

## פרק 1

## שאלת הכיצד ושאלת המדוע

דור דור ובעיותיו, ולכן דור דור ומפרשיו לתנ"ך. לא הרי הבעיות של רס"ג וראב"ע בלחמם את מלחמת ה' נגד כת הקראים כהרי הבעיות אשר עמדו לפני הרש"ר הירש זצ"ל בעמדו בפרץ נגד הריפורמה במערב אירופה, וכהרי הבעיות אשר עמדו לפני בעל "הכתב והקבלה" והמלבי"ם במלחמתם נגד המשכילים במזרח אירופה, או הרב דוד צבי הופמן אשר התמודד חזיתית עם אנשי ביקורת המקרא אשר לא מבני דת משה היו. מכאן ההשלכות וההשפעות השונות שהיו לתופעות אלה על הפירושים הקלאסיים של הגדולים האלה — איש איש בדורו-הוא. אין זאת אומרת שפרשן המקרא הוא רק מגמתי להגיב על בעיות מסוימות. אבל יחד עם זאת אין להתעלם מן העובדה הפשוטה כי רוב גדולי הדורות אשר כתבו פירושים לתנ"ך התייחסו במישרין לבעיות אשר העיקו בזמנם, אם הן בעיות בהבנת הכתוב מבחינה לשונית בלשונית, או בעיות פילוסופיות שהזמן גרמן (בעל עקידת יצחק ואחרים), או בעיות אודות הקשר בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה וכדו'. ואמנם כשם שאין סוף לסוגי הבעיות אשר התעוררו במשך הדורות — וכלום ישנה בעיה אשר אינה קשורה בספר הספרים?! — כך מצאנו את שלל הגוונים של מפרשי המקרא, החל במדרשי חז"ל באגדה דרך הגאונים ומפרשי ימי הביניים ועד לימינו <sup>אנן</sup>. הדרך החמישית של רבינו אברהם אבן עזרא עומדת ליד השאלות הדידקטיות של רבינו דון יצחק אברבנאל; הפרשנות ההלכתית של בעל רביד הזהב ליד הפלפול של בעל "כלי חמדה", ואלה שניהם ליד הפרשנות החסידית הקלאסית של בעל "שפת אמת" ובעל "שם משמאל". השיטה המוסרית של רבינו בחיי ליד התפיסה הפילוסופית של ר' יצחק עראמה; ההתמודדות הקלאסית של בעל "הכתב והקבלה" והגאון מלבי"ם עם בעלי "הפרדת הכוחות" בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ליד קריאת התגר של פרופ' דוד צבי הופמן נגד ביקורת המקרא הפרוטסטנטית. בית מדרשו של הגאון מוילנא ליד בעל "נועם אלימלך", הנצי"ב מוולוז'ין ור' מאיר שמחה מדוינסק ליד בעל אזניים לתורה, ועוד ועוד כי רבו מלספור, ואטו כי רוכלא אנא ואיזל. כל אלה חברו באו יחד בפנוראמה נפלאה של פרשנות המקרא על טהרת הקודש<sup>1</sup>.

ואולי אפשר לומר כי היוצא מן הכלל לכל האמור לעיל הוא פרשנדתא — רש"י, אשר לחיבורו הקלאסי על התורה אין אח ורע זה קרוב לאלף שנה. על כך יעידו גדולי הדורות (גם

1. כפי שנבאר ונצהיר, אנו עוסקים אך ורק במפרשים העוסקים בלימוד תורה על טהרת הקודש, כלומר על יסוד האמונה האכסיומאטית בתורה מן השמים (זאת יש להגדיר) ואמונת חכמים (גם מושג זה יובהר ויוגדר במסגרת ספרנו). הויכוח עם אלה הכופרים בתורה מן השמים (כפי שנוהל על ידי רד"צ הופמן), נעשה על ידי אדם אשר אמונה זאת היתה אצלו שרשית ואכסיומאטית. הוא מוכן להתמודד עם אלה השואלים "מי כאלקינו" על יסוד אמונתו הבלתי ניתנת לערעור ושאינה נושא לדיון ש"איז כאלוקינו".

אלה שחלקו עליו!) ואלה מקצת ממקצת דבריהם: רמב"ן ... 'לו משפט הבכורה'; רבינו בחיי ... 'המאור הגדול רבינו שלמה'; בעל צדה לדרך ... 'שרתה רוח הקודש על רבינו שלמה'; הרא"ם ... 'אין שום דיבור מדבוריו שאינו צריך חקירה רבה ועיון נפלא'; בעל הלבושים ... 'כל הדברים שבפירוש רש"י יש בהם נגלה ונסתר ושניהם אמת'; רש"י על עצמו בפירושו ליחזקאל מב, ג ... 'ואני לא היה לי רב ולא עוזר בכל הבנין הזה, אלא כמו שהראוני מן השמים', ועוד ועוד. לית מאן דפליג שפירוש רש"י עה"ת הוא על-זמני ועל-מקומי. לא לחנם מצינו שלמדו אותו בכל ארצות תבל שם נמצאו יהודים לומדי תורה. סגולה מיוחדת זאת של נצח ממש אופפת את כל פירוש רש"י מ'אמר ר' יצחק' ועד 'ישר כוחך ששברת את הלוחות'. אין זה מעניננו כאן לחקור ולדרוש במה זכה רש"י למעמד מיוחד זה, כשם שזכה למעמד בלעדי בפירושו לתלמוד (כלום יעלה על הדעת שאדם יגש ללמוד דף גמרא בלי רש"י?!). די לציין כי מאז ומתמיד, כאשר הדפיסו פירוש חדש על התורה (יחד עם הפנים של התורה) שמקומו של רש"י לא ייפקד.

אבל בתוך כל הרבגונויות הזאת, ובמסגרת הקשת הפוריה של מפרשים קלאסיים לתורה, בולט ומורגש קו אחיד לכולם, והוא כי המפרשים התייחסו לבעיות אקטואליות שזמנן גרמן, ולא עסקו בשאלות אשר בזמן כתיבת הפירוש נעשו כבר "אקדמיות" בלבד. ברור כי במשך הדורות עובר נושא מסוים מן השלב ה"אקטואלי" אל השלב ה"היסטורי אקדמי". לכן — ודוקא בגלל דבקתם של המפרשים לפרש את התורה כתורת חיים — מצינו כי נושאים מסוימים עלו וירדו מעל במת מפרשי המקרא, בהתאם למקום שתפסו בבעיות של בני הדור או חלק ממנו.

לדוגמה: גם לולי כתיבת ספרו "באר הגולה", ברור מתוך הגור אריה של המהר"ל לפרש"י עה"ת כי אחד הנושאים שהוא מעונין בטיפולו הוא דרשות חז"ל בחלק הלא הלכתי (החלק ה"הליכותי") של התורה<sup>2</sup>. במקביל כבר הצהיר הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעצם שער ספרו<sup>3</sup> על ענינו לטפל בדרשות חז"ל בחלק ההלכתי של התורה. ברור כי שאלת מדרשי

2. פרשת ויצא כח, יא, ד"ה עלי יניח צדיק את ראשו: ... "הוכרחתי לכתוב דברים אלו להראות לאנשים עורי לב אשר שמים דברים שהם כבשונו של עולם לדברי תוהו כאילו אין בהם ממש, ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח לדברים אשר ברומו של עולם" ... ובאותו ענין הוא כותב: ... "ודבר זה ברור למשכיל, רק מפני שרדפו אחר פשט הכתוב נהגו בתורה הפקר"! ובבראשית יא, לב (ד"ה וימת תרח בחרן) הוא כותב: ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק הוא — ממנו! אנו משתמשים במונח "הליכותי" (על משקל "הליכות עולם לו") במקום "סיפורי" (המונח שהרמב"ן ועוד גדולי המפרשים השתמשו בו) בגלל המודעות לאוזן השומעת של תלמידינו, אשר המונח "סיפורים" מעורר קשר [אסוציאציה] עם STORY TELLING. כמורים ומחנכים אנו מצוים למודעות ולרגישות לאוזן תלמידינו, ועל כגון זה לימדנו חז"ל (לא לפי הפשט!): "דע לפני מי אתה עומד". הוא הדין והיא המידה ביחס לשימוש במונח "אגדה", אשר אינו מופיע בלקסיקון שלנו, ובמקומו בא המונח "חז"ל" ('חז"ל אומרים' במקום 'האגדה מספרת'). בצבור הרחב יש קשר בין "אגדה" ובין פולקלור (ויבא כנס של המחלקה לתרבות תורנית בחוה"מ סוכות לפני כמה שנים, אשר עסק ב'אגדה ופולקלור'), ולכן המונח "חז"ל" נותן לנושא תוכן וטון (ואין לזלזל במוסיקה שבלמוד!) של קדושה, ובמילא ההתייחסות של תלמידינו בהתאם.

3. "הכתב והקבלה, ביאור על חמשה חומשי תורה המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל פה".

האגדה של חז"ל כבר העיקה על בני דורו של המהר"ל<sup>4</sup>, כשם שמדרשי ההלכה של חז"ל כבר "זכו" לביקורת בזמנו של "הכתב והקבלה" במאה התשע עשרה למנינם. לכן, בבואנו ללמוד תורה וללמדה<sup>5</sup>, שומה עלינו להיות ערים לרחשי לבות בני דורנו, ותוך כדי לימוד תורה והוראתה לנסות לסלק את הקשיים ואת המוקשים העומדים בדרכנו ובדרכם להבנת התורה על טהרת הקודש כתורת חיים. אל לנו לעסוק בשאלות אשר עבר זמנן, ובודאי שאל לנו לעורר בעיות (מזמנים עברו) כדי לפתור אותן (בימינו אנו)! ומעשה שהיה בי כך היה: היתה פנייה אלי "לערוך" מחדש את פירושו של הרב פרופ' ד. צ. הופמן זצ"ל "ולהתאימו" לקורא בן זמננו, וזאת כפירוש חדש על התורה לדור הצעיר. תשובתי היתה שאם ברצוננו להיות נאמנים לדרכו של הרב הופמן זצ"ל, אסור לעשות כך! כשם שהרב הופמן לא התמודד עם בעיות דורו של הרמב"ם, אלא עם בעיות לימוד תורה באירופה במאה הקודמת, כך לא לנו לעורר לתחיה את בעיות דורו של הרב הופמן אשר מזמן שבקו חי, כדי לטפל בהם מחדש<sup>6</sup>. במקום זה יש לטפל בשאלות המטרידות את לומד התורה בימינו אנו.

מאז עסקתי בלימוד תורה ובהוראתה, חש אנכי כי השאלה הגדולה והמרכזית המטרידה את הלומד החכם והנבון הוא: "מדוע הכל הפוך כל כך" (!?): — מדוע התורה מחלקת סוגיא אחת (כגון עבד עברי) לשלושה מקומות שונים מרוחקים זה מזה?<sup>7</sup>. נכון שניתן ללמוד

4. ואע"פ שלא בהיסטוריה קא עסקינן, מן הראוי להפנות את תשומת הלב לכך שכבר בזמנו של המהר"ל היה צורך ("הוכרחתי") לא רק בהערות חריפות במקומות בודדים בפירוש לתורה, אלא אף לחבר ספר שלם (כאר הגולה — ובו שבע בארות) מוקדש כולו להגנה על דברי חז"ל. ספר זה עוסק הן בדרך לימודיהם ('דרשות') את הכתובים (ובזה מגמתו דומה לזו של הרב מקלנבורג המלבי"ם ועוד) והן בהבנת תוכן דבריהם, כאשר גם בזה וגם בזה סלל לו דרך מיוחדת וייחודית. כלומר, הצורך בהגנה על דברי חז"ל קדם בכמאתיים שנה לפני עליית ההשכלה והריפורמה, הלא דבר הוא! במאמר (מדור ה פרק 2) "פשוטו של מקרא במשנת בעל גור אריה" הראינו כיצד שונה דרכו של המהר"ל בפשוטו של מקרא מדרכם של בעלי האסכולה המגמתית.
5. על פי לשון הרמב"ם בספר המצוות עשה י"א: הציווי שנצטוונו ללמד חכמת התורה וללמדה, וזהו הנקרא תלמוד תורה, עכ"ל. ועיין (רצוי לתרגם) בדברי הגאון ר' משה פיינשטיין בנדון ב"ג'ואיש אובסרבר" תמוז תשל"ג בו הציע לבני תורה להקדיש "מעשר" מזמנם ללמד תורה לאלה שלא זכו ללמוד. הרי לפנינו: מעשר ראשון, מעשר שני, מעשר עני, מעשר כספים, מעשר זמן!
6. השיטה הנפסדת של ביקורת המקרא, החל באסטרוק הצרפתי (1812) אשר "גילה" (מה שחז"ל עסקו בו אלפיים שנה לפניו!) שבחומש בראשית פרק א משתמשים בשם אלקים ואילו בפרק ב' משתמשים בשם הויה (!), עבור דרך וולהאוזן (גרמניה) אבי "תורת התעודות" אשר עליו אמר חכם אחד: אל תקרי HIGHER CRITICISM אלא HIGHER ANTISEMITISM, ועד לאוניברסיטאות בארץ. שיטה נפסדת זאת אינה מטרידה את הלומד הדתי, ולכן מה לנו ולטיפול בה. זאת ועוד! היא כבר אינה מקובלת כ'אמת מדעית' כפי שהיה המצב לפני כחמשים שנה. ולכן רק גישה של דון קישוט תחייב אותנו להתיחס אליה על מנת להפריך אותה. [במסגרת לימודנו ניוכח לדעת שדרך הלימוד של רבינו עובדיה ספורנו (ובעקבותיו ה"משך חכמה" ואחרים) עונה בפשטות ובעומק על חלק מטענות היסוד שלהם. מטעמים עקרוניים לא נתיחס לכך, לא בפירוש ולא ברמז. הקורא הבקי בשיטותיהם הנפסדות ימצא בעצמו את המענה לדבריהם בשיטת הספורנו (מדור ה פרק 1 (ב)) בענין "לפני — אחרי" ועוד, ואכמ"ל בזה. בהזדמנות זו נעיר שגישתו של הרב מרדכי ברויאר, כפי שנתן לה ביטוי בספריו, נראית לנו כלגיטימית, אע"פ שאין אנו מקבלים או מאמצים אותה. גם בזה אכמ"ל כאן].

על ידי גזירה שוה "שכיר — שכיר" מן האחד אל השני<sup>8</sup>, אבל מדוע "קצת פה וקצת שם", כאשר אז לומדים מהכא להתם ומהתם להכא, בעוד ניתן ללמוד את הכל "בצורה מסודרת" במקום אחד! ועוד בענין זה — מדוע כותבים פרשה שלישית באותו נושא (דברים טו) כאשר כל הפרשה נכתבה רק בשביל אותן שתי ההלכות שנתחדשו בה<sup>9</sup>, וכי קשה היה לצרף את שתי ההלכות הללו לאחת משתי הפרשיות הקודמות ובוה "לחסוך" את כל הפרשה השלישית אשר נכתבה רק בשביל מה שנתחדש בה, והוא מיעוטא דמיעוטא של הפרשה כולה?! לשון אחרת: השאלה הבוקעת מלימוד תורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה<sup>10</sup> היא תוצאה מן הלימוד עצמו, ואומרת: שמוע שמענו כיצד לומדים בדרכים מדרכים שונות את כל הנלמד, אבל שאלה אחת בפנינו: מדוע היה צריך לכתוב את הדברים בצורה כזאת שלולא הלימוד של תורה שבעל פה היינו מבינים את הענין לגמרי אחרת<sup>11</sup>?! באמת היינו מבינים כי עבד עברי נרצע עובד את אדונו עד יום מותו — כמו שכתוב "ועבדו לעולם" — לולא (כך!) מצאנו בחומש אחר לגמרי (ויקרא כה, י) ש"יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו". מדוע היה צורך להשאיר אותנו באפשרות של טעות כה חמורה כל הזמן מחומש

8. שתי סיבות קימות להפיכתו של יהודי לעבד (א) שנמכר בגנותו ע"י בית דין, כלומר שאותו יהודי גנב ואין לו להשיב ולשלם את הגניבה, ואז מוכרים אותו בית הדין לעבד — ותמורת כסף זה משלם את חובו. (ב) מוכר עצמו לעבד. יהודי שאין לו במה להתפרנס והולך ומוכר עצמו לאדון כעבד — כאשר תמורת עבודתו, האדון יפרנסו ויכלכלו. הגמ' בקידושין יד, ב מלמדת אותנו שעבד עברי נקנה בכסף. ושאלת הגמ' מנין? משיבה הגמ' שלומדים זאת בגזירה שוה מהמילה שכיר שנאמר במוכר עצמו לעבד ("כשכיר כתושב יהיה עמך"), "משנה שכר שכיר עבדך" במכרוהו בית דין, הכתוב בספר דברים טו, יח.
9. (א) אף העבריה יוצאת בשש ("העברי או העבריה"), (ב) דין "הענק תעניק". יצויין כי דוקא בדבר הראשון שנתחדש יש קושי ברור (עליו עמד רש"י) שהרי סוגית "כי ימכר לך" (דברים טו, יב) עוסקת בעבד עברי שמכרוהו בית דין ("ימכר" — על ידי אחרים), ואילו אשה אינה נמכרת כאמה עבריה על ידי בית דין! אם אנו באים ללמוד את דין אמה עבריה היוצאת בשש מדין עבד עברי, הרי המקום הטבעי ללמד זאת הוא בסוגית עבד עברי בויקרא (כה, לט) "כי ימוך אחיך", שם מדובר על "מחמת דוחקו", וגם בת נמכרת לאמה עבריה אך ורק מחמת דוחקו של אביה. למותר לציין כי המקום המתבקש ביותר הוא בסוגית אמה עבריה בעצמה בפרשת משפטים!
10. עם אלה הלומדים תורה שבכתב בלי תורה שבעל פה אין לנו עסק (ועיין להלן בדברי הנצי"ב אודות אלה הלומדים על פי הפשט כל עוד לא עמדו על דעת חז"ל). שונה המצב אצל אלה הלומדים תורה שבעל פה, ורק ממנה מגיעים אל תורה שבכתב, כלומר אל שאלת ה"כיצד", ותו לא. להם בודאי חסר כל אותו לימוד שספר זה עוסק בו, בעקבות גדולי הראשונים והאחרונים (ובתוספת צנועה מצדנו אנו, שהרי אין בית מדרש ללא חידוש). ולולא דמיסתפינא אמינא שלימוד בדרגת ה"כיצד" בלבד, בעל כרחו אינו רק לימוד חלקי, אלא אף לימוד חסר, כפי שיתבאר ויתברר. יצויין, כי שאלת ה"מדוע" מבית מדרשם של ראשונים ואחרונים יצאה, אבל לא מצאנוה בבית מדרשם של חז"ל עצמם, כי אם כחלק משאלת ה"כיצד" (כלומר, בדיון הפנימי להצדיק את ה"כיצד", שואלים "מדוע" כתוב כך ולא אחרת).
11. ויש להתפעל מהכשרון המיוחד של מורים ומורות המלמדים תורה שבכתב על טהרת הקודש עם הביאור המוסמך של תורה שבעל פה כנאה וכיאה, ובצורה כה מוצלחת ומשכנעת שפשוט אין זה עולה על דל שפתיהם של התלמידים לשאול את שאלת ה"מדוע" — עד אחרי שסיימו את לימודיהם בבית הספר, ואז אין להם את מי לשאול [יש להעיר מיד שאין אנו מציעים לעסוק בשאלת ה"מדוע" בכל שלב ושלב של הלימודים. זהו ענין של שיקול דעת שאינו מענינם של דברינו כאן].

שמות פרשת משפטים ועד חומש ויקרא פרשת בהר? ! כלום לא יכלה תורה ללמד "ועבדו עד היובל"? ! נכון, אנו יודעים ואף מבינים כיצד לומדים את הדין לאשורו, אבל מדוע היה צורך בכך? ! מדוע לנו שני כתובים המכחישים זה את זה כדי שיבא כתוב שלישי להכריע ביניהם? ! מדוע לכתוב שרוצעים עבד עברי אצל "הדלת או המזוזה", כאשר אנו יודעים איש מפי איש ממה רבינו מפי הגבורה שרציעה עושים רק אצל הדלת ולא אצל המזוזה. מדוע כתבה התורה שאדון המכה למות עבד כנעני פטור אם העבד יחיה "יום או יומיים", כאשר ההלכה המקובלת מסיני היא — יממה בלבד. מדוע כתבה התורה ש"ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" (שמות יב, טו) מיד אחרי (שם שם) "שבעת ימים מצות תאכלו", כאשר ההלכה המקובלת מסיני אומרת שמשביתים את השאור יום לפני שבעת הימים. מדוע כתבה תורה ש"ארבעים יכנו", כאשר מלקין אותו רק שלושים ותשע. מדוע כתבה התורה "ממחרת השבת" כאשר הכוונה למחרת הפסח. למעשה ולאמתו של דבר, אין כמעט פסוק אחד בכל החלק ההלכתי של התורה, בו מה שהכתיב הקב"ה למשה רבינו ("הקב"ה אומר — ומשה אומר וכותב", בבא בתרא טו, א) זהה עם מה שלימד אותו בעל פה באותו מעמד! שאלה זו חוזרת ונשנית באופנים שונים, כאשר הנקודה המרכזית אחת היא: — מדוע תורה שבכתב לא כתבה את מה שהיא רצתה שנקיים? !

שאלה זו שונה לחלוטין מהשאלה אשר הטרידה את בני דורו של בעל "הכתב והקבלה". הם שאלו כיצד חז"ל למדו הלכה זו מן הכתוב, כאשר בהשקפה ראשונה הכתוב אומר דבר אחר לגמרי. יש לומר ולהזכיר שבעומק קושייתם מונחת אכסיומה האומרת שהפירוש הנכון לכתוב הוא זה הנלמד ממנו על דרך הפשט. אסור להתעלם אף לרגע מעמדה עקרונית [בלע"ז אה-פריורית] זאת, כאשר האכסיומה שלהם אינה הגיונית יותר מאשר האכסיומה שלנו בדבר תורה מן השמים. אם אנו מבינים ומאמינים שבעל הכתוב הוא הקב"ה בעצמו, הרי שאז אין לנו כל קושי להבין (ולא רק להאמין) ש"כפטיש יפוצץ סלע", וכתוב אחד מתפרש פירוש נכון על דרך הפשט, ופירוש נכון על דרך המדרש<sup>12</sup>, ופירוש נכון על דרך הרמז ועוד פירוש נכון על דרך הסוד. הרי סופר בשר ודם יודע לכתוב טכסט שהוא במכוון רב משמעותי (בלע"ז אמביבלנטי) — על אחת כמה וכמה הבורא יתברך. אנו מאמינים בני מאמינים באמיתות תורה שבעל פה, יודעים היטב כי "מערכות הכלים" של המידות שהתורה נדרשת בהן הן אשר ניתנו למשה בסיני, באמצעותן למדו חז"ל את אשר למדו, אם בתוקף דאורייתא ואם בתוקף "דברי סופרים". אנו החדורים אמונה בדבריהם ז"ל יודעים כי באמצעות הגזירה שוה "תחת — תחת"<sup>13</sup> (בבא קמא פד, א) לומדים כי "עין תחת עין" הוא ממון ולא ממש. עד כאן בשאלת הכיצד<sup>14</sup> — אבל מה בדבר המדוע, מדוע 'כמעט הטעתה' אותנו תורה

12. השוה לשון הרמב"ן 'והנכון בדרך המדרש', אחרי שביאר את הכתוב על דרך הפשט. שהרי גם הפשט וגם המדרש יכולים להיות 'נכונים'.

13. הגמ' במסכת בכ"ק דף פד ע"א מביאה את דבריו של רב אשי שלומד גזירה שווה מהמילה תחת אצל אנוסה — (כי תצא כב, כט) "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמישים כסף ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה". ובעומק דרשת רב אשי עיין תורה תמימה שמות כא, כד סעיף קצא. ועיין להלן מדור א פרק 4 סוגית "עין תחת עין".

14. בבא קמא פג, ב: אמאי (ממוז)? "עין תחת עין" אמר רחמנא — אימא עין ממש !

שבכתב בכתבה "עין תחת עין", אשר משמעותה הפשוטה היא ממש<sup>15</sup>. מדוע תורה שבכתב כמעט הוליכה אותנו שולל' בחומש שמות שניתן לרצוע את אזנו של העבד העברי לא רק בדלת אלא גם במזוזה — "והגישו אל הדלת או אל המזוזה", עד אשר היא פירשה בחומש דברים פרשת ראה — "ונתת באזנו ובדלת"<sup>16</sup>, שהרציעה היא בדלת דוקא ולא במזוזה. מדוע תורה שבכתב נתנה לנו להבין כי המכה את עבדו הכנעני נהנה מחסינות מיוחדת אם העבד ימות אחרי ארבעים ושמונה שעות<sup>17</sup>, בזמן שהקב"ה רצה כי חסינות זאת תתפוס אפילו ימות אחרי 24 שעות?! למה ומדוע 'התקלה בתקשורת' בין מה שהקב"ה רוצה שנדע ונקיים כהלכה מחייבת לבין מה שהוא בעצמו גילה לנו בתורה שבכתב המדברת באותו נושא. זוהי, איפוא, שאלת המדוע המטרידה אותנו, לעומת שאלת הכיצד אשר הטרידה במיוחד את בני המאה הקודמת. ברור לחלוטין שלבני דורינו העוסקים בשאלת המדוע, רצוי ואף חובה לדעת קודם את פתרון שאלת הכיצד, ורק לאחר מכן לטפל בשאלת ובפתרון המדוע. וראה להלן בדברי הנצי"ב לגבי מי רשאי לפרש תורה. נדמה שתורף דבריו הוא — קודם חז"ל (כיצד) ורק לאחר מכן פשט (מדוע).

ושאלת המדוע אינה מוגבלת דוקא לחלק ההלכתי של תורתנו. באותה מידה ובאותה צורה היא מטרידה את מנוחתו של הקורא-הלומד בחלק ההליכותי של התורה. אם הסיפורים בתורה נכתבו כדי שנדע מה שקרה וכדי שנלמד ממה שקרה, מדוע תורה שבכתב כותבת את מה שלא קרה ואינה כותבת את מה שכן קרה?! מדוע כתבה התורה שתרח אבי אברהם מת בזמן שעוד חי כששים שנה<sup>18</sup>, ומדוע כתבה כי ראובן עבר על האיסור החמור ביותר באיסורי עריות ("וילך ראובן וישכב"), בזמן שלא פעל אלא לבלבל את יצועי אביו<sup>19</sup>. ומאידך: מדוע כתבה התורה (בראשית ט, כב) שחם ראה את ערות אביו, בעוד חז"ל

15. לא נעלם ממנו שמצאנו את הביטוי "זה תחת זה" במשמעות של ממון (ויקרא כד, יח "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש"), אבל זה רק מוכיח שניתן לפרש "עין תחת עין" כממון, ולא שחייבים לפרש כך. זאת ועוד — נקטנו בדוגמה של "עין תחת עין" בגלל הספרות הגדולה המתלווה אליה. ברור שאין מקום לתרץ כך בפסוק כמו "וקצתה את כפה" (דברים כה, יב) שגם שם ההלכה המקובלת היא ממון (דין כושת בחמשת התשלומים).

16. ויש מקום לשאול ולדעת מנין לנו שהפסוק בדברים הוא דוקא, וממילא הפסוק במשפטים כולל בו מלה מיותרת. שמא יש לראות את הפסוק במשפטים כדוקא, כאשר הפסוק בפרשת ראה "מקצר" במקום להאריך, כדרכו של משנה תורה.

17. עיין רמב"ן לשמות כא, כ ד"ה וכי יכה החל במלים 'ועל דרך הפשט', ועיין במדור א בפרק 3 על אומדנא הלכתית, סוגית יום או יומיים.

18. בראשית יא, לב "וימת תרח בחרן", ורש"י שם: לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והיה שם יותר מששים שנה ... ומעיר המהר"ל: ... "וכי ניתנה תורה לשוטחים"?

19. ברור כי שונה המקרה הראשון מן השני. ב"וימת תרח בחרן", הכתוב בעצמו מעיד כמאה עדים שלא מת [כי תרח היה בן שבעים שנה כאשר נולד אברם, ואברם היה בן שבעים וחמש כשיצא לכנען, הרי שתרח היה אז בן מאה ארבעים וחמש, ואילו כשמת היה בן מאתים וחמש], ואילו במקרה של ראובן זהו פירוש חז"ל "הסותר" את פשוטו של מקרא. כלומר ראובן הוציא את מיטת יעקב אביו לאחר מיטת רחל, מאהלה של בלהה שפחת רחל, והעבירה לאוהל אמו — לאה, בטענה "אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהייה צרה לאמי?!". ועיין היטב בפירושו של המלבי"ם בנושא זה.

לימדונו כי סרסו או רבעו. התלמיד בדור הקודם היה מקדיש הרבה תשומת לב לשאלה: כיצד ידעו חז"ל כי אמנם סרסו או רבעו<sup>20</sup>, אבל גם כאשר אנו מקבלים ומבינים, ואפילו "משתכנעים", בכל אופן עדיין נשאל מדוע הם נראה זכאי בלשון הכתוב ויוצא חייב בפירוש חז"ל<sup>21</sup> — בין אם אנו שייכים לאלה אשר נאמנותם לדברי חז"ל היא במסגרת "אמונת חכמים" (ולכן ציינו "מקבלים ומבינים"), ובין אם דבריהם צריכים "הוכחה" (כאשר אז "משתכנעים"). גם אלה וגם אלה אשר באו על סיפוקם בשאלת הכיצד, ישאלו את שאלת המדוע. מדוע באמת לא כתב הקב"ה את אשר רצה שאנו נדע אודות אבות האומה — אם לטב או למוטב?!

יצוין כי דברי חז"ל בנדון מתחלקים הם לכמה וכמה סוגים. תחילה יש להבחין בין המקרים שחז"ל מפרשים את הכתובים בצורה שונה מן הפשט (כדוגמת "וירא חם" לעיל<sup>22</sup>) ובין המקרים שחז"ל מפרשים את המצב [הסיטואציה] בצורה שונה מן המקובל. כזה מצאנו, למשל, בתשובתו של אברהם אבינו, אשר במענה לפניית מלך סדום (בראשית יד, כא) "תן לי הנפש והרכוש קח לך", השיב גם את הרכוש ("אם מחוט ועד שרוך נעל"). ואמנם בניו זכו

20. וכך מבאר על אתר בעל באר יצחק: הנה דרשו זה מכה שלוש הוכחות: (א) ממה שכתוב להלן "ויקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ואם לא היה קלקול חם רק במה שלא כסהו, אין זה מעשה רק מניעת מעשה, ואין נופל לומר בזה "אשר עשה". (ב) מנין ידע נח שלא כסהו חם רק שם ויפת, והלא היה אז שוכב נרדם שיכור, ואם כן לא יכול לדעת זאת גם אחרי הקיצו מיינו! ואם סיפרו לו בניו היה לו לומר "וידע לו את אשר עשה לו בנו הקטן" כמו "וידוע הדבר למרדכי". (ג) דאם לא עשה לו חם דבר רק שלא כסהו, מה חרי האף הגדול הזה לקלל בנו בקללה נמרצת ולשעבדו לבני אחיו — והעונש אינו נערך בגדלו אל החטא! ועל כן שהיה שם איזה מעשה גדול ממש, והכתוב העלימה ברמז לכבוד נח. ופליגי רב ושמואל בסנהדרין, חד אמר סרסו וחד אמר רבעו, ואין ספק שמעשה כזה ירגיש גם השיכור, אלא שבעוד יינו בו לא ירגיש בגנות המעשה ההוא. ולכן אמר הכתוב שבהקיץ נח מיינו ידע את אשר עשה לו בנו הקטן, ר"ל ידע שיעור מה שעשה לו והרגיש בגנותה (עכ"ל). מקורו של הבאר יצחק במהר"ל גור אריה (אשר בעל באר יצחק לא הכיר ואף פעם לא התיחס אליו). בדרך אחרת אפשר לפרש על פי הרמב"ן לויקרא כ, יז "ואיש אשר יקח את אחותו, בת אביו או בת אמו, וראה את ערותה והיא תראה את ערותו, חסד הוא ונכרתו לעיני בני עמם". ומבאר הרמב"ן ד"ה וראה את ערותה: פעם יכנה את הבעילה גילוי ערוה, ופעם ביאה, שכיבה, וכאן ראה וכן יכנה אותה בידיעה כלשון "והאדם ידע את חוה אשתו", לפי הרמב"ן אפשר לומר שרבעו הוא פשוטו של מקרא! ובסוגיא זאת עיין רבינו בחיי לשמות כא, כו המבאר כיצד סוגיא זאת של "וירא ... ויגד" קשורה בשאלה מדוע בחרה התורה לציין דוקא שן ועין בשחרור עבד כנעני, כאשר על פי ההלכה הוא משתחרר בפגיעה בכל אחד מעשרים וארבעה ראשי אברים. ועיין עוד בזה במדור ה פרק 2.

21. הרבה מאמרים נכתבו אצל מורי הדור הקודם אודות "החייבים במקרא וזכאים בדברי חז"ל" (כגון "כל האומר דוד חטא", חטא בני עלי, חטא ראובן וכו' וכו'), כאשר לא שמו לב לכך כי רבים הם "הזכאים במקרא וחייבים בדברי חז"ל"! טעות קשה היא לראות את חז"ל כחגמתיים אשר באו "להמתיק גלולה מרה" של התנהגות לא-סימפטית אצל גדולי האומה. חז"ל הם אשר גילו לנו פירוש אמיתי בכתובים, ומענינו של פרק זה להציג את השאלה המטרדיה — מדוע חסר המיתאם בין פירוש אמיתי זה של חז"ל ובין הפשט הפשוט בכתובים. על ההבדל בין (א) פירוש חז"ל (ב) מדרש חז"ל (ג) קבלת חז"ל עיין מדור ד פרק 3 (ב).

22. אם כי לא אליבא דהרמב"ן בהערה 20.

למצוות יקרות ערך<sup>23</sup> עקב נאמנות אברהם אבינו לברכת ה'<sup>24</sup>, אשר רק היא תעשיר. ולעומת השבח בדברי הכתוב על ויתור אברהם על הרכוש, מצאנו ביקורת קשה ביותר על הסכמתו הוא למה שנראה כפשיטא למלך סדום — "תן לי הנפש". וכך אומרים חז"ל בנדרים לב, א: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתיים ועשר שנים? ר' יוחנן אמר: מפני שהפריש את בני אדם מלבוא תחת כנפי השכינה, שנאמר "תן לי הנפש והרכוש קח לך", עכ"ל<sup>25</sup>.

כי כך דרכם של חז"ל לחדור לעומק הדברים ולגלות לנו הבטים באמת השלימה של תורה, שאנו בעין הבלתי מזוינת שלנו לא היינו מסוגלים לראותם. עתים דבריהם מיוסדים על עצם קבלתם הנאמנה<sup>26</sup>, עתים הם בנויים על כוח המדרש אשר נמסר לידיהם (ל"ב המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי), ועתים הם פרי פרשנותם הם, כאשר משתמשים בכללי פרשנות המקובלים על כל אחד אשר מלאכת הפרשנות נהירה לו. בכל מקרה ומקרה לא באו לטהר את הטמא ולא לטמא את הטהור, כי אם לגלות את עינינו בהבנה עמוקה יותר ונכונה יותר בכתבי הקודש. ברור כי מקום הניחו אבותינו לחדש בו בדברי תורה, דור דור וחידושו, וכבר לימדונו חז"ל (ולא ראב"ע ורשב"ם!) כי (שבת סג, א) "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (ועל זה בפרק הבא). אבל יחד עם זאת ברור כי נקודת המוצא בהבנה מחשבתית בספרי הקודש הם פירושי חז"ל, כאשר אחר כך, ובהתחשב בדבריהם, יש מקום לפרש לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. וכך כותב הנצי"ב מוולוז'ין בקדמת העמק לשאלות דרב אחאי גאון<sup>27</sup>: מי שאינו תלמיד חכם אין לו להתקשט בעשרים וארבעה מקראי קודש, פירוש, שאין לו לעשות פירושים ולהפשיט, רק לקפל המקראות. ומי שרוצה להפשיט לפי דעתו, כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתם, <sup>28</sup> עכ"ל.

ובעוד הנצי"ב מבהיר שאין לפרש פירוש חדש טרם עמד על דעת חז"ל, בא האור החיים

23. סוטה יז: דרש רבא, בשכר שאמר אברהם אבינו "אם מחוט ועד שרוך נעל" זכו בניו לשתי מצוות: — חוט של תכלת ורצועה של תפילין.
24. בראשית יב, ב "ואברכך" — בממון. ועיין במהר"ל בפירוש הסוגיא וביישוב הסתירה בין "אם מחוט" ובין "למען ייטב לי" — יתנו לי מתנות!
25. ושמעתי בשם מו"ר הגר"מ חדש זצ"ל שלפי זה מובנת פנייתו של אברהם אבינו אל השי"ת בענין "אולי יש חמשים צדיקים" וכו'. כיצד להבין את תפילת "עמודו של עולם", "איתן זה", עמוד החסד בעולם, עבור אלה אשר כמו ידיהם הקימו את הליגה נגד חסד בסדום ובנותיה (עד למיטת סדום הידועה). אלא הרגיש אברהם שאילו לא היה מוותר על הנפש, ולא היה מחזירם לסדום, שמא יכול היה הוא להשפיע עליהם ולקרבתם תחת כנפי השכינה. ועיין מהלך דומה ב"משך חכמה" בראשית טו, א ד"ה אל תירא אברהם.
26. עיין למשל רמב"ן לבראשית י, ט ד"ה הוא היה גבור ציד לפני ה'. ועל זה להלן (מדור ד פרק 3 (ב)) בהרחבה בפרק 'תוכחת מגולה ואהבה מסותרה'.
27. פרק ב סעיף ד עמוד 14 טור שמאל.
28. ברור כי הנצי"ב לא קבע כאן עמדה בשאלה באיזו מידה דברי חז"ל מחייבים לעומת פירושים אחרים. אנו עוסקים בנושא זה בפרק הנ"ל "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה". עמדת הנצי"ב הנ"ל אומרת כי דברי חז"ל מחייבים אותנו בלימודם ובהבנתם לפני שנבא ללמוד בעצמנו פירושים אחרים. מי שבקיא בפירוש הנצי"ב לתורה, "העמק דבר", יודע מה גדול היה כוחו הוא לחדש ביאורים וחידושים בתורה שלא אליבא דחז"ל. ברם דא עקא! "שלא אליבא" חז"ל הוא לא נגד חז"ל. גם כאשר הפירוש נאמר נגד שיטת חז"ל. על הנצי"ב בודאי יש לומר כי קודם "עמד על דעת חז"ל".



הקדוש (פרשת בראשית) ומוסיף עוד את דברי "הראשונים" למטען שאדם צריך לרכוש טרם בואו אל הקודש לפרש על פי ישוב הדעת שלו. וזה לשונו: דע כי רשות לנו נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון וישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים וישבו באופן אחר, כי שבעים פנים לתורה. ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן ... (עכ"ל). וכבר קדם לרבינו חיים בן עטר הרדב"ז בשו"ת (חלק ה', שני אלפים קמ"ג) החולק על הרמב"ן בשאלת המצוות שבחומש דברים, מתי נאמרו ומתי נכתבו, ומסיים ואומר: ... ואעפ"י שידעתי שאיני כדאי לחלוק על הרב ז"ל, מכל מקום דעתי החלושה אני כותב, הואיל ואין זה תלוי בדין מדיני תורתנו [נושא זה יידון בהרחבה במדור א פרקים 1, 2, 3, 4 וכן במדור ד פרק 1 (ד)].

והשתא דאתינא להכא בסוגית החלק ההליכותי של התורה, וטרם נשוב אל הנושא העיקרי, היא שאלת המדוע, מן הראוי להעיר כי נוסף על האבחנה הנ"ל בין פירוש הכתוב לבין פירוש המצב [הסיטואציה], עלינו להבחין בין עוד שני סוגי פירושי חז"ל: פירושי חז"ל הנאמרים במישור ההיסטורי, כלומר, מה קרה במציאות, לעומת פירושי חז"ל הנאמרים כאידיאה או רעיון, כאשר לא התכוונו שנבינם "כפשוטם". הנה במדרש חז"ל (בראשית רבא סח, יג) על האבנים מתחת לראשו של יעקב אבינו בחלום הסולם שנתאחדו ונעשו אבן אחת<sup>29</sup>, מוכן המהר"ל מפראג להבין את דבריהם רק על פי אחת משתי אפשרויות: ... "ובין שתאמר כי כך היה בפועל שנעשו כל האבנים אבן אחת, ודבר זה אין פלא ואין ראוי להפליא על זה, ובין שנאמר שבעת המראה היו אבן אחת כאשר עלה יעקב במעלתו ואחר כך חזרו להיות כבראשונה, כמו הרבה נסים שהיה המטה לנחש שחזר לקדמותו — אין הפרש ...". המהר"ל מוכן לראות בנס האבנים, או נס קבוע או נס ארעי (במשך זמן החלום בלבד), ומבחינה עקרונית "אין הפרש" בין נס זה או אחר. אבל אין המהר"ל מוכן לראות במדרש הזה כעין ביטוי בלבד לאידיאה של אהדות, המיוצגת כאן על ידי יעקב אבינו אשר מיטתו היתה שלימה<sup>30</sup>, ולא נעשתה כל פעולה של ברירה בין בניו. המהר"ל אמנם מרחיב את הדיבור על הנושא הזה<sup>31</sup>, אבל כל זאת מתוך הבנת המדרש כפשוטו, כלומר כי אמנם האבנים נעשו אבן אחת. לעומת זאת מוכן המהר"ל לפרש מדרשים אחרים שלא כפשוטם. כך מצינו, למשל, בעמדו על זיהוי חז"ל ש"הפליט" אשר בא לאברם העברי הוא עוג, הוא מוכן להבין את דבריהם גם כפשוטם וגם שלא כפשוטם, ואלה דבריו<sup>32</sup>: "ואולי אם יתמה האדם שיהיה הרשע כל כך חי ... אין ראייה מדורות האלה, כי היו מחולקים (= שונים) לגמרי, ואפילו אם היה חי כל כך עוג אין תמיה. ואם לבך עוד מפקפק אע"פ שאין פקפוק, הלא קושיא זו לאו כלום היא, שאין אתה צריך לומר שהוא בעצמו פלט מדור המבול, אלא אם האב הראשון פלט מדור המבול שפיר הוא דנקרא "הפליט"! ואע"פ שתמצא בפרק פרת חטאת כי עוג הוא שפלט מן

29. "ויקח מאבני המקום" לעומת "ויקח את האבן". ועיין בזה במדור ה פרק 2.

30. לא כאברהם שנולד ממנו ישמעאל, ולא כיצחק שנולד ממנו עשו — הפסולת של חטא אדם הראשון אחזה באברהם וביצחק, ויצאה מהם על ידי אי כניסתם של בנים אלה לעם ישראל. ברם יעקב הוליד שנים עשר ילדים שהם כולם שבטי ייחודיים! ולכן נקרא יעקב — השלם שבאבות.

31. ... "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת ... שהיה קדוש ונבדל ... והקדישו את קדוש יעקב ... ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק והוא אחד ... כי יעקב עיקר האחדות ..."

32. בראשית יד, יג ד"ה שפלט מדור המבול. ועיין בזה בהרחבה במדור ד פרק 3 (ב).

דור המבול, אין זה קושיא, דהא מצאנו שנקרא האב ובנו ובן בנו וכן כולם בשם אחד, ובפרט כאשר הם נבדלים בענין זה מן הכלל ויש בהם דבר מיוחד שנתיחד ... " עכ"ל. הרי מתוך דברי המהר"ל עצמו אנו נתקלים בשני הסוגים של פירושי חז"ל, ומן הראוי לציין כאן את הסוג השלישי של מדרשי חז"ל שחייבים להבינם שלא כפשוטם עקב תוכנם וכדו', כגון הדושיח בין יהודה ויוסף ריש פרשת ויגש במדרש רבה שם<sup>33</sup>, ועוד.

