

שאלות:

1. האם יש להעדיף פירוש שמתאים יותר לנוסח או פירוש שמתאים יותר לסברא?
2. מהו היחס בין בעיה זו לשאלת היחס בין פשט ודרש?
3. מהו הקשר בין שאלת הפשט והדרש לבין הגישות השונות בדבר מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'?
4. האם הלכות שנלמדות באמצעות מידות הדרש יוצרות פירוש אלטרנטיבי למקרא?
5. על שני סוגים של דרש.

המידות:

שני כתובים המכחישים זה את זה.

וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר יקוק אל משה: את כל אשר צוה יקוק אליכם ביד משה מן היום אשר צוה יקוק והלאה לדלתיכם: והיה אם מעיני העדה נעשית לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח ליקוק ומנחתו ונספו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטת:
(במדבר טו, כב-כד)
(שם, כז)
...ואם נפש אחת תחטא בשגגה והקריבה עז פת שנתה לחטאת:

קיא) וכי תשגו ולא תעשו ע"ז היתה בכלל כל המצוות שהצבור מביא עליה פר והרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהא צבור מביא עליה [פר ושעיר] פר לעולה ושעיר לחטאת לכך נאמרה פרשה זו:

וכי תשגו ולא תעשו, בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה ת"ל והיה אם מעיני העדה נעשית לשגגה יחד הכתוב מצוה זו אמורה בפני עצמה ואיזו זו ע"ז אתה אומר זו ע"ז או אינו אלא אחת מכל מצות האמורות בתורה ת"ל וכי תשגו ולא תעשו באו כל המצות ללמד על מצוה אחת מה העובר על כל המצות פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה אף העובר על מצוה אחת פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים בתורה [ואיזו זו ע"ז] שני' לעבור בריתו (דברים יז ב) ואין ברית אלא תורה שני' אלה דברי הברית (שם / דברים / כח ט). רבי אומר נאמר כאן כל ונאמר להלן כל מה כל האמור להלן בעבודה זרה הכתוב מדבר אף כל האמור כאן בעבודה זרה הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)

קיב) ואם נפש אחת תחטא בשגגה, ע"ז היתה בכלל כל המצות שהיחיד מביא עליהם כשבה או שעירה נשיא מביא שעיר משיח ובית דין מביאים פר הרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולידון בקבועה שיהו יחיד ונשיא ומשיח מביאים עליה עז בת שנתה לחטאת לכך נאמרה פרשה זו,

[נפש אחת תחטא] בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה אמרת במה הענין מדבר בע"ז. ר' יצחק אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה הרי אתה דן צבור היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו ויחיד היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו מה להלן בע"ז הכתוב מדבר אף כאן בע"ז הכתוב מדבר: (ספרי, שלח)

א. תקציר המאמר משנה שעברה

בפרשתנו מובאת פרשה עלומה, שמתוך הפסוקים קשה להבין במה בדיוק היא עוסקת. מפשט הכתובים (ראה במלבי"ם כאן אות לג) עולה כי מדובר במצב בו עם ישראל עובר בשוגג על כל המצוות שבתורה. בפסוק כג התורה חוזרת ומדגישה שמדובר על כל המצוות כולן, מאלו שניתנו לנו ביום שנצטוונו בסיני והלאה לכל אורך ההיסטוריה.¹

¹ לשם השוואה, בפסוקים שעוסקים בשגגת עבירות רגילות בפרשת ויקרא נאמר "אחת מכל מצוות ה'". לעומת זאת, בפסוקים כאן נאמר פעמיים "כל המצוות". ראה גם בדברי הרמב"ן שיידונו להלן בח"ג.

על פניו נראה שהאדם או הציבור החוטא מצוי כאן במצב של 'תינוק שנשבה', כלומר הוא שוגג בכל מצוות התורה כולן. מצב כזה פירושו הוא שאותו אדם כלל לא יודע שניתנה תורה ושישנן בה מצוות, ובודאי הוא אינו יודע מהן אותן מצוות.

במאמר משנה שעברה העלינו כמה קשיים בפירוש זה, והנחנו שהם אשר עומדים בבסיס המדרש הראשון המובא למעלה, אשר מפרש את כוונת התורה לקהל ששגג בחטא ע"ז. כפי שראינו, מסקנת המדרש השני, שעוסק בשגגת יחיד, לפיה הפרשה של היחיד גם היא עוסקת בשגגת עבודה זרה, נלמדת כנראה מן המדרש הראשון. הראינו שהסבר זה עונה על כמה וכמה קשיים בהבנת מהלכם של שני המדרשים.

