

במושכל ולא במוחש' – על עקרון פרשני של מהר"ל

מיכאל גרוס

מבוא

רבי יהודה ליוואי בן רבי בצלאל (מהר"ל מפראג 1512-1609) הוא מגדולי מפרשי האגדות ומהחשובים שבהם. בחיבור "חידושי האגדות" שם לו למטרה לבאר את כל אגדות התלמוד על הסדר.¹ גם יתר ספריו העוסקים בנושאים המרכזיים בהגות היהודית מושתתים כולם על העיון באגדות חז"ל.² בכל נושא נידון, משלב מהר"ל ומבאר את אמרות חז"ל מהתלמוד ומהמדרשים. יתר על כן, אמרות ואגדות אלו הן הבסיס להרצאתו, וכל הגותו מוצגת כביאור וכפרשנות לאותן האגדות.³

דרך הרצאה מיוחדת זו מנומקת בכך ש"כל דברי אגדה חכמת התורה היא" (באר הגולה, עמ' קלה), "החכמים מחזיקים בחכמה אלוקית" (שם, עמ' כב) "מקובלת בידם מאת הנביאים" (שם, עמ' צה), "כולם הם דברים יקרים מסודרים מזהירים, מלמדים את

* תודה לאו"מ פרופ' ב' גרוס על הערותיו החשובות.

1 חידושי אגדות יצא לראשונה על פי כתבי יד בתש"ך, הוצאת מכון תורה שלמה. החיבור כולל ביאורים לאגדות לפי סדר הופעתן בתלמוד. החיבור מקיף את רוב מסכתות התלמוד הבבלי, חסרה מסכת ברכות וכן סדר זמנים מלבד שכת וראש השנה.

2 גבורות ה' (בענין יציאת מצרים ושאלת הנס, 1582), דרך חיים (ביאור לפרקי אבות, 1589), נתיבות עולם (על מוסר התורה, 1595), תפארת ישראל (מתן תורה ושאלת ההתגלות, 1599), נצח ישראל (הגלות והגאולה, 1600), אור חדש ונר מצוה (על חנוכה ופורים, 1600). מהר"ל הציג את תכנית האב של כתיבתו בהקדמה השלישית לאגבורות ה'.

3 א' גוטסדינר, הארי שבחכמי פרג, אזכרה לרב א"י הכהן קוק, ג', ירושלים תרצ"ז, כבר הקדיש פרק במסתו לענין התורה שבעל-פה אצל מהר"ל, בה הוא נוגע במדרשים ובאגדות (עמ' שצה ואילך). גוטסדינר מטפל בשאלות כמו נגלה ונסתר, ריבוי הפרשנויות, "לפי המקבל" שאינו זהה עם הסוביקטיביות. הוא אינו מאחד סוגיות אלה למיתודה פרשנית מגובשת. א' קריב, כתבי מהר"ל מפראג, ירושלים תש"ך, מכליל בסקירתו המקיפה פרק על יחסו של מהר"ל לחז"ל (עמ' מו-גג). הוא

האדם חכמה ויראת שמים במוסרים אשר לא נודעו מכל חכמי העולם...⁴ ביטוס מחשבת היהדות על אגדות חז"ל מעניק למחשבה זו אוטנטיות, יוקרה וסמכותיות מהן נהנו חז"ל. מאידך, הטענות, שנטענו נגד האגדות, מציבות סימן שאלה על כל המבנה ההגותי הבנוי עליהן. מהר"ל מכיר היטב את הטענות כלפי האגדות היכולות לערער את סמכותם של חז"ל, ספרו האפולוגטי 'באר הגולה' מכוון לרחות את הטענות האלה.⁵ מבנה הספר, המסווג את האגדות לפי הקשיים המתודולוגיים שהן מעוררות, מעיד יפה על המודעות הרבה שיש למחברו לבעיות המתעוררות תוך כדי קריאת דברי חז"ל. שבעת פרקי הספר, שבע הבארות, עוסקים בקשיים האלה:

איך חז"ל הרשו לעצמם לשנות, להוסיף ולגרוע ממה שכתוב בתורה, עד שנראית תורתם כחלופה לתורת משה?

איך זה שנמצא בדבריהם אמירות הסותרות את ההגיון הטבעי ואת הנורמות המקובלות?

מציין את מעלתם של חז"ל כ'חכמה אמצעית', בין החכמה העליונה לחכמה האנושית. בדרכי הפרשנות, קריב מתעכב על תופעת ריבוי הפרשנויות המוצעות על ידי מהר"ל לאגדה אחת ומדגים, דרך המספרים ואגדות נפלאות, את הגישה המהותית. קריב מדגיש שמהר"ל דבק ב'פשוט' – זה המושכל, לא המוחש – ודוחה את האלגוריה כגישה פרשנית. דב רפל, 'שיטתו של מהר"ל', בתוך: ליקוטי מהר"ל, ירושלים תשכ"א, מדגים בקצרה שלוש דרכים פרשניות המצויות אצל מהר"ל: דרך ההפשטה, האלגוריה ומדרש המספרים. י' אלבוים הקדיש לשיטתו הפרשנית של מהר"ל מאמר מקיף Elbaum Y., R. Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah, Scripta Hierosolymitana, 22, 1971, p. 28-47.

אלבוים דן בגישתו העקרונית של מהר"ל לחז"ל ולאמרותיהם האגדתיים. הוא משווה בין מהר"ל לבין רמב"ם ביחסם למדרשים ומסביר את ביקורתו של מהר"ל על עזריה מן האדומים. המאמר סוקר את עקרונות הפרשנות ואת דרכי הפרשנות של מהר"ל: 'המהות', 'לפי המקבל', חשיבות הפרטים, זיקת האגדות זו לזו, ושאלת הפשוט.

4 שם, עמ' נ-נא, ראה גם עמ' לו. מהר"ל מעניק לאגדות סמכותיות כוללת וגורפת, הרבה מעבר לעמדות של חכמי ישראל שקדמו לו (הגאונים, שמואל הנגיד, ראב"ע, רמב"ם ועוד). סקירה על יחסם של חכמי הדורות לאגדות ראה אצל Saperstein M.

Decoding the Rabbis, Cambridge Mass. 1980, Chapter 1, p. 1-20 קודמו ואף הגיב עליהם. השוואה בין מהר"ל לרמב"ם ראה אצל אלבוים, עמ' 32-33.

5 השתמשו בהוצאת האניג ובניו, לונדון תשכ"ד. השערות שונות על אודות זהותם של הטוענים נגד האגדות, ויכוח פנים יהודי או ויכוח יהודי-נוצרי, ראה: מ' בוויאר, 'ויכוחו של מהר"ל מפראג עם הנוצרים – מבט חדש על ספר באר הגולה', תרביץ נה, תשמ"ו, עמ' 253-260, ואצל E.Gourevitch, Le Puits de l'Exil, Presentation et Traduction, Paris 1982.

לנו נראה שזהו זה, ככל שהוא מענין היסטוריונים, הוא בעל חשיבות משנית להבנת באר הגולה (מלבד אולי הבאר השביעי והחלק של הבאר השישי בו מתלפמס המהר"ל עם עזריה מן-האדומים) שכן המחבר מקפיד להתייחס לגופן של הטענות ללא שום התנצחות עם טועניהם האפשריים. לנו נדמה, שעם ההגנה על חז"ל מגן מהר"ל גם על שיטתו הוא ועל טענתו שמקורה של מסכת הגות היהודית ברברי הנביאים. הם מסרוה לחכמים אשר כינסו ואצרו אותה באותו חיבור מוכר ומחייב, התלמוד.

איך חז"ל בדרשותיהם מפרשים את הפסוקים שלא כמשמעם ובניגוד לכללי הדקדוק והשפה?

