

השאלות:

1. מה בין גז"ש לקו"ח?
2. האם אברהם אבינו השתמש בגז"ש ובקו"ח, ומדוע?
3. מה בא ללמד אותנו האנכרוניזם המדרשי?
4. מהי מחלוקת בעלי המדרשים השונים בזה?
5. מהו היחס בין פשט ודרש?
6. מה בין מידות טכסטואליות ומידות הגיוניות?
7. האם ניתן ליצור פירוש פשטי באמצעות כלי דרש כמו גז"ש וקו"ח?
8. מדוע בניין אב וקו"ח, המבוססים על ההיגיון האנושי הרגיל, הם מידות דרש?

המידות:

קל וחומר. גזירה שווה. בניין אב.

א. תקציר מן השנה שעברה

אמר ר' חנינא בן פזי לא היה יודע אברהם מהיכן לימול, רמז לו הקב"ה ואמר מהיכן לימול. וארבה אותך ממקום שאתה פרה ורבה. בר קפרא אומר קל וחומר דרש אברהם, ומה אילנות מהיכן חייבין בערלה, ממקום שהן עושין פרי, אף אני ממקום שאני עשה פרי אני צריך לימול.
(מדרש תנחומא (בובר) פרשת לך לך סימן כז ד"ה [כז] ואתנה בריתי)

ואתנה בריתי וגו' ר' הונא בשם בר קפרא ישב אברהם ודן בגזירה שוה נאמ' כאן ערלה ונאמ' ערלה באילן, מה ערלה שנאמ' באילן מקום שעושה פירות אף ערלה שנ' באדם מקום שעושה פירות, אמר ליה ר' חנינא וכי כבר נתנו גזירות שוות לאברהם אתמהא, אלא ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד מן וארבה אותך במאד מאד, ואתנה בריתי ביני ובינך.
(בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה מו ד"ה (ב) ואתנה בריתי)

ורב הונא בר קפרא אמר ישב אברהם אבינו ודרש נאמר ערלה באילן ונאמר ערלה באדם מה ערלה שנא' באילן מקום שהוא עושה פירות אף ערלה שנאמר באדם מקום שהוא עושה פירות א"ר חנין בן פזי וכי כבר היה אברהם אבינו יודע קלין וחמורין וגזירות שוות אלא רמז רמזה לו (בראשית יז) ואתנה בריתי ביני ובינך וגו' מקום שהוא פרה ורבה.
ויקרא רבה (וילנא) פרשה כה ד"ה ורב הונא

במאמר משנה שעברה עמדנו על שיקוליו של אברהם כפי שהם מופיעים במדרשים הנ"ל. המדרש הראשון מתייחס לשיקול הזה כקו"ח. המדרש השני בתחילתו מתייחס לכך כגז"ש, ולבסוף דוחה את האפשרות הזו שכן אברהם לא דן בגז"ש. הוא מעמיד במקום הגז"ש שיקול פרשני אחר, שהוא כנראה כן יכול היה להיעשות על ידי אברהם. המדרש השלישי אינו אלא סיכום של שני קודמיו, אולם בתוך הדברים הוא מניח שגם קלין וחמורין לא נדרשו על ידי אברהם אבינו (ולא רק גז"ש, כמובא במדרש השני). המדרש הראשון מביא את הדעות בסדר הפוך, ונראה ממהלכו שבאמת לגבי קו"ח אין בעיה בכך שאברהם אבינו דרש אותו. הבעיה קיימת, אם בכלל, רק לגבי גז"ש. בהמשך דברינו עמדנו על טיבן של שתי המידות הללו, וראינו שהן מייצגות שני קטבים בתוך מערכת המידות: הקו"ח מייצג את מידות הדרש ההגיוניות. מידות אלו אינן דדוקטיביות (ראה במאמרי השבועיים הקודמים), אך הן נובעות מסברא שאנו מפעילים בכל שטחי החיים ולא דווקא בפרשנות המקרא. התשתית שעליה מופעל הכלי המדרשי הוא ההלכה המקראית ולא לשון המקרא. ההיסק נעשה באמצעות הפעלת כלי ההיגיון הרגילים על הנתונים ההלכתיים שבמקרא. לעומת זאת, הגז"ש מייצגת את המידות הטכסטואליות. מידות אלו אינן משתמשות בסברות יומיומיות, ורובן ככולן הן כללים ייחודיים הנוגעים אך ורק לפרשנות המקרא. הנתונים שמהווים תשתית לדרשות במידות אלו הם גם טכסטואליים ולא רק הלכתיים. הדרשנים מסיקים מסקנה מלשון המקרא ומילותיו, ולא רק מן ההלכות המופיעות בו. הזכרנו כמה מן ההבדלים היסודיים בהתייחסות חז"ל לשתי המידות הללו, למשל: קו"ח אדם דן מעצמו, ואילו גז"ש אדם לא דן מעצמו.¹ ראינו ששתי המידות הללו כשני קטבים מייצגות את

¹ לגבי כל שאר המידות נחלקו הראשונים. ראה מידות אהרן פסקא ו, גינת ורדים, לבעל הפמ"ג, סי' ו, ועוד.

