

השאלות:

1. האם נוסח התורה הוא אופטימלי?
2. האם אין מילים/אותיות/פסוקים מיותרות בתורה?
3. מתי ישנן חריגות מן האופטימליות של הנוסח המקראי?
4. האם דבי רי"ש ודבי ר"ע חלוקים בשאלות אלו?
5. מהם הקריטריונים לאופטימליות?

המידות:

גז"ש.

א. תקציר מן השנה שעברה

מתני': בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור לבשל ואסור בהנאה... ר"ע אומר: חיה ועוף אינם מן התורה, שנאמר 'לא תבשל גדי בחלב אמו' ג פעמים, פרט לחיה ועוף ובהמה טמאה.

גמ': מנא הני מילי (שהאיסור הוא בכל בהמה טהורה)? א"ר אלעזר אמר קרא: 'וישלח יהודה את גדי העזים'. כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. ולילף מיניה? כתיב קרא אחרינא: 'ואת עורות גדיי העזים'. כאן גדיי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. ולילף מיניה? הווי להו שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.

הניחא למ"ד אין מלמדין, אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר? תרי מיעוטי כתיבי: עזים-העזים'. (בבלי, חולין קיג, ע"א-ע"ב)

במאמר משנה שעברה עסקנו ביחס בין שני הכללים: 'דברה תורה בהווה' ו'דברה תורה כלשון בני אדם'. מתוך כך יצאנו לדיון כללי ביחס בין מערכת הדרש של ר"ע לבין המערכת של רי"ש, ועמדנו על כך שדבי רי"ש הם אשר משתמשים בדרך כלל בעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם'.¹ יש שראו בעיקרון זה את היסוד לשיטתו הכללית של רי"ש.

המחלוקת בין שני בתי המדרש אינה מוכרעת בתלמוד, וישנן סתירות פנימיות בפוסקים בנושא זה.² הבאנו דוגמאות לסוגיות חלוקות אשר משתייכות כנראה לשני בתי המדרש הללו (הסוגיא שלמעלה היא כנראה בדרכו של ר"ע, וסוגיא מקבילה בב"ק היא כנראה בדרכו של רי"ש).

לאחר מכן עסקנו בהבדלים המפורשים בתלמוד בין שני בתי המדרש הללו: ר"ע דורש ריבוי ומיעוטי, ואילו רי"ש דורש 'כללי ופרטי' (ראה שבועות כו ע"א ומקבילות). במחלוקת יסודית זו עסקנו גם בכמה מאמרים נוספים מן השנה שעברה.

בחלקו השני של המאמר עסקנו ביחס בין פשט ודרש כפי שהוא בא לידי ביטוי במהלך סוגיית חולין שהובאה למעלה. ראינו שלהלכה השיקול המדרשי גובר על שיקול פשטי במקרה של התנגשות, גם אם אין כל קושי בפירוש הפשטי (כמו בדוגמת 'עין תחת עין' - ממון).

לאחר מכן עמדנו על מתודה של בחינה גלובלית של מדרשים. הצענו שם בדיקה אפריורית של אלטרנטיבות שונות לכתיבת הפסוקים הנדונים, ובחינה של האלטרנטיבות הללו מתוך שיקולי 'חיסכון' (כמות המילים הנדרשות מול כמות ההלכות הנלמדות). מסקנתנו היתה כי שיקולי חיסכון מדרשיים אינם מהווים הסבר מלא ומספיק לניסוח של התורה. זו מתחשבת גם בשיקולים של סבירות הסגנון במישור הפשטי.

ראינו שתי אפשרויות בדבר היחס הכללי בין פשט לדרש: 1. כל מישור עומד לעצמו, ואמור להציע הסבר מלא לנוסח המקראות, במקביל להסבר האחר (הדרש במקביל לפשט).³ 2. שני מישורי הפרשנות אינם בלתי תלויים, וישנה התערבות שלהם זה בזה.⁴

¹ ראה אמירה ברורה וגורפת בתו"י כריתות יא ע"א, ובדף לפרשת ויצא משנת תשסה. נוסיף כי במאמר משבוע שעבר הזכרנו הבדל שנוגע לדרשה בגז"ש: רי"ש דורש מופנה ור"ע דורש גם ללא הפנאה. גם כאן רואים את שיטותיהם, שכן רי"ש סובר שהדיבור הרגיל של התורה אינו ניתן לדרשה, שהרי היא מדברת כלשון בני אדם. לכן לשיטתו צריך מקור שיכריח אותנו לדרוש בגז"ש.