איך חז"ל דברו על הקב"ה בלשון המייחסת לו הגשמה ואף מכפיפה את הבורא לבריאה?

איך זה שנמצא בדבריהם אמירות של הבאי הנשמעים כדברי פטפטת שאין בהם ממש?

איך חז"ל נוקטים עמדות הנוגדות את המוכח על ידי החושים ועל ידי המדע? איך חז"ל מדברים רעה נגד עמי הארץ, נגד אומות העולם ונגד המלכות?

בכל השאלות הכבודות האלה אין כדי לערער את אמונו של מהר"ל באמיתות האגדות וברצינותן. בראש ובראשונה משום סמכותם העקרונית "כי דברי הראשונים הם סיני, כל הנוגע בם יירה או סקל יסקל" (הקדמה לבאר הגולה, עמ' טו). שנית, משום שחכמתם של חז"ל מוכחת היא ורוב דבריהם מעידים על אמרם שחכמים הם בחכמה מופלאה, רחבה ועמוקה. הרוב ילמד על המיעוט, ואף אותן האמירות שאינן מובנות – גם משום שחכמים מצפינים את דבריהם – בודאי טומנות בחובן חכמה רבה (מבוא לבאר הרביעי, עמ' מט-נא).

על נימוקים אלה מוסיף מהר"ל את הטיעון הבא: "איך נחשוב עליהם שדברו בקצת מאמרים שנראים רחוקים מן הדעת, שלא היתה כוונתם רק לשקר לספר דברים אשר לא היו... הלא הם שהזהירו והחמירו על מי שמדבר דבר שקר!?" (שם). חכמי המשנה והגמרא שהם הם בעלי האגדות, הדגישו שאין להטעות בני אדם, שהמחליף בדיבורו כאילו עובד עבודה זרה (ע"פ סנהדרין צב), שהמשקר אינו רואה פני שכניה (ע"פ סוטה מב) ושתלמיד חכם אינו משנה בדיבורו. אם כן, לא יתכן שנמצא בדבריהם אמירה שאינה אמיתית.

נימוק זה, שהוא ייחודי למהר"ל ושעליו הוא חוזר כמה פעמים, ראוי לתשומת לב מיוחדת. שלא כנימוקים האחרים נימוק זה אינו בא לאשש את הסמכותיות המחייבת של האגדות, שהרי ישנו פגם לוגי לבסס את האמון ברברי חז"ל על שהם עצמם טוענים שהם דוברי אמת. נראה שעיקר הטיעון בא לקבוע את הגישה הפרשנית המתחייבת. היות וחז"ל מזהירים ונוהרים באמירת אמת מן ההכרח לייחס לאגדותיהם מסרים אמיתיים. מהר"ל דוחה כאן את האפשרות שהועלתה שהאגדה מוסרת אמיתות יחסיות בלבד, מסרים משניים ואינסטרומנטליים.⁶ כאילו האגדה מכוונת אל אזנים לא משכילות ולציבור לא

6 ראה לדוגמה ריה"ל, ספר הכוזרי, ג-עג: "אינם כי אם הקדמה ומבוא מליצי שלא באו אלא לחזק אמיתות..." (תרגום אבן שמואל, תל-אביב: תשל"ז). ראב"ע הקדמה לפירוש התורה: "יש דרש להרויח נפש חלושה... גם יש דרש שהוא טוב לאחרים, וידיך בדרך תבונה את הנערים..." (מהדורת תורת חיים, ירושלים תשנ"ב, הדרך הרביעית, עמ' ט).

מעמיק, אולי כדי להרשים או לרגש, או כאמצעי דקדקטי או חינוכי בלבד, ואילו לחכמים ולמשכילים האגדה אינה רלוונטית. דרך זו מעורדת לחפש את המשמעות של האגדות בהשפעה הברוכה שיש להם באזני השומעים ופוטרת מן הצורך להעלות אותן לדרגה של רצינות שאנו מיחסים למשמיעים. לדעת מהר"ל היות וחז"ל דוברי אמת, פיהם וליבם שווים, ובודאי הם מתיחסים ברצינות לדברי עצמם. מתחייב מכאן להבין את דבריהם כרלוונטים וכבעלי משמעות אף עבור החכמים עצמם, האוחזים, כאמור, באמת המוחלטת של הנביאים.

יחד עם זאת מהר"ל יודע שכדי לשמור וכדי לחזק את כבודם של חז"ל בעיני הספקנים ש"מקורב באו בשערי התלמוד", יש להראות את החכמה הטמונה באגדות. טענתו העקרית בבאר הגולה היא: השאלות על האגדות תקיפות רק עבור מי שקורא בהן ללא הכלים הפרשניים הנאותים. מי שיוודע לקרוא באגדות ויודע לפרשן נכון, לא רק שהוא אינו דוחה אותן אלא הוא נוכח להכיר בגודל חכמתם של חז"ל. לשם כך אין מהר"ל נזקק לבאר את כל האגדות המותקפות, די לו באגדות מייצגות כדי להצביע על המפתח הפרשני המסוגל לפתור שאלות דומות גם באגדות נוספות.

ניתן אפוא לראות בספר 'באר הגולה' חיבור מתודולוגי בו מהר"ל מציג את העקרונות הפרשניים על פיהם יש לפענח את המדרשים ואת האגדות. ככל פרק, מהר"ל בוחר אגדות בעיתיות כדי להדגים את עקרונות פרשנותו. מחבר 'באר הגולה' מציג את ספרו כמעין מבוא למפעל הפרשני הגדול 'חידושי אגדות': "נבאר קצת דבריהם והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר רברו, גם כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים במקומם למושבותם על סדר התלמוד..." (הקדמה לבאר הגולה, עמ' טו).

נתמקד כאן בעקרון פרשני מרכזי אחד: 'במושכל ולא במוחש'. כלומר, תכני האגדות אינם עוסקים בתיאור התרחשויות ארציות, אפילו לא בהתנהגויות של בני אדם, אלא בשאלות הגותיות ברובד האונטולוגי של המציאות. החכמים מדברים ב'מהות'. מטרתנו להבהיר ולהגדיר את העיקרון הפרשני, לבדוק את שורשיו, לעמוד על המסגרות ועל הדרכים בהן מהר"ל משתמש בעקרון בביאור האגדות ולבחון את משמעותו בדרך החשיבה הכוללת של מהר"ל.

א. עקרון ה'מהות' – הנחת יסוד

"כלל גדול בדברי חכמים שהם הלכו אחר המהות המיוחדת" (נצח ישראל, עמ' מא).

הכלל הזה הוא יותר מעקרון פרשני, הוא הנחת יסוד. בכך מהר"ל קובע את תחום עיסוקם של חז"ל באגדות. אם בדיון ההלכתי אנחנו נמצאים במסגרת העשייה בעולם הפיזי וחז"ל

מוכיחים את התמצאותם ומעורבותם בהיות העולם הזה, הרי שבמסגרת האגדות עוסקים במהותו של העולם הזה, קרי במטפיסי. הגותו של מהר"ל, כלל, עומדת בין שמים לארץ והידיאלקטיקה שלו נמתחת בין מושגים כמו חומר וצורה, מוחש ומושכל, גשמי ומופשט, מוטבע ומובדל, מקרה ועצם. באמרו שהחכמים עוסקים ב"מהות", מהר"ל רוצה לשייך את האגדות אל הקוטב הנעלה והמופשט: "זוה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי" (באר הגולה עמ' סה).