מכלול דרכי הדרש. ראינו שהביטוי 'קלין וחמורין וגזירות שוות' מבטא אצל חז"ל את מכלול מידות הדרש, ולא דווקא את שתי המידות הללו בדווקא. כוונתם לומר: כל המידות, מגז"ש ועד קו"ח.²

עמדנו על כך שהדרשות הללו הן אנכרוניזמים, שהרי לא סביר שיש כאן שיחזור אמיתי של שיקוליו של אברהם אבינו, ולו רק בשל העובדה שהטכסט המקראי עדיין לא ירד לעולם וקשה לראות כיצד אברהם יכול להשוות בין מילים במקרא. מעבר לכך גם המידות עדיין לא ניתנו. במאמר לפרשת ניצבים בשנה שעברה עמדנו על תהליך ההמשגה והגיבוש של מידות הדרש גם אחרי מתן תורה, ובודאי שצורתן הנוכחית של המידות לא היתה קיימת עוד לפני מתן תורה. נציין כי הבעיה הזו קיימת בעיקר לגבי הגז"ש, אשר תלויה בטכסט המקראי עצמו, שכן היא גוזרת את מסקנותיה מהשוואה בין מילים שמופיעות בשני ההקשרים המשווים. לגבי קו"ח ישנה בעיה, אולם היא רכה יותר. שם אנחנו מסתמכים על הלכה מקראית, ומבצעים קו"ח על בסיסה. הבעיה קיימת שכן גם ההלכות עדיין לא ניתנו לנו, אולם כאן ייתכן שהקב"ה שהתגלה לאברהם נתן לו את ההלכות הללו עוד לפני מתן תורה (אנו מוצאים זאת במדרשים ביחס לכמה וכמה הלכות). יש שיאמרו שהלכות אלו התגלו לו על ידי 'שתי כליותיו' אשר 'נעשו לו כשני רבנים', כלשון חז"ל במדרש (כלומר שאברהם גילה אותן מסברתו שלו).

לאחר מכן עסקנו בתהליך הגיבוש והפורמליזציה של מידות הדרש (ראה גם במאמר לפרשת ניצבים משנה שעברה), ובמשמעות הקביעה שמקורן הוא מסיני. סיימנו בשתי דוגמאות להרחבות מנתחות, והשוונו זאת לתהליך התפתחותן ולתפקודן של מידות הדרש. במאמר הנוכחי נעסוק בשני נושאים: במיקוד הבחנה הנ"ל בין שני סוגים של מידות (טכסטואליות והגיוניות), ובמשמעות של כל הדיון הזה לגבי היחס בין פשט לדרש.

ב. בין קו"ח לגז"ש: מידות טכסטואליות והגיוניות

מבוא

מה באו האנכרוניזמים הללו ללמד אותנו? אם אכן לא מדובר בשחזור של מציאות היסטורית, אזי צריכה להיות סיבה לכך שחז"ל בכל זאת העמיסו את המטען האנכרוניסטי הזה על אברהם אבינו. במאמר בשנה שעברה הצענו שהמחלוקת באה לבטא יסוד מסויים בדיני ערלה ובתפיסת המושג 'ערלה'. כאן נציע הסבר אחר, אשר נוגע למשמעותן של מידות הדרש.

מבט אחר על מחלוקת המדרשים

ראינו למעלה שישנה מחלוקת מהותית בין עורכי שני המדרשים אליבא דר' חנין (או חנינה), בשאלה האם אברהם אבינו יכול היה לדרוש במידות הדרש או לא. לפי בעל המדרש השלישי נראה כי הבעיה קיימת רק לגבי גז"ש. לפי בעל המדרש השני נראה כי הבעיה קיימת לגבי כל מידות הדרש (קו"ח וגז"ש מייצגות, כזכור, את כלל מידות הדרש). ואילו לפי ר' הונא בר קפרא נראה שאברהם יכול היה להשתמש אפילו בגז"ש, וכנראה גם בכל שאר מידות הדרש.

ייתכן שמטרתו של האנכרוניזם המדרשי היא ללמד אותנו בדיוק את הנקודה הזו: בעל המדרש השני שם בפיו של אברהם אבינו גז"ש, כדי ללמדנו שגם אברהם יכול היה לדרוש גז"ש, גם אם בפועל הוא לא עשה זאת. הלקח נוגע לאופייה של מידת הדרש גז"ש וליכולת להשתמש בה ללא מסורת. ר' חנינה באותו מדרש חולק עליו בזה, וסובר שאופייה של מידת גז"ש אינו מאפשר לדרוש אותה לפני מתן תורה (כלומר לפני שהיא עצמה ניתנה במסגרת כלל מידות הדרש). זוהי תפיסה מנוגדת בדבר אופייה של מידה זו. מן המדרש השלישי עולה כי גם קו"ח לא יכול היה להידרש לפני מתן תורה. ממדרש זה עולה כי אפילו קו"ח, שהוא מידה הגיונית, לא נגיש למי שלא קיבל אותו במסורת מסיני.

למה באמת לא ניתן לדרוש גז"ש לפני שהיא ניתנה? מדוע יש מי שסובר שכן ניתן לדרוש אותה לפני מתן תורה? מהו היחס בין גז"ש לבין קו"ח? מדוע קו"ח ניתן להידרש גם לפי מי שסובר שגז"ש לא ניתנת להידרש? ומדוע יש מי שחולק גם על כך?

מסתבר שישוד ההבדל נעוץ בהבחנה אותה עשינו בין המידות הטכסטואליות לבין המידות ההגיוניות, סוגים אשר מיוצגים על ידי מידות הקו"ח והגז"ש. שתי המידות הללו הן דוגמאות שמייצגות נאמנה את שני סוגי המידות הללו: קו"ח הוא מידה הגיונית מובהקת, וגז"ש היא מידה טכסטואלית מובהקת. ננסה לראות באופן מקיף יותר את היחס בין שתי המידות הללו.

