

פרק 2: בתי המדרש - דבי ר' עקיבא ודבי ר' ישמעאל

פרק זה יעסוק בזיהוי בתי המדרש השונים שעמם מזוהים החיבורים המדרשיים. נבחן את תולדות המחקר על בתי המדרש (להלן: אסכולות), על דרכי זיהוים ושיטות ההבחנה ביניהם, ועל תפיסותיהם הפרשניות השונות. נדגים את הדברים בעזרת השוואת דרשות מבתי המדרש השונים על אותם פסוקים עצמם. כמו כן נעסוק בניסיון המחקרי המתמשך מאז סוף המאה ה-19 לשחזור מדרשים שהיו מוכרים לחכמי ימי הביניים אך אבדו מאז. כן נתוודע בפרק זה לחיבורים המדרשיים ונבחן את תרומתם להבנת האסכולות השונות ולדרכי המדרש שלהם.⁹⁸

א. זיהוי האסכולות

עד סוף המאה ה-19 הכירו הלומדים מדרש אחד בלבד לכל אחד מספרי החומש (פרט לספר בראשית): המכילתא לשמות, ספרא לויקרא, וספרי לבמדבר ולדברים. השמות הם ארמיים: מכילתא היא מידה,⁹⁹ כלומר כלי אחסון, וספרא וספרי הם ספר/ספרים.¹⁰⁰

98 אם לא מצוין אחרת, הציטוטים הם על פי כתבי היד שנבחרו בתוכנת "מאגרים" של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, בתוספת סימני פיסוק. כדי להקל את הקריאה לא תמיד הקפדתי על צורות הכתיב הייחודיות של כתבי היד. כמו כן לא הקפדתי לציין על פי רוב את בעיות הנוסח השונות בדרשות, שכן הדבר היה הופך את הקריאה לסבוכה הרבה יותר. בשאלות אלו נעסוק בפרק 8 בשער זה, ושם נבחן גם את העדפת כתבי היד על הדפוסים כנוסח הפנים. ההפניות למספרי עמודים הן על פי המהדורות המקובלות.

99 על מידה במונח של קובץ הלכות ראו אפשטיין, מכילתא וספרי, עמ' 183. מידה היא לא רק אסופה אלא גם מידה שהתורה נדרשת בה, ובהשאלה מדרש. יש כאן אם כן משק ממילים. ראו: "טוב מי שהוא שונה הלכות (= משנה) ומידה (= מדרש) ורגיל (בהן) ממי ששונה הלכות ומידה ותלמוד ואינו רגיל" (ויקרא רבה ג, א מהדרת מרגליות, עמ' נה) והשוו ירושלמי מכות ב, ו (לב, ע"א). על המונחים "מכילתא" ו"מידה" והפירושים השונים שהציעו החוקרים בנוגע אליהם ראו הירשמן, קהלת רבה, עמ' 245.

100 "ספרא" פירושו "הספר", בהא הידיעה, שכן לימוד ספר ויקרא נחשב עיקר, ולכן מדרשו נחשב גם הוא עיקר. שאר המדרשים נקראים בתלמוד הבבלי "שאר ספרי דבי רב", כלומר הספרים האחרים, שאינם הספרא. ראו על כך אפשטיין, מבואות, עמ' 547.

שמות אלה מציינים לא את התוכן אלא את עצם פעולת האיסוף והעריכה, הפיכת המדרשים לחיבורים והכלתם בספרים.¹⁰¹ מדרשים אלה כוללים דרשות גם על החלקים הסיפוריים בתורה, אך עיקרם הוא הלכתי, פירושים מפורטים לקובצי החוק השונים בחומש. לפיכך אין מדרש תנאים על ספר בראשית, שכולו סיפור.

בסוף המאה ה-19 התחולל מהפך בחקר מדרשי התנאים, כאשר ר' דוד צבי הופמן (1843-1921), מורה בבית המדרש האורתודוקסי לרבנים בברלין, הציע כי לכל אחד מספרי החומש, משמות עד דברים, היו למעשה שני מדרשים, ולא אחד, וכי מדרשים אלה היו שייכים לשני בתי מדרש שונים, זה של רבי עקיבא וזה של רבי ישמעאל.¹⁰² הופמן אפיין את האסכולות השונות על פי שלושה פרמטרים עיקריים המפורטים להלן.

טרמינולוגיה

הופמן מצא כי לכל אחד מבתי המדרש טרמינולוגיה עקבית משלו, כך שבעוד שהיסק במדרשים מדבי ר' ישמעאל מנוסח בלשון "מגיד ש", במדרשים מדבי ר' עקיבא הניסוח הוא "מלמד ש", וסברה שנדחית מנוסחת בראשון בלשון "שומע אני" ובשני בלשון "יכול", וכן הלאה. כמו כן יש בכל בית מדרש מינוחים ייחודיים שאינם מופיעים בבית המדרש האחר.¹⁰³

דבי בארמית "של בית" כלומר של בית מדרשו, שיטתו, של החכם.

שמות החכמים

לכל בית מדרש חכמים המזוהים עמו: החכמים הראשיים של דבי ר' עקיבא הם ר' עקיבא עצמו ותלמידיו: ר' שמעון, ר' מאיר, ר' יהודה, ר' יוסי, ואלה של דבי ר' ישמעאל הם

101 ראו על כך נאה, מבנהו.

102 הופמן, מדרשי התנאים, עמ' 81-82. חשוב לציין כי קרמו להופמן חוקרים שונים בבתי המדרש לרבנים, כגון מאיר איש שלום (פרידמן) מבית המדרש לרבנים בווינה, ובייחוד ישראל לוי, מבית המדרש לרבנים בברסלאו. לוי היה הראשון שעמד על כך (בספרו מכילתא דרשב"י) שאפשר לשחזר את המדרשים האבודים באמצעות ליקוט ציטוטים בילקוט הימי ביניים, "מדרש הגדול". על חלוץ מחקרי זה ראו אורבך, ברסלוי; הבלין, ישראל לוי.

103 ראו טבלת המינוחים הייחודיים לכל בית מדרש כהנא, מדרשי הלכה. חשוב לציין שרוב המונחים המדרשיים הקבועים משותפים לשני בתי המדרש, ורק מיעוטם מזוהים עם בית מדרש ספציפי או עם מדרש ספציפי. ראו למשל סיכום הנתונים ביחס למכילתא דרשב"י אצל אליאס בר-לבב, מכילתא, עמ' 145.

ר' ישמעאל,¹⁰⁴ ותלמידיו: ר' נתן, ר' יונתן, ר' יאשיה ועוד.¹⁰⁵ כפי שראינו בשער א של ספרנו, החכמים מבית מדרשו של ר' ישמעאל, אינם נזכרים כלל במשנה, ומכאן אנו למדים שגם עריכת המשנה נעשתה בידי חכמים מבית מדרשו של ר' עקיבא.

גישות מדרשיות

הופמן הראה כי לכל אחד מבתי המדרש היו שיטות מדרש והנחות פרשניות נבדלות.¹⁰⁶ כך, המדרשים של ר' עקיבא מדייקים בכל מילה בפני עצמה, בעוד אלה של ר' ישמעאל מניחים כי "דברה תורה כלשון בני אדם" ונסמכים על כן יותר על השוואות בין כתובים ועל עקרונות פרשניים כלליים, "מידות שהתורה נדרשת בהן". ר' ישמעאל מתנגד למי ש"אומר לכתוב: שתוק עד שאדרוש".¹⁰⁷

נדגים את ההבדל בין דרכי המדרש של דבי ר' ישמעאל ור' עקיבא, באמצעות השוואת דרשות משני בתי המדרש על אותו פסוק: "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבִשְׁבַעַת יֵצֵא לְחַפְשֵׁי חֲנָם" (שמות כא, ב).¹⁰⁸

"שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד" שומע אני כל עבודה במשמע? תלמוד לומר: "לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עֶבֶד" (ויקרא כה, לט) (מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין א, עמ' 248).

שומע אני: מונח לציון אפשרות שתידחה בהמשך; כל עבודה: אפילו מבזה; במשמע: כלולה במשמעות של הקביעה "שש שנים יעבוד"; עבודת עבד: אלא רק עבודה רגילה, כעין שכיר.

"שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד" לא חולה. יכול אפילו חלה ונתרפא ומטייל בשוק? תלמוד לומר: "שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבִשְׁבַעַת" (מכילתא דרשב"י, כא, ב, עמ' 160).

יכול אפילו: האם גם מקרה זה כלול באיסור להעביד עבד חולה? ובשביעית: דרשה קשה. נראה שהדרשן קורא זאת כהמשך הציווי לעבוד. כלומר במקום לפסק "שש שנים יעבוד, ובשביעית יצא לחפשי..." מושך הדרשן את המילה

104 הופמן הראה כי דרשות המופיעות באופן סתמי במדרשים מדבי ר' ישמעאל, מזוהות לפעמים כ"תנא דבי רבי ישמעאל" בתלמודים.

105 לרשימת החכמים המלאה ראו כהנא, מדרשי הלכה, עמ' 30-31. הטענה כי בית מדרשו של ר' ישמעאל קשור באופן מיוחד לבבל, אינה מוכחת. ראו כהן, בבל, עמ' 3-4.

106 רוב החוקרים מקבלים כיום את ההבחנות בין בתי המדרש. לתפיסה המערערת על הבחנות אלו ראוה בהן יצירה מאוחרת ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 130-133; הריס, מנלן.

107 ספרא, נגעים ח, א וסח, ב. החכם שעמו הוא מתפלמס שם הוא ר' אליעזר ולא ר' עקיבא.

108 להלן נשווה את המכילתא דר"י והמכילתא דרשב"י כמייצגות של שתי האסכולות. את עובדת היותה של המכילתא דרשב"י חלק אינטגרלי מאסכולת ר' עקיבא, ולא עיבוד משני של המכילתא דר"י, הוכיחה ללא ספק אליאס ברילב, מכילתא.

בשביעית ל"יעבוד". על פי קריאה זו גם בשנה השביעית יצטרך העבד לעבוד, אם התבטל בשש השנים שלפני כן ללא סיבה טובה (כלומר מחלה).

