

פרק 2

אין מקרא יוצא מידי פשוטו

(שבת סג, א: יבמות כד, א)

כבר ראינו¹ שני הסברים להיגד זה של חז"ל: (א) גם אחרי שלמדנו את ההלכה מן הפסוק², עדיין הפסוק מתפקד ומלמד תורה (לאו דוקא הלכה) באמצעות הפשט. (ב) המדרש של חז"ל אינו עוקר את הפסוק לגמרי מפשוטו³. בדרך זאת השניה הלכו בעיקר בעלי האסכולה המגמתית [בלע"ז — אפולוגטית], לעומת בית מדרשו של הגר"א וגדולי ליטא⁴. לצורך הלימוד בפרק זה אנו מתיחסים להיגד הזה של חז"ל במשמעות הראשונה. פרק זה הוא, אפוא, המשך ישיר ותוצאה מן היסודות שהנחנו בפרק הקודם על שאלת הכיצד ושאלת המדוע, כאשר הנושא הוא שאלת המדוע.

אם כן, חז"ל, אשר עיקר התעסקותם היה אמנם בתחום מדרש ההלכה, הם אשר קבעו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ויפה העיר הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, השורש השני) כי לא לימדונו חז"ל כי 'אין במקרא אלא פשוטו'. בראותם את האפשרות כי לומדי תורה יעסקו אך ורק בעיקר, שהוא מדרשי הלכה⁵, הזהירונו חז"ל כי גם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה מן הפסוק, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק. כי פנים רבות בהבנת דברי הכתוב, וכולם מרועה אחד ניתנו, ו"כפטיש יפוצץ סלע". כך שעם גמר עיסוקנו בדברי הלכה מחייבת, עדיין נשאר לנו לימוד הפשט, כי תורה היא, וממילא לימוד היא צריכה.

נשאלת אפוא, השאלה, מהו הערך התורני של לימוד זה בפשט? כי לולא דבריהם ז"ל היה מקום לומר כי אמנם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה המחייבת מן הפסוק, גמרנו ללמוד

1. קרוב לסוף פרק 1 אודות שאלת הכיצד ושאלת המדוע.
2. וזה, הרי, עיקר תפקידם ומגמתם של חז"ל בפירושם את הכתוב על פי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן.
3. פרט לסוגית יבום — "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" — שחז"ל בעצמם העידו נאמנה (יבמות כד, א) ש'אתיא גזירה שוה ואפיקתיה לכתוב מפשטיה'. על סוגיא זאת ידובר במדור ג "נבואה לדורות" פרק 4 בהרחבה. [ועיין בהרחבה במקור לשיטה זו אצל הרמב"ן, בחלק האחרון של פרק זה].
4. ועל שני בתי מדרש אלה עיין מדור ה, פרשנות האחרונים פרק 5.
5. והשוה לשון הרשב"ם, ריש פרשת וישב: ישכילו ויבינו אוהבי שְׁכָל מה שלימדונו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט ההגדות וההלכות והדינים על ידי אריכות הלשון ועל ידי שלושים ושתיים מידות של רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, ועל ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים, מתוך חסידותם, נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא ... (עכ"ל). ועיין להלן בהתייחסותנו ישירות ל"בעלי הפשט" של ימינו אשר עסקו רק "בפשטות המתחדשים בכל יום". ועיין מדור ד פרק 2 שם עסקנו בהרחבה בשיטת הרשב"ם.

את הפסוק. ואם ישאל אז השואל, לשם מה כתבה התורה "וקצות את את כפה" כאשר הכוונה לדין ממון, נשיב לו כי כתיבת התורה בצורה זו או אחרת היא למעלה מהשגתנו ואין לנו אלא מה שקיבלנו מרבתינו, ואין לנו עסק בנסתרות. ההצדקה אפוא, לעסוק בפשט נובעת מהוראתם של בעלי המדרש (!). כמה מוזר אפוא, לראות את העוסקים בפשט שוללים את ההצדקה לעסוק במדרש כחלק מהותי ושרשי של לימוד התורה!

ניסח וביטא זאת הגאון הנצי"ב מוולוז'ין בסעיף ג בקדמת העמק, היא הקדמתו לפירושו לחמשה חומשי תורה, וזה לשונו: והנה בנדרי דף לח, העלו בפירוש המקרא (דברים לא, יט) "כתבו לכם את השירה הזאת", שהיא כל התורה, והביאו ראיה מסיפיה דקרא "למען תהיה לי השירה הזאת לעד". הא מיהא יש להבין היאך נקרא כל התורה שירה, והרי לא נכתבה בלשון של שירה! אלא על כרחנו יש בה טבע וסגולת השירה, שהוא בלשון מליצה. דידוע לכל מבין עם תלמוד דשונה המליצה מספור פרזי [בלע"ז PROSE] בשני ענינים בטבע ובסגולה. (א): דבשיר אין הענין מבואר יפה כמו בספור פרזי, וצריך לעשות הערות מן הצד דזה החרוז כוון לזה הספור וזה החרוז כוון לזה. ולא מקרי דרוש, אלא כך הוא טבע השיר אפילו של הדיוט ... כך הוא טבע כל התורה שאין הספור שבה מבואר יפה, אלא יש לעשות הערות ופירושים לדקדוקי הלשון, ולא נקרא דרוש אלא כך הוא פשט המקרא. ומושכל עוד שאין אדם יכול לעמוד על דקדוק דבר ה' אם לא שמכוין לאיזה דבר הלכה או מוסר ואגדה הבא בקבלה בדברי חז"ל⁶ ... (ב) דבשיר יש סגולה לפארה ברמזים מה שאינו מענין השיר, כמו שנהוג לעשות ראשי החרוזים בדרך א"ב או שם המחבר. וסגולה זו מיוחדת במליצה ולא בספור פרזי. וידוע דסגולה זאת מכרחת הרבה פעמים למחבר לעקם את הלשון במעט, רק כדי שיחלו ראשי החרוזים באות הנדרש לו, ודבר זה ממש הוא בכל התורה כולה, שמלבד הענין המדובר בפשט המקרא, עוד יש בכל דבר הרבה סודות וענינים נעלמים אשר מחמת זה בא כמה פעמים במקרא בלשון שאינו מדויק כל כך, עכ"ל⁷.

ברור שדברי הנצי"ב בהקדמתו לתורה יסודם בהררי קודש אצל הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית, שם הניח את היסוד הגדול: עוד יש בידינו קבלה של אמת⁸ כי כל התורה כולה, שמותיו של הקב"ה⁹, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב, על דרך משל,

6. והשוה דברי הנצי"ב בהקדמתו לשאלות בדבר 'מי שרוצה להפשיט (= לומד על פי הפשט) לפי דעתו כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, שיש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתם'. כך כותב הנצי"ב שידו רב לו בפירוש המקראות שלא על פי חז"ל, משום שקודם כל עמד על דעת חז"ל. והדרה קושיא לדוכתה — מה מלמד אותו פשט במסגרת שלימות התורה.

7. עיין שם בהמשך לשונו של הנצי"ב המיישם עיקרון זה גם לכל מקראי קודש, תוך כדי הדגמה מספר יחזקאל. כאמור, סגולות ה"שירה" שייכות לכל חמשה חומשי תורה, ולא לפרקי שירה שבה בלבד.

8. מן הרצוי לציין שאין זאת "שיטת הרמב"ן", אלא כפי שציין הרמב"ן, זו היא קבלה אצלו מרבתינו — ועיין מיד בהמשך שהצביע על מקורו בפירוש רש"י לגמרא.

9. יש לקבוע בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים שמי שבא ללמוד את פירושו של הרמב"ן על דרך הפשט, תוך כדי התעלמות מעצם היסוד המונח בשורש פירושו, חוטא לאמת ואין לו על מה שיסמוך, ודומה לאדריכל הקורא את התרשים שהוכן לו, תוך כדי שמתעלם מן ההערה בשער התכנית הקובעת שהתרשים הוא לפי מידה 1: 100! לכל אלה אשר רוממות פשוטו של מקרא בגרונום, צריכים להזכיר ולשנן שעצם ההצדקה לעסוק בפשוטו של מקרא (הלא היא שיטת הפראזה לעומת שיטת השירה) נובעת מזה שחז"ל הם אשר הפנו אותנו אל הפשט.

כי פסוק "בראשית ברא אלקים" יתחלק לתיבות אחרות, כגון "בראש יתברא אלקים". וכל התורה כן מלבד צירופם וגימטריאותיהם של שמות¹⁰. וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א ד"ה אני) ענין השם הגדול של שבעים ושתיים, באיזה ענין הוא יוצא משלושה פסוקים (שמות יד, יט-כא) "ויסע ... ויבא ... ויט"¹¹. ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול ... אף על פי שאינו מעלה ואינו מוריד, כפי העולה במחשבה ... (עכ"ל הרמב"ן). ובעקבות הרמב"ן כתב בעל ספר החינוך בהקדמתו לחומש דברים אחרי קבעו שכל המצוות שבחומש זה נאמרו למשה בסיני או באוהל מועד בשנה הראשונה: וזה שלא הוזכרו אלה המצוות בספרים הראשונים כמו שאר המצוות, אל תתמה בדבר, אחר אמרם ז"ל בכמה מקומות (פסחים ו, ב ועוד) 'איך מוקדם ומאוחר בתורה'. ושורש ענין זה לפי הדומה — כי התורה תכלול כל החכמות מלבד פשט ענייניה המתוקים ויסודות מצוותיה החזקים¹². ואפשר כי מפני כן צריך להיות פרשיותיה ואותיותיה במקום שהם, והכל מכוון מאת אדון החכמה ברוך הוא, וזה טעם מספיק (עכ"ל בעל ספר החינוך). לשון אחרת: התורה כוללת בתוכה את סך הכל חכמת הבורא שניתן להשגה על ידי בשר ודם. צורת השירה הזאת הוכתבה על פי יסוד זה, כאשר כל אות ואות (ולא רק כל מלה ומלה) צריכה ללמד בעת ובעונה אחת בשבעים פנים שונים. בחומש דברים פרק כה כתוב בסוף פסוק ב ("והכהו לפניו כדי רשעתו) במספר". ואילו פסוק ג מתחיל "ארבעים (יכנו לא יוסיף)". המדרש (מכות כב, א) מחבר את "במספר" אל "ארבעים", ומכאן שאין מלקין אלא שלושים ותשע. זהו על פי שמותיו של הקב"ה, לפיו אין מבחינים ואין "מכירים" בסוף פסוק שבין פסוק ב ופסוק ג, ואף אין מכירים בריוח שבין מלה ומלה. אבל עדיין אנו שואלים: מה לומדים מן הפשט

