

א. שיטות דבי רי"ש ודבי ר"ע: מבט היסטורי

(בראשית לא, ל)

"ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספתה לבית אביך..."

'המול ימול' – מיכן לשני מילות, אחת למילה ואחת לפריעה... עד כדון כרבי עקיבא דו אמר לשונות ריבויין הן. כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דיברה (ריבתה) כדרכה: 'הלך הלכת', 'כסף נכספת', 'גנב גנבת'.

(ירושלמי שבת פ"ט ה"ב, יבמות פ"ח ה"א, נדרים פ"א ה"א)

פרשה י ואל בני ישראל תאמר, ואל בני ישראל תדבר, אמור אל בני ישראל, דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל ואתה תצוה אל בני ישראל, רבי יוסי אמר דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש, ישראל אילו ישראל, גר אילו הגרים, גר, לרבות נשי הגרים, בישראל, לרבות נשים ועבדים. (ספרא קדושים, תחילת פרשה י)

דבי רי"ש ודבי ר"ע. בדף לפי תולדות משבוע שעבר עסקנו בדוגמא שמשקפת מחלוקת יסודית בין דבי רי"ש ודבי ר"ע ביחס לדרכי הדרש, ובפרט ביחס ליי"ג מידות. המשנה בב"ק נד מסיימת 'דברה תורה בהווה', וראינו שהיא כנראה משוייכת לדבי רי"ש, ולעומתה המשנה בחולין שאינה מתייחסת למילה 'גדי' כדוגמא אלא נזקקת לדרשות כדי להרחיבה לכלל הבהמות הטהורות, כנראה משוייכת לדבי ר"ע.

ראינו שם שדבי רי"ש נוקטים בגישה הפרשנית שמקבלת אפשרות של דיבור המקרא בלשון בני אדם, בעוד דבי ר"ע שוללים זאת. הזכרנו שם מקור מן הראשונים שקובע זאת בצורה ברורה וחדה, והוא התו"י כריתות יא ע"א, שמביא את הירושלמי המצוטט למעלה, ואומר כך:

והכי נמי קאמר בירושלמי לשונות כפולין הן והתורה דברה בהן, 'הלך הלכת', 'נכסף נכספת' 'גנב גנבת', 'ור"ע פליג. ובכל דוכתא דקאמר "הניחא למ"ד דברה תורה כלשון בני אדם אלא למ"ד..." היינו רי"ש ור"ע.

הצענו שם גם שעל אף שבדרך כלל הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' מתייחס ללשונות כפולים במקרא (בשלוש משמעויות, ראה אנצ"ת ע' 'דברה תורה כלשון בני אדם'), למעשה משמעותו היא פרוגרמטית ורחבה יותר, וייתכן שהוא כולל גם את הביטוי 'דבר הכתוב בהווה' ועוד. בדברי הספרא המצוטט כאן ניתן לראות ביטוי נוסף לגישה המרחיבה כלפי המחלוקת בין שני בתי המדרש הללו (ראה גם בקה"ע על הירושלמי הנ"ל). הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' כלל אינו מתייחס כאן ללשונות כפולות.

למתייחסותנו, דבי ר"ע תופסים שלשון התורה מדוייקת, וכל מילה מיותרת (ואף קוצו של יו"ד) צריכה להידרש. לעומתם, דבי רי"ש תופסים שהתורה מדברת כלשון בני אדם, ולכן ישנן מילים מיותרות שאל לנו לדורשן. לפי הצעתנו יש כאן מחלוקת עקרונית כיצד עלינו להתייחס ללשונות התורה, שביטוייה בספרות חז"ל יכולים להיות שונים ומגוונים.

הופעת הביטוי במקורות השונים. למעשה, אם בוחנים את כל המופעים של המימרא 'דיברה תורה כלשון בני אדם' בחז"ל, אנו מוצאים אותה בעיקר בבבלי. בירושלמי כלל לא מופיעה לשון כזו, ובמדרשי ההלכה מצאנו אותה אך ורק בשני מקומות (בספרא פ' קדושים שלמעלה, ובספרי במדבר פ' קיב).

