

שאלות:

1. שני סוגי אופטימליות של טכסט.
2. מדוע התורה נוקטת ניסוח עמום?
3. מה עלינו לעשות במצב כזה?
4. היחס בין סברא לשיקול לוגי.
5. האם האבל יושב בראש או המנחם?
6. האם יש מצוות עשה לשבות בשבת, ומה מקורה?

(דברים כג, יח)

לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל:

לא תהיה קדשה מבנות ישראל, אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות שהיה בדין ומה אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו בישראל או חלופי אם קדש חמור אי אתה מוזהר עליו באומות קדשה קלה אינו דין שלא תהא מוזהר עליה באומות מה תלמוד לומר קדש צריך לאמרו שאילו נאמר קדשה ולא נאמר קדש הייתי אומר אם קדשה קלה אתה מוזהר עליה בישראל קדש חמור אינו דין שתהא מוזהר עליו באומות תלמוד לומר לא תהיה קדשה מבנות ישראל אי אתה מוזהר עליה באומות ולא יהיה קדש אי אתה מוזהר עליו באומות. [דבר אחר לא תהיה קדשה] זו אזהרה למופנה שנאמר (בראשית לח כא) לא היתה בזה קדשה.¹

א. תקציר המאמר משנה שעברה

במאמר משנה שעברה עסקנו באיסור קדש וקדשה בישראל. במדרש שהבאנו כאן עולה כי האיסור קיים רק באדם מישראל ולא בשאר אומות. משמעותם של המונחים 'קדש' ו'קדשה' אינה ברורה מתוך הפסוק, והערנו כי במדרשים שונים מופיעות פרשנויות שונות לפסוק זה. גם בפוסקים הדעות בעניין זה חלוקות. הרמב"ם (ראה לאו שנייה) והנמשכים אחריו (ראה, למשל, בחינוך מצוות רט ותק"ע) מבינים שהאיסור של קדשה הוא איסור לאו על ביאת פנויה. ואילו הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, לאו שנייה, ובהשגותיו לשורש ה של הרמב"ם (עמ' קטז-קכ במהדורת פרנקל), וכן בפירושו לתורה בפרשת אחר-מות, חולק על הרמב"ם בהבנת האיסורים הללו (דבריו הובאו גם בחינוך). הוא סובר שהאיסור על קדשה הוא מצווה על ב"ד למנוע בעילת מי שאין קידושין תופסים בה, וכן למנוע שיהיה משהו מישראל מזומן לזנות, נקבה מזומנת לזנות רגילה וזכר מזומן לזנות רגילה או למשכב זכר. לפי הרמב"ן האיסור אינו קשור למעשה הזנות, אלא הוא מוטל על עצם קיומו של מצב מתמשך בו מישהו/י מישראל מזומן/ת לזנות. לפי זה 'קדש' הוא לשון הזמנה.

גם בשיטת הרמב"ם יש כמה וכמה מפרשים שהבינו כי כוונתו היא לאסור מדין קדש או קדשה רק מצב בו משהו מזומן לזנות (ראה כס"מ נערה בתולה פ"ב הי"ז, חי' מהרי"ט על הרי"ף תחילת קידושין, ובביאור הגר"א אהע"ז סי' כו סק"ח), אך הדברים דחוקים מאד בלשונו. הרמב"ן בפירושו לפסוק שלנו מעלה פירוש נוסף ללשון 'קדש', והוא משורש קדושה. שכל הפורש מן הזנות נקרא קדוש, ולכן המתחבר לזנות נקרא קדש.² אם אין צורך בהזמנה לזנות בכדי לעבור על האיסור, כנראה יש לפרש את המונח הזה כהצעת הרמב"ן.

לאחר מכן עברנו להסביר את מהלך המדרש שמובא למעלה. המדרש בתחילתו מניח שאחד האיסורים הוא מיותר. את האיסור של קדש בישראל ניתן ללמוד בק"ו מקדשה, ואת ההיתר של קדשה בגויים ניתן ללמוד בחומר וקל מן ההיתר של קדש בגויים.

