

לכידוד המושג 'פשוטו של מקרא'

משה אונד

א. בספרות התלמוד

שלוש פעמים מופיע בתלמוד הבבלי הכלל 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו'¹, שמשמעותו חלוקה במידה מכרעת כמשמע מלת האחרונה. והנה, התיבה 'פשוטו' נגזרת ללא ספק משם העצם 'פשוטו'², שאינו זהה עם שם התואר 'פשוטו', שמשמעו לא מורכב, לא מסוכך, שכן הוא אינו כינוני פעול של הפועל 'פשוטו', אלא מקבילו, כלשון חכמים ובארמית של הירושלמי, של שם העצם 'פשוטו' שבארמית הבבלית. אכן, פעמים נמצא בירושלמי הביטוי 'פשוטיה דקרייא'³, ואילו בבבלי חוזרת שתיים-עשרה פעמים התיבה 'פשוטיה' כחלק מן הביטוי 'פשוטיה דקרא', מקבילו הארמי של 'פשוטו של מקרא', השגור בפינו מכוח שימוש הרווח בספרות הפרשנות,⁴ אך אינו מצוי בתלמוד בתבנית זו. שתיים-עשרה ההיקריות של 'פשוטו' שהוזכרו ניתנות למיון הבא: בשש סוגיות מופיעה השאלה 'פשוטיה דקרא במאי כתיב';⁵ בשתי סוגיות נאמר על חכם 'סבר כפשוטיה דקרא';⁶ שלוש פעמים נמצא המשפט 'אתיא גזירה שוה ומפיקא ליה לקרא מפשוטיה לגמרי' (באה גזירה שוה ומוציאה את המקרא מפשוטו לגמרי) — כך או כשינויים קלים — בהתחייבות

1 בבלי, שבת סג ע"א; שם, יב' יא ע"ב; כד ע"א.

2 כנראה, בפ"א שוואת ובשי"ן שדוקה, אך ייתכן, שהפ"א קמוצה ו'או שהשי"ן תלומה. ראה: ערך 'פשוטו', מילון בן יהודה, יא, ירושלים תשי"א, עמ' 5265-5266 הערה 1 שם.

3 ירושי', סנה' א, א; יח ע"א; שם י, ב; כט ע"א. בירושלמי לא מצאנו את הגזירה 'פשוטו' כשם עצם, אלא שיאסטרוב במילוניו, ערך 'פנסטה' וערך 'פנסטה', הציע לחקן את הגזירה 'פנסטה' — או פנסטה — שבידושי' ב"ב ח, א; טו ע"א ולקראת: 'פשוטיה'. אך אין השערה זו נראית.

ראה: מ' יאסטרוב, ספר מלים, ניו יורק-ברלין-לונדון חרפו" (1926), עמ' 1190, 1246. ראה: J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, IV, Berlin-Wien 1924, p. 61.

קאהוט, עורך השלם, ו. ניו-יורק תשט"ו, עמ' 369; אי"ש רוונטל ושי ליברמן, ירושלמי נדקון, ירושלים תשמ"ג, עמ' 213.

4 במיוחד בפירוש רש"י למקרא. ראה דברי טודרסיני (טורטשיני) במילון בן יהודה (לעיל, הערה 2).

5 בבלי, עיר' כג ע"ב; שם, כח, ק"א ע"ב; שם, קר"ב פ ע"ב; שם, חול' ו ע"א, קלג ע"א; שם, ער' ח ע"ב.

6 שם, דבח' קג ע"א; שם ער' לב ע"א; בספרינו המלה 'דקרא' חסרה בובחים ק"ג, אך היא נמצאת בכתב-ידו.

בדיקות שיטתיות של חלק מן החומר,¹² אך רק לאחרונה נתפרסמו שני ניתוחים מפורטים ומצוינים של כל חמש-עשרה הסוגיות, הנוגעות לעניין, האחד בידי שרה קמין ע"ה,¹³ והאחר בידי דוד וייס-הלבני.¹⁴ שני חוקרים אלה העלו כמה מסקנות זהות, אך לא הגיעו לידי דעה כוללת מוסכמת בדבר משמעותו של 'פשוט'.

הדגשתה העיקרית של קמין — ובנקודה זו וייס-הלבני מסכים עימה — היא, שבספרות חז"ל פשוט אינו מנוגד לדרש,¹⁵ אלא, כפי שצינו כבר בנימין זאב בכר-16 ואחרים, ה'ביאור שנמצא בשם 'פשוטיה דקרא' אינו דומה לפשוט הפשוט של הבנת הדורות האחרונים, ולא עוד אלא שגם 'הוא על פי הרוב מעין דרש'.¹⁷ קמין קובעת נחרצות, שפשוט כלל אינו שיטה פרשנית מסוימת, ושזוג המלים 'פשוט-דרש' (או 'פשוטו-מדרשו' אינו מציינן את הניגוד שבין שתי קטגוריות פרשנות מובחנות.¹⁸ אף זאת, דעתה של קמין, שאולי ניתן לקשור שמות אלה לנגוד 'פשוט' לרשע פשוט' במונח [ממייצג במקרא] של פרס, ולא... במונח [המיוצג בלשון חכמים] של באר, תתקבל מן הסתם גם על דעתו של וייס-הלבני.¹⁹

נעבור עתה להבליים העיקריים שבין דעות שני המלומדים.
(א) לדעת קמין, 'פשוט' הוא הכתוב עצמו כחיידה בעלת מובן, אלא ש'כיון שהמובן המילולי הוא המובן הראשוני, הטבעי, של החיידה הלשונית, עשויים מונחים המציינים את החיידה לציין מצד מובנה המילולי'.²⁰

קרא לספר איוב, ירושלים תשמ"ט, עמ' 69, הערה 51; הנ"ל. סידורת בהוראת המקרא, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 38-39, הערה 8, 9. וכמוכן את ספרו הנזכר של וייס-הלבני, הנקודש כולו לנשוא זה. ראה גם להלן, הערה 49. ספריהם של קמין ושל וייס-הלבני, שאנו מתייחסים אליהם תדיר במאמר זה, יצוטטו להלן על פי שמות מתחביהם ללא ציון נוסף.

12 כגון ניתוח הסוגיות הנוגעות לאיין מקרא יוצא מידי פשוטו: פשוטו: E. Biberfeld, 'Zur Methodologie der talmudischen Bibelexegese', *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, VIII, 1910, pp. 355-370.
13 ראה גם את מאמרו של מי גרינברג, ערך 'תנ"ך', פרשנות, אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, במיוחד טורים 645-646.

14 ראה: וייס-הלבני, עמ' 54-76.
15 זאת, למרות הנאמר בבבלי סנה' ק ע"ב, ראה: קמין, עמ' 46; וייס-הלבני, עמ' 74, ציון, דרך אגב, שווייס-הלבני מדבר על 'מדרשא' כעל שם עצם בצורה זו, אך מן ההקשר נראה שהמ"ם שבחתיבה זו משרתת ושם העצם הוא 'דרשא'.

16 ב"ז כבר, ערכי מדרש, חל אביב תרפ"ג, עמ' 269, הערה 3.
17 אך אין להסכים עם טור-סיני (לעיל, הערה 2), ש'פשוט' מציינן 'פירוש ברוח הדרש הוויק'.

18 כך, למשל, עמ' 56: 'המסקנה העולה מעיונו היא, כי בדברי חז"ל לא באה לידי ביטוי הבחנה מיוחדת, הנוגעת את ההבחנה שבין "פשוט" ל"דרש" כגישות שונות ומובחנות של פירוש הכתוב'.
19 קמין, עמ' 47, לדעתו של וייס-הלבני, 'פשוט' גורר מן השורש פשוט, שהוראתו להמשיך. ראה: וייס-הלבני, עמ' 52. רק פעם אחת, בהסברו לבבלי, כתי' לח ע"ב, הוא מייחס ל'פשוטיה' את 'הקולטציה האחרת' של 'פשוט' לפורס, ללמד (שם, עמ' 75-76 ועמ' 196, הערה 46).
20 קמין, עמ' 31-32; והדגשתו בפנים הטקסט, כאן ובקטעים הבאים, הן שלנו.

כזורה אל הכלל איין מקרא יוצא מידי פשוטו, שבו פתחו דברינו;⁷ פעם אחת אף נאמר כמפורש: 'אף על גב דבבל התורה כולה איין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתאי ג"ש אפיקתיה מפשטיה לגמרי, ומאזכורם של שני הביטויים איין מקרא יוצא מידי פשוטו ו'פשוטיה דקרא' באותו העניין ובאותו המשפט מוכח, לדעוננו, שלפחות ברוב התלמודי 'פשוטו' ו'פשוטיה' זהים כמשמעם, אלא שהראשון עברית והשני אומית;⁸ פעם אחת ויחידה התלמוד מעמת כמפורש פשוטו שלמקרא ומדרשו, כצינו לגבי פסוק מספר בן סירא: 'אי מפשטיה... אי מדרשא...'⁹

בנוסף על האזכורים הללו מופיע שם העצם 'פשוט' בניבים נהרא נהרא ופשוטיה'¹⁰ ונהרא כפשוטיה לזייל, האומרים, שדרבו של נהר לזרם כדרכו וכמהגו.¹¹ דרך סיכום אפשר לומר, שבספרות התלמוד משמש שם עצם, שצורתו 'פשוט' או 'פשוט', ונראה לנו אפוא, שמוטר לדבר על הלקסמה 'פשוט/פשוטו'. שם עצם זה אינו מופיע כנראה בצורת הנפד, אלא תמיד בצורה נגזרת עם כינוי קניין בגוף נסתר: 'פשוטו', 'פשוטיה', 'פשוטיה'. הלקסמה 'פשוט/פשוטו' נמצאת בשני התלמודים כעשרים פעם, ולמען הקיצור נציין מעתה 'פשוט'. נאמר אפוא, שעל-פי רוב 'פשוט' מהווה רכיב של אחד הביטויים 'פשוטיה דקרא', 'פשוטיה דקרייא', 'פשוטו שלמקרא', המופיעים בהתייחסות אל פירוש מסוים של פסוק בניגוד לפירוש אחר, שכנראה אינו הולם פשוטיה דקרא או שנאמר עליו, שהוא מוציא מקרא מידי פשוטו.

אפשר היה לצפות, כי על יסוד ניתוח הדיונים הממוקדים בביטויים אלה ניתן יהיה להגיע על נקלה לידי הגדרת המושג 'פשוט'. למעשה, הוצעו לו פירושים, תרגומים והגדרות מרובים ושונים, כגון: המובן הפשוט והברור (der einfache der plain sense), המובן הטבעי הראשוני (le sens obvie), המובן המילולי (sensus litteralis), הפירוש הפילולוגי, הפירוש האנטיקטיווי, הנכון והאמיתי, הפירוש-ההיסטורי, המקובל והמוסמך ועוד.¹¹ אמנם פה ושם נערכו

7 פעם שם, יב' כר ע"א ופעמים שם, כתי' לח ע"ב.

8 שם יב' כר ע"א.

9 שם, סנה' ק ע"ב.

10 הניב הראשון נמצא פעמיים, בבבלי, חול' יח ע"ב וזו ע"א; השני — שם, ניט' ס ע"ב. טענת טור-סיני (טורטיני) במילון בן יהודה (לעיל, הערה 2), עמ' 5275, הערה 1, שלפיה פשוטיה נהרא אינה לא לשון זרם ולא לשון התפשטות, אלא: דרכו הפשוטה והטבעית של הנהר כל עוד לא הטוה בני אדם והכריחוהו ללכת שלא בטבעו... [ב]יומיה לפשוטו של מקרא מבלי שידרשו בו דרשות, והמבאר כפשוטו כזרמו לא פרש כפשוטו — יש בניסוחו חן רב, אבל אין הוא משבטת. גם רש"י בגטין ד"ה 'במיל', שטור-סיני מבקש להסתייע בו, גם בן יהודה, החולק בעקבות רש"י ושעל דבריו טור-סיני מעיר, מבינים 'פשוטיה' ונהרא' כדרכו הטבעית של הנהר, שאם אין סופרים אחריו, הוא 'מושב' כפשוטו, ואין הם קושרים לשון זו עם שם התואר 'פשוט' במשמעו; ישר, בניגוד למעוקל, מעוות, מוטת מדרכו.

