

מקורם במסורת והדרשות אינן מעלות ולא מורידות. הבאנו שם כמה ראיות נקודתיות כנגד שיטה זו, עיין שם.¹⁶

דרשות המוציאות את הכתוב ממשוטו - האם הן בהכרח מסורת מסיני?

כעת נדון בדרך שבה הלכו הרמב"ם והראב"ע. הם אינם מסבירים את כל הדרשות באופן של הסתמכות על המסורת, אלא נקטו בהסבר זה דוקא במקרים שיש סתירה לכאורה בין הפשט לדרש. על דרך זו אין קושי מן הדברים שראינו בפרקים הראשונים של הספר, שכן, כפי שראינו שם, העולה מן המקורות הוא שחלק מן התורה שבעל פה מקורו במסורת מסיני וחלק אחר נדרש על ידי חכמים בעצמם. לפי שיטתם של מפרשים אלה, במקום שהדרש נראה סותר לפשט יש לומר שדין זה שייך לחלק המסורת ועל סמך מסורת זו דרשו חכמים את הפסוק שלא כמשוטו; אולם לגבי רוב הדרשות, שאינן מוציאות את הכתוב ממשוטו, ייתכן בהחלט שהן שייכות לחלק היצירה ונלמדו ללא מסורת.¹⁷ ואכן, כפי שראינו, בדרך זו הלכו רבים מן המפרשים, שהסבירו פערים בין הפשט לדרש על ידי הסתמכות על המסורת.

16 דרך נוספת מופיעה בספר "המשפט העברי" (מנחם אלון), כך א' עמ' 260-262, ועל פיה הדרשות המחדשות דינים חדשים הן בדרך כלל קרובות יותר לפשט, ואילו הדרשות הרחוקות מן הפשט הן "מדרש מקיים", שבא למצוא מקור להלכה שהיתה ידועה כבר. דברים דומים מופיעים במאמרו של י"י נויבואר, "הלכה ומדרש הלכה", סיני כ"ב (עיין למשל שם עמ' נ"ז, ס"ה, ס"ו). לדעתם ישנן דרשות המחדשות דינים, אולם דרשה הרחוקה מדרכי הפירוש הפשטיות (אף שהדין הנלמד אינו סותר לפשט אלא מוסיף עליו) הרי היא אסמכתא לדין שהיה ידוע כבר ואין היא מקורו של הדין. בעניין זה של "מדרש מקיים" לעומת "מדרש יוצר" נרחיב בנספח ח', אולם כעת נתייחס בקצרה לנוגע לענייננו, החלוקה בין דרשות פשטיות לדרשות שאינן פשטיות:

ראשית, מחברים אלה אינם מביאים ראיה לחלוקה זו, אלא קובעים כך מתוך סברתם בלבד. השערה כזו אינה פשוטה כלל, שכן לא בהכרח דרכי הלימוד שלנו זהות לאלו של חז"ל. העובדה שבעיני אדם בן דורנו דרשה מסויימת נראית רחוקה מן הפשט, אין בה הוכחה שגם חז"ל סברו שדרשה זו אינה מספקת בכדי ללמוד הלכה. (דוגמה קיצונית לכך עיין אצל נויבואר שם עמ' ס"ח-ס"ט, שגם מידות שלמות שאינן מתיישבות עם דרכי הפשט על פי הבנתו, מהוות לדעתו רק סימנים לזיכרון ולא מקור לדין.)

יתרה מזו, אפשר למצוא דרשות שאינן נראות פשטיות, ואף על פי כן הן מהוות מקור לדין ולא רק אסמכתא לדין שכבר היה ידוע – עיין בדוגמאות המופיעות בנספח ח', עמ' 262-264.

עוד יש להעיר על דבריו של אלון, את ההערה שהערכו שם עמ' 259 – הוא כותב לגבי "המדרש המקיים", שמקורו של הדין אינו מן הדרשה אלא מן "התקנה, המנהג, הסברה והמעשה"; אולם מקורות אלה (מלבד הסברה) אינם יכולים לחדש דין דאורייתא, ולפיכך לא ניתן להסביר באופן זה את הדרשות הרבות הלומדות דיני דאורייתא באופן שאינו פשטי.

17 כאמור לעיל הערה 9, הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה מונה בין הדינים שהתקבלו במסורת גם דינים שאין בהן סתירה בין הפשט לדרש, וכך גם בדבריו המובאים בכרך א' עמ' 11. חלק המסורת כולל לא רק את המקומות שבהם יש סתירה בין הפשט לדרש אלא גם דינים נוספים. אך עדיין יש גם חלק גדול של דינים שנלמדו בדרשות על ידי חכמים בעצמם, וכפי שראינו בדבריו במקומות רבים.

