המשנות אמנם את הנוהג הקדום, אבל כל זה מעשה לצורכי הדור ולשם שמים. הם ירדו לעומקה של תורה והבינו שבימי קדם, כשניתנה התורה, היה הדין חמור הרבה יותר, ובימיהם, כשהחברה השתנתה, **ראוי לפי כוונת התורה** שישתנה גם הדין. מדרשי ההלכה הם אפוא פעמים הרבה עומק כוונת תפיסת התורה.

שד"ל למעשה כופר במעמדן של הלכות מן התורה ודן אותן כתקנות, כלומר הוא רואה בהן דינים מדרבנן. זוהי למעשה כפירה בתורה שבעל-פה במובן המקובל על חכמינו, לרבות רמב"ם,⁷⁷ ולרבות ר' משה מנדלסון שאת דבריו מביא שד"ל בתחילת הקדמתו ל"המשתדל".⁷⁸

אופייני לתפיסתו, הרואה במדרש ההלכה חז"ל תקנות שיש בהן חכמה עמוקה אבל אין הן פשוטו של מקרא הוא פירשו לשמ' כא 28: "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי". הכתוב עוסק בדין "שור תם", שהמית אדם בנגיחה; דין השור לסקילה, אסור לאכול את בשרו, ובעל השור נקי **מכל עונש**. אבל שד"ל מציין כי חז"ל (בבא קמא מא ע"א) אמרו,⁷⁹ "שאפילו שחטו קודם שייסקל (לאחר שנגמר דינו לסקילה) [שהרי לאחר שנסקל ברור שאסור לאכול, מטעם 'לא תאכל כל נבלה' (דב' יד 21)] – אסור בהנאה". כלומר, שור שנידון להיסקל, אסור לאכול את בשרו, גם אם בפועל לא נסקל אלא נשחט, וגם אסור ליהנות ממנו, כגון במכירתו לנכרי או בהאכלת בהמה בבשרו, היינו: בעל השור, על-פי מדרש חז"ל, "יוצא נקי מנכסיו, ואין לו בהם הנאה של כלום", כלומר שור שנידון להיסקל אסור בהנאה גם אם לא נסקל. בפירושו לשמ' כא 28 מסביר זאת שד"ל:

⁷⁶ בדרשות חז"ל הוא רואה גם סוג נוסף: "משפטים מקובלים להם מקדמוניהם איש מפי איש" (ראה לעיל, ליד הערה 22).

⁷⁷ כפי שכתב הרמב"ם בהקדמה להלכות ממרים: "יש בכללן תשע מצוות [...] (ב) שלא לסור מדבריהם. (ג) שלא להוסיף על התורה לא במצות שבכתב ולא בפירושן **שלמדנו מפי השמועה**". יש לציין שלדעת הרמב"ם, הלכות שבמחלוקת אינן מפי השמועה (הלכות ממרים פ"א ה"ג). על העיקרון של תורה שבעל פה מסיני ראה באבות א, א וכן באבות דרבי נתן א, א; ספרא פרשת בחקותי, פרשה ב, פרק ח, יב ובמקורות אחרים. סיכום של תפיסה זו ראו אצל מ' אלון, **המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, כרך א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 181–185, 214–235.

⁷⁸ את נוסח דבריו של מנדלסון ראו בהערה 31, לעיל.

⁷⁹ גם כאן מפנה שד"ל למקור התלמודי ולא למדרש ההלכה במכילתא, משפטים, נזיקין פ"י, עמ' 281–282. הדרשות בשני המקומות שונות. במכילתא: "סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו" – למה נאמר? ממשמע שנאמר '**סקול יסקל** השור' איני יודע שבשרו אסור באכילה? מה ת"ל '**ולא יאכל את בשרו**'? אלא שור שיוצא ליסקל וקדמו בעלים ושחטוהו, בשרו אסור באכילה, לכך נאמר '**לא יאכל את בשרו**'; אין לי אלא באכילה, מניין שאף בהנאה אסור – אמרת קל וחומר" וכו'. לפי המכילתא, הדרשה היא מ'סקול יסקל' ולא מ'בעל השור נקי', ואיסור הנאה לומדים מקל וחומר מעגלה ערופה. לעומת זאת, בבבא קמא הובא רק החלק הראשון של המכילתא, ומהפסוקית 'סקול יסקל השור' לומדים שאם שחטו לאחר שנחרץ דינו – אסור באכילה. ואיסור הנאה לומדים מ'ובעל השור נקי'.