המציאות, על פי מהר"ל, מורכבת מחומר ומצורה כאשר החומר הוא פועל יוצא מצורתו, המוחש תולדה של המושכל. הסיבה הינה במהות, בעצם הקבוע והקובע את המקרים המודמנים והמשתנים של המציאות הארצית. חכמי האומות מגייסים את יכולת שכלם ומצליחים לתאר את העולם המוחש ואף להעריך ולמדוד את הכוחות הפועלים בו. אבל חכמי ישראל, שהם חכמי התורה, שהיא סדר העולם, קבלו את היסודות המהותיים המחוללים ומארגנים את הכוחות האלו.⁷ ידיעת המהות היא הבנת הסיבתיות של החומר והמתרחש בו. את הידיעה הזאת שקעו החכמים באגדותיהם. בזה חז"ל חכמים הם, שהם יודעים את הדברים במהותם.

כשחז"ל עוסקים בנגלה, בעולם המוחשי, הרי שדבריהם גלויים וברורים בקריאה ראשונה. אבל כשהם עוסקים במהותיות, כלומר בתחום המופשט, הם מצפינים את דבריהם ו"ראוי לחכמים להסתיר הדברים הנעלמים".⁸ מכאן שאין לצפות שהדברים המהותיים יאמרו ויובנו בדרך גלויה ופשוטה. לא, המסרים המהותיים חבויים בתוך האגדות. למעשה, האגדות הן עבור מהר"ל, הכתבים היותר אוזטרניים שהשאירו לנו חז"ל "שנמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת וסתומים הם במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש הספר הזוהר ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה ושאר ספרי חכמה, אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים, והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים".⁹ האגדות וספרות הנסתר מדברות על אותן הסודות. מה שכמוס באגדות מתגלה בספר הבהיר והזוהר! מהר"ל רואה את פירושו כחשיפת האמיתות המהותיות שחז"ל הסתירו באגדות.¹⁰

7 חידושי אגדות, בכורות נו ע"ב: "כלל הדברים חכמי ישראל דברו על הדברים להכיר ולדעת נמצאים במהות העצמי שלהם, ולא הביטו אל החומר כלל רק אל המהות. וחכמי האומות עיינו במוחש ולא ידעו המושכל". על ההבדל בין חכמת התורה לחכמת האומות, ראה: נתיב התורה, פרק יד.

8 תחילת הבאר הרביעי, עמ' מט. כאן הולך מהר"ל בעקבות רמב"ם, עיין שם.
9 תחילת הבאר החמישי. אין להסיק ממובאה זו שכל פרשנותו של מהר"ל לאגדות היא פרשנות קבלית. זהותו של מהר"ל כפילוסוף, כמקובל או כמקובל בסגנון פילוסופי כבר נידונה ועדיין ראויה לעיון יסודי ומעמיק.

10 מכאן חששות רבים המלווים את מהר"ל בכתיבת באר הגולה. שמא הוא חשף יותר מדי, בניגוד לכוננת חז"ל להסתיר. ושמא הוא חשף פחות מדי, וכיאוורו מרדד את כוונות חז"ל.

ב. סילוק הטענות

הקביעה הזאת, שהאגדות אינן עוסקות אלא במהות, לא במוחש אלא במושכל, מאפשרת למהר"ל לדחות על הסף את רוב טענותיהם של המלגלים על האגדות. ראשית כל, הדברים נאמרים כלפי טענת הטרייאליזם. מהר"ל בקבעו שכל האגדות עוסקות במהות, מזהיר על עומק תכניהן של כל האגדות, כולל אלו הנראות ללועגים כדברי הבאי של 'נשים זקנות'. לדעתו, הרושם של חסר-ערך אינו אלא הטעיה המכוונת להצפנת האמיתות, וכל אגדה טומנת בחובה חכמה עמוקה. כך למשל, אותם חזיונות מופלאים של רבה בר בר חנה (בבא בתרא ע"ג) והסיפור בתנין שאכל צפרדע לפני שהוא עצמו נבלע על ידי עורב ועף שבע להתישב על עץ, נשמעים אכן כסיפורי בדים שמטרתם להרדים ילדים. אך מהר"ל, מבחין בו דיון חשוב בשאלה: מה מקיים במציאות יצורים אשר התורה קבעה את טומאתם? איך מתקיים דבר שבמהותו הוא טמא? בסוף פירושו המפורט, מהר"ל מוסיף: "ואתה הבן אלו דברים אם אפשר לך להבין. ואם אי אפשר לך, תבין זה על כל פנים כי עיקר המאמר הזה בא לגלות לך על השתלשלות וקשור ההשתלשלות עד שהוא עולם אחד. וכאשר ישכיל הדברים אלו אז יקריב דבריהם אלו יותר ממה שהיה מרחיק אותם לבלתי הבנתו דברי חכמה" (באר הגולה, עמ' צא). על ידי קריאתו המהותית, מהר"ל חושף את רצינות המעשייה ותולה את קלות הדעת בדעתו של הקורא. הקורא המעמיק, היודע שחז"ל דברו בנושאים מהותיים, כבר מחזיק במפתח הנכון לפענח את כוונותיהם, ובעזרתו הוא יחלץ מהבנה רדודה. המודעות האיתנה, שחז"ל דברו במהות, אינה מאפשרת להניח את האגדה כפשוטה. במקרים כאלה, של דברי "הבאי", אין מנוס מלהניח שלעיתים חז"ל ניסחו את רעיונותיהם בדרך משל ומליצה.

אבל ישנן אמירות חז"ל שניכר בבירור שאינן משל. הן מנוסחות כידועות ברורות וכאמיתות מדעיות. דא עקא שהן אינן עומדות בקנה אחד עם הידוע והמוכח במדעים, ואפשר לטעון על אמריהם "כי היה נעלם מהם חכמה האנושית, הם החכמות אשר לפי שכל אנושי!" (הבאר השישי) כגון אותה אמרה התולה את ליקוי החמה והמאורות במעשי בני אדם (בבלי, סוכה כט ע"א) או זו המודדת את העולם בששת אלפים פרסה (בבלי, פסחים צד ע"א). אם במדעי הטבע עסקינן אין לדברים עמידה, ומופרכים הם מן החושים ומן הנסיון!

גם כאן מהר"ל דוחה את הטענות מכח גישתו ה'מהותית': "אל יעלה על דעתך כי שיעור זה נתנו לעולם כאשר הוא נמדד בשיעור הגשמי. אבל דע לך כי חכמים לא דברו מזה כלל, כי דבר שאינו מגיע אל מהות העולם ואמיתת מהותו לא דברו מזה כלל. אבל מה שאמרו כי העולם הזה הוא ששת אלפים, רצונם לומר כי מהות השיעור הזה ... כי מספר ששה יש לו מהות השלימות...כי כל גשם יש לו ששה צדדים..." (באר הגולה, עמ' 11)

קיב). וכן לגבי ליקוי החמה, לא על גורמי הליקוי דברו, קרי הסיבות הטבעיות, אלא על ה"סיבה האלוקית, והוא סיבת הסיבה, ומזה דברו חכמים" (שם, עמ' קו). השאלות נבעו מהנחת יסוד מוטעית כאילו טקסט מדעי לפנינו ויש לגשת אליו בכלים מדעיים. ולא היא, כי הרי חז"ל לא עסקו במדעי הטבע כי אם באחרי-הטבע. הטקסט שייך לתחום דעת אחר, ומנחיו לקוחים מדיציפלינה שונה. בסיבתיות מתכוונים לסיבתיות המהותית, המטפיסית, ובמספרים אין חז"ל מכמתים ערכים פיזיים אלא מציינים איכויות ומהויות מטפיסיות. אין מקום כלל לעמת את דברי חז"ל עם הממצא המדעי, כי למרות מה שנראה, אין חז"ל מדברים כלל בתחום המדעי. המתעקש לראות באמירות כגון אלה תיאורי המתרחש בעולם הפיסי נכנס להטעיה המכוונת של חז"ל שרצו להסתיר את כוונותיהם האמיתיות. מי שיודע שבמהות עסקינן ידע למקם את האימרה בקונטקסט של אומרה. כן הדבר לגבי יתר תחומי הדעת. כשם שהאמרות הפסוידו-פיסיות עוסקות למעשה במהות היקום, כך אמרות הנשמעות מתחום הפיזיולוגיה מסוות דיון על מהות האדם, ותיאורים היסטוריים מבטאים יסודות מהותיים בדרכי ההשגחה.¹¹

