

פרשנות המקרא בדבי ר' ישמעאל: בין הלכה לאגדה

מאת

אסף וישי רוזן-צבי

במאמר זה, ובמיוחד הרחב שהמאמר הוא חלק ממנו,¹ אנו מבקשים להבין מהו היחס בין דרכי המדרש של התנאים בהלכה ובאגדה.² מבט על תולדות המחקר מראה ששאלה זו כמעט לא נשאלה.³ במחקר הישן נדונו הלכה ואגדה יחד בלא הבחנה, ואילו במחקרים חדשים נדון כל אחד מן התחומים בנפרד.⁴ בין כך ובין כך קשה למצוא מחקרים השוואתיים בין שני התחומים.⁵

- 1 מטרת המיזם להאיר סוגיות יסוד בהרמנויטיקה של מדרשי התנאים. הכלי העיקרי שנבחר לשם כך הוא בחינה שיטתית של מבנים ומונחים מדרשיים בחיבורים, באסכולות ובסוגות השונים.
- 2 כל הציטוטים על פי כתבי היד שבתוכנת 'מאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי, בהשלמת קיצורי מילים ותוספת פיסוק והפניות. שינויי נוסח יובאו רק במקרה שהם משפיעים על התוכן או המינוח. ההפניות למכילתא דר' ישמעאל הן על פי מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורוויץ וי"א רבין ירושלים תש"ך; ההפניות לספרי במדבר הן על פי ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, מהדורת מ' כהנא, ירושלים תשע"א-תשע"ה. מראי מקום במהדורות אלה יובאו בגוף המאמר.
- 3 יוצא דופן מאמרו של נאה שהשווה בין דרשות הלכה לדרשות אגדה של תנאים בשאלת קריאת הכתיב בניגוד למסורת הקריאה. ראו: ש' נאה, 'אין אם למסורת או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 401-448.
- 4 לתולדות חקר דרכי המדרש בהלכה ובאגדה ראו: א' רוזן-צבי, 'נוסח, עריכה והרמנויטיקה במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דכספא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו, עמ' 2-6.
- 5 באשר למחקר המוקדם הדברים אמורים בראש ובראשונה במחקריו של בכר. ראו בייחוד: ב"ז בכר, ערכי מדרש, חלק א: תנאים, תרגם א"ז רבינוביץ, תל אביב תרפ"ג. המחקר הנפרד של דרכי המדרש באגדה התחיל כבר בספרו של י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד. באשר למחקר העכשווי ראו למשל על אגדת המכילתא דר' ישמעאל: D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington, IN, 1990; מ' כהנא, המכילתות לפרשת עמלק: לראשונותיה של המסורת במכילתא דרבי ישמעאל בהשוואה למקבילתה במכילתא דרבי שמעון בן יוחי, ירושלים תשנ"ט; על קטעי האגדה בספרי דברים ראו: S. Fraade, *From Tradition to Commentary*, Albany, NY 1991; ולעומת זאת על מדרש ההלכה בלבד ראו: A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia, PA 2004; idem, *Scripture and Tradition Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, Philadelphia, PA 2014

התוצאה היא ששאלות יסוד באשר להרמנויטיקה המדרשית נותרו ללא מענה: האם להלכה ולאגדה דרכי פרשנות נבדלות במדרשי התנאים?⁶ האם הדרשן יצא מהנחות שונות והפעיל כלים פרשניים שונים כאשר עבר מהלכה לאגדה, או שמא אלו אותם כלים עצמם, אלא שהם הותאמו להקשרים השונים?

ביסוסה הפילולוגי של ההבחנה בין החלק ההלכתי במדרשי התנאים, שנוצר בבתי המדרש של ר' עקיבא ור' ישמעאל, לבין הקבצים האגדיים הגדולים, אשר נבעו ממקור עצמאי ונפרד, חיזק את ההפרדה בין ההלכה לאגדה במחקר העכשווי.⁷ בהקשר זה נטען שתי טענות משלימות. ראשית, לא נכון לדון בקובץ האגדי בנפרד מהחומר האגדי בכלל. קיים דמיון רב בין הדרשות האגדיות המצויות במסכתות ההלכתיות, השייכות לבתי המדרש, ובין הקובץ האגדי המשותף, ומכאן שהחלוקה בין הלכה לאגדה אינה רק עריכתית אלא סוגתית וספרותית, וחודרת לליבה של העשייה הבית מדרשית בעולמם של התנאים. לשון אחר, אין כאן רק תוצאה של קיבוץ ואיסוף אלא הבדלים הנובעים מבית היוצר של הדרשות עצמן.⁸ כאשר עברו דרשנים מפסוקי נרטיב לחוק או מעיסוק הלכתי לאגדי הם החליפו את הכלים שבהם עבדו – תופעה המקבילה להחלפת קוד (code switching) בבלשנות.⁹ שנית, ובהמשך לכך, נטען כי ניתן ללמוד הרבה על דרכי הלימוד של התנאים ועל המעשה המדרשי באמצעות השוואה בין דרכי המדרש בעיסוק בתוכן הלכתי ובחומר אגדי, הן בתוך הקבצים והן מחוצה להם. נבקש להראות כי גישה זנוחה זו עשויה להרים תרומה של ממש לתחום המורכב של הרמנויטיקה מדרשית.

ודוק, אחת הבעיות של חוקרי המדרש היא מיעוט העבודה ההשוואתית המאפשרת להביט על המדרש 'מבחוץ'. ספרות הפשרים, האלגוריה והמקרא המשוכתב הוכחו כבעלי ערך השוואתי מוגבל בלבד לפרשנות המפורשת והמפורטת של המדרש התנאי.¹⁰ אך הכלי ההשוואתי הנגיש

6 לדוגמה רק בתקופת הגאונים נעשה ניסיון לרכוז את דרכי המדרש המאפיינות את האגדה, בברייתא דל"ב מידות. על איחורו של חיבור זה ראו: מ' צוקר, 'לפתרון בעיית ל"ב מדות ו"משנת ר' אליעזר"', *PAAJR*, 23 (1954), עמ' א-לט.

7 לסיכום ראו: כהנא, המכילות (לעיל הערה 5), עמ' 19-32; הנ"ל, 'מבוא למדרשי התנאים', הנ"ל, ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל ארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 161-164. כהנא הראה שהדברים נכונים גם לקבצים אחרים, כגון אלו שבסוף ספרי דברים, שגם בהם הקרבה למכילתא המקבילה מדבי ר' ישמעאל מובהקת, כפי שמעידים הקטעים של אגדת האזינו וזאת הברכה שנמצאו בגניזה. ראו: כהנא, המכילות (שם), עמ' 376-379. אומנם היקפו המדויק של החומר המשותף צריך בירור, וכך גם שאלת הזיקה בין הקבצים האגדיים שבמדרשים על החומשים השונים.

8 לא נוכל להיכנס כאן לשאלת שחזורו ההיסטורי של בית יוצר זה. אך ראו להלן בסוף המאמר וההערות ששם.
9 דוגמה לכך יש במעבר בין עברית לארמית בחיבורים כגון דניאל ועזרא. על השיקולים השונים בבחירת השפה והמעבר בין השפות ראו: י' בן-דב, 'הכתיבה בארמית ובעברית במגילות קומראן ובספרים החיצוניים: הרקע בעולם העתיק והחיפוש אחר סמכות יהודית כתובה', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 27-60.

10 ראו ס' פראדה, 'מבט חדש על המדרש ההשוואתי': מגילות ים המלח ומדרשי חז"ל, י' לוינסקי, י' אלבוים, וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים במחקר ספרות המדרש, האגדה והפיט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 261-284.

ביותר, ההשוואה בין ההלכה לאגדה במדרש עצמו, לא נוצל כמעט. אומנם השוואה זו אינה מאפשרת חריגה מעולם בית המדרש, אך כפי שנראה, לדרשות הלכתיות ואגדיות כללים שונים וכנראה גם היסטוריה שונה, ועל כן ההשוואה ביניהם עשויה לשפוך אור על דרכם והתהוותם. במאמר זה נציע השוואות מפורטות של הטכניקות המדרשיות וההנחות שביסודן באשר לשני מונחים המשמשים הן בהלכה והן באגדה.¹¹ כל אחד ממונחים אלו מייצג תחום מרכזי בהרמנויטיקה המדרשית – 'והלא כבר נאמר' נוגע באופן שבו המדרש ממשיג יחסים בין פסוקים שונים, סתירות מחד גיסא וייתורים מאידך גיסא, ואילו 'מגיד' נוגע בשאלת מעמד העיסוק הפרשני במדרש. על כן הדיון במינוח יסייע לנו לבחון מחדש את היחס בין הפרקטיקות הפרשניות להנחות ההרמנויטיות בהלכה ובאגדה.¹²

העיון להלן אינו מוגבל כאמור להשוואת הקבצים המוקדשים להלכה ולאגדה, אלא עוסק גם בדרשות הלכתיות הנמצאות בקבצים האגדיים ולהפך. רק חריגה מן הקבצים הנבדלים, המשקפים מקור נפרד ועריכה נפרדת, תאפשר לנו לראות את הפרקטיקות המדרשיות השונות כשלעצמן ולא בתיווך העריכה. הגדרת האגדה שלנו היא על כן רחבה ביותר, וכוללת כל דרשה, על פסוקי נרטיב או חוק, שתוכנה אינו הלכתי.¹³

עיוננו להלן מתמקד בייחוד במכילתא דר' ישמעאל.¹⁴ יתרונו של חיבור זה לענייננו ברור: יש בו דרשות אגדיות והלכתיות כמעט בכמות זהה, ומצויות בו כל הצורות של עירובי אגדה והלכה – קבצים גדולים ונבדלים, דרשות אגדיות מחוץ לקובץ אגדי (בייחוד במסכתות פסחא ובחודש) ודרשות אגדיות על פסוקי הלכה (בייחוד במסכתות נזיקין, כספא ושבתא). על מנת לאשש את מסקנותינו מחיבור זה נשווה אותן תדיר למצוי בספרי במדבר. טענותינו בדבר אופיין של הדרשות ההלכתיות להלן מוגבלות לפיכך לעולמו של המדרש דבי ר' ישמעאל.

א. 'והלא כבר נאמר' – התמודדות עם סתירות באגדה ובהלכה

השוואת דרשות אגדיות והלכתיות מגלה הבדל באופן שבו הן מציגות קשיים בכתוב. בדרשות

11 בספירת ההיקריות של המונחים השונים במאמר נקטנו כלל זה: מונח החוזר באופן זהה בתחילת דרשה ובסופה או דרשה וזה המופיעה במקומות שונים במדרש (העברה) נמנים כהיקרות אחת. נציין כי במקומות שבהם בדקנו זאת נמצא כי שיטות הספירה השונות אינן משנות את התמונה הסטטיסטית הכללית.

12 אומנם בדיון במינוח יש להביא בחשבון את חוסר הסטנדרטיות בשימוש במונחים ואף את השוני בין עדי הנוסח, אולם עיון סטטיסטי יכול לחפות על אלה, בייחוד כאשר בחינה של מונחים שונים מובילה למסקנות דומות.

13 אומנם לעיתים ההבחנה בין ההגדרות אינה חדה, ובעיקר הדברים אמורים במסכתות פסחא ובחודש (על השימוש הייחודי במינוח במסכתות אלו ראו להלן הערה 105), אולם על פי רוב ניתן להבחין בנקל אם תוכן הדרשה הלכתי אם לאו.

14 על ראשוניותה של המכילתא דר' ישמעאל ביחס למכילתא דר' שמעון בן יוחי בקובץ האגדי ראו: כהנא, המכילתות (לעיל הערה 5).

אגדה במכילתא דר' ישמעאל רווח השימוש בתמיהות ובקושיות מפורשות על ההיגיון של הפסוק, כהקדמה לדרשה המבארת את משמעו:¹⁵

1. 'וראיתי את הדם' (שמ' יב 13) – ר' ישמעאל אומר: והלא הכל גלוי לפניו? שנאמר 'ידע מה בחשוכה' וגו' (דנ' ב 22) (פסחא ז [עמ' 24]).
2. 'ותשקין את אביהן יין' וג' (בר' יט 33) – וכי מנין היה להם יין במערה? (שירתא ב [עמ' 122]).
3. 'רדרו במצולות' (שמ' טו 5) – וכי מצולות יש שם? והלא עשונית היא! (שירתא ה [עמ' 133]).
4. 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל' וג' (שמ' יח 12) – ומשה להיכן הלך? והלא מתחילה יצא לקראתו, שנאמר 'ויצא משה לקראת חתנו' (שם 7). ועכשיו להיכן הלך? (עמלק ג [עמ' 195]).
5. 'וישב משה את דברי העם אל יי' (שמ' יט 8) – וכי היה צריך משה להשיב? (בחודש ב [עמ' 209]).

הקשיים בדוגמאות אלה נובעים מסיבות מגוונות: הגיונו של הסיפור (2, 5), הכרת המציאות (3), קשיים לשוניים (4) ותיאולוגיים (1). בדיקה שיטתית של השימוש במילות התמיהה 'וכי'¹⁶ ו'הלא'¹⁷ בדברי ר' ישמעאל מלמדת שהן מאפיינות את האגדה ונדירות בהלכה.¹⁸ אלא שההימנעות

15 יקיר פז הראה את המקום המרכזי של שאלות טקסטואליות במדרש והשווה לתופעה דומה הן בסכוליה והן אצל פילון. ראו: י' פז, 'מסופרים למלומדים: פרשנות חז"ל למקרא לאור הפרשנות ההומרית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ה, עמ' 148–208. תרומתנו בהקשר זה היא ההבחנה שהשימוש בשאלות רווח דווקא באגדה, ושתופעה זו היא חלק מאופי העיסוק השונה בהלכה ובאגדה.

16 לא כללנו שימושים של 'וכי' שאינם מוסבים על הפסוק – חלק ניכר מהם בדיונים סביב לימוד מההיגיון: 'אמרת וכי [...] 'וכי היאך אפשר?', 'וכי מה למדנו?', 'וכי היכן ריבה?', 'וכי אהל מהיכן למד?', 'וכי שווין הן?'

17 מלבד השימוש במונח 'הלא כבר נאמר', שנדון בו בנפרד בהמשך. המונח 'והרי' אינו רלוונטי לדיון זה, שכן הוא משמש בדרך כלל במכילתא דר' ישמעאל בניחותא – כמסקנה או כפרכה לקל וחומר – ולא בתמיהה. רק בשתי דרשות המונח משמש בהוראת 'הלא', ושתיהן באגדה (ויסע א [עמ' 156]; בחודש ו [עמ' 226]). על הכתיב 'והלי' (= 'והלא', והרי), התדיר בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 32 ebr., ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 1065, הערה 1; א' מור, 'הרי אתה דן: מילות ההצגה "והלא" בלשון חז"ל על פי כתב יד וטיקן 32 לספרי במדבר', לשוננו, סח (תשס"ו), עמ' 209–242.

18 'וכי' מופיע במכילתא דר' ישמעאל כ-75 פעמים באגדה, וכחמש פעמים בהלכה (פסחא ג [עמ' 1]; ה [עמ' 17]; יב [עמ' 42]; בחודש ז [עמ' 23]; נזיקין ו [עמ' 270]; לא מנינו את מונח הדין 'וכי' לא באת אמו אלא להחמיר עליו' [נזיקין ה [עמ' 265]], בספרי במדבר: 21 פעמים באגדה, 11 פעמים בהלכה. 'והלא' – במכילתא דר' ישמעאל: 30 באגדה, פעמיים בהלכה (בחודש ז [עמ' 230]; נזיקין ו [עמ' 270] = יג [עמ' 293]; לא כללנו את המונחים 'הלא דברים קל וחומר' [12 היקרויות], 'הלא כבר נאמר' [11 היקרויות], שנדון בהם בנפרד). בספרי: 13 היקרויות באגדה, שש בהלכה. אם מביאים בחשבון שבמכילתא החלק ההלכתי תופס כ-50 אחוז מהחיבור ואילו בספרי במדבר – יותר מ-80 אחוז, השימוש היחסי בהלכה דומה.

מסגנון זה בהלכה נובעת לא מעצם טיבו של העיסוק ההלכתי, כפי שניתן לראות בדרשות ההלכתיות הספורות, בייחוד בספרי במדבר,¹⁹ שאכן השתמשו במילות תמיהה אלו:

'ואם אין לאיש גואל' (במ' ה 8) – ר' ישמעאל אומר וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל? מה ת"ל 'ואם אין לאיש' בא הכתוב ולימד על הגזול את הגר (ד [עמ' 14]).

'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש' (במ' ו 11) – ר' אלעזר הקפר אומר וכי על אי זו נפש חטא זה שצריך כפרה? אלא שציער נפשו מן היין (ל [עמ' 86]).

'ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת' (במ' יט 17) – וכי עפר הוא? והל²⁰ אפר הוא! מפני מה שינה הכת' במשמעו? מפני שמקישו לדבר אחר (קכח [עמ' 418]).