עסקנו בהרחבה בשאלה איזו מידת דרש עומדת בבסיס ההיסק המדרשי. מתוך המדרשים ברור שזוהי אחת ממידות הדבר שיצא מן הכלל. בעבירה רגילה יחיד מביא על חטאתו כשבה או שעירה וציבור מביא פר לחטאת, ואילו כאן היחיד מביא רק שעירה והציבור מביא פר לעולה ושעיר לחטאת. מכיון שזוהי חריגה של הפרט מהכלל שמוסקת ממנה מסקנה לחומרא, המסקנה לאחר אלימינציה היתה שזוהי מידת 'דבר שיצא מן הכלל לטעון טוען אחר שלא כעניינו'. אנו לומדים מכאן להחמיר על שגגת עבודה זרה להידון בחטאת קבועה.

הערנו על כך שמבנה המדרשים הוא בעייתי. בפתחת שני המדרשים הללו מופיע הדין שנלמד מיציאת הע"ז מן הכלל (=להחמיר על ע"ז להידון בחטאת קבועה), ורק לאחר מכן מופיע דיון מנין אנו יודעים בכלל שמדובר כאן בע"ז. מסקנתנו היתה שמידת הדרש לא שימשה כאן להוכיח את הדין, שכן הוא מפורש בתורה. מידת הדרש לימדה אותנו על איזה מצב חלה אותה הלכה: על שגגת עבודה זרה, ולא על שגגת כל התורה (במדרש השני שמובא למעלה הדברים מפורשים בדעת ר' יצחק).

הסברנו מדוע המסקנה היא שמדובר דווקא על שגגת ע"ז, ולא על עבירה אחרת. ראינו שמתוך שלוש העבירות החמורות דווקא ע"ז היא העוקרת את כל התורה, ולכן היא שקולה למעבר על כל התורה. מי שאינו מאמין בקב"ה, או שהוא עובד לזולתו, כל המצוות שהוא מקיים אינן חשובות כמצוות.

כפי שראינו, הפירוש הפשטי הוא מאד דחוק מבחינה מעשית. לעומת זאת, הצעת המדרשים למעלה נראית רחוקה מכוונת מילות התורה. מתח זה מעורר את שאלת היחס בין פשט לדרש. במאמר הבאנו את דברי הרמב"ן (במדבר טו, כב) אשר מציע פירוש שמתיישב הן עם הדרש והן עם הפירוש המילולי. הוא קובע שמדובר בסיטואציות שבהן משמעותה של עבירת ע"ז היא עבירה על כל מצוות התורה, או ניתוק מן התורה.

האם פירוש זה של הרמב"ן הוא 'פשטי'? לכאורה כן, שהרי זהו הפירוש שעונה בצורה המיטבית על הקשיים, וכפי שהסברנו המונח 'פשטי' אינו מציין דווקא פירוש מילולי אלא את הפירוש הכי פשוט מבחינת מכלול השיקולים.² אמנם לפעמים כאשר הפירוש המוצע מתרחק מאד מכוונת המילות, אנו ניטה להתייחס אליו כ'דרשי', ולא כ'פשטי'. ההגדרה להבחנה בין שני המישורים, והשקלול של היחס בין הנוסח לבין הסברא הם קשים מאד להגדרה ולביצוע. במאמרנו השנה נעסוק מעט במתח הזה, ובזוויות שונות באשר ליחס בין פשט לבין דרש.

ב. היחס בין הפשט לדרש – חלק ראשון

מבוא

דרכו של הרמב"ן לפשר בין המדרש לבין הפשט מוליכה אותנו לשאול מה עלינו לעשות כאשר הפירוש המיטבי מבחינת הסברא הוא דחוק מבחינת לשון הכתוב? הרמב"ן מנסה לפשר ולצאת ידי חובת שניהם.

שאלת המתח בין הלשון לסברא נוגעת בצורה זו או אחרת גם לשאלת ההגדרה של פשט ודרש, ולשאלות היחס ביניהם. במאמרנו השנה ננסה להאיר במשהו את ההיבטים הקשים והסבוכים הללו.

פשט ודרש כ'שני כתובים המכחישים זה את זה'

בשנה שעברה הבאנו את דברי בעל החזון אי"ש, אשר אמר שעדיף לדחוק בלשון מאשר לדחוק בסברא. יש שהביאו לכך מקור מדברי הבית יוסף, חיו"ד סי' רכ"ח.³

² הערנו כי לאור הדברים הללו יש מקום לראות את השימוש של המדרשים שלמעלה בדרכי הדרש כחיפוש אחרי פירוש פשטי, ולא כדרשות. כך ניתן אולי להבין את השימוש החריג במידות היציאה מן הכלל עליו הצבענו למעלה.

³ ראה, למשל, מנוחת אהבה, להרב משה לוי, ח"ב עמ' שלב הערה 67. והנה מצאנו בחי' הרשב"א חולין ג ע"ב ד"ה 'זכוה"ל' (הביאו גם בכללי הגמרא, לר' יוסף קארו, סי' תקעב), שכו' שעדיף להעמיד משנה כמי שקשה עליו הלשון מאשר כמי שקשה עליו מדינא, ע"ש היטב.

