

## בין פשט לדרש

פרקים על פרשנות ואידיאולוגיה

„על פי הפשט“, כלומר אם הוא שייך לקבוצה מסוימת של פירושים, אותה אנו מנסים לאפיין — ואכן לפעמים זה כל מה שניתן לעשות — בלי שאפשר יהיה לקבוע איזה מהם הוא האמיתי. אין פשוטו של פירוש נקבע ע"י ערך-האמת שלו, אלא על ידי תכונה אחרת, אותה עלינו לזהות.

נסיון אחר לאפיין את ההבדל בין הפשט לדרש כלול בעבודתו החשובה של פרופ' מ"צ סגל על תולדות הפרשנות. הוא רואה באובי-יקטיביות ובסובייקטיביות את התכונות המאפיינות בהתאמה את הפשט ואת הדרש.<sup>2</sup>

„הפשט (מן הפעל „פשט“ במשמע המאוחר של גלה, ישר, וגם באר) שואף להבין ולבאר את דברי הכותב לפי הכוונה הגלויה והישרה („הפשוטה“) היוצאת מפרוש המלים והמשך הענין. הפשט אינו מכניס לתוך הכתוב ממה שאין בו. הוא מתיחס לכתוב כמו לדבר עצמי מאי ובלתי תלוי בפרשן, כמו לדבר שהוא מהוץ לפרשן; או במלים אחרות, הפשט שואף לפרש את הכתוב באופן אובייקטיבי.

אולם הדרש (מן הפעל „דרש“ במשמע של שאל ובקש והיפוש חקר) מבקש ומחפש בדברי הכתוב ענין הנצרך לפרשן, ושאי אפשר למצוא בדברי הכתוב לפי כוונתם הגלויה והפשוטה. הדרש מדייק בדברי הכתוב, מרחיבם ומשלימם, מוציא אותם מן מובנם הרגיל ומן המשך ענינם, הופך בהם והופך בהם עד שהוא מוציא בהם מה שהוא מבקש. הכתוב נעשה ביד הדרש כחומר ביד היוצר, שמעצב אותו לפי צרכו ורצונו, ומכניס לתוכו מה שהוא רוצה. או במלים

מאמר זה מהווה נסיון להבהיר מספר מורגייסוד בתורת פרשנות המקרא ולקבוע מיון ראשוני בסוגי הפרשנות. המונחים הם מסורתיים, אף אם השמוש בהם יחרוג במדת מה מהמקובל. אין מטרתו — מחקר הסטורי בהתפתחות מושגים אלה, או נתוח תוכנה ודרכיה של הפרשנות. הוא מהווה רק נסיון לגבש בעזרת נתוח צורני הרהורים לגבי מדע הפרשנות, בהתבססו בצורה בלעדית על היחס שבין הפירוש לטקסט, ובהתעלמו מגורמים אחרים: מטרתו, דרכי מחקר, שיטות וכו' המאפיינים גישות אחרות לפרשנות המקרא.

### א. הקריטריון

בעייה ראשונית העומדת לפני כל הבא לחקר את הפרשנות המקראית היא קביעת הגבולות שבין ה„פשט“ ל„דרש“. קימת ודאי אצל כל לומד הבחנה אינסטינקטיבית בין שני סוגי הפירושים. אולם מחובתו של החוקר לבסות להבהיר הבדל זה, ולנסח אותו.

במחשבה ראשונה נוטה המעיין לזהות את המושג „פשט“ עם המושג „אמת“. פשוטו של מקרא הוא פירושו האמתי. כל היתר — דרשות בעלמא. הגדרה זו מסתתרת מאחורי השמוש הרב במונח „דרש“ לגנאי. אולם אין הגדרה זו מניחה את הדעת. קיים דק פירוש אמיתי אחר. זו תוצאה מעצם הגדרתה של האמת. אולם ייתכנו פירושים שונים על פי הפשט, ועובדת ריבויים, איננה הופכת אותם ל„דרשות“. על הקריטריון לקבוע — עוד בט"רם הוחלט שפירוש הוא אמיתי — אם הוא

1 למטרת עבודתנו מבילים אנו בין „פרשנות“ (אקסגונה) ל„תורת הפרשנות“ (הרמנויטיקה), הדנה בחוקי הפרשנות ודרכיה.

2 „פרשנות המקרא“ הוצאת קריית ספר ירושלים תשי"ב, דף ב'.

בחוגים אלה הם בעלי אופק רחב, אם כי אני לא מסכים לכל מה שהם אומרים. הסטורנטים הדתיים מתאימים למדעי-היהדות. להם יש ידיעה מוקדמת במקורות. לדאבוננו, יש רבים הלומדים יהדות ללא כל ידיעה מוקדמת. אותי מצחיקה המציאות המקובלת באוניברסיטה, שגשמים לומדות קבלה.