² ראה, למשל, תוד"ה 'ורבי יונתן' סוטה כד ע"א-ע"ב. וכן בפסקי הרמב"ם סביב סוגיית שבועות כו ע"א. ובאמת מצינו גם אמוראים שונים אשר נחלקו בעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' (נדרים ג ע"ב ומקבילות).

הערנו על שיטתם של הסוברים כי 'שני כתובים הבאים כאחד מלמדים', שמדבריהם יוצא כי התורה אינה 'חסכונית', כלומר לפעמים היא עושה עם שני כתובים מה שיכולה היתה לעשות עם כתוב אחד. הסברא המנוגדת גורסת כי כאשר התורה כותבת שני כתובים ברור שאין כוונתה שנעשה מהן בניין אב, שכן לשם כך מספיק היה כתוב אחד בלבד. לכן מסיקים בעלי הסברא הזו כי מטרת שני הכתובים היא ללמד רק על שני המקרים הספציפיים שנדונים בהם בלבד.

ב. אופטימליות של נוסח התורה

מבוא

כפי שראינו בסיכום דלעיל, המחלוקת היסודית בין ר"ש ור"ע נוגעת לשאלה האם התורה מדברת בלשון בני אדם או לא. שיטת דבי ר"ש, אשר אינם דורשים מילים מיותרות מפני שלפעמים התורה מדברת בלשון בני אדם, נראית על פניה בעייתית. אנו אמונים על ההנחה שהתורה מקמצת במילותיה, ולכן לכל מילה ישנו תפקיד שאי אפשר בלעדיו. בסוגיות הש"ס אנו מוצאים תכופות מו"מ אשר כל אחד מהצדדים החולקים צריך להציע הסבר לכל מילה מקראית, ולפעמים לכל אות, אשר נראית לכאורה מיותרת לפי שיטתו.

האם באמת נוסח התורה הוא החסכוני ביותר? האם התורה מתבטאת בצורות לא 'אופטימליות'? מדוע היא עושה זאת? מהם השיקולים שמנחים את עריכת התורה בצורות כאלה? שאלה זו היא טעונה מאד, שכן היא עומדת גם במוקדם של ויכוחים על מקורה האלוקי של התורה. המאמינים במקורה האלוקי של התורה נוטים לתפוס שכל מילה בה היא מחושבת, ולכל מילה יש תפקיד. לעומתם, אלו הכופרים במקורה האלוקי של התורה (לגוניהם) כמובן תופסים את התורה כמסמך אנושי, שאינו יכול להיות מושלם. אך צפוי הוא שבמסמך שמקורו אנושי תהינה מילים מיותרות, ויהיו ניסוחים לא אופטימליים.

'מידה טובה' שמה לה למטרה להתמודד עם שאלות קשות באמצעות מחקר שיטתי, לא אפולוגטי, ומתוך יושר אינטלקטואלי. המחוייבות למסורת היא אמנם נר לרגלינו, אך אנו לא מוכנים לתת לה להטות את התוצאות האמפיריות שמתקבלות מן המחקר. אם כן, תשתית יסודית לגישה כזו היא בחינה ישרה של המקורות ושל התייחסויות חכמינו לעניין. האינטרפרטציות כמובן תהינה תלויות בהנחות היסוד של כל אחד ובאמונותיו, אולם העובדות צריכות להיבחן באומץ וביושר. במאמר לפרשת כי-תצא תשס"ה עסקנו בבחינה של האופטימליות של נוסח התורה.⁵ גם השבוע ברצוננו לעסוק בשאלה זו, באמצעות בחינה של כמה שיקולי ניסוח אשר נראים לכאורה 'לא אופטימליים'. אנו מסתמכים בכך על קביעות חז"ל, או רבותינו הראשונים. כמובן שכל סוג כזה דורש מחקר לעצמו, אבל יש בהצגתם כמכלול חשיבות רבה בהנחיית מחקר מקיף יותר בנושא זה, אשר צריך לכלול גם התמקדות בכל אחד מתת-הסוגים כשלעצמו. נתחיל בסקירה של כמה מן הסוגים השונים, ולאחר מכן נסכם ונציע התייחסויות ראשוניות לשאלה הכללית.

מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא

אחד המקרים המובהקים של ייתור מילים במקרא בא לידי ביטוי בטענה שחוזרת כמה פעמים בספרות חז"ל, בכמה הקשרים שונים. ישנם מקרים שבהם חז"ל מוצאים הלכות שניתנות להילמד בקו"ח, ובכל זאת הן מופיעות במפורש גם במקרא עצמו. זהו לכאורה מקרה מובהק של ייתור, וחכמים פוטרים אותו באמירה הידועה: "מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא".³ מסריקה ממוחשבת שערכנו, מתברר כי תופעה זו קיימת רק בבבלי (15 פעם) ובילקוט שמעוני (11 פעם). בירושלמי ובמדרשים אחרים אין כלל התייחסות כזו. כמעט בכל המקרים שמצאנו, הטענה הזו כרוכה במחלוקת. בדרך כלל הסוגיא מתחילה במחלוקת הלכתית כלשהי, אשר במהלך הברור שלה כל אחד מן החולקים צריך לתת דין וחשבון על משמעותה של כל מילה במקרא. כאשר אחד מהם נקלע למבוי סתום ולא מצליח להציע הסבר, אז הוא שולף מהשרוול את הקלף הזה: "מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא".

³ הערנו שם כי העיקרון ההרמנויטי של הימצאות שני הסברים לאותו טכסט שנוי כנראה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשרוש השני. במאמרים אחרים בשנה שעברה עסקנו בכך ביתר פירוט.

⁴ במאמר משנה שעברה, כמו גם במאמר משבוע שעבר, הערנו כי העיקרון של 'מופנה' בגז"ש הוא עיקרון שמערב פשט עם דרש. שיקולים פשטיים מראים שמילה כלשהי היא מופנה, ואין לה הסבר פשטי. ממילא עלינו לדרוש אותה בגז"ש, שהוא שיקול מדרשי. אמנם ראינו בשבוע שעבר ארבעה סוגים של 'מופנה'.

⁵ במאמר ההוא עסקנו גם בגישתו הכללית של הרמב"ם לגבי דרגות חופש בבריאה ובטכסטים. שאלה זו קשורה גם היא לשאלת האופטימליות של הטכסט המקראי. נראה כי הרמב"ם תופס אותו כבלתי אופטימלי. עמדנו שם על הבעייתיות של גישת הרמב"ם, ובהמשך הדברים כאן נראה כי זוהי גישה בעייתית גם מבחינת מה שעולה מספרות חז"ל.

בכמה מקומות הגמרא מדגישה שזהו רק מוצא אחרון בדלית ברירה (ראה חולין קח ע"ב,⁶ פסחים עז ע"ב וקידושין ד ע"ב): "היכא דאיכא למידרש דרשינן". כלומר הקלף הזה משמש רק כשאין מוצא (כשאין לנו דרך לדרוש את המילה המקראית הנדונה בסוגיא).
דוגמא מעניינת אנו מוצאים בסוגיית ב"מ צד ע"ב, וזו לשונה:

נושא שכר והשוכר נשבעין על השבורה ועל השבויה ועל המתה, ומשלמין את האבידה ואת הגניבה. בשלמא גניבה – דכתיב + שמות כ"ב + אם גנוב יגנב מעמו ישלם לבעליו, אלא אבידה מנא לן? דתניא: אם גנב יגנב, אין לי אלא גניבה, אבידה מנין – תלמוד לומר אם גנוב יגנב, מכל מקום. – הניחא למאן דאמר: לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, אלא למאן דאמר: אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, מאי איכא למימר? – אמרי במערבא: קל וחומר; ומה גניבה שקרובה לאונס – משלם, אבידה שקרובה לפשיעה – לא כל שכן! – ואידך: מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.

הגמרא דנה בחיוב התשלום של שומר שכר ושוכר על גניבה ואבידה של פיקדון שהופקד בידם. הגמרא מביאה דרשה: 'גנוב יגנב' – מכל מקום (=לרבות אבידה). כעת הגמרא מקשה לפי מי שסובר 'דברה תורה כלשון בני אדם', שלדעתו הכפילות הזו אינה צריכה להידרש שכן היא אינה מיותרת (זוהי דרך הביטוי הרגילה של התורה, כמו כל אדם רגיל). על כך עונה הגמרא שלדעה זו ניתן ללמוד חיוב תשלום על אבידה בקו"ח מחיוב התשלום על גניבה. כעת הגמרא חוזרת ומקשה לסוברים שהתורה לא מדברת בלשון בני אדם, מדוע המילה המיותרת נדרשת אם ניתן ללמוד את ההלכה הנדונה מקו"ח? על כך עונה הגמרא בעיקרון שלנו: "מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא".