כבר הזכרנו שהרמב"ן מנסה ליישב את שני המישורים, וליצור סינתזה כלשהי ביניהם. האם ראוי לעשות זאת? האם הפירוש שנוצר בדרך זו הוא פשט או דרש? האם לא נכון להותיר שני מישורי פירוש בלתי תלויים: פשט ודרש?

לכאורה הפירוש המסתמך על שיקולי נוסח והפירוש המסתמך על הסברא הם בבחינת שני כתובים המכתישים זה את זה, וראינו שרי"ש מנסה לפשר ולהגיע למיצוע שייצא ידי שניהם, ואילו ר"ע מעדיף לבחור את הפירוש העדיף (מכוח כתוב שלישי, או מכוח סברא. ראה את דברי הראב"ד שהובאו שם), על אף שזה מותיר בעינו את הקושי ביחס לפסוק האחר.

כפי שראינו שם, אלו הן גישות עקרוניות. ברור שכאשר יש פירוש שמפשר היטב ובאמת מתאים לשני הקטבים, גם ר"ע יאמץ אותו. המחלוקת היא כאשר לאחר הפשרה נותר קושי פרשני כלשהו. האם במקרה כזה עדיין עדיף לאמץ את הפירוש המיטבי, או שמא עדיף לוותר על אחד משני הקטבים המנוגדים?

גם בנדון דידן, העוסק ביחס בין פשט ודרש, נראה כי ניתן ללכת בשני הכיוונים: לפשר, או לבחור ולהכריע. הדברים אמורים ביחס בין שיקולים מילוליים לבין שיקולים תוכניים-סברתיים. אמנם בנושא הפשט והדרש ייתכן שגם אם ישנו פירוש שמפשר ביניהם לא נכון לבחור בו, שכן אין לקשור את הפשט עם הדרש. אלו הם שני מישורי פרשנות שונים, ולא נכון למצוא הסבר פשטי למסקנה המדרשית.

לכאורה גישת רמב"ן כאן היא כדרכו של רי"ש: הוא מציע פשרה בין שני הקטבים המנוגדים. ואילו החזו"א והב"י מתקרבים יותר לדרכו של ר"ע. הם מעדיפים להכריע לטובת צד אחד (=הסברא) על חשבון השני (=הלשון). בניגוד לגישת הרמב"ן, לפי דרכם הקושי בדבר הנוסח נותר בעינו. הם מוכנים לדחוק את הלשון כדי להתאים לסברא.

שימוש בסברא על חשבון הפירוש המילולי

כעת עלינו לשאול האם הפירוש שיוצא לפי דרכם הוא פשט או דרש? לכאורה הדבר תלוי בשאלה מהו 'פשט'? מקובל בדרך הלצה לומר שיפשטי הוא הפירוש שלי ו'דרשי' הוא הפירוש שלך. וביתר רצינות נראה לכאורה כי 'פשט' זהו פירוש שמתאים לנוסח המילולי, בעוד הדרש הוא פירוש שמתאים יותר (ולו במחיר קושי ודוחק פרשני מסויים) לסברא. לפי גישה זו היחס בין פשט ודרש הוא היחס בין השיקולים המילוליים לבין שיקולים אחרים (כמו סברא). הפיצול בין פשט ודרש נוצר כאשר יש קושי בפירוש המילולי הפשוט, ואז אנו משתמשים בפירוש שפחות מתאים לפירוש המילולי, ולפירוש כזה נקרא 'דרש'.

אם נניח כך, אזי נראה כי הפירוש שיוצא מדרכם של החזו"א והב"י הוא דרש ולא פשט. הם ממליצים לזנוח את הבלעדיות של השיקולים המילוליים לטובת התאמה לסברא.

אולם נראה בבירור שהחזו"א והב"י מנסים להציע מתודה לעיצוב פירוש פשטי ולא לפירוש מדרשי. עלינו לשים לב לכך שהם כלל אינם מדברים על פרשנות המקרא אלא על סוגיות בתושבע"פ. בהקשרים של פרשנות התושבע"פ אין משמעות לשימוש במידות דרש.⁴ שם אנו מחפשים מטבע הדברים את הפירוש האמיתי, האחד והיחיד (לדעתנו). ועל כך מנחים אותנו אותם חכמים לא להתעלם מהסברא, ואף לדחוק את הלשון כדי להתאים לסברא. אם כן, נראה כי לדעתם זוהי הדרך להגיע לפירוש פשטי ולא לדרש. אם כן, מהי המתודה להגיע לפירוש המדרשי? נראה כי המונח 'פשט' אינו דווקא הפירוש המילולי, אלא הפירוש הפשוט ביותר מבחינת מכלול השיקולים. השאלה בה עוסקים הב"י והחזו"א היא מהו המשקל שיש לתת לסברא מול הנוסח במסגרת עיצובו של הפירוש הפשטי.