10. בעוד הרמב"ן לא הדגים את שיטתו בפירושו לתורה, היה זה רבינו בחיי בן אשר — תלמיד הרשב"א שהיה הוא תלמיד הרמב"ן — אשר יישם את השיטה בצורה עקבית בכמה וכמה היבטים. נציין לדוגמה שכאשר שם ה' מופיע באותיות הראשונות של ארבע מלים, זה מציין את הרקע של מידת הרחמים למסופר שם. ואילו שם ה' הכתוב למפרע בארבע מלים, דהיינו ה"א וי"ו ה"א יו"ד, מציין את מידת הדין.

11. וכאן יש מקום לשתי הערות בענין פירוש רש"י בכלל וענין זה של שמותיו של הקב"ה בפרט. (א) ברור ונעלה מכל ספק מדברי רש"י במסכת סוכה שרש"י היה בקיא בתורת הנסתר (אות ראשונה של פסוק ראשון, אחרונה של אמצעי, ראשונה של אחרון). מה שרש"י קבע 'אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי הכתוב דבר דבור על אופניו' שייך למגמתו בכתיבת פירושו, ולא להשכלתו בדברי תורה! כשם שהעדיף לא להביא אותם המדרשים שאינם מתיישבים עם פשוטו של מקרא (ועיין במדור ד על פרשנות המקרא (ראשונים), פרק 1 (ד) על רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא, מה שכתבנו בזה) כך העדיף לא להביא מדברי הרמז והסוד, אותם תחומי לימוד שגם פירושו לסוכה מעיד שידע אותם. ואמנם בעל הלבושים, הרבי מליובוביץ ועוד העידו שפירושו אף כולל תחומים אלה למבין בקדושת לשונו. (ב) אשר לשמותיו של הקב"ה, רש"י יכול היה לראות מקור ותקדים לזה בדרשת חז"ל בענין ניסוך המים בחג הסוכות, אותה הלכה (דאורייתא!) הנלמדת מצרוף אותיות, מ"מ במלה אחת "ונסכיהס", יו"ד במלה אחרת "ונסכיה" ועוד מ"מ במלה שלישית "כמשפטס". הרי אין כאן דרשת ייתור או חיסור במלה זאת או אחרת, אלא חיבור שלוש אותיות במקומות שונים והיו למלה אחת בידינו. מעין זה אפשר לציין את הפירוש של רש"י בסוגית עירוב פרשיות כתוב כאן (בבא קמא קז, א), ועיין בזה מדור ד פרק 1 (ה). גם כאן, יסוד דבריו נמצא בהקדמת הרמב"ן שם: 'הכל נלמד מן התורה ושלמה המלך ע"ה ... הכל מז התורה היה לו. וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות ... רפואות ...'

(אחד מן הפנים הנכונים של לימוד תורה), בפרט כאשר שאלה זאת בנויה על דברי חז"ל ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

בעל כרחנו אנו מגיעים אל יסוד היסודות של לימוד תורה על פי פשוטו של מקרא, והוא: השאלה המטרדית והמחייבת תשובה אינה מהו הפשט, זאת ניתן לגלות באמצעות הבנת המקרא על פי דקדוק, לשון, תחביר ורקע [קונטקסט]. לא מהו הפשט מחייב עיון מחודש בתורה, אלא מהו תפקידו של הפשט. כי גם מי שהעמיק חקר בכתוב על פי עומק פשוטו של מקרא, לא זו בלבד שבזה לא סגי, אלא נמצא בידו פירוש שלאמתו של דבר אינו יודע מה לעשות עימו! לית מאן דפליג שהפשט במלים "וקצות את כפה" הוא שצריכים להוריד לה את ידה. הוא הדין והיא המידה שהפשט ב"ארבעים יכנו" אינו שלושים ותשע, כשם ש"ממחרת השבת" בפשט הוא יום ראשון בשבוע. השאלה היא מה לומדים מן הפשט הזה, מהו תפקידו כחלק מהותי משלימות התורה, כאשר אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אין זה אלא אותה שאלה שאנו צריכים לשאול כאשר מפרשים כפשוטם מקראות כגון: "וירד ה'" (והרי אין אצלו תנועה — אבל פשוטו של מקרא אומר שהוא ירד!), "ויחר אף ה'" (הרי אין אצלו יתברך כעס וחימה או כל רגש שהוא — אבל פשוטו של מקרא אומר שיש לו רגשות!). גם ב"וקצות את כפה" וגם ב"ויחר אף ה'" אותה שאלה דורשת תשובה — מהו התפקיד של הפשט.

הרי שקביעת חז"ל ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' היא המובילה והמוליכה אותנו אל סוגית תיפקודו של הפשט. יתכן ואדם ילמד ויתעמק ויחקור וידרוש בפשוטו של מקרא, על פי כל הקריטריונים המקובלים בדקדוק, בלשון, בתחביר ועוד, ואילו מסקנותיו הלימודיות תהיינה כפירה בכל התורה כולה (כדעת הנצי"ב לעיל בהקדמה לשאלות⁶), או דברים של אבסורד, שאין האוזן יכולה לשמוע ואין העין יכולה לקרוא, אע"פ שמשום מה ישנם 'מלומדים' הסבורים שהעט יכול לכותבם.

הנה לדוגמא קטע מן הספרות בת זמננו¹³. הכותב המלומד, העוסק בנושא 'האיש משה', מעיד שלא נזדקק בזה לדברי המדרשים הרבים והשונים, אלא נעסוק רק בפשוטו של מקרא. במסגרת זאת של "פשוטו של מקרא" קובע הכותב על משה רבינו שהיה "קוצר רוח ורוגז, משה היה בן אדם, וככזה היו לו גם חולשות. והתורה, כדרכה, אינה מחפה עליהם... הגיע משה כמה פעמים לידי קוצר רוח ורוגז... במקומות אלה משתמש המקרא במונחים "ויקצוף", "ויצא בחרי אף", "בעיני משה רע", "ויחר למשה מאוד". נראה כי בשימוש במונחים אלה יש כוונה לתאר תגובות אמוציונאליות חריפות" (עכ"ל). לפי הנראה נעלם מעיני המלומד הלומד רק על פי "פשוטו של מקרא", שכל אותם הביטויים (ועוד יותר) שציין אצל משה רבינו ("האיש משה") מצינו במקרא גם אצל הקב"ה בעצמו: — "אשר קצף ה' עליכם", "חרון אף ה'" (כחמש עשרה פעמים!) "רע בעיני ה'". האם יאמר הכותב "כי בשימוש במונחים אלה יש כוונה לתאר תגובות

13. אוניברסיטת בר אילן, הפקולטה למדעי היהדות, לשכת רב הקמפוס, דף שבועי מאת המרכז ללימודי יסוד ביהדות, מספר 197, פרשת "זאתחנן" תשנ"ז, מפרי עטו של פרופ' יצחק לוי. רק בפרק זה יצאנו מהמסלול הרגיל של כתיבתנו, ונכנסנו לפולמוס עם חלק מבעלי הפשט של ימינו. זאת אנו עושים עקב השפעתם על בני הדור עקב פירסום כתיבתם, ובמילא הצורך למחות על חילון קדושת פשוטו של מקרא. הקורא אשר אינו חפץ בפולמוס יכול לדלג מכאן ועד עמוד 20 למטה, ולא נודע כי יצא מקרבו של הנושא.

אמוציונאליות חריפות" אצל הקב"ה! מי שיש מוח בקדקדו יודע שאצלו יתברך אין תגובות אמוציונאליות. כך מי שלמד חז"ל לפני שעסק ב"פשוטו של מקרא" יודע שהדברים שכותב לעיל על אדון הנביאים הם דברי הבל ורעות רוח. על הכותב יאמר הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (בר — אילן!) כי "יש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתם". טעה הכותב לא בהבנת "פשוטו של מקרא" כי אם בהבנת מה מלמד "פשוטו של מקרא"¹⁴. כי כשם שלא הרי הקצף של הקב"ה כהרי הקצף של משה רבינו, כך לא הרי הקצף של משה רבינו כהרי הקצף של שאר הנביאים, ולא הרי הקצף של נביא כהרי הקצף של תנאים. וכן הלאה, לא הרי הקצף של הגר"א כהרי הקצף של החפץ חיים. נכון הדבר שהתורה מעידה על האבות ועל משה שחטאו, אבל יש לזכור שחטאו בדרגת האבות ומשה רבינו ולא בדרגת הפרופסורים הכותבים עליהם [על זה הרחבנו את הכתיבה במדור ד' פרק 3 (א)].

עלינו לערוך, אפוא, בצורה מסודרת את התפקידים השונים של פשוטו של מקרא, אותם תפקידים שחז"ל התכוונו אליהם כאשר אמרו לנו ללמוד את פשוטו של מקרא אחרי שכבר עמדנו על דבריהם הם.

