

Michlol



מכלול

סדרת כנס פרדס



כתב עת רב-תחומי

גיליון א' Volume 1

תשע"ו 2016



מכללה ירושלים

מכלול

Michlol

כתב עת רב-תחומי

סדרת כנס פרדס

היבטים הגותיים, הלכתיים, פרשניים והיסטוריים של היצירה היהודית

בעריכת
אורה ויסקינד-אלפר

גיליון א Volume 1
תשע"ו – 2016



מכללה ירושלים

עורכת:
אורה ויסקינד-אלפר

חברי המערכת:

פרופ' ג'פרי גלניץ (מכללה ירושלים), פרופ' סוזן הנדלמן (אוניברסיטת בר-אילן), הרב פרופ' כרמי הורוביץ (מכללה ירושלים), פרופ' רלה קושלבסקי (אוניברסיטת בר-אילן, מכללה ירושלים), פרופ' אפרים קנרפוגל (ישיבה אוניברסיטה, ארה"ב), פרופ' יעקב כץ (מכללה ירושלים), פרופ' יוסף ריבלין (אוניברסיטת בר-אילן, מכללה ירושלים) ופרופ' מיכאל שמידמן (טורו קולג', ארה"ב).

עורך לשון:
דן הלוי

רכות מערכת:
מרלין וניג

עיצוב ועימוד:
אסתר שלנג

הדפסה ולוחות:
צוף הוצאה לאור

המשתתפים בחוברת:

ד"ר אסתי אייזנמן, המחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות, האוניברסיטה הפתוחה
הרב ד"ר מתניה יוסף בן-גדליה, הקריה האקדמית אונו
ד"ר חנוך בן-פזי, אוניברסיטת בר-אילן
פרופ' אמריטה חנה כשר, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר-אילן
הרב פרופ' מאיר לוקשין, אוניברסיטת יורק
הרב ישראל סמט, המדרשה, המכון הגבוה לתורה בר-אילן; רב הגרעין התורני בלוד
פרופ' רלה קושלבסקי, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן
ד"ר רבקה קנלר, מכללה ירושלים
פרופ' אפרים קנרפוגל, החוג לתולדות עם ישראל, ישיבה יוניברסיטי
פרופ' בן ציון רוזנפלד, המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בר-אילן
הרב ד"ר יצחק אבי רונס, מכללה ירושלים
הרב ד"ר רבין שושטרי, אוניברסיטת בר-אילן ומכללה ירושלים



ISSN 2415-5764

© כל הזכויות שמורות

יו"ל ע"י מכללה ירושלים בית וגן ת.ד. 16078

טל: 02-6750911 פקס: 02-6750917

תוכן העניינים

מאיר לוקשין	סימנים של יחס חיובי לפשט במדרשי ההלכה התנאיים	5
ישראל סמט	שלג מן השמים: הלל בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון	17
בן ציון רוזנפלד	משמעותה החברתית וההיסטורית של המילה "בריות" בספרות התנאים	37
רבין שושטרי	הפרדת הפרשנות מהטקסט: לזיהוין של גרסאות יסוד	57
אסתי אייזנמן	מה בין עיקרי אמונה לפרדס?	79
חנה כשר	דרך הפרשנות הראויה על פי פירוש הרמב"ם לפרקי אבוקראט	93
רבקה קנלר	"הרחבת נקבי המשכיות": הנחות הרמנויטיות בפרשנות המקרא של ר' שמואל אבן תיבון	105
מתניה יוסף בן-גדליה	"דבש וחלב תחת לשונך": למי, ובאיזה אופן, התירו ראשוני בעלי התוספות באשכנז את הוראת סודות התורה	127
אפרים קנרפוגל	בעלי התוספות כפרשני הפשט: מאה שנה למבואו של ש"א פוזננסקי	147
רלה קושלבסקי	במבט לאחור: הסיפור מרובה הגרסאות בצומת של יצירה ופרשנות; עיון בשלושה סיפורים מתוך "ספר המעשים" מצפון צרפת מימי הביניים	161
חנוך בן-פזי	בפרדס הפרשנות הפוסטמודרנית עם דרידה ולוינס	173
יצחק אבי רונס	על תרגומה של השקפת עולם לשפתה של ההלכה: סוגיית פדיון שבויים והתמורות ביחסי יחיד-חברה במשנתו של הרב שאול ישראל	193
I	תקצירים באנגלית	

פתח דבר

סדרת כנס פרדס

היבטים הגותיים, הלכתיים, פרשניים והיסטוריים של היצירה היהודית

כנס פרדס הראשון התקיים במכללה ירושלים בשנת תשע"ה - 2015 והתמקד בפרשנות מקורות היהדות, בהרמנויטיקה של טקסטים ובתולדות הרעיונות בעולם היהודי לאורך הדורות. הפרשנות היא כלי בסיסי בתרבות היהודית. היצירה הדתית בהלכה ובאגדה, במחשבה, בספרות ובמנהג נעה בין המקורות העתיקים לבין מחזות חדשים, לפי צורכי הדור. בחוברת זו מוגש אוסף של מחקרים על בסיס הרצאות הכנס, ואנו שמחים להציג פרות הילולים מתוך הפרד"ס לעיונו של הציבור הרחב.

הוועדה המארגנת, כנס פרדס תשע"ה

ד"ר אורה ויסקינד-אלפר - יו"ר

הרב פרופ' כרמי הורביץ

הרב ד"ר אברהם וולפיש

סימנים של יחס חיובי לפשט במדרשי ההלכה התנאיים

מאיר לוקשין

רוב החוקרים שמתעניינים בשאלה של רגישות לפשט בספרות הפרשנית היהודית, ואני ביניהם, מתמקדים בפרשנות המקרא מימי הביניים, תקופה שבה פרשנות הפשט הגיעה אולי לשיאה.¹ בשנים האחרונות התחלתי לעסוק בפרויקט רחב יותר: היחס המשתנה לפשט במהלך הדורות. מחקר זה מתמקד ביחס לפשט במדרשי ההלכה של התנאים, והוא חלק מהפרויקט הגדול שלי.

הגדרת "פשט"

כל מחקר העוסק ביחס לפשט בספרות חז"ל נתקל בכמה בעיות. הבעיה העיקרית היא שאין הגדרה מקובלת על הכול למונח "פשט". עובדה זו אינה מפתיעה, שהרי הקביעה שהסבר מסוים הנו, או איננו, פשט היא סובייקטיבית במידת-מה. הוגי דעות שונים השתמשו במונח "פשט" בדרכים שונות.² הפתגם העממי גורס ש"ההבדל היחיד בין הפשט לדרש הוא שהפשט הוא מה שאני אומר והדרש הוא מה שאחרים אומרים", וכפי שכתב החוקר רפאל לוזה באמצע המאה העשרים:

What is to be regarded as plain, straightforward exposition is a question to which different periods, intellectual climates and even individual temperaments will give varying answers³.

ובכל זאת, בימי הביניים השתמשו פרשנים רבים בכלים שהם זיהו אז, ועודנו מזוהים היום, כסימני

1 חוקרים רבים ניסו לזהות את הגורמים להתפתחות הפשט בימי הביניים. ראה למשל א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים 1995, והספרות המוזכרת בהקדמות שלי לספריי על פירוש הרשב"ם על התורה: M.I. Lockshin, *Rashbam's Commentary on Exodus: An Annotated Translation*, Atlanta 1997; *Rashbam's Commentary on Deuteronomy: An Annotated Translation*, Providence 2004; פירוש הרשב"ם על התורה, ירושלים 2009, שם.

2 ראה D. Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York 1991.

3 ראה R. Loewe, "The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis", *Papers of the Institute of Jewish Studies London* 1 (1964), p. 176. לוזה מצטט שם את דברי אייזיק הירש וייס, דור דור ודורשיו, כך א, וילנא 1911, עמ' 158. ראה גם: C. Milikowsky, "Rabbinic Interpretation of the Bible in the Light of Ancient Hermeneutical Practice: The Question of the Literal Meaning", in: M. Perani (ed.), *"The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious" (Qoh 10:12): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin 2005, pp. 7–8, והמקורות המצוטטים שם.

הפשט. כיוון שפרשני ימי הביניים הם אלו שהתחילו להשתמש במונח "פשט" בצורה הדומה לשימושנו היום, אשתמש בקביעותיהם כעקרונות מנחים. לדעתם, הסבר הוא על דרך הפשט אם הוא:

- נמנע מהסבר אנכרוניסטי⁴
 - משתלב בקלות בהקשר המצומצם של הפסוק⁵
 - מכבד את חוקי הדקדוק והתחביר⁶
 - אינו מזהה מילה או ביטוי בסגנון מקראי מקובל כמיותר⁷
 - מתחשב בהבדל בין לשון מקרא ללשון חכמים⁸
 - מסביר את הכתוב מתוך הכתוב עצמו ואינו נזקק למקורות מאוחרים יותר.
- רבי יוסף קרא ניסח נקודה אחרונה זו כך: "דע לך כשנכתבה הנבואה שלימה נכתבה עם פתרונה וכל הצורך... וממקומו אין חסר כלום ואין צריך להביא ראיה ממקום אחר ולא מדרש כי תורה תמימה ניתנה תמימה נכתבה ולא תתחסר כל בה".⁹

האם חז"ל התעניינו בפשט?

מתי התחילה המודעות לפשט במובן זה והמודעות להבדל בין פשט לדרש? ידוע שלא הייתה לחז"ל הבחנה טרמינולוגית עקבית להבדלה בין פשט לדרש. אם דיברו חז"ל מדי פעם על "פשטיה דקרא", כבר הוכיחו רבים שאין לזהות את מה שאנחנו קוראים "פשט" עם מה שהם קראו "פשטיה דקרא"¹⁰, ושחז"ל גם לא התכוונו לפשט במובן שלנו בדבריהם "אין מקרא יוצא מדי פשוטו".¹¹

נכון שבמונח "ממש" השתמשו חז"ל במובנים רבים ומגוונים, וביניהם המובן המילולי של מילה מקראית. יש אם כן כמה טקסטים המצביעים על כך שחז"ל, או לפחות רבנים מסוימים, אכן הבחינו בין המילולי והלא-מילולי. לא פעם הפרשנות המילולית והפשט זהים, לדוגמה בדברי הגמרא "ויקם מלך חדש על מצרים" (שמות א, ח), רב ושמואל; חד אמר: חדש ממש, וחד אמר:

- 4 ראה לדוגמה את הערות אבן עזרא בפירושו לבראשית יב, ו ולדברים א, ב. על הרגישות לתופעת האנכרוניזם ראה גם א' סימון, און מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן 2013, עמ' 234–238.
- 5 ראה לדוגמה הערת רש"י לבראשית מה, כד.
- 6 בקשר לדקדוק, ראה לדוגמה רש"י לשמות ב, ה. בקשר לתחביר, ראה לדוגמה רש"י לשמות כג, ב. ראה גם את הצהרתו של אבן עזרא בהקדמה לפירושו לתורה שפירושו "בעבותות הדקדוק נקשר", וראה את הסברו של סימון לביטוי זה בפרק הראשון של "און מלין תבחן" (לעיל, הערה 4).
- 7 ראה לדוגמה פירוש הרמב"ם לבראשית יב, א, וראה גם הקדמות לפירוש הרשב"ם על התורה, יח–כ (לעיל, הערה 1).
- 8 שם, יא.
- 9 פירושו לשם"א א, יז.
- 10 עיינו לדוגמה בחולין ו ע"א: "כי הא דר"ש בן אלעזר שדריה ר"מ לאתויי חמרא מבי כותאי, אשכחיה ההוא סבא, א"ל: 'ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה'... פשטיה דקרא במאי כתיב? בתלמיד היושב לפני רבו, דתני רבי חייא: כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה – אם יודע תלמיד ברבו שיועד להחזיר לו טעם בין, ואם לאו – תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך, אם בעל נפש אתה פרוש הימנו". על הביטוי "פשטיה דקרא" ראה למשל אצל וייס-הלבני (לעיל, הערה 2), במיוחד בעמוד 25, ואצל ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים 1986, עמ' 23–56.
- 11 לדוגמה בבלי יבמות יא ע"ב.

שנתחדשו גזירותיו".¹² אולם רשב"ם כבר לימדנו שהמילולי והפשט אינם תמיד זהים,¹³ ואנחנו שמים לב שהמילה "ממש" מופיעה פעמים רבות בספרות חז"ל לתיאור הסבר היפר-מילולי, הסבר שרחוק ממשוטו של מקרא. לדוגמה: "מלמד שירדו להם לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן. 'והנשאים הביאו את אבני השהם' (שמות לה, כז), תנא: נשיאים ממש, וכן הוא אומר 'נשיאים ורוח וגשם אין' (משלי כה, יד)".¹⁴ פה ההסבר המכונה "ממש" מציע לנו לנטוש את הפשט שלפיו נשיאי השבטים הביאו את אבני השהם ולייחס את הבאתן לרוח.¹⁵ ובכל זאת, אפילו אם הבחנה טרמינולוגית ברורה לא הייתה להם, עדיין אפשר לשאול האם הייתה לחז"ל מודעות להבדל בין פשט ודרש. האם סביר לטעון שהם לא הבחינו כלל בין פרשנות על דרך הפשט לפרשנות על דרך הדרש?

בעולם המחקר המודרני אין תמימות דעים בנושא. לפני יותר מחמישים שנה כתב הרב ישראל פרנקל ספר שניסה להוכיח שלחז"ל היה חוש מפותח מאוד של פרשנות הפשט.¹⁶ הספר לא זכה לביקורות חיוביות, ורבים טענו שהגדרתו של פרנקל לפשט רחבה מכדי לשמש קנה מידה לבדיקת הנושא.¹⁷ שרה קמין, לדוגמה, טענה שלחז"ל לא הייתה מודעות לכך שפרשנות פשט שונה מפרשנות על דרך המדרש.¹⁸ כך כתב גם חיים מיליקובסקי על החכמים בסוף תקופת בית שני.¹⁹

מוצד שני, לדעתו של יונה פרנקל ברור שכאשר חז"ל פירשו טקסט מקראי הם התחילו תמיד במובן של הפסוק על דרך הפשט, ורק כצעד שני עסקו בפרשנות על דרך המדרש. לדבריו, "המשמעויות הלשוניות המקוריות – משמעויות הפשט – ברובן בוודאי ידועות ומודעות לדרשן",²⁰ וכן בצורה נחרצת יותר: "אין כל ספק שהדרשנים היו מודעים תמיד למה שהם מכנים ה'משמע' של מלות המקרא, כלומר לפירוש המילולי והרגיל של המלה המקראית והמשמעויות של הפסוק המקראי".²¹

מחלוקת זו בשאלת מודעותם של חז"ל לפשטי המקראות היא בעצם עתיקה, בת כתשע מאות שנה לפחות. עוד במאה השתים עשרה טען אברהם אבן עזרא שברור שחז"ל ידעו את פשטי המקראות: "והם [חז"ל] ידעו הפשט, כי להם ניתנה כל חכמה".²² פרשן עלום שם אחר מימי הביניים כתב באופן נחרץ עוד יותר: "ידענו שחכמינו ידעו הפשט יותר מכל הבא אחריהם".²³ מצד

12 בבלי עירובין נג ע"א.

13 פירוש לשמות יג, ט.

14 בבלי יומא עה ע"א.

15 עיינו גם טקסט 3 בהמשך המאמר.

16 I. Frankel, *Peshat (Plain Exegesis) in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto 1956.

17 R. Loewe, "Review of Israel Frankel, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*", ראה, *JJS* 10 (1961), pp. 188–189, וכן במאמרו המוזכר לעיל, הערה 3.

18 בספרה המוזכר לעיל, הערה 10.

19 במאמרו המוזכר לעיל, הערה 3.

20 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כך א, ירושלים 1991, עמ' 11.

21 שם, עמ' 83.

22 אבן עזרא, בראשית, שיטה אחרת – הקדמה.

23 מכ"י עלום-שם שפרסם ח' בן-שמאי, "הספרות המדרשית-רבנית בפירושי רס"ג – המשך וחיידוש", בתוך: "בלאו וד"

שני, רשב"ם טוען שהחיפוש אחרי פשטי המקראות בימיו הוא משהו חדש, שהרי "הראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא".²⁴

אם לחז"ל הייתה רגישות לפשט, תמהו רבים מדוע לרוב איננו רואים רגישות זו בכתביהם. תאוריה מועניינת (אבל לא משכנעת) הציע מאיר פרידמן איש-שלום במאה התשע עשרה:

ומי יודע אם לא נאבדו לנו מיטב הפירושים הפשוטים לפי שהשמיטום המעתיקים שהיו בעיניהם דבר פשוט שאין צורך להעתיקם לפי שכבר הורגלו בדרך הדרשנים.²⁵

רבי ישמעאל ורבי עקיבא

ידועה התאוריה של אברהם יהושע השל שניתן לזהות הבדל משמעותי בין גישותיהם הפרשניות של שני תנאים – רבי עקיבא "איש המסתורין" ורבי ישמעאל "איש הפשט". מגמתו של רבי ישמעאל הייתה לפי השל "לעמוד על 'יישובו של מקרא' וכפוף היה למשמעות הפשוטה של הכתוב... והוא התנגד לבני דורו כשהכניסו לתוך הכתוב מחשבות מופלגות... מה שעין השכל תופסת כמשמעות הפשוטה של הכתוב הולם את האמת".²⁶ בימינו אין התאוריה שלו מקובלת. יש חוקרים המוענים שאין שום הבדל בין גישותיהם הפרשניות של רבי ישמעאל ורבי עקיבא.²⁷ אמנם חוקרים רבים סבורים שניתן לזהות הבדלים בין אסכולת רבי עקיבא ואסכולת רבי ישמעאל,²⁸ אולם אין לדעתם, וגם לא לדעתי, מקום לומר שיחס שונה לפשט הוא מן ההבדלים המרכזיים בין שני התנאים וגם לא בין שתי האסכולות. הבה נעיין לדוגמה בקטע אחד מבראשית רבה הדין בפסוק "ויהי א-להים את הנער" (בראשית כא, כ):

מקסט 1 (בראשית רבה נג, עמ' 574 במהדורת תיאודור-אלבק)

ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבא אמר לו בשביל ששימשתה את נחום איש גם זו כ"ב שנה אכים ורקים מיעוטים, אתים גמים ריבויים את דכת' הכא מהו? אמר ליה אילו נאמר ויהי א-להים

דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים (דברי הוועידה הששית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית), רמת גן 2000, עמ' 67, מובא על ידי סימון, "און מלין תבחן" (לעיל, הערה 4), עמ' 118.

24 פירוש לבראשית לו, ב.

25 מבוא למכילתא, הוצאת מ' איש שלום (פרידמן), וינה 1870, עמ' LXXVI-LXXVII.

26 "השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, כך א, לונדון - ניו יורק 1962, עמ' 14.

27 ראה לדוגמה G.G. Porton, "The Artificial Dispute: Ishmael and Akiva", in: J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden 1975, pp. 18–29; G.G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael* (4 vols.), Leiden 1976–1982.

28 ראה לדוגמה מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב 1999; A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004; idem, *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, Philadelphia 2015; T. Novick, *What is Good and What God Commands: Normative Structures in Tannaitic Literature*, Leiden-Boston 2010.

הנער היה הדבר קשה אלא את הנער. אמר ליה כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב, מז) ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעין לדרוש, אלא את הנער הוא וחמרוי וגמלווי ובני ביתו.

בקטע זה (ובשני קטעים אחרים מבראשית רבה הבנויים ממש באותה מתכונת²⁹) דווקא רבי עקיבא מייצג את פרשנות הפשט, ואילו רבי ישמעאל מזלזל בגישת הפשט.³⁰

גישות שונות לפשט בקבצים שונים

לדעתי ניתן למצוא דוגמאות רבות של גישות לפשט בחלק מדברי חז"ל, ועורכים שונים של אוספים שונים שציטטו את אותם התנאים והאמוראים גילו גישות שונות מאוד לפשט. כבר עמדתי על היחס לפרשנות על דרך הפשט ורגישות לפשט בבראשית רבה.³¹ שם טענתי, מצד אחד, שמספר קטן מאוד של הסברים על דרך הפשט אכן מופיע בבראשית רבה, אבל מצד שני, אפילו במקרים בודדים אלו אין רמז לעדיפות כלשהי לפשט על דרך הדרש, ובבראשית רבה יש אפילו טקסטים אחדים שמהם משתמע זלזול מסוים בפרשנות על דרך הפשט. אף על פי שמדרשי ההלכה הקלסיים מצטטים כמעט את אותם החכמים שצוטטו בבראשית רבה, אני מוצא בספרות זו יחס שונה מאוד לפשט.

הסברים על דרך ההקשר

כפי שאמרתי לעיל, הסבר על דרך ההקשר הוא אחד מסימניה המובהקים של פרשנות הפשט. במדרשי ההלכה הקלסיים מופיעים הסברים רבים המתבססים במפורש על ההקשר, ואף ניתן למצוא פה ושם רמז להעדפה של פרשנות המבוססת על הקשר על פני פרשנות מדרשית יותר. להלן שתי דוגמאות מהמכילתא דרבי ישמעאל:

טקסט 2 (מכילתא, מסכתא דפסחא יז, עמ' 67 במהדורת האראוויטץ-רבינ)

ושמרת את החוקה הזאת (שמות יג, י) זו חוקת תפילין. אתה אומר זו חוקת תפילין, או אינו אלא חוקת כל המצוות? אמרת במי הענין מדבר בתפילין:

המחלוקת כיצד לפרש את הביטוי "החוקה הזאת" בפסוק זה מופיעה בסוגיות מספר בבבלי.³² רק במכילתא אנו מוצאים שימוש בהקשר ("במי הענין מדבר") כהוכחה לאחת הדעות.

29 בראשית רבה א (עמ' 16) ו-כב (עמ' 206).

30 לניתוח נרחב יותר של טקסט זה ראה מאמרי באנגלית על פשט בבראשית רבה העומד לצאת לאור בהוצאת הספרים Mohr: M.I. Lockshin, in: P. Schäfer (ed.), *Genesis Rabbah: Text and Contexts*, Tübingen (forthcoming), וראה את דבריו של מ' כהנא, "מהדורות המכילתא דרבי ישמעאל לשמות בראי קטעי הגניזה", תרביץ 55 (1986), עמ' 524, שם הוא מזכיר את ניסיונותיהם של חוקרים מספר לשפר ולתקן את הטקסט של בראשית רבה כדי לפתור את הבעיה-לכאורה של ייחוס שיטת הפשט לרבי עקיבא וייחוס הגישה הדוחה את הפשט בזלזול לרבי ישמעאל. כהנא מסכם: "לענ"ד לא ניתן בשום אופן לקבל השערה דעתנית מעין זה, הדוחה בחזק יד, מכוח קונספציה קדומה, את נוסח כל עידי הנוסח של בר"ר בשלוש מקבילות".

31 במאמרי באנגלית (שם).

32 לדוגמה בבלי עירובין צו ע"א ומנחות לו ע"ב.

נכון שאין לקבוע בפסקנות שההסבר "זו חוקת תפילין" הוא בהכרח ההסבר של פסוקנו על דרך הפשט ועל דרך ההקשר. הרי רשב"ם, איש הפשט, סובר שההסבר על פי הפשט של "החוקה הזאת" הוא דווקא פסח, ולא תפילין.³³ ובכל זאת רצון המכילתא לראות את ההקשר כגורם מכריע בקביעת הסבר הפסוק ראוי לציון. כך גם בקטע הבא:

טקסט 3 (מכילתא, מסכתא דפסחא יד, עמ' 48 במהדורת האראוויטץ-רבין)

[ויסעו בני ישראל מרעמסס] סַפְתָּה (שמות יב, לז). סוכות ממש היו, דכתיב: "ויעקב נסע סוכתה" (בראשית לג, יז), דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אין סוכות אלא מקום, שנאמר: "ויסעו מסוכות ויחנו באיתם" (במדבר לג, ו); מה איתם מקום, אף סוכות מקום.

כלומר, חכמים דוחים את פירושו של רבי אליעזר בטענה שעקיבות פרשנית המבוססת על רגישות להקשר דורשת שנבין את המילה "סוכות" כשם מקום גרידא.

אין א' אלא ב'

הביטוי המוזכר לעיל, "אין סוכות אלא מקום", דורש עיון נוסף. בספרות חז"ל מופיעים ביטויים רבים במתכונת זו – אין א' אלא ב'. אף על פי שמשמע מהמילים שהפרשן קובע שמובנו של א' הוא תמיד ב', ברור שלא כך יש להבין את הביטוי. כבר במאה השש עשרה כתב הרב אליהו מזרחי על הביטוי "אין נא אלא לשון בקשה" (המופיע ברש"י לשמות יא 34):

טקסט 4 (פירוש מזרחי לשמות יא, ב)

אין "נא" האמור פה אלא לשון בקשה. ובמכילתא (מסכתא דפסחא ו): "אל תאכלו ממנו נא (שמות יב, ט) – אין 'נא' אלא לשון חי", שפירושו אין נא האמור פה. וכך אמרו (בבלי ברכות כו ע"ב): "אברהם תקן תפלה שחרית, שנאמר 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' (בראשית יט, כז) ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר (תהלים קו, ל): 'ויעמוד פנחס ויפלל' ". ואין זה לומר שכל מקום שנאמר בו עמידה היא תפילה... וכן בכמה מקומות בתלמוד, וכולם ממין אחד.

במאה התשע עשרה ציטט הרב י"י הורוביץ בספרו 'באר יצחק', פירוש-על לפירוש רש"י על התורה, את דברי מזרחי והוסיף: "דע שזה כלל גדול בדבריהם ז"ל שבכל מקום שאמרו 'אינו אלא' אין פירושו שלילה כללית רק שלילה חלקית".³⁵

33 עיין בפירושו לשמות יג, יב ("את החקה: חקת הפסח") ובהערות שלי על אתר, עמ' 214 במהדורתי. יש לזכור שפירוש רשב"ם מסתמך על הבנתו החדשנית של ההקשר (עיינו בפירושו לשמות יג, ט), שהרי הוא איננו מפרש את הפסוק "והיה לאות על ירך" כמתייחס לתפילין על דרך הפשט.

34 על בסיס בבלי ברכות ט ע"א, ועיין מה שכתבתי על ביטוי זה בהקדמה לספרי באנגלית על רשב"ם לספר דברים (לעיל, הערה 1), עמ' 12–13.

35 פירושו לשמות יא, ב. גם דברי הרא"ם וגם דברי באר יצחק מצוטטים על ידי נחמה ליבוביץ בספרה עיונים חדשים

יש מקום לחלוק במקצת על ניסוחו של המזרחי – שביטויים במתכונת "אין א' אלא ב' " הם "כולם ממין אחד" – ולומר שהם משני מינים שונים, כפי שנראה בהמשך. רבים מהם בספרות חז"ל מציעים הסבר על דרך הפשט, כמו טקסט מספר 3 לעיל, וכן בדוגמאות רבות, הן בבבלי הן במדרשי ההלכה. לדוגמה:

טקסט 5 (בבלי מגילה כא ע"א)

"ואתה פה עמד עמדי" (דברים ה, כז) ... כתוב אחד אומר "ואשב בהר" (דברים ט, ט), וכתוב אחד אומר "ואנכי עמדתי בהר" (דברים י, י) – אמר רב: עומד ולומד, יושב ושונה. רבי חנינא אמר: לא עומד ולא יושב אלא שוחה. רבי יוחנן אמר: אין ישיבה אלא לשון עכבה, שנאמר "ותשבו בקדש ימים רבים" (דברים א, מז).

ברור שרבי יוחנן משתמש בביטוי "אין ישיבה אלא לשון עכבה" כדי לחלוק על הסברים מדרשיים יותר למילה "ואשב". אגב, גם פה ההסבר המדרשי הוא דווקא ההסבר ההיפר-מילולי, ולפיו כשמושה אמר "ואשב" הוא התכוון לומר ששהה בהר סיני דווקא בישיבה, ולא בעמידה. כמו כן, שימוש זה מופיע בקובצי מדרש ההלכה, לדוגמה בדברי רבי שמעון בר יוחאי בקטע הבא מספרי במדבר:

טקסט 6 (ספרי במדבר, פסקא לו, עמ' 98 במהדורת כהנא)

ולקח הכהן את הזרוע בשלה (במדבר ו, כ), אין בשלה אל' שלימה.³⁶ ר' שמעון בן יוחאי או': אין בשלה אל' שנתבשלה עם האיל.

כאן רבי שמעון בר יוחאי חולק על הסבר שאיננו מעוגן במובן של המילה "בשלה", ומחזיר אותנו למובנה הפשוט והמקובל.

אולם יש לשים לב שגם ההסבר הראשון המדרשי בטקסט 6 מנוסח בלשון אין א' אלא ב' – "אין בשלה אלא שלימה", וכפי שידוע לכל בר-בי-רב, בסגנון זה – אין א' אלא ב' – מנוסחים מאות הסברים מדרשיים בספרות חז"ל, כגון "אין מים אלא תורה",³⁷ "אין עמידה אלא תפילה",³⁸ "אין שלל אלא תורה",³⁹ "אין פקו אלא גיהנם",⁴⁰ ועוד דוגמאות רבות. כדבריו של יונה פרנקל: "ניסוח זה הוא רטורי מודגש, שהרי ברור לנו שהדרשנים ידעו את המשמעות הפשוטה של המילים".⁴¹

לספר שמות, ירושלים תשמ"ט, לשמות יא. ראה עוד מה שכתבתי על הביטוי "אין א' אלא ב' " בהקדמה לספרי באנגלית על רש"ם לספר דברים (לעיל, הערה 1), עמ' 12–14.

36 על ההסבר "אין בשלה אלא שלימה" ראה את הערת מ' כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלק ב, ירושלים 2011, עמ' 288: "העיד רש"י שם [בבלי חולין לח ע"ב] 'לא נתפרש באיזה לשון', וחוששני שתוקפה של קביעה לשונית זו לא פג".

37 בבלי ב"ק פב ע"א.

38 בבלי ברכות ו ע"ב.

39 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש פרשה ט, עמ' 236 במהדורת האראוויטץ-רבינ.

40 בבלי מגילה טו ב.

41 פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (לעיל, הערה 20), כרך א, עמ' 109.

ובכן, ניתן לראות שאותה הנוסחה – אין א' אלא ב' – משמשת בספרות חז"ל הן להצעת הסברים על דרך הפשט הן להצעת הסברים על דרך המדרש, הסברים הרחוקים מן הפשט. אולם כשבדקים את מאות הדוגמאות של "אין א' אלא ב'" בספרות חז"ל, מוצאים הבדל משמעותי בין השימוש בנוסחה זו בבבלי ובין השימוש בנוסחה במדרשי ההלכה. אפשר לקרוא פחות מרבע מהאמירות הפרשניות הללו בתלמוד הבבלי כפשט, אפילו נשתמש בהגדרה רחבה לפשט. מצד שני, יותר מארבעים אחוזים מההיקריות של נוסחה זו בקבצים העתיקים של מדרשי ההלכה הם להצעת הסבר על דרך הפשט.⁴²

שאל ליברמן כתב בקיצור על הביטוי "אין א' אלא ב'" והציע התפתחות היסטורית מעניינת: נראה שהביאורים שניסוחם הוא 'אין... אלא' הכלולים במדרשי ההלכה יסודם בפירוש קדום מאוד לתורה. רובם של ביאורים אלו [לדעתי לא בדיוק הרוב, אבל קרוב לרובם] מציעים את משמעו של הכתוב כפשוטו. במשך הזמן נרחבה נוסחה חותכת זו גם למדרשי אגדה... [הביטוי] ירד למדרגת ביטוי ספרותי גרידא והחכמים עצמם לא ראו ביאור הפותח בתיבות אלו כמחייב יותר משאר פירושים המצויים במדרשי אגדה.⁴³

יונה פרנקל הוסיף על דברי ליברמן וטען שעל ידי ביטויים כגון "אין א' אלא ב'" לפעמים "קיבלו מילים... משמעות דרשנית מנוגדת למשמעות הפשט שלהן".⁴⁴

"כשמעו" או "כמשמעו"

במדרשי ההלכה הקלסיים אנחנו מוצאים גם שימוש רחב מאוד במונחים "כשמעו" או "כמשמעו" שלרוב מתארים הסבר לפסוק שאנחנו היינו מקטלגים כהסבר על דרך הפשט. לדוגמה הקטע הבא מספרי דברים:

טקסט 7 (ספרי דברים, פיסקא ריג, עמ' 246 במהדורת פינקלשטיין)⁴⁵

ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים... ירח ימים, שלשים יום. דבר אחר ירח אחד ימים שנים הרי שלשה חדשים... כדברי רבי עקיבה בין זרע ראשון לזרע שני רבי אליעזר אומר ירח ימים כמשמעו.

הספרי מנגיד בין ההסבר המדרשי של רבי עקיבא, ש"ירח ימים" מובנו שלושה חודשים, ובין ההסבר על דרך הפשט של רבי אליעזר,⁴⁶ וקורא להסבר השני הסבר "כמשמעו". מחלוקת זו

42 כל הקביעות הסטטיסטיות במאמר זה מבוססות על חיפושים בפרויקט השו"ת של בר-אילן, מהדורה 23.

43 ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים 1984, עמ' 185.

44 פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (לעיל, הערה 20), כרך א, עמ' 95.

45 ראה בהערות שם. הקטע החל מהמילים "דבר אחר" מופיע רק בחלק מכתבי היד.

46 על רבי אליעזר ופשוטו של מקרא ראה י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב 1968, במיוחד עמ' 36-45, וכן א' שמעא, "מוציא שם רע וטענת בתולים, ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה ועיצוב אמוראי", נטועים יט (2014), עמ' 7-47.

מופיעה גם בבבלי⁴⁷ אולם שם מוזכרות רק שתי הדעות הראשונות, דעת ת"ק ודעת רבי עקיבא; דברי רבי אליעזר "ירח ימים כמשמעו" – אינם מוזכרים.

כשבודקים את תפוצת המילים "כמשמעו" ו"כשמועו" בספרות חז"ל מגלים שני דברים. המונח מופיע 71 פעמים בקבצים של מדרשי ההלכה ורק 30 פעם בכל התלמוד הבבלי (למרות שהיקפו של הבבלי גדול בהרבה מהיקפם של מדרשי ההלכה). אבל יתרה מזאת, כשבודקים היטב את כל המקומות שמונח זה מופיע בהם בספרות חז"ל מגלים שתי דרכים שונות לשימוש במונח זה – בבבלי מצד אחד, ובמדרשי ההלכה הקלסיים מצד שני. בבבלי המונח משמש כמעט אך ורק אם אין "תחרות" בין הסבר על דרך הפשט והסבר על דרך המדרש, כפי שיודגם בשני הטקסטים הבאים.

טקסט 8 (בבלי ראש השנה ו ע"א)

תנו רבנן: מוצא שפתיך (דברים כג, כד) – זו מצות עשה, תשמר – זו מצות לא תעשה, ועשית – אזהרה לבית דין שיעשוק, כאשר נדרת – זה נדר, לה' א-להיך – אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים, נדבה – כמשמעו, אשר דברת – אלו קדשי בדק הבית, בפיך – זו צדקה.⁴⁸

בטקסט זה המובן של "כמשמעו" הוא שאין לנו צורך לומר משהו על המילה "נדבה", שהרי כל מי שלומד ספרות חז"ל יודע מהי נדבה.

כמו כן בקטע הבא:

טקסט 9 (בבלי שבועות יג ע"ב)

דתניא: וכפר את מקדש הקדש (ויקרא טז, לג) – זה לפני ולפנים, את אוהל מועד – זה היכל, מזבח – כמשמעו, יכפר – אלו עזרות, כהנים – כמשמעו, עם הקהל – אלו ישראל, יכפר – אלו הלויים.⁴⁹

גם כאן המילה "משמעו" מצביעה רק על העובדה שאין צורך בפרשנות נוספת להבנת המילים "מזבח" או "כהנים".

מצד שני, השימוש הרגיל במונח "כמשמעו" או "כשמועו" במדרשי ההלכה מנגיד בין הסבר על דרך הפשט ובין הסבר על דרך המדרש. כבר ראינו תופעה זו לעיל בטקסט מספר 7 שמציע שני הסברים שונים מאוד לביטוי "ירח ימים". יש עוד עשרות דוגמאות לסוג זה של פרשנות במדרשי ההלכה, לדוגמה בקטע הבא:

טקסט 10 (ספרי במדבר, לה, עמ' 97 במהדורת כהנא)

וגלח הנזיר פתח אוהל מועד (במדבר ו, יח), בשלמים הכת' מדבר שנא' ושחטו פתח אוהל מועד

47 בבלי יבמות מ"ח ע"ב.

48 וכן בשינויים קלים במדרש תנאים לדברים כג, כד ששחזר הופמן, ברלין 1908, עמ' 152. לעומת זאת בספרי דברים, רסה (עמ' 286 במהדורת פינקלשטיין) המילה "כמשמעו" חסרה: "כאשר נדרת זה נדר ... נדבה זו נדבה".

49 וכן בבלי יומא סא ע"א וחולין קלא ע"ב. במקבילות בספרות מדרשי ההלכה (ספרא אחרי מות ה) המילה "כמשמעו" אינה מופיעה: "המזבח זה מזבח... הכהנים אילו הכהנים".

(ויקרא ג, ב) אתה או' בשלמים הכת' מדבר או פתח אוהל מו' כמשמעו אם אמרת כן הרי זו דרך ביזיון הא מה ת"ל וגלח הנזיר פת' א' מו' בשלמים הכת' מדבר.

המדרש דוחה את ההסבר על דרך הפשט, ההסבר שהוא מכנה "כמשמעו", מסיבה שאינה פרשנית גרידא. לפי המדרש, היות שלא ראוי משום ביזיון אוהל מועד לקיים את טקס גילוח הנזיר בפתח אוהל מועד (כפי שמושתמע מהפסוק), המדרש מציע הסבר שאינו מתיישב בקלות עם מילות הפסוק – שרק את קרבן השלמים של הנזיר מקריבים פתח אוהל מועד, אך אין מגלחים אותו שם. יש לציין שכאן ההסבר שמוגדר על ידי הספרי כהסבר "כמשמעו" איננו ההסבר הרצוי לספרי.⁵⁰ בכל זאת ברור שטקסט כזה משקף הבנה טובה של ההבדל בין פרשנות על דרך הפשט ובין פרשנות על דרך המדרש. זאת ועוד – בטקסט זה וברבים אחרים במדרשי ההלכה רואים שהמדרש רואה צורך להסביר מדוע לא פירשו על דרך הפשט. ניתן לומר שטקסט זה, וגם כמה טקסטים אחרים בקבצים של מדרשי ההלכה, משקפים גישה שלפיה בִּרְת המחדל היא לפרש פסוק "כמשמעו" אלא אם כן יש סיבה מספקת לא לעשות כן.⁵¹ גם הקטע הבא מדגים את אותה הנקודה בקשר לשימוש במונח "כמשמעו"/"כשמועו", הפעם בטקסט אגדי ולא הלכתי:

טקסט 11 (מכילתא, מסכתא דויסע פרשה א)

וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים (שמות טו, כב), ר' יהושע אומר כשמועו. ר' אליעזר אומר והלא המים תחת רגלי ישראל היו והארץ אינה צפה אלא על המים שנ' לרוקע הארץ על המים (תהלים קלו, ו) הא מה ת"ל ולא מצאו מים כדי ליגען. אחרים אומרים מים שנטלו ישראל בין הגזרים שלמו מהן באותה שעה הא מה ת"ל ולא מצאו מים שאף בכליהם לא מצאו מים כענין שנ' ואדיריהם שלחו צעיריהם למים ולא מצאו שבו כליהם ריקם (על פי ירמיה יד, ג). דורשי רשומות אמרו ולא מצאו מים. דברי תורה שנמשלו למים.

גם פה אין מקבילה לדיון פרשני זה בבבלי. שם מופיע רק ההסבר המדרשי של "דורשי רשומות".⁵² מתוך שבעים ואחת היקרויות של המונח "כשמועו" או "כמשמעו" במדרשי ההלכה, בחמישים ושמונה (למעלה משמונים אחוז) הטקסט מנגיד הסבר מדרשי יותר עם הסבר שהוא "כמשמעו", הסבר שמעוגן יותר בפשט, ואפילו בחלק מההיקרויות שאינן מנגידות פשט ודרש מפורשות יש מקום לומר שההנגדה מובנת מאליה. לדוגמה בטקסט הבא:

50 במקבילה בבבלי (נזיר מה ע"א) למדרש זה לא מופיעה המילה "כמשמעו" אלא המילה "ממש". הראשונים בפירושיהם לבבלי דנים בנוסח הנכון של הבבלי ובמובנו. בין השאר מה שישנוי במחלוקת הוא השאלה האם לדעת ת"ק בגמרא הוציאו פסוק זה מפשוטו רק על ידי סברה או שמא על סמך לימוד מפסוק אחר. עיין לדוגמה בדברי המפרש (= המיוחס לרש"י) שם, ד"ה "רבי יאשיה אומר", ובתוספות שם ע"ב ד"ה "רבי יאשיה אומר". ראה גם בפירושו של כהנא לספרי במדבר (לעיל, הערה 36), עמ' 282–284.

51 פרנקל ניסח רעיון זה בצורה כוללת יותר: "כל דיוני הדרשנים לחלקי התורה ההלכתיים יוצאים תמיד מנקודת המוצא של הפירוש הפשוט ורק הדרשה תוציא לעתים את פסוקי ההלכה מידי פשוטם". פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (לעיל, הערה 20), כרך א, עמ' 84.

52 בבלי ב"ק פב ע"א.

טקסט 12 (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק א, עמ' 177 במהדורת האראוויטין-רבין)

ברפידים (שמות יז, א) אמר ר' חנינא דבר זה שאלתי את ר' אלעזר⁵³ במתיבתא רבא רפידים מהוא אמר לי כמשמעו. ועוד אמר ר' חנינא דבר זה שאלתי את ר' אלעזר מה ראו ישראל לפדות פטרי חמורים ולא פטרי סוסים וגמלים. אמר לי גזירת מלך מלכי המלכים ב"ה.

שתי תשובותיו של רבי אלעזר כאן – שבשתייהן הוא דוחה במידה מסוימת את הגישה המדרשית וסובר שיש להסתפק במובן הפשוט של המילים ואין לשאול יותר – מזכירות מאוד את גישתו של רשב"ם שכתב מדי פעם בפירושו לתורה "אין לדקדק יותר"⁵⁴. ממקורות אחרים אנחנו יכולים לשער שהערה זו של רבי אלעזר מכוונת נגד דעתו של רבי יהושע שניסה לשאוב משמעות מהמילה "רפידים": "מאי לשון רפידים ר' יהושע אומר שריפו עצמן מדברי תורה"⁵⁵. כנגד זה, כששאלו את רבי אלעזר הוא השיב שיש להבין את המילה "רפידים" כמשמעה.

מנגד, מתוך שלושים הדוגמאות של שימוש במילה "כמשמעו" או "כשימועו" בתלמוד הבבלי, רק בבודדות מוצאים הנגדה בין הסבר על דרך המדרש לבין הסבר "כמשמעו", זאת אומרת על דרך הפשט.⁵⁶

סיכום

יש בסיס איתן לקביעה שבמדרשי ההלכה מתגלה רגישות רבה יחסית לפשטי המקראות, ופעמים רבות אפילו מתגלה העדפה מסוימת לפשט על הדרש, ואילו בתלמוד הבבלי מוצאים פחות דוגמאות לרגישות זו. שמא יש מקום לומר, אם כן, שצדקו גם אבן עזרא וגם רשב"ם. טענת אבן עזרא, שהראשונים ידעו את הפשט, מוצאת תימוכין במדרשי ההלכה, ואילו טענת רשב"ם, ש"הראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנשות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא", תקפה יותר ביחס לתלמוד הבבלי ולבראשית רבה.

53 בהערות במהדורת האראוויטין-רבין מובאת גם גרסה "אליעזר", ועיינו לעיל הערה 46.

54 לדוגמה פירושו לבראשית כח, ב ולשמות כט, ט.

55 בבלי סנהדרין קו ע"א, ומקומות אחרים רבים.

56 במשנה סוטה ח, ב: "ויספו השוטרים לדבר אל העם וגו'" – ר' עקיבא אומר: הירא ורך הלבב – כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. רבי יוסי הגלילי אומר: הירא ורך הלבב – זהו המתירא מן העבירות שבידו". טקסט זה כמעט וזה לספרי דברים, קצו (עמ' 236 במהדורת פינקלשטיין). ובבבלי סוטה מג ע"ב: "ומי האיש אשר נטע כרם כו'. תנו רבנן: אשר נטע – אין לי אלא נטע, לקח וירש וניתן לו במותנה מניין? תלמוד לומר: ומי האיש אשר נטע. כרם – אין לי אלא כרם, מניין לרבות חמשה אילני מאכל ואפילו משאר מינין? תלמוד לומר: אשר נטע. יכול שאני מרבה הנוטע ארבעה אילני מאכל, וחמשה אילני סרק? תלמוד לומר: כרם! רבי אליעזר בן יעקב אומר: כרם כמשמעו". טקסט זה מקביל לתוספתא סוטה ז בשינויים.

שלג מן השמים הלל בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון

ישראל סמט

מבוא

האגדה על תקופת לימודיו של הלל בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון מרגשת ומעוררת הזדהות. אנו מוצאים את עצמנו מזדהים עם הלל העני שמקדיש בכל יום מחצית משכר יומו הזעום כדי ללמוד תורה. יחד עם הלל אנו חווים את היום הקשה שבו לא מצא הלל כדי פרנסתו. הסיפור מגיע לשיאו כשלא ויתר, עלה לשמוע את השיעור דרך החלון וכמעט קפא. מכאן המבט עובר למתרחש בתוך בית המדרש. אפשר כמעט לדמות את מראהו של בית המדרש ולשמוע את צליל קולם של שמעיה ואבטליון. הסוף הטוב הוא כשגדולי הדור שמעיה ואבטליון מכירים אף הם במסירות יוצאת הדופן של הלל ללימוד התורה.

אפשר לדון במשמעות המעשה בתוך ההקשר שבו הובא.¹ הגמרא מביאה ברייתא² שקיבצה שלושה מעשים ביחד. משלושת המעשים הברייתא לומדת שאדם חייב לעסוק בתורה אף על פי שיש לו קשיים ועיכובים. הברייתא מספרת על שלושה אנשים – עני, עשיר ורשע – המגיעים לבית דין של מעלה. כל אחד מהם מסביר שלא למד תורה מפני נסיבות חייו: העני מפני עוניו, העשיר מפני עושרו והרשע מפני יצרו. בפני כל אחד מהם מובאת דוגמה לאדם שחווה קושי דומה בעצמה רבה ובכל זאת עסק בתורה. את העני שטוען שלא עסק בתורה בגלל עוניו, שואלים בבית דין של מעלה האם היה עני יותר מההלל שעל אף עוניו עסק בתורה.

מנקודת מבטה של הברייתא השלמה, מטרת הבאת המעשה בהלל היא ללמד על דבקותו של הלל בלימוד התורה על אף עוניו. להלן נראה איך פרטי הסיפור תומכים במטרה זו. אמנם כדרכם של שיבוצים מעין אלה, ייתכן שמטרות הסיפור המקוריות היו שונות מאלה של הברייתא שהשתמשה בו. ניתוח מדוקדק של הסיפור יראה שלמעשה בהלל לקחים נוספים שהוא בא ללמד. כדי לעמוד עליהם נעקוב אחר מבנהו של הסיפור, ובעיקר נשתמש בגישה אינטרטקסטואלית ללימוד המעשה. כותב המעשה בחר להשתמש בביטויים המופיעים במקרא או במקומות אחרים

* אני מודה לד"ר יהונתן פיינטוך, לד"ר אברהם ולפיש ולד"ר רונית שושני על הערותיהם המועילות.

1 הכוונה להקשר המצומצם, כלומר לברייתא שבה הובא המעשה. על ההקשר הרחב יותר שהברייתא מובאת בו ראה י' פיינטוך, "בין כהנים לחכמים, על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי יומא", בתוך: א' הירשפלד, ח' חבר וי' לוינסון (עורכים), מחקרי ירושלים בספרות עברית, ירושלים תש"ע, כרך כג, עמ' 1–14.

2 ביחס לנוסח האגדה שלפנינו, ראה י' אפשטיין, "מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג", עבודה לתואר שני, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תש"ס, עמ' 125–126. בעבודה גם סינופסים מלא של הפרק, ובכלל זה של סוגיותנו (בעמ' 38–39). ההתייחסות לכתבי היד במאמרי היא על סמך עבודה זו. ראה פיינטוך, שם, עמ' 1 הע' 1.

בדברי חז"ל. נראה שהזיקה שנוצרת בין המקורות מעשירה את משמעות המעשה ומסייעת להגדיר במדויק את תכניו. החלק המרכזי במעשה שלנו מתחיל בערב שבת ומסתיים בשבת עצמה. שלושה סיפורים מרכזיים בחייו של הלל מתרחשים בזמנים אלה. להלן נעמוד על הקשר בין המעשים ועל משמעותו של הזמן בהם.

וזה לשון המעשה:³

תנו רבנן: עני ועשיר [ו]רשע⁴ באין לדין,

לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?

אם אומר: עני הייתי וטרוד במזונותי

אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל?

אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפיק,

חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו.

פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס.

עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי א-להים חיים מפי שמעיה ואבטליון.

אמרו: אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים.

כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון:

אבטליון אחי! בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, שמא יום המעונן הוא?

הציצו עיניהן וראו דמות אדם בארובה,

עלו ומצאו עליו רום שלש אמות שלג.

פרקוהו, והרחיצוהו, וסיכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה.

אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת.

(בבלי יומא לה ע"ב)

הלל מחייב את העניים

כאמור, הברייתא שלפנינו קיבצה שלושה מעשים כנגד שלושה הבאים לדין של מעלה: עני, עשיר ורשע. הברייתא פותחת ב"סיפור מסגרת" המתאר את שלושתם באים לדין. את העני שאומר שהיה טרוד בעוניו ולכן לא עסק בתורה שואלים: כלום היית עני יותר מהלל? וכאן מסופר המעשה בהלל.

הלל מתואר כעני מרוד שמסר את נפשו על לימוד התורה. הלל היה שכיר יום המשתכר מטבע⁵ למחייתו. למרות מצבו הדחוק הלך בהתמדה, "בכל יום ויום"⁶, ללמוד תורה, ושילם על כך מחצית

3 נוסח המעשה שאליו אתיחס הוא המופיע בש"ס וילנא, והוא זהה כמעט לגמרי לנוסח שבדפוס ונציה. נוסח שני דפוסים אלה קרוב לנוסח שני כתבי יד השייכים לפי אפשטיין ל"ענף האשכנזי". בעמ' 125 אפשטיין מנתח את השינויים בין כתבי היד האשכנזיים לשאר כתבי היד. בהמשך המאמר תוסבר הבחירה בנוסחים אלה.

4 בעמ' 100 הערה 69 אפשטיין מציין שהמעשה ברשע הוא תוספת מאוחרת לברייתא. כמעט בכל כתבי היד ובדפוס ונציה: "ורשע". ממבנה הברייתא בגלגולה שלפנינו מובן שכך צריך להיות.

5 "מאי טרפיקין? אמר רב ששת: אסתירא. וכמה אסתירא? פלגא דזוזא" (בבלי כתובות סד ע"א). ראה י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 67 הע' 3.

6 כך כמעט בכל כתבי היד. הביטוי "בכל יום ויום" חוזר גם בחלקיה האחרים של הברייתא. ר"א בן חרסום הלך בכל

משכרו.⁷ בשלב זה נקודת המבט מתמקדת במה שהתרחש "פעם אחת", ביום שבו לא הרוויח די כדי להיכנס ונאלץ לשמוע את השיעור מחוץ לבית המדרש.

מסירת מחצית שכר זעום ללימוד היא מעשה גדול שיוצר השוואה בין ערך לימוד התורה לבין ערכה של הפרנסה החומרית. הברייטא מדגישה את ערך לימוד התורה על ידי הקדמת הסיפור על התשלום לשומר בית המדרש לסיפור על פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.⁸ הלל הגדיל לעשות וכשלא מצא להשתכר, אף שהדבר היה בערב שבת, דאגתו הייתה נתונה ללימוד הקבוע שהיה עלול להחמיץ. על כן "עלה ונתלה וישב על פי ארובה". הלל טיפס, ואפילו הסתכן כדי לשמוע דברי תורה.⁹ בעוד אנו מתפעלים מרצונו העז ללמוד, מתברר שהקושי והסיכון היו גדולים יותר. הזמן לא התאים לשמיעת שיעור מעל הגג. תקופת טבת הייתה – שיאו של החורף,¹⁰ ומוזג האוויר היה קשה: ירד עליו שלג.¹¹ המשך המעשה, ממציאתו על הגג, מספר על ההכרה שזכה לה הלל על דבקותו בתורה. יחד עמו אנו שמחים בהכנסתו פנימה, מתחממים באורה של המדורה בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון וחשים בהערכתם כלפיו: "ראוי זה לחלל עליו את השבת".

מטרת שיבוצו של המעשה במחרוזת המעשים על עני, עשיר ורשע היא ללמד על דבקותו בתורה של הלל למרות עוניו, אך ייתכן שבמקורו הייתה למעשה מטרה אחרת, או לפחות גם מטרה אחרת. בסיפור יש פרטים מספר שאינם נחוצים כל כך למסר הנובע משיבוצו כאן. מה

יום ויום ללמוד תורה (כך במרבית כתבי היד, ובמקצתם "בכל יום"), ואשת פוטיפר פיתתה את יוסף בכל יום ויום (בחלק מכתבי היד: "בכל יום"). הברייטא בנוסח הדפוסים ובחלק מכתבי היד נוסחה באופן שייצור דמיון בין המעשים השונים. ראה להלן, הערה 14.

7 מעשה דומה (מחצית עבודת יום לצורכי המשפחה ומחצית ללימוד תורה) בעל מוסר השכל דומה ("עתיד ר' עקיבא לחייב את כל העניים בדין") מסופר באדר"נ נו"א פ"ו על רבי עקיבא. ראה במאמרו של "אלבום", "תבניות לשון וענין במעשי חכמים: לטיבן של העדויות על ר' עקיבא באבות דר' נתן", בתוך: דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 73–75.

8 סדר זה מופיע בכל כתבי היד של הברייטא שלנו. בילקוט שמעוני, וישב קמה, הוקדמה פרנסת אנשי ביתו לתשלום לשומר בית המדרש, וכן במעשה המקביל על רבי עקיבא, באדר"נ נו"א פ"ו ובהוספה ב לנו"א פ"ח.

9 כמה ראשונים הזכירו שהלל היה חוטב עצים. ראה למשל בפירוש המשנה לרמב"ם, מסכת אבות ד, ו: "וכבר ידעת כי הלל הזקן היה חוטב, והיה חוטב עצים ולומד לפני שמעיה ואבטליון, והוא בתכלית העניות" (ראשונים נוספים מצוטטים אצל אי"ל ליפשיץ, אבות עטרה לבנים, ורשה תרפ"ז, עמ' קכה–קכו הע' שדמ). אם לא היה לפניו מקור מפורש, ייתכן שלמדו שהלל היה חוטב עצים מלשון "נתלה" המופיעה בדברי חז"ל לגבי פועל הנתלה באילן לצורך עבודתו (בבלי ב"מ ק"ב ע"א, ראה להלן על יד הערה 23). ייתכן שהמקור לכך הוא מעשה מקביל שבנוסח שלפנינו מסופר על רבי עקיבא (אדר"נ נו"א פ"א): "בכל יום ויום היה מביא חבילה של עצים חציה מוכר ומתפרנס וחציה מתקטט בה. עמדו עליו שכניו ואמרו לו עקיבא אבדתנו בעשן מכור אותן לנו וטול שמן בדמיהן ושנה לאור הנר. אמר להם הרבה ספוקים אני מסתפק בהן אחד שאני שונה בהן ואחד שאני מתחמם כנגדן ואחד שאני ישן בהם".

10 השווה: "קור" (ברא"ה, ח, כב) זו תקופת טבת" (פרדר"א פ"א). ראה עוד אוצר המדרשים (אייזנשטיין), עמ' תקכו: "מטבת עד ניסן השלג יורד".

11 הקטע שבמרכזו של הסיפור, "אמרו אותו היום ערב שבת היה ותקופת טבת היתה וירד עליו שלג מן השמים", מופיע (מלבד בדפוס וילנא) בדפוס ונציה, ובדומה לו בכ"י לונדון ובכ"י אוקספורד (המעשה מצוטט בבית הבחירה למאירי, בנוסח דומה לכ"י זה, אלא שבכתב היד כתוב רק: "וערב שבת היה ותקופת טבת היתה וירד עליו שלג וסבבו", ואילו במאירי מופיעה גם המילה "אמרו" כפתיחה למשפט זה). בכ"י הסמינר, מופיע לעיל: "פעם אחת ערב שבת היה לא מוצא" וכו'. לפי שאר הנוסחים ירידת השלג ברורה מהמשך המעשה שמצאו עליו רום שלוש אמות שלג, אך קטע זה חסר. אם כן לא מפורש שזה היה בתקופת טבת, ולא מופיע הביטוי "שלג מן השמים". לפי נוסחים אלה הידיעה שירד שלג מובנת מתוך שמצאו עליו רום שלוש אמות שלג, והידיעה ש"ערב שבת היה" מובנת רק מהמשפט המסיים – ראוי זה לחלל עליו את השבת (אמנם ראה הערה 66 להלן).

הצורך בהגדרת דבריהם של שמעיה ואבטליון שהלל רצה לשמוע כ"דברי א-להים חיים"? וכי לא היה מתאים יותר להשתמש בלשון הברייטא שלנו עצמה: "מפני מה לא עסקת בתורה"? אף כאן אפשר היה לומר: כדי שישמע "דברי תורה" מפי שמעיה ואבטליון. הלשון "דברי א-להים חיים" נדירה יחסית. מפני מה באה כאן?¹²

כיוצא בזה, הפרטים המסופרים בסופו של המעשה: השיחה בין שמעיה ואבטליון על כך שהבית אפל וראייתם את הלל לפני שמצאו אותו,¹³ אינם משרתים את המסר העיקרי מבחינת שיבוץ הסיפור כאן: לימוד תורה למרות העוני.

ניגש אפוא ללימוד מדוקדק של המעשה. עד לאמצע המעשה נתייחס בעיקר לביטויים שהברייטא משתמשת בהם; החל מאמצע המעשה נתייחס גם למבנה האגדה.

הלל ומרדכי היהודי

אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפיק.

כאמור, כדי לעמוד על משמעות הבאתם של ביטויים שונים בסיפור נבדוק את הופעתם במקרא ובדברי חז"ל. הביטוי "בכל יום ויום" מופיע במקרא פעם אחת: "ובכל יום ויום קרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה" (אסתר ב, יא).¹⁴ במגילת אסתר אנו חשים לא רק בהתמדה של מרדכי, אלא גם ברצונו לדעת מה קורה במקום שאינו מורשה לבוא אליו.¹⁵ האגדה שלפנינו משתמשת בביטוי זה בשתי משמעויותיו. אמנם שלא כמרדכי, הלל זכה להיכנס לבית המדרש בכל יום, אך הדבר עלה לו במאמץ רב. לבסוף עמד הלל במצבו של מרדכי וניסה לדעת את המתרחש במקום שאליו לא הורשה לבוא. כידוע, הקשר בין מרדכי לאסתר הוא שהביא להצלת עם ישראל ולעליית מרדכי לגדולה. מסתבר שברייטא זו נכתבה כשכבר היה הלל "נשיא ישראל", והסיפור על דבקו בתורה מתאר מדוע זכה לכך. הקשר בין הלל לבין מרדכי רומז לתפיסה שהלל שעלה מבבל חזר וייסד את התורה כשנשתכחה מישראל (בבלי סוכה

12 אפשר לפרש שלשון זו, שיוצרת סתירה בין סיכון החיים לשמיעת דברי התורה, מדגישה את דבקו של הלל בתורה. הלל היה מוכן לסכן את נפשו כי הוא דבק בחיים (האמתיים)! ראה להלן הערה 27.

13 ראה מאמרה של רלה קושלבסקי: "Hillel – the Image of a Man in the Skylight", R. Kushelevsky, *REJ* 165 (3-4) (2006), pp. 363–381.

14 הביטוי "בכל יום ויום" מופיע במגילת אסתר קשור לביטוי דומה שמופיע בספר בראשית (לט, י) במעשה יוסף: "ויהי כדברך אל יוסף יום יום ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה". פסוק זה נדרש בהמשך הברייטא שעוסק ביוסף. הברייטא מעלה על נס את יכולתו של יוסף לעמוד בפיתוי היצר שמתרחש "בכל יום ויום" (לפי רוב הנוסחים בברייטא). גם עמידתו של יוסף בניסיון היום יומי היא שאפשרה לו לעלות לגדולה ולהנהיג את כל אחיו. בחירתה של הברייטא להשתמש בניסוח המדויק של הביטוי כפי שהוא מופיע במגילת אסתר באה לרמוז (לפחות גם) למעשה המסופר במגילה וליצור השוואה בין המעשים. כידוע, ישנו דמיון רב בין מעשה יוסף לבין מגילת אסתר. ראה למשל במאמרו של מ' גן, "מגילת אסתר באספקלריית קורות יוסף במצרים", תרביץ לא, ב (טבת תשכ"ב), עמ' 144–149; ג"ח כהן, עיונים בחמש המגילות, מגילת אסתר, משרד החינוך והתרבות אגף החינוך הדתי, ירושלים תשכ"ז, עמ' 26–30, וכן הנ"ל, "מגילת אסתר באספקלריית חינוכית", מכלול ל (תשע"ד), עמ' 5–21, ובעיקר עמ' 6–7.

15 במקומות נוספים בדברי חז"ל משמעות הביטוי "בכל יום ויום" היא מעין מה שמצאנו כאן: רצון ושאיפה לדבר שאין יכולת להגשימו עכשיו. השווה בבלי ברכות ג ע"א, בת קול שאומרת בכל יום ויום; משנה, אבות ו, ב, ועוד.

כ"ע"א), כשם שבימי מרדכי חזרו ישראל וקיבלו על עצמם את התורה (בבלי שבת פח ע"א).¹⁶

הגבלת הכניסה לבית המדרש

חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס.

מציאות שבה יש שומר לבית המדרש הדורש תשלום ואף מונע כניסה ממי שרוצה ללמוד נדירה בספרות חז"ל.¹⁷ התיאור מעורר בנו חוסר נוחות. קשה להזדהות עם בית מדרש שמקשה על אדם עני ללמוד. עוד יותר מוקשה התיאור על שומר בית מדרש שמונע כניסת אדם המתמיד לשלם ולהיכנס ללמוד בכל יום, רק מפני שפעם אחת לא מצא כדי לשלם. התנהגות זו נראית נוקשה מדי.¹⁸ התיאור מעורר בנו חוסר נוחות מסיבה נוספת – שמעיה ואבטליון עצמם היו בני גרים.¹⁹ תיאורם כבני גרים יוצר בנו ציפייה לכך שיהיו רגישים יותר לשאלה מי מוכנס לבית המדרש וממי הדבר נמנע!

שאלת הסלקטיביות של בית המדרש הייתה שנויה במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל: [והעמידו תלמידים הרבה] שבית שמאי אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו וכן

אבות ועשיר

ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה

שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבם לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים. (אבות דר' נתן, נו"א פ"ג)

16 כאמור, גם אצל יוסף מופיע ביטוי דומה ואף הוא זכה לכלכל ואף להנהיג את אחיו. בין העולים לארץ ישראל עם זרובבל מופיע מרדכי (עזרא ב, ב), וראה אבן עזרא שם. אף אם מרדכי העולה לארץ ישראל בספר עזרא אינו מרדכי היהודי, ייתכן שיצירת האסוציאציה למרדכי באה להזכיר גם פסוק זה.

17 על נדירות התופעה עמד ש' ספראי, "מעשי חכמים במסורת הארצישראלית ובתלמוד הבבלי", בספרו ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 170–172. בין השאר מוחמת שיקול זה, ספראי מפקפק בהיתכנות ההיסטורית של המעשה. מכל מקום, מציאות שלבית מדרשו של רבן גמליאל זכה להיכנס רק מי שותוכו כברו (בבלי ברכות כח ע"א). חז"ל מספרים על גיחזי, נער אלישע, שסגר את דלתות בית המדרש בפני הבאים (ירושלמי סנהדרין י, ב, כט ע"ב), וכפי שנכתב בגוף הדברים, נאמר על בית שמאי שלא הכניסו כל אדם לבית המדרש. ראה רבי יוסף חיים, בן יהודה, ירושלים תרנ"ח, על מסכת יומא כאן, שמפרש שהתשלום לא היה על עצם לימוד התורה אלא על החימום והאור.

18 כבר עמדו על כך שיש לקרוא את המעשה שלנו כביקורת על התנהלות בית מדרשם של שמעיה ואבטליון. ראה א' שטיינמן, באר התלמוד, תל אביב 1963, כרך א עמ' 196; י' פרנקל, עיונים (לעיל, הערה 5), עמ' 66–69. הסבר להתנהלות בית המדרש באופן זה מפני חששות שונים ראה אצל צ' טורעצקי, בית ישראל, ליעדו תרס"ג, עמ' לא–לו.

19 בבלי סנהדרין צו ע"ב: "מבני בניו של סנהריב לימדו תורה ברבים, ומאן נינהו – שמעיה ואבטליון". מעניין שסנהריב עצמו עמד בשערי ירושלים ואלה לא באו, אך מבני בניו הוכנסו לתוך בית המדרש! ראה עוד בדו-שיח בין שמעיה ואבטליון לבין הכוהן הגדול שנפגע מכך שהעם הלך אחריהם ולא אחרי (בבלי יומא עא ע"ב): "אמר להן: ייתון בני עממין לשלם! אמרו ליה: ייתון בני עממין לשלם – דעבדין עובדא דאהרן, ולא ייתי בר אהרן לשלם – דלא עבדי עובדא דאהרן". המעשה ביומא מושקף את המעבר מהכהונה אל תלמידי החכמים. ראה פיינטוך (לעיל, הערה 1), עמ' 10–11, שמפרש את כל הברייתא בסוגייתנו על שלושת חלקיה כמשקפת מעבר זה. ייתכן אפוא שיש משמעות רבה לכך שראשי תלמידי החכמים הם גרים, ותלמידים העיקרי היה עני מרוד. הסוגיה מכוונת להנחת כתר של כהונה (בהקשר הכללי של הסוגיה) וכתרה של מלכות (שאותו הניח הלל, שהיה מורע דוד ולמד בעוני בבית המדרש) למען כתר של תורה. אמנם לבסוף זכה הלל בכתרה של הנשיאות שהיה בו משהו מכתר מלכות.

בית שמאי ובית הלל נחלקו בשאלה למי "אדם ישנה", היינו מי ראוי שילמדו אותו תורה. לשיטת בית שמאי מלמדים תורה רק לתלמיד שהוא כליל המעלות: חכם, עניו, בן אבות וגם עשיר. בית הלל, לעומתם, סברו ש"לכל אדם ישנה", כלומר חובה על המלמד ללמד תורה כל מי שרוצה, אפילו פושעים.

מסתבר שעמדת בית הלל כפי שהיא מוצגת באבות דר' נתן מתאימה למעשה המסופר כאן על הלל. עמדה זו מוצגת בגמרא כעמדת חכמי ארץ ישראל, אולי בעקבות הלל ובית מדרשו:

שלחו מתם: ...הזהירו בבני עניים שמהן תצא תורה.

(בבלי נדרים פא ע"א)

המעשה שלפנינו מציג אפוא את עמדתם של בית הלל כעמדה שהתפתחה מתוך ניסיון חייו של הלל עצמו.

התעלות ומסירות

כשלא הניח שומר בית המדרש להלל להיכנס,

עלה ונתלה וישב על פי ארובה...

העלייה לגג חוזרת בקטע המקביל שבו עלו שמעיה ואבטליון על הגג.²⁰ ההרגשה של העלייה אינה נובעת רק מהעובדה הפיזית שהלל עלה לגג, אלא היא באה לסמל את המתרחש ברובד הפנימי של הסיפור.²¹ כשלא מצא הלל להשתכר, התעלה מעל מצבו החומרי²² והלך בכל זאת ללמוד תורה.

הברייתא מספרת שהלל "עלה ונתלה" על פי ארובה. הצירוף "עלה ונתלה" מופיע בברייתא נוספת (בבלי ב"מ קיב ע"א): "תניא: [דברים כד, טו] ואליו הוא נשא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה – לא על שכרו?". ברייתא זו עוסקת בחומרת ההלנה של שכר שכיר הנובעת מכך שהשכיר מתאמץ ומסתכן בשביל פרנסתו. במתח שבין הדוחק החומרי של הלל לבין רצונו ללמוד תורה, לשון זו משמשת ליצירת השוואה בין פועל המסתכן לשם פרנסה לבין הלל המסתכן למען לימוד תורה.²³ כשלא מצא הלל פרנסה שתאפשר לו להיכנס לבית המדרש הסתכן כדי ללמוד תורה, כדרך שמסתכנים בעלי אומנות למען פרנסתם החומרית. העלייה הפיזית מסמלת אפוא עלייה רוחנית.

ארובות השמים

"ארובה" שנוכרה כאן, משמעה חלון הפונה אל הגג.²⁴ לשון זו מופיעה בתנ"ך פעמים מספר, רוב

20 ראה להלן.

21 הקבלה בין עלייה במישור הפיזי לבין ההתרחשות הפנימית מצויה במקרא פעמים מספר. למשל עליית משה וירידתו מהר סיני; עליית דוד וירידתו מהר הזיתים בבריחתו מפני אבשלום (שמ"ב טו–טז) ועוד.

22 השווה רבי שלמה אלקבץ, אילת אהבים על שיר השירים, ירושלים תשל"ג, על פרק ב, פס' ט. הפסוק המתפרש שם קשור גם הוא למעשה שלנו, "הציצו עיניהם", ראה להלן.

23 ראה לעיל הערה 9. שם העליתי שיתכן שהלל היה רגיל להיתלות לשם פרנסתו!

24 הארובה כאן אינה רק פתח להוצאת עשן אלא, כמוכח כאן, חלון הפונה אל הגג לשם הכנסת אור (וכן בבלי ב"ב יב ע"ב), ראה מ' ברושי, "בלי ארובה: חימום הבית בארץ-ישראל הקדומה, והערה קצרה על כושר ההמצאה האנושי",

הפעמים עוסק במה שיוֹרד כביכול דרך ארובות מן השמים (גשם או שפע חקלאי).²⁵ בשביל הלל הנמצא על הגג, ה"שמים" נמצאים כביכול למטה, בתוך בית המדרש. בהמשך הסיפור "תיפתחנה ארובות השמים" מלמעלה על הלל, ויתברר שהכיוון הפיזי נכון גם מהותית: הלל הוא שנמצא למעלה, וארובות השמים נפתחות ליושבי בית המדרש – דרכו.²⁶

"דברי א-להים"

הלל נתלה על פי ארובה -

כדי שישמע דברי א-להים חיים מפי שמעיה ואבטליון.

הביטוי "דברי א-להים חיים" מתאר את התורה בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון כפי שראה אותה הלל. רצונו להידבק ב"דברי א-להים חיים" היה כה עז, עד שהלל סיכן לשם כך את חייו שלו.²⁷

הביטוי "דברי א-להים חיים" מופיע פעם אחת במקרא, בספר ירמיה (כג, לו). הנבואה עוסקת בנביאי שקר המהפכים "את דברי א-להים חיים". אנו רגילים לביטוי של חז"ל "אלו ואלו דברי א-להים חיים"²⁸ המתאר שתי שיטות חלוקות; משמעות הביטוי בדרך כלל היא שאף על פי שהדעות הפוכות, אין זה מפני שאחת נכונה (= "דברי א-להים") ואחת שקרית (= הפוכה מ"דברי א-להים"). אדרבה, אף על פי שהן חלוקות זו על זו שתי השיטות הן "דברי א-להים חיים".²⁹ אך במעשה שלנו הבאת הביטוי רומזת למשמעותו בנבואת ירמיה שמצטרפת לתחושת הקושי שהמעשה מעורר בנו. לשלב זה בסיפור אנחנו מגיעים בתחושה של חוסר נוחות מהעמדת שומר הגובה סכום כסף מעני הרוצה ללמוד תורה, וכשאין לו – אינו מניחו להיכנס. אנו מתביישים בכך שהלל צריך לעלות על הגג ולשמוע את השיעור מהחלון, אך גאים בהלל שרוצה לשמוע דברי תורה מפי רבותיו, כבאים מפי הגבורה. כאן באה הלשון שבה בחר כותב המעשה ומעוררת אסוציאציה שמחזקת את תחושת חוסר הנוחות שלנו: "וְהִפְתָּם אֶת דְּבָרֵי א-לֹהִים חַיִּים!" (שם). להלן נעמוד על המשמעות המדויקת של היפוך הכיוון במעשה שלנו.

ציטוט של פסוק בדברי חז"ל מכוון אותנו לעיין גם בהקשר שממנו הוא מובא. נבואת ירמיהו שהמעשה רמז לה קשורה למעשה שלנו באופנים נוספים. בתחילת הפרק מופיעה ביקורת על הרועים – מנהיגי העם שלא הנהיגו אותם היטב. חוסר ההשגחה גורם לפיזור הצאן, ולכך שיש מהם נפקדים (כהלל שכמעט מת?). בהמשך הדברים נאמר (ירמיהו כג, ה-ח):

קתדרה: לתולדות ארץ ישראל וישובה 127 (תשס"ח), עמ' 55-64. ראה גם י' ברנד, כלי זכוכית בספרות התלמוד, ירושלים תשל"ח, עמ' 140-141.

25 ראה למשל בראשית ז, יא; מלאכי ג, י.

26 ייתכן שיש כאן רמיזה נוספת לכך שאף על פי שמהלל נמנעה הכניסה לבית המדרש, בית המדרש הוא מקומו האמתי. רמיזה כזו יכולה להתבסס על פסוק בנבואת הנחמה של ישעיה (ס, ח): "מִי אֱלֹהִים קָעָב תַּעֲוִפִּינָה וְיִזְוִינִים אֶל אֲרֻבְתֵּיהֶם".

27 ראה לעיל, הערה 12.

28 בבלי עירובין יג ע"ב; גיטין ו ע"ב ועוד.

29 על הביטוי "אלו ואלו דברי א-להים חיים" כמבטא דווקא את משנת בית הלל ראה מ' כהנא, "על סובלנות הלכתית וגלגוליה: מחלוקת קדומה בין בית שמאי לבית הלל שנשתקעה", תרביץ פג, ג (תשע"ה), עמ' 401-417. תודה לד"ר אברהם וולפיש על הפניה זו.

הנה ימים באים נאם ה' והקמתי לך דוד צמח צדיק ומלך מלך והשפיל ועשה משפט וצדקה בארץ. בנמי תנשע יהודה וישראל וישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו. לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי-ה' אשר העלה את-בני ישראל מארץ מצרים. כי אם-חי-ה' אשר העלה ואשר הביא את-זרע בית ישראל מארץ צפונה ומופל הארצות אשר הדחתים שם וישבו על-אדמתם.

פסוקים אלה עוסקים במלך שיקום מבית דוד, ובעלייה לארץ ישראל מ"ארץ צפון", היא בבל. והנה, מסורת הייתה ביד חכמים שאמרה:

אמר רבי לוי מגילת יוחסין מצינו בירושלם וכתוב בה הלל מן דודו.
(ירושלמי [ונציה] תענית ד, ב, סח ע"א³⁰)

אמנם הלל לא היה מלך ולא משיח, אך לעובדה שהיה מבית דוד, או שלפחות ייחסו אותו למשפחת המלוכה, ודאי הייתה משמעות. הלל הוא התנוצצות של בית דוד. ארץ צפונה, היא בבל, הייתה הארץ שממנה הגיע הלל. האם התכוון המעשה שלנו לרמוז לכך שיש פגם בהנהגתם של הרועים – שמעיה ואבטליון – והקב"ה מביא עולה מבבל (אולי כדי לרשת את הנהגתם, כמעין משיח)?³¹

מרכזו של המעשה

במרכז המעשה שלנו מופיעה תוספת שמופיעה רק בדפוסים (וילנא וונציה) ובכתבי היד האשכנזיים, אך אינה מופיעה בשאר כתבי היד:³²

אמרו: אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים.

י' אפשטיין³³ סבור שזו תוספת ש"פוגעת במרקם הסיפור ומגלה לקורא את החרגי שבמעשה הלל (ערב שבת, שלג), עובדה שהיתה אמורה להשתמע רק בסוף הסיפור, בעת הבריור האם מותר לטפל בו". אפשטיין הראה יפה מהו הרווח הספרותי הנובע מהעדרו של המשפט שנוסף. לדעתו הנוסח שלפנינו יוצר "רידוד של המסר בהתפתחות הנוסח".³⁴

ברצוני להראות, על פי הדרך המוצעת כאן, כיצד התוספת שבכתבי היד יוצרת העמקה של המסר.

30 השווה בבלי סנהדרין ה ע"א: "ומחקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה בריבים".
31 השווה: "נשתכחה תורה מישראל עלה הלל הבבלי ויסדה!" (בבלי סוכה כ ע"א), בתוך ברייתא שמתארת שבכל פעם שנשכחה תורה בארץ ישראל החזירה הבבלים, וראה לעיל על יד הערה 16. גם במעשה המתאר את מינוי הלל לנשיא מודגשת העובדה שהיה בבלי (בבלי פסחים סו ע"א).
32 ראה לעיל, הערה 11.
33 מסורת הנוסח (לעיל, הערה 2), עמ' 125.
34 שם, הערה 18. ואמנם דרכה של האגדה שלנו לנהוג חסכנות בלשונה. כך בתחילת המעשה אנו שומעים על הלל שנותן מוחצית משכרו לשומר בית המדרש, אך לא שמענו שנכנס לתוכו, עד שאנו שומעים שבאותו יום שלא מצא להשתכר לא הניחו שומר בית המדרש להיכנס.

ערב שבת

הביטוי "אותו היום ערב שבת היה" לא נועד רק להשלים פער בידע. אם אנו בודקים את הופעתו של הביטוי בספרות חז"ל, נגלה שהוא מופיע במספר מוגבל של מקומות. הביטוי נזכר בתלמוד הבבלי פעם נוספת במעשי הלל – במעשה בשניים "שהמרו זה את זה" מי יוכל להקניט את הלל (בבלי שבת לא ע"א). השימוש בלשון זהה בשני המעשים על הלל נועדה ליצור השוואה ביניהם. הלל הצעיר לא הגיע לביתו בליל שבת כי קפא בניסיונו להקשיב לשיעור על גגו של בית המדרש; בניגוד למה שאירע לו אנו מוצאים את הלל הנשיא, אולי כלקח מניסיונו האישי, מתאמץ לקרב אליו אדם בזמן ההכנות לשבת, אף על פי שאדם זה מתנהג באופן שמכוון להקניט את הלל. בניגוד לבית מדרשם של שמעיה ואבטליון שלא הכניס את הלל לתוכו, הלל יצא לקראתו של השואל ושוחח עמו בכבוד. בקצרה: המילים "אותו היום ערב שבת היה" רומזות למעשה אחר של הלל, וכך אנו לומדים שהמעשה שלנו עומד בתשתית הנהגותיו העתידיות של הלל כנשיא.³⁵ לפי המסופר בתלמוד הבבלי, אף מינוי הלל לנשיא בערב שבת היה.³⁶ אם כן שלושה מעשים, חלקם מרכזיים בחיי הלל, אירעו בערב שבת! נשוב לנושא זה בהמשך.

תקופת טבת

את המילים "תקופת טבת היתה" יכולנו להסביר כהקדמה לשלג שירד מהשמים, שהרי תקופה זו קרה מאוד.³⁷ אך יש להוסיף שתקופת טבת מתחילה ביום הקצר ביותר בשנה, ומסתיימת ביום השוויון.³⁸ כלומר: זו תקופה שבה האור שביממה עובר מהתקופה שבה הוא מועט ביותר, מתקופת חושך, לתקופה שבה הוא הולך ומאיר.³⁹ נושא האור ומקורו משמעותי בהמשך המעשה שלנו, כפי שיתברר להלן.

שלג מן השמים

לבסוף עלינו להתבונן בביטוי תמים לכאורה: על הלל ירד "שלג מן השמים".⁴⁰ ביטוי זה מופיע פעם אחת במקרא, בנבואת הנביא ישעיה (נה, י-יא):

כִּי פֶאֶשֶׁר יֵרֵד הַגֶּשֶׁם וְהַשֶּׁלֶג מִן הַשָּׁמַיִם וְשָׁמָּה לֹא יָשׁוּב כִּי אִם הִרְוָה אֶת הָאָרֶץ וְהוֹלִידָהּ וְהִצְמִיחָהּ וְנָתַן זֶרַע לְזֶרַע וְלֶחֶם לְאֵכֶל. כֵּן יִהְיֶה דְבָרִי אֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּי לֹא יָשׁוּב אֵלַי רִיקָם כִּי אִם עֲשֵׂה אֶת אֲשֶׁר חִפְצָתִי וְהִצְלִיחַ אֲשֶׁר שָׁלַחְתִּיו.

השלג נמשל לדבר ה', לכן ההדגשה שהוא בא מן השמים, כמו דבר ה', חשובה. וכשם שהשלג

35 העובדה שההלל היה נשיא תופסת מקום מרכזי במעשה של זה שבא להקניטו.

36 בבלי פסחים סו ע"א.

37 ראה לעיל, הערה 10.

38 בבלי עירובין נו ע"א.

39 עובדה זו גרמה לאדם הראשון להפוך את הימים הראשונים של התקופה לימי חג (בבלי עבודה זרה ח ע"א).

40 כאמור לעיל בהערה 11, לא בכל הנוסחאות מופיעה לשון זו, אך גם במקום שאינה מופיעה מסתבר שהאגדה שלנו רומזת למשמעות מקראית זו של השלג. בדברי חז"ל הביטוי כמעט שאינו מופיע למעט בציטוט הפסוק מישעיה נה, ובפסיקתא רבתי (איש שלום) פיס' לד.

ממלא שליחותו לבסוף, כך גם דבר ה'. כדי להבין את משמעות הבאת פסוק זה ביחס להלל, נפנה לבדוק את ההקשר שהפסוק מופיע בו. בתחילתה של הנבואה (נד, יג) מופיע הפסוק:

וְכָל בְּנֵיךְ לְמוֹדֵי ה' וְרַב שְׁלוֹם בְּנֵיךְ.

מסתבר שהמילה "וכל" בביטוי "וכל בניך" באה לרבות. כולם, לא רק הטובים או העשירים שבהם. הרצון שכולם יהיו לימודי ה' מנוגד למעשה שלנו. בית המדרש של שמועה ואבטליון לא אפשר לכולם ללמוד בתוכו, אלא רק למי שידו משגת.

המשך הנבואה (נה, א-ב) עוסק בשאלת התשלום על לימוד:

הוּא כִּל צָמָא לְכוּ לְמִים וְאַשֵׁר אֵין לוֹ קֶסֶף לְכוּ שְׁבֵרוּ וְאַכְלוּ וְלָכוּ שְׁבֵרוּ בְּלוֹא קֶסֶף וּבְלוֹא מַחִיר יִין וְחֶלֶב. לְמָה תִּשְׁקְלוּ קֶסֶף בְּלוֹא לָחֶם וְיִגְיַעְכֶּם בְּלוֹא לְשִׁבְעָה שְׂמֹעַ שְׂמוֹעַ אֵלֵי וְאַכְלוּ טוֹב וְתִתְעַנֵּג בְּדָשָׁן נַפְשְׁכֶם.

על פי המשכה של הנבואה (המשווה גשם ושלג לדבר ה'⁴¹) ברור שהמאכלים הנוכחים כאן – לחם, יין וחלב – מסמלים גם הם את דבר ה'.⁴² הנביא קורא לקבל את דבר ה' בחינם – "בלא כסף ובלא מחיר", ומבקש את המשלמים כסף אך אינם מקבלים לחם לשובע. במקום לשלם, עדיף להקשיב לדבר ה' הניתן בחינם!

מלבד שאלת התשלום עולה מן הפסוקים נימה נוספת שהיא בעלת משמעות רבה למעשה שלנו. הכתוב מציע לשמוע את דבר ה' המגיע באופן ישיר: "שמעו שמוע אלי!" דבר ה' הנמשל בהמשך הנבואה לגשם ולשלג יורד מן השמים על הכול; מי שזוכה לכך – שומע את דבר ה' באופן ישיר.

ברוח זו המדרש מספר על אברהם אבינו ש"היה מלמד תורה לבניו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' (בראשית יח, יט), אמר לו הקדוש ברוך הוא את למדת את בנך תורה בעולם הזה, אבל לעולם הבא אני בכבודי מלמד להן את התורה שנאמר וכל בניך לימודי ה' (ישעיה נד, יג)."⁴³ במדרש זה הביטוי "וכל בניך לימודי ה'" מקבל משמעות נוספת. אם קודם הדגשנו את הרישא של הביטוי, "וכל בניך", מדרש זה מדגיש את הסיפא: "לימודי ה'". כביכול לומדים ממש מפיו של הקב"ה. השלג היורד מן השמים כדבר ה', מסמל אפוא את הקשר הישיר אל הקב"ה.

קל לראות את הדמיון בין דברי הנבואה לבין המעשה שלנו. ראוי היה שדבר ה' יבוא בחינם. הלל, שביקש ללמוד תורה ואף שילם על כך בכספו, כביכול "שקל כסף בלא לחם" – התאמץ מאוד, אך בעת צרה כשלא מצא להשתכר – נשאר בחוץ וקפא. הדרך להתמלא היא לשמוע את דבר ה' באופן ישיר. רק אז יתקיים "ואכלו טוב ותתענג בדשן נפשכם". המעשה שלנו מספר שהלל הוא זה שירד עליו שלג (= דבר ה')! מן השמים; כביכול נביא הוא ששורה עליו רוח ה' ואינו

41 על הגשם כדבר ה' ראה מאמרי "הגשם בירושלים" בתוך: א' מירון ומו' שטייגליץ (עורכים), כלביא שכן, אסופת מאמרים לימי זכרון וגאולה, לזכרו של גד יצחק (גדי) עזרא הי"ד, מרכז שפירא תשס"ג, עמ' 458–471, ראה שם עמ' 459 הע' 1.

42 כך בחז"ל, למשל בבבלי תענית ז ע"א, ובכל המפרשים.

43 בראשית רבה (תאודור-אלבק) ויגש פ' צה.

צריך לרבותיו.⁴⁴ רמזיה זו, של השלג שירד על הלל מן השמים, מבארת גם את המשמעות של הופעת הביטוי שבו עסקנו לעיל, "דברי א-להים חיים", במעשה שלנו. הלל רצה לשמוע "דברי א-להים חיים" מפי שמעיה ואבטליון, אך הפסוק מדבר על הפיכת "דברי א-להים חיים". אינני סבור שכותב האגדה התכוון לטעון שתורתם של שמעיה ואבטליון היא חלילה הפך דברי ה', שהרי כל תורתו של הלל משמעה ואבטליון היא.⁴⁵ משמעות היפוך הכיוון היא שעתיד להתברר שהלל יהיה נשיא ישראל מגדולי הדורות, והוא עתיד לעלות על רבותיו. אמנם רבותיו הם הצינור שדרכו הלל מקבל "דברי א-להים חיים", אך המקבל גדול מהנותן. על כן ניתן לומר שדבר ה' – אף שעבר להלל דרך שמעיה ואבטליון – על הלל ירד.

מעשה זה הוא אפוא שורש למסופר על הלל הזקן (בבלי סוטה מח ע"ב):

פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו, נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה: יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו, אלא שאין דורו ראוי לכך, נתנו עיניהם בהלל הזקן. משמעות נוספת רמוזה בירידת השלג על הלל, והיא קשורה למסופר כאן על קפיאתו של הלל ועל חימומו. בספר תהלים (קמז, טז–יט) למדנו על דבר ה' הממלא את שליחותו כשלג:

הַשֶּׁלֶג אֶמְרָתוֹ אֶרֶץ עַד מִהֲרָה יִרְוֶן דְּבָרוֹ. הַנֶּחֱלָה שֶׁלֶג פֶּצֶמֶר פֶּצֶמֶר כְּאֶפֶר יִפֹּר. מִשְׁלֵיךְ קָרְחוֹ כְּפִתִּים לִפְנֵי קֶרְתוֹ מִי יַעֲמֹד. יִשְׁלַח דְּבָרוֹ וַיִּמָּסֶם יֵשֶׁב רוּחוֹ יִזְלוּ מַיִם. מִגִּיד דְּבָרָיו לִיעֲקֹב חֲקִיו וּמִשְׁפָּטָיו לִישָׁאֵל.

ההבדל בין הגשם לבין השלג הוא שדבר ה' נשלח עם השלג פעמיים: פעם בשעת ירידתו ופעם כשמוגיע זמנו לפעול, ואז הוא נמס בדבר ה'. כפי שראינו, במעשה שלנו השלג מסמל את דבר ה' היורד על הלל, אלא שדבר ה' הזה עדיין קפוא, כביכול. חימומו של הלל כנגד המדורה שתמים את השלג שעליו מטרים את מה שעתיד להיות. הלל עדיין צעיר לימים, ורק בעוד זמן "ימים" דבר ה' וגדולתו של הלל תתגלה לעין כול. בינתיים היא צפונה, אך כמו שלג היא תהפוך למים חיים בעתיד.

מבנה המעשה

ניתחנו עד כאן את מחציתו הראשונה של הסיפור, תוך בדיקה של הביטויים שבהם בחר הכותב להשתמש והרמזיות האינטרסקטואליות שביטויים אלה רומזים להן. מכאן ואילך נסיף גם דיון במבנה הסיפור. העובדה שלסיפור מעין מסגרת המורכבת משלושה משפטים שמתחילים במילה "אמרו", בולטת. משפט מסגרת כזה מופיע בתחילת הסיפור, באמצעו⁴⁶ ובסופו.⁴⁷ בכל

44 מכאן נובעת קביעתו של הלל על המון העם מישראל ש"רוח הקדש עליהם אם אין נביאין הן בני נביאין הן", ועל כן אפשר לסמוך על הדרך שהם נוהגים בה (תוספתא פסחים [ליברמן] ד, יד).

45 כפי שמוכח במעשה מינוי הלל לנשיא.

46 בחלק מהגרסאות, ראה ליד הערה 33 לעיל.

47 אמנם יש הבדל במשמעות הביטוי "אמרו". בשתי ההופעות הראשונות שלו האומרים סתמיים: כך סיפרו עליו. בהופעה השלישית אפשר להבין שזהו ציטוט מדבריהם של שמעיה ואבטליון. אך אפשר שגם כאן האומרים הם סתמיים. פרנקל (עיונים [לעיל, הערה 5], עמ' 167–168) קובע שכל מקום שמופיע בו "אמרו" באמצע סיפור מעשה בבבלי הנוסח מפוקפק. ראה דברי אפשטיין (מסורת הנוסח [לעיל, הערה 2], עמ' 125 הע' 18), שחלק במקצת.

אחד ממשפטי המסגרת יש התייחסות לזמן: "בכל יום ויום", "ערב שבת היה ותקופת טבת היתה" ו"ראוי זה לחלל עליו את השבת". אף במשפט המקביל למשפט המסגרת שבמרכז הסיפור מופיעה "אמירה" של שמעיה, ובה ציון זמן: "בכל יום"⁴⁸ הבית מאיר והיום אפל". מסגרת זו מדגישה את מבנהו הכיאסטי של המעשה כולו, כלהלן:

אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפיק,
חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו.
פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס.
עלה
ונתלה וישב על פי ארובה
כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה ואבטליון.
אמרו: אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים.
כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון:
אבטליון אחי! בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, שמא יום המעונן הוא?
הציצו עיניהן וראו דמות אדם בארובה,
עלו
ומצאו עליו רום שלש אמות שלג.
פרקוהו, והרחיצוהו, וסיכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה.
אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת.

כיוון ההתרחשות בחציו הראשון של הסיפור הוא מהפנים אל החוץ. הלל התמיד להיכנס לבית המדרש, עד לפעם שבה נותר מחוץ לבית המדרש ועלה לשמוע את דבריהם של שמעיה ואבטליון על הגג, וכמעט קפא. בחציו השני של הסיפור הכיוון מתהפך והלל מוכנס מהחוץ אל תוך בית המדרש. בחלק זה אנו מתוודעים לנעשה בתוך בית המדרש, כשהלל עדיין נמצא בחוץ, ואחר כך לגילוייו על הגג ולהכנסתו פנימה. אגב פירוש חציו השני של המעשה, נתייחס גם להשוואה המתבקשת לחציו הראשון.

יום ליום יביע אומר

כאמור, נוצרת הקבלה מבנית בין הקטע הראשון, האמצעי והאחרון בסיפור: כולם מופיעים ציוני זמן. בתחילת הסיפור מסופר על הלל ש"בכל יום ויום" הקדיש מחצית משכר יומו כדי להיכנס לבית המדרש. בקטע האמצעי מסופר על מה שקרה ב"אותו היום", בפעם האחת שבה לא מצא הלל כדי להשתכר. קטע זה, המתאר את ירידת השלג בטבת, מקביל לקטע בחציו השני של הסיפור שבו מובאת שיחתם של שמעיה ואבטליון. שמעיה מצביע על המיוחד ב"אותו היום" – "היום" הבית אפל, בהשוואה למתרחש תמיד: "בכל יום הבית מאיר".

לשיטתי כאן, אפשר שגם אם הנוסח המקורי של הסיפור לא כלל משפטים אלה, הוספתם נעשתה מתוך רגישות ספרותית רבה, וקובעת ברכה רבה בהבנת המסר של הסיפור.
48 גם כאן יש נוסחה שבה מופיע "בכל יום ויום", ראה אפשטיין, שם, עמ' 125 הע' 20.

אילו תחושות מעוררת בנו שיחתם של שמעיה ואבטליון? מצד אחד, אין להכחיש שבבית המדרש שוררת אווירה של אחווה: "אבטליון אחי!". מצד שני, תחושת החמימות בתוך בית המדרש עומדת בסתירה למצבו של הלל שבגלל עוניו לא הניחוהו להיכנס והוא קופא מחוץ לבית המדרש. כפי שהוזכר לעיל, השימוש בביטוי "בכל יום" בדבריו של שמעיה רומז להתמדתו של הלל ש"בכל יום ויום" היה מקפיד לתת משכרו המועט כדי שיוכל להיכנס לבית המדרש. שני דברים חסרו בבית המדרש באותה שבת. החיסרון שאליו שמו לב היה האור. שמעיה ראה שאף על פי שבכל יום הבית מאיר, באותו היום אפל היה. אך להעדרו של התלמיד שבדומה לאור המאיר בכל יום היה מתמיד לבוא "בכל יום ויום" על אף עוניו, לא שמו שמעיה ואבטליון לב.⁴⁹

על פי מה שראינו שהשלג הורד על הלל מסמל את דבר ה' המגיע אליו, ההקבלה יוצרת משמעות נוספת: בכל יום האיר הבית לא (רק) מחמת השמש שנכנסה בעד החלון, אלא בגלל הלל שנמצא בפנים!⁵⁰ והיום "הבית אפל" לא רק משום שהלל מסתיר את החמה, אלא בגלל עצם העובדה שהוא בחוץ. האפלה אינה רק פיזית, והיא מסמלת בעינינו את מצבו של בית המדרש. לאפלה שתי סיבות: עניים שאינם רואים די הצורך את תלמידי בית המדרש וצורכיהם, והעדרו של התלמיד שאור התורה עתיד לזרוח ממנו.

בית אפל ויום המעונן

נבחן את דברי שמעיה:

והיום הבית אפל שזא יום המעונן הוא.⁵¹

בבית אפל אי אפשר לפסוק פסקי הלכה הדורשים ראייה.⁵² לכן, למשל, "בית אפל אין פותחין לו חלונות לראות נגעו".⁵³ כדי לטמא בית שעלה בו נגע צריך שלא יהיה אפל, על כן אין פותחים בו פתח כדי שלא ייטמא. "יום המעונן" הוא יום שקשה לדעת מתי שבת נכנסת בו,⁵⁴ וגם בו אין לראות נגעים.⁵⁵ אם כן, ב"בית אפל" וב"יום המעונן" אין לראות נגעים. האם שמעיה ואבטליון עדיין אינם רואים את נגעי בית המדרש שלהם עצמם? שמעיה תולה את היות "הבית אפל" לא בבית עצמו, אלא במציאות החיצונית: "יום המעונן הוא". אך אנו כבר יודעים, ותכף ידעו זאת גם שמעיה ואבטליון, שהבית הוא אפל מחמת מה שקרה בו: הלל לא הוכנס לבית המדרש.

49 כבר עמד על כך פרנקל, שם, עמ' 68.

50 מעין מה שמצאנו בבבלי סוטה יב ע"א על משה רבנו: "בשעה שנולד משה – נתמלא הבית כולו אור, כתיב הכא: ותרא אותו כי טוב הוא, וכתיב התם: וירא אלהים את האור כי טוב". השוואה בין הלל למשה מצויה במדרש על ארבעה שחיו מאה ועשרים שנה, ספרי דברים פ'סקא שנו, ז.

51 אמנם לשון זו מופיעה רק בחלק מהגרסאות, ראה ביאורו של אפשטיין, שם, עמ' 125. הוא משער שלשון זו לקוחה ממקום אחר בפרק. כאן מוצע פתרון אחר.

52 ירושלמי (ונציה) ביעה ג, ה, סב ע"א: "בעון קומי לוי מהו לראות את הטרפה בבית אפל אמר לאפק לבר. רבי אימי בעי שמענן אין רואין את הנגעים בבית אפל שמענן אין רואין את הטרפה בבית אפל". אם כן, רבי אימי סבר שכשם שאין רואים נגעים בבית אפל, כך גם טרפות. אמנם ר' יוסה השיב שהטעם בטרפות אחר.

53 ספרא מצורע ה, ה; בבלי סנהדרין צב ע"א.

54 בבלי שבת לה ע"ב.

55 משנה נגעים ב, ב.

על הלל ירד שלג מן השמים, הוא זה שקשור באופן ישיר לדבר ה' – ל"דברי א-להים חיים". לעומת זאת בתוך בית המדרש שוררת אפלה שחכמים לא עמדו בתחילה על סיבתה.

דמות אדם

חכמים בדקו אפוא את הסיבה לאפלה:

הציצו עיניהן וראו דמות אדם בארובה.

"הציצו עיניהן" משמעו בפשטות שראו את הלל מרחוק. הם בפנים והוא בחוץ.⁵⁶ כיוון שהציצו, ראו "דמות אדם" בארובה. האגדה בחרה לא בלשון "אדם", אלא ב"דמות אדם". משמעותו הפשוטה של הביטוי היא שהם לא ראו בבירור. הם ראו צורה של אדם, אך לא ראוהו ממש.⁵⁷ גם לגבי ביטוי זה מועילה בדיקה של משמעותו בתנ"ך להעשרת הבנתנו את המעשה. הביטוי "דמות אדם" מופיע במקרא בנבואות יחזקאל (ופעם אחת בדניאל), על מראה פני השכינה, או חיות המרכבה. כך למשל במעשה המרכבה: "ומתולכה דמוות אַרְבַּע חיות וְזֶה מִרְאֵיהֶן דְּמוּת אָדָם לְהֵנָּה" (יחזקאל א, ה).⁵⁸ תיאור השכינה בדמות אדם משלים את המסופר על האדם שנברא בצלם א-לוהים (ה, א): "וְזֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא א-לֹהִים אָדָם בְּדְמוּת א-לֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ".⁵⁹ אם האדם נוצר בדמות ה', אפשר שניתן לראות את השכינה שורה בדמות אדם. שמעיה ואבטליון ראו "דמות אדם" שפירושה אפוא: האדם בה' א הידיעה, האדם שניכר עליו שנברא בצלם א-לוהים, האדם ששכינה בו. כאמור, "דמות אדם" שראו שמעיה ואבטליון בארובה מקבילה לתיאור ישיבת הלל על פי ארובה "כדי שישמע דברי א-להים חיים מפי שמעיה ואבטליון". כפי שראינו לעיל, דבר ה' כביכול יורד על הלל עצמו. ההקבלה מוסיפה ש"דמות אדם" לו – שכינה שורה עליו, הוא הנברא בצלם.

עלו

בשלב הבא האגדה מספרת על כך ששמעיה ואבטליון עלו. לעיל ראינו שעלייתו של הלל אל הגג נועדה לשמוע מה שלמטה, אך למעשה ביטאה את עלייתו (הרוחנית, לא רק הפיזית). בקטע המקביל עולים שמעיה ואבטליון. כאן מתחילה להתפתח הכרתם בגדולתו של הלל. כאשר הורידו את הלל והכניסוהו פנימה חזר בית המדרש להאיר. משהאיר בית המדרש, יכלו שמעיה ואבטליון לראות את נגעי ביתם.⁶⁰ הם הבינו שהאפלה בבית המדרש נבעה מכך שהלל לא הוכנס. בית המדרש התחיל להשתנות.

56 השווה שיר השירים ב, ט: "הִנֵּה-נָה עֹמֵד אַחֵר כְּתָלָנוּ מְשָׁחִים מִן-הַחֲלָלוֹת מִצִּיּוֹן מִן-הַחֲרָכִים", והשווה ירושלמי (ונציה) חגיגה ב, א, עז ע"ג: "לפרדיסו של מלך ועלייה בנויה על גביו עליו להציץ אבל לא ליגע".

57 השווה בבלי יבמות קכב ע"א.

58 ראה עוד יחזקאל א, כו; שם י, כא; דניאל י, טז.

59 כבר עמדו על כך חכמים במדרש: "חכמת אדם תאיר פניו (קהלת ה, א), א"ר יודן גדול כוחן של נביאים שהן מדמים דמות גבורה של מעלה לדמות אדם, ואשמע קול אדם בין אולי (דניאל ח, טז). א"ר יודה בי רבי סימון ואית קריי חורן מחזור יתיר מן הדן, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם (יחזקאל א, כו) (פסיקתא דרב כהנא [מנדלבוים], פרשה ד, ד).

60 השווה לעיל, תחת הכותרת "בית אפל ויום המעונן".

משא ה'

ומצאו עליו רום שלש אמות שלג.

שלב זה של המעשה מעורר כמה תמיהות. האם המעשה של הלל היה מעשה ראוי? האם מותר לאדם לסכן את חייו, אפילו אם הוא מתכוון ללמוד תורה? בכך נעסוק להלן.⁶¹ אף אם נניח שהדבר היה מותר, או שהלל לא חשב שהוא מסתכן כל כך, האם העובדה שכמעט קפא לא מעידה על כך שהמעשה שעשה לא היה ראוי, שמשמים כעסו עליו? השאלה מתחדדת דווקא על פי מה שראינו, שהשלג מסמל את דבר ה' היורד על הלל. האם דבר ה' אמור היה להרוג אותו?

תשובה לכך נמצאת בדברי המכילתא המצוטטים להלן המשווים בין לימוד תורה לבין התקרבות לאש. התקרבות יתרה עלולה לשרוף. המכילתא מציינת שכאשר מתרחקים יותר מדי האדם מצטנן, ואפשר להוסיף על כך שהתרחקות יתרה עלולה להקפיא. הלל המבקש לשמוע "דברי א-להים חיים" מרביתיו הורחק מן החיים. בשפה הסמלית שהסיפור מדבר בה, השלג מסמל את דבר ה' היורד על הלל, אך גם את הרחקתו מתוך האש של בית המדרש. התבוננות במבנה הסיפור ובנבואה שהסיפור רומז אליה תאשש הבנה זו.

בקטע המקביל בחלקו הראשון של הסיפור מסופר על הלל שלא מצא להשתכר, ועל כן לא הגיעו שומר בית המדרש להיכנס. כזכור, לכן עלה הלל לגג ונערם עליו שלג. אז עלו שמעיה ואבטליון ומצאו עליו רום שלוש אמות שלג והכניסוהו פנימה. האגדה מטילה את האחריות לקפיאתו של הלל על בית המדרש ואופן התנהלותו. כשאין מכניסים לבית המדרש עני תאב לימוד שלא מצא להשתכר, גורמים לכך שיימצא עליו שלג.

נתבונן בנבואה שראינו שהמעשה רומז לה. הלל ביקש לשמוע "דברי א-להים חיים". הזכרנו לעיל שביטוי זה לקוח מנבואת הנביא ירמיהו (כג). הנבואה עוסקת באנשים שאינם מקבלים את נבואת הנביא וקוראים לה בלעג "משא ה' ". על אנשים אלה הנביא אומר שהם הופכים "דברי א-להים חיים", כי דבר ה' היה להם למשא. הקשר למעשה שלנו ברור. כשלא זכה הלל להיכנס לבית המדרש ולשמוע "דברי א-להים חיים" בצורה הנאותה, הפכו הדברים ל"משא" עליו. ההתייחסות לשלג כאל משא מודגשת במילה שנבחרה לתאר את הורדת השלג מעל הלל: "פרקוהו". לשון זו מופיעה בדברי חז"ל מספר רב של פעמים ביחס לפריקת משא.⁶²

ההשוואה בין הנבואה לבין המעשה כמובן אינה מלאה. הלל אינו מתריס כנגד שמעיה ואבטליון, וגם אם יש במעשה ביקורת על בית המדרש שלהם, ברור לנו שבסיסה של תורת הלל הוא מה שלמד מפי רבותיו.⁶³ בכל זאת ניתן ליטול מההשוואה את הטלת האחריות על ה"משא" שעל הלל – שלוש אמות שלג – על רבותיו. הם שגרמו לכך שבמקום "דברי א-להים חיים" ירד על הלל

61 הערה 68.

62 למשל משנה זבים ג, ב; תוספתא ברכות ב, ז; בבלי בבא מציעא לג ע"א, ועוד רבים.

63 ראה למשל במעשה מינוי הלל לנשיא (בבלי פסחים סה ע"ב – סו ע"א), שהוא משלושת המעשים של הלל שעל פי התלמוד הבבלי התרחשו בערב שבת. הלל תולה את ידיעתו בכך ששימש את שמעיה ואבטליון, ולבסוף אמר: "כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון".

שלג, שאמנם מסמל את דבר ה' היורד עליו (או העתיד להתגלות עליו, כפי שכתבתי לעיל), אך כעת, בהיות הלל מורחק מבית המדרש, הוא לו למשא. יש להוסיף שחילופי דורות, גם בבית המדרש, עלולים להיות מלווים בקושי. התגלות תלמיד חכם צעיר שמאפיל על רבותיו טומנת בחובה מתח מסוכן. אפשר להשוות את המעשה שלנו לאגדה אחרת בתלמוד הבבלי (ברכות לא ע"ב) שבה מסופר על עלי הכהן המבקש להרוג את שמואל הצעיר על שום שהורה הלכה בפני רבו.⁶⁴ בהמשך המעשה מתגלה גדולת שמעיה ואבטליון ביכולתם לתקן את מעשיהם ולהכיר בגדולת הלל.

בין קרח לאש

פרקוהו הרחיצוהו וסכוהו הושיבוהו כנגד המדורה. פירוט המעשים מסמל שינוי ביחסם של חכמי בית המדרש להלל. מלומד עני אנונימי וחסר חשיבות הוא הופך למרכז בית המדרש, למי שהכול מטפלים בו.⁶⁵ כפי שראינו, המשא שעל הלל סימל את התנכרות בית המדרש אליו; פריקת השלג מעליו מסמלת את החזרתו לתוככי בית המדרש. משא ה' חוזר להיות "דברי א-להים חיים". כנגד ישיבתו של הלל בקור על פי ארובה, הושיבוהו כנגד המדורה. הישיבה כנגד המדורה מסמלת את היחס המדויק לתורה:

והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש. מוגיד שהתורה אש, ומאש נתנה, ובאש נמשלה. מה דרכה של אש, שאם קרב אדם אצלה נכוה, רחק ממנה צונן, אין לו לאדם אלא להתחמם כנגד אורה.

(מכילתא דר"י יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ד)

דחייתו של הלל על ידי בית המדרש הטתה אותו לצד השלג הצונן. עכשיו חזרו וקירבו אותו אל האש, אל חמימות התורה של בית המדרש. בית המדרש למד שלא לדחות החוצה (אל הקור!) את מי שאינו יכול לשלם.

חילול שבת ודחיית

אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת.

מובן מהדברים שהיה כאן דבר איסור.⁶⁶ בין אם רחצוהו בחמין או שרחצוהו בצונן והושיבוהו כנגד

⁶⁴ שמואל הורה ששחיטה כשרה בזר. משמעות הדבר היא שאדם שאינו כוהן, כשמואל עצמו, יכול ליטול חלק מסוים בעבודת המשכן. מסתבר שהסוגיה רומזת להחלפתו העתידית של עלי הכהן בשמואל הנביא. מסתבר שזו משמעות האגדה המספרת על בני אהרן שהורו הלכה בפני רבם (ספרא שמיני א; בבלי עירובין סג ע"א).

⁶⁵ רחיצה וסיכה הן חלק מהטיפול בגוף. יש בהן הנאה ותענוג – על כן נאסרו בתעניות (משנה יומא ח, א; תענית א, ו). ברחצה וסיכה של אדם אחר ישנו ממד של קשר עמוק ופינוק (בבלי סוטה יא ע"ב; שמות רבה א, יב).

⁶⁶ אמנם לפי הנוסחים שלא גרסו את המשפט באמצעו של המעשה, "ערב שבת היה", אפשר שכל המעשה היה ביום חול, וכל מה שאמרו שמעיה ואבטליון היה שראוי הוא הלל לעבור עליו איסור אילו היה המעשה מתרחש בשבת.

המדורה, בפשטות אין האיסור אלא איסור דרבנן משום גזרת רחצה.⁶⁷ אך אפילו אם היה כאן איסור מן התורה, אמירתם של שמעיה ואבטליון מוקשה. וכי אין מחללים את השבת כדי להציל נפשו של כל יהודי?! מדוע ראוי זה דווקא לחלל עליו את השבת? האומנם משתמע מכאן שלדעת שמעיה ואבטליון, לפחות במישור עקרוני כלשהו, לא על כל יהודי היה ראוי לחלל את השבת?⁶⁸ ייתכן שאף על פי ששמעיה ואבטליון לומדים להתבונן בגדולת הלל ולהבין שגם מבני עניים אפשר שתצא תורה, שיטתם נותרה בעיקרה עיליתנית. הלל עצמו עתיד לפתח גישה שעל פיה כל אדם שנברא בצלם ראוי ליחס מכבד, כלהלן.

שלושה מעשים בערב שבת

בתלמוד הבבלי ישנם עוד שני מעשים על הלל שהתרחשו בערב שבת. מינוי הלל לנשיא היה בערב שבת, בעקבות דיון בין הלל לבין בני בתירא בשאלה אם הקרבת קרבן הפסח דוחה את השבת. בתלמוד הירושלמי⁶⁹ משמע שהמעשה היה ביום י"ד עצמו, כלומר בשבת. לדעתי אין זה מקרה שהבבלי בחר בגרסה שעל פיה היה המעשה בערב שבת. כך נוצרת שרשרת של מעשים שהתרחשו ביום זה. במעשה נוסף מסופר על אדם שבא להקניט את הלל כשכבר היה נשיא, בערב שבת.⁷⁰ נמצא שעל פי התלמוד הבבלי אנו פוגשים את הלל במעשים שהתרחשו בערב שבת הנכנס לשבת, בשלוש תחנות בחייו: בצעירותו – בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון, בעת עלייתו לנשיאות ובהיותו נשיא כשבאו להקניטו.

בשניים מן המעשים מוזכרים חילול או דחיית שבת: במעשה שלנו ובמעשה מינוי הלל לנשיא.⁷¹ במעשה השלישי אמנם לא מדובר על חילול שבת, אך מסופר על הלל שנהג בסבלנות באדם שבא להקניט אותו בזמן ההכנות לשבת ואף על פי שהדיון עמו היה עלול להתארך לתוך השבת. המעשה שלנו התרחש בשנות לימודיו הראשונות של הלל, והוא שורשם של המעשים האחרים. כאמור לעיל, במעשה בולטת ההתייחסות לרוח הקודש שעל הלל. אמנם המעשה בא לתאר את המיוחד בהלל עצמו, אך הוא מטרים את תפיסתו של הלל הרואה בכל אדם את צלם א-לוהים שבקרב.⁷² במעשה מינוי הלל לנשיא אנו מוצאים התפתחות של תפיסה זו המתבטאת

67 בבלי שבת מ ע"ב; תוספות שם ד"ה "מפני"; שו"ע או"ח שכו, ד. מכוח זה נכתב במן יהודיע כאן שדברי שמעיה ואבטליון נאמרו לרבנותא: אף על פי שאין כאן אלא חילול שבת מדרבנן והמדורה דולקת ועומדת מוערב שבת, מכל מקום ראוי היה הלל לחלל עליו את השבת גם באיסור של תורה.

68 ראה רבי יעקב ריישר, עיון יעקב כאן: "...באחר הוי כמאבד עצמו לדעת שלא היה לו להביא עצמו לידי סכנה כזו שיעטרך לחלל עליו את השבת רק מה שעשה הכל לכבוד התורה ראוי לחלל עליו את השבת אף בכד"ג". בדיוני האחרונים בסוגיות של פיקוח נפש, המעשה בהלל משמש כראיה. ראה למשל ציץ אליעזר, חט"ז סי' טז; דף על הדף, גיטין מו ע"ב על "ההוא גברא דזכין נפשו ללודא"; הרב י' גרשוני, "חיילי ישראל המסתכנים נגד פקודה של הקצין אם יש מצוה להצילם", בתוך: י' שציפאנסקי (עורך), אור המזרח, כא, א (עג), ניו יורק תשל"ב, עמ' 3-8; הרב ג' צינער, "הכנים עצמו למצב של סכנה אם מחללין עליו שבת", בשבילי הרפואה ח (תשמ"ז), עמ' 79.

69 פסחים (דפוס ונציה) ו, א, לג ע"א.

70 ראה לעיל על יד הערה 35.

71 במעשה מינוי הלל, עיקר הדיון היה בשאלה האם הקרבת קרבן פסח דוחה את השבת. לאחר שנתקבלה דעתו של הלל שהקרבת הפסח דוחה את השבת, דנו בשאלה מה הדין כששכחו להביא סכנים לשחיטה.

72 ראה ויקרא רבה (מרגליות) בהר, פרשה לד; אבות דרבי נתן נ"ב פ"ל; א"א אורבך, חז"ל אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 200; י' לורברבוים, צלם אלהים, הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 306-317. מן המעשה

בשני עניינים. ראשית, בכך שקרבנו של כל אדם נחשב כקרבן ציבור שמחללים עליו את השבת. שנית, באמירתו של הלל (בבלי פסחים סו ע"א): "הנח להן לישראל אם אין נביאים הן – בני נביאים הן". במעשה המקביל בתוספתא (פסחים ד, יד) נוספו המילים "רוח הקדש עליהם".⁷³ רוח ה' שעל הנביאים שורה גם על "בני נביאים", כלומר על כל אדם מישראל.⁷⁴ לפי תפיסתו של הלל, שורה אם כן רוח הקדש לא רק על אישיות יוצאת דופן, כפי שהיה הלל עצמו, אלא על כל אדם מישראל.

במעשה האחרון שהתרחש בערב שבת אנו מוצאים התרחבות נוספת של רעיון זה. הלל מתייחס בסבלנות יוצאת דופן לזה שבא להקניטו. בנוסף לכך יש לשים לב לתוכן תשובותיו אליו, שמשמען הוא שיש לראות כל אדם מנקודת מבטו שלו, מתוך הבנת קשייו וייחודו. אני סבור שהסבלנות והסובלנות של הלל במעשה זה נובעות מתפיסה עקרונית הרואה בכל אדם את הא-לוהי שבו. ועוד חזון למועד.

הלל וימי המעשה

אין זה מקרה שאנו פוגשים את הלל במעבר שבין ימי החולין לשבת. מצאנו מחלוקת בין שמאי לבין הלל על משמעות האכילה בימי חול:

תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר [תהלים סח, כ] ברוך ה' יום יום.

(בבלי ביצה מז ע"א)

שמאי הזקן התכוון כל השבוע ליום השבת. אכילתו בימי השבוע הייתה בעלת ערך מתוך שהכינה ליום הקדוש.⁷⁵ בניגוד לו, הלל הזקן ראה ערך בכל יום ויום, ועל כן אכל את הבהמה הטובה שמצא, ביום שמצאה.⁷⁶

תפיסה זו של הלל מתאימה להבנתו את השכינה השורה על האדם ועל חייו. אין כאן זלוזל בערכה של שבת, אלא הערכה של ימי החול ושל מעשי החולין של האדם, שגם בהם יכולה לשרות שכינה. הצגת ערכו של ערב שבת מצד עצמו, ולא רק כמכין לשבת, מדגישה תפיסה זו.

שלנו ברור שרוח א-לוקים שורה על הלל, גם בלא להיכנס לדיון בטענותיו של לורברבוים על משמעות אמירה זו.

73 ראה אורבך, שם, עמ' 512–519.

74 ראה א' משיח, "בית הלל ובית שמאי: אנתרופוצנטריות ותיאוצנטריות בהלכה ובאגדה", אורשת ג (תשע"ב), עמ' 101–110. משיח סבור שמשנתם של הלל וביתו הייתה אנתרופוצנטרית. לפי המבואר כאן אין זו אנתרופוצנטריות כפשוטה, אלא ראייה של חשיבות האדם בגלל השכינה השורה עליו.

75 כדברי רש"י בביצה שם: "נמצא אוכלה לזו, כדי שתהא היפה נאכלת בשבת, והוא לא אכילתה של הראשונה לכבוד שבת".

76 כהבנה זו משמע ברמזי הגר"א בביאורו לשו"ע אורח חיים רלא. ראה הרב ש' פישר, דרשות בית ישי, ירושלים תשנ"ט, עמ' צב.

סיכום

למדנו על האופן שבו בחרה האגדה לתאר את סיפורו של הלל בצעירותו. באמצעות מילים וביטויים הלוקחים מהמקרא, או מזכירים לשון המופיעה בדברי חכמים, האגדה מבטאת את גדולתו של הלל. אף שהיה תלמיד צעיר, התעלה מעל רבותיו והשכינה שרתה עליו. כאן השורש להשקפת עולמו של הלל הרואה את צלם א-לוהים שבכל אדם. השקפה זו עתידה להתבטא בהמשך חייו, וגם בתפיסת עולמם של תלמידיו.

מבנה המעשה כיאסטי, והמעבר בין חלקיו מבטא את השינוי שעברו שמעיה ואבטליון. הם הגיעו לכך ש"ראו" את הלל, "עלו" אליו והכירו בגדולתו. אם בתחילת המעשה אנו חשים ביקורת על המתרחש בבית המדרש, בסופו נראה ששמעיה ואבטליון עוברים תהליך של שינוי. הם הבינו שראוי להכניס לבית המדרש את מי שחפץ בכך ואינו יכול.

על פי התלמוד הבבלי, שלושה מעשים המסופרים על הלל התרחשו בערב שבת. כפי שראינו, זמן זה אינו מקרי. הוא משקף את חשיבות ימי המעשה אצל הלל הנובעת אף היא מרוח הקודש השורה על האדם ועל מעשיו. ראינו בקצרה ששלושת המעשים מתארים את תפיסת רוח הקודש השורה על האדם במעגלים מתרחבים: רוח הקודש על איש המעלה – על הלל עצמו (גם אם באותה שעה היה עדיין איש פשוט ועני); על עם ישראל כולו בהיותם בני נביאים, ועל כל אדם השרוי בסבך מורכביו.

נספח מתודולוגי

על השימוש בפסוקי המקרא באגדות חז"ל עמד יונה פרנקל ב"סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה", תל אביב 2001, עמ' 198–219. פרנקל עסק באגדות שבהן חכמים המופיעים באגדה משתמשים בפסוק ו/או בדרשה של פסוק. לוינס הרחיב את משמעות ההתייחסות לפסוק המשמש כראיה בתוך סוגיה תלמודית. לדבריו אין די בהבנת הפסוק עצמו על פי משמעותו הדקדוקית, ויש לעמוד על ההקשר הכללי שבו הוא מופיע. דוגמה לשימוש כזה בפסוק אפשר למצוא במאמרו של אברהם ולפיש, "הגישה לטקסט והגישה לעריכת המשנה והתוספתא ברכות", מדעי היהדות 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 52–53. הרחבה נוספת של גישה זו נמצאת בדבריה של זיוה בן פורת. היא סבורה ששימוש של טקסט בטקסט אחר יוצר הפניה – "מסמן" בלשונה – לטקסט האחר.⁷⁷

שימוש בפסוקים מן המקרא בתוך אגדה תלמודית יכול להיעשות לא רק כשהאגדה משתמשת בציטוט מפורש, אלא גם כאשר ישנו שימוש בלשון המקרא כחלק מלשון האגדה. לדעתי, שימוש כזה עשוי ליצור הפניה להקשר שהביטוי מופיע בו, בדומה למה שנאמר לעיל. הרחבה כזו אפשרית גם ביחס בין אגדות שונות, בפרט בין אגדות המופיעות בתלמוד הבבלי. לא סביר בעיניי ששלושה סיפורים מכוננים ביחס לאישיותו של הלל הזקן מתרחשים כולם בערב שבת מבלי שתהיה לכך

77 דברי לוינס וכן פורת מוזכרים במאמרו של ע' חברוני, "סמלים, הקשרים ומשמעות, פרשנות סיפורי חז"ל לאור ההרמנויטיקה של פול ריקייר", נתיב 6 (2006), עמ' 11–13. ראה ר' שושני, "רשב"י במערה ואליהו במדבר: אנלוגיה בין סיפור תלמודי לסיפור מקראי", JSIJ 6 (2007), עמ' 13–36. שושני מראה שאגדה בתלמוד בנויה על פי דגם של סיפור מקראי.

משמעות. מעין הוכחה למענה זו ניתן למצוא בכך שאחד הסיפורים, מינוי הלל לנשיא, מסופר בירושלמי כמתרחש בשבת עצמה ולא בערב שבת. הבבלי מעדיף את הגרסה שגם סיפור זה אירע בערב שבת, בדומה למעשים האחרים.

כוחה של צורת הסתכלות זו יפה גם לביטויים המופיעים בתלמוד. ביטוי ספציפי המופיע במקומות מספר בתלמוד עשוי להכיל מטען סמנטי דומה או זהה. אין זה אומר בוודאות שהמקורות הללו מתייחסים זה לזה במפורש, אך ייתכן שמשמעויותיהם קרובות. כאשר הביטוי נושא מטען ספציפי יותר, מעין "פתגם", אפשר שהמקורות מתייחסים זה לזה, בפרט אם הם עוסקים באותה הדמות.⁷⁸ בהקשר שלנו, בהחלט ייתכן שביטוי המופיע באגדה בבבלי יתייחס לביטוי דומה המופיע בספרות התנאים, בפרט אם הוא מופיע במשנה שהייתה משוננת ושגורה על פיהם של האמוראים. הראיתי, למשל, שהביטוי "בית אפל" מתייחס במקומות מספר להעדר יכולת לפסוק הלכה בתחומים מסוימים; סביר על כן שהשימוש בביטוי זה מעלה אסוציאציה דומה אצל שומע האגדה.

78 ראה D. Steinmetz, "Like Torah Scrolls That Are Rolled Up?": The Story of the Death of Rabbi Eliezer in Sanhedrin 68a, בתוך: 'י' רוט, מ' שמלצר ו' פרנצוס (עורכים), תפארת לישראל, לכבוד ישראל פרנצוס, ירושלים 2010, עמ' 153–179, וראה בנספח המתודולוגי שם עמ' 175–179. ראה עוד ג' חזן-רוקם, "הפסוק המקראי כפתגם וכציטוט: עיון במשמעויות של 'כי עוף השמים יוליד את הקול' בספרות חז"ל ובסיפורת העממית", בתוך: ע' פליישר (עורך), מחקרי ירושלים בספרות עברית א, ירושלים תשמ"א, עמ' 157.

משמעותה החברתית וההיסטורית של המילה "בריות" בספרות התנאים

בן ציון רוזנפלד

מבוא: רקע ומטרות

מאמר זה מקשר בין נושא לשוני לבין המחקר ההיסטורי של ימי המשנה והתלמוד. תידון בו המילה "בריות" המופיעה בספרות התנאים במטרה להבין את דרכי השימוש בה ואת מאפייניה המיוחדים, ואת הרקע ההיסטורי והחברתי להיווצרותה והצורך להשתמש בה. נראה כי הדיון עשוי להרחיב אפיק מחקרי זה ביחס למילים נוספות שהזמן גרמן והפכו למרכיב חשוב בספרות התנאים. מבנה המאמר הוא תיאור השימוש במילה "בריות" במשנה ובהמשך בתוספתא ובמדרשי ההלכה, לאחר מכן יידונו נושאים הלכתיים ורעיוניים שהמילה "בריות" משמשת כבסיס הרעיוני שלהם, ולבסוף הרקע ההיסטורי והחברתי ותרומתם למשמעות המילה.

המילה "בריות" בספרות התנאים

המילה "בריות" אינה נזכרת במקרא.¹ בימי הבית השני במקור קדום יחסית, בספר בן סירא טז טז (א), נזכרת לכאורה המילה "בריות", אך כפי שהעירו במחקר, המילה והפסוק כולו אינם מקוריים, וזו תוספת מאוחרת.²

המילה "בריות" מופיעה לראשונה בספרות התנאים.³ שורש המילה הוא בר"א, ויסודה במילה "בריא" המקראית, בנשילת האל"ף, דבר הרגיל גם במילים אחרות, ומשמעה כלל הפרטים בחברה היהודית ולעתים כל האנושות ואף בעלי חיים.⁴ זו הרחבה בולטת של משמעות המילה

1 יש לציין כי בספרי זוטא, טו מ, מהדורת הורוויץ עמ' 289, נזכרת צורה נוספת של המילה בריה: "ברוי". ש' ליברמן, ספרי זוטא (מדרשה של לוד), נויארק תשכ"ח, עמ' 122, העיר על כך והוסיף: "ובספרות חז"ל רגיל: ברייה, בירייה. אבל השם ברוי (ברואי, ברוא) חביב על הפייטנים", אם כי ליברמן ציין שהקטע מופיע רק במדרש הגדול ששימש כמקור יחיד לספרי זוטא במקום זה.

2 ראה מ"צ סגל, ספר בן סירא, ירושלים תשט"ז, עמ' ק-קא, אף כי המילה הובאה בכרך של המילון ההיסטורי של בן סירא. ראה ספר בן סירא, המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המילים, ירושלים תשל"ג, ערך 'ברא'. כמו כן ראה G. Sauer, *Jesus Sirach (Ben Sira)*, Gütersloh 1981, p. 545, n.b.; P.W. Skehan and A.A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, The Anchor Bible, New York 1987, pp. 268, 270, 274.

3 ש' שרביט, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, באר שבע תשס"ו, עמ' 116-117, 188; הנ"ל, מסכת אבות לדורותיה – מהדורה מדעית, מבואות ונספחים, ירושלים תשס"ד, עמ' 74.

4 א' בן יהודה, מלון הלשון העברית, הישנה והחדשה, ירושלים תש"ח, כרך ב, עמ' 621-623; על נשילת האות א' בספרות חז"ל ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 320-321, 405, 1236-1237, וראה

והשימוש בה ביחס לשורש המקראי בר"א והשימוש המקראי בו.⁵ המילה "בריות" נזכרת במשנה 11 פעמים, מתוכן 7 פעמים במסכת אבות וארבע פעמים נוספות במסכתות אחרות. בתוספת המילה נזכרת 19 פעמים. במדרשי ההלכה: במכילתא דרבי ישמעאל היא נזכרת 6 פעמים, במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי 4 פעמים, 2 בספרא, 3 בספרי במדבר, 8 בספרי זוטא במדבר (המשוחרז והמסופק), 14 בספרי דברים, 28 במדרש תנאים (המשוחרז והמסופק), ובסך הכול 95 פעמים בכל ספרות התנאים.

יש לציין כי הופעת המילה לרוב היא ברבים, "בריות", ולא ביחיד, "בריה". ההופעה של צורת היחיד "בריה" במשמעות אדם אינה נזכרת במשנה, ורק מעט בתוספתא ובמדרשי ההלכה.⁶ לפיכך, סביר להניח כי השימוש העיקרי במילה היה בלשון רבים, ואולי קדמה צורה זו אף בזמן לצורת היחיד, אם כי השימוש בלשון חז"ל אינו משקף בהכרח את כל הלשון העממית, וזו ספק אם הבחינה בשיח היומיומי במילה זו בין הרבים ליחיד. השימוש ב"בריות" ברבים בלשון התנאים יובן במיוחד על רקע הכיוון הרעיוני הייחודי שלהם בשימוש במילה זו, כפי שיוכח להלן, ומשמעו הצורך בלכידות חברתית בין היחידים. על כן, אִזכור צורת היחיד "בריה" אינה מספקת את המשמעות של זיקת היחיד לחברה כצורת הרבים "בריות".

ועוד זאת, המילים השכיחות המבטאות את עצם משמעות הישות האנושית הן "אדם" או "איש", "אישה", "ילד" ו"ילדה" ביחיד, או ברבים: "אנשים", "נשים", "ילדים" ו"ילדות".⁷ פעם אחת נזכרת במשנה המילה "אנוש",⁸ והיא מופיעה פעמים נוספות בספרות התנאים אך רק

- למשל R.C. Van Leeuwen, "br" (1343), in: W.A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Michigan 1997, 1, pp. 728–735. להיבטי לשון של המילה "ברא" ראה י' יבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בנקודת הבבלי, חלק ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' 887 ובהע' 20; ג' בירנבאום, לשון המשנה בגניזת קהיר, ירושלים תשס"ח, עמ' 146: "בריה, היא יצור (שם עצם)".
- 5 על לשון התנאים כמרחיבה את לשון המקרא ומחדשת ומוסיפה עליה מילים ומשמעויות, ראה למשל M. Morgenstern, "The Literary Use of Biblical Language in the Works of the Tannaim", in: S.E. Fassberg, M. Bar-Asher and R.A. Clements (eds.), *Hebrew in the Second Temple Period: The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Other Contemporary Sources*, Leiden 2013, pp. 165–179.
- 6 תוספתא, ביכורים ב, ב: "כיו בריה לעצמו"; שם, שם ב, ז (תוספת למשנה, ביכורים ד, ה): "ר' יוסה אומ' אנדרגיס בריה לעצמו ולא יכלו חכמים להכריע עליו אם איש הוא או אשה היא"; אדם יוצא דופן וכן בעל חיים נקראו "בריה". תוספתא, סוטה טו, א, מתייחסת לתולעת השמיר; מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, מסכת ויסע, פרשה א, מהדורת הורוויץ עמ' 158; שם, משפטים מסכת כספא, פרשה כ, עמ' 321 (בעלי חיים). מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, וארא ו, ב, מהדורת מלמד-אפשטיין, עמ' 7; שם, טז, ג, עמ' 106; שם, כא, א, עמ' 158; ספרא, צו, מילואים, פרשה א, א; שם, בחוקותי פרשה א פרק ב; שם, ג; שם, שם ז; ספרי, במדבר, פיסקא ק, מהדורת הורוויץ עמ' 99; ספרי, דברים פיסקא ש, מהדורת פינקלשטיין עמ' 327; מדרש תנאים, דברים: כד, י; לב, א; לב, נב; לד, ה.
- 7 יש לציין גם את המילה "חבר", ראה מ"ד קאסוטו וא"ש הרטום, "אדם, בן אדם", אנציקלופדיה מקראית, כרך א, ירושלים תש"י, טורים 109–106; H.N. Wallace, "Adam", in: D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, 1, pp. 62–64; V.P. Hamilton, "Adam", in: W.A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Michigan 1997, 1, pp. 262–266; Ibid., "Ish", pp. 388–390; "Isha", pp. 537–540. וראה דיון במילה "איש" במקרא שבו מיוחסות לו משמעויות רחבות יותר מאשר היחס ליחיד: D.E.S. Stein, "The Noun Ish in Biblical Hebrew: A Term of Affiliation", *The Journal of Hebrew Scripture* 8,1 (2008), pp. 2–24.
- 8 משנה, אבות ד, ד, דברי רבי לויטש איש יבנה כי "תקת אנוש רמה".

בציטוט פסוק מהמקרא. כמו כן יש במקומות רבים בספרות התנאים התייחסות לאדם בלשון נוכח או נסתר, ללא אזכור מפורש של מילה המציינת אותו כאדם. לעומת זאת, השימוש במילה "בריות" היה כאמור ניכר, אך מועט ביחס למילים השגורות. אף זה מטה לומר כי השימוש בהן בלשון התנאים נהג לרוב במאמרים ייחודיים, וכך יוכח להלן.

משמעות המילה "בריות" בספרות התנאים

במשנה, שהיא המקור הקדום של ספרות התנאים, ניתן לראות כיוון ממוקד של משמעות המילה "בריות". המילה משמשת לרוב במאמרי פנייה אל אישי החברה, הם ה"בריות", אך מתכוונת אל כל אחד מהיחידים בחברה ודורשת ממנו לנהוג בנורמות חברתיות חיוביות כדי לשמור על חברה תקינה מבחינה תרבותית ומוסרית.

משמעות זו עולה בבירור מהסבר רעיוני של הלכה אחת במשנה, סנהדרין ד, ה: "לפיכך נברא אדם יחיד... ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך". ה"בריות" הם כל היחידים, שכולם שווים וביחד הם הרבים, "הבריות". המשנה מביאה כמה תשובות לשאלה הידועה מדוע נברא אדם יחיד, ומהן כדי להמחיש שכל הבריות שוות ואין אחד מיוחס או עדיף מחברו, לכן נבראו כל האנשים מאדם אחד. תשובה זו יש בה הנחת יסוד חברתית כי אין ייחוס אמיתי של איש או קבוצה היכולים לטעון שהם במעמד חברתי מועדף, לפי שכל האנושות נמשכת מאדם אחד. מאידך גיסא, כל פרט חשוב בפני עצמו אך יש צורך לשמור על איזון חברתי ביחס עם הכלל, לשמור על "שלום הבריות", מערכת יחסים חברתית תקינה שתמנע זעזוע והרס החברה. מכאן כי המילה "בריות" מציינת את כוונת היצירה של האדם מראש כחשוב ועומד בפני עצמו, אך גם כחלק מהחברה, ושילוב מאוזן זה בין ה"בריה" וה"בריות" מאפשר לבנות חברה ועולם.⁹

ברם, אין זה מפתיע כי עיקר ההיקריות של המילה "בריות" היא במסכת הרעיונית והיוצאת דופן במשנה, מסכת אבות. כשני שלישי מאזכורי ה"בריות" מופיעים במשנה במסכת אבות העוסקת בהיבטי הקיום המוסרי של היחיד והחברה המתוקנת, וכך גם המילה "בריות". את האמירות במסכת אבות ניתן למיין לפי סדר הזמנים של פעילות חכמי התורה שבעל פה המזכירים את המילה "בריות". ראש לכולם הוא הלל הזקן במאמר ידוע במשנה, אבות א, יב:

הלל אומר הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה.

הלל הזקן פעל כשלושה דורות לפני חורבן הבית השני (לערך בין 20 לפני הספירה – 20 לספירה). הלל מופיע בספרות התנאים כמנהיג רוחני דומיננטי שלא היה זקוק לתקף את מאמריו, ואפילו מדמויות מקראיות.¹⁰ עם זאת, הוא מטעים פתיחה ייחודית שאינה שגרתית בדברי התנאים, ומסתייע באישיות מרכזית במקרא, באהרן הכהן,¹¹ ובכך הוא מקנה חשיבות מיוחדת לחובת

9 עם זאת, אין זה ברור כי המשמעות של המילה "בריות" כללת את כל האנושות, אף כי כולם נבראו בצלם ומאותו אדם הראשון לפי התורה וכמשמע ממשנה זו. אך המשנה הרחיבה את נושא השוויון בין הבריות רק בהקשר לנושא הלכתי יהודי פנימי מובהק, וככל הנראה כוונת המשנה לחברה היהודית בלבד. ראה בעניין זה את התחבטותו של א"א אורבך, מעולמם של חכמים, קובץ מחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 561–577, בעיקר בתחילת הדיון.

10 י' בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 76–82, ובעיקר עמ' 76 והערה 5.

11 הוא נסמך על דברי הנביא האחרון מלאכי (ב, ו-ז) הרואה בכוהנים שבט מיוחד, ויש להם גם תפקיד של "ורבים השיב

עשייה זו המוטלת על כל יחידי החברה, הם "הבריות". במילת הפתיחה שיש בה גם מן הציווי, "הוי", הלל דורש עשייה פעילה, חיובית ונמרצת של יצירת יחס אוהד בין הבריות, של אהבת השלום והטמעתו, על ידי פעילות בין יחידי החברה. "ומקרבן לתורה" ניתן להתפרש כהמשך המשפט המדבר על עשייה פעילה של יצירת שלום בין הבריות, וזו תקרבם לתורה. אפשר גם להתייחס לביטוי זה כאל ערך נוסף הדורש לקרב את הבריות לתורה. כשם שיש לעשות לקירוב בין אדם לחברו – כך יש לקרב בין אדם למקום על ידי הקירוב לתורה. המילה "בריות" מייצגת אפוא את היחידים בתוך כלל החברה היהודית, וכן את הזיקה בין היחיד לחברה המחייבת את כולם לפעול כדי לקרב כל אחד לתורה.

הבא אחריו הוא חכם בן דור החורבן. משנה, אבות ג, י:

הוא (רבי חנינא בן דוסא, הנזכר במאמר הקודם) היה אומר כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו.

מאמר ידוע זה יוחס אפוא לחכם שפעל מיד לאחר החורבן.¹² הוא פונה לכל אחד וקובע כי מי שמקובל על הבריות, על הרבים, משמע מוכר במעשיו ואישיותו והם מרוצים ממנו, מקובל גם על המקום. גם כאן מודגשת הזיקה בין היחיד לחברה עד שגם בשמים הוא נמדד על פי זיקתו לחברה בארץ. ה"בריות" הם אפוא כל יחיד בחברה, אף כי בפועל זיקת היחיד היא לסביבתו הקרובה. מאמר נוסף בעניין הוא של חכם מרכזי מאותו דור של שרידי החורבן, ומראשי חכמי תקופת יבנה. משנה, אבות ב, יא:

רבי יהושע אומר עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם.

שלושת הדברים שרבי יהושע (בן חנניה) מציין מבוססים על חובת האדם להימנע מיחס שלילי אל החברה הסובבת אותו, הם "הבריות". אם אינו נמנע – מרירותו תגרום לקיצור ימיו. המאמר מציג את ההיבט ההפוך מקודמיו בהביעו את מניעת השלילה של שנאה במקום אהבת הבריות, הם היחידים בכללם.¹³

אזכור נוסף של הבריות מימי יבנה. משנה, אבות ד, א:

איזהו מכובד המכבד את הבריות שנאמר: כי מכבדי אכבד ובזוי יקלו (שמואל א ב, ל).

מעון" (מלאכי ב, ו). ההסתמכות על אהרן הכהן יש בה גם משום הטמעת תוכני הכהונה מהעבר בתוכני התורה, דבר המהווה שיטה במסכת אבות, כפי שנרמז כבר שם, משנה אבות א, א, וראה, P. Schäfer, "Rabbis and Priests, or: How to Do Away with the Glorious Past of the Sons of Aaron", in: G. Gardner and K.L. Osterloh (eds.), *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, TSAJ 123; Tübingen 2008, pp. 155–172, esp. 168. על דרכי מדרשו של הלל ראה למשל P. Mandel, "Legal Midrash Between Hillel and Rabbi Akiva: Did 70 CE Make a Difference?", in: D.R. Schwartz, Z. Weiss and R. Clements (eds.), *Was 70 CE Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leiden 2011, pp. 343–370, esp. 368–370 and n. 79.

¹² מעניין כי במקבילה בתוספתא, ברכות ג, ג, מהדורת ליברמן עמ' 12, המאמר יוחס לרבי עקיבא, ויש נוסחים המייחסים אותו לרבי יהודה שהיה תלמיד רבי עקיבא.

¹³ מניעת עניין שלילי יש לה כמה צורות, למשל עשיית מעשה שאינו ראוי בעיני הבריות נזכרת בדברי בית שמאי במחלוקתם עם בית הלל. ספרי זוטא, ו, יג, מהדורת הורוויץ עמ' 244.

אף כאן, המילה "בריות" מייצגת את הזיקה ההדוקה שבין היחיד לחברה שסביבו; הפרט צריך להתניחם בכבוד לחברה, לכל פרטיה, כדי שהם יכבדו גם אותו. האמירה יוצרת התניה ברורה בין הצורך לכבד את הבריות לבין המתכבד על ידם, וזה חלק מהזיקה העמוקה שבין היחיד לחברה. גם בדור הבא, זה שלאחר מרד בר כוכבא ומכונה דור אושא, נזכרים הבריות. משנה, אבות ד, ו:

רבי יוסי אומר כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות.

אף כאן רבי יוסי יוצר התניה, הפעם בין המכבד את התורה, שאז גופו מכובד על הבריות, החברה, ולהפך – "המחלל... מחולל", מילה חריפה להדגשת הדחייה החברתית – מחולל על הבריות. אף הקישור בין כבוד התורה לכבוד הבריות שונה מזה שבמאמר הקודם – המכבד בריות יכובד. הקישור כאן הוא בין שני נושאים שאינם בהכרח קשורים זה בזה, כבוד התורה והבריות, שכן אדם יכול לא לכבד את התורה אך לכבד את הבריות, וישיבו לו כבוד. אך רבי יוסי סבור שכבוד אמת לאדם הוא רק כשמכבד את התורה, ולהפך, הוא המחולל האמת. נראה כי רבי יוסי עושה הפניה מובנית בשימוש במילה "בריות". המאמרים עד כה עסקו ביחס המכבד והמקרב, בפועל, בעיקר בין אדם לסביבתו החברתית, "הבריות", ואילו רבי יוסי מוסיף חוליה ויוצר התניה נוספת לזיקה בין האדם לסביבה הרוחנית, כבוד התורה, שרק כשהוא קיים אצל האדם הוא מכובד בצורה אמתית על ידי הבריות, ולהפך, המחלל תורה מחולל על הבריות.

מכאן כי משנת אבות ייחסה לשורה של חכמים, מהלל הזקן ועד לאחר מרד בר כוכבא, את אזכור המילה "הבריות" באותה משמעות של היחידים הקשורים לחברה היהודית בזיקה מחייבת, והם חייבים בהתנהלות נכונה ומכבדת את החברה ואינם שונאים את מרכיביה. המחויבות של היחיד אמורה להיות אקטיבית, יצירת פעילות מעשית להתחבר ולקרב את חבריה, הן ליצירת חברה חיובית והן לקירוב לתורה, כדברי ראשון המצוטטים, הלל הזקן, ועד רבי יוסי, האחרון שבהם. מסקנות אלה מתאימות גם לארבע ההיקריות הנוספות של המילה "בריות", ששלוש מהן מאמרים מוסריים רעיוניים כבמסכת אבות, ואחת היא מאמר הלכתי, ומאמרים אלה מכוונים לחברה היהודית בלבד.¹⁴ הרי זה מעין "ואהבת לרעך כמוך", אך לא של היחיד כלפי היחיד אלא של היחיד כלפי החברה. נראה כי בנושא זה המשנה, הקובץ הקדום של חז"ל, מייצגת את השלב הקדום של השימוש במילה "בריות" הכולל רק את החברה היהודית.¹⁵ שלב ראשוני זה יתאים גם לרקע ההיסטורי של ראשית השימוש במילה "בריות", כפי שיוכח בהמשך.

גם בתוספתא השימוש במילה "בריות" דומה לזה שבמשנה, אך יש הרחבה במשמעותה לכיוונים חדשים. תוספתא, ברכות ה, ט, מהדורת ליברמן עמ' 26–27:

לא ישתה אדם מן הכוס ויתננו לחבירו לפי שאין דעת בריות שוות.

הלכה זו מתייחסת יותר לרגישויות של הבריות, כל פרט בחברה; שתייה מאותה כוס עלולה ליצור

14 משנה, פאה ח, ט; שקלים ג, ב; נדרים יא, ג (הלכה); סנהדרין ד, ה. האחרונה נדונה למעלה; משנת נדרים נדונה להלן בהמשך, ושתי המשניות הנוספות עוסקות בהקשרים של מצוות הייחודיות לחברה היהודית.

15 אמנם כלל זה אינו מוחלט ויש מקומות שהתוספתא מייצגת שלב שלפני המשנה, ראה ש' פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן, בצירוף מבוא כללי, רמת גן תשס"ג, עמ' 108–14.

רגש דחייה אצל כל הרואה את השותה. המעניין במקור מעט יוצא דופן זה הוא כי הוא מזכיר שלושה ביטויים אנושיים: אדם, חבר ובריות, כשהמילה "אדם" מציינת את היחיד, "חברות" מציינת את הקישור בין אדם לחברו, והמילה השלישית מציינת את ההנחה הבסיסית של הפרטים שיש ביניהם זיקה. ועוד זאת, במקור זה קשה עדיין לפסוק האם הוא פנים-חברתי יהודי או כפי שנשמע ממנו שעניינו כללי, לכל האנושות.

מאמר אחר מייצג משמעות רחבה יותר של המילה "בריות" הכוללת גם בני אדם יוצאי דופן בחזותם החיצונית, ובהם גם לא יהודים, ואפילו בעלי חיים, ואף ייחדו להם ברכות מיוחדות. תוספתא, ברכות ו, ג-ד, מהדורת ליברמן עמ' 34:

הרואה את הכושי ואת הבוריק ואת הגיחור ואת הלוקין ואת הכיפח ואת הננס (ואת החרש ואת השוטה ואת השכור) אומר ברוך משנה הבריות... הרואה בני אדם נאין ואילנות נאות אומר ברוך מי שככה לו בריות נאות.

הברכה הראשונה בעייתית מעט: מה טעם לברך על בני אדם יוצאי דופן ולהדגיש את שונותם? אלא שבני אדם רגילים במראה החיצוני שלהם הם הנורמה המקובלת, ואינם מרגשים, ואילו אחרים, שגם הם בריות, הם חריגים ומעוררים מגוון רגשות בצופה, וכאלה היו הנזכרים בתוספתא שחזותם הייתה שונה מהרגיל בזמנם,¹⁶ על כן נקבעה ברכה בראיית בריות חריגות המרגשות את האדם.¹⁷ גם בהמשך הקטע בתוספתא נאמר שאדם הרואה אנשים הגורמים ליצירת רגשות מיוחדים, כגון של צער, כהרש, מברך "דיין האמת" כמקבל את גזרת הבורא, וכשרואים דברים נאים המשמחים ומעוררים רגשות חיוביים יברך ברכת ההודאה אף על האילנות, שגם הם בכלל בריותיו. כלומר, המילה "בריות" המורחבת כוללת אנשים יוצאי דופן, לא יהודים, ואפילו אילנות, כדי להבליט את התחושה חיובית כלפי כל מה שנברא בעולם.

גם באמירות ההגדיות יש שימוש במילה "בריות" במובן של החברה ויחידיה. תוספתא, סוטה ה, יב, מהדורת ליברמן עמ' 180–181:

...מצינו באמינו שרה שאמרה לו לאבינו אברהם ישפט ה' ביני וביניך, אלא כך אמרה לו גרש האמה הזאת ואת בנה מלמד שהיתה אמינו שרה רואה את ישמעאל בנה במסין וצד חגבין ומעלה ומקטיר לע"ז אמרה שמא ילמוד יצחק בני כך וילך ויעבד כן ונמצא שם שמים מתחלל בדבר. אמר לה (אברהם), לאחר שזכין לו לאדם חבין לו? אחר שעשינוה מלכה ועשינוה גברה והכנסנוה לגדולה זו נטרדנה מתוך בתינו, מה הבריות אומרות עלינו, לא נמצא שם שמים

16 תובנה זו לגבי משמעות המיוחדות של הבריות הנזכרים כאן הובאה במעין מקבילה חלקית שעניינה דומה, בספרי זוטא, יב, א: "על אדות האשה הכושית, וכי כושית היתה והלא מדינית היתה אלא מה כושי ניכר במראיו מכל הבריות כך היתה צפורה ניכרת במראהה ובמעשיה מכל הנשים וכן הוא אומר שגיון לדוד אשר שר לה' על דברי כושי בן ימיני (תהלים ז, א), וכי כושי היה שאול והלא מושבט בנימין היה, אלא מה כושי ניכר במראיו מכל הבריות כך היה שאול ניכר במראיו ובמעשיו מכל ישראל. וכן הוא אומר וישמע עבד מלך הכושי (ירמיה לח, ז), וכי כושי היה ברוך בן נריה, אלא מה כושי ניכר במראיו מכל הבריות כך ברוך בן נריה היה ניכר במראיו ובמעשיו מכל ישראל. וכן הוא אומר הלא כבני כושיים אתם לי בני ישראל נאום ה' (עמוס ט, ז), וכי כושים הם ישראל, אלא מה כושי ניכר במראיו מכל הבריות כך היו ישראל ניכרין באהבתם מכל האומות לפני המקום". ייחוד החופעה החזונית של הכושי מכונה כאן: "ניכר במראיו מכל הבריות", וכך גם צפורה, שאול, ברוך בן נריה, ועם ישראל כולו הניכר מכל העמים.

17 וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, חלק א, ברכות פ"ו, נויארק תשט"ו, עמ' 106–108.

מתחלל בדבר? אמרה לו, הואיל ואתה אומר חילול שמים בדבר זה, ואני אומרת חילול שמים בדבר זה, יכריע המקום בין דברי לדברך, הכריע המקום בין דבריה לדבריו, שנאמר כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, שאין ת"ל כל, מה ת"ל כל? מלמד שהכריע לשנייה שהכריע לראשונה מה שניה לעדות הגר אף הראשונה לעדות הגר.

הוויכוח בין אברהם לשרה הוא מתי שם שמים מתחלל. לדעת שרה החילול הוא כלפי שמים, אם יצחק יושפע מישמעאל וילך לעבוד עבודה זרה, ואילו אברהם טען שחילול ה' הוא כלפי הבריות: אם לאחר שהכניסו את הגר לביתם ועשאוה גברת מכובדת, והיא עם אברהם האדון, יגרשוה – יהיה חילול ה' בעיני הבריות. שרה הציעה שה' יכריע איזהו חילול ה' החמור יותר, וה' הכריע לטובת שרה. משמע, חילול ה' הפוגע באמונה בה' חמור מחילול ה' בעיני הבריות, כי שם שמים עדיף על מחשבת הבריות.¹⁸ יש לציין כי המקור מתייחס לזמן שלפני מתן תורה, וממילא אינו מתייחס לישראל אלא לכלל האנושות. עם זאת, למעשה הבריות הם אלה הגרים בסביבה האנושית המכירה את אברהם, ואלה לא היו יהודים.

יש אשר המילה "בריות" מתייחסת לבעלי חיים. תוספתא, שבת יז, יט:

כן היה ר' שמעון בן לעזר אומר אפילו קטן בן יומו אין משמרין אותו לא מן החולדה ולא מן העכברים שהכלב רואה אותו ובורח נחש רואה אותו ובורח ואפילו עוג מלך הבשן מות משמרין אותו מן חולדה ומן עכברים שכל זמן שאדם חי מוראו מוטל על הבריות שנאמר ומוראכם וחתכם יהיה וג' מות בטל מוראו מן הבריות.

בעל המאמר היה מוקני דורו של רבי, עורך המשנה, והוא רצה להדגיש את חשיבות האדם בבריאה כל עוד הוא חי ולא מת, ואז מוראו מוטל על הבריות שהם בעלי החיים. פשוטו של מקור זה מתייחס אפוא רק אל בעלי חיים כ"בריות". אף כי אפשר שהוא מרחיב את תחולת המילה לבעלי חיים כדי להדגיש שגם אם הם חשובים בבריאה – האדם חשוב מהם.

חשיבות הבריות בעולם ההלכה החברתית

ההדדיות בין הבריות עולה גם ביחס לנושאי חברה וכלכלה מרכזיים. היבט חשוב בעניין עולה בנושא הצדקה המאורגנת. משנה, פאה ח, ט:

מי שיש לו חמשים זוז והוא נושא ונותן בהם הרי זה לא יטול, וכל מי שאינו צריך ליטול ונוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות,¹⁹ וכל מי שצריך ליטול ואינו נוטל אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו.

המשנה היא המשך לקודמותיה העוסקות בסיוע הפרטי והמאורגן של הצדקה. חמישים זוזים

18 ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים, חלק ח, סוטה פ"ה, ניו יורק תשל"ג, עמ' 663–665, לשוורת 84–110.

19 במקבילה הובא הצורך לבריות בשם רבי נתן ובשינויים. ראה: מכילתא דרבי ישמעאל משפטים – מסכת כספא פרשה כ, מהדורת הורוויץ עמ' 328: "מכאן אמרו, כל הנוטל ממון ומטה את הדין, אינו יוצא מן העולם, עד שיחסר מאור עיניו. רבי נתן אומר, עד שיהא בו אחד משלשה דברים הללו, או טירוף דעת בתורה, שיטהר טמא או שיטמא טהור, או יצטרך לבריות, או שיחסר מאור עיניו. ויסלף דברי צדיקים. משנה דברים המצודקים שנאמרו בסניי". וראה ספרי, דברים, פיסקא קמא, מהדורת פינקלשטיין עמ' 199.

המושקעים בעסק ויהיה מהם רווח הם קו העוני ולא ייטול מהקופה והתמחוי, שהם הסיוע הציבורי המאורגן לטובת העניים, ואם נטל סופו שיצטרך לבריות. הפרט זקוק לסיוע כלכלי מהבריות, מכל אדם, אך הוא מסתייע גם בסיוע החברתי המאורגן ואין לו ליטול מהקופה אם יש לו סכום זה. אך דומה שעיקרו של רעיון נשמע דווקא מהאיום השלילי, סופו שיצטרך לבריות. משמע, המקור רואה כעיקר דווקא את המצב ההפוך, החיובי, שאין אדם זקוק לבריות אלא מתפרנס בכבוד ואינו מהווה נטל על החברה. מבחינה זו מוצג כאן מרכיב חברתי וכלכלי הפוך, שאין להזדקק לבריות אלא בשעת הדחק. כלומר, יש דברים שבהם היחיד צריך לא להיות תלוי בחברה, ודווקא אז החברה תהא תקינה יותר.

יש גם פרישה מהבריות שאינה בהכרח חיובית. משנה, נדרים יא, ג:

קונם שאיני נהנה לבריות אינו יכול להפר ויכולה היא להנות בלקט ובשכחה ובפיאה.

אישה המודרת הנאה מהבריות כולן – בעלה אינו יכול להפר לה, כי אין זה בכלל נדרי נפש שהבעל יכול להפר לאשתו, כי יכולה ליהנות ממנו. על כן, היא נחשבת לענייה ויכולה ליהנות מלקיחת לקט, שכחה ופיאה הניתנים לעניים. נראה כי השימוש במילה "בריות" נועד כאן להדגיש שאין בכך רק ריחוק מבני אדם כיחידים אלא פרישה מהחברה. כמו כן, המשנה עוסקת ביחיד החברה היהודית שעליהם חלים דיני נדרים ותרומות ומעשרות, וכאמור, ביחס אליהם נזכרת המילה "בריות".

מקור אחר מנסח כלל הלכתי ורעיוני שהיה לנכס במקורות היהודיים לאחר מכן. תוספתא, סוטה ז, ב, מהדורת ליברמן עמ' 191–192:

שבועת הדיינין באי זה צד, הרי מי שנתחייב שבועה לחברו, אומרים לו, הוי יודע שכל העולם כולו מזדעזע ביום, שנאמר לא תשא שם ה' א-להיך וגו', כל עברות שבתורה כתוב בהן ונקא, וזו כתוב בה לא ינקא, כל עברות שבתורה נפרעין ממנו, וזו ממנו ומכל העולם, ויהא עון העולם כולו תלוי בו... כל עברות שבתורה נפרעין ממנו, וזו ממנו ומקרוביו... כל עברות שבתורה תולין לו לשנים ולשלשה דורות, וזו לאלתר, שנאמר... ובאה אל בית הגגב, זה משיביע לשקר וידע שאין לו בידו, וגונב דעת הבריות... כל עבירות שבתורה בממונו, וזה בממונו ובגופו... וראה שדברים שאין האש אוכלתן שבועת שקר מכלה אותן.

המקור מסביר את חומרת שבועת השקר. היא שונה מכל העברות האחרות וחמורה מהן בכך שהנשבע לא ינקא, ויפרעו ממנו ומכל העולם בגללו, ונפרעין ממנו ומקרוביו, ונפרעין ממנו מיד, מממונו ומגופו, ושבועת השקר מכלה אותו. דוגמה לכך היא המשיביע את חברו שיש בידו דבר משלו וידע שאין לו בידו מאום, ובכך הוא "גונב דעת הבריות". למעשה זה ניסוח כללי של איסור לגנוב דעת הבריות, אף כי בכל מקרה כזה הוא גונב רק דעת הנשבע שאותו הוא משקר, כי הלה יודע שלא לקח ממנו מאום, וייתכן שגונב גם דעת בית דין המאלצים את הנשבע להשיבע. מכל מקום, המילה "בריות" מציינת בעייה משפטית חשובה במיוחד ובעלת השלכות חברתיות רבות שבין היחיד לחברה-הבריות: איסור גנבת דעת הבריות. מקרה זה של שבועת חנים המיוסדת על גנבת דעת חמור במיוחד, כי יש בו חילול שם ה' בקרב הבריות, ולכן גם עונשו חמור.

ואכן, גנבת דעת הבריות היא נושא משפטי רחב וחמור הכולל מרכיבים רבים, בעיקר בדברים

שבין אדם לחברו אך גם כגונב דעת הבורא. תוספתא, בבא קמא ז, ח, מהדורת ליברמן עמ' 31:

שבעה גנבין הן הראשון שבכולם גונב דעת הבריות, והמסרב בחבירו לאורחו ואין בלבו לקרותו, והמרבה לו בתקרובת ויודע לו שאינו מקבל, והמפתח לו החביות שמכורות לחנוני, והמעויל במידות, והמשקר במשקלות, והמערב את הנידה בתלתן ואת החומץ בשמן, אף על פי שאמרו אין השמן מקבל דלוס לפיכך מושחין בו את המלכים, ולא עוד אלא שמעלין עליו שאילו היה יכול לגנוב דעת העליונה היה גונב שכל הגונב דעת הבריות נקרא גנב שנאמר ויגנב אבשלום את לב אנשי ישראל מי גדול גונב או ניגנב הוי אומר ניגנב שיודע שנגנב ושותק.

משבעת הגנבים הראשון הוא "גונב דעת הבריות", והוא מעשה ערמה המוצג כחיובי אך כוונת העושה שלילית. יתר על כן, נראה כי הוא מוצג ככלל פתיחה לכל המקרים שבהמשך שכל אחד מהם הוא מקרה בפני עצמו של גונב דעת הבריות, והדבר הבולט בכל המקרים כי הם עוסקים בדינים של בין יחיד ליחיד. כך המפציר בחברו להתארח אצלו, ולמעשה אינו רוצה בכך; המרבה לאורחו תקרובת ויודע שלא יסכים לכך; הפותח לו חבית שכבר מכרה לחנוני – שזו גנבה; המרמה במידות ומשקלות ובתערובות של נידה (– גירה, הנוסח הנכון, זרעי כרוב, דברי ליברמן) בתלתן, שמהם עושים תרופות, וזרע הכרוב פחות חשוב מזרע התלתן לעניין זה;²⁰ המערב חומץ בשמן, אף שיכול למעון שעשה זאת לחזק את השמן וטעמו – כל אלה הם מעשי הונאה, והם גנבת דעת הקונה או המקבל שאינו מודע למעשים אלה. גונב הדעת מכל הסוגים מעלים עליו כאילו גנב דעת עליונה של הבורא (כנזכר בהמשך, בהלכה ט, שישאל גנב דעת עליונה בסיני). הגונב דעת הבריות הוא גנב, ויותר חמור כשהנגנב יודע ושותק.

גנבת דעת הבריות היא גם כשגנבת הדעת נעשית בעקיפין. תוספתא, בבא מציעא ג, כז, מהדורת ליברמן עמ' 80:

לא ירביין חנוני לתוך חנותו יין ושמן מפני שגונב דעת הבריות מקום שנהגו להטיל מים למחצה לשליש ולרביע יטילו ואין משנין ממנהג המדינה.

החנוני מנסה לייפות את סחורתו על ידי פיזור טיפות יין ושמן בחנותו כדי למשוך קונים פוטנציאליים. היה בכך אמצעי פרסום פשוט להגביר את תנועת הקונים והקנייה בחנותו, והרי זו גנבת דעת בעקיפין כי הוא מושך אנשים להרגילם אצלו. כך גם בהוספת חומרים שאינם ממין הסחורה, כגון הוספת מים, יש לנהוג בה כמנהג המדינה, ואם מגזים הרי גם זה גונב דעת הבריות.²¹ כלל משפטי בסיסי נוסף שהוא בעל גוון חברתי מובהק קשור לכבוד הבריות, ואף הבורא מתחשב בו. תוספתא, בבא קמא ז, י, מהדורת ליברמן עמ' 32:

רבן יוחנן בן זכאי אומר בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות, שזר מפני שמהלך ברגליו

20 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, נזיקין, חלק ח, בבא קמא, נויארק תשמ"ח, עמ' 67–69, לשורות 35–39.

21 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, נזיקין, חלק ט, בבא מציעא, נויארק תשמ"ח, עמ' 188–189, לשורות 99–103. על אמצעי פרסום וחשיבותם בימי המשנה ראה ב"צ רוזנפלד ו' מנירב, "תדמית וסטטוס חברתי של העוסקים בשיווק בעיני חכמים בתקופת המשנה והתלמוד", בתוך: מ' מור, ג'ק פסטור, 'ר' רונן ו' אשכנזי (עורכים), לאוראל – מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוראל רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 547–576.

משלם חמישה שנה מפני שמוענו משלם ארבעה.

המאמר מיוחס לחכם הבולט ששרד את חורבן הבית השני, רבן יוחנן בן זכאי. לדבריו "חס המקום על כבוד הבריות"; כאשר הם מתאמצים יותר ההלכה מתחשבת בכך, גם אם המאמץ הוא נשיאת בעלי חיים. הגונב שור משלם חמישה כי השור הולך רגלי ויש פחות מאמץ לקחתו, ואילו השנה נטען על גבו של הגנב וזה קל יותר לכן ישלם פחות, רק ארבעה.²²

יסוד מרכזי במוגע האדם עם החברה הוא האמינות, למשל בעסקאות כלכליות, והוא ההיבט החיובי ההפוך מגנבת דעת הבריות. גם יסוד זה נקשר לבורא. תוספתא, בבא בתרא ה, ה, ליברמן עמ' 146:

היה מוכר לחבירו לגין וחצי לגין, רביעיות ושמיניות, וכשהוא בא עמו לחשבון, לא יאמר לו מלא לי את המדה הזאת, מחול לי את הקורטוב הזה, שאין האמנות המדות תלויה אלא בבריות, והמקום ב"ה (ברוך הוא) הוחל שמו עליהן.²³

הקונה מחכה שהמוכר ימלא את הלגין ואז מבקש לשנות למשקל קטן יותר, וכך הוא מרוויח את הדבוק בלגין. זו גנבת דעת כיוון שלמעשה אינו רוצה לקנות מה שסוכם תחילה אלא רוצה לשנות ולהרוויח על ידי הקטנת המידות. זה סותר את הכלל היסודי של אמינות המשא ומתן בין הבריות, ומכל שכן כששם המקום – הבורא – הוחל עליהם.

חשיבות רוח הבריות הועצמה במקור נוסף. במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, טו, כו, מהדורת מלמד-אפשטיין עמ' 105:

והישר בעיניו תעשה זה משא ומתן שכל הנושא ונותן באמונה ורוח הבריות נוחה הימנו מעלה עליו הכתוב כאלו קיים כל התורה כולה.

המקור הוסיף נדבך לדברי רבי חנינא בן דוסא (משנה, אבות ג, י) שאם רוח הבריות נוחה מהאדם גם רוח המקום נוחה הימנו. לפי מקור זה הנושא ונותן ביושר מיישם את דברי רבי חנינא שרוח הבריות נוחה הימנו ועקב כך כאילו קיים את כל התורה, שהיא הבסיס ליושר. משמע שהכלל "רוח הבריות" מיושם גם בעסקיו הכלכליים, ודווקא כך כאילו קיים את כל התורה כולה.

המשפט הוא אבן היסוד לקיומה של החברה; גם מינוי שופט המופקד על המשפט מחייב כמה תנאים, וביניהם ש"רוח הבריות נוחה הימנו". תוספתא, סנהדרין ז, א, מהדורת צוקרמנדל עמ' 425:

ומשם שולחין ובודקין כל מי שהוא וחכם ושפוי וירא חטא ופרק טוב ורוח הבריות נוחה הימנו עושין אותו דיין בעירו משנעשה דיין בעירו מעלין ומושיבין אותו בחיל ומשם מעלין ומושיבין אותו בלשכת הגזית.

22 ראה הסברו של י' ברנד, "גדול כבוד הבריות", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 34–5, שלפי מדרש הלכה זה היסוד הוא משפטי-מעשי יותר מכלל הלכתי-הצהרתי. לעומת זאת, בירושלמי הכלל נחשב להלכתי.

23 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, נזיקין, חלק י, בבא בתרא, נויארק תשמ"ח, עמ' 390, לשורות 32–33, הביא את המקבילות לביטוי המיוחד ששם הבורא הוחל על הבריות, כנראה ישראל.

במקור זה נמנו חמישה תנאים למינוי ראשוני למשרת דיין בעיר המגורים ומשם לסנהדרין, והתנאי האחרון הוא: רוח הבריות נוחה הימנו.

השופט הדין אמת מביא שלום בין כל הבריות, ובכך חשיבות הדין, אף כי יש תמיד צד אחד שנפגע בדין. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, פרק יח, כג, מהדורת מלמד-אפשטיין עמ' 133–134:

ר' סימאי אומר הדין את הדין לאמתו נראה כמטיל קנאה בין הבריות ואינו אלא נותן שלום ביניהן... אין לי אלא נוטל ממון שיש לו שלום, מניין שאף המתחייב ממון שגם הוא סופו שלום שנאמר... אין לי אלא לבעלי דינין ומניין אף לכל ישראל ת"ל... אין לי אלא בני אדם בלבד מניין שהמשפט שלום אף לבהמות ולחיות ולכל בעלי חיים ת"ל...

הדיין השופט אמת גורם לשלום בין הבריות, בישראל ובעמים, ואף מביא שלום בין בעלי חיים. קשה להבין כיצד דין אמת משפיע אף על בעלי חיים, אך הרעיון הוא שדין אמת עושה שלום בבריאה כולה, כביכול מעין סדר עולמי.

במקום אחר יש השלמה מעניינת לרעיון זה. ספרי, במדבר פיסקא צב, מהדורת כהנא עמ' 234–235:

אשר ידעת כי הם זקני העם, את צריך לידע אם הם ברורים לפני. כי הם זקני העם, מלמד שאין אדם יושב בישיבה שלמטה אלא אם כן יושב בישיבה של מעלה, עד שבריות מרננין אחריו ואומרים כשר איש פלוני וחסיד ונאה להיות חכם.

המקור קשה לפירוש, כי הממנה צריך לדעת אם הם ברורים לפני ה' ורק אז יהיו ראויים לפני הממנה, וכיצד ידע? ²⁴ מכל מקום, המתמנה חייב לנהוג בדרך ראויה המכשירה אותו להיות עם "ברורים", נבחרים, כדי שהבריות ירננו שהם מתאימים לשבת "בישיבה". הישיבה כאן משמעה בית דין או מקום המשפט, והוא מיוחס כאן לקבוצה מצומצמת ונבחרת, הם המנהיגים השופטים. הישיבה כאן אינה מתייחסת לבית מדרש, מקום הלימוד וההוראה של חכמים ותלמידיהם, כפי שהובן ביטוי זה מאוחר יותר בתלמוד הבבלי. ²⁵ מכאן כי תנאי למינוי בישיבה הוא שביעות רצון מצד הבריות ומהשמים, כלומר בעיני אלוהים ואדם.

במקבילה לקטע זה, בשינויים, יש פירוט ברור יותר. ספרי זוטא, פרק יא, טז, מהדורת הורוויץ עמ' 271:

ד"א וכי צריך הקדוש ברוך הוא לומר למשה אשר ידעת והלא גלוי לפניו מי שהוא ראוי לגדולה אלא מלמד שכל זקן שחלק לו ראש הדור כבוד מן השמים הסכימו על ידו שכן הבריות משיבין ואומרים כשר הוא איש פלוני וחסיד ונאה ליקרא חכם.

²⁴ הסבר הקטע בעייתי במקצת, ראה מ' כהנא, ספרי במדבר, חלק ג, פירושים, ירושלים תשע"א, עמ' 631–633, וראה גם ש' ליברמן, ספרי זוטא, נויארק תשכ"ח, עמ' 88.

²⁵ ראה סיכום הדעות בעניין משמעות הביטוי "ישיבה" אצל J.L. Rubenstein, "The Rise of the Babylonian Rabbinate: A Reexamination of the Talmudic Evidence", *JSIJ* 1 (2002); Idem, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003, pp. 16–38.

המינוי התלוי בבריות נקשר לשאלה הידועה: הרי הקב"ה יודע הכול מראש, ומדוע צריך לומר למשה לברר מי מתאים להיות מנהיג? והתשובה היא: כדי שכשראש הדור יחלוק כבוד לזקן המתמנה ייחשב הדבר שמן השמים מסכימים עמו, ואף הבריות יאמרו שהוא מתאים במידותיו החברתיות. משמע, המינוי בא מצד ראש הדור, אך מודגש שיש גם הסכמת הבריות-החברה למינוי. מינוי זה הוא לשבת בישיבה, הוא מקום המשפט וההנהגה, כמקור הקודם. מקור נוסף במדרשי ההלכה התנאיים משלים את נושא המינויים. בספרי, דברים פסקא יג, מהדורת פינקלשטיין עמ' 22, נאמר:

רבן שמעון בן גמליאל אומר אין כל ישיבה וישיבה יושבת עד שהבריות מרגנות אחריו ואומרות, מה ראה איש פלוני לישב, ומה ראה איש פלוני שלא לישב, לכך נאמר וידועים לשבטיכם (דברים א, יג), שיהיו ידועים לכם.

לדעת רבן שמעון בן גמליאל, שפעל סביב לשנת 150 לספירה, המינוי הוא בידי המנהיג שבוחן ויודע את טיבם של המתמנים. החכם מודגש שכל בחירה של אדם ומינויו כרוכים בכך שהבריות ירגנו על הנבחר, וראוי למנהיג להתחשב ברגיזו זה.²⁶ המינוי האמור הוא "לישב בישיבה", והנבחר מצטרף להנהגה שהיא הממשיכה את קודמתה בכל דור, "כל ישיבה וישיבה יושבת". גם המקור המקראי מספר דברים עוסק בהנהגה המרכזית של החברה, והדרשה הנסמכת על מקור זה מתכוונת אף היא להנהגה המרכזית הדתית של החברה היהודית בארץ ישראל. בכל המקורות האלה העוסקים במינוי להיות דיין, או זקן, או בישיבה, נאמר כי המינוי עצמו הוא בידי המנהיג עם הסכמה משמים. עם זאת, המינוי חייב להיות מוסכם על הבריות, הם החברה כולה, ואין למנות מנהיג או שופט או תפקיד הכולל את שניהם ללא הסכמתם. מקורות אלה העוסקים במינוי עניינם הוא פנים-חברתי, והם מתייחסים להנהגה ולחברה היהודית ולא לאומות אחרות. חשיבות דעת הבריות נועדה ליצור דפוס התנהגות תקינים בתוך החברה. לכן גם באמירות הרעיוניות בולטת חשיבות דעת הבריות המשמשת כקנה מידה להתנהגות חברתית ודתית נאותה או לא נאותה. ספרי דברים, פרשת דברים פסקא א, מהדורת פינקלשטיין עמ' 6:

רבי שמעון אומר משל למה הדבר דומה לאחד שהיה מקבל חכמים ותלמידיהם והיו הכל מאשרים אותו באו גוים וקבלם באו לסטים וקבלם היו הבריות אומרים כך היא ווסתו של פלוני לקבל את הכל כך אמר משה לישראל ודי זהב למשכן ודי זהב לעגל.

לפי הדוגמה, אדם המארח חכמים ותלמידיהם הוא חיובי, אך הוא מארח גם ליסטים או גויים. הבריות, שהם היהודים במקרה זה, יאמרו שזה מנהגו שמארח טובים ופחות טובים. החכם למד זאת מישראל בימי המדבר שתרגמו בעין יפה למצוות בניית המשכן, ועם זאת נתנו גם לעגל הזהב.

הבורא והבריות

המילה "בריות" משמשת להדגשת היחס המיוחד של הקב"ה לבריות במגוון צורות, וכך מובלטת מעלת האדם שהבורא מתייחס אליו בצורה מיוחדת ומעצימה.

26 ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 87-88.

מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה, פרשה ד, מהדורת הורוויץ עמ' 130:

ה' שמו, שהוא מרחם על בריותיו שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון וגו' (שמות לד, ו).

ה' מתייחס לבריותיו ומרחם עליהם,²⁷ אם כי לא ברור האם כוונת הדרשן לכלל הנבראים או רק לישראל.

אך יש שאינו רחום והוא מעניש את הבריות. הקב"ה יעניש את ישראל כשהם אינם הולכים בדרכיו במכות שרשרת: כשהראשונה נגמרת כבר מתחילה השנייה. בספרא, בחקותי, פרשה ב, פרק ד (ב):

והפקדתי עליכם בהלה, שיהיו המכות פוקדות אתכם מזו לזו, עד שהראשונה פקודה אצלכם אביא אחרת ואסמכה לה בהלה מכה המבהלת את הבריות, ואיזו זו מכת מותן.

החכם הדרשן עלום השם מתכוון בדבריו אך ורק לחברה היהודית שיש לה מחויבות מיוחדת כלפי הבורא, לכן גם עונשם הוא ייחודי, "מכה המבהלת את הבריות", הנראית כמעין התפרקות טראומטית בהדרגה של החברה היהודית.

ניסוח נוסף, "שלא יהו הבריות אומרים", מעיד על חשיבות דעת הבריות, דעת הקהל, בעיני המקום. ספרי זוטא, פרק כז, יד, מהדורת הורוויץ עמ' 319:

דוד אמר לפני המקום רבוני אל תכתוב מפני מה פרעת ממני אמר לו המקום לא שווה לך שלא יהו הבריות אומרים הרבה עבירות היו ביד דוד אלא שלא כתבן המקום אלא אני כותבה שלא היתה אלא אחת שנאמר אשר עשה דוד הישר בעיני ה' רק בדבר אוריה החתי.

לפי המדרש, המקרא מעדיף שייכתב החטא האחד "רק בדבר אוריה החתי", שלא יאמרו הבריות ש"הרבה עבירות היו ביד דוד, אלא שלא כתבן המקום". דעת הקהל מוצגת לא רק כדעת יחידים שהיא חשובה אלא כדעת הבריות, שהם הקבוצה המלוכדת. על כן לא ראוי שתופעה שלילית אצל המנהיג תורחב ותלוך לחוסר אמון בו מתוך מחשבה שמן הסתם האירוע השלילי הוא רק חלק מתופעה רחבה של התנהלות לא ראויה של המנהיג והבריות יחדלו להאמין בו, ובעקיפין תיחלש אמונתם וביטחונם בבורא שהמנהיג נתפס כמייצגו. גם במקורות תנאיים נוספים נזכר רעיון הצגת החטא כדי להקטין את התדמית השלילית של דמות מופת מקראית.²⁸

יחסו החיובי של הקב"ה לבריות מתבטא גם בדרך עקיפה, שהוא ייתן את חן האדם בעיני הבריות וזה יסייע להצלחתו, כפי שנאמר במפורש בכמה מקרים במקרא. ספרי במדבר, פיסקא מא, מהדורת כהנא עמ' 110:

27 בדומה לכך גם במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, טו, ג, מהדורת מלמד-אפשטיין עמ' 82: "ד"א יש גבור עומד במלחמה] [ומשקנאה וגבורה] לובשתו [א]פי' [אביו וא]פי' אמו וא]פי' [קרין בין] [אינו מבחין אלא מכה והולך בחמה אבל מי שאמר והיה העולם אינו] [כן אלא ה' איש מלחמה הוא עושה מלחמה ואף על פי כן ה' שמו ר] חמן הוא [על כל ברין] תיו מה שמו ה' ה' אל רחום וחנון וגומ' (שם' לד, ו). גיבור במלחמה הורג בחמתו ללא אבחנה, ואילו ה' גם במלחמה מתנהג עם הבריות ברחמנות.

28 דיון נרחב על נושא זה מכמה נקודות מבט ראה: מ' בר, "על ליכודם החברתי של חז"ל (גילוי חוטאים וחטאיהם וכיסוים בספרות חז"ל)", ציון נג (ב) (תשמ"ח), עמ' 149–166 [= מ' בר, חכמי המשנה והתלמוד – הגותם פועלם ומנהיגותם, רמת גן תשע"א, עמ' 308–325].

דבר אחר (-ויחנך) יתן חנך בעיני בריותיו. וכן הוא אומר ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר (בראשית לט, כא) ואומר ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה (אסתר ב, טו) ואומר ויתן האלהים את דניאל לחן ולחסד ולרחמים (דניאל א, ט) ואומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם (משלי ג, ד).²⁹

חשיבות הבריות מועצמות בהנחה נוספת, שכשם שהבורא זן אותם בכל שעה כך גם הגדולים בישראל, הם המנהיגים, משרתים את הבריות. מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה א, מהדורת הורוויץ עמ' 195–196:

דרש ר' יצחק ואמר, כשעשה רבן גמליאל סעודה לחכמים, היו כל חכמי ישראל מסובים אצלו; עמד רבן גמליאל ושמשן, אמרו החכמים: אין אנו כדי שישמשנו; אמר להן ר' יהושע, הניחו לו שישמש, שמצינו שגדול מרבן גמליאל שמש את הבריות; אמרו לו, אי זה זה, אמר להם: אברהם אבינו גדול העולם, שישמש מלאכי השרת, והיה סבור בהן שהם בני אדם ערביים עובדי עבודה זרה, רבן גמליאל שישמש חכמים לומדי תורה, על אחת כמה וכמה. אמר להן ר' צדוק, הניחו לו שישמש, מצינו גדול מרבן גמליאל ומאברהם שישמש את הבריות; אמרו לו, אי זה זה, אמר להם: שכינה, שבכל שעה מספיק מזון לכל באי העולם כדי צרכן ומשביע לכל חי רצון, ולא לבני אדם הכשרים והצדיקים בלבד, אלא אף הרשעים עובדי עבודה זרה, רבן גמליאל על אחת כמה וכמה שישמש חכמים ובני תורה.

רבי יהושע קרא "בריות" לאורחי אברהם אבינו "גדול העולם", "ערביים ועובדי עבודה זרה", אף כי היו מלאכי השרת. מכאן שלפי המקור "הבריות" הם לאו דווקא יהודים, אלא כלל האנושות. רבי צדוק, כקודמו, משרידי דור החורבן שפעל גם ביבנה, העצים את דרגת חשיבות השימוש: "מצינו גדול מרבן גמליאל ומאברהם שישמש את הבריות; אמרו לו, אי זה זה, אמר להם: שכינה". כאן אף נתפרש כי "הבריות" הם "כל באי עולם", שהקב"ה זן אותם בין אם הם רשעים ובין אם צדיקים. המילה "בריות" מבליטה את חשיבות הבריות בכלל, ולכן כבוד גם לגדול העולם כאברהם או למנהיג מרכזי בדורו כרבן גמליאל שישמש את אורחיו. לפי הדעה השנייה אף הקב"ה משרתם כל הזמן, לפי שהוא מוקיר מאוד את בריותיו. מכאן שעל בעלי המעמד שבדור לכבד את אישי החברה ולהוקירם ולהוכיח יחס זה גם במעשים לטובת הבריות, ואין לדרוש רק כבוד מהבריות אלא גם לכבדם. על כן, גם הדרשות על רקע המשתה אצל רבן גמליאל הן העיתוי המתאים להציג את כבוד הבריות עקב הסיטואציה שגדול הדור ומנהיגו עושה שמחת נישואין לבנו, והוא רגע שיא גם בעולמו של המנהיג; הרי זה כמעין מעמד הר סיני שהשתתפו בו כל הבריות, הם ישראל, והמנהיג משרתם כאות הוקרה על חשיבותם והיותם שותפיו ולא רק מונהגיו.

ואכן מדרש הלכה אחר יוצר מצב של מעין שותפות בין הבורא לישראל בריותיו. מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ד, מהדורת הורוויץ עמ' 215:

ויעל עשנו. יכול כעשן זה בלבד, ת"ל כבשן... ומה ת"ל כבשן, לשכך האוון מה שהיא יכולה לשמוע... כיוצא בו... אלא הרי אנו מכנין אותו מבריותיו, לשכך את האוון מה שהיא יכולה

לשמוע. כיוצא בו: והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו מים רבים (יחזקאל מג, ב), וכי מי נתן כח וגבורה במים, לא הוא, אלא הרי אנו מכנין אותו מבריותיו, לשכך האוזן.

פסוקי המקרא אינם מציגים את כוחו האמתי של הבורא כי הוא אינסופי. כך בהר סיני עלה עשן ההר ככבשן כי זה מה שהבריות – ישראל במקרה זה – יכלו להשיג לפי כוחם, וכן הרעש בהר סיני היה לפי מה שאוזן האדם יכלה לשמוע. הביטוי "מכנין אותו מבריותיו" הוא מלשון "כינוי", שהוא תיאור בסיוע אמצעי. הבורא אינו מציג את עצמו ישירות לפני הבריות, אך מראה להם את גדולתו לפי השגתם כי הוא מכבדם. כאן בולט שימוש החכמים במילה "בבריות" ככלי להביע את מעלת האדם בכלל שהקב"ה מתגלה לפניו, כמובן לפי כוחו, אך זה מסר גם לזיקה שבין הבורא לבריותיו. גדולת הבורא מובלטת בניסוח נוסף: "שהוא ראשון לכל בריותיו". כך בספרי זוטא, פרק טו, כד, מהדורת הורוויץ עמ' 285:

ושעיר עזים אחד לחטאת... לחטת חסר אל"ף ללמדך שקרבן זה על שגגת עבודה זרה הוא, מה אל"ף ראשון לכל האותיות כך זה כפר ביחידו של עולם שהוא ראשון לכל בריותיו.

לעתים נזכרים גם בעלי חיים בתואר "בריות", ומקום חיותם מהווה הוכחה לפלא הבריאה. ספרא, שמיני, פרשה ה (ז):

צב זה הצב למינהו לרבות מינים של צב חברבר ובן הנפילים וסלמנדרא כשהיה רבי עקיבא מגיע לפסוק זה היה אומר מה רבו מעשיך ה' וגו' (תהלים קד, כד), יש לך בריות גדילות בים וגדילות ביבשה, גדילות בים אם עלו ליבשה מתו, והגדילות ביבשה אם עלו בים מתו, גדילות באור וגדילות באויר גדילות באור אם פרשו לאויר מתו, גדילות באויר אם פרשו לאור מתו, מקום חיות של זה מיתתו של זה ומקום חייו של זה מיתתו של זה.

המאמר מיוחס לרבי עקיבא שפעל בתקופת יבנה ומזכיר כי נפלאות הבריאה בולטים מתוך התבוננות בבעלי החיים, הם הבריות במקרה זה, החיים במקום מיוחד ביבשה או בים, או באויר או באור, ואינם יכולים להחליפו.³⁰

השלום הוא התקווה המרכזית של הבריות. ספרי במדבר, נשא, פיסקא מב, מהדורת כהנא עמ' 116:

ר' אלעזר או' גדול השלום שלא נטעו הנביאים בפי כל הבריות אלא שלום.

הנביאים הם שנטעו מסר חברתי אנושי אופטימי לעתיד: "בפי כל הבריות אלא שלום".³¹ אף כי רעיון השלום מפורסם וידוע, נראה כי המקור מלמד שמקורו אינו מסברה של בני האנוש אלא הוא קביעה של הבורא שהעביר לאנושות דרך נביאיו. ועוד זאת, שהשלום אינו תקווה אופטימית בלבד אלא מציין יעד שהבורא קבעו מראש עבור בריותיו.

30 אך לעתים לא נכללים בעלי חיים עם הבריות אלא רק האדם והם כנגדו. ספרא בחוקותי, פרשה א, פרק ב, ב: "ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה, מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני ומוציא מרה מתוך פיו, וכן הוא אומר גמול ידו הדה, זו חיה ההורגת את הבריות". בזמן הזה חיה הורגת את הבריות, את האדם, ולעתיד זה ישתנה.

31 מ' כהנא, ספרי במדבר, חלק ב, ירושלים תשע"א, עמ' 330.

הרקע ההיסטורי, החברתי והתרבותי

מקורות התנאים שנדונו מייחסים לחכמי הדורות מהלל ועד אחרוני חכמי ימי המשנה (0–250 לספירה לערך) שימוש במילה "בריות". הוכח כי השימוש במילה "בריות" הוא ייחודי ובעל משמעות חברתית של חשיבות הפרט והזיקה העמוקה בין הפרט לחברה, ואף יש בו מסרים חברתיים כלליים. כאמור, במקורות התנאים נעשה לראשונה שימוש במילה "בריות". על כן, ראוי לדון ברקע החברתי-היסטורי שעשוי להבהיר את הצורך בהיווצרותה או בכניסתה לשימוש של המילה "בריות" ללשון העברית ובכיווני השימוש הספרותי שלה.

נראה כי הרקע לצורך במילה "בריות" וכניסתה לשימוש היה המצב המדיני, החברתי והכלכלי של יהודי ארץ ישראל בדורות האחרונים של ימי הבית השני, ובדורות הסמוכים לחורבנו. כידוע, מאורעות רבים עברו על היישוב היהודי בארץ ישראל מימי החשמונאים עד חורבן הבית השני. המלחמות והתרחבות היישוב היהודי בימי החשמונאים (167–63 לפני הספירה), ולאחר מכן הכיבוש הרומי בשנת 63 לפני הספירה, צימק את שטח השליטה היהודי בארץ ישראל. אף לאחר מכן לא שקטה הארץ והיו מרידות שונות בהפסקות. גם מימי הורדוס (37–4 לפני הספירה) הייתה התרחבות יישובית, ומצב מדיני מורכב. לאחר מכן, במאה הראשונה לספירה עד שנת 70 לספירה, החמיר המצב המדיני בארץ ישראל בהדרגה תחת הנציבים הרומאיים. לכל אלה נוספו מצבים חברתיים פנימיים ופילוגים קשים בתוך החברה היהודית.³² המצב המתואר הגיע בין היתר תהליך חברתי הדרגתי מתמשך של התפרקות המשפחה המורחבת, הפטריארכלית, והגיע לשיאו בדורות האחרונים של ימי הבית השני ועד מרד בר כוכבא.³³ השינויים הללו במבנה המשפחה הביאו לעיצוב חליפי של המשפחה, ובמקום זו המורחבת התרווחה המשפחה הגרעינית שמרכיביה היו אב ואם וילדיהם. תהליך זה היו לו כמה תוצאות קריטיות, וביניהם העלאת חשיבות הפרט על חשבון הכלל, שכן אב המשפחה היה מעתה בעל חשיבות עצמאית ללא תלות מוחלטת במשפחתו המורחבת כבעבר, כשהמועצה המשפחתית בהנהגת זקני המשפחה קבעה את גורל הצאצאים. עתה היחיד היה חופשי לגורלו, לטוב ולמוטב, וממילא עלתה חשיבות הפרט מבחינה כלכלית וחברתית כשהוא היה אדון לגורלו. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בספרות ימי המשנה והתלמוד העוסקת בדרך כלל במשפחה גרעינית, ולכן, כמובן, השלכות רבות.³⁴

32 על תולדות תקופה זו נכתב רבות. ראה למשל א' כשר (עורך), המרד הגדול – הסיבות והנסיבות לפריצתו, ירושלים תשמ"ג, בעיקר המבוא, עמ' 9–92; א' כשר, כנען, פלשת, יוון וישראל, יהודים והערים ההלניסטיות בתקופת הבית השני, ירושלים תשמ"ח, עמ' 56–297; בן שלום, בית שמאי (לעיל, הערה 10), עמ' 1–156; E. Gabba, "The Social, Economic and Political History of Palestine", *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3, Early Roman Period, Cambridge 1999, pp. 94–167.

33 גם על התקופה שמהחורבן עד בר כוכבא נכתב רבות. ראה למשל את הפרקים השונים בקובץ: א' רפפורט (עורך), ההיסטוריה של עם ישראל – יהודה ורומא מרידות היהודים, ירושלים תשמ"ג, וראה סקירה כללית על כל התקופה מהמקבים עד בר כוכבא: E. Schürer, in: G. Vermes et al. (transl. and ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Vol. I, Edinburgh 1973, pp. 164–557.

34 ספרות רבה נכתבה על תהליך היסטורי זה במחקר ההיסטורי והארכאולוגי בדור האחרון. ראה למשל נ' רובין, "מתאבל עליו מתאבל עמו: בירור סוציולוגי של המקורות בספרות התלמודית על היקף הקרבה המחייב אבל", בתוך: ח"י הירשברג ואחרים (עורכים), ספר חיים משה שפירא, שנתון בר אילן, כרך ב, רמת גן תשל"ב, עמ' 111–122; ש' דר, התפרוסת היישובית במערב השומרון בימי הבית השני המשנה והתלמוד והתקופה הביזנטית, תל אביב תשמ"ב.

נראה כי נוצרו והוכנסו לשימוש גם מילים וביטויים לשוניים מיוחדים בני זמנם שאפיינו את השינויים במבנה המשפחה, ובעיקר עליית החשיבות של היחיד בחברה. המילה "בריות" יכולה להתאים לתקופה זו של התגבשות המשפחה הגרעינית, שכן הפנייה אל האדם הבודד וכיבודו בתואר מיוחד לא התאימו לימים שבהם החברה בנויה ממשפחות מורחבות, כי אז היחיד אינו הגורם הדומיננטי הבלעדי בחברה, והפנייה הרגילה אליו היא במילה "אדם" או "איש" או בכל מילה המציינת בן אנוש, או כחלק ממשפחה. לעומת זאת, בתקופה של גיבוש משפחה גרעינית ועליית כוחו של היחיד בחברה התחזק מאוד הצורך בפנייה ייחודית אל אדם המדגישה את כבודו הפרטי בתוך החברה, הבריות.

עם עליית כוחו של הפרט קשה יותר לעניינו בבעיות הכלל עקב עיסוקו בעצמו ומודעותו לחשיבותו העצמית. גם היכולות הכלכליות של היחיד עולות, והרבה יותר יחידים מצליחים להגיע לקיום כלכלי מכובד ואף אמיד ברמות שונות ואינם תלויים לפרנסתם באחרים. מצב זה הצריך את המנהיגים המקומיים והארציים, הדתיים והמנהליים להתייחס אל היחיד בצורה מכבדת יותר ובהדגשת הערכה אליו, ומאידך גיסא רצו לקרבו ולחזק את מעורבותו בחברה כדי שזו לא תתפורר ותוכל להיות עמידה לאור בעיותיה הרבות באותה תקופה.

גם חכמים התייחסו אל המצב החדש והמשתנה בחברה היהודית. הם היו מנהיגים דתיים, וחלק ממהותם הייתה פנייה אל הציבור כדי להשפיע עליו ולהעביר לו את המסרים שלהם שיטמנו אצל היחיד והחברה. על כן מובן כי חכמים, ככל גורמי הנהגת החברה, הפנימו את השינוי החברתי העמוק במבנה המשפחה והתאימו את פנייתם התרבותית וכיוונו אותה יותר ויותר אל היחידים, יחד עם פנייתם לחברה. על כן הם, ככל החברה, נצרכו לכלים שיוכלו להביע את הגדלת חשיבות היחיד, ובין היתר השתמשו במילה "בריות" או "בריה" לאדם הבודד שנוצרה באותה תקופה של הדורות האחרונים של בית שני. חכמים השתמשו במילה "בריות" ופנו אל היחידים, הציגו את חשיבותם ועודדו אותם גם להבין כי הם בעלי מעלה, ועם זאת הדגישו את חשיבות החברה והצורך של היחיד להשתלב בה באופן פעיל, ואף לרצות שהיא תהא חברה ערכית לפי היסודות התרבותיים שחכמים ראו בהם את הנורמה של התנהלות חברתית תקינה. כך ניתן גם להבין את החשיבה ההלכתית והרעיונית העומדת בבסיס מקורות התנאים שצוטטו למעלה, וכן את הניסוחים השונים הקצרים המהווים רעיון משפטי ותאולוגי קולע ומתאים להפנמה ולהטמעה.

סיכום

המחקר הנוכחי משלב בין תופעות לשוניות להיסטוריות. הופעת המילה "בריות" לראשונה בספרות התנאים הייתה צורך השעה בעיקר במאה הראשונה לספירה, ימים של שינויים חדים

עמ' 85; ז' ספראי, "מבנה המשפחה בתקופת המשנה והתלמוד", מלאת א' (תשמ"ג), עמ' 129–156; Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London 1994, s.v. Hamula; אבות בין היהודים בעת העתיקה", בתוך: א' זינגר (עורך), קברים ונהגי קבורה בארץ-ישראל בעת העתיקה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 212–229; J. Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine*, London 1997, pp. 167–87; B.Z. Rosenfeld, "Innkeeping in Jewish Society in Roman Palestine", *JESHO* 41.2 (1998), pp. 145–148; P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover and London 2002, pp. 75–76.

במבנה המשפחה היהודית, עליית כוחו של היחיד וירידת כוחה המחייב של החברה השיוכית-המשפחתית. בלשון חכמים היא שימשה ככלי להעברת מסרים חברתיים שנועדו למנוע התפרקות חברתית שחכמים חששו ממנה. השימוש במילה זמינה כ"בריות" היה ככל הנראה חלק ממגוון נושאי לשון נוספים, שכן אמצעי ההסברה העיקרי של החכמים היה בדרשותיהם ובמאמריהם שדרשו באוזני הציבור ובמפגשים התדירים עמם. ברור אפוא שיש לראות במילה זו חלק ממערך רחב של קומפוזיציות לשוניות מגוונות שהרחיבו את כושר הסברה של החכמים בפנותם אל הציבור. כמו כן, היו מן הסתם דרכים נוספות שנקטו חכמים לפי הבנתם, כגון בעשייה חברתית.

ואכן הלל הזקן, שהוא החכם הראשון שבפיו הובאה המילה "בריות" במשנת אבות, הוזכר בהקשר לתקנה חברתית ידועה, תקנת הפרוזבול, שאף אותה יש לצרף לתהליכים החברתיים של עליית כוחו של היחיד. כך נשנה במשנה, שביעית י, ג-ד:

פרוזבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה (דברים טו, ט) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' התקין הלל לפרוזבול. זהו גופו של פרוזבול מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה והדיינים חותמין למטה או העדים.

במקום אחר המשנה מציינת במפורש כי תקנת הלל הייתה בעלת אופי חברתי מובהק. משנה, גיטין ד, ג: "הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם".

הרקע החברתי המיוחד לימי הלל הוא ברור. יחידים רבים נזקקו להלוואות לקיומם הכלכלי, ובעלי היכולת נמנעו מלהלוות להם כי חששו שתבוא שמיטה ותשמיט את הלוואותיהם. על כן תיקן הלל מעין ביטוח להחזר הלוואות על ידי שטר הפרוזבול שנמסר לבית דין, ועליהן לא חלה שמיטה.³⁵ מצבים כאלה אפיינו תקופות של משפחה גרעינית שבהן היחיד חייב לדאוג לפרנסת משפחתו ואינו נתמך על ידי משפחתו המורחבת. כלומר, ברבות היחידים גדלה גם התופעה של נזקקים רבים יותר שנאלצו ללוות לשם קיומם. השימוש בשמו של הלל מלמד שהלל לא רק דיבר על אהבת הבריות וקירובם אלא אף פעל כמעשים לחיזוק חברת הבריות על ידי סיוע ליחידים שבתוכה.

המשנה כקובץ הראשון של חז"ל שימרה את המשמעות המקורית של המילה "בריות" שכללה בשלב קמאי זה רק את החברה היהודית. בתוספתא ובמדרשי ההלכה שנערכו מעט לאחר מכן, עיקר אזכור הבריות מכוון לחברה היהודית, אך בכמה מקורות באה הרחבה והמילה "בריות" כללה גם את כלל האנושות, ואף את בעלי החיים. הרחבות אלה עשויות להיות מתאימות לעולמם של החכמים, כי בעזרתם יכלו להפנות את תשומת לב שומעיהם להתבונן בבריאה כולה ודרכה לחוות את פלא יצירתה, כפי שאכן השתמע מכמה מהמאמרים שנדונו למעלה.

לבסוף, המילה "בריות" שימשה אפוא להעברת מסרים חברתיים מרכזיים. הראשון,

35 על תקנה זו ראה בהרחבה י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 217-235; בן שלום, בית שמאי (לעיל, הערה 10), עמ' 76-80.

חשיבותו ומעמדו השוויוני של כל יחיד בחברה.³⁶ השני, מסר חברתי חשוב של זיקה עמוקה בין היחיד לחברה שבה הוא פועל, ויש לו מחויבות אקטיבית לתרום שיהא בה סדר ותכנים הבונים את החברה ולא הורסים אותה. השלישי, הזיקה בין הבורא לברואיו: הבורא מעריך כל ברייה, והבריות יודעות את גדולת הבורא ומעריכות את פלאי הבריאה, ובהקשר זה הורחבה משמעות המילה "בריות" לכל האנושות ואף לבעלי החיים. הרביעי, המילה "בריות" יש לה השלכות משפטיות חשובות וחכמים ניסחו כמה יסודות משפטיים של התנהלות בין אדם לחברו, כאיסור גנבת דעת הבריות. כמו כן יש ניסוחים רעיוניים בסיסיים הקשורים לפעילות בתוך החברה, וכן בין הבריות לבורא. החמישי, שימוש יצירתי בשפת המילים להטמעת מסרים חברתיים, דתיים וחינוכיים המתאימים לעולמם של חכמים. השישי, והוא החידוש המרכזי במאמר זה, המילה "בריות" נוצרה על רקע תהליך היסטורי ממושך, ובדורות האחרונים של ימי הבית השני הושלם התהליך וחכמים שניצבו עתה לפני מציאות חברתית חדשה השתמשו בלשון המתחדשת של המילה "בריות" כדי לספק את הרעיונות המתאימים למצב החדש שנוצר, ולהעצים את המסרים הדתיים והחברתיים שלהם בעיני שומעיהם.³⁷

נספח

נראה כי מסקנה זו עשויה לסייע להבין מקור מאוחר בתלמוד הבבלי בעל משמעות חברתית יוצאת דופן שנדון במחקר. בבבלי, ברכות יז ע"א, מובא מאמר מפורסם המיוחס לחכמי יבנה:

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה – אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי. כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי ושמוא תאמר אני מרבה והוא ממעיט, שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

גדליהו אלון ראה במימרה זו ביטוי מובהק ליחסם של חכמי יבנה לאדם העובד, לפשוטי העם:

מסורת אגדה זו, מוגמתה להעלות את יחסם של חכמי יבנה לאדם העובד, שאינו יכול להיפנות לעבודת שמים, ל"חיי רוח", לומר – אנשי התרבות שבאומה (בלשון מודרני) רואים את שאר בני העם העוסקים בעבודת הגוף כחברים בעלי ערך שווה ובעלי תפקיד שווה בחייו של העם, אף על פי שתחומי עבודתם שונים. ואולם נקטה המסורת כמשל שכוח, של אדם עובד בישראל, את מי "שמלאכתי בשדה" לומר חקלאי.³⁸

בן שלום טען שאי אפשר לייחס מאמר זה לחכמי יבנה שפעלו דורות רבים לפני כן, שכן מימי יבנה ובכל תקופת התנאים חכמים דגלו בשילוב בין תורה ומלאכה, ומהמאמר הזה משתמע כי

36 ראה נספח, להלן, על משמעות נוספת של מסקנה זו.

37 ש"י פרידמן, "לשון חכמים ולשון הבריות", לשוננו עג (תשע"א), עמ' 25–53, הראה כי חכמים נהגו להשתמש במילים עממיות כי "השיח התלמודי נדרש לספק מילה המשקפת את הניב של הדיבור העממי" (שם, עמ' 27), וכן: "דרכה של ספרות זו לתבל את סגנונה ביסודות מלשון הדיבור" (שם, עמ' 48).

38 ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, כרך א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 93.

חכמים הם הלומדים ויתר האנשים הם עובדים, ויש הערכה הדדית.³⁹ ברם, גם אם בן שלום חש נכוחה בבעייתיות של הפרדה בין לימוד לעבודה ספק אם נתכוון המאמר להפרדה זו, שכן גם ביחס לחכמים נאמר שהם בעלי מלאכה, ויהיה קושי בלתי מבוטל להסביר שהכוונה למלאכת שמים. שכן המאמר מסיים שאחד המרבה ואחד הממעיט, משמע גם החכם עובד אם כי נותן משקל יתר ללימוד. נראה כי לאור הדברים שנדונו במחקר הנוכחי ניתן להסביר את המאמר בדרך אחרת. המאמר מדגיש מילים מיוחדות, "אני בריה וחברי בריה", ולא נאמר "אני אדם וחברי אדם". משמע, ייחסו לחכמי יבנה אמירה הבאה לציין את השוויוניות בתוך החברה, שכולם הם בריות ולכן הם חשובים ויש להם זיקה עמוקה ושוויונית לחברה. השימוש ב"בריה" מטה לומר כי המסר העיקרי שרצו חכמים להטמיע הוא רעיון השוויוניות החברתית. אמנם אלון צדק בהסבר הראשוני של המאמר אך לא במטרת המאמר; זה נועד דווקא לקדם את רעיון האחריות החברתית המוטלת על כולם, בעיר ובשדה. לכן המאמר מציג את החלוקה הטבעית שיש שמלאכתם היא בעיר וזמנם בידם להיפנות ללימוד תורה וקיום מצוות, ויש שעיסוקם בשדה ואין בידם להיפנות כל כך לעיסוקים הרוחניים. אלה ואלה יש זיקה ביניהם כבריות ואחריות חברתית משותפת, והעיקר שיכוונו לבם לשמים וישתדלו להתנהל כראוי לחברה תקינה.

ועוד זאת, בבבלי הורחב השימוש במילה "יבנה" שייצגה את בית המדרש שהוקם מיד לאחר החורבן על ידי "אבות העולם", בעיקר רבן יוחנן בן זכאי, והיווה אב טיפוס ללימוד התורה והנחלתה בחברה.⁴⁰ לכן דווקא ל"רבנן דיבנה" יאה להניח את היסוד החברתי התקין של שוויוניות ושיתוף הבריות כולן במעשה הדתי והחברתי גם יחד. לפיכך, נוסחה האמירה השוויונית במילה "בריה", "אני בריה וחברי בריה", ובתקופת יבנה היא אכן הייתה בעיצומה של תהליך כניסתה ללשון ולשימוש המבטא את מעלת האדם וזיקתו לחברה כפי שתואר למעלה. משמע, לפי הבבלי היה זה עיתוי מדויק של הזדמנות היסטורית. היה צורך חברתי מידי לאחר החורבן לגבש את השורות בחברה היהודית המוכה, ועם זאת היו בשיאם גם תהליכים חברתיים פנימיים נוספים של עיצוב המשפחה הגרעינית שבימי יבנה היו בעיצומם, והמילה "בריות" נועדה לחזק את הלכידות החברתית, ובהצטרפה לרגע ההיסטורי בימי יבנה הניעה אמירה מפורסמת זו של "אני בריה וחברי בריה" לתיקון החברה. לכן לא צוין בבבלי שם של חכם בודד אלא התואר הכללי הידוע "רבנן דיבנה"; הם, אבות העולם, הבינו היטב את צורך השעה בחיזוק ותיקון החברה.

39 י' בן שלום, "מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 151–169. בהערה 2 הביא הסברים קודמים למאמר זה.

40 ראה: בן ציון רוזנפלד, "גלגולי משמעות השם יבנה במסורת חז"ל", בתוך: א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 149–164.

הפרדת הפרשנות מהטקסט - לזיהוין של גרסאות יסוד

רבין שושטרי

זה מכבר הוכר שמחקר הנוסח בבבלי הוא הבסיס לכל מחקר העוסק בשאלות עריכה והתהוות. ישנן סיבות רבות לחילופי הגרסה בבבלי: טעויות סופר, הגהות, העברת התלמוד בעל פה ועוד. אחת התופעות שכבר עמדו עליהן במחקר הנוסח היא פרשנות שחדרה לגוף הטקסט.¹ העיון הפילולוגי באמצעות כתבי היד מאפשר להפריד בין הטקסט הגרעיני לבין לשונות פירוש שנוספו אליו בתהליך המסירה. לעתים המלאכה פשוטה והגרסה הגרעינית נמצאת ברוב כתבי היד, או לפחות במשובחים שבהם, וניתן להכריע שלשון הפירוש נוספה לשאר כתבי היד. יש שלא נותרה עדות של הגרסה הגרעינית בכתבי היד, ברם על ידי ניתוח מכלול הנתונים ניתן לשחזר בסבירות גבוהה את הגרסה הגרעינית. זיהוי כזה של גרסאות יסוד לוקה במידה מסוימת של השערה, אך נדמה שהעמדת קריטריונים מחמירים מאפשרת ביסוס של טענה זאת. נדגים זאת בחילוף גרסה מסוגיה אחת בבבלי יומא עז ע"א-ע"ב.²

1 ראה י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 270: "הוספת פירושים היא מהדברים האופייניים ביותר למעתיקים בכלל ולמעתיקי הספרות התלמודית בפרט בכל הדורות", ובהערה 138 מעיר על כ"י קולומביה התימני המביא פירושים של רש"י וקטעים משניים אחרים בתוך הטקסט. וראה א' עמית, נוסח פרק מקום שנהגו בבבלי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ה, עמ' 64-77, שטוען שבבבלי התימניים הפירושים נכנסו בגוף התלמוד, וידועים דברי הגאון: "והרבה מצוי כן שתולין בקצה הנוסח או בין הטורים תיליא דאדכרתא או דפירוש או לשון אחר ובא הנוסח וחושבו עיקר וכתבו כאחד ומטעה..." (תשובות הגאונים, מהד' א"א הרצבי, ברלין תרמ"ז, עמ' 138). לתרומת הלימוד בע"פ לתופעה ראה מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 224-225: "עצם המושג לישנא ריחא ידוע לנו מכתבי הגאונים, והוא משמש כבן זוגו של לישנא קייטא. מסתבר כי בתקופה קדומה הבחינו הגאונים בין לשון הסוגיה ובין ההסברים הנלווים אליה, בשלב מסוים אולי בגלל לימוד התלמוד בע"פ טושטש הגבול בין לשון הסוגיה ללשון ההסבר, ובמקרים מסוימים נחלקו החכמים אם לשון ההסבר כלולה בסוגיה אם לאו אלו גרסו לישנא קייטא ואלה גרסו לישנא ריחא".

2 להלן עדי הנוסח של הסוגיה וסימונם: מ = כתב יד מינכן 95; ל = כתב-יד לונדון: British Library (Harl.) 5508 = קטלוג מרגליות מס' 400; א = כתב-יד אוקספורד: (Opp. Add. Fol. 23) = Oxford Bodleian; קטלוג נויבאור-קאולי 366/3; 1 = כ"י מינכן 6; ת, = כ"י ניו יורק JTS Rab. 218 (EMC 270); ת, = כ"י ניו יורק JTS Rab. 1623/2 (EMC 271); דו = דפוס ונציה. דס = דפוס ספרדי. קטע כריכה (ק"ב) = BAZZANO Archivio storico Comunale Fr. ebr. 18. לתיאור העדים השלמים ראה י' אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עבודת מוסמך, אוניברסיטת העברית בירושלים, תש"ס, עמ' 8-41 (חלק מהעדים כוללים גם את מסכת ר"ה ומתוארים בפירוט אצל ד' גולניקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי: מהדורה מדעית עם פירוש, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשמ"ח, עמ' כא-ג). על דס ראה Y. Dubitsky, "First International Census of Earliest Printed Editions of [tractates of] the Babylonian Talmud: Prints from Incunables through Bomberg" (המאמר נמצא במאגר עדי הנוסח של מכון ליברמן, גרסה 5). על ק"ב ראה M. Perani and E. Sagradini, *Talmudic and Midrashic Fragments*

א

סוגיה זאת נמצאת לפנינו בשלוש ורסיות עיקריות:³

מ, א, דו, ק"ב (עפ"י דו)	ל, דס (עפ"י ל) ⁴	נ, ת, ת, (עפ"י נ)
תשמיש המטה דאיקרי ענוי מנא לן דכתיב אם תענה את בנותי ואם תקח נשים אם תענה מתשמיש ואם תקח מצרות ואימא אידי ואידי מצרות	תשמיש המיטה מנ"לן דכת' אם תענה את בנותי ⁷ מי כת' אם תקח תקח תענה אם תענה ואם תקח כת' אימ' אידי [ו]אידי מתשמיש דומיא דאם תקח בענן ⁸	תשמיש המטה מנא לן דאיקרי עינוי דכת' אם תענה את בנותי ואם תקח נשים על בנותי אם תענה מתשמיש ואם תקח מצרות אימא אידי ואידי מצרות מי כת' אם תענה אם תקח אם תענה ואם תקח כת' ואימא מאכילה ושתיה דומיא דאם תקח ¹⁰
ואימא אידי ואידי מצרות חד לצרו' ידיה וחד לצרות דאתיין ליה מעלמא דומיא דאם תקח ⁵ מי כתיב אם תקח ואם תענה אם תענה ואם תקח כת' ⁶	אימ' אידי ואידי מצרות חד לצרות ידיה וחד לצרות דאתיין מעלמא דומיא דאם תקח מי כת' אם תענה ואם תקח כת' ⁹ ואם תקח נשים על בנותי אם תענה משתמיש ואם תקח מצרות אימ' אידי ואידי מצרות	

from the 'Italian Genizah': Reunification of the Manuscripts and Catalogue, Firenze

; 2004, p. 76; י' זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב, עמ' 42.

3 מהדורה סינופטית של הסוגיה ראה בנספח למאמר.

4 הסוגיה נמצאת בשלמותה גם בגיליון ל. גרסת הגיליון קשה לקריאה, אך מתוך החלקים הניתנים לקריאה ניתן להסיק שגרסת הגיליון דומה לגרסת דו.

5 ב-מ נוסף "מה אם תקח (מצרות) [מתשמיש] אף אם תענה (מצרות מי כת' אם כת' תקח ואם תענה אם תענה ואם תקח כת') [מתשמיש]". בק"ב נוסף: "מה אם תקח מתשמיש אף אם תענה מתשמיש".

6 ב-א נוסף "ודילמא מאכילה ושתיה דומיא דאם תקח נשים מה להלן תשמיש אף כאן תשמיש".

7 ב-דס נוסף "מתשמיש ואם תקח בנים על בנותי מצרות אימא אידי ואידי מצרות". לגבי גרסת ל ראה להלן הערה 13.

ב-דס טעה וגרס "בנים" תמורת "נשים".

8 ב-דס "תשמיש דומיא דאם תקח בענן", וליתא "אימא אידי ואידי".

9 עד כאן ב-דס.

10 ב-ת: נוסף "מה להלן תשמיש אף כאן תשמיש".

הגמרא מחפשת מקור לכך שהימנעות מתשמיש המיטה חשובה עיני וממילא אפשר להחשיבה בחמשת העינויים של יוהכ"פ.¹¹ הגמרא לומדת זאת מהפסוק בבראשית לא, נ: "אם תענה את בנתי ואם תקח נשים על בנתי". לבן משביע את יעקב להיזהר בכבוד בנותיו. הגמרא מציעה ששתי הוראות נמצאות בדברי לבן. ההוראה הראשונה "אם תענה" מתייחסת להימנעות מתשמיש;¹² ההוראה השנייה, "ואם תקח נשים", כוונתה שיעקב לא ייקח נשים נוספות (צרות) על בנותיו. הגמרא דנה בראיה זאת, ויש חילופי גרסה רבים במהלך הדיון. אציע את שלבי הדיון וחילופי הגרסה.

הגמרא מקשה: "ואימא אידי ואידי מצרות",¹³ ומתרצת: "מי כתיב אם תקח ואם תקח כתיב". הגמרא מציעה לפרש את הפסוק "אם תענה" כהוראה של לבן ליעקב להימנע מלקיחת נשים נוספות. לפי הצעה זאת לבן מתייחס בפסוק זה אך ורק ללקיחת נשים נוספות ואינו מזהיר מפני הימנעות מתשמיש. לבן פותח בהוראה שלא לענות את בנותיו, ובהמשך מפרש מהו העינוי. הגמרא דוחה הצעה זאת בטענה שאם שני חלקי הפסוק מתפרשים על לקיחת נשים נוספות צריך היה לומר "אם תקח" ולא "ואם תקח". וא"ו החיבור שלפני המילים "אם תקח" מורה על הוראה נוספת ולא על פירוש להוראה הקודמת. כך מפרש רש"י את דחיית הגמרא: "מי כתיב אם תענה אם תקח דליהוי אם תקח פירוש דאם תענה ואם תקח כתיב, מילתא אחריתי היא".

בכ"י ל-וב-דס נמצאת גרסה שונה לדחיית הגמרא. ב-ל הגרסה היא: "מי כת' אם תקח תקח"¹⁴ תענה אם תענה ואם תקח כת' ". ב-דס הגרסה היא: "מי כתיב אם תקח ותענה ואם תקח כתיב".

11 ראה תורה תמימה בראשית לא הערה יב שמעיר על לשון הגמרא "תשמיש המיטה...": "ר"ל מניעת תה"מ, ונ"מ בזה לענין יוהכ"פ דכתיב תענו את נפשותיכם אסור בתה"מ".

12 רש"י על התורה מפרש: "למנוע מהם עונת תשמיש". אך אבן עזרא מפרש: "אמר הגאון פירושו אם לא תשכב עם נשיך, וזאת לשון נכריה לא נשמע כמוה בכל המקרא, ואם היה כמשמעו מה יזיק, והטעם שלא יעשה להם רע, ויכריחם על דבר שאינם חפצים בו"; ברד"ק: "אם יחסרו דבר ויצעקו או שלא תתנהג עמהן דרך כבוד, כי כל זה עינוי לנשים הנכבדות. ובדרז"ל אם תענה מתשמיש (יזמא עז, א) אם תקח צרות". בבבלי כתובות מז ע"ב: "דתניא: שארה – אלו מוונות, וכן הוא אומר: ואשר אכלו שאר עמי; כסותה – כמשמעו; עונתה – זו עונה האמורה בתורה, וכן הוא אומר: אם תענה את בנותי; בירושלמי כתובות ה, ז, ל ע"ב: "שאר עונה זה דרך ארץ אם תענה את בנותי זה דרך ארץ"; במדרש אגדה (בבב"ב) בראשית פרק לא: "אם תענה את בנותי מתשמיש המטה", וראה תוספות כתובות מז, ב ד"ה "אם": "ואם תאמר דאדרבה מהאי קרא משמע דעונתה לאו היינו עונה של תשמיש דכפרק בתרא דיומא (דף עז, א) משמע אם תענה את בנותי היינו שימנעו מהן תשמיש דמהאי קרא נפקא לן דמניעת תשמיש המטה קרוי עינוי ויש לומר דה"נ קאמר קרא עונתה לא יגרע דבר שהוא כעינוי כשמונעו ממנה דהיינו תשמיש". לפי תוספות פירוש הפועל "ענה" הוא השפלה והתעללות, והוראתו כתשמיש היא באופן עקיף. אך ראה מ' גרובר, "על משמעות נשכחת של השורש עני בעברית המקראית", עיוני מקרא 2 (תשס"ה), עמ' 236, שבחז"ל הפועל "ענה" משמעותו קיום יחסי מין, ובהערה 25 מבאר את הפרשנות בסוגייתנו להוראת לבן: "מאחורי האימרה הזאת משתקפת פרשנות אשר לפיה הפועל תענה משמעותו כפועל מחסר... במשמעות אל תמנע מהן יחסי מין הנקראים עינוי" (וראה רמ"מ כשר, תורה שלמה, בראשית, ירושלים תשנ"ב, עמ' 1249), וראה שם עמ' 233 הע' 1, 2 הפניות למאמרים שעסקו במשמעות הפועל "ענה", וראה מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו, עמ' 815 וביקורתו של מ' גרובר, "המינוח המקראי ליחסי אישות אסורים", עיוני מקרא ופרשנות י (תשע"א), עמ' 502 הע' 5.

13 ב-ל דילג על ביאור הראיה והשאלה ("ואם תקח נשים על בנותי אם תענה משתמיש ואם תקח מצרות אימ' אידי ואידי מצרות") והוסיף זאת בסוף הסוגיה שלא במקומו הנכון, וראה דק"ס עמ' 243 אות ע: "ונתחלפו השורות וצ"ל מקודם ואם תקח נשים כו' ואידי ואידי מצרות מי כתיב אם כו' אידי ואידי מתשמיש כו' בעיני ואימא כו' מי כתיב אם תקח אם תענה ואם תקח כתיב...".

14 נראה שטעה וכפל תיבת "תקח".

לפי גרסה זו, אם כוונת הפסוק בהוראה "אם תענה" ללקיחת צרות היה צריך לומר "אם תקח תענה" או "ותענה", ואילו לפי הנוסח הרווח היה צריך לומר "אם תקח". נראה שלפי גרסת ל, דם סדר ההוראות מוכיח שלפנינו שתי דרישות. כלומר, אילו היה כתוב תחילה "אם תקח" ניתן היה לפרש את "אם תענה" כחזרה על ההוראה המפורשת והברורה, ואולי אף חיזוק שלה על ידי השימוש בתיבת "תענה", אך לא מסתבר להתחיל בהוראה עמומה ורק לאחר מכן לפרש את כוונתה. גרסה זו וביאורה נמצאים ברבינו אליקים:

אמ' ליה מי כת' אם תקח ואם תענה דהוי¹⁵ טפי דמצרות משתעי אם תקח משום לענותן, אם תענה ואם תקח כת' חד מתשמיש וחד מצרות

כאמור, לפי הנוסח הרווח וא"ו החיבור מוכיח שלפנינו הוראה נוספת. הענף המזרחי (ג, ת1, ת2) גורס גם את המילים "אם תענה" (מי כת' אם תענה אם תקח אם תענה ואם תקח), ואם כן ברור הוא שההוכחה אינה מסדר ההוראות. ב-א, דו ובק"כ אין גורסים את המילים "אם תענה", אך מסתבר שכוונתם משום וא"ו החיבור, שהרי אם כוונתם לסדר ההוראות היה צריך לציין במפורש את המיקום של "אם תענה". ב-מ נוספו מילים אלה ("אם תענה") בגליון.

ב

בהמשך הדיון יש חילוף גרסה משמעותי. אציע את הדיון לפי כל אחת מהוורסיות.

ב-מ, א, דו ובק"כ הגרסה היא:

ואימא אידי ואידי מצרות חד לצרו' ידיה וחד לצרות דאיתין ליה מעלמא דומיא דאם תקח¹⁶ מי כתיב אם תקח ואם תענה אם תענה ואם תקח כתי¹⁷

הגמרא מציעה לפרש את הפסוק "אם תענה" כהוראה המתייחסת ללקיחת צרות. אך כיוון שכבר הוכח שבשתי הוראות אנו עוסקים הגמרא מציעה לפרש זאת על לקיחת צרות ידיה. רש"י מפרש: "שלא יעשה בלחה וזלפה גבירות שוות להן", ואילו את הפסוק "ואם תקח נשים על בנתי" הגמרא מציעה לפרש על צרות דאיתין ליה מעלמא. כלומר, נשים נוספות על הקיימות.

בהצעה זאת הגמרא מוסיפה את המשפט "דומיא דאם תקח". משפט זה משמש כחיזוק להצעת הגמרא. כלומר, כפי שההוראה השנייה עוסקת בלקיחת צרות כך גם ההוראה הראשונה עוסקת בלקיחת צרות.¹⁸

הגמרא דוחה שאם ההוראה "אם תענה" כוונתה ללקיחת צרות ידיה, אזי היה צריך להקדים את ההוראה "אם תקח" להוראה "אם תענה". רש"י מפרש את טענת הגמרא כך:

15 הדק"ס עמ' 243 אות ע מעיר: "צ"ל משמע".

16 ב-מ "מה אם תקח (מצרות) [מתשמיש] אף אם תענה (מצרות מי כת' אם כת' תקח ואם תענה אם תענה ואם תקח כתי) [מתשמיש]". בק"כ נוסף "מה אם תקח מתשמיש אף אם תענה מתשמיש". להלן אדון בגרסאות אלה.

17 ב-א נוסף "ודילמא מאכילה ושתייה דומיא דאם תקח נשים מה להלן תשמיש אף כאן תשמיש", וראה להלן סעיף ד.

18 ראה שיח יצחק שמתייחס לצורך במשפט זה: "מה שהוצרך להוסיף כאן דהכי מסתברא דומיא דאם תקח משום דאם תאמר מי הכניסני לדוחק זה דאין דרך להזהיר מתחילה על הקל... תריץ דיותר נח לנו לסבול דוחק זה דהשתא דומיא דאם תקח קאמר...", וראה בילקוט שמעוני פר' ויצא רמז קל שגורס כענף זה אך ליתא "ודומיא דאם תקח".

צרות דעלמא קשות להן מן הראשונות וברישא הוה ליה לאשבויעה אצרות דעלמא, והדר הוה ליה לאשבויעה אצרות ידיה, דלא מישתעי איניש הכי להזהירו תחילה על הקל ולבסוף על הקשה.

הסדר הסביר הוא להתחיל באזהרה על הדבר הקשה ולאחר מכן לעבור לאזהרה על הדבר הקל,¹⁹ ואילו לפי הצעת הגמרא לבן מתחיל באזהרה על הדבר הקל של לקיחת צרות ידיה – שיפור מעמדן של בלהה וזלפה, ולאחר מכן עובר לאזהרה על הדבר הקשה של לקיחת צרות דעלמא.²⁰ רבינו אליקים מביא גרסה זו וביאורה בשם חכמי מגנצא:

וח"מ גרים אמ' ליה אם תקח בעיני²¹ ואימ' חד לצרות ידיה וחד לצרות דאיתין ליה מעלמ' כלומ' אידי ואידי מצרות וחד לצרות ידיה שלא יקח נשים עליהם וחד לצרות שזקוקות לו מעלמ' שאם ימות עשו אחיו לא יקח נשיו אלא יחלוץ ואית דפרש' איפכא צרות ידיה שזקוקות לו ליבם דהוה ליה דומיא דאם תקח דבליקחה בעלמ' ליהויה להו עינוי ואכתי עינוי דתשמיש מנלן מי כת' אם תענה ואם תקח²² דהוי משמע אם תקח דומיא דאם תענה²³ ואם תקח כת' דמשמ' דעיני דאם תענה לחוד כגון מתשמיש ועינוי דאם תקח לחוד כגון בקיחת צרות

חכמי מגנצא מפרשים את סוג הצרות הנוסף, אותן שאינן נשים אחרות, באופן שונה מרש"י. לפי ח"מ הכוונה היא לנשות עשו אחיו שיכולות ליפול לפני יעקב לייבום, ואילו לפי רש"י הכוונה לשפחות שאינן במעמד של רחל ולאח. לפי פירושו של רש"י ודאי שהביטוי "צרות ידיה" מתייחס לשפחות שהן כבר קשורות אליו לעומת צרות מעלמא שהן נשים חדשות לגמרי. אך פירושם של ח"מ מאפשר לפרש את הביטוי "צרות דעלמא" כמתייחס למניע ליצירת הקשר

19 ראה תוספת יום הכיפורים שמקשה על הנחה זאת: "וקשה דלפום קושטא דמלתא דאם תענה מתשמיש ואם תקח מצרות הרי הזהירו על הקל תחילה... ועוד י"ל דמאי דמקפיד התלמוד שיהיה על הקשה תחלה היינו בחד עניינא כשהפסוק כולו מדבר בצרות בכה"ג ראו שיהיה תחלה לצרות דעלמא אבל כשהפסוק מדבר בשני עניינים אין להקפיד דיקדים הקשה תחלה דכיון דהם עניינים מחולקים דלמא השבתת עונה הוא ק' יותר ולזה הזהיר עליו תחלה ודוק".

20 הצעה דומה נמצאת בבראשית רבה (וילנא), פרשת ויצא פרשה עד: "אם תענה את בנותי, שלא תקח נשים בחייהן, ואם תקח נשים על בנותי, לאחר מיתתן". לפי המדרש ההוראה "אם תענה" גם מתייחסת לצרות. ברם, לפי הצעת המדרש סדר ההוראות הוא מההוראה הקשה (=צרות בחייהן) להוראה הקלה (=צרות לאחר מותן). אך ראה בראשית רבה, מהד' תיאודור אלבק, עמ' 871, שהצעה זאת נמצאת רק בדפוס ויניציה ש"ה של המדרש ובכ"י תימני של ר' אלחנן אדלר, וכן העיר תיאודור בהערה 8: "ומה שנוסף עוד בדפוסים... ליתא בכ"י ולא הועתק בילקוט". לגבי כ"י תימני ראה במבוא לבראשית רבה, עמ' 115: "אבל אינו ראוי כלל שיקרא שם כתב יד עליו כי הוא רק העתקה מדפוס ויניציה ש"ה". אפשר שתוספת זאת מבוססת על מדרש תנחומא (מבור), פרשת וישב סימן ח: "...אלא מפני שעמד בשבועה של לבן, שאמר אם תענה את בנותי ואם תקח נשים על בנותי (בראשית לא, ג), אפילו אחר מיתתן". מכל מקום, בתנחומא לא מתייחסים לפירוש של "אם תענה". וראה רמ"מ כשר, תורה שלמה, בראשית (לעיל, הערה 12), עמ' 1249.

21 משפט זה משמש תשובה לשאלה "ואימא אידי ואידי מצרות". ח"מ גורסים כגרסת הנוסח הרווח שהתשובה היא מוכך שההוראה "ואם תקח" פותחת בוא"ו החיבור (רבינו אליקים עצמו נוקט בגרסת ל, דס, ראה סעיף א). מכל מקום, ניסוח התירוץ שונה מהניסוח בנוסח הרווח ומציין רק את הניסוח שצריך היה להיות. כמו כן, נוקט בלשון "בעיני", ואילו בנוסח הרווח "מי כתיב".

22 בדק"ס עמ' 244 אות ע מגיה: "מי כת' אם תענה אם תקח".

23 דק"ס שם שם מגיה: "אם תענה דומיא דאם תקח".

ולא לטיב הקשר הנוכחי. כלומר, נשים שהקשר אתן נוצר שלא מרצונו אלא מקשרי משפחה. רבינו אליקים מביא שתי אפשרויות להתאמה בין פירושו לשני סוגי הצרות לבין הביטויים "צרות דעלמא" ו"צרות ידידה". לפי האפשרות הראשונה הביטויים השונים מתייחסים למניע לקשר. "צרות ידידה" נלקחו מרצונו שלו ואילו "צרות דעלמא" נלקחו בגלל קשרי המשפחה שמחייבים אותן; לפי האפשרות השנייה הביטויים השונים מתייחסים לטיב הקשר הנוכחי. "צרות ידידה" הן צרות שיש להן כבר קשר אליו ואילו "צרות דעלמא" הן נשים שאינן קשורות אליו. כאמור, לפי פירושו של רש"י דחיית הגמרא להצעה זאת היא שאם כן היה על לבן להקדים את ההוראה "אם תקח", שהיא ההוראה על הדבר הקשה. ברם, לפי רבינו אליקים דחייה זאת אינה מתאימה, שהרי הוא מביא אפשרות לפרש את סדר ההוראות מההוראה על הדבר הקשה (=צרות ידידה מתייחס לנשים אחרות) להוראה על הדבר הקל (=צרות דעלמא היינו צרות שזקוקות לו מעלמא). אכן, ח"מ מביאים גרסה אחרת של תירוץ הגמרא: "מי כת' אם תענה אם תקח ואם תקח כת'". לפי גרסה זו הדחייה היא שהניסוח "ואם תקח" עם וא' החיבור מוכיח ששתי הוראות שונות לפנינו ולא הוראות דומות. דחייה זאת דומה לדחיית ההצעה הראשונה "ואימא אידי ואידי מצרות" לפי הנוסח הרווח שם.

ג

ב-ל, דס מובאת גרסה שונה:

אימ' אידי [ו]אידי מתשמיש דומיא דאם תקח בענן²⁴

אימ' אידי ואידי מצרות חד לצרות ידידה וחד לצרות דאתין מעלמא דומיא דואם תקח מי כת' אם תענה ואם תקח כת'²⁵

ב-ל, דס מובאת גרסת כלאיים. הגרסה הראשונה היא גרסה ייחודית שנמצאת רק בהם. לפי גרסה זו הגמרא מקשה שנפרש את שתי ההוראות של לבן על מניעת תשמיש. הגמרא מתרצת "דומיא דאם תקח בענן". לפי גרסה זו המשפט "דומיא דאם תקח" משמש כתירוץ.²⁶ הגרסה השנייה היא כגרסת מ, א, דו. לפי גרסה זו השאלה היא שנפרש את שתי ההוראות על שני סוגי צרות, והגמרא מתרצת שסדר ההוראות אינו מאפשר לפרש את ההוראה "אם תענה" על צרות ידידה, שהיא האזהרה הקלה. כאמור, לפי גרסה זו המשפט "ודומיא דאם תקח" משמש כחזיון לשאלה.

ברם, הגרסה הראשונה ב-ל, דס קשה מכמה סיבות:

א. השאלה "אימא אידי ואידי מתשמיש" אינה מובנת, שהרי אף אם ההוראה "ואם תקח" היא משום מניעת תשמיש אין בכך כדי להפריך את לימוד הגמרא לכך שמניעת תשמיש היא עינוי.

24 ב-דס "תשמיש דומיא דאם תקח בענן", וליתא "אימא אידי ואידי", וראה להלן הערה 32.

25 ב-דס "מיכתיב אם תקח ואם תענה ואם תקח כתיב". ב-ל דילג מחמת הדומות על "אם תקח ואם תענה".

26 מכך שגרסה זו מובאת ראשונה יש קצת ראייה שהיא הגרסה העיקרית שעמדה לפני הסופר והגרסה השנייה נוספה ממסורת נוסח אחרת.

29 ב-ת2 נוסף "מה להלן תשמיש אף כאן תשמיש".

שאינן כוונת גרסה זו שההוראה שלא לקחת נשים נוספות היא רק משום תשמיש, אלא שזאת אחת הסיבות.³⁰ שהרי הוראה זאת פותחת ב"ואם תקח" ולא "אם תקח", אם כן היא הוראה נוספת, ואם היא משום תשמיש הרי היא חלק מההוראה הקודמת.

נראה שזאת גם גרסת ר' יצחק אבן גיאת: "תשמיש המטה אם תענה את בנותי מתשמיש ודומיא דאם תקח".³¹ המשפט "דומיא דאם תקח" משמש אצל רי"ז כהוכחה לכך שהפסוק "אם תענה" עוסק בתשמיש. שימוש זה במשפט "דומיא דאם תקח" מתאים לגרסת נ, ת, ו, ת.

גרסה זו נמצאת גם ב-א. לאחר ש-א מביא את הגרסה "ואימא אידי ואידי מצרות חד לצרו" ידיה וחד לצרות דאתיין ליה מעלמא..." נוסף "ודילמא מאכילה ושתיה דומיא דאם תקח נשים מה להלן תשמיש אף כאן תשמיש".³² התירוצן מובא בתוספת לשון פירוש: "מה להלן תשמיש אף כאן תשמיש", כפי שהוא בגרסת ת.

שרידים מגרסה זו נמצאים גם בק"ב ובגיליון מ.

בק"ב נוסף "מה אם תקח מתשמיש אף אם תענה מתשמיש". לשון זאת נוספה בק"ב לאחר המשפט "דומיא דאם תקח". כאמור, משפט זה משמש בק"ב כחיזוק להצעה "ואימא אידי ואידי מצרות חד לצרו" ידיה וחד לצרות דאתיין ליה מעלמא", ואם כן לשון הפירוש "מה אם תקח מתשמיש אף אם תענה מתשמיש" אינה מתאימה כאן, שהרי הצעת הגמרא היא שההוראה "אם תענה" מתייחסת ללקיחת צרות ולא למניעת תשמיש. אין ספק שלשון זאת נוספה לכאן ממסורת נוסח הדומה ל-ת, אך שלא כ-א שהביא מסורת זאת בשלמותה לצד המסורת הקיימת, בק"ב הוסיף רק את לשון הפירוש וכך נוצר נוסח מנומר שסופו סותר את תחילתו.

ב-מ: "מה אם תקח (מצרות) [מתשמיש] אף אם תענה (מצרות מי כתי' אם כתי' תקח ואם תענה אם תענה ואם תקח כתי') [מתשמיש]". ב-מ נוספה למשפט "דומיא דאם תקח" לשון פירוש: "מה אם תקח מצרות אף אם תענה מצרות". לשון זאת מתאימה לנוסח מ שלפיו המשפט "דומיא דאם תקח" מחזק את השאלה "ואימא אידי ואידי מצרות חד לצרו" ידיה וחד לצרות דאתיין ליה מעלמא". ברם, המילים "מצרות" נמחקו, וכן נמחק תירוצן הגמרא "מי כתי' אם כתי' תקח ואם תענה אם תענה ואם תקח כתי' ", ובין השיטין ובגיליון נוספו המילים "מתשמיש" תמורת המילים "מצרות". לפי הגהה זאת בכ"מ המשפט "דומיא דאם תקח מה אם תקח מתשמיש אף אם תענה מתשמיש" משמש כדחייה להצעת הגמרא. נוסח זה קשה ואין בו כדי לדחות את ההצעה "צרות דעלמא" ו"צרות ידיה", שהרי אף אם נפרש את ההוראה "אם תענה" דומיא ד"אם תקח" עדיין אפשר, ואף מסתבר, לקבל את ההצעה "צרות דעלמא" ו"צרות ידיה" ולא את ההצעה שמשום

30 במדרש שכל טוב (בוכר), בראשית פרק טז, נראה שזאת הסיבה העיקרית, ואולי היחידה, לאיסור צרות: "מתשמיש ודוגמא לדבר, אם תענה את בנותי (בראשית לא, ו), כיצד, אם תקח נשים על בנותי (שם), ותמנע את בנותי מתשמיש". נראה שהמדרש מוכיח מהאיסור "אם תקח" שההוראה "אם תענה" עוסקת בתשמיש, ואם כן מסתבר שעמדה לפני גרסת נ, ת, ו, ת, וראה שיח יצחק שמפרש כך מעצמו: "להכי קאמר דדומיא דואם תקח דהיינו מצרות שיקח נשים אחרות לשכב עמהם אשר ימשך מזה למנוע עונת בנותיו במקצת קאמר נמי אם תענה שתמנע מהם עונתן מאיזו סיבה אחרת מבלי סיבת הצרות".

31 רי"ן אבן גיאת, מהד' י' במברגר, שערי שמחה, פירטה תרכ"א, עמ' מט.

32 אפשר שגרסת דס "תשמיש דומיא דאם תקח בעינן" כוונתה כגרסת נ, ת, ו, ת, ותיבת "תשמיש" מתייחסת ל"ואם תענה", ואם כן הוראת "ואם תענה" היא על תשמיש דומיא ד"אם תקח". ברם, גרסת דס בשאר הסוגיה דומה לגרסת ל, ולכן מסתבר יותר שגם כאן גרסה זו משמעותה ומקורה כ-ל.

תשמיש. גם כאן נראה שלפני המגיה את כתב היד עמדה מסורת נוסח דומה ל-2 ותוסף אותה על גבי הנוסח הקיים, וכך נוצר נוסח מנומר שהתשובה אין בה כדי לדחות את השאלה.³³

ה

לסיכום, יש שלוש גרסאות של שאלת הגמרא:

א. ואימא אידי ואידי מצרות חד לצרות ידידיה וחד לצרות דאתיין ליה מעלמא.

ב. אימ' אידי ואידי מתשמיש.

ג. ואימא מאכילה ושתייה.

חילוף נוסף הוא בתפקיד המשפט "דומיא דאם תקח". לגורסים את השאלה "ואימא אידי ואידי מצרות" – משפט זה משמש כחיזוק לשאלה, ולכך ש"אם תענה" מתייחס לצרות, ואילו לגורסים את השאלות "מתשמיש" או "מאכילה ושתייה" – משפט זה משמש תשובה לשאלה. מה פשרו של חילוף גרסה זה?

יש סיבות אחדות הגורמות לחילופי גרסה. נבחן אותן בהתאמה לחילוף הגרסה שבסוגייתנו:

א. **הגהות** – אחת הסיבות המרכזיות לחילופי הגרסאות היא הגהת הספרים בידי החכמים והתלמידים במרוצת הדורות.³⁴ ידועים דברי ר"ת בהקדמתו לספר הישר כנגד מגייה הספרים,³⁵ וכפי שמעיד ר' יונה מגירונדי בפירושו למסכת אבות (ג, יז): "...מה שאין בספר התלמוד, כי בכמה מקומות הגרסאות מתחלפות, גם בכל יום הסברות מתחדשות, ומהם כותבים הגרסא על פי דעתם ונתנה רשות לחבל. כי ספר שלם אין בארץ אשר לא יחטא ותולין הטעות על הספר, לא על דעתם".

ב. **שינויי עריכה** – ידועה הבחנתו של אפשטיין בפתיחת ספרו "מבוא לנוסח המשנה":³⁶ "חילופי נוסחאות (Varianten) – חילופים הנופלים בספר על ידי טעויות במסירתו שבכתב ושבעל פה. חילופי לשונות – פנים אחרות (Versionen) של התוכן, זאת אומרת עיבוד של 'ספר' ידוע על ידי 'תנא' אחר."³⁷ גם בבבלי יש המייחסים חלק קטן מהשינויים לעריכה שונה, ובמקרים אלו לא נוסח אחר לפנינו אלא "ספר אחר".³⁸ במחקרו

33 הדק"ם עמ' 243 אות ע כותב על כ"מ: "והגהת הגליון מתשמיש כו' הגהה בורית היא".

34 ראה א"ש רוזנטל, "עיונים בתולדות הנוסח של התלמוד הבבלי", בתוך: מ' בר אשר (עורך), ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 572: "כשהראשונים מדברים על מגייה הספרים שבעטיים נשתנו הגרסאות, כוונתם אל חכמים, ולא אל כותבים (סופרים)".

35 ראה רוזנטל (שם), עמ' 572, שמביא ציטוטים נוספים מספר הישר.

36 י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 1.

37 ראה C. Milikowsky, *Seder Olam; A Rabbinic Chronography* (Ph.D. Thesis), New-Haven 1981, p. 134: "Only classical texts can be ascribed to one author. With rabbinic literature, on the other hand, their complex tradition and redaction history makes it credible to assume that they were transmitted in different recensions".

38 ראה לדוגמה א"ש רוזנטל, "ללשוניותה של מסכת תמורה", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 317–356. ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגרסאות בתלמוד הבבלי", סידרא ז (תשנ"א), עמ' 71, מבאר את דעתו של רוזנטל: "אשר ליחס

על השאלות³⁹ אפשטיין כותב: "הספר הבבלי הזה, הראשון שאחרי התלמוד, חשוב הרבה לחקר התלמוד הבבלי... לא מפני שיש בו כמה נוסחאות טובות... אלא בייחוד מפני שכמה מנוסחאותיו אינם כלל נוסחאות של התלמוד הבבלי שלנו אלא קדומות לעריכתו האחרונה של התלמוד, וכמה מלשונותיו אינם אלא מן לישנא אחרינא ומסורת אחרת". כדי לקבוע שלפנינו עריכה שונה יש לדון אילו שינויים מייצגים עריכה אחרת ואילו אינם אלא חילופי נוסח שאינם נובעים מעריכה שונה. ברודי⁴⁰ טוען כנגד אפשטיין שמעשה העריכה ביצירת התלמוד הבבלי הנו בהרכבת מערכות מסוגיות בודדות. לדעתו, העריכה שבתוך הסוגיה הבודדת שייכת ל"ניסוח" ולא ל"עריכה", ולכן קובע ברודי: "אם אנו רואים את מאפייני התלמוד בבחירת אבני יסוד מסויימות, שילובן בסוגיות, וסידור הסוגיות ברצף הגיוני, הרי ששלד זה נשמר כמעט בשלמותו בכל עדי הנוסח שבידינו, כולל קטעי הגניזה וספרות הגאונים".⁴¹

ג. קביעת מרכיבי הסוגיה – ד' רוזנטל, במאמר ארוך ומקיף, עמד על תופעת הרמז והקיצור בתלמוד הבבלי.⁴² תופעה זאת של אמירה גולמית שנוספה עליה לשון פירוש ניכרת במקומות שבהם רק חלק מכתבי היד השלימו את הלשון הנרמז, אבל בעיקר ניכרת כאשר כתבי יד שונים של אותו מקור משלימים בצורה שונה את הרמז או הקיצור.⁴³ תופעה דומה מצא י' רוזנטל במחקרו על מסכת כריתות. רוזנטל הסיק מהשוואת קטע גניזה למסורת הנוסח הרווח שמבנה הסוגיות אחד הוא בשתי המסורות של המסכת, אך מרכיבי הסוגיה משולבים בסדר שונה, ולעתים אף שולבו בכל אחת מן המסורות מרכיבים שונים. מממצאים אלה הסיק רוזנטל שהסוגיה הקדומה שעמדה לפני המסרנים הייתה מונחת באופן כזה שלא כל המרכיבים היו קבועים בה. המסרנים מילאו את הסוגיה באופן עצמאי, תוך שילוב שונה של חומרי הגלם שעמדו לפניהם.⁴⁴

שתי הלישנאות של מסכת תמורה, קבע רוזנטל שהשינויים בתוכן ובסדר ההצעה כה גדולים הם שבדאי יש לראות את שתי הלישנאות כשתי עריכות שונות של המסכת ועל ידי כך הגמישות והפתיחות באו שם במידה מרובה". דוגמה נוספת ראה אצל ע' שרמר, "לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה", סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 117–161. 39 י"ג אפשטיין, "שרידי שאילתות", תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 460 (= י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמייות, ירושלים תשמ"ד–תשנ"א).

40 י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 254–255, וראה מה שכתב על כך מ' בנביון, "שני ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא בבבלי", סידרא י (תשנ"ד), עמ' 6 הע' 8.

41 ברודי (שם), עמ' 256. בעמ' 276–281 ברודי מבאר חילופים אלו שאין לתלותם בעריכה אחרת אלא בתחום הביניים שבין העריכה מצד אחד וההעתקה מצד אחר, דהיינו בשלב המסירה שבעל פה. בשלב זה הטקסט שומר על חיות מרובה יותר, ולכן מטושטשת יותר ההבחנה בין הטקסט לפירוש. כמו כן, חדרו לתוכו מסורות אלטרנטיביות שרווחו בקרב הלומדים והמסורים. מכל מקום, בין לדעת ברודי ובין לדעת אפשטיין מדובר על מסורות שונות שאין להכריע ביניהן אלא התהוו זו לצד זו. לגבי הוספת שלבים נוספים בסוגיה, לדעת אפשטיין מדובר בעריכה אחרת ואילו לדעת ברודי מדובר בפירוש שחדר לטקסט.

42 ד' רוזנטל, "על הקיצור והשלמות", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 791–863.

43 דוגמה נוספת לביאור חילופי גרסה על ידי תבנית זאת של גרסת יסוד שהתפרשה בצורות שונות ראה ד' רוזנטל, "לישנא דכלה", תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 287.

44 י' רוזנטל, מסכת כריתות (בבלי): לחקר מסורותיה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד, עמ' 215–218.

נבחן את הסיבות הנ"ל בהתאמה לחילוף שבסוגייתנו. קשה להניח שהחילוף שבסוגייתנו הוא תוצאה של הגנה. לא סביר שחכם יגיה ויחליף את השאלה והתשובה בסוגייתנו באופן כל כך אגרסיבי עד שלא נותר מהן זכר. כמו כן, בסוגייתנו השלד של הסוגיה נשמר (סדר הראיות) ורק הדיון סביב הראיה שונה בין העדים. נמצא שלא עריכה שונה לפנינו אלא חילוף גרסה. נראה שיש למצוא את המניע לחילוף הגרסה בסוגייתנו בגרסת יסוד שהתפרשה באופנים שונים במסורות הנוסח. כדי להכריע שמקור החילוף הוא בגרסת יסוד שנתפרשה באופנים שונים בענפי הנוסח יש שני תנאים עיקריים:

- א. ניתן למצוא מכנה משותף בין הגרסאות השונות שאפשר ששימוש בגרסת יסוד.
- ב. קשה להניח שגרסה אחת היא המקורית והגרסה האחרת הוגהה עקב קושי.⁴⁵

נראה שהחילוף הגרסה בסוגייתנו עונה על שני התנאים הנ"ל. יש מכנה משותף בין כל הגרסאות והוא המשפט "ודומיא דואם תקח". כמו כן, לא נראה שניתן לבאר את חילופי הגרסה כתוצאה של הגהה. מסתבר שגרסת היסוד בסוגיה הייתה:

תשמיש המטה דאיכרי ענוי מנא לן דכתיב אם תענה את בנותי ואם תקח נשים אם תענה מתשמיש ואם תקח מצרות ודומיא דאם תקח.⁴⁶

המשפט "ודומיא דאם תקח" התפרש בשלוש צורות שמצאו את דרכן לעדי הנוסח. ב-ל, דס הוא התפרש כתירוץ לשאלה "ואימא אידי ואידי מתשמיש"; ב-ג, ת, ת, הוא התפרש כתירוץ לשאלה "ואימא מאכילה ושתייה"; ב-מ, א, דו וק"ב הוא התפרש כחזיון לשאלה "ואימא אידי ואידי מצרות...".

מכל מקום, אף אם נכונים דברינו וחילוף הגרסה בסוגייתנו מקורו בגרסת יסוד שנתפרשה בכמה פנים, עדיין צריכים אנו לברר מהו הפירוש המסתבר לגרסת יסוד זאת. נראה שגרסת נ, ת, היא ההולמת ביותר את משמעות משפט זה. כאמור, המונח "דומיא" אינו הולם את גרסת ל, דס, שהרי לגרסה זו ההצעה לפירוש "ואם תקח" נדחית ולא ההצעה לפירוש "אם תענה". ב-מ, א, דו וק"ב המשפט "דומיא דואם תקח" משמש כחזיון לשאלה; אם אכן משפט זה הוא גרסת היסוד של הסוגיה אין לבארו כחלק משאלה, שהרי היא לא תורצה, אלא כחזיון הלימוד שעניו הוא מתשמיש.⁴⁷ חזיון מסוים לעדיפותה של גרסת נ, ת, ניתן למצוא בעובדה שגרסה זו או

45 ראה לדוגמה ביקורתו של מ' סבתו, "המקיף את חברו משלש רוחותיו (בבלי, בבא בתרא ד ע"ב – ה ע"א): לבירור היחס שבין ביקורת הנוסח לשאלות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ ע (תשס"א), עמ' 198 הע' 26, על השערתו של א' וייס, דיונים ובידורים בבבא בתרא, ירושלים וניו יורק תשכ"ז, עמ' 291, בסוגיית מקיף וניקף (ב"ב ד ע"ב).

46 ושמו ריצ"ג (ראה לעיל ליד הערה 31) מייצג את גרסת היסוד שלפיה נמצא רק המשפט "ודומיא דאם תקח"?
47 אפשר שהמשפט "דומיא דאם תקח" שימש כחזיון לשאלה "ואימא אידי ואידי מצרות", והתירוץ הוא ש"ואם תקח כתיב". אך המונח "דומיא דואם תקח" אינו הולם את השאלה הנ"ל, שהרי זאת לא רק הוראה דומה אלא זהה. לכן הוסיפו פירוש לשאלה זאת "לצרות ידיה ולצרות דעלמא", ואם כן ההוראות דומות אך לא זהות. כמו כן, הוסיפו תירוץ חדש וכך נוצרו שתי שאלות. וראה תוספת יום הכיפורים שמפרש את השאלה השנייה והתירוץ שעליה כביאור לשאלה הראשונה והתירוץ שעליה. מכל מקום הצעה זאת קשה, שהרי הפסוק "ואם תקח..." כולל את כל סוגי הצרות, ואם כן מה פשר ההצעה "לצרות ידיה ולצרות דעלמא"?

גרסת מ, א, דו וק"ב היא גרסת רש"י, והוא פותח את הבאת הגרסה ב"ה"ג".⁴⁹ אך לא נראה שגרסה זו היא פרי הגהתו אלא פיתוח קדום של גרסת היסוד "דומיא דואם תקח".⁵⁰

מסתבר שלא רצו לפרש את התירוץ "דומיא דאם תקח" כחזיון לכך ש"אם תענה" הוא משום תשמיש, שהרי ההוראה "אם תקח" אינה עוסקת בתשמיש. לכן פירשו זאת כחזיון לשאלה אחרת או כתשובה לשאלה אחרת, כך שמשמעות משפט זה היא שההוראה "אם תקח" מתייחסת לצרות ולא לתשמיש.

בשלב הבא בסוגיה רב פפא מקשה לאביי על ההלכה שענינו הוא במניעת התשמיש. רב פפא מוכיח מהפסוק שנאמר על שכם בן חמור שאנס את דינה "וישכב אתה ויענה", שענינו אינו מניעת התשמיש. יש חילוף גרסה במשמעות המילה "ענינו" בפסוק זה:

מ, ת, דו, ק"ב (עפ"י מ)	נ, ת, (עפ"י נ)	ל, א, דס ⁵¹ (עפ"י ל)
א"ל רב פפא לאב"י אימ ⁵² תשמיש גופיה עינוי הוא ⁵³	אמ' ליה רב פפא לאב"י ואימא מתשמיש יתירה	א' ל' רב פפא לאב"י אימא ⁵⁴ תשמיש יתירא דהא תשמיש גופיה ⁵⁵ דאיקר ⁵⁶ עינוי הוא

ב-מ, תג, דו וק"כ המשמעות של עינוי במעשה דינה היא תשמיש גופיה; ב-א, נ, תו, תשמיש יתירה;⁵⁷ ב-ל, דס השאלה היא על תשמיש יתירה אך ההוכחה מהפסוק היא על תשמיש גופיה. לכאורה גרסת "גופיה" אינה מובנת, שהרי אף אם פירושו של הפועל "ויענה" הוא תשמיש לא

57 וְכֹהֵן בְּרַבֵּינוּ אֱלִיָּקִים: "דִּילְמָא הֵכִי קָא מְזַהֵר לֵיהּ שְׁלֵא יַעֲשֶׂה לֶהֱם תַּשְׁמִישׁ יוֹתֵר מִדֵּי דְהוּ עֵינָיו".

ייתכן לפרש את הוראת לבן ליעקב שלא ישימש עם בנותיו, או לפרש את עינוי יום הכיפורים שיש חובה לשמש ביום זה.⁵⁸ נראה שהכוונה שישכם עשה זאת בעל כורחה, ובכך יש עינוי.⁵⁹ אך אם כן, העיקר חסר מן הספר.

הגרסה "תשמיש יתירה" קשה, שהרי באופן פשוט התשמיש נקרא עינוי או שהאונס הוא העינוי, ולא ריבוי התשמיש שאין לו זכר בפסוק. מכל מקום נראה שהפירוש תשמיש סתם או תשמיש בעל כורחה אינו מתאים בסוגייתנו, כיוון שלא ייתכן שעינוי של יום הכיפורים הוא תשמיש סתם או תשמיש בעל כורחה.⁶⁰

ב-ל, דס אכן הפרידו בין ההצעה לעינוי ביום הכיפורים (תשמיש יתירה) לבין פירוש הפסוק (תשמיש גופיה). לפי גרסה זו פירוש הפסוק הוא ששימש, אך מעצם העובדה שמצאנו שתשמיש יכול להיות עינוי אפשר לפרש את העינוי ביום הכיפורים כתשמיש יתירה. נראה שגרסה זו עמדה לפני א, וכדי לא ליצור הבדל בין פירוש הפסוק לבין הצעת העינוי הגיה ל"דהא תשמיש יתירה" תמורת "גופיה".

מסתבר שב-מ, תג, דו וק"ב ביארו את שאלת רב פפא על הפסוק שהובא קודם לכן בסוגיה שבו לבן אומר ליעקב "אם תענה את בנותי".⁶¹ מפסוק זה למדה הגמרא שעינוי הוא מניעת תשמיש, ועל ראייה זאת מקשה רב פפא שניתן לפרש את אזהרת לבן ליעקב שלא יבעל בעל כורחה, ואם כן השאלה אינה מוסבת ישירות על עינוי יום הכיפורים אלא על הראיה שעינוי הוא מניעת תשמיש. בכך גם נפתרה בעיית חוסר ההתאמה שבין פירוש הפסוק לבין הצעת העינוי של יום הכיפורים,

58 הפירוש "תשמיש" לפסוק "ויענה" עולה ממכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכתא דניקין פרשה ג: "ועונתה, זו דרך ארץ, שנאמר וישכב אותה ויענה", והשווה לבבלי ולירושלמי שלומדים זאת מ"אם תענה", ראה לעיל הערה 12. ברם, אף אם נניח שבלשון המקרא תשמיש נקרא עינוי, מכל מקום ודאי שאין לפרש כך את עינוי יום הכיפורים או את הוראת לבן, שהרי לא ייתכן שהציווי הוא לשמש ביום הכיפורים או שלבן מורה ליעקב שלא לשמש עם בנותיו. זאת ועוד, אף אם פירוש הפועל "ענה" הוא תשמיש, עדיין ניתן לפרש את הוראת לבן כמניעת תשמיש ובמשמעות של פיעל חסר. כלומר, שיעקב לא ימנע מהן תשמיש הקרוי עינוי, וראה לעיל הערה 12 ביאורו של גרובר לפירוש חז"ל בסוגייתנו. אך ראה תוספת יום הכיפורים: "וק' על פרש"י דהרי אשכחן דתשמיש גופיה איקרי עינוי מדכתיב ב' כי תצא אשר עינה את ג' י"ל דרש"י סבר דביאה אסורה איקרי עינוי וכ"כ בחדושי הלכות ואין להקשות א"כ אם תענה את בנותי אשבעיה שלא יענה אותן בביאה אסורה כגון בעת נדתה י"ל דלא הוה חושד לבן ליעקב על זה". כאמור, אף אם פירוש המילה "עינוי" הוא תשמיש רגיל אין להסיק מכך על הוראת לבן או על העינוי של יום הכיפורים (ואולי פירוש זה אף מתאים להוראת לבן על מניעת תשמיש כדברי גרובר), ואם כן אין להקשות מהפסוק "אשר עינה", ובסוגייתנו מסתבר שהפסוק "ויענה" התפרש לפי גרסה זו כתשמיש בעל כורחה. ברם, למסקנת הסוגיה ("שעינה מביאות אחרות") אפשר שהפועל "ענה" משמעותו תשמיש והוראת לבן מתייחסת למניעת תשמיש, וכן אצל דינה משמעותו היא מניעת תשמיש (במשמעות של פיעל חסר כדברי גרובר). כמובן, אפשר שלמסקנת הסוגיה עינוי משמעותו התעללות והשפלה על ידי מניעת תשמיש.

59 כך מפרש הרמב"ן על התורה את הפסוק "ויענה": "כי כל ביאה באונסה תקרא ענוי, וכן לא תתעמר בה תחת אשר עניתה (דברים כא, יד), וכן ואת פלגשי ענו ותמת (שופטים כ, ה). ויגיד הכתוב כי היתה אנוסה ולא נתרצית לנשיא הארץ, לספר בשבחה". וכן בפירוש המשנה לרמב"ם כתובות ג, ג: "וכן בפסוקי התורה נאמר באונסה ענוי ולא נאמר במפותה". הרמב"ן מביא את הפסוק בדברים כב, כג ("אשר עינה"): "ונחשב האיש כמענה אותה, כי לא פתה ולא דבר על לבה להשמע אליו". מכל מקום, לפי מסקנת סוגייתנו פירושו של הפסוק "ויענה" הוא מביאות אחרות ולא בעל כורחה. ביקורת על פירוש הפועל "ענה" במעשה דינה כאונס ראה גרובר (לעיל, הערה 12), עמ' 233–244.

60 ועוד שתשמיש בעל כורחה הוא עינוי רק לאישה ולא לאיש.

61 כך מפרש רבינו אליקים: "ומאי חזית דאם תענה היינו דאמי' ליה שלא יענה אותן מתשמיש...". וכן עולה מרש"י, ראה הערה 67.

שהרי ההצעה אינה לעיניו יום הכיפורים אלא לפירוש הפסוק "אם תענה את בנותי", ובשני הפסוקים (לבן ושכם) הכוונה לתשמיש בעל כורחה.

שאלה זאת והתאמתה לפסוק תלויה בחילופי הגרסה בחלק הקודם של הסוגיה. לפי גרסת נ, ת, בסוגיה שם הגמרא מוכיחה שדברי לבן עוסקים במניעת תשמיש מהדמיון ללקיחת צרות, ולכן אי אפשר לפרש פסוק זה כעוסק בכפיית תשמיש או בתשמיש יתירה, ואם כן שאלת רב פפא מוסבת על עיניו יום הכיפורים,⁶² ואילו לפי גרסת הנוסח הרווח שם הגמרא מסיקה שהפסוק עוסק בתשמיש⁶³ אך היא לא מוכיחה שפירושו הוא דווקא מניעת תשמיש.⁶⁴

גם בתירוץ הגמרא יש חילוף גרסה. בנוסח הרווח מתרצים "שעינה מביאות אחרות". רש"י מבאר:

שהיתה מתאוה לו ולא בא עליה בעונתה בימים שעמדה אצלו, ואני שמעתי: שענה מביאות אחרות – שבא עליה שלא כדרכה, וקשיא לי: אם כן אימא אם תענה את בנותי נמי הכי אשבעיה שלא יענה אותן מביאות אחרות, ועוד: שענה בביאות אחרות מיבעי ליה.⁶⁵

אכן ב-מ וק"ב גורסים גרסה שונה של תירוץ הגמרא: ב-מ "שעינה בביאות אחרות" (וכן בילקו"ש פר' ויצא רמז קל), ובק"ב "שעינה אותה כביאות אחרות". לגרסה זו, התירוץ הוא שענה אותה שלא כדרכה (רש"י מביא פירוש זה אף לגרסה "מביאות אחרות" ומקשה על לשון זאת).⁶⁶ רש"י מקשה על כך שאם כן אפשר לפרש כך את העיניו אצל לבן.⁶⁷ אכן בק"ב הוסיף קשיא: "ואימ' עיניו שלא כדרכה קשיא".

ברם, לפי גרסה זו אין לפרש את השאלה על דברי לבן, שהרי עדיין ניתן לפרש את דבריו על ביאה שלא כדרכה ולא על מניעת תשמיש. אך אם נפרש זאת על עיניו יום הכיפורים, הרי לא ייתכן שהציווי הוא לבוא על האישה שלא כדרכה ותירוץ הגמרא מיושב.⁶⁸

62 ת, גורם בחלק זה של הסוגיה שהשאלה היא מתשמיש גופיה ואילו בחלק הקודם גורם למסקנת הגמרא שהפסוק של לבן עוסק במניעת תשמיש דומיא דאם תקח. ברם, נוסח ת, לפרק יום הכיפורים מושפע באופן ניכר מהענפים האחרים של הפרק ואינו מייצג מובהק של אחד הענפים, ולכן אין לתמוה על סתירות בגרסאותיו. על מקומו של ת, במסורת הנוסח של הפרק ארחיב במקום אחר.

63 גם לגרסה זו אפשר שהשאלה אינה מתאימה על דברי לבן, כיוון שלבן לא חשד ביעקב שיבעל בעל כורחה ולא ייתכן שהזהיר על כך. ראה תוספת יום הכיפורים שתירץ כך את שאלת רש"י על ביאה שלא כדרכה, ראה להלן ליד הערה 67.

64 יש להעיר שמסתבר שהדיון על הפסוק "אם תענה את בנותי" הוא מאוחר, ואפשר שדברי רב פפא ואב"י מוסבים על הפסוק "אם תענה" ולא הכירו את הדיון. מכל מקום קשה להניח שהיו מוסיפים תוספת זאת שמייתרת את המשא ומתן בין רב פפא לאב"י.

65 יש לציין שרש"י בפירושו לתורה מפרש את הפסוק "ויענה" – שלא כדרכה.
66 ראה רמ"מ כשר, תורה שלמה, בראשית (לעיל, הערה 12), עמ' 1318: "ונראה שדבר זה תלוי בגירסאות דלפי הגי' שענה מביאות י"ל כמ"ש רש"י ובש"ס כת"י הגי' בביאות אחרות וזה מוכח כפירוש ר"א".

67 רש"י מפרש את השיח של רב פפא ואב"י על הפסוק שאומר לבן: "אם תענה...", וכן נראה מפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית פרק לא: "ארז"ל אם תענה את בנותי, מביאות אחרות, ואם תקח נשים, אלו הצרות, כמו וכעסתה צרתה גם כעס (ש"א, א, ו). הוא משתמש בלשון התירוץ של הגמרא (=מביאות אחרות) כדי לפרש את הפסוק של לבן, ואם כן מסתבר שהבין שהשיח של אב"י ורב פפא מוסב על פסוק זה.

68 הריטב"א מפרש את תירוץ הגמרא שבא עליה שלא כדרכה (אף לגרסה "מביאות אחרות") ומתרץ את שאלת רש"י: "וא"ת ודילמא עיניו דהכא בביאה שלא כדרכה, הא ליתא דמסתמא לא משתעי קרא דיוה"כ בבאה שלא כדרכה דלא שכיחא". כאמור, רש"י מבאר שהדיון הוא על הפסוק "אם תענה" ולכן קושייתו במקומה, אך הריטב"א מפרש שהשיח

לסיכום, נראה שהגרסה "תשמיש יתירה" היא הגרסה המקורית, וכך הוצע לפרש את עינוי יום הכיפורים.⁶⁹ בענף המזרחי פירשו כך אף את העינוי של שכס את דינה. בענף הספרדי הפרידו בין פירוש הפסוק להצעת העינוי ביום הכיפורים. נראה שבענף הספרדי באו להוכיח מהפסוק שיש עינוי שמוסב על תשמיש. משום כך נקטו בביטוי "תשמיש גופיה" ולא ב"תשמיש בעל כורחה", שהרי ההוכחה היא על תשמיש ולא על תשמיש בעל כורחה. בענף האשכנזי פירשו את השאלה על הפסוק "אם תענה את בנותי", ובשני הפסוקים העינוי הוא תשמיש בעל כורחה, אך השאירו את הביטוי "תשמיש גופיה" מהענף הספרדי שבו לא מוזכר שהתשמיש הוא בעל כורחה (שם הוכיחו רק על תשמיש ולא על תשמיש בעל כורחה), ולכן עיקרה של השאלה חסר מן הספר.

סוף דבר

המאמר דן בחילוף גרסה בסוגיית הבבלי המחפשת מקור לכך שתשמיש המיטה הוא עינוי (בבלי יומא עז). לסוגיה זאת שלוש גרסאות עיקריות שנמצאות בעדים הישירים. מעיון בחילוף הגרסה הנ"ל נראה שאין מדובר בגרסה מקורית שהוגעה בידי החכמים והסופרים, וזאת משום שלא סביר שחכם יגיה ויחליף את השאלה והתשובה בסוגייתנו באופן כל כך אגרסיבי עד שלא נותר ממנה זכר. כמו כן, בחילוף זה ניתן למצוא גרעין משותף לכל הגרסאות. מכל זה הסקנו שלפנינו גרסת יסוד שעמדה לפני החכמים ונתפרשה בכמה פנים. הפירושים השונים לגרסת היסוד חולקים בפירושו של משפט זה וחלוקים אף בתפקידו: יש שפירשו אותו כתשובה לשאלה ויש שפירשו אותו כחיזוק לשאלה. דוגמה זאת מצטרפת לדוגמאות נוספות שבהן שיערו החוקרים שחילוף הגרסה הוא תוצאה של גרסת יסוד שהורחבה בכמה ורסיות. כאמור, העיון הפילולוגי מאפשר את הפרדת הפרשנות ושחזור גרסת היסוד בסוגיה.

הוא על עינוי יום הכיפורים ושם אין מקום לפרש שיבוא עליה שלא כדרכה, וראה רבינו אליקים: "אלא מלמד שעניה מביאות אחרות כגון שלא כדרכה אבל כדרכה לא הוי עינוי". ברם, רבינו אליקים מפרש את השיח של אביו ורב פפא על הפסוק "אם תענה" (ראה לעיל הערה 61), ואם כן קשה עליו שאלת רש"י, וצריך לומר כתוספת יום הכיפורים, ראה לעיל הערה 63.

69 בענף המזרחי גורסים "מתשמיש יתירה". ניסוח זה קשה, שהרי רב פפא מפרש את העינוי והיה צ"ל "תשמיש יתירה", ואפשר שהושגר לכאן מהתשובה "מביאות אחרות".

נספח: סינופסיס (יומא עז ע"א - עז ע"ב)

מ	תשמיש	המטה	מנלן						
ל	תשמיש	המטה	מנלן						
א	תשמיש		מנא	לן					
ג	תשמיש	המטה	מנא	לן	דאיכרי	עיני			
ת	תשמיש	המ'	מנא	לן	דאיכרי	עיני			
ת	<..תשמיש	המטה	מנא	לן	דאיכרי	עיני			
דו	תשמיש	המטה			דאיכרי	עני	מנא	לן	
דס	תשמיש		מנא	לן					
ק"ב	תשמיש	המט'	מנלן		דאיכרי	עני			

מ	דכתי'	אם	תענה	את	בנותי				ומתשמיש
ל	דכתי'	אם	תענה	את	בנותי				
א	דכתי'	אם	תענה	את	בנותי	ואם	תקח	נשים	על
ג	דכתי'	אם	תענה	את	בנותי	ואם	תקח	נשים	על
ת	דכתי'	אם	תענה	את	בנתי				
ת	דכתי'	אם	תענה	את	בנתי	ואם	תקח	נשים	על
דו	דכתיב	אם	תענה	את	בנותי	ואם	תקח	נשים	
דס	דכתיב	אם	תענה	את	בנותי				
ק"ב	דכתי'	אם	תענה	את	בנותי	ואם	תקח	נשים	

מ	אם	תקח				מצרות	ואימ'	אידי	ואידי	מצרות	מי	כתי'
ל											מי	כתי'
א	ואם	תקח				מצרו	ואימא	אידי	ואידי	מצרות	מי	כתי'
ג	ואם	תקח				מצרות	אימא	אידי	ואידי	מצרות	מי	כתי'
ת	ואם	תקח				מצרות	ואימא	אידי	ואידי	מצרות	מיכתי'	
ת	ואם	תקח				מצרות	ואימ'	אידי	ואידי	מצרות	מי	כתי'
דו	ואם	תקח				מצרות	ואימא	אידי	ואידי	מצרות	מי	כתי'
דס	ואם	תקח	בנים	על	בנותי	מצרות	אימא	אידי	ואידי	מצרות	מי	כתיב
ק"ב	ואם	תקח				מצרות	ואימ'	אידי	ואידי	מצרות	מי	כתי'

מ	אם	(תקח) [תענה]	ותקח	אם	[תענה]				אם	תענה	אם	תענה	ואם	תקח	כת'	
ל				אם	תקח	תקח	תקח	תענה	אם				ואם	תקח	כת'	אינ'
א				אם	תקח	תקח	תקח						ואם	תקח	כת'	
ג	אם	תענה		אם	תקח	תקח	תקח	אם		תענה	אם	תענה	ואם	תקח	כת'	
ה,	אם	תענה		אם	תקח	תקח	תקח			תענה			ואם	תקח	כת'	
ו,	אם	תענה		אם	תקח	תקח	תקח			תענה	אם	תענה	ואם	תקח	כת'	
ז				אם	תקח	תקח	תקח						ואם	תקח	כת'	
ח				אם	תקח	תקח	תקח						ואם	תקח	כת'	
ט				אם	תקח	תקח	תקח					ותענה	ואם	תקח	כתוב	
י"ב				אם	תקח	תקח	תקח						ואם	תקח	כת'	

מ											אידי	ואימ'	אידי
ל	אידי	[נ]אידי	מתשמיש		דומיא	דאם	תקח	בענן	אימ'		אידי		
א									ואימ'		אידי		
נ													
ת													
ת													
דו									ואימא		אידי		
ס				תשמיש	דומיא	דאם	תקח	בעינן	ואימא		אידי		
ק"ב									ואימ'		אידי		

מ	ואידי	מצרות	חד	לצרות	דידיהו	וחד	לצרות	דאטיא	מעלמא	אם	תענה
ל	ואידי	מצרות	חד	לצרות	דידיה	וחד	לצרות	דאטיין	מעלמא		
א	ואידי	מצרות	חד	לצרות	דידיה	וחד	לצרות	דאטיא	ליה	מעלמא	
ג											
ת											
ת											
דו	ואידי	מצרות	חד	לצרו'	דידיה	וחד	לצרות	דאטיין	ליה	מעלמא	
דס	ואידי	מצרות	חד	לצרות	דידיה	וחד	לצרות	דאטיא	ליה	מעלמא	
ק"כ	ואידי	מצרות	חד	לצרות	דידיה	וחד	לצרו'	דאטיא		מעלמא	אם תענה

מ	דומיא	דאם	תקח	מה	אם	תקח	(מצרות) [מתשמיש]	אף	אם	תענה	(מצרות)	מי
ל	דומיא	דואם	תקח									מי
א	דומיא	דאם	תקח									מי
ג												
ת,												
ת,												
דו	דומיא	דאם	תקח									מי
דס	דומיא	דאם	תקח									מיכתוב
ק"ב	דומיא	דאם	תקח	מה	אם	תקח	מתשמיש	אף	אם	תענה	מתשמיש	מי

מ	כתי'	אם	כתי'	תקח	ואם	תענה	אם	תענה	ואם	תקח	כתי' (מתשמיש)
ל	כתי'						אם	תענה	ואם	תקח	כתי' ואם
א	כתי'	אם		תקח	ואם	תענה	אם	תענה	ואם	תקח	כתי'
ג											
ת ₁											
ת ₂											
דו	כתיב	אם		תקח	ואם	תענה	אם	תענה	ואם	תקח	כתי'
דס		אם		תקח	ואם	תענה			ואם	תקח	כתיב
ק"ב	כתי'	אם		תקח	ואם	תענה	אם	תענה	ואם	תקח	כתי'

[illegible]

[illegible][illegible][illegible]

מ													
ל	תקח	כת'	...	אידי	ואידי	מצרות	...	לצרות	דידה	...	תקח	...	תענה
א													
נ													
ת,													
ת,													
דו													
דס													
ק"ב													

מ								א"ל					
ל	אב	...	תקח	כת']	א'	ל'	רב	פפא	לאביי	אימ'	תשמיש	יתירא	דהא
א					אמ'	ליה	רב	פפא	לאביי	ודילמא	תשמיש	יתירא	דהא
נ					אמ'	ליה	רב	פפא	לאביי	ואימא	מתשמיש	יתירא	
ת,					אמ'	ליה	רב	פפא	לאביי	ואימא	מתשמיש	יתירא	
ת,					אמר	ליה	רב	פפא	לאביי	לא..>			
דו					אמר	ליה	רב	פפא	לאביי				הא
דס					אמר	ליה	רב	פפא	לאביי	ודילמא	מתשמיש	יתירא	דקא
ק"ב					אמ'	ליה	רב	פפא	לאביי	אימא			

מ	תשמיש	גופיה		עיני	הוא	דכת'	וישכב		אותה	ויענה
ל	תשמיש	גופיה	דאיקר'	עיני	הוא	דכת'	וישכב		איתה	ויענה
א	תשמיש	יתירה		עיני	הוא	דכתיב	וישכב		אותה	ויענה
נ						דכת'	וישכב		אתה	ויענה
ת,						דכת'	וישכב		אתה	ויענה
ת,	תשמיש	גופי?>?>...			הוא	דכת'	וישכב		אתה	ויענה
דו	תשמיש	גופה	איקר'	עיני		דכת'	וישכב	ויקח	אות'	ויענה
דס	תשמיש	גופיה		עני	הוא	דכתיב	>..ישכב		אותה	ויענה
ק"ב	תשמיש	גופיה		עיני	הוא	דכתיב	וישכב		אותה	ויענה

				אחרות	בביאות		שעינה				א"ל	מ
				אחרות	מביאות		שעינה	מלמוד	התם	לי'	א'	ל
				אחרות	מביאות		שעינה	מלמוד	התם		א"ל	א
				אחרות	מביאות		שעינה					ג
				אחרות	מביאות		שעינה		התם			ת,
				אחרות	מביאות		שעינה		ההוא	ליה	אמ'	ת,
				אחרות	מביאות		שעינה		התם	ליה	אמר	דו
				אחרות	מביאות		שעינה	מלמוד	התם			דס
כדרכה קשיא	שלא	עינוי	ואימ'	אחרות	בביאות	אותה	שעינה			ליה	אמ'	ק"ב

מה בין עיקרי אמונה לפרדס?

אסתי אייזנמן

שאלות ותהיות רבות עלו בדיונים על אודות קביעת עיקרי אמונה, במיוחד אלה שבמשנת הרמב"ם, הן בהגות היהודית בימי הביניים הן במחקר המודרני, כגון מהו ההיגיון בקביעת מספר כזה או אחר של עיקרי האמונה אצל הוגים שונים; מדוע יש חוסר התאמה בין רשימות שונות של עיקרים אצל אותו הוגה; מדוע מרשימות של הוגים שונים נעדרים עיקרים שמתבקש שייכתבו, ומאיך גיסא, מדוע עיקרים שלכאורה ניתן היה לוותר עליהם נקבעו אצלם. במאמר זה אראה ששאלות אלה נובעות מחוסר עמידה מספקת על המושג "עיקרי אמונה" בראשית גלגולו ההיסטורי, והקשרו של מושג זה לסיפור על הארבעה שנכנסו לפרדס שבמסכת חגיגה.¹ מאמר זה ינסה לענות על שאלות אלה ולפיכך יתחלק לשני חלקים. בחלק הראשון יידון המושג "עיקר" / "עיקר אמונה" / "יסוד אמונה" / "יסוד תורה" / "יסוד הדת" כפי שהוא עולה אצל ראשוני הפילוסופים היהודיים, ובחלק השני יידון הקשר שבין מושג זה לסיפור על הארבעה שנכנסו לפרדס במשנתם של הוגים אלה. הדיון בשני נושאים אלה יוביל אל התשובות לשאלות ולתהיות בתורת העיקרים. המושג "יסודות אמונה" נמצא אצל רב סעדיה גאון (להלן רס"ג) בהקדמה לתפסיר, שם הוא כותב:

ודע אתה המעיין בספר הזה כי עם גודל ערכו ויקר מעלתו, עד שאין להשוות אליו אפילו שאר ספרי הנבואה, ואף על פי שכפי פשט לשונו יש לפרש הסתומות והקשות שבו, בכל זאת אין בני אדם רשאים לחשוב שאין לו יתעלה ויתרומם דרישה מהם זולת הכתוב בו, אלא צריכים לדעת שיש לו עליהם שתי דרישות אחרות. האחת קודמת לתורה, והיא ההוכחה השכלית אשר בה ידע האדם שכל העצמים הנראים וכל שאר הנישגים בחוש חדשם הנצחי, שאין לו ראשית ולא תכלית, ושהוא אחד, ואין דומה לשום דבר מכל הנמצאים, ואין בהם הדומה לו, שהוא החכם יודע מה שיהיה קודם שיהיה, ושהוא הבורא בורא כל מה שירצה בלי חומר, ושהוא צדיק לא הטיל על עבדיו דבר אשר לא יוכלו שאתו, וכן שאר יסודות האמונה (אצול אלאמאנאת)² הנלמדים במופתים שכליים כגון המצות השכליות, מהם הצדק והיושר. ואמנע מלהביא בספר הזה כי לא כתבתיו לעניינים אלה.³

1 על ספרות המחקר על העיקרים של ההוגים הקודמים לרמב"ם ראה א' גורפינקל, "העיסוק בעיקרים אחרי הרמב"ם: בין רצף לתמורה", עלי ספר כב (תשע"ב), עמ' 5-17, עמ' 5 הע' 1.

2 המילים בערבית על פי רס"ג, תפסיר אלתוריה באלערביה מן אלתפאסיר ואלכתאב ואלרסאיל (מהד' י' דירינבורג), פאריס 1893, כרך א עמ' 3.

3 רס"ג, הפירוש לתורה (מהד' תורת חיים), ירושלים תשמ"ו, הקדמה, עמ' ג-ד.

לפי רס"ג מוטלות על האדם חובות מעשיות הכתובות בתורה, אך מעבר לקיומן חלה עליו חובה אחרת שאינה נכללת בתורה – וקודמת לקיומה, והיא להוכיח את יסודות האמונה. רס"ג אינו מגדיר מהו יסוד אמונה, ותחת זאת מונה באקראי שורה של דוגמאות שהנושאים והסדר שלהן מקבילים באופן חלקי לאלה שיידונו על ידו מאוחר יותר בספר האמונות והדעות: שכל העצמים בעולם מחודשים, שהבורא אחד, חכם, יכול, שאין דומה לו, שיש בחירה חופשית ומצוות שכליות. רס"ג מיידע את הקורא שאין בכוונתו לעסוק בהוכחות של יסודות האמונה במסגרת פירושו לתורה, אך יש להניח שזו הייתה מטרתו בספר אמונות ודעות שחיבר שנים אחדות לאחר מכן. ואכן כך תפס את מטרת הספר ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה, בעל ספר חובות הלבבות, בכתבו:

וראיתי כי כל מה שכווננו לפרש ולבאר [=עד היום] איננו יוצא מאחד משלשה ענינים. האחד מהם לפרש ספר התורה והנביאים, וזה על שני דרכים, או לבאר פרוש המלות והענינים, כמו שעשה רבינו סעדיה ז"ל ברוב ספרי המקרא. או לבאר עניני הלשון והדקדוק והשמוש לכל עבריו וצדדיו ולתקן מלותיו, כספרי בן ג'אנח ובעלי המסורת ומי שנהג מנהגם. והענין השני לחבר עניני המצוות על דרך קצרה כספר רב חפץ בן יצליח ז"ל או מה שאנו חייבים בהן בזמן הזה כהלכות פסקות וגדולות והדומה להם או חלק מחלקיהן כספרי קצת הגאונים בתשובת שאלות במצוות הגוף ופסקי דינין. והענין השלישי לישב עניני התורה בלבבנו בדרכי הראיות ותשובת האפיקורסים, כספר האמונות.⁴

כלומר, ר' בחיי רואה בספר האמונות ספר "המיישב את עניני התורה בדרך הראיות", ובעקבותיו אפשר לראות בספרו של רס"ג היענות לדרישתו העצמית להוכיח באופן שכלי את יסודות האמונה. יוצא אפוא שכל אחד משערי ספר אמונות ודעות עוסק ביסודות האמונה ובהוכחותיהם השכליות. אם נבוא אפוא להגדיר את המושג "יסודות האמונה" על סמך רשימת העיקרים של רס"ג בפירוש התורה ונושאי השערים באמונות ודעות נוכל להגדיר ולקבוע ש"יסודות האמונה" הם לידו תחומי ידע או תחומי הכרה (נושאים, עניינים) תאורטיים ולא מעשיים הנוגעים באופן ישיר ועקיף לחיי הדת המעשיים. יסודות האמונה אינם אמונות או ידיעות המהוות בסיס לאמונות אחרות אלא הם מהווים בסיס לתורה המעשית, כלומר הם יסוד לכל עולם המעשה והם כוללים ידע המהווה בסיס להלכה. ההוכחה השכלית של אמונות אלה מבטיחה את הקיום המעשי של הדת ללא ספקות מערערים.

נושא העיקרים במשנת רס"ג נידון בעבר על ידי חגי בן שמאי במאמרו על "עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון".⁵ בן שמאי ניתח את פירוש רס"ג לשירת דוד בשמואל ב פרק כב וקבע שרס"ג מונה על פי הפסוקים עשרה "כללי אמונה" (פנון מן אלמאנה)⁶ או מינים של אמונה.⁷ לדעת בן שמאי בכללים אלה התכוון רס"ג לעיקרי אמונה שהמאמין חייב להחזיק בהם. השוואה של עשרה כללי אמונה אלה אל היסודות האקראיים הנמנים בהקדמה לפירוש התורה מחד גיסא,

4 ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה, תורת חובות הלבבות (תרגום יהודה אבן תבון), דפוס מנטובה, דף ה ע"ב.

5 ח' בן שמאי, "עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון", דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 11–26.

6 שם, עמ' 13.

7 בדומה לביטוי שרס"ג משתמש בו במקום אחר: "אנואע מעאני אלאמונה", ראה שם.

ולרשימות הנושאים שנידונה בספר אמונות ודעות מאידך גיסא, מראה שיסודות רבים משותפים לשלושת המקורות הללו, למשל העיקרים שהא-ל נצחי, שהדברים נוצרו על ידי הא-ל, ימות המשיח, שכר הצדיקים בעולם הבא, עונש הרשעים ועוד. יחד עם זאת אין הרשימות זהות, ולפיכך ניאלץ לשאול מדוע אין התאמה מלאה בין הרשימות.

אם נבין שאין לראות לא בעשרת הפרקים של אמונות ודעות, לא ברשימה שבשירת דוד ובוודאי לא במניין האקראי שבהקדמה לפירוש התורה – רשימת עיקרים סגורה ונוקשה, נוכל להסביר את חוסר ההתאמה. בביטוי "רשימת עיקרים סגורה ונוקשה" כוונתי היא, מחד גיסא, שאין העיקרים הנמנים בכל רשימה יסודות האמונה העיקרים היחידים. מאידך גיסא, אין הנושא המוגדר כ"עיקר אמונה" בעל גבולות ברורים בהיותו קשור אל מגוון נושאים אחרים שהופכים עקב כך להיות הם עצמם יסודות אמונה. למשל, אחד מהנושאים התאורטיים העומדים בבסיס היהדות הוא האמונה או הידיעה שהא-ל אחד ונצחי. כיוון שרק דבר חסר גוף יכול להיות אחד ונצחי אין הנבואה יכולה להיות התגלות של הא-ל עצמו אלא של ישות ברואה, היא הכבוד. יוצא אפוא שהרעיון שהא-ל ברא את הכבוד הנברא ובאמצעותו הוא מתגלה לנביא הוא חלק מיסודות האמונה ונכלל בחובת הלימוד של ההוכחות השכליות שלהם, אף על פי שאין הוא נמנה באף אחת מן הרשימות. כלל הידיעות התאורטיות העומדות בבסיס ההלכה הן יסודות האמונה, אך רס"ג מציג אותן בראשי פרקים, בעשרה כללים או נושאים. לפיכך הרשימות השונות אינן תואמות כי כל אחת מייצגת מגוון חלקי וכללי בלבד של יסודות האמונה.

את הבחירה של רס"ג להציג בכל אחת מרשימות העיקרים נושאים כאלה ולא אחרים יש להבין על רקע ההקשר הספרותי של הרשימה. בפירוש רס"ג לשמואל ב יש לרס"ג מגמה פרשנית, והצמידות לפסוקים חייבה את רס"ג למנות את עשרה כללי האמונה שמנה שם. לעומת זאת לרשימה בספר אמונות ודעות יש גוון לוגי-עיוני: מטרתו של רס"ג הייתה לסתת את אבני הבניין העיקריות של הדת היהודית ולהציגה כבעלת מבנה הבנוי נדבך על גבי נדבך, ובכך להראות שאם מתקדמים מנדבך לנדבך (ובכל נדבך מבררים את כל השאלות הראשיות והמשניות העולות ממנו) יהיה אפשר להוכיח את היהדות כולה ולהצדיק את אמותיה. לפיכך אין לראות בכל פרק באמונות ודעות דיון בעיקר אמונה אחד בודד, חתום וסגור.

לאור ההסבר המוצע נוכל להבין מדוע כמה נושאים שנמנו ברשימות העיקרים בפירוש רס"ג לשירת דוד בשמואל ב ובהקדמה לתפסיר כעיקרים מובחנים נכללים בדיון משותף באותו פרק באמונות ודעות. למשל, התארים השונים של הא-ל: חי, חכם, יכול, נמנים אצל רס"ג בתפסיר כעיקרים מובחנים, אך באמונות ודעות נכללים תחת פרק אחד (הפרק השני); שכר הצדיקים ועונש הרשעים נידון בפרק אחד באמונות ודעות (הפרק התשיעי), אך בשמואל ב שני נושאים אלה נמנים כעיקרים מובחנים. בדומה, נושאים שונים שהיינו מצפים שרס"ג ימנה כיסודות אמונה לא צוינו על ידו ברשימה בשירת דוד, ואף לא הוקדש להם פרק נפרד באמונות ודעות. עם זאת, סביר להניח שרס"ג היה רואה בהם יסודות אמונה לאור העובדה שהוא דן בנושאים אלה באמונות ודעות תחת פרקים שונים. למשל, רס"ג לא מנה את הנבואה כעיקר אמונה ברשימותיו, ואף אין פרק באמונות ודעות המוקדש כולו לנושא, אך הוא נדרש לו בכמה פרקים: בשער השני העוסק בתוארי הא-ל ובאי גשמיות הא-ל, ובשער השלישי הון נביאים הנשלחים למסור את המצוות.

לפיכך יש להסיק שאף על פי שאין הנבואה נזכרת כיסוד אמונה אצל רס"ג, הוא היה רואה בדיון בנושא זה חלק מחובת האדם להוכיח את יסודות האמונה.

הנה כי כן, אף שספר אמונות ודעות עוסק בעיקרי אמונה, קרי בידע המהווה בסיס להלכה, אין לראות בנושאים רשימה סגורה ונוקשה של עיקרים. לדידו של רס"ג, אדם שאינו מכיר את הא-ל ואת יחסו לעולם, את צדקתו שבעטייה הוא מצווה את האדם, את העובדה שעל קיום ציווי הא-ל וכפיפות למשמעת יש שכר לעתיד לבוא – לא יוכל למלא את התורה בצורה הטובה. רס"ג מציין עובדה זו במפורש לגבי הכופר, במאמר החמישי של אמונות ודעות:

הכופר, הוא העוזב את היסוד כלומר האחד הכולל הכל יתברך ויתעלה, ועזיבתו אותו תהיה על שלשה יסודות, או שהוא עבד זולתו איזה פסל ומסכה או אדם או שמש או ירח, וכאמרו: "לא יהיה לך א-להים אחרים על פני", או שלא עבד זולתו ולא עבדו, והוא אינו עובד למאומה לא אמת ולא שקר, וכאמרו בפרשת האומרים "לא אל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו". או שהיה מסופק באמונתו והרי הוא נקרא בשם דתי, ויתכן שהוא מתפלל ומתחנן, ואין לבו שלם ולא מאמין, והרי הוא משקר ומרמה בדבריו ובאמונתו, כאותם אנשים שבהם נאמר: "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו".⁸

בדומה לכופר, אפשר שלפי רס"ג, מי שעובד את הא-ל אך מסופק בדעותיו ואינו שלם באמונתו, מרמה את הא-ל ומזייף בעבודתו. לכן כל הוכחה וכל דיון הקשורים לידיעה שלמה של הדת הם חלק מיסודות האמונה, ואין רשימת נושאים דווקאית, מדויקת וממוספרת של עיקרי אמונה. גם אצל רבינו בחיי בן יוסף אבן פקודה נוכל לראות תפיסה דומה לשאלות מה הם יסודות או עיקרי אמונה ומה מספרם. בספרו תורת חובת הלבבות הוא טוען שהנושא שספרו עוסק בו חדשני ואיש לא עסק בו לפניו. מכאן היה אפשר להסיק שלא נמצא בספרו עיסוק בהוכחות ליסודות האמונה, שהרי כבר רס"ג הקדימו. בכל זאת, ניתן לקבוע שהשערים הראשונים של ספר חובות הלבבות עוסקים בעיקרי אמונה. שהרי כך אומר ר' בחיי על חובות הלבבות:

אך חכמת התורה מתחלקת לב' חלקים. האחד מהם לדעת חובות האברים והיא החכמה הנראית, והשני לדעת חובות הלבבות והם המצפונים והיא החכמה הצפונה [...] וכל המצות הם נחלקות למצוות עשה ולמצוות לא תעשה. ואין אנו צריכין לבאר את זה במצוות האברים מפני שהם ידועות לכל. אבל אני זוכר ממצוות עשה ומצוות לא תעשה שבחובות הלבבות, מה שיזדמן לי, כדי שיהיה דמיון למה שלא אזכור מהם בעזה"י. וממצוות עשה שבחובות הלבבות, שנאמין כי יש לעולם בורא ובראו מאין, ושאין כמוהו, ושנקבל עלינו יחודו, ושנעבדהו בלבנו, ושנתבונן בפלא יצירותיו כדי שיהיה לנו לאות עליו, ושנבטח בו ושנכנע מפניו ושנירא אותו ונפחד ונבוש מהשקיפו על נגלותינו ונסתרותינו ושנכסוף לרצונו וניחד מעשינו לשמו ושנאהב אותו ואת אוהביו כדי להתקרב אליו ונשנא את שונאיו והדומה לזה כמה שאינו נראה מן האברים.⁹

ר' בחיי מונה בין חובות הלבבות רשימה של ידיעות שעל האדם לרכוש כדי למלא את חובת

8 רס"ג, ספר הנבחר באמונות ובדעות (מהד' יוסף קאפח), ירושלים תש"ל, עמ' קפא-קפב.

9 ר' בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות (לעיל, הערה 4), דף ה ע"ב.

הלבבות המוטלת עליו במלואה. עליו לדעת על קיומו של בורא אחד, שאין דומה לו ושברא את העולם יש מאין. אמנם חובת הלבבות רחבה יותר מידיעה גרידא, והיא כוללת ביטחון, פרישות, אהבה וכיוצא בהם, אך הידיעה היא שעומדת בבסיס שאר חובות הלבבות. בשער הראשון של ספרו הוא מביא את ההוכחות השכליות לידיעות אלה, הוכחות הדומות מאוד לאלה שהובאו במאמר הראשון של ספר אמונות ודעות על ידי רס"ג, למרות הצהרתו המפורשת של ר' בחיי שספרו שונה מספרי קודמיו. ניתן להסיק אפוא שר' בחיי מגדיר ידע זה, בדומה לרס"ג, כיסודות האמונה, דהיינו, כידיעות הניתנות להוכחה שכלית והעומדות בבסיס הדת כולה. בשונה מרס"ג, אצל ר' בחיי ידיעות היסודות אינה רק בסיס לעולם המעשה אלא היא גם בסיס לשאר חובות הלבבות הרגשיות.

עיון ברשימת הידיעות שר' בחיי מונה בהקדמה לספרו כדי לתאר את חובת הלבבות מעלה שהוא סובר שהיא אינה בלעדית וסגורה, אלא כוללת באקראי כמה דוגמאות הכוללות תחתן ידיעות אחרות. כך למשל, רעיון אי גשמיות הא-ל אינו נמנה ברשימה באופן מפורש, אך ברור שהוא כלול הן ברעיון אחדות הא-ל הן ברעיון אי דמיותו לשאר הנמצאים. בדומה, בשער השני של ספרו, שער הבחינה, ר' בחיי מבקש מן האדם לעיין בטבע ולראות ממנו את טובות הא-ל, מכאן שלדעתו על האדם לדעת שכל מה שהא-ל עושה הוא חסד גמור והוא לטובת האדם, ולא רק לדעת על עצם קיומו ואחדותו. הידיעה שכל מה שהא-ל עושה הוא חסד היא יסוד האמונה היהודית, וכיוון שהדרך להכרה זו עוברת דרך עיון בטבע – גם העיון בטבע הוא חלק מהעיסוק ביסודות האמונה והוכחותיהם השכליות. היסודות שר' בחיי מונה אפוא הם בבחינת רשימה חלקית בלבד החושפת את היריעה הנרחבת של הידע הנוקב לאדם כדי למלא באופן מלא את חובות הלבבות החלות עליו.

גם אצל ר' יהודה הלוי (להלן ריה"ל) נוכל למצוא את הקביעה שהדת היהודית כוללת עיקרים, כלומר ידע שהמאמין חייב להחזיק בו כבסיס לחובות המעשיות. אמנם ריה"ל, בניגוד לקודמיו, סבור שידע זה לא נסמך על הוכחות שכליות אלא מתקבל על ידי עדות העיניים והמסורת, אך על עצם קיומם של עיקרי אמונה בדת היהודית אין הוא חולק:

אחרי זה יסדר לו החסיד את העקרין אשר בהם תשלם האמונה היהודית והם: ההודאה ברבנות הא-לוה ית', ובקדמותו, בהשגחה שהשגיח על האבות, ובהיותו נותן התורה. וכראיה על כל אלה יזכיר בחתימת הברכה את יציאת מצרים: "אמת שאתה ה' א-להינו אמת מעולם הוא שמך ועזרת אבותינו (אשרי איש שישמע למצוותיך ותורתך ודברך ישים על לבו) ואמת ממצרים גאלתנו". אדם המודה בכל אלה מתוך הכרה גמורה – הוא ישראל אמת, ומתר לו לצפות להדבקות בענין הא-לוהי הדבק רק בבני ישראל מבין כל האמות.¹⁰

10 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי (מהד' יהודה אבן שמואל), ירושלים תשל"ב, מאמר שלישי סימן יג, עמ' קיג – קיד. השווה: "לפי זה אין החסיד עושה מעשה, חושב מחשבה או מדבר דבר בלא שיאמין כי יש עין רואה אותו וצופה עליו וגומלת לו על הטוב ועל הרע ופוקדת עליו ל מעות בדבור ובמעשהו" (שם, סימן י, עמ' קו). בחרתי בתרגום אבן שמואל משום שתרגום אבן תבון הוא מילולי מאוד: "ואחרי כן מסדר הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים" ("ת'ם יצדר תלך אלעקאיד אלתי בהא תתם [אל] עקידה אליהודיה", ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי [מהד' הירשפלד], לייפציג 1887, עמ' 166–167). גם י' שילת מתרגם: "ואחרי כן יסר אותם עקרי האמונה אשר בהם תשלם האמונה היהודית" (ר' יהודה

ריה"ל מונה אפוא רשימה של הכרות הנסמכות על הוודאות הפנימית באמתות המסורת – ולא על הוכחות שכליות – המשלימות את הדת היהודית. אלה אינן הוראות מעשיות (המעשים) אלא ידיעות תאורטיות המוכחות לאדם בעדות חושיים או במסורת. ברשימה זו ריה"ל אינו מונה את ההכרה באחדות הא-ל או באי גשמייותו, ואפילו לא את האמונה שיש בני אדם שהם סגולת המין האנושי, אף שניתן לשער שריה"ל סבר שעל היהודי להכיר בעניינים אלה כדי להיות שלם בדתו. עניין זה מוכח גם מסוף המאמר החמישי בספר, שם ריה"ל מונה שש הקדמות, כלומר הנחות יסוד, שעל האדם לאמץ לעצמו כדי להחזיק ברעיון הבחירה החופשית שהוא חשוב מאוד מפאת הקשרו לשאלת המעשה הרצוי, שאלה המלווה את כל ספר הכוזרי. בין הקדמות אלה נמנה מחד גיסא רעיון הסגולה (בהקדמה הרביעית), אך לא האמונה באחדות ה'. ברור אפוא שהעיקרים שמנה ריה"ל בשני המקומות הם חלקיים, והם בבחינת דוגמאות וראשי פרקים ראשוניים בלבד. עיון בספרו של ר' אברהם אבן דאוד "האמונה הרמה" מראה כי גם ספרו עוסק בעיקרי האמונה, ושגם אצלו העיקרים אינם מנויים כרשימה סגורה. על פי ההקדמה לספר, אבן דאוד כתב את ספרו כתשובה לספק שהתעורר בקרב אדם שפנה אליו, והוא: כיצד מסתדר רעיון הגזרה הקדומה על מעשי האדם, הנובע מידעית הא-ל את העתיד, עם רעיון הבחירה החופשית. אבן דאוד מסביר:

כי ראיתי שהבלבול והשבוש בואת השאלה (=ההכרח ובחירה) ובדומות לה אמנם יקרה לבעלי העיון ממנו בזמן הזה, מפני עזבם העיון בעיקרי אמונתם הישראלית, ובקשת האותות וההסכמה אשר בינה ובין הפילוסופיה האמתית, אשר עליה סומכים הפילוסופים עצמם, והסכמתם במה שהם מסכימים ובמה שחולקים, וזה לעזבם העיון בחכמות [...] יחשבו רבים מאנשי דורנו שהעיון באלה חכמות הדקות ממה שיזיק באמת, ולזה לא יבקשו דבר מהחכמות. ונמשך לזה גם כן שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר בהם ראוי שיהיה רוב עיונם ודיוקם, לא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט.¹¹

בקטע זה אבן דאוד תולה את הספקות העולים בנושאים דתיים שונים הן בהפסקת העיון בעיקרי האמונה ובהתאמה שבינם לבין הפילוסופיה, הן בהפסקת העיון בפילוסופיה (החכמות). מן הקטע הבא אפשר לראות מה ההבדל בין עיקרי האמונה ובין החכמות ומה הקשר וההתאמה שבין השניים:

[...] לפי שדרוש ההכרח והבחירה אי אפשר לשום מדבר שידבר בהם דבור ישר, אלא אחרי ידיעתו בתארי א-ל ופעולותיו, ומה שיתכן שיצא ממנו, ומה שלא יתכן. ולא הגיע אלינו בגלילנו זה ספר הנוח בו דבור, יעיר אנשי העיון מזאת האומה אל דבר מהחכמות בשעור מה שראוי שיעתקו אחריהם לאמת אמונתם, וזלתי ספר רבינו סעדיה ז"ל, אשר קראו ספר האמונות והדעות, והוא ספר הטיב בו מאוד, יגמלנו הא-ל הטוב. אמנם כאשר חקרנוהו לא מצאנוהו מספיק למה שצריך לנו... ואחר שהתחננו לאל יתברך לעזרנו לפקוח עיני אנשי העיון מאומתנו בעיקרי אמונתם... ראיתי שלא יתכן לי זה אלא אחר הקדם הקדמות מחכמת הטבע ומה שאחריו, לפי

הלוי, ספר הכוזרי [מהד' שילת], מעלה אדומים תש"ע, עמ' עו).

11 ר' אברהם בן דוד הלוי, האמונה הרמה (מהד' שמשון ויל), פרנקפורט 1853, עמ' 2.

שבזאת השאלה מההכרח והבחירה אשר הביא אותי לזכור כל מה שבזה הספר, לא תאמת התשובה המספקת בה, אלא אחר הידיעה בתארי הא-ל ופעולותיו. ולא יתאמת אמתת תארי ופעולותיו, עד שיקדם תחלה מופת מציאותו, ומופת אחדותו, ושהיא לא תדמה לאחדות דבר אחר מכל מה שיקרא אחד מן העצמים הפשוטים, כל שכן הגשמיים. ולא יתאמת זה עד שנניח תחלה שיש במציאות עצמים בלתי גשמיים, יקראו מלאכים... ולא יתאמת זה אלא מצד תנועת השמים ומצד היות השמיים חיים מדברים... ולא יתאמת לנו זה עד שנבאר במופת שהתחלת תנועת הנפש איננה התחלת תנועת גשם, והביא ההכרח לזכור דבר מה מחכמת הנפש דרך כלל, ומחכמת הנפש האנושית בפרט...

עיקרי אמונה הם התכנים שעל המאמין לאמץ כדי להסיר ממנו את הספקות הנוגעים לעשייה הדתית. השואל שפנה אל אבן דאוד התלבט האם יש בחירה חופשית, ושאלה זו עלולה מטבע הדברים להשפיע על המוטיבציה של אדם המבקש להיענות לציווי המועשי. בחירה חופשית היא אפוא עיקר או שורש אמונה, כלומר תחום ידע תאורטי או נושא שעומד בבסיס העשייה הדתית. לדעת אבן דאוד לא ניתן להוכיח שלאדם יש בחירה חופשית ושהבחירה אינה סותרת את ידיעת הא-ל את מעשי האדם ללא שליטה בפילוסופיה כולה. רק לאחר שליטה בפילוסופיה המאמין יכול לראות כי יש התאמה בין הדת לפילוסופיה, וממילא להוכיח את רעיון הבחירה ואת כל שאר עיקרי האמונה ולהתיר את הספקות.

ככל הנראה זו הסיבה לכך שספרו של רס"ג אינו מספיק מבחינתו של אבן דאוד: הדיון הפילוסופי בו אינו שלם, בוודאי לא אם מדובר בפילוסופיה האריסטוטלית – שאבן דאוד היה תלמיד נלהב שלה. כדי להיענות אפוא לצורך לעסוק בעיקרי האמונה ובהסרת הספקות, אבן דאוד מחלק את ספרו לשני חלקים: החלק הראשון הוא הרצאה פילוסופית טהורה שבה משולבים פסוקים המעידים על כך שאמיתות הפילוסופיה נמצאות בתורה. החלק השני הוא דיון בשישה עיקרים שהם פועל יוצא של הדיון הפילוסופי הטהור.

השוואה בין ספר אמונות ודעות וספר האמונה הרמה מעלה ששניהם עוסקים בהוכחות השכליות של העיקרים, כלומר בהוכחה של ידע תאורטי העומד בבסיס הדת, ושספקות בנוגע לידע זה עלולים לערער את המאמין. ההבדל בין רס"ג לאבן דאוד הוא בקשר שבין העיון בעיקרים לחכמות. אצל שניהם העיון בחכמות אינו מטרה, אלא הוא אמצעי להוכיח את יסודות האמונה או העיקרים. אולם בעוד שאצל רס"ג יש לעיין בחכמות בצורה מצומצמת, במידה שהן מסייעות להוכחת עיקרי האמונה, אבן דאוד סובר שעל האדם להכיר את מכלול החכמות בצורה רחבה יותר כי רק כך הן תסייענה באופן אמיתי להוכחת עיקרי האמונה. אבן דאוד אינו מזהה אפוא את החכמות עם עיקרי האמונה (זיהוי שיעשה הרמב"ם, כפי שאראה בהמשך), אך מבחינתו העיסוק בעיקרי האמונה מחייב לימוד החכמות כשלעצמן, כשלב מקדים והכרחי לעיסוק בעיקרי האמונה. אם אצל רס"ג יש שתי קומות: קומה א – האמונות וקומה ב – המצוות המעשיות, הרי שאצל אבן דאוד שלוש קומות: קומה א – החכמות המהוות יסוד לאמונות, קומה ב – האמונות המהוות יסוד למעשה ועל כן הן עיקרי האמונה וקומה ג – המעשה. לפיכך ספרו מחולק לשני שערים נפרדים; הראשון עוסק, כאמור, בפילוסופיה והשני בעיקרי האמונה, וכדבריו: "הנה זה הספר מועיל לו

(=לנבוכ) מאוד כי כבר הקרבנו לו הרבה מאופני החכמה, ובנינו על יסודותיה הדת".¹²

אבן דאוד מציין בחלק השני שישה עיקרים: א. שורש האמונה (מציאות ה'), ב. אחדות ה', ג. תוארי הא-ל, ד. תוארי הפעולה של הא-ל, ה. נבואה, ו. הלשון הנבואית, השגחה ויכולת הא-ל. אם נבין את המניין של שישה עיקרים כמספר מחייב ואת תוכן כל אחד מהם כבעל חשיבות, ניתקל בקושי: מדוע אבן דאוד מפריד בין העיקר ה' למציאות ה' לבין העיקר ה' באחדות ה' ובין העיקר ה' בתארו ובפעולותיו? אצל רס"ג כל שלושת הנושאים האלה נידונו במאמר אחד. מדוע בעיקר השישי נכללים כמה נושאים גם יחד? ומעל הכול: מדוע אין עיקר אמונה העוסק בבחירה חופשית, שהרי נושא זה היה הזרז לכתיבת הספר כולו? המסקנה המתבקשת היא שעיקרי אמונה אלה הם רק ראשי פרקים שאבן דאוד מחלק לצורך הדיון, אך למעשה הם נושאים רחבים הכוללים נושאים נוספים הקשורים ומשתרגים זה בזה, וכן בפילוסופיה.

כאשר מגיעים למפעל הרמב"ם בנוגע לעיקרים אנו נתקלים בשאלות דומות לאלה שעלו ביחס לקודמיו: מדוע חסרים עיקרים מסוימים ברשימה שבהקדמה לפרק חלק¹³ ומדוע נכללים תחת עיקרים שונים נושאים שלכאורה היה אפשר לכללם תחת עיקר אחד?¹⁴ מחקרים רבים וחשובים נכתבו על מפעל העיקרים של הרמב"ם והאירו אותו באור חשוב,¹⁵ אך לדעתי כדי לענות על השאלות שלעיל רצוי לתת משקל גם לאיגרת תחיית המתים, שם הרמב"ם מסכם את מפעלו בכלל ואת מפעלו בנוגע לעיקרים בפרט. אף על פי שהאיגרת נכתבה כמנגנה ועל כן אפשר להטיל ספק במידת אמינותה כמשקפת את דעתו האמתית של הרמב"ם, הרי שספק זו נוגע לדבריו על אודות תחיית המתים, אך יש בה היגדים שאין סיבה להטיל ספק באמינותם. היגד אחד כזה נוגע לעיקרים, ובהתחשב בעובדה שהאיגרת נכתבה בערוב ימיו של הרמב"ם יש לראות בדברים לכל הפחות את דעת הרמב"ם המבוגר:

וזה שאנחנו כאשר נחלצנו למה שנחלצנו אליו מן החבורים בתלמוד התורה ובאור משפטיה, וכיוצא בזה אל רצון השם יתברך – לא לבקשת שכר מבני אדם ולא לכבוד – אלא להישייר ולבאר ולהכין למי שקצרה דעתו ותבונתו להבין מה שקדמנו מחכמי התורה ז"ל [...] וכאשר נחלצנו לזה ראינו שאינו מן הדין לדון למה שנרצה, ורוצה לומר: לבאר ולקרב סעיפי הדת, ולהניח שורשינו נעזבים, שלא אבאדם, ולא איישי אמתתם, וכל שכן שכבר פגשנו אדם שהיה נחשב שהיה מחכמי ישראל, וחי השם, יודע היה דרך משא ומתן במלחמתה של תורה לפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מסופק אם השם גשם בעל עין, יד ורגל, בני מעיים – כמו שבא בפסוקים – או אינו גוף [...] ראינו שצריך לנו לבאר בחיבורינו התלמודיים עיקרים תוריים על צד הסיפור לא על צד הביא ראייה, כי הבאת הראיה על השורשים ההם צריך למהירות בחכמות רבות, לא ידעו

12 שם, עמ' 4.

13 ראה מ' קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1986, עמ' 48–55, וראה להלן הערה 15.

14 ראה שם.

15 קצרה היריעה מלהזכיר את המחקרים הרבים שנכתבו בנושא, אך אזכיר שניים מהמחקרים המרכזיים המהווים מעין "מילה אחרונה" של הדיונים בנושא, ובהם אפשר למצוא הפניות למחקרים רבים וחשובים אחרים: מ' קלנר, שם, עמ' 18–58 (וראה הרשימה הביבליוגרפית המפורטת בעמ' 219–233); M.B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2004.

התלמודיים דבר מהם כמו שבארנו במורה הנבוכים. ובחרנו להיות האמיתות מקובלות אצל ההמון לפחות. וזכרנו בפתיחות חבור המשנה עיקרים ראויים להאמין בנבואה, ועיקרי הקבלה, ומה שיתחייב שיאמינוהו כל רבן בתורה שבעל פה. ובארנו בפרק חלק שרשים נתלים בהתחלה ובגמול, ר"ל מה שנתלה בייחוד, ובעולם הבא, עם שאר פינות התורה. וכן עשינו גם כן בחיבורנו הגדול המכונה משנה תורה, אשר לא יכירו מעלתו אלא המודים על האמת [...] ויהיה מכלל השרשים ההם אשר העירונו עליהם העולם הבא.¹⁶

ראוי לשים לב לשלוש נקודות בקטע זה. ראשית, הרמב"ם, בדומה לקודמיו, רואה את יסודות האמונה כשורש העשייה הדתית. דברים אלה מחזקים את אבחנתו בסוף רשימת העיקרים שבהקדמה לפרק חלק בין קבלת העיקרים לבין קיום המצוות.¹⁷ "עיקר" אפוא משמעו שורש, שהוא חלק מעץ שענפיו (סעיפיו) הם העשייה ההלכתית.

שנית, הרמב"ם, גם כאן בדומה לקודמיו, מבחין בין העיקרים לבין הוכחתם, כשהוכחת העיקרים דורשת שליטה בחכמות. לדעת הרמב"ם אפשר להסתפק בכך שאיש ההמון יקבל את העיקרים בדרך המסורת, ללא ידיעת ההוכחות. מכאן נובע שדעתו בנוגע לקשר שבין החכמות לעיקרי הדת ולמעשה הדתי זהה לזו של אבן דאוד, וכמוהו הוא סובר שיש בדת שלוש קומות: החכמות, העיקרים והמעשה, כאשר כל קומה מבוססת על קודמתה. אך בניגוד לאבן דאוד הוא סובר שאין ללמד את איש ההמון פילוסופיה ואין ללמדו את ההוכחות לעיקרים. בקביעה זו הוא למעשה חולק גם על רס"ג.

שלישית, הרמב"ם אינו סובר שהמקום היחיד שהוא דן בו בעיקרי אמונה הוא בהקדמה לפרק חלק, והוא מונה שורה של נושאים נוספים שאותם הוא מכנה שורשים, עיקרים, פינות ויסודות, שבהם הוא דן במקומות אחרים בכתביו. למענתו, בהקדמה לפרק חלק הוא מנה את העיקרים ה"נתלים בהתחלה ובגמול" עם שאר (ודוק: לא "כל שאר") "פינות התורה", קרי עם עוד פינות תורה, ובאותה נשימה הוא מזכיר עיקרים נוספים שנמנו בכתבים אחרים ולא בהקדמה לפרק חלק.

המסקנה היא אפוא שהרמב"ם, בדומה לקודמיו, לא ראה בשלושה עשר העיקרים שלו רשימת עיקרים סגורה ונוקשה. אין בדברים אלה כדי לחלוק על הקביעה¹⁸ שלרשימת שלושה עשר העיקרים מעמד מיוחד על פני שאר העיקרים,¹⁹ אלא להפחית ממסגרתה ונוקשותה. כמו אצל רס"ג, בביטוי "רשימת עיקרים סגורה ונוקשה" כוונתי היא, מחד גיסא, שאין העיקרים הנמנים בכל רשימה יסודות האמונה היחידים, ומאידך גיסא, שאין הנושא המוגדר כ"עיקר אמונה" בעל גבולות

16 רמב"ם, אגרת תחית המתים, בתוך: רמב"ם, הקדמות למשנה (מהד' יצחק שילת), ירושלים תשמ"ז, חלק א, עמ' שמא-שמב.

17 "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית הרי הוא נכנס בכלל ישראל... ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוות והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל. וכאשר יפקק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר". על פי נוסח העיקרים המובא אצל קלנר (לעיל, הערה 13), עמ' 22.

18 ראה קלנר (לעיל, הערה 13), עמ' 56.

19 מעמד זה נקבע במיוחד לאור השלכתו המעשית הקובעת את ההשתייכות לעם היהודי. השווה לאלי גורפינקל, "הרמב"ם – בין דוגמטיקה לשמרנות", דעת 60 (2007), עמ' 19–20.

ברורים בהיותו קשור אל מגוון נושאים אחרים שהופכים עקב כך להיות בעצמם יסודות האמונה. ייתכן שלדעת הרמב"ם אדם הנמנה עם הקבוצה של אלה הלומדים את ההוכחות השכליות לעיקרים יראה שתחת הרשימה של שלושה עשר העיקרים נכללים נושאים נוספים שלא הוזכרו בה במפורש.

מכאן ניתן גם להסיק שאם הוא כינה את ההלכות הפותחות את ספר משנה תורה "הלכות יסודי התורה", הלכות המפרטות את מבנה העולם מהפיזיקה ועד המטאפיזיקה, הרי שהלכות אלה עוסקות בעיקרים, אף שרוב יסודות אלה לא נזכרו בשלושה עשר העיקרים שנמנו בהקדמה לפרק חלק. הרמב"ם הרחיק וצעד צעד אחד קדימה מעבר לאבן דאוד והגדיר את החכמות כ"יסודות התורה". בהקדמה לפרק חלק מנה את העיקרים הנוגעים לתורה בלבד, בדומה לעיקרים שמנה אבן דאוד בחלק השני של "האמונה הרמה", אך ב"משנה תורה" כבר כלל את כל החכמות בעיקרים. בכך יש חיזוק לטענה שאין לעיקרים מספר מוגדר, שהרי אי אפשר לנסח את הפילוסופיה במשפטים קצרים, ויסודות הדת הכוללים נושאים דתיים – אך גם את נושאי החכמה – מתפרטים רק בראשי פרקים כלליים.

אם כך, כל ההוגים שדנתי בהם עד כה מדברים על עיקרים או על יסודות אמונה הקודמים למעשה הדתי, בין אם הם ניתנים להוכחה שכלית ובין אם לאו (ריה"ל). איש מהם אינו מונה רשימה נוקשה של עיקרים, כי המושג "עיקרים" או "יסודות" רחב מאוד וכולל תחומי ידע שונים שיש להחזיק בהם כתנאי מקדים לעשייה או כדי להסיר ספקות (רס"ג ואבן דאוד), או כדי ליצור שלמות דתית (ריה"ל ורמב"ם).

*

הקשר שבין העיון ביסודות ובין תחומים אוטוריים שונים המוזכרים במסכת חגיגה מובא לראשונה כבר אצל רס"ג בהקדמה לספר אמונות ודעות:

אם יאמר אדם היאך נשליט עלינו את העיון במדעים ודיוקן עד שנקבעם לנו לדעה כפי שיתכוננו ויתאשרו, והרי בני אדם מכחישים מלאכה זו, ובעיניהם העיון מביא לידי כפירה ומוציא אל האפיקורסות. אומר: אין זה אלא בעיני המונייהם [...] ואם יאמר הרי גדולי חכמי ישראל הזהירו מזה, ובפרט העיון בראשית הזמן וראשית המקום והוא אמרם: "כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאלו לא בא לעולם, מה למטה מה למעלה מה לפניו מה לאחור"? נאמר בעזרת הרחמן, כי העיון האמתי לא יתכן שימנעונו ממנו, והרי בוראנו כבר צונו עליו עם המסורת האמתית [...] אבל מנעו מלהניח ספרי הנביאים בצד ולהחזיק במה שייראה לכל אחד ואחד מדעת עצמו בהעלותו במחשבתו עניני ראשית המקום והזמן.²⁰

בקטע זה רס"ג מזכיר תכנים אוטוריים שונים ממסכת חגיגה וקושר אותם לעיון ביסודות הדת. אף שאין הוא מזכיר במפורש את הסיפור התלמודי על הארבעה שנכנסו לפרדס סביר להניח שהוא רומז גם אליו. לפיכך ניתן להסיק שלפי רס"ג העיון בתחומים האוטוריים המוזכרים אצל חז"ל

20 רס"ג, אמונות ודעות (לעיל, הערה 8), עמ' כג-כד.

הוא לימוד ההוכחות השכליות של יסודות הדת. לכאורה חז"ל אסרו לעסוק בתכנים אלה, ולכן יש איסור להוכיח את יסודות הדת, אך לדעת רס"ג האיסור אינו גורף. אדרבה, לימוד ההוכחות השכליות בדרך נכונה, המבטיחה הימנעות משגיאות, הוא רצוי ואף הכרחי.

מה נוכל להסיק מכך בנוגע למספר עיקרי האמונה ותכניהם? כשם שארבע השאלות שנוכרו אצל חז"ל: מה למטה, מה למעלה, מה לפניו ומה לאחור, אינן ארבע שאלות אלא מעין דוגמאות או ראשי פרקים לשאלות רבות, כך אין לדבר, מבחינת רס"ג, על כמות מסוימת של עיקרי אמונה, אלא על כל הידע שאדם חייב לדעת כדי לעבוד את הא-ל ללא ספקות.

עיון בדבריו של ר' אברהם אבן דאוד בנושא מראה שאצלו קיים קשר מפורש בין מושג העיקרים והעיון בהוכחותיו השכליות למושג הפרדס:

כי ראיתי שהבלבול והשבוש בזאת השאלה (=הכרח ובחירה) ובדומות לה אמנם יקרה לבעלי העיון ממנו בזמן הזה, מפני עזבם העיון בעיקרי אמונתם הישראלית [...] וזה לעזבם העיון בחכמות. ולא היה כן מנהג חכמי אומתנו בזמנים העוברים, אך נמצא להם בעיון בזה דעות נכבדות ותכונות נכונות, כמו מה שנוכר על ר' יוחנן בן זכאי ע"ה, ועל שמואל, ועל כל הסנהדרין בכל דור ודור. אמנם בזמנינו זה לפעמים יקרה מי שיעיין בחכמות מעט ואין בו כח שיאחז בשתי ידי שתי נרות: בימינו נר דתו ובשמואלו נר חכמתו, אך כאשר ידלק נר החכמה יכבה נר הדת. ולא בזה הדור לבד קרה זה אך כבר קרה זה גם כן בזמנים הראשונים כמו שספרו זה רבותינו ז"ל מאלישע אחר באמרם עליהם השלום: ארבעה נכנסו לפרדס, ר' עקיבא, בן עזאי ובן זומא ואלישע אחר. בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע, אלישע אחר קצץ בנטיעות, ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. ולזה יחשבו רבים אנשי דורנו שהעיון באלה חכמות הדקות ממה שזיזק באמת, ולזה לא יבקשו דבר מהחכמות. ונמשך לזה גם כן שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר בהם ראוי שיהיה רוב עיונם ודיוקם, לא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט.²¹

בקטע זה אבן דאוד תולה את הזנחת לימוד החכמות שהן, כפי שראינו לעיל, תנאי מקדים לעיסוק בהוכחות השכליות של יסודות הדת, בחשש שעיון זה גורם לזנח כפי שקרה לבן עזאי, בן זומא ואלישע. מדברים אלה ניתן ללמוד שאבן דאוד, בדומה מאוד למה שראינו אצל רס"ג, קושר את העיון בחכמות עם העיון בתכנים האזוטריים שנוכרו אצל חז"ל, ובאופן ספציפי עם הכניסה לפרדס. זיהוי זה מוכיח שלדידו עיקרי אמונה הם נושאים רבים מאוד הקשורים ומשתרגים זה בזה, ושאי אפשר לגדור תחומים אלה במספר מחייב. העיקרים המחולקים הם רק מעין ראשי פרקים לא מחייבים, שהרי בעיון נכנסים לפרדס רחב מני ים שאין לא ראשית וסוף מוגדרים. עיון בדברי הרמב"ם מעלה דברים דומים. כידוע הרמב"ם מזהה בהלכות יסודי התורה את הפיזיקה עם מעשה בראשית²² ואת המטאפיזיקה עם מעשה מרכבה,²³ וכלל חכמות אלה הן הפרדס:

בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך, וגלגל, ואדם כיוצא בו, ויראה

21 אבן דאוד, האמונה הרמה (לעיל, הערה 11), עמ' 2.

22 רמב"ם, משנה תורה (מהד' יוחאי מקביל), ירושלים תשס"ו, הלכות יסודי התורה, פרק ד, הלכה י, עמ' 30.

23 שם, פרק ב, הלכה יא, עמ' 28.

חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום. ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא... ועיני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס, כמו שאמרו ארבעה נכנסו לפרדס. ואף על פי שגדולי ישראל היו, וחכמים גדולים היו, לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בורין.²⁴

בדרך זו גם ניתן להבין את דבריו של ריה"ל המזכיר את הסיפור של הארבעה שנכנסו לפרדס:

אחרי אלה באו ר' עקיבה, ור' טרפון, ור' יוסי הגלילי, וחבריהם, כלם אחרי החורבן. ר' עקיבה הגיע למדרגה הקרובה לנבואה, עד שהיה לו מגע ומשא עם עולם הרוחניים, כמו שספר עליו: ארבעה נכנסו לפרדס. אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקצץ בנטיעות, אחד בא בשלום ויצא בשלום, ומנו? ר' עקיבה. האחד שהציץ ומת לא יכל לעמד בפני זהר העולם ההוא, עד כדי כך שנתפרדה הרכבתו. השני, דעתו נטרפה עליו ודבר בעיניים הא-לוהיים מתוך בלבול דברים שלא הביאו תועלת לבני אדם. השלישי זלזל במעשי המצוות, לאחר שנסתכל בשכלים באמרו בלבד: מעשי המצוות אינם כי אם כלים ואמצעים, המביאים אל המדרגה הרוחנית הזאת, ואני כבר השגתי. לי אפוא אין צרך במצוות המעשיות. ובדרך זו נתקלקל וקלקל תעה והתעה. ואלו ר' עקיבה בא בשני העולמות, ויצא בלא שיפגענו אסון. וכבר נאמר עליו ראוי היה שתשרה עליו שכינה כמושה אלא שאין השעה ראויה לכך.²⁵

בקטע זה ריה"ל מדבר על הדבקות של ר' עקיבא ברוחניים. שלמה פינס הציע להסביר את המושג "דבקות ברוחניים" במובן התאורגי-מאגי,²⁶ אולם על פי חנה כשר אין לשלול את האפשרות שמדובר על העיון במטאפיזיקה. לדעתה, אלישע בן אבויה מגלם את הדמות הפילוסופית ש"השקיף אל השכליות" וזלזל במעשים הראויים.²⁷ אם כשר צודקת בניתוחה, אפשר לומר שהכניסה לפרדס משמעה התוודעות המאמין אל השכליות, קרי הבנת הנהגת העולם על ידי "העינין הא-לוהי".

*

לסיכום, אצל הפילוסופים היהודיים בתקופה המוסלמית עיקרי אמונה מזוהים עם העיסוק בתחום ידע נרחב ופילוסופי, לפחות בחלקו, והוא הפרדס. לפרדס זה אין התחלה וסוף מוגדרים אך חלקיו קשורים זה בזה, והם מהווים את החלק העיוני התאורטי שהתורה נשענת עליו. הנסיבות השונות של מחברי ימי הביניים הצריכו לפעמים דיון בחלק אחד של הפרדס ובהקשרו לעיקרי הדת, ולפעמים בחלק אחר שלו.

מספר העיקרים, נושאייהם והמבנה שלהם נקבע אפוא על פי ההקשר של הדיון שכל הוגה עסק בו ובצרכיו: רס"ג דן בעשרה עיקרי אמונה בשירת דוד בספר שמואל ב על פי הצורך הפרשני של

24 שם, פרק ד, הלכות יא-יב, עמ' 30.

25 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי (מהד' יהודה אבן שמואל – לעיל, הערה 10), מאמר ג סימן סה, עמ' קמו.

26 ש' פינס, "על המונח רוחניות ומקורותיו ומשנתו של ר' יהודה הלוי", תרביץ נ (תשמ"ח), עמ' 511-540.

27 הדברים נאמרו בשיחה בעל פה.

הפרק, ואילו באמונות ודעות חילק את העיקרים לעשרה פרקים שבעזרתם בנה מבנה לוגי שיוביל להסרת כלל הספקות שעלולים לעלות אצל היהודי. אבן דאוד חילק את החלק השני של ספרו לשישה עיקרים, קרי שישה נושאים, כדי לבנות מבנה לוגי שיאפשר לענות על שאלת ההכרח והבחירה.

גם הרמב"ם מנה עיקרים שונים על פי ההקשר של כל חיבור ותכניו. בניגוד לקודמיו הוא דן בעיקרים אלה ללא הבאת הוכחות לוגיות והציגם "על צד הספור, לא על צד הבא הראיה".²⁸ בהקדמה למשנה מנה עיקרים הקשורים בנבואה ובשרשרת המסורת, שהרי המשנה כולה היא התורה שבעל פה הממשיכה את המסורת ומשלימה את הנבואה. בהקדמה לפרק חלק הוא מנה עיקרים מרכזיים הקשורים להתחלה ולגמול, קרי לאל ולקשר שלו אל בני האדם וגמולם, שהרי הדיון עלה בהקשר של משנת "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". לעיקרים אלה יש חשיבות מיוחדת באשר הם מקבלים מעמד הלכתי, כפי שמצהיר הרמב"ם גם במשנה תורה, הקובע מי נכלל תחת הדת היהודית, אך עם כל חשיבותם לעניין ההלכתי והדוגמטי אין הם יסודות האמונה היחידים. לפיכך במשנה תורה, בהלכות יסודי התורה הוא מנה ראשי פרקים של חכמת הפיזיקה והמטאפיזיקה שראוי שכל יהודי יקבל מושג על אודותם, ובמקומות אחרים חזר לדון בגמול, ואף דן בנושאים חדשים כמו בחירה חופשית. לנושאים אלה הגיע תוך כדי דיון בהלכות מעשיות, ברצונו להסביר את התשתית הרעיונית העומדת מאחוריהן.

אצל איש מההוגים הללו אין מדובר ברשימה מסודרת מוגדרת וסופית של עיקרים שאין בלתה, אלא על תחומי ידע שאפשר להרחיב ולהתעמק ולדקדק בהם עוד ועוד ולהגיע אליהם מדרכים שונות ובהקשרים רבים. הנושאים הללו הם הנושאים המסורתיים שגדולי ישראל הזהירו מפניהם, והם אותו פרדס גדול שהטיול בו ארוך ומייגע, ומחייב הליכה לכיוונים שונים שיאפשרו הכרה ושליטה בכולו, שהרי פרדס זה הוא התשתית של היהדות כולה.

דרך הפרשנות הראויה על פי פירוש הרמב"ם לפרקי אבוקראט

חנה כשר

דרך פרשנותו של הרמב"ם למקרא ולספרות חז"ל כבר נחקרה היטב,¹ ונראה כי לא ניתן להוסיף עליה אלא כתבן לעפריים. עם זאת, הדברים הבאים יוצגו מנקודת מבט נוספת אשר כמדומה לא ניתנה עליה הדעת עד כה, מן הסתם משום שהיא אינה מתבססת על כתבי הרמב"ם שעניינם במחשבה או בהלכה: מקורם בהקדמתו של הרמב"ם ל"פירוש לפרקי אבוקראט" (=היפוקרטס הרופא, יוון 460–377 לפסה"נ). אך דווקא בהקשר זה הציג הרמב"ם משנה סדורה למדי לגבי מהותה של הפרשנות הראויה, כאשר מטרתו הייתה ככל הנראה להבהיר מדוע הוא עצמו ראה צורך להקדיש פירוש לאפוריזמים של היפוקרטס, אף שקדם לו פירושו של גלינוס הרופא הרומאי (129–199 לספה"נ).²

פרשנות - עדות לכישלון המחבר?

דברי הפתיחה של הרמב"ם לפירוש שלפנינו שוללים לכאורה את הצידוק לעצם קיומה של הסוגה הפרשנית:

איני סבור שאף אחד מן החכמים אשר חיברו ספרים, חיבר ספר בסוג מסוגי המדע, וכוונתו שלא יובן מה שנכלל בספרו עד שיתפרש. ואילו התכוון לכך אחד ממחברי הספרים – הייתה כבר בטילה תכלית חיבור ספרו.³ כי המחבר אינו מחבר חיבור להבין לעצמו⁴ מה שיכלול החיבור ההוא, אבל יחבר מה שיחבר כדי שיבין אותו וזולתו. וכאשר היה מה שיחבר בלתי מובן כי אם

1 לדרך פרשנותו של הרמב"ם את המקרא הוקדשה המונוגרפיה: M.Z. Cohen, *Opening the Gates of Interpretation, Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of his Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden-Boston 2011. לספרים ולמאמרים בנושאים ספציפיים במקרא ראה ביבליוגרפיה שם. למקורות הדנים במעמדם של חז"ל במשנת הרמב"ם ראה: י' לורברבו, "תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל", תרביץ עח א (תשס"ט), עמ' 81–122.

2 ראה: רמב"ם, פירוש לפרקי אבוקראט, בתרגומו של ר' משה אבן תיבון, מהד' ז' מונטנר, ירושלים תשכ"א, עמ' 6–1; רמב"ם, איגרות, מקור ותרגום, מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ב, נספח א, עמ' קמא–קמו. ובתרגום אנגלי: *Maimonides Commentary on the Aphorisms of Hippocrates*, tr. F. Rosner, Haifa 1987, pp. 7–13. לאפוריזמים של היפוקרטס ולפירושו של גלינוס עליהם הוקדש מבואו של מונטנר במהדורתו לפירוש הרמב"ם, עמ' XXIX–VII.

3 מכאן עד סוף הפסקה המקור הערבי איננו, ומצויים רק התרגומים העבריים הקדומים.

4 כך במהד' קאפח; במהד' מונטנר בשוליים על פי תרגומו של אבן תיבון: "שהוא יבין ספרו לבדו".

בחיבור אחר – הנה בטל עליו ספרו (הקדמה לפירוש פרקי אבוקראט).⁵

לשון אחר: אם ספר מדעי נכתב כראוי, הרי שאין כל צורך שיוצא לו פירוש כלשהו: כתיבה מדעית היא מלכתחילה פעולה תקשורתית מובהקת אשר מטרתה להציע הסברים לקורא ולא למחבר עצמו. הצורך בתיווכו של פרשן מעיד על כישלון של המחבר. לכאורה, דברים אלו תואמים את אפיונו האינטלקטואלי-תקשורתי של "הדיבור בלשון" על פי הכתוב ב"מורה הנבוכים": "מתת-חסד זאת, אשר ניתנה לנו לשם השלימות, כדי שנגלמוד ונלמד" (מו"נ ג ח).⁶ לשיטתו של הרמב"ם, ניתן לאפיין את כתיבתו של חיבור מדעי שאינו מובן לקורא כ"מעשה לבטלה", משמע: "מעשה אשר עושהו מתכוון בו לתכלית מסוימת, ותכלית זאת איננה מושגת, אלא עיכובים מעכבים בעדה" (שם ג כה).⁷ רק לאחר שהפרשן יסלק את העיכובים המונעים את הבנת החיבור, אזי יהפוך תיווכו את מלאכת כתיבת הספר ל"מעשה טוב ויפה", "מעשה שעושהו עושה אותו מתוך כוונה לתכלית נעלה... ואותה תכלית מושגת" (שם, שם).⁸

אך יושם אל לב: "הדיבור בלשון" הוא אמנם אמצעי תקשורת מובהק, אך האם גם השימוש בשפה הכתובה נועד אף הוא רק לכך? גם אם נימנע מלייחס לכתיבה תפקיד נוסף של ביטוי אישי, נראה כי ניתן להבחין בינה ובין הדיבור באופן אחר העשוי להיות בר-תוקף לעניינו. אמנם חסרונה של העלאת על הכתב לעומת המסירה שבעל פה הוא בהיותה מצריכה לעתים תיווך של עדכון והבהרה לקורא שאינו נמצא "פה אל פה" מול הדובר, הן במקום והן בתקופה.⁹ עם זאת, בשונה מן הדיבור, העלאת דברים על הכתב עשויה לתפקד גם כהנצחה, כיצירת תיעוד המגן מפני השכחה, והיא עשויה להועיל גם למחבר עצמו בחלוף הזמן.

אך יתרה מכך. דווקא בחיבורים רפואיים – כגון זה שלפנינו – עניין הבהרת הקשיים בהבנה עשוי להיות שולי למדי, שכן האתגר שמדע הרפואה מציב הוא הצורך בזכירת פרטים:

ואמנם חכמות הרפואה הנה לא תציירה ותבין ענייניה בקושי כשאר הלימודים, ואמנם יקשה התמדת החכמה הזאת ברוב העניינים מצד היותה צריכה לידיעה ולזכירת דברים רבים מאד... (פרקי משה ברפואה, הקדמה).¹⁰

ואכן, הרמב"ם טען כי הוא ליקט מבחר לפי טעמו לשימושו האישי: "ואלו הפרקים אמנם בחרתי לעצמי למזכרת".¹¹ באופן דומה, אך בנושא שונה, נימק הרמב"ם את כתיבת חיבורו ההלכתי "משנה תורה": "ואמנם חברתי – וה' הוא היודע – לעצמי תחילה, להקל הדרישה והחיפוש למה

5 מהד' מונטנר עמ' 1; מהד' קאפח עמ' קמא.

6 על פי מורה הנבוכים בתרגומו של מ' שוורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 446. השימוש במקור הערבי על פי רמב"ם, מורה הנבוכים, מקור ותרגום, מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ב.

7 שם, עמ' 508.

8 שם, עמ' 509.

9 על מגבלותיה של הכתיבה ביחס לדיבור ראה מורה הנבוכים, הקדמה: "דבר זה אי אפשר לבר-דעת לעשותו בלשון בשביל מי שהוא מדבר עמו פנים אל פנים, לא כל שכן שיכתבו בספר".

10 רמב"ם, פרקי משה ברפואה, בתרגום נתן המאטי, מהד' ז' מונטנר, ירושלים תשי"ט, עמ' 11, וראה גם בתרגום האנגלי: *The Medical Aphorisms of Moses Maimonides*, tr. F. Rosner, Haifa 1989, p. 1.

11 שם, מהד' מונטנר עמ' 13, מהד' רוזנר עמ' 3.

שיצטרך אליו, ולעת הזקנה".¹² עם זאת, גם חיבוריו אלו שנכתבו ל"מזכרת" עבורו נועדו בד-בבד לכתובות נוספות: "משנה תורה" בא למלא את צורכי הכלל: "ובראותי האומה בלא ספר מחוקק כולל באמת",¹³ ו"פרקי משה ברפואה" נאספו גם על מנת ש"יקבל תועלת בהם מי שהוא כמוני או פחות ממני בידיעה".¹⁴

אך דברי הרמב"ם דלעיל מצריכים עיון נוסף: האומנם, לשיטתו, כל הספרים אמורים להיות מובנים מלכתחילה לכל קוראיהם, ולא להצריך פרשנות כלשהי? סביר להניח כי כוונת הרמב"ם בהקשר שלפנינו מצטמצמת לחיבורים שעניינם במדעים שהחשיפה יפה להם, ולא לחיבורים שעניינם ב"סתרי תורה" ומטאפיזיקה שאין דורשים אותם ברבים.¹⁵ כך גם "מורה הנבוכים" היה עשוי להביא לתיווכו של פרשן, תופעה שהרמב"ם ביקש לסייג אותה:

אני משביע בא-להים יתעלה את כל מי שיקרא בספרי זה שלא יפרש (במקור: ישרח) דבר ממנו, אפילו לא מלה אחת, ולא יסביר ממנו לזולתו אלא מה שהוא ברור ומפורש (במקור: משרוח) בדברי חכמי תורתנו המפורסמים שקדמו לי; ואילו דברים שהוא מבין בספרי, וזולתי מחכמינו המפורסמים לא אמרום – אל יסביר ... (מו"נ פתיחה, צוואה).¹⁶

ניתן אפוא להניח כי לצדם של ספרים העוסקים "בסוג מסוגי המדע" המכוונים לכלל, קיימות גם סוגות ספרותיות אשר אי-בהירותן לקהל הקוראים ההטרוגני אינה מעידה מלכתחילה על כישלונן של המחבר. אך יתרה מכך, כפי שיובהר בהמשך, גם ספר מדעי שנועד לכלל ואשר נכתב על ידי מחבר מעולה, עשוי להזדקק לדברי פרשנות.

הצדקת הצורך בפרשנות

בהמשך דבריו שבהקדמתו לאפוריזמים של היפוקרטס¹⁷ מנה הרמב"ם ארבע סיבות לקיומה של פרשנות. שתי הסיבות הראשונות מעידות דווקא על כישוריו היתרים של מחבר הספר, השלישית – אינה נוגעת ישירות למחבר עצמו, ורק הרביעית מקורה בפגמיו של החיבור.

[א] הסיבה הראשונה מקורה דווקא ב"שלמות מעלת המחבר" על כישוריו היתרים: "שהוא, לטוב הבנתו, ידבר בעניינים עמוקים, נסתרים ורחוקים להשגה בדברים קצרים, מכיוון שהם ברורים אצלו ואינם מצריכים תוספת". הסיוע יינתן לקוראים אשר "יקשה עליהם מאד" "להבין אותם העניינים מן הדברים ההם הקצרים" באמצעות הרחבה של "תוספת מלים במאמר". הפרשן אמור אפוא להבין יותר מן הקורא המצוי את הטקסט המתפרש, אך גם להצליח יותר מן המחבר להבהיר את הקשיים שבו.

[ב] הצורך השני בקיומה של הפרשנות נעוץ דווקא בפער של השכלה, כאשר הקוראים אינם

12 איגרות הרמב"ם, מוהד' הרב י' שילת, מעלה אדומים תשמ"ח, עמ' ש-שא.

13 שם, עמ' שא.

14 פרקי משה ברפואה, עמ' 13.

15 לדיון יסודי בנושא זה ראה: ש' קליין ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, עמ' 105-15.

16 תרגום שוורץ, עמ' 19, המקור הערבי על פי מוהד' הרב י' קאפח (לעיל, הערה 6).

17 מוהד' מונטנר עמ' 1-2, מוהד' קאפח עמ' קמב-קמג, מוהד' רוזנר עמ' 7-9.

יודעים את "ההקדמות הידועות אצל מחבר הספר". הפרשן המשכיל המודע לכך אמור להשלים אפוא את האינפורמציה הבסיסית החסרה.

[ג] הסיבה השלישית נובעת מכך שכל חיבור כתוב בשפה הטבעית שהיא רב-משמעית במהותה, ולפיכך "יהיה אפשר שיוכן מן המאמר ההוא עניינים מתחלפים". תפקידו של הפרשן כאן הוא "להכריע לאחד הביאורים (בערבית: אלתאוילאת), ולהביא ראיה אל אמיתתו וביטול זולתו".

כאן לא נקט הרמב"ם במונח "שרח" הרווח כמעט לאורך ההקשר כולו אלא במונח "תאויל" המשמש בדרך כלל לציון פרשנות שאינה תואמת בהכרח את המשמעות הראשונית הגלויה של הטקסט. מונח זה התפרסם למדי, וכבר הוקדש למונח זה דיון שיטתי ונרחב הנסמך על הצהרתו של הרמב"ם לגבי הכתוב בסיפור הבריאה: "גם אין שערי הביאור (במקור: אלתאויל) בעניין חידוש העולם נעולים בפנינו" (מו"נ ב כה).¹⁸

מונח נוסף בתחום הפרשנות המופיע בהקשר שלפנינו הוא "תפסיר". אך יושם אל לב: בהקשר שלפנינו, המונח מופיע רק בקטע המצוטט מדברי גלינוס: "כבר ראיתי אחד המפרשים פירש (במקור: אלמפסרין פסר) מאמר זה... והוא פירש (במקור: פסר) את זה...". הרמב"ם עצמו נוקט בהקשר שלפנינו בשורש שר"ח ולא פס"ר, וכותב: "שמטות המפרשים בפירושיהם (במקור: אגראץ' אלשארחין פי שרוחם)". בעיון ראשוני נראה כי במקרים רבים השורש פס"ר – בכתביו האחרים של הרמב"ם – מציין פרשנות שאינה כוללת רק הסבר מילולי כפשוטו.¹⁹ בין כך ובין כך, שימוש של הרמב"ם עצמו במונחים "שרח" או "תפסיר" – בין אם הם נרדפים ובין אם יש ביניהם הבחנה משמעותית – מצריך דיון מפורט ונפרד.

[ד] הנימוק האחרון לצורך בתיווך בין המחבר לקורא הנו אי-תקינות הכתוב. בהקשר זה הפרשן הופך למעשה למבקר, והנכתב על ידו אינו "פירוש באמת אלא השגה והערה". מקורן של שתי הסיבות הראשונות הוא אמנם במעלתו היתרה של המחבר על הקורא, בהבנה

18 למשמעותו זאת של המונח ראה מ' כהן, "הביטוי 'באב/אבואב אלתאויל' בתורת הפרשנות של הרמב"ם", בתוך: י' ארדר, ח' בן שמאי, א' דותן ומ"ע פרידמן (עורכים), עיונים בתרבות הערבית-היהודית, תל אביב תשע"ד, עמ' 155–181.

19 בהקשר האלגורי של דימויי אחרית הימים ובפירושים שאינם מילוליים-פשוטניים נקט הרמב"ם לשון "פסר": "אבל אמרו 'כאור שבעת הימים' (ישעיהו כד, כג), הפרשנים (במקור: אלמפסרין) אמרו שבדבריו: 'כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה' (שם סה, טו)", "הדרשנין והפרשנים (במקור: אלמפסרין) המסכנים" (מו"נ ב כט). כמו כן: "...ונבא בניכם ובנותיכם" (יואל ג, א) כי הוא פירש (במקור: פסר) זאת... והודיע... 'זקניכם חלומות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו' (שם) (מו"נ ב לב). ראה גם: "...וינח ביום השביעי" (שמות כ) אך החכמים ופרשנים (במקור: אלמפסרין) אחרים" (מו"נ א סז); "שכן אתה מוצא רבים מן החכמים וגם מן הפרשנים (במקור: אלמפסרין) חולקים על ביאורו (במקור: תאוילה)" (מו"נ ג ד); "זה הוא הפירוש (במקור: תפסיר) המתאים לחידוש" (מורה הנבוכים ב ל); "פירוש מפתיע (במקור: תפסיר מסתגר) מאד" (ג ח). כינויה של התורה שבעל פה כ"פירוש המקובל" של התורה שבכתב הוא "תפסירה אלמרו" (איגרת תימן, איגרות הרמב"ם, מוה"ר הרב י' שילת עמ' צח); "בפירוש המקובל" (במקור: פי תפסירה אלמרו, שוורץ: הנמסר במסורת) (מו"נ ג כט), וכן: "וקני אותה העיר מעידים... כמו שאומר הפירוש" (ג מו); "בפירוש (במקור: פי תפסיר) מוצה זאת... הפירוש המקובל" (במקור: אלמפסיר אלמרו, שוורץ: נמסר במסורת) (שם ג מא). בהקדמה לפירוש המשנה עצמו מופיע "תפסיר אלמשנה" פעמיים (הקדמות המשנה, מוה"ר הרב י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ב), אך כנראה לא כשמו של החיבור אלא כתפקידו. שכן, הצירוף "פירוש המשנה" כמציון את חיבורו של הרמב"ם מופיע בחיבורים האחרים כ"שרח אלמשנה" (מורה הנבוכים פתיחה, א סו, ב כט, ב לב, ג לה, ג לה, ג מא; איגרת תימן, איגרות הרמב"ם, מוה"ר שילת עמ' צח; מאמר תחיית המתים, שם עמ' שכו; איגרת אל מר יוסף אבן גאבר, שם עמ' תד, ועוד).

או בידע, אך גם באי-מודעותו של המחבר לפער זה אשר הצריכה את מעורבותו המוגשרת של הפרשן. הסיבה השלישית נעוצה בתכונותיה של השפה הטבעית בכלל, ורק הסיבה הרביעית – אשר בעקבותיה נכתב דווקא "מה שאינו פירוש באמת" – נובעת מפגמים שהמחבר אחראי להם במובהק.²⁰

כפי שיתברר, עניינו של הרמב"ם בהקשר זה הוא ביחס אשר בין שתי הסיבות האחרונות המתפקדות באופן אלטרנטיבי כאשר הטקסט כלשוננו משתמע כשגוי: על הפרשן להכריע אם [ד] להודות כי המחבר טעה או [ג] להציע פירוש חופשי (תאול) המציג את דברי המחבר כנכונים. נקודת המוצא המדגימה את הדיון שלפנינו היא טעות הנמצאת באחד מחיבוריו של היפוקרטס: "אמר אבוקראט שהארץ מקפת המים",²¹ וזאת בניגוד לתפיסה המדעית דאז שלפיה יסוד המים אמור להקיף את יסוד האדמה. הרמב"ם הציג את תגובתו של גלינוס כפרשן:

אלא שגאלינוס אינו מודה בכך, ואינו סבור כלל שיש בספרי אבוקראט טעות, אלא מפרש (במקור: יתאול) פירוש, ועושה פירוש הנאמר – מה שלא יראה הנאמר על מאומה ממנו... פעמים יפרש את הנאמר היפך מובנו, כדי לעשות אותו הנאמר נכון (במקור: צואבא)... ופירש גלינוס זה המאמר ואמר: "אפשר שירצה אבוקראט באמרו זה כי המים מקיפים הארץ". כל זה לא אמר אלא כדי שלא יאמר שאבוקראט טעה... ואם כי אבוקראט מנכבדי (במקור: פ'צלא) הרופאים בלא ספק, הנה אין הקנאות (במקור: תעצב) – מעלה, ואפילו יהיה זה בדין נכבד (במקור: פאצ'ל).

גלינוס העדיף אפוא להציע [ג] "ביאור (במקור: יתאול) – מה שאינו סובל פירוש (יחתמל שרחה)", במקום להודות כי חיבורו של היפוקרטס לקוי. מקורו של ביאור זה הוא קנאות (במקור: תעצב) שהיא מקלקלת את השורה אף אם היא נעשית לכבודו של אדם נכבד ונעלה (במקור: פאצ'ל).

לא למותר לציין כי בן דורו וידידו הצעיר של הרמב"ם, ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין, הציג בפירושו לשיר השירים הערכה שונה לאותו פירוש של גלינוס על האפוריזמים של היפוקרטס:

וכן עשיתי אני בפירוש הספר הנכבד הזה, אשר פשוטו (במקור: ט'ואהרה), מביא לידי דברי הליצנות, והזריזות לחשק ולאהבת התאוה הבהמית, וסודותיו (במקור: ואלבואטן) מורים על עניינים נכבדים ורוחניים... ועשיתי בו כמעשה המעולה (במקור: אלפאצ'ל) אבו נצר אלפאראבי בבאור ספרי החכם אריסטו, וכמעשה גלינוס בספרי המעולה אבוקראט ברפואה, אם כי אלפי שנים מפרידות ביניהם.²²

ר' יוסף אבן-עקנין, אשר הציע לספר שיר השירים פירוש אלגורי בעל תוכן פילוסופי, כאשר

20 תודתי לקורא האנונימי של המאמר אשר צירף את ההערה המעניינת הבאה: "כאשר כתב את פירושו למשנה, בהקדמתו לפרק 'חלק', הודיע הרמב"ם על כוונתו לפרש את ספר 'שיעור קומה' (בהתאם לסיבה השלישית). אבל שנים לאחר מכן הוא החליט שהספר ראוי לביקורת (בהתאם לסיבה הרביעית), ולא לפירוש".

21 רמב"ם, איגרות, מהד' הרב י' קאפח עמ' קמד-קמה.

22 ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות, פירוש לשיר השירים, תרגום א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 450-499.

המשמעות המילולית הראשונה נראתה לו פגומה, ראה עצמו בכך, בין היתר, כממשיכו של גליוס בפירושו להיפוקרטס. למעשה, גם הוא עצמו כתב חיבור רפואי בעקבות שני הרופאים הללו.²³

הפירוש הראוי לשמו

בעקבות ביקורתנו על גליוס הציע הרמב"ם אבן-בוהן אשר באמצעותה ניתן לבחון מהו "פירוש" הראוי לשמו:

...כי הפירוש הוא הוצאת מה שיש באותם הדברים²⁴ בכוח – על ידי ההבנה²⁵ – אל הפועל, עד שאם תשוב להתבונן בדברים שנתפרשו אחרי שהבנת אותם מן הפירוש, תראה אותם הדברים מורים על מה שהבנת מן הפירוש: זה הוא אשר ייקרא "פירוש" באמת.

הרמב"ם הציע כאן למעשה הגדרה מכוננת (stipulative) תפעולית (operational) שלפיה פירוש יהיה ראוי לשמו כאשר יתברר כי הוא אכן מילא את תפקידו המובהק: אם הקורא את הטקסט יבין אותו כתואם את מה שהוסבר לו בפירוש. הגדרה זאת מציבה את הנדרש מן הפירוש: לפתור את מצוקתו של הקורא אשר הטקסט מלכתחילה לא היה נהיר לו, ואין היא כוללת את הקריטריון המפורסם והבעייתי של חשיפת "כוונת הכותב", קריטריון שהרמב"ם השתמש בו בספקנות-מה בהמשך הדברים לגבי פירושו הוא: "בין אם התכוון לכך היפוקרטס ובין אם לא".²⁶ נקיטתו של הרמב"ם בהגדרות מכוננות תפעוליות רווחת למדי בכתביו, כאשר זיהוי הדברים לאמתם מצריך "ראייה ללבב" שאיננה מנת חלקו של בשר ודם, והוא עושה זאת בפרט כאשר האדם נדרש לנקוט עמדה ופעולה. כך הציג הרמב"ם את הבעייתיות של שיפוט באמצעות עדים, ציות לדברי נביא, קיום מצוותיה של תורה כאשר היא מן השמים וקבלת עולו של המלך המשיח. בכל ההקשרים הללו – ואולי גם אחרים – הזיהוי נעשה באמצעות נתונים המאפשרים אימות: חקירה של אמינות העדים, היכרות עם אישיותו של הנביא, עיון בתכניהן של התורות הטוענות להיוותן מן השמים, ובדיקת תפקודו לטוען לכתר מלך המשיח. בכל אלה נראה כי הרמב"ם מוזהר את הנזקים העלולים להיגרם בשל טעות-אנוש, שכן רק א-לוהי האמת יודע את הדברים לאשורם. גם במקרה שלפנינו הציע הרמב"ם אפוא קריטריון שניתן ליישמו והוא משקף את מהותו התפקודית של הפירוש, והוא הוסיף:

לא שהפירוש יביא לאדם מאמרים נכונים ויאמר: זה פירוש מאמרי האומר כך... וכן גם אותם שיולידו תולדות²⁷ מדברי אדם מסוים, וקוראים את זה פירוש. אין זה לדעתי פירוש, אבל חיבור אחר.²⁸

23 ראה: ה' פרי, "דמותו הרפואית של יוסף בן יהודה אבן עקנין", קורות יט (תשס"ט), עמ' כא-מב.

24 במקור: כלאם.

25 במקור: אלפיהם.

26 לשימוש בצירוף "כוונת הכותב" ראה מורה הנבוכים ב כה (מהד' שוורץ עמ' 342): "שאמונתנו שהא-לוה אינו גוף... הוא כוונת הכותב".

27 במקור: ינתג'ון נתאיג'; מהד' קאפח: המחדשים חידושים; מהד' רוזנר: draw conclusions.

28 בהקשר אחר הדגים הרמב"ם, באמצעות המשנה והתלמוד, את דרך הכתיבה השונה של שתי הסוגות הספרותיות הללו, החיבור והפירוש: הפירוש כולל את כל תהליך הטיעונים, ואילו החיבור – מציג רק את המסקנות. התלמוד

עמידה בקריטריון של "מאמרים נכונים" אמנם עשויה לדבר בשבחו של חיבור עצמאי "בסוג מסוגי המדע" המוסר אינפורמציה התואמת את המציאות, אך לא להביא לידי היכללות במסגרת הסוגה הפרשנית. כך אמנם ביקר הרמב"ם את הנדון, פירושו של גלינוס לחיבורו של היפוקרטס: "הכול דברים נכונים מבחינת מקצוע הרפואה, אלא שאין אותם הדברים מורים על הפירוש".

אך יושם אל לב: מתן ההגדרה התפעולית לזיהוי נביא אמת, משיח אמת ותורת אמת, מונע סיכון ממשי העלול לנבוע מהטעיה של התחזות. אך במקרה שלפנינו נראה כי פני הדברים שונים למדי. אילו היה גלינוס מקפיד להצטמצם במתן "פירוש באמת" בלבד, הוא היה מפרש את דברי היפוקרטס השגויים על דיוקם כלשונם, ללא תוספת הסתייגות של "השגה והערה" (הסיבה הרביעית). שכרו של פירוש כזה היה עלול לצאת בהפסדו: הקורא שהיה סבור בצדק כי היפוקרטס הוא מגדולי הרופאים, עלול היה לבוא לידי טעויות משמעותיות. ואמנם, גם הרמב"ם עצמו לא הסתפק במסירת האינפורמציה השגויה כשהיא מבוארת כלשונה, ובחתימת הקדמתו הוא הודה כי גם דבריו אינם על טהרת "הפירוש באמת":

בפרק הראשון – שאני אאריך בו מעט, אין זה על דרך הפירוש האמיתי לפרק ההוא, אלא כדי להועיל בו מעט מן התועלת שהתאמתה לי בו, בין אם התכוון לכך היפוקרטס ובין אם לא.

משמע: הרמב"ם העדיף שלא למנוע טוב מן הקורא, גם אם דבריו יחרגו מן הנדרש במסגרת "הפירוש האמיתי".

גבולותיו של עקרון החסד

כאמור, גלינוס יישם בפירושו בהקצנה את מה שידוע בתורת הפרשנות כ"עקרון החסד": Principle of charity, שלפיו יש לבחור בפירוש המציג את הטקסט באופן המשובח ביותר האפשרי.²⁹ ביקורת הרמב"ם על גלינוס בנושא זה הייתה, כאמור, כי הוא נקט באופן מוגזם ב"קנאות" (במקור: תעצב) לכבודו של גלינוס המעולה (במקור: אלפאצ'ל), עד כדי כך שהפירוש שהוצע על ידו היה "הפך מובנו" של הטקסט.

נראה כי גישתו המורכבת לנושא שלפנינו כרוכה הייתה בהתייחסותו לשלושה משתנים (פרמטרים):

- [1] מעמדו הסמכותי התבוני של המחבר;
- [2] ודאותה של הפרכת המובן הראשוני של הטקסט;
- [3] טווח חופש הפרשנות הנדרש.

אופיין כפירוש למשנה (איגרת לר' פנחס הדיין, איגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' תמ, וראה על כך: י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגום מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, בעיקר עמ' 367). הרמב"ם עצמו מנה ארבע מטרות בפירושו שלו למשנה, כאשר שתי הראשונות שבהן חפפו במידת רבה חלק מארבע מטרותיו של התלמוד: פירוש למשנה והצגת פסקי ההלכה שנקבעו (הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת עמ' נא–נב, סב). בהמשך פעילותו הספרותית ראה הרמב"ם צורך לממש את המטרה השנייה, "הפסקים", והוא העדיף לעשות זאת בדרך חיבור ב"משנה תורה".

29 ראה למשל: ע' צמח, "ביקורת הספרות ותיאוריה מדעית", עיון לב (תשמ"ד), עמ' 225, והפניות ביבליוגרפיות שם בהע' 2.

נבהיר את הדברים באמצעות הדוגמה הבאה. כידוע, ספר "מורה הנבוכים" הוקדש מלכתחילה לפירוש האנתרופומורפיזמים המקראיים. בנושא זה הבהיר הרמב"ם:

שהיות הא-לוה לא-גוף הוכח בהוכחה מופתית ולכן התחייב בהכרח לפרש (במקור: יתאול) את כל מה שפשטו עומד בסתירה להוכחה המופתית, וידוע שיש לו בהכרח פירוש (במקור: תאויול) (מו"נ ב כה).

[2] ההנחה כי האל הוא גופני כבר הופרכה "בהוכחה מופתית". [3] הרמב"ם לא ביקש להציע פירוש "הפך מובנו" של הפירוש המילולי, אלא הציג את השפה הטבעית כרב-משמעית. ואמנם, כל המילים המקראיות בפרקים הלסקיגורפיים בחלק הראשון של ה"מורה" הוצגו כשמות מושאלים או מסופקים, והרמב"ם הניח כי קיים גרעין סמנטי משותף בין הפירוש המילולי הראשוני ובין המשמעות שהציע הרמב"ם. למרות טווח המשמעות הרחב שנקבע על ידו, באף אחד מן המקרים המתפרשים בהקשרים אלה לא הציע הרמב"ם את "הפך מובנו" של הכתוב. מיותר כמעט לציין כי [1] סמכותו התבונית של מחבר המקרא היא מוחלטת, ולכן אין להניח כי יכתבו בו פסוקים הנוגדים את התבונה. לעומת זאת, לפרשת בריאת העולם לא הציג הרמב"ם פירוש (במקור: תאויול) חופשי, בין היתר משום שהמשמעות המילולית הראשונה של הטקסט לא הופרכה בוודאות, שכן הגישה הסותרת אותה "קדמות העולם לא הוכחה מופתית" (מו"נ ב כה).

הרמב"ם הציע ליישם את עקרון החסד לא רק כלפי כתבי הקודש. כך דרך משל הוא ביקש מן הקורא ב"מורה":

...ואל יתפרץ להשיב, שהרי ייתכן שמה שהבין מדברי שונה ממה שהתכוונתי אליו, והוא יזיק לי כגמול על כוונתי להועיל לו ויהיה משלם "רעה תחת טובה" ... אם יראה לו בו פגם לפי סברתו, יפרשהו (במקור: פיתאולה) ו"דין לכף זכות", אפילו בביאור הרחוק ביותר (במקור: באבעד תאויול), כפי שנצטוונו לגבי המונינו, כל שכן לגבי חכמינו ונושאי תורתנו המשתדלים ללמדנו את האמת לפי השגתם (מו"נ, צוואה).³⁰

משתמע כאן כי [2] הפגם עשוי להיות רק על פי סברתו של הקורא-הפרשן, והרמב"ם כמחבר אינו מניח כך בהכרח. [3] טווח הפרשנות הנדרש הוא "ביאור רחוק ביותר (במקור: באבעד תאויול)", אך עדיין לא "הפך מובנו" [1], והמחבר הוא בגדר "חכמינו ונושאי תורתנו". אך יושם אל לב, הרמב"ם טען כאן כי יש לנהוג על פי עקרון החסד באופן גורף: "הווי דן את כל אדם לכף זכות".³¹ שכן, הנימוק בהקשר זה לגבי המחויבות לעשות כן כלפי "חכמינו ונושאי תורתנו" אינו ההערכה לתבונתם הסמכותית אשר בזכותה הם חפים מטעות, אלא חובה מוסרית של הכרת תודה: הם "המשתדלים ללמדנו את האמת לפי השגתם".

בהקשר אחר, לאחר שניסה לפרש את דברי חז"ל באסטרונמיה כתואמים ככל האפשר את התפיסה המדעית המקובלת, הביע הרמב"ם גישה עקרונית העולה בד-בבד עם נימוק זה:

30 מורה הנבוכים, מהד' שוורץ, עמ' 19–20.

31 ראה גם בפירושו לאבות א ז, פירוש הרמב"ם לאבות, מהד' הרב י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ד, עמ' י-יא.

אל תדרוש ממני להתאים – את כל ענייני האסטרנומיה שהם ציינו – אל המצב כפי שהוא, כי המדעים הלימודיים (במקור: אלתעאלים)³² היו לקויים באותם זמנים, והם לא דנו בזאת מבחינת שהם מוסרים אמרות אלה מפי הנביאים, אלא מבחינת שהם היו חכמי אותן תקופות במקצועות אלה, או שמעו אותן מפי חכמי אותן תקופות. אין אני אומר בגלל זה על אודות אמרות שלהם, שאנו מוצאים אותן מתאימות לאמת, שהן אינן נכונות או שהן הופיעו במקרה. אלא כל-אימת שאפשר לפרש (במקור: אן יתאול) דברי אדם כדי שיתאימו למציאות שהוכח בהוכחה מופתית שהיא נמצאת, יהיה זה הראוי והנאות ביותר לאיש מעולה מטבעו עושה-צדק (מו"נ ג יד).³³

הרמב"ם טען בהקשר זה כי מעמדם הסמכותי של חז"ל בענייני מדע אינו שווה-ערך למעמדם של הנביאים, והוא אנלוגי לזה של הבקיאים במדעים בתקופתם, ומגבלותיהם כרוכות בהישגים הבלתי-מספקים דאז. למעשה, כך הוא התייחס גם להישגיהם ברפואה: "כי באותם הימים סברו שהם תוצאות הנסיון" (מו"נ ג יז). עם זאת, אין לייחס להם חוסר ידע גורף: כאשר דבריהם בנושאים אלה ואחרים תואמים את המציאות ("מסכימים על האמת") הם ראויים להערכה בזכות עצמם. אך גם בהקשר זה הרחיב הרמב"ם את תחולתו של עקרון החסד לא בהתאם למעמדו הסמכותי-התבוני של המחבר אלא בהתאם למעלתו המוסרית של הפרשן: כאשר טענה מסוימת הוכחה באופן שאינו ניתן להפרכה אזי על הפרשן, אם הנו "איש מעולה מטבעו עושה-צדק", להציע לדברי המחבר פירוש (=תאוויל) המציג אותם ככאלה "שיתאימו למציאות". אך יושם אל לב: דברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל שלפיהם מאמרי חז"ל בענייני מדע אינם בגדר דברי נבואה עשויים להשתמע בשני אופנים שאינם סותרים אהדדי:

(I) ביחס למעמדם של הדוברים, דברי חז"ל: יש להבחין בין אלו שעניינם במדע ובין אלו שעניינם בנושאים שבהם הייתה להם מסורת מפי הנביאים. לא מן הנמנע להניח כי מעמדם של חז"ל בענייני הלכה, ואולי אף בענייני סתרי תורה, הוא סמכותי יותר.

(II) ביחס למעמדו של תוכן הנאמר, עניינים שבמדע: דברים שנאמרו על ידי מדענים מן השורה – ובכללם חז"ל – תואמים את התפיסות שהיו בשעתם. לעומת זאת, ענייני מדע שמקורם ב"דברי נביאים" תקפים ללא הגבלת זמן.

כאמור בראשית הדברים, נימנע מלדון כאן [I] במעמדם הסמכותי של דברי חז"ל בהלכה ובסתרי תורה – שכן עסקו בכך כבר רבים וטובים. אך נראה כי יש טעם לצרף לדיון שלפנינו עיון קצר נוסף בדרכו של הרמב"ם בפירוש מעמדם של [II] "דברי הנביאים" באותם ענייני מדע שכבר הוכחו באופן שאינו ניתן להפרכה.

32 שוורץ (עמ' 468), וכן פינס בתרגומו האנגלי: *Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed*, tr. S. Pines, Chicago and London 1963, p. 459. בהקשר זה (עמ' 459) המונח הערבי "אלתעאלים" תורגם ל"מתמטיקה". על פי ההקשר, המונח עשוי להיות לקבוצת מודעים הכוללת גם את האסטרנומיה, וראה: באור מלאכת ההגיון להרמב"ם, מקור ותרגום, מהד' הרב י' קאפח, קרית אונו תשנ"ז, פרק יד, עמ' קפד-קפה.

33 גם בדיון בפרקי אבות במאמר חז"ל "הי דן את כל האדם לכף זכות" הוא הציג חובה זאת כ"דרך המעלה" (במקור: בטריק אלפצ'ילה), מהד' שילת (לעיל, הערה 28), עמ' י (תרגום עברי); עמ' קכח (מקור ערבי).

אחד ההקשרים שעוררו דיון בנושא שלפנינו הוא פירושו של הרמב"ם למעשה מרכבה בספר יחזקאל. הרמב"ם ציין כי חז"ל חזרו בהם מטעותם בענייני אסטרונומיה:

והרי יודע אתה שהם העדיפו את דעת חכמי אומות העולם על דעתם הם בעניינים אסטרונומיים אלה. זהו שאמרו במפורש: ונצחו חכמי אומות העולם.³⁴ וזה נכון, כי כל מי שדן בעניינים עיוניים אלה דן בהם על-פי מה שהעיון הביא אליו, ולכן מאמין במה שהוכחתו המופתית נכונה (מו"נ ב.ח.).

ניתן היה לכאורה להסיק כי טעות בתחום זה הייתה גם מנת חלקו של יחזקאל הנביא, שכן בתיאורו את מעשה מרכבה נכתב על החיות: "וַאֲשַׁמְעֵ אֶת קוֹל כְּקוֹל מַיִם רַבִּים, כְּקוֹל שִׁדִּי בְּלָתָם, קוֹל הַמְּלָאָה כְּקוֹל מְחֻנָּה" (יחזקאל א, כד). מכיוון שהחיות מוזהות עם גלגלי השמים, היו מי שהניחו כי יחזקאל סבר כי הם משמיעים קולות בתנועתם, תפיסה שהופרכה לחלוטין. פרשנים ראשונים וחוקרים אחרונים העלו את השאלה כיצד היה הרמב"ם עשוי לפרש את דברי יחזקאל הללו; האם היה מודה כי הנביא שגה?³⁵

לכאורה, ניתן ללמוד על נחיתותו היחסית של יחזקאל מאפיונם של חז"ל אותו כ"בן כפר" אשר פירט באריכות את הליכות המלך, לעומת ישעיהו שהיה "בן עיר" (חגיגה יג ע"ב). נחיתות זאת התפרשה על ידי הרמב"ם בשני אופנים:

[1] שאנשי דורו של ישעיה לא היו זקוקים שיובהר להם פירוט זה... ואנשי הגולה היו זקוקים לפירוט זה. [2] ואפשר שאומר הדברים האמין שישעיה שלם יותר מיחזקאל, ושהשגה זאת שיחזקאל הופתע ונבעת ממנה – היתה ידועה לישעיה... שהיתה דבר ידוע לשלמים (מו"נ ג 1).

אך גם מן ההנחה [2] שלפיה לא הגיע יחזקאל מלכתחילה לאותה שלמות שאליה הגיע ישעיה לא משתמע כלל כי ההשגה הנבואית עצמה ככתבה במקרא הייתה שגויה.

בכל מקרה, ניתן גם לפרש את דברי יחזקאל בדבר "קול כנפיהם" של הכרובים-הגלגלים באופן שאינו מניח כי הם מבטאים את רעש תנועתם של גלגלי השמים. המילה "כנף" התפרשה ב"מורה" כמטפורה להסתר (א מז) או לסיבת ההתעופפות והתנועה (א מט), ואילו ה"קול" עשוי לשמש מטפורה לדרך השגה כלשהי (א מז) גם כשהיא במראה הנבואה (ב מד). אם כך, אזי שמיעת "קול כנפיהם" של הכרובים מבטאת את השגת סתרם או סיבותיהם של גלגלי השמים, ולא דווקא כקליטה אקוסטית.

אך כאמור, בדיונו של הרמב"ם בפרקי המרכבה בספר יחזקאל (מו"נ ג א-ז), וכמדומה שאף בשאר כתביו שבידנו, לא הוזכר כלל במפורש פסוק בעייתי זה או דומיו, ואין אנו מבהירים כאן את דברי הרמב"ם עצמו בעניין זה אלא משערים ויוצרים בכך פרשנות היפותטית על פי מה שנגזר מדבריו בעניינים אחרים.

34 על פי פסחים צד ע"ב.

35 על פרשנויות שונות לדברים אלה ראה: ש' רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 85-187; ז' הרוי, "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א", דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 5-23; ע' אליאור, "יחזקאל עדיף מאריסטו, דת ומדע בארבעה פירושים ל'ואשמע' ליחזקאל", פעמים 139-140 (תשע"ד), עמ' 55-80.

נקיטה בדרך זאת – של פרשנות היפותטית – עלולה אף בהקשר מסוים להציג את הרמב"ם כמפרש פסוק "הפך עניינו", ולהיות מושא לביקורתו החריפה של אחד ממושיכי דרכו, הפרשן הפילוסופי למקרא ר' יוסף אבן כספי (1138–1240):

מפליא אני על הקדמונים, שלמים הם כולם ממני לא אגיע לפרסת כף רגלם, איך נפל לעולם בדמיונם שיפרשו דבר מן התורה הפך מה שכתוב, אם כשיחליפו שם אל שם הפכי לו, או יוסיפו מלות הפכיות... הִקְרָא "פְּרוּשׁ" המרת המלות הפך בהפך? אבל יִקְרָא "פְּרוּשׁ" כשיפרשו המלות כמשמעם איך שיפרשו, כמו שִׁפְרוּשׁ "לא תבערו אש" ו"לא תאכלו על הדם" בפרושים עמוקים, יהיה הכתוב סובל להם, כל שכן שאין בהם הפכות. אבל זולת זה יִקְרָא "תמורה" ו"הפכות" ו"מחיקה" ו"נסיחה" ו"נתיצה" וזה בכל לשון שאתה שומע.³⁶

ביקורתו החריפה של כספי הייתה אפוא כנגד פרשנות מסוימת לפסוק "ותדבר מרים ואהרן במושה על אדות האשה הכשית אשר לקח, כי אשה כשית לקח" (במדבר יב, א).³⁷ כך תרגם, למשל, אונקלוס על-אתר את הנאמר "לקח" – "דנסיב – רחיק". משמע: את האשה אשר לקח משה – הרחיק, עזב ופרש ממנה. כספי הגיב:

מאין לו להוסיף מלים הפכיות אחר "כי אשה כושית לקח"? כאלו כתוב בתורה כי אשה כושית שלקח – עזב או הרחיק? ואם היתה זאת כונת כותב התורה,³⁸ למה לא כתב כן?³⁹

כספי יצא בין היתר נגד הלגיטימיות של מתודה פרשנית מסוג זה, לצד הסתייגותו ממגמתה לדון את משה רבנו לשבח על פרישותו.⁴⁰

ולענייננו, משתמע כי אכן גם הרמב"ם קבע כי "משה פירש מן האשה" (פסחים פז ע"ב):⁴¹

בזה הבטיחוהו הא-ל שנאמר: "לך אמור להם: שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (דברים ה, כו-כו). הא למדת, שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם – חוזרים לאהלם שהוא צרכי הגוף כלם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהם. ומשה רבינו – לא חזר לאהלו הראשון, לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לה (הלכות יסודי התורה, פ"ז ה"ו).

בהקשר שלפנינו הרמב"ם מאמץ את הטענה כי משה פרש מן האשה שהייתה לו. עם זאת, אין הוא מסמך את הדברים לפסוק הנזכר "כי אשה כושית לקח" (במדבר יב, ח), אלא מציע בעקבות חז"ל (עבודה זרה ה ע"א ועוד) לפסוק שממנו משתמע כי משה לא חזר לאהלו, כאשר למילה "אהל" מוצע פירוש מטפורי (למעשה: "תאוויל"): "צרכי הגוף".

הרמב"ם מתייחס בהקשר נוסף לפרשייה שלפנינו: "והיא לא דברה בגנותו, אלא טעתה

36 משה כסף, כרך ב ("מצרף לכסף"), מהד' לאסט, קראקא תרס"ו, עמ' 254–255.

37 בהקשר זה נתעלם מויהוי האשה הכושית, וראה על כך: א' מלמד, היהפוך כושי עורו?, חיפה 2002, עמ' 131–143, 206–208.

38 כך בכתב היד. בדפוס: "נותן התורה".

39 שם, עמ' 256.

40 הוא לא התלהב מאורח חיים זה שהכיר ממגוריו בארצות נוצריות: "אין לשפט עליו (=על משה) שפרש מאשה, כי אינו צעיר ודורש או אגוסטי וכרמלי" (שם עמ' 257).

41 גם חז"ל אינם מסמיכים זאת לפסוק בבמדבר יב, א.

שהשוותה אותו לשאר הנביאים" (הלכות טומאת צרעת פט"ז ה"י). דברים אלה מתבססים על הפסוק שבהמשך הפרשה (דברים יב, א): "ויאמרו: 'הרק אך במשה דבר ה'? הלא גם בנו דבר!'". עם זאת, הרמב"ם אינו מצטט במפורש את הנאמר במדרש: "הלא גם בנו דבר, ולא פירשנו מפריה ורביה" (ספרי בהעלותך ק). ניתן אפוא להצדיק בפה מלא את הטענה כי "בשום מקום בכתביו, הרמב"ם אינו טוען במפורש שדבריהם של מרים ואהרן בפסוק הראשון של במדבר יב מתייחסים לפרישתו מיחסי מין".⁴²

פירושים היפותטיים מסוג זה הם בהחלט בגדר אתגר מחקרי. עם זאת, נראה כי הרמב"ם הזהיר מפני הליכה מרחיקת-לכת בהם, והוא ביקר את "אלו אשר יולידו תולדות (במקור: יתג'ון נתאיג') מדברי אדם אחר, יקראו זה 'פירוש' (במקור: שרח), אין זה פירוש (במקור: שרח) אבל חיבור אחר (במקור: תאליף אכ'ר)". משתמע מכאן כי לעתים נוצרת כך יצירה עצמאית לחלוטין שהיא בגדר "חיבור", ואין לשייך אותה כלל לסוגה של פירוש, בין אם הוא "שרח", "תפסיר" או "תאוויל" אשר נכללו בדבריו יחד בדיון לגבי הצורך בפרשנות לגווניה. דומה כי בהבחנתו זאת עשוי היה הרמב"ם לנבא את אשר יקרה אותו ואת כתביו באחרית הימים: קוראיו-מעריציו לדורותיהם, איש-איש על פי הלך-רוחו, תולים בו כבאילן גבוה את פרות הגיגיהם-הם, כאשר הם עושים שימוש נטול-גבולות כמעט בדבריו הידועים: "לא ננעלו שערי הפירוש בפנינו" (מו"נ ב ל).

42 ראה במאמרו של ז' הרוי, "כפירתה של מרים ביסוד השביעי של הרמב"ם", בתוך: א' ארליך, ח' קרייסל וד' לסקר (עורכים), על פי הבאר, באר שבע תשס"ח, עמ' 87.

"הרחבת נקבי המשכיות"

הנחות הרמנויטיות בפרשנות המקרא של ר' שמואל אבן תיבון

רבקה קנלר

ר' שמואל אבן תיבון (פרובנס, 1165–1232) המוכר בעיקר בזכות תרגומו ל"מורה נבוכים" היה גם הוגה דעות נועז ופרשן מקרא בזכות עצמו. כתביו הפרשניים כוללים פירוש נרחב לקהלת¹, חיבור פילוסופי פרשני – "מאמר יקוו המים"², וחיבור קצר בטעמי המצוות – "טעם השולחן ולחם הפנים והמנורה וריח הניחוח"³.

מאז מחקריו פורצי הדרך של א' רביצקי על האסכולה התיבונית בכלל, ועל ר' שמואל אבן תיבון באופן מיוחד⁴, הוקדשו מחקרים לא מעטים לאישיות זו.⁵ במאמר זה אתמקד בפן שלא זכה

1 ראה עבודת הדוקטור של ג' רובינסון: J. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, Harvard University 2002. העבודה כוללת מהדורה מדעית של פירוש הרשב"ת לקהלת (ההפניות בהמשך לפירוש קהלת הן למהדורה זאת). ג' רובינסון הוציא גם מהדורה מודפסת הכוללת תרגום אנגלי של הפירוש: J. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes, The Book of the Soul of Man*, Tübingen 2007.

2 הופיע בדפוס במהדורת מ"ל ביסליכס, פרשבורג 1837, ובהוצאה מדעית בעבודת הדוקטור שלי: ר' קנלר, מאמר יקוו המים, חיבור פילוסופי פרשני לר' שמואל אבן תיבון, אוניברסיטת תל אביב, תשע"א (ההפניות למאמר "יקוו המים" בהמשך הן למהדורה זאת).

3 הופיע כנספח בסוף "ספר הייחוד" לר' אשר בן דוד, בתוך: ד' אברמס, ר' אשר בן דוד כל כתביו ועיונים בקבלתו, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 143–145.

4 ראה עבודת הדוקטור שלו על האסכולה המיימונית-תיבונית: א' רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן שאלתיאל חן וההגות המיימונית-תיבונית במאה ה-ג, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח, ומאמרו: ה"ל, "אפשרות המציאות ומקורותיה בפרשנות הרמב"ם במאה השלוש עשרה", דעת 2–3 (תשל"ח-ט), עמ' 67–97; ה"ל, "ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה נבוכים", דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 6–19; ה"ל, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה', ירושלים תשמ"ה, עמ' 23–69, נדפס שוב בקובץ: על דעת המקום, ירושלים 1991, עמ' 142–181; ה"ל, "ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המיימונית למעשה בראשית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט', ירושלים תש"ן, עמ' 225–250; ה"ל, "ההיפוסתאזה של החכמה העליונה – תגובה ניאו־פלטונית לבעיה תיאולוגית בהגות היהודית באיטליה במאה ה-13", אטליה כרך ג, חוברת 2–1 (תשמ"ב), עמ' ח–לח.

5 ראה: R. Eisen, "Samuel Ibn Tibbon on the Book Of Job", *Science and Religion, AJS Review* 24(2) (1999), pp. 263–300; Z. Diezendorf, "Samuel and Moses Ibn Tibbon [on Maimonides' Theory of Providence]", *HUCA XI* (1936), pp. 341–351. וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים", יריעות: מסה, עיון ומחקר במדעי היהדות ב (תשס"א); ז' הרוי, "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א", דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 5–21; ז' זנה, "אגרת הרמב"ם לשמואל אבן תיבון עפ"י טופס בלתי ידוע הנמצא בארכיון הקהילה בוירנה", תרביץ י, ב (תרצ"ט), ג, מבוא, עמ' 135–154; ז' לנגרמן, "מקור חדש לתרגומו של שמואל אבן תיבון למורה נבוכים והערותיו עליו", פעמים 72 (תשנ"ז), עמ' 51–74; י' סרמוניטה, "השגותיו של ר' שמואל אבן תיבון על תורת השכלים הרמב"ם מית", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי

לתשומת לב מרובה עד עתה, והכוונה לשיטתו בפרשנות המקרא ולהנחיות הרמנויטיות מקוריות שהדריכו את עבודתו. חלק מהתובנות המנחות את כתיבתו הפרשנית של הרשב"ת מצויות כבר בחיבורי חז"ל ובכתבי קודמיו הרציונליסטים, ובראשם הרמב"ם ור' אברהם אבן עזרא. אקדים לפיכך מילים מספר על פרשנות הרמב"ם ועל הכתיבה האיזוטרית כדי להבליט את ייחודו של אבן תיבון ואת תרומתו לפרשנות המקרא הימי-ביניימית.

הנחת היסוד בבסיס הפרשנות האיזוטרית⁶ היא התובנה שהמסר הא-לוהי, שהרובד הנגלה שלו פונה לכלל ישראל, מכיל רובד סודי האסור בהפצה להמונים. האמונה בקיומם של "סתרי תורה" המשוקעים במקרא ובכתבי הנביאים היא שהניעה את כל זרמי הפרשנות שאינם חותרים לביאור בדרך הפשט. הנחה זו נשענת על פסוקים כגון "סוד ה' ליראיו" (תהלים כה, יד), ובעיקר על המשנה הידועה "אין דורשין... במעשה בראשית בשניים ולא במרכבה ביחיד..." (חגיגה ב, א). ממקורות חז"ליים נוספים⁷ ניתן ללמוד שפרקי הפתיחה ביחזקאל המתארים את החיזיון שראה הנביא על נהר כבר הם הטקסטים המרכזיים המכילים את סודות הא-לוהות שבמעשה המרכבה.⁸ לצד האיזוטריה התנאית-אמוראית הקושרת את ההסתר עם "כבוד אלוהים הסתר דבר" (משלי כה, ב) השתרשו גם תפיסות סוד מן המסורות המיסטיות וממקורות הפילוסופיה היוונית-ערבית שלדידן ההסתרה נועדה להגן על המאמין התמים מפני דעות שעשויות לערער את אמונתו או כדי להגן על הפילוסוף מפני בוז ההמון.⁹ קיימת גם איזוטריה מהותית הרואה בשפה המקוטעת השתקפות של הבזקי תובנה, ביטוי למוגבלות השפה כמבע ראוי ואדקוואטי בנושאים הקשורים לאלוקות.¹⁰

היהדות, ירושלים תשל"ז, עמ' 315-319; ג' פרוידנטל, "ארבעת הכדורים בשמים של הרמב"ם: ארבע הערות", בתוך: א' רביצקי (עורך), הרמב"ם, שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, חלק ב: הגות וחדשנות, עמ' 499-527; ק' פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון: דרכו של דלאלה' אלהאירין למורה הנבוכים, ירושלים תשס"ח; M. Kellner, "Maimonides and Samuel Ibn Tibbon on Jeremiah 9:22-23 and Human Perfection", in: M. Beer (ed.), *Studies in Halachah and Jewish Thought presented to Rab. Prof. E. Rackman*, Ramat Gan 1994; ג' רובינסון, "הרמב"ם, שמואל אבן תיבון ומסורת פילוסופית יהודית", בתוך: א' רביצקי (שם), עמ' 579-594; R. Fontaine, "Samuel Ibn Tibbon's Translation of the Arabic Version of Aristotle's Meteorology", in: G. Endress and R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, pp. 85-100; ריבלין, שמואל אבן תיבון, עבודה לתואר שני, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשכ"ט.

6 סקירה נרחבת של הפרשנות האיזוטרית ראה בחיבורה של ש' קליין ברסלבי, שלמה המלך והאיזוטריה הפילוסופית במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז.

7 כגון משנה מגילה ד, י ובבלי חגיגה יג ע"א וטז ע"א.

8 גם פרקים ח, י ביחזקאל ופרק מג, א-ג נכללים במעשה מרכבה, ראה קליין ברסלבי (לעיל, הערה 6), עמ' 32, ועל הכללת שיר השירים בין הטקסטים של "מעשה מרכבה" ראה הלברטל (לעיל, הערה 5), עמ' 11 והע' 11; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960, וש' ליברמן, "משנת שיר השירים" (בסוף חיבורו של שלום), נספח ד, עמ' 118-126. על האיזוטריה של מעשה בראשית ראה ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 27-36.

9 לסקירת מניעים שונים לכתיבה איזוטרית בתרבות הערב-יוונית ראה מ' הלברטל, שם, עמ' 40-46; ש' קליין-ברסלבי, שם, עמ' 15-27, וראה גם המבוא לספרו של ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן 2002, עמ' 11-28.

10 באשר לסיבות האיזוטריה של "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" בפרשנות הרמב"ם – בהקדמה לפירוש המשנה ובהלכות יסודי התורה הוא מעמיד את חובת ההסתרה של סודות אלה על חשש מהבנה שגויה של עניינים עמוקים

לדברי פרופ' קליין ברסלבי,¹¹ נוכח העובדה שאין בכתבי חז"ל הגדרה ברורה מהם אותם "סתרי תורה" יכול היה הרמב"ם למלא את החסר ולשלב בין האיזוטריות התנאית-אמוראית ובין האיזוטריות הפילוסופיות. שילוב זה בין המערכות בא לידי ביטוי בזיהוי "מעשה בראשית" עם הפיזיקה האריסטוטלית ו"מעשה מרכבה" עם המטפיזיקה האריסטוטלית, ובעיקר עם הפן המתמטי-חשבון לתורת הא-לוהות.¹² כבר בפירושו למשנה הרמב"ם מגדיר את "מעשה בראשית" כ"מדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה" ואת "מעשה מרכבה" כ"מדע הא-להי והוא הדבור על כללות המציאות ועל מציאות הבורא ודעתו ותארו וחיוב הנמצאים ממנו והמלאכים והנפש והשכל הדבק באדם ומה שאחרי המות".¹³ במשנה תורה הרמב"ם מקדיש את ארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה לפירוט תוכני מדע הטבע ומדע הא-לוהות שהאדם חייב לדעתם במסגרת חובת ידיעת ה', לצד אזהרה מפני הפצה בלתי מבוקרת של חכמות אלה.¹⁴ אליבא דרמב"ם, אפוא, הסתגר הכמוס בבראשית א הוא זיהוי תהליך הבריאה עם פרקי פיזיקה, ומרכבת יחזקאל – עם סוגיות מתורת הא-לוהות לאריסטו, כדבריו בפתחה למו"נ: "וכבר בארנו בחבורינו התלמודיים כללים מזה הענין והעירונו על ענינים רבים וזכרנו בהם שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע, ומעשה מרכבה הוא חכמת הא-לוהות",¹⁵ והם, לדבריו, הפירוש האמיתי

אלה, כלומר על איזוטריים פילוסופיים, שכן "דברים אלו דברים עמוקים הם עד למאד ואין כל דעת ודעת ראיה לסובלן" (הלכות יסודי התורה ב, יב). על חכמים שנכנסו עם ר' עקיבא לפרדם ונפגעו ואמר הרמב"ם: "ואע"פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו, לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בורין" (שם ד, יב). איזוטריזם מהותי מועלה על ידי הרמב"ם כמניע לכתיבה איזוטריית במשל הברק בפתחה למורה נבוכים (מורה נבוכים עם ארבעה פירושים, תרגום ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים תש"ד, עמ' 4). כל ההפניות למורה נבוכים בהמשך הן למהדורה זאת. על השפה המקוטעת כביטוי לאיזוטריות מהותית ראה גם H. Kreisel, "Esotericism to Exotericism: From Maimonides to Gersonides", in: idem [ed.], *Study and Knowledge in Jewish Thought*, (Beer Sheva 2006, pp. 180–181). בפירושו למשנה חגיגה ב, א ובמורה נבוכים א, לגו-לד הרמב"ם מייחס את חובת ההסתרה לאיזוטריים פילוסופיים דתי נוסח אבן סינא, דהיינו לחשיש מפני נזק באמונה שנגרם ללומד שאינו מסוגל להבין עניינים אלה, "כמו שימנע הנער הקטן מלקיחת המזונות העבים ומנשוא המשקלים" (שם א, לד, עמ' 455). טיעון זה מופיע גם ב"תהפכת אל תהפכת" לאבן רושד, Averroes, *Tahafut Al-Tahafut* [The Incoherence, tr. S. Van Den Bergh, London 1954, pp. 115–116]. במורה נבוכים א, יז הרמב"ם מוסיף סיבה לאיסור הפצת סודות הפיזיקה והמטפיזיקה הקשורה באיזוטריזם חברתי, והיא החשיש מפני התנכלות ההמון לחכמה ולחכמים מתוך קנאות דתית (גם טיעון זה מופיע בכתבי אבן רושד, וראה ש' קליין ברסלבי [לעיל, הערה 8], עמ' 48–59).

11 שם, עמ' 39–48.

12 A. Altman, "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics", in: idem, *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung, Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen 1987, pp. 60–129. הרמב"ם ב"מילות ההגיון" מחלק את ה"חכמה הא-לוהית" לשני חלקים: "אחד מהם העיון בכל נמצא שאינו גשם ולא כח בגשם, והוא הדבור במה שנתלה באל יתעלה שמו והמלאכים גם כן... והחלק השני מן החכמה הא-לוהית – העיון בסבות הרחוקות מאד מכל מה שיכלולו עליו שאר החכמות האחרות" (שם, שער יד, עמ' 107–108). לעומת הגדרות אלה של המטפיזיקה, במורה נבוכים הרמב"ם מצטמצם בפן התאולוגי של חכמה זו, בזהות את תכניה עם "מעשה המרכבה", היינו, עם המדע העוסק באל ובשכלים בלבד (אלטמן, שם, עמ' 107–110).

13 פירוש המשנה, חגיגה ב, א, מהדורת קאפח עמ' רנא, וראה רשימת נושאים הנכללים במדע הא-לוהי במורה נבוכים א, לד, עמ' 453.

14 על ההבדל בין רשימת הנושאים הנכללים במטפיזיקה בפירוש המשנה ובין זו שהציג במשנה תורה ראה קליין ברסלבי (לעיל, הערה 8), עמ' 40 והע' 8.

15 מורה נבוכים, פתיחה, עמ' 24; א, לד, עמ' 453, ובהקדמה לחלק ב, עמ' 17 א–ב. לזיהוי תוכני הפילוסופיה עם העניינים

למקורות המקראיים העוסקים בעניינים אלה.

בפני התפיסה האיזוטרית עומד אפוא אתגר כפול: מחד גיסא הפרשן חותר לגילוי ולפיענוח הרובד החסוי המוסתר בכתובים, ומאידך גיסא הוא שוקד על הנחלת האמתות לקורא המיומן תוך חסימת הגישה בפני מי שאינו ראוי.

הרמב"ם, נציגו החשוב והמובהק של הרציונליזם הימי-ביניימי, היה זה ששכלל והעלה את האזוטריזם לכדי שיטה פרשנית מובנית ושיטתית. הדבר בא לידי ביטוי בשני מישורים, כשהראשון משתקף בהבנתו את חיבורי המקרא ומדרשי חז"ל כנושאי רובד סמוי המכוון לתוכני הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטלית, והמישור השני בא לידי ביטוי באופן היישום של תובנה זו בעבודתו האקסג'טית.

בפרשנותו האיזוטרית באות לידי ביטוי שתי המגמות הסותרות שהן הליכה של הפרשנות האיזוטרית. הראשונה, כאמור, חותרת לגילוי הסודות ולפיענוח הרמזים המשוקעים בכתובים. בנוסף, לשון הכתובים סיפורית ואנתרופורמורפית במובהק; חזיונות וסיפורי המקרא מתוארים בעזרת דימויים ויזואליים, ציוריים ביותר, מנוגדים בתכלית לאמונה באל אחד בלתי גשמי ולמגמת ההפשטה של תרבות התקופה. לצד פיענוח הרובד הסודי של הכתובים נדרש הפרשן הרציונליסט, והרמב"ם בראש, להפשיט את ה"לבוש" המגשים מסיפורים אלה, תוך הסתמכות על הנחיות חז"ל ליות כגון "דברה תורה כלשון בני אדם"¹⁶ או "דברה תורה לשון הבאי".¹⁷

החתירה למטרה זו נעשית בעזרת פרשנות אלגורית לרבים מסיפורי המקרא ובאמצעות ה"שמות המשתתפים, המושאלים והמסופקים",¹⁸ קרי באמצעות התפיסה ששפת המקרא היא רב-רובדית¹⁹ ומילים רבות נושאות משמעויות אחדות (מן הקונקרטי עד המופשט). תפיסה הומונימית זו של לשון הכתובים היא שהביאה את הרמב"ם להקדשת חלק ניכר מחיבורו "מורה נבוכים" לבירור משמעויות של מושגי מפתח מקראיים במגמה לגלות את הסודות המוסתרים, להבנתו, במשמעות המופשטת, הסמויה, של מושגים אלה.

ההנחה ההרמנויטית השנייה מתייחסת לטכניקת הכתיבה הדורשת גילוי תוך הצפנה בזמנית

שהסתירו חז"ל ראה גם דברי הרמב"ם במורה נבוכים א, ע: "והסתכל איך אלו הענינים המופלאים האמתיים אשר אליהם הגיע עיון המעולים שבפילוסופים מפורים במדרשות, כשיעין בהם האיש החכם שאינו מודה על האמת בתחלת העיון ישחק מהם למה שיראהו בפשוטהם מההבדל מאמתת המציאות, ועלת זה כולו דברום בחדות באלו הענינים" (שם, עמ' 106א). להרחבה בענייני "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" על פי הרמב"ם ראה קליין ברסלבי, שם, עמ' 39–48.

16 בבלי נדרים ג ע"א ובבא מציעא לא ע"ב.

17 בבלי תמיד כט ע"א.

18 על מתודת הפיזור, איזוטריזם ואקזוטריזם ראה במאמרה של ש' קליין-ברסלבי: S. Klein-Braslavy, "Intepretative Riddles in Maimonides' Guide of the Perplexed", *Maimonidean Studies Maimonides as Bible Interpreter*, Boston 2011, נדפס שנית בספרה: 5 (2008), pp. 141–158, pp. 145–160. לניתוח והרחבה בנושא השמות המשתתפים ראה הברטל (לעיל, הערה 5), עמ' 4; ש' רוזנברג, "על תורת השמות בפילוסופיה יהודית בימי הביניים", עיון כז (תשל"ו-תשל"ז), עמ' 109–116, ובחיבורה של ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם (לעיל, הערה 8), עמ' 26–35.

19 הברטל מציין שיש להבחין בין איזוטריזם האוסרת ללמוד טקסטים מסוימים ובין איזוטריזם כרובד פרשני של הטקסט בכללו. תפיסת המקרא כטקסט בעל רובד סמלי נסתר מצויה כבר בספרות המדרש, אך עיקר התפתחותה בפרשנות הרציונלית בימי הביניים (שם, עמ' 11).

של התובנות שאליהן הגיע הרמב"ם בעזרת הפרשנות האלגורית וחקר השמות המשתתפים. לדידו של הרמב"ם מחד גיסא, השפה המקראית המגשימה גורמת למבוכה לקורא המשכיל האמון על ברכי החכמות, ורק חשיפת המשמעות הרוחנית העמוקה תענה על מצוקתו, ומאידך גיסא, חובת ההסתרה עומדת בעינה. למטרה זו נעזר הרמב"ם באותן "תחבולות" שנשתלו, להבנתו, בכתבי הקודש ובחיבורי חכמים, קרי, בשמות רבי-משמעות, במתודת הפיזור, בכתובה ב"ראשי פרקים" ובסתיירות מכוונות שטמן בין הסבריו השונים.²⁰ כלים אלה נועדו, אליבא דרמב"ם, לרמוז על הימצאותם של הסודות ולספק מפתחות לקורא המיומן, ובמקביל, להסוות את העניין ממי שאינו ראוי לכך.

"תפוחי זהב במשכיות כסף". פסוק זה (ממשלי כה, יא) מבטא, אליבא דרמב"ם, באופן חד ומדויק את תמציתה של הכתיבה האיזוטרית. בביטוי זה הרמב"ם רומז לתובנה שאמת הכתובים ופנימיותם, שערכן כזהב, מוצפנים תחת מעטה פרשני פשוט והמוני יותר, גם אם ערכי, אך ערכו ככסף, הנחות מן הזהב, ובו חריצים המאפשרים הצצה לרובד הפנימי, הם הרמזים שמבעדם יכול הקורא המשכיל לחדור לתכנים האיזוטריים.

*

המשפט המלווה כלייט-מוטיב את פרשנותו של ר' שמואל אבן תיבון הוא "הרחבת נקבי המשכיות". משפט זה חוזר בכתבי הרשב"ת בהטיות שונות פעמים רבות,²¹ והוא משחק מילים על דברי הרמב"ם. במטבע לשון מהופך זה הרשב"ת אומר לנו שאת פרשנותו הוא רואה כהרחבת החרכים שסיפק הרמב"ם וחשיפה מוגברת של הרמזים המובילים לגילוי הסודות.²² משפט זה מבטא באופן מטפורי את הקשר וההשפעה של הרמב"ם על פרשנות המקרא של הרשב"ת באופנים מספר.

1. עצם החזרה התכופה על מטבע לשון זה מעידה על התייחסותו הצמודה של אבן תיבון לפרשנות הרמב"ם. כל תפיסתו של הרשב"ת בנויה על המצע המימוני, ולא ניתן להבין את הגותו בלי להכיר את פרקי המורה:

כי לא חברתיו לעיין בו התלמידים ולא מלמדי תנוקות אך למי שקדם לו עיון וידיעה במאמר הנכבד מורה הנבוכים והריח מעט מן החכמות העיוניות והוא משתוקק לדעת תוכות משלי הנביאים והחכמים (פירוש קהלת, פסקה 42).

את המילון הרמב"מי אימץ כמעט בשלמותו. מושגים רבים משמשים במושגו במובן המטפורי

20 הלברטל, שם, עמ' 46–53. דוגמאות ליישום השיטה ראה במאמרה של ש' קליין בירסלבי "פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 39–57, ובחיבורה פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 181–192.

21 ראה "מאמר יקו המים" (להלן מ"ה) פסקאות 232, 255, 710, 762, 766, 781, 787, 1000, 1045, 1086, 1127, 1307, ובפירוש קהלת פסקאות 22, 133–134, 365, 386, 389, 401, 581, 776.

22 על מגמה כללית של חשיפת סודות בפרובנס ראה קרייזל (לעיל, הערה 10), עמ' 179–182, והלברטל, שם, עמ' 46–56, 78–85.

המושאל שהגדיר הרמב"ם במורה נבוכים, ובמקום שסוטה מהגדרות אלה הוא עושה זאת מתוך מחלוקת על רבו.

בכתביו הפניויות אין-ספור לחיבורי "הרב" או "הרב מורה צדק", ואין-ספור מקומות שבהם הוא מתבסס על פירושי הרמב"ם לפסוקי מקרא או לאגדות חז"ל בלי להזכיר את שמו. גם במקומות שבהם הרשב"ת מפליג לדרך עצמאית ותובנותיו שונות מאלה של הרמב"ם – נקודת המוצא מצויה בפרקי המורה, הן מבחינה מתודולוגית והן מבחינה תוכנית; בכתביו העצמאיים הרשב"ת פורש למעשה תובנות חדשות ש"נתגלו" לו מעבר לתפיסות המופיעות במורה, או שהוא מיישם את כללי ההרמנויטיקה של הרמב"ם על פרקי מקרא שלא נתפרשו על ידו. כך לגבי פירוש מגילת קהלת, שאותה ביקש מהרמב"ם לפרש ולא נענה, וכך גם לגבי החיבור "טעם השולחן ולחם הפנים" המתייחס לשתי מצוות שהרמב"ם לא מצא טעמן. ב"מאמר יקוו המים" הרשב"ת מציג "הארה" שהייתה לו לגבי בעיה שהטרידה אותו שנים רבות ולא מצא לה פתרון בכתבי הרמב"ם, ומתוך הדיון באותה פרובלמטיקה הרשב"ת גולש לסוגיות נלוות ולפירוש מקורי לפרקי המרכבה ולתהלים קד.

במקביל למודעותו לחדשנות שבדבריו²³ הקפיד הרשב"ת להדגיש, חוזר והדגש, את חובו לרמב"ם: "וחלילה לי שבאתי לחלוק בו ובזולתו על הרב ז"ל, כי יודע אני שמימינו אנו שותין" (מ"ה 835),²⁴ וטוען אף יותר מכך: "ואולם בעמידת החיות ורפוי כנפיהם, לא הרגשתי שרמזו בה הרב ז"ל דבר בהם. על כן ראיתי לכתוב בו מה שנראה לי" (מ"ה 332). בדומה לכך, בפתיחה לקהלת הוא טוען כמתנצל שהיות שבקשתו מהרמב"ם הושבה ריקם והפירושים הקיימים אינם מספקים, לא כבש את הדחף הפנימי שבו להעלות את פירושו על הכתב:

ומרוב תשוקתי אליהם [אל פירושי הרמב"ם לספרי שלמה] שמתי פני כחלמיש לכתוב לחכם האמתי הנזכר מבקש מלפניו לשלוח אלינו פירושיהם... ויאסף אל עמיו... וישבו כתבי ריקם ונכזבה תוחלתי... עד שעיינתי בפירושים הנמצאים להם היום... כי ראיתי שלא דרכו בהם דרך

23 את החידוש בדבריו הרשב"ת מדגיש בפתיחה למ"ה: "וזה החלי להציעו... אחרי שאלי מא-להי לשמור דברי פי משגיאה ולשמור המעיינים בו מהכשל בדברי ולתת בלבם לדון לכף זכות ולא לכף חובה... כי כן יקרה על הרוב בדברי מי שיחדש דבר באלו העניינים" (מ"ה 4), ובהמשך מתאר את ה"הארה" שהייתה לו לגבי פירוש קהלת ג, ג, "עת להרוג ועת לרפא": "ובמקומו הארכתי בפיר' כולם פירוש הייתי בעיני בו כמחדשו, וכאלו בא לי ברוח הקודש. והוא הרגשי בהם שהם רמזות בסתרי מעשה בראשית ובסתמותיו, שלא מצאתי אחד מן המפרשים שאמר בהם ר"ל בעיתים רק הבלים ודברי הבאי" (מ"ה 29). במ"ה פסקה 262 הרשב"ת מעיר שהפירוש ל"שרפים עומדים ממעל לו" לא היה חידוש שלו, ונראה שרומז בכך ששאר חלקי הביאור הם פרי הגותו: "וזה הפי' [רוש] לא הייתי בעיני כמחדשו, אע"פ שאני זכר ממי קבלתי, ולא אם קבלתי מאדם". ראה גם את הדברים המובאים להלן מפירוש קהלת (להלן פ"ק), פסקה 38, וכן בפסקה 391 מקדים את האמירה "ועתה אחדש לומר" לפני שמציג תפיסה שונה משל הרמב"ם. גם בהקדמה לתרגום פירוש הרמב"ם לאבות (מהדורת מ' קלנר: M. Kellner, "Maimonides and Samuel Ibn Tibbon on Jeremiah 9:22-23 and Human Perfection" בתוך: מחקרים בחלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, בעריכת מ' בר, רמת גן 1994, עמ' 49*–57) הרשב"ת מדגיש את החידוש בדבריו: "ואף על פי שהרב ז"ל פירש זה הפסוק [ירמיהו ט, כג] פירוש טוב בפרק נ"ד מן החלק השלישי מן ספר 'מורה הנבוכים'... יש לי בפירוש קצת מילותיו דרך אחרת... יש לי בהם חידוש אין ספק אצלי בטוב ואמתות" (מהדורת מ' קלנר, עמ' 54).

24 כמו כן: "זהו מה שנודמן לי להעיר במראות יחזקאל מוסף על מה שהעיר עליו הרב מורה צדק שהערתו היא סבה לכל הערותינו ולכל השגותינו בה". כך כותב הרשב"ת בסוף פירושו לחזיון יחזקאל (מ"ה 339), ובדומה לכך גם בפ"ק 39.

הרב החכם האמתי ז"ל... (פ"ק 24–25).

כלומר, רק שתיתקו של הרמב"ם בנושא פתחה לו פתח להתגדר בו.²⁵

2. לצד ההערכה העמוקה, ועל רקע הצהרות נאמנות אלה, בולטת ביתר שאת עצמאותו של הרשב"ת. מעצם החזרה על מטבע הלשון "הרחבת נקבי המשכיות" משתמעת ביקורת על תפיסתו של הרמב"ם ועל דרכו הפרשנית. ואכן במישור ההגותי, כמו גם במישור הפרשני, אין הרשב"ת חושש לחדש ואף לבקר את פירושי הרמב"ם או את העובדה שלא פירש קטעים מסוימים, ואף לסתור את דעותיו המפורשות.²⁶

למעשה, במרבית סוגיות היסוד שבהן עסק יש לאבן תיבון עמדות עצמאיות וחילוקי דעות עמוקים עם הרמב"ם. בכל אחד מן הדיונים – בשאלת הבריאה, בתכלית האדם, בהשגחה ובפירוש המרכבה – הרשב"ת מנהל עמו כעין דיאלוג מתוך זיקה שבהסכמה ומתוך ביקורת, לעתים בוטה.²⁷

אין ספק שהרשב"ת הרגיש צורך להצדיק את דרכו העצמאית ואת סטיותיו מדברי רבו. ב"מאמר יקוו המים" ובפירוש קהלת הרשב"ת חוזר פעמים מספר על הטענה שזו כוונתם של חכמים, שתלמידיהם ימשיכו מן המקום שאליו הביאום ויוסיפו על הבניין שבנו:

וחלילה לי שבאתי לחלוק בו ובזולתו על הרב ז"ל, כי יודע אני שמימינו אנו שותין. אבל כוונת כל חכם לב במה שיורה ויגלה לבני אדם שיוסיפו עליו הלוקחים מפיו, על ידי מה שנגלה להם, כאמרו "ישמע חכם ויוסיף לקח" וגו' (משלי א, ה), כמו שפירשנו בפתחת פי[רוש] קהלת (מ"ה 836).²⁸

רשות לחדש, או למצער לפרש כהבנתו, שאב הרשב"ת אולי מדברי המורה עצמו; 'זנה מצטט מדברי האיגרת ששלח הרמב"ם לר' שמואל אבן תיבון²⁹ שבה הוא מתייחס למתרגם כשותף, ומזמינו לחדש ולהוסיף על דבריו:

כי המעתיק הוא כחבר למחבר, ואם נמצאו אתך בעת ההעתקה פירושים ראויים או טובים מאשר זכרתי עתה, אל תסתפק בפרושי אלה לבד, העקר הוא מה שזכרתי לך להביא (נ"א להבין) הענין בתחלה ואח"כ יפורש בדרך שיהיה קל להבינו כפי אותו הלשון.³⁰

25 וראה גם מ"ה 287: "הנה בארתי מקום הרמו בדברי המראה הזאת [ביחזקאל א] לשתי התנועות הנמצאות לחיות, הכוללת והמיוחדת, בעבור שלא בארם הרב ז"ל בפרשו דבריה בראש החלק השלישי ממאמרו", וכך גם בפסקה 309.

26 ולדוגמה מסקנתו לגבי תפיסת הבריאה של הרמב"ם: "וכבר הודעתני רב הדחק שנדחק הרב ז"ל בפ[ירוש] שלשת הפסוקים הראשונים מן התורה, ואיני רואה פירושו כלל בהם" (מ"ה 978).

27 על התבטאויותיו הבוטות של הרשב"ת כלפי הרמב"ם ראה ר' קנלר, מאמר יקוו המים, חיבור פילוסופי פרשני לר' שמואל אבן תיבון (לעיל, הערה 2), עמ' 39–59.

28 ראה פתיחה לפירוש קהלת, פסקה 23, וראה גם 266, 338.

29 על פי כ"י אוקספורד, ראה 'זנה', "אגרת הרמב"ם לשמואל אבן תיבון עפ"י טופס בלתי ידוע הנמצא בארכיון הקהילה בוירונה", תרביץ י (תרצ"ט), ספר ב, עמ' 148, וספר ג-ד, עמ' 319 הע' לשורה 7. ראה גם באגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ה, עמ' תקמד, ובמורה נבוכים ג, מט (ב63) הזמנת הרמב"ם לקוראיו להפיק תובנות נוספות מכוח דבריו.

30 ראה הצגתו של ק' פרקל את הרשב"ת כמי שראה עצמו כתלמידו ומחליפו של הרמב"ם בחיבורו "מן הרמב"ם לשמואל

הצדקה נוספת משתמעת מטענתו של אבן תיבון שהכתוב סובל פירושים מספר, וכך הוא אומר באחד המקומות שבהם הוא מציג³¹ ביאור שונה מזה של הרמב"ם:

ואל יחשדני המעיין לחולק על דברי הרב הוא החכם האמתי ז"ל במה שרואה אותי מפרש בקצת הפסוקים שלא בפירושו. חלילה לי מחלוק עליו לכוונת מחלוקת! ואיני בעיני כדי לזה. אך כמו שאמר הוא ז"ל: כמה פנים יש לדברים סתומים כאלה (פ"ק 396).

הצדקה דומה משתמעת גם מן הפתח שאבן תיבון משאיר לקורא לבחור בין פירושו ובין פירושי הרב,³² או מדיונים המסתיימים ללא הכרעה ברורה.³³

3. באשר ל"הרחבת נקבי המשכיות" במישור הפרשני – בפרק האחרון של "מאמר יקו המים"³⁴ הרשב"ת חושף את התובנה המצדיקה, לתפיסתו, את הגילוי המוגבר של הרובד האיזוטרי במסגרת תאוריה התפתחותית מקורית.

בקטע זה הוא מתנצל על חשיפת סודות שהסתירו קודמיו ומציג תפיסה כוללנית המתארת את עבודת הפרשנות כמשימה בין-דורית, כתהליך גילוי הדרגתי וזהיר של הרובד האיזוטרי בהתאם ליכולת הקליטה בכל דור. לדבריו, בתקופה הקדומה שבה לא התפתחה עדיין החשיבה המופשטת נאלצו המנהיגים לנקוט בלשון אנתרופומורפית מגשימה כדי לשמר אצלם אמונה באל, ולו אף בצורה מעוותת,³⁵ ובמקביל נדרשו לשתול את האמתות והסודות באופן מוצפן עבור יחיד הסגולה המסוגלים לכך.

ונאמר, שלא היו בזמנים ההם [בתקופת דור הפלגה] אומרים במציאות אלוה אחר זולת קצת הכוכבים. גם בימי משה ע"ה היו כן; הנה אמר פרעה "מי ה'..." לא ידעתי את ה' " (שמות ה, ב). ע"כ הוצרך [משה] ע"ה להסתיר אמונות רבות ולהראות בהם זולת מה שהם, עד שיקל, עם הסתרתם ועם הראות בהם זולת מה שהם במציאותם, להביא המון בני אדם לאמונת מציאות

אבן תיבון: דרכו של דלאלה' אלהאירין למורה הנבוכים" (לעיל, הערה 5), עמ' 147–157, ובמאמרו C. Fraenkel, "From Maimonides to Samuel Ibn Tibbon: Interpreting Judaism as a Philosophical Religion", in: idem (ed.), *Traditions of Maimonideanism*, Leiden/Boston 2009, pp. 191–200.

31 ראה פסקה 391.

32 מ"ה 358, וראה גם בהקדמת הרשב"ת לפירוש הרמב"ם לאבות (עמ' 53–57), שם אבן תיבון מציג פירוש אלטרנטיבי לפסוק בירמיהו ט, כג, ולפניו הוא מקדים ואומר: "ואף על פי שהרב ז"ל פירש זה הפסוק פירוש טוב בפרק נ"ד מן החלק השלישי מן ספר 'מורה נבוכים', וחדש לנו בו חדוש לא יערבנו זהב וזכוכית והוא מה שהבין ממלת 'בארץ'... יש לי בהם חדוש אין ספק אצלי בטובו ואמתתו. ובמובן בעניין מלת 'צדקה ומשפט' נראה לי זולת מה שפירש בהם החכם האמתי ז"ל, ואולי הוא יותר נאות. והרואים את שניהם יבחרו הטוב בעיניהם, כי אין חילוק ביניהם בעניין המכוון כלל" (מהדורת מ' קנלר, עמ' 54).

33 כגון בפסקאות 130, 273, 324, 358, 605, 835 ועוד.

34 ובניסוח מובלג גם בפ"ק, 74–75, 133–136, 772–777.

35 במורה נבוכים א, סג גם הרמב"ם טוען לדוגמה שמשם נאלץ לנקוט בלשון אנתרופומורפית בדברו על הא-ל כדי להטמיע את האמונה באל אחד בהמונים, והסתיר מהם את האמת הטרנצנדנטית שהייתה מעבר להשגתם. תפיסה זו מופיעה, בעקבות הרמב"ם, גם בפירוש יוסף אבן כספי למורה נבוכים, "משכיות כסף", מהדורת ש"ז ווערבולר, פרנקפורט 1848, נדפס מחדש בתוך: שלשה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א, פתיחה, עמ' 10 ושם, בהמשך, בפירושו למורה נבוכים א, כו, עמ' 39.

הא-ל. לא הסתירם לדבר אחר. ועם הסתירו אותם מן ההמון והראותו בהם זולת מה שהם, אין ספק שמסרם דרך קבלה ליהושע ולשבעים זקנים, עם שאר התורה שבע"פ. וגם רמז ברבים מהם להעיר החכמים במקומם דרך סתר.

עד שבאו דוד ושלמה ע"ה והוסיפו רמזים בסתרים ההם, בראותם שמעט צורך ההסתר בהם והתפשט אמונת מציאות הא-ל, ומעטו המבינים הרמזים ההם הראשונים החתומים והסתומים...

וכן עשו הנביאים והמדברים ברוח הקודש הבאים אחריהם, ואולי גם אשר לפניהם, וגם חז"ל הוסיפו רמזים רבים ונכבדים...³⁶

וכן הרב מורה צדק, החכם הגדול הפילוסוף התורני הא-להי רבינו משה בה"ר הגדול ר' מיימון זצ"ל, כשראה ג"כ שמעטו מביני הרמזים אשר רמזו המדברים ברה"ק והנביאים וחז"ל אשר הרחיבו בסתרי התורה, הוסיף ברמיזותיהם ביאור על ידי רמיזות ג"כ במקומות רבים, בבארו בפני[רוש] שאינו גוף ושאיין בו אחד ממושיגי הגופות ולא ממקריהם. וכן אמר בדעות הנבדלות מן החומר, הנקראות בלשונינו מלאכים, וכן עשה בטעמי המצות...

ואני הצעיר הבא אחרי ראיתי ג"כ שמעטו מביני רמיזותיו מאד, וכל שכן מביני רמיזות הכתוב. וראיתי החכמות האמתיות שנתפרסמו מאוד באומות הנוצרים אשר אני תחת ממשלתם ובארצותם, יותר ויותר מהתפרסם בארצות ישמעאל. וראיתי הצורך הגדול להאיר עיני המשכילים במה שחנני השם יתעלה לדעת ולהבין בדבריו, ובמה שהרחיב בנקבי המשכיות אשר על תפוחי משלי הנביאים והמדברים ברוה"ק והחכמים ז"ל, ואשר אבין ג"כ בדברי התורה והנביאים והמדברים ברוה"ק והחז"ל. ע"כ גליתי בזה המאמר ובפני[רוש] ס[פר] קהלת מה שגליתי ממה שלא היה אדם מגלה עד הנה, כדי שלא נהיה חרפה לשכינינו לעג ולקס לסביבותינו...³⁷ (מ"ה, פרק כב, 1300–1308).³⁸

ג' רובינסון³⁹ מכנה תאוריה פרשנית דינמית זו Theory of Scripture. ככלל ראה הרשב"ת את עצמו כחוליה בשרשרת פרשנית החושפת את סודות הכתובים באופן מבוקר. ראשיתה של שרשרת זו במשה אדון הנביאים, שסודות התורה היו נהירים לו, והשכיל להסוותם במעטה סיפורי עד כדי האנשת הא-ל, מפאת אי-יכולת העם לעכל את האמתות המופשטות. במקביל הצפין את הסודות באופן מרומו בטקסט המקראי באופן שישתמרו ויתגלו לראויים בלבד. עם התפתחות החשיבה המופשטת פחת צורך ההסתר באופן הדרגתי. וכך דוד, שלמה וחכמי ישראל

36 תפיסה דינמית זו של תהליך החשיפה מפאת עליית יכולת ההפשטה של החמונים מופיעה גם בדבריו בפירוש קהלת 335.

37 כאן אבן תיבון מעלה מניע נוסף לגילוי הסודות, והוא: הצלת כבודו של עם ישראל מפאת התפשטות החכמות בקרב שכניהם הנוצרים ולעגם לרמה הנחותה של היהודים.

38 לא ניתן להתעלם מקרבה לתפיסת אלפראבי, שבמסגרת תורת המדינה שלו סבר שיש להנחיל את הידיעות המועילות לחמונים בצורה הדרגתית ובאמצעים ספרותיים שיתאימו להבנתם. ראה Alfarabi, *Alfarabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara' Ahl al Madina al-Fadila*, R. Walzer (tr. and ed.), Oxford 1985, ch. 17, pp. 276–285. וראה גם אלפראבי, "ספר התחלת הנמצאות", בתרגום המיוחס לשמואל אבן תיבון, מהדורת צ' פליפאוסקי, ספר האסיף, לייפציג 1849, עמ' 54–74.

39 רובינסון, עבודת הדוקטור (לעיל, הערה 1), עמ' 58–64.

עד הרמב"ם, כל אחד בדורו, נקטו ב"תחבולות", קרי בטקטיקות ספרותיות שונות כדי לחשוף טפח ולכסות טפחיים, בהלבישם את הכתובים בלבוש מעודכן ומתוחכם, באלגוריות, במשלים ובחידות,⁴⁰ והרחיבו כל אחד יותר מקודמו את גבולות האיזוטריזם, או בלשונו של הרשב"ת: הרחיבו את נקבי המשכיות.⁴¹

יש לציין שתפיסה דינמית זו של הפרשנות כתהליך מתמשך של שכתוב ורה-קונטקסטואליזציה של המקורות בהתאמה לרמת השומעים ולתרבות הסובבת מפתיעה במודרניות שלה. או ליתר דיוק, מודעותו של נציג מובהק של ימי הביניים לתפיסה זו של הפרשנות היא האלמנט המפתיע.⁴²

4. "הרחבת נקבי המשכיות" הייתה התובנה שהנחתה את ר' שמואל אבן תיבון בביאור הסוגיות הקשורות באופן ישיר ו/או עקיף ב"מעשה בראשית" וב"מעשה מרכבה". ראינו את ההצדקה לגילוי ההדרגתי של הסודות במקביל לחובה על המשך הכיסוי, אך בדרגת שקיפות הולכת וגוברת. נוכח ההצהרות על גילוי מואץ, האם ניתן עדיין לקטלג את הרשב"ת כפרשן איזוטרי? כדי לענות על שאלה זו נדרשת הבחנה בין שני המישורים, בין המישור האפיסטמולוגי, כלומר בין הראייה הכללית של הכתובים, לבין המישור הפרשני, כלומר אופן היישום של אותה תובנה במלאכת הביאור.

4א. באשר לתפיסה הכללית של המקורות אין ספק שניתן למנות את אבן תיבון בין הפרשנים הרציונליסטים האיזוטריים. בחיבוריו יש התייחסות נרחבת הן לתפיסה האיזוטרית, הן לאופן קריאת הכתובים והן לשיטות הכתיבה. כרמב"ם לפניו הוא סובר שהטקסט המקראי הוא דו-רובדי: "העליון לצורך ההמון, והפנימי – לחכמים" (מ"ה 979), ושאלות הכתובים מצויה ברובד הסמוי בעוד שהרובד הגלוי נושא מסר אמוני-מוסרי לפשוטי העם:

מושה רבינו ע"ה הוא היה תחילת מה שמצאנו שמועיל שתי התועלות... חבר להם ברצון השם ספר באר בו מה שהיה ראוי לבאר ומסר בו ראשי פרקים במה שלא היה ראוי לגלות לכל או העיר עליו הערה כדי להשאיר הספר ההוא אחריו ברכה להעיר הבאים אחריו איש איש כפי מה שהוא בשכלו וחכמתו: חלושי הדעת יבינו ממנו הדברים המבוארים והחקים הטובים והישרים

40 ראה דבריו בפירוש קהלת 135 על הפסוק במשלי א, ה: "ונבון תחבולות יקנה..." והנבון יקנה במשלי הספר הזה תחבולות להבין לאחרים המשלים והחידות והדברים הנסתרים שאין אדם רשאי לבארם אלא למסור בהם ראשי פרקים". בפירוש קהלת 46 ו-774 אבן תיבון מציטט את המדרש שהביא כבר הרמב"ם (בפתיחה למו"נ) על הפסוק "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם" (משלי א, ו): "למה היו דברי תורה דומים עד שלא עמד שלמה? לבאר שהיו מימיה עמוקים וצנוין, לא היה אדם יכול לשתות מהם. מה עשה פקח אחד? ספק חבל לחבל, משיחה למשיחה ודלה ושתה. כך עשה שלמה, ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על דברי תורה" (שיר השירים רבה א, ח). כמו הרמב"ם לפניו, אבן תיבון סומך את מתודת הגילוי וההסתר על פרשנות לדרכי שלמה המלך בפירוש הכתובים.

41 ראה מ"ה פרק כב, 1300–1308, ופירוש קהלת, פסקה 20–23, 43–52, וכן רביצקי, "ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה נבוכים" (לעיל, הערה 4), עמ' 38–41; רובינסון, עבודת הדוקטור (לעיל, הערה 1), עמ' 58–64; פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון (לעיל, הערה 5), עמ' 157–162, והנ"ל, "From Maimonides to Samuel Ibn Tibbon: Interpreting Judaism as a Philosophical Religion" (לעיל, הערה 30), עמ' 182–190. על "הרחבת נקבי המשכיות" ע"י הרשב"ת ראה גם מ' הלברטל (לעיל, הערה 5), עמ' 78–82.

42 לצד עליית יכולת ההפשטה של ההמונים ותפוצת החכמות בין העמים הסובבים אבן תיבון מצוין סיבה נוספת לגילוי הסודות, והיא: אבדן הרמזים והידע המוצפן שבכתבי הקודש, מה שמביא ללעג וקלס מן העמים הסובבים.

לעשותם לחיות בהם... והחכמים יתעוררו אל הדברים הסתומים העמוקים והנעלמים לזכות בהם לחיי עולמים (פ"ק 17).

את סודות החכמה הסוו חכמים בתחבולות ספרותיות כדי למנוע את חשיפתם להמונים, כדבריו:⁴³

כי לא ידברו החכמים כל דבריהם כדברים פשוטים, אך פעמים יביאם הצורך לדבר בחידות וברמזים כשמדברים בדברים ועניינים שאינם רוצים שיבינום ההמון אך הנבונים לבד. וכן כשירצו לכתוב הדברים כדי שיבינום הבאים אחריהם יצטרכו לכתבם על הדרך ההיא בעצמה בעניין שיבינו הנבון ולא יבינו ההמון (פ"ק 134).

לשיטתו, כתבי הקודש ואף רבים ממאמרי חז"ל נוקטים בתחבולות ספרותיות כדי לרמוז ולהסתיר את זיהוי הסודות עם עקרונות הפיזיקה והמטפיזיקה כפי שנתפסו בתקופתו. כקודמיו קורא הוא, לדוגמה, את פרקי הבריאה ואת חזיונות המרכבה כרומזים לתהליכים פיזיקליים ולתובנות מטפיזיות מבית מדרשו של אריסטו.

בדיון העיוני שהקדיש לשאלת התהוות העולם וחידושו הרשב"ת מציע תזה מקורית ונועזת הסותרת מעיקרה את שיטת הרמב"ם⁴⁴ ולפיה בבראשית א מסופר על כוחות טבעיים וחוקיות הכרחית האחראים להתהוות המציאות על כל מה שבה. השפעת הגלגלים בשילוב עם כוחות גאולוגיים-כימיים ומתן הצורות מאת השכל הפועל גורמים, במחזוריות נצחית, להיקוות המים המכסים את הארץ ולהתגלות היבשה וכל אשר עליה (כמו גם להתכסותה במים מחדש). סיפור הבריאה בבראשית חל על העולם התת-ירחי בלבד, ואילו עולם השכלים, הגלגלים והיסודות במצבם הקונצנטרי (כלומר כשכל יסוד נמצא במקומו הטבעי, המים מכסים את הארץ, האוויר סביב המים והאש ברובד העליון) – נצחיים. פרקי המרכבה, לשיטתו, מתארים את סולם ההווה, היינו, את המציאות הפיזיקלית והמטפיזית תוך ראיית העומד בראשה שהכול שופע מאתו. זה, לדבריו, הפן היחיד של הא-לוהות שניתן לתפיסה על ידי בשר ודם.

לא ניתן להתעלם מהעובדה שבגישה פרשנית זו ישנה מעגליות הרמנוטית⁴⁵ שתחילתה בקריאת כתבי הקודש לאור התפיסות הרציונליסטיות שספגו מן הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטלית, והמשך בהקרנת מערכת מושגים זו רטרואקטיבית על מחברי התנ"ך, מתוך הנחה שלכך התכוונו גם משה, דוד, שלמה ועד אחרון הנביאים.⁴⁶

הנחה זו עומדת למעשה בבסיס כל מפעל הפרשנות הרציונליסטית של ימי הביניים. באופן מובלע פחות או יותר נשענו כל פרשני התקופה על אותה הנחה כדי לעגן את חידושיהם במקורות

43 כדבריו "שכל הדברים שכתב אדון הנביאים בראש ספרו הם סתרים ורמזיות, ר"ל שאם פשוטי הדברים ההם מועילים אך יש להם תוך נכבד, כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה ט, א): 'מראש הספר ועד כאן כבוד א-להים הסתר דבר' (משלי כה, ב)" (פ"ק 45), וכך גם בפ"ק סעיף 71 הוא מפריד בין "דברי חכמים", שהם לדבריו "הדברים הנאמרים כפשוטיהם או קרוב לפשוטיהם", ובין "משל וחידה", והוא שיאמר האומר דבר והמכוון בו ענין אחר, ואמנם צריך שיהיה בדברי המשל מה שיוורה על הנמשל, וזה המין מן הדברים ידבר בו מי שרוצה להסתיר העניין שמדובר בו שלא יבינו כל אדם רק החכמים והנבונים אשר כח בהם להבין ברמז או בדמיון אשר במשל, והמין הזה נמצא בדברי הנביאים והחכמים הרבה".

44 כפי שעולה מקריאה אקזוטית, וכפי שמציגה הרשב"ת. אין כאן ניסיון להכריע על עמדתו האמיתית בשאלה זו.

45 על המעגל ההרמנוטי ראה ר' לורנד, על פרשנות והבנה, תל אביב 2010, עמ' 60–70.

46 ראה דוגמה מפירוש הרשב"ת למדרש "אימתי נבראו המלאכים", להלן בסעיף 7.

ולחזיקה שאין בדבריהם נטע זר או חתירה תחת המסורת. תפיסה זו, כאמור, סיפקה את הלגיטימציה לאינטרפרטציה הרציונליסטית של כתבי הקודש לשפת המדע הערבו-יווני. אם ניתן לומר שתובנה זו הייתה אחד מן העקרונות המנחים בעבודתם של כל פרשני התקופה, ר' שמואל אבן תיבון היה זה שניסח את התפיסה בצורה השיטתית והמפורשת ביותר.

ב. באשר לפן היישומי בכתיבתו הפרשנית של אבן תיבון – התשובה מורכבת. כקודמיו הרציונליסטים, אין ספק שאבן תיבון שם לעצמו למטרה לתרגם את שפת הכתובים המגשימה למושגים מופשטים ולהתאים את התכנים הסיפוריים לאמתות המדע. משה הלברטל רואה בו את מי שפרץ את גדרות האיזוטריה וחשף את התובנות האיזוטריה ברבים,⁴⁷ וכפי שצינו לעיל, אבן תיבון היה מודע לעובדה שגילה סודות שהיו מכוסים עד זמנו ובפרק האחרון של "מאמר יקוו המים" התנצל על כך. לדבריו שמירת סוד כדבעי תיתכן רק על ידי העברה בעל פה. עצם הכתיבה כבר פורצת את החיסיון.⁴⁸

לעומת טכניקות ההסתרה שבהן נקט הרמב"ם ושבעטיין עד ימינו הדעות לגבי עמדותיו חלוקות, קריאה צמודה של חיבורי אבן תיבון חושפת את הגותו הקיצונית והנועזת בשלל הסוגיות הנידונות בחיבוריו. הצהרות גלויות חד-משמעיות קיימות אך אינן שכיחות, כגון הודאתו המפורשת בנצחיות עולם השכלים והגלגלים.⁴⁹ לעומת זאת, במקומות רבים הוא מצביע על טכניקת ההסתרה שנקטו בה מחברי הכתובים ומסיר את מעטה הסודיות מעל התכנים האיזוטריים.

בפירוש קהלת ו"במאמר יקוו המים" יש מקומות רבים שבהם אבן תיבון מצביע על ה"תחבולות" שבהן נקטו אדון הנביאים, דוד או שלמה, וחושף את מנגנון ההסתרה, כגון עירוב סדר העניינים (פ"ק 43), הוספת פרטים שאינם ממין העניין (פ"ק 49), שינויים לשוניים (פ"ק 97 ומי"ה 229–230, 232, 282, 321, 632, 707, 1115, 1127, 1249), מסירה בראשי פרקים (פ"ק 166), שינוי הסדר של אזכור פרטים, כגון אזכור בריאת המאורות ביום הרביעי כדי להסוות את חלקם בבריאה⁵⁰ (פ"ק 198–199, 342–347 ומי"ה 970–971, 1000 ו-1162–1169) או הצבעתו על הממד האיזוטרי של פסוקי העתים, כדבריו:

וכבר זכרתי לך קצת רמזות שלמה ע"ה בזוגות העתים ובמקומו הארכתני בפירוש כולם... והוא הרגשי בהם שהם רמזות בסתרי מעשה בראשית (מי"ה 29).⁵¹

בדומה לכך, לדברי הרשב"ת, דוד המלך הפריד את פרק קג בתהלים מפרק קד למרות היותם חטיבה עניינית אחת:

כדי לרמוז למה שהסתיר אדון הנביאים הסתר רב או שתק ממנו לגמרי... והוא שלא רצה לפתוח במעשה בראשית בבאור במה שלא התחיל בו אדון הנביאים, ר"ל להקדים בראש המזמור ההוא נמצאות אחרות לפני האור, שנראה שהבינו דוד ע"ה ראשון לנבראים בששת ימי

47 הלברטל (לעיל, הערה 5), עמ' 78–82.

48 פירוש קהלת 14–16.

49 מי"ה 91 ו-102.

50 ראה גם מורה נבוכים ב, ל.

51 ראה אמירה דומה גם במי"ה 559.

בראשית. ועל כן התחיל בו, ר"ל דוד ע"ה, ושמהו ראשון בסדר במזמור ההוא, אשר כיוון לרמזו בו בסודות עמוקים ממעשה בראשית ומהראוי להבין עמו (מ"ה 902–903).⁵²

במקרים רבים, אפוא, אבן תיבון חושף תכנים שהוצפנו, לשיטתו, בידי קודמיו. יחד עם זאת אין ספק שהרשב"ת נקט באמצעי זהירות מסוימים, ביניהם שימוש בשמות רבי משמעות. לצד הישענותו על המילון הרמב"מי הוא נוקט בטכניקה דומה ומגדיר מילים רבות נוספות כרב-משמעיות.⁵³

במקומות מספר אבן תיבון מתייחס במפורש לתחבולות דומות שבהן הוא נוקט כדי להסתיר מחד גיסא ולהוסיף שקיפות מאידך גיסא, ביניהן הגדרת קטע מוקשה כמשל. לעתים הוא מסתפק בהודעה בלבד על הימצאות תוכן איזוטרי בלי לפרשו, כגון בהצהרתו: "ויש לי בזה דרך אחרת איני רשאי לאומרה ולא רחוקה היא ממך" (במ"ה 452), ולעתים הוא מכוון את הקורא המיומן אל הנמשל:

כי כשיראה התחבולות שעשיתי בקצת משלי זה הספר כדי שירגיש הנבון באחד מסתרי תורה שנאמר על דרך משל שהוא משל ולא יזה דבר הוא משל, ידע גם הוא לעשות כן בסתרים אחרים שנאמרו על דרך משל וחידה, כלומר שידע לעשות תחבולות ורמזים להבין לזולתו הסתור ההוא ולהעיר על היות הדבר ההוא משל ולא יזה דבר הוא משל (פ"ק 135).

בין ניסיונות ההסוואה שר' שמואל אבן תיבון נוקט בהם בפרשנותו נראה לי שניתן להצביע גם על הצהרות הסותרות את המסקנות הרציונליות שעלו מן הדיונים הקודמים, כגון הטענה שהמבול "לא היה דבר טבעי או אפשרי לפי הטבע" (פ"ק 193, 220) או הוספת אפשרות השגחה מופתית בסוף הפירוש הרציונליסטי למנגנון ההשגחה (מ"ה 699, 857–858). בין ניסיונות ההסוואה ניתן למנות גם את הצהרתו שאין הפירוש האיזוטרי מבטל את הפשט, כדבריו:

הנה קצת החכמי [ם] שם פסוקי הפרשה הראשונה מבראשית בדורות. ואילו היה מפני זה מוציא הפסוקים מפשטם, לא היה אצלו בתורה חידוש העולם. וזה מה שאין ראוי להעלותו על לב (מ"ה 1299).

לעתים אבן תיבון נוקט בלשון שמרנית המכסה על העמדה הנועזת שהוא מפתח תוך כדי דיון,⁵⁴ כגון הקביעה ש"אין בין התורה והפילוסופיא מחלוקת בטבעי היסודות, אך אולי המחלוקת ביניהם

52 במ"ה 1084–1083 הרשב"ת מציע הסבר להעלמת הסיבה העיקרית להיקוות המים ולהיווצרות ההרים: "ונראה שדעת דוד ע"ה היא שלרעמים ולרוחות הנושבות עור גדול להסיר המים מעל ההרים או להתילד ההרים, אף על פי שידע בדבר סבות אחרות חזקות מאלו, אפשר שלא רצה להזכירם, וזכר אילו להסתיר לצורך החמון שמכירים ברעמים ובברקים שהם מאת השם, ואינם מכירים זה בסבות אחרות שהם עיקר הראות היבשה. אך לחולשת הכרתם, אילו היו יודעים שסבת הראות היבשה. הוא השתנות שאר היסודות ונפלים במקום אחר מוכדור העפר. והשארים במקום ההוא, וכן השתנות חלק מוכדור העפר אל אחד מן היסודות הקלים ועלותו אל מקומו לפי טבעו החדש, והניחו במקומו חפירה, על הסדר שזכרנו בשם בן ציני, וכל זה בסבת המאירים, ר"ל הצבאות עושי רצון השם על פי עושי דברו, לא היו חושבים זה למעשה השם" (וראה גם שם, 1124). בדומה לכך הרשב"ת מצביע על ניסוח בריאת היום הראשון בלשון "הי אור" כרמז לציווי לגרמי השמים (מ"ה 918–922).

53 ראה לדוגמה פ"ק 262, 455, ומ"ה 69–76, 137–145, 167–168, 219–239 ועוד.

54 וראה התבטאויות המייחסות את פעולת הבריאה לאל, מ"ה 787–789, 1013, 1072, 1083–1084.

אם נמצא זמן לפי טבעם עד ששנה השם טבעם אם לא" (מ"ה 3).⁵⁵ אמירותיו של הרשב"ת ממחישות, כך נראה לי, את שתי הנקודות שעמדנו עליהן: הן את תהליך החשיפה והשקיפות הגוברת של "סודות המקרא" והן את המשך ההסוואה המידתית מחשש ש"לא יהיו חושבים זה למעשה השם" (מ"ה 1084). לסיכומו של עניין, כתיבתו של אבן תיבון אכן מגלה ומסירה את הלוט הרבה מעבר לדרכו של הרמב"ם. יחד עם זאת, על פי עדותו ועל פי מה שניתן להסיק מכתביו, הוא ניסה לערפל את ניסוחיו ולהסוות את עמדותיו באמצעים שקופים למדי שאינם מצליחים להסוות את תפיסותיו הקיצוניות.

5. "השב פרקיו". אחת ההנחיות המתודולוגיות שהרמב"ם מתווה לקוראי ספרו היא "השב פרקיו זה על זה".⁵⁶ הנחיה זו דורשת מהלומד את מורה הנבוכים לקשר בין האמירות והרמזים הפזורים בכל פרקי הספר, לרכז את כל הנאמר בנושא הנידון, ורק מתוך תמונה שלמה זו לנסות להבין את העניין הנלמד.

כתלמיד נאמן לרמב"ם, ר' שמואל אבן תיבון ממלא בנאמנות אחר הוראות רבו. לעומת מתודת הפיזור שבה נקט הרמב"ם,⁵⁷ אבן תיבון מלקט רמזים הפזורים בפרקי המורה ומשלבם בפירושו, לעתים תוך זיהוי המקור, ועל פי רוב באופן מובלע.

לדוגמה, ב"מאמר יקוו המים" פרק ה, בפרק הלקסיקוגרפי הכולל הגדרות למושגי מפתח בחזיונותיהם של ישעיהו ויחזקאל, הרשב"ת אומר מפורשות: "כמו שאמר הרב מורה צדק בפ"ט מן החלק הראשון מן המאמר, אף על פי שאמרו על ענין לא ירדתי לסוף דעתו בו, והוא אמרו ב'כי יד על כס יה' (שמות יז, טז) שהוא תאר עצמותו וגדולתו. ושמהו ענין אחר זולת ענין 'השמים כסא' (ישעיהו סו, א)" (מ"ה 29), ובדומה לכך במ"ה 731: "ואמר שראה השם יושב על הכסא המתואר. וכבר הודיעך הרב מורה צדק, כי בכל מקום שיחס ישיבה לשם הוא להודיע קימת מציאותו וחזקתה. להיות הישיבה לאדם החזק והטוב שבעניני עמידתו ומצביו".⁵⁸

במקומות אחרים הרשב"ת משלב בדיונו מושגים ותובנות המושתתים על הפירוש שנתן להם הרמב"ם, כמובנים מאליהם, ללא אזכור המקור. דוגמה לכך ניתן לראות בהתייחסות (עקיפה) לעשן כמסך החומר החוצץ ומעכר את תפיסת הישויות הנבדלות (מ"ה 176, 198) על פי מורה נבוכים ג, ט, ובדומה לכך הגדרת "כסא ה'" כשמים ודחיית זיהויו כמקדש מתייחסות לדברי הרמב"ם במורה נבוכים א, ט (מ"ה 137–138). כך גם בפירוש הרשב"ת לדברי ישעיהו "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא" (ישעיהו ו, א) כביטוי להשגת מציאות הא-ל מתוך ההוכחה הפיזיקלית המושתתת על התנועה הנצחית של גרמי השמים (מ"ה 88–91), כמובא במורה

55 לגבי הסתרת חלקם של המנגנונים הטבעיים ראה מ"ה 557–559, 610, 699, 832, 1184.

56 פתיחה למורה נבוכים, עמ' 9א.

57 ראה מאמרה של ש' קליין ברסלבי: "Maimonides' Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the Guide of the Perplexed", in: H. Kreisel (ed), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beer Sheva (2006), pp. 137–164. שבו היא עושה הבחנה בין פיזור מטעמים דידקטיים-מבניים ובין פיזור ממניעים איזוטריים. מניע אחרון זה הוא הרלוונטי לנושא המרכזי.

58 דברים אלה מבוססים על מורה נבוכים א, יא, וראה דוגמאות נוספות במ"ה 119, 143, 144, 145.

נבוכים ב, א, וכביטוי להשגת גדולתו מתוך הכרת מעשיו, בחינת "ראיית אחר" (על פי מו"נ א, לח).⁵⁹

6. הגישה האינטגרטיבית. מעבר למגמה זו, בולטת גישה מקורית של ר' שמואל אבן תיבון לפרשנות המקורות שקראתי לה הגישה האינטגרטיבית, והיא חוזרת על עצמה בכל הסוגיות שהרשב"ת דן בהן. גישה זו משקפת תובנה הרואה בקטעי מקרא שונים נרטיבים שונים המפרשים זה את זה ומספרים אותו סיפור בלבוש אחר. עצם הקישור בין פרקי נ"ך וקטעי מקרא כהרחבות, כמפתחות או כאסמכתאות היה נפוץ כבר בחז"ל, בכתבים של חכמי ימי הביניים⁶⁰ ואף בכתבי אבות הכנסייה.⁶¹ החידוש של הרשב"ת הוא בהצבת תפיסה זו כתאוריה פרשנית והרחבתה לכדי מהלך הרמנויטי שיטתי ומובנה שהוא מקדיש לו מקום נכבד בחיבורו.

ראינו לעיל שאת תהלים קג-קד הוא רואה כפירוש לסיפור הבריאה בבראשית א, וכך הוא גם מפרש את תהלים יח, קלו, קמד, קמח ושמואל ב כב. פרקים אלה מתארים כולם את תהליך הבריאה על פי שיטתו של אבן תיבון:

שאין בכל סתרי התורה סתר שהעמיקוהו הנביאים והמדברים ברוח הקודש יותר מזה הסתר אשר רמז אליו דוד ע"ה לפי דעתנו בשני המזמורים האלה, ר"ל מזמור ק"ד ומזמור י"ח... וכתבו השירה בעצמה הכתובה בתהלים ובספר שמואל על הדרך ההיא בעצמה, רק במלות מעט. וגם החילוף ההוא במלות המועטות ההם עשהו לתוספת באור, כמו שאנו עתידים לבאר בהם אחר זה (מי"ה 1110–1111).

פרק כ מחיבורו "מאמר יקוו המים", שהרשב"ת מקדיש לו כרבע מחיבורו, עוסק כולו בפירוש תהלים קג-קד כביאור מפורט למעשה בראשית לאור שיטתו הרציונליסטית בבריאה. תובנה זו הוא קורא לתוך פרקי התהלים קג-קד באמרו:

נראה לי שאיכות הראות היבשה אשר זכר הפילוסוף מהתילד ההרים והבליטה והעומק הוא שרמז דוד אליה במזמור ק"ד הוא מזמור "ברכי נפשי את ד', ד' א-להי גדלת מאד הוד והדר לבשת" כי המזמור ההוא לא עשאו מחברו רק לרמוז בו ובמה שהקדים בסוף המזמור שלמעלה ממנו רמיזות נפלאות בסודות גדולים ממעשה בראשית (מי"ה 32).

דוגמה לפירוש הרשב"ת לסיפור הבריאה על פי תהלים ניתן ללמוד מפירושו לניתוק ארבעת

59 ראה דוגמאות נוספות לשילוב דברי הרמב"ם בפירוש הרשב"ת ללא אזכור המקור (במורה נבוכים ג, א-ב) בזיהוי הגלגלים עם החיות, האופנים עם היסודות והרקיע עם הגלגל החיצון, וכך ככל הנראה גם דבריו על עץ החיים המבוססים על מדרשי חז"ל המובאים בחלקם במורה נבוכים ב, ל: "שאין ספק שהסולם ההוא מקורות עץ החיים נעשה, שאמרו חז"ל שהיה קורתו מהלך ת"ק שנה, והוא שיעור הרוחק אשר זכרו חז"ל שיש בין הארץ והשטח התחתון של גלגל הירח. והוסיפו עוד לרמוז ולומר 'לא סוף דבר נופו אלא קורתו' מהלך ת"ק שנה, כלומר שנופו הולך ועולה יותר ויותר. ועץ החיים כבר הודיע אבי, ממביני משלי התורה – שהיא החכמה" (מי"ה 344).

60 ראה לדוגמה רבי יהודה הלוי, כוזרי מאמר חמישי פרק י; ר' אברהם אבן עזרא, פירוש לתהלים קד, ב, מקראות גדולות, מהדורת הכתר, רמת גן תשס"ג.

61 ביניהם אוריג'ן ואוגוסטינוס שנשען על תהלים לג, ו, טועל קטו, טז-טז כדי להסביר כיצד נברא העולם (Confessions 11–12).

הפסוקים האחרונים בתהלים קג מתהלים קד, אף על פי שהם עוסקים באותו עניין:

כי כוונתו היתה לרמוז אל הקשרם ולהראות הפרדס... להוסיף רמז במה שהסתיר אדון כל הנביאים הסתר רב, עד שיוכלו להבינו הצדיקים יראי השם... ושישאר נראהו קרוב למה שהניחו אדון הנביאים כפי הטוב להמון (מי"ה 900); והאמת בענין מציאותם, ר"ל מציאות המלאכים, הוא מה שרמז עליו דוד ע"ה ב"ד פסוקים ממזמור ק"ג ובראש מזמור קל"ו (מי"ה 63).

והכוונה היא שהפרדת הפרקים על ידי דוד רומזת מחד גיסא למציאות עולם השכלים והגלגלים שתיווכו במעשה בראשית, ומאידך גיסא מסתירה עובדה זאת מאלה שאינם אמורים להיחשף למידע זה.⁶²

תהלים מט, לדבריו, כולל בקיצור את עיקרי ספר קהלת, כדבריו: "נראה לי שרמז בזה המזמור כל מה שכוון לרמוז אליו בספר קהלת" (פ"ק 439), ומזמור עג לדבריו מדבר על איכות ההשגחה ואמתתה:

ונראה שהיטיב לרמוז בה על כל הנרמז בה לפניו ולאחריו עם קצורו וכלל כל מה שכלל עליו ספר איוב מביאור על דרך רמז, ויותר מבואר הוא בזה המזמור מאשר בספר ההוא לאורך הדברים בו ולערבובם עד שיקשה מאד להבין ממנו הכוונה" (מי"ה 721).

לשיטתו של הרשב"ת תהלים ח, ט, יא, יד, לג, לו, עג ו-צא כולם נושאים מסר זהה:

ונאמר כי התחיל דוד ע"ה לבאר זה הענין במזמור ח' אמר "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים" (תהלים ח, ב)... וכן במזמור ט' באר זה הענין אמר "וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו" (תהלים ט, ח), שעניינו ישב לעולם בכסאו וכונן למשפט כסאו, וסמין ליה "ישפוט תבל בעדק" (שם, ט, ט)... וכן בי"א ובי"ד ובל"ג ובמזמור ל"ו נמצא זה הענין בדרך לא דרכו בה המפרשים, ולא הרגישו בה הישיר בה הא-להים ורוחו תמצאנו... ע"כ ראיתי לפרשם לבאר הנמצא זאת הכונה בהם" (מי"ה 416-418).⁶³

באשר לכתבי שלמה, אליבא דאבן תיבון, ספר קהלת נסב על עניין האדם ההמוני הנגרש מגן עדן. ספר משלי "עשה לרמוז בו בעניני האשה החוטאת"..."ועשה שיר השירים על ענין אכילת עץ החיים להורות שאינה נמנעת לאדם רק אפשרית..." והוא מסכם:

וכן ידוע מדברי החכמים ז"ל כי החכם שלמה ע"ה שם כל השתדלותו להוסיף ביאור בסתרי תורה... והדבר אשר התעוררתי אליו הוא כי החכם שלמה ע"ה עשה שלשת ספריו הנמצאים לו על שלשת העניינים הנזכרים, מפני שהם הנכבדים שבכל הסתרים הכתובים במעשה בראשית (פ"ק 45-52).

פרקי ההתגלות מהווים דוגמה מובהקת לגישה האינטגרטיבית של אבן תיבון. לשיטתו, תיאורי החזיונות הפזורים במקרא הנם ביטויים ויוזאליים שונים לאותה תופעה או לחלקים ממנה;

62 דוגמה נוספת ראה במי"ה 1083-1084.

63 ראה גם מי"ה 691.

ואחר שדברנו בשתי המראות, ר"ל מראת ישעיה[ה] ומראת יחזקאל ע"ה ובחלומו של יעקב אבינו ע"ה מה שנראה לנו, נוסף ונאמר, כי לפי הדרך אשר דרכנו בכוונתם, ר"ל בכוונת חלומו של יעקב אבינו בסולמו והיורדים בו והנצב עליו, בכוונת שתי המראות הנזכרות בכסא ואשר עליו ואשר למטה ממנו, שהם כקרוכות זו לזו בכוונתם. נראה כי שלשתם רמזו אל דרך השגת שכל האדם והגעתו אל שלמותו האחרון, שאי אפשר לו להגיע אליו אלא בהשגה השכלית... והודיע שהדרך ההיא אינה דרך סלולה בארץ לארכה ולא לרחבה, אך היא דרך עלייה בסולם, רגליו בארץ וראשו מגיע השמימה (340–342).

על פי תפיסה זו הרשב"ת מקשר ומשלב את חלום הסולם של יעקב,⁶⁴ את ראיית האל-ל היושב על הכיסא בישעיהו, את חזיון יחזקאל ובהמשך גם את התגלות האל-ל למשה בנקרת הצור לכדי פרדיגמה פרשנית אחת החותרת להבנת פשר המרכבה. בדיון זה שזורים במובלע גם "סודו" של עץ החיים,⁶⁵ ושני קטעים שלא נתפרשו על ידי הרמב"ם – התגלות האל-ל למשה בסנה⁶⁶ ומגדל בבל; לגבי זה האחרון הרשב"ת אומר: "אין הפרש בין המגדל והסולם".⁶⁷ הרשב"ת קורא פרקים אלה כגרסאות שונות לאותו סיפור, כווריאציות על אותו נושא. מתוך קריאה סינטטית של

64 א' אלטמן, במאמרו A. Altmann, "The Ladder of Ascension", in: E.E. Urbach, H. Virshubski and Z. Werblowski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershon Scholem on his Seventieth Birthday, by Pupils, Colleagues and Friends*, Jerusalem 1967, pp. 19–22, מציין שהרשב"ת היה הראשון שכלל את סולם יעקב בין חזיונות המרכבה, ובעקבותיו עשו זאת גם כספי ואחרים. ראה גם מ"ה במהדורות, הערה לפסקה 172 ופסקאות 222–224, 340–341, 359–364.

65 "שאין ספק שהסולם ההוא מקורות עץ החיים נעשה, שאמרו חז"ל שהיה קורתו מהלך ת"ק שנה, והוא שיעור הרוחק אשר זכרו חז"ל, שיש בין הארץ והשטח התחתון של גלגל הירח. והוסיפו עוד לרמזו ולומר, לא סוף דבר נופו אלא קורתו מהלך ת"ק שנה, כלומר שנופו הולך ועולה יותר ויותר. כבר הודיע אבי, ממבני משלי התורה שהיא החכמה" (מ"ה 344). וראה ביקורתו של ר' יעקב בר ששת על זיהוי "סולם יעקב" עם "עץ החיים" בפירושו של אבן תיבון: "והסולם ההוא נעשה מקורת עץ החיים, זה דבר אי אפשר לומר" שהרי כתוב [ב] בפירוש [ש] שלא נתן רשון [ת] לאדם הראשון לקחת מעץ החיים ולא לקרב אליו... וא"כ איך יהיה הדרך אשר אפשר לאדם ללכת בה עד שישגי מה שישלם בו הוא הסולם הנעשה מקורת עץ החיים, ואם יאמר [ר] כי מאדם ראשון נמנע אך לא מתולדותיו ואכל וחי לעולם... וא"כ מפני מה מת יעקב אבינו" (ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 180). בהמשך ר' יעקב בר ששת מוסיף: "ומה שכתב [ב] בשם אבי מביני משלי התורה שעץ החיים הוא החכמה זהו קרוב מאד אל האמת או הוא האמת, כי חכמה הוא שם משמות התורה... ולא היתה כוונתו באמרו שעץ החיים הוא החכמה על חכמת המינות והאפיקורסות [ת] אלא על חכמת האמונה" (שם, עמ' 181), וראה גם מ"ה 355–357.

66 מ"ה 233–234, 250.

67 את הפירוש לסיפור מגדל בבל הרשב"ת מביא בסוף חיבורו, בדרך אגב, כדוגמה להתפתחות כושר ההפשטה מזמנם של בוני המגדל עד תקופתו של יעקב: "נאמר בו ומגדל וראשו בשמים (בראשית יא, ג), שהרמז בו שראש מגדלים לא היה עובר השמים, כי לא היה אצלם עליו דבר ולא ממעל לו כי לא היו נפרדים אז מן המורגש ותכלית מה שהיו מרגישים השמים וכוכביהם. וע"כ עשאוהו או קצתם א-לוהות אותם שהיו חושבים בהם שיש להם מעלה וחשיבות על השאר. עד שבא אורו של עולם וקרא באל עולם, וכן אמר קונה שמים וארץ, כלומר מי שהוא כאדון לשמים. ובא בן בנו ואמ' שראש סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה וראה מלאכי א-להים עולים ויורדים בו וראה ה' נצב עליו, ראה למעלה מראש מגדל הכופרים ההם, וראה שכלים נבדלים מחומר שהם למעלה מן השמים בלא ספק מעלת מציאות והגיע אל העלה הראשונה ששאר השכלים הנבדלים הם מלאכיו כשלוחיו והוא שקרא ה' אין הפרש בין המגדל והסולם, ואולם יעקב ע"ה ראה את השם נצב על הסולם ומלאכי א-להים עולים ויורדים בו, והכופרים ההם לא הרגישו רק המגדל לבד שהוא כסולם לא שהיה עליו דבר ולא שיעלה בו או ירד דבר" (מ"ה 1292–1294), וראה גם בעבודת הדוקטור של מ' רני, הפרשנות הפילוסופית היהודית בימי הביניים לסיפור מגדל בבל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2006, עמ' 60–71.

פרקים אלה הרשב"ת לומד את משמעות פרקי המרכבה, הן מבחינת מושאי ההתגלות והן מהפן האפיסטמולוגי.

וכך, לדוגמה, השרף שירד לצרף את ישעיהו מעונו ולהשלים שכלו הוא המלאך הנקרא "אישים", הוא השכל הפועל: "כי המלאך ההוא משלים שכל האדם ומוציאו מן הכח אל הפועל" (229), הוא הקול המדבר ששמע יחזקאל (300) המרומז על ידי האש שהיא סיבת השגת האדם (376, 302) והם המלאכים היורדים בסולם כדי להשלים שכלם של העולים בו (356, 349). ובדומה לכך, תהליך צירוף שכל האדם מחיבורו להעדר על ידי המלאך שבידו רצפה בישעיהו (ו, ז) (236) מקביל להשלת הנעליים על ידי משה בסנה (בשמות ג, ה) (234):

ונשילת הנעלים שם, הוא ענין הסרת העוון, כלומר טומאת השפתים הנה. וכן מצאנו ביעקב שירא אחר שהקיץ, כאמרו, "ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה" (בראשית כח, יז), נראה שהיה בעיניו כטמא (שם).⁶⁸

הגישה האינטגרטיבית הרואה בפרקי מקרא שונים חלק מאותו סיפור באה לידי ביטוי גם בכך שחלום יעקב ונבואות ישעיהו ויחזקאל שלושם באו להדריך את האדם אל שלמותו:

ואחר שדברנו בשתי המראות ר"ל מראת ישע' ומראת יחזקאל ע"ה ובחלומי של יעקב אבינו ע"ה... נראה כי שלשתם רמזו אל דרך השגת שכל האדם והגעתו אל שלמותו האחרון (מ"ה 340–341).

חיזוק למגמה אינטגרטיבית זו שאב הרשב"ת מדברי הגמרא (בבלי חגיגה יג ע"ב) והמובאים ע"י הרמב"ם (מו"נ ג, ו) ש"כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה", ולפייהם "ההשגה אשר השיגה יחזקאל היא ההשגה בעצמה אשר השיגה ישעיה".

על דברי הגמרא האלה נשען אבן תיבון בהציבו אותם ככלל הרמנויטי מנחה, ובשמו הוא מבקר את פירוש הרמב"ם למרכבת יחזקאל. הרמב"ם, כידוע, פירש את האדם החלוק שעל הכיסא (יחזקאל א, כו–כז) כמייצג את השכלים הנבדלים בלבד ולא את הא-ל (מורה נבוכים ג, ז). אבן תיבון, לעומתו, באנלוגיה ל"ואראה את ה'" שבישעיהו ו, א, מפרש את האדם החלוק כראיית הא-ל,⁶⁹ וטוען כנגד הרמב"ם שאם לא יפרשו את האדם החלוק ביחזקאל כראיית הא-ל אזי "אמרם 'כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו', לא יתהפך עד שיצדק כל מה שראה ישעיהו ראה יחזקאל"

68 דוגמה נוספת לחיבור קטעי ההתגלות השונים ניתן להביא מ"מאמר יקוו המים" 217, שם אבן תיבון משלב את ראיית הא-ל היושב על הכיסא בישעיהו עם האדם החלוק ביחזקאל ועם התגלות הא-ל למושה בנקרת הצור: "ואחר כן השיג השרפים העומדים ממעל לו כלומר ממעל לכסא והשם היושב עליו כלומר השיג האדם החלוק לפי אחד משני הפירושים אשר אנוחן עתידין לפרש בו וזאת היא הראייה המכונה בראיית אחרו שהיא אפשרית לאדם לא נמנעת". בדומה לכך, במ"ה 353 הרשב"ת משווה בין "ה' הנצב עליו" בחלום הסולם של יעקב והאדם שעל הכיסא בחזון יחזקאל: "ואם תאמר המין העליון הנכבד מן השכלים הנפרדים איך לא נזכר בחלום הזה הנכבד וזכר המין שלמטה ממנו? יש לומר שכללו עם השם הנכבד הנצב על הסולם, כמו שאמרנו לאחד הפירושים לחלק העליון מן האדם", וכך גם האנלוגיה מסולם יעקב לקורות עץ החיים (מ"ה 357): "כי בהשיג האדם אל העניינים האלה כסדר יתחיל מרגלי הסולם המוצב ארצה וישכיל אמתת קורות עץ החיים... וישכיל אח"כ על כל פנים השם הנצב על ראש הסולם הוא ראש עץ החיים הוא עליונו של גלגל העליון".

69 ראה מ"ה 191.

(מי"ה 316).⁷⁰

לדידו של אבן תיבון, מראות ישעיהו ויחזקאל זהים עד כדי "תיאום" ביניהם, במובן שיחזקאל קיצר במקום שישעיהו האריך ולהפך:

ויחזקאל ע"ה סתם ענין האדם, כי סמך על ישעיהו שהרחיב בו... אך בחיות ובאופנים – נמצא הדבר בהפך, כי ישעיהו קצר בהם קצור רב והרחיב בהם יחזקאל הרחבה יתירה (מי"ה 325).
כלומר, אליבא דאבן תיבון, ההבדל בין החזיונות אינו קשור בדרגת החזיון או בקהל הסובב אותם, כפי שהרמב"ם טוען, אלא בבחירה ספרותית:

ומפני קצור ישעיהו בהם והרחבת יחזקאל נקרא ישעיהו בן כרך ויחזקאל בן כפר לא מצד האדם כי בענין האדם יותר הרחיב ישעיהו מיחזקאל (מי"ה 326).
מעניינת גם הערתו של ר' שמואל אבן תיבון בפירושו לקהלת:

כן מצאנו ישעיה ע"ה שכתב במעשה מרכבה ראשי פרקים קצרים כללו כל מה שזכר יחזקאל בארוכה לפי עדות החכמים ז"ל, ואין ספק שהורה לתלמידיו על פה יותר ויותר (פ"ק 19).
הרשב"ת מדגיש עוד שהבנתו את שתי הנבואות כהתגלות זהה היא שאפשרה לו לפרש דברים עלומים ורמזים נסתרים בחזון ישעיהו בעזרת אמירות מפורשות ביחזקאל, ולהפך:⁷¹

וכן הביאני אליו ר"ל להבין במלת עשן הגה שני האדים אמרם ז"ל "כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה" ויחזקאל ראה האש הנזרק על העיר מבינות לכרובים על ידי האיש לבוש הבדים... ע"כ אמרתי שישעיה ע"ה לקח העשן המורה על האש במקום שני האדים (מי"ה 187).⁷²

7. "טוב לדחוק הלשון מלדחוק המציאות".⁷³ עיקרון זה מייצג גישה נטורליסטית-אמפירית המציבה את הקורספונדנציה עם המציאות ככלל הרמנויטי המנחה את הרשב"ת וחוזר על עצמו פעמים מספר בחיבורו.⁷⁴ משפט זה מופיע בסוף קטע הדן בשאלה "מאימתי נבראו המלאכים"

70 כך גם בפסקאות 312–313. טענת אבן תיבון כנגד הרמב"ם היא שפירושו ל"אדם" שעל הכיסא, כרמו לשכלים הנבדלים בלבד, סותר את דברי התלמוד (בבלי חגיגה יג ע"ב) המזהה את שני החזיונות. שכן על ישעיהו נאמר במפורש שראה את הא-ל, ולפיכך אם יחזקאל לא הגיע לדרגת ראייה זו אזי דברי הגמרא יצדקו חלקית בלבד, היינו מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו, אך לא בכיוון ההפוך. לדידו של הרשב"ת יחזקאל, כי ישעיהו, ראה את הא-ל, וההבדל בין החזיונות (ראו פסקאות 325–326) קשור בהתמקדות הספציפית של כל אחד מהנביאים; ישעיהו הרחיב בתיאור הישועות המטפיזיות ולפיכך קיצר בהן יחזקאל, ויחזקאל הרחיב בתיאור החיות והאופנים ולפיכך קיצר בהם ישעיהו. וראה התייחסותו של חנוך בן שלמה אלקונסטנטיני לטענתו של הרשב"ת כנגד הרמב"ם; לדבריו, אכן לא ראה יחזקאל מה שראה ישעיהו. ההשוואה בין שני החזיונות תקפה בכיוון אחד בלבד, היינו, מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו, ואינה ניתנת להיפוך, כפי שהניח הרשב"ת: "ואם יאמר אומר כי השגת ישעיהו והשגת יחזקאל היתה אחת בעצמה ואין הבדל בין שתי ההשגות כי אם בהרחבת התיאור, כי יחזקאל האריך כבן כפר וישעיה קצר כבן כרך, שהרי ארז'ל 'כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה', יש להשיב על האומר ולומר: שזאת הגזירה לא תתהפך כלל. כי אם השיג ישעיה כל מה שהשיג יחזקאל, לא יתחייב שהשיג יחזקאל כל מה שהשיג ישעיה" (חנוך בן שלמה אלקונסטנטיני, "ספר מראות א-להים", כולל הקדמה ותרגום לצרפתית מאת ק' סיראט, ירושלים תשל"ו, עמ' 23–24).

71 ראה במיוחד מי"ה 325.

72 וראה גם מי"ה 315.

73 מי"ה 60.

74 ראה מי"ה 1043, 1044, 1053.

(בראשית רבה א, ד). כיוון שלדידו של הרשב"ת המלאכים וצבא השמים נצחיים – הוא מפרש את המדרש כשואל: "אימתי הוצרך אל אמצעיות המלאכים בבריאת השפלים" (מ"ה 44), כלומר, לשם איזו בריאה היה צורך בהתערבות השכל הפועל. בדומה לכך, את המילים "טמא שפתים" שבפסוק "כי איש טמא שפתים אנכי" (ישעיהו ו, ה) אבן תיבון מפרש: "ולקח הדברים והמאמרים במקום הדעות והאמונות" (מ"ה 205), או: "ויהיה אמרו 'הנה נגע זה על שפתך' (ישעיהו ו, ז), מענין הנה הגיע אליך העניין המצרף דעת האדם" (שם, 232). לדידו של אבן תיבון "לשון" מסמלת שפה וגם דעות. פירושים אלה ואחרים מאפיינים את המגמה הפרשנית של הרשב"ת המתאימה את משמעות הכתובים למציאות ולא להפך.⁷⁵ תפיסה זו משתקפת כבר בנקודת המוצא לחיבור מ"ה, שהיא המציאות כהווייתה:

שהראוי לפי טבע המים והארץ להיות המים על הארץ והארץ באמצע המים, ושיהיו המים מקיפים אותה מכל צדדיה, ואולם המציאות אינו כן (מ"ה 20).

הבעיה שהטרידה את אבן תיבון נבעה מן העובדה האמפירית שהמציאות אינה תואמת את התאוריה המדעית על המקום הטבעי של היסודות. ניתן, לדעתי, לראות מגמה זו גם בעובדה שמול הקושי שסיפור הבריאה המקראי מציב בפני הנחות המדע לא חיפש אבן תיבון פתרונות סימבוליים⁷⁶ – שהיו מקהים את העוקץ מן הסתירה בין דת למדע הגלומה בנרטיב זה – אלא קיבל את הגרעין הסיפורי כהווייתו וחיפש הסבר מדעי שיאשש אותו. באופן דומה, בנושא ההשגחה נמנע אבן תיבון מלתת פרשנות נסית למציאות אמפירית שאותה חווה כאירוע טבעי המתנהל על פי חוקיות קבועה והכרחית, ואת הטקסטים התאים לתובנות שהגיע אליהן על בסיס המציאות הנצפית.⁷⁷ סיפור ההתפרצות הוולקנית והולדת אי בעקבות האירוע (מ"ה 1194–1201) שהרשב"ת מביא כהוכחה לאפשרות היווצרות יבשה מתוך המים קשור באותה מגמה אמפירית-נטורליסטית המאפיינת את תפיסתו של אבן תיבון. גם בפרשנות לפרקי המרכבה ובתהלים קד ניכרת אותה מגמה אמפירית של ביסוס תאוריות על תצפיות ואירועים, ביזהו קטעים רבים כמתייחסים לתופעות פיזיקליות, ארציות או שמימיות כפי שנתפסו במדע תקופתו.⁷⁸

75 וראה דברי הרמב"ם בשם תמיסטיוס במורה נבוכים א, ע (עמ' 109א): "אין המציאות נמשכת אחר הדעות, אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות". מקור התפיסה במטפיזיקה לאריסטו ספר ד, פרק 6, וראה עיקרון זה גם ב"אמונות ודעות" לרס"ג, בתרגום יהודה אבן תיבון, הוצאת יוספוב תרמ"ה, הקדמת המחבר ד, עמ' 42, במאמר א פרק ג הדעת האחד עשר, עמ' 78, ובמאמר ו פרק ד, עמ' 156. ר' יעקב בר ששת בחיבורו "משיב דברים נכוחים" (לעיל, הערה 65), פרק ו, עמ' 97–100, מבקר בחריפות את העיקרון ההרמנויטי שהרשב"ת מציב, ובפרפרזה הפוכה על דבריו אומר: "טוב לנו ונאה לכל חכם לדחות המציאות שאינו כפי הקבלה המקובלת לכל ישראל והאמונה האמתית מלדחות פשט המלה המקובל והידוע לכל ישראל" (שם, עמ' 98 שורות 27–28).

76 כגון תפיסת הבריאה המתמדת של אלבלג או תפיסת הקדמות, או לדוגמה פירושו של הרשב"ת לפסוק "ויאמר א-להים יהי אור" (בראשית א, ג): "שלא הוציא הנה ענין הרצון בלשון אמירה, רק לרמוז בזה שהמכוון בה הוא רצונו מוולתו לעשות הנעשה ההוא. כביכול אמר לאחד מאישי פמליתו לעשות הנעשה ההוא" (מ"ה 921), ולא בדרכו של הרס"ג: "ויאמר א-להים – רצה ה' " (פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשכ"ג, עמ' יא).

77 ראה מ"ה פרקים טז–יז.

78 ראה לדוגמה פירוש אלמנטים רבים בחזיונות המרכבה ובפרקי תהלים כמתייחסים לתופעות מטאורולוגיות, כגון העשן בחזון ישעיהו (ו, ד) והענן במרכבת יחזקאל (י, ג) המסמלים, אליבא דאבן תיבון, את האדים, הלח והיבש (מ"ה

8. ספקנות. נקודה אחרונה זו באה לידי ביטוי בדיונים מספר שהוא מסיימם באי-הכרעה בין אופציות פירוש שונות, כך לגבי מועד התחלת נבואתו של ישעיהו (מ"ה 130), כך גם לגבי הגדרת האדם שעל הכיסא (273) וכך לגבי מושא ראייתו של יעקב בחלום הסולם. אבן תיבון חולק שם על הרמב"ם האם ראה יעקב את השכלים הנבדלים או שהחזיון כולו פיוקלי, וכך הוא מסיים: "ואין תימה אם יפסחו בני אדם ברמז עמוק כזה על סעיפים רבים, והבוחר הטוב יבחר לו הטוב או שניהם כאחד טובים" (358).⁷⁹

גם מהדיון הכללי בנושא המרכבה נשקפת הססנות מסוימת. הרשב"ת מקדיש פרק ארוך לחזונו של ישעיהו ופרק נוסף, ארוך קצת פחות, למרכבת יחזקאל. בין הפרקים הבדלים לא מעטים. נוכח העובדה שהרשב"ת חוזר ומדגיש את המדרש (בבבלי חגיגה יג ע"ב) "כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו" עולה תהייה, שמא הסתפק הרשב"ת בזיהוי נושאי המרכבה. בפירוש קהלת הרשב"ת בונה טיעונים להפרכת עמדת הפילוסופיה לגבי הישאוות הנפש. במקומות מספר הוא מודה שכמו בשאלת הבריאה גם בסוגיה זאת אין הוכחה מופתית שתכריע את הכף. ספקנות זו מלווה את כל הדיון בנושא. לדברי אבן תיבון ספר קהלת משקף את התלבטותו של שלמה המלך בשאלה זו, וספקנות זו באה לידי ביטוי באמצעים הספרותיים שבהם נקט שלמה בחיבור זה, והם בעיקר ההיקש החיפושי וההיקש הדיאלקטי, לצד הכלים הרטוריים האיזוטריים למען הסתר העניין מעיני המון העם.⁸⁰

*

נגענו כאן על קצה המזלג במאפיינים של תפיסת המקרא והפרשנות של ר' שמואל אבן תיבון. אני מקווה שמתמונה ראשונית זו ניתן ללמוד על התובנות וההנחות ההרמנויות שהדריכו את עבודתו הפרשנית, ולהבחין במקוריותו, בתעוזתו ובעושר הרב שבכתביו. במקביל ניסינו להתייחס לשאלה – האם ובאיזה מובן "הרחיב הרשב"ת את נקבי המשכיות".

(181), או פירוש הפסוק "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט" (תהלים קד, ד) המתייחסים לרעם ולברק. את הפסוק "בלכתם ילכו ובעמדם יעמדו" (יחזקאל א, כא) הרשב"ת מפרש כרמז לשלוש תנועות הגלגלים: לפנים, לאחור וכעין עמידה במקום (מ"ה 334), ובדומה לכך פירוש הפסוק "בשנת מות המלך עזיהו" (ישעיהו ו, א) כשנת מותו ממש (מ"ה 118) ולא כמטפורה להצטרעותו כפי שפירש יונתן בן עוזיאל (שם, 108).

79 וראה גם מ"ה 324, 605, 835.

80 ראה הקדמת ג' רובינסון לפירוש קהלת (לעיל, הערה 1), עמ' 112–120, ובמהדורתו, פסקאות 28, 230–231, 493–497.

"דבש וחלב תחת לשונך" **למי, ובאיזה אופן, התירו ראשוני בעלי התוספות באשכנז** **את הוראת סודות התורה**

מתניה יוסף בן-גדליה

הקדמה

מימות חז"ל ועד לימינו נזהרו חכמי ישראל מלדרוש בציבור בעניינים נסתרים ומלהכניס אל הקודש פנימה את אשר אינם ראויים לכך, אך התכנים שאותם יש להסתיר מזהמון לא היו תמיד מוגדרים בהגדרה אחידה. ניתן להבחין שחכמי ישראל לדורותיהם אחזו בגישות שונות להגדרת הנושאים והחומרים שנגזר עליהם חיסיון – שאותם ניתן להורות רק לבני עלייה – ובהגדרת הנושאים המותרים בחשיפה אף לציבור הרחב. בדפים אלו ננסה לברר את שיטותיהם של ראשוני בעלי התוספות שפעלו בגרמניה, ר' יצחק בר' אשר הלוי (ריב"א), ר' אליעזר בר' נתן (ר' אב"ן) ובני חוגם. יש להניח שגם חכמי אשכנז שקדמו להם התחבטו בשאלה, אלא שאין ביכולתנו לדלות די חומר שיאפשר לנו להעמיד משנה סדורה בשאלה הנדונה מהמקורות הדלים שהגיעו לידינו מפרי עטם של חכמי אשכנז בני המאות העשירית והאחת עשרה. רק משלהי המאה האחת עשרה ואילך, זמנם של ראשוני בעלי התוספות, מתחילות להיגלות לעינינו הגישות השונות של חכמי אשכנז להגדרת תורת הסוד.

בשלהי המאה האחת עשרה, בעוד רש"י שוקד על השלמת פירושו המקיף לתלמוד הבבלי, החלו להיגלות ניצני שיטת הלימוד הדיאלקטי בגרמניה, ובכך החלה תקופת בעלי התוספות אשר פיתחו את שיטת הלימוד הזו. את השינוי במגמת הלימוד הובילו חכמים מבני משפחתו של רבנו גרשם מאור הגולה וממשפחותיהם של ר' יצחק הלוי ור' דוד הלוי, שעיקר פעילותם לפני גזרות תתנ"ו הייתה בערים וורמס (Worms) ומיינץ (Mainz).¹ חכמים אלו נקשרו ביניהם בקשרי משפחה ובקשרי לימוד ענפים, ויש לראותם כאסכולה ייחודית.² לאחר שבתי מדרש ותיקים

1 המאמר כולו מבוסס על הדעה הזו, שהיא הדעה הרווחת כיום בעולם המחקר. לסיכומה ראה א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 427–456; י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ירושלים תשנ"ט, כרך א, עמ' 40–117. במקביל יש להזכיר את דעתו של ח' סולובייצ'יק שעיקר השינוי במגמת הלימוד התחולל מאוחר יותר, בבית מדרשו של רבנו תם בצרפת (ח' סולובייצ'יק, יינם, ירושלים תשס"ג, עמ' 23, 24; הנ"ל, "בירורים בהלכה של אשכנז הקדומה", סידרא כד-כה [תש"ע], עמ' 267–271). לדיון מפורט בסוגיה ראה מ"י בן-גדליה, חכמי שפייר בימי גזרות תתנ"ו ולאחריהן – קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור ויצירתם הרוחנית, בשלהי המאה ה-11 ובראשית המאה ה-12, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ז, עמ' 85–89.

2 חכמי אשכנז בתקופה הנדונה כאן נחלקו לשתי אסכולות מרכזיות שהורכבו על בסיס משפחתי. האסכולות התייחדו במסורות מנהגיות ולימודיות נבדלות. בצד אסכולת החכמים ששיטתם נדונה בדפים האלו, פעלה האסכולה של בני

אלו חרבו כמעט כליל במסע הצלב הראשון, כאשר רוב חכמיהם נרצחו בידי הצלבנים, שימרו הניצולים, שרובם פעלו לפני הגזרות בקלן (Köln), את מסורות הלימוד המשפחתיות. המרכז והמפורסם מבין הניצולים היה ר' יצחק בר' אשר הלוי, הידוע בכינוי ריב"א.³ חכם זה היה הראשון שכתב תוספות לתלמוד, ושיטת הלימוד הדיאלקטית שעשה רבות לפיתוחה מדריכה את חכמי ישראל בלימודם עד לימינו. לא בכדי העניקו לו אלבק ואורבך את התואר "ראש וראשון לבעלי התוספות".⁴ ערפל כבד שורה על התקופה שבה עבר עולם התורה בגרמניה את תהליכי ההמרה אל שיטת הלימוד הדיאלקטית. לידינו כמעט לא הגיע חומר שכתב ריב"א באותם הימים, ורוב תורתו הגיעה לידינו מפי התלמידים שלמדו לפניו בימי זקנותו, ואף כאן – מכלי שני ושלישי.

ערפל זה מתחיל להתפוגג באמצע השליש הראשון של המאה השתים עשרה, עם הגיעו של ר' אליעזר בן נתן ממיניץ (ר' אב"ן) לבשלות תורנית.⁵ חכם זה היה גדול חכמי אשכנז בשליש האמצעי של המאה השתים עשרה, ובין תלמידיו ניתן למנות את רוב החכמים שפעלו בגרמניה בדורו ובדור שלאחריו. קשה להפריז בגודל השפעתו של ר' אב"ן על עיצוב המנהג והפסיקה האשכנזית בימיה, ובגודל ההשפעה שהייתה לספרו התלמודי וההלכתי, "אבן העזר", על תורת תלמידיו, ובמיוחד על תורתו וחיבוריו של נכדו המפורסם, ראבי"ה. ר' אב"ן נודע גם בזכות פיוטיו הרבים, בזכות הפירוש החשוב שכתב לתפילה ולפיוטים, ובזכות הכרוניקה שכתב על גזרות תתנ"ו.

עד לאחרונה כמעט לא נמצא ביטוי בספרות המחקרית לעיסוקם של בעלי התוספות במיסטיקה. חוקרי התקופה נטו לזהות את החכמים האלה כאנשים "שכלתניים" שלא הייתה להם יד ורגל בעניינים על-טבעיים ובמיסטיקה.⁶ לאחרונה ערער אפרים קנרפוגל על ההנחה הזאת, ובספרו החשוב *Peering through the Lattices*, ובמחקרים נוספים, הוא ביקש להוכיח שלמוד תורות סוד ועיסוק בהן רווח בחוגי בעלי התוספות בכלל, ובאשכנז בפרט. אמנם את פרסומם קנו בעלי התוספות במפעלם הלמדני שהתמקם בשדה התלמודי, אך במקביל הם עסקו

משפחות קלונימוס ואבון שלימים יצאו ממנה חסידי אשכנז הקדומים. גם לאסכולה הזו הייתה גישה ייחודית להגדרת החומרים הממודרים, אלא שהעיסוק בשיטתם הוא עניין למחקר אחר ואין זה מקומו. על חלוקה זו לאסכולות ראה בן-גדליה, חכמי שפיר, שם, עמ' 1–107.

3 ריב"א נולד בשנת 1060 בקירוב, ונפטר בתחילת שנות השלושים של המאה השתים עשרה. המחקרים העיקריים שמתחילים לחייו ולתורתו של ריב"א הם: א' אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים תרנ"ז, עמ' 370–371; א"א אורבך, בעלי התוספות, מהדורה מורחבת ומתוקנת, ירושלים תשמ"ו, עמ' 165–173; י"ה ליפשיץ, סנהדרין גדולה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 3–31; ש"ז הבלין, "סנהדרין גדולה", שנתון המשפט העברי א (תשל"ד), עמ' 98–141; י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד (לעיל, הערה 1), עמ' 65–71; י' זוסמן, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך", מוסף מדעי היהדות 1 (תשנ"ג), עמ' 7–116 (במיוחד בהע' 78); ח' סולוביצ'יק, "ינים" – סחר בינים של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג, עמ' 24; בן-גדליה, חכמי שפיר (לעיל, הערה 1), עמ' 85–107.

4 ש' אלבק, מבוא לספר ראב"ן, ספר ראב"ן הוא ספר אבן העזר, וארשא תרס"ה, עמ' VIII; אורבך, בעלי התוספות, שם, עמ' 165.

5 ר' אליעזר בן נתן נולד בשנת 1090 בקירוב, חי ופעל בעיר מיניץ (מגנצא), ונפטר בשנת 1170 בקירוב. לתיאור חייו ופעלו ראה אלבק, מבוא לספר ראב"ן, שם; אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה (לעיל, הערה 3), עמ' 49–57; אורבך, בעלי התוספות (לעיל, הערה 3), עמ' 173–184; מ"י בן-גדליה, הרקע ההיסטורי לכתיבת ספר "אבן העזר", עבודת גמר לתואר השני, טורו קולג', ירושלים תשס"ב.

6 ראה א' קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות, ירושלים 2011, עמ' 11–20, ובמקור באנגלית: E. Kanarfogel, *Peering through the Lattices*, Detroit 2000, pp. 19–31.

גם במיסטיקה. לצערנו, מועטות הן העדויות שהגיעו לידינו על עיסוקם בנושא הזה, ונראה לתלות זאת במסורת שחייבה ללמד את סודות התורה במסגרות מצומצמות ומוצנעות, ובמקביל, מנעה מהם להעלות את מסורות הסוד על הכתב בחיבורים אקסוטריים. כאמור, בדפים האלו ננסה לזהות את הנושאים שבהם עסקו בעלי התוספות הראשונים באשכנז בתוך חבורת התלמידים המצומצמת ונוהרו מלהוציאם אל ציבור הלומדים הרחב.

המסד

כמו בכל עניין ועניין גם בסוגיה זו, שיטת בעלי התוספות הראשונים לא צמחה יש מאין. חכמים אלו היו אמונים על מסורת עתיקת יומין שהועברה אליהם מאבותיהם-רבניהם. בידם הייתה מסורת כתובה שהתבססה בראש ובראשונה על התלמוד הבבלי; בו היה עיקר עמלם, ולצדו התלמוד הירושלמי, המדרשים וספרי הסוד שעמדו לרשותם – ספר יצירה וחיבורי ההיכלות השונים. בצד החיבורים הכתובים החזיקו חכמים אלו גם במסורות סוד עתיקות שהועברו אליהם בעל פה בתוך חוגי המשפחה, מאב לבן ומדור לדור, לאורך דורות רבים – עוד מהימים שבהם התגוררו אבותיהם של יהודי גרמניה באיטליה. להכרת שיטתם של בעלי התוספות בנדון ולהבנתה נפנה תחילה להכרה של שיטת חז"ל ששימשה כמסד לשיטתם, ונגדיר את התחומים שאותם זיהו חז"ל כתחומי סוד ממודרים. לאחר מכן, ננסה להתחקות אחרי גישתם של חכמי איטליה ואשכנז הקדמונים בנדון.

בעוד שבימינו נוהגים לזהות את תורת הסוד עם המיסטיקה ולכלול בה את כל הלימודים שעוסקים בעניינים מסתוריים, על-טבעיים ואל-טבעיים, מתוך תחושה (הגיונית) שחכמינו לא ראו לנכון להוציא אל רשות הרבים את התופעות שאינן נתפסות בחושים הטבעיים של האדם,⁷ הגדירו חז"ל רק עניינים מיסטיים מסוימים כממודרים, ואילו בעניינים אחרים לא חששו לעסוק בפומבי על אף היותם על-טבעיים. משום כך לא חששו עורכי התלמודים לכלול בהם סוגיות רבות ומפורטות שעוסקות בשדים, במזיקים ובשאר כוחות האופל.⁸ גם בחלומות ובטכניקות לפתרוןם לא חששו לעסוק,⁹ אף שהתלמודים הם חיבורים אקסוטריים מובהקים שנועדו ללימודם של כל באי בית המדרש.

הסתייגותם של חכמי ישראל מהוראתה של תורת הסוד להמון הרחב באה לידי ביטוי כבר במשנה: "אין מפטירין במרכבה, ורבי יהודה מתיר".¹⁰ גם לנושאים האסורים בהוראה פומבית ולמכסת התלמידים המרבית אשר לה הותר להורות את הנושאים הסודיים נזקקה המשנה: "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה

7 תובנה זו אינה נחלתם של אנשי העולם הרחב בלבד, אלא תקפה גם בורם המרכזי של עולם הישיבות; אף בו נוהרים למדר תלמידים צעירים מכל עיסוק בתחומים האלו.

8 כדוגמת הסוגיה בבבלי ברכות 1 ע"א שבה עוסקת הגמרא במגיה, והסוגיה בבבלי פסחים קי-קיב. בנוסף להן ניתן למנות סוגיות רבות נוספות.

9 לשם דוגמה, הסוגיה הארוכה במסכת ברכות נה-נו. למחקר שבוחן את זהות האנשים שעסקו בפתרון חלומות בחברה ההיא ראה: ח' וייס, "קווים למעמדם של פותרים ופותרות חלומות יהודים בשלהי העת העתיקה", מדעי היהדות 44 (תשס"ז), עמ' 37-77.

10 משנה מגילה ד, י.

חכם ומבין מדעתו".¹¹ נמצאנו למדים שמתוך כל התחומים הרבים המשוויכים למיסטיקה הגדירה המשנה רק שני מקצועות כמקצועות ממודרים – מעשה מרכבה ומעשה בראשית. מעשה מרכבה הוא התכנים שמגולמים בפרקו הראשון של ספר יחזקאל ועניינם העיסוק באלוקות, ואילו מעשה בראשית הוא סודות הבריאה שנרמזו בפרקו הראשון של ספר בראשית. בעוד שהתלמוד הבבלי קיבל את פסיקת המשנה כהוייתה והגביל את לימוד מעשה בראשית לתלמיד אחד ואת מעשה המרכבה לתלמיד היחיד והמיוחד,¹² ייחס התלמוד הירושלמי את פסיקת המשנה לר' עקיבא והעמיד אל מול שיטתו את שיטת ר' ישמעאל המתירה ללמוד את ענייני מעשה בראשית ברבים. להלכה פסק הירושלמי כר' ישמעאל ובניגוד לפסק המשנה, על סמך התקדים שבו דרש ר' יודה בן פזי ברבים בענייני מעשה בראשית. באשר למעשה מרכבה לא נחלקו התלמודים, שניהם קיבלו את פסק המשנה כהוייתה והתירו ללמוד בראשי פרקים לתלמיד היחיד והמיוחד בלבד.

על שני התחומים שמנינו יש להוסיף תחום נוסף – הדרישה והחקירה בעניינים שמצויים מחוץ לתחומי העולם, אם בממד הפיזי ואם בממד הזמן. כמו בענייני מעשה בראשית שבו מצאנו שהתלמוד הירושלמי אחז בגישה שונה מגישה המשנה והתלמוד הבבלי, כך גם בתחום הזה. המשנה, ובעקבותיה התלמוד הבבלי, אסרו לעסוק בתחום הזה מכול וכול, ומבלי להציג דעה סותרת או דעה אחרת: "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם, מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור".¹³ בניגוד לכך, התלמוד הירושלמי הציג מגוון דעות וגישות בסוגיה. תחילה הוא הציג את דעותיהם של ר' לעזר בשם בר סירה, רב, ר' יוסי בן חנינה ור' לוי, שבדומה למשנה הסתייגו מהעיסוק בתחומים האלו מכול וכול, אך מיד לאחר מכן הביא התלמוד הירושלמי את שיטת ר' יונה בשם ר' בא שהתיר ללמוד ולעסוק בתחום אך אסר ללמוד אותו מכול וכול: "יכול לידע מה למעלה מן השמים ומה למטה מן התהום? ת"ל ולמקצה השמים ועד קצה השמים, אלא עד שלא נברא העולם את דורש ולבך מסכים, משנברא העולם את הולך וקולך הולך מסוף העולם ועד סופו".¹⁴

למגבלות על העיסוק במעשה בראשית ובמעשה מרכבה נתנו חז"ל שני טעמים. הראשון: "וכל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם",¹⁵ והשני, הנגזר מהראשון: יכולתו המוגבלת של האדם להעמיק בהבנת עניינים נשגבים שכאלו, דבר שיכול להקשות עליו בהבנתם, ואף להביאו לידי היזק. אכן, בספרות חז"ל נכתבו אגדות על חכמים שדרשו במעשה מרכבה ללא הכנה מתאימה, והמפורסם שבהם הוא המעשה בארבעת החכמים שנכנסו לפרדס ומהם יצא רק אחד

11 משנה חגיגה ב, א.

12 בבלי חגיגה יב ע"א.

13 משנה חגיגה ב, א; בבלי שם.

14 ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ג. מיד אחרי דבריו של ר' יונה הובאה שיטתו של בר קפרא. אלא שנחלקו הפרשנים בהבנת דבריו הקצרים והסתומים, כאשר פני משה מפרש את דברי בר קפרא כמתירים ללמוד את העניינים החורגים מתחומי של העולם אף ברבים ומההא אותם עם דברי ר' יודה בן פזי, ואילו קרבן העדה מפנה את היתרו של בר קפרא אל הימים שלאחר הבריאה. נהרתי שלא לדון בדברי בר קפרא אליבא דפירוש פני משה, מאחר שאין ביכולתנו לדעת מה הייתה גרסת הירושלמי שעמדה אל מול פניו של ר' אב"ן, מה גם שהמקורות המקבילים שמביאים את דברי בר קפרא אינם עולים בקנה אחד עם פירושו: בראשית רבא, מהדורת אלבק, ברלין ירושלים תרס"ג-תרצ"ו, פרשה א, עמ' 8, 9.

15 בבלי שם. בלשונו של התלמוד הירושלמי שם, עז ע"א: "כדי שיהא אדם יודע לחוס על כבוד קונו".

בשלום, הלוא הוא רבי עקיבא.¹⁶ כפי שהזכרנו לעיל, מחברי התלמוד הבבלי ערכו את סוגיותיו בהתאם להגדרות שהגדירה המשנה את התחומים הממודרים ונמנעו מלעסוק במעשה בראשית ובמעשה מרכבה מחד גיסא,¹⁷ אך מאידך גיסא הם לא נמנעו מלעסוק בתחומים מיסטיים אחרים כמו בחלומות, בכישוף, בשדים ובמזיקים. והיה אם נמצא בספרות חז"ל הסתייגות מהעיסוק בתחומים האלו, הרי שהיא נובעת ממניעים אחרים, כמו חשש מפני נזק לעוסקים בהם, האיסור לכשף, החובה להיות תמים עם ה' וכדומה.¹⁸

על גבי המסד של ספרות חז"ל עמד רובד המסורות של חכמי איטליה ואשכנז הקדמונים שאף הוא הטביע את חותמו על עיצוב שיטתם של בעלי התוספות בסוגיות הנדונות. בתחילת המאה העשירית יצא ר' משה בר' קלונימוס, מלווה ביהודים מספר, מלוקא שבצפון איטליה, והתיישב במיינץ שבעמק הריין. את מנהגי הקהילה שהקימו הם ייסדו על בסיס המסורת שהביאו אתם מקהילות מוצאם שבאיטליה. אכן השפעה רבה הייתה למורשת האיטלקית הקדומה על מסורותיהן של קהילות אשכנז, ובמיוחד על מסורות התפילה והפיוט.¹⁹ האווירה בבתי המדרש הקדומים של איטליה הייתה אפופת סוד,²⁰ והיא מאפיינת באופן מובהק את יצירתם הרוחנית של חכמי איטליה, ובמיוחד את שירתם. בניגוד למסורת הפיוט הארץ ישראלית הקדומה ששימשה מסד ליצירה הפיוטית האיטלקית, ובה כמעט שלא שוקעו תכנים סודיים, ובוודאי שלא באופן בולט, החלו חכמי איטליה, ובראשם ר' אמיני בר' שפטיה, להחדיר תכנים סודיים רבים לתוך פיוטיהם, ובהם תיאורים מפורטים של מלאכים, שמותיהם ותפקידיהם, שמות קודש ושאר עניינים שקשורים למעשה בראשית ולמעשה המרכבה.²¹ את מנהגם של חכמי איטליה הקדמונים אימצו מייסדי הגולה היהודית באשכנז, ואף הם שיקעו בפיוטיהם תכנים שנלקחו מספרות הסוד, ובמיוחד מספרות ההיכלות. הנודע והמיוחד שבהם הוא ר' שמעון בר' יצחק ששימש כשליח הציבור בבית מדרשו של ר' גרשם מאור הגולה במיינץ, ופיוטיו אשר חלקם נאמרים גם בימינו בבתי הכנסת האשכנזיים מיוסדים על אדני תורת הסוד.²² לעתים לא חשש ר' שמעון בר' יצחק להשתמש באופן גלוי בטקסטים מספרות ההיכלות, ויעיד על כך האופן המפורסם שכתב לחג השבועות "ועתה בנים שירו למלך בתפארת מפואר", אשר הרבה מתכניו ואף רוב מליצותיו הועתקו כמעט מילה במילה מספר היכלות רבתי.²³

16 תוספתא חגיגה ב, ב; ירושלמי שם, עז ע"ב. מעשה מפורסם נוסף הוא המעשה ביהודי הגלילי שהגיע לבבל והתבקש לדרוש במעשה המרכבה, ומשנענה לבקשה יצאה צרעה מהכותל, עקצה והמיתה אותו (בבלי שבת פ ע"ב).

17 אגדות התלמוד הבבלי שנסבו על המשנה במסכת חגיגה לא נכנסו לפרטי מעשה מרכבה אלא רק תיארו את עיסוקם של חכמים בתחום, כמו את עיסוקו של ר' אלעזר בן ערך במעשה מרכבה.

18 למשל, בבלי ברכות ו ע"א; סנהדרין סז ע"ב, וסוגיות נוספות רבות.

19 ראה א' גרוסמן, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל", שלם ג (תשמ"א), עמ' 57–92; הג"ל, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 424–435.

20 דוגמה המשקפת באופן מיטבי את האווירה הזו היא מגילת אחימעץ; לכל אורכה ניתן לחוש באווירת הסוד שאפפה את גיבורי המגילה, כמו את כותבה (מגילת אחימעץ, מהדורת ב' קלאר, ירושלים תשל"ד).

21 ראה ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 660–672.

22 לתיאור דמותו ופעלו הרוחני והפיוטי של ר' שמעון בר' יצחק ראה גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל, הערה 19), עמ' 86–102.

23 בתי מדרשות, פרקי היכלות רבתי, מהדורת א"י ורטהימר, ירושלים תש"י, עמ' קה.

בעלי התוספות אשר היו אמונים על התלמוד הבבלי ומסורותיו מחד גיסא, ומאידך גיסא ניהלו את בתי כנסיותיהם על פי המסורת שהביאו אתם אבותיהם מאיטליה, מצאו את עצמם אל מול בעיה. האמירה הפומבית של פיוטים שרואים בתכנים סודיים בבית הכנסת, תוך שיתוף הציבור הרחב באמירתם, הוציאה את התכנים הממודרים מחדרם המוצנע של הרב ותלמידו הבודד אל רשות הרבים, ובכך הביאה אל פתחם של חכמי אשכנז, ואל פתחנו כחוקרים, את שאלת המידור של התכנים הסודיים.

מיסטיקה שאינה סוד

עוד לפני שניגש לבירור הסוגיה נקדים ונאמר שעצם העלאת הסודות על הכתב בחיבורים כתובים אין בה כדי להעיד על כך שהתכנים הסודיים שנכתבו הופצו לכל דכפין. חכמי ישראל לא נמנעו מלכתוב את תורותיהם הסודיות ומלהחזיק את החיבורים האלו כמגילות סתרים. כתיבת חיבורי הסוד נבעה גם מכורח המציאות. רבים מכתבי הסוד כוללים טבלאות ארוכות ובהן צירופי אותיות, רשימות ארוכות של מלאכים ושאר פרטים שעל הלומדים היה לשננם. קשה היה ללומדים לזכור בעל פה רשימות כה מפורטות מבלי להיעזר בגיליון כתוב, מה גם שכל מקרה טעות בלימוד סדר הפרטים יכול היה להביא את הלומדים לידי היזק. כדי שיהיה ביכולתם להתמודד עם היקף החומר הסודי ומורכבותו העלו חכמי הסוד את רשימותיהם על הכתב, אלא שאת החיבורים האלו הם נזהרו מלמסור לשאינם ראויים. על פי מציאות זו, עדויות על כתבי יד ובהם סודות, ואף מציאת כתבי יד שכאלה, אין בהן כדי להעיד על כך שמחבריהם של חיבורי הסוד ומעתיקיהם הוציאו את תורותיהם הסודיות אל החוץ והפיצו אותן, שהרי החכמים האלו נזהרו מלאפשר לזרים לבוא במגע עם הספרים מהסוג הזה. עדות לזהירותם של קדמוני אשכנז בחיבורי הסוד ניתן למצוא באזהרותיו של ר' יהודה החסיד מלמסור ספרי סוד לידי אנשים לא ראויים.²⁴ על פי מסורת שהועברה בין תלמידיו הוא אף גזר על עצמו גלות בשל תקלה שכזו, כאשר אשתו נגעה בימי טומאתה בתיבה שהיו בה קונטרסים של כתבי סוד.²⁵ מסיבה זו לא נוכל להוכיח שחיבורי הסוד הופצו אל הציבור הרחב רק מעצם מציאותם, אלא אם כן נכתב הדבר באופן מפורש,²⁶ או שהסודות נכתבו בספרים אקסוטריים מובהקים, או שנכתבו בפיוטים שחברו לשם אמירה בפי הציבור הרחב בבית הכנסת. מעיון בכתבים האקסוטריים של בעלי התוספות הראשונים עולה שהם היו נאמנים להגדרות שבהן הגדירה המשנה את תורת הסוד. לשם משל ניקח את ענייני החלומות; התלמוד הבבלי עסק בפתרוןם בגלוי, ובעלי התוספות הראשונים אימצו את גישתו וכמותו נתנו אף הם פומבי לחלומותיהם ולפתרונם בכתביהם ההלכתיים שיועדו ללימוד הציבור הרחב.²⁷ חכמים אלו נודעו

24 ספר חסידים, עפ"י כ"י פארמא, מהדורת י"ה וויסטיניצקי, פרנקפורט ע"נ מ"ן תרפ"ד, סימנים תתתרנט, תתתרס.

25 תשובות מהרש"ל, סוף תשובה כט, שם סופר מעשה זה. מספר הסיפור תלה במעשה הזה את העתקת מושבו של ר' יהודה החסיד מושפיר לרגנסבורג. הספרות המחקרית עסקה רבות באותנניות של המעשה, אך לענייננו אין זה משנה.

26 לשם משל, בהקדמה לפירושו לתורה הודה ר' אלעזר הרוקח שהוא העלה על הכתב חומרים סודיים מחשש לאבדם לאחר שבנו, שהיה האדם היחיד שאליו הועברו הסודות, הלך לעולמו. ר' אלעזר בר' יהודה מוורמס, פירוש הרוקח על התורה, כרך א, בני ברק תש"ם, עמ' יא-יב. יש לציין שבשל השתייכותו של ר' אלעזר הרוקח לאסכולה הקלונימוסית הוא הגדיר באופן שונה במקצת מהחכמים נשואי מחקרנו את התכנים שנאסרו בהפצה.

27 לחקר התחום הזה על היבטיו השונים ייחד אפרים קנרפוגל רבים ממחקריו, ובמיוחד במאמר שהוקדש כולו לתופעה:

אמנם כאנשי הלכה קרים שנהגו להיעזר בכלים הלכתיים מקובלים לצורך פסיקת הלכה, דהיינו במושא ומתן בספרות התלמודית וההלכתית, אך הם לא חששו להשתמש בחלום כבמצפן שיורה להם את כיוונו של השימוש במושא והמתן ההלכתי. דוגמה לכך היא המקרה שבו חזר ר' אב"ן מפסיקתו המקלה בשל חלום שבו התגלה לו רבו:

בשנת תתקי"ב אירע מעשה, שהוציא חתני אליקים יין מחבית לכלי קטן ששתה ממנו גוי, יין כשר, והיה הכלי נסך ושאלני אם היין כשר, ואמרתי לו יודע אתה אם הכלי נגוב, ואמר הן, והיתרתי, ויום שבת היה. לאחר אכילה ישנתי, ובא אלי מורי חמי בחלום והיה קורא: "השותים במזרקי יין וחזירי" ואני הייתי מפרש על הגוים, בחלום, ששותים יין נסך ואוכלים בשר חזיר. ובהקיצתי הבנתי כי הודיעני על היין שהוא נסך שלא היה הכלי נגוב, ונסיתי ולקחתי אותו כלי עצמו והנחתי ב' ימים ולילה אחד ולא נגב, וידעתי כי לא יפה היתרתי, ואסרתי את היין שבחבית, והתעניתי ב' ימים וגם השותים אותו.²⁸

בקטע זה ניתן להבחין שר' אב"ן לא הסתמך על החלום כשלעצמו כדי להגיע למסקנתו ההלכתית, אלא כמצפן שהנחה אותו לנסות ולהעריך את פסיקתו מחדש על ידי בדיקה אמפירית. כפי שנזכרנו לראות, הבחינה ההלכתית המחודשת הביאה אותו להחמיר, ואילו החלום לא היה אלא זרז לבדיקה החוזרת של הפסק.

במקרה אחר הסתמך תלמידים המשותף של ריב"א ור' אב"ן, ר' אפרים בר' יצחק מריגנסבורג, על חלום כדי לשנות את פסיקתו, וזו אף מבלי לחפש אסמכתא בכתבים ההלכתיים:

שמעתי על האמת, שרבי אפרים בר' יצחק זצ"ל מריגנסבורק פעם אחת התיר אותם [דג שנקרא בפי בני אשכנז בלבוטא], ובו בלילה הביאו לפניו בחלום קערה מליאה שרצים לאוכלם וכעס על המביא. ואמר לו למה אתה כועס הלא אתה הוא המתיר. וכעס על בעל החלום שכך אמר לו. ומתוך כך הקיץ ונזכר שהתיר בלבוטא בו ביום. מיד עמד ממטתו ושיבר כל קדירות וקערות שאכלו בהם.²⁹

ההסתמכות בפסיקה ההלכתית על חלומות היא מהתופעות שמייחדות את חכמי אשכנז הקדומים, והיא מצטרפת לגורמים אל-הלכתיים נוספים שהנחו את חכמי אשכנז בפסיקותיהם כדוגמת בת-קול, רוח הקודש ושאלת חלום. באמצעים האלה הם הסתייעו כדי לפסוק הלכה, וזאת מבלי לנסות להסתיר מהציבור הרחב. יש להניח שהעיסוק החופשי של בעלי התוספות הראשונים בחלומות נסמך על מסורת חז"ל שלא זיהתה את העיסוק בפתרון חלומות כעיסוק הפוגע בכבוד הבורא, או כעיסוק שעשוי להזיק לעוסקים בו.

E. Kanarfogel, "Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe During the High Middle Ages", in: Y.Y. Schur (ed.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden-Boston 2012. כמו כן ראה את סיכומו של מרדכי גולדשטיין: מ' גולדשטיין, הסתייעות בגורמים מן השמים בהכרעת הלכה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 250–257.

28 ר' אב"ן, אבן העזר, מהדורת הרב דבליצקי, בני ברק תשע"ב, כרך א, סימן כו.

29 אור זרוע, חלק ד, ירושלים תר"ן, פסקי עבודה זרה, סימן ר.

מעשה בראשית

לאחר שהקדמנו ופירטנו את התחומים המיסטיים שבהם לא חששו בעלי התוספות לעסוק בפומבי, נבחן את יחסם ללימוד התחומים שהוגבלו על ידי המשנה והתלמודים. תחילה נסקור את גישתם להוראת תחום מעשה בראשית. כפי שנראה להלן, חכמי אשכנז הרבו לעסוק במעשה בראשית, והחיבור העיקרי שבו השתמשו ללימודו היה ספר יצירה.

נפתח בהצהרתו של ר' אב"ן הנוגעת ללימוד מעשה בראשית: "אבל במה יש לך עסק, כל אמרת א-לוה צרופה בכל מה שגילה בבראשית, שהוא י' מאמרות, הן צרופות לידרש ולחקור".³⁰ דברים אלו נכתבו כסיכום לפסקה שבה הסתייג ר' אב"ן בתקיפות מהוראת העניינים שחורגים מתחומי העולם (בדיון על גישתו להוראת התחום הזה נעסוק בהמשך הדברים), ומרוח הדברים ניכרת גישתו החיובית של ר' אב"ן להוראת מעשה בראשית. אמנם קשה להתרשם מדבריו אם נכונותו הנלהבת מצמצמת להוראה יחידנית כפי שפסקו המשנה והתלמוד הבבלי, או שגישתו החיובית רומזת אף אל מעבר לכך, דהיינו, אל העדפת פסיקת התלמוד הירושלמי שהתיר את הוראת מעשה בראשית ברבים.

מעט יותר ניתן ללמוד על העניין ממעשה שסופר על ריב"א בפירוש לספר יצירה המיוחס לרב סעדיה גאון, וממנו ניתן ללמוד על גישתו של ריב"א להוראת מעשה בראשית:

וכן אירע מעשה לפני ריב"א, ותלמידיו שעסקו בספר יצירה ורצו לבראות בריה וטעו בהליכתן והלכו לאחוריהן עד שנשתקעו בארץ עד טבורן בכח האותיות, ולא היו יכולין לצאת וצעקו. והקול נשמע לפני ריב"א ואמר להם אמרו האותיות מאלפ"א בית"ת ותלכו לפניכם כמו שהלכתם לאחור, כן עשו ויצאו.³¹

מעשה זה נכתב בתוך הפירוש למשניות שעוסקות בקודים שבהם נברא העולם. על פי המסורת של ספר יצירה, אדם יכול לחקות את מעשה בראשית וליצור בריה (או בלשון הנפוצה – "גולם"), תוך שימוש באמירות שבהן ברא הקב"ה את העולם. בפירוש לספר יצירה המיוחס לרב סעדיה גאון נכתבה רשימה ארוכה של צירופי אותיות שבאמצעותם ניתן ליצור גולם, לצורך אמירה בפי חכמים שהכינו את עצמם כדבעי, וכנספח לרשימה הזו סופר המעשה. מרוח הדברים נראה שתיעוד המעשה למען הדורות הבאים מעיד על רצונו של הכותב להזהיר את קוראיו מעיסוק במיסטיקה שימושית ולהישמר ממנה. למעלה מכך, מבין השיטים מבצצת ועולה העובדה שגם ריב"א עצמו השתדל להצפין ולהסתיר את הסודות שנכתבו ברשימותיו מעיניים זרות. מתוך

30 ר' אב"ן, אבן העזר, סימן קיט.

31 פירוש לספר יצירה המיוחס לרס"ג, פ"ב מ"ד. מסורות רבות נשתמרו על עיסוקם של קדמוני אשכנז ביצירת בריה על פי טכניקות מיסטיות. לסקירת הנושא ראה: מ' אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 81–97. בעמ' 98, שם, אידל מזהה את מסורת המעשה בריב"א ובתלמידיו כמסורת צרפתית, ותולה את זיהויו במחקריו של יוסף דן (שם, הע' 1). קשה לקבל את זיהויו. ריב"א היה ידוע כחכם אשכנזי מובהק שעיקר פעילותו התורנית והרוחנית היה בקלן, במיינץ ובשפייר, ולא ניתן לזהותו כחכם צרפתי. (על מקומות פעילותו ראה בן-גדליה, חכמי שפייר [לעיל, הערה 1], עמ' 85–107). כמו כן, קשה יהיה לייחס את הסיפור לנכדו, ריב"א הבחור (נרצח על קידוש השם בשנת 1196), מאחר שבני דורו נהרו בדרך כלל לציין במפורש את המסורות המיוחסות לנכד על ידי ייחוסן לריב"א הבחור, וזאת בניגוד למסורות שמיוחסות לסב שנאמרו תמיד בסתם.

ההנחה ההגיונית שריב"א שיתף רק את בחירי תלמידיו בסודות האלו, ולו מסיבות בטיחותיות, עולה השאלה מדוע טעו התלמידים וגלגלו את רל"א שערי היצירה, דהיינו צירופי האותיות, בסדר הופכי, ובכך גרמו ל"תאונת העבודה"? דומה שאת התשובה יש לזהות עם בקשתו של ריב"א להצפין את דרכי יצירת הגולם שהיו בידו. משום כך הוא העתיק ברשימותיו הפרטיות את סדר רל"א השערים מהסוף אל ההתחלה, ובשעה שבאו תלמידיו ליצור ברייה על פי רשימותיו, מבלי שהפכו אותן חזרה אל הסדר הראוי, אירעה התקלה. באופן זה, במקום ליצור את הברייה המבוקשת הם החלו להיעלם בעצמם. על אף הנימה המסויגת שעולה מבין שיטי המעשה, לא ניתן להתעלם מהעובדה שהוראת מעשה בראשית, וכל שכן התרגול המעשי שנעשה בביתו של ריב"א, נעשו בקהל של תלמידים מספר כפי ההיתר של התלמוד הירושלמי, ולא נעשו לפי ההוראות המחמירות של המשנה והתלמוד הבבלי שסייגו את ההוראה לתלמיד הבודד.

ההעדפה שנתן ריב"א לפסיקת התלמוד הירושלמי אינה מפתיעה. בתשובותיו ההלכתיות התייחס ריב"א לתלמוד הירושלמי כמקור ראשון במעלה לפסיקה ההלכתית. לעתים הוא אף העדיף את מסורותיו של התלמוד הירושלמי על מסורות הפסיקה של גאוני בבל ועל המסורות האשכנזיות הקדומות. גישה זו עימתה אותו לעתים עם חכמים שהיו נאמנים לשיטות הפסיקה המסורתיות של המרכז האשכנזי.³² את חיבתו של ריב"א לתלמוד הירושלמי ירשו התלמידים שלמדו לפניו בשפייר לעת זקנתו, וברבם אימצו את התלמוד הירושלמי ועסקו בו רבות. בזכותם הפך בית המדרש בעיר לאחד ממרכזי הלימוד החשובים של הירושלמי בימי הביניים.³³

על אף נטייתו לפסוק כמו התלמוד הירושלמי, נראה שבעניין הזה לא התיר ריב"א לעצמו לנצל את הפסיקה המקלה של הירושלמי עד תומה ולהורות את ספר היצירה בפומבי ממש, אלא סייג את ההוראה. אפשר שסיבות בטיחותיות עמדו בבסיס הנהגתו. לפיכך, ההוראה נעשתה בביתו ולא בבית הכנסת לפני כל הציבור, והחומר הועבר רק לתלמידי חכמים מופלגים. יש לזכור שעם תלמידי ריב"א נמנו רוב גדולי החכמים שפעלו בגרמניה באמצע המאה השתים עשרה. אתם ניתן למנות את ר' שמריה בר' מרדכי משפייר, את ר' משה הכהן ממיינץ, את ר' יואל בר' יצחק הלוי, את ר' יצחק הלבן ואת שלושת חכמי רגנסבורג, ריב"ם, ר' אפרים בר' יצחק ור' משה בר' יואל.³⁴ גם ר' אב"ן היה בקשרי לימוד הדוקים עם ריב"א, אם כי קשה למנותו עם תלמידיו המובהקים.

לעיל התקשינו לעמוד על עמדתו של ר' אב"ן בנוגע לפורום שבו הותר להורות את מעשה בראשית – האם הוא קיבל את קולתו של התלמוד הירושלמי, כריב"א, או שמא הוא החמיר

32 דוגמה בולטת לכך היא מחלוקתו עם ר' אב"ן בשאלת התנאים שבהם יכולה אלמנה שנישאה בשנית לגבות כתובה ומונחות (אבן העזר, דף לט ע"ב – מג ע"א). בחינת תרשים הזרימה של המחלוקת מלמדת שמדובר במחלוקת עמוקה ויסודית בין נושאי הדגל של שתי שיטות פסיקה שונות בתכלית. בבסיס המחלוקת עמדו חילוקי דעות ביחס להערכת משקלו ההלכתי של התלמוד הירושלמי ביחס לתלמוד הבבלי, ובנוסף לכך היחס לפסיקותיהם של גאוני בבל, והיחס לפסיקות ההלכתיות של חכמי אירופה בני הדורות הקדומים, כרש"י. לסקירה מורחבת על גישותיהם השונות של ריב"א ור' אב"ן ראה בן-גדליה, הרקע ההיסטורי (לעיל, הערה 5), עמ' 46, 47.

33 בעניין זה עסק רבות יעקב זוסמן במחקריו: י' זוסמן, "פירוש הראב"ד למסכת שקלים", בתוך: ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים, לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 131–170; הנ"ל, "מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של הירושלמי", בתוך: ש' ראם (עורך), מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ח'–ט' בסיון תשל"ח, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12–76.

34 על קשריהם הלימודיים עם ריב"א ראה אורבך, בעלי התוספות (לעיל, הערה 3), עמ' 195–208.

כפסיקת התלמוד הבבלי, ולא נותר לנו אלא לחפש את התשובה בסוגיה המקבילה – העיסוק בעניינים שמעבר לעולמנו. בסוגיה הזו ניווכח שר' אב"ן אכן אימץ את גישתו המקלה של התלמוד הירושלמי בסוגיות האלו.

העניינים שחורגים מתחומי העולם

לסוגיית פורום ההוראה של העניינים שחורגים מתחומי העולם נזקק ר' אב"ן בסוף חלקו הראשון של ספר "אבן העזר". ספר זה מחולק לשלושה חלקים. שני החלקים האחרונים נכתבו כפירוש על מסכתות הש"ס השונות, כאשר החלק השני הוקדש לפירוש המסכתות ההלכתיות והחלק השלישי למסכתות העיוניות, ואילו חלקו הראשון הוקדש לדיון בסוגיות "החמות" שהעסיקו את ר' אב"ן ואת חובשי ספסלי בתי המדרש האשכנזיים בימיו. רבים מסימניו של חלק זה הוקדשו לפולמוסים הלכתיים שבהם השתתף ר' אב"ן, ובהם הוא הביע ונימק את שיטתו, לעתים תוך הזכרת השיטות החולקות עליו ולעתים תוך התעלמות מהן. לסוגיית ההוראה של העניינים שחורגים מתחומי העולם נכנס ר' אב"ן תוך ניסיון להסביר לשואליו את דברי אגור בן יקא שנכתבו בספר משלי ל: "נשאלתי על דברי אגור בן יקא פי' וכל הפרשה".³⁵

במהדורה הלא מצוננת של הספר שיצאה לאור לאחרונה על פי כתב יד וולפנביטל מתגלה המניע שהביא את ר' אב"ן לשבץ את תשובתו דווקא בחלקו הראשון של הספר. תחילה ניזקק לפירוש שנתן ר' אב"ן לדברי אגור בן יקא, פירוש שבו הוא סטה מקו הפירוש המסורתי של חכמי צפון אירופה לפסוקי משלי ואימץ את פירושו של רס"ג:

ופירשתי כי איתאיל ואוכל ב' חכמים ה' ושאלו מאגור כל אחד דברי חכמה, אחד שאל לו מה למעלה מה למטה, ואחד שאלו למה טבע הבורא טבע האש שהוא שמים למעלה וטבע המים הוריד למטה, והרוח למה טבע באויר שאינו נתפס בשום דבר ובאפס מקום, והארץ למה טבעה מוצללת על המים, ולפי שאלו ד' דברים הן יסודו של עולם שאלו כן לדעת חכמה. עד כאן מצאתי ברבינו סעדיה.³⁶

אחרי הצגת שאלותיהם של איתאיל ואוכל כפי שהסביר רס"ג, פתח ר' אב"ן בפירוש ארוך לתשובתו של אגור בן יקא. בפירושו טען ר' אב"ן שהעניינים המצויים מחוץ לתחומי עולמנו אינם בני לימוד – "לפיכך אין לעמוד עליו וגם הבורא לא גילה בספר בראשית של מה הן, ועל זה אמר בן סירא במופלא ממך בל תדרוש ובמכוסה ממך בל תחקור, במה שהורשת התבונן ואין לך עסק בנסתרות".³⁷ את האיסור עיגן ר' אב"ן בארבעה נימוקים:

1. קוצר יכולת האדם לעמוד על מציאות שמחוץ להשגתו.

35 אבן העזר, סימן קיט. להקלה על הקריאה השוטפת הנה הפסוקים שפירש ר' אב"ן: דברי אגור בן יקא המושא נאם הנגר לאיתאיל לאיתאיל ואכל: כי בער אנכי מאיש ולא בית אדם לי: ולא למדתי חקמה ודעת קדשים אדע: מי עלה שמים ויורד מי אסף רוח בחפניו מי צבר מים בשמלה מי הקים כל אפסי ארץ מה שמו ומה שם בנני כי תדע: כל אמת א-לוה צרופה מגן הוא לחסים בו: אל תוסף על דבריו פן יוכיח בך ונגזבת: (משלי ל, א-1).

36 אבן העזר, שם. הציטוט תואם בתוכנו את פירוש רס"ג לספר משלי המצוי בידינו, אם כי בקיצור מופלג. משלי עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, בתרגום הרב יוסף קאפה, ירושלים תשל"ו, עמ' רמה-רג.

37 אבן העזר, שם.

2. מאמרי חז"ל שלכאורה סותרים זה את זה, והסתירה ביניהם אינה אלא פועל יוצא של היכולת האנושית המוגבלת.

3. היעדר עדויות של אנשים ששהו מחוץ לתחומי העולם.

4. אי העברת המידע על ידי הבורא מעידה על רצונו להסתיר את העניינים האלו מעיני האדם.

לאורך כל הדיון טרח ר' אב"ן להביע את הסתייגותו המחמירה מהעיסוק בתחום, ולכאורה נדמה היה שהוא אוחז בשיטת המשנה והתלמוד הבבלי שאסרו את העיסוק בתחום הזה מכול וכול, אלא שבסיכום לסוגיה הפתיע ר' אב"ן וכתב:

אבל במה יש לך עסק, כל אמרת א-לוה צרופה, בכל מה שגילה בבראשית שהוא י' מאמרות, הן צרופות לידרש ולחקור. אבל מה שלא גילה מגן הוא ועוזר לחוסים בו, כלומר למכסין ומסתירין את הדבר ואין דורשין ומגליין בו פנים, חוסים כמו "למחסה ולמסתור" שהוא לשון כיסוי וסתור, אל תוסף על דבריו של בורא לגלות מה שלא גילה, פן יוכיח בך ונכזבת במה שהוספת בבואך לדין.³⁸

משהגיע ר' אב"ן לסיכום העניין, זנח את שיטת המשנה והתלמוד הבבלי וסתר את הקו שבו הלך לאורך כל הדיון בסוגיה. מסיכומו משתמע שיש ביכולתו של אדם להגיע בעזרתו ובהגנתו של הקב"ה להשגה בעניינים שמחוץ לתחומי העולם, אלא שעליו לכסות ולהסתיר את ההשגות האלו ולהשאיר אותן לעצמו מבלי להעבירן לזולת. גישה זו תואמת את שיטתו של ר' יונה בשם ר' בא שנכתבה בירושלמי ובה עסקנו לעיל: "אלא עד שלא נברא העולם את דורש ולבך מסכים".³⁹ אמנם לענייננו, היתר ההוראה לזולת, אין כל נפקותא לפסיקת ר' אב"ן, ואין כל הבדל בינה לבין פסיקת המשנה והתלמוד הבבלי, שהרי גם מאמרו של ר' יונה בשם ר' בא, וגם המשנה והתלמוד הבבלי, לא התירו להורות את התחום הזה. נראה אפוא שחידושו הגדול של ר' אב"ן מתמצה בזניחת השיטה ההגותית של המשנה והתלמוד הבבלי ובעיצוב שיטתו על פי תפיסתה ההגותית של שיטה שנכתבה רק בתלמוד הירושלמי.

חידוש גדול יש באימוצן של שיטות מהתלמוד הירושלמי בידי ר' אב"ן. בניגוד לריב"א העדיף ר' אב"ן את התלמוד הבבלי על התלמוד הירושלמי, ולעתים לא חשש אף להתפלמס עם ריב"א על פסקים שהתבססו על התלמוד הירושלמי בטענה:

ומה שמביאין ראייה לדבריהם מגירסת ירושלמי... על דבר זה יש תימה דעד דמגרגשי גרמי וגממי אמאי לא אכלי בישראל⁴⁰ דעד שהן למידין מגירסת ירושלמי למה אין למידין מתלמוד בבלי... ומאי חזו דסמכי אהני דשנויה בירושלמי אמאי לא סמכי אהא דתניא בתלמוד בבלי דכך יפה ויפה.⁴¹

הנסיגה משיטת התלמוד הבבלי ואימוצה של שיטת הירושלמי קשה שבעתים בהתחשב

38 אבן העזר, שם.

39 ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ג. ראה דיונו לעיל.

40 בתרגום חופשי: עד שמכרסמים עצמות ושוברים (את השיניים) לכו ואכלו בשר. על פי בבלי ב"ב כב ע"א.

41 אבן העזר, סימן קז.

בגורמים שהניאו את ר' אב"ן להאריך כל כך בפירוש פסוקי משלי, ולשבצו דווקא בחלקו הראשון של ספרו. גורמים אלו מתגלים לנו במהדורה הלא מצוננת של הספר שיצאה לאחרונה על ידי הרב דבליצקי על פי כתב יד וולפנביטל, ובה השתמרה הגרסה המלאה של סימן קט, סימן שצונזר כנראה בצנזורה עצמית בידי המדפיסים של דפוס פראג.⁴² הקטע המצונזר נכתב במקור מיד לאחר הפסקה שבה דגנו זה עתה, ובה התייחס ר' אב"ן לפרשנות הנוצרית שהיטתה את פירוש דברי אגור בן יקה להוכחת השליחות של יש"ו.

ולהשיב לפוקרים האומרים הפרשה על ישו ואומרים שירד מן השמים ונתחדש באשה, אמרו להם אם כן היה לו לכתוב מי ירד משמים ועלה ומדכתיב מי עלה וירד, משמע שבארץ היה ועלה לשמים וירד, ועוד היה לו לכתוב...⁴³

בהמשך דבריו תקף ר' אב"ן בחריפות יתרה את הפרשנות הנוצרית מתוך פשט הפסוקים, והוכיח שההבנה הפשוטה של פסוקי משלי היא הופכית לפרשנות הזו. משסיים להתפלמס עם הפירוש הנוצרי לפסוקים הציע ר' אב"ן לנצל את דברי אגור בן יקה לניגוח הנצרות באמצעות קו הפרשנות שלהם, על ידי הסבת פירושם לטענה ששלמה המלך אכן חזה את עליית הנצרות ואת האמונה בהתגשמות הבורא בבשר ודם, ואת דברי אגור בן יקה הוא כתב נגד האמונה העתידית של הנוצרים:

ואם יאמר לך תפרש הפרשה, תשיב כשיטתן, כי אגור החכם ראה שהיו עתידין הדור האחרון לומר איתי אל, שאומרים עמנו אל, שבא לדור בארץ עם בני אדם לג' שנים כאשר הם פוקרין. ואמר אגור איתי אל ואוכל, כלומר, ואוכל אני לומר דבר זה. כי בער אנכי מאיש, אם אמרין כן, בער ושוטה הייתי ולא היה בי בינה ולא למדתי חכמה. למה? כי דעת קדושים אדע, שלא יצא לעולם לדבר עם בני אדם בעינין אדם, כאשר אמר דוד: השמים שמים ליי והארץ נתן לבני אדם, וכן דניאל אמר להם: א-להין דמדורוהן עם בשרא לא איתיהו. כי מי עלה שמים וירד, מתי היה דבר זה בעולם שירד הא-ל לדור עם הבריות שאומרים גם לעתיד יהיה כן? וכבר אמר שלמה מה שהיה הוא שיהיה אין כל חדש... אלא ודאי שקר הוא ובער הייתי אם אני מאמין... אלא מדלא ידע בו אדם, לא היה מעולם ולא יהיה. כל אמרת א-לוה צרופה, שאמר השמים שמים ליי ולא יגור בארץ עם בני אדם מגן הוא למאמינים דבר זה. אל תוסף על דבריו, לומר ירד הא-ל לגור בארץ פן יוכיחך לעתיד על שכזבת בו.⁴⁴

מדברים אלו משתמע שר' אב"ן תלה את שורש הטעות של האמונה הנוצרית בטשטוש הגבולות של העולם שאותם תחם הבורא בהתאם ליכולותיו המוגבלות של האדם. לדעתו, כפי שהעולם הזה אינו משמש כמקום מושבו של הבורא, כך אסור וגם אי אפשר לו לאדם לצאת ולחרוג מתחום העולם שהוקצה לו.

תוכן הקטע, וסגנונו הפולמוסי, מעידים על המניעים שהביאו את ר' אב"ן לשבץ אותו דווקא

42 ראה א' שפירא, "פולמוס אנטי נוצרי במאה ה'ב", ציון נו (תשנ"א), עמ' 79-85.

43 אבן העזר, מהדורת דבליצקי (לעיל, הערה 28), כרך א, סימן קיט.

44 שם.

בחלקו הראשון של הספר, דהיינו בחלק שבו שולבו הסוגיות שהעסיקו אותו ואת תלמידיו, ולא במקומו הטבעי, דהיינו בפירוש למסכת חגיגה שנכתב בחלקו השלישי של ספרו. לחץ גדול הופעל בימיו על יהודי עמק הריין להמיר את דתם. הלחץ התבטא ברדיפות דתיות דוגמת הפוגרומים שערכו הצלבנים בימי ילדותו ביהודי עמק הריין במהלך מסע הצלב הראשון, ולאחר מכן, בימי פרעות מסע הצלב השני, כשהגיע ר' אב"ן למעמד המנהיג התורני הבכיר של יהודי עמק הריין. הלחץ הדתי הופעל על היהודים גם באמצעות ויכוחים שנערכו בין היהודים לנוצרים.⁴⁵

נראה שההשפעה של שני הגורמים רבי העצמה, הנאמנות השיטתית למסורת התלמוד הבבלי והפולמוס היהודי-נוצרי, אכן השפיעו על מהלך הכתיבה של הפירוש, שהרי בתחילתו פסע ר' אב"ן בנתיב המסורת של התלמוד הבבלי והתנגד נחרצות לכל עיסוק בעניינים שחורגים מתחומי העולם. אולם, דווקא על הרקע הזה בולטת יותר הסתירה שבסיכום הסוגיה, דהיינו הסיכום על פי מסורת מהתלמוד הירושלמי. ר' אב"ן לא שטח לפנינו את הגורמים שהשפיעו על עיצוב שיטתו ומשום כך לא נשאר בידנו אלא לנסות ולשער את זהותם, שהרי קשה יהיה להניח שר' אב"ן היה מעדיף את פסיקת התלמוד הירושלמי על פני פסיקת הבבלי מבלי שהיה נתון להשפעתו של גורם רב עצמה שאילץ אותו לקבע את שיטתו. יש לשער שהגורם לא היה אלא מנהג חכמי אשכנז הקדומים, ובתוכו מסורת הוראת הסודות שקיבל ר' אב"ן מרבותיו. חשיבות מוחלטת ייחס ר' אב"ן למנהגי הראשונים. בפתיח לספרו הוא הצהיר: "אקרא לספר הזה אב"ן העז"ר על כי עזרני צורי לגלות בו טעמי מנהגי ראשונים..."⁴⁶, ואכן, לאורך כל הספר גייס ר' אב"ן את יכולותיו הלמדניות כדי להגן על מנהגי רבותיו, חכמי אשכנז הקדומים. לפיכך, נראה שגם בענייני העדיף ר' אב"ן את שיטת רבותיו על שיטת התלמוד הבבלי. אמנם אין בידנו הוכחה ניצחת שחכמי אשכנז הקדומים פסקו כפי שיטת הירושלמי בעניין הזה, אך שיטת ריב"א שחי בדור שקדם לדורו של ר' אב"ן, שיטה שהתירה את הוראת מעשה בראשית על פי שיטת הירושלמי (שבה דננו לעיל), ונטייתם הכללית של קדמוני אשכנז לשבץ בפיוטיהם תכנים שלפי מסורת התלמוד הבבלי נחשבים לתכנים סודיים, מקרבת אותנו אל המסקנה שאכן זה היה הגורם שכה השפיע על עיצוב משנת ר' אב"ן.

זה זמן שדיון ער מתנהל בספרות המחקרית על טיב ההשפעה שיש לייחס למסורת הארץ ישראלית הקדומה על התגבשותו של המנהג האשכנזי הקדמון ועל עצמתה.⁴⁶ נטיית ר' אב"ן לזנוח

45 בימיו פעל באזור קלן, עיר מוצאו של ר' אב"ן, רופרט מדוייץ, שהקדיש הרבה מכוחותיו לניצוח תאולוגי עם היהודים. הלחץ הדתי שהפעילו הנוצרים על היהודים בימי ר' אב"ן הניב פרות, והמפורסם שבהם הוא המומר דוד הלוי מקלן. על כך ראה: A. Sapir Abulafia, "The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus", *Jewish History* 7 (1993), pp. 43–63. בידינו כמעט אין מידע שממנו ניתן ללמוד כיצד התנהלו הוויכוחים, ואם הם נכפו על היהודים. דוגמה לכך היא האגדה שמספרת על הוויכוח שנערך בין ר' קלונימוס הזקן לבין היינריך הרביעי. על כך ראה ספר ניצחון ישן: ספר ויכוח נגד הנוצרים, מ' ברויאר (מהדיר), רמת גן תשל"ח, עמ' 56. לדיון ברקע ההיסטורי של הוויכוח ולדיון על אמינותה ההיסטורית של האגדה ראה: בן-גדליה, חכמי שפייר (לעיל, הערה 1), עמ' 241–248.

46 אברהם גרוסמן וישראל מ' תא-שמע מובילים את הקו הקושר בין המסורת האשכנזית הקדומה למסורת הארץ ישראלית. את שיטתם הם כתבו במחקרים רבים: א' גרוסמן, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל", שלם ג (תשמ"א), עמ' 57–92; הנ"ל, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל, הערה 19), עמ' 424–435, ובמחקרים רבים נוספים; "מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 61–88; הגישה שהתווה בספרו זה הולכת כחוט

את המסורת הבבלית ולסמוך את פסיקותיו בעניינינו על מסורת שמקורה בתלמוד הירושלמי ועל מסורות ארץ ישראליות מציגה בפנינו דוגמה נוספת לנוהג שמקורו במנהג הארץ ישראלית הקדום, המשיך להתקיים בבתי המדרש האיטלקיים בימי הביניים הקדומים, התגלגל עם המהגרים היהודים לעמק הריין, ושם התקבע והמשיך להתקיים עוד שנים רבות לאחר מכן.

מעשה מרכבה

שלא כבמעשה בראשית וכבתחומים החורגים מתחומו של עולמנו, לא נחלקו התלמודים באשר לפורום המותר להוראת מעשה המרכבה, ופסקו פה אחד על פי הפסק המחמיר של המשנה שהתיר את הוראת הנושא לתלמיד היחיד והמיוחד: "דבש וחלב תחת לשונך – דברים המתוקין מדבש וחלב יהו תחת לשונך".⁴⁷

בעלי התוספות הראשונים, ובני דורם החסידים, היו נאמנים למסורת הכתובה בתלמודים ונוהרו עד מאוד בהוראת עניין מעשה מרכבה, אלא שהם נחלקו בעצם ההגדרה של הנושא – מהו מעשה המרכבה שאת הוראתו הגבילו חז"ל.

בספר "כתב תמים", תוך דיון בשיטת רס"ג באשר לאופן שבו נברא העולם, ציטט ר' משה מתקן מספר "היכלות", ולפני הציטוט הגדיר את מהותו של הספר על פי דברי ריב"א: "ובספר היכלות שהוא משניות של מעשה מרכבה, כדברי רבינו יב"א הלוי זצ"ל, כתוב בהם..."⁴⁸ קשה להפריז בערכו של הציטוט מדברי ריב"א. וכי מדוע טרח ריב"א להגדיר את ספר היכלות ולזהות אותו כמשניות של מעשה מרכבה? קשה יהיה להניח שדבריו נאמרו מבלי משים, שהרי אם כן מדוע טרחו באי בית המדרש לשמר את זיהויו לאורך שלושת הדורות שחלפו מזמנו ועד לימיו של ר' משה מתקן? נראה איפה שציטוט זה, שכביכול צוטט כמשיח לפי תומו, צופן בחובו רמזים למחלוקת עמוקה שהדיה השתמרו לאורך הימים הרבים שחלפו מזמנו ועד לכתובת הספר "כתב תמים". הזיהוי של ספר היכלות כמשניות של מעשה המרכבה הפך את הספר לחיבור שחז"ל הורו למדר אותו, ואסרו ללמדו אלא לחכם ומבין מדעתו, או ליתר דיוק, לראשי פרקים שאותם ניתן למסור רק לחכם המבין מדעתו.

בעניין זה לא הייתה דעתם של כל קדמוני אשכנז זהה. כאמור לעיל, הרבה מחכמים אלו, ובמיוחד חכמי משפחות קלונימוס ואבון, שילבו ברוח המסורת האיטלקית הקדומה חומרים הלוקחים מספרות ההיכלות. לגישה זו ניתן היה גם למצוא ביטוי בבתי המדרש של חכמי משפחות קלונימוס ואבון בני דורו של ריב"א. דוגמה בולטת לכך היא שני שיעורים שהעביר ר' קלונימוס בר' יצחק הזקן (סבו של ר' יהודה החסיד) בבית מדרשו שבשפייר, וסיכומם השתמר בכתב יד וטיקן 487. שיעורים אלו הועברו ליותר מתלמיד אחד, ככל הנראה לכל באי בית המדרש, ובהם

השני ביתר מחקריו. כנגדם, נטה חיים סולוביצ'יק להמעיט במחקריו בעצמת הקשר שבו נקשרה המסורת האשכנזית הקדומה למסורת הארץ ישראלית. לסיכום עדכני ומפורט של שיטתו ראה: ח' סולוביצ'יק, היין בימי הביניים – יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס"ח, עמ' 321–343.

47 בבלי חגיגה יג ע"א. גם הירושלמי הסכים לפסיקת המשנה: "עוד היא כר' עקיבה? דברי הכל היא! כדי שיהא אדם יודע לחום על כבוד קונו" (ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"א).

48 כתב תמים, כ"י פאריס H 711, דף 19ב (ד"צ, ירושלים תשמ"ד).

דרש ר' קלונימוס הזקן בתכנים הלכותיים מספרות ההיכלות.⁴⁹ אמנם גם בני משפחות קלונימוס ואבון נזהרו מאוד בהוראת מעשה מרכבה, אלא שהם נטו להגדיר את החומר האסור עם החומרים היותר פנימיים שבספרות ההיכלות, ובמיוחד עם השמות המקודשים שנכתבו בהם. על זהירותם של חסידים אלו בשמות הקדושים ניתן למצוא עדויות רבות, במיוחד בספרות המאוחרת יותר שנכתבה בידי ר' יהודה החסיד ובני חוגו.⁵⁰ בהתאם למסורת זו הסבירו בני החוג את הגירת רבם, ר' יהודה החסיד, משפייר לרגנסבורג, לאחר שאשתו נגעה בתיבה שהייתה מלאה בכתבי סוד ובהם "סודות וקדושות", בשעה שלא הייתה טהורה.⁵¹

לצערנו לא השתמרה התייחסות נוספת של ריב"א לעניין זהותו של החומר המוגדר כ"מעשה מרכבה", אך מכתבי תלמידיו ניתן להשלים את החלקים החסרים בתמונה. ר' אב"ן נמנע כמעט לגמרי משימוש בתכנים שנלקחו מספרות ההיכלות ומספרות הסוד בפיוטיו. באופן הזה נראה שיש להסביר את היעדרותם התמונה של פיוטי האופנים מרשימת הפיוטים הארוכה של תלמידם המשותף של ריב"א ור' אב"ן, ר' אפרים בר' יצחק מרגנסבורג. ר' אפרים היה פייטן פורה והרבה לכתוב פיוטים מסוג יוצרות, מאורות, אהבות וזולתות, אך פיוטי האופנים שבהם נהגו קדמוני אשכנז לשקע חומרים הלכותיים מספרות ההיכלות נעדרים לחלוטין מקובץ פיוטיו הגדול.⁵² אמנם, כאמור, ר' אב"ן נמנע כמעט לגמרי מלהשתמש בפיוטיו באופן ישיר בתכנים שנלקחו מספרות ההיכלות, אך בפירושו החשוב לפיוטים הוא לא יכול היה להתחמק מלפרש את הפיוטים של קדמוני אשכנז ואיטליה שרואים היו בתכנים מספרות ההיכלות, מאחר שהפיוטים האלו נתקבעו זה מכבר בבתי הכנסת האשכנזיים, עוד שנים רבות טרם לידתו. אכן בעניין הזה העמידה לפניו מורשת הפיוט האשכנזי אתגר של ממש. קודם שנדון בסוגיה נקדים ונציע מעט רקע כללי על פירושו של ר' אב"ן לסידור התפילה, למחזור ולפיוטים.⁵³ הפירוש נכתב כפירוש עממי, ותוך זמן קצר הוא החל לשמש כמסד לחיבורים פרשניים של תלמידיו ותלמידי תלמידיו שהוסיפו על פירושו כהנה וכהנה. מסיבה זו קשה מאוד לזקק את הנוסח המקורי של הפירוש, ועד לימינו טרם הודפסה מהדורה מדעית ראויה לפירוש החשוב הזה. בסוף הפירוש הסביר ר' אב"ן את המניעים לכתובתו: "ואני אליעזר ב"ר נתן המפרש לא לכבודי עשיתי ולא מזחיחות לבי אלא ראיתי שנתמעטו מעלי הדעת והשכל, ורבו שאינם יודעים אפילו פירוש סדר תפילה, וכתבתיו למען ילמדו בו, וידע אדם מהו מוצא מפיו, ומתוך כך יכוון דעתו".⁵⁴ הרצון לפשט ולהסביר על

49 כ"י וטיקן 487 דף 70. חלקים ממנו הודפסו בידי מ' הרשלר, "שאלות ותשובות של רבנו קלונימוס הזקן בעניני קדיש וקדושה", גנוזות ב (תשמ"ה), עמ' קכה-קכט. על כתב היד, על השיעורים שסוכמו בו ועל משמעותם הייחודית ראה בהרחבה: בן-גדליה, חכמי שפייר (לעיל, הערה 1), עמ' 214-217.

50 כדוגמת הפסקאות הרבות בספר חסידים שבהן נכתבו אזהרות לגבי הזהירות הרבה שיש לנהוג בכתבי הסודות שבהם נכתבו שמות מקודשים. הוראות לביצוע הטקס המיוחד שבו העבירו חסידים אשכנז את השמות המקודשים לתלמידיהם כתב ר' אלעזר בר' יהודה, בעל ספר הרקח, בתחילת ספרו "ספר השם". ראה: ר' אלעזר בר' יהודה הרקח, ספר השם, ירושלים תשס"ד, עמ' א. כמו כן ראה: י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 74-76.

51 תשובות מהרש"ל, ירושלים תשנ"ג, סימן כט.

52 ר' אפרים בר' יצחק מרגנסבורג, "פיוטי ר' אפרים בר' יצחק מרגנסבורג", הביא לדפוס א"מ הברמן, ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ירושלים תחר"ץ, כרך ד.

53 לתיאור מורחב ראה א"א אורבך, ספר ערוגת הכושם מבוא ומפתחות, ירושלים תשכ"ג, כרך ד, עמ' 24-39.

54 פירוש התפילות לר' אב"ן, כ"י ורשה, האוניברסיטה, 258, דף 164ב.

דרך הפשט את התפילות והפיוטים ניכר לאורך הפירוש כולו, וסגנונו מזכיר במשהו את סגנון הפירושים של רש"י לתנ"ך ולתלמוד. בהתאם לגישתו, כשהגיע ר' אב"ן לפיוטי האופנים שבהם שיקעו הפייטנים הקדומים תכנים שנלקחו מספרות ההיכלות, הוא נאלץ לפלס לעצמו דרך שתאפשר לו לפרש לציבור הרחב את התכנים הממודרים שבפיוטים. בהקדמה לאחד מהפיוטים האלו, הפיוט "לך אלים", שבו שיקע מחברו, החכם האיטלקי הקדום ר' בנימין בר' זרח, תוכן רב מספרות ההיכלות, הקדים ר' אב"ן וכתב: "אופנים איני כדי לפרשם, דאין דורשים מעשה מרכבה ביחיד אך הפשט אני אפרש כדי לכוין להשמיע לאוזן מה שהפה מוציא".⁵⁵ במשפט קצר וממצה שטח ר' אב"ן לפנינו את השיטה הדו-רובדית שהבחינה בין ההבנה הפשוטה של הפיוטים לבין הפירוש המעמיק להם. את הפירוש המעמיק, שנכנס לעומק הסודות מספרות ההיכלות ששוקעו בפיוטים, הוא נמנע מלהעלות על הכתב, שהרי אין דורשים מעשה מרכבה ביחיד, אך את ההבנה הפשוטה של הפיוטים, שהיינו הבנת המילים ועיקרי העניינים שלדעתו כלל הציבור יכול ואף חייב היה להבין בזמן תפילתו, הוא כתב – "כדי לכוין להשמיע לאוזן מה שהפה מוציא".

בבחינה של הפירוש לפיוט ניתן להבחין בנאמנותו של ר' אב"ן לדרך הפרשנית שהתווה, כאשר הוא הקפיד להסביר רק את פשט המילים ואת הרעיון הכללי של הפיוט, בעוד שלחבר המעמיק של התוכן הוא נזהר מלרדת. בנאמנותו לשיטה ניתן להבחין גם בפירושים לפיוטים אחרים שבהם שוקעו תכנים מספרות ההיכלות.⁵⁶ יש לציין שבמאמציו לפרש את הפיוטים לא נמנע ר' אב"ן מלהשתמש בחומרים שנלקחו מפרקי היכלות, ובוזה אפשר שדעתו הייתה מעט שונה מדעתו של ריב"א.

תורת הכבוד

האופן שבו מתקיים המוגע בין הא-ל האין-סופי ובין העולם המוגבל והאנשים החיים בו היה מהסוגיות המרכזיות שהעסיקו את חכמי ימי הביניים. דעות רבות נאמרו בסוגיה זו על ידי חכמי ישראל, והם הציעו גישות מספר להתמודדות עם בעיותיה המורכבות. תקצר היריעה מלהקיף בדפים האלו את הדעות הרבות שנאמרו בעניין, ומקוצר היריעה אפילו בתוכן שיטת רבנו חננאל, שאת דבריו ציטט ר' אב"ן, לא נדון. נסתפק באמירה הכוללנית שרוב חכמי אשכנז סברו שהקשר בין האדם לבין הבורא מתקיים באמצעות הכבוד הא-לוהי המהווה אמצעי גישור בין האדם המוגבל ובין הא-לוהים האין-סופי.⁵⁷

כבר במבט ראשון נראה שיש לסווג את נושא הכבוד אל תחום מעשה המרכבה, שהרי העיסוק בו נוגע במיישרין להגדרות הבסיסיות של תחומי האלוקות. גם הסיבות שבעטיין נאסרה הוראת מעשה המרכבה ברבים תקפות לכאורה לתחום הזה. אם מצד כבודו של הבורא, הרי שהעיסוק הפומבי בתורת הכבוד יביא חלילה לפגיעה בכבודו, ואם מצד יכולתו של האדם, הרי אין ספק

55 כ"י ורשה, האוניברסיטה 258, דף 182א. מן הראוי להטות את האוזן לדברי ר' אב"ן, שלא תלה את המניע לדרכו בחוסר יכולת לפרש את הפיוט לעומקו אלא באי רצונו לעשות כן.

56 לשם דוגמה, פירושו לפיוט "והחיות אשר הנה", כ"י המבורג 152, דפים 113ב, 114א.

57 לסקירה נרחבת של השיטות השונות של חכמי אשכנז בסוגיה, והרקע להן, ראה דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז (לעיל, הערה 50), עמ' 104–183.

בכך שהעיסוק בתחום הזה מחייב יכולת הפשטה של הלומד, יכולת שלא כל בני האדם נחוו בה. על אף כל זאת ייחד ר' אב"ן פסקה ארוכה לעיסוק בתורת הכבוד בחלקו השני של חיבורו "אבן העזר", בפירוש ההלכתי למסכת ברכות. בפסקה זו ציטט ר' אב"ן פסקה ארוכה מפירוש רבנו חננאל למסכת ברכות, פסקה העוסקת בשלילת ההגשמה של האלוקות ובהסבר כללי על האופן שבו מתקשר הא-לוהים האין-סופי עם האדם המוגבל.

מצאתי בפר"ח מניין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר נשבע י"י בימינו ובזרוע עוזו ימינו זו תורה שנאמר אש דת למו עוזו אילו תפילין. שהקב"ה מראה כבודו לנביאיו ולחסידיו באובנתא דליבא בדמות אדם יושב, דכתיב: ראיתי את י"י יושב על כסאו, וכתיב: ואראה את י"י יושב על כסאו וגו'. וכמו שיש לו רגלים, דכתיב: ותחת רגליו כמעשה וגומר. וכיון שנודע לנו כי מתראה לנביאיו בעניין הזה, נתברר כי זו ראייה האמורה אינה בראיית העין אלא בראיית הלב, כי לא יתכן להאמר בראיית העין – שנראה דמות הקב"ה, שנאמר: ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו, אלא ראיית הקב"ה בלב הוא. וכך יתכן לומר שאפשר לאדם לראות בראיית הלב דמות כבוד אש בראש ועליו תפילין...

ולמביני הדעת ויראי שמים בפחות מכן דיי להם להבין ולידע, שאין בכל התלמוד דברים שמודיע שיש בישראל נותן דמות לבוראינו יתברך שמו ויתעלה זכרו. אמנם חלקי לב רשעי ארץ המינים מחפאים דברים אשר לא כן כדי לגנות את עצמן, מי שפרע מדור המבול הוא יפרע מהם. ומצינו שהקב"ה יתעלה זכרו הראה למשה רבינו בתוך הכבוד, שאמר הכתוב: וראית את אחורי, כגון מלאך ובראשו תפילין, וראה משה קשר של תפילין ושין של תפילין והבינם, כעניין שהראהו משכן וכל כליו שנאמר: ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וזה יתכן למראית העין ויתכן לראיית הלב אבל זה שכתב וראית את אחורי אינה אלא ראיית הלב...⁵⁸

לא בכדי השתמש רבנו חננאל בביטוי "אובנתא דליבא" כדי לתאר את האופן שהנביאים והחסידים קולטים בו את מראה הכבוד. בביטוי זה השתמש גם התלמוד הבבלי בתיאור האופן שבו ניתן לצפות במרכבה,⁵⁹ והשימוש בביטוי הזה בענייננו מהווה יותר מרמז לאימות ההנחה שרבנו חננאל, ור' אב"ן שללא ספק הבחין גם הוא ברמז, סיווגו את תורת הכבוד לתחום מעשה המרכבה. בדרך כלל נטה רבנו חננאל לדלג על האגדות מבלי לפרשן, אך על האגדות התמוהות שבאמצעותן ניתן היה לנגח את היהדות המסורתית הוא התעכב בפירושו, ובראשן האגדות המגשימות כדוגמת האגדה הזו.⁶⁰ לא נתעכב על סקירת הגורמים שהניעו את רבנו חננאל להאריך בפירושו ולהיכנס לתחום מעשה המרכבה בפירוש שיועד ללימודם של רבים,⁶¹ ונשים את פנינו

58 אבן העזר, פירוש למסכת ברכות, סימן קכז.

59 "תניא, אמרו לו לרבי יהודה: הרבה צפו לדרוש במרכבה ולא ראו אותה מימיהם. ורבי יהודה: התם באבנתא דליבא תליא מילתא..." (בבלי מגילה כד ע"ב).

60 י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד (לעיל, הערה 1), חלק ראשון, עמ' 133–135.

61 יש לזכור שמכורתו הפיזית וגם הרוחנית של רבנו חננאל הייתה איטליה, ועל נטיית חכמיה לטפל בנושאים מסוגים בציבור הערנו לעיל. בפי חכמי אשכנז היה שמו רבנו חננאל מרומא, וזאת אף על פי שהם ידעו שחייו הבוגרים ופעולתו הרוחנית התנהלו בצפון אפריקה.

אל הגורמים שהניעו את ר' אב"ן להעתיק את פירוש רבנו חננאל במלואו בתוך ספר "אבן העזר" שיועד ללימוד ציבור הלומדים הרחב.

שלא כחכמים אשכנזיים קדומים רבים שספריהם בנויים בעיקרם על ליקוטים מחיבורים אחרים,⁶² לא הרבה ר' אב"ן לצטט קטעים מחיבורים אחרים.⁶³ אמנם הוא הרבה להציג ולהסתמך על דעות חכמים אחרים, ובתוכם שמור מקום של כבוד לרבנו חננאל,⁶⁴ אך למרות זאת הוא כמעט לא ציטט אותם כלשונם. אם בכל זאת ציטט את דבריהם הוא עשה זאת בקצרה, שתיים-שלוש שורות לכל היותר, וגם זאת בדרך כלל על מנת להסתמך על דעתם בעניינים הנוגעים להלכה למעשה. ציטוט כה ארוך, ועוד בעניין אגדי, הוא נדיר, אם לא יחידאי בספר, ונראה שיש לתלות זאת בצורך הגדול שראה ר' אב"ן להכניס את התכנים שבו לספרו, אם בשל החשיבות הרבה שייחס להם ולרבנו חננאל שכתב אותם, ואם בשל הזדהותו המוחלטת אתם. לפיכך, גם אם הפירוש לא נכתב בידי ר' אב"ן עצמו, ניתן להשתמש בו כבצורה כדי להציג מבעדו אל עולמו ההגותי של ר' אב"ן.

ר' אב"ן לא שיתף אותנו בשיקוליו, ולא הסביר על מה הוא ראה להעתיק את פירוש רבנו חננאל כלשונו, אך דומה שהכתובת שאליה מיען רבנו חננאל את פולמוסו צדה את קולמוסו של ר' אב"ן: "אמנם חלוקי לב רשעי ארץ המינים מחפאים דברים אשר לא כן כדי לגנות את עצמן, מי שפרע מדור המבול הוא יפרע מהם". מאחר שהדבר אינו נוגע לענייננו, נדלג על הניסיון לזהות את "רשעי ארץ המינים" שאליהם התכוון רבנו חננאל בפירושו, ונתמקד במינים שטרדו את מנוחתו של ר' אב"ן, הלא הם הנוצרים. כאמור לעיל, לחץ נוצרי עז הופעל על יהודי אשכנז בתקופת ר' אב"ן כדי שימירו את דתם לנצרות, זו שהאמינה בהתגשמות הא-לוהות בגוף אדם. אמנם אין בידינו ראיות לשימוש נוצרי כה מוקדם בראיות מאגדות תלמודיות כדי לגנח את היהדות כפי שאירע בתקופות מאוחרות יותר,⁶⁵ אך יש להניח שהאגדות התלמודיות שנכתבו בפרק הראשון של מסכת ברכות, שמהן משתמע שלא-לוהים יש דמות מוחשית שמניחה תפילין, הביאה לשאלות בפי הלומדים הפשוטים אף מבלי שהשכנים הנוצריים נפנו בהן לצורך פולמוס. יש לזכור שיהודים אלו נדרשו לעתים למסור את נפשם על קידוש השם וייחודו בגלי הפרעות של מסעות הצלב, וכדי לעמוד בניסיונות היה עליהם לברר לעצמם תחילה את ייחודה של האמונה היהודית ששוללת מכול וכול את הגשמות הבורא. כדי לענות ליהודים האלו העתיק ר' אב"ן את פירושו של רבנו חננאל שכאילו

62 בין החשובים שבהם ניתן למנות את ספר הרוקח, ספר אור זרוע וספר אבי העזרי לראבי"ה.

63 בהקדמה לספרו הדיגיש ר' אב"ן את בעלותו על הנכתב בספר: "ואשר יקרא בו וישרו דבריי בעיניו ואומרם בשמי ויביא גאולה לעולם, יהי ברוך ומבורך מפי צורי".

64 ראה י"מ תא-שמע, "קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח, ו'הלכות גדולות' בצרפת ובאשכנז במאות ה"א והי"ב", כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך א: אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 43–61. כמו כן ראה י"מ דובאווין, "לחקר השימוש בפירוש רבנו חננאל בספר 'אבן העזר' לראבי"ן", אוקימתא ב (תשע"ד), עמ' 105–134.

65 לתיאור תהליך המעבר לשימוש באגדות חז"ל לניגוח היהודים במהלך המאה השתים עשרה ראה ע' פונקשטיין, "התמורות בווכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב", ציון לג (תשכ"ח), עמ' 125–144. אמנם רופרט מדויין היה שייך לאסכולת המתפלמסים הקדומה שעדיין הסתמכה במיוחד על הוכחות מספרי המקרא בטענותיה נגד היהדות, אך למרות זאת אין לשלול את האפשרות שמומרים יהודיים כדוגמת הרמן מקלן, שהתנצרו בעת היותם מבוגרים ולאחר שלמדו בבתי המדרש המובהרים של עמק הריין, התנחלו עם היהודים כבר בתקופתו תוך שימוש בחומרים פנים-יהודיים, כמו אגדות חז"ל.

נכתב במיוחד למטרה זו. ניתן לשער שר' אב"ן ראה יתרון בהעתקת פירוש שבאמצעותו ניתן היה להסתתר מאחורי גבו הרחב של חכם קדום ומפורסם ולהעלות על הכתב תכנים השאובים ממועשה המרכבה.

אם נבחן בקפידה את טקסט הפירוש ואת תכניו, נוכל להבחין במשפט שלכאורה נראה כמיותר ואפילו כמופרך: "ולמביני הדעת ויראי שמים בפחות מכן דיי להם להבין ולידע, שאין בכל התלמוד דברים שמודיע שיש בישראל נותן דמות לבוראינו יתברך שמו ויתעלה זכרו".⁶⁶ אבקש להעלות את ההשערה שבמילים האלו ניתן למצוא רמז להתלבטות של רבנו חננאל בעניין האופן שבו מותר להוציא אל הציבור את התכנים של מעשה מרכבה. מחד גיסא, את סודות מעשה המרכבה יש למסור "למביני הדעת ויראי שמים", כפי שהורתה המשנה, ויתרה על כך, גם לאנשים האלו יש למסור את החומר בראשי פרקים, שהרי "בפחות מכן דיי להם להבין ולידע". מאידך גיסא, על מתקפתם של המינים שטפלו על התלמוד האשמות של הגשמת הבורא יש להשיב תשובה ברורה. לצורך מתן התשובה נאליץ רבנו חננאל לפתוח את החומר המסווג ללימוד האנשים שאינם "מביני דעת", ובניגוד להוראת המשנה, אף בהרחבה.

על אף כל זאת, אם נבחן את הפירוש נמצא אותו מתמקד ברובד השטחי של הנושא. רבנו חננאל נזהר מלהיכנס לרבדים הפנימיים של מעשה המרכבה, ואף נזהר מלהגדיר את המונחים הבסיסיים ביותר של תורת הכבוד, וכל שכן מלהיכנס לדקויות העדינות של הגדרת הכבוד. הסברו הוא שטחי, כללי ולא מפורט, מגלה טפח ומכסה טפחיים, ומשועבד כולו למטרה שהציב לעצמו – שלילת ההגשמה. אם נבקש להגדיר את שיטת רבנו חננאל בפירוש האגדה הזו, נוכל להגדירה כשיטה דו-רובדית שעל פיה ניתן, ואף צריך, ללמוד את מעשה המרכבה לעומקו, אך בראשי פרקים, לתלמידים "מביני הדעת ויראי שמים", על פי המגבלות שהטילו חז"ל. לעומת זאת, בשעה שהימנעות מעיסוק בתורת הכבוד עלולה להביא לנזקים אמוניים, התיר רבנו חננאל לחשוף להמון הרחב את המינימום האפשרי מסודות מעשה המרכבה, ואת המינימום הזה להסביר ולהוכיח ככל האפשר.

ניתן למצוא קווי דמיון בין הגישה הדו-רובדית של רבנו חננאל להוראת תורת הכבוד, שבאמצעותה הוא הגן על אגדות התלמוד מפרשנות מעוותת (לדעתו), ובין הגישה הדו-רובדית של ר' אב"ן לפירוש הפיוטים שבהם הופנמו תכנים סודיים. שני חכמים אלו חרגו מלשון הוראת חז"ל שאסרה את העיסוק הפומבי במעשה המרכבה מכול וכול, אך זאת תוך שמירת רוח ההוראה של חז"ל, כשהם נזהרים לכסות על הרבדים הפנימיים יותר של תורת מעשה המרכבה ולשמור על חסיונם. דמיון זה יעלה לפתחנו את שאלת טיב הקשר בין שני האישים. האם ר' אב"ן יצר את שיטתו בפירוש פיוטי הסוד על פי הדרך שהתווה רבנו חננאל בתשובתו? או שמא שניהם אינם אלא מייצגים מאוחרים של גישתם של חכמי איטליה הקדמונים שהגדירו רק את הרבדים העמוקים יותר של תורת מעשה המרכבה כתכנים סודיים בעוד שהם פותחים בפני ההמון את השער אל הרבדים השטחיים יותר? שאלה זו ראויה להיות נדונה בכובד ראש, אלא שדיון זה חורג מתחומי הנושא שלו הוקדש מחקר זה.

66 וכי למי כתב רבנו חננאל את פירושו? אם הפירוש נכתב ל"מביני הדעת ויראי שמים", אז לשם מה האריך רבנו חננאל בדבריו? ואם הפירוש נכתב לשאינם "מביני הדעת ויראי שמים", אז מה ביקש רבנו חננאל להשיג בכך ש"החמיא" ורמז להם על כך?

אחרית דבר

בדפים האלו ניסינו לעמוד על דרכם של ראשוני בעלי התוספות האשכנזיים בהגדרת הנושאים המסוגים, ובזיהוי התלמידים שהותר לשתף אותם בלימוד הסודות. בחינה זו נעשתה באמצעות מתודות של חקר ספרות ההלכה, שהרי סוגיה זו היא סוגיית איסור והיתר במהותה, מה גם שחכמי התקופה באשכנז לא חילקו בין סוגיות הלכתיות לבין סוגיות אגדיות, ובכתביהם משמשים התחומים התורניים השונים בערבוביה.⁶⁷ אכן, ניתן להבחין במאפיינים המובהקים של שיטות הדיון ההלכתיות של בעלי התוספות הראשונים לאורך כל המשא והמתן בסוגיה, ובמיוחד במאפיינים הייחודיים של שיטתו ההלכתית של ר' אב"ן. חכמים אלו נצמדו למסורות ולמנהגים של חכמי אשכנז הקדומים, אך במקביל הם ניסו להתחקות אחר ההיגיון הפנימי של המסורות האלו. לצורך כך הם רתמו את הכלים הדיאלקטיים ואת כלי ניתוח הסוגיה החדים שפותחו על ידם, ושבאמצעותם הם למדו גם את יתר סוגיות הש"ס. באמצעות כלים לימודיים אלו הם התמודדו עם הפערים שהיו בין מסורת התלמוד הבבלי, מסורת התלמוד הירושלמי והמורשת האיטלקית והאשכנזית הקדומה, ועם הבעיות שהעמידה להם מציאות החיים ובתוכה הלחץ הדתי שהופעל על ידי הנוצרים.

67 ראה א' גרוסמן, "שורשי של קידוש השם באשכנז הקדומה", בתוך: י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירות הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 107–119; י"מ תא-שמע, "התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם: לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית", בתוך: י"ט עסיס ואחרים (עורכים), יהודים מול הצלב, ירושלים תשס"א, עמ' 150–156.

בעלי התוספות כפרשני הפשט: מאה שנה למבואו של ש"א פוזננסקי

אפרים קנרפוגל

בין שנת תר"ע לשנת תרע"ג הוציאה לאור חברת מקיצי נרדמים בוורשה את פירושי ר' אליעזר מבלגנצי (בוואנסקי, בצפון צרפת) ליחזקאל ולתרי עשר שההדירם שמואל אברהם פוזננסקי, המזכיר של מקיצי נרדמים. כנספח לפירושי ר' אליעזר מבלגנצי הוציאה לאור גם את הקדמתו הגדולה של פוזננסקי (בת מאה חמישים וחמישה עמודים), "מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא". המבוא והפירושים יצאו לאור שוב במהדורת צילום בירושלים בשנת תשכ"ה על ידי מו"ל שלא נזכר שמו, ואמנם ברשות מפורשת של המשפחה.¹

בחציו הראשון של המבוא עסק פוזננסקי בהרחבה בקבוצה של פרשנים הידועים לנו היום כפשטני צפון צרפת שחיו ופעלו במשך סוף המאה ה'א' ובעיקר במאה השתים עשרה, והם רש"י, ר' יוסף קרא, רשב"ם ור' יוסף בכור שור (שנפטר לא יאוחר מ-1190).² את הרבע האחרון של מבואו הקדיש פוזננסקי לר' אליעזר מבלגנצי, שהיה קצת מבוגר מבכור שור – בכור שור מביא ממנו בשמו לכל הפחות פעם אחת בפירושו על התורה (לויקרא כב, כה). ר' אליעזר היה הרבה פחות ידוע מיתר חברי הקבוצה של הפשטנים, ודרכיו בפרשנות המקרא היו מיוחדות ואפילו קצת חריגות בהשוואה ליתר הקבוצה.³

1 על חברת מקיצי נרדמים ראה א"א אורבך, "חברת מקיצי נרדמים, תרכ"ד-תשכ"ד", מחקרים במדעי היהדות ב (תשנ"ה), עמ' 816-822; י' מאיר, "שורשיה של חברת מקיצי נרדמים במזרח אירופה", בתוך: ש' אליצור (עורכת), מתרדמת הגנוזים לארון הספרים: מאה חמישים שנה למקיצי נרדמים, ירושלים תשע"ג, עמ' 33-45. על חייו ומשורותיו של פוזננסקי בוורשה ראה א' מארכס, "שמואל אברהם פוזננסקי", ספר זכרון לכבוד הד"ר שמואל פוזננסקי, ורשה/לייפציג תרפ"ז, עמ' 2-טו.

2 ראה במבואו של פוזננסקי, עמ' 13-75. מחקרים אחדים על ר' יוסף בכור שור יצאו בעשור האחרון. ראה מאמרי, "Anthropomorphism and Rationalist Modes of Thought in Medieval Ashkenaz", *The Intellectual Yearbook of the Simon Dubnow Institute* 8 (2009), pp. 119-138; *History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*, Detroit 2013, pp. 493-496; מ' לוקשין, "האם היה יוסף בכור שור פשטן?", בתוך: א' מלמד ואחרים (עורכים), איגוד א, ירושלים תשס"ח, עמ' 161-172.

3 ראה במבוא, עמ' 125-166. ראה גם Y. Berger, "The Contextual Exegesis of R. Eliezer of Beaugency and the Climax of the Northern France Peshat Tradition", *Jewish Studies Quarterly* 15 (2008), pp. 115-129; idem, "Conceptions of Biblical Composition and Poetic Structure in the Commentary on Chronicles in Ms. Munich 5", *Iggud* 1 (2008), pp. 3*-19*; R. Harris, *Discerning Parallelism: A Study in Northern French Medieval Jewish Biblical Exegesis*, Providence 2004, pp. 28-31, 75-85; ח"ה בן-ששון, "יחוד עם ישראל לדעת בני המאה ה'ב", בתוך: א"ש רוזנטל (עורך), פרקים ח"ב, ירושלים תשכ"ט-תשל"ד, עמ' 171, 203-206, 212-218.

בין דיונו בפשטנים הידועים לנו יותר לבין דבריו על ר' אליעזר מבלגנצי תיאר פוזננסקי כמה פירושים נוספים בדרך הפשט, עלומי-שם או בלתי ידועים, שנכתבו בצפון צרפת בסוף המאה השתים עשרה ובתחילת המאה השלוש עשרה. בנוסף, הוא הקדיש למעלה מעשרים עמודים לקבצים המכונים "פירושי בעלי התוספות על התורה", חיבורים קומפילטוריים שהתחילו להופיע בצפון צרפת מאמצע המאה השלוש עשרה ועד למאה הארבע עשרה, חלק מהם נמצאים בדפוס אם כי מרביתם טמונים עדיין בכתבי יד. פוזננסקי הדגיש מיד שהקבצים האלה, שאכן נמצאים בהם דברים בשמם של בעלי התוספות יחד עם חומר מחכמים מאוחרים יותר, וכן גם פירושים רבים שהובאו בעילום שם, היו שונים מאוד מן הפירושים שנתחברו בצפון צרפת במאה השתים עשרה. לדבריו, הם סרו מדרך הפשט ו"ירדו" במידה ניכרת לדרך הדרש.⁴

פוזננסקי כותב שהוא רצה להקדיש ספר מיוחד לפירושי בעלי התוספות על התורה, הבטחה שלצערנו נראה שלא הספיק לקיימה. הוא מזכיר בקיצור את פירושו של ר' משה מקוצי, בעל ספר מצוות גדול (נפטר בסביבות 1250), ששרידים ממנו כלולים בתוך הקובץ מנחת יהודה (ועוד על קובץ זה מיד), ואת פירושו של ר' יוסף בן נתן אופיצ'אל שהיה גם מחברו הראשי של ספר יוסף המקנא ומביא גם לא מעט מפשוטו של מקרא כדי לדחות את פירושי הנוצרים וטענותיהם.⁵ פוזננסקי דן בהרחבה בספר הג'ן לר' אהרן בן יוסי הכהן, ליקוט מדברי בעלי התוספות בצפון צרפת שחובר בשנת 1240 בערך,⁶ בספר מנחת יהודה שנערך בשנת 1313 בידי ריב"א (ר' יהודה בן אלעזר או אליעזר),⁷ בקבצים דעת זקנים והדר זקנים ששמות מחבריהם אינם ידועים, בספר פענח רזא לר' יצחק בן יהודה הלוי ובפירוש הרא"ש על התורה שייחוסו לתלמיד המובהק של המהר"ם מרוטנבורג, ר' אשר בן יחיאל, מוטל עדיין בספק.⁸

לאחר מכן תיאר פוזננסקי קבצים אחדים הנמצאים רק בכתבי יד. יש לציין שאף על פי שפוזננסקי כתב את דבריו, כאמור, לפני יותר ממאה שנה, ידיעותיו בכתבי היד היו מרשימות מאוד, ולפעמים ממש מאלפות. מסקנתו של פוזננסקי על גישתם של הפירושים האלה כמכלול היא כך: "כי רוח אחרת מרחף עליהם מאשר על כל המפרשים אשר נצבו לנגד עינינו עד כה". אף שאפשר לפעמים למצוא בהם דברים הקרובים לפשט, ואף שהם מרבים לצטט את פירושי רש"י (ולפעמים אפילו משווים בין הפירושים שעל פי הדרש לבין אלה שבדרך הפשט, ומביאים

4 ראה במבוא, עמ' 75–91 (וע"ע עמ' 115–124, על ספרי לעזים). דיונו של פוזננסקי על בעלי התוספות על התורה נמצא בעמ' 92–114.

5 הבטחתו של פוזננסקי נמצאת בעמ' 92. דבריו על ר' משה מקוצי ור' יוסף אופיצ'אל נמצאים בעמ' 93–96. על ספר ר' יוסף המקנא ראה גם במבואו של יהודה רוזנטל למהדורתו (מקוצי נרדמים, ירושלים תש"ל), עמ' 13–28, ובמאמרו של דניאל לסקר, *Joseph ben Nathan's Sefer Yosef ha-Makane and the Medieval Jewish Critique of Christianity*, in: E. Baumgarten and J. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York 2015, pp. 113–122.

6 ראה במבוא, עמ' 98–103. "מ אורליאן השתמש במהדורתו המדעית (ספר הג'ן): פירוש לחמשה חומשי תורה מאת רבי אהרן ב"ר יוסי הכהן, ירושלים תשס"ט) רק בכתב יד אחד של הספר (וינה 28), ולא בכ"י נירנבורג 5. ראה בספרי הג'ן (לעיל, הערה 2), עמ' 267–269.

7 ראה במבוא, עמ' 104–106, וע"ע עמ' 96–97, על ר' אליקים, רבו של ריב"א. חזוניאל טויטו הוציא במהדורה מדעית את הפירוש לספר בראשית (עפ"י כמה כתבי יד), מנחת יהודה: פירוש לתורה לר' יהודה בן אלעזר, כרך א, ספר בראשית, ירושלים תשע"א.

8 ראה במבוא, עמ' 107 הע' 3, ובספרי הג'ן (לעיל, הערה 2), עמ' 287 הע' 263.

גם פירושים על פי הדקדוק), פוזנסקי קובע "שרוב דבריהם הוא מדרש הלכה ואף גמטריות, וגם לפירושיהם ע"פ הפשט יש בהרבה מקומות לא דמות של פירוש כי אם אותה של חידוש".⁹ ניתוחיו של פוזנסקי על דרכם של פשטני צפון צרפת במאה השתים עשרה והישגיהם נידונו ונתלבנו (ולפעמים אף הוכחשו) על ידי חוקרים בני זמננו וביניהם שרה קמין ומושה ארנד זכרונם לברכה, וכן ע"י שרה יפת, להבדיל בין החיים לחיים.¹⁰ ארנד, יפת ואחרים אף הוציאו לאור פירושים שיוחסו לר' יוסף קרא ולרשב"ם שפוזנסקי שיער לנכון על קיומם, אף שלא זכה לראותם.¹¹ כמו כן, חוקרים כגון אברהם גרוסמן ויצחק פנקובר הרחיבו מאוד את העיון בתופעה שפוזנסקי הכיר אף על פי שלא היה בידו לקבוע לגביה מסמרות, היינו ההגהות והתוספות לפירושו של רש"י שנתחברו על ידו ועל ידי תלמידיו.¹² בדומה, איתמר כסלו ויונתן יעקבס זיהו פירושים נוספים של הרשב"ם – שפירושו על התורה שרד בעצם בכתב יד אחד בלבד (שהוא קצת בעייתי או לקוי), ובכמה קטעים נוספים – הטמונים בפירושים מצפון צרפת שנכתבו לאחר ימיו ושהביאו ממנו.¹³ פוזנסקי עסק רק בקיצור בשאלה החשובה מאוד למה בעצם התפתחה פרשנות הפשט בצרפת במאה השתים עשרה. כידוע, שאלה זו העסיקה בין היתר את פרופ' גרוסמן ואת פרופ' אלעזר טויטו המנוח. במילים אחדות, גרוסמן רואה את השפעת חכמי ספרד וצפון אפריקה בתקופות הקודמות כמכרעת, יחד עם השפעת הרנסנס של המאה השתים עשרה, לעומת דעתו של טויטו שהפולמוס היהודי-נוצרי הוא שגרם בעיקר (ובמקביל לרקע של הרנסנס) להתמסרותם של פרשני צפון צרפת במאה השתים עשרה לדרך הפשט.¹⁴

9 ראה במבוא, עמ' 113–114.

10 ראה ש' קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו; הנ"ל, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשס"ח; מ' ארנד, פרשנות המקרא והוראתו, ירושלים תשס"ו; ש' יפת, דור דור ופרשניו, ירושלים תשס"ח, וראה גם מ"ז כהן, "הרהורים על חקר המונח פשוטו של מקרא בתחלת המאה העשרים ואחת", בתוך: ש' יפת וע' ויזל (עורכים), ליישב פשוטו של מקרא: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשע"א, עמ' 5–58.

11 ראה מ' ארנד, פירוש ר' יוסף קרא לספר איוב, ירושלים תשמ"ט, מבוא, עמ' 23–44; ש' יפת ור' סולמאס (עורכים), פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת, ירושלים תשמ"ה, מבוא, עמ' 17–54; ש' יפת, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לספר איוב, ירושלים תש"ס, מבוא, עמ' 14–36; הנ"ל, פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לשייר השירים, ירושלים תשס"ח, עמ' 9–51, ולהלן, הערה 16. כמו כן ראה: M. Lockshin, "Rashbam on Job: A Reconsideration", *Jewish Studies Quarterly* 8 (2001), pp. 80–104; R. Harris, "The Rashbam Authorship Controversy Redux", *Jewish Quarterly Review* 95 (2005), pp. 163–181.

12 ראה א' גרוסמן, "הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 67–98; הנ"ל, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 187–193, 210–212, 358–366; י"ש פנקובר, "הגהות שהגיה רש"י את פירושו לספרי הנביאים", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טו (תשס"ה), עמ' 185–211; הנ"ל, "הגהות רש"י, הגהות תלמידיו והגהות אנונימיות בפירוש רש"י לספר יהושע", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טז (תשס"ו), עמ' 205–229; הנ"ל, "הגהות רש"י לפירושו לתורה", *JSLJ* 6 (2007), עמ' 141–188; הנ"ל, "הגהות רש"י לפירושו ליהושע ולמלכים", עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס"ח), עמ' 335–383; הנ"ל, "הגהות רש"י והגהות תלמידיו לפירוש רש"י על ספר עמוס", בתוך: מ' אביעזר ואחרים (עורכים), זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה תשע"ג, עמ' 425–448; ראה גם מ' ארנד (בהערה הקודמת), עמ' 13–22.

13 ראה א' כסלו, "פירוש החזקוני כעד נוסח לפירוש רשב"ם לתורה", בתוך: מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), שי לשרה יפת, ירושלים תשס"ח, עמ' 173–193; י' יעקבס, "נוסח פירוש רשב"ם על פי כת"י ברסלא ועל פי מקורות נוספים", זר רימונים, עמ' 468–488.

14 ראה פוזנסקי, מבוא, עמ' 9–12; גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 457–461, 471–506; א' טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום: עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג, עמ' 11–47; יפת, דור דור ופרשניו, עמ'

כהמשך לשיטותיהם, גרוסמן רואה את רש"י כמייסדו של המפעל של המאה השתים עשרה על פי מה שהוא קיבל מארצות ספרד בפרשנות הפשט, ואילו טויטו, עם זאת שהדגיש לנכון שרש"י לא התייחס במידה ניכרת לוויכוח היהודי-נוצרי בפירושו, מפריד גם בינו לבין הרשב"ם, ר"י קרא ובכור שור שהתייחסו בפירושיהם ישירות לפולמוס עם הנוצרים ושייסדו שיטה פרשנית המתנגדת כל כולה ליזמתם של הנוצרים להצביע על רמזים ועל תיאורים של עיקרי אמונות דתם בתוך המקרא. הגישות של גרוסמן וטויטו גם שופכות אור על חילוק נוסף שפוזנסקי הזכיר והדגיש, אף על פי שלא היה בידו לבארו. עד סוף המאה השתים עשרה, ההתעניינות החזקה בפשט שהייתה אצל חכמי צפון צרפת פגה לפתע ונעלמה כמעט לחלוטין. כפי שפוזנסקי מציין בסוף דבריו על ר' יוסף בכור שור, "בכור שור הוא הפרשן האחרון הנודע בשמו בין פשטני צפון צרפת המפורסמים בתקופה שאנחנו מדברים בה, היא התקופה הקלאסית של הפשטנות בצרפת".¹⁵

על פי טויטו, מכיוון שחכמים בצפון צרפת ובאשכנז התחילו לכתוב במאה השלוש עשרה ספרים המיועדים לצורכי הפולמוס, כגון ספר יוסף המקנא לר' יוסף אופיצ'אל שחובר כתגובה לספרות הנוצרית מן הסוג הזה (שהנוצרים חיברו והפיצו כבר מאמצע המאה הי"א ובמשך המאה השתים עשרה), שוחררו פרשני המקרא מתפקידם כפולמוסנים והיו יכולים לחזור ולעקוב שוב אחרי פרשנות המקרא מן הזוויות המסורתיות שבעבר, כגון ספרות חז"ל והמדרש. גרוסמן טוען לשיטתו שעד לסוף המאה השתים עשרה הצליחו הפשטנים לסיים את מרבית עבודתם המחודשת בתחום הזה, כפי שאירע גם ברנסנס הנוצרי של המאה השתים עשרה. ואם כן, החידוש שבגישתם וההתעניינות בה ירדו במידה משמעותית לקראת המאה השלוש עשרה.

ואמנם, שרה יפת הדגישה בקשר לפירושו של ר' חזקיה בן מנוח, הנקרא חזקוני (נכתב בצפון צרפת בסביבת שנת 1275; פוזנסקי מזכיר את הפירוש הזה רק במקום אחד בלבד במבואו, בעמ' 106 הע' 3), שפירושו הפשט עדיין נשתמרו אצלו במדה ניכרת. חזקיה בן מנוח אינו מזכיר במפורש את מקורותיו – הוא רק מרמז להם תוך שירה קצרה ומעורפלת בהקדמת פירושו – אך ברור שביניהם היו כמה מהפשטנים שבצפון צרפת במאה השתים עשרה, ובמיוחד רשב"ם ור' יוסף בכור שור. יפת אף טוענת שאפשר לזהות רבדים של פשט גם בכמה מהקבצים האנונימיים של בעלי התוספות על התורה שנכתבו בתקופה זו, זאת אומרת בסוף המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה. היא מצביעה במיוחד על הקבצים דעת זקנים והדר זקנים, ומציעה שאף על פי שהרדיפה אחרי הפשט הייתה האתגר החשוב ביותר במאה השתים עשרה בצפון אירופה (כדי להשלים את החסר מהתקופות הקודמות), הוגי המאה השלוש עשרה שמרו על הגישה הזאת

154. חננאל מאק העיר לאחרונה על השפעתם של פירוש ר' משה הדרשן מבפרובנס על רש"י לא רק במישור הדרש אלא גם במישור הפשט; ראה ח' מאק, "דרשן וגם פשטן: ר' משה הדרשן מבשר פרשנות הפשט למקרא", תרביץ פג (תשע"ג), עמ' 409–429. על ההשפעה הביזנטית על רש"י ראה י' תא-שמע, כנסת מחקרים, ח"ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 244–248, וי' יעקבס, "פירוש 'לקח טוב' על שיר השירים: מקומו בתולדות פרשנות שיר השירים ויחסו לפירוש רש"י למגילה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כג (תשע"ד), עמ' 225–241; אך השווה א' גרוסמן, "רישומם של ר' שמואל 'החסיד' הספרדי ורעואל הביזנטי בבית מדרשו של רש"י", תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 447–467.

לפחות כאופציה אחת, שלא כדעתו של פוזנסקי בקשר לספרות זו, וכפי שתיארנו אותה לעיל.¹⁶ מכיוון שפוזנסקי הקדיש את הקדמתו לחכמי צרפת הוא לא עסק בבעיה היסטורית חשובה אחרת בקשר לפרשנות הפשט שאברהם גרוסמן ושרה יפת עסקו בה. יש לתמוה למה לכאורה לא מצא הפשט או פשוטו של מקרא אף אוהד אחד בגרמניה במאה השנים עשרה, ובפרט מכיוון שבפרשנות התלמוד הדיאלקטיקה של התוספות נמצאת בשני האזורים. גרוסמן סובר שאכן אפשר למצוא מקרים של פרשנות הפשט במקרא בגרמניה במאה ה"א, גם בישיבת מגנצא וגם בישיבת ורמייזא (ורש"י כידוע למד בשני המקומות). ואם כן, לכל הפחות בשלב הפורמטיבי, אם לא במאה השנים עשרה, הייתה התעניינות בגרמניה בפרשנות הפשט.¹⁷ יפת העלתה את האפשרות שהחזקוני השתמש גם בפירושים על התורה שמסר ר' יהודה החסיד לבנו זלמן (או זלטמן) בהקשרים של פרשנות הפשט; ר' יהודה החסיד, שהיה יליד שפירא, נפטר ברגנסבורג ב-1217.¹⁸

בעיקר הודות לעבודתם של יצחק שמשון לנגה ויעקב גלס זכרונם לברכה, ולאוספים של המכון לתצלומי כתבי יד שבספרייה הלאומית, ידוע לנו כיום על יותר ממאתיים כתבי יד של פירושים או קבצים של "בעלי התוספות על התורה", כפי שהם מכונים. על פי כתבי היד הנ"ל יש לנו אפשרות למלא פער של חיובל שנים שעברו בין פרשני הפשט של המאה השנים עשרה לבין הקבצים הקומפילטוריים הנקראים בשם הכולל "פירושי בעלי התוספות על התורה" שהתחילו להופיע רק באמצע המאה השלוש עשרה – הראשון מביניהם שידוע לנו הוא ספר הגן (משנת 1240) שהזכרנו לעיל.¹⁹ באופן לא מפתיע הקבצים האלה מרבים להביא מפירושו של רש"י, ויש מביניהם שאפילו ניסו, במידה מסוימת אם כי לא בשיטתיות, לשמש כסופרקומנטר לפירושו של רש"י. פירושו של הרשב"ם מובא הרבה פחות בקבצים של בעלי התוספות על התורה, שוב באופן לא מפתיע, וכן פירושו של ר' יוסף קרא מובאים, אך פחות מאלה של הרשב"ם. ואמנם, פירושו של ר' יוסף בכור שור תופס מקום שני בספרות זו, אחרי פירושי רש"י. בכור שור נזכר בקבצים אלה במידה רבה, כולל כמה פירושים שיוחסו לבכור שור שאינם נמצאים בכתב יד מינכן 52, כתב היד השלם היחיד שקיים לפירושו על התורה. בלשון קצרה אפשר לומר שר' יוסף בכור שור השתלב היטב בפירושי

16 ראה ש' יפת, "פירוש ר' יוסף קרא לאיוב: לדמותם ולתפוצתם של פירושים קומפילטוריים בימי הביניים", עיוני מקרא ופרשנות ג (תשנ"ב), עמ' 195–216; הנ"ל, "פירוש החזקוני לתורה: לדמותו החיבור ולמטרותיו", בתוך: מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 91–111.

17 ראה גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 462–470.

18 ראה יפת, פירוש החזקוני לתורה, עמ' 92 הע' 6; עמ' 98 הע' 28, וע"ע בספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 217 הע' 48; עמ' 222 הע' 56; עמ' 225 הע' 64; עמ' 232 הע' 81.

19 על הספרות הענפה הזאת ראה י"ש לנגה, "לזהותו של רבי חיים פלטיאל", עלי ספר ח (תש"ם), עמ' 140–146; הנ"ל, "ספר מושב זקנים עה"ת", המעיין יב, ג (תשל"ב), עמ' 75–95; הנ"ל, "פירושי ר' חיים פלטיאל על התורה", תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 231–234; הנ"ל, "פירוש בעלי התוספות על התורה – כת"י פריס 48", עלי ספר ה (תשל"ח), עמ' 73–88; הנ"ל, "לזהותו של ר' חיים פלטיאל", עלי ספר ח (תש"ם), עמ' 140–146; י' גלים (עורך), תוספות השלם, ח"א, ירושלים תשמ"ב, הקדמת העורך, עמ' 11–38; ספר הג'ן, מוה"ד י"מ אורליאן (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' פג–צז; י' תא-שמוע, כנסת מחקרים, ח"ד, ירושלים תש"ע, עמ' 158; מאמרי, *Midrashic Texts and Methods*, in: M. Fishbane and J. Weinberg (eds.), *Midrash Unbound*, Oxford 2013, pp. 267–319.

בעלי התוספות על התורה.²⁰

פוזננסקי עסק בבכור שור (שאינן כיום שום ספק שהוא ר' יוסף ב"ר יצחק מאורליאן/אורליינש, מתלמידיו של רבינו תם בתורה שבעל פה; שמו נזכר בתוספות לכמה מסכתות) וניסה לאתר את גישתו לפשט מול גישת רש"י. אך הדבר החשוב ביותר שיוצא מהשוואה זו לדעתי (דבר שלא נאמר במפורש על ידי פוזננסקי, אף שהוא בחן את העניין) הוא שר' יוסף בכור שור מביא פירושים על פי הפשט ופירושים על פי חז"ל והמדרש ביחד, זאת אומרת על אותו פסוק או פסוקה, יותר משלוש מאות פעם. אף שבכור שור מדווח פחות על המתודולוגיה שלו מכפי שעשה רש"י, ולא תמיד ברור לקורא בכל מקרה אם הוא העדיף את הפירוש שעל פי הפשט או את הפירוש של חז"ל, ברור לחלוטין שבכור שור ראה את עצמו הרבה יותר קרוב לסמטתו הידועה של רש"י שבא להציג את "פשוטו של מקרא" ואגדה המיישבת דברי מקרא" (ואף על פי שבכור שור מציע לא מעט פירושים ספציפיים המתנגדים בתוכן ובצורה לפירושי רש"י) מאשר ליעדו של הרשב"ם להגיע בכל מה שאפשר לעומק פשוטו של מקרא בכל מקרה, זאת אומרת לפירושים שדיברו דווקא אל לבם של המשכילים (כפי שהם תוארו אצל רשב"ם בפירושו לבראשית לו, ב ואצל ר' יוסף קרא בפירושו לשמואל א, א, כ), כלומר לאלה שאינם מזדהים כבעלי תלמוד. איני יכול להאריך בהערכה זו כאן, אבל הבאתי מגוון ראיות לכך במקום אחר כשדנתי בתכונותיו הפרשניות של ר' יוסף בכור שור בהשוואה לרש"י ולרשב"ם, וכל הרוצה יכול לעיין שם להבהרה נוספת.²¹

אם כן, מבחינת ההיסטוריה האינטלקטואלית, הקבצים של בעלי התוספות על התורה של אמצע המאה השלוש עשרה והלאה העדיפו את הפירושים הרבניים (כלומר אלה שנטו הרבה יותר לספרות הרבנית כדי לפרש את הפסוקים וליישב את דברי המקרא) על אלה של רשב"ם ושל ר' יוסף קרא. יש לציין שרשב"ם היה, כידוע, כמו רש"י ובכור שור, גם בעל תלמוד מובהק. דבר זה הרבה פחות ברור אצל ר' יוסף קרא, אם כי הוא למד בשיבת ורמייזא בסוף המאה הי"א. מובנו של התואר "קרא" הוא לכאורה שר' יוסף עסק בעיקר במקרא – ובכל אופן, אין לנו ממנו חיבור ולא חצי חיבור (ואפילו אזכור אחד כמעט אין לנו ממנו) בפרשנות התלמוד. גם ר' אליעזר מבלגנצי לא נודע לנו כלל כבעל תלמוד, אך גם לא ברור אם הוא חיבר פירוש על התורה באיזשהו שלב או רק פירושים לנביאים אחרונים ואולי לכתובים. בלשון קצרה, הקבוצה של הפשטנים בצפון צרפת במאה השתים עשרה שהוצגה על ידי פוזננסקי חזרה עד סוף המאה לפירושו או לדרכו של רש"י, כפי שהיא משתקפת בפירושו של ר' יוסף בכור שור, ועזבה את הפשט הקיצוני ביותר המרוחק בדרך כלל מגישתם של חז"ל כפי שהיא נמצאת בפירושיהם של רשב"ם ושל ר' יוסף קרא. באופן לא מפתיע רש"י כאילו ניצח כאן, והדבר הזה ברור למדי מאמצע המאה השלוש עשרה ואילך, פרט אולי לפירושו של החזקוני שהוא הרבה יותר מורכב מכל פירוש אחר בן זמנו. אך כעת, לאחר כל ההבהרות לגבי דרכה של פרשנות הפשט במאה השתים עשרה, על פי שלל כתבי היד בנוסף לספרות הנדפסת יש לנו אפשרות לזהות שמות ופירושים של בעלי התוספות

20 על קצב המובאות מר' יוסף קרא ורשב"ם ראה מאמרי הנ"ל (בהערה הקודמת), עמ' 276 הע' 27. על המונח "סופרקומנטר" בהקשר זה ראה גם מנחת יהודה לספר בראשית, מהד' ח' טויט, מבוא, עמ' 13–18.

21 ראה פוזננסקי, מבוא, עמ' 49–74, 114, ובספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 126–161. עיין גם אצל לוקשין (לעיל, הערה 2), ובספרו של ד"ר יהונתן יעקבס על חידוש ומסורת בפירושי ר' יוסף בכור שור על התורה, שנמצא בהכנה.

שפעלו ביוכל השנים שמסוף המאה השנים עשרה ועד לאמצע המאה השלוש עשרה, ולתאר ולנתח את גישתם. בקבוצה האמצעית הזאת, בין הפשטנים שפוזנסקי הרחיב עליהם את הדיבור לבין הקבצים של בעלי התוספות על התורה שגם אותם תיאר, קיימת קבוצה בולטת של חמישה חכמים השווה במספרה לקבוצת הפשטנים שעסק בהם פוזנסקי. (כאמור, ר' יוסף בכור שור הוא איש המפנה כאן, ושייך באמות לשתי הקבוצות.) ואמנם, חברי הקבוצה האמצעית הזאת חיו גם בצפון צרפת וגם באשכנז. שניים מהם היו, כמו ר' יוסף בכור שור, מתלמידיו של רבינו תם במפעל התוספות: ר' יעקב בן שלמה מאורליאן (הידוע גם כרבינו תם [כשם רבו] מאורליינש), ור' יום טוב בן יצחק מיואני (הידוע גם בכינוי ר' תיט"ב = תוספות יום טוב, או שמא תולדות יצחק יום טוב). שניהם היגרו לאנגליה בתקופה מאוחרת בחייהם ונהרגו שם בפרעות שאירעו מסביב לשנות 1189–1190.²² נותרו לנו מכל אחד מהם בנפרד כמאה קטעים או פירושים, חלק ניכר מהם בדרכו וברוחו של רש"י, ור' יעקב מאורליאן אף ניסה במקרים רבים לפרש את דבריו של רש"י.

*

בספרי הנזכר לעיל (בהערה 2) הבאתי שורה ארוכה של דוגמאות מן הפירושים האלה של ר' יום טוב מיואני ור' יעקב מאורליאן וניתחתי אותן בצורה מלאה.²³ כאן נציג רק דוגמאות ספורות (אך בולטות) כדי להשוות את מחבריהם של הפירושים ליתר חברי הקבוצה הפרשנית הזאת, ובסופו של דבר גם לפרשנות האשכנזית בימי הביניים בכלל. כשיעקב שומע מבניו שיוסף עדיין בחיים (בראשית מה, כו: "עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים"), הוא מגיב ואומר: "רב עוד יוסף בני חי אלה ואראנו בטרם אמות" (בראשית מה, כח). רש"י ורשב"ם התקשו במובנה ובהקשרה של המילה "רב" בפסוק זה, ושניהם הוסיפו רעיונות שאינם מפורשים בפסוק כדי להסבירו. רש"י פירש: "רב לי עוד שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף חי", ורשב"ם פירש: "די בפוגת לבי שלא האמנתי אלא ודאי עוד יוסף בני חי". כביטוי לקושי הענייני רשב"ם מוסיף ש"פשטות אחרים של ערמימות נאמר" והנם הבל". ר' יום טוב מיואני אמנם פירש: "אתם אומרים שהוא מושל בארץ מצרים, די לי במה שהוא חי אף אם לא יהיה מושל. תיט"ב".²⁴ יוצא לפי ר' יום טוב שהפסוקים עצמם גילו את רגשות יעקב לנכון – לגביו היה די בכך אילו שמע רק שיוסף נשאר בחיים, אף אם לא עלה לגדולה במצרים, דבר שאחיו כנראה התרשמו ממנו. פירוש זה הובא גם כנספח לפירושו של הרשב"ם (בשם "ואני הצעיר שמעתי"), ואפשר שהצעיר הזה הוא ר' יום טוב, אם לא מיישהו אחר ששמע את הפירוש ממנו.²⁵

22 ראה עליהם א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"ד, א, עמ' 133, 142–146. על כתיבתם ראה גם פ' רוט, "פירוש על מסכת קנים לאחד מבעלי התוספות", נטועים ו (תש"ם), עמ' 9–16; S. Einbinder, *Beautiful Death*, Princeton 2002, pp. 29–30; 51–52; 57–59.

23 ראה שם, עמ' 162–203.

24 כתב יד מינכן 50, דף 291ב.

25 ראה פירוש התורה אשר כתב הרשב"ם בעריכת דוד רוזן, ברסלוי תרמ"ב, עמ' 65 (ושם, בהערות ב ו-15). פירושו של ר' יום טוב מובא בעילום שם בקובצי פירושים של בעלי התוספות על התורה. ראה י' גליס (עורך), תוספות השלם, ח"ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' 233 קטע ד, וראה גם בחזקוני.

בבראשית מב, ו נכתב בתורה שיוסף שולט בכל ארץ מצרים וגם מספק אוכל לכולם: "ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ". תמוה לכאורה למה הייתה התורה צריכה לספר שיוסף היה גם השליט וגם המשביר; ברגע שיוסף השליט – הוא האחראי לכל מה שמתרחש בארץ מצרים ואין צורך למנות את משרותיו או את מגמותיו האחרות. ר' יום טוב מיואני מסביר את העניין בכיוון הפשט הלוקח בחשבון את המציאות שהייתה רווחת אז במצרים, ומסביר גם את כל הפרשה והעניין:

ויבאו בני ישראל בתוך הבאים. וכתוב בתורה ויוסף הוא השליט הוא המשביר. הקשה ה"ר י"ט ומה זה בא להשמיענו הכא שיוסף הוא השליט וכי אני יודע שהוא המשביר? אלא הכי פי' ר' יו"ט מיוני, וי"ל דבא להשמיענו משום דכתיב בתוך הבאים פי' הבא לשבור תבואה מיוסף כדי להרויח בה ולמכרו לאחרים בדמים יקרים. ואחי יוסף אמרו נקנה מן הבאים לקנות תבואה ובמצרים לא נבוא, שמא יפגע בנו יוסף שנמכר למצרים ויקבול עלינו שגנבנו אותו ומסרנו אותו ויותר טוב שניתן לאילו הבאים לקנות תבואה תדיר מעט רווח ולא נצטרך לבוא למצרים. והרגיש יוסף בדבר ואמ' שמא יקנו אחי מן הבאים הנה וציוה לבאים אחר התבואה שלא יקנו יותר מכדי צורכם ולא ימכרו לאחרים. וציוה לכל עובר ושב שלא יקנה אלא ממנו ומאז בעל כרחם יבואו לשם אחי יוסף וצריכים לקנות ממנו. ובזה משמיע כאן שיוסף הוא השליט והוא המשביר כי בעצמו היה מוסר לכולם. ה"ר יום טוב.²⁶

פירושו של ר' יום טוב הגיע שיוסף דאג לכך שיבואו מתווכים, וכפי דרך העולם בתחום המסחרי, שיקנו תבואה ממנו ויספקוה ברווח לאחרים, כולל אחי יוסף; אם דבר זה יקרה, לא יגיעו אחיו אליו מצרימה וחלומותיו לא יתגשמו. ואם כן, יוסף הפעיל את שליטתו במצרים כדי לגזור שלא יהיו מתווכים מעין אלה כלל, ושהוא באופן אישי יספק לכל הנצרך מתבואת מצרים.

פירושו של ר' יום טוב לפסוק "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ) גם הוא מקורי מאוד: "כי לא יראני האדם וחי, כל' לא יבקש האדם לחיות בעולם הזה כי מיד כשיראה אותו ושכינתו, יתאוה למות כדי לבוא אליו לאותו העולם. תי"ב.²⁷ ר' יוסף בכור שור ור' אברהם אבן עזרא דחו את ה"ש מפרשים" או ה"ש אומרים" שהבינו כאן שאם יראה אדם את הא-לוהים דווקא אז יחיה לעולם ועד ולא יחיה כפי חיי האדם הרגילים. בכור שור ואבן עזרא הביאו במקום פירוש זה את הרעיון ההפוך, שהאדם הרואה את השכינה מיד ימות. ואמנם, רק ר' יו"ט ב"ב מקשר את האופציות הפרשניות האלה יחד ומגיע לפירוש שהוא מחודש לגמרי.

ר' יעקב מאורליאן פירש את הפסוק "ויהי כי יראו המיילדת את הא-להים ויעש להם בתים" (שמות א, כא) בצורה שונה מרש"י; רש"י סמך על האגדה המיישבת את דברי המקרא כפי שהיא נמצאת במסכת סוטה ובספרי – וכך פירש גם האבן עזרא – שהבתים כאן הם בתי כהונה ומלכות

26 כתב יד מינכן 50, דף 286–287א. ראה גם תוספות השלם בעריכת גלים, ח"ד, עמ' 152–153, קטע א, ופירוש החזקוני (בקיצור). פירוש זה מובא בקובץ מושב זקנים בשם ר"י (אך ברור שהכוונה לר' יום טוב, ולא לבן זמנו הר"י הזקן מדרספרא). הוא נמצא גם בצורה קצרה יותר בשמו של ר' יום טוב בכ"י המוזאון הבריטי 9931, דף 221ב: "שאל ה"ר יום טוב מיוני מה בא להשמיענו כאן שיוסף הוא השליט והוא המשביר לכולם, וכי אני יודע שהוא השליט והוא המשביר משום דכתי' לשבר אוכל בתוך הבאים ופי' הבאים לקנות תבואה מיוסף" וכו'.

27 כתב יד מינכן 50, דף 168א.

שניתנו לצאצאי המיילדות יוכבד ומרים על ידי הקב"ה, כתשלום על כך שהמיילדות היטיבו עם ילדי העברים בפסוק הקודם. בסופו של דבר, פירושו של ר' יעקב מאורליאן קרוב הרבה יותר לפירוש הרשב"ם (שפרעה הוא זה שבנה את הבתים למיילדות אצל המצרים, כדי שהמצרים ישימו עין עליהן ויעכבו אותן מללכת מתוך יראת ה' לעזור לנשים היהודיות שיוולדות), אבל ר' יעקב הוסיף גם נופך לא קטן משלו. פירושו של ר' יעקב פותח בהצגת דיוק על פי כללי הדקדוק הסותר לכאורה את פירושו של רש"י: "תימ' היה לו לומר ויעש להן [בתים], לשון נקבה. ואומר ר"ת מאורליי' שמוסב על העם. כי בין שני בתי בני ישראל היה בית אחד של מצרים כדי שיבכה נגד חבירו כמו שדורש התלמוד בפ"ק דסוטה [דף יב ע"א] גבי אחזו לנו שועלים שועלים קטנים וגו'".

המעניין הוא כאן שר' יעקב מאורליאן נמשך אחר פירושו הפשוט יותר של רשב"ם (שהבתים הם בתים של ממש שנבנו על ידי פרעה, ואף על פי שלפי רשב"ם הם נבנו עבור המיילדות), אך גם סטה ממנו. לדעתו, הבתים שנבנו היו לכל היהודים בתוך האזור של המצרים, והוא הציע אם כן פירוש חדש על פי הטבע והמציאות. בדומה לדרכו של הרשב"ם אך על פי מציאות שונה, ר' יעקב מסביר שהבכי של התינוקות מיישראל יעורר את התינוקות של המצרים ובהם יתגלה שנוולד ליהודים ילד והמצרים יוכלו "לטפל" בו. אך באותה הזדמנות נימק ר' יעקב את הצעתו המקורית על פי סוגיית התלמוד (שבכיייתו של משה עוררה את בכי ילדי המצרים, שהמצרים היו מביאים תינוקות משלהם כדי להבחין שנוולד תינוק ליהודים, ולכן לא הייתה אמו יכולה להצפינו עוד), כדרכו של רש"י במקרים רבים.²⁸

בכמה כתבי יד ובקובץ האנונימי הנדפס של פירושי בעלי התוספות על התורה הנקרא "דעת זקנים" (שנערך כאמור בצפון צרפת במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה) מובא פירוש לקטע משירת הים בשמו של רבינו תם מאורליינש. התורה הצמידה את הפסוק "מי כמכה באלם ה'" (שמות טו, יא) לפסוקים "וברוח אפיך נערמו מים" ו"נשפת ברוחך כסמו ים" (שמות טו, ח), כדי לפרט ולהדגים את גודל הנסים שנעשו על ידי הקב"ה בעת קריעת ים סוף ואת רגישותם:

מי כמוך באלים ה', לכך הוא נסמך אצל נשפת ברוחך כסמו ים ואצל וברוח אפיך נערמו מים לפי שהנס היה גדול שרוח האף חם הוא ואף על פי כן הקריש מים. ורוח הפה קר הוא ואף על פי כן החזיר המים לקרתם ונשתנה ממנהג העולם וכו'. וזהו שנא' נורא תהלות עושה פלא. כך מציאתי בשם ר"ת מאורליי'.

הפירוש הזה הוא פירוש פשטני ומפורט ומבוסס על מציאות החיים.²⁹

28 פירושו של ר' יעקב מאורליאן הובא במנחת יהודה לריב"א, דף 2ב לספר שמות, וכך הוא נמצא בתוספות השלם, י' גלים (עורך), ח"ו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 30, קטע ה. ראה שם גם בקטע ג פירוש דומה הנמצא בכ"י קמברידג' 669.2, וע"ע מ' לוקשין, *Rashbam's Commentary on Exodus*, Atlanta 1997, p. 27 n. 17. בקובץ מנחת יהודה נמצאת כמות ניכרת מפירושו של ר' יעקב. ראה על כך במבואו של חזוניאל טויטו (לעיל, הערה 20), עמ' 79, 92.

29 ראה, בין היתר, כ"י בודל' 1267, דף 275 (ושם, בסוף: כך מפורש בש' ר"ת מאורליינש), וע"ע י' גלים (עורך), תוספות השלם, ח"ו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 229, קטע א. אחרי שגלים מביא את הקטע על פי דעת זקנים, הוא מציין שבכ"י בודל' 2343 הפירוש נמצא בעילום שם, וכך הוא גם בחזקוני.

בהמשך, מצפון צרפת מצויים קרוב למאה פירושים של ר' משה בן יעקב מקוצי, בעל ספר מצוות גדול (נפטר כאמור בשנת 1250, והיה מתלמידי תלמידיו של רבינו תם בפרשנות התלמוד).³⁰ פוזננסקי עסק קצת בפירושו על התורה, אך לא הבחין שיש ביניהם גם לא מעט שהם בדרך הפשט של רש"י ובכור שור. פירושו נקראו, אגב, בשם "פשטי ר' משה מקוצי", והם מובאים לפעמים כאילו הם נכללו בספר או בקובץ שיצא מידו של המחבר, אף שאין הוא קיים כיום בצורה זו.³¹

כדוגמה לפירושו שהם על פי הפשט, ר' משה מקוצי מפרש את השם של לוי שניתן לו על ידי אמו לאה (בראשית כט, לד, "הפעם ילדה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים") בניגוד לגישתו של רש"י (שהביא אגדה המיישבת את דברי המקרא):

הק' ר' משה מקוצי על פ"ה [פירוש הקונטרס] שפי' דד' נשים היו [ליעקב] והמגיע לחלקה [של כל אישה] ג' ילדים [וכפי מדרש תנחומא, שהאמהות כולן היו נביאות וידעו ששך הכול יהיו ליעקב שנים עשר ילדים ומסתבר אם כן שיהיו לכל אחת מנשיו שלושה ילדים], שהרי נר' לו' תלוה אישי אלי שאני יכול[ה] לשאת רק ב' וצריך הוא לטפל עמי. ע"מ אני ושפחת נטפל בב' וצריך בעלי לטפל בג'.³²

ר' משה מקוצי מציע כאן פירוש מקורי על פי המציאות, שללאה הייתה אפשרות לטפל בעצמה (או ביחד עם שפחתה) בשני ילדים, אך כאשר נולד הילד השלישי היה יעקב אביהם צריך להיות אחראי בזמנים מסוימים על הטיפול באחד מן הילדים בעצמו. במקום לפרש את הפסוק על פי המדרש כפי שעשה רש"י העדיף ר' משה מקוצי לספק פירוש על פי המציאות המשפחתית והחברתית.³³

על הפסוק "אדוני שאל את עבדיו לאמר" (בראשית מד, יט) שבו שחזר יהודה את שיחתם הקודמת עם יוסף במצרים הוא אומר שיוסף שאל אותם "היש לכם אב או אח"; אך קשה, שהרי לא מצאנו שיוסף שאל על כך. בפשטי הר"מ מקוצי מתורץ: "שמאחר שאמר להם [יוסף] מרגלים אתם, הוצרך להם לו' אם יש להם או אח". שוב כדרך הפשטנים, ר' משה מקוצי חושף כאן את

30 ראה אורבך, בעלי התוספות (לעיל, הערה 22), א, עמ' 465–479, וכן ספרי: סוד, מאניה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות, ירושלים תש"ע, עמ' 48–58.

31 ראה פוזננסקי, מבוא, עמ' 93–114, 120–121. השווה י' גלינסקי, "רבינו משה מקוצי כחסיד, דרשן ופולמוסן" (עבודת גמר, ישיבה יוניברסיטי תשנ"א), עמ' 4–5, ובספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 290–327. בקובץ מנחת יהודה בתחילת ספר דברים (דף 33) מובאת שאלה שנשאלה ע"י ר' משה מקוצי בפירושו על התורה, והתשובה באה מספר מצוות גדול (לר' משה מקוצי) בשם הר"ר יוסף מקרפנטרא"ם (בכ"י וטיקן ארבן 21 כתוב ר' יוסף מקרפנטרא, שהיה העיר שרטרא בצפון צרפת). החדיד"א בספרו שם הגדולים (ורשה תרל"ו), מערכת הגדולים, דף נא ע"א, ס' קעט (ערך ר' משה מקוצי), סובר שהיו שני חכמים נפרדים שנקראו ר' משה מקוצי (אחד שחיבר את הסמ"ג ואחד שחיבר את הפירוש עה"ת), כי אם לא כן אי אפשר להשיב על שאלתו של ר' משה מקוצי מדברי הסמ"ג (שהם כאילו דברי עצמו). ואמנם, נראה שר' יהודה בן אליעזר (ריב"א) הוא זה שצירף את הפירוש המקראי של ר' משה מקוצי לקטע מן הסמ"ג, ואכמ"ל. ראה בספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 294.

32 ראה כ"י הסמינר בניו יורק, אוסף לוצקי 791, דף 27ב.

33 מנחת יהודה לספר בראשית, דף ל ע"א, מביא את פירושו של ר' משה ("כך פי' ר"מ מקוצי") בלי להביא את פירושו של רש"י, וכן הוא בכ"י וטיקן (ארבן) 21, דף א35-ב. השווה גם י' גלים (עורך), תוספות השלם, ח"ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' 150 קטע ה.

הדיאלוג העומד מאחורי הפסוקים ואינו כלול בו במפורש, אך אפשר להבליטו על פי קריאה מדויקת בפסוקים.³⁴

באופן מפתיע במקצת, הקבצים של בעלי התוספות על התורה בדפוס ובכתבי היד כוללים כמות די מרשימה מפירושו של ר' יהודה החסיד. ידוע שר' יהודה עסק רבות בפירושים על פי גמטריות וראשי תיבות וסופיהן, ועל פי תכונות נוספות המבוססות בעיקר על קווי המסורה לכתובת פסוקי התורה, שלא לדבר על פירושים בדרך תורת הסוד.³⁵ אך בנוסף, בסוף חיו מסר ר' יהודה לבנו ר' זל(ט)מן פירוש שהוא על פי רוב אקזוטרי.³⁶ יתר על כן; כפי שהעיר איבן מרקוס, הפירוש הזה של ר' יהודה מציין את פירושו כפשט למעלה משלושים פעמים.³⁷ אף שהפשט של פלוני לא תמיד דומה לפשט של אלמוני, הפשטים של ר' יהודה החסיד דומים מאוד לאלה של הצרפתים בני זמנו שסקרנו אותם פה.

ניקה למשל את פירושו של ר' יהודה החסיד לבראשית לח, כד, כשיהודה מאשים את תמר במעשה זנות ומכריז על עונשה ("הוציאוה ותשרף"). רש"י פירש, עפ"י חז"ל, שמכיוון שתמר הייתה בתו של מלכי צדק שהיה כהן – דינה של בת כהן שזינתה אכן בשרפה (וכפי שנמצא אחר כך בתורה בפרשת אמור). בניגוד גמור, וכדי להסביר איך זה שלא המשיכו לענוש את תמר לאחר שמצאו שהיא מעוברת מיהודה, ר' יהודה החסיד מציע פירוש ר'אלי נפלא שיש לנו שתי נוסחאות מקבילות ממנו. הנוסח הראשון הוא: "תשרף, ז"א תשרף סימן בלחיים שהוא קנסא בעלמא [ולא מעין מיתת בית דין]". לפיכך, מסביר ר' יהודה החסיד, מכיוון שמדובר רק בקנס של שרפת הלחיים ולא במשפט או בעונש בית דין שחייבים לבצעו, לא המשיכו בדבר זה כשנודע להם שהיא הרה מחמיה. בנוסח הארוך יותר ר' יהודה החסיד מצביע במפורש על המציאות של ימי הביניים: "ועוד אומר מ"א [מורי אבי, כך מכנהו בנו ר' זלטמן] למה לא אמר בכאן הוציאוה ותשרף באש כמו שכתוב בבת כהן כי תחל לזנות באש תשרף, אלא לפי הפשט לא ציווה לשרפה כי אם בלחיים

34 ראה מנחת יהודה לבראשית, דף מד ע"א (=גלים, תוספות השלם, ח"ד [לעיל, הערה 25], עמ' 201 קטע א). השאלה נמצאת גם בפירוש החזקוני (שחובר כשלושים שנה לאחר פירושו של ר' משה מקוצי), אך התשובה (בשם פשטי ר' משה מקוצי) נמצאת רק בקובץ מנחת יהודה שחובר כארבעים שנה לאחר החזקוני. ראה על כך בספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 296 הע' 2, והשווה גם ח' טויטו (לעיל, הערה 20), עמ' 117–126. גישה פרשנית דומה מובאת במנחת יהודה, דף מד ע"א–ע"ב, בשם ר"ת (ר' יעקב) מאורליינש, כדי להסביר את דברי יהודה (בראשית מד, כא) שיוסף אמר דבר נוסף לאחים שלא נזכר במפורש בתורה. השווה גם גלים, תוספות השלם, ח"ד, עמ' 204 קטע ו.

35 ראה, למשל, י"ש לנגה (עורך), טעמי מסורת המקרא לר' יהודה החסיד, ירושלים תשמ"א.
36 על פי החומר הנמצא בקבצים של בעלי התוספות פרסם י"ש לנגה את פירושו זה של ר' יהודה החסיד על התורה, אך הוא השתמש בעיקר בשני כתבי יד כדי להרכיבו ולהשלימו, כ"י קמברידג' 669.2 וכ"י מוסקבה 82. ראה י"ש לנגה (עורך), פירושי ר' יהודה החסיד על התורה, ירושלים תשל"ה. אמנם יש להיזהר בקשר לשני כתבי היד הנ"ל. לנגה כנראה הניח, בטעות לדעתי, שיש לייחס לר' יהודה החסיד את כל הפירושים על התורה שנמצאים בהם, פרט לאלה שיוחסו לחכמים אחרים בשמם. הנכון הוא לדעתי שאם שמו של ר' יהודה החסיד אינו קשור לפירוש מסוים בשני כתבי היד הללו (בלווי הדברים של הבן ר' זלטמן, "כך פירש אבי" וכדומה), ספק רב אם הפירוש הזה נאמר במקורו מפי ר' יהודה החסיד. יש סיכוי גדול שהפירושים האלה יצאו מפי חכמים אחרים ושובצו כאן בעילום שם כדרכם של הקבצים של פירושי התורה לבעלי התוספות בכלל שנמצאים בהם רבדים שונים של חומר, וכפי שראינו כבר בכמה מקרים במחקר זה. ראה בספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 205–212.

37 ראה I. Marcus, "Exegesis for the Few and for the Many: Judah he-Hasid's Biblical Commentaries", *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989), 11*–24*.

ושניים כמו שעושים לגנבים".³⁸

ר' יהודה מביא פירוש שונה ומעניין מאוד על הפסוק המתאר את מה שראתה בת פרעה כשפתחה את תיבת משה ביאור (שמות ב, ו), "ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בכה":

פי' אבי לפי הפשט ותראהו את הילד, זה משה. והנה נער בוכה, זה אהרן, כי היה יושב על הנמל לראות מה יהיה באחיו. והוא היה בן שלש שנים והיה מביט מה יהיה בסוף וחשב לא יכרני שאני יהודי. אבל מרים נצבה למרחוק כדי שלא ירגישו בה. ומיד כשפתחה [בת פרעה] את התיבה, ולא יכול יותר [אהרן] להתאפק, והנה הנער שאצל הילד בוכה. ותחמול עליו ותאמר, ממה שזה בוכה וירא שלא אטביע את הילד, א"כ מסתמא מילדי העברים זה הילד ולא אסופי.³⁹

אף שהפירוש הזה נמצא במדרש אבכ"ר, קובץ ממדרש שהיה ידוע רק באשכנז ובמיוחד לר' יהודה החסיד ואחרים מחוגם של חסידי אשכנז, הגישה של מדרש אבכ"ר מיישבת את הקושי שבדברי המקרא בצורה ממוקדת וחדשנית מאוד גם יחד. הפירוש הזה מסביר היטב את המילים השונות המופיעות ברציפות בפסוק (ילד, נער), אך יותר מזה, הוא מסביר איך באמת ידעה בת פרעה כשראתה את התינוק בתיבה שהוא מילדי העברים. ר' יהודה החסיד מצליח לתאר את כל הרקע של הקטע ופרטיו, ואפילו אלה שלא נאמרו במפורש במקרא, כולל מה שעשה אהרן ומה שעשתה מרים לטובת משה, ואת העובדה שהיו עומדים בזוויות שונות.⁴⁰

פירושים אקזוטרניים מעין אלה מביאים את ר' יהודה החסיד לקרבה ניכרת, הרבה יותר גדולה ממה שרגילים לחשוב, אל חכמי צפון צרפת ואל מורשתם האינטלקטואלית של בעלי התוספות שם, לכל הפחות בתחום פרשנות המקרא. הפירוש הזה של ר' יהודה החסיד על התורה מראה שגם בגרמניה הייתה בתקופה זו התעניינות בפירושים מעין אלה. יוצא מזה לא רק שהתופעה של פרשנות הפשט בצפון צרפת על פי דרכם של מייצגיה, כמו רש"י ובכור שור, לא נעלמה במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, אלא שהייתה קיימת אז ונמשכה גם בצפון צרפת וגם באשכנז.⁴¹

זאת ועוד. החכם החמישי מן ההרכב האמצעי שלנו, ר' ישעיה בן מאלי די טרני [המכונה רי"ד, נפטר בסביבות 1240], אף הוא למד בארצות הריינוס. לפי ישראל תא-שמע, ר' ישעיה למד עם בעל התוספות החשוב ר' שמחה ב"ר שמואל משפירא שבגרמניה, ושם קלט הרי"ד גם את תורת רבינו תם בתלמוד מתלמידיו שחזרו ללמוד וללמד בארץ מולדתם גרמניה. לדעת תא-שמע, ר'

38 עפ"י כ"י קמברידג', מהד' י"ש לנגה עמ' 53-54.

39 עפ"י כ"י קמברידג' ומוסקבה, מהד' לנגה עמ' 73. ראה ע' גאולה, מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אבכ"ר אספה ודברים זוטא (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו), ח"ב, עמ' 44-45; פירוש הרקח על התורה, ח"ב, עמ' יד; ג' ברין, "עיון בפירושי ר' יהודה החסיד להתורה", סיני פח (תשמ"א), עמ' 10-13.

40 ר' יהודה השתמש בגישה פרשנית דומה בפירושו לבראשית לה, כב, כפי שהובא בשמו בכ"י פריס 260, דף 274 (מהד' לנגה עמ' 48), וכן ראה בפירושו לבראשית מז, ז-י (מהד' לנגה עמ' 62-63), ובספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 215-216, 220.

41 ר' יהודה הציע פירוש על פי המציאות לתופעת ספירת העומר שקשורה רק לשבועות (ויקרא כג, טז) ולא לחג אחר. ראה מהד' לנגה עמ' 152 ובספרי הנ"ל, עמ' 230. בדומה, יש לעיין בפירושו על ההבדל שבין הצגת העופות הטמאים בויקרא יא, יג לבין הפסוק המקביל בדברים יד, יב. ראה במהד' לנגה עמ' 203; במאמרו של ג' ברין (לעיל, הערה 39), עמ' 7-9 ובספרי הנ"ל, עמ' 235.

ישעיה חיבר את פירושו על התורה (הנקרא "נמוקי חומש") דווקא באשכנז בסוף ימיו כתלמיד שם, או מיד לאחר שובו לאיטליה, ולכן אין לתמוה שהפירוש הזה מזכיר חכמים מאשכנז וצפון צרפת (כולל כמה מבעלי התוספות) יותר מחכמי כל אזור אחר. יותר ממאה וחמישים קטעים נמצאים ב"נמוקי חומש" של הרי"ד, חציים בדרך הפשט, והרוב מאלה מזוהים כך במפורש. כמו בתוספותיו על התלמוד, פירושו של רש"י, "המורה", הוא נקודת המוצא או היעד הראשון לרבים מפירושי הרי"ד.⁴²

על הפסוק בפרשת לך לך (בראשית יג, יד) האומר שהקב"ה דיבר שוב עם אברהם דווקא אחרי היפרד לוט מעמו, הרי"ד כותב: "פירש המורה [=רש"י] כל זמן שהיה הרשע עמו היה הדיבור נפרש ממנו. ותימ' שהרי מצינו בעודו עמו שדיבר לו הקב"ה. כת' בראש הפרשה וירא אל אברם (בראשית יב, ז). ולי נראה שזה פירושו לפי הפשט, לפי כשנפרד לוט היה אברהם מצטער ולפיכך נראה לו הקב"ה לומר לו אל תצטער כי את כל הארץ וכו' ". לפי הרי"ד, הקב"ה דיבר עם אברהם בהזדמנות זו כי ראה שהיה מצטער, ולא היה דיבורו של הקב"ה עם אברהם תלוי דווקא באי-נוכחותו של לוט. הצעת פירושים פסיכולוגיים מעין זה מאפיינת את פירושיהם של כמה מפרשני הפשט בצפון אירופה.⁴³

בפירוש פשטני מאוד הרי"ד מסביר למה הקיץ פרעה ואמר שהוא חלם חלום רק אחרי חלומו השני על השיבולים. אחרי חלומו הראשון על הפרות כתוב בתורה שפרעה הקיץ אבל לא נזכר שפרעה חשב זאת לחלום. לפי דברי הרי"ד (לבראשית מא, ז, ו"ויקץ פרעה והנה חלום"): "תימה למה בפרות [ז"א בסוף החלום הראשון] לא נאמר והנה חלום, ובשבילים נאמר והנה חלום. יש לומר שבפרות לא היה דבר חידוש שהפרות בעלי חיים ויכולות לאכול אילו את אילו, על כן אין כת' בהן חלום. אבל בשבולים שאינן בעלי חיים דבר פלא הוא לבלוע זו את זו ושייך לומר והנה חלום, הרגיש כי חלום הוא".⁴⁴

*

יש להדגיש שוב שבלי החומר הרב הטמון עדיין בכתבי יד לא היינו יכולים להגיע לקבוצה האמצעית הזאת (מסוף המאה השתים עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה) של

42 ראה תא-שמע, כנסת מחקרים, ח"ג (לעיל, הערה 14), עמ' 9–62, ובספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 238–267, 514–519.

43 ראה נמוקי חומש לרבינו ישעיה, מהד' ח"ד שעוועל (עפ"י כ"י פריס 660; ירושלים תשל"ב), עמ' יד (מספרי הפרקים מכולבליים שם). על הפרשנות הפסיכולוגית אצל פשטני צפון צרפת ראה, למשל, י' נבו (עורך), פירושי ר' יוסף בכור שור על התורה, ירושלים תשנ"ד, מבוא, עמ' 8; מ"ז כהן, "גדולים חקרי לב: רגישות פסיכולוגית בפירוש הרמב"ן לתורה", בתוך: מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשות לעמוס חכם, אלון שבות תשס"ז, עמ' 213–214.

44 ראה נמוקי חומש, מהד' שעוועל, עמ' כט. פירוש זה מופיע בעילום שם בחזקוני ובדעת זקנים. יש לציין שקיים כתב יד ארוך ומורכב (מוסקבה 303) שיש בו פירושים רבים מן הרי"ד שלא עמדו בפני הרב שעוועל כשהוציא את מהדורתו. ראה תא-שמע (לעיל, הע' 42), עמ' 20–24, ובספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 244. לדעתי, כתב היד הזה הוא למעשה שילוב של פירושי הרי"ד ופירושי ר' יוסף בכור שור, דבר המצביע על הקרבה המהותית בגישתם של שני הפרשנים האלה.

בעלי התוספות וחכמי אשכנז כפרשני הפשט, ולזהות ולהבין את מקומם ואת ייחודם. לכן, ברור שפוזננסקי לא יכול היה להגיע לכך מכיוון שלא הייתה לפניו כמות ניכרת מכתבי היד השייכים למשימה זו. ואמנם, יש לציין שבוורסיה שבכתב היד שבספריית הבודליאן להקדמת ר' יצחק בן יהודה הלוי, עורכו של הקובץ מפירושי בעלי התוספות על התורה בצפון צרפת בסוף המאה השלוש עשרה הנקרא בשם פענח רזא [שתי המילים האלה, גם פענח וגם רזא, עולות בגימטריה כמניין שמו כל המחבר, יצחק], כתוב שהמקורות והפירושים החשובים ביותר בקובץ הזה הם של ר' יוסף בכור שור, ר' יעקב מאורליינש ור' יהודה החסיד.⁴⁵ בנוסף, כתבי היד של הקובץ הזה שמקורם מסנט פטרסבורג, ממינכן ומהספרייה הבריטית הם המקורות הפוריים ביותר לקליטת פירושי של ר' תיט"ב (ר' יום טוב מיואני), אף שר' יצחק הלוי אינו מזכיר את שמו במפורש בתוך הקדמתו.⁴⁶ כמו כן, כל חברי הקבוצה הזאת שעמד בראשה ר' יוסף בכור שור (פרט לר' ישעיה די טרני) – ר' יעקב מאורליאן, ר' יום טוב מיואני, ר' יהודה החסיד ור' משה מקוצי – נזכרים לא מעט עם פירושיהם (ואמנם בכמה מקרים רק בדרך רמיזה) בקובץ שההדיר יצחק שמשון לנגה על פי כמה כתבי יד ומיוחס לתלמידו של ר' חיים פלטיאל בן יעקב (והדומה במידה מסוימת לספר פענח רזא). ר' חיים פלטיאל עצמו היה מתלמידי המהר"ם מרוטנבורג, מאחרוני בעלי התוספות במאה השלוש עשרה.⁴⁷

מכל הנוכח לעיל למדנו שההתפתחות או הקריירה של פרשנות הפשט (או פשוטו של מקרא) בצפון אירופה בימי הביניים לא הייתה מוגבלת רק לצפון צרפת, ובוודאי לא רק למאה השנים עשרה. כתבי היד לסוגיהם מדווחים על עיסוקם של כמה מבעלי התוספות המוכרים לנו היטב מספרות התוספות על התלמוד ומספרות ההלכה, גם בפנים אלה של פרשנות המקרא, הרבה יותר ממה שפוזננסקי היה יכול לדמיין אפילו בעבודתו המצוינת והחרוזה. ברור שהיו סוגים שונים של פרשנות הפשט בארצות אשכנז בימי הביניים, וה"נפילה" (קרי החזרה) לפרשנות הדרש שפוזננסקי והבאים אחריו שיערו הייתה הרבה יותר עדינה, מורכבת ומגוונת ממה שרגילים לחשוב.

45 כ"י בודל' 2344, דף 144א (בכתב יד זה ההקדמה מופיעה דווקא בסוף הקובץ): "וכללתי בו מה ששמעתי מרבתי ומדברי ר' [י]ן בחידושי ומדברי ר' יעקב מאורליינש ופי' ר' יוסף בכור שור וקצת מה שמצאתי בג'ן שחיבר הרב מצרפת כל דבר במקומו כאשר סיעני מן השמים. וקצת פשטי' וגמטריות מדברי רבי' יהודה החסיד ומדברי ה"ר אלעזר נזכרים בו כדי שיהא כערוגה מלאה בשמים. מעט מזער הוספתי אני הלוי הנזכר". לא ברור מי הוא הר"ן [י]ן בהקשר זה, ואפשר שהוא מבין רבותיו של העורך. ראה 'תא-שמע, כנסת מחקרים, ח"א ירושלים תשס"ד, עמ' 235–237, ובספרי הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 164. נראה שר' אלעזר הוא ר' אלעזר בן יהודה מוורמס, תלמידו של ר' יהודה החסיד. בנוסחאות אחרות של ההקדמה מיוחסת לו תוצרת פרשנית בשם "פרטים". ראה על כך בספרי הנ"ל, שם הע' 143.

46 ראה, למשל, לעיל, הערות 24, 26–27, ובספרי הנ"ל, עמ' 80–187.

47 ראה פירושי התורה לר' חיים פלטיאל, מהד' י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, מפתח שמות החכמים, עמ' 648–653. על ר' חיים פלטיאל ופירושו ראה מחקריו של י"ש לנגה (לעיל, הערה 19), ובספרי הנ"ל, עמ' 440. לדמיון הכללי שבין הקבצים פענח רזא ופירושי ר' חיים פלטיאל ראה מבואו של לנגה למהדורתו, עמ' יא. בדומה, ליאופולד צונץ זיהה בין עשרים המחברים שהחזקוני מרמז אליהם בהקדמתו המעורפלת (ראה במאמרה של שרה יפת על פירוש החזקוני, לעיל הערה 16, ובמיוחד בעמ' 92) את ר' יוסף בכור שור מאורליינש, את ר' יעקב מאורליינש, את ר' יהודה החסיד ואת ר' משה מקוצי, וכפי שראינו (בהערות 29, 34, 44, ואפשר להוסיף דוגמאות נוספות). לכאורה יש לכלול גם את ר' יום טוב מיואני ברשימה זו. ראה לעיל, הערות 25 ו-26, ושוב אפשר להצביע על דוגמאות נוספות לכך.

במבט לאחור:

הסיפור מרובה הגרסאות בצומת של יצירה ופרשנות עיון בשלושה סיפורים מתוך "ספר המעשים" מצפון צרפת מימי הביניים

רלה קושלבסקי

סיפורים מרובי גרסאות, כאלה שמקורותיהם בתלמוד ובמדרש ושסופרו מחדש לאורך הדורות, הם מצע מצוין לדיון בטיבה ובמהותה של פרשנות.¹ גרסה חדשה לסיפור מוכר מן המקורות היא מעשה יצירה כמובן, אך הטיעון במאמר זה הוא שכל אירוע של היגוד או העתקה מחדש של סיפור הוא בעת ובעונה אחת גם אירוע פרשני, ושגרסאות מאוחרות משלימות פערי עלילה המצויים במקורותיהן הקדומים, ובאופן זה הן מאירות היבטים עלומים המצויים בהם כפוטנציאל.² המהלך הוא דו-סטרי, מן הגרסה המוקדמת אל המאוחרת היונקת ממנה ומן המאוחרת חזרה אל הקדומה, באמצעות מימוש של אפשרויות פרשניות המתבררות רטרואקטיבית. באופן זה מתקיים כעין דיאלוג פרשני בין גרסאות מתקופות שונות, ודיאלוג זה מגשר על פני מגבלות הזמן והמקום באמצעות תובנות פרשניות שבאופן פרדוקסלי לכאורה הן פרי נסיבות היסטוריות. יש בדינמיקה זו כדי להאיר את הרלוונטיות של מסורות הסיפור הקלסיות שבתלמוד ובמדרשים בתפוצות השונות לאורך תולדות העם, ואת פעולת הגומלין שנוצרת תוך כדי ה"משחק" הפרשני בין טקסטים מן העבר למספר או למעתיק שהוא בעת ובעונה אחת גם קורא מעוגן בהווה מסוים. בצומת שבין יצירה ופרשנות, הגרסה הסיפורית מגלמת את המתח שבין מסורת וחדוש, עבר והווה. המעתיק האנונימי, שהוא לעתים קרובות גם המספר, נענה לשלד העלילתי הבסיסי של הסיפור כפי שהוא מיוצג במכלול הגרסאות של הסיפור לאורך הדורות, אך מעצב אותו מחדש כווריאציה משלו, פרי קריאתו ופרשנותו היצירתית, מן הפרספקטיבה של זמנו. בין אם השינויים שהוא עורך הם

1 סיפורים מרובי גרסאות הם עניינם של חוקרים מדיסציפלינות מגוונות, ביניהן: א. חקר מדרש ואגדת חז"ל בגישה פילולוגית-היסטורית המבקשת להתחקות אחר מגמות עריכה ותולדות ההתגבשות של הטקסט. מהדורות מדעיות של קובצי מדרש שונים, המתבססות על עדי הנוסח של הקובץ, מייצגות מגמה זו; ב. פולקלוריסטים העורכים מחקר השוואתי על מנת לזהות את זיקות הסיפור למקבילות בינלאומיות ועל ידי כך לעקוב אחר פריסתו בחברות שונות (ראה סקירה כללית על ידי ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 8-9); ג. תמטולוגים המתמקדים בעיקר בחקר התפתחות הסיפור בתוך המרחב היהודי לדורותיו (ראה י' אלשטיין וא' ליפסקר, "תימטולוגיה של ספרות עם ישראל – קווי יסוד", בקורת ופרשנות 30 [תשנ"ד], עמ' 7-14). ההדגש במאמר זה הוא הרמנויטי, כלומר בחינת מעמדו הפרשני של סיפור מרובה גרסאות, תוך הסתייעות במתודות המחקר האחרות, בעיקר זו התמטולוגית.

2 ראה למשל את הדיון של אביגדור שנאן ("מעשה באתרוגים – סיפור מן המדרש ומקצת גלגוליו", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד [תשנ"ב], עמ' 74-79) בגרסאות מאוחרות של הסיפור, והאופן שבו הן מיישבות קשיים שבמקורן הראשוני במדרש ויקרא רבה.

סגנוניים בלבד ובין אם הם מבניים ותמטיים ככל שמסגרת הסיפור מאפשרת, התובנות המסתמנות מן הגרסה האחת על רקע גרסאות הסיפור האחרות ועל רקע זמנה ומקומה, הן תוצר של פרשנות. תהליכי היצירה והפרשנות של סיפור מרובה גרסאות, אפוא, אינם עד כדי כך מובחנים.

בדינמיקה פרשנית זו משתתף גם הקורא בן ימינו שגרסאות הסיפור מונחות לפניו, אף שפרשנותו מתבטאת בניסוח מסקנות במישור המטה-טקסט ולא ביצירתה של גרסה סיפורית חדשה, לעומת פרשנותו של המספר/המעתיק הניכרת במובלע בהכרעותיו הפואטיות תוך כדי עיבוד הסיפור מחדש.³ סיפורים מרובי גרסאות מעניקים לקורא הזדמנות ייחודית לעקוב אחר מגוון הפרשנויות המגולמות בגרסאות מתקופות שונות, ואף לקחת חלק פעיל בכינון למרות הפער ההיסטורי בינו וביניהן והממד הסובייקטיבי הנגזר מכך.⁴ כך או כך, שני סוגי הפרשנות, זה המגולם במעשה היצירה והעיבוד וזה של הקורא המבקש לחזור ולפרש את הסיפור תוך כדי דיאלוג עמו, מאירים מכלול של אפשרויות רדומות שניתן לאתר אותן באמצעות השוואה בין גרסאות סיפור.

לעתים קרובות, ההבדלים בין הגרסאות השונות של סיפור אחד אינם מובחנים בקריאה ראשונה. השינויים אינם בהכרח עלילתיים. היפוכו של דבר, גרסאות חדשות משמרות מסורות סיפור קודמות, שלא כיצירות העת החדשה השואפות למקוריות. הסיפור מתקבל על ידי מאזיניו וקוראיו בימי הביניים דווקא מפני שהוא מזוהה כסיפור ידוע ומעוגן במסורת עתיקה, ובהקשר הזה באים גם השינויים. אמנם ניתן להבחין, כאמור, בהבדלי מוטיב ועלילה מסוימים במהלך שלבי מסירתו, אך לענייננו מעניינים יותר שינויי סגנון, ודווקא אלה שאינם ניכרים כמעט. נדרשת קריאה קשובה מאוד על מנת לזהות את השיח המיוצג בסגנון המסוים של גרסה זו או אחרת בהשוואה לקודמותיה, ואת ההדגשים הייחודיים שבה בהשפעת פרשנות המספר והמעתיק, פרי הזמן והמקום, בבואו לספר את הסיפור מחדש. אתגר פרשני זה כרוך לא רק בהשוואת גרסאות הסיפור לאורך הדורות, אלא גם בבחינת הגרסה המסוימת על רקע סביבתו התרבותית, למשל באמצעות השוואתה ליצירות אחרות בנות תקופתה. זו משימה המונחת לפתחו של הקורא כיום בבואו לפרש את הטקסט ולהבין את משמעותו, מעבר למסרים כוללניים וסטראוטיפיים.⁵

אתיחס לשלושה סיפורים מתוך "ספר המעשים", קובץ סיפורים אנונימי בעברית מצפון צרפת מהמאה השלוש עשרה. צפון צרפת הייתה אז חלק מאשכנז, על אף הבדלים בין שני המרחבים בתחומים מסוימים דוגמת מנהגי תפילה ופיוט.⁶ מקורותיהם של הסיפורים הנדונים כאן – "בתו

3 הביטוי "קורא בן ימינו" מכון אל פרספקטיבה היסטורית מסוימת ומובחנת מזו המגולמת בגרסת הסיפור הקדומה, ולא אל קורא פרטי זה או אחר.

4 מנקודת מבט זו, המביאה בחשבון את הפער ההיסטורי בין הפרשן לטקסט, פרשנות היא תהליך של "מיוזג אופקים", כפי שמתאר גדמר, המתרחש בנקודת המפגש שבין האופקים השונים של הטקסט והפרשן. בעוד הפער נותר על כנו מתאפשרת הבנה: H.G. Gadamer, *Truth and Method*, G. Barden and W.G. Doerapel (trs.), New York 1975, pp. 300–307.

5 אפשר כמובן לפתור וגם לפטור את הבדלי הנוסח בין גרסאות סיפור שונות באמצעות טיעון על ערוצי המסירה השונים של הסיפור, בגישה פילולוגית-היסטורית. אפשר גם לתלות את התקבלותה של גרסה אחת על פני אחרת בהנמקות טכניות, דוגמת אבדן כתבי יד. הגישות השונות אינן בהכרח סותרות, ולעתים קרובות הן משלימות זו את זו.

6 לממצאי מחקר ראשוניים על "ספר המעשים" ראה ע' יסיף, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, הקיבוץ המאוחד 2004, עמ' 136–165. תודתי לפרופ' עלי יסיף; הערותיו למאמר כקורא מטעם מערכת

של רבי עקיבא והנחש", "פרה שומרת שבת" ו"בקעה מלאה זהב" – הם בתלמוד, במדרש ובקובץ סיפורים ודרשות שהיה נפוץ מאוד לאורך ימי הביניים וידוע כ"מדרש עשרת הדיברות". "ספר המעשים" הוא קובץ גדול של 69 סיפורים ממקורות מגוונים, גם כאלה שנוצרו באשכנז בימי הביניים, והסיפורים מעובדים בו מחדש. אין לדעת בבירור מי היה קהל היעד של "ספר המעשים". מעצם השימוש במדיום של הסיפור העממי תחת דרשות מוסר מפורשות נראה שסיפוריו הופנו אל שכבות חברה רחבות, ולא לעילית הרבנית. הסיפורים תפסו את מקומם בחברה היהודית כמקור להנאה, ולא רק במגמה דידקטית. עם זאת מעניין להבחין לעתים, באפילוג וגם בגוף הסיפור, באוריינות המספר ובהתמצאותו במידה מסוימת במקורות באופן שאינו מצוי בקובצי סיפור אחרים מימי הביניים, ואשר עשוי להשליך על קהל קוראים ומאזינים יודע ספר במידה כזו או אחרת. השילוב של מגמות לכאורה מנוגדות אלה, העממית והמלומדת, ייחודי ל"ספר המעשים" ומאתגר.

תוך כדי רישומם של סיפורי "ספר המעשים" ועיבודם בצפון צרפת, מקורותיהם בתלמוד ובחיבורים מאוחרים יותר התפרשו מחדש. הנחת היסוד שלי היא שניתן לחזור את השיח הפרשני ש"ספר המעשים" מכונן לעומת מקורותיו, או לפחות שיח פרשני אפשרי, באמצעות שימת לב להקשריו ההיסטוריים-תרבותיים בצפון צרפת במאה השלוש עשרה מצד אחד, ומודעות למעורבות שלי כקוראת בת זמני בפרשנות משוחררת זו מצד אחר. הדיון להלן במדגם של שלושת הסיפורים יתמקד בתהליכי פרשנות אלה המתרחשים בצמתים המפגשים יצירה ופרשנות. הבחירה בשלושה סיפורים נועדה להצביע על עקביות התופעה ב"ספר המעשים", של גרסאות המפרשות את מקורותיהן במבט לאחור באמצעות עיבודם. לא באירוע שרירותי ובודד מדובר, אלא בהווה של תרבות המפרשת את עצמה באמצעות פנייה חוזרת ונשנית אל נכסי הצאן ברזל שלה.

בתו של רבי עקיבא והנחש

הסיפור מהבבלי במסכת שבת (קנו ע"ב) על בתו של רבי עקיבא שניצלה ממוות בליל חופתה הוא כה ידוע, שדומני שאין צורך לחזור ולהציגו.⁷ ההקשר במסכת שבת הוא דיון על השפעת מזלות וכוכבים על ישראל, והסיפור נועד לתמוך בדעה ש"אין מזל לישראל". בן ישראל, שלא כנכרי, יכול לשנות את חוקיות המזלות על ידי צדקה ולהינצל מגזרת מוות. נבואת החזוים בכוכבים על מותה הצפוי של בת רבי עקיבא ביום חופתה הופרה, מפני שנתנה את מנתה לעני על הפתח. בעקבות זאת דרש רבי עקיבא ש"צדקה תציל ממות, ולא ממיתה משונה [מיתה שלא כדרך הטבע] אלא ממיתה עצמה". המעשה מסופר באופן שונה ב"ספר המעשים".⁸ אין בו אזכור של הכלדיים,

כתב העת תרמו לחידוד היבטים מסוימים בו. קובץ הסיפורים מצוי עדיין ברובו בכתב יד ועתיד להתפרסם בספרי שבדפוס: R. Kushelevsky, *Tales in Context: Sefer ha-ma'asim in Medieval Northern France*, Oxford, Bodleian, Ms. bodl. 135 (Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology, D. Ben Amos [ed.]), Wayne State University Press.

7 אני מסתמכת על דפוס וילנא הדומה בעיקרו לנוסחי כ"י מינכן 95 ואחרים.

8 הסיפור הודפס מתוך כתב היד של "ספר המעשים": M. Gaster, *Exempla of the Rabbis*, New York, 1968, p. 206. הצד העברי של הספר.

כלומר החוזים בכוכבים, כמקור המידע לסיכון שעתיד להתרגש על בתו של רבי עקיבא ביום חופתה. הדבר ידוע ל"כל העולם", בלשונו של "ספר המעשים", וגם היא עצמה יודעת את הצפוי לה. בתלמוד המידע נמסר לאב, ולא ברור אם שיתף את בתו בכך ובדאגתו המרובה לה. הדבר נותר כפער שאנו נוטים להשלימו אוטומטית באופן אחד, ואילו "ספר המעשים" השלימו באופן אחר, חדשני ומפתיע, שכן ההכרעה על נישואיה נתונה לחלוטין בידה של הנערה, והיא מודעת לסכנה הצפויה לה ביום שתינשא.⁹ האירוע הקריטי של ניסיון הנחש להכיש מעניין במיוחד, שכן לא לגמרי ברור אם הנערה, בתו של רבי עקיבא, הייתה ערה למזימת הנחש והיא התרחקה מבעלה על מנת לתקוע את מכבנתה בעין הנחש ובכך להציל את עצמה, או שאירועי הנחש והמכבנה הצטלבו שלא במודע, כפי שאנו נוטים להסיק מאופן התיאור בתלמוד.

הניסוח ב"ספר המעשים" הוא: "...בא נחש אחד בחור הכותל לנושכה, והרחיקה מבעלה, ולקחה מכבנתה ונתנה אותה בחור". ההמשך הוא שבבוקר, בעת שהיא לקחה את המכבנה, מצאה את הנחש מת, ואם כך, שתי האפשרויות קיימות והן שקולות. בתלמוד, לעומת זאת, מתבקשת האפשרות השנייה, שהנערה הסירה את מכבנתה שער לעת לילה, תקעה אותה בגומחת הקיר, ומבלי משים פגעה המכבנה בעין הנחש והרגה אותו: "באותו היום נטלה בתו את המכבנה ונעצה אותה בכותל. פגעה בעינו של נחש וישבה בה. בבוקר כשנטלה את המכבנה משם נגרר ובא הנחש אחריה". בהמשך מתברר שהצדקה שעשתה עם העני היא שהביאה לידי התפתחות זו, כגמול משמים. האפשרות היצירתית-פרשנית שנבחרה ב"ספר המעשים" מצויה בתלמוד כפוטנציאל שיתממש ברבות הימים, שהרי אין בו הסבר מפורש למניע של הכלה, בתו של רבי עקיבא, לנעוץ את המכבנה בכותל. זהו פער שאנו נוטים למלאו באמצעות ההנחה המתבקשת לכאורה מאליה שהסרת המכבנה ונעיצתה בקיר היא פעולה שגרתית כחלק מן ההכנות לשנת הלילה. דומה הדבר להנחת הקורא הממוצע שהוצגה לעיל שהאב, רבי עקיבא, שמר את דבר הכלדיים בלבו ולא שיתף את בתו במה שנאמר לו על הסכנה הצפויה לה ביום חופתה.

בשני צמתים אלה "ספר המעשים" ממלא את הפערים באופן בלתי צפוי בעליל. כך הוא גם בתיאור המעובה, לעומת זה שבתלמוד, של אירוע הקידושין והנישואין: "קדשה בחור אחד נאה ביותר... כשנכנסה עם בעלה במיטה, בא נחש אחד בחור הכותל לנושכה...". בתלמוד ישנו דילוג על אירועים אלה אל אירוע הצלתה מנכישת הנחש: "באותו היום נטלה בתו את המכבנה ונעצה אותה בכותל". דמות החתן ערטילאית באופן שמאפשר למעתיק של "ספר המעשים" לדמיין אותו כנאה ביותר, ובמובלע גם לנמק בכך את הסכמת הנערה לנישואים אלה ואת בחירתה בו אף על פי שידעה על הסיכון שהיא נוטלת על עצמה בנישואיהם. מהיבט זה, ולאור סמליות הנחש במקורות,¹⁰ ייתכן שהמספר מתעמת עם תמטיקה רווחת בתקופתו בספרות הלא-יהודית בצפון צרפת בכך שהוא מנתב דחפים ותשוקות אל המסגרת הנורמטיבית של מוסד הנישואים. אם אכן

9 בכך נוצרת אנלוגיה מסוימת בין דמות בתו של רבי עקיבא לאשתו: במסכת כתובות סב ע"ב ובמסכת סנהדרין נ ע"א מסופר שהיא נישאה לרבי עקיבא על דעת עצמה ועל פי החלטתה, ולא נרתעה מכך גם לאחר שהודרה מנכסי אביה, בן כלבא שבוע העשיר.

10 ראה ג' חזן-רוקם, "הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי", בקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד), עמ' 25-40; ע' רווה, מעט מהרבה, מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, אור יהודה 2008, עמ' 48-50.

כך, המספר מצא לנכון להביא לידי ביטוי מפורש היבט שבגרסת המקור התלמודי הוא משתמע בלבד מן המתח הבסיסי הקיים במוסד הנישואין מעיקרו, כמתבטא בברכת הקידושין: "...אשר קדשנו במצותיו, וצונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין".¹¹

הבדל נוסף הוא ברצף האירועים הנמסר ב"ספר המעשים" על פי סדר התרחשותם, כלומר תחילה אירוע הצדקה לעני ואחר כך אירוע הנחש, ואילו בתלמוד ישנה נסיגה אל אירוע הנחש בליל הכלולות. רבי עקיבא שומע על כך רטרואקטיבית מפי בתו כתשובה לשאלתו "מאי עבדת", "מה עשית?"¹² בתלמוד המגמה היא לבטא תהליך של רפלקציה ולמידה בדמות רבי עקיבא, שלמד שצדקה מצילה לא רק ממיתה משונה אלא ממוות בכלל, ובעקבות זאת יצא ודרש מחדש את הפסוק ממשלי (י, ב). ב"ספר המעשים", לעומת זאת, לא תהליך הלמידה של רבי עקיבא הוא במרכז אלא עניין אחר המתברר מדרשה בסופו, שונה מזו שבתלמוד. מובא בה בשם ר' אליעזר, ועל בסיס הפסוקים בתהלים קכא, ה, ח: "ה' ישמר צאתך ובואך" וכת' ה' שמך ה' צלך על יד ימין: כשאדם מרבה במצות באמונה וביראת הקב"ה הוא [משמר] ושומר גופו". הדרשה מדגישה את הערך של קיום מצוות "באמונה וביראת הקב"ה", כלומר בתום לב שאין עמו חישוב רווחים ואינטרס אישי. בתו של רבי עקיבא ידעה את הצפוי לה אך לא נכנסה בכבשונו של עולם ולא ערכה חישובים לכאן ולכאן, אלא הלכה ונישאה. גם את מנתה היא העניקה לעני כתגובה אינסטינקטיבית ומידית, ולא מתוך ניסיון להציל את עצמה מגזרת מותה. בדמותה היא משלבת שני ניגודים לכאורה, דעתנות וזימה מצד אחד, ותום לב מתוך אמונה שלמה מצד אחר. בכך מתקבלת הממרה של "צדקה תציל ממוות" כאתגר למתן צדקה כמטרה בפני עצמה, מבלי לצפות לתמורה של פדות והצלה בשעה של סכנה. לא באקט מאגי מדובר, כדרך שהדברים נתפסים לעתים קרובות בתרבות העממית, הבטחה של ישועה מידית ובלתי מותנית באמצעות מתן צדקה.

זוהי טרנספורמציה מעניינת של מהלך דומה בתלמוד הקשור למימרה ש"אין מזל לישראל", והמקדים את הסיפור על בתו של רבי עקיבא (בבלי שבת קנו ע"א). בתלמוד הסיפור מוכיח שאכן השפעת המזלות אינה חלה על ישראל, שהרי נבואת הכלדיים לא התממשה, אך אין זו הבטחה מאגית שניתן לסמוך עליה מבלי לקבל אחריות אישית. היא מתממשת מפני שבתו של רבי עקיבא אכן הוכיחה את השתייכותה לישראל באמצעות הצדקה שעשתה. הסיפור מציב דרישה למבחן זהות באשר להגדרת השתייכותו של אדם ל"ישראל", המתבסס על נכונות אדם מישראל לקיום מצוות תוך מאמץ והקרבה. רק לאחר עמידה במבחן זהות זה המתבטא בסיפור באמצעות בחירתה של הכלה להתייחס לעני שעל הפתח ולהעניק לו את מנתה בעיצומו של האירוע לכבודו, מתממשת המימרה ש"אין מזל לישראל". ב"ספר המעשים" הדרישה מפליגה אל מעבר לקיום

11 להרחבה נוספת ראה בספרי, לעיל הערה 6.

12 על חריגה זו מן הרצף הכרונולוגי מהיבט פילולוגי-היסטורי, אמנם בלי לייחס את הגרסה ל"ספר המעשים", ראה: ש"י פרידמן, "ענף-נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי – שלושה חכמים ומעשיהם: עיון במלאכת העריכה ובמסורות הנוסח", אוקימא 1 (2013), עמ' 133–193. <http://www.oqimta.org.il/oqimta/5773/friedman1.pdf>.

מצוות גרידא – אל קיום מצוות בתום לב, כפי שעשתה בתו של רבי עקיבא: "כשאדם מרבה במצוות באמונה וביראת הקב"ה הוא [משמרן] ושומר גופו". זהו ניואנס מיוחד של המתח בתלמוד בין "אין מזל לישראל" ובין "צדקה תציל ממוות".

הדגש על הערך של קיום מצוות בתום לב וביראה עשוי להתקשר למגמות בחסידות אשכנז המפנה את החסיד לגיוס משאבי ערמה בתחום פרשנות הכתובים על מנת לדלות מתוכם את מרב הגילויים לרצון הבורא, ובכך להדיר עצמו מאינטרסים אישיים בעבודת הבורא.¹³ המספר מדגיש פן שאינו מפורש בגרסה התלמודית של הסיפור, אך ניתן להסיקו מהחלטתו של רבי עקיבא להשיא את בתו מבלי לערוך את חשבונו של עולם. ב"ספר המעשים" היבט זה מתעצם ומקבל נופך דרמטי יותר לאור העתקת החלטה זו אל הנערה עצמה. היא מכריעה להינשא למרות המידע המפורש שבידה שסכנת מוות צפויה לה בליל חופתה. בעיני המספר, ועל בסיס פרשנותו מרחיקת הלכת לכאורה באפילוג, זהו סיפור על עבודת השם בתום לב ומתוך יראה שאינה תלויה בדבר.

ההשערות שהוצגו כאן לאור העיבוד המסוים של הסיפור ב"ספר המעשים" בהשוואה למקור התלמודי מציעות הסבר לצמיחתה של פרשנות זו במרחב התרבות של "ספר המעשים" דווקא, כמענה למרקם עתיר פערים המצוי בתלמוד. בדיקה מקיפה יותר של מכלול הסיפורים ב"ספר המעשים" על רקע זמנו ומקומו בצפון צרפת, בימי הביניים, מעניקה להן תוקף נוסף.

פרה שומרת שבת

הסיפור על "פרה שומרת שבת", גם הוא מ"ספר המעשים", ידגים את כוחן של גרסאות מאוחרות לפרש רטרואקטיבית את מקורותיהן הקדומים, מתוך הקשר שאני נוטה לזהות בו את בית מדרשם של בעלי התוספות בצפון צרפת בתקופת "ספר המעשים". מקורו של הסיפור הוא במדרש "פסיקתא רבתי", שם הוא מובא בהקשר לפרשת פרה (פרה אדומה).¹⁴ ל"ספר המעשים" הוא הגיע דרך קובץ של דרשות וסיפורים על עשרת הדיברות המכונה "מדרש עשרת הדיברות", כהדגמה לדיבר הרביעי, של השבת.¹⁵ הדמות שבמרכז הסיפור היא בעל חיים, פרה הנמכרת לנכרי ומסרבת לחרוש בשבת, ובהתאם ניתן לסווגו כ"סיפור בעלי חיים", היבט שלא יוצב במרכז הדיון הנוכחי.¹⁶ הפרה נענית לדרישת הנכרי לחרוש בשבת רק לאחר שאדונה הראשון, היהודי, הסביר לה שאצל הנכרי עליה לשנות את הרגליה ולחרוש גם בשבת. כשהנכרי רואה שאפילו פרה מכירה בקדושת השבת, מסרבת לחרוש ואפילו מוכנה לספוג מכות לשם כך, הוא מחליט

13 ראה קונטרס "ספר היראה" לר' שמואל החסיד ב"ספר חסידים", מהדורת יהודה הכהן ויסטינצקי, ירושלים תשנ"ה, סימן א, עמ' 1: "לעולם יהא אדם ערום ביראה... ומצינו בתורה שכל מי שיכול להבין אע"פ שלא נצטוו נענש עליה שלא שם על לב".

14 פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, וינה תר"ם, פרשת פרה, נו, ע"ב – נו, ע"א. למקורות הסיפור וסקירת התפתחותו ראה א' דרורי, "פרה שומרת שבת", י' אלשטיין, א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, סיפור עוקב סיפור, רמת גן תשס"ט, ב, עמ' 252–274.

15 ע' שפירא (מהדירה), מדרש עשרת הדיברות, ירושלים 2005, עמ' 62–63.

16 כך מסווג יסיף את הסיפור, כאקסמפלה מן הסוגה של סיפורי בעלי חיים ה"משקפים את הדרך שבה ראו בני התקופה את עולם בעלי החיים או הסבירו תופעות יוצאות-דופן הקשורות בו..." (ע' יסיף, סיפור העם העברי [לעיל, הערה 1], עמ' 141–142).

להתגייר. האנשת הפרה כישות בעלת רצון עצמי שואבת את השראתה מן הציווי בתורה על השבת בהמה מעבודתה בשבת: "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך, למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה, יד; שמות כ, י). בסטרוקטורת העומק של הסיפור מצויה פרדיגמה בינרית של "חול לעומת קודש". בפרדיגמה של ה"קודש" הסיפור מציב את השבת, היהודי, הדיבור המיוצג בלחישת היהודי באוזנה של הפרה, תורתו של החכם המצווה על השבת, מרחב בית הכנסת והעולם הבא. לעומתה, הפרדיגמה של ה"חול" כוללת את ימות השבוע, הנכרי, אלימות גופנית, חרישה, כלומר עבודת האדמה שהיא מעשה של חולין, והעולם הזה. המעבר מן החול אל הקודש על ידי התגיירות הנכרי כרוך במעבר מאלימות גופנית לדיבור, מן המרחב הפתוח למרחב המתוחם שהפרה מסמנת בריבצתה בשבת, והמשתמע ממוטיב "בית הכנסת". הציווי בתורה על שביתת הבהמה בשבת, שהוא נקודת המוצא לסיפור, מבטא את תכונת הקודש להתפשט ולהשפיע על הסביבה הרחבה: אדם ובהמה.

ב"ספר המעשים", יותר מאשר במקורות אחרים, מתבקש לקשר את הסיפור לסוגיה הלכתית שבבבלי מסכת עבודה זרה (טו ע"א) בעניין איסור מכירה של בהמה גסה לנכרי. "בהמה גסה" היא כינוי לבהמות גדולות כסוס ופרה, לעומת "בהמה דקה" כגון צאן. ההנמקה לכך היא שהמכירה עלולה להכשיל את המוכר היהודי בחילול שבת בתקופת הביניים שבין מסירת הפרה לצורך ניסיון לבין מועד מכירתה לצמיתות. החשש הוא שהנכרי יעבדה בשבת, יגלה בה מום וישיבה למוכר היהודי. כיוון שהיהודי מצווה על שביתת בהמתו בשבת אפילו אם מעבדה נכרי, ימצא שבתקופת הניסיון הוא מחלל את השבת, שכן בתקופת ביניים זו הבהמה עדיין בבעלותו. לכאורה התסריט אכן מתממש בסיפור, שכן הנכרי מתחרט על העסקה ודורש להחזיר את הפרה לאדונה היהודי. אלא שהתוצאה הפוכה – לא זו בלבד שהיהודי אינו מחלל שבת, שכן בהמתו מסרבת לעבוד, אלא שגם הגוי מחליט להתגייר ומקבל עליו את קדושת השבת. ההקשר ההלכתי של איסור מכירת בהמה גסה לנכרי מתבטא ב"ספר המעשים" בהדגשת תנאי המכירה של הפרה – שאין בה מום וכישר עבודתה משביע רצון: "ומכרה לגוי אחד. א"ל על מנת כן אני קונה את הפרה שאינך יודע בה מום", ובהמשך: "וקרא [הנכרי] לאותו שמכרה לו וא"ל למה רימיתני. הלא ידעת כי ערבת לי הפרה שמכרת לי שאין מום בה. א"ל הן. והנה היא בעלת מום". הדבר בולט במיוחד בהשוואה למקור ב"מדרש עשרת הדיברות", שם עניין ה"מום" מוזכר רק פעם אחת: "טול פרתך שמכרת לי, כי מום יש בה שאינה רוצה לחרוש היום". באופן זה המוטיב של "המום" מודגש במיוחד ב"ספר המעשים", כנראה על רקע נסיבות העתקתו בימי הביניים, בצפון צרפת, כפי שנראה מיד.

הסוגיה במסכת עבודה זרה של מכירת בהמה גסה [בקר] לנכרי נידונה בהרחבה בפירושו התוספות (עבודה זרה טו ע"א ד"ה אימור). בעוד שבתקופת התלמוד איסור המכירה לנכרי היה כאמור מוחלט, מחשש לחילול שבת בתקופת הניסיון, לאחר תקופת התלמוד הוא הוגבל עקב שינוי נסיבות החיים בתפוצה. יהודים התגוררו בערים, כלומר התרחש מעבר מחברה חקלאית לחברה עירונית, ויתרה מזו, שוב לא ישבו על אדמתם בארצם אלא בתפוצה בין נכרים. נוצר כורח כלכלי עקב מיעוט קונים יהודיים, ואיסור מוחלט של מכירת בהמה גסה לנכרי הפך לגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. על רקע זה פסקו התוספות, על סמך הגאונים לפנייהם, שהאיסור

למכור בהמה גסה לנכרי מוגבל למטרות מסחר ורווח, ואילו במצב של אילוץ מכירה עקב הפסד צפוי הדבר מותר. על רקע זה ניתן לחזור אל הסיפור על הפרה שומרת השבת. ייתכן שהוא נכח בעקבות "מדרש עשרת הדיברות" בבית המדרש של בעלי התוספות, ומשם הגיע גם ל"ספר המעשים". ואכן, "תוספות ישנים" למסכת יומא ט ע"א מזכירים את הסיפור, מכאן שהיה ידוע לבעלי התוספות: "בפסיקתא [רבתי פי"ד] מפרש שנתגייר על ידי פרה [והכוונה ליוחנן בן תורתא] אך שם כתוב ר' יהודה בן תורתא".¹⁷ ייתכן גם שהמעתיק הכיר את הסוגיה ההלכתית של איסור מכירת פרה לנכרי והטמיע אותה ב"ספר המעשים" בלי קשר לפירוש המסוים הנ"ל של בעלי התוספות.

כך או כך, פונטציאל המצוי כבר בפסיקתא רבתי וב"מדרש עשרת הדיברות" בתיאור של התגיירות הנכרי, בעקבות שמירת השבת של הפרה, מתממש ביתר עצמה ב"ספר המעשים". הקוטביות בין היהודי לגוי המצויה בסטרוקטורת העומק של הסיפור, כנדון לעיל, מתממשת ב"ספר המעשים" באופן נוסף הכרוך בהקשר היסטורי. סיפור שב"מדרש עשרת הדיברות" הובא כדי להדגים את קדושת השבת ושבייתת הבהמה ביום זה ממלאכה, התקבל והתפרש מחדש באשכנז בעיקר כסיפור על קדושתם של ישראל לעומת אומות העולם.¹⁸ מעשה הפרשנות מתברר משינויים סגנוניים המסגירים הקשרים רחבים שיש לשחזרם, והוא שזור בעצם יצירתה של גרסה חדשה לסיפור מוכר. ההוויה של אשכנז במאה השלוש עשרה היא שפתחה בפני היוצר-הפרשן אפשרויות פרשניות שהוטרכו במקורות קודמים כפונטציאל.

בקעה מלאה זהב

הסיפור השלישי שיידון כאן הוא "בקעה מלאה זהב", ועניינו הערך של התמסרות אל לימוד התורה ושכרה בעולם הבא תמורת ויתור על מנעמי העולם הזה. הסיפור מוזכר כבר בתלמוד הירושלמי, ברכות ט, ב, יג ע"ד ובבראשית רבה לה, ב כמעשה ידוע שאין צורך לפרט, ובהקשר של שבחי התנא רבי שמעון בן יוחי [רשב"י] שהיה חכם גדול בתורה, ומלומד בנאים: "...כך אמר ר' שמעון בן יוחי בקעה בקעה אימלאי דינרי זהב ונתמלאה".¹⁹ במקורות אחרים הסיפור מובא במלואו בשני נוסחים הנבדלים בסגנונם ובפסוק המצוטט באפילוג, והמיוצגים בתנחומא לפרשת פקודי ובמדרש תהלים (מזמור צב).²⁰ בכל הגרסאות מסופר על תלמידיו של רשב"י שראו את חברים יוצא לחו"ל וחוזר עשיר, וכתגובה הם מבקשים לצאת לחו"ל כמותו. תגובתם עשויה לבטא שאיפה לגטימית ומובנת לרווחה מסוימת במצב של מצוקה כלכלית, וקושי להתמודד עם חיי העוני שבלימוד תורה, אך רשב"י מסתייג מכך. הוא מוציא אותם אל בקעה שמחוץ לעירו, מתפלל לקב"ה והבקעה מתמלאה דינרי זהב. "כיוון שהרגיש ר' שמעון בדבר, הוציאם כולם מחוץ לעיר

17 תודה לליאור יעקובי שהפנה אותי למקור זה.

18 היבט אחר של יחסי יהודים ונכרים בגרסאות סיפור מאשכנז, ובמיוחד ב"ספר המעשים", ראה דרורי, "פרה שומרת שבת" (לעיל, הערה 14), עמ' 253–254.

19 בראשית רבה, מהדורת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ירושלים תשנ"ו, כרך א, עמ' 329.

20 מדרש תנחומא הקדום והישן, פקודי סימן ז, מהדורת שלמה בובר, וילנה תרמ"ה, כרך ב, דף סו, עמ' 131–132; מדרש תהלים (שוחר טוב), וילנא תרנ"א (ד"צ: ירושלים תשל"ז), מזמור צב, סימן ח, דף רד, עמ' 407.

בבקעה ונתפלל" (סיפור מס' 35 ב"ספר המעשים").²¹ יתרה מכך, הוא מזמין אותם ליטול מן הדינרים ככל שירצו, אך מתריע בפניהם על ההשלכות של מעשה זה: "היו יודעים שכל מי שהוא נוטל עכשיו, מתוך חלקו של עולם הבא הוא נוטל, שאין מתן שכרה בעולם הזה, אלא לעולם הבא".²² שכר העולם הבא שהוא רוחני במהותו, מתואר במונחים קונקרטיים של דינרי זהב. מושג ה"עונג" מוסב בסיפור מן המישור החומרי של הנאות העולם הזה אל המישור הרוחני והשמימי. שאיפת התלמידים לשיפור כלכלי, כמו גם זניחת ארץ ישראל לטובת חוץ לארץ – היא זניחת התורה, והעדפה של תענוגות העולם הזה על העונג הרוחני שבעולם הבא. המחיר שישלמו על תשוקתם יהיה מיעוט שכרם בעולם הבא. ההנחה של רשב"י היא שעיסוק במסחר, ככל עיסוק אחר הדורש התמסרות, למשל עבודת אדמה (בבלי ברכות לה ע"ב), הוא ויתור מראש על לימוד תורה. בסטרוקטורת העומק הסיפור מציב שתי פרדיגמות המגלמות את הניגוד שבין חומר לרוח: עושר (כסף), חוץ לארץ והעולם הזה לעומת תורה, ארץ ישראל והעולם הבא.

ב"ספר המעשים", לעומת התנחומא שהוא מתבסס עליו, הניגוד בין נכסים חומריים ורוחניים מודגש במיוחד, ואין מדובר בו על הקלה במצוקה כלכלית וכמיהה לרווחה אלא על קנאה בעושרו של חברם. הדברים אינם מפורשים. בהתאם לנוסח התנחומא שהיה בפני המעתיק של "ספר המעשים" אין אזכור מפורש של קנאתם, אך ההיבט האישי-רגשי של התלמידים משתמע מן השינויים בין הגרסאות ודרכי העיבוד. מוטיב העושר חוזר שלוש פעמים באנקדוטה קצרה זו: האיש "נעשה עשיר", צירוף מילים המבטא את התהליך של התעשרותו בחו"ל; התלמידים "היו רואים אותו עשיר" והבקעה נתמלאה כולה דינרי זהב ("כל הבקעה"). התלמיד שיצא לחו"ל, כנראה לצורכי מסחר, וחזר עשיר, הופך מושא לכמיהה ולקנאה. הם מבקשים לצאת לחו"ל "כמותו", דימוי המדגיש את קנאתם בעושרו. הדימוי של הבקעה המתמלאת כולה דינרי זהב ממחישה בהיפרבוליות התיאור ובמוחשיות דינרי הזהב את האפשרויות הטמונות, מנקודת המבט של התלמידים, בחיי רווחה ועושר בחוץ לארץ. היא כעין התגשמות של חלום התלמידים. בתנחומא המילה "עשיר" מופיעה פעם אחת, וכן אין בו ביטוי לתהליך ההתעשרות בחו"ל אלא לתוצאה הסופית בלבד: "ובא עשיר". גם מילת הדימוי "כמותו" שב"ספר המעשים" אינה מצויה: "והיו התלמידים רואים אותו והיו רוצים לצאת לחוצה לארץ". בהתאמה, האפקט של גודש הזהב בתיאור הבקעה שהתמלאה דינרים ממותן יותר במדרש לעומת "ספר המעשים": "ונתמלאה הבקעה דינרי זהב", בלי מילת הלוואי "כל" המבטאת את גודש הזהב ומדגישה את האפקט ההיפרבולי. גרסת "ספר המעשים" מתבססת על מסורת הסיפור כפי שנשמרה בתנחומא, אך מפרשת אותה מחדש. מעתה, השאיפה להקלה כלכלית שבתנחומא מתקבלת כתשוקה לעושר. מה שבתנחומא עשוי היה להתקבל כלגיטימי, אם כי לא בעיני רשב"י הדורש הסתפקות במועט, מתקבל באשכנז כחמדנות ואף כתאוות בצע. מדובר באותו סיפור אך נקודת המבט משתנה, והביקורת חמורה יותר. האפשרות לפרש באופן זה את הסיפור טמונה כבר בתנחומא בעצם

21 מוטיב התפילה הוא השלמה של פער עלילתי בגרסת בראשית רבה: "כך אמר ר' שמעון בן יוחי, בקעה בקעה אימלא דינרי זהב ונתמלאה" (לעיל, הערה 19). המספר הולך כאן בעקבות מדרש התנחומא (שם, עמ' 132): "ונתפלל לפני הקב"ה".

22 הציטוט מתוך התנחומא, שם, שם.

הסיטואציה המתוארת של הניגוד בין חיי עוני לחיי רווחה, ושל הסיכוי להיחלץ מן העוני באמצעות מטבעות הזהב ולהידמות לאותו תלמיד שיצא לחוץ לארץ והתעשר. אך פוטנציאל פרשני זה מתממש רק מאות שנים לאחר מדרש ה"תנחומא", ב"ספר המעשים".

ניתן להסביר את השינוי ב"ספר המעשים", את ההדגשה הנוספת על חמדנות וכמיהה לעושר, בזיקה להקשר ההיסטורי של הקובץ, בדומה למהלך שהצעתי בשני הסיפורים הקודמים. נראה שהדוגמה האישית של רשב"י שלמד תורה עם בנו במערה שנים מרובות מתוך פרישות וסיוג בעת שהתחבא מפני רודפיו הרומאים השפיעה במידה משמעותית על הגרסה המאוחרת בזיקותיה לחסידות אשכנז. רבי שמואל החסיד, בנו רבי יהודה החסיד, ובעקבותיהם רבי אליעזר מוורמייזא, הנהיגו נורמות של התנהגות דתית וערכית מעבר לדרישות ההלכה בתחום התפילה ויראת השמים ובכל תחומי העשייה, ופיתחו תורת תשובה סגפנית ותובענית. רשב"י מוזכר ב"ספר חסידים" כמי שבכוחו, יחד עם אליעזר בנו, לפדות את העולם ממידת הדין כתוצאה משנות העוני והסיוג במערה.²³ רשב"י הוא גם דוגמה אידיאלית ב"ספר חסידים" לאופן ההתמודדות עם צורכי פרנסה והציווי של לימוד תורה בבחינת "והגית בו יום ולילה" (יהושע א, ח), היבט שמצוי גם בסיפור שהוא מעניינינו: "וכשרואה האדם שיש לו נאמן שיעסוק במה שיש לו והוא מאמינו, אז יעשה כר' שמעון בן יוחי לקיים 'והגית בו יומם ולילה' ולא יעסוק כלל במלאכה" (סימן תשעג).

בהקשר של החברה הסובבת והלא-יהודית, יש מקום להצביע על אווירה של אדיקות דתית, ובאופן ספציפי יותר על דוקטרינה המגיעה לשיאה בימי הביניים ומגנה את תאוות הבצע ומידות רעות אחרות כחטאים חמורים במיוחד. בימי הביניים, לעומת תקופות קודמות, הביקורת בדוקטרינה זו על תאוות הבצע אינה על הרצון להרוויח ממון, למשל באמצעות מסחר, אלא על התאוה לצבירת ממון כמטרה בפני עצמה.²⁴ האם יש כאן אקלים היסטורי משותף בלבד או תגובה פולמוסית המחזירה את הביקורת על תאוות הבצע לתוך ההקשר היהודי? התשובה על כך אינה חד-משמעית, ונראה שההקבלה בין שתי התופעות אינה מופרכת, אף שבאותה מידה אינה הכרחית. במחקר היסטורי עכשווי הולך ומתברר כיום שההבחנה שעשו היסטוריונים בעבר בין יהדות ספרד בזיקותיה ליצירה המוסלמית בערבית ובין יהדות אשכנז הסגורה בגטאות אינה עומדת במבחן העדויות ההולכות ומתרבות למציאות שונה.

כך או כך, מן ההיבט הפרשני שאנו מתמקדים בו, הגרסה הביניימית ל"בקעה מלאה זהב" מן המאה השלוש עשרה מאירה פוטנציאל פרשני המצוי במקורו שבתנחומא, אך מומש רק בנסיבות ההיסטוריות של "ספר המעשים". שינויים סגנוניים קלים מסגירים הקשר רחב יותר והדגשים משתנים. תביעה להסתפקות במועט למען לימוד התורה מתפרשת, אמנם במובלע ובמישור השיח בלבד, כציפייה לסגפנות בעת הצורך, לפחות לנכונות כזו במידה מסוימת, משום שמתן שכרה של תורה הוא בעולם הבא. במודע או שלא במודע המעתיק הופך למספר ולפרשן, שניהם

23 ספר חסידים, מהדורת ויסטיניצקי (לעיל, הערה 13), סימן לד, עמ' 36–37, על בסיס מסכת סוכה מה ע"ב.

24 על תפנית זו החל מסוף המאה העשירית או תחילת המאה האחת עשרה, במקביל לשינוי שיטת התשלום במסחר, באירופה האורבנית (כסף ולא דווקא טובין) ראה R. Newhauser, *The Early History of Greed, The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge 2000, pp. 125–128.

בעת ובעונה אחת.

שלושת הסיפורים בגרסאותיהם מ"ספר המעשים" לעומת מקורות קדומים, "בתו של רבי עקיבא והנחש", "פרה שומרת שבת" ו"בקעה מלאה זהב", מגלמים סוג של דיאלוג היפותטי המתרחש במבט לאחור. לספר את הסיפור מחדש הוא מעשה של פרשנות המניח מקום לחידוש בתוך תוכה של מסורת. באופן זה מתרחשת תנועה מן העבר אל העתיד ובה בעת מן המאוחר למוקדם, ביחסי גומלין הדדיים. מתברר שפרשנות אינה שחזור של הידוע מראש אלא מימוש של אזורים סמויים בטקסט המתפרש, הזוכים להארה בנסיבות חדשות של זמן ומקום. הסיפורים שהוצגו כאן מדגימים דינמיות זו באמצעות תהליך חיוני שישותפים לו המספר, שהוא קרוב לוודאי המעתיק וגם הנמען, יוצרים ופרשנים החוברים יחד להשלים פערים ולשחזר הקשרים על מנת לכוון אפשרויות יצירה ופרשנות חדשות.

בפרדס הפרשנות הפוסטמודרנית עם דרידה ולוינס

חנוך בן-פזי

אומרים עליה, על ה"דקונסטרוקציה", שאין היא מגדירה את עצמה. שאין לה מטרה ושהיא פועלת בלא כוונה. שהיא מסתפקת בהרס המושגים המכוונים את הרציונליות המערבית, מפעילה סקפטיות רדיקלית, מגיעה לשיאה ברלטיביזם כלשהו וסוללת את הדרך לניהיליזם מוכלל.¹

"אומרים עליה": הדה-קונסטרוקציה והפרשנות הפוסטמודרנית

אחת הבעיות שהחוקר נתקל בהן בבואו לשדה ההרמנויטיקה, ולכתיבה המרובה על אודות הפרשנות בעת הזאת, היא שאלת "המחויבות הפרשנית".² פעמים רבות דומה לו למעיין כי שדה הפרשנות איבד זה מכבר את קנה המידה ואת יכולת השיפוט הפרשני, וכי למועשה הפרשנות של העת הזאת – המודרנית והפוסטמודרנית – אינה אלא שדה שרלטני אשר כל הרוצה לפרש יבוא בו ויפרש כדרכו, וכל פירוש אפשרי מתקבל כראוי. אחת מהבחנות היסוד המאפשרות את הביקורת הנוקבת הזו היא ההבחנה שהובעה בשעתו על ידי אומברטו אקו בדבר הטקסט הפתוח והטקסט הסגור.³ במונחים הלקוחים מן התחום התורני נוכל לראות בקביעה כי "שבעים פנים לתורה" את הפתח המאפשר את ריבוי הפרשנויות, ומעמיד בסימן שאלה את גבולות המותר והאסור בפרשנות.⁴

1 ר' יגורי אורלי וז' כהן, "אומרים עליה על הדקונסטרוקציה", הקדמה, בתוך: ז' דרידה, על הגרמטולוגיה, מ' רון (מתרגם), תל אביב 2015, עמ' 7.

2 המונח הפילוסופי המשמש את הדיון בפרשנות הוא "הרמנויטיקה" והוא מבוסס על דימויו של הרמס, שליח האלים, המבשר ומפרש. לתולדותיו של מונח זה ראה, K. Muller-Vollmer, "Introduction: Language, Mind and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", in: K. Muller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutic Reader*, New York 1989, pp. 1–5; R.E. Palmer, *Hermeneutics - Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston 1969, pp. 3–32; G. Ebeling, "Hermeneutik", *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1959), pp. 243–262.

3 ראה בדבריו של אומברטו אקו: U. Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington and Indianapolis 1990, pp. 8–22, 222–262; Ibid, *Interpretation and Overinterpretation – Umberto Eco with Rorty, Culler and Brooke-Rose*, S. Collini (ed.), Cambridge 1992; וכן ראה אצל רורטי: R. Rorty, "Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism", *The Monist* 64 (1981), p. 167.

4 ראה מאמרו של ח' מאק, "שבעים פנים לתורה – מהלכו של ביטוי", בתוך: משה בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 449–462; על המשמעות המיסטית של רעיון

הבעיה שמאמר זה מבקש להתמודד איתה היא שאלת הפרשנות בעידן הפוסטמודרני, בעקבות "השם הרע" שיצא לה בקרב רבים. קמו לה לפוסטמודרניות משמייצים רבים המתייחסים אליה כעמדה רלטיביסטית, כעמדה המבטלת את מושג האמת, כעמדה שאינה מאפשרת ודאות מוסרית, ויותר מכך כעמדה שמאפשרת לכל אחד ואחת לומר כל רעיון ופירושו העולה בדעתו כפירוש ראוי ומוסמך.⁵ במובנים אלה המבקרים והמשמייצים מתארים את הפוסטמודרניות כאילו הפקיעה כל משמעות ושיפוט מן המעשה הפרשני, וממילא גם כעמדה שאינה ראויה מבחינה מוסרית.⁶ הדיון המוצג במאמר זה מבקש להפנות את תשומת הלב לממדי העומק של הפרשנות בעידן הפוסטמודרני, וכשיח פורה ומפרה ביחס לפרשנות, בהתייחס לשני פילוסופים חשובים: עמנואל לוינס וז'ק דרידה.⁷ המגמה שאליה אבקש לכון את דבריי במאמר זה נוגעת לאופן שבו רוחב השדה ומגוון הגישות לפרשנות בשדה ההרמנויטיקה לא נועדו להכשיר כל פרשנות באשר היא, אלא דווקא להעניק כלי מוסרי לדיון הפרשני.

על מה אנו מדברים כשאנו מדברים על "פרשנות"

פעולת הפרשנות נראית לכאורה כפעולה תמימה, כמעט מובנת מאליה. כל אחד ואחת מאתנו משתמש בפעולות של פרשנות כמעשה יומיומי, בכל צעד ופעולה של חיינו. אדם פונה אלינו ברחוב, ואנו נדרשים לפרש לעצמנו ולהבין מה אמר. אנו קוראים בעיתון או עוברים ברפרוף על פניה של מודעת פרסומת, ומיד אנו נדרשים לפרש את מה שקראנו או את מה שראו עינינו. אנו

זה עמדו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 52–75; מ' אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תל אביב 2012; הנ"ל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב 1994. בתוך ההקשר התורני תועבר על כן שאלת הפרשנות מאופן הפרשנות לזהותו וסמכותו של הפרשן. הבחנה יקרת ערך באשר לשאלת הפרשנות הדתית ניתן למצוא בניתוח של יוסף דן את ייחודו של "המדרש" בין הפרשנויות השונות, ובתשומת הלב הניתנת לא לכלי הפרשנות אלא לאופן שבו הוא מתייחס אל הטקסט המקודש כקדוש, ובאופן מרחיק לכת עוד יותר אל האופק הנבואי של המדרש. ראה י' דן, תולדות תורת הסוד היהודית א, ירושלים 2008, עמ' 274–287.

5 ראה למשל ד' גורביץ', "משמעות הצדק בעידן קלילות הדעת", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 148–169.

6 הכתיבה הביקורתית ביחס לפוסטמודרניות בכלל, וביחס לפרשנות הפוסטמודרנית בפרט, מרובה עד מאוד.

7 על נושא הפרשנות בכתביו של עמנואל לוינס נכתב רבות, וראה למשל ח' בן-פזי, הפרשנות כמעשה מוסרי: ההרמנויטיקה של עמנואל לוינס, תל אביב 2012; א' גולדווין, רווח בין האותיות: שיעוריו התלמודיים של לוינס, בני ברק 2012; D. Banon, *La lecture infinie: Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris 1987; T. Wright, *The Twilight of Jewish Philosophy: Emmanuel Levinas' Ethical Hermeneutics*, Amsterdam 1999. כדי לא להרבות יותר על המידה בהפניות לשיח הפרשנות של דרידה, אני מבקש להפנות לכמה ספרים יסודיים בנושא זה. ראה ז' דרידה, בית המרחק של אפלטון, בני ברק 2002; הנ"ל, על הגרמטלוגיה (לעיל, הערה 1); P. Eftichis, *J. Derrida, L'écriture et la différence*, Paris 1967; *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany 2010; M. Leonard, "Derrida Between 'Greek' and 'Jew' ", in: M. Leonard (ed.), *Derrida and Antiquity*, Oxford 2011, pp. 135–158; N. Van Camp, "Derrida and the Jewish Heritage: Introductory Remarks", *Bijdragen* 72,3 (2011), pp. 239–245; B. Kriegel, "Jacques Derrida, la parole et l'écrit", in: J. Cohen and R. Zagury-Orly (eds.), *Judéités: questions pour Jacques Derrida*, Paris 2003, pp. 197–204; A. Herzog, "Derrida entre Œdipe et Abraham: Une question d'interprétation", in: O. Ombrosi (ed.), *Tra Torah e sophia; orizzonti e frontiere della filosofia ebraica*, Genova (1820) 2011, pp. 323–333.

פוגשים במחווה גופנית של אדם אחר, ומיד נדרשים לפעולת פרשנות שתסביר את המחווה. חיינו בעצם מלאים באינספור פעולות קטנות וגדולות של פרשנות, עד שכמעט אפשר לומר שאנו בבחינת אדם-מפרש,⁸ וכפי שתיאר זאת גדאמר, מגדולי ההרמנויטיקנים של המאה העשרים, "כל פעולה של הבנה היא פעולה של פרשנות". ואולם, כיצד פעולת הפרשנות מתנהלת וכיצד ניתן להכריע בין דרכים שונות של פרשנות? זו כמובן שאלה מורכבת יותר. השאלה ההרמנויטית נראית כאילו היא מסתירה דבר מה, דווקא משום שבני האדם באשר הם בעלי תודעה הם גם בבחינת "חי מפרש". מה שנראה כמובן מאליו, כפרשנות התמימה והפשוטה והישרה, חשוד כאילו הוא מסתיר מאתנו את הפעולות החשובות יותר של הפרשנות.

מאז תחילתו של הפרויקט השליירמאכרי לכינונה של ההרמנויטיקה התמודדו הפילוסופים וחוקרי מדעי הרוח עם השאלה כיצד לגשת אל הטקסטים באופן הראוי ביותר.⁹ המאמץ הפילוסופי הזה נראה לעתים כמאמץ עקר ומעקר אך התברר כפורה במיוחד, באשר הוא העניק ללומדים ולמעיינים, כמו גם לחוקרים ולאנשי הדתות, את הכלים לבחון באופן רפלקטיבי את הדרך שבה הם נגישים אל טקסטים, ואת האופן שבו הם שופטים ומבקרים פרשני טקסט אחרים. בדרך האופיינית לשיח הנאורות ולמודרנה, נדמה היה כי מחקר ההרמנויטיקה יצליח לקבוע את הכלים הראויים ביותר לעיון טקסטואלי ולפרשנות נכונה. העמדה המחקרית הפילולוגית משקפת במובנים רבים את הפרויקט הזה, באשר היא ביקשה לקבוע כללים מחקריים ראויים לגילוי ולפרשנותו של הטקסט.¹⁰ כללים אלה שילבו את כלי ההיסטוריון עם כלי הארכאולוג במאמץ בלשני מחקרי להתחקות אחר נוסח הטקסט.¹¹ הפרויקט הזה, כך נראה היה, איננו שרירותי וסובייקטיבי אלא מעניק כלים מבוססים היטב לפרשנות ראויה של טקסטים בכלל, ושל כתבי הקודש בפרט. האדם המצוי ברזי השיח המחקרי יכול לזהות בוודאי את הקפדנות היתרה המיוחסת למחקר הפילולוגי, והמלונה גם ביחס מזלזל השמור למחקרים הנעשים בכלים אחרים,

8 אין בכונתי ואין באפשרות הגבולות של מאמר זה לסקור באופן שיטתי וסדור את תחום ההרמנויטיקה, לא באופן היסטורי ולא באופן תמטי; דברי בסעיף זה אינם אלא דברי מבוא קצרים וכלליים המאפשרים רגישות של הקוראים לתחום ההרמנויטיקה. המבקש להרחיב בנושא ההרמנויטיקה מוזמן לעיין בכמה מספרי היסוד המוכרים ביותר, ובראש אבקש להזכיר את שני ספריו של זאב לוי היכולים לשמש מבוא מצוין לתורת הפרשנות בכלל, ולתורת הפרשנות בתרבות היהודית בפרט: ז' לוי, הרמנויטיקה, תל אביב 1986; הנ"ל, הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה, ירושלים 2006. ראה גם בספרו המבואי של א' ברזל, משמעות וצורה, תל אביב 1976.

9 על פרידריך שליירמאכר ותפקידו בפרשנות ראה F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, A. Bowie (tr.), Cambridge 1998; Idem, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, H. Kimmerle (ed.), J. Duke and J. Forstman (trs.), Misoulla 1977, pp. 70–88, 215–216.

10 ראה סקירה ומבוא לפילולוגיה בספרו של י' גלוקר, מסילווסטר עד זקני ציון: מבוא לפילולוגיה, ירושלים 2011; בתיאור ציורי אמר גרשום שלום כי הפילולוגי המקצועי הוא "שומר הלוגוס" (ג' שלום, "על יחנן לוי", הנ"ל, דברים בגו, תל אביב 1975, עמ' 482–483).

11 על המחקר הפילולוגי ותפקידו בפרשנות הדתית ראה F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, H. Kimmerle (ed.), Heidelberg 1959; Ibid, *Hermeneutik und Kritik: Mit Besonderer Bezeitung auf das Neue Testament*, F. Lucke (ed.), Berlin 1838; A.F. Wolf, "Vorlesung über die Enzyklopedie der Altertumswissenschaft", in: J.D. Gürtler (ed.), *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft Series*, Vol. I, Leipzig 1831; F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808.

או אף לקריאה ולפרשנות טקסטים שנעשות ללא שימוש בכלי המחקר המוקפד.¹² אמנם, מאמיני הדתות השונות חוו איום אמוני ודתי כתוצאה מן הפרויקט הפילולוגי, שכן המחקר היה לכלי המפקפק בנוסח המסורתי והמקובל של הטקסט המקודש, עד כדי ערעור על עצם קדושתו של הנוסח. עד היום נוכל למצוא בקרב חלק מן המאמינים את היראה הגדולה שמא יפגע גילוי נוסח הטקסט במעמדו ובקדושתו של הטקסט המקודש.¹³ במונחים המקובלים מן השיח המחקרי והדתי ניתן לזהות את האיום גם בשאלה על איזה מן הטקסטים הקאנוניים ראוי ומותר להפעיל את הכלים המחקריים הפילולוגיים; האם ראוי להציב את הקורפוס ההלכתי בפני הכלים המיוחדים של המחקר? כיצד יש להתייחס למסכנותיהם של החוקרים באשר לקדמות נוסח דברי חכמים – במדרשים, במשנה ובתלמודים? מה מעמדו הטקסטואלי של הכתוב המקראי אשר העמדה התורנית אינה יכולה לקבל כל אפשרות של שינוי נוסח בו?¹⁴ עמדה אחרת של שיח מחקרי ביקשה להתחקות אחר הנסיבות ההיסטוריות של כינון הטקסט, מתוך מחשבה שההיכרות הרחבה והמעמיקה עם הנסיבות וההקשרים האישיים, החברתיים וההיסטוריים שבהם נכתב טקסט כלשהו יעניקו לקורא ולמעין את כלי ההבנה המעמיקים ביותר והראויים ביותר להבנתו של הטקסט. לעתים דומה היה כי הכלים הרחבים הללו יאפשרו לקורא ויעניקו לו כלי הבנה טובים אף יותר מאלה שהיו נתונים בידי כותב הטקסט, עורכו ומחברו. אולם, באותה המידה שהם העניקו כלי הבנה טובים ומעמיקים הם גם חשפו את גבולות האפשרות הפרשנית, ואת המרחק הגדול שנוצר בין הקורא בן ימינו ובין הטקסט הקדום. אפשר להכליל ולומר כי בדומה לפרויקט הנאורות כולו, כוונת ההרמנויטיקה של מפנה המאות השמונה עשרה והתשע עשרה הייתה למצוא את הדרך הנכונה והמדויקת להגיע לאמיתות הטקסט.

12 על היחס של הפילולוגים לפרשנויות אחרות ראה למשל מ' הרן, "פרשנות המדרש והפשט והשיטה הביקורתית במחקר המקראי", בתוך: מ' בר-אשר (עורך), מחקרים במדעי היהדות; אסופת ההרצאות והדיונים שנישאו בכנס יובל הששים של המכון (כסלו תשמ"ה), ירושלים תשמ"ו, עמ' 88–62; אל' טויטו, "על החובה להבחין בין מטרות המפרש לאמצעיו הפרשניים", בתוך: או' טויטו (עורך), זכר לעולם בריתו; פרקי מחקר פרשנות וחינוך, אסופת מאמרים מאת אלעזר טויטו, רחובות תשע"ד, עמ' 101–110; ח' גפני, "בין פרשנות לנוסח: יעקב רייפמן ומדרש ל"ב מידות", שתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 189–207. מומלץ לעיין בהקשר החינוכי של דיון זה בכמה ממאמריו של מ' ארנד, ביניהם "פרשנות התנ"ך המסורתית וחקר המקרא המדעי החדש ומקומם בהוראה", תלפיות יב (תשס"א-תשס"ב), עמ' 110–129; ב' כהן, "ואהיה אצלו אמן – הפתיחה של מדרש בראשית רבה: מסע בעקבות משמעותו של מדרש; על פרשנות מסורתית, מחקר ומה שביניהם", שאנן ד (תשנ"ח), עמ' 139–154.

13 על קדושתו של הנוסח ומשמעותו של הטקסט בעין תורנית ראה למשל א' קלמן, "חילופי נוסח בתנ"ך: המתח בין קדושת התורה לבין חילופי הנוסח שבה", מעגלים ז (תשע"א), עמ' 11–130; מ' כהן, "האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטקסט", דעות; בטאון האקדמאים הדתיים מז (תשל"ח), עמ' 83–101.

14 על האופן שבו איים מחקר המקרא על תפיסה דתית ומקדשת של הטקסט ראה למשל בדבריו של שליירמאכר על אודות מחקר הדת והדתות, באשר הוא מאפשר לחשוב על ההתייחסות הרגשית באופן פרטי מול העולם ומול הא-לוהות, שהיא הרגש הבסיסי של הדת, ובין המיסוד החברתי-תרבותי של הדתות השונות הבא לידי ביטוי בסמלים, בנורמות ובעיקר האמונה. ההרמנויטיקה אפשרה לשליירמאכר להעניק לדת כלי מחקר והגות עצמאיים בתוך החשיבה הביקורתית הקאנטיאנית. לדעתו של שביד יש לראות בגישתו ההרמנויטית והמחקרית של שליירמאכר את הבסיס לעבודתו המחקרית של אברהם גייגר, כפי שבאה לידי ביטוי ב"היהדות ותולדותיה": A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, Breslau 1864–1871, וראה א' שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש ב, תל אביב 2002, עמ' 64–72. דוגמה מרתקת למחשבה המסורתית המחקרית עוצבה על ידי הרב יהודה קופרמן, וראה בספריו לפשוטו של מקרא, ירושלים 1981; הג"ל, מבוא ללימוד תורה, ירושלים 2005; הג"ל, קדושת פשוטו של מקרא, ירושלים 2009.

החדשנות המלווה את כל מי שעוסק במוצאי המאה העשרים ובתחילת המאה העשרים ואחת בהרמנויטיקה עלולה לייחס תמימות רבה לחוקרים וללומדים הנאורים. לפי הדרך המוצעת להלן אין מקום לטעון באופן מזלזל ומתנשא זה, שכן "היא הנותנת": אף הפרשנים הפוסטמודרניים ממשיכים לבקש את כלי המחקר הראויים והטובים ביותר לפרשנותו של הטקסט, אלא שהם מגלים מודעות רבה יותר גם לבעייתיות של הפרויקט.¹⁵

מכשולים ואתגרים בפרשנות

הפרויקט של הפרשנות הפוסטמודרנית הוא היותה ניסיון להתמודד עם הכרחיותם של מכשולים בפרשנות המודרנית ולהציע להכרח זה פתרון מעמיק, מוסרי בעיקרו. הפרשנות הפוסטמודרנית לא טענה להעדר כל קנה מידה לפרשנות, אלא ביקשה להתמודד באופן ישיר עם האתגר שהציב בפניה פרויקט המודרניות והנאורות. דהיינו, להיות פרשן פוסטמודרני משמעו להיות מודע לכשלים המוסריים של הניסיון המודרני, ולהציע בתוכו לא את העדר האמת אלא את ריבוי האמתות.

מוטב אולי לנסח זאת בצורה ביקורתית אף יותר: הביקורת הראויה על ההרמנויטיקה הפוסטמודרנית יסודה בחשש מפני הניהיליזם והשרירותיות בכל מה שקשור לפרשנות הטקסטים. מבקרי השיח הפוסטמודרני הפרשני תוקפים, ובצדק מבחינתם, את האפשרות שניתנה בידי כל קורא לפרש כרצונו, או שמא לומר כל דבר שבעולם ולתלות אותו בגוף הטקסט ובאותיות. אלא שהעיון הביקורתי מלמד כי ביקורת זו מופנית, ובצורה הבוטה ביותר, דווקא כלפי המבקרים עצמם. הם מדמים לעצמם כי הם משתמשים בשיח פרשני גלוי וברור, אולם מוטל עלינו להרהר בצורה ביקורתית ושיפוטית גם ביחס לדרך פרשנית זו.

באופן פרדוקסלי, המודעות לפרשנות ולדרכי הפרשנות חושפת בפני הקורא את קשיי הפרשנות, את הדילמות של הפרשנות, את החסמים המונעים ומעכבים פרשנות. המודעות לשאיפה המודרנית לשיטתיות ולסדר פרשני ברור היא המגלה את קשיי הפרשנות, והיא המערערת את קיומה של כל פרשנות אפשרית.¹⁶ נבקש להדגים זאת בעזרת כמה משאלות היסוד של השיח ההרמנויטי:

1. "המעגל ההרמנויטי".

2. פעולת הדיבור והכתיבה.

3. הסובייקט המפרש.

15 על היחס אל המודרניות בתוך השיח הפוסטמודרני ראה באסופת המאמרים: *Postmodern Apocalypse: Theory and Cultural Practice at the End*, R. Dellamora (ed.), Philadelphia 1995. בעברית מומלץ לעיין בשני ספרים שדנים בשאלה זו מן הזווית הפוסטמודרנית או על משמעות המודרניות בעידן הפוסטמודרני: ז' באומן, *מודרניות נוילה*, ב"צ הרמן (מתרגם), ירושלים תשס"ז; פ' ג'ימסון, *פוסטמודרניזם*, או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר, ע' גינצבורג-הירש (מתרגמת), תל אביב 2008; וכן א' שביד, *מסות גורדוניות חדשות – הומניזם, גולבליזציה, פוסטמודרניזם והעם היהודי*, תל אביב 2005.

16 שאלות אלו נידונו באריכות בכל החלק הראשון של ספרי, וראה בתיאור הכללי של הבעיות: בן-פזי, *הפרשנות כמעשה מוסרי* (לעיל, הערה 7), עמ' 29–44.

הבעיה הראשונה, "המעגל ההרמנויטי", מתייחסת לכינוי שנתן פרידריך שליירמאכר לקבוצה שלמה של בעיות יסוד של תחום הפרשנות. מהי נקודת המוצא של הפרשנות? בתיאור פשטני ניתן לומר כי הפרשן הניגש אל הטקסט מתלבט בדבר משמעותם של הפרטים השונים המרכיבים את היצירה שלפניו, והוא מבין ומפרש אותם מתוך ההקשר הכללי של היצירה, אולם המשמעות הכללית של היצירה נבנית רק מתוך הפרטים השונים המרכיבים את הטקסט. אם כך, האם בכלל ניתן לתאר פרשנות ראויה? האם כל פרשנות באשר היא לא תיפול באחת משתי הגישות, זו החוטאת ביחסה לפרטים או זו החוטאת ביחסה לכללים? אמנם גם שליירמאכר עצמו ביקש להתמודד עם בעיות המעגל ההרמנויטי, ובכל זאת המשיכה שאלה זו להעסיק את שיח הפרשנות עד ימינו.¹⁷

הבעיה השנייה יכולה להיראות במבט ראשון כסטרוקטורליסטית וטכנולוגית: יצירה מובעת בכלים מסוימים: אותיות, מילים, דיו על גבי נייר. אמנות הקריאה אמנם פותחת אופקים, אמנם הכתיבה מאפשרת כלי ביטוי יצירתיים ומעניינים, אולם בו בזמן היא גם מגדירה את גבולות הביטוי באמצעים מסוימים, והיא גם מקבעת אותו על ידי החקיקה באבן או הרישום בדיו. מה שיכול להיראות במבט ראשון כבעיה טכנית בלבד, מתגלה במבט שני כבעיה גדולה מאוד של ביטוי והקשבה. שכן, לעולם לא יהיה בכוחו של המלל הכתוב לבטא באופן מלא את מה שהיה חי ונושם בדיבור המומשי, או מה שהיה פתוח ללא גבול וסייג במחשבה המופשטת. הכתיבה היצירתית, כלי האמנות והציור חוללו תפנית אדירה באשר ביקשו להרחיב את אופני ההבעה השונים. ועדיין, כל אמן מכיר מנפשו וכל כותב מכיר מכתבתו את הקשיים שבתרגום הרעיונות המופשטים לשפה כתובה.

הבעיה השלישית נוגעת לנוכחותו של סובייקט מפרש, דהיינו: כל פירוש שניתן לטקסט הוא פירוש שניתן לו על ידי סובייקט מסוים, ובנסיבות מסוימות. הפרשנים והחוקרים מחפשים את הדרך לסמן כיעד פירוש נכון, פירוש מלא של הטקסט, כאילו הם מעוניינים בפירוש האובייקטיבי של הטקסט הנתון בפניהם. אולם, לא רק בשל מגבלות אישיותם וקוצר השגתם אלא בשל אופן פעולת התודעה המפרשת, הפרשן נאלץ להיעזר בטכניקות שונות של רדוקציה וצמצום שיביאו את הנתונים לו לתוך המושגים שלו.¹⁸

17 תיאור זה מופיע בדבריו של שליירמאכר על המעגל ההרמנויטי, כפי שמופיע בספרו "הרמנויטיקה וביקורת" (*Hermeneutik und Kritik* – לעיל, הערה 11), עמ' 9.

18 מבחינת התפתחות האסכולה הפנומנולוגית, חשוב לציין את מקומו של פרנץ ברנטנו בהתפתחותה של תורת ההכרה. מבין ספריו תורגם לעברית רק ספר אחד: פ' ברנטנו, על ראשית ההכרה המוסרית, מ' שפי (מתרגם), ש"ה ברגמן ונ' רומנשטריך (עורכים), ירושלים תשי"ד. על מושג האינטנציונליות בפילוסופיה של ברנטנו ראה *The Cambridge Companion to Brentano*, J. Dale (ed.), Cambridge 2004; J. Brandl, "Intentionality", in: L. Albertazzi, M. Libardi and R. Poli (eds.), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht E. Husserl, *Logical Investigations*, J.N. Findlay (tr.), D. Moran (ed.), London 2001. ביקורת על עמדה זו, והבעיות שהיא מציבה ביחס אל המציאות עצמה, ניתן לראות אצל ריקר, בעיקר בהתייחסו לספרו של הוסרל "Ideas I": E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, W.R. Boyce (tr.), London 1967, ובאופן ממוקד ריקר מבקר ומבקש לבחון את משמעות הרדוקציה: P. Ricoeur, *Husserl – an Analysis of his Phenomenology*, E.G. Ballard and L.E. Embree (trs.), Evanston 1967, pp. 9–11, 13–34.

השאלות השונות שהוצגו כאן הן שאלות מרכזיות של התחום, אך אין הן ממצות את הבעיות שלו. פעמים רבות הן מצטרפות זו לזו כדי לאתגר את פעולת הפרשנות, וכדי להקשות על הבנת המסגרת הפרשנית הראויה. אפשר גם לשאול שאלות הרמנויטיות לא באופן של תאוריה פילוסופית אלא ככלי להתבוננות רפלקטיבית בעבודת הפרשן, וכשאלה על חוויית הקריאה בטקסט: מהו הדבר הגורם לריגוש גדול יותר, לשמחה גדולה יותר של פרשן? האם יכולתו לומר "ידעתי", התחושה העמוקה שמתחילה כבר הבין מה עומד להתרחש בסיפור ולכן הדובר חותר בדבריו, או אולי להפך, דווקא החוויה החד-פעמית – שמענו דברים שלא שמעה אוזנו מעולם והם הצליחו להפתיע אותנו – היא החוויה המפעימה. האם בשני המקרים הללו הפרשנים קצרי הסבלנות ממתנים לתמונה הכללית, לפרטים, כמו היו החיים מעין סיפור בלשי הממתין לפתרונו? במובנים קונקרטיים מאוד, זו אחת הדרכים שבהן אפשר לחוש את המעגל ההרמנויטי, אחת הדרכים המקשות עלינו בשאלה הזאת: האם תוכל לשמוע דבר חדש, דבר שלא שמעת כמוהו מעולם?

האתגר המוסרי של הפרשנות

ההיכרות עם שדה ההרמנויטיקה כפעולה של חשיפה וגילוי מתבררת כנושאת עמה קשיים פילוסופיים ולוגיים חמורים. לטענתי, משמעויות ההרמנויטיקה המוצעות על ידי לוינס ודרידה מציעות פתרונות מסוג אחד, מן הסוג המוסרי. מצד אחד נמצא את ז'ק דרידה המציע התייחסות מאתגרת ומקשה למורכבות האינסופית של כל טקסט, לסתירות ההכרחיות המבנות אותו; מאידך גיסא, לוינס מציע התייחסות אל ההרמנויטיקה לא רק מתוך הטקסט ואליו, אלא דרך החשיבות והבכורה המוענקת לאחר. גישות אלה לא רק שעשויות להיחשב מעניינות ויפות, לא רק שהן מעניקות התייחסות מוסרית ומכבדת אל הפרשנות, אלא שהן יכולות להציע פתרונות מהותיים לכמה מן השאלות המרכזיות של התחום. מרכז הכובד מועתק אל מערכות היחסים שבין האני ובין האחר, והוא נותן להן משמעות המאפשרת לא רק עמדה מוסרית אלא גם פתרון לשאלות האפסיטמולוגיות.

אני מבקש לדון במשמעות המוסרית של פעולת הפרשנות. אין הכוונה רק לעצם הזכות של האדם לפרש, וגם לא לחשיבותה של הפרשנות בהיותה מתווכת בין ספר לבין קורא חדש, אלא באשר לאופייה המיוחד של הפרשנות כחלק מהשדה של האתיקה. לרצות לפרש – משמעו לתת כבוד לאדם שאתה מקשיב לו, משמעו להעריך את הטקסט שאתה קורא, משמעו גם לרצות לחלוק את ההבנה שלך עם החברה הסובבת אותך. תורת הפרשנות כמו שאני מבקש להציג כאן אינה שיח מנוכר של חוקרים על דרכי הידע ועל דרכי המחקר המדעי; תורת הפרשנות כפי שהיא מוצגת כאן היא חלק מהמוטיבציה של האדם לחיות חיים ראויים ומוסריים.

העמדה המוצגת כאן טוענת כי יש משמעות מוסרית לפעולת הקריאה, ומכיוון שכך, היא גם מכוונת אותנו לתת לטקסט פרשנות מוסרית. עמדה זו תקבל תוקף בעקבות הפילוסופיה של עמנואל לוינס, ומתוך ניתוח מדויק של מה שאפשר ומה שאי-אפשר להשיג במעשה הפרשנות. את הדיון הפילוסופי שאני מבקש להציע בפניהם יש להבין בתוך השדה של ההרמנויטיקה,

כשתשומת הלב מופנית לעיון בפרשנות טקסטואלית. המשמעות העמוקה והעשירה יותר של פעולת הפרשנות אינה בהבנה של הטקסט עצמו, אלא ביכולת של הקורא והפרשן ליצור משמעות החורגת מעבר לכתוב; היכולת לאפשר לטקסט לנוע לעבר אופקים חדשים שניתנים לו מתוך השיח האינטרטקסטואלי, ומתוך הצבתו בתוך ההקשר של יחסי אנוש וקהילת הקוראים. הטקסט זוכה למשמעות ראויה יותר אם הוא נפתח לשיח בין-תרבותי: בין שפות שונות או בין טקסטים קלסיים ומשמעויות מודרניות, או בין הפילוסופיה ובין המחשבה היהודית.

כמה מילים על העמדה הפוסטמודרנית

פוסטמודרניזם, מין עמדה שכזו, כבר כמה שנים, עוד מעט עשור, שמדברים בו אצלנו, כאילו היה מעין סגנון חדש, הכי חדש בעיר, שמעטים מבינים מה הוא מבקש לומר, אבל רבים יודעים לומר שהוא מקסם שווא, רע, כוזב, מתעתע, מסוכן.¹⁹

אחת הטעויות הנפוצות ביותר ביחס לפוסטמודרניות היא המחשבה שמדובר בתפיסת עולם רלטיביסטית, עד כדי העדר כל נקודת התייחסות מוסרית או אפיסטמולוגית. כביכול, הפוסטמודרניזם מוטט כל יסוד אפשרי להתייחסות וודאי כלפי המציאות, והמיר אותה בהעדר הכרעה בין תפיסות נרטיביות שונות. לצורך הדיון ההרמנויטי של מאמר זה ראוי לחשוב על הפוסטמודרניזם כגישה או כעמדה שהיא מעבר לתפיסת העולם של יחסיות: של אמת יחסית, מוסר יחסי או טוב יחסי.²⁰ כיצד יש לגשת, אם כן, אל הפוסטמודרניזם? אולי מן המשמעות המילולית, דהיינו בתור מה שבא לאחר המודרניות, ובמילים אחרות: העידן הפילוסופי שלאחר המודרניזם. הפוסטמודרניזם מגלה מודעות לפרויקט המודרני, שהולידו, ויוצא ממנו הלאה, מבלי לוותר על הפילוסופיה של המודרניות. החשיבה הפוסטמודרנית עוברת דרך המחשבה המודרנית, מגלה בתוכו את חולשותיו, ומזהה בתוכו את הבניות היסוד של המודרנה. ובעת הזאת שלאחר המודרניזם, היא גם מכריחה אותנו לשאול את השאלות הקשות – איך פועלים בעולם שכבר פגש את האידיאה של המודרנה ופגש את שברה.

בתיאורו מאיר העיניים, עדי אופיר מבחין בין שלושה היבטים של הדיון בפוסטמודרניות: תיאור המצב הפוסטמודרני, העמדה הפוסטמודרנית הנתפסת, והעמדה הפוסטמודרנית הננקטת. דהיינו: יש להבחין בין שאלת ההתייחסות לעידן הזה, כעידן פוסטמודרני, בין ההתייחסות לקיומה של עמדה פוסטמודרנית שאפשר וראוי להתייחס אליה, ובין נקיטת עמדה פוסטמודרנית. אפשר וראוי לראות בעמדה הפוסטמודרנית עמדת "מחאה" כנגד העמדה המודרנית, וכנגד הפרשנות הנאורה. אפשר לטעון כי העמדה הפוסטמודרנית תובעת דין וחשבון מן הפרשנות המודרנית, בין תהא זו פרשנות המחקר המדעי הפילולוגי ובין תהא זו הפרשנות הנאורה התבונית הראויה של

19 ע' אופיר, "פוסטמודרניזם – עמדה פילוסופית", בתוך: א' גור זאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרני, ירושלים 1997, עמ' 135.

20 שאלת יחסיות המוסר ושאלת השיפוט המוסרי אינן שאלות של העת הזאת; במובן עמוק אפשר להבין את הביקורת של קאנט כמענה לאתגר זה – כיצד ניתן להכריע ולתת שיפוט מוסרי שלא על יסוד המוסר התכליתי או המנהג החברתי תוך ויתור מודע על שאלת האמת המוחלטת ועל הבחירה בכלים הביקורתיים, כדי לפעול באופן מוסרי בעולם שבו ניתן להתווכח על תכליות שונות של חיי אדם: דתיות, אנושיות או טבעיות.

המקסט, אך אינה מסתפקת בדיון וחשבון זה אלא מבקשת להבינו מחדש. ז'ק דרידה חיפש זמן רב מונח שיתאר בצורה ראויה את העבודה הפילוסופית שלו. הוא חשב תחילה על "הפצה", במובן של פיזור הזרעים והרעיונות שהחקלאי עושה תוך כדי שהוא מפזר את הזרעים לכל עבר,²¹ לא כדי להרוס אלא כדי להצמיח. מה שנראה במבט ראשון כמעשה של הפצה והרס אינו אלא מעשה של הצמחה. בסופו של דבר הוא בחר במונח אחר שהוא עצמו יצר: "דה-קונסטרוקציה", מונח שמשמעו איננו בנייה או הבניה, ולא בנייה מחדש, אלא שלילת ההבניה, או הבניה דרך השלילה. דרידה לא חיפש מונח של הרס אלא מונח של בנייה מורכבת ויוצרת, כזו שהשלילה היא חלק ממנו. בהרצאה שהופיעה לימים גם כמאמר טען משה אידל בפני דרידה כי המונח עצמו נולד מתוך ההקשר של המחשבה המיסטית של אברהם אבולעפיה, זו שעוסקת במושג "הסתירה".²² הסתירה שבתוך המקסט היא התחום שגם סודותיו מסתתרים בו, ודרכו גם הם מתגלים. החיפוש אחר הסודות של המקסט עובר דרך הגילוי של הסתירות הפנימיות של המקסט. הסתר של המקסט מצוי בסתירות של המקסט, לא מפני שמישהו ניסה להסתיר ולהעלים את האמת, אלא מפני שאין דרך אחרת לומר דבר מורכב אלא דרך הסתירה והפירוק שלו. במילים אחרות, פעולת המדרש המהרסת את המקסט היא פעולה של יצירה מעמיקה בתוך נבכי המקסט וסודותיו שאין דרך אחרת לגלותם. אידל תיאר זאת בלשון החכמים: "שסתירת זקנים בניין". ההרס והסתירה של פרשנות המקסט אינם אלא בניין.

"ייתכן כי ברוח זו ניתן גם לראות בביטוי "לוחות שבורים" או "לוחות ושברי לוחות" ביטוי הולם במיוחד לתיאור המבט העברי היהודי של הפוסטמודרניזם. שכן, הפוסטמודרניזם אינו ביטוי של חזרה לאחור, אלא ביטוי מעמיק פילוסופי של ההבנה של האידיאולוגיה והרעיונות של המודרניות. היא גם ביטוי היסטורי של השבר של הרעיונות של המודרניות, כאשר התברר שהרעיונות הגדולים שאמורים היו לגאול את האנושות לא עמדו באתגר שהוצב בפניהם, והתרכסו אל קרקע המציאות האנושית או ההיסטורית. זו כנראה המשמעות של שבירת הלוחות. אך לא כזו שחוזרת אל המעמד של לפני שבירתם, אלא כזו שמשמרת את הלוחות ואת שבירתם ובמעשה זה כותבת ויוצרת לוחות חדשים מורכבים יותר, פחות מוחלטים, יותר מהססים, מגוונים וכו'".²³

במובן זה ניתן גם להבין את דרכו של הרב שג"ר ביחס לפוסטמודרניזם, ובתשומת הלב לדברים שכתב ביחס לו, כפעולה בונה של שבירת כלים: "הדקונסטרוקציה שוברת כידוע את כל הכלים וטוענת שהמציאות כולה – הן המציאות העובדתית, הן עולם הדימויים והשפה – איננה אלא קונסטרוקט אנושי".²⁴ אלא שכל יצירה אנושית מורכבת מיצירות שונות שקדמו לה ועובדו לכדי יצירה חדשה, מכאן שפעולת הפירוק למרכיבי היצירה אינה רק פעולה של הרס, אלא מאפשרת גם יצירה חדשה. "הפרשנות הקבלית לכך עשויה להיות ששבירה זו של הכלים איננה בחינת 'סוף פסוק', אלא מביאה לזיכוכם, ומתוך כך יכול האדם להשתמש בשברים כדי לברוא עולם

J. Derrida, *La dissémination*, Paris 1972 21

M. Idel, "Jacques Derrida et les sources kabbalistiques", *Judéités* 1 (2003), pp. 133–156 22

ש"ג רוזנברג (הרב שג"ר), לוחות ושברי לוחות – הגות יהודית נוכח הפוסט מודרניזם, תל אביב 2013, עמ' 389; ניתוח עמדתו הפרשנית והפוסטמודרנית של הרב שג"ר הוצע במאמר אחר, ראה ח' בן-פזי, "הרב שג"ר והאתגר המוסרי של הפוסטמודרניזם", *אקדמות* 29 (2014), עמ' 199–208.

24 הרב שג"ר, שם, עמ' 65.

חדש. ואכן, תפקידה של הדקונסטרוקציה הוא לפרק את הכלים ולהגמיש אותם, בכדי לפתוח אפשרויות חדשות של השראה והארה".²⁵ בדרך זו גם ראוי אולי לקרוא את ספרו של הרב שג"ר "לוחות ושברי לוחות" כפיתוח של מחשבת "הדה-קונסטרוקציה הדתית". הספר מזמין את הקורא שלו, זה שמתוך הקהילה של הרב שג"ר וזה שמחוצה לה, לצאת למסע מחשבתי הדורש העמקה בחשיבה המוסרית הפוסטמודרנית. הרי לא נוכל לייצר עכשיו את החוקה החדשה של המותר והאסור הפוסטמודרני, נצטרך לבנות תפיסת עולם מורכבת הרבה יותר, ואני חושב שהקריאה הזו בספר מתגלה כפורייה הרבה יותר. בכל רגע נתון עלינו למדוד את המרחק שלנו מן המודרנה. עלינו למדוד את המרחק שלנו מן האמונה והדת. המדידה הזו לא נועדה לניתוח סוציולוגי או אנתרופולוגי, היא נועדה להעניק כלים לחשיבה מוסרית. היא מאפשרת לנו לחשוב על אודות המקום שבו המחשבה המוסרית שלנו עושה מעשה בלתי מוסרי, בהיותה פוסלת את מחשבתו של האחר. היא מאפשרת לנו לחשוב על האפשרות שבה החינוך למוסריות הוא מעשה בלתי מוסרי, משום שהוא מחליש את האדם והחברה שחיים בעולם רווי אידיאולוגיות מצד אחד ונעדר אידיאולוגיות לחלוטין מן הצד השני. המחשבה המוסרית החדשה הפוסטמודרנית תובעת תביעות קשות הרבה יותר ממה שהכרנו בשלהי המאה השמונה עשרה. אז חשבנו שאנו יודעים מה מותר ומה אסור, ואפילו יש לנו מניפסט ביד לשלום הנצחי, אותו מסמך שכתב עמנואל קאנט ואשר במידה רבה קובע את סדר היום העולמי כמאתיים שנה לאחר כתיבתו: יצירת האו"ם, קביעת המעורבות ואי-המעורבות של אומות העולם בהתרחשות הפנימיות של מדינה אחרת, הזכות וההגבלה של אפשרויות של מלחמה, הלגיטימי והלא לגיטימי במלחמת אזרחים ובמלחמות בין מדינות. התגובה המצפונית מתקוממת נגד שתירת העולם על מלחמת אזרחים עקובה מדם במדינה שכנה, אולם זכות ההתערבות דורשת גם היא שיקול דעת מוסרי, ולכל פעולה של התערבות מוסרית יכולות להיות השלכות בלתי מוסריות שגם אותן עלינו להביא בחשבון.

המחשבה המוסרית הפוסטמודרנית כוללת את ההבנה המורכבת של רעיונות הנאורות, הדת, הלאומיות, החוקה, זכויות האדם, אבל את ההבנה המורכבת שאותם רעיונות עצמם יכולים להביא על האדם רעות רבות וצרות. לפיכך, מוטל עלינו להמשיך ולמדוד את המרחקים הנוספים כלפי הקטסטרופות האפשריות, כלפי השאלות הקטנות. וכן, בין היתר גם נצטרך ללמוד לשתוק – לא כי אין לנו מה לומר, אלא כי יש חשיבות ללמוד גם מן השתיקה הדתית.

יסודות הגרמטולוגיה

בספרו החשוב "על הגרמטולוגיה" ניתח דרידה את משמעותו של הכתב, ואת משמעותה של תורת הכתב. לכאורה עניין טכני, זה המנתח כיצד התפתחו שיטות הכתב השונות, כיצד התפתחה השיטה הפונטית השלטת בעולם המערבי, האפשרויות השונות שאליהן יכלה התרבות האנושית הכותבת להתפתח המביאות לידי ביטוי צורות שונות של ביטוי, ודרכים שונות של הבעה. אולם הניתוח של דרידה מאתגר את המחשבה עד מאוד, בהתייחסו לשאלת הכתב כשאלת יסוד של

התרבות, של תרבות הספר, ושל אופני הקריאה והפרשנות. "מושג הכתב חורג מעבר למושג השפה, וכולל אותו".²⁶ עלינו לתהות, הוא טוען, על אודות המרחק שבין השפה, בין הכתב ובין התרבות. האם אפשר לראות את הכתב כייצוג בלבד של השפה שבעל פה? האם אפשר לתאר את הכתב כמסמן של המסומן בלבד?

דרכו של דרידה עוברת דרך קריאה מדוקדקת מאוד של ספרו של רוסו "על מוצא הלשונות", ספר שלא נתנו לו התייחסות מספקת במחקר התרבות ובפילוסופיה. וכך, בהתייחס לרוסו, כתב דרידה:

מצד אחד יישפט לכף חובה במסא [במסה] על מוצא הלשונות הכתב המייצג, המושחת, המושני, המוסכם, הכתב כפשוטו במובן הצר (הוא "מחליש" את הדיבור...) הכתב במובן השגור הוא אות מתה; הוא ממיית, עותק את נשימת החיים. מצד שני, לאותו עניין ישנו פן אחר: הכתב במובן המטאפורי, הכתב הטבעי, הא-לוהי והחי, זוכה להערצה; כבוד אינו נופל מזה של מקור הערך, של קול המצפון כחוק א-לוהי, של הלב, הרגש וכיוצא בזה.²⁷

ישנו כתב טבעי וראוי – וישנו כתב מלאכותי ורע. זוהי הבחנה שיש להקשיב לה, לא רק בהיותה מעניינת, אלא משום שהיא מעניקה לכתב דבר מה שהוא מעבר לטכנולוגיה של העברת מידע. מעבר לדילמה על אודות הכנסת הרעיונות שבעל פה אל הכתב, הוא מניח כי יש כתב א-לוהי וטוב. "אילו נכתב החוק הטבעי רק בתבונה האנושית, כי אז קצרה ידו לכוון את רוב מעשינו. ואולם הוא חקוק גם בלב האדם באותיות בלתי נמחות", מצטט דרידה את רוסו, ומבקש לחשוב על משמעות הכתב החקוק בלב.²⁸

השלב הבא של הדיון הוא לעקוב אחר התפתחות הכתב, לא רק במובן של האופן ההיסטורי שבו התפתח הכתב, אלא במובן האפשרויות השונות של יצירת כתב – מציורי ההירוגליפים, דרך סימנים של הגרפיקה, ועד לפונותיקה. אותיות האל"ף בי"ת במובן המוכר לנו הרי הן הביטוי העמוק של הכתב המשמר את רוח הנשימה שבהן.

נקודות מוצא אלו של הדיון בתורת הכתב אינן רק תיאור היסטורי-אנקדוטלי, הן הרבה מעבר לכך, שכן הן מאפשרות דיון חדש בשאלת משמעות ופרשנות מתוך הבנת האפשרויות הניתנות על ידי עצם הכתיבה עצמה. אופני הכתיבה אינם רק סוג של הגבלה לשוניית לרעיונות מופשטים, אינם גבולות וגדרות של המחשבה, אלא הם מייצרים אופנים מסוימים של ביטוי שאליהם ראוי להתייחס. מחד גיסא, הם קובעים את הגבול – אך מאידך גיסא, הם יוצרים ומאפשרים את הרוח המיוחדת של הכתב. האם ביקורת זו על תורת הכתב היא ביקורת פוסטמודרנית? מובן שלא. האם היא מאתגרת את השיח הפרשני? לא באופן מיד. אך המעקב אחר אופן הדיון המורכב מאוד של דרידה בשאלות הכתב יוצר את אחד מן המופעים המורכבים ביותר – הפוסטמודרניים – של שיח הפרשנות.

חשוב לומר כי מבחינתו של דרידה מדובר בספר אחד שהוא חלק ממאמץ מחקרי פרשני על

26 דרידה, על הגרמטולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 60.

27 דרידה, שם, עמ' 70.

28 רוסו, מצב המלחמה ג, 602, מצוטט אצל דרידה, שם, עמ' 70.

אודות משמעות הכתב ומשמעות הפרשנות. מתוך התעלמות מדעת מן התמונה הכוללת אני מבקש לחשוב עם דרידה על משמעות הכתב ומשמעות הכתיבה. באחד מרגעי השיא של דיאלוג פיידרוס המלך המצרי שולל את מתנת הכתב שזה עתה קיבל, שכן היא מביאה לשכחה וגורמת לרעיונות החיים למות.

בין אמירה לנאמר בפרשנותו של לוינס

ההתבוננות שהוצעה בסעיף הקודם על נושא הכתב, אף שהוטרכה על ידי לוינס, זכתה לעיון מחודש בפילוסופיה שלו בעקבות דרידה. הבחנת היסוד של לוינס בין "האמירה" ובין "הנאמר" מקבלת תוקף חדש ומאתגר בתוך ההקשר הטקסטואלי. על פרשנות הטקסטים מוטל לקחת בחשבון את המשמעות של הטקסט כטקסט כתוב, כטקסט שצומצם לתוך הכתב ולתוך הכלא הממית של האותיות. פרשנות מציעה לטקסט הכתוב והמת לחיות מחדש, ומטילה אחריות כבדה מאוד על הפרשן. אחריות זו תזכה למשמעות מוסרית כפולת פנים: פן אחד ביחס אל כותב הטקסט, ופן אחר ביחס אל הקוראים של הטקסט והפרשנות לו.

ביסוד ההבנה הפרשנית של לוינס עומדת הבחנה מכוונת חשובה ביותר, זו שבין האמירה ובין הנאמר. הבחנה זו איננה חדה כפי שהיא עלולה להישמע והיא נעה בהתאם לקונטקסט של הדיון, ובהתאם למושג הדיון שכלפיו היא מופעלת. באופן גס, וראשוני, ניתן לומר כי האמירה היא אותו הממד החי המתקיים בדיבור, זה שאיננו נכנס לתוך התמות ולתוך המושגים הקבועים והסגורים. האמירה היא הממד החי המתקיים בין האנשים המדברים. לעומתו הנאמר הוא הממד הנקפא, הקבוע, הכניסה של הרעיונות החיים לתוך המסגרות של המונחים והכללים הקבועים. אפשר לחוש מעט בהבחנה זו אם ניישם אותה בהבחנה שבין דיבור בעל פה לבין האות הכתובה. הדיבור בעל פה משמר את הממד החי שממשיך להתקיים בין האנשים המדברים, ואילו ההעברה לתוך הכתב היא הקיפאון הנגזר על המילים, כאשר הן נידונות להתמשכות קבועה באותיות קבועות. הבחנה זו משמשת את לוינס גם להבחנה בין הממד של תורה שבעל פה לבין הממד של תורה שבכתב. ההשתנות התדירה מצויה בתורה שבעל פה מתוך החיות שיש בהעברה שבין בני אדם. התורה הכתובה היא הסגורה, זו שאיננה יכולה להשתנות, זו שנראית כמי שאיננה תלויה באנשים ואשר יכולה להתמיד לאורך דורות.

הצעד הבא של הדיון הוא השימוש בכלי של הזמן. שוב עליי להדגיש כי אני נעזר בקטגוריה של הזמן באופן מתודי בלבד, משום שמבחינתו של לוינס משמעות הדיון וההבחנות שלו מתקיימות גם ללא שאלת הזמן במובן השגור שלו. כאשר אני חושב על טקסט אני יכול לתאר לעצמי את המחשבה והדיבור שקדמו לכתיבתו של הטקסט. במונחים שדיברנו בהם, "האמירה" קדמה ל"נאמר". בתוך הטקסט הכתוב יש לי רמיזה ברורה לכך שקדם לו טקסט אחר, "אמירה" חיה. אך לא פחות חשוב מכך הוא שמבחינת לוינס יש בטקסט הכתוב, בתוך ה"נאמר", עקבות של ה"אמירה"; בתוך הקיפאון של המונחים, המילים והאותיות המתות ממשיכות להדהד המילים החיות בעלות העירנות. הטקסט, גם לאחר שהוקפא, משמר בתוכו את היסודות החיים שבו, מה שלוינס מכנה "האמירה שבתוך הנאמר". יסודות חיים אלו יכולים לחזור לחיים על ידי הפרשנות

הניתנת לטקסט הכתוב. על כן, אנו הקוראים של הטקסט הכתוב מחזירים לחיים את אותו יסוד חי שממשיך לחיות בכתוב גם לאחר שהוקפא באותיות המתות, קרי: בכתב. בעניין זה לוינס נשמע כמעט כמו רוזנצוייג בחילופי המכתבים עם בובר באשר לתרגום התנ"ך לגרמנית, והניסיון לשמר את המקרא כטקסט חי וכתוב. ההדגשה של רוזנצוייג היא על עובדת הקריאה בתורה הנעשית בקול רם, ומעניקה חיים בפועל ובקול מדובר לטקסט של התורה.²⁹ לוינס, למעשה, ממשיך כאן שיחה עם פול ריקר באשר לממדים החיים שיש בטקסט הכתוב; דווקא בשל מגבלות הכתיבה הטקסט הכתוב משמר יסוד חי הנפתח לפרשנויות רבות. זאת אומרת שבמונחים של זמן, הטקסט הכתוב משמר עבר חי והוא פונה לעתיד חי. מן האמירה אל הנאמר, וחזרה אל האמירה.

