

עצמאות ומחויבות פרשנית

על תפישות פרשניות בספרות הרבנית

שי עקביא וזנר

במאמר זה ברצוני לעמוד על אמירות אחדות מן הספרות הרבנית, המבטאות תובנות רפלקטיביות של חכמים על מהותו של מעשה הפרשנות בספרות התלמודית-רבנית. אמירות אלו נוגעות בעיקרן בשתי מתיחויות הרמנויטיות: המתיחות שבין יניקת תכנים מהטקסט באמצעות פרשנות המנסה לחשוף את המשמעות הגלומה בו ובין טשטוש המשמעות של הטקסט באמצעות פרשנות המייחסת לו משמעויות חדשות; והמתיחות שבין משמעותו של הטקסט כמדיום קומוניקטיבי המשקף את "כוונת המחבר" ובין משמעותו של הטקסט כיצירה עצמאית ובלתי תלויה.

מתיחויות אלו נוגעות באבני היסוד של ההרמנויטיקה המודרנית, ואין אני מתיימר למצות את הדיון בהן. מטרתי להעיר את תשומת הלב לכמה מקורות רבניים העוסקים במתיחויות אלו, ולמסקנות המשתמעות מהם לאור ניתוח ראשוני.

א. פרשנות 'מניפולטיבית'

התובנה הראשונה שנדון בה עניינה באפיון חלק ניכר ממעשי הפרשנות של חכמים כפרשנות שניתן לכנותה "פרשנות מניפולטיבית". בניגוד לפרשנות רגילה שמטרתה לחשוף את המשמעות החבויה בטקסט (בהתאם לתיאוריות פרשניות השונות), הרי שמטרתה של הפרשנות המניפולטיבית היא לצקת בטקסט משמעות חדשה אשר תשטש את משמעותו המקורית, כדי לשמור על מעמדו של הטקסט כטקסט נורמטיבי מחייב.

באופן כללי, מתאפיינת הפרשנות המסורתית במחויבות נורמטיבית של הפרשן לטקסט, אותו הוא רואה כמקור סמכותי מחייב; זאת בניגוד לפרשנות הביקורתית בה מבקר הפרשן את הטקסט בלא שייחס לו תוקף נורמטיבי. מסתבר שהפרשן

המסורתי אינו נשאר אדיש להשלכות הנורמטיביות הנובעות ממעשה הפרשנות שלו, ואלו אף משפיעות על דרכי הפרשנות בהן ינקוט. הסוגיה התלמודית מדגימה זאת היטב: כל מי שמצוי בספרות התלמודית, מכיר בקיומה של המגמה ההרמוניסטית המאפיינת את הסוגיה התלמודית, אשר עניינה להתאים ולהשוות בין מקורות שונים הנראים כסותרים זה את זה. בחלק גדול מהמקרים מושגת מטרה זו על-ידי הצעת פירוש למשנה או לברייתא אשר אינו תואם את פשוטו של הטקסט. ואכן, הפרשנות המסורתית, מותקפת תדיר על כך שהיא מוציאה את הטקסט מידי פשוטו. ואולם, התקפה זו מתעלמת ממורכבותו ומטרתו של מעשה הפרשנות המסורתי, המנסה לעתים להתאים בין מקורות מחייבים הסותרים אלו את אלו, כמו גם לגשר בין משמעותו המקורית של הטקסט לבין עולמו הדתי, הערכי והתרבותי של הפרשן עצמו. פרשנות זו הינה, במידה רבה, פרשנות 'מגוייסת' לטובת התפישה הדתית הנורמטיבית של הפרשן, אשר עיצובה מושפע ממסורת הפרשנות שקדמה לו, אך גם מרוח המקום והתקופה ומתפישתו ואישיותו של הפרשן. במעשה פרשנות מסוג זה עשוי הפרשן להעלים ולטשטש, לעתים במכוון ומתוך מודעות, את המשמעות המקורית לה התכוון מחבר הטקסט, אבל דווקא בכך הוא הופך לשותף פעיל ביצירה הדינמית של ההלכה. יתירה מזו, שחרורו של הפרשן המסורתי מהמחויבות לחשוף את משמעותו המקורית של הטקסט, הוא שמאפשר התפתחות דינמית של המערכת ההלכתית (בגבולות מסוימים ובהתאם לכללים מגבילים), אשר הינה תנאי להמשך התקיימותה כתורת חיים במהלך הדורות. חיוניותה של המערכת ההלכתית נשמרת בזכות יכולתה ללבוש צורה ולפשוט צורה, לעתים מכוח חידושים מפורשים וביטול הישנות, אך על פי רוב מכוח פרשנות יצירתית העוקרת את הראשונות מפשוטם ויוצקת בהם תכנים חדשים.¹

מידת המחויבות הנורמטיבית של הפרשן לטקסט משתנה, כמובן, ממקור ספרותי למשנהו. יש והטקסט נתפש כמחייב באופן שאין בכוחו של הפרשן לדחותו מההלכה ולטעון לאי תקפותו הנורמטיבית.² הדרך היחידה בה יוכל הפרשן

1 ראה גם דבריו של השופט משה זילברג, **באין כאחד**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 136-133, על תפקידו היוצר של הפלפול הפולני מיסודו של ר' יעקב פולק. שיטת הפלפול אשר הותקפה קשות, שימשה, לדעתו, כלי לחדשנות הלכתית מבלי לפגוע בסמכותיות של המקורות הקדומים, וזאת באמצעות מתן פרשנות מפולפלת לטקסט, אשר שינתה את משמעותו. והשווה גם גרשום שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשמ"א, עמ' 38, על הצורך של המקובלים לסמוך את תורתם החדשנית על הכתובים בדרך של אלגוריה, על מנת להעניק להם משנה תוקף.

2 עניין זה נוגע כמובן בשאלת היקף הרשות המסורה לחכמים לחלוק על חכמים שקדמו להם. לפי דרכינו נמצאנו למדים שאף אם אין האחרונים רשאים לחלוק על הקדמונים, יש להבין זאת כהגבלה **מלהצהיר** על מחלוקת, אך לא כהגבלה מלחלוק בפועל על תוכן הדברים במסווה של פרשנות.

טעמים שונים נאמרו כדי להסביר את ההגבלה המוטלת על האחרונים מלחלוק על הראשונים, כשורכם מרוכזים סביב הטענה בדבר ירידת הדורות - "ראשונים כמלאכים ואנו כבני אדם". כאמור לעיל, דומה שמבחינה מהותית ההגבלות שנאמרו ביחס למחלוקת על הראשונים,

להתמודד עם טקסט מסוג זה - אם הטקסט אכן מעורר קושי מוסרי, נורמטיבי או כל קושי אחר - היא להוציאו מפרוטו וליצוק בו משמעות חדשה באמצעות פרשנות. לעתים נעשה מהלך פרשני זה מתוך מודעות מלאה למשמעותו, ולמעשה הוא מאיר באור חדש את המחויבות של הקהילה לטקסטים המחייבים (ראה להלן).

במקרים בהם מוקנה לטקסט ה'בעייתי' מעמד נורמטיבי נמוך יותר, יכול היה הפרשן לפרשו כפרוטו ולדחותו מההלכה. ואולם, לעתים **מעדיף** הפרשן - משיקולים מערכתיים ומתוך מודעות מלאה - להוציא את הטקסט מפרוטו גם במקרים אלו, על מנת לשמור על מעמדו כחלק מהקודכס המחייב.

דומה כי ניתן למצוא קווי דמיון בין הפרשנות המניפולטיבית ובין חלק מדרשות חז"ל, לפי אחת האינטרפרטציות שניתנו להן. הכוונה לדבריו של הרמב"ם על אותן דרשות חז"ל שנאמר עליהן שהן "אסמכתא בעלמא", שהן, לדבריו, "כדמות מליצת שיר, לא שהדבר ההוא הוא עניין הפסוק ההוא" (מו"נ, ח"ג, פמ"ג). דרשות אלו אינן, אפוא, "פירוש ככל דרכי הפשטנים אשר יכוונו לעצם הבנת העניין"³, שכן במקרים אלו לא מנסה הדרשן לחשוף את משמעותו של הכתוב (גם לא לפי הבנתו שלו עצמו). ניתן אף לראות בהן מעין 'שעשוע' המתבטא בחשיפת קשרים 'מקריים' בין מילות הטקסט (לפעמים אף תוך הכנסת שינויים קלים לטקסט, בנוסח "אל תקרי כך, אלא כך") לבין תכנים הזרים לו לחלוטין.⁴ קישור זה נעשה באמצעות מניפולציה פרשנית, כאשר יופייה של הדרשה נמדד לפי מידת הצלחתה לעמוד בקריטריונים לשוניים ואחרים. אפיון זה הולם גם את הפרשנות המניפולטיבית המוציאה את הטקסט ממשמעותו על מנת לצקת בו משמעות נורמטיבית חדשה אשר תתאים למכלול ההלכתי, שכן גם כאן לא מתיימר הפרשן לחשוף את המשמעות ה"אמיתית" של הטקסט.

מבוססת גם על האינטרס להגן על מעמדם של הטקסטים הקדמונים כדי לשמור על רציפות המערכת ההלכתית.

ביחס לשאלת היקפה של המגבלה לחלוק על ראשונים, ראה: חנינא בן-מנחם, נתן הכט, שי עקביא וזנור (עורכים), **המחלוקת בהלכה**, כרך א', בוסטון-ירושלים תשנ"ב, מקורות 485-393. כאן אציין רק שהגישה השלטת היא שאין אמורא רשאי לחלוק על תנא (במוצהר, וכן"ל). ושאיין כוח וסמכות לחלוק על התלמוד. ביחס למחלוקת חכמים מאוחרים על חכמים מוקדמים בתר תלמודיים ישנן גישות שונות, וידועה מחלוקת הראשונים המובאת ברא"ש, **סנהדרין**, פ"ד, ס' ר', לגבי הרשות לחלוק על הגאונים, כשהגישה השלטת היא שיש להימנע מכך. מגמה מנוגדת נשענת על המוטו המפורסם "אהוב סוקרטס אהוב אפלטון, אך האמת אהוב מכל" (ראה שו"ת **חוות יאיר**, ירושלים תשכ"ח, ס' ט', שמציין כמה מקורות המצטטים אמרה זו), אשר לפיה רשאים אחרונים לחלוק על ראשונים, אך גם גישה זו מניחה שאין לעשות כן ללא חקירה ודרישה יסודיים.