במדור הבא, בעזרת האל יתברך, ניגש לברר ולהבהיר כל אחד ואחד מן התפקידים של פשוטו של מקרא, שהם חלק מהותי של לימוד תורה על טהרת הקודש. ניוכח לדעת כי לימוד החלק ההלכתי של התורה¹⁵ כולל בתוכו שני תחומי לימוד — האחד לפי מדרשי חז"ל והשני לפי פשוטו של מקרא. מדרשי ההלכה של חז"ל¹⁶ הם המנגנים לפנינו את מנגינת ההלכה המחייבת "כימי השמים על הארץ"¹⁷, היא אורח החיים המחייב את היהודי באשר הוא. ניתוסף לו תחום פשט ההלכה (כלומר, הנלמד על פי פשוטו של מקרא בחלק ההלכתי של התורה) המגלה ללומד את כל יתר הטונים של ההלכה כפי שבאים לידי ביטוי בתפקידים השונים של הפשט. כל אלה חברו יחד ללימוד מקיף עמוק וממצה בסימפונייה של התורה, תוך כדי תחושת נצחיותה מחד, ואין סופיותה ב"פנים" אשר לפיהם היא נלמדת נדרשת ונרמזת מאידך. כלשון הרמב"ן¹⁸: כי התורה (א) תפרש (ב) ותצוה (ג) ותודיע (ד) ותרמוז.

14. ולולא דמיסתפינא הייתי אומר כי הכותב טעה לא בהבנת "הפשט" כי אם בהבנת "פשוטו של מקרא" (והשוה לשון רש"י — 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא', ורש"י לא כתב 'ואני לא באתי אלא לפשט') ועל כך במקום אחר כי אין כאן מקומו.

15. בענין החלק הלא-הלכתי, דהיינו ההליכות, של התורה, ידובר במדור ד פרק 3 (ב) אגב בירור מחלוקת רמב"ן — ראב"ע, הלא היא "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה". שם יתברר למעיין כי בעצם העיקרון בנוגע ליחס שבין המדרש ובין פשוטו של מקרא אין הבדל בין הלכתי ובין הליכותי.

16. לא נתעלמה מאתנו הקטיגוריה המיוחדת אשר בשם "הלכה למשה מסיני" נקראת, כלומר אותן ההלכות אשר נמסרו איש מפי איש ממשה (מפי הגבורה) במשך כל הדורות, ואשר אינן נדרשות מן הכתוב, ואף אין להן כל זיקה אל הכתוב, פרט ל"אסמתא בעלמא". האופי המיוחד של הסוג הייחודי הזה (לפי החלוקה המחומשת של הרמב"ם בהקדמת פירושו למשניות) אינו מצריך התייחסות מיוחדת במסגרת לימודנו כאן, באשר בסוג זה אין מקום לשאלת ה"מדוע", באשר אין טכסט!

17. כלשון הרמב"ם בשורש השלישי בספר המצוות. אין כאן המקום לדון בשיטת הספורנו (בראשית ח, כב ד"ה עור כל ימי הארץ, זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו) אודות "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה" (ישעיה סו, יב) וההשפעה של הסדר העולמי החדש הזה על תרי"ג מצוות התורה. דיון רחב בזה יבא במדור ה' 1 (ב).

18. השגות הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם, השורש הראשון. היגד זה של הרמב"ן הוא אבן פינה בכל לימוד תורה שבכתב עם תורה שבעל פה.

אנו חוזרים ומדגישים כי יסוד זה של תיפקודו של הפשט, כלומר, לא מהו הפשט, אלא מה מלמד הפשט, הוא אבן פינה לכל לימוד תורה על טהרת הקודש. גם בימינו אנו, כותבי המאמרים בפשוטו של מקרא טועים טעות קשה זו, כאשר הקורא הרגיל של מאמריהם יכול בקלות להגיע לשיבוש קשה בהבנת מפרשי התורה, ו"שבשתא כיון דעל על". ומחובתנו להדגים:

הנה במאמר אודות "חרותו של פרשן המקרא"¹⁹ אנו קוראים²⁰: "הנחה זאת המכירה בריבוי הלגיטימי במשמעויותיו של הכתוב"²¹ ... אך לעתים הוא (רש"י) מציג את מה שנראה לו כפשט בניגוד למדרש ההלכה²², (כגון ויקרא יג, ו העוסק בסימני הצרעת. רמב"ן מציין מיד "שהפשט סותר את פרשנות חז"ל"²³). להלן כותב הרב המחבר "שהרמב"ן (התופס אצל המעיינים בתנ"ך מקום שני, אחרי רש"י) עומד על זכותו הבלתי — מעוררת לבאר את הכתוב כנראה בעיניו, גם אם חז"ל ביארוהו בדרך אחרת"²⁴. אמנם הרב המחבר סייג את דבריו על יסוד בעל אור החיים הקדוש ובעל תוספות יום טוב, שכל זה כל עוד שילענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי, הרשות נתונה לפרש ... דברי קדשם של האור החיים ועוד רבים אינם הולמים את הלשון אודות "הזכות הבלתי מעוררת לבאר את הכתוב כנראה בעיניו". ולהלן בגוף המאמר כותב הרב ש"רשאי היחיד לפרש את הכתוב בהתאם להבנתו האישית של משמעותו המילולית". הרי לימדונו חז"ל "חכמים היזהרו בדבריכם"! איך מבין תלמיד את הלשון "היחיד" — האם הכוונה לגדולי הראשונים או האחרונים, או גם לתלמיד הסטודנט. ומה זה "הבנתו האישית" של "היחיד" הזה! ועוד להלן במאמר (אחרי הבאת מובאה נפלאה מספר מעשי השם של ר' אליעזר אשכנזי) מסכם הרב הכותב: "דבריו של הרב אשכנזי מבטאים את עליונות סמכותו של הכתוב על סמכותו של כל פרשן שהוא. ולפיכך הרשות הנתונה לכל אחד, בכל דור, לנסות לבאר את הכתוב לפי מיטב הבנתו". האם הרב הכותב, אשר ידיו רב לו במלחמת ה' נגד הרפורמים ושאר הכתות בחז"ל יסכים כי אפשר להבין את דבריו הוא כפשוטם! האם אין הוא מסכים שחז"ל קבעו גבולות [פרמטרים], אשר אך ורק

19. כתב עת "אקדמות", בית מורשה בירושלים, אב-אלול תשנ"ז.
20. עמוד 68 והלאה. בחרנו במאמר זה, שנכתב ממש בימינו אנו, כדי להראות כיצד נשתבשו הדברים גם אצל אלה הלוחמים את מלחמת ה', בונים מוסדות תורניים ומשמשים כרב אורתודוקסי בעיר ואם בישראל. [בעל המאמר: הרב שלמה ריסקין, רבה של העיר אפרת].
21. וכאן התלמיד(ה) באחד ממוסדותיו התורניים שהקים הרב המחבר, יטעה בקלות ש"הריבוי הלגיטימי" הזה הוא במישור ההלכתי, ולכן "עין תחת עין" בפשט ובמדרש הם בבחינת "אלו ואלו", ויוכל הדיין לדון בבית דין של תורה או כך או כך.
22. ושוב התלמיד יחשוב לאור משפט זה שרש"י יכול לחלוק על ההלכה של חז"ל על פי קנה המידה של פשוטו של מקרא. ועיי' בזה במדור ד פרק 1 (ד): רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא.
23. ולכן יבין התלמיד של הרב המחבר — אותו תלמיד אשר בודאי לא יטרח לעמול ברמב"ן כנדרש — שהרמב"ן קבע שרש"י פוסק נגד ההלכה! עיי' שם בפירוש הכתב והקבלה.
24. איך תופסת האוזן הבלתי מזוינת בלי שנות לימוד בישיבות, ואיך רואה העין הרגילה את המלים האלה, אם לא כצ'יק פתוח לפרש ככל העולה על דעתך, והרשות נתונה וכו'. מכאן ועד דרשות של דופי ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה — קצר ביותר המרחק.

בתוך גבולות אלה הרשות נתונה? והאם אינו מסכים שכביטוי "כל אחד", הכונה לכל אחד אשר מילא את כרסו בספרות חז"ל. אין הכוונה לכל ראביי ריפורמי או כל סטודנט בקולג', אשר יראתו עדיין לא קדמה לחכמתו, וחכמתו לא רבה היא. להלן במאמר מביא כבוד הרב את הנצי"ב (העמק דבר) ואת הרש"ר הירש ואת דברי "הביקורת" שלהם על אבות האומה. אולם הרב המחבר שכח את דברי אותו נצי"ב בהקדמתו לפירושו לשאלות דרב אחאי גאון הכותב: "מי שרוצה להפשיט על דעת עצמו, כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס (!) ומטה המקראות אחר דעתם" (עכ"ל).