11 ראה סיכומיהם של: יי' היימן, להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא, לשוננו, יד (תשי"ז), עמ' 188-189; שי קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 11-22: D. Weiss Halivni, *Peshat and Derash*, New York-Oxford 1991, pp. 88-89. הספרות הענפה, שהוקדשה לבירור מוחתם של 'פשוט' ושל 'דרש', רשומה במפתח הביבליוגרפי של קמין, עמ' 276-283, ויש להוסיף על-יכן את שדרשם על ירינו (מי אוניו, פירוש רבי יוסף

בבבלי, שבת סג ע"א, וזאת על-ידי הסבר מעמיק, אך גם נועז וחרף, שידרשה לנו להביאו כאן לא בויסוח בעליו, אלא כפי שאנו מבינים אותו לפי הסב' וה' הטענה "חגור הרכב על ירך גבור" (תה' מה, ד)... דבריו הורה כתיב' נשללת על-ידי מר בר רב הונא, לא משום ש'הרכב' משמש לפי הפירוש המוצע בהוראה משאלת, אלא משום שהמלים 'הורך והרך' קשורות למלה 'הרכב', כאשר הן נישמשות לה כתמורה. קשר החכרים זה מוכיח, שגם חרב לא מטפורית יש בה הור' והר', וזאת גם אם הפסוק כולו 'דבריו הורה כתיב'. עם זאת, נאלץ וייסד-הלבני להודיע, שהמובן המוצע על-ידיו לאין מקרא יוצא מידי פשוטו אינו הולם אלא ברוחק גסוים סוגיה אחרת, שבה אמנם אין הכלל הנוון נמצא בניסוחו העברי, אבל יש התייחסות ברורה אליו בשפה הארמית.²⁷

אמת, אין בין דעותיהם של קמין וייסד-הלבני בקורדה זו אלא הבדלים דקים. לדעת וייסד-הלבני, 'פשוט' כפי חכמי החלמוד הוא הקשרו של הכתוב, וכאמור אינו מכוון למושב המילולי דווקא. קמין סבורה, ש'פשוט' הוא הכתוב עצמו מבחינת היותו יחידה נושאת מובן, היינו המובן המתחייב מן הניסוח או מן ההקשר. לדעת שניהם, הכלל אין מקרא יוצא מידי פשוטו בא לשלול מן פירוש הכתוב, אשר אינו מתאים לו, אלא שלפעמים הם מבינים אי-התאמה זו בדרכים שונים.

נראה לנו, שדבריהם המחכמים של שני המלומדים מאפשרים לנו לנקוט את הצד השווה שבהם ולהעלות מתוכו הגדרה ל'פשוט', שיש בה חידוש כלשהו. לדידנו, אין ספק שהמלה 'פשוט' המציינת את מקום הילוכו ורימתו של הנהג,²⁸ מציינת גם כן את מקום הילוכו ורימתו של המקרא, היינו את המקום, שבו אפשר לקרוא את דבריו המפכה של האל.²⁹ 'מקום' זה אינו אלא הטקסט הפרוט לפני הקורא. הפשוט לפני כאיגרת.³⁰ בדינים פרשניים טקסט זה כולל הן את הכתוב הנוון הן את הקשרו, ולא רק את המלים או המשפטים הסמוכים אליו, אלא את כל הפרשה כמלוא הקשרה הענייני. ודאי הצדק עם וייסד-הלבני, שלפעמים 'פשוטו דקרא' הוא כינוי למלים אחרות, הכתובות במפורש בצד הכיטוי הנוון, להלן הודגמה המובהקות לכך:

תשעין אלף זקנים מינה דרד ביזס אחד... הדא הוא דכתוב (שמ"ב ו, א) ירוסף

27 וייסד-הלבני, עמ' 54. המדובר בסוגיה בבבלי, כה' לה ע"ב, בנוגע ל'אשר לא יורשה', דב' בב' כח.
 28 במקורות שהוזכרו לעיל, הערה 10.
 29 ראה: תמ' ת, שהוא המקום היחיד בביב'ן, שבו מופיע 'מקרא' במשמע קריאת טקסט (או טקסט הנקרא), והטקסט המכוון הוא ה'ספר', 'זרות האלהים', המוכר בתחילת הפסוק. ביטורה המלה 'מקרא' מציינת אפוא את פומקו התנ"ך לא מצד היותם כתיבים (מצב טבעי), אלא מצד היותם נקראים (פעולה רימית), ודבריו 'פשוטו של מקרא', כך נראה לנו, רומז גם הוא לאופי הדינמי של הקריאה 'מפורש ורשם שכל' כדי להבין במקרא, כלומר כדי להפסיקו.
 30 כדברי קמין, עמ' 47, אמנם בלשון "יתכן ש... ראה גם דבריה בעמ' 133: "ידבר הפשוט" הוא זה שנכתב, שכבר נמצא "פיוט" לפני הקורא."

ויסד-הלבני, לעומת זאת, סבור ש'פשוטו מציין את הקשרו הטקסטואלי של הכתוב היינו את הנאמר אחריו ולפניו, ולדעתו אין להכין את המונח 'פשוט' מונח המציין את המובן המילולי של הכתוב.²¹

(ב) לדעת וייסד-הלבני, אין הבדל בין 'פשוטו של מקרא' ל'פשוטו דקרא', שכן המשמע היסודי של השורש פשוט' בא לידי ביטוי בשם העצם 'פשוט', בהוראת הקשר, והוראה זו מתאימה בכל המקומות בספרות החלמודי, שבהם 'פשוט מופיע במשמעותו של דרך ביאור'.²² קמין אינה מציעה הגדרה חד-משמעית כזאת, שהחלום את כל הסוגיות אודות, היא נאלצת להתיי, שבשעה ש'פשוטו של מקרא' מכוון בעיקר לכתוב מבחינת מוכונו המילולי ומשמעותו המידית,²³ הרי 'פשוטו דקרא' מכוון על-ידי רוב, ועל כל פנים במסגרת השאלה 'פשוטו דקרא כמאי כתוב?', לכתוב מבחינת ניסוחו ומשמעותו בהקשר הענייני של הפרשה.²⁴ יתר על כן, קמין משאירה סוגיות אחרות בצידו עיון.²⁵

(ג) לדברי קמין, הכלל אין מקרא יוצא מידי פשוטו' בא כלל שלשת המקומות שהוא נזכר בהם כדי לשמור על תוקפו של הכתוב במשמעותו המיידית, והוצאת מקרא מפשוטו נגרמת על-ידי פירושים או מסקנות, כאשר 'מבחינת הנוכח... אי אפשר לקיימם יחד עם "פשוטו"... או שיש בהם התעלמות מהדברים האמורים בהדיא'. בכלל הנוון משמש אפוא 'פשוטו' לציון מוכונו של הכתוב, היינו מוכונו המילולי או המובן המתחייב מן ההקשר.²⁶ לדעת וייסד-הלבני, משמעו של הכלל הוא שאין טקסט מקראי עשוי להתפרש בדרך השוללת את משמעו בעניין או ביחידה הלשונית שהוא חלק ממנה. החוקר טורח ומצליח לקיים דעתו זו אף ביחס לסוגיה

21 וייסד-הלבני, עמ' 52, 54. הלבני גילה דעתו זו כבר במאמרו 'פי היה הראשון שהשתמש בסימורה אין מקרא יוצא מידי פשוטו', סדרא, ג (תשמ"ז), עמ' 43. שכב כתב בקצור שפירושה של מילודה זו הוא: אין לקטע את הכתוב.
 22 וייסד-הלבני, עמ' 54.
 23 כן, לדעתה, בבבלי, בשבת פג ויטו, יב' כד, אך גם שם בסנה' ק ואולי גם שם, בער' לב.
 24 כך בשש הסוגיות, שבהן מופיעה השאלה, וגם בבבלי, יב' יא וטו, כה' לה, אף-על-פי שבשתי סוגיות אלה אין הדבר ברור באותה המידה.
 25 ירוש' סנה' א, א, יח ע"א; בבלי, ובתי ק"ג ע"א. גם ירוש' סנה' י, כו: כט ע"א אינו מתפרש לא כמכוון למוכח המילולי של הכתוב, שאינו כעיוני כלל, ולא למשמעו בהקשר הענייני, שאין הוא ברור למורי. קמין מאמצת כאן את דעת בעל 'פני משה' ומפרישת 'פשוטו דקרא' כפנה שנאמר בהדיא, והיא אף מוסיפה: "מה שנאמר בהדיא" הוא הסבר קולע ומצמד למשמע של שני המונחים 'פשוטו של מקרא' ו'פשוטו דקרא'. שעה שכתב ההקשר הם מציינים את הכתוב במובנו המילולי. ראה: קמין עמ' 46-47. אין אנו יודדים כאן לטוף דעתה של החוקרת. שכן כדבריו בעל 'פני משה', מה שנאמר בהדיא הוא 'שלישים אלף' שבפסוק, כינויו למת שכן אמורא מסיק בדרשת ריבוי מן המלים 'יוסף עזר', כלומר בניגוד למת שלא נאמר בכתוב כל עיקר; ואין הכיטוי 'נאמר בהדיא' מתייחס למדבר זה או אחר של הכתוב, אלא לכתוב עצמו!
 26 קמין, עמ' 43.

שאמנם איננו מכוון לקטגוריית הפרשנית המכונה 'פשוט' כפי פירשנים כרשב"ם ואבן-עזרא, אך הוא עונה תמיד על השאלה, כפי שהוצגה כאן.

ב. הוצאת מקרא מירי פשוטו (ארכע סוגיות)

כזכור, עניין זה מבטא שלוש פעמים בניסוח עברי ושלוש פעמים ביסוח ארמי.³⁹ ופירושו הוא אחד מן השניים:

- (1) ניתוק מלים מהקשרן המילולי, הפרדתן מן היחידה התחבירית, שהן חלק ממנה.⁴⁰
- (2) ביטול משמעותן של מלים בהקשרן והפיכתן למיותרות בו.⁴¹

ג. 'סבר' כפשטיה דקרא' (שתי סוגיות)
 משפט זה מופיע פעמיים בקשר למחלוקת בין שני חכמים, המסתמכים על פסוק, כשעל האחד נאמר 'סבר' כפשטיה דקרא' ומשתמע מתוך כך, שהשני 'סבר' שלא כפשטיה דקרא. בשני המקרים הכוונה, שהחכם האחד פירש מתוך התחביריות בהקשר המילולי והענייני, ואילו האחר לא התחשב בעניין הפרשה ובתוכנה.⁴² או פירש באופן שמלים אחדות הפכו למיותרות.⁴³

ד. 'פשוטיה דקרייא' (שתי סוגיות)
 ביטוי זה מופיע פעמיים בירושלמי, פעם כציון להמשך הפסוק, ופעם כמכוון לסדר הכתובים שבפרשה.⁴⁴

39 ראה לעיל, הערה 1 ו-7.

40 'יהיה הבכור' ראש תלד', בבלי, יב' כד ע"א: 'אחרי אשר הוטמאה, שם יא ע"ב: 'הרבך' שם, שבת סג ע"א. פירושה של סוגיה הראשונה שנוי במחלוקת, שמתוכה כלבד כמעט אי אפשר להכריע בה. לכאורה, הכתוב 'יהיה הבכור אשר תלד' יקום על שם אחיו הבת' פירושו: הבן הבכור שהיבמה תלד ייקרא בשם דודו (= אחיו הבת). בתלמוד הוא מתפיש: האח הבכור, הבתא שהיבמה מסוגלת ללדת, הוא אשר ייבם ואו יקום על שם אחיו לנחלה (=ירש אותו). למה מכוונת הקביעה, שפירוש זה מוציא מקרא מפשוטו? להגות הקשר התחבירי שבין 'הבכור' ל'אשר תלד' ולקשרו 'אשר תלד' אל סוף הפסוק הקודם (ולקחה לו לאשה ויבמה כדי שתלד), כדעת ר' יוחנן (עמ' 57), או שמה להפיכת הפסוק למעין נוספה לקודמו, שכבר נאמרה בו עצם חובת היבם ליבם את אשת אחיו המתה, או אולי להוצאת הביטוי 'יקום על שם אחיו' — ואפשר להוסיף: וכן הביטוי 'אשר תלד' — ממוכנס המילולי, כדעת קמין (עמ' 39-40) וכפי שמשתמע לכאורה מדברי רש"י שם? לנו נדמה, שהקביעה מכוונת באופן כללי למתן פירוש לפסוק, שפירושו אין הוא 'זוהר באפיקו', עובדה הגורמת על-ידי כל הפסטים שמנונו בידה. אך הוצאת ביטוי ממוכנס המילולי ופירושו כאלגוריה או כמשאל — אין בהם לבדם כרי להוציא פסוק מפשוטו.