זוהי אינדיקציה מעניינת. הספרא הוא מדרש שמייחסים אותו לדבי ר"ע (אע"פ שפותחת אותו הברייתא של יג מידות של רי"ש). גם המלבי"ם על המכילתא (פ' משפטים פכ"א פסוק יז, אות סו) מוכיח מכמה מקומות שסתם ספרא הוא ר' יהודה, והוא דורש לשונות כפולות כר"ע, ולא סובר שדברה תורה כלשון בני אדם. מאידך, בבבלי אנו מוצאים התייחסויות כאלו פעמים רבות, אולם כפי שכבר העירו תו"י הנ"ל זה משוייך תמיד לדבי רי"ש.

נציין כי בעל המשנה למלך הלכות דעות פ"ו ה"ז והלכות ממרים פ"ה ה"א האריך להראות שלהלכה לא דיברה תורה כלשון בני אדם, והוכיח שכך היא שיטת ר"ע ושיטת ר' יהודה.

האם אכן מדובר במחלוקת עקרונית. הרב כשר, בעל תורה שלמה, בפרשתנו (פ"א אות סט) דן בשאלה האם העיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' מבטא גישה כללית של התורה, או שהוא קיים רק כאשר התורה מצטטת את דבריהם של בני אדם, ולא כאשר הדובר הוא הכותב המקראי עצמו (הקב"ה).

בסופו של דבר, טענתו של הרב כשר היא שהכלל הזה נאמר רק ביחס לציטוטים שעוסקים בלשונותיהם של בני האדם, ולא בלשון המקרא עצמו. הוא מסביר בכך את העובדה שהירושלמי מביא כראיה לטענתו את הפסוק בפרשתנו, בעוד שקדמו לה עוד הופעות רבות של לשונות כפולות

גם בפרשיות קודמות. לפי הרב כשר, הירושלמי חיפש מקור שמצטט לשון בני אדם, ונוקט לשון כפולה רק בגלל סיבה זו, ללא שום מניע אחר שקשור למשמעויות. לאחר מכן ממשיך וטוען הרב כשר שחיפוש במקורות חז"ל ביחס לביטוי הזה מעלה שלמעשה כל ההתייחסויות לביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' עוסקות רק בלשונות המקרא עצמו, ולא לדברי בני אדם שמובאים במקרא. על כן הוא מציע שלגבי אלו גם ר"ע יסכים שאין לדרוש אותן.¹ אם באמת מסקנה זו נכונה, אזי פוחתת מאד המשמעות העקרונית של מחלוקות ר"ע ורי"ש. אמנם מהירושלמי שהבאנו למעלה מוכח לכאורה לא כך (וכבר הר' כשר שם הרגיש בזה), שהרי הלשונות שם הם ציטוטים של לבן הארמי, והירושלמי מניח שהמחלוקת בין רי"ש ור"ע רלוונטית גם ביחס אליהם. כך גם עולה מן העקביות שניתן למצוא במחלוקות הנוספות של שני בתי המדרש הללו, שמופיעות גם בלשונות אחרים (כמו 'דבור בהווה'), שמסתעפות מן המחלוקת הזו. על כן נראה בבירור שאכן מדובר כאן במחלוקת עקרונית ומקיפה. דומה כי הסיבה לכך שרוב ההופעות של הדיון לגבי לשון בני אדם עוסקות בלשונות של המקרא עצמו ולא בציטוטים של בני אדם, היא מאד פשוטה: הדרש הלכתי יוצא מפסוקי ציווי, ותוצאותיו הן הלכות. פסוקי ציווי נאמרים לנו מפי הגבורה ולא מפיו של אדם שמצוטט במקרא.

ההשתלשלות ההיסטורית של המחלוקת. בשבוע שעבר כבר הערנו על כך שמעיון בסוגיות השי"ס השונות נראה שבמהלך הדורות לאחר ר"ע ורי"ש התפתחו שיטות דרש מאוחדות ומאחדות, שניסו לחבר בצורות שונות את גישותיהם של רי"ש ור"ע, ולהתיך אותן לכלל שיטה מאוחדת.² אם אכן כך הוא, אזי ייתכן שההתייחסויות בבבלי לעיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם' אינן מבטאות בהכרח גישה של דבי רי"ש, אלא אולי מופיעה בהן גישה מאוחרת יותר, שכבר מאחדת את שתי השיטות לכלל שיטת דרש אחת.³ גם **המשנה למלך** שם, וגם בעלי התוס' בכמה מקומות (למשל, סוטה כד ע"א-ע"ב, מנחות יז ע"ב, כתובות סז ע"ב, ב"מ לא ע"ב) מנסים ליצור שיטה קוהרנטית אצל כל אחד מהתנאים ביחס לסוגיא זו, על אף כמה וכמה סתירות בדבריהם. ולשם כך הם נדרשים לכמה וכמה חילוקים.⁴ אולם ייתכן שההופעות בשי"ס משקפות כבר את הניסיונות המאוחרים יותר, שכוללים איחודים שונים של שתי השיטות הגדולות מן העבר (רי"ש ור"ע). נביא כעת כמה דוגמאות ליישומים אפשריים של טענה זו.