עוד יותר קשה לקבל את דברי הרב המחבר שלגר"א קוטלר ז"ל "יש גישה אחרת" מזו "שהרמב"ן נמנה על מייצגיה הבולטים" בהכנת האבות. הרחבנו את הכתיבה בסוגיא זאת במדור ד פרק 2 (א) בענין ירידת אברהם למצרים²⁵. גם הבאת דברי רש"ר הירש על משה ש"לא היה אלא בן אדם כמונו" הוצאו מהקשרם הברור, שם הוא כותב נגד "אותו איש" אשר טענו והטעינו עליו ייחוס אלקי. לכן, כותב הרש"ר הירש, ציינה התורה שלמשה רבינו היו אב ואם ביאולוגיים. מובאה כזאת מחוץ להקשר, מרחיקה את הכותב ת"ק פרסה מן היושר הנדרש בכתיבה בדברי תורה. ושוב "חכמים היזהרו בדבריכם" — איך מבין הקורא את דברי הרב הכותב את המלים "בן אדם כמונו"? האם אין הוא מבין שקוראיו (הסטודנטים בבית מדרשו) יסיקו מכאן שמה רבינו היה "אחד מן החברה" (ח"ו). הרי מכאן ועד למאמרו של פרופ' לוי, "האיש משה", כגליון מטעם לשכת רב הקמפוס בבר אילן, ואתחנן תשנ"ז, קצר המרחק. האם הפרופ' המלומד והרב הכותב שכחו שפשוטו של מקרא מעיד כי משה רבינו היה על הר סיני (פעמיים או שלוש) כאשר כל פעם "לחם לא אכל ומים לא שתה"²⁶. אם הוא "בן אדם כמונו", איך שבר את כל שיאי גינס ובמשך ארבעים יממות ניזון אך ורק מזיו השכינה. ואם הוא "בן אדם כמונו" מדוע צוהו השי"ת לפרוש מאשתו ("ואתה פה עמוד עמדי"). האם הרב יציע שרש"ר הירש יחלוק נמרצות על הספורנו (אשר פירושו מורגש היטב בכל פירוש הרש"ר הירש) הכותב בהקדמה לדברים: ובוזה הודיע חסד עליון שהמציא במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי ... וזה הורה הנביא באמרו (שמואל-א, יב, ז) "ה' אשר עשה את משה ואת אהרן", כי אמנם במשה נתן הכנה לנבואה. עוברת חוק האפשרי בטבע...²⁷. האם על "בן אדם כמונו" אפשר לומר "אשר ידעו ה' פנים אל פנים"²⁸. הלא טענת "בן אדם כמונו" גובלת בטענת קרח ועדתו — "כי כל העדה כולם קדושים" — בני אדם כמוך — "ומדוע תתנשאו על קהל ה'". ונגד טענה זאת של "בן אדם כמונו" יצא הענו מכל אדם אשר

25. אשר לדברי הרב ש"אין בידי הרמב"ן כל מקור מדרשי לביסוס קביעתו", יעיין הרב הכותב במהדורת הרב שעוועל על הרמב"ן ויראה נכוחה.

26. ולא על פי שיטת מרי אנטואנט!

27. עיין שם בכל הקטע הנפלא, וכביאורנו שם. הרי להלן במאמר מביא הרב המחבר את דברי הרלב"ג שבעית "הקומוניקציה" של משה עם בני ישראל נבעה מזה "מפני רוב התבודדות משה בהשגות האלהיות". העל זה ייאמר "בן אדם כמונו"!

28. ועיין בספורנו לשמות יט, ט (וכבר הערנו שפירוש הספורנו היה ידוע היטב לרש"ר הירש) המבחין בין "פנים בפנים" ובין "פנים אל פנים", כאשר "פנים בפנים" מציין קבלת נבואה על ידי הנביא, כאשר עוד משתמש בחושיו, ואילו "פנים אל פנים" מציין עוד אוקטאבה גבוהה מזו, הלא היא אספקלריא מאירה.

על פני האדמה²⁹, ועל דעת עצמו חייב את הקב"ה לעשות נס גלוי כדי להוכיח שהוא איננו בן אדם כמו קרח ועדתו. על ידו, ורק על ידו, ניתנה תורה, והטלת דופי כל שהוא, אפילו במינוי שכביכול עשה מדעתו (אליבא דקרח), סופה להטיל דופי במלים "שמור את יום השבת לקדשו" שאף הן יצאו מפיו. כי זאת לדעת: שש מאות ואחת עשרה מצוות קיבלנו אך ורק מפי משה, ולא מפי הגבורה. סדק כל שהוא בנאמנות משה רבינו, כמוהו כקריסת בנין התורה כולו. זאת ידע משה "איש האלקים"³⁰, ולכן תביעתו להכרעה חד-משמעית, אשר אמנם לא בוששה לבוא. לכן הנביא מלאכי תבע "זכרו תורת משה" (ולא תורת ה'!) — כי תורת ה' ידועה לנו רק מפי מהימנותו של משה. לכן הנשר הגדול קבע בעיקרים שלו את יסוד "לא קם כמשה עוד נביא ומביט אל תמונתו", לפני וכתנאי ל"תורת אמת נתן לעמו אל" — כי הא בהא תליא.

הרחבנו את הכתיבה על התיחסות למאמרים הנכתבים בימינו אנו, מתוך נאמנות למה שהקדמנו בפרק הראשון על "דור דור ובעיותיו, לכן דור דור ומפרשיו לתנ"ך". אנו סבורים כי הדברים שנכתבו הן על ידי רבה של עיר והן על ידי הפרופסור המלומד, אינם נכונים, לא רק מבחינה חינוכית³¹ אלא גם מבחינה לימודית. והנה בעוד דננו את כבוד רבה של עיר לכף זכות (כאשר עסקנו באי הבנת דבריו על ידי שומעי לקחו³²), וטרם יבשה הדיו של מאמרו "חרותו של פרשן המקרא"³³, והנה זיכה אותנו הרב הנ"ל במאמר מפרי עטו, בו הדגים בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, כיצד הוא בעצמו הבין את "חרותו של פרשן המקרא", וכיצד התרחק ת"ק פרסה מ"אחריותו של פרשן המקרא". אנו מביאים בזה קטעים (אשר הודגשו על ידי הרב המחבר עצמו) מתוך מאמרו: תורתה של רבקה — עיון בדרכה של רבקה ובמשמעויותיה למדינת ישראל³⁴. ואלה דבריו:

29. ונראה לומר כי העונה של משה שונה מהעונה של כל "בן אדם כמונו" לא רק מבחינה כמותית אלא אף מבחינה איכותית.
30. לעומת "כי זה משה האיש" בפי דור העגל.
31. יתכן בהחלט שדברי תורה מסוימים הם נכונים מבחינה לימודית, אלא שאין זה הולם לומר אותם בסיטואציה מסוימת מבחינה חינוכית. למשל: אין זה רצוי לעסוק בבית הספר היסודי במחלוקת חז"ל בענין "מגילה מגילה" לעומת "חתומה", וכן לא בשאלת "כלליה דקדוקיה ופרטיה" לעומת "כלליה" בלבד. כאן נלך בעקבות רש"י ריש פרשת בהר כמקובל מדור דור. על כגון זה כבר לימדונו חז"ל (אמנם בהקשר אחר) באמרם: דע לפני מי אתה עומד!
32. ומעין זה קרה בימינו אנו ובימים אלה אצל הרב מרדכי ברויאר. שיטתו בענין "תורת התעודות" ידועה, וכבר הערנו במקומות אחרים שדרכו יכולה להיות לגיטימית בהחלט, אף על פי שאין אנו מאמצים אותה, ובמקום זה הלכנו בעקבות הספורנו וה"משך חכמה". והנה בחוברת "מגדים" חורף תשנ"ט נאלץ הרב ברויאר לצאת חוצץ נגד תלמידיו הוא, אשר הבינו את דרכו בצורה לא נכונה ומסולפת, והגיעו לידי כפירה ממש ב"תורה מן השמים", ובמילא לאלה שאין להם חלק לעולם הבא! ונראה לומר שבזה טעה הרב שליט"א בכלל של חז"ל — "דע לפני מי אתה עומד"! התעלם הרב ברויאר מן העובדה החינוכית הפשוטה שיתכן ותלמידיו אינם חדורים אותה אהבת תורה ואותה אמונה טהורה ואכסיומאטית ב"תורה מן השמים" — "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה", "מבראשית ועד לעיני כל ישראל" — כפי שהוא חי.
33. טוב היה עושה הרב אילו היה מוסיף שתי אותיות לכותרת מאמרו, והיה כותב על "אחריותו של פרשן המקרא"!
34. כתב עת "אקדמות" של בית מורשה בירושלים, מרכז ללימודים גבוהים ביהדות, אלול תשנ"ח. עצם

מעשיה של רבקה יוצרים תקדים לכל בנות ישראל בדורות הבאים, שלא לחשוש מעימות עם בעליהן או עם כל בעלי הסמכות בכלל.

כאשר עשו האמיתי מתייצב עם מטעמיו, נחרד יצחק חרדה גדולה. ברגע מחריד זה מתברר לו שכאשר יש בכך צורך, יודע יעקב הממושקף להניח בצד את תלמודו וליטול בידיו תת־מקלע.

הרמב"ם שולל חד־משמעית קבלת טובת הנאה כלשהיא על הוראת התורה, ועל אחת כמה וכמה על למידתה. הוא היה חרד עד מאוד לאפשרות שפוטנציאל של קידוש שם שמים יתחלף לפתע לחלולו.

בלי ספק חייבת היהדות להכיר טובה לעולם החרדי, אשר הוכיח את כוחה הנצחי של תורתנו. ואף על פי כן, אסור להתעלם מכך שהנזק עלול להיות רב מן התועלת. (עכ"ל מבחר קטעים בלשון המחבר, ללא הערות כלשהם מצדנו אנו — והקורא המשכיל יבין).

אחרי הכניסה לסוגית "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" בחלק ההליכות של תורה, ועמה ההתייחסות לרודפי הפשט של ימינו אנו³⁵, אנו חוזרים לעיון נוסף בהבנת היגד זה של חז"ל ביחס אל החלק ההלכתי של התורה³⁶. בסוף פרק 1 במדור זה הבאנו את דבריו של בעל תוספות יום טוב³⁷. בתחילת פרק זה קבענו שחידוש בית מדרשנו אנו — בעקבות "האריות שבחבורה" מן "הראשונים" ומן "האחרונים" — הוא בתיפקודו של הפשט במקביל למדרש, ולא בהתאמת המדרש אל הכתוב³⁸. אולם, טרם ניגש אל סוגיית תיפקוד הפשט, מן הראוי ומן הרצוי שנחקור אחרי שיטת התוספות יום טוב, ולבארה עד תומה, כי תורה היא ולימוד היא צריכה.

