

פרק ג

לדרכה של תושבע"פ

א. פשט ודרש

במסגרת הויכוחים והפולמוסים סביב תורה שבעל פה תפס מקום מרכזי נושא הפשט מול הדרש, מקראות שהפירוש המסרתי של חז"ל מוצג בהם כנוגד את הפשט – את הפירוש הפשוט הנראה נכון יותר.

הפרשנים המסורתיים הביאו ראיות וטיעונים שונים בכדי להוכיח כי הפירוש של חכמינו הוא הפשט, הוא המוכרח בפירוש הפסוק. אך הטיעונים האלו לא היו תמיד הסבות שהביאו את חכמינו לקבוע את הפירוש שקבעו. הסבה העיקרית היא בדרך כלל המסורת והשיטה ההלכתית של תושבע"פ.

הויכוח על הפשט והדרש המתמקד אך ורק בטקסט, נראה לפעמים כיוצא מתוך הנחה שאין תורה שבעל פה ושאין סמכות למסורת המקובלת. האמת היא שהתורה בעל פה הינה בעלת סמכות יתירה מאשר החוק הכתוב. החוק הכתוב הוא גלעד נצחי של הרעיון הטמון בחוק, אבל ישומו בפועל הוא רק על פי המסורת שבעל פה. גם ספר החוקים המודרני של מדינת ישראל נראה שונה מאד מצורת ישום החוקים בפועל. כך למשל החוק יכול לציין עונש חמור הרבה יותר ממה שנותנים בפועל, לפי החוק הכתוב ניתן להכניס אדם לכלא ל-3 שנים על הפרת הסדר הציבורי. שופט יכול לנהוג כך לגבי אדם שצעק בכיכר העיר בקול רם ופסק דינו יהיה מגובה בחוק. בפועל כמובן אין נוהגים כך, אף שבהזדמנויות שונות ממצים את כל האפשרויות שנותן החוק, כך בעת הפגנות פוליטיות קיצוניות שונות נידונו כמה מן המוחים ש'הפרו את הסדר הציבורי' או שביצעו 'התקהלות בלתי חוקית' לעונש כבד. שופט שיקיים את החוק ככתבו מבלי שהסיטואציה תצדיק זאת, ייתפס כמעט כמיפר חוק.

מעניין לראות את דבריו של הסופר האמריקני הרמן ווק לגבי העונש 'עין תחת עין' שבתורה:

❖ "אינני סבור שאנשים שמוחם בקדקדם רואים בקיצוץ ידים ורגליים ובניקור עיניים תוצאה שאפשר להעלותה על הדעת – בשלב כלשהו – מן המשפט שראשיתו היתה בעשרת הדברות וכלל את מצוות ואהבת לרעך כמוך. 'עין תחת עין' דומה לתקנה בצי ארה"ב לפיה מותר להמית ביריה אדם שנרדם על משמרתו, ודאי שהוא סעיף חמור של אחריות סופית. לא פעם תפסתי מלחים ישנים במשמרת בימות מלחמה, אך מעולם לא הוצא אף אחד מהם להורג, וכן גם לא שמעתי מעולם על מלח שקיפח את חייו בשל עבירה זו, אף על פי כן המלים מצויות בחוק.

התורה יש בה שפע של ענשי מיתה אפשריים אחרי כן אנו מגיעים אל המשפט המקובל ואנו מוצאים שעונש המות מבוטל למעשה על ידי המכשולים על דרכו של פסק דין מות... כל אומה יש לה תקנונים כאלה לתקופות מצור מלחמה או פורענות, יחד עם התקנון מסר המשפט היהודי המקובל מדור לדור את הבטחונות שבזכותם לא הוקיעה הארץ מעולם לראוה את פגריהם הסרוחים החנוקים והמבותרים של פושעים – כמו שנהגו יון ורומא, כמו שנהגו האומות התרבותיות ביותר באירופה עד לפני מאה וחמשים שנה... קיצורו של דבר ממש כמו שאין אדם יכול לצייר לעצמו את ארצות הברית ב-1970 מתוך קריאת התחוקה כך אין אדם יכול להבין, או אפילו לתאר בדמיונו, את המשפט היהודי כפי שהוא פועל למעשה מתוך קריאה בחמשת חומשי תורה. בשני המקרים כאחד המשפט המקובל הוא שמביא את תעודות היסוד במגע עם החיים שלנו כאן ועכשיו", (הרמן ווק, זה אלי, עמ' 139).

הצורך בתורה שבעל פה הוא צורך ממשי של החוקה, אין המדובר באיזה מקרה לפיו ניתנו בעל פה חוקים סודיים בכדי לסתור את הכתוב. אלא שאפיו של החוק מחייב שיטה וגישה על פה שתעשה אותו לבר ישום בכל הדורות.

בתורה שבכתב ישנם חוקים שאין הם אלא בבחינת ירוש וקבל שכר, כשם שברור שהחוק בדבר בן סורר ומורה, אינו בר ישום. וקשה להאמין שבאמת אירע פעם שהורים הביאו את בנם הסורר להריגה על זלילתו וסביאתו. כפי שהעירו כבר חכמים (סנהדרין עא. "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות"), לא בא החוק הזה אלא ללמדנו את הרעיון שאין להמתין בענישה עד התקיימות הפשע אלא לגדוע את שרשיו עוד קודם שהם מגיעים לכדי פשע של ממש. כך באו בתורה עוד חוקים כאלו, ולא רק חוקים אלא גם פרטי חוקים. החוק הנודע 'עין תחת עין' הוא באמת המקסימום של הענישה, אותה יכול הדיין להפעיל במקרה הצורך (סנהדרין נח:)¹. אך בעונש

1 שם המדובר בקטיעת יד, ראה סנהדרין כא: שריפה כפשוטה, ובתרגום רות א יז צליבה, ועי' ב"ר סה כב.

קבוע אין אפשרות להפעילו, מסבות רבות ושונות שביארו הפרשנים². לפיכך קבעה התורה שבעל פה כי ינתן כופר תחת עין, כפי שמציעה התורה בעצמה (במדבר לה לא). החוק הזה שווה לחוק המתיר לירות בחייל הנרדם על משמרתו, ואין זה אומר שאם אין יורים בו לא ייענש. זכר לדבר אנו מוצאים גם בספר מלכים: "שמור את האיש הזה ואם הפקד יפקד והיתה נפשך תחת נפשו, או ככר כסף תשקול", (מ"ב כ לט). ברור שהשומר יעדיף לשקול את כיכר הכסף מאשר למות, ואעפ"כ מוזכר המוות 'נפשך תחת נפשו' כעונש העיקרי, והכסף ככופר.

❖ "כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערתינו פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה", (רבי עובדיה ספורנו).

❖ "אמר רבי אברהם (אבן עזרא) כי כוונת הכתוב לומר שהוא חייב בכך אם לא יתן כפרו וכו' והראיה לדברי חכמים שאמר שבתו יתן ורפא ורפא ואם נעשה בו כאשר עשה למה ישלם גם", (רמב"ן)³.