דוגמאות ליישום הגישה ההיסטוריציסטית. 1. תוס' בכמה מאותם מקומות מסבירים שלמעשה גם רי"ש דורש לשונות כפולים, ורק כשאי אפשר לדרוש, או כשיש ראייה שהדרשה אינה נכונה, הוא נזקק לעיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם'. מסתבר מאד שזהו כבר שלב מסויים בתהליך איחוד השיטות של דבי רי"ש ודבי ר"ע. בתקופת האמוראים כבר ניסו לדרוש כל לשון כפולה, כשיטת דבי ר"ע, ורק כשלא הצליחו לעשות כן נזקקו לעיקרון של דבי רי"ש. 2. דוגמא נוספת ישנה בדברי המל"מ בתוך דבריו בהלכות דעות. הוא טוען שהעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' שולל את האפשרות ליצור דין מתוך לשון כפולה במקרא, אולם ברור לו שלדרשה בעלמא ודאי דורשים. כאן שוב ישנו סייג להיקפו של העיקרון 'דברה תורה כלשון בני אדם'. מדברי המל"מ עולה שלמעשה אף מילה בתורה אינה מיותרת, אלא שיש כלל שאל לנו ליצור הלכות חדשות מדרשת לשונות כפולים. זהו עיקרון דומה למה שמקובל בדינו שלא דורשים טעמא דקרא. גם שם זה לא בגלל שאין למצוות טעם, שהרי רבים מרבתינו עוסקים בחיפוש טעמים למצוות, אלא בגלל שמסיבות שונות הטעם אינו מספיק כדי ליצור פרשנות עם השלכות הלכתיות. 3. גם בדף בשבוע שעבר ראינו שתיתכן אפשרות שכולם מנסים לדרוש את לשונות המקרא, ורק כאשר לא מוצאים דרשה כלשהי, או אז נאלצים להגיע לטענה שהתורה מדברת לאו בדווקא. אמנם שם הצענו שדווקא רי"ש הוא שמוכן להגיע לתפיסה כזו, ואילו ר"ע חייב תמיד למצוא דרש כלשהו לכל לשון מקראית מיותרת. לאור האמור כאן, גם קביעה זו כבר אינה כה פשוטה. האם

¹ ישנו יוצא דופן אחד בברכות לא ע"ב.

² כפי שכבר הזכרנו, כלל לא ברור האם הפוסקים (כמו הרמב"ם, למשל) מנסים ליצור הלכה עקבית ביחס לשיטות הדרש. על פניו שנראה שאין ברמב"ם אפילו ניסיון לאחד את הפוסקים באופן שכולם יושתתו על אותה שיטת דרש. ייתכן שישנה שם שיטה אחידה, אלא שהיא כבר לא שיטת ר"ע או רי"ש, אלא סינתזה מאוחרת יותר. ואפשר אולי לומר שהפסיקה ההלכתית יוצרת באופן עקיף את הסינתזה ביחס לשיטות הדרש. מכלול ההלכות שנפסקו יכוננו, דה-פקטו, את שיטת הדרש שמובילה אליהם.

ספק דומה עולה ביחס ל**שולחן ערוך**, שם כבר העירו כמה פרשנים וחוקרים (זכורני מאמר של פרופ' מאיר בניהו שעוסק בכך), שלא ברור האם בכלל הוא עושה ניסיון לפסיקה אחידה, או שמא הוא פוסק בכל סוגיא באופן מקומי. אם התפיסה השנייה היא הנכונה, אזי אין מקום להתקשות כאשר אנו רואים חוסר עקביות (לפחות כשזה אינו בולט ומובן מאליו) בפסיקותיו.