יש לשים לב שכאן מושמת ההתייחסות הזו בפיו של הסובר שהתורה משתמשת בניסוח אופטימלי, ולא מייטרת מילים כמו שמקובל בלשון בני אדם. דווקא בעל העמדה הזו הוא אשר מסביר שהתורה טורחת לכתוב דברים מיותרים שניתן ללמוד אותם בקו"ח. לכאורה קישור כזה הוא בניגוד לתזה האינטואיטיבית שהצענו בפתח דברינו. ר"ע אשר מסרב להתייחס לתורה כמו לטכסט אנושי, וכפי שהזכרנו בעבר לא בכדי הוא היה דורש את כל כתרי האותיות, והיה דורש גם ריבויים מכל אות ומכל מילת קישור (כמו כל ה'איתין שבתורה), דווקא הוא סובר כי הלכה אשר ניתנת להילמד בקו"ח נכתבת במפורש בתורה. אם כן, כבר כאן אנו יכולים לראות שהמסקנות הגורפות בדבר האופטימליות או חוסר האופטימליות של נוסח התורה אינן כה פשוטות.

איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא

ביטוי דומה לייתור בספרות חז"ל מופיע ביחס לסברא. אמנם לא מצינו בש"ס נוסח כמו "מילתא דאתיא בסברא טרח וכתב לה קרא", אך ישנו נוסח אלטרנטיבי, שברוב המקרים ולרוב הדעות הוא שקול אליו: "איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא". כלומר יש הלכה כלשהי שניתן להוציא אותה בשתי דרכים חלופיות: מסברא או מפסוק. ממילא למדנו שהפסוק הזה הוא מיותר, והוא נכתב על אף שניתן ללמוד את ההלכה הנדונה מסברא.

בסריקה שערכנו בכדי לחפש את המקרים הללו מצאנו להפתעתנו ממצאים מאד דומים למקרה הקודם: ההתייחסות הזו קיימת רק בבבלי (30 פעם) ובילקוט שמעוני (26 פעמים). לא מצאנו התייחסות כזו בירושלמי וגם לא בשום מדרש אחר.⁷

במקרים אלו התלמוד עצמו ואחריו גם המפרשים מנסים לפעמים למצוא את מה שמלמד אותנו הפסוק מעבר לסברא (אחד מהמקרים הידועים הוא "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", בכתובות כב ע"א, וע"ש בסוגיא ובמפרשים).

מאידך, כידוע השי"ס שואל לא מעט פעמים: "למה לי קרא סברא הוא?", כלומר ישנה הנחה שאם ניתן ללמוד את ההלכה הנדונה בסברא אז אין לכתוב אותה בפסוק, ולכן יש לפרש את הפסוק אחרת. אם כן, גם כאן נראה שזהו מוצא אחרון, כאשר לא מוצאים פרשנות אפשרית או דרש אלטרנטיבי לפסוק.

מעניין לציין שגם המטבע הזה "למה לי קרא?" (אמנם לא רק מול סברא אלא בכלל) מופיע רק בבבלי (34 פעמים) ובילקוט שמעוני (17 פעמים). לא מצאנו אותו בירושלמי וגם לא בשאר מדרשים.

משמעותו של הממצא האחרון היא הפוכה למה שהיינו מצפים: דווקא הבבלי וילקוט שמעוני, שכפי שראינו הם אלו אשר מוכנים לפרש את המקרא באופן לא אופטימלי, דווקא הם נוטים לחפש פירוש אופטימלי, ולא מוכנים לקבל את מציאותו של פסוק שמורה הלכה שניתן ללמוד אותה גם מסברא.

הסבר הדברים הוא שהירושלמי וילקוט שמעוני, אשר מחפשים ומניחים את קיומו של פירוש אופטימלי, לא תמיד מוצאים אותו. כמוצא אחרון, כלומר כאשר אין אפשרות נראית לעין לפירוש כזה, הם מציעים את המוצאים הלא אופטימליים שראינו.

⁶ ראה גם במקבילה בילקוט שמעוני פ' שמיני רמז תקמא ד"ה 'תנן התם כל'.

