

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה
ע"ש חיים רוזנברג

לא

מתלמידיו של אהרן עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש

עורכים

דניאל באיאריץ, ורד נעם וישי רוזן-צבי

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:
פרופ' דוד אסף, פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן,
פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' יובל רוטמן, פרופ' דלית רום-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר עומר מיכאליס

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"א

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	תעודה כא-כב
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל

בעטיפה: אהרן כהן גדול. פרט מציור קיר בבית הכנסת בדורא אירופוס, המאה השלישית

ISSN 0334-1364

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
נדפס בדפוס אליגנר



פרופ' אהרן שמש

תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	שער ראשון: מקרא ומגילות
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	עיון ב־4Q159
91	כנה ורמן
	שער שני: מן הבית השני אל התנאים
	טומאת הממזר ו'נדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים
129	ידידה קורן
	מצוות פורים בימי הבית השני ובספרות התנאית: פרקים בתולדות
	ההלכה
169	משה בנוביץ
	הכל מוכן לשבת? בין ספרות בית שני לספרות התנאית
195	יואל קרצ'מר־רזיאל
	ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה
229	דניאל באירין
	שער שלישי: עריכה ונוסח
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת
	ברכות ובִּהְרָכְבָּה
251	שלמה נאה

	לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין
277	מנחם כהנא
	הגוי, החשוד ו'אחרים' אחרים: תהליכי עריכה, הלכה וחברה בתוספתא
315	חנן מזא"ה
	ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה אהרן עמית
349	
	שער רביעי: בין משנה למדרש
	שפת המדרש
367	משה הלברטל
	הגדות על דופי
381	עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי
	עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים
411	הלל מאלי
	מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה
451	דוד הנשקה
	שער חמישי: ספרות התנאים במבט בין־תרבותי
	בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח
481	מירה בלברג
	אישה הרה היוצאה ליהרג – גלגולו של פולמוס
505	יפעת מוניקנדם
	מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא
541	יאיר פורסטנברג
vii	תקצירים באנגלית

שפת המדרש

משה הלברטל

מדרשי ההלכה משמשים עדות לתמורות הלכתיות ולחידושים פרשניים מרחיקי לכת המתרחשים בעולמם של החכמים. אולם מעבר לכך, מדרשי ההלכה מכוננים שפה טיעונית חדשה שבמסגרתה נוצקת הפרשנות שהם מציעים לכתוב. מעטים החיבורים שבהם מופיעה לא רק סדרה של רעיונות חדשים אלא שפה חדשה, והשפה החדשה הזאת הנוצרת במדרשי ההלכה אינה מוגבלת למונחים ולניבים חדשים; היא כוללת את הופעתו של מבנה לשוני שלם המכונן את האופן שבו מציגים טיעון פרשני. לשפה המדרשית החדשה הזאת אין תקדים בספרות מקבילה או זאת שקדמה למדרשי ההלכה, ועל כן הופעתם של המבנים הלשוניים הללו היא מפתיעה ואומרת דרשני. מן הראוי לציין שבשפת הטיעון הפרשנית של המדרש אינני כולל את המידות שהתורה נדרשת בהן, כדוגמת בניין אב, קל וחומר, כלל ופרט וגזירה שווה. המידות הללו הן בבחינת כללי פרשנות או אמצעי פרשנות שנונו רבות במחקר. שפת הטיעון שהמאמר מיועד להצביע עליה ולנתח אותה היא ראשונית יותר, היא אינה אמצעי פרשני כזה או אחר אלא התבנית הלשונית והטיעונית המכתיבה את המרחב הפרשני ומגדירה אותו. תבנית זאת לא זכתה לדיון מקיף בחקר המדרש, והשאלה החשובה ששפה זאת מעמידה היא כיצד היא מעצבת את אופן הקריאה של הכתובים ואת המעשה הפרשני ואת תודעת הפרשן.¹ הבנתה של שפת מבנה הטיעון המדרשי אינה תלויה בשאלה האם היא משקפת את שפת הלימוד החי בבית המדרש ואת אופן ההתבטאות של החכמים עצמם, או את המטבע שטבעו עורכי המדרשים. עניין זה עמד לוויכוח בין החוקרים בכל הנוגע לטרמינולוגיה המדרשית בכללה, ומחלוקת זאת נוגעת גם לשאלת שפת הטיעון

* לזכרו של אהרן שמש, חברותא יקר וחבר אהוב.

1 לאחרונה הקדישו אסף וישי רוזן-צבי מחקר למרכיבים של שפת הטיעון בחלקים האגדיים של מדרשי ההלכה ויחסם לחלקים ההלכתיים, על כך ראו 'פרשנות מדרשית בדבי רבי ישמעאל בין הלכה לאגדה', תרביץ פו (תשע"ט), עמ' 202-232.

המדרשית המסוימת שבה המאמר עוסק.² תהא אשר תהא התשובה לשאלה זאת, הדיון בשפת הטיעון המדרשית ובתודעה הפרשנית שהיא מבטאת ויוצרת הוא בעל משמעות מרכזית, בין אם שפת הטיעון הזאת משקפת את המשא ומתן החי של בית המדרש ובין אם היא משקפת את התבנית שיצק העורך למדרשי ההלכה בכללם. בשלב ראשוני אפשר לתאר שלושה מבנים בסיסיים של שפת הטיעון המתחדשת במדרש. מבנים אלה אינם ממצים את שפת הטיעון המדרשית בכללה, אולם כפי שנראה יש להם ייחודיות משלהם, והם חוזרים על עצמם שוב ושוב ומשמשים כתבנית על לשיח המדרשי. דוגמה למבנה הראשון מצויה במדרש הבא על המקרא הקובע שעבד עברי משתחרר בשנה השביעית: "ובשביעית". שביעית למכירה. אתה אומר שביעית למכירה, או שביעית לשנים? תלמוד לומר "שש שנים יעבוד", שביעית למכירה ולא שביעית לשנים' (מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין פרשה א, עמ' 249).³ המדרש פותח בהצעת פירוש מסוים לביטוי 'בשביעית', ולפי פירוש זה העבד יוצא בשנה השביעית למכירתו. לאחר מכן המדרש מעמיד חלופה פרשנית להצעת הפירוש הראשונית. הביטוי 'בשביעית' מציין גם את השנה השביעית של מעגל השנים, השנה שבה חלים דינים של שמיטת קרקעות וכספים, ולפיכך המדרש מקשה מדוע לא יתפרש הפסוק בהתאם לחלופה זאת, שלפיה העבד ישתחרר בשנה השביעית במניין השנים. לאחר העמדת החלופה הפרשנית מביא המדרש ראייה שתפקידה לברור בין החלופות הללו – 'שש שנים יעבוד', ובהתאם לראיה זאת המדרש מאשר את הקביעה הפרשנית הראשונית. אפשר לנסח את תבנית הטיעון הזאת כך: התבנית פותחת בציטוט לשון הכתוב 'ובשביעית', נכנה את לשון הכתוב באות P. לאחריה באה הצעת פירוש מסוימת – 'שביעית למכירה' – הקובעת את משמעותו הפרשנית של הכתוב, ונכנה אותה X. לאחר הצעת הפירוש הזאת מעלה המדרש אפשרות פרשנית חלופית, שנכנה אותה Y ('שביעית לשנים'), שלעומתה יש להצדיק מדוע הוצעה הפרשנות הראשונה – 'X אתה אומר או אינו אלא Y?'. לאחר השאלה מובאת ראייה, לרוב מכתוב נוסף, במקרה שלפנינו 'שש שנים יעבוד'.