אני ממליץ לסטורנטים הדתיים ללמוד

ראיין וכתב מיכאל אסולין

## מוסד הרב קוק

ת.ד. 642 ירושלים

### ספרים חדשים

- מלות ההגיון / רבינו משה בן מימון  
יוצא לאור על-פי דפוסים ראשונים וכתב-יד מתרגומו של משה אבן תיבון בהשואה עם קטעי כתב-יד של המקור הערבי. בצירוף הערות וביאורים מאת הרב ד"ר משה וונטורה.  
המחיר: 4.50 ל"י
- רבי יוסף קארו, קובץ  
עיונים ומחקרים במשנת בעל ה"שלחן ערוך" בעריכת ד"ר יצחק רפאל.  
המחיר: 12.— ל"י
- ערוך השלחן העתיך, דיני קדשים / הגאון הרב יחיאל מיכל הלוי עפשטיין זצ"ל.  
חלק ראשון: הלכות בית המקדש, כלי המקדש, ביאת המקדש, איסורי מזבח.  
המחיר: 9.— ל"י
- דעת כהן / מרן הגאון הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל  
תשובות בהלכות שלחן ערוך יורה דעה. מהדורה שניה מתוקנת עם הוספות.  
המחיר: 13.— ל"י
- עזרת כהן / מרן הגאון הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל  
תשובות בהלכות שלחן ערוך אבן העזר, מתוך כתב-יד המתבר.  
המחיר: 18.— ל"י
- שרידי אש, חלק רביעי / הגאון רבי יחיאל יעקב ווינברג זצ"ל  
חקי הלכה, חידושים, ביאורים ומאמרים.  
המחיר: 18.— ל"י
- בית התלמוד, קובץ ו': ענינים במסכת מקואות שנתלבנו בכולל אברכים בית התלמוד — גוה יהושע, יד הרב מימון. בעריכת הרב גדעון פרל — הרב שילה רפאל.  
מכתב כתבים / רבי מתתיהו שטראשון.  
המשפט העברי ומדינת ישראל  
לקט מאמרים בעריכת ד"ר יעקב בזק.  
החזקה מלובלין, רבי יעקב יצחק הלוי הורביץ.  
מנוגדפיה מאת יצחק אלפסי.  
מדיון לרחמים / מלכה שפירא.  
סיפורים מחצרות האמורים.

משרד ההפצה: תל-אביב, דח' אלנבי 87, טל. 615036

אחרות: הדרש מפרש את הכתוב באופן סובייקטיבי. וכך נעשתה הפרשנות של הדרש אמצעי לסגל את הכתוב לצרכי הנומן, ולפשר בין הדרישות של החיים השוטפים והמשתנים לבין הדרישות של המלה הקבועה של הכתוב.<sup>3</sup>

בקטע המובא מוצע לטווג על פי מספר תכונות, אך בולטת בו בעיקר העמדת האובייקטיביות של הפשט מול הסובייקטיביות של הדרש. אולם הצעה זו אינה בעלת משמעות, אם לא ינתן הסבר למובנם המיוחד של מונחים אלה באן. אמנם יש בדברי מ"צ סגל עצמו נסיון להסבר נוסף: הפירוש האובייקטיבי אינו מנסה להכניס לכתוב ממה שאין בו, מה שאין כן, הסובייקטיבי — מעצב אותו לפי דרכו ורצונו. אולם גם אפיון זה איננו עומד בפני נתון מעמיק. אין הקריטריון יכול להיות תלוי בהכרתו של המפרש — שהרי הרבה פירושים נכתבו כפירושי „פשט” והנם דוגמאות קלאסיות של „דרש”. סגל עצמו מנתח בפרוטרוט דוגמא פרוקסלית אחת, את המלבי"ם, ואף נהנה מפרדוקס זה ומתלוצץ על חשבונו. דוגמא שניה לבעיות זו באה לידי ביטוי בדיונו על הפרשנות הביקורתית. סגל מראה על הסובייקטיביות שבחלק מהפרשנות הנוצרית החדשה: „בכל מקום שהם באים להעריך את האמת הדתית ואת המוסר של סופרי המקרא מיוסדת הערתם תמיד על ההשקפה הנוצרית, שהאמת של המקרא אינה שלמה, ושהדת המקראית לא באה אלא לשמש כעין הכנה לדת הטהורה יותר ולאמת השלמה יותר של הברית החדשה. ובכן, כמו בפרשנות היהודית של כל הדורות כן אף בפרשנות החדשה, הפרשנות הביקורתית של הנוצרים, יש להבדיל בין הפרשנות האובייקטיבית, הפרשנות של הפשט, ובין הפרשנות הסובייקטיבית, הפרשנות של הדרש.” (פרשנות

3 באכר רואה את מקור המלה „דרש” בעורא (ו' 10) אולם כפי שהראה בצדק הינמן, עברה הוראתה של מלה זו התפתחות חשובה. בתקופה הקדומה לא היתה מובנה דרישת הטקסט, אלא דרישת דבר ה'. השוני במשמעות המלה אירע כנראה בזמנם של שמעיה ואבטליון, עליהם נאמר שהיו דרשנים גדולים.

עולה בקנה אחד עם „סובייקטיביותו” של המחבר.

### הפשט „תלוי הקשר”

עיון בדוגמאות רבות בפרשנות הדרש מביא אותנו לידי מסקנה כמעט הפוכה בניסוחה מזו של מ"צ סגל. בעצם, ה„דרש” הרבה יותר קשור לטקסט המפורש מאשר ה„פשט”. ה„פשט” איננו בטקסט עצמו, אלא מחוצה לו. הפשט הוא המובן הניתן לטקסט על ידי מחבר הטקסט או מוסרו. לעומת זאת — ה„דרש” הוא כל אינטרפרציה שהכתוב גופו מאפשר.