לאור היקרויות אלה יש לשאול מדוע ניסוחים מפורשים של תמיהות וקושיות על הפסוק הנדרש כה נדירים בהלכה, ומה ניתן ללמוד מכך על דרכי המדרש. על מנת לברר זאת נתמקד בסוג אחד של קושיות – אלה העוסקות בהצגת סתירות במקרא. סתירות בין פסוקים מוצגות בדרך כלל בעזרת מונח התמיהה 'והלא', הרווח גם הוא במכילתא דר' ישמעאל דווקא בהקשרים אגדיים:

'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד' (תה' ל 1) – וכי דוד בנאו? והלא שלמה בנאו? שנאמר 'ויבן שלמה את הבית ויכלהו' (מל"א ו 14) ומה ת"ל 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד'? אלא לפי שנתן דוד נפשו עליו נקרא על שמו (שירתא א [עמ' 116]).

וכן מצינו שחזרו לכבודו של אהרן לקברתו שמונה מסעות, שנ' 'ובני ישראל נסעו מבארות בני <<יעקן>> מוסרה שם מת אהרן' (דב' י 8) – וכי במוסרה מת? והלא לא מת אלא בהור החר? שנאמר 'ויעל אהרן הכהן אל הר החר על פי ייי וימת שם' (במ' לג 38). ומה ת"ל 'שם מת אהרן'? אלא מלמד שחזרו לכבודו של אהרן לקבורתו שמונה מסעות (ויסע א [עמ' 152]).

פתרון סתירות בין פסוקים נוגע באחד המאפיינים המרכזיים של מדרשי התנאים: יצירת טקסט אחדותי (הרמוניזציה) באמצעות השוואה בין מקומות שונים במקרא העוסקים בעניין אחד. בהקשר זה לא צפוי שיהיה הבדל משמעותי בין הלכה לאגדה, שהרי הנחות היסוד בדבר מקורו האלוהי וטיבו השלם של הטקסט מתקיימות בשני ההקשרים גם יחד. אך מבט השוואתי מגלה בכל זאת הבדל שיטתי ביניהם. נבחן זאת באמצעות המונח 'והלא כבר נאמר', המופיע במכילתא 39 פעמים, רובן באגדה ומיעוטן בהלכה.²¹ בהקשריו ההלכתיים המונח מסמן ייתורים, ומופיע

19 בספרי רבות יחסית הדרשות בשם חכם עם התמיהה 'וכי'. הדבר אמור בייחוד בדרשות הלכה, שכמחצית מדרשות 'וכי' מתוכן הן בשם חכם.

20 בשאר העידים: 'והלא' (ראו לעיל הערה 17).

21 דרשות אגדה: פסחא, עמ' 3 (שלוש פעמים), 9, 46, 58; ויהי, עמ' 82, 86, 89, 92, 113; שירתא, עמ' 124

על פי רוב לאחר השאלה 'למה נאמר',²² הדומה למבני ייתור אחרים בדבי ר' ישמעאל.²³ הינה דוגמה:

'ושמרתם את היום הזה לדורותיכם' (שמ' יב 17) – למה נאמר? והלא כבר נאמר 'כל מלאכה לא יעשה בהם' (שם 16)? אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה, ודברים שהן משום שבות מניין? ת"ל 'ושמרתם את היום' וגו' – להביא דברים שהן משום שבות (פסחא ט' עמ' 33).

שאלת הייתור לכאורה בין הפסוקים נפתרת על ידי לימוד נוסף מן הפסוק שלנו (איסורי שבות). אך רוב ההיקרויות של המונח במכילתא הן כאמור בדרשות שתוכנן אגדי, ובדרשות אלה הוא כמעט אינו מסמן ייתור²⁴ אלא סתירה בין שני פסוקים.²⁵ בחלק מהמקרים הסתירה היא בין פסוקים

(פעמיים), 131 (פעמיים), 147; עמלק, עמ' 183, 192, בחודש, עמ' 206. דרשות אגדה בפסוקים הלכתיים: בחודש, עמ' 220, 222, 230, 242; נזיקין, עמ' 295; כספא, עמ' 334 (פעמיים). דרשות הלכה: פסחא, עמ' 17, 24, 28, 33, 37, 54, 55, 57 (פעמיים); בחודש, עמ' 241; נזיקין, עמ' 269, 278; כספא, עמ' 329. בשבע היקרויות הלכתיות המונח מופיע במבנה 'למה נאמר? והלא כבר נאמר', פעמיים במבנה 'אם תאמר/ ללמד [...] והלא כבר נאמר', וארבע פעמים במבנה 'אינו צריך, והלא כבר נאמר' (כולן בשם ר' יונתן). מבנה אחרון זה אינו מציין ייתור של פסוק בהשוואה לפסוק אחר אלא מחלוקת על המקור שממנו נלמדת ההלכה, אולם שימוש זה קרוב מאוד לתוכן של ייתור ורחוק מהמובן של סתירה. על שימוש יחיד במבנה 'אינו צריך' באגדה ראו ההערה הבאה. לא כללנו את השימוש בביטוי 'הלא כבר נאמר' בתוך מבנה מורכב יותר בעל מאפיינים ייחודיים משלו: 'עוד למה נאמר [...] והלא/והרי כבר נאמר [...] מה/ומה ת"ל [...]'. מבנה זה משמש תמיד לסוג ייתור ספציפי – כאשר תיאור כלשהו (לפעמים מילה בודדת) חוזר שוב לאחר שכבר הופיע בפסוקים לפני כן. המבנה מופיע שמונה פעמים בדבי ר' ישמעאל ואין בו הבחנה בין הלכה ואגדה.

22 רוב ההיקרויות של המונח 'הלא כבר נאמר' במכילתא דר' ישמעאל בהקשר הלכתי הן במסכתא דפסחא (שטר), אולם קיימות היקרויות גם במסכת בחודש (פעם אחת), נזיקין (פעמיים) וכספא (פעם אחת). העובדה שהמונח מופיע שש פעמים בהקשרים הלכתיים בספרי במדבר (ראו להלן הערה 28) מלמדת שאין כאן תופעה ייחודית למסכתא דפסחא אלא מאפיין של דבי ר' ישמעאל. במסכתות אחרות במכילתא הצורה הרגילה להתמודדות עם ייתורים בתוכן הלכתי, כלומר עם פסוקים החוזרים על אותו הדין, היא במבנה 'למה נאמר? לפי שהוא אומר [...] (ראו הערה הבאה).

23 המבנה הרווח הוא 'למה נאמר? לפי שהוא אומר/שנאמר'. מבנה זה מתפקד באופנים שונים, וענייננו כאן בתפקודו כמסמן ייתורים וכמסביר את הצורך בפסוקים שונים העוסקים באותו עניין. הנה מספר דוגמאות: "לא יהיה לך אלילים אחרים" (שמ' כ 3) – למה נאמר? לפי שהוא אומר "לא תעשה לך פסל" וגו' (שם 4) – אין לי אלא שלא יעשה, העשוי כבר מניין שלא יקיים? ת"ל "לא יהיה לך אלילים אחרים" וגו' (בחודש ו' עמ' 223); "לא תשא את שם יי אל'ך לשוא" (שמ' כ 7) – למה נאמר? לפי שהוא אומר "לא תִשָּׁבַע בשמי לשקר" (וי' יט 12) – אין לי אלא שלא ישבע, ושלא יקבל עליו להישבע מניין? ת"ל [...] (בחודש ז' עמ' 227); "יצא לחפשי" (שמ' כא 2) – למה נאמר? לפי שהוא אומר "וכי תשלחנו חפשי" וגו' (דב' טו 13) – שומע אני יכתוב לו גט שחרור? ת"ל [...] (נזיקין א' עמ' 249); "וגונב איש ומכרו" (שמ' כא 16) – למה נאמר? לפי שהוא אומר "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו" (דב' כד 7) – אין לי אלא עדים על גניבה, עדים על מכירה מניין? ת"ל [...] (נזיקין ה' עמ' 266).

24 מצאנו שני חריגים שניתן להבינם כדרשות ייתור באגדה. האחד: ר' שמעון בן יוחי או' אינו צריך, והלא כבר נאמר "אנכי מת" וגו' (דב' ד 22) – וכי איך איפשר למת לעבר? אלא שאמרו לו למשה -אף- עצמותיך אינן עוברין את הירדן' (עמלק ב' עמ' 183). השימוש בביטוי 'אינו צריך' בהקשר אגדי יוצא דופן, וזו ההיקרות

העוסקים באותו עניין עצמו, ואילו במקרים אחרים הפסוק השני מובא כחזיון לקושי – תיאולוגי בדרך כלל – העולה מהפסוק הנדון עצמו.²⁶ הינה דוגמאות לשני הסוגים בהתאמה:

'כי ברח העם' (שמ' יד 5) – וכי בורחים היו? והלא כבר נאמר 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה' וג' (במ' לג 3), ומה ת"ל 'כי ברח העם?' אלא [...] (ויהי ב [עמ' 86]).

'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר' (וי' ו 5) – למה נאמר? והלא כבר נאמר 'ולבנון אין די בער' (יש' מ 16). הא מה ת"ל 'ובער עליה הכהן עצים?' שתקבל שכר (פסחא טז [עמ' 58]).

המונח מסמן סתירה בכל סוגי ההיקריות האגדיות, כולל דרשות אגדיות במסכתות הלכתיות ואפילו בדרשות על פסוקים הלכתיים.²⁷ הבחנה דומה בין שימושי המונח באגדה ובהלכה קיימת בספרי במדבר.²⁸

היחידה במכילתא דר' ישמעאל. נראה שר' שמעון בן יוחי לא עסק כאן בייתור של הפסוק כשלעצמו, אלא מטרתו הייתה לסתור את פרשנותו של תנא קמא שמששה ביקש שעצמותיו יעברו – שהרי הקב"ה כבר אמר לו קודם לכן שעצמותיו לא יעברו; ראו: כהנא, המכילות (לעיל הערה 5), עמ' 209–211. במקבילה בספרי במדבר עח (עמ' 193) הלשון היא 'אינו צריך', שכבר נאמר [...] (ובדומה לכך שתי היקריות נוספות של 'אינו צריך' באגדת בהעלותך, ראו: ספרי במדבר פב [עמ' 199]; צח [עמ' 244]). החריג השני הוא: "ויבא יתרו חתן משה ובניו ואשתו" (שמ' יח 5) – והלא כבר נאמר ואשתך ושני בניה עמה (שם 6)? שומע אני שהיו בניה ממקום אחר, לכך נאמר "ובניו ואשתו אל משה" – בניו של משה היו ולא בניה ממקום אחר (עמלק ג [עמ' 192]). גם היקריות זו יוצאת דופן, שכן היא היחידה שבה הביטוי 'הלא כבר נאמר' מוסב ישירות על הפסוק ללא הקדמה, והיחידה שבהמשכה נאמר 'שומע אני [...]'. במקבילה במכילתא דר' שמעון בן יוחי מופיע המונח 'למה נאמר?' לפי שנאמר [...] (יח, ה [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 129]), על פי מדרש הגדול) – המופיע פעמים לא מעטות עם ההמשך 'שומע אני'. לכאורה יש היקריות נוספת של 'הלא כבר נאמר' כייחוד באגדה (בחודש א [עמ' 204]). אולם למעשה הלשון 'הלא כבר נאמר' מופיעה שם רק בדפוסים ואילו בכל כתבי היד וכן בעותק א מהגניזה (ראו: מ' כהנא, אוצר כתבייד של מדרשי ההלכה: שחזור העותקים ותיאורם, ירושלים תשנ"ה, עמ' 43–44) מופיע המונח הייחודי 'הלא כבר מפורש בפרשת מסעות'.

25 ייתורים סומנו באגדה באמצעות מונחים אחרים: בדרך כלל 'מה ת"ל' – הן בתוך קובצי האגדה והן מחוץ להם (ראו למשל: ויסע א [עמ' 158]; ג [עמ' 162]; נזיקין יח [עמ' 314]) – ולעיתים 'למה נאמר' (למשל ויסע ב [עמ' 159]), אך בכמות מועטה בהרבה מאשר בהלכה.

26 בעמודים המודגשים הסתירה אינה ישירה: פסחא, עמ' 3 (שלוש פעמים), 9, 46, 58; ויהי, עמ' 82, 86, 89, 92, 113; שירתא, עמ' 124 (פעמיים), 131 (פעמיים), 147; עמלק, עמ' 183, 192; בחודש, עמ' 206, 220, 223, 230, 242; נזיקין, עמ' 295; כספא, עמ' 334 (פעמיים).

27 ראו למשל: 'אסי בן עקביא אומר מזבח נחשת מלא אדמה תעשה לי, שנ' 'כי מזבח הנחשת אשר לפני יי קטן מהכיל' וג' (מל"א ח 64). וכי קטן היה? והלא כבר נאמר "אלף עולות יעלה שלמה" וג' (שם ג 4), ומה ת"ל "קטן"? אלא מלמד שביום שנבנה זה נגנו זה' (בחודש יא [עמ' 242]), על המילים 'מזבח אדמה תעשה לי' (שמ' כ 20).

28 המונח מופיע בספרי במדבר כעשר פעמים: שש פעמים בדרשות שתוכנן הלכתי, ובכולן בהוראת ייתור (יז [עמ' 47]; מד [עמ' 129]; סא [עמ' 153]; סה [עמ' 159]; קיט [עמ' 373]; קלג [עמ' 446]; קס [עמ' 543] [?]), וארבע פעמים בדרשות שתוכנן אגדי, ובכולן בהוראת סתירה (עח [עמ' 191]; פו [עמ' 218], פז [עמ' 219]; צה [עמ' 238]). לא ברור אם המונח קיים בדרשה בפסקה קס (ראו כהנא, ספרי במדבר [לעיל הערה 2],

הבחנה זו מתחזקת לאור בחינה של המבנים השונים שבהם משמש הביטוי 'הלא כבר נאמר'. המבנה הרגיל בהקשר אגדי הוא: 'וכי [...] והלא כבר נאמר [...]...', אשר מציג סתירות, ואילו המבנה הרגיל בהקשר הלכתי הוא: 'למה נאמר? והלא כבר נאמר [...]...', המציג ייתורים (שהם למעשה ההפך מסתירות, כלומר: זה אותו הדבר ולכן מיותר). ודוק, הבחירה במבנה מסוים היא בהתאם לתוכן הדרשה ולא על סמך הפרשה המקראית שבהקשרה מופיעה הדרשה. כך לדוגמה במסכת בחודש יש דרשות על עשרת הדיברות שתוכנן אגדי, ושמשמשות במבנה האגדי של סתירה ("אלים אחרים" [שמ' כ 2] – וכי אלוהות המה? והלא כבר נאמר "ונתן את אלהיהם באש כי לא לאלהים המה" [יש' לו 19] [בחוּדש ו (עמ' 223)]; "וינה ביום השביעי" [שמ' כ 10] – וכי יש לפניו יגיעה? והלא כבר נאמר "הלא ידעתה אם לא שמעתה וגו' נותן ליעף כח" וגו' [יש' מ 28] [בחוּדש ז (עמ' 230)] ולצידן דרשה הלכתית המשתמשת במבנה ההלכתי המציג ייתור ("אלים כסף" [שמ' כ 20] – למה נאמר? והלא כבר נאמר "אלים זהב" [שמ' כ 20] – ומה ת"ל "אלים כסף"? [בחוּדש י (עמ' 241)].²⁹ עובדה זו מלמדת שכלי העבודה של הדרשן לא נקבעו על פי תוכן הפסוק או הפרשה, אלא נבחרו לפי תוכן הדרשה עצמו. מכאן אף נלמד כי ההבחנה בין הוראותיו של המונח באגדה ובהלכה נובעת לא רק מדרכי עריכת המסכתות השונות או מן המקור השונה של החומר האגדי, כפי שמקובל לחשוב. זאת ועוד, הבחנה זו אינה מינוחית גרידא אלא משקפת הבדל עקרוני בהצגת קשיים וסתירות במדרש.

המונח 'הלא כבר נאמר' מופיע בכמה מקרים לשלילת פירוש חלופי, המוצג בלשון 'אם תאמר [...]'. מבנה זה נמצא הן בדרשות שתוכנן הלכתי (פעמיים) והן בדרשות שתוכנן אגדי (חמש פעמים). אך גם במקרה זה מתגלה אותו הבדל עצמו: כאשר המבנה משמש בדרשה שתוכנה אגדי הוא מסמן סתירה, וכאשר אותו ביטוי עצמו מופיע בדרשה שתוכנה הלכתי הוא מסמן ייתור. הינה שתי דוגמאות:

'אנכי יי אל'יך' (שמ' כ 2) – <כשעמד הקב"ה ואמר 'אנכי יי אלהיך' מי עמד ומיחה כנגדו? אם תאמר במטמוניות היה הדבר, והלא כבר נאמר 'לא בסתר דברתי וגו' (יש' מה 19). 'לא אמרתי לזרע יעקב' (שם) לאילו אני נותנה אלא 'תהו בקשוני' (שם), לא נתתיה פנגם. וכן הוא אומר 'אני יי דבר צדק מגיד מישרים' (שם) (בחוּדש ה [עמ' 220]).³⁰

²⁹ עמ' 1308–1309), אך הוא מתאים שם לשימוש ההלכתי של ייתור. האגדה תופסת פחות מ־20 אחוז בספרי במדבר, ולפיכך קיים דמיון רב לפרופורצייה במכילתא דר' ישמעאל.