זוהי תזה שדורשת בירור והנמקה כשלעצמה, הן ביחס לשו"ע והן ביחס למידות הדרש, ואכ"מ.

³ השווה את הטענה העקרונית המוצעת כאן לתהליך ההיסטורי המתואר בח"ב של הדף לך-לך.

⁴ אמנם ראה בתוד"ה מנחות יז ע"ב ד"ה 'מאי' שהקשו מסוגיית ברכות לא ע"ב, שמשם רואים שמתחלפות השיטות של ר"ע ורי"ש, ועיין גם בתורה שלמה הנ"ל שדן בזה.

אנו עוסקים בשיטות רי"ש או ר"ע עצמם, או שמא מדובר בשיטות דרש מדורות מאוחרים יותר, שכבר כוללות רכיבים משני בתי המדרש הללו.

הרלוונטיות של הדיון ההיסטורי. נקודה זו מובילה אותנו לשאלת הרלוונטיות של הדיון אודות ההשתלשלות ההיסטורית. השאלה מה היתה שיטתו של ר"ע, או של רי"ש, עצמם, היא שאלה היסטורית בעיקרה. השאלה החשובה ללומד התורה היא מה השיטה ששני בתי אב אלו יצרו עבורנו? כלומר איך שיטות הדרש הסופיות, כפי שהן הועברו אלינו, בנויות? האם יש רק אחת כזו? האם נוצרה סינתזה כוללת שניתן להשתמש בה באופן עקבי, או שמא ישנן כמה שיטות (גם אם כל אחת מהן מורכבת משני הגוונים היסודיים במינונים שונים, ובצורות שונות), ואנו צריכים להכריע להלכה מי מביניהן תשמש אותנו.

חשוב להדגיש שהמחקר ההיסטורי בנושא זה של מידות הדרש, שונה במהותו משאר נושאים הלכתיים. בנושא הלכתי רגיל יש מקום רב לומר שהשאלה ההיסטורית אולי אינה רלוונטית.⁵ מה שמחייב אותנו מבחינה הלכתית, וגם מה שמהווה 'תורה' עבורנו באופן כללי, הוא רק הצורה הסופית של התורה כפי שהיא הועברה עד אלינו. בשנים האחרונות נטושה מערכה כבדה על נושא אידיאולוגי זה, וייתכן שעוד נחזור אליו בעתיד. כאן רק נעיר שלגבי מערכת הדרש המצב נראה שונה מעיקרו. בנושא זה לא קיבלנו כלל מסורת מסודרת וקוהרנטית. כללי הדרש אינם ברורים לנו, והיחס ביניהם עוד פחות. על כן ייתכן שדווקא כאן ניתן ליצור קונצנזוס בין הצדדים הניצים, שכן הדרך הסבירה לברר את צורות השימוש במידות הדרש היא מעקב אחרי הופעותיהן והתפתחותן בספרות חז"ל, שהניתוח ההיסטורי בהחלט יכול להוות אספקט חשוב שלו.

ב. משמעות ושורש המחלוקת

מבוא. הבנת המחלוקת בין שני הבתים הללו היא חשובה מאד. אם אכן אנו רוצים להבין את דרכי הסינתזה שנקטו בהם חכמי הדורות המאוחרים יותר, עלינו להבין את העקרונות שהנחו את מייסדי שני בתי המדרש שמהווים בית אב לכל שיטות הסינתזה הללו. בהתאם למסקנה אליה הגענו לעיל, אנו נניח שהמחלוקת ביניהם היא עקרונית וכוללת.⁶