41 'אשר לא אורשה', בבלי, כת' לח ע"ב.

42 כך ר' יוחנן, שם, ובחי ק"ג ע"א.

43 'כי ביחה בקיר החומה' לפי ר' יהודה, שם, ע"י לב ע"א.

44 'ירוש', סנה' י' ב: כט ע"א; א. י"ח ע"א.

עוד דוד את כל בחרו בישראל שלשים אלף, ויוסף - תלחין, עוד - תלחין, ופשוטיה דקרייא - תלחין, הרי תשעין.³¹

במקרה זה 'פשוטיה דקרייא' משמעו המשך הכתוב, והוא כינוי למלים 'שלשים אלף'. אך לא כל סוגיות אפשר לבאר 'פשוט' כמכוון למלים מסוימות. גם וייס-הלבני מסכים, שבקביעה 'ירוש לקיש סבר כפשטיה דקרא', האמורה בבבלי ביחס לפסוק 'את ארץ לא מטהרה היא לא גשמה ביום זעם' (יח' כב, כד), מציינת התיבה 'כפשטיה' את ההתאמה לתוכן הפרשה הנבואית (פס' כב-לא), שיש בה נימה של תוכחה 'כפשטיה' לארץ-ישראל, ושעל כן דעת ר' יוחנן, המפרש את הפסוק כשבח לארץ-ישראל, אינה 'כפשטיה דקרא', באשר היא נוגדת את ההקשר הענייני.³²

אין לדעתנו כל הוכחה, שי'פשוט' מציינן כספרות התלמוד את המוכן המילולי של ביטוי מסוים בניגוד למוכנו המושאל.³³ מאידך גיסא, אין 'פשוט' מכוון דווקא להקשרו המילולי של הפסוק, כי-אם לכל הכתוב בוירמותו, היינו גם למלים המשמשות נקודת מוצא לדיון גם למה שלפניהן ולאחריהן, גם להקשרן הענייני.

נסה עתה למיין ולסכם את שימושי של פשוט בתלמודים בצורה תמציתית כדלקמן.

- א. 'פשוטיה דקרא' במסגרת השאלה 'פשוטיה דקרא' כמאי כתיב' (שש סוגיות)
 שאלה זו מופיעה תמיד כתגובה לפירוש שניתן למקרא מסוים,³⁴ ומוכנה הוא: כיצד יתפרש המקרא הזה בכל מרוצת הקשרו, כולל כל הנאמר בו? כוונתה המדויקת של שאלה זו תלויה, כמובן, בהקשר, ועל כן היא מגוונת כמקצת, אך תמיד יהלום אותה אחד הניסוחים הבאים:
- (1) איך התפרשנה המלים... שלא נתבארו כלל בכיבור המוצע?³⁵
- (2) איך התפרשנה המלים... שנחבארו בכיבור המוצע במנותק מן ההקשר הענייני ומחובן הפרשה?³⁶
- (3) איך התפרשנה המלים... שנחבארו בכיבור המוצע כביטוי סתמי ורפוי הבעה?³⁷ או שניתן להן מוכן ההולם רק את הסיפור התלמודי, אך לא את ההקשר המקראי?³⁸

כלל שש הסוגיות באה תשובה, המציעה פירוש חדש למקרא הנדון, פירוש,

31 'ירוש', סנה' י' ב: כט ע"א.

32 בבלי, ובחי ק"ג ע"א, וראה לעיל, הערה 6. ראה: וייס-הלבני, עמ' 68.

33 קמין מודה בכך בעל כורחה, לפחות הריאה במקצת, ראה: קמין עמ' 181, הערה 82.

34 ולא תשבת קמין, אין בה נימה פולמוסית, ראה: קמין, עמ' 37.

35 'כי תשבת לחלום את מושלי', בבלי, חול' ו ע"א; 'ענינים מייך ומחלבי', שם, כת' ק"א ע"ב.

36 'ירחב חמישים בחמישים', שם, ע"י כג ע"ב; 'בן אמר', שם, ק"ד פ ע"ב.

37 'כדוריי וכתהום', שם, ע"י ח ע"ב.

38 'יורש' בשרים על לב רע', שם, חול' ק"ג ע"א.

ה. 'א' מפשטיה... א' מדרשא' בענין פסוק מספר בן סירא. הוא מעמת שני פירושים לאותו הפסוק, שאחד מהם אינו שם כלל למחציתו השנייה (אלא צל... גריצין) ועל כן הוא 'דרשא', והאחר מכאן את כל הפסוק, ועל כן הוא מכונה 'פשטיה'.⁴⁵

מקרה זה דומה למקרים שהובאו לעיל (א, 1): אילו הפירוש המכונה כאן 'דרשא' הובא בסוגיה לפני הפירוש האחר, יכול היה התלמוד לשאול, 'פשטיה דקרא במאי כתיבי? ולהשיב על השאלה בפירוש המכונה כאן 'פשטיה'.

סוף דבר, 'פשוטו של מקרא' הוא אפיק המקרא, הערוץ שבו הוא 'מהלך וזורם'. ביטוי ציורי זה אינו מצוין בתלמודים לא את מובנן של המלים, לא את פירושו של המקרא, ובודאי לא שיטה מובחנת איו שהיא, שלפיה 'ראוי' לפרשו. כל נסיון להחיל על הלקסמה התלמודית 'פשט' הגדרה צרה ומדויקת חשוד בגישה אנכרוניסטית, ולעניות דעתנו ראוי להיזהרות.

פשוטו של מקרא, הוא פשטיה דקרא, הוא הכתוב המקראי עצמו — כולו או חלק ממנו — מבחינת הקשר החכריי שבו המלים ומבחינת הקשר הענייני החוכני שבו המשפטים. כל אלה ארוגים, כביכול, זה בזה כבמסכת 'טקסט' במשמעו האטימולוגי, ללא אפשרות לנתקם בלי לפגוע בשלמותה, ובכן הם דומים למימי הנהג באפיק; 'פשטיה דקרא' על משקל 'פשטיה דהרא'.

ב. בפירושי רש"י ובית מדרשו

מן המפורסמות הוא, שהמושג 'פשוטו של מקרא'⁴⁶ התפתח כמשך הדורות והפך לקטיגוריה פרשנית, שנקראה גם בשם 'פשוט'⁴⁷ והועמדה בניגוד כרוך ומפורש לדרך פירוש אחרת, שנקראה בשם 'דרש', 'מדרש' או 'דרשה' ודומיהם. ניצניה של התפתחות זו מצויים כבר בתלמוד,⁴⁸ את קוויה הכלליים בתקופה שלאחר חתימת התלמודים — ביתר דיוק למן רס"ג עד רמב"ם — התווה בקיצור, בקיצור מופזי, לטענתו, וייס-הלבני.⁴⁹

- 45 ככלי, סנה' ק' ע"ב.
- 46 מכאן ואילך אנו כותבים 'של מקרא' כשתי מלים, כמקובל זה מאות בשנים, במקום 'של מקרא' האותנטי, שבו 'מקרא' מיווץ (=של המקרא). ראה: ח' ילון, מבוא לניקור המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 26-27.
- 47 מלה זו, שהיא כפי שראינו ארמית ביסודה, הפכה לשמש כשם עצם עברי בצורתו השנונה: הפשט, (ה)פשטים, (ה)פשטות, פשטי ועור. ראה: ערך 'פשט', מילון בן יהודה, י' א' לעיל, הערה 1).
- 48 ככלי, סנה' ק' ע"ב, וראה את שהעיר קמין על דברי בענין זה: קמין, עמ' 46.
- 49 בספרו הנזכר, עמ' 79-88, ובהערת המתייחסות אליהם, עמ' 197-202, הערות 55-81. ע"ל המקרים המוזכרים בהערה אלה יש להוסיף לפחות ארבע סקירות כלליות: מ"מ כשר, תורה שלמה, ת' ניו יארק תשס"ו, עמ' 286-312; PAJR, 'On interpretation', S. Rawidowicz.

אשר למשמעות 'פשוטו של מקרא' — וקיצורו 'פשוטו' — בפירושי רש"י, זכינו למחקרה הקלאסי⁵⁰ של שרה קמין, שהיה לגנד עיניו של וייס-הלבני; הוא התפלמס אחר בעניין ספרות התלמוד,⁵¹ והסתמך עליו לגבי רש"י.⁵²

קמין ניתחה בספרה עשרות רבות של ביאורים מביאורי רש"י למקרא, ביעקר מן הספרים בראשית, שמות ושיר השירים. ניתוחיה קפדניים הם ומלוטשים⁵³ הן בחוכנם הן בניסוחם, והם מבוססים במידה רבה גם על בדיקת דבריהם של חלק ממפרשי רש"י — למן ר' אברהם בקראט הלוי, בעל 'ספר הזכרון', ועד לחוקרים בני ימינו: נחמה ליבוביץ, בנימין גלס, משה גרינברג, יונה פונקל, יוספה רחמן ואחרים. והנה החוקרת הגיעה במחקרה למסקנה פודקולית.

מצד אחד מתבטאת בחלק מביאוריו של רש"י, בפירושים הכפולים שלו, 'תודעה פרשנית המבאת את הכתוב כנתינתו, על פי לשונו, כשלמות תחבירית ועניינית בהקשרו המסויים, ולפיכך אפשר לומר, כי 'המודעות וההתכוונות למוכח המילולי-הקשרי כחחום של משמעות לעצמו, ההבתנה בינו ובין חחום משמעות שאינו מילולי וציון חחומים אלה במינות — ככך חידושו הגדול של רש"י'.

מצד אחר, אין הכתנה זו מתבטאת ברוב פירושי, שאינם כפולים אלא 'בודדים', ואף לא בהיגיו המהוללוגיים. לכן, לדעת קמין, אין מקום לייחס אף לפירושי הכפולים התכוונות להכתנה בין פשט לדרש. כוונתו אינה אלא להבהיר את פשוטו של מקרא — את האמור הכתוב כהדיא — ולשמור על תוקפו לנוכח פירושים לגיטימיים נוספים, שלא זו בלבד שאינם לפי פשוטו, אלא יש בהם כדי לעקור, היינו לבטל, את פשוטו של מקרא.