ואנו שבים אל הנושא ומתיחסים, איפוא, לשאלת המדוע: מדוע מצינו סתירה ומתח בין מה שחז"ל לימדונו מתוך הפסוק לבין מה שהקב"ה לימדנו על ידי הבנת הפסוק כפשוטו. בעיתיות זו מיוחדת דוקא ללימוד מסוים, הלא הוא לימוד תורה שבכתב עם תורה שבעל פה. כי אם אדם לומד גמרא, רשאי הוא בהחלט למקד את התענינותו ולאמץ את ראשו בשאלת ה"כיצד". נתון הוא שתורה שבעל פה מפרשת את תורה שבכתב על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, ועל הלומד תורה שבעל פה — באשר היא נקודת המוצא שלו — להתמסר ללימוד זה. לא כך הלומד תורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה. הוא אינו רשאי להסתפק בהבנת התשובה לשאלת ה"כיצד" (כלומר כיצד המדרש לומד את אשר לומד באמצעות כללים אלה או אחרים) ולהתעלם משאלת המדוע. זאת משום שאותם חז"ל אשר הוא שותף בצמא את דבריהם ואשר הוא מתאמץ להבין כיצד שינו את הפסוק ממשמעותו הפשוטה והובילו אותו בדרך של מדרש, הם הם אשר אמרו לנו (שבת ס"ג, א) כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"! לשון אחרת: בעלי המדרש עצמם הם אשר הפנו את מבטנו אל הפשט והזהירונו לשים לב לכך כי גם אחרי שדרשנו את הפסוק במישור המדרש, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק. הפשט עוד קיים — ותורה היא ולימוד הוא צריך! לנו נראה כי זהו הפירוש הפשוט במאמר חז"ל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו". כלומר, כשגמרנו ללמוד את ההלכה שבפסוק ע"י המדרש, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק! יש עוד "פשט", וגם הוא תורה הדורשת לימוד. נדמה כי פירוש זה מקבל חיזוק למעין בדברי הרשב"ם הידועים ריש פרשת וישב<sup>34</sup>, ועיין בזה בהרחבה בפרק הבא על "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וכן להלן מדור ה, פרק 5]. בדרך אחרת — אם כי לא בסתירה — מפרש בעל תוספות יום טוב ביבמות פרק ב משנה ח את דברי חז"ל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וזה לשונו: "אי אפשר שתיקרא הפשט לגמרי שלא יהא לו שום הבנה כלל". כלומר, יהא הדרש אשר יהא, לא יתכן שאי אפשר עוד לקרוא את הפסוק בהתאם למסקנה ההלכתית של המדרש. גם לפי בעל תוספות יום טוב מאמר זה של חז"ל אינו מפנה אותנו אל שאלת ה"כיצד" (אם כי בודאי אינו עוסק בשאלת המדוע) אלא קובע כי כל מסקנה הלכתית בפסוק ניתנת לקריאה בתוך הפסוק. ועיין בזה בהרחבה בסוף הפרק הבא, בעקבות הרמב"ן.

33. מפשט הכתוב מתואר מפגש בין יהודה ליוסף ודושיח ביניהם כעבד אל אדונו. ברם חז"ל באים ומגלים לנו שלא כך הדברים, אלא יהודה עומד ומתריס ביוסף דברים קשים עם אזהרות ואיומים. לפי המדרש עורך יהודה עם יוסף חשבון נוקב על העלילה שרקם יוסף סביב אחיו. ועיין סיכום יפה לנושא זה בילקוט מעם לועז עמ' תשמ"ו בראשית ב'. מדרשים מעין אלה מגלים לנו היבטים מוסריים או פסיכולוגיים שביקשו חז"ל להפנות אליהם את תשומת לבנו. כמו כן הם יכולים לגלות לנו תחושות בתת — מודעות של האנשים, שהם בעצמם לא חשו בהן, והמדרש העלה אותן אל מעל פני השטח.

34. עסקנו בשיטת הרשב"ם במדור ד פרק 2. עיין שם בהרחבה.

אמנם דור דור ובעיותיו בלימוד תורה, והבעיה העומדת לפני הלומד תורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה (כאשר נקודת המוצא היא תורה שבכתב) היא שאלת המדוע. כאן אין הדעה נוחה לגמרי ממלאכת המחשבת של הרב מקלנבורג או הרב מלבי"ם בשאלת הכיצד. היא הפתרון אשר יהא, תהא ההברקה הלשונית אשר תהא, יהא החידוש הפילולוגי אשר יהא, עוד נשאלת השאלה: מדוע בכל זאת הפירוש הפשוט בכתוב אינו תואם את הפירוש המחייב של חז"ל. זאת ועוד! לפעמים כה גדולה ההנאה מן הפירוש המראה כיצד חז"ל למדו, שאנו שוכחים את דבריהם של חז"ל עצמם ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ומעלימים עין מזה שעוד קיים הפשט שיש ללמדו כחלק מהותי של תורה — אף על פי שלא בהכרח הלכה מחייבת היא! כל עוד נעסוק רק בשאלת הכיצד — וחשוב העיסוק בשאלה זו ותורה היא ולימוד היא צריכה — יחסר לנו חלק גדול ונפלא של תורה, הלא הוא הפשט. ומי שתחסר לו יד אחת בפשט בודאי תחסרנה לו ידים רבות בלימוד התורה בשלימותה ובקדושתה. הוא הדין והיא המידה בתורת הסוד, אלא שאין לנו עסק בנסתרות.

בזה אנו מגיעים לכמה נקודות עקרוניות בכל לימוד והוראת תורה שבכתב עם תורה שבעל פה, אשר עיקרן הן: —

1. במקום לנסות להוכיח שהמדרש הוא פשט, יש לנסות לראות כיצד המדרש בנוי על הכתוב. זוהי האמת הפשוטה בלימוד תורה עם מדרשי חז"ל — חז"ל לא טענו כי דבריהם פשט הם, אבל נתנו לנו בהחלט להבין כי הכתוב אותו דרשו הוא המקור לדבריהם. לכן יש לנו בודאי ענין לראות כיצד הכתוב הוא המקור לתורה שבעל פה, כלומר כיצד דבריהם של חז"ל בנויים על אותו כתוב. אבל רב המרחק בין "בנוי על הכתוב" וכין "פשוטו של מקרא" — ויש לשמור על המרחק הזה<sup>35</sup>.

2. כאשר משתחררים מן המשוואה מדרש = פשט, פנוי הלומד לחדור לעומק פשוטו של מקרא גם בשעה שאינו עולה בקנה אחד עם המדרש, תוך כדי הבנה ברורה כי גם פשט זה תורה הוא, ואולם לא בהכרח הלכה מחייבת (כשם שגם רמז וסוד הם תורה עם כל קדושת התורה, אע"פ שאינם מלמדים הלכה דוקא).

3. וכאשר זכינו לקבוע מהו הפשט<sup>36</sup>, פנוי הלומד לחקור בתוך קדושת התורה את שאלת מה התפקיד של הפשט. כלומר מהו זה שהפשט מלמד במסגרת שבעים הפנים של תורה. ועל זה במדור א: תפקודיו של הפשט.

35. למותר לציין כי אין אנו שוללים את האפשרות כי פירוש חז"ל יכול להיות פשוטו של מקרא ממש. טעננו כי המדרש אינו בהכרח פשט, וכי בדרך כלל אינו פשוטו של מקרא, ואף אינו מתימר להיות כן.

36. במושג-מונח "פשט" אנו מתכוונים להבנת הכתוב על פי כללי הדקדוק, התחביר הלשון, תוך כדי התחשבות ברקע [בקונטקסט] אשר בו המלה כתובה. כלל גדול יש לשנן לעצמנו: הפשט אינו פשוט!