

## דניאל רביב

### מדע החשיבה ופרשנות המקרא:

#### מקום הלכידות כפעולת חשיבה במסגרת היווצרות פרשנות

באופן כללי ניתן להתייחס לפרשנות כתוספת מידע לתכני מקור בסיסי במטרה להתמודד עם מצבי חוסר לכידות. מצבים אלו באים לידי ביטוי בשאלות או בעיות שעולות מקריאת המקור, והפרשנות חותרת להשגת מצב של לכידות. מאחר שמדע החשיבה חוקר את נושא הלכידות כפעולת חשיבה הקשורה להפקה והיווצרות ידע חדש, השימוש במדע החשיבה יכול לתרום להבנת היווצרות הפרשנות. מאמר זה עוסק בתקר היווצרות פרשנות המקרא באמצעות השימוש במדע החשיבה, ומטרתו להציע דרך חקר הבוחנת את אופני היווצרות הפרשנות.

#### מבוא

באופן כללי, ניתן להתייחס לפרשנות (התהליך הפרשני ותוצרו) בבחינת תוספת מידע לתכני מקור בסיסי במטרה להבהירו. במאמר זה נתמקד בפרשנות המקרא. פרשנות המקרא נוספה לכתוב המקראי המתפרש ובוזיקה אליו. המידע המוכא בפרשנות נוצר מתוך מגמה להגיע ללכידות הטקסט על רקע השיפת מצבי אי לכידותו. בכך מהווה הפרשנות כלי או אמצעי לטובת הכתוב ולא להיפך – כמסגרת הדרשנית בה הכתוב משרת את המידע הפרשני, כאשר הדרשן דורש לא את טובת הכתוב באמצעות הדרשה אלא את טובת הדרשה באמצעות הכתוב. התהליך הפרשני עומד בזיקה לפעולות חשיבה מגוונות וכדי לעמוד על אופני היווצרות הפרשנות ראוי לרתום את מדע החשיבה. במאמר זה נתייחס למדע החשיבה כפי שגובש ואורגן לאחרונה מחדש ע"י פרופ' שלמה קניאל,<sup>1</sup> מומחה לתחום החשיבה, ונתמקד בעיקר בפעולות החשיבה הקשורות לנושא הלכידות.<sup>2</sup>

- 1 בחיבוריו השונים הוא מציע בין היתר גיבוש מחדש של תחום החשיבה. ראו למשל: קניאל, שלמה, חינוך לחשיבה, תל אביב: הוצאת רמות – אוניברסיטת תל אביב, 2006, וכן – קניאל, שלמה. פעולות התודעה: היסודות לחינוך לחשיבה, תל אביב: הוצאת רמות – אוניברסיטת תל אביב, 2003.
- 2 המושג 'לכידות' כביטוי לפעולת חשיבה בהקשר מאמרגו משמעו מערך תהליכי החשיבה המאפשרים סיפוק מענה לקשיים ובעיות שעולים או שיכולים לעלות בעיני הקורא של הטקסט. וכך מתארה פרופ' קניאל: "פעולת החתירה ללכידות מובילה את האדם ליצירת רצף לוגי והתאמה בין רכיבים שונים בין המסרים המגיעים מבחוץ ובין הקיים במאגר הזכרון. בני אדם מתקשים להיות במצב של חוסר איוון פסיכולוגי ולכן הם שואפים להגיע לאיזון". להרחבה בנידון ראו: קניאל, שלמה. פעולות התודעה: היסודות לחינוך לחשיבה, תל אביב: הוצאת רמות – אוניברסיטת תל אביב, 2003, עמ' 60-65, 71-74. העברת המושג 'לכידות' כמושג חשיבה כללי לתחום לימודי המקרא והפרשנות חייבה פיתוח ייחודי של

במאמר זה מוצעת גישת חקר הגורסת כי יש ערך ברתימת מדע החשיבה לטובת חקר התהליך הפרשני מתוך התפיסה המניחה שהתהליך הפרשני עומד בזיקה לפעולות חשיבה מנוונות, כאשר לחלקן יש משקל משמעותי וייחודי בתרומה להיווצרות הפרשנות. לשם חקירת היווצרות הפרשנות נדרש אפוא לזהות ולבחון את אותן הפעולות שעומדות בבסיס היווצרות הפרשנות. מכיוון שעולם הפרשנות נוצר על רקע מצבי חוסר לכידות, נתמקד באותן פעולות החשיבה הנדרשות בעת עיסוק במצבי חוסר לכידות<sup>3</sup> (שאלות שאלות לסוגיהן) ובדרכי הגעה ללכידות במסגרת התהליך הפרשני (דרכי הפתרונות וטיב המענה), לצד פעולות חשיבה נוספות כגון השוואה<sup>4</sup>, הערכה והנמקה. נראה כי חקר פעולות חשיבה אלו במגמת בחינת התגבשות התהליך הפרשני תורם להבנת אופני היווצרות המידע הפרשני, מידע המופק כאמור כהשלמה למידע המקראי. הפרשן או הלומד, המזהה מצבי חוסר לכידות בכתוב, מעלה שאלות או תמיהות, ובכך יוצר ומעורר צורך פרשני. לאור זאת נבחן באופן שיטתי את התהליך שראשיתו במישור שאלות השאלות וסופו במישור ההגעה לתשובות תוך בחינת דרכי הפתרון השונות על מידת תקפותם במסגרת זיהוי הנחות שעומדות בבסיס השאלה ואפשרויות שלילתן. הבנת דרכי הפתרון השונות תוך השוואתן, יכולה לשמש בסיס ראוי להבנת עצם קיום מחלוקת פרשנית בהתייחסותן להבנת הכתוב, כלומר עמידה על סיבת קיום שיטות פרשניות מגוונות. במסגרת זו נתייחס לפעולות חשיבה ספציפיות, כגון: הבחנה בין שני סוגי שאלות – שאלה וקושיה (בעיה), ואפיון (להלן, 'מישורי השאלה והקושיה'), חשיפת הנחותיה של הקושיה והעלאת אפשרויות פתרון תוך שלילת אחת הנחות באמצעות פעולות חשיבה נוספות כגון השוואה, הערכה, הנמקה וביסוס. פעולות חשיבה אלו שכיחות בלימוד – בכלל, וכתחום הפרשנות – בפרט. בהדגמה נתייחס לתחום פרשנות המקרא, ונסה לבחון כיצד צומחת ומתהווה הפרשנות. ראוי לציין כי ניתן לבצע העברות מתחום פרשנות המקרא לתחומי דעת נוספים, כאשר מאמר זה יכול לשמש מודל להעברת התייבור בין מדע החשיבה לתחום דעת או דיסציפלינה כל שהם. כאמור, הפרשן לאור מפגשו עם הכתוב המקראי, מעלה שאלות או קושיות והן הן הבסיס להיווצרות המידע הפרשני בשל היותן מוקיקות סיפוק מענה. מפגשו עם הכתוב קובע את מטרתו של הפרשן, והאמצעי למימוש מטרתו הוא התהליך הפרשני שתוצרו הסופי הוא המענה לבעיה המתבטא ביצירת הטקסט הפרשני. לשם הבנת הטקסט הפרשני שנוצר כאמצעי למימוש מטרת הפרשן, נדרש לומד הטקסט הפרשני קודם כל לזהות את מטרת הפרשן (להלן, 'נקודת המוצא הפרשנית'), כלומר מה הביא את הפרשן לפרש את הכתוב הספציפי ודווקא באופן שפרש, שהרי לא כל פרשן מתייחס לכל פסוק ובאותו אופן. כל זאת, כתנאי הכרחי להבנה מיטבית של התשובה המוענקת בטקסט הפרשני במסגרת סיפוק המענה הראוי לשאלה – מדוע אכן הפירוש מספק מענה ראוי

המושג הכללי ע"י תרגומו למערך מושגים אותם נבחר במאמר, מושגים כרוגמת: נקודת מוצא פרשנית, שאלה וקושיה כסוגים של נקודת מוצא פרשנית וההבחנה ביניהן, הנחות נקודת המוצא הפרשנית ועוד. 3 להרחבה בנידון ראו ספרני המשותף – שלי עם פרופ' קניאל: רביב, קניאל, חשיבה ותלמוד: חשתית מדעית לידע פרדגטי, ירושלים: ראובן מס, 2013, עמ' 107-117, וכן בהערה הבאה. 4 להרחבה בנידון ראו מאמרי: רביב, דניאל, "פיתוח חשיבה בלימוד מקצועות היהדות (ב), אסטרטגיית ההשוואה עקרונות הדגמה – תנ"ך, תושב"ע ומחשבת ישראל", אורשת ג (תשע"ב), עמ' 267-290.