3 לשונו של ר' אברם אזולאי בהקדמתו לספרו **בעלי ברית אברם**, ירושלים תשמ"ב, שעוד נדרש לה בהמשך.

4 כשהמדובר בטקסט המקראי, יכול 'שעשוע' כזה לקבל חיזוק נוסף בטענה שהאל היה מודע לכל הקשרים האפשריים בין הטקסט לבין התוכן ה'מודבק' לו, ומכאן שבאמצעות הדרשה מגלה הפרשן פן נוסף של המקרא. וראה להלן.

המחויבות הנורמטיבית לטקסטים המחייבים

ההכרה כי הפרשנות המסורתית מוציאה, לעתים, את הטקסטים ממשמעותם המקורית, על מנת להתאימם להלכה הנוהגת ולתפישתו של הפרשן, מאירה באור שונה את מעמדם של הטקסטים המחייבים. לכאורה, גישה דתית שמרנית מבוססת על הטקסטים הקדומים בהם היא רואה את מתווי הדרך, לאמור, בטקסטים אלו תמצאנה תשובות לכל הספקות. אולם, כפי שהתברר לעיל, תיאור זה אינו ממצה את יחסיו של הפרשן המסורתי עם המקורות המחייבים שלפניו. המחויבות למקורות הסמכותיים אינה מתבטאת רק בניקת ידע ותכנים מקוריים שנמסרו על-ידי חכמים קדמונים בטקסטים המחייבים, אלא בראש ובראשונה בהרגשת המחויבות שלא להתעלם מאותם הטקסטים ושלא לנהוג בניגוד להם. מכאן הצורך לפרשם באורח הרמוניסטי אשר יביא להתאמה בין המקורות המחייבים לעמדות העדכניות של המערכת ההלכתית. מחויבות זו שומרת על עקביותה של המערכת ההלכתית מבחינת החומר הספרותי, ומונעת את הצורך לדחות מקורות ששימשו בעבר כמקורות סמכותיים.⁵ מקרים אלו מלמדים כי הפרשן אינו מתיימר כלל לחשוף את משמעותו המקורית של הטקסט, אלא היפוכו של דבר: לטשטש אותה וליצוק בטקסט משמעות אחרת באמצעות פרשנות.

חוד החנית המתווה את נורמת ההתנהגות הוא דווקא הגישה החדשנית של בני דור הפרשנים, כאשר לטקסטים המחייבים שמור מעמד של כבוד אשר בעטיו ניתן להם פירוש חדש.⁶

5 יש לציין שהמחויבות להתאים את המקורות המחייבים לעמדות הנורמטיביות העדכניות, תורמת ליציבות המערכת ההלכתית ומהווה מעין שסתום ביטחון כנגד חידושים מפליגים, שהרי חידוש אשר לא יוכל להתאים את עצמו לקודכסים המחייבים, ואפילו באמצעות פרשנות דחוקה - יידחה. הקודכס המחייב מסמן אפוא גבול קיצוני אשר אותו אין לעבור.

6 ניתן לעמוד על אפיון נוסף של הספרות ההלכתית העולה בקנה אחד עם ההכרה שמעמדם של הטקסטים המחייבים בהלכה, מתבטא בעיקר בכך שאין לחלוק עליהם ולסתור אותם במוצהר. כוונתי לניסוח הקאזואיסטי המאפיין את ספרות ההלכה. על פי רוב, ספרות ההלכה אינה מתווה התנהגות באמצעות כללים, אלא באמצעות התייחסות למקרים פרטיים. כשמתעורר ספק במקרה 'חדש' אשר ההלכה לא עסקה בו, מוטל על הפוסק להסיק את הכלל בדרך אינדוקטיבית ממכלול המקרים המפורשים בהלכה כמקרים פרטיים, ובאמצעות הכלל יוכל לפתור את השאלה שהתעוררה. שיטה זו דומה לשיטת ההיסק מהלכת התקדים המחייב. כיצד מזהים מהו הכלל העומד מאחורי המקרים המפורשים? התנאי העיקרי הוא שהכלל יוכל להסביר ולבסס את כל התקדימים. ואולם, כמעט תמיד ניתן להעלות כללים שונים שיתאימו לכל התקדימים (בהתאם למגבלות שונות ושיקול דעת אשר מפעיל המסיק עצמו). ואכן בפני השופט שרוצה להסיק הלכה מתקדים, ישנן בעצם כמה אפשרויות היסק - 'אפשרויות פתוחות' - אשר הוא בוחר באחת מהן. נמצא שהגישה הקאזואיסטית מעצם טיבעה אינה מתווה דרך התנהגות מפורטת לגבי מקרה עתידי 'חדש'. לעניין זה נכון לומר כי כמעט כל שאלה קונקרטיית שבאה לדיון הינה בגדר 'מקרה חדש', שכן אין מקרה הזהה בדיוק לדוגמה הפארדיגמטית המתעלמת מהנסיבות ותנאי השטח המתלווים לכל אירוע בעולם המעשה.

דומה שמתח זה בין יניקה מן הקודקס המחייב על-ידי ניסיון לדלות ממנו תכנים "מקוריים", ובין המגמה לחדש ולעדכן את הקודקס באמצעות פרשנות, עומד לעתים בבסיסן של מחלוקות פרשניות. מעשה הפרשנות מהסוג הראשון מעוניין לחשוף את המשמעות של הטקסט, בעוד שמעשה הפרשנות מהסוג השני מעוניין בשמירה על לכידות המערכת הנורמטיבית ובשמירה על מעמדם הנורמטיבי של המקורות המחייבים. לצורך כך הוא יוצק בטקסט משמעות בלא שינסה לחשוף את משמעותו המקורית.

אחד ההבדלים המשמעותיים בין שני סוגי הפרשנות הוא היחס ל"דוחק" הלשוני. כאשר הפרשן מנסה לעמוד על משמעותו המקורית של הטקסט הוא אמור להיות ער לדוחק לשוני אשר עשוי לרמוז כי הפירוש אינו תואם את המשמעות הנכונה של הכתוב. לעומת זאת, כאשר מדובר בפרשנות מניפולטיבית-יצירתית, אשר איננה מתעניינת במשמעות הטקסט אלא מעוניינת לצקת בו משמעות חדשה, ניתן להרחיב את אופציות הפרשנות ולמתוח את גבול הדוחק הלשוני. פרשנות זו תיטה לקבל גם פירושים דחוקים במיוחד, שכן למרות שהבעייתיות הלשונית מרמזת שזו אינה משמעות הטקסט, אין הפרשן דבק כלל במשמעות הטקסט. דברים אלו אף נאמרים במפורש, ועניין זה ידון להלן.

הכרה רפלקטיבית בפרשנות המניפולטיבית

עיון בספרות ההלכתית מעלה כי לא תמיד היו הפרשנים מודעים לכך שאינם מפרשים את הטקסט לפי פשוטו. גם אלו שהיו מודעים לכך, לא תמיד טרחו למסור לקורא על מודעותם זו, ואף העדיפו להסתירה, בכדי לשריין את המעמד של המקורות המחייבים. נראה כי יש להבחין בעניין זה בין הדינמיקה והיצירה ההלכתית עצמה לבין הרטוריקה ההלכתית, היינו הדינמיקה ההלכתית כפי שהיא מוצגת בספרות ההלכתית. לעתים נוצר הרושם שפירוש מסוים למשנה, המוצע בסוגייה התלמודית, מתיימר לחשוף את המשמעות המקורית של המשנה, בעוד

נמצא אפוא שהפוסק שבורר מתוך האפשרויות השונות את הכלל שנראה לו, מנסח וקובע את הכלל בהתאם להבנתו ותפישת עולמו, כשהמחויבות שלו לטקסטים הקדמונים מסתכמת לאמיתו של דבר בחובה לדאוג לכך שכלל זה יעמוד בקנה אחד גם עם כל ההלכות הפרטיות שקדמו לו. שוב נמצאנו למדים שהקודקס המחייב אמנם מתווה דרך באופן הכללי ביותר, אך משאיר מרווח רחב לתמרון, המאפשר לשמור על הדינמיות של המערכת מבלי לפגוע ברצף של המערכת בעבר ובהווה כמערכת מחייבת. ורא מנחם אלון, **המשפט העברי - תולדותיו מקורותיו עקרונותיו**, חלק ב', מהדורה שלישית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 884-879.

אכן כבר העיר הארט בספרו (H.L.A. Hart, **The Concept of Law**, Oxford University Press, 1972) שגם בניסוח חוק באמצעות כללים ולא באמצעות ניסוח קאזואיסטי, אין הכלל נותן תשובה ברורה לגבי מקרה "חדש", שכן גם הכלל מתייחס רק ל'מקרים פשוטים' אך לא למקרים מסובכים יותר, לגביהם ניתן להבין ולפרש את הכלל עצמו בדרכים שונות, אך דומני שהתופעה בולטת הרבה יותר בניסוח קאזואיסטי.

