

להבנת מדרשו של מקרא

א

אמרו חז"ל:

"אין מקרא יוצא מדי פשוטו"

(שבת, סג, ע"א).

ואף על פי כן גלוי וידוע לכל מי שמצוי אצל דברי חז"ל, שרוב התעסקותם של חכמי התורה שבעל פה היה במדרשו של מקרא ולא בפשוטו. ומכאן נשתלשלו הדברים, שההשפעה שהשפיע המקרא על תודעת עם ישראל ועל חייו לדורות, זרמה בעיקר מצניורות המדרש ולא מצניורות הפשט. בפי העם שגורים פסוקים רבים במשמעות המדרשית, ורבים התמימים, או המיתממים, שיתמהו וגם יתמרמו, אם יאמרו להם, שפשוטו של מקרא מביע רעיון שונה בתכלית מן הרעיון שנקבע בתודעת העם. נביא רק שתי דוגמאות מאלפות:

הדימוי הפיוטי הנשגב, שהקב"ה הופיע עם רבבות מלאכים ונתן לישראל תורה כתובה, כביכול, בידי מיניו ובאותיות של אש מיוסד על הכתוב בברכת משה: "ה' מסיני בא, וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן, ואתה מִרְבַּבֶּת קדש מימינו אשדת למו" (דברים, ל"ג, ב; ראה אונקלוס ורש"י לפסוק זה). ואולם הדבר ברור, שפשוטו של מקרא אינו מדבר לא על מלאכים ולא על תורה ולא על אש: "ואתה מִרְבַּבֶּת קדש" – פירושו: בא מכוון המקום הנקרא "רְבַבֶּת קדש" = מריבת קדש. "מימינו אשדת" (תיבה אחת בכתב) – פירושו: הופיע מימין (=מדרום) לאשדות הפסגה.

כיוצא בזה: הכתוב "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים, מ"ה, יד), הפך לססמה המתארת (לשבח או לגנאי, לפי העמדות השונות של המצטטים את הדברים) את משטר הצניעות המוטל על בנות ישראל, לפי דעת המחמירים בפסיקת ההלכה. אבל באמת, פשוטו של מקרא אינו עוסק כלל בעניין הזה, אלא הוא מתאר תהלוכה של חתונה מלכותית, שבה מכניסים את הכלה פנימה אל היכל המלך, או אל החופה, עם כל הכבודה = כל מתנות הנישואין (ראה בפירושים לתהלים במזמור הזה).

דוגמאות של דרשות מעין אלו עשויות להביא במבוכה את האיש האמון על יחס של כבוד והערצה לדברי חז"ל, ועם זה, כדברי הרמב"ם בפתיחת מורה נבוכים, "משכו השכל האנושי", ואינו יכול לאגוס את שכלו ולטעון, שהמדרש הוא המשמעות הפשוטה של הכתוב. אין אנו נכנסים כאן לדיון בהגדרת מהותו של הפשט לעומת הדרש, מפני שדיון זה יאריך מאוד ויחרוג ממסגרת המאמר הזה. אנו יוצאים מן ההנחה המוצדקת, שאף על פי שלא הגדרנו מהו פשט ומהו דרש, קוראי המאמר הזה יבינו את כוונתנו, ולא יהא פירוש שאנו נגדירנו כפשט, והקורא יטען, כי אין זה אלא דרש וכן להפך. ודי לנו בזאת.

ב

מצאנו שגם חז"ל בעצמם התלבטו לפעמים בשאלת היחס שבין הפשט למדרש, ואף הביעו מחאה נגד השימוש המופרז בדרך המדרש. גם הפעם נביא שתי דוגמאות בלבד, אחת מתחום מדרש האגדה ואחת מתחום מדרש ההלכה:

בתחום האגדה מצאנו, שר' זעירא ביקר קשות את הדרשנים שהציעו לפניו פירוש מדרשי על הפסוק

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

הסתום: "כִּי חֶמֶת אִדָּם תִּוּדֶךָ, שְׂאֵרֵית חֶמֶת תִּחְגְּרֶךָ" (תהילים, ע"ו, יא; ראה ירושלמי, מעשרות, פרק ג', הלכה ח, דף יב, ע"ב).

ובתחום מדרש ההלכה מצאנו, שר' ישמעאל אמר לר' עקיבא: "יֹכֵי מִפְּנֵי שֶׁאַתָּה דֹרֵשׁ יְבֵת וְבֵתִי נֹצִיא זֶה לְשֵׁרִיפָה" (הכוונה לפסוק שבויקרא, כ"א, ט – "וְבֵת אִישׁ כֶּהֵן כִּי תִחַל לְזָנוּת אֶת אִבְיָהּ הִיא מִחֻלְלַת בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹף"). ודרש ר' עקיבא, שהיה די לכתוב 'בֵּת בְּלֹא וִי"ו', וכתוב 'וְבֵת לְדֹרְשָׁה, שְׂגָם בֵּת הַכֹּהֵן הַנְּשׂוּאָה שְׂזִינְתָה – דִּינָה בְּשֵׁרִיפָה. וְאִילוּ הָיָה כְּתוּב 'בֵּת בְּלֹא וִי"ו', הָיִינוּ דָּנִים בְּשֵׁרִיפָה רַק אֶת הָאֲרוּסָה שְׂזִינְתָה, אֲבָל לֹא אֶת הַנְּשׂוּאָה. כֹּל זֹאת הִיא דְרֵשֶׁת ר' עֲקִיבָא וְאִין דְרֵשָׁה זֶה נִרְאִית לר' ישמעאל. מֵאִמֵּר זֶה הוּא בְּסִנְהֵדְרִין, נָא, ע"ב).