אך כפי שנראה, גם דרך זו אינה מוסכמת לכל הדעות, וייתכן שאין היא מסבירה את כל המקרים שבהם ישנו פער בין הפשט לדרש.

בדבריהם של כמה מן המפרשים ניתן לראות שגם כאשר הדרשה מוציאה את הכתוב ממשוטו, לא בהכרח זוהי מסורת מסיני, אלא ייתכן שחכמים דרשו כך מעצמם. נביא שוב שני מקורות, שכבר הובאו בפרקים קודמים:

- בספר הכוזרי עוסק ריה"ל בפרשנות הפסוק "ממחרת השבת", שחז"ל פירשו זאת כט"ז בניסן, למחרת יום טוב ראשון של פסח, אף שבקריאה הפשוטה נראה שהכוונה היא ליום ראשון בשבוע. וכך הוא כותב:

אף אם נודה לקראים בפירושם לדברי הכתוב "ממחרת השבת"... כי הכוונה היא ליום ראשון בשבת, הלא נוסף ונאמר: אחד השופטים או הכהנים או המלכים הטובים בעיני האלוהי היטיב לפרש כך, והסכימו הסנהדרין וכל החכמים על ידו, כי כוונת המספר הזה אינה כי אם לשים רווח חמישים יום בין ביכורי קציר שעורים לבין ביכורי קציר חיטים... ומה שהכתוב מזכיר את היום הראשון בשבוע אינו אלא למשל, כאילו הוא אומר: אם תהיה ההתחלה, "מהחל חרמש בקמה", באחד בשבת, אז תגיעו לסוף ספירתכם באחד בשבת; ומזה נוכל להקיש כי אם תהיה ההתחלה בשני בשבת, נספור עד לשני בשבת. אולם זמן "החל חרמש בקמה" בידנו ניתן – כל זמן שנמצאנו ראוי לכך, נתחיל בו ונספור ממנו. ואכן זמן זה נקבע ביום שני בפסח,¹⁸ דבר שאין בו סתירה לתורה...

(ספר הכוזרי, ג', מא)

ריה"ל מציע ליישב בין הפשט והדרש בדרך זו: הפסוק אכן מתפרש כמשוטו, "ממחרת השבת" היינו יום ראשון בשבוע, אולם זו דוגמה בלבד, שאם נקריב את העומר ביום ראשון נחגוג גם את חג השבועות ביום ראשון, שבעה שבועות לאחר מכן. לפי פירוש זה, התורה אינה קובעת באיזה יום להקריב את העומר, אלא רק את מספר הימים שבין הקרבת קרבן העומר לחג השבועות – שבעה שבועות שלמים. לפיכך אין סתירה לתורה בכך שאנו מקריבים את העומר בט"ז בניסן וסופרים את שבעת השבועות מיום זה.

הנקודה המשמעותית לענייננו היא, שריה"ל אינו תולה פרשנות זו במסורת, שכך היתה המסורת בידי חכמים לאורך כל הדורות מאז מתן התורה, אלא כותב שפרשנות זו

18 היום השני של חג הפסח, ט"ז בניסן.

הועלתה על ידי אחד מראשי העם בדור מן הדורות, והסנהדרין ושאר החכמים הסכימו על ידו. כלומר שייתכן שחכמים פירשו את התורה באופן זה שאינו כפי הפשט הראשוני, לא מכח מסורת מסיני אלא מתוך פרשנותם שלהם באחד הדורות.¹⁹

• המהרש"ל, בספרו ים של שלמה, חולק במישרין על דברי הרמב"ם שראינו לעיל לגבי "עין תחת עין":

והנה כתב הרמב"ם: "ואף על פי שדברים אילו נראין מעניין תורה שבכתב, כולם מפורשים הם מפי משה רבינו עליו השלום מהר סיני... וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע, ובבית דינו של שמואל הרמתי...". ולא הבנתי דבריו. דהא כמה גזירות שוות וכמה קראי (= פסוקים) דריש תלמודא על זה, ומה צריכין לקבלה איש מפי איש... לכן נראה שדברי חכמים מספיקים, אף זולת הקבלה כלל. (ים של שלמה, בבא קמא פרק ח', סימן א')

גם כאן, במקרה שיש לכאורה פער ברור בין הפשט לדרש, אין צורך לומר שחכמים קיבלו את הדין במסורת, וייתכן שהם למדו זאת בעצמם, מתוך דרישת הכתובים.²⁰

19 בהמשך מזכיר ריה"ל גם אפשרות שהדבר בא בנבואה (בעניין זה, האם הנבואה עשויה להתערב בפסיקת ההלכה, עיין פרק י"ז). אולם יש לדייק בלשונו, שאפשרות זו מופיעה לגבי הקביעה שמועד הקרבת העומר יחול תמיד דוקא בט"ז בניסן, ולא לגבי עצם הפרשנות של הכתוב, שאין זה דוקא ביום הראשון בשבוע. על כל פנים, ודאי שריה"ל מציע גם את האפשרות שהדין כולו נקבע על ידי חכמים ולא התקבל במסורת או בנבואה.

לעומת דברי ריה"ל, הרמב"ם הולך בדרכו שראינו לעיל, וסובר שגם בעניין "ממחרת השבת" הדין הוא מסורת מסיני – עיין הלכות תמידין ומוספין ז', יא.

20 א. לגבי דין "עין תחת עין", יש מקום לדייק כך גם מדברי התוספות. בסוגיית הגמרא (בבא קמא פ"ג ב – פ"ד א) מופיעות דרשות רבות ללמוד ש"עין תחת עין – ממון", ובמסקנה מביאה הגמרא את הלימוד של רב אשי, הלומד זאת מגזירה שווה. התוספות (ד"ה "רב אשי") שואלים, מדוע החכמים הקודמים לא למדו את הדין בגזירה שווה זו, ועונים, שחכמים אלה סברו שאין להוציא את הכתוב מפשוטו מכח גזירה שווה, בעוד שבמידות אחרות אפשר לעשות כך. מדברים אלה נראה שאין זה דין מקובל מסיני – אם היתה קבלה מסיני שהדין הוא תשלום ממון ולא הוצאת עין כפשוטו, אין מגיעה מלהביא גזירה שווה ללמוד זאת, שהרי לא הגזירה השווה מוציאה את הכתוב מפשוטו, אלא הקבלה מסיני היא שהורתה במפורש שאין לקיים את הכתוב כפשוטו והדרשה היא רק רמז בלבד.

כעין דברי התוספות אומר גם הרא"ה, בדבריו המובאים בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סימן י"ח. ועיין שם, שהיתה קבלה מסיני לגבי הלימוד בגזירה שווה אך לא לגבי הדין הנובע ממנו, והאמוראים נחלקו איזה דין יש ללמוד מגזירה שווה זו. (לגבי הצורך במסורת ללימוד גזירה שווה, עיין בכרך א' פרק ח'). בדורות האחרונים מופיעה דעה זו, ש"עין תחת עין – ממון" אינו מסורת מסיני, בהקדמת ספר "דור רביעי" על חולין (ד"ה "ותמיה רבתא"), והוא אף מעלה את האפשרות שהיו דורות קדומים שבהם דנו בפועל "עין תחת עין" ממש. ועיין עוד בהערותיו של הרא"ה קוק המופיעות בסוף הספר "המדורות

מקורות כאלה, שבהם ישנה אמירה ברורה שהדין שאינו כפשט הכתוב נובע מדרשתם של חכמים ואינו מסורת מסיני, הם מעטים, אולם במקומות רבים נוספים נראה כך בפשטות מדברי המפרשים. לא פעם, כאשר המפרשים עוסקים במקרים כאלה בהם יש פער בין הפשט ובין הדרש, הם משתמשים בלשון שמשמעה הוא שהדין נובע מדרשת חכמים ולא ממסורת מסיני: "חכמים פירשו", "פירשו רבותינו", "לדעת רבותינו", "רבותינו דרשו", "מדרש חכמים הוא", "למדנו מן המדרש", "חכמים עקרוהו מפשוטו ופירושהו" וכדומה.²¹ כמו כן, לעיתים המפרשים שואלים את השאלה בה אנו עוסקים,

שהתורה נדרשת בהן" של הרב משה אוסטרובסקי, שם הביא את דברי המהרש"ל הללו. ייתכן להביא דיוקים מלשון הגמרא בכיוון זה, שאין זו מסורת מסיני:

לגבי הלימוד של רב אשי (בבא קמא פ"ד א), שואלת הגמרא מדוע לומדים גזירה שווה דוקא מפסוק שעוסק בתשלום כסף ולא מפסוק שעוסק בעונש גופני, והיא מחפשת פסוק שיתאים בעניינו לעניין חובל בחברו וכך תהיה הצדקה לדרוש דוקא מפסוק זה. אם הדין הוא מקובל מסיני והדרשה רק באה למצוא לו רמז בכתוב, אין מקום לשאול מדוע לומדים את הגזירה השווה דוקא מפסוק שבו יש תשלום ממון, שהרי ידוע לנו מראש שהדין הוא תשלום ממון ולא עונש ממש ולכן עלינו להביא גזירה שווה שתתאים לכך. השאלה שייכת רק אם מבחינת חכמים כל האפשרויות פתוחות וניתן היה ללמוד גם עונש ממש, ולפיכך שואלים מדוע למדו מפסוק שמשמעו תשלום ולא מפסוק שמשמעו עונש גופני. (כמובן, מבחינת האמוראים הדין כבר היה ידוע, שהרי במשנה מפורש שמשלמים ממון, אך עדיין יש להסביר מדוע חכמים בדורות הקודמים למדו דוקא מפסוק זה ולא מפסוק שמלמד על עונש גופני.)