שלמעשה גם הפרשן עצמו מודע לכך שהוא מוציא את המשנה מידי פשוטה. עם זאת ישנן התייחסויות רפלקטיביות אחדות של חכמי הלכה מדורות שונים המצביעים על מטרתה של הפרשנות ליישב בין המקורות הסמכותיים להלכה הנוהגת, גם במחיר טשטוש משמעותו המקורית של הטקסט באמצעות מניפולציה פרשנית. מפני חשיבותן נביא אותן בפני הקורא, גם אם חלק מהן מוכרות למדי: בהקדמה לספרו פאת השולחן, כותב ר' ברוך משקלוב, תלמיד הגר"א:

והיה יודע [=הגר"א] כל חסורי מחסרא שבתלמוד בשיטותיו, דלא חסרה כלל בסדר סידור רבינו הקדוש במתניתין, ולא אורחא שחיסר דבר, רק דרבי סבירא ליה כחד תנא דאליביה סתמא ולא חיסר כלל אליביה, וגמרא סבירא לה כאידך תנא, ואליביה קאמרה הגמרא "חסורי מחסרא"⁷.

במילים אחרות: האמוראים שפירשו את המשנה בדרך של "חסורי מחסרא" תיקנו אותה למעשה על מנת להתאימה לשיטה שנתקבלה לדעתם להלכה, בעוד שהמשנה עצמה יכולה להתפרש לפי פשוטה בהתאם לעמדה הלכתית אחרת. לפי תפישה זו חתר המאמץ הפרשני של האמוראים להפוך את המשנה לקודכס הלכתי מחייב שישקף אל נכון את ההלכה למעשה, כפי שהתגבשה עד לדורם של אותם אמוראים.

דוגמא מובהקת לניתוח זה יכולות לשמש אותן סוגיות בהן מתלבטת הגמרא בין שתי אופציות בפרשנות משנה, אשר לפי האחת מהן מתפרשת המשנה כפשוטה ואילו לפי האחרת יש צורך להניח ש"חסורי מחסרא והכי קתני". בחלקן מעדיפה הגמרא בסופו של דבר את הפירוש המניח שהמשנה חסרה, וזאת למרות הדוחק שבדבר. לפי ההנחה דלעיל נוכל להסביר את ההעדפה הזו בשאיפה להעמיד את המשנה לפי ההלכה, ואכן כבר עמדו על הדבר בעלי התוספות בכמה מקומות.⁸

גם ר' מנחם המאירי בהקדמתו למסכת אבות רומז למגמה פרשנית זו. במסגרת דיון ביחס להיקפה של ביקורת המשנה על-ידי האמוראים, הוא טוען שהאמוראים לא נמנעו מלחלוק על משנה וכדוגמה הוא מציין את הסגנון האמוראי של פירוש משניות על דרך "חסורי מחסרא" ו"תריץ ואימא הכי". הצבעתו על סגנון זה מלמדת כי לדעתו דרך זו של "חסורי מחסרא" בפירוש המשנה אינה אלא מחלוקת על המשנה במסווה של פרשנות; האמוראים רצו לחלוק על הלכת המשנה משום שזו לא הייתה מוסכמת או שלא התאימה להשקפת עולמם, אך עם זאת לא רצו לדחות

7 ר' ברוך משקלוב, פאת השולחן, ירושלים תשכ"ח.

8 תוספות, בבלי ברכות, דף ט"ו, ב', ד"ה "דילמא": 'תימא דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא, ועוד לוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא? ויש לומר משום דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך ניחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה'. וראה תוספות, בבלי שבת, דף ל"ז, א', ד"ה "לעולם": 'משום דקיימא לן כחנניה דחיק לאוקמא מתניתין כוותיה'. היינו הגמרא נדחת לפרש את המשנה בדרך של חסורי מחסרא כדי שתתאים לשיטתו של חנניה שנפסקה להלכה, ע"ש. וראה: א' גולדברג, "דרכו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה", תרביץ, כ"ח, תשי"ט, עמ' 260 ואילך.

את אותה באופן מוצהר מהטעם השמרני שזוכר לעיל. לפיכך הוציאו האמוראים את המשנה מפשרות באמצעות פרשנות ובעצם, חלקו עליה מבלי להפקיעה כמקור מחייב. ברור, אפוא, כי במקרים אלו האמורא שפירש את המשנה לא ניסה כלל לחשוף את המסר התוכני המשתקף במשנה, אלא להיפך: לטשטש מסר זה וליצוק במשנה משמעות חדשה וזאת במסווה של פרשנות. ואלו דברי המאירי:

ועם כל זה נתמעטו הלבבות מרוב הצרות, והוצרכו האחרונים לחבר אחריו דרך ביאור והרחבה, ולפעמים דרך סתירה ותיקון, כשהיו חכמי הדור מסכימים לכך, ממה שרואים בו קושיה חזקה... וכן אמרו: סמי מכאן כך וכך, וכן אמרו: פרת חטאת אינה משנה... וכן תמיד איתמר: חיסורי מחסרא כו', וכן: לאו תרוצי מתרצת ליה, תריץ ואימא הכי, וכן הרבה כיוצא באלו. כמו שנעשה אנחנו מראשינו וזקנינו הקודמים ועוברים לפנינו על ראשינו, וכמו שכתוב דרך כלל: מקום הניחו לנו כו', כלומר שאין השלימות נמצא בנבראים ואפילו במובחרים שבהם, עד שלא יהיו האחרונים רשאים לחלוק עמהם בקצת דברים.⁹

גם הנצי"ב, שכותב דברים דומים ביחס לדרכו הפרשנית של הרמב"ם למשנה, אשר, לדבריו, לא נמנע מלהוציא את המשנה מפשרות על מנת להתאימה להלכה, מוסיף ואומר שדרך פרשנית זו אופיינית גם לגמרא:¹⁰

ואם כן למאי דחק רבינו עצמו לפרש רישא אליבא דרבי יהודה דלא כמשמעות המשנה כלל? אלא משום דדעת הרמב"ם לפסוק במבשל כרבי יהודה ונוטע כרבי מאיר, משום הכי פירש סתמא דמשנתו לאוקמי על ההלכה. וכיוצא בזה דרך הגמרא לעקם פירוש המשנה כדי לאוקמא על הפסק, ואנקוט חדא... וזהו דרך הרמב"ם בכ"מ (=בכל מקום?! בכמה מקומות? ש.ע. ו.) לעקם פירוש המשנה כדי לפרשה לפי הפסק.

דברים מפורשים וחרिפים, המדברים בעד עצמם, כתב בעניין זה ר' משה גלזנר, נכדו של החתם סופר:

וכדי לקיים את הסברה שאי אפשר להכחישה נדחקו בלשונות הקדמונים שהיו מורים לכאורה ההיפך. כן היה תמיד מימות המשנה והלאה, כך אנו רואים שעשו חכמינו ז"ל בעלי התלמוד עם המשנה והברייתא, מאחר שלא הייתה להם רשות לחלוק עליהם, אם נמצא בהן סתירה למימרא דאמורא, ותייצו "חסורי מיחסרא" או "נעשה כמי שאומר", ונכנסו בדחוקים בלשונות המשנה כדי להעמיד סברתם הישרה והברורה להם. וזה כוונת החתם סופר שכתב "והדחוקים רובם אמיתיים".¹¹

9 רבי מנחם המאירי, **בית הבחירה: אבות**, ירושלים תשל"ז.

10 **העמק שאלה**, שאילתא קכ"ח, אות א', (דף ס"ג, טור ב').

11 בהקדמתו לספרו **דור רביעי על מס' חולין** (קלויזנבורג תרפ"א, עמ' ד'-ה'). וראה בהערותיו של פרופ' ש"ז הבלין **לסדר הקבלה לרבינו המאירי, היא הפתיחה למסכת אבות**, ירושלים-קליבלנד תשנ"ב, עמ' מ"ה, הע' 118, ועמ' 103, הע' תנ"ז שקשר בין המקורות

ב. פרשנות 'פרגמטית'

ראינו כי בפרשנות המניפולטיבית מודע הפרשן למשמעות המקורית של הטקסט, ולמעשה אין הוא דוחה את הלגיטימיות שלה. הוצאת הטקסט מפרוטו נעשית מטעמים מערכתיים, על מנת להתאימו לקביעה הנורמטיבית המחייבת, ובכך נשמר מעמדו הנורמטיבי המחייב של הטקסט. להלן נבחן מקרים בהם מוציא הפרשן את הטקסט מפרוטו בשל קשיים תוכניים, אשר בעטיים הוא אינו יכול להעניק לגיטימציה לפרשנות התואמת את פשוטו של הטקסט. ההגנה על פרשנות המוציאה את הטקסט מידי פשוטו, במקרים אלה, יכולה להתבסס על שני צידוקים: א. צידוק הטוען כי זו אכן המשמעות המקורית של הטקסט, גם אם יש בו משום "דוחק". צידוק זה אינו משקף עקרון פרשני, אלא נסמך על אינטואיציות פרשניות לפי הטקסט הקונקרטי. ב. צידוק 'פרגמטי': האמת הפרשנית אינה נקבעת לפי מידת התאמתה למשמעות המקורית, אלא לפי מידת השתלבותה במערכת הנורמטיבית והמושגית של הפרשן. לפי גישה זו פירוש "אמיתי" הוא פירוש שמבחינת תוכנו מבטא רעיון יפה וטוב, המשרת את הפרשן משני פנים: מחד גיסא, הוא מתאים לתפישתו הכוללת של הפרשן ולהבנתו את המכלול ההלכתי והדתי, גם אם הוא מהווה "דוחק" מבחינת לשון הטקסט. מאידך גיסא, הוא גם שומר על מעמדו של הטקסט כמקודש. תפישה זו משחררת את הפרשן מההצמדות למשמעות המקורית של הטקסט, כפי שהיא משתמעת מהלשון.