לפי זה עומד ביסוד פרשנותו של רש"י הכלל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אך לא במובן זה, שיש לפרש לפי פשוטו של מקרא כלבד ואף לא כביטוי לחובה להבין הבנתה שיטתית בין פשוטו לשאינו פשוטו, אלא אך ורק כביטוי לחובה לשמור את פשוטו של מקרא, היינו את האמור הכתוב כהדיא. משנשמרה המשמעות

- 106-97, pp. 83-126, esp. pp. 97-106; XXVI (1957), ג' שלום, פריקן יסוד בדבנת הקבלה והסמליה. ירושלים תשמ"א, עמ' 52-66; ערך 'תנ"ך, פרשנות', אנציקלופדיה מקראית, ת, ירושלים תשמ"ב, ובמיוחד הטורים 649-653 (לא ציון מחבר), 659-683 (א' סימון), 689-703 (מ' גרינברג). כמרכז ראוי לציין את העבודות הדנות בתפיסת הפשט של רש"י: שנירשמו על-ידי קמין (עמ' 267), הערה 12) ובנוסף עליהן: ש' יפת ור"ב סולטרס, פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 48-51; כמה עבודות נכתבו על היסוד הפשט של ר' יוסף קרא; אוני, פירוש רבי יוסף קרא לאיוב (לעיל, הערה 11), עמ' 68-77; ג' אליקים, שיטתו הפרשנית של רבי יוסף קרא על-פי פירושיו לנביאים אחרונים, נתיבות תשמ"ט; ג' ברין, מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא, תל-אביב תש"ן, עמ' 23-45.
- 50 כך מכנה א' טויטו את הספר הזה בסוף סקירתו הביקורתית המחמירה, 'גישה שונות בחקר פרשנות המקרא של רש"י', תרביץ, נג (תשמ"ז), עמ' 439-447.
- 51 וייס-הלבני, עמ' 53 ואילך.
- 52 שם, עמ' 197, הערה 59.
- 53 אך יש מן הפרק ברבי טויטו שהתחברת הגרישה את הסאה ולא התחכבה די הצורך במטליות של אנשי ימיהם; שבוין השאר מאפיינת אותם הרב-מוכנות הסמנטית של לשונם. ראה: טויטו (לעיל, הערה 50), עמ' 443.

שכינה 'פשוטו' למה שכינה 'מדרשו'. דבר זה בולט במיוחד בפירושי הפוליס, שהם מרובים מאוד.

(ה) אמנם פירושים כפולים אלה מראים בעליל, שאין רש"י מקפיד לפרש את המקרא רק כפשוטו, אך גם שהוא מקפיד הקפד היטב שלא יפקע מקרא מפשוטו.⁶⁰ הפרשן הכיזי ברובד משמעות הנוסף על המובן המילולי, והוא הביע זאת בהיגוד המתודולוגי (בר, ג, ח), שבו הצהיר, שבא לפשוטו של מקרא ולאגדה מסוג מסגרים, שאמנם אינה פשוטו של מקרא, אך משתלבת בו.⁶¹

(ו) רש"י הנוחה בפירושי מקרא גם על-ידי עיקרי האמונה שלו. דבר זה, שאפשר לראותו כמובן מאליה, יוצא לפעמים מדבריו המפורשים⁶² ולפעמים הוא עולה מתוך ניתוח מדויק של הכרעותיו הפשוטות.⁶³

(ז) בפירושי הבודדים, כלומר אלה שאינם כפולים — והם רוב פירושי — רש"י אינו נמנע מלהציע ביאורים, הנראים לנו כדברי דרש מובהק, ובדרך כלל אין כדום של ביאורים אלה שום מינוח מצייני. דבר זה מעורר תמיהה ונראה כסותר את הצהרתו הפורוגרמטית 'זאני [המפרש]⁶⁴ לא באתי אלא לפשוטו של מקרא...'.
עד כה ניסינו לסכם את קביעותיה של קמ"ן, שלבנו שלם עימן, ושילדענתו תרמה בהן תרומה נכבדה ביותר לחקר פרשנות רש"י למקרא בפרט ולמתודולוגיה של חקר פרשנות היהודית בכלל. אך אין אנו יכולים להסכים עם דברי החוקרת, שההבחנה בין "פשוט" ל"דרש" עדיין אינה מוגדרת ומגובשת בתודעתו של רש"י, ושרק בפירוש הרשב"ם 'אנו מוצאים הבחנה מודעת ועקיבה בקטגוריות פרשניות אלה'.⁶⁵ ודאי, תפיסת הפשט של רש"י אינה זהה לזו של רשב"ם או של פשוטים גדולים אחרים או לזו של חוקרי המקרא כימינו: פירושו של רשב"ם, לדוגמה, 'משקפים תפיסה של הכתוב כיחידה אוטונומית', והוא מפרש את הכתוב בהדיא לפי לשונו ומבנהו התחבירי, לפי ההקשר ומבנה היחידה, על פי מקבילות פנים-מקראיות, על פי הסברה ועל פי דרך ארץ.⁶⁶ והנה ממה שהכאנו לעיל מדברי קמ"ן עצמה מתברר, שכמעט כל האמור כאן על רשב"ם חל, לדעתה, גם על רש"י, שגם הוא שמר מכל משמר על האמור בהדיא ושגם הוא ידע אפוא לפרש לפי הלשון והמבנה

60 שם, עמ' 69.

61 שם, עמ' 73-74.

62 כך, למשל, הוא מצייני את עקרון ריבוי המובנים של הכתוב המקראי כמלים: 'מקרא אחר יוצא לכמה טעמים' (על-פי-בבלי סנה' לד ע"א), ולא רק כמבוא לפירוש לשיר השירים (ראה קמ"ן, עמ' 181-182), אלא גם בפירושו לתורה (בגן לבר' לג, כ, לשמ' ו, ט ועוד).

63 ראה, לדוגמה, דברי קמ"ן על 'שאיפתו למיתון ההגשמה שבפסוק' (עמ' 68). על 'דמות האל כידוע כל' (עמ' 237), על 'ההשגחה המכוונת והרחשת' ועל 'בעיית צדקת האל' הכרוכה בה (עמ' 241).

64 כך הנוסח ברפס ראשון, רגיו די קלבריהא רל"ה (1475), וראה גם להלן בדיונו בדברי רש"י לבר' ג, ח.

65 קמ"ן, עמ' 267.

66 שם, עמ' 268-269.

של האמור בכתוב בהדיא, תוכל הדרשה להידרש,⁶⁴ ואף תוכל להיאמר על-ידי הפרשן היא לברד. רק כאשר אותה הדרשה מאיימת לבטל את פשוטו של מקרא ולשים עצמה במקומו או על כל פנים להמירו בפירוש המבטל את פשוטו, כאשר הוא סותר את הכתוב בהדיא, רק אז מקפיד רש"י להביא בצדו של מדרש הכתוב גם את פשוטו, כלומר אז הוא מביא פירוש כפול.⁶⁵

כינונו מסקנה זו 'פרדוקסליות', ולפני שננסה לבדוק את פרטיה, בצינונו לנמק את הערכתנו באופן כללי. לדברי קמ"ן הגיע רש"י לתודעה פרשנית מפותחת ביותר, אך פירש את המקרא שלא לאורה של תודעה זו. משל לאמן, שהשכיל ליצור לעצמו כלי אמנות משובחים, אך הניח אותם בצדי דרכים, והלך להציג לפני הקהל לקט בלתי ממוין של 'יצירות קודמיו'. האמנם עלינו להבין, כי הפרשן הרגול לא הצליח להגשים את שביקש ותכנן להגשים ושהחטיא את מטרותו?⁶⁶

'יאמר מייד': אנו מקבלים את קביעותיה העובדתיות של קמ"ן כבסיס מהימן לדיון,⁶⁷ וכן אנו משוכנעים, כי הצליחה להוכיח הוכחה מכרעת את טענותיה הבאות:

- (א) רש"י 'הטעין בתוכן חדש את המינוח הפרשני של חז"ל — והמונח 'פשוטו של מקרא' ככלל זה — והגדיל את תפוצת השימוש בו.⁶⁸
- (ב) עם זאת, לא השתמש במונח 'פשוטו של מקרא' ובמונחים אחרים באותה המשמעות, שבה השתמשו בהם פשוטים כרשב"ם ואבן-עזרא, וכמוכן גם לא במשמעות המקובלת היום במחקר המדעי.
- (ג) תביעתו המתודולוגית של רש"י היא לפירוש בעל רציפות עניינית וסבירות לשונית, ו'עיקרו הקשר הענייני בין פרטי הכתוב הוא בעל חשיבות עליונה בעיניו, אף במקום שהכתוב אינו מחייב קישור הדוק'; 'תפיסת היחידה... היא המיוחדת את רש"י לעומת מקורותיו'.⁶⁹
- (ד) הייתה לו לרש"י תודעה פרשנית ברורה, והוא הבחין הבחנה חדה בין מה

54 הבטוי 'הדרשה תודעה' הוא מדברי רש"י לשמ' ו, ט, הנדונים אצל קמ"ן, עמ' 86-90, ומסקנתה שם: 'הבדל בין פירוש רש"י לפירוש רבותינו אינו עניין לפשט ולדרש, אלא בין 'פירוש שבו מתיישב המקרא' 'על פשוטו' ובין פירוש שאינו מיישב את המקרא דבר דבור על אופניו'.

55 ראה: קמ"ן, עמ' 265, והעניין חוזר בספרה בכמה מקומות נוספים.

56 בערך כך מבין טריוטו: 'ראה כי אין למעשה הברל של ממש בין מסקנתה השלילית של קמ"ן לבין הדיעה הרוחח במחקר... שרש"י "החטיא את המטרה"'. ראה: טריוטו (לעיל, הערה 50), עמ' 441.

57 זאת למרות טענותיו של טריוטו, הנראות לנו מוצקות ונכונות באורח עקרוני. אך כבדות משקל הרבה פחות מכפי שהן נראות למחקר הנכבד. קמ"ן הייתה מודעת למשמעות הערה של מהדורה מרעית — ברמה המקובלת היום — של פירוש רש"י למקרא, ולא פעם רמזה לך במחקרה.

אף זאת, ככל מקום שחשבה, שאין מסקנתה מאוששת ריה בשל בעיה טקסטואלית או בשל חשש לנוסח לא-אותנטי, הביעה במפורש את הסתייגותה. ראה, לדוגמה: עמ' 126-129; עמ' 131.

131. הערה 61; עמ' 159, סוף הערה 1 ועוד.

58 קמ"ן, עמ' 83.

59 שם, עמ' 82, 217, 221, ההדגשה שלנו, מ"א.

החכביר וההקשר הענייני. ההבדל בין רש"י לנכדו מתרכז, לפיכך, בשלוש נקודות בלבד:

- (1) רשב"ם תופס את הכתוב כיחידה אוטונומית, שיש לפרשה, 'עד כמה שהדבר אפשרי', מתוך עצמה בלבד; ⁶⁷ ואילו רש"י מסתייע הרבה בדברי אגודה ובמסורת חז"ל ומשכבם בפירושו.
- (2) רשב"ם מפרש על-פי הסברה, כלומר בדרך רציונלית, ⁶⁸ המאפיינת 'אוהבי שכל'; ⁶⁹ רש"י אינו נמנע מלכלול בכיאווי פרטים שאינם 'סבירים' ומלחיצע פירושים שלמים שאינם 'מסתברים' מבחינה לשונית או מבחינת החוכן.
- (3) רשב"ם — בניגוד לרש"י — מפרש על-פי דרך ארץ, כלומר על יסוד הנסיון האנושי ומנהג הבריות, בלי להזדקק לחופעות על-טבעיות, שלא אומחו על-ידי נביאים ולא נאמרו במפורש במקרא. ⁷⁰

אכן, רש"י אינו גורס את העקרונות הנזכרים, אך כלום בשל כך יש לשלול ממנו את התואר 'פשוט'? הן אי-אפשר לפרש את המקרא — ולאמיתו של דבר אף לא שום טקסט אחר — פירוש מלא על יסוד האמור בו בהדיא בלבד, ⁷¹ כל פרשן וכל קורא נאלץ להיעזר בפרשנות כלשהי כדי 'להבין' את הטקסט שלפניו, שכן הטקסט אינו אלא ציורן מובן סובלת בלי ספק גישות שונות. במקום ש'רודפי פשט' כרס"ג, כחיידה נגזרת מובן סובלת בלי ספק גישות שונות. במקום ש'רודפי פשט' כרס"ג, רשב"ם, אבן-עזרא ואחרים נקטו עמדת של רציונליות ושל הענקת אוטונומיות לטקסט המקראי, בחר רש"י בעקרונות היאולוגיים ומתודולוגיים משלו: לשלול מן החנ"ך את המעמד האוטונומי ולמלא את הפערים שבו, היינו להשלים את כיאווי, לאו דווקא על פי סברה ודרך ארץ, אלא מתוך הסתייעות מבורקת (1) במקורות החורה שבבבל-פה. יתור זה על עצמאות הטקסט המתפרש וההישענות הנדיבה על פירושי חז"ל ועל אגודותיהם הם המעוררים את הרושם, שאין כאן קטיגוריה מובנת של פשט. אך נראה לנו, שרושם זה מוטעה, וננסה לחאר את הדברים לאשורם.