לכאורה המדרש מעלה שאלה של ייתור. בגלל האפשרות ללמוד את ההלכות זו מזו, יש רכיב מיותר במדרש. מסיבה זו המדרש מסיק כי מטרת החלק המיותר היא ללמד אותנו הלכה מחודשת (או למנוע היווצרות של הלכה לא נכונה). אולם בסופו של חשבון לא ברור איזה משני האיסורים הוא מיותר? את מי משניהם ניתן היה למחוק לולא התירוץ הסופי? ראינו שאין כאן מילים מיותרות, אולם לפי הצעתנו יש כאן הלכות מיותרות. זהו ייתור תוכני ולא ייתור מילולי.

¹ ראה גם ילקוט שמעוני, כי-תצא, רמז תתקלד.

² עיין שם כמה דוגמאות בלשון הקודש להיפוכי משמעות כאלה, כמו לשרש ולהשריש ועוד.

עמדנו על כך שייטור מילולי מצביע על חוסר אופטימליות בנוסח המקרא (ראה במאמרים לפרשיות תולדות וויצא, תשסו). אולם מהי הבעיה בייטור תוכני (הרי במקרה זה אין מילים מיותרות)? הצענו שהבעיה היא שישנן כמה אפשרויות שונות להביע את אותו תוכן, ואלו הן 'דרגות חופש' מיותרות. גם זה מהווה פגם באופטימליות של הטכסט המקראי. בפרק האחרון של המאמר עסקנו בתופעה של דרגות חופש מיותרות בכמה הקשרים, בעולם ובשפה, וראינו כי שיטת הרמב"ם היא שאין בעייה בקיומן של דרגות חופש מיותרות כאלה.

ב. טיפול בנוסח מקראי שהוא מרובה משמעויות

מבוא

במאמר משנה שעברה עסקנו בשני סוגי ייתור: 1. ייתור מילולי: מילים מיותרות שפוגעות באופטימליות של נוסח המקרא. 2. ייתור תוכני: חידוש של הלכה מיותרת, גם אם אין אף מילה מיותרת בנוסח המקרא.

ראינו שבמצב השני ישנן כמה אפשרויות שונות להביע את אותו תוכן, והצענו שגם זה מהווה פגם באופטימליות המקראית. במאמרנו השנה נעסוק בתופעה דומה, אשר גם בה ריבוי הפירושים מהווה פגם שמסיקים ממנו מסקנות.

אנו עוסקים במצבים מקראיים בהם ניתן היה לכתוב את הרעיון המקראי בשתי צורות שונות: א. בנוסח שאינו ניתן לפרשנויות שונות, אלא אך ורק לפירוש A. ב. בלשון שניתנת לכמה פירושים (A או B). במצב כזה, אם התורה בחרה בניסוח העמוס יותר (ב), זה עצמו דוחה את הפירוש היחיד (A), ומוביל אותנו לפרש כפירוש B.

גם בשיקול זה ישנה הנחה שריבוי פרשנויות הוא בעייתי (לא אופטימלי), ולכן אנו מסיקים מכך שהמקרא נקט בלשון עמומה את המסקנה שהוא כנראה מנסה לרמוז לנו משהו בצורה זו. דוגמא זו תומכת בהצעתנו שריבוי משמעויות הוא פגם באופטימליות, ולכן כשאנו מוצאים משהו כזה עלינו להסיק ממנו מסקנות.

סוגיית כתובות סט ע"ב

הגמרא בכתובות סט ע"ב מביאה בתוך הדיון את הדרשה הבאה (ראה גם במקבילה מו"ק כח ע"ב):

אמר ר' אבהו: מנין לאבל שמיסב בראש? שנאמר +איוב כ"ט+ אבחר דרכם ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד כאשר אבלים ינחם. ינחם אחרים משמע! אמר רב נחמן בר יצחק: ינחם כתיב. מר זוטרא אמר, מהכא: +עמוס ו+ וסר מרזח סרוחים, מר זוח נעשה שר לסרוחים.