⁷ גם המילה סברא בכלל מופיעה בעיקר בבבלי. בירושלמי היא מופיעה 4 פעמים, וגם שם לא במשמעות שבבבלי. והלוא דבר הוא.

לשון נקייה⁸

מצאנו לחכמים בכמה מדרשים שהסבירו שהכתוב שינה מלשונו והוסיף אותיות ותיבות בכדי לנקוט לשון נקייה. לדוגמא (ויקרא רבה פרשה כו, ד"ה 'א אמור אל', ומקבילות):⁹

אמור אל הכהנים בני אהרן. ר' תנחום בר' חנילאי פתח (תהלים יב) אמרות ה' אמרות טהורות אמרות ה' אמרות טהורות אמרות ב"ו =בשר ודם= אינן אמרות טהורות... 'אמרות טהורות' - רבי יודן בשם ר' יוחנן ור' ברכיה בשם רבי אלעזר ור' יעקב דכפר חנין ואמרין לה בשם ריב"ל מצינו שעיקם הקב"ה ח' אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר (בראשית ז) מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה ובמקום אחר עקם שתיים ושלש תיבות בתורה כדי שלא להוציא דבר של טומאה מתוך פיו הה"ד (שם /בראשית ח') מכל הבהמה אשר לא טהורה (הטמאה) [אשר טמאה היא] אינו אומר אלא אשר לא טהורה היא אמר רבי יודן בן מנשה אף כשבא לפתוח להם בסימני בהמה טמאה לא פתח אלא בטהרה (ויקרא יא) את הגמל כי לא מפריס פרסה הוא אין כתיב כאן אלא כי מעלה גרה את השפן כי לא מפריס פרסה הוא אינו אומר אלא כי מעלה גרה וכן הארנבת וכן החזיר.

לכאורה גם כאן ישנה תוספת מילים שאינה נצרכת לגופה. אולם דומה כי כאן הדבר אינו מלמד מאומה על האופטימליות של הנוסח המקראי. התורה שינתה כאן מלשונה כדי לנקוט בלשון נקייה. כלומר אלו אינן מילים מיותרות, ויש להימצאותן בטכסט סיבה עניינית. אמנם הן לא מלמדות אותנו הלכה כלשהי, אולם כנראה גם שיקולים של נקיות הלשון הם שיקולים אשר משפיעים על האופטימליות בניסוח הטכסט. עד כאן הנחנו שאופטימליות היא רק מינימום מילים שמביעות את התכנים הרצויים. אולם ייתכן שאופטימליות צריכה להתחשב גם בקריטריונים נוספים: מינימום מילים באופן שלא יהיה שום ליקוי בטכסט (לא חוסר בהלכה נצרכת כלשהי, וגם לא צורת ביטוי בלתי נקייה).

נוסיף על כך עוד היבט. ראשית, יש לציין כי אנו לא מוצאים מקורות נוספים שבהם התורה הוסיפה מילים בכדי לנקוט לשון נקייה. ועוד, הרי כבר הקשו רבים שהתורה עצמה במקומות אחרים נוקטת בלשון 'טומאה', ולכן לא ברור מדוע דווקא כאן היא מוסיפה מילים בכדי להימנע מכך.

מסתבר שהצעתנו בהבנת המדרש הזה אינה נכונה. המדרש לא מלמד אותנו שהתורה בוחרת תמיד נוסח שהוא נקי. כוונת המדרש היא להסביר לנו שדווקא כאן התורה שינתה מהנוסח כדי ללמד אותנו לנקוט בעצמנו לשון נקייה. לשם כך די לנו במקום אחד שבו משנים את הלשון. לכן בשאר המקומות התורה אינה מוסיפה מילים בכדי לנקות את ביטוייה. המילה 'טמא' כשלעצמה אינה בעייתית, ובמדרש זה היא משמשת רק מכשיר כדי ללמד אותנו את הלקח (כיצד להתבטא). וכך מצאנו בכמה מן המקבילות, ששם המדרש לא מסתפק בקביעה שהתורה נקטה לשון נקייה, אלא מוסיף גם את הלקח. לדוגמא, באוצר המדרשים (אייזנשטיין, ד"ה 'לעולם', עמ' 274):

לעולם אל יוצא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב ח' אותיות ולא הוציא דבר מגונה, שנאמר ומן הבהמה אשר איננה טהורה (בראשית ז' ח').