ג

וְכָתוּב ב"מִוְרָה נְבוּכִים", חֶלֶק שְׁלִישִׁי, פֶּרֶק מִג':

"וְנִחְלַקְנוּ בְּנֵי אִדָּם בְּדֵרֶשֶׁת לְשֵׁנֵי חֻלְקִים: הַחֶלֶק הָאֶחָד יִדְמָה, שֶׁהֵם אִמְרוּם עַל צַד בִּיאֹר עֵינָיו הַפְּסוּק הָהוּא, וְהַחֶלֶק הַשֵּׁנִי הוּא מְבוּזָה אוֹתָם, וְיִחְשְׁבֵם לְשִׁחּוּק, אַחֲרָיִם הוּא מְבוּאָר נִגְלָה, שְׂאִין זֶה עֵינָיו הַפְּסוּק. וְהַחֶלֶק הַשְּׁלִישִׁי נִלְחַם וְנִתְגַּבֵּר לְאִמַּת דְרֵשֶׁת לְפִי מַחֲשַׁבְתּוֹ וְלִשְׁמֵרָם. וְיִחְשׁוּב שֶׁהֵם עֵינָיו הַפְּסוּק, וְשִׁמְשַׁפֵּט הַדְרֵשֶׁת כְּמִשְׁפֵּט הַדִּינִים הַמְּקוּבְּלִים. וְלֹא הִבִּינָה אַחַת מִשְׁתֵּי הַכִּיתוּת, שֶׁהֵם עַל צַד מְלִיצַת הַשִּׁיר, אֲשֶׁר לֹא יִסְפֵּק (מִלְשׁוֹן יִסְפֵּק=הַהֶפֶךְ שֶׁל יוֹדֵאִין) עֵינָיו עַל בַּעַל שְׂכָל. וְהִתְפַּרְסֵם הַדֶּרֶךְ הַהוּא בְּזִמְנָה הַהוּא. וְהִיוּ עוֹשִׂים אוֹתָהּ הַכּוֹל – כְּמָה שִׁיעֲשׂוּ הַמְּשׁוֹרְרִים מְזִמְרֵי הַשִּׁיר. אִמְרוּ חֲזִ"ל: 'תִּנִּי בֵּר קִפְרָא: יוֹתֵד תְּהִיָּה לְךָ עַל אֲזַנְךָ' (דְּבָרִים, כ"ג, יג; וְהַדְרֵשָׁה הִיא בְּכַתּוּבוֹת, ה, ע"א וְע"ב) – אֵל תִּקְרִי 'אֲזַנְךָ' אֵלָּא 'אוֹזְנֶיךָ', מִלְּמֹד, שֶׁאִם יִשְׁמַע אִדָּם דְּבַר מְגוּנָה, יִיתֵן אֲצַבְעוֹ בְּתוֹךְ אוֹזְנוֹ. וְאִין תְּמִיָּה, אִם זֶה הֵתְנָא, אֲצַל אֵלֹהִים הַסְּכֻלִים, כִּן יִחְשׁוּב בְּפִירוּשׁ זֶה הַפְּסוּק, וְשׂוֹאֵת הִיא כּוֹוֹת זֹאת הַמְּצוּוָה, וְשִׁהִיֵּת הוּא הָאֲצַבְעוֹ, וְאֲזַנְךָ הֵם הָאוֹזְנִים; אִינִי חוֹשֵׁב, אֶחָד מִמֵּי שֶׁשְׂכָלוֹ שֶׁלֹּם יִחְשׁוּב זֶה. אֲבָל הִיא מְלִיצַת שִׁיר נָאִה מְאוּד, הַזְּהִיר בָּהּ עַל מִידָה טוֹבָה. וְהוּא, כִּי כְּמוֹ שֶׁאִסּוּר לֹמֵר דְּבַר מְגוּנָה, כִּן אִסּוּר לְשַׁמְעוֹ. וְסִמְךָ זֶה לְפִסּוּק עַל צַד הַמְּשַׁל הַשִּׁיר. וְכִן כֹּל מָה שִׁיאִמֵּר בְּמִדְרֵשׁוֹת: 'אֵל תִּקְרִי כִּךָ אֵלָּא כִּךָ' – זֶהוּ עֵינָיו, וְכִבֵּר יִצְאֵתִי מִן הַכּוֹוֹנָה (כְּלוֹמֵר: סְטִיִּיתִי מִן הַנּוּשָׁא הַעִיִּקְרִי שֶׁל הַסֵּפֶר "מִוְרָה נְבוּכִים", וְעֵבֶרְתִּי לְדוֹן בְּעֵינָיו זֶה שֶׁל הַדְרֵשׁוֹת), אֵלָּא שֶׁהוּא תוֹעֵלֶת, יִצְטַרֵּךְ אֵלֶיהָ כֹּל בַּעַל שְׂכָל מֵאִנְשֵׁי הַתּוֹרָה הַרְּבָנִים (כִּאֵן 'דְּבָרִים' מִשְׁמַע: הַמֵּאִמְיָנִים בְּדְבָרֵי חֲזִ"ל, בְּנִיגוּד לִיקְרָאִים הַחוּלְקִים עֲלֵיהֶם וְאִף מְלַגְלִים עֲלֵיהֶם)".