מרחב הדיון הנחוץ ל„דרש” הרבה יותר מצומצם מאשר ל„פשט”. הדרש מרשה לעצמו לנתק חלקים מהכתוב ולתת להם אינטרפרטציה עצמאית, בעוד של„פשט” דרושים טקסט וקונטקסט. בעצם, אם רצונו של המפרש להגיע לסוף פשוטו של מקרא, עליו להגיע לקונטקסט מקסימלי: הכתוב כולו, הכותב כולו, ובמידה מסוימת — מכלול הידיעות כולן. הפשט נמצא בכותב, הדרש בכתוב. מכאן אותה הרגשה אינסטינקטיבית שהפשט שייך למחבר, והדרש למפרש. נבחר את הבעיה על ידי שימוש בהבחנה חשובה של הלוגיקה החדשה: ההבחנה בין פסוקים לטענות. מבע של פסוק sentence מהווה יחידה פיסית כלשהי, בכתב, בצלילים, בציורים או באיזה שהוא אמצעי אחר, בעוד שהטענה הינה יחידה אבסטרקטית והיא המשמעות שהטוען מביע דרך אותו פסוק, משמעות שיכולה להיות שונה לגמרי מאדם לאדם. פסוק חמים כ„הנני” — הוא רב משמעות. במלה זו — המהווה פסוק — ניתן לטעון למשל לנוכחות פיסית, לנוכחות נפשית, ואפשר גם לא לטעון בה כלום אלא להשתמש בה כדי לפתוח שיחה. לא נקבל את האינפורמציה שפסוק קצר זה מכיל — אף אם נדע בבירור את משמעותו — אם לא נדע בדיוק את זהות אומרו, מקומו, סביבתו וכו'. מצב זה מבוטא בלוגיקה על ידי המושג „תלוי-הקשר”.

דבר זה נכון גם לגבי פסוקי המקרא. ה„פשט” ייקבע רק בידיעת כל הנתונים והנסיבות. הוא הטענה או הטענות (ריבוי זה חשוב)

שנטענו באמצעות הפסוק על ידי המחבר. הדרש לעומת זה הוא מכלול קבוצת הטענות שיכולות להטען באמצעות הפסוק, ושיכולות להקבע על ידי הוספת נתון כל שהוא. במידה מסוימת של אמת ניתן לטעון, שהפשט יותר „סובייקטיבי” מה„דרש”, אלא שהסובייקטיביות היא של המחבר. ה„דרש” קשור ותלוי במידה רבה יותר אל הטקסט, ואילו הפשט מחפש תמיד את המחבר. הסובייקטיביות שנוטים להאשים בה את הדרש הנה אכן החופש הגדול הניתן למפרש, עקב אי-הקביעות הכרוכה בשמוש באינפורמציה קטועה.<sup>4</sup>

שתי גישות אלה, פשט ודרש, מעמידות, אפוא, שתי תוכניות: הקשר המקסימלי, והקשר כלי-שהוא. התוכניות שונות, אך לא דוקא סותרות, שהרי הסתכלות ראשונה מראה מיד, שההקשר המקסימלי איננו אלא אחד מההקשרים האפשריים; עקרונות אין הדרש שולל את הפשט אלא להיפך, מחייב אותו, ו„מקרא יוצא מידי פשוטו”. אולם ה„דרש” אינו מוכן לקבל את תביעת ה„פשט” לבלעדיות. גישת ה„פשט” מצידה שוללת התייחסות לחלק מהכתיבה, שפירושה, בעצם, ניתוק יחידה מסוימת מההקשר הכללי.<sup>5</sup>

### ב. פרשנות וסכימה של אינפורמציה

הבהרת מספר מושגים יסודיים הנינם תנאי מוקדם להבנת גישות הפרשנות. מטרתו העיקרית של טקסט היא מסירת אינפורמציה מסוימת. להגשת טקסט יכולות להיות גם מטרת אחרות, כגון

4 הדרש הוא מידי, אך אל הפשט מגיעים אחרי עמל רב, כתוצאה מתהליך אסימפטוטי. כי הרי „הפשטות מתחדשים בכל יום” (רשב"ם בשמו של רש"י, פרכת וישב).

5 ערך הקונטקסט להבנת הכתוב מודגש פעמים אין מספר ברש"י: „המישבת דברי המקרא, דבר דבור על אפניו” (בר' ג, וכן שם” כ"ג, ל"ג 13). „לפי ענין שיטת המקרא” (איכה ג' 20). „מתישב אחר המקרא מפני כמה דברים” — והאין הסמיכה נמשכת בדברים שהוא סמוך לכאן. לכן יתישב המקרא על אפניו והדרשה תדרש” (שם' ו' 9, וכן קה' ד' 12, ז' 7, ז' 21, ח' 14, נחום א' 12).

המונח פשט מקורו, כנראה, בין אמוראי בכל (למשל שבת ס"ג). פרטים נוספים ראה במאמרו של יצחק הינמן, (לשונונו כרך י"ד 182—189), הערותיו של א' מרגליות (כרך כ' 50—61) וכן פרופ' א"א אורבך „הדרשה כיסוד הלכה וכו'”, ספר לכבוד גרשום שלום דף מ"ה.

השימוש בו בפולחן דתי או כהדגמה לגיתוח דיקדוקי.

מבחינת הפרשן מהווה הטקסט מקור לאינפורמציה מסוימת (נסמן אותה באות א). הסופר העביר את האינפורמציה האבסטרקטית לטקסט כתוב. מטרתו של המפרש לשחזר על בסיס הכתוב את האינפורמציה הראשונה. לעתים קיים כאן שלב נוסף, כאשר אינפורמציה זו צריכה לעבור לאדם שלישי; עובדה זו הופכת לפעמים את הפירוש — לטקסט, ועקרונות נשנות כאן כל אותן בעיות של השלב הראשון, עד כדי צמיחת פירושי הפירושים. אולם חשיבות שלב זה תבולט רק עם הכנסת אלמנט נוסף, אשר יבהיר יותר את התמונה.