יש לשים לב להבדל שבין הפרשנות הפרגמטית לבין המגמה הפרשנית המניפולטיבית שנדונה לעיל, ואשר באה לידי ביטוי, לדוגמא, בעמדתו של הגר"א לגבי "חיסורי מחסרא" שבש"ס. הגר"א תיאר מצב בו מקבל הפרשן את המשמעות המקורית של הטקסט כמשמעותו האמיתית, ואולם מטעמים של שמירת הלכידות הנורמטיבית יוצק בו משמעות אחרת, כדי לשמור על מעמדו כטקסט מחייב. לעומת זאת, בפרשנות הפרגמטית דוחה הפרשן לחלוטין את המשמעות המקורית של הטקסט, אשר מעוררת קשיים תוכניים שאין הוא יכול לקבלם, ומעניק לטקסט משמעות חדשה, אשר בה הוא רואה את הפירוש האמיתי של הטקסט. וחשוב להדגיש: גם הפרשנות ה'פרגמטית' נובעת ממחויבותו של הפרשן לטקסט, מחויבות אשר מונעת ממנו את האפשרות לפרש את הטקסט כפשוטו ולדחותו כשקרי.

אמירה מפורשת בעניין זה ניתן למצוא בתשובתו של ר' יששכר בער איילנבורג, מחכמי איטליה האשכנזיים (1550-1623). באחת מתשובותיו הוא מתלבט כיצד יש

הנזכרים. וראה גם מאמרו המקיף "על החתימה הספרותית", **מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן**, ירושלים תש"ם, הע' 8.

לפרש את סוגיית הירושלמי¹² המוסרת אמירות של אמוראים שהעידו על עצמם כי לא כיוונו בשעת התפילה. לאחר שהוא פורש את הקושי, המובן מעצמו, לפרש את הדברים לפי פשוטם, הוא מציע פירוש משלו לסוגיה. אין ספק שפירושו דחוק מאוד, ומסתבר שמשום כך הוא מוסיף בסוף התשובה הערכה רפלקטיבית לפירוש שהציע:

ואין זה דוחק בלשון, ואפילו אם היה דוחק בלשון, מה שאינו כן לפי האמת, מכל מקום אין להרחיקו בעבור זה, כיון שהעניין חשוב ונכון מצד עצמו, כי זה דרכה של תורה בתנאים ואמוראים והגאונים, והמפורסמות אינם צריכין ראייה.¹³

המחבר משחרר כאן את הפרשן התלמודי ממגבלות הדוחק הלשוני. סבורני כי לא נטעה אם נשער, כי למרות הרטוריקה שנקט, סבר ר' יששכר בער שדוחק הלשון הקיצוני מעיד על כך שהפירוש המוצע לטקסט אינו מכוון למשמעותו המקורית. אעפ"כ הוא טוען לתפישה פרשנית לפיה אמיתותו של הפירוש אינו מותנית בהתאמתו למשמעותו המקורית של הטקסט, אלא במידת התאמתו למכלול ולעולם ערכיו של הפרשן ("העניין חשוב ונכון מצד עצמו"). ראוי לשים לב להכללה הקיצונית שבדבריו הקצרים: "כי זה דרכה של תורה בתנאים ואמוראים והגאונים, והמפורסמות אינם צריכים ראייה".

בסמוך לזמנו של ר' יששכר בער איילנבורג מבטא גם ר' אברהם אזולאי, סבו של החיד"א (מרוקו-ישראל, 1570-1643), תפישה פרשנית 'פרגמטית'. בהקדמתו לספר דרשותיו על התנ"ך 'בעלי ברית אברם' הוא דן בהרחבה בשאלת היחס שבין פרשנות על-פי הפשט לפרשנות על-פי הסוד והרמז. בדיונו הוא מתבסס על דברי הרמב"ם שזכרו לעיל, וטוען שחלק מהדרשות שנראות כ'פירוש' אינן "פירוש ככל דרכי הפשטנים אשר יכוונו לעצם הבנת העניין". מטרתן של דרשות אלו לבטא מסר נכון מצד עצמו, אך במקום לבטא אותו כרעיון עצמאי, בחרו חכמים לבטאו באמצעות פרשנות למקרא. לדוגמה הוא מציין חלק מהדרשות על התורה, שאינן עולות לפי פשוטן של דברים, אלא באו רק לסמוך רעיון טוב על המקראות:

כי לא כל דברי רז"ל הם מקובלים (=נאמרו בקבלה), אמנם יש בהם מה שחדשו הם ז"ל מצד עיונם הזך, לא על דרך אמונה ועיקר. אמנם כוונתם היתה להרבות טעמי המקרא לדורשו בכל פנים שאפשר, והינה רוב דבריהם על הכתובים לא נאמרו על צד הפירוש ככל דרכי הפשטנים אשר יכוונו להבנת עצם הענין כפי הוראת מצות הספור ההוא. אמנם כוונתם לענינים ולימודים מן החוץ, אם להורות על דרכי טובו וגבורתו של אלהינו או לשבח איזו מעלה או לגנות איזה פחיתות או ללמד איזה מושכל להרחיק האדם מאיזה סכלות, אשר עם כל זה סמכו אותם העניינים על הפסוק ההוא

12 ירושלמי, ברכות, פ"ב, ה"ד (ה', 1), וראה תוספות ראש השנה, דף ט"ז, ב', ד"ה "עיון תפילה".

13 שו"ת שבסוף ספרו באר שבע, ירושלים תשכ"ט (ד"צ), סוף סימן ס"ט.

לציון ולזכר.

במקרים אלה תפקידה של הדרשה אינה לפרש את הטקסט, אלא לתת תוקף נוסף לרעיון שבדרשה באמצעות עיגונו בטקסט. ברור שבמקרים אלה עומדת הדרשה בצידה של הפרשנות החושפת את משמעותו ה'אמיתית' של הטקסט ('עניין הפסוק ההוא'). ואולם בהמשך דבריו צועד ר' אברהם אזולאי צעד נוסף ונותן לגיטימציה ל"פרשנות פרגמטית" גם כפרשנות אקסקלוסיבית לטקסט (בהעדר אופציה פרשנית אחרת המניחה את הדעת), אשר מטרתה לפתור בעיות שמעורר הטקסט. כלומר, די בכך שהפירוש 'טוב' מבחינת 'תועליותו' בכדי להצדיקו כאופציה פרשנית בלעדית לטקסט. מעניין הביסוס שהוא מוסיף לחזק את דבריו, בהסתמכו על מסורת מ"חכמי התוכנים", לפיה עיקרו של הסבר מדעי הוא ההיבט הפונקציונלי-פרגמטי המאפשר לצפות את העתיד (מבחינה מדעית), ולא חשיפת ה'אמת', וזו לשונו:

והנה, זה הדרך (=דרך פרשנית זו שנקטו בה חז"ל) הנ"ל יחייבהו השכל גם כן, והענין: כמו שהתוכנים בחכמתם שיערו באומד שכלם שיש בשמים גלגלים יוצאי מרכז וגם כן גלגלי ההקפה וגם כן גלגלים נוטים מהמשוה, עם היות שהניחו יסודם על הקדמות יכחישם הטבע, על כל זאת סמכנו על דבריהם אחר שהחוש והשכל יעידו עליהם. ולזה, כאשר הניח בטלמיוס¹⁴ גלגלי ההקפה ויוצאי מרכז, כתב בספר השלישי מהמגסטי, וז"ל: הדבר הזה אם הוא אמת אם לא, האלהים ידעו, אבל דיינו שמצאנו דרך אשר הנה אפשר לקיים כל המתראה לנו מצד תנועות המאורות והככבים בשמים, עכ"ל.

וכן נאמר אנחנו: הפשט הזה, אם הוא אמת (=מבחינת התאמתו למשמעותו המקורית של הטקסט) ואם לא, האלהים ידעו, אבל דינו שמצאנו דרך לדרוש ולתור איזה קוטב אשר עליו יסוב היתר ספיקות הנראים בכתובים או במאמרים, אם כולם בסגנון אחד או מחולפים, כפי מה שיקבלהו השכל.¹⁵

ר' אברהם אזולאי אינו מתייחס למחיר הדוחק הפרשני, אך הוא מנסה להצדיק פירושו, שכפי הנראה מעורר ספק בלב הקוראים ביחס לאמיתותו מבחינת התאמתו

14 בטלמיוס הוא תלמי פטולומיוס, האסטרונום הנודע בן המאה ה-2 לספירה. ה"מגסטי" (גדול ביוונית) הוא כינוי חיבורו "החיבור הגדול על האסטרונומיה", שכלל 13 ספרים, ואשר כונה בפי העם "החיבור הגדול ביותר" (אלמאגסט בפי הערבים).

15 לדבריו של ר"א אזולאי יכולה להיות השלכה גם על פיתוח רעיון ה"שקרים המועילים" בהקשר להלכה. ענינה של הספרות ההלכתית על כל חלקיה הוא עיצוב דמות אדם מתוקנת, ומכאן שכל אמירה המצויה בספרות זו יש להבין כקביעה נורמטיבית. ברוח זו ניתן לומר שגם סיפורי המקרא או אגדות חז"ל אינם מכוונים (ואף אינם מתיימרים לכוון!) לאמת ההיסטורית אלא לסיפור אידיאלי שטוב לו לאדם שילך לאורו כדי שישתלם בנפשו, וענינו של הסיפור נורמטיבי אף הוא: מצווה האדם להאמין שכך וכך התרחש, אך אין כאן קביעה היסטורית כלשהי. רעיון דומה ראה **באגרות הראיה**, א', ירושלים תשכ"ב, אגרת צ"א. כמובן שמהלך כזה בלתי אפשרי אם מניחים שרק ה'אמת' עשויה להצמיד את האדם לשלמות. ועדיין הדברים צ"ע רב.

למשמעות הכתוב או לכוונת הכותב. לכן הוא מציע מבחן אחר לבחינת הפירוש: אם הפירוש משרת את מטרות הפרשנות היטב, היינו, הוא מעניק לטקסט משמעות שאיננה בעייתית מבחינת תוכנה - ניתן לאמצו ולקבלו. מטרתו של הפירוש אינה, אפוא, לברר את משמעותו ה'מקורית' של הטקסט, אלא די בכך שהוא יחס לטקסט רעיון טוב מבחינת תוכנו או מבחינת היותו מענה ל"ספיקות הנראים בכתובים".¹⁶

ג. כוונת המחבר ומשמעות הטקסט

אחת מהשאלות היסודיות לה נזקקת כל תיאוריה פרשנית היא שאלת היחס שבין כוונת המחבר למשמעות הטקסט ולמעשה הפרשנות. מובן ששאלה זו בהקשר ההרמנויטי הרחב חורגת ממטרותיו של מאמר זה, אך גם בהקשר של הפרשנות התלמודית-רבנית נדון העניין לא מעט.¹⁷ אצטמצם אפוא בהצעת דברים כללית, ובהסבת תשומת הלב למקורות אחדים אשר למיטב ידיעתי טרם נדונו בהקשר זה.