מדע החשיבה ופרשנות המקרא: מקום הלכידות כפעולת חשיבה במסגרת היווצרות פרשנות

ומה נשתנה משלב 'ההוא אמיגא' - השלב בו היה מקום לשאול/להקשות, לשלב המסקנה, השלב בו אין כבר יותר מקום לשאלה או לבעיה.

מטרת המאמר היא אפוא להציע דרך חקר הבוחנת את אופני היווצרות התהליך הפרשני תוך זיהוי ושימוש בפעולות חשיבה - החל מעמידה על מצבי חוסר לכידות דרך דרכי התמודדות ועד לתוצר הפרשני המשקף הגעה למצבי לכידות. כאמור, התהליך הפרשני יסודו במפגש בין הפרשן לכתוב המקראי, מפגש שהניב שאלות שהניעו את הפרשן לגבש תהליכי התמודדות עד להוספת מידע פרשני על רקע חסרוננו, מידע המתבטא בהצעת התוצר הפרשני המוגמר. בתהליך זה הפרשן מפעיל פעולות חשיבה שונות כאשר העיקריות והראשונות שבהן קשורות להצגת בעיה תוך שאילת שאלות לסוגיהן (שאלות או קשיים ובעיות). הלומד נדרש לזהות הפעולות הנ"ל ולבחון את דרכי יישומן תוך שימוש בפעולות חשיבה הולמות הנדרשות בחקר התהליך הפרשני.

### נקודת מוצא פרשנית של הפרשן: זיהוי מצב של אי לכידות בכתוב

'נקודת מוצא פרשנית' בהקשר מאמר זה הוא המניע/הגורם/הסיבה שהביאו את הפרשן לפרש את הפסוק כפי שפירש, כלומר להוסיף מידע לכתוב בוויקה לכתוב - לטובת הבנתו, ובאופן שפירש. לכל פרשן, לכל קטע פרשני שהוא הוסיף, קיימת נקודת מוצא פרשנית שהביאתו להציע פירושו. יתכן שנקודת המוצא הפרשנית תהיה שונה בין פרשן לפרשן בהתייחסותם לאותו כתוב, והיא למעשה משקפת את מטרתו הפרשנית של הפרשן בכתוב הספציפי אותו מפרש. ציינתי לעיל שהפרשנות הינה מידע העומד בוויקה לכתוב. כאן המקום להזכיר כי הפרשן - לעומת הדרשן, 'מבקש את טובת הכתוב' שלדעתו בו חסר מידע (מבחינת הלומד) כאשר הרעיון הפרשני הוא אמצעי והכתוב הוא המטרה. לעומתו, הדרשן 'דורש את טובת הדרשה' שהיא פרי חידושו, כאשר הכתוב משמש אמצעי לדרשה לטובת ביסוסה ואינו מהווה מטרה. המפגש של הפרשן עם הכתוב הביא את הפרשן לזהות מצב של חוסר לכידות, כלומר היחשפות לתובנה כי בכתוב חסר מידע שבלעדיו יכולים להתעורר קושי או מבוכה אצל הלומד. מצב חוסר הלכידות יכול להתבטא עקרונית באחד משני סוגים: שאלה או קושיה. בפרסומים קודמים<sup>5</sup> התייחסתי בהרחבה להבחנה בין שאלה לקושיה, הבחנה השאולה מעולם התלמוד. נחזור בתמצית על ההבחנה הנדרשת בהקשר מאמר זה:

### סוגי מצבי אי לכידות: שאלה וקושיה

שאלה וקושיה הן פעולות שהמכנה המשותף שלהן הוא היותן מצביעות על מצב של חוסר לכידות, אך קיים הבדל עקרוני ביניהן: "שאלה" היא 'בעיה סובייקטיבית', המבטאת תחושת אי לכידות מבחינת הבנת הלומד. כלומר, מדובר בבעיה תיצונית לכתוב - בעיה של הלומד או הפרשן (במסגרת פרשנית בה מזהה הפרשן צורך לספק מידע ללומד). היא נובעת מקיום מצב

5 ראו למשל, רביב, דניאל, "פיתוח חשיבה בלימוד מקצועות היהדות: עקרונות והדגמה - תנ"ך, תושב"ע ומחשבת ישראל", אורשת ב (תשע"א), עמ' 279-293.

של חוסר מידע אצלו כלומר, לומד המצפה להשלמת מידע ביחס לטקסט. ציפייתו לכך יסודה בשיקולים שונים כגון, לאור סקרנותו להבנת משמעות תוכן מסוים, או עקב שאיפתו לחיפוש ביסוס והנמקה, או מפאת אי הבנתו את הכתוב כאשר נתקל במילים קשות להבנה, או על רקע קושי בהבנת משפטים עמומים וקיום דילמה בהבנת תכנים רב משמעיים. למעשה, חסר לו ללומד מידע הנחוץ להבנת הטקסט מבחינת שפת הטקסט או האופן שבו מוצע המידע בטקסט. "שאלה" היא אפוא בעיה שאינה בטקסט עצמו, אלא 'מקומה הוא אצל הלומד' הפוגש את הטקסט ומנסה להבינו לאור חוסר מידע הולם. לעומת 'שאלה', 'קושיה' היא 'בעיה אובייקטיבית' המבטאת מצב של אי לכידות בטקסט עצמו (אמנם מזווית ראיית הלומד, כלומר נראית על פניה או נתפסת ככזאת ע"פ הבנת הלומד). מדובר על בעיה אותה מזהה הלומד בטקסט גופו, המעוררת את תמיהתו או פליאתו של הלומד על הנאמר בטקסט. לדעתו, הנאמר בטקסט הנדון סותר את הציפיות ממנו, וזאת משתי סיבות עיקריות: או לאור הימצאות מקור ידע אחר (לפחות שווה ערך בתקפותו לטקסט הנבחן) העומד בסתירה למובא בטקסט, או לאור סתירה בין ההיגיון לטקסט, כלומר לאור חוסר סבירות הגיונית של הנאמר בטקסט. קושיה היא למעשה סתירה בין הטקסט לגורם אחר בעל תוקף - שווה ערך לטקסט או בעל מעמד סמכותי יותר. במילים אחרות, לשם חיידוד ההבחנה בין שאלה לקושיה, ניתן לומר כי שאלה היא בעיה מינורית יחסית, בהיותה מצויה רק מבחינת הלומד המסוים (ולא בהכרח מבחינת כלל לומדי הטקסט), בעוד שקושיה היא בעיה קריטית ומשמעותית, מאחר שהיא נתפסת בעיני הלומד כבעיה בטקסט עצמו ('הטקסט הוא בעייתי') והיא אינה רק בעייתו שלו כלומר: הטקסט עצמו אומר כביכול "דורשני ופותרני", (הלומד חש כי "לא ניתן לעבור לסדר היום כי הטקסט קשה כשלעצמו?!"). במובן מסוים ניתן לומר כי בהעלאת קושיה הלומד מתייחס לטקסט מבחינה ביקורתית: "יש לו טענות, תמיהות, פליאות כלפי הנאמר". כאמור ההבחנה בין שאלה לקושיה רווחת ונפוצה בעולם התלמודי, וכפי שנראה ניתן ואף ראוי לבצע העברות מתחום התלמוד לתחום הפרשנות ואף לשאר תחומי הדעת. געיר כי לצד השאלה והקושיה כשתי נקודות מוצא אפשריות קוטביות, ניתן להצביע על גורם ביניים - מעין סוג נוסף של נקודת מוצא פרשנית שלישית שהיא עמימות - אי בהירות לשון הכתוב עקב חוסר מידע או מפאת היותו דו-רב משמעי. מאחר שעמימות יכולה מחד להיחשב כשאלה (אם נראה את הבעיה כבעייתו של הלומד) ומאידך יכולה להיחשב כקושיה (אם נייחס אותה כבעיה בכתוב שממנו היינו מצפים לבהירות) לא נחשיבה במאמר זה כגורם מסוג שלישי, כלומר, ההחלטה כיצד להתייחס למצב עמימות - אם כשאלה או כקושיה, היא עניין של הסכמה והגדרה ולכן לא נדון בה במסגרת זו.