### פרשנות ומדעי העזר

הסופר מוסר בטקסט את האינפורמציה שבכונתו למסור. אולם קימת אצלו אינפורמציה נוספת ב, אשר מסירתה אינה — כוונתו העיקרית, אולם היא משמשת רקע לאינפורמציה העיקרית. דוגמא פשוטה תבהיר לנו את הבעיה. נניח שקטע מסוים רוצה למסור לנו רעיון כלשהו, למשל השגחת אלקים על ההסטוריה. זאת היא אינפורמציה א שסופר מעביר. אולם ברקע קימת גם אינפורמציה ב, למשל דברים טריויאליים כאוצר המלים של השפה העברית, כללי דקדוק ותחביר מסוימים, ומה שנראה חשוב יותר בהסתכלות ראשונה — הרקע ההיסטורי והגיאוגרפי. אם היום בא הפרשן לבנות את פירושו ולמצוא את א בטקסט, כלומר: אם הוא מחפש את ה"פשוט", הרי עליו להגיע לידיעת כל אותה אינפורמציה נוספת שהיתה רקע; אפילו ידיעותיו הבלתי מודעות של הסופר צריכות להיות לפרשן מודעות. זהו תפקידם של מדעי העזר, אשר הביאו תועלת כה רבה למחקר התנ"ך.

### הדרשה

מדעי העזר מציבים אותנו בפני בעיה אחרת, שאת פתרונה נסמן במילה, "דרשה", אף אם הוראתה, הנתנת כאן, "אד הוק", מתאימה רק באופן חלקי לשמוש המסורתי במונח זה. נוסף לסופר ולמפרש קים בעצם גם שלב

שלישי: השומע. מטרת ה"דרשה" להגיע אליו, כלומר למסור לו את האינפורמציה שהטקסט מכיל.

תפקיד זה איננו קל, שהרי עולמו של השומע איננו זהה עם עולמו של הסופר, ואיננו מכיל את מכלול מדעי העזר של המפרש. הדרך המצויה של מסירת האינפורמציה מאבדת את משמעותה, הואיל והשומע אינו מסוגל לקלוט אותה כנתינתה. ניתן במידה מסוימת לומר, שמסירת האינפורמציה המדויקת תהיה כאן זיוף, כשם שמסירת טקסט בשפה בלתי-מובנת הינה ריקה ממשמעות לגבי השומע.

מטרת הדרשה היא לתרגם את המושגים, כך, שייצרו בשומע את התוצאה המבוקשת. לפנינו כאן כעין פרופורציה: כיוון שהיחס אינפורמציה/רקע צריך להיות קבוע, הרי אם הרקע משתנה — גם על האינפורמציה להשתנות. דוגמא נאה תשמח האמנות. תמונה של רמברנדט ודאי רחוקה מהמציאות התכנית, בתיאור הגבורים, הסיבה, הריאליה וכו'; אולם יתכן שהיא קרבה את המסתכל לנושא התנכ"י יותר מאשר תמונה ארכיאולוגית נאמנה הרחוקה עוד יותר מעולמו של הצופה, ותוכנה איננו בשבילו בעל משמעות. המשל והאקטואליזציה הינם דוגמאות ל"דרשה", בהוראה זו של המונח. מדעי העזר קידמו הרבה את מחקר התנ"ך, אולם הביאו עלינו איום של סכנה חמורה, העלולה להרחיק אותנו שוב מגישה מדעית אמיתית של הטקסט. בעיה זו עתיקת ימים היא. כבר הראב"ע, מראשוני החוקרים של מדע הפרשנות, התנגד בהקדמתו לפירוש התורה לאלה המוצאים בה מקור לעיונים בפסיקה, באסטרונומיה וכו'.

6 "ואם האמת בנקודה בתוך העגולה זאת הדרך כקו רחב, הוא החוט הסובב בתחילה ובה דרכו גדולים והמה חכמי הישיבות במלכות ישמעאלים כרב יצחק שחבר שני ספרים מבראשית ועד ויכלו ועוד לא כלה מרוב דברים — — — ובפירוש תוצא הארץ מלבו הוציא מליס, וידבר על העצים והצמחים קטנים וגדולים ובפירוש נפשות החיות הביא חכמות נכריות — — — והרוצה לעמוד על חכמות היצונות ילדם מספרי אנשי תבונות — — —" (ראב"ע הקדמה לפירוש לתורה).

שפרשנים מסוימים, במקום לעסוק באינפורמציה הישירה (א) שמביא הכתוב, מחפשים בו את האינפורמציה העקיפה (ב). לעובדה זו תוצאות חשובות מאד בעיקר לגבי הגדרת המטרות של לימוד התנ"ך. המשתמש בתנ"ך כמקור להס"ט טוריה, גיאוגרפיה, מנהגים וכו', הופך אותו לספר עזר, טפל לעיקר. המניע לשימוש כזה הוא לפעמים אידיאולוגי. נטיות אנטי-דתיות סמויות עלולות להיות סיבה לכך שפרשן ינסה להבליט את האלמנטים ה"כלליים" שבתנ"ך, יראה בו יצירה הומניסטית בעיקרה, מקור לאינפורמציה הסטורית, מדעית ולאומית. גישות כאלה הינן ללא ספק זיוף נפשו ומטרותיו של התנ"ך. רק עיון בעולמו הדתי של התנ"ך מאפשר לפרשן לקיים את יעודו, כי רק בדרך כזאת יגיע אל מטרותיו של המקרא ואל האינפורמציה שהמקרא רוצה למסור לו.

בעיה אחרת היא לקבוע את משקלם הסגולי של מדעי העזר כמרכיבים של כל פירוש, ואת היחס בינם לבין מחקר תוכן הספר והאינפורמציה שמטרתו למסור.