יש להעיר כי ההנחיות שעדיף לדחוק בלשון יותר מאשר בסברא, אינן ניתנות ליישום פשוט. עד כמה ניתן ללכת עם זה? כיצד מכמתים רמת דוחק בלשון? ובסברא? ואולי הסברא שלנו בעצמה דורשת תיקון? ובכלל, האם אין מקום ליגזירות הכתוב' בתורה (ראה במאמר לפרשת וירא, תשסה)?

מסתבר כי עיקר ההנחייה של הב"י והחזו"א אינה אלא לומר לנו שפשט אינו דווקא הפירוש המילולי, ואל לנו להתעלם משיקולי סברא בעת עיצוב הפירוש הפשטי. כמה ואיך, זה עניין לשיקולי שכל ישר רגילים. כעת ניתן לראות כי הם לא בהכרח חולקים על הרמב"ן. מטרתם היא להצביע על כך שעיצוב פירוש פשטי אמור לקחת בחשבון גם שיקולי סברא ולא רק שיקולים לשוניים, וזה גופא מה שגם הרמב"ן עצמו עשה.

מהו דרש: הצעה ראשונה

לפי הצעה זו, היחס בין פשט ודרש אינו דומה ליחס בין פירוש שמתאים לנוסח המילולי לעומת פירוש שמתאים לסברא. אמנם בדרך כלל פירוש פשטי יותר מתאים לנוסח המילולי, אולם זה רק מפני שהוא הפירוש הפשוט יותר, ולכן בפרט הוא מתאים יותר גם לנוסח המילולי. בה במידה הוא גם אמור להתאים יותר לסברא. השאלה היא מהו המינון שיש לתת לכל אחד משני אלו, בשעה שיש ניגוד ביניהם?

⁴ אמנם ראה במאמר לפרשת וישלח, תשסו, לגבי דרשת לשון הדיוט.

אם כן, מהו דרש? אם אכן לא נכון לקשור את שאלת הלשון והסברא עם שאלת הפשט והדרש, כלומר שהן שיקולי נוסח והן שיקולי סברא מרכיבים יחד את הפשט, אז מהו דרש? מסתבר שדרש הוא פירוש שאינו הפירוש הפשוט ביותר מבחינת שני המרכיבים. אז מדוע בכלל להשתמש בו? אם אנו משתמשים בו בגלל שנותרים קשיים גם על הפירוש המיטבי, אז אם הוא יוצא עדיף מבחינת הקשיים הלשוניים או הסברתיים, עלינו להסיק שהוא הוא הפירוש הפשטי. אולם אם הוא לא פותר טוב יותר את הקשיים, אזי מדוע בכלל לאמץ פירוש קשה יותר כאשר יש בידינו פירוש מיטבי?

נראה כי אם אכן נאמץ את הגישה שהפירוש הפשטי הוא הפירוש הנוח ביותר מבחינת מכלול השיקולים, כי אז אין מנוס מן המסקנה שפירוש על דרך 'דרש' הוא פירוש שמעוצב על פי עקרונות נוספים, אשר באים בנוסף לעקרונות הפירוש הפשטיים. הסיבה לשימוש בהם אינה קושי כלשהו בפשט, שכן פירוש שפותר את הקושי בפשט הוא עצמו יהווה פשט. הפירוש המדרשי הוא פירוש שמעצם מהותו קיים במקביל לפירוש הפשטי, שהוא הפירוש הפשוט. לשון אחר: קיבלנו מסיני כלים שבאמצעותם עלינו לבנות פירושים אחרים למקרא. לא כאלטרנטיבה לפירוש הפשטי אלא כתוספת מקבילה אליו. יסוד ה שימוש בהם הוא ההנחה שקיבלנו מסיני שהמקרא מתפרש בכמה מישורים במקביל.⁵

דוגמאות במצבים שונים: שני סוגים של דרש

אם נדרוש הלכה כלשהי מוא"י יתירא (ראה במאמר לפרשת נשא, תשסו), אז התוצאה אינה פירוש לפסוק שמכיל את הוא"י הזו, אלא הלכה שמסתעפת מן הפסוק. היא כלל אינה מהווה פירוש לפסוק אלא רק הלכה שנרמזת בו כבדרך אגב. כאן אין תחרות בין הפירוש הפשטי למדרש ושניהם חיים בניחותא זה לצד זה. הוא הדין לגבי גז"ש. גם כאן אין הצעת פירוש אלטרנטיבי אלא הסתעפות של הלכה נוספת שנלמדת מן הייתור.

לעומת זאת, בדרשה "עין תחת עין" – ממו"ן, הפשט אינו חי בשלום עם הדרש. כאן אנו מאמצים שני פירושים לפסוק, והם מצויים בניגוד חזיתי זה לזה.

מתוך הדוגמאות הללו, נראה כי ניתן להכליל ולומר שדרשה באמצעות מידות הדרש היא בדרך כלל הוצאת הלכה כלשהי מתוך הפסוק באמצעים של מידות הדרש. אין כאן פירוש אלטרנטיבי לפסוקים. הפירוש שלהם הוא הפשט, ומידות הדרש משמשות אותנו לחלץ הלכות נוספות באופן של רמז מאותו פסוק.