67 שם, עמ' 269. השווה את דברי ר' יוסף קרא הנמצאים בפירושו לשמ"א א, יז, אך גם את פתיחתו ל'אגדה הנשמעת לאדון' (פירושו לאיוב כו, יג), הבאה בגורא להגדיל תורה ולהאדירה.

68 השווה דברי רס"ג בספר הנבחר באמונות דעות, מהדורת ר"י קאפה, ירושלים זניו יורק ה'תש"ל, עמ' רט, בהתחלת המאמר השביעי.

69 הביטוי 'אוהבי שכל' מצוי בפירושי רשב"ם לתורה (בר' לו, כ) וכן מצויים שם הביטויים 'המשכלים' (בר' א, א), 'ידעי שכל' (חזקיהו הפירוש לשמות כא), 'אנשי לבבי' (דב' ו, ז) ועוד.

70 גם ר' יוסף קרא מדבר על 'משכלים' (שמ"א א, כ).

השווה דברי רמב"ם: 'זכבר נודע שאנחנו נבחר מאד משינוי סדרי בראשית', 'אגרת החיות המחוס', ה, אגרות הרמב"ם. מהדורת מ"ד רבינובך, תל-אביב תשי"א, עמ' שגז.

71 כאמור לעיל, גם קמ"ן מדברת על יחידה אוטונומית, הצריכה להתפרש מתוך עצמה, עד כמה שהדבר אפשרי. אכן, מושגים כמו 'דאמור בהדיא' או 'המובן המילולי' וכיוצא באלה מופקעים ומעורערים מעיקדם. כל טקסט פתוח לפרשנות (אקסמנה) להרמנוטיקה, שני מושגים הממשיכים במידה מסוימת את ההכנתה בין ביאור (=הבהרת דבר בלי להוסיף עליו מאומה) לפירוש (הבררת דבר על-ידי הוספה המצינית דבר שאינו 'מפורש'). ראה על כך: ד' לוי, הרמנוטיקה, תל-אביב תשמ"ז, בעיקר עמ' 14-9, 24, 162-173.

אין זה נכון, לעניות דעתנו, שבשימושו של רש"י רק המובן המילולי כלול במונח 'פשוט'. ⁷² ייתכן, אמנם, שבהקשר מילונאי של ביאור מלה ייזין רש"י את המובן הבסיסי של אותה המלה בעזרת המונח 'פשוט'. כך, למשל, הוא מבאר: 'זאם הניא אביה אותה...: הנאה זו השרה, ופשוטו: לשון מניעה וחסרה, וכן 'ולמה תניאון' (כמ' לב, ז), (כמ' ל, ז). לאמור משמעותו ההלכתית של הפועל 'הניא' — בענייני נדרים — היא הפרה, אבל משמעו הבסיסי של פועל זה אינו אלא מניעה והסרה; כביכול, האב מונע, מסיר, את בתו מן הנדר שגדרה. ⁷³ אבל 'פירוש על פי 'מקרא מסודר' הוא בגדר "פשוטו" לפי רש"י 'ומקרא קצרי' הוא בגדר המובן 'לפי פשוטו'. ⁷⁴ יתרה מזאת, מבין שני פירושים לביטוי מקראי, היהודים מבחינת המובן המילולי, 'יקרא 'פשוטו' רק זה המשתלב בחתביר המשפט, ולא האחר, המתאים אמנם להקשר הענייני, אך אינו משתלב בו מבחינה תחבירית. ⁷⁵ יתר על כן, יש שרש"י מכנה 'פשוטו' דווקא את הפירוש הלא-מילולי של הכתוב. הנה רש"י פירש את הנאמר בילוח המועדות: 'למען ידעו דלתים כי כסכות הושבתו את בני ישראל' בהוציא אותם מארץ מצרים... (וי' מג, א); 'כי כסכות הושבתו: עניי כבוד'. הוא הסתפק אפוא בפירוש 'כסכות' בהוראה מושאלת, ללא ציון פירושו זה כמונח כלשהו, שכן בתלמוד מובאת מחלוקת תנאים, אם היסכות' שבכתוב היו 'עניי כבוד' או 'כסכות ממש', ⁷⁶ ורש"י, מסיבות שאינן מענייננו כאן, ביאר כדעה הראשונה. אבל באותה המסכת מובא פסוק זה גם לצורך אחר לגמרי. האמורא רבה מבסס עליו את ההלכה, ש'סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה'. ⁷⁷ ובביאור דברי רבה

72 קמ"ן, עמ' 135.

73 בדומה לכך מכאר רש"י את הכתוב המכנה את הפרה האדומה בשם 'זטאת' (כמ' יט, ט).

74 מדרש ההלכה לומר מכאן דין: 'קראו הכתוב חטאת לומר שהיא מקדשים לאיבי כהנאה, אבל, 'כפשוטו', חטאת הוא לשון חטוי', כלומר הפרה היא בהמה המחטאת, המטהרת, את הטמא מטומאתו.

74 קמ"ן, עמ' 137. הערה 93; עמ' 179. הערה 78.

75 ראה מעניינת לכן מצויה בדברי רש"י לבלילי סוטה ו' ע"א, ד"ה 'עד אין בה' ד"ה 'ואגודותיו לעיניך'. התלמוד מבקש ללמד מדברי הכתוב בפרשת הסוטה (במ' ה, יג) 'עד אין בה', שסוטה שיש לה עדים במדינת הים, דהיינו אפילו עדים שאין לשופטים כל ידיעה עליהם, אין המים בודקין אותה (דלכא הדיק בה, לאפוקי הא דהא איכא אידע בה'). אך רש"י מפרש את נוסח הזהצעה החריג שבגמרא (דבר זה אמר לנו רב ששת והאיר עינינו...) ככך, שדרשה זו אינה פשוטו של מקרא, משום שהמלים 'עד אין בה' הן חלק מאיבר התנאי של משפט מורכב ארוך. מבנהו הבסיסי של המשפט הוא: איש איש כי תשטה אשתו ו... ו... וכי, והביא האיש את אשתו אל הבתן ו... ו... וכי והשקה את האשה את מי המרים המארים (=פס' יב-כז), כלומר 'עד אין בה' בא ללמד, שסוטה רואית שיש בה עד אחד לפניו אין משקן אותה. זהו 'פשוטו' של מקרא זה, ולא שאם יש עד אחד בעולם, אין המים בודקין אותה. כמוכן, אין לטעות, שמן הנאמר בפירוש רש"י לתלמוד אין ראה לפירושו למקרא, שכן כפיגיה זו שבסוטה וכן בו שיתרוך מייד לאחריה, אין הביטוי 'פשוטו של מקרא' מופיע כלל בגמרא, ורק רש"י הוא המשתמש בו!

76 כמ"ל, סוכה ע"ב.

77 שם ב ע"א.

להיווצת, שאין מוכן זה מסוים וקבוע, כ"אם תלוי בהקשר. מכוח תפיסת הפשט שלו התמדי רש"י לחתור אחרי שלמות היחידה, ואין זה מקרה, שרבי יוסף בן שמעון 'הקרא', היינו מודה המקרא ופרשן המקרא המקצועי שבבית מדרשו של רש"י טבע את המונח 'הילוך המקראות', פיתח והדגיש מושג זה, וראה בו את סימנו המובהק של פשוטו של מקרא.⁸²

עם העקרונות ההיאולוגיים, שהנחו את רש"י בפירושו למקרא, יש למנות לא רק את הרבי-מבנות של הכתוב, שכבר הזכרנו,⁸³ אלא גם את אחדות הורה, ששני חלקיה, זה שבכתב וזה שבעל-פה, צמודים הם ואין להפריד ביניהם.⁸⁴ כמרכין יש למנות עימם את הכלל, ששום דבר כתורה אינו מיותר או חסר משמעות. גם אם לא תמיד יעלה בידינו לעמוד על משמעותו.⁸⁵

אשר לעקרונותיו המתודולוגיים, הדי הוא הצהיר עליהם וגילה לנו לפחות את מקצתם.⁸⁶ מדבריו עולה בבירור, שאין בפשוטו של מקרא כדי לפירש את הכתוב, ויש צורך ואף הכרח להיעזר במקורות נוספים. ההיגד 'המפורט ביותר'⁸⁷ אודות השקפתו כעניין זה מופיע בפירושו לכ"ר, ג, ח, וזה לשונו:

יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סידרום רבותינו על מנונם כבאשית רבא ושאר מדרשות. ואני המפרש לא באתי לפרש אלא לפשוטו שלמקרא ולאגדה המיושבת על דבר המקרא ושומעו דבר דבור על אופניו.⁸⁸

יושם לב, שהמליצה שסוף הדיבור הזה לקוחה מן הפסוק 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו' (מש' כה, יא), שבתחילתו מוזכרים שני דברים: תפוחים ומשכיות. אפשר שרש"י ביקש לזמוז במליצה זו לא רק למה שקמין השכילה לכאר ולכסס⁸⁹ אלא גם לרעיון, שעל הפרשן 'לשמוע' את שני 'הדברים', את המקרא

82 ראה על כך: אונה, פירוש דברי יוסף קרא לאיוב (לעיל, הערה 11), עמ' 14-13, 68 ועוד: ברין (לעיל, הערה 49), עמ' 29-60.

83 לעיל הערה 62.

84 דבריו תיז'ל זכה עקרו זה לכיטיים רבים ומגוונים. נסתפק בהבאת שניים ממאמרם: 'אלה החוקים והמשפטים והתורות (וי' נו, מו) — אחת בכתב ואחת בעל פה. מגיד שכולם ניתנו למשה בסני', רש"י, על-פי תורת כהנים על אתר: 'דברי תורה כולה אחת יש בה מקרא ומשנה (מדרש) תלמוד הלכות ואגדה', ספרי דברים שו' פינקלשטיין, עמ' 339 ובחלופי: הנוסחאות (שם); ודאה: בכר (לעיל, הערה 16), עמ' 25.

85 את הפסוק: 'כי לא דבר רק הוא מכס' (דב' לב, מו) מכאר רש"י: 'אין לך דבר רקן בתורה, שאם תדרשו שאין בו מן שבר... מקורו של מאמר זה בספרי דברים שלו (פינקלשטיין, עמ' 385) וכן, אולי, בירוש' פאה א, א: טו ע"ב, שם נאמר: 'כי לא דבר רק הוא מכס, ואם הוא רקן, מכס; למה שאין אתם יגיעו בו'.

86 לניתוח הגריו המתודולוגיים של רש"י הקדישה קמין את הפרק השני שבספרה, עמ' 57-110.

87 שם, עמ' 65.

88 אנו מבארים את נוסח הדפוס הראשון של פירושו רש"י לתורה (גריו זה קלבריא רל"ה [1475]). מלא אחדות מפורטת שם, וייתכן שיש לקרוא: 'על דברי המקרא' (במקום 'דברי') וכדומה. ראה דיונה של קמין בנוסח ההיגד שם, עמ' 63, הערה 23.

89 שם, עמ' 71-74.