³⁰ לפי הדרשה הביטוי 'אלהי כסף' מיותר, מאחר שאם נאמר איסור בזהב קל וחומר בכסף, שאין לו היתר במקדש. וכיצא בו באגדה בפרשות אגדתיות והלכתיות כאחד: "ויקח שש מאות רכב" וגו' (שמ' יד 7) – משל מי היו? אם תאמר משל מצרים היו, והלא כבר נאמר "וימת כל מקנה מצרים" (שם ט 6) (ויחי ב [עמ' 89]); "אז נבהלו אלופי אדום" (שמ' טו 15) – אם תאמר שהן באין לירש את ארצינו, והלא כבר נאמר "אתם עברים בגבול אחיכם וגו' ונשמרתם מאד אל תתגרו בם" וגו' (דב' ב 4–5) (שירתא ט [עמ' 147]); ואם תאמר שאין הכל גלוי וידוע, והלא כבר נאמר "ויפתוהו בפיהם" (תה' עח 36) (נוזיקין יג [עמ' 295]).

'כֹּוּיָה תַחַת כֹּוּיָה' (שם' כא 25) – **וּאִם תֵּאמַר שֶׁפִּצְעוּ וַיּוֹצִיא דָמוֹ, וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'פִּצְעַת תַּחַת פִּצְעַ' (שם) וְאִם תֵּאמַר שֶׁעֲשָׂה בּו חֲבוּרָה, וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה' (שם). וּמָה ת"ל 'כֹּוּיָה תַּחַת כֹּוּיָה' אֵלֶּא כּוֹאוּ עַל כֶּף רִגְלוֹ וְלֹא רִשְׁם בּו, טַעֲנוּ אַבְנִים וְצַעְרוּ, הַטִּיל שֶׁלֵּג וְצוֹנִין עַל רֵאשׁוֹ וְצִינְנוּ, הֲרִי זֶה נוֹתֵן לוֹ דְּמֵי צַעְרוֹ (נְזִיקִין ח [עמ' 278]).³¹**

יֹוצֵא אִפּוּא אִפּוּא שְׂאֵף כֹּאשֶׁר הַמְּבַנֵּה הַמְּדַרְשִׁי מִשׁוֹתֵף לְהִלְכָה וְלֹאגְדָה אֹפֵן הַשִּׁימוֹשׁ בּו שׁוֹנֵה בְּכֹל אֶחָד מֵהַקְּשָׁרִים.

הַבְּדֵל דּוּמָה מִתְּגַלְגָּלָה בַּמְּבַנֵּה 'לְמָה נֹאמֵר? וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר'. מְבַנֵּה זֶה כֹּאמֹר רִגְלֵי בְּהִלְכָה וּמִסְמָן בְּהַקְּשֶׁר זֶה יִיתוּרִים. אֹלֶם בְּשֵׁנֵי רִצְפֵי דְרִשׁוֹת הוּא מוֹפִיעַ בְּדְרִשׁוֹת שֶׁתּוֹכֵנֵן אֲגָדִי. בֵּאחַת מִהֵן הוּא מִשְׁמֵשׁ בְּבִירוֹר לְהַצְגַת סְתִירוֹת:

כִּיּוֹצֵא בּו אֵתָה אוֹמֵר 'וְבַעַר עֲלִיָּה הַכֶּהֵן עֲצִים בְּבִקֶּר בְּבִקֶּר' (וי' 1 5) לְמָה נֹאמֵר? וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'וְלִבְנֹן אֵין דִּי בַעַר' (יש' מ 15). הָא מָה ת"ל 'וְבַעַר עֲלִיָּה הַכֶּהֵן עֲצִים' שֶׁתְּקַבֵּל שֹׁכֵר. כִּיּוֹצֵא בּו אֵתָה אוֹמֵר 'אֵת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בְּבִקֶּר' (במ' כח 4) לְמָה נֹאמֵר? וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'חֲחִיָּתוֹ אֵין דִּי עוֹלָה' (יש' מ 15). הָא מָה ת"ל 'אֵת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בְּבִקֶּר' שֶׁתְּקַבֵּל שֹׁכֵר. כִּיּוֹצֵא בּו אֵתָה אוֹמֵר 'וְעֵשׂוֹ לִי מִקְדָּשׁ וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם' (שם' כה 8) לְמָה נֹאמֵר? וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'הֵלֵא אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ אֲנִי מֵלֵא נֶאֱמַר' (יר' כג 24). הָא מָה ת"ל 'וְעֵשׂוֹ לִי מִקְדָּשׁ' שֶׁתְּקַבֵּל שֹׁכֵר (פִּסְחָא טז [עמ' 58]).

הַרְצֵף הַשֵּׁנִי מוֹבָהֵק פַּחוֹת:

'שִׁלְשׁ פַּעֲמִים בְּשָׁנָה יֵרָאֵה' (דב' טז 16) לְמָה נֹאמֵר? וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'אֵל פְּנֵי הָאָדוֹן יֵי' (שם). וּמָה ת"ל 'אֵלֵי יִשְׂרָאֵל' (שם)? אֵלֶּא עַל יִשְׂרָאֵל יִיחַד שְׁמוֹ בִּירוֹת. כִּיּוֹצֵא בּו, 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יֵי אֵלֵינוּ יי אֶחָד' (דב' ו' 4) לְמָה נֹאמֵר? וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'יֵי אֵלֵינוּ' (שם), וּמָה ת"ל 'יֵי אֶחָד' (שם)? אֵלֶּא עֲלֵינוּ יִיחַד שְׁמוֹ בִּירוֹת (כִּסְפָּא ד [עמ' 334]).³²

יִיתְכֵן שֵׁישׁ כֹּאֵן מִקְרָה יִחִידָאֵי שֶׁל דְרִשָׁה אֲגָדִית שֶׁהַמוֹנָה מִסְמָן בַּה יִיתוֹר,³³ וְאִפְשֶׁר שֶׁהַפְּסוֹק הַהִלְכָתִי וְהַפְּרָשָׁה הַהִלְכָתִית הוֹבִילוֹ לְשִׁימוֹשׁ בַּמְּבַנֵּה זֶה גַם בְּדְרִשָׁה בְּעֵלֶת תּוֹכֵן אֲגָדִי. אֵךְ לְאוֹר הָאִמּוֹר לְעִיל יֵשׁ לְשִׁקוֹל אֵת הָאִפְשָׁרוֹת שֶׁמֵּא מְדוּבֵר גַם כֹּאֵן בְּסְתִירָה וְלֹא בִּיתוֹר, וְשֶׁהַדְרִשׁוֹת

31 מְבַנֵּה דּוּמָה בְּתוֹכֵן הַלְכָתִי קִיִּים עוֹד רַק פַּעַם אֶחָד: 'ר' יוֹשִׁיָה הֲרִי הוּא אוֹמֵר "צוּ אֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵמְרוּ אֵלֵיהֶם אֵת קְרַבְנֵי וְגו' (במ' כח 2) – אִם לְלַמֵּד עַל הַתְּמִיד שִׁדְחָה אֵת הַשְּׁבֵת, וְהֵלֵא כִּבְר נֹאמֵר 'וּבִיּוֹם [הַשְּׁבֵת] שְׁנֵי כֶּבֶשִׁים בְּנֵי שָׁנָה" (שם 9). וּמָה ת"ל "בְּמוֹעֵדוֹ" (שם 2)? (פִּסְחָא ה [עמ' 17]).

32 לְדְרִשָׁה זֶה מִקְבִּילָה זֶהֵּה בְּסַפְרֵי דְבָרִים לֹא (מֵהַדוֹרֹת פִּינְקֶלְשֵׁיִן, עמ' 53) וְכֵן מִקְבִּילָה קְרוּבָה בְּמִכְלֵלָת אֵת דְר' שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחֵי כ 2 (מֵהַדוֹרֹת אִפְשָׁטִיִּין–מִלְמַד, עמ' 146), עַל פִּי מְדַרְשׁ הַגְּדוֹל.

33 רֹאוּ דְבָרֵי פִינְקֶלְשֵׁיִן בְּפִירוּשׁוֹ לְמִקְבִּילָה בְּסַפְרֵי דְבָרִים (שם): 'דְּכִיוּן דְּה' אֶחָד, אִם כֵּן פִּשִׁטָּא שֶׁהוּא אֱלוֹהֵינוּ שֶׁהֲרִי אֵין עוֹד מְלַבְדֵּר'.

מסמנות מתחים באופן תיאור האל, בין קביעות אוניוורסליות ('האדון', 'אחד') לקביעות פרטיקולריות ('אלהינו', 'אלהי ישראל'). אך בין שנלך בדרך זו ובין שלא, אין במקרה יחיד זה כדי לבטל את התמונה העולה מרוב מוחלט של ההיקריות: קיימת הבחנה שיטתית בין השימוש של 'והלא כבר נאמר' באגדה (סתירות) לבין השימוש במונח בהלכה (ייתורים), וכן הוא בכל המבנים שמונח זה מופיע בהם. הבחנה זו נקבעה לא על פי אופי הפרשה ואף לא על פי תוכן הפסוק אלא בהתאם לתוכן הדרשה עצמה.

לפיכך שומה עלינו להרחיב את המבט מעבר למונח ספציפי ולבחון את סוגיית העיסוק המדרשי בסתירות בכלל. אך ראשית ראוי לשאול אם הפסוקים שאנחנו מזהים כסותרים בהכרח עוררו קושי דומה אצל התנאים. נראה שיש להבחין בהקשר זה בין מקרים שונים. לעיתים, למשל כאשר מקום אחד בתורה מוסיף פרט שאינו קיים במקום אחר, אפשר ואפשר שהדרשנים לא ראו בכך סתירה אלא השלמה.³⁴ אולם במקרים אחרים הסתירה חד-משמעית וקשה לראות כיצד לא תתפרש כך – למשל הסתירה בשאלה אם הפסח בא מן הצאן או מן הבקר (מכילתא דר' ישמעאל, פסחא ד [עמ' 13], ראו להלן). להלן נראה, לאור ההשוואה לאגדה, כי מיעוט ההצגות המפורשות של סתירות בהלכה נובע לא מאי זיהוין כסתירות אלא מהכרעה מכוונת.

המונח המדרשי המובהק להתמודדות עם סתירות הוא 'כתוב אחד אומר [...] וכתוב אחד³⁵ אומר [...] כיצד יתקיימו שני כתובים'.³⁶ מידת שני כתובים מופיעה כבר בשבע המידות

34 לדוגמה אין דרשה המתמודדת עם אי הזכרת שמיני עצרת בדב' טז, ומסתבר שאין בכך קושי לאור תפיסתם של התנאים את התורה כמכלול אחד שחלקיו משלימים זה את זה. ייתכן שכך הוא גם במקרים שבהם במקום אחד בתורה מופיע חוק כללי ובמקום אחר חוק ספציפי. אומנם בספרי דברים יש מונח ייחודי להתמודדות עם מקרים מעין אלו: 'מה אני צריך? והלא כבר נאמר'. לדוגמה: "'לא תזרע כרמך כלאים'" (דב' כב 9) – מה אני צריך? והלא כבר נאמר "שורך לא תזרע כלאים" (וי' יט 19). מלמד שכל המקיים כלאים בכרם עובר בשני לוויין (רל [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 262]). ודוק, במכילתא דר' שמעון בן יוחי אותו מונח עצמו משמש בהוראת ייתור. לעיתים כדחייה של דרשה – המקבילה ל'אינו צריך' בדבי ר' ישמעאל – ולעיתים כדרשת ייתור של פסוקים. ייתכן אפוא שבתי המדרש ואף חיבורים נבדלו זה מזה במידת הרגישות והמודעות לרמות שונות של סתירות.

35 המונח המקורי היה ככל הנראה 'וכתוב אחר אומר', כפי שקיים בעקבות בכ"י וטיקן ebr. 32 לספרי במדבר וכן בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66 של הספרא (בברייתא דר' ישמעאל). ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 324, הערה 9.

36 לעיתים המונח מופיע ללא הסיומת 'כיצד יתקיימו' (ויסע ד [עמ' 165]), ולעיתים הסיומת מופיעה עם פתיחה שונה, לדוגמה: "'אך אם יום" (שמ' כא 21) – שומע אני כשמועו? ת"ל "יומים" (שם). אי יומים, שומע אני כשמועו? ת"ל "אך אם יום". כיצד יתקיימו שני כתובים? (נזיקין ז [עמ' 274]); 'קורא אני עליו כן "ישלם שנים לרעהו" (שמ' כב 8), קורא אני עליו להלן "וְשָׁלַם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וְחִמְשָׁתוֹ יִסֹּף עָלָיו". כיצד יתקיימו שני כתובין? (נזיקין טו [עמ' 302]). הנשקה ביקש להבחין בין המונח 'כיצד יתקיימו', המציג סתירה, לבין המונח 'כתוב אחד אומר [...] וכתוב [...]'. שמשלעצמו אינו מעיד על סתירה. ראו: ד' הנשקה, 'על גישת חז"ל לסתירות במקרא', סידרא, י (תשנ"ד), עמ' 48–51. אומנם כפי שכבר ציינו חוקרים שונים, מידת 'כתוב אחד אומר [...] וכתוב [...] משמשת אף בהקשרים שאינם סתירה, אולם ההבחנה במינוח מתאימה לחלק מהמקורות בלבד. גם אם אכן מסתבר שכונת לשון 'כיצד יתקיימו שני כתובים' במקורה היא סתירה, ניתן

המיוחסות להלל, ובמינוח אחר היא חוזרת בשלוש עשרה המידות המיוחסות לר' ישמעאל.³⁷ הינה דוגמה:

'ואכלו אביוני עמך' (שמ' כג 11) – כתוב אחד אומר 'ואכלו אביוני עמך' וכתוב אחד אומר 'לך ולעבדך ולאמתך' (וי' כה 6). כיצד יתקיימו שני כתובין? כשהפירות מרובין – הכל אוכלין, כשהפירות ממועטין – 'לך ולעבדך ולאמתך' (כספא ג [עמ' 330]).³⁸

הדרשה מציגה סתירה בין הכתוב בשמות, המלמד שאת פירות השביעית אוכלים העניים בלבד, לבין הכתוב בויקרא, המתיר גם לבעלים לאוכלם, ופותרת אותה על ידי אוקימתא. מידה זו משמשת בדבי ר' ישמעאל הן בהלכה והן באגדה.³⁹ אולם ספק אם ניתן להסיק ממנה מסקנות משמעותיות כלשהן, שהרי השימוש בה, בדומה למידות אחרות ברשימת המידות של ר' ישמעאל, אינו רווח (14 פעמים בלבד במכילתא). נוסף על כך כאשר בוחנים את תוכן הדרשות מגלים שלא ניתן להסביר את הבחירה להשתמש במידה זו בחומרת הסתירה, שכן חלק משמעותי מסתירות אלו נראות מלאכותיות.⁴⁰ על כן שומה עלינו לבחון כיצד מציג המדרש בדרך כלל

להציע שבאשר לכתובים סמוכים או בעלי ניסוח דומה שאינם סותרים השתמש המדרש בלשון זו בהוראה: מה ניתן להסיק מהויקה בין שני הכתובים הללו?

37 במידה זו ובנושא התמודדות עם סתירות במקרא, עסק הנשקה, גישת חז"ל (שם), אולם הוא התמקד באופי הפתרון של המדרש לסתירה ולא בהצגת הסתירות עצמן.

38 הנוסח על פי עותק א מהגניזה (ראו: כהנא, אוצר כתבי־יד [לעיל, הערה 24]).

39 במכילתא דר' ישמעאל המידה מופיעה עשר פעמים בהלכה ושמונה באגדה. בספרי במדבר המידה מופיעה 21 פעמים באגדה, ורק שתיים בהלכה, אך רוב הדרשות האגדתיות (17) מופיעות בשני קובצי דרשות סמוכים בפסקה מב (עמ' 112–115, 121–124). בקובץ הראשון מדובר בסתירה אחת בפסוק הנדרש ('ישא ייי פניו' [במ' 26] – 'לא ישא פנים' [דב' י 17]) ובשלושה פתרונות שונים, ובעקבותיה שבע דרשות שני כתובים הנפתרות כשיטת אחת הדרשות ('עד שלא נתחתם גזר דין [...] משנתחתם [...]'). על הקובץ השני כבר העירו שיש לראות בו גוף זר, וראו סיכומו של כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 336–337.

40 רק כמחצית או פחות מהמקרים הללו במכילתא דר' ישמעאל ניתן להגדיר כסתירות ממש. וכבר העיר כהנא: 'בדרך כלל הסתירה שבין שני הכתובים היא סתירה מדומה שנועדה להצדיק את הפתרון הדרשני' (כהנא, מבוא [לעיל הערה 7], עמ' 144, הערה 24). בחלק מן המקרים נראה שהעילה להופעת המונח אינה תמטית אלא דווקא לשונית – כתובים בעלי מילות מפתח דומות שהופעתן מחדדת את ההבדל ביניהם. ראו למשל את סדרת מופעי 'כתב אחד אומר [...] וכתוב אחד אומר': 'ישא ייי פניו' (במ' 26) – 'אשר לא ישא פנים' (דב' י 17); 'שומע תפילה' (תה' סה 3) – 'מעבור תפילה' (איכה ג 44); 'קרוב ייי לכל קוראיו' (תה' קמה 18) – 'למה ייי תעמד ברחוק' (שם י 1); 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' (איכה ג 38) – 'ישקד ייי על הרעה' (דנ' ט 14); 'כבסי מרעה' (יר' ד 14) – 'כי אם תכבסי בנתר' (שם ב 22); 'שובו בנים שובבים' (שם ג 22) – 'אם ישוב לא ישוב' (שם ח 4); 'דרשו ייי בהמצאו' (יש' נה 6) – 'אם אָרַשׁ לָכֶם' (יח' 3); 'כי לא אחפוץ במות המת' (יח' 32) – 'כי חפץ ייי להמיתם' (שמ"א ב 25) (ספרי במדבר מב [עמ' 112–115]). דגש לשוני זה יכול להסביר מספר דרשות שני כתובים שכלל אינן מציגות סתירה אלא מעמידות זה לצד זה שני פסוקים בעלי לשון דומה: 'רמה בים' (שמ"ט 21) – 'ירה בים' (שם 4) (מכילתא דר' ישמעאל, שירתא ב [עמ' 124]); 'קומה ייי' (במ' י 35) – 'שובה ייי' (תה' צ 13) (ספרי במדבר פד [עמ' 211]).