שְׁתֵּי הַכִּיתוּת שֶׁהִזְכִּיר הַרְּבָנִים בְּעֵינָיו הִיחַס לְמִדְרֵשׁ קִימּוֹת עַד יִמֵּינוּ. וְאִנְשֵׁים שׂוֹדָאִי יֵשׁ לְהַגְדִּירֵם 'מִי יִשְׂכְּלוּ שְׁלֵם', או יִבַּעַל שְׂכָל מֵאִנְשֵׁי הַתּוֹרָה הַרְּבָנִים; לֹא מִצָּאוּ נַחַת רוּחַ בְּפִתְרוֹנוֹ שֶׁל הַרְּבָנִים לְהַבִּין אֶת דְּבָרֵי הַמִּדְרֵשׁ כְּמִלִּיצַת שִׁיר נָאִה מְאוּד.

וּמִצָּאוּנוּ בְּסִפְרֵי יְקוּרָא בְּאִמְתֵּי שֶׁל הַרְּב יִצְחָק דּוּב הַלּוֹי בְּאִמְבִּעְרֵגֵר, מְגֹדְלֵי הַרְּבָנִים הָאוֹרְתוֹדוּכְסִים בְּגִרְמִיָּה בְּמֵאֵה הַקּוּדְמַת (סִפְרֵי קוּרָא בְּאִמְתֵּי, פְּרָאֲנִקְפּוּרִט דְּמִיין, שְׁנַת תְּרַל"א, מִהַדְרַת צִלוּט, הוּצֵאת קֶדֶם, יְרוּשָׁלַיִם, תְּשַׁל"א), שֶׁהִבִּיא בְּהַקְדַּמְתּוֹ (עִמּוּדִים 2-3) אֶת דְּבָרֵי הַרְּבָנִים, הַסְּתִיִּיג מֵהֶם (אוֹמְנִים בְּלִשׁוֹן שֶׁל יִרְאֵת כְּבוֹד), וְהִקְשָׁה עֲלֵיהֶם, שֶׁמִּצָּאוּנוּ פְּעִמִּים אַחְדוֹת, שֶׁלְּמִדּוֹ חֲזִ"ל הַלְּכוּת מִדְרֵשׁוֹת שֶׁל 'אֵל תִּקְרִי'. וְאִין הַדְּעַת נוּחָה לֹמֵר, שֶׁהַלְּכָה נֹבַעַת מִמְּקוֹר אַחֲרָיִם, וְהַדְרֵשָׁה – אִסְמַכְתָּא בְּעִלְמָא עַל דְּרֵךְ מְלִיצַת הַשִּׁיר. וְעוֹד הִבִּיא בְּשֵׁם מֵאִישְׁתֵּרִי וִידָאֵל – אֶחָד מִמְּפָרְשֵׁי פִירוּשׁוֹ שֶׁל אֲבָן עֲזָרָא עַל הַתּוֹרָה – טַעְנָה כְּגַד דְּבָרֵי הַרְּבָנִים מִן דְּרֵשֶׁת ר' עֲקִיבָא – "דְּרֵךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב לְבִמְדַבֵּר, כִּי"ו, יז) – דְּרֵךְ כּוֹזָבָא מִיַּעֲקֹב" (ירוּשְׁלַמִּי, תַּעֲנִית, פֶּרֶק ד', הַלְּכָה ה; דָּף כ"א, ע"א), וְאִין לֹמֵר, שֶׁאִמֵּר ר' עֲקִיבָא דְרֵשָׁה זֶה עַל דְּרֵךְ מְלִיצַת הַשִּׁיר, בְּלִבְד, שֶׁהִרִי סִמְךָ ר' עֲקִיבָא עַל הַדְרֵשָׁה, וְהִיָּה לְנוּשָׁא כְּלִיו שֶׁל בֵּר כּוֹזָבָא, וְהוּדָה בּוֹ שֶׁהוּא הַמְּשִׁיחַ. אוֹמְנִים טַעְנוֹת אֵלֹו אִינְן מְכִרְיָעוֹת, וְכִמְדוּמָה, שֶׁהַרְּבָנִים לֹא הִיָּה מֵהַסֵּס לֹמֵר, שְׂגָם הַדְרֵשָׁה שֶׁל

מְגִדִּים ג (סִיווֹן תְּשַׁמ"ז)

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ר' עקיבא היא על דרך מליצת השיר. ולא מחמת הדרשה האמין ר' עקיבא במשיחיותו של בר כוזבא, אלא להפך: מחמת אמונתו של ר' עקיבא במשיחיותו של בר כוזבא, דרש ר' עקיבא את הדרשה הזאת. וברור בעינינו, שכל הדרשות המוציאות מסקנות הלכתיות מן 'אל תקרי' הן, לדעת הרמב"ם, אסמכתאות בלבד, וההלכות הנסמכות על הדרשות האמורות – מקורן אחר: או שבאמת הן נלמדות מפסוקים אחרים, או שהן הלכה למשה מסיני, או שהן תקנות מדברי סופרים [עייין בדברי הרמב"ם בספר המצוות שלו ב'שורשי' (ולפי תרגומו של הרב יוסף קאפח: ביכללי) השני]. והעובדה, שגדולי חכמי הרבנים שבדורות האחרונים – אין דעתם נוחה מדרך מחשבתו של הרמב"ם, היא אחד הסימנים שיהדורות הולכים ומתמעטים. וסימן מובהק לכך הוא הפירוש שבעל 'קורא באמת' נותן לדרשה של בר קפרא, פירוש, שלדעתו אינו על דרך 'מליצת השיר', אלא מבוסס על אמתותם של הדברים. נביא את פירושו בקצרה, משום שהוא האריך מאוד בלשונו (בעמוד 49): אוכלי המן לא היו זקוקים כלל לצאת חוץ (עייין יומא, עה, ע"ב). אבל לנס הזה זכו רק הצדיקים הגמורים. והיו שם גם רשעים, שהתלוננו על המן וקראו לו "הלחם הקלקל" (במדבר, כ"א, ה). ואותם האנשים, ששמעו את הדברים האלה והסכימו להם, נענשו והוצרכו לצאת חוץ למחנה, ולהם ניתנה המצווה: "ויתד תהיה לך על אזנך". נמצא, שמצוות היתד ניתנה בתורת עונש על דברים רעים שנשמעו באוזן. וזו כוונת דרשת בר קפרא: "אל תקרי 'אזנך' אלא 'אוזניך'". פירוש זה הוא רק דוגמה אחת לפירושים הניתנים בספר הזה לדרשות 'אל תקרי' של חז"ל. והנה, אין לפקפק כלל וכלל, שמחבר הספר היה מגדולי חכמי ישראל היראים והשלמים שבדור ההוא. והוא כתב את הדברים לא בתורת דרשות של הברקות וחיזודים בעלמא, אלא בתורת דברי עיון עמוקים, הבאים להציל את כבוד חכמי המדרש מידי המלעיגים עליהם. ולפי הלך רוחם של שלומי אמוני ישראל שבדור ההוא היו הדברים עשויים להתקבל על הדעת כפירוש אמתי היורד לעומק כוונת המדרש. וחובה עלינו לומר בפה מלא שנשנתנו הדורות והלך רוחם. ובדורנו אין הדברים עשויים להיראות כביאור אמתי של דברי המדרש, אפילו לא על דעתם של היראים והשלמים ביותר. לשם הבהרה נוסיף, שהרמב"ם הביא דוגמה לשיטתו לתפוס את המדרש כדברי שירה מן דרשה של 'אל תקרי'. אבל ברור מכל הקשר דברי הרמב"ם, שזו דוגמה בלבד, וגם מדרשים אחרים, שאינם נסמכים על 'אל תקרי' – יש להבינם, לדעתו, כדברי שירה. וכן הספר "קורא באמת" עוסק רק בביאור מדרשי 'אל תקרי'. אבל ברור הדבר, שכשם שהוא מסתייג מן הבנת דרשות 'אל תקרי' כשירה, כך הוא מסתייג מן הבנת כל דרשה שהיא כשירה.

עלינו אפוא לשוב ולעייין בדרך הבנתו של הרמב"ם, הרואה את המדרשים כדברי שירה, ולבחון אותה לאור הלכי הרוח שבדורנו. אפשר להניח, שהרמב"ם ראה בשירה עניין, שאינו מצריך התעמקות יתרה בהבנתו. וזכר לדבר, תוכחתו הקשה של הרמב"ם בפרק השני של החלק הראשון ב"מורה נבוכים" כנגד מי שמעייין בספר התורה כדרך שהוא מעייין בשיר מן השירים. ואולם בדורנו, ברור לנו, שהבנת השיר על בורייה דורשת מאמץ שכלי רב מאוד, והשוואת דברי המדרש לשירה אין בה אפילו שמץ של זלזול בכבוד המדרש, אלא להפך, יש בה משום העלאת ערכו למעלה רמה מאוד.

כשם שלא עסקנו במתן הגדרות מדויקות ל'פשט' ו'לימדרש', כן לא נעסוק במתן הגדרות מדויקות לפרוזה ולשירה. ולפי הרמז שקלטנו מדברי הרמב"ם, אנו קובעים, שהמושגים האלה מקבילים זה לזה ומשלימים זה את זה: הפשט – עיקרו הוא בפרוזה, שבה, בדרך כלל, המחבר משתדל להביע בדבריו רעיון אחד שלם, ובדרך שהקורא או השומע יבין את הדברים בירור. ואילו השירה, מעצם מהותה, מנסחת את דבריה בדרך המעלה רמיזות וקטעי רמיזות לעניינים רבים ושונים. ולא עוד, אלא שאותו הקורא בעצמו עשוי פעם אחת לחוש מתוך השירה רגש מסוים, ולהיזכר בעניין מסוים; ופעם אחרת עשוי הוא לחוש רגש הפוך לרגש הראשון. ועל אחת כמה וכמה שאנשים שונים עשויים לחוש בשירה רגשות שונים ומנוגדים זה לזה. נביא דוגמה ידועה למורים: תיאור אם סיסרא, הבוכה על איחור בנה לשוב (בשירת דבורה, שופטים, ה', כח) עשוי לעורר רגשות נקמה ושמחה לאידה של המרשעת, אמו של

מגדים ג (סיוון תשמ"ז)

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

הרשע, אבל הוא עשוי גם לעורר רגשות חמלה והשתתפות בצערה של האם הרחמנייה המתגעגעת לבנה ובוכה עליו. ושני הדברים האלה אמת הם, ולשניהם כיוונה השירה. ומן הבחינה המוסרית יש לומר, שהשירה חושפת לפנינו את הצד האכזרי שבמלחמה. ואפילו היא מלחמת מצווה – כרוכה היא בעבירות גדולות (וזה בבחינת "גדולה עבירה לשמה" וגם "ואהבת' וגו' – בשני יצריך: ביצר הטוב וביצר הרע"). וכך מעשה הבגידה של יעל הופך למעשה משובח וגורר ברכה (שופטים, ה', כד-כז), והחמלה על האם השכולה הופכת לשמחה לאיד.