שני אופנים להבין את מחלוקת רי"ש ור"ע. בדף משבוע שעבר עמדנו על גישת האוטונומיות למישורי הפרשנות השונים לתורה. עמדה זו גורסת שהפשט והדרש אמורים להציע כל אחד מהם לחוד פירוש כולל לטכסט המקראי. בעקבות הדיון הוא, ניתן להסיק שגישתו הפרשנית של רי"ש, שאינה מקבלת את האוטונומיה של מישורי הפרשנות, מבוססת על שתי טענות שונות: 1. התורה אכן מדברת בלשון בני אדם. 2. עיקרון פשטי זה מונע את הצורך לדרוש לשונות כפולות וכדומה. לפי זה, גם יסוד שיטתו של רי"ע ניתן להבנה בשני אופנים שונים, שכן הוא יכול לחלוק על כל אחת מן הטענות שמונחות בבסיס גישתו של רי"ש: 1. התורה אינה מדברת בלשון בני אדם (ואז אין צורך להגיע להנחת האוטונומיה). 2. התורה אכן מדברת בלשון בני אדם, אולם מבחינת רי"ע התורה צריכה להיות מוסברת באופן מלא ואוטונומי גם במישור הדרש לחוד. לפי הצעה זו, העיקרון הפשטי שהתורה מדברת בלשון בני אדם (ובפרט כשהיא מצטטת בני אדם, שאז הוא אפילו סביר יותר), הוא אמנם נכון, אולם הוא אינו עוזר לנו להשלים חוסר במישור הדרש. כל מישור עומד לעצמו.

השלכות. בדף מן השבוע שעבר הצענו ששיטת רי"ע היא שגם אם ישנן בידינו דרשות שמוליכות אותנו למסקנה שהתורה מדברת באופן לא מדוקדק, עדיין מטרידה אותנו השאלה מדוע היא לא כותבת בצורה מפורשת וברורה את כוונתה. למשל, אם הגענו למסקנה שהמילה 'גדי' היא לא בדווקא, והכוונה היא לכל בעלי החיים, מדוע התורה לא כותבת במפורש שההלכה חלה על כל בעלי החיים? לפי רי"ע התורה אינה כותבת בלשון בני אדם, ולכן גם דרשות לא יועילו כדי להוכיח שבמקום כלשהו היא כן בחרה לעשות כך. מטעון זה נראה כהצעה 1 דלעיל בהבנת שיטת רי"ע. לעומת זאת, אם נבין את שיטתו באופן 2, אזי אין מניעה עקרונית לומר שהתורה מדברת בלשון בני אדם. ולכן כשישנן דרשות שמנמקות מדוע התורה בחרה לומר את הדברים באופן של דוגמאות, ולא לפרט מפורשות את כוונתה, אז אין מניעה להגיע למסקנה שכאן התורה מדברת בלשון בני אדם, שהרי אנו דורשים את הפסוקים.

המל"מ והתוסי' מציעים בביאור שיטת רי"ש כיוון הפוך בדיוק למה שהצענו למעלה. לטענתם גם רי"ש מנסה לדרוש את הפסוקים, ורק כשאינו מצליח לעשות זאת הוא טוען שהתורה מדברת בלשון בני אדם. אם כן, דווקא רי"ש הוא הסובר כאופן השני שהצענו בדעת רי"ע. ולפי זה ברור

⁵ ראה, למשל, מאמרו של מ. אברהם, **אקדמות** ט, 'בין מחקר ל'עיון' - הרמנויטיקה של טכסטים קאנוניים'.

⁶ כל הסבר שיטתי וכולל מסוג זה צריך להתייחס גם לשאלת אופי הדרש עצמו, שלפי רי"ש הוא הולך מהפרט לכלל ולפי ר"ע הוא הולך מהכלל אל הפרט. כאן אין מקום לעסוק בנקודה זו.

שר"ע גורס שהתורה כלל לא מדברת בלשון בני אדם, ולכן גם כשזה עולה מהדרשות הוא ממאן לקבל זאת, בהתאמה למסקנתנו למעלה.

הערנו כבר שרבים (ראה, למשל, בספרו של השל, **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות**) הצביעו על כך שבדורות מאוחרים יותר נוצרת סינתזה בין שני בתי המדרש, וכאן הצענו דוגמא לכך. אנו מציעים שיטת דרש שנוטה לחפש דרשות ללשונות הכפולים, אולם כשהיא אינה מצליחה בכך, היא מוכנה להסתפק בטענה שדברה תורה כלשון בני אדם. כיוון כזה תואם לטענה שאכן התורה כן מדברת בלשון בני אדם, אולם במישור הדרש זה אינו יכול 'לסתום לנו חורים'. אנו אמורים לנסות ולמצוא את הפירוש הדרשי של הטכסט, ולא להסתפק בפרשנות הפשטית הקובעת שזוהי לשון בני אדם.

