

האם האגדה חייבת להיות קוהרנטית ברובד הפשוט של הבנתה? אם כן, כל עוד תמיהתה לא באה לידי יישובה הרי שחסר אני בידיעת האגדה, יש לי "חור בהבנה". ושמה, האגדה היא רשת, שלמה היא בחוריה אותם היא משאירה ריקים במתכוון ובמודע, ובצורה זו הם חלק ממנה. כדי למשוך, להרשים, לרגש אותי או כדי לשמור אותי במצב של תהייה, או אפילו כדי לרמוז לי על "התפוח המסתתר"??

עניינו, אפוא, בהנחת יסוד ביחס לאגדה הקודמת לכל מלאכת פרשנות.

לא כל האגדות שוות בענין זה, גם לא כל הפרשנים שווים. במסגרת זו נעיין באגדה אחת – יוסף מוקיר שבת – ובדברי כמה מפרשניה הקדומים – רש"י, תוספות, מהרש"א ובעל כלי יקר – ומתוך דבריהם ננסה ללמוד איך להתייחס ל"חורים שבפשט"



"חורים ברשת הפשט" – ארבע גישות להבנת הסיפור "יוסף מוקיר שבת"

(עיון בדרכי פרשנות האגדה)

מיכאל גרוס

"תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו" (משלי כה, יא), אלה הם, לפי הרמב"ם,¹ אותם המשלים שיש להם פשט וסוד, פשטם נאה ככסף וסודם יקר כזהב, והכסף מסתיר את הזהב. האוחז במשל כפשוטו, ללא התבוננות מעמיקה, יהנה מהחכמה המועילה העולה ממנו. המתקרב, המתבונן, זה הנחון בעין חדה ומעמיקה, יבחין מבעד לרשת הכסף, בתפוח הזהב המסתתר. כי האמן החכם, בעל המשל, עיצב אותו כרשת מחוררת – חוריה הדקים מאפשרים למעיין לראות שיש דברים בגו.

מאמרנו עוסק ב"חורים שברשת". החור הוא קרע, כך רואים אנו את אותם קשיים, אי-הבנות, תמיהות המתעוררים לעיתים, כאשר קוראים באגדה ומנסים להבין אותה כפשוטה. נדמה לנו שמשוהו "לא מסתדר" ואנחנו חשים שלא "תפסנו" את המשל, הצורה הפשוטה מעוררת תחושה שמשוהו "אינו סגור". אך אפשר גם אחרת – החור יכול להיות גם פתח שנשאר פעור במכוון כדי לרמוז על מה שיש הלאה פנימה.

אם כן, לפני שאנחנו נגשים לחפש תשובה לשאלותינו בהבנת האגדה עלינו להקדים שאלה עקרונית: האם מוכרחים לחפש תשובה? האם יש בהכרח תשובה?

1 פתיחה למורה נבוכים, מחדרות הרב י" קאפח, ירושלים תשל"ז, עמ' י.

יוסף מוקיר שבת (שבת קיט ע"א)

יוסף מוקיר שבי,

הוה ההוא נכרי בשבבותיה דהוו נפישו נכסיה טובא.

אמרו ליה כלדאי: כולחו נכסי, יוסף מוקיר שבי אכיל להו.

אזל, זבנינהו לכולהו נכסי.

5 זבן בהו מרגניתא, אותבה בסייניה.

בהדי דקא עבר מברא, אפרחיה זיקא, שדייה (בימא) במיא,

בלעיה כוורא.

אסקוה, אייתוה אפניא דמעלי שבתא.

אמרי: מאן זבין כי השתא?!

10 אמרי להו: זילו אמטויה לגבי יוסף מוקיר שבי, דרגיל דזבין.

אמטויה ניהליה, זבניה.

קרעיה, אשכח ביה מרגניתא.

זבניה בתליסר עיליתא דדינרי דהבא.

פגע ביה ההוא סבא, אמר:

15 מאן דיזיף שבתא פרעיה שבתא.

תרגום (על פי הרב עי שטיינזלץ):

יוסף מכבד השבתות,

היה נכרי אחד בשכונתו שהיו מרובים נכסיו ביותר.

אמרו לו (לנכרי) החוזים בכוכבים: כל הנכסים (שלך), יוסף מכבד

השבתות יאכל (יקבל) אותם.

הלך (הנכרי) מכר את כל נכסיו,

5 קנה בהם מרגלית והניחה בכובעו.

כאשר עבר במעבורת הפריח הרוח את הכובע, השליכו במים

ובלעו דג.

הוציאוהו והביאוהו (לאותו דג) עם חשיכה בערב שבת.

שאלו: מי קונה (בשעה) כמו זו?

10 אמרו להם (לדייגים): לכו הביאוהו ליוסף מכבד השבתות, הרגיל

לקנות (הרבה לכבוד שבת).

הביאוהו אליו, קנה אותו,

קרע אותו, מצא בו מרגלית.

מכר אותה בשלושה עשר כלים מלאים דינרי זהב.