2 הוזכרו נימוקים לפיהם החוק אינו מעשי תמיד: אדם חסר עין שהוציא עין חברו, אדם שפרנסתו בראיתו שהוציא עין לאדם שמתפרנס מדבר אחר, אדם צעיר שהוציא עין לאדם זקן. אין הכוונה שנימוקים כאלו מכריעים והופכים את הדין לבלתי הוגן, שהרי אנו מכניסים לכלא אדם מובטל כמו אדם עובד וכדו'. אלא שכל הרעיון של השוויון, הטלת אותו העונש והצער לפוגע, אינו נכון וכמעט אינו יכול להיות נכון. לפיכך הרעיון של עין תחת עין לא יכול להיות שוויון גמור. רס"ג כבר הוכיח מכמה מקומות בתנ"ך ש"כאשר עשה כן יעשה לו" אינו מחייב שוויון גמור, (למשל שופטים טו יא "כאשר עשו לי כן עשיתי להם" - המדובר בנקמה ולא באותו המעשה). לעצם הביטוי 'עין תחת עין' כבר הביא בנו יעקב ובעקבותיו נוספים (Jacob, Aug, Zahn um Zahn, Berlin 1929; B. Jacob, Auge um Auge, Berlin 1929; J. Horwitz, "Auge um Auge, Zahn um Zahn", Judaica (FS Hermann Cohen), Berlin 1912, pp 658-609) מקומות רבים בתנ"ך שהכוונה בשימוש 'תחת' לנתינת דבר שיהיה תחליף ולא לחזרה על הפעולה, כמו "מי יתן מותי אני תחתך" (מ"ב יט א) - אני במקומך, ולא אני ואתה. אריכות בפרט זה: נחמה ליבוביץ, עיונים בספר שמות. רק בעדים זוממים בהם מתבצע באמת העונש נאמר "נפש בנפש עין בעין".

התפיסה שהכסף הוא במקום קיום החוק בפועל נמצאת כבר במקרא: "לא תקחו כופר לנפש רוצח" (במדבר לה), המלמדת כי במקום העונש הראוי והתיאורטי בא כופר. כך גם מלמדנו המקרא מספר מלכים המובא בפנים. ובפרט: "מכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש", הפועל 'ישלמנה' אינו משאיר מקום לאפשרויות נוספות מלבד תשלום ממון. ולו היינו הורגים את בהמתו של המכה, מה תועלת תצמח מכך לבעל הבהמה המוכה? ואם אין לו בהמה יהיה פטור מעונש? ובפרט מוכח הדבר מכך שהתורה קובעת את 'עין תחת עין' גם למקרה של שוגג: "כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה... אם יהיה אסון ונתת נפש תחת נפש עין תחת עין וכו'", (שמות כא כב). ברור שאין הורגים על הריגה בשוגג.

3 לכך התכוין גם הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"א) המסביר את טעם הדין עין תחת עין כפשוטו, ומסיים: "ואל תטריד בדעתך שאנו עונשין עתה ממון כי באנו לבאר טעם הפסוקים לא טעם התלמוד". ולא כפי שסבר עזריה האדומי במאור עינים ח"ג פ"ו שהרמב"ם הסביר את הדברים למי שאין בידו דרשת חכמים ולא יקבל הסברים אחרים.

❖ "וגם בעליו יומת, אולי ירצה לומר כי ראוי הוא שייהרג אלא שיש עליו כופר", (רמב"ן, מתוך אבן עזרא).

❖ "עין תחת עין ממש, ואם ירצה יתן כופר", (יוספוס פלביוס, קדמוניות היהודים ח"ג).

אפשר בהחלט לחשוב כי הביטוי "עין תחת עין" היה מאובן חי כבר בזמן מתן תורה, ולכן השתמשה בו התורה, כבינוי לעיקרון הענישה. אבל פירושו המובן לעם היה אז בדיוק כמו היום. וכבר בחוקי אור נמו, אשנונה, וחוקי החתים, התירו לקחת קנס במקרים כאלו. וראה ליונשטם (אנצ"מ ערך משפט עמ' 611) כי גם בחוקי חמורבי אין הכוונה שבאמת יש לבצע מדה כנגד מדה תמיד, ולא נאמר אלא הרעיון. "ספק אם חמורבי עצמו היה פוסק על פי דינו זה לו היה בא לפניו ענין כזה".

גם בזמננו אנו רואים בשמו של העונש, ענישה בפני עצמה, כך 'מאסר על תנאי', פירושו שהאדם חפשי לביתו ואינו מוכנס לבית הסהר, אך העבירה נחשבת 'עבירה שיש בה קלון'. הפסוק "ועבדו לעולם" נדרש על ידי חכמים כעבודה של חמשים שנה, עד היובל. כך גם אצלינו "מאסר עולם" מתפרש 25 שנה, חלק מן הקלון הוא הביטוי מאסר עולם.

ולעתים הדבר להיפך: התורה קובעת את ענשו של האנס או המפתה בסכום כסף, וכן במחויבות לשאת את האשה הנאנסת במדה ותרצה זאת, מה שרלבנטי מאד לגבי מפותה, ומסתבר שבפועל נהג בעיקר במקרה של פיתוי. אך האם באמת לא היה האנס נענש? כשאנו מעלעלים בין דפי ההיסטוריה, אנו רואים את שמעון ולוי משמידים עיר שלמה בעוון אונס או פיתוי ("וידבר על לבה"), באמרם: הכזונה יעשה את אחותינו, נבלה עשה, תמר נאנסה ע"י אמנון, וזו הכריזה על אבל עד שאמנון נרצח כתגובה. בעקבות מעשה הנבלה בגבעת בנימין פרצה מלחמת אחים עקובה מדם וחרם על שבט בנימין, שמאות שנים לאחר מכן הושע מזכיר את "ימי הגבעה" כתקופה אפלה. אף אחד לא יאמין שמקרה של אונס היה מסתיים בתשלום סכום כסף. ואולי דוקא לכן התורה יצרה את המסלול של הכופר, בכדי להסיר מהאנס את שם 'בן המוות', איסור רשמי על הזעם הטבעי הקשור בכבוד המשפחה, לא היה תמיד מונע את הכעס וההשפלה מלהתפרץ, כפי שאמרו חכמים בנושא גואל הדם. אבל הסחת הענישה לתחום הפיצויים, היא הדרך הנכונה יותר. אין שום ספק שבפועל היה האנס מנודה ובזוי, ואם היה חוזר על מעשיו, שום חוק לא היה מונע ממנו נקמות.

מקור נוסף לדרש הן הסתירות. התורה שבכתב מלאה סתירות המלמדות אותנו כי אין הכתוב לבד יכול להוציא חוק ברור, ואילו המסורת בעל פה

מתוך פתרונה את הסתירות דוקא מלמדת אותנו כיצד לנהוג בעוד מצבים. דבר זה הוא מטבעו של כל חוק כתוב, שחוסר המונוליטיות משקף את העומד מאחורי החוק, חוק שטחי וכוללני אינו יכול להגיע לידי סתירה ואף לא סתירה מדומה, כי אין בו מורכבות ואינו יורד לפרטים.

כך למשל יוסטיאן קיסר ביצגן במאה החמישית לספירה חבר שלשה כרכים של החוקים הרומיים, אך החוקים האלו מלאים סתירות. בכדי ליישב את הסתירות משתמשים בכללים ידועים, כפי שכותב יוסטיאן בעצמו שאם יעיינו בדבריו ברוח נאמנה ימצאו ליישב את כל הניגודים שבהם, (מובא ע"י הופמן בהקדמת ויקרא).

וכך אומרת התורה:

"וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר ה' אל משה, את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה מן היום אשר צוה ה' והלאה לדרתיכם. והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לה' ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטת", (במדבר טו כב).

ואילו במקום אחר אומרת:

"ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה ואשמו... והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת... והביא הכהן המשיח מדם הפר אל אהל מועד וטבל הכהן אצבעו מן הדם והזה שבע פעמים לפני ה' את פני הפרכת... והוציא את הפר אל מחוץ למחנה ושרף אתו כאשר שרף את הפר הראשון חטאת הקהל הוא", (ויקרא ד יג).