לכאורה מידות כמו הקו"ח או בנין אב, הן יוצאות דופן. אלו הן מידות של היסק הגיוני שפועלות על תוכנם של הפסוקים, ולא על רמזים בלשון הפסוקים. כפי שכבר הערנו כמה פעמים, אלו הן מידות תוכניות ולא מידות טכסטואליות. באמצעות מידות אלו אנחנו לומדים הלכות מתוך תוכן הפסוקים עצמם ולא מייתור או תופעה טכסטואלית צדדית אחרת (כמו גז"ש, כלל ופרט וכדו').

אך גם מידות אלו אינן יוצרות פירושים אלטרנטיביים לפסוקים. מידות אלו גם הן מחלצות הלכות נוספות שמסתעפות מתוך ההלכות המצויות במפורש במקרא.

דרשות מסוג של 'גילוי מילתא' הן דרשות שמגלות על משמעות הפסוקים. אך בדרשות אלו ההנחה הרווחת היא שאלו כלי פירוש פשטיים ולא כלי דרש.

מסקנתנו היא שישנם שני סוגי דרש: דרש אשר מציע אלטרנטיבה לפירוש הפשטי אינו מבוסס על מידות הדרש. ודרש שמבוסס על מידות הדרש אינו יוצר פירוש לפסוק. אם כן, הסיבה לנקיטת פירוש מדרשי אינה יכולה להיות שימוש בכלי דרש שנמסרו לנו (=מידות הדרש), שהרי במצבים שבהם יש פירוש על דרך דרש לפסוק כלל לא מדובר על דרשות באמצעות מידות הדרש.

אם כן, כעת חוזרת וניעורה השאלה אותה שאלנו למעלה: מדוע באמת עולה אפשרות פרשנית נוספת לזו הפשטית? מדוע בכלל לכבש פירוש נוסף לפירוש המיטבי (=הפשט)? בנוסף, עלינו לשאול את עצמנו, אם אכן המידות אינן כלי הגיבוש של הפירושים המדרשיים, כי אז לא ברור כיצד בכלל אנו מעצבים את האלטרנטיבה הפרשנית במישור הדרש?

הצעה נוספת: בכל זאת מילוליות מול סברא

נבחן שוב את המצב של הקונפליקט בין הלשון לסברא. נניח שלפסוק מסויים ישנו פירוש מיטבי נתון (מבחינת שיקולי נוסח מילולי, התאמה לפסוקים אחרים, תוכן וסברא). עדיין הפירוש המיטבי הזה מעוצב בתוך קונפליקט כלשהו שקיים בין הפירוש המילולי לבין הסברא. הפירוש הפשוט יותר מגבש שקלול כלשהו של שני סוגי השיקולים, ומגיע למסקנה שהפירוש הוא X. אולם כעת אנחנו יכולים לשאול את עצמנו את השאלה הבא: אם אכן X הוא הפירוש הנכון שאליו התכוונה התורה, אז מדוע היא לא ניסחה את הפסוק בצורה מוצלחת יותר (כלומר מתאימה לאותו פירוש X)?

⁵ דיון זה תלוי באפשרויות השונות שהעלינו במאמר לפרשת מסעי, תשסה, לגבי היחס בין פשט ודרש. ראינו שם שהיחס המסתבר הוא כפי שמתואר כאן: שני פירושים מקבילים, שלשניהם גם יחד ישנן משמעויות הלכתיות.

לדוגמא, בדרשת 'עין תחת עין'. אם אכן הפירוש הנכון יותר מבחינת מכלול השיקולים הוא המדרשי, לפיו הכוונה היא לפיצוי ממוני, אז מדוע התורה לא כתבה את ההלכה הזו בנוסח שיבטא זאת גם במישור המילולי? מדוע אנחנו צריכים להגיע לפירוש הזה באמצעים של פשרה בין הנוסח לסברא (או למסורת)? האם התורה לא יכלה לכתוב בפירוש שהחובל ישלם ממון תחת העין? משיקול כזה אנחנו יכולים להגיע למסקנה שבאמת הפירוש המיטבי אינו בלעדי. ישנה משמעות לעובדה שהתורה בחרה נוסח לא אופטימלי (ראה במאמר לפרשת תולדות, תשסו, ועוד, לגבי שיקולי אופטימליות בנוסח התורה). כנראה שהיא רוצה לרמוז לנו שיש מקום גם לפירוש המילולי בנוסף לפירוש המיטבי.

אם כן, נוסח לא אופטימלי רומז לנו שלפסוק זה ישנם שני פירושים מקבילים. זו עצמה יכולה להיות סיבה מדוע לאמץ גם פירוש לא אופטימלי במקביל לפירוש האופטימלי. כהגדרה כללית למה שתיארנו כעת נאמר כך: בהיתן פסוק שלגביו הפירוש המילולי מעלה קשיים (מסברא, או מכוח מקורות אחרים), אנו מחפשים פירוש מיטבי מבחינת מכלול השיקולים. במצב כזה ניתן לשאול שני סוגים של שאלות:

1. מהו הפירוש המיטבי (מבחינת מכלול השיקולים: מילולי ותוכני) לפסוק?
2. אך עלינו גם לשאול את השאלה ההפוכה: מה היה צריך להיות הנוסח הכי טוב אם אכן זה היה הפירוש?