ד

והנה, חז"ל הבינו, שהמצווה "כתבו לכם את השירה הזאת" מכוונת לכל התורה כולה (דברים, ל"א, יט; סנהדרין, כא, ע"ב). ופירש הרמב"ם (בהלכות ספר תורה, פרק ז', הלכה א):
"כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות".
פירוש זה של הרמב"ם מתאים לעמדה, שרמזנו לה לעיל, שאינה רואה בעצם השירה מעלה מיוחדת. ואולם הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' על הפסוק הנזכר כתב, וזה לשונו:
"ולמה נקראת התורה 'שירה', והלוא לא נכתבה בלשון של שירה? אלא על כורחך יש בה טבע וסגולות השירה, כידוע לכל מבין, דמשונה מליצת השירה מסיפור פרוזי. דבשיר אין העניין מבואר יפה כמו בסיפור פרוזי, וצריך לעשות הערות מן הצד שזה החרוז כיוון לזה הסיפור, וזה החרוז כיוון לזה הסיפור. ולא מיקרי 'דרוש', אלא כך הוא טבע השיר, אפילו של הדיוט. ומושכל עוד, דמי שיודע בטיב עניין שהביא לידי מליצה זו, מתוק לו אור לשון השיר ודקדוקה הרבה יותר מלאיש שאין לו ידיעה בתכונת העניין. וכך הוא טבע התורה, שאין הסיפור בה מבואר יפה, אלא יש לעשות הערות ופירושים ודקדוקי הלשון. ולא נקרא דרוש, אלא כך הוא פשט המקרא".

והעולה מדבריו, שהכינוי "שירה" לתורה ולמדרשיה רומז למעלתה ולחשיבותה של התורה.

ה

ואולם הדרך שאנו מבקשים ללכת בה, שונה מדרכו של הנצי"ב: הוא אומר – "ולא מיקרי 'דרוש', אלא כך הוא טבע השיר, אפילו של הדיוט". ואנו אומרים: אמת, כך הוא טבע השיר אפילו של הדיוט, ואף על פי כן ראוי הוא להיקרא בפה מלא 'דרוש', והוא שבחו ומעלתו. ועוד: הנצי"ב קובע שלא נכתבה התורה בלשון שירה, ואנו, שלא הגדרנו הגדרה מדויקת מה בין לשון שירה ללשון פרוזה, נאמר, שיש מקום מכמה וכמה בחינות לומר, שהתורה כתובה בלשון קרובה ללשון שירה, וחלקים רבים ממנה הם לשון שירה ממש, ואף על פי שכלפי חוץ הם נראים כפרוזה. וודאי הוא, שכל התורה יש לה המעלה של השירה, שהיא עשויה להשפיע על כל קורא וקורא לפי טבעו, ולעורר בו זכרי דברים ורשמים רבים ושונים. ועוד מדרכה של השירה, שהיא הופכת את הדברים הממשיים לסמלים, ומבלי שתבטל את עצם ממשותם של הדברים, וזאת סגולתה ומעלתה. וכן אף התורה: מעלתם של סיפוריה ואף של מצוותיה, שנוסף על הממשויות שהם מתארים ומצווים, הם גם טעונים רמזים רבים, שלפעמים חשיבותם בשביל לומד התורה גדולה פי כמה וכמה מן הממשויות שהם עוסקים בה. המקום הנכבד שפרשת עמלק שבתורה תופסת בהלכה ובאגדה, סיבתו היא, שבתודעת העם אין עמלק אותו השבט הנווד הקדום שחי במדבר ונלחם עם בני ישראל על השליטה במקורות המים, אלא זהו עמלק בתודעת העם עם עשו=אדום=רומי, שהפכו לסמל לכל מלכויות הרשעה, מחריבי המקדש וצוררי ישראל.

מגדים ג (סיוון תשמ"ז)

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וכך יש לבאר גם את דרשת בר קפרא על היתד: המצווה כפשוטה חלה רק על מספר מצומצם של אנשים ובתנאים מיוחדים. ובא הדרשן ולימד, שכל אדם מישראל, ובכל מקום ובכל זמן, חייב להפיק לקח מוסרי ממנה. והוא על פי רעיון מוסרי, המצוי בכמה מקורות, שכשם שיש הפרשות טמאות היוצאות מן האיברים שבחלקו התחתון של גוף האדם, כך יש הפרשות טמאות היוצאות מן האיבר שבחלקו העליון של הגוף, והם הדיבורים הרעים היוצאים מן הפה. וכמו שהאדם מצווה לכסות את הדבר הטמא, הנכנס אל האדמה, כך הוא מצווה לכסות את הדיבור הרע הנכנס אל אוזניו. ושכחו של המדרש הוא, שמלבד הרמז העולה מתוכן הדברים, יש גם רמזים בביטויים ובמלים ובלשון נופל על לשון. כגון: "דבר רע" = "דיבור רע"; "אזנך" = אוזניך.