סתירות בהקשר הלכתי.⁴¹ במרבית המקרים התמודדות עם סתירות בהלכה נעשית במסגרת המבנים הדיאלקטיים הרגילים.

א. 'אתה אומר [...] או אינו אלא [...] כשהוא אומר [...]':⁴²
 ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן, או אינו מדבר אלא בפני עצמו? כשהוא אומר 'שה תמים זכר' (שמ' יב 5) – הרי פסח עצמו אמור, ומה ת"ל 'וזבחת פסח' (דב' טז 2)? בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר (פסחא ד' עמ' 13).

דרשת ר' ישמעאל באה בסמיכות לדרשת ר' עקיבא, שהשתמש במידת שני כתובים לפתרון סתירה מפורשת באשר לסוג החיות הכשרות לקורבן הפסח: כבשים ועיזים (שמ' יב 5) מול 'צאן ובקר' (דב' טז 2).⁴³ ר' ישמעאל עצמו פירש שהפסוק בדברים מכוון לקורבן חגיגה והוכיח זאת באמצעות הפסוק משמות, המלמד שהפסח בא מהכבשים בלבד. כך התמודד גם הוא עם אותה הסתירה, בלא להציגה במפורש.

ב. 'לפי שהוא אומר [...] שומע אני':

'פטר חמור תפדה בשה' (שמ' לד 20) – למה נאמר? לפי שהוא אומר 'אך פדה תפדה [ואת בכור בהמה הטמאה תפדה] וגו' (במ' יח 15) שומע אני כל <בכור> בהמה? ת"ל 'פטר חמור תפדה בשה' – פטר חמור את פודה <ואין אתה פודה כל בכור בהמה טמאה> (פסחא יח עמ' 71).⁴⁴

בעוד שבפסוק בשמות פדיון בכור בהמה נוהג בחמור דווקא, בבמדבר הוא מוחל על כל בהמה טמאה. המדרש מציג זאת כהבנה מוטעית של הלשון הכללית בבמדבר, שהפסוק בשמות בא לתקן.

ג. 'אין לי אלא [...] מניין?':⁴⁵

'עד בוא השמש וגו' (שמ' כב 25) – מה ת"ל? זה כסות יום שאת מחזיר לו כל היום. ואין לי

41 כהנא העיר שאין מדרשי ההלכה נוהגים להציג סתירות בין פסוקים באופן מפורש: 'הסתירות המובהקות של כתובים בתורה אינן מוצגות בדרך כלל בגלוי וההתמודדות עמן בדרך כלל היא סמויה ונעשית לרוב בעזרת העמדת כל פסוק במציאות אחרת' (כהנא, מבוא [שמ]). אנו מוסיפים שיש להבחין בעניין זה בין החלקים ההלכתיים לחלקים האגדיים.

42 בדרשה זו עסק הנשקה, גישת חז"ל (לעיל הערה 36), עמ' 39–55.

43 הנשקה אומנם סבר שר' עקיבא לא עסק כאן בפתרון הסתירה עצמה, אלא בשאלה האם תכונותיו ההלכתיות של קורבן פסח חלות גם על קורבן חגיגה הנסמך לו. אולם גם לפי גישתו דרשת שני כתובים זו מסתמכת על הפרשנות הקדומה לסתירה בין הכתובים ולפתרון של 'צאן לפסח ובקר לחגיגה'. ראו: הנשקה, גישת חז"ל (שמ), עמ' 46–54.

44 ההשלמה על פי כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 117, ובדומה לכך בעותק ב מהגניזה (ראו: כהנא, אוצר כתבייד [לעיל הערה 24], עמ' 43–45) ובדפוס ראשון.

45 השימוש במבנה מדרשי זה לפתרון סתירות נדיר הרבה יותר משני המבנים הקודמים. דוגמה יפה לשימוש

אלא כסות יום שאת מחזיר לו כל היום, כסות לילה שאת מחזיר לו כל הלילה מניין? ת"ל 'השב תשיב לו את העבוט [כבא השמש] וג' (דב' כד 13) (כספא א [עמ' 316]).

המדרש פותר את הסתירה בין הביטוי 'עד בא השמש' בשמות לביטוי 'כבא השמש' בדברים באמצעות הצגת הפסוקים כמשלימים זה את זה.⁴⁶

המשותף לכל המקרים הללו הוא שהסתירה אינה מופיעה בהם במפורש, ולמעשה אין הם מציגים אותה כלל כתופעה הזוקקת התמודדות לעצמה. אדרבה, במבנים אלו הפסוק הסותר מוצג כפתרון לבעיה שהעלתה הדרשה קודם לכן. הקושי נוגע כל כולו לפסוק הראשון, ועל כן הבאת הפסוק השני מאפשרת את הפרשנות הנכונה. נראה שהנחת היסוד שבבסיס מבנים דרשניים אלו היא שלא תיתכן סתירה בין פסוקים הלכתיים שונים, ועל כן הפסוק הנראה לכאורה סותר מחייב את הדרשן לפרשנות מחודשת של הפסוק האחר. ודוק, העובדה שהמדרש משתמש באותם מבנים של הווה אמינא ומסקנה גם במקומות שאין בהם אילוץ של כתוב אחר, מלמדת שאין בדברים ניסיון לחשוף את הסתירה אלא להפך. אמור מעתה, דווקא המבנים הדיאלקטיים, המציגים לכאורה תמונה של התמודדות מפורשת עם חלופות פרשניות,⁴⁷ מכסים לעיתים על מהלך פרשני בסיסי של התמודדות עם סתירות.

האם העובדה שהמבנים ההלכתיים הרגילים במדרש מציגים את הפסוק הסותר לכאורה כפתרון מעידה על רטוריקה מכוונת של הסתרה, או שמא אין זה אלא ביטוי כן לאופן שבו ראו הדרשנים את הדברים? גם כאן ההשוואה לאגדה עשויה לרמוז על הכיוון שיש ללכת בו. העובדה שבאגדה הציג המדרש סתירות וקשיים באופן מפורש ואילו בהלכה מיעט בכך, מלמדת על בחירה מודעת. זאת ועוד, התופעה שהצגנו לעיל (סעיף א), שאותה סתירה עצמה עשויה להופיע פעם אחת בגלוי ('כתוב אחד אומר [...]') ופעם אחרת כדרשת 'אתה אומר [...] או אינו אלא' או במבנים דרשניים דיאלקטיים כיוצא בזה, מחזקת את ההנחה שהבחירה מכוונת.

נראה אפוא כי יש כאן הסתרה מדעת. הסתירות בהלכה מטרידות יותר בגלל השלכתן

זה ראו במכילתא דר' שמעון בן יוחי: "ואכלו אביני עמך" (שמ' כג 11) – אין לי אלא עני, עשיר מניין? ת"ל "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" (וי' כה 6). אם כן למה נאמר "אביני עמך"? רובה לעניים' (כג 11 [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 216]). דרשה זו מקבילה לדרשת שני כתובים במכילתא דר' ישמעאל כספא ג, שדנו בה לעיל, וההשוואה ביניהן מדגישה את התוצאה הדומה של התמודדות עם סתירה בשני הניסוחים השונים.

46 אומנם בפשט הפסוקים נראה שאין כאן סתירה, שכן שני הפסוקים עוסקים בהחזרת המשכון לפני הלילה, אולם המדרש פירש את הביטויים הללו כסותרים. ראו גם הניסוח המקביל במכילתא דר' שמעון בן יוחי: "עד בוא השמש" (שמ' יז 12) – אי אפשר לומר "עד בוא" שכבר נאמר "כבא השמש" (דב' כד 13) ואי אפשר לומר "כבוא" שכבר נאמר "עד בוא" (כב 25 [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 212]). על פירוש 'כבא השמש' במדרשים ראו: ד' בוירין, 'ללקסיקון התלמודי V', מ"צ קדרי וש' שרביט (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, רמת גן תש"ן, עמ' 35–42.

47 ראו על כך: מ' הברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז.

המעשית, ועל כן היה לחכמים עניין להסוותן. נוסף על כך אפשר שיש כאן תוצאה של השתלטות הרטוריקה הדיאלקטית – לאמור, העובדה שרבים מן הדיונים בחלקים ההלכתיים במדרש מוצגים באמצעות מספר מבנים דרשניים בסיסיים, השפיעה גם על ההתמודדות עם הסתירות במקרא. אפשר גם שיש לראות את התופעה המדוברת בהקשר של ההרמנויטיקה המדרשית בכלל: החלקים האגדיים במדרש מתאפיינים באוריינטציה פרשנית, ובהתאם לכך הם עוסקים בהצגה מפורשת של קשיים וסתירות בפסוקים.⁴⁸ לעומת זאת עניינן של הדרשות על פסוקי החוק בהיסק ההלכתי, ועל כן הפסוק הסותר מוצג כפתרון הלכה למעשה, ואין למדרש עניין להציג את הבעיה הפרשנית שהובילה אליו. על מנת לבחון טענה זו נדון במונח נוסף, אשר עשוי לשפוך אור על סוגית הפרשנות במדרש בכלל.

ב. 'מגיד' – מעמדה העצמאי של הפרשנות בהלכה ובאגדה

כוחו של המונח 'והלא כבר נאמר' נובע מכך שלעומת מונחים האופייניים דווקא לתוכן הלכתי⁴⁹ או אגדי,⁵⁰ הוא מופיע בשני ההקשרים גם יחד אך מתפקד בכל אחד מהם באופן שונה, וכך אפשר לבחון מקרוב את הטיפול הנבדל של דרשות אגדיות והלכתיות בטקסט המקראי. דוגמה מובהקת נוספת למונח כזה היא המונח 'מגיד' (או 'מגיד הכתוב'),⁵¹ המופיע קצת פחות מ-100 פעמים במכילתא דר' ישמעאל, כמחציתן בהלכה וכמחציתן באגדה.⁵² בהקשרים אגדיים יש להבחין בין שני סוגי דרשות 'מגיד': כאלה הנותרות בגבולות עולמו הנרטיבי של הטקסט וכאלה החורגות ממנו. נדגים זאת משתי דרשות על פסוקים סמוכים העוסקים בפרעה:

'ואַפְבְּדָה בַּפְרַעַה' (שמ' יד 4) – מגיד הכתוב שכשהמקום נפרע מן המצרים שמו מתגדל בעולם. שנאמר 'ושמתי בהם אות ושלחתי מהם פליטים' וג' (יש' סו 19), 'כה אמר יי יגיע מצרים וסחר כוש' וגו' (שם מה 14). ואחריו מהו אומר? 'ונשפטי אתו בדבר ובדם וגשם' וג' (יח' לח 22) ואחר כך 'והתגדלתי והתקדשתי [...]' (בשלח א [עמ' 85]).

48 תופעה דומה של חשיפת המעשה הפרשני ניתן לראות במבנה 'אין כתיב כאן אלא [...]', המצוי באגדה, והמצביע במפורש על ייחודו של הכתוב שהוא הבסיס לדרשה. נראה שגם הדרשות ההלכתיות מבוססות פעמים רבות על ייחודו של הכתוב, אבל אין במדרש הצבעה מפורשת על כך.

49 בעיקר המונחים הדיאלקטיים הנפוצים: 'למה נאמר [...]' לפי שהוא אומר, 'אתה אומר [...]' או אינו אלא, 'אין לי אלא', 'שומע אני'.

50 מונחים מעטים יחסית אופייניים רק – או בעיקר – לאגדה, וביניהם 'אין כת' כאן, אלא [...]', 'להודיע [...]', 'ללמדך [...]' (ולא 'בא הכתוב ללמדך'), 'בוא וראה', 'מיכן את למד', 'איני יודע', 'עליו/הם מפרש/מפורש בקבלה'. על המונח האחרון ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 799, הערה 50.

51 לא מצאנו כל הבדל בין 'מגיד' ל'מגיד הכתוב', ונראה שהראשון אינו אלא קיצורו של השני. ראו גם: כהנא, ספרי במדבר (שם), עמ' 371, הערה 1.

52 לא כללנו בספירה ארבע דרשות שקשה לקבוע אם הן הלכה או אגדה. 50 באגדה.

'[יִהְיֶה] [לבב פרעה]' (שמ' יד 5) – מגיד הכתוב שכשיצאו ישראל ממצרים בטלה מלכותן של מצריים, שנאמר 'מְעַבְדֵינוּ' (שם) (בשלח א [עמ' 86]).

שתי הדרשות עוסקות ביחס האלוהי לשלטון מצרים, ואף על פי כן המרחק ביניהן גדול. הדרשה הראשונה פשוטה מבחינה פרשנית (ואֶכְבְּדָה = התגדלות שמו), וכל עניינה לימוד לקח כללי שחורג מן האירוע המקראי, ושעל כן מופיע בלשון בינוני ('מתגדל'). בהתאם לכך פסוקי הראיה עוסקים במלחמות אסכטולוגיות (כורש ה'משיח' בישעיה, מלחמת גוג ביחזקאל) המגלות את כבוד האל,⁵³ וברי שמצרים הופכת כאן לדגם למאבק באימפריות בכלל. לעומת זאת הדרשה השנייה מפרשת את הצורה היחידאית 'מְעַבְדֵנוּ',⁵⁴ אין בה חריגה מן ההקשר הטקסטואלי הספציפי של יציאת מצרים אל לקח כללי, ועל כן זמנה נותר עבר ('יצאו', 'בטלה').⁵⁵

רוב דרשות 'מגיד' בהקשרים האגדיים במכילתא דר' ישמעאל דומות דווקא לדרשה השנייה שהבאנו כאן – הן נותרות בגבולות הטקסט ואינן מפיקות ממנו לקח כללי.⁵⁶ הינה כמה דוגמאות: "הוא אהרן ומשה" (שמ' ו 26) – מגיד ששניהם שקולים זה כזה' (פסחא א [עמ' 1]); "ותען להם

53 המשותף לפסוקים הוא שלאחר הניצחון מתוארת במפורש ההכרה בגדלותו של האל: 'והגידו את כבודי בגוים' (יש' יו 19), 'אכן אתה [...] אלהי ישראל מושיע' (שם מה 15), 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'" (יח' לח 23). אפשר שהפסוקים נבחרו משום שהם מזכירים את המלחמה במצרים: ראו תיאור המכות ביחזקאל שם 'ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש אש וגפריית'. ביש' מה נזכרת מצרים, ואילו בפרק יו מופיעים פליטים וקיבוץ גלויות. אפשר גם שהפסוקים נקשרו יחד למהלך אסכטולוגי אחד ('ואחריו מהו אומר'). אך מה שחשוב לענייננו הוא עצם ראיית יציאת מצרים כדגם לבאות.

54 המתפרש כנוטריקון: מי עבדנו. כך בכ"א. ואילו בכ"י מינכן Cod. hebr. 117 ובדפוס מובא כאן יח' לב 19 העוסק בירידת מצרים לשאול, אך גם שם הדרשה נותרת בעבר.

55 אפשר כמובן לטעון שלכל קריאה עשויים להיות השתמעויות או מסרים סמויים, אבל מה שחשוב הוא שהדרשה אינה יוצאת בגלוי מגבולות הטקסט.

56 רק בכרבע מתוך 50 ההיקרויות של 'מגיד' באגדה יש מסרים מפורשים החורגים מגבולות הטקסט ('שכל מי שהוא קם כנגד ישראל [...]', 'שכל הנפשות בכף מי שאמר והיה העולם', 'שכשהמקום מטה את ידו [...]', 'שהתורה אש [...]', 'שהבושה מביאה לידי יראות חטא'), ובכמחצית מן הדרשות שנותרו קשה לזהות אף מסרים סמויים. בספרי במדבר הדברים מובהקים עוד יותר. רק בפחות מרבע מתוך 33 דרשות אגדיות מובהקות יש מסרים כלליים ('שכל שקם', 'שכל המקיים', 'שאיך ממנין וכדומה). אומנם בכל הנוגע למסרים סמויים ברי שאלו דברים שאין להם שיעור, ושערי פרשנות לא ננעלו. כך למשל מי יתקע לדיינו ש"הוא אהרן ומשה" (שמ' ו 26) – מגיד ששניהם שקולים זה כזה' (פסחא א [עמ' 1]) אינו בא ללמד על טיבה של הנהגה משותפת או אולי מתייחס לתופעת מלוכת שני הקיסרים במקביל, שראשיתה כבר במאה השנייה. הינה דוגמא מורכבת יותר: "ויאמר יי אל משה זאת הארץ" וג' (דב' לד 4) – ר' עקיבא אומר מגיד הכתוב שהראה מקום למשה את כל חרי ארץ ישראל כשלהן ערוך, שנ' "ויראהו יי את כל הארץ" (שם 1). ר' אלעזר א' ניתן כח בעיניו שלמשה וראה מסוף העולם ועד סופו. כן את מוצא בצדיקים שרואין מסוף העולם ועד סופו, "מלך ביופיו תחזינה עיניך" (יש' לג 11)' (ספרי במדבר קלו [עמ' 460]). בדרשה השנייה, של ר' אלעזר, יש היסק מפורש ממשה לצדיקים ('כן את מוצא'). האם עלינו להניח שגם הדרשה הראשונה, של ר' עקיבא, המופיעה בלשון 'מגיד הכתוב', והעוסקת במשה בלבד, מכוונת בעצם לכל הצדיקים?