וכמובן שכך היא הדרך וכך היא המידה באגדות הנראות כמגשימות את האלוהות. אין להתפס למובן הפשוט של הדברים אלא יש להתחקות אחרי משמעותם. לדוגמה, רבי יוחנן אומר שהקב"ה מתפלל (ברכות ו), אין ליחס למושג 'תפילה' את המשמעות הרגילה שתעורר תמיהות רבות, אלא יש להבין 'תפילה' כמושג מופשט המבטא רעיון 'מהותי'. או כאשר הגמרא (בבלי, ברכות נט ע"א) אומרת "בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששורין בצער בין האומות, הוא מוריד ב' דמעות לים הגדול", מובן שאין להבין את הדברים כפשוטם "ואין הדמעות האלו חמריים או עניין חמרי כלל, וזה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי" (באר הגולה, עמ' סה). יש ל'דמעות', כמו גם ל'זכרון', מובן מופשט המאפשר שימוש במלים אלו גם בהקשר של הקב"ה. המבין את מילות האגדה כפשוטן חוטא בהגשמה וטועה בהבנה, כי לא במובן זה השתמש בהם בעל המאמר. הרוצה להבין את האגדות במשמען כנתינתן חייב להגיע, דרך המונחים והניסוחים של האגדה, אל המשמעות המהותית לה היא מכוונת.

ג. קריאה 'מהותית' באגדות פשוטות

אכן הקריאה המהותית מסלקת מאגדה שאלות של טרייאליזם או של אי-התאמה עם הידוע והמוסכם שאפשר שדבקו בה בקריאה פשוטה. במקרים כאלה המשמעות הנסותרת

11 שיטת "הפרשנות המהותית" שומרת בדרך כלל על קורלציה ישירה בין התחום הארצי, בו נדמה עוסקת האגדה, לבין הענין המהותי בו היא אכן עוסקת. כאשר ישנו מעבר מתחום לתחום נזקק הפרשן לגישה האלגורית.

מתבקשת מעצמה אם רוצים לקיים את האגדה. כבר רמב"ם (הקדמה לפרק חלק, 'שלוש כחות בהבנת האגדות'), שנבוכך מכך שהמשמעות הגלויה של האגדה אינה עומדת בביקורת הידיעה וההיגיון, מציע ללון טרוד ראש ועסוק במחשבה עד שתימצא לאגדה משמעות נוספת, נסתרת. אבל הלך מחשבתו של מהר"ל, שונה בתכלית מהלך מחשבתו של רמב"ם. עבור רמב"ם השאלה היא זו שמובילה את הלומד מהקריאה הפשוטה שאינה מספקת, אל עבר הקריאה הנסתרת המתישבת על הדעת. לכן במקרים ויש לאגדה תובנה הגיונית וקבילה על פי פשטה, אין צורך ואולי גם אין מקום, להציע הבנות נסתרות. לא כן עבור המהר"ל הרואה באגדה 'תורה מן הנביאים' ולכן הכרח הוא שיהיה לה תובנה נסתרת, גם אם יש לה מובן על פי הפשט. לא הקשיים בהבנת האגדה כפשוטה הם שמכריחים את מהר"ל למצוא פתרון בפרשנות המהותית. כלומר, הקריאה המהותית אינה, עבור מהר"ל, קריאה חלופית כאשר אין לקריאה הפשוטה אחיזה. בשביל מהר"ל המשמעות המהותית היא הראשונית, שהרי 'חכמים דברו במושכל, לא במוחש'. לכן הפירוש המהותי אינו מוצא, הבנה חליפית או נוספת, אלא הוא הכוונה היסודית. אם ה'פשט' זהה עם 'הכוונה הראשונית של המדבר' אזי המשמעות המהותית היא ה'פשט של האגדה'.

גם כאשר האגדה קבילה כפשוטה יציע מהר"ל פירוש החותר למהותם של דברים, משום שעל זה דברו חז"ל, על פי מה שקבלו מהנביאים. נביא דוגמה אחת מני רבות: הגמרא מוסרת דברי ריש לקיש: "כל אדם שכועס, אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו" (בבלי, פסחים סו ע"ב). האמרה הזאת היא בהחלט מובנת כפשוטה, שכן אדם הכועס ומאבד את עשתנותו, גם אם יש בו חכמה הוא אינו מצליח לפעול על פי חכמתו. אלא שעבור מהר"ל אין די בכך. לשיטתו החכמים לא באו לתאר תופעות פסיכולוגיות, ואפילו לא לעודד להתנהגות נאותה, אלא באו להביע אמיתות מהותיות. לכן מבאר מהר"ל (נתיב הכעס, פרק ב) את הניגוד המהותי הקיים בין הכעס לבין החכמה. זאת האחרונה במהותה 'סדר העולם' ואילו הכעס במהותו הוא 'ציאה מן הסדר', ואין שני אלה יכולים לדור בכפיפה אחת. מסיבה זאת אומר שם רבי מני בר פטיש: "כל אדם שכועס אפילו פוסקין לו גדולה מן השמים מורדין אותו". מהר"ל מסביר: "כי הפרנס כל עיקר שלו לסדר העם עד שהם מסודרים כי זהו עצם המלכות והשררה, וכאשר הוא בעצמו בעל כעס שהוא יוצא מן הסדר, איך תהיה על ידו הסדר?!" מהר"ל פוסח בביאורו על הנימה המוסרית ועל השלכותיה המעשיות של האמרה ועובר ישירות אל הקטגוריות ההגותיות-המהותיות שבאגדה. למעשה, מהר"ל קובע שכאשר חז"ל מדברים על 'כעס ועל 'חכמה' הם אינם מכוונים לביטויים המעשיים של הכעס והחכמה, אף לא אל המידות הנפשיות המכוננות כעס וחכמה אלא הם מדברים על קטגוריות מהותיות של 'סדר העולם' ו'אי-סדר', ועל היחס ביניהם.

אין זה אומר בהכרח שמהר"ל שולל את המשמע הפשוט, אדרבה: "דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל תפוחי זהב במשכיות כסף, שהפנימי נמשל לזהב והנגלה לכסף ושניהם יקרים, כך דברי חכמים שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה והנגלה הוא נחמד וטוב למראה" (באר הגולה, עמ' פח). יש לדברי חז"ל, כמו לתורה כולה, משמעות נגלית, היא הנחשפת ראשונה, על פי הפשט, העושה את האגדה רלוונטית במציאות הארצית. משמעות זאת הנצמדת למובן השגור של המונחים בשפה היומיומית של בני אדם, עם כל חשיבותה, אינה היסוד והעיקר, משום שחכמים לא דברו בלשון בני אדם אלא בלשון הקודש, כלומר במובן המהותי של המונחים. "שכל החכמה היא פנימית ואינה נגלית" (שם, עמ' פז).

מהר"ל אינו מזלזל כלל וכלל במשמע הנגלה של האגדה, אבל הוא קובע את מעמדו כמשני, כהשלכה של האמת הפנימית, או כאחת ההשלכות מני רבות של האמת הפנימית האחת, כאחד הגילויים האפשריים של החכמה הנסתרת. האמרה 'יש באגדות נגלה ונסתר' משמעותה אצל מהר"ל: לכל האגדות יש משמעות נסתרת, העוסקת במהות, לרובן יש גם משמעות גלויה, העוסקת בחיי המעשה ובחיים הארציים. לפעמים ההבנה הגלויה רק מסתירה את ההבנה הפנימית, ולפעמים, במקרים הבעיתיים, היא מטעה ואינה קבילה כלל. במקרה כזה האגדה אינה אומרת אלא דורשני, כלומר אין לה משמעות גלויה אלא סמויה (כאלה הן רוב האגדות המבוארות בבאר הגולה). בכל מקרה, המשמעות הנסתרת, המהותית, היא המשמעות היסודית, היא השרש והעיקר.

ד. הדרך הפרשנית

ישנו, אפוא, מרחק בין הכוונה היסודית והראשונית של חז"ל, אשר דברו במהות, לבין ההבנה הראשונית שלנו, הקוראים את דבריהם כפשוטם. תפקידו של מהר"ל כפרשן יהיה לצמצם¹² את הפער ולקרב אותנו אל המסר המהותי הטמון בתוך האגדה. למהר"ל דרך קבועה להציג את פרשנותו.

12 הפער בין הראשונים החכמים לבין האחרונים הסכלים הוא נושא ההקדמה של מהר"ל לבאר הגולה. מהר"ל מטיף לענוה אינטלקטואלית, שלא ישים הלומד מבטחו בשכלו, שלא יסיק מסקנות על אודות החכמים מתוך השגותיו על דבריהם ומה שחשוב לעניינו, שלא ישלה את עצמו שהבנתו את דבריהם זהה עם כוונותיהם. תפיסתם גדולה מתפיסתנו ולעולם לא נבין את מה שהם הבינו. עם זאת, גם אם אין בידינו לגמור את המלאכת ההבנה אין אנו רשאים להבטל ממנה. בעיקר משום שאנו מחויבים לשלול את ההבנות השרירותיות ומשום שבמערכת ההבנה המדורגת יש לנו סיכוי להתקרב אל ההבנה המהותית הנכונה.

1. מלת המפתח

בבסיס הביאור מתמקד מהר"ל במלת מפתח בקטע האגדתי. למלה זו יש בדרך כלל, משמעות ברורה וידועה על פי פשוטה, אלא שמהר"ל מעונין לתת לה הגדרה על פי מהותה.

לדוגמה, מסכת ברכות (ז ע"א):

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא: מנין שהקב"ה מתפלל?

שנאמר: 'והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפילתי'

- בבית תפילתם לא נאמר, אלא בבית תפילתי. מלמד שהקדוש ברוך הוא מצלי (=מתפלל).

מה מצלי?

יהי רצון מלפני שייכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת הרחמים ואכנס עמהם לפני משורת הדין.

מלת המפתח של הפסקה היא 'תפילה', שמשמעותה השגורה: בקשה מאלוהים, תחינה. משמעות זו קשה להולמה כאן - כי ממי הקב"ה יבקש, לפני מי יתחנן? ובכלל, חז"ל לא דברו בלשון השגורה, כי הרי הם ידעו 'מהות ענין התפילה ומהו לשון תפילה'. הרוצה להבין את דבריהם צריך להכיר את שפתם, ולכן מחפש מהר"ל את המשמע המהותי של המונח תפילה, עד שהוא מציע את ההגדרה: 'לחפורן בעצמיותו בדבר שאינו ראוי לפי הדין והמשפט' (באר הגולה, עמ' נג).

דוגמה נוספת, מסכת סוכה (כט ע"א):

על ארבעה דברים חמה לוקה:

על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה, ועל נערה מאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, ועל משכב זכר, ועל שני אחים שנשפך דמם כאחד.

מלת המפתח כאן היא 'חמה לוקה'. ואין הכוונה לתופעה האסטרונומית הקרויה 'ליקוי חמה' כי הרי חז"ל אינם עוסקים באסטרונומיה. יש לתת למונח משמעות אחרת, ההגדרה המוצעת על ידי מהר"ל היא: 'ביטול והפסד אל המציאות' (באר הגולה, עמ' קז). מהר"ל אינו מציע את הגדרותיו באופן שרירותי וסמכותי, כאילו הן נודעות לו ממקור אוטורי. הוא טורח לנמק ולהראות שאכן זאת ההגדרה התואמת וההולמת את המונח הנידון.

הנימוקים הם מסוגים שונים.

בענין 'תפילה' מהר"ל מעגן את הגדרתו בפסוקים בהם יש למונח תפילה משמעות של מחשבה ורצון כמו 'ראה פניך לא פלתי' (בראשית מח, יא); 'ויעמד פנחס ויפלל'

(תהילים קו, ל), וכן בדברי פרשנים שקדמו לו כמו רש"י (בבראשית, שם: פלתי - לשון מחשבה) ותרגום אונקלוס (שם: "מחזי אפך לא סברית"), גם בשימושים מיוחדים של השורש פלל (פלילים, תפילין) ובעיקר בהנחות שעיקרה של תפילת האדם נעוצה בכנותו ובריכוז כוונתו של המתפלל ושאינן האדם מתאמץ בתפילתו אלא עבור דבר שלא היה מגיע אליו לולא התפילה. מכאן ההגדרה הפנומנולוגית, התקפה הן עבור תפילתו של האדם והן עבור תפילתו של הקב"ה: "לחפורן בעצמיותו בדבר שאינו ראוי על פי הדין והמשפט".

לגבי ליקוי חמה מגיע מהר"ל להגדרתו המופשטת בדרך היצוג וההכללה. מהר"ל מתיחס אל המקרה הספציפי של ליקוי חמה כאל מקרה מייצג תופעה של כיבוי האור. אור השמש מייצג את המציאות כולה "שאינן דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם מציאות כמו האור". מכאן שכאשר חז"ל אומרים 'חמה לוקה' הם מתכוונים לתופעה, למושג "ביטול והפסד אל המציאות".

מהר"ל מתבסס בהגדרותיו גם על אמצעים אחרים. יש והוא מגיע להגדרתו מתוך היקף וסברה, מתוך זהות ענין עם סיבתו או תכליתו,¹³ או מתוך שהוא נאחז באחד ממאפייני המושג.¹⁴

מהר"ל אינו בלשון ולא מצאנו אצלו שיטה אחידה ומשנה סדורה על פיה הוא מגדיר את מונחי האגדה. גם אם לפעמים הניסוח מציג את הנימוקים הנ"ל כמקור ההגדרה, האופי המגוון והלא שיטתי של הנימוקים יוצר את הרושם שהם אינם אלא תימוכין הבאים לחזק עמדה קדומה (אולי המקורות היוו השראה והכוונה) אבל לא הם ולא על פיהם נקבעה ההגדרה. העיקר עבור מהר"ל הוא לנייד את המונח ממונח השגור, המוחשי והפרטני אל קטגוריות עקרוניות ואל מובנים מופשטים. המטרה היא להגיע למושג המופשט הנישא על ידי מלת המפתח של האגדה.

למערכת ההנמקות - גם אם היא אינה מהווה מקור סמכותי מכוון אלא רק אסמכתאות

מחזקות - תפקיד מתודולוגי חשוב: להמחיש ששפתם של חז"ל אינה שפה אוטורית.

מהר"ל אינו משנה את משמעות המונחים כבמטה קסם, תוך הסתמכות על ידע סמוי

מעניי הקורא או תוך שימוש במיתודה שלא ניתנת ללימוד ולישום על ידי הקורא (כמו על

ידי גימטריאות או אחיזה מאולצת ברמזים בלשון המקרא וכדו'). דרך הרצאתו של מהר"ל

13 כן, למשל, מתמזגים שני המושגים 'לבוש' ו'כבוד': "דבר שהוא כבודו נקרא לבוש של הקדוש ברוך הוא, כי הכבוד אצל הזולת ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש כך המלבוש, שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד".

14 דב רפל מסביר דרך זו ומביא כדוגמה את 'מעות פורים', בכלי, עבודה זרה יח ע"א, המייצגים את העולם הוה משום שאחד מהמאפיינים של מעות פורים הוא שמיעדים אותם לצרכים חמריים דוקא.

נותנת את התחושה שהמעבר מן המשמעות המוחשית השגורה אל המשמעות המופשטת הגיונית היא, ועומדת במבחן הסבירות. כלומר כל מי ששכל בראשו ונחון ביכולת הפשטה יכול ללכת בעקבות מהר"ל ולהגיע למובנים המופשטים של מונחי האגדה.

זאת ועוד, מערכת ההנמקות וההסברים מהווים גשר בין המובן הראשוני לבין המובן החדש המוצע. מהר"ל אינו משמיט הגדרה אחת ואינו מכתוב הגדרה אחרת תחתיה. הוא מסמן נתיב רצוף היוצא מן המובן השגור והידוע דרך אותם הנימוקים שהזכרנו עד שהוא מגיע אל היעד: המובן המופשט שהיה סמוי. אין כאן קפיצה, אין כאן מעבר לא נשלט. המעבר מהעולם המוחש אל העולם המושכל סלול הוא וכל לומד האגדות המוכן להתעמק נקרא להלך בו.

ועוד הערה אחת בענין ההגדרות למלות המפתח: מהר"ל מקפיד לתת הגדרה מדויקת (גם אם לשונו שלו לא תמיד אחידה ודייקנית). המושג לא נשאר ערטילאי ומעורפל, הוא מקבל הגדרה ברורה המאפשרת למעיין לרון בו, לשוב ולהשתמש בו גם בהקשרים שמחוץ לאגדה הנידונה ולהכליל אותו במערכת מושגים כוללת.

2. יתר מרכיבי האגדה

עם מתן הגדרה מופשטת, מהותית, למלת המפתח נקבע למעשה הנושא העקרוני של הקטע האגדתי כולו. על בסיס זה יפרש עתה מהר"ל את יתר מרכיבי האגדה. המונחים המאכלסים אותה יקבלו אף הם משמעות מופשטת וכל האגדה, עם מילותיה וביטוייה תתבאר על פי משמעותה המהותית.

לדוגמה, הסוגיה האגדתית, מתוך מסכת ברכות נט ע"א:

יעל הזועות? – מאי זועות?

אמר רבי קטינא: גוהא.

רב קטינא הוה קאזיל באורחא, כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא.

אמר: מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו?

רמא ליה קלא: קטינא קטינא, אמאי לא ידענא!

בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהא.

אמר רבי קטינא: אובא טמיא כדיב הוא, ומליה כדיבין.

אי הכי – גוהא גוהא מיבעי ליה!

ולא היא, גוהא גוהא עביד, והאי דלא אודי ליה – כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה.

ורב קטינא ידידה אמר: סופק כפיו, שנאמר 'וגם אני אכה כפי אל כפי והניחתי חמתי'.

רבי נתן אומר: אנחה מתאנח, שנאמר 'והניחתי חמתי במ והנחמתי'.

רבנן אמרי: בועט ברקיע, שנאמר 'הידד כדרכים יענה אל כל ישיבי הארץ'.

רב אחא בר יעקב אמר: דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד, שנאמר: 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדם רגלי'.

ביטוי המפתח כאן הוא: 'ישראל שרויים בצער בין האומות'. מהר"ל מבאר את משמעות הביטוי – על בסיס רעיונות שהוא מפתח במקומות אחרים על היות ישראל 'עלולים ראשוניים' ועיקר המציאות (על כן גם כאן הם נקראים 'בניו') – ומציע את ההגדרה: 'כאילו המציאות היה בטל לגמרי' (באר הגולה, עמ' סד).

בהתאם להגדרה המהותית של הביטוי המרכזי, מתבארים יתר פרטי האגדה. הקב"ה מגיב לביטול המציאות, ומוריד שתי דמעות שמשמעותן: היות הקב"ה אל העולם כביטול ואפסיות, או, בלשון אחרת, נמצא אל המקבלים שלא בשלמות כבודו. ומהר"ל מדייק, 'ב' דמעות' דוקא, לומר ש'אי אפשר שיהיה שני גדול מזה'. הדמעות יורדות אל הים הגדול שהוא יסוד המים שהם בעצמם דבר של אפיסה. הדמעות יורדות אל הים הגדול דוקא, משום שהדומה נמשך אל הדומה, מורה על היות במקבל יכולת ספיגה של אפיסות וביטול. הביטוי 'נשמע מסוף העולם ועד סופו' מלמד שהשני המתחולל הינו משמעותי ביותר ומשפיע אפילו על הטבע. מכאן ניתן להבין את הרעידה, שהיא ביטוי לערעור בעולם, ובמהותה: שנוי והפסד אל דבר היוצא מן הסדר.

אין מטרתנו כאן להבין את כל המושגים ולהתעמק במשמעות האגדה על אודות 'גוהא' והדמעות. כל כוונתנו היא להראות שמהר"ל מצמיד את ביאורו אל לשון האגדה. הוא מקפיד על כל ביטוי ומדייק בכל מלה, גם שומר על תחביר המשפטים, על מבנה האגדה ועל הקשרים בין חלקיה.

כך גם בחלק השני של הסוגיא. עמדות של החכמים, רבי קטינא וחבריו, מתפרשות בהקשר להשפעת היות בני ישראל תחת אומות העולם על התגלותו של הקב"ה ועל הטבע. האמירה הכפולה 'גוהא גוהא' מעלה את ההערכה שעצמת הזעזוע בטבע אינה כפי

15 תרגום: מה הן הזועות? אמר רב קטינא: רעידת אדמה. רב קטינא היה המהלך בדרך, כאשר הגיע לפתח ביתו של בעל אוב בעצמות התרחשה רעידת אדמה. אמר: האם ידע בעל אוב בעצמות רעידת אדמה מהו? הרים לו את הקול ואמר: קטינא קטינא למה שלא אדע? בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, וזהו רעידת האדמה. אמר רבי קטינא: בעל האוב כווב הוא, ורביו כוובים. אם כך, היתה צריכה להיות רעידת אדמה כפולה! ולא היא, נעשה רעידת אדמה כפולה. וזה שלא הורה לו – כדי שלא יטעו כולם אחריו. ורב קטינא עצמו אמר: סופק כפיו, שנאמר: 'וגם אני אכה כפי אל כפי והניחתי חמתי' (יחזקאל כא, כב). רבי נתן אומר: אנחה מתאנח, שנאמר 'והניחתי חמתי במ והנחמתי' (שם ה, יג). ורבנן אמרי: בועט ברקיע, שנאמר: 'הידד כדרכים יענה אל כל ישיבי הארץ' (ירמיהו כה, ל). רב אחא בר יעקב אמר: דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד, שנאמר: 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדם רגלי' (ישעיהו סו, א).

הראוי. יש להבין את הדיון על הפסוקים כנסיון של החכמים למקם את יסוד שרשרת ההשפעות, או קרוב לקב"ה (דמעות העניים) או קרוב לאדם (דחיקת הרגלים) או בתוך (ספיקת הידים, אנחת הלב ובעיטת הארכובה). מהר"ל אף משלב בביאורו משמעות למספר הדעות המובאות (חמש, כמו הלוח הראשון של עשרת הדברות). כאילו אומר שכל ההצעות נכונות, כלומר שורש השינויים ביחסי הגומלין אינו סטטי אלא דינמי ונע בין שני הקטבים, הבורא והנברא.