אם התשובה לשאלה 1 נותנת פירוש X, אנו מייד שואלים לגביו את שאלה 2. אם התשובה לשאלה 2 לגבי הפירוש X אינה הנוסח שמונח לפנינו בפסוק, כי אז בהכרח ישנם כאן שני פירושים: המיטבי והמילולי. עדיין לא הצענו כאן קריטריון שיקבע איזה מבין שני אלו הוא ה'פשוט' ומי משניהם הוא ה'דרש'?

לדוגמא, בפסוק 'עין תחת עין' ישנה דילמה בין הפרשנות המילולית לבין שיקולים אחרים (מוסריים, רוח התורה וכדו'). התשובה לשאלה 1 היא ככל הנראה הפירוש שרואה כאן חובת תשלום פיצוי ממוני. אולם התשובה לשאלה 2 היא שלילית. הנוסח שלפנינו אינו הנוסח האופטימלי כדי להביע הלכה כזו. להיפך, הנוסח הזה מבטא הלכה שונה (הוצאת עין כפשוטה). אם כן, השאלה מדוע התורה בחרה בנוסח כזה עדיין לא נפתרה, זאת על אף שהפירוש הממוני הוא המיטבי מבחינת מכלול השיקולים.

אם כן, אנו מסיקים מכך שחייבים להיות לפסוק זה שני פירושים: המיטבי – שהוא הממוני, והמילולי – שהוא הגופני. מי משניהם יהיה ה'פשוט' ומי ה'דרש'? נראה כי לאחר שהוכחנו שיש שני פירושים, הפירוש המילולי חוזר למעמד של 'פשוט', ואילו הפירוש המיטבי מבחינת מכלול השיקולים הוא ה'דרש'. לכן לא נתפלא על כך שההלכה מעוצבת בעיקר על ידי הפירוש המדרשי.

יישום לתושבע"פ

ניתן ליישם את ההיפוך שתואר כאן גם לתושבע"פ. אמנם כשיש קונפליקט בין שיקולי נוסח לבין שיקולי תוכן אנחנו מחפשים את הפירוש המיטבי מבחינת שניהם. זוהי הסיבה לאימוץ פתרון של אוקימתא במשנה קשה, או 'חסורי מחסרא'. אולם לאחר שמצאנו פירוש כזה, עדיין לא סיימנו. אכן זהו הפירוש המיטבי מבחינת מכלול השיקולים, ולכן הוא זה שיקבע להלכה. אולם כעת אנחנו שואלים את עצמנו מדוע המשנה בחרה בכל זאת להתנסח באופן כזה, ולא כתבה בפירוש שמדובר דווקא בציור של האוקימתא (עבד שהוא כפות וישן).

כאן תעלה מחדש האפשרות לפרש את המשנה כפשוטה, על אף הקשיים. הבחירה בנוסח המילולי הזה מעידה שעלינו להתחשב בו על אף הקשיים. שיקול כזה מעיד שלמשנה זו ישנם שני פירושים במקביל: זה המתאים לנוסח המשנה הוא יהיה ה'פשוט', ואילו השני יהיה ה'דרש'. ואכן הגר"א, ובעקבותיו כמה אחרונים, מתייחסים לפתרונות אלו כ'דרש' של משניות. תלמידי הגר"א כותבים בשמו שכשם שיש פשוט ודרש בתורה, כך יש גם פשוט ודרש במשנה.⁶

בחזרה למידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'

נראה כי ישנה מידת דרש אחת שהיא חריגה ביחס לכל מידות הדרש. מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' היא מידה שמבוססת על קושי בפשוט. כאן ישנו אילוץ תוכני שגורם לנו לסטות מהפירוש המילולי לפירוש אחר שסותר אותו. לפי ר"ש אנו מחפשים פשרה שתעמוד בין הפירוש המילולי לבין הקושי התוכני מהפסוק האחר. לפי ר"ע אנו מכריעים לטובת אחד צדדים, ומותירים את הקושי לגבי השני בעינו.

⁶ הרחבתי על כך במאמר התגובה שלי לדבריו של דוד הנשקה, **ממדבר מתנה**, בהערות 2 ו-9. למקורות ביחס לפשוט ודרש במשנה, ראה בספרו של בצלאל לנדוי, **הגאון החסיד מוילנא**, עמוד קכ"ח ובהערות שם, ועמ' קלא הערה 16.