בזה אנו חוזרים אל תקופת "הראשונים"³⁹. נראה שיסוד השיטה נוסח בניסוח מיוחד במינו על ידי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ן לשורש השני⁴⁰. בשורש הזה מצינו התמודדות חזיתית בין הרמב"ן ובין הרמב"ם בדבר תקפן של המצוות הנלמדות בתורה

כותרת המשנה מעידה כמאה עדים על "חרותו" של הפרשן הקושר בין האמהות ובין מדינת ישראל (כך!) ולא עם ישראל. ראה נא הקטעים מגוף המאמר המובאים מילה במילה כפי שניסח ואף הדגיש אותן הרב המחבר, אחרי שהקדים לומר: הבה נסקור אפוא, מחדש את הסיפור המקראי בדרך פרשנות בת זמננו, וננסה להעלות מתוכה את דמותה האמיתית (כך!) של רבקה.

35. אמנם יש להן השלכות ברורות כלפי אלה שאינם לומדים תורה על יסוד תורה מן השמים. אבל באלה אין אנו עוסקים, וטעמנו עמנו. אם יש ביניהם בעלי יושר אינטלקטואלי, בודאי ימצאו כאן כמה וכמה תשובות לשאלות אשר הולידו את השיטות הנפסדות אשר קנו להן שבת באוניברסיטאות בארץ ובחור"ל.

36. כאשר רוב מדור א (תיפקודו של פשט) עוסק בהיבט הזה של לימודנו.

37. "אי אפשר שתיפקוד הפשט לגמרי שלא יהיה לו שום הבנה כלל".

38. הרחבנו את הדיבור אודות שתי גישות אלה במדור ה פרק 5 ("שני בתי מדרש").

39. שהם כמלאכים ומורי דרך ל"אחרונים".

40. מתוך ארבעה עשר השרשים שהקדים הרמב"ם לספר המצוות שלו (שהוא בעצמו מעין הקדמה למשנה תורה), הלא הם ארבעה עשר קני מידה [קריטריונים], לקבוע אם מצוה מסוימת ראויה לבוא בקהל תרי"ג אם לאו. כי זאת לדעת: לא כל מצוה דאורייתא נמנית במנין תרי"ג (כל מצוה בתרי"ג היא ממילא מדאורייתא). [כאן מקום אתי להעיר כי אולי לא טוב עשה הרב קאפח שליט"א כאשר תרגם "כלל" במקום "שורש". יתכן בהחלט שהתרגום מדויק יותר (אע"פ שר"י אבן תיבון קיבל את הסכמת הרמב"ם עצמו!). אולם היות וכל הספרות על תרי"ג (כי עצומה היא!) כתובה על פי התרגום "שורש", אולי לא היה כדאי לשנות למלה אחרת. כך נראה לפי עניות דעתי. בדומה לכך יש

שבעל פה על ידי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן⁴¹. נראה לומר בהבנת עומק המחלוקת⁴² שלפי הרמב"ם קנה המידה [הקריטריון] למנין מצוה בתרי"ג היא התאמתו ל"פשוטו של מקרא" או "פשטיה דקרא", בעוד לפי הרמב"ן קנה המידה [הקריטריון] הוא "בנוי על הכתוב" (כפי שיבואר להלן). כבר הערנו בכמה הזדמנויות שנקודת מחלוקת זאת היא המבדילה בין בית מדרשו של הגר"א (נצי"ב, רביד הזהב, משך חכמה ועוד) ובין האסכולה המגמתית [אפולוגטית] המיוצגת על ידי בעל "הכתב והקבלה", המלכיים ועוד⁴³.

והרי לשון הרמב"ן:

והנה הרב (הרמב"ם) תלה הר נופל הזה בחוט השערה⁴⁴. אמר: "העיקר אשר הועילוננו⁴⁵ בו עליהם השלום, והוא אמרם (שבת סג, א) "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", והיות לשון התלמוד מחפש בכל מקום ואומר "גופיה דקרא במאי משתעי" (עכ"ל הרמב"ם)⁴⁶. וחס ושלום⁴⁴, כי המדרשים כולם בענין המצוות, אין בהן מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא כולם בלשון הכתוב נכללים⁴⁷, אע"פ שהם מרבים בהם בריבויים. ואין⁴⁸ מדרש כבוד תלמידי חכמים

לראות את הנסיונות להדפיס את התנ"ך לא לפי החלוקה המקובלת (של הנוצרים מן המאה הארבע עשרה למנינם), אלא לפי החלוקה שלנו (פרשיות פתוחות וסתומות). המחשבה לכשעצמה ראויה לשבח, כשם שהשימוש בתאריך עברי עדיף על השימוש בתאריך לועזי — עיין רמב"ן ריש פרשת "החודש הזה לכם ראש חדשים". אולם היות וכל כך הרבה פירושים על התורה נכתבו לפי החלוקה שלהם (נצי"ב, מלכיים, כתב וקבלה, הרש"ר הירש ועוד מאות רבות), אי אפשר להחזיר את הגלגל אחורה אל החלוקה הנכונה והאותנטית. לא שפר מזלו של החלוקה שלנו, וזהו מעוות שקשה מאוד לתקנו.

41. רמב"ם: "אין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי". רמב"ן: "הראוי הוא שנאמר בהיפך — שכל דבר הנדרש בתלמוד באחת מכל שלוש עשרה המידות הוא מדאורייתא — עד שנשמע אותם שיאמרו שהוא אסמכתא". קשה לתאר מחלוקת יותר קטבית מאשר זו. לפי הרמב"ם, כל הנלמד ע"י המידות הוא דרבנן עד אשר יעידו חז"ל בקבלתם הנאמנה שהוא דאורייתא. לעומתו טוען הרמב"ן שכל הנלמד בי"ג המידות הוא דאורייתא, עד אשר יעידו חז"ל בקבלתם הנאמנה שהוא דרבנן כאסמכתא. ולא רק המחלוקת היא עקרונית ומקיפה (נוגעת לשרשי תורה שבעל פה והקשר בינה ובין תורה שבכתב) אלא גם הלשון היא חריגה ("ואני חוזר עוד לצוות על דברי הרב").

42. אמנם אין זה מענייננו בפרק זה בפרט ובחיבורנו זה בכלל, לעסוק בהרחבה בסוגיא זו של תרי"ג בכלל ובשרשי הרמב"ם מאידך. אנו עוסקים ומתיחסים רק אל אותו היבט בסוגיא הקשור בהיגד חז"ל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו". קביעתנו כאן אודות נקודת המחלוקת בין הרמב"ם ובין הרמב"ן היא מסקנתנו אנו מתוך לימוד הסוגיא בעיון הראוי. ברור אפוא, כי קביעה זאת או מסקנה זאת נאמרת על דעתנו בלבד. תוכן הפרק אינו תלוי במסקנה זאת, כפי שייראה להלן.

43. ועיין בזה בהרחבה במדור ה (פרשנות האחרונים) פרק 5 (שני בתי מדרש).

44. עיין סוף הערה 41.

45. או 'לימדנו אותו' לפי תרגום הגר"י קאפח שליט"א.

46. כלומר, מזה שחז"ל מחפשים תמיד לקבוע את 'גופיה דקרא', שהוא מעין 'פשטיה דקרא' (ובלבד שהעברי 'פשוטו של מקרא'), מסיק הרמב"ם שזהו קנה המידה לקביעה אם מצוה היא דאורייתא (ואז יכולה להיות גם בתרי"ג) או מדרבנן.

47. כלומר, "בנוי על הכתוב", ובוה 'אי אפשר שתיעקר הפשט לגמרי' כלשון התוספות יום טוב. [יש להבדיל בין 'נכללים' של הרמב"ן ובין 'פשטיה דקרא' של הרמב"ם].

48. כאן מדגים הרמב"ן כיצד ריבוי 'נכלל' בפסוק, ולכן הנלמד ממנו יש לו תוקף של דאורייתא.

מלשון (דברים ו, יג) "את ה' אלקיך תירא"⁴⁹ מוציא⁵⁰ הכתוב מפשרו. וכן אם נאמר ב"כי יקח איש אשה" (דברים כד, א) שהוא בכסף⁵¹, אינו מוציא⁵⁰ ממשמעו ופשרו⁵². וכן כל אתי"ם וגמי"ן⁵³ וריבויין, ומיעוטיין ואכי"ם ורקי"ן⁵⁴ ושאר המדרשים כולם (עכ"ל הרמב"ן).
ואחרי "הירייה" הראשונה של הרמב"ן נגד הנשר הגדול, וטרם ימשיך בהתקפה [אופנסיבה] בקנה מידה רחב ביותר החובק זרועות עולמה של תורה (בבלי, ירושלמי, מדרשי תנאים וכדו'), מנסח הרמב"ן את ה"אני מאמין" שלו בדבר התוקף דאורייתא של דרשות חז"ל באמצעות המידות. וזה המשך לשונו:

49. 'לרבות תלמידי חכמים' — פסחים כב, א. ומעיר בעל תורה תמימה (הרב ברוך הלוי אפשטיין ז"ל הי"ד): ומבואר בגמרא דשמעון העמסוני היה דורש כל אתי"ם שבתורה, וכיון שהגיע ל"את ה' אלקיך תירא" פירש. עד שבא רבי עקיבא ולמד 'לרבות תלמידי חכמים'. וכבר תמהו הרבה מפרשים למה לא עמד מלדרוש לעיל בפסוק "ואהבת את ה' א", וכן "למען תירא את ה'" ... ולי נראה דבאמת ידע גם שמעון העמסוני דאפשר לרבות תלמידי חכמים לאהבה וליראה, דהא הלכה מפורשת היא באבות "ומורא רבך כמורא שמים". אלא כאן היה קשה לו לרבות כן, משום סיפא דקרא "ואותו תעבוד" דלא שייך לרבות אדם. ורבי עקיבא מרבה בכל זאת תלמידי חכמים, דסבירא ליה ד"אותו תעבוד" קאי רק על הקב"ה, דאם לא כן לא הוה ליה למימר "ואותו תעבוד" אלא "את ה' א' תירא ותעבוד" (עכ"ל). ויצויין כי יסוד הדרשה של "את" — 'לרבות' מוסבר על ידי הרמב"ן, ריש פרשת בראשית ("את השמים ואת הארץ"), כמלה הנגזרת מן המלה "אתה" ("אתה בוקר גם לילה") שפירושה לבוא. הרי, אם כן, ש"את" מציינת את מה שבא יחד עם הנשוא, דהיינו לרבות. [ומידי דברי בו, אזכיר מה ששמעתי מפי שאר בשרי (הרב יצחק יואל ברנשטיין ז"ל, שנלקח מאתנו בדמי ימיו) אודות נכונותו של רבי עקיבא לרבות תלמידי חכמים אצל הקב"ה, דבר שנתע ממנו שמעון העמסוני. היה בזה משום תשובת המשקל על מה שאמר עקיבא בן יוסף (טרם היה לרבי עקיבא) שבראותו תלמיד חכם היה מוכן לקרעו כדג!].