גז"ש וקו"ח³

² יש לכך דוגמאות ברורות בספרות חז"ל. ראה, למשל, ויקרא רבה (וילנא) פרשה יא ד"ה ג בר קפרא (!), ותנחומא (בובד) כי תבוא סימן ג.

³ ראה גם במאמר משנה שעברה לפרשת וירא. עמדנו שם על סוגים שונים של גז"ש, והשוונו ביניהם לבין סוגי הקו"ח.

ישנם כמה הבדלים בין גז"ש לבין קו"ח, ורובם ככולם הוזכרו במאמר משנה עברה. כפי שכבר הזכרנו, ההבדל היסודי הוא שגז"ש היא מידה טכסטואלית וקו"ח היא מידה הגיונית. שאר ההבדלים קשורים גם הם, בצורה זו או אחרת, להבחנה זו. נעמוד על כמה מהם כאן.

המעמד הלוגי של הצדדים המושוים

ראשית, בגז"ש לשני הצדדים יש אותו מעמד לוגי, שכן מדובר בהשוואה (אמנם ראה חריגה בשיטת רש"י שהובאה במאמרנו לפרשת וירא משנה שעברה). לעומת זאת, בקו"ח ישנה היררכיה (אמנם ראה סייג בשיטת הרמב"ם במאמר לפרשת שמני משנה שעברה): המלמד הוא קל והלמד הוא חמור (אלא אם תופסים אותו כהשוואה, ראה במאמרי השבועיים הקודמים). הבדל זה גם הוא נעוץ בהבחנה הבסיסית: כאשר אנו עוסקים בכללי דרש טכסטואליים הם יהיו כמעט תמיד כלים משווים. כלים אלו מהווים אינדיקציות טכסטואליות שונות המורות לנו להשוות בין שני הקשרים הלכתיים. ההבדל בין המידות הוא בשאלה מהי האינדיקציה הטכסטואלית לביצוע ההשוואה. קשה (אם כי, באופן עקרוני היה מקום לחשוב גם על כללים כאלו) לחשוב על אינדיקציה טכסטואלית שתורה לנו להחמיר בנושא אחד לעומת חברו. לעומת זאת, קו"ח הוא שיקול הגיוני, וההיגיון בהחלט יכול להראות לנו שנושא כלשהו הוא חמור יותר מחבירו.

האם אדם דורש מעצמו

הבדל שני הוא שקו"ח אדם דורש מעצמו, אולם גז"ש אדם לא דורש מעצמו. מסתבר כי ההבדל הזה קשור גם הוא להבחנה אותה עשינו. קו"ח הוא מידה הגיונית. סברות מסוגים כאלו אנו מפעילים בכל שטחי החשיבה והפרשנות, והם לא ייחודיים לפרשנות ודרש המקראות. אם כן, אין כל סיבה לכך שלא נפעיל את הכלים הללו גם בפרשנות המקרא. לעומת זאת, גז"ש היא כלי פורמלי שצריך להיות מיושם באופן זהיר ומדויק, שכן אין לנו בקורות הגיוניות על מסקנותיו. אנו לא משתמשים בו בהקשרים אחרים. האם תמיד נכון להשוות בין כל שני הקשרים שבהם מופיעות מילים מקראיות זהות? ישנן מסקנות אפשריות רבות שניתן להסיק מתוך ההשוואות הללו. מה מתוכן עלינו לאמץ ומה לא? על קו"ח לא יכולות להיות מגבלות פורמליות, שכן בכל מקום שזה הגיוני אנו מבצעים אותו. לעומת זאת, בגז"ש שהיא כלי פורמלי, אנו צמודים להוראות אותן קיבלנו. לא ניתן ליישם גז"ש על פי ההיגיון שלנו (על אף שכבר עמדנו על כך שההשוואה אותה אנו עושים בעקבות הגז"ש, אילו הלכות נלמד ממנה ואלו לא, כן מבוססת גם על ההיגיון רגיל).

ענישה מן הדין

הבדל שלישי בין קו"ח וגז"ש נראה דווקא סותר לקודמיו. בקו"ח אנו לא עונשים ולא מזהירים מן הדין,⁴ ואילו בגז"ש בהחלט כן.⁵ פירוש הדברים הוא שכאשר ישנה הלכה מקראית נתונה המחייבת את העובר עליה בעונש כלשהו, אזי הלכה שנלמדת ממנה באמצעות דרשת קו"ח לא תחייב ענישה דומה.

ישנם הסברים שתולים את ההבדל הזה בהבדל הראשון עליו עמדנו למעלה. מכיון שבגז"ש מעמדן של שתי ההלכות הוא דומה, ניתן ללמוד את העונש בהקשר הנלמד מן העונש שבמלמד. ההשוואה בין שני ההקשרים כוללת גם את הסנקציה המוטלת על העבריינים. אולם בקו"ח ראינו שהלמד חמור מן המלמד, ולכן העובדה שאנו לא עונשים את העובר על הלכה שנלמדה בקו"ח מוסברת בכך שיתכן שמגיע לו עונש חמור יותר, ואנו לא רוצים לאפשר לו להתכפר בעונש הקל.

אולם לפי הגישה הרווחת, הכלל 'אין עונשין מן הדין' יסודו בחשש משגיאה בתהליך ההיסק המדרשי. לפי גישה זו, ההבדל הזה מורה על בעייתיות שקיימת בקו"ח יותר מאשר בגז"ש, זאת לכאורה בניגוד למה שראינו עד כה. עד עתה נוכחנו לראות שקו"ח היא מידה הגיונית לאילו ג"ש היא מידה פורמלית הדורשת מסורת.

הפתרון לבעיה זו מצוי בעובדה שגז"ש אינה נדרשת אלא אם נתקבלה במסורת. על פניו נראה מכאן שאין כלל מצב בו אנו עונשים על בסיס גז"ש. אם אכן הגז"ש תמיד מבוססת על מסורת כי אז ההלכה והדרשה שמובילה אליה נתונות לנו מראש, ואין כל חשש לטעות. אולם כבר עמדנו לא פעם על דברי הראשונים אשר מעירים כי במקומות רבים מצאנו גז"ש שנדרשות על ידי חכמים מאוחרים ללא מסורת ברורה (ראה במאמר לפרשת מקץ משנה שעברה, ובאנציק"ת ע' 'גזרה שוה'). הקביעה כי אדם לא דן גז"ש מעצמו מתפרשת באופן מעט מורכב יותר: אדם אינו מחדש אותה יש מאין. יש כמה אינדיקציות שנתונות לנו (או ההלכה שהיא התוצר של הדרשה, או המילים שאנו משווים ביניהן, או ההקשרים ההלכתיים המושווים וכדו'), ומתוכן אנו יוצרים דרשות של גז"ש. במצבים כאלו באמת ישנן בקורות על הדרשות הללו, שכן הן מכוונות על ידי נתונים שנתונים לנו

⁴ ראה אנציק"ת ע' 'אין עונשין מן הדין', ובמאמר לפרשת משפטים ואחרי-מות משנה שעברה. שם מפורטים גם ההסברים שנתתיחם אליהם להלן.

⁵ זאת למעט שיטת הרמב"ם בשורש השני, אשר מיישם את הכללים 'אין עונשין/מזהירין מן הדין' על כל מידות הדרש. שיטתו היא חריגה, וכבר העיר על כך הרמב"ן בהשגותיו שם. ראה על כך במאמר לפרשת משפטים משנה שעברה.

לפני ביצוע הדרשה. לכן מובן כי דווקא על דרשות גז"ש ניתן לסמוך יותר מאשר על קו"ח, ולכן ניתן גם לענוש על פיהן.

לעומת זאת, בקו"ח שהוא מידה הגיונית, כל אדם יכול לדרוש אותו מעצמו, ואין בקורות דומות לאלו שנתונות לנו בדרשות של גז"ש. לכן ישנו חשש לטעות בדרשות של קו"ח יותר מאשר בגז"ש (למשל פירכא שנעלמה מעיני הדרשן). מסיבה זו התורה דורשת מאיתנו לא לסמוך על דרשות הקו"ח שלנו ולא להעניש על פיהן.

'טרח וכתב לה קרא'

הבדל אחרון שנעמוד עליו כאן הוא לגבי הכלל המופיע בכמה מקומות בש"ס הקובע כי 'מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא'. הלכה שיכולה להילמד בקו"ח לפעמים התורה טורחת וכותבת אותה גם במפורש. לעומת זאת, לגבי גז"ש הדבר אינו כן.⁶ ההסבר המקובל לכך הוא שגז"ש היא פשוטה יותר, ולכן גם בטוחה יותר. ממילא אין צורך לאישוש מקראי נוסף עבור ההלכה הנלמדת ממנה. הבדל זה מצביע על אותו כיוון כמו זה שהוצג למעלה. דווקא בגלל הפורמליות וחוסר ההיגיון האוניברסלי במידת הגז"ש, התורה נותנת לנו בקורות שונות כדי לכונן אותנו לתוצאה ההלכתית הנכונה. אך לאחר שקיימות בקורות כאלה, ניתן לסמוך דווקא על הדרשות שנוולדות מגז"ש, יותר מאשר אלו שנוולדות ממידת הקו"ח ההגיונית.

יש שתלו זאת בכך שבקו"ח לא עונשים מן הדין, ולכן אם התורה רוצה להזהיר/לענוש את העובר על ההלכה הנלמדת בקו"ח עליה לכתוב זאת במפורש. לעומת זאת את מי שעובר על הלכה שנדרשת בגז"ש כן עונשים, ולכן אין טעם לכתוב אותה גם במפורש במקרא. הסבר זה הוא לכאורה טכני, ונראה כי הוא אינו קשור להבחנות המהותיות עליהן עמדנו למעלה. אולם במחשבה נוספת נראה כי מסקנה זו אינה בהכרח נכונה. הסיבה לכך שאנו לא עונשים על הלכה שנלמדת מקו"ח היא בדיוק בגלל החשש מטעות. אם כן, הכתיבה במפורש שמאפשרת להעניש על הלכה זו, למעשה הופכת את ההלכה למבוססת יותר. לעומת זאת, בגז"ש אנו עונשים גם במקרים שאין פסוק מפורש שמלמד אותנו את ההלכה הנדונה. הסיבה לכך היא שבגז"ש עם הבקורות שמכוונות אותה יש לנו בטחון רב יותר והחשש לטעות הוא נמוך. אם כן, גם הסבר זה מניח במובלע את אותה הבחנה מהותית שהצגנו לעיל.