לכאורה שתי הפרשיות עוסקות באותו נושא: טעות של הקהל כולו שגרמה לו לעבור על מצוות התורה, אלא שאופן הכפרה שונה בכל אחת משתי הפרשיות. בשביל מבקרי המקרא אין כאן אלא שתי גירסאות ותו לא. אך בשביל מעבירי המסורת ישנו הבדל דק: הפרשה הראשונה מדברת על שגגה של "לא תעשו את כל המצוות האלה", והשניה על "אחת מכל מצוות ה'". מכיון שברור שאין הכוונה לשגגה וביטול כל המצוות כולם מהראשונה ועד האחרונה, מתפרשת הפרשה הראשונה על עברה חמורה של עבודה זרה, שהיא חשובה כביטול כל המצוות.

לפעמים נראה כאלו התורה שבכתב משאירה דברים סתומים ואינה חוששת, מכיון שסומכת על המסורת בעל פה. כך כתוב בפרשת משפטים "וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים", מכיון שמדובר כאן על אמה העבריה, רק טבעי להבין כי 'צאת העבדים' הוא שחרורם של עבדים עבריים, לאחר שש שנים. ואילו חז"ל דרשו: לא תצא כצאת העבדים, כצאת

עבד כנעני בשן ועין. אבל יוצאת בשש שנים כצאת העבדים העבריים! האמנם רחוק מן הפשט?

מקרא נוסף בספר דברים מסביר את הפירוש המסורתי: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעת תשלחנו חפשי מעמך" (דברים טו יב). הרי שהאמה העבריה יוצאת גם יוצאת בשש שנים. דבר זה ברור גם מסברא, שכן למה יגרע חלקה של האמה מן העבד, בעוד התורה לא באה אלא להקל על האמה. אלא שהפסוק בספר שמות מדבר על חוק היעוד לפיו האדון צריך לקחת את האמה לשם אישות לו או לבנו, במקרה כזה בודאי שאינה יוצאת כצאת העבדים, לא העבריים ולא הכנעניים, אולם כאשר לא נעשה היעוד, בפרט בזמנים מאוחרים שנוהג זה בטל לגמרי והוא אינו רצונה וכבודה של האמה, בודאי עליה לצאת בשש שנים לכל הפחות. שני המקראות האלו הוכנסו לתורה במקביל, אך ורק מתוך הסתמכות על ההבנה הזו שבעל פה, (הפשטנים רשב"ם ואבן עזרא פירשו כפשוטו ולא כדרשת חכמים, אך כבר בתרגום השבעים כתוב כדרשת חז"ל).

במקום שישנו פער בין הפשט לבין המסורת המקובלת, הסבר הדבר הוא שצורת הכתיבה בתורה מדגישה רעיונות מסויימים, אך בפועל אין אפשרות ליישםם אלא באופן המקובל. ולפעמים באמת צריכים אנו לסמוך על המסורת, אף שלנו יכול להיראות פירוש אחר, אין השקפתינו הראשונה מכריעה תמיד את המציאות ההיסטורית. כך ראה למשל את דברי הרשב"ם על הפסוק "לא תאכלו על הדם":

"לא תאכלו על הדם — לפי פשוטו דבר למד מעניינו לא תנחשו ולא תעוננו. אף זה יעשו כחוקות הגוים שאוכלים על קבר ההרוג לשם מכשפות שלא יינקם או מכשפות אחר, כעין שאנו אומרים במסמר מן הצלוב. ורבותינו דרשוהו בכמה עניינים במסכת סנהדרין", (רשב"ם ויקרא יט כו).

הרשב"ם מסיק מתוך פשוטו של מקרא כי אכילה על הדם היא מין מעשה כישוף, בדומה לניחוש ועוננות. אך פירוש זה נסתר מתוך המסורת המובאת כבר בספר שמואל:

"ויכו ביום ההוא בפלשתים ממכמש אילנה ויעף העם מאד, ויעש ויעט העם אל שלל השלל ויקחו צאן ובקר ובני בקר וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם. ויגידו לשאול לאמר הנה העם חטאים לה' לאכל על הדם ויאמר בגדתם גלו אלי היום אבן גדולה, ויאמר שאול פצו בעם ואמרתם להם הגישו אלי איש שורו ואיש שיהו ושחטתם בזה ואכלתם ולא תחטאו לה' לאכל אל הדם" (שמואל א יד לא).

מפרשה זו אנו רואים בצורה ברורה שאין המדובר במעשה בכוונת כישוף או על קבר הרוג, אלא במעשה שנעשה מתוך עייפות, חוסר הקפדה על הלכות שחיטה, כפי שפרשו חכמינו במסכת סנהדרין. ייתכן באמת כי עיקר הכינוי אכילה על הדם מקורו במעשים כדוגמת אלו שמזכיר הרשב"ם, אבל רואים אנו כי כבר בימי שמואל הנביא שלא היו רחוקים מימות מתן תורה, פירשה המסורת שבעל פה את איסור אכילה על הדם כפי שפירשו חכמים.

דוגמא נוספת: התורה אסרה כידוע לבשל גדי בחלב אמו, בעלי הפשט ניסו לתת טעם הגיוני, הרשב"ם אומר: "גנאי הוא הדבר ובליעה ורעבתנות לאכול חלב האם עם הבנים, ודוגמא לדבר באותו ואת בנו" (שמות כג יט), ודומה הוא לאכזריות (רשב"ם דברים כב ו, איזכורה של תשובת המינים שם היא בנוגע לקן צפור שעליו אמרו חכמים טעם אחר). גם אבן עזרא אומר "אכזריות לב היא לבשל הגדי בחלב אמו" (שמות שם). טעם זה מתאים לגדי בחלב אמו, ולא לבשר בחלב. מדוע אסרו חכמים כל בשר בחלב, מבאר אבן עזרא: "מנהג רוב האדם שאין להם צאן... אולי הקונה הגדי לא ידע אנה אמו וכל ספק לחומרא והקדמונים החמירו להסיר כל ספק ואסרו בשר בחלב".

יש קושי בפירושים אלו, שהתורה מזהירה על כך כמה פעמים בהקשרים פולחניים, הרשב"ם פותר זאת כדלהלן: "לפי שברגל היו אוכלין בהמות הרבה הזהיר בפרשת הרגלים שלא לבשל ולא לאכול גדי בחלב אמו" (רשב"ם, שם וכן חזקוני).

הריקאנטי אומר: "לפי הפשט הוא מפני האכזריות, אבל זה הטעם אינו מספיק לאיסור בשר בחלב, ושמא כי טעמו כסוד הכלאיים". והרמב"ן: "כי עם קדוש אתה דבק עם לא תבשל גדי, והטעם כי אינו מאכל נתעב אבל יאסור אותו להיותינו קדושים במאכלים" (דברים יד-כא).

אך בלוח מאוגרית (שהיתה חלק מהתרבות הכנענית לפני מתן תורה) מנוי בין רשימות הקרבנות לאלילים: 'גדי בחלב טלה בחמאה לאלים' (גינזבורג, כתבי אוגרית. קאסוטו שמות עמ' 213, אנצ"מ ערך ספר הברית). מה שמלמד שבשר בחלב היה דרך עובדי עבודה זרה (כפי שכותבים הרמב"ם ורבינו בחיי), וגם אם התורה מדגישה 'בחלב אמו' להראות את האכזריות הגלומה באופן זה, האיסור וענינו הוא בכל בשר וחלב, ומכאן הקשרו הפולחני להיזהר ממנהג זה ברגלים ובזמני הכינוס והשמחה.