מרים" (שמ' טו 21) – מגיד הכתוב שכשם שאמר משה <<שירה>> לאנשים כך אמרה מרים שירה לנשים" (שירתא י [עמ' 152]); "ושים באזני יהושע" (שמ' יז 14) – מגיד שבאותו היום נמשח יהושע' (עמלק ב [עמ' 182]); "ויקרא אליו יי" וג' (שמ' יט 3) – מגיד שהקריאה קדמה לדבר' (בחודש ב [עמ' 207]). כל הדרשות הללו קרובות לפשט, ונשארות – וזה החשוב לענייננו – בגבולות העולם המיוצג בטקסט המקראי. אומנם מצאנו דרשות 'מגיד' שיש בהן לקחים והיסקים כלליים – הן ישירים על הכתוב⁵⁷ והן לאחר דרשה אחרת⁵⁸ – ושלעיתים ניתן לזהות בהן לקחים סמויים הגם שאינם מפורשים,⁵⁹ אך אלה מיעוט המקרים. נציין עוד שכל שבע דרשות 'מגיד' האגדיות המובאות מפי חכמים נקובי שם, נשארות בעולמו של הכתוב ואינן חורגות ממנו אל מסרים מפורשים מוכללים.⁶⁰

את דרכן של דרשות 'מגיד' להישאר בגבולות העולם המיוצג בסיפור המקראי, גם כאשר הן מביעות מסרים מסוגים שונים, ניתן להמחיש באמצעות שלוש דרשות על פסוקים סמוכים (שמ' יב 30–33) בסוף מסכת פסחא:

'הוא וכל עבדיו וכל מצרים' (שמ' יב 30) – מגיד שהיה פרעה מחזיר על בתי כל עבדיו ועל בתי כל מצרים ומעמידן כל אחד ואחד ממקומו (פסחא יג [עמ' 44]).

'ויקרא למשה ולאהרן לילה' (שמ' יב 31) – מגיד שהיה פרעה מחזיר ומשאל: איכן משה שרוי? איכן אהרן שרוי? (פסחא יג [עמ' 44]).

'ותחזק מצרים על העם' וג' (שמ' יב 33) – מגיד שהיו מבהלין אותן וטורדין אותן לצאת (פסחא יג [עמ' 45]).

הדרשות דומות בסגנון ('מגיד שהיה/ו') ונראה שיצאו מידי דרשן או עורך אחד. בשלושת

57 לדוגמה: "תהרס קמינו" אין כת' כאן אלא "תהרס קמיך" (שמ' טו 7) – מגיד הכתוב <שכל מי> שהוא קם כנגד ישראל כאילו קם כנגד מי שאמר והיה העולם' (שירתא ו [עמ' 134]). ראו עוד: פסחא יא (עמ' 38); יד (עמ' 60); שירתא ו (עמ' 134); ט (עמ' 145, פעמיים); בחודש ד (עמ' 215); ז (עמ' 230, 233, שלוש פעמים); ט (עמ' 237, 238); שבתא א (עמ' 344). בחלק גדול מהמקרים הללו מובא לאחר הדרשה 'שנאמר' המבסס את ההיגד הכללי, לדוגמה: "נטית ימינך" וג' (שמ' טו 12). מגיד שכל הנפשות בכף מי שאמר והיה העולם. שנאמר "אשר בידו נפש כל חי" וג' (איוב יב 10). "בידך אפקיד רוחי" וג' (תה' לא 6) (שירתא ט [עמ' 145]).

58 ראו למשל: "ומשה נגש אל הערפל" (שמ' כ 17) – מי גרם לו? ענותנותו, שנאמר "והאיש משה עניו מאד" (במ' יב 3). מגיד הכתוב שכל מי שהוא עניו סופו להשרות שכינה עם אדם בארץ' (בחודש ט [עמ' 238]).

59 לדוגמה: "ויבא משה ויקרא לזקני העם" (שמ' יט 7) – מגיד שמשח חלק כבוד לזקנים' (פסחא יג [עמ' 45]). פסחא א (עמ' 1), רבי; שם (עמ' 3), ר' אלעזר בר' צדוק; ויהי ה (עמ' 101), ר' שמעון בן יוחי; שירתא ד

60 (עמ' 129), ר' יהודה; ויסע ד (עמ' 165), ר' יהושע; עמלק א (עמ' 180), ר' יהושע; עמלק ב (עמ' 182), ר' יהושע. ראוי לציין ששלוש האחרונות הן דרשות פשטניות של ר' יהושע, במחלוקתיו עם ר' אלעזר המודעי. על מחלוקות אלו ראו: מ' כהנא, 'תלמוד תורה, עבודה, חסידות וריאליזם', סידרא, לא (תשע"ו), עמ' 73–94 והספרות הנוכרת שם.

המקרים יש פיתוח של הנרטיב על סמך דיוק במילים.⁶¹ כל שלוש הדרשות מתרגמות את התיאור המקראי באופן ציורי בלי להרחיב יתר על המידה ובלי להתרחק מהכתוב, ויחד הן מצטרפות לתיאור אירוני ומשעשע של המצרים האבודים.⁶² הדרשות נושאות לקח – המגולם בעצם ההגחכה של השליט המצרי – אך אינן חורגות במפורש מגבולות הנרטיב על פרעה ועבדיו; ה'מגיד' נשאר בגבולות הטקסט ופיתוחו.

המעמד העצמאי של העיסוק הפרשני באגדה בדרשות 'מגיד' ניכר בייחוד במקומות שיש בהם הפרדה ברורה בין הפרשנות, המנוסחת בזמן עבר, לבין הלקח המוכלל בלשון בינוני או ההיסק לעתיד:

'וישא העם את בצקו' וגו' (שמ' יב 34) – מגיד שלשו את העיסה ולא הספיקו לחמצה עד שנגאלו. וכן את מוצא לעתיד לבא, מה הוא אומר? 'ישבות מעיר מלוש בצק עד חמצתו יום מלכינו' (הו' ז 4–5) (פסחא יג [עמ' 46]).⁶³

'לא ימיש עמוד הענן' (שמ' יג 22) – מגיד הכתוב עד שעמוד הענן קיים היה עמוד האש צומח. דבר אחר, בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה על ערבי שבתות, עד שעמוד הענן קיים היה עמוד האש צומח (ויהי א [עמ' 82]).

'וירדפו מצרים אחריהם' (שמ' יד 9) – מגיד⁶⁴ שלא נכשל אחד מהן, שמא ינחשו ויחזרו לאחריהם. וכן מצינו בכל מקום שהגויים מנחשים (ויהי ג [עמ' 91]).

'הנה מצרים נסע אחריהם' (שמ' יד 10) – 'נוסעים' אינו אומר כן אלא 'נסע אחריהם'. מגיד⁶⁵ שנעשו כולם טורמיות טורמיות כאיש אחד. מיכן למדה מלכות להיות מנהגת טורמיות טורמיות (ויהי ג [עמ' 91]).⁶⁶

61 במקרה הראשון הדיוק הוא בפירוט המילים ובסדרן (קודם הוא ואו עבדיו ואו מצרים), במקרה שני המילה 'ויקרא' מתפרשת באופן מילולי, כאילו פרעה הלך בגופו וקרא למשה ולאחריו, ובמקרה השלישי תיאור פלסטי של 'תחזוק [...] לשלחם' בצירוף הדגשת תחושת הדחיפות שביציאה בלילה.

62 אם כן מדובר בהמחזה של ממש של הסיפור המקראי. אומנם אין צורך לדמיין בהקשר זה מחזה של ממש (כדוגמת ה־Exagoge ליחזקאל הטרגיקון), די לדמיין הקשר דרשני של בית כנסת, שבו המקרא זוכה לפיתוח פלסטי. על העימות בין משה לפרעה בפרשיות אלה ראו: ט' ארטמן, 'אירוע ספרותי וסיפור היסטורי: בין חז"ל לאבות הכנסייה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כד (תשע"א), עמ' 23–54.

63 לביטוי 'וכן את מוצא לעתיד לבוא' השוו: בשלח ד (עמ' 101). על היסק מהעבר לעתיד, במתכונת -urzeit endzeit, ראו: I. Rosen-Zvi, 'Can the Homilists Cross the Sea Again? Time and Revelation in Mekhilta Shirata', G. Brooke et al. (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelations in Judaism and Christianity, Themes in Biblical Narratives*, Leiden 2008, pp. 217-245

64 כך גם בעותק א מהגניזה ובדפוס ראשון. בכ"י מינכן Cod. hebr. 117 'מגיד' חסר.

65 כך גם בדפוס ראשון, ואילו בכ"י מינכן Cod. hebr. 117: 'מלמד'.

66 למהלך של הכללה מהסיפור לשלטון המצרים באופן כללי ומכאן לשלטון בכלל – ובמשתמע לרומי, השלטון הנוכחי – השוו: 'ללמדך שהיה פרעה שולט מסוף העולם ועד סופו. והיו לו שלטונות על העולם כולו בשביל

בדרשה הראשונה יש מעבר מהעבר המקראי לעתיד לבוא; בשנייה – מעובדה ('היה') להוראה ('יהיה'); בשלישית – ממקרה ספציפי להכללתו ('בכל מקום'); וברביעית – מהמצרים לרומים ('מלכות').⁶⁷ לכל הדרשות משותפת ההפרדה המפורשת בין ה'מגיד' ללקח שבא אחריו.⁶⁸ הדוגמה השנייה מובהקת במיוחד, שכן הלקח לעתיד לבוא ('בא הכתוב ללמדך') אינו בא ברצף אחד עם הפרשנות המקומית ('מגיד') אלא מובחן באמצעות 'דבר אחר'.⁶⁹ מהפרדה זו עולה שהעורך לא פירש את הדרשה הראשונה כמכילה לקח סמוי, ועל כן הביאו בנפרד.⁷⁰

התופעה של הענקת מעמד עצמאי למעשה הפרשני והפרדתו מן הלקחים מתגלה במונחים נוספים, כגון 'מלמד'. מונח זה, המאפיין בהלכה את המדרשים דבי ר' עקיבא, מופיע במכילתא דר' ישמעאל ב'42 דרשות, כולן באגדה.⁷¹ רוב גדול של דרשות אלו נשארות בתוך גבולות הגרטיב, בזמן עבר (כגון 'מלמד שהסיען משה במקל' [ויסע א (עמ' 153)]; 'מלמד שחלק משה כבוד למלכות' [פסחא יג (עמ' 45)]), ורק בחמש מהן מופיע מסר כללי בבינוני, ואף זאת במתכונת ספציפית אחת ('מלמד שכל מי [...]').⁷² בספרי במדבר הדברים מובהקים

כבודן של ישראל [...] הא ללמדך שכל אומה ומלכות ששיעבדה את ישראל שלטה מסוף העולם ועד סופו בשביל כבודן של ישראל' (בשלא א [עמ' 87]).

67 'טורמיות טורמיות' מכוון לארגון הצבא הרומי ביחידות פרשים. ראו: ז' וילנאי, 'הצבא הרומי בארץ ישראל', מחניים, לו (1959), עמ' 101.

68 לכאורה מצאנו דוגמה אחת בהלכה שעשויה להיות דומה להפרדה כזו: "והיה לכם למשמרת" וג' (שמ' יב 6) – מגיד הכתוב שהיו מבקרין ארבעה ימים קודם לשחיטתו. מיכן אתה דן על התמיד: נאמרה שמירה בפסח ונאמרה שמירה בתמיד' (פסחא ה [עמ' 16]). ניתן היה לתלות הפרדה זו בכך שמדובר בפסח מצרים, שהלכותיו הן לא בהכרח תקדימים לדורות, ועל כן יש לדון ביחס שבין החוק להרחבתו. ראו למשל: 'ר' יוסי הגלילי אומר "לא יאכל חמץ היום" (שמ' יג 3-4) – מגיד שלא אכלו ישראל מצה במצרים אלא יום אחד בלבד' (פסחא טז [עמ' 62]), וזאת בניגוד לפסח דורות (משנה, פסחים ט, ה). אולם ייתכן שאין זו כוונת הדברים כאן. הדרשה עוברת בין 'היו מבקרין' לבין 'מבקרין' באשר לקורבן הפסח, ולפיכך מסתבר שצורת היה + בינוני שברישא מקבילה כאן לבינוני. על חילוף זה ראו: מ' מישור, 'מערכת הזמנים בלשון התנאים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ג, עמ' 388-389; י' ברויאר, "פעל" ובינוני בתיאורי טכס במשנה', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 302.

69 ביטוי זה מופיע בכל עדי הנוסח, כולל עותק א מהגניזה. בכ"י מינכן Cod. hebr. 117 ובדפוס ראשון נוסף לאחר 'דבר אחר' דיבור מתחיל חדש: 'לא ימיש'.

70 ואכן אין סיבה להניח שהדרשה המקורית כוונה ללקח המובא ב'דבר אחר'. ודוק, גם באגדה בספרי במדבר מציינו כיצא בזה: דרשות 'מגיד' עוקבות שראשיתן בהיסק על המקרא ואחריתן בהיסקים כלליים או עתידיים. ראו סדרת דרשות 'מגיד' על קידוש כלי המשכן בעבר ובסופן דרשת 'מגיד' של רבי על קידוש הכלים 'לעתיד לבוא' (ספרי במדבר מד [עמ' 127-129]) – לדברי כהנא 'לעתיד לבוא' פירושו באחרית הימים, ואם כן זו בוודאי דרשה אגדית; ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 361. ובדומה לכך: "ובנהא יאמר" (במ' 36) – מגיד הכתוב שכשהיו ישראל נוסעין אלפין וחונין רבבות' ואחריה: "ובנהא יאמר" – מגיד הכתוב שאין השכינה שורה למעלה אלא באלפים וברבבות' (שם פד [עמ' 211]).

71 רוב דרשות 'מלמד' במכילתא דר' ישמעאל הן בקובץ האגדי, ומיעוטן, חמש, במסכת בחודש מחוץ לקובץ זה (בחודש ד [עמ' 218, 219]; ט [עמ' 235, 238]; יא [עמ' 242]), ואילו בהלכה מופיע אך ורק 'מגיד'.

72 יוסע א [עמ' 157]; שם [עמ' 158]; עמלק ג [עמ' 196] – 'שכל המקביל'; שם ד [עמ' 196]. יוצאת דופן היא

אף יותר:⁷³ מתוך 27 דרשות 'מלמד' אגדיות⁷⁴ – הן בחלקים האגדיים והן באלה ההלכתיים – מצאנו רק מסר כללי אחד,⁷⁵ וכל השאר בזמן עבר.⁷⁶

לעומת זאת מונחים אחרים עניינם המובהק הוא מסר היוצא מגבולות הסיפור. למשל במונח 'ללמדך' הפרופורצייה הפוכה מזו שב'מלמד': שמונה מתוך 12 ההיקרויות של מונח זה באגדה במכילתא ושש מתוך תשע היקרויותיו באגדה בספרי במדבר נושאות מסרים כלליים ('שאדם', 'שכל זמן', 'שתהא'), וברי שזה עיקר תפקידו.⁷⁷ כיוצא בזה המונח 'והרי דברים קל וחומר' משמש ברוב היקרויותיו להצגת לקח מוסרי-דתי הנלמד מהפסוק,⁷⁸ וכן הדבר במונח 'מיכן', המקדים באגדת המכילתא לקחי מוסר ודרך ארץ,⁷⁹ ובמונחים נוספים.⁸⁰ אף שבעולם המונחים המדרשיים יש תמיד חריגים, ניכרת במדרשים אלה מגמה של הפרדה מינוחית: יש מונחים המקדימים פירושים הנשארים בגבולות הנרטיב, ויש מונחים המשמשים בעיקר להצגת לקחים החורגים מן הכתוב.

האם יש להבחנות אלה מקבילה בדרשות הלכתיות? לפני שננסה להשיב על כך, נחדד את השאלות שאנו מבקשים לברר באמצעות ניתוח המינוח: האם ועד כמה יש פרשנות הנותרת

הדרשה 'מלמד שנתנה רשות לשלוחין לחבל' (בחודש ד [עמ' 217]).

73 בספרי במדבר 25 דרשות 'מלמד' באגדה, וכתשע דרשות בהלכה – לעומת 131 היקרויות 'מגיד'. אומנם כפי שהעיר כהנא, להיקרויות 'מלמד' בהלכה צורה מובחנת בספרי במדבר, בדרך כלל 'לאחר פסוק שהוא במהלך הדרשה'. ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 388. יש עוד לדון בהשלכות ממצאים אלו על שאלת המקור של המונח בדבי ר' עקיבא ועל אפיון עריכת החומר האגדי המשותף.