שאר מידות הדרש

כל שאר מידות הדרש מחולקות גם הן בין הסוג הטכסטואלי לסוג ההגיוני. בכמה מאמרים ניסינו לעמוד על השאלה האם מידת דרש זו או אחרת היא טכסטואלית או הגיונית, ולא תמיד הדבר הוא ברור.⁷ אפילו לגבי דרשות במידת גז"ש עמדנו על כך שישנם היבטים של היגיון אנלוגי אשר מונחים בבסיסן.⁸ האינדיקציה הטכסטואלית היא רק אחד הרכיבים שמובילים לדרשה בגז"ש, אולם מעבר לכך ישנן גם אינדיקציות אשר נוגעות לאופיים של שני ההקשרים המושוים. הדמיון הסברתי הוא אחד המדדים שקובעים בין אלו צמדי מילים מקראיות נבצע גז"ש. עוד נעיר כי שאר המאפיינים שהצגנו למעלה (כמו ענישה מן הדין, דרישה של כל אדם במידת הדרש מעצמו, או 'טרח וכתב לה קרא') אינם מחולקים באופן חד-משמעי וגורף בין שתי הקטגוריות הללו, וישנן גם מחלוקות לא מעטות ביחס לכך (ראה בהפניות דלעיל). הקו"ח הוא המידה המובהקת ביותר מתוך הסוג ההגיוני. והגז"ש, לעומתה, היא המידה המובהקת ביותר מתוך המידות הטכסטואליות. לכן שתי המידות הללו נבחרו לייצג את שני סוגי מידות הדרש (הטכסטואלי וההגיוני).

בחזרה למחלוקת המדרשים

כעת נוכל להבין טוב יותר את מחלוקת המדרשים המופיעים למעלה. לפי בעל המדרש השני, ר' חנינה סובר כי אברהם לא יכול היה לדרוש גז"ש, אולם קו"ח בהחלט כן. הסיבה לכך היא שלאברהם אבינו לא היו הבקורות שיכוונו אותו לדרוש נכון בגז"ש ולא לטעות. את הקו"ח הוא אכן יכול היה לדרוש, שכן הוא מבוסס על הגיון אנושי אשר משמש אותנו גם בהקשרים אחרים. לא צריך מסורת ומתן תורה בכדי להשתמש בשיקולים כמו קו"ח.

אם כן, מטרת המדרש האנכרוניסטי היא ללמד אותנו על טיבה של הגז"ש, שלא ניתן לדרוש אותה ללא הכוונה של המסורת. מסתבר שהוא הדין גם לגבי כל המידות הטכסטואליות האחרות. כולן מהוות כלי פרשנות פרטיקולריים למקרא, ולכן דרושה מסורת בכדי שנוכל להשתמש בהם כראוי. למעשה המסורת נחוצה כדי שבכלל נדע על קיומם. לעומת זאת, קו"ח ניתן להידרש על ידי כל אדם, שכן כל אחד מאיתנו מפעיל את צורת החשיבה הזו בכל ההקשרים. לא דרושה מסורת שתאשר לנו שימוש בכלי פרשנות ודרש כאלה. מסתבר שהוא הדין למידות הדרש ההגיוניות האחרות, שגם לגביהן ניתן לחשוב שאברהם אבינו, כמו כל אדם אחר, יכול היה להשתמש בהן גם ללא מסורת. כלים אלו מוכרים לכל אדם חושב, ואין צורך למסורת בכדי שנדע אודותם.

⁶ ראה אנצ"ת, ערך 'גזרה שוה' הערה 44-45.

⁷ ראה לדוגמא, במאמרים לפרשיות כי-תשא, מצורע ופנחס.

⁸ ראה במאמרים משנה שעברה לפרשיות לך-לך וירא, חיי-שרה ועוד.

אם כן, בעל המדרש השני רוצה ללמד אותנו את ההבדל בין כלי דרש טכסטואליים והגיוניים. לטענתו אברהם יכול להשתמש רק בכלים הגיוניים, בין מדרשיים ובין פשטיים, אך לא בכלים טכסטואליים. הבעיה מתעוררת לגבי שיטת בעל המדרש השלישי, אשר שם בפי ר' חנין את הטענה שאברהם אבינו לא יכול להשתמש בכל כלי הדרש, טכסטואליים והגיוניים כאחד. מדוע שאברהם לא יוכל להשתמש בשיקול כמו קו"ח?

בעבר עמדנו לא פעם על השאלה ההפוכה (ראה למשל במאמר משנה שעברה לפרשת נח ועוד): מדוע בכלל מידות הגיוניות, כמו קו"ח או בנין אב, שייכות למערכת הדרש ולא לשיקולי הפרשנות הפשטית? האם אנלוגיה אינה כלי פרשנות פשטי? האם בלי המסורת מסיני לא היינו משתמשים בה? הרי אנו עושים בה שימוש בכל הקשר אחר, ומדוע ייגרע חלקה של התורה בעניין זה?

האם ניתן ליישם את כלי החשיבה הרגילים על התורה?

בשבוע שעבר הצענו אפשרות הפוכה לגמרי: שאכן ביחס לפרשנות ודרש התורה אנו נזקקים ל'רשות מגבוה' בכדי להפעיל גם את כלי החשיבה הפשוטים. לפי הצעתנו זו, שיקולי אנלוגיה בפרשנות ודרש המקרא הם לגיטימיים רק בגלל שניתנה לנו מידת בנין אב. כך גם שיקולי קו"ח בפרשנות ודרש המקרא הם לגיטימיים רק בגלל שניתנה לנו מידת הדרש הזו.

גישה זו הופכת את הקערה על פיה. הדרש הופך להיות הבסיס, ולא קומה נוספת על גבי הפשט. תובנה זו מעוררת את השאלה מהו הקריטריון להבחנה בין דרש ופשט? אם שיקולי פשט מקבלים את תוקפם ממידות דרש כמו בנין אב וקו"ח, אז מה הופך אותם לפשט? מדוע בנין אב או קו"ח רגילים כן מהווים 'דרש', ולא פירוש פשטי? בשאלה זו נעסוק בפרק הבא, והיא תעלה מהמשך העיון במדרשים בהם אנו עוסקים כאן.

ג. פשט ודרש

מבוא

לפי בעל המדרש השלישי, אברהם אבינו לא יכול היה לבצע שיקולים של קו"ח וגז"ש, וכנראה גם לא להשתמש במידות הדרש בכלל. מסיבה זו הוא נאלץ להציע אלטרנטיבה, כלומר שיקולים פרשניים שלגביהם לא אמורה להתעורר הבעיה הזו. עולה מכאן כי שיקולים אלו כנראה אינם שייכים לדרש אלא לפשט, ולכן אברהם יכול היה לעשות בהם שימוש.

לפי שיטה זו יוצא שלא ניתן להשתמש בקו"ח ובנין אב ללא היתר מסיני, אולם בפירושי פשט ודאי שניתן לעשות שימוש גם בלא מסורת מסיני. אולם הבחנה זו היא בעייתית. הרי כל אלו הם כלים שנובעים מן ההיגיון האנושי הרגיל. אם כן, מה בכל זאת ההבדל בין הסברות של קו"ח ובנין אב לבין פירושים פשטיים אחרים? בפרק זה ננסה לבחון את השיקול האלטרנטיבי וללמוד מתוכו משהו על היחס בין פשט ודרש.

נציין כי לפי בעל המדרש השני, ייתכן עדיין ששיקול זה ייחשב כדרש, שכן אברהם יכול היה לבצע דרש מקראי כמו קו"ח (כלומר להשתמש במידות הדרש ההגיוניות), ורק הגז"ש ודומותיה (המידות הטכסטואליות) לא היו נגישות לו. אם כן, לשיטתנו אין הכרח לומר שהשיקול אותו עשה אברהם הוא שיקול פרשנות פשטי. אמנם לפי בעל המדרש הזה עולה השאלה ההפוכה: מדוע קו"ח ובנין אב נחשבים ככלי דרש ולא מהווים חלק מכלי הפרשנות הפשטית? בשאלה זו חתמנו את הפרק הקודם, ונעסוק בה בקצרה בפרק הזה.

השיקול של ר' חנינה (או חנין) בן פזי

כאמור, לפי ר' חנינה אברהם לא יכול היה להשתמש בקו"ח ובגז"ש, ולא במידות הדרש בכלל. מה היה השיקול שהוביל אותו למסקנתו? שיקול זה מובא במדרשים שלמעלה:

אמר ליה ר' חנינה וכי כבר נתנו גזירות שוות לאברהם אתמהא, אלא "ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד". מן 'וארבה אותך במאד מאד', ואתנה בריתי ביני ובינך.

המילים 'וארבה אותך' רמזו לאברהם שמדובר על המקום שממנו מתרבים, כלומר על אברי ההולדה.

במאמר מוסגר נציין כי הפסוק שנותן לאברהם את הרמז הוא פסוק שנאמר על ידי הקב"ה אליו עצמו, ולכן בהחלט יש מקום לומר כי לפחות בשיקול המוצג במדרש הזה אין מדובר באנכרוניזם (את הפסוקים שנאמרו לו עצמו סביר שאברהם הכיר, ואין צורך להניח אופי אנכרוניסטי למדרש). לכאורה זוהי גופא סיבה מספיקה מדוע ר' חנינה מעדיף את הפירוש הזה על הפירושים שנתלים בגז"ש ובקו"ח. אמנם פשט לשון המדרש (לפחות המדרש השלישי) מורה לא כך, שהרי ר' חנינה אינו מוטרד מכך שהמילים המקראיות לא היו ידועות לאברהם לפני שניתנה תורה, אלא מכך שהוא השתמש בגז"ש ובקו"ח. הבעיה היא כיצד הוא עשה שימוש במידות דרש, ולא כיצד הוא הסתמך על הטכסט המקראי. אם כן, נראה כי יתרונו של הפירוש הזה צריך להיות בכך שהוא פשט ולא דרש.

סיווג השיקול של ר' חנינה כפירוש על דרך הפשט

מה טיבו של השיקול הזה? לא נראה שיש כאן שימוש במידת דרש כלשהי. מאידך, נראה כי אין מדובר כאן בפרשנות מילולית. באופן מילולי המילים 'וארבה אותך' מתפרשות כהבטחה שהקב"ה ירבה את אברהם. אולם חז"ל שמים בפיו של אברהם דרשה שמפרשת את המילים הללו כרמז למיקום עשיית הברית.

לא בחינם מתייחסים בעלי המדרש הראשון והשלישי לשיקול זה כ'רמז'.⁹ זהו שיקול שניצב בין הפשט לבין הדרש. האם זה באמת יכול להוות מקור לאיתור מקום ביצוע הברית? לכאורה קשה להסתמך על שיקול כה רופף.

אך ייתכן שהרקע לפרשנות גם הוא חשוב בכדי לאבחן את אופייה. אברהם הצטווה לעשות ברית. הוא אינו יודע מה פירוש לעשות ברית, והיכן בגוף האדם עושים פעולה כזו. כתוצאה מכך הוא מחפש רמזים בלשון הציווי שנאמר לו. הרמז היחיד שנראה רלוונטי הוא המילים 'ארבה אותך', ולכן הוא מחליט שכוונת הציווי היא לביצוע ברית באברי ההולדה. אם כן, ההחלטה הפרשנית של אברהם אבינו אינה ניתנת לבחינה במנותק מן ההקשר שלה. בגלל המצוקה והספק בהם היה אברהם נתון, הוא מחפש רמז. הרמז שהוא מוצא אינו עונה להגדרה של פשט, אך נראה כי הוא גם אינו דרש. אם אנו מניחים שחייב להימצא רמז בלשון הציווי, אזי הפירוש הזה בהחלט עונה לקריטריונים של פשט. ללא הספק שאברהם מצוי בו, פרשנות כזו היתה לכל היותר רמז בעלמא.

מסקנת ביניים אודות ההבחנה בין פשט ודרש

אם כן, ההבחנה בין פשט ודרש ורמז תלויה בסיטואציה ולא רק בלשון הכתוב. ההתאמה בין הפירוש ללשון נמדדת גם לפי האילוצים והמגמות של הפרשן.

בעבר עמדנו על ההסברים שמציע בעל **ספר הכריתות** לשאלה מדוע חלק מל"ב מידות הדרש של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אינן מופיעות בברייתא דר' ישמעאל (ראה, למשל, במאמר משנה שעברה לפרשת וישב בסו"א). הוא מעלה שלוש אפשרויות הסבר, כל אחת נוגעת לחלק אחר מל"ב המידות. אחת מן האפשרויות היא שישנן בין ל"ב המידות כמה מידות דרש אשר נחשבות כאילו הן מופיעות במפורש בכתוב, ולכן רי"ש לא מנה אותן. כלומר מידות אלו למעשה הן פשט ולא דרש, ולכן רי"ש אינו מונה אותן בין מידות הדרש.

כפי שראינו במאמר לפרשת וישב משנה שעברה, ההסבר לכך הוא שהמידות הללו מפרשות את הכתוב עצמו. במצב שבו יש לנו מבוכה וספק בדבר פירוש לכתוב, הפירוש שמתקבל על דרך הדרש הופך גם הוא לפשט. סוף סוף אין לנו פירוש אחר עבור המילים הללו, ולכן מבחינתנו זהו פירוש המקורי והעיקרי. כך הופך פירוש על דרך הדרש לפירוש פשטי בגלל הנסיבות והמצוקה הפרשנית. ישנם עוד מצבים שבהם פירוש על דרך דרש יהפוך להיות פירוש פשטי. למשל, כאשר הפירוש המילולי אינו סביר בסברא. במצבים כאלו הפירוש המדרשי, שאינו בדיוק הפשט המילולי, מתקבל כפירוש העיקרי לפסוק הנדון, וממילא מעמדו הוא כפירוש פשטי.¹⁰ זו אכן כוונת פשט המילים שבפסוק.¹¹

סוף דבר, נראה כי ההגדרה הבסיסית ל'פשט' אינה כה חדה. פירוש שלהערכתנו הוא הפירוש הנכון והמתקבל לפסוק (הן מבחינה מילולית והן מסברא) ייחשב כפירוש פשטי עבורו.

לעומת זאת, גם פירוש שמתקבל בכלי הפרשנות המקובלים, כמו אנלוגיה וכדו', ייחשב כפירוש מדרשי אם ישנו פירוש אחר שמהווה פרשנות מקומית סבירה יותר לכתוב. היחס בין פשט ודרש אינו נקבע רק על פי הכלים שבהם אנו משתמשים, אלא על פי הסבירות הכוללת של הפירוש המתקבל בכלים אלו.

מבט נוסף על היחס בין פשט ודרש

בשאלה בדבר היחס בין פשט ודרש עסקנו בכמה וכמה מאמרים בעבר.¹² בדרך כלל המסקנה היתה שמישורי הדרש והפשט קיימים במקביל. אלו הם שני מישורי הסבר מקבילים (ראה במאמרים משנה שעברה לפרשיות ויחי ובמדבר). זוהי שיטת הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני.

⁹ לגבי היחס בין רמז לדרש, ראה במאמרים לפרשת בלק וזאת הברכה משנה שעברה.

¹⁰ דוגמאות לרוב לתופעה זו מובאות במאמרו של הרב זאב ויטמן, **המעין** תשל"ז. הרב ויטמן מנסה להראות שהיחס בין פשט ודרש אינו כה חסר פירוש מילולי לפירוש שאינו מילולי. פעמים רבות גם פירוש לא מילולי ייחשב על ידינו כפשט.

¹¹ לאור הקריטריון הזה, יש מקום להתלבט לגבי גז"ש, שלרוב הדעות נדרשת כאשר לפחות אחד הצדדים הוא מופנה. במצב בו יש מילה מופנה, אזי באופן מילולי אין לנו צורך בה, ולכן חסר לנו פירוש עבורה. היא מיותרת ולכן אנו לא מבינים מדוע היא הופיעה. הגז"ש מעניקה לה תוכן, וכעת זהו הפירוש היחיד שיש לנו עבורה. אם כן, לא ברור מדוע תוצאת הגז"ש אינה נחשבת כפשט אלא כדרש. אמנם כפי שראינו עונשים על עבירה שנלמדת מגז"ש, שלא כמו בקו"ח. אם כן, בהחלט ייתכן שההפנאה היא חלק מהבקורות שהכתוב נותן לנו בכדי שנבצע נכון את הגז"ש. לכן באמת הדש באמצעות גז"ש אינו ממש דרש אלא דרך מתווכמת למצוא את הפירוש הפשטי. לכן גם עונשים על עבירות שנלמדות מגז"ש, שכן הלכות כאלה נחשבות כאילו הן מצויות להדיא בכתוב.

¹² ראה בעיקר בשנה שעברה במאמר לפרשת מסעי. כמו כן, במאמרים לפרשיות ויצא, תולדות, פקודי, שלח, ואתחנן ועקב.

לעומת זאת, במאמר לפרשת יתרו ראינו שלפי הרמב"ם בשורש השני יש רק פירוש אמיתי אחד לכל פסוק, ולכן לשיטתו הדרש אינו מהווה פירוש לפסוק במובנו המלא. במאמר לפרשת פקודי ראינו גם השלכה הלכתית של התפיסה הזו.

לתמונה זו יש משמעות ביחס להבחנה בין פשט ודרש. לפי הרמב"ם הפירוש הפשטי הוא הפירוש היחידי למילות הפסוק, גם אם הוא התקבל באמצעות כלי דרש. אם אכן זהו הפירוש לפסוק, כי אז יש כאן דין דאורייתא, כלומר דין שמופיע במילות התורה. פירוש המשתמש בכלי הדרש מהווה הרחבה של הכתוב בתורה, ולא חשיפה של מה שטמון בה (ראה במאמר הנ"ל לפרשת יתרו). פירוש כזה אינו 'פירוש' במובנו המלא של המושג, שכן יש פירוש אחר שהוא כוונת המילים עצמן. הפירוש המדרשי הוא תוצאה של שימוש בכלי הרחבה לפסוק.

אמנם לפי מה שראינו למעלה מה שקובע האם פירוש כלשהו הוא פשטי או מדרשי אינו הכלים בהם אנו משתמשים אלא התוצר שמתקבל בסופו של דבר (ויוחסו לנסיבות ולמצוקות הפרשניות בפסוק הנדון). כפי שראינו, ניתן ליצור פירוש פשטי באמצעות כלי הדרש. הדבר קורה כאשר הפירוש המתקבל בכלים אלו הוא הפירוש הנכון למילות הפסוק.

אם כן, לפי הרמב"ם ההבחנה היא חדה: פירוש פשטי הוא פירוש לפסוק. פירוש מדרשי אינו פירוש לפסוק אלא הרחבה שלו. נכון שהרחבה נעשית באמצעות כלי הדרש, אולם לא כל פרשנות שמשתמשת בכלי הדרש היא הרחבה.

לפי הרמב"ם כאשר הקב"ה כתב את הפסוק הוא לא התכוין כלל ועיקר לפירוש המדרשי. זה גם אינו פירוש המילים של הפסוק. הפירוש המדרשי הוא הרחבה של המשמעות המקורית. לפי זה, הקריטריון להבחנה בין פשט ודרש הוא כוונת המילות או כוונת הכותב. לעומת זאת, לפי שאר הראשונים (והרמב"ן בראשם), גם הפשט וגם הדרש הם פירושים לפסוק, ומהווים פרשנות למילותיו (וגם לכוונת הכותב). אולם הפירוש הפשוט יותר הוא שייחשב כ'פשט'. לפי הרמב"ן ההבחנה בין פשט לדרש תלויה בשאלה מיהו הפירוש הפשוט יותר, ולא בשאלה למה התכוין הכותב מלכתחילה. הכותב התכוין לשני מישורי הפרשנות, ומשמעות המילים גם היא מסתעפת לשני הכיוונים. ובכל זאת רק אחד משני הפירושים הוא פירוש פשטי, ואילו השני הוא פירוש על דרך הדרש.

סיכום

התמונה העולה כאן היא מורכבת. ההבחנה בין פשט ודרש אינה חדה. לא הכלים קובעים אותה אלא הפירוש שמתקבל משימוש בהם. בכל אופן, כעת נוכל להבין מדוע קו"ח ובניין אב, על אף שהם מבוססים על כלי חשיבה אנושיים רגילים, נחשבים כמידות דרש. אלו הם כלי היסק שיכולים להרחיב את משמעות הפסוקים. אולם במקום שהם מובילים אותנו לפירוש הפשוט יותר, כלומר לכוונת המילות המקורית, אזי הם מהווים גם כלי פרשנות פשטית.

כאשר בעלי המדרשים שלמעלה קובעים כי אברהם אבינו לא השתמש בקו"ח וגז"ש, הם מתכוונים לשימוש בהם ככלי דרש. כאשר אברהם חיפש פירוש פשטי לפסוקים, או לציוויים שנצטווה, גם כלים כאלו יכולים היו לשמש אותו, אולם רק ככלי עזר לחיפוש הפשט ומשמעות הציווי. הרחבות, או פירושים מקבילים (פחות פשוטים), לא ניתן ליצור באמצעות כלים אלה ללא אישור ומסורת מסיני.