לאחר מכן מובאת דעת ר' אליעזר, האומר "עין תחת עין ממש", והגמרא מקשה על כך: "ממש סלקא דעתך? רבי אליעזר לית ליה ככל הני תנאי?", ומסבירה את דבריו באופן אחר. אם הדין של "עין תחת עין ממון" הוא מסורת מסיני, היתה הגמרא צריכה להקשות עליו ממסורת זו, ולא רק מן העובדה שכל התנאים סברו אחרת (ועיין גם בכרך א' פרק ג', הערה 13 אות ב').

ב. מקור נוסף שיתכן שהולך בדרך זו, שמקומות בהם יש פער בין הפשט לבין הדרש אינם בהכרח מסורת מסיני, הוא דברי הרד"ק בפירושו למלכים ב ג', יט. הרד"ק דן בשאלה כיצד אלישע מצווה במלחמה "וכל עץ טוב תפילו", דבר העומד לכאורה בניגוד למצוות התורה (דברים כ', יט) שלא להשחית עצי מאכל במלחמה. באפשרות הראשונה כותב הרד"ק, שאיסור השחתת עצים אינו בכל מלחמה אלא דוקא בזמן של מצור, כאשר עם ישראל הצרים על האויב משתמשים בעצים ואוכלים מהם. הרד"ק מציין שהדבר מנוגד לדברי חז"ל, שלפיהם השחתת עץ מאכל אסורה בכל זמן, אולם הוא טוען שפשט הכתוב אוסר את הדבר רק בזמן מצור. מדברים אלה נראה לכאורה שבזמן אלישע פירשו את הכתוב כפשוטו ורק אחר כך פירשו חכמים את הכתוב באופן אחר, דהיינו שפרשנות חז"ל אינה מבוססת על מסורת מסיני. אולם הרד"ק שם נוקט לגבי דברי חז"ל לשון של קבלה, "שרז"ל קבלו", והדבר אינו מובן – אם זו קבלה מסיני, הרי כך היה הדין בכל הדורות. ושמה הלשון "קבלו" כאן אין משמעה מסורת מסיני, אלא מסורת סתם, שכן למדו חז"ל מחכמי הדורות הקודמים, אך דין זה נדרש באחד הדורות.

ג. עיין עוד בכרך א' עמ' 76, דברי הגבורות ארי – הדין המדובר שם נראה רחוק מן הפשט, ואף על פי כן הוא אומר שדין זה נלמד על ידי חכמים ואינו מסורת מסיני.

21 עיין למשל רש"י שמות כ"א, כד; שם כ"ב, ח; שם כ"ג, ב; ויקרא ט"ז, כג; שם כ"ד, כ; שם כ"ה, טו; במדבר י"ט, טז; שם ל"א, כג; דברים כ"ב, כו. רשבי"ם שמות כ"א, יא; ויקרא ז', יח; שם י"ט, כו. ראב"ע במדבר ל"א, כג. רמב"ן שמות כ"א, ו; ויקרא כ"ז, כט; דברים י"ז, טו; משפט החרם, המצוטט

מדוע פירשו חכמים את הכתוב שלא כפשוטו, והם מציעים סיבה שהביאה את חכמים לפרש כך; דהיינו שלא סברו שזו מסורת מסיני אלא שחכמים פירשו כך בעצמם.²² נראה אם כן, שגם מפרשים אלה סברו שלעיתים הפער בין הפשט לדרש נובע מדרישתם של חכמים עצמם ולא מן המסורת שפירשה כך את הכתוב.

יש לציין, שלא פעם אותם מפרשים עצמם, במקומות אחרים שבהם יש פער בין פשט לדרש, אומרים שהדין מבוסס על מסורת.²³ נראה אם כן שאין כאן שיטה מוחלטת, אלא המפרשים בוחנים כל מקום לפי עניינו. אולם לפחות לגבי חלק מן המקרים, מפרשים אלה סברו שיתכן שדרשות שאינן כפשט הכתוב נדרשו על ידי חכמים בעצמם וללא מסורת מסיני.