שתי הדרשות מגבילות את משמעות המונח "יעבוד", הראשונה מגבילה את המשמעות לעבודה לא מבזה, והשנייה לעבד בריא. אך בעוד הדרשה מדבי ר' ישמעאל משווה בין הפסוקים בפרשיות המקבילות בשמות וויקרא, הדרשה מדבי ר' עקיבא שבה ומדייקת מן הפסוק עצמו, בלא להזדקק לפרשיות מקבילות. נשים לב שגם הטרימינולוגיה שונה: "שומע אני" בראשון ו"יכול" בשני. אם כן, אף שהמהלכים דומים, הטכניקות הדרשוניות שונות: השוואת פסוקים שונים מצד אחד ודיוק בפסוק הנדרש עצמו מצד אחר. הנה דוגמה נוספת, מדרשה סמוכה. אלא שהפעם אותה דרשה עצמה מובאת בשתי המכילות בגרסאות שונות:

"כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי" – בכך ישראל הכתוב מדבר. או אינו מדבר אלא בעבד של עברי? ומה אני מקיים "וְהִתְנַחֲלֶתֶם אִתָּם לְבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם" וג' (ויקרא כה, מו)? בנלקח מן הגוי. אבל בנלקח מן ישראל שומע אני יהיה עובד שש ויצא בשביעית? תלמוד לומר "כִּי יִמְכַר לְךָ אֲחִיךָ" וג' (דברים טו, יב). שאין תלמוד לומר "הָעִבְרִי" שכבר נאמר "אֲחִיךָ". ומה תלמוד לומר "עִבְרִי"? אלא מופנה להקיש לדון גזירה שוה: נאמר כאן "עִבְרִי" ונאמר להלן "עִבְרִי". מה "עִבְרִי" שנאמר להלן בכך ישראל הכתוב מדבר, אף "עִבְרִי" שנאמר כאן בכך ישראל הכתוב מדבר (מכילתא דר"י, מסכתא דנוזיקין א, עמ' 247).

עברי: המילה יכולה להתפרש כשם תואר, עבד שהוא עברי, או כשייכות, עבד של עברי; ומה אני מקיים: לפי פירוש זה כיצד נפרש את הפסוק בויקרא שקובע שעבדים נוכריים אינם יוצאים לחופשי כלל; שאין תלמוד לומר "העברי": מילה זו לכאורה מיותרת; מופנה להקיש: מכיוון שהמילה מיותרת היא פנויה ללמוד ממנה גזרה שווה; כאן: בפסוק שבשמות; להלן: בפסוק שבדברים.

ר' ישמעאל אומר: בעבד עברי הכתוב מדבר. את אומר: בעבד עברי, או אינו אלא בעבד כנעני? ומה אני מקיים "וְהִתְנַחֲלֶתֶם אִתָּם לְבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לְרִשְׁתְּ אֲחֻזָּה"? בלוקח עבד מן הגוי. אבל בלוקח עבד מישראל יכול יצא בשש? תלמוד לומר "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים", ולהלן הוא אומר "כִּי יִמְכַר לְךָ אֲחִיךָ הָעִבְרִי או הָעִבְרִיָּה". הוא שנאמר כן (= כאן) והוא שנאמר להלן, מה להלן "אֲחִיךָ" אף כן "אֲחִיךָ" (מכילתא דרשב"י, כא, ב, עמ' 159).

עבד כנעני: שהוא עבדו של עברי; יצא בשש: אחרי שש שנים, ככתוב בשמות כא, ב, ובניגוד לאמור בויקרא כה, מו, שעבדים כנעניים אינם יוצאים לחופשי

אלא עוברים בירושה; הוא שנאמר כן והוא שנאמר להלן: כלומר הדין בשני המקומות זהה.

אותה דרשה עצמה, מופיעה במכילתא דרשב"י בשם ר' ישמעאל, ובמכילתא דר"י, שמקורה בבית מדרשו, בצורה סתמית. כלומר הדרשה עברה מבית מדרשו של ר' ישמעאל לבית המדרש האחר והובאה שם בשמו. זו אכן דרשה טיפוסית לדבי ר' ישמעאל, המשווה בין פרשיות שונות, ולומדת מהן כיצד לפרש את מקומנו על פי המקבילות. בדרשה קצרה זו דנים ומשווים את שלוש הפרשיות שבהן נידון העבד העברי, שמות כא, ויקרא כה ודברים טו. המכילתא דרשב"י הביאה, אם כן, דרשה מבית המדרש האחר, כפי שקורה לא אחת.¹⁰⁹

בכל זאת יש לשים לב לכמה הבדלים. ראשית הטרימינולוגיה שונה: בעוד שהמכילתא דר"י נוקטת לשון "שומע אני", במכילתא דרשב"י נוקטים לשון "יכול". אין הבדל תוכני בין שני המונחים, אך הם מאפיינים את בתי המדרש השונים. המכילתא דרשב"י החליפה, אם כן, את המינוח של ר' ישמעאל במינוח הרגיל בבית מדרשה. שנית, במכילתא דר"י מופעל העיקרון של "מופנה להקיש", זהו עיקרון ר' ישמעאלי טיפוסי, שלפיו יש להראות שהפסוק מופנה, כלומר מיותר, כדי ללמוד ממנו גזרה שווה.¹¹⁰ אצל דבי ר' עקיבא כלל זה אינו מקובל, והוא אכן הושמט מהדרשה. נמצאנו למדים שדרשות הועברו מבית מדרש אחד לאחר והותאמו שם לטרימינולוגיה ולדרכי המדרש המקובלות בו.

ב. המדרשים האבודים

במשך הזמן נבחר לכל ספר רק מדרש מייצג אחד שבו הסתפקו הלומדים, והמדרש האחר לא הועתק, לא הודפס ולמעשה אבד מן העולם. הופמן גילה כי חכמי ימי הביניים הכירו גם מדרשים אבודים אלה, המדרש לשמות מדבי ר' עקיבא, והמדרש לדברים מדבי ר' ישמעאל, והוא נחלץ לשחזור אותם בעבודה מדוקדקת שנסמכה על ציטוטים מימי הביניים. הוא נסמך בייחוד על שתי אסופות: "מדרש הגדול", אוסף של דרשות שערך דוד עדני במאה ה-14 בתימן, ו"ילקוט שמעוני", אסופה אשכנזית ימי ביניימית, שמחברה עלום. השחזור ממקורות אלה הוא מלאכה קשה שתוצאותיה מוטלות בספק,

109 בניגוד לניסוח המדרשי בדבי ר' עקיבא "עבדו של עברי", המדגיש את הפירוש למילה "עבד עברי" המוצעת כאן, במכילתא דרשב"י הניסוח הוא הלכתי: "עבד כנעני". כלומר המכילתא דרשב"י אינה משמרת את ההיגיון הפרשני אלא עוברת מיד לתוצאה ההלכתית. דוגמה נוספת לכך נראה בפרק הבא בדרשות על "סְקוּל יִסְקַל הַשּׁוֹר" (שמות כא, כח), ויש דוגמאות נוספות מעין אלה.

110 על עיקרון זה ראו ידין, ר' ישמעאל, עמ' 59-61.

כל בכור מבאן אתה אומר הגירות שהיתה הורחה שלא בקדושה ולידתה בקדושה בכור לנחלה ואין בכור לבתן ר' יוסי הגלילי אומר בכור לנחלה ולבתן שנאמר מטר כל רוח נכחי ישראל עד שיפטר רוח מירשאל. באדם ובבהמה את שיש לך בו באדם יש לך בו בהמה יצאו ליום שאין לך בהם באדם לא יאה לך בהם בהמה. לי הוא ודאי ולא הספק. לי הוא בין שאתה מפרישו ובין שאי אתה מפרישו. לי הוא אין בכור לנחלה אלא אחי. לי הוא הוא קרב ואין התמורה קרובה.

5 (יג ב) ויאמר משה אל העם וזכר את היום הזה מכלל שנאמר והיה כי ישאלך בך מחר לאמר יכול אם [וישאלך] אתה מנדי לו ולא אוא אר אתה מנדי לו תל והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך. אין לו אלא בזמן שיש לו בן בינו לבן עמו צדק לבין אחיו מנדי מל ויאמר משה אל העם וזכר את היום הזה (אשר יצאם ממצרים). מביט עבדים ר' יהודה אומר יכול שהיינו עבדים לעבדים תל מביט עבדים מיד מרעה מלך מצרים (ב' ז ח) עבדים למלכים היינו ולא עבדים לעבדים ואומר מהיות להם עבדים (ויק' ב' יג) להם היינו עבדים ולא היינו עבדים לעבדים. ר' נחמיה אומר וכי בגאי הוא לנו שהיינו עבדים לעבדים והלא מעלה גדולה היא אלא מלמד שהיו עושין מלאכת בית ומלאכת שדה מלאכת אנשים ומלאכת בשים. ב' בחוק ד' הוצאה ה' התבסס אלו עשר מכות. מה מלמד שמכח מבורות שקולה כנגד כולן. ולא יאכל חמץ היום ואשאלו כלבלי הרי זה בא לאסרו בהנאה. ר' יוסי הגלילי אומר מנין להחמץ במצרים שלא נאסר אלא יום אחד תל ולא יאכל חמץ היום.

10 היום אתה ויצאים בחודש האביב בחודש שהוא כשר אל עם לזון וכן הוא אומר אליקים מושב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות (תה' שו' ז) [ירא] בכושרות מבקשה שחבן אלו אברהם יצחק ויעקב. ד"א זה משה אהרן ומרים. ד"א מבורות כבוד שירתו אלו בוכים ואלו משוררים וכן הוא אומר שוא לבט משכמי קום מאחר שבה אבובי להם המצבים וכן ילידו קאנא (תה' קכ' ב).

15 (ח) והיה אין והיה איל מיר. כי יביאר עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תכנס לארץ. אשר נשבע לאבותיך הכל בזכות אבותיך. לתת לך שלא תהא עיניו כאלו ירשה אבותיך אלא כאלו נעשיו ניתנה לך בתנאה. ארץ וזבת חלב ודבש ר' אליעזר אומר חלב זה הוא המירוח דבש זה דבש חמרים. ר' עקיבה אומר חלב זה חלב ורבי וכן הוא אומר והיה כיום המה ישימו המרים פסים והנבכות חלנה חלב (וי' ד) דבש זה דבש העדות וכן הוא אומר ויבא העם אל היער והנה חלב דבש (יש' יד כו). ד"א נאמר בכאן וזבת חלב ודבש

2. ללא ל' מ'02. 3. לך ב'ו] 0: דרבו
4. ורואי] 0: וריו, ובין] 0: בין. 6. מכלל...
7. שמום, לאמר] ל'י המים. 7. יארלך]
8. שאינו שואלך] המים, 0: שלא שאכל.
9. המוקף ל'י המים. 11-10. המוסגר – ט'.
- (ראביד) כ' בשם 'מכילתא', ובריש' כ' שחר).
11. היינו] כ'ביל, ח'כ: ח'כ. 12. גנאי]
17. גני, 14. [היום] דרש' 0: מ'בצרים,
19. דיא] 0: 18. ככו שירוח] 20: יצק
- שירוח. 19. קוסמ' 0: קוס כולי, שבת...
21. שבת וגו'. 20. מבטן] 0: מיכנס.
22. [השירוח] 0: מירוח. 20. ורואי] 0: וריו.

מדריי פס' 20. 20. ויהי... ספרי רש"י 316 וילן עמ' 42. עשה... ספרי פס' 186. קידו' לו ספרי רש"י... לולן עמ' 42. אפ"ר... ספרי רש"י 157 ווספסיס קטר עמ' 25. נאמר נא... ספרי תבוא' פ"א 19.