74 לא כללנו שלוש דרשות נוספות, שהסתפקנו בהגדרתן כהלכה או כאגדה: 'מלמד שאף הטמאין לא עיכבו' (א [עמ' 9]); 'מלמד ששמע פרשת מועדות מסיני ואמרה לישראל' (טו [עמ' 161]); 'מלמד שכולן שקולות זו בזו' (קלג [עמ' 445]). גם בשלוש הדרשות הללו ההקשר הוא פרשני מקומי.

75 'וקני העם – מלמד שאין אדם יושב בישיבה שלמטה אלא אם כן יושב בישיבה למעלה' (צב [עמ' 234]). יש דרשת 'מלמד' נוספת בלשון כללית: 'מלמד שהאשה נקנת בבעילה' (פח [עמ' 223]), אך לדברי כהנא שם זו תוספת.

76 ראו למשל בפרשת המן והשלו בבמ' יא: 'מלמד שנשתנה להן' (פט [עמ' 224–225]), 'מלמד שהיה יורד' (שם [עמ' 227]), 'מלמד שהיתה פורחת' (צז [עמ' 243]), 'מלמד שהיו טעונים שחטיה' (צח [עמ' 244]) וכיוצא באלה. כך גם קביעות 'היסטוריות' על תקופת המדבר: 'מלמד שהיו [על נוסח זה ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 527, הערה 5] תינוקות קורין לאבי אביהן אבה' (עח [עמ' 185]); 'מלמד שהיה אדם נושא אחותו ואחות אביו ואחות אמו. בשעה שאמר להן לפרוש מן העריות היו מצטערין' (צ [עמ' 229]).

77 על ההכללה שבמונח זה ראו גם לעיל הערה 66.

78 למונח זה יש גם הוראה שונה כחלק ממהלך פרשני, כאשר המדרש לומד מעניין אחד לעניין אחר ומסביר את הלימוד בין העניינים השונים באמצעות קל וחומר. שימוש זה מופיע שש פעמים בהלכה (פסחא ד [עמ' 12]; ט [עמ' 31]; נזיקין ה [עמ' 266]; ח [עמ' 277]; כספא ב [עמ' 321]; שבתא א [עמ' 340]) וכחמש באגדה (פסחא ד [עמ' 12]; נזיקין ה [עמ' 266]; ויהי א [עמ' 78], ועוד שתי דרשות מסופקות: ויהי א [עמ' 77–78]).

79 ראו רשימה אצל: כהנא, המכילתות (לעיל הערה 5), עמ' 298, הערה 46.

80 על הביטוי 'בא הכתוב ללמדך דרך ארץ' ועל מונחים קרובים ראו: כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 667, הערה 18; Tz. Novick, *What is Good, and What God Demands: Normative Structures in Tannaitic Literature*, Leiden and Boston, MA 2010, pp. 69–76.

בגבולות הטקסט בדרשות במדרשי התנאים העוסקות בחוק? האם יש השהיה של שאלת ההשתמעות ההלכתית כדי לעסוק במובנו של הטקסט כשלעצמו? האם גם בהלכה יש יסוד פרשני העומד בפני עצמו? הבחנות אלו אינן מובנות מאליהן, שהרי כאשר מפרשים פסוק הלכתי לכאורה המובן של הטקסט והשתמעותו ההלכתית חד הם. אולם למעשה גם בהלכה יש פירושים העומדים בפני עצמם, בנפרד מן ההשתמעות ההלכתית, אלא שהם נדירים. כך הדבר באשר למונחי ההצבעה הרגילים 'זה', 'זו' ו'אלו', המאפיינים פרשנות ישירה וקצרה למילות הפסוק – הם נפוצים מאוד באגדה⁸¹ אך נדירים בהלכה.⁸² וכן הדבר באשר למבנה 'אין x אלא y', המופיע באגדה פי שלושה מאשר בהלכה.⁸³ אם כן אין מניעה מבנית להופעת יסוד פרשני נפרד במדרשי ההלכה, ולפיכך נדירותו צריכה ביאור.

נשווה דרשת 'מגיד' אגדית, שכבר הובאה לעיל, לדרשה הלכתית קרובה לה במבנה:

'צלי אש ומצות [על מרורים יאכלהו]' (שמ' יב 8) – מגיד הכתוב שמצות פסח מצה צלי ומרור. (פסחא ו [עמ' 19]).⁸⁴

'ויקם פרעה לילה הוא] וכל עבדיו וכל מצרים' (שמ' יב 30) – מגיד שהיה פרעה מחזיר על בתי כל עבדיו ועל בתי כל מצרים ומעמידן כל אחד ואחד ממקומו (פסחא יג [עמ' 44]).

81 סך הכול כ-70 היקרויות באגדה במכילתא דר' ישמעאל. ראו למשל: "ויצאו אל מדבר שור" (שמ' טו 22) – זה מדבר כוב' (ויסע א [עמ' 153]); "ואראה את הארץ הטובה" (דב' ג 25) – זו ארץ-ישראל. "ההר הטוב הזה" (שם) – זה הר-המלך. "והלכנו" (שם) – זה בית המקדש' (עמלק ב [עמ' 182]); "ויורהו יי עץ" (שמ' טו 25) – ר' יהושע או' זה עץ של ערבה. ר' אלעזר המודעי אומ' זה עץ של זית' (ויסע א [עמ' 155]); "תרעץ אויב" (שמ' טו 6) – זה פרעה [...] ד"א זה עשו' (שירתא ה [עמ' 134]).

82 בהקשרים הלכתיים מצאנו במכילתא דר' ישמעאל כעשר דרשות זיהוי פשוטות עם לשונות 'זו', 'זה' ו'אלו': פסחא א (עמ' 6); טו (עמ' 54); טז (עמ' 60); יז (עמ' 68); נזיקין ג (עמ' 258); טז (עמ' 305); כספא א (עמ' 317, 318); ב (עמ' 324, 326). אך דוק, אף כאשר דרשות זיהוי מופיעות בהלכה, חלקן הגדול מופיע במבנה בינארי, בדומה להכתוב מדבר'. ראו: "על ירך" (שמ' יג 9) – זה שמאל. אתה או' זה שמאל או אינו אלא ימין' (פסחא יז [עמ' 67]); "אתה ובנך ובתך" (שמ' כ 9) – אילו קטנים. או אינו אלא גדולים [...] "עבדך ואמתך" (שם) – אילו בני ברית. אתה אומר בני ברית או אינו אלא עבד ערל [...] "וגר" (שם) – זה גר צדק. אתה אומר גר צדק או אינו אלא גר תושב' (בחודש ז [עמ' 230]); "וינפש בן אמתך" (שמ' כג 12) – זה עבד ערל. אתה אומה זה עבד ערל או אינו אלא בן ברית [...] "והגר" (שם) – זה גר תושב. אתה אומר זה גר תושב או אינו אלא גר צדק' (כספא ג [עמ' 331]).

83 58 מופעים באגדה מול 19 בהלכה. לדיון במונח זה ולהפניות ראו: י' שגיב, 'עיונים בדרכי המדרש של התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט, עמ' 164–167; א' רוזן-צבי, "אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר": מובנו, אופיו ומשמעותו של הביטוי בספרות התנאים, תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 323–344, עמ' 329, הערה 63.

84 הנוסח על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 117. בכ"י אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 (נויבאוור 151) חלה השמטה מחמת הדומות, ובדפוס ראשון נראה כי נשמטה המילה 'מצה' (שמצות הפסח צלי ומרור). הדרשה הבאה במכילתא מסייגת את האמור בדרשה הראשונה: 'ומניין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח?' – וגם שם הנוסח בחלק מהעדים משובש.

שתי הדרשות מדייקות במילים ובסמיכותן זו לזו. הדרשה הראשונה לומדת מהופעת הצלי, המצות והמרורים יחד שהמצווה היא לאוכלם יחדיו בפועל. הדרשה השנייה לומדת מסדר הצגת הדברים – קודם פרעה, אחר כך עבדיו ולבסוף כל מצרים – שפרעה הוא שהעיר בעצמו את המצרים. אך למרות הדמיון בטכניקה הטקסטואלית, תכליותיהן של הדרשות שונות לגמרי: באשר לחוק מדובר בהיסק הלכתי מעשי, ואילו הדרשה האגדית מסתפקת בפירוש הנותר בגבולות אופק הסיפור בלא לחרוג ממנו ללקח מעשי או להיגד אגדי מוכלל אחר. על כן נראה שמה שמאפיין את הדרשות ההלכתיות אינו היעדר פרשנות – אם הדבר בכלל בנמצא – אלא היעדר מעמד עצמאי לפרשנות, בנפרד מהמסר ההלכתי, וזאת בניגוד להפרדה שאכן קיימת בדרשות האגדיות. היעדר הפרדה בין פרשנות להיסק בהלכה מתגלה בבירור בהסבת המונח 'מגיד' הן ישירות על הפסוק והן על הדרשה כולה. ביותר ממחצית ההיקריות ההלכתיות במכילתא וברוב ההיקריות ההלכתיות בספרי במדבר⁸⁵ מופיעה דרשה לפני המונח 'מגיד'.⁸⁶ בדרשות אלו המונח אינו מוסב ישירות על מילות הפסוק אלא על מה שנלמד ממנו הלכה למעשה באמצעות הדרשה. הינה דוגמה:

'מלתה אותו או יאכל בו' (שמ' יב 44) – אז יאכל בו – רבו. מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח (פסחא טו [עמ' 53]).

כיצא בזה בספרי במדבר:

'עלת שבת בשבתו' (במ' כח 10) – ולא עלת שבת זו לשבת אחרת. הרי שלא הקריב לשבת זו, שומע אני יקריב לשבת הבאה? ת"ל 'עלת שבת בשבתו'. מגיד שאם עבר היום בטל קרבנו (קמד [עמ' 484], השו: קמה [עמ' 485]).

בשני המקרים ההיסק שאחרי המונח 'מגיד' כבר נסמך על הדרשות: הדרשה הראשונה קוראת את לשון 'או יאכל בו' כמכוון לאדון ולא לעבד,⁸⁷ והשנייה מדייקת בלשון 'שבת בשבתו' וממעטת מכאן הַבָּאָה משבת לשבת. במקרה השני ההישענות על הדרשה מובהקת במיוחד, שכן הדרשה

85 לפי ספירתנו כ"ד מתוך 45 היקריות 'מגיד' בהלכה במכילתא דר' ישמעאל וכ"ד מתוך כ"ה היקריות בהלכה בספרי במדבר באות בעקבות דרשה. ספירתנו את היקריות 'מגיד' בספרי במדבר – 49 בהלכה ו"כ 38 באגדה – מבוססת, כפי שהוסבר לעיל, על אופי הדרשה ולא על ההקשר בפסוקים. על כן כללנו בצד האגדה דרשות אגדיות המופיעות בפרשיות הלכתיות (כגון סח [עמ' 163] בפרשת פסח שני; קנג [עמ' 496] בפרשת הפרת נדרים). לא כללנו בספירתנו עשר דרשות שהקשרן אינו מובהק, כגון חלק מהדרשות בפרשות קורבנות הנשיאים (פסקאות מד-נו) ובנות צלופחד (קלב-קלד). ודוק, אף שחלוקה מדויקת היא עניין של שיקול דעת, התופעה בכללה מובהקת דיה. ראו עוד להלן הערות 103-105.

86 במקרה אחד בלבד נראה שהמונח 'מגיד' לאחר דרשה פותח דרשה חדשה. ראו: פסחא ו (עמ' 18)

87 בדרשה זו ניכר תהליך ההפשטה ההלכתי: ברישא 'עבדיו' בעקבות הפסוק, ואילו בהמשך עברה הדרשה ללשון כללית – 'אין לי אלא מילת עבדים'.

הצמודה לפסוק מנוסחת כפרפרזה ללשון הכתוב, ואילו 'מגיד' שבסוף המהלך כבר מנוסח בשפה הלכתית עצמאית, והוא אינו אלא מסקנת הדרשה כולה.⁸⁸
 בדוגמה הבאה ההיסק הראשון נסמך על הדרשה שלפניו, והשני – על המהלך כולו:

'בשבט' (שמ' כא 20) – שומע אני בין שיש בו כדי להמית ובין שאין בו כדי להמית? ת"ל 'או בכלי עץ יד אשר ימות' וג' (במ' לה 18). מגיד שאינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית. ומנין אל מקום שהוא כדי להמית? ת"ל 'וארב לו וקם עליו' וג' (דב' יט 11). מגיד שאינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית אל מקום שהוא כדי להמית (נוזיקין ז עמ' 272).⁸⁹

טשטוש זה בין לימוד מן הכתוב ללימוד מן הדרשה כולה עולה במובהק במבנה החוזר כעשר פעמים בספרי במדבר, ושבו מופיע המונח 'מגיד' פעמיים: פעם אחת בסמוך לפסוק ופעם נוספת בסוף הדרשה, לאחר דחיית הפירוש החלופי המערער על דרשת ה'מגיד' המקורית.⁹⁰ כיוון שמבנה כפול זה הוא הצורה הרגילה של דרשות 'שהיה בדין', הופעתו בדרשות 'מגיד' מלמדת שהמונח משמש בהלכה באופן המאפיין את הדיאלקטיקה המקובלת ולא באופן פרשני כבאגדה. הינה דוגמה מספרי במדבר:

'בכלי חרש' (במ' ה 17) – מגיד שלא עשה בה כל הכלים ככלי חרש [שרק הוא כשר להשקיית סוטה]. שהיה בדין: הואיל ועפר ומים מקדשין בפרה, ועפר ומים מקדשין בסוטה, אם למדתי לפרה שעשה בה כל הכלים ככלי חרש >אף סוטה דין שנעשה בה כל הכלים ככלי חרש. < ת"ל 'בכלי חרש' – מגיד שלא עשה בה כל הכלים ככלי חרש, דברי ר' ישמעל (י' עמ' 35 = קכח [עמ' 419]).

המונח 'מגיד' מוצג בהתחלה כמוסב על הפסוק, ולכאורה הוא מציג פרשנות ישירה שלו, אולם

88 דוגמה נוספת לכך ראו: "בתת ייי את ירכך נופלת וגו' ובאו המים המאירים האלה במע" (במ' ה 21–22) – ר' יוסי הגלילי אומר זו בטנו וירכו שלבוועל. אתה אומר זו בטנו וירכו שלבוועל או [...] ת"ל "לצבות בטן ולנפיל ירך" (שם 22) – זו בטנו וירכו שלבוועל. מגיד הכתוב שכשם שהפורענות פוקדתה כך פורענות פוקדתו' (ספרי במדבר טו [עמ' 44]).

89 השוו: ספרי במדבר קס (עמ' 539).

90 בדרך כלל 'שהיה בדין [...] ת"ל [...] י' [עמ' 35] = קכח [עמ' 419]; כג [עמ' 64]; כד [עמ' 68]; קז [עמ' 280], אך גם בצורות קרובות: 'אמרת [...] ת"ל [...] י' (ח [עמ' 31]); 'או [...] ת"ל [...] י' (ג [עמ' 138]; נא [שם]); 'מכאן אתה דן [...] או חילוף [...] מה ת"ל [...] י' (קכה [עמ' 406–407]). צורה זו מופיעה רק פעם אחת באגדה: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במ' טו 39) – מגיד שעינים הולכות אחר הלב. או הלב הולך אחר עינים? אמרת והרי יש סומה שעושה כל תועבה שבעולם. מה ת"ל "אחרי לבבכם"? מגיד שעינים הולכות אחר הלב' (קטו [עמ' 325]). במקום אחד ה'מגיד' השני אינו חוזר אל הראשון אלא מציג דרשה עצמאית, נוספת: "חטאת היא" (במ' יט 9) – מגיד שנשרפת בלילה כיום. אי "חטאת היא" יכול תהא נפסלת בלינה. ת"ל "והיתה לעדת" (שם) – מגיד שמשתמרת ימים על ימים ושנים על שנים' (קכד [עמ' 403]).

למעשה תוכנו נובע מהפירוש החלופי (הווה אמינא) המוצג בהמשך הדרשה. מתוך קריאת הפסוק כשלעצמו אין סיבה לחשוב שניתן להשתמש בכלי אחר מזה שהתורה דורשת – סברה כזו עולה רק בעקבות הלימוד ממי החטאת. מכאן נלמד שה'מגיד' מבוסס על הדרשה אף כאשר הוא מופיע לפניו.⁹¹ התופעה של 'מגיד' שאינו מוסב על מילות הפסוק אלא נסמך על תוכן הדרשות קיימת גם באגדה אך רווחת בה פחות ואופייה שונה.⁹²

91 אף במקרים שבהם נראה כאילו המונח 'מגיד' שלאחר הדרשה מוסב ישירות על הפסוק השני, המובא בעקבות הדרשה, ולא על הדרשה כולה, ניתן להראות כי ההיסק מבוסס על הסברה המובאת בדרשה וכלל לא היה עולה בלעדיו. הנה דוגמה ממכילתא דר' ישמעאל, פסחא טו (עמ' 56): "משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם" וגו' (שמ' יב 21) – כשם שפסח מצרים אינו כשר אלא למשפחה כך פסח דורות לא יהיה כשר אלא למשפחה? ת"ל "כל עדת ישראל יעשו אותו" (שם 46) – מגיד שפסח דורות בערבוביה. לכאורה דרשת ה'מגיד' נובעת כאן אך ורק מהפסוק השני, העוסק בפסח דורות, שאין בו אזכור של משפחות. אולם למעשה כל עצמה של הקטגוריה ערבוביה לא באה אלא להוציא מדין 'למשפחתכם', המופיע בפסוק הראשון, ואין לה פשר בלא ההווה אמינא העולה מפסח מצרים. אם כן גם כאן דרשת ה'מגיד' נסמכת על המהלך כולו. רק במקום אחד במכילתא דר' ישמעאל אפשר להציע שהמונח 'מגיד' עשוי אכן להתייחס רק לפסוק השני. ראו: פסחא ו (עמ' 18) = יא (עמ' 37).