כתב רש"י: 'למען ידעו: עשה סכה ששיבתה נכרת לך, דכתוב ידעו כי כסוכות הושבת, צויתי לישב — הכי יודיש לה; ואע"ג דאין יוצא מידי פשוטו דהיקן עניי ככור, מיהו דרשינן ליה לדרשה' מעניינו של רש"י להסביר, שדרשת רבה סוטה מפשוטו של מקרא: 'הפסוק כפשוטו כולל את המלים 'בוציא' אותם מאין מצרים', וכוונתו שמצוות סוכה ניתנה כדי שייצעו הדורות, כי בזמן יציאת מצרים הושב ה' את בני ישראל כסוכות. לפי הדרשה, אמורה בו ההלכה, שבדי לקיים מצוות 'כסכות תשבר', צריכה הסוכה להיות כזאת, שיהא ניכר, שה' ציווה לשבת בה, ולא שתהא למעלה מעשרים אמה, מקום שאין הכריות מביטים בו. אך לרש"י ברור, שהסוכות שבמדבר 'עניי ככור' היו ולא סוכות ממש, ולפיכך אין הוא יכול שלא לציין גם הכבל זה שבין מדרשו (=סכות ממש, שנצטוויו לשבת בהן לדורות) לפשוטו (=עניי ככור, שבהם הקיף ה' את אבותינו במדבר).⁷⁸

אין זאת אלא שמשמעות 'פשוטו של מקרא' כפי רש"י קרובה לזו שיש למנות זה בתלמוד, וחיידשו הגדול כחוס המינוח הוא דווקא בשימוש העקב והחד-משמעי בתיבת 'מדרשו' כמנוגדת ל'פשוטו'. פשוטו של מקרא הוא אפוא הכתוב עצמו במלאו הקשרו ומבחינת כל הקשרים שבין מרכיביו, כולל המובנים הפירושים המתחייבים מקשרים אלה או הנחוצים לקיומם.⁷⁹ נכון הוא, שבעיני רש"י אין פשוטו של מקרא דרך פירוש המנחה את הפרשן, אבל הוא קריטריון המגביל אותו במלאכתו, וכתור כזה הוא קטיגוריה פרשנית מובחנת ומוכהקת! פרשן-פשוטן אינו ראוי להתעלם מפשוטו של מקרא כמובן זה, וכל פירוש שייצע חייב להתיישב עימו ולא לסתור אותו, אבל מקור יניקתו של הפשטן אינו בהכרח סברה ודרך ארץ; גם עולם המחשבה שלו על כל הידיעות והאסוציאציות החכיות בו, רקעו התרבותי⁸⁰ וכן אמונתו ודעותיו ואף הרגשותו האינטואיטיוויות עשויים להוות מקור כזה.⁸¹

פירוש רש"י למקרא אינו דווקא כפשוטו, לא רק על-פי תפיסת הפשט שלנו, אלא גם לא על-פי תפיסתו שלו עצמו, והוא ציין זאת במפורש בראשית מפעלו הפרשני ובהודמנותיו נוספות. תפיסה זו נראית לנו לגיטימית ואובייקטיווית לא פחות מזו של הבאים אחריו. העקרונות, שעל דרך הקיצור אפשר לנתנם טבעית, רציונלית וכיאר היצירה מתוך עצמה, הם עצמם ודרך החלתם במלאכת הפירוש סובייקטיווים הם. גם המתחייב מלשון הכתוב אינו חד-משמעי, שכן אין מעמד בכיר למוכן המלולי של צירוף מלים, ודי בהצצה לתוך מלון איזה שהוא כדי

78 שם מותר לשער, שכינוי פירוש לא-מלולי זה 'כפשוטו' מושפע מתרגום אונקלוס, שגם הוא, כידוע, היה פשוט ופרוס לפני רש"י, והוא מתרגם 'כסוכות': 'במטלת עניי'.

79 קמין אומרת דברים מפורשים הקרובים לכן, אך קושרת אותם בשימוש של רש"י בשרוש 'יש-יב': 'בחירתו... לכיטוי שיקליו הפרשניים מלמות, [ש]תחזיק בהרעמו קטגוריה של שלמות היחידה, שבה מצויין כל המרכיבים — המבנה התחבירי והדקדוקי, המשמע הלשוני והתוכן — בויקח גומלין, ביניהם לבין עצמם וביניהם ובין היחידה בשלמותה, ראה: קמין, עמ' 73.

80 בצורך מרגיש וייס-הלבני, שכל פרשנות תלויה בתקופתה (limebound exegesis) והוא מקדיש לנושא זה את כל הפרק הראשון של ספרו, עמ' 22-3.

81 ראה: ד' רפל, 'יש-יב' ובעל ה"אגדה" על ההבנה, קבצים לחקר תולדות החינוך היהודי בישראל ובתפוצות, א (תשמ"ד), עמ' 160-171, ובעיקר עמ' 162-166.

ואת האגדה המיושבת עליו, או המיישבת אותו, כשהם מאורגנים וסדורים 'במערכת הקובעת את מקומם של הפרטים ביחסם זה לזה'.⁹⁰ ואין תימה, שרשי" הרבה להביא ביאורים, שלפי תפיסתנו אינם אלא דברי דרש. על השאלה, מדוע נהג כן, מצויה בספרה של קמין תשובה מפורטת, מודגמת למכביר ומעמיקה בגווניה ובדקדוקיותה, ותשובתה — כך נראה לנו — חותמת את שאמרנו לעיל. המקרא קמץ הוא בסגנונו, ואינו מספק לקוראיו אלא חלק זעיר מן המידע המתבקש. על הפרשן מוטל אפוא התפקיד להשלים מידע זה על-ידי הוספת פרטים מתארים, מילוי פגרים, זיהוי דברים סחמיים (אישים, חפצים, כלים ועוד), הנמקת המעשים הנעשים והדברים הנאמרים, מתן משמעות כללית, ואף נצחית, לאירועים פרטיים או חד-פעמיים ועוד הרבה כיוצא באלה. כל חטיבות המקרא — היספורת והשירה, התיאור הריאלי, החוק וההגות — יש בהן לקונות, המהוות מכשול בדרך של הקורא, והפרשן נקרא לסלק מכשול זה.

היא המעוררת תמיהה או, לפחות, מזמינה הבחנה ודיוק: מדוע נבחר בטיב זה דווקא, כשבה שאפשר היה להשתמש בזולתו? היש משמעות לעובדה, שהנביא בחר במלה נדירה או בדרך הבעה בלתי שגרתית, ואם כן, מיה משמעות זו? שאלות כאלה ודומות להן מאלצות את הפרשן לעיין מדייק בלשון הכתובים עצמם, אך גם לתעלות ממקומות אחרים תשובות אפשריות. ושוב, יש לבחון כל יחידה עניינית לא רק לשם הבהרתה המרבית, אלא גם כדי להתמודד עם קשיים רעיוניים המתעוררים בה — קשיים תיאולוגיים, דתיים ומוסריים מכאן וקשיים לוגיים מכאן. על-פי רוב אין לימוד על-פי פשוטו לבדו מאפשר לבצע משימה מורכבת זו, ועל הפרשן להסתייע בכלים נוספים וברוך פרשנית נוספת. רשי" ראה במדרשי חז"ל ובאגדותיהם את המקור המוסמך והמתאים ביותר לכן, כאשר החורה שבעל-פה, בשיטותיה ובמסורתה, אוצרת בקרבה מעצם טבעה את 'הקבלה הנאמנת', שהיא מעין המשך למקרא. והנה לימדה אותנו קמין, שכל עוד המידע שהביא משם נוסף על האמור במקרא לפי פשוטו, אינו סותר אותו, ואינו בא להחליפו ולתפוס מקומו, לא חש בצורך להגדירו ולצייןו כמדרש, ולכן הביאו בסתם, ללא מונח מציין.⁹¹ רק כאשר חשש, שהביאור המדרשי יעקור את פשוטו של מקרא, כלומר שבעיני

90 שם, עמ' 73.
 91 קמין מציינת שני פסוקים חריגים: בר' ב, ה, שבו אומר רשי": זכר פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו... ושם' לא, י (כך צ"ל: 1), הפוחת במלים 'אומר אני לפי פשוטו של מקרא'. ראה: קמין, עמ' 160. הערה 3. נראה לנו, שבפסוק הראשון יש יוש משום ביאור כפול, שכן הביטוי הנרדן נפרש בדרך הדרש בסוף דברי רשי" לבר' א, והפרשן רומז כאן (ב' ה) לדרשה שהביא שם. אשר לפסוק השני, הרי הביטוי 'פשוטו של מקרא' משמש בו כמשמע 'הקשר הכתוב, כמו שמצאנו בירוש' סנה' י, ב: כט ע"א, שדנו בו לעיל, ועל כן הוא חרג בלשון רשי". אפשר מאוד, כי כל הטעם הנמצא לפנינו בפירושי רשי" לאותו הפסוק עד למלים 'יולעת שני בלא שש' אינו משל רשי" כי אם הוספה, והמלים 'אומר אני' שבחתימתו מסייעות להנח כן. ראה: 'י בלתי רשי" על החורה, פרנקפורט ע"נ מיין תרס"ה, עמ' X והערה 20 שם א' טריט, גלגולי הנוסח של פירוש רשי" לחורה, תרביץ, ג' (תשמ"ז), עמ' 211-242.

הברית ייחשב לא כתוספת 'מיישבת את דבר המקרא' אלא כעיקר פירושו של אותו המקרא, רק אז הלך רשי" בשיטת הפירוש הכפול. תוך ציון מפורש של 'פשוטו' ושל 'מדרשו'.
 נדמה לנו, כי מתוך כל האמור נסתבר, מדוע הקציר רשי" לפרשנות המדרשית מקום כה נרחב. אך עדיין לא נתקרה דעתנו בשאלת המינוח ושימוש: מדוע לא ציין רשי" את כל החומר המדרשי שהביא כ'אגדה' או כ'מדרש' או כמנח התצעה 'ורבותינו דרשו'. וכיוצא באלה, ובמיוחד, מדוע נמנע מלהשתמש במינוח כזה גם לגבי פירושים, שלפי החושבתנו אינם מתיישבים בשום פנים עם פשוטו של מקרא, אף לא לפי הבנתו שלו את המושג הזה? ברצוננו להציע כאן תשובה, השינה במידת-מה מתשובתה של קמין לשאלה זו.

(א) במקום שדברי הכתוב ברורים בעליל, ואינם מצריכים 'ביאור', ומצד אחר, דברי הדרש, שרשי" מביאם בתור 'פירושי' משלים, סוטים בעליל מפשוטו של מקרא, לא ראה הפרשן לא צורך ולא טעם לציין עובדות אלה.⁹² על 'שמעאל נאמר': 'שנים עשר נשיאים ילידי' (בר' יז, כ), והנה ברור לחלוטין. עשר נשיאים: כעננים יכלו, כמו 'נשיאים ורוח' (מש' כה, יז). והנה ברור לחלוטין. שלפי פשוטו של פסוק זה ישמעאל לא יוליד שנים-עשר עננים, מה גם שנשיאי 'שמעאל נמנו בשמותיהם (בר' כה, יז-טו). אך רשי" ציין את הקונטציה השלילית שכתבה נשיא, את צליל הלואי הפוגם הרבך בה: נשיא — 'ענן כלה'. ולמה ציין 'זאת' אולי מפני שבשום מקום אחר אין מדובר על 'הולדת' נשיאים, שכן אדם עשוי להיוולד מלך או נסיך, אבל נשיא, כמשמעו, נבחר או מתמנה רק בחייו; ואולי, וזה יצחק כבן הברית הבלעדי ואינה משאירה לישראל אלא גרלה כמותית, ועל כן צריך היה לרמזו, שגם הנשיאים שיוולדו היו בבחינת עננים. משמעות הכתוב ברורה בעליל, וכן ברור, שכונת הדרש להצביע על משמעות נלווית; אפשר לומר אפוא, שפשוטו של מקרא הוא כאן בצירוף שניהם.

את הפסוק 'והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי' (דב' יא, יג) מפרש רשי": 'והיה אם שמע תשמעו: אם תשמע בישן תשמע בחדש; וכן והיה אם שכת תשכת (דב' ח, ט) — אם התחלת לשכות, סופך שתשכת כולה...'. גם במקרה זה אין כל ספק, שרשי" לא בא לחלוק על המובן הגלוי והורדאי של 'אם שמע תשמעו' ושל 'אם שכת תשכת', שיש במקרא מאות כיוצא בהם. דברי חז"ל שהביא מציעים משמעות נוספת, ורשי" הביאם ככל הנראה, משום שהסינוגמה 'פעול יפעל' אינה מצויה בכל המקרא אחרי 'והיה אם' אלא שש פעמים בלבד, ותמיד בקשר לדבקות באל ולשמירת מצוותיו.⁹³ גם כאן יש לנו אפוא עניין במשמעות נוספת, אלא שהפעם היא נרמזת לא על-ידי מלה מסוימת אלא על ידי צורה תחבירית מיוחדת ונדירה. בניגוד לדעתה

92 גישה זו מאפיינת גם את תכמי התלמוד. רב הונא השיב למי שציין, שהפסוק 'וקינן ורימונה ועוערה' (יהו' טו, כב) מונה ערים של ארץ-ישראל: 'עלום איני יודע שהוא מונה ערים בארץ ישראל'; (עבלי, גיט' ז ע"א). שמה מותר לומר, שרשי" תלמודי היה התחילת מכל אמירה בגלית.
 93 בנוסף על 'שמע תשמעו' ו'שכת תשכת', שני הניסוחים הכלולים בדברי רשי" המובאים כאן.