- 6 כאשר הסתירה היא במישור התוכן. אם הסתירה היא במישור אופני הכתיבה (סדר, סגנון ושפה - חוקי הלשון [תחביר ודקדוק] או הסתירה תהיה בין הכתוב לבין כללי הכתיבה המצופים. ככלל, כפי שידרש בהמשך המאמר, ניתן להצביע על 'סביבת הקושיה' הכוללת שלושה מישורים בהם יכולה להיות סתירה: מישור הכתיבה, מישור התיבן ומישור הרעיון - ההשקפה או האמונה.
- 7 למשל, מושגים כמו 'מאי', 'מגלן', 'איבעיא להו' מייצגים שאלות, בעוד שמושגים כמו 'דמינהו', 'קשיא' ו'מיתכי' מייצגים קושיות. להרחבה, ראו הפנייה בהערה 3.

### מישורי השאלה והקושיה

במאמר זה נתייחס ללימוד המקרא ופרשנותו. בהקשר זה ניתן להצביע על שלושה מישורים בהם מצויה הכעיה, ובעיקר הדבר משמעותי כאשר מדובר בקושיה: א. מישור "טכני" – מסגרת, צורה ואופן השימוש בכלי ההבעה (אופני הכתיבה) בה מובע הטקסט כאשר הלומד מזהה אי הלימה בין הכתוב המקראי – מבחינת השפה, חוקי הלשון – תחביר ודקדוק, הסגנון, סדר וכדו', לבין המצופה ממנו. לדוגמה: קושיה לשונית בכתוב המקראי (כפי שנדגים ונרחיב להלן), שהיא סתירה בין הטקסט לבין חוקי הלשון העברית (שהמקרא עצמו משמש כמקורם). ב. מישור תוכני – סתירה בין הטקסט לבין מקורות אחרים מבחינת תוכנם. לדוגמה: בשאלת קדימות הנבראים בעת הבריאה, מי נברא קודם – בעלי החיים (בהמות וחיות) או האדם, מצויה סתירה בין שני מקורות מקראיים: בין פרק א' בחומש בראשית לפיו החיות נוצרו לפני האדם, לעומת פרק ב' לפיו החיות נוצרו בעקבות צורך של האדם ולכן – נוצרו אחריו. ג. מישור רעיוני – סתירה בין הטקסט להשקפה ולאמונה. לדוגמה: "נעשה אדם". לפי דברי האלוקים המצוטטים בלשון מדבר – "נעשה אדם", משמע כי האלוקים הם רבים, אך מבחינה אמונית האלוקים הוא אחד (ובמקרה זה הסתירה היא גם בין הכתוב כאן לכתוב אחר במקרא – "ה' אלוקנו ה' אחד" [דברים ו, ד]).

### חשיבות ההבחנה בין שאלה לקושיה: הנחות כיסוד הקושיה, וחשיבותן

איזו חשיבות יש להבנת טיבה של אי הלכידות, כלומר חשיבות ההבחנה בין שני סוגי נקודות המוצא הפרשניות – בין שאלה לקושיה?

כפי שנראה קיימת השלכה לגבי דרכי הפתרון. לעומת שאלה, בה אין כל כך משמעות או חשיבות לבחינת הנחות היסוד שלה (שהן לרוב מבטאות חוסר ידיעת מידע), קיימת חשיבות להנחות יסוד של הקושיה: כל קושיה יסודה בהנחות יסוד (אחת לפחות, לרוב שתיים ויותר) המהוות בסיס המצדיק ומנמק מדוע קיים קושי כלשהו – מדוע נוצרת הסתירה ומהיכן היא נובעת. ללא קיומן של כלל ההנחות גם יחד לא הייתה כלל נוצרת הסתירה. לכן, תירוץ הקושיה יסודו בשלילת מנומקת של אחת ההנחות לפחות, מאחר שהקושיה מבוססת על כל ההנחות שלה גם יחד (כדוגמת כסא בעל שלוש רגליים – נטילת רגל אחת משכשת לחלוטין את יציבותו). לפיכך, מספר התירוצים האפשריים הבאים בחשבון הוא כמספר ההנחות של הקושיה: כל שלילת הנחה מניבה תירוץ אחר. אין זה אומר בהכרח שבפעול כל הנחה תישלל, כי לכל שלילת הנחה יכול להיות 'מחיר פרשני' גבוה מידי – לטעמו של הפרשן, אשר ימנע ממנו להציע תירוץ ע"י שלילתה של אותה הנחה. הדרכים והשיטות של התירוץ יסודם אפוא בשלילת הנחות שונות. ההכרעה איזו הנחה עדיף לשלול נובעת משאלת 'המחיר הפרשני והשלכותיו'. קיימים סוגי הנחות שונים, כגון הנחות ברמת תפיסת הכתוב ואופיו, הנחות במישור השקפת העולם האמונית, הנחות שיסודן הוא ציפיות הגיוניות מאופני הכתיבה ועוד. בעיני כל פרשן המציע את פתרונו לבעיה קיימת, וזאת ע"י בחירתו לשלול את אחת ההנחות שעמדו בבסיס הקושיה (הנחה אחת לפחות מתוך הנחות הקושיה), ההנחה הנבחרת היא חלשה יותר לדעתו – יחסית לחברותיה, והוא מוכן ל'וותר עליה' לטובת הרווח הפרשני בעצם הצעת מענה לבעיה שבכתוב (=הקושיה) בהניחו כי 'המחיר

הפרשני בשלילתה הוא הכי נמוך. בכך ניתן להבין את סיבת המחלוקות (ובשפת 'בית המדרש' הרווחת - "מהו יסוד המחלוקות"). האפשרות לבחון סיבת מחלוקות מהווה הצדקה משמעותית לשימוש בהבחנה הנ"ל שבין שאלה לקושיה במישור לימודי טקסט בכלל וטקסט דתי-פרשני בפרט. המיומנות הבסיסית הנדרשת מהלומד היא קודם כל לעמוד על נקודת המוצא הפרשנית של הפרשן במפגשו עם הכתוב כאשר הוא נדרש לזהות האם מדובר בשאלה או בקושיה. אם מדובר בקושיה יש לגסחה כסתירה תוך ביטוי מפורש להנחותיה, משהו בסגנון: "המידע בטקסט זה סותר מידע אחר לאור הנחת ההנחות הבאות...". ניסוח הקושיה המשקף את הנחותיה מרמז בכך על אפשרויות פתרוניות - מכלול תירוץיה הכאים בחשבון, כפי שיובהר להלן במסגרת ההדגמה. לעומת ניסוח הקושיה כסתירה בין שני צדדים (לה מבנה אופייני המתבטא בהצגת שני צדדים סותרים: "מדוע כך [לפי הכתוב] הלוא ידוע אחרת [לפי המצופה לאור...]",) ניסוח השאלה הינו פשוט, והוא מורכב ממילת שאלה שלאחריה מובא היגד (אמירה או קביעת תוכן). ניסוח שאלה הפותחת במילת השאלה 'למה' או 'מדוע' יכול לעיתים לשקף קושיה, כאשר המקשה השמיט את ההמשך שלטעמו הוא מתבקש ומוכן מאליו ('והלוא ידוע או צריך להיות אחרת'), המשך המציג את הצד הסותר. למשל, ניתן לשאול: "מדוע אלוקים ברא העולם בשבעה ימים?" אם השואל מתפש משמעות למספר הימים (משמעות המספר שבע), מדובר בשאלה, אך אם השואל התכוון לרמוז לקושיה כאשר הוא השמיט את המשכה - "והלוא אלוקים, כבורא כל יכול, מסוגל לברוא במאמר אחד את העולם, כשנייה אחת, ואינו זקוק לעמל מתמשך של מספר ימי עבודה", הרי לפנינו קושיה. כלומר, לא תמיד מבנה השאלה וניסוחה מעידים בהכרח על טיבה כשאלה, וכפי שראינו, לעיתים היא משקפת קושיה כאשר ניתן להשלים את מבנה השאלה לקושיה בהוספת הצד הסותר - "והלוא...".