לכאורה קשה להצדיק גישה פרשנית המתעלמת מכוונת ה'מחבר' כשהמדובר בחוק דתי כמו ההלכה. תוקפה המחייב של ההלכה נתפש כנובע מכך שהיא דבר האל אשר משקף את רצונו, ומכאן שהתעלמות מכוונת האל בהקשר זה עשויה לפגוע בתוקפה המחייב של ההלכה.

ביטוי יפה לתפישה זו ניתן למצוא בדבריו של ר' אברהם אזולאי, שמתאר את הכשל הטמון בפרשנות חוק בניגוד לכוונת המחוקק. עניינו העיקרי בקטע זה הוא לשלול את הפרשנות האליגורית למקרא כפרשנות תקפה במישור הנורמטיבי הלכה למעשה, וזאת משום שהיא מוציאה את הטקסט מ"פשוטו" ומרוקנת אותו מתוכנו הקומוניקטיבי:

והנה המשל בזה אצלי הוא: למלך שיצא דבר מלכות מלפניו, ויעבירו קול בעיר מטעם המלך וגדוליו לאמר: להקהל כל יוצא צבא ולעמוד על נפשם כל איש בכלי מלחמתו בידו ולעמוד על מעמדם לבלתי יבוא האויב על העיר בטח להשמיד להרוג

16 בהמשך דבריו הוא נוטה לכיוון אחר ומבסס את דבריו על ההנחה המטאפיזית ש'שבעים פנים לתורה', ואשר בשלה ניתן להניח שאכן כל פירוש ופירוש מכוון לאחת מהמשמעויות האוטנטיות של הטקסט: 'וכל שכן שרז"ל פתחו לנו פתח השער באומרם (שבת, דף פ"ח): "וכפטיש יפוצץ סלע", מה הפטיש הזה נחלק לכמה ניצוצות, כן דברי תורה יחלקו לכמה טעמים. הורו לנו ז"ל, כי המוציא (ר"ל בדברים הנאמרים בנבואה וברוח הקודש) כוונות מתחלפות, מה שלא ימצא זה העניין בדיבור אנושי, לא ירחיקהו השכל. והעניין, כמו שעשב אחד בראו האל יתברך ותעלותיו מתחלפות, על דרך משל היין שביארו בו הרופאים שיש בו קרוב משישים תועלות ורפואות, הנה אין לומר לאיזה תועלת מהם נברא. כל שכן הדבור האלוהי יסבול הרבה פרושים ולא נאמר לאיזה כוונה מהם נאמר'.

17 לבירור שאלה זו ושאלות פרשניות נוספות בהקשר לספרות חז"ל, תוך השוואה לתיאוריות ההרמנויטיות השונות, ראה משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, ירושלים תשנ"ז.

ולאבד, וכל העובר את מצות המלך אחת דתו להמית, ויכתב בשם המלך ונחתם בטבעת המלך. ויהי כאשר חדל הקול, ויבוא זקן אחד מזקני העיר ונכבדיה וידבר באזני אנשי העיר בסתר לאמר: לא הבנתם דברי הכרוז ואת מצות המלך לא ידעתם, כי באו דבריו באין מבין וכי דבריו הם סוד כמוס וחתום עמדי. ויפצרו האנשים בהזקן מאד להודיע להם כוונת המלך, ויאמר להם הזקן: ידוע תדעו כי האויב היושב במארב הוא יצר לב האדם רע מנעוריו, כי אויב איש אנשי ביתו זה גופו, ומצות המלך הוא לאמר לו תענהו בסגופים ותעניות, כי הם כלי מלחמה כנגדו לשמור הנשמה מן האויב היושב במארב הנשמה, ואל תתנו שנת העצלה לעיניכם, ומה מאד מתוקה מדבש מליצת הכרוז ומשלו אשר דבר. וייטב דברי הזקן בעיני כל העדה, וישיאו קולם יחד ויאמרו לו: החייתנו, נמצא חן בעיני אדוני. וישמעו האנשים את דברי הזקן ויאמינו לדברו. ויתנצלו העם איש עדיו מעליו ויקראו צום ועצרה וילבשו שקים וישבו אל ה' בכל לבבם ובכל מאודם ויכניעו יצרם הזונה, כדבר הזקן. ויהי בלילה ויבא האויב על העיר בטח ואין איש עומד בפניו, וישלול שלל ויבוז בז וילך לו לדרכו. ויהי ממחרת ויאמר המלך אל עבדיו: למה לא תקנתם למצותי ואותי השלכתם אחרי גוכם? וישאו כל העדה את קולם ויבכו ויתחננו למלך ויפלו לפני רגליו ויאמרו לו: ירא ה' על איש הזקן וישפוט, כי הוא אשר היה בעוכרינו. ויספרו לו את כל הקורות אותם עם האיש הזקן, ויקצוף עליהם המלך וגם על האיש הזקן היה הקצף.

והנה המשל בעיני דומה לנמשל, כי כאשר תהיה הכוונה האלהית בפסוק כוונה אחת ויפורש הפסוק בכוונה מתהפכת מכנגד כוונתו ית', בבלתי השמר פן ואל מלשנות את תפקידו, מה מאוד גודל ענשו כי הפשיט התורה מבגדי מלכות והלבישה שק.

ואולם, כבר בספרות התלמודית אנו מוצאים את הרעיון שהחוק האלוהי המחייב נתפש כיצירה עצמאית, אשר לא תמיד יש צורך לבחון את מידת התאמתה לרצון ה'. בסוגיה המפורסמת בדבר תנורו של עכנאי,¹⁸ מספרת האגדה שכשיצאה בת קול ואמרה שבשמים מסכימים עם דעתו של ר' אליעזר, עמד ר' יהושע על רגליו ואמר "לא בשמים היא", כלומר מיום שנמסרה תורה לאדם הרי שהוא אמור לפרש אותה כפי הבנתו, אפילו אם נודע לו מכוח בת הקול שנותן התורה בכבודו ובעצמו התכוון למשמעות אחרת.¹⁹ בדומה, מספרת האגדה על המחלוקת שהתנהלה במתיבתא דרקיעא בין הקב"ה לכל המתיבתא.²⁰ במקומות אחרים מסופר על הקב"ה שיושב

18 בבלי, בבא מציעא, דף ג"ט, ב'.

19 אמנם דברי ר' יהושע יכולים להתפרש גם בכיוון אחר, כמבוססים על ספק במהימנותה של בת הקול, ועל ההנחה שיש כאן ניסיון אלוהי, ראה פירוש ר' נסים לבבלי, ברכות, דף י"ט, ב', וראה גם: א"א אורבך, "הלכה ונבואה", תרביץ, תש"ז, עמ' 1-27, ובפרט עמ' 9-11; יצחק אנגלרד, "תנורו של עכנאי - פירושה של אגדה", שנתון המשפט העברי, א' (תשל"ד), עמ' 45-56.

20 בבלי, בבא מציעא, דף פ"ו, א'.

ולומד תורה, ושונה מחלוקת אמוראים בשמם ואינו מכריע.²¹

ממקורות אלו ואחרים עולה מודל אחר של ה"תורה", לפיו התורה הינה יצירה קדומה ועצמאית אשר באמצעותה ברא הקב"ה את העולם.²² גם הקב"ה עצמו לומד תורה ו"מציית" כביכול לחוקיה, בבחינת "אם בחוקותי תלכו", ולהבדיל מנוהג שבועולם ש"פרה בסילאוס נומוס אגרפוס" (= בפני המלך החוק אינו כתוב).²³ גם לפי מודל זה התורה הינה פרי רוחו של הקב"ה, אלא שלאחר שנמסרה לאדם קשר זה בין התורה ליוצרה נדחק הצידה, וכלפי חוץ נדמה כי מעמדו של הקב"ה ומעמדו של בני אדם שווה ביחס לתורה, ספר החוקים. הדברים מתקשרים גם לגישה הרווחת שבית הדין הגדול, היושב בלשכת הגזית, הוא המוסמך לפרש את המקרא, ולא זו בלבד, אלא שהוא נתפס כגוף המכונן את ההלכה, שהרי "אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין לך אחריהם", והדברים ידועים וכבר האריכו בהם רבים.²⁴

בצד המודל הרואה בתורה מקור קומוניקטיבי המגלה את רצון האל, ישנו אפוא מודל אחר הרואה בתורה חוק עצמאי, ודומה שדווקא מודל זה הוא השולט בפרשנות חז"ל למקרא ובפרשנות המאוחרת לדברי חז"ל.²⁵

מסתבר שמודל זה מקורו בהכרה אינטואיטיבית, מודעת יותר או פחות, לפיה הטקסט אינו מדבר בעד עצמו, והקורא אינו קולט את הדברים אלא באמצעות תיווכו הוא. לפיכך, הטקסט זקוק תמיד לפרשן שיכיר בו ויפרש אותו, ופרשן זה רואה בעל כורחו מהרהורי לבו, גם אם הוא מתיימר לחשוף את כוונת המחבר או המחוקק. הכרה זו מתעצמת שבעתיים כאשר מדובר בטקסט אלוהי אשר כוונת 'מחברו' נעלמת מאיתנו. ואכן, חכמים אשר בתחילה הציבו לעצמם יעד לחשוף את משמעותם המקורית של כתבי הקודש ושל ספרי ההלכה המחייבים, ביטאו לא אחת רגשות של חשש ופחד שמא הם מחטיאים את המטרה,²⁶ ומכאן הסיקו ש"אין לו

21 בבלי, גיטין, ו', ע"ב, וראה במדבר רבה, פי"ט, פ"ז (ובמקבילות בתנחומא, חוקת סי' פ"א, ופסיקתא דרב כהנא, פרשה ד', פי"ח) שבשעה שעלה משה למרום שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה, ואומר הלכה בשם אומרה: ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים, וכו'. וגם שם ר' יהושע חולק, ראה: משנה, פרה א', א', ואכמ"ל.