גם הדגשת חלקים שונים בתוך הפירוש תלויה על פי רוב בעמדה אידיאולוגית. הדגשת מדעי העזר מלווה לפעמים באמונה בדבר תלותן של האידיאות המקראיות בסביבתן החברתית והגיאוגרפית עד כדי רדוקציונליזם, הטוען שניתן לפרק את כל האינפורמציה המקראית למרכיבים הנובעים מן הסיבה ותורתיה. לא ניתן, כמובן, להחליט א פריורי בעד או נגד רדוקציונליזם. אולם עיון בתולדות הפרשנות, ביחוד בעת האחרונה, מאפשר לנו לקבוע, שדווקא הפרשנים שהאמינו בקיום יצירה מקורית של התנ"ך הגם אלה, אשר גילו יותר את פנימיותו ומהותו. הפרשנות המודרנית מלאה דוגמאות מסוג זה. אולם זו מכשלה בה נתקלו גם רבים מהמפרשים הקדומים, ובמיוחד הקראים. מתלוקות רבות בין פרושים וצדוקים, או בין קראים ו"רבניים" סובבות על פסוקים ובטויים, בהם ה"פשוט" איננו תואם למסקנות הניתוח הפילולוגי, דוגמת, "ממחרת השבת", "עין תחת עין", וכו'. במקרים אלה היתה הנטייה הקראית להשוף את הכוונה בעזרת הניתוח הפילולוגי.

ברם, הסתמכות מוחלטת על הוכחה חיצונית כזו איננה תמיד בטוחה. אפילו לגבי מלים בודדות לא תמיד קל תפוש ה"פשוט". במקורות שונים, ובמיוחד במסגרתן של השקפות עולם שונות, אין משמעות למילה בודדה או לפירוש אטימולוגי, אלא מתוך בדיקת השיטה השלמה.

### ג. פרשנות ואידיאולוגיה

#### היחס בין סוגי האינפורמציה

אנו ניצבים, אפוא, בפני הצורך לקבוע את היחס בין שני סוגי האינפורמציה. איך ניתן להבדיל בטקסט מסוים בין התיוזה של הסופר לבין הרקע שבו הוא משתמש? מה הם הדברים שעשוי הסופר להחליף במערכת-רקע אחרת, ומה הם הדברים שהם בגדר קבוע? הבחנה זו מחויבת המציאות, אם אנו מאמינים בקדושת התנ"ך. מה הוא החלק המחייב שבו? האם הטקסט חופף בדיוק את האינפורמציה היסודית (אינפורמציה א)? אם התשובה שלילית — מועמדת הדילמה בשני צדדיה: האם קיימת אינפורמציה יסודית, שאיננה באה לידי בטוי בטקסט; והאם קיימת בטקסט אינפורמציה, שאיננה אלא רקע ושניתן לוותר עליה? זו אחת הבעיות המכריעות בגישה לטקסט המקראי ומשתוררים בה האלמנטים האידיאולוגיים והפרשיניים יחידיו. תשובה חיובית לחלק הראשון של הדילמה טומנת בחובה אמונה במציאות תורה שבעל פה; הטענה לחפיפה מלאה של הטקסט והאינפורמציה זוהי בעצם קראות, אם כי אין לצמצם את הקראות לפרוגרמה זו בלבד.

קיום תשבע"פ פירושו, שאין הטקסט לבד מספיק, אף מנקודת מבטו של הטקסט, לא רק בבחינת פירוש, אלא אף בבחינת משלים. חלקה השני של הדילמה לא פחות חשוב. אחת הדגמי אות הראשונות להעמדת שאלה זו נמצאת כבר

7 סיבה עיקרית היא השימוש בצורות לשון שאיבדו את משמעותן הראשונה. השחה למשל נתוחו של קאסטרו על עין תחת עין בפירושו לשמות, או דיונו על המלה "אליהם", בספרו "מ"א"ם עד נח".

8 הקראים קבלו בפועל את עקרון האינטרפרטציה החופשית, דבר שהרחיק אותם לחלוטין מפשט הכתוב.

בספרות היהודית-ההלניסטית. קיימת אינטרפר-  
טציה אלגוריסטית של המקרא; האם ניתן  
להסיק ממנה שפטורים אנו מקיום המצוות?  
שאלה זו חוזרת בימי הביניים לגבי המצוות וגם  
לגבי חלק מסיפורי המקרא, בעיקר כתוצאה  
מהפרשנות הפילוסופית. אין זה חשוב אם  
הפרשנות האלגוריסטית מתאימה לטקסט או  
זרה לרוחו. ההתאמה בין המשל לנמשל היתה  
הרגשתם הסובייקטיבית של הפרשנים, והשאלה  
הנידונה הופיעה, לפיכך, לפנייהם במלוא חומרתה.

כנראה שגם לידתו של הבטוי „אין מקרא  
יוצא מידי פשוטו“ קשורה בלבטים דומים. האם  
ניתן להוציא מסקנה מפסוק, שאינו בא אלא  
להיות משל? הבטוי הזה מופיע בקשר למחלוקת  
בין ר' אליעזר לחכמים (לא יצא האיש בסיף  
וכו' ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו), אשר  
בעקבותיה אמר רב כהנא על הפסוק „חגור  
חרבך על ירך גבור הודך והרדך“ (תה' מ"ה 4):  
„האי בדברי תורה כתיב“. מר בריה דב הונא  
וענה לר' כהנא „אין מקרא יוצא מידי פשוטו“  
ועל זה מגיב רב כהנא בצורה נרגשת: „כד  
הוינא בר תמני סרי שנין הווא גמירנא ליה  
לכוליו: ש"ס ולא הווא ידענא דאין מקרא יוצא  
מידי פשוטו עד השתא“ (ראה שבת ס"ג).  
גדמה שמחלוקת זו עוסקת בבעיה שלפנינו —  
האם בקטע אלגורי, שנכתב לשם מטרה אחרת,  
יש משמעות עצמית ל„משל“.