"הריגת השור איננה עונש לשור אלא לבעליו, כדי שישמור בהמותיו"; ועל תקנת חז"ל במקרה זה הוא אומר: **"והדין דין אמת, אע"פ שאינו פשוטו של מקרא"**.⁸⁰ ההפרדה המוחלטת שמפריד שד"ל בין פשוטו של מקרא לבין הדין, היא אולי אחד הקווים העיקריים המאפיינים את דרכו בפירוש קטעים הלכתיים בתורה. נראה שניסיונותיו להסביר את חז"ל משקפים מגמה אפולוגטית, שתכליתה לומר כי גם חז"ל ידעו שאין הם מפרשים את הפשט (ולכן רשאי הוא עצמו לבאר לפי ההוראה המקורית), אלא שהם במודע תיקנו תקנה. ראינו כי שד"ל אינו נרתע מלפרש את הכתוב בדרך שונה מפרשנות חז"ל, כאשר אין פירושם נראה לו מתאים לפשוטו של מקרא, אפילו בתחום ההלכתי, בין בהלכות הקשורות לחוקים שנתיישנו ובין בהלכות במצוות מעשיות. בתחום זה הוא בעצם ממשיכו של רשב"ם, שכן גם רשב"ם הבחין בין אופיו העיוני הבלתי-מחייב של הפשט לבין אופיו המעשי-המחייב של המדרש ההלכתי.⁸¹ שד"ל אינו דוחה את הלכות חז"ל, המכוננות בפיו **תקנות או גזירת חכמים** (שהוא מקבל אותן מתוקף סמכותם של חז"ל), אלא הוא מנסה לפעמים להסביר מדוע קבעו חז"ל הלכה כפי שקבעו, ומה גרם להם לתקן תקנות מסוימות חרף מודעותם לסטייה מן הפשט. עם זאת דרכו לא הייתה זהה עם דרכו של רשב"ם. רשב"ם סבר, שחז"ל למדו גם מן הנרמז בתורה עצמה, בין השיטין, ולשם כך נעזרו בדרכי הלימוד המיוחדות, שבהן נדרשת התורה; לדעתו, ההלכות הן תורה שבעל-פה ותוקפן כדין דאורייתא. לעומת זאת סבור שד"ל, שהלכות חז"ל, שאינן פשוטו של מקרא, לא נלמדות מרמזים בכתובים, אלא הן תקנות שתיקנו **לפי צורך הדורות**, והן "נעשו בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם". בניגוד לתפיסתו של רשב"ם בדבר הרמזים שבתורה מרבה שד"ל להדגיש, כי לכתוב יש פירוש פשטי אמיתי נכון אחד בלבד ואין בלתו, כלשונו: "האמת אינה אלא אחת, ולה לבדה ראוי לעבוד, ובשבילה ראוי להלחם".⁸² את פרשנות הדרש, מן הסוג שאליה רומז רשב"ם, הוא רואה כ"אל נכר",⁸³ והוא אף מצהיר: "וחלילה לי מלעוות הכתובים כדי להסכימם עם ההלכה".⁸⁴ אולם כשם שלא היה מוכן לקבל את תפיסת רשב"ם, שלפיה יש במקרא רמזים לתורה שבע"פ,⁸⁵ כן דחה גם את עמדת הרפורמים, שהתנגדו למסורת ההלכתית של

⁸⁰ שכן בכל המקרא אין המלה "נקי" מופיעה אלא בהקשר חיובי ובמשמעות חיובית: נקי=חף מפשע (כמו תה' י 8), נקי=משוחרר או פטור (כמו בר' כד 41; דב' כד 5); ואילו המשמעות המדרשית "אינו רשאי עוד ליהנות מהם" היא שימוש מושאל שאינו מתאים ללשון המקרא. ופשוטו הוא: ובעל השור נקי מכל עונש. חיזוק לפירוש זה הוא ההיגד בסוף פסוק 28 "ובעל השור נקי", שהוא עומד מול סוף פסוק 29 "וגם בעליו יומת".

⁸¹ ראו טויטו (לעיל, הערה 26), עמ' 287.

⁸² מתוך מכתב אל מרדכי בן דוד סטרליסקר (כ"ד בשבט תרכ"א). **המגיד**, שנה חמישית, גיליון 8 (1861), עמ' 30; **פרקי חיים** (לוקטו, תורגמו וכונסו בידי מ"א שולוואס), ישיבה-אוניברסיטה, ניו-יורק תשי"א, עמ' 92–93.

⁸³ על דחייתו של שד"ל את פרשנות הדרש, ראו ש' ורגון, "דרך הפשט" בפירושו של שד"ל למקרא, **תלפיות**, יא (תשנ"ט–תש"ס), עמ' 59–73.

⁸⁴ שד"ל, **המשתדל** (לעיל, הערה 9), הקדמה, עמ' ראשון.

⁸⁵ וברור שלא היה מוכן לאמץ גם את דרכם של ר' חיים בן עטר, ר' מאיר לייבוש (מלבי"ם), ר' יעקב צבי מקלנבורג (שש"ם פירושו – "הכתב והקבלה" – מעיד על כוונתו), שהשתדלו

חז"ל. בין שתי גישות אלה הגיע שד"ל להכרה בצורך לפרש את הכתוב בדרך של הפרדה מוחלטת בין פשוטו של מקרא לבין הלכות חז"ל, שנתקנו לא על-פי רמזים כביכול בכתובים עצמם, אלא מצורכי השעה והמקום, והכתובים משמשים להן אסמכתא בעלמא. אותן הלכות נתקבלו מתוך הכרה בסמכותם של חז"ל לקבוע הלכות לשעתם ולדורות.

מבין הפרשנים "המסורתיים" בולט שד"ל בתעוזתו לנסות להסביר את הגורמים לפער שבין פשט הכתוב למדרש ההלכתי, פער שנבע, לדעתו, מהשתנות הנסיבות ההיסטוריות מאז ימי התורה שבכתב, ימי משה רבנו, עד לתקופה הבתר-מקראית, שבה שלטה התורה שבעל-פה. הוא הכיר בכך שהתורה שבעל-פה נלמדה מתוך מציאות שונה מזו של התורה שבכתב ומתוך התחשבות בנסיבות ההיסטוריות של תקופתה, ולא מתוך דיון פרישני-פשטי במקראות עצמם. הוא סבור שחז"ל נטו לעתים להתעלם במודע מן הפשט לטובת תקנות שהתחייבו מצורך המקום והשעה.

להראות, כל אחד לפי דרכו, כי הדרש הוא הפשט האמיתי של הכתוב (ראו א' טויטו, "על שיטתו של רשב"ם בפירושו לתורה", **תרביץ**, מח [תשל"ט], עמ' 253).