ה. חשיבות הפרטים

הדוגמה, שראינו זה עתה, משקפת את גישתו העקרונית של מהר"ל לתת חשיבות לכל פרט ולכל ביטוי באגדה. האגדה אינה ספרות, עם מגמות אסטטיות המרשה לעצמה להביע, או לכתוב, מלים לשם יצירת אווירה או כדי לעורר את המחשבה ואת הרגש של השומע. האגדה אינה פיוט¹⁶ זהו טקסט 'רציני' בו לכל מלה ולכל פרט משקל, כולם באים ללמד דעת בענין ההגותי הנידון. ישנם פרשנים המשתדלים להראות את המסרים המופשטים העולים מן האגדה. לדידם חז"ל מגישים את האגדה אל השומע, או אל הקורא, כדי שזה יתעורר דרכה ויתבונן בה עד שישגי הבנות מופשטות. לניסוח אותן ההבנות לא יהיה קשר עם ניסוח האגדה. אדרבה, המעבר מן עולם המושגים הגשמיים, שהוא עולם האגדה כפשוטה, אל עולם המושגים המופשטים דורש התאמה לשונית, מונחים אחרים, שינוי שפה. הרעיון המופשט שהאגדה מעוררת הינו כללי. אמנם הוא קשור בדרך אסוציאטיבית עם האגדה אבל לא עם לשונה ועם פרטי ביטוייה. לעומתם, בשיטת פרשנותו של מהר"ל הרעיון המופשט כולו אחוז בלשונה ובניסוחה המדויק של האגדה. האגדה אינה מצביעה על 'רעיון כללי' אלא מביעה רעיון דייקני¹⁷ הרעיון לא יכול

16 'ורבים טועים בסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום ענין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת'. (באר הגולה, עמ' יד). מהר"ל מתיחס כאן לדרשות הפסוקים ודוחה את עמדת רמב"ם הרואה בדרך הדרשנית 'דרך המליצות הפיוטיות. כדרך שמשחמשים הפיטנים במאמרים הפיוטיים' (מורה נבוכים ג' מג, מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשל"ז). וכוח דומה מתנהל ביניהם בענין המשלים. הרמב"ם מכיר במשלים כלליים "אשר כל המשל מורה על כל הענין הנמשל, ויבואו באותו המשל מלים רבות מאד שאין כל מלה מהן מוסיפה דבר באותו הענין הנמשל, אלא נאמרו ליפות המשל והסדרת הדברים בו..." (שם, פתיחה בענין משלי המקרא). מהר"ל לעומתו מיתס חשיבות לכל מלה ולכל דרך ביטוי. עקביות השיטה הפרשנית והצמדת הביאור ללשון האגדה מחזקות גם את קבילות הפרשנות כתואמת את כוונת האגדה. מהר"ל נקי מטענות בן דורו מהרש"א המתלונן על ש"רבים מהלומדים באגדות אינן מדקדקים בכל זה בדברי חז"ל ואינן מבקשים לידע כל הענין על אמיתתו, רק להשמיע ברבים קולו כקול הסירים תחת הסיר... שאין המקרא והמאמר סובל דרושם", מהרש"א תובע לבאר את האגדות "קרוב לענינו בדרך משל ומליצה סובלים הנמשל והמכוון בו" (חידושי אגדות למהרש"א, הקדמה).

היה להתנסח במלים אחרות. ההשוואה בין ביאורי רמב"ם ומהר"ל לאמרת חז"ל "מיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (בבלי, ברכות ח ע"א) תבחר היטב את הבדלי הגישות ביניהם. רמב"ם, בהקדמתו לסדר זרעים¹⁸ הקדיש כמה עמודים למאמר זה, ואף הציג את ביאורו כדוגמה לשיטתו בביאור האגדות. הוא פותח את פירושו בשאלות הגיוניות השוללות את האפשרות לפרש את האמרה כפשוטה. לאחר מכן הוא מאריך בדיון סכולסטי על אודות סיבת הבריאה ותכליתה, ייעוד הנבראים, ייחודו של האדם ומיצוי תכונותיו, עד שהוא מגיע למסקנה (עמ' עח):

ונתברר מאלו המוקדמות כי תכלית העולם וכל אשר בו הוא: איש חכם וטוב. וכאשר יתברר לאיש, שהוא ממין האדם – החכמה והמעשה. רצוני לומר: 'החכמה' – לצייר בשכלו אמיתות הדברים כפי שהם עליו, ולהשיג כל מה שאפשר לאדם להשיג; ו'המעשה' – הוא תיקון וישור הדברים הטבעיים, ושלא יהיה שטוף בתענוגים, ושלא יקח מהם אלא מה שיהיה בו תיקון גופו ותיקון מידותיו כולן.

רק בסוף הדיון על אודות תכלית הבריאה רמב"ם קושר את מסקנות עיונו עם האימרה של חז"ל:

נתבאר מכל אשר אמרנו שהכוונה בבריאת כל מה שיש בתוך העולם ההווה והנפסד, אינו אלא איש שלם כולל החכמה והמעשה, כמו שאמרנו. וכשתתבונן ותלמד מדבריהם, עליהם השלום, אלו שני העיניים, רצוני לומר החכמה והמעשה, מאשר בארוהו ורמזוהו, תדע כי אל נכון אמרו ש'אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה.

ברור מתוך דבריו שרמב"ם מזהה את 'אין לקב"ה בעולמו אלא...' עם המושג הפילוסופי 'תכלית הבריאה' ואת 'ארבע אמות של הלכה' כמיווג מיצוי היכולות השכליות של האדם עם שלמות המידות והמעשים. אך את התרגום הזה של אמרת חז"ל אין רמב"ם מעגן בלשונם של חז"ל עצמם. אלא, כפי שהוא מציין, הוא מעיין בדבריהם 'עיון שכלי' תוך שהוא נתמך על 'הקדמונים שחקרו חקירה עצומה' ותוך שהוא מרגיש שיזה הדבר לא נודע מאת הנביאים בלבד, אבל חכמי האומות החולפות, ואשר לא ראו הנביאים ולא שמעו חכמתם, כבר ידעו גם הם שאין אדם שלם אלא כשיהיה כולל החכמה והמעשה'. כלומר, לא העיון במושגים של חז"ל הביאווה למשמעות האמיתית של דבריהם אלא אדרבה, רמב"ם משתחרר ממושגיהם כשהוא מתבונן ברעיון הכללי שבדבריהם, הוא מגיע

18 רבינו משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה (עורך: מ"ד רבינוביץ), ירושלים תשכ"א, עמ' עב-פג.

למסקנותיו באופן עצמאי ורק לאחר שהשיג את הרעיון האמיתי הוא מזהה אותו עם כוונת האמרה של חז"ל. החיבור של הרעיון הפילוסופי עם האמרה של חז"ל אינו מנומק ואין רמב"ם טורח להראות לנו איך הרעיון מקופל בדברי חז"ל. המעבר מפשרות של האמירה של חז"ל אל משמעותה הנסתרת נראה תלוש כמעין קפיצה באיור.

אצל מהר"ל אין קפיצה, כל האימרה עולה ל'קומת המהות' כמו במעלית, עולים קומה אבל לא עוזבים לרגע את הרצפה המוצקה של הביטוי. מהר"ל רן ב'ארבע אמות של הלכה' בפרק האחרון של תפארת ישראל¹⁹ בו הוא מבהיר שהתורה הינה חלופה לבית המקדש. מהר"ל מבהיר בראשית דבריו ש'אין לקב"ה בעולמו אלא... מציין אם הקשר בין הקב"ה לעולם, קשר שהוא במהותו רוחני ולא גשמי, כלומר יש בתוך העולם הגשמי מרכיב שהוא רוחני. מרכיב זה הוא 'ההלכה' במובנה המהותית. וכך מגדיר מהר"ל את ההלכה: 'פירוש ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושו, לא יטו ימין ושמאל מן האמת... כך דבר הלכה אינו נוטה מנקודת האמת... ולכן יש אל ההלכה משפט האמצעי לגמרי'. תכונה מהותית זו של ההלכה שהיא 'האמת המוחלטת' מחברת באופן טבעי את ההלכה לקב"ה. הדימוי לנקודה האמצעית מחבר את ההלכה אל הקו הישר המאחד כל דבר שבקדושה, כולל את בית המקדש שהוא כידוע 'אמצעו של עולם'. המהות 'האמצעית' המשותפת למקדש ולהלכה מאפשרת את המשוואה: 'מיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה'. מקומו של המקדש הומר ב'מקומה של ההלכה' – במובן המושאל של 'לתפוס מקום', כלומר: בעל חשיבות – ולכן, מתאים מהר"ל, האמרה מדברת על ההלכה כמושג במרחב – 'ארבע אמות של הלכה'. מהר"ל מוסיף עוד: 'זמה שאמרו 'ארבע אמות של הלכה' ולא אמרו 'מקומה של הלכה', מפני ש... וכאן אין שייך ארבעה טפחים רק ארבע אמות כיו'.

כללו של דבר, מהר"ל לא השאיר שום פרט מדברי חז"ל ללא ביאור. כל מילה מדויקת, כל ביטוי הכרחי. לסיום ביאורו מהר"ל מדגיש שמדובר כאן 'בכל מצוות התורה ובארבעה אבות נויקין ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות'. כלומר, האמרה 'אין לקב"ה בעולמו...' מכוונת בהחלט גם לעולם המעשה, בו המושג הלכה מתייחס לאורח חייו של האדם, כמו גם בעולמות המהותיים בהם המושג הלכה מתייחס לאמתות המוחלטות. שלא כמו הרמב"ן, אין מהר"ל מנסח מחדש את האמרה כדי לתת את משמעותה המופשטת. האמרה כולה, כפי שניסחו אותה חז"ל, שומרת על תקפותה כלשוונה גם כשהיא עולה לקומת המופשט.

שיטת הפרשנות של מהר"ל מאחדת את העולמות. אותה שפה, אותם מונחים ואותם קשרים לשוניים, משמשים בשני העולמות. מדובר אמנם בשני שדות סמנטיים שונים,

באחד יש למונחים מובן מושכל, בשני יש למונחים מובן מוחש, אבל בשניהם מדברים בשפה אחת. המעבר מן העולם המוחש, אל העולם המושכל אינו דורש שינוי שפה. מכאן נובעת לעיתים אי-הבנת הקורא שאינו יודע באיזה שדה סמנטי הוא נמצא. לכן מהר"ל מדגיש שחכמים לא דברו במוחש אלא במושכל, כלומר לא כווננו למשמעות המוחשת של המלים אלא למשמעותן המושכלת.

חכמים נזהרו בדבריהם, דייקו בלשונם, ונסחו את אמריהם כך שהם מבטאים בריוק את מחשבותיהם התורניות-מהותיות, ובה בעת הם אמת 'בלשון בני אדם'.²⁰ משפטים כמו 'כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו', 'חמה לוקה', 'בניו של הקדוש ברוך הוא שרויים בצער בין האומות' קוהרנטיים במובנם היומיומי של המלים, ונשארים קוהרנטיים גם כאשר כל אחד ממרכיבי המשפט נושא את המשמעות המטפיסית שלו. מהר"ל משחזר לעינינו בהגדרותיו ובביאוריו שפה מהותית שלמה, שפה המשתמשת בביטויים השגורים בפנינו אך במשמעותם המופשטת.

א' קריב מדגיש שיטת פרשנותו של מהר"ל אינה שיטה אלגורית שכן 'החלפת מוחש אחד במוחש אחר הרי זו התרחקות מדברים כפשוטם' ואילו לפי שיטת מהר"ל "החלפת מוחש במופשט מוחזקה לו לעצם כוונת חכמים" (עמ' ג). נראה לנו להוסיף שיטת מהר"ל גם אינה שיטה סמלית, בה מוחש מסמל מופשט. אלא המונח עצמו נושא רבדים רבים של משמעויות:²¹ בעולם המוחש משמעות מוחשית, בעולם המופשט משמעות מופשטת ('מהותית') – המונח עצמו, קרי הלשון, חוצה את כל העולמות. ההתמקדות בפרטי האגדה, שהם מרכיביה הסמנטיים, נובעת מהמעמד המיוחד של הלשון שהיא המסילה המעלה את האדם מן המוחש אל המושכל.

סיכום

מהר"ל מפראג הוא מחשובי הפרשנים לאגדות חז"ל. פרשנותו מיוסדת על עמדה עקרונית מגובשת ביחס לטקסט המתפרש, על מטרות פרשניות ברורות ומוצהרות, ועל מתודולוגיה

20 ישנן אמירות שהן מובנות ואמיתיות רק במשמעותן המהותית, ואילו מה שמשתמע מהן במובן היומיומי הינו מסר לא מובן או אפילו שקרי. לעיתים מהר"ל מבהיר היטב את המשמעות המהותית של האגדה, אך משאיר אותנו תוהים על משמעותה על פי כללי הפשט, אם בכלל ישנה כזאת. שאלה פרשנית זאת קשורה לשאלה העקרונית: איך האמיתות המטפיסיות באות לידי ביטוי בעולם הפיסי. מהר"ל נותן ביטוי למידת הזהירות הנדרשת בסוגיא זו בהקשר לאמרה הקובעת שחמה לוקה על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה: "ואל תאמר כי עצם החטא גורם לזה, רק כי פירושו בשביל כי העולם יש בו בחינת מה אשר מצד אותה בחינה אינם מספידים כהלכה על אב"ד שמת שדבר זה הוא העדר גמור, ומצד הזה העולם גם כן מוכן על העדר המאורות" (באר הגולה, עמ' קז).

21 מהר"ל נותן ביטוי לרבי-רבדיות של הלשון בהצגת כמה פרשנויות לאותה אגדה. הפרשנויות השונות משתמשות באותם המונחים ברמות מדורגות של הפשטה, 'ויכולם אמת'.

פרשנית עקבית ושיטתית. הנחת היסוד של מהר"ל היא שהחכמים 'דברו במהות', כלומר נשוא עיוניהם וכל אמירותיהם, מקומן בעולם המופשט, המטפיסי. עמדה זו משקפת את יחסו של מהר"ל לאגדות כאל 'דברי תורה'. דהיינו, לא חכמה אנושית המיוערת לכוון ולארגן חיי אדם בעולם הזה, אלא חכמה אלוהית, שהתקבלה מהנביאים, המחזיקה ומוסרת אמיתות מוחלטות שאינן כפופות למתרחש בעולם הזה. מתוך עקרון זה יש לפרש את כל האגדות. הן אלו אשר מובנן על פי כללי הפשט אינו קביל (נראות כחסרות ערך או כסותרות ידיעות ואמונות מוצקות), והן אלו הסובלות פירוש על פי פשוטן. אלו ואלו, עיקר ושורש ענין באמיתות מהותיות מושכלות.

תכני האגדה הנעלים והרציניים מחייבים דרכי ביטוי דייקניות ובעלי משמעות. כל מרכיביה הלשוניים של האגדה מכוונים למסור ערכים מטפיסיים. אין בה מליצות ואמצעים ספרותיים ללא משמעות תכנית עמוקה.

אל המשמעות המהותית של האגדה מגיע מהר"ל על ידי חתירה למוכן המופשט של אותם המונחים המאכלסים את האגדה. מהות מילת המפתח תסמן את נושא האגדה, לאורו היא תתבהר כולה, על כל פרטיה ודקדוקיה. לשיטתו שפת האגדה היא שפה מרובת רבדים. הלשון היא הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. בעזרתה יתגלו המשמעויות המסתרות באגדה ודרכה יתעלה המתכונן מההבנות הפשוטות אל ההבנה המופשטת.