בעיה זו התחילה להיות בעלת משמעות  
ראשונה במעלה עם המהפכה שבאה בהשקפות  
העולם, עקב הגלויים הגדולים במדעי הטבע  
החל מהמאה הי"ז. האם יש ברעות הסותרות  
את הקוסמולוגיה המקראית משום כפירה, או  
שניתן לוותר על קוסמולוגיה זו, היות ואיננה  
מעיקר דעותיו של התנ"ך? דוגמא אופיינית  
לדיון כזה משמש הוויכוח סביב הסתירה בין  
שיטת קופרניקוס לבין ההשקפה העתיקה, שהי'  
אדמה איננה מתנועתת, המובעת לכאורה בצוויו  
של יהושע: „שמש בגבעון דום“.

חפוש הפתרון לשני אפיי הדילמה שהצגנו  
צריך להתוות את הדרך למפרשים. האם בכלל  
קייטריזון כזה קיים? אכן, התשובה תלויה  
שוב באידיאולוגיה של המפרש. לכותב שורות

אלה נראה, שהגישה היהודית המסורתית עונה  
בחיוב על שתי השאלות, אם אמנם בהסתייגות  
מה לגבי היקף השניה. תשובה חיובית לשאלה  
השניה פירושה שחרור התורה מתלות בשנויים  
התמידיים במסגרת עולם המחקר המדעי. אולם  
מה יהיה הגבול, ועד היכן מותר למתוח את  
החלק הטפל בלי לפגוע בעיקר ולקצץ בנטיעות?  
כאן לפנינו צידה השני של הבעיה בכל  
חריפותו.<sup>9</sup>

### עיקר וטפל בפרשנות

מהי האינפורמציה הנמסרת בקטע מסוים?  
מקובלים אנו על קיומם של עיקר וטפל, אולם  
היכן הגבול? בעיקרו של דבר, חלק גדול  
מהאינפורמציה הנמסרת לנו הוא מקוטע ואיננו  
יכול להפוך לסיסטמה שלמה. האם מותר לנו  
לסגור סיסטמה זו ולהפכה למעגל? קימת תמונת  
עולם מסוימת במקרא. השאלה על מהותו לגיטי-  
מית היא במסגרת ההסטוריה של הדעות בדור  
המקרא, וסופרי המקרא בכלל זה. אולם האם  
היא לגיטימית גם אם מחשבים אנו את תמונת  
העולם של המקרא עצמו? ההבדל בין שתי  
השאלות הללו הוא עמשי אך ורק אם מקבלים  
אנו את ההנחה שהמקרא רצה למסור לנו  
אינפורמציה מסוימת דווקא, ולא ידיעות כלליות  
מכל הבא ליד.

החיפוש אחרי עיקרו של סיפור מתחיל  
בנסיון לגלות מה חושבת על כך התורה עצמה,  
ודעתה היבט להיות המפתח להבנת הסיפור.  
בסיפורים הביאוגרפיים זהו תנאי ברור, כי  
הפרטים ההיסטוריים החסרים מן הספר חשובים  
עד למאד כדי שנעריך את המצב ואת המאורע,  
אולם כל פרט שאנו מכניסים לריקונסטרוקציה  
משנה את המאורע כולו לפי בנייתנו, ומכאן  
הקושי להגיע לאמת ההיסטורית. טענתנו היא,

9 חושבני שאפשר להכליל בעמדה זו, כדוגמא  
קיצונית, את גישתם של הוגי דעות בני זמננו,  
המכניסים גם את רובן של אמונות המקרא ב"רקע",  
בבחינת "הלואי אותי עזבו ותורת שמרו", והקיבוע  
שמטרת התורה איננה תיאולוגיה, אלא מצות  
גרידא.

שההערכה קודמת לכל ריקונסטרוקציה וקובעת  
את כיוונה.  
בנידון זה עשוי השמוש במדעי-העזר לעזור  
גם הוא ליצירת דרש, שהרי הם אולי מביעים  
את מה שהסופר יכול היה להגיד, אך אינם  
מביעים את מה שהוא אמר. האם מותרת הוספת  
ידיעה מסוימת, גם כשהיא עלולה לשנות משמך  
עותו של קטע? האם היא מותרת תמיד?  
השמטתו של חלק מסוים יכולה להיות גם  
היא בעל משמעות, והוספתו לפיכך פסולה.<sup>10</sup>

### המקרא כספר האחד

בעיה שלישית היא לאיזה היקף של קונטקסט  
צריך להיות צמוד הפירוש. מהי היחידה הקטנה  
ביותר של אינפורמציה: הפרשה, הפסוק, המילה?  
חכמי הרמז דרשו גם אותיות, נקודות וטעמים  
ולפי האגדה הידועה היה רבי עקיבא דורש על  
כל תג ותג שבתורה. אלו הם, כפי שראינו,  
זכויותיו של הדרש. אולם הפשט חייב לחפש  
את הקונטקסט המקסימלי. מהו? כמובן —  
המקרא כולו. אולם כאן הועמד המפרש בפני  
בעיות ענייניות, הנוגעות לא רק למתודה אלא  
גם לתוכן.

תורת התעודות הציבה לעצמה כפרוגרמה  
את פירוש פשטם של הכתובים בתוך קונטקסט  
מסוים: „התעודה“, לעומת הפרשנות הקלאסית,  
שדברה על התנ"ך כולו. ואכן, בדורות האחרון  
נים היינו עדים לעבודות רבות שבקשו לקבוע  
את השקפת עולמם של המקורות השונים:  
א, י, כ, ד, וכו'.<sup>11</sup>

לדוגמא נשתמש בספור הבריאה, בפרקים

10 למשל, כבואנו לדון על עשו ויעקב. פרטים שאינם  
בטקסט מוסיפים הסבר, אולם מוסיפים את האמת.  
הקריטריון כפי שקבענו, מוכרח להיות בהערכת  
התורה את הדמויות. דבר זה בולט, למשל, אם  
משחים את יחס ישראל-עמלק מול יחס ישראל-  
מצרים. דוגמא להעלמה מכוחה של נתונים משמשת  
הפרשה על בני-האלהים (בראשית ו').