92 רק פחות משליש מהיקריות 'מגיד' באגדה במכילתא דר' ישמעאל מוטרמות על ידי דרשה, לעומת יותר ממחצית הדרשות בהלכה (ראו לעיל הערה 85), ובחלק מדרשות אלו אין תוספת תוכן אלא רק מעין מבוא לפרשנות שלאחר ה'מגיד'. ראו: 'שאיין ת"ל "בחדש האביב" (שמ' יג 4). ומה ת"ל "חדש האביב"? מגיד שהשנה שיצאו בה ישראל ממצרים לא היתה צריכה לעבר' (פסחא יד [עמ' 63]); "והנה מצרים נסע אחריהם" (שמ' יד 10) – "נוסעים" אינו אומר כן אלא "נסע אחריהם" – מגיד שנעשו כולם טורמיות טורמיות כאיש אחד" (בשלח ב [עמ' 91]); "תהרס קמינו" אין כת' אלא "תהרס קמיך" (שמ' טו 7) – מגיד הכתוב "שכל מי- שהוא קם כנגד ישראל קם כנגד מי שאמר והיה העולם" (שירתא ו [עמ' 134]); "למה נאמר "יום" (שמ' טו 1)? מגיד שבאותו היום אירעה להיות שבת" (ויסע ב [עמ' 159]). יוצאות מן הכלל הדרשות בפתחת המכילתא על הפסוק 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן' (שמ' יב 1): 'כל הקודם במקרא הוא קודם במעשה?' ת"ל "הוא אהרן ומשה" (שמ' ו 26) – מגיד ששניהם שקולים זה כזה. כיוצא בו אתה אומר "בראשית ברא אל"ים" וגו' (בר' א 1) – שומע אני כל הקודם במקרא קודם במעשה? ת"ל "ביום עשות ייי אל"ים ארץ ושמ"ם" (שם ב 4) – מגיד ששניהם שקולים זה כזה. כיוצא בו אתה אומר "כבד את אביך" וגו' (שמ' כ 11), ת"ל "איש אמר" וגו' (וי' יט 3) – מגיד וגו' (פסחא א [עמ' 1]). ייתכן שהדרשות האגדיות כאן הושפעו מהדרשה ההלכתית על כיבוד הורים המוזכרת גם היא ברשימה – וגם במקומה במסכת בחרודש ח (עמ' 232). לשון 'מגיד' נוספת המוסבת על דרשה מופיעה במסכת ויהי (עמ' 101). בספרי במדבר בעשר מתוך 38 דרשות באגדה יש דרשה לפני המונח 'מגיד' ובמחציתן הדרשות משמשות רק כמבוא ל'מגיד': 'שאיין ת"ל "ההמה" (במ' ט 7) – מגיד שאין נשאל אלא לבעל המעשה' (סח [עמ' 163]); 'וכי יש שונאין לפני מי שאמר והיה העולם? אלא מגיד הכתוב שכל מי ששונא את ישראל [...] שכל מי שקם כנגד ישראל' (פד [עמ' 206]); "וראיתם" לא נאמר אלא "וראיתם אותו" (במ' טו 39) – מגיד הכתוב שכל המקיים מצות ציצת כאילו הקביל פני שכינה [...] כאילו קיים כל המצוות' (שם קטו [עמ' 322]). תופעה דומה קיימת במונח 'מלמד' באגדה. אומנם כאשר למונח זה יש להבחין בין היקריות רגילות של 'מלמד' לבין דרשות 'אלא מלמד' הבאות כפתרון לקושיה ('הלא') או לסתירה ('ומה ת"ל'). בהיקריות הרגילות רק בשלושה מתוך 18 מקורות במכילתא דר' ישמעאל יש דרשה, אחת מפותחת (בחרודש ד [עמ' 216] = ט [עמ' 238]) ושתיים קצרות ומשמשות כמבוא להיסק: "'הישר בעיניו תעשה" (שמ' טו 26) זה משא ומתן. מלמד שכל מי שהוא נושא ונותן באמונה [...]'. (ויסע א [עמ' 158]); "ויתיצבו" (שמ' יט 17) ניצפפו. מלמד שהיו מתיראין' (בחרודש ג [עמ' 214]). כיוצא בזה בספרי במדבר – רק

זאת ועוד אחרת, גם כאשר דרשת 'מגיד' הלכתית נסמכת ישירות על הפסוק, פעמים רבות אופייה יישומי במובהק, כלומר היא עוסקת בשאלה כיצד יש לתרגם את הכתוב להלכה, בלא להתעכב על משמעו. על כן ההיסקים שלאחר המונח 'מגיד' מנוסחים כהלכה למעשה. הינה כמה דוגמאות:

והועד בבעליו' (שמ' כא 29) – מגיד שאינו חייב עד שהיתרו בו (נזיקין י 'עמ' 284).

ויניחו אותו במשמר' (במ' טו 34) – מגיד שכל חייבי מיתות נחבשין (ספרי במדבר קיד 'עמ' 314).

'חטאת הוא' (במ' יט 9) – מגיד שמועלין בה. 'חטאת היא' – מגיד שאם שינה באחד מכל מעשיה פסולה. 'חטאת היא' – מגיד שאם נשחטה שלא לשמה פסולה (ספרי במדבר קכד 'עמ' 403).

'לא יחל דברו' (במ' ל 3) – מגיד שעבר על בל יחל (ספרי במדבר קנג 'עמ' 500).

בכל הדרשות הללו יש מעבר ללשון ההלכתית של 'חייב', 'פסול' ו'עבר': בדרשה הראשונה פירוש המילה 'הועד' ברור, והדרשה מיישמת את הפסוק ומתרגמת אותו לניסוח הלכתי ('התראה'); בדרשה השנייה יש מעבר מהתיאור הסיפורי שבתורה ללשון הלכתית כללית 'שכל חייבי מיתות'; בדרשה השלישית – הסמכת פרטי הלכות פרה אדומה לפסוק; ובדרשה הרביעית – העברת לשון הפועל שבפסוק ('לא יחל') להגדרה הלכתית ('בל יחל'). אף אחת מהדרשות אינה עוסקת בשאלת מובנו של הפסוק, שאינו מוצג כלל כבעייתי או מסופק, וכך הדין בדרשות 'מגיד' באופן כללי. ההבדל בין דרשות אגדה לדרשות הלכה בהקשר זה ניכר גם באופן שימושן השונה בפרפרוזות. דרשות 'מגיד' אגדיות רבות עוסקות בפירוש מילים הזוקקות ביאור על ידי פרפרוזות קצרות.⁹³ הינה כמה דוגמאות (המילים המתבארות מודגשות): "ותחזק מצרים על העם" וג' (שמ' יב 33) – מגיד שהיו מבהלין אותן וטורדין אותן לצאת' (פסחא יג 'עמ' 45); "וינצלו את מצרים" (שמ' יב 36) – מגיד שעבודה זרה שלהם ניתכה ובטילה וחוזרת לתחלתה' (פסחא יג 'עמ' 47); "ויהי מקץ שלשים שנה" וג' (שמ' יב 41) – מגיד שמכיון שהגיע הקץ לא עיכבן המקום כהרף עין' (שם יד 'עמ' 51); "שמורים לכל בני ישראל לדורותם" (שמ' יב 42) – מגיד שכל ישראל צריכין להשתמר בו' (שם 'עמ' 52). גם בדרשות ההלכתיות יש פרפרוזות, אך אלה

לפני שתיים מתוך 17 היקרויות 'מלמד' מן הסוג הרגיל יש דרשה (עז 'עמ' 185); פב 'עמ' 199]. לעומת זאת בהלכה המונח 'מלמד' מופיע בספרי במדבר על פי רוב לאחר דרשה, כפי שהראה אל נכון כהנא, ספרי במדבר (לעיל הערה 2), 'עמ' 388.

93 שגיב סקר את השיטות שראו בכך מעין מילון מלשון המקרא ללשון חכמים, אך הציע שחלק מדרשות אלו מתמודדות עם קושי פרשני באמצעות שינוי סמנטי של מובן המילה המתפרשת. ראו: שגיב, עיונים בדרכי המדרש (לעיל הערה 83).

ממירות את לשון הכתוב ישירות לקביעות ולמושגים הלכתיים, ועניינן יישומי ולא פרשני. לדוגמה: "מעם מזבחי תקחנו למות" (שמ' כא 14) – מגיד שמבטלין עבדה מידו ויוצא להרג' (נזיקין ד [עמ' 263]); 'ר' נתן אומר "שבועת ייי תהיה בין שניהם" (שמ' כב 10) – מגיד שהשבועה חלה על יד שניהם' (נזיקין טז [עמ' 303]); "מעם רעהו" (שמ' כב 13) – מגיד שאינו חייב עד שיוציאונו חוץ מרשותו' (נזיקין טז [עמ' 306]).⁹⁴

ניתוח מונחים נוספים מוביל למסקנה דומה. למשל 'הכתוב מדבר' הוא מונח הלכתי מובהק שלכאורה עוסק במשמעות הכתוב לגופו,⁹⁵ אולם עיון שיטתי מגלה כי הקטגוריות ההלכתיות מונחות מראש, והשאלה היא רק מהו האובייקט שבו עוסק החוק הספציפי שלפנינו. על כן בדרך כלל השאלה היא בינארית: פסח מצרים או דורות, אוזן ימין או שמאל, בשר או עצם, ישראל או נוכרי. הינה דוגמה:

'אם אדניו יתן לו אשה' (שמ' כא 4) – בכנענית הכתוב מדבר. אתה אומר בכנענית הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בעברית? כשהוא אומר 'האשה וילדיה תהיה לאדניה' (שם), הא בכנענית הכתוב מדבר (נזיקין ב [עמ' 250])

המשך הפסוק מכריע שנושא אינו יכול להיות אמה עבריה, ושעל כרחנו מדובר בכנענית. אכן למעלה משליש מהיקריות המונח מרוכזות בפרשת עבד ואמה (שמ' כא 11–1), שבגלל הלשון הסתומה והפרשיות המקבילות יש שם התלבטות בשאלת חלות הדינים השונים: עבריה או כנענית, קטנה או גדולה, נרצע או רגיל.⁹⁶ שימוש ספציפי זה של המונח מסביר מדוע הוא כה נדיר באגדה.⁹⁷

כאמור באגדה רווחים פירושים ישירים לכתוב, במתכונת 'זה', 'אלו' וכדומה, ואילו בדרשות ההלכתיות רווחים מבנים דיאלקטיים מפותחים. השימוש הרב של דרשות הלכתיות במבנים דיאלקטיים, המציגים אפשרויות פרשניות בינאריות ומוגבלות ('אתה אומר [...] או אינו אלא [...]') וכדומה, מלמד גם הוא על היעדר מעמד עצמאי לפרשנות לשון הפסוק. מבנים אלה משווים בין פרשות שונות בהנחה שחלול בהן אותן קטגוריות הלכתיות, גם כאשר ההקשרים

94 גם פרפרוזה הנראות במבט ראשון כמבארות פשוט את לשון הכתוב, למעשה עוסקות בפולמוס עם חלופות הלכתיות. למשל: "לא תצא כצאת העבדים" (שמ' כא 7) – לא תצא בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים' (נזיקין א [עמ' 256]). לכאורה יש כאן פרשנות פשוטה לביטוי 'כצאת העבדים', אך מן ההמשך עולה שמטרתה להוציא מדין יציאה של עבד עברי ('או לא תצא בשנים וביובל כדרך שהעברין יוצאין'). דוגמה נוספת מצויה בדיון בעונש לבעליו של שור שנגח: "וגם בעליו יומת" (שמ' כא 29) – יומת בידי שמים. אתה אומר בידי שמים או אינו אלא בידי אדם' (נזיקין י [עמ' 285]). העיסוק הפרשני בהוראת 'יומת' בכתוב נתון כבר בתוך המערכת ההלכתית של עונש מוות, המכירה שתי קטגוריות: בידי שמים (כרת) ובידי אדם (מיתות בית דין). המונח מופיע 37 פעמים במכילתא דר' ישמעאל, רק שלוש מהן בקובץ האגדי.

96 מבנה בינארי משתקף גם בכך שביותר ממחצית היקריותיו של המונח נוספה החלופה 'או (אינו מדבר אלא ב)'.
97 מעניין לציין ששלוש מתוך ארבע היקריות באגדה מרוכזות בהקשר אחד, בעניין יתרו.

שונים.⁹⁸ חוקרים פירשו מבנים אלו כיוצרי מודעות, שכן הם פותחים במפורש אפשרויות שונות.⁹⁹ אך יש לשים לב שאפשרויות אלה משועבדות לחלוטין להיגיון ההלכתי, דבר המסביר הן את אופיים הבינארי של המבנים הדיאלקטיים והן את המינוח וההמשגה ההלכתית בהם.¹⁰⁰ אף במקומות המעטים בדרשות הלכתיות שיש בהם מונחי הצבעה ניכר הבדל מן השימוש במונחים אלו באגדה. נמחיש זאת באמצעות דרשה אחת משם ר' יהודה בן בתירה: "עזב תעזב עמו" (שמ' כג 5) – זו פריקה' (כספא ב [עמ' 326]).¹⁰¹ לכאורה יש כאן פרשנות לביטוי 'עזב תעזב עמו', שגם פרשני הפשט נתקשו בו. אולם עיון בהקשרה של הדרשה מגלה כי היא חלק מסדרת דרשות העוסקות במציאת מקור לקטגוריות ההלכתיות של פריקה וטעינה.¹⁰² תופעה דומה מתגלה בדרשות הזיהוי האחרות בהקשרים הלכתיים במכילתא דר' ישמעאל: העיסוק בהן אינו פרשני מקומי אלא שזור מראש במערכת ההלכתית הרחבה – חיפוש מקור לשלוש הברכות בברכת המזון (פסחא טז), התאמת הפסוק לשלוש חובות הבעל: מזונות, לבוש ותשימיש המיטה (נויקין ג), סדר הקדימויות של ביכורים, תרומה ומעשרות (כספא א).

*

חשוב לציין: לא מפתיע שבאגדה אנו מוצאים הגבלה של הדרשה לזמן המקראי – למשל שעבוד מצרים – בלא לחרוג ממנו, בעוד שבהלכה אין הגבלה כזאת, שכן אופיים של היגדי החוק הוא נורמטיבי, על-זמני, מה שאין כן הנרטיב ההיסטורי המקראי.¹⁰³ התופעה הראויה לציין היא

98 ראו למשל ספרי במדבר קיד (עמ' 315) ומקבילות בספרי דברים, המשווה בין פרשיות הרגימה באבן השונות. ראו: הלברטל, מהפכות (לעיל הערה 47).

100 לא סביר ליחס תופעה זו לעיסוק של דרשות 'מגיד' באסמכתא להלכות קיימות, שכן הדוגמאות דלעיל מגוונות מאוד מבחינת התחומים ההלכתיים, ואין לראות בכולן אסמכתא למסורות ישנות.

101 כך הנוסח ברוב כתבי היד, למעט נוסח עותק א בגניזה והדפוס, שחסרה בהם המילה 'זו' – אך היא באה שם בנוסח הדרשות בהמשך.

102 הנוסח על פי עותק א מהגניזה: [א] "עזב תעזב עמו" (שמ' כג 5) – למה נאמר? לפי שהוא אומר "הקם תקים עימו" (דב' כב, ד). אן לי אלא טעינה, פריקה מניין? ת"ל "עזב תעזב עמו". [ב] ר' יושיה אומר אחד זה ואחד זה בפריקה הכת' מדבר. אין לי אלא פריקה, טעינה מניין? ודין הוא מא אם פריקה <<שהוא יכול>> לפרק בפני עצמו הרי הוא מוזהר עליו, וטעינה שאינו יכל לטעון בפני עצמו אינו דין שיהא מוזהר עליו. מפני מה דיבר הכתוב בקל? ללמד על החמר. [ג] ר' יהודה בן בתירה אומר "עזב תעזב עימו" – פריקה, "הקם תקים עימו" – טעינה. [ד] מיכן היה ר' שמעון בן יוחי אומר כשם שפריקה מן התורה כך טעינה מן התורה'. לניתוח של דרשות אלו, העוסק גם במתח בין הקטגוריות ההלכתיות של פריקה וטעינה לבין פרשנות מילות הפסוק, ראו: רוזן-צבי, נוסח, עריכה והרמנויטיקה (לעיל הערה 4), עמ' 196–198, 203–204.