- 2 בנימין זאב בכר, שהקדיש את עבודתו הגדולה לחקר המונחים במדרש, סבר בהקדמתו לספרו ערכי מדרש שהטרמינולוגיה של המדרש משקפת את לשון החכמים עצמם ושהיא עדות לשלבים המוקדמים ביותר שבהם נוסחה, על כך ראו ב"ז בכר, ערכי מדרש: תנאים (תרגום מרגמנית א"ז רבינוביץ), תל אביב תרפ"ג, עמ' III. בנימין דה-פריז חלק על תפיסה זאת וגרס שמוצאם של המינוחים המדרשיים הוא בשלבי העריכה. על כך ראו ב' דה-פריז, מחקרים בספרות התלמוד, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 223.
- 3 הציטוטים של מדרשי ההלכה השונים הם בהתאם לעד הנוסח המוסמך, כפי שנבחר במסגרת מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית, או לפי המהדורה המהימנה של המדרש.

הטיעון הנוסף אמור להגן על ההצעה הפרשנית הראשונה מפני החלופה הפרשנית שהועמדה מולה. נכנה את הטיעון הנוסף הזה $P1$, התומך ב- X ודוחה את Y . את המבנה הטיעוני הזה אפשר להציג אפוא כמבנה מופשט כך: $X=P$. X אתה אומר או אינו אלא Y ? $P1$, לכן X ולא Y .

המבנה השני של שפת הטיעון הפרשני שהמדרש מחדש מופיע בדוגמה הבאה, גם היא מדיני עבר עברי: "שש שנים יעבור" שומע אני כל עבדה במשמע? תלמוד לומר "לא תעבוד בו עבדת עבד" (מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין פרשה א, עמ' 248). מבנה זה מתחיל גם הוא בהצגת הכתוב 'שש שנים יעבור' ולאחריו לא באה קביעה פרשנית כמו בתבנית הראשונה, אלא שאלה המעמידה אפשרות פרשנית רחבה ולא מובחנת, כדוגמת זאת המופיעה במדרש שלפנינו 'שומע אני כל עבודה במשמע?'. לפי אפשרות זאת אפשר להעביד את העבד בכל עבודה, ללא מגבלה, ובכללה עבודה מבזה ומפרכת. אפשרות רחבה זאת יש לה בסיס ראשוני בכתוב, ומכאן גם הביטוי המקדים את השאלה 'שומע אני'. ביטוי זה מעיד שיש מקום של ממש להשערה הפרשנית העומדת למבחן, שתירחה בהמשך הדיון. לאחר השאלה מופיעה ראייה, לרוב מכתוב נוסף, במקרה שלפנינו – 'לא תעבוד בו עבודת עבד', וממנה נקבעת המשמעות המצמצמת של הפסוק, האוסרת להעביד את העבד בכל עבודה ובכללה עבודת פרך ועבודה שיש בה כיוזין. אפשר לנסח את המבנה הטיעוני השני כך: המדרש פותח בהצגת הפסוק, שנכנה אותו P . לאחר מכן הוא מעלה אפשרות פרשנית רחבה העשויה להשתמע מן הפסוק, שנכנה אותה $+X$. אפשרות זאת נדחית באמצעות ראייה, לעיתים רבות מכתוב נוסף, שנכנה אותה $P1$, ובעקבותיה מועמד גרעין משמעות מסוים ויציב של הכתוב, המצמצם את האפשרות הראשונה $+X$ שהועלתה כהשערה אפשרית. הניסוח המופשט של המבנה הטיעוני הזה יהיה לפיכך: P , שומע אני $+X$? $P1$, לכן X בלבד ולא $+X$.

פעמים רבות המבנה הטיעוני הזה אינו מציב אפשרות רחבה המצמצמת בהמשך, אלא הוא מציג חלופה פרשנית עצמאית שיש לה, כאמור, בסיס ראשוני בכתוב והיא נדחית בהמשך. כך לדוגמה: "ונקרב בעל הבית", שומע אני לשאול באורים ותומים? תלמוד לומר "אשר ירשיעון אלהים", לא אמרתי אלא אלהים שהן מרשיעין" (מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין פרשה טו, עמ' 300). דרשה זאת מעלה אפשרות פרשנית הגורסת שההליך המשפטי אמור להתנהל באמצעים מעין מאגיים של פנייה ישירה לאלוהים. אפשרות זאת, שיש לה על מה שתישען בכתובים, משום שהיא מתבססת ישירות על המילה 'אלהים', נדחית בהמשך הדרשה, והמילה 'אלהים' מקבלת פשר שונה לחלוטין המתייחס לדיינים. המבנה המופשט של צורה כזאת של התבנית יהיה: P , שומע אני X ? $P1$, ולכן Y . שימוש נפוץ זה של 'שומע אני' קרוב יותר לפיכך לתבנית הטיעון הראשונה שבה מוצעת חלופה פרשנית. אולם

במקרים אלה של 'שומע אני', נראה שלאפשרות הנדחית יש יתרון מסוים שיש להתגבר עליו; היא משתמעת מן הפסוק, ולפיכך המדרש בוחר לפתוח בה ולדחות אותה. (במקרים רבים שבהם מופיע המבנה הטיועוני הזה, כאשר ההשערה הנדחית היא המרחיבה [+X], נוספת לביטוי 'שומע אני' המילה 'אף' – 'שומע אני אף').

המבנה הטיועוני השלישי שהתחדש בשפת הטיועון הפרשנית במדרש מצוי בדוגמה הבאה בדרשה העוסקת באיסור למכור אישה יפת תואר שנשבתה: "ומכור לא תמכרנה בכסף" אין לי אלא שלא ימכרנה בכסף, מנין שלא יתננה במתנה ולא יעשה בה טובה? תלמוד לומר "ומכור לא תמכרנה בכסף [לא תתעמר בה]", שלא תשתמש בה' (ספרי דברים ריד, עמ' 247). במבנה זה הדרשה מתחילה בגרעין ברור של משמעות, ובמקרה של אשת יפת תואר שנשבתה גרעין זה כולל את איסור מכירתה. השאלה העולה היא כיצד אפשר להרחיב את האיסור אל מעבר למכירה, להקשרים נוספים, כגון העברת השבויה לאדם אחר כמתנה. הרחבה זאת מוצדקת על ידי טענה או פסוק נוסף, במקרה שלפנינו 'לא תתעמר בה', שממנו משמע שאיסור המכירה אינו אלא ביטוי אחד לאיסור התעמרות רחב יותר, הכולל גם העברת השבויה כמתנה.⁴ התיאור המופשט של המבנה הזה הוא: P, אין לי אלא X, X + מנין? P1, מכאן ש X +.