מקרא, אלא תפקידם לרמוז למשמעות נוספת, ולעתים רש"י מציינ זאת בקיצור. כך בקשר לפסוק 'מי מלל לאברהם היניקה בנים שדה' (בר' כא, ז) הוא מוסיף לאחד ביאור המשפט את ה'הערה': 'מלל: שנה הכתוב ולא אמר "דברי", גמטריא שלו ק'. כלומר לסוף מאה לאברהם, ובדומה לכך ציין בעניין הוראת יעקב אבינו לבניו ללכת מצרים לשכור שבר (בר' מב, ב): 'ודו שמה: ולא אמר "לכר", רמז למאתם ועשר שנים שנשתעבדו למצרים, כמנין רד"ו, וכן בדבר החובה לשמור את המצות (שמי' ב, ז): 'ישמרתם את המצות: שלא יבואו לידי חינוך... רבי יאשיה אומר: אל תהי קורא "את המצות" אלא "את המצוות": כדרך שאין מחמיצין את המצה, כך אין מחמיצין את המצות, אלא אם באה לידך עשה אותה מיר'.

(ב) אך יש להורות, שלעיתים הביא רש"י מדרשי חז"ל, שבעינינו הם בבחינת דרש ובעיניו היו כנראה בגדר פשוטו של מקרא או, לפחות, מיושבים כראוי על דברי המקרא.

כאשר עבר אברהם יוצא בשליחות אדוניו לקחת אישה ליצחק, הוא הולך אל ארם נהרים וזכר טוב אדניו בידו' (בר' כ, ט). רש"י מבאר: 'זכר טוב אדוניו בידו: שטר מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו כדי שקפצו לשלוח לו בחם'. הכול מכינים, שאין העבר מסוגל לקחת בידו הפיסית את 'כל טוב אדניו העשיר, אך המלה 'יד' מופיעה גם במקראות אחרים הקרובים לעניין: 'ויקח מן הכא בידו מנחה לעשו אחיו' (בר' לב, יח), 'ויקח את כל איצו מידו' (במ' כא, כו), 'ונקח בעת ההיא את הארץ מיד שני מלכי האמרי' (דב' ג, ח), ו'בכל המקומות האלה מפרש רש"י 'מיד' — מרשות, 'בידו' — ברשותו.⁹⁸ בשלושת הפסוקים שהזכרנו זה עתה, ובמיוחד בשני האחרונים, אין 'יד' אלא רשות, שכן מדובר ב'לקחת איצות או בהמות גדולות, ואת אלה אין אדם יכול להחזיק בידו הממשית; רש"י מפרש בהם לפי פשוטו של מקרא. האם גם כל טוב אברהם עבר לרשותו של העבד? רש"י לא הבין כך. אלא העדיף לאמץ את האמור כמדרש, שאברהם אבינו כתב לעבדו שטר מתנה על כל אשר לו ושאת השטר הזה לקח העבד עימו. נראה שבעיני רש"י, המדרש מבטא את פשוטו של מקרא זה. פרשנים בני ימינו יעדיפו אולי לפרש, שהעבד לקח אצו כסף והוב ומרגליות מכל טוב אדוניו שהיה ברשותו, או שלקח גמלים מגמלי אדוניו, שהרי כל טוב אדוניו היה ברשותו, ועוד כיוצא באלה.⁹⁹

(ג) דומה שההבדל בין תפיסת הפשט שלנו היום לזו של רש"י נעוץ בעיקר בשניים:

- 98 אברהם עניין מתנת יעקב לעשו (בר' לב, יד) רש"י מוסיף לפחות ביאור חלופי אחד: 'ומדרש אגרה, מן הבא בידו. אבנים טובות ומרגליות שאדם צר בצורו ונשואם בידו'.
- 99 ובדרכים כאלה כבר הלכו פרשני ימינו, בני ארצות שונות: חזקוני, רד"ק, רמב"ן, ר"ע ספורנו ועוד.

ש' קמין,⁹⁴ ייתכן, שרש"י ראה דרשות כאלה כמושבות על דבר המקרא, אף-על-פי שיש בהן, כמובן, משום פגיעה בשלמות התחבירית, פגיעה שיצחק הינמן קרא לה כשם 'זוהנת הלוגוס'.⁹⁵ על השליחות הגדולית, שהטיל יעקב אבינו על יוסף לראות את שלום אחיו ואת שלום הצאן, מספר הכתוב במלים 'וישלחוהו מעמק חברון' (בר' לו, יד). הנה פירוש רש"י לעניין זה:

מעמק חברון: והלא חברון בהר, שנאמר 'ויעלו בנגב ויבא עד חברון' (במ' ג, כב)? אלא מעצה עמוקה של אותו צדיק הקביר בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הכתרים 'כי גר יהיה זרעך' (בר' טו, ג).

קשה להניח, כי בשל הקושי המדומה, הנוגע למקומה הגיאוגרפי של חברון, יפרש רש"י כיוטי פשוט בדרך זה רחוקה וכה רחוקה ממשעו המילולי. הקושי מדומה, משום שהצירוף 'עמק חברון' אינו מוכיח, שחברון בעמק, כשם שהפסוק שבכמדבר אינו מוכיח, שחברון בהר.⁹⁶ בטוחים אנו גם כאן, שרש"י לא ביקש להוציא מקרא זה מפשוטו הגלוי, אלא להשיב על השאלה: מה בא פרט זה ללמדנו, מה הלוגוסית של ציין המקום שממנו שלח יעקב את יוסף? ובלשונו התלמוד: 'מאי קא משמע לן? את תשובת הדרש לשאלה זו היטיבה קמין להסביר'.⁹⁷

מובן מאליו, שביאורים העוקרים מלה ממשמעה וממהותה על-ידי 'פירוש' אוחוזיה על דרך גימטריה או 'אל תקרי' אינם מכוונים להיות על-פי פשוטו של

מצאנו: 'יהיה אם למד ילמדו את דרכי עמי' (יר' יב, טז) ועוד שלושה פסוקים (דב' כא, יד; יר' יז, כז; ג, טו), שבהם משמש הצירוף 'שמוע ישמע' באחת מצורותיו.

94 קמין, עמ' 73.

95 ראה: 'היינמן, דרכי האגדה, יודשים תשי"ב, בעיקר פוקים י ריב. פירוש של רש"י ל'בעתה אחישנה' (יש' ס, כב) — 'זכר אחישנה, לא זכר בעתה' — שיין לאותו סוג דרשות; אך אפשר שרש"י ראה את דבריו ליעור כנגדו' (בר' ב, יח) — 'זכה עור, לא זכה כנגדו להילחם' — כפשוטו של מקרא, משום שהתיבה 'כנגד' איננה במקרא אלא בצירוף 'עור כנגד' (כאן ובפסוק כ שבאותו הפרק), וצירוף זה היא עשויה להתפרש כמו 'נגדו', היינו בצדו או מולו, ונמצא שנינו 'להילחם' אכן רמוז בה.

96 ראה דברי רש"י לבר' לח, ג, יג, ד"ה 'עלה תמנה', שבהם פתר בעיה דומה בדרך רציונלית וסבירה: 'תמה 'בשפוע הנה היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן'.

97 יש מקום לטעון, שגם מחבר הדרשה הזאת לא העלה את ענין 'יהלוא חברון בהר' אלא כאמצעי דידקטי או ריטורי, כדי להיאחז בכתוב ולבסס עליו את הסברו התאולוגי כדבר ההשגחה האלוהית. צירוף מעין זה של רמזיה לקושי מדומה, או לפחות משני, והעלאת עקרון תאולוגי חשוב נמצא גם בדברי רש"י לישבע שנים ובנתה' (במ' יג, כט), ובמדרש בערבה מול סוף חשב נמצא גם בדברי רש"י 'ועצרת דרי והב' (רב' א, א), 'לממבר קְרָמוֹת' (שם ב, כו) ועוד. כיון פאון רבין הפל ולכן ועצרת דרי והב' (רב' א, א), 'לממבר קְרָמוֹת' (שם ב, כו) ועוד. בכל המקומות האלה ראה רש"י את משמע הכתוב ככרוי כעליל, והעמיס על המקרא משמעות נוספת, שהיתה חשובה בעיניו, כלי לקבוע, שמשמעות נוספת זו היא בגדר דרשה או שהיא, אולי, חלק מפשוטו של מקרא. — יוצא מן הכלל פירוש רש"י ל'לנכה רְתֻנְהָ' (בר' לו, יז), המסתמך במלים 'לפי פשוטו שם מקום הוא ואין מקרא יוצא מדי פשוטו', אולי ביקש רש"י לכנות אבי לכל הפירושים הדרושים שמות פרטיים (דוחן, קדמות וכדומה) כאילו הם שמות

במקומות שונים בפירושו לתורה מזכיר רש"י את 'קריאת שמע', היינו את ההלכה לקרוא פעמיים בכל יום, שחורית וערבית, שלוש פרשות מסוימות מתוך ספר התורה, ולפחות את הפסוק הראשון שבהן, 'שמע ישראל' וגו' (דב' ו, ז). הלכה זו עתיקה ומפורסמת, ומדברי המשנה הראשונה מוכח, שאפשר היה להתייחס אליה כאל נתון לשאול, 'מאימתי קורין את שמע' בערב ובבוקר, כל לציין את עצם החובה לקרוא 'שמע'.¹⁰⁰ אך ברור לגמרי, שאין המקרא מזכיר ולי ברמז את החובה הזאת ואף לא את המשגש 'שמע' ציין לפרשות הגדולות או לפסוק אחד מתוכם.

והנה בפרשת ה'ציאה למלחמה (דב' כ) קובע הכתוב (פס' כד), שעל הכהן לדבר אל העם המתכונן למלחמה ולומר לו דברי עידוד וחיוק. הפותחים במלים 'שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה'. רש"י ביאר את השון הפתוח הזאת לאמור: 'שמע ישראל: אפילו אין בכך זכות אלא קריאת שמע בלבד, כדא' אתם שישמע אתכם'. בדומה לכך פירש את דברי ברכתו של בלעם (במ' כג, כד):

הן עם כלביא יקום וגו': כשהן עומדין משנתם שחרית הן מתגברין כלביא וכארי לחטוף את המצות, ללבוש ציצית לקרוא את שמע ולהניח תפילין.
לא ישכב: כלילה על מיטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מויק הבא לטרפו, כיצד, קורא את שמע על מיטתו.¹⁰¹ ומפקיד רוחו ביד המקום...

גם את תיאור הפגישה המוגשת שבין יעקב אבינו ליוסף אחרי תקופת פרידה ממושכת (בר' מו, כט) מבאר רש"י: 'יורא אליו: יוסף נראה אל אביו, ויברך על צואריו עוד: ... אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע'.