#### הפעולה הפרשנית – הגעה ללכידות

הפעולה הפרשנית שתוצרה הסופי הוא טקסט פרשני, מתאפיינת בהשלמת מידע בזיקה לכתוב על רקע צורך: או צורך חיצוני 'סובייקטיבי' - שאלה (=שאלת הלומד בעקבות הקושי האישי שלו להבין הכתוב) או על רקע צורך פנימי 'אובייקטיבי' ('הכתוב הוא בעייתי' - קושיה על הכתוב). כאמור, לכל פרשן הפוגש את הכתוב המקראי ובא לפרשו קיימת מבחינתו באותו כתוב נקודת מוצא פרשנית שבעטייה הוא בחר להוסיף מידע פרשני - דווקא באותו מקום שבו בחר לפרש וכפי שכתב, ולא במקום אחר (הלוא לא כל פרשן מפרש כל פסוק ובאופן שמפרש פסוק מסוים). אם הפרשן בחר לפרש את פירושו דווקא לכתוב מסוים ודווקא באופן שפרש, משמע כי מפגשו עם הכתוב הגדון הוא זה שבעטייו נחשף צורך פרשני המזיקק הוספה בהשלמת מידע בזיקה לכתוב. לפי אפיון זה של מושג הפרשנות (=השלמת מידע בזיקה לכתוב על רקע נקודת מוצא פרשנית שהיא שאלה או קושיה), אין השימוש (הלגיטימי כשלעצמו) בכתוב - שימוש המקובל במסגרת דרשנית בהבאת ראיות לרעיון או מסר באמצעות ציטוט הכתוב המקראי, יכול להיחשב כפרשנות (למרות שאולי בדיעבד יש בו מימד פרשני). זאת, לאור היפוך היחס בין המידע לכתוב מבחינת תפקידם: בשימוש המקובל במסגרת הדרשנית המידע לא נועד 'לשרת את הכתוב' אלא להיפך: הכתוב

מדע החשיבה ופרשנות המקרא: מקום הלכידות כפעולת חשיבה במסגרת היווצרות פרשנות

משמש אמצעי למטרת הדרשן המשתמש בו לביסוס רעיונותיו. לפי הצעת הגדרתנו כאן, פרשנות תיחשב רק כאשר המידע הפרשני הוא אמצעי למטרת הבנת הכתוב, כלומר, המידע הפרשני הוא בויקה לכתוב ונועד לשרתו (ולא להיפך) – כאשר הכתוב הוא בויקה למידע הפרשני וכזה הוא משמש אמצעי ביסוס הבא לשרת את המידע הפרשני הדורש מקור קדום כביסוס ראוי). בטרם נדגים את ההבחנה בין שאלה לקושיה מבחינת הפרשן, נדגים הדגמה מקראית לשאלה ולקושיה:

דוגמה מקראית לשאלה

הגידה לי מה משקלך? (בראשית כט, טו)

לבן מתעניין בדרישת השכר של יעקב שאמור לעבוד אצלו כשכיר. ללכן כמעסיק חסר מידע והוא מנסה להשיגו באמצעות שאלה בהנחה שהמידע מצוי ביד המשיב.

דוגמה מקראית לקושיה

חללה לה מצשת פןבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק פרשע חללה לה השפט כל הארץ לא יעשה משפט? (בראשית יח, כה)

אברהם תמה כיצד הקב"ה מתכוון להמית חפים מפשע, הלוא פועלו זה סותר את הציפייה ממנו לעשות משפט! הסתירה היא בין מה שנראה בעיני אברהם אודות כוונת האלקים לפגוע בחפים מפשע (כי מן הסתם יש בסדום כאלה) לבין הציפייה מאלוקים כארון כל העולם שברא את המשפט שינהג לפי המשפט.<sup>8</sup> חשוב כאן לברר את ההנחות שעליהן מושחתת התמיהה של אברהם (רק בעטיין גם יחד יש מקום לקושיה) כאשר דחיית כל הנחה יוצרת מסלול שונה של תירוץ: תמיהתו של אברהם מבוססת על שלוש הנחות: 1. אלקים 'כפוף' למשפט שהוא ברא עבור האנושות, כלומר דורש ותובע שיחבצע וימומש ע"י בני אדם. 2. האדם 'בר הכי' (=מבין) כמשפט. 3. יש בסדום בפועל מספר צדיקים – חפים מפשע. אלקים דחה את קושיית אברהם רק ע"י שלילת הנחה 3, לאמור: אברהם טעה בהכנת המציאות ובסדום אין כלל חפים מפשע – אפילו לא אחד! מכך שלא נדחו הנחות 1 ו-2, למרות שהיה מקום לדחותן, קיים יסוד סביר להניח שהן נשארות תקפות משלב ה'הוא אמינא' לשלב התשובה, ומכך עולה שקיימת הצדקה לצפות מצד האדם לצדק אלוקי שיראה ויהיה מובן לו, לאמור, האדם מבין עקרונית בענייני צדק ומשפט, ואלוקים אף 'כפוף' לצדק זה. 'תרונו' של האלוקים על האדם 'מצטמצם רק' למישור

8 ראוי להעיר כי אין כלל מקום להשוות את 'שתיקתו הרועמת' של אברהם כלפי הדרישה להעלות את בנו יצחק לעולה, ולהקשות כיצד הגן על אנשי סדום במשא ומתן מתמשך אודות כמות הצדיקים שיתכן ומצויים בה לעומת אי הגנתו על יצחק שאמור להיות נעקד, שכן ההקשר שונה: לפני הפיכת סדום הקב"ה מזמין את אברהם כמעין 'יועץ משפטי' ("המכסה אני מאברהם") [בראשית יח, יז] ומשתפו בתוכניתו להעניש את אנשי סדום, ואברהם 'מוזמן' בשל היותו 'מומתה משפטי' שהלוא אברהם נבחר להנהיג בעולם את נושא הצדק והמשפט, כפי שהקב"ה מעיד על יעודו: "כי ידעתיו למען אשר יציה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט), ואילו בפרשת העקידה לא מדובר כלל על מסגרת ענישתית אלא על ציווי אלוקי אישי על אברהם ואברהם המאמין מקבלו כמצווה ולא כשותף יועץ.

הבנת המציאות, כשם שעולה מספר איוב.<sup>9</sup>

דוגמאות פרשניות לקושיה

וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה  
(בראשית ב, ב)

ויכל אלהים ביום השביעי – רבי שמעון אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאלו כלה בו ביום. דבר אחר מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה. כלתה ונגמרה המלאכה (רש"י בראשית ב, ב)

מהכתוב עולה קושיה-סתירה בין שני חלקיו של הפסוק: לפי תחילתו – 'ויכל אלהים ביום השביעי', עולה כי אלוקים 'עבד קצת' ביום השביעי, ואילו לפי המשכו – 'וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו', עולה כי הוא 'כלל לא עבד' ביום השביעי! כל אחד מהחלקים של הפסוק מהווה הנחה, כך שלקושיה שתי הנחות: 1. הכתוב על פניו מעיד על כי אלקים 'עבד קצת' ביום השביעי, כי כאשר מתואר שכילה ביים השביעי זה אומר שבתחילתו של היום השביעי הוא 'עדיין עבד' (אחרת היה כתוב שכילה ביום השישי). 2. הכתוב גם קובע כי אלקים שבת ביום השביעי, כלומר 'כלל לא עבד בו' "... וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו..." (בראשית ב, ב)

רש"י מביא (כשם חז"ל) שני תירוצים. נערוך השוואה בין שני התירוצים מבחינת שלילת ההנחות: כל תירוץ שולל הנחה שונה, ובכך ניתן להצביע על הכרל עקרוני ('נפקא מינה') בין שני התירוצים: התירוץ הראשון שולל הנחה 1: אלקים 'סיים בדיוק' בסוף היום השישי את כל מלאכת הבריאה, והכתוב משקף את אשר נראה לנו כבני אדם המוגבלים, שכביכול הוא 'גלש' ליום השביעי, כלומר אין להבין את הרישא של הפסוק כפשוטה. התירוץ השני שולל הנחה 2: אלוקים 'עבד' גם ביום השביעי אך לא עבד בפועל כבריאה או יצירת משהו חדש דרך ביצוע מעשה, אלא 'בעצם הפסיק לעבוד ביום השביעי' וברא ממילא את המנוחה, שהיא מתגלה ומתבררת בעיצומו של היום השביעי, כך שניתן לייחס לו פעולה של יצירה – גם ביום השביעי.

נערוך אף השוואה בין שני התירוצים מבחינת המחיר הפרשני לצד הערכת משמעותם: המחיר הפרשני של שלילת הנחה 1 (בהבנת הרישא של הפסוק) הוא שיש לפרש תחילת הפסוק שלא כפשוטו אלא בבחינת 'כאילו', ואילו המחיר הפרשני של שלילת הנחה 2 (בהבנת הסיפא של הפסוק) הוא שהמושג 'מלאכה' כולל גם תוצר ממילא – בעצם ההימנעות ממלאכה נולד ובא לעולם רעיון השביתה והמנוחה. לפתרון זה (השני) יש משמעות בהיותו משקף את רעיון השבת

9 הפתרון לשאלות איוב נעוץ כבר בתחילת הספר: מדובר על תרגיל או ניסיון בעתיד לבדוק את איוב ולא על כי התנהג בעבר שלא כראוי. ברור מיד עם פתיחת ספר איוב שאיוב סובל לא בגלל חטא כל שהוא. לקראת סוף הספר איוב גרע. מדוע? בספר לא מובא לבסוף פתרון זה, שמדובר בניסיון לבחון את אמונתו הטהורה של איוב, אלא איוב זוכה להתגלות אלוקית ובתגובה 'סותם פיו'. דומה שאיוב הבין עד כמה אלוקים מכיר את המציאות באופן מלא והוא איוב כבן אנוש מכירה באופן חלקי מאד, ולכן אין יותר מקום לטענותיו - קושיותיו ושאלותיו.



מדע התשיבה ופרשנות המקרא: מקום הלכידות כפעולת חשיבה במסגרת היווצרות פרשנות

כחלק מהבריאה על דרך החיוב ולא רק על דרך השלילה בבחינת היווצרות ממילא – כתוצאה מהימנעות ממלאכה. מהי ההצדקה לקיום שתי האפשרויות הנ"ל? דומה שהיא תלויה במשקל שיש לייחס ליתרוננו של כל תירוץ לעומת משנהו לצד המשקל שיש לייחס לחסרונו של כל תירוץ ביחס למשנהו.

#### דוגמה נוספת

אלה תולדות נת נח איש צדיק – הואיל והזכירו ספר בשבחו, שנאמר (משלי י, ז) זכר צדיק לברכה. דבר אחר ללמדך, שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים (רש"י בראשית ו, ט)

רש"י מתייחס לקושיה: "מדוע אחרי הכותרת 'אלה תולדות' לא מובאים מיד שמות ילדיו של נח כפי המצופה?" הקושיה היא סתירה בין העובדה שהכתוב הביא מידע חורג מיד לאחר כותרת המצהירה על פירוט שמות הנולדים. היה מצופה שהכתוב לא יחרוג אלא יפרט מיד את שמות הנולדים. לקושיה שתי הנחות: 1. 'תולדות' = ילדים, צאצאים, ולכן "נח איש צדיק" הינו מידע חריג שהובא שלא במקומו הראוי לאור הכותרת שלפניו. 2. מיד אחרי הצהרה על תולדות (כותרת) יש להתייחס לכותרת ע"י הכאת פירוט שמות הנולדים, כלומר לשמור על עקרון הרציפות בהצגת התכנים.

רש"י מביא שני תירוצים. נערוך השוואה בין שני התירוצים מבחינת שלילת ההנחות: התירוץ הראשון שולל הנתה 2, לאמור, אכן הנחה ראשונה נכונה ('תולדות' = ילדים) אך הכתוב רשאי לעיתים מיד לאחר הכותרת להסתעף קמעא בהציגו מאמר מופגר – 'הואיל והזכירו ספר בשבחו', כלומר יש מקום לגיטימי לחריגה מעקרון הרציפות המצופה באמצעות 'סטייה אגבית', עיקרון לפיו מיד לאחר הכותרת צריך להיות מוצע הפירוט המבהיר את הכותרת. לעומת זאת, התירוץ השני שולל הנתה 1: 'תולדות' פירושו לא רק ילדים (צאצאים פיזיים) אלא גם התנהגויות ומעשים ('צאצאים רוחניים' – יצירותיו של האדם המתבטאים במעשיו), ואכן בהמשך לכותרת מפורטת מיד התנהגותו-מעשיו – "נח איש צדיק...".

נערוך אף השוואה בין שני התירוצים מבחינת המחיר הפרשני לצד הערכת משמעותם: התירוץ הראשון מאפשר קיום אי רציפות של הצעת תכני התורה בהתירו הסתעפות בבחינת הצעת מאמר מוסגר מנומקת. לפי תירוץ זה המילה 'תולדות' היא רק כמשמעה – צאצאים. התירוץ השני, מחד הוא מרחיב את מובנה של המילה 'תולדות' גם מעבר למשמעה – צאצאים, והיא כוללת גם את מעשיו והתנהגותו של האדם כחלק מתולדותיו, ומאידך, התירוץ השני מניח את הכרח קיום הרציפות של תכני המקרא ללא הסתעפויות והבאת מאמר מוסגר. מהי הצדקה קיום שתי האפשרויות הנ"ל? דומה שהיא תלויה במשקל שיש לייחס ליתרוננו של כל תירוץ לעומת משנהו לצד המשקל שיש לייחס לחסרונו של כל תירוץ ביחס למשנהו.

הדגמה מורכבת: קושיה המתבססת על ארבע הנחות, וממילא יוכלו להיות ארבעה תירוצים נעייני בטקסט הפרשני הבא של רש"י המתייחס לשתי מילות הפתיחה שבתורה - "בראשית ברא":

אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל בשביל התורה שנקראת (משלי ח, כב) ראשית דרכו, ובשביל ישראל שנקראו (ירמיה ב, ג) ראשית תבואתו. ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו, בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך ויאמר אלהים יהי אור.

ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות כך, היה לו לכתוב בראשונה ברא את השמים וגו', שאין לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה של אחריו, כמו (שם כו, א) בראשית ממלכות יהויקים, (בראשית י, י) ראשית ממלכתו, (דברים ית, ד) ראשית דגנך, אף כאן אתה אומר בראשית ברא אלהים וגו', כמו בראשית ברוא. ודומה לו (הושע א, ב) תחלת דבר ה' בהושע, כלומר תחלת דבורו של הקב"ה בהושע, ויאמר ה' אל הושע וגו'.

ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו, ופירושו בראשית הכל ברא אלו, ויש לך מקראות שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת, כמו (איוב ג, י) כי לא סגר דלתי בטני, ולא פירש מי הסוגר, וכמו (ישעיה ח, ד) ישא את חיל דמשק, ולא פירש מי ישאנו, וכמו (עמוס ו, יב) אם יחרוש בבקרים, ולא פירש אם יחרוש אדם בבקרים, וכמו (ישעיה מו, י) מגיד מראשית אחרית, ולא פירש מגיד מראשית דבר אחרית דבר. אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ועדיין לא גלה המקרא בריית המים מתי היתה, הא למדת שקדמו המים לארץ. ועוד שהשמים מאש ומים נבראו, על כרחך לא לימד המקרא סדר המוקדמים והמאוחרים כלום (בראשית א, א ד"ה בראשית ברא).

כבר לפי נימת דבריו של רש"י ('טון הפתיחה') - "אין המקרא הזה אומר אלא דורשני [...] ניתן לשער שנקודת המוצא הפרשנית של רש"י בכתוב היא קושיה. רש"י זיהה בכתוב סתירה בינו לבין ציפיותיו ממנו ככתוב מקראי. על פי הסבריו במסגרת ניסיונותיו השונים לספק מענה לקושיה, מתברר כי הקושיה כאן היא סתירה בין הכתוב לבין חוקי הלשון: המילה "ברא" כמילת פועל לא יכולה לבוא ע"פ חוקי הלשון העברית בסמיכות למילת הסמיכות "בראשית". רש"י בדק את כל ההופעות המקראיות של מילת הסמיכות "בראשית" ולא מצא אף שימוש מקראי בה שהיה חריג ויוצא דופן, כאשר אחריה מובא פועל.

בטקסט הפרשני הנ"ל של רש"י משוקפים ארבעה תירוצים. אמרנו 'משוקפים', כי לא את כולם רש"י מקבל, וכדחותו אפשרויות שונות של פתרון הוא למעשה משקפם, אף שמבחינתו הם אינם נחשבים כתירוצים או כפתרונות נכונים. כאן המקום להעיר, כי בעת הלימוד חשוב לזהות גם את ההצעות שהפרשן דוחה, מאחר שמדובר לרוב על פירושים שהיו כבר קיימים וידועים המוצעים ע"י פרשנים אחרים, ואילו הפרשן המצטטם או מציגם כאפשרויות בעת בחינתם אינו מקבלם - מנימוקיו. לפי הצעת התייחסות זו לקטע הפרשני הפרשן משמש במקרה זה מקור

מדע התשיבה ופרשנות המקרא: מקום הלכידות כפעולת השיבה במסגרת היוצרות פרשנות

מידע לפירושים נוספים – בנוסף לפירושו הנתפס בעיניו כפרוש הנכון. בחינת נימוקיו של הפרשן לדחיית הפירושים אותם הוא אינו מקבל, מהווה עבור הלומד גורם מומן לעמידה על גישתו ושיטתו של הפרשן בהשוואה לפרשנים אחרים. בה בעת, בחינה זו מאפשרת את הבנת שיטתם של החולקים עליו במקרה הנדון – לאור אפשרות עמידה על סיבות הגיוניות לאי קבלתם את נימוקיו.

ניסוח של הקושיה באמצעות השימוש בהנחותיה מאפשר לראות בברור את הפתרונות האפשריים. נציע את הניסוח הבא, כאשר לכל הנחה שבבסיס הקושיה צמוד מספר:

הכתוב "בראשית ברא" בו מילת הפועל "ברא" צמודה למילת סמיכות "בראשית", עומד בסתירה לחוקי הלשון, כי:

"לא ניתן ע"פ (1) חוקי השפה (2) להצמיד (3) מילת סמיכות (4) למילת פועל"

כלומר בהנחה (1) שהכתוב אכן נוסח לפי חוקי השפה העברית, ובהנחה (2) שהמילה 'ברא' אכן צמודה למילה 'בראשית', ובהנחה (3) שהמילה 'בראשית' הינה מילת סמיכות, ובהנחה (4) שהמילה 'ברא' הינה מילת פועל, אזי הכתוב סותר את (לא עולה בקנה אחד עם) חוקי השפה. במילים אחרות: קיום הנחה 1 עומד בסתירה לקיום שלוש ההנחות 2+3+4 גם יחד. לפיכך, אם תימצא הצדקה סבירה לשלול את אחת ההנחות אזי 'הקושיה תיפול':

התירוץ הראשון ברש"י הוא על דרך הדרש:

"אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל בשביל התורה שנקראת (משלי ת, כב) ראשית דרכו, וכשביל ישראל שנקראו (ירמיה ב, ג) ראשית תבואתו"

לעומת ההסבר על דרך הפשט המתאפיין כפירוש על פי חוקי הלשון וההיגיון של ההקשר, פירוש על דרך הדרש מתאפיין כפירוש 'המשוחרר מכבלי השפה' בה הטקסט נכתב אשר 'אינו כפוף' לא לחוקי הלשון ולא להגיון ההקשר. למשל, ההסבר הדרשני יכול לתרוג מהמובן המילולי ומחוקי הדקדוק של השפה ולהתייחס למילה כסמל המביע רעיון כל שהוא (בנוסף למובנה המילולי או המקובל), או לבחור להתעלם מכללי התחביר תוך שהוא מפריד את הטעון חיבור ומחבר את הטעון הפרדה. ההסבר הדרשני מחויב רק להתייחסות לכתוב עצמו – למילה הכתובה.

כאשר רש"י אומר "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני", הוא מתייחס למילה "בראשית" כמילה המייצגת מושג אחר, כלומר סמל למושג אחר או מילה המייצגת תוכן שונה כפי שעולה ממובנה המילולי. רש"י בכך שולל הנחה 1: לדעתו, אין הכרח במקרה זה להבין הכתוב בדרך הפשט, כלומר בכפוף לחוקי השפה, אלא יש להבינו על דרך הדרש. לכן המילה "בראשית" אינה כלל מילת סמיכות (ואו נשללת ממילא גם הנחה 3). המילה "בראשית" מתפרשת במובן של צמד מילים – "בשביל ראשית", כלומר, מובן הפסוק הוא: "בעבור 'ראשית' (= התורה, או החכמה, או ישראל) נברא העולם". המילה 'ראשית' מייצגת מובן אחר ממובנה המילולי, ולפיכך ניתן להכניס במקומה מילים או רעיונות אותן היא מייצגת. כדרכו, רש"י מבסס פירושו על פי דברי חז"ל: "כמו שדרשוהו רבותינו [...]".

התירוץ השני ברש"י מובא בדבריו כאשר מציע דרך הפשוט:

"ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך ויאמר אלהים יהי אור [...] אף כאן אתה אומר בראשית ברא אלהים וגו', כמו בראשית ברוא. ודומה לו (הושע א, ב) תחלת דבר ה' בהושע, כלומר תחלת דבורו של הקב"ה בהושע, ויאמר ה' אל הושע וגו'".

כתירוץ זה רש"י שולל הנחה מספר 4: יש להבין את המילה "ברא" לא במובן שם פועל, אלא כשם פעולה - "ברוא" (או "בריאת"). רש"י מבסס תירוצו ע"פ דוגמאות מקראיות: "ודומה לו [...]".

התירוץ השלישי משתקף באפשרות בה רש"י דוחה את ההבנה כי הכתוב בא לתאר סדר הבריאה: "ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות כך, היה לו לכתוב בראשונה ברא את השמים וגו', שאין לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה של אחריו, כמו (שם כו, א) בראשית ממלכות יהויקים, (בראשית י, י) ראשית ממלכתו, (דברים יח, ד) ראשית דגנך".

בתירוץ זה בשללת הנחה 3: המילה 'בראשית' כאן אינה מילת סמיכות אלא מילה עצמאית ומובנה - 'בראשונה'. רש"י כפרשן דוחה פירוש זה מאחר שבכל המקרא זו צורת סמיכות, ומחירו של פירוש זה הוא להניח שיש כאן חריגה מהמקובל בלשון המקרא, חריגה המתבטאת בשימוש מילת סמיכות כמילה שאינן משמעה כמילת סמיכות. פירוש זה, הנשלל ע"י רש"י, הינו מקובל על פרשנים אחרים, כגון, רס"ג ורמב"ן, והוא משמש לדעתם אפשרות לגיטימית לתירוץ הקושיה הלשונית. רש"י מבסס תירוצו ע"פ כלל מקראי אותו חשף מבריקת כל דוגמאות המילה המופיעה במקרא בצורת סמיכות, כאשר הוא קובע-מכריז: "שאיין לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה של אחריו [...]". יסוד המחלוקת הפרשנית נעוץ בשאלת מקום החריגה הלשונית: לפי רש"י אין כלל מקום לחריגה ולכן גם המילה 'בראשית' היא מילת סמיכות, ואילו לרס"ג ולרמב"ן דומה שיש מקום לחריגה, וזאת לאור הבעיה הלשונית בצירוף "בראשית ברא" - בעיה המביאה אותם כפרשנים להסיק שחייבים להבין את המילה 'בראשית' לא כמילת סמיכות, אלא כמילה עצמאית שמובנה הוא - בראשונה, כלומר בתחילה.

התירוץ הרביעי מובא בהמשך דבריו של רש"י במסגרת בדיקת אפשרות שהמקרא אכן בא להורות סדר הבריאה:

ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו, ופירושו בראשית הכל ברא אלו, ויש לך מקראות שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת, כמו (איוב ג, י) כי לא סגר דלתי בטני, ולא פירש מי הסוגר, וכמו (ישעיה ח, ד) ישא את חיל דמשק, ולא פירש מי ישאנו, וכמו (עמוס ו, יב) אם יחרוש בבקרים, ולא פירש אם יחרוש אדם בבקרים, וכמו (ישעיה מו, י) מגיד מראשית אחרית, ולא פירש מגיד מראשית דבר אחרית דבר.

מדע החשיבה ופרשנות המקרא: מקום הלכידות כפעולת חשיבה במסגרת היוצרות פרשנות

לפי תירוץ זה נשללת הנחה 2: לא מדובר על צמידות או סמיכות בין המילה "בראשית" למילה "ברא", מאחר שניתן לראות כאן שימוש בתופעת 'מקרא חסר' תוך השלמת החסר באמצעות הוספת המילה "הכל". כלומר, כוונת הכתוב היא שיש במקרה זה להשלים או להוסיף מילה בתוך רצף המילים "בראשית ברא", כאשר מצופה מהקורא להבין הכתוב כאילו היה כתוב: "בראשית הכל ברא" ואזי נפתרת הקושיה מאחר שאין כאן הצמדה קריאתית בין מילת פועל למילת סמיכות. השלמה זו יש לה מקום ואולי היא אף די מתבקשת ומוכנת מאליה. נעיר כי רש"י הצדיק בבססו אפשרות תירוץ זה בטרם דחהו (כפי שנראה להלן – על פי שיקולי הקשר התוכן): "ויש לך מקראות שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת, כמו [...]". תירוץ זה נדחה ע"י רש"י לאור ההקשר:

אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ועדיין לא גלה המקרא בריית המים מתי היתה, הא למדת שקדמו המים לארץ. ועוד שהשמים מאש ומים נבראו, על כרחך לא לימד המקרא סדר המוקדמים והמאוחרים כלום.

כלומר, לפי התוכן עולה כי המקרא לא בא להורות סדר נבראים מי קדם למי, ולכן אין לקבל ההסבר המוצע לפיו הכתוב מצהיר על תיאור הבריאה לפי סדרה הכרונולוגי. לו הסבר זה לא היה עומד כסתירה לעולה מן ההקשר, לא היה רש"י דוחהו. חשוב אפוא לשים לב לשיקולים ולנימוקים של הדחייה של הפרשן כי יכולות להיות השלכות משמעותיות ("נפקא מינות") ביחס לשיטת הפרשן מבחינה עקרונית.

#### **תובנות העולות מהדוגמה ביחס להיוצרות הפרשנות**

מדוגמה זו (וכן משתי קודמותיה) ניתן לראות כיצד מתהווה פרשנות בכלל ומחלוקת פרשנית בפרט: ראשית קיימת נקודת מוצא פרשנית שהיא קושיה על הכתוב. הקושיה מבוססת על ארבע הנחות. שלילת כל הנחה מאפשרת אפיק של תירוץ. לכל תירוץ יש מחיר פרשני בשלילת ההנחה. הפרשנים נחלקים בהתאם לזיהויים או הבנתם את ההנחה החלשה ביותר מתוך הערכת מכלול שיקולים באופן משווה בהערכת כל ההנחות. הלומד הנחשף לתמונת האפשרויות יכול לנסות להצביע על שיקולי כל פרשן ואולי לעמוד על השקפתו הפרשנית. גם בניתוח הדוגמה האחרונה השתמשנו בפעולת חשיבה – פעולת ההשוואה, לשם הבנת ההבדל העקרוני בין דרכי התירוץ השונות ומשמעויותיו.

דניאל רביב

הדגמת מחלוקת פרשנית - רש"י ורמב"ן: משמעות פתיחת התורה בכריאה

רש"י בראשית א, א	מקורות רש"י בחז"ל: מדרש תנחומא בובר ומדרש בראשית רבא
<p>אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא (שמות יב, ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קיא, ו).</p> <p>שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם</p> <p>כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה נתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נתלה מהם ונתנה לנו:</p>	<p>[מדרש תנחומא (כובר) פרשת בראשית סימן יא] אמר ר' יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם,</p> <p>ולמה כתב מבראשית, להודיע כח גבורתו, שנאמר כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קיא, ו).</p> <p>[בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה א] ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי פתח כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת וגו' (תהלים קיא, ו), מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום ראשון וביום ב' וגו', מפני אומות העולם שלא יהו מונים את ישראל ואימ' להם הלא אומה שלבזזות אתם אתמהא, וישראל משיבין להם ואתם הלא בזוזה היא בידכם הלא כפתרים היוצאים מכפתור השמידים וגו' (דברים ב, כג),</p> <p>העולם ומלאו שלהקב"ה הוא, כשרצה נתנו לכם וכשרצה נטלו מכם ונתנו לנו הדא היא דכת' לתת להם נחלת גוים... הגיד לעמו הגיד להם את הבראשית בראשית ברא אלהים וגו'</p>

רמב"ן (בראשית א, א)

בראשית ברא אלהים – אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו, שאם יאמרו אומות העולם לסטים אתם שכבשתם לכם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם, כל הארץ של הקב"ה היא, ונתנה לאשר ישר בעיניו, וברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. וזו אגדה בלשון שכתבה רבינו שלמה כפירושו:

ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלהים, כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל. והתשובה, מפני שמעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות, ולא יודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה, ויודעיו חייבין להסתיר אותו, לכך אמר רבי יצחק שאין להתחיל התורה צורך בבראשית ברא, והספור במה שנברא ביום ראשון ומה נעשה ביום שני ושאר הימים, והאריכות ביצירת אדם וחווה, וחטאם ועונשם, וספור גן עדן וגרוש אדם ממנו, כי כל זה לא יובן בינה שלימה מן הכתובים, וכל שכן ספור דור המבול והפלגה, שאין הצורך בהם גדול, ויספיק לאנשי התורה בלעדי הכתובים האלה, ויאמינו בכלל בנזכר להם בעשרת הדברות (שמות כ יא) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ואת הים ואת כל אשר בס וינח ביום השביעי, ותשאר הידיעה ליחידים שבהם הלכה למשה מסיני עם התורה שבעל פה:

ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחילה התורה בבראשית ברא אלהים וספור כל ענין היצירה עד בריאת אדם, ושהמשילו במעשה ידיו וכל שת תחת רגליו, וגן עדן שהוא מבחר המקומות הנבראים בעולם הזה נעשה מכון לשבתו, עד שגירש אותו חטאו משם, ואנשי דור המבול כחטאם גורשו מן העולם כולו, והצדיק בהם לכדו נמלט הוא ובניו, וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנודמן להם:

אם כן ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחד לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם, וכל שכן עם המסופר בכתוב כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם (להלן ט כז), ואינו ראוי שירש מבחר מקומות היישוב, אבל יירשה עבדי ה' זרע אוהבו, כענין שכתוב (תהלים קה מד) ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו. כלומר, שגירש משם מורדיו, והשכין בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחלוהו, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם...