אם כן, המסקנה היא הפוכה בתכלית: התורה אינה מוסיפה לעולם מילה מיותרת. לכן בכל המקומות האחרים היא לא שינתה מהניסוח של 'טמא' ל'לא טהור', שכן חשובה לה האופטימליות של הנוסח. רק במקום אחד התורה משנה את הנוסח, וגם זאת לא בכדי. היא עושה זאת כדי ללמד אותנו לקח נצרך. אם כן, הנוסח הוא אופטימלי לחלוטין.

נעיר כי במדרשים מקבילים מתעורר דיון על מקומות נוספים במקרא, ויש שמובאים אף מקורות נוספים שבהם הכתוב שינה (ראה, למשל, ילקוט שמעוני, פרשת נח רמז נה, ד"ה 'זכר ונקבה יהיו'). לכאורה מקורות אלו סותרים את טענתנו, שכן ישנה כאן תופעה שהכתוב כן מעקם את לשונו בכל מקום בכדי לנקוט לשון נקייה (ולא רק במקום אחד בכדי ללמדנו שיש לעשות כך). הקשיים כמובן נותרים בעינם (מדוע לא בכל מקום עשו זאת), ואולי יש כאן מחלוקת בין הסוגיות. נעיר כי סוגיית הגמ' בב"ב קכג ע"א, היא אחת הדוגמאות לכך. גם שם מקשים על לשון התורה לגבי לאה:

דכתיב: +בראשית כ"ט+ ועיני לאה רכות, מאי רכות? אילימא רכות ממש, אפשר? בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, דכתיב: +בראשית ז'+ מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה, בגנות צדיקים דבר הכתוב? ...

ושוב, לכאורה ישנה כאן הנחה שהתורה כלל אינה נוקטת לשון גנאי, לכאורה בניגוד להצעתנו. אולם ייתכן שכאן המצב שונה מכיון שגנאי לאישה צדקנית הוא אכן לא ראוי, ולכן במצבים שבהם ישנו גנאי של ממש אכן התורה משנה את הנוסח בכדי לתקן זאת. לעומת זאת, הלשון 'טמא' אינה מגונה כשלעצמה (ולכן במקומות אחרים התורה כן משתמשת בה). הצורך לשנות אותה הוא רק בכדי ללמד אותנו לנקוט בלשון נקייה.

⁸ ראה במאמר לפרשת בלק תשס"ה פ"ב, בדיון על לשון הקודש. מכאן לכאורה מקור אפשרי לשיטת הרמב"ם התמוהה.

⁹ הדברים רמזים גם בבבלי ב"ב קכג ע"א.

ומכאן מוצא אפשרי לכל הסוגיות בהן עסקנו, שבכל מקום שההנחה היא שהתורה אכן משנה את הנוסח כדי לנקוט לשון נקייה, מדובר בגנאי אמיתי שבאמת לא ראוי להתבטא כך. כאמור, דברינו שלמעלה אמורים רק לגבי הדרשה שמסבירה את השימוש במילים 'איננה טהורה' במקום 'טמאה', שבהן אין גנאי של ממש.

עיטור סופרים

דוגמא נוספת לקביעת נוסח של התורה ללא הוספת תוכן היא 'עיטור סופרים'. וכך שנינו בסוגיית נדרים לז' ע"ב:¹⁰

אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתבן ולא קריין - הלכה למשה מסיני. מקרא סופרים: ארץ, שמים, מצרים. עיטור סופרים: +בראשית יח+ אחר תעבורו, +בראשית כד+ אחר תלך, +במדבר לא+ אחר תאסף, +תהלים סח+ קדמו שרים אחר נוונים, +תהלים לו+ צדקתך כהררי אל.

הגמרא מביאה שישנם מקומות בתורה שהנוסח נקבע על פי שיקולים של נוי הלשון. הראשונים על אתר נחלקו למה הכוונה. המפרש (שנדפס במקום רש"י על הדף) סובר שמדובר על היפוך בסדר המילים: שכתוב 'אחר תעבורו' במקום 'תעבורו אחר'. שיקול כזה מתקבל על הדעת, שכן אין כאן הוספת אות או מילה יתירה, אלא רק קביעת סדר. ועדיין יש להעיר שמסתבר כי הסדר האחר היה המתאים יותר לתוכן (שאם לא כן מה שינוי יש כאן), והתורה בכל זאת בחרה לשנות אותו מפאת יופי הלשון. כלומר גם לפי פירושו של המפרש ישנו כאן ויתור על אופטימליות מסוימת (מבחינת המשמעות), לטובת שיקול צדדי שאינו נוגע לתוכן.