ראה **באדרת אליהו** לפרשת משפטים (שמו כא, ו) ד"ה 'ונגש אל הדלת'. וכן בספר **גביעי גביעי הכסף**, ב"ק יד ע"ב. וכן בהקדמת ספר **בינת מקרא** לר' מנשה מאיליא תלמיד הגר"א, הביא כן בשם הגר"א. וכן בספרו של הרב קלמן כהנא, **חקר ועיון**, תל-אביב תשך, עמ' קלב. גם בעל **השרידי אש**, במאמריו על דרכי עריכת ולימוד התושבע"פ (שנדפסו בח"ד), מכנה את הדרכים הללו 'דרש' של המשניות.

אם כן, כל המדרשים שמציעים פירוש אלטרנטיבי לפירוש המילולי בגלל אילוצים תוכניים או אילוצי סברא למעשה משתמשים במידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. כזכור, הראב"ד (ראה במאמר לפרשת בא, תשסה) כותב שכל יישוב של סתירה במקראות מבוסס על מידת הדרש הזו. ושם הקשינו על דבריו, וכי מדוע נדרשת לשם כך מידת דרש? האם ללא המסורת מסיני על מידה זו לא היינו מחפשים יישוב הגיוני לשני המקראות? ועוד קשה על דבריו: האם התוצאה אליה הגענו היא פירוש על דרך הדרש או פירוש פשטי? לכאורה אם הפירוש המוצע הוא המיישב את הקושי באופן מיטבי, אזי הוא הוא הפירוש הפשטי, ואין כאן כלל פירוש מדרשי.

לאור דברינו כאן נוכל להבין היטב את דברי הראב"ד. הפשרה אותה אנו מוצאים בין המילולי לתוכני היא אכן הפירוש המיטבי. אולם פירוש זה אינו משלים את פתרון הבעיה. נותרת עדיין השאלה מדוע התורה כתבה את דבריה באופן סתירתי שאילץ אותנו להתפתלויות הללו? מדוע התורה לא יכולה לכתוב את הדברים ישירות כך שהנוסח המילולי יתאים היטב לפירוש המיטבי אותו מצאנו?

זוהי הסיבה לכך שנדרשת כאן מידת דרש. מידה זו מלמדת אותנו שאמנם הפירוש אותו מצאנו אינו אופטימלי מבחינת השאלה 2 לדעיל (אלא רק מבחינת שאלה 1), אולם בכל זאת מבחינתנו זהו הפירוש של הפסוקים. אולם, כפי שראינו לעיל, על אף שזהו הפירוש המיטבי הוא יהיה הפירוש המדרשי, שהרי הפירוש המילולי הוא יהיה הפשט.

כעת ניתן גם להבין מדוע נדרשת מסורת לגבי מידה זו, ומדוע התוצר המיטבי של פתרון הסתירה הוא דרש ולא פשט.

המסקנה היא שגם כשיש שני כתובים המכחישים זה את זה, כל אחד מהם צריך להתפרש גם באופן המילולי-פשטי. הפירוש המיטבי שאליו אנו מגיעים באמצעות מידת הדרש של 'שני כתובים המכחישים' הוא יהיה הפירוש המדרשי לשני הפסוקים הללו.

הערה: צמצום המחלוקת בין ר"ש ור"ע ביחס לשני כתובים המכחישים'

יש לשים לב לכך שלאור דברינו אלו שיטות ר"ש ור"ע מתקרבות מאד זו לזו. ר"ש מחפש פשרה, ומבחינתו פשרה כזו היא הפירוש המדרשי (שהרי זוהי מידת דרש). הפירוש המילולי של שני הפסוקים, על אף שהם סותרים זה לזה, הוא הפירוש הפשטי שלהם, והוא נותר בעינו (במקביל לזה המדרשי).

לעומת זאת, ר"ע נוטה להכריע באמצעות בחירת אחד הפסוקים והתעלמות מהשני. מבחינתו של ר"ע הפירוש הנבחר (לפי הכתוב השלישי) הוא הפירוש האחד. הפירוש של הפסוק הנותר גם הוא פירוש תקף, שהרי אם לא נאמר כך לא יהיה ברור מדוע התורה בכלל כתבה אותו (בדיוק כמו שהתקשינו לפי ר"ש לגבי הנוסח המילולי). אמנם לא ברור לפי ר"ע איזה מהפירושים יהיה דרש ואיזה פשט. שניהם מבוססים על נוסח מילולי של פסוקים מפורשים. בכל אופן שניהם יישמו אותנו בו זמנית (והדומיננטי יהיה זה החזק יותר, שבו תומך הפסוק השלישי).

האם אכן ישנם שני סוגי דרש?

למעלה ראינו שישנם שני סוגי דרש. ישנו דרש מכני-פורמלי באמצעות מידות הדרש, והוא מלמד אותנו הלכה שמסתעפת מהפסוקים. הוא אינו מציע פירוש אלטרנטיבי לפסוקים הנדונים. לעומת זאת, ישנו דרש שאינו משתמש במידות הדרש, אלא בונה פירוש מיטבי לפסוק נתון לאור שקלול כלשהו בין התוכן לבין השיקולים המילוליים. פירוש זה עומד במקביל לפירוש הפשטי ומהווה אלטרנטיבה אליו.