רש"י ורמב"ן נחלקים בהבנת דברי חז"ל. נערוך השוואה בין שתי השיטות הפרשניות מבחינת הבנת הקושיה לפי חז"ל ומבחינת הנחותיה: לפי רש"י קושיית המדרש היא על סדר התכנים בתורה: "לא היה צריך להתחיל... אלא מהחודש...", כלומר, מדוע התורה לא התחילה מיד בהצעת תכני המצוות במקום לתאר את סיפורי הבריאה? לקושיה קיימות שתי הנחות (לפחות שתיים) – מעבר להנחת הנחשבת כעובדתית, הנחה שאינה נשללת – התורה אכן פתחה שלא בתוכן הלכתי מצופה כפרשת 'בא', כלומר אין בסיפורי הבריאה תוכן הלכתי 'מלא', אף שקיימת

מצוות פרו ורבו): 1. עיקרה של התורה הוא מצוות – הגחה עקרונית על מהות התורה. 2. יש להתחיל בעיקר – הגחה 'ספרותית', בתשובת המדרש להבנת רש"י, מסתבר יותר לומר שנשללת ההנחה השנייה (שבניגוד להנחה הראשונה היא פחות עקרונית מבחינה השקפתית): לעיתים יש מקום לפתוח במסר חשוב למרות שאינו מעיקר החיבור, ובמקרה דגן היה חשוב לבשר לעולם באמצעות פתיחת התורה שארץ ישראל שייכת לעם ישראל מתוקף רצון הכורא. הרמב"ן אינו מוכן לקבל את הבנת רש"י בקושיית המדרש, בחולקו על ההנחה הראשונה, לאמור: עיקרה של התורה אינו (רק) מצוות, אלא (גם) אמונה.<sup>10</sup> לדבריו, קושיית המדרש (אליבא דהבנת רש"י) אינה מתחילה כלל וכלל, כי יש בהחלט מקום מוצדק לפתוח בסיפורי הבריאה, שהרי הם מורים את דרך האמונה. להבנת הרמב"ן קושיית המדרש היא שונה: "מדוע התורה פתחה בתכנים שאינם מובנים (סודות שראוי להסתירם) ומיותרים?". כלומר הקושייה היא לא על סדר הצעת תכני התורה (כלשון רש"י בצטטו המדרש – "לא היה צריך להתחיל...") אלא על עצם הכתיבה (כלשון נוסח המדרש שלפנינו – "לא היה צריך לכתוב...")<sup>11</sup> של תכנים, שאין כל טעם לכותבם וממילא יש לגשת ולפתוח התורה בתוכן הבא הרלוונטי. להבנת קושיית המדרש אליבא דרמב"ן יש שתי הנחות אחרות לקושייה: 1. סיפורי הבריאה סתומים – אינם מובנים. 2. תאור סיפורי הבריאה מיותרים, כי במסגרת מעמד הר סיני בעשרת הדברות מתוארת הבריאה כהנמקת מצוות השבת. להבנת הרמב"ן המדרש בתשובתו שולל את ההנחה השנייה, לאמור יש טעם בסיפורי הבריאה לפרסם את שיטת ההשגחה המוסרית והצודקת של הקב"ה בהעניקו זכות מקום לאדם על פי התנהגותו והחוטא מאבד את מקומו (כדוגמת קין שקיבל עונש מסוג גלות על רצח, שבמוכן מסוים כרצח ראשון יכול להיחשב להריגה בשגגה).

מדוגמה זו ניתן להבין כיצד צומחות גישות פרשניות שונות. נערוך השוואה בין שתי השיטות מבחינת השלכות השיטות שתאפשר להציע הסבר לסיבת מחלוקתם. ניתן להצביע על מספר אפשרויות לסיבת המחלוקת – לסיבת קיום גישות חולקות: א. יסודה של המחלוקת נעוץ בהשקפת עולם אודות טיבה, מהותה, אופייה ומטרתה העיקרית של התורה (האם היא ספר מצוות כהבנת רש"י, או שמא היא (גם) ספר אמונה כהבנת הרמב"ן). ב. שאלת קיומה של מעין 'חרות פרשנית' שנטל רש"י לעצמו כהבנת נוסח המדרש באופן שונה: "לא היה צריך לכתוב..." = "לא היה צריך להתחיל...", (אא"כ יש להסתייג, שיתכן שבפני רש"י עמד הנוסח שהוא מצטט, ולמעשה רש"י משקף עד נוסח של המדרש שאינו מצוי היום לפנינו). ג. שוני בהשקפת עולם פרשנית – במה ראוי לפתוח את התורה – מהי הבשורה הראשונה שראוי שתוצג בתחילת דבר ה': האם ראוי שהיא תהיה מסר לאומי ("א"י לעמ"י – לרש"י), או ראוי שהיא תבטא מסר אוניברסאלי (שעניינו הוא שיטת ההשגחה המוסרית של ה' בוכאות עם למקום – לרמב"ן).

10 ראו רמב"ן לשמות יג, טז, שם הוא מצביע על מצוות כמצוות התפילין שהן משמשות אמצעי למטרת אמונה – הן אמצעי להנצחת הניסים לדורות.

11 אין בידינו נתונים היכולים ללמדנו אם בפני שניהם עמד נוסח זהה של המדרש או נוסח שונה. ולכן ייתכן שסיבת ההבדל בין הבנת רש"י להבנת הרמב"ן אינה פרשנית בהכרח אלא אולי נעוצה בהבדל בנוסח המדרש השונה שאולי עמד בפני כל אחד מהם, כלומר מחלוקתם אינה נובעת בהכרח מתהליך פרשני של אותו נוסח זהה שעמד בפני שניהם.



## סיכום

ראינו אפוא כיצד שלילת כל הנחה מאפשרת תירוץ שונה, כלומר תירוץ הקושיה בדרך שונה. כן ראינו, שמספר הנחות הקושיה הוא כמספר התירוצים האפשריים. מחלוקות פרשניות, בבחירת תירוץ כזה או אחר לקושיה בה הם דגים, נובעות מתפיסתם (שאינה תמיד מוסכמת) את השלכות השלילה של ההנחה, כלומר באיזו מידה "ניתן לחיות עם המחיר הפרשני" של השלילה. כל פרשן (או כל הצעת תירוץ) משקלל את היתרונות והחסרונות למיטב הבנתו (או של הצעת התירוץ) ובהתאם לכך מחליט אלו הנחות ראוי לשלול כבסיס להצעת תירוץ. הפרשנות צומחת מתוך מענה לאי הלכידות שבכתוב. הפרשנים (או השיטות המוצעות אצל הפרשן) נחלקים בדרכי החתירה למצב הלכידות המצופה: איזו הנחה לשלול בשביל לסלול את דרך התירוץ. כל תירוץ מתבסס על תפיסת היחס בין מכלול ההנחות ועל שאלת טיבה - תוקפה המחייב של כל הנחה. זיהוי הלומד את מצבי חוסר הלכידות שבכתוב כעיני הפרשן, מחייבו להסתגל לדפוס למידה של כניסה לראש הזולת, שאף היא פעולת חשיבה.<sup>12</sup> עמידה על טיב אי הלכידות שבעיני הפרשן מאפשרת ללומד להבין כיצד מתהווה התהליך הפרשני, והבנת דרכי החתירה להגעה ללכידות מאפשרת ללומד להבין לאיזה כיוון מנתב הפרשן את התהליך הפרשני מבין דרכי הפרשנות הניצבות בפניו, ומדוע בחר דווקא באפיק זה, כאשר בוחנים את מכלול הפתרונות המוצעים ע"י שיטות פרשניות שונות, ניתן להבין היטב מדוע קיימות השיטות הפרשניות החולקות ומדוע הן חולקות. ראינו אפוא כיצד רחימת מדע החשיבה בנושא הלכידות, מאפשרת חקר היווצרות פרשנות במסגרת פרשנות המקרא תוך הבנת קיומן של שיטות חולקות.

12 עיין קניאל, פעולות התורעה (הערה 1), עמ' 143.