הדיון נערך בשאלה האם האבל יושב בראש, או המנחם של האבל יושב בראש. ר' אבהו קובע שהאבל מיסב בראש, וכך גם פוסק הרמב"ם להלכה (הלי' אבל פי"ג הי"ג, וראה גם בטוש"ע יו"ד רס"י שעו):

האבל מיסב בראש, ואין המנחמין רשאים לישב אלא על גבי קרקע, שנאמר וישבו אתו לארץ, ואין רשאים לומר דבר עד שיפתח האבל את פיו תחלה, שנאמר ואין דובר אליו דבר, וכתוב אחריו כן פתח איוב את פיהו וגו' ויען אליפז, וכיון שנענע בראשו שוב אין המנחמין רשאים לישב אצלו, שלא יטריחוהו יותר מדאי.

המקור אותו מביא ר' אבהו מהפסוק בספר איוב, כנראה שנוי במחלוקת, שהרי מר זוטרא מביא לכך מקור אחר מספר עמוס.

נציין כי הרמב"ם מביא בהלכה זו מקור לכל אחד מן הפרטים. יוצאת מן הכלל היא ההלכה שלנו (שהאבל יושב בראש). משום מה, הרמב"ם אינו מביא אף אחד משני המקורות שמובאים לכך בסוגייתנו. הרדב"ז על אתר מציין למקור מספר איוב.

המקור מספר איוב

ר' אבהו מביא מקור לכך שהאבל מיסב בראש מהפסוק הבא באיוב (כט, כה):

אבחר דרכם ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד כאשר אבלים ינחם:

הפסוק משווה את המלך שיושב בראש בגדוד לאבל מתנחם. ומכאן שגם אבל מתנחם יושב בראש. הגמרא מייד מעלה את הקושי המתבקש: הרי הפסוק מדבר על המנחם ולא על המתנחם. אם כן, משמע מהפסוק שדווקא המנחם הוא היושב בראש. ייתכן שזוהי הסיבה שמר זוטרא מציע מקור שונה לדיון זה. בכל אופן, רנב"י עונה על כך במשפט סתום מאד: "ינחם כתיב". מה פירוש התשובה הזו? מה השתנה בדבריו מההבנה הקודמת? הרי ברור שבפסוק כתוב 'ינחם', ובדיוק בגלל זה הגמרא דחתה את הלימוד של ר' אבהו. נראה כעת את דברי הראשונים בביאור דרשה זו.

שיטות רש"י ותוס'

רש"י בסוגיית כתובות מסביר זאת כך:

ינחם כתיב - אין לך לומר פתח בשום אות א"כ אל"ף או ה' סמוכין לו או ע"פ הנקודה שתחתיה והיא באה במקום אות כאילו כתוב ינחם וכיון שלא כתיב כאן אל"ף על כרחק ע"פ מסורת הכתב אתה קורא ינחם וזהו המנוחם עצמו כלומר כאבל המתנחם.
רש"י מסביר שאין אפשרות לנקד אות כלשהי בפת"ח אלא אם ישנן אותיות אל"ף או ה"א סמוכות לה, או שהפת"ח מרמז על חיסרון של אות אחרת. בשטמ"ק על אתר מביא כמה אפשרויות להבין את דברי רש"י הסתומים הללו (שהרי מצינו בתורה כמה וכמה ניקודי פת"ח שאינם סמוכים לאל"ף או ה"א), ואכ"מ.³
בעלי התוס' על אתר טוענים שפירושו דחוק, ומסבירים זאת אחרת:

אמר רב נחמן ינחם כתיב - ואע"ג דקרינן ינחם מ"מ דרשינן הכי מדלא כתיב מנחם דליכא למיטעי וכתיב ינחם דאיכא למיקרי ינחם אע"ג דלא קרינן הכי איכא למדרש שהמתנחם מושיבין בראש לנחמו ופירוש הקונטרס דחוק.