שלושת המבנים הטיועוניים הללו, שהם מאבני היסוד של השפה הפרשנית שנוצרה במדרש והיא מכוננת את ההליך המדרשי, מופיעים עשרות פעמים במדרשי הלכה של רבי רבי ישמעאל.⁵ בכל מקום שבו מופיעים המבנים הללו הם מתעדים

4 במדרש זה, כדרכם של מדרשים מדבי רבי עקיבא, הראיה מופיעה לרוב בפסוק הנדרש עצמו ולא בפסוקים נוספים על דרך ההשוואה, כפי שהם מופיעים לרוב במדרשי מדבי רבי ישמעאל. על מאפיין זה של מדרשי דבי רבי עקיבא ראו י' רוזן-צבי, בין משנה למדרש: קריאה בספרות התנאית, רעננה 2020, עמ' 256. וראו דבריו של מ' כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ב, ירושלים תשע"א, עמ' 35-36.

5 אחד ההבדלים בין מדרשי ההלכה מדבי רבי עקיבא למדרשי ההלכה מדבי רבי ישמעאל הוא שפת הטיועון הפרשנית. במדרשים מדבי רבי עקיבא המבנה הטיועוני X' אתה אומר או אינו אלא Y' אינו קיים. במקום מבנה זה מקדימה המילה 'כול' את החלופה הפרשנית המוצעת כתחליף לפירוש הננקט. במדרשים מדבי רבי עקיבא מקבילה המילה 'כול' לשימוש ב'שומע אני', משום שהיא פותחת את החלופה הפרשנית כשאלה הנדחית בהמשך, בעוד 'אתה אומר' פותח בפירוש שנוקט המדרש, ולאחריו הוא מעלה את החלופה שעתידי להידחות. על המונח 'כול' ושכיחותו הרחבה ראו ל' אליאס בר-לבב, מכילתא דרשב"ב פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, ירושלים תשע"ד, עמ' 99-101. על הבדלי הטרמינולוגיה שנידונו בהרחבה במחקר ראו סיכום ממצא ורחב של הדיון במאמרו של מנחם כהנא M. I. Kahana, 'The Halakhic Midrashim', S. Safrai et al (eds.), *The Literature of the Sages*, II vols., Amsterdam 2006, pp.17-49

הכרעות פרשניות ככדות משקל, הקובעות את המאפיינים הבסיסיים ביותר של הפרשה הנדונה. כך בדוגמאות שלפנינו המבנים הטיעוניים הללו משמשים לקביעת מספר השנים שהעבד עובד לפני שחרורו, סוג העבודה שבה אפשר להעביר אותו, והיקף האיסורים החלים על ההתעמרות בשבויה. לשם הקיצור אכנה את המבנה הראשון 'אתה אומר', את המבנה השני 'שומע אני', ואת המבנה השלישי 'אין לי אלא'.⁶ קיצורים אלה, כפי שיעלה בהמשך, מלמדים רבות על התודעה שהשפה הפרשנית יוצרת, אולם בשלב זה מן הראוי לזהות עניין משותף לשלושת המבנים הללו. בשלושתם מועמדת שאלה הניצבת בליבה של התנועה הפרשנית ומפעילה את הכיוון של התהליך הפרשני. השאלות הללו הן – 'X אתה אומר או אינו אלא Y?...?'; 'שומע אני X?...?'; 'אין לי אלא X, X+...? מנין?...'. הפרשנות מונעת אפוא על ידי שאלה שהשפה הפרשנית מכתיבה, ובכל מבנה טיעוני יש לשאלה גוון עצמאי משלה, המפעיל את התנועה הפרשנית בכיוון מסוים.

להבהרת האופי של התנועה הפרשנית שכל שאלה מכתיבה נפנה למבנה הראשון 'אתה אומר', שכאמור צורתו המופשטת היא: $X, X=P$ אתה אומר או אינו אלא $X, P1$? Y ולא Y. במבנה טיעוני זה השאלה – 'X אתה אומר או אינו אלא Y', המופיעה אחרי קביעה פרשנית $X=P$ – מעמידה חלופה פרשנית 'או אינו אלא Y' שמאגרת את הפרשנות שנקבעה. התהליך הפרשני שהשאלה הזאת מניעה מטרתו לחייב ברירה פרשנית בין החלופות הללו, ברירה שאינה יכולה להישען על הנתון הטקסטואלי המיידית המתפרש (P), אלא היא נדרשת לגיוס של כתוב נוסף או טענה נוספת. מבנה טיעוני זה המחייב ברירה פרשנית הוא לפיכך מבנה יוצר מודעות, ובמודעות הזאת שהמבנה הזה מכתיב מתברר שהתוצאה הפרשנית אינה מיידית אלא היא תוצר של הכרעה מודעת בין חלופות. המבנה הזה, המציב חלופה פרשנית כאתגר, מערער את הוודאות הפרשנית הראשונית, ואם ודאות זו נשמרת, היא מושגת רק לאחר מאמץ נוסף. עניינו של המבנה הטיעוני הזה ביצירת בעייתיות של הכתוב, בכך שהוא מעמיד חלופה פרשנית שמולה 'אתה' – מחויב להתייבצ: 'X אתה אומר או אינו אלא Y?...?'. 'אתה', הפרשן, הוא זה שקבע את המשמעות שניתנה לכתוב לאחר שהוא צוטט, הוא זה שקבע $P=X$, והוא זה שאמור לתת דין וחשבון לחלופה שלמולה הוא מעומת. השאלה העומדת לפנינו הופכת את 'אתה' הפרשן למודע לכך שהקביעה הפרשנית שלו היא למעשה ברירה בין אפשרויות פרשניות ראשוניות. מודעות זאת עומדת בניגוד למצב שבו ההכרעה הפרשנית הפכה למסורת מקובלת ונתונה. הפיכתה של פרשנות למסורת מקובלת

6 על שכיחותו של המונח 'אין לי אלא' במדרשי ההלכה מדבי רבי עקיבא ומדבי רבי ישמעאל ראו דבריה של ליאורה אליאס בר-לבב, שם, עמ' 68-72.

ופשוטה היא השלב שבו אלה המחזיקים בהכרעה הזאת כבר חדלו מלראות בה תוצר של ברירה בין חלופות אפשריות. הפרשנות הפכה לחלק מהכתוב עצמו, ועקבות הברירה הפרשנית כבר נעלמו.

המבנה הטיעוני השני 'שומע אני' אינו פותח בקביעה פרשנית שאחריה באה שאלה כמו במבנה 'אתה אומר'. המבנה 'שומע אני' פותח בתהייה המעלה אפשרות פרשנית שיש לה עוגן לכאורה בכתוב עצמו – 'שומע אני' – אפשרות הנדחית לאחר הבאת כתוב נוסף או טיעון נוסף המעמיד את הכתוב בגרעין המצומצם שלו. הקושי המניע את הפרשנות במבנה זה הוא שהפסוק עלול להוביל לתוצאה משפטית רחבה מדי הנראית למדרש כבעייתית. הכיוון הפרשני שתבנית זאת מכתיבה אינו ברירה בין חלופות פרשניות אלא צמצום של פרשנות רחבה והעמדת הפסוק על גרעין משמעות צר ויציב. במבנה זה מופיע 'אני', ה'אני' הדובר, והופעת ה'אני' הזה בגוף ראשון היא תוצר של העובדה שהכתוב נשמע באופן מסוים אולם משמעותו שונה לגמרי. גם במבנה טיעוני זה מועמד הפרשן כאישיות נבדלת, ובמבנה המסוים הזה הוא לא מתואר בגוף שני כ'אתה' (כמו במבנה 'אתה אומר') אלא כ'אני', 'אני' המעלה השערה פרשנית ראשונית כשאלה ודוחה אותה בהמשך.