לפי הרא"ש בפירושו שם, התורה דווקא השמיטה אותיות כדי לייפות את הלשון. ושוב אמנם זה חסכוני יותר, אך יש כאן סטייה מקביעת הנוסח על פי שיקולי משמעות בלבד. ואילו לפי הר"ן בחידושו על הדף שם, התורה ממש מוסיפה מילים או אותיות בכדי לעטר את הלשון: 'אחר תעברו' במקום 'תעברו'.

דברה תורה כלשון בני אדם

הכלל מבית מדרשו של ר"ש, לפיו 'דברה תורה כלשון בני אדם', נסוב בדרך כלל על כפילויות. יש כאן כעין עיטור סופרים לנוי הלשון, ובכך מסבירים דבי ר"ש את הימצאותה של מילה מיותרת בכתוב. למעשה הם מרחיקים לכת יותר מכך, וסוברים שאל לנו לדרוש דרשה ממילה זו. כלומר לא רק שמילה זו אינה טעונה במשמעות פשוטת ונכתבה רק מתוך הרגל הלשון, אלא שמסיבה זו גם אין לדרוש ממנה דרשות. היא אינה 'מופנה' לדרשה.

כבר הערנו כמה פעמים בעבר ש'מופנה' מהווה קשר בין שיקולי פשט לשיקולים של דרש. כאשר יש מילה 'מופנה', כלומר מיותרת מבחינת הפשט (ולפעמים גם עוסקים בייחוד מבחינת הדרש), הפתרון המוצע לכך הוא לדרוש ממנה דרשה (בעיקר גז"ש, שלפחות לפי דעות מסוימות דורשת לפחות מילה אחת שהיא מופנה).

העקרונות שנסקרו למעלה שומטים את הקרקע במידה מסוימת מתחת לעיקרון של 'מופנה'. מילים מיותרות יכולות להיות מוסברות בעקרונות צדדיים שונים, גם אם הן אינן נחוצות מבחינת המשמעות.

נזכיר כאן כי במאמר משבוע שעבר עמדנו על כך שלדעת חוקרים דבי ר"ש דווקא דורשים גז"ש מופנה. המסקנה היא שלא רק דבי ר"ש שדורשים קוצי אותיות מקפידים על אופטימליות של הנוסח. גם דבי ר"ש עצמם מקפידים למצוא משמעות לכל מילה. הכללים של נוי לשון (עיטורי סופרים) ונקיות לשון ולשון בני אדם, אינם מבטאים תפיסה שונה של אופטימליות של הטכסט המקראי. אלו הן חריגות שמהוות סיבות לא פחות טובות מן הסיבות התלויות במשמעות לקביעת הנוסח. הסבר לנחיצות שבכל אחד מהקריטריונים הללו הוא עניין למאמרים אחרים.

סיכום

התופעה עליה עמדנו בפיסקה האחרונה היא שגם אלו שנראים לכאורה כמוותרים על האופטימליות של נוסח המקרא אינם עושים זאת. גם בפיסקאות הקודמות ראינו תופעות דומות.

1. ראינו שדווקא ר"ש שגורס אופטימליות של הטכסט המקראי, ולא מסכיים שהתורה מדברת כלשון בני אדם, הוא אשר קובע 'מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא'. כלומר הוא מסכים שיש מילים מיותרות.¹¹

¹⁰ ראה גם במקבילה, פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) במדבר, פ' מטות, דף קמ ע"א:

'אחר כך' זה אחד מעיטור סופרים שמונו חכמים במקרא ארץ שמים מצרים עיטור סופרים. אחר תעבורו אחר תלך אחר תאסף ואחר תבואו אל המחנה:

¹¹ דווקא לגבי הכלל הזה יש מקום להרהר, האם אכן זהו חוסר אופטימליות של הטכסט. הרי מעמדה של הלכה אשר נלמדת בקו"ח שונה מה של הלכה שכתובה במפורש (למשל, לגבי עונש מקובלנו ש'אין עונשין מן הדין'). אם כן, לכאורה יש טעם לכתוב במפורש הלכות שיכולות להילמד בקו"ח. אולם בדוגמאות שמופיעות בש"ס ההנחה היא שאכן הפסוק מיותר, וכנראה שבכל המקרים לא מדובר בענישה. והדבר דורש עיון.