103 ואכן במקומות שבהם החוק מעורב בנרטיב, כגון בפסח מצרים (שמ' יב) או בפרשיות המקלל (וי' כד) והמקושש (במ' טו), הדרשות מערבות בין עיסוק בזמן הסיפור, זמנו של משה, לבין נורמות מחייבות. למשל הפסוק 'זהיה לכם למשמרת' (שמ' יב 6) בפסח מצרים נדרש הן באופן אגדי, כנוגע לזמן יציאת מצרים (מפני מה הקיים הכתוב לקחתו של פסח [...]) הגיע שבועתו [...]' [פסחא ה (עמ' 14)], 'אמר לו ישראל למשה [...] מן הנס שהוא עושה לכם במשיכתו' [שם (עמ' 16)] והן על ידי תרגום הלכתי כללי ('שימרה עד ארבעה עשר ושיטהוה' [שם (שם)]). גם בפרשת המקושש (במ' טו), המעשה עצמו נדון הן כנרטיב והן כחוק, ואף בשתי

שבהלכה, בניגוד לאגדה, אין (כמעט) השתהות על הכתוב, עיסוק בטקסט לגופו, ואין הבחנה בין עיסוק זה לבין שאלת היישום. לשון אחר, בעוד שבאגדה ניתן להבחין בין רמות שונות, זו הפרשנית וזו שעניינה לקח, הרי בהלכה הן מעורות זו בזו. תופעה זו, ראוי לומר שוב, אינה נובעת מעצם טיבו של החוק, שכן ניתן למצוא גם בדרשות הלכה עיסוק פרשני (כגון 'זה', 'אלו' דלעיל), אלא שהוא נדיר וספורדי.

נדגיש פעם נוספת כי החלוקה בין הלכה לאגדה נעשתה כאן, בניגוד למקובל במחקר, על פי תוכן הדרשה ולא על פי אופי הפסוק או המסכת, שכן כאמור קיימת זיקה הדוקה בין התוכן האגדי שבמסכתות ההלכתיות, השייכות לבתי המדרש, ובין החומר שבקובץ האגדי המשותף.¹⁰⁴ עם זאת אין כל ספק שגם לעריכה היה תפקיד משמעותי בעיצוב המדרשים. עניין חשוב בהקשר זה, שלא יכולנו לדון בו במסגרת המאמר, הוא מעמדן המיוחד של מסכתות פסחא ובחודש, שיש בהן שילוב יוצא דופן של חוק ונרטיב וממילא של הלכה ואגדה. שילוב זה הביא להשפעה הדדית בדרכי המדרש, ועל כן ניתן למצוא בהן באופן יוצא דופן מונחים הלכתיים בהקשר אגדי.¹⁰⁵ ומונחים אגדיים בהקשר הלכתי.¹⁰⁶ כפי שהראה מנחם כהנא, הקובץ האגדי נערך בבתי המדרש השונים, והדבר ניכר במינוח האופייני לכל בית מדרש, והמופיע אף בחלקים האגדיים.¹⁰⁷ לעומת תופעה זו, השייכת לעריכה האחרונה של קובץ ספרותי קיים, המעברים בין הלכה לאגדה במסכתות המעורבות הללו, פסחא ובחודש, נראים שייכים לרובד קדום יותר, שכן יש בהם לא רק החלפה של מונחים בהתאם למינוח הרווח בבתי המדרש אלא שימוש בטכניקה מדרשית האופיינית להלכה בעיסוק בתכנים האגדיים עצמם.

דרשות סמוכות: "רימצאו איש" (במ' טו 32) – מגיד שמינה משה שומרין ומצאו את המקושש. "ויקריבו אתו המצאים אתו מקשש עצים" (שם 33) [...] – מגיד שמתרין בו מעין <<מלאכתו>> (ספרי במדבר קיג [עמ' 313]). השוו גם בין דרשות 'ויניחוהו במשמר' (וי' כד 12; במ' טו 34) המופיעות הן במקושש והן במקלל. במקרה של המקושש נדרשת דרשה הלכתית רגילה: 'מגיד שכל חיבי מיתות נחבשים', ואילו במקרה של המקלל – דרשה על זמנו של הסיפור: 'מלמד שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לא'. נראה שיש כאן הבדל בין בתי המדרש, והדברים דורשים עיון מפורט.

104 למשל המונח 'האלא כבר נאמר' משמש כאמור בהוראה של סתירה בדרשות בעלות תוכן אגדי גם על פסוקים הלכתיים (במסכתות בחודש, נזיקין וכספא). תופעה זו קיימת במונחים נוספים. לדוגמה המונח 'כענין שנאמר', המקדים פסוק ראה, מופיע ב-25 דרשות, כולן בעלות תוכן אגדי, ומתוכן שתי היקריות במסכת נזיקין.

105 רוב היקריות של המונחים ההלכתיים באגדה נמצאות במסכתות אלו: (א) 'שומע אני' – 19 היקריות באגדה: שבע בפסחא, שבע בבחודש ועוד חמש באגדת המכילתא; (ב) 'למה נאמר [...] לפי שהוא אומר' – שבע היקריות באגדה: שלוש בפסחא, שלוש בבחודש, אחת בנזיקין (היקרות נוספת בשירתא ד [עמ' 129] היא העברה מבחודש); (ג) 'אתה אומר [...] או אינו אלא' – שמונה היקריות באגדה: חמש בפסחא, אחת בבחודש ועוד שתיים באגדת המכילתא.

106 כך היקריותיו של 'האלא כבר נאמר' בהקשרים הלכתיים מרוכזות כאמור בפסחא דווקא. תופעה דומה מתגלה במונח האגדי המובהק 'ומנין אתה אומר' – היקריותיו היחידות בהלכה במכילתא דר' ישמעאל הן בפסחא.

107 כהנא, המכילתות (לעיל הערה 5), עמ' 338–340.

דיון עתידי יצטרך אם כן להביא בחשבון שלושה פרמטרים להבחנה בין אגדה להלכה, ורק צירופם עשוי להסביר את מקור ההבדלים ביניהם: (א) פרמטר היסטורי-ריאלי: מוצאם השונה של העיסוקים בהלכה ובאגדה, בתוך בתי המדרש התנאיים ומחוץ להם; (ב) פרמטר סוגתי: הכלים השונים שנקטו הדרשנים (ואף אותם דרשנים עצמם!) בבואם לעסוק בהלכה ובאגדה; (ג) פרמטר עריכת החומרים: הן בקבצים הגדולים והן מחוץ להם.

נושא נוסף שבכוונתנו לבחון בעתיד הוא ההשוואה בין דבי ר' ישמעאל לדבי ר' עקיבא. השוואה זו חשובה במיוחד כאשר עוסקים בדרכי המדרש בהלכה ובאגדה, לאור ההנחה שמקורו של רוב החומר האגדי בקובץ קדום, המשותף לשני בתי המדרש. לכן השלמת הבדיקה באשר להבחנות בין הלכה לאגדה בדבי ר' עקיבא היא קבוצת ביקורת יעילה להבנת המשמעויות של ההבחנות שמצאנו.

הדיון לעיל עשוי לתרום לשאלות רחבות יותר על היחס בין אגדה להלכה, במדרש בפרט ובספרות חז"ל בכלל. שאלת היחס בין אגדה להלכה נדונה במחקר במישורים שונים, החל בתוכני הלימוד בבית המדרש וחלוקת מקצועות הלימוד השונים: 'מדרש, אגדות והלכות',¹⁰⁸ דרך הניסיון לשחזר היסטוריה חברתית של חכמי ההלכה מול 'בעלי אגדה',¹⁰⁹ וכלה בדיונים על מקומם של ההלכה והאגדה בעריכת החיבורים השונים.¹¹⁰ אנחנו מבקשים להוסיף לדיונים אלו את הפרקסיס הבית מדרשי, שבו, כפי שהראינו, הייתה הבחנה שיטתית ועקבית בין הטכניקה לאופן תפקוד המינוח בהלכה ובאגדה, שיטתיות החותרת תחת מגמה מחקרית עכשווית לטשטש הבחנה זו.¹¹¹ מובן כי שאלה זו צריכה להידון באשר לכל חיבור וחיבור בנפרד, ובכל מקרה ומקרה יש להבחין בין רמות הדיון השונות: הפרקסיס, הרפלקסייה והעריכה. רק איסוף של מונחים נוספים באופן שיטתי יוכל לקרב אותנו לשאלות ההיסטוריות הגדולות, ובתוכן השאלה אם ובאיזו מידה האגדה וההלכה נובעות מאותם מקורות, ריאליים וספרותיים.

הממצאים דלעיל עשויים גם לשפוך אור על מספר דיונים רחבים יותר המתקיימים כיום באשר למדרש ולפרשנות היהודית העתיקה בכלל, אלא שבמסגרת זו נוכל רק לרמוז להם. נזכיר למשל את הוויכוח על מידת ההתאמה של הקטגוריה פרשנות מקרא (biblical interpretation) לאפיון

108 א"א פינקלשטיין, 'מדרש הלכות ואגדות', ש' אטינגר ואחרים (עורכים), ספר יובל ליצחק בער: במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תש"ך, עמ' 29 (נדפס שוב: ספרא דבי רב: והוא ספר תורת כהנים, ה, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשנ"ב, עמ' 100–119); א' רוונטל, 'תורה שעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 445–489.

109 מ' הירשמן, 'איהו מקומן של מדרשי האגדה ומי הם "בעלי האגדה"?' מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 190–208.

110 ראו למשל באשר למשנה: M. Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, Oxford 2012; ובאשר לבבלי: B. S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia, PA 2011.

111 ראו למשל וימפיהיימר, סיפור החוק (שם), עמ' 31–62. כותרת הפרק שם: 'Deconstructing Halakha and Aggadah'

חלקים מספרות בית שני ואף למדרש עצמו.¹¹² תרומתנו לדיון היא בטענה שלא ניתן לקיימו בלא הבחנה שיטתית בין אגדה להלכה. כפי שהראינו לעיל, הדרשות ההלכתיות אינן מציגות פירושים בנפרד מן התרגום ההלכתי, בעוד שבעולם האגדה יש פרשנות של הנרטיב המקראי הנבדלת מן הלקחים. הפרדה זו הייתה חידוש ביחס לעולם של ימי הבית השני, שעל פי רוב היו החוק והנרטיב שבתורה מעורים בו זה בזה בצורות שונות.

דיון נוסף נוגע לשורשי בית המדרש ועולם החכמים – אם מוצאם מריאליה של פרשני חוק (יוריסטים) או של סופרים ולומדי מקרא.¹¹³ גם בעניין זה הממצאים דלעיל ושכמותם עשויים לשפוך אור חדש על הדיון, ובייחוד על הצורך להבחין בין מקורם של דרכי המדרש באגדה למקור הטכניקות ההלכתיות. מיעוט המונחים הדיאלקטיים באגדה עשוי ללמד על מוצאה השונה מזה של העיסוק ההלכתי הבית מדרשי.¹¹⁴

דיון מחקרי אחר העשוי להיות נשכר מבחינה שיטתית של המינוח המשמש את המדרש באגדה ובהלכה, הוא זה העוסק במובנם של תורה ונומוס בספרויות השונות.¹¹⁵ הממצאים דלעיל מחייבים בחינה מחדשת גם של סוגיה זו. ראשית, יש הבחנה שיטתית בין אגדה להלכה, ואף כלים שונים

112 באשר לספרות בית שני ראו: J. Reeves, 'Problematizing the Bible... Then and Now', *JQR*, 100 (2010), pp. 139-152; E. Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford 2016.

באשר למדרש ראו: ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, א, ירושלים תשע"ג, עמ' 55-115; P. Mandel, *The Origins of Midrash: From Teaching to Text*, Leiden 2017.

113 ראו למשל: A. Schremer, "[T]he[y] did not read in the sealed book": Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism, D. Goodblatt et al. (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2001, pp. 105-126.

114 פו הצביע על השורשים של כמה מדרכי המדרש התנאי בפרשנות ההלניסטית. ראו: פו, מסופרים למלומדים (לעיל הערה 15). אף שהוא דן במדרשי התנאים כמקשה אחת, חלק מהמונחים והנושאים שבהם עסק רלוונטיים בעיקר לאגדה, בעוד אחרים שימשו דווקא בהקשר הלכתי. לדוגמה ההשוואות לסכוליה באשר להיסקים דידיקטיים ('מגיד' ו'מלמד') והתמודדות עם סתירות (שני כתובים) מתגלות דווקא בהקשרים אגדיים. לאור ממצאינו ייתכן שיש מקום להבחין בין שורשי המינוח ודרכי הפרשנות בהלכה ובאגדה. ודוק, פו עסק במונחים 'מגיד' ו'מלמד' בהקשר הדידיקטי של לקחי דרך ארץ, אולם הוא העיר גם על השימוש הפרשני במונחים אלו ('דרשות פנים סיפוריות'), ואף ציין שיתכן שיש בסכוליה הבחנה מפורשת בין המונח המקדים לקחי דרך ארץ (didaskai) למונח המקדים הערות פנים-סיפוריות (deiknusi). ראו: שם, עמ' 59, הערה 73. לעיל ביקשנו להראות שבמדרש יש הבחנה דומה בהקשר אגדי, כגון בין 'מלמד' (פנים-סיפורי) לבין 'ללמדך' (לקח), והדברים עוד צריכים עיון.

115 בדיון זה נדונה שורה של שאלות, למשל: האם המונח תורת משה בספרות המקראית המאוחרת מכון דווקא לחוק? האם המובן של נומוס בתרגום השבעים ובעקבותיו לגיטיטי או רחב? על תולדות הדיון בשאלות אלו ראו: S. Westerman, 'Torah, Nomos and Law: A Question of Meaning', *SR*, 15 (1986), pp. 327-336. בהקשר זה גם הוצא ש'תורה ותעודה' ביובלים מכון להבחנה בין חוק לנרטיב. ראו: C. Werman, 'The Torah and the Teuda Engraved on the Tablets', *DSD*, 9 (2002), pp. 75-103; D. Lambert, 'How the "Torah of Moses" Became Revelation?', *JSL*, 47 (2016), p. 47. ואף ניסו בהקשר זה להבין על יסוד הבחנה בין המובנים השונים של המונח נומוס בשימושו של פאולוס את יחסו לתורה

המשמשים בכל אחד מסוגי הדרשות, אך אין התאמה בין הבחנה זו לבין פסוקי חוק ונרטיב, שכן ההבחנה מבוססת על ההקשר הדרשני ולא על פסוקי התורה עצמם; דרשות אגדיות על פסוקים הלכתיים נוהגות כדרך האגדה ולא ההלכה. שנית, באשר לעיסוק בחומרי החוק עצמם בחומש הראינו כי לפרשנות אין מעמד עצמאי, ונראה כי מובנה של התורה כחוק השתלט על מובנה כטקסט, עד שהמדרש כבר לא הבחין ביניהם.¹¹⁶

נסכם: במאמר זה עסקנו בשני מונחים שכל אחד מהם משמש באופן שונה בהלכה ובאגדה. במקרים אלה נקטו הדרשות ההלכתיות והאגדיות אותם מונחים שכיחים, אך הפעילו אותם בצורה שונה בכל אחד מההקשרים. במונח 'הלא כבר נאמר' החלוקה בין השימושים חד-משמעית: באגדה – סתירות, בהלכה – ייתור; ואילו במונח 'מגיד' ניתן להצביע על שימושים ודגשים שונים: רק באגדה מופיעה פרשנות המובחנת מהיסקים. מניתוח המינוח עברנו לדון בעקרונות ההרמנויטיים המשתקפים במונחים – סתירות מחד גיסא ועיסוק בטקסט לגופו מאידך גיסא – תוך השוואה למונחים אחרים הרלוונטיים לנושאים אלו.¹¹⁷ משילוב הדוגמאות ביקשנו להראות כי העיסוק במונחי הדיון עשוי להיות מפתח חשוב, גם אם לא יחיד, להגדרת ההבדלים בין הלכה לאגדה בדרכי המדרש.

ד"ר אסף רוון-צבי, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501, ומכון שלום הרטמן, רחוב גדליהו אלון, ירושלים 9311310
assaf.rosen-zvi@mail.huji.ac.il

פרופ' ישי רוון-צבי, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב, ת.ד. 39040, רמת אביב, תל אביב 6997801, ומכון שלום הרטמן, רחוב גדליהו אלון, ירושלים 9311310
rosenzvi@post.tau.ac.il

כטקסט וכחוק. ראו על כך: Y. Fisch, 'Paul's Interpretation of Scripture and the (Pre-)History of Midrash', Ph.D. dissertation, Tel Aviv University, 2018

116 למשל המונח 'שנה עליו הכתוב לפסול' מניח ש'הכתוב' פועל כמחוקק מכוח פעולותיו הטקסטואליות הלא-סמנטיות – כלומר פעולות שאינן מוסיפות תוכן חדש – כגון על ידי חזרה על אותן מילים.

117 מונחי תמיהה ('וכי', 'והלא'), מונחי הצבעה ('זה', 'אלו'), 'כתוב אחד אומר וכתוב אחד אומר', 'אין x אלא y', 'מלמד', 'ללמדך'. יש חשיבות מיוחדת להבחנות הנתמכות בשינויי מינוח וצורה (כגון בין 'מלמד' לבין 'ללמדך' באגדה), משום שהן מלמדות על הבחנות שהיו ב'מקור' ולא כאלה שכפו החוקרים.