נקודות השקה נוספות בין הפשט לדרש. ישנן חדירות נוספות של שיקולי פשט לתוך המישור המדרשי. לדוגמא, ישנם סוגים שונים של מידות דרש שכדי להפעיל אותן הפסוק צריך להיות 'מופנה'. כלומר צריך להיות ייתור של מילה, או לפעמים של אות, כדי שנבצע מחמתו דרשה כלשהי. ישנם שני סוגים שונים של ייתורים רלוונטיים, שחז"ל מבצעים על גביהם אקט של מדרש: 1. מילה או אות מיותרת מבחינת הנוסח הפשטי. 2. מילה או אות שלא משמשות לצורך מדרש אחר. ההופעה הראשונה היא שיקול של פשט שמוליך אותנו לבצע דרש. זוהי אפשרות שמתאימה יותר לגישת ר"ש, שמשתמש בפשט כמצע עבור הדרש. ההופעה השנייה היא שיקול תוך מדרשי, שדווקא מבטא עמדה שהטכסט כולו צריך לבוא לידי ביטוי ולהתבאר באופן אוטונומי במישור הדרש. זוהי הופעה שמתאימה יותר לעמדתו של ר"ע, שמישור הדרש אמור להציע פירוש מלא לטכסט המקראי, ללא שום קשר הכרחי למישור הפשט. זהו ביטוי אפשרי נוסף לסינתזה שנעשתה לאורך הדורות בין שיטת ר"ש לשיטת ר"ע.

ג. מישורי הסבר מקבילים

האם ייתכנו כמה הסברים לאותו טכסט: דטרמיניזם פרשני. בחלק האחרון הוצגה עמדה שמישורי הפשט והדרש, כל אחד מהם לחוד, אמור לתת פירוש מלא וקוהרנטי למקרא. אולם האם באמת ניתן לפרש את אותו טכסט עצמו בכמה צורות ולטעון שכולן אמיתיות? ניתן להרחיב את השאלה ביחס למושגי ההסבר בכלל. האם ניתן להציע כמה הסברים אמיתיים לאותה התרחשות, או כמה סיבות שונות לאותו אירוע?

דה-פקטו, נראה שכן. אנו עושים זאת כל הזמן. לדוגמא, כשניוטון חש בנפילת התפוח (השני הכי מפורסם בהיסטוריה) על ראשו, הוא יכול היה להסביר שאירוע זה הוא עונש על עבירה שהוא עשה (למשל, שהוא לא הגיש למכהו את הלחי השנייה). אולם הוא בחר להסיק מכאן מסקנה מדעית, ולטעון שעצמים נופלים לכיוון כדור הארץ בגלל כוח המשיכה. מהו ההסבר האמיתי מבין השניים, התיאולוגי או הפיסיקלי? מהי הסיבה האמיתית לנפילת התפוח?

מסתבר ששתי הסיבות הן אמיתיות. מבחינה תיאולוגית התפוח נופל בגלל החטא, ומבחינה פיסיקלית הוא נופל מפני שכוח המשיכה של כדור הארץ גובר על חוזק הקשר בין התפוח לבין הענף שמחזיק אותו. זהו כנראה גם היחס הנכון להבטחות התורה שירידת הגשמים תלויה במצוות ובעבירות שלנו, ולא רק בקיום התנאים המטאורולוגיים הדרושים לירידת גשם, וכדומה. אולם הטענה בדבר האפשרות העקרונית לקיומו של כפל הסברים אינה פשוטה כלל ועיקר. הטענה "א הוא סיבתו של ב", מתפרשת בדרך כלל כאילו לא ייתכן שיהיה א ולא יהיה ב (א תנאי מספיק ל-ב).⁷ אולם מה יקרה אם ניוטון לא יגיש את הלחי השנייה, אך חוזק הענף שקושר את התפוח לעץ יהיה בעל עוצמה גבוהה מכוח הגרביטציה שמנסה להפיל אותו? ומה אם קורה ההיפך? אם הוא ייפול, רבים יאמרו שזהו אירוע ללא סיבה פיסיקלית, או תיאולוגית. כלומר ישנה כאן סתירה לעקרון הסיבתיות, לפחות באחד משני המישורים הללו. אם כן, לכאורה רק אחד משני ההסברים הללו יכול להיות נכון. לא ייתכנו שני הסברים לאותו דבר, מכיון שהסבר, או סיבה (בכל מישור התייחסות), אמורים להוות תנאי הכרחי ומספיק למוסבר. זהו השורש לטענת 'הדטרמיניזם הפרשני'.