11 דוגמא קלאסית לאפליקציה של תורת התעודות למחקר  
הפילוסופיה התנכית היא ספרו של דוד נוימרק  
The Philosophy of the Bible, Cincinnati

א' וב' של ספר בראשית. יכולים אנו להפריד  
ביניהם ולקבוע שלפנינו שני סיפורים, ולכל  
אחד מהם. פירוש עצמאי, ויכולים אנו להשתדל  
למצוא מובן לחיבור, כאשר אנו רואים את  
הפרקים א' וב' גם יחד כמבטאים אותו. כאן  
רואים אנו שלא רש תוכנו של הפשט, אלא  
עצם הגדרתו יכולים להיות תלויים בהפותחויות  
מסוימות. עלינו לקבוע תחילה, איזו מן ההי-  
פותחויות אפשרית עוברנו. המחקר המדעי של  
הדורות האחרונים ערער במידה מספקת את  
אשיותה של תורת התעודות. אך מבלי להכנס  
לעצם הוויכוח המדעי-תורני נשאלת השאלה,  
האם פירוש כזה הוא בעל משמעות לגבי הסבר  
המקרא? הרבה מתקרים הסטוריים מסוגלים  
לגלות בפנינו מדעותיהם ואמונתם של בני  
דור המקרא, ואף במידה מסוימת של גבורי  
המקרא. אך אין ערובה לכך שדעתו של המקרא  
זהה עם אלה, וזוהי הדעה שעלינו לחקור.

פרנץ רונצוויג בטא את הפרובלמה העיקרית  
בצורה מקורית. תורת התעודות מדברת על  
Redactor R — העורך של התורה.  
רונצוויג משנה את הכנוי הזה ל„ר“, שאצלו  
מסמנת את האות הראשונה של המילה  
„רבנו“.<sup>12</sup> השנוי הוא יותר מאשר תרגום  
גרידא. שנוי זה מעמיד את הבעיה — כנסתו  
המוצלת של פרנץ ה' ברגמן — מעל למחלוקת  
בין ליברליזם לאורטודוקסיה. האות מסמנת את  
ה„רדקטור“ אבל גם את משה רבינו, כלומר:  
אנו יכולים להגדיר את קונטקסט הפשט בהתח-  
שב במטרה צורנית גרידא. הפשט חוקר את

12 אף אנו מתרגמים את המקרא בתורת הספר האחד.  
אף לדידנו יצירתו של רוח אחד הוא. את שמו  
של היוצר אין אנו יודעים: — — — אנו מצינים  
אותו כסימן המקובל במדע הביקורתי לסימון  
העורך שחתם. לפי טברת המדע הזה, את המקרא  
באות R. אלא שאנו פותרים אותו זו לא ב"רידאק"  
טור" אלא ב"רבנו". שכן אחד הוא מי היה  
ומה המקורות שהיו מצויים לו, מכל מקום  
הוא מורנו והתיאולוגיה שלו היא תורתנו" (נתרם,  
מוסד ביאליק יום השכ"א עמ' 26). אנו מקבלים  
את עמדתו זו של רונצוויג במשמעותה המתורית,  
מבלי להסיק מסקנות תוכניות לגבי אמיתותה או  
שקרתה של בקורת המקרא.

כוונתו של „רבנינו“, וזו תעודתו של המפרש<sup>13</sup>. ואכן, את מחשבת המקרא צריך למצוא לא על ידי „ביתור“, הפותר את כל הסתירות, אלא על ידי אחוז, בחינת „שני כתובים המכחישים זה את זה“ הצריכים לפסוק שלישי — או לפירוש<sup>14</sup>.

### מקרא והתגלות

הפשט רואה לפניו את הסופר, הדרש את הספר. אולם בהניחו שיש קדושה בספר, טוען למעשה הדרש לקיומו של מקור אשר קדם לסופר ואשר קיים עם הסופר יחס של התגלות. מושג ההתגלות עבר גלגולים רבים בזמן האחרון, עד כדי ריקונו המוחלט מתוכנו. אולם, כפי שהעיר בצדק פרנץ רוזנצוויג, רעיון זה הוא חיוני להבנת המקרא. תיתכנה כמה אינטר-פרטציות למושג „התגלות“. אחת מהן נוהגים לכנות „שיטת ההעתק“. לפיה נמסר הכל מה' לגביא, אשר כתב כמעתיק מגבוה. שיטה שניה רואה את ההתגלות בהשראה שנחה על הסופר, העושה את מלאכתו בעזרה מגבוה, ובהתגלות הנובעות ממהותו וטבעו האנושיים. בניסוח

13 „לדוגמה: נניח שיש לקבל את גרסת הביקורת, שבדאשית א ובראשית ב ידי שני מהכרים שונים נכתבו (דבר שאיננו יודע להכריע בו, לאחר שאיש מערכו של בנו יעקב אומר לי, שהוא אינו סבור כך), עדיין מה שמצאים אנו לדעת על הבריאה לא נוכל להעלות מאחד משני הפרקים האלה בלבד, אלא משילוביהם וציומדיהקולות של שניהם יחד; ודווקא מצימוד הסתירות למראית-עין שביניהם, שבהן נאחזת הביקורת במלאכת הפרדתה, היינו: של הבריאה ה"קוסמולוגית", המוליכה אל האדם, שבפרק א, וה"אנתרופולוגית", הפותחת באדם, של פרק ב — רק מצידוף זה עולה ההוראה, סוף מעשה במחשבה תחילה. דוגמה אחרת: הר סיני העשן ופרשת י"ג המידות אין בהם לבדם כדי ללמדנו גילוי-שכינה מהו, אלא צריכים הם לשלוב עם "משפטים" ועם מעשה המשכן. וכיוצא באלה עד אין סוף". (נהריים עמ' 27).

14 הדבר הזה כולט בעיקר בפרשנות ההלכה. בתורה נמצאים כמה קבצים המשלימים אחד את השני ובכל אחד דוגמאות של חוקים. התלמוד מהנה אינטגרציה של הקבצים ואם אף אינטגרציה זו מכריחה להוציא מידי פשוטם דברים או חוקים מסוימים, הנראים לכאורה סותרים זה את זה, הרי היא המסקנה ההכרחית מאחזותה של התורה.

מליצי ניתן להגיד, שההסבר הראשון רואה בתורה „תורה מסיני“; והשני — „תורת משה“, אך „על פי ד' ביד משה“.

בדוננו בהבדל בין שני הסברים אלו, עלינו לחלק בין הצד הפסיכולוגי לצד התיאולוגי של הענין. ההבדל שבין ההסברים יכול להשת-קף במצב הנביא, ויכול להשתקף בתיאור פעולת ההתגלות. אולם ההבדל זה השלכות רבות גם לגבי ההתגלות. השיטה השניה מהווה בעצם אידיאולוגיה של חלוקה קיצונית בין שני סוגי האינפורמציה: הרקע, שמקורו באדם; והתורה הצרופה שמקורה בה'. חלוקה כזו תתכן אמנם גם בשיטה הראשונה, אך שיטת ההעתק קרובה יותר להיות אידיאולוגיה של קדושת האינפור-מציה התורנית עד לפרטיה האחרונים.

אולם חושבני שניתן להוסיף הסבר שלישי של התגלות, הרואה את ההתגלות בספר דווקא כתוצאת הכתיבה, ולא כסיבתה. האגדה המספרת על עלייתו של משה למרום, ועל פגישתו עם רבי עקיבא — הדרש על כל חג ותג שבתורה תלי תלים של הלכות, באה לקבוע עובדה פרדוקסלית, שמה שהתלמיד הוותיק עשוי לחדש כבר נמצא בתורה עצמה — אע"פ שמשה נותן התורה איננו יודע חידוש זה<sup>15</sup>. התורה היא טרסצנדנטית לעצם כתיבתו של משה. רק הת-גלות פרוגרסיבית, תוכל לגלות את כל האצור בה<sup>16</sup>. לפי הסבר זה של התגלות מאבד המושג „מקרה“ את משמעותו; אין שגיאות ואין מקרים, אלא הכל בעל-משמעות הוא.

15 סיפור חסידי מוסר על ויכוח בין הבעש"ט לבין רשב"י על פירוש קטע מסוים בנזיר. הבעש"ט צדק, למרות שרשב"י היה מחבר הספר, היות ובאמת חברתו רוח-הקודש (ראה ש.א. הורודצקי „החסידים והחסידות“, כרך א' דף כ"ב). זו היתה ודאי הרגשתם של רבים מבין חכמי הדורות, בנוגע למקרא, היות ומי שמצא רמז מסוים בזורה על איש או מאורע בני-זמנו, לא חשב שרמז זה כולל בהתגלות המפורשת למשה.

16 למשל בדברי א"מ ליפשיץ: „יש שבתורה נכתבו דברים מוקדמים — — אולם באמת אחר דוד ודורות הגיע ההשתלשלות לאותה הבנה אמיתית, ואז הדברים מפורשים בכתב" (כתבים כרך א' דף קס"ג) וכן בהוגי דעות שונים.

מעתה הותר ניתוח הקונטקסט המוגבל. הדרש הופך למציאות בעלת מובן, העומדת ברשות עצמה. כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נגלה בתורה מסיני, אלא שלפעמים איננו מובן אפילו לכותב. בדרש, כבכל גילוי-אמת, יש מעין התגלות נוספת, המגלה טפח חדש בהתגלות הראשונה.

17 עמדת הקבלה בענין זה דומה במידה ניכרת לעמדתה של האגדה. פרופ' יצחק בער בספרו „ישראל בעמים“ מטיל אור מיוחד על בעיה זו. בלי להכנס לנתוח מעמיק צדק בלי ספק פרופ' בער, בהראותו על ההקבלה החשובה שבין תורת ההלכה של התנאים ותורת הסוד של המקובלים בגישתם

גישה זאת באה לידי בטוי גלוי באגדה ובקבלה, ובמיוחד ברעיון על התורה הקדומה, הכתובה אש לבנה על גבי אש שחורה<sup>17</sup>. מחקר מקיף באידיאולוגיה של הפרשנות מצריך, אכן, קביעת מספר מושגי יסוד בפילוסופיה של ההתגלות. אך לנושא זה דרוש מאמר מיוחד.

למקרא. על הגישה התלמודית ראה גם ספרו של פרופ' השל: „תורה מן השמים באטפלקריה של הדורות“ (ופוסט שונצין, תשכ"ב). על המתודה של פרשנות הסוד, ראה גרשום שלום: בספרו: Der Sinn der Tora Zur Kalbale und ihrer Symbolik, Zurich 1960.

## הבנק היחיד שארץ ישראל

מוזכרת בשמו מראשית קיומו, בשנת 1929



בנק ארץ ישראל - גריטניה בע"מ

ירושלים - תל-אביב - יפו - חיפה - נתניה - לונדון

הון נפרע ורזרבות, 19 מיליון לירות