22 ראה בראשית רבה, א', א'.

23 ויקרא רבה, בחוקות, ל"ה, ג'; ירושלמי, ראש השנה, פ"א (נ"ז, 1).

24 ראה מקורות רבים בעניין זה בספר המחלוקת בהלכה, לעיל, הערה 2.

25 וראה יוחנן סילמן, "תורה אלוהית שלא בשמים היא" - בירור טיפולוגי, ספר בר-אילן, כ"ב-כ"ג (תשמ"ח), עמ' 261-286, וכן הנ"ל, "תורת ישראל לאור חידושיה", דברי האקדמיה האמריקאית למדעים, נ"ז (תשנ"ב), עמ' 50-67.

26 כדאי לציין כי חכמי ימי הביניים היו מודעים לחוסר השקיפות של כל טקסט באשר הוא, אשר חשוף לפרשנויות שונות. ראה למשל ספר העיקרים, מאמר ג', פרק כ"ג: "ומאשר כל דבר הנכתב מאיזה מין שיהיה כבר אפשר שיוכן בשתי הבנות מתחלפות, עד שאפשר שתהיה ההבנה האחת מסכמת לכונת האומר והשנית מתחלפת לה מכל וכל... בעבור זה היה מחוייב כדי שתהיה תורת ה' ית' תמימה ותובן על הכונה הראויה, שבתת ה' ית' אותה אל משה בכתב

לדיין אלא מה שענינו רואות", היינו, מוטל עליו לפעול לפי מיטב הכרתו והבנתו, אף אם זו אינה מכוונת ל'אמת'.²⁷

להלן נעיין בתשובותיהם של שני חכמים, מהר"ם מינץ ומהר"י בן לב, אשר נדרשו לשאלת עצמאותו של הטקסט מושא הפרשנות, והגיעו למסקנות מנוגדות.

מהר"ם מינץ, מגדולי חכמי אשכנז במאה ה-15, מתייחס בתשובתו לכתב בורות אשר ניתן כדי לפשר בין בעלי מחלוקת, אלא שבמקום לפשר ביניהם כמצופה, הפך כתב הבורות עצמו מושא למחלוקת נוספת בין הנצים, אשר פירשו אותו בדרכים שונות, כל אחד לטובתו הוא. באופן טבעי עלתה ההצעה לפנות לבוררים על מנת שיסבירו את הפסק שכתבו, אולם המהר"ם מינץ שלל הצעה זו, ונימוקו עימו:

ושמא תאמר: מאחר דפסקו רבנן הנ"ל [כלומר הם שכתבו את פסק הבוררות], דין הוא שגם הם יעשו פירוש לפסק שלהן איך היה דעתן, ונשאל להן. הא ליתא, דאינה תולה בדעתן רק תולה במשמעות הפסק לפי אשר כתבו לשונם, וזה לא מוטל עליהו לבאר. כדאשכחן בפרק הפועלים (בבא מציעא פו ע"א) דפליגי מתיבתא דרקיעא עם הקב"ה אם בהרת קודם לשיער לבן כו', ספק מאי? הקב"ה אומר: טהור וכו' מתיבתא דרקיעא אומרים: טמא, אמרי: מאן מוכח כו'. ואי הוי תלי בדעת מאן דכתב וחתם הפסק, אם כן הכא נמי הקב"ה כתב ונתן התורה, לא הווי פליגי עם הקב"ה? ! אלא דפליגי לפי המשמעות התורה שנתן לנו הב"ה איך פירושו, וזה העמידו ברבה בר נחמני, הכא נמי לא שנא.²⁸

מהר"ם מינץ מבין את האגדה אודות מחלוקת הקב"ה ומתיבתא דרקיעא כמחלוקת פרשנית ומסיק מכך כלל הרמנויטי, המקנה מעמד אוטונומי לטקסט מושא הפרשנות. ואולם, יש להדגיש כי אינטרפרטציה זו לאגדת התלמוד אינה הכרחית; האגדה מספרת כי הקב"ה נחלק עם מתיבתא דרקיעא בשאלה הלכתית, וניתן להבין שהמחלוקת נבעה ממחלוקת בדרכי ההיקש והסברה כיצד לדמות מילתא למילתא, ולא ממחלוקת פרשנית הצמודה לטקסט המקראי. כמו כן ניתן לדחות את עצם ההשוואה בין מעמדו של הקב"ה למעמדו של מחבר בשר ודם. הפער הגדול שבין הקב"ה לאדם מהווה טעם מספיק כדי שחכמים יוכלו להתעלם מ'כוונת' הקב"ה, בבחינת "לא בשמים היא", ולפרש את הדברים כפי שבשר ודם מבין אותם. ואכן,

יפרש אותה לו על הכונה הראויה, וכן משה ליהושע... וכן דור אחר דור, כדי שלא יפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי".

27 ראה למשל הקדמה לספר **קצות החושן**, ירושלים תשמ"ח, והקדמת ר' משה פיינשטיין ז"ל לשו"ת **אגרות משה**, אורח חיים, ח"א. בהקדמתו זו קובע ר' משה פיינשטיין עמדה ברורה לגבי עצמאותו של הטקסט, ומפרש על יסוד כך את האגדה על הקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות (מנחות, דף כ"ט, ב'). וראה ש"ז הבלין, "להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל", מ' בר (עורך), **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל**, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 73-89.

28 שו"ת **מהר"ם מינץ**, סימן ק'. וראה דברי החיד"א **בברכי יוסף**, חושן משפט, סימן כ"ג, ס"ק ח'.

הר"ן בדרשותיו (דרשה י"א) לומד מאגדה זו ומאגדת תנורו של עכנאי על הפער שבין ההבנה האלוהית להבנה האנושית, כאשר ההלכה למעשה נקבעת עפ"י הסכמת חכמי הדור, המשקפת את ההבנה האנושית. במקרה זה, גם אחרי ששמעו בני המתיבתא דרקייעא את 'דעתו' של הקב"ה, הם לא יכלו לקבל אותה כמתיישבת עם ה'סברה' האנושית, ועמדו על דעתם שהסברה האנושית מובילה לתוצאה הלכתית אחרת.

שאלה דומה לזו שבאה לפני מהר"ם מיניץ באה גם לפני ר' יוסף ן' לב (מהר"י בן לב), מגדולי חכמי תורכיה במאה ה-16, וכך מתוארות עובדות המעשה:

ראובן ושמעון עשו שטר על דין ודברים שהיה ביניהם, שכל שיפשו פלוני ופלוני הברורים [שנבחרו כבוררים] שיקיימו דבריהם, ונטלו קניין, והדיינים הפשוטים גזרו מה שגזרו וכתבו הגזירה ומסרו ביד הנידונין. ונפל ספק בלשון אחד מהגזירה שאפשר לפרשה בשני פנים שקולים, ושאלו לדיינים הפשוטים מה היה כוונתן באותו הדבר שתום... והסכימו לדעת אחת שכוונתם היה על אחד מדברים. ושאל השואל אם נאמנים לפרש דבריהם, או אם נאמר שאחר שכתבו הגזירה ומסרוה ביד הנידונין שוב אין להם עסק בה, ומאי דמשתמע לתרי אנפי יהיה נדון לזכות המוחזק, דהמוציא מחבירו עליו הראיה.²⁹

מהצגת השאלה משתמע שבניגוד לתפישתו של מהר"ם מיניץ, יוצא השואל מתוך ההנחה שהפירוש ה'נכון' הוא זה אשר מתאים לכוונת הדיינים שכתבו וניסחו את כתב הגזירה, והספק מתמקד בשאלה: האם הדיינים נאמנים לגלות מה הייתה כוונתם המקורית. הנחה זו מקובלת גם על מהר"י בן לב, ועל כן הוא דן רק בשאלת הנאמנות, ומסיק שבאופן עקרוני נאמנים הדיינים לפרש את כתב הגזירה אשר יצא מתחת ידיהם; לפיכך, אם האופציות הפרשניות שקולות - יש לאמץ את פרשנותם של הדיינים אשר חיברו את הפסק. לעומת זאת, הוא מסתפק האם תתקבל הפרשנות אשר מציעים הדיינים, במקרה שהאופציות הפרשניות אינן שקולות והדיינים מכריעים לטובת האופציה הפרשנית הדחוקה. שהרי, במקרה כזה אי הסבירות של הפירוש המוצע ואי התאמתו ללשון הפסק, מערערת את מהימנותם של הדיינים. ואולם יש לשים לב לכך, שגם במקרה כזה מתמקדת הבעיה בשאלת המהימנות, ונראה שאם היה ברור שאכן הפירוש הדחוק תואם את כוונתם המקורית בכתובת הפסק - היה פירוש זה מתקבל ללא עוררין.³⁰ ואלו דבריו:

לאו כל כמיניה דדיינא לומר דנתכוונו לאותו הפירוש הדחוק, ובזה צ"ע, אבל מילתא דפשיטא היא דאם הפירושים שקולים, ואפילו שלא היו שקולים לגמרי, אלא דתרויהו מתיישבים אלא דחד מינייהו מרווח יותר, מצו הדיינים למימר לכך נתכוונו.

29 שו"ת מהר"י בן לב, ח"ג, סימן קט"ז.

30 במקום אחר נזקק מהר"י בן לב לשאלה דומה, ראה שם, ח"ג, סי' קי"ט, וראה הגהת הרמ"א לשו"ע חו"מ סי' כ"ג, ובש"ך ובפתחי תשובה שם.