התוס' אומרים שאם אכן כוונת הפסוק היא למנחמים, אזי הפסוק היה יכול לכתוב 'מנחם' במקום 'ינחם', ואז לא היתה מתעוררת כל אי הבנה.⁴ מן העובדה שהפסוק נקט לשון 'ינחם' משתמעת לשתי פנים, מוכח שאין הכוונה למנחמים אלא למתנחם. כיצד ניתן לפרש את המילה 'ינחם' לגבי האבל עצמו? מדוע מילה זו סובלת שני פירושים? מסתבר שבעלי התוס' הבינו שניתן גם לקרוא את המילה בחיריק (=ינחם). ראה בתוס' רא"ש להלן שכתב (כן) או בשורוק (=ינוחם), כך שהיא מוסבת על האבל עצמו. כך מפרשים גם הריב"ש והרא"ש שמובאים בשטמ"ק על אתר.

הקושי בשיטת התוס'

לא ברור כיצד ייקרא הפסוק לפי הצעה זו. הרי 'אבלים' הוא לשון רבים, וכיצד ניתן לומר ינחם או ינוחם על אבלים רבים? נראה כי בעלי התוס' מתייחסים רק למילה במבודד מן הפסוק בכללותו. האם ניתן להציע פירוש כזה כאלטרנטיבה לפירוש הפשוט?
מלשון תוס' נראה שגם הם הבינו כי זו אינה יכולה להיות קריאה פשטית של הפסוק, ולכן הם אומרים שהיינו יכולים לדרוש את הפסוק על האבל ולא על המנחמים, זאת בניגוד לקרי שלו. כלומר זוהי דרשה ולא פירוש פשוט.

הבעיה הלוגית שביסוד השיקול הזה

יש לשים לב לכך שהלשון 'ינחם' יכולה להתפרש לשני כיוונים. אנחנו בוחרים דווקא את הכיוון הפחות סביר, המדרשי: על האבל. מדוע לבחור דווקא בו? בראשונים אנו מוצאים לכך שני סוגי נימוקים: של הריב"ש ובעלי התוס', ושל הרא"ש.

שיטת הריב"ש והתוס': השיקול הלוגי

דברי הריב"ש תואמים בערך את לשון התוס' שהבאנו. השיקול הוא הבא: ישנן בפני כותב הטכסט שתי אפשרויות לכתוב את הפסוק: בלשון 'מנחם', או בלשון 'ינחם'. הלשון 'מנחם' מתפרשת אך ורק על המנחמים (פירוש A, במינוח של המבוא לפרק זה). ואילו הלשון 'ינחם' משתמעת לשתי פנים (A) – על המנחמים, B – על האבל. לכן אם באמת כוונת המקרא היתה למנחם, אזי עדיף היה לו לכתוב 'מנחם'. מכך שהוא לא נקט לשון 'מנחם' משתמע שכוונתו אינה למנחם אלא למנוחם, ולכן אנחנו מפרשים את הלשון 'ינחם', שכשלעצמה אמנם משתמעת לשתי הפנים, דווקא בכיוון הפחות פשוט, הדרשני: על האבל (כפירוש B).
בספר כללי הגמרא הנוספים, למוהר"י קארו (המתבר), בסי' תרסז, הוא מביא את העיקרון הזה כעיקרון פרשני כללי, המתבסס על לשון התוס' הנ"ל:

למדנו מכאן דהיכא דאפשר למכתב לישנא דלית ביה אלא חד פירושא וכתב לישנא דאית ביה תרי פירושי, אית לן למימר איפכא מפירושא דלישנא דאית ביה אלא חד פירושא. וכלל זה שמעתי מפי מורי הרב הגדול ה"ר יעקב בירב ז"ל בכמה מקומות. והיה אומר שאילו רצה הגמרא הפירוש האחר היה תופס לישנא דלית ביה אלא חד פירושא. וע"ד זה אני מפרש מה שכתב רש"י בפרשת וארא (שמות ג, ג) "לא נודעתי" – לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי."

יתר על כן, העיקרון הזה הוא סברא פרשנית פשוטה, ולא עיקרון מדרשי, ולכן הוא מיישם זאת על טכסטים תלמודיים ואחרים, ולא רק על המקרא. כמובן שמידת היישום של הכלל הזה תלויה במידת האמון שיש לנו בכותב הטכסט, עד כמה הוא דקדק בלשונו. ובנוסף אחר: עד כמה הטכסט כתוב בצורה אופטימלית (ולוקח בחשבון את כל אפשרויות הניסוח, בלי להשמיט אף אחת).