המבנה השלישי 'אין לי אלא' מניח ביסוד השאלה שהוא מעלה נתון ידוע הנגזר מן הכתוב. הנתון הפרשני עצמו ברור, אולם השאלה דורשת את הרחבתו אל מעבר למה שכבר יש לי'. במקרה זה הקושי שמניע את המדרש הוא ההכרה שהנתון הפרשני המידי מצומצם מדי, לעיתים בגלל האופי הקוזאיסטי של החוק, ואינו מספק את כל המידע הנדרש. לפרשן, המופיע גם בתבנית הזאת בגוף ראשון, הכתוב כפי שהוא מספק מעט מדי, 'אין לי אלא'. ה'אני' הפרשן מבקש בשאלה הרחבה אל מעבר למה שכבר יש לו, ולשם כך הוא נצרך לפסוק או לטענה נוספת שיספקו את החסר.⁷

שלוש השאלות הללו, הנטועות כל אחת בליבו של המבנה הלשוני הטיעוני, שותפות ליצירה של תודעה והכרה שהכתוב המסוים המצוטט, היחידה האטומית של הטקסט, הוא מוקשה. הקושי הזה, בהתאם לשאלות הללו, יכול לבוא לידי ביטוי בשלוש צורות. במבנה הראשון – 'אתה אומר' – הקושי הוא בדו־משמעות של הכתוב. הוא יכול להתפרש לכאן או לכאן, הוא אינו חד משמעי, ופירושו הכתוב דורש ברירה מודעת בין חלופות פרשניות. במבנה השני – 'שומע אני' – הכתוב נראה לכאורה בעל משמעות רחבה מדי, שיש לצמצם אותה. ובמבנה השלישי – 'אין לי אלא' – הכתוב נראה על פניו צר מדי, הוא דורש הרחבה. הפיכת הנתון הטקסטואלי

7 כפי שהעירה ליאורה אליאס בר־לבב, במדרשים מדבי רבי ישמעאל המענה לשאלה הניתן מן הדין ולא מפסוק שכיח בהרבה. על כך ראו שם, עמ' 69, הערה 60.

למוקשה בשלושת המבנים הללו היא גם זאת שיוצרת את הפרשן כאישיות מובחנת, הפרשן המתואר בגוף שני כ'אתה' או בגוף ראשון כ'אני' ובסמיכות למילת היחס 'ל-' בגוף ראשון כ'לי'. אם המשמעות של הכתוב הייתה ברורה ומיידית לא היה נוצר דובר נבדל שאמור לברור, לצמצם או להרחיב. במקרה של משמעות ודאית וישירה הכתוב מדבר בעד עצמו, יש רק אישיות אחת הקובעת משמעות והיא זאת של הכותב. הפיכת הטקסט למוקשה היא שיוצרת את הפרשן הנפרד, את ה'אתה', ה'אני' וה'לי', שהמעורבות שלו הכרחית ליצירת המשמעות של הכתוב.

הופעת הפרשן כדמות עצמאית בודדת, מצמצמת או מרחיבה, בשפת הטיעון המדרשית בולטת בהשוואה למדרשי הכתובים המצויים במגילות מדבר יהודה. המגילות הללו אינן מציגות דובר פרשני נבדל בגוף שני או בגוף ראשון, הכתוב הוא הדובר היחיד והמיידית של הפרשנות המצויה במגילות, ופרשנות זאת אינה מונעת על ידי הצבת שאלה אלא היא נראית כחושפת משמעות נתונה של הכתוב הדובר. אפשר לנסח את ההתרחשות הכבירה הנוצרת במבנים הבסיסיים ביותר של שפת הטיעון שהתחדשה במדרש באופן הבא: א. התנועה הראשונה של השפה הפרשנית שהמדרש יוצר עניינה ליצור קושי אל מול הנתון הכתוב שלפנינו, להראות שהוא אינו מובן מאליו. ב. הגוונים השונים של השאלה בכל מבנה טיעוני יוצרים שלושה סוגים שונים של קשיים – הכתוב יכול להיות דו־משמעי או רחב מדי או צר מדי. ג. הקשיים הללו הם המעמידים את הפרשן כאישיות מובחנת העומדת אל מול הכתוב המוקשה, בין אם הוא ה'אתה', הצריך להצדיק את הצעתו הפרשנית אל מול חלופה אחרת, ובין אם הוא ה'אני', המרחיב או המצמצם את המשמעות האפשרית של הכתוב. ד. תפקידה של השאלה בלב השפה הטיעונית הוא לתת לאישיות הזאת מרחב של מעורבות ביצירת המשמעות. ההכרעות הפרשניות שנוצרות בעימות של הפרשן עם הכתוב הן מרחיקות לכת מבחינת עיצובה המשפטי של הפרשה.

כאמור, המבנה 'שומע אני' והמבנה 'אין לי אלא' יוצרים תנע פרשני בכיוונים שונים. השאלה 'שומע אני' מזמינה צמצום של משמעות שעל פניה נראית רחבה מדי, והשאלה 'אין לי אלא' מזמינה הרחבה של משמעות שעל פניה נראית מצומצמת מדי. רצף של דרשות שבו סמוכים שני המבנים הללו זה לזה ומניעים את הפרשנות לכיוונים מנוגדים מצוי בדוגמה הבאה. דוגמה זאת מלמדת רבות על המרחב הפרשני ועל המקום המכריע של הפרשן ביצירת משמעות, שנוצר בעקבות השאלות הללו:

'מכה איש ומת מות יומת', למה נאמר? לפי שנאמר 'איש כי יכה כל נפש אדם', שומע אני אפילו סטרו סטירה? תלמוד לומר 'מכה איש ומת', מגיד שאינו חייב עד שתצא כל נפשו.

(מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין פרשה ד, עמ' 261)

בדרשה זאת האפשרות הרחבה המועמדת גורסת שכל מכה תגרור אחריה עונש מוות – 'שומע אני אפילו סטרו סטירה'. אפשרות רחבה זאת עשויה לעלות מקריאה של הפסוק 'ואיש כי יכה כל נפש אדם'. הפסוק 'מכה איש ומת מות יומת' מובא כדי לצמצם ולהעמיד את עונש המוות למכה קטלנית בלבד, רק מי שהמית איש חייב מיתה. מייד לאחר דרשה זאת מופיעות שתי דרשות שמגמתן להרחיב ולא לצמצם:

'מכה איש', אין לי אלא איש הכה את האיש, הכה את האשה ואת הקטן מניין? תלמוד לומר 'ואיש כי יכה כל נפש אדם', להביא את האשה ואת הקטן. האשה שהרגה את חברתה ואת הקטן מניין? תלמוד לומר 'רוצח הוא', לתלמודו בא.