(ספרי תולדות י"י, 268)

5 [ואמר לחלן זבת חלב ודבש רבי כו כו טו טו לחלן] ארץ חמשת עממין אף ובאן ארץ חמשת עממין מיכן היה ר' יוסי הגלילי אומר 'אין מבין' (בכורים מעבד לירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש). וזכרת את העבודה (וזאת) בחודש הזה מכלל שנה וזבת פסח ליי אלהיך צאן ובקר (וב' טו ב) [יכול יהא פסח דורות באַן מַן הַצֵּאן זמן הבקר גַּבַל ועבדת את העבור] הזאת בחודש הזה מה פסח מצ' לא בא אלא מן הכבשים וזמן העדים אף פסח דורות אינו בא אלא מן הכבשים וזמן העדים ר' אליעזר אומר נאמ' הביא פסח מצ' ונאמ' הביא פסח דורות אינו בא מן המעשר אפ"ר ר' עקי' אף פסח דורות אינו בא מן המעשר אמ' לו ר' עקיבה ר' דנין איפטר משאי איפטר וכי מעשר היה להן במצ' אמ' לו ר' אליעזר אף שאי אפשר ראה גדולה היא חזר ר' עקיבה והחליף את הדין נאמ' הביא פסח מצ' נאמ' הביא פסח דורות מה פסח מצ' אינו בא אלא פסח מן החולין אף פסח דורות אינו בא אלא מן החולין. ד"א והלא פסח בכלל היה ליה יצא להקיש אלו מה פסח שהוא בא חובה ובא כבוד ובנדבה ואינו בא אלא מן החולין כך לך דב' שהוא בא חובה ובא כבוד ובנדבה אינו בא אלא מן החולין לתוך שנה במסח דורות (ל' ט' ספרי) ובשלת ואכלת (וב' טו ז) ויכול יהא מבשלו ואוכלוֹ תל אַעבדת את העבדה הזאת בחודש הזה מה פסח מצ' אין נאכל אלא צלי אף פסח דורות אין נאכל אלא צלי. שבעת ימים תאכל מצות (מנין) אתה אומר' שאם צבצב ששת ימי החג ולא חג ששבעת הצינה כל שבעת תל שבעת ימים תאכל מצות וגו' מצות יאכל את שבעת הימים כשחוא אומר' את להביא את יום אביבך עשר שתיים במצותה ולא יראה לך חמץ רואה אתה לאחרי' ולא יראה לך חמץ רואה אתה לגבות ולא יראה לך חמץ רואה אתה לפטרי. ד"א ולא יראה לך חמץ בטל בלבבך [סמאן אתה אומר החולין לשחוט את פסחן]

1. מה לחלן] 0: מ זבת חלב ודבש האומר לחלן] 0: כאן. אף כאן] 0: אף זבת חלב ודבש האומר כאן] 0: לחלן. 2. מנין זבת חל' 0: 3. שאינה] 0: שאינו. 8. ונאמ' הביא] 0: 10. איפטר] וכן 0: שאר 0: 11. חלן] 0: הוא. 14. החולין] 0: מן; אפטר. 18. יכול] 0: 20. מנין] 0: 22. ונמי] 0: 21. ביום השביעי עול' 0: 23. בבצ' 0: 25. לפטרי] 0: 20: כי באצא אחר' 0: ע'י' תע'. 1. בטל] 0: ח'ק' 0: כקיל. כקיל] 0: בלבבך.

2. אין... ביכור פ"א פ"י. 3. ועבדת... ע'י מדריי פ"ו 46. 7. ר"א... נזח' מב ספרי רש"י ושיב' 21. שבעת הצינה... ע'י מדריי פ"ו 45. 22. לחביא... ע'י מדריי פ"ו 24. רוחה... ספרי קלח 188. וע'י פסח' ה' ב וכן א' וירוש' פ"ב כס רש"א 25. לפטרי... ככרי... ואפטר ורגטינן חב' וכן כמפריש' ש' פלמט' ווינו' של חמץ כמ"ש בירושלמי פסחים פ"ב ח"ב (ה'). 1. סמאן... ע'י חזק' פסח' פ"ב (3) ב' ד' וכו' וכיו' וכו' כ' כבאן אתה אומר חולין וכו' (מפתי) ולאכול סעודת ארוסין בבית חמיו וזכר וכו', וע'י בבלי פס' א' ז ונראה שבעל מוצ' ששטים, וראב"ד וכו' מפני החלוקה, וע'י כ"ז בספרי רש"י קלח 188 ובתנאה פניקל' [ע'י' מבוט לנזח' המפני' ח"ב 146].

מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים תשט"ו

פחות ודאי מזה שבמכילתא דרשב"י. מהדורה שלישית, של הספרי זוטא לכמדבר, הכין שאול הורוויץ, תלמידו של ישראל לוי בבית המדרש לרבנים בברסלאו, והיא צורפה לסוף מהדורת לספר במדבר שהוא ההדיר.

פריצת דרך של ממש בשחזור המדרשים האבודים התרחשה כשנתגלה מספר רב של דפים ממדרשים אלה בגניזה הקהירית. גילויים אלה הובילו לכך שבשנות הארבעים של המאה הוציאו יעקב נחום אפשטיין ותלמידו עזרא ציון מלמד מהדורה חדשה של המכילתא דרשב"י, שבה שני שלישים מן המדרש הם מן הגניזה, ורק שליש משחזור (והוא מסומן באותיות קטנות; ראו תמונה בעמוד זה למעלה). קטעי גניזה

מעטים נמצאו גם לספרי זוטא במדבר¹¹¹ ולמכילתא לדברים. אחד מהם נכנס כבר במהדורתו של הופמן למכילתא לדברים,¹¹² ומנחם כהנא זיהה רבים נוספים.¹¹³ כהנא אף אסף את כל קטעי הגניזה שנמצאו למדרשים אלה בכרך אחד.¹¹⁴ כהנא הוסיף ושחזר מדרש נוסף לספר דברים, שהוא זיהה כקרוב באופיו לספרי זוטא במדבר, ולכן כינה אותו "ספרי זוטא דברים". השחזור אינו מבוסס על אסופה ימי ביניימית אלא על ציטוטים מחכם קראי ושמו ישועה בן יהודה. בעקבות גילוי זה טען כהנא כי בניגוד לאסכולת דבי ר' ישמעאל, שלה היה רק מדרש אחד לכל ספר, הרי בדבי ר' עקיבא היו לפחות שתי אסכולות, שהיו שונות זו מזו, וכי יש להבחין בין המקור של "ספרי זוטא" למקורם של המדרשים האחרים. מלבד טרמינולוגיה וחכמים ייחודיים, ניכר כי מדרשי הספרי זוטא אינם מכירים את משנת רבי ולא הושפעו ממנה, בניגוד למדרשים אחרים מדבי ר' עקיבא.¹¹⁵ הוא הציע עוד, שהיו מדרשים מאסכולה זו גם לחומשים שמות וויקרא.¹¹⁶

לספר ויקרא לא נמצאו עדיין ציטוטים או קטעי גניזה מדבי ר' ישמעאל, אך במדרש הקיים, הספרא, זיהו חוקרים חלקים שאינם מגוף החיבור, אלא לקוחים כנראה מן המדרש דבי ר' ישמעאל.¹¹⁷ הם אף הוסיפו וזיהו במדרשים מדבי ר' ישמעאל לספרים האחרים דרשות שמקורן כנראה במדרש האבוד על ספר ויקרא. דברים אלו אינם יוצאים מגדר השערה.

כזו היא אם כן תמונת המצב כיום בנוגע למדרשים שנמצאו או שוחזרו (המדרשים הקיימים במלואם מופיעים באות בולטת; במדרשים המשוחזרים, מופיע שם החוקר האחראי למהדורה המשוחזרת בסוגריים):¹¹⁸

111 הקטע פורסם בגיליון הראשון של כתב העת תרביץ שיוסד באוניברסיטה העברית. ראו אפשטיין, ספרי זוטא, עמ' 46-78.

112 הקטע, שפרסם שלמה זלמן שכטר, הופיע במהדורת מדרש תנאים של ד"צ הופמן, עמ' 58-62.

113 ראו על כך כהנא, מעלת, ושם הפניות למאמריו הקודמים על קטעי המכילתא לדברים שהתגלו. עד כה לא התגלו קטעים מן החלקים ההלכתיים של המכילתא לדברים.

114 כהנא, קטעי. הכרך אינו כולל את קטעי הגניזה לספרא, שאמורים לצאת בנפרד.

115 כהנא נסמך כאן על מחקרו פורץ הדרך של ליברמן, ספרי זוטא.

116 ראו כהנא, ספרי זוטא, עמ' 99-102. כהנא נסמך על דרשות שנראות כמועברות ממדרשים על שמות וויקרא. על ספרי זוטא לספר ויקרא ראו גם בייטנר, ספרי זוטא, עמ' 59.

117 ראו אפשטיין, מבואות, עמ' 634-643. על המכילתות דעריות ודמילואים ראו שמאע, המכילתות.

118 לא נוכל להיכנס כאן לתיאור של כל מדרש ולעיסוק במהדורות השונות. ראו על כך בלברג, פתח, עמ' 106-113; רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 25-95; כהנא, גניזה.

חומש	דבי ר' ישמעאל	דבי ר' עקיבא	דבי ר' ע"א אחר: ספרי זוטא
שמות	מכילתא דר"י	מכילתא דרשב"י (הופמן; אפשטיין-מלמד)	
ויקרא	[קטעים בתוך הספרא]	ספרא	
במדבר	ספרי		ספרי זוטא (הורוויץ)
דברים	מכילתא (הופמן)	ספרי	ספרי זוטא (כהנא)

ג. ההבדלים ההרמנויטיים בין האסכולות¹¹⁹

בספרי במדבר נשתמרה מחלוקת בין ר' עקיבא ור' ישמעאל בנוגע למילים "הַפְּרַת תְּפָרַת" שבתורה ביחס לחוטא במזיד:

"הַפְּרַת תְּפָרַת הַנֶּפֶשׁ הִיא" (במדבר טו, לא) - הַפְּרַת - בעולם הזה, תְּפָרַת - לעולם הבא, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' ישמעאל: לפי שהוא אומר "וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת" (שם ל) - שומע אני שלש כריתות בשלשה עולמות? מה תלמוד לומר "הַפְּרַת תְּפָרַת הַנֶּפֶשׁ הִיא"? דברה תורה כלשון בני אדם (ספרי במדבר קיב, עמ' 121).

לפי שהוא אומר: התורה אומרת בפסוק שלפני כן.

ר' עקיבא לומר מן הכפילות "הַפְּרַת תְּפָרַת" שמדובר בשתי כריתות, הראשונה היא עונש הכרת בעולם הזה, כלומר היעדר צאצאים, השנייה - כרת בעולם הבא, כלומר כמשפט העתיד. דברי ר' ישמעאל "שומע אני שלש כריתות בשלשה עולמות" באו להראות את האבסורדיות של ריבוי ה"עולמות" מן הכפילות, וממילא להכשיר את הדרך לפתרון החלופי: "דברה תורה כלשון בני אדם". כלומר אין לדייק יתר על המידה בכפילות זו שכן היא אינה אלא צורת ביטוי מקובלת. דיוק בכפילות של מילים היא טכניקה שכבר ראינו לעיל, הן אצל פילון (ביחס ל"מות יומת") והן בתרגומים (ביחס ל"איש איש"). ר' ישמעאל יוצא כאן נגד מה שהוא מזהה כדיוק יתר, ומציע במקומו עיקרון פרשני: "דברה תורה כלשון בני אדם".