לא ברור מנין המקור לאותו סוג נוסף של דרש? אם במדרשי המידות אנו משתמשים במידות הדרש שהן הלמ"מ, הרי שלסוג הדרש השני אין מתודה ברורה, ולכן גם אין לו מקור. מהו מקור ההיתר, או התוקף, של השימוש בו?

לאור דברינו למעלה ניתן לומר שסוג הדרש השני אינו אלא הרחבה של השימוש במידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. הפירוש המיטבי נוצר כתוצאה מסתירות בין הפירוש המילולי לבין אילוצים שונים (מסברא, או מכוח פסוקים אחרים). מידת הדרש של 'שני כתובים המכחישים' מלמדת אותנו שיש לחפש פתרון מיטבי למצב כזה. היא היא המידה שבאמצעותה אנו יוצרים את הפירוש המדרשי האלטרנטיבי.

ובאמת מידה זו אינה מנחה אותנו באשר למתודה כיצד לבנות את הפתרון המיטבי הזה. היא רק מלמדת אותנו שיש לחפש פירוש כזה בעזרת כלי ההיגיון הרגילים שלנו.

כאן חזרנו לסעיף הראשון למעלה, שם הוצג היחס בין פשט ודרש כבעיה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. אלא שהפעם אנו רואים שזהו יישום של מידת הדרש הזו עצמה, ולא רק מטפורה. והן הן דברי הראב"ד שהבאנו במאמר לפרשת בא, תשסה, שרואה בכל יישוב סתירה במקרא שימוש במידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'.

התפתחות מידות הדרש

מעניין לציין על רקע זה שמידת 'שני כתובים המכחישים' אינה מופיעה בין שבע המידות של הלל הזקן. היא מסיימת את רשימת יג המידות של ר"ש. לגבי שאר המידות, ניתן לראות אותן

כהרחבה פירוט ופיתוח של מידותיו של הלל הזקן, וכבר העירו על כך המפרשים. אך מידת 'שני כתובים המכחישים' אינה יכולה להיות פיתוח או פירוט של אף אחת משבע המידות של הלל. אם כן, אנו רואים שסוג הדרש השני, זה אשר יוצר פירוש מיטבי משיקולי ההיגיון הרגילים, התגבש בדור מאוחר יחסית. עד רי"ש הכלים שגובשו היו מידות הדרש הרגילות, שמלמדות אותנו כיצד לחלץ הלכות מרמזי הכתוב. מידת 'שני כתובים המכחישים' שמלמדת אותנו לגבש פירוש מיטבי כאלטרנטיבה לפירוש המילולי, כלומר ההנחייה של החזו"א והב"י הנ"ל, היא תוצר של תהליכי גיבוש מאוחרים יותר.⁷

ושוב שגגת עבודה זרה

המדרש בו עסקנו בשנה שעברה הציע שני פירושים אלטרנטיביים לפסוקים בפרשתנו. הפירוש הפשטי מדבר על שגגה בכל מצוות התורה כולן. הפירוש המדרשי מדבר על שגגת ע"ז. לכאורה מדובר כאן על מדרש מן הסוג השני, כלומר על פרשנות אלטרנטיבית לפרשנות הפשטית, ולא על לימוד של הלכה נוספת שמסתעפת מפשטי הכתובים. אם כן, זהו מצב של שני פירושים מקבילים, פשטי ומדרשי.

ראינו שהרמב"ן מציע פירוש שמשלב את שני הפירושים הללו. האם זוהי דרכו במצב של שני כתובים המכחישים זה את זה? הרי עדיין קיימת השאלה 2? האם אכן נוסח התורה הוא אופטימלי לאור פירושו המוצע? בהנחה שפירושו הוא אכן כוונת התורה, האם נוסח התורה לא יכול היה לומר זאת טוב יותר?

לכאורה התשובה על כך היא שלילית. הנוסח מצביע בעליל על שגגת כל התורה ולא על שגגת עבודה זרה. לכן הנטייה היא לראות את הפירוש של חז"ל כדרש, ולא כפשט. הפירוש המילולי הוא הפשט, והוא קיים במקביל לפירוש המדרשי.

מה יאמר הרמב"ן על כל זה? לא סביר שהוא אינו מקבל את המקבילות שבין הפשט והדרש. ייתכן שהוא רק מציע פירוש מיטבי משלו לפסוקים.

מפאת קוצר היריעה וחשיבות וכלליות הנושא, אנו נמשיך לעסוק בו בשבוע הבא.

⁷ ועדיין אין כאן סתירה לכך שמידות הדרש כולן, כולל 'שני כתובים המכחישים', הן מסורת מהלמ"מ. ראה במאמר לפרשת וירא, תשסה, וכן במאמרים לפרשת ניצבים והאזינו, תשסה, ועוד.