שתי דרשות אלה נועדו להרחיב את עונש המוות לא רק לרוצח של איש אלא גם לרוצח נשים וקטנים, אל מעבר לגרעין המשמעות המצומצם העשוי לעלות מהביטוי 'מכה איש'. הרחבת האיסור וענישת הרוצח נתמכות בפסוק המכליל יותר 'איש כי יכה כל נפש אדם', ולפיכך מי שהמית כל נפש בין איש בין אישה ובין קטן חייב מיתה. מייד לאחר דרשה מרחיבה זאת מובאת דרשה נוספת, מצמצמת:

'מכה איש', אף הקטן במשמע? תלמוד לומר 'ואיש כי יכה כל נפש אדם', להוציא את הקטן. 'ואיש כי יכה כל נפש אדם', שומעני אף בן שמונה במשמע? תלמוד לומר 'מכה איש', מגיד שאינו חייב עד שיהרוג בן קיימא.

הדרשות המצמצמות הללו באות לפטור מעונש מוות את הקטן שהרג, וכן את מי שהרג תינוק שנולד בחודש השמיני להריון, שלדעת המדרש הוא אינו בר קיימא ועל כן אינו נחשב כנפש אדם כמובן המלא של המילה.

לרצף הדרשות הללו, הנע בכיוונים מנוגדים של צמצום הרחבה וצמצום, יש חשיבות משפטית מכרעת, משום שהן מגדירות את טיבה של עבירת הרציחה. הפסוק 'מכה איש ומת מות יומת' הוא המעגן את מגמת הצמצום, וממנו לומדים לדוגמה שרק על מכה קטלנית נגזר דין מוות. הפסוק 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' יוצר את אפשרות ההרחבה, וממנו לומדים שדין מוות חל על הורג כל נפש שהוכתה למוות. המרחב הפרשני של הפרשן המופיע בגוף ראשון כ'אני' הדובר, ניכר ברצף זה היטב, משום שהפרשן ביד אומן ברצותו מרחיב וברצותו מצמצם. כדי להבין את פעילותו המכרעת של הפרשן ביצירת המשמעות המשפטית של עבירת הרצח, אפשר לדמיין רצף פרשני שבו סדר הפסוקים היה מובא בסדר הפוך, ובו נוצרת מגמת הרחבה והצרה בכיוונים מנוגדים לאלה שקבע הפרשן המדרשי. כך לדוגמה, היה אפשר

לדמות את הדרשה המרחיבה הבאה: "מכה איש ומת", אין לי שיצאה נפשו, מנין אפילו סטרו סטירה? תלמוד לומר "ואיש כי יכה כל נפש אדם". לחלופין אפשר לדמות את הדרשה המצמצמת הבאה: "ואיש כי יכה כל נפש אדם", שומע אני אף האשה במשמע? תלמוד לומר "מכה איש ומת", איש ולא אשה'. ההחלטה אם להניע את התנועה הפרשנית לצמצום או להרחבה אינה נגזרת ישירות מהפסוקים עצמם, היא תלויה לחלוטין במעורבות של הפרשן ביצירת ההלכה ובסדר הפסוקים שהוא מכונן. במקרה זה ההכרעות של הפרשן משקפות את ההיגיון המוסרי והמשפטי הבא: עבירת הרציחה אינה יכולה להתייחד רק לרצח של איש, וחשיבות חיי האשה או הקטן אינה פחותה. על כן יש להרחיב את הביטוי 'מכה איש' ולכלול בו את המעגל הרחב של נפגעים לנשים ולקטנים. לעומת זאת יהיה זה לא מידתי בעליל להטיל עונש מוות על אדם שסטרו לחברו, ולפיכך יש לצמצם את הביטוי 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' רק למכה קטלנית.

הדוגמה המורכבת הזאת יכולה להאיר ממדים נוספים של האופי השונה של השאלות שהמבנים הטיעוניים מציבים. במבנה 'אתה אומר' מציבה השאלה דו־משמעות אפשרית של הכתוב העומד לפירושו. כך לדוגמה, את המילה 'בשביעית', הקשורה ליציאת העבד לחופשי בשנה השביעית, אפשר להבין בשני מובנים שונים – שנת העבודה השביעית של העבד, או השנה השביעית במניין השנים. לעומת השאלה הזאת, המעלה שתי חלופות, השאלה המועלית במבנה הטיעוני 'אין לי אלא' אינה מציבה בעיה במשמעותו המיידית של הכתוב. המילה 'איש' בפסוק 'מכה איש ומת' מובנת ומוגדרת ולא משתמעת לשני פנים. השאלה המניעה את הפרשנות במקרה זה קשורה לכך שהביטוי 'איש' מספק מעגל נפגעים צר מדי שיש להרחיבו. הקושי נובע לא מן האופי הסמנטי המעורפל של הכתוב, אלא מהציפייה שהפרשן מביא איתו, ומחוסר הנחת מן ההגדרה הצרה שמכתיבה המשמעות הברורה של הכתוב. האפשרות שעונש מוות יחול רק על המתת איש נראית ל'אני' הפרשן צרה מדי ושגויה, ואת הציפייה שלו הוא מבטא בשאלה 'אשה וקטן מניין?'. השאלה המניעה את המבנה הטיעוני 'שומע אני' גם היא אינה נובעת מדו־משמעות בכתוב העומד לפירושו. הקושי המתעורר במבנה הטיעוני הזה נגזר מהציפיות של ה'אני' הפרשן, שמנקודת מבטו המשמעות של הכתוב רחבה מדי לכאורה. כך לדוגמה בפסוק 'ששנים יעבוד', שבו עולה מהמילה הכללית 'יעבוד', שהאדון יכול להעביר את העבד העברי בכל עבודה שהיא, גם כזאת שעשויה לבזות אותו. את המובן הרחב הזה יש לצמצם באמצעות הכתוב הנוסף 'לא תעבוד בו עבודת עבד'.

הדוגמה העוסקת בדיני הרוצח העמידה סדרה של מבני טיעון מתחלפים. הטיעונים 'שומע אני' ו'אין לי', משקפים את פעולתו של הדובר הפרשני הנפרד בעיצוב משמעותם של תכני הפרשה. אולם המסקנות המשפטיות המסוימות והמסתברות

שנוצרו באמצעות סדרת ההרחבות והצמצומים שהעמיד הפרשן אינן חורגות מההלכה המקובלת במסורות פרשניות אחרות של המקרא. בשונה מדין הרוצח, שבו המבנה הטיעוני השזור מציג תוצר משפטי צפוי שאינו עומד למחלוקת, במקרים רבים המבנים הטיעוניים המדרשיים מכוונים אל ברירות פרשניות מכריעות הבאות כנגד מסורות הלכה קדומות. כך לעיתים, החלופות המוצגות במבנה הטיעון 'אתה אומר', המעמידות את הפרשן בפני ברירה פרשנית, מציגות מסורת הלכה ממשית הנדחית בהכרעה הפרשנית. דוגמה מעיין זאת מצויה בדרשה הבאה בספרי במדבר בעניין נטע רבעי על הפסוק 'וְאִישׁ אֶת קַדְשׁוֹ לֹא יְהִי אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לְכֶהֱן לֹא יִהְיֶה' (במדבר ה, י):

ר' יהושע או' קדש לבעליו. אתה או' קדש לבעלים או קדש לכהנים? ת"ל 'ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם את תבואתו', למי מוסיפין למי שכבר נתנו לו.