³ מעבר לכלל התמוה שרש"י מביא, גם לעצם הדרשה לא ברורה כוונתו. גם אם נניח שאין פת"ח ללא אל"ף או ה"א, כיצד זה מלמד אותנו שמדובר על האבל ולא על המנחם? אולי רש"י מתכוין לומר שאם לא כתוב אל"ף, אזי הפתח הוא במקום יו"ד חסרה, וצ"ל 'ינחם', ולכן הכוונה היא לאבל עצמו. ראה על כך להלן.

⁴ וראה ברש"ש על אתר הסבר מדוע לא ניתן לקרוא גם כאן 'מנוחם' (ראה מו"ק כא ע"ב: דאר"ע מנוחם הוא).

ההנחה היא שהטכסט המקראי הוא מדוקדק לחלוטין,⁵ ולכן השימוש בכלל זה הוא מתבקש. דווקא על רקע זה תמוהים יותר דברי הרא"ש, בהם נדון כעת.⁶

שיטת הרא"ש: השיקול הסברתי

והנה בלשון הרא"ש, שדבריו מובאים בשטמ"ק, ניתן ללמוד עוד כמה דברים. הרא"ש כותב כך: **ינחם כתיב. אע"ג דקרו ינחם בשו"א מ"מ דרשי' מדהוה ליה למכתב מנחם, כי היכי דלא לייתי למטעי ולמקרו ינחם בחירי"ק. ומדכתב לישנא דמשמע הכי ומשמע הכי ש"מ דבעי למימר שהאבל יושב בראש, דסברא הוא דאית לן למימר הכי שמנחמין מושיבי' את האבל בראש לנחמו ולפקע צערו.**

ראשית, ברור מדברי הרא"ש שמדובר על קריאה בחירי"ק במקום בשו"א תחת היו"ד. שנית, השיקול אינו מבוסס רק על הלוגיקה הפרשנית שהבאנו לעיל, אלא גם על סברא עניינית בדיני אבל. סברא זו אומרת שדווקא ההושבה של האבל בראש מנחמת אותו. אם המנחמים היו יושבים בראש לא היתה בכך נחמה עבורו, ולכן סביר יותר לקרוא את הפסוק באופן שדווקא האבל הוא היושב בראש.

האם לפי הרא"ש יסוד הדרשה הוא הסברא הזו, או שמא יש כאן שיקול פרשני פורמלי (או לוגי), כפי שמשמע מלשון התוס' והריב"ש הנ"ל? מלשון הרא"ש נראה כי שני היסודות משמשים את הדרשן בשיקולו: גם השיקול הלוגי מתוך האופטימליות של הטכסט, וגם השיקול הסברתי בדיני אבל.

מדוע נדרש השילוב לפי הרא"ש

הסכימה אותה הצענו למעלה לפי התוס' והריב"ש יוצאת מנקודת מוצא שיש שני פירושים שקולים, ועלינו לבחור ביניהם. השיקול שלהם אומר שעלינו לבחור בפירוש שהוא שונה מהפירוש היחיד באלטרנטיבה השנייה. אולם במקרה שלנו ההצעה האלטרנטיבית (שמדובר על האבל, B) אינה תואמת את פשט המקרא: גם כאשר כתוב 'ינחם', עדיין לא סביר לפרש זאת על האבל, שכן המילה הקודמת היא בלשון רבים ('אבלים'), והפסוק אינו נקרא היטב בצורה זו. גם הקרי המסורתית של הפסוק מנוגד לפרשנות זו.