2. ראינו כי ריי"ש אשר לכאורה נוטה לתפוס את נוסח המקרא באופן רופף יותר, דווקא מקפיד על דרשה של מופנה.
3. ראינו שהקביעה 'מילתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא' היא מוצא אחרון, רק כשאין מנוס. לכתחילה תמיד מחפשים פירוש או חידוש בפסוק הנדון.
4. נזכיר כי הדברים אמורים רק לגבי קו"ח (או סברא) ואין כאן טענה גורפת לגבי אפשרות מציאותם של פסוקים מיותרים בכלל. להיפך, ההנחה הפשוטה היא שאין ייתור, והקו"ח הוא חריג (וגם זאת רק לעיתים נדירות).
5. ראינו שהבבלי וילקוט שמעוני, שלכאורה נוטים יותר לתפוס את הטכסט המקראי כבלתי אופטימלי, דווקא הם מקפידים תמיד לשאול מדוע צריך פסוק כשיש סברא. כלומר גם הם מניחים שיאן ממילים מיותרות, או פסוקים מיותרים. רק כאשר הם מגיעים לדרך ללא מוצא הם מאמצים פתרון של "מילתא דאתיא... טרח וכתב לה קרא".
6. לכל אורך הש"ס אנו מוצאים מו"מ שדן בכל מילה או אות מיותרות בנוסח המקרא. ההנחה הפשוטה היא שבכל מילה או אות ישנו חידוש, כלומר שהטכסט הוא אופטימלי.

שאלה והצעה

השאלה שעולה כאן היא: אם אכן הטכסט הוא אופטימלי, אזי מדוע במקרים מסוימים יש ויתור על כך? האם התורה מקפידה על נוסח אופטימלי או לא? אם כן, היה עליה לעשות כן תמיד. ואם לא, אז אין טעם לכל הדיונים בש"ס שמחפשים הסבר לכל אות ומילה.

ניתן לשאול זאת גם מזווית אחרת: האם העובדה שאנו לא מוצאים פירוש הולם אומרת שאין פירוש כזה? האם לא ייתכן שזוהי פשוט מגבלה שלנו?

על כן אנו מציעים שיתכן להבין את הקביעות מן הסוג 'מילתא דאתיא... טרח וכתב לה קרא', או עיטורי סופרים וכדו', כקביעות שאינן קטגוריות. ייתכן שיש כאן ביטוי ספרותי לכך שחז"ל לא מוצאים פירוש הולם לפסוקים הנדונים, אך אין בכך כדי לומר בהכרח שאין פירוש כזה. לפי דרכנו ייתכן שהטכסט הוא לגמרי אופטימלי, אלא שאין בידינו למצוא את כל משמעויותיו. כשאין בידינו משמעות אחרת אנו מבטאים זאת בצורות שונות.

ייתכן שהצעה זו יכולה להתאים רק לקביעות על 'מילתא דאתיא' ולא על עיטורי סופרים או לשון נקייה, אם אלו כן מהווים הסברים מספקים לניסוחים מקראיים.

אינדיקציה חשובה להצעתנו תהיה תלויה בשאלה האם חז"ל מסיקים מסקנה פוזיטיבית כלשהי מן הקביעות הללו. לדוגמא, האם כתוצאה מכך שביטוי כלשהו מוגדר כעיטור סופרים, לא נדרוש ממנו דרשה אחרת (למשל הוא לא מופנה לגו"ש). או האם כשחז"ל קבעו שפסוק כלשהו הוא מיותר בגלל קו"ח או סברא, אנו לא נחפש עבורו פירוש אחר. כבר הזכרנו שהמפרשים כן מחפשים חידוש בפסוק שמלמד אותנו את העיקרון ש'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', מכיון שעיקרון זה יכול להילמד גם מסברא.

אם הביטויים הללו אינם אלא צורות ספרותיות לומר לא מצאנו את הפירוש המבוקש, אזי אין להסיק שום מסקנה פוזיטיבית מן הטענות הללו. אם יימצא כי ישנן מסקנות כאלו, אזי אין לנו מנוס מן המסקנה כי הקביעות הנדונות שם הן אכן קביעות קטגוריות.