(ספרי במדבר פ"סקא ו, מהדורת כהנא, עמ' 22)

החלופה המוצגת בדרשה מייצגת את עמדתם של ספר היובלים וההלכה של כת מדבר יהודה, הגורסים שפירות השנה הרביעית ניתנים לכהן.⁸ עמדה זאת שהייתה מקובלת גם על מסורות הלכה מאוחרות, שיש להן ככל הנראה הד בקרב התנאים,⁹ נדחתה בדרשה זאת לאחר שהועמדה כחלופה פרשנית שיש להתמודד עמה. דרשה נוספת בספרי במדבר, הפעם בתבנית 'שומע אני' המציגה חלופה בענייני מקומם של הטמאים במחנה, משמשת דוגמה מובהקת להכרעה מרכזית הרוחה את ההלכה של כת מדבר יהודה:

'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', שומע אני שלשתן במקום אחד? תלמוד לומר לומר במצורע 'כדד ישב'. מצורע היה בכלל יצא מוצא מן הכלל ולימד על הכלל. מצורע שהוחמרה טומאתו וחמור שליחו משילוח חבירו אף כל שהוחמרה טומאתו וחמור שילוחו משילוח חבירו.

(ספרי במדבר פ"סקא א, מהדורת כהנא, עמ' 3-4)

8 על מסורות ההלכה הללו ראו הערתו של מנחם כהנא (לעיל, הערה 4), עמ' 69 הערה 13.
9 וראו דברי רבי ישמעאל המופיעים בראשית אותו דיון ארוך בספרי על הפסוק 'ר' ישמעאל אמ' קדש לכהנים', למרות שבמהמשך הדיון מופיעים הנימוקים לכך שנטע רבעי אמור להיות לבעלים. על כך ראו כהנא, שם, עמ' 69.

האפשרות הפרשנית המרחיבה המועלית בשאלה 'שומע אני' אינה תרגיל פרשני תיאורטי. היא מתייחסת להלכה של כת מדבר יהודה שהחמירה בהרחקת הטמאים מהמחנה.¹⁰ צמצום ההרחקה למחנות מובחנים זה מזה, בהתאם למבנה מדורג של הרחקה הקשורה בחומרת הטומאה, הוא דחייה שיש לה השלכות רחבות של אפשרות פרשנית כתתית, שעשויה לכאורה להישמע מהכתוב. לפי האפשרות הפרשנית הזאת לטמאים, יהיו אשר יהיו, אין מקום במחנה כלל ועיקר. דוגמה נוספת להכרעה הפרשנית שמייצגת מפנה הלכתי מרכזי בהקשרו של המבנה הטיעוני 'שומע אני' מופיעה בפרשת הפרת נדרי הבת:

'ואשה', שומע אני משתבגור? ת"ל 'בנעוריה'. או 'בנעוריה' שומע אני ואפילו קטנה? ת"ל 'ואשה'. הא כיצד יצאה מכלל קטנה ולכלל בגרות לא באת. (ספרי במדבר פ'סקא קנג, מהדורת כהנא, עמ' 500)

ה'אני' הרובר מעלה במקרה זה אפשרות שהיא לכאורה פשוטה של הפרשה, וממנה עולה שהאב יכול להפר את נדרי בתו כל עוד היא בביתו. לפי פשוטה של הפרשה הביטוי 'בנעוריה' אינו מציין מגבלה של גיל, אלא הוא מתאר את מעמדה של אישה שלא נישאה. לפי קריאה זאת, כל עוד הבת לא נישאה היא ברשות אביה והוא מפר את נדריה ומשיא אותה לאיש בלי קשר לגילה. לאישה אין מעמד עצמאי משפטי, והיא עוברת מרשות האב לרשות הבעל. המדרש הקורא את הביטוי 'בנעוריה' כמציין גיל מצמצם בהתאם לכך את הביטוי 'ואשה' לנערה בת שתי עשרה וחצי, ויוצר בעקבות הצמצום הזה קטגוריה של בוגרת היוצאת מרשות אביה. המעמד המשפטי המיוחד הזה של הבת שבגרה, המוגדרת כאישיות משפטית עצמאית שאביה אינו יכול להשיאה או להפר את נדריה, מְשֵׁנָה בין היתר את תפיסת הנישואין. בעקבות עמדה זאת נישואי הבת הבוגרת הם לא אירוע שבו האב מעביר את בתו מרשותו לרשות הבעל, אלא הבת היא זאת הנישאת לאיש מרצונה ומדעתה. מעמד כזה של בוגרת עצמאית, החיה עדיין בבית אביה, אינו מצוי במסורות הלכה אחרות, ומסורות אלה סוברות שאישה עוברת מרשות אביה לרשות בעלה בלא שלב עצמאי של בגרות. בפרשה זאת, כמו בדוגמה הקודמת, ה'אני' הדורש נאבק במסורות הלכה אחרות, מקבילות שהוא מעלה כאפשרויות פרשניות הנשמעות לכאורה מהפסוק ודוחה אותן. התופעה של דחיית מסורות הלכה שונות מימי הבית מופיעה גם בהקשרה של תבנית הטיעון 'אין לי אלא', שבה הפרשן מנסה להרחיב את ההיקף המשפטי של הפרשה אל מעבר למה שהנתון הטקסטואלי המיידי מתיר לו, כאמור. דוגמה לדחייה של מסורת הלכה מקבילה ושונה מופיעה בדרשה הבאה:

10 על יחסה של דרשה זאת להלכה הכתתית ראו הערתו של מנחם כהנא, שם, עמ' 2, הערה 16.

'לא תבשל גדי בחלב אמו'. אין לי אלא חלב אמו, חלב אחותו גדולה מנין? קל וחומר הוא, ומה אמו שנכנסת עמו לדיר להתעשר אסור לבשל בחלבה, אחותו שאינה נכנסת עמו לדיר להתעשר, דין הוא שיהא אסור לבשל בחלבה. חלב עצמה בבשרה מנין? אמרת קל וחומר, ומה במקום שהתיר פרי עם פרי בשחיטה, אסר פרי עם האם, כאן שאסר פרי עם פרי בבישול, אינו דין שנאסר פרי עם האם. חלב עזים ברחלים מנין? אמרת קל וחומר, ומה במקום שהתיר פרי עם פרי ברביעה אסר פרי עם האם, כאן שנאסר פרי עם פרי ברביעה, אינו דין שנאסר פרי עם האם.

(מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דכספא פרשה כ, עמ' 338)

הנתון הבסיסי העומד לפני הקורא הוא הכתוב שהגדי אסור בבישול בחלב אמו. הדרשן מבקש להרחיב את הנתון הזה המצוי בידו לכל חלב, שמקורו לאו דווקא באם הגדי, באמצעות סדרה של דרשות מקל וחומר. הרחבות אלה ההופכות למעשה את הפרשה לקובעת איסור מקיף ומחודש של בישול בשר בחלב, עומדות כנגד מסורת ההלכה של פילון, הגורס שהאיסור של בישול הגדי נוגע רק לחלב אמו, משום שאין להרוג את הגדי ולבשל אותו בחלב של האם שהעניקה לו את חייו.¹¹ הרחבה זאת משקפת את הופעתו של ענף עצמאי של איסור אכילה כללי של בשר בחלב, איסור שנוכחותו בחיי היום יום של הנאמן להלכה היא מרחיקת לכת.

דוגמה נוספת למבנה פרשני טיעוני בתבנית 'אין לי אלא' שבו מתבצעת הרחבה המשנה את אופייה של הפרשה, והיא מנוגדת למסורות הלכה מקבילות, מצויה בשתי הדרשות הבאות בספרי דברים, הנסובות על הפרשה העוסקת במריבה בין שני אנשים שבה התערבה אשת האחד ואחזה במבושיו של האחר: 'כִּי יִצְּצוּ אֲנָשִׁים יַחַדוּ אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָּה אֵשֶׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁה מִיַּד מִכֶּהוּ וּשְׁלַחָה יָדָהּ וְהַחֲזִיקָה בְּמַבְשָׁיו. וְקָצְתָה אֶת כַּפָּה לֹא תַחֲוֶס עֵינָהּ' (דברים כה, יא-יב). שתי דרשות המופיעות בספרי, האחת נסובה על המילה 'אנשים' והשנייה על המילה 'במבושיו', מחוללות

¹¹ הוא מרחיק לכת ואומר "לא תבשל שה בחלב אמו", שכן סבר כי איוולת היא בהחלט שמוזנו של החי ייעשה תבלין ותוספת טעם לבשרו משנשחט: שהטבע ידאג לקיומו וימטיר חלב הזורם, כמצוותו, דרך דדי האם כמו דרך מכלים, ואילו פריצותם של בני האדם תגיע לכך שתנצל את גורם החיים גם לאוברן הגוף ששרד. הרי אם ירצה אדם לבשל בשר בחלב, שיבשל בלא אכזריות והרחק מחילול שמי. יש בכל מקום בהמות לאלפים, בכל יום חולבים אותם רועי בקר ורועי צאן... לכן כשיש בנמצא שפע של חלב מי שמבשל בשרו של שה גדי או כל גור אחר בחלב אמו, מורה על גסות אופיו, כי נכרת מלבו הרגש החיוני ביותר והקרוב ביותר לנפש התבונית: הרחמים'. על המדות הטובות, 143-144, כתבי פילון האלכסנדרוני בעריכת ס' דניאל נטף, כרך ג, עמ' 216-217.

שינוי עמוק במשמעותה האפשרית ואף הפשוטה של הפרשה: "אנשים", אין לי אלא אנשים איש עם אשה ואשה עם איש מנין? תלמוד לומר "יחדיו" מכל מקום' (פיסקא רצב, עמ' 311). ובהמשך: "מבושיו", אין לי אלא מבושיו, מנין לרבות דבר שיש בו סכנה? תלמוד לומר "והחזיקה" מכל מקום, אם כן למה נאמר "מבושיו"? מה מבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות והרי הוא ב"קצות את כפה" אף כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא ב"קצותה את כפה" (שם, שם). לפי פשוטה עוסקת הפרשה בחטא המתחולל בהקשר מגדרי, ובו התערבות של אישה האוחזת במבושיו של איש נחשבת לשבירת גבול בהיררכיה המגדרית וגוררת עונש קשה לאישה. בהתאם לעמדה זאת פירש פילון את הפרשה:

אך אם אשה מעזה שעה שגברים מתגדפים או מתקוטטים, להסתער עליהם בתואנת עזרה או הצלה, מגונה הדבר וחסר בושה מעבר לכל מידה... את כל השאר אפשר לשאת, אבל זה דבר חמור: שאשה תעז את פניה עד כדי כך שתשלח את ידה במבושיו של היריב. היא לא תינקה על שום שעשתה זאת כמסתבר בסייעה לבעלה, ועליה לחדול מעזות פניה היתרה בנוטלה עונש שבגללו לא תוכל אם תרצה לשוב ולעשות פשעים דומים, וכל חמומות המוח האחרות תנהגנה במתינות מרוב אימה. עונש זה יהיה כריתת היד שנגעה במה שאסור בנגיעה.

(על החוקים לפרטיהם ג, 172-175)

שתי הדרשות בספרי, הבנויות על מבנה הטיעון 'אין לי אלא' ומרחיבות את טיבו של האירוע, מבטלות לחלוטין את האופי המגדרי של הפרשה. הדרשה הראשונה דוחה את הקריאה שממנה עולה שמדובר דווקא בהתערבות של אישה בקטטה בין גברים. הקטטה בין הגברים היא הנתון הטקסטואלי המיידני שאותו הדרשן מבקש להרחיב למריבה בין נשים לגברים ולהיפך. כאמור, הרחבה זאת מעלימה את האופי המגדרי המסוים של האירוע. כמו כן, בעוד המקרא מדגיש שהתקיפה מכוונת אל המבושים דווקא, הדגשה המתאימה לאופי המגדרי של הפרשה, הדרשה השנייה בספרי מרחיבה את מקרה המבושים לכל תקיפה מסכנת חיים.¹² הפרשה הופכת

12 לצד הקריאה הרואה בפרשה מקרה של סיכון חיים ודין רודף עלתה במדרש קריאה נוספת של רבי ישמעאל המוציאה אף היא את הפרשה מהקשרה המגדרי ורואה בה מקרה של דין בוש. על הקריאה הכפולה של הפרשה במדרש ועל ההבדל בין המדרש לפילון בקריאת הפרשה דנתי בספרי, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 112-121. לאחרונה דן בפרשה זאת עמית גבריהו במאמרו 'דיני החבלות בתורת התנאים', תרביץ פו, ד (תשע"ט) עמ' 537-539; 553-556.

מְעַנִּיֶּשֶׁה שֶׁל אִשָּׁה שֶׁחֲרָגָה מֵהַסֵּדֵר הַמְגֵדְרִי לְמַנִּיעָה שֶׁל פְּגִיעָה בְּנַפְשׁ בְּעַקְבוֹת מַקְרָה שֶׁל הַתְּעַרְבוֹת בְּקִטְטָה.