חשוב לשים לב לעובדה שאם יש קושי באחד הפירושים (B) לנוסח הנדון (ב), הדבר בא לידי ביטוי בשני שלבים שונים של הדרשה:

1. בשלב הראשון. כאשר אנחנו מבחינים שהמילה 'ינחם' ניתנת לשתי פרשנויות, הדבר מעורר שאלה מדוע נקטו בנוסח עמום כזה. אך אם פירוש B הוא בעייתי, אזי אין לפנינו שני פירושים סבירים לנוסח ב. אם כן, הבסיס שמצריך שיקול פרשני אינו קיים.
2. בשלב הסופי. לאחר שהבחנו שהיתה אפשרות להתנסח באופן שנתון לפרשנות אחת בלבד (על המנחמים) והכותב לא בחר בו, אנו מסיקים מכך שכנראה המשמעות האמיתית היא בניגוד לאותו פירוש (כלומר לא על המנחמים, אלא על האבל). אך לפי דברינו שהמילה 'ינחם' אינה ניתנת להיקרא על המנחמים, הדבר לא רק עוקר את היסוד הלוגי של השיקול הפרשני בשלב 1, אלא גם את סבירותו של היישוב המוצע לקושי, בשלב הסופי.

אם כן, לפי התוס' והריב"ש נקודת המוצא של הדרשה היא בעייתית: מכיון שגם לנוסח ב יש רק פירוש סביר אחד (A), אזי יוצא ששני הניסוחים המוצעים (א וב') הם חד-משמעיים. לכל אחד מהם יש רק פרשנות פשוטת אחת. אם כן, אין בכלל קושי מדוע המקרא בחר בניסוח זה ולא בחברו. מעבר לכך, גם אם היה קושי, הפתרון לקושי אינו קביל: מדוע לפרש דווקא בצורה הבלתי סבירה מתוך השתים?

ראינו למעלה שהתוס' שם לב לקושי השני, כלומר לכך שהצעתו אינה מהווה פירוש קביל לטכסט המקראי. לכן תוס' מסבירים שמדובר כאן בפירוש מדרשי, ולא בפשט הפסוק. אולם זה אינו מעלה ארוכה לקושי 1: מה בכלל היה הקושי שממנו נוצר הצורך לאותה דרשה? הרי הקושי הבסיסי הוא העובדה שהמקרא נוקט בנוסח לא חד-ערכי, ולכן מתבקשת המסקנה המדרשית. אולם לאור דברינו כאן, לא נכון לומר שהמקרא נוקט בנוסח רב-ערכי. על נקודה זו תוס' אינו עונה.

בדיוק כאן נכנס הרכיב הסברתי שמופיע בדברי הרא"ש: ההסבר מדוע נדרשת כאן דרשה הוא שהקריאה של הפסוק כפשוטה (פירוש A – על המנחמים) אינה מתאימה לתוכנו. אמנם פשט הפסוק מדבר על המנחמים ולא על האבל, אולם אין היגיון להושיב את המנחמים בראש כשהמטרה היא לנחם את האבל. במצב כזה מתבקש להושיב דווקא אותו בראש. מאידך, פירוש זה (B) אינו מתיישב עם לשון הפסוק כפשוטה, ולכן נדרשת כאן דרשה.

⁵ ראה במאמרים לפרשיות תולדות וויצא, תשסו, שם עסקנו באופטימליות של נוסח המקרא.

⁶ נעיר כי לא ברור לנו מדוע המהדיר של ספר **כללי הגמרא החדשים** הביא (בהערה 96) כמקור לדברי ר"י קארו דווקא את תוס' הרא"ש, ולא את התוס'. לשונו של הר"י קארו מתאימה בדיוק ללשון התוס', וגם התוכן מקביל אליהם ולא לרא"ש

כעת מתעוררת השאלה ההפוכה: אם כן, מה מקום לשיקול הלוגי דלעיל? מדוע לא די לנו בסברת הרא"ש כדי לדרוש את הפסוק שלא כפשוטו? ובפרט לאור העובדה שהקושי הלוגי של רב-משמעיות אינו באמת קיים. מדוע לא לבסס את הדרשה רק על הסברא של הרא"ש? כעת אנו מצויים במצב שיש לנו קושי הן על התוס' והריב"ש, והן על הרא"ש: על תוס' והריב"ש קשה לנו מה היה הקושי הלוגי שעורר את הצורך בדרשה? על הרא"ש קשה לנו: מדוע בכלל יש צורך בקושי לוגי כזה, אם ישנה סברא שמהווה בסיס מספיק לדרשה ללא השיקול הלוגי בכלל?

הסבר שיטת התוס' והריב"ש

נחזור ונשתמש בשני המישורים שהצגנו למעלה. אם אכן הפתרון המדרשי שמציע תוס' מהווה קריאה אפשרית של הפסוק, לפחות במישור הדרש (הרי כך פתרנו את הקושי השני), אזי ניתן להשתמש בו גם כבסיס לשיקול המדרשי כולו. החידוש הוא שלפי התוס' כאשר יש לנו שני נוסחים מקראיים שקולים, שאחד מהם ניתן אך ורק לפרשנות אחת והשני ניתן לפרשנות פשטית אחת ולפרשנות מדרשית שונה, עדיין המקרא יעדיף את הנוסח שסובל רק פירוש אחד. הפרשנות במישור הדרש נכנסת לשיקול הלוגי ביחד עם הפרשנות הפשטית. גם כאשר ישנו פירוש מדרשי לנוסח המקרא אנו מתייחסים לכך כמצב בו יש שני פירושים אפשריים לנוסח הזה, ולכן כמצב לא אופטימלי, או מצב שדורש הסבר. ההסבר הוא שבדיוק בגלל זה ננקט הנוסח הזה, כדי ללמדנו שהמקרא מתכוין דווקא למשמעות הלא פשוטה.

הסבר שיטת הרא"ש

מהו ההסבר לשיטת הרא"ש? מדוע לא די לנו בסברא לבדה? דומה כי התשובה לכך היא שאם היינו מתבססים על הסברא לבדה, והיינו מפרשים את המילה 'ינחם' על האבל, עדיין היה נותר הקושי מדוע התורה בוחרת בניסוח כה מסורבל ולא מדויק? מדוע התורה לא כתבה בפירוש את מה שהיא רצתה לומר? יתר על כן, היה עלינו לשאול מדוע התורה מאלצת אותנו לפרש את הנוסח הנתון של הפסוק (ב) באופן שנוטה מפשוטו, ולבחור דווקא באופציה הפחות סבירה (B)? על כך בא לענות השיקול הלוגי: מכיון שיש רק שתי אפשרויות לנסח את הפסוק, והאופציה האחרת (א) היתה מוליכה אותנו למשמעות שגויה, לכן התורה בחרה בנוסח ב, על אף עמימותו. לא היתה לה ברירה אחרת. השיקול הלוגי אינו הבסיס האמיתי לדרשה. הסברא היא הבסיס היסודי, והשיקול הלוגי מטרתו היא רק לענות על קושי צדדי. כמוכן כעת עלינו לשאול את עצמנו מדוע אין נוסח פשוט שמתאים להעברת המסר באופן מפורש? לדוגמה: מדוע לא ניתן היה לכתוב 'אבל', ולא 'ינחם' או 'ינחם'? קושי זה בכל מקרה קיים, והוא אינו מתעורר רק לאור דברינו. כנראה שהפועל נח"ם חייב היה להופיע בפסוק מסיבות שונות, ואכ"מ.⁷

הסבר סוגיא תמוהה בשבת קיד ע"ב לאור דברינו

הגמרא בסוגיית שבת קיד ע"ב דנה באיסור קניבת ירק ביום הכיפורים שחל בשבת. ההנחה היא שבשבת רגילה הדבר אסור, וביו"כ רגיל הוא מותר. לגבי יו"כ שחל בשבת נחלקו אמוראים שם בגמרא.

מהלך הגמרא שם הוא קשה, ולא ניכנס לכל פרטיו כאן. ר' הונא סובר שקניבת ירק ביו"כ שחל בשבת היא אסורה, וריו"ח סובר שהיא מותרת. הנימוק של ר' הונא הוא שהמילה 'שבתון' שכתובה לגבי שבת אינה יכולה להתפרש כחידוש על מצוות עשה לשבות ממלאכה, שהרי יש כבר מקור לכך מהפסוק 'לא תעשה כל מלאכה'. לכן ברור שהמילה 'שבתון' מחדשת לנו איסור שבות, כלומר היא אוסרת עלינו פעולות שאינן מלאכות ממש.⁸ ריו"ח חולק עליו וסובר שהמילה 'שבתון' אכן באה לאסור מלאכה בעשה בנוסף ללאו, ולכן אין ללמוד ממנה איסור על קניבת ירק.⁹ הקושי הוא מדוע ר"ה דוחה את האפשרות שהמילה 'שבתון' מלמדת אותנו על מצוות עשה לשבות ממלאכה מפני שיש כבר איסור לאו מלא תעשה כל מלאכה? האם יש מניעה לכך שיהיה לאו בנוסף לעשה באותו עניין? ברמב"ם שורש שישי מאריך להוכיח שלא (והשווה לדבריו בשורש

⁷ האופציה לכתוב 'מנוחם' גם היא אינה קיימת, כי ללא ניקוד אין הבדל בין המילים 'מנחם' ו'מנוחם'.

⁸ בתוס' על אתר מסבירים שזוהי אסמכתא, שהרי פעולות שאינן מלאכה נאסרו רק מדרבנן. אולם יש מהראשונים (כמו רש"י ועוד) שלומדים שמדובר כאן באיסור דאורייתא ממש, וזה כדברי הרמב"ן בפרשת אמור, שמסביר שאיסורי שבות בשבת הם איסורי דאורייתא. דבריו הובאו גם בחידושי הריטב"א למסכת ר"ה, דף לג, ע"ש.

⁹ לפי התוס' עולה כאן קושי לא פשוט: אם אכן מדובר באסמכתא, כי אז מדוע לפי ריו"ח לא נוכל לבצע אסמכתא גם אם הפסוק בפשוטו מלמד על עשה דמלאכה? נראה בבידוד שמדבר כאן על אסמכתא מהותית ולא על תרגיל זכירה גרידא. וראה על כך באנציקלופדיית ערך 'אסמכתא'.

התשיעי).¹⁰ רש"י, כנראה מפני הקושי הזה, מציע כיוון שונה לגמרי בקריאת הגמרא, ולא ניכנס אליו כאן. אולם רוב המפרשים לא קוראים את הגמרא כמוהו, אלא כהצעתנו כאן.¹¹ לאור דברינו כאן ייתכן שניתן להבין זאת. לאחר שהתורה קבעה איסור לאו על מלאכה בשבת, באה המילה 'שבתון' להוסיף עוד משהו. עומדות בפנינו שתי אפשרויות לפרש את המשמעות של התוספת הזו: 1. הוספת איסור עשה על מלאכות שבות. 2. הוספת עשה על מלאכה, בנוסף ללאו שכבר כתוב. כלומר הנוסח של 'שבת שבתון' הוא עמום, ולכן הוא ניתן לשתי פרשנויות שונות. אם התורה היתה רוצה לאסור מלאכה בעשה בנוסף ללאו, היה עליה לנקוט בנוסח בהיר וחד משמעי יותר (כמו שהיא עושה בזכור ושמור, לפי הכיוון שאלו הם המקורות לעשה דמלאכה בשבת). לכן העמימות עצמה מהווה ראיה שהתורה מתכוונת לשבות ולא לעשה על מלאכה. במקרה זה נראה כי הפרשנות של שבות היא אולי הסבירה יותר מבין השתים, שכן זוהי המשמעות של 'שבתון', יותר מאשר איסור מלאכה. ובפרט שהפירוש הזה עדיף שכן הוא אינו יוצר כפילות באיסורי המלאכה (שהרי יש כבר לאו על מלאכה). אם כן, כאן גם לפי הרא"ש לא תידרש הסברה המהותית התומכת בשיקול הלוגי.

¹⁰ ר' ירוחם פערלא בהקדמתו ל**ספר המצוות לרס"ג**, בשורש השישי, טוען שרס"ג חולק על הרמב"ם בזה, ואכן אינו מונה לאו ועשה באותו עניין. אמנם יש לדון האם הוא מתנגד למנייה הכפולה, או שהוא סובר שכלל לא יכול להיות לאו ועשה כפולים באותו נושא?

¹¹ ראה **לח"מ ומרכה"מ** בתחילת הל' שביתת עשור, ועוד. וב**אבני"ז** חו"מ סוס"י קסא לומד גם ברש"י לא כך, אבל דבריו מופרכים, הן בסוגיא והן ברש"י.