והנה, בסיום התשובה מעמת מהר"י בן לב את תפישתו הפרשנית עם המשתמע מסוגיית תנורו של עכנאי, אשר כאמור לעיל, ניתן להסיק ממנה שהפרשנות אינה כפופה לכוונת הכותב, שהרי רבי יהושע דחה את תוקפה הנורמטיבי של בת הקול שגילתה, כביכול, מהו הרצון האלוהי של נותן התורה:

ואם לחשך אדם לומר, דהא אמרינן בפרק הזהב בההיא דתנורו של עכנאי, שאמר להם ר' אליעזר לחכמים: אם כמותי הוא מן השמים יוכיחו. יצאה בת קול ואמרה להם: מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום? עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא". אמר ר' ירמיה: אין משגיחין בבת קול... וכיון שכן היה נראה לכאורה דלא יהא כח ההדיוט חמור מכח גבוה?

וכד מעיינן אשכחינן דלאו קושיה היא, שאף אם נאמר דמשיבין דברי מדברי אגדה, דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ומשיבין מדברי גבוה לדברי הדיוט כיון דכל שכן הוא... אפילו הכי איכא למימר דשאני התם דגלי קרא וקאמר "לא בשמים היא", ודרשה גמורה, דאי לאו הכי לא הוו עבדי הלכה למעשה נגד הבת קול, וגדולה מזו אמרו: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדי", אל תקרי 'אותם' אלא 'אתם', 'אתם' אפילו שוגגין אפילו מוטעין. אבל בנידון דידן, שקבלום עליהם לדיינינן פשרנים, כל זמן דאיכא לאסתפוקי במאי דכתבי ומשתמע לתרי אנפי, לא אמרינן דיהא נדון לזכות המוחזק, כל זמן שהם זכורים למאי נתכוונו.

בניגוד למהר"ם מינץ, דוחה מהר"י בן לב את הראיה מאגדת תנורו של עכנאי באמצעות ההבחנה החדה בין טקסט אלוהי לטקסט אנושי. לגבי הטקסט האלוהי נאמר הכלל "לא בשמים היא", שאין להיעזר בגילויים שמימיים על מנת לפשוט ספק הלכתי והסמכות נתונה בידי חכמים לפרש ולפסוק לפי הבנתם. ואולם אין להסיק מכך על קיומו של כלל הרמנויטי בדבר האוטונומיות של הטקסט האנושי.³¹

ד. כוונת הכותב ורוח הקודש

בפרק זה ברצוני לעמוד על תפישה אשר משחררת את הפרשן מהצמדות לכוונת הכותב, אך בלא שתטען לעצמאותו של הטקסט. תפישה זו מבוססת על טענה מטאפיזית שחכמי ישראל אשר חיבוריהם הפכו ליצירות מופת מחייבות, זכו לרוח הקודש ולסייעתא דשמיא באופן שלשונם יצאה מתוקנת ומדוקדקת. מטעם זה ניתן

31 מצויות תשובות נוספות הדנות בפרשנות של תקנות קהילות, כאשר אחת השאלות העומדות לדיון היא האם יש לפרש את התקנה בהתאם לכוונת המתקינים או בהתאם ללשון התקנה, ראה מנחם אלון, **המשפט העברי**, כרך ב', עמ' 371 ואילך, שמביא תשובות אחדות של הרשב"א וחכמים נוספים בעניין זה. הרשב"א (שו"ת **הרשב"א**, ח"ה, סי' רפ"ב) קובע שיש לפרש את התקנה לפי לשון התקנה ולא לפי כוונתם המשוערת של המתקינים, שכן "דברים שבלב אינם דברים". אולם יש לשים לב כי שם מדובר לא על כוונת המתקינים בפירוש התקנה שקבעו, אלא על המטרה שעמדה בבסיס התקנה. המתקינים טענו שאמנם מהתקנה מתבקשת מסקנה משפטית מסוימת, אך זו עומדת בניגוד למטרתם, והיא נובעת מטעות בשיקול הדעת בשעת תיקון התקנה. ואכמ"ל.

לייחס לחיבורים אלו משמעויות ורמיזות גם אם ברור שמחבריהם לא כיוונו להם ואף לא היו מודעים להם.

ברקע תפיסה זו עומדת הבחנה חדה בין טקסט אלוהי לטקסט אנושי: לטקסט אלוהי ניתן לייחס רב-משמעות ודקויות שונות, שהרי האל מודע לכל המשמעויות והדקויות האפשריות הרמוזות בטקסט, ו"שבעים פנים לתורה". לעומת זאת, ייחוס רב-משמעות לטקסט אנושי עשוי להיות בעייתי במסגרת תפישה פרשנית המחויבת לכוונת הכותב. המהלך שהזכרנו הופך את החיבור ההלכתי ממדיום קומוניקטיבי בין המחבר לנמען, למדיום קומוניקטיבי בין האל לנמען, ובכך מייחס גם לטקסט האנושי תכונות אלוהיות.

תפישה זו אינה מייצגת את הצורך בממד תודעתי המקנה לטקסט את המשמעות אשר מייחסים לו, אלא שהיא משתמשת לצורך כך ב'תודעתו' של האל עצמו. ואולם מבחינת היחס למעשה הפרשנות בפועל, קרובה תפישה זו לתפישה המתעלמת לחלוטין מכוונת המחבר והמצדיקה ייחוס משמעות לטקסט כשלעצמו, ללא תלות בממד תודעתי כלשהו.

ברור שעמדה כזו צומחת בראש ובראשונה מתוך יחס של כבוד והערכה לחכמי ישראל. התוצאה הראשונה של יחס כזה באה לידי ביטוי במה שמכונה לעתים "עקרון חסד"³² המבוסס על ההנחה שחכמי ישראל אינם טועים, וכל דבריהם דברי אמת. ואולם הנחה זו אינה עומדת תמיד במבחן המציאות, ועל כן, לשם הרחבת 'מעריך ההגנה' על מעמדם של חכמים, מיושם "עקרון חסד" רחב יותר, המבוסס על ההנחה הנזכרת שהאל עצמו מגן על חכמים שלא ייכשלו בדבר הלכה. הגנה זו עצמה פנים אחדות לה. כבר בתלמוד ניכרת המגמה ש"צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם"³³. ברוח זו מובאים כמה מעשים אודות אמוראים שפסקו הלכה על בסיס של הנחות תיאורטיות מוטעות, אולם למרות זאת הוברר לבסוף שפסק ההלכה עצמו היה נכון.³⁴ גם בספרות הרבנית מצויות מסורות לא מעטות אודות פסקי הלכה שניתנו משיקולים מוטעים, אולם התבררו כאמיתיים מטעמים אחרים.³⁵

32 ראה: W.V.O., Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960, וכן דינו הרחב של משה הלברטל, (לעיל, הע' 17), עמ' 185 ואילך.

33 בבלי, **יבמות**, דף צ"ט, ב'; בבלי, **כתובות**, דף כ"ח, ב'; בבלי, **גיטין**, ז', א'; בבלי, **חולין**, דף ה' ע"א; שם, דף ו', א'; שם, דף ז', א'.

34 ראה למשל בבלי, **בבא מציעא**, דף פ"א, א'; שם, דף פ"א, ע"ב; שם, דף צ"ז, א'. לאמירות דומות בספרות השו"ת ראה למשל שו"ת **בנימין זאב**, סימן רמ"ט, שמצדיק פסק דין שלו עצמו מכוח הסתמכות על העיקרון דלעיל שצדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם.

35 ראה למשל עדותו של הראב"ן (סי' י"ט) וניתוחו של י' תא-שמע, **מנהג אשכנז הקדמון**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 33: 'מעשה במגנצא בימי רבותינו ר' קלונימוס ב"ר יהודה... ושאר חכמי הקבלה, והובא לפניהם דק קטן של כבש... וישבו ודנו בהלכה והסכימו כולם להיתר... והיה רבי שמואל חתני יושב לפני והתחיל הן לפני בהלכה... ואמרת בליכי אפשר דאסור

במסגרת מגמה זו יש למקם גם את התפישה הנזכרת, לפיה זוכים חכמי ישראל לסייעתא דשמיא באופן שדבריהם מכוונים, מדוקדקים, ונקיים מטעות. אלא שתפישה זו התעצמה והתרחבה, וסופה שהחילו אותה לא רק כדי ליישב קושי פרשני או תוכני, אלא גם כדי לייחס לטקסט רב-משמעות מתוחכמת ביותר.

מהלך מחשבה זה מבוטא יפה בדברי תשובתו של ר' יוחנן ב"ר מתתיהו רטוויש מפריז, בן דורו של המהרי"ל.³⁶ בתשובה זו מתאר ר' יוחנן לבטים אשר הציקו לו בימי חרפו בקשר לייחוס פירושים מפולפלים ודקדוקים שונים בדברי התנאים,³⁷ התלמוד ומפרשיו:

וכמו שחשבתי בימי חרפי על דקדוקים יפלפלו בהם חריפים על לשון יתור תנאים וגם על מפרשים, על פירוש רש"י אחד כל אחד יפרש לדעתו: מדלא קאמר הכי ומדלא קאמר הכי, שמע מינה דעתו כך. והעליתי על לבי שעל כל פנים אם חשב הכותב בלשונו "אם אומר כך - יטעו, וכך - יטעו, אבל כך אין לטעות", קודם שחשב כל זה יותר בקל היה מפרש להדיא.

אלא ודאי המפרש והלומדים לשם שמים, יבוא דבריהם ודעתם בפיהם הפסק האמיתי ברוח הקודש, ואחרי שכן, בא להם האמת בדבור היותר שלם בלי חסרון. וכן המעיינים מעמיקים ביושר הלשון והיתורים ושינוי הלשון יגיד שהפירוש והדעת כך, דאם לא כן הלשון חסר.