דְּרָשָׁה נֹוסֶפֶת בְּמִבְנֵה הַטִּיעוֹן 'אֵינְ לִי אֵלֹא' יוֹצֵרֶת הַרְחַבָּה הַעוֹמֶדֶת בְּנִיגוּד לְמִסּוּרוֹת הַהִלְכָּה שֶׁל כַּת מְדַבֵּר יְהוּדָה, פִּילוֹן, וְהַמִּסּוּרֵת הַשׁוֹמְרוֹנִית וְלֹאֲחֵרִיָּה הַקְּרֵאִית. קְרִיאָה זֹאת מוֹפִיעָה בְּדְרָשָׁה עַל הַפְּסוּקִים בְּסֵפֶר דְּבָרִים – 'זֹאת הִבְהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ שׁוֹר שֶׁהַכְּשָׁבִים וְשֶׁהַעֲזִים... וְכָל בְּהֵמָה מִפְּרִסֵּת פְּרָסָה וְשִׁסְעֵת שִׁסְעֵת פְּרִסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בְּבִהֵמָה אֲתָה תֹאכְלוּ' (יד, ד-ו). בְּסִפְרֵי זוֹטָא לְדְבָרִים מוֹפִיעָה הַדְּרָשָׁה הַבֵּאָה עַל הַפְּסוּקִים: "שׁוֹר", אֵינְ לִי אֵלֹא שׁוֹר יְלוּד, מְנִיין אֵת מְרַבָּה הַעוֹבֵר שֶׁבְּבִהֵמָה? תִּלְמוּד לּוֹמֵר "בְּבִהֵמָה תֹאכְלוּ" לְרַבּוֹת הַעֵבֶר שֶׁבְּבִהֵמָה' (סִפְרֵי זוֹטָא לְדְבָרִים יד, ד, מֵהַדְּרוֹת כְּהֵנָּה, עַמ' 196). הַהֲרַחְבָּה הַמְתִּירָה אֵת אֲכִילַת הַעוֹבֵר, הַנְּסַמְכֵת עַל הַבִּיטוּי 'בְּבִהֵמָה', נּוֹבַעַת מִמִּבְנֵה הַטִּיעוֹן 'אֵינְ לִי אֵלֹא', הַמְצִיב אֵת הַצִּיפִּיָּה לְהִיָּקֵף גְּדוּל יוֹתֵר שֶׁל מֵה שֶׁאֲפֹשֵׁר לֹאֲכֹל. צִיפִּיָּה זֹאת וְהַמְסַקְנָה שֶׁבְּעַקְבוֹתֶיהָ יֵשׁ בְּהֵן מְשׁוּם הַכְּרַעַה מִשְׁמַעוֹתִית הַמְּנוֹגֶדֶת לְמִסּוּרוֹת הַלְכָּה אַחֲרוֹת.¹³

שִׁפְת הַטִּיעוֹן הַנּוֹצֵרֶת בְּמִדְרָשׁ אֵינָה אֲפּוֹא אֲמֻצְעֵי רְטוּרֵי גְרִידָא. הַחֲלוּפוֹת הַפְּרָשָׁנוֹת שֶׁהֵיא מַעֲלָה הֵן לְעִיתִים בִּיטוּי לְהַתְּמוּדְדוֹת עִם תְּמוּרוֹת וְשִׁנּוּיִים הַלְכִיתִים כְּבִירִים אֵל מוֹל מִסּוּרוֹת הַלְכָּה אַחֲרוֹת הַמְתַּרְחָשׁוֹת בְּמִדְרָשׁ וּבִהִלְכָּה הַתְּנַאִית בְּכָל פְּרָשָׁה וּפְרָשָׁה. אִוְלָם מַעֲבֵר לְכַךְ הַשְּׁפָה הַמְדְרָשִׁית עַל מְבַנֵי הַטִּיעוֹן שֶׁלָּה מְכוֹנְנַת תּוֹדְעָה שְׂרָאשִׁיתָה בְּהַעֲמַדַת קוּשֵׁי פְרָשָׁנֵי אֵל מוֹל הַכְּתוּב הַהוֹפֵךְ לְדְבַר מֵה שֶׁאֵינּוּ מוֹבֵן מֵאִלּוּ, וְקוּשֵׁי זֶה, כְּאִמּוֹר, מְנִיעַ אֵת הַתְּנוּעָה הַפְּרָשָׁנִית כְּכִיוּנוֹנִים שׁוֹנִים שֶׁל בְּרִירָה, צְמֻצוֹם וְהַרְחַבָּה. הַבְּעִייתוֹת שֶׁל הַכְּתוּב הֵיא זֹאת הַמְכוֹנְנַת אֵת הַפְּרָשָׁן הַנְּבַדֵּל, זֶה הַמוֹפִיעַ כְּ'אַתָּה' אוֹ כְּ'אֲנִי' הַעוֹמֵד אֵל מוֹל הַכְּתוּב. הַמְשַׁמְעוֹת הַנִּתְּנָת לְכְתוּב בְּעַקְבוֹת עֵמִידָתוֹ שֶׁל הַנְּבַדֵּל שֶׁל הַפְּרָשָׁן הֵיא תּוֹצֵר שֶׁל שִׁלּוּב שֶׁל שְׁנֵי דוּבָרִים, הַכְּתוּב, וְהַ'אֲנִי' וְהַ'אַתָּה' הַמְּבַרְרִים אֵת טִיבּוֹ וְהַמְכוֹנְנִים אֵת תְּכִנּוּיּוֹ.

פְּרָשָׁנוֹת מִשְׁפָּטִית הֵיא תְּהִלֵּךְ שְׁדַרְכוּ עוֹבֵר מִטְעֵן הַסְּמִכוֹת מֵהַטְּקִסְט הַמְתַּפְרָשׁ אֵל הַתּוֹצֵאָה הַפְּרָשָׁנִית. הַפְּרָשָׁן יוֹצֵר אֵת הַגֶּשֶׁר הַמַּעֲבִיר אֵת הַכּוּחַ הַמְּחִיב שֶׁל הַמְּקוּר אֵל הַאֲוֹפֵן שֶׁכּוּ הוּא מְפָרֵשׁ אוֹתוֹ, וּבִכֵּךְ הוּא נּוֹטֵל חֶלֶק בְּסִמְכוֹתוֹ הַקְּנוּנִית שֶׁל הַמְּקוּר. הַנְּטִיָּה לְהַבְּלִיעַ אֵת הַמַּעֲבֵר הַזֶּה כְּתְנוּעָה חֶלְקָה הַמְּהַדְרֵת בְּפִשְׁטוֹת אֵת דְּבָרֵיו שֶׁל הַדּוּבֵר הַסְּמִכוֹתִי הֵיא מוֹבְנַת מֵאִלִּיָּה. שִׁפְת הַמִּבְנֵה הַטִּיעוֹנִי הַנּוֹצֵרֶת בְּמִדְרָשׁ הַהִלְכָּה, הַמְצִיבָה שֶׁאֵלָה בְּתְנוּעָה רֵאשׁוֹנִית בִּיּוֹתֵר שֶׁל נִיסוּיֹן הַעֲבֵרֶת הַסְּמִכוֹת וּמַעֲמִידָה אֵת הַדּוּבֵר הַפְּרָשָׁנִי כְּגוֹרָם שׁוֹקֵל מְכוֹנֵן וּמוֹדַע, הֵיא כְּשֶׁלְעֻצְמָה תְּמוּרָה מְרַחֶקֶת לְכַת בְּעִיצוּב הַתּוֹדְעָה הַפְּרָשָׁנִית.

13 וְרָאוּ דְבָרֵיו שֶׁל כְּהֵנָּה (לְעִיל, הַעֲרָה 4), שׁוֹרוֹת 4-5 וְהַפְּנִיּוֹת שֶׁם לְמַגִּילַת הַמְּקָרֵשׁ וְלַמְּגִילַת מַקְצַת מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה.