

## במקום הקדמת המחבר

### פשט ודרש התורה ומדרשה — כיצד?

דברים שנלמדו בימי עיון לגננות דתיות בחיפה, מנחם-אב תשכ"ג, מפי ד"ר יחיאל בן נון<sup>1</sup>

צמד המושגים 'פשט'<sup>2</sup> ודרש' קיבל בתקופת ההשכלה משמעות של ניגוד גמור — 'פשט',<sup>3</sup> במובן הפשוט והגלוי של הפסוק; 'דרש' במובן שהדרש רוצה להבינו, ובמשמעות שלמדנים דרשנים החדירו אל הפסוק מן החוץ, מעולמם הרעיוני, מבעיות תקופתם, וכדומה. נימה ברורה של

1. הקדמה עקרונית זו נערכה על ידי על פי מחברות של תלמידות נאמנות אשר רשמו את שיעוריו של אי"מ ז"ל בדייקנות רבה. תודתי לאביבה שמלצינגר, לרות קלרמן, לטובה גרסטל ולסימה פוגל, שמצאתי את מחברותיהן בעזבונו של אבא, תחת הכותרת 'פשט ודרש'. יכולתי לערוך את הדברים רק מפני ששמעתי אותם בעל פה מפי אי"מ ז"ל, פעמים אחדות. כך חברו יחד 'תורה שבכתב' עם 'תורה שבעל פה' להקדמה עקרונית ושיטתית, שאיננה אלא בבואה קלושה של המאמר המתוכנן על-ידי אי"מ ז"ל. ההערות הן שלי, פרט למובאה אחת בהערה 23. העורך.

2. את המונח 'פְּשֻׁט / פְּשׁוּט' בספרות חז"ל הסביר לי אי"מ ז"ל בשיחה שבעל-פה, על פי המשמע של "נהרא כפשטיה לזילי" (=רש"י: "הנהר מושך כפשטו", גיטין ס ע"ב), וכן, "נהרא נהרא ופשטיה" (=רש"י: "כל נהר מתפשט במקום שהוא רגיל שם, כלומר, כל מקום הולך אחר מנהגו", חולין יח ע"ב; נו ע"א) — **פשוטו של מקרא'** הוא **זרימתו הטבעית של הפסוק בקריאתו**, כעין זרימתו הטבעית של נהר באפיקו. פירוש זה הולם את המשמעים השונים של התפשטות במרחב לשורש פִּשְׁט, ולמונחים 'פשוט/פשט', ראה מילון בריהודה כרך י"א עמ' 5265-5266, ועמ' 5274-5276. (טור-סיני מתעקש שם, ש'פשטיה' של נהר "איננה לא לשון זרם ולא לשון התפשטות, אלא דרכו הפשוטה והטבעית של הנהר, כל עוד לא היטוה בני אדם", כל זה מפני הסוגיה בגיטין ס ע"ב — אולם ידרכו הפשוטה והטבעית של הנהר' **היא היא זרימתו**, וכך פירש רש"י שם).

דוגמה קולעת לפירוש זה מצויה בירושלמי שבת (פס"ז ה"א): "רבי ורבי חייה רבא ורבי ישמעאל בירבי יוסה היו יושבין ופושטין במגילת קינות ערב תשעה באב שחל להיות בשבת מן המנחה ולמעלה, ושירו בה אל"ף בי"ת אחד. אמרו, למחר אנו באין וגומרין אותה". הרי מחזור ונהיר, ש'פושטין' פירושו 'קורין'. בריהודה מפרש 'פושטין' במובן של 'פורשין את הספר הגלוי' כמו שנוכר (בירושלמי שם ה"ו), בספר שאחזה בו אש משני צדדיו — 'פשוטו וקורא בו, ואם כבה כבה'. ואילו טור-סיני סבור שנשמטה מילת 'קורין'. אולם פשוטו של 'פושטין' (=קורין) אינו צריך לשום ביאור ולא לתוספת, כשמדובר בכתובים עצמם, ואין זה דומה לאותו הפעל כשהוא מוסב על הקלף שעליו כתובה המגילה. גם במעשה דרשב"ג (הוריות יג ע"ב) שרצו להכשילו במסכת עוקצין שלא ידע, כדי להורידו מגדולתו, וגילו לו בחשאי — 'פְּשֻׁט, גרס ותנא' — פירושו הנחיר הוא: אינו אלא 'קרא, גרס ושנה'.

במקומות בהם 'פשוט' מתפרש כהסבר או כתירוץ (למשל, "בטר דבעיא הדר פשטא", קידושין ט ע"ב), הכוונה היא להסרת המכשול (של הבעיה, הסתירה או הוויכוח), לשם החזרת "הזרימה הטבעית" של הסוגיה למסלולה.

3. פרשנינו הגדולים, רש"י ורשב"ם, ראב"ע ורמב"ן, ורבים בעקבותם, נתנו את נפשם על **פירוש הפשט במקביל לפירושי הדרש**, תחילה בפסוקים ידועים ומוגדרים, ואחר-כך באופן שיטתי. כך כתב רש"י בפירושו לפסוק הראשון בתורה, אחרי הפתיחה הרעיונית, ואחרי מדרשי בראשית: "ואם באת **לפרשו כפשוטו**, כך פרשהו — בראשית בריאת שמים וארץ...". רמב"ן התווכח עם פירוש רש"י וכתב לבסוף: "ועתה שמע **פירוש המקרא על פשוטו**, נכון וברור". מחלוקתם תלויה בפירוש המילה 'בראשית' שלפי רש"י היא צורת נסמך, ואילו לפי רמב"ן זו צורת נפרד, וכן בפירוש המילה 'בְּרָא', שרש"י קורא בה שם פעולה או מקור (בְּרָא, בריאת), שהרי בלשון הסיפור במקרא משמשת ו"ו ההיפוך ('ויאמר א-להים יהי אור, ויהי אור'), ואילו לשון 'בְּרָא' משמש לפעמים כשם פעולה (ורש"י מביא לדוגמה פסוק פותח בהושע (א' ב): "תחילת דְּבַר ה' אל הושע...". — "תחילת דְּבַר ה'" כמו תחילת דיבור ה', והמשך הפסוק מעיד. דומה לו במקצת 'ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים" שמות ו' (ח). רמב"ן לעומת רש"י קורא 'בְּרָא' כעבר מוגמר (כבר ברא, כמו past perfect), וזהו ה'מאמר' הראשון בבריאה (ראש השנה לב ע"א) שמכריז על בריאת הכל, **יש מאין**. רק אחר כך, מתחילים שאר 'מאמרות' הבריאה בעבר הסיפורי הרגיל, בו"ו ההיפוך — "ויאמר א-להים" (9 פעמים בפרק א'), והם כבר מתארים יצירת **יש מיש**.

זלזול ב'דרש' נתלוותה לתודעה המשכילית החדשה – ה'פשט' הוא אמת, ולעיתים, אף האמת (האחת והיחידה), ואילו ה'דרש' אינו אלא שיקוף של הדרשן ותקופתו. מכאן צמח זלזול מתנשא גם במדרשי חז"ל, בפרט במדרשי ההלכה, על יסוד ההנחה, שאין הם משקפים את ה'אמת שבכתוב'.

**כך הפך הפשט לקטגוריה פרשנית בפני עצמה, בצד מדרשי החכמים,** וכך נוצרו פירושי פשט אחדים, שכל אחד מהם טוען לכתו, בעוד אצל חז"ל לא היה מקום לכל זה. כל הפירושים האלה (לפי תפיסת חז"ל) הם **מדרשי הכתובים** כפי שדרשו בהם רש"י ורמב"ן, רשב"ם וראב"ע, ואף נחלקו במדרש הכתובים, כמו שנחלקו גם תנאים ואמוראים לפניהם, בין אם המדרש קרוב ללשון הכתוב, ובין אם הוא רחוק יותר, ובלבד שיידרש הפסוק כולו בהקשרו המלא.

בא רשב"ם והגדיל לעשות, בתיאור הוויכוח שלו עם רש"י, על פשוטו של מקרא: "אלה תולדות יעקב – ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלמדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אף כי עיקרה של תורה באת למדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט, ההגדות וההלכות והדינים, על ידי אריכות הלשון, ועל ידי שלשים ושתים מידות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, ועל ידי שלש עשרה מידות של רבי ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. ולפי שאמרו חכמים אל תרבו בניכם בהגיון, וגם אמרו העוסק במקרא מדה ואינה מדה, העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות. וכדאמרין במסכת שבת, הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינא כולה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתוכחתי עמו ולפניו והודה לי, שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום" (רשב"ם בראשית ל"ו ב).

מכאן ואילך, אין עוד פשט אחד בלבד, אלא ריבוי אפשרויות של פשט המקרא, לפי "הפשטות המתחדשים בכל יום", ואף רש"י הודה לכבוד רשב"ם בכך, שיש מקום לפירושי פשט נוספים על מה שכתב בפירושו.

הנה רשב"ם טען שיש לקרוא "ויהי ערב ויהי בקר" ברצף נמשך אחרי הפסוקים שלפניו, ואז ימי הבריאה מסתיימים בבוקר הבא. פשוטו של מקרא לפי רשב"ם, אומר ששבת הבריאה מבוקר עד בוקר (בשבתו כבר בלונדון) אמנם בפירושו הפסוק יד חוזר רשב"ם ומגדיר "ימים", מצאת כוכבים). ראב"ע בסוף ימינו (בשבתו כבר בלונדון) הגיע כנראה לאוזניו הד כלשהוא מפירוש זה, ונזעק כולו באגירת השבת (ראה שד"ל, כרם חמד כרך ד', וראה מאמרו של אוריאל סימון, 'לדרכו הפרשנית של הראב"ע', ספר בראי"ל ג', רמת גן, תשכ"ח, עמ' 92-139). ראב"ע יצא להילחם את מלחמת השבת של התורה, כפי המסורת, "מערב עד ערב". ראב"ע באגירת קורא כנראה את פשט המקרא כך, שהמילים "ויהי ערב ויהי בוקר" אינן אלא מילות סיכום לכל יום מימי הבריאה, ולכן יש לשמוע כעין הפסקה קלה לפניו (כפי שאנו עושים בשמחת תורה). הפסקה זו מרמזת על כך, שהערב והבוקר חוזרים לאחור, לסכם את היום שנגמר, ואין לקרוא אותן ברצף מלא עם הכתוב לפניו.

קושיית רשב"ם הנרמזת בפירושו, מה יכול להיות מובנו של 'ערב' ושל 'בוקר' לפני יצירת האור, ולפני הגדרת יום ולילה על ידי קריאת שמותם (כמו פירושי השונים של הראב"ע עצמו למילה 'יום') דומה היא לקושיית אחרות בפרק הבריאה, כמו, מה טיבם של 'יום ולילה' / 'ערב ובוקר' גם יחד, לפני יצירת המאורות. ואם תאמר כרש"י (בפירושו לפס' יד, שהמאורות נבראו בראשון ולא נתלו ברקיע עד יום רביעי), כבר יצאנו מתחום הפשט לכל הדעות. אולם, פשט כעיקר לא העלו על דעתם פרשנינו הגדולים. כולם, בלי יוצא מן הכלל, ראו את המדרש כעיקר, ובפרט את מדרש חז"ל ואת המסורת שבפניהם, ואילו הפשט תפס מקום חשוב אך משני בתודעתם, וכדברי רשב"ם המפורשים, שהובאו לעיל. המאבקים הגדולים נגד פירושי הנוצרים מחד, ונגד פירושי הקראים מאידך, הולידו את הפולמוס על ה'פשט היותר נכון'. טענת הקראים, כאילו סילפו הרבניים את הכתובים במדרשיהם, יצרה איום חיצוני. ראב"ע ורבים עמו התייצבו למלחמה זו, והתאמצו ליישב את פשוטי הכתובים עם מדרשי ההלכה.

זה היה הגרעין למהפך של תקופת ההשכלה, שיצרה איום פנימי (אמנם, החרדים לדבר ה' מתאמצים עד היום להפוך גם איום זה לאיום חיצוני). בתקופת ההשכלה הפך הפשט לזהה עם האמת, והדרש נדחק למעמד משני – משכילים רבים נתלים ברשב"ם מאז ועד היום, תוך התעלמות ברורה מעמדתו העקרונית לפיה הדרש הוא העיקר. מאז ההשכלה הפכו "פשט ודרש" לשני עולמות – בעולם הפשט מתנהלת "מלחמת עולם" על פירוש ופשוטו של

ואף לא את האמת שבתורה מסיני<sup>4</sup>. קצרה היתה הדרך לזלזול בהלכה עצמה, ולהפרכת 'פשוטו של מקרא', שהוא ה'אמת', מן המדרש "המתרחק מן האמת", כביכול. גילוי 'פשוטו של מקרא' הפך לנשק רב עצמה בידי המשכילים נגד המסורת התמימה הבנויה על המדרשים. אנשי המסורת הגיבו ביחס חשדני ומתנכר כלפי לומדי המקרא החותרים לחשיפת ה'פשוט'. רבים החלו לדבר גם על מדרשים מובהקים בתור 'עומק הפשוט' כדי להחזיר להם את 'עטרת האמת' ולהרחיק מהם את הזלזול, לפחות בעיני הדרשנים עצמם.

התפיסה הזאת מוטעית. סילוף האמת שבה מקורו בחתירה לתפיסה רציונלית (והיסטורית) בלבד, שרווחה בתקופת ההשכלה. כיום ברור לכל, שניתוח ספרותי דורש העמקה פסיכולוגית ותחושת הזדהות, לא פחות מאשר כלי מחקר רציונליים. מתפקידנו לשוב אל המשמעות של 'פשוט ודרש', כפי שנתנו חז"ל. הם היו שואלים "לתינוק" (=תלמיד צעיר) – "פסוק לי פסוקך"<sup>5</sup>, כלומר, איזה פסוק למדת היום? התלמיד היה חוזר על הפסוק העיקרי שלמד במהלך אותו היום<sup>6</sup> – הרי אין לשון 'פסוק' אלא הפסקה, והפסוק מוגדר בסיומו<sup>7</sup>.

מקרא 'היותר נכון, או לפחות היותר מסתבר. ואילו בעולם הדרש, כל פירוש נעשה אפשרי, שהרי כל מילה וכל פסוק ניתן לדורשם באופן חופשי, על סמך מילים דומות ואינטואיציה רעיונית – אין מקשין עוד על מדרשי הפסוקים, ואין דורשים מן הדרשנים דין וחשבון. די לומר, 'זה דרש' וכולם יניעו בראשם. שלושה שלבים היסטוריים היו בתפיסת הפשוט והדרש: ימי חז"ל (הפסוק עצמו במילותיו הוא הפשוט; התרגום הארמי המוסמך (אונקלוס ויונתן), הוא הקרוב ביותר לפשוט; וכל הסבר הוא דרש) – תקופת הראשונים (הפשוט הוא הפירוש הקרוב ביותר לפסוק עצמו, בתוך הקשרו. לכן יש ויכוח מהו 'פשוטו של מקרא'. אולם הדרש הוא העיקר) – תקופת ההשכלה (הפשוט הוא העיקר, והוא "האמת". זלזול בדרש). אי"מ ז"ל ביקש לשוב לעולמם של חז"ל.

4. הגר"א (אדרת אליהו, תחילת פרשת משפטים) מעמיד את הפשוט בניגוד עקרוני למדרש. הוא ממשיך בכך את דרכו של רש"י, ומביא אותה למסקנה רדיקלית, למשל: "והגישו [אדניו] אל-הדלת או אל-המזוזה", פשטא דקרא גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא (סוטה טז ע"א, ב"ב מקומות), וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה; והן מגדולת תורתנו שבעל פה, שהיא הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם (=כלומר, שהחותם הבולט יוצר חותמת שקועה, והחותם השקוע יוצר חותמת בולטת)... על כן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם...". ועוד דוגמה: "יעבדו לעלם" – "לעולם", משמע לעולם ממש (לפי פשוטו), רק שבפרשת היובל (ויקרא כ"ה מ) אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם (ביובל)...". בדרך זו, הגר"א מרחיב מאד את הרעיון של 'הלכה עוקרת את המקרא', שחז"ל קבעוהו רק במקומות מעטים.

לעומתו חותר רמב"ן (בפירושו לתורה בפרט) להראות את הקשר העמוק בין הכתוב בתורה ובין ההלכה, וכך הוא מביא את דעת ראבי"ע על 'יעבדו לעולם' – "ידענו כי מילת 'לעולם' בלשון הקודש הוא זמן... כמו שנאמר לחנה על שמואל הנער – 'וישב שם עדי-עולם' (שמואל"א א' כב) – עד זמן שיהיה גדול; וכן, 'יעבדו לעולם', לזמנו של יובל, שאין זמן במועדי ישראל ארוך ממנו, ויציאת חירות כאילו עולם מתחדש לו...". אכן, ראבי"ע ורמב"ן, כל אחד בדרכו, מפליאים לעשות כשהם מגלים את מדרשי ההלכה בעומק הבנת הכתובים על פי ההקשר, המבנה, פירוש הלשון, או לפי סברה פשוטה. כך נשארים רק מקומות מעטים, שבהם 'הלכה עוקרת מקרא', כתפיסת חז"ל. המשכילים אינם אווזים באמת דרכי רשב"ם והגר"א, שהרי הם חושבים את הפשוט (כהבנתם) לאמת הנתונה מסיני, ואת הדרש להגות לבם של הדרשנים. אולם רש"י רשב"ם והגר"א מעמידים את המדרש ואת ההלכה כעיקרה של האמת הנתונה מסיני.

5. חגיגה טו ע"א, חולין צה ע"ב, גיטין נו ע"א, סח ע"א, מדרש רבה לאסתר ז' יג; ילקוט שמעוני למלאכי רמז תקפט.

6. או שהיה השואל קורא מחצית הפסוק, והתלמיד עונה לו בהשלמת המחצית השנייה.

7. או באנתחא, אם יש קריאה ומענה, ראה גיטין נח ע"א, והשווה תוספתא הררית פ"ב ה"ו, במעשה התינוק השבוי,

שידע, מתוך בית הסוהר הרומי, להשלים פסוק בישעיה (מ"ב כד): "מי נתן למשסה יעקב, וישראל לבוזים" –

וענה אותו תינוק והשלים את הפסוק – "הלוא ה', זו חטאו לו, ולא יאָבֵב בדרכי הַלֹּךְ, ולא שמעו בתורתו".

זהו ה'פשט' של חז"ל — הפסוק עצמו ומילותיו<sup>8</sup>, במובן הראשון שכל אחד תופס בו. "אין מקרא יוצא מדי פשוטו"<sup>9</sup>, איננו כי אם הפסוק במילותיו כמות שהוא<sup>10</sup>. כל הסבר הוא 'דרש', בין אם הוא קרוב לפשט המילולי, או רחוק ממנו, בין אם מסתבר הוא או דחוק, בין אם יש לו עוגן במקום אחר במקרא, בין שאין לו, ובלבד ששורשו בכתוב על פי עומק כוונותיו.

אין בדברי חז"ל שיטה פרשנית כוללת בדרך ה'פשט', ואחרת בדרך ה'דרש', אף-על-פי שיש בדבריהם פירושים רבים, שאנו עשויים לראותם כ'פשוטו של מקרא', או מדרשו<sup>11</sup>. "דברים ככתבם" הם הפסוקים עצמם. אחר שהיו שואלים תלמיד ל'פשט' הפסוק, כלומר, לחזור על הפסוק **כְּכַתְּבוּ**, היו שואלים אותו — ומה דרשתם בו? או מה דרש בו חכם פלוני?<sup>12</sup> — שהרי לא די במשמעות הגלויה, הפשוטה. בכל משפט ובכל פסוק יש כוונות רבות, מקצתן נסתרות, ואי אפשר להבין בלי לחדור אל הכוונות שמאחורי המילים. זהו ה'דרש', והוא אכן 'עומק הפשט', כלומר, ההבנה המעמיקה שמאחורי הפשט. 'דרש' זה הוא אמת, ולא עוד אלא שאי אפשר להבין את הכתובים באמת, בלעדיו.

ניקח לדוגמה משפט פשוט ורגיל בן שתי מילים: "טוב נלך". מעבר לפשוטו, כלומר למילים עצמן, עולות כאן שאלות רבות — באיזה הקשר משפט זה נאמר? באיזה טון? מתוך איזו

8. למסקנה זו בדיוק הגיעה ד"ר שרה קמין בספרה 'רשיי' — פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא' (מאגנס, ירושלים תשמ"ו), בדרך של בדיקה יסודית ומקיפה, ולאחר שבחנה את כל ההסברים האחרים שהוצעו. בלשונה של ש' קמין: "לפי הצעתנו, משמעות היסוד של שני המונחים, העברי והארמי היא **הכתוב עצמו**. בדומה למונחים 'מקרא', 'פסוק', 'כתוב', כך גם '**פשוטו**' ו'**פשטו**' מציינים את היחידה הלשונית. 'פשוטו של מקרא' ו'פשטיה דקרא' משמעם **הכתוב המקראי**" (שם, עמ' 31, ההדגשה והניקוד שלי; ועיי'ן שם בפרק הראשון כולו, עמ' 23-56). ספרה של ש' קמין יצא לאור אחרי פטירתו של אי"מ ז"ל. אמנם בפירוש הלשוני שונה הסברו של אי"מ, ראה לעיל הערה 2.
9. שבת סג ע"א. פשוטה של הסוגייה שם, כפשוטו של מקרא, איננו אלא זה: "חגור **חרבך** על ירך גבור, **הודך והדרך**" (תהלים מ"ה ד) כלומר '**חרב**' כתפארתו של גיבור. כל הקורא '**חרב**' בתור '**מלחמתה של תורה**' מוציא את **הכתוב 'מפשוטו'** — כלומר '**ממילותיו**' — גם אם פירושו נכון וראוי לפי מדרש חכמים. וראה עוד יבמות יא ע"ב; כד ע"א; כתובות לח ע"ב.
10. את מקומו של הביאור הפשוט השיטתי **שבצד** הפסוק עצמו, תפס בימי חז"ל **התרגום הארמי** — **אונקלוס** לתורה **וינותן** לנביאים — על כן חז"ל מדברים תדיר על 'מקרא ותרגומו', ועל 'שניים מקרא ואחד תרגום'. ראוי לתת את הדעת למעמדו הבלעדי של תרגום אונקלוס לתורה, שכן קראו בו בבתי הכנסת דורות רבים. שחיקת מעמדו של התרגום בימי הגאונים הביאה את רס"ג לחיבור תרגומו לערבית. באיטליה, צרפת ואשכנז בוודאי לא היה לתרגום הארמי מעמד מכריע, ובעולםם של רשיי ובעלי התוספות נוצר חלל עם שקיעת מעמדו. בהעדר תרגום (=פירוש) מוסמך התפתח ה'**תרגום**' **מעברית לעברית** כיסוד הפרשנות, ובכך ניתן להסביר את ראשית הופעתו של הדיון ב'פשוטו של מקרא' במובן הפירוש הקרוב ביותר אל הכתוב עצמו, דווקא אצל רשיי ורשב"ם, ראה הערה 3, לעיל.
11. גם ש' קמין הגיעה לאותה מסקנה במחקרה הנ"ל (הערה 8), ובלשונה (שם סוף פרק ראשון, עמ' 56): "המסקנה העולה מעיונו היא, כי בדברי חז"ל לא באה לידי ביטוי הבחנה מתודולוגית החופפת את ההבחנה שבין 'פשט' ל'דרש', כגישות שונות ומובחנות של פירוש הכתוב... מכאן עולה, שקיומם של פירושים על דרך הפשט בדברי רבותינו אינו מלמד על קיומה של קטגוריה פרשנית מובחנת בתודעתם. סיווגם של הפירושים כפירושים על דרך הפשט בדברי פשט, הוא פרי מיון על-פי הבחנה שהיא **חיצונית לספרות זו** (=חז"ל). ההבחנה בין המובן המילולי, "כְּכַתְּבוּ", באה, אמנם, לידי ביטוי בדברי רבותינו, אך אין היא מקבילה להבחנה שבין 'פשט' ל'דרש'. תודתו לד"ר י' עופר על ההפנייה לספרה של ש' קמין.
12. ברכות לח ע"ב; פסחים כא ע"ב; כתובות מו ע"א; קידושין יז ע"ב; וראה ש' קמין (לעיל הערה 8) עמ' 48-51.

תחושה? באיזו אווירה? האם יש במשפט זה ויתור והשלמה? ייאוש? שמחה? או התנגדות שעדיין מחפשת את הזמן המתאים לה? — אילו נאמרו הדברים בעל-פה, היה הצליל עשוי לגלות לנו דבר מה על הרקע הרגשי, והיו נפתרות מקצת השאלות, ואולי אף כולן. אולם המשפט הכתוב לפנינו איננו משמיע לנו צליל ואווירה, ועלינו ללמוד עליהם מתוך ההקשר, מהקבלות לביטויים דומים במקומות אחרים, ואף מתוך ההיגיון והרגש והדמיון שלנו, שמסייעים לנו לדרוש את הכתוב ולחשוף את כוונותיו הנסתרות.

אין בדרך זו שום פגיעה בכתוב. אדרבה, הגישה השכלתנית הצרופה אבד עליה הכלח<sup>13</sup>. כך אנו עושים גם בניתוח של יצירה ספרותית באמצעות השוואות, בדיקת ביטויים חוזרים או משתנים, צירופי לשון קצרים או ארוכים, שכיחים או בלתי רגילים, לשון נופל על לשון, משחקי מילים, צלילים או תנועות. בכל אלה אנו משתמשים כדי לחדור לכוונות הנסתרות של המחבר. לעתים אף עשויים אנו להעלות רעיונות נסתרים, שלא היו מודעים גם למחבר בשעה שיצר את יצירתו מתוך השראה עליונה. ההשראה היא מעבר לאדם ולכוחותיו, ומקורה א-להי. היא מחוללת בנפש האדם יצירה ספרותית או אמנותית, ואנו מנסים באמצעות הכלים הספרותיים לחדור אל כבשונה של היצירה.

האם זו דרך כשרה גם לניתוח פרשיות, פסוקים וביטויים, בתורת ה'?' האין בכך כדי לפגוע בקדש? ההפך הוא הנכון! בלי המאמץ של המדרש אנו עלולים להישאר רק עם המילים כפשוטן, ואי אפשר יהיה להבין כראוי אפילו פסוק אחד בתורה. חז"ל נתנו לנו את הכלים במאמרם הידוע — "דיברה תורה כלשון בני אדם"<sup>14</sup> — כלומר, אף שמקורה של התורה א-להי ונצחי, היא ניתנת לניתוח ולהבנה באותן הדרכים של לשונות האדם, וכך עלינו לדרוש אותה<sup>15</sup> כדי להבין את הכוונות העמוקות, שנותן התורה מכוון אותנו אליהן, מתוך המילים והביטויים, והפסוקים הכתובים. אין גם ניגוד מוחלט בין "דיברה תורה כלשון בני אדם", ובין 'מידות שהתורה נדרשת בהן' על דרך הריבוי או הכלל וכיו"ב, שכן מידות אלה מצויות גם בלשון בני אדם.

חז"ל היו מודעים גם לסכנה — משחקי מילים, חידודי לשון, ניתוח של הצטעצעות בלבד. הדרך הנכונה והראויה יסודה בהזדהות נפשית עם הכתוב, והיא פותחת לנו פתחים לחשיפת משמעויות וכוונות עמוקות, וקרובות אל האמת. בין שני הקצוות יש דרגות רבות. ככל שתגדל מידת ההזדהות הנפשית שלנו, כך נשכיל לדרוש בתורה מתוכה, ונתרחק מן היהירות שמעמידה חוקרים ופרשנים מחוצה לה, וכביכול מעליה.

המדרש תופס את התורה כשלמות אחת נתונה מרועה אחד<sup>16</sup>, ומעניק משמעות מיוחדת לכל מילה ולכל תג. אולם כל זה מתנהל בכלים לשוניים של בני אדם, מפני שתורתנו ניתנה לבני אדם, ולא למלאכים.

13. כלח=זמן קצוב למיתה, על פי דברי אליפז לאיוב ה' כו, "יתבוא בכלח אלי קבר".

14. למשל ברכות לא ע"ב, ובסך הכל כ-20 מקומות בש"ס בבלי.

15. וכך דרש רבי יוסי (ספרא לפרשת קדושים, ויקרא כ' ב); "ואל בני ישראל תאמר; ואל בני ישראל תדבר; אמור אל בני ישראל; דבר אל בני ישראל; צו את בני ישראל; ואתה תצווה אל בני ישראל — רבי יוסי אומר, דברה תורה כלשון בני אדם — בלשונות הרבה — וכולם צריכים להדרש...".

16. על פי קהלת י"ב יא.

לאמת האחת הנצמית שבשלמות התורה יש פנים רבות, כשם שבני אדם חתומים בצלם א-להים, אולם אין שני בני אדם זהים<sup>17</sup> — רבי עקיבא דרש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות כפי שהיה צפוי מראש אצל נותן התורה<sup>18</sup>. אך גם אם לא נצליח לגלות את כולן, או את רובן, עלינו לנסות שוב ושוב — מתוך רצון להזדהות עם העולם המתגלה מתוך הכתובים, ומתוך ההבנה שכל החידושים, וגם כל המחלוקות, כבר ניתנו מראש מסיני<sup>19</sup>, מפני יסודם באמת בעומק הבנת הכתובים שניתנו מסיני. הזדהות רצינית עם הכתוב תאפשר לנו גם לשער מתוך הכתובים קווי מתאר של מציאות שאנו רוצים להבינה, וגם תשמור עלינו מלגלות פנים בתורה שלא כהלכה<sup>20</sup>, תוך שאנו מתאמצים לדרוש בתורה ולגלות בה פנים חדשות, כהלכה.

המדרש מציב לפנינו שני עולמות. מדרש ההלכה בא לגלות את דרך החיים הרצויה, ומדרש האגדה — חושף את מחשבת התורה והשקפתה, ושניהם יחד בונים עולם שלם.

לשם המחשה ננסה להתבונן בשתיים מתוך י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן<sup>21</sup> — 'גזרה שווה', ו'דבר הלמד מעניינו'. 'גזרה שווה' מבוססת על מילים זהות במקומות שונים. אין להניח שיש מקריות בבחירת המילים בתורה, ובמקרא בכלל. כאשר מילה אחת חוזרת נאמרת פעמים אחדות בשתי פרשיות ובכמה עניינים, משתמש בה הכתוב כדי להביע כוונה, רעיון או משמעות משותפת לשתי הפרשות, ולפעמים (על פי המסורת<sup>22</sup>), גם הלכה משותפת.

'דבר הלמד מעניינו' מחייב אותנו להתבונן לא רק בפשוטן של המילים, ולא רק במילים חוזרות ומקבילות, אלא לבחון את העניין שבתוכו נמצאות המילים או צירופי המילים<sup>23</sup>, ולדרוש אותן על פי הקשרן הענייני — יש טקסט, ויש קונטקסט.

17. "שאינ דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהם דומים זה לזה" (ועל זה נאמר שם "ברוך חכם הרזים", ברכות נח ע"א).
  18. על-פי המדרש הידוע, מנחות כט ע"ב.
  19. כך אמרו חז"ל: "...ואפילו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כולן נאמרו למשה מסיני", ויקרא-רבה פרשה כ"ב, והשווה קהלת-רבה פרשה א' ופרשה ה'.
  20. משנה אבות פ"ג מ"א; סנהדרין צט ע"א.
  21. על-פי מדרשו הידוע של רבי ישמעאל, בפתיחה למדרש ההלכה של תורת כהנים.
  22. על-פי דברי הירושלמי (פסחים פ"ו ה"א), שאין אדם דן גזרה שווה מעצמו.
  23. בתק בודד שצירף א"מ ז"ל לנושא 'פשת ודרש', תחת כותרת "מאמר על מהות הדרש" (שלא זכה לכתוב), נזכרות "דרכי הדרש השונות לביטוי 'איש איש' בפרשות אחריות קדושים — לא תמיד אותו הדרש לאותו הביטוי, כיוון שהביטוי תלוי בעניינו, ועניינו מואחז בשאר דברי התורה כדבר ה'. תלות זו ככוונת ה' וברצונו קובעת את כיוון הדרש. לפיכך, פעם דיבר הכתוב בהווה, פעם בא למעט, פעם בא לרבות, ועוד".
- וזה פירוש (חלקי) של הדברים האלה, שכתב א"מ ז"ל: הביטוי "**איש איש**" מופיע 15 פעמים בתורה, רובן בויקרא — 7 פעמים בפרשיות אחריות, קדושים. באיסורי "שחוטי חוץ" ודם (ויקרא י"ז) מופיע 4 פעמים, כחלק מלשון הציווי, הביטוי: "**איש איש מבית ישראל**" / "**מבני ישראל**", ואף מודגש ב-3 מהן "**יומן הגר הגר בתוכם**" / "**אשר-יגור בתוכם**". לעומת זה בגילוי עריות נאמר: **איש איש אל-כל-שאר בשרו** לא תקרבו לגלות ערה, אני ה' (י"ח ו); בקללת אב ואם נאמר: "**כי-איש איש אשר יקלל את-אביו ואת-אמו, מות יומת**" (כי ט), ובפרשת המקלל, שאמו ישראלית ואביו מצרי, נאמר: "**איש איש כי-יקלל א-להיו ונשא חטאו. ונקב שם-ה' מות יומת**..." (כי"ד טו-טז).

נעניין למשל, בדרך של מדרש הכתובים, בפסוקים אחדים מקטעי השיא בסיפור יוסף ואחיו (בראשית מ"ד פסוקים יא-יח).

מתוך העניין אנו למדים — על הבהלה שאחזה באחים בגלל החשד שמי מהם גנב את גביע הכסף: "וימהרו, ויורדו איש את-אמתחתו ארצה, ויפתחו איש אמתחתו" — ועל החיפוש היסודי של האיש שאינו ממהר: "ויחפש, בגדול החל ובקטן פלה" — עד לרגע הנורא: "וַיִּמְצָא הגביע באמתחת בנימן. ויקרעו שמלתם" — כאבלים בתוך ייאוש גמור, אך מצאו כוח בנפשם דווקא מתוך הצרה: "ויעמס איש על חמרו" — כאן הכתוב עובר ללשון יחיד, רוצה לומר, כל אחד בעצמו, בלי עזרה (רש"י), ובשתיקה גמורה — "וַיֵּשְׁבוּ העירה", בלא שהרגישו בדרך, וגם בירת מצרים נראתה בעיניהם, באותו רגע, כעיר בינונית (רש"י) — "ויבא יהודה ואחיו, בֵּיתָה יוסף" — יהודה חש את אחריותו כמי שעבר לבנימן, ומתוך הצרה נחשפה מנהיגותו בבת אחת. בחרדתם הגדולה זכרו את כל הדברים המוזרים שקרו להם אצל השליט, וזכרו גם את הסעודה (לפי סדר בכור וצעיר), את דמותו של השליט ואת מתנותיו, והבינו שרק השליט בעצמו יוכל אולי להושיעם — אך חרדו שמא כבר יצא לדרכו, לעניינים שבאחריותו כשליט. אכן נגולה מעל לבם — "והוא עודנו שם" — כמי שזמנו בידו (רש"י) — "ויפלו לפניו ארצה" — בנפילה, ללא אומר ודברים, ולא כמשתחוים דרך כבוד. בטרם יכלו להוציא מילה מפיהם, ויוסף פתח בדברים חדים וקשים אך בטון שקט וסמכותי, מעמיד פנים ומתנכר כשליט מצרי אשר מנַחֵשׁ (כמקובל במצרים) ויהודה התייצב לפניו כמנהיג האחים. באופן ספונטני יהודה התוודה על "עוֹן עבדיך", אבל באמת לא כלפי השליט והאיש אשר על ביתו, אלא כלפי מעלה — "הא-להים מצא את-עוֹן עבדיך" — כי רק מאת הא-להים יכלו לקרות דברים כאלה. באמירה זו נפתח פתח לעולם שלם של זיכרונות וייסורי מצפון על מכירת יוסף, מדעת או שלא מדעת (רש"י). רק מתוך תחושת אבדון הוצעה ההצעה שלא היה בה שום פתרון: כולנו "הננו עבדים לאדני". השליט דוחה כמובן הצעה זו מתוך הגינות וצדק ויראת א-להים: "חלילה לי מעשות זאת" — וממצה את הדין רק עם בנימן, אף מבלי לקבוע שהוא עשה את המעשה: "האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה-לי עבד". כלפי האחים הוא מגלה שוב (כמו בפעם הראשונה, כשאסר את שמעון) רגשות חיבה והבנה, שיחזקו את יהודה בהתייצבותו החזיתית — "ואתם עלו לשלום אל-אביכם". לכאורה, סוף פסוק וחריצת דין. עד כאן — 'דבר הלמד מעניינו'. מכאן ואילך נזקקים אנו, בעקבות חז"ל, ל'גזרה שווה', בחתירה אל מעמקי הכתוב ורמזיו בביטוי הטעון, המשתמע לפנים אחרות: "ויגש אליו יהודה".

הייפלא שמדרשי ההלכה מרחיבים וכוללים נכרים (בני-נח) באיסורי עריות וברכת השם (סנהדרין נו ע"א), על סמך דרשת "איש איש", אך חלוקים לגבי עבודת אלילים, שכן בתועבת המולך נאמר: "איש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בישראל, אשר יתן מזרעו למלך מות יומת" (כ"ב). הדעה הגוברת במדרשי חז"ל, לרבות נכרים (בני-נח) גם בעבודת אלילים, יסודה כמובן בהשוואה לעריות ולשפיכות דמים (שאיסורה לבני-נח מפורש בבראשית ט'), וכדבר הלמד מעניינו יחד עם גזירה שווה. לעומת זה חוקי הקרבנות מיוחדים לישראל, כהדגשת הכתוב וכמובן מעניינו (ענין במדרשי ספרא לפסוקים ה"ל, וכן בסנהדרין נו, חגיגה יא, ירושלמי קידושין פ"א ה"א, ולעומת כל אלה עומדת הסוגיה בזבחים קח, בחוקי הקרבנות), על כן לומד המדרש מהביטוי "איש איש" בפרשיות אלה — 'לרבות גרים ועבדים'; להביא ולד ישראל מן הגר ומן העבד (ספרא לויקרא י"ז ת, י) ואף לרבות אשה (ספרא לויקרא כ"ט) בחומרת קללת אם ואב. המסקנה ברורה: המדרש דורש את הכתוב על-פי הקשרו ועניינו, ובהתאם להדגשות שבכתוב עצמו.

מצד אחד, יש לראות ב'גישה' זו בדחילו ורחימו, מאמץ עליון לפייס את השליט, להרגיעו, לדבר על לבו, ולפנות אל יושרו והגינותו שאותן טרח להבליט כל-כך — להשתמש שוב ושוב במילים 'אב זקן, ילד זקונים קטן, אח קטן, אָם, נער, מַת, נפש', וכמובן להרבות ב'עבדך / אדני', מבלי לדעת במפורש איך ממצה היחס הזה את חלומות יוסף מנעוריו. את עוצמת הפיוס אנו מוצאים בהמשך, "בהתודע יוסף אל-אחיו": "גשוּנָא אלי ויגשו, ויאמר: אני יוסף אחיכם אשר-מכרתם אתי מצרימה" (מה ד, וראה רש"י).<sup>24</sup>

מצד אחר אנו מוצאים במקרא 'גישה' שיוצרת קרבה ממשית-פיסית אם לשלום<sup>25</sup> — אם למלחמה.<sup>26</sup> קרבה ממשית זו<sup>27</sup>, כפי שעולה מן המדרש, מאירה באור חזק ובהיר את מעשהו של יהודה, בשיאו הדרמטי של סיפור יוסף ואחיו. על-כך, "ויגש אליו יהודה" איננו יכול להיות מובן רק מעניינו, אלא שואב הוא מ"ויגש" שבכל המקרא.<sup>28</sup>

24. גם כאשר הובאו האחים אל בית יוסף ביראה ובחרדה, וכאשר ביקשו לפייס ולרצות על דבר הכסף שמצאו באמתחותיהם, נאמר, "ויגשו אלהאיש אשר על בית יוסף". (מ"ג יט). אכן גם בא שם פיוס וויצו בדברי האיש אליהם — "שלום לכם אל תיראו..." (מ"ג כג). מכאן נובעת דעתו של רבי נחמיה בבראשית-רבה צ"ג (מהדורת אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 1154, ועוד בעמ' 1166), שיהודה ניגש לשם פיוס ושלום. גם בפגישת יעקב ועשו, אחרי החרדה הגדולה, נאמר: ויזשתחו ארצה שבע פעמים עד-גשטו עד-אחיו (ל"ג ו-ז), ואף בהמשך: ויתגשן השפחות... ותגש גם-לאה וילדיה... ואחר נגש יוסף ורחל וישתחווי (ל"ג ו-ז). בכל אלה, יש גישה לשם פיוס.

25. גישה של קרבה פיסית אנו רואים בפסוקים רבים, למשל בפרשת יעקב מול יצחק: "גשה-נא ואמשך בני, האתה זה בני עשו אם לא. ויגש יעקב אל אביו וימשהו... הגשה לי ואכלה מציד בני... ויגש לו ויאכל... גשה נא ושקה-לי בני. ויגש וישק-לו" (כ"ז כא-כז) — וביעקב על הבאר בחרן נאמר, "ויגש יעקב ויגל את-האבן מעל פיי-הבאר" (כ"ט ז) — גם כשהביא יוסף את בניו אל אביו, נאמר, "ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות, ויגש אתם אליו, וישק להם ויחבק להם" (מ"ח ז). במעמד הר סיני הוזהרו ישראל, "אל-תגשו אל-אשה" (שמות י"ט טו) — וכן נאמר במשה כשקרן עור פניו, "ויראו מגֶשֶׁת אליו. ויקרא אֵלֶם משה... ואחרי-כן נגשו כל-בני ישראל..." (שמות ל"ד ל-לב). גם כיוון זה מופיע בדברי רבי נתן במדרש בראשית-רבה שם (עמ' 1166): "איך לשון ויגש, אלא לשון יגישו, שטאמר, "גשה-נא ואמשך בני".

26. באנשי סדום נאמר, "ויגשו לשבר הדלת" (בראשית י"ט ט); ובני ישראל שואלים בדאגה, "האסוּיף לגשת למלחמה עס-בני בנימן אחי..." (שופטים כ" כג); גם באבימלך בן ירובעל, במלחמתו בתֶּבֶן, נאמר, "ויבא אבימלך עד-המגדל ויילחם בו, ויגש עד-פתח המגדל..." ואשה רוצצה את ראשו בהשלכת "פלח רכב" מראש המגדל; אף בגלית נאמר "ויגש הפלשתי השכם והערב, ויתַצַב ארבעים יום", ודוד כאשר בא להילחם — "ויגש אל-הפלשתי" (שמואל-א י"ז טז, מ); אף במלחמת יואב נגד ארם נאמר, "ויגש יואב והעם אשר עמו למלחמה בארם, ויגשו מפניו" (שמואל-ב י" ג); כאשר חרד יואב כמעסו של דוד על נפילת אחדים מעבדי דוד במלחמה נגד רבת בני עמון, אמר יואב לשליח — "והיה אס-תעלה חמת המלך ואמר לך: מדוע נגשתם אל-העיר להלחם? הלא ידעתם את אשר-ירו מעל החומה? מי הכה את אבימלך... למה נגשתם אל-החומה?" (שמואל-ב י"א ז-כא); עוד נאמר "ופלשתיים נגשו למלחמה בישראל (שמואל-א ז' ז)"; "וערכו מגן וצנה וגשו למלחמה" (ירמיה מ"ו ג); "ויגשו יעלו כל-אנשי המלחמה" (יואל ד' ט), ועוד. כל אלה מחזקים את דעת רבי יהודה במדרש שם (עמ' 1154).

27. כך יתפרשו יפה גם דברי המדרש (בראשית-רבה שם, עמ' 1152): "אחד באחד יגשו" (איוב מ"א ח) — זה יהודה ויוסף... יאי (=יאה) למלך מדיין עם מלך" — וגם דברי הסיכום של רבי אלעזר (שם, עמ' 1154): "אם למלחמה אני בא, אם לפיוס אני בא, אם לתפילה אני בא".

28. יש לציין, שהמדרש, כדרכו, איננו מביא אלא חלק קטן מן הפסוקים השייכים לכל דרש, ושומה עלינו לחשוף את כולם.



מכל אלה אפשר להסיק וללמוד שיהודה ניגש קרוב מאד ליוסף ודיבר עמו פנים אל פנים, כאשר עיניו מכוונות אל עיניו של יוסף, ובוחנות את תגובותיו לכל מילה ואת השפעתה של כל מילה. העיניים מנסות להבקיע את חומת השליטה העצמית של יוסף, שעד כה הצליחה להתגבר על כל סערת נפשו, להתנכר ולהתאפק, לבכות בצד או בחדר ולהתאפק. את אותם גילויי אמפתיה של יוסף ביחס אל "אביכם הזקן אשר אמרתם", וביחס ל"אחיכם הקטן" שהפך לנאשם בדרך שאי אפשר להסבירה, מנצל יהודה במאמץ העליון שלו להצלת בנימין. יש ב'גישה' זו של יהודה גם מן השלום והפיוס, וגם מן המאבק המלחמתי (אף שאין נפגעים במלחמה טרגית זו), וצודקים אפוא חכמי המדרש השונים, שדרשו "ויגש אליו יהודה" על-פי 'גזרה שווה' ממקומות שונים במקרא שבהם מתפרש ביטוי זה על-פי הקשריו השונים. גם אין סתירה הכרחית בין הפיוס והמלחמה, על-פי ביאורנו, מפני שהתוכן הוא ריזוי ופיוס, בעוד ההתייצבות עין בעין בקרבה בלתי אמצעית, יש הרבה בה מן העימות המלחמתי. על-כן פותח יהודה בהתנצלות: "בי אדני ידברנא עבדך דבר באזני אדני, ואל-יחר אפך בעבדך" (מ"ד יח). את הביטוי "כי כמוך כפרעה" אפשר לפרש על דרך הפיוס — 'אכן כמוך כפרעה'<sup>29</sup>, או על דרך העימות — 'אף כי כמוך כפרעה, אדבר באזני אדני דבר, שיבהיר היטב מדוע אי אפשר להכריע כפי שאדני פסק'.

עוד מצאנו במקרא 'גישה' לפני ה' לתפילה, במשמעות דומה של קרבה בלתי אמצעית, אולם במובן הרוחני-המופשט<sup>30</sup>, וגם לקרבן<sup>31</sup>, ולמשפט<sup>32</sup>. את ההד של כל אלה אפשר לגלות כמובן בביטוי שלפנינו. הלא כבר הקדים יהודה ואמר: "הא-להים מצא את-עון עבדיך", ובוודאי אפשר לראות בגישתו אל השליט גם גישה של תפילה הרישית מלבו אל ה' (תפילה מעין טיעון משפטי<sup>33</sup>, שמבקשת כפרה על עוונות שלו במכירת יוסף). אכן המדרש בבראשית-רבה מביא (כמעט) את כל המשמעויות האלה המרומזות ומקופלות בביטוי הקצר והחד "ויגש אליו יהודה".

אי אפשר לרדת לעומק כוונותיו של נותן התורה, רק על-פי פשוטו המילולי של פסוק. אי אפשר להבין פסוק לעומקו בלי מדרש.

29. ראה כי רבת הפנים, פרקים כ"א-כ"ג.

30. "ויגש אברהם ויאמר, האף תספה צדיק עם-רשע" (בראשית י"ח כג); "ויהי בעלות המנחה, ויגש אליו הנביא ויאמר: ה' א-להי אברהם יצחק וישראל ... ענני ה' ענני..." (מלכים-א י"ח לו-לז). מכאן דעת רבנן ('הגשה לתפילה'), בבראשית-רבה (שם, עמ' 1154).

31. "בגשתם אל-המזבח" (שמות כ"ח מג, ל' כ); "בגשת בני-ישראל אל הקדש" (במדבר ח' יט), ועוד הרבה. זו דעתו של רבי נחמיה בלשון השנייה שבבראשית-רבה (שם, עמ' 1166) — "אין לשון ויגש' אלא לשון קרבן".

32. "ונגשו אל-המשפט ושפטום" (דברים כ"ה א); "מי-יבעל משפטי יגש אליו" (ישעיה נ' ח).

33. תמילה מושרש פל"ל. ראה הפרק על התפילה הנבואית בספרי, פרקי אבות בספר בראשית, אלון שבות תשס"ג, עמ' 99-80. העורך.