1

בשיטה זו נבאר גם את הדרשה המובאת בבבא בתרא, עח, ע"ב, וזה לשונה (אנו מצטטים על פי מהדורתו של שרגא אברמסון – בעריכת י.נ. אפשטיין, מיסוד חברת בזל, הוצאת דביר ומסדה, ירושלים, 1958):

"אמר רבי שמואל בן נחמני אמר רבי יונתן:

מאי דכתיב: 'על כן יאמרו המשלים' וגו' (במדבר, כ"א, כז)? 'המשלים' – אלו המושלים ביצרם; 'באו חשבון' – בואו ונחשב חשבוננו של עולם: הפסד מצווה כנגד שכרה ושכר עברה כנגד הפסדה; 'תיבנה ותכונן' – אם אתה עושה כן – תיבנה בעולם הזה ותיכונן לעולם הבא; 'עיר סיחון' – אם משים אדם עצמו כעיר זה שמהלך אחר סייחה נאה, מה כתיב אחריו? 'כי אש יצאה מחשבון' וגו' – תצא אש ממחשבין ותאכל את שאינן מחשבין; 'להבה מקרית סיחן' – מקרית צדיקים שנקראו סיחין; 'אכלה ער מואב' – זה המהלך אחר יצרו, כעיר זה שמהלך אחר סייחה נאה; 'בעלי ממות ארנן' – אלו גסי הרוח, דאמר מר: כל אדם שיש בו גסות הרוח נופל בגיהנום; 'יונירם' – אמר רשע: אין רם; 'אבד חשבון' – אבד חשבוננו של עולם; 'עד דיבן' – אמר הקדוש ברוך הוא: המתן עד שיבא דין; 'יונשים (דף עט, ע"א) עד נפח' – עד שתבוא אש שאינה צריכה ניפוח; 'עד מידבא' – עד שתדאב נשמתן; ואמרי לה: עד דעביד מאי דבעי."

בביאור מדרש זה עסקו מפרשי התלמוד וגם מפרשי האגדות שבתלמוד (ראה "עין יעקב" מהדורת ראם, וילנא, תרמ"ג). ויש מהם, שהשתדלו להוכיח, שהמדרש הזה מביע את הכוונה האמתית של הכתוב, כלומר: שהדיבורים על מלחמה וכיבושים על סיחון אינם אלא אליגוריה. ובדרך קרובה לזו הלך גם הרב מלבי"ם בפירושו לתורה, בנספח לפירוש הקרוי "תורה אור". לעומת זאת, דעת הרשב"א (הביאה 'הכותב' ב"עין יעקב" שם), ש"כוונת חכמים בדרשות האלה להסמיכם אל הפסוקים בלשונות שלא תשכח זיכרוןם, ולא שהייתה כוונתם כלל לפרש הפסוק כן". ויש ראה מוכרעת כנגד דעתו של הרשב"א. והיא, שפירוש קרוב מאוד לפירוש שבמדרשו של ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן נמצא בתרגום המכונה "תרגום יונתן בן עוזיאל" לתורה, הוא התרגום שהיה נאמר בבתי הכנסיות שבארץ ישראל מפי המתורגמן בשעת קריאת התורה בציבור, במקום "תרגום אונקלוס", שהיה נאמר בבתי הכנסיות שבבבל. דרכו של התרגום הזה שהוא מרחיב את הכתוב ומשלב בו דרשות ארוכות, אבל על כל פנים הוא תרגום שאמירתו מלווה את קריאת התורה בציבור פסוק לאחר פסוק. ועל כן חייב המתרגם להיות צמוד למשמעות המלים שבכתוב. ואינו יכול להביא דרשות שנסמכו על הכתוב רק בשביל להקל על הזיכרון כדעת הרשב"א. ואולם אין לנו צורך להמציא קושיות דחוקות בלשון הכתוב, כדי להוכיח את אמתות הפירוש שבמדרש. ואף אין לנו צורך להניח, שהדרשן והמתורגמן סברו, כי הימשלים כיוונו לפירושים שבמדרש בשעה שיצאו הדברים מפייהם לראשונה. את הרמז לדרך הנכונה להבנת עניין

מגדים ג (סיוון תשמ"ז)

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המדרש הזה מצאנו בפירושו של הרשב"ם לבבא בתרא, שם, ד"ה 'מאי דכתיב', וזה לשונו:
"מאי דכתיב 'על כן יאמרו המשלים' – פשטה דקרא מיירי, שכשנלחם סיחון במלך מואב
הראשון ויקח את כל ארצו מידו, נתנבאו בלעם וחביריו, שינצח סיחון למואב. ומיהו, פרשה
יתירה היא, דמה צריך לכתוב זה: אם להשמיענו, דעמון ומואב טהרו בסיחון, הרי כבר כתיב:
'והוא נלחם במלך מואב הראשון' וא"צ יותר, הלכך לדרשה כתבה משה רבנו".
ומתוך פיתוח דבריו אנו לומדים כלל גדול, והוא: יש משלים ושירים, שנאמרו לשעתם לצורך מסוים,
וחלפו השנים ונשתנו הזמנים, והצורך הראשון שלשמו נאמרו הדברים בטל. אבל השירים לא בטלו,
אלא הוסיפו להעתיקם ולשנם, ותלו בהם עניינים חדשים, כפי צורך אותו הדור, ואף על פי שאומרי
השירים לראשונה לא כיוונו כלל לאותם העניינים, ובנידון שלנו: 'המשלים'; הראשונים (לפי הרשב"ם,
'בלעם וחביריו'; ברש"י לפסוקנו כתוב 'בלעם ובעור', וכן הוא במדרש תנחומא; אבל לעצם ענייננו אין
חשיבות לזיהוי המדויק של 'המשלים'; העיקר הוא, שהם 'משלים' = משוררים קדמונים מאומות
העולם) אמרו את דבריהם על מלחמת סיחון במואב. ובדור ההוא היה זה מאורע שעשה רושם גדול.
ובייחוד היו בני ישראל מעוניינים בו, כי על ידי זה קנו להם זכות להתנחל במקומות, שהיו לפנים בידי
המואבים, וסיחון כבשם ממואב, וישראל כבשם מסיחון. בלשון חז"ל: "עמון ומואב טהרו בסיחון".
וזה גם הטעם העיקרי, שנכתב המשל הזה בתורת משה (ובזאת אנו מרשים לעצמנו לשנות קצת את
שיטתו של הרשב"ם). ואולם בדורות האחרונים, דורות בעלי המדרש והתרגומים, לא מצאו הלומדים
את התורה עניין, לא במלחמותיו של סיחון במואב ולא בוויכוחים על הגבול המדויק בין מואב ובין
ישראל. המלחמות ההן, על כל הגבורות ומעשי האכזריות שנעשו בהן, כבר נשכחו מן הלב. ואף עם מואב
כבר נטמע ועבר מן העולם, ולא הייתה כל משמעות מעשית לוויכוח על הגבול המפריד בין מואב
לישראל. ואם כי ייתכן, שמבחינת ההלכה, יש חשיבות מסוימת לקביעת הגבול הזה, לעניין שמיטה
ומעשרות וכיוצא בזה, הרי לשם זה בלבד אין צורך להביא את כל דברי המושלים, כדברי הרשב"ם
שהבאנו לעיל. והואיל והדברים נכתבו בתורה לדורות, וכלל גדול הוא, "כי לא דבר רק הוא מכס"
(דברים, ל"ב, מו), יש צורך לדרשנים שבכל דור ודור לדרוש את הדברים לפי צורך אותו הדור. והדבר
ניתן להיעשות, על פי מה שהזכרנו לעיל, שמטבע השירה הוא, שלשוניתה עשויים לעורר אצל הקורא
רמזים וזכרונות רבים ושונים. ובדרשה של 'על כן יאמרו המשלים', ניכרים שלושה סוגים של מקורות
של העלאת רמזים:

הסוג האחד – מן עצם העניין העוסק במלחמה וטכסיסה. ובפי בעלי המוסר – המאבק הנפשי של
האדם בין יצר הטוב ליצר הרע משול למלחמה בין צבאות מלכים ומדינות. ושירים קדומים המתארים
מלחמות, ניתנים להידרש, מעצם טיבם וטבעם, על מלחמת התאוות והנטיות בנפשו של אדם. וטכסיסה
המלחמה של סיחון במלחמתו עם מואב נתפסים במחשבתו של הדורש כסמל לטכסיסה האדם המגביר
את היצר הטוב על היצר הרע.

הסוג השני של מקורות הרמזים הוא בדרך המשמעות של מלים. כגון: "המשלים", שפירושו גם בעלי
המשלים וגם השליטים. ולצורך המדרש עדיף הפירוש 'שליטים'. ואל זה יש לצרף גם את האפשרות
לדרוש 'נוטריקון' ולשון נופל על לשון. כגון: "ונירים" = אין רם.

והסוג השלישי הוא מדרש שמות המקומות והאנשים. מדרשים מסוג זה יש להם חלק חשוב בדרשה
שאנו עוסקים בה: 'חשבון' – חשבוננו של עולם; 'עיר סיחון' – עיר שמהלך אחר סיחה נאה, וכן
הלאה. כדי להבין את המשמעות של מדרשי השמות בעיני חז"ל נביא כאן מאמר מגיטין, ז, ע"א:
"א"ל רב הונא בר נתן לרב אשי: מאי דכתיב: 'קינה ודימונה ועדעדה' (יהושע, ט"ו, כב)? א"ל:
מתוותא (=ערים) דארץ ישראל קחשיב. א"ל: אטו אנא לא ידענא דמתוותא דא"י קא חשיב?
אלא רב גביהא מארגיזא אמר בה טעמא: כל שיש לו קנאה על חברו ודומם – שוכן עדי עד
עושה לו דין. א"ל: אלא מעתה 'צקלג ומדמנה וסנסנה' (שם, שם, לא) הכי נמי? א"ל: אי הוה

מגדים ג (סיוון תשמ"ז)

אם וכונתו אמר יסמו לעול לא יטול אדם
 אימה יתירה מתוך כיתו שהיה אדם גדול היט
 אימה גרו והאיכלהו הכ גדול ומנו רחבני
 בגמל האיכלהו סר ופת כהם של עיריך
 אין הקטל מכיא תקלה על ידם עיריך ענין
 לא כל שכן אלא בקשו להאיכלו וברעו
 ופניו יטרמזו החי טלה למר עומס
 לו שלעור בני אדם העומ על וכח למסור
 למלכות סיוה שיוטט ומתבלו אמותי א
 אטמוהו ודכו מחטוא כל שדני אעפני
 טר שפעני אטמחה לען מחסום טלה
 ליה קא מינעדי לי טומא ולא מינעדי
 דאיזום טלה ליום ליה והתהוילל לו דום
 ליה וזוא יתל לו חללים חטובם והערב
 לכות הסודש וזח כליו מיילוחו הדברי
 מער אלעור ונתעורו לצנכה בקודי ע
 שלחו לי למר עומס ומסוא מנלו דאטי
 שיוטט ומתבלו אל תטמח יסור אל צל
 בעמים ולי טלה לחו מחבא כסוד לא
 ישנויין אי מחבא חוה ימינו ומדומע
 אל יסרא ופסמא שורחמל אל חזמא
 טרעו לרב אישי משי דבת וקיעה ויומנעו
 וערעה אל סרמטא דארץ יסור קא
 חטיב אל אטולא ידען ומחבא דארץ
 יסור קא חטיב וכגיחה מרטיא חוה
 אל טע כל שרש לוקיעה ודומם על חכיו
 טוכ ע ערעה לויך אלא פיעה וקטל
 ומדמפח ומנסנח חכי נפול אל אהיה וכגי
 גביחה מרמוריא חוה אל טעמ כל שרש
 לי אסמ על חמיה ויכ אהא מוכא אהא חוה

אם כחטע כל מי שיש לו עשיית לגימא על
 חכיה ודומם טוכו כסנה ערעה לו ריך אל
 וישגלחמא לרב חונא כליל א מנלו דיסור
 אל מדרכו והנו בפולמס של אסמכני עום
 צור על עטרות חתנים ועל האיחוס אהב
 והכי קם רב חונא ליסערי אל רב חסרא קר
 כת חסר חמי ננפת קרס העסמה וכי מחעני
 מינפת יניל עסרה לומי לו סכח שמינע
 טראש כח גדול תחא עטח מר אשכנל
 אדם נסתלה מינפת מר אשכנל טח צדק
 נסתלה עטח מר אשכנל כל אדם אהוב
 וחכי איתא רב חונא איסכחנינה והוה יתג
 אכילתו חללים מדרכו אל חסרא שער
 והסוד מולך ומנא אטמחיה למרבי
 שיער דקח גדול כלילא למחיה אל לא
 שנה לא מר חסרהם ינפת חוס הקטרה
 אל חמיה סכח גדול בגברי וכלבגשרי
 לית משי ועת למא אית דר שרבי עור
 דמנו אל טעמ חוה אכיי וימנעו אל
 פלטימיה ולי אטי כומן שרש חתב ליהו
 הפורח מינפת אכיו מל אכ חסרת לעני
 חזבת ומנו של עולם זאת לחם לישנה
 שהחרימו יתגוד געשה לישנה יתגוד
 ואת לחם לישנה טח עמל חסרת אכיו
 והגבוהו את חסמל חתמיהו אל סגדום
 ירטיב עורמא זמניו אל עשמי חוה
 שפי חוה אל פסמיה ודאטי משי חבת
 כדמריה אס של מים וכו וכתי אסתי
 שרש סמיותניו מר עומס עטח חוה
 תרעה וכל שכן כשהו מרמוריא זכנעו

בבלי, גיטין, תלום מכת"י ותיקן Vat. Ebr. 130
 (ז, ע"א, בדפוס התלמוד)
 מגדים ג (סיוון תשמ"ז)

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

רב גביהא מבי ארגיזא הכא הווה אמר בה טעמא. רב אחא מבי חוזאה אמר בה הכי: כל מי שיש לו צעקת לגימה על חברו ודומם, שוכן בסנה עושה לו דין".

העולה מכאן, שהדרשן ידע היטב, שהכתוב במקורו מונה את הערים שבארץ ישראל, אלא שלא מצא את סיפוקו בידיעה זו, שהרי בדורו כבר נשכח מקומן של רוב הערים האלה, וקביעת מקומן המדויק הוא עניינם של העוסקים בארכיאולוגיה. והדרשן מבקש משמעות שתדבר אל לבו של כל הלומד את ספר יהושע, ומבקש להפיק ממנו לקח מוסרי. ועל כן הדרשן רואה בשמות הערים לא שמות סתם, אלא שמות שיש להם משמעות הרומזת למידות טובות ולהבטחות ישועה ונחמה. וכך הוא מוציא מן כתובים 'יבשים', לכאורה, מים חיים לרוות את צימאון הנפש המתפללת ואומרת: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (תהלים, קי"ט, יח). והוא גם הטעם שהרבו לדרוש את ספר דברי הימים, המכיל הרבה שמות, ואמרו: "לא ניתן ספר דברי הימים אלא לידרש" (ויקרא רבא, א', ג, ריש עמוד ח במהדורת מרגליות; וראה בהערות וביאורים שבסוף העמוד הקודם שם ובראש העמוד הנזכר).

נראה בעינינו, שבדרך זו אפשר לבאר הרבה מדרשים ואגדות, הנראים כעומדים בניגוד גמור לכוונה המקורית של הכתובים. וזאת מבלי להזדקק לפירושים מפלפלים, שהחידוד והחריפות מרובים בהם על האמת, וגם מבלי להזדקק לתירוץ הרווח, שמדרשים מעין אלו אמורים על דרך "הסוד" ומכילים "סתרי תורה".

ודאי, שלא מיצינו כאן את כל מה שיש לומר בביאור המדרשים לפי דרך זו, ויש מדרשים הטעונים גישה אחרת להסברם, ובייחוד יש לדון בדרך ביאורם של מדרשי ההלכה. ואנו מקווים, אי"ה, לשוב ולעסוק בעניינים אלו בפעם אחרת.

ז

המעין בדברינו יוכל לטעון, שערבבו כאן גישות שונות. הרמב"ם אומר, שהמדרש הוא שירה, ואילו הנצ"יב אומר, שהתורה הכתובה היא השירה. על טענה זו אנו עונים, שאכן צירפנו את שתי הגישות לשירה אחת, ולפיה התורה הכתובה היא עצמה שירה, והיא גם מבוע של שירה – של שירת המדרש. בלשון אחר: הקביעה שהתורה היא שירה כוללת את התורה בשלמותה: התורה שבכתב והתורה שבעל פה (הדורשת את התורה שבכתב).

ולעצם התפיסה, שהתורה היא שירה, ראוי להביא את מאמר חז"ל: "לא ברא הקב"ה את העולם אלא בשביל שירה" (אלפא ביתא דרבי עקיבא באות אל"ף; נמצא ב"אוצר מדרשים", עמוד 408, טור א, וב"בית המדרש", חדר ג, עמוד 12).

מגדים ג (סיוון תשמ"ז)