כך למשל הציע בובר להבין את המפגש עם כתבי הקודש, שאיננו מפגש עם טקסט רגיל. האופן הדיאלוגי המיוחד של כתבי הקודש משמר בו את החיות ומאפשר לטקסט להיות נקרא ולפנות אל האדם החי הקורא בו: "כלום בספר אנו מדברים? בקול אנו מדברים. כלום אנו אומרים: צא וקרא ולמד? אנו אומרים: צא ולמד לשמוע... אנו מבקשים להבקיע אל הדבריות הדבוקה; אל הדיבר שבדיבור".³⁰

רוזנצוייג נדרש אף הוא לסוגיה זו ומתאר מתח המתקיים בין הכתב לדיבור, בין הכתב לבין ספר המקרא: "כל דיבר – דיבר שבעל-פה הוא. הספר אינו מתחילה אלא כלי שרת לדיבר שבקול ובשיר ובשיח".³¹ שונה הוא רק ספר המקרא, באשר באופן ייחודי הוא מצליח לשמר את יכולת הדיבור של הספר: "תוכנו הסגולי אינו נותנו להיות כולו 'כתב' ללא שיוור. דין הוא שיעמוד בו כוח הדיבור... [בהיותו] מכיל דבר א-לוהים ודבר האדם לפני הא-לוהים".³²

הצעד הבא בדיון הוא ההבנה שגם בתוך הדיבור שבעל פה יש ממד חי וממד מת. יש ממד של אמירה חיה ופתוחה וממד מת של אמירה מקבעת וסגורה. עצם הדיבור בתוך שפה מכניס את הרעיונות החיים לתוך המונחים הסגורים של המדבר והחושב. האני המדבר לוקח את החיות ומכניס אותה לתוך גבולותיה הצרים של השפה. במובן זה, עצם פעולת הדיבור כוללת את הכניסה לתוך הנאמר יותר מאשר את החוויה החיה של האמירה. מבחינת לוינס, יש כאן קושי עמוק עוד יותר, באשר המונחים הניתנים על ידי הסובייקט הם המונחים של הסובייקט, הם האופנים שבהם הוא מבצע את הדרוקציה הפנומנולוגית לתוך עולם המונחים והמושגים שלו. הממד הזה הוא

29 ראה פ' רוזנצוייג, "הכתוב והדיבר", הנ"ל, נהריים, י' עמיר (מתרגם), ירושלים תשכ"א, עמ' 20; דברים אלה מובאים בשמו של רוזנצוייג אצל מ"מ בובר, "תרגום המקרא, מונתו ודרכיו", הנ"ל, דרכו של מקרא, ירושלים 1964, עמ' 350.

30 מ"מ בובר, "בן דורנו והמקרא", הנ"ל, תקוה לשעה זו, תל אביב תשנ"ב, עמ' 58. בובר מפתח עניין זה הן באופן ישיר ביחס למקרא והן דרך משמעות הקריאה החסידית בתורה המבקשת לקרוא את התורה כפונה אל האדם בהווה. ראה מ"מ בובר, "הדו שיח בן הא-להים והאדם במקרא", הנ"ל, במשבר הרוח: שלושה נאומים על היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' מה-נט; על דרכו של בובר בקריאת כתבי הקודש ראה מאמרו של טלמון: S. Talmon, "Martin Buber's Ways of Interpreting the Bible", *Journal of Jewish Studies* 27 (1976), pp. 195–209. בלשונו של בובר: "אתה הוא אותו אדם שאליו אמר א-להים את דבריו: 'איכה?'... שאלה זו שהא-להים שואל את האדם... שהוא מבקש להעלות בנפש האדם פעולה... אם תיכנס בלבבו" (מ"מ בובר, דרכו של אדם על-פי תורת החסידות, ירושלים 1957, עמ' 10).

31 פ' רוזנצוייג, הכתוב והדיבר (לעיל, הערה 29), עמ' 20.

32 רוזנצוייג, שם, עמ' 21.

ההתמודדות עם פעולת הזיהוי – ה"אותו דבר". הקריאה של לוינס היא קריאה שלפיה ההתגברות על החשש מפני מה שמחוץ לאני, מחוץ לסובייקט, על ידי הכנסתו וזיהויו במונחים ובמושגים נתפסים על ידי האני. אם כן, עצם הדיבור הנעשה בשפה כולל ממד של כניסה לתוך השפה ולתוך המונחים והמושגים הניתנים בשפה.

מכאן כבר ניתן לנו ללכת צעד נוסף ולהבין כי מבחינת לוינס בעצם קיומה של השפה יש יותר מממד אחד. ישנו הממד החי הנמצא בעצם קיומה של התקשורת שבין בני אדם, וישנו הממד הקונקרטי של השפה שהוא הממד של הנאמר. לוינס מדבר על אמירה הנמצאת בקדם-שפה, במה שקודם למונחים הסגורים והברורים. אותו ממד קדם-שפה הוא הממד שעוד לא נכנס לתוך הנאמר, והוא האמירה במובנה המוסרי. כדי לדבר על הממד הזה נדרש לוינס לעשות את הצעד הנוסף, שהוא אולי צעד הכרחי בקונטקסט זה – הצעד לעבר האמירה הנמצאת במחוות הגופניות למעלה מן המחוות המילוליות. כך אנו הולכים ומתקרבים אל ממדים דקים ביותר של רגישות ופגיעות המונחת על ידי לוינס כאתיקה בפני עצמה, זו המצויה באמירה ללא נאמר.

כיוון שמדובר בממד החשוף ביותר של האמירה, הסובייקט איננו זה המבין או המפרש, המסביר או המתרגם, אלא להפך, זה שנפתח לעבר האחר, נחשף אליו בעירומו ובפגיעותו. ממד זה הוא בעיני לוינס הפסיביות, במובנה המוסרי. הדרישה הלוינסיאנית הופכת עתה לדרישה מוסרית קשה, ואף בלתי נסבלת. היא מעמידה את האדם בפגיעותו ודורשת ממנו את החשיפה המוחלטת עד ליסוד קיומו. אכן, המילים שלוינס משתמש בהן בהקשר זה הן קשות מנשוא, אך יש לדייק ולומר כי זהו בדיק הממד אשר לוינס מחפש. לדבר על אמירה ללא נאמר, להיות פתוח אל האחר מבלי להכניס אותו לתוך עולם התפיסה של האני. להיענות לאחרותו של האחר מבלי לבצע כלפיו כל דקדקציה שהיא, וכל הבנה על ידי זיהוי. כל זה יכול להיעשות על ידי ההיחשפות העירומה ולא על ידי איזו פעולת פרשנות שתהא.

זהו המקום מבחינת לוינס שבו מצויה האחריות כלפי האחר, והיא קודמת לכל תפיסה שהיא. זוהי האתיקה בפני עצמה. הפרשנות, הזיהוי, ההבנה תהינה הפעולות הנדרשות מן האדם כדי להפוך את התביעה של האחריות לממומשת. כדי שהאתיקה תוכל להיות מתורגמת להיענות לדרישות האחר – ללחם, למים, לבית – האדם נדרש לבצע פעולת כניסה לתוך הנאמר. אך האתיקה בתיאור זה קודמת לתרגומה המעשי. הפרשנות, לפי תיאור זה, אינה אלא פעולה הנדרשת מן האדם באשר הוא מבקש לתרגם את התביעה האתית להתנהגות מוסרית.

הקריאה האתית של לוינס

כיצד הטקסט יכול ללכת הלאה אל מעבר לעצמו? פעולה זו כמובן איננה פעולה הנעשית על ידי הטקסט אלא על ידי הקוראים שלו. מהלך זה הוא אתי, כמובן זה שהוא תלוי-קוראים ופונה לקוראים. כאשר קורא הטקסט עומד לא רק בפני הטקסט אלא בפני בני אדם אחרים הטקסט יכול לקבל חיות חדשה, כזו היוצאת מעבר להרמוניטיקה של הטקסט ופונה אל האתיקה. האפשרות הזו היא אפשרות אתית, והיא מצויה בקונטקסט האנושי, בקונטקסט הציווי האתי הבא מן האחר, מפניו של האדם האחר. הקורא איננו עומד לבדו בפני הטקסט אלא נפרץ באמצעות הטקסט אל

הדיון האתי.

כוחו של הטקסט הוא ככוחו של האדם האחר לפרוץ את מעגל ההבנה העצמי הסובייקטיבי. זו פריצה אשר על פי לוינס מזעזעת את האדם ומפנה אליו את הציווי האתי. כבר פגשנו לעיל את הפריצה הזו אשר באה מפניו של האדם האחר המצווה על האני "לא תרצח". ניתן לחוש פריצה זו בכל פנייה של אדם אחר, אך היא יכולה לצאת גם מטקסט. כך ממש. הטקסט כאופן של נאמר יכול לצוות על האני ולקדור לו לאחריות. הרגע הזה של "לשמוע קול" יכול להתרחש גם במפגש עם טקסט. הסיבה ליכולתו של טקסט לעשות זאת נעוצה בכך שבנאמר יש משהו מן האמירה. בעמידה מול הטקסט השותק יש משהו המזכיר את הדיבור המדבר שהיה בו קודם שנכתב.³³ אך חשיבות האירוע חורגת מגבולות האמירה שכבר נאמרה, אל ההווה. הפריצה הזו מכוונת את הקורא לא רק אל העבר שכבר איננו בהווה הטקסטואלי, שכן מה שהיה בעבר אינו נוכח עוד בטקסט הקיים, ולמעשה אפילו אינו משוחזר. הפריצה הזו מכוונת את הקורא אל האמירה החדשה, זו שתאמר מכאן ואילך. הקול שהוא שומע בטקסט מביא אותו להדהד אמירות חיות בטקסט, להביא את הטקסט אל מה שהוא יכול לומר מכאן ואילך. אופן זה שבו הטקסט חורג מעצמו אל האמירה הוא אופן של פנייה אתית, זו הבאה מן המפגש עם הקוראים ועם בני אדם אחרים.

נדמה שאופני הקריאה האתית חשובים ללוינס בכך שהם הופכים את "צל המציאות" למעוררי מציאות מחדש. אין הכוונה לכך שהקריאות של הטקסט תופנה לעבר מחבר היצירה שכבר איננו יודע מיהו ואל כוונות היצירה בעבר שכבר אינן עוד. הקריאות תחיינה את היצירה אם תפנה אל בני האדם האחרים הקוראים את היצירה, או מתעוררים על ידה.³⁴

הממד ה"לא נאמר" שבכתיבה

עתה עלינו ללכת צעד נוסף הלאה ולערער גם את יסוד "הקפיאה" אשר תואר כאן. ערעור זה יכול שיהא בעקבות היידגר המחפש את מה שהמחבר לא יכול היה לומר בתוך הטקסט הנאמר. ערעור זה יכול להיות בעקבות התיאור של דרידה על אותם חללים הכרחיים, נעדרים, שמתקיימים בתוך הטקסט. הטקסט כולל ממד של אמירה הממשיכה להדהד גם לאחר שכבר נאמרה. לא הכול נקרא בתהליך הזרימה אל הכתיבה. הטקסט, על כן, גם בבחינת נאמר נשאר בדו-משמעות, הוא איננו סגור בתוך ההיות והיש, והוא נפתח להדהד של האמירה שהייתה בו מחד גיסא ושל האמירה שתהיה בו מאידך גיסא.

א' מאיר מתאר אופן של קריאה, ברוח ה"קריאה הפתוחה", המושפע מתובנה כזו ביחס אל הטקסט. זו קריאה שייחודה הוא בהיותה דינמית, "מעוררת התפרצות של ריבוי פרשנויות לכתוב,

R.A. Champagne, *The Ethics of Reading According to Emmanuel Lévinas*, Amsterdam 33
- Atlanta 1998, pp. 1–2

E. Levinas, "Reality and its Shadow", in: A.T. Peperzak, ראה במאמרו של לוינס, המציאות וצללה: 34
S. Critchley and R. Bernasconi (eds.), *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Bloomington 1996, pp. 142–149

אשר בעיקרו מדבר על מה שנעדר.³⁵ גישה זו מעומתת עם גישה של קריאה סטטית וסגורה של הטקסט, בעיקר הטקסט המקראי. קריאה זו אינה משאירה חורים, אינה משאירה "חסר": "על פי הגישה הדינמית של הפרשנות הפתוחה, אין הטקסט מובן ונתפס אחת ולתמיד, אלא הוא פתוח למספר אינסופי של פרשנויות [...] בקריאה אנטי שיטתית זו נתפסת אינטליגנציה (תבונה) באופן אטימולוגי, כ'קריאה בין' (intelligence – inter-legere) שורות הכתוב".³⁶

הטקסט מעורר את הפרשנות משום שהוא לא נסגר לגמרי, הוא יוצר "הפרעה" אצל הקורא. "הפרעה ופרשנות" – Interruption and Interpretation³⁷ – משמעם שהפרשנות איננה סגורה ואיננה חזרה, לא כיצירה חדשה ולא כמיוזג אופקים, אלא כהפרעה. ביקורת אתית היא פרשנות. הביקורת כפי שהתפתחה בעידן המודרני עומדת כדיסציפלינה חדשה באופן יחסי, בהציעה פרשנות למה שמוגדר באופן ספציפי כטקסטים ספרותיים.

איגלסטון רוצה להציע מעמד חדש לביקורת בעקבות לוינס. הסיכון שבפרשנות הוא ההכנסה של האמירה לתוך הנאמר. הצפייה היא לשבירה של הרדוקציה: "השיח שנקטע ואוסף חזרה את שבריו, זהו הספר. אך לספרים יש הגורל שלהם, הם שייכים לעולם שאותו אין הם מקיפים, כי אם בו הם מכירים תוך שהם כותבים את עצמם ומדפיסים את עצמם, ונעשים הקדמה – pré-facer, וגורמים שיוקדמו להם דברי מבוא. הם קוטעים את עצמם, הן על ידי פנייה לספרים אחרים, והן על ידי שהם מפרשים את עצמם, בסופו של חשבון, באמירה הנבדלת מן הנאמר".³⁸

התשובה של איגלסטון היא שהביקורת האתית אינה יכולה להיות מצומצמת למתודולוגיה. אין ביקורת אתית לוינסיאנית במובהק, משום שאז תיהפך דרך זו של קריאה למתודולוגיה אורתודוקסית או לשיטה טוטלית, ותאבד את היכולת שלה להוות "הפרעה", לבצע הפסקה, "שבירה" של הממד הקשה בטקסט – הממד של הנאמר. ההפרעה לממד של הנאמר בטקסט מגיעה מן האחר. הביקורת של הטקסט היא סוג של הפרעה המבטאת את אי היכולת של הפרשנות להיות מלאה ומושלמת.³⁹

האינסופי שמעבר להרמנויטיקה

באופן פרדוקסלי, המחשבה הדתית שנתפסת כמחשבה דוגמית מאפשרת על פי לוינס את הפתיחות האינסופית. המחשבה על א-לוהים איננה זו המבקשת לתפוס את הא-לוהים במושגים המקובעים של האדם, אלא שהיא מסמנת את היפוך התנועה, את העדר הדוגמיות, את החדש. המחשבה על א-לוהים היא מחשבה על המושג הבלתי נתפס המאפשר חידוש ומפגש עם האינסופי:

35 א' מאיר, "הקריאה הפולמוסית האידאולוגית והקריאה החלופית לה", הגות בחינוך היהודי ב (תש"ס), עמ' 19–34. הציטוט מעמ' 24.

36 מאיר, שם, עמ' 23.

37 R. Eaglestone, *Ethical Criticism – Reading after Levinas*, Edinburgh 1977, p. 167

38 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris 1990, pp. 264–265. התרגום שלי.

39 איגלסטון (לעיל, הערה 37), עמ' 167–168.

הרעיון של האינסופי חייב להיות נחשב באופן עצמאי מן התודעה, לא בהתאם לקונספט הנגטיבי של לא-מודע, אלא בהתאם למה שהוא אולי חשיבה של המחשבה היותר עמוקה, זו של הדיס-אינטרסנטיות, אשר היא יחסים ללא אחיזה ב"היות", או הטרמה של "היות", אלא סבלנות טהורה. הפאסיביות, משהה [de-ference] כל מה שהוא מונח, השהייה בלתי הפיכה, היא זמן.⁴⁰

בשונה באופן עמוק מברגסון, וכמובן גם מדיקארט השואל על מושג הא-לוהים כאינסוף בתוך הסובייקט, לוינס רואה בא-לוהים מושג שאינו מופשט. מקורו של רעיון זה בקיום האקסטריוריטי, קיומו ופנייתו של האדם האחר.⁴¹ מכאן גם עולה המשמעות האתית של קיום האינסופי, משום שהאחר פונה אל האני וקורא לו לאחריות: "אנחנו חושבים מה שהרעיון של-האינסוף-שבתוכי – או היחס אל הא-ל – מגיע באופן קונקרטי מתוך היחסים שלי עם האדם האחר."⁴²

אופן זה של מחשבה על משמעות האינסופי ביצירת מחויבות אתית מקבלת ביטוי נאה על ידי יצירת עימות בין עמדתו של לוינס לבין קאנט, כעמדה אחרת אפשרית הקושרת בין האינסופי לבין האתיקה, כפי שמציג זאת סטפן מוזס: "אצל לוינס, בשונה מקאנט, המקור של האתיקה אינו בתוך האוטונומיה של הסובייקט, כלומר בתוך החירות שלו, אלא בתוך ההטרונמיה הרדיקלית, כלומר בתוך האחריות שלו."⁴³

וכך מגדיר זאת לוינס: "ההתגלות של המעבר להיות שאמנם אולי אינה אלא מילה, אך ה'אולי' הזה שייך לדו משמעות שבה האנרכיה של האינסופי מקיימת את *l'univocité*, של מקור או של עיקרון."⁴⁴ לוינס מביע רעיון זה בנוגע ליחודה של השראת כתבי הקודש אשר מטרתה לעורר למוסריות:

היקיצה היא בדיוק הקרבה הזו לאחר. המסר כמו מסר בתוך הפן שלו של היקיצה הוא האופן, ה"איך" הזה של האתיקה שמפריע את הסדר המכונן של ההיות, את העקשנות, את הקצב שלו של היות. והאם אין זה שם, הפנייה של הקריאה, בספר – אך לא פחות נהדר בשביל אותו הדבר – הצורה המקורית של המעבר.⁴⁵

המסר של הקריאה בספר מעורר השראה, בכך שהוא מפנה אל מה שמעבר לו. בתוך הטקסט הכתוב יש מה שמעבר לו, מה שאינו יכול לבוא לידי ביטוי במסמנים של הכתיבה. בתוך הטקסט

E. Levinas, "The Old and the New", *Time and the Other*, R. Cohen (tr.), Pennsylvania 40 1987, p. 135

סטפן מוזס קושר רעיונות אלה בדבר האינסופי כהתחייבות אתית במקורות היהודיים של לוינס, דוגמת משנתו של 41 ר' חיים מוולוז'ין, וראה Emmanuel Lévinas – *L'éthique*, S. Mosès, "L'idée de l'infini en nous", J. Greisch and J. Rolland (eds.), Paris 1993, pp. 79–101; *comme philosophie première*, Paris 1993, pp. 79–101. ראה גם בדבריו של בני לוי: Lévinas, Paris 1998, pp. 73–77. לוי טוען לחשיבות הביטוי העברי עצמו של "אינסופי" ולזו של ההבחנה של ר' חיים מוולוז'ין בין "מצדדו" ו"מצדדו" של הא-ל, כהבחנה יסודית של האפשרות הנתונה בידי האדם להיענות לתביעה של האינסופי.

42 לוינס, הישן והחדש (לעיל, הערה 40), עמ' 37 (136).

43 מוזס (לעיל, הערה 41), עמ' 92.

44 לוינס, *Autrement qu'être* (לעיל, הערה 38), עמ' 244; וראה אצל איגלסטון, *Ethical Criticism* (לעיל, הערה 57), עמ' 170.

45 E. Lévinas, *A l'heure des nations*, Paris 1988, p. 137. התרגום שלי.

מצוי תמיד "לא נאמר" בתוך ה"נאמר". ממד זה מעורר באופן ודאי את התחום שהוא מעבר לוודאות, מפנה אל הפנים של האדם האחר, כפי שלוינס מתאר זאת. הקריאה היא הפרעה של ההיות וההתמדה, ויציאה אל מה שמעבר להן – אל מה שמצוי בפניו של האדם האחר, אל האתיקה. הקריאה היא יקיצה אל האתיקה: "כיצד קריאה יכולה לדרוש מעורבות אתית קיצונית בתוך הקהילה. לסכן את העצמי ולהיות פגיע בשביל האחר זה הציווי האולטימטיבי... שמתעורר על ידי לוינס... טקסטים הם המקומות הטבעיים לגלות את היחסים של האחריות".⁴⁶

הפרשנות המוסרית - והתלמוד בראי הפרשנות המוסרית

עתה מתברר החשש המוסרי מפני הפרשנות האידאולוגית או הפרשנות הנאורה, שמא היא מבקשת להחיל על הטקסט את מה שאין בו.⁴⁷ פרשנות בעייתית תתואר כפרשנות המבקשת להחיל על הטקסט ועל האחר את הנחות היסוד ואת התפיסה של האני; האני הפוגש באחר ומבקש לתפוס אותו ולהבינו. הוא מבקש לעשות רדוקציה של האחרות למושגי הזהה – האותו דבר. אולם, לעומקו של דבר, האחר אינו נותן את עצמו לרדוקציה זו, כשם שהטקסט אינו נותן את עצמו לפרשנות המוחלטת עליו. ניתן רק לומר בצניעות כי הטקסט פונה לקוראים לקרוא אותו. הקריאה המוסרית תיקח את הטקסט הלאה ממנו אל הממד החי שעוד לא היה בו. לפי לוינס אין כאן ניסיון לשחזר את העבר של הטקסט, את האמירה החיה לפני הנאמר, אלא להפך, יש כאן ניסיון לקחת הלאה את הטקסט לממד חי שעוד לא היה בו. הטקסט פונה אל העתיד ולא אל העבר או ההווה. זו הפנייה המשיחית של הטקסט, לקראת מה שעוד לא היה נוכח בו. הטקסט נפתח הלאה לעבר הקוראים החדשים. הפעולה המוסרית שלו היא בכך שהוא נפתח לעבר האחר. הפרשנות לפי לוינס איננה החזרה אל העבר, דוגמת הניסיון לשחזר את המשמעות הראשונית שהייתה בו, אולי אפילו כוונת המחבר. הפרשנות איננה הישארות בהווה, על ידי רדוקציה של הטקסט למושגים של האני הנוכח. הפרשנות מבקשת להחיות את הטקסט מחדש. וכיצד ניתן להחיות את הטקסט מחדש ולהביאו לקראת מקומות שעוד לא הכיר מעולם, לעבר עתיד שלעולם לא יהיה הווה, אלא פתיחות לקראת העתיד? רק באמצעות האחר. האחר מביא אל האני ממדים שאינם בו, ואשר אליהם הוא אינו יכול לעשות רדוקציה, וממילא האחר הוא הפתח של הטקסט לחזור לעבר ממד של אמירה. הדרך היחידה של הפרשנות שתהיה מוסרית כלפי הטקסט היא זו שתפתח אותו כלפי העתיד, וזו אינה יכולה להיות אלא על ידי הפתיחות לקראת האחר.

מכאן שהפתרון לשאלת הפרשנות, או אם נרצה לתארה בלשון ההרמנויטיקה לשאלת "המעגל ההרמנויטי", אינו בתנועת רצוא ושוב, אינו ביצירת זיקה ישירה ופנימית בין האדם לבין הטקסט, אינו השותפות נוסח דילתי בחוויית האדם, אינו ההליכה אל הסתירה הפנימית של הטקסט –

46 רולנר, *The Ethics of Reading According to Emmanuel Lévinas* (לעיל, הערה 33), עמ' 181. התרגום שלי.

47 ראה ח' בן-פזי, "הקריאות התלמודיות של לוינס: פילוסופיה או פרשנות דתית?", דעת 67 (2009), עמ' 117–143; H. Ben-Paz, "Philosophers Read the Talmud: The Reinterpretive Exegesis of Lévinas, R. Soloveitchik and R. Kook – a Comparative Analysis", *Judaica; Beiträge zum Verstehen des Judentums* 67,1 (2011), pp. 3–40.

הטקסט הנבנה מסתירתו. אין בכוחם של כל הפתרונות המרתקים והמעניינים הללו לפרוץ את שאלת המעגל ההרמנויטי. התשובה לשאלה הגדולה מכולן היא על ידי היציאה החוצה אל מחוצה לו. הפרשנות איננה מנסה להיות גילוי מחדש של הטקסט, אלא פתיחתו הלאה לעבר האחר. מכאן שהעדיפות של הפרשנות המוסרית איננה רק בכך שהיא מעבירה מסר מוסרי. עדיפותה ניתנת על שום שהיא מצליחה לפרוץ את המעגל של חזרה אל העבר, או של חזרה אל עצמו. דומה כי טענתו של לוינס חוזרת פנימה לתוך המסורת הקלסית היהודית, אל השיח התלמודי. מבחינתו של לוינס, המסורת הפרשנית התלמודית היא הוראה ופרשנות מוסרית – המכוונת על ידי פתיחות ואחריות. מסורת המבקשת לקרוא את הטקסט תמיד מעבר לו, תמיד לעבר העתיד, תמיד מכוונת אל האחר. האסטרטגיה הפרשנית היא של קריאה פתוחה באופן מקסימלי של הטקסט. הטקסט של המקרא הוא בבחינת אותיות מתות המשמרות הד של אמירה שהייתה בהם. אולם הקריאה בטקסט זה היא עצמה פעולה מוסרית, באשר היא מחזירה לו חיים, נותנת באפיון נשמות חיים, ויותר מכך, באשר היא מרשה לעצמה להניע את הטקסט מן העבר אל העתיד, מן העקבות הא-לוהיים שיש בו, דרך מורה הפונה לתלמיד; דרך הווה הפונה אל העתיד. "ושנתם לבניך" – זהו אופן הקריאה והלימוד המומלץ בהם, לא כדי לשמר את המסורת כפי שהיא, שגם הבנים ימשיכו בדרך אבותיהם, אלא מפני שזו האפשרות החיה של הטקסט המקראי. לפתוח אותו לעבר העתיד, לעבר הבנים, לעבר האחר. עצמתה של מסורת זו, שאין כוונתה למלא את התמונה כולה, מצויה בהכרעה הערכית המוסרית לפרשנות. השאלה המוסרית איננה שאלה נלווית לפרשנות, אלא היא היא השאלה הפרשנית. "עין תחת עין" בלשון המקרא איננו דומה למשמעו בלשון חכמים, לא רק מפני שמשמעותו שונה אלא מפני שהקריאה בטקסט המקראי לוקחת אותו הלאה, לעבר ההכרעה המוסרית.

במקום סיום – "ואידך זיל גמור"

אני מבקש לסיים מאמר זה בציטוט ובקריאה מחדש של דברי הלל בתשובתו לאותו אדם שביקש "למדני את כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת": "ואהבת לרעך כמוך זו כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור". מובן שיש להדגיש את העובדה שליבת התורה היא המצווה הקשה של הפנייה אל הזולת. אולם בקונטקסט שלנו, יש לשים לב לדגש: זוהי התורה. הקיום החי של התורה איננו בניסיון להבין כל תג ותג, כל מילה ומילה במובנה ההיסטורי, אלא דווקא במובנה היוצא הלאה אל האחר. זה לא רק כלל מוסרי, זה כלל הרמנויטי. על כן הלל מסיים דברים אלו בלשון "ואידך זיל גמור" – והשאר צא ולמד. כיוון שזו הדרכה ללימוד. עומקה של ההפניה הוא בחידוש העצום שיש בה ביחס ללימוד, ולמען האמת הלל איננו מתחכם או משיב לו בקש, אלא עונה לו תשובה רצינית מאוד. אין תורה סגורה שהיא זו שעליך ללמוד, יש הדרכה מוסרית של פרשנות שהיא זו שעליך לרכוש כשאתה עומד על רגל אחת – "ואהבת לרעך כמוך". הדרכה זו, שהיא הדרכה מוסרית, מאפשרת קריאה לאחריות מתוך התורה עצמה. במובן שבו אנו מדברים על הטקסט הדתי – ההרמנויטיקה איננה רק פעולה של הבנה שבה אני מנסה להבין מה שנאמר לי, אלא זו פעולה מוסרית שפותחת את הקורא אל המרחבים של החדש.

על תרגומה של השקפת עולם לשפתה של ההלכה סוגיית פדיון שבויים והתמורות ביחסי יחיד-חברה במשנתו של הרב שאול ישראלי

יצחק אבי רונס

הרב שאול ישראלי (1909–1995) היה מראשי ישיבת "מרכז הרב" וחבר מועצת הרבנות הראשית במשך שנים רבות. הוא הוכר כאחד מגדולי התורה בקרב הציבור הציוני-דתי, ופעל בתחומים רבים ומגוונים של עולם הרבנות כרבו של כפר הרא"ה, כראש ישיבה בישיבת "מרכז הרב" וכדיין בבית הדין הגדול. ואולם, על אף פעילותו הרבגונית, נודע הרב ישראלי ברבים כאחד מראשי העוסקים בבירורן של הלכות מדינה, קרי הניסיון לעמוד על סידורם הנכון של חיי המדינה בהתאם לרצונה של תורה. עיסוקו בתחום החל בתפקידו כעורך המייסד של הקובץ התורני "התורה והמדינה" שיצא לאור בשנותיה הראשונות של המדינה. תרומתו הנכבדה לתחום הלכתי זה הוכרה על ידי רבים שראו בו את מי שהניח את התשתית לכל הבאים אחריו לעסוק בנושאים אלה,¹ וכבר צוין כי "אף לא דמות רבנית עסקה בשעתו בצורה שיטתית כמוהו בשאלת היחס בין ההלכה והמדינה היהודית החדשה".²

מטרת מאמר זה לבחון סוגיה מרכזית אחת במשנתו תוך בחינת ההליך הפרשני המצוי בדבריו, ובפרט יחסי הגומלין שבין אידאולוגיה והשקפת עולם לבין העיון במקורות ההלכה.³ שאלת טיבו של הקשר שבין תפיסת עולמו של פוסק ההלכה לבין פסיקותיו נידונה רבות.⁴ בהקשר הנידון כאן ניתן לציין שעצם עיסוקו של הרב ישראלי בבירור הלכות מדינה מושפע

1 ראה: א' אבינר, "על משנת התורה והמדינה של הגר"ש ישראלי זצ"ל", בתוך: י' שריר (עורך), גאון בתורה ובמדות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 195, וכן: נ' גוטל, "איש על העדה – משהו לדמותו של הגר"ש ישראלי זצ"ל, במלאת עשור לפטירתו", צהר כב (תשס"ה), עמ' 9–14.

2 י' בלידשטיין, "תורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי", בתוך: מ' בר און וצ' צמרת (עורכים), שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 350–364, הציטוט מעמ' 350. בלידשטיין מעיר שם שהיחיד שיש להוציאו מכלל זה הנו הרב הרצוג, "אלא שכתביו לא פורסמו באותן השנים". הבדל זה ראוי לציין, שכן כפי שנראה בהמשך הרב ישראלי ראה את עיקר חשיבותם של הבירורים ההלכתיים בהשלכות החינוכיות שתהיינה לפרסום הדברים ברבים.

3 Y.A. Roness, "Interpretation, ראה: ובה התמקדות מחקרית מעט שונה, ראה: Political Ideology and the Re-Establishment of Jewish Laws of State: R. Shaul Yisraeli on Securing the Release of Prisoners of War", *Jewish Law Association Studies* 24 (2013), pp. 206–220.

4 תובנה יסודית זו בדבר הקשר האמור מצויה בדבריהם של חוקרי ההלכה לדורותיה, וראה סיכומו של תא-שמע על גישות החוקרים השונים לעניין: י' תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות באשכנז, ירושלים תשנ"ו, עמ' 23–35.

במישרין מהשקפת עולמו הציונית-דתית.⁵ אולם אנו נתמקד להלן בשאלה של מידת השפעתה של האידאולוגיה הציונית על גופו של הדיון ההלכתי של הרב ישראלי בסוגיית פדיון שבויים.

פדיון שבויים - בין חייל שבוי לאזרח שנשבה

לאחר שוך הקרבות של מלחמת יום הכיפורים, ובעקבות הדרישות הסחטניות שהציבו הסורים להסכם החלפת שבויי המלחמה, פנה הרב ישראלי לנתח את גבולותיה ההלכתיים של חובת פדיון שבויים בניסיון לבחון את עמדתה של ההלכה אילו היו הרבנים נשאלים על כך על ידי הנוגעים בדבר.⁶

נציג תחילה בקצרה את מהלך דיונו של הרב ישראלי, ולאחר מכן ננתח את דרך הדיון ותכניו. הרב ישראלי פתח בהצגת הנאמר בסוגיות הגמרא ובדברי הראשונים סביב תקנת חכמים המוזכרת במשנה (גטין ד, ו) ש"אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן".

בגמרא בגיטין (מה ע"א) הועלו שתי אפשרויות להבין את מטרת התקנה. מדברי הראשונים⁷ נתבאר שלהלכה יש לפסוק כי תקנה זו האוסרת תשלום מחיר מופקע לשחרור שבוי נועדה למנוע חטיפות נוספות בעתיד,⁸ כאשר בבסיס התקנה מונחת ההבנה שהחריגה ממחירו של השבוי אילו הובל אל שוק העבדים יש בה כדי לעודד את השוברים לחזור על מעשיהם בעתיד.⁹

בימינו, כשלא קיימת עוד מציאות של שוק עבדים כך שאין מקום לדבר על "דמיו" או על מחירו ההוגן של השבוי, הרב ישראלי סבור שההיגיון העקרוני של מתקני התקנה מחייב לקבוע איסור גורף המונע כל תשלום שהוא עבור פדיון השבוי.¹⁰ לדבריו, התמורה היחידה שאותה ניתן להגדיר

5 קשר זה בא לידי ביטוי ברור בדברי ההקדמה שכתב הרב ישראלי לכרך הראשון של הביטאון "התורה והמדינה" שיצא לאור בעריכתו בשנת תשמ"ט. הרב ישראלי תיאר את הרקע להקמת הבמה הספרותית, והסביר שהרצון לייסד את כתב העת הגיע מההכרה בגודל השעה, ובלשונו של הרב ישראלי שם, לאור העובדה "שהנה הולכת ומסתיימת לעינינו התקופה האפילה והארוכה של הסתר פנים ומתחילה תקופת הוד וזוהר של מלכות – מלכות ישראל!" (עמ' 35).

6 הרב ש' ישראלי, "האם יש להיענות לסחטנות בפדיון שבויים ובני ערובה?", תושבע"פ ז' (תשל"ה), עמ' סט-עו. הודפס מחדש בספרו חוות בנימין, כפר דרום תשנ"ב, סימן מז.

7 הרב ישראלי מפנה לדברי הר"ן בסוגייתנו (כג ע"א בדפי הרי"ף ד"ה או דילמא) שהובאו להלכה בשלחן ערוך (יו"ד רנב, ד) ושליהם יש לפסוק כאן מספק ולחומרא, כי טעם התקנה הוא כדי שלא יבואו לשבות עוד: "דכיון דלא איפשטא, ואיכא למיחש לתקלה, אין פודין דשב ואל תעשה שאני"; לדעת הר"ן זהו גם ההסבר לפסוק של הרמב"ם (הלכות מתנות עניים ח, יב): "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם".

8 רש"י בפירושו לסוגיה בגיטין שם (ד"ה או דילמא) מסביר שההשלכה ההלכתית של ההבדל בין שני טעמי התקנה הוא למקרה שבו קרוב או ידיד של השבוי מעוניין לפדותו במחיר מופרז ולקחת על עצמו את הנטל הכלכלי הכרוך בדבר מבלי לערב בכך את יתר הציבור.

9 כך הסביר הרב ישראלי את ההיגיון העומד מאחורי התקנה: "זוה מפני שכשמקבלים השבאים לפי ערכם בשוק, נמצא שאין מרויחים כלום בזה שהשבויים הם יהודים ובשל היותם נפדים ע"י יהודים" (חוות בנימין, סימן מז).

10 הרב ישראלי אינו מזכיר כלל ששאלת קביעת "דמיו" של אדם במציאות שבה אין בנמצא שוק עבדים נידונה כבר לפניו, ובפתחי תשובה (יו"ד רנב, ה) מובאות דעותיהם של המהר"ם לובלין (סימן טו) ושל הרדב"ז (החדשות סימן מ) בעניין. לדעת המהר"ם דמיו של שבוי נמדדים לפי המקובל במקומות שבהם נוגעת עדיין העבדות, ולדברי הרדב"ז דמיו, או מחירו, של שבוי כיום הוא כדמי המופר שרגילים הגויים לשלם במקרה דומה. יש להניח כי תרגום דברי הרדב"ז שנכתבו בהתייחס לחטיפה המבוצעת על רקע כלכלי למציאות מדינית יוביל למסקנה שיש לבדוק כיצד מדינות העולם רגילות לפעול במצבים דומים. יישום כזה של דברי הרדב"ז למציאות ימינו מצוי במפורש בדברי מחברים מספר, ראה הרב א"י הלוי כלאב, "שחרור שבויים תמורת בני ערובה", תחומין ד (תשמ"ד), עמ' 114, 116, וכן בדברי

"אולי"¹¹ כמקבילה עכשווית לדמיו ומחירו "ההוגן" של השבוי היא עסקת שחרור שבויים הדדית הנערכת לפי מפתח של שבוי כנגד שבוי – כל מחיר אחר ייחשב למחיר מופקע שאין לשלמו.¹² אולם, מסקנת בניינים זו נדחית בהמשך דבריו שבהם הרב ישראלי קובע כי חובתה של מדינת ישראל לשחרר את חייליה השבויים חורגת מחובתה של הקהילה היהודית ביחס לשבויים מתוכה. תקנת חכמים שאין לפדות שבוי יתר על כדי דמיו אינה מתייחסת לשבויי מלחמה, וזאת משום ההתחייבות המיוחדת הקיימת בין המדינה לבין החיילים הנשלחים מטעמה ובשליחותה לסכן את חייהם בשדה הקרב:

שכיון שאלה יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל מצדקי שיש בידי המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים במטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי.¹³ הרב ישראלי מבסס את חידושו ההלכתי העקרוני, שפדיונו של חייל שבוי מופקע מכלל תקנת חכמים הכללית, על חריגה הלכתית דומה שחידשו בעלי התוספות. התוספות (כתובות נב ע"א ד"ה והיו מבקשין) כתבו שתקנת החכמים שנועדה להגביל את גובה דמי הכופר שניתן לשלם על פדיונו של שבוי אינה מטילה מגבלה כלשהי על אדם המבקש לשלם לשבוי מכלספו שלו כדי להשיג את שחרורו.

את העיקרון הזה למדו התוספות מן ההלכה המובאת בברייתא במסכת כתובות (נב ע"א–ע"ב) המחייבת אדם לפדות את אשתו שנשבתה אף בסכום גבוה מכדי דמיה.¹⁴ התוספות הסבירו שחייב יוצא דופן זה המוטל על הבעל ביחס לאשתו נסמך על כך שמותר לאדם לפדות את עצמו בכל מחיר שהוא, ואשתו של אדם נחשבת לעניין זה כגופו.¹⁵ הרא"ש

הרב א' קליינשפיץ, "פדיון שבויים תמורת שחרור מחבלים", בשדה חמד ג-ד (תשנ"ה), עמ' 51–55. הרב ישראלי לא התייחס ישירות לדברי הפוסקים הנ"ל, תוך שהוא חולק על מסקנותיהם וקובע שבהיעדר מציאות של שוק עבדים כל מחיר ייחשב למחיר שאסור לשלמו.

11 אף שהרב ישראלי אינו מבאר מדוע אין הוא חד משמעי בהצעתו זו, נראה שהספק נובע מכך שאפילו בתשלום של מחיר מוגבל זה ניתן לראות חריגה מטעם התקנה שעניינה למנוע כל מתן עידוד לחטיפת יהודים בעתיד. אפשר עוד שהרב ישראלי הטיל ספק בהצעה זו משום סברות הרבנים המובאות בהערה הבאה.

12 מחברים אחדים טענו שאין הכרח לעמוד על מפתח של חייל כנגד חייל במסגרת עסקת החלפת שבויים, וזאת בין משום שכך נוהגים הגויים בעסקות דומות (ראה על כך בדברי הרב כלאב בהערה הקודמת), ובין משום שערכו של השבוי היהודי עולה לאין ערוך על זה של מקבילו הגוי, ובפרט כאשר מדובר בחיי מחבלים, כך שאין בהחזרת מספר רב של שבויים גויים להשגת שחרורו של שבוי יהודי בודד משום תשלום מחיר מופקע, ראה: הרב נ' אורטנר, "החזרת מחבלים תמורת חטוף יהודי", תחומין יג (תשנ"ג), עמ' 258, והרב ש"ת רובינשטיין, "שחרור מחבלים תמורת שבויים – בהלכה", תושבע"פ לא (תש"ן), עמ' לא (בהתייחס לערכם של מחבלים "שפלים ונכים מול שבוי אחד מחייליו, שחיו יקרים לנו יותר ממאה מחבלים"). אמנם לדבריו יש להסביר מדוע לא יהיה ב"תשלום" של מספר רב של מחבלים תמורת יהודי אחד משום תשלום מחיר מופקע לאור מטרותה המקורית של התקנה, דהיינו למנוע חטיפות בעתיד.

13 חוות בנימין, שם, עמ' קכד.

14 הדברים נסמכים על הדיוק בלשון הרמב"ם (הלכות אישות יד, כג) שממנו עולה שפסק כדעה זו להלכה. הרב ישראלי מציין שהסברו לדברי הרמב"ם עומד בניגוד להבנתם של רבים ממפרשי הרמב"ם והשלחן ערוך (שציטט את לשון הרמב"ם), דוגמת הלחם משנה, חלקת מחוקק, בית שמואל וט"ז. לדעת הרב ישראלי, הרמב"ם אמנם פסק כדעת רשב"ג בסוגיה בכתובות שם, אך סבר כי אף רשב"ג הודה לדעת חכמים כי הבעל רשאי לפדות את אשתו ביתר מכדי דמיה אם רצונו בכך, וכפי שהסביר הפני יהושע בדעתו (כתובות נב ע"ב ד"ה הא בכדי דמיהן פודין).

15 בדברי הראשונים נאמרו הסברים שונים לסתירה שבין הסוגיות, וראה בארוכה באפשרויות שהובאו בדברי הרשב"א

הביא את דברי התוספות הללו, תוך שהוא מוסיף את המילים הבאות: "אשתו נמי – כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמי שיש לה ממון דמי". הרב ישראלי מסביר שכוונת הרא"ש לומר שהיות שמתנאי הכתובה הבעל מחויב להעמיד לרשות אשתו את האמצעים הנחוצים לפדותה מהשבי, על כן הדבר נחשב "כאילו היא עצמה פודה את עצמה".¹⁶

לטענת הרב ישראלי ניתן להרחיב את העיקרון האמור ולהחילו על כל מקרה שבו השבוי נפדה כמילוי התחייבות שניתנה מראש לפדותו במקרה הצורך, ומוסיף שיש להסיק להלכה מדברי הרא"ש שאם יבטח אדם את עצמו בפוליסת ביטוח שעל פיה החברה מתחייבת לפדותו מהשבי בסכום העולה בהרבה על שווי, יהיה עליה לעמוד בהתחייבותה ולא תהיה בכך משום עברה על תקנת חכמים שלא לפדות שבו ביתר על כדי דמיו:

מאחר שבכגון דא החיוב של החברה הוא כלפי האדם שהבטיח את עצמו בה, והם אינם אלא עושים שליחותו, רשאים הם ואף חייבים לפדותו בכל ממון שהוא, כפי שחייבו את עצמם כלפיו תמורת התשלום ששילם להם עבור התחייבותם. ואין תקנת חכמים שאין פודים את השבויים אלא בכדי דמיהם מונעת זאת, שהרי באדם הפודה את עצמו אין שום הגבלות.¹⁷

על בסיס הרחבה עקרונית זו של דין פדיון אשתו, הרב ישראלי טוען שיש לראות אף את המקרה שלפנינו ככלול בהגדרה זו. זאת משום שלדבריו בשעה שהמדינה פועלת לפדות את שבוי המלחמה היא עושה כן מכוחה של "התחייבות בלתי כתובה אבל מובנת מאליה" בינה לבין חייליה "לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי", ומכיוון שכך דינה כדין חברת הביטוח המתחייבת לפדות את מבטחיה אף ביותר מכדי דמיהם:

וכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקבלה על עצמה, תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם, שבוה כמבואר לעיל לא קיימת שום הגבלה, ולא שייך בזה התקנה שאין פודים את השבויים יותר על דמיהם.

לאחר שביסס את חידושו האמור בדין חובת שחרור שבויי המלחמה, הרב ישראלי עובר לדון בקצרה בשאלה נוספת מתחום הלכות פדיון שבויים, והיא שאלת גבולות חובת המדינה לשחרר אזרחים המוחזקים כבני ערובה בידי מחבלים. בפתח דבריו בנידון הרב ישראלי מבהיר את הצדדים המבחנים בין שאלה זו לקודמתה: מצד אחד, הוא מציין, בדיון בחובת המדינה כלפי אזרחים חטופים "אין קיימת אותה התחייבות שקיימת מצד המדינה כלפי חייליה", והדיון חוזר ממילא לגדרי הלכות פדיון שבויים הרגילים. מצד שני, יש להקדיש דיון מיוחד למציאות שבה בני הערובה מצויים בסכנת "מות בטוח", כבמקרים שבהם המחבלים "קובעים שעה קרובה שבה יוצאו להורג, אם לא ייענו לדרישותיהם". ייתכן שבמציאות זו החובה להציל את חייו של השבוי הנתון בסכנת חיים מידית מצדיקה לחרוג במידה רבה מערכו ודמיו של השבוי ולשלם תמורתו כמעט כל מחיר. אמנם, גם אם מסקנה זו תתקבל באופן עקרוני, עדיין יש צורך לדון בשאלה אם עלינו אף להיענות במקרה זה לדרישה לשחרר מחבלים כלואים, שכן במקרה זה "ייתכן שבמחיר הצלתם של אלו הנתונים כיום בסכנה, נסכן ונביא לידי רצח בממדים עוד יותר גדולים... באופן

והריטב"א על אתר, ובדיון המקיף במאמרו של הרב כלאב (לעיל, הערה 10), עמ' 108–113.

16 חוות בנימין, שם.

17 חוות בנימין, עמ' קכג.

שהצלת הללו כרוכה ברצח אחרים".

הרב ישראלי מצטט את הקביעה המצויה בדברי התוספות (גיטין נח ע"א ד"ה כל מה) שתקנת חכמים שלא לשחרר שבוי ביתר על כדי דמיו לא נתקנה בנוגע למקרה שבו השבוי מצוי בסכנת חיים ודאית.¹⁸ הוא מוסיף ומועיר שלאור קיומה של הערכה ברורה כי התשלום המופרז עלול לעודד את השוברים להגביר את פעילותם בעתיד, יש לראות בדברי התוספות קביעה עקרונית ש"אין דוחים ודאי סכנה מפני ספק סכנה... כל כה"ג יש לסלק הצדה החששות לעתיד, ולהציל מהסכנה המוחשית הקיימת ברגע זה".

אמנם לא ברור אם יש לפסוק כדעה זו להלכה, היות שפסקתם זו של בעלי התוספות לא הוזכרה בטור ובשלחן ערוך. מבלי להתייחס לדברי האחרונים שעסקו בשאלה זו לפניו,¹⁹ הרב ישראלי מציע שייטכן שהשמטת השלחן ערוך קשורה לכך שניתן לראות את השאלה שלפנינו כמקרה פרטי של הבעיה הכללית של סיכון עצמי להצלת חברו:

ונידון שלנו של פדיון שבויים יתר על דמיהם שקיים בו חשש "דלא ליגררו ולייתי" היא בדומה לזה – הצלת האחד וסיכונם של אחרים תמורת זה.

בהתאם להשערה זו,²⁰ סביר להבין את השמטת השלחן ערוך כביטוי לעמדתו בשאלה זו, וזאת בהתאם למה שכתב בעניין המנחת חנוך (מצוה רלז סק"ב): "שלדעת הבבלי אין חיוב להעמיד עצמו בסכנה לשם הצלת חברו, גם כשחבירו נתון בסכנה ודאית".²¹

על בסיס השערתו וההישענות על דברי המנחת חינוך,²² הרב ישראלי קובע שאם אמנם אין אדם מחויב לסכן עצמו לשם הצלת חיי חברו, מותר לו לעשות כן,²³ ובהתאם לכך ההכרעה ההלכתית בשאלה שלפנינו צריכה להיות ש"הדבר נראה להיות שקול, ונתון להכרעת אנשי הבטחון".

18 וכן מצטט מדברי הרש"ל (ים של שלמה, גיטין פרק ד, עב) שכתב בדומה לכך.

19 חשוב לציין כי חלק מדברי האחרונים הובאו בפתחי תשובה על אתר (יו"ד רנב, ד), כך שדעותיהם היו ודאי מוכרות לרב ישראלי. הרב אורטנר (לעיל, הערה 12), עמ' 258–260, ליקט רבות מדעות האחרונים בעניין, וסיכם בדברי השדי חמד (חלק ה סימן עז) ש"רובא דרובא נקטי כסברת התוספות... דכן להלכה". ראה דיון ומסקנה דומה אצל הרב עובדיה יוסף, "מבצע אנטבה בהלכה", תושבע"פ יט (תשל"ז), עמ' ט–לט. הרב י' גרשוני, "פדיון שבויים לאור ההלכה", הדרום לג (תשל"א), עמ' 27–37, העריך אחרת את התמונה היוצאת מסקירת דברי האחרונים בנידון, ובדומה לכך סיכמו הרבנים אפרסמון ורודריגו שהיות שמדובר במחלוקת אחרונים מן הראוי לפסוק ככלל המובא בדברי הר"ן שעדיף להיות בגדר שב ואל תעשה ולא לפדות את השבוי במקרה זה, ראה: הרב א' אפרסמון והרב י' רודריגו, "פדיון שבויים בימינו", באתר המכון לרבני ישובים:

http://rabanim.org/index.php?option=com_content&task=view&id=214

20 קישור זה בין סוגיית פדיון שבויים ביתר מכדי דמיהם לסוגיית סיכון עצמי להצלת חברו מצוי אף במאמרו של הרב גרשוני שמוזכר בהערה הקודמת. ביקורת על קישור זה שבין הסוגיות ראה במאמרו של הרבנים אפרסמון ורודריגו, שם.

21 המנחת חינוך עסק בשאלת סיכון עצמי להצלת חיי חברו, ואילו במקרה שלפנינו המדינה שהיא לכאורה גורם שלישי היא המבקשת לסכן חיי אנשים אחרים. אולם נראה שבעיני הרב ישראלי המדינה וממשלתה אינה באת כוחם של אזרחיה ותושיביה המסכנים את עצמם בהחלטתם, וראה עוד דבריו בהערה 31 להלן.

22 אף שהרב ישראלי עסק בבירורה של סוגיה זו באריכות ובהרחבה במקומות אחרים, הסתפק כאן בקביעה הקצרה כי לפי המנחת חינוך "לדעת הבבלי אין חיוב להעמיד עצמו בסכנה לשם הצלת חברו, גם כשחבירו נתון בסכנה ודאית".

23 בלשונו שם: "אין זה בגדר מעמיד עצמו בסכנה ללא צורך, כיון שעיי"ז מציל את חברו ממות בטוח. וכשם שמצד אחד אנו אומרים: מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי וכו' שמושם כך אין לחייב לסכן עצמו, כן יש לומר, לאידך גיסא, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו'. וכיון שעיי"ז שמסכן עצמו מציל חברו אין איסור לסכן עצמו".

הלכה ואידאולוגיה פוליטית - המדינה כחברת ביטוח

תשובתו זו של הרב ישראלי מדיגימה יפה כיצד יכולה התשובה ההלכתית להיות מושפעת מתפיסת עולמו של הפוסק – במקרה ספציפי זה מתובנותיו מתחום מדעי המדינה – וכיצד תפיסתו זו יכולה להשתלב לתוך הטיעון ההלכתי ולהפוך חלק ממנו.

האנלוגיה שהציע הרב ישראלי בין יחס המדינה לחייליה לבין זה של חברת הביטוח למבוטחיה נשענת בעליל על תפיסה מסוימת ביחס לשאלת יחסה של החברה ליחידים שבתוכה. השוואה זו של יחס המדינה לאזרחיה ליחס שבין חברת הביטוח למבוטחיה מניחה כי ההתאגדות הציבורית מבוססת על הרצון של כל פרט ופרט לקדם את האינטרס הפרטי האישי דרך ההתאגדות יחד. אף שהתפיסה החוזית של יחסי יחיד-חברה רווחת במחשבה הפוליטית המערבית, דימוי המדינה לחברת ביטוח או ל"חברת אחריות גדולה", כלשונו של הרב קוק,²⁴ מופיע במשנת הרב קוק כביטוי לירידתו ונפילתו של הרעיון הלאומי מהמישור האידיאלי הרצוי והפיכתו לעניין מסחרי נמוך.²⁵ לתפיסה זו אין מקום במחשבה קולקטיביסטית אורגניסטית שבה היחיד נתפס כחלק מוגף לאומי אחיד, כאשר חובותיו אל הציבור כמו גם חובות הציבור כלפיו נגזרים מתפיסה שיתופית זו.²⁶ מכיוון שכך, מעניינת העובדה כי תפיסה "מסחרית" זו היא שמונחת ביסוד טיעונו של הרב ישראלי בניתוח יחסי היחיד והחברה בצבא הישראלי.²⁷

הישענות זו על הנחת היסוד החוזית כמי שעומדת בבסיס ההתאגדות הציבורית בולטת במיוחד לנוכח העובדה שפתוחה הייתה בפני הרב ישראלי האפשרות להצדיק ולבסס תוצאה הלכתית וזהה על בסיס טיעון הלכתי קרוב המבוסס על תפיסה קולקטיביסטית. אמנם לדרך זו, הטיעון בעד שחרורו של החייל לא יתמקד בטובתו האישית של השבוי ובחובה המוסרית לדאוג לשלומם ולהצלתו כי אם בתרומה שתצמח משחרורו לכלל כולו. לראייה זו ניתן יהיה להצדיק תשלום מחיר גבוה להשגת שחרורו של החייל השבוי, אך זאת רק כאשר נוכל להצביע על תועלת העניין וחשיבות הידיעה כי הצבא יעשה הכול לשחרר חייל שבוי להעלאת מורל החיילים ורוח הלחימה וכדומה.²⁸

24 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' קס.

25 "ירד גם כן הרעיון הלאומי ממשגב אידיאליזמו האדירה והקוסמות, ויהי לרעיון מדיני, למין 'מסחר המתפשט על נפשות רבות', 'המדינה היא חברת אחריות גדולה' " (אורות, למהלך האידיאות, ה, עמ' קיד). על תפיסתו הלאומית הקולקטיביסטית-אורגנית של הרב קוק, והנגדתו לתפיסות חוזיות מערביות פרגמטיות מבית מדרשם של ההוגים כהובס ולוק, ראה במאמרו של משה הלינגר: M. Hellinger, "Political Theology in the Thought of 'Merkaz HaRav' Yeshiva and its Profound Influence on Israeli Politics and Society Since 1967", *Totalitarian Movements and Political Religions* 9, 4 (2008), pp. 533–550. הלינגר מתאר את האופן שבו פותחו זרמי מחשבה אלה בהמשך השנים על ידי הרב צבי יהודה הכהן קוק ותלמידיו הרב צבי ישראלי טאו.

26 בעיני רבים מתלמידי הרב קוק דבריו הנ"ל לא היו בבחינת "הלכתא למשיחא" כי אם "התשתית הרעיונית שהציב הרב קוק וצ"ל למדינת ישראל" שלאורה יש לבחון את הקיים, ראה בהערת העורך של הרב עזריאל אריאל למאמרו של הרב אברהם ישראלי שריר, "מבצע 'שינוי כיוון' – התבוננות ערכית", צהר כט (תשס"ז), עמ' 49, וכן במאמרו של הלינגר שצוין בהערה הקודמת.

27 על היחס המפתיע שבין עמדתו של הרב ישראלי לדברי הרב קוק כבר עמד יעקב בלידשטיין בהקשר אחר, ראה: י' בלידשטיין, "תורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי" (לעיל, הערה 2), עמ' 358.

28 כך כותב למשל הרב יעקב אריאל: "השיקולים לפדות שבויים תמורת שחרור מחבלים צריכים להביא בחשבון בעיקר

כפי שראינו לעיל, חידושו של הרב ישראלי נסמך על דברי הרא"ש בהסבר חובתו המיוחדת של הבעל בפדיון אשתו שנשבתה. חובת הבעל נמשכת מטיב הקשר שבין האיש לאשתו הכולל מרכיבים המיוחדים למערכת יחסים זו, כמו גם מרכיבים המשותפים למערכות יחסים נוספות. בצד הקשר הנפשי המיוחד הגורם לכך שאשתו של אדם נחשבת כאילו הייתה גופו ממש, קיים מכלול ההתחייבויות הממוניות שניתן למצוא להן מקבילות אף במערכות יחסים נטולות כל ממד אינטימי, כמו זה הקיים, למשל, בין חברת הביטוח למבוטחיה.

הרב ישראלי בחר להשתית את חובת המדינה לחייליה על תפיסת חיוב ממוני חוזי, שעה שיכול היה להשתית חיוב זה עצמו על תפיסה אורגנית שיתופית. כך יכול היה הרב ישראלי לטעון שיש לראות בדין אשתו כגופו את המקור לחובת המדינה המיוחדת ביחס לחייליה, ואת לאור תפיסה הרואה את המדינה וחייליה כגוף אורגני אחד ולא כאוסף פרטים הקשורים זה לזה בקשר חוזי. לפי תפיסה זו ניתן היה לומר שמדינה שפודה את חייליה אינה מחויבת בתקנת חכמים שלא לשלם יותר מכדי דמיו של השבוי, משום שלמעשה היא פודה בכך את עצמה,²⁹ או משום שיש לראות זאת כאדם הפועל להציל את אחד מאבריו גופו.³⁰

ניתן לסכם, אם כן, כי טיעונו ההלכתי המחודש של הרב ישראלי נסמך על תפיסה מסוימת של יחסי יחיד-חברה העומדת בתשתיתה. השוואת יחסה של המדינה לחייליה לזו של חברת הביטוח למבוטחיה מורה על כך שבעיני הרב ישראלי בשעה שבאים לעסוק בענייני הציבור והמדינה אין הדבר אמור להוביל לכך שחשיבות היחיד והדאגה לצרכיו תידחקנה הצדה מפני הצורך לדאוג לצורכי הכלל. מעמדו של היחיד איתן במקום שטובתו עומדת כנגד טובת הרבים. מסקנה זו

את טובת הציבור, היכן יש סיכונים גדולים יותר לבטחון הציבור, בחשיפת הציבור לסכנות נוספות, או בחיזוק אורית האמון של החיילים במשלחיהם", שו"ת באהלה של תורה ה, רמות ג' תשס"ט, עמ' 90-91, והשוו לדבריו באהלה של תורה ד, רמות ג' תשס"ט, עמ' 162, וכן ראה דברי אשר מבצרי, "עיונים במצוות פדיון שבויים", אמונת עתיד 66 (תשס"ו), נמצא באתר:

<http://www.toraland.org.il/machon-hatora/web/newspaper/katava6.asp?id=24152>
מבצרי הטעים את החובה לדאוג לשחרור החייל השבוי בטענה שאחרת "אנו עלולים לאבד את החוסן המוסרי שלנו כעם ישראל, ואת הכוח להמשיך ולהלחם".

29 ניסוח קרוב לכך מצוי בדבריו של הרב יעקב אריאל, הטוען כן בשם הרב ישראלי עצמו. לדבריו החובה לפדות מהשבי אדם שפעל "בשליחות עם ישראל" חורגת מעבר לחובה הרגילה, "הדבר דומה לדין של אישה שבעלה חייב לפדות אותה מהכלא בכל מחיר – ואפילו יתר מכדי דמיה, שהרי אשתו כגופו. כך גם לגבי אדם שיצא בשליחות עם ישראל, חובתו לפדותו היא כאילו הוא חלק מאיתנו, מתוך ערבות גמורה", אמונת עתיד 83 (תשס"ט). נמצא באתר: <http://www.toraland.org.il/machon-hatora/web/newspaper/katava6.asp?id=25757>
חוסר הדיוק בחזרה על דברי הרב ישראלי מקורו ככל הנראה בכך שמדובר בדברים שנכתבו במקורם כמאמר לדף פרשת שבוע, ועל כן נראה שהתחלפו לו הדברים מהזיכרון "בדמיון". אמנם בכך גופו יש להדגים בצורה הטובה ביותר עד כמה אכן ניתן היה לצפות מהרב ישראלי עצמו שיבסס את טיעונו על השוואת היחס שבין החייל לצבא לכלל שאשתו כגופו.

30 כך כתב הרב יהודה זולדן, מלכות יהודה וישראל: אסופת מאמרים – הנהגה, מלחמות ותקומה, מרכז שפירא תשס"ב, עמ' 340: "אם ההתייחסות שלנו למלחמה היא שכל העם כולו נחשב כגוף אחד, אין זה אומר שרק היחיד חייב להסתכן לתועלת הכלל משום שהוא בעצם חלק מהכלל, אלא הוא הדין שגם הכלל מסתכן לצורך יחיד בעת מלחמה – משום שהוא חלק מהכלל. ובאופן אחר – לפי הקריטריונים שאמרו לעיל, בעצם אין כל משמעות ליחיד כיחיד במלחמה, אלא כחלק מהכלל, ועל כן ממילא יש כאן מעין חובת הכלל לכלל". ראה עוד דברי אשר מבצרי (לעיל, הערה 28), המסביר כי "מי ששבוי כחלק ממלחמה נגד עם ישראל – חייבים אפילו להסתכן כדי להצילו... שבמלחמה עולה מדרגת הערבות לדרגה הגבוהה ביותר, כעין גוף אחד ממש...".

מתחזקת לאור העובדה שניתן למצוא ביטוי נוסף לתפיסה זו בשאלת היחס שבין היחיד לציבור ולחברה אף בחלקו השני של מאמרו זה של הרב ישראלי, במסגרת הדיון בחובת הממשלה לפדות אזרחים שבויים. קביעתו של הרב ישראלי כי מותר לפדות שבויים אלה על ידי שחרור מחבלים כלואים בישראל אף במקום שיש בכך כדי לסכן את הציבור כולו משקפת בעליל תפיסה זו. אף כאן ניכרת ההבנה היסודית כי אין מקום להתעלם מחשיבותם של חיי כל יחיד אף כשמנגד ניצבים חיי הכלל ושלומו הציבור כולו. תפיסה יסודית זו בולטת עוד בכך שהרב ישראלי מבסס את מסקנתו בנוגע לשאלת סיכון הכלל לשם הצלת היחיד על ההיתר שלפיו רשאי היחיד לסכן את חייו להציל את חיי חברו הנתון בסכנה, וזאת משום שחיי כל יחיד נתפסים כשקולים בערכם לאלה של חברו, "וכשם שמצד אחד אנו אומרים: מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי וכו' שמשום כך אין לחייב לסכן עצמו, כן יש לומר, לאידך גיסא, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו' ". מההנחה שערך חיי כל יחיד שווה לערך חיי חברו הרב ישראלי גוזר את המסקנה כי ערכם שווה אף לערך חיי הרבים. הנחתו זו עומדת בניגוד מוחלט, אם כן, לתפיסה הרואה בכל יחיד מציאות טפלה לכלל, ולא יותר מאבר בודד המשועבד לטובתו של הגוף הכללי.³¹

יחסי יחיד ורבים - תמורות בתפיסתו של הרב ישראלי

אם אמנם דברי הרב ישראלי בתשובתו זו אכן מביאים לידי ביטוי בשפה הלכתית תפיסת יסוד מחשבתית המדגישה את מקום הפרט וחשיבותו אף בעמדו כנגד הציבור כולו, הרי שיש מקום להעיר על היחס שבין דבריו אלה לבין דבריו במקומות אחרים שבהם עסק בהסבר טיבה ומהותה של המלחמה, ובהם ביטא תפיסה קולקטיביסטית נחרצת. כך למשל כתב הרב ישראלי במקום אחר במסגרת ניסיון להבין דינים שונים של הלכות המלחמה, כי בשעת המלחמה:

אנו רואים את כל הכלל כולו כאיש אחד ולא כפרטים בודדים... ובחיי הכלל יש לפעמים שעל ידי שהאברים הפרטיים הולכים לאיבוד הם עוזרים לשגשוגו והצלחתו של הכלל.³²

31 במאמר שכתב שנים מעטות לאחר מכן בעקבות מבצע אנטבה שב הרב ישראלי בתור מסקנת ביניים על מסקנת ההלכתית הנ"ל, תוך כדי קביעה מפורשת שסברת "מאי חזית" קיימת אף במקום שסכנת היחיד עומדת כנגד סכנת הרבים: "כיון שהיא מחלוקת, אין לחייב מי שבא לשאול לסכן עצמו להצלת חברו, בין שזה נשנות בסכנה הוא יחיד או רבים, שכן אין מבחינים בסברת מאי חזית וכו' בין רבים ליחיד. אך רשות יש בדבר, ואין איסור בכגון דא לסכן עצמו לשם הצלת חברו" (חוות בנימין, יז). במאמר זה התייחס הרב ישראלי אף לסמכותה של הממשלה לקבל החלטה שכזו המסכנת את הציבור כולו, והסביר שהיות שכל יחיד רשאי לסכן עצמו להצלת חברו, רשאית הממשלה להחליט כן בהיותה באת הכוח של כל היחידים, "כי הממשלה, בהיותה נבחרת מהציבור הסמכות בידה לעשות כל מה שהיחיד רשאי לעשות... בתור באת-כוח של הציבור כולו". היחיד אינו בטל לגוף הציבורי האורגני, אדרבה, הממשלה אינה אלא באת כוחם של כל היחידים – זאת ולא מעבר לכך.

32 הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה א, ירושלים תשנ"ט, יא, עמ' נ, וראה עוד הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, תל אביב תשכ"ו, עמ' קג. חלק מתלמידי הרב ישראלי ראה בהסברו זה את היסוד להשקפה התורנית על עניין המלחמה ומוסר המלחמה בפרט, ראה בדברי הרב יעקב אריאל, "חרבות ואתים", תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 189, וראה עוד אצלו, הרב יעקב אריאל, "המוסר המלחמתי בתורה", בתוך: ערכים במבחן מלחמה (ללא שם עורך), קובץ מאמרים לזכרו של רם מזרחי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 79–87; הנ"ל, "דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ", תחומין ה (תשמ"ד), עמ' 178; הנ"ל, "הגנה עצמית ('האינטיפדה בהלכה')", תחומין י (תש"ן), עמ' 72; הנ"ל, "עזיבת הארץ ונטישת העיר בשעת סכנה", תחומין יב (תשנ"ב), עמ' 190, ובדברי הרב אברהם ישראל שריר, "אתיקה צבאית על פי ההלכה", תחומין כה (תשס"ה), עמ' 431. במקום אחר הנגיד הרב שריר את הראייה האינדיבידואליסטית לחובת החייל לצאת לקרב לעומת העמדה האמורה לעמוד ביסוד אתיקה צבאית יהודית בהתבסס על הדברים הנ"ל של הרב ישראלי, ראה דבריו במאמרו "מבצע 'שינוי

על פי הגדרתו זו, החייל היחיד מאבד את חשיבותו ואת עמידתו העצמאית בשעת המלחמה ונידון כטפל ביחס אל הכלל; רק הכלל הוא מושא ההתייחסות ההלכתית.³³ זאת בניגוד ליחס המשתקף מתיאור ההתחייבות שבין הממשלה לבין החייל שבו הפרט ניצב כבעל ערך ועמידה עצמאית איתנה אף בהתייחס לכלל כולו.

אף המסקנה ההלכתית של הרב ישראלי שעליה עמדנו לעיל, ש"הדבר שקול" ועל כן "רשאית הממשלה" לקבל החלטה שפירושה סיכון חיי הרבים לשם הצלת יחידים הנתונים בסכנה, עומדת בניגוד לדברים שכתב בהקשרים הלכתיים אחרים. בהסבירו את ההיתר להוציא את העם למלחמת רשות של "עמך ישראל צריכין לפרנסה" ביטא הרב ישראלי בצורה ברורה את עליונות שלום הרבים על זו של היחידים, וכתב שהטבת מצבם החומרי של הציבור נערכת כשוות ערך לפיקוח נפש של היחיד, ועדיפה על שלומם של החיילים היחידים שימותו במלחמה זו.³⁴ במקום אחר ציין ש"מנוקדות ראות הכלל, פקו"נ דרבים דוחה פקו"נ של היחידים, בדומה למה שאצל היחיד המסוכן קוצצים לו אבר, ר"ל, כדי להציל את הגוף כולו. ע"כ הותרה מלחמה זו. (ו)ה"ז הופך להכרח, וממילא גם למצוה".³⁵

במקרה שלפנינו לא שקל הרב ישראלי את הבעיה מאותה נקודת מבט ציבורית, כי אם מנקודת מבט אינדיבידואליסטית הרבה יותר.³⁶ כאן נשאלת השאלה לאן נעלמה אותה נקודת מבט ציבורית?³⁷

G. Blidstein, "The State and the Legitimate Use of Force and Coercion in Modern Halakhic Thought", in: P. Medding [ed.], *Jews and Violence: Images, Ideologies, Realities, Studies in Contemporary Jewry*, 18, Oxford (2002, pp. 3–22) כבר ציין שחלק מתלמידיו של הרב ישראלי פיתחו את ההבחנה הקיימת בדבריו בין מוסר ציבורי לבין מוסר של יחידים, ראה דבריו שם, הע' 67.

יש לציין כי הסבר קרוב לזה של הרב ישראלי מצוי בקטעים של הרב קוק שהתפרסמו שנים לאחר שכתב הרב ישראלי את דבריו. כך מופיע לדוגמה בקטע נוסף שהתפרסם מכתב יד של הרב קוק: "במצוות כלליות לא שייך ענין פיקוח נפש, דציבור לא מייתי, ומשום הכי נמי אין שייך במלחמת מצוה הך כלל דפיקוח נפש דוחה, כיון שאין המצוה כי אם על הציבור, והציבור בכללו חי הוא, ואם יהרגו מועטים לטובת הכלל נחשב כקציצת אבר החולה לרפואת הגוף כולו". הקטע הודפס בתוך: הרב צבי יהודה הכהן קוק, שיחות הרב צבי יהודה – דברים, הרב ש"ח אבינר (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 347 הע' 82.

עמוד הימיני, יז, ט: "וע"כ הותר לסכן יחידים במלחמה בשביל שלום הציבור כולו כי הדבר יכול להביא להצלת הרבה נפשות יותר ממה שעלולים ליהרג בחרב השונא... בזה יש להעדיף באמת את שלום הרבים על היחיד". בדבריו שם הסביר הרב ישראלי שאין סתירה לקביעה זו מדיון נכרים שאמרו "תנו לנו נפש מישאל ואם לא נהרגו כולכם", שאין מוסרים את היחיד להצלת הרבים, שכן שם מדובר במסירה בידיים של אדם מסוים. במקום אחר (עמוד הימיני, יא, ג), הסביר הרב ישראלי שכאשר יש צורך למסור אדם בידיים אין אפשרות לבחור שכן "לא עומד כאן האחד נגד הרבים, אלא היחיד נגד כל יחיד ויחיד אחר מבין הרבים".

הרב שאול ישראלי, "מלחמת מצוה ומלחמת רשות", תושבע"פ י (תשכ"ח), עמ' מט.

בדיון מאוחר יותר (הרב שאול ישראלי, "הצלת רבים מול מעטים בהתמוטטות בנין", תחומין ד [תשמ"ג], עמ' 136–143, הודפס מחדש בחוות בנימין, יח), עמד הרב ישראלי בצורה נחרצת על כך שאין כל מקום להציל את חיי הרבים אם הדבר מותנה בנטילת חיי היחיד: "שכשם שאין דוחין נפש מפני נפש כן אין דוחין נפש אחת מפני נפשות הרבה", שם, עמ' 139, זאת בניגוד לתפיסה הרואה ביחיד אבר של גוף שניתן לוותר עליו לטובת הכלל.

השווה לדברי הרב יעקב אריאל שציין שהרב ישראלי דן בעניין "לפי הכללים המקובלים בהלכה של סיכון האחד לעומת סכנתו של אחר, במישור האישי", במקום להתייחס אל העניין "במישור חשיבה ציבורי שבו חלים כללים אחרים" (הרב יעקב אריאל, באהלה של תורה ד [לעיל, הערה 28], עמ' 166). מן הראוי לציין שבבואו לבסס את אותה ההסתכלות המתאימה לעיון בדיני המלחמה הסתמך הרב אריאל על דברי הרב ישראלי שהוזכרו לעיל, ראה דברי

נראה שאין ליישב את העניין בפשטות באמירה כי ההסתכלות הציבורית מתייחסת דווקא למצבים המוגדרים מבחינה הלכתית כשעת מלחמה,³⁸ שכן במקומות אחרים אנו מוצאים כי הרב ישראלי מאמץ הסתכלות שכזו, ונותן ביטוי לתפיסה הקולקטיבית בשאלת היחס שבין חיי היחיד והרבים אף בדיונים הלכתיים שאינם מצויים בתחום דיני המלחמה.³⁹ על כן עלינו לתת את הדעת לשאלה: להיכן נעלמה אותה הסתכלות ציבורית?

תורת היחיד ותורת הציבור - תמורות בעמדתו של הרב ישראלי

לאמתו של דבר, התפיסה הקולקטיבית שלפיה היחיד נידון כחלק מהכלל בשעת מלחמה מופיעה בכתבי הרב ישראלי פעמים בודדות בלבד,⁴⁰ וזאת בכתבים שכתב בשנות החמישים והשישים, וככל הנראה הוא עצמו התרחק מהבנה קולקטיבית זו במשך השנים.

נראה שהסיבה להתרחקותו של הרב ישראלי מחידוש זה היא הקושי שהוא גילה בבואו לעגן חידוש זה במקורות ההלכה המקובלים.

כתלמיד נאמן לתורת רבו, הרב קוק, אימץ הרב ישראלי את תפיסת רבו כי המשמעות הרוחנית המרכזית של מדינה יהודית מצויה בכך שמדינה זו מאפשרת את קיומם של חיים יהודיים ציבוריים לאומיים.⁴¹ חשיבותה של המדינה היא בכך שהיא מאפשרת להוציא לפועל את מטרות ותכליתה של התורה שהנה יצירת "ממלכת כהנים", כלומר ציבור שלם המנהל את אורחותיו בהתאם למצוותיה של התורה.⁴²

הציפייה הטבעית היא כי ראייה קולקטיבית זו אשר מדגישה את חיי הציבור והכלל תמצא את ביטויה גם בעולמה של הלכה בהבחנה בין תורת היחיד לבין תורת הציבור. כלומר, היה עלינו לצפות כי גם בעולמה של הלכה נוכל למצוא התייחסות נבדלת לשאלה הנוגעת לחיי הציבור

הרב אריאל שם, עמ' 162. הרב אריאל הדגיש שם (עמ' 162) שאימוץ השקפה זו אינו מחייב בהכרח מסקנה מעשית ספציפית, ו"רשאות הממשלה להחליט אם לסכן את החטופים לשם הצלתה של המלחמה המולדת במחבלים, או להיפך לסכן את המדינה במקרה חריג זה ע"מ להציל את החטופים". הדגשה זו מצויה גם בדברי הרב חיים דוד הלוי, עשה לה רב ז, תל אביב תשמ"ו, סימן נג, ובדברי הרב זולדן (לעיל, הערה 30), עמ' 340. אמנם השווה לדעת ד"ר מיכאל ויגודה בחוות דעת שהגיש מטעם המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים לידי הוועדה הציבורית לקביעת עקרונות לניהול משא ומתן לפדיון שבויים בראשות השופט מאיר שמגר. לדעת ויגודה, השקפה ציבורית זו מחייבת את המסקנה שאין לשחרר מחבלים כלל ועיקר, וחובת המדינה לפעול להחזרת השבויים בדרך מבצעית בלבד. חוות הדעת שהוגשה ביום ח' תשרי תשס"ט מצויה באתר משרד המשפטים, ראה שם עמ' 13–16 והערות 51, 58, 77:

<http://www.justice.gov.il/MOJHeb/MishpatIvri/HavotDaat>

38 ראינו לעיל (ליד הערה 32) את ההדגשה בדברי הרב ישראלי שהתייחסות זו אל היחיד כאל אבר בגוף הלאומי היא גדר הלכתי המתייחס למצב המלחמה בדיוקא. לאור זאת ניתן היה לומר שאין הסתכלות זו שייכת לדיון בחובה להשיב חייל שבוי לאחר שוך הקרבות וסיום הלחימה, ואין מקום לגרר הלכתי מלחמתי זה בדיון על השבתם של אזרחים חטופים כאשר החטיפה בוצעה שלא כחלק ממלחמה כוללת (ובהקשר לנקודה אחרונה זו ניתן היה אף לציין להתלבטותו של הרב אורטגר בשאלה זו בדיוק, ראה דבריו לעיל, הערה 12, עמ' 263).

39 דוגמה לכך בדבריו שצוינו לעיל בהערה 34 בהתייחס לדרך הפעלת המשטרה בשבת.

40 נראה שיש בכך להסביר את העובדה שלעתים אף מצאו תלמידיו מקום לבקר את פסקיו של הרב ישראלי על כך שלא יישם בהם את ההסתכלות הציבורית המתבקשת לדעתם וכפי שציינו בפרק על פדיון שבויים, לעיל בהערה 37.

41 ראה הרב שאול ישראלי, הרבנות והמדינה, ירושלים תשס"א, עמ' 271–274, תחת הכותרת "מדינה ועצמאות באורו של מורן הרב קוק".

42 ראה דבריו בהרבנות והמדינה, עמ' 269–272.

מלשאלה מקבילה הנוגעת לחיי היחיד.

הרב ישראלי ביקש בתחילה לעגן זאת דרך ההישענות על הבחנה הלכתית קיימת, זו שבין מצוות היחיד ומצוות הציבור. בהתאם לכך הוא הגביל את הטענה שלעיל וטען שההלכה אינה מאמצת את נקודת המבט הקולקטיביסטית המבטלת את חשיבות הפרט כי אם במקום שבו הציבור מתאגד יחד לשם קיומה של מצווה המוטלת עליו. לדרך זו הוא הציע להבין שהיחיד אינו מתבטל בפני הכלל בכל מציאות מלחמתית באשר היא, והדבר יבוא לידי ביטוי רק במלחמות המצווה, שכן במלחמות אלה הציבור מתאגד יחד לקיים את המצווה הציבורית המוטלת עליו: "מצוות שהתורה הטילה אותן על הציבור בתור מצוות ציבוריות".⁴³

בכך ניסה הרב ישראלי למעשה להיאחז בהבחנה הלכתית נושנה ומוכרת המחלקת בין מצוות הציבור למצוות היחיד וליצוק לתוכה משמעות הלכתית חדשה. אמנם, ניסיון זה לא עלה יפה שכן הרב ישראלי לא הצליח למצוא עיגון מספק לטיעונו זה במקורות שלפניו. במאמר שפורסם על ידו בספרו "עמוד הימיני" בשנות השישים נאליץ הרב ישראלי להודות שיש מלחמות מצווה שאינן מבוססות על קיומה של מצווה ציבורית,⁴⁴ והדבר חייב הסבר מחודש ליסוד ההלכתי שעליו נשענים דיני המלחמה המיוחדים. בתהליך שתיארתי במקום אחר הביע הרב ישראלי עמדות נוספות, עד שנוכח כי גם הן אינן עומדות במבחן המקורות, וכך אנו מוצאים כי תפיסה עקרונית זו המדגישה את קדימות הכלל ליחיד, על עיגוניה ההלכתיים המתחלפים, נעלמת מכתובתו של הרב ישראלי במשך השנים, ובמקומה עולה תפיסה המדגישה את חשיבות הפרט גם כאשר טובתו ניצבת אל מול טובת הרבים.

כך, במאמר שפרסם הרב ישראלי בעקבות מבצע אנטבה בשנות השבעים הוא מסביר כי הלכות המלחמה משתלבות במערכת הקיימת של הלכות פיקוח נפש, והוא אינו מייחס להן עוד מעמד ייחודי הנובע מחשיבות הציבור והכלל.⁴⁵ שינוי מגמה זה בולט במיוחד בדבריו בסוגיית פדיון השבויים שבחנו לעיל, שם אנו מוצאים הדגשה יתרה של מעמדו וחשיבותו של היחיד אף בשעה שחיייו ושלומם ניצבים כנגד אלה של הרבים.

נעיר לסיום כי נדמה שניתן לקבוע כי התרחקות זו מן העמדה המעדיפה את שלום הציבור על פני זה של היחיד מגיעה לשיאה במאמר שכתב הרב ישראלי בתחילת שנות השמונים של המאה הקודמת בבירור המעמד ההלכתי של פיקוח נפש רוחני.⁴⁶ במאמר זה אנו מוצאים חזרה מחודשת לרעיון הקולקטיביסטי המקורי המבקש לראות את הציבור כולו כגוף אחד, כאשר השימוש ברעיון זה הפעם, לאחר שהרב ישראלי לא הזכיר זאת במשך שנים, בא לבסס טיעון הלכתי מפתיע. הרעיון הקולקטיביסטי אינו מופיע כאן כהסבר לחובת הפרט למסור את עצמו לטובת הציבור, כי אם כבסיס הרעיוני לתביעה ההפוכה. כאן הרב ישראלי טוען כי בשעה שנשקפת סכנה

43 ראה בספרו ארץ חמדה, עמ' נ.

44 ראה בספרו עמוד הימיני, עמ' קנא-קנג.

45 "ומה הרב זצ"ל במשפט כהן כתב... שהם מגדר אחר של משפט המלוכה. אך הן, כאמור, חזינו שדין זה... קיים גם בחו"ל וגם כשאין ממשלה מישראל... א"כ קשה לומר שזה מגדר משפט המלוכה...", ובהמשך הוא מעיר בתקיפות שתשובה נוסח "זהו מהלכות המלוכה" אינה מספקת כלל, "שגם משפט מלוכה צריך איהו שהוא הסבר, משום מה ולמה הוא חורג מהדינים המקובלים של פקד"נ וספק פקד"נ" (הרב שאול ישראלי, חוות בנימין, עמ' קל-קלא).

46 הרב שאול ישראלי, "פיקוח נפש בסכנה רוחנית", תחומין ב (תשמ"א), עמ' 27-34.

ליחיד הבודד מתחייב כל אחד ואחד מהציבור כולו להצילו ואף להסתכן לשם כך, כאשר תביעה זו מוסברת בכך שכל העם נידון לשם כך כגוף אחד, ומשום כך המחיצות שבין אדם לאדם נופלות. "כשהמדובר על הצלת הנתון בסכנה... הופך הכלל לגוף אחד, והפעולה היא שנעשית בתור חלק מהכלל, למען קיום כל פרט ופרט ממנו... ואתנין עלה מגדר כלל ישראל, שבו נעלם הגבול ש'בין אדם לחבירו', ואינו קיים כלל".⁴⁷

אותו רעיון שלפיו המבט מתמקד בציבור ולא ביחיד ושימוש תחילה לביטול חשיבות היחיד ביחס לציבור משמש כעת להעצמת מקומו של היחיד ולחיוב הרבים להירתם להצלת כל יחיד הנתון בסכנה.⁴⁸

ראינו, אם כן, כיצד עמדה הלכתית יכולה להיות מושפעת מהשקפת עולמו האידאולוגית של הפוסק בשאלות שונות, דוגמת השאלה של טיב יחסי היחיד והחברה ואופיים. עוד ראינו את יחסי הגומלין בין השקפתו של הפוסק לבין מקורות ההלכה, כאשר התמורות שחלות בעמדתו של הרב ישראלי במשך השנים משקפות את הניסיון החוזר ונשנה לעגן עמדה אידאולוגית במקורות ההלכה.

ניסיון זה, שבו הפוסק מחויב למקורות ההלכה ולמה שהוא מוצא בתוכם, אילצהו לשנות את עמדתו מתוך היזון חוזר עם מקורות ההלכה גופם.

הרב ישראלי ביקש בתחילה למוצא עוגן הלכתי לתפיסה האידאולוגית שהביא מבית מדרשו של הרב קוק בנוגע לתורת הכלל והציבור הנבדלת מתורת היחיד. הוא ביקש לגלות הלכה ממלכתית המדריכה את החיים הציבוריים, הלכה ציבורית שתהיה נבדלת מההלכה המדריכה את צעדי היחיד. אולם הניסיון לבסס את חידוש ההלכה הציבורי-לאומי במקורות ההלכה הוביל לשינויים ולתמורות בעמדתו. אותם המקורות ההלכתיים שבהם קיווה הרב ישראלי למוצא נקודת עוגן ומשען לביסוסה של תורת הכלל והציבור נתגלו כמוכיחים את ההפך: שנקודת המבט ההלכתית אינה מחלקת בין שאלה הנוגעת לציבור לבין שאלה הנוגעת ליחיד. אותם המקורות ההלכתיים שבהם ביקש הרב ישראלי מתחילה למוצא עוגן לתפיסה אידאולוגית קולקטיביסטית הפכו עתה לאלה שעיצבו מחדש את השקפת עולמו והיטו את מחשבתו ממגמה קולקטיביסטית להשקפה אינדיבידואליסטית הרבה יותר. במקומה של המחשבה המשעבדת את היחיד לצורכי הכלל הרב ישראלי מציע לראות את הציבור כמי שתפקידו לדאוג לחיי היחיד ולצרכיו.

כך נתגלו לעינינו יחסי הגומלין המורכבים שבין השקפת העולם של הפוסק לבין מקורות ההלכה. ראינו כיצד השקפת העולם יכולה לעצב ולכוון את פרשנות המקור ההלכתי, וכיצד ייתכן גם מצב הפוך שבו מקורות ההלכה תורמים תרומה משלהם לעיצוב ולשינוי השקפת העולם.

47 הרב שאול ישראלי, שם, עמ' 31.

48 ראה הרב שאול ישראלי, "רבים מול מעטים בהתמוטטות בנין" (לעיל, הערה 36), עמ' קלד-קלט.

as one of the individuals most commonly identified with the attempt to renew *Hilkhot Medina*, or Laws of State. Rabbi Yisraeli would regularly analyze the major events of the day from the halakhic perspective, and thus in the wake of the Yom Kippur War, he turned his attention to examining and defining the state's obligation to secure the release of its prisoners of war.

This paper presents a close study of the halakhic decision R. Yisraeli penned on this matter (*Chavot Binyamin*, 16). It analyzes the manner in which R. Yisraeli anchored his innovative ruling in the traditional halakhic proof-texts and, more specifically, the manner in which his ruling 'translates' an ideological worldview into halakhic language. In R. Yisraeli's view the state's responsibility towards a soldier it sent into battle cannot be compared with that of the community towards a regular member in need. Whereas, at first glance his argument may seem unremarkable, a close reading of his position reveals the ideological underpinnings that directed his choice of halakhic precedent, as well as the difficulties met on this path which led to a later reformulation of his view.

In the Garden of Postmodern Interpretation with Derrida and Levinas

Hanoch Ben-Pazi

The question of 'interpretive commitment' is one of the most important problems that a researcher encounters when entering the field of hermeneutics and the vast corpus of writing about interpretation in our days. Oftentimes it appears that all sense of proportion and judiciousness has been lost, and that interpretation – modern and postmodern – has become a realm for charlatans; everyone can interpret freely and everything is accepted.

One of the basic concepts that make this sharp critique possible is the distinction that Umberto Eco once made between 'open text' and 'closed text.' To borrow a term from the realm of Torah learning, we can consider the statement 'the Torah has seventy faces' as the opening that makes multiple interpretations possible and while calling into question what is legitimate and what is not legitimate in interpretation.

The problem this article addresses is the question of interpretation in the postmodern era, in the wake of the 'bad name' it has acquired among many people. Postmodernism has many detractors who regard it as a relativistic stance, a position that eliminates the concept of truth, an approach that makes ethical certainty unattainable, and most of all as a stance that enables each and every person to propose any idea or interpretation that comes to mind as a worthy and authoritative interpretation. In those senses, critics and detractors describe postmodernism as though it had stripped the act of interpretation of all significance or judgment; in doing so, they depict postmodernism as an ethically illegitimate stance.

This discussion attempts to direct attention to the depth dimensions of interpretation in the postmodern era, and as a fruitful and productive discourse regarding interpretation, through the thought of two important philosophers: Emmanuel Levinas and Jacques Derrida.

I propose that the breadth of the field of hermeneutics, and the variety of approaches to interpretation it comprises, were not intended to give an imprimatur to any and all interpretation, but rather precisely to make an ethical tool available to exegetical deliberation.

The Translation of an Ideological Worldview into Halakhic Language: Ransoming Captives and the Changing Relationship between Individual and Society in R. Shaul Yisraeli's Writings

Yitzchak Avi Roness

Rabbi Shaul Yisraeli was one of the religious-Zionist community's leading halakhic authorities during the first half-century of the existence of the State of Israel, as well

Tosafists as *Peshat* Exegetes: A Century after S. A. Poznanski

Ephraim Kanarfogel

In an outstanding and still widely-cited monograph published more than a century ago, S. A. Poznanski traces the development of the study of *peshat* in France during the twelfth century, as well as the reversal of this trend in the second half of the thirteenth century and beyond as seen mainly within Tosafist compilations and commentaries to the Torah. The present study shows that there was in fact a group of five important Tosafists and rabbinic figures who lived in both northern France and Germany in the late twelfth century and during first half of the thirteenth century. The fine *peshat* interpretations that they produced are found for the most part only in manuscript, although remnants of some of these comments can also be identified in a number of published texts. An assessment of this corpus reveals that these comments are formulated more in the style of R. Yosef Bekhor Shor (and Rashi) than that of Rashbam. All of this suggests that the *Ba'alei ha-Tosafot* were more sensitive to aspects of *peshuto shel miqra* than heretofore thought, and argues for a broader understanding of the contours of medieval Ashkenazic biblical interpretation.

Interpretive Aspects in Multi-version Tales: A Study of Three Tales in *Sefer ha-Ma'asim*, a Collection of Stories from Medieval Northern France

Rella Kushelevsky

This paper proposes that multi-version tales offer interpretive options manifested in a hypothetical dialogue among their various versions. Interpretive potentials in earlier versions are realized in their later parallels through creative adaptation, such as filling in plot gaps and other poetic and stylistic means. In that sense, every subsequent version is both a new creation and an interpretive event. The anonymous copyist, who is often the narrator as well, preserves the basic plot structure of the story as it appears in the collective versions of past generations, while at the same time re-forming it from his own historical perspective. This hypothesis is presented via a study of three tales in *Sefer ha-ma'asim*, a thirteenth tale collection from northern France: 'R. Akiva's daughter and the Snake,' 'The Cow that Observed the Sabbath,' and 'A Valley Filled with Gold.' Differences between each tale and their earlier sources in the Talmud, Midrash, and the medieval collection *Midrash aseret ha-diberot* are introduced in this paper as interpretive clues. They require decoding through a consideration of their medieval historical and cultural context, yet in awareness of the contemporary reader's own subjectivity in verbalizing those codes as well.

‘Widening the Holes in the Settings’: Hermeneutical Guidelines in the Bible Exegesis of Samuel Ibn Tibbon

Rebecca Kneller-Rowe

Samuel Ibn Tibbon (1165-1232), known primarily for his translation of Maimonides’ *Guide of the Perplexed*, was also an original philosopher and an audacious exegete in his own right. His main literary works include a philosophical treatise, *Ma’amar Yiqqawu ha’Mayim* (Let the Waters be Gathered) and a long interpretation of Ecclesiastes. Recent research has dedicated several studies to Ibn Tibbon, his thought, and his role as an ‘intellectual broker’ of Maimonidean rationalism [a term coined by Isadore Twersky, ‘Aspects of Social and Cultural History of the Provencal Jewry,’ *Cahiers d’histoire mondiale* 11 (1968), p. 203.] However, little attention has been paid to Ibn Tibbon’s independent exegesis.

Ibn Tibbon claims repeatedly that his exegesis ‘*widens the holes in the settings*’ – a phrase that relates inversely to Maimonides’ ‘*apples of gold in settings of silver*’ (Prov. 25:11), which depicts biblical and rabbinic sources as two-layered, esoteric texts. The phrase conveys metaphorically the connection and influence of Maimonides on Ibn Tibbon. This paper examines the meaning and purport of Ibn Tibbon’s claim and seeks to advance our understanding of the hermeneutical presuppositions that guided his exegetical work.

The Teaching of Esoteric Torah in the Doctrine of the Early Tosafists in Ashkenaz

Matania J. Ben-Ghedalia

Although, from the talmudic period onward, the rabbis refrained from public exposition of hidden matters and took care not to initiate the unworthy into esoteric knowledge, the definition of what should be hidden was not uniform among rabbinic authorities over the ages. This paper examines how the early Tosafists in Germany defined which matters were not to be taught to the general public but should rather be restricted to select individuals. Notably, however, not every topic that is currently defined as ‘mysticism’ was actually considered by the Tosafists to be esoteric. Moreover, even within the category of ‘esoteric’ varying degrees of compartmentalization were practiced. This paper identifies three main factors that shaped the attitude of these early Tosafists toward the dissemination of esoteric teachings – early rabbinic traditions, early Italian and Ashkenazi traditions, and Christian religious pressure – and examines how they navigated among these factors in fashioning their policy.

‘Four Entered the Orchard.’ It demonstrates that Jewish philosophers in the Muslim period identified ‘principles of faith’ with a broad field of knowledge known as the ‘Orchard’ (*Pardes*).

Just as an ‘Orchard’ has no defined beginning or end, so these thinkers did not have one single, orderly, specific, finite list of principles. Rather, they saw the principles as domains that could be broadened and deepened; moreover, they could be reached from many directions and through various contexts. For those reasons the number of principles, their content, and their structure were determined by the context in which each thinker treated them, and by his purpose in each instance. R. Saadia Gaon discussed ten principles of faith in his commentary on *Shirat David* in correspondence with that chapter’s interpretive needs, while in his *Book of Beliefs and Opinions* he divided the principles into ten chapters that enabled him to create a logical structure that would best resolve all the questions of faith that a Jew might have. Ibn Daud divided the second part of his book, *Emunah Rama*, into six principles to create a logical structure that would optimally respond to the problem of divine knowledge and human free choice. In the case of Maimonides, the principles in his Introduction to *Perek Helek* bear special significance: they are given halakhic status as the factors that determine who is part of the Jewish religion. Yet despite their importance, these are not the only principles of faith. Maimonides lists more of them in *Hilkhot yesodei ha-Torah* and other places. Hence, treatment of ‘principles’ by Jewish philosophers is a complex endeavor; it opens out into a large orchard of possibilities with many long and branching paths.

Maimonides’ Commentary on the Aphorisms of Hippocrates as a Key to Understanding his Views on Interpretation

Hannah Kasher

Maimonides’ approach to interpretation of the Bible and rabbinic literature has already been well-studied. This paper, however, emerges from a perspective that has not yet received the attention it deserves: in one of his medical works, Maimonides presented a systematic discussion of hermeneutical method. Implicit in it is a treatment of two well-known principles: the ‘principle of grace’ and the ‘principle of loyalty.’ To some extent, these two principles oppose one another. The ‘principle of grace’ seeks to offer the most beneficent interpretation to the text, while the ‘principle of loyalty’ requires the avoidance of any external assumptions about its meaning. When Maimonides’ writings are re-considered in light of the discussion in his Commentary on the Aphorisms of Hippocrates, it becomes clear that he has applied both principles to varying degrees in his interpretations of medical books, of rabbinic literature and of the Bible.

language. The discussion begins with a survey of the sources in which the term appears, presented in accepted chronological order: first and foremost in the Mishnah, where the term refers only to Jewish society, and later in the Tosefta and halakhic exegesis, where use of the term is significantly expanded, at times to include the entire human race and even animals. The socio-historical use of the word is then analyzed. It is posited that the Rabbis used the word *beri'ot* to address individuals in society and to channel their thinking and daily conduct, in the effort to strengthen social solidarity and influence its morals and value system in accordance with the way the Rabbis wished to shape them. In terms of historical context, the changing use of the term *beri'ot* reflects a period in which political changes in the Land of Israel caused Jewish society to undergo a metamorphosis from extended multi-generation family units to nuclear family units. As a result, individuals in society were empowered, but this came at the expense of social solidarity. The term *beri'ot* thus served as a 'propaganda technique' which the Rabbis used to reinforce community values: it symbolized the importance of social identity and the kinship among the individuals that comprise it.

Separating Interpretation from the Text: Identification of Primary Versions

Rabin Shushtri

This paper examines a textual variant in the talmudic passage (B. Yoma 77) concerning a source for the statement that sexual relations are considered 'affliction' (*inui*). Three main versions of the sugya are found in the direct textual witnesses. Study of those variants suggests that this is not a case in which a single, original version was altered by scholars and scribes, as it is inconceivable that a scholar would have switched the question and answer so aggressively that no trace of them remained. Moreover, in the case of this variant a common element may be found in all three versions. My conclusion is thus that what the scholars had before them was a primary version (*girsat yesod*) which they interpreted in various ways. These interpretations of the primary version differ in their understanding of the sentence at issue and even disagree on its contextual role. Some read it as the answer to a question; others read it as fortifying the question. This example may be added to other similar instances in which scholars have surmised that the variants were generated by a primary version that branched into a number of versions. Philological examination enables us to separate interpretation from the reconstruction of the *sugya's* primary version.

Between 'Principles of Faith' and Pardes

Esti Eisenmann

This paper discusses the terms 'principle of faith'/'principle' (*ikar*), 'foundation' (*yesod*) of faith, 'foundation of Torah, 'foundation of Judaism' and considers ways that the earliest Jewish philosophers used them in connection with the talmudic legend

Signs of Sensitivity to *Peshat* in the Collections of Midrash Halakhah

Meir (Martin) Lockshin

Different works of classical rabbinic literature exhibit different attitudes towards *peshat*, plain meaning exegesis of the biblical text. This article examines the attitude to *peshat* in the tannaitic collections of midrash halakhah and concludes that we can find signs of a relatively positive attitude to *peshat* in those collections when compared to the attitudes reflected in other works of classical rabbinic literature.

Snow from Heaven: Hillel in the Study Hall of Shmaya and Avtalyon

Yisrael Samet

The tale of Hillel at the *beit midrash* of Shmaya and Avtalyon tells of Hillel in his youth as a student struggling to earn enough to pay for his daily tuition. One day he did not earn his wages, and was refused entry to the study hall. Young Hillel climbed atop the roof to hear the word of G-d from Shmaya and Avtalyon. The falling snow covered him until he nearly froze. In the morning he was discovered by his rabbis who quickly took him in. The tale ends with Hillel's rabbis acknowledging his worth. The tale leaves the reader awed by Hillel's devotion and dedication to the Torah. However, a deeper reading incorporating an intertextual approach reveals allusions to other biblical and rabbinic sources. An examination of those implied sources and the context in which they appear sheds new light on the tale. A comparison with the writings of prophets Jeremiah and Isaiah reveals that the snow covering Hillel may actually refer to the word of G-d metaphorically falling onto him. The *beit midrash* to which Hillel was refused entry is depicted as dark, hinting at a darkness that pertains to a spiritual state. The *beit midrash* undergoes a process of amendment, and its occupants learn to treat Hillel differently.

The tale is one of three primary talmudic stories about the life of Hillel; all of them occur on Friday afternoons (*erev Shabbat*), a liminal time between the profane and the holy. A comparison of the tales reveals an important idea that Hillel propounded: the notion of the Shekhinah as a presence that accompanies the individual.

The Historical and Social Meaning of the word *Beri'ot* (Creatures) in Tannaitic Literature

Ben Zion Rosenfeld

The paper examines the use of the term *beri'ot* (בריית) in Tannaitic literature and considers the historical background of the incorporation of the term into the Hebrew

CONTENTS

Meir (Martin) Lockshin	Signs of Sensitivity to <i>Peshat</i> in the Collections of Midrash Halakhah	5
Yisrael Samet	Snow from Heaven: Hillel in the Study Hall of Shmaya and Avtalyon	17
Ben Zion Rosenfeld	The Historical and Social Meaning of the Word <i>Beri'ot</i> (Creatures) in Tannaitic Literature	37
Rabin Shushtri	Separating Interpretation from the Text: Identification of Primary Versions	57
Esti Eisenmann	Between 'Principles of Faith' and Pardes	79
Hannah Kasher	Maimonides' Commentary on the Aphorisms of Hippocrates as a Key to Understanding his Views on Interpretation	93
Rebecca Kneller-Rowe	'Widening the Holes in the Settings': Hermeneutical Guidelines in the Bible Exegesis of Samuel Ibn Tibbon	105
Matania J. Ben- Ghedalia	The Teaching of Esoteric Torah in the Doctrine of the Early Tosafists in Ashkenaz	127
Ephraim Kanarfogel	Tosafists as <i>Peshat</i> Exegetes: A Century after S. A. Poznanski	147
Rella Kushelevsky	Interpretive Aspects in Multi-version Tales: A Study of Three Tales in <i>Sefer ha-Ma'asim</i> , a Collection of Stories from Medieval Northern France	161
Hanoch Ben- Pazi	In the Garden of Postmodern Interpretation with Derrida and Levinas	173
Yitzchak Avi Roness	The Translation of an Ideological Worldview into Halakhic Language: Ransoming Captives and the Changing Relationship between Individual and Society in R. Shaul Yisraeli's Writings	193
	English abstracts	I

Michlol

Editor:

Ora Wiskind-Elper

Hebrew editor:

Dan Halevy

Coordinator:

Marlyn Vinig

Graphics:

Ester Shlang

Typesetting:

Old City Press

Printed in Israel



ISSN 2415-5764

© All rights reserved

Published by Michlalah College

Bayit Vegan, Jerusalem P.O.B. 16078, Israel

Phone: (972-2) 6750748 Fax: (972-2) 6750917

E-Mail: marlyn@macam.ac.il

Michlol

מִכְלוֹל

Pardes Conference Series

Dialogues on Jewish Creativity, History, Halakhah, Thought and Culture

Edited by
Ora Wiskind-Elper

Volume 1
2016



Michlalah College, Jerusalem