חשוב לציין אמנם, שהקביעה "דברה תורה כלשון בני אדם", המצוטטת הרבה במחקר כדרך לאפיון שיטתו של ר' ישמעאל, נמצאת במפורש אך ורק במקום זה במדרשי התנאים. זאת ועוד, גם במופעה בתלמודים קביעה זו אינה מתייחסת לכל

119 לסיכום מפורט של ההבדלים ראו אפשטיין, מבואות, עמ' 521-536.

כפילות שהיא, אלא דווקא לדרשה של מילים כפולות מאותו שורש, מקור ואחריו פועל (כגון "הכה תכה", "בוא יבוא", "יצוא יצא").¹²⁰ דוגמה נוספת למחלוקת בין בתי המדרש בעניין המילים הכפולות נמצאת במכילתא לדברים על חובת ביעור וכליו של עבודה זרה בדברים יב, ב: "אֵבֶד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם":

ומניין אפילו אבדם פעם אחת יאבדם פעמים הרבה? תלמוד לומר "אֵבֶד תֵּאבְדוּן", כדברי ר' עקיבא [...] ר' ישמעאל אומר: "כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֵבֶד תֵּאבְדוּן".

אבדם: השמדת העבודה הזרה; פעמים הרבה: אם שבו ובנו את הפסל, יש לאבדו שוב ושוב.

אין כאן מחלוקת הלכתית, אלא פרשנית בלבד. שני החכמים מסכימים שיש לאבד את אותה העבודה הזרה פעמים הרבה, אם נבנתה מחדש. אלא שר' עקיבא דורש את הריבוי מלשון הכפילות שבפסוק, כדרכו, ואילו ר' ישמעאל קורא את הכפילות כלשון בני אדם, ואת הריבוי הוא לומד מקריאה רצופה של הפסוק עם הפסוק הקודם. חשוב לשים לב כי על פי פשוטן, המילים שבפסוק הקודם "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה" אינן נמשכות למה שלאחריהן, אלא למה שלפניהן (הפסוק המלא הוא "אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים, אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיךָ לָךְ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה"). ר' ישמעאל מפסק באופן שונה את הפסוקים, ומוציא אותם מפשוטם כדי ללמוד את ההלכה. הדרשה שלו אינה פשוטה יותר מזו של ר' עקיבא, אך נמנעת לדרוש מילים כפולות, כפי שראינו. הנה מחלוקת נוספת בין שני התנאים:

"אֵלְמָנָה וַיְתוּם [לֹא תַעֲנֹן]" (שמות כב, כא) - אין לי אלא אלמנה ויתום, שאר כל אדם מניין? תלמוד לומר "כָּל... לֹא תַעֲנֹן", דברי ר' עקיבא. ר' ישמעאל אומר: "כָּל אֵלְמָנָה וַיְתוּם" - שדרכן ליענות, בהן דיבר הכתוב (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין יח, עמ' 313).¹²¹

שני התנאים מסכימים שהאיסור המקראי לנצל את החלש חל על כל אדם ולא רק על אלמנה ויתום, אך הם נחלקים באופן הריבוי מן הכתוב. ר' עקיבא דורש את המילה

120 לרשימת הפסוקים והדרשות מהם ראו בבלי בבא מציעא לא, ע"א-ע"ב. מנחם כהנא שיער כי מונח זה הועלם במכוון מדרשות ר' ישמעאל המצוטטות במדרשים מדברי ר' עקיבא. ראו כהנא, מדרשי הלכה, עמ' 36.

121 הדרשה מובאת על פי נוסח הגניזה. ראו כהנא, קטעי, עמ' 127; בויראין, נוסח.

"כָּל" כריבוי וכך לומד על האיסור הכללי.¹²² ר' ישמעאל לעומת זאת קורא את הפסוק כמלואו אך מפרש את המילים "אַלְמָנָה וַיְתוֹם" כדוגמאות לאנשים שהחשש בעניינם טבעי ורווח יותר ("שדרכן ליענות").

דברי ר' ישמעאל כאן, "בהן דיבר הכתוב", מתאימים לדרכו הפרשנית ש"דיבר הכתוב בהווה", כלומר הכתוב משתמש בדוגמאות רווחות, ועל כן אין לדייק בהן, אלא לראות בהן המחשות בלבד. ר' עקיבא, לעומת זאת, מדייק בכל מילה, ועל כן נדרש לדרך דרשנית מופלגת כדי להרחיב את הוראת הכתוב. עוד נראה כי קריאתו את הכתובים בלא המילים המצמצמות, נובעת מתפיסתו שאפשר לקרוא את הפסוק ביותר מדרך אחת, וכי הוא מכיל בתוכו למעשה היגדי־משנה שיש להם מעמד עצמאי. הנה דוגמה נוספת:

"וּבְשֵׁל מְבוּשֵׁל בְּמִים" (שמות יב, ט) אין לי אלא מים, שאר כל המשקין מנין? היה ר' ישמעאל אומר: אמרת קל וחומר היא: ומה אם מים שאינן מפיגין את טעמן הרי הן אסורין בבישול, שאר המשקין שהן מפיגין את טעמן דין הוא שיהיו אסורין בבישול. ר' עקיבא אומר: אין לי אלא מים, שאר כל המשקין מנין? תלמוד לומר "ובשל מבושל" - להביא שאר המשקין (מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא ו, עמ' 20-21).

אלא מים: שאסור לבשל בהם את קרבן הפסח, שכן יש לעשותו "צלי אש"; **שאינן מפיגין את טעמן:** של הקרבנות; **שאר המשקין:** שגם בהם אסור לבשל את הפסח.

גם כאן לומד ר' ישמעאל אותה הלכה מקל וחומר ואילו ר' עקיבא מכפילות "בשל מבושל". נשים לב עוד שכל המחלוקות דלעיל מופיעות דווקא במדרשים מדבי ר' ישמעאל ולא במקרה. הדבר משקף את הנטייה של המדרשים מאסכולה זו להיות יותר אינקלוסיביים, ולהביא גם חומרים מבית המדרש השני, כפי שהראה אל נכון מנחם כהנא.¹²³

המחלוקות המפורשות בין התנאים, ר' עקיבא ור' ישמעאל, הן רק קצה הקרחון, ובמדרשים מתגלים עוד הברזלים בין האסכולות גם בלא אזכור שמם של שני החכמים המייסדים. הנה דוגמה למחלוקת בין ר' עקיבא לבין דרשה סתמית של מדרש ספרי במדבר מדבי ר' ישמעאל:

¹²² על כן מילה זו אינה מופיעה בציטוט שברישא, כדי להדגיש את הבאתה אחר כך. בפרק 4 בשער זה, נראה כי ייתכן שר' עקיבא נוקט כאן טכניקה נועזת יותר, של קריאת הכתוב בלא המילים המצמצמות: "אלמנה ויתום".

¹²³ ראו עוד להלן הערה 157.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכֶּל חֲטָאת הָאָדָם וגו'" (במדבר ה, ה-ו). למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אמר "נִפְשׁ כִּי תִחַטָּא וּמַעֲלָה מַעַל בְּה' וגו' אוּ מִצָּא אֲבֹדָה וגו'" (ויקרא ה, כא-כב). אבל בגזול הגר לא שמענו בכל התורה. תלמוד לומר "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכֶּל חֲטָאת הָאָדָם לְמַעַל מַעַל בְּה'" - בא הכתוב ולימד על גזול הגר ונשבע לו, שישלם קרן וחומש לכהנים ואשם למזבח. זו מידה בתורה: כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחסר בה דבר אחד וחזר ושנאה במקום אחד. לא שנאה אלא על שחיסר בה דבר אחד. ר' עקיבא אומר: כל מקום שנאמר "לאמר" צריך לידרש (ספרי במדבר ב, עמ' 4).

בא הכתוב ולימד: ראו במדבר ה, ח: "וְאִם אִין לְאִישׁ גֵּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו"; גזול הגר: ומת הגר ואין לגזלן למי להשיב הגזלה. לגר אין יורשים כלל, משום שמשפחתו המקורית אינה נחשבת כמשפחה לעניין ירושה, ראו משנה בבא קמא ט, יא; קרן וחומש לכהנים ואשם למזבח: כך מתפרשות מילות הכתוב שם "הָאָשָׁם הַמּוֹשָׁב לַה' לְכַהֵן" כלומר הכסף "המושב" - לכהן, ואילו הקרבן למזבח, כהמשך הפסוק שם "מִלֶּבֶד אֵיל הַכִּפָּרִים אֲשֶׁר יִכָּפֵר בוֹ עָלָיו". ראו על כך בדרשה שבספרי במדבר ד, עמ' 7; חומש: תוספת של חמישית מן הסכום בתור קנס, כמפורש במדבר, ה, ז.

הדרשה עוסקת בהשוואה בין שתי פרשות שעניינן קרבן האשם המובא על גזל, ויקרא ה, כ-כו ובמדבר ה, ה-י.¹²⁴ היא מבהירה כי הפרשה שלנו חוזרת למעשה על הפרשה שם, וכי ההצדקה לקיומה של הפרשה הנוספת במדבר נובעת מכך שהיא מוסיפה דין אחד חדש, שאינו נמצא בפרשה בויקרא, והוא הדין המיוחד של מי שגזל את הגר ומת הגר (במדבר ה, ח). מכיוון שאין לגר יורשים על פי התורה, יש למסור את הכסף לכהן. אלה עניינים סבוכים למדי שלא ניכנס לפרטיהם כאן.¹²⁵ ענייננו הוא במה שבא לאחר מכן: המדרש קובע כי יש כאן עיקרון פרשני כללי ("זו מידה בתורה") שפרשיות עשויות לחזור על עצמן בתורה רק כדי ללמד פרט אחד נוסף ("על שחיסר בה דבר אחד").¹²⁶ ר' עקיבא, לעומת זאת, חולק על עיקרון זה וקובע כי הפרשיות הנוספות

124 על פרשיות אלה גופן ראו קנוהל, חוק האשם.

125 ראו משנה בבא קמא ט, יא ודינו המפורט של כהנא, ספרי במדבר, עמ' 33, 51.

126 במקומות אחרים ר' ישמעאל דורש כפילויות בין פרשות ואינו מסתפק בהצבעה על "דבר אחד" שהתחדש בפרשה השנייה. אפשר, כדברי מנחם כהנא, שנשתמרה כאן תפיסה פרשנית קדומה ומתונה יותר. בכל מקרה קביעה זו משקפת את ההסתייגות של ר' ישמעאל מדרך המדרש המופלגת של ר' עקיבא.

הללו, שבפתחתן נאמר "לאמר" (כמו אצלנו "וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר"),¹²⁷ צריכות להידרש לכל פרטיהן, ולא די בחיפוש אחר פרט אחד שנוסף בהן. על מחלוקת זו כותב מנחם כהנא בפירושו: "המדרשים מדבי ר' ישמעאל מרבים יחסית להשוות בין פסוקים שונים ופרשות מקבילות (ואף כמה מן ה'מידות' שהתורה נדרשת בהן עוסקות בכך), ואילו המדרשים מדבי ר' עקיבה ממעטים יחסית בהשוואות מעין אלו ומתמקדים יותר במיצוי הפן הדרשני של פסוקי הפרשה הנדרשת לגופם". הוא מוסיף ומראה כי גם במקרה שלנו ההשוואה בין הפרשות מאפיינת דווקא את המדרשים מדבי ר' ישמעאל: "ההשוואה בין פסוקי במדבר לפסוקי ויקרא נערכת בחמש דרשות בפרשתנו (כלומר בספרי על במדבר פרק ה; י.ר.), ואילו בדרשות המקבילה בספרא (על פסוקי הפרשה המקבילה בויקרא פרק ה) [...] הפסוקים מספר במדבר אינם מוזכרים כלל".¹²⁸

ההשוואה בין פרשות שונות מקבלת פנים שונים ומגוונים בדבי ר' ישמעאל, למשל בדרכם ללמוד "סתום מן המפורש", כלומר פסוקים שמפורטים פחות מפסוקים אחרים. הנה דוגמה:

[...] שלוש מצות נאמרו בעניין: שתיים מפורשות ואחת סתומה. נלמד סתומה ממפורשת: מה מפורשת מצוה שחייבין עליה מיתת בית דין, אף סתומה מצוה שחייבין עליה מיתת בית דין (מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש ח, עמ' 233 = מסכתא דנוזיקין ה, עמ' 267).

דרשה זו עוסקת בפסוקים "וַיִּגְבַּהּ אִישׁ וּמְכָרוּ ... מוֹת יוֹמָת" (שמות כא, טז), "כִּי יִמָּצָא אִישׁ גֵּיב נֶפֶשׁ מֵאֲחֵיו ... וּמָת" (דברים כד, ז) ו"לֹא תִגְנֹב" (שמות כ, יג). שני החוקים הראשונים קובעים במפורש שמדובר דווקא בעונשו של מי שגונב אדם, ולא ממון (ולכן חייב "מיתת בית דין"), ואילו האיסור השלישי "לֹא תִגְנֹב" אינו מפרט במה מדובר, כלומר הוא "סתום", ההפך ממפורש. אך על פי המידה "נלמד סתום מן המפורש" קובע המדרש שגם איסור זה עוסק בגנבת אדם ולא בגנבת רכוש. מדוע חשוב לדרשה לקבוע ש"לֹא תִגְנֹב" מתייחס לגנבת נפשות ולא ממון? הדרשה "מרוויחה" מכך שני דברים: היא מוצאת אזהרה לגנבת נפשות בתורה, והיא מבחינה בין שני פסוקים דומים לכאורה: "לֹא תִגְנֹב" בעשרת הדיברות ו"לֹא תִגְנֹבוּ" בויקרא יט, יא. היות שהמשכו של הפסוק השני מלמד ללא ספק שמדובר ברכוש ("לֹא תִגְנֹבוּ וְלֹא תִכְחֲשׂוּ וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעַמִּיתוֹ"), הפסוק הראשון מועבר לגנבת נפשות, וכך נמנעת הכפילות. כל המהלך

¹²⁷ על מונח זה ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 35.

¹²⁸ כהנא, ספרי במדבר, עמ' 35-36. ראו עוד כהנא, ספרי וזטא, עמ' 83; כהנא מדרשי הלכה, עמ' 27.

המורכב הזה מתאפשר רק בזכות הכלל "נלמד סתום מן המפורש" המאפיין, כמו כללים אחרים, את אסכולת ר' ישמעאל דווקא.

אזרה המדרשים מדבי ר' ישמעאל מניחים שנאשר התורה קובעת עונש היא גם מזהירה, על פי הכלל: "אין עונשין אלא אם כן מזהירין". על כן במקומות רבים שואל המדרש "עונש שמענו, אזרה מניין?"

"שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן" מיוחסות לר' ישמעאל במסורת.¹²⁹ מדובר בכללים לפירוש התורה, המבוססים על השוואת כתובים שונים, כגון קל וחומר וגזרה שווה. להלל הזקן, שפעל במאה הראשונה, בשלהי ימי הבית, מיוחסות במסורת שבע מידות פרשניות בלבד, והן מפורטות הרבה פחות מאלה המיוחסות לר' ישמעאל.¹³⁰ כמחצית מן המידות של ר' ישמעאל עוסקות ביחסים השונים בין כללים ופרטים בפסוקים, ומפורטות שם אפשרויות שונות ליחסים אלה.¹³¹ נדגים מידה אחת מתוך הרשימה - "כלל ופרט וכלל, ואין אתה דן אלא כעין הפרט" - המופיעה כעשר פעמים במדרשי התנאים.¹³²

בפרשת משפטים נידון דינו של שומר שהפיקדון נגנב ממנו, והשאלה היא אם עליו לשלם ("חז"ל מחילים זאת על "שומר חנם"). אותנו לא מעניין כאן הדין עצמו אלא הקביעה כי הדין חל "על כל דבר פשע על שור על חמור על שיה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר פי הוא זה..." (שמות כב, ח). מה היחס בין הפרטים המופיעים בפסוק (שור, חמור, שה, שלמה) לבין ההכללות (על כל דבר פשע, על כל אבדה)? כך נאמר במכילתא:

"על כל דבר פשע" - כלל. "על שור על חמור על שיה על שלמה" - פרט... וכשהוא אומר "על כל אבדה" - חזר וכלל... כלל ופרט וכלל אין את דן אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש בנכסים מטלטלין שאין להם אחריות, אף אין לי אלא נכסין מטלטלין שאין להן אחריות (מכילתא דר"י, מסכתא דנוזיקין טו, עמ' 300-301).

129 רשימת המידות והדרגות להן נמצאת בהקדמה לספרא. הסיבה לכך היא שהספרא הוא המדרש הראשון שנלמד (שכן לומדים תחילה את ספר ויקרא, העוסק בעבודת המקדש), ואם כן רשימה זו נמצאת למעשה בפתח המדרש כולו. על המידות ראו בלברג, פתח, עמ' 97-101 ושם הפניות לספרות המחקר.

130 ספרא נדבה א, ב; תוספתא סנהדרין ז, יא. על התפתחות המידות ראו פינקלשטיין, ספרא, עמ' 191-200; כהנא, מדרשי הלכה, עמ' 13-17. ראו על כך עוד להלן בפרק 7 בשער זה.

131 על מניין המידות ראו כהנא, קווים. ומסקנתו שם בעמ' 211: "בכריית המידות המיוחסות לר' ישמעאל נמנו לא פחות משש מידות שונות של כלל ופרט, ופירוט זה הוא למעשה חידושה העיקרי של ברייתא זו בהשוואה למידות של הלל". ראו שם גם על המשך ההתפתחות של מידות אלו אצל האמוראים.

132 ראו כהנא, שם, עמ' 186, 204. כהנא מציע ניתוח מלא של דרשת המכילתא, כולל החלקים שהושמטו בצייטוט להלן.

כלל: הפסוק כלל את כל הדברים בלשון "כל"; **פרט:** הפסוק הציע רק פרטים מסוימים, בניגוד לכלל שלפניו ושאחריו; **דן:** מסיק; **כעין הפרט:** הפרט מתפרש כדוגמה לכלל הדברים הדומים לו, כלומר המקיימים את אותם העקרונות שיפורטו להלן; **מה...** אף: כשם שכך, אף כך; **מפורש:** זה מה שמשותף לכלל הפרטים המפורשים בפסוק; **נכסין מטלטלין:** בניגוד לקרקעות שאין בהן דין גזל.

הפסוק מתפרש כקובע כי הדין חל על כל המיטלטלין (הנקראים גם "נכסים שאין להם אחריות"). אולם לנו חשוב האופן שבו הגיעה הדרשה למסקנה זו, באמצעות הפעלה מפורשת של עיקרון, "מידה": "כלל ופרט וכלל - אין אתה דן אלא כעין הפרט". הפעלת מידות מעין אלו אופיינית למדרשים דבי ר' ישמעאל.¹³³ לחלק מן המידות יסוד השוואתי מובהק, והן מפרשות פסוק אחד על פי פסוקים אחרים בעלי יסוד זהה. במידות שונות של רבי ישמעאל מופיע העיקרון של "בניין אב", כלומר פסוק מפורש המשמש בסיס, "אב", לכל המופיעים האחרים שבתורה, המפורשים פחות, הנה דוגמה:

"וְכִי יִרְיֶב אֲנָשִׁים" וג' (שמות כא, יח). אין לי אלא אנשים, נשים מניין? היה ר' ישמעאל אומר הואיל וכל הנזקין שבתורה סתם, ופרט באחד מהן שעשה בו נשים כאנשים, פורט אני כל הנזקין שבתורה לעשות בהן נשים כאנשים (מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין ו, עמ' 269).

בניין אב יסוד שממנו נלמדות הלכות נוספות (השוו "אבות מלאכות" בשבת שמהן נלמדות "תולדות"). "בניין אב" מופיע כבר בשבע המידות הפרשניות של הלל, וכמה משלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל בנויות על מידה עקרונית זו.

ר' ישמעאל לומד מן הכתוב "אם שור נגח הוא מתמל שלשם, והועד בכעליו ולא ישמרנו, והמית איש או אשה - השור יסקל וגם בעליו יומת" (שמות כא, כט) שדין אנשים ונשים שוה.¹³⁴ אך הוא מסיק מכאן שדינם שווה לא רק כאן, במקום המפורש, בנוגע לדין שור מועד, אלא גם בכל פרשיות הנזיקין האחרות בתורה, אף שאין הדבר

133 ראו כהנא, שם, עמ' 188. היחס בין המידות לבין המדרשים דבי ר' ישמעאל אינו פשוט. יש מידות שאינן מופיעות כלל או מופיעות פעם אחת בלבד, ויש כאלה המשותפות לשני בתי המדרש. יש במדרשים גם מידות נוספות שאינן נזכרות בבחיית המידות. ראו על כך כהנא, שם, עמ' 204, וכן ידין, ר' ישמעאל, עמ' 99-106.

134 שימו לב שפסוק זה עוסק באיש ובאשה כניזוקים ולא כמזיקים. ראו הצעתו מרחיקת הלכת של כהנא, שם, עמ' 37, שהפסוק המדובר הוא במדבר ה, ו.

מפורש בהן. וכלשונו של ר' יאשיה, תלמידו, מיד אחר כך: "אִישׁ או אִשָּׁה - בא הכתוב והשווה אשה לאיש בכל הנזקין שבתורה"¹³⁵.

לעומת מידותיו הכלליות של ר' ישמעאל, ר' עקיבא נוהג לדייק מן המילים ואף מן האותיות. כך למשל התורה קובעת פעמים רבות שמצוות חלות גם על "הגר". והנה במקרים אלה קובעות הדרשות דבי ר' עקיבא "גר" - אלו הגרים. "הגר" - לרבות נשי הגרים"¹³⁶. דרשה זו מבוססת על ייתור האות ה"א. מכך שלא נאמר "גר" אלא "הגר", בתוספת יידוע, מרבה הדרשה גם את נשותיהם של הגרים. זהו מהלך טיפוסי לדבי ר' עקיבא.

מסורת אמוראית מספרת שר' עקיבא נהג לדרוש: "איתים גמים - ריבויים, אכיס ורקים - מיעוטים" (בראשית רבה א, יד, עמ' 12 ומקבילות). כלומר מהמיליות "את" ו"גם" הוא מרבה דברים נוספים, ומהמיליות "אך" ו"רק" הוא ממעט דברים. כמו כן, לר' עקיבא מיוחסת דרשת וי"ו יתרה, כפי שמעידה ברייתא בתלמוד הבבלי ביחס למחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא בדין בת כהן נשואה שנאפה, על פי הכתוב "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תַחַל לְזַנּוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מִחֻלָּת בְּאִשׁ תִּשְׁרַף" (ויקרא כא, ט):

דתניא: "ובת איש כהן כי תחל" - בנערה והיא ארוסה הכתוב מדבר... דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: אחת ארוסה ואחת נשואה יוצאת לשריפה... אמר לו ר' עקיבא: ישמעאל אחי, "בת" ו"בת" ואני דורש. אמר לו: וכי מפני שאתה דורש "בת" ו"בת" אתה מוציא זו לשריפה? (תלמוד בבלי, סנהדרין נא, ע"ב).

אחת ארוסה ואחת נשואה: בין זו ובין זו; בת ובת: כלומר אני מרבה את דין הנשואה שנאפה, שגם היא נידונה בשריפה, מכך שהכתוב בויקרא כא, ט לא נקט לשון "בת איש כהן" אלא "ובת איש כהן", כלומר מתוספת הוי"ו במילה; זו: את הנשואה שזינתה; לשריפה: למיתה בשרפה, ולא למיתה בחנק, שהיא מיתה קלה יותר. שכן על פי הקריאה של החכמים של דין "בת איש כהן" שזינתה חל דווקא על ארוסה.

¹³⁵ למען הפשטות הרגמנו את המידה מדרשת "בניין אב מכתוב אחר". אולם ראוי לדעת שדרשה זו יוצאת דופן במדרשי ר' ישמעאל - שם רווחות דרשות "בניין אב משני כתובים" - ומאפיינת דווקא את מדרשי ר' עקיבא. בהרצאה בקונגרס העולמי ה-17 למדעי היהדות, אב תשע"ז, טען אברהם שמאע כי בניין אב משני כתובים מחפש הכללה לוגית, ולכן נזקק לשתי נקודות כדי למתוח ביניהן קו. לעומת זאת בניין אב מכתוב אחד מתמקד בלימוד מילולי ולא בעקרונות. אם כן, אף שכחצית מ-50 מופעי "בניין אב" נמצאים בדבי ר' עקיבא, יש הבדלים עמוקים ביניהם בשימוש במידה, הבדלים המתאימים לדרכם השונה של שני בתי המדרש: ר' עקיבא מדייק מלשון הכתוב ור' ישמעאל מחפש עקרונות.

¹³⁶ על דרשות אלו ראו בייטנר, ספרי זוטא, עמ' 77.

אמור מעתה: ריבויים ומיעוטים מדיוק בלשון הפסוק מאפיינים בעיקר את דרשנותו של ר' עקיבא, בניגוד למידות כלל ופרט דבי ר' ישמעאל שראינו לעיל.¹³⁷ ודוק, בין מידות אלו הברל גדול. וכך הגדיר את ההברל יעקב נחום אפשטיין: "בכלל ופרט – הפרט הוא פירוש הכלל, ואין בכלל אלא מה שבפרט... בריבה ומיעט – המיעוט אינו פרושו של הריבה אלא הגבלתו..."¹³⁸ פירוש לדבריו: המידה של ר' ישמעאל היא פרשנית, הוא רואה את הפרט המופיע לאחר הכלל כבעל תפקיד תחבירי לצמצם את הכלל. לעומת זאת המידה של ר' עקיבא טכנית. עוד פרט בכתוב מוביל לעוד הגבלה בדיון, שכן אין דבר מיותר בתורה. אבל ההגבלה היא במישור היישומי, ההלכתי, לא הפרשני, כדברי ר' ישמעאל.¹³⁹ כלומר בעוד ר' ישמעאל קורא את הדברים על פי התחביר, ומחפש אחר משמעות הכתוב, ר' עקיבא מוציא מכל מילה הלכה לעצמה, מבלי להתחשב בתחביר ובמובן.

המחשה לדרכו המדרשית המופלגת של ר' עקיבא ולהסתייגותם של חכמים אחרים ממנה, אפשר לראות בדרשתו על מנחת זבח התודה בויקרא ו, יב: "אֶם עַל תּוֹדָה יִקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חֲלוֹת מִצּוֹת בְּלוֹלֹת בְּשֶׁמֶן וְקִיקֵי מִצּוֹת מְשָׁחִים בְּשֶׁמֶן וְסֹלֶת מְרֻבֶּכֶת חֲלֹת בְּלוֹלֹת בְּשֶׁמֶן". מכפילות מופעי המילה "בשמן" בפסוק, דורש ר' עקיבא: "בשמן", "בשמן" שני פעמים, אין ריבוי אחר ריבוי בתורה אלא למעט (ספרא צו ו, ב [לד, ע"ד]).

שני פעמים: שתי פעמים נוספות על המופע הראשון, הפשוט, שבפסוק.

כלומר: אילו היה נאמר עוד פעם אחת "בשמן" הייתי לומד מכאן ריבוי, אך מכיוון שנאמר בפסוק עוד פעמיים "בשמן" – אלמד מכאן מיעוט. ועל כן קובע ר' עקיבא כי יש למעט את כמות השמן בקרבן התודה: חצי לוג בלבד במקום לוג שלם כבשאר הקרבנות. על כך עונה לו ר' אלעזר בן עזריה: "אפילו אתה מרבה כל היום: 'בשמן' לרבות, ו'בשמן' למעט – איני שומע לך. אילא חצי לוג שמן [לקרבן] תודה... הלכה

¹³⁷ אפשר לראות זאת בכירור מתפוצת המונחים במדרשים. כך, המונח "לרבות" מופיע במדרשים מדבי ר' עקיבא 400 פעם. המונח המקביל המשמש בדבי ר' ישמעאל, "להביא", מופיע שם רק כ-100 פעמים, ועוד כ-100 פעמים נוספות בדבי ר' עקיבא. כלומר יש פי חמישה דרשות ריבוי במדרשים דבי ר' עקיבא מאשר במדרשים מדבי ר' ישמעאל. על מונחים אלו ראו אליאס ברילבך, מכילתא, עמ' 108, 112.

¹³⁸ אפשטיין, מבואות, עמ' 527.

¹³⁹ הברל זה יסביר פער נוסף בין שתי השיטות: בניגוד למידות "כלל ופרט" שבהן הסדר חשוב, ויש הברל בין כלל שלאחריו פרט ובין פרט שלאחריו כלל, הרי שב"מיעוט וריבוי" אין הברל אם הריבוי או המיעוט קודם בפסוק. ר' ישמעאל מתחשב יותר בסדר ובתחביר, כפי שנראה בפרק 4 בשער זה. אמנם, יש לסייג כי כהנא במאמרו, קווים, הראה כי הצורה הקדומה של מידה זו לא הכילה הברל בין סדר הפרט והכלל, וזו התפתחות מאוחרת יותר.

למשה מסיני". שני החכמים מסכימים על ההלכה עצמה, השאלה היא רק כיצד מגיעים אליה, מכוח המסורת ("הלכה למשה מסיני") או מדרשת מיעוט, כדרכו של ר' עקיבא. אם כן ההבדל היסודי בין האסכולות הוא בכך שדבי ר' ישמעאל נוטים להשתמש במידות כלליות - ואכן המונח "זו מידה בתורה" מופיע אך ורק באסכולה זו¹⁴⁰ - ובהשוואה בין פסוקים, ואילו דבי ר' עקיבא מדייקים בפסוקים עצמם ועוסקים פחות בהשוואות. על כן בעוד שר' ישמעאל קובע כללים שונים, ר' עקיבא סבור כי "כל אחד ואחד מתרבה במקומו",¹⁴¹ כלומר בכל פסוק יש לדייק מחדש, ואין להסיק מסקנות מכללים רחבים. אף כי כללים אלה אינם מתיישמים באופן מלא במדרשים משני בתי המדרש, הם מסמנים את ההבדלים העקרוניים בין הגישות.

מכיוון שמדובר בהבחנה בסיסית להבנת דרכי המדרש בשתי האסכולות נציג עוד כמה דוגמאות להמחשה: הלכה מוסכמת היא בספרות חז"ל כי נשים פטורות ממצוות סוכה (ראו משנה קידושין א, ז; תוספתא שם א, י). אולם מה המקור לכך בתורה? הכתוב אומר "כָּל הָאֲזָרָה בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֹּכֶת" (ויקרא כג, מב). וכך דייקו בספרא, מדבי ר"ע: "אֲזָרָה - זה אורח, הָאֲזָרָה - להוציא את הנשים" (ספרא אמור יז, ט וקג, ע"א), כלומר שמייעוט הנשים נלמד מהאות ה"א המיותרת. לעומת זאת בספרי במדבר, מדבי ר"י, לומדים זאת כך: "שומע אני אף הנשים במשמע (= כלולים בכתוב), תלמוד לומר 'הָאֲזָרָה בְּיִשְׂרָאֵל' - בנה אב, בכל מקום שנאמר אזרח - בזכרין הכתוב מדבר" (ספרי במדבר קיב, עמ' 119). שני המדרשים מגיעים לאותה מסקנה הלכתית ידועה, אך נחלקים באופן ההיסק: בדבי ר' עקיבא מדייקים בלשון הפסוק, ואילו בדבי ר' ישמעאל מכלילים כללים התקפים לפסוקים שונים.¹⁴²

דוגמה נוספת הביא יונתן שגיב בעבודתו על הספרא.¹⁴³ הן בדבי ר' עקיבא והן בדבי ר' ישמעאל דורשים כי "מיעוט רבים - שניים" כלומר יש להעמיד ריבוי בתורה שאין לו פירוט מדויק על המינימום - שניים. כך למשל דורש הספרא את הפסוק "וְאִשָּׁה כִּי יִזּוּב זֶבֶד דְּמַיִם יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֵת נִדְתָּה" (ויקרא טו, כה). אישה כזו, שדמה זב שלא בעת וסתה, נקראת בספרות חז"ל זבה, ויש לה טומאה מיוחדת, הנידונה במסכת זבים. כמה ימים צריכה האישה לראות דם "בְּלֹא עֵת נִדְתָּה" כדי שתיחשב זבה? המילים "יָמִים רַבִּים" נדרשות בספרא כך: "ימים - שניים, רבים - שלשה". כלומר המילה "ימים" נתפרשה כמינימום של לשון הריבוי, שני ימים, והמילה "רבים" מוסיפה עוד יום בלבד, וכך מגיעים לשלושה ימים. הנימוק הוא:

140 ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 33.

141 ראו תוספתא בבא קמא ו, יח; מכילתא דרשב"י כא, א, והערות המהדיר שם.

142 ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 796.

143 ראו שגיב, ספרא, עמ' 51-56.

"ימים" – שנים. יכול ימים הרבה? אמר ר' עקיבה: כל ששמועו מרובה ושמועו ממועט, תפסתה את המרובה לא תפסתה, תפסתה מועט תפסתה" (ספרא מצורע ה, ה [עט, ע"א]).

ששמועו מרובה ושמועו ממועט: שאפשר להבינו (השווה המונח "שומע אני") כמכוון למעט או להרבה, כמו במקרה שלנו.

במדרש מדבי ר' ישמעאל מופיעה דרשה דומה על "ימים רבים", אך היא נסמכת, כדרכו, על השוואה לפסוק אחר:

"כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה" (דברים כ, יט) – מגיד שתובע שלום שנים שלשה ימים עד שלא נלחם בה. וכן הוא אומר "וישב דוד בצקלג ימים שנים" (שמואל ב א, א) (ספרי דברים רג, עמ' 239).¹⁴⁴

תובע שלום: מציע לעיר שבמצור לקבל תנאי כניעה במקום להילחם, כמתואר בדברים כ, י-יב; **עד שלא נלחם:** לפני שיוצא למלחמה.

הפסוק המובא כאן משמואל הוא, כלשונו של שגיב, "היחידים בכל המקרא שניתן ללמוד ממנו ש'ימים' הם היחידה המינימאלית", שכן כתוב בו "וישב דוד בצקלג ימים שנים: ויהי ביום השלישי". שגיב משער כי פסוק זה שימש את דבי ר' ישמעאל גם ללימוד על דין הזיבה, דין שר' עקיבא דרש, כפי שראינו, מן הפסוק בויקרא טו עצמו. שוב אפשר לראות, אם כן, שבעוד ר' עקיבא מדייק מן הפסוק הנדרש, ר' ישמעאל נזקק להשוואות מפסוקים אחרים.

מכיוון שכך, ברור שר' עקיבא ובית מדרשו ידייקו יותר במילות הכתוב, שכן הדרשות כולן מתבססות על דיוקים אלה. על כן רגיל למצוא בדבי ר' עקיבא דרשות שמתעכבות לאחר כל מילה או שתיים ודורשות אותן באופן עצמאי. הנה כך:

"נְקִי יִהְיֶה לְבִיתוֹ" (דברים כד, ה) – זה ביתו, יְהִיָּה – זה כרמו, וְשִׂמַח אֶת אִשְׁתּוֹ – זו אשתו, אֲשֶׁר לָקַח – להביא את יבימתו" (ספרי דברים רעא, עמ' 292; משנה סוטה ח, ד).

להביא את יבימתו: מילים אלו בפסוק נועדו לכלול גם את היבמה בחובת האדם לשמח את אשתו החדשה.

144 ראו שם, עמ' 53, שדרשה זו אינה שייכת לעיקר ספרי דברים, אלא נוספה מן המדרש דבי ר' ישמעאל.

נשים לב שהדרשן אינו מבחין כאן בין קריאה ליטרלית, מילולית, שאינה מוסיפה דבר על הפסוק ("ביתו" - זה ביתו, "אשתו" - זו אשתו) לבין ריבויים מדרשיים מופלגים ("להביא את יבימתו"). העיקר מבחינת הדרשה הוא, שמכל ביטוי ילמד הדרשן משהו.

זו תופעה אופיינית לדבי ר' עקיבא.¹⁴⁵

להבדלים אלה השלכות גם על יחס המדרש להלכה שמקורה במסורת. האופי המדרשי החופשי והיצירתי של ר' עקיבא יכול לסייע לצורך למצוא אסמכתאות להלכות שבמסורת שאין להן בסיס בכתובים, כפי שנראה בפרק הבא. לצד שני, ר' עקיבא צריך להיזהר במיוחד שלא לדרוש דרשות קיצוניות מדי שעשויות להביא אותו להתנגשות במסורת ולהתיר את האסור על פיה. על כן דווקא באסכולה זו התפתח האיסור לדרוש בפרשת עריות בתורה (משנה חגיגה ב, א), שמכילה איסורים חמורים על יחסי אישות עם קרובים וקרובות (ויקרא, פרקים יח; כ).

בניגוד לכך, הדרשנות המינימליסטית יותר של ר' ישמעאל הביאה לכך שיכולתו לבסס את ההלכה על המקרא תהיה מוגבלת, ועל כן הוא נאלץ לקבוע כי "בשלשה מקומות הלכה עוקפת (או "עוקבת", כלומר מערימה) על המקרא" (ספרי דברים קכב, עמ' 180 ומקבילות), כלומר שיש נתק מסוים בין הפסוקים להלכה.¹⁴⁶

עיקר ההתייחסות המחקרית הוקדשה לדרכו של ר' עקיבא, הדרשן המופלג, שכן הוא נחשב כמי שמייצג באופן חריף וקיצוני את הגישה הדרשנית בכלל. אך בשנים האחרונות הוצעו כמה הסברים מעניינים לגישת אסכולת ר' ישמעאל דווקא. בספרו *Scripture as Logos*, העוסק בהרמנויטיקה של הדרשות ההלכתיות במדרשים מדבי ר' ישמעאל, טען עזר ירין כי מאחורי השימוש של אסכולה זו בכללים, עומדות הנחות טקסטואליות מרחיקות לכת. כללים אלה הם דרכו של בית המדרש של ר' ישמעאל לחפש בטקסטים רמזים שינחו אותם כיצד לפרש. לטענת ירין גישה פרשנית זו נובעת מתפיסת הטקסט הייחודית של אסכולה זו, הרואה בתורה לא רק מקור הראוי להתפרש אלא גם מורה, המנחה בעצמו את אופן פירושו הראוי. הוא מפרש ביטויים כגון "בא הכתוב לחלוק", "שינה הכתוב ללמדך", "שנה עליו הכתוב לפסול", "עד שיפרוט לך הכתוב", כאומר ש"הכתוב" נתפס באסכולה זו לא כטקסט פסיבי אלא כשחקן אקטיבי המנחה את הדרשן כיצד לנהוג. הכתוב הוא המורה והדרשן הוא התלמיד. הדרשן מחכה לסימן מן הכתוב כדי לדעת מה לדרוש.¹⁴⁷

145 בפרק 4 בשער זה נקרא לדרשות מסוג זה "דרשות הפסק" ונראה שהן רווחות בעיקר במדרש ספרי דברים. עוד נראה שם כי אף שהן מקובלות בדבי ר' עקיבא, גם המדרשים מדבי ר' ישמעאל אינם נמנעים מהן לחלוטין.

146 ראו גבריהו, עוקפת, והספרות הרשומה שם.

147 אמנם, ראוי לשאול עד כמה יש לקבל את הרטוריקה המדרשית באופן ליטרלי. הכול יודעים שכאשר פוליטיקאי אומר "הציבור קורא לי" יש להתייחס לדבריו בחשדנות. מדוע

לעומת זאת את גישתו של המדרש דבי ר' עקיבא רואה ידין ככזו המבקשת בכל דרך לבסס את המסורת.¹⁴⁸ אכן, נראה שהבסיס לגישתו זו של ר' עקיבא נמצא בהתייחסותו לתורה שבכתב ולתורה שבעל פה כמכלול אחד,¹⁴⁹ שעל כן הוא רואה במסורת ההלכתיות חלק אינטגרלי מן התורה עצמה. בפרקים הבאים נבקש לזהות ביתר דיוק את תפיסת הטקסט המקראי של ר' עקיבא המאפשרת את פרשנותו מרחיקת הלכת. לאחרונה שב יקיר פז ודן בהבדלים בין האסכולות. הוא השווה את המדרש לפירושים ("הסכוליה") שנוצרו לכתבי הומרוס בספרייה של אלכסנדריה, והגיע למסקנה שיש זיקה הדוקה בין השיטות והטכניקות, ובייחוד בין הסכוליה לבין שיטות הפירוש הפשטניות יותר של דבי ר' ישמעאל. מתוך כך ביקש פז לפרש כמה מן השיטות והמונחים הנקוטים אצל דבי ר' ישמעאל. למשל המידה "נלמד סתום מן המפורש", המשתקפת גם במידה "בניין אב", דומה לעיקרון בפרשנות ההומרית שלפיו יש "להבהיר את הומרוס מתוך הומרוס", ועל כן שורות מפורשות מלמדות את הפרשן כיצד לפרש שורות מסופקות או שאינן ברורות.¹⁵⁰ כן הוא טוען כי המונח "דברה תורה כלשון בני אדם" אינו מכוון ללשון הדיבור של בני אדם, כפי שהבינו את המשפט בדרך כלל, אלא לכך שהתורה כתובה כטקסט ספרותי, כדרך שבני אדם כותבים, ולפיכך יש לפרשה כפי שמקובל לפרש טקסטים ספרותיים. ואכן דווקא בבית מדרש זה השתמשו בשיטות שונות שבהן השתמשו הפרשנים האלכסנדרוניים לפירוש הספרות ההומרית, שוודאי אינה לשון מדוברת, אלא טקסט ספרותי לעילא.¹⁵¹

סכוליה אוסף הערות טקסטואליות, פילולוגיות ופרשניות קצרות בשולי כתבי יד של החיבורים ההומריים.

- שלא נפעיל אותו חשד גם על המדרש האומר "על כורחך אתה מקיש" וכיוצא בזה? ראו על כך רוזן-צבי, הרמנויטיקה.
- 148 ידין, ר' עקיבא. לשיטתו אין כאן פרשנות של ממש אלא רק "התחזות" לדרשה, וממילא אין טעם לדון בתפיסת הפרשנות שמאחוריה. למאמר ביקורת על גישתו של ידין ראו מה שכתב עמית גבריהו ב-Talmud Blog מיום 23.2.2015. על ר' עקיבא כמבסס מסורת ראו רוזן-צבי, מי יגלה.
- 149 ראו ספרא בחוקותי פרק ב, ז [קיב, ע"ג], שם ר' עקיבא מתפלמס עם הרעיון של שתי תורות, בכתב ובעל פה. ראו על כך שגיב, ספרא, עמ' 56-59, וההפניות שם.
- 150 פז, הפרשנות ההומרית, פרק ב. פז עוסק בייחוד בכלל "הואיל ונאמרו כל x בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא y, אף פורט אני לכל x שבתורה שאינן אלא y" המופיע כעשר פעמים במדרשים מדבי ר' ישמעאל.
- 151 פז, הפרשנות ההומרית, פרק ג. פז מראה שם כי תפיסה דומה ביחס לכפילויות כגון "המול ימול", "הכרת תיכרת" וכו' נמצאת אצל פילון, וטוען כי מלומדים יהודים אלכסנדרונים הם שתרגמו את ההנחות הרטוריות של הפרשנות ההומרית לפירוש המקרא, ומהם ירשו זאת ר' ישמעאל ותלמידיו.

הבדלים מחשבתיים בין האסכולות

בעקבות זיהוי האסכולות המדרשיות התגלו שיטות פרשניות שונות וממילא גם מחלוקות הלכתיות, שכן ההלכה והפרשנות כרוכות זו בזו. מחקרים שונים זיהו הבדלים שיטתיים בין האסכולות בהלכות הנוגעות להלכות עבדים, גרים, עבודה זרה, מצוות התלויות בארץ, יחס לגויים, ועוד.¹⁵² לצד אלה היו גם ניסיונות לזהות הבדלים מחשבתיים בין האסכולות, הבדלים החורגים מן ההקשרים הפרשניים וההלכתיים. נסקור כאן בקצרה כמה ממחקרים אלה, אך יש להדגיש כי עיוננו במדרש מתמקד בשאלות של פרשנות והרמנויטיקה, ועל כן לא נוכל לכסות סוגיה רחבה זו באופן ממצה.

ראש וראשון לניסיונות אלה הוא החיבור של אברהם יהושע השל, **תורה מן השמים באספקלריה של הדרורות**.¹⁵³ השל טען כי ר' עקיבא ור' ישמעאל החזיקו בתפיסות עקביות שונות בשאלות תיאולוגיות בסיסיות. ר' ישמעאל ייצג גישה רציונליסטית יותר וטרנסצנדנטית יותר, גישה שהבחינה בחדות בין שמיים לארץ, ובין אל לאדם, בעוד שר' עקיבא ייצג גישה מיסטית שערכבה בין השניים. ר' עקיבא אף ייחס את התורה כולה, הן זו שבכתב והן זו שבעל פה, לאל, בעוד שר' ישמעאל, הרציונליסט, הקצה יותר מקום ליצירה אנושית. השל פרש יריעה רחבה מאוד ומאלפת, אך בלא ביסוס מספק. מחקרים שנוצרו מאז איששו היבטים שונים של תפיסתו,¹⁵⁴ אך מתחו ביקורת על אחרים.¹⁵⁵ עיקר הביקורת נוגעת למתודה של השל, שעירבה יחד מקורות שונים, כגון מדרשים מבתי המדרש השונים, ומימרות בשם שני החכמים, גם כאלה המופיעות במקורות מאוחרים.¹⁵⁶

טרנסצנדנטי תפיסה הרואה את האל כמי שמצוי מחוץ להישג היד של התפיסה האנושית. היפוכה של תפיסה זו היא האימננציה, הרואה את האלוהות כקרובה לעולם האנושי ואף נמצאת בתוכו. תפיסה שנייה זו מאפיינת זרמים במיסטיקה ובחסידות.

152 ראו למשל יהודה, המכילתות; רוזן-צבי, תאבדון; שמש, כי תבואו; כהנא, מעלת; כהנא, היחס לנכרים; קולפ, היסטוריה.

153 השל, מן השמים.

154 על הפולמוס בין טרנסצנדנטיות לאימננטיות ראו הנשקה, סתירות. על הגשמת האל מול התרחקות ממנה ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 676 והערה 64, עמ' 718 והערה 153.

155 ביקורת על התפיסה של ר' ישמעאל כרציונליסט ראו כהנא, שש משור, המראה שדווקא ר' ישמעאל דרש במעשה בראשית, ואילו ר' עקיבא נמנע מכך. השוו גם מה שראינו לעיל שדווקא ר' עקיבא נמנע מלדרוש בפרשת עריות.

156 ראו הביקורת אצל הירשמון, תורה לכל, עמ' 13; כהנא, מדרשי הלכה, עמ' 26.

ניסיון זהיר יותר לאפיין הברלים אידיאיים בין בתי המדרש עשה מנחם הירשמן בספרו תורה לכל באי העולם. הירשמן טען כי המדרשים מבית מדרשו של ר' ישמעאל מגלים גישה אוניברסלית, הסבורה שהתורה מיועדת לכל בני האדם ("באי העולם") ולא רק לבני ישראל. על כן גם גישה של אסכולה זו לגיור ולמיסיון חיובית, שכן הם סבורים שיש להפיץ את התורה לכול. בניגוד לכך, ר' עקיבא ובית מדרשו מבטאים גישה מסתגרת. בניגוד להשל, הסתמך הירשמן רק על מדרשי התנאים משני בתי המדרש, וראיותיו משכנעות, אך כפי שהראה מנחם כהנא הראיות מוגבלות לספירה האגדית, ובהקשרים הלכתיים קשה למצוא הברלים שיטתיים בין האסכולות ביחס לגויים.¹⁵⁷ אף אני ביקשתי לאפיין ויכוח שיטתי בין האסכולות ביחס לתפיסת היצר שלהן.¹⁵⁸ יצר הרע, בדמותו המוכרת לנו ממקורות רבים בספרות חז"ל כישות דמונית הנאבקת באדם, הוא למעשה יצירה של אסכולת דבי ר' ישמעאל. היצר שבדבי ר' עקיבא מתייחס לנטיות הטבעיות של האדם ואין לו הקשרים שליליים מובהקים. במדרשים מדבי ר' עקיבא לא מצאנו כלל את המונח "יצר הרע" אלא "יצר" בלבד, וגם אותו לעתים רחוקות. אמנם לזיהוי הברלים מחשבתיים בין האסכולות יש מגבלה מובנית כפי שנראה עתה.

בתי המדרש בחלקים האגדיים

מדרשי התנאים מתמקדים בעיקר בחומרים ההלכתיים. דבר זה ניכר כבר מפתחתם. המכילתא דרבי ישמעאל אינה נפתחת בסיפור שעבוד מצרים בפרק א, אלא במצווה הראשונה המופיעה בפרק יב, קרבן הפסח.¹⁵⁹ כיוצא בזה מדלג מדרש ספרי במדבר על ארבעת הפרקים הראשונים העוסקים בסדר המסעות במדבר, ונפתח במצווה הראשונה שבפרק ה שם, שילוח טמאים מן המחנה. תופעה זו אינה גורפת, ובמדרשים אחרים המצב שונה. כך, הספרי דברים נפתח בדברי משה שבתחילת הספר, ובמכילתא דרשב"י יש פרשה על מעמד הסנה ("מכילתא דסניא") לפני העיסוק במצוות הפסח. ככלל, נידונות במדרשים מרבית הפרשות ההלכתיות ורק חלק קטן מן הסיפורים.¹⁶⁰ אך גם כך יש לא מעט חלקים אגדיים במדרשים, ובמכילתא דר"י למשל הם תופסים כארבעים

157 כהנא, ספרי במדבר, עמ' 940. ראו גם דבריו עמ' 731, הערה 251. כהנא טוען כי מכיוון שמדרשי דבי ר' ישמעאל מגוונים יותר באופי החומרים שנכנסו אליהם, אפשר למצוא בהם גם עמדות אוניברסליות וגם פרטיקולריות.

158 רוזן-צבי, דברה תורה.

159 נראה כי מכאן לקח ר' יצחק, שרש"י מצטט בתחילת פירושו לתורה, את הרעיון שהתורה הייתה צריכה לפתוח ב"החדש הזה לכם" כלומר במצווה הראשונה, שהרי כך אכן נוהג המדרש.

160 על כן הספרא על ויקרא, חומש שבו אין כמעט נרטיב וכולו חוקים, דורש כמעט את כל פסוקי הספר.

אחוזים מן החיבור בכלל.¹⁶¹ אם כן, מעמד האגדה במדרשי התנאים משני אך לא מבוטל.

אם מסתכלים על החלקים האגדיים מגלים תופעה מרתקת. הקרבה המתקיימת בהם בין שני בתי המדרש רבה פי כמה יותר מאשר בחלקים ההלכתיים, ולמעשה ההבדלים ביניהם מסתכמים על פי רוב במילים בודדות. בספרו המכילות לפרשת עמלק (ירושלים, תשנ"ט) בחן מנחם כהנא באופן שיטתי את כל הדרשות בשתי המכילות על פרשה זו והגיע למסקנה כי הדרשות אכן משותפות, אך הגרסה המופיעה במכילתא דר"י מקורית יותר ומעובדת פחות מאחותה במכילתא דרשב"י. לשיטתו: החלקים האגדיים במדרש לא נוצרו בבתי המדרש של ר' עקיבא ור' ישמעאל אלא חוברו על ידי "בעלי אגדה",¹⁶² והובאו כפי שהם לשתי האסכולות. מכאן הקרבה ביניהם בחומרים אלה. אך גם דרשות אלו עובדו בבתי המדרש. במכילתא דרשב"י, שהוא מדרש מאוחר יותר מן המכילתא דר"י, החומרים עברו עיבוד מסיבי יותר, ומכאן האופי המשני והמעובד של חומרים אלו.

הנה דוגמה אחת על הפסוק בשמות יז, ט: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וַיֵּצֵא ה' לָחֶם בַּעֲמֹלֶק מִחַר אֹנְכֵי נֹצֵב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמָטָה הָאֱלֹהִים בְּיָדֵי".

מחר אנכי נצב על ראש הגבעה - מחר נהא מעותדין ועומדין. על ראש הגבעה - כשמועו (מכילתא דר"י).

מחר אנכי נצב וג' - מחר נהיה מעותדין ועומדין על ראש הגבעה (מכילתא דרשב"י).

ההבדל בין הדרשות, כפי שמראה כהנא בספרו (עמ' 292-296), נוגע להשמטת מילה אחת במכילתא דרשב"י - "כשמועו". השמטה זו הביאה לכך ששתי הדרשות הנפרדות הפכו שם לרצף אחד, וממילא האופי הפרשני של הדרשה טושטש. זו דוגמה הן לקרבה הגדולה, הנובעת מן החומר האגדי המשותף, והן לעיבוד המשני של החומר במכילתא דרשב"י.

אך אין להסיק מכאן שבבתי המדרש לא עסקו באגדה כלל. התופעה שהודגמה לעיל נוגעת אך ורק לחלקים האגדיים הרחבים, העצמאיים, אלה המפרשים את הסיפורים המקראיים הרצופים, כגון "אגדת המכילתא" העוסקת ברצף בנרטיב של מסע בני ישראל ממצרים לסיני (שמות יד-יט). בתוך החלקים ההלכתיים עצמם יש לא מעט אגדה, והיא יצירה של בתי המדרש עצמם.

161 לרשימה מלאה של החלקים מספרי החומש הנדרשים במדרשי התנאים ראו אצל כהנא, מדרשי הלכה, עמ' 68-100; בלברג, פתח, עמ' 107-113.

162 על בעלי האגדה ראו הירשמן, בעלי אגדה.