כאשר נתבונן בדברי חז"ל, נראה להביא ראיה לדרך זו, שישנן פרשנויות המוציאות את המקרא מפשוטו אשר אינן מבוססות על מסורת מסיני.²⁴ בכמה מקומות אנו מוצאים בדברי חז"ל מחלוקת לגבי פרשנות מסוג זה, כאשר דעה אחת מוציאה את הכתוב מפשוטו ואילו הדעה השניה חולקת על כך ומפרשת כפי הפשט. הדבר מלמד בפשטות שהפרשנות המדרשית אינה מבוססת על מסורת מסיני אלא נדרשה על ידי חכמים בעצמם, ולפיכך יכולה להתעורר מחלוקת האם אכן יש לדרוש כך. כך למשל, בפרשת

להלן הערה 29. שו"ת הרשב"א חלק א', סימן אלף קפ"ה; שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן קי"א.

22 עיין לשון התוספות יומא י"ד א, ד"ה "מאי": "ומנא ליה לגמרא למעקף קרא ממשמעותיה..."; ריטב"א שם: "תמיהא מילתא, מנא לן לאפוקי קרא מפשטיה..."; תוספות יבמות י"א ב, ד"ה "לרבות": "והיכי מקי רבנן קרא מפשטיה..."; וכן בתוספות הרא"ש שם, ד"ה "לרבות"; פירוש ר' חיים פלטיאל לויקרא ט"ז, כג.

23 עיין לעיל הערה 14.

24 לכאורה ניתן להביא ראיה בכיוון זה, מדברי הגמרא בסוטה ט"ז א: "בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא". המפרשים מסבירים (עיין פרק י"ב, הערה 11 אות ב'), שרק במקומות אלה הלכה למשה מסיני עוקרת את הכתוב ממשמעו, ובשאר המקומות הדרשה היא המשנה את משמעות הכתוב. לכאורה עולה מכאן, שבכל שאר המקומות שבהם יש פער בין הפשט לדרש, מקור הדין אינו מהלכה למשה מסיני אלא מדרשת חכמים!

אולם יש לשים לב שסוגיה זו עוסקת ב"הלכה", דהיינו הלכה למשה מסיני שאין בצידה מקור מן הכתוב (עיין רש"י שם, ד"ה "והלכה בכל דבר", שלדעה זו הדרשות המובאות בעניינים אלה הם אסמכתא בעלמא ולא מקור ממשי). לעומת זאת, דברי הרמב"ם שהובאו לעיל עוסקים בפירושים מקובלים, שבהם ישנה מסורת מסיני וישנה גם דרשה הלומדת דין זה מלשון הכתוב (על ההבחנה שבין הלכה למשה מסיני לפירושים מקובלים, עיין בכרך א' פרק ז'). כלומר: רק במקומות מעטים ישנה הלכה למשה מסיני, ללא דרשה, העוקרת את הכתוב מפשוטו; ואילו במקומות אחרים הכתוב מתפרש שלא כפשוטו מחמת דרשה – ייתכן שדרשה זו מתבססת על מסורת מסיני וייתכן שזו דרשה של חכמים עצמם.

מוציא שם רע (דברים כ"ב, יג-יט) נאמר "ופרשו השמלה לפני זקני העיר". לגבי פסוק זה נחלקו חכמים:

"ופרשו השמלה" – מלמד, שבאין עדים של זה ועדים של זה ובוררין את הדבר כשמלה חדשה.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: דברים ככתבן, שמלה ממש.

(כתובות מ"ו א)

מסוגיית הגמרא שם עולה שהמחלוקת אינה רק לגבי פסוק זה, אלא על כלל הפרשיה, שר' אליעזר בן יעקב קורא אותה כפשוטה ואילו חכמים מפרשים כמה כתובים בעניין זה שלא כפשטם.²⁵ בפשטות נראה שפרשנות זו של חכמים, המוציאה את הכתובים מפשטם, אינה מבוססת על מסורת מסיני, שאם לא כן לא היה מקום לחלוק על כך.²⁶ מחלוקת דומות מופיעות גם במקומות נוספים.²⁷

25 לדעת ר' אליעזר בן יעקב יש לקרוא את הפרשה כפשוטה, שהדיון מתחיל דוקא בעקבות טענת הבעל שבעל את אשתו ולא מצא בתולים; ואילו לדעת חכמים הדין יכול להתקיים גם בלי בעילה, בעקבות הבאת עדים של שני הצדדים.

26 עיין כרך א' עמ' 291 ואילך, שלעיתים צד אחד במחלוקת מסתמך על מסורת שיש בידו ואף על פי כן הצד השני מערער על מסורת זו וחולק עליה. אולם אם אכן היה מדובר במצב כזה, היו חכמים צריכים להזכיר את המסורת שבידם בכדי להביא ראיה לדעתם. בסוגיה לא נזכרת כלל מסורת כנימוק לדעת חכמים, אלא רק דיונים פרשניים.

27 מקרים שבהם ישנה מחלוקת האם לקרוא את הפסוק כפשוטו או להוציאו מפשוטו:
1. ביבמות מ"ח ב נחלקו התנאים לגבי הפסוק "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים" (דברים כ"א, יג) – האם הכוונה היא לאביה ואמה ממש, או לעבודה זרה.

2. בדין "אותו ואת בנו" (ויקרא כ"ב, כח) נחלקו חכמים (חולין ע"ח ב), האם דין זה נוהג בזכרים ובנקבות, או בנקבות בלבד, שלא כמשמעותו הפשוטה של הכתוב.

3. לגבי הפסוק "וקצותה את כפה" (דברים כ"ה, יב), אומרת הגמרא: "וקצותה את כפה" – ממון" (בבא קמא כ"ח א), דהיינו שדורשים זאת לתשלומים על הבושת ולא קציצת היד ממש, וכך נדרשת הפרשיה בכמה מקומות (עיין למשל במשנה בבא קמא ח', א; גמרא שם כ"ז א). כך גם בספרי דברים פסקה רצ"ג, ר' יהודה דורש את הכתוב לתשלום ממון, אולם תנא קמא שם מפרש זאת כקציצה ממש – מדובר במצב שבו אחיזתה של האשה מסכנת את חייו של האיש, ולפיכך חל עליה דין רודף, וכדי למנוע את הסכנה ניתן אף לחתוך את ידה. נראה אם כן, שיש כאן מחלוקת בין התנאים, האם לפרש את הכתוב כפשוטו, קציצה ממש (אלא שמדובר בהצלה בשעת מעשה ולא בענישה בבית הדין), או לדרוש אותו לתשלום ממון. הבנה זו, שיש כאן מחלוקת בפירוש הכתוב, מופיעה במפורש בסמ"ג, לאוין קס"ד. לעומת זאת, הרמב"ם פסק את שתי הדרשות הללו – עיין הלכות חובל ומזיק א', ט-י; הלכות רוצח ושמירת הנפש א', ז-ט, טו; ספר המצוות לרמב"ם, עשה רמ"ז ולא תעשה רצ"ג. נראה שהרמב"ם סבר שאין כאן מחלוקת, אלא שתי קריאות מקבילות של הכתוב, וכפי שראינו בפרק הקודם שישנם כתובים הנקראים בכמה קריאות שכולן נכונות להלכה. וכך כותב הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה (עמ' ט', מובא לעיל), שאין מחלוקת על פירושו של פסוק זה. לפי דרך זו, ניתן לומר שהפרשנות של תשלום ממון על הבושת היא

במקרים אחרים אין בדברי חז"ל מחלוקת בין דעה המוציאה את הכתוב מפרשטו ובין דעה הקוראת אותו כפרשטו, אלא ישנן שתי דעות הדורשות את הכתוב באופנים שונים שאינם פשטיים. אולם עצם העובדה שפרשנות הפסוק שנויה במחלוקת, מלמדת בפשטות ששתי הדעות אינן מסורת מסיני אלא פרשנויות של חכמים עצמם. כך למשל, ראינו בפרק הקודם את דברי הרמב"ן, המפרש פירוש פשטי בפסוק "כָּל חָרֵם אֲשֶׁר יִחַרֵם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה, מוֹת יוֹמָת" (ויקרא כ"ז, כט), ואומר שפשט זה מתקיים במקביל לדרשת חז"ל. לגבי דרישת פסוק זה ישנה מחלוקת בגמרא (ערכין ו' ב): תנא קמא לומד ממנו שמחוייב מיתת בית דין אינו נערך,²⁸ ואילו ר' חנינא בן עקביא חולק על דין זה, ולומד מן הכתוב שמחוייב מיתת בית דין אינו יכול לפדות את עצמו בממוץ. כיוון שיש מחלוקת לגבי פרשנות הפסוק, מסתבר שאף אחת מן הדעות אינה מסתמכת על מסורת מסיני, ואף על פי כן חכמים דרשו באופנים אלה שאינם פשטיים.²⁹

• מקור מחודד בעניין זה, מופיע לגבי חיוב מלקות. בתורה נאמר (דברים כ"ה, ג) "ארבעים יכנו", ואילו ההלכה היא, כידוע, שמלקים את הנידון רק שלושים ותשע מלקות ולא ארבעים. אולם דין זה אינו מוסכם, ונחלקו בו תנאים במשנה:

כמה מלקין אותו? – ארבעים חסר אחת, שנאמר "במספר ארבעים"³⁰ – מנין שהוא סמוך לארבעים. רבי יהודה אומר: ארבעים שלמות הוא לוקה...

(משנה מכות ג', י)

גם כאן נראה בפשטות שדעת חכמים המוציאים את הכתוב מפרשטו אינה מבוססת על מסורת מסיני, שאם לא כן לא היה ר' יהודה חולק על כך. הדבר מתחדד לאור דברי הגמרא בסוגיה זו:

מסורת מסיני, וכפי שכותב הרמב"ם שם.

28 מי שנודר את ערכו של אדם כלשהו, חייב לתת למקדש את הסכומים הקצובים בתורה על פי גילו ומינו של הנערך (ויקרא כ"ז). מפסוק זה לומדת הגמרא, שדין ערכין אינו חל על אדם שדינו נגמר למיתה, ואם הוא או אדם אחר נדר את ערכו למקדש אין נדר זה חל. (בעיקרון היה מקום לחייב בערכין גם על אדם שנגמר דינו למיתה, שכן סכומי הערכים הם קצובים בתורה ואינם תלויים בשוויו הריאלי של האדם אילו היה נמכר כעבד).

29 כך היא גם משמעות לשונו של הרמב"ן בעניין זה (קונטרס משפט החרם): "ואל תהיה חוסם פינו בזה מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא הזה לענין אחר, מהם מי שאומר... ומהם מי שאומר..." – אין הוא מזכיר קבלה ומסורת, אלא שחכמים דרשו את הפסוק באופנים שונים.

30 הדרשה מצרפת יחד את סוף פסוק ב' עם תחילת פסוק ג': "וְהָיָה אִם בֶּן הַכֹּהֵן הִרְשָׁע, וְהִפִּילוּ הַשֹּׁפֵט וְהַכֹּהֵן לְפָנָיו כְּדִי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר. אֲרָבָעִים יִכְּנוּ לֹא יִסִּיף..."

פרק יג - מדוע דרשו חכמים כתובים שלא כפשטם?

אמר רבא: כמה טפשאי שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה; דאילו בספר תורה כתיב "ארבעים", ואתו רבנן בצרו חדא.³¹
(מכות כ"ב ב)

מניסוח זה משמע בפשטות, שהדין של שלושים ותשע מלקות הוא חידוש של חכמים, שהם שפירשו וחידשו דין זה, ולפיכך הדבר מבטא את כוחם של חכמים, שבסמכותם לפרש את הכתוב גם כאשר פרשנות זו מוציאה את הכתוב ממשמעותו הראשונית. אם הלכה זו נמסרה במפורש בסיני, קשה להבין במה דין זה מבטא את מעלתם של חכמים, שהרי הם לא חידשו דבר אלא רק העבירו מסורת זו מדור לדור.
נביא מדבריהם של שנים מגדולי דורנו המתייחסים לדברי הגמרא הללו; כך כותב בשו"ת אגרות משה:

דהגברא רבה יש לו חשיבות מצד שהוא מחדש דברים בתורה בכחו ובכשרונותיו על ידי למודו הרב, ולא רק מחמת שיש בו התורה שלמד, ככתובה על ספר. כדחזינן דהם מחדשין הרבה דברים, כמו במלקות שבצרו חדא, וכן בכל דבר ודבר...

(אגרות משה, אורח חיים ב', לד)

וכך כותב הגרש"ז אוירבך זצ"ל:

איש התורה... הוא עצמו בבחינת תורה, שהרי כפי החלטת חכמי הדור בעולם הזה כן נפסק הדין... וכחם יפה משל תורה, שניתנה לחכמים לידרש במידות שהתורה נדרשת בהן ולהוציא הדברים מפשטן...

(הגרש"ז אוירבך, "אורה של תורה" אות ד', ישורון תשס"ה עמ' שע"ז)

כפי דרך זו, שדין זה נדרש על ידי חכמים בעצמם ולפיכך הוא מבטא את מעלתם, עולה גם מדבריהם של מפרשים נוספים, ראשונים ואחרונים; אם כי ישנן גם דעות המסבירות את הדבר באופן אחר.³²

31 = כמה טפשאים שאר האנשים (רש"י: "רוב בני אדם"), שקמים מלפני ספר תורה ואינם קמים מלפני אדם גדול; שהרי בספר התורה כתוב "ארבעים", ובאו חכמים והפחיתו אחת.

32 המאירי בקידושין ל"ג ב, ד"ה "ספר תורה", כותב בהקשר לדברי הגמרא במכות: "הואיל והם יודעים את התורה כל כך, שמתוך מה שהם דורשים בה נראים כסותרים דבריהם".
הר"ן על הרי"ף, קידושין י"ד ב, מתייחס גם הוא לגמרא זו, וכותב: "שאלמלא הם היתה התורה כרוכה ומונחת, ואינה מפרשי לה".

אנו רואים אם כן, שישנן דרשות המוציאות את הכתוב מפרשטו, ואינן מבוססות על מסורת מסיני אלא נובעות מפרשנותם של חכמים עצמם. אם אכן כך, עולה שוב השאלה: מדוע דרשו חכמים את הכתוב באופן זה ולא השאירו את פירוש הכתוב כפי משמעותו הפשוטה?

הדרך הפותרת את שאלת הפשט והדרש על ידי קיומם של כללים מוחלטים
דרך אחרת לפתרון שאלת הפשט והדרש היא דרכו של המלבי"ם, שכבר נדונה בפרקים קודמים בהקשרים שונים.³³ בהקדמתו לספר ויקרא, מציג המלבי"ם את בעיית הפשט והדרש באופן נוקב:

כי אמנם כבר נבוכו הלבבות והמעיינים השתאו... זאת התורה אשר לנו, הנקראת בשם תורה שבעל פה, מה יסודה ואיה משכן כבודה?... כי כל מעיין בצדק ושופט

המהר"ל, בספרו תפארת ישראל פרק ס"ט, כותב על דברי הגמרא הללו: "כי בירור התורה הוא על ידי חכמים... והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל... התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים, שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם...". ועיין עוד בנתיבות עולם, נתיב התורה פרק י"א, שם מביא המהר"ל בתחילה את שתי האפשרויות: "על ידי החכמים שדרשו או קבלו כך", אולם בהמשך כותב כפי הדרך שזו דרשה של חכמים: "יש כח בתלמידי חכמים למעט על פי דרשות שלהם וחכמתם אחד מן המספר". ועיין עוד בבאר הגולה באר א' פרק ז, שגם שם המהר"ל עוסק בגמרא זו ומזכיר את הקבלה מסיני; אולם נראה בדבריו שהקבלה אינה על הדין עצמו אלא על היסוד הרוחני שלו, שארבעים מלקות הן כנגד ארבעים יום של יצירת הוולד, ומתוך כך הסיקו חכמים שיש להלקות ל"ט מלקות ולא ארבעים ממש.

בשורת היכל יצחק, או"ח סימן ט', כותב בהקשר זה: "אבל גברא רבא הוא תלמיד חכם גדול, שהתורה נמסרה בידו לדורשה על פי המדות שהתורה נדרשת בהם". לעומת זאת עיין דברי הריטב"א במכות כ"ב א, ד"ה "והא דתנן כמה מלקין", האומר שחכמים קיבלו במסורת דין זה של ל"ט מלקות, ואילו ר' יהודה לא קיבל מסורת זו ולכן פירש את הפסוק כפשוטו. על פי דבריו עולה השאלה, מדוע ר' יהודה לא קיבל את המסורת שציטטו חבריו. ועוד קשה לכאורה, שהגמרא בסוגיה שם (כ"ב ב) שואלת מה טעמו של ר' יהודה, ומביאה לדבריו מקור מפסוק בזכריה; לפי דברי הריטב"א לכאורה אין צורך בכך – אם כל האפשרות לפרש את הפסוק שלא כפשוטו נובעת רק ממסורת, ולר' יהודה לא היתה מסורת כזו, הרי הוא קורא את הפסוק שבתורה כפשוטו ואין צורך במקור מפסוק אחר. ושמא יש לתרץ את שני הקשיים יחד, שהריטב"א סבר שר' יהודה ראה בפסוק בזכריה ראייה חזקה שמחמתה הוא דחה את המסורת שהביאו חבריו. מכל מקום, הריטב"א אינו מתייחס לדברי הגמרא הרואה דין זה כביטוי למעלתם של חכמים, ויש לעיין כיצד פירש גמרא זו.

דרך אחרת בביאור הדין של ל"ט מלקות היא דרכו של הרמב"ם (בפירוש המשנה במכות שם, ובהלכות סנהדרין י"ז, א), האומר שחכמים הפחיתו מכה אחת משום סייג, כדי שלא יקרה שהמלקה יוסיף בטעות על ארבעים מלקות. לפי דרך זו, הדין של ל"ט מלקות הוא תקנת חכמים (והמחלוקת בין התנאים היא האם לתקן סייג זה), והדרשה היא אסמכתא בעלמא. מעלתם של חכמים שהוזכרה בגמרא, לפי זה, היא היכולת שלהם לחדש תקנות וגוירות על גבי דין התורה, ואין מדובר בפרשנות של הכתוב עצמו.

33 עיין בעיקר בפרק י"ב עמ' 3 ואילך, ובפרק י"ב עמ' 124.