כמובן, יש הבדלים בולטים בין שלושה פסוקים אלה, כגון שביראשון כולל הכתוב את הביטוי 'שמע ישראל', מה שאינו כן בשני האחרים, וכגון שבשני מדובר על קימה ושכיבה בדומה לשון 'שבכך ובקומך' שבפרשת 'שמע ישראל', שעליה מוסדת חובת קריאת שמע (דב' ו, ז), מה שאינו כן בשני האחרים. בפסוק האחרון, זה שבספר בראשית, אין שום נקודת אחיזה, לא לשונית ולא תוכנית, לא לקריאת שמע ולא לזמנה, ודברי רבותינו המובאים בפירושו דרש"י נראים כתלויים על בלימה. בעיני החוקר המדעי, שלושת הביאורים אנטרוניסטיים, ועל כן אינם פשוט. אך בעיני רש"י, הקימה בבוקר וחספת המצוות 'שבקכותיה' — ציצית, שמע ותפילין — והשכיבה בערב ואמירת 'תפילת קריאת שמע על המיטה' לגירוש שדים ול'אבילת כל חובל ומזיק' — כל אלה פרטים הם כתמונה הריאלית של חיי האדם היהודי בכל הזמנים. ואין צורך לתמוה על שיעקב אבינו לא התפנה לנשק את בנו האהוב אף כשעה של התרגשות גדולה, שכן רווקא כמותה השעה קיים את מצוות ייחוד השם על-ידי קריאת שמע.¹⁰²

100 משנה, ברכ' א, א.
101 המלים 'שהוא אוכל' עד 'על מיטתו' אינן בדפוס ראשון של פירושו רש"י, אך אין זה מוכיח, שהן הוספו מאוחרת, שכן רווקא השמטתן מסתברת כתוצאה של הומוניליטיזאטיון.
102 למשגי הסודר שבחזונו אמונתו ודעותיו של רש"י שייך גם המשגש 'עולם הבא', שגם הוא כידוע, אינו מקראי. אך הודאות, שיעקב נגמול האדם אינו בעולם הזה אלא בעולם הבא (שכר

אשר לפערי השני שהזכרנו, מן הראוי להטעים קודם כול, שיידיעותיו של רש"י בדקדוק השפה העברית ובמילונה הועלו על נס יותר מפעם,¹⁰³ ולא באנו כאן להפחית מחשיבותו. אך-על-פי-כן חובה לקבוע, שפרשני ימיה הביניים, אפילו המוקדקים שביניהם, לא הכירו את חזרת לשון המקרא ואת חזרת טעמים, כפי שנקבעו ונוסחו על-ידי המחוקק המדעי החדש.¹⁰⁴ דוגמאות מועטות תבהרנה את הדבר.

את הכתוב 'וזהו כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרחיב אתכם כן ישיש ה' עליכם להאבד אתכם' וגו' (דב' כח, טז) ביאר רש"י על-פי דברי התלמוד:¹⁰⁵ 'כן ישיש ה': את אויביכם עליכם להאבד וגו', אבל הקב"ה בעצמו אינו שש, מכאן שאין הקב"ה שמה במפתח של רשעים, שלא נאמר "ישוש" אלא "ישיש", אחרים משיש אבל הוא אינו שש... מילונים מדעיים אינם מכירים צורת הפעיל של הפועל 'ישוש/ישיש', ועל כן נראה לנו פירושו של רש"י כאן כדרש, אך אין סיבה להניח, שהוא ראה זאת כן. לדעתו, פשוטו של מקרא — כך, שכן לא כותב 'ישוש' האמת היא, שאין במקרא לשון 'ישוש' כלל, ולא מצאנו אלא 'לשוש' (דב' ל, ט) ו'יששום' (יש' לה, א) כנגד ארבע-עשרה צורות בנייות על 'ישיש'.

את הצורות 'או ישיר' (שמ' טו, א; במ' כא, ז'), 'או יבנה' (מל"א א, ז) וכיוצא בהן פירש רש"י על-פי חז"ל במלים 'עלה בלבו ליישב פשוט'. המחוק המדעי העלה ולא כנהו (פירושו לשמ' טו, א), ולדעתו, זוהו ליישב פשוט'. המחוק המדעי העלה זמון, שצורות 'או פעל' — בדומה ל'עו פעל' — 'טרם יפעל' ו'יופעל' — אינן צורות עתיד, וההבדלים בין זמני הפועל השונים נחקרו הרבה והוגדרו כהבדלים מודליים ואחרים ולא דווקא כהבדלי זמן.¹⁰⁶

תפיסתו התחברית של רש"י בלי ספק חדה היתה, שכן מכותה ביאר סוגיות תלמודיות, כפי שאיננו לעיל, ועל יסודה הגיע להישגים גדולים בתפיסת היחידה בשלמותה, כפי שהבאנו בשם קמין. אך-על-פי-כן לא נמנע מלפרש את הפסוק 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' (דב' יט, ז) על-פי מדרש ההלכה ולכתוב: 'ועמדו שני האנשים. בעדים הכתוב מדבר, ולמד שאין ערות בנשים, ולמד שצריכין להעיד ערות מעומד. אשר להם הריב: אלו בעלי הדין. כאילו נאמר:

מצוה בנאי עלמא ליכא, ככלי קדי' לט ע"כ) מכיאה את רש"י לפרש בניגוד לתחביר: 'ישמרת את המצוה... ואת המשפטים, אשר אנכי מצוך היום, לעשותם (דב' ז, א)', ורש"י מפרש 'היום לעשותם: ולמחר לעולם הבא ליטול שבתם'.

103 ראה, לדוגמה: 'י אבתי, היכל רש"י, ירושלים חשים ותשמיה': H. Englander, Elements and Terminology in Rashi', *HUCA*, XII-XIII (1937/1938), pp. 505-521; M. Z. Kaddari, 'Rashi as Grammarian', *Et*, XIII, col. 1562.

104 דוגמה אחת לציין עובדה זו ביחס לטעמי המקרא מצויה בפירושו שר"ל לפסוק דב' יא, ל, ראה: פירוש שר"ל על חמשה חומשי תורה, מהדורת שלזינגר, תל-אביב 1965, עמ' 525.

105 ככלי, מג' י ע"כ.
106 יש על כך ספרות רבה. נסתפק בציין ספר יסוד אחר: E. Kautzsch & A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910, pp. 309-339, §§ 106-112.

ועמדו שני האנשים ואלה אשר להם הריב.¹⁰⁷ לפי הנראה לנו כפשוטו, אין הכתוב דן אלא כבעלי הדין ולא כעדים, אך מן העובדה שלא הביא כאן פירוש כפול ולא השתמש בשום מונח מציינן נראה, כי לדעתו של רש"י מדרש ההלכה מכיון כאן לפשוטו של מקרא.

הנה דוגמה לפירוש כפול של רש"י, העשוי אולי להאיר את שיטת פרשנותו מבחינות אחדות. בספר שמות (לד, ו-ז) מתוארות התגלות ה' למשה, המהווה מענה לבקשתו (שם לג, יח) 'הראני נא את כבודך'. בהתגלות הזאת האל מעביר על פני משה את כל טובו (שם, יט) ומונה את מידות הרחמים שלו: 'ה' אל רחום ורחן ארך אפים ורב חסד ואמת נצור חסד לאלפים נשא עון ופשע וחסויה'. את המשך הכתוב מכאר רש"י כך: 'ונקה לא ינקה: לפי פשוטו משמע שאינו מוותר על העון לגמרי אלא נפרע ממנו מעט מעט, ורבותינו דרשו: מנקה הוא לשבים ולא ינקה לאינם שבים'. פירוש זה הריחו תשובה — וביתר דיוק צירוף שתי תשובות — לשאלה הקשה המתעוררת למקרא הפסוק, היא הסתירה שבין לשונות הרחמים המופלגים (מ'ה ה') עד 'חסויה' להמשך האיזום והנורא: 'ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים'. נשא עון ופקד עון' — כיצד יתקיימו ביתד? שיגשה ביטויים (יותר!) של חסד, ולאחריהם ינקה לא ינקה' — איך אפשר להלום צירוף ניגודים כזה?!

חכמינו פתרו את הבעיה על-ידי ביקוע הביטוי 'ונקה לא ינקה' לשניים: 'ונקה' מצטרף אל הקודם לו, וחל על החוזרים בתשובה, על השבים; 'לא ינקה' שייך להמשך, וחל על אלה שאינם שבים, אלא ממשיכים ברעתם ואוחזים מעשה אבותיהם בדיהם.¹⁰⁸

זוהו פתרון הגיוני, שכידוע קנה לו שכיחה בחפילה ישראל ובמנהגם. שלוש-עשרה מידותיו של הקב"ה מסתיימות במלה 'ונקה',¹⁰⁹ ואת המשך הפסוק אין כוללים בתפילות הסליחות והרחמים; ואף בשעת קריאת התורה בתעניות ציבור משמיע הקהל את מידות הרחמים עד 'ונקה' לפני שבעל הקריאה ישלים את קריאת הפסוק כולו.

רש"י מביא מדרש זה, אולי משום שחיבתו ההלכתית, וכנראה בעיקר משום חשיבתו התיאולוגית: כוחה של תשובה להציל את האדם מפרענות ולנצח את מידת הדין. הן התשובה מובלטת בתנ"ך עד מאוד, ואף ההבחנה בין 'שונאי' ל'אוהבי מצוות' בשעת פקידת עונות אמורה בו במפורש (למשל: 'שם' כ, ו-ז). אבל פירוש זה סותר בעליל את פשוטו של מקרא, גם משום שאין בפרשה זו כל רמז לשבים ולשאינם שבים, גם בשל שכירת הלוגוס הכרוכה בביקוע הסינטגמה ההדוקה 'ונקה

107 השווה לעיל, (הערה 95): 'עור כנגדו' במשמע או עור או כנגדו.

108 בבלי, יומא פ"ג א.

109 י"ג מידות שאינן חוזרות ריקם, היינו 'שאם יזכירום ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם' מתורת בתלמוד (בבלי, ר"ה ז' ע"ב ורש"י שם), וכבר בסדר רב עמרם נאמן נמנת המידת עד לחיבת 'ונקה', ראה: מהדורת ד" גולדשמיט, 'ירושלים תשל"ב, עמ' נ.

לא ינקה.¹¹⁰ וגם משום שלפי פירוש זה, כל המחצית השנייה של פסוק ז אינה הולמת את הנאמר לפני כן 'אני אעביר כל טובי על פניך' וגו' (לג, יט). פירוש זה מנוגד אפוא לתחביר ולהקשר, והוא מכניס לתוך הפרשה הבחנה שאינה מצויה בה כלל.

לפיכך מקדים רש"י למדרשו של הפסוק את הנראה לו לפי פשוטו: שני הפסוקים ו-ז בשלמותם אין בהם אלא מידות של רחמים, שהן 'כל טובי' של הקב"ה. אמנם אין ה' מנקה את החוטא לגמרי, שכן בכך תילקח מידת הדין, אך רחמנותו תחבטא בכך, שהעונש לא יבוא בבת אחת וכתף, אלא האל ייפרע מעט מעט, יפור את הפרענות ויחלקנה למנות: על בני בנים, על שילשים ועל רבעים. חלוקתה של הפרענות, המוכרחה לבוא, למנות זעירות, שאפשר לעמוד בהן — זוהי אחת ממידות רחמיו.

סוף דבר, מוטל עלינו לחקור את המושג 'פשוטו של מקרא' מחקר דיאכרוני ולנסות להבין את כל גלגוליו ושלבי התפתחותו. בראשונה, אין הוא מציינן אלא את הטקסט הכתוב על הקשר, ואצל רש"י הפך לקריטריון מבחין, המאפשר לפרשן להכיר בשלושה סוגי פירושים: אלה שהכתוב 'מכיל' אותם ומחייבם, אלה שהוא 'סובלם', משום שהם מתיישבים עימו, ואלה שאינם לפי פשוטו, ואין פשוטו סובלם כלל. רש"י לא הדיר עצמו הנאה משום סוג מסווגי הפירוש, ובחר מתוכם לפי עקרונות תיאולוגיים ומתודולוגיים, המשחזקים היטב ככתביו, ואשר אחד החשובים שבהם הוא, שלא לעקור לעולם את פשוטו של מקרא, כאשר אין מקרא יוצא מידי פשוטו. זכותה הבלתי נשכחת של שרה קמין היא, שחשפה את רובי שיטתו הפרשנית, והציבה מתורה מוקפדת לחקר מדעי של חולדות פרשנות המקרא היהודית.

110 השווה את שאמרנו לעיל, (הערה 95).