בין הסבר לפרשנות. אם הדבר נכון לסיבות או הסברים, אזי מסתבר מאד שמאותו טעם עצמו גם פרשנויות מרובות לאותו טכסט, או לאותו אירוע, אינן יכולות להיות אמיתיות בו-זמנית. או שהמחבר התכוון לפרשנות האחת, או שהוא התכוון לשנייה.

אלא שישנו הבדל בין פרשנויות לטכסט לבין הסברים לאירועים, ולכן נראה שהדטרמיניזם הפרשני אינו הכרחי. עקרונית יכול להיות מצב שבו משהו יוצר טכסט, והוא מחביא בתוכו כמה רבדים של הסבר. ניתן להסביר את הטכסט בכמה מישורים בו-זמנית, וכל ההסברים יניבו עקרונות ומסקנות שהם נכונים. אמנם זוהי משימה כמעט בלתי אפשרית לביצוע, בהנחה

⁷ ראה מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל תשסב, בנספח. ובהפניות שם לספר **עץ הדעת**, מאת יובל שטייניץ.

שהטכסט הוא ארוך ומפורט, ושהתכנים עצמם אינם אלסטיים מדיי, ולכן אינם ניתנים להתאמה לאילוצי ה'הצפנה' הדרקוניים הללו.

משמעותו של מה שראינו למעלה הוא שהקב"ה טומן במקרא רובד פשטי ורובד מדרשי, שכל אחד מהם לחוד מהווה הסבר מלא לטכסט. למעשה, ישנם עוד רובדי הסבר נוספים, כמו רמז, או סוד. 'שבעים פנים לתורה'.

לסיום, נביא מחלוקת בין רבותינו הראשונים בנקודה זו עצמה. הרמב"ם בשורש השני כותב כך :
וכבר הגיע בהם הסכלות אל יותר קשה מזה, וזה שהם כשמצאו דרש בפסוק יתחייב מן הדרש ההוא לעשות פעולה מן הפעולות או להרחיק עניין מן העניינים, והם כולם בלא ספק דרבנן, ימנו אותם בכלל המצוות, ואעפ"י שפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם העניינים. עם השורש שהועילונו בו עליהם השלום, והוא אמרו ז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר: "גופיה דקרא במאי קא מדבר".

כשמצאו פסוק ילמדו ממנו דברים רבים על צד הביאור והראיה...

טענת הרמב"ם היא שיכול להיות אך ורק פירוש אחד לכל טכסט, ולכן הפשט הוא הפירוש האמיתי היחיד, והדרש אינו יכול להיות פירוש אמיתי נוסף. מתוך הנחה זו עצמה הרמב"ם מסיק את שיטתו המחודשת שהדרשות אינן הלכות מדאורייתא, אלא 'כענפים היוצאים מן השורשים' (ראה בדף לפרשת חיי-שרה). לעומתו, הרמב"ן, בהשגותיו שם, טוען בתוקף את ההיפך. נביא כאן שתי הדגמות מלשונו שם :

וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה יאמינו כי שניהם אמת – פנימי וחיצון...

לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם. אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת.

סיכום. בדף זה ראינו שהכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' הוא עיקרון בעל משמעות רחבה, ששנוי במחלוקת בין דבי רי"ש ודבי ר"ע. הצבענו על כך שמחלוקת זו הולכת ומצטמצמת עם הדורות, עד שהיא יוצרת סינתזה שמתיכה את שני בתי המדרש הללו לכלל שיטת דרש אחת. הדיון ההיסטורי בהחלט רלוונטי וחשוב לבחינת השיטתית של אותה סינתזה, דווקא על רקע העובדה שהמסורת שבידינו ביחס לדרכי הדרש והיחסים ביניהן אינה ברורה כל צרכה. בסיום דברינו עסקנו בשאלת הדטרמיניזם הפרשני, וראינו שהמחלוקת ביחס אליה מגיעה לפחות עד לתקופת הרמב"ם והרמב"ן.