50. על משקל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". כלומר, הדרשה בנויה על הכתוב (ועיין בהסבר הרמב"ן שהובא בהערה 49), ואין זה 'עוקר את הפשט' (לשון החוספות יו"ט) לא 'לגמרי' ואף לא בחלקו.

51. קידושין ד, ב: אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר (בראשית כג, יג) "נתתי כסף השדה קח ממני" — מכאן לאשה שנקנית בכסף. [הרמב"ם לשיטתו (הל' אישות פרק א הלכה ב) קבע שבעוד קידושי אשה בשטר ובביאה הם דאורייתא, אבל קידושי כסף מדברי סופרים].

52. שהרי מצינו לשון "קיחה" על קנין, וכן מצינו שמדאורייתא מעות קונות, לכן יש מקום לומר שהקנין של אשה יכול להיעשות על ידי כסף.

53. נאמנים לדרכנו שאין מקריות בכתיבת התורה, אנו מבינים כי לא הרי הריבוי של "את" כהרי הריבוי של "גם", שהרי אם זהים הם — תרתי למה לי! ואמנם כתב בענין זה הגר"י מרצבך ז"ל (מובא בספר "עלי יונה").

54. עיין באכסיומה שבהערה 53. בהבדל שבין "אך" ו"רק" כמיעוט קבע המלבי"ם (שמות כא, יט — "רק שבתו יתן ורפא ירפא") ש"רק" בא למעט מן הקודם ("ולא ימות"). מאידך "אך" בא להכניס מיעוט אל מה שעומדים עתה ללמוד ("אך את שבתותי תשמורו" — שם לא, יג), כך שלומדים הגבלה בדין קדושת השבת, כגון הקרבת קרבנות, פיקוח נפש וכדו' (עיין שם רבינו בחיי על אתר. ודלא כפרש"י שם הלומד מפסוק זה הגבלה במצות מלאכת המשכן הקודמת למצות שבת, כך שהיא נדחית מפני קדושת השבת).

אבל הכתוב יכלול הכל⁵⁵, כי אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון⁵⁶, ולא כדעת הצדוקים. כי ספר תורת ה' תמימה, אין בה אות יתר וחסר⁵⁷, כולם בחכמה נכתבו⁵⁸. ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצוות מוציא מקרא מידי פשוטו⁵⁹ זולתי הנדרש בו (דברים כה, ו) "והיה הבכור אשר תלד (יקום על שם אחיו המת)", כמו שהזכירו במסכת יבמות (כד, א)⁶⁰. כי אין הכוונה להם⁶¹ אלא שיהיו הכתובים אמת במליצה ומשל⁶². כענין

55. אי אפשר שלא לשמוע כאן הד — קול לדברי הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית: ... אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל, הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה ... הודיעו ... בריאת שמים וארץ ... מעשה מרכבה ... מעשה בראשית ... כולם נאמר למשה רבינו, בריאותם ומהותם וכוחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם. והכל נכתב בתורה בפירושו או ברומז... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי בינה (ארבעים ותשעה), הכל נכתב בתורה בפירושו או ברמיזה בתיבות ... עכ"ל. וכלשון הרמב"ן בספר המצוות: "...כי התורה (שבכתב) תלמד, תודיע, תפרש, תרמוז". ברור שארבעת התחומים האלה אינם כולם מפורשים בכתוב, אבל, טוען הרמב"ן, הם כולם בנויים על הכתוב.
56. טענה ברורה ושקופה נגד אלה הלומדים את הכתוב אך ורק על פי הפשט הפשוט של דקדוק לשון ותחביר, ואינם מוכנים להבין את "עומק פשוטו של מקרא" (כלשון הרשב"ם בהקדמתו לפרשת וישב), וזאת לעומת "פשוטם של מקראות" (רשב"ם שם). [ועיין בזה במדור ד פרק 2. השוה גם לביקורת המהר"ל נגד 'רודפי הפשט' במדור ה פרק 2].
57. וכן ברמב"ן בהקדמה לבראשית: עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה... וכבר כתב רבי שלמה (יצחקי) בפירושו לתלמוד ... ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר — פסול... אע"פ שאינו מעלה ואינו מוריד, כפי שעולה במחשבה ... (עיין שם נועם לשונו לפנים ולאחור, כי אין כאן המקום להאריך בזה).
58. עתה עובר הרמב"ן להתמודדות ישירה עם המושג "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", כאשר בונה את הבנתו במושג זה על יסוד המקרה היוצא מן הכלל שציינו חז"ל שהמקרא כן יצא מידי פשוטו. זאת בבחינת — דברי תורה נלמדים מכלל הן אתה שומע לאו. בחלק זה של דבריו יתמודד הרמב"ן כאופן ישיר בהבנת ובהסברת המקור במסכת שבת לכלל של 'אין מקרא', ילמד את הסוגיא ויבאר אותה על פי הבנתו הברורה והמוצקת.
59. כלומר, המקום היחיד, המדרש היחיד, שחז"ל הודו בכך שהוא באמת מוציא את המקרא מידי פשוטו הוא בסוגית יבום, כמבואר. יצויין כי סוגית יבום הינה יוצאת דופן בעוד כמה תחומים — עיין במדור ג פרק 4 בהרחבה.
60. אמר רבא, אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזירה שוה [נאמר כאן "יקום על שם אחיו המת, ונאמר להלן "על שם אחיהם יקראו בנחלתם" — מה להלן נחלה אף כאן נחלה] אפיקתיה מפשטיה לגמרי. ואי לאו גזירה שוה הוה אמינא "שם" — שם ממש (עכ"ל). כלומר, ללא גזירה שוה היינו מפרשים את הפסוק 'כפשוטו', דהיינו שהבן הראשון שהאשה תלד ליבמה ייקרא על שם בעלה הראשון (הוא "אחיו" של בעלה הנוכחי) אשר מת [ועיין בפרק 4 מדור ג בהרחבה כיצד מפרשי המקרא בעלי האסכולה המגמתית (אפולוגטית) ניסו אפילו כאן להכניס את ה"פיל" של המדרש אל תוך עין ה"מחט" של הפשט — נגד חז"ל עצמם שהעידו נאמנה שהמדרש מוציא את הפסוק מפשוטו!]. עתה עובר הרמב"ן למקור הקלאסי של הסוגיא במסכת שבת.
61. כאשר אמרו "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".
62. כלומר, במלה "פשוטו" אין הכוונה של חז"ל לפירוש המלים על פי כללי הדקדוק הלשון והתחביר. המדרש יכול להיות 'פשוטו של מקרא' כאשר הפירוש שהוא מלמד מעוגן בכתוב — לאו דוקא בדקדוק — במשמעות השרשית של הכתוב. כך בכל שירה, שהבנת המלים בשירה כפשוטן אינה הפירוש הבלעדי של השירה וכוונתו הבלעדית או המרכזית של המשורר. לנו נראה כי כאן המקור

שאמרו⁶³ בשישי של שבת (סג, א)⁶⁴: מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו — כלומר, כלי הזיין — דכתיב (תהלים מה, ד) "חגור חרבך על ירך גבור, הודך והדרך", אמר ליה רב כהנא למר בריה דרבינא, האי בדברי תורה כתיב⁶⁵! אמר ליה⁶⁶, אין מקרא יוצא מידי פשוטו⁶⁷. אמר רב כהנא, כי הוינא בר תמני סרי שני, הוה גמירנא לכולי תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא⁶⁸ (עכ"ל הגמרא כמובא על ידי הרמב"ן).