כארבע מאות שנה מאוחר יותר מפתח ר' יונתן אייבשיץ רעיון דומה במסגרת דיון בו הוא קובע שאין לטעון טענת "קים ליי" כנגד השולחן ערוך:

ובפרט דין שנזכר בשולחן ערוך, והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק, קבלה בידי, וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני ובא, מבלי לטעון "קים ליי" כדעת החולק... ולדעתי אין ספק כי הכל בכח, מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים (=על השו"ע והרמ"א) ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו

ורבותי שהזכרתי יורו בה היתר? הלא אין הקב"ה מביא תקלה ע"י הצדיקים? ובדקתי בתרנגולין ובארוזין... ועתה יש לי לפרש ההלכה על בוריה ולהעמיד דברי רבותי שהכשירו. בהקשר זה מעניין לציין כי החתם סופר העיד על עצמו שהוא סומך על הנחה זו בדבר הסיוע האלוהי גם לכתחילה. כך מובא בספר **מנהגי החת"ס**, ירושלים תשל"ב (ד"צ פרעשבורג תר"ץ), פרק ב', אות ט"ז הע' י"ז (עמ' כ"ב): 'פעם אחת שאלו (=את החת"ס) בנו הגאון בעל הכתב סופר על מהירות תשובתו אפילו בעניינים חמורים. אז השיב לו: ידעתי בני ידעתי כי לא דבר קטן הוא ושמעתתא בעי צילותא. אבל דע כי בכל דור ודור מעמיד ה' איש על העדה להאיר להם הדרך ולהתיר ספיקות שלהם, ויען כי רובם ככולם שואלים דבר ה' מפי נראה בעליל כי מן השמים מסכימים לזה. וב"ה למדתי ככל הצורך וכוונתי בלתי לה' לבדו, ע"כ איני חושד להקב"ה שיכשיליני ח"ו ובודאי יסכים להוראתי, ואם הראיה לפעמים אינה אמת מ"מ הדין אמת הוא.'

36 שו"ת מהרי"ל החדשות, ירושלים תשל"ז, סימן ק'.

37 על מדרש המשנה בתלמוד, המייחס גם לתנאים ולמשנתם רב משמעות, ראה: י"ש שפיגל, "דרך קצרה בלשון תנאים", **אסופות**, ד'. וע"ש, עמ' כ"ד-כ"ו, שהאחרונים ייחסו רב-משמעות ללשונו של הרמב"ם מתוך הנחה שדיקדק בלשונו וכו'.

במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כיוונו להכל, כי איך היה אפשר לרוב המלאכה, מלאכת שמים, שהיה עליהם? ! ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה, לקוח מכל דברי הראשונים והאחרונים, ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים? רק רוח ה' נוססה בקרבם, להיות **לשונם** מכוון להלכה **בלי כוונת הכותב**, וחפץ ה' בידם הצליח.³⁸

ר' יונתן אייבשיץ מודע לכך שחלק גדול מהפירושים והדיוקיים המפולפלים שדוויקו בלשונו של השו"ע אינם מכוונים לכוונת המחבר ר' יוסף קארו, אך הוא קובע כי פרשנות זו היא לגיטימית, שכן לטקסט עצמו מעמד עצמאי מפני שנכתב בסייעתא דשמיא.

דבריו אלו של בעל התומים הפכו לנכסי צאן ברזל בספרות האחרונים, והם מצוטטים על-ידי חכמים שונים. לדוגמא נביא שתי תשובות, האחת של החתם סופר והאחרת של האדמו"ר 'האמצעי' מלובביץ, ר' מנחם מנדל, בעל שו"ת 'צמח צדק':

ואם אולי הרב בית יוסף לא כיוון לזה, מכל מקום האלוקים אנה לידו להמתיק בלשון קולמוסו שיהיה אותו הצדיק ניצל מאותה השגיאה, כי כן אורחות נותן התורה ית"ש עם כל עוסקי תורתו לשמה, להכחיד תחת לשון קולמוסם רווח והצלה משגיאותינו, ואם יתורצו בדוחק, עכ"פ לא תצא תקלה מתחת ידם, וכן כתב התומים.³⁹

ועיין בתומים במה שכתב על בעלי השלחן ערוך שרוח ה' נוססה בקרבם... הלכך אף אם תמצי לומר שהב"י לא נתכוון לזה, מכל מקום מלשון השו"ע נראה לפרש כן.⁴⁰

מסורת אחרת מייחסת רעיון דומה לר' חיים מוולוז'ין.⁴¹ כך כותב ר' שלמה הכהן מוילנא (בעל ה'חשק שלמה') במכתב לר' חיים ברלין:

ואפשר דאף דהתוספות בעצמם לא כיוונו לזה, מכל מקום רוח הקודש נזרק על לשונם, שלא יכתבו נגד הרמז והסוד שכתב רבינו בחיי. וכן שמעתי מפי אביו הצדיק ז"ל (=הנצי"ב, אביו של ר' חיים ברלין), שאמר בשם חמיו זקנו מו"ה ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל, שיש לומר פירוש בלשון הרמב"ם והשו"ע אם הוא עולה על פי

38 **אורים ותומים**, ירושלים תשל"ז (ד"צ), קיצור תקפו כהן, סי' קכ"ג, (מ"ח ע"ד). וראה גם ר' צדוק הכהן מלובלין, **מחשבות חרוץ**, ניו-יורק תשט"ו (ד"צ), דף ג', ע"ג.

39 שו"ת **חתם סופר**, אבהע"ז ח"ב, סימן ק"ב.

40 שו"ת **צמח צדק**, ברוקלין וניו-יורק תשנ"ד (ד"צ), יו"ד סי' קע"ו, דף קט"ז ע"ב. להפניות נוספות ראה ר' יעקב חיים סופר, **ברית יעקב**, ירושלים תשמ"ה, עמ' ש"ה ואילך.

41 בניגוד לדברי הרמב"ם בתשובה, ראה למשל שו"ת **הרמב"ם פאר הדור**, סי' ק"ב, שהרמב"ם חזר בו ממה שפסק בה' ציצית, פ"ה, ה"ז, ואילו הגר"א באו"ח, סי' ש"א, סק"ד כותב "האמת יורה דרכו, שדבריו הראשונים ברורים וקיימים ולא טעה כלל, ואישתמיטיה להרמב"ם בתשובתו שיטת הרי"ף". ראה דוגמאות נוספות שהביא ר' מתתיהו שטראשון, **מבחר כתבים**, ירושלים תשכ"ט, עמ' ק"ב-ק"ג. אבל יש להבחין בין כוונת המשוערת של המחבר בשעת חיבור הדברים לבין פירוש שהוא נותן לאחר זמן רב, שערכו מבחינת גילוי דעת ה"מחבר" קטן יותר, שהרי ייתכן ששכח את כוונתו הראשונה.

ההלכה, אף שבודאי לא כיוונו לזה, משום שרוח הקודש נזרקה על לשונם. וכן מצאתי כענין זה ממש בספר בית אלוקים להגאון המבי"ט זצ"ל, בסוף פרק ס"ד.⁴²

עניינו של המבי"ט בפרק ס"ד בספרו "בית אלוהים", אליו מציין ר' שלמה הכהן, הוא בירור מהותה של קדושת התורה על חלקיה השונים. הוא מבחין בין חלק המצוות שבתורה, שעליו ברור שחלה קדושה, מפני שהוא דבר ה', לבין חלק הסיפורים. בחלק הסיפורים עצמו הוא מבחין שוב בין סיפורי מעשים, אשר למרות שהם נראים לכאורה כ'דברי חול', כמו למשל פירוט אלופי עשו ומלכי אדום, ניתן לומר כי הם רומזים לסודות עמוקים, שכן גם סיפורים אלו ניתנו בלשונם מפי הגבורה, ובין ציטוטים שנאמרו מפי "גיבורי הסיפור". כיצד יש להבין שחלה קדושה על "מה שכתוב בתורה בשם אומרם", כמו "אמירת דור הפלגה איש אל אחיו, ואמירת מלך סדום ואנשי סדום ללוט... וכיוצא באמירות אלו הרבה, שכתובים בתורה מפי אנשים בני בלי שם, כולם דברי חול הם, וקצתם דברי נבלות, ואין שום קדושה חלה בהם"?

תשובתו לשאלה זו מבוססת על הנחה דומה לזו שהזכרנו לעיל, אם כי ההקשר שונה לחלוטין. וכך הוא כותב:

כי יש קדושה רבה בכל הסיפורים והאמירות, אפילו שנאמרו בפועל קצתם מפי הדיוטות, ידע האל ית' כי היה צורך בעניינים ההם לכותבם בתורה, ושם בפיהם תיבות ומילות שיש בהם רמזים, והם לא ידעו אלא עניין האמירה לבד במה שהייתה כוונתם לבד.

סיכום

מאמר זה אינו אלא בגדר פתחי דברים להבנת מהותו של מעשה הפרשנות בספרות התלמודית-רבנית, כפי שנתפש על-ידי חכמים עצמם. חכמים היו מודעים לשאלת היחס שבין משמעות הטקסט ובין הפירוש שהם נותנים לו, והכירו בלגיטימיות של פירוש המתעלם ומעלים את המשמעות המקורית של הטקסט מטעמים שונים (שמירה על תוקפו הנורמטיבי המחייב של הטקסט, שמירה על מעמדם המקודש של הטקסט ומחברו).

מכאן ואילך שומה עלינו לפתח את הכלים לזיהוי סוגי הפרשנות השונים, כמו גם לעמוד על כללי הפרשנות השונים העומדים בתשתיתם. בכפוף להנחות היסוד שנדונו במאמר זה, קובעים כללי הפרשנות את המתודה הפרשנית המקובלת על קהילת החכמים בני דורו של הפרשן, אשר בה מותנית למעשה הלגיטימיות של הפירוש המוצע והכנסתו אל תוך המכלול ההלכתי.

42 התפרסם בכתב עת המאיר, תשכ"ד, חוברת ב', עמ' ט'.