פגש אותו זקן אחד, אמר:

15 מי שלוה לשבת השבת פורעת לו.

הסיפור פשוט, והוא מסופר כמעשה שהיה ביוסף מוקיר-שבת ובשכנו הנכרי. אין בסיפור מרכיבים מופלאים.² אמנם ישנן התנהגויות חריגות, וקיצוניות – כמו זו של יוסף מוקיר שבת – הקונה דג כשאיש כבר לא קונה, וזו של הנכרי המוכר את כל רכושו – ובעיקר, יש כאן צירוף מקרים נדיר: יוסף רוכש דוקא את הדג אשר במקרה בלע את המרגלית אשר במקרה נפלה לים, ושבמקרה הייתה שייכת לשכנו של יוסף; ואכן יש כאן "סיפור" (במובן העיתונאי של המלה!), ראוי הוא שיסופר ואף יכתב בספר הזכרונות. אבל אין כאן מעשה על-טבעי, בלתי אפשרי שיחייב את מי "שנתברר אצלו מניעות הנמנע ומציאות המחויב",³ לומר שאגדת חז"ל זו היא על דרך חידה ומשל. הסיפור הוא סיפור, ו"יוסף מוקיר שבת", למצער במובן העקרוני, היה ונברא ולא משל היה.

גם המסר, מוסר ההשכל של המעשה, ברור, פשוט ואף מונח בצידו: מי שלוה לשבת השבת פורעת לו. וכשם ש"יוסף חצה דג ומצא מרגלית בבשרו" כך כל יהודי, גם אם "הכיס ריק ואין בו" בכל זאת "אל ישים אל לבו, ישמח וירוהו, ואם לוה הצור יפרע את חובו".⁴ כשהמסר ברור כל כך, מה מקום יש לחפש ולהציע מסרים סמויים נוספים?! בפרט שהמסר הוא חינוכי בהחלט, ואינו מתנגש עם מערכת הערכים המקובלים.

בהבאת הסיפור אחרי רשימת עדויות אודות כיבוד השבת של אמוראים מוכרים וידועים ("רב ספרא מחרין רישא". "רבא מלח שיבוטא" וכו') מתחזקת התחושה שגם המסופר על יוסף הינה עדות על מעשה של כיבוד השבת.

אם כן, לא מרכיבי הסיפור, לא המסר העולה ממנו ולא ההקשר שבו הוא משובץ, אף אחד מכל אלה מונע מלקבל את המעשה – פשוטו כמשמעו, כמעשה מופת בהוצאות השבת!

2 כמו למשל בסיפורי רבה בר בר חנה: בבלי, בבא בתרא ע"א.

3 רמב"ם, בהקדמה לפרק חלק, על הכת השלישית בנוגע לדברי חכמים. מהדורות מוסד

הרב קוק, ירושלים תשכ"א, עמ' קא.

4 זמר לשבת, "יום שבת קודש הוא".

ובכל זאת, פרט אחד בסיפור הטריד את הפרשנים, נקודה אחת שלא בנקל משתלבת בסיפור על פי פשוטו, "חור קטן ברשת הפשטי".⁵

שאלת ה"עיליתות" – רש"י ותוספות

הסיפור מסתיים בכך שיוסף מוכר את המרגלית. תמורתה הוא מקבל "תליסר עיליתא דדינרי דדהבא!" תמורה זו, הנשכחת לפעמים, מהווה את שיא הסיפור. זהו שכרו של יוסף על שהיה מכבד שבתות. אך מה הן בדיוק אותן "תליסר עיליתא"!!

רש"י מבאר:

תליסר עיליתא דדינרי – עליות מלאות דינרי זהב. וגוזמא בעלמא הוא". כלומר, הון עתק. כך פירש רבינו הלוי, וכן בכל מקום, כגון "תליסר גמלי ספיקי טריפתא (חולין צה ע"ב).

לפי רש"י "עיליתא" הן עליות, קומות, ולפי זה יוסף קיבל עבור מרגליתו שלוש עשרה קומות מלאות דינרי זהב!! זה יפה וזה מלהיב, אבל זה לא סביר! סכום כזה ועושר כה רב אינו סביר ואינו מתקבל על הדעת. קשה לשער קיום מצבור כזה של זהב במציאות! והקורא נוטה לאמוד את ערכה של המרגלית על פי הנאמר בתחילת הסיפור, כשווה לנכסיו המרובים של השכן ותו לא.

הסכום המופלא יוצר קושי בקבלת הסיפור כפשוטו. רש"י מודע לקושי ועל כן הוא מוסיף: "וגוזמא בעלמא הוא".

כלומר, יוסף מוקיר שבת לא זכה באמת ב"תליסר עיליתא דדינרי דדהבא". זוהי דרך לומר שיוסף קיבל הון רב. הוא נהיה עשיר גדול, אבל בתחום המציאות והסבירות.

5 הרגיל בסגנונם של אגדות חז"ל והבוהן את האגדות בגישה ספרותית יגלה בסיפורנו מוטיבים ואמצעים ספרותיים המשייכים את אגדת יוסף מוקיר שבת יותר למעשה חפשית מאשר למעשה רב דייקני. ראה את ניתוחו של י" פרנקל ב"עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה", הקיבוץ המאוחד תשמ"א, עמ' 16-18. הגישה הספרותית, בנוסף על כך שהיא מדגישה את הפן האסטטי שבאגדה המסופרת והכתובה מסוגלת היא לחשוף מסרים חינוכיים והגותיים. על מסרים חינוכיים בסיפור יוסף מוקיר שבת ראה אצל י" רוזנסון, "שתי אגדות על שכר שמירת שבת", בשדה חמ"ד לה, תשנ"ב, עמ' 51-59.

רש"י, בעקבות רבינו הלוי,⁶ מתקן את אי-ההבנה ומיישב את הפליאה: יוסף מוקיר שבתות לא קיבל שלוש עשרה קומות של דינרי זהב אלא "רק" הון רב. על ידי הערת "גוזמא בעלמא" רש"י מחזיר לסיפור את אמינותו. כי למרות ההגזמה אין כאן הטעיה. המספר אינו מטעה והשומעים אינם טועים ואף אינם תוהים. הוא והם יודעים שזאת "צורת דיבור", וכאשר הקודים ברורים, האמירה "שלוש עשר עליות מלאות דינרי זהב" אינה מפירה את הסבירות ואינה פוגעת באמינות יתר מרכיבי הסיפור. להיפך, דווקא ההגזמה שהקורא אינו מוכן לה משתלבת היטב ביתר מרכיבי הסיפור רב ההפתעות. עתה הסיפור כולו מתקבל על הדעת, מתחילתו ועד סופו. מבחינה זו אין יותר שאלות.

אבל בעלי התוספות חולקים על רש"י:

בתליסר עיליתא דדינרי – אומר רבינו תם ד"עיליתא" שם כלי הוא. כדאמרינן בריש כיצד מעברין (עירובין נג ע"ב): "עלת נקפת בכדה".

לפי רבינו תם "עיליתא" הן כדים, ויוסף זכה במכירת המרגלית בשלושה עשר כדים מלאים דינרי זהב. סכום נכבד בהחלט, אך נראה הוגן תמורת אבן חן משובחת במיוחד.

מדוע התעורר רבינו תם לקום ולחלוק על סבו?

אולי נובע הדבר מן השאלה הלשונית: מה משמעותה של המלה "עיליתא"? האם היא מלשון עלייה או שהיא מלשון עלת.⁷ ואולי לא

6 הוא כנראה רבי יצחק הלוי "סגן לוי" (נפטר ב-1070), אחד מרבותיו של רש"י בוורמיהו.

7 ראה דברי רד"ק, דברי הימים ב כד, יד: "והעלות – ... ולפי דעתי שהוא כלי קטן ששואבין בו היין מן החין לנסכים". ומצאנו אותו בדברי חז"ל "אמחתא דבי רבי כד הוי משתעיה מלשון חכמה אמרה הכי, עלת נקפת בכדי". פירוש: הכלי הקטן שהיו שואבין בו היין מן הכד שמו עלת, והיתה אומרת לו כי העלת חיתה מכה בשולי הכד שלא היה יין בכד. ועוד אמרו מרגניתא זבנא בתליסר עיליתא דדינרי. פירוש: מכרה בייג סלים מלאים דינרים מאותן הסלים הקטן הנקרא עלת. ויקרא האחד עלת או עלה והרבות עלות. וראה בענין זה רי"ן אפשטיין, מחקרים בספרות חתלמוד ובלשונו שמיית, א, ירושלים

על הרישא שבדברי רש"י יוצא רבינו תם לחלוק, אלא על הסיפא: קביעה שקיימת הגזמה בסיפורי האגדות.⁸

כך או כך, אין ספק שנכדו של רש"י היה מודע להשלכה של פירושו המילולי: כדים, לפיו ההגדה מתקבלת בפשטות יתר ללא הזדקקות ל"גוזמא בעלמא".

גם רש"י וגם רבינו תם מפרשים את האגדה כפשוטה, כלומר מייחסים למילותיה את משמעותן על פי כללי הדיבור והלשון, ה"עיליתא" הם העליות או הכדים אשר הכילו את דינרי הזהב. הבנת המשפט "זבניה בתליסר עיליתא דדינרי דדהבא" עומדת כמדומה לזכרון בין פשוטו כמשמעו (רבינו תם) לבין פשוטו שלא כמשמעו (רש"י).

בסופו של דבר בשני הפירושים נשארים אנחנו במסגרת הפשט, אבל בהערתו "גוזמא בעלמא" מכניס רש"י למעשה רובד נוסף בקריאת האגדה. לפיו, המספר, או הכותב, אינו מעוניין רק לדווח על המעשה כפי שהיה, אלא מרשה לעצמו להגזים "קצת". ההגזמה הזאת נועדה להרשים, לעורר את הדמיון ובמקרה הנידון לרמוז על הון רב ואגדי. עבור רש"י שימוש בהגזמה למטרות אלו הוא לגיטימי במסגרת האגדה.

ובכל זאת רבינו תם נמנע מכך. הוא מעדיף שלא להכליל את ההגזמה בתוך דרכי ביטוייה של האגדה ולתחום את שפת האגדה במסגרת של "פשוטו כמשמעו". הסיפור ממוקם ברובד הדיווח המדויק על מעשה שהיה.

רדיפת הפשט, בדרכו של רבינו תם, אוטמת היטב את כל "החורים שברשת". שאיפה לדווקנות לשונית באגדה, והעדר הכרה בלגיטימיות של גמישות בשפה גורמת להקשחה גם בהבנת התכנים. כשהשפה דייקנית ולא משאירה שום מרווח לדמיון אין גם מקום

תשמ"ד, עמ' 375, ובהערה 2 שם. י' פרנקל מפנה להערתו של ש' אברמסון, בבא בתרא קלג ע"ב, מהד' אברמסון, עמ' 156, הערה לשורה 66. הרב שטינזלץ תרגם "כלים" כשיטת התוספות, כך גם תרגם ר' שמחה רז (אגדות התלמוד). לעומתם "ספר האגדה" מתרגם "עליות", כשיטת רש"י.

8 יש מקום לבדוק אם קיימת עקביות בתגובות בעלי התוספות להערות "גוזמא בעלמא" של רש"י.

לחיפוש מסרים סמויים. הסיפור הוא עדות, ועל כן הוא מנוסח באופן חד-משמעי. הדאגה לאמינות המסופר היא העיקר. ובכך מובילה לביטול חופש הפרשנות.

דרכו של רבינו תם, כפי שראינו אותה כאן היא אמנם קיצונית. פחות קיצוני ממנו הוא רש"י.⁹ ועדיין גם רש"י פתר את הקושי של הסכום התמוה בדרך הפשט. לשיטתו, השימוש "באמצעי ספרותיים" של ההגזמה לא הפך את הסיפור ליצירה ספרותית, בעיקרו הוא נשאר תיאור של אירוע כפי שארע עם מוסר ההשכל המתבקש. ניתוח של המחלוקת בין רש"י לתוספות ברוח זו נמצא בפירוש "הכותב":¹⁰

כתבו בתוספות אומר רבינו תם וכו' – כוונת רבינו תם לקרב הדבר אל השכל, ושלא נפרש עיליתא כפי הפשט כי יראה דבר נמנע (לדעתו פשט עיליתא = עליות). לזה פירש שהוא כלי קטן, ואינו מן הנמנע שאבן יקרה משובחת במאד מאד יתנו עבודה י"ג כלים קטנים מלאים דינרין. ויותר נכון פירוש רבינו הלוי דגוזמא בעלמא קאמר. והנה זאת תהיה תשובה כוללת במקומות רבים שהזכירו דברים כיוצא באלה אשר יראה בהם היותם קרוב לנמנע.

לדעת "הכותב" גם רבינו הלוי וגם רבינו תם באים לקרב את הסיפור "אל השכל", כלומר שלא ישמע ממנו חיוב דבר הנמנע, ולחזק את קבילותו ואת אמינותו של הסיפור כתיאור מעשה מציאותי. בעל "הכותב" מעדיף את הפתרון של "גוזמא בעלמא" על פני הסבת משמעות עיליתא לכדים, בגלל היותו פתרון כוללני יותר ומתאים גם לאגדות אחרות.

9 על שיטותיהם של רש"י ותוספות בביאור האגדות ראה אצל י' פרנקל, "דרכי האגדה והמדרש", מסדה תשנ"א, כרך שני עמ' 512-523; הני"ל, "מדרש ואגדה", אוניברסיטה פתוחה תשנ"ז, כרך ג' עמ' 880-891.

10 פירוש "הכותב" נכתב על ידי רבי יעקב בן שלמה. אבן חביב (1459-1516), מאסף הי"עין יעקב.

מדוע שלוש עשרה? – גישת המהרש"א

המהרש"א¹¹ עיין בדברי רש"י ותוספות ונקט בדרך אחרת:

בתליסר עיליתא וכי' – עיין פירוש רש"י, והוא דחוק שכוונו במספר י"ג בדרך גוזמא שאין זה מספר המשלים העשירית ולא המאות כמו שמצינו בכל מקום ששים שהוא משלים העשירית. ונראה לכוון בזה המספר י"ג הנוגע לכל דבר שבקדושה כגון י"ג מדות של הקב"ה, ומלת אח"ד שהוא גימטריא י"ג מורה עליהם, שמדות הללו טובבים על אחדותו ואינן משתנים בריבויים רק לפי פעולת המקבל. גם מדות התורה הקדושה הם י"ג שהתורה נדרשת בהם. גם מדות האדם כשבא לכלל קדושת המצות הם י"ג שנה. ולזה בקדושת השבת לעיל דזבן רבי אבא לכבוד שבת במספר הזה בתליסר איסתרי מתליסר טבחי על כוונה זו. וזה יוסף מוקיר שבי מסתמא נמי דהיה קונה לכבוד שבת במספר הזה י"ג ועל כן זכה למספר הזה ליי"ג עיליתא דדינרי. והני תליסר גמלי ספיקי כו' נקט נמי במספר הזה שהוא ודאי נוגע בדבר קדושה הנאמר באיסורי מאכלות וכן בפרק סדר תעניות דאמר ליה יהיבנא לך י"ג נהרי דמשכי אפרסמון דכוותה כו' דמענגת בהו על כוונה זו בקדושת עוה"ב. ודו"ק.

גם המהרש"א מגיע לשאלת ההגזמה אך בדרך אחרת. הוא אינו מתייחס ישירות ל"עיליתא", אלא מתמקד במספר י"ג. טענתו היא, שאין י"ג מספר מקובל להביע הגזמה. לצורך הגזמה משתמשים במספרים געולים של עשרות ומאות שאינם דווקאיים ומבטאים מעין ערטילאיות. שלוש עשרה לא נראה כמספר כוללני אלא כמספר מדויק. מכאן ש"תליסר עיליתא דדינרי דדהבא" אינו גוזמא, כדעת רש"י, אלא כך הווה בפועל ממש.

11 רבי שמואל אליעזר בן יהודה הלוי אידלס (1555-1631), מחבר פירוש "חידושי אגדות" על אגדות הש"ס. על החיבור ראה א' ארנד בתוך "מחניים 7", עמ' 166-175. על שיטתו הפרשנית ראה י' אלבוים, "פתיחות והסתגרות", ירושלים תשי"ן, עמ' 135-142.

לביסוס טענתו טורח המהרש"א להצדיק את הצורך במספר שלוש עשרה דווקא, ומנסה להראות שזה הסכום ההולם לזכות בו את יוסף מוקיר שבת.

שני נימוקים בביאורו של המהרש"א:

הנימוק האחד מעוגן בהיגיון הפנימי של "עולם האגדות". הכלל הקובע הוא: "המספר שלוש עשרה נוגע לכל דבר שבקדושה". המהרש"א מוכיח את הכלל ממקורות רבים: י"ג מידות של הקב"ה, הגימטריא של אח"ד, י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, גיל הבר-מצוה, אֶזְכוּר י"ג בהקשר לקדושת המאכל ובהקשר של העולם הבא. מכאן שהגיוני, ואפילו מתבקש, שאף בהקשר לקדושת השבת נמצא את הספרה שלוש עשרה.

התאמתו של הסיפור לכלל אמירות חז"ל מעניק לו גושפנקא של אמת ושל סבירות. האגדה שלפנינו מתיישבת היטב בעולמן של אגדות חז"ל.

הנימוק השני מענין במיוחד משום שהמהרש"א מוסיף בו פרט שאינו נמצא בסיפור: "יזה יוסף מוקיר שבי מסתמא נמי היה קונה לכבוד שבת במספר הזה י"ג ועל כן זכה למספר הזה ליי"ג עיליתא דדינרי".

על ידי יצירת הסיבתיות של מידה כנגד מידה מחזק המהרש"א את ההיגיון הפנימי של הסיפור. הסכום הבלתי שיגירתי והתמוה במבט הראשון אינו תמוה יותר, הוא מעוגן בהיגיון של טובב ומסובב, ועל כן, הוא סביר ביותר.

פתרונו של המהרש"א שונה אפוא מאלה של רש"י ותוספות. בגין הפער שנוצר בין המציאות להגדה טרחו רש"י ו"תוספות", כל אחד בדרכו, להפוך את "יי"ג עיליתא דדינרי דדהבא" להיגד הגיוני ומציאותי ("לקרב אל השכלי"). המהרש"א אומר כביכול: ההיגד "יי"ג עיליתא דדינרי דהבא" הוא אכן הגיוני ומציאותי כשלעצמו, ובלבד שנאמץ את ההיגיון וכללי המציאות החלים בעולמם של חז"ל. מבחינה לשונית גרידא נראה שהמהרש"א הולך בעקבות רש"י ומפרש "עיליתא" כעליות. מבחינת הגישה הפרשנית הוא ממשיך את דרכו של התוספות שאינו רואה ב"שלוש עשרה עיליתא" גוזמא, אלא

מספר דווקאי.¹² אלא שבעוד תוספות "התאימו" את הסיפור למציאות המוכרת הרי שהמהרש"א מתאים את הסיפור למציאות הלא-מוכרת של חז"ל. אליבא דרש"י ותוספות, המפרשים בדרך הפשט, המספר שלוש עשרה המוזכר בסיפורנו הוא מספר סתמי, דווקאי או כללי, אבל ללא משמעות מיוחדת. המהרש"א לעומתם מעניק למספר משמעות סימבולית, כמייצג את הקדושה.

לכאורה יש לנו כאן פרשנות טיפולוגית, לפיה יש להבין את מרכיבי הסיפור כסמלים. ולפי זה ניתן לומר שהמהרש"א מרחיב את "החור שברשת" ומביט דרכו אל משמעות סמויה, סמלית: מבעד למספר הסתמי הוא רואה את קדושת השבת.

הפרשנות הטיפולוגית פותרת את התמיהות שבפשט על ידי הקוהרנטיות שבנסתר. שימוש מוקשה של מונחים והיגדים במשל יכול לקבל את הצדקתו בנמשל. אבל למעשה, אם ניטיב לקרוא את פרשנות המהרש"א, אין הדבר כך. המהרש"א אינו מעניק לסיפור משמעות נוספת על זו המתקבלת על פי הפשט: יוסף מוקיר שבת זכה בשלוש עשרה עליות (או כדים) מלאות דינרי זהב. אין המהרש"א טוען שיוסף זכה בקדושת השבת, אלא שקדושת השבת הקשורה למספר שלוש עשרה מסבירה ומצדיקה את גודל האוצר שלו זכה. על כן, נדייק ונאמר שהמהרש"א משתמש בסימבוליקה באופן מצומצם כדי לחזק את ההבנה על פי הפשט, אך הוא אינו מרחיב ומקנה לאגדה פירוש סימבולי כולל.

גם המהרש"א מעונין "לסתום את החור" ולהעמיד את אמיתות הסיפור בפשטו. אלא שבעוד רש"י אטם את החור בפיתרון סגנוני (גוזמא), ו"תוספות" סגר אותו בפיתרון לשוני (כדים) המהרש"א מדביק אותו בדבק סימבולי.

12 בהקדמותיו ל"חידושי הלכות" ו"חידושי אגדות" פורס המהרש"א את עיקרי גישתו בפירוש האגדות. בין היתר, הוא מדגיש שהוא חותר לפשט: "ונתתי לבי לתור בפשטי הדברים בהלכות גם באגדות... לילך בכל השמועות איזה דרך ישכון אור הפשוטו של כל דבר... גם האגדות הזרות לפי פשוטן ורחוקות לפום ריהטא מן השכל... ראיתי שהדברים לא יצאו מפשוטן רק שאמרו זה בדרך משל ומליצה הקרבים לפי פשוטו של דבר".

פירוש "עוללות אפרים" – ענין פנימי

רבי אפרים מלונשיץ, בעל הכלי יקר על התורה, חיבר פירוש לאגדות השי"ס בשם "עוללות אפרים",¹³ מובא בעין יעקב בלקט הפירושים הנושא את השם "חידושי הגאונים".¹⁴ כבר תחילת דבריו מצביעה על כיוון פרשני חדש:

וזבנה בתליסר עיליתא דדינרי כו' – אף על פי שחשבון זה נראה כגוזמא מכל מקום נרמז בו ענין פנימי זה שלפי ששמר את השבת והיה מכבדו כראוי מצא בשכלו שלשה עקרים אלו שיסוד הדת תלוין בה. וכולן נרמזו במרגלית זו וחשבון תליסר.

אפשר לנסח את דברי רבי אפרים כך:

אמנם הביטוי "תליסר עיליתא דדינרי וכו'" נשמע מוגזם וקשה לקבלו, בכל זאת האגדה בחרה להשתמש בו וזאת משום שבאמצעותו היא רומזת לעניין נוסף – "פנימי". יש באגדה הזאת נגלה ונסתר. הנגלה רומזת לנסתר. במקרה זה יהיה יותר נכון לומר: ה"חריקה" בנגלה, הגוזמא המקשה על קבלת הסיפור כפשוטו, רומזת למשמעות נוספת, סמויה. בלשונו: ה"חור ברשת הפשט" חושף את תפוח הזהב, את העניין הפנימי הנסתר.

בעל "עוללות אפרים" אינו מתכוון ליישב את הקושי ולסתום את הפרצה, כפי שעשו רש"י ותוספות, גם לא להצדיק את המספר, כפי שעשה המהרש"א, הוא ינצל אותו כדי להגיע דרכו להבנה נוספת של האגדה. ה"חור" בפשט אינו בעיה אלא פתח המזמין את הפרשן לחדור למשמעויות פנימיות יותר. רבי אפרים אף אל הפתח כמוצא שלל רב של דינרי זהב. מן הפתח הזה מתגלה שיוסף מוקיר שבת לא מצא מרגלית ששוויה שלוש עשרה עליות, אלא הוא מצא "מרגלית" ששוויה "שלוש עשרה עליות וכו"! הקושי שנוצר על ידי הסכום המופלא והבלתי סביר מחייב את המרכאות, ומוביל לחיפוש משמעויות אחרות למונחי האגדה ולמסריה.

13 ראה עליו ועל יחסו לאגדות אצל י' אלבוים, כני"ל עמ' 98-105.

14 "חידושי הגאונים" הינו לקט של פירושים על אגדות השי"ס שנבחרו מתוך כתביהם של חכמים רבים, ראשונים ואחרונים.

מהי "מרגלית" זו ומה נרמז ב"חשבון תליסר", ואיך נרמז?

מאמרו של רבי אפרים הוא ארוך. מגמתו להראות ש"המרגלית" היא ההשגה השכלית, ושהאוחז ב"מרגלית" הוא זה שהתבררו והתלבנו לו שלושה עיקרי אמונה: מציאות ה', תורה מן השמים ועולם הבא. שלושה אלו לא במקרה באו, שכן לגבי כל אחד מהם מצאנו, באמרות ואגדות חז"ל, מרגלית והספרה שלוש עשרה. כך למשל לגבי מציאות ה':

העיקר הראשון, מציאות ה', נרמז במרגלית זו על דרך אמרו רז"ל "מרגלית טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו וכו".¹⁵ ופירש בעקידה¹⁶ בפרשת בראשית, שהוא רמז לידיעת ה' יתברך ומציאותו שהיה אברהם מפרסם בכל העולם והיה מבטל וסותר דיעות מאמיני הקדמות. וזו היא המרגלית שהיתה תלויה בצוארו, ובמותו תלה ידיעה זו בגלגל חמה. רצונו לאמר: מתוך תנועת הגלגל היומי יודע כי ה' הוא האלקים. כמו שכתוב: "יודעת היום..." – היינו מהלך הגלגל היומי וידיעת מהלכו ותנועתו – "...והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים". ואם כן מרגלית זה יש בה רמז למציאות ה' יתברך. ובתליסר עיליתא רמז לאחדותו יתברך. כמנין אח"ד כי הקב"ה אחד. ומסר ההנהגה הטבעית ליי"ב מזלות וה' רוכב עליהם, הרי י"ג. ויש בו רמז ליי"ג מידות של רחמים שבהם הקב"ה נוהג עולמו כנודע.

בדרך זו נוקט רבי אפרים גם לגבי שני העיקרים האחרים.¹⁷ בהמשך הוא מוסיף הערה שחשובה היא לענייננו:

...לכך אמר שיוסף מוקיר שבת מצא מרגלית זו וכו'. וסוד גי עקרים אלו נרמז במה שאמרו חז"ל: "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר: 'אז תתענג על ה' וכתוב

15 ראה: בבלי, בבא בתרא טז ע"ב.

16 פירוש "עקידת יצחק" על התורה מאת רבי יצחק עראמה.

17 דרכו בפיענוח המשמעויות הסמויות של האגדה משלבת הקשרים אסוציאטיביים בין האגדות עם שימוש באלגוריה, ואין זה לענייננו כאן.

והאכלתיך נחלת יעקב אביך וכו".¹⁸ רצה בזה שהוא נוחל מציאת גי עקרים אלו שנקראו כולם "נחלה בלי מצרים", שלכולם אין קץ ותכלה.

כאן מוכיח הפרשן את התאמת הביטוי "נחלה בלי מצרים" לשלושת עיקרי האמונה. רצונו של רבי אפרים להסביר במה זוכה מי שמכבד את השבת. באמירה אחת הפרס מכונה "נחלה", בסיפור שלנו הוא מכונה "מרגלית" או "תליסר עיליתא דדינרי דדהבא", אבל הכוונה היא אחת, ולא נחלה ולא למרגלית, אלא להבנות ולהשגות רוחניות ושכליות המסתתרות מאחורי מושגים אלו.

פירוש מונחים כמו "נחלה" או "מרגלית" כמציאות ה' או עולם הבא, אינו פשט! כי בשפה השגורה "מרגלית" אינו שם נרדף ל"מציאות ה'" ו"נחלה" אינה משמשת במקום "עולם הבא". רבי אפרים אינו פשטן בביאור האגדה, הוא מציע פירוש סימבולי שבו העצמים המוחשיים של ההגדה מסמלים מושגים מופשטים. לדעתו מי שמכבד את השבת, אפילו במאמץ חומרי, זוכה להבין בעניינים שברוח.

נשים לב שבכך רבי אפרים משנה את המסר של האגדה. אמנם הוא נמנע מלפרש פירוש סימבולי את כל המונחים המשובצים באגדה (כגון: הכלדאים, הכובע או הדג) אבל די בכך שהוא פירש בדרך זו את המרגלית ו"ייג העליות" כדי לשנות את המסר של הסיפור.

לפי הפשט המסר היה בתחום התנהגויות בני אדם: אל תדאג להוצאות השבת, השבת תחזיר לך את מחסורך, וברווח! ראה את יוסף מוקיר שבת כמה עשיר נהיה! כעת המסר הוא בתחום ההגות: המכבד את השבת מתבהרות לו האמיתות! בלשונו של בעל עוללות אפרים: "מצא בשכלו!" כדאי הוא כיבוד השבת כי דרכו תשיג ותשכיל בעניינים פנימיים! ראה את יוסף מוקיר שבת שבזכות כבוד השבת זכה להשיג שלוש אמיתות יקרות!

חשוב להדגיש! רבי אפרים אינו מפרש את כל הסיפור כמשל, ולשיטתו אין זה סיפור אלגורי. הוא מוכן להשאיר אותו במשמעותו הפשוטה.

18 בבלי, שבת קיח ע"א.

אבל הוא בהחלט נאחז בהגזמה המיוחדת שבסוף הסיפור כדי לחשוף את מה שנראה בעיני משמעותו הפנימית האמיתית. יתכן מאוד שרבי אפרים היה מציע שמסר הסיפור הוא בתחום ההשגות השכליות גם ללא הקושי של ההגזמה (אם למשל הסיפור היה מסתיים במציאת המרגלית ובלי מכירתה בתליסר עיליתא וכ"ו) אבל ההגזמה הזאת מסייעת לו מאוד. היא מדרבנת אותו, ולשיטתו כמעט מחייבת, לחפש משמעות סמויה. היא מכוונת אותו במציאת פיתרון שתואם "י"ג עליות". היא מאשרת את הפיתרון כפרשנות קבילה לסיפור ולא כרעיון יפה בעלמא. כך יצא שבעיה בהבנת אגדת יוסף מוקיר שבת הביאה את הפרשן לצאת מהסיפור כפשוטו והובילה אותו אל רעיון נשגב.¹⁹

סיכום

חכמינו, מפרשי האגדות, בהתייחסותם ל"חורים" שברשת הפשט. יש הרואים בחור מעקש, קלקול שיש לתקן, ועל כן, טורחים ליישב את הקשיים ולפתור את אי-ההבנות. הם מתקנים את הרשת ומחזקים אותה עד שהמשל כולו נהיר ומובן, כלשונו וכפשוטו. ויש "המציצים מן החרכים" ורואים בחריגות לשון הפשט רמז להבנה נוספת. אין מקום לתקן את החור, הרשת שלמה היא בחוריה, ושמחים הם באלומת האור המסתנן דרכם. ויש ש"שולחים ידם מן החור", אוחזים בתפוח הזהב, עד שעיקר המשל אינו אלא סודו. החורים, התמיהות והקשיים שבפשט, מסייעים בידיהם לקלף את הרשת, לחשוף את מלוא האור אשר הוסתר.

ניתן תמיד להציע הבנות שונות לטקסט כתוב, פשטים שונים וגם הבנות סמויות שונות. הרמב"ם, במקור שהבאנו בתחילת המאמר, ממליץ להתאמץ ולחפש משמעויות סמויות באגדות חז"ל. בוודאי כאשר "המשל אינו כלום", כלומר שאין ערך להבנתו כפשוטו. אבל גם כאשר פשוטו של משל יקר ככסף, יש לחתור מעבר לרשת הכסף ולהגיע למטמון הזהב.²⁰ נקל יותר להציע פרשנות סמויה כאשר

19 ישנה סבירות רבה לכך שמספר האגדה, או כותבה, בהשתמשו בביטוי בעייתי בפשט מתכוון לרמז למשמעויות נוספות. השערה זו הינה בתחום חקר האגדה ואילו אנחנו עסקנו בהשוואת הפרשנים ובשאלה: איך הפרשן מתייחס לביטוי בעייתי בפשט.

20 המהר"ל מפראג הוא מהפרשנים אשר חתרו למשמעויות סמויות גם ללא הזדקקות

קיימים קשיים בהבנת האגדה כפשוטה. ראינו שיש פרשנים אשר יטרחו ליישב את הקושי, בדרכים שונות או ישתדלו להצדיק אותו בתוך "עולם האגדות". אחרים ינצלו את הקושי בפשט כדי להציע פרשנות חליפית "פנימית" יותר. בכל מקרה יש מקום להצביע על המתודה הפרשנית שבה נקט הפרשן, מה הן הנחותיו ומהי שיטתו בפיענוח הטקסט. יחסו של הפרשן ל"חורים" – אותם קשיים נקודתיים בפשטה של אגדה – יחשוף לעיתים קרובות את גישתו הכללית לאגדות, ותצביע על מקומו בין הגלוי והנסתר באגדות. מעניין שבפירושים שליבנו מדובר בעצם ב"חור" אחד! הסיפא משכה את עיני כל הפרשנים שהבאנו, מן הסתם בגלל מקומה במבנה הסיפור ובצד של הגזמה שיש בה! תהא זו מטרת פרשני דורנו²¹ לגלות "חורים" אחרים מסוג אחר וצורה אחרת ולבחון דרכם תפוחים אחרים שטעמם ערב לא פחות!

לקשיים בחבנה על פי הפשט. כך הוא פותח את ביאורו לאגדתנו (חידושי אגדות, שבת קיט ע"א): "נראה אף כי המאמר הזה יש לפרש כפשוטו, הנה יש במאמר הזה סתרי חכמה. ורמז לך כי ישראל יורשים עושר האומות בשביל השבת". ניכר שהוא אינו נתלה ב"עיליתא", או כל קושי אחר, כדי להציע את פירושו שהוא בגישה שונה מכל הפרשנים שהזכרנו. ואכמ"ל.

21 לעיל הערה 6.