- לשיטתו הידועה של הנצי"ב בהקדמתו לחומש ("קדמת העמק") סעיף ג (הובא על ידינו לעיל, בהזדמנויות שונות) שם כותב שכל התורה כולה מוגדרת כ"שירה" ולא "פראזה", כך שיש ללמוד אותה על פי כללי השירה ('שהיא דיבור בלשון מליצה') ולא על פי כללי הפראזה. עיין שם נועם לשונו.
63. כאן עובר הרמב"ן לתפוש את השור בקרניו, בעיון באותה סוגיא בש"ס אשר שם הסכירו חז"ל עצמם את המשמעות של ההיגד "אין מקרא" — כי הסוגיא, כפי שנראה, צריכה תלמוד.
64. משנה: לא יצא האיש לא בסייף ... ואם יצא — חייב חטאת. רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו. וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי, שנאמר (ישעיה ב, ד) "וכתתו חרבותם לעתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (רש"י: ואי תכשיטין נינהו, לא יהו בטלין לעתיד לבא) ... גמרא: מאי טעמא דר"א...
65. ספורנו בראשית מח, כב ד"ה בחרבי ובקשתי: בחכמתי ובינתי, שהם חרבים וקשתם של צדיקים, כאמרו "חגור חרבך על ירך גבור". וכבר בארו זכרונם לברכה: ההוא בדברי תורה הוא דכתיב. וכענין על ההיפך זה (תהלים נז, ה) "שיניהם חנית וחצים ולשונם חרב חדה". וכענין (ירמיהו ט, ב) "וידרכו את לשונם קשתם שקר" (עכ"ל). הרי שהספורנו מוכיח כי כלי זיין מופיעים בתנ"ך בפשוטו של מקרא כמציינים את כוח הדיבור (לטוב או למוטב), ובמילא אצל "גבור" (ואיזה הוא גבור — הכובש את יצרו) כביטוי המציין דברי תורה.
66. מר בריה דרבינא.
67. כלומר (עיין מיד להלן בדברי הרמב"ן) אם החרב או כלי זיין לא היו ענין חיובי ("הדרך והדרך"), לא היה המשורר בספר תהלים משתמש בדימוי הזה עבור דברי תורה. הדימוי לדברי תורה מצדיק את הקביעה של כלי זיין כתכשיט. לולא "הדרך והדרך" היינו רואים את הכלי זיין ככלי משחית בלבד, ואז לא היה מקום לומר עליו שהוא מציין ומייצג דברי תורה, ובמילא היה אסור להוציאו מרשות לרשות בשבת, באשר אינו תכשיט.
68. כלומר, רב כהנא ידע היטב שחז"ל דרשו תלי תלים של הלכות על כל קוץ וקוץ וכל אות ואת. מה שלא ידע (עד גיל 18!) היה שהמדרש תואם את הפשט מבחינה זאת שאם הפשט בפסוק הוא חיובי (כגון כאן "הדרך והדרך"), אז כל אשר יילמד מן הפסוק הזה יהיה בכיוון החיובי. זאת ועוד, אם מדרש הכתוב הוא בכיוון החיובי (דברי תורה), סימן הוא שפשוטו של מקרא מתחס לחרב וכלי זיין כתכשיט ולא ככלי משחית, עם כל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך (במקרה דגן בהלכות שבת). את המתאם הזה שבין הפשט ובין המדרש לא ידע רב כהנא, בחשבו שהפשט והמדרש שני תחומי לימוד לגיטימיים הם, ולא קרב זה אל זה. עתה התברר לו שהמדרש הוא פן אחר של אותו יסוד הנקבע על ידי הפשט, ואינו מוציאו מידי פשוטו, דהיינו שרשו. רב כהנא ראה את הפשט ואת המדרש כשני תחומי לימוד שונים (בבחינת משם ייפרד והיה לשני ראשים), עד אשר גילה לו מר בריה דרבינא ששרשו של הפשט עוד מורגש אצל המדרש. בדרך משל אפשר לבאר כך: בתחילה סבר רב כהנא שהלומד תורה עומד באולם רחב כאשר מולו ארבע דלתות — על האחת כתוב "פשט", על השניה כתוב "מדרש" על השלישית כתוב "רמז" ועל הרביעית כתוב "סוד". העומד באולם של לימוד תורה צריך להחליט ולקבוע דרך איזו דלת היא מבקש להיכנס, בידעו שאין קשר פנימי בין חדר אחד למשנהו. עתה התברר לרב כהנא שלא כך תמונת המצב, אלא העומד באולם רואה רק דלת אחת עליה כתוב "פשט". עם כניסתו לחדר. רואה מול עיניו דלת אחרת עליה כתוב

ומוסיף הרמב"ן לבאר את סוגית הגמרא, וזה לשונו:

הנה רצונם לומר בכאן שאילו היו כלי מלחמה גנאי בגבור, לא היה ממשיל בהם דברי תורה. אלא מפני שהם לו תכשיט, אחז הכתוב משלו בהם, ואמר שיהיו דברי התורה והחכמה בידו כמו החרב ביד הגבור, חגורה בו ומזומנת לו כאשר ירצה להוציאה מתערה ולהתגבר בה על חברו — זה "הוד והדר" לו⁶⁷.⁶⁸ וכן הענין בכל מקום הנדרש להם בענין משל ומליצה, יאמינו כי שניהם אמת — פנימי וחיצון⁶⁹.

ואם היה ביד החכמים קבלה שיהיה הבן אשר תלד היבמה יורש את נכסי דודו⁷⁰, והיו מרבים עם זה מן המדרש שיהא גדול האחים מיבם⁷¹, לא היו קוראים זה "מקרא יוצא מידי פשוטו" כלל⁷². אבל מפני שהם עוקרים בכאן הפשט לגמרי⁷³ נקרא להם כן⁷⁴. וזו היא כוונתם בכל מקום שהוזכר זה⁷⁵ בתלמוד — לא שיתכוונו לעקור הגזירות שוות והריבויים וזולתם מהמדרשים⁷⁶ ... אבל יש מדרש עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת ...⁷⁷ עכ"ל.

ונראה להוסיף ביאור לביאור הרמב"ן, כי סוגיית הגמרא תמוהה ביותר. רב כהנא שידע את כל הש"ס, בודאי נפגש עם מדרש חז"ל המוציא את הפסוק מידי פשוטו! רב כהנא למד בבא קמא, שם פירשו "עין תחת עין" — ממון. לא נעלם ממנו שחז"ל פירשו "ממחרת השבת" — יום א' דפסח, ועוד ועוד ועוד! בכל המקרים האלה סבור היה רב כהנא, לפי הנראה, שאמנם מקרא יוצא מידי פשוטו — הפשט הוא "שבת" והמדרש הוא "פסח". אלו ואלו דברי אלקים חיים — וההלכה כמדרש. וקשה על רב כהנא היגד אחר של חז"ל (יבמות כב, א) שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו חוץ מן "והיה הבכור אשר תלד יקום

"מדרש" וכן הלאה. או שמא מן החדר של הפשט הוא רואה בעת ובעונה אחת את שלוש הדלתות האחרות.

69. הפשט הוא החיצון והמדרש הוא הפנימי. אם כן לא שני דברים שונים, כי אם שני פנים של אותו מטבע, שני היבטים על אותו ענין כשהם משלימים אחד את השני. [כאן חוזר הרמב"ן לבאר את היוצא מן הכלל בסוגית יבום, בו הודיעו חז"ל בעצמם שהמקרא יוצא מידי פשוטו].

70. כלומר "יקום על שם" כפשט במשמעות יורש נחלה, כשם שמצינו אצל בנות צלפחד שטענו "למה יגרע שם אבינו", כאשר בקשתם היתה לקבל נחלה. כאמור, קבלה כזאת היתה יכולה לעלות בקנה אחד עם פשוטו של מקרא.

71. דהיינו ש"אשר תלד" מוסב על אם האח שנפטר [ועיין בזה במדור ג פרק 4 וכן במפרשי התורה "הכתב והקבלה" והמלבי"ם על אתר].

72. באשר הקבלה תואמת את הפשט (בן היבמה יורש את דודו), והמדרש מלמד את שלו (האח הגדול הוא המיבם). זהו אפוא, כתוב הנלמד כפשט ובמדרש גם יחד, ואלו ואלו ... [עיין מדור א פרק 1].

73. שכן היבמה אינו יורש מאומה.

74. שכאן מקרא יוצא מידי פשוטו.

75. "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" כלומר הפשט יפשט והמדרש יידרש, כל אחד ואחד מהם על פי כללי הלימוד שלו.

76. כפי שרודפי הפשט עשו בכל הדורות (כאמרם על מדרש חז"ל: 'אבל זה לא הפשט', במקום 'זה לא הפשט!'). כי אין הכי נמי, זה לא פשט אלא מדרש. ולא זו בלבד שזה מדרש וביאור לגיטימי את הכתוב, אלא ביאור זה של המדרש בנוי על הכתוב, ואינו מוציא אותו מפשוטו, אלא מבאר אותו כמדרשו בלי לעקור דבר מן הפשט. ועיין מדור א כולו.

77. עד כאן מתוך דברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני של הרמב"ם בספר המצוות.

על שם אחיו המת! והרי מסכת יבמות אף היא נמצאת בכל הש"ס שרב כהנא שלט בו בגיל שמונה עשרה! ואם רב כהנא יכול היה לחיות בשקט ובשלווה עם כל אותם הפסוקים שהמדרש והפשט אינם תואמים זה את זה, מה נתחדש לו כאן בסוגית החרב שהביא אותו לחזור בו מטענתו "ההוא בדברי תורה כתיב".