ההבדל בין פשט לדרש, אם כן, אינו טעות אופטית. אין המדובר דוקא ב'פשט' המבוסס על טעות, וגם אין הדרש תמיד דוקא פשוטו של מקרא. אלא המסורת שבעל פה, כמו גם כללי ההלכה, הכריחו את החכמים לקבוע את הדרש כפי שקבעו, הדרש הוא הפירוש והישום הנכון של חוק התורה, ולא רק משמעות המלים היחידה. ההוכחה הגדולה ביותר לכך היא שהמפרשים הקדמונים עצמם טבעו את ההבדל בין פשט לדרש, וגם במקומות שחז"ל קבעו את הדרש כפי שקבעו, לא נמנעו קדמוננו, רש"י, הרמב"ן, הרמב"ם, הגר"א, ועוד להציב בצדו את הפשט (דוגמאות בסמוך). מכך עולה שקדמוננו לא ראו

את הדרש ההלכתי כפירוש המילולי האלמנטרי, אלא כפירוש הנכון להלכה. ולא זו בלבד אלא שישנה תועלת גם בידיעת הפשט, הגם שאינו מביא אותנו להלכה המקובלת והנכונה, ניתן לעמוד מתוכו על הבנת רוח החוק.

על ההבדל הזה העירו בשם הגר"א:

❖ "שלא ניגע לריק למצוא לכל דרשות חז"ל בפשט ולעקש את הישרה, כאשר רבים וכן חכמים אשר מקנאתם לכבוד חז"ל נתנו נפשם לקרב אל הפשט בזרוע את הדרשות היותר רחוקות ממנו", (קריה נאמנה עמ' 144 בשם הגר"א).

❖ "לא טוב עושים אלה הנותנים לעמל נפשם לפרש דרשות חז"ל ע"פ פשט הכתוב ויהיו תומים יחדיו אף כי כוונתם רצויה אבל מעשיהם אינם נכונים כי רחוק הוא הדרש מן הפשט ולא יקרבו זה לזה לעולם", (בן פורת, ר"מ פלונגאן, וילנא תריח, עמ' 14 בשם הגר"א).

שני המקורות הללו אינם נחשבים כמשקפים נאמנה את רוח הגר"א באמת, אך הרעיון כתוב גם בדברי הגר"א בספרו 'אדרת אליהו' פרשת משפטים:

"אל המזוזה, פשטא דקרא – גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא. וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות בתורה... מתהפכת כחומר חותם, חוץ המצוות שבאו במנצפך שהם מישרים, וכן בפיגול, ע"כ צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם".

הגר"א רומז כאן בקיצור נמרץ לכוונתו. הפסוק (שמות כא ו) מצווה להצמיד את אזנו של העבד "אל הדלת או אל המזוזה" ולרצעו, פשטות הפסוק היא שגם המזוזה כשרה לרציעה כמו הדלת. ואילו חכמים דרשו – שאין רציעה בדלת אלא במזוזה, והמזוזה לא הוזכרה כאן אלא ללמדנו 'מה דלת במעומד אף מזוזה במעומד', להוציא דלת שאינה מחוברת למזוזות אלא תלושה. הלכה זו ממש עוקרת את המקרא (ביטוי שהשתמשו בו חז"ל בסוטה טז.), ולא זו בלבד, מוסיף הגר"א ואומר, אלא כך הוא ברובה של פרשה זו (פרשת משפטים) ובכמה פרשיות בתורה.

את ההבדל בין המקרא לבין ההלכה העוקרת אותו מסביר הגר"א במליצה (הלקוחה מספר איוב לח יד) שהמקרא "מתהפך כחומר חותם". כוונתו היא לחותמת החימר, כאשר אנו מתבוננים בגוף החותמת, אנו רואים עליה תמונה הפוכה בדיוק מן החתימה שיצרה על הנייר. וזה כמובן אינו מקרה, בכדי ליצור חתימה מסויימת, צריכים לפסל את החימר בצורה מהופכת. כך גם היחס בין פשט לדרש, בכדי להוציא הלכה פסוקה מרעיונות משפטיים מסויימים שבתורה יש צורך להפוך אותם. זהו חלק מצורת ההלכה, שהיא

מגשימה רעיונות ע"פ כללים מסויימים, ולכן ההלכה למעשה נראית לפעמים לעומת המקרא כחתימה לעומת חותמת⁴. "לכן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם", יש ענין גם בהבנת הרעיון המבוטא בפסוקי התורה, הגם שאינו חופף להלכה של הדרש, הוא המקור היוצר את הדרש, בדרך של התהפכות כחומר חותם.

דוגמא נוספת מביא הגר"א: 'וכן בפיגול', הכוונה לפסוק: 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי, לא ירצה המקריב אתו, לא יחשב לו, פגול יהיה, והנפש האכלת ממנו עונה תשא', (ויקרא ז יח). הפסוק אינו מדבר אלא על אכילה ביום השלישי (לאחר סוף זמן אכילת קרבן השלמים). אבל חכמים דרשו: "במחשב בשעת שחיטה לאכלו בשלישי הכתוב מדבר" (זבחים כט). גם כאן נראה כי ההלכה עוקרת את המקרא.

אך באמת לפנינו שתי דוגמאות קלאסיות של פשט המתהפך כחומר חותם לדרש הנראה שונה ממנו.

אותו החוק של רציעה אל הדלת או המזוזה, מובא בספר דברים כ"ונתתה באזנו ובדלת" (דברים טו יז). מתוך הנחה כי אין בתורה הבדלים ללא סבה מספקת, ראו חכמים את החוק שניתן אחרון כקובע, וספר דברים הכריע כאן כי הרציעה אינה אלא בדלת. גם החוק שניתן לראשונה בסיני על רציעה בדלת או במזוזה, (שעד נתינת ספר דברים לא יכלו בני ישראל לדעת מתוך הכתוב, כי אינו כפשוטו), מלמדנו כי מדובר בדלת מחוברת במקומה הטבעי, דלת המוזכרת אגב המזוזה, ולא לדלת כחפץ, אף דלת מחוברת⁵.

החוק של פיגול בויקרא מדגיש אמנם את הרעיון של הפיגול – שמירת זמני ומקום אכילת הקרבן, אך הוא בלתי אפשרי לישום כמות שהוא. ולכן החוק הזה רק מצטרף לשרשרת ההוכחות על מציאות הלכה בעל פה החזקה מן הכתוב, וקובעת את אופן פרשנותו.

4 כאן מוסיף הגר"א 'חוץ מן המצוות שבאו במנצפ"ך שהם מישרים', הכוונה למצוות חדשות לגמרי שתיקנו חכמים, מצוות דרבנן. 'מנצפך' הוא נוטריקון של "מן- צופיך", מן הנביאים, נוטריקון זה מובא בתוספות מגילה ג. "שהם מישרים" אולי ע"פ ירושלמי סנהדרין ד ב הלומד מן הפסוק "מישרים אהבך" על הכרעת בית הדין הגדול. בהבנת הרמזיים הגאונים האלו התחבטו רבות הבאים אחריו (ראה למשל 'תורה שלמה').

5 על טעם ההדגשה הזו והצורך בה אין לנו ידיעה, אך אפשר לשער כי יש בכך הדגשה של רעיון הרציעה דוקא במקום היציאה מן הבית, באותו מקום שלא רצה העבד לעבור בו, ולא בדלת כחפץ מאגי. וכן שאין לרצוע במזוזה ללא דלת, שזו בעצם פירצה ולא פתח. הרציעה מסמלת את סגירת הדלת בפניו של העבד, בשעת הרציעה הוא דומה לכלב הקשור אל דלתות הבית.

הקביעה "פיגול יהיה, והנפש האכלת ממנו עוונה תשא", יכולה להתפרש לכשעצמה רק לגבי הבשר הנותר או הנאכל. אלא שהתורה קובעת במפורש "לא ירצה המקריב אותו, לא ייחשב לו", ו"א שכל בשר הקרבן הוא פיגול שלא עלה לרצון כולל מה שכבר נאכל תוך זמן האכילה.

הדברים כפשוטם הם בלתי סבירים בעליל, שהרי קרבן שלמים נרצה לבעליו אפילו אם לא נאכל בשרו כלל, (כמו שעולה מדין נותר בויקרא שם), האכילה אינה מוגבלת דוקא לבעלים. ולכן אי אפשר לחשוב כי אכילת הבשר על ידי אדם כל שהוא שלא כדת, תגרום לשינוי דינו של מקריב הקרבן. יתירה מכך: המשך הפסוק 'פיגול יהיה והנפש האוכלת ממנו עוונה תישא' חסר מובן, שהרי איך אפשר לומר 'פיגול יהיה' על בשר שכבר נאכל? לכן דחו חכמים את האפשרות כי הבשר שנאכל כדינו בתוך ימי האכילה של הקרבן נהפך רטרואקטיבי לפיגול במעי האוכלו, ולחטא לכהן המקריבו, משום שמאן דהוא הותיר חלק אחר של הבהמה ואכלה אחר זמנה? ("אחר שהוא כשר יחזור ויפסול?" זבחים כט.). ובודאי אי אפשר לחשוב שהאוכלים ממנו עד עתה כדין ייענשו, ואיך גוזרת התורה עונש "עונו ישא" על האוכל את הפיגול⁶.

גם הנביא יחזקאל רואה את הפיגול ככינוי למצב מסויים של בשר קרבן, כאמרו "נבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פיגול" (יחזקאל ד יד). אם בשר פיגול הוא רק בשר שנאכל כדת ולאחר מכן נפסל על ידי מעשה של אחר, אין אפשרות לבא בטענות על האוכל בשר פיגול⁷ וממילא אין המדובר כאן בהצטדקות משמעותית.

חז"ל פירשו את הפסוק כמדבר על בשר שתכנית בעליו מלכתחלה היתה לאכלו חוץ לזמנו, רק באופן כזה הוא בשר פיגול מרגע הקרבתו. אמנם אין זה מה שכתוב בפסוק, אבל זהו ענין הפסוק. ברור שהבשר לא נהפך לפיגול מכח אכילה לאחר הזמן באופן מקרי, רק אם מלכתחלה הגיע בעליו בגישה

6 עוד מעיר רנה"ו ב'ביאור' כי התורה מדגישה "הנפש האוכלת ממנו" עוונה תישא, כשממנו מתייחס לנאכל אחר שלשת ימים בו עסקנו, וזו סתירה פנימית, שהרי הקרבן כולו לא נרצה ולא נחשב. לפי חז"ל ממנו מתייחס לקרבן שהוקרב בכדי שלא לשמור את זמנו. גם השבעים מפרשים כפי מסורת חז"ל, לפי פרנקל, מובא אצל הופמן בפירושו לספר ויקרא.

דוגמא נוספת לפירוש הנובע מאותה גישה, היא מצוות לא תחמוד, התורה אוסרת לחמוד נכסי חברו, אך ההלכה אינה יכולה לקבוע איסור לאו על מחשבה בלתי רצונית, ולכן קובעת איסור לאו לעושה פעולה הנובעת מחמדה, כגון מרבה בשכנוע לחברו למכור לו מנכסיו.

7 אי אפשר לפרש שכוונת יחזקאל כי לא אכל בשר לאחר זמנו, שהרי בשר כזה אינו פיגול אלא 'נותר' בלשונו התורה. רק אם האכל ייאכל או 'פיגול יהיה'.

בלתי מחוייבת להלכות הקרבן, והאכילה אחר הזמן לא היתה אלא גילוי של גישה זו, אז יכול הקרבן להיחשב לפיגול מלכתחלה.

הרי הפשט לעומת הדרש כחומר חותם לעומת החתימה שעל הקלף. הפסוק מבטא את הרעיון, את הפסול בגישתו של הבעלים שמלכתחלה לא התכוין לשמור על הלכות הקרבן, ולכן המשיך לאכלו גם אחר הזמן. וההלכה מקבעת את הרעיון הזה במסגרת חוקית – רק כוונה בשעת השחיטה יכולה לקבוע שם פיגול על הקרבן, שהרי לא יתכן שמחשבה החולפת במוחו בכל רגע נתון מימי אכילת הקרבן תפסול את הקרבן, וכן לא ייתכן להיזכר לקבוע פסול רק לאחר חלוף הימים וההשלכות המעשיות של הכוונה הראשונית. ומכיון שמחשבה כזו פוסלת, שוב אין צריך לביטוייה בפועל מכיון שההלכה אינה יכולה לקבל פסילה רטרואקטיבית.

הלכה זו ממחישה כיצד התורה שבכתב מנסחת דין בצורה המבטאת את הרעיון המרכזי שבו, אך לא כותבת כיצד מיישמים אותו בפועל. אין אפשרות ליישם דין זה אלא כפי הפירוש של הדרש בתורה שבעל פה.

שד"ל רואה את הדברים בצורה אחרת, וכך הוא כותב בפירושו לויקרא (ז יח):

❖ "אחרי כמה שנים שהיתי מתמיה על רז"ל למה עקרו הכתוב הזה ממשוטו? (כדברי הרשב"ם), היום (פורים תרז) זכיתי להבין מה ראו על ככה. וכן בכל מקום שנטו רז"ל מפשט הכתובים... איננו טעות שטעו, אבל הוא תקנה שתקנו לפי צורך הדורות, ומי כמוהם ריפורמאטור? אבל תקנותיהם היו בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם, לא להנאת עצמם או כבודם, ולא למצוא חן בעיני בשר ודם".

אך זו טעות יסודית של שד"ל, אין לפניו אלא שתי אפשרויות: או שחז"ל טעו, או שזו תקנה נאה שלהם לצורך הדורות. הוא איננו מביא כאן בחשבון כלל את האפשרות שההלכה נקבעת לפי מסורת בעל פה, אותה מסורת לפיה יישמו הכהנים את החוק הזה בפועל. ושמסורת זו חזקה ועדיפה מן החוק הכתוב. וכן הוא מתעלם מן הבעיה שבכתוב, מה שייכת בעיה זו ל'צורך הדורות'? האמנם בדורות אחרים לא היתה בעיה לפסול קרבן רטרואקטיבית מסיבה שאינה קשורה בתהליך ההקרבה? ולו נעלה על דעתנו שחז"ל באמת חשבו שכך הוא דין התורה לפסול את הקרבן, מדוע שיבחרו לבטל ולשנות את דין התורה, כלום חסרים בתורה דינים קשים המצריכים מאמץ או שאינם עולים עם ההגיון הפשוט? האמנם טרחו חז"ל לבטל את כל פרטי הדינים בתורה שאינם מובנים מאליהם לציבור הרחב? תיאוריה כזו אינה תואמת כלל את גישתם של חז"ל כפי שהיא מוכרת לנו מכל התורה שבעל פה.

הכינוי שמעניק שד"ל לחכמינו "מי כמוהם רפורמטור"⁸, מתאים אולי בהקשר לתקנות חז"ל. אך כל התקנות של חכמים לא באו אלא להרחיק את האדם שלא יעקור קוץ אחד מן התורה. חז"ל גם עקרו לפעמים דין אחד מן התורה בכדי לקיים ולחזק את שמירת התורה, שזו רק העדפה של עקירת אחד במקום הרבה, וגם כאשר עשו זאת הסבירו את הדבר בצורה ברורה (סוכה מב. ועוד). אך עקירת דין מן התורה מטעמי נוחות "בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם" אינה עולה בקנה אחד עם תפיסתם של חז"ל את התורה כדבר ה' המוחלט.

ואין לנו אלא לחזור על דברי שד"ל בהקדמתו לפירוש התורה:

"חוטא נגד השכל הישר מי שמסתפק במשמעות השטחית של המלים – וזו טעותם של הקראים. כי אפילו אם נתעלם מחשיבות המסורת קורה פעמים רבות בכל ספר וביחוד בספרי הקודש כי משמעות המלים הנראית והגלויה לעין לא תהיה משמעות המשפט כולו, ואין המשמעות חדלה מלהיות אמיתית ופשוטה כאשר מסיקים אותה ע"י עיון מעמיק, או אפילו על ידי השתלשלות מחשבות ארוכה, ובודאי יעשה עול גדול לכתבי הקדש מי שיחשוב שלהבנתם הנכונה אינה דרושה אלא ידיעת המשמעות של כל מלה בודדת. והנה רואים אנו שמשורר התהלים בתור הזהב של הלשון, כלומר בזמן משמעות המלים לא היתה בודאי רבת הפנים ובלתי ברורה, מתחנן פעמים רבות לפני ה' שיתן לו את הבנת תורתו, וכן הוא אומר בין דברי תחינה רבים דומים, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהלים קיט יח).

אנו יכולים איפה לקבוע שהמשמעות המקורית והאמיתית של הכתוב אינה תמיד זו הנראית קרובה ביותר לפירוש המלים אדרבה המשמעות המילולית היא לפעמים מוטעית וכחבת".

על הדוגמא מתור הזהב של הלשון, יש להוסיף דוגמא מתקופה קדומה יותר: "בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת" (דברים ה א). מיד עם נתינת התורה היה צורך לבאר אותה, ואין ספק שתורה מורכבת כזו אינה מובנת מאליה, גם לעם האינטלגנטי ביותר.

8 ומדי פעם יצאו מקולמוסו דברי הבל כיו"ב, כמו דבריו בשמות (כ י): "רז"ל פטרו את האשה ממצות עשה שהזמן גרמא, נראה שבימיהם נשתנה מצב הנשים והכבידו הגברים את עולם עליהן". אך ברור שמעולם לא באו נשים למקדש לשמוח בלולכ, וכל כיוצא בו דברים שמעולם לא חשבו הנשים לקחת בהם חלק בתור חובה, שכל המצוות האלו מצוות של ממלכת כהנים הם, וכשם שחובת עבודת המקדש הוטלה על הכהנים ולא על הכהנות, כן הדבר הזה. גם גייגר הולך בדרך הפתלתלה והשקרית הזו, לאמר: "כה וכה הקילו את עול המצוות מעל האנשים האומללים... אך היו ערומים ביראתם והלבישו את דבריהם בתוך דברי הראשונים לאמור כי כן נגזר משנים קדמוניות", (החלוץ ח"ו עמ' 15). ראה גם כוזרי ג מא.

עיון בהבדלים השונים שבין פשט ודרש מלמד כי הדרש נקבע תמיד מתוך שיטה אחידה – השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה.

תפילין

מצוות תפילין, מהווה דוגמא לסוג אחר של פער בין פשט לדרש, טכנית אפשר לפרש את פשט הדברים שבתורה בנוגע לאות על היד ועל הראש, כמליצה, וכך מפרשים השומרונים.

אמנם פשט זה אינו סותר את הדרש, אינו טוען שבהכרח מדובר רק במליצה, אלא שייתכן שמדובר במליצה. ולכן במקרה שישנה מסורת הלכתית שיש לקיים דברים כפשטן, אין לבעל פשט זה טענת ודאי אלא טענת ספק. כל זאת במישור ההיסטורי, שכן להלכה תמיד הסמכות נתונה ביד ההיררכיה ההלכתית.

נראה שבדוגמא כזו צדקו אלו שחיברו את הפשט עם הדרש, כשדייקו בלשון התורה להוכיח שהפירוש של הדרש, גם אם אינו מוכרח בקריאה ראשונה, הוא הפירוש היותר נכון בכוונת הדברים.

בתורה נאמר: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפין כי ביד חזקה הוצאך ה' ממצרים... והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים" (שמות יב ט-טז). וכן: "וקשרתם לאות על יריך והיו לטוטפות בין עיניך, וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" (דברים ו ח).

הסמיכות לחוק המזוזות מוכיחה שאין מדובר במליצה, א"א לייחס משמעות סמלית למשפט כדוגמת: "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", מדובר בחוק מעשי מפורט של כתיבה על השער, שאינו סובל שום משמעות מליצית (ואף השומרונים כותבים על המזוזה ממש, אלא שזה מצריך סוג של מזוזה הראויה לכתיבה, ולפי ההלכה של חכמינו, הצמדת הכתב למזוזה נחשבת ככתיבה עליה, ואף משתמרת יותר. מקבילה לתפילין שהנושא שלהם הוא "והיו הדברים", מונחים במקום הזכרון ולא חקוקים עליו).

ה'אות' הבא בשמות הוא דבר ממשי בעל ערך סמלי וסגולי, ובא בהקבלה ל'אות' שעשו ע"י הדם בפתח הבית. "אות" בכל מקום בתורה, הוא חפץ ספציפי שמהווה אות (הקשת מהווה אות, בראשית ט יג. המילה, בראשית יז כה. יא. ריקועי הפחים של עדת קרח, במדבר יז ג. מטה אהרן, במדבר יז כה. בדברים כח מו נחשבות הקללות הבאות כאות, אך גם הם מציאות פיזית. וכך המזבח המהווה אות בישעיה יט כ. גם מעשה מצוה מהווה אות, כמו

השבת, להלן לד כ. אך בשום מקום בתורה לא נאמר שיהיו דברים או דבר "לאות" מבלי שום השלכה פיזית אלא רק כמליצה⁹). ואף מצוות האות שבאה בפרשתינו, יכולה להתפרש כהתויית אות כפשוטה, אות מן האותיות. כעין התו על מצחו של קין (בראשית ד טו. ועל מצח האנשים ביחזקאל ט). אין דרך התורה בקעקוע, ואכן בהמשך התורה נתפרש, שמדובר כאן בחפץ שנקשר על ידי רצועה, וסביר שעל החפץ טבועה אות. ונהגו מאז ומעולם להתוות את האות ש, שהיא ראשונה משמו הקדום של ה: שדי, ובקשירת הרצועות (בצורת ד' וי') השלימו את ה'אות' שהיא שמו של ה'¹⁰.

על התפילין כאות מוחשי מעידים מקורות רבים ומקבילים מימי הבית השני, תרגום השבעים, איגרת אריסטיאס, מתתיהו כג ה, תפילין ממדבר יהודה (ואף מקומראן, שהיתה כת פורשת). ועוד. הגיוון של המקורות מוכיח שהמצוה פשטה בכל חוגי היהדות עוד מימי קדם. גם הצדוקים והכתות הפורשות לא הכחישו את מצוות התפילין (ובמשנה נזכרו סוגי תפילין של המינים והפורשים, כגון עגולות, מצופות זהב), ולו היה זה חרוש של ימי הבית השני, ברור הדבר שהיו מכחישים אותה בשמחה.

9 מה שמכריח את דילמן 'לפרש': "הנוהג הקדוש ישמש לבני ישראל לאות על היד ועל הראש"... גם הפסוק: "קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרתך" (משלי ו כא), לא נולד אלא מחמת המנהג לקשור דברים על הלב, ולענוד על הצואר קמיעות ודברים שנחשבו כחשובים מאד. שיר השירים אומר (ח ו): "שימני כחותם על לבך", אבל לא 'לחותם על לבך', וההבדל ברור. וכמובן שגם אין להשוות שירות ומשלים, לפרשה ברורה של חוקים פשוטים, הנאמרת בחברה בה היו משתמשים בחותמות וקמיעות על הזרוע והראש, וראה ירמיהו כב כד "כי אם יהיה כניהו... חותם על יד ימיני כי משם אתקנך".

10 השימוש בשם שדי הוא בעיקר בתורה, (לאבות התגלה ה': "אני אל שדי" בראשית יז א, כח ג, לה יא, מג יד, מח ג, מט כה, שמות ו ג, במדבר כד ד, כד טז, רק בתורה אנו מוצאים שמות בשלוב "שדי" כדוגמת: "צורישדי" במדבר ב יב, שדיאור, שם). מה שמוכיח את קדמות התפילין וקביעת אופיים בתקופת התורה. (הרצועות המשתלשלות מתפילין של ראש, באו כנראה כדי שלא יסיח דעתו מהם).

בתפילין שלנו נמצא מצדם האחד ש' סטנדרטי, ומצדם האחר ש' בעל ארבעה ראשים, דורשי רשומות ביארו בו מה שביארו, ולפי הפשט נראה שבימי עזרא כשנקבע הכתב האשורי ככתב בלעדי, לא רצה עזרא לבטל לגמרי את הצורה המסורתית של התפילין שהיו חפץ קדושה עתיק יומין. ולכן השאיר בה גם ש' עתיקה שהיתה נהוגה, כצד הש' התקנית האשורית (בכתובות העבריות המועטות מימי הבית הראשון, אין אסמכתא לשין בעלת ארבעה ראשים, אך הצורה הקדומה של ש' ביטאה שיניים ונעשתה בערך כך: W לכן יש הרשות להניח שהיו גם תיאורי שיניים ארוכים יותר אגב הכתיבה והיתה נהוגה בכתיבת היד גם ש' של ארבעה ראשים. ואפשר ללמוד על כך מהאות מ' שביסודה נראתה בערך כך: M ותיארה את גלי המים, שמצאנו אותה גם במ' של ארבעה קוים, כגון בלוח גזר. ואולי בכוונה ציירו ש' של ארבעה ראשים כנגד ארבעה פרשיות, וגם כשנתקבע הכתב בצורה אחידה, שיירו את הש' המסורתית הזו).

הלשון בספר שמות: על ירך – המיעוט של יד אחת, במקום 'ידיך' הכללי שנקט בכל מקום (נקי כפיים, כוננו ידיך, מעשה ידיך, תרף ידיך, תחזקנה ידיך, שלח ידיך), מלמד שמדובר בענין מוחשי, שניתן על יד אחת בלבד מסיבות פרקטיות. במליצה נאמר: "על כפים חקתיך" (ישעי' מט טז). "קשרם על אצבעותיך" (משלי ז ג). שהרי למליצה אין מגבלות פרקטיות. הכתיב העתיק שבהמשך: "ידכה", מטשטש את המשמעות שניתן היה לייחס למונח 'יד', שכן סתם 'יד' היא ימין, אך בכתיב זה אין הדגשה לתחילת המלה¹¹. אף ההגיון הפרקטי מחייב שהאות יונח על היד הכהה, שאין עושים בה את המלאכה.

הטוטפת בלשון המשנה הוא תכשיט הניתן למעלה מן העיניים (שבת ו א), ויש גוזרים אותו גם מלשון מצרית¹². ייתכן שתכשיט זה במקורו היה כמין מטבע התלויה בחוט, ולכן אפשר לגזור גם מעברית כ'נוטף' (כמו בלשון חכמים: 'ציצית הנוטפת על הקרן' מנחות מב.), וכאלו תכשיטים אנו רואים אצל הברואים ושבטים אפריקניים, כצורת מטבעות התלויות בחוט, יש מהן שאף נוטפות על המצח ומסתירות אותו. והם ה'סהרונים והנטיפות' (שופטים ח כו. שלל המדיינים והישמעאלים, המודגש שם כאותנטי להם. וכן בישעיה ג יט: 'הנטיפות והשירות והרעלות'). התורה תיקנה טוטפות שיהיה כעין קמיע המכיל אות או כתב, אך השאירה עליו את השם החביב והעממי¹³. ביחזקאל כד יז מתרגם יונתן 'פארך חבוש': טוטפתך, וכן מתרגם 'אצעדה אשר על זרעו' (ש"ב א י) טיטפתא דעל דרעיה.

הטוטפות במקור אינן קמיע, אלא קישוט. ולכן נשללת האפשרות של מליצה. שכן המליצה יסודה בקשירת קמיע או אות זכרון, ולכך אפשר

11 זו צורה אחת של הכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט', כאשר מיטשטשת ומתעמעמת ההדגשה, אין סיבה לרבות ולהרחיב את הדין בפרטים נוספים. כך למשל על הפסוק 'וערלתם ערלתו' אמרו שמדובר בריבוי אחר ריבוי, ואין להשתמש בו כריבוי וכמחייב היצמדות לצליל.

12 משה וידנפלד, במאמרו 'פירושה של קריאת שמע המקראית', גוזר את המלה מ ddf.t המצרית, שנראית בציורים מצריים על המצח, כנגד בין העיניים. ויש קשר אולי גם לציץ של הכהן.

13 ולכן ההלכה לא קיבלה את השם 'טוטפת' ככינוי לחפץ הדתי, שכן זה הוא שם כללי הכולל בעיקר תכשיטים של גברים ונשים. אך אין להתעלם מן הצליל הדומה של 'תפילין' ו'טוטפת', הסימיות 'ין' היא משנאית ובאה לציין רבים, כך שהכינוי תפלין בנוי בעצם על ת'פיל', ואפשר שההמרה מט' לת' נעשתה רק ע"י הסופרים, שראו קשר אסוציאטיבי לתפילה (הנחתם בזמן התפילה). המסורת הצביעה על קשר אטימולוגי בין כינוי התפילין ובין המספר 2, מה שנתפרש אצלה כ-2 + 2 דהיינו ארבע פרשיות שבתפלין (רבי עקיבא אמר: "טט בכתפי 2 פת באפריקי 2", כתפי דומה בצלילו ל'קופטי' - מצרי). ואכן הספרה 2 מצויינת בהרבה שפות ע"י האות T ובחלק מהשפות מצורף לו גם היגוי הקרוב F/V. ואולי יש קשר ל'זוג', מכיון שהאותות הן 2, על היד, והטוטפת, נתכנו כ"זוג", כשם שהבקר החורש נקרא "צמד" או המספריים המורכבות מ-2 חלקים נקראות "זוג".

להמשיל את זכירת הדברים שבעל פה. אבל אין להמשיל זכירת דברים ואות זכרון, לקישוט¹⁴. אם לא שמדובר להפיכתו בפועל לכעין קמיע.

המיקום "בין העיניים"¹⁵, מתייחס למקום המתאים לנתינת תכשיט, על המצח מול הריוח שבין העיניים (כשהכוונה היא להדגיש שהזכרון יהיה 'לנגד עינינו', ואולי גם הקרחה בין העיניים, דברים יד א, היתה סוג של זכרון הצער והאבל). וכן בדניאל ח ה מתואר חדר קרן "קרן חזות בין עיניו", כשהכוונה כנראה בקדמת הראש.

דוגמאות

הפשט והדרש אצל מפרשי התורה

מספר דוגמאות של פשט הלכתי השונה מדרשת חז"ל, מתוך מפרשי התורה הקדמונים לפרשת משפטים:

מתוך פירוש הרשב"ם:

(כא י) "ועונתה, פי' דירתה לשון מעון". בניגוד לדרשת חכמים עונתה – יחסי אישות.

(כא כ) "וכי יכה איש את עבדו בשבט... לפי הפשט אבל בחרב אפי' אם ימות אחר יום או יומיים חייב מיתה שאין זה דרך תוכחה". בניגוד לדרשת חז"ל המשווה את כל ההכאות לדין יום או יומיים.

(כא לד) "והמת יהיה לו, לפי הפשט כיון שמשלם כל דמיו למזיק, אבל חכמים פרשו לניזק כי פחת הנבלה דניזק הוא".

(כב ב) "אם זרחה עליו השמש, שהיה גונב ביום". ואילו דרשת חז"ל: אם ברורה לך כשמש אשמתו.

(כב ד) "מיטב שדהו, פרשו רבותינו מעידית שבנכסיו ישלם לו, ולפי פשוטו משמע לפי מיטב שדהו וכרמו של ניזק כי שמא מן מיטב אכלו בהמותיו".

(כב ו) "כי יתן... פרשו רבותינו ראשונה בשומר חנם שניה בשומר שכר, ולפי פשוטו של מקרא פרשה ראשונה מטלטלים לשמורם בתוך ביתו נתנם פרשה שניה בבהמות ודרך בהמות לרעות בשדה".

¹⁴ למרות שאולי ניתן להמשיל לקישוט את דמות האוהב או האוהבת, ואולי אפילו יופי, או התנהגות יפה. אבל לא חוקים, או זכרון היסטורי. אי אפשר לומר "יציאת מצרים תהיה לך לקישוט", או "חוק הבכור יהיה לך כטבעת על ירך".

¹⁵ וכך הוראת הביטויים המקבילים באוגרית ובסורית (קאסוטו לשמות).

(כב ז) "אם לא ימצא הגנב ונקרב בעה"ב... פרשו רבותינו כמו שאמר השומר נגנב ממני אבל הוא עצמו גנבו, ואני לפי הפשט אפרשנו, אם לא ימצא הגנב ונקרב בעה"ב הוא השומר שלא שלח ידו במלאכת רעהו אלא נגנבה הימנו ויפטר".

הרמב"ן:

(כב ב) "אם זרחה עליו השמש, אין זה אלא כמין משל אם ברור לך שבא על עסקי נפשות וכו', ודרך הפשט ידועה אם חתר בחשך ונמצא בלילה ייהרג ואם זרחה השמש עליו ואדם רואהו ומכירו ייהרג אבל ישלם".

(כב יב) "יביאהו עד יביא קצת הנטרף להיות לו לעד", (כך מפרשים גם הספורנו, רשב"ם, ואבן עזרא) ואילו דרשת חכמים — עדים כפשוטו.

לשיטת הרמב"ן ראה גם בפירושו לויקרא יג ו שמעיר על רש"י שמפרש את הפשט שלא כפי ההלכה, וכנראה כוונתו שהיה צורך לציין שאין פירוש זה אלא לפי הפשט.

אבן עזרא:

(כב יג) "בעליו אין עמו, ע"ד הפשט כשיכול לטעון שהשואל הכביד וגרם למותה, וכ"כ רשב"ם במלאכת אותה הבהמה לפי הפשט ובמדרש חכמים אפי' במלאכה אחרת.

(כג יט) "טעם גדי בחלב אמו משום אכזריות, והרבה פעמים מתערב, וקדמונינו ז"ל החמירו להסיר כל ספק אסרו כל בב"ח". —

בכור שור¹⁶:

(כא ב) "בשביעית יצא לחפשי חינם היינו שנת השמיטה". ודרשת חכמים שנה שביעית מיום הימכרו.

(כא ג) "בגפו יבא, גפו הוא כלי עבודה כן הוא בלשונם". וחכמים פירשו לבדו בלא אשה.

(כא י) "עונתה הוא דירתה לפי הפשט", וכ"כ רמב"ן.

(כא כט) "גם בעליו יומת, אם הניעו בכוונה להרוג שונאו ואם ירצו משפחתו ימות". חכמים פירשו בכופר.

(כב ב) "אם זרחה עליו השמש — יצא למקום זריחת השמש היינו עזב מקום הגניבה ויצא לחוץ".

(כג יט) "לא תבשל גדי בחלב אמו ראשית בכורי אדמתך... — לא תיתן לגדי להבשיל ביניקתו אלא להקריבו".

(כא כב) "ותלית אותו על עץ", אם יארע שתתלה לא תלין. אבל לפי חז"ל יש מצוה לתלות.

16 רבי יוסף בכור שור היה מבעלי התוספות (מובא בתוס' מכות ו. ח. ובדברי קדמונים רבים אחרים כגון במחזור ויטרי רעא).

בעלי התוספות:

(כא כ) "אם יום או יומיים, אם יעמוד נגדו במרד יום או יומיים".

חזקוני:

(כא כט) "גם בעליו יומת לפי הפשט דין מיתה עליו שלא נוהר".

(כה טו) "לא יסורו ממנו הבדים לפי הפשט אינו אוהרה רק שאין צריך להסירם כי אין עוברים על יד הארון משא"כ במזבח".

הגר"א:

(כא ו) "אל המזוזה פשט דקרא גם המזוזה כשרה אבל הלכה עוקרת את המקרא וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות בתורה", (ראה למשל קול אליהו בראש פרשת כי תצא).

(שם) במרצע לפי הפשט דוקא מרצע.

(כב ב) אם זרחה עליו השמש, שניתן לראותו.

(כב ח) אשר יאמר כי הוא זה ר"ל יאמר האומר שנמצא בידו. (ולא דוקא שבועה).

(כב יג) אם בעליו עמו פי' שהי' לו לשמור בהמתו בעצמו.

ראה גם מזרחי על התורה (בראשית כז ח) שכן דרך רש"י בכ"מ לפרש גם בהלכה כפי הפשט לא כפי ההלכה.

ב. השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה

התורה שבעל פה בעיקרה איננה רק קובץ הלכות וחוקים, היא גם שיטה הלכתית, שיטה לפיה הכניסו חכמי ישראל את התורה ורעיונותיה למסגרת חוקית ברורה. שיטה זו היא בעצם גם יסודה של התורה שבכתב, אלא שמתוך הכתוב קשה עדיין להגיע לרמה העליונה אליה מגיעה התורה שבעל פה.

מהו ההבדל היסודי בין התורה הישראלית לבין תורותיהם של שאר העמים? כלפי חוץ בולט ביותר ההבדל שבמגמה, התורה באה במגמה להקיף ולכסות כל פרט ופרט בחיי בני ישראל, להבדיל אותם מן העמים (ויקרא כ כו), לעשותם ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמות יט ו). בעוד שאר חוקי העמים אינם באים אלא להסיר עוולות, לתקן פגמים, למנוע נזקים – באה תורת משה ליצור מערכת שונה, למנוע מראש את הפגמים, 'קדושים תהיו' (ויקרא יט ב), 'לדבקה בו' (דברים יא כב), למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים (דברים יד כג).