ונראה לבאר את הסוגיא בפשטות יתירא על פי היסודות שזכינו להניח בסוגית "עין תחת עין"⁷⁸. וכן בסוגית תפקידו של פשוטו של מקרא לקבוע את המהות, כאשר תורה שבעל פה יכולה רק להוסיף או לגרוע או לשנות, אבל אינה יכולה לשנות את המהות השרשית שנקבעה על ידי פשוטו של מקרא⁷⁹. והרצאת הדברים היא כדלקמן: רב כהנא היה סבור, וכך נהג ללמוד, שיש תמיד מקום הן לפשט והן למדרש. כפי שהערנו — הפשט יפשט והדרש יידרש. עתה השכיל רב כהנא להבין שפשוטו של מקרא קובע את הגבולות [בלעז: הפרמטרים] אשר בתוכם ורק בתוכם המדרש יכול ללמד את שלו. אם (כפי שנלמד במדור ב פרק 1) הפסוק כתוב בסגנון של סיפור, כל דרשה אשר תידרש לא תוכל לשנות את התוקף המחייב של הנלמד, מזה של סיפור לזה של ציווי. הוא הדין והיא המידה בנדון דידן: ההצדקה ללמוד "ההוא בדברי תורה כתיב", דהיינו פירוש 'משל ומליצה' בהיבט חיובי ביותר, נובעת מזה שהפשט בכתוב מעיד על היבט חיובי לחרב — "הודך והדרך". אם, כפי שעתה מתברר לו, אין המשל או המליצה מוציא את הפסוק מפשוטו, אלא נותן לו ביטוי נוסף מעבר לשורש וליסוד המתבטא בפשט, הרי ממקום שבאת — אם חיובי הוא ענין החרב, הרי שתכשיט הוא לו. עד למסקנתו החדשה, סבור היה רב כהנא שהמדרש יידרש והפשט יפשט, ואין ביניהם כל קשר מהותי. אשר לתפקידו של הפשט — בזה לא עסק רב כהנא, כי היה עסוק "בדרשות שהן העיקר" (כלשון הרשב"ם). עתה נתברר לו כי המדרש הוא ביטוי נוסף לשורש הנלמד מפשוטו של מקרא, קשור איליו בטיבורו, ואין להפריד ביניהם⁸⁰. הלימוד במדרש ('דברי תורה') משקף ומעיד נאמנה על הפן החיובי של החרב ('תכשיט'), עם ההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך לגבי הלכות שבת.

סיימנו בזה לבאר את הפירוש בהיגד חז"ל "שאין מקרא יוצא מידי פשוטו", על פי הרמב"ן ובעל תוספות יום טוב. זאת אחרי שראינו לאן הובילו אלה אשר ראו את הפשט עיקר, ועסקו בפשט טרם עמדו על דעת חז"ל כדבעי. סיימנו בזה את פרקי המבוא, ועתה פתוחה הדרך לעסוק בהרחבה בתיפקודו של הפשט.

78. עיין במדור א: תיפקודו של הפשט, פרק 4.

79. עיין בין היתר במדור א פרק 9, וכן שיטת הגר"א על 'הדפוס'. ועיין עוד בהרחבה מדור ב' פרק 1.

80. אין זה מעניינינו כאן לדון במחלוקת אם לומדים את מהות החרב מן ההיבט השלילי שבספר ישעיהו, או מן ההיבט החיובי של ספר תהילים. לנו נראה שהענין תלוי ביסודות שהנחנו במדור ב' פרק 1, אבל אכמ"ל בזה. והשוה דברי חז"ל, תרגום, רש"י, ספורנו, לבראשית מח, כב "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי".

1234567 ח"חחח

נספח לפרקי מבוא

ראינו (עמ' 26 בסיכום) כיצד פשוטו של מקרא קובע את המהות והאיכות של ההלכה הנלמדת, בעוד מדרש חז"ל יפעל בתחום הכמות (ריבוי, מיעוט וכדו'). ניסח זאת, בין היתר, הגר"א בפירושו לתורה (פרשת משפטים כא, ג ד"ה אל הדלת או אל המזוזה)... על כן צריך שידע פשוטו של מקרא שידע החותם... (עכ"ל). הרי שהפשט קובע את החותם — אותו חותם (=גלופה) שניתן להגדילו (ריבוי) ולהקטינו (מיעוט) וכדו', ובתנאי שלא יבטלו. לכן 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' יתפרש או שהמדרש הוא למעשה פשוטו של מקרא (ויש כאלה מדרשים רבים, והעידו עליהם גדולי הראשונים זמן רב לפני בוא האסכולה המגמתית, כמו הרמב"ם בפירוש דרשת "שלח תשלח" אפילו מאה פעמים, הבנויה על הבנת "שלח" כמקור, ובמילא ללא התייחסות לזמן מסוים), או שהמדרש בנוי על הכתוב. בין כה ובין כה אי אפשר לחרוג מן הגבולות שפשוטו של מקרא קובע.

דוגמה מאלפת ליסוד זה מצינו בפירוש רש"י למסכת עבודה זרה כב, ב בסוגית 'לוקחין (בהמה) מן העכו"ם ואין חוששין לא משום רובע" וכו' ובמסגרת הדיון אומרת הגמרא: הא תינה נקיבות [שמא תיעקר] זכרים מאי איכא למימר? (עכ"ל). ומפרש רש"י כיצד ברור ונעלה מכל ספק לגמרא שאיסור רובע-נרבע חל על בהמה זכר, וזה לשונו (ד"ה זכרים מאי איכא למימר): ניחוש דלמא רבעה עכו"ם, דהכא ליכא עיקור. וזכר נמי מיפסיל בנרבע, דהא קרא בנרבע ד"מן הבהמה" בעולה כתיב, ועולה זכר הוא וקאמר 'להוציא את הרובע ואת הנרבע' (עכ"ל רש"י) — הרי שהנדרש מן הכתוב ("מן" — למעט) נלמד בתוך הגבולות שהכתוב קובע, במקרה דנן בהמה מין זכר, כי בעולה מדובר.

וכן מצינו יסוד זה בשו"ת חתם סופר יורה דעה סימן רפ"ז בסוגית כלאים בירקות, וזה לשונו: ... ואמנם לומר דקרא לא מיירי אלא באילנות ולא בירקות כלל, זה אי אפשר, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכתיב "שדך", ועל כרחך בירקות נמי מיירי. ואי אפשר לומר רק בירקות ולא באילן כלל, דהא בהרכבה נמי מיירי, ועיקר הרכבה היא באילן. על כרחנו קרא כ"ל הרכבת האילן והרכבת ירק וכלאי ירק...

ואמנם הפשט קובע את 'הדפוס' (בלשון הגר"א), כלומר המסגרת המחייבת אשר בתוכה המדרש יידרש והרמוז יירמוז, והסוד — אין לנו עסק בנסתרות. היו אלה חז"ל אשר קבעו את היוצא מן הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", והוא הכתוב בסוגית יבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת". והנה המהרי"ץ חיות, בחידושו למסכת מגילה יג, א, לימד כי יש עוד 'חוץ מ' לכלל הנ"ל, והוא אינו פסוק בודד בסוגיא חריגה אלא ספר שלם מספרי התנ"ך הלא הוא ספר דברי הימים. וזה לשונו: גמרא, כי הוה פתח בדברי הימים אמר הכי: כל דברך אחד הם ואנו יודעין לדורשן (עכ"ל הגמרא). עיין ריש מדרש חזית וריש קהלת, 'לא ניתנה דברי הימים אלא לדורש', והיינו, דבשאר כתבי קודש, אע"ג דניתנו לדרוש ואפילו אסתר קיימא לן דניתן לדרוש, עיין ירושלמי ריש מגילה, אבל מכל מקום אמרינן כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". אבל דברי הימים, הדרשה היא עיקרית. ובודאי אלו הדרשות

הנמצאים אצלנו המה מעט מזעיר נגד אלו הדרשות על דברי הימים שנאבדו מאתנו... (עיין שם המשך נועם לשונו).

ובדורנו אנו מצינו מעין דברי המהרי"ץ חיות אצל הגאון הגדול רבי יעקב קמינצקי זצ"ל, בהוראה שנתן לבעלי ועורכי מהדורת ארט-סקרול של התנ"ך בארה"ב וכך הורה: בספרי הקודש יש לתרגם את הכתוב על פי הפשט, ובביאור המובא למטה לפרש על פי מדרשי חז"ל. ואילו בספר שיר השירים ('קודש קדשים') יש לתרגם את הכתוב על פי המדרש, ובביאור המובא למטה להעיר הערות על פי הפשט.

ואנו שבים אל מהרי"ץ חיות ולפירושו החדשני בהבנת הסוגיא במסכת שבת (סג, א — התיחסנו אל הסוגיא בעמודים 24-25 אגב לימוד הרמב"ן, עיין שם בהערותינו בהרחבה), וזה לשונו (ד"ה אמר רב כהנא הות גמירא לכוליה ש"ס ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו). הך ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' הוא כלל גדול בתורה, דאם לא כן נוכל לפרש כל מצוות התורה שאין כוונתם כפשוטם, ויתבטלו כל המצוות שבתורה חס וחלילה. כמו מצות מילה נפרש הכוונה כמו (דברים י, טז) "ומלתם את ערלת לבבכם", "וקשרתם לאות על ירך" — היינו זכירה בלב. ועיין תשובת הרשב"ם [מגדולי בעלי הפשט!] סימן תש"ז איך החרים אלו המוציאים עניני סיפורי הקורות בדברי תורה [דהיינו אף בחלק הסיפורי של התורה שאין שם נפקא מינה להלכה] מפשטם לפרשם בדרך הדרוש. דאברהם ושרה היינו חומר וצורה. [עתה פונה רבינו אל הצד השני] ועיין רמב"ן ספר המצוות שורש השני לא אמרו 'אין מקרא אלא פשוטו' רק 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', משמע דהכוונה דשניהם אמת, פנימי וחיצון, ויסבול הכתוב שניהם. רק בפעם אחת ['חון מ'...] אמרו על הקבלה [איש מפי איש] (יבמות כד, ב) אע"ג דבכל התורה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, בהך קרא ד"והיה הבכור אשר תלד — יקום על שם אחיו המת", אמר רבא דבזה אתיא גזירה שוה ומפקה מפשטיה לגמרי, עיין שם. ואולם כאן הכוונה, דרב כהנא היה סבור דכלל זה לא יתכן רק בדינים ובהלכות. או בעיקרי התורה [יסודות של אמונה]. אבל בדברי מליצה ושיר, באלו הדרוש הוא העיקר [השוה שיטת הנצי"ב (עמוד 13) שכל התורה היא 'שירה']... ואחר כך נודע לו דגם בדברי שירה הכוונה החיצונה ופשוטה היא עיקרית. כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר המורה בביאור המקרא (משלי כה, יא) "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו" עיין שם.