

תורה שבעל פה

שמונה פרקים

על סמכותה ודרכיה של התושבע"פ

דברים אחדים

החיבור 'תורה שבעל פה' עוסק כמתבקש בתורתם של חכמינו התנאים והאמוראים, מטרתו לברר מבחינה היסטורית את קדמותה של תורה שבעל פה, ואת הדרכים בהן נמסרה ונתחברה.

מטבע הדברים יש הנרתעים מכל עיסוק הנוגע בניתוח דבריהם ודעותיהם של חכמינו ז"ל, שהרי שלומי אמוני ישראל מקבלים את כל דברי רבותינו באמונה שלמה, ואינם מרבים לחקור ולדקדק על סמכותן של דעות חכמינו ודרכי לימודם, וכך היא מדתם של ישראל קדושים מאמינים בני מאמינים.

ואולם, לכל זמן ועת, תורה היא וללמוד אנו צריכים, אין בהצעת הדברים בדרך מחקרית היסטורית משום הטלת ספק בערכן של דעות חכמינו ז"ל, ועיקר המטרה היא לחזק ולהבהיר למי שיש ספקות בלבו, את האמונה הפשוטה הנטועה בעמינו משנים קדמוניות, בצדקתם של חז"ל בכל דבריהם, באמיתת הקבלה שמסרו לנו, ושקיבלוה מקודמיהם דור אחר דור. תוך הכרה במיעוט השגתינו והבנתינו את התורה ביחס לחכמינו, ומכאן חובתנו באמונת חכמים, גם כאשר קצרה ידינו להבין את נימוקם וטעמם.

אל ימהר הקורא הספקן לראות את הצבת המסקנות בהקדמה כחוסר אובייקטיביות, שכן כל הטיעונים בחיבור זה אינם נשענים על שום הנחה קדומה בלתי סבירה, והם מחייבים את הקורא האובייקטיבי והבלתי אובייקטיבי כאחד.

מלבד הטיעונים בזכות ובסמכות התורה שבעל פה, ימצא כאן הקורא גם מידע על תכונותיה ודרכיה של התורה שבעל פה. השתדלתי מאד להתאים את הסגנון גם למי שאיננו בקי ביותר בשבילי התלמוד, אך לא היה אפשר להאריך לשם כך יותר מדי, ולכן מתאים הסגנון גם לתלמידי חכמים, (ציון המקורות והדיון בהם הוא חלק מתוך צורתה ודרכה של התורה שבעל פה, ולכן בהרבה מקומות משולבים בגוף החומר מראי מקומות ומקורות). כן השתדלתי לציין מראי מקומות ברורים, אך לא צירפתי ביבליוגרפיה לחיבורים הידועים והמפורסמים, שאנו רגילים בדבריהם ובשמותיהם.

החיבור נוגע בנושאים רחבים ועמוקים, איני מתיימר לספק ביאור מלא לכל הנושאים האלו, אלא רק ביאור מספיק להסיר ספקות וטענות, הרבה פעמים נקטתי דרך אחת מני רבות אחרות אפשריות, ואין לראות שום קביעה שבחיבור זה כחד משמעית. אין המטרה להכניס ראשי בין ההרים, ובין הנושאים שלהבנתם יש צורך בחכמה ובאחריות במדה רבה מאד, אלא רק 'לקיים דברי חכמים'.

החיבור פונה לכל הקהלים, ולכן אינו נצמד להשקפה אחת, ולנקודת מוצא אחת. אלא מציע את הדרכים השונות, ונוהג בהן באובייקטיביות ככל האפשר.

כמובן שאין לראות בציטוטים מסופרים וחוקרים שונים שהובאו בחיבור, מקורות סמכות בעיני הכותב, או כמין הסכמה לדבריהם. והקורא האמון על כבוד חכמים ואמונה שלמה בקדושת דבריהם, ימחל למחבר על נימתו המתונה, ועל העתקתו מספרי אנשים שבקיאם במחקר ובורים בתלמוד, כאמור: "אם לקיים דברי חכמים - הן!"

לא קל הדבר לדון בציניות ובמתנות, מול טיעונים כפריים מכעיסים ומשפילים. לא קל הדבר לפרסם את הדיונים האלו, שמטרתם היא רק "להשיב את אפיקורוס". אך גדול צורך השעה, ובין השיטין יראה הקורא את גודל האהבה וההערצה שחש המחבר לכל אות שיצאה מפי חכמינו.

המטרה היא, שהמכיר בסמכותה ובערכה של תורה שבעל פה, יקיים בעצמו את דברי חכמינו: 'עשה לך רב', ותהיה השקפתו מיוסדת על התורה שקיבל מרבו. ובכל הדיונים והצעות הפרשנות, יראה רק הקדמה ללימוד עצמו, מפי הרב, כאמור: 'כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם'.

טבת תשעה'

יהושע ענבל

תוכן

פרק א - הויכוח ההיסטורי על תושבע"פ

א. הויכוח על תורה שבעל פה - הצדוקים / הקראים / מחקר המקרא

ב. קדמותה וסמכותה של תורה שבעל פה

פרק ב - ההיסטוריה מתעדת את התושבע"פ

השתלשלותה של תורה שבעל פה

א. קדמות ההלכה שבעל פה והמשנה - קדמות המשנה
ב. מסורת לעומת מחקר - מחקר תורה שבעל פה / התלמוד כספר החתום בפני חוקרים / מסורת ובקורת
ג. המסורת בישראל

פרק ג' - לדרכה של תושבע"פ

א. פשט ודרש

דוגמאות: הפשט והדרש אצל מפרשי התורה

ב. השיטה ההלכתית של תושבע"פ

ג. השיטה ההלכתית של תושבע"פ - דוגמאות מעולם ההלכה

ד. מקומו של ההגיון בהלכה - הגיון במצוות התורה / יש טעם למצוות / תוצאות מעשיות מטעמי המצוות / התורה והמצפון האנושי / הגדרות הלכתיות לעומת תפיסה שכלית / הגדרה לעומת טעם המצוה / הגדרות ואבסורדים / הגדרות ומגבלות אנושיות / הגדרות ולוגיקה.

סיכום: שיטת ההלכה והגיונה

ה. האם ההלכה מתחשבת?

ו. הערמה

ז. פרשנות המשניות

פרק ד' - תושבע"פ לאורך הדורות

א. המסורת בימי קדם

ב. ימי בית ראשון לעומת השני

ג. סמכותו של התלמוד

ד. חכמים ראשונים ואחרונים

ה. פתיחות לבקורת

ו. סמכות תקנות חכמים

פרק ה' - המקרא וחכמים

א. הוכחות לקיום רבדים נוספים בתורה

ב. רמז, דרש

ג. דרשות חז"ל: דרשות ופשטות / מחקר דרשות חז"ל / גישתינו לדרשות / שיטת המלבי"ם / שיטת הלוי: מקורות ההלכה / חוסר שיטתיות בדרשות / לדמותה של תורת השיטתיות / שיטת הלימוד של חכמינו / לשון התורה או שפת התורה? / דוגמאות מעולם המושגים של התורה / סודן של האסמכתות / רבי עקיבא ובני דורו / שיטת המושגים / הדרשות כמערכת.

ד. אגדות על המקרא ואגדות בכלל: אגדות חז"ל על המקרא / מקורן וסמכותן של האגדות / "משל היה" / מקורות האגדה / מדות ומספרים / ביטויים סמליים / חיי הדומם והרוחני / הפלגה וגזמא / בדיחותא / אמנות הכתיבה / סיכום יחסינו לאגדה: האמנם חופש פרשני? / המשמעות של מקבילות האגדה / האגדה כמפרשת את המקרא / סמכות האגדה / מסתרי האגדה / מחקר ופרשנות / לשונות קיצוניים באגדה.

פרק ו' חז"ל וחכמת הטבע

א. גישת חז"ל לטבע ולמדע: נקודת המבט על מדעי הטבע / תצפית / תפיסת היהדות / מקורותיהם של חז"ל / חכמים וחכמי זמניהם / פרשני התלמוד
ב. האם ייתכן כי חכמים טעו בתחום מדעי הטבע? / קביעה התלויה בתצפית / יסודות ההלכה והתקדמות המדע / היזקקות למומחה / תצפית הלכתית / מודל קביעת הלכה שיש בה ענין לידיעות הטבע / שדים / כשפים

ג. האמנם ירדנו לסוף דעתם של חכמינו? / דת ומדע / חכמי ישראל למדו מחכמי אומות העולם? / חכמי אומות העולם למדו מחכמי ישראל? / ממה נובעת ההתנגדות למדע? /

ד. האמנם חכמים אנו מקדמונו? / נשגב מבינתינו / העולם / העולם והיווצרותו - השוואת תפיסות / האדם גוף ונפש / האדם והיווצרותו - השוואת תפיסות / נפש ונשמה בחז"ל / אנטומיה ורפואה / עולם החי

פרק ז' - ההיסטוריה של חז"ל

א. תקופת המקרא: ימי בראשית / ימי האבות / ימי הנביאים: סנחריב, נבוזראדן /

ב. תקופת הבית השני: התקופה הפרסית / שאלות היסטוריות בימי הבית השני הנוגעות להלכה: אוכלוס ירושלים / תולדות הערים בארץ / לזיהוים של פעור ומרקוליס / לזיהוים של ארבעת המינים ותפקידם.

פרק ח' - השקפתם של חכמים

עיקרי האמונה - עיקרים לעומת השקפה / סכנת
הדיסוציאציה / מלאכים / תודעה ותת הכרה / רוח
הקדש / נביאים ומגידים / חלומות / בת קול / ההשקפה
של חז"ל / המשגה או תיאור מציאות / חכמת האלהות /
חיבורו של הזהר / עריכת הזהר / תורת הזהר / מחקרי
גרסום שלום / הקבלה במשנת הראשונים / עיקרי
האמונה / היעודים

פרק א' הויכוח ההיסטורי על תורה שבעל פה

בשם "תורה שבעל פה" אנו מכנים את הנכס הגדול שאוחזת היהדות, כל ספרות ההלכה והאגדה, כל פרי המחשבה של חכמינו לדורות. ספר התורה קטן הוא בכמותו לעומת כל החומר הגדול הזה, ולא רק בכמותו אלא גם בהשלכותיו למעשה, רוב המעשים והנדונים ההלכתיים סובבים את התורה שבעל פה. היהודי מוקף כולו בהלכה הנובעת מתורה שבעל פה, ורק לפעמים נזקק הוא לספר התורה עצמו.

ככל גדלה של התורה הזו, תורה שבעל פה, כך היוותה מטרה לחץ במשך כל הדורות. אם מכל מלחמות הדת שאירעו בימי הבית הראשון, לא נשארו לנו טיעוניו של הצד שלא שרד. החל מימי הבית השני אנו מוצאים את הצדוקים, הקראים, המתפלספים, המשכילים, ושאר הפלגים שעמדו מנגד לפרושים, לרבנים, וממשיכי המסורת שבכל דור, ואנו מוצאים עמם את טיעוניהם - נגד התורה שבעל פה.

ננסה לעמוד כאן על שרשיו של ויכוח עתיק יומין זה, הויכוח על תורה שבעל פה. הויכוח על 'תורה שבעל פה' החל בימי הבית השני, ועודו נמשך עד ימינו אלו. אך לא נכון יהיה לתפוס ויכוח זה בצורה דיכוטומית של "אין" או "יש" תורה שבעל פה. הטיעונים והויכוחים היו מורכבים יותר, ויש להבדיל ביניהם.

המחלוקת המפורסמת בין הפרושים לצדוקים, נראית כמקרה הקלאסי של הויכוח על תורה שבעל פה: הפרושים מחזיקים בשיטה משלהם לפירוש התורה שבכתב, והצדוקים אינם מקבלים אותה: "מי אמר שיש תורה שבעל פה"? דוגמא של הכחשת תורה שבעל פה מובאת בתלמוד:

"מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי אמר לו כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתיים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, אמר לו: שבכתב אני מאמינך, ובעל פה איני מאמינך", (שבת לא.).

בימי הגאונים פרחו לה תנועת הקראות, שיצרה גם ספרות ענפה, ואף פולמוסים רבים, שחלק מהם נשתיירו בכתובים. מפורסמת היא אימרתו של ענן הקראי: "חפישו באוריתא שפיר" (זכרון לראשונים, ח' 139), כלומר: כשמתעוררת שאלה יש לחפש את התשובה בתורה עצמה, כשהכוונה היא שלא להשתמש בקבלת הרבנים.

החל מתקופת ההשכלה הביעו חוקרים שונים את דעותיהם בפרשנות התורה, הגדיל לעשות גייגר שנקט במקומות רבים כדעת הצדוקים, ועד ימינו רבים מן החוקרים אינם מקבלים את התיזה המסורתית של "תורה שבעל פה".

אך, האם כל מכחישי תורה שבעל פה עומדה אחת להם? האם מניע אחד להם?

הצדוקים

הפולמוס הדתי המפורסם ביותר בתולדות היהדות, ויכוח הצדוקים והפרושים. איך וכיצד השתלשל? אימתי נוצר? מה מסתתר מאחורי מחלוקת זו?

את הצדוקים אנו מוצאים לראשונה במלחמות המכבים (קדמוניות היהודים יג ה ט), ולאחרונה בחורבן הבית. קיומה של הקבוצה הצדוקית מקביל לתקופה מדינית שלמה: מלכות החשמונאים וההורדוסים. האמנם מקרה הוא, שהשקפה תיאולוגית מסויימת קנתה שביטה בקרב קבוצה מן העם בהקבלה מדוייקת לקיומה של תקופה מדינית ספציפית?

והנה אם נתבונן בסיקורו של ההיסטוריון הגדול, יוסף בן מתתיהו, המתאר את התקופה בפרטי פרטים, ועוד יותר את מחלוקת הצדוקים עם הפרושים. לא נמצא לתדהמתנו שום אזכור של ויכוח על פרשנות בתורה, גם הויכוחים הספציפיים שהוזכרו בדברי חכמינו כגון המחלוקת המפורסמת על פירוש הפסוק "ממחרת השבת" (ויקרא כג), אינם מוזכרים כלל בספרי יוספוס. יוספוס לא ידע את הצדוקים אלא כגוף פוליטי, הנאבק על מוסדות השלטון והכהונה.

יתירה מכך מגלה לנו יוספוס (מלחמות היהודים ב' ח' יד, קדמוניות היהודים י"א ד', וכן י"ג ה' ט'), כי הצדוקים לא האמינו כלל בשכר ועונש מאת האלהים בעולם הזה או בעולם הבא¹. ומכאן הדרך קצרה לחשוב כי לא היתה פרשנות התורה האמתית חשובה כל כך לצדוקים, שלא האמינו בעצם בעיקר הרעיון של התורה, ששמירתה היא מחייבת, והפרת חוקיה מביאים עונש מאת הבורא.

אין כל פלא, איפה, שהצדוקים מופיעים ופועלים אך ורק בתנאים מדיניים מסויימים, כל חדושי התורה של רבי עקיבא ותלמידיו שחיו בדור החורבן, וסידור המשניות על ידי רבי יהודה הנשיא, לא עוררו כל התנגדות אצל ה'צדוקים', מכיון שהמפלגה הזו סיימה את תפקידה הפוליטי עם חורבן ירושלים. אך האם צמחה מפלגה זו דוקא עם הקמת ממלכת החשמונאים? אין לנו ידיעה ברורה על ראשיתם, אף שברור כי השם 'צדוקי' לא היה בשימוש עד נצחונות המכבים. מפליא לחשוב כי קבוצה משמעותית שכזו קמה ללא שום גורם ומניע, בזמן שהתקופה כולה מתוארת בפרוטרוט בספרי חשמונאים ויוספוס. ועוד יותר מפליא לחשוב כי הקבוצה שכונתה 'מתיוונים' נעלמה בן לילה עם נצחון המכבים על היוונים. המתיוונים היו חלק גדול מן העם, ובזמן המלחמה כל אלו שנותרו בערים היו בעצם המתיוונים, שומרי התורה ברחו למערות ולחווים, המתיוונים השליטו את היוונים בארץ (ראה ספר חשמונאים א' פרקים א' ו' ז'), בהמשך נהרג שמעון בן מתתיהו על ידיהם ורוצחו של שמעון תפס את ירושלים (מכבים פט"ז, קדמוניות היהודים י"ג ד'), בסיוע קהל מן העיר כמובן. עובדות אלו הביאו את ההיסטוריון י.א. הלוי לקבוע כי הצדוקים הם הם המתיוונים (דורות הראשונים כרך א').

ברור שאין בידינו לקבוע בצורה פשוטנית כי הצדוקים הם המתיוונים ותו לא, שהרי שינוי הנסיבות המדיניות שינה גם את האופי וההרכב של הגושים הפוליטיים. אך ניתן לקבוע בבירור כי "הצדוקים היו ביסודם מפלגה מדינית, לא דתית", (מורה נבוכי הזמן, רנ"ק, שער עשירי). ההיסטוריון הנודע גרץ כותב: "בין הצדוקים נמצאו בודאי גם מתיוונים" (דברי ימי ישראל, כרך ב' פרק ב', כך כתב גם שירר).

אם נרצה לעמוד על המצע האידיאולוגי של המפלגה הפוליטית הזו, בנוסף להכחשתם את השכר והעונש האלהי, יתרמו לנו מידע גם דברי יוספוס (מלחמות היהודים ב' ח' יד): "הפרושים יהיו באחדות גמורה ולטובת הכלל ישאו דגל האחדות, והצדוקים ברוע פנים נגד חברתם". ורנ"ק (מורה נבוכי הזמן): "הצדוקים בעלי מדות קשות וגסות איש נגד רעהו". יוספוס אף קובע במפורש (קדמוניות היהודים י"ז ד') כי **הצדוקים היו נוהגים כרצונם בלא שום חוק אחיד וקבוע**². המדובר בקבוצה תקיפה, שבכל הזדמנות ניסתה לתפוס את השלטון, ולהנחיל את התרבות המערבית, כפי שנהגו גם המתיוונים. כיצד הגיעה קבוצה זו לעמדה צדקנית כזו של 'פשוטו של מקרא'?

על שאלה זו משיב אירוע היסטורי מפורסם המתואר בתלמוד (קדושין סו.). מתוך מקור עתיק, ובכתבי יוספוס (קדמוניות היהודים י"ג ה'): בימי זקנתו של יוחנן כהן גדול (שהיה נכדו של מתתיהו החשמונאי) נתגלעה מחלוקת בהקשר לטהרת יחוסו, היו שטענו שאמו נשבתה ע"י היוונים באחד מקרבות המכבים, וחכמים גזרו על 'שבויה' שבניה פסולים מן הכהונה (מסכת ד"א פרק עריות, כתובות יג). יוחנן בכעסו על החכמים שלא מחו די באלו שהביעו טיעון זה ענש את החכמים קשה, וכן ביטל את כל תקנות החכמים - שאחת מהן (איסור שבויה) גרמה להוצאת לעז על כהונתו³.

¹ כפי המסורת במסכת אבות (א יא) שהיווצרות הצדוקים והביתוסים היתה ע"י טעות בדברי אנטיגנוס איש סוכו שהשתמע מדבריו כאילו אין דין ואין דיין. כך כותב גם ההיסטוריון וייס בדור דור ודורשיו. ראה אדר"נ פ"ה את דברי לגלוגם של הצדוקים: "מסורת היא ביד פרושים, שהן מצערין עצמן בעולם הזה, ובעולם הבא אין להם כלום".

² תיאור זה מתאים למסורת חז"ל על אחת ממפלגותיהם של הצדוקים בתקופת שמעון בן שטח, (מגלת תענית פרק עשירי): כשהרג ינאי המלך את חכמי ישראל מינה בית דין של צדוקים. אשת ינאי, שלומציון, תמכה באחיה שמעון בן שטח והעניקה לו סמכות לקבוע קריטריונים לבית הדין. שמעון בן שטח הכריז כי הוא דורש מהדיינים הצדוקים רק דרישה אחת: לכל דין שהם מכריעים עליהם להביא ראיה, ומי שידון ללא ראיה יצא, נשמטו הדיינים ויצאו אחד אחד. ממעשה זה למדים כי הצדוקים דברו גבוהה ועשו ככל העולה על רוחם, אך להתמודדות אמתית ישירה לא היו מוכנים, עכ"פ בתקופת ינאי.

³ היה זה שהבינו בטעות, כי יוחנן ביטל את כל פירושי התורה הפרושיים. וזה מתוך הפתגם השגור ש'יוחנן כהן גדול נעשה צדוקי'. אך ברור שאין משמעות ל'ביטול כל פירושי התורה', שהרי כשמבטלים פירוש אחד יש צורך לפרש אחר תחתיו, האם תיקן יוחנן שלעולם יפרשו פירוש הפוך מן המקובל? זהו בודאי אבסורד. והרי העיקר הוא תקנת שבויה שעליה נסובה המחלוקת.

באף אחד מן המקורות האלו לא מוזכר קשר למפלגת הצדוקים, אך בפתגם מאוחר המובא בתלמוד אנו מוצאים: "אל תאמין בעצמך עד יום מותך, שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי" (ברכות כט.). יש להניח כי יוחנן כהן גדול, בהאזינו לעצת יועציו המדיניים לפתוח במלחמה נגד חכמי ההלכה יצר את השיטה הזו של הגוף הפוליטי החילוני, ניגוח הסמכות הדתית על ידי ערעור הלגיטימציה הדתית שלה. אין הגדרה מתאימה יותר למעשה שכזה מאשר "נעשה צדוקי", ואולי אפילו היה שותף יוחנן ביצירת האופי הפוליטי הצדוקי. האמירה של יוחנן מתוארת היטב בתלמוד שם "תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית", הדרך לקיום התורה אינה עוברת דרך הסמכות הרוחנית של הדור, הרוצה ישתמש בה כהבנתו.

מכאן ואילך השתמשו הצדוקים בפירושי התורה השונים לניגוח הפרושים ומוסדות ההלכה. ואנו מוצאים אותם לאורך כל הדרך בויכוחים 'הלכתיים' שונים ומשונים, אף שמן התיאור ההיסטורי נראה שהתורה ודיניה כלל לא הטרידו את מחשבתם, אלא אך ורק המלחמה המדינית - פוליטית בפרושים⁴.

אין הכוונה שכל הצדוקים לא היו בהכרח אלא טרדנים גרידא, מקשנים המנסים בכל הזדמנות את ה'אולי הפוך'. להיפך, מסתבר שהצדוקים אימצו אידיאולוגיה שהיתה קיימת במדה מסויימת, או תימות שריחפו בחלל החברה של ירושלים באותה תקופה. אלא שלא היו רעיונות אלו יצירת הפוליטיקאים הצדוקים, ששכנו בארמונות העיר העליונה ונהנו מתענוגות החיים בסגנון רומאי, אלו לא טרחו לעיין בתורה. העסקנים הצדוקים השתמשו להנאתם ברעיונות של כתות פורשות יהודיות, שרבו כמו רבו בימי הבית השני, ובפרט בסוף ימיו. זהו כנראה פשר הזיווג בין צדוקים לביתוסים, את הצדוקים אנו מוצאים בעיקר בפעילות פוליטית ובהתרסות פומביות, ואת הביתוסים בויכוחים הלכתיים, אך באופן כללי הם משמשים כשמות נרדפים. אין פלא שיוספוס לא ידע כלל מכת הביתוסים, שכנראה לא היה לה שום מעמד מדיני⁵.

ואם בכל אופן ננסה להתמקד בטיעונים שאנו שומעים מפי הצדוקים, הרי שאין אנו שומעים מפהם כלל את הטיעון 'מי אמר שיש תורה שבעל פה', אלא רק ויכוחים פרשניים. אין הצדוקים טוענים בשום מקום שהתורה מסתכמת בספר הכתוב בלבד ואין שום זכות לפרשו, או לטעון שישנן מסורות המוסיפות עליו. הם פשוט אינם מאמינים למסורת הפרושית במקרים שונים, או חושבים אותה כמוטעית, אך לא מצאנו אותם מכחישים את עצם הרעיון של מציאות תורה שבעל פה. בנקודה זו הרי מבחינה מתודית המחלוקת עמם היא ככל מחלוקת בפרטים בין חכמי ישראל, שהרי גם חכמי ישראל בימים ההם נחלקו ביניהם בהרבה מקומות על פירושי התורה.

נכון הדבר שלפעמים מובאים בשמם פירושים הנראים קרובים יותר לפשוטו של מקרא, כגון עין תחת עין - כפשוטו. אך זהו דבר טבעי שאנשים המנסים לבחור את דרכם בהתעלם מן הסמכות, יבחרו את הפירוש הקרוב לפשוטו והמובן יותר בקריאה שטחית. גם בין חכמינו ישנם הנוטים יותר לפשט וישנם הנוטים יותר

⁴ הצדוקים טענו כי יחיד יכול להתנדב קרבן צבור, לעומתם טענו הפרושים כי כתוב "צו את בני ישראל ויקריבו אלי". פולמוס שלם וארוך זמן נוצר מויכוח זה (מנחות סה.). מה היה חשוב כל כך לצדוקים שיחיד יתנדב קרבן צבור? כנגד ההגיון הפשוט כי אם הקרבן מאת כל ישראל, הרי שהוא צריך לבא מתרומתם, כשלשם כך נועדה 'מחצית השקל' שבתורה. בעל דורות הראשונים משער, שכנראה רצו הצדוקים להשתלט על אוצרות הזהב העצומים שהצטברו בבית המקדש לצורך הקרבת תמידים - כמסופר במקורות רבים כיצד שליטים רבים שלחו עיניהם וידיהם באוצרות אלו-, ולשם כך החליטו לבטל את הצורך ההלכתי בהם. גם אורבך כותב על הלכה זו: "ביטויי ההתנגדות הם מסוף ימי הבית ואף אלה חלשים הם ומוכיחים עד כמה היתה הלכה זו מושרשת" (ההלכה, עמ' 42).

הצדוקים טענו כי חג הפסח צריך לצאת ביום השבת, בהסתמך על הפסוק "ממחרת השבת", אך לצורך כך היו שוכרים עדי שקר שיעידו כי ראו את הירח... אין כאן אלא הישג פוליטי וניגוח הממסד הפרושי, או לחילופין הסתמכות על הלכה פרושית מחודשת אחרת ש'אתם אפילו מזידי'.

⁵ בשם 'איסיים' כולל יוספוס את כל הכתות למיניהן, שהרי כת ים המלח אינה תואמת לגמרי את תיאוריו על האיסיים ובכל המגלות לא מוזכר אפילו פעם אחת הכינוי איסי או דומיו. וכן כת התרפויטים עליה מדבר פילון, ועוד קבוצות משיחיות שונות שזכר להם יש בספרים החיצוניים שיצאו מתחת ידיהם, אבותיה של כת הנצרות הראשונה. ככל הנראה את כולן כלל יוספוס בכינוי איסי, שהרי הוא מחלק את העם לשלושה חלקים, ולא יעלה על הדעת שהאיסיים לבדם היו חשובים מספיק להיות במדרגה מדינית אחת עם הפרושים והצדוקים, בכל ספרות חז"ל אינם מוזכרים כלל בשם זה, ואולי פעם אחת בשם 'כת טובלי שחרית' בתוספתא מסכת ידיים (ב כ, וברמז: ברכות כב. השוה ירושלמי ברכות ג ד). כל התיאור של מסדר ומשטר האיסיים אצל יוספוס לא בא אלא להראות שגם אצל היהודים ישנן אסכולות שונות של דרכי חיים, כמו אצל היוונים. מכל הכתות הפורשות וההזות הרכיב לו יוסף פאזל של 'מסדר' איסי, שספק אם יש למצוא לו זכר בעוד מקור היסטורי או ארכיאולוגי. ובפרט פילון הגדיל לצייר את האיסיים כמסדר פילוסופי, בקומראן בכל אופן נמצאו עקבות לקיומן של נשים וכן תכשיטי נשים, מה שמלמד שלא חיו באמת חיי פרישות.

לדרש (ראה הקדמת רד"ל לפרקי דר' אליעזר). הפירוש המסורתי של 'עין תחת עין' הוא בודאי נקודה טובה מאד לניגוח (לגופו של ענין ראה להלן: פשט ודרש).
אורבך כותב:

✓ "עובדה היא שהמחלוקות האותנטיות בין הצדוקים לבין הפרושים, כגון ניסוך המים, ממחרת השבת, חיבוט ערבה, ואפילו נתינת הקטורת בקודש הקדשים, אין מקורן בהבדלי פרשנות, כלומר בהבאת ראיה מן הכתובים", (א"א אורבך, מעולמם של חכמים עמ' 181).

הצדוקים עצמם השתמשו גם בחוקים שמחוץ לתורה, כמסופר במגלת תענית: "מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזרות... וכשהיו יושבין ואדם שואל ומראין לו בספר, אומר להם מנין? לא ידעו להביא ראיה מן התורה" (מגלת תענית).

✓ "הצדוקים גם הם לא שללו מסורת שבע"פ, שהרי ברור שאין לתורה שבכתב עמידה ללא פרשנות ודקדוקי הלכה שמחוצה לה. גם הכהנים הצדוקים נזקקו כחבריהם הפרושים לפרטי הלכות בעבודתם במקדש ולא נהגו במקום כה מקודש באימפרוביזציות. עיקר המחלוקת היתה בגופי ההלכות עצמם... כהניהם היו רגילים להורות מתוך הכתב, ומסורות שנצטברו אצלם בדיני ממונות ונפשות העולם כולם בספר אחד שנקרא ספר גזירתא", (ד"ר נ. עמינח, בשדי חמד, תשרי חשון תשל"ט, עמ' 72).

✓ ההיסטוריון ישעיהו גפני כותב: "מחלוקות אחרות כגון טומאת ידיים נזקי עבד ואמה (ידיים ד' ו' ז' ושם גם ענינים אחרים) ושאלת ירושת הבת ובת הבן (תוספתא ידיים ב' כ') מלמדות שאין היחס לתושבע"פ הגורם היחיד לחילוקי הדעות, שכן גם הצדוקים אינם מביאים ראיה מהתורה אלא מנסיים לקיים קבלה שבידיהם", (אנצ"ע, פרושים וצדוקים).

✓ ראה מבא המקרא של מ.צ. סגל עמ' 821 שמוכיח כי הצדוקים הודו בגזרת טומאת כתבי הקדש, והתווכחו רק על גזרת טומאת ידיים מחמת כתבי הקדש.

דוד פלוסר אומר: "הצדוקים היו קונטרה-רבולוציונרים, כלומר, שמרנותם הביאה אותם להמצאת דעות מנוגדות לדעת כלל ישראל, לדעתם של הפרושים והחכמים. כלומר: מתוך התנגדות להתפתחותם הם חזרו עוד צעד אחורה, וצעד זה היה לפעמים פרי המצאתם" (פלוסר, יוספוס פלביוס, משרד הבטחון 1985, בפרק: כתות בימי בית שני).

ובכדי שלא לקפח שכר בדיחה נאה, נעתיק גם את ההסבר המעמיק של החוקר שלמה רובין (מצוטט ב: בין יהדות ליוונית, עמ' 266): 'כידוע' השפעה עצומה היתה לדת הפרסית ולאמונותיה על היהדות, אלא שההשפעה היתה כמובן רק על הרובד העממי כדוגמת הפרושים, הצדוקים הראצינלים לא הושפעו חלילה מרעיונות כאלו (אלא שדמותם סולפה, שוב, כמובן, בתלמוד כפופים). הצדוקים הם אלו שנשארו בירושלים (עיר צדק) והפרושים הם מי ששבו מארץ פרס (פרסים-פרושים)⁶. עתה צא ולמד כמה גדול כחה של האמונה הפרסית המופלאה, שאף שלא שרדה בארצה ומולדתה, מכל מקום העמידה יהדות לאלפיים שנה ויותר, ולעומתה מה דל כחה של היהדות המקורית, אנשי הצדק השמרנים והרצינאלים שנכחדו להם עם חורבן מבנה אבן בירושלים.. (רנ"ק במורה נבוכי הזמן, יודע לספר שהשם המקורי היה 'צדיקים', והוא עוות כדי לגנותם..).

אין ספק שהצדוקים, כנושאי דגלה של התרבות היוונית ההלניסטית, השתמשו בכל הטיעונים האגנוסטיקניים של פילוסופי יוון. והפרושים השמרנים החזיקו במסורת אבות, כמנהג בני קדם, העברים ושאר בני שם והמזרח. הצדוקים יכלו להציע פרשנות חדשה לכתבי הקדש, בדומה לפרשנויות שונות שהציעו חכמי יוון לכתבי הומירוס. שהרי אצל היוונים לא היתה מסורת אחת אחידה וקדושה, כפי שהיתה ביד ישראל. רק גיחוך הוא לטעון כי הצד שהתהדר בתרבות היוונית, שנטה לתענוגות העולם, הוא הוא הצד השמרני.

⁶ לפי זכריה פרנקל (דרכי המשנה פרק ב') האיסיים של יוספוס הם הפרושים של חז"ל. לאחר שנתגלו מגילות ים המלח, אין לנו לומר אלא "מי יגלה עפר מעיניך זכריה?". גם אם אין הקבלה מלאה בין האיסיים לבין יושבי קומראן, עדיין רואים אנו את סגנון הכת כמשקף משהו שקרוב לאיסיים, הרבה יותר מהרעיון ההזוי שהפרושים עונים לתיאורו של יוספוס. כך לגבי התיאוריות של רחל אליאור, הרואה בכת ים המלח את הצדוקים, קשה להתייחס ברצינות, שכן אין למצוא שום הקבלה בין משהו שמסופר במקור בן הזמן על הצדוקים, ובין מה שאנו רואים בכתבי ים המלח.

ליברמן אומר :

✓ "העיסוק בנוסח המקרא, והעיסוק בנוסח כתבי הומירוס יש בהם צדדים שונים מפתיעים, פרט להפרש עיקרי אחד. הנוסח הקדוש של המקרא הפכו בו יהודים, שיחס הכבוד והיראה שלהם בכל דבר שבאמונה אינו צריך הטעמה. נוסח כתבי הומירוס, אף הוא טכסט דתי, הפכו בו יוונים שלעומת היהודים מפורסמים היו בקלות ראשם אף בתחום הדת", (ש. ליברמן יונית ויונות בא"י עמ' 169).

בעיני המלומד' יל"ג, מובן כי כל הויכוח בין הצדוקים לפרושים היה על לא דבר, בזבוז זמן : הקורא בודאי יקראני בדאי / כי היתכן שבשביל נקודה קטנה אחת / יבאו שני אנשים גדולים למריבה מתלקחת / ולבית דין יהיו עולים? / אכן מה כל המחלוקות שהיו ביהודה / אם לא בשביל איזו אות או נקודה / פירושים קלושים ודקדוקים דקין / אתין וגמין אכין ורקים? / בשביל מה בשנים ראשונות נקרא בית ישראל לקרעים / ויהי לכתות שונות / לפרושים וצדוקים רבנים קראים? / גם בימינו עתה מה כל הקטטה? (יל"ג, "הסוס והסיס"). ואכן מה כל הקטטה? כן תורה שבעל פה, לאו תורה שבעל פה, שבו בטרקלין והתענגו על שיר נאה בחרוזים! כי מחר נמות. כל מערכת משפטית מחייבת מטבעה דיון על הגבולות של כל הגדרה, ובית הדין צריך להכריע בשאלות כאלו, כל גבול הוא בהכרח 'קוצו של יוד'.

הקראים

שונה הוא טיעונם של הקראים, כאשר הופיעו לפתע על במת ההיסטוריה, כאלף שנה לאחר קודמיהם הצדוקים. הקראים קבלו כעיקרון הנחת יסוד הקובעת כי כל הצריך לקיום התורה כבר כתוב בה, אין צורך בתורה שבעל פה, ולא בתקנות חכמים, "חפישו באוריתא שפיר". הגורם ההיסטורי להופעת הקראים, הוא כנראה ההתקבלות הסופית של התלמוד כסמכות בלעדית, כאשר ישיבות הגאונים משמשות כתובת יחידה להכרעת ההלכה. מצב זה היווה חידוש עבור קהילות שונות בפזורה היהודית שישבו מקדמת דנא במקומם, עוד מן התקופה שבבל לא היתה הסמכות היחידה. התקבלות התלמוד אצל רוב העם עוררה ריאקציה אצל המיעוטים שהיו מחוץ לקונצנזוס, (ראה למשל מסעות רבי עובדיה מברטנורה, בתוך "אוצר מסעות", המתאר קהילות שונות שלא קבלו עדיין את התלמוד). אך האם יכלו או ניסו הקראים להוכיח, מתוך מיקומם בהיסטוריה, כי אכן לא ניתנה בסיני תורה שבעל פה? או שמא נהנו מן הספק, והסתפקו בכך שלא ראו הכרח להאמין למסורת הרבנית? אין אנו יודעים, אך כאן אנו שומעים לראשונה את השאלה "מי אמר שיש תורה שבעל פה?" אליה נתייחס בפרוטרוט בהמשך. להגותם ושיטתם של הקראים נקדיש פרק להלן (פרק ה', הדרש).

מחקר המקרא

מחקר המקרא כפי שהתגבש במאה ה-19, רואה את התורה כיצירה אנושית, פרי הישגים של דורות רבים. מכאן ברור שאין להניח לפי שיטה זו את מציאות האירוע של מתן תורה בעל פה בהר סיני, אם כי אין שלילה עקרונית שישנם אי אלו פרטים שלא זכו להיכתב והועברו במסורת. לפי תפיסת מבקרי המקרא הרי התורה שבכתב היא תוצאה של התורה שבעל פה שהיתה בישראל.

הרי שראשית עלינו לבחון את השאלה המהותית, שאלתם של הקראים : מי אמר שיש תורה בעל פה חוץ מן התורה שבכתב, האם אפשר להוכיח זאת? רק אם נקבל כעובדה את מציאות תורה שבעל פה, נשאל את שאלתם של הצדוקים : מנין לנו שהתורה שבעל פה שביד הפרושים-הרבנים היא התורה שבעל פה המקורית, איך נדע שלא הומצאה ביום מן הימים? ורק לאחר מכן נזדקק למחקר המקרא, העומד מן הצד, לבחון את הרעיונות השונים שהציעו חוקרים במשך הדורות.

קדמותה וסמכותה של תורה שבעל פה

השאלה הקראית "מי אמר שיש תורה שבעל פה"? הנראית כתמימה ואלמנטרית, טומנת בחובה הנחה שמויה, ה'מזמינה' גם היא שאלת תם של 'מי אמר'. מי אמר שיש תורה שבכתב? התיאור ההיסטורי מלמדנו כי משה עלה להר סיני וקיבל שם את התורה, כפי שהוא מספר בעצמו: "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב... ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אותם בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה". משה מתואר כשופט את העם מבוקר ועד ערב מיד אחר מתן תורה (שמות כ), מכאן ואילך אנו מוצאים אותו מדבר עם ה' פעמים רבות ושומע ממנו צווים (שמות לד לד), כאשר היה משה מגיע לאהל מועד היה הקול מדבר אליו (במדבר ז פט). משה קיבל את התורה אם כן מפיו של ה'. במשך ארבעים שנה לימד משה את בני ישראל תורה. במשך כל האירועים האלו לא מוזכר כלל ספר תורה, לא מוזכר שהתורה שניתנה בתמצה באיזה ספר, ושהוא יהיה יסוד הדת היחיד. התורה ניתנה בעל פה ונלמדה מפי משה לאזני בני ישראל, במשך ארבעים שנה לא ידעו כלל בני ישראל כי הם אמורים לקבל ספר שיכיל את כל חוקי התורה.

נכון הדבר כי לקראת הסתלקות משה מתואר כיצד הוא כותב את ספר התורה, אך האם מוזכר באיזה מקום כי הספר מכיל את כל התורות הגדולות שניתנו במשך ארבעים השנים האלו מאז מתן תורה, או אפילו את כל החכמה שקיבל משה בהיותו ארבעים יום על הר סיני? בפרקי הזמן האלו ניתן ללמוד הרבה יותר מאשר הצוויים הקצרים שבתורה, וכלום לא בקשו בני ישראל הסברים מפורטים יותר במשך ארבעים השנים האלו? תורה שבעל פה אינה פרשנות של תורה שבכתב וכיוצא בזה, אלא להיפך: במתן תורה ניתנה תורה בעל פה, צוו מצוות, ונאמרו דברים רבים למשה, על הר סיני, ובאהל מועד במשך ארבעים שנה. זו התורה עליה מדובר לאורך כל ספר התורה המתאר את ההיסטוריה, ואין בתורה כל זכר להנחה הקראית כי הספר שמשה כתב בסוף ימיו ממצה ומכיל את כל התורה שקיבל משה. "התורה" היא הברית בין ישראל לה' והחוקים, ולא ספר התורה. "ספר התורה" בודאי חשוב ובסיסי אך אין הוא אלא ספר, האם מובן מאליו שהתורה והברית מסתכמים אך ורק במה שיהיה כתוב בספר זה? המונח המפורסם 'מתן תורה' מתייחס לאירוע שהתרחש בשנת ב' תמח' ובו ניתנה תורה בעל פה בלבד. נתינת ספר התורה בערבות מואב אינה 'מתן תורה'! עצם קיומו של ספר משנה תורה מלמדנו על קיום תורה שבעל פה, שהרי רואים אנו פרשות שנאמרו בתחלה, ולאחר מכן נאמרו שוב ונוספו עליהן פרטים. לכן אפשר לחשוב כי בכל הפרשיות האחרות שלא נשנו בערבות מואב, גם היו פרטים נוספים שמשה יכל לאמרו.

התיאור ההיסטורי אינו מתאר אלא מתן תורה בעל פה, וכך מתבטאים חכמינו "תורה רובה בעל פה ומיעוטה בכתב, שנאמר (הושע ח) אכתוב לו רובי תורת" (גיטין ס:). "תורה שבכתב מעט תורה שבעל פה הרבה" (שהש"ר א כא). ובמקום אחר אמרו: "נתן הקב"ה לישראל שתי תורות תורה שבכתב ותורה שבעל פה", (במדבר יד י). הרי שלא תפסו את התורה שבעל פה כפירוש התורה שבכתב בלבד או כדבר טפל לה, אלא כתורה לעצמה. כך גם בכתבי יוספוס מוזכר קיום התורה כ"חוקי האבות", ולא כפירוש הספר, התורה נתפסה כחוקים העוברים מאב לבן ומדור לדור, ולא המפוענחים מתוך ספר. וגם כאשר מוזכרת כתיבה כל שהיא, מוזכרת תורה שבעל פה עמה: "כתוב זאת זכרון בספר, ושים באזני יהושע", (שמות יז יד). ה' כרת ברית עם אברהם, אשר "ישמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", (בראשית יח יט), מבלי שמוזכר שום ספר, או שיש צורך בספר של החוקים בכדי לכתוב ברית. דבר זה עולה בקנה אחד עם התפיסה הקדומה המוכרת לנו יפה כי יסודות החכמה והדת עוברות במסורת אצל הזקנים והחכמים, ולא מתוך ספר נלמד. כפי שכותב פילון:

✓ מנהגים הם חוקים שלא נכתבו, הכרעות של אנשי קדם אינן חרותות בלוח אבנים או בניירות שעש יאכלם, אלא בנפשותיהם של אלה שיש להם חלק באותה החוקה. כי מלבד הנחלות חייבים הבנים לרשת מהוריהם את מנהגי האבות שעל פיהם נתחנכו ושעמהם חיו מילדותם, ואין לזלזל בהם משום המסורת הבלתי כתובה", (פילון, "משה").

✓ "המסורת החיה באומה בקבלה מדור לדור היא עובדה היסטורית חשובה שיש להביא בחשבון בכל חקירה כנה השואפת להיות חפשית מדעות מוקדמות ומהנחות אפריוריות. וצדקה קבלת רז"ל שהתורה שבעל פה, כלומר המסורת החיה באומה, ניתנה ביחד עם התורה שבכתב. יתר על כן בכמה פרטים קדמה מסורת זו לדברים שבכתב", (פרופ' מ.צ. סגל, מסורת ובקורת, י-ם תשיז', מבא).

✓ "תיכף כשהתחילו לקרוא את התורה ואת שאר הספרים הקדומים התחילו בהכרח גם לפרש אותם. כי בלא פרוש, בלא תורה שבעל פה, אי אפשר להבין לא רק את החוקים שבתורה אלא אף את הסיפורים שבה, אותו הסגנון הקצר והמצומצם שנותן רק כללים ועוזב את הפרטים להבנת הקורא. אתה מוצא גם בחוקים גם בסיפורים שבתורה ובשאר כל ספרי המקרא. וכן גם כמה מדברי הנביאים לא היו כבר ברורים ומובנים כל צרכם אף לקוראים וללומדים בדורות שאחריהם אפילו בימי המקרא ולכן יש לשער שכבר בימי המקרא נתפתחו מעין השלמה ופירוש בעל פה דוגמת המדרש שאנו מוצאים בדורות שאחרי המקרא. מדרש זה היה מיוסד על מסורת שבעל פה ולפעמים גם מסורת עתיקה כדברי הכתוב עצמו, ועקבותיו של מדרש זה נמצאים בכמה מקומות במקרא, כך למשל הושע יב ה.. הוא פירוש מדרשי לבראשית לב כו.. תהלים עח כו'- לא' הוא פירוש מדרשי לבמדבר יא' לא'-לב'. תהלים קו' כח' הוא פירוש לבמדבר כה' ב'. תהלים קו' לג' פירוש לבמדבר כ י. וכן גם בנוגע לחוקי התורה: יהושע ה יא' חוזר אל ויקרא כג יד ומפרש אותו. ישעיה נח יג' מפרש את מצות קדוש השבת בשמות כ ח. ועוד כאלו. מרובים הם הפירושים בדרך המדרש בס' דברי הימים לענינים שבאו בספרים שקדמוהו. וכן מצאנו בס' דניאל ט' פירוש בדרך הרמז למספר שבעים שנה שבנבואת ירמיה", (מ.צ. סגל, מבא המקרא עמ' 2-981).

התורה מוזכרת בנביאים בעשרות מקומות, וחוקיה גם הם נזכרים בהם בעשרות ומאות מקומות, אך לא מודגש בהם דוקא ענין ספר התורה. מדובר רבות על הברית שנכרתה במדבר בימי הנעורים, על חוקים משפטים ותורות, אך את התורה דורשים מכהן ומנביא. בהרבה מקומות אנו מוצאים את דיני התורה בנביאים 'מפותחים' יותר מאשר בתורה, וכוללים פרטים נוספים (פירוט להלן). התורה חיה בלב העם כפי שהורים הכהנים והנביאים, ולא דוקא כספר. יאשיהו מצא את "ספר" התורה, לא את התורה. ראה למשל דברי בנימין מזר (באנצ"מ ערך אימוץ), המצטוט מארבעה עשר מקומות בתנ"ך שמוכח מהם על מנהג האימוץ פרטיו וטקסיו כיצד נהג בישראל, ואעפ"כ לא נזכר בתורה חוק זה, וברור שהיה בעל פה ביד זקני ישראל. הנביאים מתייחסים לתורה כמדברת מתוך גרונם של הנביאים בכל הדורות: ודניאל המביא את ספר התורה על כל המשתמע מכך, מייחס את החטא לאי ציות לנביאים! וכך הוא אומר (פ"ט):

"ה' לנו בשת הפנים למלכינו לשרינו ולאבתינו אשר חטאנו לך לה' אלהינו הרחמים והסלחות כי מרדנו בו ולא שמענו בקול ה' אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים וכל ישראל עברו את תורתך וסור לבלתי שמוע בקלך ותתן עלינו האלה והשבעה אשר כתובה בתורת משה עבד האלהים כי חטאנו לו ויקם את דברו אשר דבר עלינו ועל שפטינו אשר שפטנו להביא עלינו רעה גדלה אשר לא נעשתה תחת כל השמים כאשר נעשתה בירושלם כאשר כתוב בתורת משה את כל הרעה הזאת באה עלינו ולא חלינו את פני ה' אלהינו לשוב מעוננו ולהשכיל באמתך וישקד ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה' אלהינו על כל מעשיו אשר עשה ולא שמענו בקלו".

וכך עזרא אומר (פ"ט):

"ועתה מה נאמר אלהינו אחרי זאת כי עזבנו מצותיך אשר צוית ביד עבדיך הנביאים לאמר הארץ אשר אתם באים לרשתה ארץ נדה היא בנדת עמי הארצות בתועבתיהם אשר מלאוה מפה אל פה בטמאתם ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם ובנותיהם אל תשאו לבניכם ולא תדרשו שלמם וטובתם עד עולם למען תחזקו ואכלתם את טוב הארץ והורשתם לבניכם עד עולם".

אך עזרא מצטט כאן פסוקים מתוך התורה כלשונם, יודעים אנו כי עזרא מיחס את התורה בכל מקום למשה, ולא עלה על דעתו כי נכתבה על ידי הנביאים.

גם זכריה כותב:

"ולבם שמו שמיר משמוע את התורה ואת הדברים אשר שלח ה' צבאות ברוחו ביד הנביאים הראשונים.. והארץ נשמה אחריהם מעובר ומשב וישמו ארץ חמדה לשמה" (ז יב).

די בזה כדי לראות כי דבר הנביא החי הוא דבר ה', וגם התורה שממנה הוא מוכיח את העם, נקראת על שמו, הוא הוא שהוכיח את העם מתוך התורה, והוא שהבהיר והסביר מה היא דרישת התורה בדורו. התורה שהיא ספר הברית היתה בודאי נחשבת כקדושה מכל קדוש, אך מרכז החיים היה סביב מנהג זקני הדור ודבר הנביאים שרוב המעשים היו צריכים להיעשות על פיהם.

אין המדובר רק בהתרשמות מתוך ספרי הנביאים, אלא גם בחוק ברור, במקרה שמתעורר ספק הקשור במצוות התורה אנו מצווים:

"כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך, וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו, ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה'. ושמרת לעשות ככל אשר יורוך על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' אלהיך או אל השפט ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל".

המדובר על סמכות מוחלטת של הכהנים, בין בדיני ממונות, בטהרות כמו נגעים ואולי גם דמים טמאים, ובדברי ריבות בין אנשים. הכהנים יורו את המשפט, והעובר על דבריהם יומת. אך לא מוזכר כלל שהכהנים צריכים לבדוק ולדרוש את ספר התורה לשם כך, או להביא הוכחה מן הספר לפסיקתם. בית הדין מקבל בתורה סמכות מוחלטת לקבוע את החוקים עצמם.

השילוב של שני הנתונים האלו: הכרה בכך שלא רק הכתוב בספר הוא מחייב, והכרה בסמכות מוחלטת של בית הדין. נותן לגיטימציה חוקית לכל התורה שבעל פה כפי שהיא בידינו, המסורות הנוספות, וכל פסיקות והכרעות בתי הדין שבכל הדורות.

מכאן ברור כי יש ויש תורה שבעל פה, עלינו רק לברר את מהותה ואופיה, אך התורה מעצם טבעה ניתנה ונמסרה בעל פה. הסמכות היחידה הקובעת במקרה של ספק היא מסורת הזקנים והחכמים. זו שקבעה לנו את התורה שבעל פה שבידינו. כל ענינו של הבירור שאנו מנסים לעשות הוא אך ורק לשם העמקת ההבנה על השתלשלות התורה שבעל פה, שהרי על פי התורה כל מה שתפסוק הסמכות הדתית - בית הדין הגדול - תהווה הוראה מחייבת, אפילו אם יהיו פסיקותיה "המצאות" שלה.

שונה הדבר בזמננו, שהדבר הוודאי ביותר שבידינו הוא ספר התורה, עלינו לשאול האם ניתנו הרחבות והסברים לדינים שבספר התורה, בעל פה בימי משה?

על שאלה זו ניתן לענות בחיוב. מאחר והכל מודים כי במשפטים הספורים המפרטים כל מצווה ומצווה בתורה אין די בכדי לפשוט את השאלות החוקיות הרבות המתעוררות, כל אותם מקרים רבים שההלכה מדברת עליהם. כל אלפי השאלות הנידונות בהלכות שבת, הם בעצם שאלה בפרשנות של המלה "מלאכה", איך וכיצד עלינו לענות עליהן לפי כוונת נותן התורה?

כאן חייב לבא איזה הסבר בעל פה, הסבר שיגדיר את המושגים ההלכתיים שבתורה. קשה להניח כי מושגי ההלכה היו כה קרובים ללב השומעים עד שהבינו מאליהם מה נקרא 'מלאכה' ומה לא, איזה גודל של חור פוסל את הסוכה, ומה עושים במקרה שנפלו כמה טפות חלב לתבשיל בשרי. לפי המתואר בתורה בני ישראל צבאו על משה מן הבוקר עד הערב (שמות כ), מה שמלמד שלא הכל היה מובן מאליו. רבים רבים ממושגי התורה הם חדשים ומקוריים, מצוות מיוחדות וראשוניות, אם באמת הכל היה כל כך מובן, לשם מה ניתנה בעצם התורה..

גם אם היינו מניחים כי באמת כל פרטי ההלכה היו מובנים מאליהם לבני ישראל, הרי באותו הדור בו נתמעטו הלבבות והפסיק הכל להיות מובן מאליו, בודאי היו צריכים הזקנים בעלי ההבנה להסביר את הדבר לצעירים מעוטי הלב והשכל שלא הבינו. ואם כן מדובר באותה התורה שבעל פה עליה אנו מדברים⁷. וכמובן גם אם נניח שלא כך אירע, אלא שההבנה נעלמה, אך הסברים לא באו - אין זה שולל כמובן את סמכות הזקנים והחכמים המפורשת בתורה, הסמכות לקבוע את פרטי התורה "בין דם לדם ובין נגע לנגע" כפי הבנתם.

⁷ אין ספק שמושגים שונים בתורה הם סתומים בשביל הדורות הבאים, ואין אפשרות להבינם ללא מסורת הקדמונים, לדוגמא ראה:

"חלוקת המומים לקבוצות לפי מערכות איברים כפי שהיא מתבטאת במקרא נותנת קצת אחיזה בפירוש המונחים הרפואיים הסתומים הרבה, ויפה העיר הראב"ע: וכללו של דבר אנחנו נסמוך על הקבלה ולא נישען על דעתנו החסרה.. קשה להכריע בפירושם האנטומי פתלוגי המדויק של המונחים", (אנצ"מ ערך מום עמ' 727).

וראה את מליצתו של עפשטיין:

"דבר נרגש ללב היא העלילה, שבאחת מן האסיפות מהרבנים הרפורמים באמריקה, הורו שניים ראשיים מהם, וייס ולילינטל, כי לאחר שעמדו על עומק הדבר בשום לב ובהגיון נמרץ, נוכחו כי התלמוד להם לעיניים בביאור המקרא. מי תכן את נשמת הרפורמים! ", (ר' ברוך עפשטיין, "ברוך שאמר", ברכת התורה).

סביר יותר שהיו גם היו מסורות בעל פה, ואף המחקר מראה זאת - כפי שנביא להלן. התורה ניתנה למען תעמוד לעד עד אחרית הימים (דברים ד ל, לא כט), אין להוסיף ואין לגרוע ממצוות התורה (דברים ד ב), החוקים הם "חוקת עולם" (22 פעמים בתורה), "לדורותיכם" (27 פעמים בתורה). ברור שספר לבדו אינו יכול להוות חוקת עולם לדורות, כאשר המציאות משתנה בכל דור ודור. כיצד מקיימים את רוב התורה ללא שיש בית מקדש? מה עושים ביום הכפורים ללא עבודת המקדש? איך מביאים מעשר כאשר לא עובדים את האדמה? התורה מצווה להמית את החוטאים בעברות מסוימות, אך מה עושים כאשר אין אפשרות להמית בצורה זו? או אין אפשרות להמית בכלל? האם יש לבטל את מערכת הענישה, משום שאין אפשרות לקיימה כצורתה? אין צורך כאן לפרט את כל מאות ואלפי השאלות בהן התלבטו חכמינו שבכל הדורות. לא זו בלבד, אלא שגם מסורת על פה אינה יכולה לפתור את כל הבעיות האלו. התורה ניתנה בכדי שתישמר לנצח, כמות הפרטים המעוררים ספק היא אינסופית, וכיצד יכולים בני אדם מוגבלים להעביר חומר אינסופי? אין ספק שהזקנים והחכמים לא החזיקו באמתחתם תשובות מוכנות לכל השאלות התיאורטיות שבכל הדורות. והרי התורה עצמה מדברת על חילוקי דעות בקרב הזקנים. אין ספק שהסמכות של הזקנים בנויה על כללים מסויימים לפיהם יכריעו הזקנים את הספקות, ולא על כמות חומר אינסופית.

האם ייתכנו כללים שִׁשְׁמְרוּ את רוח התורה במשך תקופה כה ארוכה? ישנה דרך קלה לפטור אותנו מאחריות: אין המחוקק מקפיד כל כך, הדווקנות היתירה המצאה של הדורות האחרונים היא. השאלות התלמודיות דקדוקי עניות הם, העיקר היא רוח הדברים, האמונה שבלב, והרצון לקיים את הסמלים הנאים והמסורתיים. דרך זו עתיקת יומין היא, והיא הולמת יפה גם את טיעוני הרפורמים בזמנם, יחד עם הגישה ה'מסורתית' של זמנינו. אך אין היא עומדת במבחן הבקורת. חוקי התורה אינם המלצות אלא חוקים נוקשים ובלתי מתפשרים, המחלל שבת עונשו מוות, כמו עוד חטאים רבים נוספים. איך וכיצד ניתן להרוג אדם על סמך חוק גמיש ובלתי מחייב, אם אין שום קריטריון מהי "מלאכה", איך ועל סמך מה אפשר להרוג את העושה "מלאכה"? אם היה ניתן לחשוב שמושגים כמו "טומאה" יכולים להיות גמישים ולהיקבע על פי הרגשות סובייקטיביות, באה פרשת מצורע לדוגמא וטופחת על פנינו, עשרות פרטים רבים הכתובים בצורה מפורטת ושיטתית, כל שעה וכל גוון יכולים לחרוץ את גורלו של המצורע שוב ושוב בודקין ומודדים, מסגירים ומחליטים. אם באמת היו העניינים מסורים ללב, האם לא ניתן היה להסתפק במשפט כללי המעורר את לבינו להרחקת המצורע, ואנו כבר היינו יודעים מתוך אינטואיציה מי הוא המצורע, ואיך בדיוק יש להרחיק אותו? כך גם דיני הקרבנות והנסכים המפורטים ומנויים באריכות בתורת כהנים, עם עוד כמה וכמה מצוות, מוכיחים לנו כי דיני התורה צריכים למערכת הכרעה מסודרת יותר מאשר רגשות סתמיים.

המצוות והחוקים שבתורה יוצרים קושי חוקי עצום: בעוד כל מערכת חוקים אנושית בעולם, אינה רואה את עצמה אלא כשכבה המייצגת את מקומה וזמנה. ובדאי כל מחוקק הבין כי עם השנים יתווספו אל חוקיו עוד חוקים טובים ומועילים כפי הזמן, או לחילופין יתאימו את החוק למציאות. התורה עומדת וקובעת את עצמה לחוקה נצחית האסורה בתוקף בשינוי. אפילו נביא שיורה לשנות דבר מן התורה - דינו מיתה (דברים יג ו). חוקים נצחיים חייבים סמכות נצחית לצידם, אך סמכות זו חייבת מקור סמכות, שהרי לו נקים סמכות העושה ככל העולה על רוחה - נעשה מתן תורה חסר משמעות, כי אז יהיה הכל נתון לחסדי השופטים שבכל דור, בדיוק כמו בכל אומה ולשון בעולם. ובלשון אחר: מגמת החוק האוסר בכל תוקף שינוי הוספה או גירעון עד כדי עונש מוות, אינו עולה בקנה אחד עם סמכות רחבה לזקני כל דור. גם אם בדורינו הסמכות ההלכתית אינה משנה מוסיפה או גורעת דבר בדיני עבדים, הרי היא קובעת כל פרט בדיני העסקת עובדים, הרלבנטיים יותר בזמננו. תחום זה פתוח בפני הסמכות ההלכתית להוספה גריעה ושינוי כפי הבנתם.

המסקנה המתבקשת בהכרח היא שלשופטי כל דור ודור, פוסקי ההלכה היהודית, תהיה מערכת כללים קבועים לפיה יוכלו להכריע בכל השאלות ההלכתיות המתעוררות, ולהתאים את המצוות היסודיות לכל התנאים המשתנים. לפי כללים אלו יוכרע האם שימוש בטכנולוגיה חשמלית היא "מלאכה" בשבת, האם פיטום אווזים הוא צער בעלי חיים, והאם אתרוג מהונדס גנטית כשר לברכה. סמכות חכמי ההלכה תהיה להשתמש בכללים כפי הבנתם, וכך יצטרפו למלאכת יצירת התורה שבעל פה. מי שמכיר את המערכת ההלכתית, יודע שאין זו רק מסקנה מופשטת, אלא גם מציאות. מציאות בשטח היא שהחשיבה ההלכתית אינה מותירה מקום להוספה שינוי וגירעון בקביעת ההלכה. גם בקביעת הלכות פועלים, 'מוכרחים' הפוסקים למסקנותיהם ע"י שימוש בכללי ההלכה. מרחב הפסיקה הינו בתוך ועל פי כללי ההיסק ההלכתי.

אנו מציגים כאן במכוון את הדברים כמסקנה פילוסופית, כדגם אידיאלי, מבלי לגעת בשאלה ההיסטורית על "תורה שבעל פה" שניתנה בסיני, בה נדבר להלן. בכדי להדגיש את הרעיון ההכרחי העומד מאחורי מערכת הכללים של תורה שבעל פה. אין דרך אחרת לקיים תורת נצח, מבלי כללים נצחיים, שיוכלו להשתמש בהם בכל דור. לכן אין תוקף לטיעונים כמו: האם באמת בדורו של המלך אחאב השתמשו כך בתורה? שהרי זהו בדיוק הטיעון, אם באמת לא השתמשו כך בתורה, אין פלא בכך שנכשלו וגלו מן הארץ. עד שאתה מנסה לדון האם לזה בדיוק התכוין המחוקק, שים לב כי בעצם קביעתו של המחוקק כי התורה תהיה נצחית, בצד רצונו שתהיה מחייבת - כלול שתהיה מערכת כללים להכרעת הספקות. אפילו לא היינו מכירים כזו, חובה היתה עלינו להמציאה.

שומה עלינו לברר את מהות הכללים לפיהם מוכרעות השאלות העומדות לפתחה של תורה שבעל פה, ואת מקורותיהם, ודרכי השימוש בהם. אליהם נגיע בפרק ג', לאחר שנראה בפרק הבא קצת מן התיעוד ההיסטורי על תורה שבע"פ.

✓ פרופ' ישראל תא שמע כותב: "קדמות התושבע"פ - ואולי אף קדימתה לתושב"כ - ברורה מכך שהתורה שבכתב עצמה כבר מניחה את קיומה - במקביל - של תושבע"פ. אי אפשר לקיים את התושב"כ ע"פ פשוטם של הכתובים בגלל ריבוי סתומותיהם ורבות ההלכות במקרא החסרות פירוט מינימלי (לשוני ועניני) והעומדות בסתירה אהדדי. הלכות מרכזיות כמו הלכות שחיטה נקבעו מתוך הישענות מפורשת על חומר שאינו כלול בתורה, או שנזכר בדרך העברה בלבד, כהלכות גירושין. דיני ענשין למשל פורטו פירוט מינימלי בתורה ולא פורט סוג העונש לכל חטא. מקרים של בירורים בע"פ כבר מפורשים בגוף התורה", (אנצ"ע ערך תושב"כ ושבע"פ, עמ' 606).

פרק ב' ההיסטוריה מתעדת את תושבע"פ

השתלשלותה של תורה שבעל פה

תורה שבעל פה מורכבת אם כן ממסורת הלכתית, וממסורת של כללי הכרעה. אם בזמן נתינת התורה הגיעו מקבליה להבנה מלאה של החוקים אותם קיבלו, הרי במשך הדורות התעוררו עוד ועוד ספקות, מה נשאר בדינו מתוך המסורת הקדומה הראשונית, ומה הוכרע ע"פ כללי תורה שבע"פ?

במבט ראשון שאלה זו נראית מוזרה, שהרי למרות שתורה בעל פה מדברת על מאות הלכות בכל מצוה ומצווה מן התורה, המדובר הוא במצוות הנוהגות בכל יום ובכל שעה. האם ייתכן כי בשנים הראשונות לנתינת התורה חשבו כי "פתיל תכלת" אותו מצווים לתת על כנף הבגד, הוא מין חוט המופק מעשב ירקרק, ורק לאחר תקופה הוחלט כי המדובר בחוט צמר הצבוע בדם חילזון. החלטה שכזו בודאי תהיה תמוהה בעיני אלפי אנשים שנהגו כמו אבותיהם מימים ימימה. 'אם הפירוש המקורי הוא כדברך, מדוע המסורת היתה להיפך', יטען כל העם כולו, כנגד המבקשים לשנות (ונוכח כי נביא המבקש לשנות את התורה דינו מיתה, כך גם דינו של אדם המורה נגד הכרעת הזקנים כפי דברים יז יב).

אכן, תקלות קורות. אפשר להסביר, כי בנדון פתיל תכלת אירעה טעות מצערת, מכיון שלפני כמה דורות היתה מגפת חלזונות, הוחלט כהוראת שעה לעבור לחוטים מן הצומח, ובמקרה נשכח ענין זה מרוב זקני הדור ההוא. אך כמה מצוות אפשר לשנות ע"י מניפולציות כאלו? אי אפשר לתלות תורה שלמה בצירופי מקרים מוזרים, לכן ברור שעל פרטי המצוות הנוהגות, רובם ככולם, ישנה מסורת כללית. המסורת הדתית, הדבקות והשמרנות בפרטי פרטים בנושאים של דת ופולחן. היו אבן יסוד בכל תרבות מעמי קדם.

אלא שכאן מסתעף הענין על פי השקפתו היסודית של החוקר. חוקרי המקרא של המאה ה-19, שראו את התורה שבכתב עצמה כנוצרת תוך מאות רבות של שנים, בודאי לא יכלו לקבל את הטעון הפשטני, כי המצוות נהגו מיום נתינתם בסיני. עם דעה זו אין לנו עסק כאן. אך גם ה'משכילים' של אותם ימים, שלא הודו בפה מלא בכפירתם במתן תורה בסיני, לא קיבלו את טעון המסורת כפשוטו. צרות וגלויות רבות עברו על עמנו, טענו הם. לאחר חורבן ביתר כאשר כל היהודים היו רצוצים ומעונים תחת שלטון רומי, שגור על קיום המצוות בעונש מוות, אין פלא שלא היה ניתן לדבר על מסורת ועל ידיעתם של הזקנים. באותם ימים יכולים היו רבי מאיר ורבי יהודה לבדות תורה שלמה מליבם. בדיוק כך רבי עקיבא לאחר חרבן הבית, מי יודע כמה הלכות גדולות נתחדשו על ידיו?

שמעון בן שטח היה נשיא ישראל לאחר מלחמות החשמונאים, ובאותם ימים בודאי נשתכחה התורה, מנין לנו כיצד 'החזירה' שמעון בן שטח? ואנשי כנסת הגדולה שקדמוהו? ועזרא הסופר שהקים את ירושלים ואת התורה שבה מלא כלום, כלום לא יכל לבדות הלכות ומסורות כרצונו?

לא נשארו משכילינו בשאלה, אלא בדו הם בעצמם תיאוריות והשערות. כך תיארו את 'היווצרות' תורה שבעל פה החל מאמצע ימי הבית השני, ועד סוף תקופת התלמוד. הסבירו כל הלכה בגורמים הסביבתיים שיצרו אותה, כל אירוע פוליטי המתועד בספרי יוספוס הפך ליגורם' לאחת ההלכות שבתלמוד, ולא נחו משכילינו מדעתם עד שקישרו בעבותות דרוש את כל ספרי יוספוס וחשמונאים עם התלמוד וההלכות, חבל בחבל ונימא בנימא. וכמובן תלו את הדברים גם באישיותם של חכמינו, עליה היטיבו לעמוד מתוך מאמריהם המפוזרים בש"ס ומלוקטים ב'סדר הדורות'. זוהי תמונת תורה שבעל פה שיצרו משכילינו: פרנקל, רנ"ק, צונץ, גרץ, שיי"ר, וייס, דובנוב, והבאים אחריהם.⁸

⁸הגדילו לעשות כמה חוקרים שטענו כי כל הרעיון של 'תורה שבעל פה' לא הומצא אלא בכדי לשבר את אזנם של הנכרים והמינים, (ראה בלוי: שמות החיבורים של תושבע"פ, ספר הזכרון לפוזנסקי עמ' ה'-יב'. דאוב במאמרו באנגלית Understanding The Talmud pp 257 - 289). קויפמן כבר הוכיח כי אין שום קשר ל"חוקים הבלתי כתובים" עליהם דברו היוונים והרומיים, שכן הדבר בדיוק להיפך: החוקים הכתובים של היוונים היו מעשי ידי אדם ועשויים להשתנות, ואילו החוק הבלתי כתוב שלהם הוא המצפון, ההכרה הבאה מכחו של אלהים, (תולדות האמונה הישראלית כרך ח' עמ' 350, מ. אלון, המשפט העברי עמ' 181).

מ. איש שלום (השלח תרס"א), מעניין שאורבך בספרו 'מעולמם של חכמים' מעלה טיעון דומה) טען כי כל הרעיון של תורה שבעל פה הומצא בכדי להמחיש את איסור כתיבת התרגומים וההלכה, שזה מצדו הומצא לאחר שנצחו הפרושים את הצדוקים, ומאז ליתר בטחון, שמרו את ההלכה לעצמם בסוד. ולקינוח: זה פשר החידה כיצד

אלא שלא נתנו משכילינו את ליבם, שלא הרי דרוש על מסכת אבות, כהרי חקירה היסטורית. על ידי השערות פורחות באויר ניתן להסביר כל מערכת חוקים, מתוך השראתו של כל ספור היסטורי או אגדתי שנבחר באופן אקראי. אם אינך יודע, מוטב שתלמד לשונך לומר איני יודע, משתלעית את קוראיך בתיאוריות בלתי מוכחות. על מדוכה זו עמד הפולמוסן החרדי י. א. הלוי, שבספריו "דורות הראשונים" (פרנקפורט תקס"ו והלאה) מראה בפרוטרוט כיצד רבות מן התיאוריות של משכילינו אינן עומדות במבחן הבקורת, נסתרות מנתונים היסטוריים שונים בספרות חז"ל, סותרות את עצמן, ובעיקר: בלתי מוכחות. הלוי חוזר ומכריז על כללו הישן והטוב: "הכחשה אינה חקירה".

ספרו של הלוי רב ענין לתולדות ספרות ההשכלה, בו נמצא את הסופרים העבריים ניוונים בידיעות התלמוד דרך הספר "סדר הדורות" וציוניו, מעתיקים זה מזה נתונים בצורה משובשת, ומוכיחים את דבריהם מתוך מה שכתבו במקום אחר. הפרשנויות של הלוי עצמו שנויות במחלוקת לפעמים, אך בדבר אחד אין ויכוח: כי הלוי הוכיח מעל לכל ספק בנושאים בהם עסק, שרוב התיאוריות של הסופרים העבריים החדשים הן פורחות באויר ואינן מוכחות. "הנה הלוי החוקר, הפטיש החזק עומד ונוצח את גרץ ואת וייס", (נחום סוקולוב, מצוטט אצל ד"ר ב. מ. לוי במאמר הערכה ל"דורות הראשונים").

שאלת קדמות תורה שבעל פה הינה שאלה היסטורית, והחפץ לחקור אותה יצטרך להשתמש בכלים מחקרניים, בהם חוקרים היסטוריים. לא בהשערות ותיאוריות קלוטות מן האויר. כשאנו אומרים "זו שאלה היסטורית", אין הכוונה כי באמת קדמות ומקוריות תושבע"פ יכולה להיות מוכרעת בכלים היסטוריים, שהרי אי אפשר לבסס מצוות והלכה או דת על הוכחות היסטוריות. אפשר להוכיח נקודה כזו או אחרת, אך סמכותה של התורה שבעל פה היא אך ורק מכח התורה שכתב הממנה את זקני ישראל לשופטים בפירוש התורה והמצוות. וכמובן מתוך אמונה כי זקני ישראל שבכל הדורות התאמצו בכל מאודם להעביר מדור לדור את המסורת ההלכתית.

המחקר ההיסטורי טוב ומועיל רק בכדי לשכנע ולקרב את דעתו של מי שאינו מכיר ואינו מבין את גודל המסירות, מסירות גוף ונפש, של חכמינו בכל הדורות, בכדי למסור את התורה כצורתה. המחקר החדש יכול להאיר את עיניו של מי שהציץ ונפגע, לתקן במקצת את השפעתם הקלוקלת של 'מחקרי' המאה ה-19, שלקחו דוגמאות טפלות בהן הוצרכו חכמים לתקן תקנות, לעקור פרטים בכדי לקיים את הכלל, להוסיף ולחזק את הדת גם כאשר היו צריכים לאסור את המותר לשם כך. והפכום לחזות כל פני ההלכה, כך הציגו את תורה שבעל פה כולה כמניפולציה של חכמים, כאינטרסים קטנים של אנשים קטנים. כאילו לא היתה תורה בישראל עד שקמו חכמי המשנה והתלמוד.

את ראשית המחקר יש לראות ב'תולדות המשנה' של רד"צ הופמן. במאמר קצר הראה הופמן כי המשנה אותה סידר רבי יהודה הנשיא לא נתחברה על ידיו ואף לא בדורו או בדור הקרוב אליו. המשנה מכילה משניות עתיקות עליהן דנים התנאים בכובד ראש, רבי עקיבא ותלמידיו, רבי יהושע ורבי אליעזר, ואפילו בית שמאי ובית הלל - דנים בפירושה ומשמעותה של המשנה הקדומה. הלוי הולך בעקבותיו ומביא רשימה ארוכה של משניות קדומות ועתיקות המשוקעות במשנת ר' יהודה הנשיא, אותן הוא מכנה "יסוד המשנה". אחריהם עסקו בנושא ח. אלבק (מבא למשנה), ואפשטיין (מבואות לספרות התנאים).

מאז ועד היום, מחקרים רבים ושונים הביאו מסקנות חדשות ומעניינות בהקשר לקדמות ומקוריות תורה שבעל פה. נדבר כאן בקצרה על כמה היבטים היסטוריים בתורה שבעל פה. על קדמות ההלכה בעל פה בכלל, וקדמות חיבור המשנה בפרט. על מוסרי התורה במשך ההיסטוריה, ועל ידיעות היסטוריות המתאימות למסורתם. על דעות החוקרים באופן כללי בנושאים אלו, ועל דרכי המסורת בישראל באופן כללי.

א. קדמות ההלכה שבעל פה והמשנה.

התחלפו "סופרים" ב"תנאים"? עד אותו מעשה מפורסם היו הפרושים כותבים את התורה על גבי ספרים, וכדאיתא במגילת אסתר ("ונכתב בספר"), וזהו "סופרים", ומני אז הוצרכו ללמוד בעל פה, על כן נקרא שמם "תנאים"..
עוד הוא יודע לומר (הגורן, ב' עמ' 73) כי גזרת טומאת כתבי הקדש, נגזרה כדי שלא ילמדו הצדוקים את התורה. והרי ברור שהצדוקים אך צייתו לגזרות אלו וחששו מהן.. החוקרים הנוצרים (מצוטטים במבואי מקרא של פרופ' סגל עמ' 821) יודעים להסביר גזרה זו בכך שהנוגע בארון הברית היה מת, והוא הדין (מסתמא) לכתבי הקדש..

כפי שהזכרנו לעיל, את ההלכה שבעל פה אנו פוגשים עוד קודם להלכה שבכתב. התורה ניתנה בעל פה, ובכל מקום שאנו פוגשים את קיום התורה, נעשים הדברים על פי הלכות על פה. החל משנות המדבר, כאשר נולד ספק בחוקים שהיו בידיהם של ישראל, לא הוציאו השופטים הלכה מתוך החוק הקיים, אלא הוצרכו להלכה חדשה בעל פה.

הכוונה כמובן למקרה המקושש: כאשר מצאו בני ישראל איש מקושש עצים ביום השבת, הניחוהו במשמר "כי לא פורש מה יעשה לו" (במדבר טו), למרות שעונש מיתה למחלל שבת נאמר כבר בסיני (בפרשת ציווי המשכן שמות לא יד) "מחלליה מות יומת". לא ידעו בני ישראל באיזו מיתה יש להמיתו, עד שנתפרש להם "מות יומת האיש רגום אותו באבנים", כאשר "רגום אותו" הוא פירוש של "מות יומת" שכבר נאמר. כאן ישנה דוגמא של ספק בהלכה, מקרה שלא היה ידוע לשופטי ישראל כיצד לדון, והקריבוהו לפני משה ואהרן. משה לא ניסה להוציא את ההלכה מתוך החוק הקיים שהיה ידוע לו, אלא הוצרך להלכה חדשה שהיתה אז בעל פה.

אם נתקדם לימי השופטים, אנו מוצאים בספרי הנביאים כמה וכמה מעשים המיוסדים על חוק התורה, אלא שניכרות בהם הלכות נוספות שהיו חלק מהצורה בה קיימו את חוק התורה: גאולת השדה ברות פרק ד' היא על פי דין התורה ויקרא כה', אלא שברות נוספו פרטים שונים שאינם בתורה, כגון לקיחת עשרה אנשים מזקני העיר לשם ביצוע הפעולה. וכן דרך הקנין: "וזאת לפניכם בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו וזאת התעודה בישראל".

כך היבום "להקים שם המת על נחלתו" (רות ד י), הוא דין התורה בדברים כה, אלא שהתורה לא מזכירה רק את אשת האח, ואילו בועז הגואל של רות הוא קרוב רחוק יותר. בודאי אין לראות כאן סתירה לתורה, שהרי כבר אצל יהודה בן יעקב אנו מוצאים אותו כחייב ביבום לכלתו תמר (בראשית לח ע"ר רמב"ן שם).

בימי הבית הראשון נחגג ראש חדש כאחד החגים ובביטול מלאכה, כפי שמעידים הכתובים, ישעיה אומר (א) "חדש ושבת קרא מקרא", (ישעיה א), ובעלה של השונמית תמיה מדוע היא הולכת אל הנביא, הלא "לא חדש ולא שבת" (מלכים ב), אלו הם ימי ביטול המלאכה בהם הולכים אל הנביא לקרא מקרא. בספר שמואל (א כ) משמש יום החדש כניגוד ל"יום המעשה". עמוס (ח) מוכיח את האומרים "מתי יעבור החדש ונשברה שבר והשבת ונשברה בר", והושע (ב) אומר: "יהשבתני כל משושה חגה חדשה ושבתה".

לכל זה אין מקור בתורה שבכתב, ראש החדש אינו מנוי כלל בפרשת "אלה הם מועדי מקראי קדש" (ויקרא כג) הוא מוזכר רק בספר במדבר ברשימת קרבנות המוספים, וגם שם כל החגים המנויים מודגשים כמקרא קדש, חוץ מר"ח.

ירמיה (יז) מוכיח את העם על כך שיש נושאים משא מבתיהם בירושלים, אך לא מוזכר כלל בתורה איסור הוצאה ברשות הרבים, ולפי ההלכה המקובלת אין איסור מן התורה בתוך עיר מוקפת חומה (וגם ירמיה מבדיל במפורש בין הוצאה למלאכה, ראה שם פסוק כב' וכד'). גם חז"ל ייחסו (באופן יוצא דופן) תקנת איסור טלטול במקום מוקף לראשית ימי בית ראשון (ערובין כא). כך מתוך אמנת נחמיה עולה כי המסחר בירושלים היה מושבת לחלוטין בשבת, ולא היה צורך אלא לחזק איסור הבאת מוצרים מן החוץ. גם עמוס המתאונן על "השואפים... לאמר מתי יעבור החדש ונשברה שבר והשבת ונשברה בר" מלמד כי גם בממלכת ישראל לא היה מקח וממכר כלל ביום השבת⁹. כל הדברים האלו אינם מפורשים בתורה ונהגו מכח הלכה שבעל פה.

כאשר יחזקאל מונה את פסולי השירות במקדש, הוא מוסיף עליהם ערל ופרוע ראש (יחזקאל מד), כתוכחה על דין המופר, ולא כתקנה. כך במקומות רבים בנביאים (ראה למשל ש"א ט כד מנהגי מתנות כהונה, ושם יד לד כיצד מתקנים את איסור אכילה על הדם).

תופעה זו של תורה שבעל פה הוכרה במחקר זה כבר:

✓ "יש למצא כמה וכמה מקומות במקרא שמהם אפשר להסיק כי הרבה חוקים ומנהגים מן התקופות

הקדומות שאינם נזכרים במקרא היו נשמרים על ידי בני ישראל כתורה בעל פה בכח המסורת. כך למשל נאמר בספר הברית בקשר עם חוק אמה עבריה "ואם לבנו יעדנה כמשפט הבנות יעשה לה" ואין החוק מפרש מהו משפט הבנות, אין כל ספק כי החוק סומך כאן על נוהג מסוים שהיה מקובל בעם, ואינו רואה כל צורך לפרטו במיוחד. והוא הדין לגבי היתר הגירושין, בספר משנה תורה

⁹חז"ל (שבת קכג) מיחסים את איסור מוקצה לימי נחמיה, ואכן כך יש ללמוד מן המעשה המפורסם בדבר החסידים שמסרו את נפשם למות במערה בזמן גזרות אנטיזכוס, ולא סכרו פי המערה באבנים (ספר חשמונאים פ"ב), החסידים נמנעו כאן רק מאיסור דרבנן של טלטול מוקצה.

נאמר חוק זה רק דרך אגב ובעקיפין, אגב האיסור להחזיר את האשה הגרושה לאחר שנשאה לאיש אחר אף כאן יש להניח שמנהג הגרושין היה מקובל בעם.. (סיכום חוקי התורה, ד"ר שאול ברקלי, עמ' 37 ועמ' 15).

✓ "יצירה שבע"פ היא תופעה כלל אנושית ואנו מוצאים אותה בכל העמים, אצל כל העמים ליד האגדות השירים והאמונות המנהגים הפולחניים והמשפטיים וכיו"ב שנרשמו והועלו על הכתב, היתה גם, בכל רשות ורשות תרבותית, ספורה של יצירה שלא נרשמה. תופעה כזו נתקיימה גם בישראל", (ד"ר נ. עמינח, "מדוע שתי תורות?", בשדה חמד, תשרי תשל"ט).

✓ "אריסטובולוס, המכונה בחשמונאים ב' בשם "המורה של תלמי המלך" חי גם הוא בתחלת מאה זו (השלישית לפנה"ס), כתביו הכילו ביאורים לפרשיות שבספר בראשית וספר שמות, וכן בהסרת ההגשמה מהם, הוא מספר על תרגום קדום של התורה מתקופת פטאגורס וסוקראטס", (יהושע גוטמן, אנצ"ע ערך אריסטובולוס).

✓ "מכל הפרטים שהבאנו: ממצאות שנזכרו בבראשית, מחיי האבות. מקיום בני ישראל בגלות מצרים ואי התבוללותם, מסיפורי התורה. מסתומות שבתורה ומספקותיו של משה, מכל אלה למדים אנו שהיו בעם דינים ומשפטים, מסורות ומנהגות, שחלק מהם היו ידועים אף להדיוטות וחלק מהם לשופטים בלב. אלא הם חוקים בלתי כתובים הרווחים בכל עם בראשית התפתחותו התרבותית. אלא שבישראל היו חתומים בחותמו של הקדוש ברוך הוא שנגלה על אבות האומה", (ע. צ. מלמד, מבא לספרות התלמוד, תשכ"א. קדמות התושבע"פ).

אין ספק כי גם בימי שיבת ציון היו מקובלים בעם בעל פה דינים והלכות שאינם בתורה, כך למשל באמנת נחמיה:

✓ "האמנה מכילה מצוות מן התורה ומצוות שאינן בתורה ושנמנו אחר כך על דברי סופרים (קרבן העצים) ועל דברים מדרבנן (ביכורי העץ)", (אנצ"מ ערך אמנה).

חגי הנביא מזכיר (ב יא) דין אוכל המטמא אוכל, שאינו מדין תורה אלא הוא תקנת חכמים, (ראה פסחים יד: ורש"י).

ההלכה האוסרת את פיתם ויינם של גויים היא מדרבנן, אך כבר דניאל אומר: "וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו" (דניאל א). וברור שאין הוא מציין זאת משום שהיתה זו המצאה אישית שלו, אלא חלק מן המסורת שנהגה כבר קודם הגלות. היה מקובל גם לקבוע תקנות בספר, כפי שמסופר שכאשר תקנו מרדכי ואסתר את חג הפורים, קבעו את ההלכות האלו בספר (אסתר ט' לב). אל זכריה הנביא נשלחת שאלה האם לאחר בנין המזבח בימי שיבת ציון יש צורך להמשיך ולצום בארבעת הצומות הקבועים על מאורעות החרבן (זכריה ז ג):

✓ "כל תאריכי הצומות קשורים איפה במאורעות החרבן.. עם חדושה של העבודה ניטל טעמם ההגיוני של הצומות.. (אבל) חשו האנשים כנראה שאין מאורעות זמנם גדולים עד כדי כך להצדיק עקירתו של מנהג מקובל", (אנצ"מ ערך צום עמ' 694).

ברור מכאן כי היחס לתקנת זקני הדור (בגלות בבל!) לצום היה לא רק כמנהג פופולארי, אלא כהלכה קבועה, שאף שענינם בטל ונבנה המזבח מחדש, ישנה שאלה הלכתית האם אפשר לבטל את חובת ימות הצום האלו. זו היתה הרגשתם ההלכתית של אנשי בית ראשון.

מדרש התורה והכתובים נמצא בצורה ברורה כבר בספר דברי הימים, והאריכו על כך החוקרים (ראה למשל י"א זליגמן: ניצני מדרש בספר דברי הימים", תרביץ מט' עמ' 21). ישנה הקבלה בין יסודות ההלכה השומרונית לבין יסודות התורה שבעל פה: "מקרבתה של ההלכה השומרונית ליהודית נראה שהפילוג התרחש לאחר שנתגבשה ההלכה היהודית הקדם תנאית", (אנצ"ע ערך שמרנים עמ' 125). אלא שזו טעות היסטורית, הקרע אירע בימי הבית הראשון, ומאז לא היתה שום קירבה דתית בין היהודים לשומרונים. שהרי מגוון לחשוב שהשומרונים קיבלו את ההלכה מן היהודים אבל את ספרי התנ"ך דחו וכל ספרי הנביאים בעיניהם הם דברי שקרים וכזבים.

מראשית התקופה ההלניסטית ידועה מחלוקת גדולה בין חכמי ישראל, שארכה דורות רבים, וכולה לא היתה אלא על הסמיכה שאינה אלא סייג מדרבנן בהלכות שבת.

✓ "מחלוקת הסמיכה מעידה על קדמותם של סייגי שבות בשבת ובחגים" (אנצ"ע ערך הלכה). מחלוקת זו החלה מתקופת יוסי בן יעזר, דרך יוסי בן יוחנן, יהושע בן פרחיה, נתאי הארכלי, וכו' (משנה חגיגה ב ב), דהיינו מימות אנטיוכוס אפיפנס. ראב"י מספר (סנהדרין מו) כי "בימי יונים" נסקל אדם שרכב על סוס בשבת, גם זו תקנת חכמים שאינה נזכרת בתורה, שהגיעה לכדי דין מות!

החוקרים מכירים בקיומם של הלכות בעל פה רבות עוד מראשית ימי הבית השני: ✓ "ספר יהודית שהוא לפי מסקנות המחקר החדישות מן התקופה הפרסית, מכיר בהלכות שאינן מפורשות במקרא כגון אסור הצום בערבי שבתות וערבי ראשי חדשים ובשבתות ראשי חדשים מועדים וימי שמחה, תפלות מנחה בשעת הקרבת הקטורת, אסור אכילת לחם הגויים (כמו בס' דניאל. נב. מוזכר גם אסור יין גויים – יהודית יב א, איסור שמן הגויים מוזכר בקדמוניות היהודים א ג יב בקשר לחוק מיוחד שחקקו היוונים בנושא עבור יוצאי הצבא היהודים). ספר דניאל מספר לנו (ו יא) על תפלה שנהגו להתפלל שלש פעמים ביום בכיוון לירושלים, גם הפאפירוסים הארמיים שביב מספרים לנו על עניני כתובה ודיני פסח. החסידים שבימי מתתיהו לא היו עושים שום פעולת מלחמה ביום השבת עד שהתיר בית דינם של החשמונאים מלחמת מגן (חשמונאים א ב לד, מ). כפי שיוצא מן הספרות התלמודית כבר היו סייגי שבת ידועים באותה תקופה בכל חומרתם, תרגום השבעים שנתחבר קודם זמן החשמונאים מתרגם לפעמים לפי ההלכה המקובלת בתלמוד¹⁰ (ונקרב בעה"ב אל האלהים – ונשבע, ממחרת השבת – ממחרת יו"ט הראשון, וכן אין לו – וזרע אין לו, ועוד). דמטריוס, סופר הלניסטי שחי באותו זמן, יודע שגיד הנשה חל רק על בשר וצאן, פסודו אריסטיאס יודע כנראה על תפלין של יד, וכן מוצאים רשמי הלכה אצל פסודו פוקילידס, מכאן שההלכה שבתורה שבעל פה כבר קיימת היתה קודם לאותה תקופה שבה נתייחדו הפרושים בנושאי ההלכה ומטפחיה" (מתוך אנצ"ע ערך הלכה)¹¹.

המסורת על פה היתה חזקה אף יותר מספרי הכתובים, ולפעמים מביאים חז"ל הלכה ממסורת על פה מבלי לציין שהדבר עולה גם מתוך הכתובים הקדמונים. כך מספרים חז"ל כי מסורת עתיקה מימי שמואל הנביא קבעה שעל אף איסור התורה על ביאת עמוני בקהל ה', הרי ש"עמוני ולא עמונית". הקורא הספקן יוכל אולי לחשוב כי אין זו מסורת ברורה שהגיעה אליהם בשם שמואל, אלא הבנה כי שמואל הנביא שבודאי ידע את המסופר במגלת רות, ואעפ"כ המליך את דוד כנראה סבר שיש איזה שהוא היתר לדבר, ויש לשער כי

¹⁰ יש להוסיף כי תרגום השבעים הושפע גם מנוסח התפלה! (אורבך, חז"ל אמונות ודעות, עמ' 16).
¹¹ בספרים החיצוניים ישנן עדויות נוספות על קיומה של הלכה מלבד הכתוב בספר התורה:
 • בספר טוביה (א ז) מוזכר המושג ההלכתי "מעשר שני". ושם (ז יג יד) מוזכרים נישואין "ע"פ תורת משה" ע"י כתיבת ספר וחתומה. שזו כנראה הכתובה, או שטר קדושין, ששניהם נתפרשו רק בדברי חז"ל.
 • באגרת אריסטיאס (קמו) מוזכר כי העופות הטמאים הם דורסים (סימן טהרה שמוזכר רק בחז"ל). ועל מצות תפילין הוא אומר: "וכן ציוה המחוקק בדברים ברורים לקשור את האות סביב היד".
 • בספר יהודית ובן סירא מוזכרים שבעת ימי אבלות. ביהודית (ה ו) מוזכר איסור הצום בשבת יו"ט ור"ח כפי ההלכה (ר"ה יט).
 • בן סירא (כג ט) "באזכרת השם הקדוש אל תרגיל", וכן בספרי מכבים לא מוזכר אלא הכינוי שמים (א: ג' יח' ס. ד: י, יב, טו). בהתאם להלכה (אדר"נ פל"ו).
 • בספר מכבים (ב יב לח) מוזכר מנהג ישראל להיטהר לפני כניסת השבת, בהתאם להלכה (שבת כה:). מכבים (ב יב מג) הבאת קרבן לכפר על המתים, כמו בספרי סוף שופטים. במכבים (ב מה) מוזכרת מילה בכפיה את הבנים שאינם נימולים, כפי ההלכה (קידושין כט). סדר התענית המתואר במכבים (א ג) תואם לדברי המשנה במסכת תענית.
 • ברכת הקשת מוזכרת בבן סירא (מג יא) ראה קשת וברך עושיה. בן סירא (מב ד) מזכיר את קינוח האבק מן המשקלות (בהתאם לב"ב ב י).
 • בחזיונות הסיבילות (סד כד) מוזכרת ברכה קודם האוכל.
 • בכתבי יב מוזכרת ההלכה של גט שחרור לשפחה (אנצ"מ ערך יב).
 • עוד יש להוסיף את המובאה מדברי Theophrast שחי כשלוש מאות שנים לפני החרבן, כפי שמצטט פלביוס בספרו 'נגד אפיון' כי בדברו על אנשי צור כותב שנאסר להם לישבע בנוסח השבועות הנהוגות בין עמים אחרים, ובין השבועות של העמים האחרים מונה את השבועה 'קרבן', ועל זה מציין פלביוס כי בשום עם ולשון אין שבועה בשם 'קרבן' מלבד אצל היהודים. ואכן שבועה על ידי המלה 'קרבן' נזכרת במשנה נדרים א. ג.

היתר זה הוא "עמוני ולא עמונית". אבל בניגוד להשערות עומדת העובדה שכבר בספר נחמיה עולה ברור כי כך הבינו את התורה, שאוסרת רק על עמוני זכר. וכך אומר נחמיה:

"ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם ונמצא כתוב בו אשר לא יבוא עמני ומאבי בקהל האלהים עד עולם כי לא קדמו את בני ישראל בלחם ובמים וישכר עליו את בלעם לקללו ויהפך אלהינו הקללה לברכה ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל", (נחמיה יג א-ג)

הרי לנו שהעם בזמן נחמיה שנשאו נכריות וגם נתנו את בנותיהם לנכרים, נבדלו מן העמונים והמואבים כפי המתואר ששבו בתשובה וקיימו את דברי התורה. ונחמיה אף טורח לצטט את לשון התורה (דברים כג ה והלאה). אך בהמשך הפרק, לאחר כמה וכמה אירועים, אנו קוראים:

✓ "גם בימים ההם ראיתי את היהודים השיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות בניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם, ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם ואשביעם באלהים אם תתנו בנתיכם לבניהם ואם תשאו מבנותיהם לבניכם ולכם (דברים ז ג), הלוא על אלה חטא שלמה מלך ישראל ובגוים הרבים לא היה מלך כמוהו ואהוב לאלהיו היה ויתנהו אלהים מלך על כל ישראל, גם אותו החטיאו הנשים הנכריות (מ"א יא א) ולכם הנשמע לעשת את כל הרעה הגדולה הזאת למעל באלהינו להשיב נשים נכריות?" (נחמיה יג כג-כז).

הרי שנחמיה נפגש שוב בתופעה של נישואים עם מואביות ועמוניות, למרות שכבר נבדלו מן העמונים. אך כאן איננו מזכיר כלל את איסור התורה על עמוני ומואבי שהזכיר לעיל, ולא עוד אלא שהוא טורח ומביא את הפסוק בדברים יד' העוסק בנישואין עם כנעניות. וכן מריבוי הנשים של המלך שלמה. ברור שנחמיה לא ראה את הנישואין עם נשות עמון ומואב ככלולים באיסור התורה!¹² חז"ל לא טרחו תמיד להביא מקראות המסייעים להלכה שבידם, משום שהכירו בכך שההלכה קודמת אף לספרי הנביאים! (ראה גם בהערה).

אך העובדות אינן מפריעות לפרופ' אורבך לקבוע:

✓ "אין ספק שתקנה זו 'עמוני ולא עמונית' היא הלכה קדומה, כנראה עוד מימי החשמונאים, מזמני הכיבושים, שבהם התפשט הישוב היהודי לעבר הירדן", (חז"ל, אמונות ודעות, עמ' 329). ומה בדבר דוד המלך? האם אין הלכה זו עולה באופן ברור ממגילת רות?

אלבק מקדיש פרק בחיבורו "מבא למשנה" (י-ס תשיט', הוצ' מוסד ביאליק), להוכחת קדמות התושבע"פ, נביא כאן תקציר מדבריו:

✓ "עקבות תושבע"פ בין בביאורים ובין בחוקים ומנהגים חדשים אנו מוצאים גם בנביאים ובכתובים, בספרים אלו נזכרים חוקים בדרך העברה אבל במשמעות ברורה, בעוד שבתורה הם סתומים ומשתמעים לשתי פנים, וכן נמצאים בנביאים ובכתובים הרחבות לדיני התורה ומנהגים חדשים וזה מוכיח על פירושים והרחבות לתורה שבכתב...", (עמ' 4).

לדוגמא: יהושע ה יא מפרש את ויקרא כג יד, מלכים ו ז מפרש ומרחיב את שמות כ כב ודברים כז ה. מלכים ב יב מרחיב את שמות ל יא והלאה. בהמשך דבריו מביא הלכות קבועות מכל ספרי הנביאים, ומסכם:

✓ "סבורני שדי לנו בדוגמאות אלה להוכיח שכבר בנביאים ובכתובים נמצאים ביאורים לסתומות שבתורה, וכן הרחבות לחוקיה ומנהגים שונים, וכל זה כלול במושג תורה שבעל פה, עקבות תורה זו וסימניה אנו מוצאים גם בספרים חיצוניים. ולענייננו חשוב במיוחד תרגום השבעים לתורה שנתחבר בערך במחצית הראשונה של המאה השלישית לפני הספירה. בתרגום זה מתורגמים כמה

¹² ישנן עוד הלכות המוזכרות ע"י חז"ל, אך נמצאות כבר במקרא.

- כך בדברי הימים ישנו יסוד הדרש ההלכתי לשוב הסתירה בין דברים (טז ב) האומר: "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר", ושמות (יב ה) האומר: "מן הכבשים ומן העזים תקחו". חז"ל קבעו: הצאן והבקר לחגיגה (פסחים ע:). וכבר מפורש הדבר בדה"ב (לה ז): "וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים.. ואת הבקר לקרבן שלמים".
- כן הסתירה בין דברים (טז ו) "תזבח את הפסח.. ובשלת ואכלת" לבין שמות (יב ט) "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש". ובדברי הימים (ב לב יג): "ויבשלו הפסח באש".
- וכך גם בעניני אגדה, לדוגמא: אמרו חכמים (ר"ה טז). כי בחג נדונים על המים. והנה כבר כתוב בזכריה (יד יז) כי הגויים שלא יחוגו את חג הסוכות לא ירד עליהם הגשם, "ונראה שסבר הנביא שבחג הסוכות נדונים על המים" (אנצ"מ ערך חג).
- ההלכה קובעת כי "כהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש", וכך אנו מוצאים את בני עלי רשאים לקחת לעצמם את החלק הטוב מן הזבח כרצונם (ש"א ב יג-יז).

וכמה מחוקי התורה בהתאם להלכה שלנו, וכמה מהם בהתאם לאחת מן הדעות השונות שנמסרו בספרות ההלכה בפירוש החוק, ופעמים התרגום מתנגד... (עמ' 10).
דוגמאות שהוא מביא: תשביתו שאור - בשריפה וביעור. לא תצא כצאת העבדים - הכנענים. (לא כאבן עזרא ורשב"ם). איסור קרחה לכהנים - על מת. ממחרת השבת - יום טוב. ובן אין לו - ואפילו נכד פוטר. מעשר עני במקום מעשר שני. בהמשך מביא דוגמאות מן הספרים החיצוניים ומסכם:

✓ "כל זה מוכיח כמה גדול היה כוחה של תורה שבעל פה כבר בזמן החשמונאים הראשונים עד שהקיפה חוגים שונים בעלי השקפות רחוקות ומנוגדות", (עמ' 16). אלבק שם מביא דוגמאות רבות מאד להלכות במשנה הנמצאות כבר בספרים החיצוניים בצורות שונות. ומסיים: "הדעה היסודית על קדמות התורה שבעל פה ועל מסירתה מדור לדור נתאשרה לנו גם ממקורות אחרים, מעתה נוכל לאמור שההלכות והמנהגים שבספרים החיצוניים בין אלו המתאימים להלכה שלנו ובין אלו המתנגדים לה עדים הם לקיום הלכה ראשונה בזמן קדום ולהמשך התורה שבעל פה מן הנביאים ועזרא ונחמיה עד חכמי המשנה", (עמ' 24).

מחקר שנערך בדור האחרון מראה כי התורה שבעל פה אינה יכולה להיות התפתחות של תושב"כ, אלא חייבת להיות תורה שונה ומקבילה. הכוונה למחקרו של ההיסטוריון ד"ר י. נויסנר על משמעות התושב"ע"פ: (נדפס ב.A.J.S. כרך 1 1976): הנחת המחקר של נויסנר היא שבכדי לעמוד על מהות תורה שבעל פה, יש לבדוק ראשית בצורה אינדוקטיבית את הקשר בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. ובדיקה זו מראה לפי מסקנתו של נויסנר, כי במשנה ובתוספתא ישנה תפיסה שונה לגבי כמה וכמה מושגים הלכתיים. כך למשל הטומאה והטהרה נתפסת בתורה כקשורה בכהנים ובמקדש, ואילו במשניות היא נתפסת כדבר הנוגע לכל אדם בכל מקום. זה מלמד כי אין התורה שבעל פה דברים הנוגעים מתוך התורה שבכתב, אלא תורה נפרדת בעלת רוח נפרדת, שהרי לו נתחיל את המודינו מן הכתובים לעולם לא נגיע להלכות טומאה וטהרה של המשניות. מלאכת חכמי ישראל בדורות האמוראים היתה להיפך: לנסות ולאחד את שתי התורות ע"י דרשות. השוני הגדול בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, רק מוכיח את קדמות ועצמאות תורה שבעל פה, וגודל סמכותה. כל מי שמכיר את המשנה, רואה כיצד המשנה באה עם מערכת כללים וחוקים שאינה נראית כלל כתוצאה של עיון תמים בתורה שבכתב. דינים רבים ושונים אף מעוררים לפעמים קושי בהתאמתם אל התורה שבכתב. למרות זאת אין ספק כי הפרושים וחכמי המשנה לא זלזלו בתורה ובמשנתה ממנה, ולא התעלמו מן התורה בלי סבה. מכאן עולה ברור כי בישראל נהגה מסורת על פה בכל הנוגע לתורה ולחוקיה, הן בנוגע לפירושם של החוקים, והן בנוגע לחוקים נוספים אחרים שהיו מקובלים בעל פה. כחה של התושב"ע"פ כה רב היה, שחכמינו התאימו את התורה אל ההלכה שבעל פה, ולא להיפך. גם כאשר פסוקים מפורשים נראים כסותרים את ההלכות המקובלות, טרחו חכמים ליישב את הפסוקים כפי ההלכה ולא להיפך.

קדמות המשנה.

החיבור ההלכתי הגדול - המשנה אינו יצירת דורו של רבי יהודה הנשיא, כפי שצינו לעיל. חכמינו החזיקו מסורות שונות מכל משך ימי הבית השני, דברי חגי זכריה ומלאכי (בכורות נח. ר"ה יט: נזיר נג. חולין קלו:), תקנות עזרא (ב"ק פב:)¹³ תקנות ב"ד של חשמונאים (ע"ז לו:), תקנות יוחנן כהן גדול (משנה מעש"ש ה טו,

¹³ בנוגע לקדמות התקנה של מצוות עונה בליל שבת אליה מתייחסת תקנת עזרא, נמצאה אסמכתא בדברי הסופר היווני מיליאגר שחי בצור במאה השלישית לפנה"ס בדבריו על היהודים, (אורבך, ההלכה, עמ' 241, הערה 38). בהקשר זה מעניין לציין גם לקדמות תקנת עזרא עצמה של אכילת שום בליל שבת. על קדמותה יש ללמוד מעדות אגב בהלכות נדרים, במשנה נדרים לא: מוזכר ש"הנודר מאוכלי שום אסור בישראלים ובכותיים", אבל מותר בשאר הגויים. ההלכה הזו נשנית בין ההלכות של "הנודר משובתי שבת" "הנודר מעולי ירושלים" "מעורלים", ושאר מנהגים דתיים. הכוונה היא למנהג אכילת שום בליל שבת, שהיא תקנה המבוססת על ההנחה שמצוות עונה בליל שבת. ולפי דרכנו למדנו שגם הכותים היו מקיימים מנהג זה, מה שמעיד על קדמותו. שהרי כבר בימי עזרא נפרדו הכותים מישראל. הרי שמנהג זה קדם אפילו לעזרא, ועזרא רק ניסה לתת לו תוקף. כך מתייחס גם הרמב"ם (פירוש המשניות נדרים ח') למנהג זה: "היה מנהגם לאכול השום בלילי שבתות בתחלת הלילה לפי שהיה מסייע להם על התשמיש לפי מאכלם וארצם". אגב הלכות נדרים, במשניות שם ל: מוזכר הביטוי "שחורי הראש", כניב קיים לכינוי לכלל האנשים, שאין מוציאים מכללו בהירי שיער. וביטוי זה מוזכר כבר בכתבי השומרים דרך קבע.

ירושלמי סוטה ט), ותקנות שמעון בן שטח¹⁴. עוד נזכרות בגמרא: גזרות בעניני טומאה של יוסי בן יועזר, יוסי בן יוחנן, ושמעון בן שטח (שבת יד: יז). על אותנטיותן של גזרות אלו מימי ההתיוונות כבר עמד יוסט בספרות תולדות היהודים עמ' 125 מהדורת לייפציג (1857) דיון הלל ובני בתירא על דרשות בקרבן פסח. ויכוח של יהושע בן פרחיה (מדורו של יוחנן כה"ג) עם חכמים בענין חטים שיש חשש שהוכשרו לטומאה (תוספתא מכשירין רפ"ג). הלל מסר מפי שמעיה ואבטליון פרט בדין שלש לוגין שאובין הפוסלין את המקוה שכל עצמו אינו אלא מדרבנן. בן דורתאי מתוכח עם שמעיה ואבטליון בהלכות חגיגה בשבת שגם זו גזרת חכמים (פסחים ע:). בברכות מח. נזכר מעשה מפורט בינאי המלך שרצה לזמן ולא ידע את ברכת הזימון. למרות מלחמתו בפרושים, תקנת הזימון ונוסחה היו דבר מובן גם לינאי המלך.

מחקר המשנה מנסה לעמוד על השאלה - באלו דורות נקבעו המסורות שנכנסו למשנה. האישים הקדומים ביותר המוזכרים דרך קבע במשנה הם בית שמאי ובית הלל, שתי בתי המדרש הגדולים שקמו בסוף המאה ה-1 לפנה"ס. בית שמאי ובית הלל מסרו לנו מאות רבות של דיונים הלכתיים. והנה רוב המחלוקות בין שני בתים אלו אינן אלא בגדרים ופרטים צדדיים של תקנות דרבנן שכבר היו לפניהם¹⁵. כדוגמת: פרטי בדיקת חמץ (פסחים א א), פרטי בטול רשות כדי לחסוך ערב חצרות שכולו תקנת חכמים (ערובין ו ג), פרטי פסול מים שאובין (מקואות ד א), פרטי אסור הטמנה בע"ש (שבת רפ"ג), בפרטי שבת קובעת למעשר (מעשרות ד ב), בפרטי ברכות הנהנין (ברכות ו ה), ובפרטי נוסח הקידוש (ברכות ח), וסדר הברכות שבהבדלה על היין והבשמים (ברכות פ"ח), מקום סיום ההלל בהגדה של פסח (פסחים י ו), בפרטי מוקצה (שבת כא ג), אסורי שביתת כלים לבית שמאי (שבת פ"א), וכן (שם) חששות משום אמירה לעכו"ם. בכל המקומות האלו לא רק שעסקו בית שמאי ובית הלל בתקנות הקדומות להם, והתוכחו על פרטים שנשכחו מהם, אלא גם עסקו בלשון ההלכות הקדומות שהיו לפניהם, מה שמראה שכבר הספיקו לנסח את התורה שבעל פה כחיבור עצמאי, להלן נרחיב בכך.

הזכרנו לעיל את מחקרים של הופמן והלוי, וכאן נמנה כמה דוגמאות עיקריות:

מקומות שנחלקו בית שמאי ובית הלל בפירוש לשון המשנה הקדומה: אהלות ז א, חולין קלה' "וכמה הוא מרובה" [לשעור ראשית הגז], תחלת חגיגה: ["איזהו קטן"], אהלות ב ג: ["כמה הוא חסרון"], תחלת קדושין בפירוש "כסף", אהלות יא א, תרומות א ד, שביעית ח ג, כלים יד ב, כלים כ ו, יבמות ג א, יבמות טו ב [בית הלל אומרים לא שמענו אלא...]. חולין א ב, כלים יח א, כלאים ר"פ ו, ערלה ב ד, כלאים ר"פ ד [מהו "קרחת הכרם" ו"מחול הכרם". פירוש המושגים האלו שהיו כבר במשנה, נשכח¹⁶], נדרים ג ד מהו נודרין להרגין, פסחים א א מהו "ב' שורות במרתף".

כן מתמקד המחקר בלשוניות כדוגמת "הוסיף רבי עקיבא" "אף אני אוסיף" בכמה וכמה מקומות במשנה, והכוונה שהוסיף לנוסח המשנה. ראה למשל מקואות ג ג "רבי עקיבא אומר לא אמרו מטילין אלא מטיל" - רבי עקיבא מדייק בלשון ההלכה הקדומה. וכן פאה ד ה. חכמים ור' יהודה חולקים (נדרים ה' ה') האם דברו

¹⁴ בעניני כתובה, ראה תוספתא כתובות יב א, כתובות פב. ירו' פ"ח ה"א. תקנת שמעון בן שטח היתה התקנה הרביעית בדיני כתובה, שהיא עצמה דרבנן. הלל היה דורש את הכתובה כמו את פסוקי התורה (ב"מ קד). וראה באנצ"מ כרך ב' עמ' 552 על שטר נישואין דימוטי מן המאה הרביעית לפנה"ס בו מתחייב הבעל מאתיים זוז לכתובה כפי דין התלמוד.

¹⁵ המחלוקת הידועה על יח' דבר (שהיתה בהשתתפותם של הלל ושמאי עצמם כמוזכר בשבת יד). גם היא נסובה על אישורם של תקנות עתיקות, כמבואר שם במסכת שבת. וכן פרופ' גרינץ (מבואי מקרא עמ' 42) מוכיח כי התקנה שידיים פוסלות תרומה מוזכרת כבר בספר יהודית, מן התקופה הפרסית. ואילו לתקנה כי כתבי הקדש מטמאים יש זכר כבר בכתבי פילון (על חיים של התבוננות, III 25). איסור שמן גויים שנגזר אז (ע"ז לו). מוזכר אצל יוספוס בקדמוניות היהודים (א ג יב) כי היהודים בחיל סוריה לא לקחו שמן הנכרים. איסור פת מוזכר בדניאל כמו שצינו לעיל.

¹⁶ במשנת כלאים ו' א' רואים אנו את השתלשלות ההלכה במשך דורות רבים: "איזהו עריס הנוטע שורה של חמש גפנים.. ב"ש אומרים מודדין ד"א מעיקר הגפנים בה"א מן הגדר לשדה א"ר יוחנן בן נורי טועים כל האומרים כן אלא.. נותנים לו את עבודתו, וכמה היא עבודת הגפן ששה טפחים ר' עקיבא אומר שלשה". הפרק פותח בשאלה 'איזהו עריס', למרות שבשום מקום במשנה קודם לכן לא מוזכר עריס, זו היתה הלכה ידועה ורווחת שיש דין מיוחד בכרם ל'עריס', אלא שכבר בית שמאי ובית הלל התווכחו מה הדין המיוחד של 'עריס', ר' יוחנן בן נורי בדור שלאחריהם טען שמי ששונה את מחלוקתם בגירסה זו טועה, לא נאמר אלא דבר אחר. והמושג 'כדי עבודתו' שהזכיר ר' יוחנן בן נורי, גם הוא נפל למחלוקת בדור שלאחריו, רבי עקיבא הבין שיעור מסוים, ואחרים הבינו שיעור אחר. נכון הדבר שאנו רואים מחלוקות, אבל המחלוקות אינן אלא נסיונות לשחזר ולהבין את המסורת העתיקה שכבר מאתיים שנים לפני רבי יהודה הנשיא היתה מובנת מאליה, וכל הדיון היה רק על פרשנותה, ו'איזהו עריס'. למרות שעריס לא מוזכר בשום מקום בתורה, היתה זו הלכה רווחת בדין כלאי הכרם.

חכמים בנשיא דוקא, או שלא דברו חכמים אלא בהוה (וכן ערובין ד ט מחלוקת ר"מ ור"י). רבי יהושע ורבי אליעזר מתוכחים על מה ש"אמרו" (תרומות יא ב, מכשירין ו ד, עדיות ו ב). דוגמאות רבות מאד אצל אלבק, מבא למשנה פרק רביעי.

את העובדה שהמשנה היתה מסודרת כצורתה, מוכיחים מדברי רבי יוסי "אשריך כלים שנכנסת בטהרה ויצאת בטהרה", (סוף מסכת כלים). ברור שלא בימי המרד בהם חי רבי יוסי נסדרו מסכתות המשניות, וגם לא שמענו על כינוס כזה בדור החורבן, וזו מסורת קדמונית של סדר ההלכות. חכמים מדברים בכמה מקומות על תנאים קדמונים ששנו את המשנה: "מאן תנא מדות ראב"י" (יומא טז.), "ר" שמעון איש המצפה תנא יומא" (יד:). חלק מן ההוכחות האלו מוזכרות אצל רנ"ק (מורה נבוכי הזמן) המסיים: "ההלכות עצמן שבמשנתנו כמעט כולם נשנו בלשון ובעיקר תבניתן קודם רבי הרבה, חלק גדול מהן מימות רבי עקיבא, וחלק אחר מימות הלל, והישנות הקצרות עוד לפני הלל, וראשון מגיע עד זמנם של שמעון ואנטיגנוס". רבי טרפון ורבי אליעזר מדברים על "נגעים ואהלות" (חגיגה יד.). אלישע בן אבויה אומר הלומר ואינו חוזר 'משכח ראשי פרקים' (אדר"נ כד.). אבא שאול בן ננס אומר 'ישנה אדם סדר אחד' (אדר"נ כט.). ר"מ ביקש שילמדו אצל רשב"ג מסכת עוקצין (הוריות יג:).

את העובדה שהמשנה חוברת בימי הבית השני ולא לאחר מכן מוכיח הופמן בצורה ברורה גם מן המישור ההלכתי:

הופמן מראה כי דינים שנתקנו אחר החרבן, כגון איסור לולב בשבת, לא מצאו את מקומם במשנה¹⁷. וכן הוא מראה כי לא הושמטו מן המשנה דינים שנשתנו לאחר החרבן כדוגמת: תוספת שביעית, שנתבטלה כבר ע"י ר"ג ובית דינו, מעשר בהמה, נטילת לולב בשבת שבוטלה לאחר החרבן. (וכן ישנן משניות שנשנו לפי אסור גזרת כלים שכבר בטלה). וכן הוכיח ממשניות העוסקות בפרושי מקראות כמו אריכות בדיני הבמות, פסח מצרים, נגעים לפני מתן תורה, ערי מקלט, אילנות בכניסה לארץ, שבעל כרחינו הם חומר מדרשי עתיק, ולא הלכות שנגעו למעשה. כן הדין (מגילה פ"א) של כפרים מקדימים ליום הכניסה לקריאת מגלת אסתר בנוי על ההסדר של הכפרים והערים החל מימי עזרא, ולא נהג לאחר החרבן (ראה מגלה ב.). הופמן מוכיח גם לגבי כמה וכמה משניות המזכירות את אגריפס המלך כי המדובר באגריפס הראשון וכי נכתבו בזמנו¹⁸, ולאחר מכן מוכיח כי משניות אלו נסמכו גם הם על משניות הקדומות להם. המשנה במסכת סוטה עדיין אינה יודעת את הטבלה שתרמה הלני להשקאת סוטה, וכך הלאה דוגמאות רבות. יש להוסיף את ההלכה "הבועל ארמית קנאים פוגעין בו" (סנהדרין ט) כהלכה ארכאית השייכת לזמן קיום האומה הארמית וקשריה עם ישראל בעבר הירדן (השימוש במונח 'ארמית' נמצא בדניאל ובעזרא, והתאים גם בימי מלכי הסלווקים). וכן את המשנה מעשרות ה ג הפוסקת הלכה שהיא חסרת משמעות לאחר החרבן (איסור למכור לפני הפרשת ביכורים), שני הפרקים הראשונים של מסכת שביעית שהתבטלו עוד לפני רבי עקיבא. ראה עוד בדורות הראשונים כרך ג' עמ' 234 על משנה שעדיין אינה יודעת מגזרת יח' דבר שנעשתה בימי שמאי והלל. גזרת גבינות העכו"ם שנגזרה בימי רבי יהושע (ע"ז לה') אינה מופיעה עדיין במשנה (ע"ז כט:). אף שמן המשנה שם מוכח קיומה בצורה עקיפה. ר' שריא גאון מוכיח מן המשנה "מעשה ובדק בן זכאי" (סנהדרין מה:). כי נשתנה בזמן שהיה רבי"ז עדיין תלמיד.

פרופ' י. בער ניתח את היסודות של תנאי החיים בהשתקפותם במשנה, בהשוואה להיסטוריה הידועה לנו והסיק כי המשנה נתחברה למן תקופת אלכסנדר מוקדון והלאה.

כבר רנ"ק (בספרו מורה נבוכי הזמן) העיר כי כמה וכמה מושגים יסודיים במשנה הם ביונית, כדוגמת דמאי, אפטרופוס, דייתיקי, אפתיקי, סנהדרין, אנדרוניוס, אסימון, אסטרונוגין, אוקינוס, אוכלוסין, בולמוס, סנדל, פרקמטיא, ועוד כיו"ב. מושגים אלו משמעותם ההלכתית רחבה ביותר ומהם מיסודות המקצועות הכרוכים בהם, ובהכרח שנקבעו בשעה שהיונית שלטה בארץ (לימוד 'חכמת יוונית' נאסר ע"י חז"ל בזמן מלחמת האחים 130 שנה לפני החרבן. ובכל מקרה פסקה השפעת היונים בשלהי התקופה החשמונאית). אלבק

¹⁷ לשיטות המקדימים את המשנה יותר, אפשר לומר כי זו גם הסבה שאין מסכת מיוחדת לחנוכה, אף שהחג עצמו נזכר במשנה שלש פעמים, ונשנו הלכותיו בבריתות מימי ב"ש וב"ה המובאות במסכת שבת פ"ד. הסבה היא איחורו של השתתפות חג החנוכה, לאחר שכבר היו מסכתות קבועות.

¹⁸ במשניות אין זכר לבקורת של התנאים המאוחרים (סוטה מא:). על כך שהאמירה לאגריפס 'אחינו אתה' היתה חנופה מיותרת, מכיון שנערכה קודם לכן. נגד אפשטיין שהחליט בפסקנות כי המשנה של בכורים עוסקת באגריפס השני ראה אלבק, מבא למשנה, בהערת שוליים עמ' 78-9.

טען לעומתו, כי בכל הזמנים היתה הלשון היוונית נפוצה בארץ (עמ' 72). אבל אין דבריו מכריעים, שהרי מדרשי א"י שחזרו תחת שלטון רומי מלאים בביטויים רומאיים ולטיניים, מה שלא נוכל למצוא במשנה. שפת הדיבור בעת המאוחרת היתה ארמית, והראיה כי התרגום היווני של עקילס נעלם בתהום הנשיה, והתרגום הארמי פרח. בעת קביעת ההלכות, המושגים הבסיסיים היו יווניים. התירו לכתוב את התורה יוונית, אבל לא ארמית - אף שהתרגום הארמי היה נקרא בציבור מדי שבוע.

וכן האריך רנ"ק (מורה נבוכי הזמן שער יג') כי כל הרקע לסדר זרעים הוא ישוב יהודי צפוף בישראל. כן כל הבדלי המנהגים הרבים המוזכרים במשנה בין יהודה וגליל וכדו' לא נוצרו בזמן חורבן ופליטים ממקום למקום, כשהסנהדרין עצמה גולה מיבנה לאושא וחוזר חלילה.

פרופ' י. בער בחיבורו "היסודות ההיסטוריים של ההלכה" (ת"א תשיב') מנתח את התנאים החברתיים שבמשנה, ומגיע למסקנה כי היא נתחברה בתקופת אלכסנדר מוקדון והלאה. למשל: ערי החוף היוניות נחשבות על מדינת הים - ארץ העמים, כמו בספר מכבים, יסוד המשנה של דיני ירושה אינו מכיר בצוואה, אסור גדול בהמה דקה מטעמים שבשמירת הצומח נהג בחוק היוני במאה ה-3 לפנה"ס, הוא עורך השוואות רבות לתנאים החברתיים המשתקפים מן החוקים היוניים הקדמונים מתקופה זו, ומכח עשרות רבות של השוואות כאלו הוא מוכיח כי התנאים של כתיבת המשנה הם של תקופת אלכסנדר והתקופה שלאחריו. ובכלל, ברור כי הלכות ממוניות כוללות כמו "מעוֹת אינם קונות" ורבות כמוהם אין להן משמעות בזמן שיהודה הינה פרובינציה רומית, אלא בזמן שמנהיגי ישראל הם קובעי המדיניות הכלכלית, ולכן פרח המשפט התלמודי שוב דוקא בתקופת פרס בה היה להם אוטונומיה משפטית¹⁹.

המחקר ההיסטורי לומד ממקומות שונים כי המסורת שבעל פה המתבטאת במשנה עתיקת יומין היא:

✓ דוגמא לעתיקות המשנה היא נוסח הגירושין, הנוסחאות המוזכרות במשנה מסכת גיטין הינם עתיקות מאד ומקבילות לנוסחאות מיסופטומיות, ומה שיותר מענין הוא שהנוסח המלא (הנהוג עד ימינו) שאינו מפורש במשנה אלא היה במסורת בעל פה, קרוב עוד יותר לנוסחה המיסופטומית (אנצ"מ כרך ב' עמ' 552). גם נוסח הנישואין מוזכר בספר טוביה (ז יד) "כדת תורת משה".

✓ המשנה "מנין לעדה שהיא עשרה" (סנהדרין א ו), היא מסורת טרמינולוגית קדומה כי כבר בכתבי יב (מימי גלות בבל) מוזכר המונח "קם בעדה" המציין מנין קבוע של אנשים לצרכי גרושין קדושין וכדו' (אנצ"מ ערך יב עמ' 428).

✓ "ההלכה שדין הארבה כדין עצירת גשמים (יר' תענית א ז) קדומה היא.. מנהגים אלו שנהגו לכל המאוחר מאז תחילת ימי בית שני (ראה שם מקורות), הם יסוד ההלכה המפורטת על סדר התעניות שנתגבשה במסכת תענית", (אנצ"מ ערך מים עמ' 911).

✓ דוגמא נוספת: הבריתא בבבא בתרא קסו: "תנו רבנן ילמד התחתון מן העליון באות אחת אבל לא בשתי אותיות כגון חנן מחנני וענן מענני". הנושא הוא סתירה בשטר חוב בנוגע לשם המוטב. לפי ההלכה ניתן להבליג על סתירה באות אחת, ולא בשתיים. כי אחת יכולה להישמט. הדוגמא לכך היא 'חנן' מול 'חנני', אך בכתב מרובע ההבדל הוא יותר מאות אחת, שכן חנן נכתב בן' סופית. ובעל כרחנו שהלכה זו נתחבר בזמן שעדיין השתמשו בכתב עברי לכתוב שטרות.

בכדי להמחיש את קדמות התקופה בה נכתבה המשנה, נראה דוגמא מעניינת: ישנן כמה וכמה מצוות בתורה ששיעוריהן נקבעים לפי מטבעות מסוימות. לאורך ההיסטוריה עברו המטבעות כמה וכמה שינויים, שיעורי הדינרים הופחתו כמו עוד שינויים מסויימים. חכמים חלקו את התקופות השונות האלו לשלושה: מדברית, ירושלמית, וציפורית. מדברית - על שם דור המדבר, כלומר השיעורים התואמים לשמותיהם בתורה. ירושלמית - שיעורים שונים שנקבעו בירושלים לאחר מכן. וציפורית - שינויים שחלו כאשר החכמים כבר ישבו בצפון הארץ. הבדל היסטורי זה יכול ללמדנו על תקופת חיבור המשניות, והנה בכל המשניות הסתמיות נשנו המדות לפי המדה המכונה "מדברית", אך בית שמאי ובית הלל השתמשו כבר במדה

¹⁹ עוד יש להעיר כי לכל פריחת הנצרות ונגישות הקיסרות הרומית הקשורות באירועים אלו, אין זכר ביסודות המשניות, וברור שהיו השלכות דתיות רבות לנוצרים ולנצרות בהלכה ובמושגי ההלכה, החל מדיני עבודה זרה ואמונותיה, וכלה בסדרי תפלה ומצוות, וכן אמונות ודעות. גם אם ההתנגשות עם הקיסרות היתה בעיקר בתקופה מאוחרת יותר, ודאי ההתנגשות עם היהדות החלה מיד.

ה"ירושלמית", והתנאים שלאחריהם ב"צפורית"²⁰. מה שמראה כי לבית שמאי ובית הלל קדמה משנה שלמה המנוסחת מן התקופה ה"מדברית". למן התקופה הרומית לא היתה קיימת ה'פרוטה' המוזכרת רבות במשנה (שירר ח"ב 55 וכן מוכח בקדושין יב). משמעות הדברים היא כי המשניות הסתמיות קודמות לתקופת ב"ש וב"ה²¹. בהתאם לכך מקשים האמוראים בנדה ב: על שמאי הזקן מן המשנה במסכת מקואות ומן התוספתא בתרומות.

המשמעות של המסקנה כי המשנה חוברה הרבה קודם לבית שמאי ובית הלל, אינה רק הקדמת ההלכה בעוד כמה מאות שנים. אלא היא מעבירה את מסורת תורה שבעל פה, מתקופה של שיבוש וגלות, לתקופה של עם היושב בארצו. מלבד שהיא מלמדת אותנו כי ההלכה נמסרה, והוכרעה לפי מסורת דורות קודמים, ולא כל דור כפי רצונו והבנתו. אם המסורת ההלכתית כפי שהיא משתקפת במשנה כבר נהגה בצורה מסודרת בימי החשמונאים, סביר מאד להניח כי היא מבטאת את תפיסת התורה בישראל לפחות מאז ימי שיבת ציון. בפרט בהתחשב בעובדה שאנו מוצאים בראשית המאה ה-1 לפנה"ס את הלל עולה מבבל ומתמנה לנשיא ישראל, כאשר מכירים בגדלותו לאחר שניצח בויכוח הלכתי (פסחים סו). משמעות העובדה הזו שכל המערכת של תקנות דרבנן ודרשות וכו' שהשתלב בה הלל כה יפה, היתה כה קדמונית עד שגם בבבל היתה ברורה וידועה. וגם מכאן ואילך אנו מוצאים בבבל חכמים גדולים, כמו ר' נתן הבבלי, מנחם הבבלי, ר' יהודה בן בתירא, ועוד רבים²².

✓ "הפקעת מאמר הלכה או מסורת מהזמן שנקבע לו במקור ויחוסו לתקופה מאוחרת, אינו משחרר את החוקר מחובה של הסבר משמעות הדברים באותה תקופה, אלא להיפך - מכיון שהוא בא להוציא אותם מחזקתם, הרי הראיות צריכות להיות משכנעות ביותר.. היה זמן שחוקרי המשפט הרומי שללו את האוטנטיות של דברי הלוחות ששרדו 12מ הלוחות של רומא וראו בעצם המסורת על לוחות כאלו במאה החמישית, המצאה בעלמא. ביקורת זו נחשבת כיום כחסרת שחר, והאותנטיות של השרידים שנמסרו בהכרה מחודשת. בדומה לכך אין לשלול את המסורת העולה מתוך כל המקורות שראשיתה של המשנה והלכותיה מגיעה לתקופה שקדמה למרידת החשמונאים", (אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, עמ' 4). "אין זה מקרה שההלכות שעליהן נקראים שמות החכמים הראשונים הידועים לנו עוסקות בענייני טומאה וטהרה ורשאים אנו להסיק שגם רבות מההלכות האנונימיות בנושא זה מקורן בימי הבית הראשונים", (שם עמ' 16). לרבים מהנושאים החברתיים והסיטואציות בהם עוסקים דיני ממונות השנויים במסכת נזיקין ישנם מקבילות בספרות הרומית מהמאה השלישית לפני הספירה, (שם עמ' 17).

היבט נוסף על קדמות המשנה נוכל למצוא במדרשי ההלכה התנאיים, ספרא וספרי, מכילתא דרשב"י ודרי' עקיבא, ועוד. בכולם אנו רואים את רבי עקיבא ותלמידיו מצטטים משניות ומוצאים להן מקורות במקרא, במשנה עצמה אין זכר לכל הפלפולים של הדרשות, וזאת בהכרח מפני שהיא מייצגת רובד קדום יותר מתלמידי רבי עקיבא. כך מלמדות המחלוקות במדרשי ההלכה: כאשר בדרך כלל על כולם מוסכמת ההלכה המצוטטת והויכוח הוא מהיכן ללמדה מן התורה (להלן בהרחבה פרק ה'). עצם השתמרות כל מחלוקות בית שמאי ובית הלל בצורה מפורטת, למרות שהמחלוקות של הדורות שבאו אחריהם מפורטות הרבה פחות, מלמדת שדבריהם היו שנויים ונלמדים בחיבור בצביון אחיד ומסויים עוד קודם החרבן. ההוכחה הברורה ביותר שהמשנה לא יכלה להתחבר בימי תלמידי רבי עקיבא, היא ריבוי הסתירות והכפילויות, והבאת נוסחים קבועים שנראה כי לא יכלו לשנותם. וכך כותב אלבק:

²⁰ ראה: ערובין פג, שו"ת נודע ביהודה או"ח לח' המציין למקומות רבים וכן כל מס' מקוואות השנויה במדה מדברית. ב"ש וב"ה במדה ירושלמית: חלה א ב.

²¹ אמנם אלבק, ויינברג, ועוד, התווכחו עם הלוי בעיקר השערתו על כך שהמשנה היתה מנוסחת ללא כל שינוי, אך דבריו של הופמן עדיין מכריעים. וגם אלבק ויינברג מודים כי אף אם אין המדובר במשניות קדומות, מצד ניסוחן הקבוע, מדובר בהלכות קדומות, ולעניינינו אין כ"כ משמעות אם הניסוח שלפנינו הוא עתיק, אלא לכך שההלכה כבר נתנסחה אז במבנים קבועים, ועל כך אין ויכוח. השגותיו של אלבק עמ' 2-81 קלושות ביותר (הוא מתעלם למשל מן הראיה ממטבעות ירושלמיות ומדבריות ומרבות אחרות), ועיקרי התיאוריה שלו עוסקים בסדר, בקיבוץ ההלכות זו אצל זו, ולא בנוסחם העתיק. וכן שאין ראיה לימי כנה"ג דווקא.

²² במדרש (קהלת רבה ז ז) מסופר שרבי למד את המקרא לפני רב המנונא דבבל, (וכנראה הכוונה לרבי יהודה נשיאה נכדו של רבי מסדר המשנה).

"יש לנו סימנים מרובים במשנה עצמה המעידים מצד אחד על ריבוי המקורות של המסכתות, ומצד שני גם על דרך העריכה האחרונה, לא לשנות את המקורות, לא ליישרם ולא להוסיף עליהם. אמנם לא במסכתות שונות בלבד, אלא גם באותה מסכת עצמה אפשר להכיר את החלקים שמהם נארגה ונתחברה. כיצד? יש שאותה הלכה חוזרת ונשנית באותה מסכת בלי צורך, לפי שהעורך לא מחק מן ההלכות שקיבל ממקור אחד את אלו שכבר סידר קודם לכן ממקור אחר.. כל זה מעיד על מקורות שונים ועל אופיה של העריכה. שדרכה היתה לכנס ולקבץ ולא לשנות למחוק ולהוסיף", (מבא למשנה, עמ' 105).

דוקא מתוך צמצומה של המשנה, יכלתנו לסכם את כולה בספר אחד, אנו למדים על קדמות התורה שבעל פה. תורת התנאים היא ברורה ומוגדרת מאד: האמוראים מסרו לנו כל מה שקבלו מרבותיהם התנאים, ולכן קבעו כלל "כל ברייתא דלא מתני בי ר' היא ור' אושעיא משבשתא היא" (חולין קמא:), כל הלכות התנאים שאינן במשנה מצויות בתוספתא, וכל מי שיצטט הלכה אחרת שאינה בתוספתא, יש להניח לגביה שבודאי ידעוה מסדרי התוספתא (רבי חייא ורבי אושעיא) וחשבוה כמשובשת. חדושיהם וספקותיהם של האמוראים בגמרא, מרובים הם מדברי התנאים, ואילו חדושיהם של הדורות הבאים, מרובים הם מדברי כולם²³. אך רובד נוסף בהלכה מרובה הוא מכל החידושים והתורות האלו יחד, מרובה הוא לא בכמות מילולית, אלא ביסודיות וחשיבות. לולי היה בידינו רובד זה, היה מקום בידינו לפלפולים מרובים פי כמה וכמה מכל מה שיעלה בדמיונינו. ורובד זה, למרבה הפלא, איננו כתוב בשום מקום. נוכל לכנותו "קריאתה הנכונה של התורה", זהו הרובד הראשון אותו אנו קולטים מבלי משים, אבל אפילו המשנה כבר לוקחת אותו כמובן מאליו ולא טורחת לפרשו.

המשניות כולן מתפרצות לדלת פתוחה מבחינה הלכתית, כל מסכת פותחת בשאלה מקורית כדוגמת: "מאימתי קורין את שמע בערבית?", "יציאות השבת שתיים שהן ארבע כיצד?", "מבוי שהוא גבוה למעלה מכ' אמה", "מאימתי בודקין את החמץ", "למה אמרו שתי שורות במרתף", "מאימתי משמיעין על השקלים", (אלו ששת המסכתות הראשונות). כל הדברים האלו כל כך פשוטים עד שאינם נזכרים במשנה, לא רק המצוות שבתורה אינן מוזכרות במשנה, אלא גם צורתם הכללית ואופן קיומם אינו כתוב במשנה. הספיקות של האמוראים שנוגעים ברובד הזה, לפעמים נולדו דוקא משום שהמשנה לא פירשה, מכיון שהדברים היו פשוטים בזמן כתיבתה. ברבות השנים נתחלקו הדעות והמסורות כיצד להשלים את המובן מאליו. לולי היתה ברורה וידועה בימי הבית השני צורתם של התפילין והציצית, גזרות שבת וערובין, והצורה הטכנית של כל מאות המצוות, היו פתוחות אפשרויות בלי סוף לפלפל ולדרוש, כאין וכאפס לעומת הפלפולים שבידינו. כיוצא בדבר כותב קויפמן:

✓ "היהדות התנאית מניחה מציאות שיטה שלמה של מצוות שנחלה מן התקופה שקדמה לה: בית כנסת, מטבע ברכות, סדר תפלה, קריאת שמע, צורות קבועות של תפלין, מזוזה, ציצית, סוכה, לולב, ועוד ועוד", (תולדות האמונה הישראלית, ח"ח 486).

אין המדובר רק באופן קיום המצוות, אלא במערכת שלמה של כללים, שיעורים כדוגמת כזית כגרוגרת ככותבת וכדו', ההכרה בצורך לגזור על כל מה שקרוב לאיסור התורה. קיומו של קנס לעוברי עבירה, ומערכת משפטית שלמה וקיימת. הרב יצחק איזיק הלוי כותב:

"בנוגע לענין המחלקאות עצמם, הנה גם כל מחלקותיהם הם הנם רק על דברי המשנה, אם בפירוש דבריה, או בגדר ענינה, או במקרה חדש איך הדין שם על פי יסודי המשנה הידועים לכל וקבועים בגירסתם. ואין מהם בכל הש"ס מראשו לסופו מחלוקת ביסוד של דבר, זולתי במקום אחד והוא בדין צרת ערוה", (דורות הראשונים, כרך א' עמ' 213).

הבאים אחריו, לא ירדו לסוף דעתו והרבו לתמוה עליו, אלבק הקשה למשל ממחלוקת התנאים האם נקבת מצרי ואדומי מותרת. ור' מנחם כשר (תורה שלמה, מילואים לפרשת פקודי) הרבה להביא מחלוקות רבות הסותרות לפי דעתו את כללו של הלוי. אבל הלוי אינו מדבר אלא על מחלוקותיהם של בית שמאי ובית הלל, כמו ששישים לב כל מי שיקרא את לשונו, בפרט מתוך ההקשר בו נאמרו הדברים.

²³ ברש"י לתענית יא: מבואר שכל דבר תורה שמקורו תנאי הוא "בריתא", אין בכלל בתלמוד אמורא שאומר הלכה בשם תנא כמסורת שלו הנוספת על הבריתות, מלבד רבי יוחנן שבכמה מקומות מוסר בשם רבי שמעון בר יוחאי, וגם אלו רובן דברי אגדה או דרשות פסוקים. גם רבי אילעא מביא כמה דברי אגדות בשם תנאים.

ואכן, מפליא לראות (מה שמראה שם הלוי באריכות רבה, וכן בכרך ג' עמ' 230 והלאה) כיצד הרוב המכריע של מחלוקות בית שמאי ובית הלל, מתמקד בפרטים קטנים לכאורה של גזירות, או דינים והסתעפויות המטרידים רק את מי שכל התורה כולה כבר ברורה לו. מתוך הנחה הגיונית שהמדגם הרחב של מאות מחלוקות בתלמוד בשם בית שמאי ובית הלל (במשנה בלבד יש כ-170 מחלוקות, ויותר ממאה נוספות בתוספתא ובבריתות בגמרא), הינו מדגם מייצג את תורתם, ניתן להסיק בצורה ברורה, כי כל הרוב של הצורה הנכונה לקריאת התורה, והמראה הכללי של גזרות חכמים מכל הסוגים (וכן הכללים כדוגמת: ספק דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא), היה פרוש לפני בית שמאי ובית הלל ללא שום ספיקות ומחלוקות. בית שמאי ובית הלל מדברים על הלכות מפורטות ומוגדרות, על נוסחים קבועים ועל פרטים קטנים בחוק (דוגמאות הובאו לעיל). בית שמאי ובית הלל עסקו רבות כבר בדיונים התיאורטיים, המפורסמים כהיות דאביי ורבא, כך למשל נחלקו ב'סאה תרומה טמאה שנפלה למאה סאה תרומה טהורה' (תרומות ה ד), שהינו יותר עיון תיאורטי בדיני ביטול ברוב מאשר מקרה שבא לפניו. פירות של מעשר שני שלא נגמרה מלאכתו, הוכנסו לירושלים, ושוב הוצאו ממנה, צריכים פדיון או לאו (מעשר שני ג ו). גר שנתגייר בערב פסח, האם יכול לאכול פסח באותו יום לאחר טבילה (פסחים ח ח). מה דינו של מי שעשה את עצמו נזיר מגרוגרות (נזיר ב א). דין חציו עבד וחציו בן חורין (גיטין ד ה). תנור שהוא עומד תוך הבית ועינו קמורה לחוץ והאהילו עליו קוברי המת (אהלות ה א).

התנאים האחרונים, ששלשה דורות של חרבנות נוראים ושמדות אכזריים הפרידו ביניהם לבין בית שמאי ובית הלל, אכן נחלקו בכמה וכמה מקומות גם ברובד הזה של קריאת התורה הנכונה. אך עם כל זאת נשארו המקומות האלו ספורים, לא כל מחלוקת בפרט הנוגע לדאורייתא נחשבת על הרובד הזה, כפי שהעלה הרב כשר בדעתו. וגם בין התנאים האחרונים והאמוראים אפשר לראות הסכמה שבשתיקה על הרוב המכריע של הבנת צורת התורה והמצוות. מאות הנחות יסוד של התלמוד, בכל מסכת ומסכת, צפות ועולות בתוך הסוגיות, ואלו בלי ספק הם ירושה מפלפול התורה שלמדו מפי התנאים, רב שמואל²⁴ ורבי יוחנן, מוריהם ורבותיהם של כל האמוראים, השתתפו בעצמם בישיבותיהם של התנאים, רבי יהודה הנשיא ובית דינו. והם עצמם היו ראשי ישיבות של תלמידים רבים מאד, בין תלמידי רבי עקיבא ועד סוף ימי האמוראים ישנו רצף היסטורי בולט ונדיר.

היה מקום לטוען לומר: אין בית שמאי ובית הלל נחלקים בצורת קריאת התורה, משום שדברים אלו נוהגים הם בפועל, והקדמונים בתמימותם חשבו שכל מנהג שבעם, מימות משה הוא. אבל לא משום שבתחום זה היתה קבלתם יותר חזקה ומהימנה משאר נושאים בהם לא חששו לחלוק ולהתווכח. טיעון זה בטל, לאור העובדה שבית שמאי ובית הלל, כמו גם התנאים המאוחרים והאמוראים, לא נמנעו כלל מלחלוק בנושאים הנהוגים בכל מקום בכל עת ובכל שעה, בצורה שבלי ספק פגעה במציאות הקיימת, והציגה אותה כמוטעית. בשום דור לא חשב אף אחד מחכמי ישראל כי עצם העובדה שדעה מסויימת קנתה שביטה עד כדי שנהגו בה ציבור שלם זו הוכחה שהינה תורה מסיני. (תוקפו של המנהג הוא בעיקר כמכריע ומחייב, אבל לא כמברר היסטוריה, ראה להלן).

המחלוקת הראשונה בתלמוד של בית שמאי ובית הלל היא כיצד קוראים קריאת שמע האם בשכיבה או בישיבה. אי אפשר לומר שלא היה כאן מנהג כאחד מהצדדים. פרק שמיני במסכת ברכות "אלו דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה", כולל מחלוקות רבות של ב"ש וב"ה בכל פרטי הלכות נטילת ידיים וסעודה. במסכת ערובין (ל:): נחלקו בית שמאי ובית הלל האם יש תקנה לעשות "עירוב תחומין" בשבת, או שמא אין כזו תקנה כלל, כיצד מתקנים מבוי לטלטל בו (ערובין א ב). בתחלת מסכת נדה נחלקו בית שמאי ובית הלל, כאשר אשה שמה לב שהיא טמאה בטומאת נדה, מאימתי יש לטמא את הטהרות שנגעה בהן. במסכת שבת פרק ראשון נחלקו האם ישנו ציווי "שביתת כלים" בשבת. וכן נחלקו בסדר הקידוש של שבת (פסחים י ב). האם סומכין על קרבן בשבת (ביצה ב ד). לא ייתכן שבכל המקרים האלו לא היה ידוע לחכמים החולקים מנהג קיים, ברור מכאן שהם לא ראו את המנהג כמחייב שכך נתקבל למשה מסיני²⁵.

²⁴ פרנקל (ובעקבותיו החדשים) פקפק בפירושו של רש"י לב"מ פו. "שמואל ירחינאה אסייה דרבי" כי הכוונה לשמואל הגדול מבבל וכי הוא היה בקשר עם רבי, אך מבואר הדבר בירושלמי (שביעית פ"ו ה"ד) שרבי יהודה הנשיא הכיר את שמואל באופן אישי.

²⁵ בספר "שם משמעון" (לערובין ל). כתב שבהרבה מקומות נחלקו ב"ש וב"ה בדברים הנוהגים כל יום, ולא הכריעו ע"פ המנהג.

עמדה זו ברורה גם מתוך המצב בימי התנאים האחרונים, כאשר נחלקו התנאים אימתי סוף זמן תפלת שחרית, עד מתי אפשר להתפלל תפלת המנחה. מהי ברכת הירקות, האם ישנו דין מוקצה בשבת. האם מלקות הם ארבעים או שלשים ותשע, האם סנהדרין הם שבעים או שבעים ואחד, כיצד תוקעים בשופר בראש השנה, האם בשנה מעוברת קוראים את המגלה באדר הראשון או השני, האם מניחים תפילין בשבת, האם חמץ מותר בהנאה, האם בשר עוף בחלב מותר או אסור, האם חובה לעשות את הסוכה מעץ הדקל.

במשנה עצמה מוזכרות עשרות הלכות שהיו נוהגות "בראשונה" עד שבא תנא מסויים ולימד שיש לשנות את ההלכה, אחד המאמרים המפורסמים הוא של רבי אלעזר בן עזריה: "הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא" (משנה ברכות א ה). רבי התיר את בית שאן שנהגו בה אבותיו איסור (חולין ה:), רבי ובית דינו נמנו על קיני והתירוה (אהלות יח ט), זקנים הראשונים אמרו לא תכחול עד שבא רבי עקיבא ולימד (נדה סו).²⁶

מקרה קיצוני מובא בשבת סג: התנאים נחלקו כיצד היה עשוי הציץ בבית המקדש. כאשר ר"א בן רבי יוסי העיד שראה את הציץ ברומי וראה כיצד הוא עשוי, לא הכריעה עדות זו במחלוקת. כיוצא בזה קבעו תלמידי רבי עקיבא שיש טומאה למשקים (פסחים טו). בניגוד לעדות יוסי בן יועזר שאין טומאה למשקין (יוסי בן יועזר חי כ250 שנה לפנינו!), רבי אליעזר קיבל עדות זו, ותלמידי רבי עקיבא נחלקו עליה.

הרב דסלר (מכתב מאליהו ח"ד עמ' 56) דן בנושא, ומסקנתו היא:

"אף שהרבה פעמים ודאי היה בידם מנהג איך נהגו בענין זה מדורות שקדמו מ"מ אין לזה אלא דין מנהג ולא דין תורה שבעל פה ואין סומכים על המנהג בתורת הלכה, וזהו הביאור הנכון בכל עניני המחלוקות בחז"ל.. וכיון שע"פ ברור זה היה מתברר להם היפך הנהוג דחו את הנהוג מפני ברור הלכה ע"פ הגדרים שפסקה ההלכה ואין לדין אלא מה שענינו ראות"

ב"כוזרי שני" (מאת ר' דוד ניטו שחי בשלהי המאה ה17) נכתב על כך:

"מה תשיב על שכחת דברים הנהגים בכל עת כגון קידוש והבדלה.. וכי לא ראו ולא שמעו איך היו מקדשים אבותם ורבותם בשבתות ויו"ט היאומן כי יסופר ששכחו דברים כאלו שהם תמידים? אמר החבר.. בראשונה כל אחד ואחד היה מקדים או מאחר הברכה שהיה רוצה.. וכן יש לומר בכל המחלוקות שתמצא מזה המין", (כוזרי שני ויכוח שלישי אות לג').

אפשרות זו שמזכיר כאן ר"ד ניטו, שהמחלוקת מייצגת מנהגים שונים קיימים, מובאת גם במכתב מאליהו שם, (ר"ד ניטו מציין שסדר ברכות הקידוש וההבדלה אינו מעכב, אך סיום דבריו "וכן יש לומר בכל המחלוקות שתמצא" כולל בהכרח גם מחלוקות בדברים המעכבים). דוגמא לכך אפשר לראות במחלוקת בנושא זריקת הדם על גבי המזבח (יומא ה ה), "מהיכן הוא מתחיל? מקרן מזרחית דרומית.. ר"א אומר במקומו היה עומד ומחטא", ושם בירושלמי מובא סיפור: 'ב' כהנים ברחו בפולמסיות, אחד אומר עומד הייתי ומחטא, וא' אומר מהלך הייתי ומחטא". הרי ששתי הדעות נהגו בפועל, ומכח העדויות הסותרות נולדו הדעות הסותרות, כאשר כל חכם קיים את המנהג שהיה נראה נכון בעיניו.²⁷

בברכות כב: נחלקו הדעות בדין טבילת עזרא, והגמרא שואלת: "ונחזי אנן עזרא היכי תיקן?", וכתבו התוספות: "בהרבה מקומות גבי שאר תקנות לא פריך הכי, אלא שאני הכא דדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים", וראה בתרומת הדשן (סימן קכו) "שנשתכח מהם הדבר אע"פ שהיה מילתא דצבור".

²⁶ מעש"ש ה ח, נדרים ט ו, בכורים ג ז, תוספתא פאה ג ב, תוספתא שביעית ד, שביעית ח, תוספתא פסחים א, תוספתא מו"ק ב, ירושלמי ברכות ג ב, ירושלמי פאה ז א, ירושלמי שביעית ו ד, בבלי כתובות נו. ועוד רבים.

²⁷ אנחנו מוצאים את החכמים נחלקים גם על דעתם של אנשים שחיו בזמן בית המקדש, נחלקו על רבי אלעזר בן יעקב כיצד מודדים את המנחה (מנחות פ"ט), וכן נחלקו על רבי חנינא סגן הכהנים בשיעור העומר (מנחות פ"י). נציין כאן עוד שני מקרים מעניינים: בית שמאי ובית הלל נחלקו כמה בהמות הם המינימום בשביל מצוות ראשית הגז, האם שתיים או חמשה, ומחלוקתם מובאת במשנה. ואילו בבבליא מעיד רבי ישמעאל בן רבי יוסי שקיבל משם הנביאים חגי זכריה ומלאכי שיעור אחר, ארבעה בהמות. על זאת צריך לומר אחת מן השתיים: או שביט שמאי ובית הלל לא ידעו מקבלה זו, או שידעו וחלקו עליה (גם ביבמות טז. מבואר שהעידו בשם חגי הנביא נגד דברי בית שמאי).

נחלקו התנאים האם "שניים שעשאוה" פטורים או חייבים, רבי מאיר אינו מכיר בפטור זה כלל. אמנם בירושלמי מסופר שבשעת השמד כאשר הכריחו הרומאים את היהודים לחלל שבת, עשו היהודים את המלאכות שניים יחדיו בכדי להיפטור, ואלישע בן אבויה הלשין עליהם. אלישע בן אבויה היה כידוע רבו של רבי מאיר, הרי שידע רבו של רבי מאיר הלכה זו, ובכל אופן רבי מאיר לא קיבלה.

דוגמא מעניינת ניתן להביא ממחלוקת הראשונים בהלכות תפילין, כידוע נחלקו רש"י ורבינו תם בסדר הנחת הפרשיות בתוך התפילין. והשאלה העולה היא מה היה המנהג לפני שנחלק ר"ת בזה עם סביו רש"י? התשובה היא שהיו שני מנהגים גם קודם לכן, רש"י ור"ת אינם אלא מייצגים אסכולות עתיקות בהרבה, וכבר העידו הקדמונים על תפילין עתיקות שמצאו כשתי השיטות (פסקי תוספות מנחות צב: מן הגניזה שבקבר יחזקאל הנביא), וכן בזמננו נמצאו במערות בר כוכבא שני סוגי התפילין ("תפילין אלו תואמות בד"כ את ההלכה המקובלת. בסדר הפרשיות שבתפילין מואדי מורבעת יש תיאום מלא עם השיטה הקרויה על שמו של רבינו תם. ואילו בממצא אחר כנראה מאיזור עין גדי הסדר הוא כשל רש"י, מסתבר איפה שלמחלוקת יסודות קדומים ביותר", אנצ"ע ערך תפילין עמ' 1026). ויש גם מי שירצה לצאת ידי כל השיטות: "במערה 8 בקומראן נתגלו שרידי יריעה ובה 4 פרשיות בצורת כתיבתן ניתן להבחין בנסיון לצאת ידי שתי השיטות שלימים ניסחון בפרוטרוט רש"י ורבינו תם", (אנצ"ע שם).

ואם נשוב לנושא בו עסקנו, נוכל לסכם כי כל התורה שבעל פה הכתובה, מבית שמאי ובית הלל ועד אחרונים האמוראים, מניחה כהנחת יסוד צורה שלמה של קיום המצוות, עליה לא התעורר מעולם ויכוח. זו היא התורה שבעל פה.

חכמים מנו כמה עשרות הלכות המכונות "הלכה למשה מסיני", אבל יחודן הוא בכך שהן נוגעות לפרט מסויים, במובן זה הם "הלכה". שהרי צורת הציצית והתפילין אינה "הלכה" אלא פירוש התורה, וכך מבדיל הרמב"ם בין "פירושי המצוות" שהם כולם מסיני לפי עיקרי האמונה של הרמב"ם, ובין ההלכות הפרטיות מסיני אותם הוא מונה אחת אחת בפירוש המשניות.

גם ההלכות למשה מסיני אינם בהכרח מסיני, וחלק מהם אינן אלא הלכות עתיקות ומקובלות, כפי שכתב הרא"ש:

"פירש רבינו תם ג' לוגין הלכה למשה מסיני אומר ר"י שיש לפרשו כמו הלכה למשה מסיני עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית בבריתא בחגיגה (ג). שאינה אלא כלומר דבר ברור כהלכה למשה מסיני, וכן יכל באמת הלכה היא שאומר בש"ס גבי מילי דרבנן כההיא דפ"ק דשבת (יא). לא יקרא לאור הנר באמת אמרו... כתוב בירושלמי הלכה למשה מסיני אע"ג דאיסור מדרבנן הוא אלא דבר ברור כהלכה למשה מסיני קאמר", (רא"ש הלכות מקוואות סימן א').

והר"ש משאנץ:

"אמרו, עמון ומואב מה הן בשביעית? גזר ר"ט מעשר שני וגזר ראב"ע מעשר שני... מקובל אני מריב"ז ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית", (משנה ידים ד א). "הלכה למשה מסיני, לאו דוקא דאין זה מן התורה, אלא כהלכה למשה מסיני" (ר"ש).

כך אמרו חז"ל על פרט בכתיבת מגילת רות שהוא הלכה למשה מסיני (נדרים לו:), וכן על פרט בענייני "זוגות" שאינו אלא חשש כישוף וכדו', (פסחים קיט). במקום אחד אמרו: "ציון קברות מדבריהם", (נדה נו:), ואילו במקום אחר: "ציון קברות הל"מ", (מ"ק ה. 28).

כיצד ניתן להסביר יחוס של "למשה מסיני" על דברים שבידוע שהם תקנת חכמים? והלא אין המדובר כאן בהעלמת דברים, אלא בהלכות שבאותה המשנה עצמה מפורש עליהם שאין הם אלא מדברי סופרים (ראה למשל משנת ידיים לעיל). אין להבין סגנון כזה אלא מתוך ההנחה ש'למשה מסיני' היה תחום רחב של הלכות עתיקות, שיחודם היה בכך שהם נהגו מאז ומעולם ולכן אין לערער עליהם. בצורה כזו יכולות גם הלכות העוסקות בתקנות חכמים עתיקות יומין, כגון דין עמון ומואב, שבודאי נקבע כבר בימי שיבת ציון, או תקנות עזרא אחרות, להיכלל בתחום זה, מבלי כל מוזרות בדבר.

²⁸הדברים האלו מבוארים גם בכסף משנה פ"ו ממת"ע ה"ב, מהרי"ץ חיות ב'תורת נביאים', תושב"ע"פ, פ"ד בהערת שוליים, שם הביא את דין 'אשה חוגרת בסינר' שהוא תקנת עזרא ואמרו עליו הל"מ. כפי המבואר גם בר"ש (תרומות פ"ב) על הכלל 'כל באמת הלכה למשה מסיני', שהוא לאו דוקא, וכן העיר שם ברא"ש ובברטנורא, ובשו"ת הרשב"ש תקצג. הפרי חדש (יו"ד כט') כותב: "מצינו שנקרא הל"מ והוא מדרבנן". ראה רמב"ם בסוף פירושו לעדיות על הנאמר שם הלכה למשה מסיני "לא זה הלשון אלא כללות הענין", ותפארת ישראל למסכת יומא (ב יד). אפילו התוספות עירובין ה: כתבו "הכי גמירי לה מסיני" בהקשר לדין דרבנן. "פראנקל, בדרכי המשנה סוף פ"א עמ' 20, אינו מביא אלא את דברי הרא"ש, ונתן מקום לטעות כאילו לא נתכוונו ב'הלכה למשה מסיני' בכל מקום אלא לומר, שהדבר ברור כאילו נאמר למשה מסיני, ותפסו אותו בני דורו על כך. אבל משיגיו לא רצו שיברר מה היתה כוונת חז"ל, אלא שיגלה מהי אמונתו!... על אמונתו לא רצה ליתן דין וחשבון", (דרכי המשנה, אלבק, עמ' 27).

למרות שהראינו לעיל כיצד חכמים לא היססו לשנות את ההלכה שנהגה, יש להניח שלא עשו כן אלא במקום שהעריכו כי המנהג הוא על פי דעה מסויימת שהשתרשה לאחר שכחה, בדוגמאות לעיל מיוחסת ההלכה הקדומה ל'זקנים הראשונים' עליהם לא נרתעו בדורות המאוחרים לחלוק. ואין פלא שנשתכחו חלקים מן התורה שבעל פה במאה וחמשים השנים שבין שמאי והלל לתלמידי רבי עקיבא, כאשר הורדוס כילה את זעמו בחכמי התורה, ובהמשך: מחלוקות הקנאים בעת המרד, החרבן והמלחמה שסביבו, מרד ביתר וגזרות השמד.

ולפעמים אנו מוצאים שחכמים מסיקים מתוך הענין שהמדובר כאן ב'הלכה למשה מסיני', מבלי שהיתה להם קבלה על הלכה כזו. ראה למשל פסחים יז: במקרה של הלכה מחודשת, אותה מיהר ר' פפא להסביר בכך שהיא 'הלכה למשה מסיני', אלא שהתלמוד דוחה את דבריו מכח קושיא, (ומזה מובן שלא היתה כאן ידיעה ברורה על הלכה למשה מסיני). וכיוצא בזה במסכת נזיר נאמרו כמה הלכות מחודשות (כה. כח: ל). שחלק מן החכמים הניחו לגביהן שהן הלכה למשה מסיני, וחלק לא קיבל הנחה זו וניסה להסבירם כבאות מסברא. גם זה מוכיח כי "הלכה למשה מסיני" אינו רק הלכות ספציפיות שהאמינו שמקורם בהר סיני, אלא תחום שלם בהלכה, וחכמים ניסו לזהות הלכות שונות אם הם שייכות לתחום זה או לאו²⁹.

ממעט המקומות שמוזכרת 'משנה ראשונה', אפשר ללמוד שהיה זה דבר נדיר, שמשנים את ההלכה שהיתה מקובלת. ולכן ישנן אפילו משניות השנויות לפי ה'משנה הראשונה' (ראה למשל ע"ז לה:), ללמוד חשיבות הלכה שהיתה מקובלת, ופעולת שינוי כזו הונצחה.³⁰

מכל זאת למדנו, כי נוסחה של התורה שבעל פה שבידינו, שיסוד צורתה הבסיסית נקבע בימי הבית השני, מלמדנו על מסורת עתיקה מאד בכל הנוגע לפירוש התורה וצורתם של המצוות.

ג. מסורת לעומת מחקר.

כאשר באים אנו להשוות את מסורת חז"ל לידיעות היסטוריות שונות שבידינו, רואים עד כמה יש להיזהר לפני שמטילים דופי במסורת קדמונית. החוקרים היהירים הזדרזו וביקרו במקומות רבים את מסורות חכמינו, בחשבם כי בכחם להגיע להבנה טובה יותר של כוונת המחוקק בתורה. אך המציאות באה וטפחה על פניהם, ומחקרים חדשים מגלים עד כמה נמהרים היו במקרים רבים. ההנחה הראשונית היתה כמובן, שספרות חז"ל עולם בפני עצמו הוא, שאין לו שום קשר לעולם המקרא. במקום לינוק מעולם המקרא, הלכו חז"ל, כביכול, בדרך אחרת ושונה. התרחקו מפשוטה של התורה. אך גילויים עתיקים הראו שדוקא מסורות חז"ל משמרות מסורות עתיקות ביותר, כפי שקובע קאסוטו:

²⁹ ולכן מצאנו לפעמים שנחלקו הדעות האם הלכה מסויימת היא "למשה מסיני", ראה ב"ק כ', חולין כח'. והרמב"ם שכתב (בהקדמת פירוש המשניות) שאין חולק בהלכה למשה מסיני כונתו שאין חולק על ההלכה למשה מסיני, כיון שהיא הלכה עתיקה. דוקא מתוך הנחה שיש בין ההלכות למשה מסיני כאלו שאינם דוקא למשה אלא עתיקות (והרמב"ם מונה שם בהקדמתו בין ההלכות למשה מסיני 'האשה חוגרת בסינר' שהיא דרבנן), בהכרח יחודם הוא שאין לחלוק עליהם. ובמקרה שחכם אחד טען שאין כאן הלכה למשה מסיני, בהכרח גם האחרים לא הסיקו כך אלא מסברא, אבל לא הצביעו על מסורת ברורה, שכן באיזה דרך יכל אותו חכם להכחיש מסורת ברורה? אמנם משמעות לשונו של הרמב"ם היא שאין בכלל מחלוקת בהל"מ, והסבה היא שבדבריו בא לשלול את השיטה שמחלוקות נוצרות בטעויות של העברה, בשיבושים של המסורת, ולכן מבדיל בין מחלוקות שהם מסברא בענינים מתחדשים, ובין דברים שנמסרו שבהם אין מחלוקות. אבל אין זה אלא בדרך כלל.

³⁰ ולפעמים אפשר לראות, שאין המשנה הראשונה איזה מנהג עתיק, אלא דעה של חכם, שבדור קודם היתה לה יותר אחיזה. כך במשנה נדרים ט' ח': "בראשונה היו אומרים וכו' עד שבא ר"ע ולימד הנדר שהותר מקצתו הותר כולו". משמע שזה חידוש של רבי עקיבא כנגד מה שהיו אומרים בראשונה. אמנם המשנה עצמה בנדרים ג' ב' מביאה בזה מחלוקת בית שמאי ובית הלל, ורבי עקיבא לא בא אלא לחזק את דעת בית הלל שלא התקבלה כנראה עד ימיו. ואפילו אחרי ימיו, מביאה המשנה בפ"ט שם מעשה ברבי מאיר שהורה כך, ומשמע שלא היה הדבר ברור, ואכן בתוספתא נדרים ה' א' מובא שר' נתן סובר כמשנה ראשונה.

הרי שבסופו של דבר מדובר בחילוקי דעות בעלי שרשים עתיקים, עד שדעה אחת נתקבלה, ולא במנהג ישן מול מנהג חדש. (מתקופת הראשונים נשתמרו לנו תיאורים דומים ל'משנה ראשונה', למשל: "רבנו שמואל גריס... וכבר הנהיג לעשות כן... ורבינו תם החזיר המנהג לקדמותו וגריס... כמו שכתוב בכל הספרים וכן מוכחת כולה סוגיא", (תוס' שבת קלז:). המשנה הראשונה של רבינו שמואל היא בעצם גירסא שהוא הגיה בתלמוד, והוא זה שהנהיג את המנהג הראשון, ואילו רבינו תם החזיר את המנהג הישן והחזיר את הגירסא).

✓ "זה כלל גדול שעלינו לקבוע במדעינו, שאין להפריד בין הספרות הישראלית-יהודית של תקופת המקרא לבין הספרות היהודית שלאחר המקרא כבין שני תחומים נבדלים זה מזה בהחלט. לא בלבד שהשניה היא המשכה של הראשונה וניזונת ממנה, אלא שבה מצאו את ביטויים ונמסרו בכתב כמה וכמה ענינים שכבר היו נמצאים בתקופתה של הראשונה ומפני איזו סבה לא הועלו אז על ספר לזכרון או הועלו על ספרים שאבדו ונעלמו מאתנו.. כשאנו מוצאים במאמרי רבותינו ובנוסח תפילותינו לימים הנוראים את המושג של מלכות שמים המתחדשת עלינו בכל שנה ושנה והמשתקפת בדינו של השופט העליון על כל באי עולם, מושג שאין לו במקרא שום זכר ברור כלל וכלל, אין לנו כאן חידוש שחדשו חכמינו בתקופה המאוחרת אלא מסורת קדומה שהיתה נמצאת בישראל אף בתקופת המקרא, ושעל פיה מתבארות כמה פרשיות מפרשיות התורה והנביאים והכתובים.. ואף למסורת שכבר הזכרנו על דבר הליתן יש הדים רבים במאמרי רבותינו". (קאסוטו ספרות מקראית וספרות כנענית עמ' 8. הכוונה להתמרדות שר של ים, בספרו הנ"ל עמ' 174. כדבריו גם באנצ"מ ערך ראש השנה).

כך גם לגבי פירושי מלים בתורה:

✓ הפירוש המקובל אצל רז"ל שהמלה ערבות מורה על השמים (חגיגה יב: פדר"א יח' מדרש תנאים הוצ' הופמן עמ' 122 ועוד) אע"פ שאפשר למצוא לו סמוכין בפס' לד' לרכב בשמי שמי קדם ובדברים לג כו רכב שמים בעזרך, לא מצאה חן בעיני המפרשים החדשים, עד שבאו התגליות האחרונות להראות בבירור שהוראה זו היא ההוראה האמתית של מלת ערבות בלי שום ספק, (קאסוטו ספרות מקראית וספרות כנענית עמ' 169).

✓ "נשך ותרבות החליטו חכמים כי הם שוים (ב"מ סה:), חוקרים שונים ניסו להמציא הבדלים ביניהם, אך תעודה אוגריתית מזכירה נשך לגבי ריבית רגילה", (אנצ"מ ערך נשך ותרבות).

וגם בפירוש ההלכה, אפשר לחקיש ממנהגים קדומים שאנו מוצאים אותם בחוקות שנכתבו באותם זמנים:

✓ "על דיני המקרא מעידים לפעמים מדרשי ההלכה והספרות התלמודית בכלל, ואע"פ שספרות זו מעידה במישרין על הדין שנהג בזמנה בלבד, הרי כל דין מאוחר שומר על חלק מיסודותיו של הדין שקדם לו. **דין תלמודי הוא בחזקת קדמות כשאינו שנוי במחלוקת, וחזקה זו מתאשרת אם הדין התלמודי מקביל לדינים קדומים אחרים בכלל ולדינים קדומים של המזרח הקדמון בפרט.** למשל, בדין הפגיעה באשה הרה שיצאו ילדיה האמור בשמות כא כב-כג מפרשת המכילתא ולא יהיה אסון – באשה, ענוש יענוש – בולדות, כלומר פס' כב' מדבר במות הילד, ואילו פסוק כג' מדבר במות האשה. והרי אותה ההבחנה נמצאת גם בדיני חמורבי סעי' 214-209 ובדיני אשור לוח A סעיף 50 ומכל זה נובע שהפירוש התלמודי מכוון לפשט הכתוב ואין לחוקר רשות לפרש את המלים ולא יהיה אסון כמכוונות למקרה שהילד נולד חי וליתן את אסון ענין אצל מות הילד. (=נ.ב. מבין השבועים, פילון, השומרונים, הקראים, יוספוס, רק האחרון מפרש כאן כחז"ל).

דיני התלמוד על שמות כב כה דברים כד י-יג, יז מבוססים על ההנחה הבלתי מנומקת שדינים אלו מדברים במעשה המלוה המעקל את חפצי הלוה שלא פרע את חובו (ב"מ קיג' והשוה יוסף בן מתתיהו קדמ' ד ה כו), ולא על משכון הניתן בשעת עשיית החוזה (כדעת כמה חוקרים חדשים). ואכן גם דין חמורבי (סעיף 241) מכיר הגבלות רשות המלוה לעקל חפצי הלוה, אבל אינו מכיר הגבלות רשות המלוה לקחת משכון בשעת עשיית החוזה.

הדין בדברים כא יז מטיל על האב לתת לבנו הבכור פי שניים בכל אשר ימצא לו. לשון הכתוב סובל את הפירוש שהבכור מקבל שני שלישים של הירושה כולה, ושאר האחים מקבלים שליש אחד, והשוה זכריה יג ח, ואילו ברייתא (ב"מ קכב.) קובעת שהבכור מקבל את החלק הכפול מזה של בן אחר. וכך הוא חלק הבכור גם בדיני אשור (לוח B סעיף 1) ובתעודות צוואה מיסופוטמיות, אין איפה לשלול את האפשרות שהלשון פי שניים שימש בשתי משמעויות בדומה ללשון ידות (השוה בראשית מז כד אל בראשית מג לד), גדולה מזו, אפילו דין תלמודי המאוחר לימי המקרא עשוי לפרקים לזרוע אור על דין המקרא שקדם לו, כגון דין הכתובה שהשתלשל מדין המוהר", (אנצ"מ ערך משפט עמ' 20-619).

✓ אסמכתא מן הארכיאולוגיה לדרשת חז"ל על "ונמצא בידו", ראה אנצ"מ ערך גנבת נפשות עמ' 538.

- ✓ "לפי חז"ל שמיטת כספים הכוונה לביטול מוחלט של החובות (שביעית י א וכן פילון), אבל לדעתם של ראשוני החוקרים (דרייבר ואחרים) הכוונה רק לדחיית זכותו של המלוה לנגוש את הלוא בשנה אחת. אבל משמעותו של השורש שטט בעברית וגם של השורש האכדי samatu נוגדת פירוש זה ותומכת בפירושה של חז"ל", (אנצ"מ ערך שטט עמ' 114).
- ✓ "חוקי התורה מכירים בשבועת בעל דין כראיה במשפט, אבל אינם מזכירים את הנוהג שעדים נשבעים לחזק את עדותם. את היחס הזה לשבועה מצינו גם בקבצי החוקים של מיסופוטמיה. אבל מתעוררות מיסופוטמיות ומצריות נמצאו למדים כי אף עדים נדרשו במשפטי המזרח הקדמון במסיבות מיוחדות לאשר את דבריהם בשבועה, ואין אפוא להביא ראיה משתיקתם של חוקי התורה הקצרים שלא נהגו כן גם בישראל בימי המקרא. לעומת זאת יש להביא בחשבון את הספרות התלמודית המפרטת את הדין פירוט רב והמייחדת את השבועה במשפט לבעלי הדין דוקא ומן הסתם ממשיכה בכך את נוהג ימי המקרא", (אנצ"מ ערך שבועה עמ' 488).
- ✓ ראה באנצ"מ ערך בעלות: "בשטרי מכירה של בבל ואשור אין זכר לא לחזקה ולא לנתינת רשות להחזיק וכנראה היה מעשה מו"מ מגיע שם לגמרו ע"י תשלום", וכך קבעו חז"ל במסכת בכורות (יג: כי עכו"ם אין קונים בחזקה אלא בכסף. באנצ" שם מוזכר כי השטרות שנתגלו בעיר מורשו בה היו גולים מיהודה (מ"ב כח') שונים מן השטרות הבבליים וכלליהם אחרים.
- ✓ במזבח שבבית השני היה "סוכב", מין מדרגה שסבבה את המזבח וממנו שני כבשים קטנים לעליה אליו (מסכת מדות). והנה במזבח שבהר עיבל, שנתגלה ע"י הארכיאולוג אדם זרטל, ונבנה ע"י בני ישראל מיד עם יציאת מצרים, נמצא גם ה'סוכב' כפי שהוא מתואר במשנה! ('עם נולד', אדם זרטל).
- ✓ התוספתא (מגלה ד כב) קובעת "אין פותחין בית הכנסת אלא למזרח", על פי כלל זה נבנו בתי כנסת רבים שנתגלו בחפירות הן בא"י והן בגולה כגון בדורא אירופוס, (אורבך, חז"ל אמונות ודעות עמ' 49), ביהכנ"ס בדורא אירופוס הוקם מאות שנים לפני שנכתבה התוספתא.
- ✓ עצם מציאות בתי הכנסת מלמדת על צורה אחידה של קיום התורה, אע"פ שאין הדבר מפורש בכתובים כלל. "השרידים הארכיאולוגיים הקדומים ביותר של בתי כנסת נתגלו בחז"ל, בסכדיה א' מפרברי אלכסנדריה נמצאו שרידי בית כנסת השייך כעדות הכתובת שבו, לימי תלמי השלישי 241-247 לפנה"ס, עוד כתובות ופפירוסים מאותה המאה מעידים על מציאותם של בתי כנסיות במצרים בתקופה ההיא", (אנצ"מ ערך בית כנסת). ומובן כי אין לחשוב שדוקא ביהכנ"ס הקדום ביותר שרד עם כתובת המתארכת את זמנו, ברור שהוא לא היה הראשון, וכן שענין כה מרכזי ביהדות לא הומצא באחד מפרברי מצרים, אלא ע"י חכמי ישראל דורות קודם לכן, באופן שההשפעה הגיעה עד לפרברי אלכסנדריה המתיוונת.
- ✓ "כמה מהשינויים הפרשניים שבשומרוני מיוסדים על הפרשנות של היהודים, כמו למשל השינוי שמות כא 28 ואילך לחייב כל בהמה ועל כל מכה ולא רק שור על נגיחה, מתאים לדברי רז"ל. וכן במדבר יא 32 "וישחטו להם שחוט" (ת' שטוח) מסכים לדברי רבי יהודה בספרי שם: אל תהי קורא וישחטו אלא וישחטו, מלמד שטעונין שחיטה, ועוד כאלו", (מ.צ. סגל מבא המקרא, עמ' 919 ב). הנוסח השומרוני שייך לימי הבית הראשון (הארכנו במק"א).
- ✓ חכמים פירשו "בכל מאודך" בכל ממונך, בניגוד לבעלי הפשט שאמרו "בכל מאדך - בכל רצונך", (אבן עזרא: בכל מאדך, מאד מאד, בכל מה שתוכל). אך בחוזים האשוריים מצטווה השליט המקומי לעבוד את המלך הגדול בכל מאודו, ומתפרש שם: בצבאו ומרכבותיו, (ב. אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, עמ' 83).
- ✓ "התעודות האוגריתיות אישרו כנראה את הפירוש המסורתי של הפסוק לא תבשל גדי בחלב אמו, ראה אנצ"מ ערך אוגרית, בסוף", (י. היינמן, דרכי האגדה הערות לפ"א).

³¹ גם בקשר לתיאוריה הישנה על השינוי שהכניס עזרא בתורה כתורת מדינה, ראה באנצ"מ: "התורה נטלה עליה מלבד תפקידה הדתי, גם תפקיד שאנו רואים אותו כחילוני. בימי בית שני לא אירע שום מפנה פתאום, אלא נמשכה ההתפתחות המתמדת

הקדומה תהיה מודעת לנהלים ולפרטים מסובכים או שתחזיק בספרות ענפה. אך דעה זו נשללה כבר מזמן, אחת התגליות המדהימות בעשרות השנים האחרונות היתה תרבות אבלה, המתוארכת לכ-4000 שנה לאחר: ✓ באבלה שבסוריה נמצאו יותר מ-16,000 לוחות חקוקים מכתב היתדות, מתוארכים לאלף השני לפני הספירה, הבלשן ג'ובאני פטיטו כותב: "מן העיון הראשוני בחומר אנו יכולים להקיש שאבלה היתה מדינה מתועשת להפליא, אשר כלכלתה לא היתה מבוססת על חקלאות וגידול צאן אלא על מוצרי תעשייה וסחר בינלאומי.. 70 אחוזים מגוף הכתב שהשתמר הם כלכלים מנהליים.. 10 אחוזים נוספים הינם היסטוריים, 20 אחוזים ספרותיים".

על "דקדקנות הלכתית" אצל העמים האליליים אנו קוראים:

✓ "נומא ציוה לרומיים לשם זהירותם את המצוה הזאת: בכל עבודת האלים שהמושלים או הכהנים ישרתו בה ילך בראש כרוז שיקרא בקול גדול: זאת עשה, היינו שים את לבך לקדשים ואל תחלל אותם בכל מלאכה ובכל עבודת חול, שהרי רוב עסקי בני האדם נעשים בעל כרחם ומתוך איזה אונס, ומשום כך יש בהם כדי לחלל את עבודת האלים. גם מטעמים קלי ערך נוהגים הרומיים לחזור על תהלוכות ומשחקים, למשל מעשה שאחד הסוסים שמשכו את העגלות לא היה רתום כהלכה, והסייס שרצה לתקן אחז את המושכות בידו השמאלית, מיד החליטו לחזור על התהלוכה מתחלתה, בזמנים מאוחרים יותר חזרו הרומיים על קרבן אחד שלשים ואחת פעמים מפני שתמיד ממצאו בו איזה פגם או פסול, כל כך היו מדקדקים ומקפידים בענייני דת", (פלוטארכוס, חיי אישים. אנשי רומי, חיי קוריולאנוס).

✓ לפי הוודות המייצגות את המסורת ההודית, שנוצרו בין 1200-1500 לפני הספירה, טקס ההקרבה כולל פרטים ודקדוקים רבים מספור החייבים להתבצע במדויק, (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 115).

ברור שכל תיאור שכזה, על יהודי בימי הבית הראשון שחזר על מעשה 31 פעמים שמא לא יצא ידי חובתו, היה נתפס כהשלכה אנכרוניסטית לאחר של דקדוקי עניות תלמודיים.. (במק"א הרחבנו את הדיבור על העובדה שהחוקרים שללו מתוך הנחה אנכרוניסטית, כל יחוס מגמה של הלכות מפורטות ומדוקדקות לתקופת הבית הראשון. וכיצד נשללה שיטה זו אט אט עם התקדמות המחקר³²).

חכמים דרשו את המקרא בגימטריות, ולפעמים גם באתב"ש. לכל חוקר מובן כי הדברים 'לא רציניים', שהרי השיטות האלו הן מאוחרות, ואינם מתאימים לרוח הכתוב הקדמונית. והנה בחפירות אשור נתגלתה כתובת סרגון, מן המאה השמינית לפנה"ס, המסביר לנו מדוע בנה את חומת חורסבאד דוקא באורך 16,383 אמות? משום שמספר זה עולה לערך המספרי של אותיות שמו!

זכריה פרנקל (דרכי המשנה עמ' 176) קבע כלל גדול כי התנאים הקדומים לא דרשו עדיין נוטריקון, כפי השיטה הכללית של חוקרי 'חכמת ישראל' כי התנאים הקדומים הם בודאי שייכים להשכלת המאה ה-19, ולא ידעו כלל מכל ה'אמונות הטפלות' ששררו בדורות שלאחר מכן. כל מנהגי ימי קדם הומצאו על ידי התנאים המאוחרים והאמוראים.. האמת היא שדברי הקדומים נמסרו בצורה יותר חסרה ומקוטעת, ואין לנו כמות כזו של חומר עליהם. אבל ברור שהתנאים בראשית התקופה ההיסטורית היו מחוברים יפה למסורת היהודית העתיקה, ולכל אורחות ימי קדם, לא פחות מאמוראי בבל. ולא יעלה על הדעת שמחמת חוסר מקורות, נניח כי בימי התנאים "לא האמינו בשדים", בזמן שאמונה זו היתה רווחת בעולם כולו עוד מימי קדם. לגופו של ענין, כבר הוכיח בכר (ב"ז בכר, אגדת התנאים, ת"א תרפ"ב עמ' 93) כי כבר בדורות הקדמונים של התנאים אנו מוצאים את השיטה של נוטריקון קיימת. ויונה פרנקל כותב על כך: "זוהי דוגמא מובהקת לעובדה שאין בידינו העדויות העיקריות לתולדות דרכי הדרשה, אלא שהמקורות הקדומים כבר מוסרים לנו את השיטה הבשלה של דרכי האגדה", (דרכי האגדה והמדרש, יונה פרנקל, עמ' 597 הערה 12. הוצ' מודן 1996)

שהתחילה בעשרת הדברות והאריכה עד אחרוני הפוסקים, ושבגללה נהפכה התורה שבעל פה (במובנה הרחב ביותר) לתורה שבכתב", (אנצ"מ ערך מצוה עמ' 229).

³² דוגמא נוספת: "עד שהובעה ההשערה בדבר שרשיו האוגריתיים של העומר היו רוב חוקרי המקרא סבורים כי הבאת העומר היא מנהג מאוחר לפי ערך, וכן שאין הנוהג של בית שני משקף את כוונת התורה", (אנצ"מ ערך עמר). המחקר אישר דווקא את ההלכה שבעל פה (אך עדיין אין לו את הכח להודות בכך, אלא בחצי פה רק כדי 'להוכיח' שלעומר יש שרשים אוגריתיים. לפי וליקובסקי כתבי אוגרית שייכים לשלהי ימי הבית הראשון).

ואילו לחילוף אתב"ש ישנו מקור נאמן בנביא, ירמיה הנביא כותב: "כח אמר ה' הנני מעיר אל בבל ואל יושבי לב קמי רוח משחית... ונפלו חללים בארץ כשדים.. איך נלכדה ששך ותתפש תהלת כל הארץ איך היתה לשמה בבל בגוים" (ירמיה נא). אין בשום מקור היסטורי או תנכ"י ישויות בשם ששך או לב קמי ("השם ששך אינו ניתן להתפרש ע"פ מה שמצינו בכתבי היתדות", אנצ"מ ערך בבל), ואין ספק שהכוונה כאן על פי חילוף אתב"ש: 'ששך' באתב"ש 'בבל', 'לב קמי' באתב"ש 'כשדים', (כך היא גם דעת החוקרים, אנצ"מ ערך חידה).

חז"ל קבעו את חג השבועות כחג מתן תורה, וכבר האריכו חוקרי המאה ה-19 לסתור את דבריהם, ולהציג את חג מתן תורה כחג מלאכותי, שביסודו אינו אלא חג ביקורים. מאחורי דעה זו מסתתרת ההנחה כי לא תיתכן מסורת בעל פה שאינה כתובה בספר התורה, אך המחקר החדש מכיר במסורת העתיקה:

✓ "בפתיחתו של ספר היובלים (א א) נאמר כי משה נצטוו לקבל את הלוחות בששה עשר לחדש השלישי ובו ביום ניתן לו את ס' היובלים גופו, נמצא יום מעמד הר סיני ומתן התורה גופה היה בחמשה עשר כלומר בחג השבועות (?), וזאת העדות הקדומה שבידינו להשקפה הרואה בחג זה מתן תורה. לכאורה אפשר לשער כי החג זכה למשמעות דתית לאומית זו משנתעררה משמעותו החקלאית בשל הגלות, וכך סברו רבים. אך לאמתו של דבר הדעת נותנת כי בכל ימי בית השני היתה חשיבות רבה למשמעם החקלאי של החגים, לעומת זאת כמעט הכרח הוא שיום מתן תורה יקבע בחג החל בחדש השלישי, שהרי בחדש הזה ניתנה תורה לפי פשוטו של מקרא (שמות יט א), כת מדבר יהודה ערכה בחג השבועות את הטקס השנתי של חידוש הברית שלה³³", (אנצ"מ ערך שבועות).

✓ "מדה"ב טו י ואילך יוצא כי בחדש השלישי כינס אסא את העם והשביעם בטקס ברית מלווה זבח שמירת התורה ומסתבר בהחלט שהמדובר במועד חג שבועות (שים לב לענין השבועה הנזכר שם שלש פעמים שיש בו כנראה מדרש השם שבועות)", (אנצ"מ ערך תורה עמ' 503).

החוקרים גילו כי התלמוד מדייק בצורה מופלאה במסירת מאמרים שעברו על פה מאות שנים:

✓ "במקורות התנאים שבידינו במשנה בתוספתא ובמדרשי ההלכה שכיח ביותר הכינוי המקום.. (הכינוי) הקב"ה הוא המצוי והרגיל במקורות האמוראים, בתלמוד הבבלי נשאר השימוש המקום בעיקר בפתגמים ובנוסחאות של ברכות.. ובמקומות שבהם מובאים סיפורים או מסורות על תנאים. במדרש בראשית רבה שנמצא בו מאות פעמים הקב"ה מופיע המקום רק שלש פעמים, אבל בשניים מהם גורסים כתבי היד - הטובים שבהם - הקב"ה. נשאת איפה במדרש אמוראים גדול זה רק עדות אחת לשימוש ב'מקום' והוא המאמר של ר' אמי הדין בפירושו של הכינוי. דומה שלאור ממצא זה אין להטיל ספק בשינוי שחל בשימוש הכינוי המקום בתקופת האמוראים.. הם הוכחה לנאמנות הרבה שנמסר בה נוסח תורת התנאים במשך דורות", (אורבך, חז"ל אמונות ודעות עמ' 3455).

וכמה קל היה למעתיקי השמועה לבלבל בין הכינוי העתיק לה' לבין הכינוי הרווחי!
מכל זה נוכל ללמוד כמה יש להיזהר לפני שמטילים ספק במסורת קדמונים, שטרחו ומסרו עליה את נפשם בכדי שתעבור כצורתה ללא שום שינוי.

³³ החוקרים רגילים היו להסיק מדברי פילון ויוספוס שהתעלמו מפן זה של החג, כי בזמנם לא היה ידוע ענין מתן תורה בחג השבועות. אך הלא פילון ויוספוס גם אינם מזכירים כלל את ראש השנה כיום תחילת השנה, למרות שבזמנם בודאי היה מקובל הדבר בין הפרושים, ובית שמאי והלל עוסקים בנושא (תוספתא ראש השנה ב יג). אלא שפילון ויוספוס לא דברו שם אלא על המפורש במקרא, כדרכם בכמה מקומות. גם האברבנאל (ויקרא כג כא) סובר שחג השבועות במקורו אינו שייך למתן תורה, אך אין זה מלמד שבזמנו עדיין לא היתה מסורת על כך.

האריך להוכיח זאת: הופמן בפירוש לויקרא כג. הוא מביא מסורות רבות מימי הבית השני, כך למשל בספר טוביה ב א ברור כי חגגו את שבועות גם בגולה (כמו גם משנת מנחות ד ג שנחגג במדבר) וזה לא ייתכן ללא זיקה לאירוע היסטורי, שהרי מה ערכו של חג קציר ללא קציר. קריאת התורה וההפטרה של חג השבועות, שנקבעו בזמן קדום, קשורות במתן תורה. כיון שברור מן התורה שהתאריך של מתן תורה חל בערך בחג הקציר, הלא מוזר בהחלט יהיה שלא ייחסו חשיבות לקשר זה, ול"יום הקהל" המתואר גם כמה פעמים בדברי הנביאים לא יציבו שום זכר, בודאי ערכו הוא לפחות כסוכות אשר ישבו בהם בני ישראל. השבועות נחשב כגמר הפסח, כשם שמתן תורה היתה גמר היציאה מצרים.

³⁴ ראה גם פרנקל (דרכי האגדה והמדרש, עמ' 665 הערה 12) כי יש משותף לביטויים המיוחדים לרבי דוסא בן הרכינס, וכך בכר (אגדות התנאים א' עמ' 74) מראה על משותף בלשונות המיוחדות לרבי אליעזר בן הורקנוס.

מחקר תורה שבעל פה

כשאנו באים לסקור את דעות החוקרים השונות, אנו נתקלים בעמדה עקרונית בעייתית. כפי שכבר הזכרנו בפתיחת הדברים, אין משמעות לדעת החוקרים בדבר תורה שבעל פה, כל זמן שאינם מאמינים במתן תורה בסיני.

כך למשל כותבים החוקרים: "שד"ל סבור היה שהמאכלים המיוחדים נתנו לישראל כדי להבדילם מסביבתם, אבל סברה זו אין בכחה להסביר מציאות חברתית היסטורית", (אנצ"מ ערך מאכלים ומשקאות עמ' 556). ברור שאם אי אפשר לנמק את החוקים במטרה מכוונת, אלא רק במציאות חברתית היסטורית, אין מקום לדבר על מתן תורה בכתב או בעל פה.

אמנם עדיין יש מקום למחקר המסורת ההלכתית שעברה מדור לדור, גם אם נניח בערפל את הדורות הראשונים של מתן תורה. בתחום זה ישנו ניגוד דעות קיצוני בין הגישה המסורתית לגישת החוקרים רובם ככולם, כפי שהזכרנו בפתיחת הדברים. הגישה המסורתית רואה את ההלכות המוזכרות במשנה ובתלמוד כפרי הגות משפטית (או מחשבתית – בתחום האגדה וההשקפה), על פי מסורת, מעוגנת בכללים, וכמובן כפופה לשיקול דעתו של החכם המגידה. אך הגישה המחקרית, כאילו מתעלמת ממסורת משפטית ומושגית, נוטה להסביר את המימרות התלמודיות או התנאיות כפרי תנאי השטח או אישיותו של האומרם בלבד. נפתח בדוגמא מתוך דבריו של אחד ממלומדי זמננו, פרופ' א. אורבך, שנחשב מומחה גדול בתלמוד ובהלכה. בספרו "חז"ל אמונות ודעות" (עמ' 15) מביא הוא את המשנה העתיקה המספרת על כך שבשעת סדר התמיד היו קוראים בעשרת הדברות ובפרשת שמע. וכאן הוא שואל שאלת תם: "אימתי נוספה פרשת שמע?" ומשיב: כנראה ששמע מוסיף את אחדות ה' שהיתה חשובה ביותר מול דת זרטוסטרא והאלים האירניים. אין אורבך מביא בחשבון את האפשרות כי המדובר במסורת עתיקה שהיתה חלק מתורה שבעל פה, כאן הוא ממשיך את המסורת הקובעת כי כל הלכה יש לתלות באיזו מעשיה דרך דרוש ודי בזה³⁵. לפי השיטה הזו היה צריך אורבך לקרוא לספרו "חז"ל, סיטואציות ואילוצים", ולא "אמונות ודעות".

³⁵ עוד קובע אורבך (אנצ"ע ערך גר) כי ההלכה עמוני ולא עמונית 'באה להקל על החיתון' בתקופת הבית השני, אך כיצד ידעו כבר בתקופת דוד את ההלכה הזו? או לכל הפחות בימי כתיבת מגילת רות. ועוד מפנינו: "המסורת שקבעה את ההלכה עמוני ולא עמונית פירשה את הרחקת הנשים העמוניות בימי עזרא כהוראת שעה שסטתה, כביכול, מההלכה העתיקה". מעניין מאד, משום שלא נמצאת מסורת כזו בשום מקום (וראה א"ע דברים כג ב שגם אינו מכיר מסורת שכזו). כאן הוא מגלה גם חוסר הבנה בדברי נחמיה שרק מוכיח את המסורת הזו, כמו שהראינו לעיל בקטע קדמות ההלכה שבע"פ. את ההלכה של עמונית ולא עמונית הוא מייחס כמובן ל"אמוראי א"י במאה ה-3", בזמן שהלכה זו שנויה בספרי בשם ר' יהודה ור' שמעון תלמידי ר' עקיבא. וגם מוכחת מנחמיה כאמור.

על הדין הנפסק במשנה (ידים ד ד דברי ר' יהושע) שמותר לקחת גרים ממדינת עמון משום שנטמעו בהם כל העמים בזמן הכיבוש האשורי, כותב אורבך (שם) כי מותר לשער שאינו אלא הנמקה למצב שבדיעבד, וראיה: "שהרי לא התיירו למצרי לבא בקהל (תוספתא ב יז)". המעיין יכול לחשוב כי בתוספתא יש משום סתירה לדברי ר' יהושע במשנה. אך עיון קל בתוספתא מראה כי חכמים דרשו מן המקרא שמצרים לא בולבלה ממקומה ממש ע"י סנחריב ועל כן גר מצרי אסור. (וזו גם עובדה היסטורית, שעיקר נדידת העמים של סנחריב נעשתה באזורי סוריה ובבל. ובכלל השערתו של אורבך נוגדת את ההגיון, לפי דעתו היה מצב קיים של גרים מעמון ולא מצרים, אע"פ שברור שבימי הבית השני היו גרים רבים באלכסנדריה ההלניסטית, כמו בעולם ההלניסטי בכלל, ואילו העם העמוני היה חסר משמעות). וכן הציון כי דברי ר' עקיבא בתוספתא קדושין ה ד אינה אלא דעת יחיד, אינו ברור כלל. דעת יחיד זו נפסקה להלכה. ומי הם הרבים כאן? ה"הנמקה שבדיעבד" כי סנחריב בלבל את העמים, הינה עובדה היסטורית, שהעם העמוני יחד עם המואבי והאדומי ועוד נעלמו מן העולם.

דומה שאורבך כלל אינו מכיר במושג "הלכה", כך מן המעשה הידוע של אגריפס המלך שבכה בעת שקרא 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', מוכיח אורבך את ה"זרות לאדומים". אך זוהי הלכה שמלך אינו יכול להיות גר, (נכרי הבא למלוך על ישראל בודאי מצטרף לעם ונקרא גר).

טעויות ניתן למצוא בכל חיבור, ובכל אופן בולט הדבר בספרו של אורבך, המתיימר לעשות הבחנות של תקופות, אך שוגה בחוסר ידיעה, כך למשל הוא קובע כי החיבור בין ההשקפה כי המצוות הן גזרה לבין פירוש הטעמים, היא שיטה מאוחרת מבית מדרשו של ר' משה הדרשן. (אמונות ודעות עמ' 339 הערה 53). ונעלמו מעיניו דברי רבי אליעזר בכורות ה: "מה נשתנו פטרי חמורים? גזירת הכתוב היא ועוד שסייעו ישראל וכו'".

עוד הוא קובע: (אמונות ודעות עמ' 122 ועמ' 393), "הסיפור של אברהם אבינו בכבשן האש הוא מוטיב שאינו מוזכר קודם תלמידי רבי עקיבא בדור השמד", ההקשר ההיסטורי ברור, הסיפור הומצא בעקבות גזרות אדריינוס. אך המציאות שונה: הסיפור מוזכר במלואו בספר קדמוניות המקרא פ"ו, קדמוניות המקרא מיוחס לפילון, שחי כמאה וחמשים שנה לפני דור השמד, (מכאן תשובה גם לכתוב בספר "בתורתו של רבי גדליה" כי האגדה על כבשן האש אינה אלא המחשה של השערה כי אברהם נרדף על אמונתו).

במקום אחר הוא מרחיק לכת ואומר :

✓ "אמר אביי לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי פני שכינא בכל דרא.. נראה שהמספר שלשים וששה צדיקים המקבלים פני השכינה מושפע מן ההשקפה שרווחה במצרים העתיקה על שלטונם של 36 דיקנים, דהיינו 36 אלים של השמים המופיעים במשך לילות השנה ברקיע השמים.. אין להניח שאביי היה היחיד מבין האמוראים שהכיר אמונות אלו", (אמונות ודעות, עמ' 432). ההסבר הזה מגיע לאנצ"ע כדעה מחקרית.

כלום ניתן להעלות על דעתנו שאביי היה מאמץ אמונה אלילית שכזו? והאם יש קשר בין אלים המופיעים בשמים לבין צדיקים המקבלים פני שכינה? האם על סמך זהות מקרית של מספרים (דעה אחת מתוך שלש, י"א 45 צדיקים וי"א 30) ניתן לבדות תיאוריה שלמה הנוגעת ליסודות ההשקפה היהודית? האמנם חכמי ישראל היו מוכנים להמציא מושגים הנוגעים לעיקרי היהדות, מתוך נתונים שנשאבו מאמונות של עמים אליליים? זוהי ההנחה הצריכה לבא לדיון, ולא המספר המקרי של 36³⁶. לו היו הולכים האמוראים בדרך זו, הלא היו יכולים למלא ספרות שלמה של 'חידושים' מעולמה המלא והגדוש בפרטים ובציורים של האלילות.. לגופו של ענין, הרי את חשיבות המספר 36 אנו מוצאים כבר בדברי התנאים על הפסוק "ויכו מהם כשלשים וששה איש" (יהושע ז ה), עליו אמר רבי נחמיה: "זה יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין", (סנהדרין מד.). רעיונו של אביי מבוסס בודאי על דברי רבי נחמיה, המייחס חשיבות ל'רובה של סנהדרין', מכיון שההלכה אמורה להיקבע לכל הפחות על ידי רוב סנהדרין של שבעים דהיינו 36 איש, צריכים אנו בכל דור ודור למספר כזה של מקבלי שכינה, המעניקים תוקף לתורה אותה מורים בימינו. (בצורה יותר ישירה מצינו במכילתא דרשב"י "מה ת"ל כשלשים וששה, מלמד שהיו שקולין כנגד כל ישראל". הרי שמספר זה מייצג את כל העם ושקול כנגדו. וכבר בספרי דברים כט' נאמר: "נפלו מהם שלשים וששה צדיקים"). אינני יודע אם אורבך היה מודע לדברי ר' נחמיה ורשב"י בשעה שהפריח את השערתו המוזרה³⁷, אך בודאי ניכרת להיטותו היתירה לתלות באביי משהו מן החוץ³⁸.

דוגמא נוספת מדבריו למוטיב ה'הכחשה היא חקירה': "ר' יהושע אמר פעם אחת בושתי מדברית בית שמאי, וכשהסביר לו תלמיד אחד מתלמידי ב"ש את שיטתם חזר ר' יהושע להיות שונה כדברי התלמיד. אמר ר' יהושע נומיתי לכם עצמות בית שמאי, אבל אמוראי בכל לא אמרו די בכך ולא נחה דעתם עד שלא עשו את ר' יהושע משתטח על קברם של ב"ש ואמרו שכל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו (חגיגה כב:)", (אמונות ודעות עמ' 395). אכן, בושתי מהכחשותיך!

אורבך נחשב מומחה ל'התפתחות ההלכה', ובספרו העוסק בנושא הוא כותב ("ההלכה, מקורותיה והתפתחותה", עמ' 198): "ר' יוחנן עוד הכיר את ר' יהודה הנשיא אם כי לא היה תלמידו ממש, בהיכרות זו לא היה יותר מאשר הדברים שהוא מוסר בעצמו על רשב"א ר' יוחנן הוינא על כתפי דסבי ושמעית קלי' דרשב"א יתיה מתני". אבל שכח תלמוד ערוך: (חולין נד.) א"ר יוחנן האלהים כל אותן השנים ששימש (רב) בעמידה (את רבי רבה ור"ח) אני שימשתי בישיבה, מדובר כאן על שמוש של שנים! וכן בחולין קלז: שהיה בבית המדרש של רבי.

³⁶ כאשר ברור שבעולם האלילי הרחב ניתן למצוא גם מספרים המקבילים ל-30 ול-45, ואם נלך אחרי ניחושים כאלו, אולי מקורו הוא ממספר אלפי יוצאי הצבא של יששכר שהיה גם הוא 36? - דברי הימים א ז, או אולי שלשים וששה פעמוני המעיל של כהן גדול - זבחים פח:; וכן מספר הכריתות שבתורה הוא שלשים ושש - משנה בראש מסכת כריתות, גם מראות נגעים הם שלשים וששה - משנה נגעים א ד, 36 לוג פוסלין את המקוה - תוספתא עדויות א ג, טיפת זרע של עוג מלך הבשן היתה 36 ליטראות - הוספה למסכת סופרים א, 36 כתרין נתלו בארוננו של יעקב - סוטה יג. בשלשים וששה מקומות הזהירה תורה על הגר - ב"מ נט:; שכינה הילכה 36 מיל - ספרי במדבר פב, 36 יום פירש משה את התורה - סדר עולם רבה י', 36 שעות שימש אור הגנוז - ב"ר פב, ירד שלמה ממלכותו שלשים וששה ימים - משנת רבי אליעזר פרשה ה'.

³⁷ אורבך טורח לציין כי בספר הגנוז 'צוואת שלמה' נמנים 36 משלחי מחלות בגוף האדם, אך מה הקשר לצדיקים? ואמוראי בכל לא הכירו כלל בספרים החיצוניים (על הקורא בהם גזרו כי אין לו חלק לעולם הבא), ולא באסטרוולוגיה הלניסטית.

³⁸ בשום מקום אין אנו מוצאים את חכמינו מושפעים מאמונות אליליות, או משאר חוקות האמורי שכה תיעבו והרחיקו. היעלה על הדעת שאסרו ללבוש סנדל הדומה לסנדל העכו"ם, אך קבלו ברצון אמונות טפלות וחסרות בסיס בכדי להפכם לאחד מהתנאים לקיום העולם על פי התורה?

מצאנו אמנם את חכמינו מביאים כל מיני דברים שנחשבו לסכנה, או מיני סגולות ורפואות, שאמרו עליהם הקדמונים שהם ממה שהיה מקובל במקומם ובזמנם, [כך פירשו הגאונים (אוצר הגאונים פסחים סח:)] והרמב"ן (מובא בתשובת הרשב"א סימן תיג') והמאירי (הוריות יג:); ובעל מנורת המאור (נר ששי א א ו, וכן שער שני י ב א). אבל אלו לא נלקחו מעולם האלילות חלילה, אלא ממה שהיה מקובל כרפואה ושמירת הגוף והנפש. דברים שנחשבו כבדוקים ומנוסים.

בצורה ברורה הוא קובע: "לא מעט מן המקובל בדרכי הפולחן ובטקסי מקדשים של עמי העולם העתיק נקלט במקדש בירושלים יחד עם השפעת סגנון הבניה, עם הבאת שערים מאלכסנדריה והבאת אומנים משם", (חז"ל, אמונות ודעות עמ' 518). אך האם יש קשר כל שהוא בין סגנון בניה לבין דרכי פולחן? ומכאן ניתן להסיק כי "לא מעט" מדרכי הפולחן האליליים נקלטו במקדש בירושלים?

✓ "במקורות התלמודיים מופיע סוג מיוחד של גר, המכונה גר תושב, והנבדל מגר צדק, בתורה מדובר על גר ותושב (בראשית כג ד. ויקרא כה, לה, מז). אבל מופיע גם הבטוי "גר תושב" (שם שם).. נראה שמקומו של גר תושב אף הוא במציאות ההיסטורית של תנועת הגיור ההמוני בימי החשמונאים.. מותר להניח על כל פנים שרובם של הגרים בימי החשמונאים לא קבלו ולא קיימו יותר מז' מצוות בני נח. בידינו עוד עדויות נוספות שענין גר תושב לא היה אלא תופעה חולפת הקשורה בתנאי מציאות מסוימת. ר' שמעון בן אלעזר אומר: אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג (ערכין כט.), (אנצ"ע ערך גר).

וכך הופכת ההשערה הרופפת לעובדה, המושג גר תושב מפורש בתורה, (וגם "תושב" הוא כמובן "גר תושב"), והאמת היא בדיוק להיפך: המושג 'גר צדק' שטבעו חכמים, בא להבדיל מן הגר של התורה שאינו אלא תושב ולא מקבל מצוות. אין שום קשר בין גר תושב שניתן בסיני ובין תנועת הגיור החשמונאית. עצם ההשערה ההיסטורית היא טעות, העובדה המפורסמת ביותר בהקשר לגיור החשמונאי היא שכפו אותם למול, ומילה כידוע אינה אחת משבע מצוות בני נח. פלביוס מדבר במפורש על גיור שכלל את כל מצוות היהדות, ובאנציקלופדיה עצמה באותו ערך עמ' 175 מוזכרים דבריו (קדמוניות טו, ז, ט) כי מאה שנים לאחר כיבושי יוחנן, האדומיים עדיין שמרו את "מנהגי היהדות".

הצגת הדברים כאילו דברי רשב"א שאין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, כלומר מכיבוש הארץ ועד חרבן בית ראשון, כ'תופעה חולפת' היא שיבוש גמור. ברור שהאמת כדברי ר' שמעון בן אלעזר שגר תושב הוא אדם או משפחות בודדות הגרים בקרב ממלכה יהודית ריבונית, ואין לו משמעות בתקופת הבית השני בה חיו שבטים וערים שלמות נכרית בקרב מדינת היהודים הצולעת, קבוצות אלו לא היו גרים בארץ, אלא שליטים במקומותיהם, ונתונים לחסדי שליטי העולם הפרסים, היוונים, והרומיים. ראה עוד באנצ"ע שם את ההוכחה המוחצת לכך 'שגר תושב' היה תופעה חולפת, מגירה משובשת בהלכות גדולות שגר תושב אינו אלא יב' חודש ואם לא נתגייר גוי הוא. בזמן שבגמרא המדובר במימרא זו עצמה (של ריב"ל) על עבד משוחרר, וגירסא זו חוזרת על עצמה בכמה מקומות. וברור שהמושג גר תושב שבתורה ובסתם משניות העתיקות (ב"מ ה. ו. ט. יב. מכות ב. ג. נגעים ג א) הוא הקובע את משמעות המושג, שנהג בזמנים הקדמונים ולא בזמן בה"ג. ובשום מקום לא מועלית דרישה מעיקר הדין לגר תושב להתגייר, וכן מעניקים לו את הנבלה. וגם לו יהי כדבריהם אין מכאן שום ראיה אימתי נהגה התייחסות זו, ואפשר שהיא נהגה מראש כל הדורות.

דוגמא נוספת היא פרשנותו של אפטוביצר (במאמר בלועזית 1927) לאגדה, כחזות פוליטית ותו לא. את כל הדרשות העוסקות בחטאי דוד המלך, הוא מפרש כמובן כמגמה חשמונאית. ואילו הדרשות העוסקות בגנותם של נדב ואביהו הם אנטי חשמונאיות. ברור שזה ירד לסוף דעתם של חכמינו.. וכן תלויות בנושאים חמורים אלו כל הדרשות בענין יהודה ותמר, עמוני ולא עמונית, האם אליהו היה כהן, ועוד ועוד.

✓ "אגדת חז"ל אף "המציאה" לכמה חכמים ביניהם מגדוליהם מוצא מנכרים ואפילו מרשעי אומות העולם שחזרו בתשובה ונתגיירו, במגמה ברורה להטעים את אי תלותו של קנין התורה ביחוס", (אנצ"ע ערך יוחסין עמ' 361). ללא מלים! הכחשה תוך קביעת "מגמה ברורה" מבלי בדל של הוכחה. אכן 'מחקר'!

ומעניין לציין, כי כאשר הוציא פרופ' בן עמי שרפשטיין חיבור בשם 'פילוסופים כבני אדם' (הוצ' זמורה ביתן 1984. שרפשטיין פרופ' לפילוסופיה באוניב' ת"א), בו הוא טוען כי תורותיהם של הפילוסופים המוכרים, הן תוצרים של מאורעות חייהם. כאשר הוא עובר על תולדותיהם לצד התבטאויותיהם, בזה אחר זה. היחס מצד הממסד האקדמי היה צונן ביותר, בראיון לעיתונות הוא מספר: "איך הגיבו עמיתי? בקרירות, אם לדבר בלשון המעטה. מה שאתה מגדיר כהשכבתו של הפילוסוף על ספת הפסיכיאטר, נראה בעיני רבים כההליך מחפיר.. אצל כל אנשי המקצוע, כגון פסיכיאטרים ופסיכותרפיסטים, כאשר הרציתי דברי בכינוס פסיכולוגי מקצועי, נתקבלו דברי כסבירים ואפילו כמוכנים מאלהם. כשיצא ספרי לאור כתבו לפחות שני פילוסופים שהפסיכולוגיה שלי (שים לב, הפסיכולוגיה, לא הפילוסופיה!) היא למטה מכל בקורת. וכל זאת רק משום שלא היו מוכנים לקבל את מסקנותי". כל זאת, למרות שהפילוסופיה היא באמת פרי הגות נפשית פנימית,

אותה מגבש הפילוסוף במודע בתוך נפשו, ללא שום הנחה קדומה.³⁹ בעוד ההלכה היא תהליך הנשען על מסורת, ועל ניתוח של מסורות. מובן מאליו לממסד כי הפילוסופיה היא קדושה, אין בה שום מקום למאורעות חיים ולענין אישי. ואילו ההלכה היא ההיפך, אין בה מקום לניתוח ולעניניות, היא רק תוצר של סיטואציות ואילוצים.

התלמוד – כספר החתום בפני חוקרים

מגרעותיו של 'מחקר' התורה שבעל פה, אינו רק בגישתו השוללת מראש אפשרות של מסורת הלכתית וכללי פסיקה, המחקר הזה מוגבל מעצם טבעו: גם החוקרים המנסים להיות אובייקטיביים, אינם יכולים להקיף ולהבין את התורה שבעל פה עצמה כדת - בכדי לחוות עליה דעה. התלמוד הוא ספר שאין די בקריאה של משפטים ספורים ממנו, ובשביל לרדת לעמקו ולהתהלך בנתיבותיו יש צורך בעמל של שנים, סופר אמריקאי מפורסם כותב:

✓ "לא כתנ"ך שהוא חלק מתרבותו של עולם, התלמוד הוא ספר חתום.. הקורא הטירון אם יפתח אחד משלשים וחמשה הכרכים של תרגום שונצ'ינו הרי אפילו יצטייד במיטב הרצון הטוב שבעולם, סופו שלאחר פרק אחד או שנים יאמר נואש.. צעיר הוא באלף שנים מרוב רובו של התנ"ך, למבט ראשון הוא נראה ישן ממנו באלפי שנים.. כמה אנשים החיים איתנו כיום חזקה עליהם שלמדו וקנו להם בקיאות בתלמוד כולו עם כל מילה של כל הפרשנים - במהדורת רומא יש למעלה ממאה פירושים - וכן גם בשאר הספרות של היהדות. נדמה לי כי נעלה הדבר מכוחם של בני תמותה, אבל מדהימות הן אפשרויותיו של המוח האנושי, ואני מעז לומר שאמנם כך הוא", (הרמן ווק, "זה אלי" עמ' 126).

אדם שינסה לחקור את תולדות מדע הגרעין מתוך הספרות המדעית בנושא, מובטח לו שיטעה בטעויות שונות אם אינו מבין את האמור בספרים אותם הוא קורא, למרות שאינו חוקר את מדע הגרעין עצמו, אלא את תולדותיו. שכן מי ערב לו שיבדיל בין תיאוריה לתיאוריה ובין ניסוי לניסוי? כך בדיוק מחקר התורה שבעל פה, אין אפשרות למחקר אמיתי מבלי הבנה מעמיקה של התלמוד, וזו באה רק לאחר שנים רבות של לימוד ועיון הלכתי, מה שלא עשו רוב החוקרים.⁴⁰

בל נחשוב כי משכילי המאה ה-19, שכלפי חוץ נראה היה שגם שנים של לימוד תורה מאחוריהם, ירדו באמת לעומק מחקר ההלכה. בפתיחה הזכרנו את פולמוסו של הלוי כנגד משכילי המאה ה-19, בו הפליא להראות כיצד דבריהם של ראשוני סופרי חכמת ישראל מלאים בטעויות בסיסיות בהבנת התלמוד. וכאן נביא שני דוגמאות מדבריו: וייס (דור דור ודורשיו, דברי ימי החשמונאים) כותב כי "הצדוקים פרשו כל דברי התורה כפשוטו כגון ופרשו את השמלה ממש ואם לא נמצאו עליה דמים מות יומתו, ובדבר הזה החזיק אחריהם גם ראב"י בכתובות מו." ולא הבין את דברי ראב"י שאומר "לא נאמרו דברים האלה אלא כשבעל" היינו שצריכים גם תנאי שיהיה שמלה אבל צריכים גם שני עדים כמפורש בדברי ראב"י שם. ראב"י אינו דעת יחיד אלא ההלכה כמותו.

גיגור בהחלוץ (13) מבאר איך: "התחכמו הפרושים להתיר אסור הוצאה על ידי ערוב אבל הצדוקים לא הסכימו להקל ועל כן אמרו הפרושים כי א"א לשלוח ערוב ביד "מי שאינו מודה בערוב" ערובין לא". כנראה הבין את הכוונה ב"ערוב" - החוטים סביב לעיירה, אך זו טעות גסה וחוסר הבחנה בין ערוב חצרות שהוא תקנה עתיקה, ל"ערוב" שהוא מושג חדש מהדורות האחרונים. כוונת המשנה היא למי שאינו מודה בתקנת חכמים שצריך ערוב חצרות בכדי לטלטל בחצר, ואין זה שייך לאיסור הוצאה ברשות

³⁹ מאלפת במיוחד הטבלה בספרו של שרפטיין, בעמ' 308, בה מוצגים הפילוסופים כנתונים, כאשר העקומה מודדת אצל כל אחד את גיל היפרדותו מהוריו, הדמויות השונות בעלות ההשפעה כדוגמת אחות, מאהבת, סב בעל השפעה. חיי הנישואין ואורכם. לעומת נטיית הפילוסוף ל: מדע, ספרות, מוסיקה, פוליטיקה, היפוכונדריה, פראנויה, דכאון והתאבדות. אכן חילול הקודש! פילוסופים כבני אדם!

⁴⁰ לעיתים הוזכר גילוי רפואי בתלמוד, אלא שבמשך אלף שנים אף אדם מן החוץ לא היה מודע לידיעה זו בתלמוד, שהיה למלומדי הנכרים כספר החתום:

✓ "מצב פתולוגי נוסף מתואר במסכת חולין מט. ההיא קשיתא דאשתכח במרה.. פרוייס וקנן סבורים שמדובר באבני כיס מרה, קנן מודגש שמחלת אבני כיס המרה נתגלתה בעולם הרחב רק ב-1565 למרות שתוארה אלף שנה מוקדם יותר על ידי חכמי התלמוד. הסבה לדעתו היא שחכמי אומות העולם לא הבינו את התלמוד", (שטיינברג, "פרקים בפתולוגיה בתלמוד ובנושאי כליו" אסיא 33, 1982. נדפס גם כחיבור נפרד עמ' 54).

הרבים. הצדוקים אינם מודים בערוב כי אינם מודים שאסור לטלטל בחצר, לכן אומרים הם שאין צריך עירוב.

אחת הפרשיות שנידונו רבות בספרות המשכילים הקדמונים (החל מרנ"ק ופרנקל) היא אימתי הבינו לראשונה היהודים שאין למסור את הנפש על המצוות מלבד שלשת העברות החמורות? המעשה המפורסם בחסידים שמסרו את נפשם למות בימי גזרות אנטיכוס, היווה אבן פינה הלכתית לכל הדיונים האלו, אכן מסרו את נפשם על חילול שבת, ומכאן כללו המפורסם של רנ"ק כי הלכות פקוח נפש הדוחה את כל התורה נקבעו בימי החשמונאים. אך עיון קל במקור מראה שאין למהר לחרוץ משפט, כאשר במקור מתואר שהחסידים "עמדו בדברם, גם אבנים לא זרקו עליהם וגם לא השתדלו לסכור פי המערה באמרם אליהם טוב לנו כי נמות מות ישרים והשמים והארץ יעידו בנו כי אנשים נקיים הרגתם". הרי האיסור עצמו אינו אלא איסור דרבנן, והסבה שנמנעו מלחלל את השבת היא מכיון שלא היה עומד להם כוחם כנגד הצבא היווני, וטוב היה להם למות מות ישרים כשהכל יהיו עדים שהיוונים הרגו אנשים נקיים שלא התמרדו אפילו בשעה זו.

וכביכול לא ידעו בימי הבית השני ששלמה המלך דחה את יום הכפורים מפני חנוכת בית המקדש, וכן יהושע בן נון נלחם ביריחו בשבת, ועוד רבות כאלו בימי הקדמונים. ודוקא את הדבר הפשוט הזה, שאין מצוה לעם לאבד את עצמו לדעת ביום השבת, לא הבינו. וכיצד נהג נחמיה עם כל צרי יהודה ובנימין, כאשר: "באחת ידו עשה במלאכה ואחת מחזקת השלח, והבונים איש חרבו אסורים על מתניו ובונים, והתוקע בשופר אצלו.. בעת ההיא אמרתי לעם איש ונערו ילינו בתוך ירושלים, והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה ואין אני ואחי ונערי ואנשי המשמר אשר אחרי, אין אנחנו פשטים בגדינו איש שלחו המים", האם ביום השבת לא הגנו נחמיה ואנשיו על עצמם? מספיקה היתה שבת אחת של התאבדות כזו בכדי לסיים את הפרוייקט.. אין ספק כי כל מי שניהל מדינה, מדוד המלך ועד יאשיהו, הבין כי כל הקשור בביטחון הציבור דוחה שבת, וגם בימיהם היו אנשי החיל ושומרי הגבולות פועלים לפי הצורך למנוע סיכון. והלא חיכוכים ומלחמות עם שכני ישראל לא חסרו באף דור⁴¹. וכי יעלה על הדעת שלא יילדו אשה בשבת? או שלא עסקו בריפוי חולה בשבת?

דוגמאות נוספות להבנתם של משכילי המאה ה-19, מביא א. מרקוס בספרו "ברזילי", ביניהם נוכל למצוא את נויבאואר המונה בין חכמי דורו של מהר"ם מרוטנברג והרא"ש את "מהרמנע" (כשהכוונה כמובן לאותו מהר"ם, אלא שזכה להתברך בברכת "נוחו עדן"). ד"ר יעקב לוי (בעל המילון הארמי לתרגומים) יודע לספר על ר' יוסף הנקדן שחיבר את ספרו יחד עם דודו. ומנין לו? כי כך הוא חותם את הקדמתו: "בעזר דודי צח יהי שמו מבורך וזכרו לנצח"..

ניתן לנחם את עצמנו, ולחשוב כי במשך מאה השנים שעברו, עם התפתחות המחקר, בודאי תוקנו הטעויות, הופקו הלקחים, השתכללו שיטות המחקר. אך לצערינו לא כן פני הדברים, בעוד כל המדעים המדויקים מתפתחים ונבדקים בכל רגע ובכל זמן, ההיסטוריה של מחקר התלמוד לעתים קופאת על שמריה, התיאוריות הישנות של גרץ ווייס עדיין נלמדות בבית המדרש.

ננסה להיזכר לרגע באחד הנושאים שהעסיקו יותר מכל את משכילינו: רבי עקיבא ובר כוזבא. בשביל משכיל קלאסי יש כאן הכל: משיחיות, פעולות מדיניות מצד רבי עקיבא, והעיקר: רבי עקיבא טעה. מה לא נאמר על פרשיה זו? תלמידי רבי עקיבא מתו במלחמת בר כוזבא, רבי עקיבא היה מראשי הקנאים ועודד עמדות ימניות קיצוניות, במסעיו ברחבי העולם עודד התקוממות יהודית בכל מקום, ושינה את שמו של בר כוזבא לבר כוכבא.

לצורך הענין הפכו משכילינו תמימים כשה, והסתמכו על מקורות מאוחרים, ברור היה להם שר' שרירא גאון הכותב "הוה שמדא על תלמידי ר"ע" מסתמך על מסורת עתיקה הסותרת את הכתוב בתלמוד שמתו ממגפה. אין גם ספק שהרמב"ם הכותב כי "רבי עקיבא היה נושא כליו של בן כוזיבא", מצא זאת בודאי במקור עתיק, לפחות מזמן המאורעות. א.ה. וייס כותב:

⁴¹ שררו אמנם דעות כאלו, שאין לחלל את השבת לצורך מלחמה, כך לפי בעל ספר היובלות "הנלחם בשבת חייב מיתה". אבל ספר היובלות משתייך לכת קיצונית פורשת, שאינה מקבלת גם את לוח השנה ההלכתי, והשקפתה משיחית אפוקליפטית. ומלבד זאת, יש להבדיל בין סוגי מלחמות, מלחמת כיבוש אסורה באמת בשבת, וכן מלחמה חסרת תוחלת, התקפה שניתנת לדחיה, וכיו"ב. זה שלא כדעתו של אלבק, מבא למשנה עמ' 19.

"כמעט שנהו מעט אחרי חרבן הבית מרוב התלמה אשר מצאתם כבר עמדו אנשים מבעלי המפלגה הלאומית ולבשו קנאה כקדמוניהם הקנאים, וחשבו מחשבות להשיג עוד הפעם חוסן לאומי בחזקת ידם, בראשם עמד עקיבא בן יוסף הוא עקיבא אשר אמרו עליו בזמנו ששמו הולך וכו' הוא עקיבא הנודע ע"י מסעותיו אשר נסע לכל מקומות מושבות היהודים הקרובים והרחוקים והלהיב את הרגשות הלאומיות בקרב בני עמו המפוזרים למען יהיו נכונים למרידה כללית נגד הרומיים, ואף הוא עקיבא אשר החיש המרידה בעתה", (דור דור ודורשיו ח"ב עמ' 3, בעקבות פרנקל בדרכי המשנה עמ' 120, וגרף ח"ד עמ' 148).

לאט לאט טפחו העובדות על פני ההשערות, י.א. הלוי היה הראשון ששאל שאלת תם: היכן במקורותינו נזכר השם "בר כוכבא"? התשובה המפתיעה היא: בשום מקום. השם "בר כוכבא" הוא המצאה נוצרית, אפשר כמובן שיש לה קשר לדרושו של רבי עקיבא על הפסוק "דרך כוכב מיעקב", אלא שהדרוש אינו אלא חידוד של "אל תקרי", אל תקרי כוכב אלא כוזב (ולא להיפך!). אבל שמו הוא בכל מקורותינו אך ורק "בר כוזבא".

החוקרים עטו על מסעותיו 'הפוליטיים' של רבי עקיבא בעולם, אך כלום בדקו אימתי התרחשו המאורעות האלו: ומה בדיוק פעל רבי עקיבא במסעותיו? רבי עקיבא נהרג לאחר גזרות השמד שבאו בעקבות חרבן ביתר, קרוב לששים שנה אחר חרבן הבית. לפי המסורת נהרג רבי עקיבא בגיל מאה ועשרים (ספרי פרשת וזאת הברכה), רבי עקיבא היה רועה צאנו של כלבא שבוע, מעשירי ירושלים לפני החרבן (אדר"נ א), לאחר שלמד יותר מעשרים שנה תורה וחזר לביתו (כתובות סח' וכן חגיגה יב. אמר לו ר' ישמעאל "אתה ששימשת את נחום איש גמזו כב' שנה"), עדיין היה כלבא שבוע על מכונו (נדרים סב'), ז"א קודם החרבן. אפילו אם היתה רחל לוקחת אותו בגיל 20 בדיוק (לפי המסורת בגיל 40), עדיין ישנן עוד שמונים שנה עד למותו.

בימי בר כוזבא היה רבי עקיבא ישיש מעל למאה שנים, ובודאי לא נסע לשום מסע פוליטי בעולם, קרוב לודאי שלא יכל ליסוע גם מעיר לעיר בתוך הארץ בגיל שכזה. כל מסעותיו של ר"ע היו בצעירותו, כאשר הוא נוסע עם רבי אליעזר ורבי יהושע, רבותיו עוד לפני החרבן (באיכ"ר ה' יח' נסע יחד עם רבן גמליאל, שלא היה בדור ביתר. בויק"ר ה' ד' מסופר שנסע יחד עם ר"א ור' יהושע. גם הנסיעה המוזכרת ביבמות קכא: היתה בזמן שהיה עדיין תלמיד לפני רבן גמליאל כמוזכר שם). ואילו בימי יבנה, הסמוכים לחרבן, כבר בקשו להעמיד את רבי עקיבא נשיא (ברכות כח.).

וכאשר מוזכר תוכן נסיעתו, הרי ברור שלא היה לה שום אופי פוליטי, בויק"ר ה' ד' מסופר שהלך לחילת אנטיוכיא לאסוף 'מגבת חכמים', בויק"ר כא' ח' מסופר שנסע לרומי, כנראה לשתדלנות (ברור שלא היה נוסע לרומי עצמה להמרד), בגיזק השיב תשובות הלכתיות (ע"ז לט.). ודרש על דור המבול (ילקוט איוב תתקי'), בחו"ל עיבר שנים וקבע חדשים (ברכות סג:). וכשבא מזפירין דרש, למרבה האירוניה, "מנין לגזל כנעני שהוא אסור" (ב"ק קיג:), אכן המרדה..

כאמור, כל הנסיעות האלו היו בהכרח ימים רבים לפני מרד ביתר והשלכותיו (הלוי ח"ד פרק מ' והלאה מראה כיצד כל חכמי ישראל מכל הסוגים ובכל התקופות נסעו לכל קצווי גלויות ישראל בכל הזמנים, ללא שום קשר לנסיבות מדיניות). ולא זו בלבד, אלא גם כל המעשה בתלמידיו שמתו היה גם הוא בהכרח שנים רבות קודם לכן, באגדה המקורית (כתובות ונדרים שם) מוזכרים תלמידיו כבר בימי כלבא שבוע, דהיינו קרוב לזמן החרבן. וגם המכחישים את האגדה הזו, בהכרח יודו שכל תורת רבי עקיבא שבידינו הועברה על ידי חמשת תלמידיו רבי עקיבא הגדולים, רבי מאיר רבי יהודה רבי שמעון וחבריהם, לאחר מיתת התלמידים הראשונים, ולאחר ש"היה העולם שמם". וכיצד אם כן, נהרגו תלמידיו רבי עקיבא בימי שמדות ביתר, וגם רבי עקיבא עצמו נהרג באותו פרק זמן. אך בעיצומן של הגזרות, בין לבין (כשהוא יושב תקופה ארוכה בכלא, וחל איסור על לימוד תורה), הצליח רבי עקיבא גם ללמד את כל התורה לתלמידים האלו.. העובדות הן לעומת זאת: רבי שמעון למד אצל רבי עקיבא 13 שנה בבני ברק (ב"ר צה ל), זה בודאי לא היה בימי האיסור על לימוד תורה (בהן התחבא ר"ש במערה שנים ארוכות), וכאמור היה זה אחר מות תלמידיו הראשונים.

בימי ביתר כבר היה רבי עקיבא זקן מופלג, הוא לא ניהל מסעות מלחמה, ותלמידיו, הפרושים, לא ידעו להחזיק חרב וחנית. רבי עקיבא נתפס על לימוד תורה (ברכות שם), ובזקנותו אמר לתלמידיו רבי שמעון ורבי מאיר: "בני, הראשונים לא מתו אלא לפי שהיתה עינם צרה זה בזה", ומכאן למד "העמיד תלמידים בנערותו, ישוב ויעמיד בזקנותו", (ב"ר סא' ג'). רבי עקיבא התנחם במעשי בר כוזבא המופלאים, ורק טבעי הדבר. הפלא הוא דוקא איך החכמים האחרים התעלמו מגבורותיו, מכיבוש ירושלים על ידיו, ומהדיפת הרומאים מתחומי

ישראל (עד שהמצביא הרומאי שינה את נוסח הברכה הרגיל אל הקיסר, כפי שמספר דיו-קסיוס). אין כאן לא משיחיות, ולא קנאות, אלא רק ניתוח של הנצחונות שהנחיל בר כוזבא, האם ייתכן שישנו את מצבו המדיני של העם, או שנידונו לכישלון.

האם העובדות האלו משפיעות על הדעה הקדומה, הרואה את רבי עקיבא כנואם כיכרות ומנהיג נוער גבעות קיצוני? לא ולא, כך למשל כותבת מלומדת בת ימינו, הד"ר ניצה בן ארי (מאוניב' ת"א):

✓ "הרומן 'עקיבא' לד"ר מרקוס (מאיר) להמן הוא דוגמא מובהקת לדגם של הרומן ההיסטורי הביוגרפי.. הרומן משקף את הנסיון לעצב דימויים היסטוריים חדשים על סמך ראיית עבר חדשה.. המרד אינו עומד במרכז הסיפור, להיפך הוא אינו אלא אפיזודה אחת בחיי עקיבא.. בניגוד למציאות ההיסטורית מתאר הרומן כיצד עקיבא נחרד מסכנת התקוממות בכל רחבי הממלכה הרומית ויוצא למסעות אל הקהילות היהודיות באימפריה הרומית כדי למנוע אותן מלהשתתף במרד. להמן מדגיש נקודה זו, המנוגדת לתפיסה ההיסטורית המקובלת, שתלתה את מסעותיו של רבי עקיבא בעידוד המרד או אף באיסוף כספים לעידוד המרד", (רומן עם העבר, ניצה בן ארי, הוצ' דביר 1997, תחלת פרק שלישי, עמ' 80).

כך "בניגוד למציאות ההיסטורית", שנקבעת כמובן, לא לפי הוכחות היסטוריות, אלא לפי דעות קדומות של משכילי המאה ה-19. מסתמך להמן, בחוצפה אפיינית, על המקורות הכתובים שלנו! אך ורק למשכילינו שמורה הזכות ליצור "ראיית עבר חדשה", על פי 'התפיסה ההיסטורית המקובלת', המושתתת על שלילת ההיסטוריה הכתובה. איך וכיצד העיז להמן לצייר את מרד בר כוזבא כ"אפיזודה אחת בחיי רבי עקיבא", בזמן שברור שהיה זה עיסוקו העיקרי? (בו 'פתח' בגיל 110 בערך..).

✓ "ביחוד מרובות הידיעות על מסעותיו של רבי עקיבא בארצות הגולה השונות. כמה מן הידיעות על מסעות אלה נוגעות בלא ספק לתקופה שקדמה למלחמותיו של טריינוס בפרתים, שהרי אחר מלחמות אלו של טריינוס לא נשארו יהודים באפריקה הנמנית עם המקומות בהן ביקר ר"ע. בדומה לזה נערך גם ביקורו במדי ובנהרדעא בלא ספק בהתאם למסופר במקור שלפנינו קודם מלחמותיו של טריינוס באותו איזור. ביקורים אלו נערכו עפ"ר כמו בתקופת הבית כדי להודיע כל קביעת המועדים ולפעמים לצרכי מגביות", (אנצ"ע ערך א"י עמ' 398).

הרגיל בספרות המחקר ימצא מדי פעם טעויות בולטות, שבשום תחום מקצועי לא יקרו למלומדים ולחוקרים, רק בתחום הנוגע לתלמוד ולספרותו, רוב הקוראים אינם מכירים באמת את הטקסט באופן רציני ומעמיק, ואין מי שישים לב לטעויות.

- פרופ' יעקב שביט מאוניב' ת"א הוא אחד המומחים בזמננו בענייני מקרא ותלמוד, זה לא מונע ממנו לחשוב כי בפי חכמינו "טיול בפרדס" הוא לימוד חכמות חיצוניות וספרי כפירה.. וכך הוא כותב: "העיונות עם הפילוסופיה האפיקוראית ה'כופרת' מתוארת (בחז"ל) כ'פרדס' מלא פיתויים וסכנות", (היהדות בראי היוונית, עם עובד ת"א 1992, עמ' 171). טעות שנובעת מתוך ההגבלות שהשיתו הקדמונים על "כניסה לפרדס" ועל ההשלכות החמורות המתוארות, אך טיול בפרדס הוא לימוד סודות התורה מעשה מרכבה ויחוד ה⁴².
- השופט חיים כהן, שבודאי אמור לדעת פרק במשפט עברי, מגלה את בורותו לעין כל, בכתבו: "גם עובדי אלילים ממש, נהנו, עוד בתקופת התלמוד, ממקצת זכויות האדם.. בשאלה האם יש להציל גם עובד כוכבים

⁴² נצטט כאן קטע נוסף מדבריו: "בריאית העולם כותב שלמה לויזון, היא גם הגשמת יופי, היופי הוא בחיר שדי, כדי להתפעל ממנו יש להתבונן בו, ולא בהיסח הדעת ובגנבה. יש כאן סטיה חריפה מדבריו הידועים של ר' שמעון: המהלך בדרך ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר: מה נאה אילן זה, מה נאה בני אדם – מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", (בין יהדות ליוונית, עמ' 218). כל מלה נוספת מיותרת..

בחיבור הנ"ל עמ' 235: "נדחתה עמדתו של הרמב"ם הקובע כי הקורא אגדות יבזה אותן ויחשבן לצחוק, מו"נ ח"ג פמ"ג". בזמן שהרמב"ם לא אמר דבר שכזה מעולם, בדיונו על האסמכתות מביא כתות בני אדם ומה שיחשבו עליהם, בעוד הוא אינו מסכים לדעות הכתות האלו. אחת מהן היא שיקראו אסמכתא ויבזו אותה, אך הרמב"ם מציג דעה זו בכדי לסתרה. איך אפשר לכתוב מחקר על ההבדל בין יהדות ליוונית, בעוד אין לאדם שום מושג ביהדות?

בספרו מלחמת הלוחות הוא כותב: "אברהם אבן עזרא (1089-1164) לדוגמה, העז לרמוז שמשה לא היה יכול לכתוב את הפסוקים האחרונים בספר דברים" (מלחמת הלוחות, עמ' 240). בעוד אלו כידוע דברי התנאים.

מפני רודפו נחלקו הדעות: המשנה גורסת כי הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת והעובד כוכבים אין מצילין אותן בנפשו, ואילו מפי רבי אלעזר בן צדוק נמסר, כי גם העובד עבודה זרה מצילין אותו בנפשו, (זכויות אדם במקרא ובתלמוד, בהוצ' אוניב' משודרת עמ' 34). וכך, טועה השופט הנכבד בדבר משנה, בעוד כוונת המשנה (סנהדרין עג): היא שהעובד עבודה זרה (הכוונה ליהודי שעושה פעולת ע"ז) אין מצילין אותו (מן החטא) על ידי הריגתו, ולפי ראב"י יש להרוג אותו בכדי שלא יעבוד עבודה זרה. חשב כהן לתומו כי המדובר בזכויות אדם של נכרים. והפך את ראב"י המחמיר כאן, למיקל.

נביא כמה דוגמאות מן האנציקלופדיה העברית, שבלי ספק עברה בקורת קפדנית של מלומדים ישראלים, בכל תחומי המדע, אבל בתחום ההלכה והתלמוד, אולי לא?

- "לפי האגדה היה חוני המעגל ידוע כגדול בתורה, אולם, למעשה, לא נמצא בתלמוד דבר הלכה ממנו או בשמו", (אנצ"ע ערך חוני המעגל). בעוד ידוע לכל כי אין הלכות אישיות מתקופתו של חוני המעגל.
- "בימי הביניים, בתקופת הדיכוי וההשפלה של העם, נתחבבה חנוכה ביותר והקפידו במצוות נר חנוכה עד שאמרו אפילו אין לו מה יאכל אל מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, רמב"ם ה' מגלה וחנוכה ד' יב". (אנצ"ע ערך חנוכה עמ' 713), מה יש להוסיף? מדובר בהלכה מן התלמוד.
- "בתלמוד הטגריס נזכר כחזק ומבעית יותר מן האריה: טגריס אריה דבי עילאי חולין נט:", (אנצ"ע ערך טגריס), 'בי עילאי' הוא שם מקום, את הטגריס כינו חכמים שם בשם 'אריה דבי עילאי' האריה הנמצא במקום פלוני, כי החשיבו גם אותו לאריה.
- "את חכמתו ניצל שלמה כדי להפיץ תורה בישראל, הן ע"י הסימנים שתיקן לתורה (אזנים לתורה) והן על ידי תקנותיו", (אנצ"ע, שלמה). אזנים לתורה נאמר על התקנות, ואין שום מידע על סימנים שעשה לתורה. נתבלבל לכותב עם רבי עקיבא.
- "ר' טרפון שהיה כהן העיד על עצמו שטיהר שלשה מצורעים, עדויות אלו ואחרות מצביעות לכאורה על קיום דיני הצרעת למעשה בימי הבית השני, בניגוד לנאמר בתוספתא נגעים ו' א' ש' בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות..." (אנצ"ע ערך צרעת). גם כאן, אין מה להוסיף. קשה להאמין שגם בתחומי פיזיקה וביולוגיה נכתבים ערכים על ידי אנשים שאינם יודעים לקרוא את הטקסטים הרלבנטיים, אלו מן המדות שצריכות לאפיין חוקרי תלמוד בלבד.⁴³

אפשר להביא דוגמאות למכביר, אחת הבולטות היא טעותה המגוחכת פרופ' רחל אליאור, במאמרה "נביאות במקרא ובמסורת חז"ל" (פורסם ב'יהדות חפשית', גליון 25), היא כותבת בנוגע לחולדה הנביאה: "מסורת אחרת מטילה ספק בעצם התנבאותה 'וכי חולדה נביאה היא' פסחים ט", בעוד הגמרא אינה עוסקת בחולדה הנביאה, אלא בשרץ ששמו חולדה. מאמרה הנ"ל רצוף הזיות ודברי הבל באופן יוצא דופן, וטעות זו אינה אלא גולת הכותרת המלמדת על ההבנה של הכותבת.

מה הוא 'שימוש תלמידי חכמים'? לפי פרופ' שרפשטיין: "הסירוב לשמש את החכמים (שעלול היה לגרום אחריו שיפוט מוטעה באופן חמור) היה עבירה הראויה לעונש הקיצוני ביותר... (דילוג במקור) ההוראה היתה בדרך כלל פטורה מתשלום והיה זה אך הגון לצפות מהתלמידים לשלם בשירותים. תלמידים רבים היו עניים ונאלצו לאכול על שולחן מורם או להתקיים על נדיבותו", (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 81, פרופ' בן עמי שרפשטיין).

דוגמאות רבות נוספות ימצא כל מעיין בספרות חוקרי תלמוד ויהדות, שלא התמקצעו בלימוד התלמוד עצמו, אלא רק בלימוד מחקרים עליו ועל ההיסטוריה שלו.

כדאי לזכור, כי מי שאינו שקוע באמת בחכמת התלמוד לעולם לא יוכל להבינו על בוריו. גם כיום לאחר כל שפע המידע הקיצורים, והליקוטים, תוך קריאת מאמרים כתובים ע"י מלומדים וחוקרים בסגנון מדעי ובצורה רהוטה - ימצא הקורא גם דברי בורות.

זאת בצד דברי הדרוש, והתיאוריות הבלתי מבוססות, הבאות מהרגשה כי אי אפשר להבין הלכה או מימרא, מבלי לנמקה באיזו סיטואציה מקומית, או דעה פרסית שחדרה ליהדות. דוקא לאורך ספרו של אורבך (חז"ל, אמונות ודעות) אפשר למצוא דוגמאות רבות כיצד הפריחו חוקרים תיאוריות שונות בלתי מבוססות בדבר

⁴³ לא רק בתחום התלמוד, אלא גם בקריאה הפשוטה של המקרא: "מעצמות המזרח הקדום הפעילו שכירים במסעות כיבוש ארוכים למדינות זרות, גם במקרא נזכרים שכירים, יפתח הגלעדי, אוריה החיתי, והכרתי והפלתני", (אנצ"ע ערך שכירים). מה ענין יפתח הגלעדי לכאן??

התהוות ההלכה. ומכיון שאורבך מסתפק במועט, הוא בדרך כלל מסתייג מהסברים כאלו, מלבד המקרים בהם עלו בדעתו הקשרים מעניינים, המפתחים את המודל של "חז"ל, סיטואציות ואילוצים" (ראה לעיל). נביא כאן דוגמא גם מתוך ספרו "ההלכה מקורותיה והתפתחותה" (הוצ' מודן 1996, עמ' 176), שם הוא מדגים את ה'אובייקטיביות' של משכילינו מן הדור הקודם: זכריה פרנקל הביא את החוק הרומי הדומה להלכה של תקנת מריש⁴⁴ שנקבעה על ידי בית הלל, לדעתו אין כאן השפעה רומית אלא נסיבות ותנאים המולידים תחוקה דומה, כהוכחה לדעתו הוא מציין שבמקרה זה לפי החוק הרומי על הגנב לשלם כפל, מה שאינו קיים בהלכה כאן, (נ.ב. וזהו הבדל עקרוני ביותר, כי בגמרא מיוחסת התקנה להקל על החוזרים בתשובה, עונש הכפל בודאי אינו מיקל!). אך "דבריו אלו לא מנעו מא"ה וייס להביא (מבלי לציין לפרנקל) את הענין כדוגמא ברורה של: "הרושם הרומי בחוקת משפטינו"..." "וכמובן שבית שמאי שונאי החדשות מיצגים את החוקה הישנה, אבל בית הלל שעקרו את הישנה ינקו מחוקת משפט רומי... הגם שבודאי שבמשפט הרומי המאוחר נמצאת התפתחות שבה הופעל החוק לטובת בעל המריש".

✓ יש שרצו לראות בטומאת נכרים תקנה מדינית שהתכוונה להרחיק את העם מן הנכרים, ברם ישנן הוכחות שטומאה זו נהגה זמן רב לפני המרד, השוה חשמ"א ט' נד', פילון השליחות לגיוס 212, קדמוניות יב' ג' ד'. מדות ב' ג', כלים א' ח' תוספתא יומא ד' כ. ונראה שבגזירות יח' דבר רק נתחדשה גזרה קדמונית. (אנצ"ע ערך טמאה עמ' 789).

לעומת י. בער (במאמרו היסודות ההיסטוריים של ההלכה, ציון תשכ"ב) המוצא בהלכת חז"ל של "הבנים יורשים והבנות ניוזנות" השפעה ישירה של חוקת סולון היווני, מראה אורבך (עמ' 147) כי מקבילה להלכה זו ישנה כבר בחוקי חמורבי, מלבד העובדה שישנם הבדלים.

בספרו של אורבך אנו מוצאים דוגמאות רבות כאלו⁴⁵. לנו למשל קשה להבין את המניע העומד מאחורי הסברו של מרמורשטיין (מובא אצל אורבך, חז"ל אמונות ודעות עמ' 50) שגילה פתרון מקורי להסבר המלה "כביכול": ראשי תיבות - "כיוצא בדבר יש כח ואפשר לומר", אכן מדעי!

"תלמוד ירושלמי הוא חיבור מאוחר, שנלקט מתוך התלמוד הבבלי, התוספתא והמדרשים, ונתחבר בטבריה בין השנים 760-900 בידי חכם אחד, המכנה עצמו ר' יוסי. חכם זה זיף בו מאמרים מתוך מגמה אנטי בבלי ונטיית קראיות", (ויזנר, גבעת ירושלים, וינה תרלא'). כל הערה רק תקלקל..

⁴⁴ מריש - קורה. תקנת מריש פוטרת את הגונב קורה מלהחזירה לבעליה, אם כבר שיקעה בבנין.
⁴⁵ דוגמאות נוספות: "שיטתם של חוקרים אחדים, שלפיה חכמי יבנה וחכמי אושא אינם רק מוסרי הלכות טומאה וטהרה אלא יוצריהן מעמידה את השאלה למניעים שהביאו לשינויים בין התקופות השונות. מכיון שהמניעים אינם מפורשים ואף אינם נרמזים הרי מעלים הם השערות כדי למלא את החלל הריק", (ההלכה, עמ' 190).

"תיאור הסקילה שבמשנה... הדחיפה מבית גבוה והרגימה הבאה אחריה מצויה גם בשיטות משפטיות אחרות... אין להבין מדוע הירצל מקבל את העדויות הנוגעות לתיאורי מיתה זו ביוון וברומי, ולעומת זאת הוא אומר על דברי המשנה בעקבות מיכאליס שהמסופר במשנה אינו אלא דרשה רבנית, ובהמשך לכך הוא מסתמך בכל זאת על דברי איזביוס על יעקב שזרקוהו מגג המקדש ואח"כ סקלוהו", (ההלכה עמ' 252, הערה 29).
"ההשערות שהועלו בדבר חדירתם של משפטי פרס להלכה התלמודית לא הוכחו עד כה, זכריה פרנקל יצא נגד מגמה זו במאמר הבקורת נגד ספרו של הולדהיים, אבל גם לאחר מכן לא נמנעו החכמים מלייחס הלכות מסויימות להשפעה פרסית, ראה א"ה וייס דור דור ודורשיו ג' עמ' 39, עמ' 179. פרנקל בעצמו שיער שדברי ר' הונא שמכירה מחמת אונס היא תקפה, נאמרו בהשפעת המשפט הפרסי.. אבל כל מה שנאמר בנדון הוא דרך השערה.. אין אף מקרה אחד בו ניתן להוכיח השפעה ברורה", (ההלכה, עמ' 213 והע' 49). מי שמכיר את דברי חכמינו הבוטים, בכמה מקומות, אודות "דינא דפרסאי" אינו זקוק יותר להוכחות בנושא..

בעיני החוקרים האלו אין כל דברי חכמים אלא דברים קטנים, לא נמצא בדבריהם שגילוי בדברי חז"ל עומק, עצמה. כאילו מגמת זלזול נסתרת עוברת כחוט בין המחקרים, אין הם רואים לפעמים רעיון עמוק, אין הם מכירים ולא יכולים להכיר בחכמה קדמונית. כל יכלתם של החוקרים האלו היא לחרוז מקורות (המצויינים בצד הטקסטים), ולהסיק מסקנות מהקבלות או מחוסר הקבלות. כאילו חוק בלתי כתוב הוא שישינה השפעה הזורמת משבעים אומות העולם אל חכמי ישראל דוקא, וכל תפקידם של החוקרים עלי אדמות הוא לזהות את הצינורות האלו בהם זורמת ההשפעה הזו.

למען האזינו נצטט כאן דוגמא הפוכה: המלה "ערבון" העברית חדרה לליונית, ודרכה ללטינית (כן כתב גם נויבאר במילונו), הוצע כי המשפט הרומי בדבר ערבון לקוח מן ההלכה היהודית שבתוספתא ב"מ פ"א הי"ז, (ש' דייכעס, "מקור דין רומי מהתלמוד", נספח למסכת בבא בתרא מן התלמוד ירושלמי עם פירוש נתיבות ירושלים מאת ישראל חיים דייכעס, לונדון תרפז').

מה הוא "פליטת סופריהם" שבתפילת שמונה עשרה? אין קל מזה: "חידושי ההלכה של הסופרים זכו להכרה רק במידה שתאמו מסורות קדומות שביד החכמים מורי ההוראה, נראה כי בתחילה סירבו החכמים להכיר בדרשות אלו כבסיס להלכה, וע"כ נאלץ חלק מהסופרים לנטוש את מקומו, אלה 'פליטת ספריא' שבמגילת תענית, ו'פליטת סופריהם' שבתפלת יח", (אנצ"ע ערך סופרים עמ' 550).

כל זאת מלמדנו דבר אחד: כל העיסוק המרובה בחכמת ישראל, לא היה אלא מאחז עיניים. כיון שבפועל התייחסו בקלות ראש ובשטחיות למסורות העתיקות של חכמת ישראל, ועשו בהם כרצונם.

וראה את דברי שד"ל, כחכם עדיף מנביא במקרה זה:

✓ "החכמה הישראלית, שקצת מחכמי אשכנז עוסקים בה בדור הזה, אי אפשר שתתקיים, כי הם עצמם אינם עוסקים בה להיות בעיניהם דבר יקר בעצמו, כי סוף סוף געטהע ושילל גדולים ונכבדים בעיניהם יותר מכל הנביאים והתנאים והאמוראים", (אגרות שד"ל 1376).

דוגמאות אלו מספיקות בכדי להראות כי גם כאשר חוקרים מציעים תיאוריות היכולות להישמע מענינות, אין בהן בכדי להכחיש מסורות עתיקות יומין שנשמרה בקפדנות אלפי שנה. תיאוריות כאלו אינן חקירה אלא הכחשה.

מסורת ובקורת

החוקרים המדברים על 'היווצרות' ההלכות, אינם שמים לב לפעמים לתהליך המיוחד אותו הם באים 'לחקור'. ההלכה היהודית שונה שינוי יסודי ומהותי מכל החוקים והדתות של כל עם ולשון. אין המדובר בספר חוקים, אלא בתורת חיים. התורה היא ספר החיים של העם: "והיו הדברים האלה על לבבך ושננתם לבניך ודברתם בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (דברים ו ז), "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה" (יהושע א), "ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהלים א). "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (דברים יא יט).

יוספוס כותב (נגד אפיון א ח):

✓ "כל היהודים יוצאים לאוויר העולם עם האמונה במוצאם האלוקי (של כתבי הקודש) ועם משאת הלב להיות נאמנים להם. כבר נראו הרבה פעמים שבויי מלחמה (יהודים), אשר בעת הצגת החזיון קבלו עליהם בהמון כל מיני ייסורים ומיתות משונות, כי לא רצו לבטא בשפתם דבר נגד קדושת החוקים וספרי הדת. הנמצא בעולם יווני, שיסבול זאת בשביל חוקיו ואשר יקבל ברצון נזק קל שבקלים אפילו על מנת להציל מכיליון את כל הספרות של ארץ מולדתו?", (ראה שם בהמשך את תיאורו של היקאטיוס מאבדירה, כיצד כשבנה אלכסנדר את מקדש כל התעקשו היהודים במדינותיו שלא לספק חמרי בנין ושילמו לשם כך קנסות כבדים).

התורה וההלכה הם חלק מהווי חיו של כל יהודי באשר הוא:

✓ "תנאי הברית בכל הצורות שבהן נמסרו מנוסחים כפניית האלהים לעם. פירסומם הוא ענין מהותי. מאחר שישראל מצוה להיות גוי קדוש (שמות יט ו) כל האומה כולה חייבת להכיר את אורח החיים המקודש. בדבר זה משפטי הברית נבדלים מחוקי שאר תרבויות קדומות.. שום מערכת משפטית בעלת תכלית כזו לא שימשה כלי לחינוך ציבור שלם. משפטי הברית מנחים את העם בדרך חיים..", (אנצ"מ כרך ח' עמ' 99).

התורה נדרשת מפייהם של הזקנים, כפי שאומר בן סירא: אל תמאס בשמיעת סבים אשר שמעו מאבותם (בן סירא ח יב), ראה גם בספר חזון ברוך (פרק פד), בו (באגרת לעשרת השבטים) נזכרת הבקשה: למסור את התורה ואת "מסורות התורה" לבניהם אחריהם. העיסוק בתורה ובהלכה הוא כה מרכזי במסורת, וכל המקורות מעידים על כך, עד שאין צורך כלל לצטט כאן דוגמאות. אפילו אנשי קומראן מתוארים במגלותיהם כמי שעסוקים רוב היום בקריאה ובכתיבה, (המכון למדעי היהדות שע"י אוניב' העברית בי-ם, מאמרים על מגלות מדבר יהודה, טבת תשנ"ו). אין המדובר בעיסוק צדדי, אלא בעיסוק המרכזי של העם כולו.

לעיסוק הזה נבחרים אנשי מעלה מיוחדים, כפי שמתאר בעל אגרת אריסטיאס:

✓ "על כן כהני מצרים.. מכנים אותנו אנשי אלהים, ואין תואר זה הולם לשאר אנשים אם אינם יראים את אלהי אמת אבל הם אנשי מאכל ומשתה ומלבוש, וכל תכונת נפשם שואפת לזה. אבל אצל אנשינו אין לזה כל ערך, וכל ימי חייהם עוסקים הם בחקירה על כחו וכל יכלתו של אלהים", (אגרת אריסטיאס קמ').

ויספוס כותב:

✓ "אצלינו היהודים לא יעמדו במדרגה גבוהה אלו היהודים שפות שונות ויודעים לשפר את שפתם ולשונם, לפי שהדברים האלה הינם דבר כל העם וכל אחד יכול לעשות כן, לא לבד בני החורין כי אם גם העבדים המשוחררים גם הם ידעו זה. ורק אלה יקראו אצלינו בשם חכמים, אלה היהודים ידיעה שלמה את התורה, היהודים לבאר ולפרש את ספר הקודש לפי תוכן ענינם ולפי דבריהם, והידיעה הזאת ידיעת התורה אף כי רבו למעלה אלה אשר אך זה לבד כל יגיעם ועמלם וכל השתדלותם, בכל זה הגיעו לזה לתכלית ההשתלמות רק שנים שלשה".

הנבחרים להעביר את מסורות התורה הם אלו שיגיעו יגיעה ועמל לאין שיעור להבין את רצונו של אלהים. רק היחידים המוכרים בדורם כטהורי נפש הרחוקים מיצר הרע זוכים להיות מוסרי התורה. ותופעה זו יחידה בהיסטוריה, אין שום קבוצה בה טוהר האישיות הוצב כקריטריון. גדולי עולם שונים זכו לביוגרפיות רבות ולכל סוגי התיאורים, אבל מעולם לא נטען כי גדולי המדע או הפילוסופיה היו בעלי אישיות נעלית יותר משאר בני האדם.

אם ניקח לדוגמא את ז'אן ז'אק רוסו, ממחנכיו של דור שלם במערב. עליו אנו יכולים לקרוא באנציקלופדיה כפתיחה לעמוד שלם מלא שירות ותשבחות על גדולתו: "אחד מגדולי הוגי הדעות במאה היח' אשר בהטפתו לחיים חדשים על יסודות אמת הכשיר את הקרקע למהפכה הצרפתית הגדולה". אבל אין כאן אלא תיאור של גדולת יצירתו, ומה היתה אישיותו? דבר זה אינו מענין אדם. במקרה מצאנו תיאור אותנטי בספר "האמנויות" של ההיסטוריון הו. לון (עמ' 355):

✓ "ז'ק רוסו.. אשר לאפיו של יצור מיוחד זה השתיקה יפה לו. פעמיים המיר את אמונתו ובכל פעם הניעתו רק הציפיה לבצע.. נחלץ מגניבה ע"י הטלת אשמה על נערה חפה מפשע.. הסתבך בפרשת עגבים לא נעימה.. בשעה שעולם רגשני הזיל דמעות אגב קריאת ספרו "אמיל" ו"הידוים" המפורסמים שלו, הוציא רוסו את ימיו בהשמצת וולטיר שהיה מגינו הנדיב ביותר בימי מרודיו, או בכתיבת המכתבים המביישים ביותר לפרידריך הגדול, שעמד לו לרוסו בשעת דחקו. בפרהסיא אמר להוד מלכותו כי ישמור לעצמו את כספו הנאלח שסחט מנתיניו המתענים בזיעת אפיהם, אבל בסתר באין רואה היה אוהב אדם זה מקבל את המתנות. הוא נסתבך עם משטרת צרפת ונמלט לאנגליה שם קבלו הפילוסוף יום במדה גדולה של הכנסת אורחים, רוסו הפיק הנאה אישית רבה בתארו את מיטיבו כסכנה לצבור.. כללו של דבר בכל כת הנבלים הבוגדים והשקרנים שכה הואיליה ההיסטוריה לשמר את פרשותיהם, יקשה למצוא דוגמא מובהקת יותר לבן בליעל מושלם בכל מאשר זה, נביא הבשורה החדשה של חסד, טוב, פשטות, מוסריות וחיי ישרים.. ועם כל זה נעשה חדל אישים נחעב זה לסופר המקובל ביותר על דורו. יובל שנים כמעט היה הרוזן השליט על כל שדה המדיניות החינוך, האמנות והמוסר". השמטנו כאן עוד כמה פרטים מבישים, שהקורא ימצא במקור⁴⁶.

אין פלא, שכאשר אנו עוסקים באנשי רוח אשר כאלו, מתקבל ביותר יהיה לפרש את כל אמירותיהם ומעשיהם כתוצאות של תאוותיהם, רצונותיהם, והסגנון שסברו שינעם לאזני שומעי לקחם. מעולם לא ציפתה האנושות מגדוליה וגם אלו שהורו את המוסר והדרך הישרה, אפילו לא כציפיה, שיהיו באמת מקיימים את דבריהם, - מלבד ביהדות. רבי עקיבא לא היה רק מוסר התורה בדורו, אלא גם מסר את נפשו עבורה:

"מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין והיה רבי יהושע הגרסי משרתו בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה יום אחד מצאו שומר בית האסורין, אמר לו היום מימך מרובין, שמא לחתור בית האסורין אתה צריך? שפך חציין ונתן לו חציין, כשבא אצל רבי עקיבא, אמר לו יהושע אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחיך? סח לו כל אותו המאורע, אמר לו תן לי מים שאטול ידי, אמר לו: לשתות אין מגיעין ליטול ידיך מגיעין? אמר לו מה אעשה שחייבים עליהן מיתה! מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חברי! אמרו: לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידי", (ערובין כא:).

⁴⁶ כהשלמה נעתיק מתוך "וידויים אישיים" של רוסו: כאשר ראה רוסו זוג שבלולים צמודים במשך שעות רבות, קינא בהם ואמר: "הלואי והייתי נוצר שבלול". בכלל, הוידויים הללו עמוסים בכל כך הרבה דברי גבהות רוח והתנשאות, כשמרכזם היא הצגתו של רוסו עצמו כאדם המושלם (מבחינה רוחנית). שקשה להאמין איך תפסו מעמד כה נכבד.

כך חי רבי עקיבא את תורתו, עד סופו הטראגי:

"פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות .. לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים.. בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים, אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן! אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך", אמרתי, מתי יבא לידי ואקיימנו? ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו?! היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו", (ברכות סא:).
"תורתו זו של רבי עקיבא על קבלת יסורים באהבה כתכלית עליונה של העובד את ה', המקיים את מצוות בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך - אין לה אח ורע", (אורבך, חז"ל אמונות ודעות עמ' 391).

כאלו הם הסיפורים המסופרים על מוסרי התורה, לעשרות ולמאות. מבלי להיכנס כאן לאימות הסיפורים, הרי על גדולי וחכמי האומות אין מספרים סיפורים שכאלו גם לא כמשל ומליצה, שהרי אין מציבים כלל את המוסריות האישית הנעלה כקריטריון. האם יש לחשוך באנשים כאלו ששינו במכוון דבר מחוקי התורה היקרים והקדושים להם כל כך? החוקים האלו שהעדיפו למסור את נשמתם בכדי לקיימם? גם אלו מבין החוקרים המסבירים את ה'שינויים' שחלו בהלכה בצורה הנראית הגיונית, המתאימה לצרכי השעה, אינם מתייחסים למסירת ההלכה כאל מפעל חיים קדוש של עם שלם, שאם וכאשר נעשה בו איזה שינוי ולו קטן שבקטנים, מטרתו היא אחת בלבד: לקיים ולחזק את שמירת ההלכה.

כל התיאוריות על 'היווצרות' של הלכות, אינן נותנות את דעתן על השיטה של מסירת ההלכה. הגורם העיקרי בהכרעת ההלכה היתה הקבלה, כל שאלה נמדדה על פי מה שקיבלו וידעו עליה מן המסורת, ומעטים מאד הם הדיונים בסברא גרידא. כך למשל מסופר: "שאלו את רבי אליעזר.. אמר להן לא שמעתי, אמר לו ר' יהודה בן בתירא: אלמד בו? אמר לו: אם לקיים דברי חכמים, הן". על רבי אליעזר נאמר "שלא אמר מעולם דבר שלא שמע מפי רבו" (יומא סו:), מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון, שאלו ממנו שלשים הלכות בהלכות סוכה, על שמנה עשר אמר שמעתי, ועל שתים עשר אמר לא שמעתי (סוכה כח:).⁴⁷ ברוב המקרים שהועלה ספק בפני חכמי התלמוד, כל הנסיונות לענות תשובה ולפשוט את הספק הם הוכחות ממשניות ובריתיות, כאשר אין הוכחה כזו נשארת הגמרא ללא תשובה ב"תיקון" (-תעמוד).

על גודל המאמץ לשמר את המימרא בשם אומרה ראה למשל במסכת נדרים ח: "אמר רבי שמעון בר זביד א"ר יצחק בר טבלא א"ר חיא אריכא דבי ר' אחא א"ר זירא א"ר אלעזר א"ר חנינא א"ר מיאשה משמי דר' יהודה בר אילעי מאי דכתיב וכו'". המאמר הזה נמסר כאן בפירוט שמותיהם של שמונה דורות מוסרים! (כך במסכת ברכות נה: "א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו

⁴⁷ראה שם על הדמיון בסגנון לדברי סוקרטס לפני מותו, אך סוקרטס הומת על הדחתו נערים לחטא והוללות, ושום שוויון נפש מול המוות, לא יהפוך את מעשיו למוסריים. קשה אמנם לברר על מה בדיוק היו ההאשמות נגדו מבוססות, אבל ברור שלא היה סוקרטס מאמין באידיאל של מסירת נפשו על רעיונותיו, או אפילו באיזה שהוא רעיון שנחשב בעיניו לאמת. הוא ניסה להטיל ספק בכל מוסכמה, וגם אל המוות ניגש בשוויון נפש. רבי עקיבא לא היה שווה נפש מול המוות, אלא מאמין באידיאל שלשמו הקריב את חייו.

⁴⁸מי שמכיר קצת את יחסם של חכמים להלכה, יכול להבין את חוסר ערכן של התיאוריות שמציעים חוקרים כנימוקים להיווצרות ההלכה. כך למשל: "תנא מיניה ארבעים זימנין", (ברכות כח:). רבי חנינא בר חמא לא פסק דין עד ששמע אותו מרבו מספר פעמים כשערות ראשו, וכשהוצרך לפסוק דין ששמע אותו רק פעמיים צירף עמו עוד חכמים (ירושלמי נדה ב' ז'). "האם זוכר אתה מה אמר שמואל לפני שלש עשרה שנה כשרגלו היתה על הגשר?" (קידושין ע:). שמונה עשר חודש גדלתי אצל רועי בקר בכדי להיות בקי במומין (סנהדרין ה:). ר"י היה חוזר תלמודו כל שלשים יום (ר"ה לה', וכן עוד חכמים ראה פסחים סח' ב"ב קנז'). שמעון העמסוני היה דורש כל "את" שבתורה, כיון שראה שטעות בידו, חזר בו מכל דרשות שהיה דורש (פסחים כב:). אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי מעולם לא אמר דבר שלא שמע מרבו (סוכה כה:). אריסיה דאביי אתא לקמיה דאביי, אמר ליה מהו ליארס בחמשה עשר חדש, אמר ליה מותר (והלך האריס), א"ל רב יוסף והלא רב ושמואל אוסרים, רץ אביי אחר אריסו שלש פרסאות בכדי למנוע אותו מלעשות זאת, (כתובות ס:). כששמע יוסף הבבלי דבר הלכה צהבו פניו (מנחות יח:). רב יוסף צם ארבעים צומות לזכות לדברי תורה (ב"מ פה:). רב יוחנן הכריז כי מי שיסביר לו את המשנה, יוליך לו את כליו אחריו לבית המרחץ (ערובין כז:). כשהיה רבי עקיבא בבית הסהר ורצו לשמוע את דעתו במה שנסתפק בהלכות גיטין שכרו לשם כך איש 400 זוז (יבמות קח:). הלל שכב על הגג בשלג בשביל להאזין לדברי תורה עד שאיבד את הכרתו (יומא לה:). הדוגמאות האלו הם כמר מדלי לעומת מה שיראה מי שרגיל בדברי חכמינו. "במשניות אלו של תנאים של אמצע המאה השניה מהדהדת עדיין העדיפות המוחלטת שהוענקה למסורת במקומה של מסקנה שהגיעו אליה על יסוד של דיון", (אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה עמ' 67).

ר' בנאה". כעין זה בחולין צח. ב"ק פב. ירושלמי תרומות י' ו שמו"ר מג' ח'. " המחליף דברי חכמים של זה בזה של ר' אליעזר בר' יהושע ושל רבי יהושע בדברי רבי אליעזר עובר משום לא תשיג", (פסד"ז, שופטים). "כל האומר דבר משם חכם שלא אמרו ממנו, גורם לשכינה שתסתלק מישראל", (כלה א').

הרבה פעמים גם כאשר נשמעת הלכה מפי חכם מסויים, המדובר בהלכה עתיקה ומקובלת. דוגמא לכך אפשר למצוא בערובין עז: אמר רב ביבי בר אבבי עשה אצטבא על גבי אצטבא וכו', חוקר זריז כבר היה יכול למצוא קשר בין המאמר הזה לבין תכונת נפשו ותנאי מקומו של רב ביבי בן אבבי ואצטבאותיו. אבל מאמר זה קבלה בידו מדורות קדמונים הוא, שהרי רב ושמואל שחיו יותר ממאה שנים לפניו כבר דנו ופלפלו בערובין עז. האם יש ללמוד איזה חדוש מתוך מאמר זה של אצטבא על גבי אצטבא. וראה גם סנהדרין כט: "א"ר נחמן, אדם עשוי שלא להשביע את עצמו". בהמשך מסופר על אדם שמת ולפני מותו דיבר על חובותיו, הגיע המעשה לרבי ישמעאל בן ר' יוסי והשיב "כי אמרינן אדם עשוי שלא להשביע את עצמו הני מילי מחיים" וכו'. הרי שמימרא זו היתה ידועה כבר לתנאים. וכמוהו רבים לאין מספר, שאומר אמורא הלכה, ומביאים עליה 'תניא נמי הכי' בלשונה כדמותה בצלמה. ולפעמים התלמוד אינו טורח להביא את הבריתא או שלא היה מודע לה, כך למשל מימרא של רבי יעקב בנדרים לח: (המודר בנו לתלמוד תורה מותר למלאות לו חבית של מים וכו') מקורה בתוספתא בכורות פ"ו (מעשה באחד שהרצה בנו לת"ת והזירו לעשות מלאכה והתיר לו רבי יוסי ברבי למלאות לו חבית של מים וכו').

הרעיון שחכמים מכריעים את הספיקות לפי מערכת כללים ומושגים קיימת, הוא מציאות בשטח אצל מי שמכיר את התלמוד וההלכה. צורת פסיקת ההלכה בימינו נראית בדיוק כמו לפני אלפיים שנה, השיקולים המועלים הם אותם שיקולים והכללים הם אותם כללים. ועל כך בהרחבה להלן.

דוגמאות מתוך התלמוד לענוותנותם של חכמינו: עשרים ושניים שנים שהיה רבה ראש ישיבה אפילו רופא לביתו לא קרא, כי נמנע מלהנהיג שררה, (הוריות יד'). אשה באה וזרקה נרות בראשו של בבא בן בוטא, ואמר: איזו אשה כשרה עושה רצון בעלה, (נדרים סו.). אשה באה לבית המדרש ואמרה: אחד מכם קידש אותי בבעילה, קם רבי מאיר ונתן לה גט, אחרי קמו כולם ונתנו גם הם גט, (סנהדרין יא.). אמר יונתן לרבי עקיבא: עדיין לא הגעת לרועי בקר, השיב רבי עקיבא: גם לא לרועי צאן (יבמות טז.). רבי נקף את אצבעו, קרא על עצמו רבים מכאובים לרשע (ירושלמי שבת טז א). ריב"ז מעולם לא פתח דלת לתלמידיו אלא הוא בעצמו, מעולם לא שח שיחת חולין (סוכה כח.), ולא הקדימו אדם שלום מעולם אפילו נכרי בשוק (ברכות יז.). הלל הנשיא רץ לפני עני בן טובים וסוסו כדי לשמחו (כתובות סז:).

✓ לפי שחר פלד בספרו "מגרסת הזהויות", יש למדעי היהדות מתודה מאד ברורה: הוצאת היהדות מתכנה וממשמעותה. השיטה היא הפיכת היהדות ל"אובייקט מחקר" ובחינת כל טענה שהיא טוענת כאילו הייתה אובייקט מדעי כמו כל אובייקט אחר: נאמר, חיידק נדיר או חלקיק תת אטומי. ברגע שקיבלנו את המתודה ה"אובייקטיבית" הזו אנו מפסיקים להתייחס ליהדות כפרטנר לשיח, ובעצם מפסיקים להתייחס אליה בכלל. משל לאדם הטוען טענה פילוסופית או אידיאולוגית כלשהי, ואנו ניקח את דבריו וננתח אותם מבחינה דקדוקית, היסטורית, פסיכולוגית, או כל בחינה מקבילה – מעשה כזה יהיה לגיטימי, אבל אין זו הקשבה לדבריו של אותו אדם. גרוע מכך: יש כאן מראית עין של הקשבה, אפילו התעמקות בדברים, אבל בלי התייחסות כלשהי לערך האמת שיש בהם. אפילו לא כדי לסתור את הדברים: פשוט לא מתייחסים אליהם כבעלי משמעות.

מדוע, אם כן, מתפתים היהודים ל"גריסת הזהות" שלהם? שואל פלד, ומשיב: משום שמדעי היהדות נסמכים על היוקרה הרבה שצבר המדע האמפירי "בעצמת ודאותה והסבריה הכוללים עלה בידי הגישה המדעית לנתן בתוך תקופה קצרה תיאוריות ואמונות שאנשים דבקו בהן במשך מאות ואלפי שנים" (ע' 26). היוקרה שצבר המדע היא מוצדקת (בחלקה) ככל שמדובר במדעי הטבע – וגם בהם היא עלולה להיות מנוצלת לרעה מעבר לגבולותיה. אלא שעולמות שלמים של עיון חסר ביסוס ממשי מצליחים ליהנות מאותה יוקרה עצמה, ברגע שהצליחו לקבל הכרה ב"מדעיותם": "המדע המדויק והדיסציפלינות האקדמיות השונות, הנהנות מזיוו של המדענים בלי שיצטרכו לדייק, פועלים במעין גוף וצל... כאשר הדיסציפלינות האקדמיות השונות מחקות את קווי המתאר אל תהליך בירור ותיאור המציאות כפי שהוא נעשה במדעי הטבע, בלא שתהיה אפשרות כלשהי לחקות את תוכנו" (ע' 29). מדעי היהדות, לדעתו של פלד, הם דוגמה ומופת של

"מדענים". עובדות מפורקקות ופרשנויות חסרות ביסוס של טקסטים ידועים הנסמכות על מנגנון אימון אוטומטי המתעורר בנו למשמע מנטרת הקסם "מדע".
(מגרסת הזהויות, שחר פלד, פרדס הוצאה לאור, חיפה, תשס"ז 2007).

ג. המסורת בישראל

כשבאים לברר את דרכי המסורות שהגיעו אלינו מפי חכמינו, ישנו עוד ענף שלם בו אפשר לראות ולהיווכח במהימנות המסורת – האגדה. אם נשים לבנו למסורות האגדה שאנו מוצאים בפי חכמינו, נראה כיצד הללו מוכיחות את עתיקות וקדמות המסורת שהיו בידם. מאמרים הנראים כרעיון דרושי של אמורא במאה ה-3, נמצאים כצורתם בספרים קדומים שנתחברו מאות שנים קודם לכן. מה שמלמד כי היתה מסורת רבת שנים שהעבירה את האגדות האלו בחרדת קודש, הספרים האלו בלי ספק לא היו לנגד עיני חז"ל. ועוד יותר מפליא מכך: אנו מוצאים בכתובות עתיקות בנות אלפי שנים אגדות המקבילות לאגדות חז"ל, אין להסביר עובדה זו אלא בכך שהדברים נמסרו מדור לדור כבר באותם ימים, ובדורם של חז"ל הועלו על הכתב.

✓ "מתוך כתבי המקרא יוצא ברור שמלבד המסופר בספר בראשית עוד היתה המסורת הקדומה מגידה על אברהם ועל משפחתו כמה דברים אחרים.. אפשר הדבר שבאגדה המאוחרת על אברהם הידועה לנו מתוך הספרים החיצונים ומדרשי חז"ל.. נשתמרו יסודות אחרים מהמסורת הקדומה", (אנצ"מ ערך אברהם).

✓ "הדרשות הנוטות מן הפשט לא כולן חסרות ערך מדעי. לדעת חוקרים חשובים נשארו כנראה בידי חז"ל דברי מסורת היסטוריים, אגדיים, גיאוגרפיים, וביחוד הלכיים, שגרמו להם לפרש את הכתובים שלא כמשמעם. מכאן יש להבין כי כמה מתודות ודרשות הנראות נועזות ביותר זכו להצדקה בזמן אחרון, ולא רק מצד חוקרי ההלכה המתאמצים ליישב את התורה שבכתב עם התורה שבעל פה אלא גם מצד אנשי המדע הטהור, ונכרים בכלל", (יצחק היינמן, דרכי האגדה פ"א).

על הספרים החיצונים קבעו חז"ל כי הקורא בהם אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין ז.), אין ספק כי חז"ל לא הגו בהם, וככל הנראה בזמנם רוב הספרים החיצונים לא היו אלא ביוונית. חז"ל מתעלמים לגמרי מרוב רובם של הספרים (חוץ מבן סירה, שגם הוא לא היה בידי האמוראים בגירסתו המקורית, אלא רק סוג של חיקוי ארמי מאוחר) ולא נראה כי ידעו מהם ומשמותיהם. אך אנו מוצאים הקבלות רבות בין ספרים אלו לבין אגדות חז"ל, מבלי שהיה קשר ישיר בין הספרים, הבאתי מספר דוגמאות⁴⁹, אך ישנן עוד רבות, וכולן

⁴⁹ **ספר אדם וחווה:** חווה היתה קוראת לאדם מתחלה "אדון" (אדר"נ א.). **צואות בני יעקב:** לוי מת בן קלז' (מדרש תדשא). אדם שכן ממזרח לג"ע (ב"ר כט א.). אדם וחווה היו ערומים מן המצוה (ב"ר יט ו.). את יוסף מכרו בעבור נעליים (צואת זבולון. תרגום יונתן). כליות יועצות טחול שוחק וכו' (צואת נפתלי. ברכות סא.). יצר טוב ויצר הרע. החזיר והשפן מראים עצמם טהורים (צואת אשר). עשרה נסיונות של אברהם (צואת יוסף. מסכת אבות). יוסף היה יפה מאד ודומה בזה ליעקב (ב"ב נז.). **צואות משה:** משה מכונה סרסור (כרגיל בחז"ל). **חזיונות עזרא:** בהמות ולויתן נשמרו לעת"ל (וכן חזון ברוך כט. וחז"ל ב"ב עח ובהרבה מקומות). בעקבות המשיח תהיה האמת נעדרת והצדק ייעלם והשכל יהיה בודד בחדרו (שם ד. מקביל למשנה סוף סוטה). הריק לריקים והמלא למלאים (שם ה. מקביל לברכות ו. ועוד כלי מלא הקב"ה ממלאהו). שם גם נקבע מניין שנים קבוע למשך ימות המשיח, ושביית העולם בחלקו השביעי (סנהדרין צח). וכן: ג"ע וגהינום נבראו בימי בראשית (מסכת אבות). שבעה מדורים של יסורים. **חזון ברוך:** מספר על גניזת הארון (משנה יומא). ושם פ"ז: מלאכים אוהזים בלפידים שרפו את ביהמ"ק (פסק"ר כו). בפ"י: זריקת מפתחות ההיכל לשמים (תענית כט.). פנ"ז: אברהם קיים את התורה (יומא כח). פס"ג: חיילי סנחריב נשרפה נשמתם וגופם קיים (תנחומא פ' נח) ומספרם היה גדול בהרבה מהנזכר במקרא (סנהדרין צח.). **ספר ברוך:** פס"ד מנשה עשה צלם בעל כמה פרצופים (סנהדרין צח.). וכן: מנשה הושם בבבל בתוך מתכת לזהט (סנהדרין קא. ועוד רבות). ובפע"ז: שלמה מלך על העופות (בכמה מקומות ובקה"ר ב כז). **ברוך השני:** פ"ד עץ הדעת היה גפן (ברכות פ"ו). **קדמוניות המקרא:** פ"ו כל פרטי מעשה אברהם וכבשן האש. פ"ח: איוב נשא את דינה (ב"ב טו.). פ"ט: החייאת הנקבות במצרים לזנות (שמו"ר א כב). פ"ט: חשבון ארבע מאות שנה מתחיל מברית בין הבתרים. פ"ט: משה נולד מהול (סוטה יב.). פ"ג: בסוכות נדונים על המים (ר"ה טז.). פ"ד: 210 שנות שעבוד. פט"ו: הענן הצל על בני"ב במדבר (ענני הכבוד). פט"ז: קורח התרעם על מצות ציצית. פ"ה: המלאך שנאבק עם יעקב היה צריך ללכת לשר בשמים (בראשית רבה). פ"ח: פעור היה עצת בלעם (סנהדרין קו). פ"ט: המן לחם מלאכים (יומא עה.). פ"ט: שבירת הלוחות ביד' בתמוז (משנה תענית ד ו). פט"ז: ה' קבר את משה (מכילתא). פ"כ: אלדד ומידד נבאו משה מת ויהושע מכניס (במדב"ר טו יט). פס"ז: שאול בעלותו באוב התרעם כי סבר שמגיע יום הדין. **תפלת מנשה:** התהום חתום ע"י שם ה' (גטין נח). ה' מעניש לאחר המות בתחתיות הארץ. **תוספת לאסתר:** אסתר לא אכלה מאכלות אסורות אצל אחשורוש (מגלה יג.). אסתר כינתה את אחשורוש אריה (מגלה טו.). **תוספת ג' לדניאל:** מוזכר המעשה כולו בב"ר ס"פ סח. **חכמת שלמה י:** הים פלט את גופות המצרים (יונתן שמות טו ב). פט"ז: המן הוא מזון מלאכים (יומא עה.). שם: מכת ברד

מלמדות על מסורת אגדה שעברה מדור לדור במשך מאות רבות של שנים. מחקרים מפורסמים בנושא: לוי גינצבורג בחיבורו אגדות היהודים (הוצאה חדשה, מ' הכהן, ת"א תשכ"ו). היינמן 'דרכי האגדה' עמ' 174. הקבלות רבות ישנן גם לשאר ענפי הספרות ההלניסטית, בתרגום השבעים שנתחבר זמן רב לפני ראשונה התנאים ישנן אגדות הנמצאות גם בדברי חז"ל. כך למשל בספור דוד וגלית, מוסיפים השבעים כי האבן חדרה דרך כובע גלית וכן מספרים חז"ל (מדרש תהלים קמד א). כך ישנן הקבלות רבות בין דברי חז"ל לדברי פילון, (עליהן עמד לראשונה 'מאור עיניים' לעזריה מן האדומים ח"ג פ"ג והביא כעשרים דוגמאות), שזה האחרון בודאי לא ידע מדברי חכמים, (ולפי קלויזנר הוא לא הבין את השפה העברית, כפי שמוכח למשל מפירושו לפסוק "והאדם ידע את חוה", וכן מאריך להראות עזריה האדומי שם ב'מאור עיניים').

לדוגמא: פילון מסביר את טעם הרציעה באוזן לעבד שאינו רוצה להשתחרר בהסבר של אוזן ששמעה לא תגנוב בהר סיני וכו' (מובא אצל השל, תורה מן השמים באספקלרית הדורות, עמ' 85, י-ם תשכ"ה), בהתאם למסורת חז"ל (תוספתא ב"ק ז ה).

כך גם בנוגע למקבילות בין דברי חכמים לבין ספוריו של יוספוס פלביוס (עליהן עמד באריכות ב'מבא התלמוד' למהר"ץ חיות פרק יז, ראה גם בהערותיו של אלכסנדר שור ל"קדמוניות היהודים" בהוצ' רביבים ת"א 1939 דף על דף לפי סדר הספר הקבלות רבות מאד למדרשי חז"ל). ספוריו של יוסף שלא היה מיושבי בית המדרש נבעו ללא ספק ממקורות כתובים שונים, ואלו מקבילים לאגדות חז"ל שמהם נכתבו מאתיים ושלש מאות שנה לאחריו. וכן ראה בתחלת ספר שלישי שמביא יוסף מספר קדמון שהיה במקדש שהכיל אגדות על המקרא.

✓ "סופר יהודי הלניסטי מן המאה ה-2 לפסה"נ בשם ארטפנוס חיבר ספר "על היהודים" על קדמות התרבות היהודית והנחלת היהודים את התרבות לעולם, כשההיסטוריה התנכית עומדת במרכז, התנ"ך הוא רק הבסיס כשהוא מספר אגדות רבות ונוספות כגון מלחמות משה בכושים, אגדות הנזכרות בעוד ספרים מתקופה זו, וכן בקדמוניות היהודים", (אנצ"ע ערך ארטפנוס).

חז"ל גילו בקיאות בהיסטוריה ובמיתולוגיה של מצרים, לא מתוך חפירות ארכיאולוגיות כמובן, אלא רק מתוך ידע שעבר בעם מדור לדור מזמן המאורעות. כאשר אומר פרעה לישראל "ראו כי רעה נגד פניכם", אומרים חז"ל, בניגוד לפשוטו של מקרא, כי "רעה" הוא שמו של בעל צפון שילחם למצרים (שכל טוב שמות י, ילקוט תשא שצז). ואכן 'רע' הוא אל השמש המצרי, ראש הפנתיאון של אלי מצרים. כך ספרו חז"ל "אין עבד יכול לברוח ממצרים" (מכילתא דרשב"י יתרו א), ואכן נמצא פפירוס המתאר מרדף של חיילי פרעה אחרי 2 עבדים בורחים, וכן מתוארת בו השמירה החזקה על קו הגבול המצרי למנוע בריחות אפילו של עבדים בודדים (תולדות א"י עמ' 142 אנצ"מ ערך מגדל עמ' 636). כך אמרו כי פרעה עשה את עצמו אלוה (מכילתא דרשב"י טו יא), ואכן מצרים היא הממלכה היחידה בה נחשב המלך כאלוה ממש (אנצ"מ ערך מקדש עמ' 304). לגבי האגדה על רחיצה בדם תינוקות, יש לה מקבילות, ראה אגדות היהודים חלק י' הערה 101. במדרש אמרו (ראה רמב"ן במדבר ג יד) כי שבת לוי לא נשתעבד במצרים, ואכן ברשימות רעמסס ה' והג' נזכר 'נפת לוי' שכנראה היה מקום חניית שבת לוי הבלתי משועבד. (אנצ"מ ערך לוי עמ' 458). כך ספרו חז"ל כי יוסף ציוה את המצרים למול (ילקוט מקץ רמז קמח), ואכן הארכיאולוגיה לימדה אותנו כי זכר למנהג המילה נמצא במצרים, והיו כהנים מצרים מהולים. על עבודת בני ישראל בפרך (בבניית פיתום ורעמסס) ספרו חז"ל כי היו המצרים מעבידים אותם בבניית ערים השוקעות בחול, ואכן על העיר רעמסס נודע לנו כי היא שקעה בחול במאה היב' לפנה"ס (תולדות א"י עמ' 141).

את הדרך לגילוי של ארון יוסף ספרו חז"ל באריכות (בשמות רבה) והנה הסיפור הזה מקביל לסיפור על מציאת ארון אוסירוס במיתולוגיה המצרית (אורבך, חז"ל אמונות ודעות, עמ' 104. על ההקבלה בין יוסף לאוסירוס ראה ד.מ. לוי 'מקרא וארכיאולוגיה', י-ם תשס"ח עמ' 190). מה שסיפרו חכמים כי ארון יוסף יצא מאליו לקראת משה (שמו"ר כ יט), מקביל לתיאורו של פפירוס איפובר על מכות מצרים: "אלו שהיו בבית החניטה מונחים על הקרקע". כך מה שספרו חז"ל שהמעוברות הפילו בשעת מכת בכורות (שמו"ר יז ה)

היתה נס בתוך נס (שמו"ר יב כד). פי"ח: שרו את ההלל בזמן יצי"מ (פסחים קיז). **חנוך**: ירושלים היא אמצע העולם, כך גם ביובלות. **חזיונות הסיבילות**: נח התריע שנים רבות בפני דור המבול שישובו בתשובה (בראשית רבה). **ציונות אברהם**: המלאכים לא אכלו את הכיבוד שהגיש להם (ב"מ פו:).
ראה אורבך (חז"ל אמונות ודעות, עמ' 608) על המקבילה בין הברית הארוכה המתארת את "שבוע שכן דוד בא", לבין ספר חזון ברוך פרקים כ' כט'.

מקביל למסופר בפפירוס זה. המעשה באצטגנינים שאמרו לפרעה שמושיען של ישראל יולד וימרוד בו, דומה מאד למעשה מצרי שמביא גריניץ (י.מ. גרינץ, מספרות מצרים העתיקה, ירושלים תשל"ה, עמ' 78-88) כי הקוסם אמר לפרעה שאשה מעוברת נושאת ברחמה ילדים העתידים למלוך על הארץ והמלך דאג מאד (אגדה זו כוללת עוד מוטיבים הדומים למעשה משה, תנן משעוה ההופך לחי, הפיכת אגם ליבשה, מיתתן של שפחות שהתנגדו להצלת הילדים).

לפי האגדה היה שמה של בת פרעה בתיה, על פי דברי הימים א' ד' יח'. רד"צ הופמן בפירושו לשמות מצטט את Brugsch המעתיק כתובת מצרית עתיקה בנוגע לבנותיו של רעמסס הב' (פרעה שהיה בזמן יצי"מ לפי המקובל). אחת מהן היא 'בינת אנתא' - בת האלה אמיתית. ויתכן שבדומה לשאר שמות בעלי קונוטציה אלילית הפכה בת האלה לבת ה'. (כמו מפיבעל - מפיבשת).

חז"ל סיפרו כי בשעת יציאת מצרים נבקעו כל מימות שבעולם (פסיק"ז שמות יד כא), ואכן הוכיח ד"ר וליקובסקי בספרו 'ארץ רעשה' על זעזוע כלל עולמי הכרוך בשינוי מפלס המים בעולם כולו באותו הזמן. וליקובסקי מתבסס על מאות עדויות עתיקות ועל מאות הוכחות גיאולוגיות, (ראה בספרו תקופות בתהו ח"א עמ' 48 על עדויות לענני הכבוד שספרה עליהם האגדה⁵⁰).

עוד מקביל וליקובסקי את הידיעות שביד חז"ל על עמלק, כך סיפרו חז"ל שהיה דרכם לקצוץ איברים משבויים (תנחומא תצא ט), ואכן במבצרים המיוחסים להם נמצאו בין ערמות שלדים גם איברים כרותים (תקופות בתהו ח"א עמ' 54). עוד ספרו חז"ל (מכילתא בשלח פרק א') שעמלק נטל מארכיון של מצרים רשימת בני ישראל, מה שמקביל למסופר בפפירוס שהפולשים הוציאו מסמכים מהארכיון. (את "הכנעני מלך ערד" פירשו חכמים באופן מפתיע כמלך עמלק⁵¹, ואכן ממחקרו של נלסון גליק (1970) עולה שמלך ערד היה ראש שבטי נוודים).

על הפסוק "לא ידעתי את ה'" אמרו חכמים: "באותה שעה הוציא דפתרא של אלוהות התחיל קורא אלהי אדום אלהי מואב אלהי צידון וכן כלם, אמר להם הרי קראתי כל כתבי ואין שם שמו של אלהים", (תנחומא וארא ה'). "מתוך מקורות מצריים למדים אנו שבמקרים מסויימים היה נוהג פרעה לקרוא ולעניין ברשימת האלים שנמצאה במוסד הנקרא 'בית החיים'", (ד"ר חיים גבריהו, 'פרעה מלך מצרים', מחנים קה').

לעתים ידיעה ארכיאולוגית שופכת אור על אגדה הנראית תמוהה. חז"ל (מו"ק יח.) תיארו את פרעה מלך מצרים כגבוה אמה, זקנו אמה, ואבר מינו אמה, רבים נבוכו במשמעותו של מאמר זה, אך הנה מסופר כי "אחת מן הרוחות האליליות השניות במעלה במצרים תוארה תמיד כננס.. זקנו מגודל פרא.. יש לו אבר מין מופרז.. מופיע רק בשרידים ובכתובות שמהמאה ה-14 לפנה"ס.. הוא מתואר בקמיעות מימי אל עמרנה" (אנצ"ע ערך 33) אין ספק שאגדת חז"ל משמרת דמות זו מן התקופה עליה הם מדברים, ואפשר כי הרעיון הטמון בה הוא שפרעה השים עצמו לאל, ואולי גם לאל זה. או התקלסות בפרעה, שנראה כמו אלי המצרים הנערכים..

גריניץ מציין כי אדם שמי בשם איוב מוזכר בפפירוס מצרי (גריניץ, יחודו וקדמותו של ס' בראשית, עמ' 101), ומעניין כי חז"ל הזכירו שאיוב היה מיועצי פרעה במצרים.

אין ספק כי כל הידיעות האלו שהיו בידי אגדת חז"ל עברו דור אחר דור מרב לתלמיד במשך מאות רבות של שנים.

גם האגדות על ימי קדם שהיו ביד חז"ל קרובות לידיעות שהיו ביד עמים קדמונים מאד לפני אלפי שנים, אלו עברו בלי ספק מדור לדור. כך מאמר חז"ל כי אדם הראשון נולד אנדרוגינוס (ערובין יח.) היה ידוע גם לעמים הקדומים במיסופטומיה, (קאסוטו בראשית עמ' 35. אורבך, חז"ל אמונות ודעות עמ' 201). עוד ספרו חז"ל כי אדם הראשון ובניו לא היו אוכלים בשר (פסיקתא זוטרית בראשית א), וגם זה מקביל לידיעות שהיו ביד העמים הקדמונים, (קאסוטו בראשית עמ' 36. וכן לדעת הארכיאולוגים כי האדם הקדמון היה לָקָט).

⁵⁰ רעיונותיו זכו לביקורת נוקבת, בעיקר בתחום האסטרונומי, ומעט בתחום הארכיאולוגי, אך בתחום התיאור ההיסטורי של קטסטרופות, שהוא התחום הממשי מכולם: עדויות כתובות על מאורעות, כמעט ולא זכה להתייחסות.

⁵¹ עד שכתב החזקוני "יש מפרשים שפסוק זה מן הפסוקים חסרי תיבה, וכן הפירוש: וישמע הכנעני מלך ערד ועמלק יושב בארץ הנגב", (במדבר כא' א').

על הנחש הקדמון ספרו חז"ל כי היה דומה לאדם בצורתו ובקומתו, וזה מתאים לצירימים שבחותמות מיסופוטמיות אחדות (קאסוטו בראשית עמ' 107). דוגמאות רבות נוספות ישנן, ורשימה נוספת בהערה⁵².

⁵²השוואה בין אגדת חז"ל לאגדות עמי קדם אנו מוצאים לראשונה אצל הרמב"ם והרמב"ן: "הענין שקבלו רבותינו בזה הוא האמת, ואני מבאר אותו. אברהם אבינו לא נולד בארץ כשדים, כי אבותיו בני שם היו, וכשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם.. באמת ארץ מולדתם ארץ ארם היא בעבר הנהר.. ומצינו בתלמוד (ב"ב צא א) כי אברהם נחבש בכותא.. חקרנו וידענו על פי תלמידים רבים שהיו יושבי הארץ ההיא, כי כותא עיר גדולה בין חרן ובין אשור רחוקה ממדינת בבל.. והענין המקובל הזה נמצא גם כן בספר קדמוני הגוים כמו שכתב הרב במורה הנבוכים (ג כט), כי הזכירו בספר "עבודת האכרים המצרים" כי אברם אשר נולד בכותא", (רמב"ן בראשית יא כח).

• חטא דור המבול הוא לפי חז"ל: גזל אלימות ופריצות, בתורה לא נזכר הדבר, אך בטקסט המיסופוטמי שפורסם לאחרונה (עולם התנ"ך עמ' 57) אנו מוצאים את תיאור דור המבול: "איש מתקומם על רעהו בכל מקום ניאוף".

• השאלות ששאלו אנשי דור המבול את נח לפי חז"ל מקבילים לקטעים מעלילת גלגמש (קאסוטו מאדם נח עמ' 17) וכן האגדה כי האריות שמרו על התיבה שלא יהפכוה דור המבול מקבילה לאגדות הבבליות. • פילון מגבל מספר על מסורת פיניקית כי כרונוס ארב לאורנוס אביו וסירסו כדי שלא יוליד בן נוסף שישתלט עליהם (עולם התנ"ך בראשית עמ' 68) כן מספרת המיתולוגיה החיתית על כומרבי ואביו אנו והיונית על זאוס ואביו כרונוס. וזה מקביל לאגדת חז"ל (סנהדרין ע.) על מעשה כנען לנח, שסירסו כדי שלא יוליד בן רביעי.

• במגלה חיצונית לבראשית מקומראן אנו מוצאים כי אבימלך נשבע לאברהם שלא נגע בשרה, כפי החוק באשור התיכונה (עולם התנ"ך עמ' 134).

• חז"ל דרשו את השם "דמשק" שדולה ומשקה.. (יומא כח. בשם רבי אליעזר). והנה הארמים כבר דרשו את השם דמשק מלשון השקאה (עולם התנ"ך עמ' 109).

• כן המסורת על חלונות הרקיע שאינה נזכרת בתנ"ך, "אפשר שמקרה הוא בלבד שהשם חלון המקביל לשם ארובה בכתבי אוגרית לא באה בהוראה זו במקרא, אבל הוא נשתמר כנראה מן התקופה הקדומה במסורת הלשונית העברית ונמצא בספרות חז"ל, בב"ר לא יב' שהיו הענקים נותנים ידיהם על החלונות וסותמים אותם.. עי' למשל ירו' ר"ה פ"ב ה"ה" (אנצ"מ ערך ארובות השמים).

• הכרובים לפי חז"ל בעלי פני נערים (סוכה ה:) וכך העלו מן החוקרים החדשים על פי תמונות מצריות של כרובים בצורת נערים בעלי כנפיים (אנצ"מ ערך כרוב).

• מרדכי בלשן (עזרא ב ב) דרשו חכמים כי הוא אדם אחד (מנחות סה.) וכן נתגלה שם כזה המורכב משתי מלים אלו בכתבים הבבליים (אנצ"מ ערך מרדכי בלשן).

• על הפסוק "ויעבור מרדכי ויעש ככל אשר צויתה", אמרו חכמים "להיכן עבר? ערקומא דמיא עבר", (מגלה טו.). ערקומא דמיא - חפיר מלא מים, ואכן חפירות שושן הראו כי ארמון המלך - הבירה - היה מוקף חפיר של מים.

• פילון מגבל מספר על אבני בית אל שהיתה בהם נשמה (אנצ"מ ערך פילון מגבל) מה שמזכיר את מסורת חז"ל על אבני בית אל שהתאחדו לאבן אחת מתוך רצון לשמש את יעקב הצדיק (חולין צא:), נראה שפילון מגבל מספר גם על עקדת יצחק ומילת אברהם ומשפחתו.

• וליקובסקי (תקופות בתהו עמ' 96) מושה בין אגדת חז"ל כי מלכת שבא יצאה לא"י מחמת דבר אלהים שנשלח אליה לבין כתובתה של חתשפסות אותה הוא מזהה כמלכת שבא, וכן המאמר התמוה של חז"ל כי מלכת שבא גבר היתה, מובן היטב ע"פ התיאור שלה בכתובת הנ"ל כלובשת בגדי גברים ונוהגת כגבר (מקור נוסף לאגדה זו אפשר להביא מתהלים עב' י'). כן מספרת האגדה ויוספוס כי מלכת שבא באה לירושלים בעקבות אורקל, מה שמוזכר גם בתחריט שלה שבמצרים.

• "ארכיאולוג אנגלי בשם Wooley Leonard קבע, שהמבול אירע בשנת 2,800 לפנה"ס. לאחרונה הוכיח Faulstich Gene מהמכון למחקר במדינת awoi, שהתאריך המדויק הוא 2,345 לפנה"ס, ובעזרת שיטות אסטרונומיות קבע את זמנו לחדש מאי באותה השנה. כבר חז"ל נגעו בשאלת העיתוי של המבול, ור' יהושע קבע שזמנו היה בחודש אייר (ר"ה יא, ע"ב). נמצא שממצאיו של Faulstich מתיישבים יפה עם דעתו של ר' יהושע" (מתוך מאמרו של פרופ' מ. קוה דף שבועי של אוניב' בר אילן 415 תשסב').

• מכל עמי העולם כולו, רק במיתוס הכנעני אין זכר למבול (יחזקאל וקדמותו של ס' בראשית, פרופ' י.מ. גריניץ, ירושלים תשמג' עמ' 5), וזה תואם לאגדת חכמינו שבא"י לא ירד מבול (זבחים קיג).

• הנביא (ישעיה לז) מספר בלשון סתומה כי בא מלאך והכה את חיל סנחריב, ואילו חכמים הזכירו בכמה מקומות כי חיל סנחריב מתו "במבול של אש" (אגדת בראשית א', שוחר טוב, ילקוט ישעיהו ד' תטו, ויק"ר ז'. ראה תדא"ר יז.). והנה הוכיח וליקובסקי בספרו 'עולמות מתגשים' (ולאחר מכן ב'ארץ רעשה') כי באותו זמן אירעה קטסטרופה אסטרונומית שגרמה להתפרצות אש (וגם חז"ל קישרו את תזוזת מעלות השמש לאות רפואת חזקיה עם אותו היום שניגף סנחריב, סדר עולם כג'). מעניין כי ציינו חכמים (ב"ר לה' שבדורו של חזקיהו לא נראתה הקשת, וגם זה יכול להיות תוצאה של זעזוע קוסמי והשלכותיו.

• "באגדת חז"ל נשתמרו סיפורים על כורש שיש בהן מן המשותף לסיפורים עליו שהיו להם מהלכים בעולם העתיק", (אנצ"מ ערך כורש).

אגדות חז"ל משתמשות בנתונים וידיעות מסורתיות, כך למשל ספרו כי בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאלי ונעץ קנה בים וכך נוצרה רומי, ואכן לפי המסורת הרומית⁵³ נוסדה רומי במאה השמינית לפנה"ס, שזהו זמנו המשווער של שלמה. את העובדה שאיטליה הולכה וסופחת לעצמה שטח מן הים גילו החוקרים, וכיום מקובל כי ע"י הסחף זוכה איטליה בקמ"ר נוסף לכל שנה! (אנצ"ע ערך איטליה). לפי וליקובסקי קדמו להיווסדות רומי במאה השמינית שינויים פיזיים גדולים מאד בכל איזור האגן הצפוני מזרחי של הים התיכון (תקופות בתהו).

אישים שחז"ל ספרו עליהם, לא היו ידועים לשום היסטוריון בזמנם, ורק לאחר אלפי שנה גילתה אותם הארכיאולוגיה מחדש. כך נבוכדנצאר הגדול לא נזכר כלל בהרודוטוס, ולולי הארכיאולוגיה שהראתה אלפי לבנים שעליהם חקוק שמו לא היה המחקר יודע עליו דבר. וכך גם שמירמית אשתו עליה ספרו חז"ל (ויק"ר יט: מה היתה שם אשתו של נבוכדנצאר? שמירמית) נתגלה שמה גם הוא רשום בין הכתובות האלו, (ד"ר ח. חפץ מגדים יד). עוד מדברי ד"ר חפץ שם (הערה 124): כתובת פרסית עתיקה מספרת על שמשי בן המן סופר המלך, כפי מסורת חז"ל (ילקוט אסתר תתרחמ).

⁵³ הרבה פרטים הנראים אגדתיים מעוגנים בידיעות שישנן בדינו. כך מה שסיפרו על לשונו של חוצפית המתורגמן - ראה בכתב העת בד"ד 8 עמ' 62 על מקורות רומיים לגבי אדם שהומת באצטדיון ולשונו נחתכה, מה שספרו (ע"ז יא): על האמירה הרומאית בתגם "דחמי חמי ודלא חמי לא חמי", זו באמת מימרא שהיתה נאמרת בחג רומי שנחוג אחת להרבה שנים ראה בד"ד שם עמ' 71.

"הסיפור שנמסר בצורת אגדה על ר' בנאה (ב"ב נח') ושלפיו הורה בפני השלטונות הרומיים שיש לפסול כדיון כל אדם שיצא חייב במשפט בדיני ממונות, מוצא את אישורו בביוגראפיה של הקיסר אלכסנדר סוורוס המספרת שהלכה מעין זו הנהיג הקיסר בהשפעת מה שהיה מקובל בין היהודים", (אנצ"ע ערך א"י עמ' 421).

חז"ל פסחים סח. זיהו את אלישע כבן משפחה מבשן (דה"א ה יב), ובספר המיוחס לאפיפניוס ישנה מסורת שהוא מעיר אבל מחולה שהיא באותו האיזור, והנה בכתבי אל עמרנא נזכרת עיר באיזור הבשן שאולברייט מזהה אותה עם תל אבל, (אנצ"ע ערך אבל מחלה).

במדרש אמרו שהמן לקח את עץ התליה מתיבת נח, והנה התברר כי מסורת עתיקה ביד אומות באיזור אררט החזיקה מבנה עץ מסויים לתיבת נח, והיו רגילים ליטול ממנה חתיכות עץ (בירוסוס הכשדי, המצוטט אצל יוסף בן מתתיהו). הרי נשתמרה הידיעה ההיסטורית על מנהג זה באגדת חז"ל.

חז"ל ספרו בהרבה מקומות על בית מדרשו של שם, מה שהיה נראה בעיני חוקרים רבים, וקויפמן בכללם כאנכרוניזם. אך המחקר הארכיאולוגי גילה כי תכונת הדת של בני שם מיסודה שונה משאר האומות והיה להם אל עליון אחד משותף מעל לכל, (פרופ' י.מ. גריניץ, יחדו וקדמות של ס' בראשית עמ' 77). הרי שבאמת היה בית מדרש מונותואיסטי שהחזיק באמונה זו בימי קדם, לפני אברהם אבינו. כמו כן בעיר העתיקה אבלה התקיימה תרבות קרובה לאמונה זו, כשמלכה נקרא עבר, והרבה שמות הדומים לשמות האבות נמצאו ברשימותיה.

בהלכה "גוי ששבת חייב מיתה" אפשר שיש רמז לחג ה"שפט" השומרי הקדום. דוגמא לזלזול שטחי באגדה: "החכמים שטיפחו את החזון המשיחי ברוח האפוקליפטיקה, היו אלה חכמים אשר בדרך של השלכת ההווה על העבר אמרו על בני ישראל במצרים: 'מלמד שהיו בידם מגילות שהיו משתעשעין בהם משבת לשבת לומר שהקב"ה גואלן'", (אורבך, חז"ל אמונות ודעות עמ' 614). אך אגדה זו היא פנינה יקרה בפרשנות התורה, שכבר הוכיחו אותה החוקרים באותות ובמופתים כי יש בתורה דברים שנכתבו ונמסרו בצורה מדוקדקת מלה במלה מתקופת האבות, ובפרט: קאסוטו קויפמן וגריניץ, (ראה למשל באנצ"ע ערך בראשית: "יש להניח שהחומר הגלמי המונח ביסודם של ספורי הספר ניטל מתוך מסורת שהיתה חיה בישראל קודם כיבוש כנען.. יש לשער שתחלת המסורת של ס' בראשית.. הועברה דרומה ע"י אברהם").

ש"א ליונשטם כותב ע"פ מחקרי גרסמן כי "צורה מקורית יותר (מאשר בתורה) של סיפור הריגת הבנים נשתמרה אצל יוסף בן מתתיהו המספר שפרעה גזר על הזכרים כאשר בישרו לו אצטגניניו שעתיד להיוולד בבני ישראל בן שישפיל את מצרים", (ש"א ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, עמ' 6 הערה 2). ליונשטם אינו טורח לציין שאגדת חז"ל גם מספרת את הטעם הזה, ושכמובן ישנה אפשרות שאין דברי התורה סותרים טעם זה, למרות שמוזכר בה "פן ירבה". אך גם אם לא נאמר שהאגדה הזו "מקורית יותר", מראה המחקר כי היא מקורית ותואמת לפרטי המאורעות ההיסטוריים.

בהקשר למכת ערוב ברור לליונשטם (שם עמ' 37 הערה 38) כי הכוונה לחרק מטריד, כדעת רבי נחמיה במדרש רבה שמות יא ג. אך עובדה היא שכל האגדות והספרים החיצוניים כולל המקורות ההלניסטיים ויוסף בן מתתיהו מדברים על המון חיות מכל הסוגים שמלאו את מצרים. (וכן הפירוט המצרי מספר כי חיות המדבר שותות מן היאור במצרים, ראה: ד.מ. לוי, מקרא וארכיאולוגיה, י-ם תשסח). על המדרש המספר כי נענשו המצרים בחיות טרף משום שהם הכריחו את בני ישראל לצוד להם חיות טרף, יודע ליונשטם לומר "שמה יש לשער שמשחק במדרש זה ציד חיות טרף של הרומאים, אגב שמוש בשוויי מלחמה יהודיים". כנראה שזהו המקסימום שיכול להיות טמון באגדה לפי ליונשטם. אך גם רבי נחמיה עצמו אומר (מדרש תהלים עח) "ערוב מלמטה, דובים אריות וזאבים ונמרים היו", ואף שפסוק אחד בתהלים אומר "אמר ויבא ערב כנים בכל גבולם", (קה לא). הרי חברו אומר: "ישלח בהם ערב ויאכלם" (עח' מה'). ההסבר הוא כי המכות היו קטסטרופות שיש להן השפעה עצומה בהכרח על עולם החי שמסביב, היעדר מקורות שתיה גורם לעדרים שלמים לנוע ולצאת ממקומותיהן, ריבוי עצום של חרקים מטרידים מקפיץ ממקומם גם את החיות, וכן ריבוי פגרים. למן הרגע שהופר האיזון האקולוגי הדבר הראשון לו אנו מצפים הוא נדידה עצומה של בעלי החיים מן המדברות והג'ונגלים לעבר מקומות ישוב, האגדה שימרה זאת בלי ספק. וגם מכת ערוב עצמה יכולה להיות תוצאה של הפרת איזון, כאשר חרק מסויים מתרבה בצורה בלתי נתפסת, מתכלים צמחים, מתרבים טורפיו, נשמידים המינים שהוא ניזון מהם, וכך הלאה. וכנראה שהיה קשר בין השלב של הופעת הערוב, לבין הופעת תערובת בעלי החיים.

העיר לוד לא מוזכרת כלל בספרות הבית הראשון, ומוזכרת רבות החל מעזרא, חכמים אמרו (מגלה ד. כ) כי היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אלא שחרבה בימי פילגש בגבעה ונבנתה בימי שיבת ציון, ואכן היא מוזכרת כבר ברשימת כיבושיו של תחותמס הג' Rwtm.

הקבלה מעניינת למסורת חז"ל היא הכתובת הכנענית מצפון אפריקה, במלחמות כיבוש הארץ נעדר זכרו של העם הגרגשי שנזכר לפני הכיבוש. חז"ל אמרו "הגרגשי ברח לאפריק" (ירושלמי שביעית). והנה שתי מקורות בלתי תלויים מעידים על כתובת בשפה הפיניקית על שני עמודי אבן בצפון אפריקה, בה כתוב: "אנו הכנענים שרדף אחריהם יהושע הלסטים", ההיסטוריון הביזנטי פרוקופיוס מעיד שראה אותה, וכך גם ההיסטוריון יוחנן מאנטיוכיה, (דברי שניהם מובאים ע"י סוידאס במילונו), יוחנן לוי קובע כי המקורות בלתי תלויים (עולמות נפגשים הוצ' ביאליק תשכט' עמ' 60). במקום נוסף הזכירו חכמים מסורת על שבט כנעני באפריקה בימי אלכסנדר הגדול (סנהדרין צא).

ואגב שעסקנו בדוגמא הזו של הכנענים בני אפריקה, נביא דוגמא מרשימה ביותר של דיוק קבלת חכמים, ידועה אגדת חכמים על מפגשו של אלכסנדר מוקדון עם שמעון הצדיק, ההיסטוריונים רגילים להתייחס אליה בזלזול: (1) הפגישה אינה מוזכרת בין קורות אלכסנדר, (2) ישנן סתירות במסורת, לפי יוספוס נכנס אלכסנדר לבית המקדש, ובתלמוד מוזכרת פגישה באיזור אנטיפטרוס, אלא שירושלים לא היתה כלל בדרכו של אלכסנדר (בין צור לעזה), ואנטיפטרוס לא היתה קיימת. אלו כמובן טיעונים בלתי מכריעים, (כותבי קורות אלכסנדר התייחסו בעיקר ליחסיו עם האימפריות הגדולות, והיהודים אינם מוזכרים כלל בין אלו) ואחרים כותבים:

✓ "בסיפורי התלמוד ויוסף בן מתתיהו יש כנראה גרעין היסטורי, מסתבר שבאמת נפגשו אלכסנדר והיהודים בקרבת המקום שישד שם הורדוס את אנטיפטריס, שהרי שם עברה הדרך הצבאית... ואף זו עובדה הסטורית שהשומרונים וגם היהודים בירושלים יראו מפני חמתו של אלכסנדר והם השתדלו לפייסו... נראה שהיהודים הצליחו במעשיהם", (אנצ"מ ערך הלניזם כרך ב' עמ' 817).

✓ "אחרי כיבוש צור התקדם אלכסנדר דרומה למצרים, נראים הדברים שנפגש אלכסנדר בדרכו במשלחת של יהודים ליד המקום שבו הוקמה העיר אנטיפטריס ע"י הורדוס המלך... מתקבל על הדעת שהתלמוד שמר בענין זה מסורת עם נכונה", (אנצ"ע ערך אלכסנדר מוקדון).

באופן כללי, ברור שההגיון מחייב שאלכסנדר בעברו בפחוה הפרסית יהודה, היה צריך ליצור איזה קשר עם מנהיגיה, בכדי לקבוע את בעלותו עליה. אך התבוננות בפרטים שבסיפורי חכמינו מראה כי בידינו גם להצליב מידע המוכיח כי חכמים שמרו את המאורעות במסורת על תאריכיהם ופרטיהם.

בתלמוד (יומא טז.) מסופר כי שמעון הצדיק יצא בראש משלחת לקבל את פני אלכסנדר, בפגישה שהתקיימה ע"י אנטיפטרוס חנן אלכסנדר את פניו, הכותים שרצו גם לשחר את פני אלכסנדר נכשלו בדבריהם, ואלכסנדר צוה לרדפם ולהכניעם. אירוע זה התרחש בכא' כסליו.

התלמוד בסנהדרין צא. מספר על שלשה ויכוחים שנערכו מול אלכסנדר: גביהא בן פסיסא התוכח עם הכנענים בני אפריקה, המצרים, והערבים, ובעקבות נצחונו בויכוח (שעסק בבעלות על א"י) ברחו הללו מן הארץ והשאירו את שדותיהם זרועות, ואילו היהודים זכו מן ההפקר בדיוק בשנת השמיטה (בה יש מחסור בתבואות), הדברים אירעו בכה' בניסן. ב'מגילת תענית' נוסף כי אלכסנדר ביקש להיכנס לבית המקדש וגביהא בן פסיסא כיבדו בנעלי זהב בהם יוכל להיכנס מבלי לבזות את המקום בנעילת הסנדל.

יש לציין כי מגילת תענית היא חיבור ששימר תאריכים בכפוף למנהג שכל תאריך שאירע בו אירוע משמח אין להתענות בו, ולשימור התאריכים במדויק היה ערך פרקטי הלכתי.

הפרטים האלו נראים מבלבלים, אך הסדר ההיסטורי מוכיח את כולם עד האחרון, על מציאותם של כנענים אפריקנים כבר הראינו לעיל בסמוך. שני התאריכים (כא' כסליו וכה' ניסן) מעידים על שני אירועים נפרדים, ואכן ידוע כי אלכסנדר עבר בא"י פעמיים, בראשונה בין מלחמת צור לכיבוש מצרים, ובשניה בין שהותו במצרים לקרב ארבאלה שבין סוריה לבבל, קרב איסוס התרחש לפי דברי כל ההיסטוריונים ("אלכסנדר מוקדון", הוצ' הדר, ת"א תשלח') בשלהי הסתיו של שנת 333 לפנה"ס, ואילו היציאה ממצרים לכיוון הפרת היתה בין 5-7 של שנת 331 לפני הספירה. שלהי הסתיו הם החדש 10 לערך, המצור על צור ארך שבעה חדשים, יש להוסיף עליו לפחות חודש של המלחמה לאחר ההבקעה, השלל והצבת נציבים לסיום הכיבוש, וכן הכנעת שאר ערי הפיניקים הסמוכות, על כך יש להוסיף את המסע מאיסוס למצרים שאם נלמד מן המסע חזרה ארך כשלשה חדשים, מלבד זמן ההתארגנות וקבלת ההחלטות. לפיכך אלכסנדר ירד מצור לכיוון

מצרים לפחות שנה לאחר קרב איסוס, אך לא הרבה יותר מכך, שהרי שנה לאחר קרב איסוס אנו נמצאים כבר בסוף 332 לפנה"ס, ואילו בחמישי של 331 כבר עלה ממצרים, לאחר חדשיים של מצור על עזה, גם כאן יש להוציא את כל הזמן שמסביב למצור זה, ואת השהות הארוכה יחסית במצרים כולל הנסיעה לשווא וכו'. לפיכך ברור שאלכסנדר ירד לכיוון עזה ומצרים דרך מישור החוף בתחילת החורף של 332 לפנה"ס, ועלה לכיוון סוריה בחדש מאי 331 לפנה"ס, שני התיאורים שבאגדות חז"ל מתאימים בדיוק לזה, הפגישה הראשונה היתה כמובן בירידתו, הזמן המתאים לשגר אליו משלחת, (המישור הגדול בו הוקמה לאחר מכן) אנטיפטרוס (על חורבות העיר הקדומה אפק) על דרך החוף הוא המקום המתאים להיפגש, והתאריך מתאים. בחזרתו פנה אלכסנדר מזרחה, לאחר האירועים הרוחניים אותם עבר במצרים בהם נכנס לכל מקדש והתרפס לפני כל בעלת אוב מזרחית, אין ספק כי חפץ לבקר גם בבית המקדש של היהודים, ושם מתאים היה שישבו לדון לפניו בכל הויכוחים על הארץ, גביהה בן פסיסא שומר בית המקדש התערב וניצח בויכוח. מתאימה לכך העובדה כי הכותים לא היו בויכוח הזה, למרות שהם היו ראשי הטוענים לבעלות על חלקי הארץ, מכיון שהם הוכנעו במרד הקודם. (על המרד של הכותים בזמן הזה מספר גם קורטוס רופוס, היסטוריה של אלכסנדר, ספר ד' ח'). והפרט המדהים מכל: חז"ל ספרו כי אותה שנה היתה שנת שמיטה, ואכן 331+2007 שהם 2338 זהה בדיוק לסכום של 334 שמיטות, בהתאם לשנת השמיטה האחרונה שהחלה בתשס"ז (השמיטה החלה אמנם בשלהי 331 מקביל לשלהי 2007, ואנו עומדים בחודש החמישי, אלא שלספירה הנוצרית לא היתה שנת 0, ולכן יש לנכות שנה מן החשבון). חכמים לא יכלו לדעת משום מקום על דרכו של אלכסנדר בהלוך ובחזור, תאריכי שתי הנסיעות האלו וכיוונם, ותאריך שנת השמיטה באותם ימים. עתה, ברור שלא ייתכן שכל הפרטים והתאריכים האלו נולדו במקרה מתוך יצירת דמיון של האגדה, אלא הועברו במסורת על פה כצורתם במשך כחמש מאות שנה עד כתיבת התלמוד!

✓ "סנהדרין צא א. יש לעמוד בסיפור שם על פתיחת בית הדין הבינלאומי למשפט בין עמים בראשותו של אלכסנדר מוקדון.. העלאת הבעיה מרמזת על לחץ מוסרי חיצוני באותה תקופה או על בידור פנים בית מדרשי ביחס לשאלות מוסר והגינות ביחסים כלפי אלה הנמצאים מחוץ לחברה הישראלית", (ע. קולא, משלב, גליון ל'). כמובן שאין לחשוך את חכמים כמספרים מעשה שאירע, אין כאן אלא עדות על הלחץ המוסרי החיצוני באותה התקופה (איזו תקופה? הרי מן הכיבוש הרומי ב-30 לפנה"ס לא היתה שום שאלה מוסרית של כיבושים) שחדר לבית המדרש.. שאול ליברמן כותב "לא מצאתי בכל הספרות התלמודית דברים שנאמרו נגד הגויים, שאין אני יודע מתוך ספרות הגויים עצמם, הספרות התלמודית לא הגזימה" (במאמרו 'כך היה וכך יהיה' קתדרה 17 תשמ"א). מחקרים רבים נכתבו על האגדות וקדמותם, ולעניינינו מספיקים כאן הדברים האלו להראות כיצד העבירו בישראל מסורות עתיקות מדור לדור, באגדה כמו בהלכה. עוד על האגדה ומשמעותה – להלן פרק ה'.

פרק ג' - לדרכה של תושבע"פ

פשט ודרש

במסגרת הויכוחים והפולמוסים סביב תורה שבעל פה תפס מקום מרכזי נושא הפשט מול הדרש, מקראות שהפירוש המסרתי של חז"ל מוצג בהם כנוגד את הפשט - את הפירוש הפשוט הנראה נכון יותר. הפרשנים המסורתיים הביאו ראיות וטיעונים שונים בכדי להוכיח כי הפירוש של חכמינו הוא הפשט, הוא המוכרח בפירוש הפסוק. אך הטיעונים האלו לא היו תמיד הסבות שהביאו את חכמינו לקבוע את הפירוש שקבעו. הסבה העיקרית היא בדרך כלל המסורת והשיטה ההלכתית של תושבע"פ.

הויכוח על הפשט והדרש המתמקד אך ורק בטקסט, נראה לפעמים כיוצא מתוך הנחה שאין תורה שבעל פה ושאינן סמכות למסורת המקובלת. האמת היא שהתורה בעל פה הינה בעלת סמכות יתירה מאשר החוק הכתוב. החוק הכתוב הוא גלעד נצחי של הרעיון הטמון בחוק, אבל ישומו בפועל הוא רק על פי המסורת שבעל פה. גם ספר החוקים המודרני של מדינת ישראל נראה שונה מאד מצורת יסוד החוקים בפועל. כך למשל החוק יכול לציין עונש חמור הרבה יותר ממה שנותנים בפועל, לפי החוק הכתוב ניתן להכניס אדם לכלא 3 שנים על הפרת הסדר הציבורי. שופט יכול לנהוג כך לגבי אדם שצעק בכיכר העיר בקול רם ופסק דינו יהיה מגובה בחוק. בפועל כמובן אין נוהגים כך, אף שבהזדמנויות שונות ממצים את כל האפשרויות שנותן החוק, כך בעת הפגנות פוליטיות קיצוניות שונות נידונו כמה מן המוחים ש'הפרו את הסדר הציבורי' או שביצעו 'התקהלות בלתי חוקית' לכמה שנות מאסר.

מעניין לראות את דבריו של הסופר האמריקני הרמן ווק לגבי העונש 'עין תחת עין' שבתורה:

✓ "אינני סבור שאנשים שמוחם בקדקדם רואים בקיצוץ ידיים ורגליים ובניקור עיניים תוצאה שאפשר להעלותה על הדעת - בשלב כלשהו - מן המשפט שראשיתו היתה בעשרת הדברות וכלל את מצוות ואהבת לרעך כמוך. 'עין תחת עין' דומה לתקנה בצי ארה"ב לפיה מותר להמית בירה אדם שנרדם על משמרתו, ודאי שהוא סעיף חמור של אחריות סופית. לא פעם תפסתי מלחים ישנים במשמרת בימות מלחמה, אך מעולם לא הוצא אף אחד מהם להורג, וכן גם לא שמעתי מעולם על מלח שקיפח את חייו בשל עבירה זו, אף על פי כן המלים מצויות בחוק.

✓ התורה יש בה שפע של ענשי מיתה אפשריים אחרי כן אנו מגיעים אל המשפט המקובל ואנו מוצאים שעונש המות מבוטל למעשה על ידי המכשולים על דרכו של פסק דין מות.. כל אומה יש לה תקנונים כאלה לתקופות מצור מלחמה או פורענות, יחד עם התקנון מסר המשפט היהודי המקובל מדור לדור את הבטחונות שבזכותם לא הוקיעה הארץ מעולם לראוה את פגריהם הסרוחים החנוקים והמבותרים של פושעים - כמו שנהגו יון ורומא, כמו שנהגו האומות התרבותיות ביותר באירופה עד לפני מאה וחמשים שנה.. קיצורו של דבר ממש כמו שאין אדם יכול לצייר לעצמו את ארצות הברית ב1970 מתוך קריאת התחוקה כך אין אדם יכול להבין, או אפילו לתאר בדמיונו, את המשפט היהודי כפי שהוא פועל למעשה מתוך קריאה בחמשת חומשי תורה. בשני המקרים כאחד המשפט המקובל הוא שמביא את תעודות היסוד במגע עם החיים שלנו כאן ועכשיו", (הרמן ווק, זה אלי, עמ' 139).

הצורך בתורה שבעל פה הוא צורך ממשי של החוקה, אין המדובר באיזה מקרה לפיו ניתנו בעל פה חוקים סודיים בכדי לסתור את הכתוב. אלא שאפיו של החוק מחייב שיטה וגישה על פה שתעשה אותו לבר ישום בכל הדורות.

בתורה שבכתב ישנם חוקים שאין הם אלא בבחינת 'דרוש וקבל שכר', כשם שברור שהחוק בדבר בן סורר ומורה, אינו בר יסום. וקשה להאמין שבאמת אירע פעם שהורים הביאו את בנם הסורר להריגה על זלילתו וסביאתו. כפי שהעירו כבר חכמים (סנהדרין עא. "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות"), לא בא החוק הזה אלא ללמדנו את הרעיון שאין להמתין בענישה עד התקיימות הפשע אלא לגדוע את שרשיו עוד קודם שהם מגיעים לכדי פשע של ממש. כך באו בתורה עוד חוקים כאלו, ולא רק חוקים אלא גם פרטי חוקים. החוק הנודע 'עין תחת עין' הוא באמת המקסימום של הענישה, אותה יכול הדיין להפעיל במקרה הצורך

(סנהדרין נח:).⁵⁴ אך כעונש קבוע אין אפשרות להפעילו, מסבות רבות ושונות שביארו הפרשנים.⁵⁵ לפיכך קבעה התורה שבעל פה כי ינתן כופר תחת עין, כפי שמציעה התורה בעצמה (במדבר לה לא). החוק הזה שווה לחוק המתיר לירות בחיל הנדרם על משמרתו, ואין זה אומר שאם אין יורים בו לא ייענש. זכר לדבר אנו מוצאים גם בספר מלכים: "שמור את האיש הזה ואם הפקד יפקד והיתה נפשך תחת נפשו, או ככר כסף תשקול", (מ"ב כ לט). ברור שהשומר יעדיף לשקול את כיכר הכסף מאשר למות, ואעפ"כ מוזכר המוות 'נפשך תחת נפשו' כעונש העיקרי, והכסף ככופר.

✓ "כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערתינו פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה", (רבי עובדיה ספורנו).

✓ "אמר רבי אברהם (אבן עזרא) כי כוונת הכתוב לומר שהוא חייב בכך אם לא יתן כפרו כו' והראיה לדברי חכמים שאמר שבתו יתן ורפא ירפא ואם נעשה בו כאשר עשה למה ישלם גם", (רמב"ן).⁵⁶

✓ "וגם בעליו יומת, אולי ירצה לומר כי ראוי הוא שייהרג אלא שיש עליו כופר", (רמב"ן, מתוך אבן עזרא).

✓ "עין תחת עין ממש, ואם ירצה יתן כופר", (יוספוס פלביוס, קדמוניות היהודים ח"ג).

אפשר בהחלט לחשוב כי הביטוי "עין תחת עין" היה מאובן חי כבר בזמן מתן תורה, ולכן השתמשה בו התורה, ככינוי לעיקרון הענישה. אבל פירושו המובן לעם היה אז בדיוק כמו היום. וכבר בחוקי אור נמו, אשנונה, וחוקי החתים, התירו לקחת קנס במקרים כאלו. וראה אנצ"מ (ערך משפט עמ' 611) כי גם בחוקי חמורבי אין הכוונה שבאמת יש לבצע מדה כנגד מדה תמיד, ולא נאמר אלא הרעיון. "ספק אם חמורבי עצמו היה פוסק על פי דינו זה לו היה בא לפנינו ענין כזה", (הפסוק "ועבדו לעולם" נדרש חמשים שנה. ואילו אצילנו "מאסר עולם" מתפרש 25 שנה).

מקור נוסף לדרש הן הסתירות. התורה שבכתב מלאה סתירות המלמדות אותנו כי אין הכתוב לבד יכול להוציא חוק ברור, ואילו המסורת בעל פה מתוך פתרונה את הסתירות דוקא מלמדת אותנו כיצד לנהוג בעוד מצבים. דבר זה הוא מטבעו של כל חוק כתוב שהוא מוגבל, ואינו בגדר חסרון.

כך למשל יוסטיאן קיסר ביצנץ במאה החמישית לספירה חבר שלשה כרכים של החוקים הרומיים, אך החוקים האלו מלאים סתירות. בכדי ליישב את הסתירות משתמשים בכללים ידועים, כפי שכותב יוסטיאן בעצמו שאם יעיינו בדבריו ברוח נאמנה ימצאו ליישב את כל הניגודים שבהם, (מובא ע"י הופמן בהקדמת ויקרא).

וכך אומרת התורה:

⁵⁴ שם המדובר בקטיעת יד, ראה סנהדרין כא: שריפה כפשוטה, ובתרגום רות א יז צליבה, ועי' ב"ר סה כב. ⁵⁵ הוזכרו נימוקים לפיהם החוק אינו מעשי תמיד: אדם חסר עין שהוציא עין חברו, אדם שפרנסתו בראייתו שהוציא עין לאדם שמתפרנס מדבר אחר, אדם צעיר שהוציא עין לאדם זקן. אין הכוונה שנימוקים כאלו מכריעים והופכים את הדין לבלתי הוגן, שהרי אנו מכניסים לכלא אדם מובטל כמו אדם עובד וכדו'. אלא שכל הרעיון של השוויון, הטלת אותו העונש והצער לפוגע, אינו נכון וכמעט אינו יכול להיות נכון. לפיכך הרעיון של עין תחת עין לא יכול להיות שוויון גמור.

רס"ג כבר הוכיח מכמה מקומות בתנ"ך ש"כאשר עשה כן יעשה לו" אינו מחייב שוויון גמור, (למשל שופטים טו יא "כאשר עשו לי כן עשיתי להם" - המדובר בנקמה ולא באותו המעשה). לעצם הביטוי "עין תחת עין" כבר הביא בנו יעקב ובעקבותיו נוספים (Jacob, Auge um Auge, Berlin 1929; B. Jacob, Aug, Zahn um Zahn, Berlin 1929; J. Horwitz, "Auge um Auge, Zahn um Zahn", Judaica (FS Hermann Cohen), Berlin 1912, pp 658-609) מקומות רבים בתנ"ך שהכוונה בשימוש 'תחת' לנתינת דבר שיהיה תחליף ולא לחזרה על הפעולה, כמו "מי יתן מותי אני תחתך" (מ"ב יט א) - אני במקומך, ולא אני ואתה. אריכות בפרט זה: נחמה ליבוביץ, עיונים בספר שמות. רק בעדים זוממים בהם מתבצע באמת העונש נאמר "נפש בנפש עין בעין". התפיסה שהכסף הוא במקום קיום החוק בפועל נמצאת כבר במקרא: "לא תקחו כופר לנפש רוצח" (במדבר לה), המלמדת כי במקום העונש הראוי והתיאורטי בא כופר. כך גם מלמדנו המקרא מספר מלכים המובא בפנים. ובפרט: "מכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש", הפועל 'ישלמנה' אינו משאיר מקום לאפשרויות נוספות מלבד תשלום ממון. ולו היינו הורגים את בהמתו של המכה, מה תועלת תצמח מכך לבעל הבהמה המוכה? ואם אין לו בהמה יהיה פטור מעונש?

ובפרט מוכח הדבר מכך שהתורה קובעת את 'עין תחת עין' גם למקרה של שוגג: "כי יצאו אנשים ונגפו אשה הרה.. אם יהיה אסון ונתת נפש תחת נפש עין תחת עין וכו'", (שמות כא כב). ברור שאין הורגים על הריגה בשוגג. ⁵⁶ לכך התכוין גם הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"א) המסביר את טעם הדין עין תחת עין כפשוטו, ומסיים: "ואל תטריד בדעתך שאנו עונשין עתה ממון כי באנו לבאר טעם הפסוקים לא טעם התלמוד". ולא כפי שסבר עזריה האדומי במאור עינים ח"ג פ"ו שהרמב"ם הסביר את הדברים למי שאין בידו דרשת חכמים ולא יקבל הסברים אחרים.

"וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה אשר דבר ה' אל משה, את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה מן היום אשר צוה ה' והלאה לדרתיכם. והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לה' ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטת", (במדבר טו כב).

ואילו במקום אחר אומרת :

"ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה ואשמו... והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת... והביא הכהן המשיח מדם הפר אל אהל מועד וטבל הכהן אצבעו מן הדם והזה שבע פעמים לפני ה' את פני הפרכת... והוציא את הפר אל מחוץ למחנה ושרף אתו כאשר שרף את הפר הראשון חטאת הקהל הוא", (ויקרא ד יג)

לכאורה שתי הפרשיות עוסקות באותו נושא : טעות של הקהל כולו שגרמה לו לעבור על מצוות התורה, אלא שאופן הכפרה שונה בכל אחת משתי הפרשיות. בשביל מבקרי המקרא אין כאן אלא שתי גירסאות ותו לא. אך בשביל מעבירי המסורת ישנו הבדל דק : הפרשה הראשונה מדברת על שגגה של "לא תעשו את כל המצוות האלה", והשנייה על "אחת מכל מצוות ה'". מכיון שברור שאין הכוונה לשגגה וביטול כל המצוות כולם מהראשונה ועד האחרונה, מתפרשת הפרשה הראשונה על עברה חמורה של עבודה זרה, שהיא חשובה כביטול כל המצוות.

לפעמים נראה כאלו התורה שבכתב משאירה דברים סתומים ואינה חוששת, מכיון שסומכת על המסורת בעל פה. כך כתוב בפרשת משפטים "וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים", מכיון שמדובר כאן על אמה העבריה, רק טבעי להבין כי 'צאת העבדים' הוא שחרורם של עבדים עבריים, לאחר שש שנים. ואילו חז"ל דרשו : לא תצא כצאת העבדים, כצאת עבד כנעני בשן ועין. אבל יוצאת בשש שנים כצאת העבדים העבריים ! האמנם רחוק מן הפשט?

מקרא נוסף בספר דברים מסביר את הפירוש המסורתי : "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך", (דברים טו יב). הרי שהאמה העבריה יוצאת גם יוצאת בשש שנים. דבר זה ברור גם מסברא, שכן למה יגרע חלקה של האמה מן העבד, בעוד התורה לא באה אלא להקל על האמה. אלא שהפסוק בספר שמות מדבר על חוק היעוד לפיו האדון צריך לקחת את האמה לשם אישות לו או לבנו, במקרה כזה בודאי שאינה יוצאת כצאת העבדים, לא העבריים ולא הכנעניים, אולם כאשר לא נעשה היעוד, בפרט בזמנים מאוחרים שנוהג זה בטל לגמרי והוא אינו רצונה וכבודה של האמה, בודאי עליה לצאת בשש שנים לכל הפחות. שני המקראות האלו הוכנסו לתורה במקביל, אך ורק מתוך הסתמכות על ההבנה הזו שבעל פה, (הפשטנים רש"ם ואבן עזרא פירשו כפשוטו ולא כדרשת חכמים, אך כבר בתרגום השבעים כתוב כדרשת חז"ל).

במקום שישנו פער בין הפשט לבין המסורת המקובלת, הסבר הדבר הוא שצורת הכתיבה בתורה מדגישה רעיונות מסויימים, אך בפועל אין אפשרות ליישםם אלא באופן המקובל. ולפעמים באמת צריכים אנו לסמוך על המסורת, אף שלנו יכול להיראות פירוש אחר, אין השקפתינו הראשונה מכריעה תמיד את המציאות ההיסטורית. כך ראה למשל את דברי הרשב"ם על הפסוק "לא תאכלו על הדם" :

"לא תאכלו על הדם - לפי פשוטו דבר למד מעניינו לא תנחשו ולא תעוננו. אף זה יעשו כחוקות הגוים שאוכלים על קבר ההרוג לשם מכשפות שלא יינקם או מכשפות אחר, כעין שאנו אומרים במסמר מן הצלוב. ורבותינו דרשוהו בכמה עניינים במסכת סנהדרין", (רשב"ם ויקרא יט כו).

הרשב"ם מסיק מתוך פשוטו של מקרא כי אכילה על הדם היא מין מעשה כישוף, בדומה לניחוש ועוננות. אך פירוש זה נסתר מתוך המסורת המובאת כבר בספר שמואל :

"ויכּו ביום ההוא בפלשתים ממכמש אילנה ויעף העם מאד, ויעש ויעט העם אל שלל השלל ויקחו צאן ובקר ובני בקר וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם. ויגידו לשאול לאמר הנה העם חטאים לה' לאכל על הדם ויאמר בגדתם גלו אלי היום אבן גדולה, ויאמר שאול פצו בעם ואמרתם להם הגישו אלי איש שורו ואיש שיהו ושחטתם בזה ואכלתם ולא תחטאו לה' לאכל אל הדם" (שמואל א יד לא).

מפרשה זו אנו רואים בצורה ברורה שאין המדובר במעשה בכוונת כישוף או על קבר הרוג, אלא במעשה שנעשה מתוך עייפות, חוסר הקפדה על הלכות שחיטה, כפי שפרשו חכמינו במסכת סנהדרין. ייתכן באמת כי עיקר הכינוי אכילה על הדם מקורו במעשים כדוגמת אלו שמזכיר הרשב"ם, אבל רואים אנו כי כבר בימי שמואל הנביא שלא היו רחוקים מימות מתן תורה, פירשה המסורת שבעל פה את איסור אכילה על הדם כפי שפירשו חכמים.

ההבדל בין פשט לדרש, אם כן, אינו טעות אופטית. אין המדובר דוקא ב'פשט' המבוסס על טעות, וגם אין הדרש תמיד דוקא פשוטו של מקרא. אלא המסורת שבעל פה, כמו גם כללי ההלכה, הכריחו את החכמים לקבוע את הדרש כפי שקבעו, הדרש הוא הפירוש והישום הנכון של חוק התורה, ולא רק משמעות המלים היחידה. ההוכחה הגדולה ביותר לכך היא שהמפרשים הקדמונים עצמם טבעו את ההבדל בין פשט לדרש, וגם במקומות שחז"ל קבעו את הדרש כפי שקבעו, לא נמנעו קדמוננו, רש"י, הרמב"ן, הרמב"ם, הגר"א, ועוד להציב בצדו את הפשט. מכך עולה שקדמוננו לא ראו את הדרש ההלכתי כפירוש המילולי האלמנטרי, אלא כפירוש הנכון להלכה. ולא זו בלבד אלא שישנה תועלת גם בדיעת הפשט, הגם שאינו מביא אותנו להלכה המקובלת והנכונה, ניתן לעמוד מתוכו על הבנת רוח החוק.

על ההבדל הזה העירו בשם הגר"א:

✓ "שלא ניגע לריק למצוא לכל דרשות חז"ל בפשט ולעקש את הישרה, כאשר רבים וכן חכמים אשר מקנאתם לכבוד חז"ל נתנו נפשם לקרב אל הפשט בזרוע את הדרשות היותר רחוקות ממנו", (קריה נאמנה עמ' 144 בשם הגר"א).

✓ "לא טוב עושים אלה הנותנים לעמל נפשם לפרש דרשות חז"ל ע"פ פשט הכתוב ויהיו תומים יחדיו אף כי כוונתם רצויה אבל מעשיהם אינם נכונים כי רחוק הוא הדרש מן הפשט ולא יקרבו זה לזה לעולם", (בן פורת, ר"מ פלונגאן, וילנא תריח', עמ' 14 בשם הגר"א).

שני המקורות הללו אינם נחשבים נאמנים ומשקפים את רוח הגר"א באמת, אך הרעיון כתוב בדברי הגר"א בספרו 'אדרת אליהו' פרשת משפטים:

"אל המזוזה, פשטא דקרא - גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא. וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות בתורה... מתהפכת כחומר חותם, חוץ המצוות שבאו במנצפך שהם מישרים, וכן בפיגול, ע"כ צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם".

הגר"א רומז כאן בקיצור נמרץ לכוונתו. הפסוק (שמות כא ו) מצווה להצמיד את אזנו של העבד "אל הדלת או אל המזוזה" ולרצעו, פשטות הפסוק היא שגם המזוזה כשרה לרציעה כמו הדלת. ואילו חכמים דרשו - שאין רציעה בדלת אלא במזוזה, והמזוזה לא הוזכרה כאן אלא ללמדנו 'מה דלת במעומד אף מזוזה במעומד', להוציא דלת שאינה מחוברת למזוזות אלא תלושה. הלכה זו ממש עוקרת את המקרא (ביטוי שהשתמשו בו חז"ל בסוטה טז.), ולא זו בלבד, מוסיף הגר"א ואומר, אלא כך הוא ברובה של פרשה זו (פרשת משפטים) ובכמה פרשיות בתורה.

את ההבדל בין המקרא לבין ההלכה העוקרת אותו מסביר הגר"א במליצה (הלקוחה מספר איוב לח יד) שהמקרא "מתהפך כחומר חותם". כוונתו היא לחותמת החימר, כאשר אנו מתבוננים בגוף החותמת, אנו רואים עליה תמונה הפוכה בדיוק מן החתימה שיצרה על הנייר. וזה כמובן אינו מקרה, בכדי ליצור חתימה מסויימת, צריכים לפסל את החימר בצורה מהופכת. כך גם היחס בין פשט לדרש, בכדי להוציא הלכה פסוקה מרעיונות משפטיים מסויימים שבתורה יש צורך להפוך אותם. זהו חלק מצורת ההלכה, שהיא מגשימה רעיונות ע"פ כללים מסויימים, ולכן ההלכה למעשה נראית לפעמים לעומת המקרא כחתימה לעומת חותמת⁵⁷. "לכן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם", יש ענין גם בהבנת הרעיון המבוטא בפסוקי התורה, הגם שאינו חופף להלכה של הדרש, הוא המקור היוצר את הדרש, בדרך של התהפכות כחומר חותם. דוגמא נוספת מביא הגר"א: 'וכן בפיגול', הכוונה לפסוק: 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי, לא ירצה המקריב אתו, לא יחשב לו, פגול יהיה, והנפש האכלת ממנו עונה תשא', (ויקרא ז יח). הפסוק אינו מדבר אלא על אכילה ביום השלישי (לאחר סוף זמן אכילת קרבן השלמים). אבל חכמים דרשו: "במחשב בשעת שחיטה לאכלו בשלישי הכתוב מדבר" (זבחים כט.). גם כאן נראה כי ההלכה עוקרת את המקרא.

אך באמת יש לפנינו כאן שתי דוגמאות קלאסיות של פשט המתהפך כחומר חותם לדרש הנראה שונה ממנו. אותו החוק של רציעה אל הדלת או המזוזה, מובא בספר דברים כ"ונתתה באזנו ובדלת" (דברים טו יז). מתוך הנחה כי אין בתורה הבדלים ללא סבה מספקת, ראו חכמים את החוק שניתן אחרון כקובע, וספר דברים הכריע כאן כי הרציעה אינה אלא בדלת. גם החוק שניתן לראשונה בסיני על רציעה בדלת או במזוזה,

⁵⁷ כאן מוסיף הגר"א 'חוץ מן המצוות שבאו במנצפך' שהם מישרים', הכוונה למצוות חדשות לגמרי שתיקנו חכמים, מצוות דרבנן. 'מנצפך' הוא נוטריקון של "מן- צופיך", מן הנביאים, נוטריקון זה מובא בתוספות מגילה ג. "שהם מישרים" אולי ע"פ ירושלמי סנהדרין ד' ב' הלומד מן הפסוק "מישרים אהבך" על הכרעת בית הדין הגדול. בהבנת הרמזיים הגאונים האלו התחבטו רבות הבאים אחריו (ראה למשל תורה שלמה).

(שעד נתינת ספר דברים לא יכלו בני ישראל לדעת מתוך הכתוב, כי אינו כפשוטו), מלמדנו כי מדובר בדלת מחוברת במקומה הטבעי, דלת המוזכרת אגב המזוזה, ולא לדלת כחפץ, אף דלת מחוברת⁵⁸.

החוק של פיגול בויקרא אמנם את הרעיון של הפיגול - שמירת זמני ומקום אכילת הקרבן, אך הוא בלתי אפשרי לישום כמות שהוא. ולכן החוק הזה רק מצטרף לשרשרת ההוכחות על מציאות הלכה בעל פה החזקה מן הכתוב, וקובעת את אופן פרשנותו.

הקביעה "פיגול יהיה, והנפש האכלת ממנו עוונה תשא", יכולה להתפרש לכשעצמה רק לגבי הבשר הנותר או הנאכל. אלא שהתורה קובעת במפורש "לא ירצה המקריב אותו, לא ייחשב לו", ז"א שכל בשר הקרבן הוא פיגול שלא עלה לרצון כולל מה שכבר נאכל תוך זמן האכילה.

הדברים כפשוטם הם בלתי סבירים בעליל, שהרי קרבן שלמים נרצה לבעליו אפילו אם לא נאכל בשרו כלל, (כמו שעולה מדין נותר בויקרא שם), האכילה אינה מוגבלת דוקא לבעלים. ולכן אי אפשר לחשוב כי אכילת הבשר על ידי אדם כל שהוא שלא כדת, תגרום לשינוי דינו של מקריב הקרבן. יתירה מכך: המשך הפסוק 'פיגול יהיה והנפש האוכלת ממנו עוונה תישא' חסר מובן, שהרי איך אפשר לומר 'פיגול יהיה' על בשר שכבר נאכל? לכן דחו חכמים את האפשרות כי הבשר שנאכל כדינו בתוך ימי האכילה של הקרבן נהפך לרטרואקטיבי לפיגול במעי האוכל, ולחטא לכהן המקריב, משום שמאן דהוא הותיר חלק אחר של הבהמה ואכלה אחר זמנה? ("אחר שהוא כשר יחזור ויפסול?" זבחים כט.). ובדאי אי אפשר לחשוב שהאוכלים ממנו עד עתה כדין ייענשו, ואיך גוזרת התורה עונש "עונו ישא" על האוכל את הפיגול⁵⁹.

גם הנביא יחזקאל רואה את הפיגול ככינוי למצב מסויים של בשר קרבן, כאמרו "נבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פיגול" (יחזקאל ד יד). אם בשר פיגול הוא רק בשר שנאכל כדת ולאחר מכן נפסל על ידי מעשה של אחר, אין אפשרות לבא בטענות על האוכל בשר פיגול⁶⁰ וממילא אין המדובר כאן בהצטדקות משמעותית.

חז"ל פירשו את הפסוק כמדבר על בשר שתכנית בעליו מלכתחלה היתה לאכלו חוץ לזמנו, רק באופן כזה הוא בשר פיגול מרגע הקרבתו. אמנם אין זה מה שכתוב בפסוק, אבל זהו ענין הפסוק. ברור שהבשר לא נהפך לפיגול מכח אכילה לאחר הזמן באופן מקרי, רק אם מלכתחלה הגיע בעליו בגישה בלתי מחוייבת להלכות הקרבן, והאכילה אחר הזמן לא היתה אלא גילוי של גישה זו, אזי יכול הקרבן להיחשב לפיגול מלכתחלה. הרי הפשט לעומת הדרש כחומר חותם לעומת החתימה שעל הקלף. הפסוק מבטא את הרעיון, את הפסול בגישתו של הבעלים שמלכתחלה לא התכוין לשמור על הלכות הקרבן, ולכן המשיך לאכלו גם אחר הזמן. וההלכה מקבעת את הרעיון הזה במסגרת חוקית - רק כוונה בשעת השחיטה יכולה לקבוע שם פיגול על הקרבן, שהרי לא יתכן שמחשבה החולפת במוחו בכל רגע נתון מימי אכילת הקרבן תפסול את הקרבן, וכן לא ייתכן להיזכר לקבוע פסול רק לאחר חלוף הימים וההשלכות המעשיות של הכוונה הראשונית. ומכיון שמחשבה כזו פוסלת, שוב אין צריך לביטוי בפועל מכיון שההלכה אינה יכולה לקבל פסילה רטרואקטיבית. הלכה זו ממחישה כיצד התורה שבכתב מנסחת דין בצורה המבטאת את הרעיון המרכזי שבו, אך לא כותבת כיצד מיישמים אותו בפועל. אין אפשרות ליישם דין זה אלא כפי הפירוש של הדרש בתורה שבעל פה.

שד"ל רואה את הדברים בצורה אחרת, וכך הוא כותב בפירושו לויקרא (ז יח):

✓ "אחרי כמה שנים שהיתי מתמיה על ד"ל למה עקרו הכתוב הזה מפשוטו? (כדברי הרשב"ם), היום (פורים תר"ז) זכיתי להבין מה ראו על ככה. וכן בכל מקום שנטו ד"ל מפשט הכתובים.. איננו טעות שטעו, אבל הוא תקנה שתקנו לפי צורך הדורות, ומי כמוהם ריפורמאטור? אבל

⁵⁸ על טעם ההדגשה הזו והצורך בה אין לנו ידיעה, אך אפשר לשער כי יש בכך הדגשה של רעיון הרציעה דוקא במקום היציאה מן הבית, באותו מקום שלא רצה העבד לעבור בו, ולא בדלת כחפץ מאגי. וכן שאין לרצונו במזוזה ללא דלת, שזו בעצם פירצה ולא פתח. הרציעה מסמלת את סגירת הדלת בפניו של העבד, בשעת הרציעה הוא דומה לכלב הקשור אל דלתות הבית.

⁵⁹ עוד מעיר רנה"ו ב'ביאור' כי התורה מדגישה "הנפש האוכלת ממנו" עוונה תישא, כשממנו מתייחס לנאכל אחר שלשת ימים בו עסקנו, וזו סתירה פנימית, שהרי הקרבן כולו לא נרצה ולא נחשב. לפי חז"ל ממנו מתייחס לקרבן שהוקרב בכדי שלא לשמור את זמניו. גם השבעים מפרשים כפי מסורת חז"ל, לפי פרנקל, מובא אצל הופמן בפירושו לספר ויקרא.

⁶⁰ אי אפשר לפרש שכוונת יחזקאל כי לא אכל בשר לאחר זמנו, שהרי בשר כזה אינו פיגול אלא 'נותר' בלשון התורה, רק אם האכל יאכל אז 'פיגול יהיה'.

תקנותיהם היו בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם, לא להנאת עצמם או כבודם, ולא למצוא חן בעיני בשר ודם".

אך זו טעות יסודית של שד"ל, אין לפניו אלא שתי אפשרויות: או שחז"ל טעו, או שזו תקנה נאה שלהם לצורך הדורות. הוא איננו מביא כאן בחשבון כלל את האפשרות שההלכה נקבעת לפי מסורת בעל פה, אותה מסורת לפיה יישמו הכהנים את החוק הזה בפועל. ושםסורת זו חזקה ועדיפה מן החוק הכתוב. וכן הוא מתעלם מן הבעיה שבכתוב, מה שייכת בעיה זו ליצורך הדורות? האמנם בדורות אחרים לא היתה בעיה לפסול קרבן רטרואקטיבית מסיבה שאינה קשורה בתהליך ההקדשה? ולו נעלה על דעתנו שחז"ל באמת חשבו שכך הוא דין התורה לפסול את הקרבן, מדוע שיבחרו לבטל ולשנות את דין התורה, כלום חסרים בתורה דינים קשים המצריכים מאמץ או שאינם עולים עם ההגיון הפשוט? האמנם טרחו חז"ל לבטל את כל פרטי הדינים בתורה שאינם מובנים מאליהם לציבור הרחב? תיאוריה כזו אינה תואמת כלל את גישתם של חז"ל כפי שהיא מוכרת לנו מכל התורה שבעל פה.

הכינוי שמעניק שד"ל לחכמינו "מי כמוהם רפורמטור", מתאים אולי בהקשר לתקנות חז"ל. אך כל התקנות של חכמים לא באו אלא להרחיק את האדם שלא יעקור קוץ אחד מן התורה. חז"ל גם עקרו לפעמים דין אחד מן התורה בכדי לקיים ולחזק את שמירת התורה, שזו רק העדפה של עקירת אחד במקום הרבה, וגם כאשר עשו זאת הסבירו את הדבר בצורה ברורה (סוכה מב. ועוד). אך עקירת דין מן התורה מטעמי נוחות "בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם" אינה עולה בקנה אחד עם תפיסתם של חז"ל את התורה כדבר ה' המוחלט. ואין לנו אלא לחזור על דברי שד"ל בהקדמתו לפירוש התורה:

"חוטא נגד השכל הישר מי שמסתפק במשמעות השטחית של המלים - וזו טעותם של הקראים. כי אפילו אם נתעלם מחשיבות המסורת קורה פעמים רבות בכל ספר וביחוד בספרי הקודש כי משמעות המלים הנראית והגלויה לעין לא תהיה משמעות המשפט כולו, ואין המשמעות חדלה מלהיות אמיתית ופשוטה כאשר מסיקים אותה ע"י עיון מעמיק, או אפילו על ידי השתלשלות מחשבות ארוכה, ובודאי יעשה עוול גדול לכתבי הקדש מי שיחשוב שלהבנתם הנכונה אינה דרושה אלא ידיעת המשמעות של כל מלה בודדת. והנה רואים אנו שמשורר התהלים בתור הזהב של הלשון, כלומר בזמן שמשמעות המלים לא היתה בודאי רבת הפנים ובלתי ברורה, מתחנן פעמים רבות לפני ה' שיתן לו את הבנת תורתו, וכן הוא אומר בין דברי תחינה רבים דומים, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהלים קיט יח).

אנו יכולים איפה לקבוע שהמשמעות המקורית והאמיתית של הכתוב אינה תמיד זו הנראית קרובה ביותר לפירוש המלים אדרבה המשמעות המילולית היא לפעמים מוטעית וכוזבת".

על הדוגמא מתור הזהב של הלשון, יש להוסיף דוגמא מתקופה קדומה יותר: "בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת" (דברים ה א). מיד עם נתינת התורה היה צורך לבאר אותה, ואין ספק שתורה מורכבת כזו אינה מובנת מאליה, גם לעם האינטלגנטי ביותר.

חלקה של התורה שבעל פה אינו רק בפירוש ההלכות, אלא במסגרת רחבה יותר הכוללת הלכות רבות, גם כאלו שאין להם זכר בתורה שבכתב. כך אנו למדים למשל מסדר הלוח הירחי-שמי, ענין רב משמעות בודאי לתורת ישראל הנותנת מקום חשוב לחגים ולתאריכים מדויקים. מערכת החגים והזמנים שבתורה אינה מתפרשת ומתיישבת אלא בדרך שלימדה אותנו התורה שבעל פה - דרך עיבור השנה.

בין חוקי התורה אין שום חוק המלמדנו כיצד למנות את זמני השנה, אך הכנוי העברי לחודש "ירח" (למשל: דברים כא יג) הוא בודאי על שם סיבוב הירח. וכן השם "חודש" על שם התחדשותו של הירח בכל חודש⁶¹. יחד עם זמני החגים המצויינים לפי השמש (כגון: חג האביב), מחייבים אותנו להחליט כי היתה מערכת שנה ירחית שמשית עם נתינת התורה.

כך בבראשית (א יד) מוזכר כי גם השמש וגם הירח משמשים "לאותות ולמועדים לימים ולשנים". וכן נזכרת קביעת ר"ח ע"פ הראיה כבר אצל שאול ויהונתן⁶² ("יום החודש השני", שהיו שני ימי ר"ח, ש"א כ כז). וראה י. גינזבורג (לתולדות המתמטיקה העברית, י. גינזבורג, כתבים נבחרים, הוצ' ניומן, עמ' 65) המביא את דברי

⁶¹היו עמים שכינו את יום התחדשות הירח בשם "חודש", אך אף עם לא כינה את כל שלשים הימים בשם חודש, (דילמן, מובא אצל הופמן, פירוש לס' ויקרא כג).

⁶²כן ראה בפפירוס של יב את המכתב "שלח לי אימתי תעשו הפסח" הרי שהחשבון היה תלוי בראיה ומשתנה כל פעם (הנוסח המלא מובא באנצ"מ ערך אוסטרקון).

חוקר המקרא מאהלר שהראה כי מפרשת המבול מוכח דוקא המנין לחמה ולבנה יחדיו (ראה שם שראיתנו כבר רמוזה ברש"י). ודבר זה מוסכם על החוקרים:

✓ "בימי המקרא נתבסס הלוח העברי על שנת הלבנה ואולם אף שהלוח היה מבוסס על שנת הלבנה הוא הושפע במדה רבה ממצבי השמש כפי שאפשר ללמוד מסדרם של החגים והמועדים, החגים חלים בימים קבועים ובחדשים קבועים של שנת הלבנה, אולם הם חלים תמיד באותן עונות של שנת החמה. אילו היו חוגגים את חג הפסח למשל על פי מחזור הלבנה בלבד בתקופת 34 שנים היה החג חל בכל אחת מעונות השנה", (האנצ' של התנ"ך ערך לוח שנה).

✓ "יש במקרא נטיה ברורה לצד החישוב הירחי. המעקב אחר השלבים השונים שבמילוי הלבנה וחיסורה התחיל כבר בתקופות קדומות מאד. לטקסים הקבועים הקשורים במולד הירח היה מקום חשוב בסדרי הטקסים של בית המקדש. הסיפור היה יחידה בסיסית בחישובי זמן בכל שטחי החיים בישראל. משמעות רבה נודעה לקביעת תאריכי החגים על פי הימים בחדש (שמות יב ג ו, ויקרא כג ה ואילך. במדבר כח ט-כט, יב, תהלים קד יט, בן סירא מג ו ואילך, ועוד). לפיכך יש לשער כי העברים כמו הבבלים הנהיגו לוח ירחי שמש. עיבור השנה היה חלק בלתי נפרד מן הלוח של חז"ל (משנה מגלה א ד, נדרים ח ה, סנה' א ב, ערכין ט ג ועוד) וכיון שגישתם של היהודים ללוח היתה שמרנית יש להניח כי לא היה בכך משום חדוש", (אנצ"מ ערך שנה עמ' 203-4).

ואכן כבר בספר יחזקאל, בחלקו הקדום לחרבן בית המקדש, נראה שעברו בזמנו את השנה, כפי הנהוג בלוח המיוסד על הירח. הכוונה לפסוקים (א, א): "בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש היא השנה החמישית לגלות המלך יויכין" ובפרק ח': "ויהי בשנה הששית בששי בחמשה לחדש", לכאורה בין שני התאריכים שנה וחדשים. כיצד אם כן שכב יחזקאל על צדו בזמן הזה "ארבע מאות ושלשים יום ועוד שבעת ימים ישב אל נהר כבר" (ג טו)? בעל כרחינו היתה זו שנה מעוברת, ומכאן הגיעו שלשים היום החסרים. העובדה שמערכת הזמנים היסודית כל כך אינה מוזכרת כלל בתורה, מוכיחה בעליל שאין התורה שכתב מתיימרת להקיף את כל החוקים שניתנו במתן תורה.

דוגמא נוספת ניתן להביא מטבילת הנדה. בתורה לא התפרש כיצד פוסקת הנדה להיות טמאה, ורבי עקיבא דרש את המקרא בענין (שבת סד:), אך ברור כי התורה לא טרחה לפרש כאן, דבר שהיה מובן לכל שומע, כי אי אפשר להיטהר מטומאת הנדה ללא טבילה, בדיוק כמו שאר הטומאות. וכן בנדה עצמה נאמר "כל הנוגע במשכבה יכבס בגדיו ורחץ במים", האמנם הנדה עצמה פטורה מרחיצה זו במים? אעפ"כ התורה לא פירשה את הדבר, ורבי עקיבא הוצרך לתת דרשא להלכה זו, אע"פ שהיא ברורה ומוכרת. (לגבי ההגדרה של טבילה כרחיצה, ראה פרק ה' - דרשות חז"ל" בסוף הקטע: סודן של האסמכתות). עיון בהבדלים השונים שבין פשט ודרש מלמד כי הדרש נקבע תמיד מתוך שיטה אחידה - השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה.

תפילין

מצוות תפילין, מהווה דוגמא לסוג אחר של פער בין פשט לדרש, טכנית אפשר לפרש את פשט הדברים שבתורה בנוגע לאות על היד ועל הראש, כמליצה, וכך מפרשים השומרונים. אמנם פשט זה אינו סותר את הדרש, אינו טוען שבהכרח מדובר רק במליצה, אלא שיתכן שמדובר במליצה. ולכן במקרה שישנה מסורת הלכתית שיש לקיים דברים כפשט, אין לבעל פשט זה טענת ודאי אלא טענת ספק. כל זאת במישור ההיסטורי, שכן להלכה תמיד הסמכות נתונה ביד ההיררכיה ההלכתית.

נראה שבדוגמא כזו צדקו אלו שחיברו את הפשט עם הדרש, כשדייקו בלשון התורה להוכיח שהפירוש של הדרש, גם אם אינו מוכרח בקריאה ראשונה, הוא הפירוש היותר נכון בכוונת הדברים. בתורה נאמר: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוצאך ה' ממצרים.. והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים" (שמות יב ט-טז). וכן: "וקשרתם לאות על ידיך והיו לטוטפות בין עיניך, וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" (דברים ו' ח').

הסמיכות לחוק המזוזות מוכיחה שאין מדובר במליצה, א"א לייחס משמעות סמלית למשפט כדוגמת: "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", מדובר בחוק מעשי מפורט של כתיבה על השער, שאינו סובל שום משמעות מליצית.

ה'אות' הבא בשמות הוא דבר ממשי בעל ערך סמלי וסגולי, ובא בהקבלה ל'אות' שעשו ע"י הדם בפתח הבית. "אות" בכל מקום בתורה, הוא חפץ ספציפי שמהווה אות (הקשת מהווה אות, בראשית

ט' יג'. המילה, בראשית יז' יא'. ריקועי הפחים של עדת קרת, במדבר יז' ג'. מטה אהרן, במדבר יז' כה'. בדברים כח' מו' נחשבות הקללות הבאות כאות, אך גם הם מציאות פיזית. וכך המזבח המהווה אות בישעיה יט' כ'. גם מעשה מצוה מהווה אות, כמו השבת, להלן לד' כ'. אך בשום מקום בתורה לא נאמר שיהיו דברים או דבר "לאות" מבלי שום השלכה פיזית אלא רק כמליצה⁶³. ואף מצוות האות שבאה בפרשתינו, יכולה להתפרש כהתוויית אות כפשוטה, אות מן האותיות. כעין התו על מצחו של קין (בראשית ד' טו). ועל מצח האנשים ביחזקאל ט'. אין דרך התורה בקעקוע, ואכן בהמשך התורה נתפרש, שמדובר כאן בחפץ שנקשר על ידי רצועה, וסביר שעל החפץ טבועה אות. ונהגו מאז ומעולם להתוות את האות ש', שהיא ראשונה משמו הקדום של ה': שדי, ובקשירת הרצועות (בצורת ד' וי') השלימו את ה'אות' שהיא שמו של ה'.⁶⁴

על התפילין כאות מוחשי מעידים מקורות רבים ומקבילים מימי הבית השני, תרגום השבעים, איגרת אריסטיאס, מתתיהו כג' ה', תפילין ממדבר יהודה (ואף מקומראן, שהיתה כת פורשת). ועוד. הגיוון של המקורות מוכיח שהמצוה פשטה בכל חוגי היהדות עוד מימי קדם. גם הצדוקים והכתות הפורשות לא הכחישו את מצוות התפילין (ובמשנה נזכרו סוגי תפילין של המינים והפורשים, כגון עגולות, מצופות זהב), ולו היה זה חדוש של ימי הבית השני, ברור הדבר שהיו מכחישים אותה בשמחה.

הלשון בספר שמות: **על ידך** - המיעוט של יד אחת, במקום 'ידיך' הכללי שנקט בכל מקום (נקי כפיים, כוננו ידיך, מעשה ידיך, תרף ידיך, תחזקנה ידיך, שלח ידיך), מלמד שמדובר בענין מוחשי, שניתן על יד אחת בלבד מסיבות פרקטיות. במליצה נאמר: "על כפים חקתיד" (ישע' מט' טז). "קשרם על אצבעותיד" (משלי ז' ג'). שהרי למליצה אין מגבלות פרקטיות. הכתיב העתיק שבהמשך: "ידכה", מטשטש את המשמעות שניתן היה לייחס למונח 'יד', שכן סתם 'יד' היא ימין, אך בכתיב זה אין הדגשה לתחילת המלה.⁶⁵ ההגיון הפרקטי מחייב שהאות יונח על היד הכהה, שאין עושים בה את המלאכה.

הטוטפת בלשון המשנה תכשיט הניתן למעלה מן העיניים (שבת ו' א'), ויש גוזרים אותו גם מלשון מצרית.⁶⁶ ייתכן שתכשיט זה במקורו היה כמין מטבע התלויה בחוט, ולכן אפשר לגזור גם מעברית כינוטי' (כמו בלשון חכמים: 'ציצית הנוטפת על הקרן' מנחות מב.), וכאלו תכשיטים אנו רואים אצל הבדואים ושבטים אפריקניים, כצורת מטבעות התלויות בחוט, יש מהן שאף נוטפות על המצח ומסתירות אותו. והם היסטרונים והנטיפות' (שופטים ח' כו). שלל המדיינים והישמעאלים, המודגש שם כאותנטי להם. וכן בישעיה ג' יט': 'הנטיפות והשירות והרעלות'. התורה תיקנה טוטפות שיהיה כעין קמיע המכיל אות או כתב, אך השאירה עליו את השם החביב והעממי.⁶⁷ ביחזקאל כד' יז' מתרגם יונתן 'פארך חבוש': טוטפת, וכן מתרגם 'אצעדה אשר על זרועי' (ש"ב א' י) טיטפתא דעל דרעיה.

הטוטפות במקור אינן קמיע, אלא קישוט. ולכן נשללת האפשרות של מליצה. שכן המליצה יסודה בקשירת קמיע או אות זכרון, ולכך אפשר להמשיל את זכירת הדברים שבעל פה. אבל אין להמשיל זכירת דברים ואות זכרון, לקישוט.⁶⁸ אם לא שמדובר להפיכתו בפועל לכעין קמיע.

⁶³ מה שמכריח את דילמן 'לפרש': "הנוהג הקדוש ישמש לבני ישראל לאות על היד ועל הראש".

גם הפסוק: "קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרתך" (משלי ו' כא'), לא נולד אלא מחמת המנהג לקשור דברים על הלב, ולענוד על הצואר קמיעות ודברים שנחשבו כחשובים מאד. שיר השירים אומר (ח' ו'): 'שימי כחותם על לבך', אבל לא 'לחותם על לבך', וההבדל ברור. וכמובן שגם אין להשוות שירות ומשלים, לפרשה ברורה של חוקים פשוטים. בחברה בה היו משתמשים בחותמות וקמיעות על הזרוע והראש, וראה ירמיהו כב' כד': "כי אם יהיה כניהור... חותם על יד ימיני כי משם אתקנן".

⁶⁴ השימוש בשם שדי הוא בעיקר בתורה, (לאבות התגלה ה': "אני אל שדי" בראשית יז' א, כח ג, לה יא, מג יד, מח ג, מט כה, שמות ו' ג, במדבר כד ד, כד טז, רק בתורה אנו מוצאים שמות בשלוב "שדי" כדוגמת: "צורישדי" במדבר יב, שדיאור, שם). מה שמוכיח את קדמות התפילין וקביעת אופיים בתקופת התורה. (הרצועות המשתלשלות מתפילין של ראש, באו כנראה כדי שלא יסוּח דעתו מהם).

בתפילין שלנו נמצא מצד אחד ש' סטנדרטי, ומצד האחר ש' בעל ארבעה ראשים, דורשי רשומות ביארו בו מה שביארו, ולפי הפשט נראה שבימי עזרא כשנקבע הכתב האשורי ככתב בלעדי, לא רצה עזרא לבטל לגמרי את הצורה המסורתית של התפילין שהיו חפץ קדושה עתיק יומין. ולכן השאיר בה גם ש' עתיקה שהיתה נהוגה, בצד הש' התקנית האשורית (בכתובות העבריות המועטות מימי הבית הראשון, אין אסמכתא לשין בעלת ארבעה ראשים, אך הצורה הקדומה של ש' ביטאה שיניים ונעשתה בערך כך: W לכן יש הרשות להניח שהיו גם תיאורי שיניים ארוכים יותר אגב הכתיבה והיתה נהוגה בכתובת היד גם ש' של ארבעה ראשים. ואפשר ללמוד על כך מהאות מ' שביסודה נראתה בערך כך: M ותיארה את גלי המים, שמצאנו אותה גם במ' של ארבעה קוים, כגון בלוח גזר. ואולי ככוונה ציירו ש' של ארבעה ראשים כנגד ארבעה פרשיות, וגם כשנתקבע הכתב בצורה אחידה, שיירו את הש' המסורתית הזו).

⁶⁵ זו צורה אחת של הכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט', כאשר מיטשטשת ומתעמעמת ההדגשה, אין סיבה לרבות ולהרחיב את הדין בפרטים נוספים. כך למשל על הפסוק 'וערלתם ערלתו' אמרו שמדובר בריבוי אחר ריבוי, ואין להשתמש בו כריבוי וכמחייב היצמדות לצליל.

⁶⁶ משה וידנפלד, במאמרו 'פירושה של קריאת שמע המקראית', גזור את המלה מ $\text{d}f\text{f}$ המצרית, שנראית בצירורים מצריים על המצח, כנגד בין העיניים. ויש קשר אולי גם לציון של הכהן.

⁶⁷ ולכן ההלכה לא קיבלה את השם 'טוטפת' ככינוי לחפץ הדתי, שכן זה הוא שם כללי הכולל בעיקר תכשיטים של גברים ונשים. אך אין להתעלם מן הצליל הדומה של 'תפילין' ו'טוטפת', הסימט 'ין' היא משנאית ובאה לציון רבים, כך שהכינוי תפילין בנוי בעצם על ת'פיל', ואפשר שהמורה מט' לת' נעשתה רק ע"י הסופרים, שראו קשר אסוציאטיבי לתפילה (הנחתם בזמן התפילה). המסורת הצביעה על קשר אטימולוגי בין כינוי התפילין ובין המספר 2, מה שנתפרש אצלה כ-2 + 2 דהיינו ארבע פרשיות שבתפילין (רבי עקיבא אמר: "טט בכתיב 2 פת באפריקי 2", כתפי דומה בצליל ל'קופט' - מצרי). ואכן הספרה 2 מצויינת בהרבה שפות ע"י האות T ובחלק מהשפות מצוּרף לו גם היגיו הקרוב F/V. ואולי יש קשר לזיוג, מכיון שהאותות הן 2, על היד, והטוטפת, נתכנו כ"זוג", כשם שהבקר החורש נקרא "צמד" או המספרים המורכבות מ2 חלקים נקראות "זוג".

⁶⁸ למרות שאולי ניתן להמשיל לקישוט את דמות האוהב או האוהבת, ואולי אפילו יופי, או התנהגות יפה. אבל לא חוקים, או זכרון היסטורי. אי אפשר לומר "ציצית מצרים תהיה לך לקישוט", או "חוק הבכור יהיה לך כטבעת על ירך".

הכינוי "בין העיניים",⁶⁹ מתייחס למקום המתאים לנתינת תכשיט, על המצח מול הריוח שבין העיניים. וכן בדניאל ח' ה' מתואר חד קרן "קרן חזות בין עיניו", כשהכוונה כנראה בקדמת הראש.

⁶⁹ וכך הוראת הביטויים המקבילים באוגרית ובסורית (קאסוטו).

נספח :

הפשט והדרש אצל מפרשי התורה

מספר דוגמאות של פשט הלכתי השונה מדרשת חז"ל, מתוך מפרשי התורה הקדמונים לפרשת משפטים :

מתוך פירוש הרשב"ם:

(כא י) "ועונתה, פי' דירתה לשון מעון". בניגוד לדרשת חכמים עונתה - יחסי אישות.
(כא כ) "וכי יכה איש את עבדו בשבט.. לפי הפשט אבל בחרב אפי' אם ימות אחר יום או יומיים חייב מיתה שאין זה דרך תוכחה". בניגוד לדרשת חז"ל המשווה את כל ההכאות לדין יום או יומיים.
(כא לד) "והמת יהיה לו, לפי הפשט כיון שמשלם כל דמיו למזיק, אבל חכמים פרשו לניזק כי פחת הנבלה דניזק הוא".
(כב ב) "אם זרחה עליו השמש, שהיה גונב ביום". ואילו דרשת חז"ל: אם ברורה לך כשמש אשמתו.
(כב ד) "מיטב שדהו, פרשו רבותינו מעידית שבנכסיו ישלם לו, ולפי פשוטו משמע לפי מיטב שדהו וכרמו של ניזק כי שמא מן מיטב אכלו בהמותיו".
(כב ו) "כי יתן.. פרשו רבותינו ראשונה בשומר חנם שניה בשומר שכר, ולפי פשוטו של מקרא פרשה ראשונה מטלטלים לשמרם בתוך ביתו נתנם פרשה שניה בבהמות ודרך בהמות לרעות בשדה".
(כב ז) "אם לא ימצא הגנב ונקרב בעה"ב.. פרשו רבותינו כמו שאמר השומר נגנב ממני אבל הוא עצמו גנבו, ואני לפי הפשט אפרשנו, אם לא ימצא הגנב ונקרב בעה"ב הוא השומר שלא שלח ידו במלאכת רעהו אלא נגנבה הימנו ויפטר".

הרמב"ן:

(כב ב) "אם זרחה עליו השמש, אין זה אלא כמין משל אם ברור לך שבא על עסקי נפשות כו', ודרך הפשט ידועה אם חתר בחשך ונמצא בלילה ייהרג ואם זרחה השמש עליו ואדם רואהו ומכירו ייהרג אבל ישלם".
(כב יב) "יביאהו עד יביא קצת הנטרף להיות לו לעד", (כך מפרשים גם הספורנו, רשב"ם, ואבן עזרא) ואילו דרשת חכמים - עדים כפשוטו.
לשיטת הרמב"ן ראה בפירושו לויקרא יג' ו' שמעיר על רש"י שמפרש את הפשט שלא כפי ההלכה, וכנראה כוונתו שהיה צורך לציין שאין פירוש זה אלא לפי הפשט.

אבן עזרא:

(כב יג) "בעליו אין עמו, ע"ד הפשט כשיכול לטעון שהשואל הכביד וגרם למותה, וכ"כ רשב"ם במלאכת אותה הבהמה לפי הפשט ובמדרש חכמים אפי' במלאכה אחרת.
(כג יט) "טעם גדי בחלב אמו משום אכזריות, והרבה פעמים מתערב, וקדמונינו ז"ל החמירו להסיר כל ספק אסרו כל בב"ח".

בכור שור⁷⁰:

(כא ב) "בשביעית יצא לחפשי חנם היינו שנת השמיטה". ודרשת חכמים שנה שביעית מיום הימכרו.
(כא ג) "בגפו יבא, גפו הוא כלי עבודה כן הוא בלשונם". וחכמים פירשו לבדו בלא אשה.
(כא י) "עונתה הוא דירתה לפי הפשט", וכ"כ רמב"ן.
(כא כט) "גם בעליו יומת, אם הניעו בכוונה להרוג שונאו ואם ירצו משפחתו ימות". חכמים פירשו בכופר.
(כב ב) "אם זרחה עליו השמש – יצא למקום זריחת השמש היינו עזב מקום הגניבה ויצא לחוץ".
(כג יט) "לא תבשל גדי בחלב אמו ראשית בכורי אדמתך.. – לא תיתן לגדי להבשיל ביניקתו אלא להקריבו".
(כא כב) "ותלית אותו על עץ", אם יארע שתתלה לא תלין. אבל לפי חז"ל יש מצוה לתלות.

בעלי התוספות:

(כא כ) "אם יום או יומיים, אם יעמוד נגדו במרד יום או יומיים".

חזקוני:

(כא כט) "גם בעליו יומת לפי הפשט דין מיתה עליו שלא נזהר".
(כה טו) "לא יסורו ממנו הבדים לפי הפשט אינו אזהרה רק שאין צריך להסירם כי אין עוברים על יד הארון משא"כ במזבח".
הגר"א:

⁷⁰רבי יוסף בכור שור היה מבעלי התוספות (מובא בתוס' מכות ו. ח. ובדברי קדמונים רבים אחרים כגון במחזור ויטרי רעא').

(כא ו) "אל המזוזה פשטא דקרא גם המזוזה כשרה אבל הלכה עוקרת את המקרא וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות בתורה", (ראה למשל קול אליהו בראש פרשת כי תצא).

(שם) במרצע לפי הפשט דוקא מרצע.

(כב ב) אם זרחה עליו השמש, שניתן לראותו.

(כב ח) אשר יאמר כי הוא זה ר"ל יאמר האומר שנמצא בידו. (ולא דוקא שבועה).

(כב יג) אם בעליו עמו פי' שהי' לו לשמור בהמתו בעצמו.

ראה גם מזרחי על התורה (בראשית כז ח) שכן דרך רש"י בכ"מ לפרש גם בהלכה כפי הפשט לא כפי ההלכה.

השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה

התורה שבעל פה בעיקרה איננה רק קובץ הלכות וחוקים, היא גם שיטה הלכתית, שיטה לפיה הכניסו חכמי ישראל את התורה ורעיונותיה למסגרת חוקית ברורה. שיטה זו היא בעצם גם יסודה של התורה שבכתב, אלא שמתוך הכתוב קשה עדיין להגיע לרמה העליונה אליה מגיעה התורה שבעל פה.

מהו ההבדל היסודי בין התורה הישראלית לבין תורותיהם של שאר העמים? כלפי חוץ בולט ביותר ההבדל שבמגמה, התורה באה במגמה להקיף ולכסות כל פרט ופרט בחיי בני ישראל, להבדיל אותם מן העמים (ויקרא כ כו), לעשותם ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמות יט ו). בעוד שאר חוקי העמים אינם באים אלא להסיר עוולות, לתקן פגמים, למנוע נזקים - באה תורת משה ליצור מערכת שונה, למנוע מראש את הפגמים, 'קדושים תהיו' (ויקרא יט ב), 'לדבקה בו' (דברים יא כב), למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים (דברים יד כג).

התורה נוטעת מצוות בחרישה ובקצירה, באסיף ובזרע, בלקט ובבציר, בגז ובשחיטה, באכילה ובבישול, בשכיבה ובקימה, בהתלבשות ובתספורת, בלידה ובאבלות, היהודי צריך להקריב חלק מנפשו גופו וממונו. כל עבודת האדם וסדר יומו מוקפים ומסובבים בחלק רוחני מכל תחום אותו מייחדים לה'. אין הכוונה כי ללא כל המצוות האלו האדם הוא רע, וקודם מתן תורה לא יכל אדם לעשות הישר בעיני ה' ללא המצוות, או שכן נח המקיים את שבע מצוותיו יש בו חסרון. התורה בונה במכוון מערכת מצוות היוצרת קדושה, המסוגלת להביא קבוצה להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש.

חלק גדול מן הרעיון הטמון בצד הרוחני שנותנת התורה לכל מעשי החולין הוא הויתור, היהודי מוותר משלו בכל תחום גם על רצונותיו ותאוותיו הוא צריך לוותר במדה מסויימת, יצר העריות הוגבל, יצר האכילה הוגבל, יצר הרכושנות והשליטה הוגבל, "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". הויתור מקורו בציות לרצון האל, ולשם כך הוא חייב להיות ברור ונתון במסגרת קבועה, ולא גמיש ונתון לפרשנות ול'החלקה'. כאשר הויתור בא רק כביטוי של רצון טוב כפי הרגשתו של האדם, הוא מעיד על טוב לב ועל מדות נאצלות, אבל הוא אינו מצטרף לשיטה של התורה ליצירת מערכת כללים שהאדם צריך לציית להם בכדי להתקדש, ובכדי להפוך לחלק מממלכת כהנים.

החוקים הכתובים, מטבעם שהם משאירים תמיד מקום לגמישות, אין החוק יכול לפרט את כל המצבים והפרטים, וברבות השנים תמיד ניתן יהיה לתלות בפרשנות מקרים רבים ושונים. מה שעשתה התורה עצמה כדינו מצורע וקרבנות, עשתה התורה שבעל פה בכל חלקי התורה כולה.

רבי ישמעאל מונה את שלש עשרה המדות שהתורה נדרשת בהן (פסיקתא דרבי ישמעאל א), המדות האלו כולן באות לברר את ההשוואה בין החוקים. כיצד ללמוד מן המעט המפורש בכל חוק וחוק, הרבה לגבי חוקים אחרים.

התורה שבכתב מגלה לנו בצורה חלקית ביותר, לעתים מזכירה היא עונש על חטא אחד, לעתים מזכירה חומרה מסויימת בחטא אחר, במצוה אחת היא מפרטת ובמצוה אחרת סותמת. מטרתם של חכמים היא ללמוד מן המפורש על הסתום את כל פרטי המצוות.

המדה הראשונה היא קל וחומר, שמשמעותה העיקרית היא: במקרה שהתורה פירשה והוסיפה פרט מחייב באיזו מצווה או הלכה, הרי הפרט הזה מחייב באופן אוטומטי גם בכל מצווה או הלכה המוגדרים כחמורים ממנה. כך למשל צמר עזים מוגדר כקל מעור בהמה, שכן צרעת מטמאת עור אבל אינה מטמאת צמר עזים. מכיון שכך, כאשר אנו מוצאים בצמר עזים חומרא, אנו משייכים אותה באופן אוטומטי מ"קל וחומר" לחמורים ממנו, ולכן עור של בהמה מטמא באהל המת "קל וחומר מנוצה של עזים" (שבת כח:). קל וחומר

אינו רק ההיקש ההגיוני המתמקד באותו הנושא בו עוסקת הקולא והחומרה, כמו: "אם ההורג אדם אחד נענש, ההורג שני אנשים קל וחומר", אלא זו שיטה של הכרעה בספיקות, כאשר לומדים מהלכה להלכה על סמך כל חומרה או צד חמור שאנו מוצאים בה.

המדה השניה - גזרה שוה, מדה זו עוסקת בהשוואת פרטים, כך למשל על הכתוב "ורצע אדוניו את אִזְנוֹ" אמרו חכמים: "בשל ימין, נאמר כאן אִזְנוֹ, ונאמר להלן אִזְנוֹ, על תנוך אִזְנוֹ המטהר הימנית (ויקרא יד יד), מה להלן ימין, אף כאן ימין", (פסיקתא זוטרתא שמות כא). ההלכה אינה מאפשרת גמישות כאן, אלא מתוך השוואה לדין מפורש, לומדים את הסתום מן המפורש כי פעולה ב"אִזְנוֹ" מתייחסת לאִזְנוֹ הימנית.

עצם האבחנה שיש קשר בין פרשיות מסויימות על ידי מלים המיוחדות רק להן, שמשה גם יסוד לתורת התעודות. כך תורה זו קובעת למשל שהמלים "בשעריך" "מושבותיכם" וכדו' מציינות אופי מסויים. המדה של "גזרה שוה" רואה גם היא במלים מיוחדות שוות מאפיין משותף, שממנו יש ללמוד על עוד מאפיינים משותפים, אף שאינם מפורשים. ואכן, לא כל מלה ניתנה להידרש בגזרה שוה, אלא רק מלים מיוחדות שהיתה עליהן קבלה שהן מייצגות גזרה שוה, כפי שיתבאר בפרק ה'. סוג נוסף של גזרה שוה היא 'מופנה', בו אנו מפרשים את המשפט או המלה השוה כרומז במפורש על חברו, כך למשל אפשר להבין את הפסוק שנאמר בלקיטת המן במדבר "לא תותירו ממנו עד בוקר" כרומז לאיסור נותר שבקרבנות, הכתוב בלשון זו.

שיטה יותר כוללת ללימוד ממצוה למצוה היא המדה השלישית: בנין אב, קריאת החוקים בכתב משאירה מקום לשאלות רבות פתוחות, כך למשל לא התפרש כלל כיצד ינהגו השופטים והשוטרים שמצווה התורה להעמיד (דברים טז יח) במי שמפר את מצוות התורה, על כמה מן העברות החמורות גוזרת התורה מיתה, אך אכיפת החוק אינה מסתיימת בכך. לעומת זאת במקום אחד מוזכרת ענישה של מלקות (דברים כה ב), אותה מזכירה התורה בכדי ללמדנו להקל על הנדון ולהתייחס אליו כאדם גם כאשר הוא לוקה. האזכור הזה בנה אב לכל הפרת חוק שבתורה שלא מפורש עליה עונש, ויש בה צד דמיון לאותו מקור בספר דברים - ללקות ארבעים מלקות. בדרך זו נלמדו כללים רבים.

המדה הרביעית "בנין אב משתי כתובים" היא הלימוד הנפוץ והמשמעותי ביותר בספרות התנאים - מדה זו למדה משתי הלכות יחדיו, מה שלא היה ניתן ללמוד רק מאחת מהן. בעוד 'קל וחומר' יכול ללמד רק את החמור ממנו, בנין אב משתי כתובים (אצל האמוראים: "מה הצד", על שם המשפט הפותח של הדין: "מה הצד השוה שבהן") יכול ללמד גם דין החמור ממנו בפרט אחד, אך קל ממנו בפרט אחר, (עליה ראה להלן: דוגמאות מעולם ההלכה).

המדות הבאות עוסקות בכמה סוגים של כלל ופרט, עיון ודקדוק בדוגמאות שמביאה התורה. כמו למשל "וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו, לכל אבידת אחיך" (דברים כב ג). מתוך הנחה כי אין המדובר בדוגמאות בעלמא, ניתנו כללים כיצד להחליט האם הדוגמאות האלו מייצגות קריטריון מסויים של ההלכה, למשל: שמלה יש בה בדרך כלל סימני זיהוי, ובחמור הסימנים עפ"י הם חיצוניים כגון באוכף (ב"מ כז.), או להיפך: הדוגמאות באות ללמדנו כי כל דבר בכלל אבידה.

בהמשך באות המדות 'דבר הלמד מענינו' ו'דבר הלמד מסופו', ועוד כללים כאלו שמטרתם ליצור מסגרת הכרעה בכל הפרטים הבלתי מפורשים. ההנחה העומדת בבסיס השיטה הזו היא כי אין להשאיר שאלה פתוחה, אין לומר: רצע איזו אוזן שתוצה, המעשה הסמלי מתקיים כך או כך. שהרי גם על המפורש בתורה היה אפשר לומר כך: הקרב איזו בהמה שתוצה, הפרש איזה מעשר שתוצה, העיקר שתהיה כוונתך לשמים. ובכל זאת התורה לא הולכת בדרך זו, בדרך של נתינת רעיונות לביטוי רצון טוב, אלא בדרך הציות המוחלט. בו הרצון הטוב מתבטא בצורה אותה הכתיב נותן התורה, והצורה קבועה לכל פרט ופרט, על כל שאלה צריכים הכללים האלו לתת תשובה.

✓ "כמה מהמדות (שהתורה נדרשת בהן) הן מיוסדות על ההגיון הבריא ועל הבנה עמוקה בשימוש הלשון ודרכי הסגנון של המקרא והן חלק עצמי וחשוב של כל פרשנות נאמנה וישרה", (מ.צ. סגל, מבא המקרא עמ' 985).

כאמור, זהו ההבדל בדרך כלל בין הפשט לבין הדרש, בעוד הפשט יכול עדיין להיות גמיש ולהתאים יותר לרוח הדברים, הדרש חייב להתאים את החוק למסגרת קבועה.

השיטה הזו היא המסורת בעל פה, כך הבינו את התורה מדורי דורות וכך נמסרה מרב לתלמיד, אין בידינו לקבוע איזה פרט נמסר בצורה ברורה, ואיזה הוסק מכח המדה בצורה מופשטת מבלי קבלה מפורשת. אך

ברור שככל שאנו מדברים על כללים הרי הם צריכים להיות ברורים וידועים בסופו של דבר, ואילו בפרטים לעתים שלטה השכחה, נולדו מחלוקות, וכדו'.

✓ ראה דברי היינמן על מדת "סמוכים": "פעולת הדרשנים דומה לא כל כך לזאת של הפילולוג, אלא לזאת של המשורר הקושר עובדות של תקופה אחת קשר פנימי ורב משמעות, ושל מפרשים המבארים את יצירות המשוררים מבחינת ערכן הפילוסופי. העובדה, למשל, שתיכף אחרי ה'אני מאמין' הנעלה של פאוסט באו דברי הפיתוי הנאמרים אל גרטכן, אולי אינה מכוונת, אבל המפרשים הדגישו אותה בצדק, מפני שבאמת קיים יחס בין הדתיות הרגשית גרידא שאין בה יסוד מוסרי, ובין המכשול הטראגי ההוא", (דרכי האגדה, ירושלים תשי', בפתחה).

השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה - דוגמאות מעולם ההלכה

(פרק זה מיועד למתעניין בפרטים, ומתמצא בספרות התלמוד והפוסקים)

קביעת ההלכה בתורה שבעל פה מתבססת על מגוון של שיקולים, בפרק זה נדגים כיצד משתמשים חכמים לקביעת ההלכה בתפיסה של התורה כמערכת. הכוונה היא לראייה של כל המצוות לא כאוסף של פרטים, אלא כתפיסת מציאות אחת. זו הסתכלות הנובעת מיג' מדות שהתורה נדרשת בהם. כפי שהראינו לעיל יג' המדות עוסקות באפשרות ללמוד פרטים הלכתיים ממצוה אחת לחברתה. והנה ירידה לפרטים תמיד מחייבת שיטה כל שהיא, שהרי אין דרך לוגית או מתמטית להכריע כיצד לנהוג במקרים הגבוליים, או מה תהיה צורתה של כל מצוה ומצוה. ההבדל בין החשיבה האנושית, לבין החשיבה על פי מערכת המצוות של התורה מתבטאת יפה במאמר חכמינו:

"שאלו לחכמה: החוטא מהו עונשו? אמרה להם - וחטאים תרדף רעה (משלי יג כא). שאלו לנבואה: החוטא מהו עונשו? אמרה להם - הנפש החוטאת היא תמות (יחזקאל יח ד). שאלו לתורה: חוטא מה עונשו? אמרה להם יביא אשם ויתכפר לו. שאלו להקב"ה: החוטא מהו עונשו? אמר להם יעשה תשובה ויתכפר לו", (פסיקתא דרב כהנא פיסקא כד).

מאמר זה מכריז ואומר כי ישנו הבדל בין דברי ה' ובין דברי התורה! דברי הנבואה עומדים בסתירה לחכמה! הייתכן?

ארוכה היא הדרך בין המצפון האנושי לבין עשיית טוב, לא הרי מה שמגידה החכמה האנושית על מעשה מסויים, כהרי מה שצופנת התכנית האלהית על דרך הטיפול באותו מעשה. לא הרי הראיה הנוקבת של הנביא, כהרי האפשרות האנושית, הממוצעת יותר.

החכמה המובעת בספרות החכמה מן ה'כתובים' מדברת על התפיסה המקיפה של האדם החכם, הוא הרואה כי מחוסר יושר קשה להרויח באמת, גם אם לזמן נראה כי הרמאות והשחיתות הצליחו, בסופו של דבר השקר המלפף את האדם יוביל אותו לבאר שחת. אך ככל שהדברים נכונים, יורדים ונוקבים עד התהום, אין די בזה לתיקונו של עם. בפרט במצבים שונים בהם הגיעו השחיתות והשקר עד לשולחן המלכים, בימים אשר כאלו רק השקר הוא שמחזיק, והאמת נרדפת. גם שלטון כזה סופו שיקרוס, יוכר בין העמים כמשטר מושחת, ולא יוכל לפרנס את עצמו, אך כלום עלינו לשבת ולחכות לכך שנות דור?

הנביא אומר את האמת לאמיתה, החוטא אין לו זכות קיום. תפקיד הנביא הוא להוכיח, לעמוד במקום השחיתות והשקר ולזעוק, וזוהי האמת הניתנת להיאמר במקום כזה: הנפש החוטאת היא תמות. אך זו בודאי אינה שיטה להנהיג בה את העם, נמתין עד שיהפוך לחוטא ואז נוציא אותו להורג? הקדוש ברוך הוא, שברא את עולמו בכדי שיתקיימו בו חיים, קבע כי תשובה וחרטה מועילה לאדם, ובכך הוא יכול לתקן את חטאו. אך מה יביא את האדם לתשובה? מה יגרום לו לרצות את קרבת בוראו, ולהימנע מן החטא?

לשם כך ניתנה התורה, התורה מחייבת שורה של מעשים ופעולות המביאות את האדם להפנים את הדעות וההשקפות המוסריות והיהודיות. בכדי לשוב על פי התורה יש להביא קרבן, פעולה זו קובעת ומחזקת את התשובה האמיתית ואת ההתרחקות מן החטא.

כך בכל תחום ותחום מתחומי הדעות עומדות המצוות ומושכות את הלבבות אחריהן, המיוחד שבמצוות התורה הוא שהן מחייבות וקבועות. כל השקפה מוסרית מחייבת בסופו של דבר מעשים כל שהן, אלא שהרגשות מוסריות אינן יכולות לקבוע גבולות ושיעורים למעשים הנובעים מהם, ואילו התורה קובעת מצוות המוטלות כחובות בעלות גבולות ברורים ומוגדרים מאד.

אך התורה הכתובה לעולם לא תוכל לספק את כל הגבולות והשיעורים לחיי היום של כל הדורות, לשם כך באה התורה שבעל פה ומשלימה את החסר על פי מתכונתה של התורה שבכתב. עיקרה של התורה שבעל פה מסורת הדורות היא, אך ישנה כאן גם שיטה סיסטמטית. שיטה המאפשרת לחכמים להסיק מתוך ההלכות שבתורה ובמסורת, הלכה פסוקה לגבי המקרים המתחדשים עם הזמן.

התורה מקיפה את כל מעשי האדם, ולא רק אלו מהם המתקשרים באופן אינסטנקטיבי עם הרגשה מוסרית, ההשקפה בפיתוח האישיות מתפרשת על פני החיים כולם, "בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך", המעשים האלו הם הידיבקות בה' (דברים י כ), והתורה בהכרח כוללת את כל חיי האדם. לפיכך יש בתורה תפיסת מציאות כוללת, כל מעשה ומעשה נידון גם מאספקט הלכתי. כל מי שמבקש להיות מוסרי, בודאי עוזר לאחרים מממונו בדרך זו או אחרת, מסייע לחלשים ולסובלים, או תורם למי שעושה זאת. אך רק במוסר התורה - פעולה זו מלווה את כל שלבי החיים, בעת הקצירה משאירים שטח מסויים לעניים, גם בשטח הנותר משאירים כמות מסויימת של לקט ושכחה, מן התבואה הנקצרת מפרישים מעשר ראשון, וממנו מעשר שני, מכל שלב ושלב בעבודת האדמה, כמו גם בעבודת הצאן, (בכור, ראשית הגז, מתנות כהונה), יש חלק לה'.

ההלכה מכתובה לאדם אימתי להתנהג בנדיבות, אדם שמוסרו אינו אלא תולדת המצפון, אינו יכול לנהוג כך. הוא יכול לשים לב לעתים למצוקתו הגדולה של אביון מסויים, ולתת לו סכום הגון מתוך גרנו, ואילו ביום אחר כאשר לא יפגוש שום צורך מיוחד של אחרים, לא יתן דבר לאף אדם. כך גם לגבי כל שאר הרגשות המוסריים: הדאגה לזולת, הצניעות, הכבוד לסמלים מקודשים, ההשתתפות בעול עם הצבור, חובת השבת אבדה, הימנעות מהוצאת שם רע, ויתור על מדות טובות בכדי לסייע לאחר, האמונה והבטחון באלהים, הכרת הטוב על מתנות האלהים, וכל כיוצא באלו. אדם שצו מצפוני גורם לו להתאמץ עבור ערכים מסויימים, אינו יכול להגביל את עצמו לשיעורים ולגבולות, רק אם הוא מקבל על עצמו את השיטה המוסרית של התורה, המגבילה את כל הרגשות האלו⁷¹, ועוד תכנים רבים אחרים שהם חלק מברית האל עם ישראל, לגבולות ולשיעורים קבועים.

כאן לא ננסה להיכנס להסברים, מדוע זוהי השיטה בה בחרה התורה? אלא רק להראות את הקשר בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. התורה בעצם פורסת את הביטוי לרגשות המוסריים על פני החיים כולם. האדם המוסרי, וגם הנעלה ביותר, אינו יכול לייחס מוסריות לפעולותיו הגשמיות, לשינתו ולהשכמתו, לאכילתו ולשתייתו, להיותו מצוי עם אשתו, או לעבודתו בשדה. ואילו התורה יוצרת מערכת המקיפה כל פרט בחיי האדם, עם שלם - צבא שלם שמטרתו לקיים ולהחדיר מערכת של מינון מוסרי, בהם "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט". אין גדולתו של אדם אם יקרא את "קריאת שמע" עשר פעמים ביום, ולעומת זאת אם יום אחד יקרא אותה פחות משתי פעמים ביום, או יקרא אותה לאחר זמנה - הרי דבר זה נחשב פשע פלילי. חייל, גם כאשר הוא שוכב לישון, בפקודה, הוא משתתף במאמץ המלחמה, שהרי אין צבא ללא פקודות השניה וההשכמה, ואין נצחון במלחמה ללא צבא סדיר תמיד. וכאשר מיפר חייל פקודה, ולו הקטנה ביותר, הרי הוא מחבל במדת מה בנצחון העם במלחמה.

כאשר עיקר הרעיון הוא המינון, הרי לא רק שקביעת מינון החובות היא קשה ומסובכת, אלא שהיא גם כה עיקרית וחשובה. המינון והשיעור של החובות, שם גם גבול בין רוחני לגשמי: החובה היא רוחנית, מה שאין בו חובה אינו אלא ענין גשמי פשוט. חלק השדה ממנו אנו משאירים פאה, נידון בהלכה מבעד לראייה והשקפה תורנית מיוחדת, החלק הנותר, שאינו שייך למצוות פאה, נידון במונחים עסקיים לפי המקום והזמן. הדיון בחלק הגשמי, אינו מעורר עבורינו בעיה כמוהו, שהרי אנו תמיד חיים את החלק הזה כאחד האדם. אך החלק עליו ישנה חובה הלכתית, הפאה, מחייב אותנו לתרגם את תנאיו הגשמיים, לשיעור הלכתי.

⁷¹ מובן שתמיד יכול אדם להוסיף על מה שדורשת התורה, ו"אלו דברים שאין להם שיעור" (פאה א א), אבל אין הדבר עיקרי, ובדרך כלל אין אנו מוצאים את ההלכה משבחת את המוסף יותר מדי (במקרה שברור שאינו חייב), לא את הפטור מן הדבר ועושהו, לא פרישות יתירה, או הבאת קרבנות יתירה, ולא את המבזבז יותר מדי וכדו'. שונה הדבר באנשים רמי מעלה, כמו שמצאנו למשל במשה רבינו שפירש מן האשה, וכל שאר דברי חסידות המיועדים לחסידים, אותם שאיבדו טעם במיני מתיקה, או הנאה וסיפוק מכבוד מלכים.

ניתן לומר אם כן, כי נשמת אפה של ההלכה, היא "הבעיה הפסיכופיזית" בין מוחש למורגש. כאן משמשים חפצי האדם ומעשיו כגוף, והמינון המוסרי תורתי אותו קובעת ההלכה כנפש-נשמה. איזו פעולה מושפעת מנשמת הדרישה המוסרית תורנית, ואיזו לא?

התורה מוצאת את הצד המופשט והרוחני של כל מעשה, מה שנכנה כאן 'תפיסת מציאות הלכתית'. נפתח בדוגמא מדברי רבינו נסים (דרשות הר"ן דרוש ג):

"החדש הזה לכם ראש חדשים, ולא אמר החדש הזה ראש חדשים, כי החדש הזה מצד עצמו אינו ראש חדשים, כי הגלגל מתנועע בתנועה סיבובית, לא יתכן בחלק ממנו ראש ולא סוף, ולכן אמר הגם שאינו ראוי מצד עצמו שיהי ראש חדשים, לכם ראוי שיהיה ראש חדשים אחר שנגאלתם בו. כי כל עניינינו ראוי שיהיו נוסדים על שרשי התורה לא כפי המנהג הטבעי, כי אין עניינינו נוהג כפי הענין הטבעי".

הטבע, אם כן, אינו קובע את תחילת השנה, אך לבני ישראל יהיה ראש חדשים משלהם. והתורה מדגישה במפורש "לכם ראש חדשים", מכיון שאין זו התחלה טבעית אמתית אלא התחלה שנקבעה בצורה שרירותית על פי חשיבות המצווה שיש לנו בחדש זה - לזכור את גאולתנו ממצרים.

כך, כשם שכאשר "שאלו לתורה חוטא מה דינו" התשובה היא: מעשה קרבן הוא השיעור לביטוי הרצון לשוב, כאשר שאלו לתורה "אימתי תתחיל ספירת החדשים", והתשובה היא מן היום בו נכרתה הברית בין ישראל לה'. א' ניסן שאינו אלא יום סתמי מתוך גלגל שחוזר בעולם, נתפס לפי התורה כראש חדשים. למרות שבעיני השכל אין ראש חדשים אלא דבר טבעי, תחילת המחזור החקלאי וכיוצא בו.

ברור שישנו גם שימוש רב בהגיון לוגי טהור, לפיו קובעים חכמי ההלכה גבולות כלליים, ישנם מקרים שבהם אפשר להבין מסברא שאינם שייכים, או שהם שייכים. אך דוקא משום שהשכל אינו יכול תמיד להכריע בדרך לוגית על גבולות חובותיו, במקרים רבים אין לו אפשרות אלא לגזור את הגבולות ואת הגדרת המושגים מתוך התורה הכתובה והמסורה.

- תפיסת המציאות ההלכתית מגיעה לפעמים עד כדי הגדרה של מושגים רק לפי ההתייחסות אליהם בנביאים. כך למשל עולה השאלה: אילו חמרים כשרים לכיסוי דם שחיטה עליו נאמר 'וכיסהו בעפר'? מתוך הנחה שלא רק עפר כפשוטו כשר, אלא אף שאר החמרים המצויים בטבע, בודקים חז"ל את האפשרויות השונות (חולין כח). לעניינינו חשוב הנימוק לפיו זהב כשר לכיסוי הדם: מכיון שכתוב "עפרות זהב לו" (איוב כח). הזהב מופק מן העפר, ולכן אפשר לקראו עפר. אך שאר המתכות שלא נקראו עפר בכתוב אינן כשרות לכיסוי. כביכול מושגינו על עפר מצטמצמים למה שכתוב עליו בנביאים.
- מהו הגבול של מלאכת 'תולש' בשבת? האם רדיית דבש מכוורת נקראת עקירת ותלישת דבר ממקום גידולו? לדעת רבי אליעזר (שבת צה) ישנו איסור תלישה על רדיית דבש מן הכוורת, ואת זאת הוא לומד מן הכינוי "יערת הדבש", מכיון שהנביא מכנה את הכוורת כיער הרי היא דומה ליער צומח שהתלישה ממנו אסורה.
- הגמרא במסכת ערובין (יג:) לומדת את הכלל ההלכתי שבמשנה כי "כל שיש בהקיפו ג' טפחים יש בו (בקטרו) טפח". מן המקרא בספר מלכים המתאר את הברכה שעשה שלמה כאשר הקיפה שלשים אמה וקוטר עשר אמות. כלל זה הוא בודאי ענין שבנסיון ואינו צריך לימוד מן המקרא, שגם הוא בסך הכל אינו אלא מתאר מציאות. לפיכך מבאר הרמב"ם בפירושו למשנה כי מן המקרא למדנו שניתן לעגל את הפאי ל3 כנוסחא מקורבת, ואין צריך לדקדק יותר. כך ניסוחו של ספר מלכים קובע הלכה שאין צורך בבדיקה וחקירה אחר שיעור פאי האמיתי (ראה תשב"ץ ח"א קסה', משנה ברורה שעה"צ שעב' סקי"ח).
- גם בעלי התוספות (ערובין לב.) דנו האם השור קרוי "אהל" לענין טומאת אהל, ומסקנתם היא ש"רחמנא קרייה אהל, דכתיב באיוב עצמות וגידים תסוככני" (איוב י). הרי שאין כאן אפילו ניסיון לנתח מהי ההגדרה של "אהל", אלא מתוך כך שגוף האדם מכונה "מסוכך" עולה המסקנה כי הוא נכלל בהגדרה ההלכתית של "אהל".
- כך הרמב"ן (שמות ל לד) עומד על השאלה מדוע בחרו חכמים להוסיף לקטורת כבשמים דוקא את הנרד, הכרכום, והאהלות. ומשיב: "ונראה לי שבחרו חכמים באלו השלושה מפני שהזכרו בשיר השירים (ד יד) נרד וכרכום ואהלות"⁷².

⁷²דוגמאות נוספות:

את שיעור ראשית הגז קובעים בית שמאי (חולין קלה.) לפי הפסוק "שני רחלות" (ישעיה ז), ובית הלל לפי הכתוב "חמש צאן" (ש"א כח). איזה דם מכשיר לטומאה, לומדים התוספות מן הפסוק "ודם חללים ישתה" שכל הדם מכשיר.

כאשר נקבע כלל הלכתי, לא תמיד מתאימים אותו לכל נושא ונושא לפי צורתו, כך לפי השיטה הקובעת "מקצת היום ככולו", הכלל הזה נוהג בשיעור שמונה ימים המוציאים ילוד מכלל נפל, כמו גם בימי אבילות, או בשנה של טריפות. ואפילו לענין השרשת צמח (המשוערת בשלשה ימים) אומרים מקצת היום ככולו (פסחים נה. תוספתא כלאים א' טז'), קל היה לחכמים ולפוסקים לחלק ביניהם, אך רצוי יותר היה להשוותם, כשאין סבה מכריעה לחלק.

- התלמוד עצמו מקשר בין מקרים שכל אחד יכול להיראות כמקרה אינדבידואלי: "שלוש פגימות הן פגימת עצם בפסח פגימת אוזן בבכור.. אף פגימת סכין.. כולן כדי פגימת המזבח", (חולין יז:). פגימת המזבח ענינה כבוד המזבח, שיעור פגימת אוזן בכור תלוי בשאלה מה נקרא מום, ופגימת הסכין היא שאלה מציאותית מה יגרם לעיקור הסימנים. ובכל אופן ישנו שיעור הלכתי מהו "פגום", ופחות ממנו אין לחוש.
- ולפעמים מופשטותם של הכללים נותנת לחלק אותם בצורה שרירותית, כך קבעו כלל מוחלט (נזיר יד:): "יום עולה לכאן ולכאן בדרבנן ולא בדאורייתא", ולא ניסו לחלק בכל הלכה הדורשת יום שלם, האם מסתבר ומתאים לאפייה לומר בה "יום עולה לכאן ולכאן" או לאו. וכן ראה בביאור הגר"א (או"ח קנט"ו) שנחלקו התנאים האם מים שאובים שהמשיכים כשרים, ולהלכה בדאורייתא פסול ובדרבנן כשר, וכך לענין ברירה, שליח עושה שליחותו, ועוד.
- ולכן לפעמים דין אחד קובע תפיסת מציאות לגבי דין אחר, כך לולב השייך לעיר הנידחת, שדינו שריפה, נידון לגבי הלכות לולב כשרוף ו"כתותיה מיכתת שיעוריה", מכיון שהדין מחייב לשרפו, נחשב הוא כבר כשרוף וחסר שיעור.
- כתבו התוספות במסכת פסחים (לו:): שאע"פ שאסור לאכול "דמאי" (ספק מעושר), מצה של חג הפסח מותר לאכול גם מן הדמאי, מדוע? משום שבמצה כתוב "לחם עוני", ולפי ההלכה מותר להאכיל את העניים דמאי. כך ההגדרה של המצה הופכת כאן להיתר ופטור ממעשרות, אף שאין מדובר כאן בעניים ממש, אלא בהגדרה הלכתית של "לחם עוני".
- גם הפוסקים האחרונים כאשר הוצרכו להכריע מקרים גבוליים, נטלו כללים מתוך מצוות אחרות. בעל חי ששהה עם טורף במקום קטן נחשב כ"דרוס", מה שאין כן במקום רחב, וכמה הוא מקום רחב? ראה "דמשק אליעזר" (על יורה דעה נז') כי מקום רחב הוא כפי מקום המשכן (המוזכר בתורה חמשים אמה על מאה אמה). וכמה הוא "שבר הסמוך לעצם" הנזכר בהלכות טריפות? ראה ב"ח (יורה דעה נג') הלומד מדף "סמוך" לחברו שבחומש.
- הנודר "עד הגשם", נדרו מסתיים בזמן שמתחילין לומר ותן טל ומטר, יש בזה הבדל בין בני א"י לגולה, כי בא"י מחכים עד שיערו עולי רגלים, לכן נדרו מסתיים בז' חשוון, שאינו תאריך גשם טבעי, אלא הלכתי (יו"ד רכ:).

אפשר לראות במקומות שונים, כי כאשר עולה ספק לפני האמוראים, מציעים הם כל אחד בדרכו לפשוט את הספק על ידי מציאת מקרה דומה במצוה אחרת או בתחום הלכתי אחר:

"סוכה על גבי סוכה, כמה יהא בין סוכה לסוכה ותהא תחתונה פסולה? א"ר הונא טפח, **שכן מצינו** באהלי טומאה טפח.. ר' חסדא אמר ארבעה **שלא מצינו מקום חשוב** פחות מארבעה, ושמואל אמר עשרה, **כהכשרה כך פסולה**", (סוכה י.).

הרי לפנינו שלשה דרכים: רב הונא בחר ללמוד מהלכה פסוקה במצוה אחרת לגמרי שחלל טפח נחשב מקום לעצמו, רב חסדא הכריע על פי ההלכה המופשטת של "מקום חשוב", ואילו שמואל מתוך דיני סוכה עצמה. ולפעמים הגמרא מפרשת את ההבדל בין הקדמונים, כתוצאת של דימויים שונים: "מאן דלא חתים (בברכת חתנים) מידי דהוה אברכת פרות ואברכת מצוות, ומאן דחתים מידי דהוה אקדושא", (כתובות ז:). וכן בכתובות יא: "מחלוקת כשהכיר בה, מר מדמי לבעולה דבוגרת ל"ב מעשה, ומר מדמי לבוגרת, דבעולה בידי אדם".

לפעמים דרך ההוכחה היא שלילית: נמנעים מלקבוע דין השונה בצורתו מדינים אחרים שאנו מכירים בתורה:

כך הסתפקו (ב"ק יט.) "צרורות מגופו משלם או מעליה, דלא אשכחן כאורחי דמשלם מגופיה, או מגופו דלא אשכחן ח"י דמשלם מעליה". "צרורות" הוא סוג נזק נדיר עליו קבלו חכמים שאין צורך לשלם אלא חצי נזק, אך הסתפקו אם התשלום נגבה מגופה של הבהמה המזיקה כמו דין חצי נזק הקלאסי (שור תם), שהרי לא מצאנו

בתורה או בהלכה חצי נזק שאינו משלם מגופו. או "מן העליה" - בקרקעות או מטלטלין, כמו כל דיני הנזקים הנעשים על ידי בהמה ללא כוונה להזיק, כי לא מצאנו תשלום כזה אלא רק במקרה של נזק שלם. את לבטיו של פוסק הלכה כאשר הוא צריך להכריע מקרה גבולי מעצמו, מתאר הרשב"ד בהלכות לולב כאשר הוא מנסה למצוא שיעור ל"לולב היבש" שהוא פסול:

"ואחר כל אלה הסימנים אם היינו מוצאים זמן קצוב ליבשות ותכלית הליחה כמה היה טוב שלא נצטרך לשקול הדעת וראית העין והכרעת האומד, כי אין כל הדעות וההכרעות שוות, וכמה מחלוקות יוצאות על ראיית העין ועל שקול הדעת, זה ישקול במאזני שכלו וזה ישקול במאזני שכלו, ופעמים שלא יגמר להם הדעת כי אם במחלוקות ולא תשוה להם ההכרעה. ועל כן אם נמצא זמן שנתנו חכמים ליבשות וכליון הלחות כמה היה הדבר נכון ללמוד וללמד ממנו לכולם בדרך אחד וזמן אחד, ואני רואה כי הדבר הזה נכון ללמוד אותו ממה שאמרו רבותינו ז"ל (ע"ז ל"ד א') בחרצנין וזגין של גוים שנאמר בהם לחין אסורין יבשים מותרין, ופירשו בהן עד כמה הן לחין עד שנים עשר חדש".

הצורך בהכרעת ספקות על פי דימויים מתעצם כאשר הנדון הופך להיות יותר ויותר מופשט, כך דנו חכמים (כתובות לח:) האם יש "בגר בקבר", כלומר, כאשר אדם אונס נערה צעירה, ומובא לדין רק לאחר מותה של הנערה, יכולה להתעורר בעיה, -אם בינתיים חלפה תקופה, בה לו היתה נשאת נערה זו בחיים היתה הופכת לבוגרת. שכן מיהותו של מקבל הפיצויים המגיעים על מעשה האונס תלוי בגילה של הנערה בשעת המשפט, נערה קנסה לאביה, ובוגרת לעצמה. כיצד ננהג במקרה זה: האם ניתן את הקנס לאביה מכיון שהיא מתה בעודה נערה, או לבנה היורש אותה, מכיון שלו היתה חיה היתה בוגרת? ספק זה נקרא "האם יש בגר בקבר". בהלכה עולות לעתים מזומנות שאלות מופשטות שכאלו, ובכדי למצוא להם פיתרון עלינו לנסח כללים להגדרות ההלכה.

לעתים עלינו להתגמש בכללים אלו, כאן למשל, כמובן אין המדובר בהתבגרות אמתית בקבר, אלא בהתייחסות כזו, הנוגעת אך ורק לענין שלפנינו. לעתים יש צורך לסייג את ההגדרה, ולפעמים אפשר לקבלה בצורה גמורה. מקבץ ציטוטים מדבריו של רבי שמעון בר יוחאי בנושא, ידגיש את הבעייתיות שבנושא:

"אמר ר' שמעון אם מאמרו של ראשון מאמר אשת שני הוא בועל ואם אין מאמרו מאמר אשת ראשון הוא בועל", (יבמות פ"ג מ"ט).

"ארשב"י בן ט' ויום א' שבא עליה ואח"כ בא עליה אחיו בן וט' ויום א' אם ביאת ראשון ביאה אין ביאת שני ביאה ואם אין ביאת ראשון ביאה ביאת שני נמי אינה ביאה", (שם פ"י מ"ו).

"מסוכן ברה"י והוציאווהו לרה"ר והחזירוהו לרה"י כשהוא ברה"י ספקו טמא כשהוא ברה"ר ספקו טהור ר"ש אומר רה"ר מפסקת", (טהרות ו א) "רה"ר מפסקת.. שאיני יכול לומר מת היה ברה"י וחי ברה"ר", (תוספתא שם ריש פ"ז).

במקרים האלו חכמים לא חשו לסתירה הפנימית כביכול שנוצרת מהגדרות הלכתיות מופשטות. שכן ניתן בהחלט לקבל הגדרה חלקית, ובדבר זה נחלק עליהם רבי שמעון.

- לפי ההלכה "טומאה בלועה" אינה מטמאת, הלכה זו עוסקת בבעל חי שבלע פרי טמא, וכל זמן שהטומאה בלועה בגופו הרי היא כלא קיימת. אמנם כאשר בעל החיים מת, הרי הטומאה כנתונה בתוך שק, ויש אפנים שהיא יכולה לטמא כך. מה הדין כאשר הבהמה נשחטה שחיטה המתירה אותה לאכילה (חיתוך רוב קנה וושט), אך היא עדיין מפרקסת? הלכה זו תלויה בדין "טומאת אוכלין", כאשר הבהמה הופכת מבעל חי, לבשר המיועד לאכילה היא יכולה לקבל "טומאת אוכלין". וכאן משתנה הדבר בכל בהמה לפי מטרותיה והשתייכותה. בהמה טהורה מקבלת טומאת אוכלין מיד עם שחיטתה, שכן היא מוכנה לאכילת ישראל, אפילו אם היא נשחטת לצורך גוי. בהמה טמאה אינה מקבלת טומאת אוכלין עד שהיא מיועדת לאכילת הגוי וכבר הושלמה מיתתה, לעומת זאת אם ישראל שוחט בהמה טמאה, מכיון שישנה משמעות לשחיטתו (לענין טומאת נבלה) מקבלת גם היא טומאת אוכלין מיד בשחיטה. כך תלוי דין "טומאה בלועה", ביעודה של הבהמה הנוכחית, (חולין קכא:).

בכמה מקומות אנו מוצאים את חכמינו מכריעים בשאלות מציאותיות על פי מושגים הלכתיים, האם דרך בני אדם להצניע חגב? הגמרא בשבת צ: תולה את התשובה בשאלה ההלכתית האם מותר לתת לקטן לשחק בחגב או שמא יש לחוש שהילד יאכלנו. האם אדם המאבד לחם מתייבש ממנו? תלוי בשאלה ההלכתית האם מותר להעביר על האוכלין או שיש צורך להרימם ולהסיטם ממקום ההילוך. כך קבעו על פי מושגים הלכתיים האם מוכר בעין יפה הוא מוכר, ומתוך הפסוקים והמשניות כיצד לפרש את לשון האדם הנודר נדר. ההנחה

היא שהנודר נדר מתכוין שדבריו יתפרשו על פי מושגי ההלכה, וזה קובע יותר מאשר הבנתו האישית (נדרים נה. נודר מן הדגן נו. היציע נו. עבדא דמתא). כך בדיוק בהלכות מכירה כאשר יש צורך לפרש מלים עמומות (בבא בתרא סו. וסח.). וכן בפסחים נג: תולה הגמרא היתר אכילת גדי בליל פסח, בדין "בגמר דבריו אדם נתפס", והמשותף הוא אם יש להחמיר בדבר שנראה קצת בדרך הדיבור.

על המדוכה הזו, מהם השיטות והכללים לפיהם הכריעו חכמינו את הגבולות והשיעורים של ההלכה והמצוות, עמד בדור הקודם הרב משה אביגדור עמיאל. בספרו "המדות לחקר ההלכה" (י-ם תרצ"ט). לאחר שהוא מציין בהקדמתו כי כל החכמות כבר נחקרות בזמננו במאזני המדע והמחקר מלבד התלמוד, מייסד עמיאל שיטה לחקר ההלכה, הוא מחלק את המדות של חקר ההלכה לשבע, כגון "פועל ונפעל", "סבה ומסובב", ועוד מושגים כאלו מן הפילוסופיה הביניימית. במשך חיבורו העצום בארכו וברחבו (שלשה כרכים עבי כרס) הוא מפרט עשרות סוגיות הלכתיות הקשורות במדות ההגיוניות האלו, ומפלפל בהן על פי הכללים האלו כפי שהוא מסיק אותם מתוך סוגיות התלמוד.

אך דא עקא, כמדומה שצדקו כל חכמי הדורות שנמנעו מלחקור את התלמוד במאזני המדע והמחקר, מכיון שחכמי התלמוד כלל לא חשבו בשיטות כאלו, ואף לא ראו את עצמם מקשרים נושאים זה לזה על פי דימויים מן הפילוסופיה האריסטוטלית או הביניימית⁷³.

התובנה הזו, - כי לא כל גשר או קשר מופשט מחייב שימוש בו בהלכה, כשם שלא כל חילוק מופשט או פילוסופי שולל דימוי ולימוד הלכתי- חשובה ביותר, ולא רק כלפי תורתו של עמיאל. כפי שהראינו לעיל מגמתה של התורה שבעל פה היא ליצור דרכים ללמוד ממקום אחד לחברו.

ניתן כאן דוגמא לשאלה מופשטת: האם על שניים יכול לחול שם "קבוצה"? יכלנו להאריך בפלפול, ולהביא ראיות ממקורות שונים. אבל התשובה האמיתית היא כנראה, שעל צירוף של שניים יש מבחינה מסויימת שם קבוצה, חיבור, ואיגוד. אך מבחינה אחרת, אין כאן קבוצה. והשיקול הזה אינו מספיק בכדי להכריע. כך אנו מוצאים מחלוקת החכמים האם שתי מינים מתוך ארבעת המינים, הקשורים ואגודים, נקראים "אגד" או לאו (סוכה ג.). ומן הצד השני קבעו כי התקיימות הפסוק "ידבק ה' בך את הדבר" היא רק בשלשה מקרי דבר (ירושלמי תענית ג ה.). לגבי מעשרות, אכילה של שתיים נקראת אכילת קבע (מעשרות ב ה.), ונלמד הדבר מן הכתוב "כי קבצם כעמיר גורנה" (ב"מ פט:). במקום אחר אמרו ש"מצא אגודה של שטרות" הכוונה דוקא לשלשה שטרות (ב"מ כ.), ולגבי השאלה מאימתי שורה השכינה על הלומדים, אמרו: "חמשה שעוסקים בתורה שכינה ביניהם שנאמר ואגודתו על ארץ יסדה" (משנה אבות ג ו), כאן אגודה הם דווקא חמשה. כמובן שאין כאן מקום לדיון מקשר בין כל המקרים האלו, שכן אין עלינו חובה לקבוע תשובה והגדרה ברורה לכל הגדרה עמומה מבחינה פילוסופית.

- האם מת נקרא אדם? בתורה נאמר "על בשר אדם לא יסך", ואמרו חכמים שעל מת מותר לסוך, אבל בתוספות מנחות צה: מוזכר כי אדם מת נקרא "מין הנטהר במקוה", ז"א שהוא נקרא ממין האדם. מובן שיש כאן שתי בחינות, ובכל נושא יש להכריע כפי ענינו.
- לעתים נתון הדבר לשיקול הדעת, כך רגילים חכמי הדורות האחרונים לדון בכללי ההלכה, כגון האם "חצי גורם" מתיר, ז"א, ישנם מצוות, שקיומם תלוי בתנאים, המכונים "גורמים". היעדרותו של "גורם" פוסלת את המעשה, אך מה דינו של חצי גורם? אין חובה לחשוב כי דינו של ה"חצי גורם" יהיה שווה בכל מצוה ומצוה.
- חז"ל דברו בהרבה מקומות על אדם שהוא חצי עבד וחצי בן חורין, כיצד מגיעים למצב מוזר כזה? עבד שהיה שייך לשני אדונים, אך רק אחד מהם שיחררו, הרי העבד חייב להמשיך ולעבוד את אדונו הראשון, כפי החלוקה שהיתה נהוגה או היתה צריכה להיות נהוגה ביניהם. יש שהוציאו מכאן כי לפי זה ייתכן גם אדם שחציו יהודי וחציו גוי, שכן מכיון שעבד אינו יהודי גמור, לפעמים יכול להיות בנו גוי גמור, ולכן יוכל להיווצר אדם שחציו יהודי וחציו גוי. מצד שני אפשר לומר שאין אפשרות לקחת כל הגדרה עד הסוף, ונושא יהדותו של האדם אינו בר חלוקה כשם שהעבדות היא ברת חלוקה, לפיכך יש לקבוע חד משמעי לכאן או לכאן.
- כך אנו מוצאים את חכמים אומרים: "מהו דתימא אתי צד חמור משתמש בצד סוס וצד סוס משתמש בצד חמור קמ"ל" (חולין עט. בהקשר לולד שנוצר מהרבעת סוס בחמור, כשהוא פטר חמור), אמנם בחגיגה ג:

⁷³ה"חזון איש" הסתייג נחרצות מן הספר "המדות לחקר ההלכה", ראה: "ארחות רבינו" חלק א', וכנראה חשש לפסיקת הלכה שתיווצר כתוצאה משימוש במושגים פילוסופיים לא רלבנטיים, שימוש שיהיה מגובה בהיסקים מדומים מתוך דברי חז"ל.

אמרו שיש לחוש ל"אתי צד עבדות ומשתמש בצד חרות". ואין להקיש בין כל המושגים החצויים, וללמוד מזה לזה⁷⁴. לפעמים חכמים עצמם חלקו ואמרו: מחצה על מחצה נידון כרוב, בשחיטה אבל לא בטרפות (חולין כח: ראה בספר האגודה שגם בערובין אינו כרוב). ולפעמים ציינו כדבר מיוחד: אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים ולירק בדרך אחד, ולא הוטרדו מכך שאין לו דין ברור של אילן או ירק, עקב צורת גידולו השונה⁷⁵.

עוד בנושא, ראה להלן: הגדרות הלכתיות ותפיסה אנושית, הגדרות ולוגיקה.

כאמור, לימוד ההלכות מזו לא נעשה דוקא בדרך של הכרח לוגי, כך אנו מוצאים את חכמינו לומדים נושא מנושא, למרות שבדאי ידעו שניתן לחלק ולהתאים את הדין דוקא להקשר בו נאמר מבלי ללמוד ממנו.

- מן המשנה "מטה (טמאה) שנחלקה טהורה" - החלוקה גורמת לטומאה שתפרח ותיעלם, למדו חכמים (ברכות נ: כ) כי אדם שקבוצת הסועדים עמו נחלקה ממנו וזימנה לבד, פרח הזימון ממנו. (על הלשון "מנא אמינא לה" המוזכר שם, ראה גם רשב"ם ע"ז נט: כי מה שנאמר שם "מנא אמינא לה" אינו מקור הדין אלא אסמכתא לו).
- את ההלכה "שחטה לשם חולין כשרה, לשם עולה פסולה", פירשו חכמים "דלאו מינה לא מחריב", (זבחים ג: - חולין אינו מינו של הקרבן ולכן מחשבה עליו אינה פוסלת), והקשו: והרי כלי שטף מציל בכלי חרס (מבטל שם תוכו) אע"ג דלאו מיני.
- נחלקו התנאים (שבת ד') האם חפץ הקלוט באויר רשות הרבים דינו כמונח בה לענין איסור הוצאה מרשות לרשות, ובמסכת ערובין (לג: תלו בזה את דין המניח ערוב תחומין באויר, ואילו במסכת פרה (י ו ורמב"ם) תלו בזה את דין טומאת מי חטאת כשיש דבר טמא באויר שמעליהם.
- במסכת נדרים (כט.) נאמר: "נטיעות שהקדיש.. נקצצו, שוב אינו פודין", ומעירה הגמרא: "קדושה שבהם להיכן הלכה? ומה אלו אמר לאשה: היום את אשתי, ולמחר אי את אשתי, מי נפקא בלא גט? ואין הכוונה ששני הנושאים חייבים להיות שוים אלא שבכל אופן לומדים מזה לזה.
- רבי שמעון סובר כי "שחיטה שאינה ראויה" אינה גורמת לשוחט לעבור על איסור "אות ואת בנו" (חולין עט:), ולמדו מזה גם לענין דין טביחה ומכירה (כתובות לד.) ולענין פרה אדומה (קדושין נז:). אבל בחולין (פה:) אמרו: לא לכל אמר רבי שמעון שחיטה שאינה ראויה לא הויה שחיטה, ולענין נבלה מטהרתה שחיטה זו. וכבר כתבו התוספות (כתובות שם) שבאמת אין הכרח לקשר בין כל המקרים האלו.
- בב"מ (צו.) אמרו שבמקרה של שותפות מסוג מסויים, הרי דין "בעליו עמו" תלוי בדין הכללי של "קנין פירות קנין הגוף", מבלי להיכנס לטעמים של דין "בעליו עמו".
- בע"ז יב. לומדים מכך שאין חוששים שמא גוי החליף והעביר אוכל מקדשה לקדשה המונחות על גבי האור, כך אין חוששין שהסוף המגיע מן הרוכלים הסמוכים לעיר הוא דמי עבודה זרה. ושם עוד לימודים כאלו.
- בערובין לד: דנו האם יש לאסור להשתמש בשבת בקנה, או שיש לגזור שמא יתלוש, כמו כל שימוש באילן. וחילקו בין רק לקשה, זאת למדו מכך שקנה רך דינו כירק לענין כלאיים, ואילו קשה דינו כאילן.
- בשבת (צג.) נאמר שאם מונחים ארבעה בגדים תחת רגלי מטת הזב, תלוי הדבר בדין "שניים שעשאוה" במלאכת שבת (שם ורש"י).

⁷⁴ כך אנו מוצאים "ידיעה במקצת" (נדרים פז:), "ביאה במקצת" (יומא לא.), "מעילה במקצת חפץ" (תו' קדושין נה.), "קנין שבטל מקצתו" (גטין ח:), "עדות שבטלה מקצתה" (גטין לג.), "שליחות יד במקצת" (ב"מ מא.), "הפרה במקצת" (נדרים פז:), "וויתור במקצת" (ב"ב קכו.), "יוצא במקצת בהמה" (זבחים כו.), "טומאה במקצת" (מנחות יג:), "מקצת סימנים" (בכורות ה:).

⁷⁵ עוד הלכות היוצרות מצב ביניים:

- יש דבר שהוא פרי לענין ברכה ולא לענין טומאת אוכלין (תוס' ערובין כח: ד"ה אכא). האטד אילן לכלאים אבל לא לברכה (תוס' ברכות מ. ומרדכי רמז קלא', לפי הבנתם בירושלמי).
- בן פקועה הרובעו וחורש בו חייב, ואם מוכשר לטומאה נחלקו התנאים, (חולין עד:).
- העומד ליקצר קצור דמי נחלקו בו התנאים לענין מעילה בשערות העומדות ליגזז אבל לא בגפנים עומדות ליבצר (סנהדרין טו.).
- עובר ירך אמו דוקא בנגיחה ורביעה ועושה עברה אבל לא בטרפות (רמב"ן חולין נה. ראה חי' רעק"א עוד חילוקים).
- "ביאה במקצת" נקראת ביאה במקדש אבל לא בבית המנוגע, (תוספות חולין לג:).
- בכל התורה לא אומרים "חוקקים להשלים" אבל בעירובין אומרים, (משנה ברורה אורח חיים תה' בשער הציון).

- נחלקו רבי שמעון וחכמים אם שמן ויין נקראים "דרכו לערב", וקבע רב יוסף כי תלוי הדבר במחלוקת במסכת טהרות אם שמן על גבי יין נקראים אחד לגבי מגע טומאה, (ערובין עא:).
- את פסול האתרוג משום חכמים בכמה מקומות לדין טריפה בבהמה, ראה סוכה לו. לענין נקבו סמפונותיו. והתוספות שם כתבו: "בכולה פסול, דלטירות מדמי לה בשמעתין, וגבי טרפות אשכחן גלודה טריפה כו' משמע בהדיא דכעין טריפה מפסיל".
- בערובין יא' מוזכר ש'חוקקין להשלים', לענין שיעור פתח ומחיצה, רואים מקום ממולא בעפר כאלו הוא מצטרף לשיעור. דין מזוזה גם הוא תלוי בזה, ובמסכת אהלות (יא ז) תלוי בזה גם דין אבר של נבלה שרואים אותו כאילו יש בו פותח טפח, גם זה מדין 'חוקקין להשלים'.
- התלבטות בנושא השוואות אנו מוצאים במסכת סוכה (יח). ר"י אמר לא אמרין לבד באמצע, כדמצינו בטומאה, ואידך שאני הלכות טומאה.

ובתלמוד ירושלמי מצינו שמדגישים במפורש את הדרך הזו: במשנה בברכות ראש פרק שביעי מובא דין שלשה אנשים שבאו משלשה חברות סועדים, יכולים לזמן יחדיו. מכאן למדו בירושלמי כי כך יהיה גם לגבי אגודת אזור הנצרכת לטהרת מצורע: אפשר לצרף שלשה קלחי איזוב משלשה אגודות שונות שהוטבלו בפני עצמם. וכאן מסביר הירושלמי את עצמו: "אין תימר אין למידין איזוב מברכה ואנן חזינן רבנן קיימין בסוכה וילפינן מטיט הנרוק כי הא דתנינן תמן...". - האם תאמר שאין ללמוד איזוב מברכה, אנו ראינו חכמים נמצאים בסוכה ולמדים מטיט הנירוק (הכוונה ללימוד הנמצא גם בתלמוד בבלי סוכה יט). שאפשר לקבוע דין של סכך המצטרף לשיעור אבל אסור לישון תחתיו, כמו שמצינו טיט הנירוק - שאפשר להוריקו מכלי לכלי, שמצטרף לשיעור מקוה אבל אין טובלים בו). כך מצדיק הירושלמי שיטת לימוד כזו, שאינה נכנסת לחלק בפרטים ובטעמים בכל דין ודין.

כך מצינו עוד בירושלמי (ברכות ח ב) שנסתפקו אם שומרי גינות חייבים לטרוח בכדי למצוא מים לנטילת ידיים, ופשטו את ההלכה מכך שהאשה יכולה להפריש חלה ערומה ולא הטריחוה להתלבש⁷⁶.

לא זו בלבד שהרחיבו את כללי ההלכה בדרך זו וקבעו אותם כמסגרת כללית בכל התורה, אלא שגם התבטאו כך בצורה פשוטה כאשר סידרו וסיכמו את שיטות התנאים השונות: אחד הביטויים הרווחים בתלמוד הוא "רבי פלוני סבר לה כרבי פלוני", או: "רבי פלוני ורבי פלוני אמרו דבר אחד", אך בעלי התוספות מתוך הוכחות שונות קובעים כי: "דרך הש"ס לומר 'אמרו דבר אחד' אע"פ שאינם שוים", (תוספות גיטין פא.). וכך מסקנות הלכתיות רבות כדוגמת "כולהו סבירא להו", "מני רבי פלוני היא", "מדבריו למדנו", מתפרשות לפעמים בדרך זו - של הרחבת כלל הלכתי אותו למדנו מדברי חכמים, בדרך של בנין אב, ולא בדרך של היסק לוגי⁷⁷.

אנו מוצאים את חכמים גם סומכים על השוואות כלליות עד כדי להקשות מכחם קושיא: האמוראים דנים האם יאוש שלא מדעת (- שאם היה יודע היה מחליט להתיימש) נקרא יאוש, ומקשים מתרומה או הכשר פרות "שלא מדעת" (ב"מ כד.). אך אין זה משום שלא ידעו לחלק, שהרי באותו נושא עצמו פשוט היה לחכמים שבתול רשות "שלא מדעת" נקרא בטול (ערובין עא.), בהסתמכות על דין תרומה שלא מדעת⁷⁸. ממקרים אלו וכאלו עולה ברור כי כל ההבנות וההנחות המוקדמות של חכמים הם פרי שימור המסורת ורוח הדברים שקבלו מרביתיהם.

על השיטה הכללית יש ללמוד מתוך יוצאי הדופן שצינו חכמים:

⁷⁶ ראה לחם משנה (פ"ד ממעשה הקרבנות ה"א) שהספק בענין אויר שאין סופו לנוח לענין קנינים, קשור גם לדין דם קדשים. ועי' במהרי"ט אלגאזי בכורות פ"ג שדין אויר רחם מקדש לענין פטר רחם גם תלוי בזה.

⁷⁷ מספר דוגמאות:

- התוספות סוכה ז: "כולהו סבירא להו כו' ע"כ אין שוין, ודכוותי' ביבמות נא: כוליהו סבירא להו כו'".
- בערובין יד. "סבר לה כאבוה", וכתב הרשב"א דלאו דוקא כאבוה וכו' עמודו בהא.
- בערובין טז: ברשב"א בשם הראב"ד מני רשב"ג היא כו' היינו כעין דברי רשב"ג.
- בערובין צא: ר"ש לטעמי, לאו דוקא לטעמי, (רשב"א).
- תוספות ב"ב סח: "אמרו דבר אחד לאו דוקא דבר אחד אלא כעין...".
- ראה כס"מ פ"א מהלכות ת"ת ה"ה דאע"פ שאמרו בגמ' מדבריו של ר' יוסי למדנו, אין זה תלוי דוקא בר' יוסי.
- כדברים האלו מוכח גם מדברי הראב"ד ערובין לד:

⁷⁸ כך ראה בתוס' ערובין לא: כי יש ענין שתלוש ולבסוף חברו בודאי נחשב תלוש, ויש שלחפך. ובפסחים לד: למדים האמוראים מן ההלכה ש"אין זריעה להקדש" (כשמשק מים טמאים במקוה), שגם "אין זריעה לתרומה" (כששותלה באדמה אינה יוצאה מדין תרומה, אבל נטהרת).

"הלכות מועד והלכות כותים הן עקורות ואין למדין זו מזו", (מועד קטן יב.).

"אין למדין דברי סופרים זו מזו", (משנה פ"ג ממסכת ידיוס).

ברור שהכללים האלו אינם עוסקים בהיקשים לוגיים, אותם ניתן ללמוד בכל מקום. אלא הם באים להגביל את הלימוד בשיטת בנין אב, בתחומים אלו בהם ישנו מצב יוצא דופן שאין אחידות בכלליהם. אין הכוונה שבהלכות אלו אין דימויים בכלל, ולדוגמא נביא בנין אב מעניין העוסק ב"דברי סופרים":

האומר לחברו צא וקדש לי אשה סתם - אסור בכל הנשים שבעולם, הקשה רבי שמעון בן לקיש: הרי צפור של קרבן שפרחה אינה אוסרת את כל הצפורים שבאיזור, "נזיר יב.). כל הדין עצמו אינו לא קנס מדברי סופרים (תוספות), והקושיא היא מדוע אין קונסים גם במקרה השני. כך גם בסוגיית "קנסו גופו אגב שבחו" (ב"ק ל.) מדמים חכמים את סוגי הקנסות שבכל מקום ומקום.

הכוונה היא שאין לתמוה אם ישנם מקומות בהם לא דקדקו על השוואות בדברי סופרים, כדברי הרשב"א: "שבות דרבנן פעמים התירו במקום מצוה מועטת כגון לקנות קרקע בארץ ישראל, וכן במקום חולה שאין בו סכנה התירו שבות, ופעמים החמירו והעמידוהו במקום כרת... והתירו קצת השבותין במקדש", (תשובות הרשב"א, חלק ראשון סימן רמח', ראה גם בערובין נב יש שהתירו ויש שלא התירו).

"אין לתמוה ממקום למקום בגדר תלוש ולבסוף חברו אי הוי כמחבר כיון דאין לדמות דרבנן זה לזה", (ב"ח י"ד

ו')

לפעמים הכללים וההנחות המשוות את מצוות התורה, הן חלק בלתי נפרד מקו המחשבה, עד שבעלי התלמוד לא טרחו כלל לפרש כי הסוגיא נשענת על הנחה שכזו, ורק בעלי התוספות הם שפירשו:

- זבחים ה. "שכן מצינו בבאים לאחר מיתה", שאלו התוספות: וא"ת מי דמי (האם דומה).. ותימצו: יש לומר דמ"מ דמיא קצת להדדי...".
- ב"ק נה. כאן שנה רבי... כתבו התוספות: אע"ג דממשנתנו אין הוכחה, מסברא דנפשין יש לנו לדמות, וכיוצא בו יש ביבמות (קיג:).
- גטין נה: "אמר רבא מעדותו נלמד...", כתבו התוספות: "אע"ג דאין הכרח אלא מסברא דנפשי' מדמה, אפ"ה קאמר מעדותו נשמע וכיו"ב יש הרבה בגמרא".
- ערובין עא: כתבו התוספות כי המקשן מדמה מעצמו את דין זוכה מנכסי הגר לדין יורש כרעא דאבוה. כעין זה בתוספות נדה ב:

גם הפוסקים הראשונים מדגישים את השיטות בהן לפעמים מדמים נושא לנושא:

"אין לתפוש עלינו שאנו מביאים ראיה מטהרות על המאכלות, שהרי רבותינו ע"ה דנין ומדמין דבר לדבר כמו ששינו גטין לא. וכו' הרי נתברר שדנים ומדמים מענין לענין, ומצינו דברים רבים הולכים אחר המחשבה והכוונה בהרבה מקומות בתלמוד", (שו"ת הר"ן סי' ה'). "יש להשיב ולומר... הלכך.. ולא שאני אומר שראוי לעשות מעשה בזה, שמפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה, ועוד שעדיין אפשר לחלק ביניהם אלא שכתבתי זה להראות שהדבר ברור", (שם סי' לב').

הרא"ש בהלכות טריפות (חולין פ"ג סי' כה) פוסק שאם יש מכה - הולכים אחר הרוב כמו בכל התורה, ומוסיף הרא"ש: אע"פ שלא דמי כ"כ מ"מ עשיתי מעשה והכשרתי. (וראה "יד יהודה" על יו"ד מא' יג': הרא"ש ז"ל הביא קצת דמיון מכאן ג"כ דמצינו כו' אבל אינו דומה ממש).

וכך לומדים הפוסקים ממקום למקום:

- ה"מרדכי" (חולין רמז תשטו) פוסק שאסור לערות מתוך שומן של היתר לכלי שבו דבר איסור חס, על פי המשנה בפ"ה ממסכת מכשירין שהמעה מצונן לחם טמא. אמנם בטומאה הוא ודאי טמא משום שנגע ההבל, אבל באיסור לא שייך ענין זה, לכן באיסור אינו אלא לכתחלה משום דדמיא קצת (אסור והיתר סוף כלל כט', ודרכ"מ יו"ד קו' סק"ו).
- ר"י בעל התוספות קבע את שיעור 'המשכה' (של מים שאובים) לשלשה טפחים, מכיון ששיעור לבד שאינו פירצה הוא שלשה טפחים, וכתב הרשב"ץ "אע"ג דלא שייך לבד אלא אצל מחיצה, כבר הורה זקן", (תשובות הרשב"ץ ח"א מט').
- הראב"ן פוסק (מובא בשערי דורא נו') "כי היכי דטומאה בלועה לא מטמאה טהרה בלועה ה"י לא אסר אסור בלועה היתר בלועה". (בטומאה "בלועה" הוא תוך גוף אדם או בהמה, ובאיסור "בלועה" הוא בליעת טעם).

- במרדכי פרק כל שעה (והג"א פ"ז דחולין סי' ל') פוסק שחיטה הנמצא בזפק בפסח, מדהוי עיכול לטומאה. הוא נמי עכול לפסח, ואינו מחמיץ, והיינו אי סבירא לן ילפי' אסור מטומאה. הרי נקבעת כאן המציאות של עיכול על פי דין טומאה, ועל פי הכלל ש"לפיין אסור מטומאה"⁷⁹.
 - בתשובת הרא"ש כלל כ' דן בשאלה אם נפלה טפה על כסוי הכלי, אי נתפשטה בכל הכלי. ותשובתו: מצינו בפ"ב דמכשירין דזיעת הגג שמעל המרחץ היא מחמת המרחץ וה"נ נתפשט טעם הטפה בכל ע"י הזיעה.
 - בשלחן ערוך (יו"ד סי' לד') מובא דין "תרתני לריעותא" לפסול כל מקום שיש שתי ריעותות בחשש טריפה. וראה ב"ח שנלמד הדבר מנדה ב: אבל שם הוא תרתני חזקות, ואינו ראייה כלל, ואינו אלא רמז ודוגמא.
 - הרא"ש כתובות (פ"א סי' יז') פוסק שיכול לברך ברכת אירוסין עד החופה, והביא שה"ר יונה דימה אותו למי שלא בירך אחר אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כ"ז שלא נתעכל המאכל שבמיעיים.
 - ראה ברכ"י (או"ח קסח') משם כמה ספרים (וכן בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' ע"א וכן בתניא רבתי סי' פד') בדין "שבת קובעת למעשר", שכמו כן תהיה שבת קבע לפת הבאה בכיסנין פחות משעור קביעות.
 - כך לומד הרא"ש (חולין פ"ז סי' לז') שגם אסור שבטל ברוב, אומרים בו "חוזר וניעור" אם הוסיף עוד מהאסור לתערובת. מן הגמרא בזבחים לא. חצי זית חוץ לזמנו וחצי חוץ למקומו וחצי חוץ לזמנו, פ"י שכבר נהי' פסול אם חוזר להיות פגול? אמר רבא ויקץ כישן הפגול, ומזה הוכיח הרא"ש שאומרים "חוזר וניעור".
 - במרדכי פ' אין מעמידין במי שמחמיר מצד חסידות שלא לאכול פת עכו"ם אמנם היסב לאכול עם שאינו מקפיד שצריך לבצוע על היפה יותר ואפי' הוא של עכו"ם ו"כיון שהותר לבצוע הותר לכל הסעודה הזאת זכר לדבר הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו (יבמות לב.)."
 - בעל תרומת הדשן (מובא ביו"ד קצב') לומד משור מועד, שראה בהמות ולא נגח שלשה פעמים, החוזר להיות תם. שאדם שהתגבר על יצרו ולא קרב לאשתו מאיזו סבה, מותר לו להתיחד עמה כשהיא אסורה ואין חוששין שאינו יכול להתגבר על יצרו. אם היה קורה כך שלשה פעמים.
- ולפעמים אנו מוצאים את מפרשי התלמוד תמהים ומקשים עליו מכח השוואות דינים, כאשר הסתפקו חכמים בגיד הנשה, האם הולכים אחר מינו או אחר כל בהמה ובהמה. תמחו הרמב"ן והבאים אחריו, מדוע לא פשטו ספק זה מדין תפילין על יד כהן (יד חלשה - שמאלית) שנקבע בכל אדם ואדם לפי תכונתו? את אחד מגדולי הפוסקים שבכל הדורות, הרא"ש, אנו מוצאים מוכיח את בני דורו (במאה ה-13) שלא לשכוח את העובדה שפסיקת ההלכה אינה בנויה על לוגיקה של הוכחות:
- "ועל שכתבת מגזרת השכל וגזרת הדת, מה אשיב על זה? לא תהא תורה שלנו כשיחה בטלה שלכם! חכמת הגיוונכם אשר הרחיקו כל חכמי הדת, נביא ממנה אות או מופת לחייב ולזכות ולאסור ולהתיר? והלא חוצבי מקורה לא האמינו במשה ובמשפטים ובחוקים צדיקים אשר נתנו על ידו בכתב ובקבלה, ואיך שואבי מימיה יביאו ראייה מהם לחקים ומשפטים של משה רבינו עליו השלום ולפסוק דינין במשלים שהורגלו בהם בחכמת הגיונם? האף אין זאת, וכי בימי ובמקומי יפסקו הדינין על פי המשלים? ת"ל בעודי חי עוד יש תורה בישראל להביא ראייה מהמשנה וגמרא בבלי וירושלמית ולא יצטרכו להביא משלים לפסקי הדינים, כי חכמת הפילוסופיא וחכמת התורה והמשפטים אינן על דרך אחת, כי **חכמת התורה היא קבלה למשה מסיני והחכם ידרוש בה במדות שנתנה לישראל בהם ומדמה מילתא למילתא** אע"פ שאין הדברים נמשכים אחר חכמת הטבע **אנו הולכין על פי הקבלה**, אבל הפילוסופיא היא טבעית, וחכמים גדולים היו, והעמידו כל דבר על טבעו. לכן אין להביא ראייה מדבריהם לעשות אות ומופת וגזרות ומשלים על משפטי ה' הישרים, ועל זה אמר החכם 'כל באיה לא ישובון', רוצה לומר כל הבא ונכנס מתחלה בחכמה זו לא יוכל לצאת ממנה להכנס בלבו חכמת התורה, כי לא יוכל לשוב מחכמה טבעית שהורגל בה, כי לבו תמיד נמשך אחריה, ומחמת זה לא ישיג לעמוד על חכמת התורה שהיא ארחות חיים. כי יהיה לבו תמיד על חכמת הטבע, ותעלה ברוחו להשוות שתי החכמות יחד, ולהביא ראייה מזו לזו ומתוך זה יעוות המשפט", (תשובות הרא"ש סי' נה').
- הרא"ש אינו מזלזל בערכה השכלי והלוגי של הפילוסופיה, אך הוא דוחה אותה מכל וכל ככלי להכרעת הלכה. ההלכה נקבעת על ידי המדות שנתנה התורה להישר בהם ועל ידי דימוי מילתא למילתא, ולא אחר המשלים. מוזכרים כאן ארבעה מושגים: מצד אחד המשלים, וחכמת הטבע. ומן הצד השני - דימוי מילתא למילתא, והקבלה. לא ברור בדיוק מה הם ה"משלים" עליהם סמכו הכותבים, אך ככל הנראה היו אלו

⁷⁹ וכעין זה כתבו התוס' זבחים צו: ששבירת כלי חרס המטהרתם מטומאה, גם מבטלת הדין בהלכות תערוכות שאין כלי חרס יוצא מידי דפיו (הטעם הבלוע שבו לא ניתן להגעה) ואחר השבירה לא נחשב הטעם הבלוע שבהם עוד לאיסור.

היקשים שכליים, דוגמאות ראציונליות הממחישות את ההגיון של הכרעה מסויימת, המשלים באו להסיק הכרעה מתוך חכמה מופשטת - חכמת הטבע (גם מה שאנו מכנים 'מדעי הרוח' או 'מדעי החברה' כלולים אצל הרא"ש בהגדרה זו). ואילו הדרך הנכונה יותר לפסיקת ההלכה, היא דימוי דבר לדבר מתוך הקבלה, אין המדובר כאן בהלכה מקובלת כמובן, אלא בספק אותו צריכים להכריע, אבל הדימוי למושג מתוך המושגים שקבלנו בכלל התורה היא הדרך הנכונה לדעת הרא"ש, וזו הדרך שאנו מוצאים בתלמוד.

מובן שאם נרחיב את ההשוואות נוכל לברוא דינים והלכות ללא קץ, על כך אומר החזון איש: "קבלנו מרבתינו להרחיק נושאים משתנים זה מזה מה שלא נזכר בגמרא". ומכאן שההגבלה אינה אובייקטיבית, אלא תלויה במסורת. מה שהורחב על ידי חכמי ההלכה, נתקבל. יותר מכך אין להוכיח. אין להפוך את ההרחבה לשיטתית. רק משום שמצאנו אותה בכמה וכמה מקומות.

השיטה הזו של תפיסת מציאות הלכתית יצרה טרמינולוגיה עצמאית, הנבדלת מהטרמינולוגיה המשפטית הרגילה. כאשר אנו משתמשים במושג משפטי, כדוגמת "האזנת סתר", יש לו משמעות ברורה ומוגדרת, והשלכות ברורות. אך מושג הלכתי כדוגמת "מגו" או "קבוע" אינו מתפרש תמיד באותה מדה, לפעמים הוא אינו אלא רעיון כולל, ולא מונח משפטי. הכוונה היא שמשתמשים באותו מונח למשמעויות משפטיות שונות, בעלות רעיון משותף, אך השלכות שונות.

- המושג "מגו" משמש בכל מקום לזיכוי של מוחזק, מכח האפשרות של שימוש בטענה קבילה, גם אם המוחזק טוען טענה אחרת. בכתובות יב. אמרו שהאשה נאמנת משום שיש לה מגו, וכתבו התוספות שאין הכוונה למגו כבכל מקום, וכאן אין לה טיעון קביל אחר.
- בנזיר יב. נימקו את איסורו של גבר שאינו יודע איזו אשה קדש "שאני אשה דלא נידא", המושג לא נידא הוא ניגוד של "קבוע", שלפי כללי ביטול ברוב אינו יכול להתבטל. אך כאן אין הכוונה למושג ההלכתי "קבוע" עצמו, שאינו שייך כאן, רק לגזרת חכמים הדומה לו.
- בחולין לו. אמרו "טעמא דישנה לתחלה מתחלה ועד סוף", זו מחלוקת מפורסמת (חולין כח:) אלא שאין הדין המוזכר בדף לו. תלוי באמת במחלוקת זו אלא כולם מודים בו, (חזון איש).
- המושג "סתם שוורים בחזקת שימור", משמש (בב"ק טו.) במובן הפשוט שאין לבא בטענות אל בעל שור תם שנגח, אך בב"ק מה: תולים בו הלכות אחרות, וכבר כתבו התוספות שאף שהמושג אחד, אין ההשלכות האלו תלויות זו בזו.
- בבכורות ו. משתמשים בכלל "כל היוצא מן הטמא טמא", אבל אין הכוונה לכלל זה עצמו, ואינו אלא סימן בעלמא.
- התוספות ב"ק ל. (ד"ה אפי') כותבים: "ושמא אין העניינים דומים, אע"ג דהתם כייל להו בהדי הדדי".
- בחולין פט: "וקסבר נוהג בשליל", ואין הדבר תלוי באמת בכלל זה של "נוהג בשליל", כמו שמוכח בסוגיא.
- הא דאמרינן "וכרבי עקיבא" אינו תלוי בזה באמת, שהרי הלכה כחכמים, אלא כעין מה שאמר ר"ע (רשב"א ערובין סה:).
- הכלל "כוי בריה בפני עצמה" נוגע לשתי הלכות שאינן תלויות זו בזו, ויש הסוברים רק אחת מהן (תוספות כריתות כא.). וכן הכלל "עובר ירך אמו" (תוספות סנהדרין פ:), כך לא בכל מקום שאומרים "פרוזדור" הכוונה לאותו מקום בגוף (תוס' חולין סח.), ולא בכל מקום שמוזכר "לאו הניתק לעשה" הכוונה לאותו הכלל (תוספות כתובות לב:). האי ברירה לא דמי לשאר ברירה שבש"ס, (תוס' סוטה יח.), לפעמים כרמלית נקראת רשות היחיד, (ר"ש טהרות פ"ו מ"ו). הכלל מצוה הבאה בעבירה מתפרש כל מקום במשמעות שונה (ריטב"א סוכה לה.).
- ראה תוספות חולין קכז: "האי טומאת נבלה דמזכיר כאן, לאו דוקא אלא טומאת אוכלין".
- ראה בספר הכללים יד מלאכי (סי' שעד') שמביא שורה של מקורות המצביעים על תופעות כאלו בתלמוד, (נמוקי יוסף ב"ק כא. בשם רא"ה, ספר יראים מט:, רשב"א קדושין ט: וכן נדה יז: ויבמות קלא:.. בשם הרא"ה כתובות לו: מובא שם: "ואשכחן דכוותי בתלמודא". ריטב"א כתובות נז: וגטין ס. ושטמ"ק ב"מ סב ודף פח וכן שטמ"ק בב"ק קא: קג. ותוספות קדושין מח:).
- ולכיוון השני: ראה ריטב"א ערובין פח: הא דאמרו 'כחו בכרמלית לא גזרו', הכוונה 'כחו בכי האי גוונא', "ולישנא קלילא נקט ודכוותי טובא בתלמודא".
- כיוצא בו בע"ז מג: "מצא מין את מינו וניער", שלא במובן הרגיל של בטול ברוב, אלא שמין במינו אינו בטל. וכן בערובין מד: "מי לא שאני לך שבת באויר מחצות", ואין הכוונה משום מחצות כמו 'שבת באויר

מחצות' שהוזכר שם מג: אלא אפי' בעיר שאין בה מחצות, ועיקר הכוונה שהי' שם מערב שבת והוא תחומו כדינו. בתוספות ערובין עא: "אינו כשאר ברירה שבש"ס".

התופעה הזו מתבטאת גם בפסיקת ההלכה, הרי"ף (נדרים נט') פוסק הלכה "משום דהוי דבר שיש לו מתירין", אבל הריטב"א מסביר כי לא התכוין אלא "שהוא כעין דבר שיש לו מתירין". ראה עוד בפירוש ר"י קורקוס להלכות מעשר שני (פ"א סוף הלכה יז'), שו"ת רדב"ז ח"ה סי' קמז'.

לא רק שההלכה מקישה בפשטות ענינים שאינם מחייבים זה את זה, אלא שנוצרה גם היררכיה של כללי ההלכה. הסדר של ההלכה אינו יכול להיות מופר בצורה קיצונית או חריגה, כך למשל, אם אנו מניחים כי A נמצא בדרגת חומרה אחת מעל B, אין להניח שההלכה ביניהם תהיה שונה בכמה וכמה דרגות. די לנו בידיעת ההלכה של אחד משניהם בכדי לקבוע כי חברו נמצא מקביל אליו ברמת חומרה אחת.

אם במתמטיקה כלל זה נשמע די אלמנטרי, הרי שבתחום ההלכה הוא בעצם חידוש מפתיע. כך למשל מסבירים התוספות (פסחים לא:): את ההנחה הפשוטה של קושיית התלמוד: כיון שמשכון הניתן שלא בשעת ההלוואה (ולכן יש לראותו כפירעון) נקרא קנוי למלוה, אם כן, מסתמא, גם משכון הניתן בשעת ההלוואה משוייך למקבלו לכל הפחות בכדי לעבור עליו באיסור "בל יראה ובל יימצא" בפסח (אם הוא חמץ, כמוכן). על יסוד ההנחה הזו, של מניעת חריגה שאינה הדרגתית, מקשים חכמים קושיות, ונקבעות הלכות במקומות רבים, להלן דוגמאות:

- תוספות ב"מ ו. "כיון דתקפה והקדישה מהני, ס"ל לגמ' דמסתמא הקדישה בלא תקיפה מהני".
 - תוספות חולין צט. (ד"ה רבא אמר): "וא"ת אי במינו בטל, וי"ל דמ"מ פריך דאי הוי דאורייתא יש לנו להחמיר אף במינו ול"א שאני אומר כיון דלקי באינו מינו". (כיון שבהתערב בתוך חפצים שאינו מינו, החמור, דינו מלקות. התערב במינו, הקל, לכל הפחות נחמיר בספקות).
 - תוספות ב"ק צט: מקשים מקרקע על מטלטלין, והכוונה אם הקלנו כ"כ בקרקע יש להקל קצת ג"כ במטלטלין.
 - תוספות ב"מ צז: כיון דלסומכוס הוי חייב גמור, א"כ לרבנן מסתמא הוי עכ"פ חולקין.
 - תוספות חולין מ. הביאו ראיה מדאסר קרא לגבוה בלא שנוי, י"ל אף להדיט ייאסר בשנוי.
 - שבת קכג. "מיתיבי כו' מדלענין טומאה לאו מנא לענין שבת נמי לאו מנא", ופירשו התוספות: אע"ג דכלל זה אינו מדוקדק, שיש הבדל, מ"מ אם בטומאה הוי כלי ביחוד, לשבת יש לו להיות כלי בלא יחוד.
 - תוספות חולין קטו. ד"ה כלאי כתבו מאחר דאשכחן כלאי זרעים דשרו באכילה וכלאי הכרם אסורים א"כ סברא הוי בלא הוסיף כיון דלא מיתסר לגמרי כשאר כל כלאי הכרם יש לו להתיר אף באכילה.
 - תוספות הרא"ש חולין קכד: מגע גרע מאהל, ומ"מ מביאים ראיה מאהל, כיון דבאהל הוי אינו מרודד שגורע, ובמגע הוי מרודד, א"כ מסתמא שוה לאהל שאינו מרודד.
 - תוספות ב"ב עז: "י"ל דהכי פריך הא אגב קנין גרוע וקונה שטר כתוב א"כ אפי' אינו כתוב יקנה במסירה שהוא קנין חשוב".
 - תוספות נזיר לו: מי שאוסר נטל"פ אין לו מקור אלא בפגם פורתא, ואעפ"כ אוסר גם בפגם טובא, דמסתמא ה"ה פגם טובא אסור, (זה נושא לכלל בפני עצמו, ראה גם תוס' ע"ז ס: ד"ה דייקא).
- ההיררכיה קובעת גם גבולות בין דינים מן התורה ובין אלו שהם מדברי חכמים.
- תוספות נזיר לו: הואיל ובדאורייתא בא"מ מסתמא בדרבנן אין לתלות להקל כעין זה.
 - תוספות זבחים צו. אין סברא לומר גזה"כ בדבר שמותר לגמרי בחולין.
 - תוספות חולין לו: "הכי פריך כיון דמדאורייתא לא אשכחנא הכשר בלא משקה לא הוה להו לרבנן למגזר, אבל אם אשכחנא בשום מקום ניחא".

וישנה גם היררכיה בין מצוות מקבילות, הכוונה לשני נושאים הלכתיים שאינם קשורים זה בזה, אלא שהנסיבות איחדו אותם במקרה אחד. דוגמא מפורסמת ביותר היא "מגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לסוכה" (סוכה ח.), "רשות היחיד" ממנה אסור לטלטל בשבת, מורכבת מ'מחיצות', וכך גם הסוכה. אמנם, אין הקבלה מלאה בין ההגדרות של מחיצה לענין סוכה, שהגדרתה "דירת עראי", ובין הגדרת מחיצה לרשות היחיד, שענינה הבדלה בין רשויות. הבדל כזה רגיל הוא בהלכה, אך בצדו ניצב הכלל של "מגו", הקובע שאם נפגשים שתי ההלכות האלו בסיטואציה אחת (שבת שבתוך חג הסוכות), אין לחלק ולומר: לענין שבת יש כאן מחיצה, אבל לענין סוכה אין מחיצה, אלא מתוך שיש לנו דופן לענין שבת, מועילה הדופן גם לסוכה. לאחר

השבת תשוב הדופן הזו לדינה הרגיל - שהיא פסולה, אמנם בשבת עצמה אין ההלכה מבדילה בין הנושאים בהגדרתו של אובייקט אחד.

במשפט המודרני כמעט ואין למצוא כיוון חשיבה שכזה, כלום ישנה בעיה לקבוע כי גדר מסויימת תהווה הפרדה מספיקה לענין צנעת הפרט, אבל לענין שמירה על ילדים תיחשב הזנחה, וגם באותו אירוע עצמו? הבדלים כאלו הם דבר אלמנטרי ונגזר מההגיון של המשפט. למען הדיוק, גם בהלכה, אין אומרים "מגו" בדיני ממונות כאלו⁸⁰, רק האופי הדתי של הלכות שבת וסוכה, הוא שנותן מקום לדון אותם ב"מגו". הפרטים המשפטיים אינם אלא צורך, מין קוד היכול להשליט סדר בבלי הרצונות האגואיסטיים של כל בני האדם. אך הפרטים המדוקדקים לקיום מצוות הדת, החידוש הגדול של היהדות⁸¹, אינם פרטים משפטיים, סדר בין טיעונים שאין אפשרות שלא להתחשב בהם. הם תפיסת מציאות, ובתפיסת המציאות הזו ישנה היררכיה בין מושגים, המושג "מחיצה" השייך לסוכה ולשבת הוא חלק מתפיסת מציאות הלכתית, ובלעדיה אין לו מקום, שכן אין אצל האדם איזו נטיה טבעית להגדיר או שלא להגדיר גדר כ"מחיצה". ולכן ה"מגו" מתאים ושייך, כחוט המקשר בין חלקי תפיסת המציאות ההלכתית.

אין לחשוב כי ה"מגו" שהזכרנו כאן, יסודו באיזו סברא המקשרת את שבת לסוכה באופן ספציפי, שכן זו דרך רווחת בכל התורה כולה, כפי שנראה להלן. כן יש לציין ל"הגהות מרדכי" במסכת סוכה (שם) הלומד מכלל זה כי "מגו דהוי קשר לענין שבת הוי נמי קשר לענין תפילין".

מגו דמהני לשיעור טומאה מהני לשעור שבת (שבת צא:), מגו דמהני להתיר מהני לטהר (חולין ע:), מגו דהויא עזרה מחצה לבהמת קדשים הויא מחיצה שאפי' הוציא העובר את ידו מבטן אמו תותר בשחיטה (חולין סט:), מגו דמהניא שאלה אמקצת מהניא אכולה (שבועות כח:), הואיל ומהני שחיטה לישראל מהני לעכו"ם (חולין קכא:), הואיל ומהני זריקה למעילה מהני שלא ירד (מנחות ע. ותוס'), מגו שמהניא הסבה לזה מהניא לזה (ברכות מג:), מגו דהויא מחצה לזה הויא לזה (ערובין כד:), הואיל ומהני טבילה לזה מהני טבילה לזה (מקואות ו ב), מגו שמהניא טבילה לכלי מהניא למה שבתוכו (חגיגה כב:), מתוך שמרצה בצבור מרצה ביחיד (זבחים כב:), מגו דמהניא שחיטה לזה הויא נמי שחיטה לזה (חולין פ: ורש"י), מגו דהני אסרי הני אסרי (ערובין עג:), מגו דהאי לאו אסורא האי נמי לאו אסורא (זבחים עז:), הואיל והותרו לזיבתם הותרו לצרעתם (זבחים לב:). מגו דחייל אאם חייל אולד (תמורה י:), מגו דחיילא קדו"ד חילא קדוה"ג (תמורה יא:), מגו דחייל אסור א' חל נמי חברו (חולין קג: תד"ה דאסור), מגו דחיילא שבועה במקצת חיילא אכולו (נדרים יז:), מגו דשרי לחולה שרי לעלמא בשבת (שבת קיד:), הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך (פסחים ה:), מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך (ביצה יב:). המושג מיגו נקבע לפעמים גם על ידי הראשונים שאחר התלמוד:

מיגו דמהני לשותף מהני נמי לערוב (ערובין עא: רש"י), הואיל ומהניא ביאה שלא כדרכה לקנותה מהניא לאחשיבה בעולה (קדושין ט: ריטב"א), מיגו שמהני למחצה לזה מהני למוקפת דירה לזה (ערובין כה: תוספות ישנים), הואיל וכלי שרת מקדש מדעת מקדש גם שלא מדעת (תוס' מנחות ז:).

נדון מעניין נוצר, האם אומרים "תרי מיגו", ז"א האם הכלל של מיגו מקבל מעמד שווה לכל ההלכות, או שמא עדיין זוכרים לו את העובדה שתקפו אינו אלא מצד סבות חיזוניות, ולכן אין גוזרים ממנו "מיגו" נוסף (ראה ב"מ ט: תמורה יא: מעניין כי גם בכלל זה עצמו יש הבדל בין הענינים, במגו של ב"מ נחלקו התנאים אם אומרים תרי מגו, ובתמורה הוא ספק בשם רבא, ובפסחים לח. לגבי תרי הואיל אין רבא מסתפק). יש דמיון בין "מיגו" של האמוראים, לבין "מה הצד" של התנאים, (-) "בנין אב משתי כתובים", סעיף של מדת "קל וחומר" (שהתורה נדרשת בה). ה"מיגו" עוסק בהלכות שקיים הבדל ביניהן, וגורם להתעלמות מן ההבדל, בסיטואציות מסויימות. "מה הצד" עוסק בהלכות שאיננו יודעים האם קיים הבדל ביניהן, והשוואתן קובעת כי דיניהן שוים. "מיגו" מונע יחודיות למרות ההבדל, "מה הצד" מונע את ההבדל עצמו. "מה הצד" הוא מיגו סוחף הרבה יותר, אך עצמתו של ה"מיגו" הוא שאנו מצייתים לו למרות ההבדל הקיים תמיד.

⁸⁰יש להעיר, כי גם בדיני ממונות קיים המושג של "מגלגלין עליו את הכל", ראה למשל ב"ק כא. בענין שחרוריתא דאשייתא. אבל למרות הרעיון המשותף, ישנו הבדל יסודי מדין "מגו" בו אנו עוסקים כאן. כשם שב"מגו" של טוען ונטען ישנו גם רעיון של "כח הטענה" לפי ה"קובץ שיעורים", רעיון שנותן יסוד משותף לכל הדינים האלו, אבל לא משווה אותם.

⁸¹חוקי קרבנות מדוקדקים היו לעוד עמים, אך הדקדוק בהם היה מאגי, הנוסחה שעובדת. אך אף עם לא הכניס רעיונות מוסריים של זכרונות והכרת הטוב כלפי האל במסגרת של משפט מדוקדק ומחייב, כמו לגבי כל שאר הרעיונות שבמצוות.

הצד השווה שבשני הכללים האלו הוא חשיבות הצורה של מושגי ההלכה, מכיון שמדובר בתפיסת מציאות, ולא רק באילוצים משפטיים, בזכות תביעה של ניזוק, יש ליצור להם צורה בעלת אופי של תפיסת מציאות. וכך אנו מוצאים את ההגיון הזה עצמו מחלק חילוקים בלתי לוגיים, אלא מסתמך על צורת ההלכה:

האם חצרו של קטן קונה לו? התשובה היא לפי התלמוד (ב"מ יא.) כי כשהמדובר בקטן זכר אין חצרו קונה לו, אבל קטנה, נקבה, חצרה קונה לה! הסבה היא שקטנה עלולה לקבל גט, הגט כמובן חייב להיקנות לה, וזה נעשה על ידי קבלתו בידה, אם אנו משווים קנין "יד" לקנין "חצר" (כפי שיטת התלמוד שם) אנו קובעים כי החצר קונה לקטנה ולא לקטן. האמנם אבסורד? למי שרואה את החוקים כפונקציה של פשרה בין רצונות אנושיים, כן! אך למי שרואה את החוקים כניקוז של כל הרגשות והרצונות אל מערכת אחת של יצירה רוחנית, של תפיסת מציאות המבטאת את הערך של רצון האל כפי שהתגלה בתורה - אין כאן אבסורד, שהרי ההגיון התלמודי הוא המבטא זאת.

מה דין דם שהתבשל, האם נחשב הוא דם לדיני התורה? דם הקרבנות הזרק על גבי המזבח, אינו מכפר אם בושל, ומכיון שאין עליו שם דם - גם האוכלו אינו עובר באיסור אכילת דם⁸². אך בהמה שאינה שייכת להקדש, לה אינו נוגע חילוק זה, וגם דם מבושל עוברים על אכילתו באיסור (מנחות כא.) לפי פירוש הרשב"א ועוד פוסקים, ראה ישועות יעקב על יו"ד סז).

ההבדל בין לחם לעוגה אינו חד משמעי, לחמניה מתוקה דומה מאד בהרכבה לעוגת שמרים למשל. כיצד נדע על איזה מאפה נברך 'המוציא'? הכלל הוא, כי עיסת בצק החייבת ב'הפרשת חלה' ברכתה המוציא (או"ח קסח" ב"ח, קרבן נתנאל ובגדי ישע פסחים לו.). אלא שהלכות 'חלה' הן מורכבות, ואינן תלויות רק במרכיבי העיסה, אלא גם בגורמים נוספים. אם בשעת לישת הבצק לא חשב הטבח לאפותו בצורה המחייבת אותו בחלה - הרי זה פטור מהפרשת חלה וברכתו 'מזונות', למרות שחברו על המדף, הנראה בדיוק כמותו, חייב בחלה ולכן ברכתו המוציא. ולא רק הלכות חלה מן התורה הן שקובעות, אלא גם גזרות חכמים, לכן "לחם כותח" העשוי כעין לחם חייב בחלה מדרבנן, גם ברכתו תהיה 'המוציא' (רבינו ירוחם, מובא בב"ק⁸³). חכמים השתמשו ב'הצמדה' כזו בהרבה מקומות, וכן השתדלו לפעמים לתת כללים כגון: "כל שבזב טמא, בעכו"ם עושה יין נסך" (ע"ז ס:), "כל שבזב טמא חייב בשן ורגל" (ב"ק יז: שם דוקא נראה שהכלל אינו אלא סימן ועי' תוספות).

לגבי כל הכללים האלו יש להדגיש ענין יסודי: אף אחד מהם אינו מכריח את החכמים להשתמש בו, הוא נקבע אך ורק כאשר ראו צורך או ענין להשתמש בו, או כמובן כאשר כך העידה המסורת. גם "מה הצד" שהוא אחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, לא היה חד משמעי. "מה הצד", או "דין" כפי שהוא מכונה בפי התנאים, 'מצמיד' הלכה שאין אנו יודעים את דינה (להלן: לְמִדָּה), לשתי הלכות אחרות שדין שוה (להלן: מלמדות), ולא עוד אלא ששתי ההלכות האלו, חמורות מן ההלכה הלמדה (כל אחת בפרט אחר), כיצד אפשר להצדיק 'הצמדה' זו שהיא בדיוק ההיפך מקל וחומר? לימוד מן החמור אל הקל. על כך משיב ה'דין' כי מכיון שבכל אחת מן המלמדות אנו מוצאים חומרה אחרת, אין לתלות בה את הדין החמור. הדין החמור תלוי ב"צד שוה" שאנו יוצרים בין שתיהן, וכך למדים לכל מקום שיש בו את הצד השווה. לדוגמה:

"וגלה את ערותה ואת מקורה הערה, מגיד הכתוב שעשה בה את המערה כגומר. אין לי אלא נדה שעשה בה את המערה כגומר, שאר כל העריות מנין? אמרת: מה נדה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת - עשה בה את המערה כגומר, אף כל ערוה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת - נעשה בה את המערה כגומר. לא אם אמרת בנדה שיש בה טומאה, לפיכך עשה בה את המערה כגומר, תאמר בשאר כל העריות שאין בהם טומאה לפיכך לא עשה בהן את המערה כגומר? תלמוד לומר "כי את שארו הערה" הרי את[יא] מבנין אב מבין שניהם: לא ראי נדה כראי אחות אב, ולא ראי אחות אב כראי נדה, הצד השווה שבהן: ערוה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, ועשה בה את המערה כגומר, אף כל ערוה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת נעשה בה את המערה כגומר". (ספרא קדושים פרשה י' פרק יא).

כך קובעת ההלכה את דין בעילה בעריות, ככולל גם 'העראה' (בעילה לא שלמה), מכח הדין הזה המפורש בנדה ובאחות אב. ההלכה, על פי מדת בנין אב משתי כתובים, מעדיפה לתלות את הדין בסבה כללית, שתכלול

⁸²"איסור אכילת דם" - לשון נקיה הוא, ועוד, ששיעורו של דם בכזית, כדין המאכלים (רמב"ם), משום שדרכו לקרוש.

⁸³וישנה גם השלכה מדין 'המוציא': המהרש"ל (הגהות לשערי דורא, תחלת החיבור) מסיק מתוך העובדה שמברכים על לחם מתובל 'המוציא', שאין התבלין שבו עיקר. ולכן אפילו היה התבלין איסור הרי זה בטל.

גם את כל ההלכות הדומות, מאשר לתת הסבר ספציפי שיתאים רק למקום בו נאמר ("מה לנדה שכן טומאה"). אבל לפעמים מסתייגים החכמים משיטה זו, כך שנינו במכילתא דר' ישמעאל:

"אזהרה"⁸⁴ (למקלל אביו ואמו) מנין? תלמוד לומר 'אלהים לא תקלל', אם דיין הוא אביך, הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל, ואם נשיא הוא, הרי הוא בכלל ונשיא בעמך לא תאור. אינו לא דיין ולא נשיא, אלא בור: הרי אתה דן בנין אב משניהם: לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך אתה מוזהר על קללתו. אי מה הצד השווה שבהן, שהם גדולים ובעמך וגדולתן גרמה להן, לפיכך אתה מוזהר עליהם על קללתם! תאמר באביך? תלמוד לומר: 'לא תקלל חרש', דבר הכתוב באומללים שבאדם. הרי אתה דן בנין אב מבין שלשתן, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, ולא זה וזה כהרי חרש, ולא הרי חרש כהרי זה וזה. הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך, אתה מוזהר על קללתו".

כך נסיון הלימוד מדיין ונשיא יחדיו, נכשל, שהרי חומרם דומה מאד "גדולתן גרמה להן", חומרה זו קל לתלות בסבה אחת, לעזרתנו בא החרש, שהוא "מן האומללים שבאדם" ואעפ"כ אסורה קללתו. אלא שזו דעתו של רבי ישמעאל, בתלמוד (סנהדרין סו.) מובא כל הלימוד הזה בשם רבי יאשיה, המסיים בפירכא:

"מה לחרש שכן חרישתו גרמה לו? נשיא ודיין יוכיחו, מה לנשיא ודיין שכן גדולתן גרמה להן? חרש יוכיח, וחזר הדין. לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן אף אני אביא אביך שבעמך ואתה מוזהר על קללתו. מה לצד השווה שבהן שכן משונין?

סוף סוף, ניתן לתלות את האיסור בגורם הספציפי עליו הוא נאמר. האפשרות לפירכא זו היתה תמיד ביד החכמים, והדבר תלוי בסברא. במקום אחר אנו מוצאים:

"גמר מעדים זוממין, מה עדים זוממין דאיכא ממון ומלקות - ממונא משלם, מילקא לא לקי. אף כל היכא דאיכא ממון ומלקות - ממונא משלם מילקא לא לקי. מה לעדים זוממין שכן אינן צריכים התראה? ..אלא גמר מתרוויחו (עדים זוממים ומוציא שם רע) מה הצד השווה שבהן - דאיכא ממון ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי, אף כל היכא דאיכא ממון ומלקות - ממונא משלם מילקא לא לקי, מה להצד השווה שבהן שכן יש בהן צד חמור? (כתובות לב.).

ברור שאם נשתמש תמיד בפירכא 'צד חמור' נוריד לטמיון את כל המדה של 'בנין אב משתי כתובים', ואין הדבר מסור אלא לשיקול הדעת. ולכן אנו מוצאים לפעמים "רבן יוחנן בן זכאי צד חמור לא פריך"⁸⁵, (סוטה כט:). "ר' יהודה צד חמור לא פריך", (מכות ד:). ואעפ"כ מועלית אפשרות זו לפעמים (ראה פסחים עז. מכות ד: ותוספות שם).

הלכה מתחברת לחברתה לפי תכונותיה, כך למשל: "מתוך שחלוקות לחטאות אין מצטרפות" (שבועות כב.), דין שונה מבדיל, דין שווה יוצר צירוף. דין חמור אינו יכול ללמד על דין קל, גם אם אין שום קשר בין הנושא בו הוא חמור ובין הנושא הנידון, כך כשדנים בהלכות טביחה ומכירה, אין ללמוד משור, משום שהוא קרב לגבי מזבח, ואין ללמוד מחמור שכן הוא קדוש בבכורה, וגם לא מעוף שכן מטמא בבית הבליעה (ב"ק סג.). התוספות אף קבעו כלל שאפשר "לפרוך פירכא שאינה שייכת", ז"א להצביע על חומרה בהלכה אחת, לעומת חברתה שאין בה חומרה זו, אף שאינה שייכת בה⁸⁶, כך: "מה לאשה שאינה במילה" (ב"ק פח. תוספות ה:).

העיון במכלול ההלכה יוצר הלכות 'קלות' ו'חמורות', כך מקילים בנזיר משום 'שישנו בשאלה' (יבמות ה.), ואילו בכהנים מחמירים 'הואיל וריבה בהן הכתוב מצוות יתרות' (יבמות ה. קדושין כא: לה: סנהדרין נא.

⁸⁴ אצל חכמים תלויה תורת הענישה של התורה, ב'אזהרה'. נראה כי כך היה הדבר נוהג בישראל משנים קדמוניות, שיש ענינים בתורה שהם כלליים, ונתונים יותר לגמישות של גדריהם. מה שנוסח מאוחר יותר כ'אין לוקין על לאו שבכללות', הוא הרעיון שכלל שהציווי ממוקד יותר בתורה, פחות ניתן לקבוע לו גדרים שונים וחדשים. את מצוות כתיבת ספר תורה קבעו הפוסקים בכתיבת ספרי חידושים, אבל לא היו עושים כך למצווה ממוקדת, ובודאי לא בעלת 'אזהרה'. מצוה השנויה פעמיים בתורה, היא בודאי לא באה רק ללמדנו את העיקרון, אלא באה לקבוע ולהזהיר שכן בדיוק יש ליישם את העיקרון, והסוטה מגדרים אלו יכול וראוי להיענש. הרעיון הזה מתאים אך ורק לתקופה הקדומה, שלפני עזרא ונחמיה, מטעמים מובנים.

⁸⁵ הכוונה ב"לא פריך" היא - כאן אינו מקשה, כמו שמצאנו "ר' יוסי איסור כולל לית ליה, דסבירא ליה לא אמרינן מיגור" (חולין קא.), וכמובן אין הכוונה שבשום מקום אין אומרים מיגור. וכפי שהראינו לעיל דרך התבטאות זו. ⁸⁶ אין המדובר רק על לימודים מן הפוסקים, אלא גם הלכה למעשה, שכן אף שאין איסור חל על איסור, "איסור חמור" חל על קודמו. אך איסור חמור שיש עליו פירכה לעומת קודמו, כגון ש"יש לו טהרה במקוה", אינו מוגדר כחמור, ראה חולין קא. והלאה.

מכות כ.). כאשר אין יודעים לאיזו הלכה יש לדמות את המקרה הנידון, סופרים את החומרות שבכל אחת מן האפשרויות. כך נסתפקו האם כיבוס הבגדים הולך על חטאת עוף או על חטאת בהמה, והתשובה היא: בחטאת בהמה יש: "שחיטת צפון, וקבלת כלי, וקרן, ואצבע, וחודה, ואישים" אבל בחטאת העוף אין אלא "חוץ כמותה ואכילה כמותה", "הני נפישין", ולכן החומרא הולכת על ההלכה מרובת החומרות (זבחים צב. וכן בשבועות לד: וזבחים צב:).

- לאו שאינו שוה בכל מקילין בו יותר, (יבמות ה.). עצם זה שיש בו איזה קולא שאינו נוהג בכל אדם, הוא סבה לראותו כחמור פחות גם לגבי מי שנוהג בו.
- מחיצה תלויה מתרת בסוכה משום שהיא איסור עשה, אבל לא בשבת שהוא איסור סקילה (סוכה יז:). אין קשר בין חומרת האיסור ובין הסברא הספציפית של מחיצה תלויה.
- תפילין חוצצות בבגדי כהונה, משום שבבגדיהם אין מצוה להניחם, ואז בודאי חוצצים, ממילא גם ביום חוצצים, שהרי עבודות לילה קלות מעבודות יום (זבחים יט:). החומרה של עבודות יום אינה שייכת לסברת חציצה בתפילין.
- "הואיל ואכא קולא אחת אכא נמי אחרינא", (ריטב"א קדושין נא: ד"ה המרבה).

אם נרצה לסכם בקצרה את הגישה שביסוד כל המדות האלו, אפשר לקבוע כי ההגיון ההלכתי אינו מתמקד רק במקרה הנידון, אלא במכלול אותו מייצג המושג כולו. שאלה בהלכות סוכה, היא שאלה בהגדרת "מחיצה". שאלה על מקלל אביו ואמו, היא חלק מהמושג "איסור קללה" שבתורה כולה. זוהי תפיסת מציאות הלכתית.

על ההשלכות של תפיסה זו ניתן להרחיב רבות, ונצטט כאן מתורתו של הרב סולוביצ'יק:

✓ "בעקבות המסורת הלמדנית שהרב סולוביצ'יק אמון עליה הוא מלמדנו לראות בהלכה לא רק שורת הוראות נורמטיביות המכוונות את פעולתנו, כי אם אף ובעיקר אידיאה מערכת הכרתית, עולם מלא של מושגים עיוניים ויחסים הדדיים "אין ההלכה ליקוט דינים בערבוביא כי אם מתודה, גישה, היוצרת אחדות נואיטית". הפעילות ההלכתית היוצרת אמורה לכבוש לעצמה אוטונומיה גמורה לקבוע לעצמה את עולמה האידיאלי עולם הקודם לכל מציאות, פסיקלית, ביולוגית, פסיכולוגית, או סוציולוגית, מעבר לתמורות העתים, רק כך תובטח המערכת ההלכתית מפני כל נסיון של רדוקציה לכל תחום אחר. מערכת זו יודעת היטב את החידוש, את הבניה והיצירה, אולם אלה אמורים להתנהל על פי הגיונה הפנימי בלבד, על פי חוקיות אימננטית ועל זמנית שאיננה מותנית מבחוץ, רק כך תוכל ההלכה האובייקטיבית לעגן את המאמין במוקד של קבע לחרוג מעבר לתנועת הרצוא ושוב ומעבר לתנועה הנפשית הסובייקטיבית", (ד"ר אבי רביצקי, חירות על הלוחות, הכרה מדעית והגות דתית בהגותו של הרב סולוביצ'יק, הוצ' עם עובד 1999, עמ' 180).

✓ "מכיון שהתוכן הדתי של המושגים ניתן להם על ידי מערכת כללים המכוונת אותו, מוענקת לו בזה במסגרת הדת מידה רבה של יציבות.. השאלה אם הפעלת צעצוע דמוי מכונת באמצעות קפיץ היא בגדר מלאכה האסורה בשבת תיענה לא על פי תפיסה רווחת בדבר המושג מלאכה, אלא על פי התפיסה המתגלמת במערכת המצוות.. היציבות מקדימה תרופה למכה.. ביטוי נזיל לא יעמוד כמכשול בדרכו של אדם שקפץ עליו יצרו, מפני שביטוי נזיל מותיר מקום לתירוץ המסווה את הפיתוי, למעקף המסתיר את ההתמסרות.. לעומת זאת ביטוי יציב השואב את תוקפו מן ההגדרה של המערכת המכוונת לא מותיר את שערי החולשה פתוחים לרווחה בפני כל חולשה מתחסדת", (יהדות ואלילות, אסא כשר, בהוצ' אוניב' משודרת תשסד', עמ' 100).

מקומו של ההגיון בהלכה

שאלה המטרידה רבים היא, מהו מקומו של ההגיון האנושי בהלכה? האם התורה יכולה להיות נגד ההגיון? האם פוסק הלכה יכול להכריע בספקותיו על סמך ההגיון שלו? האם ישנה משמעות הלכתית למה שאנו מבינים כ"טוב" על פי ההגיון שלנו?

ההגיון יכול להתבטא בשני ערוצים: בהבנתנו את התורה שבכתב ובעל פה ע"פ ההגיון שלנו, וכמסייע לנו לפסוק את ההלכה בספק המתעורר לפנינו. האופן שבו אנו פוסקים ומכריעים בשאלות הלכתיות, נובע בעל

כרחנו מהבנתנו את התורה, וגם קשור בעל כרחנו בהגיון שלנו. אך המושג 'הגיון' אינו חד משמעי דיו בכדי לתאר את פסיקת ההלכה.

במשפט המודרני, ניתן לראות פסק דין המנומק בצורה המתאימה לאורח חשיבתו של כל קורא משכיל בן ימינו, כאידיאל. בהלכה לעומת זאת, פסיקה המנומקת בצורה המתאימה לנימוקים אותם אנו מכירים מן ההלכה הקיימת, היא האידיאל. - אנו משתמשים כמובן בהגיון שלנו, אך מנסים לחדור אל ה'הגיון' ההלכתי, להבין את הטרמינולוגיה ההלכתית, ואת המושגים הרעיוניים שמאחוריה.

כשאנו מדברים על הגיון, בתחום משפטי ודתי, מדובר על נושא גמיש ביותר. שהרי ההגיון בנושאים אלו משתנה בכל דור ודור, וגם באותו הדור ישנם הבדלים בין קבוצה לקבוצה, ובין ארץ לארץ. אי אפשר לצפות מההלכה שתהיה מושתתת על ההגיון ועל אורח המחשבה של זמנים ומקומות רבים ושונים. לו היתה ההלכה מותאמת במדויק לחשיבתם של בני דורינו, לא היתה זו מעלה, אלא חסרון עצום: פגם בנצחיותה של ההלכה, שהרי מה שראוי ורצוי היום, דחוי ומגונה בדור אחר או במקום אחר.

גם את הדינים והמצוות שבתורה עצמה הסבירו חכמינו שבכל הדורות במיטב הגיון, אלא שהסתייגות משמעותית הציבו יחד עם כל ההסברים: גם אם ההסבר נשמע הגיוני ומשכנע, אין לחשוב שדוקא זהו ההסבר היחידי או העיקרי, מכיון שההגיון שלנו גמיש מאד ומשתנה לפי המקום והזמן, אין לבנות יסוד על ההסבר העולה בדעתנו דוקא.

ההגיון ההלכתי הוא מורכב ועמוק, בפרק הקודם הראינו אלמנט יסודי בהגיון זה, ולהלן נרחיב ונפרט עוד. בסופו של דבר מורכבת ההלכה משלשה חלקים: אקסיומות, הגיון הלכתי, הגיון עצמאי. האקסיומות הן המצוות, ההלכות, והכללים, המסורים בתורה שכתב ובעל פה. בהגיון ההלכתי אנו משתמשים לנתח את המושגים, להשוות וללמוד זה מזה, וההגיון העצמאי - הוא שכלינו, בו אנו נאלצים להשתמש בעל כרחנו בכדי לבדוק ולבקר את הדרך שאנו הולכים בה.

נציג את הנושא בכמה שלבים, ראשית: האם יש הגיון במצוות התורה? האם התורה רואה את ההגיון והמצפון האנושי כמוודד? האם ההגדרות ההלכתיות הם הגיוניות, ומה ביניהם למשפט המודרני?

הגיון במצוות התורה

טעמי המצוות הוא נושא רחב מאד, שלא ננסה להקיפו כאן. נציג כאן רק בקצרה את הלגיטימציה במקורות להבנת טעמי המצוות בשכל האנושי.

יש טעם למצוות

התורה מגדירה את המצוות כחוקים שכל העמים יכירו בחכמתם ובינתם: "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", (דברים ד ה). "בחקים ובמשפטים תועלות גדולות שהם תפארת לעושיהם מן האדם.. העמים יתבוננו ובוזה ידעו כי החקים נעשים בחכמה ובינה.. ועוד שהחקים והמשפטים בעצמם הם צדיקים ישרים וטובים בישוב העם והמדינה", (רמב"ן שם). "מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזו" (דברים ד ח), "חוקים ומשפטים צדיקים - הגונים ומקובלים" (רש"י).

הקדמונים כאן אינם מבדילים בין חוקים למשפטים לענין טעמיהם, על שניהם הם כותבים כי הם מקובלים ומובנים לבני האדם⁸⁷. אבל במקום אחר ביארו יותר:

"את חקותי תשמרו - ואלו הן "בהמתך לא תרביע כלאים" וגו', חקים אלו גזרות מלך שאין טעם לדבר, לשון רש"י. ולא הזכירו רבותינו שיהיה הטעם נעלם ושיהיו יצר הרע ואומות העולם משיבים עליהם, אלא בלבישת שעטנז, לא בכלאי הבהמה. ואין הכוונה בהם שתהיה גזרת מלך מלכי המלכים בשום מקום (-באיזה מקום) בלא טעם, כי כל אמרת אלוה צרופה (משלי ל ה), רק החקים הם גזירת המלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם, ואין העם נהנים בהם אבל מהרהרין אחריהם בלבם ומקבלים אותם ליראת המלכות, וכן חוקי הקב"ה הם הסודות אשר לו בתורה שאין העם במחשבתם נהנים בהם כמשפטים, אבל כולם בטעם נכון ותועלת שלימה. והטעם בכלאים..", (רמב"ן ויקרא יט יט).

⁸⁷ראה בפרפראות בעל הטורים לדברים (כו) "חוקים זה סדר נשים מצוות זה סדר קדשים משפטים זה נזיקין".

כאן אנו רואים את ההבדל בין חוק למשפט, המשפט טעמו גלוי לכל ו"העם נהנים בו", החוק אין מתגלית ותועלתו לעם, אבל הוא בטעם נכון ותועלתו שלמה. כך במקום מסביר הרמב"ן את הטעם לאיסור כלאיים, שהוא מכלל החוקים. התורה לא תמיד מגלה את טעם החוקים, וההמון לא תמיד מבינים אותם, אבל בודאי אפשר לפרשם ולהסבירם כפי שכלינו.

הראשון שהסביר את טעמי כל מצוות התורה בצורה מסודרת הוא הרמב"ם במורה הנבוכים חלק שלישי, וכך הוא כותב בפרק לא :

"מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו, והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוו בהם, יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל. אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה בלא ספק מאת השם כי לא יביא מחשבת אדם לדבר מזה, כאילו אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו, ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו. חלילה לו חלילה, אבל הענין בהפך זה, והכונה כלה להועילנהו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות, אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצות, היא, אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלושה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית, ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרים או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם ללמד דעת אמת, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלושה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצות", (מורה הנבוכים ח"ג פל"א).

הרמב"ן (דברים כב) מקבל את דברי הרמב"ם בנושא, וכותב :

"וכתב הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג פמ"ח כי טעם שלוח הקן וטעם אותו ואת בנו כדי להזהיר כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה וכו' ואנחנו מחזיקים בסברה השניה⁸⁸ שיהיה בכל המצוות טעם, וזה הענין שגזר הרמב"ם במצוות שיש להם טעם מבואר הוא מאד כי בכל אחד טעם ותועלת ותקון לאדם, וכבר ארז"ל מפני מה לא נתגלו טעמי תורה כו' וכבר דרשו שאמר שלמה על הכל עמדתי א"ל הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אדומה אבל לאחרים חוקה כו' וכאלה רבות בדבריהם בתורה ובמקרא דברים רבים מודיעים כו'".

מפורסם יותר בטעמי המצוות שלו הוא בעל ספר החינוך שכל חיבורו בא להסביר את טעמי המצוות, והוא אף מתבטא על הליכתו בעקבות קודמיו, (במצוה תקמה') :

"הארכתי לכתוב לך כל זה בני להעיד על כל שרשי ספרי עדים נאמנים שני עמודי עולם חכמים גדולים ונבונים בעלי שכל מזוקק ובסתרי התורה מקובלים (-הרמב"ם והרמב"ן) כי הנך רואה בעיניך דעת שניהם כי יש במצוות

⁸⁸הרמב"ם פירש את המשנה השוללת את אמירת "עד קן צפור יגיעו רחמי" כשוללת טעם מן המצוות. אבל לפי פשוטו המשנה שוללת את הרעיון שה' עצמו מתמלא רגש של רחמים, ולשם כך הוא מצוונו, מול האמת: המצוה באה לחנכנו לרחמים. דרך נוספת היא, לומר שהמשנה הביאה רק את תחלת המאמר הפסול, ואילו כולו מובא בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ג): "עד קן צפור יגיעו רחמיך ועל אותו האיש לא יגיעו רחמיך", ואולי הוא אחד מפתגמי הנוצרים שבהם עוסקת המשנה שם (אבל בודאי 'אותו האיש' הכוונה לאדם המתפלל). אבל באמת מצאנו מאמר החולק על המשנה הזו: "נתמלא הקב"ה רחמים על העופות שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך" (מדרש רבה פרשת כי תצא), ואולי עליו סמך הרמב"ם. וכן חכמינו בכמה וכמה מקומות מפרשים את מצוות שילוח הקן כרחמים: במדרש רבה על הפסוק "פן יבא והכני אם על בני" (בראשית לב ב), העירו חכמים (ב"ר עו ו) "ואתה אמרת לא תקח אם על הבנים", וגם בגמרא בברכות שם אחת הדעות לשלילת אמירת "עד קן צפור", היא מטעם שמטיל קנאה במעשה בראשית ולא משום ש"אינן אלא גזרות". גם במדרש דברים רבה (ו א): "וכשם שנתן הקב"ה רחמים על הבהמה כן נתמלא רחמים על העופות, מנין, שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך". וכן בויקרא רבה (כז יא) מבואר שמצוה זו היא רחמים היפך מאכזריותם של הרשעים שהורגים אם על בני ע"ש. (וראה דברי רבה שם בגמרא). גם הפייטן רבי אלעזר הקליר הזכיר בפיוט ליום שני של פסח שחם הקדוש ברוך הוא על יונה, מובא בתוספות מגלה כה.

התורה טעם להועיל בני אדם בדעותיהם להכשירם ולהרגילם להכשיר במ כל פעולותיהם ושאינ התועלת בעשייתן חלילה לבוא ברוך הוא כו⁸⁹.

מקורות רבים נוספים מעידים על רשותינו וחובתנו לדרוש את טעמי המצוות:

- "חלילה חלילה לומר שאין טעם שכלי למצוות", (אבן עזרא שמות כ). "והחוקים כשעטנו, חוקות ה' שילך האדם אחר מעשיו ואלה החוקות נטועות בלב", (אבן עזרא בראשית כו ה).
 - "דכתיב דרכי נעם וצריך שיהיו משפטי תורתנו מסכימים אל השכל והסברא", (שו"ת רדב"ז ס"י אלף נב).
 - "מי שיחשוב שאין טעם למצוות התורה כלל אלא כולם נמשכות אחר הרצון לבד שהדבר מצד עצמו אינו ראוי להיות טמא או טהור ומה שטמאיתו נמשך אחר הרצון לבד.. אבל אנחנו לא נבחר בזה הדעת", (דרשות הר"ן דרוש יא').
 - "דבר ידוע שכל המצוות כולן.. שקולות במאזני החכמה בניות על אדני הדעת מיוסדות על עמודי התבונה", (רבינו בחיי בראשית א). "מצווה על כל אדם למצוא שום טעם על כל מצוה ולהסביר לו הענין כמו שעשה הוא ז"ל בסי' מו"נ", (רבינו בחיי דברים לא').
 - "התורה והמצוות בניות על דרך השכל גם החוקים", (רד"ק בפירושו לתהלים, מובא בדרוש "אור החיים" מרבי יוסף יעבץ).
 - "לפי השכל יחוייב לתת איזה טעם (בקרבנות) כו' לא יתכן להניח ספקות גלויים לדברים נסתרים כי תורה הקדושה היא תמימה ע"ד הנסתר וע"ד השכל.. לתת טעם גם בדרך השכל, (בית אלקים להמב"ט, שער היסודות פס"ג).
 - "יבאר שיש טעם נכון לכל המצוות", ('צידה לדרך' מאמר ב כלל א פרק א).
 - "כל מצוות התורה הם שכליות ושמעיות ומשה גילה לישראל בני דורו סודות הנסתרים וטעמי המצוות ויסוד כל דבר כו' העושה מצוה בלא ידיעת טעמה וסודה נחשבת המצוה כגוף בלי נשמה ובפרה אדומה משה היה יודע סוד הענין ופרה שעושין בכל דור לא מכולם העלים ה' סודה והמיוחדים שהם אהרן וכיו"ב נמסרו סודותיה", ("אור החיים" במדבר יט).
 - "תורתנו הקדושה אשר היא בעצמה נארגת על שורש ויסוד שכל ותבונה ודעת בחכמת הפילוסופיא כי כל מצוותיה ומשפטיה נוסדים באופן הנאות שכל רואיהם יכירו כי היא מלאכת אומן מופלא", (דרשות חת"ס ח"ב פ).
 - "פקודי ה' כולם נכוחים בטו"ט וישרים למוצאי דעת והאריך בהם הרמב"ם במו"נ וממנו ינקו ולקחו כל הבאים אחריו טעמי המצוות בנגלה", (חז"ן ס"י רכג).
- אין ספק שכל המקורות האלו, מחכמי ישראל שבכל הדורות, נסמכים בזה על חז"ל שפירשו בכל מקום את טעמי המצוות, בתלמוד ובמדרשים, בהלכה ובאגדה. וראה בפירושו רש"י הירש לדברים (פרק כא) שהאריך להוכיח מדברי חז"ל בכ"מ בספרי שדרשו טעמי המצוות והביא ראיות רבות מאד.
- כבר הרמב"ן מנמק את נתינת הטעמים בכך ש"כאלה רבות בדבריהם", וכך מנמק את דרכו בעל ספר החינוך (מצוה קנט'): "אנכי הרימותי ידי לדבר בהן (טעמי המצוות) כי כבר קדמוני רבותי לדבר בהן כמה דברים במדרשות ובמקומות אחרים". בהערה הבאנו כמה מראי מקומות של נתינת טעמי המצוות בחז"ל⁹⁰.

⁸⁹מעניין ללמוד מדבריו כי לא ראה דרך שלישית, התועלת במצוות היא לבני האדם, או חלילה לאל. שכן ברור שהסבר "אין טעם" הוא חסר משמעות, אם לא נחליט שיש במצוה תועלת לאדם, ניאלץ להחליט שיש תועלת לאל. ומכיון שלא ייתכן שהאל צריך את פעולת בני האדם, מוכרחים אנו לחשוב כי המצווה מועילה לאדם. אין זה מחייב שהטעם גלוי, או מובן לכל אדם ובכל דור, אך זה מחייב שהתועלת היא לאדם, כדברי 'החינוך'.

⁹⁰מצוות שחכמים נתנו בהם טעם: לולב, (סוכה לו: תענית ב:). תפילין, (מנחות לו:). הקהל, (חגיגה ג. תוספות). עבד בעליה לרגל, (גטין מב: רשב"א). אסור דם, (סנהדרין סג. ורש"י). 'אותו ואת בנו' בנקבות, (חולין עט.). אסור בשר תאווה, (חולין טז:). השקאת סוטה, (סוטה יט:). סדר השקאתה, (סוטה יד). נאמנת עד אחד בסוטה, (סוטה ג). לא תתחתן, (יבמות עו). נדה, (אדר"נ ב א). אב מעכב באונס, (כתו' לט:). הקמה ע"י שתיקה, (נדרים עט ור"ן), גלוח הנזיר, (נזיר ס:). גלוח בנזיר עולם, (שם ה). נזירה במקדש, (נזיר מה:). ודוי מעשר בלחש, (סוטה לב:). טעם נזיר ולא נזירה, (נזיר מה). בכורים בקול, (שם). פאה בסוף קצירה, (שבת כג:). שמיטת קרקע, (ב"מ עט. ורש"י). זרוע לחיים וקיבה, (חולין קלד). פדיון פטר חמור, (בכורות ה:). יין לכהן, (ב"מ צ:). מדיני קרבנות טומאה בצבור, (מנחות כה. רש"י). טומאה בלועה, (חולין עא:). שבועת מודה במקצת, (ב"ק קז:). קרבן עני, (כריתות י:). "קבורה משום מאי", (סנהדרין מו:). "מאי טעמא דמחתרת", (סנהדרין עב:). "רודף אפיגמה קפיד רחמנא", (עג:). "מ"ט דשביעית", (סנהדרין לט:). טעם שחטאת קודמת לאשם, (כריתות כה:). טעם במחוסר זמן, (זבחים ז:). עניני בגדי כהונה, (שמ"ר לא ט), עניני בהמות הנקרבנות, (ויק"ר כא). קרבנות נזיר, (ויק"ר כז ה במדב"ר יא ב).

גם התורה עצמה מפרשת את טעמיה בהרבה מקומות, כמו במצוות גיד הנשה "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" (בראשית לב לג), ובמקומות אחרים: "על כן אני מצווך את הדבר הזה" (דברים טו טו, ובעוד 4 מקומות), אכן עזרא בספרו יסוד מורא פרק שמיני מונה את המקומות שהתורה עצמה מפרשת את טעם המצוה.

הרבה מחכמי ישראל הקדישו חיבור או פרק מיוחד לטעמי המצוות, מביניהם: הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג, ספר החינוך, הרדב"ז ב'מגן דוד', ריקאנטי ב'טעמי המצוות', כוונות התורה לר' עובדיה ספורנו, טעמי מצוות לרלב"ג, טעמי מצוות לר' מנחם הבבלי, שער טעמי המצוות לר"ח ויטל, ספר מעשה בראשית (לאחד מחכמי מרוקו), בית אלהים למבי"ט שער היסודות כז', תורת העולה לרמ"א חלק שלישי. בשנת תרנה' נדפס בורשא 'תולדות יצחק', ליקוט טעמי המצוות מקצב' מפרשי התורה והקדמונים. ובדורינו הקדיש יצחק היינמן את ספרו "טעמי המצוות במחשבת ישראל לדורותיה", לטעמי המצוות במשנת חכמי ישראל בכל הדורות.

בדרך זו הלכו מפרשי התורה שפירשו טעמים הגיוניים למצוות, כך הרמב"ן, רשב"ם, רלב"ג, ספורנו, בעלי התוס', חזקוני, אור החיים, ועוד. כך גם בחיבורי הקדמונים כדוגמת הכוזרי, העיקרים, אמונות ודעות לרס"ג, העקידה, רבינו בחיי, הר"ן בדרשותיו, ועוד.

ראה גם בבית יוסף (אורח חיים תפט') שממצוות החג הוא לדרוש בטעמים שעבורם נצטוונו במועד ההוא⁹¹. מסמך קדום מעניין בהקשר לטעמי המצוות הוא אגרת אריסטיאס (מן התקופה התלמיית⁹²) בה מספר המחבר על פגישתו עם הכהן הגדול בירושלים, אלעזר, כאשר אלעזר הסביר לו את טעמיהן של חלק מן

ראה גיטין נט: "כל התורה כולה מפני דרכי שלום היא", וגם בזהר נאמרו הרבה טעמים, וראה למשל בזהר ח"ב מד. טעם למילה ביום השמיני.

⁹¹ נביא כאן דוגמאות מחז"ל ומקדמונים על פרשה אחת בתורה, פרשת כי תצא:

דין יפת תואר: ביארו חז"ל כי אין הדבר ראוי להחירו באמת, אלא הותר כנגד יצה"ר. דין גילוחה: הרמב"ן כתב שירגיש האבל, וא"ע כתב שמא בשערה חשק, ומצוות שלוחה כ' רמב"ן שלא יכשילה בע"ז של אביה. בן סורר: ביארו חז"ל שאין ראוי להרגו כעונש אלא ע"ש סופו. דין יכיר: פ' הנמוק"י פ' יש נוחלין כי לא ידחה האב קרובו באמת, ותורא"ש קדושין עד: כי נתנו נאמנות ליודע כמו חיה כו'. הנסקלין נתלין: רש"י ורמב"ן ביארוהו משום בזיון לה' וכ"כ החנוך, ורשב"ם משום שרגילין לקלל קרובי מת, ועי' אברבנאל ואלשיך טעם שאין מלינים. לא ילבש: ביארו חז"ל דלא יבא להתערב בנשים ונפ"מ דה"ה כל מנהג אשה, וכן בחנוך, ורדב"ז כ' דהוא שנוי הטבע. השבת אבדה: לא תוכל להתעלם. פריקה וטעינה: אמרו חז"ל לכוף יצרו ועל כן מצוה בשונא. שלוח הקן: הספורנו כ' כי הוא גמילות חסד כו', ועי' רמב"ן טעמו וטעם הרמב"ם, שם ברמב"ן מבאר טעם מצוות שחיטה) וכלי יקר כ' לחזק אמונה בחדוש העולם, ובחנוך הטעם לחזק ההשגחה. מעקה: מפורש בתורה כי יפול הנופל ממנו, ובחנוך: להורות כי ה' ציוה האדם לשמור מן המקרה. כלאיים: כ' הר"מ במו"נ ח"ג פל"ז שהוא מנהג ע"ז, ובחנוך כ' כי הוא כעין כשוף שמתערב בכחות העולם, ועל קדישת כלאי הכרם כ' להרחיק מן היין. כלאי בהמה בחרישה: ביארו חז"ל מפני שמקנאים וכ"ה בחנוך, והאב"ע פ' שאין כחם שווה, והרמב"ם ח"ג פמ"ט כ' כי הוא כעין כלאיים, ור' בחיי כ' שמא ירביעם. שעטנז: פ' ה' התוס' לפי שפרכות היתה כך ולא יעשו כמות, א"נ משום קרבן קין והבל, והחנוך השווהו לכלאיים. ציצית: מפורש בתורה למען תזכרו ועשייתם כו'. מוצש"ר מאה כסף: פ' רמב"ן כי הוא כעין כפל לנ' של בתולין, וטעם לא יוכל לשלחנה מפורש תחת אשר עינה, וי"מ כי לא תמצא לה מנות אחר, ובחנוך: לחיבו בכסותה ועונתה. מיתת בנואף: וביערת הרע מקרבך. פטור נערה בשדה: כי כרציחה הדבר הזה. פצוע דכא: עי' אברבנאל שלא ישא כי זה יביא זנות. אדומי מותר בקהל ולא ממזר: ב' טעמים ברמב"ן ואב"ע, ובכלי יקר טעם אחר. אסור מואב: מפורש על דבר אשר לא קדמו אתכם, וברש"י עוד טעם שהחטיאו. ממזר: פ' החנוך שתולדתו רעה, והר"מ ח"ג פמ"ט: להרחיק מעשי ניאוף. היתר מואבית: ביארו חז"ל שאין דרכה לקדם בלחם ובמים. לא תתעב מצרי: כי גר היית בארצו. מצרי הותר דור שלישי: פרש"י שקשה מחטיאו מהורגו. ונשמרת מכל דבר רע: פ' רמב"ן במלחמה דשכיח פריצותא הוהירו יותר. כסוי צואה: רמב"ן פ' כי הדברים הנמאסים יולידו גנאי בנפש וישבשו כוונת הלב הטהור. לא תחזיר עבד: פ' רמב"ן כי ראוי לעבוד ה' ולא נחזיר שיעבוד לעכו"ם, ובחנוך: לכבוד הארץ אשר הבא בה חפשי. אתנן: כי תועבת ה', ובחנוך: שמא יחשוב על אלו בשעת קרבן. מחיר כלב: פ' רמב"ן כי הוא לע"ז וי"א כי הוא בזיון, ובכלי יקר פ' כי יורה על עזות. רבית: הזהירה משום רגילות החטא אף ללוה (רמב"ן). בל תאחר: שעל נדבה יצרו משיאו, (כלי יקר). אכילת פועל: ופ' החנוך להוליד טבע טוב ונפש יפה. מחזיר גרושתו שנישאת: פ' הספורנו כי יוביל לנאוף כו'. עבוס: כי נפש הוא חובל. ביומו תתן שכרו: כי אליו הוא נושא נפשו ופרש"י סיכן עצמו. לא תטה משפט גר: כי עבד היית בארץ מצריים על כן אנכי מצווך את הדבר הזה. לקט שכחה ופאה: לגר ליתום ולא אלמנה כו' וזכרת כי עבד היית כו' על כן אנכי מצווך את הדבר הזה, ובחנוך: כי בעת הקציר יתאבו האביונים גם המה. מ' מלקות: פ' במדרש שעבר על התורה שנתנה במ' יום. מכין מאחוריו: פ' כלי יקר כי הטה ערפו. יבום: להקים לאחיו שם, וכן פרשו רמב"ן באורך בכ"מ. ואחזה במבושין: פ' א"ע כי הוא בזיון א"נ הוא סכנה. אבן שלמה לא תהיה לך: כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה כל עושה עוול, ופ' אור החיים שלא תאמר שגזכ"ת הוא על ב' דברים אלו ולא על דומיהם ת"ל כל עושה עוול. אגרת של מלומד יוני שהיה במשלחת תלמי המלך אל זקני ישראל לבקשם את תרגום התורה, האגרת מוזכרת אצל יוסף בן מתתיהו. לדעת הרכבי היא אותנטית ונכתבה בזמן יצירת תרגום השבעים, ויש המאחרים אותה בכמאה שנים, ראה מבא של הרטום לאגרת אריסטיאס.

המצוות, כך למשל הוא מסביר את איסור העופות הטמאים, בכך שהם טורפים, הפרסת פרסה מסמלת את רעיון ההבדלה שצריך להיות היהודי מובדל מן העמים, העלאת הגרה היא סמל לזכרון כח החיים, ועוד טעמים למצוות נוספות, (אגרת אריסטיאס, פסוק קכח והלאה).

תוצאות מעשיות מטעמי המצוות

איך וכיצד נוגעת לנו הידיעה הזו, כי יש טעמים שכליים למצוות? כותב בעל 'אור החיים' על התורה: "עיקר המצוות ותועלתם אינו אלא למי שידע עיקרן וטעמן, אבל עשיית המצוה בלא ידיעת הטעם הרי הוא עושה מעשה שאין בו ממש כגוף בלא נשמה. ותמצא שכן כתבו בשם הרב האר"י ז"ל", (במדבר לג).

זו נקודה שהדגישו המקובלים, כיצד משפיעה ידיעת טעם המצוה על המקיימה, ולכן הקדישו המקובלים בספריהם מקום נרחב להסבר טעמי המצוות.

אך ישנן השלכות משמעותיות גם לתחום ההלכה, האם פסיקת ההלכה מושפעת מידיעת טעם המצווה? נצטט ראשית מדברי הגמרא בסנהדרין:

"אמר רבי יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, ונכשל בהן גדול העולם, כתיב "לא ירבה לו נשים", אמר שלמה: 'אני ארבה ולא אסור', וכתוב: "ויהי לעת זקנת נשיו הטו את לבבו". וכתוב "לא ירבה לו סוסים", ואמר שלמה: 'אני ארבה ולא אשיב', וכתוב: 'ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו', (סנהדרין כא:).

מדברי הגמרא כאן עולה שהתורה יכולה בעצם לפרש ולהסביר לנו גם את טעמי שאר המצוות, אותן לא פירשה. אלא שהיא נמנעה מכך בכדי שאנשים לא יזלזלו במצווה מתוך חשבונות שונים. אין זה אומר שחכמים פוסקי ההלכה אינם יודעים את הטעם, וכפי שכתב המהרש"א:

"הא דאמר' מפני מה לא נתגלו כו' היינו דבר שהתורה גילה טעמן מביא לידי מכשול אבל דבר שמכוסה טעמו בתורה גם אם חכמים נותנים בו טעם לא יבא לידי מכשול", (מהרש"א פסחים קיט.).

התורה לא נמנעה אלא מלצרף את הטעם כמפורש בתוך המצווה עצמה, שכן בצורה כזו ישנה כביכול לגיטימציה להכפיף את ההלכה לרלבנטיות של טעמה. ואכן דעת רבי שמעון היא שמותר לדרוש טעמא דקרא. אין הכוונה שנחלקו חכמים האם מותר לדרוש ולהבין את הטעם, אלא האם מותר להכפיף את ההלכה לטעם המפורש בה, או הטעם הנראה בעינינו.

• "ור"ש היא דדריש טעמא דקרא, לא פליגי אלא היכא דאכא נפקותא כגון גבי חובלי", (תוספות גיטין מט:).

"וואף שאין לא קיי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא, היינו לנטות מפשטא דקרא שנאמר סתם בלי חילוק, ואנחנו נבוא להמציא טעם כדי לחלק בין הפרקים.. בודאי דרשינן טעמא דקרא להוכיח הדבר כפי פשוטו משמעות הקרא, ועיין בתוס' מסכת סוטה דף י"ד ע"א בד"ה כדי ליגעה שם מבואר שלפעמים דרשינן טעמא דקרא במקום שאין הטעם מוציא פשטא דקרא ממשמעות", (שו"ת שיבת ציון סי' צח.).

לענין הלכה אין הדבר ברור, יש אומרים שהלכה כרבי שמעון, שבכחינו להגביל את המצוה לטעם המפורש בה או הנראה בעינינו⁹³, ויש אומרים שאין דורשים טעמא דקרא, מכיון שאין אנו בטוחים שזה הוא הטעם, אבל לחומרא דורשים, (חתם סופר יו"ד רנז').

מתוך כל הנדון הזה אפשר להבין, כי גם אם לא ברור שאפשר להגביל את המצוה מכח טעמה, ברור שהדין על פרטי המצוה וצורתה מושפע בהכרח מהבנתנו את טעמה.

כל זאת ניתן לקבוע באופן כללי, אך המעיין בספרות ההלכה וגם בתלמוד, ימצא שהדיונים סביב טעמי המצוות אינם תופסים מקום רב ביותר. הסבה היא שאין בכח ידיעת הטעם להכריע את פרטי המצוה. גם כשאנו יודעים את טעמו של רעיון מוסרי או דתי, אין אנו יכולים לגזור ממנו דרך לוגית לקבוע לו שיעור וגבול, ולכן את פרטי ההלכות אנו מוצאים את חכמינו מכריעים לפי השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה.

⁹³ראה לחם משנה על הרמב"ם (פ"ג מהלכות גזלה), שו"ת מהרש"ם (יו"ד ג ט), בית יצחק (יו"ד ח"א צד), מנחת חינוך (תסז). וכך כתב הב"י (אה"ע סי' טז) שהרמב"ם (פ"ב מא"ב) פסק שכל ישראל הבורעל עכו"ם לוקה כר"ש (קדושין סח:). וכ"פ בשו"ע וכו' בכ"מ מטעם דקי"ל כר"ש, וכן בספר יראים השלם (סי' שפ') פסק כר"ש. אפשר לסייע דעה זו מן התלמוד (תמורה כח) המקשה מבריתא בשם ר"ש הדורשת טעם של איזו מצוה, ומשמע שזו ההלכה. עוד ראיה אפשר להביא ממדרש רבה (ב"ר ז ב) שהלקה ר' חגי ליעקב משום שאמר רשב"י ולא תתחתן מפני מה כו' ע"ש. כן ר' יעקב (ב"ק מה) סובר כר"ש, וכן ר' ששת (קדושין סח:). וראה 'חגורת שמואל' (יו"ד סד') שקובע כלל "כל היכא דאכא למדרש טעמא דקרא דרשינן".

החולשה הזו של השכל האנושי, מערערת בעצם גם את הרעיון כי אנו מבינים את טעם המצווה. שהרי קל לומר "ציצית נועדה לזכירת יציאת מצרים", ולעומת זאת קשה להבין: מדוע רק בבגד של ארבע כנפות, מדוע רק 8 חוטים, מדוע רק פתיל תכלת אחד, מדוע לא בעוד צורות שונות רבות שאנו יכולים להמציא, וכך הלאה. אנו יכולים להבין, לקבל את הדבר (וכן לתת הסברים בדיעבד לכל פרטיו), אך לא להסביר מדוע נקבע דוקא בצורה זו ולא אחרת. מנימוקים אלו נולד המושג "גזירת הכתוב", מבלי לסתור את הטעם המובן לנו, עד שאנו מוצאים את שני המושגים זה בצד זה:

"אמר ר' חנינא שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא: מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסיס וגמלים? אמר לי: גזירת הכתוב היא, ועוד: ששיעור ישראל בשעת יציאתם ממצרים", (בכורות ה: ראה שם מהרש"א: "משמע ליה דלאו גזירת הכתוב בלי טעם").

מצד אחד קובעת הגמרא: "משה ואהרן שלא יעידו משום דלא מהימני? אלא גזירת מלך הוא", (ב"ב קמט.), ומן הצד השני במקור הדבר, במשנה הקובעת את הקרובים פסולי העדות, אומרים חכמים: "טעמא מאי משום איקורבי דעתא הוא", (סנהדרין כח:). ז"א, ברור שטעם איסור עדותם הוא משום קרבת דעת, אך גזירת המלך אינה מחלקת בין אנשים החשודים בעינינו, ובין אנשים כמשה ואהרן שאינם חשודים בעינינו. וכך אנו מוצאים מפי רבי שמעון בעצמו, הדורש 'טעמא דקרא':

"אמר רבי שמעון בדן הוא שתהיה בת ראוי להיות כבן סורר ומורה, מפני שהכל מצוין אצלה בעברה, אלא התורה אמרה בן ולא בת", (סנהדרין סט:).

כאן מלמדינו רבי שמעון, כי אפילו לפי הגישה הגורסת שאנו מבינים את טעם המצוות, ויכולים להכפיף לטעם. לפעמים 'נכנעים' לצורה בה מוצג הדין בתורה, ולא משנים אותו לפי טעמו. לכן לא מרחיב כאן רבי שמעון את דין בן סורר ומורה גם על הנקבות, (וגם לגזירה זו נותן טעם בספר החינוך מצוה רמח'). מכאן עולה המסקנה כי המושג 'גזירת הכתוב' אינו מייצג דוקא רעיון שאנו היינו חושבים או שהשכל האנושי מלמד דוקא הפוך ממנו. ברור שלולי 'גזירת הכתוב' של לא תגנוב, גם אנו היינו חושבים שלגנוב אינו דבר רצוי. לפיכך השאלה 'מדוע צריך ריבוי מן הפסוק' אינה שאלה מכריעה תמיד, הדרשה עצמה בהרבה מקומות בנויה על הסברה, כמו שנראה להלן, וכן 'מילתא דאתא בדרשה טרח וכתב לה הפסוק'. ראה גם באור החיים: "ולא תקשה איך יבא הכתוב למעט סברא שאינה אמיתית", (אור החיים ויקרא יד ז). מנו חכמים (במדב"ר יט ה) ארבעה דברים שיצר הרע משיב עליהם (אשת אח כלאיים שעיר המשתלח ופרה אדומה), המדובר בקושיות על פרטי המצוות האלו, אבל הקושיות אינן אלא 'יצר הרע', והיצר הטוב משיב עליהן (כפי שמפרש הרמב"ן טעם שעיר המשתלח, וטעם כלאיים, וכן כתבו המפרשים טעם לפרה אדומה, ראה כלי יקר במדבר יט כא, ובספורנו יט ב ואוה"ח שם, ובעקידה ובאבן עזרא משם גאונים, וכתב הכלי יקר שהטעם הוא בשכל אנושי, רק לא נגלה לכל אחד, וכן שם ב'אור החיים'⁹⁴). לגבי דינים מיוחדים ציינו חז"ל שהם 'יחידוש', (ב"ק עג:). לכן אפשר לומר באופן כללי, שיש מקום להבין את רוב מצוות התורה בשכלנו, אבל יש להיזהר משנה זהירות שלא לחשוב כי הבנתינו ממצה את הנושא. וכמה וכמה טעמים שנתנו הקדמונים, התאימום לידיעות בני זמנם, או לחשיבה אריסטוטלית, ואילו בזמננו אנו מבינים טעמים אחרים. וכך כותב מהרי"ץ חיות:

"המישרים ארחות ע"ד התורה מתבוננים וחוקרים לתת טעמים לענייני תורה ע"פ יסודות שהונחו בשכל אנושי הן בעיקרים וענפים הן במצוות, אולם באותן הדברים אשר קצרה בינת אדם להשיג מקבלים הדברים באימה ופחד ומכניעים עצמם תחת כל מה שבא בתורת משה ובתלמוד... וזהו דרך המיושר אשר דרכו בו חז"ל והגאונים אחריהם והרבנים אשר באו אחריהם כו'", (מהרי"ץ חיות, בהקדמת ספרו 'תפארת למשה'). אין ספק שרבים מן הדינים שחדשו חכמים מסבירא, מקורם בהבנתם את טעמי התורה, ועל הרבה חדושי דינים אמרו 'סברא הוא למה לי קרא'⁹⁵. המאירי בהקדמת מסכת אבות מתבטא: "תורה שבעל פה היא על פי הסברא".

⁹⁴ הטעם לאיסור אשת אח מתאים לשאר איסורי עריות של התורה, שענינם איסור ביאה וחיתון, עם אשה המצויה בקרבתו של האדם מסיבות מקדימות. קשר מיני עם אשה המצויה בקרבתו מסיבות משפחתיות, כקרובות מסוגים שונים, אינו רצוי ועל הרוב הוא לא בא בצורה הטבעית והנכונה של כריתת ברית, אלא להיפך.

⁹⁵ כמו חופה באמה (קדושין טז. תוספות), דין קדושין במלוה (קדושין יג: תוספות), עד אחד (יבמות פח.), שעיר לעזאזל שרי בהנאה (יומא סז:), הפה שאסר הפה שהתיר (כתובות כב.), המע"ה (ב"ק מז:), מניין חוטי תכלת (מנחות לח. תוספות), דין כף בעבודת יו"כ (יומא מז.), הכנסה בשבת (שבת צו:), השליח צריך להיות בתורת שליחותו (קדושין מא: רש"י), פטור מתה מחמת מלאכה (ב"מ צו:), כסוי הדם במוקדשין (חולין פג:), אין אסור

התורה והמצפון האנושי

חכמים מקשרים את רעיונות התורה אל המצפון האנושי, וכך קבעו כי אברהם אבינו הבין מדעתו את המצוות שדורשת התורה לקיים (בראשית רבה צה' יב', רשב"א בשו"ת ח"א סי' צד').

בעל מנורת המאור כותב: "כל העברות הם המעשים המאוסים ודברים מטונפים והרגל רע ואע"פ שלא היתה תורה מזהרת עליהם היה לו לכל משכיל לברוח מהם", (חתימת נר א').

- "החוקות נטועות בלב", (אבן עזרא בראשית כו ה).
- "המושכלות הם טבע טבוע מחודש", (אור החיים ויקרא טז).
- "ויש לך לדעת כי כל תורתנו הקדושה היא שכלית", (בבראשית כג ד).
- "כל העוונות יולידו גנאי בנפש, והם מוס בה", (רמב"ן בראשית ג ב).

חכמים (סוכה לב.) קבעו כלל גדול כי "דרכיה דרכי נעם", ולכן לא יתכן שדין התורה יחייב דבר שאינו בגדר 'דרכי נעם', (ראה להלן: האם ההלכה מתחשבת?). הרמב"ם כותב: "כוונת כל המצוות לשני דברים: תקון הנפש ותקון הגוף" (מו"נ ח"ג כו), וכן קבעו חז"ל כל התורה כולה מפני דרכי שלום היא (גטין נט:).

חכמים שבכל הדורות ציינו שהדין צריך להתחשב במצפוןנו ובהבנתו, גם במה שהתורה לא פירשה: "ועשית הישר והטוב וזה ענין גדול לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כולם אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר", (רמב"ן דברים ו יח).

"תורתנו התמימה נתנה בתקון העולם ובהנהגתו כללים.. ועשית הישר והטוב והכונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם, ולא היה מן הצורך לצוות על כל הפרטים לפי שמצוות התורה המה בכל זמן ובכל עת ובכל מקום ומדות האדם מתחלפות לפי הזמן והאיש והז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת הכללים אלו מהם שעשו אותם דין גמור ומהם לכתחלה והלכה מדבריהם, (מגיד משנה סוף ה' שכנים).

"דין אמת לאמתו ר"ל שדן לפי המקום והזמן בענין שיהיה לאמתו ולאפוקי שלא יפסוק תמיד דין תורה ממש כי לפעמים צריך הדין לפסוק לפנים משורת הדין לפי הזמן והענין וכשאנו עושה כן אף שהוא דין אמת אינו לאמתו" (דרישה', על טור חו"מ א').

כך קבעו חכמים בפשטות "חייב אדם לזון את בניו" (כתובות סה:), דין זה שוה בעיני הפוסקים לדין המפורש בתורה, אף שאינו מוזכר בתורה. מכיון שברור הדבר שאדם המביא ילד לעולם חייב להיות אחראי עליו. והרמב"ן טוען שהנביאים הוצרכו לכתוב בריתות עם ישראל על דינים כאלו הנובעים מהמצפון האנושי אף שאינם מפורשים בתורה:

"שם שם לו חוק ומשפט.. מנהגים אשר ינהגו בהם עד בואם אל ארץ נושבת כי המנהג יקרא חק ויקרא משפט בעבור היותו משוער כהוגן, משפטים שיחיו בהם לאהוב איש את רעהו ולהתנהג בעצת הזקנים והצנע לכת באהליהם בענין הנשים והילדים ושינהגו שלום עם הבאים במחנה למכור להם דבר ותוכחות מוסר שלא יהיו כמחנות השוללים כו', וכן ביהושע נאמר ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם, אינם חקי התורה והמשפטים אבל הנהגות וישוב המדינות".

החתם סופר כותב:

"גם אילו לא נתנה תורה, וקודם מתן תורה, היו דינים ונימוסים.. מה שלא הזכירה תורה כגון היזק שאינו ניכר לא הותר חלילה, דרכיה דרכי נעם אלא איננו בכלל משפטי תורה והמלך וסנהדרין יראו לפי המקום והזמן ואין להתורה עסק בזה וה"ה להסיר המזיקים הרבים הרוצחים בלא עדים וכדו' דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום", (שו"ת חת"ס או"ח סי' רח', לדעתו גם מערכת המשפט והענישה צריכה לעסוק בזה).

ניתן לקבוע אם כן, שהתורה מכירה היטב בערכו של המצפון המוסרי האנושי, ומחייבת לדבוק בו. אף שבהכרעת וביור פרטי ההלכות בדרך כלל אין הוא מכריע, אלא השיטה ההלכתית. כפי שקובע החזון איש (מנחות כה יח): פרטי המצוה הם חקי המצוה ואינם זקוקים להתאים לטעם המצוה.

חל על אסור (יבמות יג: תוספות ישנים), יהרג ואל יעבור ברציחה (פסחים כה:), נתניה לגר קודם גוי (פסחים כא:), לא אמרה תורה שלח לתקלה (קדושין נז:), כל שאינו בב"א אפי' בזא"ז אינו (קדושין נ: רש"י), כל הראוי לבילה (תו' יבמות קד:), ועוד דוגמאות רבות.

הגדרות הלכתיות לעומת תפיסה שכלית

נגענו עד כאן בכל חלקי המערכה: בהגדרת התורה כשיעור ומינון של מעשים מוסריים ודתיים, בתפקידה של התורה שבעל פה ושל ההלכה להצמיד את השאלות המתעוררות אל הדינים הקיימים. בתפקידו של ההגיון ושל המצפון כקו המנחה את התפיסה של המצוות, בצד השיטה המעשית הקובעת את ההלכה על פי מבנים קיימים.

כך הראינו לדעת, שכאשר מתעורר ספק בגדר של טלטול מרשות לרשות בשבת, למרות כל ההסברים ההגיוניים והידועים לאיסורי שבת, ואיסור טלטול בכללם, אין אנו מנסים לבדוק את מדת השפעתם של הטעמים המוכרים על המקרה הנוכחי, של "טלטול באויר רשות" למשל. לעומת זאת אנו מחפשים את ההגדרה של "קלוט באויר" במקומות אחרים בהלכה, משם אנו למדים להכריע את השאלה העומדת בפנינו. (לא ניכנס בחיבור זה לשאלת הנימוקים לשיטה זו, או יחסה לשיטת המשפט המודרני).

נתקדם כאן צעד נוסף, ונשאל: האמנם תמיד אין אנו מנסים לבדוק את מדת השפעתו של טעם הדין? האם ישנו גבול לשיטת ההגדרות ההלכתיות? האם ההגדרות ההלכתיות קשורות בתפיסה האנושית או שהן אירציונאליות לחלוטין?

הגדרה לעומת טעם המצוה

כאשר מעמתים את ההגדרה עם טעם המצוה, בהכרח מגיעים לידי 'אבסורד קטן', מין הנהגה בלתי מובנת. טמא הרוצה ליטהר צריך לטבול במקוה מים, מקוה חייב שיהיה לו איזה שיעור מינימלי, אותו שיערו חכמים 400 סאה - שיעור שגוף אדם עולה בו. אבל מקוה חייב להיות כשר גם בשתי בריכות של 20 סאה וביניהם חיבור בגודל 2 אצבעות. על מה שהקפידה ההגדרה - כמות המים, חייבים אנו להתעקש, אבל על הימצאותם באגן היקוות אחד, אין אנו מתעקשים. כביכול שכחנו את טעם המצוה.

ולעתים מוצאים אנו את חכמינו מתלבטים או נחלקים בנושאים גבוליים כאלו: העומד או הנמצא בחלל הפתח, ממקום שהדלת נסגרת בו ולחוץ, אינו נחשב כנמצא בתוך המקום. כך לענין אכילת קדשים בעזרת המקדש, אמר רב "וכן לתפלה", דהיינו לענין צירוף עשרה במקום אחד למנין. רב מסתמך בכאן על ההגדרה ההלכתית של מקום אחד, כמו בכל סוגיא הלכתית. אך ריב"ל חולק ואומר: "אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים" (פסחים פה:), ריב"ל אינו מוכן לקבל את ההגדרה, במקרה זה של תפילה, אי אפשר להפסיק בין ישראל לאביהן שבשמים ע"י הגדרות טכניות של "חוץ למקום".

הגדרות ואבסורדים

ברור הדבר שבמקרים רבים אין שום אפשרות ריאלית להיצמד להגדרות, שכן אלו מביאות אותנו לאבסורדים.

כשם שלא נוכל לקבל טענתו של אדם שביצע פשע לפני מספר שנים, שבמשך הזמן הזה התחלפו כל החמרים בגופו, ואינו אותו אדם. כך אין לנו אפשרות לקבל כל הגדרה טכנית תוך התעלמות מטעמי הדברים. אם ננתח את מלאכתו של רוצח, נוכל לטעון כי בעצם מעשהו פטור מעונש. ההופך אדם ל'טריפה' אינו נהרג על כך, וכן ההורג 'טריפה' אינו נהרג. גם הרוצח לא עשה אלא את שתי השלבים האלו, אלא שהוא עשה אותם בזה אחר זה (הכוונה כמובן כשפעולת הרציחה היתה מתמשכת). האם זו סבה לפטור? ברור שאנו מסתכלים על כוונתו. אם בענינו של רוצח, ברור הדבר לכל בן דעת. מה נאמר בענינו של המבשל בשבת, חיובו אינו אלא על בישול גמור, הפיכת דבר שאינו מבושל לדבר מבושל. אך כל הדרגות הקטנות שבאמצע בפני עצמן אינן מחייבות. האם על ידי חלוקת מלאכתו להרבה מעשים קטנים ייפטר?

אדם הזורק חץ והורג, אינו יכול להתחייב בעונש על כך, כיון שמעשהו מוגדר כ'גרמא': אין הוא אלא מושך את החץ לאחור, והחץ אינו מועף מכחו הישיר? (למען האמת גם אקדח מוגדר על פי ההגדרות הטכניות כ'גרמא' ולא כיכח ראשון!).

ולאידך גיסא, מצאנו רעיונות מענינים לחומרא: היו שהקשו, לפי השיטה ש'עובר ירך אמו' וכל הדינים החלים על אמו (כגון טבילת גיור) חלים עליו, הרי אדם אסור באשתו המעוברת, מכיון שכשהוא מתקרב אליה כאלו 'בא על בתו' (ראה תפארת ישראל תמורה פרק ששי, שו"ת רעק"א סי' קעב').

ההגדרה ההלכתית קובעת כי 'בהמה בחייה לאיברים עומדת', ז"א דין של אחד מאיבריה קיים גם כאשר הוא מחובר לגוף, לפי זה אסור לרכב על בהמה כיון שנהנה מ'אבר מן החי' שאסור בהנאה?
 ידועה היא קושית ה'נמוקי יוסף' (ב"ק פרק שני) איך מותר להדליק נר בערב שבת, לפי השיטה ש'אשו משום חציו', ונחשבת ההדלקה כאלו עושה אותה בידיו במשך כל זמן שהיא עדיין דולקת.
 ההגדרה של 'דרך גדילתם' בארבעת המינים עוררה שאלה (מטה אפרים) מה דינם של אתרוגים הגדלים ביבשת אמריקה, שכן אלו גודלים בעצם הפוך מן הכיוון שאנו מחזיקים אותם..
 יכלנו להמשיך עוד כהנה וכהנה בדוגמאות של הגדרות ההופכות לאבסורדיסם⁹⁶, ואין לנו ספק כי במקרים כאלו ההלכה מסתייגת מן ההגדרה, והסברה היא שמכריעה. כשם שהפרדוקס של זנון, הסותר את התנועה, אינו יכול לפטור אדם המוציא משא ברשות הרבים, בטיעון כי ביכלתו להוכיח שלא הלך ארבע אמות רצוף.. וכן לא יכול מחלל שבת לפטור את עצמו בטיעון כי השמש באמת כבר שקעה, אלא שקרני האור עברו 8 דקות בדרך אלינו ולכן אנו סוברים כי עדיין לא שקעה..
 לפעמים מנמקים הפוסקים את התעלמותנו מן הגדרה באבסורד שבה, כך קובעים התוספות שגיד הנשה אסור גם בקדשים, למרות הכלל 'אין איסור חל על איסור', שכן אם לא היינו מתעלמים מן הכלל היה גיד הנשה מותר בהם תמיד (חולין ז.). כיוצא בזה מתבאר בתלמוד (שבועות כד) שאיסור אבר מן החי, חל על איסור 'אינו זבוח' (בלתי שחוט) שכן אינו יכול לחול בצורה אחרת, (ראה גם במכות ב' "לא אמרינן קל וחומר שא"כ ביטלת תורת זוממים").

אחד המאמרים המפורסמים בנושא הוא מאת רבי ישמעאל: "שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאתם התורה כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ בפסח", (ב"ק כט:). במקרים אלו מתנגשת ההגדרה עם הטעם: אי אפשר לחייב על היזק ממון מכח דבר שאינו שייך לאדם, וכן אי אפשר לעבור על 'בל

⁹⁶דוגמאות נוספות:

- יש שתמהו כיצד נתקיימה המצוה להניח את הארון בקדש הקדשים, אם היה נס שמקומו לא היה מן המדה, הרי זה אינו מונח? אחרים קבעו כי לכלי אין 'חזקת היתר' לומר שלא נבלע בו איסור, שהרי הכלי אינו 'איסור', רק בלוע בו איסור, והכלי עצמו לא נשתנה.
- על דין 'לפני עיור' תמהו משתי קטבים הפוכים, דין זה קובע שאסור להכשיל אדם בעבירה, אמנם 'אלפני דלפני לא מפקדינן', אינו מוזהר שלא להכשיל אדם בעבירת הכשלת אחרים. אך הלא הכשלת אחרים גם היא עברה, ואין כאן "לפני דלפני" אלא "לפני אחד"? ומאידך גיסא: כאשר אני מכשיל אדם בעברה, הרי הוא מכשיל אותי ב'לפני עיור', נמצא שאני מכשיל אותו בשתי עבירות, וממילא מכשיל הוא אותי בשלשה, וכך עד אין סוף.. (ראה בזה תוספות ברכות לט. אם מזמנים על כוס יין, ויין מחייב בזימון יזמנו לעולם.. או בחולין ק. אם כל תערוכת איסור אוסרת 'קליפה', כל קליפה תאסור מאחוריה 'קליפה' עד סוף המאכל כולו).
- בהלכות תערוכות נקבע 'מליח כרותח', ולפי זה יוצא שכאשר אנו מולחים קרבן בבית המקדש הרי הוא כבר כ'איברים שצלאן', ואילו איברים שצלאן פסולים לגבי מזבח (חוות דעת).
- לא יתכן הדין של 'לחם משנה שלם', כיון שיש מצוה לבצעו, והעומד ליחתך כחתוך דמי, (חכם צבי סב').
- יש שואלים: מדוע הולכים בבית דין אחרי הרוב, הרי הדיינים קבועים במקומם, וב'קבוע' לא הולכים אחר הרוב (מרדכי).
- כיצד נאמן חכם להגיד את ההלכה שקיבל מרבותיו בעניני ממונות, הלא אין עד אחד נאמן בעניני ממונות?
- כל אדם שכותב את שם ה', הרי מוחק בזה את השם "יה" המורכב משתי האותיות הראשונות של שם הוי"ה?
- מה מועילה נטילת ידיים, מכיון שגזרו חכמים שידיים מטמאות מים ("ידיים שניות הם") ולכן המים נטמאים מיד וחוזרים ומטמאים את היד.
- תקנה שלא פשטה בישראל אינה מחייבת, ולכן כל תקנה אינה יכולה להתחיל לחייב כיון שעדיין לא פשטה.
- כל עדות "אי אתה יכול להזימה" מכיון שמספר האנשים הכשרים לעדות בעולם מוגבל, ולכן המזימים האחרונים אין אפשרות להזימן, בהם תלויים העדים שהם מזימים, וכך הלאה ממילא את כל העדים בעולם אין אפשרות מוחלטת להזימן.
- מי חטאת מטמאים את הנושא, אבל טמא הנושא מטמא את משאו? (ראה ר"ש פרה פ"ח מ"ב).
- כל הפרשת חלה אינה יכולה לחול, כיון שאיננו מתכוונים לאפות את החלק של ה'חלה', לכן חלק זה פטור מחלה, והפרשה 'מן הפטור על החיוב' אינה מועילה.
- כל נטיעה פטורה מן הערלה, כיון שהנוטע שלא על מנת לאכול את הפירות פטור מערלה, ומכיון שהערלה אסורה הרי אינו נוטע על דעת מאכל.
- בערובין סז: מוזכר שמי שיש לו דריסת רגל (בשבת זו בלבד) במבוי ולא עירב אוסר, אך אין לו דריסת רגל כיון שכעת אסור לו.
- תרומה טמאה אינה יכולה לטמא, שהרי היא עומדת לשריפה ו'כתותי מיכתת שיעורא', גם לטמא צריך שיעור. - כך תמהו כיצד עוברים על כזית חמץ, בזמן שחייבים לשרפו ומיכתת שיעורו.
- "כאשר זמם ולא כאשר עשה" (מכות ב.), אבל גם כאשר עשה, הרי עדיין "זמם" ועל זה יש לחייבו.
- אסור לקבור את המת, מכיון שיש איסור לקיים מצוות בנוכחות המת משום לעג לרש.

יראה ובל ימצא' באיסור הנאה שאין עליו בעלות. לכן קבעו חכמים כי 'עשאתם התורה כאלו ברשותו', ובמלים אחרות: מתעלמים מן ההגדרה, והולכים אחר הטעם. עלינו להתרגל לכך, שגם אם אנו מרבים בהגדרות, ובפסיקות הלכה על פי הגדרות. לעתים נאלץ להשתמש בהגדרות סותרות או מורכבות:

אדם המוצא את עצמו תלוי בראשו של עץ במצב מסוכן כאשר הוא חושש לנפילה, מוגדר כנמצא ב'פיקוח נפש', ומחללים שבת בכדי להצילו. אך מן הצד השני מותר לאדם להכניס עצמו לכתחלה למצב כזה אם הוא עושה זאת לצורך פרנסה, כפי שדרשו חכמים "ואליו הוא נושא את נפשו מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו!" (ב"מ קיב.), מחללים שבת לשם הצלה, משום שיש כאן סיכון חיים. סיכון חיים אסור על פי ההלכה, אך לשם פרנסה מותר לאדם להסתכן. מן הצד השני לשם פרנסה אי אפשר לחלל שבת. לפיכך נושא סיכון החיים הוא מורכב מכדי להגדירו בהגדרה אחת.

המלחמה, כאשר היא נצרכת, מותרת ואף מצוה, ככל שהיא טובת העם גם מחללים עליה שבת (כמלחמת יהושע ביריחו). אך כאשר ננתח את הפעולות המרכיבות אותה, הרי שחלקן הם סיכון מיותר - כפי שמוזכר לגבי אוריה החיתי, שהראשונים, הקרובים לשער, בדרך כלל מתים. וחלקן אינן פיקוח נפש ישיר. ההיתר הוא כללי - כל העיסוק במלחמה, כפי שמתנהלת מלחמה, הינו צורך העם, ולכן דוחה שבת. אבל כל פעולה לעצמה אינה מוגדרת כלל כפיקוח נפש, אלא שאי אפשר לה למלחמה בלי המכלול של ביצוע פקודות לפי ראות עיני המפקדים, "ואם לא כן ביטלת תורת מלחמה".

לפיכך ניתן לקבוע כי ההגדרה אינה מספיקה במקרים מורכבים. דוגמא נוספת ניתן לראות במצוות מסויימות שלא נמסרו להגדרה ספציפית, אלא הוצמדו לרוח הדברים. כך על איסור חילול ה' נאמר: "היכי דמי חלול ה'? כגון אנא דמסגינא בלא תפילין", ז"א, אין האיסור של חילול ה' מוגבל באיזה מעשה או באיזה תנאי, אפילו הליכה ללא תפילין, אם היא באה מצד אדם בעל מעלה הראוי ללכת בתפילין כל רגע ורגע - היא בכלל האיסור.

הסיבה ברורה - בנושא רגיש וחמור, אין למסרו להגדרה, שכן חילול ה' הוא תופעה נפשית הגורמת לזילות של עבודת ה', כלום אפשר להקל במעשה המייצג חילול ה' מבחינה רגשית, בטענה שהוא מחוץ להגדרה של הלכה זו?

כך בדיוק גם בנושא עריות, איסורי עריות אינם מסורים לשום הגדרה, ואפילו קריצה יכולה להיחשב לאיסור, כמו גם התבוננות בבגד התלוי ליבוש, או שאיפת ריח בושם (ראה ש"ע אבן העזר סי' כא'). ברור שעיקר ענין העריות הוא הרחקה מן היצר, וכיוון שמדובר בענין מציאותי ביותר, לא יכלה ההלכה לסמוך או להיעזר כאן בגדרים. מעניין שגם לקולא אין הגדרים חד משמעיים בעניני עריות - לאשה מותר להיבדק אצל רופא, אפילו שלא במקרים של מחלה וכדו', אלא משום שהוא 'עוסק במלאכתו' ואין דרך מי שטרוד במלאכה לבא להרהור. ראה ריטב"א (קדושין פב.):

"הכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה, ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא במסכת עבודה זרה, ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש, והיינו ההיא דרבי יוחנן ב"מ פד. דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר כתובות יז. וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונייתא קדושין מ. ורב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות יז. דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו".

הריטב"א מסתמך על האמורא רב אדא שהיה מרכיב את הכלה על כתפו ורוקד עמה בחתונה, ואומר שאין הדבר גורם לו להרהור (כתובות יז. ויש להוסיף שגם לכל הקהל לא נגרם הרהור עברה מזה). יש אומרים שעולא היה מנשק את אחיותיו על בית החזה (ברכות כד.), משום שידע שלא יבא להרהור (מגיד משנה). בעל חוות יאיר התיר לנשק את אשתו כשהיא נדה משום הפסד ממון "בלב עצב וכמי שכפאו שד" (חוות יאיר סי' קפב)⁹⁷.

⁹⁷הרמ"א (אה"ע כא) העתיק דברי המרדכי בשם ר"ש בר ברוך (כתובות סי' קפב) המתיר "לרחוץ משפחה נכרית", אבל בודאי הכוונה להבאת קערה וכדו' ולא שרוחצת אותו ממש. בארצות גרמניה היה מנהג החרדים להתיר לחיצת יד לנשים, הדבר מפורסם, וראה למשל בספר הזכרון "לדוד צבי" (שיו"ל לשבעים שנות רד"צ הופמן) במאמרו של ר' שלמה קרליבך (רב ק"ק ליבעק): "בהושיטי יד לנשים ולבתולות הבאות אל ביתי או הולכות לקראתי בשוק אע"פ שהצנועים ובפרט הרבנים בארצות המזרח נזהרים".

רבי משה פיינשטיין (אגרות משה אה"ע ח"א נו) מתיר להתרחץ בים מעורב בין נשים וגברים לצורך רפואה וכדו' אם יודע שיוכל לזהר⁹⁸, ולא נאסר אלא לצורך פריצות. הרב וולדינברג (ציץ אליעזר ח"ו קונטרס היחוד מ' כב') מתיר לזקן שאין לו כח גברא להתייחד עם אשה, (בציץ אליעזר ח"ח יד' ז' מביא כן בשם החת"ס והשב"י וע"ש ח"י"ב סז'). החוות יאיר (ח"ג תפא) רצה לומר שיהודיה העובדת אצל גוי אין בה איסור יחוד משום ש'בעבדתיה טריד'. הבן איש חי (פי תולדות) הביא שיש אומרים שדדי האשה אינם נקראים ערוה, כיון שאשה מניקה שדרכה לגלות ולהניק תמיד, (וכן פ' בא לגבי קריאת ק"ש כנגדה). עוד התיר שם במדינות אירופה שדרך הנשים לגלות ראשם גם נשואות, להתפלל מולם, (וכן כתוב בערוך השלחן וסמך עליו בספר אגרות משה או"ח לט' וכן בשרידי אש ח"ב יד' מביא דברי ערוה"ש וכתב "ודבריו ברורים לכל מי שדעתו ישרה ומודה על האמת", וכן הוא בכה"ח עה יז). עוד באגרות משה (שם סי' נז' וח"ד סי' לב') מתיר לגרושה לילך בלא כסוי ראש לצורך הפסד גדול או לצורך נשואין. כל הקולות האלו, בין אם הם מוסמכות ובין אם לאו, מלמדות אותנו כי איסורי עריות מסורים ללב, אין ההגדרה של מעשה מסויים או פעולה מסויימת, מתירה או אוסרת את הפעולה, רק כוונת הלב היא הקובעת. אין ספק כי בסופו של דבר הגדרה זו היא מחמירה יותר מאשר מקילה! ואשרי מי ששולט על מחשבותיו.

גם הלכות המפורשות בגמרא, תלו אותן הפוסקים במציאות, כך כותב רבי מרדכי יפה, בעל הלבושים: "אמרו כל מקום שאנשים ונשים ויושבים והאנשים רואים את הנשים בסעודת נשואין אין מברכין שהשמחה במעונן, שאין הקב"ה שמח, ואין נזהרין בזה, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עברה כ"כ דמיינן עלי כי קאקאי חוריי", (לבוש סוף אורח חיים, וכן כתוב ביוסף אומץ סי' מז'). "הרבה בעלי תורה אין נזהרין בשיחה עם האשה שהורגלו בזה" (מחצית השקל אה"ע כא'), "ומה שאמרו אל תרבה שיחה עם האשה אינו נוהג האידנא, שהורגלו בזה", (דרך פקודין מל"ת לה). "עוד אמר שמותר לילך אחר אשת חבר או אחר אמו, משום דבזמן הזה אין מוזהרים כ"כ מלילך אחר אשה", (לקט יושר חיו"ד עמ' לז').

נושא חמור אחר - עבודה זרה, מסור להגדרות מדוייקות ביותר. אין דין עבודה זרה אלא באחד מארבע עבודות המנויות במשנה, ואין איסור של עבודה זרה אלא ב"דרך עבודתו" של אותו אליל. יכול אדם לעשות כל מיני טקסים של כבוד בפני אליל מסויים, אם אין הטקסים האלו מהווים "דרך עבודתו", או אחד מארבע עבודות כדוגמת השתחויה, הקרבה, ועוד, הרי זה פטור. לעומת אדם אחר שיעשה פעולה אחת המוגדרת כעבודתו, אפילו אם יעשה אותה בצורה חפוזה, כשניכר עליו שאינו אלא מן השפה ולחוץ, מפני פחד שיענישוהו - החייב מיתה כדין עובד עבודה זרה. את הנושא הזה יכלה ההלכה להשאיר להגדרה המדוייקת. לפעמים מוצאים אנו הלכה, שבעינינו אינה שייכת כל כך לעולם ההגדרות, תלויה בהגדרה מדוייקת ו'טכנית': אסור לאדם "לצאת ממקומו" בשבת, שיערו חכמים את המקום באלפיים אמה. אך בהלכה אין הדבר מסתכם בכך, מקומו של האדם צריך להיקנות לו, אם הוא ישן יש אומרים שלא קנה את מקומו ואסור לו ללכת (ערובין מה), אם ניסה לקנות שבתה במקום אחר ולא הצליח, ויתר על מקומו, וגם את המקום החדש אין לו (ערובין מט), אם חברו החזירו מפסיד את מקומו הראשון (ערובין נב). לפעמים מפסיד חלק מתחומו (פי' אחד ברש"י מט), ועוד הלכות כאלו. מדוע הזכות האלמנטרית, ללכת את האלפיים האמות הראשונות מותנית ב'קניית שבתה'? אפשר לשער שהסבה היא, היכולת שנתנו חכמים לאדם לעשות 'עירוב תחומין' ולקנות שבתה במקום אחר מביתו. מכיון שישנה אפשרות לשבות במקום אחר, הרי השביתה במקום ברירת המחלל אינה מובנת מאליה, ויש להכפיפה לתנאים והגדרות של קנין שבתה, (זו כאמור השערה בלבד, ואין לבנות עליה).

ומצב קיצוני אחר: שימוש בהגדרה טכנית, עד קצה גבול היכולת. אנו יודעים כי טומאה עוברת במגע, אך מה בדבר מגע רעיוני? הגמרא (נדה ע:) דנה האם המתים הקמים לתחיית המתים צריכים היטהרות מטומאת מת, אף שברור לנו שאין קבלת טומאה אלא באדם חי, ואין נתינת טומאה אלא באדם מת, היכן המגע כאן? דומה הדבר להלכה אחרת, לפיה מי חטאת שנפסלו אינם נהיים טהורים, ברגע היפסלותם בטלה מהם הטומאה המיוחדת של מי חטאת, אבל כעת הם נחשבים לכל הפחות כאילו נגעו במי חטאת, ולכן הם מטמאים טומאה קלה. זו בהחלט הלכה יוצאת דופן, המקצינה את ההגדרה של מגע, עד כדי מגע רעיוני⁹⁹.

⁹⁸ בעל ה'חזון איש' היה רוחץ בימה של תל אביב (בשנות הארבעים), כשהוא נמנע מלהרכיב את משקפיו.
⁹⁹ עד כמה מחודשת הלכה זו, יש ללמוד מתורתו של החזון איש בנושא, בארבעה מקומות בספריו הוא מתקשה בשאלה, הרי מגע זה נידון לכל היותר כ'מגע בית הסתרים'? במכשירין (ד' ח') כתב שבאמת תלוי הדבר במחלוקת

הגדרות ומגבלות אנושיות

הגדרות של מושגים כדוגמת "מחיצה" "עומד ליגזז" הם בסופו של דבר רק רעיונות, יש צורך לתרגם את ה"מחיצה" לשיעור טכני ונמדד (עשרה טפחים). הכלל הראשון בשיעור הטכני הוא שיהיה ברור ונתפס אצל בני אדם, יותר מאשר שיהיה מתאים לפרטי הרעיון, עשרה טפחים של מחיצה הם ממוצע הגיוני לישום, ולא ממוצע של הסתרת דברים יעילה מאחוריה (שזוהי בעצם המטרה של המחיצה), כפי שכותב החזון איש: "כשקובעים חכמים שיעור קובעים על מדה שוה, שהרי בידם לתקן על מדה שוה, שכל עיקר תקנתם כדי לעשות משמרת למשמרת ושוקדים תמיד לקבוע דבריהם על אופן נח לזכרו ולשמרו", (חזו"א כלאים ח א).

ז"א, שההגדרה צריכה להתחשב במגבלות האנושיות, החזון איש במקום אחר מנמק זאת "כדי שיוכלו לקיים מצוות המעשיות אף חלושי הדעת": "במה שהקשו על תקופת שמואל שאינה בדקדוק, י"ל דמצינו כיוצ"ב בריבוע יותר על העיגול ובאלכסוֹנא תרי חומשא, דזהו בכלל שיעורין, ונתנה ההלכה לחשוב בקירוב, שלא נתנו המצות אלא לצרף הבריות ולדקדק בצואותיו יתברך... ולכל הני אינו מפסיד אם הקביעות של גבולי הצמצום יהיה בקירוב כדי שיוכלו לקיים מצוות המעשיות אף חלושי הדעת", (חזו"א א"ח קלח ד).

מכאן מובן כי החכמים והמעיינים רואים את הדברים מורכבים יותר, והם יכולים היו שלא להסתפק בשיעור מקורב, אלא שיעור אינדבידואלי ומתאים לרעיונות שמאחוריו, אלא שההלכה צריכה לבא בצורה נוחה לזכירה ושמירה, שוה לכל נפש המקיימת אותה. כאן למדנו כי השיעורים מבוססים על התפיסה האנושית הפשוטה של רעיונות עמוקים יותר.

הרוב המכריע של שיעורי התורה ניתן במדות שלמות, וממילא אין השיעור אלא מקורב, וראה בתרומת הדשן:

"תופס התלמוד שיעור שעה בלא טעמא, אע"ג דיש לוקט ברביעית שעה ויש צריך יותר, מ"מ תפשו חכמים שיעור בשעה לפי שהוא חלק מבורר בעותותי היום והלילה", (תרומת הדשן סי' קסז). וגם חכמים עצמם אמרו לענין שיעור קידושין "כיון דאפיקתיה מפרוטה אוקמיה אדניר", (קדושין יב), כיון דנפק מכזית אוקמיה אכביצה (תוספות יומא פ:), כיון דנפיק מחד בתרי אוקמוה על ששים (יו"ד קט). וגם כאשר הוצרכו חכמים להמיר שיעור שניתן מחיי היום יום של קהילה חקלאית לשיעור קבוע, עיגלו שוב את השיעור, אף שבזה נוצר שינוי מסויים, כך שיעור של "חפישת הכלב" מוגדר כשלשה טפחים, הזדקרות הגדי מוגדרת כשלשה טפחים, "כמלא פי טלה" הומר לכגורגרת (שבת עו.), ועוד רבים כאלו.

רש"י הירש כותב:

✓ "אי אפשר כלל ולא נתכוין כלל נותן תורתנו ב"ה שיהיה מדה א' קבועה בהחלט לכו"ע לשיעורי תורה"ק. הלא כל השיעורין עיקרן פירות ואיברי אדם, כזית רמון שיעורה וכו', וגודל פירות ואברי אדם המה משתנים ואינם שוים בכ"מ ובכ"ז, ואפי' שיעור בינוני לא שוה בכל הארצות ובכל דור. ואין בזה מגרעת לאמיתת התורה אלא יתרון אמיתתה, דיסודה להישיר עניני בני"א. וכל שיעוריהם המסורים יסודם לענ"ד בערך מה אל ענין מעניני בני"א, למשל: שיעור מחיצה יגדל ויקטן כפי ערך גובה סתם בני"א במקום ובזמן, וכמו שא"א לצמצם לשיעור בינוני (וכבר א"ר יוסי בכלים פ"ז מ"ו: וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה? אלא הכל לפי דעתו של רואה, ובתוספתא כלים ב"מ פ"ד מפורש עוד יותר "אף אתה נתת שיעור לשיעורין"). ואין לתמוה כי נמצאו הוראות מדות שונים זו מזו ואף שלא ישוו שניהם טובים וישרים לפי זמנם ומקומם לכן יש למדוד לפי אנשי המקום", (שו"ת רש"י הירש, סי' כג).

חכמינו התלבטו בנושא במקומות רבים, ולפעמים ראו צורך להשיג על הלכה מקובלת, שהקריטריונים שלה באו בקירוב, בהכללה, בהתעלם ממורכבות הענין. כך למשל בנדון זיהוי גופה נאמר: "מעידין עד שלשה ימים, ריב"ב אומר לא כל האדם ולא כל המקום ולא כל השעות שוין", (יבמות קכ). או בנדון שיעור החמצה של

של מגע בית הסתרים, בטבול יום (ד' ו') כתב שבמשקין אין דין בית הסתרים (ומה עם מתים לעתיד לבא?), בכלים (לא' א') כתב החזון איש שרגע האחרון של הפסול נחשב כאחד עם הרגע הראשון של ההכשר, ובפרה (יג' ו') רוצה לתרץ באופן אחר קצת, שאין זה מחמת נגיעה אלא מחמת הטומאה חמורה עצמה שנוטר ממנה. בקצרה ניתן לומר, כי ההגבלה של 'בית הסתרים' נאמרה רק על מגע אמיתי ורגיל, ולא על מגע מסוג כזה.

בצק: "אמר רבי עקיבא, דנתי לפני ר"ג: ילמדנו רבינו, בנשים זריזות או שאין זריזות? בעצים לחים או ביבשים? בתנור חם או בתנור צונן? אמר לי: אין לך אלא מה ששנו חכמים 'תפח תלטוש בצונן'", (פסחים מח:).

ולפעמים ההלכה עצמה מחלקת בין יוצאי דופן שונים: "מערבין לחולה וזקן כדי מזונן אבל רעבתן בטלה דעתו אצל כל אדם", (ערובין ל:).

וישנן גם מחלוקות שהנושא שלהם הוא זה, האם לתת שיעור ספציפי ומורכב לכל מקרה, או להסתפק בשיעור כללי:

"הדקין שעורן מכדי סיכת קטן ועד לוג, מלוג ועד סאה ברביעית, מסאה ועד סאתיים.. כל שעוריהם דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: אני איני נותן בהם מדה" (כלים ב' ב'). ("ר"ע אומר אני לא אשער הכלי במדה שהיה מחזיק אלא בתמונתו המפורסמות", פירוש הרמב"ם).

"עד כמה תעבור הדלקה ויהיה חייב? ראב"ע אומר בית כור, רבי אליעזר אומר טו' אמה, רבי עקיבא אומר נ' אמה, רבי שמעון אומר הכל לפי הדלקה", (ב"ק פ"ו). רבי שמעון מושך את ידיו מלתת שיעור קבוע, אלא תולה את הדבר באומדן המציאות, כל דליקה כפי נתונה הטבעיים. ובמקום אחר להיפך: א"ר שמעון א"כ נתת תורת כל אחד ואחד בידו (שביעית ב א).

נביא כאן לקט קצר מדברי רבן שמעון בן גמליאל בנושא¹⁰⁰:

"כופין אותו לבנות בית שער וחומה, ארשב"ג לא כל החצרות ראויות לבית שער ולא כל העירות ראויות לחומה", (ב"ב ז:). "אין צדין דגין מן הביבין, רשב"ג אומר לא כל הביבין שוין כו'", (ביצה כג:). "כמה יהיה בזית ולא יקוצצו רובע, רשב"ג אומר הכל לפי הזית", (שביעית ספ"ד). על הכלל 'אין שוין בטהרות' אומר רשב"ג "עתים שהוא שונה", (טהרות ד א וכן ה ח). רשב"ג אומר הכל לפי הסלע (ב"ב ו' ח).

"צא ואמור להם, רשב"ג אומר, א"צ לומר, הכל כמנהג המדינה", (ב"מ פג). "מקבל עליו עשרה דינרים, רשב"ג אומר הכל כמנהג המדינה", (כתובות סו:). "מקושר שכתבו עדיו מאחוריו כשר, רשב"ג אומר הכל כמנהג המדינה" (ב"ב קס. , בזה עי' בגמ' קסה). "המנבל בהמה פטור מבשת רשב"ג אומר חייב שמנהג גדול היה בירושלים כו' משלם דמי בשתו ובשת אורחיו", (ב"ב צג:).

אין הכוונה שכל המקרים האלו תלויים זה בזה, לפעמים פוסקים הלכה כרשב"ג, ומקבלים את דעתו, ואילו בחלק מן המקרים האלו אין הלכה כמותו. אבל ההתלבטות תמיד קיימת: האם להשאיר את הגבולות להכרעה אינדיבידואלית, למנהג המקום, או לקבוע כלל ברור.

הגדרות ולוגיקה

הגדרה הלכתית היא מושג מופשט, ככזה אפשר לכאורה להחיל עליו לוגיקה כל שהיא, לעיל (השיטה ההלכתית של תושבע"פ, דוגמאות מעולם ההלכה) נגענו בנושא, והזכרנו את שיטתו של הרב עמיאל. אמנם גם כשאנו מסייגים מהחלת כללי הלוגיקה הקלאסית, צריכים אנו בעל כרחנו להכניס את עולם הרעיונות והמושגים לאי אלו כללים ומסגרות.

והנה אחד המרכיבים היסודיים בהם מנמקים חכמים את ההגדרות ההלכתיות הוא דוקא התפיסה האנושית הפשוטה, להבדיל מלוגיקה טהורה המבודדת מושגים בצורה הדומה יותר למתמטיקה, מדובר כאן בחשיבה האנושית היומיומית. מדוע אי אפשר לגרש אשה בכסף? (שהרי שטר גירושין, אינו אלא מקבילה לשטר מכירה קניני), מסבירים חכמים: "יאמרו כסף מכניס (-מקדשים אשה בכסף) כסף מוציא? סניגור נעשה קטיגור?" (קדושין ה), עצם השימוש בנימוק של 'יאמרו' מלמדנו כי הבעייתיות היא ברובד השטחי של המושג, כביכול יוכלו בני אדם לזלזל ולהתפלא על ההלכה (במקביל ליאמרו כל הסריקין מותרין סריקי

¹⁰⁰ את הקישור הראשון בנושא, העלה כבר זכריה פרנקל ב'דרכי המשנה'. שכן לגביו היה קישור ההלכות עם תכונת ואופי אומריהם אידיאל גדול. לעומת זאת אפשר להראות שרשב"ג במקומות אחרים מעלה אפשרות הפוכה: "רשב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול" (ברכות ב ח). "רשב"ג אומר בנפה ובכברה כדי שיטול ויהלך ובקופה כדי שיפשיל לאחוריו" (כלים יז ד). ת"ק קובע כלל "בחנות יב' חדש", ורשב"ג מחלק בחנות של נחתומין וצבעין (ב"מ ח' ו').

בנושא זה כל החוקרים כמובן תלמידיו של פרנקל, אורבך למשל כותב את הרעיון המופלא הבא: "הבדל זה בין הדוחים הסתמכות כלשהי על כחות עליונים לבין הנוטים לצפות לגילויים נמשך גם בדורות האמוראים.. לעומת זאת רב, שדחה את קבלת דעתו של אליהו הנביא מפני מנהג העם, הוא גם בעל הסיפור המופלא על הופעתו של משה בבית מדרשו של ר' עקיבא", (ההלכה, עמ' 173), אכן, "לשיטתו"!

ביתוס אסורין' תוספתא פסחים ב', או 'יאמרו מזבח אוכל גזלות', גיטין נה:). וגם הנימוק עצמו אינו לוגיקה טהורה, לפיה דוקא זה שמכניס בכחו להוציא. לו לא היה אפשר מסבה כל שהיא לקדש בכסף, לא היתה מניעה לגרש בכסף, אלא שלו היו הכניסה והיציאה באותה צורה היתה נוצרת זילות בענין הקידושין. בשטר אין חשש כזה, מכיון ששטר אינו גורם לזילות.

מוצאים אנו הגדרות סותרות מבחינה לוגית טהורה, ואין ההלכה מקפידה על כך. מקובל בהלכה כי 'יאוש' אינו מוציא מרשות בעלים, עד שיזכה בו אדם אחר, ובזה חלוק יאוש מהפקר. אמנם אין הכוונה שבאמת שייך החפץ לו, שהרי לא יעלה על הדעת שיש איסור להשתמש בחפץ שהתיאשו ממנו בעליו (מבלי לעשות מעשה קנין), אבל מותר לזכות בו ולקחתו לעצמו. הרי לנו מצב ביניים, שאין לו בעצם הגדרת בעלות.

דין נוסף מעניין מצאנו במסכת מעשרות (פ"ב): עם הארץ המוליד דמאי ומחלק לבני אדם, (עם הארץ אינו נוהג לעשר דמאי ולכן אינו נאמן לומר שעישרו), לזה אמר טול ואכול בלא מעשר, ולזה אמר טול ועשר, יעשה כל אחד כמו שאמר לו עם הארץ. אין הכוונה שעם הארץ נאמן בזה, אלא "מקולי דמאי שנינו כאן" כך הקילו לסמוך על מה שאמר, ולא מטעם נאמנות, (חזון איש דמאי ז' יד). הצורה החיצונית השונה דייה בכדי לקבוע הבדל הלכתי.

הגדרה הלכתית יכולה להיות גמישה הרבה יותר מן המציאות. לענין ערוב חצרות מבדילים בין דין "כותל" לבין דין "פתח", פתח בין חצרות מחייב עירוב (עם השכנים), כותל מבדיל כמובן. אולם, אם יש סולם מעל הכותל, תלוי הדבר ברצון שוכני החצר: רצו יחשיבוהו כפתח ויערבו שכן יש מעבר דרכו, רצו יחשיבוהו ככותל ולא יערבו (ערובין עו:). בעצם ישנו כאן פתח שאינו מחייב עירוב. ומה הדין במקרה של 'פי תקרה יורד וסותם' (מרפסת יכולה להחשיב את השטח שתחתיה כמגודר), האמנם גם 'מחיצה' זו תהיה תלויה ברצון שוכני החצר, רצו יחשיבוהו פתח, שהרי מעבר ישנו, רצו יחשיבוהו כותל, שהרי 'פי תקרה יורד וסותם'. או שמא כאן אין מקום לגמישות גדולה מדי, כותל וסולם הם שני אלמנטים שאפשר להתמקד באחד מהם ולראותו כעיקרי, אך כאן אין לנו אלא פי תקרה יורד וסותם, ואין אלמנט אחד מתחלק לשתי אפשרויות. כך נחשב פי התקרה הוירטואלי, הרבה יותר מן הכותל הממשי, שעליו סולם.¹⁰¹

ולפעמים הסתייגו חכמים מהגדרה הסותרת את עצמה, כך: "אמר רבי יהודה אין שתי ידיים זוכות כאחד" (קדושין מג:), וכן נחלקו האם ייתכן שעובר במעי אמו יהיה מוכשר לאכילה על ידי שתי אפשרויות - שחיטתו או שחיטת אמו, ז"א האם ניתן להחשיבו על פי ההלכה כבעל שתי גרונות ששחיטת כל אחד מהם מתירה את כולו באכילה..

להסברת ההלכה השתמשו חכמים הרבה פעמים במושגי יומיום, כך למשל באופן נדיר אנו מוצאים את רב משרשיא טורח להסביר סברא בדין שקבע ר' יוחנן:

"בא אחד ואמר לה: הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל' יום, ובא אחר ואמר לה: הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים.. אמר רבי יוחנן: אפי' מאה תופסין בה. אמר ליה רב משרשיא בריה דרב אמי לר' אסי: אסברה לך טעמא דרבי יוחנן, שוו נפשיה כי שרגא דליבני דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק", (קדושין ס.).

התמיהה העולה במוחינו היא לוגית, איך בדיוק תופסים קדושין של רבים באשה אחת, האם היא 'אשת איש' או לאו, האם ייתכן ליצור 'אשת איש' לזמן מוגבל? והתשובה היא: כנדבך של לבנים, כל לבנה משאירה רווח לחברתה.. רש"י מפרש שהכוונה לבונה הלבנים, שמשאיר בכוונה רווחים, בכדי שלא יהיו הלבנים בשורות אנכיות מקבילות, אלא בשורות משולבות התומכות זו בזו. הכוונה העיקרית היא לכך שהראשון משאיר עדיין ריוח לחברו לתפוס 'משהו' מן האשה שלא התקדש לראשון. עכ"פ חכמים לא באו בזה אלא לתת אפשרות של ציור דמיוני המזכיר את המצב כאן, ובזה הסתפקו בכדי להציל את ההלכה מסתירה לוגית. השאלה והתשובה, שתיהן במישור ה'יאמרו'.

אחד המושגים הרווחים בהלכה הוא "מיתלא תלי וקאיי", איסור שאינו יכול לחול כעת, נחשב כ"תלוי באויר" וחל כאשר הוא מוצא לעצמו מקום, (יבמות לב. באיסור אחות אשה, וכן בנזירות - נזיר טז:). גם דימוי זה אינו לוגי אלא ציורי. בענין דומה מאד נאמר כלל ציורי: 'שבע ליה טומאה', מאכל טמא אינו נטמא שוב, מכיון שהוא כבר 'שבע' מטומאה, (לכן אם הוא מונח בכלי על יד מאכל טהור, ונגעה בו שוב טומאה, אין חברו נטמא מכיון שלא נעשה כאן 'טימוא' בתוך הכלי, מנחות כד.).

¹⁰¹ אין לראות בדברים הרשומים כאן הלכה, בפרט לא לפי השיטה ש'פי תקרה' הוא מדין פתח, לשיטה זו כל הרעיון אינו מדויק.

ברור לנו שגם המשפט המודרני אינו יכול להיות תלוי תמיד רק בהגדרות לוגיות טהורות, האם מקרה משפטי הכולל בתוכו פרדוקס קלאסי יביא את השופטים לדון בפרדוקס? לדוגמה: ישנו פרדוקס עתיק המציג שני בני אדם שיחיו לנצח, אלא שהאחד נולד זמן מה קודם חברו, ובכך: מי יחיה יותר זמן? (או בגירסה אחרת: אדם שמעביר תפוח אחד בין שני ערימות של אינסוף תפוחים, שינה את המאזן?). נאמר שאדם יצר באופן משפטי מכירה אינסופית של קרקע, לחברו וחזרה אליו ושוב לחברו, בשיטת זרם חילופין (בהלכה ישנו מנגנון כזה: קרקע הנמכרת ביוכל - חוזרת מיד לבעליה, במקביל ישנו שטר המזכה את הקרקע לאדם מסויים 'לכשתבא אלי הקרקע'). כאן נוצר לנו קרקע פורה לדיון משפטי על האינסוף.. (אם המוכר נשבע שלא ימכור לו קרקע, כמה פעמים צריך ללקות על הפרת השבועה? ואם הכניס בהסכם סעיף שפעם אחת ממאה פעמים לא ימכור הקרקע, האמנם מעשהו חמור פחות?). ההלכה כמו המשפט המודרני צריכים להגדיר את המקרה בהגדרה הלקוחה מחיי היום יום ולשפוט על פיה.

דוגמה קלאסית של העדפת חשיבה יום יומית על חשיבה לוגית, מהלכות ספר תורה: כאשר נמצאת בספר תורה אות הנראית כמשובשת, קשה להכריע האם היא כתובה כתיקה, או שמא היא מוגדרת כמעוותת מצורתה התיקנית. במקרה כזה קוראים לתינוק 'לא חכם ולא טפש' ושואלים אותו "איזו אות כתובה כאן" (שו"ע אורח חיים לב טז). סביר להניח שהמשפט המודרני היה דורש לקרוא למומחה לאותיות, שיקבע לפי התקנים המוכרים לו האם זו אות תיקנית. ההלכה היא תורת חיים, הרואה את המושגים כדרך שהם נראים בין החיים, ולא משפט המסור לראייה משפטית.

ההלכה משתמשת, אם כן, בעולם מושגים והגדרות, ולא בעולם של אומדנות ונימוקים. אך המושגים וההגדרות האלו אינם מופשטים ולוגיים, אלא עוברים דרך מוחו ותפיסתו של האדם, בחשיבתו היומיומית הרגילה. נביא כאן דוגמאות נוספות:

- גיד הנשה אסור באכילה, אם נפל לתוך תבשיל חוששים שפלט טעם, אך רובו של הגיד הוא סחוס חסר טעם. ובכל אופן, אם עוברים בגיד זה שנפל לתבשיל חוטי דם, חוששים שפלט כנגד כולו, (רשב"א המובא בבית יוסף יו"ד כב'). אין שום נימוק לאיסור כנגד כולו, מלבד העובדה שהאדם אינו מבדיל בין חלקי הגיד, כיון שכולו איסור, ונפל כולו, אוסרים כנגד כולו. (למען האמת עצם העובדה שאיסור אוסר בכולו, היא תפיסה כוללת, ולא מציאות. כמבואר ברשב"א תורת הבית תערובות טו: ומוכח במגן אברהם או"ח תמז' לח').
- במקרים שונים של ספיקות ממון מכריעים "יחלוקו", אבל אין לעשות כך אלא אם החלוקה יכולה להיות אמת (ב"מ ב.). אין הכוונה שבאמת אנו חושבים שאותה האפשרות ה"יכולה להיות אמת" (למשל שהשניים היו שותפים באדמת המריבה) אירעה, אלא שהחשיבה האנושית אינה יכולה לקבל בקלות פשרה מופרכת מינייה וביה, העובדה שהחלוקה יכולה להיות אמת, ואפילו באופן תיאורטי, הופכת את הפשרה לבלתי מופרכת.
- חיוב נזקי בור על פי התורה הינו בעייתי מאחר שהבור הוא "קרקע עולם", לכן מנמק רב (ב"ק נ.) את חיוב בור משום ההבל (האוויר הדליל) שבו, אף שברור שאין זו אלא נקודת פתיחה לחיוב, אבל עיקר הנזק לא נעשה משום נשימת ההבל.
- ביטוי מעניין נמצא במשנה (סוף מסכת קינים): "האשה שנתנה ואינה יודעת מה נתנה, צריכה להביא עוד פרידים: ארבע לנדרה, ושתיים לחובתה, בן עזאי אומר אף שתי חטאות. א"ר יהושע זהו שאמרו 'כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה', כיצד? ב' קרניו לב' חצוצרות, ב' שוקיו לחלילים, עורו לתוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכנורות." - "הביא משל על רבוי הקרבנות", (פירוש הראב"ד). הביטוי הזה אינו מיקל עלינו להבין נימוק לריבוי חיוב הקרבנות של האשה, אלא מועיל ליישב על לב האדם, שיש דבר שנפרד להרבה אפיקים, דוקא משום שנחסר ואיבד את תפקידו הקודם.
- כללים והגדרות שכליות קובעים גם בשאלות מציאותיות, גידין שסופן להקשות אינם נחשבים כבשר, אע"פ שכרגע הם בשר רך. ואפילו לענין טריפות, בו לפעמים רוב בשר מציל את הבהמה, אין נחשבים גידין אלו רוב בשר (תוספות חולין עו:).
- מי פירות אינם מחמיצים, ולכן אפילו אם נפלו מים לתוך המי פירות, ונתבטלו ברוב, אין לעיסה דין חמץ, (דעת השו"ע או"ח תסד'), וכן פסקו השל"ה וצ"צ וא"ר וגר"א). אך האם המציאות של החממה מושפעת מדין ביטול ברוב? (יש פוסקים החולקים באמת על דין זה).
- גם השיעור ההלכתי קובע את המציאות, לפי ההלכה יש צורך להוציא את הדם מן הבשר, אך אין שום אפשרות טכנית להוציא באמת את כל החומר הכימי המוגדר כדם מתוך הבשר. ההלכה היא שלאחר מליחה

של זמן מסויים הבשר מותר לכתחלה, והנוזל האדום הזב לרוב מן הבשר לאחר מכן נקרא 'חמר בשר' (יין בשר, חולין קיב.). לאחר שמונה הרמ"א את רשימת גידי הדם שמנו חכמים, מוסיף: "וכל שאר חוטי אדומין אינם אלא שומן בעלמא, מובן שגם בתוך ה'חמר בשר' ו'שומן בעלמא' האלו נמצא כדוריות דם ופלוזמה, אך אין זה הדם שאסרה ההלכה, מכיון שהוא נותר בבשר לאחר פעולת ההפרדה הנצרכת¹⁰².

- מאכל אסור בטל בששים, אך מה עושים כאשר טועמים בכל אופן את טעם האיסור בתבשיל אפילו שיש כנגדו ששים? קוראים לו "טעם קלוש" ומתירים אותו (שיטה אחת, חולין צט.). גם כל דין ביטול בששים עצמו מצרף עמו גם עצמות וגידים¹⁰³.

הדוגמאות הללו מלמדות כי סמיכה על ההלכה לחוד, ומציאות לחוד. כאשר ההלכה מתירה לסמוך על חזקה, להותר דבר בחזקת כשרותו, גם במקרה ספקי של 50% כנגד 50%, הרי ברור שבסופו של דבר בחצי מהמקרים יאכל באמת החזיר או האיסור. ואין ההלכה מקפידה על כך. ההלכה לא תמיד מבררת את המציאות, אלא לפעמים קובעת לה תפיסת מציאות משל עצמה¹⁰⁴. כאשר אדם שולח גט על ידי שליח אין הגט יכול לחול אלא כשהוא עדיין חי כמובן, ברור שאף שופט מודרני לא היה מקבל גט כזה, אם רגע לאחר קבלתו העידו עדים שהשולח מת במשך השנים האחרונות (העדים אינם יודעים אם לפני רגע או לפני עשר שנים), לפי ההלכה ישנה 'חזקת חיים' והגט מתקבל.

אפילו בענין החמור של ממזרים, אנו מוצאים 'סמיכה על ההלכה'. המציאות היא שמספיק ממזר אחד שדבר ממזרותו לא נודע (זה בודאי לא מן הדברים המתפרסמים..). בכדי לפסול עשרה בנים, בדור הבא מאה, ובדורות הבאים אלפים ורובבות מכלל היהודים. למעשה, לו נטמע ממזר אחד בישראל בזמן בית המקדש השני, הרי כולנו ממזרים, אלא שממזר שלא נודע אינו אסור ואינו אוסר. על כך נאמר: "ממזרים מותרים לעתיד לבא" (קדושין עב: וכך נפסק ברמ"א אבן העזר ב' ה' גם רטרואקטיבית!), הוזכר 'לעתיד לבא' משום שכשיבא אליהו הנביא, יודעו לו כל הנעלמות וגם מי הם בני ממזרים¹⁰⁵.

דרך מעניינת לפשיטת ספק מצאנו בדיני טהרות: "היה מתעטף בטליתו וא"י אם נגע בטומאה טהור רשב"ג אומר אומרים לו שנה ושונה", (נדה ה:). האדם חוזר על מעשה ההתעטפות, אף שברור שאינו יכול לשחזר כל ניואנס מפעולתו המורכבת, אך התפיסה האנושית רואה בזה בירור, וההלכה מסתפקת בכך. המשפט המודרני היה דורש כנראה להביא שמאי למקום, בכדי שיעריך את סבירות הפגיעה.

בכל הדוגמאות האלו הראינו, כי ההלכה יוצרת את המושגים וההגדרות שלה דרך התפיסה האנושית כפי שהיא נתפסת בחיים, יותר מכפי שהיא נתפסת בעיני השכל, ובשיטת הניתוח המדוקדק.

- ✓ אחד העם כותב: "המחקר הוכיח זה עתה ממש, שההגיון התלמודי אינו נופל מן הלוגיקה היוונית. אך יש ביניהם הבדל עמוק, שמקורו בהבדל יותר פנימי ועצמי שבין רוח ישראל ורוח היוונים בכלל", (אחד העם, "דרך הרוח, המוסר הלאומי").
- ✓ "אם נתמצא קצת במידת הקונצפטואליזם והמתמטיזציה של הטבע, שאחזו בה אבות הפיסיקה הקלאסית והמודרנית מימות גלילאו וניוטון ועד לימינו, נבין גם את מידתו של ר' חיים (מבריסק) בהלכה הדומה באופן מוזר לגישת המדעים המתמטיים לעולם הממשי", (הרב י.ד. סולוביצ'יק, מה דורך מדוד, עמ' 75).

- ✓ "לקרב דעתו של אדם בן זמננו אל דרכי החשיבה וההגיון של חכמי התלמוד, לקרוע חלון אל העולם הרחוק המופלא של הדיאלקטיקה התלמודית.. ספק בעיני אם המחקרים החלקיים הללו, ואפילו בעלי הרמה המדעית הגבוהה שבהם, יצליחו לשרש את הדעות הקדומות שהשתררו מזה ומזה כלפי היצירה התלמודית. מה שדרוש לנו קודם כל הוא: חקירת התלמוד בכללו והבנת

¹⁰² רבי יהונתן איבשיץ מתבטא בחריפות ('מטה יהונתן' יו"ד סז'): "כיון שעשה כתקון חכמים וצלה הבשר, אפי' נשאר דם, התיירו דם דרבנן שעשה הנצרך". וכן הוא ברא"ש חולין (קיב). בשם רשב"ם, כי ההיתר של "כבולעו כן פולטו" אינו יעיל בצורה מוחלטת, אלא שכוין שעושה כהלכה, אפילו אם יש טעם דם אין בכך קפידא. במקרה הזה של היתר דם כבר התבטאו חז"ל: "אסור לך דמא, שרי לך כבדא" (חולין קט:).

¹⁰³ ראה עוד ברא"ש (חולין פ"ז לו') "ג' חתיכות מין במינו, ערבן ואח"ז בישלן מותרות, בישלן ואח"ז ערבן אסורות", אע"פ שבמציאות הבליעה אין הבדל כמובן.

¹⁰⁴ כזה הוא גם ההסבר לכל הלכות טריפות, כמו שפירטנו באריכות בפרק "חז"ל וחכמת הטבע", בקטע 'טריפות'.
¹⁰⁵ וכן אמרו חכמים "ממזר לא חי" (יבמות עח: הכוונה לממזר שאינו ידוע), ואפשר שאין זה סותר את ההלכה הנ"ל שיהיו ממזרים לעתיד לבא ויטהרו, משום שהכוונה שאם ה' אינו רוצה שממזר יתערב בעמו, יכול הוא שלא להחיותו, ככתוב "לאל גומר עלי", ודומה להגדרה של "חמר בשר בעלמא" (ראה גם בשער המלך הלכות טומאת מת פ"ט ה"ב ובחתם סופר חולין יא: כי אפשר ש'ממזר לא חי' היינו דוקא מזמן הנביאים והלאה, וממילא שוב צריכים אנו לטהר את כל צאצאי הממזרים שקודם לכן).

האקלים המיוחד שבו.. של דרכי ההגיון וצורות ההבעה שלו.. חיבור זה אינו אלא אתחלתא של גישה חדשה - לא זלזולית ולא אפולוגטית - אל עולם המחשבה העשיר של התלמוד. יבואו נא אחרים גדולים וטובים ממנו וישלימו את המלאכה. או אז ישוב התלמוד ויתפוס את מקומו הראוי במערכת קניני הרוח של האומה", (השופט מ. זילברג, "כך דרכו של תלמוד", בהוצ' האוניב' העברית, י-ם תשכב'. הקדמה).

שיטת ההלכה והגיונה, סיכום

השיטה ההלכתית של תושבע"פ

- מטרת העל של התורה היא ליצור אדם שעובד את ה' בכל פעולותיו, ומטרתה של התורה שבעל פה לשער וקבוע גבול לכל הדרכים הרוחניות המוזכרות בתורה - המצוות.
- המדות שהתורה נדרשת בהן קובעות כיצד אפשר ללמוד מפרטי מצוה אחת על חברתה. וזו מהותו של הדרש שהוא מכניס את הרעיונות הכתובים בפשט, לתוך מסגרת קבועה, המעוגנת בצורת הצגת הרעיון בתורה.

דוגמאות מעולם ההלכה

- התורה מציבה שורה של מצוות, תפקידה של התורה שבעל פה הוא ליצור שיטה לתפיסת המציאות, שיטה המתרגמת את מצבי החיים להגדרות של המצוות.
- הגדרת טיבו של חפץ תלויה לפעמים בצורת אזכורו בתורה, יותר מאשר בעיונינו השכלי במהותו ("יערת דבש" - מלמד שדבש נקרא מחובר). הגדרתה של מציאות מסויימת אינה נוטה להבדיל בין המצוות השונות המשתמשות בהגדרה זו, (שיעור פגימת אוזן בכור כשיעור פגימת סכין). ואף למדים הגדרות מופשטות מההלכה להלכה (יבש בגרעיני עכו"ם, מלמד על יבש בלולב).
- כללי תפיסת המציאות של ההלכה אינם מצייתים תמיד לכללי לוגיקה (האם על 2 יש שם קבוצה), וחכמים רגילים לדמות נושאים גם כשבקלות אפשר לחלק ביניהם (טומאה הפורחת ממטה שבורה מלמדת על זימון הפורח מקבוצת סועדים). חכמים גם קובעים "אמרו דבר אחד" או "לטעמיה", מקשים ודנים, בהשוואת מושגים שאינה מחייבת, לעתים גם מבלי לפרש זאת כלל. כך אנו מוצאים גם בספרי הפוסקים.
- ההלכה מניחה היררכיה הקובעת כי דין שנהיה חמור בדרגה אחת, גם ההלכה מחמירה עמו בדרגה אחת. וגם הכלל המפורסם שמתוך שחל שם מסויים על חפץ או אירוע לענין אחד, חל גם לענין שני בו לא היה אמור לחול. ההלכה מחלקת חילוק שאין לו משען בהגיון אלא בהלכה אחרת (לקטנה יש חצר משום שביכלתה לקבל גט).
- הלימוד של "במה הצד" מעתיק דינים מההלכה לחברתה, ומייחס את הפרטים לפי "חומרא" או "קולא" כללית במצוה (מה לסוס שכן אין בו צד מזבח). ההגיון ההלכתי אינו מתמקד במקרה, אלא במושג.

מקומו של ההגיון בהלכה

- ההגיון משמש רבות בהלכה, אך הוא מנותב על פי מערכת כללים.
- **הגיון במצוות התורה:** חכמינו שבכל הדורות קבעו חד משמעית: יש טעם למצוות, והטעם הוא הגיוני ומובן בשכלנו. בצד הטעם משמש תמיד המושג גזירת הכתוב, המבטא את הידיעה כי אפשר להבין את המצוה, אבל לא להסביר מדוע דוקא בצורה כזו ובשיעור כזה, ולא פחות או יותר. בכדי לקבוע את השיעורים ההגיון אינו יעיל. ההגיון המוסרי והמצפוני שלנו מחייב אותנו רבות, אך איננו פותר את בעיית פרטי ההלכה.
- **הגדרות הלכתיות לעומת תפיסה שכלית:** כל הלכה התלויה בהגדרה טומנת בחובה אבסורד מסויים, ולכן במקרים רבים אין ההלכה נצמדת להגדרה, גם במקרים רגישים כדוגמת איסורי עריות או חלול ה' אי אפשר לסמוך על ההגדרה ההלכתית ולהתעלם מטעם המצוה.
- **הגדרות ומגבלות אנושיות:** הגדרה מופשטת חייבת להתרגם למציאות שקלה לקליטה ושמירה אנושית גם על חשבון הדיוק וההיצמדות לטעם ההלכה.
- **הגדרות ולוגיקה:** ההגדרות ההלכתיות, אף שהן מופשטות, הן מבוססות יותר על התפיסה האנושית הפשוטה (תינוק שאינו חכם ולא טיפש) מאשר על הלוגיקה השכלית הטהורה (דעתו של בעל מקצוע). גם עניינים שהם לכאורה תלויים במציאות, נקבעים לפי התפיסה האנושית הפשוטה, וההלכה אינה דורשת יותר מכך (יחמר בשר').

האם ההלכה מתחשבת?

להלכה מערכת שיקולים משלה, האם נוחותו ורווחתו של הפרט היא חלק משיקולים אלו? מה עושים כאשר נוצרה סיטואציה בה ההלכה דורשת מאדם דרישות אבסורדיות?

המדובר בשתי תחומים עיקריים: קביעת ההלכה, והתמודדות עם ההלכה. כאשר אנו באים לקבוע את ההלכה, השאלה היא האם אפשר לחשוב שדרישות התורה הן בלתי מתחשבות. התמודדות עם ההלכה, היא בעיה סבוכה יותר, כאשר אנו יודעים מה דורשת ההלכה, אלא שבסיטואציה שנוצרה, קשה לנו מאוד לקיים אותה, האם יש פתרון?

קביעה מפורסמת של חז"ל היא ש"דרכיה דרכי נעם", ולכן לא יעלה על הדעת ש'פרי עץ הדר' הוא פרי בעל קוצים, שאין נוחות בהחזקתו (סוכה לב:). וכן למדו מכלל זה שאשה שמת בנה, אינה מתחייבת רטרואקטיבית ביבום, שכן אין זה דרכי נעם שאחר שהיתה מותרת תשוב ותיאסר, (גם התוספות יבמות ב. למדו הלכה מכאן כלל זה).

באנציקלופדיה התלמודית (ערך דרכי נעם) נקבע כלל: "במקום שיש להסתפק בכוונת התורה, אנו אומרים שוודאי לא נתכוונה לדבר שהוא בניגוד לדרכי נועם ושלוש". אך האם ניתן לקבוע מכאן כלל זה שכל מה שאינו נראה בעינינו "דרכי נעם" אינו בכלל דרישות התורה? והמתנתה של אשה יבמה במשך שנים עד שהראוי ליבמה יגדל, כן נחשבת דרכי נעם? כדאי לשים לב כי כלל גדול זה לא נזכר בתלמוד אלא בשני מקומות אלו, וגם במקומות האלו אין הוא משמש באמת לפסיקת הלכה, אלא לנימוק והטעמה של הלכה ידועה ומקובלת, שהרי אין ספק שזיהויו של פרי עץ ההדר היה ידוע ומקובל, וכן הדין שאשה שמת בנה אינה מתחייבת לפתע ביבום היה מקובל ונוהג.

מוצאים אנו את הפוסקים משתמשים בכלל זה, כמו למשל: "דכתיב דרכי נעם וצריך שיהיו משפטי תורתנו מסכימים אל השכל והסברא", (שו"ת רדב"ז סי' אלף נב). "מה שלא הזכירה תורה כגון היזק שאינו ניכר לא הותר חלילה, דרכיה דרכי נעם", (חת"ס או"ח רח"). אבל המדובר כאן באופן כללי, שכיוון ורעיון חוקי התורה הוא דרכי נעם, קשה להוכיח כי מעשה ספציפי אינו בכלל 'דרכי נעם'.

נראה שאין המדובר בכלל לצרכי הכרעה "במקום שיש להסתפק", אלא בהבנה כללית של מגמת המצוות, בשונה מדתות אחרות, בהן באים המעשים לשכך כעס או לפעול פעולות, ומכאן היותן כאלו מתחייבים לפעמים דברים שאינם דרכי נעם. ובאמת הדבר מבואר בתלמוד במקום אחר:

"א"ל אביי לרב יוסף: "מפני דרכי שלום"? (הלא) דאורייתא היא? אמר לו: דאורייתא! ומפני דרכי שלום, כל

התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא, דכתיב "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", (גיטין נט:).

התורה כולה לא באה אלא לתת דרכי נועם ונתיבות שלום בעולם, דוקא משום שהבורא אינו מוגבל, אין לייחס לו מגמה הפוכה. לו רצה שנשמח לפניו בחג עם פרי הדר, בודאי היה יכול למצוא או לברוא פרי שאינו דוקר, ולא פרי המקלקל את הרעיון של הודאה ושמחה עם הפירות. אבל גם תורה המבוססת על דרכי נועם, מביאה לפעמים אדם למצבים קשים מאוד, מצבים בהם עליו למסור את נפשו, בהם אסור לאדם לבא בקהל, ועוד כיוצא בהם¹⁰⁶.

באשר לשאלה האם אנו רואים בתורה התחשבות, התשובה בוודאי חיובית. כמה וכמה פרטי דינים בתורה נתפרשו על ידי חכמינו כהתחשבות בצרכי האדם ומצבו: 'זקן ואינה לפי כבודו' פטור מהשבת אבידה (ב"מ ל.). הרמב"ן (ויקרא יד) מסביר את הטעם למיני העופות הקרבים: "בחר הכתוב בשני המינים האלו בשביל שהם מצויים וקרובים להיתפש יותר, ולא יצטרך לשאת כליו תלוי וקשתו לצוד ציד להביא". בעלי התוספות מסבירים מדוע לא נעשה ארון הברית כולו זהב? בכדי להקל את המשקל מעל הנושאים אותו (התוספות על התורה פרשת תרומה). כלל גדול הוא שטומאה הותרה בצבור, וזו בעצם התחשבות במצבו של הציבור. גם אם המצווה לייבם יותר מאשר לחלוץ, במקום שיכולה להיווצר קטטה עדיף שיחלוץ (יבמות מד.). למרות שאסור להפסיק באמצע קריאת שמע, אם פוגש אדם את חברו מותר להקדים לו שלום, מפני כבוד הבריות (ברכות פרק שני). עיבור השנה נקבע, בין השאר, לפי צרכי מגדלי הגוזלות, והתבואות (סנהדרין יא.). חכמים הבינו מסברא כי מי שגר בחו"ל פטור ממצוות עליה לרגל, (תוספות פסחים ג:).

¹⁰⁶ מצאנו אמנם את בעל מעדני יו"ט בחולין פרק שלישי התמה מאד, כיצד התירה התורה לאכול מין דג מסויים שהוא ארסי, והרי דרכיה דרכי נועם? אלא שדבריו בלתי מובנים, והרי לפי הגדרותיו התורה 'התירה' גם לאכול רעל המופק מצמחים, ואין בתורה שום התייחסות לדג זה.

בכמה מקומות הדגישו חכמים את ההתחשבות הממונית של התורה: "ראויין היו ישראל להקריב בכל עת ובכל שעה, אלא שחיסך הכתוב", (זבחים ו:), "שחש על ממונם", (רש"י). התורה לא הצריכה סולת בכל המנחות "מפני החיסכון" (מנחות עו:). מדוע אין עושין קלפי מזהב? "התורה חסה על ממונם של ישראל", (יומא לט. וכעין זה ר"ה כז. יומא מד: מנחות פו:).

אלא שהעובדה שהתורה וההלכה באה ומתחשבת כפי שיטתה, אינה יכולה לגרום לנו להתחשב ולשנות את ההלכה הקיימת, גם כאשר היא קשה לנו. כמסופר בתלמוד (חולין מט:). על רבא שהיקל בספק טריפה משום "התורה חסה על ממונם של ישראל", ור' פפא (תלמידו!) גער בו: "איסורא דאורייתא ואת אמרת התורה חסה על ממונם של ישראל?".

התחשבות שיטתית אנו מוצאים במקרה של 'כבוד הבריות', על מקרים אלו נקבע כלל גדול: "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה", (ברכות יט:). לפי מסקנת ההלכה הרי שמצוות מהתורה נדחות עבור כבוד הבריות רק בשב ואל תעשה, ז"א מותר לאדם להימנע מלקיים את חובתו ע"פ התורה, בכדי שלא יבא לבזיון. ואילו מצוות מדרבנן נדחות אף ב'קום ועשה', ומותר לאדם אף לעבור עליהן בפועל ולעשות מה שאסרו חכמים, בכדי שלא יתבזה. המובן הרגיל של 'כבוד הבריות' הוא בזיון משמעותי, כגון אם נוצר צורך הלכתי לפשוט את בגדיו ברשות הרבים. בעל תרומת הדשן (סימן טז') מרחיב את ההגדרה למקרים של אי נעימות, כגון אדם המדבר עם קבוצת תלמידים והוא חש אי נעימות לצאת לעשות צרכיו באמצע השיחה. חידוש מפתיע אמרו מן האחרונים: אדם אינו חייב לבזות את עצמו בכדי להציל את חברו ממוות, שכן התורה אינה דורשת מאדם להלבין את פני עצמו, (חכמת שלמה בסוף שו"ע חו"מ, מגדל עוז הלכות רוצח). לפי דעת בעל 'המנהיג' (מובא בטור או"ח סי' קמב') אין מחזירים את הקורא בתורה שטעה, אפי' אם יש שנוי במשמעות הדברים, כיון שמלבינים פניו בזה. ראה נדה עא. תקנת חכמים מיוחדת של טבילה לכל, בכדי שלא יתביישו נדות. מן הדין אסור לקדש אשה בשבת, אעפ"כ הרמ"א השיא אשה בשבת, "שאם לא כן היתה מתביישת הרבה.. באמת שצורך השעה מביא להקל בדברים האלו שאינם אלא איסור דרבנן ובמקום צורך לא גזרו", (שו"ת רמ"א סי' קכה'). יש אומרים שבין גויים אין צריך ללכת בתשעה באב ללא נעליים, כנראה משום לעג הגויים (ראבי"ה המובא בטור תקנ"ד), וכן מצוות 'עיטוף' באביל, בוטלה מפני לעג הגויים (ש"ך הלכות אבלות).

חכמים הרבו להתחשב בקשייו של הפרט, "מפני כבודו התיירו" (יומא פ"ח מ"א), "אפשי טומאה מדרבנן לא מפשינן" (ביצה ז.), מחמת הפסד (רש"י). כדי חייו שרו ליה רבנן (ביצה כא:). קל הוא שהקילו חכמים במים (ערובין פו). יוהכ"פ היה ראוי לעשות ב' ימים אלא שתש כחינו (טור או"ח תקפא'). "כל ספק דרבנן לקולא משום דהתורה חסה", (זהר הרקיע לרשב"ץ, הקדמה). דבר שיש לו מתירין אינו בטל, אם אפשר ללא טירחה (תורת הבית להרשב"א ד א). כלי חרס אסור בדיעבד משום שהוא זול, אבל פורצלן, אע"פ שמרקמו כשל חרס לא אסרוהו חכמים מכיון שהוא יקר (ישועות יעקב יו"ד צא'). השופך תרומה מן החבית, אינו צריך לחוש לתרומה הנשארת אחר שהופכה ונוטף שלש טפות, "קל הוא שהקילו חכמים בדבר מפני שאי אפשר להטריח על הצבור יותר מדי", (רמב"ן ב"ב פז:). אך אין כאן כלל לשימושינו, ישנה כאן עדות כי כאשר חכמים תקנו תקנות, כוונתם היתה חיזוק שמירת המצוות, והשתדלו מאד שלא לגרום קושי או הפסד על ידי תקנותיהם.

במקרה קיצוני, כאשר נוצר חשש המשלב איסור עם הפסד, חוששים להפסד יותר מלאיסור. חכמים הצריכו לבדוק את הריאות של בהמה, אבל לא איברים אחרים, לא מחשש כשרות, אלא מחשש הפסד, שכן סירכות הריאה דבר ניכר הוא, ואם ימצאום אחר כך ייאסרו כל הבהמות והכלים (רשב"א חולין ט. אמנם אפשר להוסיף שחששו גם שבני אדם לא יעמדו בנסיון זה ויכשלו באיסור). דוגמא נוספת: מצד הלכות חמץ אין צריכים לחשוש שמא גיררה חולדה, אבל צריך להצניע את החמץ למנוע טירחה, שכן אם יניחו במקום גלוי, יכולה חולדה לגרור ולהשאיר סימנים לגרירתה, ואז יצטרך לטרוח ולבדוק, (ראה פסחים ט: גם כאן אפשר לומר כבמקרה הקודם).

לעתים אנו מוצאים נימוקי היתר שקשה לנו לעמוד על קנה המדה שלהם, רבן יוחנן בן זכאי התיר לעבור על אסור דרבנן (הנאה שלא כדרך הנאתו) "מפני צורך רבים לשמוע דרשותיו" (ר"ן פסחים כו.). בלבגישת כלאיים דרבנן נוהגים היתר בפורים "משום שמחה" (לבוש או"ח תרצו'). מותר לגבר להשחיר שיער לבן שלא יתבזה (שואל ומשיב א כו.). פועלים עוקרים ברכת המזון משום דטרידי במלאכתם (ברכות טז.). לפי פירוש אחד

כאשר נתנמנם אחד החכמים באמצע קריאת שמע, לא העירו אותו, בכדי שלא להטריחו, (ירושלמי ברכות תחלת פרק שני). הדבר תלוי בשיקול הדעת, ואי אפשר לתת כלל.

ישנו גם המושג של "לא אפשר", כך אמרו חכמינו "ודלמא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר דאלת"ה ר"מ היכי אכיל בישראל", (חולין יא.). -אף אם רבי מאיר אינו סומך על הרוב, מכיון שאי אפשר לאכול בשר בעולם מבלי לסמוך על הרוב (ישנו מיעוט טריפות שאין אפשרות לבדקן) זו בודאי סבה להתיר. מניין ידעו חכמינו שעד אחד נאמן באיסורים? "שאם לא כן אין לך אדם אוכל אצל חברו", (רש"י יבמות פח.). מדוע אין חוששין שמא גררה חולדה מן החמץ? "שאם כן אין לדבר סוף" (פסחים ט.). על חכם או פוסק המבקש לאסור דבר שקשה לעמוד בו אומרים: "לא מצא ידי ורגליו בבית המדרש" (יבמות עז): לא היה יכול לעמוד בדבר, (רש"י). כאשר אדם אינו יכול לברך (כגון שאין לו בגדים וכסוי ראש) מותר לו להרהר את הברכה ולשתות, אבל אין אוסרים עליו את השתיה מחמת כך, (ט"ז או"ח סב ב.).

ענין גדול מאד ראו חכמינו בצורך הרבים, רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, רצה לבטל את מצוות שמיטה, כיון ששמיטה דרבנן, והעניינים לא יכלו לעמוד בה (ירושלמי מגלה ג א.). כך נזק הרבים, אפילו זכויות המונחת ברשות הרבים, לדעת הרי"ף מותר לחלל שבת בכדי למנוע את נזק הרבים (אף שאין בדבר פקוח נפש, ראה ר"ן שבת יט:). כאשר שכחו לפתוח את בית הכנסת בערב שבת, התירו הקדמונים לשלוח ילד לטלטל את המפתח, (ט"ז או"ח שמו"י בשם מרדכי), יש שהתירו אף להביא ספר (תפא"י שבת פ"י) וגם דרך רשות הרבים דאורייתא (דרכי משה או"ח שכה', ראה 'אשל אברהם' שמג'). התירו להאכיל את העניים דמאי בכדי להקל על בעלי האכסניה (דמאי פרק שלישי, פירוש הרמב"ם). לצורך ונוחות בני הכפרים תקנו חכמים חג פורים מיוחד, שונה מחג הפורים לבני הערים (מגלה ב.).

ענין ציבורי נוסף הוא "שליח מצוה", אמרו חכמים: "שליח מצוה מותר לו לפרוש בכל יום שירצה, ודוחה את השבת, וכן אתה מוצא בסוכה ששנינו ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, שאין לך חביב לפני ה' כשלוחי מצוה, כאותם שני מרגלים ששלח יהושע בן נון", (במדב"ר טז א.). אין הכוונה דוקא כשעיכוב נסיעתו היא פקוח נפש, שהרי את זה אין צורך ללמוד מסוכה, אלא אפילו בשליחות ממון כגון הקלת מסים וכדו'. עניני הציבור דוחים הרבה פעמים את מצוות התורה, כך למשל ענין כבוד המלך. לפי פירוש אחד שאול המלך הרג את עצמו, בניגוד להלכה, שכן "מלך אין ראוי לו ליפול ביד הערלים", (ים של שלמה ב"ק פ"ח סי' נט.). בעת התאבלות על המלך מותר לעבור על איסור סירוס משום שכבוד המלך הוא כבוד רבים ודוחה את איסור התורה (תוס' ע"ז יא. וב"מ לד:).

אלמנט נוסף יש בעניני הציבור, שהנהגה בלתי נכונה של ציבור סופה להביא לפקוח נפש, שדוחה את התורה על פי הדין. אם עניני המלך והמלכות לא יתנהלו בכבוד הראוי, יתערער מעמד המלוכה והסדר הציבורי בעם. אם עניני הציבור לא יוסדרו על הצד היותר טוב, כל מצבו של הציבור ידרדר, ובסופו של דבר יש לראות את הדבר כפיקוח נפש. ראה בתוספות (סנהדרין כו.) שהתירו לעבור על איסור מן התורה, מפני ארנונה "ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרעו ומתים בתפיסת המלך", כשהכוונה לתוצאה הסופית שיכולה להיות. כך קובע הריב"ש כלל שכל צווי השלטון לישראל נחשבים פקוח נפש אפילו בממון, (שו"ת ריב"ש סי' תס'). וכן: במקום צורך גדול צרכי צבור נדונים כפקוח נפש ומותר ללוות בשבילים ברבית (רמ"א יו"ד סוף סי' קס').

בעניני בטחון התירו לחלל שבת בשביל תועלת כללית עתידית, מותר לצור על עיר של עכו"ם אפילו בשבת, אף אם אין נשקפת ממנה סכנה (שבת יט ערובין יז.), כאשר הגויים באים על עסקי קש ותבן מותר לחלל שבת בכדי להדפם (ערובין מו'), שהרי אם יראו את אזלת ידינו ילכו ויוסיפו כח ובטחון נגדנו, (ואין זה שייך לארץ ישראל וקדושתה וכדו', שהרי בגמרא מפורש שהוא הדין בישוב בני ישראל בחו"ל "כגון נהרדעא").

ולכן התירו למסור נפש על שמירת הארץ, כפי שכותב בעל מגן אברהם: שבארץ ישראל היו הגזרות קשות, והיו יכולים לברוח לחו"ל, ואעפ"כ מסרו עצמם על ישיבת ארץ ישראל, משא"כ בחו"ל בכי האי גוונא מתחייב בנפשו, (זית רענן פרשת יתרו). והכוונה שפגיעה במקום המיועד לישיבת בני ישראל, בסופו של דבר מביאה לפקוח נפש, (ראה כלי חמדה פ' כי תבא). ראה גם ברדב"ז (על הרמב"ם מלכים פ"ה) שכתב על הגרים במצרים (בניגוד לדין התורה), שירדו לסחורה, ואע"ג שאח"כ נשתקעו, אין כאן לאו אלא איסורא בעלמא, "ומפני טורח הטלטול ומיעוט ריוח המזונות בשאר המקומות לא חששו לאיסור זה".

מכל המקורות האלו נראה, כי ככל שהיה הדבר ביד חכמים, השתדלו מאד שתקנותיהם לא ייצרו קשיים בלתי נחוצים, "לא קבעו חכמים שיעורן במשהו אחר שהדבר לקבוע לפי דעתם אין ראוי לקבוע בדבר המכביד", (חזו"א או"ח ג י.). "הואיל וא"א להכביד על הצבור התירו...", (שם טז ח.). כפי שהבינו חכמים את

רוח התורה ש"דרכיה דרכי נעים". בודאי אין דין שמגמתו להקשות ביודעין, וכאשר נוצרות סיטואציות היוצרות קושי גדול, התיירו חכמים לפי שיקול דעתם במקומות שונים.

לא זו בלבד, אלא שחלק מתקנות חכמים, הנראות לכאורה כקשורות בענייני הדת, אינן אלא תקנות שבאו לשמירת הבריאות והשלום. כך הזהירו חכמים "האוכל מעפרה של בבל כאלו אוכל מעפר שקצים ורמשים", (שבת קיג:), ופירש רש"י משום שהעפר גרוע לבריאות הזהירו עליו כאלו הוא עבירה. "מפני מה גזרו (טומאה) על הנוה שבגרדיקי? מפני שהוא נוה רע (ומי שיגור בו יזיק לבריאותו)", (ב"ר סד ג). במסכת בבא בתרא (קס:) מוזכרת תקנת חכמים של "גט מקושר", שהיא צורה מסובכת מאד לכתיבת גט, וטעמה משום שהיו כהנים קפדנים באותו מקום, ורצו שלא יוכלו לגרש נשותיהם בקלות, מכיון שאחרי כן לא יוכלו להחזירן. עוד גזרו חכמים על כל הגרים בארצות עמון ומואב שיעשו מעשר שני בשנה השביעית, והסבה היא "שיסמכו עליהם עניים", (חגיגה ג:). עירוב חצרות נתקן בכדי להרבות דרכי שלום (דעת הירושלמי ערובין פרק שמיני, לפי פירוש ה"יפה מראה").

כלל שיטתי בנושא התחשבות ההלכה בקשיי הפרט, מצאנו במקרה של מחלוקת. וכך שנינו בתוספתא מסכת עדיות: "לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובים אלא שמא תצטרך להם שעה ויסמכו עליהם", (עדיות פ"א), "שעת הדחק - מפני צורך שעה", (פירוש הראב"ד). מכאן נלמד הרעיון כי כאשר מתעורר קושי ממוני או טירחה מרובה אפשר לסמוך על דעת יחיד, אף שתמיד ההלכה כרבים.

הלכה זו נפסקה ברמ"א (יו"ד רמב' וכדעת הב"ח) שבהפסד מרובה אפשר לסמוך על דעת היחיד, ואף בדאורייתא (ט"ז יו"ד רצ"ג ב', רשב"א ח"א רנ"ג, פרי"ח יו"ד לט'. אמנם הש"ך רמב' חולק ע"ז). בשעת הדחק סומכים אפילו על דעת יחיד שאינה מובאת בשלחן ערוך והבית יוסף דחאה (אבני נזר או"ח לד' בשם חכם צבי). בכלל זה מנמק האור זרוע (הלכות שביעית סי' שכח) מדוע אין זהירין בימינו באיסור "חדש" משום שיש הפסד מרובה ולכן סומכים על התנא שמיקל.

בתלמוד מצינו מעשה דומה, אפילו במקום שאין מחלוקת: במסכת סוכה (לא). "יבשין פסולין, ר' יהודה אומר יבשין כשרין, -מעשה בבני כרכין שהיו מורישין לולביהן לבני בניהם, אמרו לו אין שעת הדחק ראייה", הרי חכמים אינם רואים בזה מחלוקת, אבל מתירים בשעת הדחק.

והרבה פעמים החשיבו את המנהג שנהגו ישראל בתפוצות כאילו הוא שעת הדחק והפסד מרובה, ואף אם המנהג לא תואם בדיוק להלכה, יצרו טעמים להצדיקו בדיעבד, כפי שכותב הרמ"א:

"נתפשט המנהג במדינת מעהרין בפרטות, ובכלל בשאר מדינות, להקל בשתית סתם יינות הכותים, ואין מוחה בהם.. לא באתי אלא כמטהר שרץ מדין ק"ו, אע"פ שהוא אסור מן התורה, כן בדבר זה, שלא באתי רק להראות קצת פנים להתיר אבל לא לסמוך ע"ז כלל, כ"ש במקומות שלא נהגו בו היתר ותפסו האמת.. אין לדקדק בו יותר מדי כמו שאמרו אין מדקדקין בין נסך, וזהו התועלת במה שאמרו שאין ממנין בסנהדרין רק מי שיודע לטהר השרץ מה"ת, כי אז מאחר שיש לו פנים לטהר אין לנו להחמיר בו יותר מה שמצינו לאסור בתורה או חז"ל, והבו דלא להוסיף עלה", (שו"ת הרמ"א).

הרמ"א מדמה את הצדקת המנהג המדובר לטיהור שרץ 'נגד האמת', אך מן הצד השני נשאר בהצדקתו זו במקומות שכבר נוהגים כך, והוא אף מסביר שישנו חילוק, אלא שלא היינו משתמשים בחילוק זה להתיר לולי שהיה מנהג.

קדם לרמ"א בהגדרה כזו בעל 'כפתור ופרח' פרק חמישי, הכותב: "היום בעוונותינו נמצא כמה איסורים מפורשים, ואין רוב העם שם על לב, ואין לומר על רובן טעם של היתר אלא שנאמר קים לך¹⁰⁷", כוונתו באמירת 'קים לך' היא כנראה, שישנה אפשרות תיאורטית להמציא איזה חילוק בין ההלכה למציאות ולהתיר את המנהג, אך לולי שהיה 'קים לך' ומקובל בידינו חילוק זה אין טעם להמציאו. בעל כפתור ופרח ייחד חיבור לנושא זה וכינה אותו בשם "בתי הנפש" (הזכירו גם בפרק עשירי), חיבור שכנראה אבד.

בעלי התוספות נהגו כך במקומות רבים. כאשר המנהג במקומותיהם היה נגד הדין, נתנו טעם מחודש לחלק ולהתיר את הדבר, בכדי ליישב את המנהג.

¹⁰⁷ה'כפתור ופרח' מונה שם עניינים רבים, ובהם: אסור לקדש קודם שיראנה, נשא אשה ושהה י' שנים, לפני אידיהם של עכו"ם, לא תתן להם מתנת חנם, איסור לדור בארץ מצרים, אין מפליגין ג' ימים סמוך לשבת, - "אדם אחד מאלף אין נזהר בהם". אין נותנין בהמה בפונדק של עכו"ם, אין מוכרין להם בהמה גסה, אין מקדשים לדעת אביה קודם שתתבגר, מגורשת חברו תוך ג' חדשים, נדר ע"ד רבים שנוהגים להתירו, ודין אוז שחרטומו רחב, את כל המנהגים האלו בניגוד להלכה הוא מנמק בשעת הדחק.

"ומה שאנו קונים אובליאש מן הנכרים ולא חוששין לביצים טמאות", (חולין סו). "ומה שאין אנו נוהרין עכשיו בהטלת מום", (בכורות ג:), "מה שהאידנא דרים חתן בבית חמיו ואין חוששין", (קדושין יב:). "אע"ג שתקנו תרו"מ בחו"ל מ"מ מפני כובד המושא א"א לעמוד ונתבטל", (חולין ו:). "ומה שאנו מקדשין בנותינו ואפי' קטנות משום שבכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו", (קדושין מא:). אנו לוקחין פת עכו"ם אע"פ שבמדרה יש בליעות ואסור לכתחלה מ"מ הגוי לא ישמע לו לעשות מדרה חדשה, (ע"ז סז:). במקרה קיצוני התבטא 'בעל המאור' על התוספות (חולין קד:): ש"היטו את הפירוש כמנהג¹⁰⁸.

הלכות מתנות כהונה נוהגות מן הדין גם בחו"ל, השלחן ערוך (יו"ד סא מח') מפנה את הקורא אל ספר החינוך, הכותב: "זה הפירוש הטוב, שנוהגת גם היום, אבל עכשיו אין לנו כח להכריח הטבחים, וקווי ה' יחליפו כח", (גם כאן המנהג בניגוד להלכה, ראה כרתי ופלתי, יו"ד שלו' וביאור הגר"א). ספרי הפוסקים מלאים בדוגמאות כאלו, ולהלן כמה מהן:

- "גם אמרו שאם לא יעשו כן יהיה דבר שאין יוכל לעמוד בה באותן גלילות שיהא רובא דרובא טריפה ואי אפשר לאכל בשר כלל העלימו חכמי הדור את עיניהם והניחו להם מנהגם", (שבועת יעקב ח"ב סי' ס'). מה שאנו שוחטין במקולין של גויים והגויים חותכים מיד אחר שחיטה אפשר דסומכין אמאן דמצריך הדחה, (הגהות אלפסי חולין פ"א).
 - החתם סופר מאריך בדוגמאות כאלו ומסיים "והכל ליישב המנהג ומ"מ בעל נפש יחמיר", (שו"ת חת"ס סי' יט').
 - "עכשיו אין אנו מורגלים לטעון טענת שמיטה כלל, ואדרבא, אנו רגילים לגבות שטרות שעברה עליהם השביעית, ואם כי דברי תימא הוא, מכל מקום מצונו, שמנהג זה היה נוהג מימות רבנו אשר", (שו"ת מהרי"ק צב').
 - "אף על פי שכתב ר"י וכן הוכח מדברי רבנו תם וכמה גאונים. וכן פרש רש"י בפרק קמא דעבודה זרה, ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, לא חזינו רבנן קשישי בדורותינו דהו מורו לנהוג עתה שמיטת כספים ואדרבא, שמעתי, שהיה אחד טוען שמיטת כספים לפטור מהלוואה, היה כאחד מן המתמיהים", (תרוה"ד שד').
 - "מיהו תימא מה שאנו מבשלים עופות בלא ורידין, וכתבו אולי סומכים על החולקים על ר' יהודה", (בית יוסף יו"ד כב'), "ואולי פסקי' כנגד רזה"פ כר"י, שפשט המנהג ע"פ המקילין" (דרכי משה).
 - בעל 'כרתי ופלתי' מצדד בהיתר הלכתי לאכילת מוצרים גנועים בתולעי מילבין, וכותב "ולהיות כי לצורך נפש היא כי בעו"ה במדינות הללו בימים החמים ממש שאין פרי ומחיה ומזון לחם וכדו' שאין בו רחש וא"א כמעט לבדקו כ' אמרתי מאין לנו עזרה כו', (יו"ד ק').
- שרשיו של הבדל מעניין בין העדות נעוצים גם הם בסיטואציה כזו, חכמי קסטיליה היו מקילים במין של 'סירכות' בריאה, שחכמי שאר הארצות החמירו בהם, כיצד נולד הבדל זה? מסביר הבית יוסף (יו"ד לט'): בכל ארצות גלותינו הגויים קונים מאת היהודים את הטריפות, ולכן בקל אפשר להחמיר, אבל בארצותם (קסטיליא) הגויים היו מחמירים ולא אוכלים שחיטת ישראל והבהמות הטריפות היו מפסידים דמיהם. החיד"א כותב: "דרך מור"ם להקל ביין נסך ורבית לפי שהם גדלים בין עובדי עבודה זרה", (ברכי יוסף, יורה דעה קלב' א').
- לא רק אילוצים שבמקום ובזמן השפיעו על הפסיקה, אלא גם ליחסי שלום בין בני אדם ישנה השפעה, כפי שמוזכר ב'יוסף אומץ' שמנהג מקומו היה ללבוש בגדי אבלות גם בשבת, ונהג כן עמם אע"פ שאינו כהלכה משום איבה. ראה עוד ברמ"א (יו"ד קיב') שהנזהר מלאכול פת עכו"ם ואוכל עמו חברו שאינו נזהר יכול לאכול עמו משום איבה, (וב'דעת תורה' ממחרש"ם הקדמה לטריפות, אימתי אסור להחמיר, במקרה שיתבייש הרב שהתיר את הבשר).

¹⁰⁸ ראה עוד בתוספות: "ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא לא קשה... ועוד דט"ס הוא בירושלמי", (ברכות כא:). "ולכאורה קשה למנהג שלנו... ושמא י"ל...", (ברכות מב.). "צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדין ושמא י"ל...", (ברכות מג.). "וקשה שאנו מתפללים..." (פסחים קטז:). "קשה על מה אנו סומכין שקורין אותה לאחר הנץ", (יומא לז:). "הני בגדים שאנו לובשים דפעמים יש בהם צמר? י"ל הואיל ואם עושין קרע קטן מוציאין אותו", (ביצה טו.). "קשיא על מה שאנו מתרגמין", (מגלה כד.). "מה שאנו כותבין בלא שרטוט ליכא למיחש", (סוטה יז:). "ומה שאנו סומכין על הנשים בשחיטה", (גטין ב:). "על מה אנו סומכים שאיננו משלשים תלמודינו", (קדושין ל.). המכנה המשותף לכולם הוא שפסק ההלכה מתבסס על המציאות הנוהגת, ולא כמסקנה העולה מתוך הסוגיא - כמו כל פסקי ההלכה, ובהרבה מקרים התירוץ מחודש מאד או בא בלשון 'שמא'.

מכל זאת למדנו שמנגנון פסיקת ההלכה מתחשב מאד בצרכים ובקשיים של היחיד ובפרט של הציבור, בכל מקום שישנה אפשרות כזו וההלכה אינה מוכרעת לגמרי. אך ההלכה עצמה אינה תלויה בנו, במקום שההלכה היא חד משמעית, אין אפשרות לשנותה (חוץ ממקרה של 'כבוד הבריות', ומקרים יוצאי דופן שהוזכרו לעיל). ואנו מאמינים שהתורה כולה דרכי נועם ושלוש היא, ולכן גם כאשר דבר נראה קשה מאד לקיום, כנראה שאין דרך אחרת, שהרי גם דרכי נועם אינן באות ללא השקעה ומאמץ, לפעמים גם מרובה, וללא שמירה על כללים וגבולות. ולגבי מקרים הנחשבים כדוגמאות קלאסיות בהן ההלכה אינה מתאימה למה שמכונה בתרבות המודרנית 'דרכי נועם', ייחדנו פרק במקום אחר, ואין נושא זה נוגע במישורין בנושא תורה שבעל פה. על הקלישאות העתיקות בדבר בית שמאי ובית הלל, אין להאריך, וראה אורבך :

✓ "בית הלל נראו בעיני הדורות שלאחריהם כמייצגים את המגמה המקילה. ברם העיון במחלוקות השונות מגלה שלא זו היתה המגמה הבלעדית, כשם שאין לקבל את ההשקפה הכללית שבה דגל אברהם גייגר וההולכים בעקבותיו, שבית שמאי שנו את ההלכה קדומה ובית הלל את ההלכה החדשה המתקדמת, מתוך נכונות לקבל השפעות מבחוץ", (ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, עמ' 176).

נושא נוסף בו אפשר לבחון את שאלת ה'התחשבות', הוא הערמה, לפעמים התירו חכמים במקום צורך גדול 'הערמה' על איסור גמור, כך התירו לאדם המודר הנאה מחברו, ליטול ממנו בדרך הערמה כאשר אין לו מה לאכול, (וי"ד רכא ט). אבל באופן כללי קבעו כלל שהערמה אסורה באיסורים דאוריתא (שבת קלט:). כל ההיתרים הנראים כהערמות, אינם רק עקיפת חוק ע"י ניצול פירצה, אלא מצב אמיתי. היתר עיסקא, הוא התקרבות למצב אמיתי של עיסקה, בה הכסף ניתן לצורך השקעה משותפת ולא רק לשם הלוואה. מכירת חמץ מבוססת על הידיעה שהאדם באמת מוכן למכור את חמצו לאחר, אם וכאשר הלה יפרע לו את מחירו. אלו אינן הערמות גרידא.

רבים משוים בטעות בין היתר עיסקא, מכירת חמץ, עירוב, ופרוזבול, להיתר מכירה בשביעית, מכשירי גרמא בשבת, ועוד כיוצא בהן. מחד יש שתמהים איך בכלל אפשר לתת לגיטימציה להערמה שהיא עקיפת החוק? ומאידך, אם נותנים לה לפעמים לגיטימציה, מדוע מתנגדים לה בחמת זעם בהזדמנות אחרת כאילו היא עקיפת כל התורה כולה?

אך באמת המושג 'הערמה' הוא מושג הלכתי, מושג שהחוק עצמו מכיר בו. העיקרון הוא: הערמה שהחוק עצמו השאיר עבורה פירצה, כמוה כמאושרת על ידי החוק. ברור שכאשר התורה אוסרת על החזקת חמץ, יכול האדם לתת את חמצו לנכרי, בסופו של דבר אין המדובר אלא בממון, וכל שהחמץ באמת קנוי לנכרי, שיצטרך לשלם כמוהו את מלא התמורה תמורת השארת החמץ אצלו. הרי באמת אין היהודי עובר על "בל יראה", היהודי מוכן למכור את חמצו. מכירה זו תקפה לגבי כל נושא משפטי בעולם. לעומת זאת, אי אפשר לטעון שהחוק של שמיטה, משאיר פירצה של מכירת מדינה שלמה לפועל נקיון זר, זהו מעשה מטופש ומטורף, ששום חוק של אף מדינה בעולם לא יכיר בו, ואין שום סבה שדוקא ההלכה תכיר בו. זהו ההבדל העקרוני בין ההערמה האפשרית, לבין ההערמה הפסולה.

✓ "תקנת הפרוזבול באה להבטיח את ענינים של בעלי מלאכה, חנונים ובעלי עסקים קטנים, שהיו זקוקים לאשראי. תקנה זו שביטלה את שמיטת הכספים בשנה השביעית למעשה, שמרה על תכליתה ועל רוחה", (אורבך, חז"ל אמונות ודעות, עמ' 517).

ראה גם "כך דרכו של תלמוד", מאת השופט מ. זילברג עמ' 30. וכן ז. פלק (ערכי משפט ויהדות, י-ם תשמ'), הקובע כי קיימת "העדפת הערמה משפטית על פני שינוי החוק ובלבד שתכובד הרציפות".

פרשנות המשניות

המעין בתלמוד יוכל להתרשם שקיימת לכאורה סתירה מובנית ביחס האמוראים אל המשניות, מצד אחד המשניות ואף הבריתות הן מקור סמכות חד משמעי בעיני האמוראים באין שום דרך לנטות ממנו, ומן הצד השני נראה כאילו עושים הם המקור הסמכות הזה כבתוך שלהם: "רישא רבי פלוני וסיפא רבי אלמוני", "תברא", "חסורי מחסרה והכי קתני", באופן המאפשר להכניס במשנה תוספת של משפטים שלמים.

"לאתווי מאי", "הכי קאמר". ותחת הכותרות האלו באים פירושים שלכאורה נראים משונים ודחוקים לפעמים, וכמעט שאפשר לומר שיוצאים הם מגדר הפרשנות של ספרים כתובים.

טיעון זה נפוץ מאד¹⁰⁹, והוא מבוסס על טעות בסיסית בתולדות המשנה. המשנה אינו "ספר כתוב", כמו שהראינו לעיל בארוכה בחיבור זה פרקים א'-ב'. המשנה היא אוסף מסורות קדמוניות בנות מאות רבות של שנים, שנוסחו בידי חכמים שונים כל אחד בדורו ובתקופתו. המשפטים האלו נלקטו יחדיו בחרדת קודש על ידי רבי יהודה הנשיא לחיבור אחד ("א"ר שילא לשונות שביררו להן משניות אין רשות לבריה להוסיף עליהן", ירושלמי נזיר א' א'), אבל עדיין נקבצו במשנה בכפיפה אחת, בתוך קטע אחד, ולפעמים בתוך משפט אחד, משפטים שנוסחו בידי אנשים רבים בדורות רבים, לפי שיטות רבות. עוד לפני שנבדוק את הדברים צריכה להיות הנחת היסוד שלנו כי הרבה משניות הם "רישא רבי פלוני וסיפא רבי אלמוני", "תברא", ו"הכי קאמר". ואין הכוונה תמיד שרבי יהודה הנשיא התכוין לכל הדברים האלו, כי רבי יהודה הנשיא אין סמכותו אלא ככל החכמים האחרים שהיו לפניו, אבל בודאי אפשר לפרש את המשנה אחרת ממה שהוא הבינה, וגם אם הוא צירף שתי קטעים כי לפי דעתו הם מסכימים זה לזה. עדיין אפשר שהרבה חכמים אחרים הבינו את שתי הקטעים האלו כחולקים וכנובעים משתי שיטות שונות. וכן "חסורי מחסרא", הכוונה לפעמים שהתנא ששנה את המשנה החסיר כאן פרט בסיסי הנוגע להבנת הדברים, ואולי באמת הבין אותם באופן אחר. אבל החכמים באים להעמיד את הנוסח המקורי כפי שנמסר בדורות הקדמונים, ולא דוקא כפי הבנת וניסוח התנא האחרון.

דוגמא לליקוט של דברי קדמונים, ראה ב"ב נג': "כיצד בחזקה נעל לו מנעלו התיר לו מנעלו, הולך כליו אחריו, הפשיטו הרחיצו סכו גרדו והלבישו, הנעילו והגביהו", "הנעילו היינו הא דלעיל נעל לו מנעלו", (רשב"ם). אין שום אפשרות להסביר את הדבר אם לא שיש כאן ליקוט מתוך שתי רשימות קדומות כלשונם, שפרט אחד מהם כפול¹¹⁰.

✓ "אמר הגר"א דלא חסר כלל בסדר שסידר רבינו הקדוש במתני', רק רבי ס"ל כהתנא דאליבי' סתמה, והגמ' ס"ל כאידך תנא", (פאת השלחן, ר' ישראל משקלוב, הקדמה). "יש רוצים להכניס החסור בלשון המשנה ואינו", (מר קשישא, מאת בעל חוות יאיר). רד"צ הופמן בספרו 'מלמד להועיל' ח"ג סא' מוכיח את דברי הגר"א. וכן מבואר גם בשו"ת מהרלב"ח סי' קלד' ד"ה עוד אומר.

✓ "ועם כל זה נתמעטו הלבבות מרוב הצרות והוצרכו האחרונים לחבר אחריו (אחר רבי) דרך ביאור והרחבה, ולפעמים דרך סתירה ותיקון כשהיו חכמי הדור מסכימים לכך ממה שרואים בו קושיא חזקה... סמי מכאן כך וכך וכן אמרו פרת חטאת אינה משנה... וכן תמיד איתמר חסורי מחסרא... וכן לאו תרוצי מתרצת לה תריץ ואימא הכי, וכן הרבה כיצא באלו כמו שנעשה היום אף אנחנו מראשינו וזקנינו הקודמים ועוברים לפנינו ועל ראשינו וכמ"ש דרך כלל מקום הניחו לנו להתגדר בו, כלומר שאין השלימות נמצא בנבראים ואפי' במובחרים שבהם עד שלא יהיו אחרונים רשאים לחלוק עמהם בקצת דברים", (מאירי, הקדמה למסכת אבות).

ענין האוקימתות הזרות כמו 'והלכתא בכפות', הוא גם כן פסק הלכה, שאין לקיים משפט זה אלא באופן של אוקימתא. אבל אין זה אומר שמי שניסחו התכוין באמת לאוקימתא, ולא באו לומר אלא "אי איתמר, הכי איתמר", דרך ספק, שאין לו קיום אלא באופן זה. בלשון חריפה כותב הנצי"ב: "דרך הגמ' לעקם פי' המשנה כדי לאוקמא לפי הפסק", (העמק שאלה שאילתא קכח).¹¹¹

¹⁰⁹ בצורה מפורשת ובעזות פנים כותב א.ה. וייס (דור דור ודורשיו כרך ג' עמ' 18): "מי אשר חפץ לדעת כוונת המשנה, לא יועילו דברי האמוראים כלום", עפ"ל.

¹¹⁰ ראה גם ירושלמי מעשרות פ"ג מ"ו, שם הובאו במשנה דברי ר"ע, וגם דברי ר' יהודה. ושאלו בירושלמי: מה הוסיף ר' יהודה על דברי ר"ע רבו? והשיבו: ולא כלום, (הגר"א הגיה, והחזו"א דחה הדברים).

¹¹¹ ראה גם תמורה לד. שם שואלת הגמרא: מדוע שורפין שער נזיר שנתערב בשק? ולשלופינהו (להפריד את השער מן השק), ומתרצת: "אם אפשר לשלופינהו מותר, ואם לאו אוקמא כר' יהודה דאמר אם רצה להחמיר ישרוף", הרי שאין האוקימתא בכוונת המשנה, אלא היא הלכה התלויה במציאות, אם הקורא מתכוין לשיער שאפשר לשלפו מהשק, ישלפו, ואם מתכוין לשיער אחר, יעמיד את ההלכה שבמשנה כרבי יהודה. ועי' שבת ק: בשלמא הילוך הילוך תרי זימני הא קמ"ל כו' אלא רקק רקק תרי זימני ל"ל. ובירושלמי ר"ה פ"א ה"ח מבואר שהשתמשו בביאור המשנה במדת אם אין ענין למה שנשנה בו תנהו ענין לדבר אחר.

להלן פ"ה (יסודן של האסמכתות) נראה שחכמים השתמשו במדות שהתורה נדרשת גם לגבי דינים דרבנן, וכך דרשו גם את המשניות, ולמדו את התורה שבעל פה כדרך שלמדו תורה שבכתב.

✓ "שמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אלי' מוילנא זללה"ה. והוסיף עוד אומץ שאף במשנה יש פשט ודרש והביא דוגמא לזה והאיר עיני בזה לתרץ כמה משניות כמו שיבא אי"ה בליקוטי חידושי", ("בינת מקרא", רבי מנשה מאיליה, הקדמה). "ושמעתי ממו"ר (הגר"א) שהמשנה נדרשת בפשט ודרש", (גביע הכסף לר"ב ריבלין ב"ק יד:).

✓ הרמב"ם בפירושו למשנה (נזיר פ"ה) מציע דרך חילופית במקום ה"חסורי מחסרא" שעשו בתלמוד. וכתב על זה בעל תוספות יו"ט: "אע"פ שבגמ' לא פרשו כן הואיל ולא נפ"מ ולא מידי הרשות נתונה לפרש שאין אני רואה הפרש בין פרוש המשנה לפרוש המקרא שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חבורי הפרושים שמימות הגמ'", וכן העתיק תפא"י שם. "כבר הרשנו הרמב"ם פ"ג דנזיר מ"ט לפרש משנה לא כהגמ' במקום שאין נפ"מ לדינא ע"ש בתוי"ט", (רש"ש פסחים עג:). כך גם בפיה"מ לרמב"ם כתובות טז ומכות יז, וכן מציינו לר' סעדיה גאון בתשובת שערי צדק. וכן גם הגר"א במשנה ברכות מט: ועל המשנה מכשירין ו' ג'.

✓ "דרכו של הרמב"ם בדוכתי טובא דלא סמיך אשנויא דמשני לדחות הקו' אלא דסמיך אפשרות של משנה או מימרא", (ב"ח אה"ע ו' ס"ב).

יש לזכור ש'רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו', לא תמיד מה שמובן בקריאה הראשונה הוא באמת הכוונה האמיתית. ראה בשו"ת האלף לך שלמה (חי"ד סי' רנח') "כמעט רוב משניות אין לנו פרוש שנדע האמת כוונתו ולפעמים סובלת משנה אחת כמה כוונות".

בכלל כדאי לדעת כי היסוד של כל "פלפולי התלמוד" הם דברי שלשת האמוראים הגדולים: רב, שמואל, ורי' יוחנן. כל מי שרגיל בתלמוד יודע כי יסודות התלמוד, הוספותיו למשנה, ושיטתו ההלכתית, היא מאמריהם של שלשת הגדולים האלו אשר כמעט אין דף בתלמוד שנעדרו שמותיהם ממנו. אבל שלשת אלו לא בחלל ריק פעלו, ולא מריח מים צמחו. כי אם ישבו שלשתם בבית המדרש של רבי יהודה הנשיא, בית המדרש בו נסדרה המשנה. על כן לא 'פרשנות' יש כאן, אלא ידיעה ברורה, של מה שעומד מאחורי המשנה סדרה וסידורה.

דוגמא בענין 'חסורי מחסרא'

להמחיש עד כמה צריכים דברי חכמים עיון ומתינות, נביא סוגיא אחת הנראית תמוהה מאד:

"רבי חנינא סגן הכהנים אומר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. הוסיף רבי עקיבא ואמר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. אמר רבי מאיר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח אמר רבי יוסי אינה היא המדה, ומודים רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה, על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שרבי אליעזר אומר תשרף זו לעצמה וזו לעצמה ורבי יהושע אומר שתיהן כאחת", (משנה פסחים א').

הקורא הישר מבין כי הכהנים היו שורפים את הבשר ה"שני לטומאה" עם ה"ראשון לטומאה", אע"פ שמטמאים אותו פעם נוספת - מוסיפין טומאה על טומאתו (נזיר למשל לוקה על טימא נוסף, נזיר מב.). ר"מ למד מכאן לשרוף טהורה שנגזר דינה לשריפה עם טמאה, ור' יוסי העיר עליו בצדק שאינה היא המדה, כי הטהורה, אע"פ שנסרפת טהורה היא.

בתלמוד בבלי לעומת זאת תמהו:

"מכדי בשר שנטמא בוולד הטומאה מאי הוי? שני. כי שרף ליה בהדי בשר שנטמא באב הטומאה מאי הוי? שני.

שני ושני הוא, מאי מוסיף לו טומאה על טומאתו איכא?

ותירצו:

"אמר רב יהודה הכא בוולד וולד עסקינן דהוי ליה שלישי", (פסחים יד:).

הקושיא אינה נראית מוכרחת, כאמור, והתירוצ' נראה דחוק מאד מכיון שהוא מגיה את לשון המשנה, ולא עוד אלא שגם את דברי רבי עקיבא יש צורך לפי שיטה זו להעמיד דוקא "בנר של מתכת" כמבואר בהמשך הסוגיה. וביותר נראים הדברים מוזרים בהמשך הסוגיה: למרות שבמשנה רבי מאיר אומר "מדבריהם למדנו", הסיקו בתלמוד שאי אפשר ללמוד הדברים מכאן, ו"מדבריהם" הכוונה מדברי ר' אליעזר ור' יהושע

בסדר טהרות. את העובדה שרבי יוסי (בבריתא) משיב ומחלק בין עדות רבי חנינא ובין דין רבי מאיר, מתרצים בתלמוד בכך שרבי יוסי גם טעה וחשב כפשטות המשנה שרבי מאיר למד דינו מעדות רבי חנינא.

הרי לנו כי לשון המשנה מוטעה (ולד במקום ולד ולד), רבי יוסי לא הבין את דברי רבי מאיר וחשב שהוא לומד את דינו מכאן, גם רבי יהודה הנשיא מסדר המשנה התבלבל כאן וחיבר את הדינים שאין ביניהם שום קשר. ורק הפלפול שבגמרא לאחר ההגהה הוא הכוונה המקורית של המשנה? מי שאינו מוכן לנסות לבדוק את הדברים ברצינות יראה כאן רק חוכא ואטלולא.

אמנם המעיין היטב במקורות הקדמונים, יראה כי חז"ל העמיקו לזהות כאן שתי שיטות במסורת המשנה, ותיקנו את המשנה לנוסחה המקורי ע"י בקורת מקצועית ומנומקת. הגירסה הזו של "ולד טומאה" אינה איזה שיבוש, גם לפי התלמוד, שהרי ר' יוחנן משתמש בה (טו:), וכן הבריתא המובאת בתלמוד (טו:). מדברת על ולד טומאה (ואין אפשרות גם להגיה, מכיון שהיא עוסקת בתרומה בה אין כלל טומא ה' לולד ולד').

עדותו של רבי חנינא התפרשה בשתי דרכים אצל תלמידי רבי עקיבא, היו שאמרו כי מעיקר הדין שוה דין נזיר וכהן שאסורה בו כל טומאה לדין טומאת קדשים, ולכן ההיתר לשרוף קדשים באופן שיטמאו שוב, מוכיח שקדשים ההולכים לשריפה מופקעים מאיסור טומאה. וכך נשנתה המשנה לפני רבי יוסי, שהעיר שאינה היא המדה. מכיון שכבר הוא התעורר כי זה נוסח שגוי של המשנה. הנוסח המקורי תואם לסברא שאין דין טימוא קדשים כדין טימוא נזיר וכהן, דין קדשים קל יותר ותלוי בדרגת הטומאה, ולכן אין מקום לתלמוד מעדות רבי חנינא היתר לשריפת טהור עם טמא.

הנוסח המקורי עולה בצורה ברורה מן התוספתא (פ"א ה"ה-ו) הקובעת את דברי ר' מאיר כדין בפני עצמו שאינו נלמד מעדות רבי חנינא. וגם מובאים במפורש דברי בית הלל המתירין לשרוף בשר טהור עם הטמא. ולפיכך פלפול התלמוד מבודד את המשפטים המובאים במשנה זו, ומעמידם על כוונתם המקורית. אמנם התנא ששנה את דברי רבי מאיר כנסמכים על דברי רבי חנינא דיבר על ולד טומאה, אבל לפי הנוסח המקורי אין כאן שום חידוש וצריך להעמיד את המשנה בולד ולד טומאה (אין זו הגהה, שכן "ולד טומאה" יכול להתפרש גם כולד מרוחק). הנוסח הזה נתמך בדברי התוספתא, וגם בדברי ר' יוסי עצמו שהעיר "אינה היא המדה" דהיינו שאין כאן שום לימוד, ולכן יש לסמוך את דברי רבי מאיר לדברי ב"ש וב"ה ר"א ור' יהושע ולא על עדות רבי חנינא. ולכן החידוש הוא בולד טומאה במשמעות מורחבת.

✓ דוגמא נוספת: המשנה ב"ב יז. פותחת ב"לא יחפור אדם בור סמוך לבור חברו" וממשיכה "ולא אמת המים.. אלא אם כן הרחיק ג' טפחים מכתלו של חברו". לכאורה יש כאן שני הלכות: בור סמוך לבור, ואמת המים ג' טפחים מכותל. אבל הגמרא מחברת את שתי ההלכות ואומרת "מכותל בורו שנינו". וזה נראה דוחק ללא צורך. אבל עיון בתוספתא פרק ב' ה"א מוכיח כי כבר בעלי התוספתא הבינו כך את המשנה ומחברים את שני החלקים יחדיו.

✓ דוגמא ל'חסורי מחסרה' הנראה שרירותי, אבל הוא הפשט הפשוט. במשנה (נדרים כ.) כתוב: "קונם אשתי נהנית לי ואמר לא נדרתי אלא באשתי הראשונה שגירשתי, על כולך אין נשאלין להם, ואם נשאלו - עונשין אותן ומחמירין עליהן". בתלמוד נאמר: "הא גופא קשיא, אמרת: אין נשאלין להן, והדר תני: אם נשאלו - עונשין אותן ומחמירין עליהן! אמר רב יהודה, הכי קתני: וכולן אין צריכין שאלה, בד"א - בתלמיד חכם, אבל בעם הארץ שבא לישאל - עונשין אותו ומחמירין עליו". השאלה טובה, אבל התשובה נראית שרירותית לגמרי, הרישא בתלמיד חכם והסיפא בעם הארץ, איפה זה כתוב במשנה?

האמת היא שהסיבה שמענישים את מתרין התירוצים הזה (שאוסר את אשתו ומסביר שהתכוין לאשתו הראשונה), היא משום שהוא חושב שבאמת הנדר חל, ואינו יודע שלפי ההלכה יכול לתרין את נדרו. ומכיון שהוא חושב שהנדר חל הרי התירוצו שלו הוא זלזול בהלכה. אמנם מי שיודע שאין הנדר חל, אין מה לענוש אותו, הוא לא נדר ולא עשה שום חטא. ולכן 'אין נשאלין' הכוונה, מי שיודע את ההלכה, יודע שלא צריכים להישאל ולהתחרט על נדר כזה. אבל 'אם נשאלו', מי שבא להישאל, אותו עם הארץ שחושב שנדרו חל ולכן בא להישאל, ואעפ"כ הוא מתרין אותו בתירוצים שלדעתו הם פיקטיביים בלבד – אותו עונשין. הגמרא לא טרחה להסביר מדוע החסורי מחסרה הוא פשט המשנה, משום שלא התעמתה עם בקורת על קביעותיה. אבל

ברור שזו כוונת המשנה. (סברא זו מבוארת על פי הש"ך יורה דעה ר"ב' שמגדיר כך עם הארץ ות"ח לענין הלכה זו, והגר"א שם א' כתב שזה דחוק כי לא פירש כך את המשנה, אבל לפי הש"ך המשנה מבוארת כמין חומר).

צורה נוספת של חסורי מחסרה היא השלמה פדגוגית הלכתית, ז"א הוספת דברים למשנה, שאינם צורך עניני בהסברה הפשוט. אלא יש בדברים צורך פדגוגי והלכתי, ההוספה מלמדת אותנו דברים חשובים, ומתאימה את המשנה עם הלכות מתחומים אחרים או מאוחרות.

לדוגמא, נכתב במשנה בנדרים כג. "ראב"י אומר אף הרוצה להדיר את חברו שיאכל אצלו (לגרום לחברו לאכול אצלו, על ידי שנודר למראית עין נדרים חמורים אם לא יאכל עמו) יאמר כל נדר שאני עתיד לידור הוא בטל ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר". נשנה כאן דין תנאי קודם המבטל את הנדר, מסירת מודעה, כדרך שאדם מוסר מודעה לבטל גירושין קידושין או קנין. אלא שבתלמוד לא קבלו את הדבר ושאלו: כיון דאמר כל נדר וכו' לא שמע ליה ולא אתי בהדיה? אלא "חסורי מחסרה והכי קתני, הרוצה שיאכל אצלו חברו ומסרב בו ומדירו – נדרי זירוזין הוא (נדר שבא לזירוז בעיצומו של מו"מ אינו נדר כמבואר במשנה כ:) והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהיה בטל".

חלוקת המשנה לשני חלקים היא ממש נוגדת את המשנה שכתובה כמשפט אחד ועוסקת ברוצה להדיר את חברו. ראש השנה בודאי לא נזכר כאן, וגם אין צורך בו, כי התנאי הזה מועיל גם לרוצה להדיר את חברו, וכן הנמק"י כותב "לא מצינו חסורי מחסרה כעין זה דאין דרך התנא דנייד מענין לענין ולא רישא סיפא ולא סיפא רישא".

השאלה בה מנמקת הגמרא את החלוקה הזו היא שאלה מדומה, שמכיון שהתנה לא יבוא לאכול, והרי אינו חייב להתנות בפניו של חברו? והעירו על כך המפרשים וכתבו שבאמת היה יכול לתרץ כך, ראה לדוגמא בר"ן. ואם היה יכול לתרץ, איך מסרסים את המשנה על סמך משהו שאפשר לתרצו בקלות?

יתירה מכך, לפי המבואר בגמרא המשנה מופרכת מבחינה הלכתית, משתי סיבות: (1) נדרי זירוזין הם, באמת כך היא ההלכה שהמפציר בחברו לאכול עמו ונודר אין נדרו חל, לא צריך שום תנאי. (2) הגמרא פוסקת להלכה שתנאי לא מועיל אם הוא זוכר את תנאו, כי הנדר עוקר את התנאי. עקרון זה צריך מקור, אבל עדיין לגמרא היה פשוט כך, ובכל אופן לא תמהה על המשנה את שני התמיהות השרירות האלו, אלא רק את השאלה המדומה? השאלה עד כדי כך מדומה, שאינה נפתרת גם בהסבר החדש, שהרי גם אם "נדרי זירוזין" הוא עדיין לא יבא חברו כי גם את ההלכה הזו של נדרי זירוזין הוא יודע! הרי בודאי לא נבא להכשילו לאכול דבר שהוא חושב שאסור בנדר.

אם באנו לפרש משנה כפשטה, הרי שראב"י מציע דרך נוספת לנטרל את נדר הזירוזין, כפי המובא בסוגיא כא: שישנו אופן של "מעמידין", שהנודר עומד על דעתו ונראה שנודר באמת, ברור שזכותו לנדור נדר אמיתי גם במהלך מו"מ או הפצרה. ועל נדר זה הוא יכול להתנות, לא כפי שפשוט לגמרא מסברא שתנאי מועיל רק אם זוכרים אותו. שהרי מסירת מודעה מועילה גם כשזוכרים אותה, הקנין / נדר / קידושין נעשים מתוך אונס ולכן מודעה מועילה עליהם מראש.

אמנם נראה שלפיכך הגמרא אינה מעלה את שתי הנקודות האלו שהצגנו כקושיה, משום שהן עצמן נובעות מהצורה בה בחרה הגמרא ללמוד את המשנה. הן לא הסיבות אלא התוצאות. ראב"י באמת הציע תנאי למקרה של מעמידין. והגמרא עצמה כותבת זאת במפורש: "כיון דאמר כל נדר וכו' לא שמע ליה ולא אתי בהדיה", דהיינו שתנאי זה מועיל כפשוטו, ואפילו חברו ידע שהתנאי ביטל את הנדר, למרות שהוא זוכרו. אלא שכאן באנו למדרון חלקלק, הרוצה לבטל את כל נדריו שידור במהלך חייו יכול לעמוד ולמסור עליהם מודעה, לאו דוקא בראש השנה אלא אחת ולתמיד. ומי זה לידינו יתקע שבאמת כל נדריו מכאן ואילך עד סוף ימיו אינם אלא הצגות, ושמה הוא באמת מתכוין לנדור? מודעה של קנין מועילה במקרה של אונס גמור, וכן ההלכה של נדר במקרה אונס אף ללא מודעה, נודרין להרגין ולחרמין (אין צריך מודעה משום שאין צד שני התובע, הוא בין אדם למקום). אבל במקרה של בחירה חפשית, כמו דיון עם חברו, אין להתיר מודעה. למרות שמעיקר הדין היא מועילה.

ראב"י עצמו מסווג את הנדר הזה כנדרי זירוזין, בברייתא המובאת להלן כד. ובתוספתא ב' א'. ומכאן עולה שבאמת חסר בדברי ראב"י במשנה, ראב"י ראשית קבע שהנדר אינו חל, גם ללא תנאי. והתנאי הוא ענין משני בדבריו. המשנה באמת חסרה מדבריו. ובאמת בירושלמי מובא אית תני דתנא "אף הרוצה" אית תנא

דלא תני "אף הרוצה", לפי הגירסה "אף הרוצה", משמע שראב"י מוסיף את הרוצה להדיר את חברו שיאכל אצלו לרשימה של "נדרי זירוזין" במשנה הקודמת. כפי שהגמרא מבארת את חלקה הראשון של המשנה. ומכיון שאת התנאי של ראב"י אי אפשר להפוך לכלל, משתמשים בו רק במקרה של שכחת התנאי, לזה בודאי טוב שיתנה להציל את עצמו ממכשול, עבור מי שאינו רוצה לנדור אלא שלרגע שכח ונדר. וכפי שמבואר ברשב"א שכל מה שהצריכו שכחת התנאי הוא רק לעם הארץ ולא לחבר. והר"ן נחלק עליו, וכן מסתבר מבחינה הלכתית שאף שיעקר הדבר שמפניו קבעו שאין להשתמש בתנאי הוא משום עמי הארץ, שלא הקילו לחברים. עצם זה שחכמים קבעו בסתם שנדרי זירוזין הוא ולא הזכירו את האפשרות של "מעמידין", בכך חסכו הרבה ספקות של נדרים במקרה שאדם מודע לכך שיש אפשרות שנדור באמת יחול, זה עצמו גורם לו להסתפק אולי הנדר כאן "עומד".

בכל אופן ההלכה היא גם כפשט המשנה, שהמתנה שיתבטל נדרו ונודר מיד, נדרו לא חל, כמבואר בר"ן (כג: ד"ה אי). ולפי ריב"מ וראב"יה (המובאים בב"י יו"ד ריא') גם דברי רבא מתפרשים כפשוטם, שכל תנאי מועיל גם כאשר זוכרים את התנאי, כפשט דברי ראב"י.

לפנינו אם כן מקרה קיצוני, של לימוד המשנה באופן פדגוגי, יותר מדויק: לימוד מסקנת ההלכה תוך שימוש בעקרונות הבסיסיים של המשנה כמבטאים את המסקנה הסופית. זה תואם לקו הקובע כמה וכמה הלכות במסכת נדרים שבאו לתת צורה מסויימת ליחס ההמון לנדרים, שחלק גדול מהגורמים להתרחקות ממכשול היא "תנא מסתם סתומי". והדגמה נוספת של העובדה שהאמוראים לא פורשים את נימוקיהם, אלא להיפך, מציעים את הדברים בצורה פדגוגית מסויימת, ולפעמים משתמשים בנימוק משני, לעניינים שמאחוריהם עומדים נימוקים הרבה יותר כבדי משקל.

פרק ד'

תורה שבעל פה לאורך הדורות

מה מתוך הספרות שלנו כלול בתורה שבעל פה? האם תורה שבכל פה הולכת וגודלת בכל דור? וכיצד היתה נראית בדורות קודמים?

תורה שבעל פה ממלאת חלל של מוגבלות אנושית גדולה מאד, היעב"ץ מתלונן: "וכמה ספרי תנאים אבדו ממנו, ומעט מזעיר הנשאר בידינו, שביליה של תורה לא תמצא אלא אחר עיון רב בהדמות מלתא למלתא להמציא חדוש להוליד בדומה כו' לקשור נימא בנימא", (הקדמה ל'מור וקציעה' על שו"ע או"ח). אם היינו זוכים לשמר ולדעת את כל תורת התנאים, בלי ספק היה נחסך מאתנו עמל רב, וספיקות רבים. המעט מזעיר שנשאר בידינו הוא היסוד לכל התורה שבעל פה שלנו.

נביא כאן קצת מקורות, בהקשר לשאלה: אלו מתוך הידיעות שבידינו נחשבו כמסורות דור אחר דור, ואלו נחשבו כפרי סברא בלבד.

המסורת בימי קדם

התפיסה הרווחת בעולם המחקר לגבי המסורת בישראל, מושפעת בהכרח מבקורת המקרא. האגדות והמסורות הרבות הנמצאות בין דברי חכמינו, נתקלות בספקנות ובזלזול מצד המחקר המודרני. העיון השטחי במקרא נותן את התחושה שהעם לא היה קרוב כלל לתורה ולמסורת, אך העיסוק בבקורת המקרא אינו מענייניו כאן.

קשה, ואולי אי אפשר בכלל, לדעת אלו חלקים בתורה שבעל פה עברו דור אחר דור ממשה, ואלו הם פרי עיון החכמים בדורות הקדמונים. והאגדה מספרת כי מיד לאחר מות משה נשכחו שלשת אלפים הלכות, והחזירים אחד החכמים בפלפולו (תמורה טז).

במשך ההיסטוריה היהודית מתוארים מצבים קשים מאד מבחינה רוחנית, "ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה' ויעבדו את הבעלים ויעזבו את ה' אלהי אבותם וילכו אחרי אלהים אחרים ויעבדו לבעל ולעשתרות בכל אשר יצאו יד ה' היתה בס לרעה כאשר נשבע ה' וגם אל שופטיהם לא שמעו כי זנו אחרי אלהים אחרים וישתחוו להם סרו מהר מן הדרך אשר הלכו אבותם לשמוע מצוות ה' לא עשו כן וישכחו את ה' אלהיהם ויעבדו את הבעלים ואת האשרות", (שופטים ב). וחכמינו אמרו על דור זה: "תלמידי חכמים שבאותו הדור היו מועטי", (ילקוט שופטים רמז מב').

רבי אברהם בן הרמב"ם אינו מנסה ללמוד על התורה וההלכה מתוך ההתנהגות בימים ההם, וכך הוא מתבטא: "ושחזיר אותה אחרי זנותה, פריצות היא, והם היו אז כמו פריצים, כמו שנאמר באותו סיפור בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה", (שו"ת ר"א בן הרמב"ם סימן כא').

על ימי המלכים כותב הרמב"ן (במדבר טו כב): "וכבר אירע לנו כן בעונותינו בימי מלכי ישראל הרשעים כגון ירבעם, ששכחו רוב העם התורה והמצוות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני".

הגדיל לעשות הרד"ק (מלכים ב כח) הכותב: "מנשה מלך זמן רב, שהרי מלך חמשים וחמש שנה.. והוא השכיח התורה מישראל ואין פונה אליה, כי כולם היו פונים אל אלהים אחרים ואל חוקות הגויים ובחמשים וחמשה שנים נשתכחה התורה".

אך האם מכאן יש להסיק מסקנות בהקשר לטיב המסורת של תורה שבעל פה? תיאורים קודרים כאלו ניתן למצוא גם מתקופות בהם המסורת ההלכתית מתועדת להפליא, וכך כותב רבי עובדיה ספורנו: "ספרו ז"ל (מעש"ש פ"ה מט"ו) שלא היו תורמין ולא היו מעשרין, והוצרכו לגזור על הדמאי, והיו נועלין דלת בפי לוי, והתקינו פרוזבול, ובטלו מי סוטה, ועגלה ערופה, וסנהדרין, מרוב הפושעים בסוף בית שני באופן שבטל כל משפט, כמו שספרו סוטה מט. בעוון בעלי זרוע באלה התבארה סבת חורבן בית שני והתמדת גלותו בהתמדת סבתו", ("דברים כח יד").

תיאורו של ספורנו מסתמך כולו על נתונים היסטוריים ידועים, אך במקביל לכל האירועים הדרמטיים האלו, יודעים אנו שלשלת מדויקת של לומדי ומוסרי התורה, מי היה הנשיא ומי אב בית הדין, מי היו תלמידיהם, ובאלו ערים הם גרו. בצד כל "ביטול המשפט" המדובר, ישבו "יבנה וחכמיה" ועסקו בקוצו של יוד ובכתרי אותיות. לו לא היינו יודעים על תורתם של רבי עקיבא ותלמידים, מה היינו יכולים לחשוב לאור התיאור ההיסטורי של החורבן, מלחמת ביתר, גזירות השמד שבאו בעקבותיה, מיתתם של מאות ואלפים,

נגישות קשות מנשוא. האמנם בצד כל זאת נכתבו תורת כהנים ספרא וספרי, בריתות ומשניות, דרשות חסרות ויתרות?

האמת ניתנת להיאמר כי כפי הידוע לנו על התקופה - האלף הראשון לפני הספירה, ימי ראשית ישראל, מטבע הדברים, היתה הדת טבועה עמוק יותר בקרב בני האדם. המסורות הועברו בחרדת קודש, והדת ומעשיה היו מרכזיים הרבה יותר בחיים. העובדה שרק ספרי הנביאים, שהם בעיקרם ספרות תוכחה, עומדים לפנינו, מקשה עלינו לתפוס את המציאות בצורה ברורה. אך גם עיון בתוכחות מלמד על התפיסה הדתית בימיהם, כך תוכחתו של עמוס: "מתי יעבור החדש ונשכירה שבר והשבת ונפתחה בר", מלמדת על המצב הדתי בממלכת ישראל בזמנו, כשגם המחשבה על מקח וממכר לאחר השבת נחשבת כפגם. ההימשכות אחר העבודות הזרות לא נבעה מקלות ראש דתית, אלא להיפך: מחוסר יכולת להשתחרר מן האמונה הכלל עולמית שכל האלים יש בהם איזה כח להועיל, וישנה איזו סכנה בהתעלמות מהם.

על העובדה שלרוב המכריע של העם לא היה שום שייכות לאלילות, עמדנו בפרוטרוט במקומות אחרים. כן הראינו את העובדה שבספרי הנביאים בכל הדורות מוכח קיומו של בית מדרש בו התחנכו והגו בספרי הנביאים והתורה. ברור כי בצד כל הזעזועים המדיניים והדתיים שאנו קוראים עליהם בספרי הנביאים, היו "תופשי התורה" (ירמיה ב ח), הבאים לשמוע תורה מפי הנביא בחודש ובשבת (מ"ב ד כג), ולקרוא מקרא בכינוס הציבור (ישעיה א).

אין אפשרות להקיש מהמצב הרוחני העממי, על המיעוט המלומד. התיאור של המצב בימי השופטים הוא נכון, אך מהיכן צמח ענק רוח כמו שמואל הנביא? אם לא מבית מדרש שהחזיק בתורה בכל מאודו. כל "שכחת התורה" שמדובר עליה אינה אלא תיאור כללי של הרובד העממי, שהיו רחוקים בזמנים מסויימים מלדרוש אל התורה. והרי כמו כן אמרו חכמינו כי כשנשתכחה התורה בא"י עלה רבי חייא מבבל ויסדה (סוכה כ.), והנה, את ימי ר' חייא יודעים אנו יפה, רבי חייא היה בימי רבי יהודה הנשיא מסדר המשנה, בבית דינו היו כל גדולי ישראל: ר' יוסי בן ר' יהודה, ר' אלעזר בן ר' יוסי, ר' אלעזר בן ר' שמעון, (בני תלמידי ר"ע), רב, שמואל, בר קפרא, רבי אפס, ועוד רבים וטובים. בתלמוד מתוארת בכמה מקומות עצמת לימוד התורה בבית מדרשו של רבי בלשונות נשגבים ומליציים, מהיכן בדיוק נשתכחה התורה? מן הרובד העממי, רבי חייא הוא זה שכתב ספרי תורה רבים והפיצם בעם, לימד את ילדי ישראל תורה.

דברי הרד"ק שבימי מנשה נשכחה התורה לגמרי ולא ידעו בעם על קיומו של ספר כזה, אינם מתקבלים, לא יתכן שכל מעשי חזקיהו נשכחו, שעם שלם לא ידע מאין בא ולהיכן הוא הולך, ומה הולך את ההיסטוריה של אבותיו, מי בנה את בית המקדש, וכו'. ובודאי אין זה פירושה של פרשת מציאת הספר בבית ה', המוכיחה להיפך, שספר התורה היה ידוע בכל שכבות העם. ולו היתה תקופת בערות כזו, מהיכן הגיעו אלינו הנתונים שבספרי שופטים שמואל ומלכים א'? ואולי כוונתו שהיו רבים מאד שלא פנו אל התורה. אין ספק שכל הנביאים ובני הנביאים שהיו בכל דור ודור, גדלו באוירה ספוגת תורה ורוח ה', וגם החוקרים מודים בזאת, ולדוגמא:

✓ "יש לשער שמתחלת ילדותו שקדו הוריו לחנכו ביראת ה' והגה בתורה ובכתבי הנביאים שקדמו לו, שהשפעתם מרובה כל כך בדבריו". (אנצ"מ ערך ירמיה עמ' 869).

בדור מציאת הספר בבית ה' חיו ירמיה הנביא וחולדה הנביאה, האמנם היו הם נביאי ה' מבלי לדעת על תורת ה'? (אותה מזכיר ירמיהו כ"כ הרבה) ולו ידעו הנביאים האלו, אשר בכל עת צרה דרשו אליהם לעצה ולעזרה, כלום אפשר שלא ידעו את דבריהם ורוחם כל המשכילים דורשי ה'? כך בדיוק לגבי כל הדורות הקדמונים, שהרי בכולם אנו מוצאים את הנביאים ובני הנביאים, ובכל הדורות צמחו ענקי רוח כדוגמת הנביאים המפורסמים, שאין שום אפשרות לדמיין קרקע רוחנית בה יכלו לגדול, מבלי התורה ורוחה, דרישתה ושמירתה בכל תוקף ועוז.

ולכן יש להבדיל בין כל התיאורים של מצב העם, לבין מסורת התורה. מבלי להכחיש את ההשפעה הגרועה שישנה למצב רוחני ירוד, וגם חלק ממורי התורה היו נגועים בדבר, ראה צפניה (ג ג) "שריה בקרבה אריות שואגים, שופטיה זאבי ערב, נביאיה פוחזים אנשי בוגדות, כהניה חללו קדש חמסו תורה". וירמיה (ו ג) "כי מקטנם ועד גדולם כולו בוצע בצע ומנביא ועד כהן כולו עושה שקר". אך בדיוק כך אנו מוצאים בימי התנאים והאמוראים, ראה במדרש רבה (ב"ר ז ב) כיצד הלכה ר' חגי אחד ממורי ההוראה באיזה כפר, אחרי שהורה לא כדן פעמיים. ואמרו עוד במדרש: "מי גרם לכל הדור לחטוא? הנשיא שחטא תחלה, החכם דורש בצבור לא תגזול והוא גזול, מעשה באדם שנגנבה טליתו, הלך לקבול לדיין, ומצאה פרושה על מטתו..." (דב"ר

ואתחנן ב'ט). ביומא ח' ספרו כי רוב הכהנים הגדולים בימי הבית השני היו רשעים, ראה משנה שם (יומא א ו) כי הרבה פעמים לא היה הכהן הגדול יודע גם קרוא וכתוב. בברכות מח' ספרו שכאשר הרג ינאי המלך את כל חכמי ישראל לא מצא לו אדם שיברך ברכת הזימון מלבד גיסו, שמעון בן שטח (על זאת אמרו חכמים: תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית - קדושין סו'). כל אלו באמת גורעים מאד ממצבה של תורה שבעל פה, אך אנו יודעים יפה כי בימי הבית השני נשמרה מסורת ברורה, ואפילו בימי שמעון בן שטח, ידוע כי שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי נמלטו לאלכסנדריה בימי הרדיפות, ולאחר מכן חזרו לארץ ויסדו מחדש את בית המדרש.

לכן לא יטעו אותנו גם התיאורים המעציבים מימי השופטים והמלכים, ואל לנו לקשר אותם למסורת התורה וגורלה. מי שמלמדת אותנו על שכחה בתורה שבעל פה היא דוקא המסורת, המספרת על הלכות שונות שנשכחו, תרגום התורה נשכח ונוסד מחדש (מגלה ג.), כך גם האותיות הסופיות (שם). שיעורי התורה נשכחו ונוסדו מחדש (יומא פ.). הגאונים הזכירו כי בימות משה היו שש מאות סדרי משנה (תשובת רב שרירא גאון). האמת ניתנת להיאמר, כי חכמינו לא ניסו לשוות למסורת צורה שונה מהשתלשלותה הטבעית, וכפי שמדגיש הר"ן:

"החולק על דברי רבותינו ז"ל, כחולק בעיקר התורה. שכבר העלו בפרק הנזקין (גיטין ס ב) שהתורה רובה ועיקרה וגודל שכרה הוא ממה שיגזרו החכמים ויבארו במה שאין לו סמך בתורה. אמרו שם אמר רבי אלעזר תורה רוב בכתב ומיעוט על פה, שנאמר (הושע ח יב) אכתב לו רובי תורתך", (דרשות הר"ן, דרוש החמישי).

הר"ן קובע בפשטות כי התורה רובה ועיקרה, וגודל שכרה, הוא מה שיגזרו החכמים ויבארו במה שאין לו סמך בתורה. אין החכמה היא רק להחזיק את מה שקיבלנו, אלא התוספת המרובה על העיקר שהוסיפו חכמים, היא ענין התורה, להוסיף בכל דור ודור את המתחייב ועולה משיטתה ההלכתית של התורה! ורבי צדוק הכהן מלובלין כותב: **"תורה שבע"פ שהיא חכמה אנושית של התורה"**. (ד"ס לקו"א טו). את העובדה שהתורה נמסרה ל"שופט אשר יהיה בימים ההם" כבר הראינו בפירוט לעיל בפרק א', ובאמת אפשר להצביע על כך שכבר בימי משה, מינה לשופטים על העם שרי אלפים ושרי מאות¹¹² (שמות כ') ומסר את סמכות ההוראה לאחרים, בעודו קיים ומתנבא מפי ה'!

בכל מה שלא היתה קבלה ברורה, בית דין שבכל דור יכל להכריע כפי שיקול דעתו (ראה דברי היחזון איש' בהגהות ל'קונטרס דברי סופרים' מאת ר' אלחנן וסרמן, שכל בית דין יכול לחלוק על חברו, ולא דוקא ב"ד של 71)¹¹³, וראה בחזון איש (ערובין י יב): "קיבל כל שכל את חלקו בשעת נתינת התורה.. ואף שנאמרה למשה מסיני הכרעה ונשכח ונעשה הדין ע"פ השופט שבדור, אין קפידא בזה, שגם דעתו קיבל בשעת נתינת התורה". (הכוונה שנאמרו למשה כל האפשרויות הלגיטימיות).

את ההרגשה הזו תיארו חכמינו במשל נאה:

"אמר אדם לאלהיו: מקרא מסיני, משנה לא! אמר לו אליהו: משל למלך שהביא לעבד חטים ופשתן, אם ארג מפה והכין לחם, ה"ז חכם, וטפס משאירן כמות שהוא", (תנא דבי אליהו זוטא ב').

לא נראה שהכוונה במשל זה דוקא לתקנות וגזרות חכמים, אלא על כל ה"משנה", פירוש התורה והמצוות ופרטיהן, למרות שאינו כולו מסיני, רק טיפס משאירו כמות שהוא, יושב בשבת בחשך ואוכל צוננים. על

¹¹² לפי חז"ל היו שרי עשרות כפשוטו (סנהדרין יח.), אחד מכל עשרה אנשים. רש"ר הירש מציע פירוש אחר, וכן האבן עזרא (שמות יח כא) מפרש שלא היו ממש אחד מעשר. הגר"א באדרת אליהו כתב ששרי האלפים היו רק שרי מלחמה, שרי המאות שופטים, שרי העשרות שוטרים, ושרי חמשים מורי תורה לעם. ראה גם במדרש (במדב"ר ו ג) "לא ידעו חכמים שבימי משה אם תחש מין בהמה או חיה", ונראה מזה שלא הגיעו להכרעה בכל שאלה גם בימי משה.

¹¹³ מקרה קיצוני מצאנו בנדון של רכיבה על פרד, התנא איסי בן יהודה סובר שמכיון שהפרד הוא יצור כלאיים אסור לרכב עליו. חבריו שאלוהו שהרי דוד הרכיב את שלמה בנו על הפרדה, והשיבו "אין למדין מן התקוע" (ירושלמי כלאים פ"ח), "שתוקע עצמו שלא כהלכה" (מראה הפנים), "שמה עשה שלא כהלכה", (שו"ת הרשב"א תצא). הרי שגם על שיקול דעתו של דוד המלך לא סמך איסי.

ומעניין כי היעב"ץ (שאלת יעב"ץ ח"ב טו') מסתמך על דברים אלו, ודוחה ראייה שהובאה מרחבעם בן שלמה, באמרו: "אבל גם בזאת עדיין לא נסתלק כל הרהור ספק שיש למפקפק שיאמר מאן לימא לן דשפיר עבדי, וכבר אמרו בכיוצא בו אפילו על דוד המע"ה אין למדין מן התקוע. כמ"ש בירושלמי על רכיבת הפרדה". וכעין זה ברדב"ז (ח"ד רכה) "אפשר דלדוד היה ס"ל הכי אבל לא קי"ל הכי".

וראה עוד בירושלמי ע"ז תחלת פ"ב שהקשו על ההלכה שאין מקריבין בהמות עכו"ם, והרי שאול הקריב מביזת עמלק? והשיבו: אין למדין משאול, דאמר ר"ל שאול גרופית של שקמה היה.

התקנות אמרו חכמים "למה היתה התורה דומה לכפיפה שאין לה אזניים" (ערובין כא:), יש דינים בתורה, שללא תקנות חכמים, דומים הם לספל שאין לו ידי (אזון), ואי אפשר להרימו.

העובדה שישנן מחלוקות רבות בכל נושאי ההלכה, אינה פוגמת כמובן בסמכותה של ההלכה, שהרי היא נמסרה לחכמתם של בני האדם, ואין דעות בני אדם שוות, על כך נאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים" (גיטין ו:), כל דעה שנאמרת מתוך חשיבה שיטתית היא חלק מדבר האלהים, וההלכה למעשה נקבעת לפי כללי ההכרעה, וכך מתבטא רבי יהודה הנשיא: "רבי אסר תורמוסין, גניבא שרי, אמר רבי: אני זקן והוא זקן, אני עלתה על לבי להתיר, והוא עלתה על לבי לאסור", (ירוש' ע"ז פ"ב ה"ח).

✓ "מצוות העמדת שופטים טעמה כי ידוע שלא ישתוו הבריות בכל הדברים הנולדים והנה ירבו המחלוקות לכן ציוונו לשמוע לב"ד הגדול", (רמב"ן דברים יז לא).

✓ "חקירת ההלכה למעשה בדרך הפלפול וההכרח אינם שווים בכל זמן ע"כ פי' הכתוב אל השופט אשר יהיה בימים ההם", (העמק דבר להנצי"ב דברים יז ט). "מדות האדם מתחלפות בכל עת לפי מצבו נגד זולתו ולפי ענין האישים והוסיף לכן נמסרו לחכמי כל דור המה יבינו מה שהוא יותר נאות למעמד אנשי דורם בקיום המצוות הללו וזאת יצוו לעשות", (מגיד משנה סוף הלכות שכנים).

✓ "אין דעות בני אדם משתוות ושנוי הדעות הם על הרוב בסבות מוקדמות יסודיות", (חזו"א כלאים א א). "ואולי יאמר האומר מה ענין החכמה שהבי"ת שם אלה השבושים והספקות בין הברואים ונקדים הנה התשובה על זה ונאמר היותם ברואים הוא עצמו חייב להם הספק", (רס"ג, אמונות ודעות).

ימי בית ראשון לעומת השני

עם כל הדברים שכתבנו בענינים של הקדמונים בימי השופטים והמלכים, חכמינו היו מודעים היטב להבדל בהתייחסות לתורה שחל בראשית ימי הבית השני. מהרי"ץ חיות כותב:

"אנשי בית ראשון שהיו נעדרים מן הסייגין והמשמרת, שכוהן מהר התורה והמצוה בע' שנה אלו שהיו בבבל, ואף משפט המועדים נעלמה מהם כמ"ש בעזרא, אבל חכמי בית שני נשארו נאמנים בתורה ע"י מה ששמעו לצוואת הכנסיה הגדולה לעשות סייג לתורה", (מבא התלמוד, פ"ח).

הנצי"ב מתאר את הדברים כך:

"כל זמן שהיו ישראל בבית ראשון לא הרבו תלמידים ופלפול של תורה להגדיל תורת העיון, וגדולי ישראל גם שבזמן יאשיהו לא הרבו תלמידים.. ואחריהם באו אכנה"ג ואמרו 'הווי מתונים בדין', פי' שלא להורות מסברא אלא ע"פ החקירה בכה ההכרח שא"א לומר באופן אחר, וזהו ע"פ הוויית התלמוד, והזהירו 'והעמידו תלמידים הרבה' דמועיל לפלפול של תורה, ויעשו סייג לתורה ע"י אסמכתות. ובימי נביאים אחרונים היה לישראל מקום לחשוב שא"צ להגדיל תורת החקירה ויהיו נסמכים על אור בית המקדש כמו שהיה בבית ראשון, וע"ז הזהיר מלאכי 'זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו חקים ומשפטים' הם חוקיו של עזרא, מה שהעלה ע"י שהיה מחוקק ומחדש הלכות על ישראל, ומאז והלאה נתרחב כח תושבע"פ בכל דור ודור, בימי משה עלה היסוד ואח"כ נצער (קטן) מאד כח התורה בישראל עד ימי דוד, אחריו חזר להיות גדל דק מעט עד יחזקיהו, ושוב נצער עד ימי יאשיהו, ומשם ואילך נתרחב לאין תכלית, זהו יסוד ושורש תורת התלמוד הקדוש", (הרחב דבר, תחלת ספר דברים. וכיוצא בזה כתב בקדמת העמק, הקדמת פירושו לשאלות).

האריך בנושא זה בכמה מקומות רבי צדוק הכהן מלובלין:

"שבדור הנביאים היה עיקר החשק וההשתוקקות של ראשי ישראל וצדיקי הדורות לנבואה שהוא השגה ברורה שהוא מן השמים, מה שאין כן השגת חכמה שהוא נעלמת שאפשר שאין אלא דמיונות כוזבות של עצמו ולא תורת אמת ברוח הקודש, והם חשקו לדבר ברור וידיעה ברורה, ולכך לא היה אז התפשטות החכמה דתורה שבע"פ כל כך בישראל, וכמפורש בספר היכלות דעיקר זיוה והדרה של תורה היה בבית שני אף על פי שלא שרתה בו שכינה, ע"ש כמה לשונות של שבח שהיה אז, ודבשביל שהם חשקו לכך שהשם יתברך יגלה להם סודות התורה הבטיחם ע"ז, והוא ההתגלות דרך חכמת התורה שבע"פ והם חשקו בכך להשיג השגות יתירות, ואף על פי שהוא דרך העלם, ועל ידי זה היה הסתלקות הנבואה והיינו על ידי תוקף החשק שהיה להם להתגלות חידושין דאורייתא שלמעלה מעלה מהשגת הנביאים, ומסטורין דתורה שבע"פ בלבם בדרך העלם שהוא מדת לילה נסתלקה הנבואה שנמשכה

מנבואת משרע"ה, דע"כ באו דבריהם ג"כ בכתב דוגמת התורה שבכתב שהוא מדת יום, דהיינו התגלות ברור שלא במחשכים והעלם", (מחשבות חרוץ פי"ז).

"וזה כל ענין ניצוח חשמונאים ליון בזמן בית שני שאז התחדשות התפשטות תורה שבע"פ אחר חתימת הנבואה, כי נודע בתלמוד נקרא חכמת יונית כלל חכמות אנושית, והם ההיפוך מתורה שבע"פ שהיא חכמה אנושית של התורה, ורצו לבטלה מישראל", (דברי סופרים, לקוטי אמרים, טו').

"עיקר התפשטות תושבע"פ וחכמתה התחיל באנכה"ג", (פוקד עקרים אות ב').

ובאמת חכמינו רמזו על השינוי של ראשית ימי בית שני במשפט קצר: "הדור קבלוה בימי אחשורוש" (שבת פח.). התורה ניתנה בסיני, ושוב חזרו וקבלוה בימי אחשורוש, הם ימי שיבת ציון.

אך אין לחשוב כי בימי הבית הראשון לא היו צריכים את כל פרטי ההלכות שנכתבו בזמן הבית השני. אם מסופר לנו למשל שרבן גמליאל תיקן פרטי הגט (גיטין לב' לו'), הרי ברור שמאז ומעולם היו כללים והלכות לגט, ככתוב "אי זה ספר כריתות אמכם" (ישעיה נ א). אלא כפי הגדרת הנצי"ב, היו "מורים הוראה לשעתה וסומכים על אור הארון" (קדמת העמק), ההבדל נעוץ בצורת הגשת ההלכה וקביעתה לדורות. כתיבת התורה וניסוחה לדורות היא דוקא תוצאה של הידלדלות העם, ובניגוד למסורת הקובעת שאין לכתוב תורה שבעל פה. כאשר התורה חיה בלב העם כולו, לא תמיד יש צורך לנסח את ההלכה בניסוח נצחי, אלא אפשר לסמוך על ההוראה של אותו המקום והזמן.

גם בימי התנאים והאמוראים היו הוראות מקומיות, המסתמכות על כך שיש בית דין קבוע היכול לשנותן לפי הצורך. ראה ברכות לג. "בתחלה קבעוה (הבדלה) בתפילה, העשירו קבעוה על הכוס, הענו (ולא היה לכולם כוס יין להבדיל תמיד) חזרו וקבעוה בתפלה", (בכמה מקומות נאמר "שתי תקנות הווי", ראה למשל מנחות נא.). תקנת דמאי מחלקת בין מקומות שונים ומיני אילנות שונים לפי המקום והזמן (ראה דמאי פ"א). רק כאשר התעוררו החכמים לכתוב את המשנה, ולאחר מכן את התלמוד, ברור היה כי נכתבת כאן הלכה לדורות שאין אפשרות לחלק בה בין מקומות ופרטים¹¹⁴.

רש"י הירש מתבטא בחריפות וכותב: "עיקר חטא בית ראשון שלא ראו את עיקר לאומיותם בתורה רק בלאומיות", (מעגלי שנה). אך אי אפשר לומר שלא ראו בני ישראל בבית ראשון את עיקר לאומיותם בתורה, שהרי כל מהות ההיסטוריה המתוארת בנביאים היא ההבדל בין ישראל לערלים, בין השומעים לנביאי ה', לבין עובדי גילולים. עיקר כוונתו של הרב הירש היא שלא ראו את עיקר לאומיותם בהלכה רק בלאומיות כפי רעיון התורה. כי באמת את היסוד הזה של קיבוע ההלכה בצורה ברורה אחידה ומחייבת אין אנו מוצאים אלא בימי הבית השני. וחז"ל העריכו כל כך את התקנה הראשונה שבאה בתורה גזרת חכמים ואמרו: "בשעה שתיקן שלמה נטילת ידיים יצתה בת קול ואמרה, בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני. למה היתה התורה דומה בתחילה - לכפיפה שאין לה אזניים, עד שבא שלמה ועשה לה אזניים", (ערובין כא:). שכן תקנות וגזרות הם חכמה מיוחדת שמעמידה את התורה.

וכאן המקום להעיר, כי אין לחשוב שכל מה שמכונה בפי חכמים "מדברבן", הם דברים שבהכרח נתחדשו בדור מן הדורות האחרונים. הגדרה זו כוללת גם דינים רבים שאינם מפורשים בתורה בצורה ברורה, והחכמה האנושית היא המבינה שגם הם בכלל ההלכה, ולכן בהם יש מקום לפעמים לכללים יותר מקילים, להבדיל מן המפורש בתורה. ברור שלא יעלה על הדעת כי בזמן שניתנה תורה לא היתה הקפדה אם אדם קוטף פרי בשבת להנאות ע"י מרפקו ("שינוי"), או מכבה אש בשבת שלא לצורך הפחם ("אין צריך לגופה"). כך האוכל בשר חזיר פחות מכזית בדקות ("חצי שיעור"). ירמיה מזהיר על הטלטול בירושלים, בזמן שטלטול במקום מוקף חומה מוגדר כאיסור דרבנן, ועוד רבים כאלו. דוגמאות נוספות הבאנו בפרק 'סודן של האסמכתות'.

אפשר להצביע על שינוי נוסף בין תורת בית ראשון לתורת בית שני, שבימי הבית הראשון היה למלך חלק חשוב מן התורה והמשפט, דיני ממונות וחוקי המדינה היו נתונים בידו, ולא היתה ההלכה צריכה להתערב כל כך בתחומים אלו, כמו שביאר באריכות בדרשות הר"ן, ונביא כאן משפט אחד מדבריו:

"בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין [תפקידם] לשפוט את העם במשפט צדק לבד, לא לתיקון עניים ביותר מזה, אם לא שיתן המלך להם כוחו. אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות, כח השופט וכח המלך", (דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר).

¹¹⁴ ראה ברכות יז. את תפילותיהם של החכמים לאחר תפלת שמונה עשרה, המובאות כמנהגים שונים, אך להלכה מנהגו של רב נכנס לנוסח התפלה. כזה הוא גם מקורו של "מודים דרבנן" בירושלמי מסכת ברכות, מקובץ מכל דברי החכמים שהיו רגילים לומר בעת חזרת הש"ץ להשתתף בהודאה. כך לגבי תפלות ההודאה על הגשם ("ב"ר יג טו).

מכיון שלא כל המלכים תאמו את הציפיות, לעתים לא רק שלא השלימו המלכים את החלק בו לא התערבה ההלכה, אף גרעו וקלקלו מן התורה עצמה. גם במצב זה לא התיצבה ההלכה להיות מורה דרך כללי, שהרי ציפיותם של החסידים והנביאים היתה להעמדת מלך כשר, ולתקן את מצב הדור בדרך הרגילה. הגדרה קיצונית כתב ר' משה מקוצי (בסמ"ג הלכות עירובין) שעד ימי שלמה לא תיקנו נטילת ידיים, מכיון שכל ימיהם היו מלחמות, ונחשבים כמחנה שפטור מנטילת ידיים. וכמובן שאין אפשרות לפרשה כפשוטה, אלא הכוונה שלא היה מצב יציב ועתיד ברור, ולכן לא נוצרה סמכות הלכתית לתיקון תקנות והרחבת תחום ההלכה.

מובן שאין ללמוד מתיאור זה על מצב התורה וההלכה אצל החסידים ו"דורשי התורה", שהרי ברור שכל מי שנגעה התורה ללבו, לא רק שנמנע מלהדליק אש בשבת, אלא גם לא נשא בכיסו אבני אש ביום השבת, וכדו'. וזו עיקר מטרתנו בפרק זה, להפריד בין העובדה שההלכה נוסחה בצורה נצחית רק בימי הבית השני ולאחריו, ובין הסקת מסקנות מכך לגבי תורת ימי הבית הראשון, שאין לנו אינדיקציה לבחון אותה, אלא רק לראות כיצד תורת הבית השני נסמכת על מסורות עתיקות וכפופה להן.

סמכותו של התלמוד

דברינו עד כאן נגעו בניסוח ההלכה בימי הבית השני ולאחריו, אך בדורות שלאחר מכן חל שני שינויים מכריעים בהלכה: הראשון הוא כתיבת תורה שבעל פה, והשני חתימת התלמוד כמה מאות שנים לאחר מכן. כתיבת התורה שבעל פה מתוארת אצל חכמינו ככורח, כפי שאמרו: "תנא דבי רבי ישמעאל, 'כתוב לך את הדברים האלה', אלה אתה כותב, אבל אין אתה כותב הלכות.. עת לעשות לה' הפרו תורתך, אמרי, מוטב תיעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל", (תמורה יד:). התורה שבעל פה אינה צריכה להיות כתובה, אלא חיה בלב העם וחכמיו¹¹⁵. וברור שכבר מעת כתיבת המשנה, בימי רבי יהודה הנשיא, החל תהליך לפיו ההלכה נכתבת לדורות, בתהליך זה הפכה התורה שבעל פה להיות תורה שבכתב מחייבת וקבועה. ברור שבמצב של הגלות, בו לא היה כל העם במקום אחד, ולא תמיד היתה היכולת לברר ולהכריע את כל הספקות ההלכתיים, הפיכתה של התורה שבעל פה לספר כתוב אחיד ומחייב היא הצלת התורה וקיומה, ועל זה אמרו "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

השלב השני, היה חתימת התלמוד. דברי התלמוד התקבלו כהלכה פסוקה מעתה ועד עולם, אין שום אפשרות לשנות את ההלכה הפסוקה בתלמוד. בניגוד למצב ששרר קודם לכן לפיו בית דין יכול לבטל את דברי קודמו אם גדול ממנו בחכמה ובמניין, נקבע כי מעתה לא ניתן לחלוק על התלמוד. בין חתימת המשנה לחתימת התלמוד ישנו הבדל עקרוני, המשנה אינה כוללת מסקנות, ואפילו אינה מכריעה בין מחלוקות התנאים, היא רק סיכום של המסורת ההלכתית. הרבה פעמים ללא הסברים, וללא מקורות. וגם פעולת חיתומה אינה דומה לפעולת חיתום התלמוד, אמנם האמוראים לא נהגו לחלוק על התנאים¹¹⁶, אבל אין זה אלא בדרך כלל, הסכמת כלל התנאים כנגד דעתו של אמורא שקולה בבית דין שלם כנגד דעתו של חכם יחיד, ולכן כל דברי תנא יכולים להכריע כנגד דברי אמורא, ובפרט שחלק גדול מן המשניות הן מסורות עתיקות. אבל באופן אישי אין מניעה שיחלוק אמורא על תנא, ולכן אנו מוצאים את גדולי האמוראים חולקים על תנאים בכמה וכמה מקומות¹¹⁷. וגם הקדמונים ציינו לכך: הצ"ח (ברכות כד.),

¹¹⁵ נאמרו כמה וכמה טעמים בדבר, מהם בדרך הפשט ומהם בדרך הדרש, וכאן נביא רק את דברי בעל אור החיים על התורה:

"ישתנו הנבראים בצורתם ובקומתם ואין ההשתוות בהם.. וזהו ג"כ טעם שצויה ה' עשות שופטים לשבטים לפי שהשבט יתקרב בתכונה לענפיו", (אור החיים במדבר כז טז). מדבריו ניתן ללמוד, כי כשם שכל שבט צריך שופט שיהיה ממנו, והכרעתו תהיה כפי תכונת השבט, כך כל דור צריך שופט שיכריע כפי הבנת בני הדור את ספקות התורה. מקור נאמן לדעת חכמים בזה, הוא שתיקת הנביאים בהלכות תורה שבעל פה, כאשר בכמה וכמה מקומות דרך מקרה הנדרש לסיפור נכנסים הנביאים להלכה והם מגלים כחם כבקיאים ורגילים בפרטי הלכות, אבל ללא צורך אין הם כותבים את סיכומי ההלכות והמנהגים, אף שבדאי היו הדברים נכבדים מאד בעיניהם. גזרו הם שתיקה על עצמם מלכתוב דברי תורה והלכה.

¹¹⁶ גם התנאים האחרונים בד"כ לא חלקו על בית שמאי ובית הלל (רש"י יבמות כח.), אבל היו יוצאי דופן, ר' יוסי חלק עליהם (טהרות ט ו), רבי שמעון (מקואות א ה) רבי עקיבא (טהרות ט א).

¹¹⁷ אבוה דשמואל חולק על בריתא (בכורות ב: תד"ה אסור, והלכה כמותו), רבי אלעזר חולק על בריתא (חולין ט. תבואות שור יו"ד כה), רב הונא חולק על רבי (חולין מה:), נראה שרבי חולק על רבי טרפון (סוכה לב:), רבי

והריטב"א (ערובין נה.). ויש שכתבו: "יכול אמורא להחמיר טפי מתנא להלכה וכן לחלוק עליו בטעם", (חזו"א זבחים ליקוטים א ג). התוספות ערובין ס. מנמקים את מחלוקתו של ר' יצחק עם רבי שמעון: "אע"פ שאין שום תנא סובר כן ולא לפסוק הלכה בא אלא שכך היו דברים נראים". ואילו רבינו יונה כותב: "ואע"פ שאין דרך האמוראים לחלוק על תנאים ה"מ בדבר שסיימו אותו במשנה או בריתא", (ב"ב קלא:). ובמקום נוסף (ברכות טו.) כותב רבינו יונה: אע"פ ששמואל חולק עם הברייתא ואין דרך אמוראים לחלוק עם הברייתא אפ"ה בדבר שהוא דקדוק הלכה נוכל לפסוק כמו אמורא.

הרושם העולה מסוגיות הגמרא הוא, אכן, שאמורא אינו חולק על תנא, משום שנוהגים להקשות על אמוראים מדברי תנאים ולדחותם כ"תיובתא". אבל הסבה היא משום שחותמי המשניות והבריתות נחשבים כבית דין הגדול, שפסיקתם מחייבת, ולכן אנו נפסוק כמוהם ו"נשיב" (תיובתא) את דברי האמורא. אבל לא משום שאין אפשרות לחלוק עליהם באופן תיאורטי. ולכן ישנו יוצא מן הכלל: האמורא רב "תנא ופליג", (ערובין נ: ומקבילות). אין זה משום גדולתו בהלכה דוקא, שהרי ר' יוחנן נחשב כגדול ממנו (הלכה כר' יוחנן כנגד רב), ואעפ"כ ר' יוחנן אינו תנא ופליג (תוספות כתובות ז:). הוא הדין לגבי שמואל, שגדול מרב בדיני ממונות, והלכה כמותו כנגד רב בממונות, אינו "תנא ופליג" במקצוע זה. הסבה היחידה היא משום שרב היה במנינו של רבי (חולין קלז:), ונחשב כחלק מבית הדין של התנאים.

את הכללים האלו אנו מוצאים גם בספרו של אחד מראשי הישיבות בדור האחרון, הרב אלחנן וסרמן: "וקשה איך פסקין הכא הילכתא כרב נגד המשנה, וד"ז שאלתי מכ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, והשיב, דבאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על תנא, והא דמותבין תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דברי התנא לא היה חולק עליו, אבל במקום שחולק להדיא, אפשר להיות הלכה כמותו, עכ"ד. ונראה מוכח כן ממה שנמצא בגמ' בכמה מקומות שאמרו האמוראים על משנה זו אינה משנה, וז"ל רב שרירא גאון באגרתו, והיכא דמשכחין במתניתין מילתא משבשתא, וצריכא למסמי מינה מידי דאית בה קושיא ולא סליק, אמרין סמי מכאן כך וכך...¹¹⁸ וחידוש גדול נמצא בחידושי הרמב"ן - ב"ב קל"א - דהא דמותבין תיובתא מתנא לאמורא הוא רק אם דברי התנא נשנו במשנה או בברייתא, אבל אם הן בלשון מימרא אפשר לחלוק על דברי התנא, וכן כתב שם בשיטה בשם רבינו יונה "ואף על פי שאין דרך האמוראין לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או בברייתא", וכן נראה מלשון הגמ' גיטין דף מ"ב, "מימרא הוא ומימרא לרבא לא ס"ל", ופירש רש"י "מימרא בעלמא היא ואינה לא משנה ולא ברייתא". ונראה טעם החילוק הזה, משום דמשניות וברייתות נסדרו בהסכם כל חכמי הדור.. אבל מימרא נאמרה על דעת עצמו של התנא שאמרה, ולפי"ז נמצא דהחילוק אינו בין תנאי לאמוראי אלא בין משנה וברייתא למימרא, ונמצא בגמ' דמקשינן גם מאמוראי קמאי כגון רב ורבה אף דהן מימרא¹¹⁹, וצ"ל דמ"מ לא מותבין תיובתא מיניהו, כמו דמותבין ממשנה או ברייתא, אלא דהיכא דאפשר לשנוי משנין, מיהו בסוגיא דיאוש שלא מדעת קאי בתיובתא לרבא ממימרא דר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק", ("קובץ שעורים" ב"ב קע'). רבי ישעיה דיטראני (מאחרוני הראשונים) כותב: "כך דרך התלמוד, לא נמנעו דרך אחרוני האמוראים מלדבר על הראשונים וגם על התנאים וכמה משניות סתרו מעיקרם וכמה דברי רבים בטלו ופסקו הלכה כיחיד", (שו"ת הרי"ד סי' א').

יוחנן חולק על בריתא (ערובין ט:), במקום נוסף חולק רבי יוחנן על בריתא (יומא עד:), לוי חולק על בריתא (ערובין ו.), ר' יוסי בר חנינא דחה בריתא בלגלוג (ערובין מז. ופסקו הרא"ש ורי"ף כמותו), רבי חנין חולק על רבי עקיבא (פסחים יט. ותוס'), רבין סבא חולק על המשנה (ב"ב קמו: ר"י מגאש, הלכה כמותו ש"ע אה"ע נ'), ר' יצחק חולק על רבי (פסחים מח). שמואל חולק על המשנה להלכה (שבת קמו. גירסת ר"ח). ר' אבהו חולק על התוספתא (לבוש או"ח קס'). ר' יוחנן חולק על משנה (שבת סא.) ר' הונא חולק על תנאים (ב"ב קע: שמואל חולק על התוספתא (שער אפרים סז) ראה גם חולין יז: פסחים קא. ראה פרי חדש או"ח תמב' כי האמורא יכול ליצור דעה חדשה מתוך דעות התנאים אע"פ שאינו סובר באופן מושלם כתנא אחד. וראה תוס' ע"ז נט: בענין דומה.¹¹⁸ ראה זו אינה מכריעה, שכן המדובר בשיבוש שנפל במשנה, ואפשר לתלות את השיבוש בתלמיד טועה. ואין זה דומה לדברים שנאמרו בכוונה תחילה ע"י תנא כדעתו הברורה.¹¹⁹ ה"קובץ שיעורים" כאן מחיל את ההבדל בין "בריתא" ל"מימרא" גם על האמוראים, אבל זה אינו מובן, שהרי האמוראים מעולם לא כתבו בריתות. ומה שמקשים על אמורא מאוחר מאמורא גדול כמו רב או רבה (מעילה טז: יז: רש"י ב"ק לג:), הוא משום שבדרך כלל אנו מעדיפים את דעת הגדול, (ומעדיפים לחשוב שגם המאוחרים חשבו כמותו) אבל לא משום שאסור לו לחלוק.

מקור נוסף העוסק בנושא זה הוא רבי יצחק אור זרוע, שכתב "אמוראים קדמונים בהרבה מקומות חולקים על משניות" ומביא דוגמאות (או"ז ערובין קכט').

בכל מה שאינו נוגע להלכה, בודאי שלא נעשתה אפילו שום חתימה או הסכמה בהקשר לעדיפות תורת התנאים על הבאים אחריהם, כפי שמתבטא בעל נודע ביהודה: "דוקא בדינים ומשפטים אין אמורא חולק על תנא אבל למסבר קראי או בדעות אין להקשות מאמורא על תנא", (צל"ח על ברכות, בהשמטות). בענייני הלכה מצאנו גדרים מסויימים של סמכות, אך באגדה "אין להקשות" בכלל מזה על זה כי אין שום מחויבות, מלבד ההבנה הבסיסית על גדולתם של התנאים וידיעותיהם וכו', (וראה מהרי"ץ חיות ברכות ז'. שכתב כך, וכן בית מאיר יו"ד קיג').

המסקנה העולה מכל המקורות האלו היא, שאין סמכות מוחלטת בהלכה. הכרעת בית דין מחייבת, אך בית דין אחר, בתנאים מסויימים, יכול לחלוק עליו ולקבוע את ההלכה כפי הכרעתו. כפי שכותב הרמב"ם: "ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך". דבריו הם על פי מאמר חכמים שהתבטאו בקיצוניות: יפתח בדורו כשמואל בדורו (ר"ה כח:). למרות אופיו המוטל בספק של יפתח הגלעדי (ר"ה שם, תענית ד. אוצר מדרשים עמ' קסב), מכיון שהוא היה השופט בדורו, סמכותו מחייבת בדיוק כמו סמכותו של שמואל הנביא, השקול כמשה ואהרן (תהלים צט ו).

אולם לאחר חתימת התלמוד השתנה מצב זה, לגבי ההלכות שבתלמוד. הסבה נעוצה בדיוק בהלכה זו של ב"ד החולק על חברו, הבאים אחרי התלמוד הכירו בעובדה שאין ולא יהיה בית דין גדול בחכמה ובמניין מבית דינם של חותמי התלמוד. חכמי התלמוד היוו את כל חכמי ישראל שהתאספו יחדיו כשבדים כל המסורות התנאיות, וכל תורת רבותיהם, ויחדיו הכריעו את ההלכה ביניהם. מאותו דור ואילך עדיין לא נוצר מצב שכזה, עם ישראל הידלדל והתפזר בעולם, המסורות נשכחו והיטשטשו, ושוב לא תחזור הזדמנות ליצור מעין 'סנהדרין' הכוללת את כל חכמי ישראל, או להגיע לרמת הידע ודיוק בהעברה שהיתה לבעלי התלמוד.

אך גם סמכותו המוחלטת של התלמוד, היא תוצאה של קבלה והחלטה (כסף משנה, הלכות ממרים פ"א), ולא לפי כלל מסור, כמובן שהחלטה זו לא היתה שרירותית, וכפי שמתבטא החזון איש "לא צדקה וחסד עשו כשקבלו כן, אלא האמת חייב להם". אך ישנן השלכות לעובדה שיש כאן הסכמה וקבלה אנושית, ולא היררכיה חוקית.

כך למשל, הלכה שהתלמוד משאיר הלכה בספק (תיקו), "אפילו שום חכם בזמננו שיביא ראיה לפשוט הספק נקבל ממנו" (ים של שלמה ב"ק ב', רא"ש ערובין י:; ראה כסף משנה תרומות ח' א'). הרעיון בכלל זה הוא שקבלת התלמוד נוגעת להלכות הפסוקות שבו, אבל לא לדברים המשתמעים ממנו דרך משא ומתן, ראה גם את דברי ריא"ז: "אמוראים מתרצים לפעמים עיקרים של פסקי הלכות ואין לסמוך עליהם אלא חדודים בעלמא ופלפולים שהיו עושין האמוראים ולא שיסמכו עליהם ובהרבה מקומות בתלמוד אתה מוצא כן", (ספר המכריע סי' ז', ראה יד מלאכי ח"ב כללי התלמודים יג', מגיד משנה זכיה ומתנה פ"ג, באר שבע סנהדרין צה: פרי חדש יו"ד פג' ז').

סמכותו המוחלטת של התלמוד, אם כן, אינה אלא תוצאה של היחלשות המסורת, והיחלשות לימוד התורה. לא ניתנה התורה על מנת שתהיה התורה שבעל פה כתובה, ובודאי לא על מנת שתהיה חתומה בפרטיה ובלתי ניתנת להכרעה על פי הבנת חכמי הדור. אלא שבכדי לקיים את צורת התורה כפי הכוונה המקורית, צריכים היו כל ישראל ללכת בדרך התורה, לעבוד את ה' על ארצם בשמחה ובטוב לבב, ולהעביר מדור לדור את דרך ההוראה והפסיקה. ומכיון שהחלה הגלות, נאלצו חכמי ישראל לשמר לכל הפחות את ה"מעט מזעיר" (כלשון היעב"ץ שהובא בראש פרק זה) שנותר ברור בידיהם מן התורה שבעל פה.

חכמים ראשונים ואחרונים

בחתימת התלמוד ישנו עוד אלמנט, שאיננו יכולים לציין אותו כשיקול, מכיון שחכמים לא הזכירוהו, אך הוא נכון לעצמו. כל דיון מגיע בסופו של דבר למיצוי, כאשר אין מדובר במדע מדויק, אלא בתפיסה דתית ובהבנה של חוק אלהי. לא יתכן שכל דיון הלכתי ייאלץ לשוב לדון בנושאים שכבר מיצו אותם חכמים רבים במשך דורות רבים. ההלכה בנויה כאריח על גבי לבנה, כל דין מבוסס ומנומק בדין קודם לו, וכמעט בלתי אפשרי יהיה להגיע לפסק הלכה מוסכם ומבוסס, לו היינו צריכים לעסוק שוב ושוב ביסודות שכבר הסכימו

עליהם קדמונים. לפיכך חתימת התלמוד אינה רק תוצר של הגלות, אלא גם תרומה מכריעה להלכה, מסגרת קבועה ובלתי משתנה, מונעת ספקות וויכוחים מיותרים.

החשש מפני תופעה שכזו חזר ועלה יותר מאלף שנים לאחר חתימת התלמוד, במאה ה-15. ישיבות בבל שנחשבו כפוסקי הלכה בלעדיים נחרבו כבר חמש מאות שנים קודם לכן, יהדות ספרד המבוססת גורשה ונשמדה, ובשטח ההלכה שרר בלבול נוראי, כפי שמתאר את הדבר בן התקופה, הפוסק הגדול שבכל הדורות, רבי יוסף קארו:

"ויהי כי ארכו לנו הימים, הורקנו מכלי אל כלי, ובגולה הלכנו, וכמה צרות צרורות תכופות וצרות זו לזו באו עלינו, עד כי נתקיים בנו בעוונותינו ואבדה חכמת חכמיו, ואזלת יד התורה ולומדיה, כי לא נעשית התורה כב' תורות אלא כתורות אין מספר לסיבת רוב הספרים הנמצאים בביאור משפטיה ודיניה. וגם כי הם עליהם השלום כוונתם היתה להאיר מחשבינו, נמשך לנו מתוך האור הטוב שנהנינו מהם ע"ה ספק ומבוכה רבה... ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד", (בית יוסף, הקדמה לפירוש הטור).

הסבה המוצהרת לחיבור השלחן ערוך היא "היות התורה כתורות אין מספר", והצורך ב"תורה אחת ומשפט אחד", ההגיון מחייב שיש צורך להתכנס ולהכריע את כל הספקות והמחלוקות, בכדי ליצור תורה אחידה – שזאת בודאי הכוונה בנתינת התורה, משפט אחד לכל העם.

רבי יוסף קארו נטל על עצמו מלאכה עצומה, אותה מלאכה שעשה רב אשי – עם בית דין של מאות תלמידי חכמים, עשה רבי יוסף לבדו! אך בענוותנותו הרבה, לא סמך על שיקול דעתו לבד, והסתמך אך ורק על כללי הפסיקה הידועים והמוכרים. גם במקומות בהם נתקשה בדברי קודמיו, לא מיהר לתקן את הדברים כפי דעתו, בכל מקום שיכל העתיק את לשונות הפוסקים שלפניו, ובפרט את לשון הרמב"ם. ובזכות דרך זהירה זו נתקבל חיבורו בכל ישראל.

למעשה כביר זה היו השלכות רבות, ואחת מהן היא ההגדרה "ראשונים", הפוסקים הראשונים שחיו לפני חיבור השלחן ערוך, ודבריהם נשקלו בין הפוסקים שעל פי דבריהם נוסד השלחן ערוך, הם בעלי משקל שונה מהבאים בדורות שאחריהם, ה"אחרונים".

לא נערכה "חתימת תקופת הראשונים" כשם שנערכה חתימת התלמוד, ולכן אין גבול ברור ואמיתי בין ראשונים לאחרונים. רבים מחכמי ישראל בתקופת ה"אחרונים" עדיין ראו לנכון לחלוק ולבטל לפעמים מדברי ה"ראשונים", את הבית יוסף אנו מוצאים לפעמים חולק על דברי הראשונים¹²⁰, ובדרך כלל לא גדולי הראשונים. גדולים אחרים לעומת זאת, כדוגמת המהרש"ל¹²¹, הש"ך¹²², ה"פרי חדש"¹²³, ה"שאגת אריה",

¹²⁰ על הראב"ה (או"ח תקנ"ד), על הרוקח (יו"ד סי' מא ג, או"ח קס"ד), על הכלבו ועל האגור (יו"ד א'), על הטור (יו"ד יז, וכן לט', וקע"ג ד"ה ואפילו), על רבינו ירוחם (יו"ד ד'), על הגאונים (סי' לג', וכיו"ב סי' כח' וכד'). על בעל הלכות גדולות (לו' סי' ג'), על שבלי הלקט בשם הגאונים (יו"ד ס'), על הרשב"א (יו"ד כד' וכן סד'). על אגור בשם מהרי"ל (יו"ד צד'), על רבינו יונה (או"ח קסט'), על הטור (יו"ד רלט' יד' וש"ע), על התוספות (יו"ד שעה'), על אבודרהם (או"ח קס"ד וכן רח'), על האור זרוע (או"ח קס'). על האגור בשם א"ז (או"ח קסב'), על ארחות חיים (יו"ד עג'), על הכלבו (או"ח קע"ח), על שבלי הלקט בשם העיטור (או"ח שיג'). בחלק גדול מהמקרים האלו מגיעה דעתו לשלחן ערוך.

¹²¹ המהרש"ל כותב: "ואף שהרמב"ם גדול בתורה הוא ואף הסמ"ג הביא ראייה לדבריו והראב"ד ג"כ לא השיגו לא אשא פנים לתורה, ובדקתי עד שידי מגעת", (שו"ת מהרש"ל סי' יד). ועל הרשב"א הוא כותב: "ומילתא פריכא היא כשמועה נידחת ע"כ היא נדחית", (שם). על בעל הטורים הוא אומר: "מה לי שהוא הסכים עם אביו (הרא"ש), אנו לא מסכימים עמו בדבר הלכה", (שם). וכן: "הטור טעה טעות גדולה", (שם סי' לג'). "ושרי לי' מרי' לרב הגדול הרמב"ן", (ים של שלמה חולין פ"ח סד), "הרמב"ם חוץ לכבודו לא ירד לעמקה של הלכה", (חולין ז יח). בהקדמתו לספרו ההלכתי הגדול הוא כותב: "כל אחד בורר את שלו ועם ועם כלשונו וסובר התורה ירושה היא למשפחות, ולא זו הדרך ולא זו העיר, ומימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן החכמים במקום שאין הכרע בתלמוד". וכבר כתב הנודע ביהודה: "רש"ל חולק על גדולי הראשונים כי לבו כלב הארי", (יו"ד יג').

¹²² הש"ך (יו"ד פו טו. וכן קכ"ד יד') חולק על רש"י, ועל הרשב"א (פירוש הארוך לטור יו"ד סד'), ועל התוס' וטור (יו"ד רלח' יג'). וראה ש"ך חו"מ רנה' ה': "תמהני מאוד על הרמב"ם והברטנורה והכסף משנה והתוס' דאשתמיטתהו ש"ס ערוך פ' מרובה.. אני תמה על הראב"ד שלא השיג על הרמב"ם בשני מקומות בהלכות מעשה הקרבנות ובהל' תמורה בזה וכן על התוס' י"ט ושאר מפרשי הרמב"ם שלא הרגישו בזה כלל ונמשכו אחריהם ואין ספק דאשתמיט לכולם הש"ס דמרובה הנ"ל שהבאתי ונ"ל לענין דינא...".

¹²³ על הפרי חדש הקפידו לפעמים הבאים אחריו, ורבי יונתן איבשיץ כתב עליו בלשון לימודים: "ושגיאה כזו קרה להרב פר"ח לעוצם פלפולו וצווחים עליו בבי מדרשא, ונטל שכרו הואיל ולא שם מחסום לפיו לדבר גבוהה גבוהה נגד גדולי חקרי לב", (כרתי ופלתי, יו"ד נד ב).

היעב"ץ¹²⁴, הגאון מוילנא¹²⁵, בעל אור החיים¹²⁶, ועוד¹²⁷, לא נרתעו מלחלוק אף על גדולי הראשונים והפוסקים, כדוגמת הרי"ף והרמב"ם.

ובדור הקודם כותב רבי יוסף רוזין (הגאון הרוגאטשובי): "אין לנו להוסיף על דברי רבותינו הגמ' והירושלמי והתוספתא רק להבינם ולא נישא פנים לשום אדם בעולם", (שו"ת צפנת פענח, סי' ע').
האחרונים מתנצלים על כך שהם נאלצים לשנות מדעת הראשונים, אך הם מחויבים לאמת כפי שהיא נראית בעיניהם:

"לפי שהתוס' והרבה גדולים חלקו על רש"י מוכרח אני להאריך ואף שאיני כדאי להכניס ראשי בין ההרים גדולים מ"מ הלא התורה מונחת בקרן זוית וראיות ברורות יתנו עידיהם ויצדקו", (ש"ך חו"מ ע"ב ט).

"וואע"פ שיש לומר שהריטב"א והריב"ש בקיאי טפי מן בפירוש דברי הראשונים, הני מילי במילתא בלא טעמא, אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותבינן, דלאו קטלי קני באגמא אנן", (רבי יוסף קארו, אבקת רוכל סי' קנה).

"עומד אני בדעתי בכח דהתירא, שלא לישא פנים בדין חכמים שאני חולק עליהם בדין זה, כי אף שתלמידיהם אנו ומימיהם הכינו לנו... בתורה דכתיב בה אמת, הלא בלתי אל האמת עיינו... למעשה איני רואה את דברי מו"ר לסמוך עליו ועומד אני בדעתי ע"פ ראיות שהבאתי ואם כת"ר מפני השלום אינו בא לסתור דברי מו"ר הלא אני שמשתי את הכה"ג בהיותו במדינתנו ומחויבני בכבודו ומוראו כמורא שמים עאכ"ו, אבל אני שומר פי התלמוד הקדוש שהורונו הדרך הזה... אין לדיין אלא מה שעיינו רואות, יאמר נא מר הייתכן לסמוך על פסקא דדינא דמו"ר דחזינא ב' פירכא טובא וכבר הוזהרתי מפי מורי קדוש ישראל רבינו הגדול הגאון החסיד מוילנא שלא לישא פנים בהוראה"¹²⁸, (רבי חיים מוולז'ין, "חוט המשולש" סי' ח' וט').

להגנתו של הפרי חדש יצא רבי יהודה לנדא, בעל "יד יהודה", מצאצאי הנודע ביהודה, שחי במאה ה-19, וכך הוא משיב על דברי ר"י איבשיץ: "וכמדומה שהפ"ח לא נענש ח"ו מחמת זה כי הוא דרך התורה ומצינו זה בכל גדולי קדמונינו ז"ל וכן בגדולי האחרונים, אך הוא היה לו עונש בצדו על מה שספר אחר מסתו של הפ"ח ז"ל", (יד יהודה יורה דעה נד', פירוש הארוך אות ג').

רבי חיים בן עטר (בעל "אור החיים", שייחד חיבור הלכתי להתמודדות עם גישת הפ"ח) כתב בלשון חריפה יותר: "יצרו הטעהו לכתוב על הגאונים לישנא קלילא ממצעט כבוד אשר לזה לא צידד...". (פרי תאר סי' טו').
ומענין כי חכמי הספרדים הקפידו על בעל פרי חדש בעיקר על מה שמהין לחלוק על הבית יוסף, הרבה יותר מעל העובדה שהוא חולק ומבטל את דברי גדולי הראשונים, ומהם אף החרימו אותו על כך, (ראה שו"ת גינת ורדים יו"ד ג' ג').

¹²⁴היעב"ץ לאורך כל חיבוריו, וראה דבריו בהקדמת פירושו לשו"ע או"ח (מור וקציעה): "הרמב"ם הוא היה הראשון שעלה בדעתו... מבלי הגיד לנו מאין לו זאת... וקבעוהו המון פוסקים מאוחרים להלכה מבלי סבה מכרחת ולא ראייה ומנין, עד שהגיע הדבר לידינו עלה בידינו סתירת דעת רמב"ם בלא ספק". ושם בסי' קע' הוא כותב: "אגב שטפי נזדמן לש"ע טעות כפול, והך טעותא הדרא וקפחתניהו לתלתא סבי דרי"ו ורשב"א נמי מטעו טעו בהכי, ומג"א בשם לבוש הפליג והוסיף טלאי ע"ג טלאי ובכדי טרחו".

¹²⁵כמתואר בהקדמת באור הגר"א לש"ע או"ח: "עסק בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים המה הגדולים אשר בעולם ולא פנה אל גדולתם להצילם מכל מכשול ושגיאה לתרץ דבריהם... באות אחת מדברי רז"ל דחה הרבה מדברי המחברים". כך למשל הוא כותב על דברי המהרי"ל (המובא ברמ"א יו"ד קעט): "ודבריו קשין כעשן לעיניים וכחומץ לשיניים לגנוב דעת המקום והבריות".

שיטת לימוד זו המשכיכה אצל תלמידיו, כך רבי חיים מוולז'ין (ראה להלן), ר' דוד טעביל ממינסק בעל נחלת דוד (ראה למשל ברכות לז'), בעל ה"גאון יעקב" (לאורך כל ספרו), ובעל "ברכת ראש", מנהגם לחלוק על דעות הראשונים להלכה.

¹²⁶כך חולק בעל אור החיים על הרא"ש (אור החיים ויקרא ט ז), על הריב"ש (שם לט כג), על התוספות (דברים כג), על הראב"ד (שמות ל כא), על הרמב"ן (שמות ל ט'), על הרא"ש בשם רמב"ן (פרי תאר פא' י'), על הרשב"א (שם קט' ג', קיג' יב').

¹²⁷הב"ח חולק על הריטב"א (יו"ד לז ב), על הרא"ש (שם לא' ס"ב), על ספר התרומה וסמ"ג (יו"ד קפז'), על התוס' (תשובות ב"ח מא'). הרמ"א (ד"מ יו"ד לד א) חולק על הרשב"א, ה"ט (תרפז ס"ב) חולק על הר"ן, וכן על בעל האגודה (יו"ד א' ו', וכן שלד' א', רכא' מב'), ועל התשב"ץ (יו"ד ריח' ג'), על מהרי"ק (יו"ד רנו' ד') התבואות שור חולק על הרמב"ם (נו"ב יו"ד ה'), והחכם צבי חולק על המרדכי (תשובה צד'). בעל נודע ביהודה (דגול מרכבה יו"ד לב'), החוות דעת (קפט ו) חולק על הרא"ה, המעדני יו"ט (הל' ערלה סי' ב') חולק על הרא"ש, ועוד רבים רבים.

¹²⁸קפידא מיוחדת היתה במדינת ליטא וגלילותיה שלא לחלוק על הגאון מוילנא. ראה בהקדמת ה"חיי אדם": "שמעתי דבת רבים עלי שהשגתי באיזה מקומות בח"א על מחותני רשכבה"ג הגר"א, ובלתי ספק שלא ידעו שכן דרך תוה"ק זה בונה וזה סותר ותלמיד חולק על הרב כמ"ש בש"ע". וכן בשו"ת משיבת נפש (מאת מוהר"ל

"כאשר הראתי ספרי לאחד המיוחד מגדולי חכמי אשכנז השיבני כי תקעתי עצמי לדבר הלכה יותר מן הראוי לחלוק על גדולי הקדמונים.. יכירו וידעו כל המעינים אם האמת אתי.. ואם דברי התוס' מתנגדים קצת לכאורה וכן קצת פוסקים, מה הוי, רוח אל עשני, כמוני כמותם, ואני לא אמרתי קבלו דעתי הלכה למעשה רק לא אשא פני איש", (חוות יאיר סי' קנה').

"אם לפעמים תמצא בספרי השגה על איזה חכם קדמון מרבנן קשישאי אשר קטנו עבה ממתני אל תתמה כו' תורה היא וללמוד אני צריך וכן היא דרכה של תורה כמ"ש בתשו' חו"י מותר לכתוב על איזה מחבר מן הראשונים שטעה כיון שמין האנושי לא ימלט מן הטעות", (ספר הברית, הקדמה).

"הלכתי קצת בגדולות ונפלאות ממני וכתבתי במקומות רבות על מאורי השמים אשר היו לנו לעינים בעלי התו' ז"ל ותפשתי עליהם, ובמקומות מועטות גם על המאור הגדול רש"י ז"ל.. אף כי דברי הראשונים ז"ל דברי אלהים חיים מ"מ לא אמנע לכתוב מה שנראה לי", (הקדמת "תורת חיים" חלק א' וב').

"אל יתמיה מתמיה עלי איך מלאני לבי לבא לסתור ולסתור דבר מדברי הראשונים והמה חכמים מחוכמים, על זה אשיב ואומר כי אפשר שידעו האחרונים ושיגו יותר מהראשונים משתי בחינות: האחת - מטעם שכבר אפשר שאיש מן האחרונים לקח לעצמו לעיין בדרוש אחד מיוחד והשתדל והעמיק ושם בו כל שכלו ועיונו והשתדלותו, באופן שהשיג בו יותר מדברי הראשונים. השנית - שהנה אנחנו האחרונים עם המעט שהתמדנו בעיון, השגנו הרבה יותר בזמן מועט ממה שהשיגו הם בזמן רב, לפי שבימיהם היו כל החכמות נעלמות ובלתי נשלמות והיו צריכים להוציאם מדעתם בהשתדלות נמרץ, אבל אנחנו מצאנו הכל כשלחן ערוך לפנינו, כל דבריהם וראיותיהם מסודרים, ובאור חכמתם נראה אור והיו לנו לעינים", (הקדמה ל"מגלת אסתר" על ספר המצוות לרמב"ם).

"אל תחשבו שהחכמים יקצפו עלי על אמרי שטעה בדבר מה כי חלילה להם אדרבה יאהבוני כי לא לפניהם יבא חנף ויאהבו החולק עליהם בדעת", (מהר"ם לונזו, בהקדמת ספרו דרך חיים).

למען האמת, ההתלבטות בנושא שינוי מדעת הקדמונים, היתה כבר בדורות הקודמים לשלחן ערוך, בתקופת הראשונים עצמם. גם בעיני הראשונים, לא היה הדבר פשוט לחלוק על קודמיהם הגדולים, וכך כותב בעל המאור:

"מלא חשק כל חכם לב לדרוש ולתור בין האמת ובין השקר להורות ולהבדיל ויש אשר יגבר החשק הזה עד שיראה כיוצא מדרך המוסר לבחון האמת שנא' אדברה נגד מלכים בעדותיך ולא אבוש כאותה שאמר רבי ילדות היתה בי והעזתי פני בנתן הבבלי, וא"ר פפא כל כי האי נימא קמי' רבי' ולא לשתוק. מנין לתלמיד היושב לפני רבו ורואה חובה שלא ישתוק? ת"ל מדבר שקר תרחק, וזה המנהג נהגו כל חכמי העולם, כמ"ש החכם המורה אבן גנאח בהשיבו על המורה הגדול ר"י ז"ל הזכיר דברי הפילוסוף (אריסטו) שהשיב על רבו ואמר ריב לאמת עם אפלטון ושניהם אוהבינו אך האמת אהוב יותר ואמר עוד לא באתי לגרוע מעלת האיש וכדברים האלה כל שיש להוסיף אני הצעיר אומר על רבינו הגדול (הרי"ף) הרב המובהק", (בעל המאור, הקדמה).
והרמב"ן מתנצל בלשון שירית:

"והנני עם חפצי וחשקי להיות לכ"א תלמיד, לקיים דבריהם ולהעמיד, לא אהיה להם חמור נושא ספרים תמיד, אבאר דרכם ואדע ערכם, אך כאשר לא יכילו רעיוני, אדון לפניהם בקרקע, אשפוט למראה עיני, ובהלכה ברורה, לא אשא פנים לתורה, כי ה' יתן חכמה בכל הזמנים ובכל הימים", (אגרות רמב"ן).

אך בצד ההתלבטות, ההלכה היא ברורה: מותר ואף חובה ללמוד תורה לקבוע את ההלכה כפי שיקול דעתו, וגם בניגוד לדעת רבו (שלחן ערוך יו"ד רמב' ג'), "וגם הראשונים היו חולקים על רבם" (הגר"א), "כך דרכה של תורה מימות התנאים אמוראים וגאונים", (ש"ך). "אסור לתלמיד לקבל דברי הרב כשיש לו עליהם איזו השגה", (רוח חיים לר' חיים מוולז'ין, אבות פ"א מ"ב). "מצינו הרבה תלמידים חולקים על רבם בצעירותם", (תוס' נדה יד:).

הרא"ש (סנהדרין פ"ד סי' ו') כותב: "אם לא ישרו בעיניו (של הדיין) דבריהם (של הגאונים) ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט שיהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס אדם יכול לסתור ולבנות אפי' לחלוק על דברי הגאונים, ואמוראים האחרונים היו חולקים על הראשונים".

מפלאצק) מתנצל כאשר הוא חולק על הגר"א: "ואם כי לא קם כמוהו מימות הקדמונים.. לא יפלא ששיגי פעוט ושכל שח ביגיעה רבה ועצומה מה שלא ישיג הענק דרך העברה בעלמא, והוא כלל גדול".

עם זאת, נתקבלו כאמור פסקי השלחן ערוך, ועמהם תורת הראשונים באופן כללי, ובלא סבה מוצדקת ביותר אין נוטים מדברי הראשונים. בתחלה אמנם התנגדו חכמי ישראל להפוך את השלחן ערוך לתורה חדשה שממנה בלבד נפסקת ההלכה, ואנו מוצאים בדבריהם אף ביטויים חריפים:

- "ששלחן ערוך סותר עצמו ואין בכך כלום, ובר מן דין אין ממנהגי ומדרכי להיות עסקי בדברי בעלי הש"ע, וק"ו לבנות יסוד באיזה הוראה על דקדוק סודות דבריהם, כי לא נתנו מרועה אחד רק הם דברים נלקטים מחוברים מדברים נפרדים, שכמה פעמים לא יצדק חבורם", (שו"ת מהר"ם לובלין סי' יא').
- "אמנם לא בתפיסה זו לבד נתפס הב"י אבל כבר יש לי חבילות חבילות סתירות והשגות על דבריו ושגגות שיצאו מלפניו שנפל בהם יותר זרים וקשים מזאת", (שם סי' קצד').
- "אותן שנמשכין להורות הוראות ע"פ ש"ע הם המורים בתורה שלא כהלכה ובודים טעמים מלבם ומרבים מחלוקות", (שו"ת ב"ח סי' פ').
- "הן עתה רבו ע"ה יותר ממה שהיו בימי הקדמונים לפני חבור הש"ע", ("ויכוח מים חיים" הקדמה ו', מאת אחיו של מהר"ל מפראג).
- "מג"א וט"ז לא עשו מהדו"ב ולשונם מגומגם גם טעו בכמה מקומות בדברים קלים כבודם במקומם מונח", (שו"ת חוות יאיר סימן ט').
- "דרך הזמן הזה שכל הדברים הכתובים על ספר אפי' בתרא דבתראי כו' אין מזיזין אותן ממקומם ולפי מנהג חכמי מדינתנו דבר שנדפס בשלחן ערוך אין לשנות חס ושלום כתורת משה.. רחמנא ליצלן מהאי דעתא אין לדיין אלא מה שענינו ראות.. ורשאי כל אדם לחלוק בראיות ברורות אפי' על דברי הראשונים", (שו"ת פניי ח"ב מז, נ, נב, יו"ד לד).
- "מעלתו שם לבו אל האחרונים ספרי הט"ז והש"ך ואני לא כן אנכי עמדי, עיקר עסקי תודה לאל בפוסקים ראשונים ובש"ס.. כי האחרונים מבלבלים הדעת והזכרון.. ומי שהוא בבית מדרשינו אראה לו חבילות טעיות בכל דף מספריהם, ע"כ אין עסקי עמהם ת"ל, ויש למעלתו למכור ספריהם ולקנות ד' טורים עם הב"י", (שו"ת נחלת שבעה ג', לבעל ברכת הזבח).
- "להוציא מדעת משתבש שהתריז כנגדי כסבור כו' והיה לשחוק בעיני מבלי עולם שרוצים להורות מתוך משנת השו"ע בלא ידיעת מקור הדין..", (מור וקציעה קסח').
- "ומרן ז"ל מסר ספרו ב"י לתלמידיו כו' ומפני זה נמצא הרבה דברים דסתרי אהדדי כו' איזה תלמיד כתב כן כו' ולא הרגיש בטעות", (מאמ"ר או"ח קנח'). "חיבור הש"ע הוא כעין מפתח להב"י והרבה פעמים מביא הסברות מב"י אף דלדידי לא ס"ל לפיכך אין לפסוק הלכה מהש"ע", (שמש צדקה לג). "ש"ע כתבו מהר"י קארו בסוף ימיו ומפני חולשתו נמצא בו דברים רבים שלא דקדק בהם", (ערך לחם יו"ד סי' ב'). "שמעתי אומרים שהרב מוהריק"א מסר לתלמידיו כתיבת קצור ספרו הגדול ב"י ויען כי לא אחד היה הרב המסדר שניהם נמצאו מזה קצת השינויים בדעות ובנוסחאות וקשה לזווגם ולתקנם יחד בלי דוחק הרבה המביא להוציא הדברים מידי פשטן", (שו"ת מהר"ש אבוהב סימן רנא'). ראה ביד מלאכי (כללי הש"ע) שמביא בשם מוהריט"ץ (סי' סז') "הרב שו"ע לא עשה ספר השו"ע אלא לקטנים ועמי הארץ", ואינו מסכים עמו.
- דברי הבקורת על השלחן ערוך נושאי כליו נאמרו בדורות הראשונים לאחר חיבורם, כאשר עדיין לא עברו את הבקורת המספיקה. אך ברבות השנים, חברו על רבי יוסף קארו בית דין של מאות ואלפי חכמי ישראל, כל אחד בזמנו ובמקומו עבר על השלחן ערוך, כולם בדקו תיקנו והוסיפו, השלחן ערוך הפך לבית דין של כל ישראל, לאחר שנבדק וזוקק על ידי כל חכמי ישראל במשך כמה וכמה דורות, וכיום אין מי שמפקפק על סמכותו של השלחן ערוך יחד עם נושאי כליו. ואעפ"כ קובע היעב"ץ: "שמעתי מאדוני אבי הגאון ז"ל בשם בעל חלקת מחוקק ז"ל, שאין אדם רשאי להורות עד שיהא בכחו לעקור ולמחוק סעיף מן השלחן ערוך", (לחם שמים קכב').
- בהמשך הובעו דעות הפוכות בדיוק, היו שגרסו שאין להוסיף ולחבר ספרים חדשים, שכן אין סוף לאפשרויות השונות, ולכן יש להסתפק בפסקי ההלכות של הקדמונים, כך כותב בעל הנודע ביהודה:
- "ואם נרצה לעיין בתשובות האחרונים מה שהכריעו הם בפלוגתא הנ"ל, אזי נתת תורת כל אחד ואחד בידו, כי נוכל למצוא כמו שנרצה, כי בהרבה מקומות מבואר להקל, ובהרבה מקומות מבואר להחמיר" (אבן העזר סימן כט').
- "ראיתי שמביא דברי תשובות האחרונים ובהם ימצא כאות נפשו הן לאיסור והן להיתר כו' אין לי עסק עמהם והלואי יהיה הזמן מספיק עמנו לעיין בכל דברי הראשונים ולמה נאבד זמננו בדברי האחרונים בענינים כאלו שכבר

הלכו בהם הנמושות ומי שרוצה לסמוך על האחרונים תורת כל אחד הוא בידו לבחור איזה צד שירצה", (שם סימן יח', כיוצא בזה סי' כט' וסי' נ').

כך גם החתם סופר כותב: "הנה כל יקר ראתה עינו בתשו' האחרונים זה אוסר וזה מתיר וכל אדם ימצא כמבוקשו", (יו"ד מה).

על אחד מחכמי פולין המפורסמים בדורו של הרמ"א, מהרנ"ש, מספר בנו כי סירב לכתוב את פסקי ההלכה שחידש, מכיון שהדורות הבאים צריכים להכריע לעצמם את ההלכה כפי הבנתם: "קבלתי הלכה למעשה מאדוני אבי מורי מהרנ"ש.. בקשתי עם הרבה לומדים ממנו שיעשה פוסק ותשובתו.. יודע אני דשוב לא יפסקו כ"א באשר אכתוב מטעם דהלכה כבתרא.. ואין לדיין אלא מה שענינו רואות לכן יעשה כ"א הוראת שעה כאשר עם לבבו ומה"ט לא עשה נמי רבו הגאון מהרי"פ (ר' יעקב פולק) שום ספר", (שו"ת רמ"א סי' ה').

הלכה למעשה, אף שאין שום כלל מחייב לגבי חכם או חיבור ספציפי, פניה של ההלכה נקבעות לפי הכלל של הרמ"א בחושן משפט (כה א) "אין להקל בדבר שהחמירו בו רוב החבורים שנתפשטו בישראל", והחזון איש מתבטא: "הלא הכל במזל תליא מילתא, והרבה הלכות בהלכות שבת ובהלכות חלב ובהלכות טריפות שאין אנו חוששים לדעת יחיד, ולזה אמינא דנתן.. לית ליה מזל ולא חששו האחרונים לדעת הראב"ד בזה", (יו"ד קכד'). הכרעת רוב החיבורים והפוסקים נחשבת כהלכה פסוקה, ולפעמים תלוי הדבר במזל, שחששו גם לדעות שאין להם מקורות מספיקים.

בכל מקום בו יש שינוי או חילוקי דעות בין הקדמונים למאוחרים, ההלכה היא כהכרעה האחרונה, (חוו"מ כה', הלכה כבתרא), הסבה היא ככתוב "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" (בגדי ישע על הרי"ף, הקדמה).

פתיחות לבקורת

למרות שההלכה היא תחום דתי, אחד המאפיינים הבולטים שלה הוא הפתיחות לדעות שונות. כל סוגי הדעות והגישות מוצאות ביטוי בהלכה, וצורת הגיבוש של ההלכה מורכבת מפסיפס של כל גישות החכמים. השופט ח. כהן מתאר את ההלכה כפלורליסטית:

✓ "ראב"ע דרש פסוק בספר קהלת: דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד. בעלי אסופות אלה תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקים בתורה הללו מטמאים והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם איך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר כולן נתנו מרועה אחד. דומה שמימרה זו של ראב"ע מבטאת אחד מן הרעיונות המופלאים שבתורה שבע"פ זוהי תורה פלורליסטית ביותר, כמעט ואין לך בעיה משפטית מוסרית או אחרת שהדעות עליה אינן מחולקות. האם ניתן לקבוע בכלל את ההלכה אשר הולכים לפיה?.. צמח הדבר ונולד מתוך חילוקי הדעות מתוך חופש הדיבור.. התקוממות זו נגד ההכרעה האלהית (בת קול) ועמידה זו על חופש הדעה האנושית ודרכי הכרעה אנושיות אין דומה להן בשיטות של משפט דתי.. בבבתי המדרשות הקדומים ההם שררו חופש הדעה וחופש הדיבור", (חיים כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, בהוצ' אוניב' משודרת עמ' 74).

בעולם הרחב נתפסת הדת - אצל דתיים, ודברי אנשי הדת - בעיני מאמיניהם, כדברים שאינם מסורים לביקורת, ואילו פוסקי ההלכה מציגים את דבריהם בצורה אחרת. הפוסקים מנסים להוכיח את דבריהם מתוך התורה והתורה שבעל פה, אבל מכריזים וקובעים שאין הדברים מוחלטים, העיקר הוא האמת, ואם ימצא הקורא טעות, שלא יתלה אותה בקוצר דעתו (של הקורא) אלא פשוט יתקנה, כך כותב רבי סעדיה גאון: "ואני משביע באלקים בורא הכל כל חכם לב שיעיין בספר הזה ויראה בו שום טעות, שיתקנה.. ואל יאמר.. שאני הקדמתי לגלות מה שלא נודמן לו, כי לחכמים מעלה על החכמה והם מוצאים לה חנינה", (רבי סעדיה גאון, הקדמה ל"אמונות ודעות").

ורבי נסים גאון:

"ואני שואל מעמך ומאת כל רואי ספר זה, ואני משביעו בשם, שאם יראה טעות ושגגה, שיתקן אותו ויכסה עליו לפי ש(גם) החכמים והחסידים ישגו, הלא אומר דוד שגיאאות מי יבין", (הקדמת ספר האגדות).

הרמב"ם:

"מודה אני שלא רחוק הדבר שאטעה ויעלם ממני עיון או נוסח, ואין זה דבר גדול, ואני שמח מאד שכך בודקים אחרי והעושה כן ראוי לשכר ולתודה", (שו"ת הרמב"ם סימן תסז').

המפרש הגדול של השלחן ערוך, הש"ך :

"ידעתי נאמנה כי א"א לבר בלא תבן ושגיאות מי יבין, לכן באתי לחלות ולהשביע לכל קורא בספרי זה שאל יסמוך על פסקי והוראתי והכרעתי, אך כתבתי דברי דרך פלפול ומו"מ, והרואה יבחון ויטעם ואחרי החקירה והדרישה הטוב אשר יבחר יקרב לכן אם ירצה איזה בעל דין לחלוק עלי הרשות נתונה..." (הקדמה).

הפרי מגדים :

"אודיע למעין בחבורי זה שאל יסמוך עלי בשום דבר ח"ו אל יהא כזאת, ואני משביע ומחלה ומזהיר את המעיין ובודאי א"א להינצל משגיאה", (הקדמה).

בעל האורים ותומים :

"ודאי לא ימלט שיהיו בחבורי שגיאות, וגדולי ישראל.. נכשלו באבן הטועים, ומה יענה איש אשר כמוני.. אבל הישרים בלבותם הם יבחרו האוכל מתוך הפסולת, ויבקרו בין טוב לרע, את הטוב יקבלו ואת הרע לא יקבלו".

היעב"ץ :

"ואם יחשוב אדם שטעיתי באיזה מקום לא ירע לי, אך יודיעני, חלילה לי לכעוס ולהקפיד על ככה, אפי' התלמוד הק' מצינו שאמרו "דברים שאמרתי לפניכם טעות הם ביד"י" וכה זה רבות, ואמרו אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל בהם שאין א' חכם נצול מזה", (הקדמה למור וקציעה).

"יכריעו בחורי ישראל בין השואל ונשאל כו' אולי ימצא איש גואל וימיר הרע בטוב ויחליפנו והנני משביע בשבועה חמורה לכל רב ומורה שאל יסמוך עלי בשום הוראה אם לא שלבבו יבין ובעיניו יראה, כי רוב דברים המה בכתובים.. ומימי נערותי הילדות והשחרות ולהעתיק שנית העניינים היגיעה רבה מאד גם אין אדם רואה לעצמו חובה ומהפך כל חלומותיו לטובה", (שו"ת תשובה מאהבה, הקדמה).

על שורת הפוסקים האלו נסמכת ההלכה, אלו שבענותנותם ראו את עצמם רק כמציעי דברים, כרעיונות הנמסרים לבדיקה. אמנם הם עברו היטב את הבדיקה, וכל החכמים שלאחריהם הכירו בגדולתם ובצדקת דבריהם, אף שבאמת הרבה פעמים חולקים עליהם, זוהי באמת הלכה אובייקטיבית, שאינה נושאת פנים לאיש, ואין פניה אלא להוכיח מתוך התורה והתורה שבעל פה את ההלכה בצורה הנכונה והצודקת ביותר. בעל ספר החינוך, למשל, מתאר את ספרו בצורה צנועה ביותר : "אולי יתעוררו יותר וישמחו בה הנערים, ישתעשעו עמה בשבתות ובחגים, וישבו מהשתגע ברחוב הערים, איש את רעהו הילדים הרכים.. לעורר לב הנער בני והילדים חבריו בכל שבוע.. טרם שיכניסו בלבם חשבונות של שחוק", (הקדמה לספר החינוך). אכן, כשמו כן הוא, ספר לילדים. אך 'ספר ילדים' זה יצא מעטו של ענק רוח, שכל הבאים אחריו התענגו על הסבריו העמוקים למצוות התורה, וכך התקבל ספרו כאחד מעמודי המחשבה היהודית. את הדרך בה יש לנו לבדוק פסקי הלכות, מתאר רבי אברהם בנו של הרמב"ם :

"דע כי אתה חייב לדעת כל מי שירצה להעמיד דעת ידועה ולישא פני אומרה ולקבל דעתו בלי עיון

והבנה לענין אותו דעת אם אמת אם לא, שזה מן הדעות הרעות והוא נאסר מדרך התורה וגם

מדרך השכל, ואין הפרש לקבלת אותו דעת להעמידה בלא ראייה או בין שנאמין לאומרה ונשא לו

פנים ונטען לו כי האמת אתו בלא ספק מפני שהוא אדם גדול, שכל זה אינו ראייה אבל אסור..

אבל יש לנו ולכל נבון וחכם להתבונן על כל דעה וכל מאמר על דרך שיש להתבונן אותה, ולאמת

ולקיים מה שראוי לקיים, ולבטל מה שראוי לבטל, ולעמוד מלפסוק הדין במה שלא הוכרע האי

מב' הפכים, אמרו מי שאמרו. כאשר אנו רואים אותם ז"ל שאומרים אם הלכה נקבל ואם לדין

יש תשובה, וכן הם עושין במה שלא הוכרע שמעמידין אותו באמרם תיקו וחוזרים בהם מדעות

שנתאמת להם באמרם הרבה מקומות חזר בו ר' פלוני מדבריו, חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש,

וגדול מזה בהוראתם ואהבתם את דרך המשפט אמרו אוקי רבא אמורא עלי' ודרש 'דברים אלו

שאמרתי לפניכם טעות הם ביד"י, וכן אמר אבא מרי ז"ל ביאורה, והוא דבר מבואר וענין קל בעיני

כל נוטה מתאוות גופו".

מובן שכוונתו היא לבקורת שנעשית על ידי פוסקי הלכה מוסמכים, ולא שכל אדם יכול לבקר ולבדוק נושאים

שאינו מבין בהם. אך השיטה ההלכתית, להבדיל מ'פתוות' מוסלמיות או 'גילויי דעת' נוצריים, אינה מספקת

תוקף לפסק הלכה בלי נימוק, כל פסק הלכה, וגם של הגדול ביותר, חייב להיות מגובה בנימוקים והוכחות,

ולמן הרגע שבו ייסתרו הנימוקים וההוכחות, משתנית ההלכה לטובת ההוכחות התקפות.

לא זו בלבד שבמסורת פוסקי ההלכה ישנה פתיחות רבה לבקורת, נעשתה הבקורת גם ענף לעצמו, שכמה

וכמה מחברים יחדו לה פרק, בו הראו כיצד הטעות יכולה ליפול אצל כל אחד, ואפילו אצל גדולי ישראל.

להבדיל מהיחס לדת בעולם כולו, כדבר שאינו תואם את ההגיון, כפי המאמר "אני מאמין משום ש זה אבסורד", כקביעות שרירותיות שאינן יכולות להתברר כטעות ואפילו אם המציאות תטפח על פניהם, (בהתאם לעקרון מניעת הטעות הנוצרי, לפיו "האפיפיור אינו יכול לטעות"). קובע החזון איש: "'טעות אינה מכה כבוד הלומד אחרי שזה הטבע של קנין חכמה", (אגרות חזון איש). הרב חיים יוסף דוד אזולאי, החיד"א, חיבר ספר בשם "העלם דבר", בו הוא מונה מאות מקומות בהם שכחו פוסקים מפורסמים דברים המפורשים במקומות אחרים (היה מונח בכתב יד, ולאחרונה נדפס ביחד עם "שם הגדולים"). אחריו חיבר הרב ישעיה ברלין (בעל "מסורת הש"ס) ספר בשם "אומר השכחה" העוסק בדברים שהפוסקים שכחו והשמיטו.

הבן איש חי בהקדמה לספרו "רב פעלים" ייחד גם הוא פרק לנושא, והביא דוגמאות רבות מהפוסקים שקדמוהו כיצד נתעלמו מהם דברים מפורשים. המטרה אינה חלילה לקנטר, או להוריד מכבודם, אלא להיפך, להראות כי גם אדם שטועה אין זה גורע ממדרגתו ומערכו. את הטעות יש לתקן, וכבודו נשאר מונח במקומו, כפי שהוא מסיים: "להודיע כי המצא ימצא גם בגדולי האחרונים שגיאות רבות כאלה אע"פ שהם גאונים וגדולים בתורה".

גם בעל חוות יאיר, בהקדמת ספרו מקור חיים (פירוש לש"ע א"ח), כותב כי "מצינו שאשתמיט גמרות ערוכות לגדולי הפוסקים, אל ירע בעיני הקורא.. הלא מצינו דאשתמיט מגדולי אמוראי, כ"ש וק"ו לרבנן סבוראי ולשאר גאונים וקדמונים".

הט"ז, בהקדמתו לפירושו לשלחן ערוך, מסביר כי בודאי נוח לו לפוסק שטעה, שיפרסמו את טעותו, ולא ייכשלו בהלכה מחמתה: "האמנם כי אין חולקין כבוד לרב בהלכה למעשה, ובסימן שעה נדפסה הוראה נגד משנה ערוכה, וניחא ליה לאותו צדיק שיפורסם, ובלי ספק דכל הרוצה לחלוק כבוד להלכה ולמעשה בזה הוא מן המתמיהין".

הפוסקים והמחברים מתנצלים לפעמים ומסבירים כי התנאים הקשים בהם נכתבו ספריהם, יכולים להשפיע על התוכן:

"סמכתי בלשונות החבורים המובאים בתוך דבריהם, לא הרהרתי אחר העתקותיהם, לא בדקתי אחריהם כי אם לעתים רחוקות שנזדמן לי לפעמים, כי לא עלי המלאכה לגמור, וכבר אמר פקח לא יגונה דורש החכמה אם לא הגיע לתכליתה.. הספר הלז הוא ראשית פרי עמלי, בהיותי עדיין חסר ספרים, לא היה לי רק ד' טורים עם ב"י, לא ש"ס ולא שום חבור אחר, לא היה תחת רשותי לא קדמון או אחרון.. ונאספו אלי תלמידים לשמוע אמרי..", (יעב"ץ, הקדמה למור וקציעה¹²⁹).

הפוסק הגדול, הרמ"א כותב: "בעוונותי הרבים אין לי תלמוד כעת לראות בו, וגם בסוגיא זאת אני כותב כחולם חלום", (שו"ת רמ"א סי' סט').

אחד הפוסקים המפורסמים על שלחן ערוך אורח חיים, הוא המאמר מרדכי. מחמת העניות והדחק במקומו, נאלץ לכתוב את חיבורו בלא שיהיה לו אפילו ספר תלמוד, וגם את המסכת הרלבנטית לנושא (ברכות) נאלץ לצטט מהזכרון, ולפעמים גם לשכוח, וכך הוא כותב: (אור"ח קעד'): "כמדומה שהוא ברש"י או בתוס' ואין תחת ידי מסכת (ברכות)", ובסי' קעט': "שוב בא לידי מסכת ברכות ומצאתי שם.. ובסי' קנא': "מ"ש מרן שכ"כ תוס' בפ"ק דבתרא האמת אגיד שאין בתרא מצויה אצלנו", ובסי' תלג': "שוב בא לידי מסכת פסחים". הפוסקים התחשבו במצבים אלו בכדי להעריך את פסקי ההלכה, וכך כותב הנודע ביהודה:

"מה שהביא מעלתו מבעל שמש צדקה, אינו מכריע, ואף שרב גוברין היה, הלא בעצמו כותב שזאת התשובה כתב בטרדות בלא עיון כלל", (נודע ביהודה ח"ב יו"ד כט').

וגם עם עצמו החמיר הנודע ביהודה, ובמקום אחד נמנע מלהשיב תשובה הלכתית, באמרו: "אין לי כאן לא ספרי ב"י, ולא ספרי רמב"ם, ולא ש"ס, לבד מסכתא יבמות, לכן אין רצוני להיכנס במים שאין להם סוף", (אבן העזר מא').

ולפעמים מסבירים חכמים את הסבה שלפעמים טועים בציטוט המקורות וכדו', כך למשל כותב הרמ"א: "ראה מש"כ בעל העקדה סוף וזאת הברכה להביא מקרא מפורש שאינו שם, וכ"ז גרס לו הנחוץ, כל שכן שכזה יקרני ג"כ בעבור הנחוץ ומהירות הענין, רק מה שעולה בלבי אני כותב בקולמוס", (שו"ת רמ"א סי' ז').

¹²⁹ במקום נוסף מתלונן היעב"ץ על חסרונם בספרים, ואפילו בתלמוד: "אני לומד מבלי ספרים כי אין אתי תחת ידי ורשותי בכל עת שארצה אפי' הש"ס, ולא א' מכל המפרשים והאחרונים, רק ספרי טור", (שאלת יעב"ץ ח"א ד'), "בי נשבעתי כי אין לי אפי' מגיני ארץ", (=שולחן ערוך. שם בסוף הספר).

ה'ניחוי' (הנחיצות) גורמת למחבר למהר ולהתמקד בעיקר הענין, ולכן יכולות ליפול טעויות בציטוט המקורות, כך בעל העקדה "מצטט" פסוק שאינו נמצא בתורה.

הרבי מקוצק היה מזכיר את דרושו של המהר"ל מפראג (דרך חיים על אבות ה כב) שמאריך לבאר מדוע אצל אברהם אבינו כתוב "ושני נערי עמו", ואילו על בלעם כתוב "ושני נערי אתו". בזמן שהאמת היא שבתורה כתוב להיפך, על זה אמר הרבי מקוצק: "הגם שהיה המהר"ל איש אלקים, ודבר לא נעלם ממנו, עם כל זאת היה רק בשר ודם ושגיאות מי יבין", (עמוד האמת עמ' צה').

מעניין כי במקום נוסף באותו חיבור (פ"ה מכ"ג) אירעה שגיאה כזו בדברי המהר"ל, המהר"ל מאריך בדרושו על ה'פסוק' "ואלו מאה שנים יחיה", ומסביר כי שני האדם הם מאה וכו', אבל בפסוק המקורי לא כתוב אלא "ואלו חיה אלף שנים פעמיים" (קהלת ו ו). האברבנאל (פרשת ויגש) מפלפל במקרא שכתוב "ולמושל בכל ארץ מצרים" מה ענין ה', אבל בכתוב נאמר ומושל (ואפשר גם שנוסחה מוטעית נזדמנה לו). המהרש"א (מגלה טז:) מדבר על הפסוק: "טוב מלא כף נחת מבית מלא זבחי ריב", אלא שבפועל אין פסוק שכזה, חציו הראשון של המשפט לקוח מקהלת ו' וחציו השני ממשלי יז'. הצ"ח (ערוכין כב.) כותב: "שאמר שלמה המלך ע"ה בקהלת לא תרוה ולא תחטא", אבל אין זה פסוק בקהלת, אלא מאמר חכמים (ברכות כט:)¹³⁰.

הרמ"א כותב: "אשר נר חכמת אדם אחר חופש כל טעות ממטמונים ואף המחבר עצמו חוזר בו בכל יום מאשר לפניו כדאי בירושלמי נדרים פ"א הטעות מצויה וכן בד"ת כדאי בסנהדרין לד למחר חזי טעמא אחרינא ובדף לה לבא דאנשי אנשי והרי אין לך מחבר קדמון שלא הגיה ספרו", (שו"ת רמ"א סי' לז').

וכך כותב אחיו של המהר"ל (ויכוח מים חיים, הקדמה ז'): "דבר הוראה.. דעתו של אדם אינה שוה עליו בכל עת, ובאולי לא היה דעתו נוטה להורות בה כמו שהורה אתמול, ואין בזה שום השתנות או חסרון לומר שנעשית התורה ע"י כב' תורות, חלילה, אדרבה כך דרכה של תורה ואלו דברי אלהים חיים". מובן שכל עוד לא חזר בו הפוסק, הרי ההלכה מחייבת ושרירה, אלא שהרבה פעמים אנו מוצאים פוסקים חוזרים בהם מסבות שונות, ואין זה חסרון באחידות השיטה, מכיון ששיקול הדעת הוא דבר מורכב ומשתנה, כפי שכותב בעל ויכוח מים חיים, (ראה באריכות בהקדמת 'פרי מגדים' ליורה דעה).

אך בל ניתן לכל הדוגמאות האלו להטעות אותנו, האנקדוטות האלו שמוצגות כאן כשגגות, אינן אלא סוג של שכחה, אבל לא טעויות בהבנה, כאלו שאנו מוצאים אצל חוקרים המנסים לקרוא תלמוד. ובדאי לא טעויות גסות של חוסר הבנת מושגי התלמוד (ראה לעיל בפרק ב', 'מחקר לעומת מסורת'). לכן אין לראות בטעויות אלו שום שיטתיות, ואין הם פוגמים בכבוד החכמים שאירעו להם. אין במציאת טעויות כל שהם, בציטוט של דברי אגדה וכדו', בכדי להקל ראש בדבריהם של הקדמונים. כי בצד כל טעות כזו, ישנם אלפי קטעים שנכתבו בשיקול דעת מופלא ועיון מעמיק ועצום, כדוגמא קטנה ראה את דברי הש"ך ב'נקודות הכסף' (יורה דעה לד'): "אתמול למדתי במה שהקשה כמו שלש שעות בלילה.. עכשיו קמתי בהשכמה כשני שעות, וראיתי דלא קשה".

דוגמא מעניינת לכך שאין למהר להכריז על טעות, אפשר לראות בדבריו של רבי יהונתן איבשיץ בספרו כרתי ופלתי (יו"ד סה'), בו הוא מספר על אדם שרצה לטעון כי איסור 'גיד הנשה' אינו נוהג אלא בבהמות ממין זכר, ולא בנקבות. ר' יהונתן מספר שם כי ביטל את כל טיעונו, כאשר הראהו מפורש בסמ"ג שכתוב "ונוהג בזכרים ובנקבות". הרגיל בלימוד ספרי המצוות שחיברו הראשונים, ובפרט בספר סמ"ג (ספר מצוות גדול) יודע כי המשפט "ונוהג בזכרים ובנקבות" מתכין תמיד אך ורק לומר שהמצוה נוהגת בבני אדם זכרים

¹³⁰ מספר דוגמאות מעניינות:

הרש"ש מנחות צד. כותב: "וכתיב לא יחסר לחמו, התוספות יום טוב מביא משמואל (א יז יז) "ועשרה הלחם הזה". ונראה שחיפש בהקונקרדנציה כי שם במספר הלחם מביאו בלשון זה. אבל הוא שבוש כי בכה"ק שלפנינו כתוב "ועשרה לחם הזה".. ובעיקר הדבר שכח התו"ט מקרא מוקדם".

היעב"ץ בהערותיו ליבמות (מד.) כותב: "אמר רבי שמעון ברבי, נ.ב. זה חדוש כי לא נמצא כי אם שלהי מכות במשנה ובפרק שתי מדות (מנחות פח:) שאמרו משמו דבר". הדבר מוזר ביותר שכן אמרו הלכה בשמו בעשרות מקומות בש"ס! (ראה למשל ברכות יג: לה. שבת קנב: זבחים נט.). הפתרון הוא כנראה, שמקורו של היעב"ץ היה ספר "סדר הדורות" המשתדל להביא על כל תנא את המקומות שמוזכר בש"ס, ועל ר"ש ברבי הביא משום מה רק שתי מקורות אלו המובאים ביעב"ץ.

לפעמים קרה שהפוסקים הקשו קושיא שנשאלה כבר בתלמוד, ונתנו לה תירוץ אחרים, כך הט"ז (או"ח קכח) שואל את שאלת התלמוד (תענית כט.) ומסיים "לא ראיתי מי שהתעורר בזה". כך הש"ך הדרישה והט"ז שלשתם (ביו"ד שטז) מקשים את קושיית התלמוד בכורות כא: החתם סופר (או"ח קעג) שואל את שאלת התלמוד זבחים קא. הרדב"ז (תשובות ללשונות הרמב"ם לד') שואל את שאלת התלמוד שבת קכ:

ונקבות, ובשום מקום אין הכוונה לבהמות. אכן, לכאורה נכשל רבי יהונתן בטעות שתינוקות של בית רבן אינם טועים בה!

כך חשבו רבים וטובים במשך כמה דורות, ובספר "תולדות אדם" (פט"ז) מביא את המקרה כדוגמא שגם גדולי תורה יכולים לטעות טעויות כאלו. עד שבשנת תשכ"א נחשף בקובץ תורני 'הפרדס' כתב היד של ספר כרתי ופלתי, בו כתוב ש"הראהו מפורש בסה"נ שכתוב ונוהג בזכרים ונקבות", סה"נ במקום סמ"ג, (מה שיכול להיות תיקון של המדפיס שלא ידע מהו "סה"נ"). סה"נ הוא 'ספר הניקור' בו מפורש באמת שגיד הנשה נוהג בבהמות ממין זכר וממין נקבה (ואילו בסמ"ג משפט זה באמת איננו כתוב בהקשר למצוה זו). הפתיחות של ההלכה לבקורת, היא יוצאת דופן, אבל אינה באה במקום יראת הכבוד ושיקול הדעת המדוקדק שצריכים להתלוות לכל בקורת על דברי גדולים וטובים מאתנו.

סמכות תקנות חכמים

התורה שבעל פה אינה רק פירוש התורה שבכתב וקביעת גדריה, אלא גם תקנות חכמים, תקנות חדשות שאינן בכלל דיני התורה. אבל מטרתן של התקנות האלו היא לחזק ולקיים את שמירת דיני התורה, סמכותן מעוגנת בהגיון: כל חוק צריך לפעמים תוספות שאינן כלולות בו, בפרט כשחולפות מאות שנים ומשתנים התנאים והמסיבות. מכיון שהסמכות לפרש את החוק נתונה לזקנים, הם מפרשים את סמכותם לקבוע כל הלכה שתגרום לשמירת דיני התורה, גם אם אינה כלולה באחת מן המצוות.

מתוך הסברה הפשוטה שבדאי יש צורך להוסיף סייג וגדר בכל מקום שהדבר מתחייב לצורך קיום החוק, עולה צורך ליצור סמכות לסייגים אלו, שכן לו יהיו סייגים אלו בלתי מחייבים או מחייבים חלקית, לא הועילו חכמים בתקנתם. מכאן נולד הכלל שאין בית דין מבטל דברי חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. ישנה אפשרות לבטל תקנה, אך רק ע"י סמכות שאינה נמוכה מקודמתה.

אין זה אומר שאם לא זכה דור מסויים לבית דין גדול, ייאלץ לקיים תקנות שאינן רלבנטיות עבורו. במקרה שטעם התקנה מפורש, מכיון שאין הטעם רלבנטי, בטלה גם התקנה ממילא, בלא בית דין (שו"ת הרא"ש ב' ח', תוספות ביצה ו. רדב"ז הלכות ממרים ב' ב', מטה יהונתן יו"ד קטז', שו"ת רמ"א סימן יט' וסימן ככד', שטמ"ק כתובות ג: וטו: שלחן ערוך יו"ד יא' ויב', מור וקציעה או"ח קס'). בית דין אחר צריך רק במקרה שאירע שינוי שלא עלה בדעתו של בית הדין שתיקן את התקנה שיוכל לקרות, ולכן ביטול התקנה נחשב כמחלוקת עמו (המאירי ביצה ה').

חכמי הקבלה אמרו כי ישנם טעמים רבים לתקנות, וגם אם נראה שטעם אחד התבטל, עדיין ישנם טעמים נוספים. וכן אמרו באגדה שעל דברי סופרים ישנם טעמים רבים (ערובין יט: אם כי אין הכוונה שם דוקא לתקנות), אבל זו סברה של מידת חסידות, ואינה נפסקת להלכה, כפי שכותב הרמ"א: "עוד אני אומר דבזמן הזה לכולי עלמא שרי, דהא כתבו התוספות לדין שרי דאיננו בקיאים בתקון כלי שיר, והוא הדין בנדון דידן, דהטעם שמא יכתוב, וידוע המנהג שאין החתן כותב, שאיננו בקיאים, ומעתה אין לגזור, ואף אם נאמר דיש טעם אחר בירושלמי, מ"מ הגמ' לא הזכיר הטעם, דאין לומר דסבירא ליה ב' טעמים היכא דאיכא נפקותא". הרי שאפילו במקרה שהטעם הנוסף מפורש בירושלמי, התעלמותו של הבבלי ממנו מוכיחה שאין להתחשב בו, וכך ברור גם לגבי כל הטעמים הנוספים שגם אם קיימים, אינם שייכים אלא במקרה ששייך הטעם שמוזכר בתלמוד, (על דברי הרמ"א האלו סמך הב"ח בשו"ת סימן סב', וכן כל המקורות שהוזכרו לעיל שביטלו את התקנה בהתבטלות טעמה¹³¹).

ולפעמים גדול כחו של ביטול התקנה, שאפילו חוזר הטעם ונהיה רלבנטי כבר גבר כח ההיתר. כך תקנו חכמים הראשונים שלא יגדל אדם בהמה דקה בארץ ישראל (משנה ב"ק ז), הסבה היא שהעזים משחיתות את היבול העומד לאכילה ואת הגינות, (ובשטח שאינו מקום ישוב כמובן מותר, ב"ק עט:). הבית יוסף פוסק שאין לחוש בזמנו לתקנה זו, כיון שרוב השדות שייכים לנכרים, ולא תקנו שיפסיד הישראל פרנסתו בשביל

¹³¹ מכיון שאין הדברים מפורסמים כל כך, נציין כאן עוד מקורות שכולם מסכימים עם העקרון שתקנה שבטלה בהתבטלות טעמה: תוספות ע"ז נז: מובא ברמ"א סימן קיג', ש"ע או"ח שג' יח', מהרי"ל סימן קלח', רמ"א או"ח ט' ו', תשב"ץ ח"ג קפג', חזו"א ע"ז ד' ד', ספר האורה לרש"י קי' יד', יו"ד כב', חכמת שלמה או"ח תנג', רדב"ז ח"ב תרלג', ח"ב תרפז', חלק ח' קכח', מעשה רב רלג' בשם הגר"א, ביאור הגר"א יו"ד שלא' יט', מנחת שלמה סב' ג'.

לשמור שדות הנכרים. עם קום הישוב החדש בארץ ישראל עלתה מחדש השאלה הזו, איך נוכל לגדל עזים בתוך הישובים מכיון שהאדמות שייכות ליהודים? ה"חזון איש" השיב לקיבוץ חפץ חיים שכיון שכבר נהגו היתר, שוב אין האיסור חוזר מעצמו! (כנראה התחשב בכך שבידינו אמצעים לאכופ את שמירת היבול, אלא שבמצב זמני שכזה אין די בכדי לבטל את התקנה). וכעין זה במצוות התכלת.

לענין התקופות ההיסטוריות של התקנות, ראה מה שכותב רבי צדוק הכהן: "נחמיה הוא היה הראשון לחדש גזירות וסייגות חדשות בישראל, והוא כפי הנראה היה המתחיל בזה וכוזכר בספרו קבלת איסור מוקצה ומשא ומתן בשבת", (תקנת השבין אות ד'). אבל יותר נראה שלדינים דרבנן יש שורש הרבה יותר קדום, כמוזכר למשל בירמיהו, וראה להלן פרק ה' "סודן של האסמכתות".

פרק ה' המקרא וחכמים

הוכחות לקיום רבדים נוספים במקרא

רמז

המושג "רמז" בייחס לפירוש התורה, מעלה אסוציאציה של גימטריות, דרשת כתרי אותיות, וכיוצא באלו פרשנויות בלתי מבוססות. הייתכן "רמז" ריאלי, או שזו סתירה פנימית?

השימוש ברמזים וברמיזות בעולמנו, אינו שיטה ערטילאית, אלא אופן הבעה רגיל ומוכר בחיי היום יום, שאנו פוגשים אותו בין השאר בפרסומות. העיקרון הקריאטיבי של ימינו מבוסס על משחקי מלים, המציגים משפט שנראה כתמים, אך באמת מסתתר בו גם רמז ברור למוצר אותו מפרסמים. כמובן שאדם אינו יכול לטעון שאין לנו אלא את "פשט" הפרסומת, אבל ה"רמז" אינו מוכרח.. לעתים נדמה לאדם שהוא קלט את "עוקצה" של הפרסומת, אלא שבעל מקצוע המבין בפרסום, ישים לב לאלמנטים נוספים בפרסומת שלא נבחרו במקרה. המפרסם עצמו יוכל להסביר לנו גם את הניואנסים הקטנים ביותר של הפרסומת, הצבע שנבחר למסגרת, וסוג הפרח שהוצמד לכותרת. לימודי הפרסום מושתתים על העקרון שכל פרט קטן מצטרף לתמונה השלמה, מלבד המסר הישיר ישנם מסרים רבים עקיפים.

הרמז הוא אמצעי להבעת מסרים בידי כותבי טורים ונושאי נאומים, משתמשים בו גם בשפת הדיבור הבינאישית, ובכל המקרים האלו ברור לכולנו כי הכותב או הנואם בחר להשתמש בדרך הרמז מסבות שונות. גם בתורה ישנם רמזים, לא פחות חדים מן הרמזים אותם אנו מזהים בחיי היום יום. וישנם גם כאלו שעולים מתוך ניתוח מדויק. בצד רמזים שאין אפשרות להוכיחם, אבל ידוע שחכם מבין רמזים, וטיפש לא כל כך.. הרמז הוא דרך הבעה עדינה, ולא תמיד צריכים הוכחה בשביל לחוש אותו.

דרכי הרמזים בתורה הוכרו כשיטה מדעית, בפרט מאז פירושו של קאסוטו שביסס את שיטות הרמזים בהשוואה לכתבים אחרים במזרח הקדמון. ההשוואה אינה אלא מלמדת אותנו שבמזרח הקדמון מקובל היה להתענג על רמזים כאלו, אבל אין הכוונה כאן שהכתבים הקדמונים שהגיעו לידינו היו משוכללים בשיטות הכתיבה כמו ספרי התורה, וגם קאסוטו מדגיש זאת. קאסוטו מראה לאורך כל פירושו כיצד משתמשים בצירופי מלים מסויימות בכדי לרמז על ענין קרוב בו השתמשו בצירוף מקביל.

דרך הרמז אינה רק עוד מימד בתורה, אלא בהרבה מקומות היא מימד המשתלב בפשט, שכן לפי פשט הכתוב קשה לפעמים להסביר מדוע ננקטו מלים או הטיות נדירות ובלתי שכיחות.

אם ניקח לדוגמא פסוק מוכר: "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו" (בראשית כה' כח'), הרי שאין כאן אפשרות להסתפק בפשט או ברמז בלבד. ברור שפשט המקרא עוסק בציד שהיה מביא עשוי לפיו של יצחק (בראשית כז'), אך מן הצד השני ברור שהלשון "כי ציד בפיו" המתאימה יותר לאריה שנתפס כאשר גויית צבי במלעותיו, לא נכתבה כאן בכדי. הרמז כאן שקוף לפחות כמו הפשט: בפיו של עשוי יש ציד, איש ערום וחלקלק הצד את אביו הזקן בדיבורים.

מרמז שקוף, נעבור לרמזים נסתרים, כאלו שיכולים להיות צירוף מקרים, ויכולים להיות יופי מדהים של טקסט מושלם:

"ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו לכו ונמכרונו לישמעאלים..

ויעברו אנשים מדינים סחרים, וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים..

והמדינים מכרו אתו אל מצרים", (בראשית לז').

כמה פלפולים נכתבו בכדי ליישב את הפסוקים אל נכון, החל מכמות בלתי מבוטלת של "מכירות יוסף", וכלה בהשערות אויליות על ריבוי מחברים ועורך סומא. הפסוק מערב את הישמעאלים במדינים וכותב במפורש כי הישמעאלים מכרו אותו למצרים, וכן כי המדינים מכרו אותו למצרים (ובנוסף שפוטפר קנה אותו מיד הישמעאלים). אין ספק כי הישמעאלים הם המדינים – מדנים¹³², ואין לפנינו אלא חילוף שמות משולש.

¹³² כמו שעולה ממקומות אחרים במקרא שהמדינים היו נודדי מדבר ומתחלפים בישמעאלים, וכן מוזכר כאן שבאו הישמעאלים מגלעד, ולא מערב או מארץ בני קדם. החילוף בין מדנים מדינים וישמעאלים מוסבר ע"י גריניץ

על פי דרך הרמז נוכל לראות את המשפט "והמדנים מכרו אותו אל מצרים" כמשפט מפתח מוסרי, סיכום עגום לטרגדיה אנושית: המדנים (המריבות) מכרו אח ממשפחתו לעבדות במצרים! לשם הסיום בשם החסר "מדנים" היה צורך להשתמש כמעבר בשם "מדנים" קודם לכן, לחזור ולרמוז שאלו הם בעצם הישמעאלים, ולסיים בתוכחה: המדנים מכרו אותו אל מצרים!

האם יכולים אנו להוכיח פירוש זה? לא ולא! אך כמה חבל אם נידרש להוכחות בכדי לקלוט רגשות עזים המובעים ביצירת אמנות...

קריאת הטקסט בתורה בשני רבדים מאירה אור שונה על משפטים סתמיים, כדוגמת "ויזד יעקב נזיד" הפותח את פרשת הכנת התבשיל התמים שדרכו נמכרה הבכורה ליעקב (השוה שמות יח יא: "כי בדבר אשר זדו עליהם"), או "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות", שמתכוין גם לכך שלא ראה עשיו את האמת מאחורי התנהגותו הצדקנית של בנו עשיו. "ויראו כל העדה כי גווע אהרן", ראו, אך גם פחדו ("ויראו") מהתוצאות של הסתלקותו (ר"ה ג.).

ולפעמים, אין אנו מוצאים את הרמז מרחף בעדינות מעל פני הטקסט, אלא נסחט ממנו בכאב, מתוך כמין שיבוש של הלשון המתבקשת, כמין עצירה פתאומית בתוך הרצף המקסים של הסיפור. כזה הוא הרמז "ויסע לוט מקדם" (בראשית יג יא), אשר חכמינו דחפו אותנו אליו.

לכאורה זהו תיאור תמים של היפרדות לוט מעל אברהם. ואילו חז"ל דרשו "ויסע לוט מקדם - הסיע עצמו מקדמונו של עולם", (בראשית רבה מא ז). האמנם סתם דרש, רעיון המוצמד אל הפסוק בצורה שרירותית? כך כנראה חשבו הפשטנים, אלא שהפשט התמים גרם לנושאים לטעות: "ויסע לוט מקדם, כי סדום מערב בית אל", (אבן עזרא). כל מי שביקר אי פעם בארץ ישראל יודע כי סדום היא הגבול המזרחי של ישראל, ואילו בית אל היא על ההר, מערבית לסדום בצורה ברורה ביותר. ואכן פשט הפסוק תמוה, שד"ל כתב "שיעורו ויסע לוט אל מקדם", זהו בודאי פירוש הענין, אך מה גרם לתורה להתבטא בצורה משובשת שכזו הכותבת היפך המכוון? "מילת אל נשמטת במקומות הרבה" (שד"ל). אכן, אבל לא היכן שהשמטתה הופכת את המשמעות.

האמת היא שכל המשפט "ויסע לוט מקדם" מיותר, שכן כבר הוזכר לעיל כי לוט יצא מאיזור בית אל, וכי בחר לו את כיכר הירדן. התיאור הזה נראה מאולץ, כמו גם הצורה בה הוא משולב בתוך תיאור ההיפרדות: "ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן, ויסע לוט מקדם, ויפרדו איש מעל אחיו", אינה אחידה, שהרי הפרדה לא נעשתה לאחר הנסיעה. האילוף הזה שולח אותנו לפסוק דומה: "ויהי בנסעם מקדם", (בראשית יא ב). דבר רגיל הוא בסיפורי האבות, שרומזים הם למעשי ימי קדם שבראשית התורה¹³³. והנה נסיעתם של אנשי מגדל בבל מקדם, מקום מושב האנושות הקדום, היווה בודאי התנתקות סמלית מהתמימות של ימי קדם, שאותה גילמו חז"ל ב"קדמונו של עולם" (ובמדרש אגדה יג יא הגירסה "קדמותו של עולם"), הנסיעה הזו נועדה לשם בקשת מקום מתאים למגדל העצמאות שלהם. אין ספק כי לכך רומזת התורה, כשהיא מכניסה ביטוי מאולץ זה בין בחירתו של לוט בככר הירדן - בחירה בפיתוי העולם, לבין היפרדותו מאברהם - ההיפרדות הסמלית ממקורו הרוחני, כנסיעה מקדם. כאן הרמז אינו עולה מן הכתוב במדה פחותה מן הפשט, והוא נצרך לשם הבנה אמיתית של הכוונה הראשונה. הרמז הזה הוא תוצר של עיון, ולא קישוט בעלמא.

לפעמים מתרומם הרמז לגד עיני הקורא, בנסיון לגבור על הפשט, כזה הוא הפסוק "למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך" (בראשית יב יג). הקדמונים התקשו, האמנם זוהי הרמה אליה מגיע ה'תרגילי' של אברהם, מכירת אשתו תמורת מתנות? ("האי קרא קשיא, וכי אברהם דאיהו דחיל חטאה רחמיו דקדושא בריך הוא הוה אמר הכי על אתתיה בגין דיוטבין ליה?", זוהר תזריע נב). 'חוקרי' המקרא האנטישמיים קפצו על המציאה¹³⁴, ומצאו כאן עוד הוכחה לנבזותם של העברים.. אבל לכל פירוש שנעלה על דעתנו, ברור

(יוש"ב 100) כחילוף רגיל בזמנם, ולדוגמא הוא מביא מכתב המדבר על שבט מסויים ומחליף ארבעה פעמים את הכינוי לשבט.

¹³³ כך באותו ענין עצמו ראה לוט את ככר הירדן "כגן ה'", אך מהו גן ה' ידע רק מי שקרא את פרשת בראשית (ובפרשת נח מוזכר "מן האדמה אשר אררה ה'" - בראשית ה ל', ויהודה אומר: גם דמו הנה נדרש - בראשית מב כב ע"פ "את דמכם לנפשותיכם אדרוש" של בראשית ט ה).

¹³⁴ "רוב מפרשי זמנינו שניגשו אל השאלות האלה מתוך חוסר אהדה לישראל ולתורתו ונקטו בשיטה שקשה לחשוב אותה לשיטה מדעית טהורה.. הולצינגר כתב למשל שהסיפור מגיד לנו כי אברהם "מתוך נבלות מבישה מפקיר את אשתו לתאות שליט נכרי ומעסק מטונף זה מפיך תועלת חמרית".. ברור הדבר שבמפרשים אלו חסר הרגש הנכון של האוביקטיביות המדעית ובמקומו באים בהם משפטים קדומים נגד עם ישראל" (קאסוטו, אברהם וארץ היעוד עמ' 238).

שהתורה לא היתה משתבחת באברהם על מחשבה כזו. ואף על פי כן אמרו חכמים "למען ייטב לי - יתנו לי מתנות" (רש"י). אכן, ברור כי אברהם לא דיבר עם שרה על המתנות (גם לו היה מעלה אותן בדעתו), ולא אמר אלא שבזכות הסכמתה לשקר תינצל נפשו ממוות.

אלא שהרמז, הזועק מן הפסוק, יכול להטעות את הקורא הפשוט, או את החוקר האנטישמי. התורה נכתבה בצורה כזו שהיא רומזת כאן על הסוף הטוב, כאשר לא רק ניצלו אברהם ושרה מפגיעת פרעה, אלא אף הוטב להם. את הסוף הזה לא יכל אברהם לדעת, אך הדברים מתוארים כאן בצורה של "ניבא ולא ידע מה ניבא", רובד לפני מרובד. הקורא את דברי רש"י למשל, ולוקח רק את הרמז, יחשוב כי באמת אברהם התכוין למתנות, ויגיע לתוצאה מגוחכת. ואילו זה שינסה לקרוא כאן את הפשט לבדו, יתפלא מאד על סגנונו העסקי של אברהם, אין לנו דרך אחרת כי אם להבין שישנם בתורה שני רבדים.

שורה שלמה של שיטות אמנותיות חושפות סוגים שונים של רמזים, לפעמים הפיסוק מהווה רמז, כדוגמת: "וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר", (בראשית לה כב). המשפט "ויהיו בני יעקב.." הוא לכאורה פתיחה של מנין בני יעקב הסמוך לו, אך הכנסת הפתיחה לתוך הפסוק המסיים את מעשה ראובן, סומכת את שמיעת ישראל לכך שנשארו בני יעקב שנים עשר, וראובן לא נדחה מן המשפחה מחמת מעשהו (השווה לעומת תמר כלת יהודה).

ולפעמים אי הפיסוק מהווה גם הוא רמז, כך "צללו כעופרת במים אדירים", האם המדובר על מים אדירים, או שמא המצרים האדירים הם הצוללים במים? מסתבר ששניהם גם יחד חברו לצלע הזו של השר.

צלילה לתורת הרמז שבכתבי הקדש, מגלה עוד ועוד רמזים, בכל הגוונים והמינים, קלילים בצד עמוקים, פיוטיים מול נוקבים. מי שעין בוחנת לו להבדיל בין פרפרת לבין רמז אמיתי, יגלה אט אט מימד חדש בכל התורה כולה. ולאחר ההכרה בשיטתיות הרמזים, לא רחוקה הדרך מהבנתם של רמזים רבים שאין עליהם הוכחה, אבל "די לחכימא ברמיזא"¹³⁵.

✓ השימוש במילים נדירות לצורך לשון נופל על לשון ידוע אצל מפרשי התורה (רש"י בראשית ג טו, בעלי התוספות במדבר לג ד, ר"ן נדרים לז:; שטמ"ק ב"ק ב: א"ע בראשית ג כה, שמות כב ה, רשב"ם שמות טו ה'). לדוגמא: "גד גדוד יגורנו והוא יגוד עקב", "ונשבר או נשבה", וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו", "קרשיו קרסיו", "בשגם הוא בשר", "מזה בידך ויאמר מטה", "ותכלינה שבע שני השבע ותחילנה שבע שני הרעב", "ופסח על הפתח", ועשית לאהרן ולבניו ככה ככל אשר צויתי אותכה", "שלח העז את מקנך", "ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר", "וירא את הקיני.. ושים בסלע קניך".

יש להוסיף כאן, כי לפעמים הרמז יכול גם להוציא מכלל הפשט, כך למשל בספר שמואל נאמר "ושמואל שוכב בהיכל ה' אשר שם ארון אלהים" (ש"א ג ג'), לפי ההלכה אסור לשכב בהיכל ה', ולכן פירשו חכמים כי שמואל לא שכב בהיכל ה' ממש. האמנם 'תירוץ' בעלמא? אם נתבונן בהמשך הענין, הרי שהתגלות ה' בשילה היתה ענין מיוחד, ובהמשך הפרק נאמר "ויוסף ה' להיראות בשילה כי נגלה ה' אל שמואל בשילה", באמת מימות המדבר לא נתגלה ה' בין הכרובים, דבר שזכו לו רק משה ושמואל, כפי שמודגש בתהלים "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה' והוא יענם, בעמוד ענן ידבר אליהם" (תהלים צ'). ולכן הדגשת מציאות הארון לא באה אלא להסביר את מעלת ההתגלות, מבלי להיכנס לפרט של מקום שינת שמואל, עיקר מה שבאו לומר הוא שהיה בקירבת הארון וכך נגלה אליו ה'.

ולפעמים נדמה הרמז כרחוק מן הכוונה, אבל כבר בימים ההם, ימי כתיבת הדברים, היו רגילים להתבטא ברמיזה כזו. כך למשל דרשו חכמים את האמור בפרשת נח "קץ כל בשר בא לפני, כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ", שהיו מוציאים זרע לבטלה. מה שנרמז במלים "השחית את דרכו על הארץ", שפכו על האדמה דרך השחתה. אבל ברור שפשט הדברים שכל דרכי בני האדם על האדמה היו מושחתות. ומן הצד השני הביטוי הזה אכן משמש לרמז על השחתת זרע "ושחת ארצה לבלתי נתן זרע לאחיו", לכן אפשר לומר שהביטוי "השחתה על הארץ" היה באמת רמז להשחתת זרע, והתורה השתמשה בו כדי לרמוז גם על החטא הזה בין שאר ההשחתות.

¹³⁵ מעניין לציין למחקרו של ש. וואלדבערג (תקצג'), מהדורת צילום, הוצ' 'מקור' י-ם תשל') "דרכי השינויים" בו הוא מראה את השיטתיות של דרשות רמז ואגדה רבות מאד, וכיצד הן מתבססות על קריאה שונה של הטקסט המקובל.

דרש

הדרש, כמו הרמז, נראה בלתי הכרחי לקריאת הכתוב, אך הוא מסועף ומורכב ממנו לאין ערוך. את הדרש לא תמיד ניתן לנמק ברובד הקריאה, לעתים הדרש נובע מהכרח עניני, לפעמים מסבות שבהגיון חיצוני, ויש שהדרש נעוץ במסורת נפרדת. הרמז, בסופו של דבר מצטרף לקריאה הרגילה, ואילו הדרש הוא מוקד לעיון, והשלכותיו רבות על ההלכה ועל ההשקפה.

הדרש האגדי הוא נושא נרחב לעצמו, ולו נקדיש פרק להלן, כאן נתמקד בדרש ההלכתי¹³⁶. הדרש, כמובן, אינו מקשה אחת. מצד אחד ישנן דרשות אותן היו שהציגו כ'פסק הלכה' בעלמא, שההקשר בינו ובין התורה הוא שרירותי – כך למשל דרשת "עין תחת עין – ממון" המפורסמת (ראה לעיל: פרק ג', פשט ודרש). ומן הצד השני יש והדרשא אינה אלא הצגת הפשט הפשוט בדרך של הדגשה והבלטה, כדוגמת: "מקלל אביו, ולא אבי אביו" (מכילתא דרשב"י פכ"א). על סמכותו של הדרש ותלותו בתורה שבעל פה כבר הרחבנו את הדיבור לעיל בפרק פשט ודרש, כאן ננסה לפרט יותר על שיטתו של הדרש, הדרך בה עלינו להבין את מכלול דרשות חכמינו בכל חיבוריהם.

דרשות ופשטות

עיון קל על פני אלפי דרשות חז"ל הפזורות בתלמודים ובמדרשי ההלכה, מלמדנו שאין אנו מבינים שום בסיס לדרשות האלו, אין אנו מצליחים להבין מדוע ו' מרבה עכו"ם, ולא איך ת' של "המצא תמצא" מלמדת שאין משלם כפל קודם שבועה. כיצד עלינו להתייחס לשיטה מפליאה זו?

בדור ההשכלה כמובן קפצו על המציאה, והבהירו כיצד "התלמודיים" למדו תלי תלים של הלכות מדרשות של הבל חסרות משמעות. זכריה פרנקל כותב: "הדורות הראשונים היו בוני ומשלימי התורה ע"פ מדרש מקראות, ומה מאד נבדלה רוחינו בקריאת ודרשת התורה מרוח הראשונים", (דרכי המשנה, עמ' 17).

במיוחד הדגישו המשכילים את הפער בין הרבנים לקראים, בעוד הראשונים דורשים ומוציאים את המקרא מפשוטו, הקראים הם דורשי השלמות, הולכים רק אחר הפשט הפשוט והמובן, בעוד הרבנים רודפים אותם על לא עול בכפם. בכלל הקראים הם מקור כל החכמות בישראל, לפי משכילינו, הם יסדו את חכמת הדקדוק העיון התכונה והפילוסופיה, והרבנים לא נכנסו לנושא אלא בדרך עראי, בכדי שיהיה להם מה להשיב לחכמים הקראים.

פינסקר היה נושא כליהם הראשון של הקראים (שכמובן קבלו מפיו כינוי של כבוד: 'בני מקרא'), ובספרו "לקוטי קדמוניות" פרט את כל תורת הקראים ומעלותיה, פינסקר ואחריו משכילי דורו הבהירו ותיארו כיצד הקראים הם שהמציאו וגילו את חכמת הדקדוק והמליצה והבנת המקרא, ומה רב היה כחם הישר והבריא כנגד תורה שבעל פה הרעועה: "הקראים הרסו אל תורה שבעל פה להפיל חומתה ולשברה, כשבר נבל יוצרים כתות לא יחמול, והכו אותה בשבט הדקדוק ושמוש הלשון, כר' בנימין ור' דניאל ורס"ב ירוחים" (פינסקר, לק"ד קטז'). "מיד אחר חתימת התלמוד עמלו בני מקרא בכל מין ממיני ידיעות החיצוניות בתכונה ובפילוסופיה" (פינסקר).

אך בעוד גרץ ופינסקר חוככים כפיהם בסברם כי כתבי הקראים יעשו את המלאכה שבשו לעשות בעצמם, לקעקע את סמכותה של תושבע"פ. התברר אט אט כי ברוב התלהבותם הלכו שולל אחר זיופיו של אדם אחד, פירקוביץ המפורסם, שכינה את עצמו אב"ן רש"ף, מסבות פוליטיות ומשיקולים קטנים טרח רש"ף להאדיר את הקומץ הקראי בפני הממשלה הרוסית. זייף מצבות, כתבים, ומגילות, בדה מלבו ספורים ועתיקות, ואחריו הלכו ללא שום בדיקה, כצאן בלי רועה, כל משכילי דורו.

פינסקר קבע, כאמור, כי "הרבנים היו מוכרחים בעל כרחם ללמוד דקדוק ומקרא", (לק"ד קטז'). גרץ שכמובן קיבל את דברי פינסקר, בחששו כי יעלה על דעת אדם שמא היו בכל אופן רבנים שקראו מקרא על דעת עצמם, הוסיף לקבוע כי כל ידיעת הדקדוק והמקרא בישראל החלה עקב הייכווחים עם הנוצרים, (דברי

¹³⁶ ניתן להגדיר גם רמז הלכתי, ראה לעיל 'השיטה ההלכתית של התורה שבעל פה'.

ימי ישראל, ח"ה עמ' 396). וליתר בטחון קבע במקום אחר (חלק ד' עמ' 153) כי לימוד המקרא בישראל החל עקב הויכוחים עם המוסלמים שרמזו את משיחם בפסוק 'הופיע מהר פארך'.

יל"ג לא טמן את ידו בצלחת, והזדרז לחבר קינה מרטיטה ונוגעת ללב על דחיית הקראים מן העם: לפני דורות רבים / יצא דבר חד כשגגה משליט / מפי גאון חד דבר מר / מפריד אלוף מצמית אחים / לאמר "הקראים אינם מתאחים" / דבור מפוצץ זה... גרע מנו שבט לפני שנים אלף / גדע גם קרן מחמדי העין" (יל"ג, 'דבור מפוצץ'). אכן מחמד עיניו של יל"ג...

לעומת כל התיאוריות וההשמצות העלובות, הראה הרכבי במחקר היסטורי ברור כי הקראים לא השתמשו בשום ספר דקדוק או מילון אלא בספרי מנחם, דונש, חיוג, ג'אנח, ואבן עזרא, מה שמלמד שלא היו להם ספרי דקדוק משלהם. פינסקר טען כי מנחם נרדף "משום שהדקדוק היה רע בעיני רבותינו" (לק"ד קטז'), אך מה בדבר רב סעדיה גאון, רבי שמואל בן חפני הנגיד, ר"ש בן גבירול, ושאר המדקדקים הגדולים, מדוע הם לא סבלו רדיפות? (נודע שרדיפת מנחם היתה פרי תכניו של מתחרהו דונש).

לעומת קביעתו של פינסקר על 'עמלם של בני מקרא' בידעות החיצוניות, אין בידינו שום ידיעה על עמל שכזה. על זיקתם לפילוסופיה אין לנו אלא לצטט את מאמרו של דניאל הקומסי: "דניאל הקומסי אמר שאין להשתמש בשכל בעניני הדת" (קרסני, לקוה"כ בישראל להרכבי 17). אכן פילוסופיה! עוד מעידים עליהם: "הקראים שבפרס יחשבו את העסק בפילוסופיה וחקירה לדבר מזיק לאמונה" (שם 2, השווה נא לרס"ג ראב"ד ורמב"ם) "סלומון בן ירוחם היה שונא החכמות והלשוניות וקורא תגר על כל המשתדלים בהם" (לק"ד קטז).

תורתם של הקראים מבוססת על כתבים בדיוניים שאף בעל דעת לא ישליך את יהבו עליהם, ביניהם: "נוסח המשנה שנעתקה מכתובת ידו של הנביא משה ע"ה" (לק"ד ח), ברייתא בחרוזים מרבי פנחס בן יאיר להצדיק את פירושם ליממחרת השבת' (שם נספחים 17, החרוזים הם המצאה ערבית כמובן). וכן הספר: "גנאי ברוך ראש בית דינו של עזרא הכהן הסופר", (שם 186). "אוב עמראן הפיפליסי קפץ ונשבע כי הזרזיר הוא התרנגול וכי התרנגול היה קרב על גבי המזבח", (אשה"כ, זכ"ר ח 135, לק"ד נספחים 84).

בין גזרותיהם: חשכת ליל שבת, מספד ימי פורים, אבל יהכ"פ בשק ואפר, שבעים ימי צום לזכר צרת ישראל בימי המן, תענית כל יום שביעי לחדש, איסור בשר ויין בזמן הזה, ועוד כיוצא בהם. כך קבעו: "חיות ורפואה, אם היא בגוף לא יכשר לעשותה, שנא' כי אני ה' רופאך" (אשה"כ, זכ"ר ח 148). הרי שאחרי כל הצומות האלו, עוד אסור להם להתרפא...

היווסדות הכת הקראית (בשנת 767) יסודה במחלוקת אישית, ומיסד הכת לא הסתמך על מסורת שכן הוא עצמו בא מרקע רבני, כך לפחות לפי ר"א אבן דאוד ב'סדר הקבלה': "ענן זה מבית דוד היה, ותלמיד חכם היה בתחילה, והכירו בו שמץ פסול, ומפני זה לא נסמך לגאון. וגם לא סייעוהו מן השמים להיות ראש גלות. ומפני טינה שהיתה בליבו העלתה שרטון, ועמד להסית את ישראל".¹³⁷ וכאן אנו מגיעים אל העיקר: האמנם פירשו הקראים את התורה כפשוטה, ללא הנחות מוקדמות, וללא שינוי מן המשמעות הפשוטה?

ענן קבע "חפישו באוריתא שפיר", אך תוצאות החיפוש השפיר נראות עגומות מאד. מהו פירוש הכתוב 'ומזרעך לא תתן להעביר למולך': "לאפוקי שכבת זרעא לרעותא דנפשיה, דמולך רעותא דליבא היא דכתיב וימלך עלי לבני", (קונטרסים לסה"מ לענן, קמברדש 32). פירוש מופלא שראיתו בצדו!

מהו שעטנז? "בהמה קרי שעט דכתיב מקול פרתות סוסיו, וזו קרי להו לזרעים משום דבמיא אתרבו ומיא אתמר בהו נז דכ' מים זרים קרים נוזלים", (סה"מ לענן 5). כעת ברור ממי למדו הרבנים את הדקדוק... לתומינו סברנו שאנו יודעים את פירוש המושג 'בשתי או בערב', עד שבא ענן ולימדנו: "בשתי או בערב, בשתי כל דשתי מיא, דכתיב למען אשר לא יגבהו בקומתם כל שותי מים (זו טעות, ולשון המקרא: ולא יעמדו עליהם בגבהם כל שותי מים - יחזקאל לא יד) או בערב אינהו כל בהמות דאיקרו ערוב דכתיב ויהי ערוב כבד" (סה"מ לענן 6). עוד הוא אומר: "אם רחץ ה' את צואת בנות ציון ואת דמי ירושלים ידח מקרבה ברוח משפט וברוח בער (ישעיה

¹³⁷ לפי מסורת רבנית אנונימית המובאת אצל הקראי 'אליה בן אברהם' מהמאה ה-12, עצם היסוד של כת חדשה יסודו בסיטואציה מקרית. כשנפסל ענן ממשרת ראש הגולה מונה אחיו הצעיר, וענן שלא קיבל את המינוי נתפס אצל השלטון כמורד. אז טען ענן להגנתו כי הוא מייצג כת נפרדת, הזקוקה למנהיג נפרד, ואף טען כי לוח השנה של הכת שלו דומה ללוח השנה המוסלמי, בזכות ה'יסוד' הספונטני של הכת ניצלו חייו, וההיסטוריה 'הרויחה' תנועה חדשה.

ד ד, אמא (=אמר) ברוח משפט עבדה לרחיצתך רחיצת נדה כמשפט, וקא אמא ברוח בער אמר לך חווריה שפיר להאי דם נדה" (שם 27).

"בחריש ובקציר תשבות אמר ענן כי זה על משכב האשה" (ראב"ע), "ורביעה נמי חרישה היא דכתיב לולי חרשתם בעגלתי", (סה"מ לענן 4). "ויתד תהיה על אזנך, דבעי למהוי לי סכתא על מכנסי וקרי רכב איש אלא שאין דורשין בסתרי עריות בפרהסיא", (שם). "ומלת גדי אמיתתה בבירורה לשון מגדים" (שיר השירים ד יג), (הדסי, זכרון לראשונים ח 152).

מצד אחד קבע ענן ברורות: "חפישו באוריתא שפיר, ואל תשענו על דעתיי", אך כל זאת בתיאוריה, שהרי מן הצד השני קובע דניאל הקומסי "כל המדבר על עוף אשר לו אות כן או כן הוא טהור, דבר סרה על ה'" (סה"מ לדניאל הקומסי, זכ"ר ח 187, הכוונה לסימני טהרה של הרבנים). הקראים ידעו יפה להמציא הלכות מוזרות ולאיים בענשים וחרפות על מי ש"אינו נשען על דעתם", וכך כותב ענן: "כתוב עשה לך חרבות צורים ומול את בני ישראל שנית, מכאן שאין מילה אלא במספרים שהם שתי סכינים זו על גבי זו והמוהל שלא במספרים חייב מיתה" (סה"מ לענן 83). כך הומצא גם איסור שתוי יין בבית הכנסת: "כל מאן דשתי ועייל לבי כנישתא מחייב קטלא", (סה"מ לענן 22). "מיה דאחמינון גויים אסור לן דאשתנו ביד גויים" (סה"מ לענן זכ"ר ח 3), "רוק הנכרי שבא בין עור הבהמה לבשרה אסורה באכילה", (סה"מ בן מצליח, לק"ד נספחים 32). באופן כללי נאמר עליהם: "הקראים היו מצויינים בקנאות הדת ואי סבלנות אל הנוצרים יותר מהרבנים" (שפ"ר, הערה לדברי ימי ישראל ח"ג 192).

"ומאן דאמר ציצית לאו מידי אינון מחייב קטלא ורגמין ליה כל ישראל", (סה"מ לענן 13). "אמר ענן כל הרבנים סקילה חייבים" (לק"ד ובנספחים 18: "הפיתומי (=רס"ג) וכל קהל הרבנים מחוייבים סקילה מפי ר' ענן). כיצד נהגו הקראים בכל 'חייבי המיתות' שגזרו: "כל גברא דעבד מעשה דמחייב קטלא פרשינן מיניה, אי גברא הוא מפרשינן לאיתתי מיניה, ואי איתתא היא מפרשינן לגברא מינה, ולא משתעינן בהדיה ולא עבדינן בהדיה משא ומתן, ולא שילינן מיני ולו מושלינן ליה, ולא קבלינן מיני צדקה וחשבינן לי כמאן דמית", (סה"מ לענן 14), "ואם ישובו לומר חטאנו לא נקבל מהם שנאמר ולא רץ לא יכופר וכו'", (אשכול הכופר זכ"ר ח 152).

בזמננו מודים הקראים שפסיקתם מסתמכת על מסורת, ויוסף בן עובדיה אלגמיל כותב: "יסודות הלכות בני מקרא הם שלשה, כתוב, היקש, וסבל הירוש'.. ההעקקה המשתלשלת מאב לבן ומרב לתלמידו מדור לדור", (תולדות היהדות הקראית א' עמ' 93, רמלה 1979). אם כן, מה הועילו קראים בהיקרעותם? כאשר הם מודים שיש צורך במסורת, וגם מודים שהם אינם מקבלים את המסורת ובדור מסויים הפסיקו להעביר אותה.

פינסקר שיבח מאד את ידיעותיהם בתכונה, אך בפועל הנהיגו הקראים לוח על פי חשבון תיאורטי שרירותי, ואסרו את הלוח השמשי ירחי המבוסס על תצפית, עד כדי חיוב מיתה: "ואסור לנו לדרוש ולחשוב את חשבון הקוסמים" (דניאל הקומסי זכ"ר ח 189). "העיבור שהרבנים היום הולכים אחריו הוא שחברו ר' יצחק נפחא חברו כדרך המכשפים והמעוננים" (לק"ד נספחים 150). "ואין מותר לנו לדרוש חדשי ה' ומועדי בחשבון הקוסמים והוברי השמים.. ועוד הזמין ה' להוברי השמים לשרפת אש" (קומסי שם). הוברי השמים הקוסמים המכשפים והמעוננים, הם הרבנים שהעזו לבסס את חשבונם על המציאות בשטח. כך גדלו מאד מאד הקראים בחכמת התכונה ויעשו חיל, עוד על ידיעות הקראים בדקדוק ראה "מוחלפת השיטה" ליעב"ץ סוף כרך י', המראה כיצד לא ידעו את כללי הדקדוק ושגיאות גסות מצויות בכל כתביהם. למעשה מודים הקראים גם בסמכות החכמים לתקן תקנות, וכך כותב הקראי אליהו בשיצי ב'אדרת אליהו': "המורד בדברי החכמים הנמצאים בכל דור ודור בכל תקנה ודין שיעשו ראוי לנדונו ולהחרימו ככתוב 'חרם כל רכושו והוא יבדל', ולא יתירו לו נידוי עד שיבוא לבית דין לקבל מלקות".

✓ "הקראים הראשונים לא ידעו גבול בחומרותיהם באיסורי עריות, כיון שפירשו את הכתוב "והיו לבשר אחד" שגוף האשה נעשה כגוף הבעל וגוף הבעל כגוף האשה, הרי כל קרובים מחמת חיתון הם קרובים מלידה ואין לדבר סוף. ישועה הזקן ויהודה האבל שראו ש"לא נמצא אשה מותרת" צמצמו את האיסורים במקצת, הקראים הוציאו אף את דברי התורה מפשוטם ואמרו שאין אחות אשתו מותרת לו אפי' לאחר מיתת אשתו.. וכן אמרו שאין מצות יבום באחים שהרי הוא אחיה, ואמרו שהאחים פירושם קרובים", (אנצ"ע ערך אישות).

✓ "המתודולוגיה והניתוח של ענן דומים למקובל בתלמוד, אבל מסקנותיו חדשות, ענן הרבה להשתמש באנלוגיות ('הקש') שיטה המקובלת גם בחוק המוסלמי, אך הוא יישם שיטה זו לא רק לגבי מצבים אלא גם לגבי פירושן של מלים ואותיות בודדות במקרא. שיטתו מאולצת ומותאמת כולה להלכות שנקבעו על ידי מראש", (אנצ"ע ערך ענן בן דוד).
פינסקר וחבריו גם עשו את הקראים למייסדי המסורת הניקוד והטעמים, ועל כך אין להאריך כאן, נצטט רק את פרופ' סגל:

✓ "שמחה פינסקר וגרץ ואחרים עשו את המסרנים האלו לקראים, כי לדעתם הקראים הם מיסדי המסורה וממציאי הניקוד והטעמים. דעה זו מופרכת על ידי חקירתנו כולה בהשתלשלות המסורה מימי הסופרים ודרך כל דורות חכמי התורה שבעל פה" (מ.צ. סגל, מבואי מקרא עמ' 897).

ברור מכל זאת, כי הקראים, מחמדי עיניו של יל"ג, אינם בני המקרא, אין בתורתם כל שיטתיות, פירושיהם יכולים להיות שרירותיים ורחוקים מן הפשט, או מבוססים על משחקי מלים חסרי פשר. הם הוסיפו הלכות חדשות שאינם כתובות בשום מקום במקרא, וידעו גם לאיים עליהם בענשים חסרי פרופורציה, כך יכל למצוא את עצמו אדם הנכנס לבית הכנסת שתי יין, מופרד מאשתו ומנודה לנצח ללא אפשרות תשובה.

מחקר דרשות חז"ל

יודעים אנו כי גם בדרשות חכמינו ישנן כאלו הנראות לעינינו שרירותיות, אלא שחכמינו לא טענו לתורה המבוססת על "חיפוש שפיר" ותו לא. ההיפך הוא הנכון, חכמים תלו את כל תורתם במסורות על פה, בכללי דרשות, במדות שהתורה נדרשת בהן, במקרא היוצא מידי פשוטו, בהלכה עוקרת מקרא, ובעיון יסודי הפתוח לכל קושיא. המשא ומתן של הדרשות מורכב מ"ואימא אפכא" ומ"מנין", "אינו צריך", בצד "למאי אתי", אלא שהמשא ומתן עצמו הוא לפנינו כספר החתום.

הראשון שנטל על עצמו לפרש את דרשות חז"ל בצורה שיטתית, היה המלבי"ם, רבי מאיר ליבוש בן יחיאל (נפטר 1879), בחיבורו המונומנטלי 'התורה והמצוה'. החיבור כולו מוקדש להסברתם של דרשות חז"ל, בהקדמתו מתאר המלבי"ם בצורה קיצונית את הקושי שבדרשות: "וברוב פעמים תלו כל שלטי הגיבורים על קורי עכביש וסמכו הלכות גדולות וקבועות על מלה אחת או אות אחת". עם קושי זה מנסה המלבי"ם להתמודד.

המלבי"ם מסביר את הדרשות על פי שיטה חדשה ומקורית, אשר מנוסחת בתריג' כללים. והחיבור עובר בצורה מסודרת על כל מדרשי ההלכה התנאיים, דרשא אחר דרשא¹³⁸, בכדי להסבירה בהתאם לכללי של המלבי"ם. אם ניתן לתמצת את שיטת המלבי"ם במשפט אחד, הרי שדרשות חז"ל מיוסדות על גישה מיוחדת ללשון התורה, מתוך הנחה שבלשון העברית שוררים כללים רבים ומפורטים, הבינו חז"ל שכל סטיה קלה מכללים אלו, באה לרמוז הלכה כל שהיא. התיאוריה בודאי גאונית, והיקף עבודתו של המלבי"ם הוא כמעט בלתי נתפס (מלבד פירושו לספרי הנ"ך, המיוסד גם הוא על שיטה משלו). אלא שבצד דעתו של המלבי"ם שררו דעות שונות בנושא.

י.א. הלוי כותב:

"הרב מלבי"ם זצ"ל בהיותו שמח בחלקו בכללי הדקדוק אשר ברא, ובכוונה לטובה בא בהקדמתו לת"כ ויטען לפנינו את כל גיבוי הדברים של כל הדנים ע"פ שטחיות הדברים בלי כל חקירה ועיון", (דורות הראשונים, כרך ד' פרק ז').

מאחורי לשונו החריפה של הלוי ניצבת גם סוללה עצומה של ראיות ופולפולים המוכיחים את שיטתו. מבלי שום קשר כמובן לגאונותו ולסמכותו ההלכתית של המלבי"ם, אין משוא פנים במחקר, כפי שמדגיש הלוי בהרבה מקומות "רבותינו לא היתה מלאכתם לחקור בדברים כאלו". רבי יצחק איזיק הלוי נחשב גם לתלמיד חכם מופלג, וגדולי דורו (כדוגמת רבי חיים סולוביצ'יק, רבי חיים עוזר גרודז'ינסקי) החשיבו מאד את דעתו¹³⁹.

¹³⁸ נשתמש בכתב "דרשא", כפי הצורה הארמית של תלמוד בבלי, מכיון שאנו מרבים בציטוטים, וכך היא לשון קדמונינו. כשם שאנו משתמשים ב"סברא" וב"סוגיא" בכתב הארמי.
¹³⁹ ראה "ספר הזכרון לרבי יצחק אייזיק הלוי".

כאן אנו נמצאים על גבול משמעותי מאד, אין המדובר כאן במחקר גרידא, כרונולוגיה של תנאים ואמוראים. המדובר בהבנת חלק משמעותי מאד מתורה שבעל פה, ולמרות העובדה הזו, מעולם לא הוקדש חיבור שיטתי לבאר את דרכי הדרשות ושיטתם, עד לחיבורו של המלבי"ם. מעניינת מאד תהיה המלאכה למצוא התייחסויות שונות אקראיות בדבריהם של גדולי חכמינו שבכל הדורות, וכמובן נעסוק גם בזאת, אבל אנו נמצאים כאן במצב של היעדר סמכות. אין שלחן ערוך בנושא, אין רמב"ם ביד החזקה, ואין גם מסורת ברורה על כך, ולכן הנושא בעל כרחנו פתוח למחקר¹⁴⁰.

בצד חיבורו של המלבי"ם התחברו אכן באותם הדורות עוד מספר חיבורים העוסקים בצורה שיטתית בנושא של פשט ודרש, המפורסמים שבהם הם: פירוש רש"י הירש על התורה, 'הכתב והקבלה' של הרב יעקב מקלנבורגר, פירוש רד"צ הופמן על התורה. אפשר למנות גם חיבורים שיש להם קשר לנושא כגון "משך חכמה", או חיבורים בעלי ערך מועט כדוגמת "תורה תמימה". הלוי הולך בנושא זה בעקבותיו של הופמן¹⁴¹ הכותב:

"השקפה זו על המדרש, שגם הרמב"ם ועוד גדולי ישראל הביעו אותה, אנו מניחים ביסוד ביאורינו לתורת משה, השקפה זו אומרת שאין ההלכות מחודשות ע"י הדרש אלא הן מקובלות, ובדרוש בקשו חז"ל רק אסמכתא או ביקשו למצוא להן בסיס חזק יותר, או שרצו לשמור עליהן שלא ישתכחו.. מכאן הוכחה ודאית שעצם ההלכות הם מסורות עתיקות, והמדרשים נתחדשו בזמן מאוחר", (הקדמה לויקרא עמ' ו').

ניתן לומר שרוב העוסקים בנושא קבעו שהדרשות אינם ענין עיקרי בהכרעת ההלכה, השתמשו בהם ברמה מסויימת של לימוד ההלכות והתורה, אך התורה שבעל פה נקבעה בעיקר על ידי מסורת או מסברות ושיטות הלכתיות (מקורות יבואו להלן). המלבי"ם מייצג גישה שונה, כאמור לעיל. הבסיס שהוא מציג לדרשות ולסבותיהן הוא מוצק לדעתו בכדי לבסס עליו את התורה שבעל פה.

המלבי"ם יודע היטב ששיטתו היא חדוש, והקדמונים לא חשבו כמוהו, וכך הוא כותב בהקדמתו:

"בפירוש הזה סללתי דרך חדש.. וייצר חקים ומכונות בדרכי הלשון ויברא כללים רבים אשר לא נבראו בכל חכמי הדקדוק ובכל דורשי שפה והגיון.. בדרכים חדשים מופלאים.. ולא הגיעו כל חכמי הלשון.. גם לא בניתי דייק ומצור על המפרשים אשר קדמוני להקשות על דבריהם ולסתור דעתם כי באשר נטיית מכל דברי המפרשים מפני סבה כללית שכפי דרכם.. וע"כ רחק דרכי מדרך כל מי שקדמוני בכלל ובפרט לכן כבוד הראשונים גדול ונעלה מאד כפי דרכיהם ומקום הניחו לי מן השמים וזה חלקי.. כי אמנם כבר נבוכו כל הדעות והמעיינים השתאו על זאת נשמו אחרונים וקדמונים התפלאו לאמר זאת התורה אשר לנו הנקראת בשם תורה שבעל פה מה יסודה ואיה כבודה ועל מה אדניה הטבעו..

וכאשר שאלנו לדור ראשון ומזקנים נתבונן מה ענו על זאת ראינו כי מלבם יוציאו מלים שהכתובים המובאים לראיה אל ההלכות הם ציורים ואסמכתות אשר הציבו להם ציונים לעורר הזכרון ועקרי ההלכות היו מקובלות בידם על פה, וזה רחוק מאד כי ראינו שהם שואלים תמיד מנא לן? ומשיבים מקרא פלוני ומקשים והא הא קרא מבעי ליה כדנניא? ומתרצים ומקשים ומפלפלים שלא יצויר שיקשו כן על דבר שהוא רמז וסימן לבד.. (אלא) הדרש לבדו הוא הפשט הפשוט וכל מקום אשר דרשו חז"ל איזה דרוש יש שם איזה זר היוצא מכללי הלשון", (הקדמה ל'התורה והמצוה', ויקרא).

ההוכחה הזו שמזכיר המלבי"ם כאן, כי חכמים מפלפלים ברצינות יתירה על הדרשות ופרטיהן, נראית משכנעת. אלא שהלוי מבטל אותה לחלוטין, בהראותו מקומות רבים שחכמים מפלפלים בצורה כזו בדיוק על דרשות שאינן עוסקות כלל בדינים מן התורה אלא בגזרות חכמים, שבהכרח אין דברי התורה אלא כעין סימן וצורת לימוד להם.

לדעתו של הלוי "בשום מקום מברכות ועד נדה" לא הכריעו דין מכח דרשא, הדרשות אינן מקורות לדינים ולא סבות לפסוק הלכות, השתמשו בהן בכדי לרמוז את ההלכה המקובלת. אלא שגם את דבריו אי אפשר לתפוס כפשוטן, ואת כל הנדון העמוק והרחב הזה אי אפשר בכלל לתפוס בצורה דיכוטומית שכזו.

¹⁴⁰ הלוי כותב על נושא זה: "רבותינו הראשונים חשבו זה לחקירה שאינה נוגעת אל ההלכה ועל כן בכל גודל ערכה לא נגעו בה כי אם בדרך שקלא וטריא בנוגע להמקום ההוא אשר עמדו בו כל פעם אם לפרש או לתרץ", (דורות הראשונים, כרך ד' פרק ז').

¹⁴¹ רבים תמחו על הלוי מדוע אינו מזכיר כלל את הופמן, למרות שלקח ממנו כמה וכמה טיעונים חשובים וראויות שונות. נראה שלהלוי, שהיה שמרן יותר מהופמן, היתה בקורת מסויימת על הופמן (בדומה לרשר"ה), ולכן מפני כבודו העדיף שלא להעניק לו הסכמה שבשתיקה, אך גם לא בקורת.

ח. אלבק השיג על הלוי בחריפות, מתוך חוסר הערכה למפעלו בכלל, ולדעתו על הדרשות בפרט, הוא מראה כמה וכמה דוגמאות בהן הכריעו חכמים את ההלכה מכח דרשות המקראות. ולכן הוא סובר שבאמת בנו חכמים את יסודם על הדרשות.

במסגרת זו לא נוכל וגם אין טעם לפרוט את כל המחקר בנושא הדרשות, אעפ"כ ננסה לתת סקירה רחבה וממצה על שיטת הדרשות של חז"ל, מבלי להיכנס יותר מדי לויכוחים מקומיים ומפורטים, שמקומם בחיבור בפני עצמו.

גישתנו לדרשות

הכינוי "דרשות" הינו הכללה גורפת מאד, שכן בין פשט לדרש אין גבול ברור. כאשר אדם קורא ספר הוא מבין מתוכו דברים רבים ושונים, כאשר מתעוררת שאלה הוא יכול לקרוא שוב ולגלות תובנות שונות, הוא יכול גם להוכיח דברים מתוך הספר ומתוך לשונו, כל זה אינו בהכרח "דרש", ולכן אין אנו יכולים לכוונת את כל המובאות של פסוקים בספרות חז"ל בשם דרשות.

את הצורה הקיצונית של דרש אנו יכולים להראות בקלות, כמו למשל כשאומרים חז"ל כי אות "ו" באה לרבות. זו אינה קריאה פשוטה, וגם לא עיון ופלפול, זו חייבת להיות שיטה מסוימת הנסמכת על הנחות שונות שלא נתפרשו. אך כשאנו מנסים להתקדם אל מקורות הדרשות אין הדברים כה פשוטים.

המקור הראשון בו נזכרות מדות שהתורה נדרשת בהן הוא בספרא פרשה א': "הלל הזקן דרש שבע מדות לפני זקני בתירה, קל וחומר, וגזרה שוה, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר למד מענינו". מכאן נראה שהמדות האלו מיוחסות להלל הזקן באופן אישי, בני בתירה לא ידעו אותם, ורק הלל שעלה מבבל לימד אותם כאן בארץ. אפשר כמובן להניח אחרת, אבל בלא שום סבה מיוחדת הרי שבודאי דברי הספרא כפשטן. רבי ישמעאל מדבר על יג' מדות, אבל לא נראה שבאמת חשב ר' ישמעאל שרק הוא יודע את כללי הדרשות, שהלל הזקן ובני דורו לא ידעו. אלא שהיג' מדות הן יותר מפורטות, אבל לא המצאות חדשות¹⁴². וכך מסתבר גם לגבי שבע מדות של הלל, שאינן אלא צורת ניסוח חדשה, אבל הרעיונות לפיהם דורשים את המקראות אינם המצאותו האישית של הלל. סוף סוף היה הלל תלמידם של שמעיה ואבטליון. היו חוקרים שקבעו כי המושגים של יג' מדות שאולים מן הרטוריקה היוונית, אין צורך להתווכח עמהם כאן, שכן ברור שגם אם המושגים הם לועזיים, צורת החשיבה ופירוש התורה לא נלקחה מן היוונים, כפי שכותב ליברמן:

✓ "הפרשנים היהודים הראשונים של כתבי הקדש לא היו צריכים להפליג לאלכסנדריה על מנת ללמוד שם את יסודי השיטות של חקירה בלשון. לא יחא זה אלא זלזול גם בחכמתם ובחריפותם של חכמי א"י אם נסיעם לשם כך למצרים.. אין לנו כל יסוד להניח שהיהודים שאלו מהיוונים את עצם שיטת ההשוואה ההגיונית והמילולית. ברם גוף השיטה והגדרת השיטה - הטרמינולוגיה - דברים שונים הם", (ש. ליברמן, יוונית ויוונית בא"י, י-ם תשכג', עמ' 196).

ביסודן של המדות האלו נמצאות גם שיטות הגיוניות שאינן שייכות לויכוח שלפנינו, מהן הוסברו לעיל בקטע "השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה". התורה מלאה סתירות ולשונוות סתומים, שהדרש והפלפול הוא מחוייב המציאות לגביהן, (ראה לעיל שם).

לפיכך נהיה מוכרחים להודות שלגישתו של המלבי"ם באופן כללי ישנו איזה בסיס מוצק, חייבים להיות כללים לפיהם הוציאו הלכות מלשונות התורה. בודאי אין להניח שלא הוציאו שום הלכות מלשונות התורה, וכיון שבודאי עשו כך, מתאים ביותר שיהיו כללים לשיטה זו. יותר נח לנו לחשוב כך מאשר לבטל את כל המון האנרגיה שהשקיעו חכמים במדרשי ההלכה ובגמרא, כלא כלום. אך הבדל גדול יש בין גישתו של המלבי"ם, לשיטתו של המלבי"ם. הגישה היא להתייחס ברצינות לדרשות חז"ל, אך השיטה הדקדוקית צריכה עיון, ואינה חייבת להיות ההסבר היחיד.

שיטת המלבי"ם

¹⁴² הנצי"ב בהקדמתו לפירושו לשאלות 'העמק שאלה' כותב שמזמן הלל השתמשו רק בז' מדות, ותנדבר"י הוסיף עליהם, משמע קצת שהוא הוסיף של ר' ישמעאל, אבל אפשר לפרש גם כדברינו. וכן ר"א בן ר' יוסי מונה לב' מדות, אבל אינן אלא הרחבה והוספת מדות של נוטריקון ואגדה.

עצם הגישה לדקדוק כבעל כללים מחייבים היא גישה מודרנית, אין אנו מוצאים בשום מקום אצל חכמינו כלל דקדוקי או בכלל תפיסה דקדוקית מוחלטת, מלה זו נאמרת דוקא כך ולא אחרת. הלשון הקדומה לא צייתה לכללי דקדוק באופן מוחלט, אלא להיפך: כללי הדקדוק נוצרו מתוך רצון ליצור אחידות בהסתמך על רוב ההופעות¹⁴³, אך המקרא כולו אינו מציית לכללי דקדוק, כך גם הנביאים והכתובים, וכמובן גם המשניות והתלמוד.

לעומת המלבי"ם הקובע: "חז"ל דייקו תמיד ההבדל שבין זכר לנקבה", (אילת השחר, כ' קעד'), אנו מוצאים שאין הכתובים מצייתים לכלל זה: מוצאים אנו בהרבה מקומות בתנ"ך שמוש לשון נקבה בלא סיום ה' כמו "הביא שפחתך" (ש"א כה כז)¹⁴⁴, כן מצינו מעבר מזכר לנקבה כמו "כשגגה שיוצא מלפני השליט" (קהלת י ה, ובגמ' שיוצאת)¹⁴⁵, וכן נמצא לשון נקבה ב' ס' במקום ו': "צומחות אחריהם" (בראשית מא כג) ובהמשך אחריהן¹⁴⁶, וכן בכללי המספרים: ושלשת נשי בניו (בראשית ז)¹⁴⁷, וכן מצינו המה במקום הן (זכריה ה יז), "המה מוליכות". (רות א יט)¹⁴⁸, וכן היה במקום היתה: "והיה לכם פאת נגב" (במדבר לד ג)¹⁴⁹, ומצאנו ממנו על נקבה (יהושע א ו ויקרא ו ויקרא כז שופטים יא מ"א כב מ"ב ד).

מפרשי התורה ציינו בהרבה מקומות את העובדה הזו: "התורה לא תדקדק בבחמות בין זכר לנקבה ותקרא גם הפרה שור והכשבה כשב", (רמב"ן ויקרא ג). "הרבה מצינו לשון זכר ולשון נקבה בדבר אחד", (רשב"ם שמות יא ו).

הרדב"ז קובע כלל הפוך משל המלבי"ם: "שהרי מצינו בכמה מקומות זכר במקום נקבה ונקבה במקום זכר וטעמו אמרו הראשונים כל דבר שאין בו רוח חיים זכרוהו או נקבהו וכן היא הסכמת המדקדקים וכן ראיתי בשם ר"ת ז"ל", (תשובות הרדב"ז ח"א שלו¹⁵⁰).

לא רק בענייני זכר ונקבה לא דקדקו המקראות, אלא גם לגבי כללי דקדוק רבים אחרים, כך למשל מתחלפות לשון יחיד ורבים באמצע פסוק כמו "יולד שני בנים" (בראשית י כה)¹⁵¹ וכך קובע רשב"ם: "דרך המקראות לומר לשון יחיד אצל לשון רבים כמו ויהי אנשים", (רשב"ם בראשית א יד), "דרך המקראות לומר לשון יחיד אצל רבים", (חזקוני שם).

¹⁴³ ראה למשל רש"י שמות טו' א': "עזי אונקלוס תרגם תקפי.. ואני תמה.. אין לך כמוהו בנקדתו אלא בשלשה מקומות.. וכל שאר מקומות נקוד שורק.. לכן אני אומר..".

¹⁴⁴ לא נשא אותם הארץ (בראשית יג ו), לא יצא קרן אחת (דניאל ח ט), ראה בתהלים כה "במקהלים" במקום "מקהלות". ובירמיה (ל יט) ויצא מהם תודה, מלאכי ב ו: ועולה לא נמצא.

¹⁴⁵ וכן פילגש כלב מעכה ילד (דה"א ב מח), ברעה אשר ימצא את עמי (אסתר ח ו), ישוב מחשבתו (ט כה), ויעבור הרנה (מלכים א כב לו), והריסותיו אקים ובניתי (עמוס ט יא), ותהי ישראל (ש"ב כד ט), כנפי יונה נחפה בכסף (תהלים סח יד), נגע צרעת כי תהיה באדם (ויקרא יג ט), חלקת מחוקק ספון (ברכה), ובסוף קהלת ותשבר כד, ובשופטים (ז טו) כדים ריקים, שבעה עולותיו (יחזקאל מ כו).

לגבי מעבר בפסוק אחד ראה: את עמודיו ואת אדניה (שמות לה יז), אבן עזרא שם כותב: כמו ורוח גדולה וחזק (מ"א יט יא), תאכלהו אש לא נפח (איוב כ כו), וכ"כ שם רש"י כי משמש גם בזכר וגם בנקבה. וכן מצאנו (בראשית לב ח) המחנה האחת והכהו, וביחזקאל (ב) יד שלוחה אלי ובו מגלת ספר, כלי נחשת מוצהב טובה שנים חמודות (עזרא ח כז), והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף (שמות יא ו).

¹⁴⁶ מצות ה' ועשיתם אותם (במדבר טו ט), על שרשרות מגבלות תעשה אותם (שמות כח יד), וכן על הטבעות נאמר שם: ונתת אותם, כי יהיה נערה (דברים כב), הנה בתי הבתולה ופלגשה אוציאה נא אותם (שופטים יט כד), מקנה אביכם (בראשית לא), אניות הים ומלחיהם (יחזקאל כז), ועוד רבים מאד.

¹⁴⁷ לשלשת אחיותיכם (איוב א ד), שתי תורים (ויקרא א).

¹⁴⁸ ראה גם רות ד יא: שתיהם (על נשים). שמות (ב יז) ויבואו הרועים ויגרשו ויקם משה ויושיען, הלהן תעגנה (רות א יג), עשיתן תועבה (יחזקאל לג), לא מבני ישראל הנה (שופטים יט יב), והנה באו (ש"ב ד ו).

¹⁴⁹ וחברו ומלאכה רבה היה לו (ד"ה ב יז יג), שתי כתפות חוברות יהיה לו (שמות כח ז), כי יהיה בעור בשרם בהרות בהרות (ויקרא יג לח), תורה אחת יהיה (שמות יב מט), ותהי עוונותם (יחזקאל לב כז).

¹⁵⁰ כך מובא גם בפירוש חזקוני על התורה פרשת ויקהל תוספות בתחלת קדושין ועוד רבים, וראה במור וקציעה להיעב"ץ או"ח קסז' שמסתמך על כלל זה להלכה, בענין נוסח הברכה.

¹⁵¹ כל נדריה ואסריה.. לא יקום (במדבר ל ו), ויאמר בני גד (לב כה), ויאמר שרי סכות (שופטים ח ו), כי קמה על בבל מחשבות ה' (ירמיה נא כט), והאלילים כליל יחלוף (ישעיה ב יח), ויבוא אלי אנשים (יחזקאל יד א) זבובי מות יבאיש (קהלת י א), נולד בנים (דה"א כו ג), נלכדה הקריות והמצדות נתפשה (ירמיה מח מא). פן יאמרו הארץ (דברים ט כח), וכל הארץ באו מצרימה (בראשית מא נז), כל האזרח בישראל ישבו בסכות (ויקרא כג מב), הנה עם יורד.. הנה עם יורדים (שופטים ט לו), יהי מאורות (בראשית א), והיה העטופים ללבן (בראשית ל מב), וסמך אהרן ובניו את ידיהם (שמות כט) ועוד הרבה.

כיום ברור וידוע שכך היתה דרך הדיבור והשפה בימי קדם, לא היה אפשרי לקבוע את השפה לפי כללים אחידים כמו בזמננו, ובכל מקום וזמן הגו את הדברים בצורה שונה במקצת. גם למלים עצמם ישנן וריאציות רבות ושונות: לרזום מתחלף בלרמוז, כשבה בכבשה¹⁵², שלמה בשמלה, אלמוגים באלגומים (ד"ה ב ט יא), תגלת בתלגת (דה"א א), יחרגו ביחרגו (תהלים יח ושמואל ב). מלים מתחברות כמו מה זה - מזה, מה לכם – מלכם. רש"י במקומות רבים מציין סוגי אותיות המתחלפות זו בזו, והכוונה היא לחילוף טבעי שנעשה ע"י קירבת המוצא של האות, כמו שאנו רואים וריאנטים רבים ושונים של מלים בשפות קדומות.

בלשון חז"ל בפרט בולטים הדברים, ואף לגבי לשונות המשנה קבעו חז"ל שישנן כמה אפשרויות לגיטימיות לכתיבת מלה, כך למשל: "מאן דתני אידיהן לא משתבש ומאן דתני עידיהן לא משתבש", וסמכו את שניהם על פסוקים (ע"ז ג.). וכן לגבי עיבור - איבור (ערובין נג.), ליבה - ניבה (ב"ק ס.), גימול - גימון (ירושלמי שבת פ"ה), מציקין - מסיקין (ב"ק קטז.), משילין - משחילין (ביצה לה:)¹⁵³, את כל החילופים האלו סמכו על לשונות המקראות, ללמדך שגם בלשון המקרא אין שיטת כתיבה מוחלטת.

פולמוס מעניין נוצר בין שני גדולי הדור במאה ה-16 - הרמ"א והמהרש"ל, המהרש"ל מוכיח את הרמ"א על שגיאה דקדוקית שנפלה במכתבו של הרמ"א אליו, ואילו הרמ"א משיב: "כי אנכי נזהר בענין ולא במלות, ואני מודה ששואל דמר לא ידענא, אך אומר שזהו דקדוק עניות ושרי לי מריה.. ואף כי לפעמים דברתי בלשון נוכח ונסתר, בכוונה עשיתי זאת **כי הוא נמצא במטבע הברכות ובמקראות**" (שו"ת רמ"א סי' ה'). הרי שהרמ"א למד מן החופש בלשון המקראות שאין הדקדוק דבר עיקרי ומחייב, וכך כותב גם היעב"ץ בכמה מקומות:

"אך באמת מעוטה (של חכמת הדקדוק) יפה ורובה קשה, ואל תתחכם יותר בבקשת הסבות לכל דרכי הנקודות והטעמים, למה תשומם, והוא מביא לידי שגעון באמת, כי מי עמד בסוד ה' לידע כל החלופים והשנויים הנמצאים במקרא אשר היו אצל בעלי מלאכת הדקדוק לזר.. יש לנו כלל א' בכל כללי הדקדוק, ע"פ רוב אינם מושלמים לגמרי וא"א להמציא בהם כלל מוחלט אם לא על דרך הרוב. ודרשת הסבות והטעמים למונחי הדקדוק ומנהגי הלשון ברוב יולידו הבלים גדולים.. ולא ראינו לאחד מחז"ל הראשונים עמודי אומתנו שעסק בו והטריח שכלו בכך", (מגדל עז עליית הדקדוק). "הדקדוק מלאכותי מעשה ידי אדם והסכמי מבני אדם שהלכו אחרי הרוב הנמצא בכתובים", (לוח ארש סעיף תה). "בעלי הדקדוק אחרונים מאד גם באמוראים וגאונים אין זכר למו קמו ונתחדשו אחר הגאונים, הראשון שהמציא חכמת הדקדוק..", (מטפחת ספרים פ"ד). גם למהר"ל, שנודע כמדקדק גדול בלשון חכמים, ומתרחק מפירושים המסבירים דברים בדרך שרירותית או מקרית, היתה התחבטות בנושא הדקדוק, וכך הוא כותב: "אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק אף כי **הרבה פעמים כתבו על מלות שהם מלה זרה ונמצא כאשר הוא עומד וצריך לפרשו יוצא**", (גור אריה דברים כו.). ועל אלו המנסים לפרש את התורה לפי כללי הדקדוק הוא כותב: "זה דרך המדקדקים כי לא יביטו רק אל תמונת המלה ואל המשקל.. מבלי שישימו לב פרוש המלה כלל ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק ואין זה דרך חכמים", (באר הגולה מז.).

באוריה זו כותב הרב חיים וולז'ין בשם הגר"א שגם בתפילה אין לדקדק שתהיה לפי כללי הדקדוק כל עוד שאין המשמעות משתנה, ובמקום אחר בלשון חריפה יותר "דקדוק התיבות אין צריכים כלל", (שאלות הגר"ח מוולז'ין מהגר"א אות ל', ובסוף נפש החיים מהדורה חדשה).

דברי היעב"ץ בודאי נכונים מבחינה היסטורית, שהדקדוק לא היה מצוי אצל חכמינו בעלי המשנה והתלמוד, ולכן קשה מאד להניח שכל תורתם בנויה על רעיונות הדקדוק שהיו זרים להם. ראה גם בשו"ת התשב"ץ (ח"א לג'): "ר' אלעזר הקליר שהיה מגדולי התנאים מצאו בפיוטיו כמה שגיאות לפי הדקדוק, לפי שאין זה פוגם מעלת החכם אם אינו יודע דקדוק הלשון והמלות". לא נראה בדברי חכמים ובדרשותיהם שהביאו כללי דקדוק לשם ביסוס הדרשא, והרי בידינו חומר רב מאד של דרשות. בשום מקום לא מוזכרים כללים כאלו,

¹⁵² הבלשן אהרן מרקוס בספרו 'ברזילי' מעלה תיאוריה ש'כבש' ו'כשב' שני שמות שונים ויש להם שני מקורות ושתי הוראות שונות, ואין בידי לבדוק אם ישנה אסמכתא רצינית לכך.

¹⁵³ ובהרבה מקומות שינו חז"ל גם ממה שנמצא בתורה בצורה אחת בלבד, ראה חולין קלז: "כי סליק איסי בר היני אשכחי ר' יוחנן דהוה מתני לבר' רחלים א"ל אתני רחלות א"ל כדכתיב רחלים מאתיים, א"ל לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמם", והיינו אף שדרך התורה לקרוא בזכר הורגלו החכמים לכנות בנקבה.

וכן דרכם בפועל כמו ניקב הריאה (חולין כד.) נשאר האוזן (ב"ק כח:) שיצא הזפת (שבת כ:) ירושלים גבוה (רש"י סנהדרין נט.) אשפה גבוה (ערובין ח.) ועוד הרבה, וכבר כתב הרשב"א (בתשובה ח"ד רצד') שחז"ל לא שמרו הדקדוק בלשון רק דקדוק הענין.

ומדוע לא ניסו חכמים ללמד את תלמידיהם כיצד דורשים את התורה? לעומת זאת, בנושאי מדות שהתורה נדרשת בהן וכללי דרשות ישנו חומר רב.

דעת החוקרים בנושא ידועה, ונצטט משפט אחד:

✓ "הרצון לייצב את הדקדוק את הכתיב וכיו"ב זר היה למחשבת הקדמונים גם בישראל וגם באוה"ע", (לשון מקרא ולשון חכמים, א. בנדויד, הוצ' דביר 1967 עמ' 37, ראה גם אנצ"ע ערך חשיבה דקדוקית עמ' 35).

לא זו בלבד אלא שכל שיטתו של המלבי"ם נראית כמתעלמת מן ההבדל המוכר בין פשט לדרש, הקושי שהוא מעלה עומד ברמת הפשט, שינוי דקדוקי, חוסר דיוק, וכיוצא בזה. תירוץ ברמת הדרש אינו מסביר את הפסוק, שהרי אם נניח שחוסר הדקדוק בא לרבות עכו"ם או למעט שותפין וכדו' עדיין נשארו עם הלכה חדשה ביד, אמנם, אבל עם פסוק משובש. היעלה על הדעת שאין שום ביאור ברמת הפשט לכל מאות ה'בעיות לכאורה' שמגלה המלבי"ם לאורך כל התורה?

המלבי"ם חייב להודות שלכל המקראות בנביאים ובמעשי בראשית, שעליהם אין שום דרשות הלכתיות, ישנו ביאור ברמת הפשט. כאשר ישנו בידינו הביאור הזה, כבר ניטל העוקץ מן הסטיה כביכול מכללי הדקדוק. ברור שהפרשנים ניסו בכל כחם להסביר את הגיוון שבלשון התורה בכל דרכי הפשט שעמדו לצידם (ראה להלן), ולכן כל המקור של הדרשות הופך לרעוע. חכמים בעצמם קבעו כלל שאין לדרוש מפסוק שהוא "אורחיה דקרא" (תמורה כח: ב"ק קט:).

ואילו המלבי"ם עצמו קובע להיפך "הדרש לבדו הוא הפשט הפשוט" (הקדמה, שם). ולנו קשה מאד לקבל זאת. הכלל הנודע "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סב. ערובין כא:), מלמדנו בדיוק להיפך, וגם דרך חז"ל עצמם מבדילה באופן ברור בין פשט לדרש. כך למשל על הכתוב "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב" (דברים יט) דרשו חכמים "שני האנשים אלו העדים, מכאן לעדים בעמידה" (שבועות ל.). לנו ברור שזו דרשא הלכתית, ואילו הפשט עוסק כמובן בשני בעלי הדין, וכך אומרת הגמרא עצמה בהמשך העמוד (שבועות ל.) "ועמדו שני האנשים, מצוה לבעלי דינים שיעמדו".

דוגמא טובה יותר אנו מוצאים במקרא עצמו, התורה מצוה "לא יומתו אבות על בנים" (דברים כד), ודרשו חכמים "בעדות בנים, ואם תאמר בעוון בנים כבר נאמר איש בחטאו יומת", (סנהדרין כז:). אך בספר מלכים (ב יד) כתוב: "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר ציוה ה' לאמור לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות". את הדוגמא הזו מביא הרמב"ן (ב'משפט החרס', בכדי להצדיק פירוש שמציע שם בניגוד לדרשת חז"ל, וכותב ששניהם אמת זה בפשט וזה בדרש), ואילו המלבי"ם אינו מקבל, ודעתו היא ששליחי אמציה המלך לא למדו את ההלכה הזו מן הפסוק שהביאו, אלא מסוף הפסוק "איש בחטאו יומת", וזהו כמובן דוחק גדול. המלבי"ם טוען כי "הדרש הזה הוא מוכרח בפשוטו דמה צריך להזהיר על זה, דאיזה סברא יש בזה", אבל אנו יודעים שכך היה מנהג קדמון, המוזכר גם בחוקי חמורבי (הבנאי שהתנשל בבניית הבית ונפל על הילד, ימיתו את בנו, ועוד. המלבי"ם עצמו מודע לכך, ראה דבריו בהמשך), לו היתה אזהרה זו מיותרת, הרי שגם הכתוב במלכים לא היה טורח לציין לשבח את אמציה שזהר בזה (מלבד שהספרי שם דורש דרשא אחרת מסוף הפסוק, ושוב הדרש שונה מהפשט).

בכל אופן ברור שכל חכמי ישראל בכל הדורות הבדילו בצורה ברורה בין פשט לדרש, ובשום אופן לא חשבו כי "הדרש לבדו הוא הפשט הפשוט", לעיל בנספח 'הפשט והדרש אצל מפרשי התורה' הבאנו פירוט רב, שם הבאנו גם את דברי הגר"א המבדיל בין פשט לדרש, ואת הנמסר בשמו על הטרחה המיותרת לנסות ולהשוות את הפשט והדרש בזמן שהם שונים בעל כרחנו. וכאן נצטט כמה משפטים ברורים: "ואע"ג דדרשי' לי' לדרשא מידי פשוטו לא נפיק לגמרי", (רש"י יבמות כד. תוס' חולין עא. רמב"ן בספר המצוות שורש ב') רש"י מדגיש זאת בהרבה מקומות (שמות כג ב, ויקרא יג ו, יג נה, כה טו, דברים כב כו, כג כו, יבמות כד.). הפשט והדרש מוצגים כמנוגדים:

✓ "כל סאון סאן ברעש יש פותרין אותו לשון סאה ומדה כמו שדרשוהו רבותינו, אך לפי פשט לי' המקרא לא יתכן לפרש", (רש"י ישעיהו ט' ד.). "לפי פשוטו בחטוי.. ורבותינו דרשו..", (רש"י דברים לא.). "לא תהיה אחרי רבים לרעות, (שמות כג) "יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהם על אפניו.. לפי רבותינו כך פתורנו ואני אומר לישבו על אפניו כפשוטו", (רש"י).

- ✓ "ואני אומר בשמא אחר בקשת המחילה בזה, פשט הכתוב בתורה כל חרם אשר יחרם.. ואל תהי חוסם פינו מפני שדרשו חז"ל המקרא הזה לענין אחר, אעפ"כ אין מקרא יוצא מידי פשוטו", (רמב"ן, משפט החרם. ראה גם רמב"ן ויקרא ה' א', ויקרא יא' מ', דברים כב' כב').
- ✓ "הראשונים מתוך חסידותם נתעכבו לנטות אחר הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא.. וכדאמרי' במסכת שבת", (רשב"ם בראשית לז). על הדרש מתבטא הרשב"ם במקום אחד: "המפרש כן טועה לפי הפשט", (רשב"ם בראשית לג' יח').
- ✓ "ואע"פ שדעת חז"ל בשפחה ועבד דעוברים על ל"ת קדשה וכמו שנא', אין זה פשוטו של מקרא ועיקר הלאו בישראלית", (ב"ח אה"ע כו').

המלבי"ם עצמו מתחבט בהבדלים שבין פשט לדרש וכותב: "המדקדקים כתבו שפעמים יכפול הפרט ליפות המליצה, ואין כן דעת חז"ל, כי כל כפל אף במאמרים המליציים יש להם תמיד טעם ודרש", (איילת השחר כלל קנב). זה תואם לשיטתו, המדקדקים הסבירו את הלשון החפשית של המקרא בנימוקים סגנוניים, והדרשות מבוססות על הנחה אחרת. אלא שבכלל רמזי' כותב המלבי"ם: "חז"ל השתמשו בכל הדרכים שהשתמשו בהם חכמי הלשון והמליצה ושלפעמים ישנה הדקדוק בעבור זיווג המלות כמ"ש הר"א אבן עזרא בס' מאזניים", כאן הוא שוב נאלץ להודות שגם חכמים הסבירו הסברים כאלו. קשה לקבוע חלוק עקרוני בין כפל ליופי הלשון, לבין לשון נופל על לשון וכיו"ב.

עוד יש לציין בשולי שיטת המלבי"ם, כי את כל הכללים והדרכים שסלל, הוא מיישם רק על דרשות התנאים בספרי, אך האם בדרך זו נוכל גם להסביר את כל דרשות האמוראים בתלמוד? להלן נראה כי בתלמוד ישנן דרשות רבות שאין אפשרות להסבירם בשיטה זו, מכיון שהדרשות האלו מגוונות הרבה יותר, ופחות מצייתות לכללים.

המלבי"ם אמנם כתב את חיבורו בכדי לקנא לכבוד התורה, כלשונו: "לערוך מלחמה נגד הקראים והמכחישים את קבלת חז"ל.. ויראו העורים כי יש נשק וכלי קרב, נגד זאב ערב וערב רב, נגד כל כופר ופוקר". אך אין ספק שהמלבי"ם בודאי ידע שתורה שבעל פה מושתת על המסורת ועל שיטת הפסיקה של ההלכה, ואין הוא סובר כדעת הצדוקים או הקראים שניתן להסיק את ההלכה מתוך התורה בלבד. ניתן לסכם כי שיטת המלבי"ם קשה לכאורה להבנה, וכן מנוגדת לגישת כל שאר חכמי ישראל, כפי שמציין המלבי"ם בעצמו (להלן נעתיק את דעות חכמינו השונות בנושא, וכן דיון מפורט יותר בשיטת המלבי"ם).

שיטת הלוי והבאים אחריו

את מחקרו של הלוי ניתן לסווג כשני בחשיבותו אחר המלבי"ם, מכיון שגם הוא מקדיש לנושא חומר רב ומעניין, אלא שלהבנת הדרשות אין הלוי תורם דבר. מחקרו מתמקד בשני נקודות עיקריות: א - הוכחות שאין להתרשם מן הצורה הרצינית והפרטנית בה מוצגות הדרשות, שכן גם באסמכתות דנים בצורה זו ממש. ב - הוכחות שההלכה נקבעה על פי קבלה ומסורת, ולא על פי דרשת המקראות. העובדות נראות נכונות, אלא שהן רק מגדילות את תמיהתינו ואת פליאתינו, אם כך הם פני הדברים, מה הצורך בכל הדרשות האלו? ח. אלבק במאמרו "ההלכות והדרשות" כותב:

"בדרך כלל מניחים שהדרשות קדומות להלכות.. וביחוד הרבה לעשות בזה הרב רמ"ל מלבי"ם בפירושו לתורה. אמנם כנגדו וכנגד אחרים¹⁵⁴ טוען בעל דורות הראשונים שההלכות קדומות להדרשות.. בימים הקדמונים בזמן שבית דין הגדול היה קיים, כשבאה שאלה לפניהם במקרה חדש שלא היתה עליה מסורת בודאי דרשו ודנו בדברי התורה והוציאו רק ממנה את דבר המשפט.. מתוך דברי ריב"ז לפי פשוטם אנו למדים שהכהנים דרשו והוציאו מן המקרא שאין עליהם לשקול שקלים למקדש.. ובאמת מעידים על כך כל המקורות בתרומות ו' ו' המשנה מצינת ממקום שר"א מיקל משם ר"ע מחמיר.. היוצא לנו שיש דרשות הקדומות להלכות ויש כאלה המאוחרות להן, ואי אפשר לקבוע את מהות הדרשות אלא על ידי בחינת המקורות והשוואתם", (ספר היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס, עמ' 7 והלאה, ולאחר מכן ב"מבא למשנה").

אלבק אולי הצליח לשכנע אותנו שבכמה מקומות כן נלמדה הלכה מן המקרא, אך את שני העמודים הגדולים שיצק הלוי לא הצליח לבטל: חכמינו דנו באסמכתות ובדינים דרבנן באותה הרצינות, ובודאי רוב

¹⁵⁴ הכוונה כאן כנראה לזכריה פרנקל ב"דרכי המשנה" שלדעתו כל התורה שבעל פה היא פרי דרשות מימי התנאים, ולמקהלת הנמשכים אחריו.

רובה של ההלכה הוכרעה על פי מסורת וקבלה מדור לדור. הסבר לדרשות ולשיטתן בודאי לא סיפק אלבק¹⁵⁵, ולכן חזרנו שוב לנקודת המוצא. י.נ. אפשטיין ב'מבא למדרש ההלכה' (בתוך: מבואות לספרות התנאים, י-ם תשיז' עמ' 501 ואילך) סובר כדעתו של הלוי (בסיום דבריו הוא אומר: "ובכלל המדרש תומך תמיד בהלכה אבל אינו יוצר את ההלכה סומכים את ההלכה מן המקרא אבל אין מוציאים וממציאים הלכה מתוך דרש", שם עמ' 511). נראה כאילו מי שחשש לכבודם של חז"ל חסך מאתנו את המאמץ להסביר כיצד יצאו ההלכות מן הדרשות, ומי שלא היה מוטרד מכך שחז"ל חשבו דברים התמוהים בעינינו, הניח לדברים להיראות כפשוטם.

✓ "המדות שהתורה נדרשת בהן רחוקות ממיצוי פשוטו של מקרא והן מדגימות יפה את חופש היצירה ואת הסמכותיות הרבה שביסוד התושב"ע השואבת את עיקר תכניה ממסורות קדומות מנהגים גזירות תקנות... יתר על כן בד"כ גם הטכניקה של האסמכתא אינה מבקשת לטעון שפסוק מסויים (כדרשתו) הוא מקור ידיעתנו פרט זה או אחר בהלכה, אלא לומר, שאותו פרט, הידוע לנו בקבלה קדמונית, כבר רמז בגוף המקרא בצופן מסויים", (אנצ"ע ערך תורה שבכתב ושבע"פ, עמ' 606).

בכדי לנסות להבין את הדרשות וענינם, נצטרך ראשית לבסס את דברינו, ולכן נבחן היטב את שני טיעוניו של הלוי, וכיצד הם מתאימים למקורות. נהפוך את סדר טיעוניו, שכן כוונתו היתה להתווכח ראשית עם המלבי"ם, ולכך פתח את דבריו בדיון על אסמכתות וצורת הדרשות, אך ברור שהשאלה הראשונית היא: האם נקבעת ההלכה על פי קבלה ומסורת, או על פי דרשת המקראות.

מקורות ההלכה

כל ההלכות שאינן מפורשות במקרא מכונות בפי חכמינו "תורה שבעל פה", נכון הדבר שפירוש המושג "תורה שעל פה" הוא תורה בלתי כתובה, ולא דוקא תורה שעברה בעל פה כולה מאיש לאיש. אבל כל המכיר קצת את עולם ההלכה של חז"ל יודע היטב כי המקור הראשון והסמכותי ביותר שהיה לפנינו הוא הקבלה, ההלכות שקבלו מדור לדור בחרדת קודש. הידיעה הזו לבדה אמורה לתת לנו הסתכלות שונה על הדרשות, מכיון שבדאי רוב ההלכות אותן דורשים מן המקראות היו ידועות בקבלה, ולא דנו בהם לראשונה בימי רבי עקיבא ור' ישמעאל, או בימי האמוראים שנתנו דרשות לכל הדינים במשניות, זה מלמדנו שהשימוש בדרשא היה רטרואקטיבי, הצדקת ההלכה מתוך התורה, ולא להיפך. זה לבדו עדיין אינו סותר את שיטת המלבי"ם, המודה לכך בלי ספק. המלבי"ם רק סבר כי חכמים ראו בדרשות האלו הוכחה מוצקה וראויה להלכות שהיו בידם, ואף הסביר את תקפה של שיטת הדרשות.

בכדי להסיר ספק נבחר כי חכמי התלמוד שאלו על כל דין ודין מן התורה שבעל פה "מנא לך", אף שברור שלכל הפחות חלק נכבד מן ההלכות היו בקבלה מן הדורות הקודמים, ומכאן יש ללמוד כי השאלה "מנא לך" יכולה בודאי להיות שאלה רטרואקטיבית - היכן יש מקור בתורה להלכה אותה קיבלנו על פה.

המושג "הלכה" פירושו דין מקובל מדור לדור, ובספר הערוך מפרש: "דבר שהולך מקדם ועד סוף", על כל דבר מקובל אמרו 'הלכה' ולא רק בנושאי פסיקה, כך: הלכה עשיו שונא ליעקב (ספרי במדבר סט'), על אף הצעות גירסה חילופיות). וכן אמרו "כל באמת הלכה היא" (שבת צב:), "אם לדין יש תשובה ואם הלכה נקבל" (יבמות ג ח).

משנה קדומה ומעניינת עוסקת בנושא מקורות התורה שבעל פה:

¹⁵⁵ אין צורך להיכנס לטיעוניו, אבל נתייחס למשפט שהעתקנו כאן, כי כשהתעורר ספק בפני בית דין הגדול בודאי דרשו את התורה וכו'. שאינו רלבנטי לויכוח, שהרי ברור שבית דין הגדול דנו בדעתם וחכמתם כאחד האדם, אך לא ברור שעשו זאת בסגנון דרשות של "ריבוי ומיעוט". אם הבין אלבק מדברי הלוי שלא אמר חכם מחכמי ישראל סברא מעולם, לא על הלוי התלונה, (אחרי אלבק טועה בזה אורבך, ההלכה עמ' 263 הע' 49, כדרכו אין לו מוצא אלא ע"פ גירסה חילופית). וכן הדיוק מן המשפט "ממקום שר"א מיקל משם ר"ע מחמיר" אינו מלמדנו דבר על הדרך בה נוצר הויכוח, (ראה גם אורבך, ההלכה עמ' 261 הע' 39 כי הביטוי איננו במקור הראשון). גם מעשי הכהנים אפשר שהיו מגובים בדעתם או במנהג עתיק ואת הדרשא הביאו רק לחזק דבריהם. מסקנתו של אלבק "יש דרשות הקדומות להלכות ויש כאלה המאוחרות להן", אינה מביאה תועלת, שכן מהי השיטתיות באלו הקדומות להלכות, ומה התועלת באלו המאוחרות להלכות? האם יש הבדל עקרוני ושיטתי בין שתי הסוגים האלו? כיצד מזהים ביניהם?

"היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו, הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויים בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות, הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מה שיסמוכו הן והן גופי תורה", (חגיגה א ח).

המשנה העתיקה הזו פותחת בציון היתר נדרים שהוא ענין מפליא שאינו מפורש בתורה כלל, וממנו עוברת לרשימה ממצה של כל תחומי ההלכה: הלכות שבת וחגיגות (מועד) הדינין (נזיקין) העבודות (קדשים) הטהרות והטומאות (טהרות) ועריות (נשים). המשנה מבדילה בין קדשים וטהרות עליהן ישנו פירוש רב בספר תורת כהנים, בין הלכות שבת חגיגה ומעילה שהמקרא בהן מועט¹⁵⁶.

הטרמינולוגיה של המשנה הזו, אינה עוסקת בדרשות חז"ל כפי שאנו מכירים אותן. כך ניתן ללמוד גם מיחסם של התנאים והאמוראים לדברים אלו, שכן על המשפט "היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו" מגיבים האמוראים (בבבלי ובירושלמי) כל אחד בדרכו, ומוצאים דרשות רבות לסמוך עליהם את דין התרת נדרים. התנא הקדמון לא הסתמך על הדרשות האלו אלא ראה את היתר נדרים כקבלת חכמים בלבד, כך ר' אליעזר למשל מביא מקור מפסוק בתהלים, שאינו יכול להיות מקור הדין, שהרי גם דוד המלך לכל היותר קיבל את דבריו בקבלה. מבחינת התורה היתר נדרים אין לו על מה שיסמוך, והאמוראים שמביאים דרשות מקרא להיתר נדרים חייבים להסכים עם קביעה זו. כך מבין את הדברים הרמב"ם, שמעתיק את דרשת חכמים ללמוד ממנה היתר נדרים "הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו", ומסיים: **"ודבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב** אלא כך למדו משה רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו.. אבל אם ניחם וחזר בו חכם מתיר לו". ז"א שדין כזה הנלמד מדרשות מוצג כ"אין לו על מה שיסמוך" והוא בהכרח מפי הקבלה.

כל ההבדל בין מקרא מועט ומקרא מרובה, אינו רלבנטי בזמן שיסמוך מקור אמיתי לכל הלכה, מהו ההבדל אם הדרשות מצומצמות בפרק אחד, או שמתפרסות על פני פרקים הרבה? כאשר התנא אומר "מקרא מועט והלכות מרובות" הכוונה היא להבדל אמיתי, המקרא מלמד מיעוט מן הדינים, וההלכה שבעל פה מוסיפה דינים שאין להם על מה שיסמוכו.

לא קשה לבדוק את הדברים גם מבחינה היסטורית, מי קדם למי, הדרשות או ההלכות. המשנה היא חיבור קדמון, מדרשי ההלכה ספרא וספרי נכתבו בידי התנאים בדור רבי עקיבא ותלמידיו, והתלמוד נכתב בתקופה מאוחרת יותר. המשנה כוללת את רוב ההלכות, מדרשי ההלכה מזכירים דרשות רק לחלק מן ההלכות, והתלמוד מביא דרשא על כל הלכה והלכה. משמעות הדברים היא שההלכות קדמו לדרשות. הלכות חשובות המוזכרות במשניות ובדברי התנאים, לא הגיעו לכלל דרשא במדרשי ההלכה.

כל מעיין בספרא וספרי בצורה מסודרת יוכח בכך, לדוגמא: ההלכה קובעת "מודה בקנס פטור" (בריות ב"ק עה: שבעות לג.), במדרשי ההלכה לא מוזכרת דרשא להלכה זו, אמנם האמוראים (ב"ק סד:) למדו דין זה מדרשא. ברור שהאמוראים נותנים כאן דרשא להלכה קיימת.

נתמקד בעוד פסוק אחד: "וכל אשר יפל עליו מהם במתם יטמא מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם במים יובא וטמא עד הערב וטהר" (ויקרא יא לב). האמוראים הוציאו מפסוק זה מקור לכמה הלכות גדולות. (1) אמר רבא מנא הא מילתא דאמור רבנן מיתה עושה ניפול שחיטה אינה עושה ניפול דכתיב וכל אשר יפול, (חולין עד.). (2) מניין לאריג כל שהוא שהוא טמא מ"א בגד" (שבת סג:), (3) "במים יובא וטמא עד הערב" למה לי א"ר זירא לנגיעה (יבמות עה). כל ההלכות אלו ברורות מדברי התנאים במשנה ובתוספתא, אך במדרשי התנאים לא הוזכרו כלל דרשות אלו.

הספרי נכתב בידי תלמידי רבי עקיבא, ואיחורו למשנה בולט ומוכת, הספרי אינו משתמש בהלכה מופשטת, אלא נוקט את המקרה המוזכר במשנה, מכיון שהוא מנוסח בעקבותיה. כך למשל בספרי ויקרא יא' ייצא המניח קנקנים בראש הגג ונתמלאו, המיעוט עוסק ב"שאוּבין ללא כוונה", אך הספרי מזכיר את המניח קנקנים בראש הגג, משום שזו לשון המשנה מקואות פ"ד, (המשנה עוסקת תמיד באירועים ספציפיים, ואילו מיעוט של תחום או נושא אמור להיות מופשט).

¹⁵⁶ בתוספתא (חגיגה א ט, וכן ערוּבין ח' כד') ציינו על משנה זו: "מוסף עליהם ערכין וחרמים והקדשות ומעש"ש מקרא מרובה ויש להן על מה שיסמוכו, אבא יוסי בן חנן אומר אלו שמונה מקצוע תורה גופי הלכות". הרי שהוסיפו ענין מעשר שני, (כנראה תרומות ומעשרות שייכות לקדשים). אבא יוסי בן חנן היה קדום מאד, ואפשר שבזמנו מסכת ערוּבין היתה סוף סדר מועד. ולענין זרעים ראה בדה"ר שם.

ככלל, אין מקום להתווכח, שכאשר אמוראים מן הדור השלישי והרביעי עונים על שאלת הגמרא "מנא הני מילי", הרי בהכרח שהם מסבירים רטרואקטיבית דרשא. קשה מאד לחשוב שהם התיימרו לדעת בבירור מניין נלמד הדין ושהתנא שניסח את ההלכה למד אותה דוקא מכאן, שהרי אפשרויות כה רבות ודעות כה שונות בענייני דרשות. שבעים פנים לתורה ולכל אחד מהם אין סוף. וכך דרך הגמ' בעצמה להביא את הדרשות רק בתור הצעה, ולפעמים מסבירים את המחלוקת בדרשא מסויימת, ולאחר מכן מציעים "ואיבעית אימא בהאי קרא פליגו" (בכורות ט: מנחות מה.), לפעמים הרבה חכמים מציעים כל אחד דרשא אחרת (חולין סט. ועוד רבים) והממשא ומתן על הסברים כאלו הוא מסבא (חולין ע: תוספות ב"ק עג.). נצטט לדוגמא מקום אחד:

"תנו רבנן (דפנות סוכה) שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, רבי שמעון אומר שלש כהלכתן ורביעית אפילו טפח. במאי קמיפלגי? רבנן סברי יש אם למסורת ורבי שמעון סבר יש אם למקרא.. ואי בעית אימא בהא קמיפלגי: מר סבר סככה בעיא קרא ומר סבר סככה לא בעיא קרא, ואיבעית אימא בהא קמיפלגי מר סבר כי אתאי הלכתא לגרע ומר סבר כי אתאי הלכתא להוסיף, ואיבעית אימא הכא בדורשין תחילות קמיפלגי, רב מתנה אמר טעמיה דרבי שמעון מהכא וכו'", (סוכה ו:).

ריבוי האפשרויות בא כאן, דוקא משום שעוסקים בכללי דרשות רציניים, ואיננו רוצים לקבוע שדעת תנא מסויים דוקא כדעה אחת, לכן הציעו אפשרויות רבות. אך ברור שאין כאן אלא הצעת אפשרויות, ולא שהיה אפשר לחשוב כי בידינו להכריע מהיכן דרש כל תנא כל הלכה בימי קדם.

העובדה היא שחכמים הביאו וחידשו מעצמם דרשות גם לדינים הידועים והנוהגים, כך דרשות שונות לגבי מקום השחיטה חולין כז', לאסור בשר בחלב חולין קיד', לדעת את מקום המילה שבת קח', לדעת מהו פרי עץ הדר סוכה לב', ב"ק פג: להוכיח שעין תחת עין ממון, בכורות ו: שחלב מותר בשתיה, סנהדרין ד: שיש בתפלין ארבע פרשיות, פסחים ה. ששריפת חמץ בערב פסח, ועוד רבים כאלו.

חכמים התלבטו והאריכו לדון מניין יודעים שפסח טעון מתן דמים על גבי המזבח (זבחים לו:). בזמן שהלכה זו כתובה כבר בספר דברי הימים ב' לה' יא'. מה שהיה חשוב לחכמים הוא מניין יש לדבר מקור בתורה, ולא שהיה להם ספק בהלכה עצמה.

דבר עוד יותר רגיל בתלמוד הוא להציע אפשרות של דרשא ואפשרות של סברא: "במאי קמיפלגי? איבעית אימא קרא, ואיבעית אימא סברא", (יבמות לה: קדושין לה: ובסנהדרין ל. פעמיים, חולין קיח. ברכות ד: ב"ב ח: ט: ע"ז לד: שבועות כב: תמורה ל: מנחות ב. יג. עג: ועוד הרבה). במקרה כזה אין הגמרא שואלת לפי מי שיסביר את המחלוקת בסברא, מה יעשה עם הפסוק ה'מיותר'¹⁵⁷. במקרים רבים מעירים "ותנא מיייתי ל' מהכא", דהיינו שיש בריתא הלומדת ממקור אחר, מבלי להקפיד על התוצאות וההשלכות של לימוד ממקום אחר, (ראה בזה להלן).

המציאות היא שבהסברה רטרואקטיבית שכזו ישנן סתירות בכללי הדרשות. מלבד יג' המדות ישנן עוד כללים רבים ושונים העוסקים בדרשות: "מקרא נדרש לפניו", "יש סדר באותה פרשה", "אם למסורת", "דורשין תחלות", חכמים מסבירים מחלוקות תנאים שונות בדרשות התלויות בכללים אלו, אך מערכת הפסיקה כלל אינה מצייתת לאחידות הכללים האלו. לפעמים פוסקים הלכה הבנויה על "אם למסורת" ולפעמים פוסקים הלכה הבנויה דוקא על "אם למקרא" (כרתי ופלתי יו"ד פז'), כך לגבי עוד כללים שונים כאלו (שו"ת מהר"ם לובלין תשובה צג, ולחם חמודות פרק כסוי הדם, רעק"א יו"ד כח). בענין הכלל "דרשין את" ישנה סתירה בהלכה (בכורות ו:). ואין ספק כי כל ההסברים האלו אינם אלא אפשרות של הסבר לדברי הקדמונים (במקרה שלא אמרו בפירוש אלא נאמרו בידי האמוראים), ולכן אי אפשר להתחשב בהסברים האלו לפסיקת ההלכה. ראה גם ב"מ סב. שם הגמרא דורשת שתי דרשות מהמלים "וחי בהם" כאשר בגמרא נראה ששתי הדרשות אינן יכולות להידרש יחדיו מבחינת כללי הדרשא, אלא שבהלכה שתייהן נפסקות. וראה קדושין טו. שתולים דין שעבוד דר' נתן בדרשות של מ"ד אין מעניקין למוכר עצמו, אבל להלכה פוסקים שלא בהתאם לדרשות, כפי שכבר העיר הרשב"א (גיטין נז:). בעקבות פסק הרמב"ם, וכתב שבאמת אינו תלוי בדרשה אלא לגמ' נח היה לתלותו בדין גמור (וכן כ' בש"ך חו"מ פו' ג').

חכמים עצמם אומרים במפורש כי במקומות רבים הובאה דרשא בצורה סתמית, לא מתוך ידיעה ברורה כי היא מתאימה להיות מקור להלכה זו, וכמה פעמים אמרו על הלכה שבצידה דרשא "כדי נסבה להאי

¹⁵⁷ יוצא מן הכלל הוא מקרה שבו הסברא פשוטה מדי, כמו שמיתת הבעל מתירה אשת איש (ראה תוספות שבועות שם). במקרה זה השאלה היא לשם מה צריכים להביא פסוק, ולא לשם מה צריכים פסוק.

דרשא" (חולין נב. זבחים צח. מנחות פג.). התוספות כבר קבעו כלל "דרך הש"ס להביא דרשא אחת, אע"פ דלאו ממנה ילפי' אלא מדרשא אחרת", (שבת קכח. וכן ערובין טו: ב"ק פז: שבועות לא מ"ק ח. סוכה ל. מנחות מז: זבחים ט. בכורות ו: סוכה כד:, בכל המקומות האלו הביאו התוספות עוד דוגמאות רבות). "סנפיר למאי אצטרך? להגדיל תורה ולהאדיר", (חולין סו:). וכך נוקט הרמב"ם שמחליף לפעמים את הדרשות המובאות בגמרא בדרשות אחרות הנראות בעיניו יותר פשוטות¹⁵⁸.

כל כך פשוט היה לחכמים שהדרשות אינן אלא הסבר רטרואקטיבי, עד שגם כאשר מסבירים הלכה מסויימת שנאמרה על ידי תנא מסויים בדרשא ספציפית, ברור לגמרא כי כל החכמים האחרים מודים גם הם בכל ההשלכות של הדרשא הזו, ורק שאלו: התנא שאינו דורש, מנין לו פרט זה שדרש חברו, (ברכות יג. שבת כז. קלא: ערובין טו: פסחים כא: כח: מג. צד: צא. יומא ח. ר"ה לד. ועוד רבים). לו היתה הדרשא מקור אמיתי, הרי ברור שאין שום סבה להניח שגם מי שמכחיש את הדרשא, יודה בתוצאותיה, וכל שנותר לנו הוא לבקש כיצד ומדוע הוא מודה בתוצאות אלו. כאשר ישנה מחלוקת ידועה בהשלכה בה עוסקים, אפשר באמת להניח "סבר לה כר' פלוני", אך בשום מקום לא יצרו מחלוקת הלכתית מכח מחלוקת בדרשא.

הלוי מתמקד בדרכי הכרעת ההלכה, ומראה כי בפועל לא השתמשו בדרשות להכריע מתוכם הלכות. שהרי התלמוד כולו מלא בדיונים הלכתיים, ובשום מקום אין אנו מוצאים את חכמינו פושטים ספק מכח דרשת מקרא. לפי המלבי"ם היינו צריכים לראות את החכמים משתמשים בכללים להוכיח ולהכריח מהם את ההלכות שדרשו "שהם לבדם הפשט הפשוט", ואילו בפועל "אין אנו מוצאים בשום מקום מברכות ועד נדה שיהיה אמורא או תנא פושט ספק מן הפסוק", קובע הלוי.

בנקודה זו התווכח עמו אלבק, אך כמה מקורות לכאן או לכאן לא ישפיעו על האבחנה הנכונה (כפי שהראינו לעיל, שבדאי באופן כללי יש כח בעיון בלשון התורה לברר את ההלכה, וכך הוא טבע העולם), שנדיר מאד למצוא בין כל אלפי הויכוחים, הכרעה או פשיטת ספק התלויה בדרשת פסוק. המקורות היחידים שהראה אלבק (לפי פרשנותו) נוגעים הם לדברי ראשוני התנאים, רבי טרפון ורבי עקיבא, אך בודאי לא לדברי האמוראים¹⁵⁹.

יותר מכך מראה הלוי, גם כאשר פירשו התנאים את ספקותיהם ואת משאם ומתנם, ולא השתמשו כלל בדיון בדרשות פסוקים. לאחר מכן אנו מוצאים אצל המאחרים יותר דרשות לדינים האלו. דרשות שאינן מעורבות בויכוח ובהכרעת ההלכה. הויכוח המפורסם על "צרת הבת" הגיע למשא ומתן לפני רבי יהושע (יבמות טו.), אך במשא ומתן לא מעורבות כלל הדרשות שמביאים בגמרא (ח. לדין זה. המשנה בכריתות ג) מספרת על רבי עקיבא ששאל את רבן גמליאל ורבי יהושע "אבר המדולדל בבהמה מהו?" ואמרו "לא שמענו", ולאחר מכן דנים לפניו בקל וחומר. הבריתא (חולין קכז.) כבר מצאה דרשא למה שהסיקו רבן גמליאל ורבי יהושע בפלפולם, (יפול' עד שיפול). לפעמים אפשר למצוא את עקבות הסברא התלמודית בדרשא עצמה, חכמים אומרים במשנה (כלים ה ז) "הואיל והוסק מכל מקום טמא", ובגמרא מסבירים: "ורבנן סברי טמאים יהיו לכם מכל מקום" (שבת קכה.).

¹⁵⁸ ראה: מתנ"ע פ"ז ה"ב, תרומות פ"ה ה"ב, בכורים פ"א ה"י והי"א, ופ"ט הי"ז, שמטה פ"א ה"א, בית הבחירה פ"ג ה"ו, פסוהמ"ק פ"ג ה"ז, אסו"מ פ"ב ה"ו, מעה"ק פט"ז הי"ז, תמידין פ"ז הי"א, חגיגה פ"ב ה"א, שגגות פ"א ה"ב, (ציונים אלו מרמב"ם חלק שני, וכבר העירו המפרשים על הענין בהרבה מקומות, למשל: פמ"ג יו"ד ב, תוי"ט תרומות ו ו).

¹⁵⁹ אמנם מצאנו בחולין קלג. "בדק לן רב יוסף האי כהנא דחטיף מתנתא חבובי קא מחבב או זלזולי קא מזלזל ופשטנא ל" ונתן ולא שיטול מעצמו", וגם כאן אין הכרח כי אפשר ש"ונתן ולא שיטול מעצמו" הוא בריתא (כך משמע שם קלד: "בדק" הוא כעין מבחן בדבר שאמורים לדעת אותו), או שזהו באמת הסבר הגיוני לדין "ונתן". ואמנם מצאנו הרבה הדינים שאמרו האמוראים וצינו עליהם מקרא או דרשת המקרא, אבל אין המדובר בפשיטת ספק, אלא בדין אותו לימדו ואפשר שהסמיכו אליו את המקרא לאחר מכן, וכן אפשר שהוא דין עתיק, כמו שמצינו בהרבה מקומות, ראה פרק ב' סוף הקטע 'מסורת ובקורת'.

וראה בירושלמי ערלה א' ב' 'בבואכם לפי ששינה הכתוב משמעו שינו חכמים חיובו'. הכוונה שנאמר בבואכם ולא כי תבואו. אך דא עקא שלא מדובר בהלכה, אלא בשאלה האם התחייבו מיד בביאתם לארץ, או לאחר יד' שנות כיבוש. מכאן רואים שהשינוי בלשון הביא את חכמים להסיק מסקנה, אך לא מדובר במסקנה הלכתית. ובכל אופן מדובר בענין חריג, כפי שמעיר הירושלמי שם שלר' ישמעאל אין לדייק דיוקים כאלו שאמר זו היא הויה זו היא הקמה וכו', ואעפ"כ כאן הוא דורש (ומש"כ הפני משה דתרי תנאי אליבא דר' ישמעאל, בלתי אפשרי, שהרי ברור שלא התווכחו התנאים על עיקר שיטת ר' ישמעאל הרגילה תמיד שאינו מקבל את דרך הדרשה של ר"ע).

ככלל, השיטה הסוברת שתורה שבעל פה מיוסדת על דרשות, צריכה לסבור כי זו הדרך הנכונה להכריע את ספקות ההלכה. וממילא השיטה בה נהגו האמוראים והבאים אחריהם, להכריע על ידי סברות ודיון במסורות בלבד אינה שיטה נכונה. אין לטעון שהאמוראים לא ידעו את דרכי הדרשות, שהרי בכדי להסביר את תורת התנאים נהגו הם לדרוש דרשות תמיד. דבר מוזר הוא לחשוב שהשיטה האמיתית והנכונה אותה קבלו מסיני בלימוד התורה נשכחה ונעלמה מעיני חכמי ישראל בכל הדורות, אם היו חושבים התנאים האחרונים שזו השיטה על פיה יש להכריע את ספקות ההלכה, היו משקיעים בשימור ולימוד שיטה זו את כל האנרגיה שהשקיעו בשמירת המשניות והבריתות. ובקצרה: ניתן להסיק שדבר שנשכח ולא טרחו די לשמרו, הוא בהכרח אינו עיקרי.

דרך הלימוד בדרשות המקראות מוסברת במקומות שונים בתלמוד. ידוע הכלל "אין אדם דן גזרה שוה מעצמו אלא אם כן קבלה מרבו" (פסחים סו). כלל זה נאמר על ידי בני בתירא הנשיאים להלל הבבלי תוך כדי ויכוח הלכתי, הלל השתמש בגזרה שוה, ובני בתירא השיבו לו שאין הם מקבלים את הגזרה השוה שבידו. בירושלמי שם (פ"ו ה"א) תיארו את הויכוח במפורט יותר ומסיימים: "אע"פ שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו, עד שאמר להן: יבוא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון, כיון ששמעו ממנו כן עמדו ומינו אותו נשיא עליהן".

הירושלמי גם מסביר מדוע אין אדם דן גזירה שוה מעצמו: "רבי יוסי בי ר' בון אמר בשם רבי אבא בר ממל, אם בא אדם לדין אחר גזירה שוה מעצמו, עושה את השרץ מטמא באהל ואת המת מטמא בכעדשה.. רבי יוסה בי ר' בון בשם רבי בא בר ממל: אדם דן גזירה שוה לקיים תלמודו, ואין אדם דן גזירה שוה לבטל תלמודו. ר' יוסי בי רבי בון בשם ר' בא בר ממל אדם דן ק"ו לעצמו ואין אדם דן גזירה שוה לעצמו לפיכך משיבין מקל וחומר ואין משיבין מגזירה שוה".

מן המעשה הקדום הזה למדנו דברים רבים לעניינינו: (1) היתה דרך התנאים לדרוש גזירה שוה "לקיים תלמודו", בלי שקבל מרבו דבר, רק בכדי שיהיה מקור בתורה להלכה שבידו. (2) אין משיבין על גזרה שוה משום שקבלה מרבו ולא משום שאין אפשרות להשיב עליה. (3) הגזירה שוה היא 'גמישה' מאד ולו היינו משתמשים בה בכל מקום היינו יכולים לבדות הלכות חסרות פשר.

כך לא קבלו בני בתירא את דרשתו של הלל, עד שלא הודיע להם שדבריו דברי קבלה. בדברים אלו משתמש בעל נמוקי יוסף בשם הרא"ה (בבא קמא פרק ח'):

"יש מן התימה, דכולהו תנאי לא ילפי מההוא קרא, ואין אדם דן גז"ש אא"כ קבלה מרבו? ובירושלמי אמרו: כל מילתא דלא מיחורא מייתין מאתרין סגיאין. ופירשו המפרשים ז"ל דהכי פירושו: כל דבר שיודעין בו שכן הוא האמת, אבל לא נתברר לו סמך מן הכתוב, הרשות ביד כל אדם לדונה ולהביאה".

אמנם דעת רוב הראשונים שהכלל "אין אדם דן אלא אם כן קבלו מרבו" נאמר רק לגבי גזרה שוה¹⁶⁰ (אף שהירושלמי אינו ממעט אלא קל וחומר, לעומת גז"ש שעוסק בה). אבל עדיין למדים אנו שכך היה דרכם, להביא ראיות "מאתרין סגיאין" לכל "מילתא דמיחורא". וכך אמרו גם בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג ערובין פ"י ה"א) על שתי דרשות שהובאו להלכה אחת "כי הא דא"ר יוחנן כל מילתא דלא מיחורא מייתין לה מאתרין סגיאין". ראה גם ירושלמי סוטה (פ"ה ה"ד) "דנין לו מן הדין שיהא הכל משועבד להלכה", וביבמות (פ"ח ה"ג): "אמרו לו אם הלכה נקבלה אם לדין יש תשובה.. אמר להם כי הלכה אני אומר ומקרא מסייעני". ראוי לציון במיוחד הוא הדיון בנדה יט: בו מציעה הגמ' ללמוד גזרה שוה מדברי קבלה, שלא מן התורה (שיר השירים ואיוב), ואע"כ אומרים עליה: "אין אדם דן גזרה שוה אלא אם כן קבלה מרבו". ונראה כי מה שצריך לקבל מרבו היה את ההלכה, אבל המקור בכל מקרה אינו דברי תורה.

הרי שחכמים עצמם מפרשים את דרכיהם, ומלמדים אותנו כי היה דרכם לדרוש מקורות להלכה אחר שכבר היתה קיימת בידם. מכאן עדיין אין להכריע שזה ענין רוב הדרשות, ובדאי שגם דרך זו צריכה הבנה ועיון, איזו רמה של מקור מהוות הדרשות.

¹⁶⁰ מהות ההגבלה של "קבלה מרבו" לענין גזרה שוה אינה נוגעת לדברינו כאן, וראה בדורות הראשונים ח"ד פ"ח שמברר פרטיה. וכאן נציין כי בהרבה גזרות שוות מצינו מחלוקת (תענית כ. ושבועות לה: ושבת צו: ושבועות ו: ז. נדה כב: סנהדרין יג: טז. נד. פט: נדרים עח. מכות יד: קדושין יד: וברכות לה. וב"מ קיא: ועוד רבים) שנחלקו אם הוא גז"ש או לאו. וגם נסתפקו האם דורשים (ברכות כד. סנהדרין נג זבחים ד. ברכות יב: יומא מז. זבחים פח: ספרי במדבר יח ב). לומדים פעמים רבות גזרה שוה מדברי נביאים (ברכות יב: כד. פסחים ז: זבחים פח: קיג: מגלה ב: ב"ב קכג נדה יג: נזיר ה.), וכן באגדות (כתובות קיא: סנהדרין כא: ע. צב. חגיגה יב: ברכות ה. ר"ה יא: מגלה יב: תענית ב. מנחות מג:).

פרשנינו הקדמונים

הקדמונים מפרשי התורה והתלמוד נגעו בשאלת הדרשות בהרבה מקומות, אגב עיסוקיהם בפרשנות המקרא וההלכה. מדבריהם ניתן ללמוד כי ראו צורך להדגיש ולהבהיר על דרשות רבות ושונות שאינן יכולות להיות מקור לפסיקה, אלא רק מקור רטרואקטיבי. הרמב"ן כותב:

"הוי יודע שזה שאמרו שאין אדם דן גז"ש מעצמו, אין כוונתם לומר שכל גז"ש מבוארות להם מסיני שמצינו חולקים תמיד.. אבל הכוונה בגז"ש שהוא מסיני **שהקבלה בידם שדין שחיטה שאינה ראויה נלמד מגז"ש** דשחיטה שחיטה, והיתה סברתו של ר"מ שהנכון ללמוד אותה משחטי חוץ ויהיה שמה שחיטה, ור"ש ראה בדעתו שיותר נכון ללמוד אותה מן וטבוח טבח והכן ולא תהיה שחיטה שאינה ראויה נדונית שחיטה וכן כולם", (השגות הרמב"ן לספר המצוות, שורש שני).

הרי מפרש הרמב"ן את הלימוד של גזירה שוה, כאשר ההלכה היתה קבלה בידם, וכל הנדון של חכמים היה האם יש ללמוד ממקום זה או אחר, וכך מדגיש הרמב"ן בהרבה מקומות בפרושיו¹⁶¹. רב האי גאון מבדיל בין ראייה לבין מדרש, "הכין חזינא דלא ראייה היא אלא מדרש הוא, ועיקר מילתא הלכה מקובלת", (תשו' הגאונים אסף סי' יד'. אוצר הגאונים, ב"ק כח.). כאשר אין ראייה אמיתית, המדרש מתבסס על הלכה מקובלת.

רב שרירא גאון מפרט באגרתו המפורסמת את חלקי התורה, ועל מדרשי ההלכה הוא כותב כך: "ספרא וספרי, היכא רמיזון הלכתא בקראי".

גם הרמב"ם בהקדמתו למשנה מחלק את התורה שבעל פה לחמשה חלקים: א' באורים על התורה המקובלים מפי משה ע"ה ויש להם סמך וראיה בהפסוק ואין בו מחלוקת, ב' הלכה למשה מסיני על פרטים מחודשים, ג' הדינים שחדשו מסברא ובהם נפל מחלוקת, ומאריך לפרש איך תפול מחלוקת בסברות כפי שנוי הדעות, ד' גזירות, ה' תקנות. נראה שאינו מייחד מקום לדינים שיצאו מן התורה על ידי דרשות, אלא כוללם בדינים המקובלים, (כך גם משמעות דברי המאירי בהקדמת אבות ד"ה ודע, והחינוך מצוה של').

✓ "ועוד יש לך לדעת כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב רק כי בלא זה כך הדבר לפי דעת ושכל החכמים והדבר הוא אמת בעצמו רק שא"א שלא יהיה הדבר נרמז בכתוב כי התורה תמימה ויש בה הכל", (מהר"ל באר הגולה ג).

✓ "עקרי הדינים כולם מקובלים ממש רבינו עליו השלום, אמנם קבלו חז"ל שדברי המסורה רמוזים.. והיה מפורסם אצלם שטוב בעיני ה' שנעמול גם בדיעת מקום רמזי תושבע"פ וע"כ יטרחו כ"א לבקש הרמזים האלה כפי שיראה יותר נכון", (רמח"ל מאמר העיקרים).

✓ "לא היה יכול להכריחם מן הפסוק עד שקבל שכן ההלכה כמו שדרש.. וזהו עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב ולזה תמצא באו התנאים וחרבו תורת כהנים וספרי וכדו' וכל דרשתם בכתובים אינם אלא ע"פ ההלכות והלישום בתורת ה' תמימה שבכתב", (אור החיים ויקרא יג לז).

✓ "משמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה (סוטה מט:), "עומק סברא ולסמוך טעמי תושבע"פ על מדרשי המקראות ואותיות היתירים ולשונות המשתנים במקרא", (רש"י).

✓ אמר לו ההוא מרבנן לרבא, ואימא השרץ.. (הציע לו לדרוש את ההלכה בצורה אחרת), אמר לו רבא מה לי הכא מה לי הכא, (חולין קכז). "אין נח לדרוש המקראות במדה זו אלא לומר דבר המקובל", (רש"י).

כשאנו מעיינים בספרות כללי התלמוד, גם בהם נמצא דברים בסגנון דומה:

¹⁶¹ "זה ישוב פשוטן של מקראות ולרבותינו בה עוד מדרשים לחזק הענין הזה", (ויקרא א ה). "ועוד לרבותינו בזה מדרשים ביתור הלשון, וכולם הלכה למשה מסיני", (ויקרא יא לו). "והנה הכתובים כמשמעם (הכוונה לא כמדרשם) והמדרשות למדו אותן מגז"ש למשה בסיני", (ויקרא יד מג). "והנכון בעיני.. וראיה.. וזה מדרש חכמים שאמרו בתו"כ.. רק סמכו הכתוב להם", (ויקרא כג ב). "והן אסמכתות שעשו רבותינו לקבלתם", (ויקרא כג מ). "המדרשים שקבלו רבותינו ברמזי התורה", (ויקרא כה יד). "מדרש בכל צפור להתיר משולחת כו' קבלו כן לרמוז בכל צפור להתיר משולחת", (דברים יד ג). "חז"ל אמרו מכאן.. וזו הלכה ורמוזה במקרא", (דברים טו יח).

- בספר הכללים 'מר קשישא' מאת בעל חוות יאיר, מאריך מאד להראות חוסר שיטתיות בדרשות ובכלליהן, ומסקנתו היא: "תמצית הדבר שרז"ל סמכו על קבלתם ומה שהיה באפשר הוציא מדקדוקים רבוי ומעוטי", (ערך מעוט, ערך דרש, ערך ילפותא).
 - בספר 'יד מלאכי' כותב: "פירוש המצוות ודיניהם קבלן משה רבינו עליו השלום מסיני, ובני ישראל היו חוקרין ודורשין להוציאן מן הכתוב", (ערך דרשא).
 - בספר 'מלא הרועים' כתב: גז"ש צריכה להיות מקובלת מסיני בין בעינים בין במלים, אלא שאם אח"כ שכחו המלים ועדיין זוכרים הקבלה יכולים בפלפולם לומר שמתיבות אלו נתקבלה, ובאופן זה הוא שתוכל לפול מחלוקת, (ערך גזרה שוה).
 - בספר 'כוזרי שני' סוף ויכוח שני מאריך להראות כיצד הרבה דרשות באו רק אחר שידעו את הדין, ובקשו דרשא כמקור וסמך לדין הידוע.
 - הרב קלמן כהנא בספרו 'חקר ועיון' (ח"א, הדרשות) סוקר את השיטות של המחברים האחרונים, הוא מביא את דעתו של רד"צ הופמן בפירושו לויקרא כי הדרשות באו לאחר הדין הידוע בקבלה (דבריו הובאו לעיל). וכן את דעת רש"י הירש בפירושו לשמות כא' שמראה כיצד אי אפשר להוציא את ההלכות מן התורה שבכתב, אלא שהן באו בקבלה בעל פה.
 - "חז"ל רצו להסמך גם עינים אלו המקובלים לתורה שבכתב.. והכוונה שהלכות ברורות ומקיימות אצלם ע"י הקבלה היו דנים בגז"ש ובק"י ובשאר המידות הנדרשות למען יהיו נסמכים לתורה שבכתב", (מהרי"ץ חיות, מבא התלמוד).
 - בעל הכתב והקבלה אינו נוקט עמדה חד משמעית, ראה גם בהקדמתו עמ' 17, (עיקר מטרת חיבורו של הכתב והקבלה היא הצדקת דרשות חז"ל ה'בעיתיות', הנראות סותרות את הפשט, מתוך הענין וההגיון). גם בלשון המלבי"ם ישנן כמה משמעויות, ובהקדמתו הוא כותב: "וכל התורה המסורה בע"פ הלא כתובה על ספר תורת אלהים.. ויבינו במקרא את כל התורה שנמסרה בסיני".
 - בספר "נביאי אמת" מהרב אברהם וולף זצ"ל ומחותנו, מביא את דברי "אור החיים" על התורה (פרשת תזריע), שאף שהדרשא אינה מוכרחת, כיון שקבלו חכמים את ההלכה, ראוי לדרוש אליה את המקרא "וזה כלל נכון בפירוש התורה". וכותב ששמע מבעל ה"חזון איש" שדעתו כדעת בעל אור החיים בנושא זה, ומציין שם לדורות הראשונים ולרד"צ הופמן בהקדמת ויקרא, (נביאי אמת עמ' קכח).
- גם הפרשנים, הקדמונים והאחרונים רואים את הדרשות בעיקר כצורה של חיפוש מקור בתורה, להלכה קיימת ומקובלת בידם.

חוסר שיטתיות בדרשות

בכדי לבסס את הדעה הזו, נצטרך לערוך שחיה קלה בים התלמוד. לעומת הנטיה הטבעית של כל מי שמעיין בין השיטין של דרשות האמוראים, לחפש את השיטתיות, ולראות כיצד ההלכה נולדה מן הדרשא. מראה המציאות של העיון הרחב בכל המקורות יחדיו, כי ישנו חוסר שיטתיות מסויים בדרשות, חוסר שיטתיות שמחייב אותנו לסלול דרך אחרת בהבנת הדרשות, ולא לראותן כאוסף קודים המכריחים אותנו ללמוד מהם הלכות מסויימות.

השיטה שנותנת חוקיות אחידה לדרשות, מסתמכת בין השאר על הכללים שמציגים חכמים בשעה שהם דנים בדרשות, ועל הצורה החיצונית של המשא ומתן בדרשות המקרא. אלא שניתן להראות שצורה זו נוהגת גם בדרשות שלא למדו מהם מאומה, מכיון שהדין אינו אלא מדברנן, כך למשל:

מי שהיה ביתו סמוך לע"ז.. אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ שנאמר שקץ תשקצנו וגו' רבי עקיבא אומר כנדה שנאמר (ישעיהו ל) תזרם כמו דוח, מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא, אמר רבה תזרם דאמר קרא נכרינהו מינך כזר, צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו.

ואמר רבה במשא דכולי עלמא לא פליגי דמטמאה דהא אתקש לנדה, כי פליגי באבן מסמא: רבי עקיבא סבר כנדה מה נדה מטמאה באבן מסמא אף עבודה זרה מטמאה באבן מסמא, ורבנן סברי כשרץ מה שרץ לא מטמא באבן מסמא אף עבודה זרה לא מטמאה באבן מסמא. ולרבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ? למשמייה. ולרבנן למאי הלכתא איתקש לנדה? למשא, ולוקשה רחמנא לנבלה? אין הכי נמי, אלא מה נדה אינה לאברין

אף עבודה זרה אינה לאברין, ואלא הא דבעי רב חמא בר גוריא עבודה זרה ישנה לאברין או אינה לאברין, תיפשוט ליה מהא דלרבנן אינה לאברין? רב חמא בר גוריא אליבא דרבי עקיבא בעי לה. ורבי אלעזר אמר באבן מסמא דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה, כי פליגי במשא רבי עקיבא סבר כנדה מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא, ורבנן סברי כשרץ מה שרץ לא מטמא במשא אף עבודה זרה לא מטמאה במשא. ורבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ? למשמייה. ורבנן למאי הלכתא איתקש לנדה? מה נדה אינה לאברים אף עבודה זרה אינה לאברים.. רבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לנדה? למשא, לוקשיה לנבלה? אין הכי נמי, אלא מה נדה אינה לאברין אף עבודה זרה אינה לאברין.. ורבנן למאי הלכתא איתקש לשרץ? דלא מטמא במשא, לנדה דאינה לאברין, למת דלא מטמא בכעדשה, אימא לחומרא: למאי הלכתא אקשה רחמנא לשרץ לטמויי בכעדשה, לנדה לטמויי באבן מסמא, אקשה רחמנא למת לטמויי באהל? **טומאת עבודה זרה דרבנן היא, וקולא וחומרא לקולא מקשינן לחומרא לא מקשינן.**

הרי כל הפלפול כפי כללי הדרשות, נחלקו בו האמוראים כדרכם בהרבה מקומות, ורק בסוף הענין, מחמת קושיא גילו לנו כי כל הדין אינו אלא דרבנן, ולכן מקישים לקולא¹⁶². כאשר אנו רואים צורת לימוד זו, מובן לנו שאין להסיק מצורת הפלפול כי זה באמת מקור הדין מן התורה, שהרי אפילו בדין דרבנן שאינו נחשב מן התורה דנים בצורה כזו. לא זו בלבד אלא שקל היה לחכמים להחשיב דין טומאת ע"ז כדין מן התורה, שהרי נאמר בתורה במפורש "הסירו את אלהי הנכר והטהרו" (בראשית לה ב), אלא שחכמים לא קבלו דין זה במסורת כדין תורה¹⁶³.

רגילים אנו לראות את הדרשות נסמכות על יתור פסוק, ה'יתור' מכריח את החכמים לדרוש כאן דרשא. אלא שכלל זה אינו מדויק, היתור אינו מכריח דבר, וכלל גדול קבעו חכמים כי דבר שאפשר ללמוד אותו בצורה עצמאית מן התורה, נכתב בכל אופן בצורה מפורשת.

✓ "מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" (פסחים עז: יומא מג. ויבמות כב: סוטה כט. ב"מ צב: סנהדרין מ. מא. זבחים פב: קי: חולין קיח:) ואפילו בקל וחומר פשוט (פסחים יח: 164). כך גם "מילתא דאתיא בהיקש טרח וכתב לה קרא" (ר"ן נדרים ג.), "מילתא דאתיא בגזירה שוה טרח וכתב לה קרא" (ב"מ סה: ראה גירסת ר"ן שם, ראב"ד המובא בשטמ"ק ודקדוקי סופרים, כעין זה בסנהדרין מג. ומה:). "מילתא דאתיא במה הצד טרח וכתב לה קרא" (תוספות שבת קלא: ראה ב"ק ה:). "מילתא דאתיא מריבויא טרח וכתב לה קרא" (זבחים ה:). ✓ הקדמונים לא חשבו שרק חכמינו יכולים לקבוע אבחנה כזו, והחליטו כן מדעתם בהרבה מקומות, (ראה תוספות שבת כה: שבת קלג. זבחים ח: מ"ק ח. ב"ב קיא: ב"מ כז: ב"מ נג. בכורות נד: רש"י יבמות כב: סוטה כט. זבחים פב:).

הרבה מן המשא והמתן של הדרשות בנוי על ההנחה כי מכיון שכבר נאמר הדבר במקום אחד, בהכרח החזרה עליו באה לחדש דבר. אלא שכנגד זה אנו מוצאים במקומות רבים "לעבור עליו בשני לאוין" (15 פעמים בתלמוד), מהם לא נאמרו אלא דרך הצעה, מה שמלמד כי אותו 'יתור' שנדרש לבסוף, יכל לשמש גם כ'לעבור עליו ב' לאוין' (כך מבואר גם ברשב"א ב"מ סא:).

¹⁶²כרגיל בעוד מקומות רבים בתלמוד: בחולין פו: פלפול גדול במידת קל וחומר על דין דרבנן, חולין צח: עד צט. פלפול ארוך בדין ביטול בששים, מבלי לפרש כלל שהמדובר באסמכתא, התוספות אומרים: "קבלה היתה בידם ואסמכתא אקרא", והרא"ש כותב: "אסמכתא וסימנא בעלמא הוא" (וכן הר"ש פ"ה דתרומות). כך עוד בחולין קיז: וקכ: בערובין נא "הני אלפיים אמה היכי כתיבי דתניא שבו איש תחתיו אלו ארבע אמות כו' אל יצא איש ממקומו אלו אלפיים אמה וכו' אי אית לי' גזרה שוה פאות כתיבן כו' מנא לי' כו' שאני הכא דאמר קרא כו' ורבנן כו'", דין אלפיים אמה הוא מדרבנן. "מאי חזית דמקשת לקולא אקיש לחומרא כו' אסמכתא נינהו מדרבנן ולקולא מקשי" (תענית כז:). "אתון דדרשיתון סמוכין כו'", (ברכות כב בדין תקנת עזרא). "עד כמה מזמנין עד כזית עד כביצה הכא בקראי פליגי ר"מ סבר ואכלת כו' ור"י סבר כו'", (ברכות מט, זימון דרבנן ע"י תוספות). מנין לתרומה שהיא אחוז א' מחמשים שנאמר כו' ומנין שאינו מעכב כו' (תוספתא תרומות ה', דין דרבנן ע"י חולין קלז). "אי מה זכר כו' אף נקבה כו' לא אם אמרת כו'", (נזיר לג. הדין דרבנן כמבואר בתוספות רשב"א פסחים כח:).

¹⁶³מכאן מראה הלוי (דורות הראשונים ח"א עמ' 310) עד כמה לא נסמכו חכמים על הדרשות, ולא קבעו הלכות מכח הפסוקים בלי שהיה להם מסורת על כך. בדומה לדין כתובה שנחשבה כ"דרבנן" להרבה שיטות, אף שבתורה מפורש "כמוהר הבתולות", כך גם שבעת ימי האבלות נחשבים כ"דרבנן" אף שמוזכרים בתורה (בראשית ג: ויעש אבל לאביו שבעת ימים וכן ביחזקאל כד). יש אומרים שקבורה דרבנן, אף שמפורש במלכים (א יא טו) "ויעל יואב לקבר את החללים".

¹⁶⁴הכוונה לקל וחומר בסגנון של 'בכלל מאתיים מנה'. ראה שם בחדושי רבי דוד תלמיד הרמב"ן כי יכלו לתרץ באופן אחר אלא ש"נאה להם זו התשובה".

משא ומתן של דרשות אינו משאיר פסוק 'מיותר', כאשר ישנה דרשא לפי שיטה אחת, משתדלים לשאול מה עושה השיטה השניה בפסוק זה. אך בהרבה מקומות מתעלמים ממצואות זו, מביאים מקור אחד, ומוסיפים בפשטות 'ותנא מייתי לה מהכא' מבלי להיות מוטרדים מכך (בחולין קיד קטו מביאים כמה דרשות מנין לבב"ח שהוא אסור, כך יומא פא: ביצה טו: קדושין ד: ב"ב קט. קיא: חולין כז: קלד: זבחים לח. פד: ערכין יא: תמורה יד: כח: בכורות ו: מעילה יג.) וגם במחלוקת תנאים בהלכה (חולין קכד:) ואין מדקדקים בכך שהאמורא לומד ממקום אחר מאשר התנא (וכן כתב הרש"ש שבת ע:).

חכמים אומרים במפורש על דרשות רבות, שאינן משועבדות לאיזה כלל, אלא "אי אכא למדרש דרשינן", להמציא דינים אפשר כמובן תמיד בלי סוף, הכוונה שהדרשא תלויה בשיקול הדעת, ולא בכלל. משפטים שנראים ככלל גדול, מתבררים כנוגעים רק לענין שלפנינו:

✓ דברה תורה כלשון בני אדם, אבל היכא דאכא למידרש דרשינן (תוס' סוטה כד.). רבי יוסי כרת כריתות לא משמע ליה, היינו כאן, אבל במקום אחר דריש (תוס' קדושין ג.). ה' מעוטא הוא וזמנין דאתיא ה' לרבות, כל אחד לפי ענינו (תוספות סוכה מג.). אין ריבוי אחר רבוי אלא למעט, היינו כשאין מוצאים לרבות, אבל אפשר גם לרבות ממיצוט אחר מיעוט (כריתות, ימות עולם יב. הליכות עולם ד ג.). הכא לא דריש ר"ש ו' ובמקומות אחרים דריש וטובא אשכחן כה"ג (תוספות מנחות נא: מו"ק ח. סנהדרין יד.). "היכא דמצוי למדרש" להעמיד קבלתם או סברתם דרשי' ליה", (תו' סוטה כב.). "בדרשא דהתם דקרא לא מייתר אי ליתא והיכא דאכא למדרש דרשינן", (הלכות בכורות לרמב"ן ו:).

ולפעמים הסתפקו חכמים לפטור את דקדוקי הדרשות ב'אידי דכתב הכי כתב הכי'.

✓ "אידי דכ' רחמנא נער כ' רחמנא נערה" (סנהדרין ג:), "תרי איש כתיבי? אידי דכתב האי כתב האי", (ב"ק נ.). "אידי דכ' רחמנא או הקמה כ' או השדה", (ב"ק ס.). "כל צרוע למה לי? אידי דכ' רחמנא כל זב כ' נמי כל צרוע", (פסחים סז:). "אידי דכתב אחר כתב נמי ממנו", (יבמות עד.). "אידי דבעי למתני והיא נטמאה כ' נמי וקינא את אשתו", (סוטה ג.). "אידי דבעי למכתב בהמה וחיה כתב נמי שרץ", (שבועות יט.). "התורה כתבה אדומי אגב מצרי", (תוס' יבמות עז.). התיחסות כזו אינה עולה בקנה אחד עם השיטתיות של המלבי"ם, כי בצורה כזו יכלו לפטור את כל הדרשות כולם.

על כפילות של פרשה שלמה קבעו כי "פרשה נשנית משום דבר שנתחדש בה" (שבועות יט. ב"ר מא' כא' ועוד רבים), "ואי"ת את מאי עביד ליה וי"ל שהפסוק נשנה משום דבר שנתחדש בו", (תו' חולין ח: רש"י חולין ע:). ראה בכורות ו: שכל פרשת הבהמות האסורות נשנתה מפני חדוש שיש בבהמה אחת, ורבי שמעון אומר על זה "היכא דאכא למדרש דרשינן".

ככלל אנו מוצאים את חכמים תולים את הדרשא בשיקול הדעת, האם זה דרך הפסוק או לאו:

✓ "בעליו אין עמו, ואם בעליו עמו למה לי? - אי לאו הנך הוה אמינא: האי אורחיה דקרא הוא", (ב"מ צו.). "ור' זירא מאי טעמא לא אמר מ'ונתתם? אורחיה דקרא הוא" (ב"ב קמז.). "מעניי הקהל אורחיה דקרא הוא, כדאמרי אינשי: מעניי דפלניא", (הוריות ה.). "מיבעי ליה לזריקת דמים: והא נפקא ליה מעל המזבח! אורחיה דקרא דמשתעי הכי", (תמורה ז.).

וכאשר מסתפקים בכוונת הפסוק האם יש לדקדק אותו, פושטים את פירוש הנכון דוקא מבריתא ולא מכללים: "בעי רבינא: גזל הגיורת, מהו? איש אמר רחמנא - ולא אשה, או דלמא אורחיה דקרא הוא? אמר ליה רב אהרן לרבינא: תא שמע, דתניא: איש - אין לי אלא איש, אשה מנין? כשהוא אומר: איש וכו'" (ב"ק קט:).

אמירותיהם של חכמים אינן עולות בקנה אחד עם תפישת הדרשות כתוצרי כללים:

"מיין ושכר יזיר, הוא יין הוא שכר. שחיטה היא זביחה וזביחה היא שחיטה, עמוקה היא שפלה ושפלה היא עמוקה, קמיצה היא הרמה והרמה היא קמיצה, אות הוא מופת ומופת הוא אות, אלא שדברה תורה שני לשונות", (ספרי במדבר ו).

פירוש המושגים בתורה תלוי בשיקול הדעת:

✓ "למה נאמר שור או חמור? אלא שדיבר הכתוב בהוה" (ב"ק נד:). "מה תלמוד לומר 'ובשר בשדה טרפה', דבר הכתוב בהוה. כיוצא בו "כי בשדה מצאה", אין לי אלא בשדה, בבית מנין? דבר הכתוב בהוה. כיוצא בו "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה", אין לי אלא מקרה

לילה, מקרה יום מנין, דבר הכתוב בהווה. כיוצא בו "מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו, אין לי אלא כרם, שאר כל אילנות מנין, לא דבר הכתוב אלא בהווה". כיוצא בו "לא תבשל גדי בחלב אמו", אין לי אלא גדי שאר כל בהמה מנין דבר הכתוב בהווה", (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מס' דכספא, פרשה כ). כך על מקראות רבים אמרו דיבר הכתוב בהווה: אדם כי ימות באהל, שדרכם היה באהלים (רמב"ן), מכשפה לא תחיה, שדרך הנשים בכשפים. במסית נאמר "בסתר" שדיבר הכתוב בהווה, לא תשנא את אחיך בלבבך יש אומרים בלבבך דיבר הכתוב בהווה. וגר לא תונה דיבר הכתוב בהווה (רשב"ם שמות כב ב).

כל זאת לעומת דרשות אחרות:

✓ ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה (ערובין טו:), גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש (פסחים כג:). גרש ושמן מעכבין ואין דבר אחר מעכב (מנחות יט:). בבן סורר ומורה כל פרטיו דוקא (סנהדרין עט'), "יד העדים תהיה בו בראשונה" דוקא.

אחת המדות העיקריות בתורה היא 'בנין אב', הפיכת דין מקומי לכלל. והנה המדה הזו עצמה נראית כאילו אינה כפופה לשום כלל. באותו דין עצמו אנו מוצאים דעות שונות והפוכות, כך למשל:

"רבי יוחנן אמר חלב נפל כחלב בהמה, ריש לקיש אמר חלבו כחלב חיה.. איתיביה ר' יוחנן חלב שליל אינו קרב.. בשלמא לדידי היינו דאיצטריך קרא למיעוטי, אלא לדידך אמאי איצטריך? אמר ליה טעמא ידידי נמי מהכא. ואכא דאמרי איתיביה ריש לקיש חלב שליל אינו קרב.. בשלמא לדידי משום הכי מיעטיה רחמנא, אלא לדידך ליקרב, א"ל מידי דהוה אמחוסר זמן", (חולין עה:).

דין אי הקרבת חלב תואם לדברי ריש לקיש שחלבו כחלב חיה, יש אומרים שזו קושיא, מפני מה היה צורך לפרש דין כזה שתואם להלכה הכללית, ויש אומרים שזו ראייה, כשם שנתפרש בדין קרבן, כך בדין הכללי. שתי אפשרויות אלו הן שתי דרכים הנוגעות לכל הלכה והלכה, ואעפ"כ אינן כפופות לשום כלל, אלא לשיקול הדעת.

✓ לפעמים מביאין ראייה מדין מיוחד, שראוי ללמוד ממנו לכל התורה (ב"ק כח:). ולפעמים אומרים כתב קרא הכא ולא לומדים לכל התורה (פסחים כו:). לפעמים שואלים שאני הכא דגלי קרא? ומתריצים גלי הכא וילפינן מיניה, אי נמי לא ילפינן מיניה וכו' (פסחים עה:).

✓ הגמרא לומדת דין דבר הגורם לממון כממון בחמץ, ושואלת על החולק על דין זה בכל התורה, ומתריצת: שאני הכא דגלי קרא. אכא דאמרי להיפך, התמיהה על הסובר כן למה צריך פסוק, ומצאו תירוץ (פסחים ה:). יש אומרים שפרש אינו בכלל ויש דרשא למעטו, ויש אומרים להיפך, שהוא בכלל, ויש פסוק המרבה אותו, (ע"ז לד:).

✓ כשנתקשו התוספות מה יעשה הסובר "אין אסור חל על אסור" עם פסוק העוסק ב'מחוללת' ומתאים לשיטתו, תירצו שלדעתו לומדים מכאן לכל התורה, והחולק עליו יענה "שאני התם דגלי קרא", (סנהדרין פג:). התוספות שואלין על קושיית הגמרא, הרי "שאני התם דגלי קרא"? ומתריצים "דפריך וליגמר מיניה", (חולין קא:).

✓ בספר גן המלך (מאת בעל גינת ורדים) כותב: "שני מידות משונות זו מזו בתלמוד. פעמים אנו אומרים מדאצטריך לומר כן שמעינן דבעלמא לית דינא הכי ופעמים אנו לומדים בהפך דאמרינן זה בנה אב לכל כיוצא בו לדון בו כן, בחולין קיג' גבי בישול בחלב יליף בגמרא מדאמר גבי יהודה וישלח יהודה את גדי העזים דכאן דוקא הוא גדי עזים, ופריך בגמרא דאדרבה נילף מכאן וכו' משמע מכאן דכשיש לימוד וחיידוש באיזה ענין ראוי ללמוד ממנו ולעשותו בבנין אב ולא לדורשו במדת איצטריך, ובמקומות אחרים משמע ההפך וצריך עיון", (גן המלך סי' סג'). אולי רומז לכך גם הש"ך בנקודות הכסף ליורה דעה רכא' על ט"ז מב'.

✓ ראה גם פסחים כא: שנחלקו ר' אבהו וחזקיה בדין איסור הנאה, וכל אחד מצריך פסוק ללמוד את דבריו, הרי שנחלקו גם מה הוא הסתם שכנגדו צריך פסוק.

בדרך כלל ישנה פרופורציה בין הדרשא לבין מה שלומדים ממנה, אבל לפעמים מצאו חכמים לנכון לדרוש בצורה יוצאת דופן, כך למשל במעילה יח:

"כי תמעול מעל" מכאן שבעי' פגם, ומכאן אוכל ונהנה בדבר שא"ב פגם, ומכאן לאכילתו ולאכילת חברו, ומכאן להנאתו ולהנאת חברו, הנאתו ואכילת חברו, אכילתו והנאת חברו, ומצטרפין ואפי' לזמן מרובה, ב' אכילות

כא', אכל היום ואכל למחר, ואפי' מכאן ועד ג' שנים, ועד שיזרק הדם. כל ההלכות האלו נלמדות מתמעול מעל¹⁶⁵.

מצוי הדבר בכמה וכמה מקומות, ראה בע"ז מג: כפי שמתאר הריטב"א: "וכל הני דרשי טובא דדרשי מלא תעשון, אתי כולהו כחדא חשיבי, ושקולים הם ויבאו כולם, שכולם בכלל אתי". בנדה נז: תמהים על הדרשא מן המקרא "בבשרה" שכבר נצרך לדרשא אחרת? ומתרגמים: "תרתני שמע מינה", (עי' ר"ן ולעומתו רשב"א). ראה גם חולין קיג: , וכן ר"ה ה: לימודים רבים ממלה אחת. גם בירושלמי מעשרות סוף פרק שני לומדים מן המלה "כנפשך" דרשות רבות מאד. וגם בעלי התוספות הרגישו בחוסר השיטתיות שבדבר וכתבו: "מצי למעוטי חלב בשר ודם כולהו מחד קרא כמו שמצינו בכמה מקומות דממעטינן מחד קרא כמה דברים כדאשכחן במעילה יח: דכמה פעמים תמעול מעל ריבה", (כתובות ס.). "מדכתיב כו' דריש ואע"ג דאצטריך לוי כו' לעיל סח: מ"מ כולהו דריש מיניי", (חולין קב:)¹⁶⁶.

לדמותה של תורת השיטתיות

נעשה אתנחתא קצרה מים הדוגמאות, וננסה להגדיר מה הוא בעצם ההבדל בין הגישה השיטתית לגישה השרירותית (שכן הסבר מניח את הדעת לדרשות עדיין לא שמענו). שיטתו של המלבי"ם מוציאה את ההלכות מתוך סטיות לשוניות בתורה, בכדי לקבוע הלכה על סמך סטיה לשונית צריכים כללים ברורים ובעלי משמעות, שהרי אין אנו עושים כאן הגרלות או משחקי מלים, אנו מכריעים את ההלכה ואת פרטי המצוות. מחמת ההשקפה כי יש קושי גדול ואחריות כבדה בקביעת הלכה על סמך סטיות מכללי דקדוק קבעו בעלי 'הגישה השרירותית' כי ההלכות לא נקבעו מתוך הדרשות, הכוונה כאן להלוי שקבע במפורש בצורה מבוססת, וכן לראשונים אותם מביא גם המלבי"ם, שמתוך דבריהם ניתן להבין כי לא יכלו להאמין בשיטתיות הדרשות, (בניגוד ל"אחרים" של אלבק).

על הפן הדקדוקי של שיטת המלבי"ם דיברנו לעיל, שם הראינו כי קשה לנו לחשוב לתיאוריה ריאלי את הדעה שחכמינו הוציאו את ההלכות מתוך סטיות מכללי דקדוק. לאחר מכן הראינו כי מבחינה היסטורית קדמו ההלכות לדרשות. בקטע זה הדגמנו כיצד ישנה חוסר שיטתיות מובהקת בדרשות. אם כי יש להודות שבדאי בהרבה מקומות דקדוק חכמים היטב והוציאו מדקדוק זה מסקנות, כפי שמעירים גם חוקרים: "חכמי התלמוד והמדרש לא פיתחו מערכת דקדוק שיטתית, ולא קבעו אלא מונחים מועטים. אולם גילו הבנה דקה בכמה ממושגי הדקדוק במסגרת הדרושים ההלכתיים של המקרא" (אנצ"ע ערך חשיבה דקדוקית). אך אין לראות בכך את פניהן של כל הדרשות.

נתקדם כאן שלב נוסף לכיוון יסודותיה של תורת השיטתיות, גם אם נקבל את ההנחה שחכמים עסקו בסטיות מכללי דקדוק, עדיין עומדות בפנינו מספר שאלות: (1) מה אפשר להוציא מסטיות כאלו? (2) האם באמת הדרשות בנויות על סטיות כאלו? (3) האם ניתן להכחיש את מושג האסמכתא כפי שמקובל להבינו?

1) מה אפשר להוציא מסטיות דקדוקיות?

ננסה לבחון את השיטה ב'שטח', לשם כך נעתיק קטע מן ה'ספרא' מתחלת חומש ויקרא:

"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד", מכאן שהיה קריאה לכל דברות שבתורה. איך אפשר להוציא כזו ידיעה מתוך שינוי דקדוקי?
"דבר אל בני ישראל" עכו"ם אינם סומכים. איך מתקשרת הכותרת הזו דוקא לסמיכה, מתוך כל הלכות קרבן שבפרק?

¹⁶⁵ המלבי"ם פתר את הענין בצורה מבריקה: הרי על מעילות אמרו חכמים במשנת חגיגה שהם "כהררים התלויים בשערה". אלא שעדיין לדרך המלבי"ם כל דרשא צריכה שיטתיות, ואין דרך טכנית ללמוד כל כך הרבה הלכות מיתור אחד. והרי גם על שבת ויום טוב נאמר שהם כהררים התלויים בשערה, האם גם בענינים אלו כך מתנהלות הדרשות? (לגופו של דבר מבואר בדברי התוספות בכתובות שיובאו בהמשך שלא כהמלבי"ם בזה, וכן בריטב"א כתובות שם).

¹⁶⁶ תוס' פסחים ה: כתבו דהכא ממעטי' נכרי והקדש מחד קרא ובמנחות סז. מתרי קראי, וכן הקשו בדבור שאח"ז דהכא ממעטי' נכרי שכיבשתו מתרי קראי ובחולין קלה: וכל דוכתא מחד קרא, וכתבו דכיון דגלי לן קרא הכא למעט תרויהו ילפי' מהכא לכל מקום למעט תרויהו.

"בני ישראל" ואין בנות ישראל סומכות. העיר כאן המלבי"ם "כי פעמים בני ישראל ימעט בנות ופעמים יכלול בנות ולא דוקא, כמו בחיות ש"בן יונה" כולל נקבות, ותלוי בסברא". זאת מלבד הקישור לסמיכה דוקא מכל ההלכות שבפרשה. כמו כן ישנן כאן שתי דרשות מ"בני ישראל", איך וכיצד? לא נתפרש. "ואמרת אליהם" אף על שלמים אין סומכות. בהמשך להנחות של הדרשות הקודמות. "אדם" לרבות את הגרים. "מכם" להוציא מומרים. חכמים החליטו מה לרבות ומה למעט מכח סברא, כמוזכר בספרא עצמו. "קרבן לה". שבשעת אמירה יאמר קרבן לה' ולא לה' קרבן, שמא יפסיק באמצע ויאמר שם ה' לבטלה. לולי טעם זה הידוע מראש לא היה שום ענין ללמוד הלכה שכזו מכאן. "מן הבהמה להוציא את הרובע". הסימון של רובע הוא שרירותי. "מן הבקר להוציא את הנעבד". כנ"ל.

לא הבאנו כאן דוגמאות קיצוניות, שכן בחרנו את הפסוק הראשון¹⁶⁷. אבל גם כאן ניתן לראות כי בכל המערכת הדקדוקית עדיין אין די בכדי להוליד את ההלכות. יש צורך במערכת רחבה של שיקולים וידיעות, שאם נראה אותה כמבוססת דיה, נשאל שוב מה הצורך בכל הדרשות האלו, כאשר בסופו של דבר הן שרירותיות ולא שיטתיות.

שיתוף הסברא בדרשות הוא ענין מפורש בתלמוד ובספרי במקומות רבים, כאשר ישנן שתי אפשרויות לדרוש שואלים "ומה ראית?" ועונים "מסתברא הואיל ו...". ראה למשל תוספות סוכה כד: "מה ספר שאין בו רוח חיים, בערובין כז: גבי מעש"ש נקט צד של פרי מפרי וגדולי קרקע, ולעיל יא: נקט מה חגיגה דבר שאין מק"ט וגדול מן הארץ, בכל אחד כפי מה שדומה לחכמים ענין הראוי לו". "אע"ג דקראי קא דרשי אצטריך לי להני טעמין", (תוספות סנהדרין עח. תוס' מנחות מד. ר"ן נדרים פז:; תוספות גטין פג:; ב"ק כב. מה: מו. פו: צא. ב"מ צו: ב"ב נו: כתובות לח:; בכורות ג. רא"ש נדרים עח: שטמ"ק ב"ק קט: ד"ה גזל, ר"ן נדרים טז: יש"ש ב"ק פ"ח סי' מא', רש"י נדה מא.).

מכל זה למדנו, כי גם לו היה ממש בכל מערכת הסטיות הדקדוקיות, הרי שמעובדה זו לבד אין שום אפשרות להוציא את ההלכות, בדומה לדברי רבי ישמעאל האומר על דרשא מסויימת "הרי זה כאומר למקרא שתוק עד שאדרוש" (תורת כהנים פ' תזריע).

2) על מה באמת מבוססות הדרשות?

המלבי"ם מציג תריג' כללים, הנראים כבנין בנוי לתפארת. אלא שהכללים האלו לא הוסקו מתוך חשיבה ועיון בתורות ורזי הדקדוק, אלא מתוך עיון בדרשות. מתוך הדרשות נולדו הכללים האלו, אשר כותב עליהם המלבי"ם בהקדמתו "בראתי כללים רבים אשר לא נבראו בכל חכמי הדקדוק ובכל דורשי שפה והגיון". אם ננסה להשוות את הכללים האלו לדברי בעלי ההגיון, נתקשה באמת להבינם: המלבי"ם קובע למשל כי "שם איש יבא בהוראה סתמית ואדם על הוראת שם עצם", (ויקרא י סעיף ד), וכן: "איש יבא על נושא כללי ואדם על נושא פרטי" (שם). לא מצאתי כל ניסיון להסביר כלל זה, בכדי שלא יהיה שרירותי כפי שהוא מצטייר.

ב'איילת השחר' של המלבי"ם מוזכר כלל: "דעת חז"ל דשם עוף יורה על טמא וטהור, אבל שם צפור יורה על טמא". קשה לנו להבין הצדקה לכלל זה, מקורו הוא מן הדרשא הפוטרת עוף טמא מ'שילוח הקן' (חולין קלט:); "עוף טמא פטור מלשלח, צפור טהור אשכחן דאקרי, טמא לא אשכחן דאקרי צפור". דרשא זו באמת נותנת מקום 'להוליד' כלל דקדוקי, אך ישנה גם גישה אחרת: הרמב"ן בפירוש התורה כותב לעומת זאת:

¹⁶⁷ניקה כאן פסוק סטנדרטי הנדרש בתורת כהנים:

"ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור ולקט קצירך לא תלקט", (ויקרא יט יט). המלה "בקוצרכם" נאמרה כבר לעיל, ולכן דורשים אחד "למעוטי קצרוה לסטים, קרסמוה נמלים, שברתה הרוח", והשני "למעוטי עכו"ם". ממועטין כאן ארבעה יוצאי דופן, אלא שיכלנו למעט רק שניים מהם כרצוננו, קל מאד להראות צד לחיוב וצד לפטור מכל אחד מאלו.

כך גם בדיוק בהמשך הכתוב: "לקצור לרבווי תולש, בקצרך לרבווי קוטף". כאן יכלנו לאחד את תולש עם קוטף, ולרבות מ"בקוצרך" מקרה נוסף (אולי אחד מן הארבעה שלעיל מיעטנו אותם?). אפשר כמובן לחזור ולומר כי איננו יודעים את שיקוליהם של חכמינו, ואת דרכי לימודיהם. אבל עלינו להודות כי הסטיות הדקדוקיות אינן מועילות כאן בכדי לדעת את ההלכה. לטעון ש"אולי לחכמינו הן הועילו" בודאי אין טעם, שהרי בדרך זו יכלנו להסביר כל תופעה בכל גורם, כי אולי מסבה מסויימת הוא גורם.

"ובעלי הפשט אומרים כי כל עוף יקרא צפור". כדברי הרמב"ן יש להוכיח מתלמוד ירושלמי בחולין שם, המביא שיטה שציפור כולל עוף טמא, אבל גם לשיטה זו אין דין שילוח בצפור טמאה, ז"א שאין ההלכה תלויה בכלל הדקדוק, אלא להיפך, ההלכה מוסכמת, והיו מי שלמדו אותה מן הפסוק הזה על ידי שימוש באמירה כזו המבדילה בין טהור לטמא. כך מוכיחה גם הסוגיא עצמה בחולין המביאה אפשרויות שונות כדוגמת: "כל צפור כל כנף, מאי לאו אפי' טמאה, לא בטהורה", הדו שיח הזה מלמד שעצם המילה 'צפור' אינה מחייבת שמדובר בטהורה.

ככל שאנו מגיעים לדרשות שבתלמוד, שהן מסובכות הרבה יותר מאלו שבמדרשי ההלכה, תקפים פחות הכללים הדקדוקיים, ומצטמצמות האפשרויות של הסברים כאלו. המלבי"ם מבקש להסביר כל דרשא שהיא, גם אסמכתא (ראה להלן), כיצד אפשר להסביר דרשא כזו: "למדנו מציאה ממציאה ומציאה מחפוש וחפוש מנרות ונרות מנר", (פסחים ז). "מקום ממקום ומקום מניסה וניסה מניסה וגבול מגבול וגבול מחוץ וחוף מחוץ", (ערובין נא).

✓ דרשא במסכת כתובות (מב:) מחלקת בין "ונתן" ל"ונתנו", אחד מהם מדבר על העבר, ואחד על העתיד. בכוונה לא ציינו כאן איזה, בכדי שישפוט הקורא האם 'בעלי הגיון' יכולים למצוא כאן איזה כלל דקדוקי, כיצד ייתכן קשר בין החלוקה בין יחיד לרבים ובין החלוקה של עבר ועתיד? ✓ מניסוחי חכמים לא נראה שצורת הדרשא מעוגנת בכללי דקדוק הניתנים לבדיקה, כך אמרו "בכל כלל, כל רביא, ואב"א תרויהו רביא", (ב"ק נב:). "אם כן לימא קרא או המצא המצא או תמצא תמצא", (ב"ק סה). וכמוהו רבים כגון לגבי הסך נסך), האמנם יעלה על הדעת שהיתה אפשרות להשתמש בכפילות זו במקום הלשון הרגיל והמובן "הימצא תימצא"? (כך גם דרשו קדושין ג. מ"אין" שלא נאמר במקומו "אין", ולדוגמא הביאו: "מאן יבמי". אכן, "לא חשוב בעלי הגיון"!).

✓ לעתים נראית הדרשא כצורה חיצונית בלבד, ראה כתובות כה. "אי 'בבאכס' יכול אפי' שנכנסו לה ב' וג' מרגלים, ת"ל 'בבאכס' בביאת כלכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם". בתחילה לימדה אותנו לשון 'בבאכס' אפילו על ביאת מקצת, ולבסוף 'תלמוד לומר בביאת כולכם'. ✓ כך בדיוק בשבת סד: "והדוה בנדתה, זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ולא תפקוס, עד שבא ר"ע ולימד א"כ אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה, אלא מה ת"ל והדוה בנדתה? בנדתה תהא עד שתבא במים". אין כאן דרשא מן הלשון לשום צד, אלא שתי דעות הלכתיות. ✓ גם כאשר נראית הדרשא כמקור הדין מתברר שלא כך, רבי אבהו קובע כלל "כל מקום שאמרה תורה לא יאכל אסור הנאה במשמע" (פסחים כב.), וחזקיה לעומתו אומר "אין אסור הנאה במשמע". לכאורה לפנינו מחלוקת קלאסית בעמקי הלשון, האם "לא יאכל" כולל הנאה או לאו, אלא שלא זה ולא זה סומכים על 'לא יאכל', וכל אחד מביא ראיה מפסוקים אחרים ומשם לומד את דינו, (מבואר גם בר"ן שם).

✓ מוצאים אנו את רש"י מפרש בפשטות דרשת פסוק, כהלכה מקובלת, "הצב למינהו, להביא ערוד נפלים וסלמנדרא", (חולין קכז). קים לי' לר"ע דמין צב הם, (רש"י). מכיון שברור לו שאין אפשרות לדעת מן הפסוק מה הוא מין צב, מסורת זו יכולה לעמוד לעצמה גם ללא המקרא.

ביטוי ליחס שרירותי לדרשות מוצאים אנו בדברי ר' יוחנן בירושלמי (תרומות פ"ב ה"ב) שמבאר את הדרשא ממנה לומדים את הדין ש"אין תורמין ממין על שאינו מינו", ומסיים: "זה אחד משלשה מדרשות שהן מחוורין בתורה". ראה גם את תגובתו של רבי חיא על דרשתו של רבי יהודה הנשיא (מן הפסוק "ויקח את המאכלת" מכאן ששחיטה בתלוש): "אי מהגדה יליף הדר ביה, ואי מן אולפן אמר זה לא הדר ביה" (ב"ר נו'). כלומר: הדרשא הזו אינה משכנעת (ראה חולין טז.), אלא שאם זו הלכה בידיו יש לקבלה. לפיכך, הטוען לשיטתיות בדרשות, יצטרך לפחות לנסות להסביר את כל הדרשות האלו והדומות להן.

3) למשמעותו של מושג האסמכתא.

לעיל הראינו כיצד קביעתו של המלבי"ם "הדרש לבדו הוא הפשט הפשוט" הינה מתמיהה מאד. אך המלבי"ם מוסיף ומחדש, וכך הוא טוען כי גם המושג 'אסמכתא' אינו מתפרש כפי המקובל: "גם בכל מקום שידומה שנטו מן הפשט ואמרו דבריהם דרך אסמכתא בברנו כי לא נטו ימין ושמאל מן הפשט הפשוט כמו במה שלמדו.. שכי' הרמב"ן שהוא נגד הכתוב", (כלל רלב'). המלבי"ם מתנגד עקרונית לשימוש בפסוקים

והסמכתם להלכות, אם ההלכות האלו לא נלמדות באמת מן הפסוק. את לשונו כאן אפשר עוד לפרש כי הוא עוסק רק במקרה ש"ידומה שאמרו דבריהם דרך אסמכתא", אבל לא במקרה של אסמכתא גמורה. אלא שגם על אסמכתא גמורה אומר המלבי"ם:

"מה שאמרו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, בדרוש בלתי מוכרח, וסמכו עליו דבריהם בעבור שאין כח לחז"ל לגזור ולתקן דבר נגד מה שבא בתורה בפרוש, וע"כ כשרצו לגזור גזרתם הוכרחו להראות שאין מפורש בתורה נגד גזרתם", (כלל רלו').

נאמרו כאן שתי הגדרות שונות, "דרוש בלתי מוכרח", הוא ענין אחד. ואילו דרוש שבא להראות רק ש"אין מפורש בתורה נגד", הוא מושג בעייתי, מה פתאום נחשוב כי מפורש בתורה נגד? ואיך אסמכתא מרחיקה את המחשבה הזו? בפועל משתמש המלבי"ם במושג אסמכתא, למשל בישעיהו א טו: "ובפרשכם כפיכם הוא בתפלה, ומש"כ חז"ל ברכות לב' (שמדובר בנשיאת כפיים) אסמכתא".

לגופו של ענין, ברור שחכמים השתמשו ב"אסמכתא" זאת אומרת שימוש בפסוק כסימן בעלמא, כפתגם ותזכורת להלכה, כפי שמבואר במקורות רבים. ידועה היא הגדרתו של הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ג) שאסמכתא היא "שיחה נאה על דרך מליצת השיר"¹⁶⁸, המדובר באסמכתא של אגדה. אך גם ההגדרה אסמכתא הבאה רבות על לימוד הלכתי לדין דרבנן או לדין שלא נלמד מן הפסוק הנוכחי, מתפרשת כסימן בעלמא, כפי שמראים כל המקורות כולם:

✓ "קראי אסמכתא בעלמא לאוקמי גירסא לסימנא", (תוס' מנחות צב: בשם רש"י). "מקרא לא משתמע ורבנן אסמכתא בעלמא אסמכיה", (רש"י בנדה לב). "אסמכתא וסימנא בעלמא", (רש"י מנחות מט.). "ראיה ממש ליכא אלא אסמכתא בעלמא", (רש"י פסחים ז.). "אסמכתא וסימנא בעלמא", (רא"ש חולין פ"ז סי' ל', ר"ש פ"ה דתרומות, או"ז ה' ע"ז פ"ה רלה', הרשב"א במשמרת הבית תחלת בית ד'. זאת הסיקו הפוסקים האלו מכך שהפסוק אינו מתאים במדויק להלכה). "אסמכתא בעלמא שסמכו לקבלתם", (תוס' חולין צח:). "קרא דהריון סימנא ואסמכתא בעלמא הוא", (שו"ת ריב"ש סי' תמז' בשם הריטב"א). "אסמכתא וסימנא בעלמא" ('קריית ספר' להמבי"ט, הקדמה, 'מר קשישא' ערך דרש וערך ילפותא). "לזכר ולאסמכתא.. ושמו להם זה הפסוק לאות ולזכר", (אבן עזרא שמות כא, כך גם בספרו 'יסוד מורא').

✓ בצורה מפורשת יותר כתב הרשב"א: "כדי שלא ישכח זכרון עניניהם ולא שכוונתם לפרש הפסוק כן", (רשב"א חדושי אגדות למסכת ברכות, רשב"א ב"ב עה:; "הכותב" בעין יעקב שם, "שדי חמד" ערך אסמכתא). הוא סימן לזכרון (כוזרי ג' עג'). "דרשו את הפסוק בענין נוטה חוץ מהפשט הנראה לנו לזכירה בעלמא", (מנורת המאור הקדמה ג). "אסמכתא הוא דרך זכר, כדרך שאמרו ערובין נז. אין התורה נקנית אלא בסימנים", (רקאנטי במדבר א' ז'). "כמו שעושין בנ"א שקושרין קשר בסודר לזכור איזה דבר", (כוזרי שני ב' קסו'). "וכדי שלא ישכח מפי זרעם שמו עיניהם לתת סימן להדברים והציבו ציונים לכל דבר בדמות אסמכתא", (של"ה תג, מובא גם בתולדות אדם יג'). "ככה הרבה פסוקים בדבריהם, וכולם ר"ל סימן יפה לדבר בפסוק זה ולתועלת הזכרון כאשר כתב הרשב"א, כונת חכמינו במדרשות האלה היא להסמיכם אל הכתובים בלשונות שלא ישכח מפניו זכרונם לא שהיה כוונתם לפרש הכתובים כן", (ספר הברית קסא). "ואם משום קרא דלאו מהאי קרא נפקא לן הרי מצינו בדברי רז"ל כמה פסוקים רחוקים מן הענין באים ע"ד האסמכתות", (מנחת קנאות פ"י). "כדמות רמז ואסמכתא לא שיהיה דיוק שיהיה מוציא אלו הדינים מאלו המקומות", (רלב"ג, הקדמה לפירוש התורה). "מתוך חביבותיהו דנו גם בגזרות ותקנות דרבנן להסמיכן אל המקראות וכמ"ש מדרבנן ואסמכיהו אקראי ועוד שנשתמשו באותן למודים במילי דאגדתא להרגיל בהן התלמידים ולחנכם ע"פ דרכם לחדודי להו שיהיו בקיאים ומהירין להגדיל תורה ולהאדיר", (יד מלאכי א' יא'. ראה שם עוד ו' לב' בשם 'קנאת סופרים', וכן בערך 'דרשא' אות י'). "יש לך להתעורר כי רבותינו פעמים יאמרו מאמר אמיתי מצד הקבלה או מתוך ראייה ברורה ויביאו פסוק לזכר ולאסמכתא בעלמא", (ריקאנטי במדבר יא').

¹⁶⁸ הרמ"א בהקדמת ספרו 'מחיר יין' כותב בעקבות הרמב"ם: "אע"פ שידעתי שדברי לא יהיו על גלילי השכל בנויים, מ"מ לשמוע הם ראויים, ואם לא יועילו לא יזיקו, ולא יהא אלא דרשא בעלמא רק שעל המקרא סמכתינו כדרך הראשונים חכמי התלמוד שכתב המורה..".

✓ המפרש של 'עין יעקב' כותב בהקדמתו: "כן כוונת מאמרם אל תקרי בכ"מ שנמצא בתלמוד וכן כמעט ברוב המקומות שהובא מקראות בתלמוד יבואו רק לסימן וחלילה להם מחשוב ככה לפרוש האמתי ולרוב רגילותם לתת סימנים כאלה במקראות על הלכות ושמועות אמרו על המקרא שנעשה בו הסימן לפעמים שנאמר ולפעמים מאי דכתיב כאלו נאמרו בפרוש המקרא", (עין יוסף. כך בואר גם ב'הכותב' לעין יעקב ב"ב עד').

✓ "דרך הדרשות הנמצאים בש"ס האמורים בדרך אסמכתא רחוקה אשר הקרא אינו מורה ואינו מרמז בשום ענין על הדבר הנדרש ממנו וחז"ל אמרו בכ"מ כלשון זה קרא אסמכתא בעלמא", (מהרי"ץ חיות, 'תורת נביאים', מאמר לא תעשה, פרק ג' בהערה). "אסמכתות וסימנים בתורה שבכתב למען ישתמר אצלם בכח הזכר", (מבא התלמוד למהרי"ץ חיות פרק א'). "יש מין אסמכתא שאין רמז בתורה והוי אסמכתא "בעלמא" ומצינו כמה פעמים מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא", (פרי מגדים, פתיחה להלכות נטילת ידיים, בשם הרא"ה).

דומה שברור הדבר כי תופעת האסמכתא, כסימן שרירותי לגמרי אינה נתונה במחלוקת. העיון בדברי הפרשנים מוכיח גם שאין למצוא הצדקה בכתוב לאסמכתא זו, ואין קשר בין הרעיון האמיתי של הפסוק לבין מה שהסמיכו עליו:

✓ בעל אור החיים כותב: "ורבותינו ז"ל דרשו מפסוק זה שצריך.. ולדבריהם היה לו לומר.. ודבריהם ז"ל אינו אלא אסמכתא להלכות שבידם, ודברינו הם פשט הכתוב", (שמות ל' לב). ומהרש"ל תמיה: "וכי משום שאסמכתא על מקרא של וינטלהו וינשאו יצטרך להגביה?!", (ים של שלמה, חולין פ"ח). "לא דקרא מיירי בהכי אלא אסמכתא בעלמא הוי", (פר"ח יו"ד פד).

✓ הרמב"ן כותב: "מעלה מדבריהם, וסמכו אותה לכתוב הזה כדרך האסמכתות בתלמוד", (ויקרא כא יב). "וסמכו בו רבותינו מדרש, שיהא גדול האחים מיבם, ושהאילונית אינה מתיבמת, וכן אשת הסריס ששמו מחוי. וזה כולו אסמכתא, כי האילונית ואשת הסריס מגופיה דקרא נפקי", (רמב"ן דברים כה' ו'). "ובודאי היא אסמכתא בעלמא שבאו לאסור מדבריהם אמירה במלאכת שלנו, וסמכו אותה למקרא הזה", (רמב"ן שמות יב טז). "אסמכתא בעלמא ורמז בעלמא.. ולא תמצא בעל המאמר בעצמו שיאמר "מאי קרא" אבל חכם אחר מסמיך אחריו לקראי", (השגות הרמב"ן ל"ס"ה שורש ראשון). "והמדרש קבלה בידם ונסמך למקרא, אבל אין צורך (מצד המקרא) לכל הדברים האלה", (רמב"ן בראשית יב יא). "ומה שאמרו בת"כ במה הכתוב מדבר.. סמך מדבריהם שירצו להזכיר בכתוב הענין המקובל להם", (רמב"ן ויקרא יד מג). כך מוכיח הרמב"ן (חולין קז). שהפסוק ממנו לומדים נטילת ידיים הוא אסמכתא "מדלא משתעי קרא בידים כלל".

✓ "סבירא לן דלאו מקרא דייקי ר"מ ור"י אלא מר אמר סברי' ומר אמר סברי' וכל חד מסמיך ל' אקרא באסמכתא בעלמא", (ר"ן נדרים פח). "המאמר הזה קבלה למשה מסיני, שלא היו יכולין לידע מעצמם והמקרא אסמכתא בעלמא שאינם מדרשות", (ר"ח חגיגה יד). "כל היכא דאתמר מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, הכי פרושו דודאי תקנתא דרבנן הוא והם יצאו ומצאו להם סמך מקרא כדי להחזיקם שיהיו סבורים שהוא מדאורייתא ויחמירו בו ולא אתו לזלזל ולהקל בדברי חכמים", (לקוטי מהרי"ל אות ע').

✓ עצם האסמכתא אינה סבה לדין עצמו לכן צריך לחפש לו טעם, (תוספות יומא ד). הפסוק אינו מיותר בשביל לדרוש ממנו אסמכתא (תוספות שבת קלה). הלימוד והייתם קדושים אלו מים אחרונים הוא אסמכתא מכיון שטעם הנטילה לא בגלל קדושה אלא מסבה בריאותית (תוספות חולין קה). "לפי הענין אין הפרש בין ב' המלות אלא מטעם אסמכתא" (תוי"ט יבמות ב' ה'). עיין היטב סוגיית ערובין כה:

לאחר כל המקורות האלו, שהעתקתם בודאי גורמת לקורא תמיהה על כך שאנו מטריחים אותו בדברים פשוטים, נעתיק את דברי הריטב"א המפורסמים בענין אסמכתא:

"הא דקאמר אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות, משום דאע"ג דפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מ"מ ממה שאמרה [תורה] זכרון תרועה יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל מסיפרי מפסוק והיה לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות

אתה סומך לו מלכיות (ע"י לקמן ל"ב א'), ומהכא סמכו רבן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני ר"ע שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו [לחכמים אם ירצו כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנים בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמזות בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום", (חדושי הריטב"א ר"ה טז.).

משמעות הדברים היא שכל 'אסמכתא בעלמא' אינה רק סימן וכדומה, אלא שהדברים באמת רמוזים בתורה, בצורה בלתי מחייבת, וחכמים לא חדשו שום דבר מליבם. אלבק מצא כאן הזדמנות להוכיח שלא כדברי הלוי וכתב:

"מעניינים הם דברי הריטב"א לר"ה טז... השקפה זו רווחת בספרי הראשונים, והיא אספקלריה להשקפות האמוראים, אלא שאין כאן המקום להאריך בה", (ההלכה והדרשות, עמ' ה').

לעומת קביעתו כי "השקפה זו רווחת בספרי הראשונים", אנו נאמר כי השקפה כזו נסתרת לגמרי מדברי כל הראשונים, ומוכח בצורה ברורה ע"י כל הפרשנים שאין זו השקפת האמוראים. אנו גם לא נעלה על דעתנו כי הריטב"א יכתוב על דברי הרמב"ם ושאר הקדמונים "ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות". ראה נא את דבריו ביספר הזיכרון' נגד לשונותיו החריפות של הרמב"ן על הרמב"ם: "הרב ז"ל (הרמב"ן)... חפץ נמרץ שהיה לו בקבלתו, הביאו לספר עליו בלשון גנאי, ולא חס על כבודו (של הרמב"ם) שפשטה בישראל תורתו... כבודו במקומו מונח כי הפריז מאד במדת לשונו", (ספר הזכרון להריטב"א, פרקים א' ב', אפילו הרמב"ן לא השתמש בלשון "מינות" נגד הרמב"ם).

אין אנו יכולים לקבל את דברי הריטב"א כפשוטם, שהרי במקראות של אגדות שאינם קשורים לאגדה אין אפשרות לומר שהדברים רמוזים דרך הערה ותלוי ברצון החכמים, והרי הריטב"א בעצמו כותב "קרא דהריון אסמכתא וסימנא בעלמא הוא" (מובא לעיל משו"ת הריב"ש תמוז). וכן כותב בכמה מקומות: "אסמכתא וזכר לדבר בעלמא", (יבמות עא.), "לא צריכא קרא אלא דנקט ליה לאסמכתא", (יבמות עז.), "ההיא אסמכתא בעלמא, וגמרא גמירי לה", (כתובות לו.), "הלכתא נינהו וקראי אסמכתא בעלמא, פירוש דלא אתו קרא אלא לדינייהו, אלא דאסמכינהו רבן להני דיני עליהו", (קדושין ט.), "כיון דאכא האי טעמא קרא למה ליי? י"ל דקרא אסמכתא בעלמא הוא" (קדושין נז.).

ויותר מפורש הדבר בריטב"א ע"ז טו. "האי איסורא שמכניס לתוכו ע"ז לאו איסורא דאורייתא הוא אלא איסור דרבנן היא וקרא אסמכתא בעלמא הוא, דקרא לא איירי באיסור הכנסה אלא באיסור הנאה לומר שלא יהנה מע"ז, והא דאקשינן הכא כי קא מעייל לביטא דנפשא קא מעייל, אומר מורי דה"פ דהאי איסורא דלא תביא תועבה אל ביתך אסמכוה רבן ואם איתא דשכירות קנייא וביטא דנכרי הוא לא אתיא אסמכתא שפיר". הרי שהריטב"א אינו מוכן לקבל שיש קשר רעיוני בין הפסוק לבין מה שהסמיכו עליו.

ומה שכותב הריטב"א שחכמים אינם מחדשים דבר מליבם, יש לתמוה, הלא כאשר יש צורך לגזור גזירה זהו תפקידם של החכמים לגזור לפי הענין והצורך, ואין זה 'מליבם' אלא מחובתם. ומה יעשו כאשר רוצים לגזור איזו גזירה אך לא מצאו לה רמז, האמנם לא יגזרוה? (ואם תמיד אפשר למצוא רמז, מהי המשמעות של 'מציאה' כזו?).

אם נרצה ליישב את דברי הריטב"א, נוכרח לומר שבא להוציא מדעת מי שאומר שכל האסמכתות כולן אינם אלא סימן, עיין היטב בלשונו המובאת לעיל שאינה סותרת הסבר זה. ולהלן יתבארו דבריו באופן יותר טוב. ובכל אופן ברור מדברי כל הפרשנים שחז"ל השתמשו גם בצורת האסמכתא כזכר וסימן, שימוש שרירותי בפסוקים. זה רק מגדיל את התמיהה, מהי מהותן האמתית של הדרשות שאינן אסמכתא? האמנם כולן גם הן אינן אלא שימוש שרירותי?

מכירים אנו יפה את השיטה הזו מימי קדם, ספריו של פילון האלכסנדרוני מלאים באסמכתות ושימושים שרירותיים בפסוקים, כך גם הכתות הפורשות בימי הבית השני נהגו להסמיק את דרושיהם על המקראות. ראה למשל במגילת ברית דמשק "באר חפרוה שרים, באר היא התורה, וחופריה הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה וישבו בערי דמשק". (על דמויי 'אסמכתות' אצל היוונים והרומיים, ראה היינמן, דרכי האגדה).

ולפעמים באמת דרך האסמכתא עוברת גם מסורת היסטורית עתיקה. על הפסוק "קרבים בתימו" (תהלים מט יב) אומר המדרש: אל תקרי קרבים אלא קברם, וזהו באמת הנוסח בתרגום השבעים. על המקרא "את מימיו" (ש"א כה' יא') אומר המדרש: "יין הוא אלא ששינו הכתובים", גם זה נוסח של תרגום השבעים. גם הדרשא ב"ב ע"ט' תצא אש וכו' מקורה בנוסח תרגום השבעים, (טורטינר הראה כי כמה וכמה דרשות של "אל תקרי" רומזות לנוסחאות חילופיות שהיו, ראה אנצ"מ ערך אל תקרי). אך האם נודה בכך שכל המפעל הגדול של מדרשי ההלכה, דרשות חז"ל, כללי הדרשות והמדות שהתורה נדרשת בהן, שווה ערך לגיבוי האפוקליפסות של הספרים החיצוניים? האמנם הגבול בין דרשא לבין אסמכתא כזו מיטשטש?

שיטת הלימוד של חכמינו

המלבי"ם, שנראה כמנסה להפוך את האסמכתות לדרשות גמורות, והלוי שנראה כמנסה להפוך את הדרשות לאסמכתות בעלמא, מביאים אותנו יחדיו להתבונן בשיטת הלימוד של חכמינו. כפי שהראינו, ועוד נרחיב על כך בקטע הנוכחי, חז"ל דנו את הדרשות ואת האסמכתות יחדיו, למדו אותם יחד, התייחסו אליהן בשוה, ורק לפעמים כפי הצורך העירו שהדין בו עוסקים אינו אלא דרבנן, וממילא הפסוק אסמכתא. האמנם כשלומדים את התורה שבכתב ופירושיה אין שום הבדל בין אסמכתא לדרשא? האם באמת לא הבדילו חכמינו בין זה לזה?

ובכדי שלא נטעה לחשוב כי האסמכתות הם מין ספיח מאוחר, כאשר במשך הזמן היטשטש הגבול בין דרשא לאסמכתא, באים מדרשי ההלכה וטופחים על פנינו. מדרשי ההלכה הם אוצר בלום של דרשות התנאים בדור שאחר החרבן, לו לא היו מגיעים לידינו המדרשים האלו, בודאי היו שמים החוקרים לצחוק את מסורת האמוראים להסביר את כל ההלכות שבמשנה על ידי דרשות פסוקים, שהרי המשנה כמעט ואינה מזכירה דרשות בסגנון שכזה. במדרשים אלו אנו מוצאים את רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי עקיבא ורבי ישמעאל, רבי מאיר ורבי יהודה, דורשים את המקראות כמין חומר ומוציאים מהם את כל ההלכות שבמשנה. אלא שדא עקא, מדרשי ההלכה היו דוגמא קלאסית בשביל הפרשנים לספר מלא באסמכתות, שאין ללמוד מכך שהוא מביא דרשא לדין מסויים.

"ויש בריתות שנויות בתורת כהנים ובספרי לאסמכתות והן מטעות", (רמב"ן דברים יד כב). "אסמכתא כשאר אסמכתות הרבה ששנויות שם בתורת כהנים", (רמב"ן ויקרא יא). "אשוב לפרש הבריתות בתו"כ לפי שהם מטעות", (רמב"ן ויקרא כה ה). "כולן אסמכתות בעלמא כמו שרגילים תמיד לדרוש קראי לאסמכתא בת"כ ובספרי", (דרשת ר"ה להרמב"ן). כך מעיר הרמב"ן בצורה מסודרת לאורך פירושו לתורה¹⁶⁹. "כמו כמה מילי דרבנן דאסמכינהו אקרא בתורת כהנים", (רא"ש הלכות מקוואות). "אכא הרבה אסמכתות בת"כ", (תוספות ערובין לא. ב"ב סו. בכורות נד.). במקום אחר קובעים התוספות, כי התורת כהנים גם אינו מדייק לכתוב דוקא את הדרשא האמיתית לפי המסקנה: "מת"כ אין ראייה, דכמה ברייתות נשנו שם לפי מה דס"ד מעיקרא, ואיכא למימר דהיא נשנית לפי הטעות דהוה ס"ד מעיקרא בפ"ב דזבחים דמתרי קראי נפקי", (תוספות יומא ז.).

לפי הגישה השיטתית, יקשה עלינו מאד להבין, איך ערבו חכמינו את מקורות ההלכה, ההוכחות לתורה שבעל פה, הלוגיקה שממנה נגזרת ההוראה בבית הדין, עם סימנים בעלמא, בריתות מטעות, מבלי שום הבדל וסימן. איך העלו על דעתם חכמינו שנבין את הלוגיקה של התורה בצורה שכזו?

אם היתה לנו בכל אופן אפשרות לחשוב שתורת כהנים הוא מעיקרי התורה שבעל פה, מספרת לנו הגמרא על שיטת לימודו של רבי יוחנן: "אמר לו רבי יוחנן לריש לקיש: ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה, אמר לו ריש לקיש: ידידיה היא? מתניתא היא! היכא תנא ליה? בתורת כהנים, נפק, תנייה בתלתא יומי, וסברה בתלתא ירחי", (יבמות עב:). ר' יוחנן נהנה מאד מן הדרשא ששמע מרבי אלעזר בן פדת, וריש לקיש הסביר לו כי אין זו דרשה שהמציא רבי אלעזר, אלא מקורה בספר ששמו "תורת כהנים", כיון ששמע

¹⁶⁹ שמות כ ז, כג יא, ויקרא י י, יא ח, יא לד, כא יב, כב טו, כג כד, כג מ, כה ז, כה יד, במדבר ח כד, לא כג, דברים טז כא, כה ו. ומצאנו בתלמוד שאחד החכמים טעה בכיוצא בזה, ואמרו (יבמות עב.) "איהו סבר מדקא נסיב לה הש"ס קרא דאורייתא היא, ולא היא, מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא".

כך רבי יוחנן הלך ולמד את התורה כהנים. קרא אותה במשך שלשה ימים, ועיין בה שלשה חדשים. הבריתא של תורת כהנים תופסת אכן מקום מכובד באפיזודה זו, אך לא יותר.

הרבה פעמים מתברר במהלך הסוגיא לאחר דיון כי מה שחשבנו לדרשא גמורה אינו אלא אסמכתא¹⁷⁰. ולפעמים גם התלמוד עצמו אינו טורח בדרך כלל לספר לנו על הדרשות שהוא מביא אם הם אסמכתות או לאו. בהרבה מקומות אנו יודעים על כך רק מפי בעלי התוספות והמפרשים שמוכיחים ממהלך הדברים כי המדובר באסמכתא: "מנין למתנת שכיב מרע מן התורה" (ב"ב קמז.), לאו דוקא מן התורה (תוספות). "למה לי קרא? עברה עברה מבכור קא גמיר (תמורה יח) היינו מדרבנן (תוספות)¹⁷¹.

לא רק שלא מפרשים בצורה ברורה, אלא שלפעמים מוצגים הדברים גם בצורה מטעה, כפי שמתבטא הרמב"ן שדבריו הובאו לעיל. חכמים רגילים לומר "עובר בעשה" על מצוות דרבנן¹⁷², וכבר הראב"ד (הלכות ממרים פרק ב' ה"ט) כותב שבתלמוד לא הבדילו בין אסמכתא לדרשא, אחריו מאריך בנושא מהר"י אלגאזי, שחיבוריו נמנים על ספרות הכללים:

"יש ברינות שניות בתו"כ וספרי לאסמכתות והן מטעות וכאשר יקרא הקורא לא ידע שהוא אסמכתא בעלמא מדבריהם, ויקשה חבילות חבילות קושיות לא יוכל לצאת ולבא, וכמ"ש תוס' בכורות נד שבת סח מתוך קושיות והויות מרובות כתבו דכל הני דרשות דת"כ וספרי אסמכתא בעלמא ועיקרן דרבנן, וכ"כ הרמב"ן פ' ראה, וכן יש כמה סוגיות מטעות ואינן אלא אסמכתא דרבנן, והלשון מטעה, וכהיא דאמר הש"ס חוה"מ דאורייתא וכי' תוס' ע"ז סב דאינו מה"ת אלא מדרבנן וקרי לי' דאורייתא לפי שיי"ל סמך מקרא. וכן לפעמים עבד ק"ו והנוטל דברים כפשטן יראה לו דבר תורה, ואינו אלא דרבנן. וכמ"ש הרא"ם פ' משפטים וכיו"ב מצינו בתלמודא אמר רחמנא ואינו אלא מדרבנן היכא דנתנו לו אסמכתא, ומשם רמב"ן בהשגות סה"מ כי גם בדאורייתא יש אסמכתא לדין מקובל וקרא אינו אלא אסמכתא, ומש"כ אמרה תורה נמי יוכל להיות מדבריהם (תו' מנחות סה"), ("ארעא דרבנן" למהר"י אלגאזי, הקדמה).

הראינו לעיל דוגמא כיצד פלפלו חכמים באסמכתות בדיוק כשם שפלפלו בדרשות הגמורות, כאן אנו רואים כי גם מכנים את האסמכתות כדברי תורה. ורגילים חכמים גם ללמוד הלכות מן הנביאים והכתובים ולהתייחס אליהם כדאורייתא (סוכה יא' מנחמיה, חולין קלז מאיוב, חולין ל. מירמיה, לו. מיחזקאל, בכורות ו: ממשלי ועוד רבים).

הלוי ראה בכל זה¹⁷³ רק הוכחה שאין הגישה השיטתית של המלבי"ם עומדת במבחן הביקורת. אבל אנו רואים בכך את הגדלת התמיהה, כולי האי ואולי? לשם מה כל הסוללה העצומה הזו של לימודי פסוקים ודרשות מקראות הממלאת ואופפת את התלמוד כולו, ועוד מבלי להבחין בין מן התורה לדרבנן. מה נאמר אנחנו שלא זכינו מימינו להבין דרשא אחת לאשורה?

אם נתבונן היטב בשיטת לימודם של חכמינו, נראה שהאמת היא בדיוק להיפך, גם באסמכתא מצאו ענין גדול, אמנם אין הגישה השיטתית נכונה. אך גם לאסמכתות 'יש נשמה', לא הבדילו ביניהם חכמים דוקא משום שערך של האסמכתות היה גדול בעיניהם.

¹⁷⁰ ברכות מא: פסחים פא: פסחים צו: יומא עד. יומא פ: סוכה ו. סוכה כח: תענית כז. מו"ק ג. חגיגה ד. יבמות כא: יבמות כד: יבמות נב: יבמות עב. יבמות ק: נדרים מח. קדושין עח. ב"מ פח: ב"ב קס: סנהדרין פג. ע"ז לח. מנחות צב: חולין סד: חולין עז. מעילה יא: מעילה טו. נדה כה. נדה כח. נדה מו.

¹⁷¹ כל התלמוד מלא דוגמאות כאלו, ונציין כאן עד סוף סדר מועד: ברכות כא. ברכות לה. ברכות מט: שבת סח. שבת צא. שבת קיד: שבת קלה. שבת קמה: ערובין ד: ערובין כג: ערובין לא. פסחים יז: פסחים לג: פסחים מז: פסחים מט: פסחים נו: פסחים סז: פסחים קו. ר"ה ה: ר"ה יד. יומא ד. יומא עז. יומא פ. סוכה ה. סוכה ו. סוכה יא: סוכה כו: ביצה יז: מו"ק ג: מו"ק יד: מו"ק כד. חגיגה ג. חגיגה יח. חגיגה כז.

¹⁷² כתובות קיא. העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, מכות יד', מכות כח' לגבי כל תשקצו, ב"ב קמז' "מתנת שכיב מרע מן התורה", חולין יז: "בדיקת סכין מן התורה", ב"מ קי: "עובר משום כל תשאה" מפרש הרמב"ם שכירות פ"א שהוא מדרבנן, יומא יז: השח שיחת חולין עובר בלאו, מנחות לו: סנהדרין כו' ועוד רבים. רשימת מקורות נוספת בנושא: בקונטרס "תהלוכות האגדות" מאת הגאון משעוול, בסוף ספר זכר יהוסף, פרק יח'. כך מכנים "דבר תורה" או "דאורייתא" דברים הכתובים בנביאים, כך למשל גטין לו. נדרים לו כתובות נח: וביבמות ד. סוכה מט: מנחות פא. ערובין נח.

יש לציין כי התבטאות כזו מצאנו גם בספר טוביה (מן התקופה הפרסית) הכותב כי המשנה מדיני הירושה הוא חייב מיתה על פי דין ספר משה (טוביה ו י). ברור כי לא העלה אדם על דעתו להרוג אדם על ענין שכזה, שגם במקרה הגרוע ביותר אפשר לפתור בכפיה. אין המדובר אלא ברעיון המבטא חטא.

¹⁷³ הרוב המכריע של הדוגמאות והטיעונים עד כאן אינם לקוחים אמנם מ"דורות הראשונים", אבל תואמים לנימת דינונו.

לשון התורה או שפת התורה?

כרגיל ניגשים אנו אל הדרשות, כמו לכל נושא, בגישה המערבית המקובעת, רואים אנו את השפה כאמצעי טכני להעברת דרישות או רצונות. דברים בלתי מפורשים חייבים להיות רמוזים על ידי קודים ש'ספר צפנים' בצידם, או להיגזר לוגית ממקור כל שהוא. עבורינו אין צורך להרבות במלים יותר מדי, אלא אם כן יש צורך להצחיק, או לרגש.

האמת ניתנת להיאמר, כי קודם שנקבעה תרבות שלטת בעולם, היתה השפה יצירה רוחנית בפני עצמה. ליצור האנושי ישנה שפה פנימית, שפת מושגים בה מסוגל אפילו תינוק בן יומו לחשוב, אלא שזו יכולה לצאת כלפי חוץ בצורות רבות ושונות, והצורה בה מתבטאת השפה יכולה לקבוע את אישיותו והתנהגותו של האדם, מקוף-אדם פרימיטיבי, ועד נביא אלהים. ומעניינים דברי הרש"ר הירש האומר: "בשפה הרוסית אין מלה 'ליפשרה', בשפה הערבית יש למעלה מאלף מלים המתארות חרב, קרוב לששת אלפים מלים נרדפות לגמל, ולמעלה משלשים מלים המתארות כבוד. בגרמנית אותה מלה המתארת תם מתארת אדם רע (שלכט)", (רש"ר הירש פירוש לבראשית יא' ז').

נתבונן מעט על הקשר בין השפה לחיים עצמם, מקצות הקשת של תרבויות שונות, מבלי לראות בדבר זילות של ההקשר שנעשה לדרשות התורה, כי אין הכוונה לתת מכנה משותף בין קודש לחול, אלא רק לקרב את הדבר להבנתינו.

"אנשי שבט הנואר החיים בסודאן, תופסים את הזמן באמצעות כל מה שמשפיע על אספקת המזון שלהם, על חיי בהמותיהם ועל תנועותיהם מן הכפרים אל המחנות ובחזרה. מאורע כלשהו ממקם בזמן על ידי בני שבט הנואר, לא על ידי החודש בו התרחש, אלא על ידי הפעילות השלטת, כגון הקציר, שהקבילה בזמן. "השעון היומי הוא שעון הבקר, שורת תפקידי הרועים". אדם אומר, למשל, אצא לדרך כאשר ישונו העגלים. הזמן, במובן שלנו, משנה את ערכו, משום שהוא שונה בתקופות של גשם או בצורת. בתקופת הבצורת חישבו הזמן היומי הוא אחיד ומדויק יותר.

האנתרופולוג מעיד שלבני שבט הנואר אין כל ביטוי הזהה ל'זמן' בשפתינו, ואין הם יכולים איפה לדבר על הזמן כאילו היה משהו ממשי, החולף, הניתן לבזבוז, לחיסכון, וכו'. אינני חושב איפה שהם הכירו אי פעם את ההרגשה של המאבק נגד הזמן או של הצורך בהתאמת פעילויות שונות למעבר המופשט של הזמן, משום שנקודות ההתייחסות שלהם הן בעיקרן הפעילויות עצמם, הנושאות בדרך כלל אופי נינוח", (ע"פ: E.E. Evens- Pritchard, The Nuer, London, Oxford University of Pennsylvania Press, 1940, pp.94-104).

אדם מערבי הקורא את הקטע הזה, נד בראשו לבני שבט הנואר, שאינם יכולים לדעת מה היא השעה המדויקת לפתוח את מקלט הטלויזיה בכדי לצפות בחדשות הספורט, ולכן כנראה מתחילים תמיד מאמצע המשחק, או לחילופין 'מתייבשים' מול הפרסומות. רוב האנשים אינם מעכלים את המשמעות של הדברים: את החוייה הבסיסית ביותר של החיים, הזמן, ניתן לחוות ביותר מדרך אחת¹⁷⁴, והדבר יכול להיות תלוי גם במושגי הדיבור והחשיבה. כמה היינו מוכנים לתת לפעמים בשביל לשנות את התחושה של זרימת הזמן, וכמה אנרגיה אנו משקיעים בהזדמנויות שונות בכדי לטשטש במעט את ההכרה הזו? יש בני אדם על פני הגלובוס ששפת המושגים שלהם אחרת, גם בתחומים רבים ושונים כמובן.

לצערינו, בשביל בני תרבות המערב, אנשים ששפת המושגים שלהם שונה, אינם זוכים בצורה ברורה לכינוי "בני אדם", ובודאי לא סתם כך "בני אדם" ללא איזה שם לוואי, פרימיטיביים, ברברים, נחותים, פראים. העובדה שרוב האנשים שעדיין לא נתקבעו בתרבותנו סובלים כיום מתת תנאים, יוצרת אצלנו קונוטציה

¹⁷⁴המדע המודרני, תומך כידוע באפשרות תיאורטית כזו.

של אנשי-קוף. אבל בימי קדם אנשים כאלו חבקו אוצרות תבל, כבשו ממלכות, והותירו את חותמם על האנושות.

✓ "תחושת הזמן היא דוגמא ישנה, מעניינת ובעייתית לטענה שכל דבר הוא תוצאה של התנייה אישית וחברתית כאחד. אפילו סוג חוייה כה בסיסי.. משתנה במגבלות מסויימות כמובן בין גילאים שונים, בין אנשים שונים ובין תרבויות שונות.. אנו נוטים להודות שהזמן הוא אחיד ורק נדמה לנו שהוא חולף מהר או לאט.. ייתכן שבחיים המודרניים שהשעון שולט בהם אנו מאמינים שהזמן מתגלה לנו באותה הדרך שבה אנו תופסים אותו באופן מופשט.. האנתרופולוג בנג'מין לי וורף אף טען בקבוצת מאמרים ידועה שהאינדיאנים בני שבט ההופי חסרים את תחושת הזרימה האחידה של הזמן. לדבריו, ההוכחה לכך היא שפתם, שלפי טענתו אין בה אך אחד מהזמנים שבלשונות האירופיות. במקום עתיד, יש לבני ההופי, לדבריו, צורות פועל המציירות ציפיה. במקום הווה ועבר מציירות צורות הפועל שהמדובר הוא בכך וכך. צורת העתיד באנגלית מקבילה בהופי ל"אני מתכוון ל.." או ל"אני מצפה ל.." אין אנו יכולים להתייחס כאל מובנת מאליה להנחה שההודים והסינים חשו דמיינו או תפסו את הזמן בדיוק כפי שאנו עושים זאת", (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, הוצ' יחדיו, ת"א 1978, עמ' 13 והלאה). ראה גם: פרופ' אהרן קציר, בכור המהפכה המדעית, הוצ' עם עובד 1971 עמ' 125 והלאה.

וורף כותב:

"אנו מנתחים את הטבע על פי קוים שהונחו על ידי שפות האם שלנו. את הקטגוריות והסוגים שאנו מבדדים מעולם התופעות אינו מגלים משום שהם בולטים מדי לעינו של המתבונן, להיפך, העולם מוצג לפנינו בזרם קלידוסקופי של רשמים, שעלינו לארגן במוחינו – ופירושו של דבר במדה רבה באמצעות השיטות הלשוניות שבמוחינו. אנו מנתחים את הטבע מארגנים אותו במושגים ומייחסים לו משמעויות בעיקר משום שאנו שותפים להסכם לארגן אותו בדרך זו – הסכם המתקיים בקהיליית השפה שלנו והערוך בדפוסי לשוננו. ההסכם הוא כמובן, מובלע ולא מפורש, אך תנאיו מחייבים לחלוטין. איננו יכולים כלל לדבר שלא על ידי הסכמה לארגון ולמיון של הנתונים שקובע ההסכם", (Languagi, Thouget, and Reality: Selected) (Writings of Benjamin 11. Lee Whorf, M.I.T. Press, 1956, pp 213-15).

אכן, השפה ומושגיה קובעים במישרין ובעקיפין את צורת התייחסותינו לעולם. כמה מתסכל הוא המצב, כאשר אנו קוראים את הספרים הקדושים שלנו, ואיננו מצליחים להתחבר למושגים בהם הם עוסקים, מכיון שמחינו מכוון אך ורק לתדר של התרבות האירופית. המלה "קרבן" שהיתה אצל הקדמונים מושג נפשי, אצלינו היא פעולה הדורשת הסברים, ואכן כמה וכמה נימוקים ו'הסברים' ניתנו לפעולה זו, מכל הסוגים והמינים. אך גם אחרי כל ההסברים (למי שבוחר אחד מהם, או משתמש בכמה יחדיו), אין בשפתנו הפנימית מושג כזה. אין זו אלא מלת קוד, המתורגמת אצלינו לכמה משפטים שעיקרם דרישות מעשיות ופעולות שונות.

אך על מדוכה דומה ישבו כבר הקדמונים, בתקופה ההלניסטית כאשר העולם הפך בבת אחת לכפר גלובאלי, ולאחר מכן, כאשר התרבות הרומית – אירופית השליטה עצמה בכח על כל העולם המיושב. כבר עמדו תופסי התורה וראו כי מושגי התורה, שפת המושגים הפנימית אותה חיו בני ישראל יותר מאלף שנה, מיטשטשים מתורגמים הם לשפות אחרות, תרגום מוחשי, ותרגום נפשי. החשיבה הגלובאלית מעמעמת את ההכרה היסודית הטבעית שהיתה מנת חלקו של עם ישראל מעולם. דוגמא טובה היא יצירתו של פילון האלכסנדרוני, ועמו כמה וכמה מן הספרים החיצוניים, כגון חשמונאים ד'. התופעה של 'זיהוי האלים' שהחלה כמה מאות שנים קודם (בה העמים השונים זיהו את אליליהם זה עם זה), הפכה גם לזיהוי מושגים.

✓ במזרח היו מזהירים: "אם משתמשים במונחים במשמעויותיהם המדוייקות, המדינה מתוקנת, אם מונחים מאבדים את משמעויותיהם, משתרר תהו ובהוה במדינה. מה שגורם למונחים לאבד את משמעויותיהם הוא דיבור רשלני", (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 156).

דומה שדרשות חכמינו הן תגובה טבעית למצב זה, לא תגובה מתוכננת, לא פולמוס עקיף, ולא יזמה חדשה. בדיוק להיפך: הצורה הטבעית בה הבינו את מושגי התורה, נכתבה בצורה לוגית יותר, מוצגת לגורמיה, באה לקראת – ונגד ניתוח המושגים. ממשיכה כאן המגמה של 'קריאת התורה', הקריאה הנכונה של מושגי התורה, כפי שהיו מאז ומעולם. אלא שבעקבות טשטוש המושגים, באופן טבעי היו צריכים חכמים יותר

לפרש, ההתאמה של התוכן לתקופה התבטאה רק בכך שהיו צריכים יותר לפרט ולהסביר, לנסח ולהכליל, את הצורה בה קוראים את התורה.

ההצמדה של ההלכה למקרא מבטאת צורך להבהיר ולהדגיש כי הפעולות הנגזרות מן המושג, שייכות אליו וטמונות בו. הדרשות הם תרגום של קשר אורגני - לקשר פרטני. למי שחי את מושגי התורה כבשעת קבלתה היו צריכים להיות מובנים מאליהם הפרטים הקשורים במושגי התורה, חכמים פירטו ופירקו את הקשר הזה לחלקים, והתוצאה היא הלכות מחוברות למלים וחלקי מלים.

לפיכך לא מצאו הדרשות מקום בין ההלכות בימי התנאים הראשונים, קריאת התורה ולימודה היו העיקר תמיד, כבכל הדורות נוסחה קריאת התורה והבנתה בלשון המתאימה לבני הדור. דוקא ההלכה עברה מדור לדור ונכתבה במשניות. רק בדורות החרבן והשמד, כאשר הבלבול והספקות גדלו עוד יותר, המחלוקות והדרכים החדשות והשונות איימו על היהדות יותר מתמיד. אז נתלו חכמינו בחומר הישן והטוב, בדרשות שקבלו מרבניהם, דרשות הספרי והספרא שלא היו אלא לימוד התורה של התנאים, לימדו את הבאים אחריהם את דרך קריאת התורה.

הדברים מוצגים כאן כתיאוריה, היכולה להתקבל על לבו של פלוני, או להעלות גיחוך על פניו של אלמוני. ואילו חיבור זה אינו אמור לעסוק כלל בתיאוריות, עליהם נאמר "על הראשונים אנו מצטערים...", אלא אך ורק לבסס ולהוכיח את היותה של תורה שבעל פה חלק בלתי נפרד מתורה שבכתב. לפיכך נניח כעת לכל ההקשרים ההיסטוריים והנסיבות המדיניות, ונעסוק אך ורק בבעייה האובייקטיבית: תרגום מושגי התורה לשפתינו.

כל מי שהתוודע אי פעם לפעולת מתורגמנות בין דובר שפה אירופית ובין דובר שפה מזרחית כדוגמת הסינית, שם לבו בודאי לעובדה המעניינת, שלפעמים אדם דובר אנגלית שואל שאלה פשוטה בת חמש מלים, כדוגמת: "לאיזה תכלית משמש הצינור הזה?", ואילו מלאכת התרגום, בכדי שכן שיחו הסיני יבין את השאלה, אורכת כחמש דקות.. הסבה נעוצה בכך שהשפות האירופיות מתוכננות בשיטה של הכללה והפשטה, ואילו השפות המזרחיות בנויות לעיתים כאוסף בלתי מוגבל של אובייקטים, ממש כמו ההבדל בין כתב הציורים והסמלים לבין הכתב האלפביתי.

נניח לרגע שהכלב הביתי שלנו איננו ידוע לאנושות, אנו מגלים אותו ומציגים אותו בפני שני מלומדים, תוך בקשה לתאר אותו. הצגנוהו בפני זיאלוג מודרני בן ימינו, וחכם בחכמת הטבע בן ימי קדם. אפשר לשער בבירור שהתיאור של הזיאלוג המודרני יתומצת במשפט אחד, וייקבע תוך שניות ספורות. ואילו התיאור של החוקר הקדום יארך על פני עמוד שלם וינבע מנסיון של מספר ימים לפחות. לזיאלוג מודרני קל מאד להגדיר את היצור: "יונק, ממשפחת הכלביים, מסדרת טורפי היבשה", אכן קשה מאד למצוא הבדלים משמעותיים בין הכלב והזאב, היצור מקוטלג לפי משפחה וסדרה, ע"פ תכונות ומראה חיצוני. אצל האדם הקדמון "כלב" הוא מהות עצמאית, הדמיון ליונקים או לזאבים הוא זניח מאד מבחינתו, המלה "כלב" מבטאת את האפשרות של הקשר המיוחד שבין כלב לאדם, את הרעיון של הגנה ושמירה תמורת אוכל ותנאים, את הצורה המיוחדת בה נהנה הכלב מפינוקו של האדם, והאדם מציינתו של הכלב. אפשר למצוא קרבה מסויימת בין גישה זו לבין תורת האידאות של אפלטון, אך בשביל אפלטון היו האידאות ענין מיסטי נפרד מן העצם, ובשביל בני קדם כל עצם ועצם לעצמו היה מהות עצמאית.

✓ "בשפות ההודו אירופיות התכונות מופרדות באופן מודגש וצורני מן הדבר שהן מתארות", (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 29), "המשפט 'האדם מגלה רגישות' בטרמינולוגיה אירופית מעורר צורך לנהל חקירה מהיכן 'גנב' האדם את הרגישות", (שם).

בהקשר לענין שלנו, כמה זמן יארך למתורגמן המבין את שפת המושגים של התורה לתרגם לנו מושגים כמו: "קרבן", "אהבת ה'", "מקום קדוש", "ריח ניחוח", "סמיכה" "תנופה"? אנו דוברי העברית המודרנית רואים מושגים כאלו כסכימות של פעולות, כל אחד יודע מה הוא קרבן, או מה היא סמיכה, אלא שהקשר בין הבנה זו לבין הכוונה המקורית הוא צולע ורופף במקרים רבים. אפשר בהחלט לחשוב שאדם אשר ידע בזמנו את מהות המושג "סמיכה", ממלא היה את פיו צחוק בראותו אותנו עושים "סמיכה", או מסתפקים האם אשה סומכת. הסמיכה מבחינתנו היא פעולת הישענות, הכוללת גם את הישענותו של הזקן על מקלו, ושל העץ השבור על תומכותיו. הסמיכה שהתורה עוסקת בה, היא פעולה בעלת משמעות רוחנית כל שהיא, שביטוייה לכדי מעשה אינו יכול להיות מסוכסך ברשימת פעולות. אנו מנסים להבין אותה על ידי הסברים ונימוקים, אך כל ההסברים האלו אינם אלא היטל של המושג המקורי. ואולי, אם היתה טבועה בנפשינו מהותה של סמיכה,

היינו גם אנו מדקלמים בפשטות "וסמך, ולא עכו"ס"? ואם היינו יודעים "תנופה" מהי, היינו מבינים ללא מאמץ כיצד "הניף אהרן את הלויים תנופה לפני ה'" (במדבר ח יא, המדובר ב8500 לויים).¹⁷⁵ ואולי, אם היינו חשים את המצוות כמושגים אמיתיים, לא היינו מתקשים כלל כיצד "והיה אם האכל ייאכל" מתכוין בעצם למושג מסויים, שיכול להיות מתורגם גם למחשבת אכילה חוץ לזמן, או כיצד "עין תחת עין" הוא מושג המתקבל גם אם אינו מבוצע בפועל כלשונו? ה"מושג" הוא בעצם מין מהות רוחנית, שהכינוי בו משתמשים עבורה אינו אלא סימן וסמל למהות זו, ולא תיאור ממצה של סך הפעולות הכרוכות בה. סימן יכול להמשיך ולסמל ענינים רבים גם כאשר אין שמו תואם למציאות. גם בשפה המודרנית ישנן מאובנים, כך בשפה הבאסקית מכונה התקרה "קצה המערה", והסכין "אבן חותכת", (אטלנטיס, הוצ' צ'ריקובר תשלח', עמ' 138). ולכן טקסט באסקי מן המאה ה-20, צריך 'להידרש': "קצה המערה, לרבות את התקרה", אך אין כאן אלא מאובן מקרי. דוגמא טובה יותר היא "הבית הלבן" שאינו לבן יותר מכל שאר הבתים בסביבתו, אך הוא נקרא כך מכיון שהמקום בו הוא מצוי הינו רב ערך עבור האומה האמריקאית, ולכן באופן טבעי משתמשים לגביו עדיין בכינוי הסמלי העתיק. מכאן קצרה הדרך להבין כי גם מושגי התורה לפעמים מתפרשים בצורות כאלו, אין שום סבה שלא לחשוב כי מיתת "שריפה" המוזכרת בתורה היא שם מאובן של מושג, שביצעו בפועל גם לפי הכוונה המקורית של התורה מורכב הרבה יותר מאשר לשרוף אדם חי.¹⁷⁶ או ש"בשרו רחץ במים" הכוונה לטבילה.

✓ "ההתייחסות ההכרחית של השפות היהודי אירופיות למבנה הדקדוקי משמשת ליצירת התענינות במבנה המחשבה כשלעצמו, או במלים אחרות, להתעניינות בנכונות הצורה של המשפט, ללא כל קשר לתוכנו העובדתי. מאידך בסינית, ההתייחסות היא לשימוש הנכון בשמות, כלומר להחלה הנכונה של המלה שבה מדובר על הדבר שעליו היא אמורה להורות והחלה המקבילה של המשפט שבו מדובר על מצב הענינים שעליו הוא אמור להורות. התייחסות מסוג זה איננה מובילה לשאלה "האם צורתו של המשפט נכונה?" אלא לשאלה "האם השם באמת מתאים", או "האם המצב הוא באמת כפי שהוא מתואר?", בהתחשב בהתייחסות זו מילאו האינטואיציה והנסיון המעשי וההיסטורי תפקידים גדולים יותר מאשר דקדוק מפורש או לוגיקה", (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 30).

בחינו המודרניים, אנו עוסקים בעיקר בצורה החיצונית של שפתינו, השפה היא אמצעי עזר מצויין להעברת מסרים, אך אין אנו מייחסים לה חשיבות עצמאית. בצורה כזו אנו מבקשים ללמוד עוד פרטים על פעולות רצויות מתוך הטקסט של התורה, אבל התורה אינה כתובה בשפה הבינארית, התורה כתובה בשפת מושגים מיוחדת, ותכליתה היא ליצור ממלכת כהנים ועם סגולה אשר יחיו המושגים האלו בנפשותם. ולא המרה של המושגים האלו לאוסף פעולות, או ידיעת נתונים. כאשר אנו מתרגמים "השראת שכינה" כציור, או "אהבת ה'" כהתנהגות המקבילה למי שהיית חפץ למלא את רצונו, "ברית" כביטוי מליצי לחובתנו שאסור לבטלה, אנו גם צריכים לדבר חמש דקות בכדי להסביר בדיוק, כאותו מתורגמן סיני, וגם – משבשים לחלוטין את הכוונה המקורית.

גם בהבנת מושגי התורה "ממלאים האינטואיציה והנסיון המעשי וההיסטורי תפקידים גדולים יותר מאשר דקדוק מפורש או לוגיקה". ולכן הדרשות אינן לוגיקה, אלא תרגום של האינטואיציה והנסיון המעשי, לשפה לוגית.

¹⁷⁵ בכדי להמחיש את הדבר, ננסה לדמיין את עצמנו מסבירים מונחים מעולם הכדורגל, לאדם שאין לו שום מושג מה אומרת החוייה התרבותית של עולם הספורט בכלל ושל הכדורגל בפרט. עלינו לנסות ולנסח נימוקים הגיוניים שיסבירו את המתרחש בעולם זה, גם חובבי הכדורגל יודו שקשה מאד לעשות זאת. והקשה מכל הוא להסביר את החוייה שבמונחים הספציפיים, כיצד ענין טכני לכאורה גורם לשאגות, תחכום בינוני והפעלת כח שאינה חורגת מגדר המצוי משלהבים את ההמון וגורמים לתופעות רגשיות שונות.

¹⁷⁶ במסמכי אלאח (יותר מאלף שנה לפנה"ס) ישנה דוגמא לשריפה כזו על ידי השקאה של חומר רותח במקביל למה שמצוה ההלכה, וכן בהוראה של קונטנטינוס מאפריל 320, (אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, עמ' 52). כמובן שלפי א"ה וייס (דור ודורשיו א' עמ' 151) אין השריפה של חז"ל אלא תולדה של דרשה, ולא התרחשה מעולם במציאות.

ראה גם באנצ"מ ערך קבורה (עמ' 5): "שריפת הגופות בישראל בתקופת המקרא, ברור שלא נהגה דרך כלל.. אנשי יבש גלעד שרפו את גוויות שאול ובניו לפני שקברום.. דרייבר סבור שלא מדובר בכתובים אלו בשריפת אש כי אם במשיחתן של הגופות בשרף של עצים שהיא כעין חניטה".

✓ "אין להתייחס אל מלים כבודדות משום שהן משפיעות זו על זו באמצעות רשת האסוציאציות שלהן. כל מלה מוגבלת על ידי מלים דומות ומנוגדות לה, ומתקשרת ומצטרפת אליהן, הדמיון או הניגוד עשויים להיות של צליל, של מובן, של היסטוריה או של כל השלשה יחד. כך איפה אין שתי מלים זהות לחלוטין באותה שפה, גם אם הן נחשבות למלים נרדפות. יהיה זה נכון עוד יותר לומר שאין שתי מלים בשפות שונות הדומות לחלוטין באופן שבו הן מתפקדות או שבו הן מתקשרות", (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 22).

הקביעה "אין שתי מלים זהות לחלוטין באותה שפה", הולמת לחלוטין את קביעתו של המלבי"ם כי אין שתי מלים זהות בלשונו הקדושה. אך אין הסבה לכך בתכנון של טרמינולוגיה, עצם המושג "טרמינולוגיה" בהקשר לתורת המושגים של התורה הוא מטעה, שכן הרעיון של טרמינולוגיה הוא בדיוק הרעיון המערבי של תכנון וחלוקה מופשטת, החלוקה למשפחות ולסדרות, הקיצור והיעילות שבהטיות ובמושגים כוללים. כך הפכה השפה מביטוי של הלב, להעברת קשר יעיל ומהיר, משפט שהעביר כמה קילו בייט בשפות הקדומות, מעביר שתיים ושלוש גיגה בשפות שלנו..

ברור שהעברית, לא כמו הסינית, משתמשת בטרמינולוגיה. והעברית בצורתה המודרנית, כפופה לכללי דקדוק ולהטיות הלכות משפות אירופיות, יעילה עוד הרבה יותר. אבל המושגים שהתורה משתמשת בהם אינם רק חלק מן הטרמינולוגיה, כפי שהראה המחקר הארכיאולוגי של ימי קדם, המושגים כמו "עם" (עם) סגולה "ברית" "עדה" ורבים אחרים, הם מושגים קיימים בעלי משמעויות רבות ועמוקות הרבה יותר מן הפעולות הטכניות השונות אליהן מתכוין מושג זה בכל מקום שהוא מוזכר.

לפיכך באמת אין מלים זהות, משום שלכל ביטוי וצורת ביטוי נוצרו קונוטציות עצמאיות, האם "לבא בקהל" פירושו "להתחתן"? כך בודאי בלשונו, אלא שהמושג "קהל" פירושו רחב הרבה יותר מאשר קבוצת אנשים, אוסף אובייקטים. מן הפסוק "ונתנו את בנותינו לכם, ואת בנותיכם נקח לנו, וישבנו אתכם והיינו לעם אחד" (בראשית לד טז), כמו מעוד מקורות עתיקים מקבילים, למדו חוקרים כי הכנסת בנות ל"קהל", היא ענין נפרד ושונה מצירוף גברים ל"קהל". לפיכך ברור שהפירוש "לא יבא עמוני בקהל ה'" – "עמוני ולא עמונית", הוא מיותר ומובן מאליו למי שמבין באמת את המושגים בהם עוסקת התורה, (וכן חז"ל גזרו שתי גזרות על חיתון עם הכותים: "גזרו על בניהם, וגזרו על בנותיהם", ירושלמי שבת פ"א ה"ד).

נושאים דומים התעוררו כאשר המסיונרים הנוצרים טרחו לתרגם את הברית החדשה לשפות ממוצא זר, בעת מלאכת התרגום לשפה האתיופית נשאלה בבית מדרשם השאלה כיצד לתרגם את "צח כשלג"? המלה "שלג" אינה קיימת בשפה האתיופית. דעות שונות נשמעו, ולבסוף תורגם הביטוי ל"לבן כנוצות האנפה", אלא שכל בר דעת מבין שהתוצאה היא גרועה ביותר: לנוצות האנפה יש קונוטציה שונה מאד מאשר לשלג, אי אפשר לטבוע ולהתגמד בתוכן, אין הם עוטפות את הטבע כמרבדים רכים וחלקים, אין הם ממלאות את המרחב, אלא נסרכות מאחורי עוף צווחני.

ואילו בתרגום לשפה הסינית התעוררה בעיה עמוקה יותר: כיצד נתרגם את המשפט "אמר אלהים לישוע שב לימיני", בזמן שבשפה הסינית הימין מסמל את הצד ביש המזל והנחשל. אפשר כמובן להפוך ולכתוב "שב לשמאל", אלא שהניגוד הזה אינו קיים בסינית, גם השמאל לא מייצג אצלם את מה שמייצג הימין במסורת הקדומה שלנו (אצל הסינים יש שבעה כיוונים). כל תרגום כאן יחטא למקור או לתוצאה. ובראותינו זאת אין אנו מתפלאים על דאגתם העמוקה של חכמים מתרגום התורה ליוונית (מגילת תענית).

✓ "טיעונים מסינית המתורגמים לשפות אירופיות נראים בלתי סבירים, למראית עין", (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 28).

נשמע מוכר מאד לכל מי ששקד מעט על מקורותינו הקדומים, המקרא והתלמוד. על ימין ועל שמאל נפגשים אנו בטיעונים בלתי סבירים **למראית עין**, התרגום ללשונו מטעה אותנו, ובפרט כשה'תרגום' לא נערך כלל, מכיון שאנו חושבים שאנו מדברים באותה השפה בה דברו הקדמונים.

הטיעון ה'בלתי סביר' אינו מפרט נימוקים כפי שאנו רגילים, אלא נותן את הדגש על המושג או על ניגודו, כך למשל טיעונו של רבי יהודה: "אפשר כהן על גבי המזבח, ועבודה בידו, וכל העם רואים אותו מבחוץ?" (זבחים נט:). אינו מובן מאליו אצלינו, כפי שנראה מדברי ר' יהודה שאין צורך אפילו להסביר.

✓ "על מנת להישאר בהירה זקוקה הסינית, החסרה נטיות, לחזרות ולצמדים רבים יותר של מלים ופסוקים. המבנה של השפה והמחשבה הסינית דורשות חזרה הכפלה או הקבלה, שבה שקולים תמיד המלים הפסוקים והמחשבות נגד אלה המתיחסים אליהם. בכך מושם הדגש כפי שכבר

נאמר על היחסים: שום רעיון איננו נראה כמושלם עד אשר הוא מתיחס לאחר המאזן אותו. השפות ההודו אירופיות מדגישות יותר את הקשר של הנושא לנשוא, או במונחים אחרים, של העצם לתואר שלו, ואת הסיבתיות שהיא חד כיוונית וליניארית יותר מאשר הדדית", (עמ' 30).

הסינית דורשת הכפלה או הקבלה משום שבלעדיהן אי אפשר להבין, החתול איננו אפור בפשטות, אלא לא כהה כדוגמת החתולים המפחידים, ולא בהיר כדוגמת החתולים הביתיים הענוגים. העברית לעומתה מבהירה את עצמה יפה במשפטים קצרים ומתוכננים, יותר קצרה אף מן האנגלית וחברותיה הלטיניות, אבל הרעיונות שבה הם רעיונותיהם של בני קדם, רעיונות הגבוהים מן השפה ונעלים הימנה. השפה יכולה לשרת את הרעיונות האלו על ידי הכפלה והקבלה, והלא ידוע לנו שההקבלות וההכפלות הן מסורתיות ומדוקדקות, ונהגו בכתובים בצורות קבועות מאות רבות של שנים לפני זמן מתן תורה. ולגופו של ענין, נכון הדבר גם לגבי ההלכה, שאין היא משתמשת בהגדרות מופשטות, אלא באינסוף של דוגמאות, כפי שהראינו לעיל 'השיטה ההלכתית של תושבע"פ'.

דוקא משום שהעברית מתוחכמת יותר מחברותיה בנות המזרח העתיק, איתרע מזלה להיות נראית מובנת בפשטות גם בצורה מודרנית. חוקרינו יאריכו מאד להסביר את הניואנסים בסינית, אבל כשיגיעו למקורותינו העבריים הקדומים, יפטירו בנחת: צירוף של שתי תעודות, ענין סמלי, אפולוגטיקה. וכיוצא בזה.

אנו איננו מסוגלים להבין איך וכיצד לא טרחו העברים הקדמונים לקבוע שם לצבעים: אפור, כתום, ורוד, סגול, כחול? מדברים הם עמנו ב"חמור אדום" (סוס, בכורות ו.), "ירוק כזהב" (צהוב, סוכה לא: בקדמונים, פוסקים יו"ד לח). הצבעים של העברית אינם הכללות אלא הדגמות. מצד אחד ההדגמות מערבות בין צבעים ("עשבים דומים לים וים דומה לרקיע"), אך מן הצד השני הן מעשירות יותר את ההבדלים בפרטים: יש "לבן כסיד ההיכל" ויש "לבן כשלג". כזה בדיוק הוא עולם ההלכה, מדייק בפרטים, ואינו מרבה בהפשטות.

✓ חסרונו של ה- to be (להיות) ההודו אירופי בסינית מקל גם על ההתייחסות ל"עצמים" – אדמה, מתכת, אש, מים, ועץ, יותר כאל כחות מפעילים מאשר כאל סוגים של חומר, (פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, עמ' 29),

את הנקודה הזו נשאיר כאן כחומר למחשבה, מכיון שסוף סוף איננו עוסקים בפילוסופיה סינית, גם כשיש לענין אספקטים המשליכים על השקפות שבמסורתנו.

דוגמאות מעולם המושגים של התורה

נסתפק בדוגמאות אלו בכדי להמחיש את העובדה שהדרשות אינן נמצאות בחלל ריק, אין הן באות במקום ניתוח לוגי מתבקש, במקום בדיקת נימוקים והתאמה של פרטים לנימוקים. הן באות בחלל של מושגים עמוקים, שבשבילינו לפעמים הם עמומים. הן מגדירות את המושגים האלו בדרכים רבות ושונות. במצב זה אין לנו לצפות לכללים מודרניים שיטתיים וקפדניים, שהם בדיוק ההיפך מדרכה של התורה. אותו המושג יכול להתפרש בצורה שונה במקומות שונים, והדברים הנראים 'פשוטו של מקרא' בעיני קורא מודרני האמון על תחביר, בהירות, ולוגיקה, יכולים להיראות כתפיסה פשטנית שטחית בעיני מי שמכיר את המושגים וינק אותם מאבותיו.

דוגמא אחת כיצד השתמר מושג במסורת הדורות:

✓ ה' אומר לישראל בכריתת הברית: "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", (שמות יט ה). לפי הפשט 'סגולה' הוא דבר חפץ, כפי שכותב אבן עזרא: "סגולה, הוא דבר נחמד כמו סגולת מלכים (קהלת ב, ח)". פירוש פשוט שראיתו בצדו (כך מוכח גם בדה"א כט' ג', "יש לי סגולה זהב וכסף"), אע"פ שלא התברר מדוע מתאים הכינוי הזה דוקא כאן בעת כריתת הברית. הפסוק במלאכי (ג יז): "והיו לי אמר ה' צבאות ליום אשר אני עשה סגולה וחמלתי עליהם כאשר יחמל איש על בנו העבד אתו", מעורר לכאורה שאלה, כיצד אפשר "לעשות סגולה"? על כך פירש אבן עזרא כי "סגולה דבק עם והיו לי", ז"א: ביום אשר אני עושה (משפט), והיו לי הם (סגולה), אלא שעדיין הלשון מקוטע וחסר. והשימוש הבלתי מובן דוקא במונח סגולה בולט לעין עוד יותר. רש"י ניסה לפרש בדרך קריאה יותר, וכתב: "ליום שאצירתי והנחתי לשלם בו גמולי", אלא שגם זה נראה שימוש לא טבעי.

המחקר מלמד כי המושג "סגולה" בשפות הקדומות באלף השני לפני הספירה, הוא מונח משפטי המציין מנהיג מקומי הכפוף למלך איזורי גדול, "המלה האכדית המקבילה לסגולה (של המשפט האזורי הבבלי) משמעה: רכושו הפרטי של אדם, שהוצא מכלל זיקה לרכוש המשפחתי", (ב. אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, עמ' 86). ובלשונו, סגולה היא יחס ריבונות מיוחד לחלק מתוך כלל הנכסים השייכים לשליט. אופנהיימר במאמרו "סגולה" (בית מקרא עא' תשלח' עמ' 434-427) מראה כי כבר בספרי המקרא המאוחרים משתמשים במלה 'סגולה' במונח בו הוא מובן בקהלת ודברי הימים שם, המשמעות הקדומה של סגולה מתאימה למובן המקורי שלשמו השתמשו בביטוי זה בעת כריתת הברית עם ישראל.

והנה חכמינו השתמשו ב"סגולה" במובן המקורי והעתיק בלשונם, מבלי שום סמך על המקרא ומבלי שקשרו את הדבר למושגי הברית שבתורה, וכך הם אומרים "עושה לה בחלקן סגולה", (תוספתא תרומות א יג). וכן "עושה לו בהן סגולה" (תוספתא ב"ק ט ט), כשהכוונה יחוד של נכס מסויים מכלל הנכסים לשימוש האשה.

אכן, אין שיטתיות בדרשות, כי לו היתה בהן שיטתיות היו הן מתרגמות את התורה לשפה לא לה. ה'כללים' של הדרשות, אינם הכללות, אינם הכרחים, אלא דרכים. כל כלל הוא מושג חדש בשבילינו, וגם אם הוא מנוסח בצורה של "כל.. אינו אלא..". הנסיון מראה שאין זו אלא דרך התבטאות. התלמוד יכול לומר "אין אור אלא מטר" ומיד בנשימה אחת "אין אור אלא תורה" (תענית ז.), ורבים כיוצא בהם. נראה כאן קבוצת דרשות בנושא מזוזה, וכיצד הן תואמות לשיטת המושגים:

"בשעריך" אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עירות ורפת ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן חייבין במזוזה, יכול שאני מרבה אף בית שער אכסדרה ומרפסת? ת"ל "בית", מה בית מיוחד לדירה יצאו אלו שאין מיוחדין לדירה. יכול שאני מרבה אף בית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ובית הטבילה ת"ל "בית" מה בית העשוי לכבוד. יכול שאני מרבה אף הר הבית והלשכות והעזרות ת"ל בית מה בית שהוא חול אף כל שהוא חול (יומא יא:).

נחבונן נא האם דרשות אלו מתמקדות בקודים, במיותר, בהפניות לכמות של הלכות, או במשמעות המושגים? למי שרגיל בשיטת הקודים וההפניות, הדרשות האלו מעלות תהיות, מן המלה "בשעריך" מרבים כמות גדולה של מושגים שאין ביניהם שום קשר, הראשון "שערי בתים" הלא כבר נאמר במפורש במלה "ביתך". שערי חצרות, שערי מדינות, "שערי רפת" (לרפת יש שערים?), אוצרות יין, איך לומדים את כל אלו מ"בשעריך"? ומדוע דוקא בית שער אכסדרה ומרפסת ממועטים? וכן רואים כי חכמים עצמם אינם מדייקים במלה "ביתך" אלא מצטטים "בית", ובזה מדגישים שענין הדרשות האלו היא משמעות המושג "בית" ו"שער" כשני קריטריונים לחיוב מזוזה, ולא השינויים מן הכתיב הבאים למטרת קודים וצפונות.

לפיכך ברור שהנחת המוצא של הדרשא היא שלא רק בית מגורים חייב, שהרי גם שערים חייבים, ו"שעריך" בכל מקום בתורה הוא שערי המדינות והערים, ולפיכך יש כאן כמו פרט וכלל, המלמדנו שאם שער העיר חייב, אין סבה ששער החצר יהיה פטור, שכן גם הוא משמש תפקיד חשוב בחיים סביב המגורים, כמו שער העיר. וכן הבינו ששעריך מרבה כל בית שמשמש תפקיד בחיי המגורים כגון מחסנים השימושיים בחיי היום יום. אבל עדיין למדו מהצלבת המושגים בית ושער, שאי אפשר לחייב שער אבסטרקטי, גם אם יהיה שער מכובד של מבנה, כל זמן שאין איזה קשר לבית ולדיוור. לכן אכסדרה ומרפסת שהם מבנים פתוחים שאינם דיוור, ואינם טפלים לבית אחר, פטורים. וכן הבינו כי המושג בית בא להדגיש, כי לא מספיקה מציאות השער וההסתובבות במקום, שהרי בית כסא וכן הפכו המוחלט בית פולחן אינו דיוור אנושי ולכן הוא פטור.

יש לפנינו דיון במשמעות של המושגים 'בית' ו'שער', ועל המחויבות של הלכות מזוזה למשתמע מסנתזה של שניהם כמחייבים במזוזה. זו דוגמא קלאסית של שיטת המושגים.

דוגמא נוספת:

✓ ב"מ עא. אין הגר נמכר לעבד משום דכתיב ושב אל משפחתו וזה אין לו משפחה. מבחינה מציאותית, הגר יכול להקים משפחה. אבל נראה שהכוונה שהתורה חסה על העבדים ורצתה

להיטיב עמם ככל האפשר, והלשון 'ושב אל משפחתו' לשון חמלה הוא, אבל הגר שהוא בודד ואומלל בלאו הכי, אין ראוי למכרו לעבד, אם אי אפשר לקיים בו כל סממני החמלה שבתורה. כאן באמת לשון התורה יוצרת דין, אבל הדין הוא סוג של היצמדות למסגרת התורה, המשך צמצום פגיעה בזכויות העבד, בתואם לרוח המושגים בהם התנסחה התורה.

הדרשות אינן יכולות להיות מקורות בלעדיים להלכה, שכן ניתן לדרוש בדרכים רבות ושונות. אבל הדרשות של חכמים נובעות ממקורות ההלכה, מדרשות הקדמונים למדים אנו כיצד ראו את ההלכה ומושגיה. וכאשר 'מתרגמים' אנו הלכה ל'דרשא' למדים אנו על מהות המושג שבתורה. הדרשא היא הלימוד והעיון, היא השאלה והספק, וההלכה היא התשובה.

וכך שואל רבי יונתן את רבי סימאי: "חסמה מבחוץ (חסם את פיה של הבהמה לפני שנכנסה למקום הדישה), מהו? (לא תחסום) שור בדישו אמר רחמנא - והא לאו בדישו הוא, או דלמא לא תדוש בחסימה אמר רחמנא?", (ב"מ צ:). הדרשות של רבי יונתן אינן מלמדות אותו את ההלכה, אלא להיפך, הן הצדדים והאפשרויות בהן אפשר לקרוא את התורה, הן הספק בעצמו. הרבה מספקותיהם של האמוראים מתוארים כך, רבא מסתפק "חמשה בקר ולא חמשה חצאי בקר, או דלמא - חמשה בקר, ואפי' חמשה חצאי בקר?", (ב"ק עא:). "ביום שמעו, חרש מהו שיפר? 'שמע' דבר שמיעה, או דלמא 'ושמע' אשה' לא מעכב?", (נדרים עג:). את הספקות האלו פושטים מברייתא, מן המסורת של החכמים הקדמונים.

תרגומו של הספק לדרשא הוא העברת הספק למקורו, לא עיון מופשט, אלא ביאורו של מושג. כך מובן לנו שהמחלוקת "עמוני ולא עמונית" אינה מחלוקת בכללי דקדוק, אלא במהות איסור ביאת העמוני בקהל, והצגתו כזיכוח על "עמוני ולא עמונית" הוא ה"דרשא" השנויה במחלוקת.

גם ההלכות עצמן מנוסחות הרבה פעמים בצורה של 'קריאת התורה', כך אומר רב: "יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לה בנים, ואסורה", (יבמות כז:). והמשנה (מכשירין א ב) אומרת: "המרעיד את האילן להשיר ממנו אוכלין או את הטומאה אינן בידי יותן", כשהכוונה לפסוק "כי יותן מים על זרע זרוע" (ויקרא יא:). המשנה באה להגדיר את המושג "כי יותן", ואין פלא לראות את סגנון המשפט הבא: "בי"ש אומרים את שבו בכי יותן ב"ה אומרים אינן בכי יותן" היכול כנראה להיראות קצת מוזר למי שמצפה למצוא דיון הלכתי עניני. (ראה עוד כתובות לח: "שאני קורא בה 'נערה בתולה'", כתובות מט. "שאני קורא בה בית אביה", ב"ק פג: "שאני קורא בה עין תחת עין", ב"מ נח. "אני קורא בהם וכחש"¹⁷⁷). "אחד אומר בסיף הרגו ואחד אומר בארירן הרגו אין זה נכון" (סנהדרין ל:), הכוונה לפסוק 'ודרשת וחקרת והנה אמת נכון הדבר', דברים יב:).

ולכן אפשר למצוא שמאותו הפסוק דורשים דברים הפוכים:

"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז יא).

"תני יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין, תשמע להם? תלמוד לומר: ללכת ימין ושמאל, שיאמרו לך על ימין שהוא ימין, ועל שמאל שהיא שמאל", (ירושלמי הוריות א א, מובא בפירוש הרא"ש להוריות).

"לא תסור מן התורה אשר יגידו לך ימין ושמאל, אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, שמע להם!", (ספרי דברים קנ"ד, מובא בפירוש רש"י לתורה).

מן המלים "ללכת ימין ושמאל" אפשר ללמוד כי דוקא ימין ושמאל ולא להיפך, וכן אפשר ללמוד כי מה שהם קוראים 'ימין ושמאל' הוא הקובע. אפשר כמובן לטעון שאין סתירה אמיתית, שהרי כולם מודים שהאדם צריך לסמוך על בית דין לפעמים גם אם אינו מבין, וכן כולם מודים שאם בית הדין טועים בדבר משנה אינו צריך לשמוע להם (כמבואר בהוריות פ"א). אפשר להדגיש את שני הצדדים הנכונים, דרך לשון המקרא.

דרכי הלימוד משתנות לפי הענין, ואין זה משנה את ההלכה עצמה, כך שמעון העמסוני דרש כל 'את' שבתורה, וכשהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש (פסחים כב:). ברור שלא שינה את כל ההלכות שדרש מכל ה'את' שבתורה, ובודאי לא ברא לו מאות הלכות (בתורה יש יותר מ-2000 'את') לחינם. וגם אחריו מרבנים

¹⁷⁷וכן אמרו על הלכות מן המשנה הקדומה, ביבמות כח: "אני קורא בהם האסורה לזה מותרת לזה", ובגטין מג: "אני קורא בה אשת שני מתים", ראה גם ב"ק כח: כך לגבי קטע מן הכתובה, בכתובות נא: "שאני קורא בה אהרין למדינתך". ראה להלן בנושא דרשות דיני דרבנן ואסמכתות.

הלכות רבות מ'את' (ראה למשל סוטה יז. מנחות יא. בכורות ו. נזיר סה.), הלכות שאינן שנויות במחלוקת¹⁷⁸. וכן המחלוקות המפורסמות בדרכי הדרשות בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל (כך למשל בשבועות כו. ר"ע ששימש את נחום איש גמזו שהיה דורש כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דריש ריבה ומיעט. ר' ישמעאל ששימש את ר' נחוניא בן הקנה דדריש כל התורה בכלל ופרט, דריש כללי ופרטי), לא יצרו שתי תורות שונות לחלוטין, יש לנו אמנם כמה וכמה מחלוקות יסודיות ביניהם, אבל לא שתי תורות, לפי דרך דרשות אחרת ב"כל התורה כולה"¹⁷⁹.

ולפעמים הויכוח עצמו האם לקרוא בסגנון של דרשא, או בסגנון של פשט, כך אנו מוצאים (ע"ז מה.) את רבי יוסי הגלילי דורש: "אלוהיהם על ההרים" ולא ההרים אלוהיהם, לאפוקי מחובר, ואילו רבי עקיבא אומר: "אני אובין ואדון לפניך: כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן, דע שיש שם עבודת כוכבים". הרי רבי עקיבא אינו דורש שום דבר מן הפסוק, ואינו אלא חוזר על פירושו הפשוט, שהעבודה זרה מצויה על ההרים.

יש לשים לב לדרך מדרשי התנאים להציג שתי שיטות זו בצד זו, לכל אחת טעמים ונימוקים, כל אחת נסמכת על המקרא במדה מסויימת, והמדרש מכריע ביניהן בסופו של דבר. ההכרעה של הדרשא בולטת לא פחות מן הצורה בה מדגישים התנאים כי יש כאן שתי צדדים אפשריים ולגיטימיים. לפעמים ההכרעה היא רק משום שדין פלוני חמור יותר מחברו בנושאים שונים, לכן יש להניח לגביו את האפשרות החמורה, (ראה שבועות לה: אדגמר ממעילה נגמור מעדות? שכן מעילה: "בכל נהנה בקבוע חומש ואשם" ובעדות רק "חטא הדיוט בשבועה תבעיה וכפריה" והנך נפישין). דרכים דומות נמצאות במנחות עז: ור"ה ד. ויומא פ., ולפעמים קשה להכריע אם הסברא קובעת כאן או רוח הכתוב:

במגלה ו: נחלקו האם בשנה מעוברת קוראין את המגלה באדר הראשון. ומבאר הגמרא: שניהם מקרא א' דרשו: 'בכל שנה ושנה', ר"א סבר: ככל שנה דאדר הסמוך לשבט, רשב"ג סבר: ככל שנה דאדר הסמוך לניסן. ר"א מה טעם? דאין מעבירין על המצוות, רשב"ג מה טעם? מסמך גאולה לגאולה. ר"א אומר: טעמא דרשב"ג, דכתיב אגרת הפורים "השנית". ואצטריך 'כל שנה ושנה' ואצטריך 'השנית'... ור"א האי השנית מאי עביד ליה?... הרבה מקרים גבוליים כאלו ישנם בתלמוד ובמדרשי ההלכה. וכמובן אין אפשרות להאריך בזאת עוד כאן.

סודן של האסמכתות

לפני שנמשיך לעיין בדרשות, ננסה להיזכר בענינים שהטרידו אותנו קודם, מדוע ולמה למדו חז"ל גם את הדינים דרבנן בדרכי הדרשות? מדוע לא הבדילו ביניהם לבין הדינים דאוריתא? מה הטעם בכמות האסמכתות העצומה שאנו מוצאים בדבריהם, האמנם סימנים לעם עד בלי די? נפתח בהגדרתו של הרמב"ם לדרשות. כאשר כבר הקדמונים תמחו עליו, מדוע בכל מקום בספרו ההלכתי הוא מכנה את ההלכות הנלמדות מדרשות "דברי סופרים", וכך הוא מפרט גם בספר המצוות, ובתשובותיו: "השאלה מפני מה אמרתי (הלכות אישות פ"א ה"ב) שקדושי ביאה ושטר מדאורייתא וקדושי כסף דרבנן, ואמרת והא כולו ילפינן להו מן התורה?... התשובה כך היא: יש לי חבור בלשון ערבי בענין מנין המצוות... ובאותן הפרקים ביארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהקש או בקל וחומר או בגזרה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה והבאתי על זה ראיות, ושם ביארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה, ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה", (שו"ת הרמב"ם סימן שנה').

¹⁷⁸ וראה בכורות ו: שמפרשים את דעת רבנן כפי שמעון העמסוני שאינו דורש את, וכמה כללים כאלו מתחלפים להלכה, כמו שהערנו לעיל. ראה גם בתוספות בכורות ג. "רבנן סברי בכור מקצת בכור משמע, ור"י סבר בכור כוליה משמע, תימה בפ' כסוי הדם אמר אפכא: ר' יהודה אומר דמו מקצת דמו, ורבנן סברי כל דמו וכו'. על כן יתכן לפרש דאין לדמות אלא מה שהש"ס מדמה, כההיא דבתולה אפי' מקצת בתולים יבמות נט. שדימוהו לכסף אפי' מקצת בכתובות צז: ". (ראה סוטה טז. "כל" כללא הוא ובב"ק סג "כל" רבויא הוא, ועי' מנחות יא:).

¹⁷⁹ ניתן גם לראות את הדבר במדרשו של רבי עקיבא ותלמידיו, שמציגים לפני הדרשא קל וחומר שכביכול ממנו אפשר ללמוד את ההלכה, בסגנון שאלה של "אינו צריך", או "והלא קל וחומר". ולאחר מכן פורכים את הקל וחומר ולומדים מדרשא, מכיון שר' ישמעאל היה רגיל ללמוד מקל וחומר לבד, הדגישו תלמידיו ר"ע את הצורך בריבוי, (זו אחת מהשערותיו של י.ה. שור).

לא לחינם התרעם הרמב"ן על הדברים, וכתב:

"ואני חוזר עוד לצווח על דברי הרב שכמה דברים בגמרא למדו אותם במדות האלו שהתורה נדרשת בהן וכוונתם בכולם שהם תורה שלימה.. הספר הזה לרב ז"ל עניינו ממתקים וכולו מחמדים מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא, והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתקע הדבר ולא יאמר", (השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש ב').

איך אמורים אנו להבין את דבריו של הרמב"ן? האמנם אפשר לחשוב כי כל הדינים אותם הוציאו חכמים מדרשות הם דינים דרבנן. והרי לכל ההלכות שבמשנה נותנים דרשות בתלמוד, האמנם משום שבשלב כל שהוא הצמידו להם דרשות 'נהפכו' הדינים האלו לדינים מדברי סופרים. והאם במסכתות עליהם אין לנו תלמוד כגון סדר טהרות, כל ההלכות שבמשנה אינן דברי סופרים? הקריטריון ההלכתי העיקרי ל'דרבנן' הוא שמקילין בספיקו, והרי בכל ההלכות הנלמדות מדרשות אין הרמב"ן פוסק להקל בספיקו, אלא רק בדינים דרבנן שהם תקנות.

אין שום משמעות לקרוא להגדרות התורה "דרבנן", שהרי הדינים שבתורה צריכים הגדרה מצד עצמם, כאשר דורשים מ"דרשא" מהו הגיל של "איל" לקרבן, הרי באים למלא כאן צורך בסיסי בפרשנות, חייב להיות איזה גיל מינימום ל"איל" המוציא אותו מתורת "גדי". מלשוננו של הרמב"ן נראה כי באמת כאשר אמרו חכמים על דבר שבא מדרשא שהוא מן התורה הרי דינו כמין התורה, אבל כאשר לא אמרו עליו כינוי זה, מכונה הוא דברי סופרים. והרי כמעט לא טרחו חכמים להתבטא "מן התורה" על כל ההלכות השונות שפירטו בגדרי כל המצוות שבתורה. האמנם כל התורה היא "דרבנן" בשביל הרמב"ן? וכל ההגבלות והפרטים שדרשו הם בעצם עקירת ה'דאורייתא' על ידי חכמים? כך למדו חכמים את מקום השחיטה שהוא בצואר ולא באבר אחר מדרשות (חולין כז') ובשום מקום לא אמרו במפורש ש"הוא מדאורייתא", האם יש כאן דין דרבנן ומן התורה אפשר 'לשחוט' גם ברגל הבהמה?

ואם עדיין נותר ספק בהקשר לקריטריונים בין דברים מקובלים ובין דברים שהתחדשו מסברא, מוסיף הרמב"ן בתשובתו לקבוע כי גם הלכה למשה מסיני היא "דברי סופרים", מה נותר לנו עוד לחשוב? אין אנו מסתפקים כאן בגדרי ההלכה לדעת הרמב"ן, וכבר כתב רבי שמעון בן צמח: "שאנ"פ שאמר (ר"מ) שהם ממדרש סופרים אינו רוצה לומר שיהא דינו דין דרבנן אלא שאינן בתורה בפירוש אלא ממדרש חכמים אבל מ"מ דין תורה הם", (שו"ת תשב"ץ ח"א סי' א'), וכ"כ ש"ך חו"מ לג' א'). דין כל הדרשות כדין דברי תורה, השאלה היא רק מדוע התבטא הרמב"ן בצורה כזו, שעוררה את חמתו של הרמב"ן, ואת פליאתינו?

דומה שגם כאן נעוץ הענין בהבנתנו את השתלשלות ההלכה ומושגיה. לשון חכמינו מתאימה לפעמים להגדרותיו של הרמב"ן, המשנה (סנהדרין יא ג) אומרת "ארבעה טוטפות מדברי סופרים", והתלמוד (סנהדרין ד:) מביא דרשת המקרא לארבעה טוטפות. ובלשון אחרת אנו מוצאים בחולין סא. "סימני העוף לא נאמרו מן התורה, אבל אמרו חכמים.. הא מבנין אב מפקינן לה? מדאורייתא ופרשו חכמים". ובמקום אחר מתבטאת הגמרא בהכללה יתירה: "דאורייתא היא? דאורייתא ופרשו חכמים, כל התורה דאורייתא ופרשו חכמים? אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא", (יבמות כא). הרי לנו כי "כל התורה דאורייתא ופירשו חכמים".

אמנם אין הכוונה ב"פירשו חכמים" או ב"דברי סופרים" כי הדברים הם תקנות חכמים, שיש להקל בספיקם, או לנהוג בהם בקריטריונים של תקנות וגזרות. אך בכל אופן חכמים עצמם מדברים על השלכות הנובעות ממקור הדין: בגיטין מב: נחלקו אם כאשר עבד 'יוצא בשן ועין' צריך הוא שטר שחרור, "חכמים אומרים נראין דברי ר' טרפון בשן ועין הואיל ותורה זכתה לו, ודברי ר"ע בשאר איברים הואיל וקנס חכמים הוא, 'קנס?' הא קראי קא דרשינן! אלא אימא: 'הואיל ומדרש חכמים הוא'. הרי לנו הבדל הלכתי בין מדרש חכמים לבין המפורש בתורה¹⁸⁰.

האמת ניתנת להיאמר, כי אין כאן גבול ברור בין שתי תחומים. בין הדברים המפורשים בתורה ובין הדברים שנקבעו על ידי חכמים באופן רשמי, שורר תחום אפור, שיכול להתחלק לדרגות אין סוף. לעתים נקבעת ההלכה תחת ההגדרה של "מסרו הכתוב לחכמים", דין שבאופן רשמי הוא דאורייתא, אבל מי שקובע את

¹⁸⁰ ישנו חילוק דיני בין דין מפורש בתורה לבין דין שבא מדרשא במקומות רבים: קדושין טו: (ראה גליון הש"ס שם בשם רש"י ברכות כא.), יבמות נו. ב"מ צה. ריטב"א שבועות לח: רשימת מקורות רחבה ראה ב"תורת נביאים" למהר"ץ חיות פרק ד'.

פרטיו הם חכמים, ולכן יש בסמכותם להקל כפי ראות עיניהם. (ריטב"א מועד קטן פ"א בענין מלאכות חול המועד, ר"ן יומא פרק עשירי בענין עינויי יום הכיפורים, ט"ז יו"ד קיז' בענין איסור סחורה בדברים טמאים, ב"י יו"ד קעח' בענין לאו "בחוקותיהם לא תלכו", ועוד עשרות מקומות)¹⁸¹.

כאשר הגמרא מציעה דרשא, אולם הענינים מסתבכים מגיעים גם להגדרה כזו:

"עד כמה חייבין ליטפל בבכור? בגסה חמשים יום, מנא הני מילי? א"ר כהנא דאמר קרא בכור בניך.. איפוך אנא דסמיך ליה לדסמיך ליה! אלא אמר רבא אמר קרא "תעשה" הוסיף עשיה אחת בשור, ואימא שיתין! לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", (בכורות כו:). "חכמים הוא דמפרשי נ' יום וסמכו אמלאך ודמעך", (רבינו חננאל. כעין זה בריטב"א ר"ה יב. לגבי ראש השנה למעשרות כאשר מסתבך במקור הדין, מסיק: "דברים אלו מסרם הכתוב לחכמים כרוב דינין של תורה").

הפרט היחידי המצריך עיון הוא משמעות דברי הרמב"ם כי יש לייחס כל דין הבא מדרשא כדון מדברי סופרים, מלבד אלו שאמרו עליהם שהם דאוריתא. קריטריון שנראה מאד לא מבוסס, אך אי אפשר לפרש אותו ככלל ברזל, שהרי הרמב"ם עצמו לא נהג כך, ובהרבה מקומות הוא בדיוק להיפך, דינים שלא אמרו עליהם בכלל שהם מן התורה, ולדעת הרמב"ן הם באמת מדרבנן, ודוקא הרמב"ם פסק שהם מן התורה¹⁸². כוונת הדברים היא כנראה, כי בכל מקום שלא נאמר במפורש "מן התורה" אי אפשר לדעת בבירור שהדברים מן התורה, אבל בודאי הדבר מסור עדיין להכרעה ושיקול הדעת.

לפנינו גישה חדשה שאינה נותנת להבדיל הבדל חתוך בין "דרבנן" ובין "דאוריתא", אך נראה שזו הגישה הראשונית והמקורית יותר. מכיון שהתורה נמסרה בעל פה והוכרעה לפי מסורת הזקנים, אין שום סבה לחשוב שהעם הבדיל בפרטי ההוראות וקיום המצוות בין דינים "מן התורה" ו"מדברי חכמים", הכל בודאי נחשב מן התורה, שהרי התורה היא דברי הזקנים והאוריתא. את זאת כבר הראינו בפרק א', ושם בקטע "קדמות ההלכה שבע"פ והמשנה" כיצד הנביאים מזהירים ומדברים על דינים שאינם מפורשים בתורה. שם הראינו כי גם המחקר מודה במסורות על פה שהוסיפו דינים ופרטים לתורה, החלוקה של דרבנן ודאוריתא אינה מתאימה כאן, כאשר התורה השתלשלה בצורתה הטבעית. כאשר קבעו זקני הדור כי גם בתוך עיר מוקפת חומה אסור לטלטל, בעיני ירמיה יש כאן חילול שבת, ואין הוא טורח לקרוא למלאכה זו חלול שבת "מדברי סופרים".

אין ספק שחכמי התלמוד הכניסו תחת השם "דרבנן" ענינים אלמנטריים שהתורה אינה מתקיימת בלעדיהם. לפי ההלכה כל מלאכה בשבת שנעשית בשינוי (כגון ביד שמאל אם דרכה להיעשות בימין, כדוגמת כתיבה) היא 'דרבנן', חצי שיעור (בשר חזיר פחות משיעור כזית) לפי שיטה אחת דרבנן, מלאכה שאינה צריכה לגופה – כמו כיבוי אש למשל, ועוד רבים כאלו, שברור שאי אפשר לקיים את ההלכה מבלי לאסרם, מוגדרים כ'דרבנן'. אם נתבונן למשל בהלכות שבת, הרי ש"מדאוריתא" אין איסור אלא בצורה שהיתה בדיוק במשכן: רשות הרבים ברוחב טז' אמה כשעוברים בה ששים רבוא אדם, האם יעלה על הדעת שהתורה לא התכוונה

¹⁸¹ ישנם הרבה הבדלים עקרוניים בין דינים 'דרבנן' לדינים 'דאוריתא', להלן חלקם: בדרבנן יש ברירה, בדרבנן מבטלין איסור לכתחלה, נדר חל על דרבנן, חזקה שליו עושה שליחותו בדרבנן, עבדים כקרקעות בדרבנן, וכמובן: מצוה הבאה בעברה נאמר רק בדאוריתא, מצוות צריכות כוונה רק בדאוריתא, כפיית בית דין בדאוריתא, עדות נשים מועילה בדרבנן. בכל הנושאים האלו וכאלו אין כללים ברורים ממש, ראה תוספות ביצה ה: בדברים שיש להם עיקר מן התורה דנים אותם כדאוריתא לענין ביטול, כך כתבו התוספות ערוכין לו' לגבי ברירה שאין להקל אם יש לו שורש מן התורה, ולענין ספק לחומרא גם תלוי אם יש לו עיקר מן התורה ראה 'ארעא דרבנן' בהקדמה בשם רמב"ם תרומות פ"ז הי"א.

¹⁸² הרמב"ם פ"ב מתרומות ה"א פוסק: "כל אוכל הנשמר שגדוליו מן הארץ חייב בתרומה ומצות עשה להפריש ממנו", דין זה נלמד מדרשא, ולפי הרמב"ן הוא מדרבנן. כך גם הדין: "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל וזה שנאמר בתורה ובנבילות לא תגעו ברגל", (פט"ז מטומאת אוכלין ה"י). דין זה נלמד מדרשא (ר"ה טז') ולפי הרמב"ן על המקרא הזה אין זו אלא "מצוה מדברי סופרים". "ואסור לאכול מן השחוטה כ"ז שהיא מפרכסת עובר הוא בל"ת והרי הוא בכלל לא תאכלו על הדם", (רמב"ם שחיטה פ"א, הדין נלמד מדרשא בסנהדרין סג), אבל רש"י (חולין קכא) כותב: "הא דאמר' בסנהדרין מניין לאוכל וכו' ואסמכתא דרבנן בעלמא הוא". "היוצא חוץ לתחום המדינה לוקה", (הלכות שבת פכ"ז), ראה ב'מגיד משנה' כי לפי הרמב"ן דין זה דרבנן. בהלכות איסורי ביאה פכ"א פוסק הרמב"ם כי חיובו ונישוק נדה מן התורה, דין זה נלמד מדרשא, ולפי הרמב"ן הוא אסמכתא. בהלכות טומאת אוכלין פרק רביעי מעתיק הרמב"ם את דרשת התלמוד: "כמה שעור אוכלין לטומאה כו' שנאמר כל האוכל אשר יאכל כל שהוא", אבל לפי התוספות (שבת צא) אין כאן אלא אסמכתא.

שיש בעיה בטלטול בכל רשות הרבים רגילה של עיר רגילה, שאינה עונה על התנאים האלו: את התשובה כבר ראינו לעיל מדברי ירמיהו¹⁸³.

✓ "יש הוכחות לכך כי אף איסורי שבות שונים הנמנים במשנה והנתפסים בהלכה כאיסורי דרבנן בלבד, נתפסו במקורם כאיסורי תורה המנוגדים לדרישת השבתון המפורשת בה. אלא שלא היה אפשר לחייב עליהם עונש חמור כמקובל משום שלא ניתן היה להגדירם במסגרת איסורי המלאכה", (אנצ"ע ערך שבת עמ' 425).

כאשר אנו פוסקים להלכה ש"תפלה דרבנן" ברור שאין הכוונה שהתפלה הינה המצאה של חכמים, שכן משחר ההיסטוריה היו כל האומות מתפללים אל האלים שהכירו, ואין ספק שחלק מהקריאה בשם ה' של האבות כבר היה גם תפילה אליו. צורת התפלה והגדרתה ההלכתית אינם מפורשים בתורה (למרות שאנו מוצאים פעמים רבות "ויתפלל משה" וכן בכל הנביאים הבאים אחריו), ולכן התפלה מוגדרת הלכתית כ"דרבנן".

✓ "לתפלה אמנם אין מקום חשוב בסדר העבודה הקבוע, ובכל זאת מכירה התורה בערך התפלה כסימן לקשר שבין האדם לאלהיו.. התפלה במקרא היא איפה יסוד חשוב בעבורת ה' אלא שאינה ממוסדת", (אנצ"ע ערך תפלות עמ' 1010).

חכמים לא ראו את איסורי "דרבנן" קלים יותר, או נצרכים פחות, ישנם מאמרים רבים המייקרים את דיני דרבנן יותר משל תורה (ראה למשל ערובין כא: ועוד רבים), ורבי עקיבא מסר את נפשו על דין דרבנן. הם כינו "דרבנן" הרבה מן הדינים שאינם מפורשים בתורה (אבל לא כולם! זוהי אבחנתו של הרמב"ם שתולה את ההחלטה במה שאמרו חכמים. וזה ענין עמוק לעצמו, שההגדרה וההכרזה קובעים את טיב החומר ופעולתו), מכיון שראו לעצמם את הזכות לקבוע את פרטיהם בצורה שרירותית יותר, או להקל בהם קולות שהיו נצרכות לפי הזמן.

אין לחשוב הנהגה זו ל'מקילה', אלא להיפך. ברור שאין שום אפשרות לקיים חוקה נצחית מבלי שתותאם למציאות בשטח, (ראה פרק א', "קדמותה וסמכותה של תושבע"פ), ואם בימי בית הראשון היו שנהגו גמישות מסויימת בדיני התורה, כמתחייב מתוך המציאות, ראו בזה חכמי הבית השני גם נזק. מה שהיה יפה אולי תחת הנהגתם (או נסיון הנהגתם) של הנביאים, אינו יפה ליהדות המפוזרת בעולם וצריכה קודקס הלכתי נצחי. ה'קולא' בדינים שנחשבו מעתה כ'רק' דרבנן, היא חומרא וקיבוע נצחי של דיני ה'דאוריתא'. אם כורח המציאות מחייבנו להקל, לא נפגע במה שמפורש בתורה. הרמב"ם והרמב"ן מתוכחים ויכוח טכני עד כמה נחשבים דיני דרבנן כלאו ד"לא תסור", האם באופן ישיר או עקיף, אך ברור שגם דיני דרבנן מחייבים אותנו מן התורה.

כאשר רק הבנו ענין יסודי זה, עולה לפתע סודן של האסמכתות: חכמים הקדמונים לא הבדילו כלל בין דאוריתא ודרבנן לענין לימוד מן התורה. שלא כמו הרושם המצטייר שבית שמאי ובית הלל דקדקו ולמדו במדות מפולפלות ומהוקצעות, ורק במשך הדורות הלכו הדרשות והדלדלו עד שהפכו לאוסף אסמכתות, המציאות היא בדיוק להיפך: הקדמונים לא הבדילו ולא ניסו להבדיל בין דינים דרבנן ובין דינים דאוריתא בלימוד מן התורה, ורק האחרונים הם שהרגישו מתבלבלים בדיני ספקות, או סתם בהבנת השתלשלות ההלכה, והם שטרחו לציין בחלק מהמקרים "קרא אסמכתא בעלמא". מכיון שאנו מפרשים את מושגי התורה, האם דיני 'דרבנן' אינם יונקים ממושגי התורה וממשמעותם? האמנם אי אפשר ללמוד את דין 'חצי שיעור' מפסוק אם אנו מגדירים אותו כ'דרבנן'? וכי ישנו ספק שבעולם שאין התורה דוגלת באכילת חזיר 'לשיעורין'?

אם נתבונן במקור הקדום ביותר בו אנו מוצאים את המדה "גזרה שוה" נגלה להפתעתינו כי אנחנו היינו פוטרים לימוד זה כלאחר יד, כשימוש מאוחר וכאסמכתא בעלמא:

¹⁸³ כאשר האמורא שמואל אומר "קריאת שמע דרבנן" (ברכות כא.), ברור שאינו מתכוין שזו תקנה שנתקנה באיזה דור ואין זו משמעות הכתוב "בשכבך ובקומך", שהרי בית שמאי ובית הלל מאות שנים לפני התוכחו האם משום לשון הכתוב יש צורך לשכב ולעמוד בשעת קריאת שמע בפועל (ברכות ט.), הוא עצמו אומר שהכתוב "בדברי תורה כתיב", אלא שכיון שפרשה זו נאמרה לבני ישראל מפי משה לפני כתיבת והפצת ספר תורה, ברור שהמינימום של "הדברים האלה" הוא פרשה זו עצמה. שמואל רק אומר שבכל אופן אין הדבר מפורש בתורה, ועקרונית גם אם יקרא פרשה אחרת מן התורה יקיים בעצמו את ענין הפסוק "והיו הדברים האלה על לבבך בשכבך ובקומך". אבל בודאי ידע שמואל שכך עשו אבותיו ואבות דורות רבים, ולא סביר לחשוב שהיתה לו איזו הוכחה שבדור מן הדורות לא נהגו כך.

"בית שמאי אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב, בין שהורמו מאמש בין שהורמו מהיום, ובית הלל מתירין. אמרו להם בית שמאי: גזרה שוה - חלה ומתנות מתנה לכהן, ותרומה מתנה לכהן, כשם שאין מוליכין את התרומה, כך אין מוליכין את המתנות. אמרו להם בית הלל: לא אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי בהרמתה, תאמרו במתנות שזכאי בהרמתן" (משנה ביצה א' ו').

במקום אחד בלבד במשנה הקדומה נזכרת גזרה שוה, מפי קדמוני התנאים: בית שמאי ובית הלל, ומהו שומעים מפייהם? גזרה שוה בין שתי גזרות דרבנן של הולכת מתנות לכהן.

מקום נדיר נוסף בו אנו נחשפים במשנה למשא ומתן שלם בין החכמים, נמצא במסכת ידיים:

"בו ביום אמרו: עמון ומואב מה הן בשביעית? גזר ר"ט מעשר עני, וגזר ר"א בן עזריה מעשר שני, א"ר ישמעאל: אלעזר בן עזריה, עליך ראייה ללמד, שאתה מחמיר, שכל המחמיר עליו ראייה ללמד! אמר לו ר"א בן עזריה: ישמעאל אחי, אני לא שנית מסדר השנים, טרפון אחי שינה ועליו ראייה ללמד. השיב ר"ט: מצרים חוץ לארץ, עמון ומואב חו"ל, מה מצרים מעשר עני בשביעית, אף עמון ומואב מעשר עני בשביעית. השיב ר"א בן עזריה: בבל חו"ל, עמון ומואב חו"ל, מה בבל מעשר שני בשביעית, אף עמון ומואב מעשר שני בשביעית. אמר ר"ט: מצרים שהיא קרובה עשאוה מעשר עני, שיהיו עניי ישראל נסמכים עליה בשביעית, אף עמון ומואב שהם קרובים נעשים מעשר עני, שיהיו עניי ישראל נסמכים עליהם בשביעית. אמר לו ר"א בן עזריה: הרי אתה כמהנן ממון, ואין אתה אלא כמפסיד נפשות, קובע אתה את השמים מלהוריד טל ומטר! שנאמר (מלאכי ג') "היקבע אדם אלהים כי אתם קובעים אותי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה". א"ר יהושע הריני כמשיב על טרפון אחי, אבל לא לענין דבריו: מצרים מעשה חדש, ובבל מעשה ישן, והנדון שלפנינו מעשה חדש, ואל ידון מעשה חדש ממעשה ישן, מצרים מעשה זקנים ובבל מעשה נביאים. נמנו וגמרו: עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. וכשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד אמר לו: מה חדוש היה לכם בבית המדרש היום? אמר לו נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, בכה רבי אליעזר ואמר: סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם, צא ואמור להם אל תחושו למנינכם, מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית" (ידיים ד' ג').

הפלפול הארוך הזה נראה כמשתמש בכל המדות שהתורה נדרשת בהן, אך למרבה פליאתנו הוא עוסק בדימוי של תקנות חכמים זו לזו. וגם ה"הלכה למשה מסיני" ש'עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית' אינה אלא תקנת חכמים.¹⁸⁴

אם נזכר בסוגיות אותן הבאנו לעיל כדוגמאות של "פלפול באסמכתא", הרי שמוזכר בהן כלל "בדרבנן לקולא מקשינן" (שבת פג: תענית כז:), מה שמלמדינו כי האסמכתות של דרבנן נידונו לפי כלל מיוחד שמקילין בהם. שוב רואים אנו כי אין שום מניעה לדרוש דרשות לדינים דרבנן, ואדרבה, אותם קל יותר לבנות על שיקולים כאלו. הכינוי "אסמכתא" לא בא להוריד מערכה ורצינותה של הדרשה, אלא הוא כמין התנצלות מדוע נראה הדין כאילו הוא מן התורה מה שיכול לבלבל אותנו בעניני כללי דרבנן ודאורייתא.¹⁸⁵ נמצא אם כן, שצדקו דברי הריטב"א באופן כללי, הרעיון היסודי של האסמכתא אינו להמציא סימנים. מדרשי ההלכה הסבירו את הרעיונות והמושגים שבתורה בהתאם לכל הדינים בין מדרבנן ובין מדאורייתא, ורק אחר שכל מערכת ההלכה היתה מושתתת על סדרות של דרשות ששיבצו את כל התורה שבעל פה יחד עם זו שבכתב, נוספו עוד מיעוט של דרשות בכדי להשלים את התמונה, שלא יהיה הספר חסר. כאשר בעקבות

¹⁸⁴ במשנה ברכות ג ז אנו מוצאים את רבי עקיבא לומד על נוסח הזימון במקרה שיש רבים "במה מצינו" מנוסח התפילה כשיש רבים, וכן בתוספתא ר"ה ב' יא' לגבי נוסח שמו"ע.

דוגמא נוספת של שימוש במדות בלי הפסוקים, בסנהדרין ו. פשרה צריכה שלשה, דמקשינן פשרה לדין, וע"ש בתוספות שאין בסוגיא או במקום אחר שום היקש בין פשרה לדין. ונראה מכאן שההיקש הוא מדה בהלכה, שמקשים את שתי ההלכות האלו זו לזו, גם בלי קשר לפסוק שממנו אפשר להבין על היקש כזה.

¹⁸⁵ הרא"ש כותב שחוטאים הנמצאים באיזור החלב של הבהמה אסורים מדרבנן, ודרשו מן הפסוק "כל חלב" ואפילו חוטין, אבל אין זה מן התורה, "דהא חלב אמר רחמנא ולא חוטין", (מובא ב'איסור והיתר' כלל כ'). וכך נמצא אותו הפסוק ממעט את החוטין, וגם מרבה אותם לדין דרבנן.

ועי' כתובות פז: סבר רמב"ח למימר דפוגמת כתובתה שבועה דאורייתא דמוב"מ היא, וכו'. ופ"י ת' רשב"א וריטב"א ועו"ר דלאו באמת דאורייתא, דהרי אין כאן שום הודאה במקצת אלא להיפך. אלא הכוונה כענין דאורייתא, שאינו תקנה נפרדת רק דבוק לדין התורה.

וביבמות יט: נחלקו בדין מאמר בע"כ וזה גמר מקדושין וזה גמר מיבום אף שהכל דרבנן וכתב בריטב"א קדושין מד. שכן מצינו בב"מ יא. דילפי' מציאה מגט ואע"ג דמציאה לאב דרבנן היא.

ר' יוחנן שהלך ללמוד את תורת כהנים, למדו עוד רבים מהאמוראים בדורות שאחריו את התורה שבעל פה צמודה לזו שבכתב.

וזה ביאורו של הכלל "אין עונשין מן הדין" שבעלי הכללים התחבטו רבות במשמעותו. והרי דינים רבים וחשובים בתורה נלמדים מדרשות, וגם דינים העוסקים בענשי מיתה במסכת סנהדרין נלמדים מגזרות שוות וריבויים, האמנם לומדים על העונש וצורתו אבל "אין עונשין" מן הלימוד הזה? יש שנימקו את הכלל הזה בכך שאולי הדין הינו טעות ולכן מן הספק אין להעניש, אלא שזה נראה הסבר דחוק למדי, האמנם כל דרשות חכמים הם בגדר ספק? וגם אין זה מסביר את הכלל המקביל "אין מזהירין מן הדין", שפירושו אין לקבוע לאו מן התורה על דבר שבא מדרשא, אף שאין הכוונה להוסיף איסור לאו לתורה, אלא רק לפרט שמצטרף לאזהרה קיימת.

אלא שרק מן הדין עצמו, מעצם העובדה שיש "דין" או כל לימוד אחר אין ללמוד שדין זה מן התורה ועונשין עליו, שהרי גם לדינים דרבנן או דברים שהתורה אינה מחייבת עליהם יש לימוד ו"דין" לעתים. אבל אם ההלכה קובעת כי זה הדין מן התורה, שעונשין עליו, אז ברור הדבר.

✓ "היכי קתני יכול יהא חייב על הקדשו קרבן מי מחייבין קרבן אדרבנן? וי"ל שלפי האסמכתא דורש הפסוק לדרשה בעלמא, ויש הרבה כיוצא בו בתורת כהנים", (ריטב"א נדה מו:). אפשר להסביר תופעה זו בכך שזו משמעות השאלה "יכול יהא חייב קרבן", האם כיון שרמזו העניין הזה בפסוק הוא דאורייתא, או שהדרשא היא רק רמז הענין, אבל הדין אינו מן התורה. ולכן יש הרבה כיוצא בו בת"כ.

✓ "לוי איקלע לבי יוסף רישבא, קריבו ליה רישא דטווא (טווס – עוף כשר) בחלבא, לא אכל. כי אתא לקמיה דרבי אמר ליה: אמאי לא תשמתניהו? – אמר ליה: אתריה דרבי יהודה בן בתירה הוה, ואמינא: דילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי. דתנן רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר לא תאכלו כל נבלה ונאמר לא תבשל גדי בחלב אמו את שאסור משום נבלה – אסור לבשל בחלב, עוף שאסור משום נבלה יכול יהא אסור לבשל בחלב – תלמוד לומר בחלב אמו – יצא עוף שאין לו חלב אם". הדברים לכאורה תמוהים מאד, אין ויכוח שבשר עוף בחלב אינו אסור מן התורה, המחלוקת בין חכמים לריה"ג היא אם לגזור עליו מדרבנן. מה מביא את לוי לומר שהוא מלמד זכות על האוכלים עוף בחלב שאולי דרשו להם כמו רבי יוסי הגלילי שמוכח בפסוק שאין איסור בבשר עוף, הרי על כך שמדאורייתא אין איסור אין שום ויכוח? וכנראה שלוי הבין שאם דבר היה אסור, לא היו משאירים את הלימוד מהפסוק באיסור, אלא היו מסמיכים אותו על משהו כדי להוציא אותו באיסור. מה שלא מתאים לדורות המאוחרים יותר בהם הבדילו בין אסמכתא למן התורה. ולא הסמיכו פסוק לכל איסור דרבנן.

✓ "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה, מאי מצוה? אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים. רבא אמר מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך, דכתיב (ויקרא טו) "וכל אשר יגע בו הזב וידי לא שטף במים", אמר ר"א בן ערך: מכאן סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה", (חולין קו:).

רבא הסתפק בלימוד זה שיהיה סמך בעלמא, והמצוה אינה אלא לשמוע דברי ר"א בן ערך. והנה אנו מוצאים אסמכתא כזו מפי ר"א בן ערך, מתלמידי של רבן יוחנן בן זכאי (אבות א), ורואים אנו את קדמות הדרך הזו של ההסמכה, עוד מזמן הבית¹⁸⁶. אבל באמת לא לחינם קדמו האסמכתות לדרשות, כי יש כאן "מצוה" – ענין הכתוב בתורה, בדרך הדרש. הנה ההלכה מצריכה לזב טבילה, אבל בתורה כתוב: "ידי לא שטף במים", איך אפשר להבין זאת? הרשב"ם רצה לפרש ידי לשון נקיה כשהכוונה לניקוי מקום הזיבה, ואילו האמוראים דרשו מכאן שאין בית הסתרים (בית השחי וקמטי הגוף) צריך טבילה – "מה ידי בגלוי אף כל בגלוי". קשה לדעת איזו דרך יותר תמוהה במבט ראשון.

¹⁸⁶ כל דברינו בנושא הם בניגוד לאורכך, הרואה את הדברים דרך השכלונה הרגילה: "בתלמודים לא נשמרה ההבחנה בין לימוד מן התורה לבין רמז... דרשות של תנאים שהיו בשעתן רק בחינת רמז או זכר לדבר נעשו בידי האמוראים עיקר ויסוד להלכות אחדות", (ההלכה מקורוניה והתפתחותה עמ' 86). בעוד המציאות היא בדיוק להיפך. התנאים לא הבדילו ביניהם, בעוד האמוראים ניסו בכל כחם להבדיל ולחלק בין דרשא לאסמכתא.

ההנחה של ההלכה היא שאין להניח ששטיפת ידיים מטהרת את הזיבה, שהרי אין שום קשר בין הזיבה לבין הידיים. אם באמת המדובר הוא ברחיצה ונקיון, מה ענין הידיים לכאן. הידיים לא נכתבו כאן אלא משום שמדובר ב"כל אשר יגע בו הזב", ולכן מודגש כי ידיו שנגע בהם לא עברו שטיפה, אבל באמת צריך לרחוץ גם את מקום הזיבה, כמו שכתוב במקומות אחרים "בשרו לא רחץ במים", ובפסוק זה עצמו מדובר הרי על אדם שנגע בו הזב שהוא טעון "רחיצה במים", קל וחומר לזב עצמו. ומכיון שהתורה בודאי משמיטה את העיקר החשוב הזה, וצריך לרחוץ את כל בשרו (ובזה כמובן אין ההלכה יכולה להבדיל בין חצי רגליו וחצי כרסו ובין טיפה אחת, וצריך טבילת כל גופו. רחיצה היא בודאי טבילה כמו "ורחצת שבע פעמים בירדן.. ויטבול שבע פעמים בירדן", מ"ב ה' י'). בודאי רחיצת הידיים היא בעלת משמעות, והמשמעות היא שבאמת עיקר הטבילה ענינה רחיצה, ולא ענין מאגי, אי אפשר לחלק בין מקום למקום, אבל בית הסתרים אינו טעון טבילה.

ז"א שהרעיון של נקיון חלק מהגוף באופן תיאורטי גם בא בחשבון, אלא שההלכה אינה יכולה לחלק ולכן באופן מעשי בודאי צריך רחיצת כל הגוף, אבל תוך כדי הסברת המצוה משתמשת התורה גם במונחים חלקיים, "רחיצת ידיים", התורה מדברת על רחיצת היד כחלק מרחיצת הגוף אמנם, אבל מכאן יש סמך שגם רחיצה של חלק מהגוף יכולה להיות משמעותית, וזו "מצוה", דבר שנלמד מן התורה. דוקא בימי האמוראים כבר לא היו רגילים ללמוד רעיונות דרבנן מן התורה בצורת לימוד, והסתפקו בכך שתהיה כאן אסמכתא ומצוה לשמוע דברי רבי אלעזר בן ערך.

רבי עקיבא ובני דורו

רבי עקיבא לא חידש את הדרשות וכלליהם, אבל הוא חידש את נעוריהם בכך שהוציא וקבע דינים והלכות משיקולים בסגנון של דרשות, אפשר שבדינים של דרבנן היו מכריעים כך יותר בקלות (ראה המשנה בידיים לעיל), אך התנאים הזקנים ממנו עמדו משתאים מול שיטתו:

"ובני אהרן הכהנים יתקעו, הכהנים בין תמימים ובין בעלי מומין, דברי ר' טרפון. רבי עקיבא אומר: תמימים ולא בעלי מומים, נאמר כאן כהנים ונאמר להלן כהנים, מה כהנים האמורים להלן תמימים ולא בעלי מומין, אף כהנים האמורים כאן תמימים ולא בעלי מומין. א"ל רבי טרפון עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו? עקיבא, איני יכול לסבול! אקפח את בני אם לא ראיתי שמעון אחי אמי שהיה חגר ברגלו אחת שהוא עומד ומריע בחצוצרות! אמר לו: הן, שמא בהקהל, שבעלי מומין כשרין בהקהל ביוה"כ וביובל. אמר לו העבודה שלא בדית, אשריך אברהם אבינו שיצא עקיבא מחלצך, טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה! הא כל הפורש ממך כפורש מחיו!¹⁸⁷ (ספרי במדבר י ח).

רבי טרפון הגיע לידי תרעומת מכך שרבי עקיבא פוסק הלכה מכח "גיבוב", כנגד המעשה שזכר בבירור. וכאשר רבי עקיבא עמד על דעתו, התפלל רבי טרפון, כיצד זה עקיבא "דרש מעצמו" והסכים להלכה?¹⁸⁸ במקום נוסף רואים אנו את התפעלותם של הזקנים, מדרשותיהם של הצעירים:

"שאל ר' מתיא בן חרש את רשב"י ברומי מנין לדם שרץ שהוא טמא א"ל דאמר קרא 'וזה לכם הטמא', אמרו לו תלמידיו 'יחכים ליה בן יוחי'", (מעילה יז.).

¹⁸⁷ רבי טרפון נוקט כן את מליצת התוספתא (אהלות ב א) "אבר הפורש ממנה כפורש מן החי", ללמד על קדמות ההלכה בדפוס וסגנון קבועים, בתחום זה נאסף חומר רב בנושא 'אשגרת לשון', המראה את הלשונות הקבועים שהיו קיימות בהלכות השונות.

¹⁸⁸ במקום נוסף מוצאים אנו את רבי עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה, בספרא אמור ז' ב' דרש רבי עקיבא שנכרים יכולים להביא קרבן תודה, ואילו רבי יוסי הגלילי שם התנגד לדרשא זו. אך בספר מכבים (ג א ט) מסופר שתלמי פילופטור הביא עולות ותודה לבית המקדש.

מנסים אנו למצוא את החכמה הגדולה שבדרשא זו, הרי כמותה ישנן מאות רבות בתלמוד, בפרט שבהמשך הסוגיא אנו שומעים את אותה התשובה נאמרת בלחישה מפי רבי אלעזר ברבי יוסי, ר"א בן ר' יוסי היה קטן מרשב"י, ולא הכירו זה את זה כלל (כמסופר שם בתלמוד כיצד נזדמנו יחדיו לרומי לראשונה), וגם הוא ידע את החכמה הגדולה הזו.

הלשון "בן יוחאי" מלמד כי ר' מתיא בן חרש ותלמידיו לא היו מתלמידי רשב"י, רבי מתיא היה מזקני הדור, רבי שמעון הצטטרף למשלחת אל הרומאים משום שהוא מלומד בנסים (מעילה שם). ההלכה של דם שרץ שהוא טמא היתה פשוטה גם לר' מתיא כמוכן, וכל שאלתו היתה מניין דין זה בתורה, נראה שידע ר' מתיא שתלמידיו רבי עקיבא מחוללים נפלאות בדרשות התורה, והוא לא הכיר מציאות כזו, שכל הלכה והלכה שאינה מפורשת, אפשר 'לשלוף' בשבילה דרשא על אתר. התפעלותו מתבטאת באבחנה של תלמידיו "חכים ליה בין יוחאי", רשב"י הצעיר מחכים את רבם הזקן והחכם. רבי אלעזר ברבי יוסי שהיה כבר דור שני לתלמידיו רבי עקיבא, ידע את הדרשא הזו כדבר פשוט.

✓ "רבי עקיבא אומר: מה תלמוד לומר בשמן בשמן.. אמר לו ראב"ע: עקיבא, אם אתה מרבה כל היום כולו בשמן בשמן איני שומע לך", (מנחות פט.). ראב"ע אינו דוחה את הדרשא, ואינו משיב עליה, אלא הוא רואה אותה כיסוד חלש מדי לבנות עליה הלכה.

ואולי זו הכוונה במאמר: "רבי אלעזר הגדול אומר: משחרב בית המקדש שרו חכימיא למיהוי כספריא", (סוטה מט.). בדורו של רבי עקיבא ותלמידיו, נהיה לימוד החכמים כסופרים, שמדקדקים באותיות התורה ודרשותיה. כשם שסיפרו על אבותיהם בימי הכנסת הגדולה שהיו סופרים אותיות המקרא. חכמים האריכו בכמה וכמה מקומות על גודל חידושי של רבי עקיבא בסדר לימוד התורה, ומפורסם ביותר הוא המאמר הידוע במסכת מנחות:

"בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך? אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות, אמר לפניו: רבש"ע הראהו לי, אמר לו: חזור לאחורך, הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מניין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתייבשה דעתו, חזר ובא לפני הקב"ה אמר לפניו: רבונו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי?!", (מנחות כט.).

משה רבינו עצמו לא היה מבין את דרשותיו של רבי עקיבא, אך מקור ההלכות היה למשה מסיני. הרעיון בכך שמשה אינו מבין את הדרשות, הוא שישנו רובד נוסף, מלבד רובד הקריאה הפשוטה. ולרובד הזה לא נחשף בהכרח משה בכל מקום. אבל להלכה ולרעיונותיה בודאי נחשף משה בצורה המקסימלית, ובכך נתייבשה דעתו. (משה הבין בצורה טבעית את רוח הדברים, ולא היה צריך לדקדק אותה מצורת ההתבטאות והמלים). באבות דרבי נתן אמרו:

"ר"ע כשלמד מרבתי שמע דבר מקרא ואחריו דבר הלכה ואחריו דבר מדרש ואחריו אגדה, וכשנעשה חכם גדול עשה את כל התורה מטבעות מטבעות סידר מדרש ספרי וספרא", (פרק יח', רש"י גיטין סז.).

רבי עקיבא שמע הלכות, ושמע רעיונות על המקרא, והוא זה שחיבר את שניהם בצורה שיטתית, ולכן אמרו על מדרשי ההלכה "וכולהו אליבא דרבי עקיבא" (סנהדרין פו.), ובקדושין עב: השוו אותו לרבי יהודה הנשיא מסדר המשנה. ראה גם סוטה מט: "משמת ר"ע בטלו זרועי תורה", "עומק סברא ולסמוך טעמי תושבע"פ על מדרשי המקראות ואותיות היתירים ולשונוות המשתנים במקרא".

רבי עקיבא בודאי לא בדה מלבו את היסודות הרעיוניים בהם השתמש, וראה למשל בבראשית רבה: "רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא, בשביל ששימשת את נחום איש גם זו עשרים ושתים שנה, אכין ורקין מיעוטיך, אתין וגמין ריבויין, הכא מאי? אמר לו, אם ריק הוא מכס הוא ריק, שאין אתם יודעים לדרוש.. " (ב"ר נג' ט'¹⁸⁹). הרי שהפרט הזה של יחוס ריבוי לסוג מסויים של מלה, אינו יכול להיות סתם כך, הוא מיוחס לכך

¹⁸⁹ רבי עקיבא שם דורש "את", וזה באמת נדיר, ראה כתבי רש"ר הירש (גרמנית) ח"ב עמ' 181 כי בשום מקום לא דורש רבי עקיבא את כריבוי.

שרבי עקיבא שימש את רבו נחום איש גמזו עשרים ושנים שנה,¹⁹⁰ לפי המסורת שימש רבי עקיבא ארבעים שנה את רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי טרפון.

אין לראות את רבי ישמעאל כמי שאינו מכיר כלל בשיטת הדרשות של רבי עקיבא, שהרי רבי ישמעאל עצמו דורש את המקראות בצורה שיטתית, ראה גם חולין ע: שרבי יונתן מנסה את בן עזאי (תלמידו של ר' עקיבא) במציאת דרשא, וכל נסיון של בן עזאי נפרך על ידיו, לאחר יאוש שאל את רבי יונתן: "ורבי ישמעאל מה הוא אומר?" (שהרי ההלכה מוסכמת היתה והשאלה היא מהיכן יש ללמדה), וכשקיבל תשובה נכונה, הפטיר: "חבל על בן עזאי שלא שימש את ר' ישמעאל!"¹⁹¹. ראה גם שבועות כו: "ר"ע ששימש את נחום איש גמזו שהי דורש כה"ת כולה בריבה ומיעט איהו נמי דריש ריבה ומיעט, ר' ישמעאל ששימש את ר' נחוניא בן הקנה דדריש כל התורה בכלל ופרט דריש כללי ופרטי", הרי ששתי השיטות היו תוצאה של מסורת רבת שנים, ואף אחת לא הייתה רפורמה יזומה.

כשעלה הלל מבבל והתווכח עם בני בתירא, מצא לנכון לשכנע אותם על ידי דרשות הכתוב. ורק לאחר משא ומתן שלם כשלא קבלו את דרשותיו, נזכר לומר להם כי שמע את הדברים במפורש מפי שמעיה ואבטליון. מה שמלמד על ערך הדרשות כבר בימי הזוגות וממשיכיהם. על קדמות הדרשות בכלל ראה:

✓ כת ברית דמשק שספרה העיקרי "נכתב עברית מקראית... מלא שמושי לשון מן המקרא וכולל גם בטויים מאוחרים שרובם נמצאים גם בלשון המשנה יש בחבור דרשות לכתובים לפי רוח המדרש

¹⁹⁰ מה שלא מפריע לכותב הערך "נחום איש גמזו" באנצ"מ לכתוב: "נראה שעיקר עיסוקו היה באגדה ובה הובאו דברים משמו". הרבה חכמי הלכה באותו הדור לא זכו לתלמיד שיכתוב דברים משמם באופן אישי במשנה, ואילו דברי אגדה שמם הולך לפנייהם ומימרות מיוחדות נשמרות גם לאחר שנים רבות מאד במדרשים.

¹⁹¹ על הבדלי השיטות בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא כבר נכתבו מחקרים רבים, ואין הם נוגעים לעיקר הנושא שלנו כאן. ראה הקדמה לפירוש רד"צ הופמן על ויקרא, ולאורך פירושו. ראה בפירוש "אמבוחה דספרי" על ספרי זוטא, במבא, על ההבדל המהותי בענין "גזירה שוה מופנה", על פי ירושלמי יומא וסנהדרין. וכן בסוגיית אין עונשין מן הדין. הבדל נוסף ראה בספרי פרשתא קג' האם למדין מן הלמד, בבבלי אין ההבדלים האלו מפורשים כל כך, ובירושלמי בצורה ברורה יותר, בדרך כלל כשמוכח שם ריבוי מעירים עליו: "עד כדון לר"ע לר' ישמעאל מנ"ל", עי' למשל בירושלמי פסחים פ"ה: מובאת הדרשא "ת"ל ובשל מבושל מ"מ" וע"ז שואלים עד כדון לרבי עקיבא וכו', ומביא לשיטת ר' ישמעאל ק"ו, וכן סנהדרין פ"ג ה"ט "ובנים לרבות כו' עד כדון כו'", וביומא פ"ח ה"ג, ועוד רבים. על כך ראה גם ב"נועם ירושלמי" יבמות פ"ח, ובמבא.

מן החוקרים הקדיש לנושא י.ה. שור את רוב חיבורו "תורה מן השמים באספקלריה של הדורות", אלא שכל הספר על שני כרכיו מיוסד על השערות פורחות, ועל תלי תלים של דיוקים ותיאוריות בלתי מבוססות, עד שקשה לברר ממנו את האסמכתות הרציניות להבדלים שהוא מתאר בין "היהדות של רבי עקיבא" ובין "היהדות של רבי ישמעאל".

מספר דוגמאות לשיטת המחקר של השל:

➤ "בירושלמי קדושין א' ב' נאמר: "אוזן ששמעה מהר סיני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני... אוזן ששמעה לפני הר סיני כי לי בני ישראל עבדים". אפשר שריב"ז סובר שפרשה זו בויקרא לפני הר סיני ומתן תורה נאמרה", (ח"ב עמ' 86)... אך בפרשה זו עצמה (ויקרא כה') מוזכר במפורש: אלה הדברים אשר דבר ה' אל משה, "בהר סיני". "לפני הר סיני" הוא כמובן העמידה מול הר סיני.

➤ רבי ישמעאל אינו סובר כי האומר שאין כל התורה מן השמים אלא רק חלקה, אין לו חלק לעולם הבא, כיון שהוא דורש את הפסוק (ממנו נלמד ענין זה) לדרשה אחרת, (שם עמ' 92)...

➤ במדרש נאמר "כי דבר ה' בזה האומר למה נכתב זה?". בניגוד לשיטה קיצונית זו שהאומר למה נכתב זה הוא בכלל כי דבר ה' בזה, אתה מוצא שחכמים שונים העיזו ושאלו למה נכתב ותמנע היתה פילגש"ז "למה נכתבו המסעות הללו?" "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב?", (עמ' 97)...

➤ הרמב"ם פוסק כפי "הדעה" שהאומר אין תורה מן השמים הרי זה אפיקורוס, אבל יבא אביי ויצעק כנגד הלכה זו "אם כן לא שבקת חיי לכל בריה", כי כמה גדולי ישראל שמפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים לא יעמדו בדין. והלא אביי עצמו אמר שכמה פסוקים במשנה תורה משה מפי עצמו אמר, הזהירו בנחמני ובתורתו! מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה... ורגיל לומר פוק חזי מאי עמא דבר, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, כל התורה כולה מפני דרכי שלום, (עמ' 99)... הרי נעשה השל מטיף מוסר דגול! (הקללות שאמר משה מפי עצמו, נכתבו בתורה ע"פ ה' כמובן. כך מוכיח השל שם מכך שפירש משה מן האשה מדעתו, שלא כל התורה מן השמים.)

➤ במשנה מוזכרים האומר אין תורה מן השמים, והאומר שזיף משה את התורה... כל האמרות הללו מעידות על תסיסה ומשבר רוחני והן סותרות את הדעה המקובלת כאילו בני ישראל בתקופת התנאים כולם היו מאמינים בני מאמינים... ומתיחות זו היא שהביאה את החכמים לנסח את האמונה בתורה משה בצורה קבועה ומגובשת לשם ביצור והגנה, (עמ' 101).

➤ רבי שמעון אומר על מלוי בריבית שהן עושין את התורה פלסתר ואת משה טפש, ואומרים אילו היה משה יודע שכך אנו מרחיחין לא היה כותבה. דומה שרבי שמעון הביא דברים שיצאו מפי מלוי בריבית שבדורו (עמ' 107).

הקדום וגם הבאות מספרים חיצוניים כמו ס' היובלות וס' צואות בני יעקב.. תכנו של החבור מעיד.. מצב זה מתאים רק לימי החשמונאים.. אפשר לייחס רק לזמנו של ינאי אלכסנדר", (אנצ"ע ערך ברית דמשק).

✓ כן יש לציין כי בתקופה ההלניסטית כבר היו מדרשי פסוקים, בדומה לפשר מיכה ופשר חבקוק שנמצאו בין מגלות ים המלח, "דניאל דורש את פרשת עבד ה' (ישעיה נב' נג').. מתוך הדרש הנדרש בדניאל ט' על שבעים השנה של ירמיה שאינן כלות אלא בדורו של בעל המדרש ברור היה זה כבר שבימי רדיפות אנטיוכוס היה רווח מדרש ממין זה שאפשר לכנותו מדרש אחרית הימים וסימנו המובהק שהוא מפרש את דברי הנביאים על המאורעות שאירעו באותו דור, ומן הדברים שביררנו לעיל נראה שהיו מדרשות כאלו נדרשים בשיעור גדול", (אנצ"מ כרך ב' עמ' 952).

דוגמא להבדל בין רבי עקיבא לבני דורו:

"ולקחתם אגדת אזור וטבלתם בדם אשר בסף, והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף", (שמות יב כב').

"מה ת"ל אשר בסף, והא כבר נאמר וטבלתם בדם אשר בסף? ללמדך שעל כל הגעה טבילה" (מכילתא).

השאלה נראית לנו סבירה, אפשר להתעלם אמנם מסגנון כזה, אבל לגופו של ענין ישנה כאן כפילות מסויימת. גם ההלכה "על כל הגעה טבילה" מובנת, מכיון שהזאה מתוך שיירים שעדיין דבוקים באגודת האזור, אינה מכובדת, ויש לטבול טבילה מכובדת מחדש עבור כל טבילה. אך הקשר בין השאלה ובין ההלכה הוא זה שדורש הסבר.

המלבי"ם יסתפק כאן בקושי המתבקש שמעלה המכילתא, והלוי יסתפק בכך שההלכה בודאי מקובלת ונוהגת בהזאת דם על גבי המזבח. אבל אל לנו להסתפק במועט. נתבונן קודם על צורת ההזאה, האם ישנה בכלל חשיבות למקום בו מכונס הדם ובו טובלים את אגודת האזור? או שזה ענין טכני בלבד, ואולי אפשר להגיע לשטח עם אגודת אזור גדושה בדם ולהזות ממנה ותו לא. באמת השלב הזה אינו מפורש במקרא, "ושחטתם", ומיד "בדם אשר בסף", כיצד הגיע הדם לסף? מכילתא דרבי ישמעאל באה לעזרינו:

"ולקחו מן הדם, שומע אני בין ביד בין בכלי? תלמוד לומר "אשר בסף", מגיד הכתוב שעוקה חוקק בצד האסקופה ושוחט בתוכה, ואין סף אלא אסקופה שנאמר בתתם סיפם את ספי וגו' (יחזקאל מג ח), וכתוב וינועו אמות הספים (ישעיה ו ד), דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: אין סף אלא כלי, שנאמר והספים והמזמרות והמזרקות והכפות וגו' (מלכים א' ז ט), (מכילתא דר"י, מס' דפסחא ו').

לפי ר' ישמעאל שהסף הוא עוקה מיוחדת שיש להכין לצורך הזאה זו, בודאי הסף הוא בעל משמעות לגבי מצוה זו, מכיון שהקפידה התורה שיהיה הדם בסף. כך מובן לנו מדוע יש לטבול בסף קודם כל הזאה, אלא שאנו עדיין מוטרדים מכך שהפסוק מדלג על כל הענין הזה, הוא מדבר על הדם "אשר בסף" בזמן שלא גילה לנו כלל שיש לחפור עוקה על יד סף הבית באופן שתקבל את הדם.

רבי עקיבא אומר שהסף הוא כלי, אך זה נשמע לנו קצת זר, למרות האסמכתא מה'ספים'¹⁹², מכיון שהסף מוזכר כאן בין המשקוף למזוזות, ומכיון שהשימוש הרגיל של סף הוא כמו "שומרי הסף" (מ"ב יב' י', כג' ד', כה' יח', ירמיה לה ד'), ועוד כמה וכמה שלא הובאו כאן במכילתא (ראה יחזקאל מ ו, מא טז שופטים יט כז, מ"א יד', צפניה ב' יד'), ואילו כלי כ'סף' ביחיד לא פגשנו עדיין.

הרעיון של רבי עקיבא יותר מתקבל על ליבנו, אך הישום הלשוני בשטח של רבי ישמעאל נראה יותר מוצלח. אפשר להניח שרבי עקיבא התחיל את עיונו בהנחה כי לפעמים התורה מדברת ברובד נוסף, מלבד זה השוטף עם הקריאה. הרובד הנוסף יכול להוסיף על הפשט, אך מכיון שאנו מייחסים אותו ביוזעין לרובד נוסף אין הוא יכול לבא במקום הפשט. אם ברובד הפשט לא מוזכר צורך בחפירת עוקה על סף הבית, אין צורך בה. אם ברור לתורה שהדם נמצא "על הסף" אין זה אלא משום שהדם בתוך הכלי, אין לחשוב כי במקרה גמור, בין המשקוף למזוזות, בוחרת התורה להשתמש בשימוש הנדיר "סף" לכלי. וברור שעיקר המשמעות של

¹⁹² במקרא שלנו (מ"א ז נ) הגירסא "סיפות", מה שמרחיק יותר את "סף" כיחיד שלהן, במקום "ספה" או "סיפה". כנראה פירש רבי עקיבא משורש 'אסף', כלי לאיסוף הדם.

סוף היא אסקופה, אלא שהתורה מרויחה את שתי הדברים בכינוי אחד, הדם "בסוף" משום שהוא בכלי שעל הסוף. כאן מודה רבי עקיבא לרעיון שהזכיר רבי ישמעאל שיש ענין בשפיכת הדם כולו על האסקופה, זה היה ידוע לקדמונים שהזאת כמה טפות היא אמנם החלק העיקרי, אבל גם שאר הדם צריך להגיע לאותו מקום. וכך אומר רבי עקיבא :

"ר' עקיבא אומר הואיל ושני כתובים קיימין יהא נותן בסוף כלי ובסוף מזוזה : שירי הדם היה שופך על יסוד האסקופה", (מכילתא דרשב"י יב' כב').

רשב"י, תלמידו של רבי עקיבא, יודע להסביר את רבו יותר מאשר בר פלוגתו רבי ישמעאל¹⁹³. רבי עקיבא אמר "אין סוף אלא כלי" בלשון ההדגשה הרגילה במשא ומתן כזה, אבל גם לדעתו עיקר הפירוש הוא אסקופה. ולא רק לפירוש המילולי, אלא גם לרעיון : לפי רבי עקיבא שופכים את שירי הדם על הסוף בסיום ההזאה. צורה זו תואמת יותר להלכות הזאה שנהגו בבית המקדש, לפיהם קודם כל מזים, ורק לאחר מכן "שיירי הדם היה שופך על יסוד המזבח" (ולא בכדי נוקט רבי עקיבא את לשון ההלכה הזו).

לסיכום : **בעוד ר' ישמעאל מסביר את הפירוש הפשוט**, הדם שבסוף, המושפע גם מן הרעיון כי יש ענין בצבירת הדם על הסוף. **רבי עקיבא מפריד בין פשט לדרש, ובכך עושה את הפשט לפשוט יותר, ואת הדרש לעשיר יותר**. הפשט אינו מדבר על חפירת עוקה, אלא על דם שבכלי, זה כל מה שנצרך לקורא הפשוט המעיין בסיפור יציאת מצרים. ואילו הדרש, כולל בתוכו את הסדר הנכון של ההזאה בהתאם להלכה, וגם את הענין של הקשר בין הדם לבין האסקופה.

כאשר המכילתא שואלת : "מה ת"ל אשר בסוף, והא כבר נאמר וטבלתם בדם אשר בסוף?", היא כבר יודעת שהדם שבסוף, הוא כדם שביסוד המזבח, "אשר בסוף" אינו מיקום גרידא, אלא שלב בעבודה של קרבן, הלימוד הוא מן המשפט "והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסוף", הדם שעל המשקוף והדם שעל הסוף, שניהם מיקומים בעלי משמעות, מתחברים ב"הגעה", הפעולה עם אגודת האיזוב מחברת את הדם בין שתי המקומות האלו. וברור שהחיבור נעשה על ידי טבילה מחודשת בכל פעם, ולא רק התייחסות אל הדם שבכלי כמקור איחסון. וכפי ההלכה בהזאה של עבודת המקדש (מנחות ז:), הכפילות היא כבר הסדר הנכון של הדרשא.

דוגמא נוספת :

נתבונן נא על מספר דרשות של רבי עקיבא, שנראות מתמיהות במבט ראשון :

✚ "ת"ר : מקיימין עבדים שאינם מלין, דברי רבי ישמעאל ; רבי עקיבא אומר : אין מקיימין. אמר ליה ר' ישמעאל, הרי הוא אומר : וינפש בן אמתך ! א"ל : בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר", (יבמות מח:). כמובן שתירוצו של רבי עקיבא נשמע די דחוק.

✚ "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והוא שפחה נחרפת לאיש והפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה בקרת תהיה לא יומתו כי לא חפשה : והביא את אשמו לה". (ויקרא יט' ה'). "ת"ר : והפדה - יכול כולה? ת"ל : לא נפדתה, יכול לא נפדתה? ת"ל : והפדה, הא כיצד? פדויה ואינה פדויה, חציה שפחה וחציה בת חורין (היתה שייכת לשני שותפים, ואחד שחררה) ומאורסת לעבד עברי, דברי ר"ע ; רבי ישמעאל אומר : בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי, א"כ מה ת"ל והפדה לא נפדתה? דברה תורה כלשון בני אדם", (כריתות יא.). שוב האוקימתא בחציה שפחה וחציה בת חורין, נשמעת לא סבירה.

✚ "כל מצוה שהאשה חייבת בה - עבד חייב בה, כל מצוה שאין האשה חייבת בה - אין העבד חייב בה, דגמר לה לה מאשה", (חגיגה ד.). באשה נאמר : וכתב לה ספר כריתות (דברים כב:), ובשפחה נאמר או חופשה לא נתן לה (ויקרא יט:). כמובן שאין להבין מה היא המשמעות של השימוש במלה 'לה' כלפי נקבה, וללמוד מכאן שעבד חייב במצוות, וכאשה דווקא.

מילת העבדים היא חלק מהציווי הראשוני, אבל זה אינו מכריח אותנו לתפוס את העבד כישראלי לענין חיוב מצוות, ואעפ"כ ברור שהמנהג לכל הפחות בתקופת הבית השני היה שעבדים נחשבים כישראלים.

¹⁹³ וגם הירושלמי אומר : "מאן דאמר סוף אסקופה, מה מקיים סוף כלי? מביא סוף כלי ונותן על האסקופה וטובל ומזה, (ירושלמי פסחים ט' ה'). הירושלמי כבר יודע את המסורת כי מאן דאמר סוף אסקופה צריך לקיים "סוף כלי", וזו דוגמא טובה כיצד נמסרו על פה גם ההלכה, וגם הדרשא, ומשניהם למדו את יסודות התורה.

העבדים המשוחררים היו נטמעים בעם, וכך מחייב ההגיון שאם העבד שמת רבו או שהשתחרר נחשב כישראל, הרי שעד אז גם כן לא היה דינו כנכרי. הפטור שלו ממצוות שהזמן גרמן נעוץ בשיעבודו לרבו, בדומה לאשה משועבדת לצרכי הבית. (לפיכך יש ענין אסתטי בסמיכת הפטור ממצוות שהזמן גרמן ליכי חופשה לא ניתן לה', במקביל לכתב לה ספר כריתות' של האשה).

בדיני התורה נהרגים על הריגת עבד (שמות כא' כ'), ומשמע שדינו כישראל. עצם השימוש במלה 'לה' בויקרא יט' אינו מלמדנו דבר, אבל הדין האמור שם, דן את השפחה כישראלית, שלו היתה נשואה היה עליה דין אשת איש, וגם כעת כאשר אין לנישואיה תוקף אמיתי הקריבה אליה מחייבת קרבן אשם. זה הוא החוק המתאים ביותר ללמוד ממנו על חיוב העבד במצוות. ופרט נוסף: הכתוב מדקדק בדרך לשחרר את השפחה: 'הפדה לא נפדתה, או חופשה לא ניתן לה', הכניסה לפרטים והאריכות מלמדת שיש פרוצדורה מסודרת וברורה לשחרור.

כמובן שאם היא עדיין שפחה אין היא יכולה להיות גם אשת איש של ישראלי בן חורין, מדובר בשני מעמדות שונים. אלא שפשט המקרא הוא לכאורה שמדובר במקרה שהתרחש, אדם שיצר קשרים הדומים לנישואין עם שפחה, כשהמצב המשפטי אינו ברור בעליל. לו היתה השפחה משוחררת כמובן שדינה כישראלית לכל דבר, ולו היתה השפחה משועבדת בצורה ברורה, לא היו נוצרים כלל נישואין אלו, וגם אם היו נוצרים, ברור שאין להם דין של נישואין. השפחה שייכת לרבה, ואינה יכולה להיות שייכת לעוד אדם. רבי ישמעאל פותר את הבעיה כשאותו האיש הוא עבד עברי, בצורה כזו דרך בעלי עבדים להשיא עבד לשפחה. ובחילול נישואין מסוג כזה אין מיתה אלא אשם. בנוגע לאריכות הלשון 'הפדה לא נפדתה' טוען ר' ישמעאל שדברה תורה כלשון בני אדם. רבי ישמעאל אינו מבדיל כאן בין פשט לדרש, הוא מסביר את הפשט באופן התואם להלכה ואינו מייחס משמעות לכל מלה ומלה.

רבי עקיבא, נאמן לשיטתו, מבדיל בין פשט לדרש, ובכך הופך הפשט למזוקק, והדרש לתואם להלכה. ואעפ"כ הדרש נובע מן הפשט. ההלכה טבעה שהיא נותנת גדרים ברורים, ולכן המקרה יוצא הדופן בו אין אנו יודעים מה דינם של נישואין בין שפחה לישראלי הוא בהכרח במצב של חציה שפחה וחציה בת חורין, בו מכירה ההלכה כמעמד ביניים, שיש ממש בקשר הנישואין בינה לבין העבד העברי. הדרש תואם להלכה, אבל לפי הפשט מדובר כאן במצב של הפקרות מסויימת, שפחה ש'נזלה' בצורה מסויימת ממעמד של שפחה למעמד קרוב לאשת איש, הגורמים יכולים להיות רבים ושונים, עד שהגיעו למצב שהיא נחשבת ממש כאשתו של הישראלי. ייתכן שמעמדה היה טוב במשפחה, שהאחראים העלימו עין ממוצאה, שהיא היתה בעלת השפעה, וכו'. כאן צריכים בית הדין לעשות 'בקורת' ובמקרה שלמרות שהיא נראית חפשיה, לא היתה כאן פעולת פדייה, ולא נעשה טקס של 'חופשה', הרי אין דינה כאשת איש. אבל ההלכה המקטלגת את הדינים, אינה יכולה להכיר במקרה שכל עצמו מבוסס על פריעת חוק. ולכן היא מקיימת את המצווה הזו במשבצת של חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי. ההלכה של רבי עקיבא מקיימת את מצוות התורה 'בקורת תהיה'. היא לא ממתנינה לזקני העיר של אותה שפחה שיהרהרו על הנושא בעצמם, אלא קובעת לדורות את הכללים הברורים.

כך בדיוק גם לגבי השאלה האם מקיימים עבדים שאינם מהולים. בתורה אין התייחסות למצב זה, רבי ישמעאל מקבל כמובן מאליו את המצב, שהביטוי 'בן אמתך' אינו מתייחס למי שהוא עבד בעצמו, שזה מכונה 'עבדך', אלא למי שהוא בן האמה, ועדיין לא נכנס משום מה לסטטוס של עבד מצוי. ומכאן למד שישנו מצב כזה. רבי עקיבא למד מרוח דין העבד בתורה שנחשב כישראל, שזה ענין חיובי שעלינו להחילו באופן אקטיבי, ואין לאפשר שהות של נכרים בתוך העם, גם לא בדמות עבדים 'בני אמה'. מתוך הדרשות נראה כאילו רבי עקיבא האומר "הרי הוא אומר: וינפש בן אמתך? א"ל: בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר", מנסה לתרץ את השאלה, באיזה תירוץ דחוק. אך לא היא, ראה שם בהמשך הגמרא:

"אמר רבי יהושע בן לוי: הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול - מגלגל עמו עד י"ב חדש, לא מל - חוזר ומוכרו לעובדי כוכבים.. אפילו תימא ר' עקיבא, הני מילי היכא דלא פסקה למילתיה, אבל היכא דפסקה למילתיה - פסקא. אמר רב כהנא: אמריתא לשמעיתא קמיה דרב זביד מנהרדעא, אמר לי: אי הכי, כי אמר ליה ר"ע בלוקח עבד בין השמשות, לישני ליה הא! חדא מתרי טעמי קאמר. שלח רבין משמיה דרבי אילעאי, וכל רבותי אמרו לי משמו: איזהו עבד ערל שמותר לקיימו? זה שלקחו רבו על מנת שלא למולו.. אפילו תימא רבי עקיבא, ה"מ היכא דלא אתני בהדיה, אבל היכא דאתני - אתני. אמר רב כהנא: אמריתא לשמעיתא קמיה

דבר זביד מנהרדעא, וא"ל: אי הכי, כי קאמר ליה רבי עקיבא בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו, לישני ליה הא! וליטעמך, לישני ליה הך! אלא חד מתרי ותלת טעמי קאמר", (יבמות מה:). ובקצרה, רבי עקיבא מודה (לפי התלמוד) שאם לקחו רבו על מנת שלא למולו, או שאם פסק עמו על תקופת המתנה תיתכן מציאות של עבד ערל. ולחכמים לא הפריע כלל שרבי עקיבא דיבר על מי שלקח עבד בין השמשות, במקום על האפשרויות המרווחות הללו. הסיבה היא מפני שרבי עקיבא לא בא לתרץ תירוצים, אלא להיפך: הוא בא להציג את הדרש על הפסוק, כשלומדים פסוק זה יש להדגיש את ההלכה, שהמצב עליו דברה התורה הוא לא ראוי, היא דברה על פריעת החוק (שאמנם אינו מפורש ויש דרך לעקפו) והזכירה את המצב הקיים של 'בן אמה', אבל ההלכה מאפשרת זאת רק במקרה שאין דרך אחרת, לכן ככוונה נקט ר"ע את המקרה הקיצוני. גם הדיבור של התורה על הסביבה הטבעית של זמן מתן תורה, הוא הלכה, אבל הלכה הנוגעת ללוקח עבד בין השמשות. זאת לעומת ר' ישמעאל הלומד מדיבור זה הלכה לדורות. רבי עקיבא תוחם את הפשט והדרש בצורה יותר מורכבת. שבעינינו היא קרובה יותר לפשוטו של מקרא. וזה כלל גדול הוא בדרשות, שהרבה פעמים תפקידן למצוא מקום והגדרה הלכתית, למצוא שעסקה במצב בלתי רצוי. כך למשל הדרשות על המקרא 'לא תסגיר עבד אל אדוניו', יסודן בכך שהאיסור הוא מפני שהנוהג היה לענוש את העבד הבורח בעונש לא פרופורציונלי, או שעצם בריחתו באה מחמת שעבוד לא סביר. וכדו'. מצבים שהחוק אינו מכיר בהם, ולכן באופן פרדוקסלי אינו יכול להתייחס אליהם. ואעפ"כ יש למצוא הגדרה הלכתית נצחית ממצווה זו.

שיטת המושגים

אין צורך להיכנס כאן עוד להקשרים נסיבתיים, שהם בגדר תיאוריות, ונסתפק בהגדרת מקומן של הדרשות בהלכה. אם נחשוב שמכיון שהגדרנו את הדרשות כביאור מושגים כלליים ויסודיים בתורה, ולא כמתמטיקה של המלים במשפט הנוכחי, הרי הסברנו אותן בכך, זו כמובן טעות. על דרשות חז"ל נאה המאמר "אלו ידעתי הייתי", שכן בהן תלויה כל הבנת התורה, אנו מנסים ללמוד את ההבנה המקורית של המושגים מדברי רבותינו, אבל לא נוכל כל כך בקלות להגיע למצב בו תזרומנה הדרשות מפינו, בשפת הדיבור שלנו, ובהבנה שלנו.

נביא כאן דוגמא ל"שיטת המושגים", דוקא מפרשה לא הלכתית, בה קל לנו יותר להתנתק מחשיבותינו המודרנית-טכנית, נקח כאן כמה פסקאות מפרשת דינה בת יעקב ושכם בן חמור, (בראשית לד): כרגיל, ניתן להראות שהכינויים והלשונות בפרשה מדויקים ולא לחינם משתנים כפי הצורך, כך שכם בן חמור: "ויאהב את הנערה וידבר על לב הנערה" (ג), אבל לאביו הוא אומר: "קח לי את הילדה הזאת לאשה" (ד), כמנסה להוריד את ערך הענין, אך ילדה קטנה חסרת דעת היא. אבל ישנן גם הדגשות מיוחדות בפרשה זו:

- "ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל" (ז), האמנם "באו בני יעקב מן השדה כשמעם", או שמא באו בני יעקב מן השדה, בתמימות, ו"כשמעם ויתעצבו"? הירושלמי (ע"ז ב ז) מחשיב פסוק זה כ"אחד מהשאות שבתורה", השאה היא לשון מבלבלת ומתעה, ומשמעות הירושלמי שהכוונה המקורית היתה לתת לנו את שתי האפשרויות¹⁹⁴,

הטעות היסודית של כל הספר כולו (ובעיקר ח"ב מעמ' 123 עד הסוף), היא הקישור בין דברים שעשה משה בחייו מדעתו, או שאמר לישראל מדעתו, ובין כתיבתם של הדברים האלו בתורה. מאות עמודים מקדיש השל להוכיח כי לא כל מעשה ודיבור של משה היה על פי ה' (רק לפי היהדות של ר' ישמעאל, כמובן). אך מה כל זה קשור לכתיבת התורה שלפי המסורת היתה כולה ע"פ ה'?

בהתאם לשיטתו מתפלא מאד על מאמר אב"י "קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרם", וכותב: "מופלא הדבר שדברי אב"י אין מי שיחלוק עליהם בגמרא שלנו. האם הביע אב"י השקפה שהיתה מקובלת על כל החכמים?", (עמ' 182). מבלי להבין שאין ספק שמשנה אמר מעצמו דברים, ונצטוו מפי ה' לכתבם.

¹⁹⁴ כנראה שגם המשמעות המקורית של המאמר בבבלי (יומא נב') על מקראות שאין להם הכרע, מתכוונת לכך שבמכוון אין להם הכרע, שהרי ספקות במשמעות המקראות ישנם רבים מאד, כפי שהביאו התוספות שם ובעוד מקומות. אלא שהירושלמי שם משווה את ה'השאה' הזו ל'השאה' שיוזמים בני אדם בשיחות חולין, ובלשוננו "התחמקות בלשון דו משמעית".

בני יעקב באמת באו כשמעם, ובני יעקב גם התעצבו כשמעם. שתי האפשרויות כתובות כאן, ובמקרה שלנו אפשר להניח שהתכוונו לשתייהן במין תיחכום, אך בנושאים הלכתיים יכול להתעורר כאן דיון.

- "ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ בבת יעקב, והוא נכבד מכל בית אביו" (יט). לאורך כל הפרק נקראת הנערה בשמה, דינה, ואילו כאן מכונה דינה "בת יעקב". הסבה ברורה: שכן חפץ ב"בת יעקב" הוא ראה חשיבות וענין בעצם זה שהיא באה ממשפחה כבודה כמו משפחת יעקב, על כל הקונוטציות המשתמעות מכך. זה קשור גם לסיום "והוא נכבד מכל בית אביו", לכן כמובן מצייתים לו, ולכן גם מתאים היה בעיניו לחפץ בבת יעקב.
- "ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים, ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו" (כה). חכמים תמחו על ההדגשה "אחי דינה", והרי בכל הפרשה הזו והסמוכות לה, לא היה שום צורך להדגיש ולהוסיף פרטים על בני יעקב, המוכרים לנו כל כך. לכן אמרו: "לפי שמסרו נפשם עליה, נקראו על שמה". וברור שזהו פשוטו של מקרא, רק שמעון ולוי נהגו כאחים אמיתיים.
- "בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר אשר טמאו אחותם" (כז), התוספת "אשר טמאו אחותם" מיותרת מבחינה עניינית, היא אינה אלא הצדקה, אמנם בזזו את העיר, אך בשעה שעשו זאת לא הרהרו בשלל ובמלקוח, אלא במחיית החרפה "אשר טמאו אחותם".

כל הנקודות האלו, מלמדות אותנו שוב כי ישנו רובד נוסף בדברי התורה, רובד לשוני בו רוחשים חיים שלמים בפני עצמם, כאשר מעשה מצוה מוגדר בתורה שוב בהגדרה כללית, יכולות להיות השלכות מעשיות לכך, וכאשר נוספת הבהרה הנראית מיותרת ברובד הקריאה הפשוטה, ייתכן שיש לה משמעות ברובד המושגי של הענין.

איך מיישמים הבנה זו בתחום ההלכתי? כאן הדגמנו ארבעה צורות של הדגשת מושג: (1) הפעולה "כשמעם" מתייחסת אמנם לגורם א', אבל אפשר לייחס אותה גם לגורם ב', כאן נשאר ענין 'פתוח'. (2) עצם הנדון מוגדר לפתע כחלק ממושג כללי - "בת יעקב", משום שהקשר למושג נעשה כעת רלבנטי. (3) הדגשה נראית מיותרת ומובנת מאליה "אחי דינה", מלמדת שישנו כאן מעשה המדגיש את היותם "אחי דינה" יותר משאר האחים או שאר האיזכורים שלהם. (4) פירוט מיותר "אשר טמאו אחותם", רומז על מושא הפירוט כבעל משמעות מיוחדת, לא רק סיפור אלא גורם.

כעת קל יותר להבין כי גם בתחום ההלכתי ניתן לעקוב אחר הניסוח ולהתבונן מתוכו על הקשר בין הרעיונות והמושגים לבין המעשים והמצוות, לא בצורה השיטתית – טכנית, אלא על פי השיטה ההלכתית של תורה שבעל פה.

כמובן שכל ההסבר הזה הכתוב כאן, לא בא אלא לתת דוגמא, ואין נכונו או אי נכונו מלמדת דבר בהקשר למחקר הדרשות והבנתם. אם באנו להעמיק ולחקור בעניני המדות שהתורה נדרשת בהן, אפשר לכתוב חיבור שלם על כל אחת מהן, והעיון בסוגיות ההלכתיות הוא תורה שלמה, כל זה כמובן אינו מענין החיבור הנוכחי.

ההלכה וגם הדרשא שניהם תורה, אין אחד מוכיח את השני, ואין אחד גורם את השני, שניהם רבדים של התורה האחת. הדרש הוא רובד עמוק מן הרמז, לא תמיד הוא ניתן להגדרה, אך לא בכדי קראו עליו חכמים את המקרא "אחת דיבר אלהים, שתיים זו שמעתי", (תהלים סב' יב', סנהדרין לד.). כשם שמנתחי ספרות מוצאים בשירים וביצירות ספרותיות נימות שונות, רבדים שונים, ומגמות נסתרות, כך גם בתורה ישנו רובד של דרש, מורכב יותר מ"רמז" שניתן להגדרה מדויקת.

○ "הקורא הרגיל עומד בדרך כלל, רק על המשמעות הנגלית של הטכסט האמנותי, על פשטם של דברים. אולם חוקר הספרות המנתח את הטכסט מגלה בו גם את הרבדים שמתחת לפני השטח וחושף את המשמעות החבויה בהם. נכון הוא שמשמעות זו שנחשפה אינה "פשט", אולם אין זה נכון שאין היא מן המסרים שהטכסט מוסר לנו. הטכסט מוסר לנו גם את הפשט הגלוי וגם את המשמעות הנסתרות – הדרש. כלום אין אנו מקבלים את המשמעות המביעות יאוש, תחושת הרס, אירוניה חריפה ולגלוג שגילה קורצווייל ביצירותיו ה"תמימות" של עגנון כפירוש אמיתי לאותן יצירות? וכלום לא יצדק מי שיאמר שאותן יצירות יש בהן מסר כפול, אע"פ שהוא דו כיווני?

הדרשות כמערכת

כל דברינו באו בכדי להסביר את הרעיון הבסיסי שבדרשות חז"ל, את התוכן שבעצם צורת הלימוד הזו. אבל כאשר אנו בודקים את הדרשות בשיטתיות, מכל המקורות, הקדומים והמאוחרים, אנו מגלים שיש בהן יותר מכך. אין הדרשות עוסקות רק בהיסקים של ההלכות מן המקראות, אלא יוצרות מערכת שלמה, סינכרוניזציה בין התורה שבכתב לזו שבעל פה. גשר בין שתי תורות.

האמוראים המשיכו לפתח את שיטות הדרשא, ואנו מוצאים חידושים בדרכיהם, כך למשל הכלל "מקרא נדרש לפניו ולפני פניו", השנוי במחלוקת, לא נזכר כלל במדרישי ההלכה, אף שנזכר בשבע סוגיות תלמודיות (שבת לב: ומקבילות). האמוראים מסבירים בכך את דברי והלכות התנאים כמו בן (ראה חולין קיח: שהציעו כך כאפשרות אחת), אלא ש(אפשר לשער אולי ש)אצל התנאים לא בא הכלל לידי הכללה ברורה, והגבול של 'לפניו' היה מקומי. כך גם לגבי הכללים: האם דורשים "סמוכים" (יבמות ד. ברכות כא: ועוד), כללי למד מן הלמד (זבחים מט. והלאה), אם אמרין דיו לבא מן הדין (ב"ק כה), דון מינה ואוקי באתרה (שבועות לא.), קרא כדכתיב (סנהדרין עא. ועוד), דורשין תחילות (סוכה ו:), ועוד, שאינם נמצאים במדרישי ההלכה. הדרשות בצורתם המורחבת והקיצונית מגיעות למצב שהן משמשות כדרך לימוד ושינון הלכות, הלימוד מציג קושי מסוים בפסוק, ועונה עליו בחידוש או בירור הלכה, כך דורשים את הפסוק "לעולם בהם תעבודו", ובאחיכם בני ישראל לא תרדה בו בפרך":

"תניא, מנין שאם אינו נוהג כשורה שיכול לעבוד בו עבודת עבד? שנאמר "לעולם בהם תעבודו ובאחיכם", יכול

אפי' נוהג כשורה? ת"ל "ובאחיכם בני ישראל לא תרדה בו בפרך", (ב"מ עג:).

ברור שלפנינו רק סדר לימוד המבהיר את ההלכה שמבדילה בין נוהג כשורה ושלא כשורה¹⁹⁵ (כך ברור מתוך ההקשר בסוגיא, וראה מגן אברהם או"ח קסט' וחתם סופר שם. וראה כיוצא בו ב"ר"ה י.). אבל סדר הלימוד הזה נסמך בודאי על כך שמצאנו בתורה שיטה לשונית כזו, ראה לעיל על 'השאות' שבתורה. ולפעמים הקושי שמוצג לפני הלימוד, אינו אלא "קושי" במרכאות, כך למשל:

"וזאת הארץ אשר תפול לכם בנחלה, וכי הארץ נופלת? והלא כתיב והארץ לעולם עומדת", (ויק"ר כג' ו.).

"ובת כהן כי תחל לזנות, תחל יכול אפי' חללה את השבת? ת"ל לזנות", (סנהדרין נ:).

תניא, ויבא לאיש האלהים לחם שעורים.. שמא תאמר חטים? ת"ל שעורים, (סנהדרין יב.).

"ויקח בן בקר", יכול גדול תלמוד לומר "רך", אי רך יכול חסר, ת"ל "וטוב" (ב"ר מח' יב.).

✓ "מה דמייתי בת"כ שני כתובים המכחישים מ"ש וירד ה' על הר סיני עם מ"ש כי מן השמים דברתי עמכם.. שאם הוא בשמים אינו בארץ וכו', הת"כ גופיה לא נקט ל' רק למשל, ולפי האמת אינו סתירה כלל, לא גמורה ולא בלתי גמורה, כמ"ש הלא את השמים ואת הארץ אני מלא.. וכן דרך רז"ל להקשות קראי אהדי אע"פ שבאמת אינם מתנגדים וכמעט כולם כך הם¹⁹⁶, (שו"ת חוות יאיר סימן קעב').

וגם הלימוד יכול להיות שרירותי לחלוטין, כך:

אסור לרוץ ע"ג עשבים בשבת, שנאמר ואץ ברגליים חוטא, (ערובין ק:).

לפעמים למען הסדר הטוב מציג התלמוד דרשות מסודרות, אבל אין הם המקור האמיתי של הדין¹⁹⁷:

¹⁹⁵ אמנם ההבהרה של הפסוק 'ובאחיכם בני ישראל לא תרדה בו', מלמדת אותנו, שבעצם בכל עבד ניתן לרדות באופן עקרוני, אלא שבני ישראל יש להם הגדרה של 'אחיכם', אבל כשבן ישראל מתנהג כאילו אינו 'אח במצוות', ממשיכים את הפסוק ללא ההבהרה, בהם תעבודו וגם בבני ישראל אם אינם אחיכם.

¹⁹⁶ הביטוי "וכמעט כולם כך הן" הוא כמו בן גוזמא גדולה, וגם הערתו על הסתירה הספציפית שמביא הת"כ כדוגמא לכלל של "שתי כתובים המכחישים" אינה מוכרחת.

¹⁹⁷ "טעם הביא לשחיטה שפסולה במחומר ומן המקרא אבל אינו עיקר", (רש"י חולין טז.). "אתיא קמה קמה" (ב"מ פז:), "המקשן אומר גז"ש כדי להקשות", (רש"י). "מנא הני מילי" (ביצה טו.), "לאו דוקא מקראי יליף דערובי תבשילין דרבנן והכי קא מבעי ל' אהיכא אסמכוה רבנן", (רש"י).

"ונלמד מן הפסוק הזה יסוד, ואע"פ שאותו היסוד הוא קבלה, מ"מ הסמיכוהו אליו", (פירוש המשניות לרמב"ם, מקואות ב ז).

"דרבנן נינהו והאי דקאמר למדנו שלישי מן התורה מילתא בעלמא הוא ולא קאמר נמי מק"ו אלא מלתא בעלמא הוא", (תוספות חגיגה כד.). "קידה על אפיים וכן הוא אומר ותקוד בת שבע, השתחואה זו פשוט ידיים ורגלים", (שבועות טז:). "תימה, השתחואה נמי אשכחן על אפיים, וי"ל דמגמרא אית לן קדה על אפיים ומייתי דאשכחן בקרא נמי הכי, (תוספות).

"בב"ק עז: דקאמר אי לקדשים.. והא עיקר בנין אב מקדשים נפקא? וי"ל דכן דרך הש"ס שעושה כאילו קים ל"י ממקום אחר, וכעין זה יש בריש קדושין ג', ובכתובות מו: גבי קדשים דקאמר וכ"ת נילף מבשת ופגם, אעג דבשת ופגם גופי לא קים לן אלא מקדושין בכתו' מ:", (תוספות חולין עח: וכן תוספות יומא מט:), ועוד¹⁹⁸. ולכן גם באסמכתות ודינים דרבנן מתנהגים חכמים כאילו הפסוק מיותר לכך, ועל מי שאינו דורש יכולים לשאול 'מאי עביד ליה לקרא' (ב"ב קמז', חולין קלז'). בעל זכר יהוסף כותב בשם אחרונים "כי לא הורגלו לרמז בדבר הצריך לגופו שלא לבלבל הזכרון", (תהלוכות האגדות, פ"ד). לעיל הראינו כי גם אסמכתות יכולות לבטא רעיון אמיתי, אבל בודאי השאלה של 'מאי עביד ליה' היא לצורך יצירת המערכת של שתי התורות יחדיו. על כן אין להתפלא על הכלל שקובע הירושלמי: "אמר ר' בון בר חייא כל מדרש שאת דורש ושובר מדרש ראשון אין זה מדרש", (ירושלמי שביעית פ"ח ה"א).

לא רק בכדי שלא לבלבל הזכרון, אלא בכדי לתת טעם לדרשא, כך סנהדרין מו: "קללת אלקים תלוי, בשעה שאדם מצטער שכינה מה אומרת קלני מראשי, האי מבע"ל לגופיה? א"כ נימא קרא מקלל, מאי קללת, ואימא כולי' להכי הוא דאתא? א"כ נימא קרא קלת מאי קללת ש"מ תרתי". וכן ברכות ל: "אל תקרי בהדרת אלא בחרדת, וממאי דלמא לעולם אימא לך הדרת ממש?". ר"ה יב: "אל תקרי לשלש אלא לשליש והא מבע"ל לגופיה".

וזה גם ענין הדרשות "מאי 'המצא תמצא', לימא 'המצא המצא' או 'תמצא תמצא', (ב"ק סה:) וכן בתענית ג. לגבי הסך נסך, וב"ק פב: לגבי 'ורפא ירפא', ועוד. למרות שבדרך הפשט פירשו התוספות ב"מ סא: "דאורחיה דקרא כשרוצה לכפול כופל בלשון קצת אחר".

השאיפה למערכת מושלמת שתחבר את כל התורה שבכתב ובעל פה, מביאה לעתים אילוצים: "ובשרם יהיה לך, לימוד על בכור בעל מום שניתן לכהן, שלא מצינו לו בכל התורה כולה", (זבחים לז, זבחים נז). "שלא מצינו ללמדו בכל התורה אלא מכאן", (רש"י). אין ספק שבצורת הלימוד הזו התחברו יחדיו תורה שבכתב ושבעל פה, ובלעדיה היה אפשר ללמוד מסכת שלמה בנושא מסויים, מבלי להזדקק כלל לתורה שבכתב. בזמן התנאים עדיין לא היו כותבים את התורה שבעל פה, ואידיאלי הוא ללמוד את ההלכות מחוברות לתורה שבכתב¹⁹⁹.

כאשר הפכו הדרשות לסגנון מליצי, צורה לנסח את ההלכה, אנו מוצאים אותן אף בתיאור מעשה שאירע בימים:

"פרה ששתנה כו' ר' יוסי הגלילי טיהר ור"ע מטמא, ור' טרפון סייע לריה"ג, ור"ש בן ננס סייע את ר' טרפון. ניצח ר"ע את ריה"ג, אחר זמן מצא לו תשובה, ונמנו שניים ושלישים זקנים בלוד וטיהרוהו. קרא ר' טרפון המקרא הזה (דניאל ח) "ראיתי את האיל מנגח ימה צפונה ונגבה וכל חיות לא יעמדו לפניו" זה ר"ע, "והנה צפיר העזים בא מן המערב" זה ריה"ג, "ויבא עד האיל בעל הקרניים וידך את האיל וישבור את שני קרניו" זה

"זה שאמר מכאן שאבל אסור בתספורת, אסמכתא בעלמא היא, וכל זה כדרך האסמכתות בתלמוד", (רמב"ן ויקרא י. ו'). "לא חזי' בקרא רבויא להולך לביתו ומסגיר.. מ"מ צירף התנא הולך לביתו ומסגיר עם השאר משום דקים ל' אוקי מילתא אחזקה", (רמב"ן חולין י:). "הא סוגיא יגדיל תורה ויאדיר היא לומר מדאורייתא מנא לן אבל ודאי ע"א נאמן אפילו וכו'", (רמב"ן חולין י:).

"אורחא דתלמודא דבני מערבא למיתן כעין סניפי טעמים מן הכתוב לדינא של תורה, שנתנו טעם ליבש דלא המתים יהללו", (ריטב"א סוכה ד).

¹⁹⁸ "ואי אשמועי' במת, לא היה צריך לצריכותא זו דקראי בשרץ כתיב, אלא אורחא דגמרא לפרש כאלו חד במת בהדיא כיון שמוצא לעשות צריכותא בתרווייהו", (תוספות חולין לו:). וכן דרך הש"ס לעשות גם בברייתות דעביד כאלו תנא בהדיא (תוספות שבת ח:). "לא הוה צריך להך צריכותא", (יבמות כג.). אע"פ שילפי' במה הצד מ"מ התלמוד עושה צריכותא לג' הפסוקים, (תוספות ב"ק י:). אורחא דהש"ס להציג הדרשה על פסוק דלאו מינה ילפי' (תוספות בכורות ו:). אסמכתא בעלמא הוא, וכי פריך ביבמות ובערכין ורמינהו כו' מדאסמכי' פריך ולא משום שהוא עיקר דרשא, (חגיגה ג.). מפרש ה"ר פורת דאין צריך לקל וחומר דנקט (שבת כו:).

¹⁹⁹ דוגמא קיצונית לחיבור התושבע"פ עם הכתובה, בב"ב קט. על הכתוב: "איש כי ימות ויבין אין לו והעברתם את נחלתו לבתו, אין לו בת והעברתם לאחיו, אין לו אחים והעברתם לאחי האב, ואם אין אחי אב והעברתם לשארו הקרוב אליו", דורשים "שאר זה האב", ולא זו בלבד אלא "מלמד שהאב קודם לאחים". ברור שפשוטו של מקרא עוסק בשאר רחוק יותר, שיוורש אם אין שום אחים. והתורה כלל אינה עוסקת באב היורש, מכיון שבחרה שלא לעסוק במקרה רע של בן המת בחיי אביו. ולכן אומרת הגמרא: "הא קראי לאו הכי כתיבי? קראי לא כסדרן כתיבי", ובלשונו של רבינו חננאל: "ויש לך לקרוא כסדר שדרשנו". המונח 'סרסוהו ודרשהו' אינו מופיע בחז"ל על דרשא הלכתית, לעומת זאת ברש"י (במדבר יט ז ועוד) הוא מופיע.

עקיבא ושמעון ב"נ, "ולא היה כח באיל לעמוד לפניו" זה עקיבא, "וישליכהו ארצה וירמסהו" זה יוסי הגלילי, "ולא היה מציל לאיל מידו" זה לב' זקנים, (תוספתא מקואות ח ה).
 "עצה בלב איש זה עולא, ואיש תבונות ידלנה זה רבב"ח", (פסחים נג:).
 הסמיכה על המקרא שינתה את ערך ההלכה בעיני הלומדים, וכך אומר רבי יהושע:
 "אמר ר' יהושע מי יגלה עפר מעינד ריב"ז, שהיה ריב"ז אומר עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא", (סוטה ה ב).

ההלכה שכיכר שלישי מטמא היתה קיימת בימי ריב"ז, אלא שחשש שיטהרו בעתיד מכיון ש"אין לה מקרא מן התורה", ואילו רבי עקיבא (שם) דרש עבור הלכה זו דרשא, ובכך הציל אותה מזלזול. מעניין כי אף שלהלכות למשה מסיני לא היו רגילים חכמינו לדרוש דרשות, מכיון שהיו מפורסמות כהלכות עתיקות, דוקא להלכה (למשה מסיני) של ניסוך המים הביאו חכמים שתי דרשות (תענית ג.), ואפשר בהחלט להניח שהדרשות האלו באו מכיון שהצדוקים לא היו מודים בהלכה זו, ואף באו לידי מלחמה ושפיכות דמים כאשר ינאי המלך זלזל בניסוך המים בפומבי, (משנה סוכה ד ט) ²⁰⁰.
 על ערכה של הדרשא מבחינה זו ראה גם סנהדרין מו: ששאלו את שמואל "קבורה היכא כתיבא" ואישתיק. ולעומת זאת ראה במדרש חזית פיסקא דשיר השירים: "וכולהו יש להן מקרא ויש להן משל ויש להם מליצה". בתלמוד ירושלמי מסופר (שביעית פ"א ה"א) על תקנה מסויימת שביטלה: "בשעה שאסרו למקרא סמכו, ובשעה שהתירו למקרא סמכו".

רעיון מעניין מעלה ה'כסף משנה' (נדרים ג' ט'), לפיו אף שהשתדלו חכמים "לעשות חיזוק לדבריהם יותר משל תורה", היכן שנתנו לתקנתם אסמכתא, היא עצמה משמשת כחיזוק, (מתאים לדעת מהרי"ל שהובאה לעיל: "תקנתא דרבנן הוא והם יצאו ומצאו להם סמך מקרא כדי להחזיקם שיהיו סבורים שהוא מדאורייתא ויחמירו בו ולא אתו לזלזל ולהקל בדברי חכמים").

יש להעיר על ענין משמעותי מאד שתלוי בדרשות, אם כי בעקיפין: שמירת נוסח המקרא, מן התלמוד, ובפרט מן התלמוד הירושלמי, אנו רואים כי רגילים היו בזמנם עדיין לצטט גם בכתובים את המקרא בלשון חופשית מעט, לא רק חסרות ויתרות, אלא גם שינויי מלים וסגנון, (האריכו בנושא רבים. וכן ניתן לראות במגילות ים המלח, ובמקורות של תרגום השבעים). מגמה זו תלויה בין השאר בצורה בה תופסים את לשון המקרא, ואין ספק כי הצורה בה תפסה המסורת בימי התנאים, שבכל החסרות והיתרות דרשו תילי תלים של הלכות, לא נתנה מקום לתרגום חפשי של התורה, וחיזקה מאד את ההעתקה המדוייקת. ואכן, כיון שאנו רואים לפעמים שאות מיותרת היא בעלת משמעות גם בדרך הרמז ה'שקוף', מבינים אנו שאין לזלזל בכתוב וצורתו, ובכל אות ואות שבי' חסרות ויתרות' יכול להסתתר רמז, או סוד גלוי למבינים. (כך הכתיב חסר 'מ' זה בידך ויאמר מטה' בשמות ד ב, בא בודאי לשם ההקבלה, ומכאן נתרגל לדקדק בכתוב חסר ומלא גם כשלא נבין את הסבה. דברי האבן עזרא: "הנותנים טעם למלא או חסר טעמיהם טובים לתינוקות", אינם מעודדים זאת).

השיטה של יצירת מערכת לחיבור בין התורות, כוללת גם טקסטים מחוץ למקרא, כך דורשים את לשון מגילת תענית: "אמר רשב"ג מה ת"ל בהון בהון שני פעמים לומר לך שאסורין לפנייהם ולאחריהם", (תענית יח.). כך דרשו את לשון הכתובה, ואף קבעו: "הני תנאי עבדי לכתובה מדרש" (ירושלמי כתובות ד ח). גם במשניות נהגו חכמים דרך דרש, ושאלו על הכללות והכפלות "לאתויי מאי", (ראה להלן: שאלות ותשובות, פלפולי התלמוד במשנה).

✓ כלל אמרו בפיאה: כל שהוא אוכל, ונשמר, וגידולו מן הארץ, ולקיתתו כאחת, ומכניסו לקיום - חייב בפיאה", (פאה א ד). "כל שהוא אוכל - פרט לספיחי סטים וקוצה. ונשמר - פרט להפקר, וגידולו מן הארץ - פרט לכמהין ופטירות, ולקיתתן כאחת - פרט לתאנים, ומכניסו לקיום - פרט לירק", (פסחים נו:).

²⁰⁰ מעניין לראות את הדיון בפסחים ה. על איסור חמץ משש שעות, שם מביאים התנאים והאמוראים הרבה לימודים, מהם נראים יוצאי דופן ביותר המסתמכים על שפת נוטריקון של אח"ס בט"ע ההופכת את "אך" ל"חץ" (השווה הלימוד של מ"ם יו"ד מ"ם לגבי ניסוך המים תענית ג.). ורב גידל טרח לקבוע כי "המקדש משש שעות אין חוששין לקדושתו". וכן תלמיד הרמב"ן רבינו דוד כותב ש"טרחו להביא לו דרשות", עוד שם תמיה על הרמב"ם שפוסק שהאיסור הזה כלול בעצם באיסור הרגיל של חמץ "בל יראה". ואפשר כי גם זה בעצם פולמוס עקיף מול איזה פקפוק שהיה על הלכה זו (יש אומרים שהלכה זו אינה אלא תקנת חכמים, ראה בעל המאור).

✓ "בשלמא הילוך תרי זימני הא קמ"ל.. אלא רקק רקק תרי זימני ל"ל (שבת ק:). וראה ירושלמי ר"ה (פ"א ה"ח) שהשתמשו בביאור המשנה במדת אם אין ענין למה שנשנה בו תנהו ענין לדבר אחר.

התלמוד אינו נוטש את הדרך הזו של סידור שתי התורות יחדיו, אלא שאפשר אולי להבחין שבדור חיתום התלמוד לא היו הדרשות מרכיב עיקרי בלימוד. ואף אחר התלמוד אנו מוצאים את הגאונים נותנים דרשות להלכות (ראה שו"ת רב נטרונאי גאון סי' כב, רעז, רעט, שמט, שסט, שע) וכן היתה דרך הרמב"ם, ועוד²⁰¹. במשך הדורות משאבד הענין של הציבור בסידור המערכתי הזה, הפסיקו לשקוד על הדרשות, מלבד במסגרת לימוד התלמוד, וגם במסגרת זו לא האריכו בהם יותר מדי.

✓ "אילו היו אותן מדות הדרוש מלאכותיות, פרי המצאתם של החכמים גופן, לא היו אסמכתות שלהם עם המקרא מתקבלות על הדעת והיו נראות מוזרות בעיני הבריות, אבל באשר היה כאן שימוש באמצעים המקובלים בכל עולם התרבות של הימים ההם נראו מדות המדרש של האגדה (ושל האסמכתות להלכה מן המקרא) כתפארת המליצה שהיתה מובנת לבני זמנם וקרובה לליבם", (ש. ליברמן, יוונים ויוונויות בא"י עמ' 210).

הפרשנים של ימי הביניים כתבו לפעמים דברי בקורת על ההימשכות אחר הדרש, הרשב"ם כותב:
"אף כי עיקרה של תורה באת ללמדנו ולהודיענו ברמזות הפשט ההגדות וההלכות והדינין על ידי אריכות הלשון ועל ידי שלשים ושתים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי ועל ידי שלש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא", (רשב"ם בראשית לז ב).

האבן עזרא כותב:

"והדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושרש כרש"י ז"ל שפי' התנ"ך על דרך דרש והוא חושב כי הוא ע"ד פשט ואין בספריו פשט אחד מני אלף", (שפה ברורה ה).
וגם בדורות האחרונים כתבו בשם הגר"א²⁰²:

"בדורותינו זה מצוי מאד הטעות הזה שמחמת שנמשכו בכל אחר הדרש לא נתנו לב לפשטי הדברים כמו ששמעתי מפה קדוש הגאון המפורסם מו"ה אליהו זלה"ה", ("אלפי מנשה" רבי מנשה מאיליה לח:).
"בזה נואלו בני עמנו שע"י המדרשות אינם יודעים המקרא ואינם בקיאים בו ויותר קרוב תשאלוהו איזה פסוק ויאמר לך הדרש ולא ידע ולא יבין הפשט.. והכל בשביל הדרשות שמבלבלין אותנו" (ר' פנחס תלמיד הגר"א. פורסם ב'בשדי חמד' תשרי חשון תשמ"א עמ' 61).

אלא שההלכה היא עיקר התורה, כפי שכותב הרשב"ם, ולכן העדיפו את הפן הזה של התורה, יותר מאשר הבנת התורה כספר בפני עצמו. המגמה של הבנת הפשט לבדו חשובה בכדי להבדיל בין הרבדים השונים בתורה, ובכדי לדעת להבין ולפרש. אבל מי שיקרא רק את פשט התורה יחסרו לו מימדים עמוקים וחשובים. רש"י לא בא לפרש את התורה דרך פשט, כפי שסבר אולי אבן עזרא, אלא "לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו", (רש"י בראשית ג ח). לפעמים דוקא האגדה והמדרש משלימים את המקרא בכדי שיהיה "דבר דבור על אפניו". הקורא פשט בלבד, דומה למי שקורא את סיפוריו של עגנון כ'מתח' בכדי לדעת את סוף העלילה. או כמי שקורא את ספר החוקים כ'מדור פלילים' המספר אירועים פליליים שונים, מבלי להתעמק במונחים המשפטיים.

דרשות חז"ל - פירוט

²⁰¹ על דרך הרמב"ם בזה ראה לעיל בקטע מקורות ההלכה. ראה למשל טור חושן משפט תחילת סימן שפט' וב"ח שם, רש"י תחלת פרשת מטות ורא"מ שם.

²⁰² הרב י. קופרמן ב'חיבורו' "לפשוטו של מקרא" מאריך להסביר את ההבדל בין מה שהוא מכנה 'גישת הגר"א' לבין ה'גשיה המגמתית', גישת הגר"א היא להבדיל בין פשט לדרש, עליה הוא מונה את בעל 'רביד הזהב', הנצי"ב, משך חכמה, ועוד. ועל הגישה המגמתית הוא מונה את המלבי"ם, והכתב והקבלה. למען הדיוק, עיקר מגמתו של בעל הכתב והקבלה היא ליישב את הדרשות בהן דרשת חז"ל נראית סותרת את הפשט, ולכן בודאי יש צורך ליישבה ולבססה, שכן גם אם מודים שהפשט נפרד מן הדרש, אין זה מאפשר לו להיות סותר את הפשט.

דרשות ופשטות - גישת החוקרים לדרשות חז"ל לעומת 'דרשות' הקראים.
מחקר דרשות חז"ל - סקירת המחקר בעת החדשה.

גישתינו לדרשות - ההבדל בין גישת המלבי"ם לשיטת המלבי"ם.
שיטת המלבי"ם - הקשיים שבהישענות על הדקדוק, ובהתעלמות מן ההבדל בין פשט לדרש.
שיטת הלוי: מקורות ההלכה - ההלכה קדמה לדרשות. פרשנינו הקדמונים - דעות המפרשים נוטות לדברי הלוי.
חוסר שיטתיות בדרשות - קשה לבנות את הדרשות על שיטתיות מדוקדקת.

לדמותה של תורת השיטתיות - שיטת המלבי"ם במבחן הדרשות.
שיטת הלימוד של חכמינו – האסמכתות היו עיקר גדול בלימודם.
לשון התורה או שפת התורה? - שיטת המושגים.
סודן של האסמכתות - שיטת הלימוד והיחס לדינים דרבנן.
רבי עקיבא ובני דורו - הדרשות בסיטואציות היסטוריות.
שיטת המושגים - הדגמה של שיטת המושגים.
הדרשות כמערכת - צורתן הסופית של הדרשות כפי שהיא לפנינו.

אגדות חז"ל על המקרא

אגדות חז"ל על המקרא הן עולם שלם ומופלא, יש מהן אשר גם הסופרים ומבקרי הספרות עומדים משתאים מול יופיין וחכמתן²⁰³, יש העוסקות בפרשנות, ויש מפליאות ומתמיהות, יכולות להיראות לקורא כמוזרות וכחסרות בסיס.

לעיל בפרק ב' בקטע "המסורת בישראל" הראינו מתוך תחום אחד (תולדות מצרים) כיצד אגדות חז"ל נושאות בחובן מסורות עתיקות שעברו מדור לדור מאות רבות של שנים²⁰⁴, ולא נכפול כאן את הדברים. אלא ננסה לעמוד קצת על השיטות בהן דרשו חז"ל את המקרא בתחום הסיפורי. ולשם כך נצטרך להתייחס לאגדות חז"ל בכלל.

הבעיות העומדות בפני המנסה לפרש את אגדות חז"ל הן כמה וכמה:

- (1) מעשים וסיפורים הנראים חסרי כל בסיס ומקור בכתוב.
 - (2) סיפורים ותיאורים פנטסטיים שלולי היו כתובים, אין הדעת סובלתם.
 - (3) מעשי נסים ונפלאות, הנראים מכחישים את ערכם של הנסים המסופרים בתנ"ך.
- גם כאשר המפרשים, חדשים וגם ישנים, מתאמצים להסביר את העניין, ולפעמים גם מצליחים. הכל נראה עדיין 'בדיעבד', ועדיין לא נמצא חיבור שינסה לפרש בצורה שיטתית את דרכם של חז"ל, ללמדנו כי כל מה שעלינו להבין הוא לא "מה הוא התירוץ לאגדה התמוהה?", אלא "מה היא דרכם של חכמינו, ועל מה היא מיוסדת?". כאשר ננסה לעמוד על דרכם של חכמינו, מתוך הבנה של היכולת המועטה שלנו להבין את הדברים לאשורם, בודאי נראה את הדברים אחרת.
- נביא קודם את התייחסותיהם של המפרשים, מכל הסוגים, ומתוך כך יתבארו היטב גם השאלות והבעיות הרחבות שמעלות האגדות האלו.

מקורן וסמכותן של האגדות

המפרשים, יחד עם מגיני המסורת שבכל דור התבטאו פעמים רבות על מדרשי הפסוקים של חכמינו בצורה שנותנת מקום להבין שאין בידינו להסביר ולהוכיח את מה שנדרש מן הפסוק. וגם אין חובה לקבל כל מדרש אגדה על הכתוב.

רב האי גאון כותב:

"הו' יודעים כי דברי אגדה לא כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו בגון אפשר, ויש לומר לא דבר חתוך.. לפיכך אין סומכין עליהם.. ואומדנא נינהו.

ורב שרירא גאון כותב:

"הנכון מהם מה שמתחזק על השכל ומן המקרא נקבל מהם", (דברי שניהם מובאים באוצה"ג חגיגה יג).

הרב אברהם אב"ד בספר האשכול (ח"ב ה' ס"ט) מביא את תשובות הגאונים ומסיים:

"יש מהם שהוא כך, כגון דברי ר' יהודה בוזאת ליהודה ששמעון נכלל ביהודה, כדמצינו ביהושע חלקו בתוך נחלת בני יהודה, ויש שאינו כן כגון מה שאמר ר"ע מקושש זה צלפחד, והתלמוד והמדרש הזכירו דעתו של כל אחד ואחד, ואנו לפי שכלו יהולל איש, וכן אגדות שאמרו תלמידי תלמידים כגון ר' תנחומא ור' הושעיה אינו כן לכן אין סומכין על אגדה".

וכך נוהגים הגאונים בהסבירם את האגדות, ורב האי כותב:

"אנו מפרשים לך דעתו של תנא זה ותוכן כוונתו, ואמתת מה שהיה סבור, ואין אנו ערבים עכשיו שהדברים הלכה, וודאי משניות (= מאמרים) הרבה יש שאינן הלכה, (תשוי' גאונים ליק צט').

גם מחברי ספרות הכללים הולכים בדרך זו, וכותבים (בכללי כנסת הגדולה, הליכות עולם, ומבא התלמוד מרבי שמואל הנגיד המודפס בסוף מסכת ברכות):

²⁰³ביאליק בשירו 'אל האגדה' כותב:

"אך היו מלפנים בבבל גיבורי הרוח שנגן היטיבו / שידעו ניב כינור, המיתו ובכיתו, הבינו בשיר ויקשיבו שידעו לב עמם, מה שיחו הגידו / הגיגו בגיל וברעדה - וימלטו הקולות שבקעו ממיתרי כנורו / ותהי האגדה"²⁰⁴
במק"א הראינו בצורה שיטתית לגבי תחום נוסף (התפתחות האנושות בימי קדם) כיצד אגדות חז"ל מיצגות מסורת היסטורית מהימנה.

"כל פרוש שיבא בגמרא על שום ענין שלא יהיה מצוה זוהי הגדה ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת.. מה שפרשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו ולפי מה שיעלה על הדעת מן הפרושים האלו לומדין אותם והשאר אין סומכין עליהם".

הרמב"ם כותב:

"כל אותן הדברים דברי הגדה ואין מקשין בהגדה וכי דברי קבלה הן או מילי דסברא אלא כל אחד ואחד מעיין בפירושן כפי מה שראה לו, בו ואין בזה לא דברי קבלה ולא אסור ולא מותר ולא דין מן הדינין, ולפיכך אין מקשין בהן, ושמא תאמר לי, כמו שיאמרו רבים: וכי דברים שבתלמוד אתה קורא הגדה? כן! כל אלו הדברים וכיוצא בהן הגדה הן בעניינם, בין שהיו כתובין בתלמוד בין שהיו כתובין בספרי דרשות בין שהיו כתובין בספרי הגדה", (שו"ת הרמב"ם סימן תנח').

והמאירי:

"כל דבר מן המדרשות אינם הכרח לדין כאלו בא בתלמוד, אלא יוכל לקבלו מי ירצה ומי שאינו רוצה אין בו הכרח", (מגן אבות א').

בעל "שלטי הגבורים" כותב גם הוא על חוסר ההכרח שבדרשות:

"ויש מן המדרשים שכוונת חכמים בהם לדרוש המקרא בכל ענין שיכולין לדרוש.. וכזה תמצא.. והודיע לו שיש לך לפרש המדרש בענין הקרוב לו.. וכיו"ב אומר שם גם מדרשים אחרים, ועוד אמרו בתלמוד א"י פ"ז דנזיר וכי המדרשות אמונה הם? דרוש וקבל שכר, הא לך הדבר מבואר שלא אמרו חכמים המדרשים על דרך אמונה ועיקר, אלא להרבות טעמא למקרא ולדרשו בכל פנים אולי יש בהם רמז.. יש מהן שהן דרך גוזמא", (ע"ז ו.).

הרמב"ן בקונטרס הויכוח כותב:

"המדרש שלא כהמקרא והתלמוד אינו אלא שרמוניש (דרשה לצבור) וכמו שאם יעמוד ההגמון ויעשה שרמון ואחד מן השומעין ישרה בעיניו וכתבה וזה הספר מי שיאמין בו טוב ומי שלא יאמין בו לא יזיק ועוד אנו קורין אותה הדרשה הגדה לומר שאינו אלא ספור דברים שאדם מגיד לחבריו", (דבריו מובאים גם בשו"ת חתם סופר סימן יז').

ובויכוח ר' יחיאל מפריס:

"(המדרשים) אם תרצה תאמין ואם לא תרצה לא תאמין בהם, כי אין משפט נכרת על פיהם", (יו"ל ע"י גרינבוים, תרלג').

הרשב"ץ:

"הוא יודעים שכל דבר הבא לנו מן המדרשות אינם הכרח לדין כאלו בא בתלמוד שלנו או בירושלמי ובריתא, אלא יוכל לקבלו מי שירצה, ומי שאינו רוצה אין בו הכרח", (מגן אבות סי' א').

"אותם פתגמים סיפורים דברי חכמה ומוסר הכלולים בשם אגדה ושענינם הוא להביע משל חכמה ומוסר או ביאור לכתובים שאין בהם חוקים אין לומר עליהם שניתנו מסיני ואין עלינו שום חיוב לקבלם. בענין זה עלינו להחזיק בדברי ר' שמואל הנגיד במבא התלמוד שלו", (רד"צ הופמן הקדמה לויקרא, במקור הגרמני הדברים חריפים יותר).

רש"י הירש כותב:

"דעת מעכ"ת שהאגדות נמסרו מסיני, דרך מסוכן. מה יעשו אשר שמעו ממוריהם היום דברי האגדות נמסרו מסיני כמו גופי התורה, ויבואו אח"כ לספרי גדולי קדמוננו אשר כל בית ישראל נשען עליהם ויראו זה אומר דברי אגדה אינם אמונה אלא אומדנא וסברא, וזה שנאמרו דרך גוזמא או כאשר ידבר איש אל רעהו דברים שאין כונתם להיותם אמתיים אלא כדי לשעשע אוזן שומעם לפי שעה, או ראו בחלום אשר יספרו, או שאין ללמוד מן האגדה אלא מה שיעלה על הדעת.. אין להתחכם ולהתחסד יותר מגדולי קדמוננו הגאונים רב שרירא ורב האי ורבינו נסים גאון ובעקבותיהם רבינו חננאל והריטב"א, אשר כולם למדו דעת את העם ומסרו כלל זה בידם שדברי האגדה הם רק סברא ואומדנא הם ואין ללמוד מהם אלא מה שמסכים על הסברא, או כמו שרשם רבינו שמואל הנגיד במבא התלמוד.. וכל זה להציל עדת ה' מסכנת השבושים שאפשר שיעלה איש ואיש כפי.. היות הדבר כן, נלע"ד שאין להעלים דברים האלה מעיני תלמידים, אלא אדרבה מצוה וחוב עלינו להודיע אותם כל זאת למען לא ידמו בנפשותם שיהיה מעיקרי הדת והאמונה להאמין בכל דבר הבאי באגדות כפי משמעות הפשט, ויהיה בעיניהם כל שדעתו נוטה מזה כאלו כופר בעיקר ח"ו. ואם אני סובר שאפשר שה' עשה נסים לאמוראים וחברי אינו סובר כן, וכי רשאי אני לכעוס עליו או להתפאר בלבבי כאלו יש לי יתרון

באמונה ממנו? וקרוב לענינים אלו השאלה על מהות הכשף.. הרשות נתונה לכל משכיל לפנות בדעותיו בענינים אלה או לדרך זה או לזה באין מכלים אלה את אלה או להודות שאינו יודע דבר ברור ומעולם לא טרחתי לחקור.. ומה נפקא מינה?.. ונזהר לבלתי עשות פרוש דחוק ורחוק לפסוק או לאגדה או למימרא רק למען כסות ערותינו ועניות דעתנו".

כן כתב רש"י הירש :

כל דברי האגדה אינם מיוסדים על קבלה מסיני אלא רק סברת החכם המגידה באומד דעתו, (נדפס ב"המעין" טבת תשל"ו).

ברור שכל ההכרזות האלו לא לחינם נכתבו, וישנן מספיק סבות חשובות להסתייגות הזו של הקדמונים מלקבל את דברי האגדות. אבל אין בכל זה דבר שיעזור לנו להבין את חכמינו, שהרי גם דבר שאין חובה לקבלו, אין זה אומר כמובן שאיננו נכון, או שנכתב ללא כוונה.

נצרף כאן עוד מספר מקורות לעיון :

- ✓ "שכך דרך בעלי אגדה על סמך כל שהוא בונים דבריהם", (שו"ת רא"ש יג כא).
- ✓ "דברי אגדה לאו דסמכא הן וקרא מדרש הוא ולא עיקר", (ר"ח חגיגה טו).
- ✓ "שבעים פנים לתורה ובאגדה אפשר לפרש גם פרוש מנוגד לחז"ל", (אור החיים דברים לב א).
- ✓ "בענין דרוש ניתן רשות לאחרונים לומר אף שהראשונים אמרו דרך אחר", (החיד"א בפ"י אדר"נ פט"ו).

✓ "בענינים שאין הלכה אלא מדרשים והענינים תלויים בתורה ונחלקו רז"ל במדרש זה אומר בכה וזה אומר בכה ויתקרב לשכל האדם ענין מאותם הענינים ונוטה כדעת א' מהם.. בענין איוב י"א היה וי"א לא היה יהיה הבחירה ביד האדם לתפוס כדעת א' מהדעות האלו", (חסד לאברהם, עין הקורא נהר א').

✓ "כי כן ארחות הדורשים שמראים פנים לכל צד רק שיהיה סברא טובה", (בתי נפש להחיד"א, על הגדה של פסח, ד:).

יש מן האגדות, שמבלי שום קשר לשאלת מקורן, התקשו בהם החכמים, ראשונים ואחרונים. והתייחסו אליהן בצורה מעורבת, כך כותב רב האי גאון, על דברי רב ביבי בר אבאי חגיגה ד :

"ורב ביבי שאמר את המעשה הזה יחיד הוא, ולא שנתכוין לשקר אלא שמאד מאד היה מעמיק לדבר עם המלאכים ושוקד לראות את השדים, וממה שהעמיק בדברים הללו נסתכן ודומה שנפגע וכו' או שמא נדמה לו לרב ביבי המעשה הזה בחלומו כדרך שהרבה מבני אדם מספרים שהם רואים בחלומם", (זכרון לראשונים סימן רמה'). הדברים מובאים גם בפירוש רבינו חננאל שם, ומסיים : "אין סומכין עליו".

והרמב"ם באגרתו לחכמי מרשיליא כותב :

"ואני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי יחידים מחכמי האמת רבותינו ע"ה בתלמוד ובמשנה ובמדרשות שדבריהם מראים.. אל יקשה זה בעיניכם, שאין דרך שנייה הלכה למעשה ונהדר אפירכי ואשנויי, וכן אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת שכבר נתאמתו הראיות בהם וינעור כפיו מהם ויתלה בדברי יחיד מן החכמים עליהם השלום שאפשר שנתעלם ממנו דבר באותה שעה או שיש באותם הדברים רמז או אמרם לפי שעה.. ולעולם אל ישליך האדם דעתו אחריו".

"ראיתי לר"א הגדול בפרקיו הנקובים בשם פדר"א ולא ראיתי מעולם דבר מופלא מהם בדברי איש ממאמיני תורת מרע"ה כו' הוא דבר המשבש דעת המאמין בתורה וישחית לאיש החכם אמונתו מאד מאד", (מורה נבוכים ח"ב כז').

רגיל הלשון אצל הראשונים והאחרונים, כי אין טעם להקשות ולפלפל על האגדות :

"ויאלו כולן מדרשות הן ואגדות ואין מקשין עליהן, דתנו רבנן אין מקשין בהגדה ויש באגדות רבות קושיות בהגדה, משום זה אין סומכין ע"ד אגדה מרב האי ז"ל", (אוצר הגאונים פסחים ג). "דטעמים שנאמרו ע"ד מדרש אין לדקדק מהם כ"כ", (תשב"ץ א ג). "אין מתישבין בדברי אגדה", (רשב"א מגלה טו). "ומה שהבאת מן המדרש, וכי אתה משיב מן ההגדה?" (שו"ת הרשב"א ח"ג סי' שמ, ח"א נ'), "וזכורני ששאלתי לו באגדות התלמוד מזה לזה ואמר אל תשאלוני ממדרש על מדרש", (לקט יושר, ח"ב יו"ד, עמ' מ' ענין א). "אין למדין מאגדה כנגד הסוגיא או הסברא", (שבוי"ח קעט'). "ואולי לא דקדקו כל כך בלשון האגדה", (רמב"ן במדבר כו ד). "קשה דמשמע לפרוש זה שניתנה כבר שבת ואלו לקמן אמרו במדרש מה יום מיומיים כו' דמשמע שלא ניתנה שבת וי"ל דאין משיבין על המדרש", (בעלי התו' עה"ת פרשת בשלח).

ישנם דברים מוגזמים ומטעים באגדות :

"טעו רבים וטובים בדברי אגדה המשבשים את הדעות", (ראב"ד הלכות תשובה ג' ז'). "אגדות ידועות לא יקובלו הדברים במקום שיש מכחישים מן השכל", (דעת רשב"ח המובא ברד"ק ש"א כט). "אע"פ שנשאר דעת האומר כן בתיובתא, אין עיקרי האמונות תלויות בראיות של פשוטי מקראות ואגדות, וכבר ידעת שאין משיבין באגדה, ואל יבהילך מאמר וכו' שהוא דרך הפלגה", (מאירי שבת נה.). "יש מהן שהם גוזמא ויש מהם שהם בחזון", (שלטי הגבורים ע"ז פ"א, בשם ריא"ז). "ויהיה ג"כ גוזמא כמ"ש חכמים ז"ל דברה תורה בל' הבאי", (אגרת הרמב"ם בענין תחית המתים). יש דברי הגדה אשר הגידו דרך גוזמא כאמרום ז"ל דברו חכמים לשון גוזמא גם נמצא לפעמים דרך גוזמא בשאר אגדותיהם, (ספר הברית קסא:).

אין האגדה מתכוונת למה שהיא אומרת, אלא לרמזים ומשלים וחידות :

"ההגדות ומהן מה שנראות שקר ויתבאר ענינם עם עיון מועט", (כוזרי ג עג). "האגדות שלפי הנראה הם דברים בטלים בהם גנוז...", (אבן שלמה להגר"א פ"ח). "על דרך המשלים וחידות סתומות", (רב פעלים, רבי אברהם בן הגר"א, הקדמה). "דברי האגדה שלמדנו חכמינו בעלי התלמוד ומדרשות שכולם המה משל", (צל"ח, בהקדמה). "כל דברי רבותינו באגדות המה רמזים וחידות", (צל"ח ברכות לג). "דברי אגדה התמוהין שבלי ספק יש בהם סוד וסתר והם דברי יחיד בלשון סתר", (שו"ת חו"י סי' רל). "וכמו שאירע בתורה ובקבלה, כך אירע בדברי חז"ל שדברו בחכמה הזאת במדרשים ובהגדות דרך משלים וחידות להסתיר ולהעלים הדברים.. ועובר בהם לא ירגיש ויקחם כפשוטו", (רמב"ן פירוש לשיר השירים ב', עמ' תעט' בהוצ' מוסד הרב קוק). אסרו להעלות אגדה על הכתב כי "כשלומדים האגדה פה אל פה מסבירים להשומעים את טעמיה ורזיה, אבל הקורא מתוך הכתב מבין הדברים כפשוטם בלבד", (שו"ת רדב"ז ח"ד רלב').

כל הביטויים האלו יצאו מפיהם של חכמי ישראל לדורותיהם, האמונים על מסורת חכמינו, ולא פקפקו חלילה בחכמתם או ברצינותם של חז"ל. עיקר מטרתם היתה להגן על המסורת ולבאר את דברי חכמים באופן היותר טוב. ברור שלא לחינם נכתבו כל ההסתייגויות האלו. ואם נפנה לאחור, לראות מה כתבו משכילינו על האגדות, נראה את ההבדל :

רנ"ק (מורה נבוכי הזמן שער יד', למברג 1851) מדבר על מוצאן של "האגדות הכוללות אמונות טפלות לחשים זרים ומעשי שדים וסיפורים מחשיכים יפעת כל אמונה צרופה, ואגדות המלאות הבאי ודברי נבלה.. יחד עליהם הקורא והשומע", ולדעתו הם שייכים למסדרי אגדות בתקופה מאוחרת, ואינם שייכים לישיבה הכללית שסידרה את הגמרא. "האגדות הזרות המחרידות את הלב לזרותם נמצאות בתלמוד הבבלי בלשון ארמי עמוק ובלול בפרסי". מוצאם הוא : "אנשים המוניים ותלמידים קטני הערך אספו בלשונם, וביניהם גם קלי הדעת ועקומי לב וחסרי טעם.. והנה אלו הפחותים הכניסו בקבצים שלהם כל סיפור דובר נבלה וכל לשון הרע וכל גנאי".

כל דברי הנבלה והדופי האלו של רנ"ק תלויים בהשערותו כי התלמוד לא נכתב כלל על ספר אלא היה נשנה בעל פה עד כיבוש בבל ע"י הערבים. ואז "סופרי התלמוד שהיו בני בלי שם ואין בידם החפץ או היכולת לשקול הדברים במאזני הבחינה הטפילו מעצמם בחיבור הגמרא כל או רוב מה שמצאו הטוב והרע האוכל והפסולת יחדיו". רנ"ק מתנצל ארוכות וקצרות על השערה זו שאין לה שום הוכחה וביסוס היסטורי, וגם לא אמרה אדם לפניו, אך הוא רואה את עצמו "מגן ומחסה לכל עניני האגדה", ואולי חשב שבהשערות מוזרות כאלו מלמד על חכמינו זכות ודואג לכבודם. אלא שהשערה זו אינה עומדת בפני הבקורת, האגדה היא בשר מבשרו של התלמוד, וסוף סוף אין הבדל עקרוני ומהותי בין האגדות בתלמוד בבלי לבין אלו שבירושלמי ובמדרשים. האגדות האלו נמצאות בלב משא ומתן של אותם חכמים שעסקו במו"מ ההלכתי, ר' יוחנן וריש לקיש, רב ושמואל, רבה ורב יוסף, אביי ורבה. ואין כאן אלא אפולוגטיקה של כיעור. אותם מסדרים של התלמוד שהצליחו להנציח משא ומתן מסובך כל כך בצורה מדויקת מפורטת ומקיפה מבלי לטעות ולהתבלבל, יכלו גם לדעת אלו אגדות הם כותבים, ומה היתה דעת האמוראים הגדולים עליהם. באותם ימים בהם שקד רנ"ק (בגליציה) על חיבורו, הוכיח צונץ (בברלין) במחקר ענף, כי האגדות יסודותן בדרשות שהיו דורשים בשבת בבית הכנסת, ולפיכך ראוי לגזור שהם משקפות את פני העם, ולא את הסרח העודף.

את המניעים האמיתיים מאחורי ה'פתרונות' של משכילינו לבעיית האגדות, חושף דוקא י.א. השל :

✓ "כל מקום שאתה מוצא זלזול באגדה שם אתה מוצא התרוששות דתית, וגם בחוגי המשכילים של הזמן החדש, רבו המלגלים על דבריה. יחס זה לא בא משום שמצאו בה מליצות זרות ומאמרים שאינם מתקבלים על הדעת, אלא משום שכל עיקר העסק בבעיות החיים מתוך

אספקלריה של אמונה זר היה לרוח האנשים הללו. דללו וחרבו נחלי אמונה, וכל משא ומתן בדברים שבין אדם למקום היה בעיניהם קש וגבבה. אין מראין לאדם אלא מהרהורי לבו, אחד המלומדים (ציון יאסט קרייצענאל כרך ב' תריב' עמ' 108), הציע "שלימוד האגדות היה בזוי מאד בעיניהם (של חז"ל) ולא לחכם חשבו השונה בהם, ותעבו ורחקו מהם כל אנשי שם.. ושם אגדה מודה על כובה ובידוייה", (י. א. השל, תורה משמים באספקלריה של הדורות, פתיחה, XXXI).
 ✓ בהמשך מביא השל את הפתרון הקל של המשכילים כי האגדה תכליתה לעורר את הנשים ועמי הארץ ומעיר עליה "שיטה זו צילתה מרובה מחמתה, אכן הרבה מאמרים שנשתמרו הם קטעים של דרשות.. ברם מופרכת הנחת החוקרים שהניחו שהאגדה לא נתפתחה אלא כדי לשמש חומר בידי הדרשנים כשהיו עולים לדוכן.. במקומות אין מספר אנו מוצאים שהתנאים והאמוראים היו נושאים ונותנים באגדה כשם שהיו נושאים ונותנים בהלכה", (שם XXXII).

כל השיטה הרנ"קית הזו של הבדלה בין תלמידים חכמים יותר ופחות, ובין אמוראים לסוגיהם, זרה לפרשנינו המסורתיים²⁰⁵, וכפי שכותב הלוי: "ציינו להם את מדותיהם של חכמים, על פי הציונים שמצאו בסדר הדורות, וכביכול היה רק תנא זה אוהב את השלום מפני המעשה שמצאו בו, אבל חבריו לא". התלמוד כולו הוא מעשה ידי כל חכמי העם, מוסרי התורה שבישיבות בבל, למאותיהם ולאליהם, ואף תלמיד טועה לא יכול היה להכניס בו דברים, ובפרט לא דברים זרים ומוזרים, שאינם תואמים לרוח החכמים וזקני הדור. לעומת גזר דינו של רנ"ק על האגדות, נציג את דברי אבי היהדות של דורינו, החזון איש:

"נרתעים אנו למשמע הטלת ספק בדברי חז"ל בהלכה או באגדה, כשמועה של

גדוף ר"ל",

(קובץ אגרות).
 החזון איש משווה הטלת ספק בדברי חז"ל ובאגדותיהם לגידוף. אין כוונתו כמובן כלפי דברי הגאונים והראשונים שהובאו לעיל²⁰⁶, שכן "הטלת ספק" משמעותה העלאת הצד שחכמים טעו, אך כל המקורות שהבאנו אינם מצביעים על טעות (מונח שהוא כאמור בל יראה ובל ימצא בספרות שלנו ביחס לחכמינו), להיפך, הם אומרים שמלכתחלה לא נאמרו הדברים בצורה החלטית אלא רק כאפשרות, שאין כוונת הדברים כפשוטם אלא כמשל, כרמז וכחידה. אך אין בכל ההסתייגויות האלו, והמובאות להלן, בכדי לפגוע בכבוד חכמינו ובאמיתות דבריהם. אין זו אלא פרשנות. והיא מוגבלת למקום שתקבל בו, לא כל אגדה אפשר לומר עליה שהיא מוגשת בצורה העממית, ולא כל פרט היסטורי ניתן לייחס לתחושה ציבורית בלבד.

האגדות האלו הן באמת חידה גדולה, אך חידה המחכה לפתרון, ולא להונאה עצמית כאילו באמת רגילים היו חכמים לומר דברים מוזרים ללא הצדקה, או לקבל את כל האגדות כפשוטן, ולדחוק את הדעת לפינה. אין אנו יכולים לזלזל במחקר האגדות מימי 'חכמת ישראל' ועד ימינו, אלא שרוב עיסוקם של חכמי חכמת ישראל היה במצב היהודים בדורם, וכתביהם היו יצירות אפולוגטיות האמורות להשפיע על המצב המדיני של היהודים. צונץ, שמחקרו על הדרשות ('הדרשות בישראל') נחשב כגדול מסוגו מאז ועד ימינו, כותב: "בסעיפים שונים של מדע זה תימצא כנראה תשובה על השאלה הסבוכה של גורל היהודים", (במאמרו: משהו על הספרות הרבנית, ברלין 1818). "אין כל ספק שהדחף לכתוב 'הדרשות בישראל' היה הרצון לשפר את ההטפות וההרצאות בבתי הכנסת של היהדות המודרנית", (דרכי האגדה והמדרש, יונה פרנקל, עמ' 544. הוצ' מודן 1996). "לגבי שימושו של (זכריה) פרנקל בחומר האגדה יש לומר כי יש כאן בחירה אפולוגטית של חומר 'חיובי' המבליט את מימרות המוסר הקרובים ללב המחבר", (יונה פרנקל, שם, עמ' 550). על היינמן הוא כותב: "מתפתחת כאן השוואת דרכי האגדה לדרכי המדע כשיטה אפולוגטית עם כיון הטפתי. היינמן

²⁰⁵ בספר 'מנחת קנאות' שנכתב בעקבות הפולמוס הצרפתי על כתבי הרמב"ם, מודפסת תשובת הרשב"א (מכתב ב') ובה כתוב: "מעשה דר' אבהו.. לא ידעתי היאך היה מותר לעשות כזה אלו היה ר' אבהו הנזכר בש"ס תלמידו של ר' יוחנן, אלא בודאי אחר היה". אך בודאי לא נכוין את השקפתו בעקבות הערה זו ש"מר בר רב אשי אינו חתום עליה". כפי דרכם הקבועה של משכילי המאה ה-19 לחטט אחר בדל ציטוט שנכתב דרך אגב, ולעשות אותו לנציג של דעת חכמים, (ראה למשל "קנאת האמת" של י"ל מייזס, וייען 1828, מומחה גדול ל"ציטוטים", שהכניס את משנתו האובדנית לפיהם של הרמב"ם ובעל מרכבת המשנה).

²⁰⁶ שכן עיקר דברי הגאונים הוא רק לומר שלפעמים נכתבה בסתם דעת יחיד ואנו סוברים כרבים, כפי שהם אומרים הרבה פעמים גם בהלכה. יש להניח שהחזו"א לא כינה את הגאונים והרמב"ם כופרים ומגדפים, אע"פ שיש לשער שהחזו"א אינו מסכים לניסוחיהם של רש"ר הירש ורד"צ הופמן, וכיוצא באלו. ונראה שגם התנגדותו לכתבי יד מן הגניזה, נבעה בעיקר בעקבות תכנם של תשובות הגאונים שהוצאו מן הגניזה, ואולי חשד שמדפיסיהם, שלא נמנו עם המחנה המסורתי, שלחו בהם ידיים. ולאחרונה נתפרסם מאמרו של א' סולוביצ'יק: מה לתבן את הבר בספרות הגאונים.

היושב בזיקנותו בתוך עמו, רואה חובה לעצמו לקרב את דרכי האגדה המוקשות ליהודי המשכיל המודרני...
תערובת משונה עם רוח הטפה אפולוגטית", (שם עמ' 559).

על התקדמות המחקר מאז, אומר פרנקל (1996): "בנושא חשיפת המתודולוגיה של האגדה כמעט ולא נעשה דבר", (שם עמ' 550). "אפשר להתרשם כי לעתים המשך המחקר בנושאים אלה במשך 150 השנה הבאות אינו אלא שורה של הערות שוליים למפעלו של צונץ", (שם עמ' 718, הערה 96). "מפעלו של ברדיצ'בסקי באגדה... כורך באחת את הכל - מימי המקרא ועד לחסידות המודרנית. בכל מפעלו בשטח זה אמנם יש הרבה אינטואיציה ודמיון יוצר, מלחמה נגד המימסד הרבני בימי התלמוד, גישה סטיכית אל המקורות, אך אין בו שום דבר שיש בו קשר לעניינינו, כלומר לחקר דרכי האגדה של הספרות התלמודית", (שם עמ' 724, הערה 87).

✓ "ההיסטוריונים הגדולים של התקופה משתמשים בחומר רב מן הספרות המדרשית לצורך קביעת העובדות ההיסטוריות על פי אמת בקורת אחת: מה שמציאותי הוא מתקבל על הדעת ומחייב, ומה ש'אגדי' הוא דמיוני ואין ראוי להתחשב בו במחקר היסטורי... בודאי חייב ההיסטוריון המדעי המודרני לגשת בגישה רציונליסטית ביקורתית היסטורית, אל המקורות שלו, אך ספק אם הוא רשאי להיות סלקטיבי לגבי מקור כזה של ספרות האגדה, לבתר אותו באמצע מבלי לקבוע מה מהותו של הטקסט האגדי כשלעצמו, והאם יש להתייחס אל כולו כדמיון אגדי ספרותי או מדוע יש בו גם אמת היסטורית ריאלי. מבעיה עקרונית זו התעלמו להלכה ולמעשה כמעט כל חוקרי ההיסטוריה של עם ישראל עד היום", (דרכי האגדה והמדרש, יונה פרנקל, עמ' 550. הוצ' מודן 1996).

אם נסתכל על המחקר של ימינו, הרי שגישתו הפוכה בדיוק מגישת החזון איש. ההנחה כי אפשר לקבל אגדות כאמת מחמת שהן סופרו מדור לדור, פסולה בעיני חוקר 'אובייקטיבי', כמעט 'כשמועה של גידוף', וממילא אין כאן שום ויכוח או דיון, ההנחה הקדומה היא זו שקובעת, וכך כותב למשל יונה פרנקל:

✓ "המשותף לכל פרשני האגדה ופרשני דרכיה עד עתה, הוא שהם בעל גישה אהיסטורית. כולם פירשו את האגדה - או לפחות את רוב תכניה - כחלק טבעי ומוכן מאליו של עולמם הרוחני השלם ושילבו את ערכיה בסולם הערכים שלהם כדבר המחייב אותם, ואין הם מרגישים בינם לבין האגדה מרחק היסטורי. הסתכלות זאת באגדה לא כללה את ביאורה בתוך מסגרת היסטורית שלה או בתוך ההתפתחות ההיסטורית של תקופת המשנה והתלמוד. שתי עמדות רעיוניות אלה - קבלת ערכי האגדה כמחייבות והסתכלות אהיסטורית - תלויות זו בזו", (דרכי האגדה והמדרש, יונה פרנקל, עמ' 539. הוצ' מודן 1996).

לפי פרנקל, אין אפשרות לקובץ אגדות כל שהוא שיהיה אמת, ואין אפשרות לסמוך על הסינון של חכמים. מי שיניח כי הסינון של חכמים משקף את האמת ואת המציאות, ולא יניח כי האגדות כמו שהם לפנינו עברו התפתחות היסטורית (ששינתה את תכניהם), סוטה מן האמת. פרנקל אינו רואה צורך להוכיח את ההנחה שלו, שהאגדות כן עברו התפתחות היסטורית, ואין מקום לחשוב שהן משקפות את המציאות.

הדעה המקובלת ביהדות, לעומת זאת, היא שאין בידינו לשפוט את שיקול דעתם ושיפוטם של חכמינו, יכולים אנו להציע פירושים שונים, הסתייגויות, והגבלות לגבי השלכה מן הסיפור האגדי אל ההיסטוריה. אך כל זאת במסגרת פרשנות לדברי חכמינו, או לנימת דבריהם וכוונתם הנסתרת. למרות שכל שאלה היא לגיטימית, ולעולם לא נמצא בספרות שלנו את המשפט "אני מאמין משום שזה אבסורד". התשובה תהיה במסגרת ההנחה שאין אנו יכולים לשפוט את שיקול דעתם של חכמינו. ז"א שגם אם היתה איזו התפתחות או שינוי בתפיסה של העם את האגדה או הסיפור המסויים שבו אנו דנים, לא אנו נהיה אלו שנוכל לבדודת ולהצביע עליה, במקום שחז"ל ובית מדרשם לא עמדו עליה.

כמובן שעל כל ספר היסטורי נוכל לפקפק, ואף לטעון שמבחינה הסתברותית יש להניח שחלק מן האירועים לא הגיעו לידי כותבי ההיסטוריה בצורתם המדויקת. אלא שההיסטוריונים עשו את המיטב, ואין בידינו להצביע על המקומות האלו. אמנם, כמו שהראינו לעיל, ועוד נראה להלן, בהרבה מקומות העירו פרשנים שאין אפשרות לקבל את האגדה המסוימת בה הם עוסקים כפשוטה, או שלא התכוונו חכמים לדקדק בפרטי המעשה. אך האגדה, היא מסורת העם מדור לדור, ואין דרך להאמין בה, מלבד ההמשכיות של האגדה עצמה,

העברתה לדור הבא מתוך שמירת אמונים למסורת. כי האמונה שמה שסיפרו אבותינו נכון, וההעברה של הדברים הנכונים לדור הבא - תלויות זו בזו.²⁰⁷

נקודה למחשבה תשמש התעלמותם של חז"ל מרוב החומר שנמצא בספרים החיצוניים, כאשר גם המקבילות כנראה יסודן במסורת משותפת ולא בס"ח עצמם. המדובר במסה עצומה של חומר אגדי, שהרבה פעמים יש לו גם ערך דתי ומוסרי, ובודאי הוא בעל ענין וגם מוכר לעם (אין ספק שלפעמים הוא יכול גם להעיר את הישנים בשעת הדרשה, ענין שנעשה אצל רנ"ק וחבריו לבסיס מרכזי של האגדות ובכלל של תושבע"פ). אבל בית המדרש דחה את החומר הזה, בעלי האגדה לא הסתערו בדמיון שלוף וברצון לקלוט ולקבל עוד ועוד סיפורים על אבותינו. גם הספרים האלו, שהמתרגמים יוונית הכניסו אותם תחת הקטיגוריה 'כתובים', בלי ספק מחמת מעמדם המכובד אצל רבים, לא היו נאמנים וטהורים בעיני קדמוננו, שידעו יפה להבחין בין התבן ובין הבר. אגדת בית המדרש תחום עצמאי הוא, ספירה נעלית מהספירה העממית שקלטת הרבה יותר. דוקא לאחר ההסתייגויות של הפרשנים מקבלת האגדה כפשוטה, רואים אנו מה רב ערכה. שהרי אין קבלתן של האגדות תלויה בחובה דתית, אין מקשין בהן, ואין למדין מהן, מי שירצה יאמין בהם. אך יודעים אנו היטב כי כל פרשנינו וקדמונינו קבלו את האגדה והאמינו בה, לא מתוך חובה בלתי רציונלית, אלא מתוך הכרה בדקדוקם של חז"ל בכל מה שעבר בבית מדרשם, ברצינותם, ודבקותם במסורת העתיקה. ומתוך הבנה שאין אנו יכולים לשפוט אותם, את מעבירי המסורת כולה, כל תורתנו שלהם היא, וקטוננו מלחשוב שאנו חכמים מהם ומבינים את המסורת טוב מהם. הכרה שכלית זו, מחייבת לאין ערוך מחובה דתית, לו היתה קיימת כאן.

✓ על חוסר הפתיחות להעריך מסורת רבת שנים נלמד מחיבורו של א. א. הלוי 'פרשיות באגדה לאור מקורות יוניים', (אוניב' חיפה תשל"ג, אחד מתוך סדרת כרכים). בו הוא כותב: "כשאנו דנים באיזה נושא שהוא מנושאי האגדה, אנו צריכים לשאול את עצמנו מה אמרו בענין זה חכמי יון? כי בלי תשובה לשאלה זו אין אנו יכולים להעריך הערכה נכונה ושקולה את דברי האגדה". ובהקדמה לחלק השני הוא כותב בין מטרותיו: "להוכיח עד כמה הושפעה האגדה היהודית מן האגדה היוונית וכמה לקחה ממנה, ים התלמוד הוא מבחינה מסוימת אחד הפרצים של התרבות ההלניסטית. יהדות התלמוד נוצרה בתוך העולם ההלניסטי והיא קשורה בו קשר בל ינתק. מוסר היהדות אינו בעיקרו של דבר אלא מוסר העולם ההלניסטי. אפילו המדרש התלמודי והפלפול התלמודי גם הוא מקורם ועיקרם באותו עולם לכאורה". נקל לשער כיצד יראה 'מחקר' היוצא מהנחות 'אובייקטיביות' שכאלו, הררים התלולים בשערה מזקנו של הומירוס. רוב הדימויים וההשוואות שהוא עורך אינן אלא אסוציאציות שטחיות.

"משל היה"

לעיל הראינו מספר מקורות על כך שהאגדות הן משלים. הביטוי "משל" הוא קצת רחב, אך כאן נפרט דוגמאות רבות בהן קבעו הפרשנים כי האגדה, המעשה המסופר כאן. לא היה ולא נברא, אלא משל היה, ללמד רעיון בא.

אין חיבורים רבים של חכמינו המוקדשים לפירוש האגדות, מתוך כולם בולטים שלשה עיקריים: פירוש ההגדות להרשב"א, חידושי אגדות מהרש"א, וחידושי אגדות מהר"ל. פירושים ודרושים אפשר למצוא בהרבה ספרים שאינם הלכתיים, אך לא רבים נטלו על עצמם משימה שיטתית להסביר ולבאר אגדות קשות ותמוהות, כפי שנטלו שלשת המחברים הגדולים האלו על עצמם.

שלשת החיבורים האלו מייצגים שלש שיטות, שלשה אסכולות. המכנה המשותף לכולם כמובן הוא הרצון להסביר את דברי חז"ל ולהראות כמה עמוקים ואמיתיים דבריהם. אך ההבדלים גם הם בולטים: הרשב"א הולך בפירוש ההגדות אחר דעות הגאונים, שפירשו אותן בצורה רציונלית. המהר"ל הולך בשיטה הרעיונית,

²⁰⁷ כפי שניתן לראות את ההיפך אצל התועמלנים הקומוניסטים של המאה הקודמת. ככל שהרבו הללו לטפול שקרים לשכתב היסטוריה ולהציג את המציאות בצורה כוזבת עד כאב, כך פקפקו והטילו ספק בכל מה שנמסר על ידי אחרים ובמסורות משנים קדמוניות. וחוזר חלילה, השקן חושב שכולם שקרנים, וזה מדרבן אותו להמשיך ולשקר.

לפיה בכל מעשה יש רעיונות מופשטים עמוקים, והסיפור אינו אלא סמל, (השיטה קרובה לדרך המקובלים, אלא שהמהר"ל משתמש ברעיונות אחרים, שכליים יותר). המהרש"א הולך בשיטה המסורתית, מתוך הסגנון התלמודי והפרשני הרגיל, בהברקות מקוריות הוא מבאר דברים תמוהים.

נפתח לפיכך בדברי הגאונים. אחד הנושאים שנתעורר עליהם פולמוס בזמנם הוא המופתים והנסים, עליהם מסופר בתלמוד שנעשו לאמוראים ותנאים. ומתוך הדברים התגלגל דיון גם בטענות לנסים בימי הגאונים, ולנסים המוזכרים במקרא. ולכל הנושאים העל טבעיים בכלל, הרד"ק (ש"א כח' כד') כותב:

"ואני רואה לפרש הנה מעשה האוב לפי מה שנמצא כתוב.. וראינו מחלוקת בין הגאונים בדבר הזה, וכלם נשתוו כי מעשה האוב הבל ותוהו ודברי כזב והתול אבל יש מהם אומרים כי לא דבר שמואל עם שאל.. אבל האשה עשתה הכל ברמאות.. זהו פירוש רב שמואל בן חפני הגאון ז"ל, ואמר אף על פי ששמעות דברי החכמים ז"ל בגמרא כי אמת היה שהחיתה האשה את שמואל, לא יקובלו הדברים במקום שיש מכחישים להם מן השכל. אבל רב סעדיה ורב האי הגאונים ז"ל אמרו אמת הוא כי רחוק הוא שתדע האשה העתידות וכן שתחיה היא את המת בחכמת האוב אך הבורא יתברך החיה את שמואל כדי לספר לשאל את כל הקורות העתידות לבא עליו והיא האשה אשר לא ידעה בכל אלה נבחרה.. והנכון הוא מה שפירשנו".

בנושא הנסים שנעשים לצדיקים נשתמרו כמה תשובות גאונים:

"לרב האי. שאלה וכי יש שמות יש מי שיעשה בהם אות או מופת? תשובה כל אלה וכיו"ב דברים בטלים, אפילו הם צדיקים גמורים אין נעשה להם כזאת.. ומי הוא זה בדורות הללו שאומר שם המפורש על הים וינוח, על החי וימות, וכיוצא באילו המעשים? אין אלו כלום אלא דברי שוא אל תאמינו בס", (תשובה"ג חדשות קטו'. מובא בגנזי שכתר ח"ב 428, אוצה"ג חגיגה כא').

"שאלה אשר חברים חכמים ונאמנים מגידים כי ראו זאת בפרהסיא.. וכמה חברים מגידים ממה שראו וממה ששמעו מאבותיהם, ומקפיצת הדרך, וכמה ענוים העידו ויראו.. ודבר ברור ומפורסם לאנשי ספרד ומסורת בידם מאבותיהם כי מר נטרונאי גאון בקפיצת הדרך בא אליהם. תשובה כנראה לא בא ר' נטרונאי כלל לספרד, אדם אחר בא ואמר אני נטרונאי. כ"ז האמור בעבור צדיקים גמורים, חלוקה היא בין חכמי שקול הדעת: יש מי שאומר שאפשר שיעשה ה' מופת לצדיקים, ויש אומר שאין יכול לעשותם אלא הבורא, ואין היוצר עושהו הרבה. ויש דברים שא"א להיותם כל עיקר כמו להתכסות מאדם זה, דבר שהוא נראה לאדם זה כמו זה דבר שאי אפשר.. וחסים אנו עליכם מהאמין בזה", (שם).

"ששאלתם על אדות השם.. נסים גדולים שלא יתכן לעשותם אלא באות מופת כו' השיב הגאון ע"ז כי אפי' לצדיקים גמורים אין נעשה להם כזאת כי אם היו כך במה תכירו אותו הנביאים ומה הפרש יש בין נביא ובין זולתו", (תשובת רב האי גאון, מובאת באהל יוסף על אבן עזרא).

"לא יבא נס זולתי ממה שיש בדעת וביכולת, אלא שהוא שנוי מנהג העולם", (ר' שרירא גאון (תשובות חדשות 224 הערה 73).

"ויומזה תמלט נפשך משתחשוב שהם מעשה נסים כאשר נעשה לנביאים וכי כן יעשה לכל חכם וחסיד ושאין הפרש בין קריעת ים סוף למשה וליוצאי מצרים או לאחר זולת אלו", (רבי אברהם בן הרמב"ם, מאמר האגדות).

דברי הגאונים השפיעו רבות על הבאים אחריהם, ידועה דרכו של הרמב"ם שפירש רבים מן הנושאים העל טבעיים שבמקרא ובתלמוד בדרך משל, ויותר קיצוניים ממנו הרלב"ג ור' חסדאי קרשקש ועוד (כך רבינו פרץ המובא בשיטה מקובצת ב"מ קי: מפרש את החייאת המת של אלישע, כי הנער "המת" היה רק גוסס, כדעת הרמב"ם במו"ג). ככלל קיבלו את דעת הגאונים (רב שרירא, רב האי, רב סעדיה²⁰⁸) בכמה ענינים כלליים הנוגעים לנושא: רבינו חננאל, הערוך, הריטב"א, ופירשו כמה וכמה דברים תמוהים הנמצאים באגדות שלא היו אלא דרך חזון וחלום:

²⁰⁸ לא כל הגאונים הלכו באותה דרך, ורב נסים גאון בספרו "חיבור יפה מהישועה" לא תמיד נטה לפירושם השכלתניים של האגדות. ואפשר לראות גם הבדלים ספציפיים, כך את מעשה רב נתן דצוציאתא (תענית כה. שבת נו:): מפרש ר"נ שהיה אור נראה מעל ראשו, ואילו רב צמח ורס"ג מפרשים: בנערותו היה מתקן בשער ומקשט והיה עושהו תלתלים וקורין אותו נתן דצוציאתא (אוצר הגאונים שבת נו:). אך לר' נסים מיוחס גם המשפט: "כל מלתא דאמרוה רבנן הכין לאו על פשטא אמרוה אלא בתורת משל בדברים שנודעים בינינו", (אוצה"ג ברכות פ"ט).

"עבד מאי דעבד, פירש בערוך שנטע אילנות על הקברים והשביען.. אבל רבינו חננאל פירש וזה לשונו, עשה שאלת חלום ואמרו לו בחלומי תשעים ותשעה מתים בעין ואחד בדרך ארץ. והגאון אמר לנו לא גרסנו עבד מאי דעבד וכו'", (שטמ"ק ב"מ קז:).

"יש גם במעשיות אלו ענינים נרמזים שלא היו נראים להם במראית העין אלא במראה החלום, וזה כי כשהחכמים הולכים בים אוקיינוס ורואין שם נפלאות השם יתברך, וגם שהם שם מתבודדים מחשבים בענינים נוראים ונפלאים ובעת השינה נראה להם כענין הרהוריהם ענינים נפלאים מורים על הענין. והגאונים כתבו כי כל היכא דאמרינן הכא לדידי חזי ל²⁰⁹ במראה החלום היה כשהיה מהלך בים אוקיינוס, ומפני שיש טופלי שקר מלגלים על דברי רבותינו ז"ל נרמזו בקצת הענינים האלו קצת רמזיהם הקרובים יותר לפשט, וישמע חכם ויוסף לקח, (רי"ט ב"א ב"ב עג.).

"הפליגה ספינתו בים וראה מלאכי השרת וכו'. פירוש שנראה לו במראית החלום, וי"א שהעמיק בחכמה והשיג הענין", (רי"ט ב"א ב"ב עה.).

"כך מראין הדברים כי בחלום ראה ר"א בן פדת מה שאמר.. ואע"פ שלא פורש בתלמוד בדברים ברורים כי חלום ראה ר"א, מב' פנים: ידוע כי חלום הוא א' מהם שאם לא תאמר כן אין לך נבואה גדולה מזו שיבא הקב"ה לבקרו, וכיון שנודע שכבר נסתלקה נבואה הרי חלום הוא. ועוד.. ולענין מה שהוקשה לך.. אין לנו להקשות על דברי חלומות ואין מתפרשין כפשוטיהן.. ואין דברי חלומות כדאי להקשות מהם קושיין", (אוצר הגאונים תענית כה.).

"ראיתי בני עליה והן מועטין (סוכה מה.), בחלום ראה", (ערוך ערך "על"). שורה שלמה של ניסים במעשה של "אמת המים תוכיח" (ב"מ נט.) נתפרשה על ידי הגאונים שאירעו בחזון ולא במציאות (רבינו חננאל ושיטה מקובצת שם ורי"ף) רבה בר נחמני נח נפשיה וכו' מעשה זה בחלום היה, (רבינו חננאל, מובא בשטמ"ק, ובספר יוחסין) בדומה לפירוש ענין האוב שהוזכר בשם הגאונים, פירשו נושאים שונים בדרך שכלתנית:

"שיחת דקלים" (ב"ב קלד.) נתפרש על ידי הגאונים כאמצעי טכני למדידת הרוח הנושבת בין דקלים (אוצר הגאונים, ע"י גס רשב"ם). ו"מקום שהשמים והארץ נושקין" פירשו כדגם מוקטן של היקום שבנה אלכסנדר מוקדון (אוצר הגאונים ב"ב עד.).

ה"זנב שעשה גבראל לושת"י" (מגלה יב.) אינו אלא יבלת גדולה לפי רבינו חננאל בשם הגאונים. עוף שהיה פורח מעל יונתן בן עוזיאל מיד נשרף (סוכה כח.), כלומר שהיה זיו השכינה במושבו (רבינו חננאל, ראה גם יד יוסף, ועיון יעקב שמוציאים את המעשה מפשוטו). והמאירי מפרש: "אף קלי ההבנה ומהירי הלמוד לא היו עומדים מפניו".

רבי בנאה היה מציין מערות ופגש את אברהם ושרה במערת המכפלה וכו' (ב"ב נח:), כל זה היה בחלום²¹⁰ (הרי"ף בשו"ת סימן שיד', כפתור ופרח פרק יא', שלטי הגיבורים ע"ז ו. מלבי"ם בראשית א', ראה גם רמב"ן פרשת חיי שרה).

יצאה אש מחשמל ושרפתו (חגיגה יג'), היינו שנשתבש בהשגתו (מאירי בהקדמת מסכת אבות). שליש מן המגדל נבלע שליש נשרף וכו' (ב"ר לח' ח') הכוונה ששלשה עולמות נשתבשו בדעתם (מאירי שם). לא נראתה הקשת בזמנו (כתובות סח'), אלו הם דברים זרים אצל השכל לקבלם, אלא הכוונה שלא בטחו על אותות השמים אלא על צדקתם (מאירי אבות ספ"ט). מעשה בחסיד אחד שהיה לן בבית הקברות ושמע רוחות מספרות וכו' (ברכות יח') היה זה בחלום (רי"ט ב"א, מובא בעין יעקב).

סמכותם של הגאונים בעיני הבאים אחריהם, מפורסמת וידועה: כתב הראב"ד כי אין מי שיכול לחלוק על דברי גאון, ואפילו שלא יביא ראיה לדבריו, והחולק עליו כחולק על התלמוד (שו"ת מהר"ם אלשקאר נד'). "וחכמת הגאונים ופלפוליהם הוא הדבר אשר ציוה ה' את משה ואע"פ שאומרים הכי הוא ואינם מביאים ראיה אין לחוש על דבר קטן או גדול וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם כחולק על ה' ועל תורתו", (רי" שרירא גאון).

²⁰⁹ ראה מכילתא שמות יח כא' "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל תחזה להם בנבואה.. דברי ר' יהושע".
²¹⁰ הוכחה ברורה לכך שבמציאות לא אירע המעשה ההוא, שהרי את מערת המכפלה אין צריך לציין, שכן בנין עצום קיים שם עוד מימי הורדוס שקדם בהרבה לרבי בנאה, (והשערות חדשות אומרות שהוא קדום הרבה יותר. על פי תיאוריית עציון למקורו של הסיתות המכונה "הרודיאני").

בדרכם של הגאונים הלך הרשב"א בחיבורו "פירוש ההגדות", ובהקדמתו מאריך איך וכיצד אפשר לפרש דברי אגדות תמוהות בדרך משל. ראה במבא לספר בהוצ' הרב קוק על ההשפעה הגדולה שלו על הבאים אחריו, וכאן נביא כמה דוגמאות לפירושים שכלתניים ואלגוריים:

כינור דוד היה מנגן בחצות, על ידי שעון פנימי (ברכות ג: בשם רב האי גאון. ראה "בן יהוידע" שהכוונה לשעון ביולוגי פנימי של דוד), "זנבה" של ושתי היה יבלת גדולה (מגילה יב:), בקיעת נהר גינאי לרבי פנחס היתה מטבע הנהרות שלפעמים משנים את מסלולם (חולין ז:). העננים ששמע ר' חיה אומרים נלך לעיר אחרת, הכוונה שראה אותם נעים ממקומם והבין הטעם (תענית כה:). הקב"ה בוכה וסופק כפיו, זהו משל לטוב ולרע (ברכות נט:). אבן טובה היתה בצואר אברהם שהתרפאו ממנו כל הרואים, הכוונה לחכמתו שריפאם מחולי הנפש (ב"ב טז:). "מלחמת לויתן וסעודתו אינם אלא משל לחבור הנפש והשכל", (ב"ב עד: וכ"כ הרמ"א בספר מחיר יין והגר"א באבן שלמה פא', וכן פירש בספר הזהר ח"א קלה. "הא דתנינן דעתיד קב"ה לעשות סעודה לצדיקים לע"ל כו' ששיגו השגה שלמה כו' מהו לויתן ומהו השור רמז הוא דקא רמזו רבנן עכ"ל"). כל המקומות שהזכירו את המלאך גבריאל שבא ועשה פעולה, כמו "בא גבריאל וחבטן" (סוטה יג: "גבריאל הפך לסדום" (ב"מ סו: "גבריאל עשה זנב" (מגלה יב: "גבריאל ילחם בלויתן" (ב"ב עד: כולם מתכוונים למידת הדין. ההר שהרים עוג מלך הבשן והנמלים שכרסמו את ההר, אינו אלא גוזמא, כי לא הרים אלא אבן (ברכות נט:). וכן כתב בויכוח של רבי יחיאל מפריס (וכן משמע בדברים רבה פרשת דברים כו').

המהרש"א כותב בהקדמתו:

"ואוסיף בזה להודיע לכל מעין בחבורי זה כי בכל מאמר אשר אין מוצאו מן המקרא אם הוא מעשה זר ונפלא או מאמר אחד יוצא משכל לפי דעת האנושי אמרתי לבאר בו הדברים הקרובים לענינו בדרך משל ומליצה סובלים הנמשל והמכוון בו, שזה ודאי הוא צורך גדול באגדות מתוך שקצרו חז"ל דבריהם הם נראים כסתומים, ויש לנו לדקדק בדברי חכמים וחידותם בכל הדברים שאמרנו וכל חכם יוסיף לקח בכ"ז, אבל רבים מהלומדים באגדות אינם מדקדקים בכל זה בדברי חז"ל ואינן מבקשין לידע כל הענין על אמתתו רק להשמיע ברבים קולו כקול הסירים תחת הסיר".

בהתאם להקדמתו הוא מפרש כך כמה ענינים:

שחטיה רבה לר' זירא ואחר כן התפלל והחיהו, קשה מאד לפרש כפשוטו והמכוון הכהו מכה רבה, (מגילה ז:). דיקלא פלניא איכא באורחא, דיקלא פלניא ר"ל התורה שקשה לי לעבור על ד"ת, על דרך שאמרו בבבא כי התורה נשאר זמן הרבה כמו דקל שנשאר זמן הרבה, (שבת קטז:). מעשה בחסיד אחד של בבית הקברות ושמע רוחות מספרות, היה זה בחלום (ברכות יח:). שמואל וזעירי דהוו אזלי לחצר מוות, היה בחלום (ברכות יח:). ראייה לדבריו: ב"ד שאול' (הגהות מבעל שואל ומשיב לש"ע יו"ד) סימן שסח'. "ואמר וירדה אש מן השמיים וסבבה האילנות, דהיינו שירדה להם בשכלם מן השמים אש המרכבה, וסבבה את האילנות - הוא רמז על מעשה בראשית, ואמר שנענה מלאך אחד - דהיינו שנתאמת להם במושכל מן האש, (חגיגה יד:). מעשה של אמת המים תוכיח הוא דרך משל (ב"מ נט:). "אבא שאול אומר קובר מתים הייתי, פ"א רצתי אחר צבי ורצתי ג' פרסאות בקולית של עוג מלך הבשן ופי' מהרש"א ר"ל הייתי רץ לבא לידי טהרה ומדמה לצבי חיה טהורה וכו' ואמר לה בדמיון קולית של עוג שהיה מצד הטומאה כו', (נדה כד: מפרש שם כל המעשה בדרך רמז, וכן המעשה הסמוך לו אחריו). "בכל מקום שאמרו "ונתן בו עיניו" לאו ממש קאמר אלא דקללו בכך שיעשה גל של עצמות וענינו י"ל שנעשה עצמות כאלו כבר מת ונרקב הבשר שכבר היה ראוי למות וע"ד רשעים בחייהם קרוים מתים", (ברכות נח:).

הקיצוני ביותר בשיטת פרשנות מעשים תמוהים, או כל מעשה נס, כמשל וחידה הוא בלי ספק המהר"ל, עד שהוא קובע כלל כי רוב דברי חכמים הם משלים:

"ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה, ובפ' הדר (ערובין סג:). .. וליטעמך שמו ושם אביו למה לי? אלא שלא תאמר משל היה, ע"כ. הרי מפני שדרך חכמים לדבר במשל כשמדברים בדברים נפלאים כמו זה, שר"א אמר לא יוציא שנתו, וכן היה, ויש להעלות על דעת שהיה משל.. וא"כ הדברים אשר הם מופלגים כאשר לא פרשו שאינו משל כמו שפירש כאן, הם דברי חכמה והם כמו משל, ולפיכך אין לתמוה כאשר ימצא בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, הם דברי חכמה", (באר הגולה נא:).

✓ "וצ"ל דמה דאתא האי גברא ואמר אתיליד ליה ינוקא דאית לי' תרי רישי הוא חידה ומשל כמ"ש הבאר הגולה שדרך חכמים לדבר דרך משל והביא ראיה מהא דעירובין..", (אבני נזר יו"ד

שצט"). אפשר לחזק את ראייתו מתגובת הגמרא כלפי מאן דאמר "איוב משל היה", וכך השיבוהו: "עליך אמר קרא איש היה בארץ עוץ איוב שמו", (ב"ב טז').

✓ "האומר חידה אינו צריך לפרש שהוא לשון חידה, ורק המשכיל יבין מן הדברים שהם כך, כי הדברים מוכיחים מעצמם שהם משל וחידה. ואם תאמר מסדר הש"ס שהביא את המאמר ההוא היה לו לפרש כדי שלא יבואו דורות האחרונים ויתפלאו לפי תומם? גם זה אינו צריך, כי הלא גדולה מזאת מצינו על מאמרים של חכמים ז"ל שאין דבריהם תמוהים ג"כ קאמר הש"ס שאפשר להיות שהם מיוסדים ע"ד המשל והחידה, וכמו דאיתא בעירובין דף סג' ע"א תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהורה הלכה בפניו וכו' ואמר רבב"ח אר"י אותו תלמיד יהודה בן גוריא שמו וכו' ולטעמך שמו ושם אביו למה לי? אלא שלא תאמר משל היה, ע"ש. הרי סתמא דהש"ס גילה לנו כאן שיש מאמרים בברייתות ומימרות שהם נזכרים בתלמוד ואינם כפשוטם אלא נאמרו דרך משל, ואעפ"י שאין פשוטם תמוה כלל, וכ"ש במאמרים התמוהים שהם מוכיחים על עצמם ולהכי לא אצטרך לש"ס לאשמעין על כל מאמר ומאמר בפ"ע והמשכיל יבין מדעתו", (ה'בן איש חי, בשו"ת תורה לשמה שסג').

הסבה שהביאה את המהר"ל לפרש בצורה שיטתית כל דבר בלתי טבעי בדרך משל, מתבארת גם היא בדבריו במקום אחר:

"והגומר הלל בכל יום נראה שהוא אומר שבכל עת הקב"ה מנהיג עולמו בדרך נס, ואם כן למה הצדיקים בצרה והרשעים בטובה ואינו מאבד הע"ז מן העולם וא"כ ח"ו אין ביכלתו וזהו חרוף וגידוף", (גבורות ה' פרק סא)²¹¹.

להלן לקט דוגמאות מספרי מהר"ל:

"עתידיה אשה שתלד בכל יום ואילנות שיוציאו פרות בכל יום, הינו מצד טבעם היה ראוי להם כן אלא שהגוף מעכב", (נצח ישראל פרק נ'). "משה רבינו היה גבוה עשר אמות היינו מצד מעלתו היה ראוי לו להיות כן", (נצח ישראל נ'). "קשה רימה למת, לא שיהיה מרגיש זה", (חדושי אגדות שבת יג'), במקרה זה מסכים עמו הרשב"א בתשובה סימן שסט', והתוי"ט אבות ב' ז'). "בין כתפי שמשון ששים אמה, כמו ששים איש", (חדושי אגדות סוטה י'). אדם הראשון גבוה עד הרקיע, היינו השגתו גבוהה כל כך, (באר הגולה ו'). "פרעה אמה וזקנו אמה ופרמשתקו אמה, כן היה ראוי מצד פחיתותו ולא שהיה נראה כן ממש", (מו"ק יח). ה"בונה" על עין יעקב כותב "שהוא הפלגה גדולה על פחיתותו", ובתהלוכות האגדות פל"ג כתב "כי אמרו כן לגנותו דרך משל". רב אחא דיבר עם המת, היינו שהבין מה היה המת יכול לענות לו (שבת קנב). תפסו המת בזקנו לחוטט הקברים, הכוונה שנהיה חולה (ב"ב נז'). היתוש שניקר במוח של טיטוס וגדלו כציפור, הוא חולי שפעולתו כפעולת היתוש (באר הגולה, אנו מכירים תופעה דומה של גידול סרטני בראש). פתקא דנפל מן שמיא, הכוונה לידיעה שבאה בפתאומיות (ב"מ פו'). הקול שיצא מגופו המת של רבי אלעזר הוא הבנה רוחנית (ב"מ פו'). שתי העופות ששמרו על גופתו של ראב"ש, הכוונה שהיתה הגנה מיוחדת שלא יסריחו, ועופות רומז לכרובים (שם). מחיהו ששים פולסי דנורא, הכוונה להתנגדות מן השמים (ב"מ פה'). נדמה אליהו כדובא, הכוונה שהיה בלבל ועירוב (ב"מ פה'). פעם אחת הפליגה ספינתו בים הכוונה הפליג בדעתו לים המחשבה (נצח ישראל נא'). נעשה לו נס ונפתחו דדיו כדדי אשה, לא במורגש אלא במושכל רק היה לו שפע וסיוע למצוא צרכיו, (שבת נג'). מעשה שלמה עם אשמדאי ומציאת השמיר, היה במושכל ולא במושח (גיטין סט). מעשה ריב"ג בן עדן היה כולו במושכל לא במושח (כתובות עז'). השיעור הגדול של מחנה סנחריב שתיארו, הכוונה למה שהיה ראוי לו מצד כחו (סנהדרין צב'). האבנים שהתחברו ליעקב, רק במראה הנבואה התחברו, ובסיום המראה שוב היו נפרדות (תפארת ישראל פל"ז). "חמורו של משה הוא חמורו של משיח כו' וכתב כי אינו אותו חמור במציאות כי אין ספק כך לי בהמה זו או אחרת אלא רומז אל ענין אחר", (גבורות ה' פכ"ט, וכן בפירוש לפדר"א לא'). "מ"ש דשופר של הר סיני הוא מאיל דיצחק, רומז אל ענין ואין הכונה

²¹¹ בעקבות הרמב"ם: "ששאיפתו ושאיפת כל אנשי החכמה מיחידי סגולה הפך שאיפת ההמון כי המון בעלי התורות יותר חביב עליהם וערב לסכלותם לעשות את התורה והשכל שני קצוות הסותרים זה את זה ומבארים כל דבר נגד המושכל וטוענים בו שהוא נס ומתרחקים מכך שיהי' דבר ע"ד הטבע ואנחנו שואפים לאחד התורה עם המושכל ונתאר כל הדברים כפי סדר טבעי אפשרי בכל אלה זולתי מה שנאמר בו בפרוש שהוא נס ואין שום אפשרות לבארו כלל רק אז נוכרח לומר שהוא נס", (מאמר תחיית המתים).

במציאות, וכן מ"ש דעור איל דיצחק הוא אזור אליהו והוא גיד כנורו של משיח הכי נמי לא שיהיה כן במציאות", (נצח ישראל פל"ג. וכן בזהר וירא קכ:).

בכתבי המהר"ל ניתן למצוא עוד ועוד דוגמאות כאלו. מובן שרוב המפרשים, אגב לימודם, לא חשבו בפשטות כשיטת המהר"ל, ופירשו לפחות חלק מן העניינים האלו כפשוטן, שאירעו במציאות ולא במשל ומליצה. אך זו בודאי שיטה לגיטימית וניתן להראות שעוד רבים מחכמי ישראל הלכו בה.

✓ "הסוברים כי כל האגדות כפשטן כי הם הרוב ממה ששמעתי או ראיתי חבוריהם, אבל מוטב ישתקו ודרשנים האלה מה שהם דורשים להמון כי הם חושבים לכבד את החכמים ואינם אלא משפילים אותם ומשפילים התורה.. כשתראה דבר מדבריהם שהדעת מרחיק אותו תעמוד והתבונן בו ודע כי הוא וחדה או משל", (פירוש המשניות לרמב"ם סנהדרין פ"י).

✓ "ורמזו קצת במדרשות הכלולים בתלמוד שנקראו הגדות העלימות כדי שיוכל המעיין בדרך הפנימי לבאר מהם טוב אמיתי אבל מי שאין לו כח להשיג בהם הדרך הפנימי ויחשוב שהם כפשוטם אין לך דבר יותר נפרד מן השכל ורחוק מן הדעת ורבותינו עשו כן בשביל ענינים נפלאים.. העלימותם ודברו מהם בחידות", (מנורת המאור ד, ג, ב).

✓ "דרשות שיש לו חזון ופנימי והכוונה היות הענין הפנימי ולא הענין החזון הפשטי.. דרשות דברו בס' לשון הבאי ודמיון כו' לפי שברוב דבריהם דברי הבאי אינו אלא במעשיות כו' שדברו בהם לשון הבאי לדעתם כי לא יטעה בעל שכל שהם דברי הבאי והם היו מתירים חלק זה שהוא דברי הבאי כאמרם דברה תורה לשון הבאי.. מעשיות שארעו באמת אלא שדברו אותם בתבנית משל וחדה באלו נתבונן שלא נתבאר ענינם לכל אדם בכללו", (ר"א בן הרמב"ם מאמר ההגדות).

✓ יש בידי אגרת שכתב הרמב"ן להוכיח כי הרבה אגדות אין לפרש כפשוטן, ורבי יהודה החסיד כתב ספר נקרא ספר הכבוד לבאר כי הרבה מההגדות משל, (יד דוד בסוף ס' מנחת עני).

✓ "המאמין שהאגדות כפשוטן סכל גמור ואטום השכל", (תפא"י קדושין ד יד, מראב"ן במאמר האגדות).

✓ נמצא בדבריהם ז"ל מעשים נסים של הקב"ה בשנותיו את טעמו ומנהגו של הטבע אשר לא לצורך היו ואין יוצא ואין בא מהם לחזוק אמונתנו ויהי כהוציאם אותם החוצה מן הטבע על דבר קל עלינו לדעת בטח שאין הדברים כפשוטן וכמשמעם ולא אמרוהו רק למען הסוד או דבר חכמה או מוסר השכל כי כבר מודעת שהקב"ה מקמץ מאד במעשה נסים בכל מה דאפשר והתבונן איך שמואל הרמתי באמרו ושמע שאול והרגני לא א"ל ה' אנכי מגן לך כ"א אמר קח בידך עגלת בקר ואמור לזבוח לה' באתי כי אין הקב"ה מזלזל בנסים ואם יהיו הנסים והנפלאות רגילים לכל דבר וממהירים לבא לכל איש ואיש כרצונו נפל יסוד התורה חלילה, (ספר הברית קסג).

✓ "תדין ותקיש לכל מאמרי חז"ל בתלמוד או במדרש הרחוקים מן השכל או החוש, שלא כיונו בהם מה שנראה מפשוטן של המלות אשר על לשונם, רק כיונו בהם איזה חכמה נפלאה או חידה נעלמת.. בעל המאמר אף הוא ידע שהנראה מחיצוניות דבר ההוא פשוט כנגד החוש או הפך האמת אך לא שם לבו לזאת רק שם דעתו והגיון לבו על הפנימיות המכוון בו וכ"כ ר' נסים גאון בפ' הרואה.. כל מלתא דאמרוהו רבן הכין לאו על פשטי' אמרוהו אלא בתורת משל בדברים שנודעים בינותינו", (ספר הברית חלק א' מאמר חוג שמים טו).

הנותן מטתו בין צפון לדרום, אין פתי וסכל שיפרשו כפשוטן, אלא הכוונה לתפוס דרך הממוצעת במדות (רמב"ן, אגרת הקודש). נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות, היינו שנעשה עני (רא"ש נדרים ז, השווה לעיל בשם מהרש"א). הר' שביקש עוג לזרוק על ישראל, לאו דוקא אלא הוא משל (רבינו בחיי פרשת חוקת, השווה לעיל בשם רשב"א. גם הצ"ח ברכות נד. מביא את דברי הרשב"א, ומוסיף פירוש אחר כי שלש פרסאות היינו כנגד שלשת קדושות הארון, אבל לא הרים עוג אלא אבן שיהרוג בה הארון ונשאיו).

שחטיה רבה לר' זירא ואחייה, אין הכוונה שהרגו והחייחו, אלא שהכחו מכה רבה והתעלף, ולאחר מכן הבריא (רבי אברהם בן הרמב"ם מאמר ההגדות, מאירי מגילה ז: יעב"ץ שם, חתם סופר נדה כג', אסיפת זקנים מגלה בשם בינה לעתים ויסוד אמונה). מטטרון אפקוהו ומחיוהו, כלומר שהחלישו את כחו בצירים (מאירי הקדמה לאבות) אדם הראשון עד לשמים, הכוונה בתפיסת שכלו (יד רמה סנהדרין לח: ומגן אבות לרשב"ץ).

"נתן מלמד שנתקפלה לו ארץ ישראל, וכי א"י דאיהי ת"ק פרסה אתעקרת מאתרא? אלא ארעא עילאה קדישא אית לקב"ה ואיהי אתקפלא", (ספר הזהר פרשת קדושים פא.).

"שור שאדם הראשון הקריב קרניו קודמות לפרסותיו, היינו שההקרה צריכה לבא אחר הפיוס, (עקדה שער ט). "הקב"ה ורא עולמות ומחריבן, ידיעת הצד הזה ברצון הוא בריאתם, וביטולו הוא החרבתם, (עקדה). "כל מעיין ישפוט בצדק שאין להאמין המעשיות האלה כפשטן כי יש בהם דברים זרים קרובים לנמנע", ("הכותב" ברכות פ"ט). ההוא דמצלי אחורי בית הכנסת וקטליה אליהו, היה בחלום שנדמה לו שהורגו אליהו (מעדני יו"ט ברכות ז.). כל עוף הפורח מעל יונתן מיד נשרף, הכוונה שכל הדעות הרעות מיד היו כלות, (הרמ"א בתורת העולה ח"ג פ"ח) מה שאמרו דרך עץ החיים מהלך ת"ק שנה, היינו "שכל האדם עמוק מאד לב מלכים אין חקר ומאן מלכי רבנן", (שם פרק טו). המעשה שסיפר רבי יהושע בן חנניה בתינוק ותינוקת וכו' אינו אלא משל (החיד"א בפתח עיניים ערובין נג: הביאו הבן איש חי שנה ראשונה ניצבים). מה שספרו ב"ב עד. על רגלם הגדולה של מתי מדבר, הוי הפלגה גדולה וניתן לדרוש, (חוט השני סי' צז). מה שספרו שהכישו הארי לנח ונתפזר זרעו, ר"ל מדת התאוה שהיא כארי, (יפה תאר על ב"ר לוי).

קול המונה של רומי נ"ב קול רוחני, (יעב"ץ יומא כ.). חרוב יוכיח היינו רחב"ד שאוכל חרובים אמת המים היינו ראב"ע כמעין המתגבר וכו', (ומהר"ם שי"ף ב"מ נט). מה שאמרו קרבנו של אדה"ר הי' פר עם קרן א' היינו רמז שהי' יחידי ולא בהעתקה, (כלי יקר בראשית ד). מה שספרו כי ראשו של עשוי קבור במכפלה הוא על דרך המליצה כי ראשו אחוז בקדושה לעתיד, (הגר"ח מו"ל ז"ן, רוח חיים תחלת מסכת אבות). רבי ארוך בדורו ומגיע לכתפו של רבי מאיר רבי מאיר ארוך בדורו וכו' הכוונה למדת חומרתם ודקדוקם במצוות (חתם סופר, וכן בפ"י מהר"ז ו"ו במדב"ר ט כד כתב ע"ז: אין ספק שהוא גוזמא כנמצא הרבה בדברי חז"ל). רבי ארוך בדורו וכו', עוג מלך הבשן נפלה שינו ועשה ממנו אברהם כסא, "הדברים האלה משל ככל דברי האגדות כאלו המרמזים לסודות", ("זית רענן" מבעל מגן אברהם). מעשה בחייט אחד וכו' הוא רמז ומשל (מהר"ז על איכה רבה א' א'). בן עזאי היה יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו כו' "לרמז בזה כי תורתו היתה ברורה ומאירה כאש ומנוקה מכל ספק וברורים ומאירים המה כנתינת התורה באש המורה כי התורה מאירה וברורה היא", (מתנות כהונה על ויק"ר טז' ד'). חוני המעגל ישן שבעים שנה איך אפשר דבר זה? אלא הכוונה שכל שבעים שנות החיים יהיה עסוק בגשמיות, ונטיעת החרוב היינו העיסוק בעוה"ז (הגר"א בלקוטים בס"ס אלפי מנשה). הסיפור על החסיד והמסקל משדהו ב"ק נ: הוא משל מעוה"ז לעוה"ב (הגר"א, ביאורי אגדות ורש"א תרלב'). האי שופרא דבלי בארעא ברכות ה: הוא גלות השכינה שהיא היפה בנשים (שם), וכן ביספר אור יעקב' שי"ל ע"י ח"ש זילברמן י-ס תרנ"ו בשם הגר"א). נחש לכמה מיעבר - שאלחו ע חבלי משיח (אור יעקב שם).

"אמר כי היתוש של טיטוס ברומי היה כגוזל בן שנה משקל שני ליטרין ופיו של נחושת וצפרניו של ברזל אף הוא ידע שמקום המח א"א להחזיק צפור כזה גם לא נעלם ממנו שאין מחוק השי"ת לעשות אלף נסים על חינם היד ה' תקצר להכאיב מחו בלא צפור ולמה דוקא פיו של נחושת וצפרניו של ברזל ולא בהיפך אפס כי בזה רמז אופן מפלת האומה והלביש הסוד הזה במשל ומליצה ההיא", (ספר הברית טו. השוה מהר"ל לעיל). "יש דברי הגדה אשר הגידו דרך גוזמא כאמרו ז"ל דברו חכמים לשון גוזמא כו' גם נמצא לפעמים גוזמא בשאר אגדותיהם ואזכיר לך לדוגמא מה שאמרו על עוג מלך הבשן אזל עקר טורא בר תלתא פרסי כו' והנה גם זה גוזמא כי גלוי וידוע לכל כי אין אדם גבור בארץ אשר יוכל לעקור הר הגדול שלש פרסה גם היותר גבור שבכל בני הענק כו' ועוד הרבה בדומה לזה דרך גוזמא להם", (ספר הברית קסא:).

חז"ל אמרו שהפרות אמרו שירה, והכוונה שניכר כבוד ה' הוא כמו אמירת שירה (מלבי"ם ש"א ו' יב'). "יוב"ע שהיה עוף נשרף מעליו, עוף רומז לעולם האמצעי המעופף באויר והכוונה כשהי' דבורו בתורה שהוא בעולם העליון היה נשרף ונתבטל עולם האמצעי" (רבי צדוק הכהן, ש"מ יד.). מה שאמרו ב"ק טז על מאן דלא כרע במודים שאחר ז' שנים נעשה שדרו נחש, הכוונה כי התולע היוצא מעפרו כצורת נחש, (בן יהוידע לבן איש חי). כלבים משחקים אליהו בעיר כלבים בוכים מלאך המוות בעיר, ר"ל אם היו כלבים יכולים לבכות היה ראוי להם לבכות, (בן יהוידע ב"ק ס:). ענין ריב"ל בגן עדן איך עלה לשמים ושקפץ על החומה ונטל הסכין וכו' הכל היה השגות של ריב"ל במיני ענינים, (מכתב מאלהי ח"ד ע' 190), ענין אדה"ר עד הרקיע הוא בהשגתו (ח"ב ע' 137), עד הרקיע ת"ק פרסה היינו להשגה הנקראת רקיע. (ח"ג ע' 113).

האם בכך פתרנו את בעיית האגדות? דומה שלא, אדם רציונלי יכול לחשוב שכל הפרשנות הזו אינה אלא אפולוגטיקה, רצו חכמים ליישב את דברי חז"ל, ולכן הוציאו אותם מפשוטם ומכוונותיהם המקוריות. ומי

פתי לחשוב שחז"ל לא האמינו באמת בכל מה שסיפרו, ולא התכוונו אלא למשלים ויחידות? גם הקורא האמון על הפרשנות המסורתית, עם כל הכבוד שהוא רוחש לחכמים שהובאו כאן ולדבריהם, איננו מרגיש בדרך כלל שלם עם ההנחה כי כל דבר שאינו מסתדר עם שכלנו הוא משל. אין דרך הלומד הממוצע לחשוב עצמו לבר סמכא בענייני האגדות וכוונותיהם, אבל כמדומה שאין רגילים לחשוב בצורה כזו, מסבה זו עצמה, שקשה לאדם רציונלי לחשוב כי מערכת שלמה של סיפורים אינה אלא משל ויחידה. שלא לדבר על הקנאים שבינינו, שיראו כל נסיון של פירוש בדרך אליגורית כסוג של אפיקורסות ו"כשמועה של גידוף". לעומת המקורות האלו המלמדים אותנו לפרש דברים שלא במובנם הראשוני, ישנם מקורות רבים אחרים שהבינו דברים כפשטן, ואולי יש להניח שהם הרוב.

מקורות האגדה

דומה שאי אפשר להבין את האגדות מבלי לעמוד על המקורות מהם הן נובעות. הנטייה הטבעית של הקורא היא לייחס את המאמר לאותו תלמיד או אמורא שאמרו, ולחשוב עליו בצורה כזו. הגדילו לעשות בנושא החוקרים שהפכו את כל האגדה לנטיות אישיות של חכמים, ולפיכך היו התיאוריות תלויות ועומדות בגירסאות של שמות האומרים. אך זו טעות גמורה, האגדה היא יצירת העם, האמורא שאליו מיוחסת המימרא אינו אלא שופר לאגדה העממית, "הקבלה המפורסמת באומה.. וככה יקרה לנו מן הדין בכל דבר שיש קבלה ביד הזקנים והזקנות מעמנו. ולא נסתור קבלתם רק אחר הקיום שאינו באיפשר חלילה" (שו"ת הרשב"א חלק א' ט').

בכדי לסתור את התיאוריות האישיות, די לראות כי אותן האגדות מיוחסות במקורות שונים לאנשים שונים, מאות ואלפים של מימרות ודרשות אגדיות נמצאות בתלמוד ובמדרשים, ורבות רבות מהן נמסרות בכל מקום מפי חכם אחר. ומהן שנמצאות בלשונן בספרים חיצוניים וקדומים במאות שנים. האגדה הועברה בסגנונות רבים ושונים, סגנון אמנותי שמתאים לחכמים, וסגנון פשוט שמתאים להמון העם, מכיון שנבעה ממקורות שונים שכאלו, מן החכמים והסופרים, ומן "הזקנים והזקנות מעמנו".

לוי גינזבורג, לאורך כל חיבורו ("אגדות היהודים") מדבר על שני מיני ההגדות, ההגדה העממית אליה התנגדו חז"ל, וההגדה שנוצרה בבית המדרש, "הכח המושל בבית המדרש הוא השכל, והכח המושל בעם הוא כח הדמיון, וריב עולם לשכל עם הדמיון, אין להתפלל על התנגדות של חכמי בית המדרש, אבות ההגדה המדרשית, להגדה העממית", (ל' גינזבורג, על הלכה ואגדה, ת"א תש"ך עמ' 220). אך כבר העיר פרנקל (דרכי האגדה והמדרש, יונה פרנקל, עמ' 555. הוצ' מודן 1996) כי מטרתן המוצהרת של מחקרי גינזבורג היא עורבא פרח ממקורו, וההבחנה הזו היא מלאכותית. אין כאן ריב עולם, כי גם אגדת העם יסודה בסיפורים שעברו מדור לדור, ומשם הגיעה לבית המדרש. נכון הדבר שבית המדרש היווה אבן בוחן לאגדה, ורוב החומר שבספרות החיצונית נידון לגניזה, או לשינוי צורה, ולפנים חדשות. אך אלו פנים של אותה האגדה, זיקוק ובירור, של דברי העם על ידי אותו העם עצמו.

✓ ביאליק מתאר את האגדה כ"יצירה קלאסית של רוח עמנו.. מן הגילויים הגדולים של רוח האומה ואישיה.. נתלבש בה רוח עמנו וכח יצירתו.. אינה נחלת יחידים אלא יצירה משותפת של כל האומה", (הקדמה לספר האגדה).

ההרגל לומר על אגדה מופלאה שהיא "משל" אינו מדויק ממש, בהרבה מקרים אין הכוונה אלא שאין לפרשה כפשוטה, והעיקר הוא המסר שבה, אך לא תמיד הכוונה למשל, שלא היה ולא נברא אלא נטווה ע"י סופר מתוחכם. עיקר העיקרים הוא שאגדות הן סיפור שחי בעם, שעבר מפה לאוזן, שמאות ואלפים ספרוהו, שדורות שלמים דברו עליו. ולכן אין צורך לחשוב כי כל מי שהעביר את הסיפור החשיב אותו כמשל, אלא שהעיקר המוסכם על כולם הוא התוכן והמסר שבו, אבל אפשר בהחלט שמי שסיפרו התכוין לעיקרי הסיפור במציאות, או שהתכוין להעביר את מה ששמע. הסבה שמעשה זה הושאר בחיבור התלמוד בבלי, המייצג את כל חכמת ישראל, היא משום התוכן שבו. ראה למשל את דברי הכוזרי:

"ואני מודה לך מלך כוזר שבגמרא דברים איני יכול להטעימך בהם טעמים מספיקים ולא להביאם בקשר ענין והם שהכניסו אותם התלמידים בגמרא מהשתדלם מפני שהיה אצלם ששיחת החכמים צריכה למוד ומה

שהיו נזהרים במה ששמעו מרבתיים עם השתדלותם שיחברו כל מה ששמעו מהם והיו נזהרים שיאמרו אותם במלותם בעצמם ואפשר שלא היו מבינים ענינו ויאמרו כך וכך שמענו וקבלנו" (כוזרי ג' ע"ג). לפי הכוזרי, חלק מענינים של האגדות הוא ההעברה מדור לדור, גם אם לא כל המעבירים ידעו והבינו את הכוונה העיקרית ואת הענין המדויק. להבדיל מדעת רנ"ק, הפוסל את האגדות התמוהות, ומייחס אותן ליחידים שלא השתלמו בחכמה. מייחסת המסורת את האגדות לכלל העם, הצורך לקלף שכבות של פרטים מן האגדות, היא משום שהם עברו מדור לדור, ואף אחד לא חפץ לנגוע בהן ולקלקל את צורתן. לפי דרך המהר"ל ברור שגם מספר האגדה עצמו ניסה להסביר לעצמו את ענינה דרך משל, ז"א להניח את פרטי המעשה כטפלים לתוכן ולמסר. אבל אפשר להניח שלא הוא טרח לטוות משל ספרותי שכזה, אלא להיפך. עזריה מן האדומים כותב:

"אופן הלימוד על ידי ההמצאות תמצאנו רגיל מאד בימים הקדמונים אצל חכמי האומות, רק שהם היו סומכים למודיהם לסיפורי בעלי חיים ומילי דעלמא, וחכמינו אשר מן המונח אצלם דכולה בה יוציאו מספורי התורה עם התודע להם בברור שלא היתה הכונה בפשט דבריהם" (מאור עיניים, אמרי בינה ח"ב פי"ג)

"כמו שחכמי האומות ירבו בשיריהם ומליצותיהם חיקוי מקרים לא נהיו וימצאו.. למען לב בני האדם.. כן חכמינו יודעים בברור גם על המעשה.. שלא היה כל מאומה.. ובכן על מעשה טיטוס הנזכר יכול ורשאי אתה לומר כי סיפורו איננו רק המצאה", (שם פרק טז).

אך דבריו אינם עולים בקנה אחד עם כוונת כל המפרשים המדברים על משלים וחידות. על דעת אף אחד לא עלה כי אגדות חז"ל הם "המצאה" אין הם מחזות תיאטרליים בסגנון יווני, אלא אגדות שנמסרו מדור לדור. מכיון שהאגדה אינה יצירתם של יחידים, אלא יצירת העם. לפיכך בכדי להבין את האגדות יש להיכנס לעולם המושגים של המסורת בישראל, יש לחתור אחר הכוונה הראשונית שלהן, בלא לנסות להטות את המסקנה לכיוון מסויים. פרשנינו עסקו גם בשאלה הכללית הזו, של ההקדמות הנצרכות להבנת האגדות.

✓ "דרכי ההגדה ואפני הדבור הם רבים וזה נולד מסבות שונות.. מה שמלאכת המליצה מלמדת להנעים ההגדה וליפותה או להקל ההבנה לשומעים ולהכניס הדברים בלבם, ומה שמנהג הדורות או הארצות גורם, כי יש שינהגו לדבר בדרך אחת, ויש שינהגו לדבר בדרך אחר, ועל הרוב מתלמדים בנ"א לדבר כפי מנהג מקומם בזמנם. וזה ממה שצריך כל קורא בחבור מן החבורים שישתדל להכיר לשון המחבר ההוא ודרך הגדתו כפי מה שלפי א' הלשונות או דרכי הדבור ירמוז לנו ענין אחד ונבין ממנו הבנה אחת אפשר שלפי לשון אחרת ודרך אחר ירמוז לנו ענין מתחלף מזה מאד ונבין מנו הבנה אחרת רחוקה מן האמת, (רמח"ל בדרך תבונות פ"י).

✓ "לא בהחלט נאמר שכל מה שיוכל להיות מובן במלות יהיה אמת עכ"פ, אלא יש לדבר הזה מדות וכללים והם כללי ההגדה, והנה יוכל לפול בזה הטעות בנקל", (רמח"ל במאמר ההגדות).

לעיל בפרק זה בנושא דרשות חז"ל ("לשון התורה או שפת התורה?") הראינו כמה מן ההבדלים המהותיים בין שפת המושגים בה מדברת התורה, בהתאם למהלך המחשבה של בני קדם, ובין שפתני השימושית. שם הראינו כיצד מה שאנו מבטאים בצורה מופשטת ומוכללת, בטאו הקדמונים בצורה של הדגמה. התמקדנו שם במשמעותם של המושגים, ובקונוטציות של המונחים הנראים בעינינו טכניים. אם שם עסקנו בעיקר בחוקים, כאן הנושא הוא הפרוזה. לא רק תיאור של רגשות תלוי בהבדלים מורכבים אלו, (כך למשל במקום "בהכנעה עמוקה" שאנו משתמשים בו, כותב בעל אגרות אל עמרנא: "שבע פעמים אשתחווה לרגלי אדוני על הבטן ועל הגב"). אלא גם תיאור של אירועים.

אמרו חכמים "מקרא משנה ותלמוד ואגדה כבר נאמרו למשה מסיני", (ירושלמי מגלה פ"ד ה"א, וכן ברכות ה.). ברור שאין הכוונה לכל משפט הנמצא בתלמוד שהוא מסיני, שהרי עדיין לא נאמרו חלק גדול מן המשפטים בתלמוד בבלי בזמן ריש לקיש בעל המאמר הזה. הכוונה כאן רק לעצם המושגים האלו, של הלכה פסוקה בצורת משנה, תלמוד המפרש את טעמיה, ואגדה המפרשת ענינים שבאגדה. ולהבנה האמתית והנכונה בתורה ובסיפוריה.

✓ "וכי כל התורה למד משה והלא כ' בה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים ולמ' יום למדה משה אלא כללים למדו הקב"ה למשה, (שמות רבה פמ"א ו, שפתי חיים עמ' ל'). "דברים שלא נגלו

למשה נגלו לר"ע וחבריו", (במדב"ר חוקת יט ע"פ מנחות כט:; וכן החיד"א בכסא רחמים פי' עמ"ס כלה ג ד).

✓ "שטות היא לפרש שהכתובים והש"ס כמו שלפנינו היו מסודרים לפני משה כמו שהם, רק ידע בחכמתו כל החדשים", (מהר"ם חאגיז משנת חכמים אות שלב).

✓ "וכן מצינו בר"א הגדול מתוך שעסק בתורה הרבה העידו עליו חז"ל שנגלה לו מה שלא נגלה למשה מסיני", (ארחות צדיקים שער התורה, ע"פ פדר"א פ"ב: "אמשול לך משל, למה את דומה, למעיין שהוא נובע ויש בכחו להוציא יתר ממה שאינו נכנס לתוכו, כך אתה יכול לומר דברי תורה יתר ממה שקבל משה מסיני"). "הקב"ה אמר למשה רק חדוש שא"ל לנטות ממנו ומוכרח", (הנצי"ב, קדמת העמק). "מלמד שהראה כו' והכוונה דהכללים נמסרו בסיני והפרטים המה כולם בכח הכלל", (מהרי"ץ חיות מאמר ד"ק פ"א). "הכוונה שע"י שידע המדות יכל להוציא הכל" (מבא התלמוד פ"ג).

מדות ומספרים

כאשר אנו רוצים לתאר כמות גדולה של בני אדם או חפצים, אנו משתמשים במלים הכלליות "סכום כביר" "עצום" "כמות בלתי נתפסת", ובמקרים חריגים "אינסוף". הקדמונים תיארו מציאות כזו בהדגמה של פרטים: על כמות גדולה אמרו "שלוש מאות", ועל הרבה מאד יכלו לומר "כפליים כיוצאי מצרים". ויש להדגיש: אין הכוונה שהם עיגלו מספר הקרוב לשלוש מאות, אלא גם על כמות של עשרות פעמים, כאשר היה הדבר מוגזם ומרובה התבטאו בביטוי "שלוש מאות". 300 הוא גם מספר, אך גם מונח שפירושו "הרבה מאד". שיטה כזו מתנגשת עם צורת חשיבתנו, לא רק משום שאין אנו משתמשים בה²¹², אלא משום שהיא סותרת את כל צורת חשיבתנו, שהרי איך ידע אדם האם הכוונה ב-300 שהוא שומע למספר, או למונח מופשט? השאלה טובה מאד, אך המציאות מחייבת להכיר בהבדל הזה.

ננסה להדגים את הדבר: חז"ל מספרים "אמר אביטול ספרא משמיה דרב: פרעה שהיה בימי משה, הוא אמה, וזקנו אמה, ופרמשתקו (איבר מינו) אמה וזרת, לקיים מה שנאמר "ושפל אנשים יקים עליה", (מו"ק יח.). על אגדה זו חשב רנ"ק בלי ספק שהוכנסה על ידי תלמידים שוטים, אך היא מיוחסת לרב, גדול האמוראים. מה היא המשמעות של "גבהו אמה", האמנם זו מידת גובה, או שמא מונח שימושי? כאשר אנו אומרים על אדם שהוא "גמד", הכל מבינים שהמשמעות היא "נמוך במיוחד", ולא לאיזו מדה מסויימת. אלא שהמלה "גמד" היא בסך הכל תרגום של "אמה", ובמלים אחרות: כשאנו אומרים "גמד", אנו אומרים בעצם "גבהו אמה", (גם זה ביטוי מקראי, ראה יחזקאל כז' יא' "גמדים במגדלותיך"). וכן להיפך: כאשר אומרים על דבר קטן ש"ארכו אמה" הכוונה גבוה ביותר.

לעיל (פרק ב', המסורת בישראל) דברנו על מקורה של אגדה זו, הראינו כי אגדה דומה רווחה במצרים של ימי רעמסס השני. אך הנדון כאן הוא כוונת האגדה, ולא מקורה. בתוך מקבץ המקורות שזכרו לעיל נמצאים דברי המהר"ל שפירש את האגדה הזו כי "כך היה ראוי לו מצד פחיתותו", המהר"ל מוציא בעצם את כל החלק העובדתי מן האגדה, הוא תופס אך ורק את המסר שבה, שהוא כמובן "לקיים מה שנאמר ושפל אנשים יקים עליה". אחרים (שהובאו לעיל שם) לעומת זאת לא התעלמו מן הפן העובדתי, אלא הסתפקו בציון כי זו הפלגה גדולה. הדיון הזה הוא בעצם כמין תרגום לשפת הדיבור שלנו, אך חכמים לא הפליגו שום הפלגה, שהרי לא אמרו אלא שהיה אדם נמוך מאד, בעל צורה שפלה מאד. אפשר אולי לחשוב שהמהר"ל הוטרד בהקשר למקורם של חז"ל, שכן מנין להם כיצד היה נראה פרעה זה? אלא שכבר הראינו שקושיא כזו אפשר לתרץ. אין צריך להיתלות דוקא בהשערותינו, שהרי קהילה יהודית במצרים היתה עוד בשלהי ימי הפרעונים, ואפשר בהחלט שהיתה אפשרות בזמנם לראות את אורנו או אף את המומיה של רעמסס השני (או כל מלך

²¹² אנו עלולים להשתמש בה, במקרים שאין מכשול טכני, כך אין לנו קושי לומר "דפקתי בדלת מליון פעמים", מכיון שכל אחד יודע שלא דפקתי מליון פעמים באמת. אך לא נכתוב בעיתון על הפסד כספי של אדם "הפסיד מליונים", בזמן שהפסיד אלפים בלבד. אנו יכולים לומר "אני מת מרעב" או "מת מקור", מכיון שכל אחד יודע שאני חי וקיים, אבל לא נפרסם כי "אתמול מת פלוני מרעב", מכיון שיש מקום לפרש את הדברים כפשוטם.

אחר שהיה מקובל לזהות בו את פרעה זה). כפי שניתן לראות במוזיאון הבריטי הרי שגופתו של רעמסס השני (שלזמנו מייחסים את יציאת מצרים) היא בהחלט ראויה לתואר "גמד"²¹³.

✓ "משוי שלש מאות לאו דוקא וכן כל שלש מאות שבש"ס", (רשב"ם פסחים ק"ט). "מספר ששים הוא דרך הש"ס לנקוט ולאו דוקא", (ב"ק צב:). "אורחי" דהש"ס בכל דוכתא ד' זוזי ולאו דוקא כדאשכחן ב"מ סט", (תוספות מנחות קז:). "תריסר עיליתא דדהבא גוזמא בעלמא היא כלומר הון עתק וכן בכל מקום תליסר", (רש"י שבת ק"ט). תליסר לאו דוקא אלא לשון הרגיל בגמרא (תוספות ברכות כ:). תריסר גמלי לאו דוקא תריסר, (רש"י חולין צה:). "והא דתני בר קפרא מאה גוזמא נקט", (רש"י ערובין ב:). בשביל משקל שני סלעים ששינה יעקב כו' שני סלעים לאו דוקא, (רש"י שבת י:), בכמה מקומות כתבו קמאי שהמספר לאו דוקא "כמליצת ג' פרסי המורגל בדבריהם כדרך הלוח מחנה ישראל ורהיט ג' פרסי בחלא", (זכר יהוסף בתהלוכות האגדות פ"י). אפי' טו' אמה לאו דוקא, (רש"י ערובין נב:). לאו דוקא ס' אלא הרבה, (רש"י שבת סו:), ג' מאות גרבי שמן, היאך יתכן לאדם שישתה ג' מאות חביות? והוא גוזמא (ספר הערוך, מובא במהרש"א). יג' נהרי אפרסמון לאו דוקא אלא כמו שבע יפול צדיק או יוסף עליכם אלף, (רשב"א, פירוש ההגדות תענית כג:). ש"י עולמות שעתיד ה' להנחיל לצדיקים המכוון כי גם אם יוכל תענוג עוה"ז ש"י פעמים יהי' תענוג ג"ע כזה "וזה על דרך ההערה בלבד שאותו העונג עצום", (פירוש המשניות לרמב"ם סוף עוקצין). "אין לו שעור, וכמה? עד פרסה, (סוטה מו:). בין אצל לאצל ד' מאה גמלי דדרשא", (פסחים סב:).

דוגמא קיצונית שממחישה את השימוש של הקדמונים במספרים:

"רבי אלעזר ברבי שמעון אדעתיה קביל עליה יסורי, באורתא הו' מייכי ליה שיתין נמטי, לצפרא נגדי מתותיה שיתין משיכלי דמא וכיבא, למחר עבדה ליה דביתוהו שיתין מיני לפדא, ואכיל להו וברי... סליקו ואתו הנך שיתין ספונאי עיילו ליה שיתין עבדי כי נקיטי שיתין ארנקי ועבדו ליה שיתין מיני לפדא", (ב"מ פד:). ובתרגום חפשי: בלילה היו מגיעים לרבי שמעון ששים פצעים, בבוקר מצאו תחתיו ששים כלים מלאים דם וכיבים, בבוקר היתה עושה אשתו ששים מיני מאכל אכלם והבריא. פעם אחרת כשחלה באו ששים רופאים והכניסו אצלו ששים עבדים המחזיקים ששים תיקים ועשו מהם ששים מיני מאכלים בריאים.

רש"י כותב בפשטות "ששים", כלומר הרבה פעמים" (מו"ק יא.), שיתין יש מפרשים לאו דוקא (תוספות מו"ק כח). אחד מששים כלומר כל שהוא (תוספות ב"מ קז: ורש"י סנהדרין ז:). ושברה ס' כרכים, מספר ס' הוא גוזמא, (מהרש"א בכורות נז:).

אין ספק שכאשר מספר התלמוד (ברכות מב.) כי רב הונא היה אוכל שלשה עשר לחמים בני שליש קב, ולא היה שבע. (לפי השיעור המקובל כיום הוא כנפח של 10 ליטר), נראה הדבר מוזר בעיני חוקרי המאה ה-19, שלא היה מולם אלא אופק אחד בלבד - האופק הסגרירי של שמי ברלין בין הערביים. אבל מי שינסה להיכנס אל תוך שפתם של בני קדם, לא יראה כאן אלא תיאור של "הרבה לחמים", ולא סתם לחמים אלא "לחמים גדולים", ואף על פי כן לא היה רב הונא שבע! בהמשך מסופר כי אכלו מפירות אפרסמון שלש סאין - כנפח של 40 ליטר.

על ריבוי האוכלוסין של ישראל בעת חרבן הבית השני מספר התלמוד: "ששים רבוא עיירות היו לינאי המלך בהר המלך, וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצריים", (גיטין נז:). 600,000 בריבוע = 360 מליארד בני אדם, בהר המלך בלבד! אך אם יש ספק שאין הכוונה כאן לענין מספרי, ילמדו אותנו המקבילות: "י' אלף עיירות היו לינאי המלך בהר המלך" (ירושלמי תענית פ"ב, איכה רבה). ב' אלפים עיירות היו לינאי המלך בהר המלך (במדבר רבה פרשת מטות). "ס' רבוא עיירות מגבת ועד אנטיפטרס והיו מוציאות כפליים כיוצ"מ" (שהש"ר א' ג').

אספסינוס (צ"ל אדריינוס) קיסר הרג בביתר ת' רבוא, ואמרי לה ד' אלפים רבוא - 40 מליון, או 400,000.

אדריינוס קיסר הרג בביתר ת' רבוא אלף בני אדם (שהש"ר ב') - 40 מליון.

אדריינוס הרג בביתר פ' אלף רבוא (ב"ר סה') - 800 מליון.

²¹³ וישנם עוד מקרים רבים כאלו, שהמחקר מלמדינו שאין להזדרז ולקבוע שהדברים אינם אלא משל. לדוגמא נציין למה שהראינו לעיל פרק ב' סעיף ג' בהערה על האבנים שהתחברו ליעקב אבינו בבית אל, כי גם הכנענים בזמנו ספרו על מעשה כזה, ואילו המהר"ל כתב כי לא היה דבר במציאות. וכן להלן פרק ו' "אנטומיה ורפואה" על אדם שנוצר בגופו חלב, שמפרש המהר"ל דרך משל, בזמן שהרפואה המודרנית מכירה באפשרות כזו.

בביתר היו ת' בתי כנסיות ובכל אחד ת' מלמדים לת' ילדים (גיטין נז.) - 64 מליון ילדים.

ה' מאות בתי סופרים היו בביתר ובכל אחד ג' מאות תינוקות (איכ"ר ב' ד'). - 150,000 ילדים²¹⁴.

✓ המספרים האלו הם גוזמא, (זכר יהוסף, תהלוכות האגדות פ"ט).

✓ כל המספרים האלו, כוונתם שאם לא היו הגויים הורגים ביהודים כל כך, זה היה מנין בני ישראל בכל הדורות האלו, ("דברי הגאון מלבי"ם", גיטין נז').

✓ מ"ש ב' הניזקין ס' רבוא עיירות היו לו לינאי המלך וכאו"א היו בה כיוצאי מצרים, חוץ מג' שהיו בה כפלים כיוצאי מצרים. גוזמא, כי הא דאמרו ברפ"ב דתמיד דברו חכמים לשון הבאי, דאי לא תימא הכי ס' רבוא עיירות כל אחד מחזקת סד' רבוא בני אדם בקושי תחזיק אותן א"י ולא תשאר פרסה של קרקע לחרוש ולזרוע, אלא ודאי גוזמא, (כוזרי שני, ג' קטז'). אמנם בגמרא שם הביאו את טיעונו של הצדוקי "שקורי משקירתו", והסבירו כי ישראל היא "ארץ הצבי" ויש בה מקום יותר מדרך הטבע. אבל כוונתו של בעל כוזרי שני היא שלשון גוזמא והפלגה אינה שקר, הכוונה כאן באמת למספר עצום וכביר של בני אדם, שאין אפשרות להבינו מבלי לראות את ישראל כ"ארץ הצבי", אבל לא במספרים הנקובים, שכן אלו אינם אלא ביטויים, ולא מספרים.

✓ בבכורות נז': סיפרו על ביצת בר יוכני שטבעה ששים כרכים ושברה שלש מאות ארזים, "ומי שאינו נמשך אחר אהבת הליצנות האם יוכל לחשוב על מי שיהיה שיאמר כזה שהביצה בעצמה טבעה העיירות ושברה הארזים, גם בהיות המספרים ס' וש' בדרך הפלגה כמורגל, ושלא ידעו שהעוף כולו אינו גדול יותר מבית היתר קטן?"; (שו"ת זכר יהוסף תהלוכות האגדות יב). על אגדה תמוהה זו כבר עמד בעל ספר הזהר, ובפרשת פנחס (רעיא מהימנא) הביא שהיה מי שפירש כי ביצה נשפכה על ספר שבו היה מסופר על ששים כרכים.. (הזהר כמובן דוחה פירוש זה).

מקור בו בולטת יותר שפת המספרים של קדמונו, הוא הקטע במדרש איכה ב': "תני ר' שמואל כד' פלטיט היו בירושלים, ובכאו"א מפלטיט כד' מבואות, ובכאו"א ממבואות כד' שווקין, ובכאו"א משווקין שקק, ובכאו"א משקקין כד' חצרות, ובכ"א מכד' חצרות כד' בתים, וכל חצר וחצר היתה מוציאה עם כפלים כיוצאי מצריים". התוצאה 4,777,574,400,000. (יותר מ-4775 פעמים מליארד). "וחכמים דברו בזה לשון גוזמא, כמו בגפן ובתפוח, אך האמת שיתנוצץ מן הגוזמא הוא מספר רב ועצום מאד", (פירוש מהרז"ו על מדרש רבה). "קרוב יותר לומר כי המספר לאו דוקא הוא", (יפה תאר). "המספר לאו דוקא" (יפה ענף)²¹⁵. השימוש במספרים כביטויים מגיע גם להלכה, ואחד החכמים נשבע: "יבא עלי אם אין בידי הלכות כשער ראשי להתיר טבריה", (ב"ר עט ו), יש להניח שאותו חכם לא ספר את שערות ראשו, וגם הנימוקים שהיו בידו להתיר את טבריה לא הגיעו לסכום של אלפים, כוונתו היתה לומר שיש בידו נימוקים רבים.

כך גם תיאר את החילוצון ממנו מופקת התכלת כ"עולה מן הים אחת לשבעים שנה", אבל חלק מן האחרונים הבינו שאין הכוונה דוקא לתזמון זה, אלא לבטא את העובדה שהחלוצון הוא נדיר, וכן מתבטא בעל כנסת הגדולה (יו"ד מב') כי עוף שחסר לו כיס המרה "נמצא אחת לשבעים שנה".²¹⁶

עלינו להפנים כי השתמשו באמת ובתמים במספר גדול אך ורק כמנוח שימושי, ולא כאמצעי מדה. (והמכיר את כתבי יוספוס ויחסו למספרים, יראה כיצד נע יוספוס בין דרך הסיפור היוונית, לבין זו העברית. אפשר להראות בקלות שמקורותיו ההיסטוריים השפיעו גם על סגנונו בענייני מספרים, לפי ההשוואות בין המספרים שב'קדמוניות היהודים, מול המספרים שב'תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים. על הסתירות האלו ראה כתבי יוספוס עם הערותיו של ד"ר שמחוני).

²¹⁴ התופעה של חילופי מספרים בין אגדות המובאות במקורות שונים, שכחה ביותר. אך אין להניח שיסודה רק בחילופים אקראיים, וייתכן שישנן נקודות מבט שונות לספירה ולמנין, וכן רבדים שונים הנספרים. כך גם בימינו, ואפילו במסמכים הרשמיים, תמיד קיימות הערכות שונות של אוכלוסיות או משתתפים במגמות מסויימות, המשתנים לפי צורת ההגדרה והקריטריונים. כמה אנשים דתיים יש בעיר מסויימת, כמה אנשים תמכו בדרך מסויימת, כמה היו קשורים למחאה מסויימת, כמה עניים ישנם, וכך הלאה. המדובר לפעמים בנקודות מבט שונות.²¹⁵ המפרש היחידי (מאלו שראיתי) שנמנע מלהשתמש כאן ב"גוזמא" הוא הרד"ל, ולכן פירש את המשפט "כל חצר מוציאה ששים רבוא", הכוונה שנכנסו בכל חצר ששים רבוא אנשים מן העיר, שזה כמובן דוחק גדול. לפ"ז המדובר ב-8 מליון בתים, אם בכל בית יש 16 אמות רבועות (ד' אמות על ד' אמות), שטח בתי המגורים האלו בירושלים יהיה 128,000,000 אמות רבועות.²¹⁶ כמו במספרים כך גם בנימת הדברים, לשון פסקנית מתפרש הרבה פעמים בצורה שונה מאשר בלשונו. כאשר חכמים אמרו 'בטלה שירא פרנדא', כתבו התוספות שלא בטלה אלא שאינה מצויה. לפעמים 'אסור' הכוונה למידת חסידות, ראה תוספות תענית יא. ועוד רבים.

ביטויים סמליים

התיאור של תופעות הטבע ומאורעות החיים אצל קדמוננו, גם הוא משתמש בביטויי לשון בצורה שונה מאד מזו שאנו משתמשים בהם. ההקבלות יכולות להקל עלינו לראות שהמדובר בביטוי ציורי ולא בתיאור מציאות:

- בברכות ה: מסופר: "רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן, חזא דהוה קא גני בבית אפל, גלייה לדרעיה ונפל נהורא", (גילה את זרועו ונפל אור). האם הכוונה למין נס שזרועו של רבי יוחנן זרחה והאירה את האפלה? כך מבינים הרבה מן הקוראים, אבל באותה מדה אפשר לומר שאין כאן אלא ביטוי, כמותו אנו מוצאים מסופר על שרה שיצאה ממחבואה במצרים: "הבהיקה כל ארץ מצרים מזיוה", (ב"ר מ' ה'), וכן בכתובות סה. כאשר באה אשה לבית הדין "נגלה זרועה ונפל נהורא", והכוונה שיפיה גרם לתשוקה אצל רואיה.

- בקדושין עג. מסופר: "דרש רבא במחוזא: גר מותר בממזרת, רגמוהו כולי עלמא באתרוגיהו. דרש גר מותר בכהנת טמנוהו בשירא" (בגדי משי). לכאורה מסופר כאן שחור על גבי לבן, כי במחוזא (עיר מרובת גרים) רגמו את רבא בדרשה אחת שהיתה נראית להם כזלזול בגרים, וטמנוהו בשיראים בעת דרשה אחרת. אך האם באמת דרשתו היתה באמצע התפלה של סוכות כשכל העם אוחזים באתרוגיהם? והאמנם באמת רגמו את רבא באתרוגים? אפשר לשער כי אין זה אלא ביטוי שנוצר בהקשר למעשה הידוע של ינאי המלך שזלזל בניסוך המים בעת עבודת המקדש בסוכות, ורגמוהו העם באתרוגיהם. הכוונה לאוירת מרמור שהתחוללה בעת שאמר רבא דברים אלו. כמו שמסתבר כי ה"טמינה בשיראים" אינה מתכוונת שהעם הכינו עמם בגדי משי וחנקו בהם את רבא, ראה מגילת כז: "יהא רעוא דתיטוס בשירא"י", זהו ביטוי המסמן ברכה.

ההקבלות האלו מוסברות ע"י התופעה של אשגרת לשון, הידועה בש"ס, לפיה משתמש התלמוד בלשונות שונים לענינים שונים, וכבר האריכו מחברים שונים להראות זאת (ולאחרונה סדרת מאמרים ב'בית אהרן וישראל' תשעה').

- בחולין ו. מסופר על ויכוח שהתעורר בין רבי יהודה הנשיא לרבי פנחס בן יאיר, עד ש"גבה טורא בינייהו" (צמח הר ביניהם), זהו ביטוי, שמשמעותו מרחק גדול שנוצר בין הצדדים, אך אינו מתכוין כמובן שצמח ביניהם הר.

- בחולין קלז: מתואר ויכוח הלכתי בין רבי לרב: "הוה נפקי זקוקי דינור מפומיה דרבי לפומיה דרב", "נושאים ונותנים בהלכה" (רש"י).

- בפסחים קיב: מדובר על שור ש"השטן מרקד בין קרניו", אין כאן הכוונה כמובן לישות רוחנית או מיסטית, אלא לשור משוגע, וכמו שכתב הרשב"ם "השטן מרקד לאו דוקא אלא משוגע".

- בכתובות קו. מסופר "כי הוה קיימי רבנן ממתבתא דר' הונא הוה סליק אבקא ואמרי במערבא קמו להו ממתבתא דר' הונא בבלאה", (כשהיו קמים משיבת רב הונא בבבל היה עולה אבק לשמים, ובארץ ישראל היו אומרים קמו משיבת רב הונא). האמנם חשבו חכמים שעמוד האבק שעשו נראה בישראל? ברור שהכוונה כמו שכתב פני יהושע: "ולכאורה מיחזי כגוזמא יתירא. ונראה לי דדרך משל בעלמא היו אומרים כן כשהיו רואים שהאבק ועפר הארץ היו מכסים את אור החמה שהוא דבר מצוי ע"י רוח גדול היו אומרים שכן הוא באותו ענין כד קיימי ממתבתא דר' הונא בבלאה, כן נראה לי וכ"כ בחידושי מהר"י מטרנאני ז"ל".

אגדה מופלאה ממחישה את שיטת הדיבור:

"תניא אבא שאול אומר קובר מתים הייתי, פעם אחת נפתחה מערה תחת וועמדתי בגלגל עינו של מת עד חוטמי, כשחזרתי לאחורי אמרו עין של אבשלום היתה. ושמה תאמר אבא שאול נס הוה? אבא שאול ארוך בדורו הוה ורבי טרפון מגיע לכתפו, ור' טרפון ארוך בדורו הוה ור"מ מגיע לכתפו, רבי מאיר ארוך בדורו הוה ורבי מגיע לכתפו, רבי ארוך בדורו הוה ורבי חייא מגיע לכתפו, ורבי חייא ארוך בדורו הוה ורבי מגיע לכתפו, רב ארוך בדורו הוה ורב יהודה מגיע לכתפו, ורב יהודה ארוך בדורו הוה ואדא דיילא מגיע לכתפו רשתבינא דפומבדיתא קאי ליה לאדא דיילא עד פלגיה וכולי עלמא קאי לפרשתבינא דפומבדיתא עד חרציה", (נדה כה.). אין אנו צריכים לפרש מה חשב רנ"ק על דיבורים כאלו. אך אם נשים לב, הרי האגדה הזו משתמשת בביטויים הנמצאים גם בשפתינו, רק בתיאור מפורט יותר. גם אנו רגילים לומר על אדם שיש לו "עיניים גדולות", וכמה

נאים דברי האגדה הזו, המתארים את עיניו הגדולות של אבשלום, (בדומה לתיאור השטח של התורה ביחס לעולם, ערובין כא. כאומר "אם התורה היתה שטח" העולם היה ד' אמות לעומתה"). אנו היינו אומרים בקיצור על אדם כזה שרצה לעצמו את המלוכה, את פילגשי אביו, את הכבוד והתהילה שלא הגיעו לו: "אפשר ללכת לאיבוד בתוך העיניים הגדולות שלו", ואבא שאול אומר את אותם הדברים בדרך נאה (מהר"ל שם). כך גם ההמשך: קל לנו להמחיש גדולתו של אדם בביטוי קצר שהוא "אינו מגיע לקרסוליים של פלוני", ואילו חכמים כאן תיארו את אותו הרעיון בפרוטרוט מרשים, (חתם סופר שם, מהרז"ו במדב"ר ט כד). רבי טרפון למשל היה בגובה של אדם רגיל, ומעשה באריס שהכניס אותו בטעות לתוך שק ונשא אותו על כתפו (נדרים סד. ולגבי רבי ערובין נג.).

ועי' גם בפרק חלק: "אמר רבי יוחנן מאי דכתיב (משלי ג') מארת ה' בבית רשע ונוה צדיקים יברך מארת ה' בבית רשע זה פקח בן רמליהו שהיה אוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה ונוה צדיקים יברך זה חזקיה מלך יהודה שהיה אוכל ליטרא ירק בסעודה", ומתאים הדבר גם להנהגת מלכותם, שפקח בן רמליהו רצה לכבוש גם את יהודה ועשה בריתות עם רצין מלך ארם, וחזקיהו הסתפק בעירו הנצורה והמשתמרת.

חיי הדומם והרוחני

בלשוננו אין אנו רגילים לייחס חיים, פעולות, ודיבור, לחפצים דוממים. וכן מהויות רוחניות הן מופשטות לפי הבנתינו, אין אנו מייחסים להן פעולות ודיבורים. אך חכמינו הרבו לספר על שיחות ופעולות שונות של דוממים, במקביל לשיחות ופעולות של עצמים רוחניים. האמנם כוונתם לשיחות ריאליות ואמיתיות? גם כאן ניתן לראות מן ההקבלות כי אין המדובר אלא בצורת תיאור.

- בפסחים פז: מתוארת שבירת לוחות הברית על ידי משה: "תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות", אפשר להבין כי אירע איזה נס והאותיות הקדושות פרחו לכיוון השמים. אלא שחברו מלמד עליו: כאשר שרפו את רבי חנינא בן תרדיון עם ספר תורה, אמר: גוילין נשרפין ואותיות פורחות (ע"ז יח). לאמור: מדובר בהבנה שכלית, שגם אם החומר כלה, הרוח קיימת.
- אותו תוכן יכול לבא בשתי צורות: "אין ב"ד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף", (יבמות סב). "אין בן דוד בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה ליבראות", (ב"ר כד ד).
- בנדרים כ. מסופר "אמר רבי יוחנן בן דהבאי סחו לי מלאכי השרת...", לכאורה עוד סיפור של התגלות מלאכים. אלא שלמסקנת הסוגיא שם "מאן מלאכי השרת רבנן". זו נראית מסקנה דחוקה, אלא שמי שבדיקת הביטוי במקומות אחרים, מראה את כוונתו: "אמר לו רבי ללוי, הראני פרסיים, אמר ליה דומים לחיילות של בית דוד. הראני חברין, דומין למלאכי חבלה. הראני ישמעאלים, דומין לשעירים של בית הכסא. הראני תלמידי חכמים שבבבל, דומים למלאכי השרת", (קדושין עב). כך ראו חכמי ארץ ישראל, את מלבושם הפרסי והארוך של בני בבל כ"לבוש של מלאכי השרת" (וכן בשבת קמה: תלמידי חכמים שבבבל מצויינים), וכוונתו של ריב"ד ששמע כך מחכמי בבל (כך מוכיחה גם לשון רבים "מלאכי השרת").
- "א"ר אבא רמ"ח מצוות עשה יש בתורה כמנין איברים שבאדם ובכל יום ויום צועקים על האדם עשה אותנו שתחיה בזכותינו ותאריך ימים.. ובכל יום ויום שהחמה זורחת עד שהיא שוקעת צווחת ואומרת לאדם הריני גוזרני עליך במי שהגיע ימך ליום הזה אל תעבור בי את העברה הזו", (תנחומא, כי תצא ב'). "שכל אבר ואבר שהוא באדם כאלו אומר עשה בי מצוה", (רמב"ן סה"מ"צ שרש ששי).
- "כל השותה יין חבורות ופצעים ובושת וחרפה באין עליו ורוח הקדש צווחת למי אוי למי אבוי למי מדנים", (תנחומא שמיני ה'). "א"ר ראובן צדקה היתה צווחת ואומרת אם אין אברהם עושה אותו אין מי שיעשה אותו", (ב"ר פמ"ג). "ואם היה הלולב גזול צווח לפני הקב"ה ואומר גזול אני חמוס אני ומלאכי השרת אומרים אוי לזה שנעשה קטגורו סנגורו", (ויק"ר פ"ל). סוסתי ברכבי פרעה, היה הסוס אומר לרוכבו רמה בים, (שהש"ר). "ספר משנה תורה עלה ונשתטח לפני הקב"ה אמר לפניו רבש"ע עקרני שלמה כו' א"ל הקב"ה צא לך הרי שלמה בטל וי' ממך אינה בטלה לעולם", (ויק"ר מצורע יט').

- והוא כחתן יוצא מחופתו החמה עולה במרכבה ורוכב מעוטר כחתן כו', (ילקוט שמעוני תהלים יט').
- "חסד אמר יברא אמת אמרה אל יברא", (ב"ר ה ה) ²¹⁷.
- חכמים משתמשים בביטויים גבוהים, על ניסים ומלאכים, גם לדברים טבעיים. ראה למשל יבמות קכא: ובפירוט בירושלמי שם: "נפל לגוב האריות אין מעידין עליו שמא נעשה לו נס כדניאל, נפל לכבשן האש שמא נעשה לו נס כחנניה מישאל ועזריה", "רוצה לומר שנפל באש וברח לו מן האש בשום ענין", (תוספות). "תלת מאה כדנייתא נרגא דפרזלא דשליט בפרזלא שדר נבוכדנצאר לנבזראדן, כולהו בלעתניהו חד ששא דירושלים", (סנהדרין צו:), "בלעתניהו לא בליעה ממש, אלא שיברתם", (רש"י).
- ✓ בגמ' מסופר על אלעזר בן דורדיא שדבר עם עצים ואבנים הרים וגבעות רקיע ומזלות, ופירש הריטב"א שהכוונה היא למה שסביר שהיו ההרים והגבעות אומרים אם היה להם פה, וכענין פרק שירה, (ריטב"א ע"ז יז, וכן מבואר ברשב"א ברכות נ.). מה שמסופר כי הנהר דיבר עם רפב"י, הכוונה למה שהיה הנהר אומר אם היה יכול לדבר, (תוספות חולין ו. ורשב"א שם). המעשה בלבנה שקטרגה על החמה וכו' הוא דרך ציור (רשב"א חולין ו. מכתב מאליהו ח"ד ע' 209).
- ✓ "אגיד לך בו שני ענינים ושניהם אמתיים לפי דעת. דע כי דברי הכתובים ודברי ההגדות דרך רמיזות וציורים גשמיים לצייר הענינים בנפשות. וכן תמצא לרבותינו ז"ל בהרבה מקומות בהגדות מעשה בראשית ואמר כי בריאת האדם כאילו היתה אחר מחשבה והתבוננות, ושהיתה המחשבה ליבראות שנים כלומר זה לעצמו וזה לעצמו. והוא כענין המחשבה והמעשה בחמה והלבנה, ושאמרו ז"ל שאמרה לבנה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד ואמר לה הקדוש ברוך הוא לכי... (שו"ת רשב"א חלק א ס', וכן בויכוח רבי יחיאל מפריז).
- ✓ "ההגדות מהם שנוהגים דרך הצעה והקדמה לענין שרוצים לנחצו (להחשיבו) ולאמצו כמו שאמרו כשירד רבון העולמים למצרים לנחץ האמונה שיציאת מצרים היתה בכונה מאת האלקים יתברך לא במקרים ולא במצועים, ואמרו על דרך מה שהם אומרים כביכול ר"ל אם היה יכול להיות כך היה כך וכך כמו שאמר מיכיהו לאחאב ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים ויאמר מי יפתה את אחאב ויעל ויצא הרוח ושאר הענין ולא היה העיקר יותר מאמרו הנה נתן ה' רוח שקר בפי כל נביאיך אלה וזולת זה הקדמה והצעה הלציית מנחצת הדבר הזה כי הוא אמת", (הכוזרי ג' עג').
- ✓ "הדרכים אשר העלימו בם את דבריהם שונים הם האחד הוא דרך ההשאלות והמשלים והם הדרכים ההלציים הידועים אצל בעלי המליצה אשר על יסוד הדמיון והמשל יחסו מקרים ופעולות למי שאין המקרים ההם או הפעולות ההן נכונים לו כלל", (רמח"ל, מאמר ההגדות).
- ✓ "דרכם לדרוש באגדות בטוב המיועד לעת"ל מביא ה' ס"ת כו' ולצייר בדרך ספור והתוכחות גנות המריעים לאומה והצטדקותם ולהסמיק דברים על המקראות ולצייר שבהכירם האמת יבקשו לקבל התורה וצייר חביבות עם סגולתו ויוסיף לצייר דרך בדיחותא... הפשוט למתבונן בדרכי האגדות שתפסו מליצת הרעיון וסדרו בדרך ספור, (זכר יהוסף תהלכות האגדות פ"ה).
- בסנהדרין קט' מסופר מעשה בנחום איש גמזו ששלחוהו להשתדל אצל הקיסר, משום שמלומד בנסים הוא, ושלחו עמו תיבה מלאה אבנים טובות ומרגליות. אלא שבעל האכסניה גנב את התיבה ומילאה בעפר, וכאשר הגיע נחום לפני המלך קצף מאד, ואז אמרו לפניו: "דלמא האי עפרא מעפרא דאברהם אבינו הוא דהוה שדי עפרא והוה חרבי, גילי והוה גירי", ניסה המלך את העפר הזה ב"ההוא מחוזה דלא הוה קא יכלי לי למיכבשיה, שדו מההוא עפרא עליה וכבשוהו", שמעו הגנבים וחשבו שעפר ביתם מסוגל הוא לסגולות מיוחדות, הביאו כל העפר וכמובן היו לקלס ולעונש.
- האם הכוונה באמת לעפר שנהפך לחיצים? מובן, שגם לו היה העפר נהפך לכמות של אלף חצים, הרי גם למלך יש במחסניו כמות כזו של חיצים, ואינו צריך דוקא חיצים מתוצרת העפר. בנסיון שעשה המלך לא מוזכר כלל שנהיו חיצים, אלא שהשליכוהו על אותה העיר וניצחו במלחמה. מובן שאם היתה אפשרות לזרוק עפר ולהוציא חיצים, הגנבים יכלו לבדוק זאת בעצמם, ולא היו מוסרים את עצמם לעונש. "נהיה לחיצים"

²¹⁷ דוגמאות להאנשה בחז"ל: מבא התלמוד פרק כט', בתוך: כל כתבי מהרי"ץ חיות.

הוא מליצה, שעפר זה מביא ניצחון. האמת היא שעפר זה היה סתם עפר, עפר של אכסניה. אלא שה' חפץ בהצלתו של נחום איש גמזו. חכמים השתמשו בביטוי הלקוח ממה שסופר על אברהם אבינו (שרמוז בעצם בישעיהו מא', ראה ביאורינו למסכת סנהדרין צו.), אבל לא מדובר בהכרח באותו סוג של נס. בכמה מקומות בדברי חכמים ניתן להבחין שהשתמשו בביטויים הלקוחים מספירה גבוהה יותר, כך למשל אומרים חכמים (נדה נח): "ברית כרותה לו לפשפש שכל המוללו מריח בו", כאשר הלשון "ברית כרותה" משמשת בדרך כלל לענינים מהותיים, (כמו ר"ה יז: ברית כרותה ליג' מדות ועוד רבים). אחריהם חכמים גם בדורות האחרונים: "אדמו"ר הגאון הוא קדוש וטהור, איש אלקים, מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלקים", (הסכמת ר' שאול קצנלבוגן לפי ספרא דצניעותא מהגר"א. ע"פ דברים רבה פ' וזאת הברכה). "ראוי לסמוך עליו כמשה מפי הגבורה", (הסכמת רמ"א לים של שלמה). "מה מיושב פירוש הגר"א וביום שגילה הגר"א את הדבר הכריזו במתיבתא דרקייע הזהרו באלהיו ובתורתו שגילה רז זה לבני", (קובץ אגרות חזו"א ח"ג). "כך הורונו מן השמים", (תשובות רש"י בהרבה מקומות, על פי לשונות תשובות הגאונים). "כפי אשר יורוני מן השמים", (תשו' מהר"ם יז, שו"ת רמב"ם סי' תנט). הנטייה הטבעית של הקורא לשונות כאלו בדברי חז"ל היא לחשוב שהאמינו בכל הדברים האלו כפשוטן, אבל מסתבר שגם דברים כאלו תלויים בסגנון. מלבד הענין הסגנוני קיים גם תחום החזיון, כל השיטה הזו של הגאונים ר"ח והריטב"א וההולכים בשיטתם להתייחס לסיפורים בהם משולבים דמויות רוחניות ומעשים מופלאים כחזיונות, מעוגנת במציאות לפיה היו חכמים מתבודדים והוגים בצורה של חזיון בהקיץ, כפי שהתבאר באריכות בחיבור אחר.

הפלגה וגוזמא

הרגיל בדברי חכמים ימצא מאמרים רבים שמוכיחים על עצמם כי לא נאמרו אלא דרך הפלגה והגזמה, כך למשל: "גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו", (ב"ב ט). "הקב"ה בוכה ודמעה אחת נופלת לים הגדול", (ברכות נט). "לכל עובר במעי אמו נר דלוק על ראשו", (נדה ל). "רבי פנחס בן יאיר, כמה נפיש ממשא ושתיין רבבן", (חולין ז).

✓ "מ"ש רז"ל שהתורה והנביאים והכתובי' דברו בלשון גוזמא והבאי וה"נ ר"י גוזמא בעלמא קאמר²¹⁸ שמרוב שהיה נוטה ונשמע לדברי חבריו ונמשך אחריהן עד שאפי' בדבר שברור לו הרבה שהוא אינו כהן מ"מ אם יאמרו לו עלה לדוכן היה עולה אע"ג שהיה בזה עבירה וגוזמא בעלמא קאמר וכמו שמצינו ב' חלק שחתמו לירבעם בן נבט לשמוע לו אפי' למפלח ע"ז וגם אחיה השלוני נביא ה' חתם לו ותכלית הענין ההוא היה לומר שהם מקבלין עליהן מלכותו ואדנותו בכל אשר יגזור עליהם ולגוזמא קאמרי אפי' למיפלח ע"ז", (שו"ת גינת ורדים א"ח כלל א סי' יד).

²¹⁸התלמוד בתמיד כט' מונה שלש מקומות שדברה המשנה לשון גוזמא, אבל ראה בערוך ערך גוזמא שמונה רבים, וכן בשדי חמד ערך גוזמא, ראה גם בעין יעקב לתמיד שכתב "ג' מקומות במשנה, אבל בגמרא אין מספר". אך גם במשנה מצאנו עוד, כך למשל בערכין יא. "מגריפה היתה במקדש מוציאה מאה מיני זמר", במתניתא תנא מוציאה אלף מיני זמר ארנב"י וסימנך מתני' גוזמא, ופרש"י דרך משניות לשנות גוזמא כגון הנך דאמר בשחיטת חולין צ: . וכן ערובין ד: עד מאה גוזמא, ובב"מ לח: והא ט' קבין קאמר? גוזמא בעלמא, שפת יתר, (רש"י). ובחולין צ: דברי חכמים גוזמא וערובין י. מתני' גוזמא. (ע"ע ביצה ד: אפרוח וקליפתו גוזמא, וחולין סג: "עומד בבבל ורואה נבלה בא"י", ובמסורת הש"ס "גוזמא נקט").

לגבי לשון המקרא ראה: "כאבנים, על דרך גוזמא והפלגה", (רד"ק מלכים א י). "משתיין בקיר דרך גוזמא", (רד"ק שם כא' כא'). "שאמר העיזו הוא דרך גוזמא", (רד"ק ירמיה ו א). "מעוף השמים הוא דרך גוזמא להפליג הדבר", (רד"ק שם ט ט). "עוף השמים על דרך גוזמא להפליג הדבר", (רד"ק הושע ד ג). "מדרך גוזמא והפלגה", (מצודות, יואל ב ו, וכן שם ביזאל ד יח, מיכה א ח, מיכה ג ב, מיכה ו א - הוא ענין גוזמא והפלגה). "עשרת מונים לאו דוקא אלא הרבה", (בכור שור בראשית לא ז). "שבע על חטאותיכם לאו דוקא אלא הרבה כמו שבע יפול צדיק וקם", (בכור שור ויקרא כו יח וכן רשב"ם שם). דוגמאות רבות נוספות כאלו, ראה קדושין יב. שהתנא קורא לאלף וה' מאות ולו' קרוב לאלפים "כיון דנפיק מפלגא קרוב לאלפים קרי' בהו".

✓ "המדרשים יש מהן שהן דרך גוזמא כמו שאמר בפ' גיד הנשה דברו חכמים בלשון הבאי וכיוצא בהן ויש מהן רבים כדברי רבב"ח ב"ב עה שהן גוזמא שדרך בני אדם לדבר כן", (שלטי הגיבורים ע"ז ו. בשם רבי ישעיה אחרון ז"ל).

✓ "אם יהיו כל הימים דיו כו' לכתוב חללה של רשות לפי הפשוט הוא גוזמא יתירה איך כח גדול כ"כ לבשר ודם", (שפ"א שבת יא.). "הנה מה שדחק להביא עצות מרחוק מילקוט שמעוני סוף לך לך שעלה ריח הערלות לפני הקב"ה כריח עולה וקטורת, ובאמת דברי המדרש בזה הם רק גוזמא בעלמא", (חת"ס ח"א קנח). מש"כ דבימי ר' חיה נשתכחה התורה, לאו דוקא נשתכחה, אבל כל המייסד הלכה אחת כאלו יסד את כל התורה, (ריטב"א סוכה כ'). "כל מי שהוא יודע כמה נסוכים ניסך יעקב בבית אל יודע לחשב את מי טבריא" (ב"ר עז טז), גוזמא נקט (עץ יוסף).

✓ "תמוה דברי חז"ל שכל אחד קינא לאשתו ממש וכתב ואם נאמר דברי חכמים גוזמא הלא לא נאמר זה לגנות משה כי לזה אין להגזים", (חוט המשולש בהקדמה). "מ"ש עד חטמו אין ספק שהוא דרך גוזמא ובדברי חז"ל דרך זה רגיל הרבה ודרך כלל שהיה גבוה מכלל ישראל", (פי' מהרז"ו לבמדב"ר ט כד).

✓ "מסקנת הגמרא בפרק חלק (סנהדרין צ"ב ע"ב) ר' יהודה אומר באמת משל היה, ואף על פי שנחלקו עליו בגמרא ואמרו אני מבני בניהם ואלו תפלין שהניח לי אבי אבא, גוזמא בעלמא קאמר, דהא קיימא לן כל באמת הלכתא היא", (ספר העיקרים ד לה).

הלשון המוגזמת והמפליגה משפיעה גם על ההלכה, והרואה את חברו אחר יב' חדש שלא ראהו מברך "ברוך מחיה המתים", אע"פ שחברו כמובן לא מת, אלא שלפי הסגנון האנושי המפליג, הרי כאילו התרחשה כאן תחיית המתים. גם הלשון ההלכתית לפעמים משתמשת בגוזמא, שלא נפרש אותה כפשוטה, תהיה ההלכה לא נכונה, כך בחולין לו: על בהמה מסוכנת שהיא טריפה "ואפילו אוכלת קורות", בזמן שברור שבהמה היכולה לאכול קורות אינה מסוכנת ("מסוכנת" אינה יכולה לעמוד על רגליה). "והא דקאמר אפי' כל היום, גוזמא היא אבל באמת כה"ג פטור", (תבואות שור יו"ד כג טו).

✓ "ששאלתם עם הארץ אסור לאכול בשר, הך ברייתא דעם הארץ לפרש לכם כל חדא וחדא ולהודיע אי הלכתא אם לאו, ופרשתם כי מקצת התלמידים שסומכים על החיצונות הללו ומתירין לעצמן ממון ע"ה. אין אלו דברי הלכות איסור והיתר שצריכין לומר בהן הלכה או אינה הלכה אלא דברי מותר והלכות דרך ארץ וסיפור גנותן של ע"ה ודברי הבאי, ואלו היו הלכות ויש לסמוך עליהן במשמען היו התלמידים הללו שהזכרתם ראוי לנוחרם ביום הכפורים שחל להיות בשבת ואלו היה ממון של ע"ה מותר היה ממון של תלמידים הללו מותר מפני שהם עמי הארץ", (תשובות הגאונים, שערי תשובה כח').

✓ מה שאמרו ע"ה מותר לקרעו כדג, "בודאי שהדבר גוזמא ולא להתיר שפיכות דמים אמרו ולא עוד אלא שההורגו נהרג עליו אלא מתוך שנאה שהיו שונאים תלמידי חכמים את עמי הארץ שאינן במקרא ובמשנה ולא בדרך ארץ היו מגזימין בכך, כדאמרינן עלה נמי עם הארץ מותר לקרעו כדג א"ר יצחק ומגבו, ואין בין שפיכות דמים בסייף ובחנק לקריעתו כדג ומגבו היתר ואיסור אלא גוזמא", (רמב"ן חגיגה כב.).

בדיחותא

יש מן האגדות שהתפרשו כדברים שנאמרו בצורה קלילה, לבדר את השומעים. אין הכוונה בכך שדברים אלו אינם נכונים, אלא שהצורך בהם היה לבדיחות הדעת.

✓ "פעמים קודם שילמדו דברו עם תלמידיהם דבר בדיחות בעלמא", (שמונה פרקים להרמב"ם). "וזה ענין האגדות הזרות שבתלמוד", (מגן אבות לרשב"ץ ב יז).

✓ בספר הזהר ראש פרשת פנחס ברע"מ: "דהכי ארח דמארי רזין אמרין מרגלית לתלמידיהון ולא אשתמודעון ב' ברמיזא (לא הבינו התלמידים הרמז) אהדר לן ההוא מלה במילי שחוק", (רעיא מהימנא פרשת פנחס).

✓ "כל המאמרים המספרים בשום חדוש יוצא מן המנהג ועל הכלל בשנוי אי זה טבע שלא ימשך לנו ממנו שום תועלת מבואר באמונה או שום חזק. אלא שיזכירו על צד הספור לבד לתועלת הרוחת התלמידים וצורך הכנסתם במלי דבדיחותא להניח מכובד העיון ועמל הגרסא. וזה בספורי

רבה בר בר חנא וזולתם מהדומים להם רבים", (מכתב ר' ידעיה, מובא שו"ת הרשב"א חלק א סימן תיח).

ראה ב"ר כח' ג' כאשר רצה הדורש לעורר את הציבור אמר דבר מתמיה, וכן בשיר השירים רבה א' סד' שרבי בעת דרשתו בקש לעורר את הציבור, אמר ילדה אשה ששים רבוא בכרס אחד, ואח"כ שאלו ר' ישמעאל כוונתו, ופירש כי התכוין למשה רבינו השקול כששים רבוא. ראה גם רש"י שבת ל'. שרבי נתן מסביר את ההלכה בטעם שאינו המקור האמיתי שלה אלא "אמרו לעורר הנשים ועמי הארץ שהיו בדרשה".

"א"ר פפא האי מאן דאפשר למשתי שיכרא ושתי חמרא עובר בבל תשחית", (שבת קמ"ו). "ולא היא דרב פפא לטובת עצמו אמר כן, שהוא היה עושה שכר", (מהרש"א). גם זה דבר בדיחותא, שכנראה הובן על ידי הכל. "ומלתא דבדיחותא היא", (רשב"ם ב"ב קלד.). "ולשון בדיחותא היא", (רש"י חולין נז.). רבא קאמר מילתא דבדיחותא (פסחים ק"ז). בר קפרא איש בדחן היה, (רש"י נדרים נ.). "אהדר לי בבדיחותא", (ב"ב ט), "בדיחותא בעלמא הוא", (שבת קנ.). "הא אנא והא ר"ש", (שבועות מא.): "בדיחותא בעלמא הוא", (תוספות). "כל מה שיאמר לך בעה"ב עשה חוץ מצא הלצה בעלמא היא", (דברי חמודות חולין פ"ח סימן צב, מאירי פסחים פו:).

לשונות של בדיחות הדעת לדוגמא: "אמרי אינשי שב שני אימרא בקתא מבקא דאמרה ליה חזיתיה לבר מחוזה דסחא במיא וסליק ואיכרך בסדינין ואותיבת עליה ומצת מיניה ולא הודעת לי", (חולין נח:). - שבע שנים פרשה הזבוב מן הזבוב, שאמרה לו: ראית תושב מאנשי מחוזה השוחה במים, ומצצת מדמו, ולא הודעת לי! מעשה בפרושי שנשכר על ידי הצדוקים להעיד עדות שקר על קידוש החדש, ובחר לגלות את הדברים בדרך הלצה: "עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתי שהוא רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אזניו דומין לגדי, קרניו דומות לצבי, וזנבו מונחת לו בין ירכותיו. והצצתי בו, ונרתעתי ונפלתי לאחוריי", (ר"ה כב. וכיוצא בו בשבת קטז). "בעי לאחוכי ביה.. אתא חמרא ובטש לשרגא", עיי"ש).

"א"ר יהודה היה ר"ע מטמא וחזר בו כו' אמר ר' שמעון עד יום מיתתו של ר' עקיבא היה מטמא ואם משמת חזר בו אינו יודע", (תוספתא אהלות ד ב.). "מעשה בר' עקיבא שעשה משתה לתלמידיו.. (תלמיד אחד) אחז את הקלח בשתי ידיו ותלשו. אמר לו ר' עקיבא, לא כך, בני, אלא הנח עקיבך עליו בתוך הקערה ותלשהו", (מסכת דרך ארץ פרק ה'). אדם יתום מאם שאל את ר' יהושע את מי עליו להקדים כאשר האב והאם מבקשים מים, ר' יהושע שהבין שאין זו שאלה מעשית, השיב לו בבדיחות: "הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין"²¹⁹, (קדושין לא.). 'הלכה חמורך טרפון' (משנה בכורות ד' ד', כתב ב'תפארת ישראל' שרבי טרפון היה עשיר, ולשון בדיחותא אמר, כאילו ברח ממנו חמורו והלך מחמת ההפסד שאירע שם).

וגם בהלכה יש לשונות של גוזמא ובדיחות הדעת: "האומר לחברו כבוש ידך עלי במקוה הרי זה מגונה, ר' יהודה אומר כבוש ידך עליו עד שתצא נפשו", (תוספתא מקוואות ה יד). "עור ששכו בשמן מה? א"ר אליעזר א"ר יוסי: יישרפו עצמותיו של אותו האיש", (ירושלמי שביעית ח' ח', דבר שספג שמן של תרומה נשרף, אך מה הדין אדם שסך את עצמו בשמן תרומה? במקרה כזה נאלצים להסתפק בכך שבגהינום יישרפו עצמותיו). "ישראל מל את הכותי, כותי לא ימול את ישראל ר"א מל והולך עד שתצא נשמתו" (ע"ז כז. להקשר המדויק של הביטוי ראה כפתור ופרח פ"ה ותוס' חכמי אנגליה ע"ז שם). "ביצה שנולדה ביום טוב? תיאכל היא ואמה, אפרוח? יאכל אפרוח וקליפתו" (ביצה ד. הגמרא מבארת שם שגוזמא נקט, והנדון רק לגבי הביצה והאפרוח עצמם). ובמשא ומתן: "א"ל רבינא לרבא היינו רגל היינו בהמה? ... הוה קמהדר ליה בבדיחותא וא"ל אנא שנאי חדא ואת שני חדא" (ב"ק יז: החזיר לו בבדיחות: אני שניתי אחד ואתה שנתי אחד, לפיכך יש שני הגדרות 'רגל' ו'בהמה').

אמנות הכתיבה

יש מאגדות חכמינו, המשתייכות לחלק האמנותי, העשויות כמשל וחידה, לא בשיטת הפלגה וציור, אלא בשיטות ספרותיות שונות.

²¹⁹רגילים לפרש קעקע – כחיקוי לקול התרנגול, אבל נראה שהכוונה לצורה בה משקים תרנגולות כלול: חוקקים תעלה קטנה לאורך המשטח שכנגד התרנגולים, שופכים את המים בספל והם מתפזרים בשווה לכל ה'עמדות'. כמין שוקת קטנה. זה בעצם אופן בו המים מגיעים לכולם ביחד, ובדרך בדיחות השיב לו שיעשה כך לשני הוריו בבת אחת, על ידי ספל וקעקע – לשון חקיקה, כמו כתובת קעקע.

כך למשל בירכו את אחד החכמים: "יהא רעוא דתזרע ולא תחצד תעייל ולא תיפוק תיפוק ולא תעייל ליחרוב ביתך וליתוב אושפיזך לבלבל פתורך ולא תחזי שתא חדתא", (מו"ק ט:). הכוונה: תזרע ולא תקצור - תוליד בנים ולא ימותו, תכניס ולא תוציא - תכניס כלות לביתך, ולא יצאו להתחתן עם אחרים. תוציא ולא תכניס - יינשאו בנותיך ולא יחזרו לביתך. ייחרב ביתך ותהיה אורח - כי בעולם הזה אנו אורחים. יתבלבל שולחך - בבנים ובנות. לא תראה את השנה החדשה - שלא תצטרך לשאת אשה אחרת.

מסר ב'לשון חכמים' מוזכר בסנהדרין יב. "זוג בא מרקת (טבריה) ותפשו נשר (סמל הלגיון הרומאי) ובידם דברים הנעשה בלז (ציצית), בזכות הרחמים ובזכותם יצאו בשלום ועמוסי יריכי נחשון (הנשיא) - מזרע נחשון בן עמינדב) בקשו לקבוע נציב אחד (- לעבר את השנה, לכל חודש ישנו 'נציב חודש') ולא הניחן אדומי (רומי) הלז אבל בעלי אסופות נאספו וקבעו לו נציב אחד בירח שמת בו אהרן הכהן (חדש אב)".

"אמהתא דבי רבי כי הוה משתעיא בלשון חכמה אמרה הכי: עלת נקפת בכד ידאון נישריא לקיניהון, וכד הוה בעי דליתבון, הוה אמרה להו: יעדי בתר חברתה מינה ותתקפי עלת בכד כאילפא דאזלא בימא. רבי יוסי בר אסיין כי הוה משתעי בלשון חכמה אמר: עשו לי שור במשפט בטור מסכן, וכד הוה שאל באושפיזא אמר הכי: גבר פוס דין חי מה זו טובה יש. רבי אבהו כי הוה משתעי בלשון חכמה הוה אמר הכי: אתריגו לפחמין ארקיעו לזהבין, ועשו לי שני מגידי בעלטה. אמרו ליה רבנן לרבי אבהו: הצפינו היכן רבי אלעאי צפון, אמר להן עלץ בנערה אחרונית עירנית והנעירותו" (ערוכין נג: פירוש החידות האלו ראה ברש"י).

ראה ירושלמי סוף דמאי, על לשון קשה שם: "ויאמר תשע עשרה? א"ר זעירא, דברי חכמים וחידותם". היה אדם אומר לחברו מה אכלת היום והוא אומר מן, (אכלתי בחינם כמו המן שה"י חינם, ר"ש) מה אכלת היום והוא אומר לו קיץ והיה יודע שהוא בכור מה הקיץ נמכר בזול אף בכור נמכר בזול, (ירושלמי מעשר שני א' א').

"דרש ר' עזרא יבא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים" (מנחות נג:).

גם בתכונה הזו הרגישו הפרשנים הקדמונים, והשוו את הדברים לחידות ומליצות שהיו נהוגים באומות העולם:

- ✓ "הדרשות הם על צד מליצות השיר אשר לא יסתפק ענינם אל בעל שכל ונודע הדרך ההוא בזמן ההוא ונהגו בס הכל", (מו"נ ח"ג פמ"ג). "ואם יש באגדות מה שאינו היום משובח כבר היה בדורות ההם נהוג ומשובח", (כוזרי ג סז).
- ✓ "ואין להתפלא שחז"ל מדברים בזה במשלים וחידות כי זה היה מנהג הקדומים גם מחכמי האומות", (אברבנאל בראשית א ו). "ולא נסתר מנגד עיניך שדרך החכמים הקדמונים בין מישאל בין מאומות העולם היה לכתוב ספריהם דרך משלים וחידות", (כוזרי שני סי' שד).
- ✓ "דברי חכמים באגדותיהן מהם בדרך היראגליפען ומזה הדרך הוא כל מאמרי רבב"ח כי כך היה מנהג שנים קדמוניות בסוד חכמים ונבונים וכעת נשכח הדבר", (ספר הברית קסא). "הרמיזה יעשה רושם והתפעלות בלב ומחשבה כמאמר החכם יש דברים רבים נסתרים שהם יותר חזקים מהנגלים", (עץ יוסף, הקדמה).

בירושלמי מסופר על רבי שמלאי שביקש מרבי "למדני הגדה", אמר לו: "מסורת בידי שלא ללמדה לבבליים ודרומיים" (ירושלמי פסחים ה ג), והכוונה משום שאין הם רגילים להבין את סגנון הרמז של האגדה.

סיכום יחסינו לאגדה: האמנם חופש פרשני?

מי שקורא את כל ההסתייגויות האלו, יכול לחשוב שבאמת יש חופש בלתי מוגבל לפרשנות האגדה²²⁰. אך אין כך פני הדברים, הצבענו כאן על שש נקודות: מדות ומספרים, ביטויים סמליים, חיי הדומם והרוחני, הפלגה וגוזמא, בדיחותא, אמנות הכתיבה. אך לכל אחת ואחת מהן יש מאפיינים די ברורים בדרך כלל.

²²⁰ בדרך של דרוש, באמת נוהגים רבים לנקוט בחופש פרשני, כל עוד המגמה חיובית. ראה למשל פירושו של רבי שמשון מאוסטרופולי:

האגדה היא אחת מפניה של האומה, אבל מקומה בתורה מצמצם את כל הקליפות החיצוניות, ובדרך כלל די ברור לנו מהי המשמעות התורנית של האגדה, מהו הלימוד שלשמו הביאה חכמים. העיסוק במחקר של הכוונה האמתית של החלק העממי, של הסיפור והפרטים, הינו מעניין מאד, אבל עליו קבעו חכמים את כל הכללים ש"אין מקשין באגדה", ובנושא זה, כמו בכל מחקר העבר, אין תועלת בחיטוט רב מדי, שכן לעולם אין דרך להגיע למסקנות מוחלטות.

המשמעות של ההסתייגויות מן האגדה אינה גורעת מן ההנחה הקדומה של חכמינו בכל הדורות, כי כל דברי חז"ל אמיתיים והם חלק מן התורה. חכמים טרחו להדגיש כי אין ללמוד מן האגדה ואין להקשות עליה יותר מדי, וגם פעמים רבות המעשים שמתוארים בה לא התרחשו במציאות כפי שאפשר להבין לכאורה. טרחתם זו היתה בכדי שנבין את הכוונה המקורית של חכמינו, שגם הם עצמם ראו את האגדה כך, הם הביאו אלינו את האגדות שהיו ידועות לכל העם כולו, באותו הכלי בו קיבלום, אך יצקו לתוכו מלא חדש: שמו את הדגש על הכוונה והתוכן, ולפעמים השתמשו בפרטי הסיפור המקובל רק בתור משל, כביטוי של רעיון, או כהדגשה של בחינה נסתרת.²²¹

הרבה יש ללמוד מן הנקודות שמעוררים עוד מפרשים:

"הדרכים אשר העלימו בם את דבריהם שונים הם... דרך ההעלם והיינו שיעלימו תנאי הענין ולא יבארו ויאמרו מאמר מוחלטי ואין אמיתת המאמר ההוא אלא בגבול שהינו לפי בחינה אחת או לפי זמן אחד או לפי נושא או מקום אחד ומי שיקח המאמר ההוא כולל ומוחלט יכשל וישתבש", (רמח"ל, מאמר ההגדות).
"הלומד להמון העם צריך שיהי' דרך משל וחידה כדי שיהיה כולל הנשים והנערים והקטנים עד שיושלם שכלם", (הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות).

"דע כי באמרם בלשון עמוק לסבות רבות כי לעתים תמצאם רומזים ענין פשוט מאד או שאין צורך בו כלל ועם כל זה יוציאו אותו בלשון זר ועמוק מאד עד שיחשוב המסתכל שיש בענין ההוא סוד או ענין צורך להסתירו ואינו רק כי לעתים יוציאו אותו בלשון זר מאד כדי לחבב לבות התלמידים ועוד כדי לעזור עיני הכסילים המטילים השבוש בדברי החכמים בצאת פשוטי הדברים מגדר השגת שכלם המועט ועוד יש להם סבה אחרת... על כן כשתמצאו מפורש דבר הגדה ותחשוב כי ממנו יצא ענין דק לדקות לשון ההגדה וזכות דבריה ואני מפרש אותה שבאה לענינים פשוטים מאד אל תגזור שא"א שהעלימו הענין הפשוט ההוא בלשון אחרת שכבר הראתיך בעיניי דרכם בהגדות על הצד הזה", (רשב"א פירוש ההגדות, ברכות נד: ספר הברית ב' ה').

✓ "על אגדות הכינותי פרוש מספיק בדרך פשוט לא הבאתי עצות מרחוק כמנהג רוב הדרשנים ומפרשי הגדות לקשור חבל בחבל ונימא בנימא מגדל הפורח באויר ומהם דברים אשר לא עלו על לב חז"ל", (שו"ת ז' חקירות בס"ס יד דוד).
✓ "ספרו בגוים כבודו בכל העמים נפלאותיו, גוי הוא הנכבד יספר כבודו, והעמים הם ההמון להם צריכים לספר נפלאות, (פירוש הגר"א לדה"י טז כד).

"אין אפשר לומר איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה, והלא כמה סוגיות עוסקות בדבריו? אלא הכוונה לא היה אינו מעולם האצילות שנקרא היה, ולא נברא היינו מעולם הבריאה, אלא משל היה ר"ל מעולם היצירה ששם יש של' קליפות כנודע וזהו מ-של', (פירוש זה מובא בספרו "קרניים", ומצוטט ב"שומר אמונים" ועוד).
"הא שאמרו בכל מקום נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות, היינו גל לשון שנתגלה לו הפגם שפגם שהיה עצום ונסתר ממנו ואין לך עונש גדול יותר מלראות מה שפגם", (לקוטי מוהר"נ אות צח').
ועוד רבים רבים כאלו.

²²¹ראה כתובות סז: "אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין". אפשר לפרש את הדברים כמשהו שהיו אומרים על הלל הזקן, בדומה לדברי העורך דין המפורסמים 'עלי ועליך לא מספרים סיפורים שכאלו' (הכוונה לסיפור עם בפי יוצאי ליטא, המתאר את העורך דין המספר לשופט על גודל מהימנותו של ה'חפץ חיים', כשהעיד לטובת יהודי אחר. המשפט הנ"ל בא כמענה לשאלת השופט 'אתה באמת מאמין שסיפור זה התרחש?'). ואמנם אפשר בהחלט שגם הסיפור עליו דיבר עורך הדין היה ונברא (לפי אחת הגירסאות, עסק בכך שה'חפץ חיים' היה קורע בול דואר, בעת שהיה שולח מכתב על ידי שליח. ואכן יש סימוכין לדבר בעדות בנו), ולא נאמרו הדברים אלא להמחיש את משמעות האגדה, וגם כאן, אפילו אם לא היה המעשה הזה בהלל, ברור שהסיפור עליו ממחיש את ענוותנותו העצומה כפי שנתפסה אצל העם. קל וחומר כשהסיפור אכן היה ונברא. ועוד יש להעיר שהלשון 'אמרו עליו על הלל' באה בעוד מקומות בתלמוד.

ואין להאריך עוד בזה כאן, כי עיקר עניינו הוא באגדות שעל המקרא, אלא שלפי דרכנו, נגענו גם באגדות חז"ל ככלל, שהרי בסופו של דבר הם חלק מתורה שבעל פה. רק נציין לענין נוסף שרומז אליו המהרש"א:

"שיש להאמין בזה שהדברים כפשטן שלא תאמר להוציאן ממשמען שנאמרו בדרך משל.. וקבעי ר' ירמיה למימר דמחזי כאפקירותא לעלות על דעתו לפרש הדברים דרך משל, כי כן דרך האפיקורסים להוציא הדברים ממשמען.. הא ודאי דרך המינים הוא שלא להאמין שהדברים כמשמען", (מהרש"א סנהדרין ק.).

כנראה כוונתו לאנשים שאינם מאמינים באמת בדברי חכמים, אבל אינם מודים על האמת, ולכן הם מנסים להיראות כאילו הם מאמינים, אלא שאין הדברים כפשטם. זו גישה מסוכנת, המנסה לחסל את האמונה בשיטת הסלמי, חיסול איטי מבפנים. כשמנסים לבחון אפשרות של אליגוריה, הדבר החשוב ביותר הוא הכנות: מה הם הנימוקים והסיבות לפירוש האליגורי.

אי אפשר להתעלם גם מהערך המוסרי של האגדה, ומן המגמה המוסרית. הדרשות והאגדות עיצבו את חיי העם, וגם הדרשות שאפשר להגדירן כהישגים של פרשנות ושל ידיעות היסטוריות, לא באו אלא להשפיע מבחינה רוחנית, לחזק את האמונה ואת הבטחון, ואת הבנת העניינים העמוקים שבתורה.

הקשר בין הדרשא והאגדה לבין החיים העכשויים, כה גדול ועמוק, עד שגם הרחוקים מעולם המסורת מצויים בעל כרחם במעגל הזה. גם התנועות האידאולוגיות של ראשית המאה ה-20 השתמשו בתנ"ך ובאגדה, דרשו אותם כהבנתם, באופן הקרוב לרוחם. וגם מבקרי המקרא סוף סוף גם הם דרשו את המקראות ואת האירועים ההיסטוריים בהם עסקו לפי רוח דורם. גם הם התמקדו בפרטים הנראים בעינינו קטנים וחסרי משמעות, והאדירו אותם לחזות הכל, גם מבקרי המקרא, אינם אלא חלק קטן ממעגל דרשת המקרא והפיכתו לרלבנטי שבכל דור ודור.

✓ "לימדה אותנו סקירתנו שבכל הדורות, ואף בדורות האחרונים של פרשנות בקורת, היתה הפרשנות הסובייקטיבית מרובה מאד על הפרשנות האובייקטיבית, מזה יש להסיק שפרשנות הדרש היא באמת צורך חיוני בכל דור ודור עוד יותר מפרשנות הפשט. וכל כך למה? מפני שהפרשנות האובייקטיבית וביחוד הפרשנות הבקורתית. אינה אלא פרשנות היסטורית, פרשנות ארכיאולוגית המשתדלת עד כמה שאפשר להחזיר את דברי הכתוב לצורתם הראשונה כפי שיצאו מפי האומר או הכותב הראשון, ולבאר את דברי הכתוב כפי שהבינו אותו (או כפי שהיו צריכים להבין אותו) בני הדור של מחבר הכתוב. אולם באור כזה בלבד לא יספיק לנו היום כמו שהביאור האובייקטיבי לא הספיק לאבותינו בדורות של העבר. דברי המקרא אינם שייכים לעבר הרחוק בלבד אלא גם להווה שבכל דור ודור. אנו לומדים את המקרא לא כל כך מתוך התעניינות היסטורית וארכיאולוגית, אלא בעיקר כדי לספק את צרכינו הרוחניים והתרבותיים. אנו לומדים את המקרא בעיקר לשם תכלית חינוכית ומעשית, כדי להתחנך בתורת המקרא ובמוסרו, וכדי ללמוד ולדעת ולעשות את חובתנו לה' ולאדם. תכלית זו אי אפשר להשיג לפי פרשנות אובייקטיבית, פרשנות מדעית ובקרתית, אלא רק לפי פרשנות של דרש המקראות את המקרא אל עצמנו ואל ההווה שלנו. המקרא צריך להעשות לנו נושא סובייקטיבי, להתקשר ללבנו ולנפשנו ולרוחנו עד שיהיה יסוד בסיסי של עצמותנו האישית והחברתית, ולשם זה יש לטפח באהבה ובשקידה גם את הפרשנות הסובייקטיבית בצדה של פרשנות הפשט והמדע והבקורת", (מ.צ. סגל, מבא המקרא, עמ' 1018).

הפרשנות הסובייקטיבית אינה רק צורך רוחני של בני הדור, שימוש בעלמא בתנ"ך, אלא גם היבט אמיתי של עומק הדברים. "הפשטות המתחדשים בכל יום" (רשב"ם בראשית לז ב'), הם מכלל הדברים המתגלים רק מפרספקטיבה מסויימת, כל דור יכול לפי חשיבתו ותנאיו השכליים והרוחניים לגלות היבטים שדור אחר לא ראה. הגישה הזו של שבעים פנים לתורה, היא גישה פלורליסטית מאין כמוה, להבדיל מהגישה הנוצרית הדוגמאטית:

✓ "כשמזכירים את ההרמנויטיקה המדרשית ביהדות בהקשר הנוכחי של פרשנות פלורליסטית, במובן של שבעים פנים לתורה, חשוב להדגיש את מקורה התיאולוגי. זיגמונד באומן פותח את ספרו הרמנויטיקה ומדעי החברה (1978) בקביעה שמדע ההרמנויטיקה - מדע הפרשנות היה במשך שנים ענף של הפילולוגיה הנוצרית. שכן לטענתו מרבית הטקסטים החשובים בעולם הנוצרי נכתבו בגירסאות סותרות שהיו בהם מסימני הרשלנות ופיזור הנפש, פרי שלשלת אין

סופית של מעתיקים אלמונים, ומכיון שכך שאלת האותנטיות הגירסה האמיתית האחת האריסטוטלית מול גירסאות מסולפות הפכה לבעיה עיקרית. מתוך השוואת הערתו של באומן ביחס לפרשנות היהודית למקור התיאולוגי של ההרמנויטיקה עולה כי לדעת כל המומחים שחקרו טקסטים יהודיים היה טקסט אחד ברור מאד שחיפשו לו פנים הרבה. ואכן ההבדל בין הנטיה היהודית לחפש שבעים פנים לבין ההטפה הנוצרית לפרשנות פונדמנטליסטית אחת, היא כמובן בולטת. יוהן הארדר הנוצרי בין המאה ה-18 טוען שמטרתם של חז"ל היתה דידקטית חינוכית ופתוחה. וכך הוא אומר חבל שמסורת זו התפוררה כאשר הנוצרים החלו מאמצים את שיטת הדרש, כי הם חיפשו אמת אחת, ובעיקר הם חיפשו כיצד הברית הישנה ניבאה בצורה פוזיטיביסטית מדעית את הברית הישנה, (לוי, 198 עמ' 3-32), (פרופ' מרדכי רוטנברג פסיכולוגיה יהודית וחסידות, בהוצ' אוניב' משוורת, עמ' 74).

המשמעות של מקבילות האגדה

מקור הסגנון של האגדות בדרך כלל הוא הצורה בה מסופרות האגדות בעם, כך אפשר להוכיח מהקבלות של מקורות שונים למעשה אחד.

בב"מ פד: מסופר כיצד אחר מותו של רבי אלעזר בן רבי שמעון, לא הרקיב גופו, והיה מונח בביתו, ולא עוד אלא שהיו באים אנשים מול ביתו לשאול את ספיקותיהם, והיה קול יוצא ופוסק להם. פעם אחת ראתה אשתו תולעת באזנו, וגילה לה בחלום כי זה עונש שבא עליו, על חטא מסוים שחטא באוזן. כל זה התרחש עד שזלזלה אשה במצבו של ראב"ש, ויש אומרים שהתגלה רשב"י בחלום שהוא רוצה את בנו קבור אצלו, אע"פ שבני עכבריא רצו את זכותו של הצדיק ועכבו בעדם, הערימו עליהם בערב יוכ"פ כשהיו טרודים. כשבאו למערה היה נחש על הפתח עד שאמרו לו פתח פיד וייכנס בן אצל אביו.

זאת הצורה בה מסופר הסיפור בתלמוד בבלי, אך במדרש קהלת רבה (פרק יא') מסופר כך: רבי אלעזר בן רבי שמעון אמר לאשתו קודם מותו: אני הולך למות, אבל אין אני מרקיב לבד מתולעת אחת שתהיה באזני משום חטא שחטא באזנו, וכיון שמת נקבר בגוש חלב, ורשב"י התגלה לבני מירון ובקש מהם שיעבירו את קבר ראב"ש, והערימו עליהם בעיכ"פ והיו שני נחשים של אור הולכים לפניו, כיון שרצו להוציאו ממערותו בקשו מי שיזהה גופו, אמרה אשתו אני אזהה ע"י הנקב באוזן שאירע ע"י התולעת הנ"ל, וכך היה וליווים הנחשים של אור עד מערת רשב"י. בערך כך מסופר גם בפסיקתא דר' כהנא י'. וכן בספר הזוהר (ויקרא עג. מוזכר כי ראב"ש היה קבור בגוש חלב זמן כל שהוא).

האם מאן דהוא שינה את הסיפור? לא, הסיפור היה אגדה אותה ספרו אבות לילדיהם, חכמים לתלמידיהם, ואשה לרעותה. שתי הגירסאות של הסיפור לא נוצרו על ידי שני חכמים מסויימים, אלא על ידי חלקים מן העם. המסר העולה משתי הגירסאות די דומה, וזה היה העיקר בשביל חכמינו. מובן שהמפרשים שנטו לצד השכלתני, העדיפו לקלף את הפרטים ולהוכיח כי אין הם בדיוקא. מהרי"ץ חיות כותב: כל המאמר הזה נראה תמוה, איך לא ידעה אשתו מנין השנים, ואיך לא קברוהו, ואיך פסק הלכות, ד"לא בשמים היא? ומסיים: ויש להאריך, ואין כאן מקומו, (הגהות מהרי"ץ חיות לב"מ פד:). מהרי"ץ חיות בחר מסיבות מובנות שלא להאריך ולהסביר את דעתו, המהר"ל לעומתו, שחי בדור אחר כותב: אי אפשר שיהיה הנס מתמיד, ולא היה פוסק הלכות בדבור, אלא היה להם נשמע כמו קול רוחני ועי"ז השלימו בדין, שהיה להם סיעתא דשמיא להגיע לדין אמת, ועי"כ לא הי' נס מתמיד, וגם לא היה מן השמים אלא שכל אנושי. לגבי המסופר שכאשר נעקרה שיערה מגופו יצא דם תחתיה, כמגוף חי, כתב המהר"ל כי לא התרחשו הדברים כך כפשוטו, כי הנס אינו מתמיד, אלא הכונה כי היתה שמירה מתמדת בגופה שלא הסריחה כדרך הגופות. כמובן אין בידינו לקבוע מה בדיוק אירע שם, ולא חכמים אנו יותר מרבותינו שסיפרו מה שסיפרו, אך ההקבלה מלמדת אותנו כי המעשה הזה אינו רק באחריות של איזה חכם שניסחו, אלא ידיעתו של העם כולו²²².

²²² אפשר כמובן להעלות שיקולים לכאן ולכאן, רבי אלעזר התגלה לאשתו בחלום להסביר לה את ענין התולעת, ומכאן שלא היה מדובר בהקיץ. מעניין האם גם במעשה של רבי יהודה הנשיא שאחרי מותו התנהג כאילו הוא חי (כתובות קב') יסביר המהר"ל את הדברים בצורה דומה? לעזור תבא ההקבלה בירושלמי כלאים ט ד שם חסרים כמה פרטים. וישנה השערה בענין הצורך שיישאר רבי יהודה הנשיא חי, מכיון שרבי החזיק את הקשר עם

בכתובות עז מסופר: כי הוה שכיב רבי יהושע בן לוי אמרו למלאך המוות זיל עביד רעותיה, והכריז אליהו: יפנו מקום לבר ליואי, וכד מטא להיכל רשב"י, א"ל רשב"י נראתה קשת בימך? ענה לו ריב"ל: הן, א"ל רשב"י: לית את בר ליואי, ולא היא אלא ריב"ל לא אחזיק טיבותא לנפשיה. אבל בב"ר לוי מסופר: שאליהו וריב"ל הוה תניין בשם רשב"י, ואקשו, עילו למישייליה שאל רבי שמעון האם נראתה הקשת בימיו, ואמר אם כן לית הוא כדי מחמי סבר אפאי. אפשר לפרש שהיו הדברים בחיי רשב"י, כך משמע בפסיקתא דרב כהנא (בשלח יא'), ואילו במדרש תהלים (מזמור לו') נראה שהיה זה במערת רשב"י. בכל אופן לפי המדרשים הירושלמיים לא היו הדברים בגן עדן אלא כאן בארץ. גם כאן, בעל מכתב מאלהו מפרש את דברי הבבלי שאינו מתכוין אלא להשגות שכליות, אך גם אם פירוש זה הולם את הכוונה ואת התוכן שראו החכמים במעשה זה, אי אפשר להתעלם מן הצורה בה סופר המעשה בעם. אלו שסיפרו את הדברים בצורה המובאת במדרשי א"י, היו בודאי קרובים יותר להחזיק רק בתוכן האמור, ואילו מי שסיפר בצורה המובאת בבבלי, אפשר שהאמין כי במציאות התרחש יותר מכך. מובן שלא בידנו להכריע, אלא רק להבהיר שפירושו של מכתב מאלהו, כמו בכל המקרים הדומים, אינו אלא מעמיד אותנו על הרעיון הנכון שבסיפור, מבלי שיש לנו אפשרות לדעת באמת האם כל הפרטים הם בדווקא. (ראה שמות רבה נב' ג' על פסוק שאמר רבי יהושע בן לוי בשעת סילוקו, ומכאן שמת ריב"ל על מטתו).

בסנהדרין צה. מסופר: כד חזייה ישבי לדוד בנוב, פתקיה לדוד לעילא, ודף לרומחיה. אמר: ניפול עליה וניקטל. אמר אבישי שם, אוקמיה בין ארעא לשמיא, אמר אבישי שם ואחתיה, והיכי אתי אבישי? רכבה לפרדיה וקפצה ליה ארעא.

ואילו בב"ר (ס"פ נט) מסופר כך: "ישבי אניף מגיניה (הניד והרים במגן שבידו, מ"כ) וקפץ דוד לאחוריו יח' אמין, מיד ויעזור לו אבישי בן צרויה. לאחורי תרעא הוה קאי? אתמהה! רבנן אמרי אפילו היה בסוף העולם, הטיסו הקב"ה והביאו בהרף עין, שלא יהיה אותו צדיק עומד ומצטער. - הארכנו בזה להלן פ"ז. כאן אנו רואים שוב כיצד, כלשון הרמח"ל, ישנו מאמר שאינו אלא "לפי בחינה אחת... ומי שיקח המאמר ההוא כולל ומוחלט יכשל וישתבש". אמנם אפילו היה בסוף העולם יכול ה' להטיסו, אבל בבבלי מסופר כיצד בדרך התעסק עם ערפה, ז"א שלא היה על ידי טיסה אורית, וכפי שמוסיף הבבלי שהיה זה על ידי רכיבה, (כיוצא בזה במדרש רות (רו"ר ז ז) הקשו היאך בא הגואל אצל בועז? ואמרו אפילו היה בסוף העולם הטיסו הקב"ה). וכך לגבי הבדלים נוספים.

העובדה שתמיד היו בעם כאלו שסיפרו את האגדה בצורה שכוללת פרטים על טבעיים וכאלו שספרו אותה בצורה יותר שכלתנית, נראית בהרבה מקומות. ואף חכמים עצמם מציינים באותה אגדה:

כאשר תיקן רב הונא את חטאו, שבעטיו החמיץ יינו, חזר החומץ להיות יין, ויש אומרים שרק על המחיר החומץ וקיבל עליו מחיר של יין.

במקרה נוסף מסופר על הבדלים בצורת הסיפור:

בב"נ. מסופר מעשה בביתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור גדול, באו והודיעו את רחב"ד, שעה ראשונה ושניה אמר להם שלום, שלישית אמר עלתה. (ואיד עלתה?) אמרה: זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו, (אברהם אבינו, רש"י). והסביר רחב"ד את פשר בטחונו: לא נביא אני, אלא אמרתי: דבר שאותו צדיק מצטער בו, יכשל בו? אעפ"כ מת בנו בצמא.

ובירושלמי שקלים פ"ה ה"א מסופר באופן אחר: מעשה בחסיד אחד שהי' חופר שיחין, פעם אחת שטף נהר בתו, והויין כ"ע עילין לנחמא ליה. על רפב"י לנחמיה ולא קיבל, מיד נפלה הברה בעיר באת בתו של אותו האיש. אית דאמרי בסיכתא אתערית (קנה מצאה ואחזה), ואית דאמרי מלאך ירד כדמות רפב"י והצילה (התוספות והגר"א קובעים שזה אותו מעשה, וכך היא המשמעות כמובן).

כאן אנו רואים שהירושלמי בעצמו מביא שתי תפיסות שהיו בציבור לגבי אופן הצלתה, אם בצורה טבעית, או בצורה על טבעית, (וכן לגבי ההבדלים האחרים). כך ניתן להבין שאותן חילוקי הדעות שיש בין המפרשים השונים של התלמוד, היו גם בזמן התלמוד עצמו, כשסופרו אגדות אלו, ועוד קודם לכן. שכן האגדות האלו הם פני העם וחכמיו, ידיעות הדור וסופריו. ולא יצירות דמיון, מחזות וספרות יפה.

בירושלמי דמאי פרק ראשון מסופר: מעשה ברפב"י שבא למקום שהיו העכברים אוכלים התבואה, ואמר לבני המקום שהעכברים מצפצפים ואומרים שאין בני המקום מפרישים תרומות ומעשרות.

השלטונות כידוע, ומשמת רבי הוכפלו הצרות (סוטה מט): ואפשר שמחמת זה היה צורך שייראה כאילו הוא חי. וכן מוזכר בכתובות שם שאסרו לפרסם את עובדת מיתתו של רבי, ואיימו על זה במוות.

אבל במדרש רבה (דב"ר ס"פ עקב) לא נזכר שאמרו לו זאת העכברים, אלא שאמר להם את הסבה הזו מעצמו. היו מן החוקרים ששמו לב כי הירושלמי מספר לעתים אגדות בצורה יותר פשוטה ורציונלית, ולפיכך החליטו שיש לו את זכות הבכורה בכל הנוגע להיסטוריה, גם מפאת קדמותו וקרבתו למאורעות. הלוי כבר שם לקלס את פרנקל וכלליו האלו, בהראותו כי פרנקל מסתמך תמיד על הירושלמי, במאמרים של אמוראי בבל שהובאו לא"י רק מפי השמועה.. ברור שאין אפשרות לקבוע כללים בדברים אלו²²³, ונביא דוגמא אחת בה הבבלי הוא שנוקט בגישה הריאלית:

בירושלמי כלאיים ט ד מסופר המעשה בשתי עבדי שלמה שבקשם מלאך המוות והעמידם שלמה באויר, והרגם מלאך המוות שם.

ובסוכה נג מסופר ששלמה שלחם למחוזא דלז, ושם הרגם מלאך המוות.

בענין הדיוק ההיסטורי:

החג הרומאי הקדום "קלנדא" קשור לתקופת טבת, בתלמוד בבלי (ע"ז יז) הוא מתואר כחל קודם התקופה, ואילו בירושלמי (ע"ז א' ב') מתואר כאחר התקופה. ההיסטוריה הרומית הכתובה מעידה על צדקת הכתוב בבבלי, (כתב העת "בד"ד" 14 עמ' 51). למרות שהמדובר באירועים שהיו בא"י. הבבלי בדוק ומנופה יותר.

לשון גוזמה:

את המעשה בנחש הגדול בימי שבור המלך, מספר הבבלי כך: "ההוא חויה דהוה בשני שבור מלכא, רמו ליה תליסר אורוותא דתיבנא ובלע יתהון" (נדרים כה.). הנחש אכל הרבה תבן. ואילו הירושלמי: "חיויא דשבור מלכא בלע גמלין בלע קרונין (בלע גמלים, בלע קרונות) כד בעון מיקטלוניה אייתון פחלין דגמלין ומלון יתהון תבן ויהבון בהון גומרין (פוחלצי גמלים כשבתוכם תבן ובתוכו גחלים) ובלעון ומית. אמר רבי יודה בר פזי חמית משך דחיוי עיביד על תמניא מסוסטלא (ראיתי את אורך הנחש על שמונה מדות רומאיות) א"ר שמואל בר יעקב אנא חמית משך דחיוי סליק קרובין דמלכותא", (שבועות ג' ח'). באופן כללי הירושלמי תמיד כתוב בלשון יותר קצרה וחסרה, ולכן יש אפשרות להשתמש בו כמקור 'ריאלי' כביכול. הירושלמי גם פחות מעודכן מהבבלי, פחות שנים היה על השלחן בבית המדרש, ונכנסו בו פחות חמרים, פחות סוגיות, פחות הלכות, ופחות אגדות. בזמן שבבבל היו דורות של ישיבות עמוסות תלמידים סדרנים וסבוראים, הידלדל הישוב בא"י והכתבים שבא"י הועתקו ונחתמו ע"י אנונימיים. עצם היצירה של הבבלי היא הגבוהה ביותר:

"כנראה שאין זה מקרה כי ביאליק העדיף ב'ספר האגדה' את אגדת התלמוד הבבלי על כל המקורות האחרים. ביאליק הרגיש שקטעי האגדה המעוצבים של התלמוד הבבלי הם יצירות האמנות היפות ביותר של ספרות האגדה", (דרכי האגדה והמדרש, יונה פרנקל, עמ' 724. הוצ' מודן 1996). כמובן שברדיצ'בסקי (כתבי מ"י בן גוריון, מאמרים, ת"א תש"ך, עמ' רמט') התמרמר קשות על העדפתו ה'מוזרה' של ביאליק, שהרי אחד מעיקריהם של סופרינו האובייקטיביים היה להיתלות בכך שבירושלמי באים הדברים קטועים וחסרים, ומכאן לגזור כי גם המציאות היתה תמיד קטועה וחסרה. ואולי באמת גם שפת הדיבור בא"י היתה ללא סימני פיסוק?

כשם שמתייחסים לפעמים לפרטי האגדה כ"משל", כשהכוונה האמיתית היא שאינם חשובים כל כך, לפעמים נראה כיצד השתמשו באמת באגדות כבמשל, כאשר ספרו על אדם אחד פעולות שקרו בעצם עם אדם אחר. דוגמא מעניינת היא המקרה המובא לעיל בנחונא חופר שיחין, שלפי הירושלמי שם היה בימי ראשית בית שני, מן הממונים המוזכרים במשנת שקלים וחפר בורות לעולי רגלים, ולכן דקדקו לספר את המעשה בחופר שיחין על "חסיד אחד", מכיון שהוא היה בימי רבי פנחס בן יאיר, שנים רבות לאחר החרבן, כשאין עולי רגלים.

דוגמא נוספת היא האגדה על חוני המעגל.

²²³ בכלל ראה הערה ל"אגדת אמוראי א"י" של בכר, ח"א עמ' 8, כיצד כותבי תולדות התקופה מאז שי"ר הגזימו בדבריהם על האנטגוניזם בין חכמי א"י לבין חכמי בבל. באופן כללי המסורה הבבלי עברה דרך בתי מדרש מלאי חכמים, עד המסדרים והעורכים הסופיים. ואילו הירושלמי נכתב לאחר כמה דורות של דלדול והיעדר חכמים. העובדה שהמאורעות התרחשו בא"י אינה רלבנטית יותר משלשלת המסירה עצמה, כמו שאין להעלות על הדעת שתושביה היהודים של העיר בריסק בליטא, בקיאים בדברי רבי חיים מבריסק יותר מאשר תלמידי ישיבת בריסק בישראל. תלמידיו עלו לארץ וכאן נשמרו הדיוקים והפרטים שבדבריו. כך גם תלמידיהם של גדולי א"י עלו לבבל והביאו עמם את המסורות.

בתענית כג' מסופר באורך המעשה בחוני המעגל שנרדם למשך שבעים שנה, וכשהתעורר מת מבדידותו. המעשה מובא אגב איזכורו במשנה של חוני המעגל שהתפלל על הגשם בימי שמעון בן שטח. המהרש"א תמה על הסיפור הזה, מן המסופר בקדמוניות היהודים של יוספוס כי חוני המעגל נהרג במלחמת האחים הורקנוס ואריסטובולוס.

אך המעיין בירושלמי יראה כי חוני המעגל שהיה בזמן שמעון בן שטח (וממילא אפשר בהחלט שהגיע לימי הורקנוס ואריסטובולוס בדור שלאחר מכן), היה מצאצאיו של חוני המעגל, שנרדם כל שבעים שנות גלות בבל. ראה שם עוד הבדלים שונים בפרטי הסיפור (האם נבראה סביבו אבן, או נרדם במערה, וכיו"ב). לעיל הבאנו משם הגר"א פירוש רציונלי לאגדה זו.

כך אירע גם לארוונה היבוסית, בירושלמי מסופר שחזקיהו המלך מצא את גולגולת ארוונה במקום המקדש (ירושלמי בתוספות סנהדרין יא:), אבל בילקוט שמעוני (שיר השירים ג') מסופר שדוד מצא את גולגולתו של ארוונה, ובמקום אחר בירושלמי (סוטה ה ב) מסופר שבבנין בית שני נמצאה גולגולתו של ארוונה. סביר לומר שהיה מעשה ידוע של מציאת גולגולת, וכמה אירועים כאלו נקראו "גולגולת ארוונה" על שם אותו מעשה, אף שארוונה עצמו היה חי בזמן קניית הגורן על ידי דוד, והכוונה ככל הנראה למשפחות אבותיו. סיפור נוסף ממחיש את ההבדלים בתפיסת האגדה ובניסוחה:

בחולין ז. מסופר שרבי פנחס בן יאיר הלך לפדיון שבויים, ובדרכו התווכח עם גינאי נהרא עד שהנהר חלק את מימיו, אחריו עבר אותו אדם שנשא חטים לפסח, וכן ההוא טיעא, וגם להם נחלק הנהר. הרשב"א בפירוש ההגדות מסביר כי המדובר בתופעה טבעית שלפעמים יורדים מי הנהר עד שאפשר לחצותו. לעזרתו של פירוש זה באה גירסת הירושלמי (דמאי א' ג'): רפב"י אזל לבית ועד, ואפליג ליה נהר גינאי ועבר, ושאלו תלמידיו אם יוכלו אף המה, ואמר להם מאן דידע בנפשיה דלא אקיל לברנש מישראל מן יומי יעבור ולא מנכה. מכיון שהתלמידים היו צריכים לשאול את רפב"י, מובן שלא היתה כאן קריעת ים סוף ממש, אלא מעבר בלא סיכון.

האם עלינו לחשוב שגם הבבלי התכוין דוקא לפירושו של הרשב"א? אין הדבר ברור, הרשב"א מספק פירוש לאדם השכלתן שאינו נוטה לקבל אגדות על טבעיות, כפי שהוא מסביר בהקדמתו. פירוש זה לגיטימי בהחלט, כמו שאנו מוכיחים מן הירושלמי. אבל אין להחליט שרק כך אירע המעשה, ושרק כך הבינוהו חכמי הבבלי. הראשונים לימדונו שמותר לפעמים בהתאם לשיקול הדעת, 'לקלף' אגדה מפרטית, לראות אותם כמטאפורה ומליצה, כגוזמא וכצורת דיבור, והעושה כן אינו נקרא מזלזל בחכמים. אך לא לימדונו הראשונים שחייבים לחשוב כך, או שאפשר להכריע שרק זו האמת. ההבדלים בין "איכא דאמרי" שהיה הדבר באופן טבעי, ובין "איכא דאמרי" שהיה בדרך נס, היו כבר מזמן המאורעות²²⁴.

בסנהדרין נט' מסופר על רשב"ח שפגעו בו אריות במקום שומם, ולעזרתו ירדו שתי רגלי בהמה מן השמים. רשב"ח שאל בבית המדרש האם אלו מותרים באכילה? והשיבוהו "אין דבר טמא יורד מן השמים". בשבת כז. מסופר על בריה מיוחדת שנבראה לצורך עשיית המשכן, והיא טמאה. ז"א שאין איזה כלל שמתוך נס לא נוצרים דברים טמאים. ראוי יותר לפרש את הקביעה של אגדת סנהדרין, כי מכיון שירדו מן השמים שתי רגליים, ואחת נותרה בשבילו, לא היו מורידים לו מן השמים רגליים טמאות. כיצד יורדות רגליים מן השמים? אפשר להסביר כי הרגליים פשוט נזדמנו במסיבות טבעיות בדיוק בזמן הנכון ובמקום הנכון, אבל הם רגליים אמיתיות של בעל חיים.

ידועה האגדה על גלותו של שלמה המלך, אבל איך וכיצד גלה ממלכותו? בתלמוד בבלי (גיטין סט) מסופר שאשמדאי מלך השדים השליך אותו מכאו ומלך במקומו, במדרש רבה נאמר: "אמר לו ה' רד מכסאך, והיה מסתובב בירושלים, ירד מלאך מן השמים וישב על כסא שלמה" (קהלת רבה פרשה ב, ותנחומא פרשת אחרי א') באוצר מדרשים (עמ' 16) כתוב שרוח סערה השליכתו מכסאו. והמהר"ל כדרכו מסביר גם את דברי הבבלי בדרך שכלתנית.

בתלמוד בבלי מסופר (מו"ק כה:): כששמת ר' מנחם בר' סימאי אשתו כל צלמניא והווי למחצליה. משמע הוחלקו כל הצלמים ונהיו כמחצלות בעלמא, (ראה רש"י). ובירושלמי (ע"ז ג' א') נאמר: כד דמיך ר' נחום בר סימאי, חפון איקונתא מחצלן, אמר כמו דלא חמתון בחייו לא יחמינון בדמכותיה. כלומר: כיסו את האינקונון במחצלות, אמר כמו שלא ראיתם בחיי, לא יראוני במותי.

²²⁴ר' חנינא, בכמה מקומות כשסיפרו דברים הקשורים בכשפים וכיו"ב, אמר משפט שנראה כמזלזל בסיפור, ולפעמים חכמים פירשו את דבריו באופן שאינו מבטלם לגמרי.

ולפעמים בעל המעשה בא ותיקן את האגדה וסגנונה המופלג:

בירושלמי יבמות (פט"ו ה"ד) מסופר שתלמידי רב הלכו את אבא בר בא שהעז להחמיר יותר מרב, אמר ערקתא יקד וספסלא יקד (סיפר אחד התלמידים שהרצועה בה הלכוהו והספסל עליו הלכוהו נשרפו), ושמואל אמר: תמן הוינא ולא ערקתא יקד ולא ספסלא יקד אלא אבא הולקה וקם והלך לו.

מה הכוונה כשאנו אומרים שהעיקר הוא התוכן של האגדה?

מספרים חכמים כך: "שלושה נקדרה להם חמה משה ויהושע ונקדימון בן גוריון", (תענית כ.). האם כוונת חכמים שלנקדימון בן גוריון נעשה נס כמו ליהושע בן נון? שעליו מספר הכתוב "וכמזהו לא היה לשמוע ה' בקול איש ואחריו לא יהיה" (יהושע ו.). גם במעשה הזה עצמו מפורט שם בגמרא כי עיקר הנס היה בפיזור העבים אחר הגשם, שבמצב כזה נדמה שיש כבר חושך. הכוונה העיקרית היא שה' עושה רצון יראיו, גם בדורות האחרונים, אחר שנסתלקה הנבואה. ישנם צדיקים ויראי שמים שהם כממשיכי דרכם של משה ויהושע. (על עצם מה שספרו גם על משה שנעצרה לו החמה, לדעת הרלב"ג, יהושע שם, הוא מכיון שאי אפשר שיהיה מופת של יהושע גדול משל משה, ככתוב: "ולא קם עוד כמשה לכל האותות והמופתים").

כך סיפרו שכשהיו תלמידי ר"ש עניים, הוציאם לבקעה והראם מלאה דינרי זהב (ב"ר לה), אין הכוונה שנבראו עבורם מטבעות יש מאין (במקרה כזה היו צריכים להיברא מטילי זהב, כי בזיוף החותמת של המטבע יש משום אונאה). אפשר בהחלט לחשוב שבאותה בקעה היה מטמון מטבעות קדום. הנס היה התגלות המטמון לר"ש בשעה שרצה ללמד מדות, אבל לא בריאת זהב.

נחתום את הדיון הזה בדוגמא נוספת חשובה ומעניינת:

בע"ז י: מסופר על אנטונינוס שהיה מגיע לרבי דרך מערה, וכל יום שהיה מגיע היה הורג את שתי העבדים ששימשוהו. אנטונינוס התנה עם רבי שלא יהיה אדם נוכח בזמן פגישתם, והנה יום אחד הופיע שם רשב"ח, ורבי הסביר את הדבר "לית דין בר אינש", אמר אנטונינוס: אם כן, שיחיה את העבד שהרגתי, הך רשב"ח והחיהו. הגיב אנטונינוס: ידענא דזוטי בכו מחיה מתים. בעקבות מעשה זה מקובל לומר כי "כל מי שמוזכר בתלמוד יכל להחיות מתים".

אמנם בויקרא רבה (י ד) מסופר המעשה בצורה אחרת: "נטה עבדו של אנטונינוס למיתה... שלח לי תלמידך דהוא מחיה לי הדין מיתא... אשכחי רביע (רובץ ושוכב על מטתו שכיב מרע. מתנות כהונה, וכן בב"ר ז ב "רביע", לשון רביצה בחיים) אמר ליה קום, מיד נזדעזע וקם", הרי שלא היה העבד מת ממש, אלא נוטה למיתה.

כך מפרש כמובן המהר"ל ע"ז שם, שהיה קרוב למות. וזה תואם לכמה וכמה מקרי מוות ותחיה שהוזכרו בתלמוד והתפרשו על ידי המפרשים ככמעט מוות. לעיל הובאו דבריהם לגבי רבא ששחט את ר' זירא (מגילה יב: מהרש"א, יעב"ץ, ר"א בן הרמב"ם, חתם סופר, מאירי, דברי מלבי"ם)²²⁵.

²²⁵ דברי אנטונינוס "ידענא דזוטי בכו מחיה מתים" יכולים להיות דעתו האישית, כפי שמצאנו בהרבה דוגמאות דומות (שדי חמד ערך אגדה ועוד רבים). בפרט ששיחותיהם של רבי ואנטונינוס כוללות רמזים וחיזות מיוחדים, כמסופר "שלח ליה גרגירא, אהדר ליה כוסברתא", וכן אמר "שילך להעיר את העבד הישן". לעצם ענין הריגת העבדים, קשה לחשוב כפשוטו, שאנטונינוס רצח שני בני אדם ללא סבה בכל יום, זו גם אינה התנהגות סבירה בקשר לדבר שברצונו היה להסתיר.

על השימוש במונחים של מוות, בהקשר לכמעט מוות, ראה עוד: מהר"ל ב"ק קיז' המפרש את מיתת ותחיית רב כהנא שהיה "במושכל לא במציאות". על תחית המתים של אליהו (פירושי הקדמונים המובאים ברד"ק, רבינו פרץ בשיטה מקובצת ב"מ קיג:). תחית המתים של יחזקאל התפרשה בחלום (כך תופס עיקר הרמב"ם פיה"מ סנהדרין פ"י, והרשב"א ב"ב עד.). בנדרים סה התפרש הכתוב 'מתו כל האנשים המבקשים את נפשך', שנהיו עניים, והא אקרי מיתה, וד' חשובים כמת... ובב"ר צו ג "אין מות אלא לשון השפלה".

ראה גם במדרש אותיות דר' עקיבא "נביאים הראשונים שהיו מחיים מתים כגון אליהו ואלישע", ובמדבר רבה (נשא יד א): "אם יאמר לך אדם שאין המתים חיים אמור לו הרי אליהו הגלעדי מעיד כבר החייתי המת". את העובדה של תחית המתים הוכיחו חכמים בפלפולים מן הפסוקים, ולא מן המציאות (סנהדרין פ"י). ובזה ראה גם במדרש: (ויק"ר כז ד): "אם יאמר לך אדם שהקב"ה עתיד להחיות מתים אמור לו כבר היה ע"י אליהו וע"י אלישע וע"י יחזקאל.. כל מה שה' עתיד לחדש בעולמו כבר עשה מקצתו ע"י נביאיו הצדיקים". ובזהר (בראשית קלה). כתוב: "עתידין הצדיקים לעתיד לבא להחיות מתים" (כפסחים סח. ראה שם בתוספות הרשב"א שלא מצאנו כך בימי בית שני). ואילו ב'צידה לדרך' (מאמר ה כלל ג פ"ד): "ויש מעשים מפורשים בתלמוד שנראה מהם כי המשיח לא יעשה אות ולא מופת ולא יחדש דברים בעולם ולא יחיה מתים".

המטרה בכל הדוגמאות האלו אחת: להראות כי אגדת חכמים היא פני העם, סגנונה וצורתה מבטאת את הצורה בה ראו כל העם כולו את הדברים, והתוכן, הלקח הנלמד מן הדברים, הוא שעושה אותה לחלק מתורה שבעל פה.

להבדיל מן הגישה המחקרית, המשקיעה את עיקר מירצה באבחנות כדוגמת: "נראה שאגדה זו נוצרה במאה השלישית, וסופרה בצורה זו בעיקר בדור השני של אמוראי א"י. בבבל לעומת זאת נטו לספרה בצורה אחרת, ואילו בבית מדרשו של רבי ישמעאל היתה מקובלת בעיקר הצורה השלישית". אין אנו חושבים כי יש בידינו להגיע למסקנות ריאליזם מסוג זה, שרשי האגדה גדולים ורחבים הרבה יותר מאשר המימרות שהגיעו לידינו. השנוי בין המקבילות מלמד אותנו כי באמת נמסרו האגדות בצורות שונות, אבל אפשר בהחלט כי גם בדור הראשון של האמוראים או אפילו בדור הראשון של התנאים היו שתי הצורות נמסרות זו בצד זו, ואין לייחס משמעות רבה לגירסאות של כת"י מינכן²²⁶ המחזקות אבחנות של זמן ומקום לאגדה. כל ההבחנות המדעיות יונקות מבלי משים מן ההנחה כי האגדות נוצרו בבית מדרש כל שהוא על ידי חכמים ודרשנים. אך לו נחשוב שהאגדות נובעות מן המציאות, ומן הסיפור עצמו שעבר מדור לדור החל מזמן המאורעות, הרי שכל המחקר המתמקד בהבדלים דקים בין מקורות שונים שהביאו את האגדה אינו מלמדנו הרבה.

האגדה כמפרשת את המקרא

חלק גדול, ואולי הרוב, מאגדות חכמינו עוסקות בסיפורים ההיסטוריים שבמקרא. השאלה הנשאלת היא, כאמור בראש הדיון הזה, איך נתייחס לכל אותן האגדות שאין אנו מוצאים להן שום בסיס במקרא? האמנם גם הן יכולות להיות משל וחידה?

מעניין לראות כי כל פרשנינו הקדמונים מבדילים בנושא זה בין פשט, לדרש ואגדה. מדבריהם ניתן ללמוד כי לדרש על המקרא יש מקום לעצמו, מצד אחד הם מדגישים שלפי הפשט, המציאות והאירועים היו באופן אחר. ומן הצד השני אין הם מבטלים בכך את הדרש, למרות שפשט הפסוק מורה אחרת לפי הבנתם. נראה שחכמינו ראו כאן שתי אפנים להסתכלות על המציאות, מבלי שאחד יכול לסתור את חברו. למרות שהמציאות היתה אחת כמובן.

הרמב"ן לאורך פירושו מבדיל יפה בין פשט לאגדה, כך למשל בשמות (ו כג) מביא את דברי רבותינו (ב"ב קי). ש'פוטאל' הוא יוסף, וטעמם דקשיא להו מה טעם להזכיר שם אדם לא ידענו מיהו. ועל דרך הפשט נאמר שהיה פוטאל נכבד וידוע בדורו והזכירוהו לשבח ולא הי' זה יוסף.

חכמים אמרו כי גם בכור לאביו מת, ועל דרך הפשט רק פטר רחם מתו (שמות יב ל). לפי רבותינו משה הניח ידו משום שאסור לשהות יותר מדי בידיים פרושות, ועל דרך הפשט הניח ידו באונס מפני כובד ידיו, (שמות יז יא). לפי הבריתא חוברו הקרשים בטבעות, ולפי הפשט טבעות היו רק בקרשי המקצעות לבדן, (שמות כו כד). לפי המדרש חברון היתה רק פי שבע בטובה מצוען, ולפי הפשט נבנתה שבע שנים קודם, (במדבר יג יד). רבותינו אמרו שהעבודה היתה לבכורות, ועל דרך הפשט היו כל ישראל ראויים, (במדבר טז יט). הסלע של מי מריבה לרבותינו הוא בארה של מרים, ועל דרך הפשט היה שם סלע סתם סמוך למחנה, (במדבר כ ח). לפי

²²⁶ בכלל רבה 'רגישותם' של חוקרים לגירסאות על פי כתב יד מינכן, לעתים נראה כאילו גירסא שלא נכנסה לתלמוד הנדפס, יש לה בודאי עדיפות. כך בנושא האם ראה רב אשי את רבא, כותב אורבך בפשטות (ההלכה, עמ' 323): "נגד המאמר המפורש קדושין עב ביום שמת ר' אשי נולד רבא, הופכים י"ש צורי וא' היימאן (כרגיל בעקבות בעל דוה"ר ב 549) את ר' אשי לתלמידו של רבא על יסוד מעילה ג. א"ל ר' אשי לרבא, ובכ"מ ר' כהנא, גם הראיה מנדה נא. מתיב ר' אשי.. אמר רבא אינה ראה כי בכתי"מ: מתיב רב איתי". כך קוטל אורבך את הרעיון חד וחלק, "אינה ראה" שהרי בכתי"מ מינכן נמצאת גירסה משובשת.. וכי מצינו באיזה מקום בתלמוד רב איתי? לעומת זאת שכת אורבך מקומות רבים בהם מוזכרים ר' אשי ורבא יחדיו, ראה זבחים ק': אמר לו רבינא לרב אשי.. אתא לקמיה דרבא אמר לו.. אמר רבא אי קשיא לי.. אמר רב אשי אמריתא לשמענתא קמיה דרב כהנא.. נגד "המאמר המפורש" שבקדושין עב' - במדרש קהלת ובדברים רבה הגירסא כדעת הלוי, (וכך מבואר הדבר מענין שמואל ועלי הנזכר שם), בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתוב "ר' אשי קיבל מרבא", וכן ר' יהודה ורבא נזכרים בתקופה שוה בכעשרים מקומות כמובא בדוה"ר שם פנ"ה. ויש להוסיף מכתובות קיא. א"ל רבא לר' אשי, ובר"ה כת. א"ר אשי כשכפאווהו פרסיים אמר רבא זאת אומרת וכו'. דבריו של בעל דורות הראשונים אינם מוכרחים להיות נכונים, אך גם אינם אמורים לשמש סדין אדום, המיועד לנגיחה בכל מחיר.

ראה עוד שם (ההלכה עמ' 191): "עד לימיו של רבי היה חלקה של בבל מועט יחסית ביצירה ההלכתית. ובהערה: כל מה שכתב בדורות הראשונים ח"ב 162 הוא פרי מגמתו שאותה פירש בח"א כג' עמ' 114". אך האם דברים שהם פרי מגמה כל שהיא (כביכול ישנם דברים חסרי מגמה), נסתרים מאליהם, מבלי להזדקק להוכחות רבות ושונות המובאות בצידם?

רבותינו נעשו נסים בהפשטת הבגדים, ולפי הפשט הלבישו תכריכים והפשט בגדי החול וכו' (במדבר כ כו). וישב ממנו שבי לרבותינו שפחה אחת ועל דרך הפשט שבה מהם מעטים (במדבר כא א). תמנע לפי רבותינו הוא הנאמר בדברי הימים, ועל דרך הפשט הוא בנה של תמנע (בראשית לו יב). כשמוע אדוניו אמרו רבותינו בשעת תשמיש ועל דרך הפשט אין צורך (בראשית לט יט). אדוני שאל את עבדיו לפי רז"ל וכי זו היא שימת עין שאמרת לשום עינך עליו ולפי הפשט אינו אלא תחנונים, (בראשית מד יט). הלהרגני אתה אומר, מדרש אגדה בשם המפורש, ועל דרך הפשט הלהרגני אתה חושב ורוצה, (שמות ב יד). לפי רבותינו היה השליו עמהם מן היום ההוא והלאה, ועל דרך הפשט היה כל מעשה השליו לעתים, (רמב"ן שמות טז יב). נערי בני ישראל הם הבכורות לפי אונקלוס, ולפי הפשט הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, (שמות כד ה). שם שם לו חוק ומשפט, לפי רבותינו חלק מן התורה, ע"ד הפשט מנהגים ינהגו בהם (שמות טו כה). העץ שהושלך במרה היה ממתיק המים בטבעו, ורבותינו אמרו שהיה מר (שמות טו כה). על דרך הפשט קטורה אינה הגר, (בראשית כה).

דוגמאות אלו הן מעט מהרבה.

הרד"ק גם הוא מבדיל בין דרש לפשט בתיאורים ההיסטוריים, כך למשל על הכתוב שיפתח מת בערי גלעד (שופטים יב ז) מביא הרד"ק את הדרש שהוכה בשחין והיו נופלים איבריו בכמה ערים, ומוסיף לפי הפשט באחת מערי הגלעד.

דרך שלשת ימים, לפי רז"ל רוח הקדש שרתה עליה, ולפי הפשט מסברא אמרה כן (יהושע ב טז), לפי חז"ל לא כבשו את יבוס מפני שבועת אבימלך, ולפי הפשט מפני חוזק המבצר, (יהושע טו סג). אבצן זה בועז לפי רז"ל, וטוב הוא אם קבלה היתה אצלם, ולפי הפשט אחר הוא, (שופטים יח ב). ארז"ל בני שמואל לא חטאו, ולפי פשט הפסוק נראה שחטאו (ש"א ח ב). אמרו רז"ל שהויכוח בין דוד ושאוול היה על מלוה ופרוטה, אבל לפי הפשט נתן דוד גט (ש"א כה מג). עדינו העצני י"א מרבותינו שהיה זה יואב, ולפי הפשט אחר היה (ש"ב כג ח). אז"ל כי שלום הוא צדקיהו ולפי הפשט שלום זה הוא יהויכין (דה"א ג טו). לפי הדרש מלך יהורם חי שנים וזה רחוק מן הפשט ויתכן לפרש כי יהורם חי יותר ממ' שנה (דה"א ב בב ב).

רש"י מבדיל בין פשט ודרש בעיקר לעניני פרשנות, אך לעתים גם לעניני הפרטים ההיסטוריים, כך למשל בבראשית נ"י: "גורן האטד מוקף אטדין, היה ורבותינו דרשו (סוטה יג חזרנו על כל המקרא כולו ולא מצאנו מקום ששמו אטד אלא מלמד ש) באו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארנו של יעקב עמדו כולן ותלו בו כתריהם והקיפוהו כתרים כגורן.

ובניהם עמהם, ומדרש אגדה הינו זכרים, (בראשית לב לז), אפילות, רכות היו ולא נשברו בברד, ויש מרבותינו שנחלקו ע"ז ואמרו אפילות שפלא נעשה להם שלא נשברו בברד, (שמות ט לב). ויחד יתרו פשוטו שמח, ומדרשו נעצב (שמות יח ט). בקנאותו לבני ישראל לפי פשוטו לעשות רצון ישראל ולנקותם, ולפי מדרשו נתקנא לרעה בהם (ש"ב כא ב'). ושחטתם בזה במקום הזה ורבותינו דרשו סכין של שחיטה הראה להם, (שמואל ב כד). ואחרי אחיתופל, אחרי שמת. ואילו בתלמוד מבואר שהכוונה ששאלו את אחיתופל ואחריו שאלו את הבא בתור, (ברכות ג. דה"א כא'). יערת הדבש, דבש קנים, ובתלמוד שבת צה. מפרשים על דבש דבורים (ש"א יד כז). ניתן להבחין שהדוגמאות האלו מבטאות הבדלים עדינים יותר בין פשט לדרש, ולא סתירות גמורות. תלמידו של רש"י מהר"י קרא כתב בפירושו לשמואל (א א כ): "וידע אני שיליו על פתרון זה כל בעלי אגדה ותלמוד, שלא יניח מה שפתרו רבותינו.. אך המשכילים ישכילו לנתיבות הקרייה (הקריאה) להעמיד כל דבר על האמת".

רשב"ם בולט בין בעלי התוספות בדבריו החדים בנושא פשט ודרש, גם בעניני הלכה, אך גם באגדה. ראה למשל רשב"ם בראשית כה', כי קטורה שעליה דרשו חכמים שהיא הגר, "לפי הפשט אינה הגר".

יעקב מחשבון שבעים נפש כמו שמוכיח לפי הפשט, ורבותינו דרשו זו יוכבד (בראשית מו ח'). ובניהם לפי פשוטו בניהם ממש (בראשית לב לז, עי' לעיל בשם רש"י), לפי הפשט לא היה יוסף לפני רחל בבא עשיו (בראשית לב לז). ויקח מאבני המקום, אחת מאבני המקום (בראשית כח יא), לפי הדרש חולין צא: התחברו האבנים לאחר מכן). לפי הפשט מדנים הם ישמעאלים (בראשית לח' לו, במדרש אמרו כמה מכירות נמכר). לפי הפשט פוטיפרע אין זה פוטיפר (בראשית מא' מה', לא כסוטה יג:). לפי פשוטו של מקרא שלשה בריחים תיכונים היו (שמות כו' כ'), לפי חז"ל היה אחד שמסתובב בנס). האשה הכושית לקח, אשה מארץ כוש, זה עיקר פשוטו (במדבר יב' א', לפי חז"ל זו צפורה). באמת איש הכוונה לאיש רגיל ולא לאמתו של עוג (דברים ג יא, לא כברכות כו'). יסובבנהו במלאכים ששמרום והמפרש בהיקף ענני הכבוד אינו, כי לפי הפשט אין הענן

אלא לעמוד ענן לפניהם (דברים לב יב). וירא ישראל את מצרים מת, ראום בתוך הים, זה עיקר פשוטו (שמות יד ל, לפי חז"ל נפלטו לחוף). ויקרא משה להושע בן נון יהושע, לפי הפשט לא עכשיו קראו כן (במדבר יג יז, לפי המדרש באותו זמן קראו יהושע). אפשר לשים לב שרשב"ם אינו מעמת את הפשט שבחר בו מול הדרש, אלא אינו מזכיר את הדרש בדרך כלל.

אבן עזרא שהתנגד ביותר לפירושים שונים מחז"ל בהלכה, לא התנגד כל כך בעניני אגדה, ודרכו תמיד לציין את הפשט בצירוף הביטוי "אם קבלה נקבל". ראה למשל במדבר יג יז: "שהיו ישראל על שפת הים וראו מצרים מת כאשר טבע והים לא השליכם אל היבשה כי כן כתוב תבלעמו ארץ". אין להאריך בדוגמאות מדבריו מכיון ששיטתו מפורסמת, ודרכו להצדיק את חז"ל גם כאשר נוטה מדבריהם, ראה למשל בראשית לו לב: "בלע בן בעור אינו בלעם, גם בלעם אינו בן לבן הארמי, ויתכן שדרך הדרש בעבור היותו מנחש כמוהו, כי לא יפול מדברי רבותינו ז"ל ארצה, גם בלעם ארמי היה וזה בלע אדומי".

האברבנאל בהקדמתו מסביר כי אינו הולך תמיד כפי דברי חז"ל בפירוש הכתובים והמאורעות, ויבחר מדבריהם את הישר והטוב בעיניו "כפי טבע הכתובים וישרם".

בעלי התוספות גם הם הלכו לפעמים בדרך שונה מן האגדה, בדברים התלויים במציאות. רבי יוסף בכור שור בפירושו לתורה (בראשית לו' כא') מסביר את היעדרותו של ראובן ממכירת יוסף, בכך שנשאר לשמור על העדרים (בניגוד למדרש שהלך לסעוד את אביו). והחזקוני בדברים (לא' כח') מפרש "הקהילו אלי, לפי הפשט ע"י חצוצרות, אבל רבותינו אמרו שנגזזו כבר". ראה גם ברא"ש סוף פסחים כי התורה לא תמלא מספר וכן בבבלי יעקב אף שהיו סטי' קורא אותם ע".

ראה עוד בבכור שור (שמות כו' כח') "הבריה התיכון, אמרו רבותינו ע"י נס, ולפי הפשט בכל דופן היה א"י". "לפי הפשט עצי שטים במדבר סיני היו גדלים", (בכור שור שמות כה ה, בניגוד למדרש שהובאו מירושלם). לפי הפשט נתכוין משה לפזר ולאבד את אפר העגל (שמות לב' כ' וכן בחזקוני שם, בניגוד לאגדה שמשה השקה את ישראל לבדקן כסוטות). ע"ע בכור שור בראשית מו' כז'. "צהר עשה לתיבה לשון יצהר שיכין שמן לנרות ואין לפרש חלון", (חזקוני בראשית ו' טו'). באופן כללי החזקוני מעתיק רבות מדברי הרמב"ן והאבן עזרא גם בנושאים אלו, כך מעתיק החזקוני את דברי קודמיו בנושא קטורה (שלפי הפשט אינה הגר, בראשית כה' א'), בפירוש "תחת ירכי" (בראשית כד' ב') מעתיק חזקוני את דברי אבן עזרא כי לפי הפשט הוא תחת הירך ממש. גם רבי יעקב בעל הטורים מעתיק בדרך כלל את דברי הרמב"ן ואבן עזרא העיקריים בכל פרשה.

גם בתוספות על התלמוד, ראה ר"ה ג. "וישמע הכנעני מלך ערד הוא סיחון הוא ערד, פשטי' דקרא ערד שם מדינה". ערובין סג. "עירא היאירי היה כהן לדוד, לדוד הוא דהוה לכ"ע לא, אלא שהיה משגר לו מתנותיו, פשטי' דקרא לאו כהן ממש אלא שר". יומא כב. "ויפקדם בטלאים, טלאים ממש, פשטיה דקרא שם מקום הוא. חולין צא: "נתקבצו האבנים למראשות יעקב, פשטי' דקרא שלקח א' מאבני המקום", (כפירוש הרד"ק ורלב"ג ואבן עזרא, וכן בזהר חדש כז:).

בדברי הראשונים הספרדים אנו מוצאים דוגמאות רבות לדרך זו. כך למשל רבינו בחיי (בראשית לו' כח) מפרש שהמדיינים משכו האחים מן הבור, ובבראשית מז יד שלפי הפשט היה ז' שנים רעב במצריים (וכן בפרשת פנחס כתב כי האלמנה שאירחה את אליהו לא היתה יהודיה, בניגוד למדרש). בדרשות הר"ן (דרוש א') כתב שהמדרש שדור הפלגה רצו להגיע לשמים, אינו מסכים לפשוטו של מקרא. (ראה עוד שם דרוש ח': אע"פ שאמרו במדרש אין שם בכור גדול הבית קרוי בכור זהו על צד הדרש אבל כפי פשוטו של דבר הבכורות היו נתלים בפטרי הרחמים). ידועה דרך הרלב"ג עיין בדבריו יהושע ו', ולדוגמא: "ואולם רבותינו ז"ל אמרו בפרק יש נוחלין כי פנחס ירשה מאשתו וזה דרך דרש ואמנם הפשט הוא לפי מה שכתבנו", (הרלב"ג יהושע כד לא). הרשב"א מקדיש תשובה שלמה (ח"א י) לבאר איך הותרה מיכל לדוד אחר שבא עליה פלטי בן ליש, ובסיום דבריו כותב: "ויעוד אפ"ל שלא בא עליה פלטי בן ליש וכמו שאמרו חכמים שנעץ חרב בינו לבניה" (וכדבריו בתחלה נוקט בפירוש רבי ישעיה מיטראני לש"ב ג'). התשב"ץ (שו"ת ח"ג צו') מביא פירוש המפרשים שאוריה החיתי לא היה גר אלא ישראלי. על המאמר "הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא" (ר"ה ג:). כותב בעל המאור: "ר' יוסף היה ברור אצלו דבר זה כי הוא כורש הא דריוש כו' זה הוא העולה בידינו לפי מדרש רבותינו ולפי דקדוקיהם אבל הפי' הנכון לפי הפשט זה שכתוב ומטעם כורש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס שלשה מלכים היו", (כך משמעות התוספות שם, ורש"י לעזרא ודניאל יא א).

מבין האחרונים בולט בעל פירוש אור החיים על התורה, שלמרות היותו מקובל²²⁷, ראה לעצמו את הזכות לפרש פירושים הסותרים את האגדה. וכך הוא כותב בפירושו לבראשית (מח ו) אחר שמביא את דעת המדרש שיוכבד בין החומות נולדה: "אין ראה לזה מהכתוב.. וקשה.. והנכון בפשט הכתובים.. שיעקב הוא השבעים, ולא יקשה בעיניך שיהיה פרושינו נגד חז"ל כי כבר הודעתך בפשטי התורה רשות נתונה..".

"ואם תאמר הלא רבותינו ז"ל לא אמרו אלא כל זמן שא' מן השבטים קיים וכו' ולדברינו אפי' א' מן השבעים, דע כי דבר זה לא הוחלט לרבותינו ז"ל.. ופשט הכתוב אני רואה..", (שמות א ו). במעשה ראובן ובלהה, מאריך בעל אור החיים להסביר את ההבדל בין חטא זה ובין מעשה יהודה ותמר ומסיים: "והגם שאמרו רבנן כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה עם כל זה הכתוב העלה עליו החטא או לצד שעשאו או לצד שראוי ליקרא עליו", (בראשית מט ג). "ורז"ל אמרו מלמד שנמכר מכירות הרבה ואין מתיישבין פשטי הכתובים בזה והבן", (בראשית לו כח). "ותגיד לבית ישראל רז"ל אמרו בית יעקב הם הנשים ולהם יאמר מענה רך, וקשה דלא מצינו ב' שליחויות כאן גם אין אני רואה דברים קשים לאנשים אכן כוונת דברי ה' הוא שיש בדבריו דברים רכים וקשים ודברי רז"ל שאמרו אלו האנשים והנשים הם דרך דרש, (שמות יט ג). "ומה שדחה הש"ס בסוטה סברת ר' יוסף אינה דחיה כו' והגם דרבא מכח קושיא (הנ"ל) הוכרח לישב הבריתא כו' אין הכרח לדבריו", (במדבר יג:).

גם הגר"א מוילנא שגישתו לדברי חז"ל מפורסמת וידועה, נוטה בכמה וכמה מקומות מאגדת חז"ל, ובפירושו למשלי כותב כי "אגור בן יקה" הנזכר במשלי שם חכם הוא (בניגוד למדרש שהוא שלמה). וכך כותב גם המלבי"ם.

בפירוש הגר"א לדברי הימים (ג טו) "ובני יכניה אסיר שאלתיאל בנו, בנו אסיר ומלכירם כו' שהם היו בני שאלתיאל, אבל חז"ל אמרו אסיר ושאלתיאל אחד הם". עוד בפירושו לדה"י (ה לו): "ויוחנן הוליד את עזריה, ערש"י ורד"ק שהכריעו לפרש כמ"ש ירושלמי שהוא עזריה שהיה בימי עזריהו, וגם ע"ז תימה.. ועוד קשה.. אלא נראה כי הוא.. עזריהו השני". בפירושו ליהושע (ב' ד'): "ותצפנו, היינו שניהם לפי הפשט". כן ביאדרת אליהו פרשת יתרו מפרש את פעולתם של שרי העשרות והמאות אחרת ממדרש חכמים. ראה גם בביאור הגר"א לסדר עולם כי דריוש וארתחשסתא שני מלכים היו (בניגוד למאמר הנ"ל ר"ה ג:). עוד בביאורו לדברי הימים פרק ב' כי כלב בן יפונה אינו כלב בן חצרון.

גם המלבי"ם כותב על נושא מלכי פרס כי הדבר אינו ברור (נחמיה ו יא). המלבי"ם נוטה מן האגדה בעוד קצת מקומות, כך למשל בפירושו לבראשית (ו ב) במעשה בני האלהים ובנות האדם.

הנצי"ב מו"ל ז"ן בפירושו לתורה ("העמק דבר") נוטה בכמה וכמה מקומות מן האגדה, בפרשת שמות כותב כי שפרה ופועה לפי הפשט כך שמותן. צפורה אשת משה לפי הפשט לא מלה את בנה, ולא היה בן ח' ימים, רק הגירה דמו לכפר על משה. לפי הפשט אברם הוא הבכור ומה שאמרו בגמ' הוא דרך דחוי דאפשר שאינו הבכור (בראשית יא כט). לפי הפשט אנכי היום כו' אינו היום שמת בו משה, (דברים לא' ב'). דרשו שני כתנות כו' ולפי פשוטו ה' אחד, (בראשית לו כג). לפי הפשט היו בני ישראל במצרים ד' מאות שנה, (שמות יב' מ'). בפשוטו היו העורב והיונה מצפרי נוי ותשמיש של נח כמו שיש לשרים ולחשובים ולא ממה שהכניס מכל החי, (בראשית י', ראה שם שגם עבדיו היו בתיבה עמו).

החתם סופר (יו"ד קסג') כותב: "דלא ברור כל כך דאסתר היתה אשת מרדכי, דדרשה דאל תקרי כבת אלא לבית, דרש אגדה היא ואין לבנות בנין עליה". והרדב"ז (ח"ד רכה') לומד הלכה מפשט הכתוב, שפילגש בגבעה היתה בלא קדושין, כדעת הרד"ק, ומסיים: "ואע"פ שאז"ל שלא היה זנות ממש מ"מ פשטיה דקרא הכי משמע".

סמכות האגדה

כיצד עלינו להבין תופעה זו? רואים אנו את כל חכמינו ופרשנינו מוצאים לעצמם זכות לנטות מן האגדה בפירוש המקראות. לא בפרשנות של כוונות, אלא בשאלת המציאות ההיסטורית, מה התרחש וכיצד אירע. לא בפרשנים קיצוניים המדובר, לא דוקא באלו שנטו לאלילוגריסטיקה ושכלתנות, מה ביאור הדבר?

²²⁷ ראה גם בשל"ה בראשית (מאמר תורה אור) "וכבר נודע מה שהקשו רז"ל (סנהדרין צח, א), אם בעתה דוקא אם כן מה זה אחישנה, ורז"ל פירשו מה שפירשו. והרב ז"ל (האר"י) פירש..". ובשער הגלגולים כותב האר"י כי "האשה הכושית אשר לקח משה" היא אשה כושית כפשוטו, בניגוד לאגדה שהיא צפורה.

לו היו רואים חכמינו אלו את האגדה כדבר בלתי מחייב, הרי היינו רואים זאת בדבריהם, ואילו המציאות היא להיפך. ברוב המקרים של העניינים, בכל מאות הנושאים האחרים, הולכים הם אחרי האגדה וטורחים להסבירה ולפרשה, ודוקא המקומות האלו יוצאי הדופן הם.

ניתן לומר שבחלק מן המקרים, הפרטים ההיסטוריים שסיפרו חכמים, לא נאמרו בתור מסורת היסטורית. אלא בתור פירוש ותירוץ לקושי מסויים בכתוב, ולתרוץ את הכתובים אפשר באפנים נוספים, שהרי שבעים פנים לתורה, וגם חכמים לא אמרו את הפרט ההיסטורי שהוסיפו, אלא כאפשרות. עקרון זה מוזכר רבות, ולמשל:

"וואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפרושים שישתנה הדין על פיהם (אור החיים, בראשית א ויקרא יא א ויד לג). "ורז"ל נחלקו כו' ואני אומר אלו הייתי שם הייתי דן ומוכיח לפניכם מן הכתובים", (אור החיים במדבר ח ב).

"כל בכה"ג ניתן רשות לישוב סתירת הפסוקים שלא כתירוצו של הש"ס, כי ע' פנים לתורה... פסוקים דסתרי ניתן לדרוש הן חוץ לפשוטן או סמוך לפשוטן", (שו"ת חוות יאיר קעב', הדברים שם נוגעים לסדר הנחת הכרובים במקדש).

ובאמת מפורשים הדברים כי היו מחכמינו שראו את המדרשים לפעמים רק כאפשרות:

"ויש מן המדרשים שכוונת חכמים בהם לדרוש המקרא בכל ענין שיכולין לדרוש... וכזה תמצא בפרק במה מדליקין שהיה הדרשן דורש עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת והודיע לו שיש לך לפרש המדרש בענין הקרוב לו ובא אותו הכתוב ללמד שעתיד הבורא לחדש טובה גדולה בעולם וכיו"ב אומר שם גם מדרשים אחרים ועוד אמרו בתלמוד א"י פ"ז דנזיר וכי המדרשות אמונה הם דרוש וקבל שכר הא לך הדבר מבואר שלא אמרו חכמים המדרשים על דרך אמונה ועיקר אלא להרבות טעמא למקרא ולדרשו בכל פנים אולי יש בהם רמז, (שלטי הגבורים בשם ריא"ז ע"ז ו).

"שאמר אותו בפי' הפסוקים על דרך מחמדי השיר לא מפני שאומרם האמין כי ענין הפסוק הוא ענין הדרש ההוא חלילה וחס... ולא יעלה על דעתך שכל דרש בפסוק מן הפסוקים כאשר יאמין מי שלא הגיע לדעה אמיתית שאומרים שזו הקבלה בידם, כאשר הוא בעיקר התורה והקבלות, אין הדבר כן. אך דע כי פרוש לפסוקים שאינם תלויים בעיקר מעיקרי הדת ולא בדין מדיני התורה שאינם קבלה בידם אבל יש מהם כפי הכרעת הדעת, ויש מהם הנאים ומתקבלים ע"ד מחמדי השיר ומשיאים המלות והעניינים שהם יכולים לישא ומוציאין אותם, כי אני לא מסתפק במאמר ר' יהושע וישמע יתרו מה שמועה שמע ובא מלחמת עמלק כי זה משקול הדעת אמרו ולא מקבלה, וראי' לזה ממה שאמרו שכן היא כתובה בצדו ואם היתה קבלה לא הי' צריך ראייה. ועוד ראייה אחרת שהרי אנו רואין חכמים אחרים סוברים דעת אחרת ותמצא לחכמים ז"ל דרשות מזה החלק בלי ספק שלא יהי' פי' דרשות פסוק אלא דרשות עומדות בעצמן כדאמר בגמ' ר"ה תנא הוא כנען הוא סיחון הוא ערד סיחון שדומה לסיח במדבר כנען ע"ש מלכותו ומה שמו ערד שמו, וקרוב להיות כי רוב הדרשות הנאמרות בדבריהם ז"ל הם מזה החלק, כי הוא אמת ואין עליה מערער כ"א שוגה ופתי כי זה החלק מדבריהם יתחלק לחלקים רבים כהתחלק דעת המשוררים והתבונן בזה, (מאמר על ההגדות מ' אברהם בן הרמב"ם). וראה מדרש לקח טוב (בראשית כט ב): "ארז"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו אעפ"כ רצו הדרשנים להרחיב המקרא ולדרוש עליו מה שהיה בעולם ולהגיד שהקב"ה מגיד מראשית אחרית ולהודיע ששיחתן של אבות כמה עניני המצוות יש בהם".

אך דומה שרוב חכמינו לא יסכימו להגדרתו של רבי אברהם בן הרמב"ם, "כי רוב הדרשות הנאמרות בדבריהם ז"ל הם מזה החלק". התפיסה ההיסטורית של חז"ל את האירועים שבימי המקרא היא עיקר ההשקפה הברורה והמוצקה של חכמינו בכל הדורות. גם אם היו כאלו שנטו ממנה בפרטים קטנים. אין ספק שהמסורת העבירה מדור לדור ידיעות היסטוריות רבות, ופרטים רבים שאינם מפורשים במקרא. כמו שהראינו לעיל פרק ב' "המסורת בישראל". יש לנקוט זהירות יתירה לפני ששופטים פרט מסויים כאילו נאמר רק בדרך אפשרות.

✓ דוגמא של סיפור הנראה כהצעת אפשרות בעלמא: בפסוק מוזכר שבזמן חוליו של חזקיהו, היה אצלו ישעיהו. ושאלו: ישעיהו מאי בעי התם? ואמרו משם ר' יוחנן: מלמד שחלה חזקיהו והושיב ישעיהו ישיבה על פתחו, מכאן למי שחלה שמושיבין ישיבה על פתחו. ולא מילתא היא, (ערוכין כו). "שלא יתגרה במ שטן", (רש"י). הרי לפי המסקנה שאין ראוי לעשות כן, בודאי גם חזקיה לא עשה כן, ויש להסביר הסבר אחר מדוע בא לחזקיהו בזמן חליו.

אמנם, הצורה בה נאמרים הדברים יכולה מאוד להטעות. תופעה שכוחה היא בדברי חכמינו, שמשפטים שנאמרו בבית המדרש בצורה סתמית, מעוגנים בהשקפה עתיקת יומין בעלת מקורות נאמנים. התלמוד לא נכתב בצורה של הצגת דעות וביסוסם, ולא נכתב בכדי לעמוד למבחן של חוקרים. הדגמנו את הדבר בצורה מסודרת בחיבור "חכמינו זכרונם לברכה" על מסכת ברכות. הרבה פעמים אומרים האמוראים דברים שכמעט מפורשים במקרא, מבלי שהם מביאים את הראיה (כך דרשו כמה דרשות בזבחים לו: שפסח טעון מתן דמים ואימורים ע"ג המזבח בזמן שמקרא מפורש הוא דברי הימים ב' לה' יא'). משתמשים בהנחות שנראות ללא מקור, אך הן מסקנות מסתירות פסוקים. ונביא כאן כמה דוגמאות (מלבד נוספות בהמשך):

✓ בב"ב טז' על הבריתא "שמואל כתב ספרו", שאלו חכמים: והכתיב (ש"א כח') ושמואל מת?

ותירצו דאסקיה גד החוזה ונתן הנביא. תירוץ זה נראה כ'שליפה' בעלמא, כשליתר בטחון הזכירו שמות שניהם, לצאת מן הספק שמא הניחוש אינו נכון. אבל האמת שהוא מפורש במקרא, שנאמר: "ודברי דוד המלך הראשונים והאחרונים הנם כתובים על דברי שמואל הראה ועל דברי נתן הנביא ועל דברי גד החזה" (דה"א כט' כט'), וברור שאין הכוונה לשלשה ספרים מקבילים, כי היו מקדשים אז ספר אחד, ואין טעם שיכתבו שלשתם ספרים אחרים, בפרט שחיו בתקופות שונות, אלא שספר שמואל מכונה כאן בכינוי זה של דברי שמואל נתן וגד, מכיון שהם כולם כתבוהו. ולכן יש את 'הראשונים' ואת 'האחרונים'. אבל חז"ל לא טרחו כלל להביא מקורם.

✓ חז"ל (מגילה ג.) דנים על זמן השימוש באותיות הסופיות, ומתריצים את הקושיא באמרם: "מיהו הו", מיהו לא הו ידעי הי באמצע והי בסוף". גם 'תירוץ' זה מתברר במחקר הארכיאולוגי כעובדה: "במשך זמן מסויים שתייהן שמשו בערבוביה, כמו בכתבות ובכתבי ידות שמלפני החרבן", (מ.צ. סגל, מבא המקרא עמ' 852).

✓ תמר אומרת לאבשלום אחיה: "דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך", (ש"ב יג' יג'), ומכאן למדו חוקרים כי אחות מן האם היתה מותרת בימים ההם. חז"ל יישבו כי "בת יפת תואר היתה" (סנהדרין כא.). האמנם אפולוגטיקה? עצם העובדה שהיתה מעכה אמה בת נכרי מפורשת במקרא (שמואל ג ג, בת תלמי מלך גשור), גריניץ וסגל אף סוברים כי תמר היתה בת מעכה מבעל קודם, ומוכיחים את הדבר משום שבכל מקום הכתוב קורא אותה "אחות אבשלום" ולא בת דוד. (גריניץ, יחודו וקדמותו של ס"ב עמ' 56, מ"צ סגל בפירושו יג א.).

✓ רבי עקיבא וחבריו דנים כמה מכות לקו המצרים על הים, בקטע המפורסם המובא בהגדה של פסח. אין הם מסבירים כלל מניין להם שלקו המצרים מכות בים סוף. והנה פסוק מפורש מדבר על כך: "ואי לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה, אלה הם האלהים המכים את מצרים בכל²²⁸ מכה במדבר", (ש"א ד' ח'). המכות במדבר, הם בלי ספק המכות שהוכו המצרים כאשר רדפו אחרי ישראל למדבר, מכות אלו מהותיות יותר מכיון שהם כילו בפועל את המצרים. הרלב"ג נדחק ואומר: "בכל מכה ובמדבר", משום שאינו מסתמך על נתן שהמקרא אינו מביא, אך האם ברור שהתורה מביאה את כל הנתונים? החוקרים הזדרזו להגיה "ובדָּבָר" (מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, עמ' 17), ואין זה הופך את הפסוק לקריא יותר, (עי' גם זהר, בהקדמה י:). אפשר גם שדרשתו של ר"ע על צפרדע אחת שעלתה, תלויה בפסוק: "ישלח בהם ערוב ויאכלם, וצפרדע ותשחיתם" (תהלים עח' מה').

✓ חכמים פירשו את הפסוק "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" כענני כבוד (סוכה יא:). הפשטנים כבר דחו את הדרש הזה, אבן עזרא (שמות טו כב) כותב: "ואיך ישבו בעננים", רשב"ם כותב (דברים לב י:): "ויסובבנהו במלאכים ששמום.. והמפרש בהיקף ענני הכבוד אינו, כי לפי הפשט אין הענן אלא לעמוד ענן לפנייהם וה' הולך לפנייהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך". אפילו בעל הזהר כותב (שמות נא:): "מאן עמוד הענן דא? ר' אבא אמר סיועא דצדיק הוא ופירשו דרשימו דיליה". אלא שוליקובסקי (תקופות בתהו) הראה שישנן כמה וכמה עדויות היסטוריות מתקופת יציאת מצרים שעקב שינויים קוסמולוגיים שחלו באותה תקופה, היה מדבר סיני מכוסה בעננים. הדרשא הזו לא נסמכה כלל על הכינוי "סוכות" אלא על המסורת ההיסטורית, וגם על פסוקים מפורשים המתארים את תקופת המדבר כשהיה במקום צלמוות, ומאפליה, (ירמיה ב' ו לא, תהלים

²²⁸ ייתכן גם שהמספר הראשוני של 'חמשים מכות על הים' יסודו ברמז הפסוק הזה, ב"כל" מכה במדבר, 'כל' בגימטריה חמשים.

קה לט). וכן ישעיהו (ד') כשהוא מדבר על העתיד שישחזר את העבר (ראה להלן פרק ט') ומתאר את הענן לילה והאש יומם (כפי שהיה במדבר) בכינוי "סוכה לצל יומם מחורב".

✓ נחמיה העמסוני התקשה בפסוק "את ה' אלהיך תירא" מה אפשר לרבות מן המלה 'את', ורבי עקיבא בא ולימד: לרבות תלמידי חכמים. ובאמת הוא מקרא מפורש בספר שמואל "וירא כל העם מאד את ה' ואת שמואל", (שמואל א' יב'). ובלי ספק סמך רבי עקיבא על המקרא, אלא שבדבריו לא נתפרש.

✓ חכמים קבעו 'כל ליצנותא אסירא מלבד ליצנותא דעבודה זרה', ולא הביאו ראיה מפורשת לדבר. אמנם מקרא מלא הוא במלכים: 'ויהתל בהם אליהו ויאמר קראו בקול גדול כי אלהים הוא כי שח וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן ויקץ' (א' יח' כז'). ואין ספק שכשנוסד המאמר על מקרא זה סמך.

✓ חכמים דרשו כי יעקב נפרד מיוסף לפני מכירתו תוך לימוד ענין עגלה ערופה, ובזה שלח לו יוסף סימן עם האחים כי עדיין הוא זוכר את המסורת. וסמכו על המקרא "העגלות אשר שלח", דורשי רשומות מצאו כי מוישב יעקב בארץ מגורי אביו עד לפוטיפר סרים פרעה שר הטבחים 494 מלים, ובהתודעות יוסף לאחיו בראשית מה - מו 494 מלים, בעגלה ערופה 494 אותיות, ויש אומרים כי חכמים הסתמכו גם על זה, כמובן שאין זה פשט, אבל אם נכונים הדברים ואינם צירופי מקרים, הרי שחכמים לא טרחו לגלות את מקורם המענין.

✓ חכמים קבעו 'מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בב' אותיות' (ערובין יח:), מה שיכול להיראות כקביעה סתמית. אך ראובן מרגליות מראה (המקרא והמסורה, הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' ע') ברשימה מפורטת של מאות שמות, כי השמות התיאופוריים של ימי הבית מסתיימים ב'יהו', ואילו השמות התיאופוריים של אחרי החרבן מסתיימים ב'יה', גם אותם שמות עצמם שבעבר היו מסתיימים ב'יהו'. מה שאומר שלא מדובר במשפט דרושי, אלא במסקנה שמגיעה מבדיקה מקיפה, ואעפ"כ הדברים מובאים רק במסקנתם.

✓ בחולין קלז: ראשית הגז אינו נוהג אלא במרובה, כמה הוא מרובה בית הלל אומרים חמש שנאמר חמש צאן עשויות (ש"א כה'). במשנה לא בא שום הסבר נוסף על לימוד זה, ובתלמוד אמרו דרך דרוש 'עשויות' – שמעשות (כופות) את בעליהן ואומרות לו קום עשה מצוה'. אך לאחר העיון באמת פשט המקרא קשור לשאלה ההלכתית. יסוד ההלכה שראשית הגז (בניגוד לשאר מתנות והפרשות שאין להם שיעור מינימום) צריכה שיעור של מרובה, היא משום שענין המצוה הוא החגיגה שהיו עושים בעת גזיזת צאן, כמתואר בש"ב יג' חגיגת הגז והשתכרות הנוכחים ביין. וגם בפרשה בש"א כה' מדובר על חגיגת הגז, דוד רצה לבקש סיוע ומזון מנבל הכרמלי, ביום גזיזת צאנו, והוא אומר 'על יום טוב באנו', נבל סירב, ואשתו שלחה תחתיו 'חמשה צאן עשויות', מה שמלמד שחבורה של חמשה צאן חשובה כיחידה וכחלק ראוי להתכבד משמחת הגז.

✓ בבראשית רבה יב' נאמר: "א"ר הונא אם על סדרו של רעם אין אתה יכול לעמוד על סדר של עולם על אחת כמה וכמה". והמשפט חסר הבנה, מה יש לעמוד על סדרו של רעם. אבל נראה שר' הונא סמך בזה על הפסוק "הן אלה קצות דרכיו ומה שמץ דבר נשמע בו ורעם גבורותיו מי יתבונן" [איוב כו' יד']. ומפסוק זה למד לקצות דרכיו.

✓ שבת קיג: אמר ר"ל מה נקרא שמה שנער שכל מתי מבול ננערו לשם, נראה כאלו ר"ל דורש את המלה שנער לשון ניעור ותו לא, ובאמת סמך על מקרא מפורש בירמיהו נא "לבבל נפלו חללי כל הארץ".

לכאן מתאימה הגדרתו של רד"צ הופמן למושג 'פשט':

"די לנו להבין את התורה כפי שהובנה על ידי הדור אליו היא נתנה תחילה, וזה לדעתנו מה שנקרא פשוטו של מקרא.. עלינו להתעלם מהנחות חדשות ותהיינה הנפוצות ביותר בבואנו לפרש את דברי התורה", (פירוש לספר בראשית א', על המושג "שמים")

הפשט הוא הפירוש המתעלם מהנחות כל שהן, אך לא משום שהוא מתיימר לשלול אותן, אלא שזו היא מהות הפשט - הצגת הפירוש העולה מן הטקסט בלבד.

לעתים הפשט מטעה, מכיון שאין מתכוונים בו אלא לרובד הפשט. כך למשל הפסוק "לא חשך ממות נפשם וחיתם לדבר הסגיר", (תהלים עח' נ'), משתמש בצמד המוכר "נפש" - "חיה" (תהלים קמג, איוב לג כב), ולכן לפי הפשט מתכוין לנפשם המצרים שהוסגרה לדבר, אלא שהדבר לא תקף אלא את הבהמות, חיותם

מתפרש כאן במובן של "חיות", ואעפ"כ השתמש הפשט בכפילות המוכרת, שכן המלים שייכות זו לזו, אף אם מתכוונים כאן למשמעות אחרת. הפשטנים טוענים אם נמשכים הם כאן אחר הפשט, כי הפירוש האמיתי כאן הוא הדרש, (כך מתרגמים גם השבעים).

מסתרי האגדה

דברים הנראים חסרי מקור, ואף מקוממים, יכולים להיראות אחר העיון כמסקנות מפתיעות שהקדימו את המחקר באלפי שנה.

נתח בתופעת ההשוואות, השוואות של אישים שונים מרחבי המקרא, והפיכתם על ידי חז"ל לאישיות אחת. אבן עזרא כבר רמז בכמה וכמה מקומות כי ההשוואות האלו אינן ממשיות, וחכמים השוו אנשים שהתנהגותם שווה. אפשר להתייחס אליהן גם כמקוממות, מכיון שהמקרא מכנה כל אדם בשם משלו, האם חפצו הנביאים לבלבל אותנו?

כל ההשוואות האלו שעורכים חז"ל, היכולות להיראות כחסרות בסיס, כהרמוניזציה בעלמא, הם בעצם אחד היסודות החשובים של מחקר המקרא. ההבנה כי המקרא אינו עור אחד, והוא נכתב לפעמים מבחינות שונות ומנקודות השקפה שונות. חז"ל בודאי ידעו והדגישו זאת, כך למשל בבראשית כד' המתאר באריכות את נסיעת העבד לחרן להביא את רבקה, לא מוזכר אלא "העבד", ואילו חכמים פירשו שהמדובר באליעזר, אך מניין להם זאת? מדוע שלא נניח את ההנחה ההגיונית כי מעשים שנתפרשו על אלעזר כנראה היה ידועים שאירעו בו, ואחרים שלא נתפרשו אירעו בעבד אלמוני אחר?

אך מתוך הבנה כי לא כל הפרשיות בתורה נכתבו מאותה נקודת השקפה, ואפשר כי ברית בין הבתרים נכתבה כמסה היסטורית, הפרושה לעיני יוצא מצרים, והמתעכבת על נקודות ציון ופרשיות דרכים מסויימות ושמותיהן. לעומת זאת בראשית כד' הוא בבחינת פרשה שבאה לתת "ב' וג' דפים משיחתן של עבדי אבות" (בראשית רבה ס'), אנו יכולים לראות אותה כאלו יוצאת מפיו של אדם מבאי בית אברהם, המתארת את הקשר בין יצחק שבכנען ובין רבקה שבחרן דרך המקרים הרבים המתווכים ביניהם, כשהעבד בכללם. אין לנו סבה לצפות כי גם פרשה כזו תפרש את שמו של העבד, ואם נדון מסברא: בודאי שעבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו, ששמו הועלה גם כיוורש פוטנציאלי, הוא המתאים לתפקיד כזה. מעניין לראות כי גם לגבי הגר, המוזכרת כמה וכמה פעמים, אנו מוצאים קטעים המשתמשים בביטוי "האמה" "בן האמה" בלי להזכיר את שמה, יש כאן הבחנה בין נקודות מבט שונות בתורה. יותר בולטת תופעה זו בפרשת דוד וגלית: בכל הפרשה לא מוזכר אלא "הפלשתי" (25 פעמים), מנקודת מבט מקומית, הרואה כעיקר את גבורת דוד ועוז רוחו מבלי להיכנס לשמו של הפלישתי, כרגיל בתנ"ך. ואילו הדברים בתחלת הפרשה בהם נזכר "גלית שמו", נכתבו מנקודת מבט הרואה את שם גלית כשם שהתפרסם מאד בעם ולכן יש ענין בהזכרתו. וכיצד היינו מגיבים לו לא היה נזכר כלל שמו של גלית אלא במקום אחר, והיו חז"ל אומרים "הפלשתי הוא גליית"? לכן בודאי שהפירוש כי "המילדות" המוזכרות במצרים, הם שפרה ופועה, הינו לגיטימי. הקטע העוסק בגזרות פרעה איננו יודע כביכול את משפחת משה, ואינו נכנס לפרטים²²⁹. ובולט הדבר בשמות ב', בתיאור הולדת משה,

²²⁹ כך לגבי השוואת חכמים את עזרא עם ששבצר, שניהם מוזכרים כ'פחה', כך מראה גם ההבדל בין עזרא ג ח המספר כי ששבצר הניח את היסודות למקדש, לעומת עזרא ה טו' כי זרובבל הניחו, ששבצר גם לא נזכר בין העולים. ראה מאמרו של ד"ר ברטל "ישוב מיהו ששבצר" (בית מקרא כד') המוכיח את זהותם. ששבצר אינו אלא שם פרסי (שפירושו: "שמש, נצור את הבן"), שניתן כנראה מטעם המלכות עקב מינויו לפחה. את "נועדיה הנביאה" (נחמיה ו יד) מזהה מדרש חיצוני (בתי מדרשות, מדרש שלשה וארבעה) עם גבר בשם שמעיה, שכונה כך על שם עצתו "נועד אל בית ה' ללון" (נחמיה ו י) ובלשון נקבה על שם עצתו הפחדנית לישון בתוך ההיכל. זיהוי זה נראה תמוה, אך כנראה סמכו על השם נועדיה שניתן לגבר באותה התקופה (עזרא ח לג), וכן לשונו של נחמיה עצמו מדברת רק על גברים: "זכרה אלהי לטוביה ולסנבלט גם לנועדיה הנביאה וליתר הנביאים אשר היו מיראים אותי", עצם הביטוי "נביאה" מתאים לנביא בארמית של הימים ההם, כפי שכתוב בעזרא (ה א) "חגי נביאה", ולכן סברו כי הפסוק עצמו נקט לשון היכולה להשתמע גם בצורת נקבה, בכדי לזלזל בדבריו של אותו נביא. לפי הפירוש הזה "נועדיה" הוא פראפרזה על השם "שמעיה", וזה פירוש בקרתי מעניין. הרבה פעמים דברים הנראים כאגדה הם בעצם בעלי תכונות של מדע בקורתי, כך למשל המאמר "אשרי האיש (תהלים א') ולמה רגשו גוים (תהלים ב') חדא פרשה היא, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי, פתח באשרי דכתיב (תהלים א' א) אשרי האיש, וסיים

מדובר על "איש מבית לוי" שלקח את "בת לוי", מוזכרת גם "אחותו" של הנולד, בעוד אנו יודעים מן הפרקים הבאים כי המדובר בעמרם יוכבד ומרים. ואפשר שמשום חשיבות הופעת משה נעשו כל הנפשות האחרות כאנונימיות לידו. ומכאן נבין כי מאותה סבה בדיוק הפירוש ש"שני אנשים נצים" הם דתן ואבירם, לגיטימי באותה מדה.

על "האשה הכושית אשר לקח משה", אמרו חכמים זו צפורה. הרשב"ם ופרשנים נוספים הלכו בדרך הפשט וכתבו שלמשה היתה באמת אשה כושית. אך המחקר תומך בפירוש חכמים: "היו בין המדיינים שבטים שנקראו כוש וזהו השם העתיק של מדיין", (אנצ"מ ערך כושן וערך מדיין). אין פלא אם אותה פרשה שתיארה את דברי מרים ואהרן לא נכתבה מאותה נקודת מבט שמפרטת את תולדות יתרו ומשפחתו ומכנה ואתם בפשטות 'מדיינים'.²³⁰ על זיהוי הגר - קטורה, אפשר לחשוב שישודו בעובדה שישמעאל שב מגירושו, והוא אף קובר את אברהם יחד עם יצחק (בראשית כה ט), אם ישמעאל שהוא הסבה לגירוש הוחזר - קל וחומר אמו. מנהג מצוי אצל הקדמונים היה לקרוא שם נוסף לקראת פרק חדש בחיים, ואפשר שהפרשה הפותחת "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה", לא נכתבה כלל מנקודת המבט המתארת גם את מעשי אברהם ושפחתו קודם לידת יצחק.²³¹ בפרט יש לדעת בענייני שמות את המנהג הקדום של שמות שונים, ועוד יותר שכיח הדבר אצל אנשים מכובדים ומפורסמים, היו מלכים קדומים במסופוטמיה שקבלו שם חדש בכל שנה, ובסין היו מכנים שמות נוספים לאחר המוות.

כך שהשוואת אישים במקרא, היא בעצם מתודה פרשנית הגיונית, הכללים אימתי יש להחילה הם בודאי מורכבים, ואם היתה מסורת היסטורית בנושא ביד חכמינו, יש בודאי לקבלה. כל ההסתעפויות של פרשנינו מהשוואות כאלו מותנות בספק של "אם קבלה נקבל".

המחקר מכיר ומודה בעובדה שבודאי היתה מסורת אגדתית רבת פרטים אודות ימי קדם, כפי שהראינו לעיל. אין ספק שהפרטים רבים היו, הרבה יותר מאשר אלו המובאים בדברי חכמינו. אין להתפלא אם המקרא לא פירש, שהרי ספרי הנביאים והתורה לא באו לכסות את כל התקופה ההיסטורית, וכל מי שמכיר את תכנית וסידור ספרי הנביאים יודע זאת. חידושם של חכמים היה דוקא בהתאמת האגדות אל המקרא, הם העלו על נס את האגדות שהמקרא ברובד הפשט או הרמז מסייע להם, ולפעמים הסתפקו בכך שברובד הדרש יש סיוע לאגדה, בכדי שתזכה לאימות, ותוכל להיכנס לתוך התורה שבעל פה. חכמינו חיברו את האגדה והמקרא יחדיו, לעתים הסמך מן המקרא נראה בלתי מכריע, אבל אין זה אלא צירוף לעובדה שהאגדה נמסרה מדור לדור.

עיון קל בכתבי האגדות שנשתיירו בידינו מאמצע ימי הבית השני, מראה עד כמה היו הן נפרדות ורחוקות מן המקרא, ואף סותרות אותו בפרטים. כך "קדמוניות המקרא" נוקט בחלק גדול מהנושאים ההיסטוריים מספרים שונים מן התורה, שמות שונים, ופרטים שונים. בדיוק כמו חבריו הספרים החיצוניים. בעינינו נראה אבסורדי הדבר שיהודים יכתבו ספרי אגדה להאדיר את האישים והנושאים המקראיים, ועם זאת יסתרו במפגיע את הנתונים הבאים במקרא ובתורה משה. אך הסבה לכך נעוצה בעצמתה של האגדה, בעובדה שמקורה של האגדה הוא בדברים שסופרו מזמן המאורעות והלאה, ובכך שהאגדה היתה ידיעה תמימה וכנה, ולא המצאה פרובוקטיבית. חכמים הם שעשו את החיבור שבין האגדות לבין המקרא, יישבו אותן עם המקרא (אלו שהיו ראויות לכך), והרחיבו לפי מגמתו של המקרא. ולפיכך אפשר להכיר הרבה פעמים באגדות המוזכרות עם דרשת הפסוק, אך בודאי לא נולדו מתוך הדרשא, אלא להיפך: האגדות היו ידועות בעם,

באשרי דכתיב (תהלים ב' יב) אשרי כל חוסי בו", (ברכות ט:). המדובר באיחוד של שתי קטעים, על סמך השערה של סידור אחיד. עוד על החיבור הזה, ראה מה שכתבנו ב'חז"ל' על מסכת ברכות שם.

²³⁰ וגם דברי חז"ל (מו"ק טז:) שנקראה כושית משום שהיתה משונה במעשיה, מכוונים אל הפשט, שהתורה השתמשה בכינוי 'כושית' כדי להגדיל את הזרות והניכור הבולטים בפרשה ההיא.

²³¹ על דרך הפשט "ויוסף אברהם ויקח" לא חייב להתפרש שהיו הנישואין רק במקום שמוכנסת פרשה זו בתורה, אלא מכיון שקטורה טפלה לנישואי שרה ויצחק, וכן נישואיה היו אחרי נישואי שרה, מוצדק הניסוח "ויוסף ויקח אשה" כשאנו מספרים את תולדותיו ובניו, ואילו השמטת שמה של הגר בין תולדותיו מחזק את הפירוש כי הגר זו קטורה. פירושם של בעלי הפשט כי קטורה אינה הגר, הוא פירוש הרמזוניסטי המנסה להכניס את כל התורה מאותה נקודת מבט. לשם קטורה יש קונוטציה מצרית, כך גם לשם הגר (אם כי בהמשך ההיסטוריה הוא מזדהה עם שמות ערבים שהשתמשו בו. ובכלל העירו חוקרים על כך שלאורך הדורות בני קטורה ובני ישמעאל נתפסים כגוש אחד ומתחלפים זה בזה, למשל מ. הרן תקופות ומוסדות במקרא, תשל"ג, עמ' 30).

ראה גם במדבר כה' את המעשה באיש ישראל ובאשה המדינית כשהם מוזכרים כך באנונימיות כמה פעמים, ורק בדיבור על פנחס נתפרש "ושם איש ישראל זמרי בן סלוא".

והדרשא לא באה אלא להמתיק את האגדה. כך למשל האגדה "וחמושים עלו בני ישראל" אחד מחמשה - שמתו רבים במצרים. וכן ראה לעיל פרק ב' סוף הקטע 'המסורת בישראל' בהערה לגבי מכת ערוב.

✓ "הסיפור מחדש של סיפורי המקרא אינו חידוש של בתי המדרש של התנאים, יש לו מסורת עתיקה בישראל. חכמים ידעו עליה, השתמשו בפרטים מסויימים ממנה, אך דחו את דרכה עקרונית בשעה שהלכו בדרך המדרש. המדרש אין עיקרו בסיפור מחודש אלא בהבעת רעיון בעזרת פירוש חדש בפסוק", (דרכי האגדה והמדרש, יונה פרנקל, עמ' 469. הוצ' מודן 1996).

המשכילים הקדמונים, שכעשר או עשרים שנה לאחר ההמצאה של מדע הפילולוגיה, ראו את עצמם כמברכים על המוגמר של מחקר כל חכמת ישראל לדורותיה. ידעו כמובן לחרוץ משפט על האגדות כפרשנות לקויה. אברהם גייגר ראה את המדרש האגדי כ'חוש פרשני לקוי לחלוטין', על ביטול דעתו ראה באריכות דברי י.מ. זקש (מיכאל זקש, תיאור שירת הקדש היהודית בספרד, ברלין 1845), בין השאר הוא מוכיח כי באותם ימים נתחברו התרגומים העומדים בעקביות על פשט מדוקדק, והיו חלק חשוב לא פחות מן ההוייה התלמודית והמדרשית ("האדון ד"ר גייגר רק מתאר דרך אגב כי התרגום והמתורגמן גרמו שתוכן המלים יובן, כי אין זה נוח בשביל השקפתו, ועיין בדברי ראב"ע על חז"ל כי הם ידעו הפשט יותר מכל הדורות הבאים אחריהם"). וגם היינמן ("האלגוריסטיקה של היהודים ההלניסטים", ס' יוחנן לוי, ירושלים תשי', עמ' 81) מתלבט כיצד אפשר לפרש אמנות דמיונית 'קדם מדעית' על רקע החשיבה המשפטית המפשטת והמנתחת של ההלכה (עוד נגד גייגר בזה: היינמן, דרכי האגדה פ"א²³²). האמת היא פשוטה הרבה יותר: חז"ל הם המשך ישיר של אותה הרוח שיצרה את המקראות, הם דברו באותה השפה בה נכתבו ספרי הנביאים, והשפה ומושגיה חיו בקרבם. הם לא היו זקוקים לפילולוגיה מופשטת בכדי להבין את הספרים מהם ינק העם את מקור חיותו מאז היותו.

✓ "משנתו של מנדלסון הלכה בד בבד עם ההנחה שנתקבלה כמושכל ראשון שאיש המזרח הקדמון לא היה מוכשר לחשוב בדרך ההפשטה וזרים לו ענייני העיון, היהדות והתאולוגיה שני הפכים בנושא אחד", (י. א. השל, תורה משמים באספקלריה של הדורות, פתיחה, XXXII). אך כלום אפשר לומר כן על בעלי המשא ומתן התלמודי, החד כתער, המפרק ומנתח? המקשנים שאינם מניחים שום אפשרות, ובעלי הספקות המלמדים אותנו הגדרות מופשטות וסבוכות, יחד עם המשיבים 'תא שמע', החורזים את כל ההלכות זו בזו, תוך מציאת מכנה משותף מופשט נסתר.

על קדמות האגדה כותב ב"ז בכר:

"אני מעז לטעון כי לא רק היסודות של אותה יצירה רוחנית שאנו מכנים אותה אגדה, אלא גם התפתחותם של יסודות אלה לכלל התכונות האפייניות שלה, שייכים לתקופה קדם היסטורית. גם בדרכי פרשנות המקרא וגם בתכניה של האגדה מופיעה האגדה לעינינו בתקופה ההיסטורית הראשונה שלה בשלב מפותח כל כך עד שבהמשך הזמנים בדורות הבאים אפשר לרוב לדבר רק על שימוש בשיטה ועל טיפול בחומר שכבר נעשו למסורת, ומוטב לראות אותם כריבוי והרחבה ולא כהתפתחות", (ב"ז בכר, אגדת אמוראי א"י, מבא לכרך א', 1892).

השיטה של האגדה, המשוכללת כל כך כבר בדור הראשון בו היא מופיעה לעינינו, מוכיחה את קדמות האגדה ודרכיה. את מקוריותה מימי קדם, ושהיא אינה תפיסה אנכרוניסטית שהחלה בדור מסויים, אלא המשך שלשלת האגדה. השוואה של אגדות עמים אחרים לאגדות היהודים, היא טעות מעיקרה. אצל עם זה שהחזיק את ספרי הנביאים אלף שנה לפני שנכתב ספר ההיסטוריה הראשון בעולם, ברור שהעיסוק סביבם שימר פי כמה וכמה מהטקסט המקודש. שהרי כל מי שידע דבר השיך לספרים האלו, בודאי ראה בפרט זה שייך לנביאים ולקדושתם, והעביר אותו הלאה בחרדת קודש. כאשר היסודות ההיסטוריים היו קיימים, אין ספק שלכל התוספות היה מקום טוב להיקלט.

לא רק שלאגדה צורה קיימת ומסורתית, אלא שצורה זו אחידה יותר מן הצורה המסרתית של ההלכה:

✓ מקובל כי מדרשי התנאים שונים זה מזה רק בהלכה, אבל באגדה או שלא נבדלו זה מזה רק מעט או לא נבדלו כלל, (ש.א. פוזננסקי, מעשי התנאים עמ' 17).

²³² גייגר בכלל חשב כי חכמים לא דברו בלשון העברית, ולשון חכמים של המשנה הומצאה לצורך בית המדרש וכתובת המשניות, כמובן שתפיסתו נתקבלה על כל חוקרי המאה ה-19, למרות מחאותיהם של שד"ל ויעקב לוי, וכבר הוכיח מ"צ סגל כזבה של הנחה זו, הצטרפו לכך עדותם של אגרות בר כוזבא.

✓ אע"פ שדרכיהן של שתי המכילות, מכילתא דר' ישמעאל ומכילתא דרשב"י, שונות מזה בהלכה - כמעט שוות הן באגדה, ונראה שמקור אחד היה לפני עורכיהן השונים של שתי המכילות, (ע.צ. מלמד, פרשיות מאגדת התנאים, עמ' נח').

גם בתחום האגדה על המקרא, כמו באגדה בכלל, סומכים אנו על חכמינו כי לא הכניסו לבית מדרשם כל אגדה שרווחה בעם, אלא אם כן ענתה על לפחות אחד משלושת התנאים: (1) הצורה בה קבלו אותה מפי הדור הקודם היתה היסטורית ברורה וחד משמעית. (2) הנתון שמספרת האגדה מבאר בצורה טובה את פשט או רמז הפסוק. (3) המסר החינוכי והרוחני העולה מן האגדה הוא חיובי, ועצם האגדה אינה משוללת.

מכאן מובנת גישתם של פרשנינו, שראו לעצמם את הזכות להציע פירוש המציג מציאות היסטורית אחרת מזו של האגדה. שכן הדברים נאמרו על ידי חכמים רק כדברים הראויים להיאמר, אבל לא מתוך ידיעה של מאת האחוזים, שהרי חכמים לא היו במקום האירועים, וגם לא יכלו לדעת כי כל החוליות שבשلسلة ההעברה דייקו בפרטי המעשים בדיוק של מאת האחוזים, שהרי בסיפור מעשים מדובר, ולא בהלכות.

כאן המקום להתייחס לגישה הרווחת בימינו בין שומרי התורה, שכל דברי חז"ל נאמרו ברוח הקודש, ולא יתכן לחשוב שטעו. כמובן שדברי המפרשים שהובאו לעיל אינם סותרים במפגיע את ההגדרה הזו, שהרי אף אחד לא טען שחז"ל טעו, אלא רק שהפירוש שאמרו הוא אחד מעוד הרבה אפשרויות, ומלכתחלה נאמר בצורה זו, וכמו בכל ענייני הפרשנות שיש מטי' פנים לכל דבר בתורה. האם אמירת אפשרות אחת סותרת את 'רוח הקדש'? לא נוכל להיכנס כאן להגדרת המושג 'רוח הקדש', ובעצם הטיעון נדון בקטע הבא. אבל דומה שאין ויכוח על כך שאין ביכולתנו לשפוט את קדמונו, להתווכח עם יכולת הסינון שלהם את האגדה. שכן מושגי רחוקים הרבה יותר ממושגיהם, וידיעתנו מעורפלת לאין ערוך. הארכיאולוגיה אמנם גילתה לנו כמה מצבות ותאריכים, אך האנשים שחיו בימים ההם, ודבקו בכל כוחותיהם במסורת הדורות, בודאי היו קרובים יותר למקור מאיתנו. ולכן, גם כאשר זכותנו להציג אפשרות אחרת, בצד האפשרות שמציגה האגדה, אין זכותנו לשפוט ולומר כי הצעתנו טובה יותר. ולפיכך הצירוף 'חכמים טעו' הינו בבל יראה ובל ימצא אצל שלומי אמוני ישראל.

כל מה שעשו קדמונו הוא לומר כי "לפי הפשט" עולה דרך אחרת. ומכאן נלמד על האובייקטיביות המפליאה שגילו קדמונינו, שמעולם לא דגלו בנוסחאות הנוצריות כאילו "יש חובה להאמין", בזמן שמשפט זה סותר את עצמו. אמונה הוא דבר שאדם מחשיב כאמת, ואם הוא דוגל בו רק משום שהוא חייב, משמעות הדברים שמצד נטייתו השכלית הוא מבין שהדבר שקרי, מהי המשמעות אם כן של 'קיום החובה' הזה? אין אנו דוגלים ב"חובה להאמין", אלא בחובה להכיר בערך הריאלי וההיסטורי של ידיעת קדמונו. הדברים האלו מחייבים רק עד כמה שהם נכונים, אך כה קל להתחמק מאמיתתם, מסמכותם ועצמתם של הראשונים, ולהציג את כל האגדה כולה כיתודעה פרשנית לקויה'.

✓ לפעמים גם בעלי הפשט לוקחים בחשבון את האפשרות שהאגדה היא מקור חיצוני, כך למשל על המקרא "ויצעלו בנגב, ויבא עד חברון" (במדבר יג כב), דרשו חכמים "כלב לבדו הלך שם ונשתטח על קברי אבות", (רש"י). הפשטנים פירשו שהוא לשון קצר, והכוונה "ויבאו עד חברון". אך דוקא הפשטן הגדול הרשב"ם כותב כאן: "הגדה נראית פשט, שעל כלב אמר הכתוב, שנאמר ולו אתן את הארץ אשר דרך בה (דברים א' לו)", והביאותיו אל הארץ אשר בא שמה וזרעו יורישנה, לפיכך ויבא עד חברון, הוא כלב, ונשתטח על קבורת אבות ונתפלל שינצל מעצת מרגלים. ומצינו ביהושע שנתן לכלב את חברון, כדכתיב ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב בן יפונה באחוזתו (יהושע כא)". גם כאשר היא "נראית פשט" היא עדיין אגדה, מכיון שהיא נסמכת על מקור חיצוני, ומספרת מעשה שלא מוזכר כלל בתורה. לו היתה התורה רוצה לספר לנו שרק כלב הגיע לחברון הלא היתה יכולה לכתוב זאת, וכן לפרט שנשתטח על קברי אבות. זו טיבה של ההגדה, שהיא מוסיפה מה שלא היה נחוץ להיכלל בתורה²³³, אך נחוץ דיו בכדי שיסופר מדור לדור. משמעות הכתוב בדברים באמת מסייעת את ההגדה הזו, וגם אם כל המרגלים באו עד חברון, הרי שאפשר בהחלט לחשוב שהתורה רומזת למעשהו של כלב כמעשה מיוחד, כלב הגיע עד נחלת אבותיו שתהיה לנחלתו, מבלי להתייחס כאן לשאר המרגלים. וכן אפשר לומר כי

²³³ יש שהתורה רומזת את הדבר בקצרה, ומתוכה אפשר לכוין למציאות ההיסטורית. כך על הפסוק "ויבא אל הר האלהים חורב", דורש הזהר (שמות ג א) כי היה ההר קדוש עוד קודם לכן, ואכן כך ידוע לנו מן המחקר, וכפי שמספר גם יוספוס.

המרגלים התפצלו בין הערים השונות, והכוונה שאחד מהם הגיע עד חברון, אך הוא בעצם מייצג את כולם: הריגול הגיע עד חברון.

ננסה להתבונן בכמה אגדות, מסוגים שונים, ונראה כיצד קל לבטלן מבלי לבדוק היטב, אך כשמעיינים בהן מתברר כיצד טמונות בהן מרגליות יקרות. פניני לשון ופניני הבנה עמוקה בנפש האדם ובחדירה לרובד העמוק של הדברים.²³⁴

"ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני (בראשית מד' יח'), ראוי היה לומר לפני אדוני, אלא מלמד שהיה מדבר אחת קשה ואחת רכה" (תנחומא ויגש ה'). "כי כמוך כפרעה - סופך ללקות בצרעת כמו שלקה פרעה". "אין לשון ויגש אלא שלום, ר' יוסי אומר אין לשון ויגש אלא נזיפה שנאמר גש הלאה", (ב"ר צג' ז').

האם הכוונה כאן שיהודה באמת בא להתחנן על נפשו בפני יוסף, על ידי דברי חוצפה? אמנם קל להבין כי חכמים זיהו כאן את הרובד הנסתר שבהתנהגותו של יהודה, מתחת כל דברי התחנונים הסתתר כעס מבעבע שיכל להתבטא בביטויי לשון. כפי שכותב על דוגמא זו א' רון:

✓ "כשם שהפסיכולוג המומחה שומע בדברי הקליינט גם דברים שאינם מודעים למדבר עצמו, כך מגלה הניתוח הספרותי את המשמעויות החבויות גם מעיני הכותב עצמו, הוא מגלה כיצד משמעויות לואי אלו יש שהן משלימות את המשמעות הגלויה יש שהן מוסיפות עליה ויש שהן מנוגדות לה, אבל כולן "אמת" הן, (א. רון, בשדי חמד תשרי תשל"ט).

כל הדברים הקשים שמתארים חכמים בחילופי הדברים האלו שבין יהודה ליוסף, קיימים היו באמת ברובד הפנימי, בהרגשתו של יהודה הבווער מזעם, והתבטאו אכן בדבריו. אך המסתכל מן הצד, לא ראה באמת אלא דברי תחנונים והתרפסות לפני המושל.

"וישאר אך נח ואשר אתו בתיבה (בראשית ז' כג), היה גונח וכוהה דם מטורח הבהמות והחיות" (רש"י).

חכמים מסתמכים כאן על הלשון "אך" לשון של גניחה, אבל מה ענינה של דרשה זו? ברור כי כוונת הפסוק הוא שנשאר רק נח. מניין לנו כיצד התמודד נח עם החיות, ומה חשוב לנו לדעת זאת?

אבל חכמינו מבטאים כאן רעיון עמוק. דור שלם גווע בצורה זוועתית, כל החי אשר על פני האדמה נמחה והושמד. אך לא היה אפילו "מי שיגיד קדיש", נח היה עסוק במשך כל תקופת המבול בטיפול בבעלי חיים, נראה כאילו לא היה לו זמן לחשוב על הגורל הנורא של האנושות. עול פיזי הופקד בידיו, ניהול עולם שלם בזעיר אנפין, ובסופו של דבר מקישה התורה את נח לקבוצת בעלי החיים: וישאר אך נח ואשר אתו בתיבה, נח ובעלי החיים היו כעת חבורה אחת, 'צרותיו' של נח היו מן הסתם המאמץ לרצות את נתיניו בתיבה. שקוע לו בעולמו. ואילו האנושות כולה נעלמה מן האופק. ההצבעה על גניחת נח מן הטיפול בבהמות, מסתמכת על היעדר כל גניחה וביטוי צער של נח על היכחדות המין האנושי. אין להניח שזו דוקא ביקורת על נח, יותר מאשר המחשת העונש הנורא של דור המבול, שמסובב הסבות הביא אותם למצב זה.

האגדה מנוסחת כתוספת קטנה לפסוק, אך היא מבטאת רעיון עמוק מאד. אפשר שבאגדות כאלו קיבלו חכמים את הפרט ההיסטורי במסורת, אבל שילובו אל הפסוק, בצורה שהוא מכניס את הקורא לעומק הנושא, הוא מעשה הדרשא.

"וישב אברהם אל נערו ויקומו וילכו יחדיו אל באר שבע" (בראשית כב' יט), "ויצחק היכן הוא? שלחו אצל שם ללמוד ממנו תורה", (ב"ר נ"י יא').

כמה קל לראות באגדה זו אנכרוניזם, השלכה לאחור של מושגי האמוראים. מה עושה יצחק? כמובן, עסוק בסוגיא של 'רבי חנינא סגן הכהנים'.. אך לא כך פני הדברים, עיון בפרשה מביא אותנו אל מסקנה כזו. שכן מתחלת הפרשה ניצבות שתי הדמויות הראשיות - אברהם ויצחק - במרכז, בעוד הנערים והחמור הם חלק מן התפאורה בלבד. הביטוי "וילכו שניהם יחדיו" חוזר על עצמו כמה פעמים בדרך למעשה העקדה, שניהם כאיש אחד בלב אחד הלכו לקיים רצון ה'. ואילו מיד לאחר הסיום ההירואי של העקדה, הולך אברהם "עם נערו יחדיו", מדוע ולמה? וכמובן השאלה "יצחק היכן היה?" לגיטימית ביותר.

בשביל אברהם היתה העקידה נסיון, שעמד בו בגבורה. אך בשביל יצחק היתה העקדה נקודת מפנה בחייו, לאחר שנבחר להיות עולה תמימה, שוב אינו יצחק שהיה קודם. לעומת יצחק ש"כאילו מת ואפרו צבור על גבי המזבח" (מדרש הגדול), אברהם חוזר אל ביתו, אל שגרת חייו יחד עם העבדים והחמורים, ויצחק? הפסוק

²³⁴ מומלץ לעיון: "הסיפור שלא סופר", אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, הוצ' מאגנס.

אינו מספר את מצבו הפיזי, הארצי, היכן ישב ובאיזה צורה נסע, מכיון שכעת הוא אדם רוחני. יצחק להיכן הלך? על כך משיבים כל הפרקים הבאים, הלך להיות אב לעם שלם של עבדי ה'.

"עם לבן גרתי ואחר עד עתה", (בראשית לב ה), "עם לבן גרתי ותרתי מצות שמרתי", (רש"י).

אכן משחק מלים, מצאו להם חכמים מקום להתגדר בו, מאחר שהמלה גרתי מתאימה במקרה למנין של תרתי מצוות. האמנם?

רבקה מצווה את יעקב "ברח לך אל חרן וישבת עמו", ואכן כתוב "וישב עמו חודש ימים". לבן אומר ליעקב "שבה עמדי", וכן אומר יעקב: "עשרים שנה אנכי עמד". בשום מקום לא מוזכר שיעקב היה גר בחרן, וגם כאן יעקב עצמו אומר: "עם לבן גרתי.. ויהי לי שור וחמור עבד ושפחה", הרי שכגר הצליח יעקב מאד. המקשיב לצליל קולו של יעקב כאן, מרגיש עדיין את "לולי אלהי אברי אברהם ופחד יצחק" מדבר מבין שפתיו. "ישיבתי בבית לבן היתה גרותי", אומר כאן יעקב. "לא משום שלא הייתי מבוסס כלכלית, אלא משום הריחוק הרוחני".

"ויהי בשלח פרעה", (שמות יג יז), פרעה צווח אוי לי ששילחתי בנו של מלך שהיה שרוי אצלי, כבוד היה לי כשהיה בנו של מלך אצלי והיה משלח לי אגרות והיה זקוק לי, (שמ"ר כ' סז).

גם כאן נראים הדברים כמוצאים מהקשרם, דווקא פרעה השחצן, כבד הלב. זה שאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו", "לא ידעתי את ה'". שכינה את דברי משה בשם ה' "דברי שקר". הוא זה שרואה לפתע כבוד גדול בעצם ה"אגרות" שקיבל בצורת שחין ודבר?

אך קל להבחין באמת שבדברים. פרעה, מתחת לקליפת האטימות, מסנן משפטים המראים על שינוי שחל בתפיסתו. מעתה הוא מתבטא: "לכו זבחו לה' אלהיכם", "יהי כן ה' עמכם", "חטאתי לה' אלהיכם", "העתיירו בעדיי", "וברכתם גם אותי", "ה' הצדיק". גם שריון הגאווה של פרעה שנראה בלתי חדיר, נסדק. הקורא את המעשה רק בכדי להגיע ל"הפי אנד" לא תמיד ישים לב לשינויים הדקים. אך המחפש את הרובד הפנימי, ימצא כאן את ההרגשה הזו. את העצמה של יד ה', שגם את פרעה, האל בעיני עצמו, הצליחה לזעזע ולחדור ליסודות השקפתו, להראות לו שיש אלהים חזקים ממה שידע עד כה. וכעת פרעה מרגיש חשוב בעיני עצמו מעצם התעסקותו עם ה', דוקא ההכרה בכוחו של ה' היא שגורמת לו להרגיש שיצא לדו קרב מול מתחרה רציני. זו המגמה הנסתרת של רדיפתו אחר ישראל. ברור שאי אפשר להצביע על כך כגורם מרכזי, וכשיקול רשמי, אבל מובן שהאדם נפעל מכחות מנוגדים המתרוצצים בקרבו, וכאן האירו לנו חז"ל אספקט אחד במהלכו של פרעה.

"ויוחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל" (שמות יח יט), "שנעשה חידודין חידודין כל בשרו", (סנהדרין צד).

וכאן הבן שואל, האם תמיד צריך להגיד הפוך? הלא ברור כאן שיתרו שמח "על כל הטובה". אך ברור שאין כוונת המדרש הזה לומר שיתרו הצטער על הטובה שעשה ה' לישראל, ועל הצלחתו של חתנו. יתרו בודאי שמח, אך שהתורה נקטה כאן לשון יחודית, וגם יתרו מוזכר כאן כפרט בודד, ולא "חותן משה" כמו בכל מקום. יתרו מבודד כאן לרגע מקשריו עם עם ישראל, למרות שמחתו על הצלת ישראל, התגנב ללבו גם רגש אנושי של צער על אבדן הממלכה המצרית, על האסונות הנוראים שניתכו עליה (ויש לזכור כי לפי האגדה יתרו היה כהן נודד, ש'התמחה' גם במצרים ושהה שם תקופה מחייו), והרגשה זו מוצאת את מקומה בתורה בביטוי המענין "ויוחד" שקשור ל"יחודה", אך כולל גם צליל "חד", צליל דוקר.

"מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו, אישות לבהמה מי אית לה? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאותם שלא נעבדה בהם עבירה", (סנהדרין קח:).

בגמרא מוצגים הדברים כשאלה ותשובה, כיצד אפשר לומר "איש" על בהמה? ותשובה: יש כאן רמז שבאו דוקא בהמות שלא נעבדה בהם עבירה. אך אפשר להעביר את אותו הדיון למישור הפשט, מדוע ננקטו כאן המלים החריגות "איש ואשתו"? בכדי להעצים את הניגוד לבין בני האדם המשחיתים את דרכם זה בזה, שגורלם למוות. ובין בעלי החיים שלעומת בני האדם האלו הם הם ה"איש ואשתו", הם אלו שעדיין שומרים על צלמם, ולכן הם נותרים בחיים. הדרשא מוסיפה שאין המדובר רק בהדגשה, אלא גם בענין מציאותי, מכיון שהאגדה ספרה על בעלי חיים שהשחיתו דרכם, אלו אינם נכללים ב"איש ואשתו" המוזכרים כאן.

"וישרנה הפרות בדרך על דרך בית שמש וגו', מאי וישרנה? א"ר יוחנן משום רבי מאיר, שאמרו שירה", (ע"ז כד:).

בעיני רנ"ק, סיפור על פרות שאומרות שירה הוא כנראה דבר דופי והבאי. אבל בעיני מי שמנסה ולו במעט להכיר ולהבין את עולם האגדה, דרשה זו כמעט מתבקשת. השימוש "וישרנה" לציין את הליכתם הישרה של הפרות, הוא שימוש יחידי (רש"י כותב: "וישרנה, הרי תיבה זו אנדרוגינוס"), ואילו המשך הפסוק: "במסלה אחת, הלכו הלוח וגעה ולא סרו ימין ושמאל", מלמד אותנו שמחזה מיוחד אירע שם. הפרות הלכו לאורך הדרך כאילו מרגישות את גודל השליחות שהוטלה עליהם לשאת את ארון האלהים ולהחזירו לבני ישראל, הפרות הלכו לבדם במסלול, הלוח וגעה, וכל הרואה הרגיש כאילו הפרות אומרות שירה לפני הארון.

✓ "חז"ל אמרו ע"ז שאמרו שירה, כי הדבר הפלאי המעיד על השגחת ה' הוא השיר העולה מבריותיו שעל ידו יוכרו עלילותיו ונפלאותיו", (מלבי"ם, ש"א ו' יב'. המבי"ט לעומת זאת מפרש שהיה כאן נס, בית אלהים שער היסודות פכ"ב. המהר"ל כותב: "הליכתם בדרך הישר הוא בעצמו השירה"). המדרש מוסיף ואומר "איזה שירה אמרו? שירת הים", ואפשר לפרש כי שירת הים היא היחידה העוסקת גם בפלשתים "אז נבהלו יושבי פלשת", ומשפט זה מתאים מאוד לבהלה שיצר הארון בפלשתים.

זו גדולתה של האגדה, אין היא באה להעניש אותנו בהטלת חובה דתית להאמין בדברים תמוהים. היא באה להיטיב לנו, להחכימנו ולהעשיר את ידיעתנו ותפיסתנו הרוחנית. יכולים אנו לומר כי לפי הפשט חזר יצחק עם אברהם לביתו, והאגדה אם קבלה נקבל. אך "איזהו שוטה, המאבד מה שנותנים לו". אין אנו עושים טובה לאגדה כשאנו מסתכלים עליה במבט של כבוד, ומדקדקים בה ללמוד ממנה. האגדה היא זו שעושה טובה לנו.

מחקר ופרשנות

מחקר האגדה, ופרשנותה, שתי קטבים הם. הקטבים האלו ניצבים על הנחות קדומות, ואינם יכולים להיפגש זה בזה.

פרשנות האגדה היא ראשית כל מסבירה אותה, המחקר שופט את האגדה. פרשנינו לא תמיד נתנו את דעתם לשאלת האמנות ההיסטורית של האגדה, האם היא משל או מציאות, האם היא מדוקדקת או בלשון הפלגה. אך נתנו את דעתם לפרשה, ולעסוק בתוכן שלשמו הובאה האגדה לבית המדרש²³⁵. המחקר מתמקד בדברים שביכלתו להוכיח, ובכך כבר איבד את רוב המשמעות של הנושא. שכן ברור מראש שאת רוב דברי האגדה אי אפשר להוכיח. גם את עדותו של עד בבית המשפט אי אפשר בדרך כלל להוכיח, אנו מקבלים את עדותו משום שאנו סומכים על נאמנותו. הפרשנות המסורתית מקבלת את חכמינו כעדים, למרות הכלל ההלכתי "אין עד מפי עד", ובגישה זו מפרשת את דבריהם. המחקר שמנסה לעסוק בהוכחות או בחוסר הוכחות, מצמצם את האגדה כולה להיסטוריה, ולא פלא שנותן רק עם ההיסטוריה.

כל אדם אשר בתוך עמו הוא יושב, יודע כי בני הדור יודעים להוסיף מאות ואלפי פרטים סביב האירועים שקרו במשך ימי חייהם. הפרטים האלו מסופרים מפה לאוזן שוב ושוב בשכבות רחבות בעם, ובפרט כשהם נוגעים למאורעות הירואיים כגון מלחמות ישראל. מי שיתפק רק במה שמסופר בספרי ההיסטוריה, או יטען שהעובדה שמשוה לא כתוב בביאוריה הרשמית מוכיחה שלא התרחש, יפסיד חלק גדול מהמידע. כל אחד יודע שאת כל הדברים האלו אין שום אפשרות להוכיח, ובדורות הבאים בודאי ובודאי שלא יהיה אפשר להוכיחם, אך זו אינה סבה להתעלם מהם. לרוב הסיפורים האלו ישנו איזה שהוא בסיס, ולכן לתחום האגדה יש מקום של כבוד על יד ההיסטוריה, זו הבדוקה והניתנת לאימות.

כפי שהראינו, גם בדברי פרשנינו משולבים בהרבה מקומות קטעים שהם בעצם הערות מחקריות, וכך מטבע הדברים אפשר למצוא גם בדברי החוקרים פרשנות. אבל הגישה המסורתית, המושתתת על אימון, היא המשך רוחה של האגדה. ברור שגם כאשר אנו מפרשים את האגדה, אין אנו סותרים את המסקנות האמיתיות של חוקרים ומפרשים בקשר להיסטוריות של האגדה הספציפית הזו. גם אגדות שנחשבו על ידי חכמינו בדורות השונים כמשל או כאמצעי פדגוגי זכו לפירוש וביאור, שהרי גם אם קיימת אפשרות (ובודאי אין לנו אף פעם וודאות כזו) שהדברים לא התרחשו במציאות הריאלית, אין זה אומר שהם צריכים להישאר חסרי פירוש. ואין זה אומר שהם יכולים להעלות תמיהות או לסתור ידיעות אחרות.

²³⁵ בצד הפרשנות, שררה כידוע גם הדרשנות, פלפולים שנאמרו לשם צחות הדרוש בלבד, ובלשון המדוברת "וורט".

בכל אופן אין אנו יכולים לומר שאין המחקר רלבנטי כלל לפרשנות, בהתאם לכלל שקבענו לעיל כי אגדה זכתה להיכנס לבית המדרש בזכות אחד או יותר משלשת התנאים (היסטוריות ברורה, ביאור המקרא, תוכן חיובי), יכולה הפרשנות להתחשב בסוג האגדה, ובטיב התנאי שהיא עונה עליו מתוך התנאים האלו. מתוך הבנה זו נביא כאן קצת כללים מחקרניים מתוך הפרשנות, סימני דרך לניווט בתוך ים האגדות. 'כל דברי חכמים נאמרו ברוח הקדש', קובע החזון איש, בהתאם למקובל. אך רוח הקדש זו היא סוג של 'סיעתא דשמיא', ולא גילוי ממקור חיצוני, כפי שהתבאר במקום אחר. לעניינינו חשוב לדעת שפרשני המדרש והתלמוד לא העלו על דעתם מעולם שמקורה של ידיעה באגדה היא ב'רוח הקדש', כמקור חיצוני. ותמיד דרשו וחקרו איך הגיעו חכמים לידיעה זו.

בעיני רבים ייראה אולי מוזר הצורך להוכיח הנחה זו, אך בעיני אחרים ייראה מוזר שיש צורך להוכיח את קדמות התורה שבעל פה. למען הסדר הטוב הבאנו מעט מקורות בנושא:

"ביום שלישי למילתו... צריך לדעת מי הגיד להם שהיה זה ביום שלישי", (אור החיים בראשית יח'). "הוא שלום הוא צדקיהו מנין לו לומר כן ולמה לא נאמר כפשוטו...", (מהרש"א הוריות יא). "שנתיים ימים, לפי שלא פורש במקרא מתי התחילו שתי שנים אלו, על כן אמרו חז"ל ששתי שנים אלו הוזקק להיות אסור בבית הסהר", (כלי יקר בראשית מא' א). "כפי הנראה שאין סמך מן המקרא לכל הדרשות האלו וכולם כמתנבאים ואשר נ"ל בזה שנחלקו במשמעות דורשין...", (כלי יקר בראשית מז' כח). "אמרו שפרה זו יוכבד ופועה זו מרים, ויש להתבונן דלמא אפכא", (כלי יקר, שמות א). "דברי חז"ל שמספרים מה שהי' בימי הנביאים, בהכרח שיש להם רמז על דרשת חז"ל בפסוק", (פירוש מהרז"ו במדבר"ר נשא יד א). "קשה מי הכריחו לדרוש צדקיהו הוא שלום...", (פירוש הגר"א לדברי הימים ג טו). "ראוי לידע מה ראו חז"ל לדרוש", (שם כח').

"ותמנע פילגש לאלפיז דרשו אמרה איני זוכה להינשא לך הלואי ואהיה פילגש... המקור מפני שלא הקפיד להודיע שם האב בכולם דרשו כן, (רמב"ן בראשית לו' יב'). ידעו שהיה האיש מדותן מלאך, כי למה ספרו כל דבורו (רמב"ן בראשית לו' יז), "וצריך עכ"פ שיהי' רמז במקרא לטעם הזה שאמר בהגדה הזאת", (רמב"ן בראשית מח ז). ועוד רבים כמוהם.

אלו מעט דוגמאות, אך כל מי שקרא מימיו באחד מספרי חכמינו המפרשים הראשונים והאחרונים, יבין בצורה ברורה שברור לכל כי חכמים הוכיחו את דבריהם מן הפסוקים, ולא הסתמכו אף פעם על מקור חיצוני עצמאי כדוגמת 'רוח הקדש', לשום שימוש.

כיצד יכולים אנו להבדיל בין מסורת עתיקת יומין, ובין דברים שנאמרו כאפשרות ישוב לפסוקים? אין בידינו תשובה ברורה, ולכן עלינו להתייחס לכל אגדה בחזקת כזו היכולה להיות מסורת עתיקת יומין. את ההתלבטות הזו אנו רואים לאורך כל הדיון באגדות, ראה למשל אבן עזרא שמות (כו טו) "עצי שטים עומדים, יש מקדמונינו אמרו שישאל הביאום ממצריים, והנה לא ידענו אם קבלה היתה ביד אבותינו גם אנחנו נסור אל משמעתם ואם סברא היא יש לבקש דרך אחרת".

משפט מעניין כותב הרמב"ם: "קצת החכמים אמרו כי היה איוב בימי האבות וקצתם אמרו שהיה בימי משה וקצתם אמרו שהיה מעולי בבל, וזה ממה שיחזק דברי האומר לא היה ולא נברא", (מורה נבוכים ח"ג פכ"ב). מריבוי הדעות לומד הרמב"ם כי לא היתה מסורת אחידה. ברור שאפשר שחכם מסויים לא יקבל את המסורת האגדתית ויבחר לו דרך אחרת, אך מגוון גדול כזה של דעות מלמד כי הדעות האלו הן תוצאה של עיון, ולא של מסורת אחידה²³⁶.

בדומה לזה ניתן להצביע על סוגי נושאים באגדה שגם בהם יש מגוון גדול של דעות:

ויביא יוסף את דבתם רעה (בראשית לז' ב'), רבי מאיר אומר אבר מן החי, ר"ש אומר גילוי עריות, ר' יהודה אומר זלזול בני השפחות, (ב"ר).

ויך את המצרי (שמות ב' יב'), במה הרגו? בשם ר"א אומר באגרף וי"א במגרפה של טיט, (שמות רבה). ר' לוי אמר במסטרין של ישראל (בסיוע ישראל) הרגו, (ויק"ר לב ד).

"אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה, רבי נחמיה אומר תאנה היתה, רבי יהודה אומר חטה היתה", (ברכות מ.). י"א אתרוג וי"א בנות שבע (ב"ר טו').

²³⁶ יש להעיר, כי דוקא במקרה זה, הדעה "בימי משה היה" היא בודאי מסורת עתיקה המעוגנת גם בטיעונים מחקרניים (ראה בחיבור 'בקורת המקרא' על איוב).

האם מגוון הדעות מוכיח שהדברים נאמרו רק כאפשרות בעלמא? ברור שלא, כך למשל האגדה שעץ הדעת גפן היה עתיקת יומין היא, ומוזכרת גם בספרים החיצונים (למשל בספר ברוך השני פ"ו). חכמים לא הזכירו בפירוש שדעה זו עתיקת יומין, ולא הביאו אלא את הטיעון של רבי מאיר מסברא. ישנם חילוקי דעות שנראים כאפשרויות פרקטיות:

ויקבוץ את כל אוכל, רבן אמרי נתן מה שבכל עיר לאותו עיר שכל עיר מעמדת פרותיה רבי נחמיה אמר נתן בהם עפר וקטניות שהן מעמידים פרות וי"א כשכ"א אוכל מעירו מתברך, (ב"ר צ').
"ויורהו ה' עץ י"א זית י"א ערבה וי"א הרדופני, י"א קתרוס וי"א עיקר תאנה ועיקר רימון (מכילתא דרשב"י), וי"א ירדינון, (שמו"ר פכ"ג).

"מהיכן היה משה יודע חציו של דם י"א הדם נחלק מאליו וי"א נשתנו מראיו ונעשה חציו אדום וי"א מלאך חלקו וי"א בת קול אמרה וי"א בקי בדם היה משה", (ויקרא רבה ו ג).
"ואין איש מאנשי הבית אפשר ביתו של אותו האיש משתייר בלא איש? ר' יהודה אומר עלה הנילוס על גדותיו והלכו הכל לראות וי"א תיאטרון בא שמה והלכו הכל לראות ולא נשתייר אלא הוא", (ב"ר פז ט).
כתנות עור, י"א צמר וי"א פשתן, (סוטה כב). י"א צפורן וי"א מצמר גמלים וצמר ארנבים, (ב"ר כ'). מעור נחש, (פדר"א פ"כ), מעור לויתן, (רא"ש בשם מדרש).

לעתים נעימת הדברים נותנת את הרושם שנאמרו כאן הצעות בעלמא, כך למשל:

"ר' יונתן אמר שה"ש כתב תחלה משלי אחריו וקהלת אחריו שכן דרך ארץ נער אומר דברי זמר הגדיל אומר משלות הזקין אומר הבל הבלים", (קהלת רבה א).

"דרש ר"ע ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק אין צחוק האמור כאן אלא עכו"ם שנא' בעגל ויקומו לצחק מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את ישמעאל בונה במסים וצד חגבים ומקטיר אותם לעכו"ם, ר"א בנו של ריה"ג אומר אין צחוק האמור כאן אלא גלוי עריות שנא' לצחק בי מלמד שהיה ישמעאל מכבש את האמות ומענה את הנשים, ר' ישמעאל אומר אין לשון צחוק אלא שפיכות דמים שנא' וישחקו לפנינו מלמד שהיה ישמעאל נוטל קשת וחצים ומזרק כלפי יצחק שנא' כמתלהלה הורה זקים כן איש רמה, (תוספתא סוף סוטה).

ת"ר הלל זה מי אמרו, ר"א אומר משה וישראל אמרוהו, אפשר ישראל שחטו את פסחיהם ונטלו את לולביהן ולא אמרו שירה? ר"י אומר יהושע וישראל אמרוהו, ר"א המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו רב"ע אומר חזקיה וסיעתו אמרוהו, ר"ע אומר חמו"ע אמרוהו, ריה"ג אומר מרדכי ואסתר אמרוהו, וחכמים אומרים נביאים שביניהם, (פסחים ק"ז).

דרש ר"ע בשעה שיצאו בני מן הים.. כיצד אמרו שירה כגדול שמקרא את ההלל בבית הכנסת ר"א בנו של ריה"ג אמר כקטן שקורא את ההלל בבית הסופר ר' נחמיה אומר כבני אדם שקורין שמע בבית הכנסת, (תוספתא פ"ו ה"ב).

וישם ה' לקין אות רבי יהודה אמר הזריח לו גלגל חמה א"ר נחמיה לאותו רשע היה מזריח לו הקב"ה גלגל חמה? אלא מלמד שהזריח לו הצרעת.. רב אמר כלב מסר לו אבא יוסי אמר קרן הצמיח לו רב אמר עשאו אות לרצחנין, (ב"ר כב' יב'). אות משם ה' (תרגום יונתן), אות ת' (פדר"א כא'). אות ט' (ילקוט ראובני). אות ו' (תקוני הזהר ס"ט). שחין (ילמדנו).

אפשר כמובן לתת דוגמאות רבות, אך המכנה המשותף לכולן ולכל הדיון הזה הוא שאין אפשרות להכריע באמת מהי מהותה של אגדה ספציפית. כל פירוש שבא מתוך כבוד ורצינות הוא לגיטימי, אך כל חידוש צריך הוכחה או לפחות סבה.

מוצאים אנו את הרמב"ן למשל עומד על כך שחז"ל קישרו אגדה מקובלת, עם יישוב המקרא, והוא מפריד ביניהם ("לפי הפשט" כמובן): "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את מדרש אגדה עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעותה, והמדרש קבלה בעונה שבהם ונסמך למקרא אבל אין צורך לכל הדברים האלה כי הנה נא ידעתי מאז ועד עתה", (בראשית יב יא).

אין אנו יכולים להתעלם מן ההבדלים הרבים והעצומים שבין הגירסאות באגדות, ולחשוב כי תמיד הפרטים חייבים להיות מדויקים. חיבור השוואתי מצויין הוא 'יפה עיניים', המונה את ההבדלים בין תלמוד בבלי לירושלמי ומדרשים, כל מי שיעיין בו בצורה מסודרת יבין שהרבה פעמים לא דקדקו בפרטי האגדה. ואם ניקח למשל את הנושא של עשרת הרוגי מלכות, הרי שישנן שמונה נוסחאות בקשר להרכב הרשימה של הרוגי מלכות, אירוע שהתרחש בימי התנאים. (בספר סדר הדורות ערך ר' שמלאי קבע כלל "דרך הירושלמי להזכיר

שם אחר, על פי דברי האור זרוע ב"ק שצו' שדרכו להחליף דברי האמוראים). ולכן בודאי לגיטימי יהיה לטעון כי התיאור של פתרונות החרטומים לפרעה (ז' הפרכיות תכבוש ז' בנות תוליד.. ב"ר פט ו) אינו מתכוון דוקא לפרטים אלו, שהם דוגמא בעלמא. וכך בעוד הרבה מקומות²³⁷.

ישנם דיונים העוסקים בצורה גלויה בספרות: "א"ל ר"נ א"כ נמצאת מביא את ישראל לידי רמיות", (דברים רבא ה ג). "א"כ עשיתו למשה בעל מוס", (סוטה יב). "א"ר"ה דן אאע"ה גז"ש א"ל ר"ח ב"פ וכי נתנו גזרות שוות לאברהם אתמהה", (ב"ר מו ד). "מישאל ואלצפן היו והיו עוסקין בנדב ואביהו, ר' יצחק אומר אם כדברכם היו יכולין לטהר אלא עוסקין במת מצוה היו", (סוכה כה.), ועוד רבים כמוהם.

ולעומתם ישנם פרטים שציינו אותם חכמים בצורה ברורה כמסורות: "גמירי ששה נסים נעשו באותו היום", (סנהדרין סב), "דבר זה מסורת בידינו מאנכה"ג", (מגילה י.). "מסורת בידינו מאבותינו אמוץ ואמציה אחים" (מגילה י.). "א"ר יצחק דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מרגלים על שם מעשיהם נקראו", (ילקוט שלח תשמב). "א"ר לוי דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון וכרובים אינו מן המדה", (ב"ב צט.). "א"ר יהודא בן פזי מסורת אגדה היא סרח כד ירדה למצריים כדנוה לריחיים", (פסיקתא דר' כהנא, פרשה ד ח²³⁸). "אריב"ל מסורת אגדה יהודה הרג את עשיו" (מדרש תהלים יח לב). "א"ר סימון מסורת אגדה היא חירם בעל אמו של נבוכדנאצר", (ויק"ר יח). "גמירי דאע"ה בר נב' הוה באותה שעה", (ע"ז ט.). "גמירי דבנתי דההוא דרא אצטרווי אצטרי", (יבמות טו:). "נבזראדן נשתייר עם סנחריב גמירי", (סנהדרין צה:)²³⁹.

מענינים מאד הם דברי התלמוד: "אמר רב, אמיה דאברהם: אמתלאי בת כרנבו, למאי נפקא מינה? לתשובת המינים", (ב"ב צא:). בודאי יכלו לומר כן חכמים על עוד מאות ואלפי פרטים שהאגדה מספרת, אך הם בחרו לציין זאת דוקא על פרט זה, ובאמת יש כאן ידיעה עתיקה ביותר, העוסקת במוצאו של אברהם, אלפיים שנה לפני הספירה, באור כשדים. ואכן למרבה הפליאה, בחפירות אור כשדים, נתגלה בין החותמות והחריטות, זכרה של משפחת כורנוב, משפחה גדולה ומפוארת באור כשדים בזמנו של אברהם!

על דרך הציור וההפלגה של חכמינו הבאנו מקורות לעיל, ויש לציין עוד ענין הקשור בדרך הזו: ביהדות ההלניסטית היתה מגמה אליגוריסטית, המפרשת את מעשי המקרא כסמלים ורעיונות (כך למשל בכתבי פילון). התיאור הפרטני של האגדה סותר בהחלט את הדרך הזו, ומרחיק אותה מן העם. ולפעמים אנו מוצאים את המדרש עצמו מסתייג מתיאורים שונים:

"ר"מ אמר עתיד זאב שיהיה גוזז מילת אמרו לו דיך ר' מאיר", (קה"ר פ"א). "דרש ר"מ כדין הזה שהוא

מותח את הוילון אמרו לו דיך ר' מאיר", (ויק"ר א ה). ר' נהוראי אומר תינוקות בים סוף לקחו תפוחים מן

²³⁷ אם עוסקים אנו בדקדוק בפרטים, חובה להתייחס לדברי התלמוד בנושא, כשנחלקו החכמים מפני מה הקפיד האיש הלוי על פילגשו (שופטים כא'), יש אומרים נימא מצא לה ויש אומרים זבוב מצא לה. אמרו בתלמוד (גיטין ו:): כי "אלו ואלו דברי אלהים חיים, נימא מצא ולא הקפיד, זבוב מצא והקפיד". מכאן משתמע כי לדעת חז"ל גם פרט כזה לא נאמר סתם, ואינו יכול להיות לא נכון. אמנם אי אפשר לפרש את הדברים כפשוטם, שהרי בסופו של דבר השאלה היתה 'מפני מה הקפיד', ואותו חכם שאמר 'נימא מצא לה', ולא הסכים לדעת חברו, לא חשב שמשום זבוב הקפיד. ובעצם שתי החכמים לא ידעו את האמת. ועוד יש להעיר: שגם אם במחלוקת זו אפשר למצוא פשרה כזו, הרי בעשרות ומאות מחלוקות אחרות בעניני המציאות ההיסטורית אין אפשרות לעשות פשרות כאלו, אי אפשר למשל לומר שעץ הדעת היה גם גפן וגם חיסה וגם תאנה, וכיו"ב. וכדברי רש"י שבעניני מציאות אי אפשר לומר אלו ואלו דברי אלהים חיים כי "ודאי חד מינייהו משקר", (רש"י כתובות נז.).

לכן ניתן להסיק מכאן כי עיקר מה שנתחדש הוא שהדברים לא נאמרו סתם, היתה סבה טובה לכל אחד מן החולקים לומר את דבריו. אבל האמת יכולה להיות רק קרובה למה שאמר, ולא בדיוק כדבריו. לא נראה שמכאן יש סתירה לכל עשרות המקורות שהבאנו לעיל כי לעתים יש גוזמא באגדות. כי דוקא כאן שהיה ויכוח בין שתי חכמים, בודאי לא היה מתעורר ויכוח על דברים שנאמרו דרך תיאור וציור.

וכך כותב הרב יחיאל יעקב ויינברג: "אף שכל אחד ואחד לא כיון לאמת כולה, שהרי זבוב מצא ולא הקפיד, ור' אביתר אמר בפירוש הפסוק זבוב מצא לה, וזאת היתה הסבה. מ"מ כיוון במקצת אל האמת, שהקב"ה שמח אף במי שמכוין במקצת לאמת התורה, והדברים עתיקים", (שו"ת שרידי אש ח"ג ט').

²³⁸ יש להעיר על טעות בילקוט שמעוני (בא רמז קפו) "בשעה שירדה שרה למצרים כדנוה לריחיים", הרי שהוחלפה כאן שרה בת אשר בשרה אמינו.

²³⁹ בעל אור החיים כותב (בפרשת תולדות) כי האמוראים לא היו בקיאים בבריתות ובפרט באגדה, אבל אין הכוונה שלא היו בעלי האגדה בקיאים במסורות העתיקות, שכן אין שום טעם לחשוב כך, ועל שום מה נקראו בעלי אגדה אם לא על שם בקיאותם במסורות האגדה? הכוונה לבריתות של מדרשי פסוקים, שלא היו סדורות בכתב בימיהם, ולכן לא כל האמוראים היו בקיאים בכל הבריתות.

המים, אמר לו ר"ג אינך אלא מן המתמיהין, (שמ"ר כא.)²⁴⁰ "דרש ר' יהודה.. אמר לו ר' נחמיה עד מתי אתה עוקף עלינו את המקרא", (ויק"ר לב א.). אמר ר' טרפון מן שירד לישראל הי' סי' אמה, אמר לו רבי אלעזר המודעי עד מתי אתה מגבב עלינו דברים, (יומא עו.). "עקיבא מה לך אצל הגדה כלך לך אצל נגעים ואהלות", (חגיגה יד. סנהדרין לח: סנהדרין סז:). אמר ר"ע עוף השמים אלו המלאכים, אמר לו ר' ישמעאל דיין, (מדרש תהלים קד). "סמבטיון יוכיח? את מוביליני לרוח", (פסיקתא פכ"ג, ראה אגרת בקורת ערך פסיקתא). "אי"ל ר' יוסי, מאיר! פתפתי ביצים יש כאן", (שהש"ר ב על הפסוק סמכוני באשיות). על כל צעידה הקריב דוד שור ומריא, ובסוף ז' פרים וז' אילים, וי"א על כל צעידה ז' פרים וז' אילים, ובסוף שור ומריא, וי"א על כל פסיעה שור ומריא על כל ו' פסיעות ז' פרים וז' אילים. אמר ר' חסדא א"כ מלאת את כל א"י במות!?", (במדב"ר ד כ.).

אך ההסתייגות הזו אינה מלמדת אותנו שהפרטים האלו נאמרו ללא הצדקה, אפשר לפרש בדיוק להיפך: הדברים נאמרו דוקא משום שהאגדה סיפרה על כך, וענינים פנטסטיים כאלו לא היו נאמרים סתם כך. ולא זו בלבד אלא שהחכמים מצאו מקור ואסמכתא לאגדה הידועה בפסוק, שגם זה היה חלק משיטת החשיבה של חכמים כלפי האגדות. אלא שעם כל זה היו מן החכמים שהסתייגו מן הדברים עקב מוזרותם. לעיל הראינו כיצד קבעו הפרשנים שלפעמים תיאור שיחות בין דוממים אינו אלא האנשה, דרך תיאור וציור. האם תיתכן 'האנשה' של בני אדם בשעה שהיו דוממים? יחוס פעולות לבני אדם שלא עשאו, רק בכדי להסביר את מה שהיה מתאים להם לעשות. לפי הרמח"ל כן:

"הדרכים אשר העלימו בהם את דבריהם כו' על יסוד הדמיון והמשל ייחסו מקרים ופעולות למי שאין המקרים ההם או הפעולות ההם נכונות לו כלל", (רמח"ל, מאמר ההגדות. הרמח"ל עוסק במעשי בני אדם, כדלהלן).

ישנן מקומות שקל להבין כי גם דברים שיוחסו לבני אדם מסויימים, אינם אלא דרך תיאור, כך למשל:

"אמר ר' שמעון, דרש ר"ע לפרש דעת עובדי עבודה זרה: והלא דברים ק"ו, ומה אברהם שלא עבד אלא אלוה אחד ירש את הארץ, אנו שעובדים אלהות הרבה אינו דין שנירש? ר' נחמיה אומר: ומה אברהם שלא היה לו אלא בן אחד והקריבו ירש את הארץ אנו שמקריבין בנינו ובנותינו לעכו"ם אינו דין שנירש את הארץ? ר"א בנו של ריה"ג אומר, ומה אברהם שלא היה לו במי לתלות ירש את הארץ אנו שיש לנו במי לתלות אינו דין שנירש את הארץ? ואני אומר ומה אברהם שלא נצטוו אלא מצוה יחידית ירש את הארץ אנו שנצטוונו על כל מצוות אינו דין שנירש את הארץ? (תוספתא סוטה פ"ג ה"ה).

✓ "ויש אמרות אשר יגידו חכמים בדרך אליגוריה כאשר גם עתה המנהג אצל כמה מחברי ספרים הכותבים מעשה שהיה בין שני אנשים אשר יקראו אותם בשמם וכותבים ויכוח דברים או שאלות ותשובות שהיה בינם והכל בדרך אליגוריה אשר המחבר בעצמו שם הדברים בפי אנשים אשר מעולם לא היו ולא נברא ומזה הדרך הוא מה שזכרו בענין היתוש דטיטוס ומ"ש שכתבו חז"ל

²⁴⁰ אפשר לשער כי ביסוד האגדה הזו עומדת ידיעה היסטורית, אף שרובן גמליאל דחה את הפרט הזה שהיו התינוקות קוטפים תפוחים מן העצים, הלא ידוע לנו כי בקרקעית ים סוף שוכנים עצי אלמוגים רבים ומיוחדים, ובשביל בני קדם שלא היו בקיאים באומנות הצלילה (באיזור הזה עכ"פ) בודאי היה הדבר בגדר חידוש מפתיע, ללכת בחרבה בתוך הים בתוך גנים מרהיבים של עצים צבעוניים.

אגב ניתן לציין גם לאגדה שלאנשי סדום היו 25 שנים של התראות לפני הפיכתם באמצעות רעשים ורעידות (ב"ר מט' יא') שגם היא תואמת לידיעות שבימינו, שלפני אירוע וולקני גדול קודמים הרבה אירועים קטנים. כן האגדה של עליית מי הבאר לפעמים (רש"י פ' תולדות), מייצגת תופעה טבעית מוכרת.

ואם נגענו כבר בהשוואה בין ידיעות היסטוריות לאגדה, נציין לאגדת הלוחות: אמר רב חסדא כתב שבלוחות נקרא מבחוח ונקרא מבפנים כגון נבוב בובן סרו ורס בהר רהב. רש"י מפרש ע"פ המאמר שהיו חקוקים מצד לצד והיו עומדים בנס, ועי' מהרש"א: "מקמ"ל היינו הא דקאמר בנס היו עומדים וי"ל שלא תפרש וכו' דמבפנים נקרא מצד ימין לצד שמאל כמו כתב העבריים ומבחוץ נקרא מצד שמאל לצד ימין בהיפוך אותיות, ואשמעינן רב חסדא דאינו כן, אלא דמבחוץ נמי היה נקרא מצד ימין לצד שמאל בהיפוך האותיות והיינו נבוב בובן וכו' דאיכא שום כוונה ודרש בקריאת התיבה בהיפך". ואמנם לפי הידוע לנו על כתיבה המכונה בשם "Bustrophedon" דהיינו חרישת השור, שורה משמאל לימין, והשורה שאחריה חוזרת מימין לשמאל. ולפיכך אפשר שבדברי ר' חסדא נשתמרה מסורת על שיטת כתיבה עתיקה זו, ומפרשת מסורת זו בכך את דברי התורה "מזה ומזה הם כתובים", וזה הלשון "נקרא מבחוץ ונקרא מבפנים", כאשר שני הלוחות מצורפים שורה אחת מבחוץ ואחת מבפנים. על זאת ועל משמעות המלים נבוב בובן וכו' ראה א.מ. הברמן "כיצד נכתבו הלוחות", פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, ספר יא' לזכר ד"ר משה זיידל, הוצאת קרית ספר תשכב' עמ' 12.

לפעמים בדרך אליגוריה ככה כתב ר' נסים גאון בפ' הרואה דכל מלתא דאמרוה רבנן הכין לאו על פשטא אמרוה אלא בתורת משל בדברים שנודעים בינינו", (ספר הברית קסא:).

✓ "אמרו בפיהב"ע" בא אדה"ר על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה, כל המתאמץ לקיימו כפשוטו לא די שעליו נאמר פתי יאמין לכל דבר אבל ראוי הוא שיאמר עליו מעקש שפתיו הוא כסיל כי משפיל כבוד חכמים מאד", (ספר הברית עמ' קסד).

✓ ראה רד"ק ש"ב כג' טז', שלדעתו כל הסוגיא ב"ק ס': המתארת שאלה הלכתית שהתחבט בה דוד, וגיבוריו טרחו להגיע לסנהדרין לשאלם וכו' אינה מדברת על אירוע שהתרחש במציאות.

נשוב לדברי הרמח"ל במאמר ההגדות, המסביר אימתי ייחסו חכמים פעולות לאנשים: "כלל בידם שבמעשה הצדיקים כל מה שיש לדרוש לשבח צריך לדרוש לשבח וברשעים להיפך שכן היא הקבלה".

גם מהרי"ץ חיות ("מבא התלמוד") מסתמך על הדברים המובאים בשו"ת רלב"ח (קכ"ו): "דרכן של חז"ל להרשיע רשע להכריעו לכף חובה כמו שאמרו ענה פסול היה ובא על אמו פסחים נד. וכן דרכם להצדיק הצדיק ולהפך בזכותו". ומבאר לפיו מאמרים שונים, כמו דרשות רבי אבהו על ירבעם סנהדרין קה. בשיטה זו הולך בעל "עלויות אליהו" (תולדות הגר"א, עליית השער הערה ו')²⁴¹.

"והנה שני אנשים עברים נצים זה דתן ואבירם, הם שהותירו מן המן, הם שאמרו נתנה ראש ונשובה, הם שהמרו על ים סוף", (שמות רבה כט א). "מצאתי בילקוט בשם מדרש אבכיר: ולמה אני אומר שדתן ואבירם היו שכל מה שאתה יכול לתלות ברשעים תלה", (שמות רבה כט א)²⁴².

ידועים ומפורסמים דברי התלמוד בהסברת חטאי הקדמונים באופן פחות חמור ממה שניתן לחשוב. וראה למשל דברי אברבנאל שמסתייג מהשקפת חז"ל בנושא:

"והדברים האלה (שדוד לא חטא) לחכמינו ז"ל הם דרכי הדרש ואין לי להשיב עליהם, ודי במה שאמרו: רבי דאטי מדוד מהפך בזכותיה כי היה זה אצלם דרך דרש והיה רבי מהפך הדבר מחמתו לקורבתו והיותו מזרע בית דוד ולא כפי האמת. ואיך נאמר שבקש לעשות ולא עשה? והכתוב מעיד על המעשה הרע כולו בפירוש וכו' סוף דבר אם הכתוב קראו חוטא והוא הודה חטאו איך היה טועה אדם בהאמינו? (אברבנאל, שמואל ב יא).

לגופו של ענין, אין טיעוניו של אברבנאל מכריעים. "רבי דאטי מזרעיה דדוד" אינו אלא סימן, כדרך הגמרא לעשות סימנים כאלו, כמו "וסימנך כהנא מסייע כהני" (חולין מט). "וסימנך אלו מקילין לעצמן ואלו מקילין לעצמן" (כתובות ו.). והאם דוקא רבי רצה ללמד זכות כך על דוד המלך, ושאר חכמי ישראל לא? ומדוע למדו זכות על בני עלי, וראובן, ובני שמואל?

הלימוד "ביקש לעשות ולא עשה" מסתמך על המשפט "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע", העובר מעבר לעתיד במעבר חד, ממנו דייק רבי כי העשייה כאן לא היתה גמורה. "הכתוב מעיד על המעשה הרע", כמובן, אך השאלה מה היה המעשה הרע, האם איסור אשת איש, או מעשה רע אחר. וידוע טיעונו של המלבי"ם כי משל כבשת הרש אינו מתמקד אלא בחוסר ההגינות, ולא בחוקי עריות (השווה: תמר כלת יהודה). ברור שהכתוב קראו חוטא, ולא נאמר שלא חטא רק קיים מצווה. רבי בא לומר שלא חטא באיסור אשת איש. ולו היה עושה כן הלא היתה אסורה עליו, ולא היה ה' בוחר בבן הנולד ממנה להיות משיח.

הכוונה האמיתית של חכמים נראית, כי יש בדבריהם יסוד גדול לקריאת התנ"ך כולו. הרבה פעמים נכתבים דברי הנביאים מנקודת ראייה מאד חד צדדית, הנביאים העיזו לשפוט גם אנשים גדולים, ולתארם בצורה קשה, גם בדברים שנאמרו בפניהם. מה היינו יכולים לחשוב על חזקיהו המלך הצדיק אם היינו יודעים עליו רק את המעשה בישעיה הבא לביתו ומודיע "צו לביתך כי מת אתה" וכן התיאור של "גובה לבו"? ולהיפך: מה היינו יכולים לחשוב על אחאב, אם היינו מקבלים רק את התיאור של "יד ה' היתה על אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב עד באכה זרעאלה"? או איך היינו מצוירים לעצמנו את המלך אחז, בעקבות התיאור של

²⁴¹ רגילים לצטט גם מב"ב קט: "כתיב (שופ' יז) ויהי נער ממשפחת יהודה והוא לוי, הא גופא קשיא: אמרת ממשפחת יהודה, והוא לוי? וליטעמך, 'ויהונתן בן גרשם בן מנשה', וכי בן מנשה הוא והלא בן משה הוא? אלא מתוך שעשה מעשה מנשה תלו הקלקלה במקולקל. ואותו ילדה אחרי אבשלום, והלא אדוניה בן חגית ואבשלום בן מעכה? אלא מתוך שעשה מעשה אבשלום תלאו הכתוב באבשלום, ואמר רשב"י מכאן שתולין הקלקלה במקולקל. אך אין המדובר כאן ביחוס מעשה לאדם, אלא שאת שמו של משה הצניעו בשם "מנשה" לרמוז על מעשי מנשה, וכן ההקשר בין אדוניה לאבשלום, בא להקישם זה לזה.

²⁴² דווקא במקרה זה אפשר כי מקור המדרש המייחס לדתן ואבירם קלקלה קודם שנזכרו במפורש, היא הפסוק בתהלים ק"ו שמקדים את חטא דתן ואבירם לחטא העגל, וכנראה מבוסס על הידיעה שהם שמשו כראשי אפוזיציה מיד מיציאת מצרים, (ענשם סמוך לחטאם כמובן, למרות שאירע לאחר מכן).

ישעיהו הבא לעודדו ולנחמו "השמר והשקט אל תירא ולבבך אל ירך", (מבלי התיאורים שבמלכים). תוכחות הנביאים מופלגות ביותר, ומפורסמת הדוגמא מספר יהושע: "חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם ולא יכלו בני ישראל לקום לפני איביהם ערף יפנו לפני איביהם כי היו לחרם לא אוסיף להיות עמכם אם לא תשמידו החרם מקרבכם", כשהמדובר בחטא של אדם אחד. את דור המדבר מתאר יחזקאל: "וימרו בי בית ישראל במדבר בחקותי לא הלכו ואת משפטי מאסו אשר יעשה אתם האדם וחי בהם ואת שבתתי חללו מאד", (יחזקאל כ יג). בין המלכים "אשר לא עשו הישר בעיני ה'" היו גם צדיקים גדולים, שכל חטאם היה בכך שלא הסירו את הבמות, חטא שנכשלו בו רבים וטובים. על שלמה המלך נאמר "נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים ולא היה לבבו שלם עם ה' אלהיו כלבב דויד אביו, וילך שלמה אחרי עשתרת אלהי צדנים ואחרי מלכם שקץ עמנים, ויעש שלמה הרע בעיני ה'", (מ"א יא). למזלינו יש לנו עוד כמה מעשים על שלמה המלך, וכן את ספר משלי, היכולים להכניס את ראייתנו לפרופורציה. מבלי להמעיט בחריפות החטא כפי שהוא מתואר בנביא, יש לדעת כי לא תמיד משמעות הדברים היא כמו שהיא נקראת בפשטות.

הנביאים מתארים את ישראל כ"אין עושה טוב אין גם אחד", והאם היה עולה על דעתנו, שבתקופת אחאב ואיזבל, היתה הארץ מלאה בלהקות להקות של בני נביאים, ובתלמידי אליהו ואלישע. לולי היינו קוראים גם את זאת מפורש בנביא: ובאותו דור עצמו עומד אליהו ואומר "והשארתי בישראל שבעת אלפים, הברכים אשר לא כרעו לבעל".

ההיסטוריה אינה יכולה להסתמך על מסמכים מגמתיים, ובדומה לכך ההיסטוריה אינה יכולה להסתמך רק על תוכחות הנביאים, גם אם מגמתם נשגבת ונעלה. חכמים לימדו אותנו כי גם מה שמתואר כחטא גדול, יכול להיות חטא פחות חמור ממה שאנו חושבים, גם אם הנביא לא העלה את כל צדדי הזכות. זוהי גישה היסטורית בקורתית, והיא בהחלט נאמרת בדרך אפשר²⁴³.

נושא מעניין נוסף בסגנונם של האגדות, הוא זיהוי של אנשים אגדיים אלו עם אלו. לא כל אדם 'זכה' לכך, אלא רק אנשים שיוחסו להם כחות מיוחדים, בני אדם שמבטאים מהות מסויימת, כמו בלעם, קין, עוג, לבן, ודומיהם²⁴⁴. לא רק מן הצד השלילי, אלא גם "פנחס זה אליהו"²⁴⁵, ואפילו בתפקידים טכניים, כך נקראו בפי חכמים "מרדכי" כל האנשים שמלאו את תפקידו של מרדכי בדורות הראשונים של ימי הבית השני (ב"ק פב: ותוספות, ילקוט שמעוני עזרא פ"א). ולעתים הזיהוי בא לומר שהשמות מתחלפים, כך ברי"ה ג: "הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא", הכוונה ששמות אלו מתחלפים זה בזה מכיון שארתחשסתא הוא כינוי כללי (מגילה יא:; תוספות ר"ה שם, בעל המאור שם. ראה להלן: 'התקופה הפרסית').

✓ "דבכמה מקומות נקטו חז"ל הוא פלוני הוא פלוני להעיר שנתאחדו בתכונתם או בפעולתם לטוב או לרע וליתן את האמור על זה בזה", (מרגליות הים סנהדרין קא:; בשם הקדמת עין אליהו לע"י).

✓ "ושאול בן הכנענית בתיב"ע שאול הוא זמרי דעבד עובדא דכנענאי בשטים, וכ"א (סנהדרין פ"ב) הוא זמרי בן סלוא הוא שלמיאל בן צורי שדי הוא שאול בן הכנענית, ואמר הגר"א ח"ו שלזמרי יהיו נשמה אחת עם שלמיאל הצדיק בחיר ישראל, אבל הוא ע"ד גנאי לו ולמשפחתו ולשבטו, והיה החטא פורח מן השרש משאול בן הכנענית, וכמ"ש שרש פרה רוש ולענה, שרש שיצמח

²⁴³ דברי חכמים בלימוד זכות על חטאי הקדמונים, אינם מוחלטים תמיד. בשבת נה. אמרו האומר דוד חטא אינו אלא טועה (יש לשים לב ללשון "אינו אלא טועה", אבל לא מבזה את דוד או כופר במסורת וכדו'), אבל בכתובות ט. פשוט לגמרא כי בת שבע היתה אשת איש ושאלו מדוע לא נאסרה, רק אחד התירוצים נוקט כדברי הגמרא בשבת נה. (ראה גם יומא סג: זהר בראשית צג: ויקרא עח:; שיטה מקובצת כתובות שם).

בשבת שם אמרו שראובן לא חטא (זו מחלוקת תנאים שם), לעומת זאת ראה בפירוש אור החיים על התורה, רד"ק א"ע ורלב"ג, במדבר רבה נשא ט יז, ב"ר פז ח. סוטה ז. רמב"ם הלכות סוטה פרק ב'. משנה מגילה ד' י'. אבן עזרא בראשית לה' כב'. בענין בני שמואל ראה רד"ק. בענינו של פלטי בן ליש, ראה תשובת הרשב"א ח"א י'. בני עלי שבת נד' שלא חטאו, לעומת יומא ט. פסחים נז.

²⁴⁴ בענין בלעם ולבן השווה: ירושלמי סוטה סוף פ"ה, ילקוט בלק תשסו', ספר הישר, ב"ר נז' סנהדרין קכ. וזהו ח"א קסו: תנחומא ויצא יד סנהדרין קו:; הגהות יעב"ץ סנהדרין שם, עץ יוסף לתנחומא ויצא בשם זקוקין דנורא. ²⁴⁵ "והיתה לו ולזרעו אחריו" (במדבר כה' יג'), "ומלת אחריו, לאות שמת, ואינו אליהו כלל" (אבן עזרא). כך דעת רבי יוסי (ב"ב קא:), וברור לחז"ל בכל מקום שאליהו לא היה משבט לוי, (ראה שו"ט צ, ב"ר עא, שמו"ר מ, תנב"א פ"ח, וזהו חדש רות פד, תוספות ב"מ קיד: תנב"א פט"ו ותנב"א ר"ח). "פנחס הוא אליהו, ודאי בדרגא חדא", (זהו תשא קד). "אך מ"ד פנחס זה אליהו אין ר"ל כמחשבת המון החכמים שהוא עצמו רק נשתנה שמו, רק בסוד הגלגול", (הרמ"ע מפאנו, עשרה מאמרות, מאמר חקור דין פ"ח). "לפי דעת חכמי נסתרות אינו אליהו באמת", (זכר יהוסף בשם שו"ת רדב"ז). מאור ושמש פרשת פנחס.

ממנו פירות רעות, ועד"ז אמרו פסל מיכה עבר עם ישראל בים, והלא היה כמה מאות שנים ביניהם, אלא השרש שצמח ממנו איש מיכה שעבד הפסל, הוא שעבר עמהם, וכמו שנסתלקה השכינה בעת שראה יעקב את אפרים שעתיד לפרוח ממנו ירבעם ב"נ", (הכתב והקבלה בראשית מו י').

✓ "אל תחשוב דברים אלה כפשוטן ששלשה אלו הם גוף א' שי"ל ג' שמות הנזכרים דזה לא ייתכן אלא כוונת חז"ל ששלשה אלו הם שורש א' ולעולם היו בעוה"ז ג' גופים", (בן יהוידע, סנהדרין קר').

✓ בספר זכר יהוסף (תהלוכות האגדות פ"ט) הביא שהיו שהתרעמו על מהרי"ץ חיות שקבע כלל שדרך חכמים להשוות בני אדם שלא היו שווים באמת, "ואין בזה שום השגה שהרי הרצ"ח נשען על מה שאמרו חז"ל מפורש ואין בו שום אסור רק באומר דרך ספור או אמת מבורר ולא מה שאומר דרך דרש ומשמעות הפסוקים מה שקרוב בעיניו" (שם מסתייע מהרד"ק ורמב"ם).

✓ "רשע בן רשע בן בנו של נמרוד הרשע", (חגיגה יג.). "לאו דוקא ולא מצינו אותו רשע מזרע כוש אלא ע"ש מעשיו", (תוספות). "רות בתו של עגלון היתה", (נזיר כג:). "לאו דוקא אלא הרבה דורות היתה אחר עגלון", (תוספות).

✓ "ועל דרך הפשט כלב בן יפונה אינו כלב בן חצרון בראיות גמורות והמשכילים יבינו", (אבן עזרא שמות ל ב, רד"ק דהי"א ב' יח'). "אמרו במדרש שחרבונה היה אליהו, והטעם שעשה כמעשה אליהו", (אבן עזרא אסתר א י').

✓ המלבי"ם (ש"ב כא') פירש את דברי חכמים אלחנן זה דוד, כי היה מעשהו דומה למעשה דוד, שדוד הרג את גלית והוא הרג גם גבור כזה, ועל כן השווהו לדוד וגם הי' ממשפחת דוד.

✓ "זרובבל שנזרע בבבל ומה שמו נחמיה בן חכליה", (סנהדרין לח.). "דבר תמוה שהרי הוא נגד פשטי הכתובים המבוארים בספרים של עזרא ונחמיה", (הגהות יעב"ץ, עי' נחמיה ז ז עזרא ב ב נחמיה יב מז).

אפשר להאריך כהנה וכהנה על טיבם וטבעם של האגדות, מה שרצינו להראות במאמר זה הוא רק שכאשר יש את הכלים הנכונים, ושמם לב להקדמות המתאימות, הרי אגדות הנראות תמוהות ומוזרות מתבארות באופן מניח את הדעת. בהקשר לתופעת הזיהוי באופן כללי (חמורו של משית, אילו של יצחק וכדוי), ראה מאמרו של היינמן 'עיבוי', בתוך 'דרכי האגדה' (בהתאם לדברי המהר"ל בנושא, נצח ישראל פ"נ).

נחתום בארבעה דוגמאות, שפרשנות לא נכונה שלהם מייצגת ארבעה סוגים של טעויות נפוצות.

• "ארבעה דיינים היו בסדום שקראי ושקרוראי וזיפיי ומשכלי דינא", (סנהדרין קט.). האמנם? מקור מקביל בא לעזרתינו: בספרי האומות כתוב ששמות דייני סדום היו "שרק שרקדר זבנד מנון ידים" (ספר הישר פרשת וירא), חכמים עשו כאן פראפרזה נוקבת על מושגים היסטוריים ידועים.

• "נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות", (נדרים ז.). "כל היכא דאמרינן הכי ר"ל שנעשה עניי", (פירוש הרא"ש). בקריאה ראשונה קשה להחליט מה יותר טוב, להניח את התלמוד כפשוטו, ולקבל שמבט עיניים הפך אדם לעצמות כשגופו מתאדה, או לחשוב שבמשפט זה התכוונו כי נעשה עני, ולא היתה דרך אחרת לומר לנו זאת? אך עלינו לראות את הסגנון הכללי של האגדות, לאחר כל הדוגמאות הרבות שהבאנו בפרק זה. אפשר לחשוב כי גם "גל של עצמות" יכול להיות ביטוי. ראה למשל גיטין סז. "רבי טרפון גל של אגוזים", וכך ייתכן בהחלט שבשפת הדיבור, התפרש הביטוי "נעשה גל של עצמות", כאילו נעשה מקולל, אבד ממנו כח החיים. במישור המעשי אפשר להגדיר את הדבר כ"נעשה עני" אך הביטוי כלל יותר מזה. כשם שאנו אומרים "עור ועצמות" על אדם רזה, ו"חסר לב" על אדם אכזר, אמרו הם "גל של עצמות" על אדם מקולל שנדון למיתה, (השווה 'ריחיים על צוארו' - לאדם נשוי, קדושין כט: 'לב אבן' לאדם אכזר).

• "אבריה דרבי יוחנן כחמת בת ט' קבין" (ב"מ פד.). מאמר זה נעשה למשל ולשנינה, מחמת טעות בהבנת הנקרא. 'הכותב' לעין יעקב כותב "הא דאמרו כחמת בת ט' קבין וכן דעייל צמדא דתורי גוזמא דברו כדרכם בהרבה מקומות". אך ברור שבכך אין שום הסבר לדברים המוזרים האלו. הפירוש "אבריה" - איבר המין, מוטעה, ומבוסס על שימוש הלשון של הדורות האחרונים. הכוונה לאבר מגופו, כגון הירך. אין בדברי חז"ל בשום מקום "אבר" סתם כשהכוונה לאיבר המין, ראה גם

ברכות ס. "שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה", והכוונה שבזרועו נאחזו אנשים רבים. וכך כתוב בספר יוחסין בשם רבינו ברוך "דאבריה דר' יוחנן היינו חד אבריה" וכן בריטב"א.

• חז"ל דנים בדרשת המקראות לגבי חלוקת הבעלות בין השבטים על מקום המקדש, והסיקו כי בחלקו של יהודה היה הר הבית הלשכות והעזרות, ואולם והיכל בחלקו של בנימין, (יומא יב. זבחים נג: קיח:). אכן "דרשא בעלמא", פתרון דרושי להשכיך שלום בין הצדדים? ראה באנצ"מ (ערך בנימין עמ' 277) כי "מסורת זו אע"פ שהיא מיוסדת על מדרש הכתוב, משקפת את המצב שנשתנה אחר כיבוש ירושלים". הסבה היא שלפי הגבולות של נחלת בנימין במקרא ע"פ הידיעות הטופוגרפיות שבידינו ירושלים שכנה בנחלת בנימין, אלא שכשעברה העיר לידי משפחות יהודה שהיו עיקר צבאו של דוד ששיכן שם את מלכותו הפכה כולה לנחלת יהודה. מה שאין כן גורן ארונה (מקום ההיכל) שלא נכבש בעת הכיבוש הראשוני, נפדה מאוחר יותר לצורך הקמת המקדש, וככזה הוא נשאר בנחלת בנימין. יש להוסיף כי כבר בימי אבי אביו של שאול מוזכרות משפחות ימיני בירושלים (דה"א ח' כח, לב). לאור כל הנתונים האלו עולה כי ירושלים נתחלקה לשני חלקים, כי עובדה היא שבעוד העיר העליונה העתיקה – כתף יבוס – (ולא העיר העליונה המלאכותית של ההורדוסים) היתה שייכת ליבוסים ונכבשה רק בידי בני יהודה, הרי העיר התחתונה והחדשה יותר היתה שייכת לבנימין. ולכן צדקו דברי רב אשי (ערכין לב:) שהיו שני ירושלים מימות יהושע, ולא כעזריה מן האדומים הכותב בזלזול: "אי ניחא לך דנימא מילתא דבדיחותא הנה ככה תוכל לדמות בנפשך.. כרב אשי דאמר פ"ה דערכין דתרת ירושלים הווי", (מאור עיניים, ח"ג פכ"ג, משפט זה יכול להמחיש מדוע דבריו צרמו למהר"ל ר"י קארו ועוד חכמים).

כדאי לזכור את הכללים האלו: האגדה יכולה להסתמך על נתונים היסטוריים הידועים לשומע, האגדה משתמשת בביטויים משפת הדיבור של שומעיה, ואין למהר ולפרש את הדברים לפי שפתינו המודרנית. גם כאשר מוצגים דברי האגדה כאילו מוצאם הם מדיוק הפסוק, אפשר בהחלט שהם מיוסדים גם על מסורת היסטורית נאמנה.

לשונות קיצוניים באגדה

יש כמה וכמה מאמרי אגדה, שניסוחיהם נראים קיצוניים, ומתעורר קושי להבין מדוע נוסחו כך. "כל המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו, שנאמר וירח ה' את ריח הניחח", (ערובין סה.). ופרש"י שמתפתה שמפייסין אותו בדבר ומתרצה כשטוב לבו ביי". וכן אמרו: "דומה דודי לצבי מה הצבי הזה מקפץ ממקום למקום ומגדר לגדר ומאילן לאילן ומסוכה לסוכה כך הקב"ה מדלג ומקפץ מכנסת זו לכנסת זו", (במדב"ר יא ב.). וכן: "הוא מקומו של עולם כו' משל לגבור שהיה רוכב על הסוס הסוס טפל לרוכב", (ב"ר סח י.). ובילקוט (מיכה תקנט'): אין שכחה לפניו ובשביל ישראל נעשה שכחן. וכל הלשונות האלו מראות זלזול כלפי מעלה?

עוד אמרו בספרי: "מפני מה נשנו במשנה תורה? בבהמה מפני השסועה, ובעוף מפני הראה, ללמדך שלא יהא אדם בוש לומר שכחתי, והרי הדברים קל וחומר ומה אם משה חכם החכמים גדול הגדולים אבי הנביאים לא בוש לומר שכחתי מי שאינו אחד מאלף אלפים ורוב ריבי רבבות של תלמיד תלמידיו על אחת כמה וכמה שלא יהא בוש לומר שכחתי". האם הכוונה באמת שמה שכתב בפרשת שמיני שתי עופות ולכן חזר על כל הפרשה שוב בספר דברים? וכן אמרו חכמים: (שמ"ר מח) "למה הלך משה לראות את העגל ואח"כ לשבור הלוחות? ללמדך דרך ארץ שלא לקבל לה"ר עד שיראה בעצמו". והאם יעלה על הדעת שבאמת לא האמין משה לה? והאם אינו מובן שהלך לשבור את הלוחות בפני העם? עוד אמרו (שמ"ר מ): "מן האלקים אתה למד שצריך לשון פרקו קודם שידרוש, שאמר ה' את התורה שמונה פעמים בינו לבין עצמו". וגם כאן לא יעלה על הדעת שחשבו חכמים כי ה' יכול להתבלבל ב'דרשתו' ולכן שינן לעצמו את הדברים. עוד אמרו (ב"ר ז ה) "אלו השדים שבא ה' נשמתם ובא לבראות את גופן וקדש השבת ולא בראן ללמדך שמשליך עסקיו בערב שבת". והאם לא יכל ה' לתכנן זמנו שלא "יתקע" ברגע האחרון? ועוד אמרו (מדרש רבה סוף פרשת חוקת) "שלשה דברים אמר משה לפני הקב"ה ואמר לו למדתני כו'" הרי שמה "לימד" את ה' שלשה דברים. המכנה המשותף לכל מאמרים אלו, שאין אלו דברי חוצפה וכפירה חלילה, אלא מין שיטה עקבית בדרכי הדרוש. שיטה המשתמשת בסיפור שבתורה ומוציאה ממנו מוסר השכל תיאורטי. דרש כזה מציג את ההתרחשות מבלי להיכנס לבירור הפרטים והמציאות באמת, עצם העובדה שמה שמע סיפור על התנהגות

שלילית, ואת העונש ביצע רק לאחר שראהו, יש בה בכדי לנסח מכאן לימוד מוסרי של איסור קבלת לשון הרע. יותר משיש כאן פרשנות, יש כאן שימוש בעובדות המפורסמות, כמין פתגם. כך אמרו למשל (ב"ב יז.) שבמרים לא נזכר שמתה מיתת נשיקה ע"פ ה' מפני הצניעות. אף שאין שום משמעות של צניעות כלפי האלהים, האל איננו יותר זכר מאשר נקבה, אין בו שום יחס של מיניות שהיא תכונה אנושית [השימוש הדקדוקי במין זכר כלפי "אלהים" מתחלף בנקבה כלפי "שכינה" אין אלו אלא שימושי לשון, בד"כ השימוש בלשון זכר מיוחדת לכחות חזקים ושולטים, כך מדובר על "כח המשיכה" כשם שכל "כח" הוא בעצם לשון זכר, אבל אין זה מעיד על מיניותו של כח המשיכה]. אך בסופו של דבר ישנו כאן לימוד של אי שימוש במושגים בעלי קונוטאציות של חוסר צניעות, אף אם אין מסתתר דבר מאחורי קונוטאציות אלו. וכך אמרו (ב"ב עד:) מפני מה לא השאיר הקב"ה לויתן נקבה, כיון דכתיב "לויתן זה יצרת לשחק בו" לאו אורח ארעא. וקרוב לנושאים שהבאנו מהם דוגמאות, אמרו גם (תנחומא פ' תשא): "לוחות הראשונות שנתנו בתשואות וקולות שלטה בהם עין הרע ונשתברו". אף ששבירת הלוחות אינה שייכת לעין הרע, והקולות שניתנו בהם הלוחות היו מעמד הר סיני שהיה ראוי לכל הכבוד שעשתה לו הבריאה, יש כאן לימוד מהסיפור החיצוני הגלמי. וכן הוא בדיוק בכל הדוגמאות המובאות לעיל.

צורת ההתנסחות הזו מגיעה מתוך שחיו חכמים את עולם המושגים של התורה והמדרש כמציאות חיה מול עיניהם, תוך כדי ששיוו את המציאות לעיניהם, ושכל המסופר עמד מולם כמציאות, יצאו לימודים מוסריים המתקשרים לשומע בתיאור המציאות הזו, ולכן לא ראו בצורה זו כל פגם.

פרק ו' חז"ל וחכמת הטבע

גישת חז"ל לטבע ולמדע

בדברי חכמינו בחיבוריהם השונים ישנן נקודות מגע רבות עם נושאים השייכים למדעי הטבע. (אין מכנים את הידיעות או הדיונים האלו שבדברי חכמינו בשם "מדע", שכן כינוי זה יוחד לנתונים הבאים כתוצאה מלימוד ועיון שיטתי ע"פ קריטריונים ידועים שפותחו בעת החדשה. חכמת הטבע – "Natural Philosophy" היה המונח בו השתמשו עד המאה ה-18). הנחותיהם של חכמינו בנושאים אלו נוגעות לעניינים רבים, הלכתיים, יומיומיים, ומחשבתיים. ברצוננו לבדוק: האם ישנו איזה מכנה משותף לכל הידיעות וההנחות האלו של חכמינו? האם ניתן להראות שחכמים קבעו דעות בנושאים אלו על פי גישה מסויימת? חז"ל מחברי המשנה והתלמוד חיו בתקופה ההלניסטית והרומית, האם ידיעותיהם בתחום מדעי הטבע היו מבוססות על המתודה והידיעות שהיו ביד היוונים, וחכמים רק השתמשו ב'מדע' של ימיהם. או שחכמינו ייצגו תפיסה שונה?

ניתן להראות כי תפיסת העולם של חכמינו, אינה פרי התפיסה היוונית, ומקורותיה אינם בעולם ההלניסטי, אלא בגישת היהדות והמקרא לטבע. תפיסת חכמינו נעוצה בתפיסת העולם של היהדות כפי שהיא מתבטאת בדברי הנביאים, ושרשיה נעוצים עוד שנים רבות לפני הישגי היוונים.

נקודת המבט על מדעי הטבע

ההבדל הבולט ביותר בין ההשקפה היהודית לבין זו היוונית הוא היחס אל מדעי הטבע. חכמינו ראו את ידיעת הטבע והכרת העולם על מחצביו וגידוליו כענין שימושי. ואף בחיבור ההלכתי 'תלמוד בבלי' כלולים אלפי הוראות שימושיות המתבססות על ידיעות טבעיות, רפואה, רפואה מונעת, אורח חיים בריא, שימושים שונים בחמרים טבעיים. וכן ניכרת בו ידיעה מקיפה בכל מיני הפריטים והמוצרים שהיו נסחרים בזמניהם, לכל שימושיהם השונים, והכרת העולם על השוכנים בו.

חכמי יוון ראו את המדע כאידיאל, כהישג רוחני, תפיסה זאת מתבטאת במסירותם הרבה לחכמת הטבע, כלימוד לשם לימוד. וכדוגמא סמלית לכך יש לראות את האגדה על ריצתו של ארכימדס עירום בשוק לאחר תגליתו המתמטית. היוונים ראו בחקירותיהם אידיאל לעצמו, הם לא חקרו את הטבע לתועלת מעשית, ולא בכדי עיסוקם העיקרי היה במתמטיקה ופילוסופיה, ולא במדעי הטבע המעשיים. (אם כי בחלק המעשי שאינו כרוך בחקר הטבע, - מדעי החברה, עסקו רבות היוונים).

הבדל זה אינו אלא השתקפות של תהום עצומה הפעורה בין שתי התרבויות: היוונים כחלק מתפיסתם האלילית ראו את הטבע כגילוי של כחות רבים ושונים שההתמודדות עמם היתה בדרך של עבודת האלילים, ולא דרך הניסוי המדעי. כל החשיבה והפילוסופיה היוונית לא היו מבחינתם אלא התעלות של האדם לדרגה רוחנית גבוהה יותר, בה הוא מסוגל להבין את השכל האלהי. החקירה היוונית התמקדה בנסיונות להסביר את המתרחש בעולם, ולהגדיר את הכחות השונים הפועלים בעולם ויחסייהם זה לזה.

היהודים, כמאמינים באל אחד, לא ראו את הטבע אלא כגילוי של רצון אחד, רצון האלהים שלו מטרה ותכלית בכל המתרחש בעולם. גישה זו אינה מייחסת חשיבות למהותם של הכחות השונים בעולם, והיא מתמקדת בתועלת שתוכל לצאת לבני האדם מידיעת הסגולות השונות הצפונות בטבע. שהרי לפי השקפת התורה העולם נברא למען האדם, ומכך עולה שהעולם יכול לספק לאדם את כל צרכיו אם ידע לנצל אותו כראוי.

אין פלא שאצל חז"ל מוצאים לראשונה את הגישה של רפואה מונעת, שהרי מן ההנחה שהעולם נברא באופן שיספק את כל צרכי האדם, יוצא בודאי גם כי גוף האדם יכול להתגבר על כל פגע אם יונהג כראוי. וההימנעות ממאכלים ופעולות שונות, לעומת בצוע פעולות מסויימות או אכילת הפריטים שנבראו בכדי לשמור על בריאות האדם, יכולה לספק הגנה מכל פגע.

מידת העניין של חכמינו במדעי הטבע היא בעיקר מעשית, הישמרות מן הנזקים אותם יכול הטבע לצפון בחובו. אך גם השקפתית - התבוננות בגדולת הבורא ובתכנון המפעים של העולם. כשגם תפיסה זו שרשיה

במקרא, כדוגמת ספר איוב פרק ל' והלאה תהלים ח' ועוד מקומות רבים המתארים את כחו העצום של הטבע, ושליטת האלהים בו.

כך אנו מוצאים את חכמי יוון דנים ארוכות בהסבר של תופעות הטבע, כיצד היסודות והכחות השונים יוצרים את כל התופעות שאנו רואים. ולעומתם חכמי ישראל כאילו אינם יודעים שישנה מערכת של סבה תוצאה, ומסבירים מדוע אין החמה רואה את פגימתה של הלבנה (ר"ה כג.), פגימתה של הלבנה היא בדיוק הצד שהשמש אינו מאירה עליו ולכן לעולם לא תוכל השמש 'לראותו', בדיוק כשם שהתורה מסבירה את הופעת הקשת באות ברית ולא כמנסרה המפלגת את קרני האור. כל ההסברים השונים של חכמי יוון אינם אלא פישוט של התופעות ותרגומם לכחות גורמים, אך בסופו של דבר אין הם יכולים כמובן לתת סבה ראשונית, שהרי כל סבה דורשת גם היא סבה. המנסרה מפלגת את הקרניים, משום שאורך הגל משתנה, אורך הגל משתנה משום שכך טבעו להשתנות במצב שכזה, וכך הלאה.

היהדות אינה עוסקת כלל בהגדרת הכחות הפועלים, ורואה את כל התוצאות כרצון ה', כחלק מתכנון העולם. לו תופעה זו תלויה בחוק טבע, הרי שגם חוק זה של התפלגות קרני האור דרך המנסרה נקבע מבריאת העולם בכדי להראות את הברית שנכרתה לאחר המבול²⁴⁶.

מכאן כי השקפת היהדות על מדעי הטבע שונה ביסודה מהשקפת חכמי יוון.

את המהות של חכמת יוון היטיב להגדיר פרופ' ליבוביץ:

✓ "המדע האריסטוטלי והביניימי לא היה מדע אלא פילוסופיית טבע", (אגרות ליבוביץ, עמ' 43).

ומעניין שביטוי דומה ישנו בדברי רבי יהודה הלוי:

✓ "חכמת יוון אשר אין לה פירות, כי אם פרחים", (מתוך השיר "מור עובר", שירי ריה"ל).

הפרחים עליהם מדבר ריה"ל הם היופי שבחכמה, התקבלותה על השכל, כשם שיופי הפרח משובב את הלב, אך אין כאן אלא ענין אסתטי. היהדות רואה את ידיעת הטבע ככלי לקטיפת פירות, נתונים מעשיים שידעיתם יכולה לשמור על בריאות האדם ואיכות חייו, בכדי שיוכל לעשות את רצון האל, שתכנן עבורו את העולם לשם כך.

✓ "היוונים וחכמי ישראל דומים.. בדרך מחשבתם ותיאורם.. אלא שהפרש זה ביניהם שבשביל החכמים לא היה זה דבר שבמיון הגיוני אלא ענין בעל ערך מעשי", (יוונים ויונות בא"י, פרופ' שאול ליברמן עמ' 285).

תצפית

חכמינו המבטאים בגישתם למדעי הטבע את גילוי סגולות הטבע, מניחים בכך את היסוד למדע המודרני: התצפית. רק בעת החדשה הכירו חוקרים בכך שיסוד המדע השימושי הוא תצפית, ובחינתו היא ע"י תצפית עתידית: ניבוי.

מובן כי הידיעות השימושיות היו נחלתם של כל באי העולם, וכל אדם או יצור חי הרי הוא לומד מעצם טבעו את הנתונים של סביבתו. אך עובדה היא שעד העת החדשה לא הושג שום מדע שיטתי על תצפיות, אלא על פילוסופיית טבע שיכלה להסביר כל תצפית כפי רוחה.

אריסטו, שהטביע את חותמו על המדע עד המאה ה-17, טבע מערכת חשיבה המתאימה להסיק מסקנות מוחלטות. מערכת זו מתבססת על אקסיומות - "הנחות ראשונות", ומהן נגזרות בשיטה לוגית מסקנות שונות. מערכת חשיבה זו היתה הבסיס המדעי של העולם המערבי, והיא זו שגרמה לכך שלא היתה שום התקדמות מדעית בכל התקופה הארוכה הזו. חכמים רבים היו כמגדלורים בדורם, אך לא יצרו בסיס שיטתי היכול להניח התקדמות של האדם מול הטבע, זו באה רק כתוצאה מתצפיות שיטתיות וניצול של המשאבים המתגלים.

אפלטון היטיב להבין כי תפיסת עולמו אינה מושתתת על התצפית, אלא צריכה להתעמת ולהתמודד עמה:

✓ "אפלטון האמין שהנסיון והתצפית עשויים רק לקלקל את המדע, משום שהם בהכרח בלתי מדויקים והעולם החומרי פגום באופן יסודי מבחינת חוסר הדיק וחוסר החוקיות בו.. אי

²⁴⁶ וכך כותב המהר"ל מפראג:

"לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית כי קטון ופחות הסבה הטבעית כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים לא לחכמים אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע" (באר הגולה ו').

התאמה בין חיזוי תיאורטי לתצפית לא נחשבת ואינה יכולה להיחשב בפילוסופיה של המדע הזה לענין חשוב", (ז. בכלר. הפילוסופיה של המדע, הוצ' אוניב' משוורת).

אריסטו, דוקא כתוצאה ממצב זה, טען כי ישנן ידיעות מוחלטות, אך אותן הוציא מן האקסיומות שלו, ולא מתצפיות מדעיות. למרות שכמי שגדל בביתו של רופא, וכצופה מעולה, תיאר אריסטו תופעות טבע רבות בצורה מפליאה ומדויקת, לא יוסדה השקפת עולמו סביב תצפיות אלו.

אין פלא שהיו בין פילוסופית הטבע האריסטוטלית ובין המציאות אי התאמות: מספר השיניים הממוצע שנוקט אריסטו אינו מתאים כלל למציאות, וכן הוא מבדיל בזה בין זכר לנקבה ללא שום יסוד במציאות. כך גם קבע את קביעתו הידועה כי גוף כבד יפול במהירות יותר מגוף קל, לפי אריסטו יש לגבר שמונה צלעות בלבד (אריסטו פרק מתולדות המדע", לואיס, עמ' 158) למרות שכל אדם יכול להיווכח בקלות כי הקביעות הללו חסרות יסוד. כיוצא בזה בתקופה ההלניסטית היה מקובל כי מספר חדשי ההריון הוא המספר העגול: עשרה חדשים, (למשל: חכמת שלמה ז ב).

✓ "בניגוד לחכמי יוון ורומא, כגון גאלינוס.. ביססו חז"ל את ידיעותיהם הרפואיות על ניסויים אנטומיים ופתלוגואנטומיים", (ד"ר דוד מרגלית, חכמי ישראל כרופאים, עמ' 27).

✓ "בה בשעה שההודים הקדמונים קדשו את החכמות המתמטיות שהיו נחלת כת מיוחדת של כהנים, ובה בשעה שחכמי יוון למדו מתמטיקה לשמה וחשבו את החלק השימושי שבה לדבר מעט הערך, התענינו אבותינו בזמן התלמוד בצד המעשי של המדע", (י. גינזבורג, כתבים נבחרים, עמ' 74).

✓ "דבר ידוע לכל הוא כי חכמי יוון שלרשותם עמד חומר עובדתי מבוטל למדי, היו ממירים את ההוכחות האובייקטיביות בספקולציה מחשבתית, בהשתמשם - כמו במקרה זה - במכשיר הכוזב של ההקבלה", (ד"ר י. מוז'יקובסקי, אלכסנדר מוקדון, מהדורה מתורגמת, הוצ' הדר, 1978. עמ' 114).

היוונים הגיעו כה קרוב לתופעות הטבע ששינו בעת החדשה את פני העולם בכחם העצום, אך לא השתמשו כלל בשיטת התצפית בכדי לנצל תופעות אלו ולהשתמש בהם. וכך כותבת הפרופ' ליזה מייטנר (שגילתה את ביקוע האורניום):

✓ "הפילוסופים היווניים אף סברו כי החמרים השונים נבדלים זה מזה רק במספר האטומים ובסדורם, הנחה הנראית קרובה ביותר להשקפותינו כיום. ברם **מושגם על האטום לא היה אלא על שיקולים פילוסופיים ולא הביא כל התקדמות בהכרה הנסיונית**". (תגליות היסטוריות ת"א 1962 עמ' 196).

כן הגיעו היוונים להבנת הכח החשמלי, ואף המלה אלקטרון היא יוונית מיסודה. אך התצפית והניסוי היכולים להביא כח זה לשינוי פני העולם, היו רחוקים מהם. פילוסופיית הטבע של היוונים, שהיתה מורכבת מכחות פועלים ושכלים נבדלים, היתה מושרשת עמוקות בתורות האליליות, ולא ניתן היה להפריד ביניהן. אין זו גישה אישית של אפלטון או אריסטו, אלא הגדרה מהותית של כל דרך החשיבה היוונית.

מראשית הפילוסופיה היוונית ידועים לנו תאלס, אנאכסימאנדרוס, ואנאכסימנס, שראו את העולם כישות בעלת חיים שנוצרה מיסוד קדמון ומתמיד ואליו תחזור בעתיד: המים, הבלתי מוגבל, או האויר, כל אחד לשיטתו. בערך כך היתה דעתו של הרקליטוס מאפסוס. פיתגורס פיתח תורת מיסודות המבוססת על מספרים ועל גלגול הנשמות. אמפדוקלס ביסס את העולם על כחות של אהבה ושנאה בין היסודות, אנאכסגורס דיבר על חלקיקי בראשית אינסופיים ובלתי משתנים שהניס (רוח) מניעם. דיוגנס ראה באויר את היסוד הנצחי של ההווה, אפלטון בנה על אידיאות שאיפות יסודיות וגלגול נשמות. הסטואה דברה על הלוגוס והגורל הבלתי נמנע בחוקיות של היקום. הניאו פיתגוראים והנאואפלטונים כבר שילבו את המיתולוגיה המזרחית.

וכך היתה נראית האקדמיה של אפלטון:

✓ "כשנתארגנו תלמידי לחבורה.. ועל שם המקום קיבל בית הספר את השם אקדמיה, החבורה נתארגנה בצורה של עדה דתית לשם פולחן המוזות שאת היכלן יסד אפלטון וקבע לו כהנים, אופי פולחני היה גם לסעודות שהיו נערכות חודש חודש", (מתוך אנצ"ע ערך אקדמיה).

- ✓ "גם ההשקפה המדינית של יון העתיקה כפי שהיא באה לידי ביטוי בתורתם של שני גדולי המחשבה שלה, אפלטון ואריסטו, שקועה בתפיסה האלילית לאומנית, ורוח של מעמדיות וכתתיות נסוך עליה", (סיכום חוקי התורה ד"ר שאול ברקלי עמ' 50 בהערה). לדעת אפלטון החיים האידיאליים הם שיתוף בנשים וילדים ונכסים בין כל בני המדינה.
- על כן אין להתפלא שבפולמוס הנוצרי נגד האלילות במאה ה-4 נחלצו הסופיסטים יחד עם הפילוסופים להגנת האלילות מפני הנצרות.
- עצם ההכרה של האנושות במשך תקופה כה ארוכה באריסטו כפוסק יחיד בכל תחומי החשיבה, גם היא פרי אלילות, קבלת הלך רוחו של חכם אחד שהפך בעצם ל'אל הלוגיקה' של העולם ההלניסטי, והאימפריה הרומאית שירשה אותו.
- דוגמא נוספת לתפיסת טבע מאובנת יש לראות במצרים :
- ✓ "כבר בימי הממלכה הקדומה של מצרים היתה מסורה הרפואה בידיהם של רופאים.. למרבית פליאתינו הידע הרפואי במצרים לא הראה התקדמות הדרגתית.. המצרים לא הבינו את תפקיד הלב", (אנצ"מ ערך רפואה עמ' 408).
- ✓ "הרפואה המצרית לקתה בחוסר ידיעה יסודית באנטומיה ובפיסולוגיה של גוף האדם כתוצאה מיחס הקדושה לחיות", (אוצר הרפואה והבריאות, הוצ' דביר עמ' 1093).
- ✓ "הרפואה בבבל ואשור ייחסה את סיבת המחלה, סיכויה, ומגפותיה, לכווכים ומזלות, לשדים ולרוחות, לתולעים שהיו שורצים על שפות הפרת והחידקל, ולשינויים בדם.. הרפואה היהודית הקדומה לא החשיבה את האנטומיה והפיסולוגיה.. הסינים כמעט ואינם יודעים דבר על האנטומיה והפיסולוגיה הקשורה אצלם בחכמת התכונה ובמזלות השמים", (אוצר הרפואה והבריאות, שם).
- התפנית שהציעה את העולם קדימה לראשונה מזה תקופה ארוכה חלה רק במאה ה-17, כאשר הפילוסוף האנגלי פרנסיס ביקון פירסם את ספרו "נובום אורגנום" ובכך ייסד את האסכולה האמפיריציסטית. ביקון טען כי עלינו לצפות בהתנהגותו של הטבע, ולנצל את תכונותיו בכדי לשלוט בעולם. למרות שהפילוסופיה שלו היתה טעונה התפתחות רבה בכדי להגיע למה שמקובל בימינו בתחום הפילוסופיה של המדע, אין להתכחש לעובדה שאכן למן המאה ה-17 האדם צופה בטבע ומנצל רבות מן התכונות שהוא מגלה בו בכדי לכבוש את העולם ולהשפיע על המתרחש בו.
- חוקרים הכירו זה כבר בעובדה שגישת חכמי ישראל היתה שונה ביסודה מגישת חכמי יוון והקדימה בכך את המדע המודרני בשנים רבות :
- ✓ "יש טוענים כי חכמינו ידעו בנושא זה (אקלים) יותר ממה שידעו מדעני העולם היווני הרומי והביזנטי בתקופתם, מדענים אלו התבססו על המסורת המדעית היונית הלאומית שלא עסקה בנוסיון בשטח אלא השתדלה לנתח תופעות כדי לגלות בהם את ארבעה אבות היקום אויר מים אש אדמה, בנגוד להם עסקו חכמי ישראל בתצפיות ואפילו בניסויים כדי להבין את תופעות הטבע ובכך הקדימו את תקופתם במאות רבות של שנים". (אדם וטבע בהוצ' משרד הבטחון 1985 עמ' 78).
- ✓ "האנטומיה בתלמוד עשירה בפרטים, והיא משמשת לביאור המבנה הנורמאלי והחולני של הגוף במקום תורת-המיצים של היוונים. הפרטים הם לפעמים מפליאים בדיוקם- עד כדי הזכרת סחוסים קטנים בבנין הקנה, שנתגלו לאנטומיה המערבית רק במאה ה-17!" (אנצ"ע ערך אנטומיה).
- ✓ "הם [חז"ל] מקבלים את הדיעה שהעובר הוא אורגאניזם חי מרגע ההפריה, ובזה הקדימו הרבה את בני זמנם היוונים שהירבו להתפלפל בשאלה מאימתי יש לראות את העובר כיצור חי (פלוטארכוס V 15) ושהורישו פילפולים אלה לאבות הכנסיה, לאסכולאסטיקנים של ימי הביניים, ואף לחוקרים והוגי דעות שבאו אחריהם עד ראשית התקופה החדשה". (אנצ"ע ערך אמבריולוגיה. כרך ג' עמ' 88).
- ✓ "נמצא שבמובן העקרוני צדקו חכמינו שקבעו 1500 לפני עידן המיקרוסקופ את שותפות האב והאם ביצירת הולד ולא בהתהוות בלבד", (ישעיהו ליבוביץ, "התפתחות ותורשה" עמ' 33).

- ✓ בתחום הגיאוגרפיה: "רק אצל יוסף בן מתתיהו ואח"כ בימי התלמוד אפשר למצוא את הרצון לעמוד על הדברים כהוויתם, כמה מזיהוייהם מראים שבמקצת נשתמרה עוד מסורת נאמנה בבית המדרש", (אנצ"מ ערך לוח העמים).
- ✓ "האופק הגיאוגרפי של עם ישראל וידיעותיו על עמים וארצות היו בכל דורות רחבים ביחס לתנאי הסביבה והתקופה", (אנצ"מ ערך גיאוגרפיה).

דוגמא טיפוסית לגישת חכמי ישראל מובאת בתלמוד:

אמרו עליו על רבי שמעון בן חלפתא שעסקן בדברים היה והיה עושה דבר להוציא מלבו של רבי יהודה שהיה רבי יהודה אומר אם ניטלה הנוצה פסולה, ותרנגולת היתה לו לרבי שמעון בן חלפתא שניטלה נוצה שלה והניחה בתנור, וטלה עליה במטלית של טרסיים, וגידלה כנפיים האחרונים יותר מן הראשונים.

כתיב (משלי ו') לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שוטר ומושל תכין בקיץ לחמה, אמר איזיל איחזי אי ודאי הוא דלית להו מלכא, אזל בתקופת תמוז פרסיה לגלימיה אקינא דשומשמני נפק אתא חד מינייהו אתנח ביה סימנא, על אמר להו נפל טולא, נפקו ואתו, דליה לגלימיה נפל שמשא, נפלו עליה וקטלוה, אמר שמע מינה לית להו מלכא דאי אית להו הרמנא דמלכא לא ליבעו?

- ✓ (תרגום של הקטע השני: כתוב "לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שוטר ומושל תכין בקיץ לחמה", אמר אלך ואראה אם ודאי הדבר שאין להן מלך, הלך בימי הקיץ ופרס גלימתו מעל קן נמלים, יצאה נמלה אחת, ומיד סימנה רבי שמעון בן חלפתא, נכנסה אותה הנמלה ואמרה לחברותיה 'נפל צל', יצאו ובאו, מיד הרים רבי שמעון בן חלפתא את גלימתו, קמו הנמלים והרגו את אותה הנמלה. אמר רבי שמעון למדנו מכאן שאין להם מלך, שאם יש להם מלך, האם אינם צריכים רשות ממנו בכדי להרוג?).

לפנינו ניסוי יזום, בו בא רבי שמעון להוכיח עובדה מתוך ניסוי. חכמי התלמוד אמנם דוחים את המסקנות שהסיק רשב"ח מניסוי, ואין זה מעניינינו, דינו לראות רק כיצד "רבי שמעון בן חלפתא בא לברר הדבר ולהודיע איך ידע שלמה" (תוספות שם, הפסוק לך אל נמלה וכו' נמצא בספר משלי המיוחס לשלמה). יש לציין כי באמת הנמלים משוחחות זו עם זו בעזרת הפרשת חמרים מסויימים, ואף ידוע שהנמלים לוחמות ונוקמות עד מוות במקרים שונים.

תפיסה זו מיוחסת גם לרמב"ם, הקובע אותה בצורה שיטתית בכתביו הרפואיים:

- ✓ "הרמב"ם היה הראשון שהגיע להכרה המיוחסת לרוג'ר ביקון (1250) כי רק הניסוי הוא האמצעי הראציונאלי למסקנה רפואית", (ד"ר ז. מונסנדר, גדולתו וחדושו של הרמב"ם ברפואה, ספר הרמב"ם מוסד הרב קוק תשט"ו).

תפיסת היהדות

בהשקפה הכללית של התורה, המתבטאת בהשתלשלות בריאת העולם בספר בראשית ובמשפט הסיום שלה (ויאמר להם אלהים: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ. בראשית א כח), בולט הרעיון כי העולם תוכנן עבור האדם. השקפה זו המפורשת גם בדברי הנביאים, מודגשת פעמים רבות ע"י חכמינו. מובן כי מעשה ה' בתכנון העולם אינו מעשה חסר, אלא ה' "בחכמה יסד ארץ" (משלי ג יט), אם העולם הוא יצירה מתוכננת בחכמה, כל שנותר לאדם הוא לגלות את החכמה.

חכמינו היו הראשונים בתקופה ההיסטורית להכריז על שורה ארוכה של הגבלות הגייניות, יסודה של השקפה זו היא בראיית העולם כמתוכנן עבור האדם. וממילא מובן כי כל הפגעים הבאים על האדם אינם מאיימים עליו באמת אם ידע להישמר מגורמי הנזק. מובן שגורמי הנזק אינם רק מתחום ההגיינה או היעדרה אלא גם בהימנעות ממאכלים שונים ומהתנהגויות שונות. וגם השקפה זו יסודה בתורה, שחוקיה כוללים בתוכם הגבלות שונות בחיי המעשה, שמלבד טעמיהם הדתיים הם מהווים מציאות הגיינית, אף כי התורה אינה מנמקת את החוקים האלו בטעמים הגייניים, שכן לפי השקפת התורה כל האסור הוא גם מזיק, האיסור הדתי הוא טעם לעצמו, ומסבה זו טבע בו הבורא את הטבע המזיק.

המצורע אינו טמא ומופרש רק מפני שהוא עלול להדביק ולהזיק, אלא מפני שהוא חוטא שעונש האלהים בא עליו. אך זה טבעו של עונש האלהים שהוא מזיק ומדביק. שהרי גם אם נדע את ההסבר המקובל שהצרת עוברת ע"י יצורים כדוגמת נגיף, תישאל עדיין השאלה מדוע הצרת עוברת ע"י נגיפים, ההשקפה היהודית

מטבעה מסבירה את הגורם הראשון - רצונו של האל. כך הערלה הנדה והזיבה העלולים לזיהומים ולמחלות מין, הנבלה, השרצים, המת, וכל שאר גורמי הטומאה.

ידועה העובדה שבזמן המגפות הגדולות באירופה היו אחוזי התמותה בקרב היהודים קטנים בהרבה עקב שמירתם על חוקי ההגיינה, שהיא כאמור חלק בסיסי מתפיסת היהדות את היחס בין הטבע ומנהלו לבין האדם. כשם שהצלחת האדם בארץ תלויה בציותו לרצון האל, כך הצלחתו בכל פרט ופרט בחיי המעשה תלויה בציותו לנתונים שטבע האל.

תפיסה זו שהיתה טבעית ופשוטה בעיני חכמי ישראל לדורותיהם, נתנסחה כשיטה רפואית מקיפה על ידי הרופא הגדול הרמב"ם, שבחיבוריו הרפואיים ('פרקי משה', ועוד) וגם בספרו ההלכתי (משנה תורה, הלכות דעות) מבסס את הרפואה המונעת כדרך חיים מנוסחת בכללים ברורים.

הרמב"ם מבסס את אורח החיים הבריא על דקדוק בפרטים הקטנים בכל ההתנהלות של הגוף, איך וכיצד יש לאכול, באלו מאכלים יש להמעיט ובאלו יש להרבות. כמה ומתי, איך וכיצד, יש לאכול או לישון, ללכת או לרוץ. הרמב"ם יצר שיטה שלמה המקיפה את כל חי האדם, עד שהוא קובע קביעה מפתיעה: "כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו עד שיזקין הרבה וימות ואינו צריך לרופא ויהיה גופו שלם ועומד על בוריו כל ימיו", (משנה תורה, הלכות דעות פרק ד הלכה כ).

ניתן להראות בקלות כי שיטתו של הרמב"ם מעוגנת בעשרות ומאות פרטים שמקורם בדברי חכמינו, ובכדי שלא לייגע את הקורא באריכות בלתי חשובה נשלח אותו למפרשי הרמב"ם על אתר המציינים לדברי חכמים המתבטאים בסגנון זה, ואף מפרטים דברים דומים למשנת הרמב"ם בתחום ההיגיינה והרפואה המונעת (ראה בפירוש מגדל עוז: "כל הדברים שבפרק הזה ממאמרי חז"ל המפוזרים בתלמוד", כסף משנה, יד המלך, קרית מלך, ומפרשי הרמב"ם). אחת הדוגמאות הנאות להיגיינה היהודית המתבטאת בתלמוד, היא המשנה: "מרחיקין את הנבלה ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר חמשים אמה" (ב"ב כה.), שגם בתקופתנו אינה מיושמת אלא באיזורים בעלי תרבות גבוהה.

רק בכתבי היהדות מוצאים משפטים כמו: "ולפני חולי רפא" (בן סירא יט), "אוקיר לאסיך עד דלא תצטרך ליה" (ירו' תענית ג - שמע בקול רופאך כדי שלא תצטרך לו), ודברי הרמב"ם: "הרפואה חכמה הכרחית לאדם מאד בכל זמן ובכל מקום לא בעת החולי בלבד אלא אפילו בזמן הבריאות" (ספר המסעדים לרמב"ם).

גם תפיסת מציאות זו מעוגנת בתפיסה הדתית, לפיה כל הרע שבעולם אין לו מקור עצמי. אין כח רע אהורמיני בעולם, וגם אין כח חפשי בעולם שביכולתו להרע. המקור היחיד לרע הוא הקלקול שיוצר האדם, כשם שהצרות הבאות הם עונש האלהים על הסטיה מן הדרך, כך כל פגע קטן הוא תוצאה של סטיה מדרך הטבע: "צנים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם" (משלי כב ח), "צינים ופחים בידי אדם" (כתובות ל:). "שבבחירתו ופשיעתו הוא ניזוק" (רשב"א, שם), הטבע שהוא מסור בידו יעשה את פעולתו עליו אם לא ישמור ממנו (ספר החינוך מצוה תקמו').

✓ "חוקרים וסופרים מרובים מאומות העולם הביעו את התפעלותם ממה שנראה להם כתורות היהדות להיגיינה: "מן היהדות צמחו שניים מן הרעיונות ההיגייניים הגדולים של האנושות - מנוחת השבת והמלחמה הישירה במחלות המידבקות ע"י אמצעים טבעיים" (חוקר תולדות הרפואה ק. סודהוף 1911). יש לציין שהרפואה היוונית התעלמה לגמרי מגורם ההדבקה במגפות.. האמצעים שייכים לתחום ההיגיינה האישית והצבורית גם יחד, והם השפיעו גם על העולם הלא יהודי ביה"ב.

✓ בימי הביניים נשמרו התקנות של ההיגיינה התלמודית הן הוכיחו את יעילותן ביתרון הבולט שהיה ליהודים בשכונותיהם בערים על שכניבם הנכרים מבחינת מצב הבריאות הציבורית.. בכתבי הרפואה היהודים מיה"ב כגון בכתבי הרמב"ם, מרובות ההוראות בהיגיינה, ובכללן אף הוראות בענין ההתעמלות", (אנצ"ע ערך היגיינה).

✓ "אף הפרישה מהעבודה הוזכרה במקרא, ומבין חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד ושירת את אחיו (במדבר ח כה), זה אחד מן המקומות הראשונים בספרות העולם הדין בנושא זה.. על זכותו של הזקן שפרש לתעסוקה המתאימה לגילו, ועל דאגה לשילובו בחבורת הכהנים, ערכם הרפואי של הסדרים כאלה הוכר בזמן החדש", (אנצ"מ ערך רפואה עמ' 424).

✓ "אורח החיים המומלץ לכל יחיד על ידי הרפואה המונעת המודרנית, הכולל דיאטה נכונה, פעילות גופנית, שינה מספקת, חלוקה נכונה בין עבודה למנוחה, הימנעות מחומרים רעילים ומזיקים, כל זה ויותר, מתואר, איפוא, בתלמוד ובפוסקים בהרחבה ובגישה עקרונית דומה לדרישות המודרניות. מכאן ניתן לומר, שיותר מששמרו ישראל על התורה, שמרה התורה על ישראל", (אנצ' הלכתית רפואית, שטיינברג).

✓ "בעיני הירונימוס היה יסוד בית החולים ברומא כעין חיקוי לנוהג יהודי. יש רמז לכך שבימי התלמוד היו מבצעים ניתוחים רפואיים בבית מיוחד שנקרא "בית שיש" כנראה מקום מוגן מזהום מבחוץ ונח לניקוי, אפשר שיש לראות בכך מעין גרעין של מוסד לאשפוז של לחולים כירורגיים", (אנצ' ע ערך בית חולים עמ' 601).

הרמב"ם עומד גם במקומות רבים על הקשר שבין בריאות הנפש לבריאות הגוף, עובדה שרק בימינו אנו עומדים על עומקה והשלכותיה.

היגיינה בתלמוד

נביא כאן בקיצור כמה דוגמאות להיגיינה וזיהוי מחלות בתלמוד :

- שיבחו את אלו שזהירים מלנשק מפה לפה אלא על גב היד (ברכות ח:).
- אסרו לשתות מכוס ששתה חברו והזהירו שיש בכך סכנה של הידבקות (מסכת דרך ארץ, בט"ז או"ח קע' ח').
- שטיפת כלי לפני השתיה בו, וניקוי שפת הכלי מרוק השותה הקודם (תמיד כז).
- זהירות מנתינת מטבעות בפה מחשש הידבקות בזיהומים (ירושלמי תרומות ח, רמב"ם רוצח יב ד).
- הסתגרות בשעת מגיפה וסגירת חלונות (ב"ק ס.).
- הימנעות מאכילת מאכלים ששהו בסביבת חולה במחלה מידבקת (כתובות עז).
- הימנעות ממעבר על יד מצורע בכיוון הרוח הנושבת ממנו אל העובר (ויק"ר טז ג).
- הידבקות במגפות על ידי שיירות העוברות ממקום למקום (תענית כא).

הראינו כי לחכמינו היתה תפיסה שונה לחלוטין במדעי הטבע, מתפיסת העולם ההלניסטית. תפיסה שיסודה בהשקפת היהדות כפי שהיא מתבטאת בתורה ובנביאים :

תפיסת היהדות וחז"ל	התפיסה ההלניסטית - אלילית
ידיעת הטבע בכדי לנצלו למטרת האדם	• ידיעת הטבע לשם הישגים שכליים
הטבע מתוכנן בידי יוצר אחד	• הטבע גילוי של כחות רבים ושונים
הסבר של תופעות טבע כרצון האלהים	• הסברים טבעיים לתופעות טבע
הטבע תוכנן בכדי שהאדם ינצלו ולא יצטרך להתעמת עמו	• ההתמודדות עם הטבע דרך הבנת הכחות הפועלים בו
רפואה מונעת היגיינה ואורח חיים בריא - הישגים של איכות חיים	• רפואה מתקנת - הישגים רפואיים
תצפית משתנה בטבע	• פילוסופיית טבע קבועה
החיים האיכותיים הם הדרך הטבעית	• החיים האיכותיים הם אידיאל שיש להמציא
בעולם שצריך להיזהר לא לסטות ממנה	דרכים להתקרב אליו
פגעי הטבע - רצון האל שבא כתוצאה משינוי הרצויה בעולם	• פגעי הטבע - כח פועל בעולם הדרך

מקורותיהם של חז"ל

בישראל כידוע לא היה לימוד מדעי הטבע אידיאלי, ולא מצאנו לרבים מחכמינו שעסקו בתחומים אלו בצורה מסודרת, אף כי בתחום המעשי והשימושי ברור שגם בישראל היו בעלי מלאכה ואומנות וכיו"ב הצריכים מטבעם לידיעות מסויימות.

ומן הצד השני בתלמוד ישנן ידיעות רבות הנוגעות לתחומי מדעי הטבע, מה הן המקורות של ידיעות אלו?

חכמים וחכמי זמניהם

מכיון שחכמינו לא עסקו במחקר בצורה מסודרת, הם בודאי השתמשו גם בידיעות שונות שהיו מקובלות בזמנם. בכמה מקומות הובעה הדעה שחכמים קבעו קביעות מדעיות שונות על פי רוח הקדש, ולהלן נדון בכך, אך בודאי השתמשו חכמים גם בידיעותיהם של בעלי האומנות והמדע, כשם שחכמים "השתמשו ברפואות וברופאים" (אגרת חזון איש, נדרים מט. ר' ירמיה כשהיה חולה הלך אצל הרופא, ב"מ פז.) שהרי הרופא הכיר בחכמת הרפואה יותר משאר האדם. כך השתמשו כמובן בכל שאר בעלי האומנויות והמדעים.

וכך קבע רבי ישראל מרוז'ין כי בהרבה נושאים ידעו חכמי האומות יותר מחכמינו, "כי הם לא התעכבו על זה לחקור כל כך כי חקרו בענייני התורה אשר היו להם חשובים יותר", (דברי מנחם מאת נכדו של ר' ישראל, פירוש למסכת אבות עמ' 8. וכן 'בית ישראל' אות כד' ועוד).

וכך כותב רבי יצחק מלצאן, מתלמידי הגר"א:

✓ "ובל יקטן בעינינו מעלת חז"ל אשר לא ידעו מאיזה המצאות, יען לא שמו לבם על ענינים אלו כאשר לא יגונה איזה פרופסור גדול אשר ידיו רב לו אם לא יהיה בקי במלאכת עיבוד העורות, כן לא תתמעט בעינינו מעלת חז"ל אם לא שמו לבם לאיזה חכמות המועילות ליישוב העולם", (ר"י מלצאן, מאמר "שפת אמת").

חכמינו סמכו על חכמי זמנם בענינים שונים המצריכים ידע במדעי הטבע, כך סיפרו כי בדברים הנחשבים כידיעות טכניות היו פונים אל בעלי המקצוע והמלומדים, כמו תיקון הצלצל המיוחד שהיה במקדש שנפגם, שרק אומני אלכסנדריה הצליחו לתקנו (ערובין י:), שיטת הקטורת המיוחדת של בית אבטינס שרק אומני אלכסנדריה הצליחו לחקותה, שיטת האפיה המיוחדת של בית גרמו שלא ידעו החכמים ורק אומני אלכסנדריה הצליחו לחקותה (יומא לח.).

כך גם בענייני רפואה ברור שסמכו על הרופאים, ראה גם במסכת נזיר (נב.) שהי' לחכמים ספק בהכרת מיני עצמות, ושאלו את תודוס הרופא, "שהיה בקי ומומחה" (רש"י). ולפעמים גם השתנתה ההלכה על ידי התערבותו של תודוס הרופא, כפי שמספרת הגמרא בסנהדרין (לג.) על פרה שניטל רחמה, ורבי טרפון קבע עליה שהיא טריפה, ואילו חכמים התירוה על פי דברי תודוס הרופא שישנה אפשרות לחתוך את הרחם מבלי להטריף את הבהמה.

כאשר נסתפק האמורא רב בדבר הקשור לטבע הבהמה אמר: "דבר זה שאלתי לחכמים ולרופאים ואמרו..". (חולין עז.). מעשה באשה שהיתה מפלת.. והלך רבי צדוק ושאל לחכמים ושלחו חכמים וקראו לרופאים ואמרו מכה יש לה מבפנים לפיכך מפלת.. (תוספתא נדה ד א, ראש שם עוד דוגמא וכן בנדה כב.). האמורא אביי מביא בחמשה עשר מקומות בש"ס כללים רפואיים בשם אמו (לא אמו הביולוגית, אלא מינקתו ואומנתו, ראה קדושין לא:) ובמקום אחד גם מסתמכים להלכה על דבריה של אמו, במסכת שבת (קלד.) מביא אביי בשם אמו שתינוק שמראהו אדם ודמו לא נבלע סכנה למולו, וכך נפסק בשולחן ערוך (יו"ד רסג').

מצאנו לחכמי ישראל שנדרשו לחכמת חכמים גויים גם בפתרון חלומות, ואביי ורבה היו הולכים לבר הדיא הפרסי שיפתור להם את חלומותיהם (ברכות נז.), והאמורא שמואל מספר שהיה קורא בספרי אצטגנינות (דברים רבה ח.). ראה גם ברכות מו: אמר להם ריש גלותא לרבנן "אע"ג דרבנן קשישי אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מייניכו". רבי יהודה הנשיא אמר "דבר זה לימדני אנטונינוס", (סנהדרין צא:).

ולפעמים באמת גילו חכמים חוסר ידיעה²⁴⁷, כפי שמספר התלמוד (מנחות לז.) שאדם בשם פלימו שאל את רבי יהודה הנשיא שאלה הלכתית הנוגעת באדם שיש לו שני ראשים, רבי יהודה הנשיא לא הכיר במציאות כזו וביקש להעניש את פלימו על שאלתו המוזרה, ובדיוק באותו הזמן נכנס לפניו אדם וסיפר שנוולד לו בן בעל שני ראשים. ואכן זהו פגם גנטי המצוי לפעמים, כידוע לנו. כיוצא בזה מסופר במדרש רבה (בראשית ד

²⁴⁷יש לשים לב, כי דוגמא זו, הגם שמלמדת על חוסר הידיעה של רבי יהודה את הפרט המדובר, מראה כיצד מיד נמצא לו מי שיעמיד אותו על המציאות.

כ) ששאלו את רבן גמליאל כמה זמן הוא עבד הנחש ולא ידע, נתכרכמו פניו, עד שפגש את רבי יהושע שאמר לו כמה זמן עיבורו של הנחש.

בעינינים אסטרונומיים התלבטו חכמים בשאלות שונות, ראה במדרש (בראשית רבה ו ח): אמר רבי שמעון בר יוחאי: "אין אנו יודעים אם פורחין הם באויר, ואם שפין ברקיע, ואם מהלכין כדרכם, הדבר קשה מאד וא"א לבריות לעמוד עליו".

ומפורסמים דברי התלמוד (פסחים צד) שחכמי ישראל נחלקו עם חכמי אומות העולם בשאלת צורת סיבוב גלגל המזלות, ונצחו חכמי אומות העולם, ועל זה אמרו חכמי ישראל "נראים דבריהם מדברינו". היו אמנם מפרשים שניסו להסביר דברים אלו בצורות דחוקות שונות, אבל בודאי הכוונה בדברים היא כפשוטה, כמו שמבין כל קורא²⁴⁸.

הבאנו לעיל את המדרש על לימודו של שמואל בספרי אצטגנינות, גם רבי אבא, מחכמי ספר הזוהר, היה לומד בספרי אצטגנינות שנכתבו על ידי עובדי אלילים (זוהר וירא לט:). ובכמה מעשים בתלמוד שחכמי ישראל התייחסו לדברי האסטרוטלוגים, נראה שהאסטרוטלוגים היו בקיאים יותר מהם באסטרוטלוגיה (כך שמואל ואבלט, רבי עקיבא והאצטגנינים, ראה שבת קנו.).

גם בבבילוגיה ואנטומיה מצאנו התלבטויות שונות בין חכמים, במסכת חולין (נז:). מסופר כי החכם חזקיה קבע שלעוף אין ריאות, וחכם אחר העיר עליו ש"מדבריו נראה שאינו בקי בתרגולים". כאשר עמדה על הפרק בבית המדרש שאלה הקשורה במבנה הגוף של הבהמה, אמר רבי יוחנן על עצמו "לא טבחא ולא בר טבחא אני" (חולין צג:).

פרשני התלמוד

כיצד התייחסו המפרשים לידיעות הטבע בדברי חז"ל?

ישנן מקומות בהם ראו הפרשנים את הידיעות שביד חכמים כיוצאות מתוך דברי הנביאים, ויש מקומות בהם רואים כי התייחסו לידיעות שביד חכמים כידיעות אבסולוטיות שאין לסתורן. אך האם חשבו אותם לידיעות שהושגו ברוח הקדש?

במקומות רבים מתברר מדברי פרשני התלמוד שדברי חכמים לא נאמרו ברוח הקדש, ונעתיק כאן כמה מקורות:

- ✓ "רחוק הוא לומר שיהא ר' זירא יודע בדעת החולדה כ"כ וכו' ר' זירא לא בקבלה אמרה שהי' יודע דעת החולדה אלא מדוחק לתרץ הקושיות", (חדושי רבינו דוד, תלמיד הרמב"ן, לפסחים ט. על דברי ר' זירא הדן בטבעה של החולדה).
- ✓ "ארז"ל למה תינוק נמול לח' להמתין עליו עד שיהיה בו כחו, עכ"ל, וצריך לדעת מי גילה סוד זה כי בח' ימים יהיה בו כח לא פחות ולא יותר", (אור החיים ויקרא יב ג).
- ✓ אמרו חכמים כל עוף הדורס טמא, וקשה מנא להו לחכמים? וכי קניגאי או בליסטרי היו שבדקו כל הבהמות? (תוס' חולין סא.).
- ✓ גם חז"ל למדו חכמות חיצוניות מספרי חכמי אומות העולם.. "ועל כרחק למד (שמואל) חכמת הטבע שאי אפשר להיות רופא אם לא ידע זאת החכמה ורב פפא גם כן כו'" (שו"ת רדב"ז מכתב יד ח"ח סי' קצא).
- ✓ "גם לימוד הטבע של המומין בגמ' פרטים על זה נסמך בחכמת הרפואה" (הגאון הרוגאטשובי, בדיון האם יש ללמוד חכמות הטבע. תשובתו נדפסה בקובץ המעין ניסן תשל"ו).
- ✓ "לאו כל מקום דאתמר בגמרא מפי הקבלה הם אלא דחכמי ישראל דברו גם הם דברים מפי השכל והחקירה העיונית ולא מפי הקבלה", (פחד יצחק, ערך "צידה האסורה").

²⁴⁸ראה בשו"ת מהר"ם אלשקאר סימן צו: "כל המפרשים הגאונים והראשונים לקחו דבריהם כפשוטו". הרמב"ם כתב: "מה שנצחו חכמי אומות העולם לחכמינו כי הענינים העיוניים דיבר בהם כפי מה שהביא עליו העיון" (מורה נבוכים ב ח). כך כתוב גם בתשובות הגאונים "הלכה כחכמי אומות העולם", (מובאות באוצר הגאונים לפסחים שם), וברשב"א (בתשובתו בספר מנחת קנאות), בספר העקדה (כא' נו'), ובהקדמת ספר מגן אבות של הרשב"ץ, ובשו"ת הרא"מ סי' נז'. והרמ"א כתב: "חכמי ישראל לא זכרו האמת בזה והזכירום חכמי יון שלהם היה הספרים", (תורת העולה א ב). ויש בזה גם נפקא מינה להלכה כפי דעת ר' אלעזר ממין המובאת ברא"ש בפסחים (פרק שני סימן ל') המסתמכת על דעת חכמי אומות העולם.

✓ "כשאמרה התורה "והומת" נמסר לנו שעור מיתה, אולי היה אז מסורת מבעלי טבעיים הראשונים אע"פ שנשכח מרופאי זמנינו ועליהם סמכו חז"ל בהרבה ענינים מעניני התורה כמבואר בפר"ע פה." (שו"ת חת"ס יו"ד שלח).

מענין לשים לב לדברי החתם סופר שהובאו בקטע האחרון, מכיון שהוא רומז לפירוש מעניין בדברי הגמרא מסכת שבת (פה). הגמרא שם דנה בכלל שקבעו חכמים במסכת כלאים כי יניקת הצמח היא עד ששה טפחים, ושואלת: מנין לנו שכלל זה שקבעו חכמים נכון הוא? ("מנין לנו למסמך עלה ולומר בקיאיין הם בעבודת אדמה שלא תתמה מי הודיע לבריות שעור יניקה ואיך יכולין לעמוד על כך", רש"י), מדברי ר' חיא בר אבא, שאמר: מהו הכתוב "אשר גבלו ראשונים"? אלו בני שעיר החורי שהיו בקיאיין בישובה של ארץ, שהיו אומרים זה לגפנים זה לקנים. את דברי הגמרא היה אפשר לפרש רק כדוגמא לכך שבני אדם יכולים להבחין בדברים שכאלו, אבל החתם סופר מפרש כי חכמים סמכו על מלומדים גויים שונים לבירור שאלות אלו. הראינו כי המפרשים לא חשבו את כל דברי חכמים במדעי הטבע לבאים ברוח הקדש, וגם חכמים עצמם נעזרו בחכמי אומות העולם. אך אין הכוונה בזה שחכמינו טפלים לחכמי האומות, וכל תורתם מהם. שהרי מתוך גישתם המיוחדת של חכמי ישראל למדעי הטבע התגלו להם דברים רבים שלא נודעו לשאר אומות העולם, כפי שנראה בפרקים הבאים.

האם ייתכן כי חכמים טעו בתחום מדעי הטבע?

כאשר אנו מניחים שחכמינו ינקו את דבריהם בתחומים אלו לפעמים ממסקנותיהם של חכמי אומות העולם, עולה מאליה השאלה האם ייתכן שחכמים טעו בכך שסמכו על דעות שונות שהתבררו כמוטעות בזמננו? שאלה זו מקיפה כמה נושאים חשובים: ברור כי לא הרי ידיעות טבע המובאות דרך אגב, כהרי ידיעות טבע המובאות לתועלת שימושית. ולא הרי ידיעות טבע המובאות לשם פיאור גבורת ה' ופירוש המקראות, כהרי ידיעות טבע המובאות לשם פסיקת הלכה. האמנם ייתכן שהלכות יסודיות נוסדו על ידיעות טבע שגויות, וכתוצאה מכך ההלכה מוטעית? מפורסמים הם דברי הרמב"ם במורה הנבוכים:

✓ "ולא תבקש ממני שיסכים כל מה שזכרוהו מענין התכונה למה שהענין נמצא כי החכמות הלאמודיות בזמנם היו חסרות ולא דברו בהן על דרך הקבלה מן הנביאים אבל מאשר הם חכמי דורות בענינים ההם או מאשר שמעו מחכמי הדורות" (מורה נבוכים ח"ג פ"ד).

אך דבריו לא נאמרו כאן אלא בענין ידיעות אסטרונומיות, כאלו שאין ההלכה מושתתת עליהם, ואין להם שום השלכה שימושית (ראה להלן). בנו של הרמב"ם מכליל בהגדרה זו גם את דברי הרפואות והאזהרות המעשיות הנובעות מהם:

✓ "ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלמות שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע ובתכונה", (רבי אברהם בן הרמב"ם, מאמר ההגדות).

בדברים אלו כבר קדמו רב שרירא גאון²⁴⁹ באמרו:

✓ "רבנן לאו אסוותא אינון ומלין בעלמא דחזו בזמניהון וכחד מן קציריא אמרון ולא דברי מצוה אינון והכיין אגמרו יתן ואמרו לנא אבות וסבי דילנא", (אוצר הגאונים פסחים סח:). - חכמינו אינם רופאים, ודברים בעלמא שראו בזמניהם, וכאחד מן הרופאים אמרו, ולא דברי מצוה הם, וכך לימדונו ואמרו לנו אבותינו וסבינו.

אך גם דברים ברורים אלו אינם פותרים את השאלה העיקרית, שהרי גם אם בין דברי חכמים אנו מוצאים כצפוי אזהרות רפואיות שונות כפי המקובל בזמנם, אין זה אומר שישנן הלכות יסודיות הבנויות על הנחות שכאלו.

²⁴⁹ ראה מכתבו של הרב שלמה זלמן אוירבעך, בהקדמה לספר "נשמת אברהם", בו הוא כותב בקשר לשאלה: "האם יש מי שחולק על ר' שרירא גאון ורבי אברהם בן הרמב"ם"? (הכוונה לתשובה הזו המצוטטת כאן) - "כעת איני זוכר אם יש מישהו שממש חולק או אפילו אם יש מישהו שיכול לחלוק עליהם".

הרמח"ל מסייג גם את דברי חכמים שנאמרו לצורך לימוד והתבוננות בגדולת ה':

✓ "וישתמשו מן הלמודיים שהיו מלמדים בדורות ההם אנשי החכמה והטבעות והתכונה ואמנם אין העיקר להם הענין ההוא הטבעי או התכונני אלא הסוד שרצו לרמוז בזה וע"כ לא יוסיף ולא יגרע על אמתת הענין הנרמז היות הלבוש המשליי ההוא אשר הלבשוהו אמתי או לא ואותו הענין עצמו היה יכול להתלבש בלבוש אחר כפי המפורסם בדורות אחרים וכך ה' מלביש אותו בעל המאמר עצמו אלו היה אומר אותו בימים ההם", (רמח"ל מאמר ההגדות).

בדבריו של הרמח"ל נכללים כל הענינים שאינם מעשיים, עליהם ניתן לומר כי לא באו לבטא אלא רעיון, רעיון זה יכל להתבטא בכל דוגמא ומשל אחר מהחיים, ואין ללמוד ממנו כי הדוגמא המובאת מן המקובל בזמניהם חייבת להיות נכונה.

אחת הדוגמאות היא מתחום האסטרונומיה, ראה למשל את דברי יש"ר מקנדיא:

✓ "מה שתקנו ביוצר של שבת ובוקע חלוני רקיע הוא כפי מחשבתם שהוזכרה בתלמוד, ואין לתמוה אם היו נוטים מן האמת במקום ובענין שאינם מעסקם ומאמונתם ואינם מקובלים אצלם שהרי האומנים היונים שגו בהם וישגו בהם תמיד הבאים אחריהם" (אילים, מעין חתום סד'). "ובוקע חלוני רקיע" - מתייחס לחלונות הרקיע דרכם עוברת השמש, כפי שמפרש גם רבינו תם (שיטה מקובצת כתובות יג:).

אך הרמח"ל לעומת זאת כותב:

✓ "הלא כולנו יודעים שהרקיע מסבב את העולם מכל צד והשקיעה של השמש אינה אלא רדתה למטה, ואיך נצייר שנכנסת למעלה מן הרקיע. אבל באמת כן מסדרי התפלה סדרו ובוקע חלוני רקיע מוציא חמה ממקומה וכו' וכל הדברים אלה נראים שאינם אמתיים לפי הנראה בחוש העין.. מדבר הכל בזה הפנימיות שלהם בהם עיקר ההנהגה", (אדיר במרום, בשעתא דצלולא מנחתא דשבתא).

הרמח"ל לא הסתפק בכך שחכמים השתמשו בדיעה שבזמנם, כפי שמניח קודמו יש"ר, אלא טוען שיש בביטוי זה ענין סודי, אף שכפי חלקו הנגלה הוא איננו נכון. ובכל אופן, דיון זה אינו נוגע ליסודות ההלכה, במקרה והם תלויים בחכמת הטבע. ידועה היא דעת הרמב"ם שלא העתיק לחיבורו ההלכתי פרטים רבים הנוגעים לשמירת הבריאות וכיו"ב, שלא היו מקובלים עליו מבחינה רפואית מציאותית. כך השמיט את אזהרת חכמים שלא לאכול בשר עם דגים (ראה להלן: היזקקות למומחה). ונציין כאן לעוד שתי סוגיות:

✓ הגמרא בביצה ז. דנה באדם המוצא ביצה ביום טוב ואינו יודע מתי נולדה, ומשתמש בכללים הנוגעים ליציאת רוב הביצה, וכן לקביעת זמן ההטלה ע"פ זמן ההזדווגות. הרמב"ם אינו מעתיק את דברי הגמרא בצורה מדויקת, כפי שמסביר ר' יחזקאל לנדא (בספרו צל"ח) שכן לדעתו המציאות שונה.

✓ הגמרא בנדה נב: קובעת כי שערות בקשרי אצבעות סימן בגרות. ואילו הרמב"ם הל' אישות (פ"ב הי"ז) משנה קביעה זו וכותב כי דוקא במקום הערוה נקראות סימן, וכתב בעל לחם משנה שאפשר שמקורו של הרמב"ם מסברא, דהיינו שלא היתה מסתברת לו מציאות זו של שערות בקשרי אצבעות.

ובמקום נוסף אנו מוצאים את הרמב"ם עושה פשרה:

✓ "מחלוקת זה (של רב ור' ינאי ור' יוחנן) אינו תלוי בבקיות ולא במשנה ולא בבריתא אלא חלקו בחכמת הטבע כו' אבל היה מקובל בידם כפי חכמת הטבע כו' ולפי שלא בא בפרוש.. נחלקו בו האמוראים כ"א גזר לפי חכמתו וידיעתו בטבע שסובר כפי בקיאותו בטבע נמצא עתה שכל מחלוקתם תלויה בטבע כו' ראה רבינו לחוש לחומרות כולם שמא א' מהם בקי מחברו בחכמת הטבע", (מגיד משנה על הרמב"ם, הלכות שחיטה פ"ט ה"ז). השווה שבת קמז: בה שמואל משנה מדין המשנה, בענין רפואי, (כפי גירסת רבינו חננאל).

ממקורות אלו ניתן להתרשם כי אכן הפרשנים השונים לא ראו את דעת חז"ל בידיעות הטבע כעיקר גדול שיש להחזיק בו בכל מחיר. נתבונן נא לעומת זאת בדברי הרשב"א:

✓ שאלת בהמה שנמצאת יתרת אבר באותן אברים שהיא נטרפת בהן ובמקום שנטרפת בו. ונתברר שעברו עליה שנים עשר חודש.. תשובה אם ראית ושמעת מי שמיקל ומכשיר ביתר או בכל מה שמנו חכמים מכלל הטרפיות אל תשמע לו ולא תאבה אליו ולא תהיה כזאת בישראל. וכל מי שמכשיר זה נראה בעיני כמוציא לעז על דברי חכמים. והריני מאריך עמך בדבר זה כדי שיהא לך ולכל ירא וחרד בדבר השם גדר בנויה. ולא יעשו דברי חכמי ישראל המקודשים כגדר הדחיה ועלה שועל ופרץ.. אפילו יצאו כמה ויאמרו כך ראינו אנו מכחישים אותן. כדי שיהא דברי חכמים קיימים ולא נוציא לעז על דברי חכמים ונקיים דברים של אלו. וכיוצא בדברים אלו אמרו בההיא אתתא דאמרה ליה לרב אסי אני שהיתי לאחר בעלי עשר שנים וילדתי. אמר לה בתי אל תוציאי לעז על דברי חכמים וחזרה ואמרה היא רבי לגוי נבעלתי.. וכיוצא באלו אני אומר כאן בבקשה מכם אל תוציאו לעז על דברי חכמים.. ואם תשוב ומה נעשה וכבר ראינו בעינינו יתרת ברגל ששהתה שנים עשר חודש. זו היא שאמר רבי יהושע בן לוי לרבי יוסי בן נהוראי על דא את סמיך כלומר אי אפשר. וכאילו אתה מעיד על שאי אפשר שראית אותו בעיניך. או סבה אחרת יש. וכן בכאן אנו שואלין אותו שמעיד מאין אתה יודע ששהתה זו. שמא שכחת או שמא טעית או שמא נתחלף לך בזמן או שמא נתחלפה לך בהמה זו באחרת. שאי אפשר להעיד שתהא בהמה זו בין עיניו כל שנים עשר חודש. ואם יתחזק בטעותו ויאמר לא כי אהבתי דברים זרים והם אשר ראו עיניהם ואחריהם אלך. נאמר אליו להוציא לעז על דברי חכמים אי אפשר. ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים הנביאים ובני נביאים ודברים שנאמרו למשה מסיני. ועוד אני אומר שלא אמרו שהיתרת זו אינה חיה. אלא כך אמרו שכך קבל משה מסיני שהיתרת כנטול. וכל שאילו ינטל אינו חי שנים עשר חודש אפילו מעתה שלא נטל טריפה כאילו נטל. ואף על פי שהוא מרבה כחול ימים עם יתרונו.. וסוף דבר מוטב נחזור אחר הטענות כדי לקיים דבריהם ולא שנדחה דבריהם המקודשים האמתיים המקויימים ונעמד ונקיים דברים בטלים של אלו.. ואין מן הראוי לשמוע ממי שבא להורות במה אשר לא שערום האבות הראשונים והמכשלה את הרבים. וכל שכן אם לא היה המתיר חכם גדול וירא אלהים ושאל לבו גם בהוראה, (שו"ת הרשב"א סי' צח).

המדובר בבהמה שיש בה אבר נוסף מיותר, שלגביה קבעו חכמים "כל יתר כנטול", ז"א שדינה כבהמה שניטל אותו האבר, ואם המדובר באבר שנטילתו מטרפה את הבהמה, הרי גם במצב זה היא טריפה. והנה מעיד השואל את הרשב"א כי נתברר שבהמה שכזו "עברו עליה שנים עשר חדש", ואילו טריפה אינה חיה יותר מ-12 חודש?

הרשב"א מעלה כמה וכמה טיעונים בתשובתו: (1) המכשיר בהמה זו נראה כמוציא לעז על דברי חכמים. (2) אפשר שיש סבה אחרת או טעות בתצפית. (3) אף אם יטען שלא טעה, יבטל המעיד וכיוצא בו ואל יבטלו דברים שהסכימו חכמי ישראל ושנאמרו למשה מסיני. (4) חכמים לא התכוונו כלל שבהמה כזו אינה חיה אלא שדינה לאיסור גם אם תחיה.

מורכבותה של התשובה מלמדת שאין עקרון ברור לפיו הכריע הרשב"א מה שהכריע, שהרי לו היה סובר הרשב"א שכל הקביעות שבהלכות טריפות הן ברוח הקדש, היה פותח את תשובתו בקביעה זו, ולא היה צריך להיזקק לטיעון של "המכשיר בהמה זו נראה כמוציא לעז על דברי חכמים" כפתיחת דבריו, ולסיים ש"אין מן הראוי לשמוע ממי שבא להורות.. וכל שכן אם לא היה חכם גדול וירא אלהים".

ומן הצד השני ריבוי הטיעונים מלמד דווקא על מטרה מאד ברורה של הרשב"א: לאיסור בהמה זו. לכאורה אין להבין כלל את הדיון, שהרי הרשב"א מייחס בתוך דבריו את ההלכה הזו לקבלת משה מסיני, ולו היה השואל מנסה להכחיש איזה דין המפורש בתורה מכח סיפור כל שהוא האמנם היה נזקק הרשב"א לכל האריכות הזו? אלא שהמעין בתחלת התשובה יראה שאין הדבר ברור שדין זה של "יתר כנטול" הוא הלכה למשה מסיני, מכיון שרק הטרפות שבמשנה הראשונה הם מסיני, והשאר "הוסיפו חכמים לפי סברתם", אלא שהנטולה בכלל הלכה למשה מסיני, ועל היתר אמרו שהוא כנטול, ו"אין חולק על הלכה זו", הרי שהוא בכלל הנטולה או הפסוקה. ז"א שהדיון בבהמה זו נובע ממרכזיותה וחשיבותה של הלכה זו, אף

אם אין הדבר ברור לנו שהיא הלכה למשה מסיני, ובפרט שהרשב"א נוטה לומר שהיא באמת הלכה למשה מסיני.

קביעה התלויה בתצפית

מה עומד ביסוד קביעתו של הרשב"א?

הקביעה שבהמה יתרת אבר דינה כנטול היא קביעה המעוגנת היטב במציאות, הבהמות בימי חז"ל לא היו רחוקות מן הישוב, וחכמינו היו קובעים את כל ההלכות התלויות בתצפית אך ורק על ידי תצפית רבת שנים ומוסכמת על כל החכמים.

וכך מספרת הגמרא: "אמר רב, שמונה עשר חדש גדלתי אצל רועי בקר לידע איזה הוא מום עובר ואיזה מום קבוע" (סנהדרין ה:). חכמים לא סמכו על הנחות קדומות ועל פילוסופיות טבע למיניהם, אלא ביררו היטב את הדברים. וכלום ישנה השקעה גדולה יותר מאשר שרב החכם התלמודי יעזוב את בית המדרש וישהה במשך שמונה עשר חדש (שנה וחצי!) בין הרועים ללמוד את ההבדלים בין מומי הבהמות?

כך אומרת הגמרא: "בעבועי דם, צריך להראותו לחכם. לחכם, מניין ידע? אלא לרועה חכם" (בכורות כא:). חכמים לא השלו את עצמם כי ניתן לקבוע קביעות שכאלו על בסיס תיאוריות, ודרשו בדיקה ותצפית בשטח.

מעשה בצבי צעיר שנפסקו רגליו, חשב רב להכשירו, אמר לו שמואל: והלא יש לחוש לניקור, בדק וכך אכן היה (חולין נט.).

מפורסם המעשה בתלמידי רבי ישמעאל: "מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך בדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים (איברים), אמר להם (רבי ישמעאל) שמא באשה בדקתם (בכורות מה:). ההלכה קובעת כי בגופו של אדם ישנם 248 איברים (הענין במנין האיברים הוא לפי ההלכה ש"רוב איברי המת" חשובים כמת לענין טומאה), ותלמידי רבי ישמעאל בקשו לאמת הלכה זו במציאות. ואכן התברר להם מכח ניסוי זה כי באשה ישנן איברים נוספים, ואילו לרבי ישמעאל כבר היה הדבר ידוע.

מתאימה לכאן היא הדוגמא של מנין האיברים, שהרי כיום לא מקובל לחלק את האיברים ל-248 (ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך איברים, ובכתב העת בד"ד, האפשרויות השונות), אך מכיון שאין המדובר ב'התקדמות', אלא בתצפית פשוטה אותה אנו יודעים שחכמים קיימו בדיוק כמונו, עלינו לקבל את העובדה שלפי ההגדרות ההלכתיות שהשתמשו בהם חכמים, הם ספרו את האיברים בצורה זו שהגיעה ל-248 ולכן זוהי ההגדרה ההלכתית של שלד המת.

ומכאן ברורה ביותר כוונת הרשב"א, שהרי בין אם הלכה זו של יתר כנטול נמסרה למשה מסיני, ובין אם היא תוספת של חכמים מסברא, בלי ספק נבדקו הדברים על ידי "גדילה אצל רועי בקר" ו"שאלה לרועה חכם", בלי ספק ההלכות היסודיות של טרפות שנמסרו במשך מאות שנים כצורתם ביד התנאים בעלי המשנה, עמדו במבחן המציאות. הרשב"א אמנם אינו יכול להוכיח את הדבר לוגית, אך ברור לו כשמש כי שום סיפור של מגדל בקר אינו יכול להכחיש בחינה ובדיקה של חכמים אחראים שקבעו ונסחו הלכה לדורות מתוך נטילת אחריות מלאה. מה היא עדותו של אותו איכר כנגד חקירה מקיפה של אלפי חכמים במשך מאות שנים?

ברור כי כל התייחסות לסיפור בודד כנגד דברי חכמים אינו אלא הוצאת לעז כנגדם, וכן קרוב לודאי שנפלה איזו טעות בעדות, בודאי אם נאמר שהלכה זו היא למשה מסיני אין מקום לדון בה כלל. ואם בכל אופן תתאמת העדות באיזה אופן ניאלץ לומר שחכמים לא אמרו להיפך, אלא טעמם שונה.

הרי שהאמונה באמינות דברי חכמים עליהם מיוסדים עיקרי ההלכות היא מכח גישתם של החכמים, גישה אחראית ורצינית המבשרת ובודקת את המציאות. כל זמן שאיננו חושבים שנתגלתה דרך חדשה להכרת המציאות אין מקום לסטות מדבריהם. שהרי ההגדרות ההלכתיות שהן קובעות את אפני התצפית, היו ידועות לחכמים בודאי יותר מאיתנו, וכן תצפיותיהם היו מספיק רציניות בכדי שנסמוך עליהם כנגד עדויות, סיפורים, ושמועות.

לפיכך במקומות שאפשר לראות את הנימוק הטבעי להלכה המובא בגמרא כנימוק שבדיעבד, ולא כמקור להלכה. שוב אין אנו חייבים להניח שנימוק זה נאמר ע"י תצפית, אלא מכיון שניתן להלכה קבועה נאמר לפי הדברים המקובלים, כפי שמובא בשם הרב דסלר:

✓ "הטעם המוזכר בגמרא אינו הטעם היחידי האפשרי בענין ואם לפעמים נתנו הסברים שהם לפי ידיעת הטבע שבימיהם חובה עלינו לחפש הסברים אחרים שבהם יתקיים הדין על מכונו לפי ידיעות הטבע שבימינו" (מכתב מאליהו, ח"ד עמ' 356).

לכן, בהקשר לשאלה בה פתחנו: האם ייתכן כי ההלכות מיוסדות על טעויות בידיעות הטבע? התשובה היא כדברי הרשב"א, כי זו הוצאת לעז על חכמים ואין לנו שום אפשרות להוכיח דבר תמוה ומוזר שכזה. מכיון שחכמים לא התבססו על הנחות קדומות ועל פילוסופיות טבע, כפי שהראינו בראש חיבור זה, אלא התמקדו אך ורק בתצפית, אין לנו שום עדיפות עליהם, ובדאי אין אנו יכולים להוכיח שהתצפית שלנו מדויקת ומקיפה יותר. וגם כאשר נראה לנו שתצפיתנו מדויקת, עדיין אפשר שאין ההלכה מיוסדת על התצפית שהזכירו, אלא היתה קיימת קודם לכן והתצפית אינה אלא נתינת טעם שבדיעבד. אלא שכאן ישנו ענין גדול הטעון הבהרה: נכון הדבר שבכושר השיפוט וברצינות ואחריות אין אנו יכולים לטעון שאנו עולים על חכמינו. אך הלא בינתיים חלה התקדמות המדע, אותה התקדמות שלא היתה בזמן הרשב"א, הרמח"ל, וכל שאר הפרשנים. האמנם התצפית של אנשי המדע כיום בעזרת המיקרוסקופ והטלסקופ וכלי המדידה שוה בערכה לתצפית של חכמינו ללא שום כלים מדעיים? לשם כך ייחדנו את הקטע הבא: יסודות ההלכה והתקדמות המדע.

יסודות ההלכה והתקדמות המדע

טיעון רווח הוא שההלכה היהודית נתונה בבעיה עקרונית בכל הנוגע למדעי הטבע, מכיון שהיא נכתבה קודם להתקדמות המדעית הגדולה של העת החדשה. אך האם באמת יכולה להיות כאן סתירה? האם יעלה על הדעת שההלכה שהיא מוסרית ביסודה - קיום רצון ה', תהיה תלויה בהתקדמות מדעית? כלום בדיקה וחקירה במיקרוסקופ או הבטה בטלסקופ יכולים לשנות מה שהוא מההכרה המוסרית של האדם? באיזו נקודה ייפגשו שתי המגמות האלו: הלכה ומדע? והאם אנו יכולים לדמיין לעצמנו אדם המתלבט התלבטות מוסרית כל שהוא, ורץ לעיין במיקרוסקופ או לרשום משוואה בכדי לפתור את התלבטותו? מה שמטעה אותנו לראות שאלה זו כברת תוקף, הן הידיעות הטבעיות המובאות בדברי חכמינו בסמיכות להלכות, שחלק מהן נראות לנו כידיעות מיושנות. אך בידענו כי אין הידיעות האלו יכולות להיות בסיס בלעדי להכרעה מוסרית, נצטרך לבחון שוב את מידת הקשר בין התקדמות המדעית ובין ההכרעה הדתית והמוסרית. במלים אחרות ניתן לנסח זאת כך: ברור כי גם חכמים ידעו שישנן דעות מדעיות שונות והנתונים אותם קלטו מחכמי מדע שונים בזמניהם אינם אמת מוחלטת. האם משום כך היה על חכמים לחשוב כי ההלכות אותן הם קובעים אינן יכולות להיות מוחלטות?

היזקקות למומחה

לפני שניכנס לסוגיות הנחשבות כבעיות הקלאסיות של ההלכה והמדע, נגדיר קבוצת מקרים מיוחדת לעצמה: היזקקות למומחה.

ישנן הלכות הנוגעות ישירות בתחום המדע, כגון: שמירת הגוף מנזק, אכילה בצום מפני פקוח נפש, חלול שבת מפני פקוח נפש, בירור מקורו של דימום נשי. במקרים אלו התייעצו חכמינו עם בעלי מקצוע כמו שהבאנו לעיל. שאלות אלו הן באמת שאלות התלויות בהתפתחות המחקר, בזמן ובמקום. ובהן ההלכה תמיד מסתיימת בכך שיש להיוועץ בכל פרט עם רופא, ואכן בכל הנושאים אלו עומדים הפוסקים בקשר עם הרופאים, וההלכה היא דינמית ומשתנה בכל דור לפי חוות דעת הרופאים וכפי התנאים. מסבה זו אנו מוצאים את הפוסקים והפרשנים שאחרי חז"ל מזהירים שלא לסמוך על רפואות שונות המוזכרות בתלמוד, החל מהקזת דם,²⁵⁰ וכלה בענינים דומים (ראה תוספות יומא עז: חולין ט: מועד קטן יא.). ומהרי"ל קובע כלל שאין לעשות הסגולות הכתובות בגמרא כי לא יועילו. המהרש"ל (חולין פכ"ה סי' יב) קובע כי ישנו חרם שלא לסמוך על הרפואות האלו. ולדוגמא אזהרת חכמים שאין לאכול בשר ודגים נדחתה ע"י הפוסקים האחרונים (מגן אברהם או"ח קע"ג בלשון "אפשר", שולחן ערוך הגר"ז שם, משנה ברורה שם, דרכי תשובה יורה דעה ע' י', יד יהודה יורה דעה ע"ח).

²⁵⁰ בזמננו רואים תועלת בהקזת דם במקרה של בצקת הריאות, במקרים של פוליציתמיה, ובעוד מקרים בודדים.

כפי המודל שקבענו לעיל, חכמים ידעו היטב היכן הם עומדים, ובכל המקרים האלו התלויים במציאות הדינמית מסרו חכמים את ההכרעה לחכמי וחוקרי כל דור ודור. ומכאן כחם של חכמים, בהלכות שקבעו מבלי שהצריכו בהם היזקקות למומחה, בידיעתם את מוגבלות האדם במחקר, משום שהבינו שאין ההלכה תלויה בהתקדמות המחקר אלא בסוג מסוים של תצפית, כדלהלן.

תצפית הלכתית

כאמור, נושא זה של הלכה ומדע, עמד כבר בפני חכמינו. שהרי הם עצמם הכירו בחוסר מוחלטותו של המדע, במקום אחד ספרו כיצד נצחו חכמי אומות העולם את חכמי ישראל, ובמקומות רבים מתוארים מדעי הטבע כמשתנים, כטבעה של חכמת בני אדם. ומכאן שכל הלכה שנקבעה על ידי חכמינו כהלכה קבועה ובלתי משתנה (בשונה מהלכות פקוח נפש) אינה תלויה באמת בתקפות מוחלטת של ההסתכלות הטבעית שעליה מושתתת ההלכה.

להלכה הגדרות משלה, וכמדומה שאין עוד מערכת מחשבתית המקבילה לה בעולם. בעוד המשפט המודרני מתבסס על אקסיומות שהן ערכים חברתיים הכפופים תמיד להגיון של החברה הדורשת אותם. ההלכה היהודית מתבססת על מצוות שהם דבר ה', למרות שחכמים פרשו את המצוות ע"י הבנת טעמם וע"י ניתוח ההגיון שלהם, קביעת צורתן ופרטיהן היא מערכת מחשבתית מורכבת הנקבעת לפי כללים ודרכי חשיבה מיוחדות, והארכנו בזה לעיל פרק ג'.

תפיסת המציאות של ההלכה אינה יכולה לשקף את המציאות הפרטנית בשטח, כי בכך תיגרע זמינותה של ההלכה, וכל פעולה הלכתית רגילה תצריך לפנייה וועדת חקירה. הקריטריונים של ההלכות נקבעים על ידי "שיעורים" שהם ממוצעים מקורבים של הפעולות או החפצים לפי הצורך למילוי דרישת ההלכה. עצם השימוש בשיטה של שיעורים שאינה אלא קירוב, מחייבת שאין חפיפה מושלמת בין המציאות לבין מילוי הדרישה ההלכתית.

אם ההלכה קובעת ששיעור הנקב בושט של בהמה הופך אותה ל"טרפה" דוקא אם הוא בגודל של "איסר האיטלקי", הרי ברור שאין המדובר אלא בממוצע. שהלא לכל בהמה יש את הנתונים שלה, החל מן הנתון הבסיסי של גודל הגוף והושט עצמו, וכלה בכל שאר הפרטים הקטנים הקובעים את החלמת הבהמה וכדו'. מגישה זו ברור שתיתכן גם תיתכן בהמה "טרפה" שאין עתידה למות כלל, אלא שאיתרע מזלה להיות בטווח הממוצע של נקב בגודל "איסר האיטלקי", למרות שגופה גדול וחזק והיא מתגברת על נקב זה, כשם שבהמה קטנה וחלשה ממנה אולי לא תתגבר על נקב קטן משלה בכחוט השערה, אלא ששטחו פחות מאיסר האיטלקי ולכן אינה "טריפה".

לשם קביעת כללים אלו נדרשת "תצפית הלכתית", תצפית של חכמים הקובעת את היחס שבין החשיבה האנושית על המציאות, ובין דרישת ההלכה. כפי שהראינו לעיל ברור שאין ולא יכול להיות קשר ישיר בין דרישה מוסרית ובין ידיעה מדעית, אך דוקא במערכת ההלכתית שביהדות, הדורשת מסגרת חוקים קבועה ויציבה, יש צורך לעגן את הדרישות המוסריות במעשים קבועים הכפופים למציאות.

לא רק הידיעה המדעית משתנית, אלא גם המציאות על כל פרטיה משתנה, אורח החיים, הפריטים המצויים, המוסכמות החברתיות, תנאי החיים ואיכותם, סוגי הבהמות וזניהם. שינוי עתידי של מדעי הטבע היתה הבעיה הקטנה שעמדה בפני חכמים קובעי ומעצבי ההלכה לדורות. שהרי היה עליהם לקבוע מסגרת הלכתית שתאיים להיסטוריה נצחית על כל השינויים שבה. כללי ההלכה הוכרחו להיות מורכבים וגמישים דיים בכדי לגזור מהם תשובה לכל שאלה שתיווצר בעתיד, אך על כללים אלו גם להיות קבועים ויציבים בשביל שימשיכו להעביר את אותו המסר הרוחני מוסרי. זוהי מלאכה כבדה עד מאד, מלאכתם של חכמינו, יצירת התורה שבעל פה.

מודל קביעת הלכה שיש בה ענין לידיעות הטבע

1) קביעת ההלכה לעולם אינה תלויה בביורר מדעי גרידא, אלא בגישור בין הדרישה ההלכתית לבין המציאות. 2) גישור זה יסודו במערכת מחשבתית המתחשבת בשינויים, וביכולתו להתחשב מראש גם בשינוי המדע. 3) חכמים לא האמינו בחכמי זמנם אמונה עיוורת, וסמכו רק על תצפית פשוטה ששום תיאוריה לא תשנה את היחס הנפשי - מוסרי אליה. 4) במקרים מעשיים כדוגמת פקוח נפש וכיו"ב מפנה ההלכה את האדם אל הרופא או המומחה ישירות.

מודל זה אינו ניתן להפרכה ע"י שום תיאוריה מדעית, מכיון שהוא רואה את המחוקק מתמודד עם כל שינוי אפשרי.

מהו גישור?

כיצד מגשרים בין מציאות משתנה לבין הלכה קבועה?

- ניתן כאן שלש דוגמאות הנוגעות בסוגיות המפורסמות כבעייתיות מבחינת ידיעות הטבע שבהן.
- (1) הצד המהותי שבנתונים הטבעיים המדוברים אינו משתנה עם התקדמות המדע - אסטרונומיה.
 - (2) ההלכה מיוסדת על היחס הנפשי של האדם אל התופעה, וזה אינו משתנה - הריגת כנים בשבת.
 - (3) הגדרת הטבע היא לפי שיטת תצפית הלכתית המקבעת מצב מסויים כמייצג מגמה - טריפות.

(1) אסטרונומיה

תמונת העולם של חכמינו אינה זהה לגמרי עם תמונת העולם המקובלת בימינו. אם כי ישנן התאמות מפליאות בכמה וכמה פרטים, עליהן נעמוד להלן ("האמנם אנו יותר חכמים מחז"ל?"). האם יש בכך בכדי להשפיע על ההלכה? ברור שהצד המהותי שבזמני השקיעה והזריחה אינו שייך כלל לתמונת העולם, אין זה משנה כלל אם החמה נוסעת במרכבה וחוצה את חלונות הרקיע ובמשך הלילה מפליגה מעל לכיפתו, או שכדור הארץ מסתובב סביב החמה. שהרי תחלת היום וסופו נקבעים לפי ראות עיני האדם. לו נרצה להפליג בדיוק מדעי הרי שאור השמש הנראה לעינינו הוקרן מן השמש 8.3 דקות לפני שאנו רואים אותו, וכך השקיעה הנראית לעינינו התרחשה כבר לפני 8.3 דקות. כשם שמובן שאין להתייחס לשקיעה ה"אמיתית", כך שום נתון הכרוך בקביעת זמני היום אינו יכול להיות מושפע מתמונות העולם הקוסמולוגיות השונות. חכמים עצמם אמרו על נושא זה ש"נראים דברי חכמי אומות העולם מדברינו" (ראה לעיל), ואעפ"כ לא חשבו שיש לנצחון זה של חכמי אומות העולם השלכה על הלכות זמני היום.

עד ימינו מכונה תנועת כדור הארץ "שקיעת החמה" או "זריחת החמה", ואין זה אלא הסגנון הטבעי כפי ראות עינינו. ואכן אין לתפוס את השיטה ההליוצנטרית כאלו היא עובדה שהוכחה מתמטית. איינשטיין קבע (בשנת 1915) ע"פ תורת היחסות, כי לגבי תנועת השמש וכדור הארץ - ככל שני גופים במרחב שרק אחד מהם מתנועע - לא ניתן לקבוע איזהו המתנועע, ואין אנו יודעים אלא שיש ביניהם תנועה יחסית.

✓ "תורת היחסות של הדינמיקה אינה ענין אקדמי טהור בלבד, מפני שהיא הופכת על פניה את ההשקפה הקופרניקאית של העולם. אין כל משמעות לדיבורים על ההבדלים בין אמיתות הטענות של התיאוריות של קופרניקוס ושל פטולומיאוס, שתי התפיסות הינן תיאורים חופפים. עתה נשללת האמת של מה שנחשבה כתגלית הגדולה ביותר של המדע המערבי מקדמת דנא" (רייכנבך: *Reichenbach, Hans. The philosophy of Space and Time*, N.Y. Dover, 1958, עמ' 217).

✓ האמת היא כי אבחנה דומה מזוהרת גם בדברי הרמב"ם: "כל מה שהוא מדומה הוא עובר אצל השכל, כמו שישב כדור הארץ גלגל סובב, וישב (הכוונה: או יסוב) הגלגל כדור הארץ, ואפשר היותו בבחינת השכל, וכמו שיתנועע כדור האש לצד נקודת המרכז ויתנועע כדור הארץ לצד המקיף, ואין זה המקום יותר ראוי בזה הגשם מן המקום האחר לפי ההעברה השכלית.. כבר התבאר במופת **שהארץ כדורית**, ושמוה מיושבת על שתי קצוות הקוטר, וכל איש משכוני שתי קצוות ראשו אל השמים ורגליו לצד רגלי האחד שהוא בראש הקוטר האחר, וא"א נפילת אחד מהם כלל ולא יצוייר, **מפני שאין אחד מהם למעלה ואחד למטה, אבל כל אחד מהם אחד למעלה ולמטה בהצטרף אל האחר**", (מורה נבוכים ח"א פרק עג' הקדמה י').

יתירה מכך, האבל גילה (בשנת 1929) כי היקום מתפשט כל הזמן [העצמים מתרחקים זה מזה], אך למרות זאת: מיקומם של גרמי השמים מנקודת הצופה של כדור הארץ אינם משתנים. ז"א: אנו במרכז ההתפשטות – ומרכז היקום. על כך כתב סטיבן הוקינג (קיצור תולדות הזמן עמ' 49):

"כל הראיות האלה לכך שהיקום נראה זהה בכל כיוון שאליו אנו מסתכלים (נ.ב. – למרות התפשטותו-), עשויות לרמז על כך שיש משהו מיוחד במקומנו שלנו ביקום. אפשר לחשוב שאם אנו רואים את כל שאר הגלקסיות מתרחקות מאתנו והלאה, **הרי שאנו נמצאים במרכז היקום**. אלא שיש לכך הסבר אחר: היקום עשוי להיראות זהה גם כשצופים בו מגלקסיה אחרת כל שהיא, וזו כפי שראינו היתה הנחתו השניה של פרידמן. **אין לנו שום ראיה מדעית בזכות הנחה זו, או נגדה**. אנו מאמינים בה רק מטעמי ענווה: יהיה זה מופלא באמת ובתמים אם היקום נראה זהה בכל כיוון סביבנו, אבל לא סביב כל נקודה אחרת ביקום!"

כך שאי אפשר להגדיר את התפיסה הגיאונצטרית כתפיסה שגויה, שהרי ענין זה "של ענווה" מצד סטיבן הוקינג, אינו יכול לקבוע מסמרות בשאלות כאלו.

(2) התרבות יצורים נחותים

חכמינו התיירו הריגת כנים בשבת, והגמרא (שבת קז:) מנמקת היתר זה בכך שאינם פרים ורבים. הגדרה זו מנוגדת למציאות לפיה הכינים מתרבות ככל השרצים, ע"י הזדווגות והטלת ביצים. ידוע כי אריסטו גרס שישנה בטבע התרבות יצורים חיים מחומר דומם²⁵¹. ומכאן שחכמים הסתמכו על ידיעה אריסטוטלית והתיירו על פיה איסור תורה, אך ידיעה זו התבררה כמוטעית. האם המודל של הגישור בין המציאות להלכה נכשל כאן? נבחן אותו על חלקיו:

- 1 - הדרישה ההלכתית אינה תלויה רק בנתון המדעי, אלא ביחס האנושי אליה.
- 2 - הגישור בין המציאות להלכה הוא חלק ממערכת מחשבתית, ומתחשב באפשרויות של שינוי הנתונים.
- 3 - התצפית צריכה להיות תצפית פשוטה ששום תיאוריה לא תשנה אותה.

הדרישה ההלכתית כאן אינה ברורה כלל ועיקר כפי שמניחה השאלה המציגה את הסתירה. מהו "אינם פרים ורבים", ומה הקשר בין איסור הריגת יצור חי בשבת לבין פרייתו ורבייתו?

התלמוד מנמק היתר זה בכך שבמלאכת המשכן הרגו אילים ובעלי חיים הפרים ורבים ולא כינים, אך בודאי ללא סברא הגיונית חילוק זה הוא חסר ערך, שהרי ניתן לחלק עוד רבים כמותו בין אילים ובין כל בעל חי אחר. והנה איסורי שבת אינם איסורים סמליים המבטאים מהות של סוגי פעולות כל שהם, אלא איסורי מלאכה, השבת היא "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה יג ועוד). הריגת בעל חי היא חלק מסדר המלאכה של הכנת בשרו לאכילה, או לחילופין שימוש בעורו וכדו'. המלאכות השנויות במשנה (שבת עג.) הם סדרות של מלאכות רציפות, מלאכות הבית, מלאכות השדה, מלאכות יצור הכלים, ויצור המאכלים.

לפי הסבר זה בכלל לא היתה צריכה הריגת שרצים להיכלל באיסור נטילת נשמה, שהרי במערכת יתוש או פרעוש אין שום ענין של מלאכה ועבודה, והוא אינו שייך לשום פעולה הסותרת את המלאכה²⁵². אך מן הצד השני, מכיון שעולם המעשה הוא מורכב ומגוון ביותר אין לצמצם את האיסור רק לצורה הדוגמטית המקובלת של עשיית מלאכה, שהרי יש לך אדם שיוציא צבע מאכל מרגליהם של חרקים (תהליך שקיים בימינו), וכן ניתן להפיק חמרים שונים מסוגים מגוונים של בעלי חיים גדולים כקטנים.

היתר הריגת כנים אכן לא היה ברור לחכמים, בית שמאי אסרו להרוג את הכינים בשבת ובית הלל התיירו (תוספתא שבת טז כא). רבי אליעזר (מתלמידי בית שמאי) אומר: "ההורג כינה כאלו הורג גמל" (שבת יב.), ואילו דעת חכמים שנחלקו עליו הובנה בתחלה על ידי התלמוד (שבת קז:) ככוללת גם את השרצים הגדולים כדוגמת חולדה, עכבר, צב, שאין ספק בדבר פרייתם ורבייתם. הרי שאין קשר ישיר בין הדעה האריסטוטלית שיצורים נוצרים מתוך הזיהום, לבין היתר גורף להריגתם בשבת.

וכן הנימוק של "אינם פרים ורבים" לבדו בודאי אינו מספיק, שהרי לו תומצא בהמה שאינה פרה ורבה, וכי יהיה מותר לשחטה בשבת? והלא ברור שזו מלאכה! נימוק זה אינו אלא מייצג את הגישה לשרצים אלו, אבל אינו קשור קשר ישיר ביסוד ההלכה של היתר הריגתם בשבת.

הקשר בין ההלכה למציאות זו יכול להיות קיים רק במהות הדרישה ההלכתית: מאותה הסבה שהסיק אריסטו שיצורים אלו אינם נוצרים ע"י רביה רגילה, הסיקו חכמים שאין הם באותה הקטיגוריה של שאר היצורים ואין איסור הריגת בעל חי לשם מלאכה חל עליהם. מסקנה זו אינה תלויה בתצפית כמו שהוכחנו שהיו חכמים שלא התיירו את הריגת הכנים למרות שלא הכחישו את הדעה שאינם פרים ורבים (ראה שבת קז:) ומן הצד השני הגמרא הבינה את דעת המתירים ככוללת גם יצורים הפרים ורבים על ידי הזדווגות.

חוסר הפריה והרביה אינו אלא אלמנט בהשקפה על יצורים אלו, ולא גורם ישיר להיתר. שהרי אין שום משמעות בפריה ורביה לגבי איסורי שבת. ויש להוכיח כי אלמנט זה כולל גם יצורים שאין ידיעה ברורה על כך ש"אינם פרים ורבים". שהרי ההלכה מתירה אכילת שרצים שהשריצו בתוך הפרי ולא פרו ממונו, וכן

²⁵¹ אריסטו ב"ספר החיות" (5, 31) כותב: "בריאת כינים מתחילה עם התהוותן של בועות קטנות ללא מוגלה. אך תיקוב בהן נקב כל שהוא, מייד יגיהו מתוכן כינים".

²⁵² מסתבר שחכמים לא היו נזקקים כלל לצמצם את איסור הריגת בעל חי, (כשם שלא צמצמו איסורים רבים אחרים, בכדי שהחוק יהיה מוחלט ותקף תמיד), לולי שהיתה להם סבה טובה לכך. נראה שהמטרה שמהוים אותם חרקים הזקיק את חכמים לדון בשאלת המוחלטות של איסור הריגת כל בעל חי, כשם שאנו מוצאים באיסור ברירה בשבת שהתירו חכמים אפנים שונים של ברירה מפני שאינם דרך מלאכה ממש, אף שיכלו לסתום ולא לנסות לחלק בין סוגי הברירה, מסבה פשוטה - שכמעט ואין אפשרות לאכול בלא ברירה שאינה דרך מלאכה.

שתית שרצים הנמצאים במים שלא פרשו מהם (שולחן ערוך יורה דעה פה'). מבלי להגביל כלל את סוגי השרצים, למרות שברור שבפירות ישנם גם שרצים המתרבים ככל החי על פני האדמה וגם במים, שהרי אין לחשוב שחכמים סברו שכל היצורים המצויים בפירות או במים כולם מתרבים מאליהם. ובכל אופן התירו את אכילתן, משום היחס הנפשי של האדם אליהם, שאין הם מכלל בעלי החיים אלא טפלים לאוכל²⁵³.

וכך נתנו טעם בירושלמי (שבת פ"א ה"ג) להיתר הריגת הכינים בשבת, "משום שאין בהם גידים ועצמות", דהיינו שונותם משאר בעלי החיים, חוסר חשיבותם, וחוסר הדמיון לבעלי חיים שהריגתם היא לשם מלאכה. **התצפית** הנוגעת במציאות זו בודאי אינה בגדר תצפית פשוטה, אף אחד אינו יכול להוכיח שבאמת אין שום צורת התרבות בין הכינים. דברי אריסטו בודאי אינם מכריעים, וחכמינו חשבו עצמם חכמים מחכמי יוון (בכורות ח: - "אנן חכימי מינייהו", כשהמדובר ב"חכמי אתונה"). חכמי המשנה לא היו קובעים לדורות הלכה המתירה איסור מן התורה על סמך דברי אריסטו.

ולא עוד אלא שאפילו יהיה אריסטו צודק לגבי מינים ספציפיים, מניין לנו לקבוע הלכה המתירה הריגת כל הכינים, ושמה ישנן כינים ממין אחר שדרכם להתרבות כדרך כל החי, וכי נתנו חכמים סימן בין סוגי הכינים אילו מותרות ואילו אסורות?

ואם נדבר על התצפית, הרי שבדאי התצפית מראה שלכינים יש ביצים, וזהו דבר שכל נער יכול להבחין בו, האמנם לא יכלו חכמים להבחין בביצים אלו?

(האמת היא שעד ימינו אין תצפית ברורה על התרבות כל סוגי הכינים, וישנן כינים שאכן מתרבות ברביית בתולים - ללא זכר).

באלו כינים צפו חכמינו? לא קל להכריע, שהרי ארבעה עשר מיני כינים הם (אליהו רבה ח'). תולעי מיעים גם מכונים אצל חכמינו כינים (ב"מ קז:). חרקים בפירות מבאישים ג"כ מכונים כינים (ספרי דברים מ') ישנה כינה זכר וכינה נקבה (גיטין סט:), מאכולת²⁵⁴ של ראש ומאכולת של גוף (נדה יט:). אין לך מטה שאין בה מאכולת (תוספתא נדה ז ה) מאכולת המצויה בעצים (איכה רבה לג) מאכולת שדמה בקוטר 1.5 ס"מ (נדה יד.). ריבוי הכינים והמאכולות למיניהם, ומיעוט הפירוט על התצפית, מלמדינו שהתצפית היתה כללית ביותר.

מכל הדוגמאות שהובאו לעיל ברור כי היתר הריגת הכינים בשבת אינו משום שחסרה להם פעולת הזדווגות אלא משום היחס הנפשי של האדם אליהם כמופרשים משאר בעלי החיים שיש מקום לראות בהריגתם מלאכה²⁵⁵.

תצפיתם של חכמים מתבססת על הכלל שכתב הגאון מוילנא:

✓ "לא הזכירה התורה בכ"מ רק הנראה לעיניים" (אדרת אליהו פרשת בראשית).

זהו אינו הסבר שהומצא לצורך סוגיא זו²⁵⁶, אלא גישה כללית בתורה שבעל פה. וכבר ה"חכמת אדם" (שער או"ה לד') מתיר מכחה שתית משקה ששורצים בו יצורים מיקרוסקופיים, (וכן ר' שלמה קלוגר, בשו"ת טוב טעם ודעת, קונטרס אחרון נג').

²⁵³ וכן דרשו את הפסוק "השרץ השורץ על הארץ" שלא נאסר אלא השורץ על הארץ, ולא בפירות. וזוהי הכוונה, שהשרץ טפל לפני ואינו בכלל שרצי הארץ.

²⁵⁴ גם הכינה שהתירו חכמים להרוג בשבת נחכנה אצלם מאכולת (שבת יב. תוספתא טז כא).

²⁵⁵ גם הזכרת הזיעה והלכוך (ע"י הפרשנים) יש לה מקום, שכן המציאות בה רק במקומות של זיעה ולכוך גודלים בעלי חיים אלו, מעצימה את התחושה כי הם אינם בכלל בעלי החיים הרגילים השייכים למלאכה, הם טפלים לגוף בדיוק כפי ששרצי הפרי טפלים לפרי.

²⁵⁶ הסבר דומה נמצא במכתב מאלו חלק רביעי, ובספר יד דוד מאת ר' דוד זינצהיים "קונטרס שבע חקירות". יותר מסובך הוא פירוש דברי האמוראים בשבת קז: וזהו נושא לדיון נפרד, אם יש להסבירו ברוח דברי הגאונים והרמח"ל, או ברוח אחרת.

אך בודאי השאלה המציבה את מציאות ביצי הכינים מול עדות חכמים אינה כרוכה בהתקדמות המדע, שהרי הבחנה בביצי הכינים אינה מצריכה שום ידע והתקדמות.

דברי הגמרא "מינא הוא דאיכרי ביצי כינים", אינם יכולים להתפרש כי היה מין שנתכנה "ביצי כינים", בדיוק כשם שאין מין ששמו "שיני שועלים" או "קרני ראמים". אבל האמת היא שלהבנת הגמרא אין זה אלא בטוי, כמו שאומרים על שלל מלחמה "מחוט ועד שרוך נעל" גם אם אין בשלל שום שרוך נעל, כך בתיאור כל החיות מתארים את רום החיה הגדולה ביותר, ואת קטנות החיה הקטנה ביותר. הנביא יכול לומר "ושברתי את קרן בבל", אע"פ שלבבל אין קרניים, וכן אפשר לומר על בהמות "שלא יגעו באצבע הקטנה שלהם" אע"פ שאין להם אצבע, או לומר לאיש שאין לו שער "לא יפול משער ראשך ארצה". כך הבינו חז"ל שנקט המשורר לכינוי המין "ביצי כינים",

דיון מקיף על התחום הבלתי נראה בהלכה ניתן למצוא במאמרו של הרב א. שלנגר, "הליכות שדה" בהוצאת המכון לחקר החקלאות על פי התורה, מס' 50.

3 טריפות

התורה אוסרת אכילת "בשר בשדה טריפה", איסור שנתפרש בתורה שבעל פה על בהמה שנטרפה ונפגעה ע"י טורף אך עדיין חיה. וחכמים קבלו שהמושג "טריפה" כולל עוד פגיעות רבות ושונות שגם הם אוסרות את הבהמה באכילה.

המשנה מונה רשימת טריפות, והגמרא מאריכה לפרט ולהסביר מקרים רבים ושונים האם הם בגדר טריפה או לא. במקרה של ספק משאירים את הבהמה למשך שנה, באם נשארה בחיים מתברר מכך שלא היתה "טריפה". מזה עולה לכאורה שכל מי שהיא בגדר "טריפה" אינה יכולה לחיות במשך שנה, ואילו המציאות היא לא כזו: רבות מן המנויות כטריפות חיות במציאות לפנינו יותר משנה.

האמנם כאן מצאנו את מודל קביעת ההלכה כטועה?

כל מי שידוע משהו מן המשהו על חיי היצורים בעולמינו אינו יכול לחשוב את הלכות טריפות כקביעות מוטעות, שהרי קביעה שרירותית של אורך חיים על פי סוג נזק מסויים היא חסרת ערך. ישנם משתנים רבים ומגוונים כל כך הקובעים את ההשלכות של הפגיעה שאין שום אפשרות לבטא אותם בצורה סכמטית מראש, ובודאי לא בכמה עקרונות בסיסיים.

ניתן לקבוע בוודאות שמעולם לא היתה קבוצת כללים מוגדרת שיכולה לקבוע אורך חיים של בעל חי לאחר סוגי פגיעות, ומעולם לא צפו בני אדם בהתגשמות מערכת כזו. ולו רק משום המשתנה הכרוך בתנאי החיים של הבע"ח לאחר הפגיעה, סביבה זיהומית, קור, חום, טיפול או חבישה, טיפול תרופתי, תזונה, מנוחה, אקלים, טיפול באיברים בעלי השפעה על מקום הפגיעה ומצבם של איברים אלו כתוצאה מן המשתנים השונים בחיי בעל החיים.

לו באמת היו דיני טריפות כפופים לכללי הרפואה, הרי שההלכה היתה מפנה אותנו לרופא, כפי שעשתה בדיני פקוח נפש ותו לא, ובשום מקום שהוצרכו לדיני רפואה לא ייחסו ל"הלכה למשה לסיני" פרטים רבים כל כך. ישנו בתורה דין של מִקֵּה אדם מכה הגורמת למיתה, שגם הוא תלוי בהגדרה רפואית, וכן דין פקוח נפש, ובהם לא נמסרו שום פרטי הלכות מיוחדים.

האם המבחן של "טריפה" ("עברו עליה יב' חדש") מייצג את המהות שלה? ישנו אמורא שבודאי אינו סובר כך, האמורא הסובר "טריפה חיה" (חולין נז:), לדעת הכ"פ ל' הוא גם דעת האמורא שמואל, ובצידה לדרך אבא כתב ששיטה זו היא הנראית לעיניים), דהיינו שאין שום קשר בין "טריפה" לבין הקביעה שתמות תוך זמן מה. החולקים עליו וסוברים "טריפה אינה חיה", מתכוונים לומר שעיקר דין הטריפה יסודו בכך שהבהמה קרובה למות, אך האם הכוונה שלפי שיטה זו חייב להיות שתמות הבהמה תוך יב' חדש? האם אפשר בכלל לקבוע שתמות דוקא תוך 355 יום, ומה דינה של זו שתמות בעוד 355 יום וחצי? ההוכחה הברורה שאין מחלוקת קוטבית בין שתי השיטות האלו היא שבשום מקום בתלמוד לא תלו במחלוקת זו אפילו שאלה אחת בהלכות טרפות, הרי שכל המקרים בהם "טריפה חיה" עליהם דיבר מאן דאמר "טריפה חיה" אסורים גם למאן דאמר "טריפה אינה חיה". וההבדל ביניהם הוא ברעיון הטריפה, אבל לא בהלכות טריפות והגדרתם בשטח.

וכבר התבטאו הפוסקים בהרבה מקומות שאין מיתת הטרפה אלא עקרון כללי, ולא מציאות בשטח:

"טריפה אינה חיה רוב טרפות קאמר" (תוספות הרא"ש נדה ב:), רבינו ירוחם נתיב טו אות כא). "טריפה אינה חיה, היינו על הרוב" (פרי מגדים יו"ד פא' ש"ד ב.). "חיה יחיה ואפ"ה טריפה דטריפה לאו בחיותא תליא מילתא" (פרי מגדים יו"ד לג' ט"ז ד'). טריפה אינה חיה הוא רק בדבר שהתחדש בה, אבל טרפות הנולד מעצמו בגופה אפשר שתחיה (אסור והיתר מט ב). טריפה אינה חיה הוא על דרך כל, אבל יוכל להיות חיה מן הטרפות

אין הכוונה שיש מין שרץ שנקרא "ביצי כינים", אלא שמין הכינים הוא שנקרא בלשון המשורר "ביצי כינים", משום שהדבר לגיטימי בשירה ומליצה.

כן יש לשים לב שאין משמעות לומר שהקב"ה זן "ביצי כינים" כפשוטו, מכיון שהללו אינם צריכות למזון. מכיון שתירוצן זה הינו טוב ונכון כמו כל תירוצן אחר, לא היה צורך לומר שהמשורר דיבר על כינים אחרות מן הכינים שהיו מצויות להם. אבל באמת למינים אחרים (ואולי בכללם המין המצוי בזמנינו) ידוע שיש ביצים, כפי שכותב גם רבינו חננאל שם על המלים "מינא הוא דאקרי": "והתניא הטפויין וביצי כינים אלמא יש ביצים לכנים והם בלי ארמי נכי ובלשון ישמעאל ציבאן".

(מהרש"ל, ים של שלמה חולין פ"ד סימן פ', ש"ך נז' מח' ב"ח סי' מח' ב', כסף משנה הלכות שחיטה פ"י הי"ג).
 "מיעוט טריפות חיים" (רבי עקיבא איגר חולין מב.), "מיעוט טריפות חיות ויולדות" (ראש יוסף חולין נח, כרתי ופלתי מ' ג') טריפה יכולה לחיות אלא שנאסרה מהלכה למשה מסיני (לבוש סוף סימן נז').
 ברור מדברי הפוסקים שאין דין "טריפה" מחייב שתמות הבהמה תוך שנה, והבדיקה של המתנת יב' חדש אינה אלא בדיקה לספק טריפה, שאין לנו אפשרות להכריע בה מבחינה הלכתית, כאן מכריעה המציאות.
 ✓ "טרפה ודאית אפי' חיתה יב' חדש טרפה שאין הענין אלא אקראי בעלמא וסבה נסתרת ואנו על הרוב אנו באין", (מאירי חולין מב.).
 ✓ "לא נתנו שעור של יב' חדש אלא על ספק טרפה דרוב טרפות אינם חיות יב' אבל אם רואין ודאי טרפה ל"מ יב' ח", (דרכי משה יו"ד נז' ב', כו"פ, פמ"ג ש"ד ה').
 אין אלו רק קביעות מכח המשא ומתן ההלכתי, אלא גם מכח המציאות בשטח:
 ✓ "אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר תחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים שנ' ע"פ התורה אשר יורוך" (רמב"ם, הלכות שחיטה פרק עשירי הלכה יג').
 ✓ "אין לנו לדון בדיני תורתנו ומצוותיה ע"פ חכמי הטבע והרפואה.. ואם תדון בדיני הטרפות ע"פ חכמי הרפואה שכר הרבה תטול מן הקצבים כי באמת יהפכו ממות לחיים ומחיים למוות ויחליפו חי במת", (הריב"ש, תשובה קמז').
 ✓ "אע"ג דחזי' עכשיו דחיים בבדור סימנים וע"י הרופאים מ"מ אין אומרים בטרפות אלא מה שמנו חכמים", (חדושי הרשב"א חולין נז, נפסק בדרכי משה יו"ד פא' ע' ש"ך ה').
 בכל דור ודור היחס בין דיני טריפות למציאות הולך ומשתנה, שהרי התנאים כולם משתנים: זני הבהמות המצויים, הידע הרפואי, הגיל הממוצע של הבהמות בשוק, אקלימים וארצות שונות, נגפים וחיידקים מצויים, מוטציות, זנים מושבחים, וכך הלאה. על ההבדלים המציאותיים מספרים הפרשנים:
 ✓ "שאין לך מן הנוצרים שאין (בו) שנוי בתולדת הפרטים", (חדושי הרשב"א חולין נו).
 ✓ "שינוי הבריאה כמו האומן שהוא מקלקל הכלי מפני שנתבלבלה דעתו כן הטבע נתבלבל בבהמה זו", (הרשב"ץ, יבין שמועה, פרק חמישי מהלכות טריפות).
 אך ברור שחכמים מראש ידעו שהתנאים משתנים בכל דור ומקום²⁵⁷, ולא באו לתת הערכה רפואית מציאותית, אלא קביעות עקרוניות כלליות שהם בבחינת גישור בין המציאות המורכבת להלכה הקבועה והבלתי משתנה.
 ההוכחה הפשוטה להגדרה זו היא הוודאות שבהלכות טרפות. ודאות רפואית לא תיתכן גם בידיעת כל הנתונים והמשתנים, והרי הלכות טרפות קובעות שבהמה ששיעור הנקב שבגופה הוא כשיעור מסויים הרי זו טריפה וודאי תמות, וזו שהנקב שבגופה פחות משיעור זה אפילו במילימטר אין זו טריפה וודאי מותרת. האמנם אין מצב בו יש ספק אם תמות תוך יב' חדש? ברור כי בודאי ישנם מקרים ספקיים בהקשר לאורך חיים, ואין שום סבה שגם בהקשר לשאלת אורך חיים של 355 יום לא יהיו מקרים ספקיים. וכן: ברור שישנן מכות שקרוב מאד להניח שבגללן תמות הבהמה תוך שנה, האם אלו אינם ראיות להיות טרפות אלא מותרות? ואם לא, הרי לנו שמיתת הטרפה אינה אלא רוב. אין הוודאות שבהלכות טריפות נובעת אלא מכך שאין הם אלא יצירה הלכתית הנובעת ממערכת מחשבתית המגדירה קבוצת פגיעות מסויימת כשייכת לקטגוריית הטרפה.
 הוכחה נוספת היא שיטות הפסיקה השונות הנוהגות גם בהלכות טריפות, שאינם שיטות רפואיות מעשיות, אלא שיטות חשיבה ותפיסה הלכתיות. דין הכרעת רוב (חולין כח), דין רובו ככולו (ש"ך סי' לג', ש"ך סי' נט'), שיעור איסור קובע את טריפות נקב הקנה בכל הבהמות (חולין מה). ואילו בעופות השיעור הוא יחסי ע"פ רוב קנה שלה (שם). ניקב הכרס משערים בבהמה גדולה בטפח (פתחי תשובה סי' מח' בשם תבואות שור ותפארת למשה) ובקטנה ברובה שהוא שיעור יחסי (שם). יש חסרון שמטריף כשיעור "רביעית" (בית יוסף

²⁵⁷ זוהי המשמעות של "נשתנו הטבעים", נקודת התצפית על הטבע נשתנתה. ולפעמים בטוי זה הוא לשון עדינה, כאומר: "אין אנו יכולים להבין מאמר זה לפי הטבע שאנו רואים בימינו". החזון איש הגדיר את הדברים על פי עקרון של "אלפיים תורה", אבל אין זו אלא מליצה שהרי הלכות טריפות נקבעו לאחר אלפיים תורה, והכוונה שההלכה צריכה להיקבע בצורה אחידה ובלתי משתנה כל דור.

סי' לוי) ויש כשיעור עלה הדס (שם), שיעור ארבע אצבעות (סימן מו'), נפולה בעשרה טפחים (סימן נח', על זה כתב רש"י מב. אין טעם בטרפות וכוונתו שאינו מחייב שתמות). ונתבאר הדבר בחזו"א או"ח לט'.
אין להאריך עוד בפרטים אלו, אך ישנן עוד הוכחות רבות שדיני טרפות אינם מציאות רפואית אלא תפיסה הלכתית רחבה, ולפיכך כל "אי ההתאמות" ביניהן למציאות אינן מעלות ואינן מורידות.

בשלש דוגמאות אלו הראינו כיצד ההלכה אינה מושתתת כלל על ידע מדעי העלול להשתנות, אלא על תפיסת עולם דתית קבועה, שאחת ממטרותיה היא יצירת דינים המתאימים לכל התנאים המשתנים ולכל התקופות.
אין אלו שלשה מקרים, אלא שלשה דוגמאות למודל מקיף שאינו אמור להיכשל בבעיות שכאלו.

האמנם ירדנו לסוף דעתם של חכמינו?

הדורות האחרונים, שיכורים מכל הישגי המדע, מתייחסים בבטול לכל דברי הקדמונים, בפרט בתחום מדעי הטבע. אך האם הצטברות נתונים מסודרים במשך כמה מאות שנים היא המפתח לכל? והאם סגנון מדעי בן ימינו הוא הערובה היחידה להכרת המציאות?

בודאי אין לצפות מחכמינו שיגדירו את הדברים כפי ההגדרות המדעיות בנות ימינו, לעתים בכדי להבין את דברי חכמים יש לחדור מבעד לערפל הסגנון השונה ותפיסת העולם הרחוקה מתפיסתנו.
מקרים רבים שהוצגו כ'טעות', אינם אלא ענין של הגדרה, ביטוי של תפיסת עולם מקובעת פחות, הגדרות 'רחבות' יותר, הנמקות 'גמישות' יותר, ושפה ציורית יותר.

א) "דרוסת החתול.. זיהרא אית ליה" (חולין נב:). דרוסה היא אחת מסוגי הטריפות השנויות במשנה, וחכמי התלמוד מוסיפים את החתול לבעלי החיים המטריפים בדריסתם. מה פירוש המושג זיהרא? רש"י מפרש "ארס". ידיעה זו היותה דוגמא לכך שחכמים שגו בהערכת הטבע, שהרי לבעלי חיים הטורפים אין שום ארס. אך האם באמת כוונת חכמים במושג "ארס", היתה למושג המדעי אותו אנו מכירים כ"ארס"? אם כך הדבר, מדוע לא מנו את הנחש ואת הדבורה, בעלי הארס האמיתיים כיוצאים "דרוסה", האם באמת אפשר לחשוב כי בצפראני החיה הטורפת ישנם שיני ארס, ארס הוא חומר כימי שעליו לזרום מתוך גוף התוקף, איך וכיצד ניתן לדמיין ארס זורם בתוך הצפרניים?

הידיעה על ארס בצפראני בעלי החיים הטורפים לא באה כנידון עיקרי בהלכות דרוסה, וחכמים מפלפלים באלו בהמות יש דין דרוסה ובאלו אין, מבלי להיכנס כלל לדיון האם יש להן ארס בצפרניים, מציאות מענינת שיש לכל הפחות להתייחס אליה בדיון, שהרי במציאות זו תלוי דין דרוסה. ולא עוד אלא שקבעו סולם של גודל "מן הזאב ולמעלה עושה דרוסה", ומהו הקשר בין ארס לבין גודל? דוקא הנחש הנדל והעקרב שהם שרצים קטנים הם בעלי ארס מסוכן.

והנה חכמים הוסיפו פרט מכריע בענין הדריסה, שאין הדריסה אוסרת רק כאשר ידו (רגל קדמית) של התוקף נשלפת מגוף הדרוסה, ולא בזמן נעיצת היד, שזה בניגוד למציאות של בעלי הארס כדוגמת הנחש שנועצים את שיני הארס ומכישים, בלי קשר לשליפתן החוצה.

מכאן עולה ש'ארס' זה הוא תופעה יחודית שאין לה שום קשר לבעלי החיים הארסיים המוכרים לנו. המלה התלמודית "זיהרא" יכולה להתפרש ארס, אך פירושה הוא גם "כעס" (ברכות נא: "אימלא זיהרא" - אשתו של רבי נחמן התמלאה כעס. וכן גטין מה: מעשה בישמעאלית שהתמלאה זיהרא - כעס). כעס כאן פירושו דריסה בכעס ובכח, כשכוונת הדורס להמית את הנדרס. ברור שעיקר קריעת העורקים והחדרת הצפורן היא דוקא בהוצאת היד. פעולה זו שנובעת מכעס גורמת להחדרת חידקים ומוזהמים המצטברים ברגלה של הבהמה התוקפת. ולכן לפי ההלכה אין דרוסה אלא על ידי היד (רגל קדמית) ולא ע"י רגל (אחורית) מכיון שהזיהום מצטבר ברגל הקדמית בה רגילה הבהמה לתקוף, (פירוש זה מוזכר גם ב"חדושי המלבי"ם" למסכת חולין, ובמכתב מאליהו חלק רביעי. גם ברמב"ם לא מוזכר ארס אלא: "רושם הדריסה").

גם המילה "ארס" במובנה המודרני, מקורה לפי חלק מן ההשערות במלה "וירוס" מלטינית (מילון אבן שושן), כך ששני ההגדרות אחת, [ראה ד"ר י. לוינגר: "ידוע ששריטת בעלי חיים שונים גורמת לאינפקציות

חזקות, הללו נעשים ע"י מיקרו אורגניזמים. האם ישנו הבדל בין זה לבין ארס חימי? קשה לומר", מתוך: תורה ומדע כרך ט' חוברת ב', סוגיות קשות בהלכות רפואה].

ישנן גם ידיעות על ארס בדריסת בעלי חיים, כך החתול הנזכר בגמרא כדורס, מכיל בצפרניו ארס היוצר את מחלת "שריטת החתול", עליה מדווח בכמה מקומות בעולם, ובארץ: פרופ' מיכאל גלעדי מנהל המעבדה לביוכימיה מולקולרית באיכילוב, (סקירה על מחלה זו: הרפואה, כרך סב', חוברת א' עמ' 8-10. וכן: עתון אגודת הרוקחים, גליון מס' 3. 18/6/89. ראה גם א. קורמן, שמעתין 35 עמ' 144).

אין אנו יכולים לדעת אם כל החכמים והפרשנים שהשתמשו במושג ארס, אכן התכוונו למציאות זו המתוארת כאן. אך ביסודו של המושג כפי שנטבע על ידי חכמים הקדמונים מונחת תצפית מציאותית, אף אם לא נוסחה בצורה המדעית העכשווית.

ב) התלמוד קובע: "שני נקבים יש בו באדם א' מוציא שתן ואחד מוציא שכבת זרע ואין בין זה לזה אלא כקליפת השום בשעה שאדם נצרך אם נקבו זה לתוך זה נמצא עקר", (בכורות מד:).

רבים הבינו מאמר זה כמספר על שתי צינוריות מקבילות העוברות בתוך איבר המין, אך ברור שאין שום קושי לראות בכל ניתוח גופת בעל חי שהמציאות אינה כזו. חכמים לא באו לתת סכימה של איבר המין מבפנים, מטרתם היתה להזכיר את האפשרות של מעבר נוזלים ממקור אחד למשנהו. ואכן ברור שישנה נקודת חיבור בין שני המקורות האלו, ייתכן שהיו מאלו שהעבירו מימרא זו שחשבו שנקודת החיבור היא קרוב ליציאה, אך אין זה משנה את עיקר המסר של המאמר.

מלבד זאת, אורולוגים בימינו מעידים כי תופעה נדירה אך מצויה היא קיום שני נקבים כאלו, ולכן אפשר שבימי קדם היתה מצויה הרבה יותר.

ג) עכבר שחציו בשר וחציו אדמה. יצור זה שעורר את דמיונם כמו גם את השתאותם של רבים, מוזכר בתלמוד (חולין קכז:). היו שסברו שאינו אלא דמות מיתולוגית, ולא עסקו בה חכמים אלא כשאלה היפותטית המחדדת את ההגדרות ההלכתיות. יצור זה מוזכר גם ע"י דיודורוס סוקולוס ראה: Sid Z. Leiman in, Hazon Nahum Y. Elman & J.S. Gurock, eds., Yeshiva U., NY (1997); pp. 449-458. עדויות מאוחרות יותר מוזכרות בפירוש תפארת ישראל על המשנה (חולין טו) בשם חוקרים בני זמנו.

אך קשה להניח שיצור זה לא תועד מעולם ואינו אלא בדיה, שכן מה יגרם לבדות קיומו של יצור שכזה, ואין ספק שהדיון בו הוא כיצור ממשי ולא כחלק ממיתוס ("אם אי אתה מאמין צא לבקעה וראה עכבר שהיום חציו בשר וחציו אדמה", סנהדרין צא:), חכמים לא עסקו בשאלות הלכתיות הכרוכות בנימפות או בבתולות הים ושאר יצורים מיתולוגיים, במה נתייחד יצור זה שזכה לדיון מעשי? האם אפשר לדמיון יצור שחציו אדמה, הלא אדמה אינה חלק מאורגניזם אחד, והיא מתפוררת ע"י מגע או נשטפת במים, האמנם כאשר יעמידו את אותו עכבר מפורסם מתחת זרם מים חציו יישטף, במה מתבטא החיבור בין החציו שהוא יצור אורגני ובו זרם דם תחת פיקוח המח, לבין ה"חציו" שאינו אלא גוש אדמה, כשם שדבוק גוש אדמה לפרסות הסוס?

אולי אפשר לשער שהכוונה במין זה היא למין שרץ שעוברו מוטל לתוך בוך, שבראשית ימיו הוא זקוק לו לחום וללחות, ואין לו אפשרות להתקיים מחוץ לבוך זה, [אפשר גם שגופו עדיין אינו מרוקם כהלכה והוא ממש כחלק מן הבוך, בדיוק כשם שהאפרוח בהיווצרותו הוא חלק מנוזל הביצה]. ולאט לאט עם גדילתו הוא יכול לעזוב את הבוך ולקבל מראה של שרץ רגיל. ובאמת עכבר זה נזכר במשנה (חולין קכו:). יחד עם ביצת השרץ (ראה גם רש"י חולין קכז:). ובתלמוד שם אמרו: "צא לבקעה וראה עכבר שהיום חציו בשר וחציו אדמה למחר השרץ ונעשה כלו בשר", (סנהדרין צא:). רש"י שם כותב כי התהליך כולו אורך כשבועיים. ולכן יוצאים לבקעה לראותו, מכיון שכל זה יכול להתרחש רק במקום הביל ומוגן.

הלשון הציורית שהשתמשו בני קדם לתאר שרץ זה גרמה לבני העת החדשה לזלזל במידע, ולשים את הקדמונים לשוטים. אך מן הראוי להתאמץ ולחדור מבעד להבדלי הסגנון עד כמה שידינו מגעת. [פירוש נוסף במשנה גורס כי המדובר בעכבר מת שנרקב חציו, אך האמוראים לא הבינו כך כנראה].

ד) דגים בעלי שדרה הם דגים טהורים, כך משתמע מדברי התלמוד: "אלו מותרין באכילה.. כבשין שאין דרכן לתת לתוכן יין וחומץ, טרית שאינה טרופה, ציר שיש בה דגה". ובגמרא התפרש: "איזהו טרית שאינה טרופה? כל שראש ושדרה ניכר" (עבודה זרה לו). הרי שעל ידי שניכרים הראש והשדרה נראה כי הדג טהור ומותר באכילה.

במציאות מוכרים מיני דגים שונים שנחשבים כבעלי שדרה ואעפ"כ הם דגים טמאים, הכריש למשל חסר קשקשים, אך בעל שדרה.

סימן זה שנתנו חכמים עורר שאלה כבר בימי הפרשנים הראשונים, וכך הם כותבים:

- ✓ "אין היכר ראש ושדרה היכר מובהק בכולן כמו סנפיר וקשקשת" (ריטב"א).
- ✓ יש טמאים שראשם חד אלא שאין מצויים בינינו (רבינו ירוחם תו"א טו' ה').
- ✓ כו"ע מודים וברור כשם שיש טהור דומה לראש טמא כך יש טמא דומה לראש טהור והאריכות בזה ללא צורך (נודע ביהודה ח"ב כט').
- ✓ "לא מצינו לאחד מן הגאונים ולאחד ממחברי הספרים שכתב כן (לסמוך על סימן זה)" (רשב"א תורת הבית).

מהי בכל אופן המשמעות של דברי חכמים? הייתכן שהפרשנים הראשונים ביטלו את דברי חכמים? בודאי יש ענין בכך שבמסכת חולין בה נשנו סימני דגים לא נפקד סימן זה כלל, ודוקא במסכת עבודה זרה העוסקת בין השאר באוכל הנרכש מן הגויים מופיע סימן חדש זה. ובאמת הבחנה זו כלולה בקושיית הגמרא בהמשך: והלא שנינו (בחולין) "בדגים כל שיש לו סנפיר וקשקשת" ותרצו: "ההיא בארא ופלמודא (מיני דגים) שדומה ראשם לטמאים".

מכאן נראה שהסוגיא במסכת ע"ז אינה עוסקת כלל בסימני דגים, שמקומם במסכת חולין. כאן לא דברו אלא אילו מיני תבשילין ניתן לאכול אצל גוי מבלי לחוש לבעיות כשרות. בין התבשילים מנו את ה"טרית" שהיא מין תבשיל שהיו מכינים מדגים מלוחים, ועליה נתנו סימן שכל זמן שאין הדגים טחונים או מרוסקים ["אינה טרופה"] ניתן לזהות באיזה סוגי דגים השתמשו. ומן הדגים הבאים בחשבון לתבשיל זה כפי המנהג לא היו דגים טמאים בעלי ראש חד ושדרה. הדגים "ארא" ו"פלמודא" דומים לדג טהור מבחינה חיצונית, וחכמים לא טרחו להוציאם מן הכלל משום שלא היו משתמשים בהם ל"טרית".

הרי שסימן זה אינו הגדרה מדעית כפי שאנו רגילים בה, אלא תיאור יומיומי המניח את התנאים עליהם הוא מדבר כהנחה פשוטה, ורק כך ניתן להבינו. לא "סימני דגים" מופשטים, אלא "זיהוי מרכיבי הטרית" - ידיעה מעשית.

אך לא רק הסיטואציה של הסימן ניתנה בלשון יומיומית, אלא גם הסימן בעצמו: חכמים השתמשו במונח "שדרה", אך נראה שלא התכוונו ל"שדרה" המדעית - כל קבוצת חוליות התומכת את הגב, אלא לשדרה אותה הכירו מכל בעלי החיים - שדרה המורכבת מעצמות. ואילו שדרה סחוסית לא נחשבה בעיניהם כשדרה, לכרישים וכל משפחת הסחוסיים יש אמנם שדרה סחוסית, אך זו לא כונתה שדרה בלשון חכמים.

ה) נוסחאות הנדסיות. חכמים השתמשו בנוסחאות הנדסיות בלתי מדויקות בעליל, והמפורסמת מכולם היא ההגדרה של פאי כ3, אך ברור שאין הגדרה זו נובעת מחוסר ידיעה, שהרי מדת הפאי ניתנת להמחשה על ידי חבל מדידה פשוט. השיטה המקורבת היא שיטה הלכתית לפישוט וקביעת צורה קבועה. ושיטה זו היתה מקובלת גם בעולם:

- ✓ "המקרא מעגל איפה את המספר האיראצינולי פאי למספר שלם.. איך בכך כל פליאה אם נשים לב כי גם הבבלים למרות רמתם הגבוהה במתמטיקה השתמשו בדרך כלל 3 בשביל היחס הזה וכן או מוצאים ברגיל בטכסטים ההלניסטיים", (אנצ"מ ערך מספר עמ' 181), כך כתבו גם התוספות בסוכה ח:).

ובמקום אחד נראה דוקא כי רבי יוחנן ידע את הפאי המדויק בקירוב ממשי.

רבי יוחנן קובע (סוכה ז:): שסוכה שיש בהיקפה עשרים וארבעה בני אדם (=אמות לפי האומדן התלמודי במקומות רבים, ומובן שלא התכוין ר' יוחנן למדוד בני אדם בפועל, שהרי כל אדם יש לו מדה שונה..) יש בתוכה שיעור של 4 אמות על 4 אמות רבועות, שזהו השיעור הכשר לסוכה.

האלכסון של 4X4 הוא (לפי היחס 1.4142135 היוצא משורש 2): 5.656854, וכשנכפיל סכום זה בπ המדויק: תהיה התוצאה 17.771 דהיינו קרוב מאד ל18 אנשים. (כשם שהבינו תלמידי ר' יוחנן בגמרא שכוונתו ל18 אנשים מהצד הפנימי של הסוכה).

לפי החשבון המקורב הרגיל של 4 X 1.4 X 3 היה מגיע ר' יוחנן ל16.8 אנשים, כמו שבאמת תמהו בגמרא לפי ההלכה שאין פאי אלא בקירוב. ומכיון שר' יוחנן דיבר על אנשים העומדים סביב הסוכה ("שיש בהיקפה כדי בנ"א") אם ברצוננו להגיע לדיוק המקסימלי, יש לחלק את ההיקף של 24 בπ (התוצאה: 7.639) ולהחסיר מן הקוטר שיעור 2 בני אדם (=אמות, כדלעיל) שאז יהיה קוטר הסוכה העגולה: 5.639. המרחק

מן החשבון המדויק של אלכסון 4X4 (5.656) הוא בפחות משתי מאיות אמה!! (ובתרגום לסוכה – כל דופן שלה תהיה: 3.987).

✓ "אין ספק שחכמי התלמוד היו בקיאים בגיאומטריה שימושית כמה וכמה פעמים מופיע קירוב לפאי.. חכמינו ידעו היטב כי אלו הם ערכים מקורבים בלבד.. דבר קל זה לא הטריד את חז"ל", (א. הלוי, "מדע" כב', 1978). ועל סוגית התלמוד כתובות סח. "עישורייתא דבי רבי", כותב הלוי שם: "אי אפשר שלא להתפעל מגאוניות מתמטית זו שהמציאה - לראשונה בספרות העולם - נוסחת קירוב לבסיס הטבעי של הלוגריתמים (E) כ-1500 שנה לפני שהגדירו נפייאר".

ראה גם י. גינסבורג:

✓ "כשאנו עוברים בחקירתנו אל החומר המתמטי הנמצא בספרות התלמודית אנו מתחילים להרגיש איך בפעם הראשונה שרגלנו עומדות על קרקע מוצקה. בים התלמוד הגדול נמצאים "איים" רבים של מתמטיקה", (לתולדות המתמטיקה העברית, י. גינסבורג, כתבים נבחרים, הוצ' ניומן, עמ' 72). ובהתייחסו לאחת הסוגיות העומדת על חשבון לוגריתמי כותב גינסבורג: "העובדה שבעלי התלמוד בחשבוניותיהם התקברו למספר אולטרא-מודרני זה שנתגלה לחוקרים האירופים רק לפני 300 שנה ע"י נפייאר לא קבלה עדיין את הערכה הראויה", (כתבים נבחרים עמ' 129).

ו) גילוי, חכמים הזהירו בהרבה מקומות (ובפרט ע"ז לא' והלאה) על מים מגולים, שמא שתה מהם נחש ארסי והרעיל את המים בארסו. אין אנו מכירים מציאות כזו של נחש המטיל ארס במים, וחלק גדול מן הנחשים הארסיים כלל אינו זקוק לשתיה ומקבל את הנוזלים במזונו. מחמת שחשש זה לא התבטא במציאות, ביטלוהו הקדמונים (תוספות ע"ז לה. וביצה ו. סמ"ג וסמ"ק רכה', מאירי, רמב"ן, ר"ן, רבינו יונה, הרשב"א, הרא"ה, טור יו"ד קטז', או"ה נ' ט', דרכי משה יו"ד נח'), ובשלחן ערוך כתוב שמותר (שי"ע יו"ד נח' קטז' שי"ך מהרש"ל ב"ש ב"ח כו"פ דברי חמודות מט"י לבוש לבו"ש הגר"א). ואכן כבר בירושלמי (תרומות פ"ח) מובא שכל האיסור בגילוי אינו אלא לרבן גמליאל, אבל לרבנן אין נחש מקיא ארס בשתייתו, ומותר לשתות גם אם ראו נחש שותה מן המים. באנציקלופדיה רפואית הלכתית של שטיינברג ערך נחש מובא: "ראה בספרו של פרויס, בתרגומו של רוזנר, עמ' 179 ואילך, שאין להלכות אלו הסבר מדעי ידוע".

אך האם כל הדין הזה מיוסד על תוהו? נראה שלא, בירושלמי (תרומות פרק שמיני) מובא כי הנחש הזה שמרעיל את המים דק כחוט השערה, ולכן אינו ניכר, ומכנים אותו 'רחש'. והנה מצוי בזמננו נחש דק וארוך בשם 'נימון' (מלשון 'נימה', - שערה). הנימון מצוי מאד בחצרות ובשדות גם בזמננו, חי בעיקר מתחת לאדמה ולכן בלתי נראה, ובמיוחד: רגיל לפלוט לפעמים מתוך מאכלו, (ראה באתר האינטרנט של מגדלי הנחשים: exotictpets). הנימון אינו ארסי, אך הוא ניזון מחרקים וביציהם, ואפשר לחשוב כי במאכלו מצויים גם חרקים ארסיים, או שפליטתו גורמת לזיהום חמור. הנימון שותה מים, וסביר שכאשר הוא בשטח עירוני שבו צוברים מים מגולים הוא שותה מהם. באירופה ובארצות הקרות אין הנימון מצוי (ראה שם, ובאנציקלופדיה לבעלי חיים), ולכן התירו בפשטות את האיסור. ובזמננו לא שבו לאסרו, מכיון שהתנאים האורבניים שלנו שונים משל ימי קדם, ואינם מאפשרים לנחשים לחדור לבתים או להתקיים בין הבתים והחצרות (דומה מאד לנימון הוא ה'נחשיל').

ולפי הסבר זה מובן מאד מה שספרו חכמים על ה'רחש' שהוא נכנס ושותה וכהרף עין חוזר לחורו, ולכן הקפידו על גילוי בזמן מועט. וכן שכשרואה את האדם אינו נכנס. מכיון שהמדובר בנחש הסמוך על שלחנו של האדם וחי בחצרו, אין לו מקורות מים משלו (כפי שיש בודאי לנחשים החיים בשדות הפתוחים) והוא סמוך על מימיו של האדם, ולכן למד להכיר את טבע האדם והתנהגותו, ולהיכנס בחשאי לשתות ולהתחבא חזרה. ראה את תיאורו של החוקר יהוסף שוורץ שחקר את א"י במאה ה-17:

✓ "נחשים בלשון ערב אלחיי נמצאים הרבה ובפרט נחש הבית, ולפעמים הולך ושב נחש אחד בחורי הבית עם גוריו ימים ושנים.. שמעתי שאירע מעשה בעיר הקודש טבריה שמת אחד על ידי ששתה מים מגולים, ומוכח ששתה מהם נחש והשליך הארס בתוכו", (תבואות הארץ).

ז) חז"ל (בכורות ח:) ספרו פרטים הנראים מוזרים בעינין הזדווגות יחמורים, אסמכתא לדברים אלו מן המציאות של ימינו - ראה באנציקלופדיה נחלי יוסף ח"ב עמ' 459 "דרך רבוי היחמורים". על דבריהם בהקשר

ללידתה של האיילה: בכתב העת "על אתר" ו' (תשס"א) הוקדש מאמר לנושא, על פי תצפיות שנעשו ביער האיילים באודם (בליווי תצלומים). מבלי להיכנס לפרטי התצפיות, נעתיק כאן את משפט הסיכום של המאמר: "הכשת הדרקון שבעקבותיה באה התרפות האיברים והלידה המהירה עולה אף היא בקנה אחד עם הממצאים שהצגנו" (שם עמ' 17).

ח) האגדה מספרת לנו על אנשי קוף, כך למשל מוזכר במשנה (כלאים פ"ח מ"ה) 'אדני השדה', לגביו נחלקו התנאים אם הוא חיה, או שמטמא באהל כאדם (דעת חכמים). הרי לנו יצור שהוא ספק חיה ספק אדם, הרמב"ם מפרש "אלנסאנס", מלה שפירושה "אדם החר" – איש השלג הידוע מספורי העם האירופים (ולפיז' יותר טוב לגרוס או לפרש "אדמי השדה" מלשון אדם, או אנשי השדה כפשוטו. בלשון המשנה המקורית 'אדן' הוא 'אדם' כמוזכר באנצ"ע ערך עברית עמ' 645. ה'ערוך' כותב 'בני אדם הגדלים ביערים'). המדובר אם כן בספק בני אדם ספק חיות שחיו בשלג ובהרים כבעלי חיים, וגם הרמב"ם מתאר אותם כיצורים חיים וקיומם ידוע²⁵⁸.

על שרשיהם של אנשי קוף אלו מספרת האגדה: "בעת שהפיצם.. (אנשי הפלגה) אלה שנפלו ביער נעשו קופים, ואלו שנפלו במדבר נעשו שדים" (מדרש אגדה בובר, בראשית יא. תנחומא נח יח). ברור שאין בני אדם יכולים להיעשות קופים או שדים לפי מקום בריחתם, שהרי ההפצה היתה טבעית ע"י בריחה והגירה ולא שום נס, ואיך וכיצד בסיום הבריחה לפתע נעשה להם נס להפכם לקופים במקום אחד ולשדים במקום שני? ומה דין אלו שהגיעו ליער אבל המשיכו משם למדבר? הכוונה כאן לאנשי קוף, יצורים אנושיים פחותים ומנוונים, והשדים שכאן הם אנשי ערבה החיים במדברות ובערבות.

אין הכוונה כי אנשי קוף או שדים נוצרו רק בדור הפלגה, וראה בילקו"ש (פרשת נח רמז סב') כי בימי אנוש "נעשו פניהן כקופים", והכוונה בזה לתקופת ירידה ופרימיטיבזציה. וכך גם לאחר דור הפלגה החלה תקופה כזו עם התמוטטות מגדל בבל, בדומה לתקופת ימי הביניים שהחלה עם התמוטטות האימפריה הרומית. אלא שבדור אנוש והפלגה אירע גם פיזור גדול מאד של המין האנושי מה שהאיץ את צורת החיים הפרימיטיבית. יתירה מכך מספרת לנו האגדה על צורות אנושיות פגומות שנוצרו היישר מאדם הראשון, ובכל אותן השנים אחרי חטאו נולדו ממנו שדים ולילין (תנחומא בראשית כו), וכבר הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א ז') פירש את מאמר חכמים כי הכוונה ליצורים פגומים ופחותים כאלו שהם קרובים לבני אנוש. וחכמים למדו זאת מן הפסוק "ויולד בדמותו כצלמו", שעד עכשיו הוליד שלא בדמותו כצלמו, אלא יצורים פגומים, ש"לא הגיע להם זאת הצורה אשר ביארנו ענינה, והוא אינו איש אבל בהמה על צורת איש ותבניתו, אבל יש לו יכולת על מיני ההיזק וחדוש הרעות, מה שאין כן לשאר ב"ח, כי השכל והמחשבה שהיו מוכנים לו להגעת השלמות אשר לא הגיע, ישתמש בהם במיני התחבולות המביאות לרע והוליד הנזקים.. וכן היו בני אדם הקודמים לשתי"²⁵⁹ (מור"נ שם).

סביר מאד, כפי שידוע גם המדע בימינו, שהעולם אינו סטאטי, ומינים פחותים של אנשי קוף ייתכנו בהחלט, ואכן נתגלו אנשי קוף בעלי מבנה גוף וגולגולת שונים, וגם המיתוסים יודעים לספר על אנשי מפלצת (כך למשל אמפדוקלס), אלו הם השדים. לא רק יצורים פגומים גנטית, אלא אף צאצאי האדם המוכר לנו יכלו ליהפך לשדים כאשר חיו כאנשי קוף. מתוך תנאי חייהם הקרובים לבעלי חיים, קבלו חיותיות ועזות, בצד מראה שעיר ומעורר אימה.

ישנו מקור במסורת חכמים על יצור בעל תבונה הדומה לאנושית, שהוא בעצם בהמה ולא אדם, בירושלמי (נדה פ"ט) מדובר על יצור הדומה לאדם בצורתו, עומד וקורא בתורה, אלא שפניו אינם אנושיות, ולכן הוא

²⁵⁸ מעניין שהאגדה מוסיפה לספר כי לאדני השדה יוצא חבל מטבורו והוא מחובר לאדמה, (מובא בברטנורא, ראה תפארת ישראל שמפקפק בענין החיבור לאדמה, ואכן יש גורסים "חי מן עבורי" במקום "מן טבורי", עבורי הוא תבואה. ראה תורה ומדע יא' איר תשמו'). מזה נראה כי בריות אלו לא ידעו או לא חפצו לחתוך את חבל הטבור והיו מסתובבים גם בבגרותם כשחבל הטבור מחובר לכרסם (אנו רגילים שקצה חבל הטבור נושר מאליו, אך ייתכנו כמובן שינויים בפרטים כאלו בין המקומות והמינים, או שסיבת נשירתו נעוצה בחיתוך המידי הגורם לו להתייבש).

²⁵⁹ כן ראה ב"ר כג': "עד כאן בצלם ובדמות, מכאן ואילך נתקלקלו הדורות ונברא קינטורין", הכוונה לקנטורין ריבוי של קנטאור – יצור שחציו אדם וחציו סוס, עליו כתב ר' אברהם בן הרמב"ם "דימויים של דברי עוועים.. דימוי שדים ומזיקים ועוף החול וקנטאור", (המספיק לעובדי ה' עמ' קעב'). אמנם בספר הערוך ערך קנתר מפרש קנתר אדם בער וחסר דעה, חכמים אמרו עליו שאינם "בצלם". וכל הדברים מתכוונים לאותו ענין. יש אומרים כי הסיפור על קנטאור הוא תגובת ילדים שלא ראו מימיהם אדם רוכב על סוס..

מוגדר כבהמה לפי ההלכה (וכנראה "עומד וקורא בתורה" הוא דרך הפלגה). ומעניין כי האגדה מספרת גם שנה הכניס לתיבה שדים (ב"ר לא יג), ולכן אפשר להניח שקבוצות פגומות כאלו התקיימו גם לאחר המבול, ולא שכולם צאצאי נח. רבי יחיאל מפריז בויכוחו עם הכומר הנוצרי משיב לו:

"על שאמרת שהוליד שדין רוחין ולילין, על כרחנו הוא (-אדם הראשון) הולידן, שלא מצינו ברייתן בבראשית ויש הרבה שיש להן גוף ונשמה ופרין ורבין כאדם ומתין, כאותן שקורין לוטין [Lutin פאלטאר גייסט] הרבה מצוי בינינו ואותן שקורין פיאש (!) ממי יצאו", (ויכוח רבינו יחיאל מפריז, עמ' 19).

הרי שהיה ידוע באירופה כדבר פשוט על 'שדים' בעלי גוף ונשמה, קבוצות אוכלוסיה, ואף היה להם כינוי מוכר. אולי לפי השורש Loot - לָזַד, שָׁדָד, במקביל ל'שדים' בעברית. כינויים של השדים במקרא 'שעירים' מלמד שההבדל החיצוני העיקרי ביניהם לבני האדם הוא בריבוי שערות לא טבעי:

✓ "יש כמה כתובים בהם המלה שעיר מתפרשת על בעל חיים שוכן שממה וחרבות... בתיאור חורבנה של בבל בישעיה יג נאמר "ורבצו שם ציים ומלאו בתייהם אוחים ושכנו שם בנות יענה ושעירים ירקדו שם וענה איים באלמנותיו (בארמנותיו) ותנים בהיכלי עונג" (כא-כב). וכיוצא בזה מצינו בנבואת החרבן על בצרה... מכתובים אלו ברור שהמדובר בבעל חיים שוכן חרבות", (אנצ"מ ערך שעירים).

✓ לענין הכינוי שעירים, משמעות דברי הרמב"ן שפרט זה הוא סוג של דמיון, וכך הוא כותב: "ולא יזכור עוד לשעירים הם השדים... בעבור שיראו אותם המשוגעים כדמות שעירים", (רמב"ן ויקרא טז).

✓ "במקורו של דבר היה בנמצא מין שלישי, נוסף על מין הזכר ומין הנקבה. לאנוש זה היו ארבע ידיים וארבע רגליים, עצום היה כחם של בני אנוש אלה, רוחם עזה וחצופה היתה, ותיכננו להסתער על השמים ולשים ידם הכבדה על האלים, לפרוע בהם פרעות", (אפלטון, "סימפוזיון". גם בירוסוס הכשדי מספר שלאחר בריאת העולם היו בני אדם הדומים לחיות בחלק ממבנה גופם, ויש לשים לב לקשר בין הרצון להסתער על השמים ובין פרשת מגדל בבל שע"פ חז"ל הפכו לשדים).

קשה לתלות את כל אמונת השדים האנושית בלא כלום, לכל דבר ישנה איזו התחלה. השדים הם אנשי ההר החייתיים, הפושטים לעתים בלילות בלאט בקצווי השדות ומתנהגים כחיות רעות, כאשר מראם הדמוי אנושי משווה להם אופי מאיים ביותר, בפרט אם היו מסוגלים להוציא הברות ולהשתמש בשכל אנושי על כל המשתמע מכך (כפי שמתאר הרמב"ם שם). ואכן כך מתוארים השדים בכל המקורות – כבני אדם חייתיים, בעלי גוף ה"פרים ורבים כבני אדם, אוכלים ושותים ומטילים רעי כבני אדם" (חגיגה יג), לא רק שיש להם מערכת עיכול, הם יכולים גם להשתכר, והאלכוהול בדם משפיע על המח כאצלנו (כמעשה של אשמדאי שבניהו בן יהוידע שיכרו ביון). אין ספק שלפי אגדת חכמים צורת השד היתה כשל אדם ממש, והם אף אמרו שבלילה אפל אי אפשר להבדיל בין שד לאדם (מגלה ג.), "שד יש לו פרצוף אדם" (רש"י נדה כד: על המשנה שיש אשה שמפילה ולד בדמות לילית²⁶⁰). בב"ק טז. אמרו שצבוע נעשה שד, ומזה מבואר ששד הוא בעל חיים ככל בעלי החיים, (וכמובן אינו נשאר בצורת צבוע, אלא שלצבוע מיוחסות תכונות שמפתה בני אדם ולוכדם, על ידי צחוקו המפחיד).

עובדה היא שכשם שלאלילים יש פסלים ודמות ברורה, כך גם לשדים יש דמות ידועה וישנם פסלי שדים רבים, (ראה אנצ"מ ערך שד תמונה של פסל שד בבלי - בגוף אנושי). ואילו למלאכים אין שום פסל מוחשי מהעת העתיקה. זה הבדל ברור בין השדים והאלים שהם בעלי גוף (יאני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם, אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו'), לבין המלאכים שאינם אלא נראים לבני האדם בחזון ובנבואה אבל אין להם גוף גשמי באמת. גם במיתולוגיה המצרית מתוארים השדים בדומה לקופים (אנצ"מ ערך קוף עמ' 106).

ואפשר אף שאותם בני אדם שנהפכו בדור ההפלגה לקופים היו מפותחים פיזית יותר מבני האדם הפשוטים בדורות שלאחר מכן, ושמרו על טהרת גזע זה כמה וכמה דורות (ומן הצד השני נישואים בתוך שבט מצומצם בלבד, מרבים פגמים גנטיים, שיצרו שונות נוספת, אותה הכירו בני האדם, וכן הארכיאולוגים). כך האדם הקרומאניוני היה בגובה ממוצע של 180 ס"מ ונפח מוחו היה 1800 סמ"ק (בימינו נפח המח הממוצע 1400 סמ"ק, והגובה הממוצע הגיע ל-180 רק בדור האחרון ממש) למרות שהוא נחשב כפרימיטיבי וקדום בהרבה לאדם ההידלברגי שצורתו הפיזית יותר קרובה לצורתנו.

²⁶⁰הכוונה לולד שנולד פגום, ודומה לשד. ולא לאשה שנבעלת לשד, כפי שהבין בטעות באנצ"מ ערך שד.

✓ "בצ'אטל הוינק שבטורקיה, העיר הקדומה ביותר שנתגלתה עד היום, משנת 6000 לפנה"ס לערך, חשפו ארכיאולוגים ציורי מערות המתארים אנשי זאב צדים", (ד"ר סטיבן ג'ואן, הכובען המטורף ואייזק ניוטון, עמ' 44. הוצ' אריה ניר 2002, התיארוך הוא נושא נפרד).

מלכי קדם היו רגילים להביא לחצרותיהם שכיות חמדה מיוחדות, וגם יצורים מוזרים ונדירים, גמדים וליצנים, ובריות פגומות ומשונות. לכן מתאימה מאד האגדה ששלמה המלך שלח את שר צבאו בניהו לתפוס את השד אשמדאי שהיה גר בראש הר מסויים (גטין סח). על אשמדאי מספר גם ספר טוביה מן הספרים החיצוניים) ולהביאו לחצרו. וכן מספרים ההיסטוריונים היוונים על פלוגה מיוחדת בצבאו של דריוש הפרסי (ששלט על כל המזרח), פלוגת שדים ואנשי מפלצת שאף צבא לא יכל לנצחם, והספרטנים נלחמו נגדם בקרב תרמופילי.

רק כך אפשר להבין את הצורה בה התורה מדברת על שדים בלגלוג, באמרה "יזבחו לשדים לא אלוה חדשים מקרוב באו לא שערום אבותיכם" (דברים לב יז), כאמרת: יצורים פחותים ומנוונים אלו שלא היו קיימים כלל קודם ההתננות, הראויים הם להאלהה עקב חיתיותם?

וכך יש לומר לפליאונטולוגים המוצאים את שרידיהם של אותם אנשי קוף (?) פרימיטיביים שהתגוררו במערות, ו"עובדים להם" בחשבם כי זה מורה על רעיונות ההתפתחות, ואנשים אלו קדמו למין האנושי המפותח. גם עליכם מלגלגת התורה באמרה "חדשים מקרוב באו", יצורים מנוונים וירודים אלו הם פרי החטא והקלקול, ולא שום שלב בבריאה הראוי להאלהה ולפתח מתוכו אמונות אליליות ואתאיסטיות. וראה את הדו שיח בין רבי ללוי (קדושין עב). כאשר רבי ביקש מלוי שיתאר לו כיצד נראים הישמעאלים, אמר לו לוי "כשעירים של בית הכסא". הרי שתלה הדבר המצוי בדבר הבלתי מצוי, אבל לא היה מנסה להסביר לו בדבר שאף אחד אינו יודע צורתו.

כשפים

ענין הכשפים תופס מקום נרחב בספרות האמוראים, ויש לתת עליו את הדעת. ידועים ומפורסמים דברי הרמב"ם:

"המכשף חייב סקילה... ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שיהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו... כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אין אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם ה' אלהיך", (פי"א מהלכות עכו"ם ה"ו).

✓ הרמב"ם כורך את כל הענינים הבלתי רציונליים יחדיו: "אני יודע שרוב בני אדם כולם נפתים בזה פתוי גדול מאד ובדברים דומים להם ומחשבים שיש להם ענינים אמתיים, ואין הדבר כן, עד כי הטובים החסידים מבני דתנו חושבים שהם דברים אמתיים אלא שהם אסורין מצד התורה בלבד ואינם יודעים שהם דברים בטלים כוזבים ונצטוו בתורה שלא לעשותם כמו שהזהירה על הכוזב והם דברים נתבררה להם פרסום גדול אצל העובדי כוכבים... והם שכתבו ספרים בדיני הכוכבים והכשוף וההשבעה והמזלות הרוחניות ודבר הכוכבים והשדים והגדת העתידות ומעונן ומנחש על רוב מיניהם ושאלת הכתמים והרבה מכיוצא בזה ששלפה (?) התורה האמיתית חרבה עליהם והכריזה אותם והם עיקר עבודת כוכבים וענפיה", (פיה"מ פ"ד דע"ז מ"ז).

✓ "וזה הספר מלא שגעונות עובדי עבודה זרה, וממה שנפשות ההמון נוטות אליו ונקשרות בו, ר"ל עשיית הטלסמאות והורדת הרוחניות והכשוף והשדים והמזיקים והשוכנים במדברות, וגלגל ג"כ בספר ההוא שגעונות עצומות ישחקו מהן אנשי השכל", (מו"נ ח"ג פכ"ט).

הרמב"ם הולך כאן בעקבות רבותיו הגאונים והרי"ף, אלא שהוא מביא את הדברים לידי הגדרה ברורה וחד משמעית.²⁶¹ וכך כתוב בתשובת רב האי גאון:

²⁶¹שנה טענה כאילו "לרמב"ם לא היתה קבלה", אך זו טעות היסטורית. הרמב"ם היה תלמיד הר"י מיגש והרי"ף תלמידי ר"ח שהיה אחרון הגאונים, וכל תורת הגאונים היתה בידי הרמב"ם. לימודו היה על פי בה"ג והשאלות, ר' האי ור' שרירא, ושאר הגאונים. הגאונים מסרו את תורת הסבוראים והאמוראים, אי אפשר לחשוב שעבר דבר בקבלה בעם ישראל מרב לתלמיד ולא הגיע אל הרמב"ם. לעומת זאת לחכמי אשכנז לא היתה קבלה, ולכן הגיעו

"יש דברים שאי אפשר היותם כל עיקר, כאשר אמרתם כי יש שאומר שם ומחביאין עצמם מן הלסטים.. דבר זה אי אפשר להיות כל עיקר, כי ההרגשה אינה דבר שניתן לזה ולא ניתן לזה.. המדמה כזאת בשוטים הוא נחשב.. וכל אלה דברי רוח.. למר משה הכהן ז"ל היו טוענים כי היה רגיל בקמיעין ובלחישות וכיוצא בהן, וחקרו קדמונינו הרבה ונגלה כזבנות כמה טענות אלה דברים שאי אפשר לכמותן להיות. ובישיבת סורא היו דברים הללו רחבים כי הם קרובין למדינת בבל ובית נבוכדנצר ואנו רחוקים משם.. לא יחזק האלהים ידי עוברי עבירה לעשות כמעשה נביאות ואין בזאת כלום משינוי סידורי העולם.. אם אמר לך חולין שבאין בכאן נרפאין ואתה מוצא כן, אל תשמע כי כולן מרמות עשויות להטעות, ומנהגות עולם הן ואינן כמופתי נביאות.. מעשה כשפים כולן דברים שהן מצויין במנהגי העולם או שיכולין הברואים לעשותן.. אין הקב"ה עושה אות נביאות לכזב כי אות זאת יש בה האמנת דברי מי שנעשית לו והאמנת כזבן היא כזב, וחלילה לאל מרשע ושדי מעול", (תשובות הגאונים הוצ' אופק, קטו'). לענין שדים ורוחות ראה בתשובות הגאונים הרכבי סי' רמח', ובהלכות הר"י אבן גיא ח"א עמ' 36.

חלק מן הגאונים גם הוציאו את ענין בעלת האוב מפשוטו (מובאים ברד"ק ש"א כה', וכן דעת רבינו בחיי דברים יח ט), לפי בעל ספר החינוך הניחוש הוא "דברי שגגון וסכלות גמורה שיאמרו המוני העמים הסכלים ודברי שקר לא מעלין ולא מורידין" (מצוה רמט), "כמו שיאמרו המהבילים בעלי הכשוף" (מצוה רנ), "ענין הכשוף שיעשו בני אדם תחבולות כי הבל המה", (מצוה תקיא). האוב הוא: "ידמה לאדם שישמע דבור", (מצוה רנה-ו. ראה תקיג-תקטו). רבי יהודה הלוי כותב: "נפתים לשארית ההבלים מאצטגנינות ולחשים וקמיעות ונסיונות רחוקות מהטבע, עם הרחקת התורה אותם", (הכוזר ד כג, ראה עוד להלן בשמו). המאירי אומר: "ויאלו שמאמינים במציאות השדים ופעולותיהם.. אינם אלא דברי הבאי", (סנהדרין קא). גם לגבי הכשפים והלחשים המוזכרים בתלמוד כותב המאירי: "כל מיני הלחשים וההשבעות.. הבלים המוניים וכזבי הנשים כמו שתראה ברובם שהיו מיחסים אותם על שם הנשים המיניקות והמגדלות את הילדים ומגדלות אותם בלימוד הבלים והוא אמרם לי אס", (סנהדרין קא). ומהר"י אבוהב: "אע"פ שהדברים ההם לא יוכלו להזיק למי שהוא מתמים דרכיו ובוטח בש"י ואינו מקפיד על אלו כראות חכמים ז"ל איך בני אדם ערלי לב מקפידים על דברים האלו ויוכלו להזיקם ע"כ למדו לישראל הדברים שיוכלו לינצל מהם מדברי הכשוף", (מנורת המאור נר ששי א ו). "כל אלו הדברים הם הבלים ורעות רוח ודברי פתיון הנעשים לריקים ובאמת אינן מעלים ולא מורידים אבל יוכלו להזיק לאדם הנטבע בהם בכח דמיונו שמדמה ופועל בו, ולפי שכל זה הבל ורעת רוח ההרגל בזה אינו אלא אבדון עולם הזהירה תורתנו התמימה ע"ז ואמרה תמים תהיה עם ה' אלקיך", (שם ב י א).

✓ "ריקי מח אמרו לולי שהאובות אמת גם כן דרך הכשוף לא אסרם הכתוב ואני אומר הפך דבריהם כי הכתוב לא אסר האמת רק השקר, והעד האלילים והפסילים, ולולי שאין רצוני להאריך הייתי מבאר ענין בעלת אוב בראיות גמורות", (אבן עזרא ויקרא יט לא). "ענין אוב הוא לעורר הדמיון", (רלב"ג ש"א כח ז).

✓ "מכשפים - מראית עין", (אבן עזרא שמות יז יא). "לא היה מעשה שדים ולא מעשה כשפים כי מעשה שניים אלו יהיה דמיון ולא ממש, והדמיון יהיה לעין הרואים ולא ממש כו' וכל דבר שיהיה ממעשה שדים יבטלוהו שני מקום ובפרט כשיניחוהו בארץ כידוע (זהר ח"ב קצב)", (אור החיים שמות ז כא). "מכשפה לא תחיה, אל תאמר בלבבך למה אהרוג אשה אחת על דמיונות והבלים שאין בהם ממש וכלם מעשי תעתועים ורעות רוח ומפני זה לא תמיתנה", (אברבנאל שמות כב). מעשה חרטומים היה באחיזת עיניים, (ספורנו שמות ז כג).

✓ "יש אנשים שכחם המדמה חזק מאד אם ע"י טבעם ואם ע"י פעולה שיעשו לחזק הדמיון כמו המעשים שיעשו הקוסמים ואשה בעלת אוב ומתוך כך ידמה דמיונות רבות", (ספר העיקרים ג י). "לפי שחושבין כי לכישוף כח בפעלים ההם.. בעבור זה כלל בדברי האלות שבעבודת אלילים והשלחתי.. אין לקסום ולעונן ולנחש ולא לעשות בהבלי תעתועים שנהגו הראשונים לעשות.. ולפי האמת והשכל אין לעשות מעשה ולא לשאול דברים בטלים כאלה", (צידה לדרך ב ד ה). "כשוף לא אסרה התורה אלא להתעסק ולהאמין בדברי הבאי והבל", (ראש יוסף לבעל הפמ"ג חולין קה).

לחדושים רבים מסברא. (ראה בזכר יהוסף, תהלוכות האגדות פ"ו, כי הרי"ף השמיט כל עניני שדים וכשפים שבתלמוד, ואחריו נמשך הרמב"ם). הפולמוס נגד הרמב"ם במאה ה-12 לא התמקד בנושא השדים והכשפים, אלא יותר בטענה שנראתה אז נועזה, שכל המקראות והאגדות המייחסות גשמות לה' הם משל (מנחת קנאות, מכתב הרמב"ן).

- ✓ את הלחשים והתפילות נגד הכשפים והשדים מסביר בעל ספר החינוך (מצוה תקיב): "שיש בהם דברים יעוררו הנפש היודע אותם לחסות בה' ולהשים בו כל מבטחו".
- ✓ לפי בעל אור החיים (פרשת בלק) מה שנאמר על בלעם "אשר תברך יבורך" לא התקיים באמת, אלא שהיה זה דרך רמאות שסייב את ברכותיו כאילו שהן גורמי המציאות.
- השלחן ערוך מעתיק את דברי הרמב"ם כדרכו, גם בעניני קמיעות ולחשים (יורה דעה הלכות עכו"ם קעט"ו), הרמ"א אינו משיג עליו, ובספרו תורת העולה (ח"ג פע"ז) הוא כותב שכשפים הם בכלל חכמה טבעית, כי פעולת הכישוף והנחוש והקסמים "הם כולם מצד ידיעת טבעי הדברים על בורין, אשר יוכל החכם לפעול בהן דברים, זרים לפי הנגלה וכל זה מבואר בספרי החכמה".
- יש לשים לב כי כל המקורות האלו אינם רואים את הכשפים רק כהבל ורעות רוח, שהרי הם תולים אותם בדמיון. אבל גם תופעה דמיונית צריכה הסבר, גם החלומות הם דמיון, אך אין זה אומר שאין הסבר מדוע האדם חולם וכיצד, מה גורם לו לחלום, ובאיזה אופן.
- קדמונו התייחסו לכשפים כתחבולות טבעיות, החל מאחיזת עיניים פשוטה, כדרך שעושים 'קוסמים' בימינו, ועד תחבולות מיוחדות המעוררות את הדמיון בצורה שאינה מוכרת לנו. רס"ג כותב כי כשפי מצריים היו ע"י תחבולה ורמאות טבעית, (אמונות ודעות ג ב). רבי יהודה הלוי כותב: "מה שעשו החרטומים בלטיהם אם היו מחפשים עליהם היו מוצאים התחבולה כמו שאמר ירמיה טז כב הבל המה מעשה תעתועים", (הכוזרי, ה כא). הר"ן מפרש את דברי חרטומי מצרים למשה לפי האגדה יתכן אתה מכניס לעפריים: "שחשבו שאלה האותות שחדש הנביא הנאמן חדשם באותם התחבולות, ולכך תפשו עליו אחרי שבא לרמות ההמון לדעתם המגונה", (דרשות הר"ן דרוש ג'). בהמשך חיבורו הוא כותב: "חכמת הכישוף סעיף מסעיפי החכמה הטבעית", (דרוש ה'). הרקאנטי כותב: "עניני כישוף קצתם נעשים בערוב היסודות", (פרשת משפטים). רבי עובדיה ספורנו: "הכשפים לא ימצאו נמצא טבעי באמת כאמרם ז"ל אפי' כגמלא לא מצי ברי", (שמות ד ג), וכן הוא כותב כי מעשה החרטומים היה באחיזת עיניים (שמות ז כג). והמלבי"ם: "מעשה החרטומים היה מעשה שכל ואחיזת עיניים שזה יעשה מן הצד במהירות ובתחבולה", (שמות ז).
- ✓ הרב דסלר (מכתב מאלהו ח"ד ע' 346) מביא את דעות הקדמונים בענין השדים והכשפים ומסיים: "והנה יש ראיות שענין שדים הוא בפנימיות האדם", והביא דוגמא מר"ה כא. מי שכפאו שד פטור מן המצוות, משמע שהוא ענין חולי פנימי. במקום אחר הוא כותב (ח"ד עמ' 210): "מש"כ סוכה נב. מסרינהו לשעירים והביאום לעיר פלונית, היינו מדות רעות ודעות כוזבות (מאירי ברכות ב:). ראה גם שו"ת חת"ס (יו"ד ז) על "שד" שהוא בעצם חולי. "הוא מחושים ומזג רע, ומה שאמרו ע"י שד השאילוהו במקום הזה אל רוח רעה מזקת ושודדת את האדם", (תשב"ץ ח"ב קכח).
- ✓ בספר בית הלוי (דברים כח יז) כתוב: "דמיון להפך איזו דבר שיהיה נראה לעין הרואה כדבר אחר.. מעשה כשפים הוא ענין דמיון שמהפך זה הדבר עצמו שבכאן שיהיה נראה כדבר אחר".
- ✓ רש"י הירש (ויקרא יט לא, וכן פרק כ ו) מאריך להסביר דאוב הוא דמיון, וכן כותב (שמות ז יא): "המכשף חושב להשתמש בכחות הטבע ולכזב", "הכשוף עצמו הוא מעשה תעתועים שאינו מועיל כלל", (שמות כב ז).
- ✓ הגר"א (אדרת אליהו בראשית, ע"ד רמז) כותב: "כל הרגשים באים מן המח והלילה אוסף המח כל רגשותיו אליו ואז הוא ישן וכח המדמה שלו פועל אז והס"א סובב אותו ומתפשט בו כמ"ש בזהר שלכן צריך נט"י וכן אמרו בגמ' האי מאן דבעי למידע להו וכו' ברכות ו.ו".
- ✓ המהר"ל (דרך חיים ב ז): "מרבח נשים מרבח כשפים הכשוף הוא צריך לכח מדמה אשר נמצא בנשים ולכן אין הכשוף שולט אא"כ עומד המכשף על הארץ" וזה כדברי אוה"ח לעיל.
- האמוראים התייחסו לכשפים בצורה רצינית מאד, למרות שבתלמוד מדובר על העובדה שהכשפים אינו יכולים ליצור באמת מציאות טבעית. ואמרו "אין השד יכול לבראות בריה פחות משעורה, רב פפא אמר האלהים אפילו כגמלא לא מצי ברי, האי מיכניף ליה והאי לא מיכניף ליה", (סנהדרין סז:). ז"א שאין השד יכול ליצור מציאות, אלא רק להביא ממקום אחר. ושם בהמשך מסופר על אדם שקנה חמור ורכב עליו, ובהמשך גילה לפתע שהוא רוכב על אשה שהפכה את עצמה לחמור ע"י כישוף.
- אפשר להבין שאם הכשפים והשדים יכולים ליצור מציאות מוזרה שכזו, שיש להתייחס אליהם ברצינות גם אם אין הם על טבעי אמיתי, אלא רק תחבולה טבעית או יצירת דמיון. כשפים הם בודאי שם כולל,

ואין לראות את כולם באותו אור. חוץ מרמאים פשוטים, היו גם 'קוסמים' מוצלחים מאד, בדומה לימינו, ראה למשל ירושלמי סנהדרין המספר על אחד ש"זרק צרור ונעשה עגל", כאשר היתה זו אחיזה עיניים. אלא שאותם רמאים לא השתמשו בקסמיהם להצגות על גבי במה, אלא להטיל אימה ופחד בהמונים, ולשוות לעצמם תדמית של כל יכולים.

במאה התשע עשרה יכלו אנשי מדע לחשוב כי האמונה בכישוף נבעה מחשיבה פרימיטיבית פחות מפותחת משלנו, בזמננו כבר אין אנשי מדע נוטים לחשוב כך, פרופ' קליפורד גירץ חוקר "חשיבה פרימיטיבית" באוניברסיטת פרינסטון אומר: "ההתרשמות הראשונה מחברות חיות היא שהחלה מערערת את ההשקפה, כי יש בנמצא דבר הקרוי נפש פרימיטיבית. הגילוי הראשון של מלינובסקי היה שבניגוד לסברה הרווחת שלפיה הפרימיטיביים אינם מוצאים את ידיהם ורגליהם בעולם, הם מצליחים מאד בעניינים מעשיים. הם יודעים לבנות סירות המיטיבות להפליג, ויש להם ידיעות רבות בגינון וכיוצא בזה. אלמלא כן לא היו נותרים בחיים. וחשוב מזה, הוא טען כי "כישוף" ו"חשיבה שכלתנית" אינם באים זה במקום זה", (מחשבות על מחשבות, שיחות עם פסיכולוגים, ג'ונתן מילר עורך, הוצ' עם עובד 1983 עמ' 227).

אין אנו יכולים לשלול את האפשרות שההשפעה של הכישוף היתה הרבה יותר מסוגי הרמאות שאנו מכירים, בכדי שאדם ירכב על אשה ויחשוב שהוא רוכב על חמור, צריך השפעה עמוקה מאד על נפשו (בחולין נז: מוזכר חיתוך אדם באחיזה עיניים, מה שמצוי מאד בזמננו). אנו מכירים את תופעת ההיפנוזה, אבל אפשר לשער כי תופעת הכישוף היתה חריפה ממנה לאין ערוך, גם אם אין היא אלא תחבולה טבעית. ביסוד אמונת הכישוף עומדת גם ההנחה כי ישנן יכולות נלמדות, וגם ענין זה אינו בהכרח מופקע, שהרי ישנן יכולות מוחיות התלויות בתרגול ולמידה. דברים אלו הוכחו במחקרים על תדירות גלי המוח. ובפרט במחקרים הנוגעים לדמיון מודרך, עובדה היא שאין אנו יכולים לגרום למוחינו רצף גל כדרך שקורה בשעת חלום (קצב אלפא – 10 פעימות לשניה), ולעומת זאת ישנם כאלו המסוגלים להגיע לכך בעזרת תרגול (פסיכו קיברנטיקה). כאן המקום לציין למחקרו של לין תורנדייק, שהתפרסם בשנת 1958 בספרו בן שמונת הכרכים: "תולדות הכשפים והמדע הנסיוני", לדעתו בפעולות המאגיות והאלכימיות היו טכניקות רבות אשר היו לאחר מכן חלק חשוב בטכנולוגיה ובמדע הנסיוני, (The history of Magic and Experimental Science. N.Y. Columbia University Press).

לא כל האמוראים דעותיהם היו שוות בנושא, כך למשל אנו מוצאים את רבי חנינא שהתגרה במכשפות, הלך מולם וקרא: "עשו כשפיקם, כי לא תצליחו. אין עוד מלבדו כתוב!" (חולין ז:).²⁶² אבל ניתן בהחלט להבין כי גם אם בכישוף לא היה דבר על טבעי, אלא רק רמאות ואחיזה עיניים, או הפעלת הדמיון בצורה קיצונית וחריגה, הרי בודאי היה יכול לגרום נזק ופאניקה, ואין להתפלל על המקום הרב שתפס אצלם. רב האי גאון מסביר כיצד פועלת אחיזה עיניים:

"ואשר שאלתם מה היא אחיזה עיניים.. אלא דומה בעינינו כי יש להם סימנין שנופחים אותן כנגד עיניו של אדם שמקלקל את האויר אשר קרוב לו ונראין לו דברים משונים, ובלילה כמה שמנים וכמה חלבים יש עכשיו שמדליקין בהן בלילה נרות ונראין הפנים שחורות או אדומות ונדמה כאילו יש שם חיות רעות באות לפני האדם וכי יתקלקל האויר שבאותו מקום", (תשובות הגאונים אופק סי' קטו).

רבי יהודה הלוי מסביר את הדבר מבחינה נפשית:

"כשהיא (השכינה) מתרחקת מיחידים נראה על כל איש ואיש סימן התרחק אור השכינה ממנו, כאשר נראה התרחק הרוח פתאום בעבור פחד או דאגה משנות הגוף, ונראה בנשים ובנערים בעבור חלישות רוחם, שיעשו בגופתם מקומות שחורים וירוקים מהציאה בלילה, והם מיחדים זה אל השדים, ואפשר שיקרה מזה ומראות המתים וההרוגים חליים קשים בגוף ובנפש", (הכוזרי ב סב). "ויצוה אותו (התורה) שלא יפנה אל השדים המחשביים והמתדמים, ולא יקבלם ולא יאמין בהם, עד שיועץ את השכל, ואם יכשיר מה שיש אצלם יקבלם, ואם לא ימרם", (ג ח).

כל הדיבורים האלו על השדים הדמיוניים וכו' אינם סותרים את העובדה שבימי קדם היו גם באמת שדים, כמו שהראינו לעיל פרק ד'. אלא שנוסף על השדים המציאותיים שאין לדעת מתי והיכן היו, פעלו והזיקו גם הרבה שדים דמיוניים. דאגת השדים היתה מצויה מאד גם באלף האחרון, ראה למשל בספר 'ארחות צדיקים' (שער הדאגה): "בלילה, כשאדם קם ללמוד, לא יירא משדים בקומו ממטתו, ויחשוב: כמה

²⁶² הגמרא אומרת על מעשה זה: "שאני רב חנינא דנפיש זכותיה", וראה במנורת המאור (ב י ב א) שמפרש שהשפים הם תרמית ואחיזה עיניים, ולכן רק מי שבטוח בה' ואינו מקפיד עליהם כלל, לא יצליחו לבלבלו ולהכניעו. ראה גם דברי ר' חנינא חולין קלט:

הולכים יחידים בלילה ולא היה להם היזק!". ואמנם התודעה האנושית בהקשר לעצמתם של השדים לא היתה שווה בכל הדורות ובכל הארצות כידוע, ואפילו בתורה נאמר: "יזבחו לשדים לא אלוה אלוהים לא ידעום חדשים מקרוב באו לא שערורם אבות יכס", (דברים לב יז). הרי שהאמונה בכחם של השדים היא דבר חדש. ועוד אפשר לבאר לפי מה שהוזכר לעיל פרק ד' כי אנשי הקוף הם תוצאה של פרימטיביזציה לאחר הגירוש מגן עדן, הרי הם באמת "חדשים מקרוב באו".

✓ לגבי השדים הדמיוניים, מעניין לציין כי חוקרים בימינו משערים שהסבר התופעה של רוחות רפאים בבתי נטושים, תלויה בסוג מסויים של פטריות שנבגים שלהן מעוררות הזיות, הפטריות האלו מצויים על קירות בתים ישנים, (ד"ר סטיבן ג'ואן, הכובען המטורף ואייזק ניוטון, עמ' 134. הוצ' אריה ניר 2002).

מן הצורך לציין את תגובתו החריפה של הגר"א על השלחן ערוך שמעתיק את דברי הרמב"ם השולל את כל התופעות של כישוף ושדים.²⁶³ בודאי אין הכוונה כאן להכריע במחלוקות כאלו שאין בידינו שום דרך לברר, כפי שכתב כבר הרשב"א בתשובתו (א' תיג') שאין בידינו להכריע בין הרמב"ם והרמב"ן שהתווכחו בנושא. בימינו בודאי אין תופעות כאלו, אין שום יכולת וכח לכישוף, ואין שום תופעה של שדים. אין אנו יכולים לדעת מה ואיך אירע בימי קדם, אבל עיון במסורות הקדמונים נותן מקום לחשוב כי הכישוף היתה תופעה בעלת שרשים עמוקים בנפש האדם, ויכלה להביא נזקים גדולים. והשדים, גם הם, בודאי היו במציאות, כפי שראינו בקטע הקודם.

לאמונת היהדות עצמה אין שום קשר לאמונה בכישוף, ואנו מוצאים במקורותינו רק הדים, מעט מן ההדים לאותם הכחות ששלטו בעולם הקדמון, ושנעקרו בכחה של תורת ישראל.

דת ומדע

אחת הסיטואציות הקלאסיות המייצגות את חילוקי הדעות בין בני אדם בעולמינו, היא ההתנגשות הבלתי נמנעת בין דת למדע. גלילאו הנרדף על ידי האינקוויזיציה, מוצג כ"קדוש" של המדע, כזה שניצב ממול הממסד הדתי שרדף עד חרמה אדם שבסך הכל סיפר את מה שראה בין עדשות הטלסקופ שלו. עד היום נתפסת הדת כאחד האויבים של המדע, ננסה נא לבחון את יחסי היהדות והמדע, האמנם יחסי איבה היו ביניהם?

לעומת הנצרות שסברה כי הכל בסמכותה של הכנסייה, הרי חכמי ישראל הדגישו בכל מקום שהמדע הוא נחלת חוקרי הטבע, והדרך להשיגו הוא ע"י לימוד מחכמי הטבע, או צפייה בו.

חכמי ישראל למדו מחכמי אומות העולם

וכך מספר רבי אליהו מזרחי על לימוד חכמת הטבע ע"י חכמי ישראל לדורותיהם:

✓ "וכן נראה מהאגרות המיוחסות להרב רבינו משה בר מימון ז"ל שרוב רבותיו בחכמותיו היו מאומות הישמעאלים²⁶⁴, והיו באים אצלו כמה וכמה משאר האומות ללמדם החכמות וכמה שאלות ותשובות נפלו בינו ובין שאר האומות בכל חכמה וחכמה, ובפסחים פרק מי שהיה טמא תנו רבנן חכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר וכוכב קבוע וחכמי ישראל אומרים גלגל קבוע וכוכב חוזר ואמר רבי נראי דבריהם משמע שהיו מתווכחים ביניהם והיו מביאין

²⁶³ ש"י פין בספרו "קריה נאמנה" (עמ' 141) מביא בשם רבי מנשה מאיליה, תלמידו של הגר"א, הטוען כי הדברים הקשים הכתובים בביאור הגר"א נגד הרמב"ם לא יצאו מפיו. וכן חכם נוסף מבית מדרשו של הגר"א, ר' צבי הירש קצנלבוגן (המחבר של ביאור בריתא דלב' מדות) טען כי הוא יודע מי הוא זה שכתב את הדברים בשם הגר"א, (דבריו מצוטטים גם ב"החסידות" של א. מרקוס פ"ד ובעליות אליהו, וב'תהלוכות האגדות' של בעל זכר יהוסף). רבי מנשה מאיליה נחשב כתלמיד מובהק של הגר"א, הרד"ל למשל כותב (בהסכמתו ל'עליות אליהו') שאין להדפיס דברים בלתי בדוקים בשם הגר"א, וידפיסו רק מה שזכו לשמוע מפי רואה נאמן כמו הר"מ מאיליה. וכן ידוע ממקורות אחרים כי הגר"א התייחס בכבוד למורה נבוכים, וכאשר ביקש אדם לבטל שיעור שנמסר במורה נבוכים הגיב הגר"א: "הרבינו משה יורה ואני אפר ומי יעזי לדבר נגד כבוד הרמב"ם וספרו אשר מי יתני ואהיה עמו במחצתו בגן עדן", וכן הגר"א עשה קיצור מספר מורה נבוכים (ראה בסוף ספר תולדות הצריז"ס, כללי 'חכמת האמת' מהגר"א, שהם בעצם קיצור מו"נ). אך גם בזה אין בידינו להכריע כמובן, וקשה לפקפק על הכתוב בשמו, למרות שנסדר והתפרסם הרבה שנים לאחר מותו.

²⁶⁴ על עצמו מספר רבי אליהו מזרחי: "מצד העיון המיוחד לי בכל יום והוא הבאור הנכבד אשר אני מחבר על הספר הגדול הנקרא אלמגסטי והיא חכמה מפוארה עד מאד ומצוה להתעסק בה", (שות הרא"מ סי' ה').

ראיות כל אחד משתי הכתות לקיים דבריהם ואלו היה אסור בדבר היאך יכולים להודיע להם ראיותיהם להתוכח עמהם עד שהכריע בזה רבינו הקדוש ואמר נראין דבריהם", (שו"ת הרא"מ סי' נד').

והרדב"ז כותב:

✓ "הגאונים והחכמים הראשונים שנתעסקו בחכמה כרבנו סעדיה גאון ורבנו האי גאון והחכמים הבאים אחריהם נ' גבירול ורבי יהודה הלוי ור' אברהם נ' עזרא והרמב"ם וחכמי כל דור.. ורבינו הקדוש היה בקי בכל חכמה.. ושמואל.. גם כן היה רופא טבעי..²⁶⁵ ועל כרחך למד חכמת הטבע שאי אפשר להיות רופא אם לא ידע זאת החכמה, ורב פפא גם כן רופא מובהק היה כדאמרין בראש השנה יז. כו' ורבי חנינא רופא מובהק הוה חולין ז: וכמה חכמים היו רופאים ובקיאם בחכמת הטבע היעלה על הדעת להרהר אחריהם ואין ספק מי שמבזה החכמה מבזה לומדיה והמה חכמים מחוכמים שוכני עפר ואעפ"י שיש בדברי הפילוסופים דבור סרה בעיני ההשגחה וקצת מהם יגיעו עוד בשרשי התורה לא מפני זה יגונה מי שלמד דבריהם כי אין ענייניהם תלויים באמונה אלא במופת ומופתיהם המה מופתי ראייה שבקל חיש ידחה אותם ולא יטעה אחריהם מי שמלא כרסו לחם התורה לחם אבירים אכל. כי גם הרבה מהם יחלקו על הדברים וכל חדר בדבר ה' יבחר מדבריהם המועיל והמסכים לאמונתו על דרך תוכו אכל קליפתו זרק כר' מאיר (חגיגה טו:) וישתמש מהם לרקחות ולטבחות", (שו"ת רדב"ז מכתב יד, ח"ח סי' קצא)

✓ "וכזה עשו כל החכמים שהביאו דברי החוקרים וספריהם כאשר גלוי לכל מס' המורה ובעל העקדה ושאר מחברים גדולים וקטנים", (שו"ת הרמ"א סימן ז').

✓ "חכמת הטבע היא חכמה משובחת נצרכת להביט אל פעל ה' ומעשהו הגדול כי נורא", (שאלת יעב"ץ סי' מא'). "טובה תורה עם ד"א.. גם למוד חכמות העולם הנצרכות כגון חשבון ותשבורת וטבעיות שמעוטן יפה כדי לידע דרכי ישוב הארץ", (יעב"ץ למסכת אבות). "קשת הראיה בלבנה מתחלפת כפי אורך ורוחב המדינה בעולם.. ובחיבורי במחקרי טבעי ולימודי ותורני עשיתי לדברי רשב"א סמוכים מטעם אחר טבעי, ואין כאן מקומו", (רבי יהונתן איבשיץ, כרתי ופלתי, יו"ד קפט' ז').

✓ "הענין הזה, רצוני מהיות הככבים גופים נחים בלתי מתנועעים מעצמם ולא נעתקים ממקומם, אשר מזה נתבאר מיעוט יכלתם, ושכל מה שעשו לא עשו אלא מדעתו, כמו שאמרנו, נתבאר אמתתו ראשונה לחכמי הגוים ולמלכיהם, מצד עוצם השתדלותם בעניני פרטי המלאכה ההיא, אשר כוונתו אליה לעבוד עבודתה, ולשמור משמרתה, כמו שנתפרסם מעבודתם הנכריות, אשר אסרה אותם התורה תכלית האיסור. מה שלא הוצרך כל זה לחכמי ישראל, רק לדעת מה שכוון מהמלאכה ההיא לחכמת העבור ולחשבון תקופות ומולדות כתורה וכמצוה, כמו שיבא, והנותר מהם היה להם לזרה ולאבוד זמן בעניינים חצוניים שלא הותר להם להתעסק בהם, רק בזמן שאינו מן היום ולא מן הלילה", ("העקדה" שער לז').

הרמב"ם הדגיש כי חכמת התלמוד אינה מספיקה בכדי לדעת את חכמת הטבע:

✓ "צריך לנו לבאר בחבורינו התלמודיים עיקרים תוריים על צד הספור לא על צד הביא ראייה כי הבאת הראיה על השרשים ההם צריכה להמירות בחכמות רבות לא ידעו התלמודיים דבר מהם", (מאמר תחית המתים).

והתשב"ץ מספר את השתלשלות חכמת האסטרונומיה:

✓ "אע"פ שסוד העבור חכמתינו ובינתנו מפני זאת הגלות אבדה זו החכמה מאתנו והוצרכנו לחצוב כו' בילדי נכרים חכמי יון חקרו יפה בזאת החכמה מחקר מספיק לקבלתינו", (תשב"ץ ח"א קד').

✓ "אולי יחשבני השומע כי אני מכניס בתוך דברי קדושה דברי האומות ואין עלי אשמה בזה כי אין ראוי לחכם למנוע דבר האמת מפי אומרו יהיה מי שיהיה.. ודניאל וחבריו למדו חכמת

²⁶⁵ על סמך הידיעה ששמואל היה רופא, פוסק הריב"ש שהלכה כמותו נגד שאר החכמים במה שנוגע למדעי הטבע (שו"ת הריב"ש סי' תמז').

כשדים, וענין מזל קבוע וגלגל חוזר הודו חכמי ישראל לחכמי עכו"ם ומה שאסרו לקרות ספרים חזונים אינו על חכמת הפילוסופים²⁶⁶, (רשב"ץ, בהקדמה לספרו מגן אבות).

✓ "מזה נראה שיש ללמוד חכמות האומות כי למה לא ילמוד החכמה שהיא מהשי"ת שנתן להם מחכמתו", (מהר"ל נתיב התורה פי"ד).

✓ "חלילה חלילה לחכמי ישראל לברוח ולהבריא את עם ישראל מהחכמות הצריכות לשוב העולם שהם ז"ל לא אסרו אלא ספרים המביאים לידי מינות או זנות או בטלה המביאה לידי שעמום.. ספרים חזונים שאסרו חז"ל אינם ספרי הפילוסופים", (רבי דוד ניטו, כוזרי שני).

רבי אברהם בן הרמב"ם כותב:

✓ "הטפשים ועניי הדעת חסרי לב לא די להם חסרון דעתם ורב סכלותם שנאמר בדוגמתם ישראל לא ידע.. עד שהעלו בדעתם כי כל מי שעוסק בחכמה הוא מין וכופר בתורה", (מלחמות ה').

לעומת גישה זו של ה"טפשים", אנו מוצאים את חכמי ישראל מכירים היטב בערך החכמה והמדע.

הגאון מוילנא עסק רבות במדעי הטבע, כפי שמספרים תלמידיו:

✓ "נודע למשגב שרבינו כ"ק גאון ישראל מרן אלי' נ"ע עסק הרבה גם בחקירת סגולות הטבע מחקרי ארץ לשם השגת חכמת התורה ולשם קדוש ה' בעיני העמים ולשם קרוב הגאולה, עוד מצעירותו הראה נפלאות בכל ז' החכמות של מחקרי ארץ גם ציוה לתלמידיו ללמוד כמה שאפשר בשבע החכמות.. ובה יהיה עליונות ישראל הרוחנית", (קול התור, רבי הלל משקלוב, ה ב).

✓ "אמר הגר"א שכפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות לעומת זה יחסר לו מאה ידות מחכמת התורה כי התורה והחכמה נצמדים יחד" (רבי ברוך משקלוב, בהקדמת ספר אוקלידס בהוצאתו, שהדפיס בחיי הגר"א, תק"מ. גם הספר ההנדסי "איל משולש" של הגר"א מיוסד על הנדסת אוקלידס).

✓ אמר הגר"א כל החכמות נצרכים לתורתנו הקדושה, והגר"א רצה בצעירותו ללמוד חכמת הרפואה מרופאי הזמן²⁶⁷ (פאת השולחן, לרבי ישראל משקלוב תלמיד הגר"א, בהקדמת הספר).

אין להסתפק בכך שלחז"ל הגיעו ידיעות שונות מחכמתם של חכמי יוון, וכך מוזכרים דברים מפורשים בסגנונו של פליניוס הרומי:

"האומר אכול תמרת חזרת זו שתהא זכרני בה, אל תאכלנה מפני ברקית, הרי זה מדרכי האמורי" (תוספתא שבת ו ז). וכך כותב פליניוס: "החסה מצללת את החושים", (היסטוריה של הטבע 20, 64). 'ברקית' היא מחלת עיניים, וגם פליניוס (שם) מזכיר פגם בראיה כתוצאה מאכילת חסה. במקרה זה חז"ל החשיבו דברים אלו כאמונות טפלות ו"דרכי האמורי" בלבד. שלשת מיני הדקלים שמזכיר פליניוס (XIII 9) מנויים גם במשנה ע"ז ה' א' (פליניוס מזכיר את מנהגם לקדש חלק מהם לאלים, ובמשנה נאסר למכרם לעובדי ע"ז, מסיבה זו).

ביטוי מעניין אחר לדברי פליניוס יש במאמר חז"ל: "שדרו של אדם נעשה נחש לאחר שבע שנים, והני מילי דלא כרע במודים", (בבא קמא יז.). מאמר זה נראה תמוה ומוזר מאד, ראשית, מדוע על אי כריעה בברכת 'מודים' מגיע עונש חמור ומזויע שכזה. ושנית, לו יסוד המאמר היה מין עונש לזה שאינו כורע ב'מודים', מדוע נקבע ראשית כלל גדול כי כל אדם נעשה נחש, ולאחר מכן מוציאים מן הכלל את הכורע. מה שמזכיר את הפתגם ההומוריסטי כי כל אדם הוא חייב מיתה חוץ ממי שלא רצח.

המפרשים באמת התחבטו רבות במאמר תמוה זה, חלקם הזכירו את ההלכה שאדם צריך לכרוע במודים ולהזדקף כנחש, ובספר הזהר (פרשת משפטים דף ק.) משמע שמחמת זה לא יקום האדם בתחית המתים.

²⁶⁶וכן מספר התשב"ץ על עצמו: "בהיותי קטן משמש בשיבה היתי מתעסק ובקי באסטרונומיה", (תשב"ץ ח"א קג, וס' קסג). ראה עין זוכר מאת החיד"א א צג).

²⁶⁷הגר"א בביאורו לספרא דצניעותא פרק חמישי כותב כי כל עניני העולם רמוזים בתורה, אבל אין כוונתו שחכמי ישראל באמת ידעו להוציא מן התורה ידיעות אלו, וכמוזכר בגמרא (ראש השנה כט:): ששלמה ביקש להיות כמשה שהבין את כל שערי החכמה ולא עלתה בידו. ועכ"פ הגר"א עצמו בודאי למד מספרי הטבע כמבואר, וכמו שמביא בעצמו בביאורו ליורה דעה סי' רא' אות ג'. וכמו שהראינו לעיל בחיבור זה שגם חז"ל השתמשו באומנים ורופאים וחכמי האומות, ולא הוציאו כ"ז מהתורה.

הרב יוסף חיים ("בן איש חי" בספרו "בן יהודה" על ב"ק שם) פירש שהתולעים היוצאים מעפרו דומים לנחש. אבל עדיין, מה גרם לחכמים להתבטא בצורה זו? כשאנו קוראים את דברי פליניוס (X, 188): "שמענו ממקורות מוסמכים שלפעמים לאחר זמן קצוב נעשה חלק משדרת האדם לנחש" (אמונה זו מובאת גם בדברי פלוטרכוס, חיי אישים ח"ג כי לפעמים נעשה מגוף האדם המת נחש). ברור שחכמים הסתמכו על ידיעה זו, מבלי שהדבר מחייב שאימתו אותה. אלא שרצו לומר שגם אם ידיעה זו נכונה, האדם המקיים מצוה בשדרתו על ידי השתחויה בברכת מודים, בודאי ניצל מגורל מוזר זה. (רש"י הירש, מאמר על האגדות).

חכמי אומות העולם למדו מחכמי ישראל?

לעיל הובאו דברי התשב"ץ שבגלות אבדה חכמתנו באסטרונומיה, והוצרכנו ללמוד אותה מאת הנכרים חכמי יוון.

לעומת זאת האגדה היהודית סיפרה כי חכמי יוון העתיקו את חכמת הטבע מן היהודים, ברור שאין אפשרות לקבל אגדה זו כפשוטה, שהרי חכמת יוון אינה משנה סדורה, אלא כל חכם אמר דברים אחרים וסותרים, וכי את הכל קבלו מן היהודים?

מקורה של אגדה זו הוא כנראה, מן המסופר בספרים ההיסטוריים שחכמי יוון ינקו את מושגי האלוהות המופשטים מן היהדות, ולידיעה זו אכן מקורות נאמנים:

✓ כך מספר אבזביוס מפי נומניוס שפיתגורס ואפלטון היו בקשר הדוק עם חכמי היהודים ובקשו ללמוד מהם, וכן שאפלטון הגיע להבנתו את האל מהתורה (וליקובסקי, תקופות בתהו עמ' 78, המקור אצל אבזביוס XIII עמ' 2. ראה גם קורות הפילוסופיה, ויל דורנט, מהד' אנגלית עמ' 13).

✓ "בתכונתם המיוחדת של מושגי האלהות בישראל הכירו כנראה עוד בחוגו של אריסטו, ותיאופרטוס תלמידו של אריסטו אומר על היהודים שהם הפילוסופים בין הסורים, משום מושגי האחדות בהכרת הא' שהוא מוצא בישראל, בן זמנו היקאטיוס מאבדירה היה הראשון בהוגי הדעות היווניים שניסה להגדיר את מהותם של מושגי האלהות בישראל וקבע שאין בני ישראל מוצאים לאפשר לתת צלם או דמות לאלהים מפני שהם רואים בקוסמוס (או בשמים) שכולל ומקיף הכל את האלהים, מתוך אותה ההשקפה דן על מושגי הא' בישראל גם מגאסתמס – סופר יווני מתחלת המאה ה-3 לפסה"נ". (אנצ"ע ערך אלהים).

✓ העדות היחידה שיש מקום לראותה כמהימנה היא של קליארכוס (תלמידו של אריסטו, מובא בספר נגד אפיון א' 22) המספר על שיחה בין אריסטו ויהודי אחד שבה נתרשם אריסטו מגדולתו של איש שיחו בפילוסופיה ומעמדתו המוסרית, מובן כי יהודי זה לא היה מן היהודים ההלניסטים שניסו לחבר את חכמת יוון עם היהדות, שאנו מכירים את כתביהם. ולא הגיע לדרגות גבוהות בפילוסופיה, הוא היה בעל עמדה מוסרית טהורה כפי המסורת היהודית מבית מדרשם של הנביאים (אנצ"ע ערך אריסטוטלס).

✓ "סגנונם של דברי קליארכוס ותכנם מעידים שאין להטיל ספק באמיתות ההיסטורית של סיפורו.. דבריו של קליארכוס על מדותיו של אותו יהודי היודע לכבוש את יצרו ועל התבונה שנטע בו החינוך היהודי ואף מה שהוא אומר שיהודה היא מדינת פילוסופים, יש בהם כדי ללמדנו שבדיון על שאלת החוקה למופת שהתנהל באותם הימים בחוגי תלמידיו ומעריציו של אריסטו באה לידי ביטוי אגב אותה פגישה עם אריסטו והיהודי גם שאלת המשטר של יהודה שחיה ערוכים היו לפי חוקי התורה, וכנראה השמיע אריסטו דברי שבח לתורת ישראל.. בתיאורו של תיאופרטוס את חכמי ישראל ודיוניהם בעניני האלהות בדבריו על קריאות היהודים לאלהים בתפילותיהם הנערכות בשעה שהם מתבוננים בגרמי השמים מביע תיאופראסטוס בבירור את ההנחה שחכמי ישראל השיגו את השיא של הפילוסופיה האמתית". (אנצ"מ ערך הלניזם, כרך ב' עמ' 830).

✓ "עוד נאמר כי הרמיפוס רשם בספרו הראשון על המחקקים שפיתגורס שאב מהעם היהודי את הפילוסופיה שהנהיג בין היוונים", (אוריגינוס נגד צלסוס (ספר 1 פרק 15).

לעומת זאת, כותב החוקר רבי פנחס מוילנא:

✓ "ראיתי את היהודים ואנשים במ מעט אומרים שהפילוסופיה היה בראשונה אצל בני ישראל ומהם למדו האומות, ועתה אנו לומדים מהם ומהדרים למרא קמא, (מחזירים לבעלים הראשונים), וזה שקר. אבל בתחלה המציאו אותה חכמי העמים ושלחם היא של בני קדם ושל מצרים ואח"כ נעתק לחכמי יון ואנשים מבני ישראל איזה יחידים בדורות הקדמונים למדו מהם ואנשים מיהודה אומרים לנו היא למען הכבוד וזה לא באמת ולא ביושר כי כבוד זה שלהם הוא", (ספר הברית).

אך ר' פנחס הגזים בבקורתו, שהרי בודאי מושגי האלוהות המופשטים היו ביהדות לפני שהיו ביוון, ומקורות היסטוריים מעידים על הקשר. אך אין זה מחייב שגם יסודות בתפיסת העולם על הטבע מקורן ביהדות. ובכל אופן בימינו אין מקום להשתבח בחכמת יוון, שהרי כל תפיסת העולם של היוונים בטלה ומבוטלת. כך או כך, חכמי ישראל מעולם לא הציגו את המדע כאנטיתזה לתורה, וגם לא טענו כי בכח הדת לפתור בעיות ושאלות בתחום מדעי הטבע.

וכך מציגים חכמים (מנחות כט) את משה רבינו: "שלשה דברים היו קשים למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבע.. שרצים, (לא היה מכיר איזה טמא ואיזה טהור, רש"י) הלכות שחיטה, (לא היה מבין מהיכן היא מוגרמת, רש"י). חכמים מציינים כאן את משה כמתקשה להבין את אופן הביצוע של ההוראות בבעלי חיים אלו, וה' הוצרך להראותו בחזיון מיוחד.

ידעת הטבע המוחלטת אינה נחלתם של חכמי ישראל, אלא אך ורק של בורא העולם, כפי שאמרו חכמים: "מכאן תשובה לאומרים אין תורה מן השמים וכי משה קניג או בליסטרי היה" (חולין ס.), כלומר: מכך שהתורה מציינת שישנם רק שלשה בעלי חיים בעלי סימן טהרה אחד, יש ללמוד שהיא דבר אלהים. הרי שדבר אדם, ואפילו אם יהיה מחכמי ישראל אינו יכול לקבוע קביעות מוחלטות בתחום מדעי הטבע. הגמרא מספרת על חמש מאות נערים מבית הנשיא רבן גמליאל ש"למדו חכמת יוונית" (ב"ק ס.) ומכאן ברור שלשם ברור שאלות בתחום מדעי הטבע היו צריכים לעיין בספרות היוונית.

✓ "אין מעמידין בסנהדרין אלא.. ויודע קצת משאר חכמות כגון רפואות וחשבון ותקופות ומזלות ואצטגנינות", (רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"א).

ובהרבה מקומות כתבו חכמים במפורש שאין הדבר ברור להם, וכך אמרו: "ודלמא מינא דתאו נינהו ודלמא מינא דזמר נינהו?" (חולין פ.), "ים אוקינוס אין ידוע שיעורו אלא למי שבראו" (פסקי תוס' תמיד כט) ועוד רבים.

חכמי ישראל שבכל הדורות לא חשבו את עצמם לסמכות בעניני מדע מחמת גדלותם בתורה, והרמב"ם כותב (מו"נ ח"ב פ"ג): "מה שאומר בעניני הטבע אינו יותר נכון מאחרים". והראב"ד כותב: "המחבר הזה מתגדר מאד בחכמה הזאת (אסטרונומיה) ואני איני מאנשיה כי גם רבתי לא הגיעו אליה" (השגות הראב"ד הלכות קדוש החדש פ"ז ה"ז). ורבי יחזקאל לנדא (ה"נודע ביהודה", חלק ב' ל') אינו מבין כיצד ניתן לסמוך על סימן דגים שנמצא בכתבי רבי יהודה החסיד: "מה שחשש מעלתו לדבריו (של ר' יהודה החסיד) לדעתי אין לסמוך על סימן זה וכי קניג ובלסטרי (צייד) היה וידע תמונות כל הדגים בעולם ליתן סימן לטהורים?". כאשר התברר לחכמים המציאות, לא חששו מלקבוע בצורה ברורה:

✓ "ראש השלפוחיות המונח על המקור מגיע עד כנגד פתח החדר כידוע למתחיל קצת בניתוח וכמבואר בציורי ספריהם.. כל זה כתבו תוס' לפי הבנתם.. הכל לפי שכלם אבל **אחר בקשת המחילה מרבותינו הקדושים לא צדקו דבריהם בזה** כי האמת עם הרמב"ם כאשר יעיד הניסיון עפ"י חכמי וספרי הניתוח אשר לפנינו מספרי בני ישראל.. ויש לפני עוד ספרים מדויקים מרופאים מומחים אשר לא מבני ישראל המה בכמה וכמה ציורים כולם יעידון ויגידון כהרמב"ם ז"ל ומיני' לא ניזוע גם שאלתי רופאים וכך אמרו לי", (שו"ת חתם סופר יו"ד קסז).

✓ "חפשתי בספרי הטבעים מחכמי ישראל וראיתי שכולם לא הביאו אלא שני חללים ללב בשבילי אמונה ובספר הברית כו' ומה שהאריך בזה הב"א הם דברים שאין להם שחר ותלוי בראיית העין ובעזה"י גם לא טח עינינו מראות, **ונמצא כזה דבאיזה דברים לא היו בקיאין היטב** כמש"ל בסי' לב, וכן בסי' נו וכיו"ב מצינו לאדונינו הרשב"א ז"ל כמו שנר' מדבריו בתשובה גבי נקב שמצא בהבני מעים וכן מ"ש בתוה"ב גבי כבוד וכן בסי' פז גבי ביצים ובעלי השו"ע הלכו אחריו ואין זה שום פחיתות כבוד להם **בזה** כמ"ש כבר דמצינו כן גם בגמ' דאמרו בריבי לא היה בקי בתרגומים" (יד יהודה יורה דעה סי' מ').

וכך מתריע רש"י הירש שלא לערב את הדת במדע:

✓ "איך לנהוג עם התלמידים כשימצאו בדחז"ל דברים שאינם מסכימים עם החכמות החיצונות הנהוגות בזמננו עם החכמות הטבעיות בפרט דרך האמת שלא למנוע מהתלמידים מהכנס בחדרי המדעים האלה ויראו בעצמם שהרבה מהם הוא השערות, וגם חכמי דת האלקים ומקבל ומוסרי התורה היו חכמינו ולא חכמי הטבע וההנדסה והתכונה והרפואה ביחוד רק כפי הצריך להם לשמירת התורה, ולא מצינו שנמסרו להם ידיעות אלו מסיני, ונזהר לבלתי עשות פרוש דחוק ורחוק לפסוק או לאגדה או למימרא רק למען כסות ערותינו ועניות דעתנו", (רש"י הירש, מאמר על האגדות).

היהדות, על כל מטענה הרוחני הכביר והיחודי, נוהגת בעונה כלפי המדע. מעולם לא נרדף אדם במשך ההיסטוריה היהודית על תגלית או דעה מדעית כל שהיא, והפרשנים גילו גמישות רבה בפירושי הכתובים ודברי חכמים הקדמונים בכדי להתאימם למציאות, וכך כותב הרשב"א:

✓ "לא אשים אחד מבני עמנו בשאינו מפרש קצת מן הכתובים כפשוטיהם להתחייב אצלו כי הוא משל מפני שהענין רחוק אצלו לפי הנחת השכל, ולמה נאשים אותו על ככה ועל כרחנו יש לו להודות בהרבה מקומות שדברו הכתובים דרך משל", (שו"ת הרשב"א, ח"א סי' ט'). ראה לדוגמא רש"ש פסחים צד).

וגישה זו מתבטאת יפה בלשון הרמב"ן: "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים..", (רמב"ן בראשית ט יב, וכן בראשית א ט). ברור שלו היתה זו גישת הכנסיה, לא היתה רודפת את גלילאו.. בעל פרי חדש מכריע במחלוקת האמוראים בשאלה זיאולוגית מכח ידיעת הטבע המקובלת בזמנו (פרי חדש יורה דעה פ'), והמאירי מתקן את דברי חכמים לפי הידיעות שבזמנו (חדושי המאירי יבמות פ:). כך אנו מוצאים את הגאון מוילנא תמיה על הלכה מסויימת: ותמוה שהרי כתבו בספרי חכמי הטבע.. (ביאור הגר"א לשלחן ערוך יורה דעה ר"א י'). כך שו"ת רמ"א ה' פלתי יו"ד מ' ד', ועוד רבים), ואת הפרי חדש (יורה דעה פו') פוסק בשאלת סימני עוף טהור לפי כללים מספר הטבע של אריסטו. היהודים היו ממובילי ומנחילי המדע בימי הביניים. בעולם המוסלמי ובארצות הנוצרות, שמשו היהודים כמתרגמים של הכתבים היווניים והלטיניים הקדומים, במאות ה-11 וה-12 היו בתי ספר לרפואה בבדרש, לוינל, ארליס, ונרבונה, בהם היתה שפת ההוראה עברית.

✓ "לפי דברי החוקר האמריקאי פרידנולד עולה מספר כתבי היד הרפואיים העבריים כל מספר כתבי היד הרפואיים בכל שפה אחרת ב-1518 נשא נגיד האוניברסיטה בליפציה מוסאלאנוס נאום שבו אמר: "בספרות של היהודים צפון אוצר כה רב של החכמה הרפואית עד שקשה למצוא דוגמתו בלשונות אחרות", (אוצר הרפואה והבריאות, גולדשטיין ושכטר, הוצ' דביר 1958. ערך רפואה והלשון העברית).

✓ "בימי הביניים רבו הרופאים היהודים שהרפואה היתה להם קרדום לחפור בה, בתוכם כמה גדולים בתורה פייטנים ופרשנים תורניים והוגי דעות.. רופאים בחצרות מלכים ונסיכים ובמשכנות האפיפיורים רובם מאחינו בני ישראל היו ושמש הלך לפניהם. מימי הרינסנס ואילך יצא טיבעם של רופאים יהודים בעלי שם עולמי אשר בלעדיהם לא תתואר כלל ההתקדמות הרבה שחלה במדע הזה", (אוצר הרפואה והבריאות, ערך רופאים יהודים).

מסעו של קולומבוס לעולם החדש הסתייע אף הוא במפותיו של התוכן היהודי אברהם זכות, שאף אחת מבקעות הירח קרויה על שמו מכיון שהוא צפה בה לראשונה (ישנה גם בקעה בירח על שם המלומד היהודי הרלב"ג).

הרי, כי אף שאין המדע נחשב ביהדות כאידיאל, הוערכה חכמת הטבע כחכמה המושגת על ידי תצפית וניסוי, ורבים מחכמי ישראל אף התמחו בחכמות אלו. אין בדברינו כאן נגיעה לפער הרעיוני שקיים בימינו בין הממסד האקדמי ותרבותו, ובין הלך הרוח הדתי. המדובר בהתנגשות בין תרבות שפיתחה אמונות ואידיאלים העומדים בסתירה ערכית לרוחה של הדת.

האמנם חכמים אנו מקדמונו?

הראינו לדעת כיצד התמודדו חכמינו עם הידיעות במדעי הטבע אותם היו צריכים לשם קביעת ההלכה. הראינו גם את גישתם היחודית של חכמינו, שהניחה את היסודות לתצפית המדעית המודרנית. ובכל אופן,

ההרגשה כי אנו חכמים יותר מן הקדמונים בתחום מדעי הטבע היא נחלת כל אחד ואחד מאיתנו. הייתכן כי הרגשה זו אינה מדויקת?

המדע המודרני של העת החדשה אינו מורכב מחכמתם של בני אדם חכמים יותר, הוא אינו אלא אוסף אדיר של מידע. האדם אינו צריך להתחיל את עיונו בטבע מן השאלה: "מי שבר לירח את החצי הימני?". המדע נוצר על ידי אפשרויות נאותות יותר לאיסוף מידע החל מהמצאת הדפוס ועד האינטרנט, וכן אפשרויות קלות יותר של גישה ובקרה החל ברכבות וכלה בחלליות, בצורה זו כל בני האדם נעזרים זה בזה וכן במידע שליטתו קודמיהם.

הישגי האדם המודרני בולטים כאשר האדם מתפקד כחלק מן המערכת בעלת המידע, אולם אם נבודד את האדם המודרני לעצמו, ואפילו יהא מלומד גדול, האמנם ברור לנו כי הוא יהיה מתקדם יותר מאדם מקביל למעמדו בימי קדם? ואם נניח את שניהם על אי בודד, האם מי שישאר שפוי ובריא יותר הוא דוקא ידידנו הפרופסור?

האדם בעת העתיקה, עמד בגופו בלבד מול הטבע ומול האל, ללא מסכי הגנה מדומים של תרבות ומדע. וגם אם ידע פחות על פרשנות החזיון של גרמי השמים, הרי את הטבע הקרוב אליו הכיר וידע טוב יותר מכל אדם בזמנו. המסורות העתיקות הרבו להתעמק בגופם ובנפשם, והביאו את האדם למצבים מיוחדים ומעניינים שאינם יכולים להיות אלא תוצאה של חיבור ומודעות בין הנפש והגוף ברמה שאיננו מכירים. וכל תרבות המזרח שהתרבות המערבית טועמת ממנה 'צימוקים' שונים כדוגמת יוגה, מושתתת על ידע זה. במאמרו על רופאי אליל טוען שוורץ שרופאי אליל מרפאים בהרבה מקרים לא פחות מאשר פסיכולוגים.

האינדיאנים הפראים הכירו את הטבע הרבה יותר מכל חוקר טבע שהיה או שיהיה אי פעם, שהרי החוקר יושב בחדרו הממוזג וסוקר דגימות תחת עדשת המיקרוסקופ, מתעדכן באינטרנט על תגליות ומחקרים חדשים, ובמקרה הטוב יוצא למסע ג'יפים לנקודה מסויימת בכדי 'לצפות' בנושא המעניין אותו. אך לו היה מיוודעו הפרופסור נאלץ להישאר יותר מיום באתר התצפית והמחקר, הוא היה גווע מרעב, מאימה, ומבלבול. מלומד בן דורינו, שאינו יכול להשתמש בספריה, בטלפון, ובמבחנה, (ובשנים האחרונות יש להוסיף: במחשב), הרי הוא מאבד את כל ערכו. האינדיאני במצב דומה היה יכול להכין ארוחה דשנה לפי טעמו ממעדניה של אמה טבע, היה מוגן לאין שיעור מפגעים, מזהה להקת חיות ממרחק עצום בעזרת חוש הריח, צופה סופות מראש על פי סימנים עדינים, ובעזרת חוש השמע יודע מה קורה במרחק קילומטרים ממנו. ודי אם נזכיר את הגששים הבדואים, היודעים את הטבע ואת המתרחש בו הרבה יותר מאתנו, כפי שמוכיחה עבודתם באיתור בני אדם ובעלי חיים על פי חושים עדינים ודקים שאינם בשימוש אצלנו, שכן אין בהם צורך לשם צפייה בסרטים. בודאי אי אפשר להתעלם מאספקט זה של ידיעת הטבע שהיה לקדמונו, ולנו אין.

נביא לדוגמא שלש מקומות בהם השתמשו חכמינו במודעות הרבה שהיתה להם לגוף ולטבע:

זיהוי אלכוהול בדם

שיטה מעניינת לבדיקת אשה אם היא בתולה, (כאשר בעלה חושש כי כבר אינה בתולה ובזמן אירוסיה זינתה), מבלי להשפיל את כבודו ולהצריכה בדיקה על ידי אלו שיוכלו להעיד על כך, אנו מוצאים בדברי חכמינו:

"ההוא (חתן לאחר חתונתו) דאתא לקמיה דרבן גמליאל ברבי, אמר ליה: רבי בעלתי ולא מצאתי דם (משמע שאשתו כבר איננה בתולה...), אמרה ליה (הכלה): רבי עדיין בתולה אני, אמר לה: הביאו לי שתי שפחות, אחת בתולה, ואחת בעולה. הביאו לו, והושיבן על פי חבית של יין, בעולה - ריחה נודף (מפיה מריחים, רש"י), בתולה - אין ריחה נודף. אף זו הושיבה - ולא היה ריחה נודף. אמר לו: לך זכה במקחך, ונבדוק מעיקרא בגווה (את האשה הנידונה עצמה, כמובן על ידי אשה אחרת)? גמרא הוה שמיע ליה, מעשה לא הוה חזי, וסבר: דלמא לא קים ליה בגווה דמלתא שפיר, ולא אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל", (כתובות י:).

קרוב הבתולים מבדיל בין הרחם לבין האויר שבחוץ, אך בודאי לא העלה אדם על דעתו מעולם שריח היין יכול לחדור דרך פתח זה אל המעייים ומהם החוצה דרך הפה, ולו היינו מריחים את המתחולל במעייים בודאי לא היינו יכולים להתקיים.. רבן גמליאל קיבל אמנם את הצורה של ניסוי זה ("גמרא הוה שמיע ליה"), אך לא ידע האם באמת יוכל להגיע לתוצאות. הוא לא סמך על עצם העובדה ששמע על ניסוי זה, אלא בחר לו ראשית "קבוצת בדיקה" בה יוכל להיווכח האם הוא באמת יכול להבחין בהבדל, ואכן עלתה בידו.

בימינו ידוע כי האלכוהול נספג בדם בצורה מיידית, וניתן לזהותו באויר הננשף מן הגוף. ובצורה זו בודקים שוטרי תנועה נהגים בצדי הכבישים ע"י מכשיר המזהה אדי אלכוהול בנשיפה. כך אשה שאינה בתולה חושפת את כלי הדם הפנימיים בישיבה חשופה על פני חבית של יין, ואדי האלכוהול מתפשטים מיידית בדמה. לנו כבני התרבות המודרנית אין שום מושג בניואנסים הדקים של הגוף ואיננו יכולים להבדיל בכך ע"י חוש הריח שלנו, אך זו עובדה שרובן גמליאל עשה זאת, ואין לתלות את מעשהו בצירוף מקרים, שהרי איך וכיצד ידע רבן גמליאל על הרעיון של זיהוי אדי אלכוהול בנשיפת הפה, לולי שהנסיון הראה זאת.

נתק מייעים

אחת ההתמודדויות הקשות של הרפואה היא במקרים של תזוזה פנימית בתוך הגוף, בימינו משתמשים בעיקר בקשירות: קשירת רחם במקרה של נפילת רחם, קשירת עורקים במקרה של טחורים, תפירה במקרה של בקע (הֶרְנִיָּה). האם לגוף ישנן דרכים משלו להתמודד עם בעיות שכאלו?

"ההוא ארמאה דחזייה לההוא גברא דנפל מאיגרא לארעא, פקעיה כרסיה ונפוק מעייניה, אתייה לבריה ושחטיה קמיה באחוזה עינים, אינגיד ואיתנח, עול למעייניה וחייטיה לכרסיה" (חולין נז). לפנינו מקרה של פציעה בעקבות נפילה, לפציעה לוותה גם תזוזה איברים ממקומם: המיעים יצאו ממקומם, "ולא היה רוצה ליגע במעיים שלא יהפך בהן" (רש"י). ברור כי לחץ חיצוני אינו יכול להחזיר את המיעים למקומם, אלא רק להזיק. אותו אדם הסתמך על טבע הגוף עצמו, הוא יזם מין הצגה סוריאליסטית כאילו הוא שוחט את בנו של הנופל, אותו פצוע חשב כי באמת בנו נשחט לפניו והוא הצטמרר ונאנח אנחה שזעזעה את גופו, ומכחו של זעזוע זה החזירו השרירים הנמתחים את המיעים למקומם. האמנם גם אנו מכירים כך את גופינו על יחסי הגומלין שבין מצב נפשי ובין תנועת שריר בלתי רצונית?

דימום בצואר הרחם

נושא סבוך מאד בהלכה הוא אשה הסובלת מדימום תמידי, שכן קשה מאד להבדיל בין דימום זה לדם המחזור, ואין היא יכולה להיטהר לבעלה מבלי שהיא יודעת שהמחזור אכן פסק. בעיה זו שכחה גם בימינו, ולרפואה אין פתרון קסם, ישנן תרופות להצרת העורקים, ישנן מקומות בהן אפשר לצרוב את מקור הדימום, אך זו עדיין בעיה שכחה. התייחסות מעניינת אנו מוצאים אצל חכמינו:

"ההיא (אשה) שהיתה מדממת כתוצאה ממגע בעלה) דאתאי לקמיה דרבי (באה לפני רבי יהודה הנשיא) אמר ליה ל'אבדן' (אחד מתלמידיו) זיל בעתה (הפחד אותה), אזל בעתה ונפל ממנה חררת דם, אמר רבי נתרפאה זאת" (נדה סו.).

יכולים אנו לפקפק בקשר בין "חררת הדם" שנפלה לבין מקורו של הדימום. אך מכיון שדימום זה לא היה מטורד גרידא אלא בעיה הלכתית - אשה שאינה יכולה להתקרב לבעלה, ולפי ההלכה צריכה להתגרש. מסתבר מאד שאם היה הדימום חוזר, היה אותו אדם שב ומדווה לרבי יהודה על כך. ראשית צריכים אנו להודות כי אין בידינו לדעת כיצד יש להבהיל אשה בצורה שתגרום לזעזוע הגוף ולנפילת גוש דם מתוך גופה. אבל בהחלט ייתכן גם לשער את מהותו של ה'טיפול' הזה. במקום שהעור רגיש ונימי הדם קרובים למעטה החיצוני, כל חיכוך גורם לדימום, כפי שניתן לראות בעור הפנימי של האף. דם קרוש מצטבר על מקום הדימום, ובחיכוך הבא שוב נפתחים הנימים והדימום חוזר.

גם כאן תנועה פתאומית בלתי רצונית של זעזוע חד בכל הגוף, יכולה לנתק את הדם הקרוש ממקום המועד לדימום (העור הוא גמיש, וכאשר הוא נמתח או מתקפל בצורה שאין הדם הקרוש הקשיח יחסית יכול לעמוד בה, נפרד העור מגוש הדם). אולי הינתקות גוש הדם מלמדת על כך שהעור כבר הבריא ואינו צריך את הגלד, הפרדה ידנית אינה מספיק עדינה ויכולה לפצוע.

ייתכן שבדיקה פנימית פשוטה בעזרת המכשור בן ימינו יכולה לברר דברים כאלו, אך כאן שוב אנו משתמשים בעזרת המערכת כולה. ואילו בני קדם השכילו להתחבר אל הגוף מתוכו, בעמדם על השפעות הגוף והנפש זה על זה.

נשגב מבינתינו

כשאנו מדברים על חכמתם של אנשים בעת העתיקה, לפעמים נדמה הדבר כמחמאות שאנו חולקים לילד קטן על הישגיו: "כמה יפה סידרת את החדר", "יפה מצדו שהצליח לפתור את התרגיל". המחמאות אינן אלא יחסיות למה שהיינו מצפים ממנו, אבל אין המדובר בהישגים אמיתיים לעומת רוס פסגתינו.

לפעמים שוכחים אנו שאדם נמדד ביחס לאמצעים שבידו, לילד קטן חסרים אמצעים שכליים ונפשיים, ועל כן המחמאות הן יחסיות לציפיות. אך אדם מבוגר הוא שווה ערך בכל הדורות ובכל הזמנים, באותם מצבים בהם אנו לא היינו מסוגלים לעשות דבר, הקדמונים ידעו יפה מה ואיך לעשות.

המלומדים בדורינו אינם יכולים להסביר כיצד הגיעו הקדמונים להישגים שונים:

✓ "אין להבין כיום, כיצד נתאפשר דיוק כזה של הבבלים במדידת משך החודש הממוצע ואורך השנה] במדידת זמנים ועמדת כוכבים בלא שימוש בשעונים ובמכשירי המדידה המדויקים שבידינו" (אנצ"ע כרך ד' ע' 778).

✓ "חידה היא עד היום כיצד יכול היה ארכימדס להוציא את השורשים הריבועיים הנחוצים לשם דיוק מפליא זה", הכוונה לדיוק הערך של פאי. (אנצ"ע ערך ארכימדס).

✓ "ארכימדס הגיע למסקנה שדרושים 10^{63} גרגרי חול כדי למלא את יקומו של אריסטרכוס. הקוסמולוג האמריקני אודארד הריסון מציין כי 10^{63} גרגרי חול שקולים כנגד 10^{80} גרעיני אטומים וזהו מספר אנדיגטון - מאסת היקום כפי שחישב אותה בשנות השלושים האסטרו פיסיקאי האנגלי ארתור סטנלי אנדיגטון", (מילדות לבגרות בשביל החלב, פרופ' טימותי פריס, עמ' 34).

כמה וכמה ידיעות שהיו ביד הקדמונים, אין לנו מושג כיצד הגיעו אליהן, ידועה מפת פירי רייס, שנרכשה במאה ה-16 ובה ממופים בדיוק אנטארקטיקה חופי דרום אמריקה ועוד איים שונים שלא נודעו עדיין באותו זמן, סופר שהיא הועתקה ממפות עתיקות שמקורן בספריית אלכסנדריה. ירחיו של מאדים הוזכרו במיתולוגיה היוונית, ואף ערכי הגודל שלהם הוזכרו בספרות זמן רב בטרם נתגלו בפועל.

ידועים הישגים רפואיים קדומים שאין לנו דרך להסבירם, אלן לאנדסבורג חקר בעזרת רופאים ומנתחים את עקבות ניתוחי הראש בגולגולות של בני האינקה שבדרום אמריקה, מאות גולגולות מעידות על ניתוחי מוח שבוצעו בהצלחה, והמנותחים חיו שנים לאחר הניתוח, כפי שניתן לראות מההשלמה והאיחוי של מקום הניתוח, ניתן לראות גם כאלו שעברו ארבעה ניתוחי מח, במקומות שגם כיום חוששים לנתח, האדם נותר בחיים וסימני הניתוח החלימו. ידועים ניתוחים כאלו גם מתקופות האבן.

מדידה מדויקת ללא מכשיר היא הישג שאין אנו יכולים להגיע אליו. זוהי שליטה על החושים, בצורה שאין אנו מכירים. וכבר הראינו כיצד בשיטות השונות של הקדמונים מתבטאת שליטה על החושים, והפקת המיטב מן הגוף באמצעות הנפש השוכנת בו, יותר מאשר באמצעות מיכשור חיצוני.

והנה כבר הראינו בפתיחת פרק זה כיצד לחכמינו היתה גישה חדשה ושונה לטבע, גישה הנובעת מכח האמונה באל אחד, תפיסת טבע המיוסדת על תצפית מתוך הנחות יסוד כי העולם מתוכנן בידי כחות אחידים. גישה זו מיוסדת על השתלשלות אמונת ישראל ממתן תורה דרך הנביאים.

לא זו בלבד שחכמינו נגשו אל הטבע מתוך תפיסה נכונה זו, אלא שהם השתמשו גם ביכולת "להתחבר" אל הטבע ישירות, מבלי צורך באמצעים חיצוניים ובכלי אגירת מידע מתוכננים. ומצב זה העניק להם אף יתרון מסויים עלינו.

נציג כאן דוגמאות משלשה תחומים עיקריים: העולם, האדם, ועולם החי. בהם אנו רואים את חכמינו מחזיקים בידיעות שאין לנו שום הסבר כיצד הגיעו אליהן. ומהם נוכל להקיש על ידיעות אחרות שבידיהם, שגם אם לפעמים אין אנו מבינים את משמעותן או את הסבה שמחמתה נאמרו, אפשר שיש בהם ממה שאין אנו יודעים, ואין מן החכמה לבטל אותם בהינף יד רק משום שנאמרו בימי קדם.

אין הכוונה כאן ללקט ידיעות מקריות, דברים שהוצאו מהקשרם, והתאמות שנוצרו בלא כוונה. הכוונה היא להראות את תפיסת העולם של חכמינו, וכיצד נבעו ממנה השגות והישגים מופלאים. כיצד למדו חכמינו ע"י תצפית נכונה במציאות, יחד עם הבנה מעמיקה של דברי הנביאים ורוחם, ידיעות, שהדרך אליהם ללא מיכשור היא "נשגבת מבינתנו".

התחום המדעי הראשון בו התעמק האדם היה תחום האסטרונומיה, גרמי השמים נדמו לאדם מראשית היותו, כחלק חשוב ומהותי בעולם. מתוך התפיסה המקובלת כי כדור הארץ הוא מרכז הבריאה, מובן היה כי גם פעילות גרמי השמים שייכת במישרין למתרחש בכדור הארץ.

עמי הקדם האליליים ראו את גרמי השמים כהתגלמות של אלים שונים עליהם ידעו מתוך המסורת. אלים אלו תוארו כחיים על פני הארץ, ועם הזמן כאשר התפתחה עבודתם, ואילו זכר להם במציאות לא נודע, יוחסו כחותיהם לכוכבים השונים. חשיבות זו שייחסו לגרמי השמים הביאה את הקדמונים לתצפיות רבות על מהלכיהם של גרמי השמים. הזמנים נקבעו לפי מהלכי גרמי השמים, וממילא הפעולות שאירעו בזמנים אלו התייחסו גם הם לגרמי השמים.

לגישה האלילית היתה השלכה גם על התפיסה הטבעית, שכן כישויות בעלות כחות נפרדים נתפסו גרמי השמים כמורכבים יותר, כבעלי משמעות לעצמם, כמפעילי כחות שונים. אך עם ישראל שזכה להתגלות אלהית היה רחוק מלחשוב כך, כל גרמי השמים אינם אלא כלים קטנים ביד הבורא, שברא את כולם לצורך האדם. המאורות לא נבראו אלא "להאיר על הארץ, להבדיל בין היום ובין הלילה" (בראשית א יד), כך אפשר גם להשתמש בהם "לאתת למעדים לימים ולשנים" (שם). אך אין הם אלא חלק ממה שברא אלהים בשביל האדם בעולם.

על ה"מאורות" לא היה צורך להכביר במלים ובתיאורים, אין הם אלא טפלים לארץ ועסוקים בעבודתם להאיר עליה.

✓ תפישה מקראית זו הרואה בשמש ובירח שתי תופעות דומות זו לזו היא היסוד העיוני ליצירתו של השם הכולל והמופשט: מאורות.. **השם עצמו, וכן התפישה שביסודו מיוחדים להשקפת העולם הישראלית.** שאר עמי המזרח הקדמון ראו בשמש ובירח אלים חשובים, ולפיכך נהגו שלא לכרכם יחד, כדי להודיע כחם של השמש לעצמה ושל הירח לעצמו. השקפת העולם הישראלית, הכופרת באלהותם של איתני הטבע, מפקעת עצמה בזה מדרך המחשבה המיתית ונוטה **לדרך של הסתכלות בתופעות הטבע ולדרך המחשבה ההגיונית** (אנצ"מ ערך מאורות השמים).

מתוך גישה זו הממקדת את ההשקפה על גרמי השמים בתצפית הפשוטה, ללא הנחות קדומות שונות ומשונות. אין פלא שהשקפות חכמינו הן הקרובות ביותר להשקפה המודרנית.

השקפות שונות רווחו בעולם העתיק על צורתו של כדור הארץ ויחסו לשאר גרמי השמים. במבט ראשון הארץ נראית כאילו היא ישרה ושטוחה, אך תכונות שונות נוספות מתגלות עליה: לעתים הארץ רועדת, נעה וזעה, הים נע ממקומו ושוצף על פני היבשה, האדמה פותחת את פיה, ועוד ועוד. תופעות אלו הביאו את העולם האילי לתאר את קיומם של כחות שונים נוספים כפועלים בעולם: הר הגעש אינו אלא ארובה לבית המלאכה התת קרקעי של וולקן אל המתכות העוסק בהכנת כלי נשק, רעידת האדמה היא תוצאה של זעזועי מפלצות אדירות עליהן נשענת הארץ, השמים נטויים להם במקומם הודות למאמציו של אטלס האומלל הנושא אותם על כתפיו, וכך הלאה.

הארץ תוארה כבעלת צורות שונות, כעומדת על גבי יצורים שונים, ועוד ועוד. התפיסה שנתקבלה למן התקופה ההלניסטית והלאה היא התפיסה האריסטוטלית לפיה הארץ הוא משטח המהווה מרכז היקום וכל גרמי השמים בספירות השונות נתונים בתוך גלגלים הנסמכים גם הם על הארץ.

השקפת העולם העומדת מאחורי תיאור זה היא היות הארץ מרכז התגוששות בין כל הכחות הפועלים בקוסמוס, הכחות הפועלים הם הכח החזק ובעל המשמעות ביותר בקוסמוס, והמין האנושי הנתון ב"עין הסערה" נאלץ לתמרן בין השפעותיהם של הכחות השונים.

ההשקפה היהודית אינה צריכה להגיע לכל הספקולציות האלו, המיחסות לגרמי השמים משמעות רבה מדי. מטרת הבריאה היא המין האנושי האמור למלא תפקיד, וכל גרמי השמים שאינם אלא הפנסים של בורא העולם תלויים סביב העולם, לא מחמת ועל ידי כחות שונים, אלא ברצון הבורא.

וכך אמרו חכמים:

"בשר ודם משבונה את הבית הוא בונה את העליה, האלהים אינו כן משמתח מעזיבה בנה עליה

ומשבנה עליה העמיד אותן על אויר העולם על בלימה", (שמות רבה, טו כב).

במאמר זה מודגש הניגוד בין התפיסה המשווה את מבנה היקום כמבנה של בשר ודם, כח בודד שאינו שליט יחיד בעולם, זה צריך לבית בכדי לבנות עליו את העליה. לבין זו הרואה את העולם כמבנה מתוכנן ע"י

האלהים, שביכלתו לתלות את גרמי השמים "על אויר העולם", על בלימה. רעיון זה אינו בטוי מקרי, אלא תוצאה של העמקה בדברי הכתוב:

"נוטה צפון על תהו, תולה ארץ על בלימה" (איוב כו ז).

והחוקרים מציינים עובדה זו:

✓ "פעם אחת מבהיק במקרא הרעיון על קיומה של הארץ בחלל הריק - תולה ארץ על בלימה - איוב כו ז", (אנצ"ע ערך ארץ). אך גם ה"צפון" נמצא בחלל על בלימה, והצפון הוא כוכב. - זהו בעצם תיאור הקוסמוס כפי שמקובל בימינו.

התפיסה הזו המבטלת את כל משמעויות הלואי של גרמי השמים, השפיעה גם על הבנת הצורה של הארץ. שהרי מבין כל הצורות השונות והמגוונות שהשתמשו הקדמונים לתאר את הארץ, בחרו חכמים דוקא את צורת הכדור. התורה האריסטוטלית בודאי היתה נחשבת בימיהם כשיא החכמה, והדעה שהעולם עגול ככדור לא נחשבה ולא נפקדה, הכדור מסמל את שיא חוסר היציבות, איך וכיצד מרכז העולם יוכל להיות ככדור המתגלגל, מה מייצב אותו?

תצפיות פשוטות על חוף ים יכולות להוכיח שהעולם עגול ככדור, אך תפיסת העולם האלילית היתה חזקה מתצפיות שכאלו. רק חכמי ישראל שיצאו מתוך ההנחה שהארץ וגרמי השמים תלויים להם על בלימה, מפני שבזמננו העולם חפץ להאיר ליושבי הארץ בתלותו להם "מאורות" ופנסים, יכלו לקבל בפשטות את הדעה שהעולם ככדור, ומעניין כי בשום מקום לא הזכירו או קבלו דעה אחרת על צורת העולם מלבד זו.

המקור המפורש ביותר בדברי חכמים קובע את מקור הידיעה הזו בתצפית:

"העולם עשוי ככדור, א"ר יונה אלכסנדרוס מקדון כד בעא מיסק לעיל והוה סלק וסלק סלק עד שראה את העולם ככדור, ואת הים כקערה, בגין כן ציירין לה ככדורא בידה" (תלמוד ירושלמי ע"ז ג א).

"העולם עשוי ככדור שהוא נזרק מיד ליד" (במדבר רבה, פרשה יג).

זוהי אגדה שסופרה על אלכסנדר מוקדון, והיינו מצפים דוקא מן היוונים שיקבלו עדות זו על תבנית העולם, אך השקפת היוונים לא יוסדה על תצפיות, ולא יכלה לצייר לעצמה ארץ ככדור הנזרק מיד ליד, תלויה ברצון האל, ודוקא חכמי ישראל קבלו תיאור זה. קשה לדעת אם באמת אירע מעשה זה באלכסנדר, ואיך בדיוק ניתן מגובה מעופו של נשר לראות את העולם ככדור, אך בודאי כדוריות הארץ נצפית ללא שום מיכשור, בהתרחקות עצמים בקצה האופק כגון בים, בשעת ליקוי ירח, ובכל הדרכים בהם הוכיחו זאת בעת החדשה עוד קודם להמצאת המכשירים המודרניים.

✓ הרמב"ם מבסס דעה זו: "כל מה שהוא מדומה הוא עובר אצל השכל, כמו שישב כדור הארץ לגלגל סובב, וישוב (הכוונה: או יסוב) הגלגל כדור הארץ, ואפשר היותו בבחינת השכל, וכמו שיתנועע כדור האש לצד נקודת המרכז ויתנועע כדור הארץ לצד המקיף, ואין זה המקום יותר ראוי בזה הגשם מן המקום האחר לפי ההעברה השכלית.. כבר התבאר במופת **שהארץ כדורית**, ושמיה מיושבת על שתי קצוות הקוטר, וכל איש משכוני שתי קצוות ראשו אל השמים ורגליו לצד רגלי האחד שהוא בראש הקוטר האחר, וא"א נפילת אחד מהם כלל ולא יצויר, מפני שאין אחד מהם למעלה ואחד למטה, אבל כל אחד מהם אחד למעלה ולמטה בהצטרף אל האחר", (מורה נבוכים ח"א פרק עג' הקדמה י').

במדרשים אנו מוצאים אף ידיעה מפורטת יותר על הקשר בין השמש לארץ:

"צדקה גדולה עשה הקב"ה בעולם הזה שלא נתן את השמש בשמים שאנו רואים.. להודיעך שלא נתן הקב"ה אלא ברקיע שני. שני למה? שאם נתון ברקיע זה שאנו רואים היה יוצא חמה על תקופתו ושורף את הבריות, אלא נתנו ברקיע שני. את מוצא מן הרקיע ועד רקיע מהלך חמש מאות שנה. ונרתיק יש לו.. אבל לעתיד לבא מה הקב"ה עושה, גולה השמים הללו, כמה שכת' ונגולו כספר השמים (ישעיה לז ד), ומוציאו מתוך נרתיקו והוא יוצא על תקופתו ופורע מן הרשעים", (פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) נספחים ב - פרשה אחרת ד"ה דרש ר' חנינא).

מדרש זה מספר על כך שלו השמש היתה קרובה יותר היתה הארץ נשרפת מפניה, וכן שגם במרחק הנוכחי ישנה שכבת מגן בין הארץ לבין השמש, לו היתה נגללת שכבה זו לא היתה האנושות יכולה להתקיים. רעיון זה נמצא בכמה וכמה מדרשים:

"אמר רבי יהודה שני רקיעים הן שנאמר (דברים י') "הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים", ריש לקיש אמר שבעה, ואלו הן: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. וילון אינו משמש כלום אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום מעשה בראשית, שנאמר (ישעיהו מ') "הנוטה כדק שמים וימתחם כאהל לשבת", רקיע שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועים, שנאמר (בראשית א') "ויתן אתם אלהים ברקיע השמים" (חגיגה יב:).

רעיון החלוקה של השמים לכמה רבדים המובע כאן שונה מאד מהתפיסה היוונית המחלקת את היקום לספירות וגלגלים, שכן היוונים יחדו גלגל וספירה לכל כוכב לכת של מערכת השמש, ובכך לא תיארו אלא חלק זעיר של היקום. חכמי ישראל נתנו את ה"חמה ולבנה כוכבים ומזלות" כולם כתלויים ברקיע, מכח תיאורו הפשוט של המקרא: אלהים נתן אותם ברקיע, ומכיון שהוא הניחם שם למטרתם הרי כולם נתונים בחלל ואין אנו מבדילים ביניהם. אך האם חלל זה הוא האויר שמעלינו, אותו הרקיע שבו מעופפים הציפורים? גם כאן השכילו חכמים לדעת כי סביב הארץ ישנה שכבה עצמאית. השמש אינה נתונה "בשמים" שאנו רואים, "ז"א כל גרמי השמים המוכרים מצויים בהוייה אחרת. הבחנה זו תלויה גם בביטוי המקראי "שמי השמים", כלומר השמים אינם יחידה אחת.

הנוסחה העיקרית היא דברי רבי יהודה שישנם שני רקיעים, ריש לקיש כבר מוסיף עליהם עוד ששה שמות המשמשים במקראות השונים לכינוי השמים ובהמשך המאמר אף מתאר את המתרחש בהם, אלא שכל התיאור הזה של ר"ל אינו במישור הפיזי, אלא תיאור מושגים שהם מעל לכוכבים והמזלות, תיאור ה' והמלאכים, ושאר דברים הנראים בחזון הנביאים, שמדבריהם שבכתובים יונק ר"ל את תיאורו. במישור הפיזי גם ריש לקיש מדבר רק על שני רקיעים. והוא אף מוסיף ללמדנו כי הרקיע הפיזי שבו אין גרמי השמים תלויים הוא "וילון" ש"אינו משמש כלום", "אינו משמש" במובן של מקום פעולת גרמי שמים או מלאכים וחיות הקדש, אך כמובן אין הכוונה כי נברא לחינם. ואכן ריש לקיש מציין כי הוא "נכנס שחרית ויוצא ערבית", משפט זה התפרש על ידי רש"י (חגיגה שם) כי ה'וילון' חוצץ בין העולם לרקיע שמעליו בלילה, ואילו התוספות (שם) נחלקו עליו ומפרשים כי הוילון חוצץ בין העולם לרקיע ביום "וממנו (דרכו) האור יוצא". ומעניין להשוות את הדברים למציאות כפי שהיא ידועה בימינו:

✓ "מציאות האטמוספירה המהווה מעין שמיכה המגוננת על כדור הארץ מקור הלילה ומחום היום, לשם הבנת חשיבות האטמוספירה נחזור נא לרגע לשכנינו הירח אשר מרחקו מן השמש כמרחק הארץ מן השמש אלא שאין לו כיסוי של אטמוספירה. שם בירח, שוררת טמפרטורה של 120 מעלות צלזיוס באיזורים המוארים על ידי השמש, טמפרטורה זו יורדת באורח מיידי ל-140 מעלות צלזיוס באיזורים היוצאים מתחום ההארה של השמש. אילו היינו שמים מים באזורי ירח המוארים ע"י השמש היו המים מתאדים והופכים לגז חם שהיה בורח לחלל. לעומת זאת בצל או באזורי הלילה היו המים קופאים מיד, מכאן שאין אפשרות לקיום מים נוזליים בפני הירח. בארץ בולעת האטמוספירה את אנרגיית השמש ביום וכך אין פני כדור הארץ מתחממים יותר מדי. אנרגיה זו נאגרת ומבטיחה שבליילה לא ירד החום בפני השטח יותר מדי - התוצאה מים מתקיימים בפני כדור הארץ בהתמדה: ביום ובלילה בקיץ ובחורף", (פרופ' עמנואל מזור, גיאולוגיה, בהוצ' אוניב' משודרת עמ' 64).

מסקירה זו למדנו כי אכן "צדקה עשה הקב"ה" שנתן לנו את הוילון / שמיכה, המכונה אטמוספירה, שבלעדיו לא היה אפשר לחיות על פני כדור הארץ. מעניין כי גם דברי רש"י וגם דברי התוספות נכונים, הוילון חוצץ בין הארץ ובין הקור השורר ברקיע בלילה, וגם חוצץ ביום בין חום השמש לארץ. את דברי המדרש המתאר כיצד בעתיד יגלל הרקיע הזה, וייענשו בו הרשעים, אפשר להשוות לחור המפורסם באוון, המדגים כיצד פגם קל באטמוספירה מסכן את יושבי הארץ.

כל הרעיון בדבר ה'וילון' המגן מפני השמש, אינו אלא תולדה של ההנחה היסודית כי העולם תוכנן בשביל האדם, וחכמי יוון לא היו יכולים להעלות על דעתם כי ישנו מגן כל שהוא שתוכנן עבור האדם. ידיעה מפליאה עוד יותר היא הבנת מבנה היקום והגלקסיות ע"י חכמינו. בעוד היוונים ראו את כוכבי הלכת כבעלי כחות משמעותיים, ולכן הבדילו ביניהם ויחסו תכונות ידועות לכל אחד, וכתוצאה מכך גם ייחדו ספירה מיוחדת ביקום לכל אחד מכוכבי הלכת, ואת שאר הכוכבים ראו כ'מזלות' הקבועים כולם בגלגל אחד. חכמי ישראל לא הבדילו כלל בין הכוכבים האלו, וגם לא ביניהם ובין כוכבי השבת, הם לא ייחדו מקום לכוכבי הלכת, ולא הקטינו בערכם של המזלות.

✓ "המגע עם תרבויות בבל ומצרים כמעט מחייב שיהודי קדם ידעו יותר מדברים פופולאריים בלבד, גם לפני חרבן שומרון. בכל זאת אין אתה מוצא (במקרא) אפילו את ההבחנה בין כוכבי הלכת וכוכבי השבת. אפילו כוכבי לכת בולטים כצדק ומאדים אינם נזכרים במקרא" (אנצ"מ ערך כוכב). לא זו בלבד שאצל חכמים חסרה ההבחנה המוטעית על מיקומם המרכזי של כוכבי הלכת ביקום, אלא שישנה אצלם ההבחנה המפליאה כי היקום כולל כמות עצומה של כוכבים, הרבה יותר מאלו הנראים בעין בלתי מזוינת. ולא עוד אלא שחכמים אף מתארים את המבנה ההיררכי של הגלקסיות, לא 12 קבוצות הקבוצות בגלגל, אלא קבוצות קטנות שהן חלק מקבוצות הגדולות מהן, והקבוצות הגדולות הן חלק מקבוצות יותר גדולות, וכך הלאה. וכך מתארים חכמים:

"אמר ריש לקיש.. אמר הקדוש ברוך הוא: שנים עשר מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל, ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון, ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון, ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון, ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא, ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה, וכולן לא בראתי אלא בשבילך" (ברכות לב.).

ריש לקיש מביא את המנין הזה בדרך אגב תוך מאמר אגדי, והוא בודאי מסורת קדומה. השמות בהם משתמש מאמר זה אינם סתמיים, מזל וחיל הם שמות עבריים, רהטון וקרטון הם שמות לועזיים (טון - אף), גסטרא משמעותו שבר ביוונית, ובדרך כלל משמש בדברי חכמים בהוראת כלי שבור (משנה מקואות ו ו, תוספתא כלים ב"ק ב ו, ראה תוספות נדה מט.). ואולי שם זה מלמד על כוכבים שהם שברים של גרם שמים גדול יותר. ובכל אופן זהו תיאור מדויק של מבנה הגלקסיות כמחולקות לקבוצות ולתתי קבוצות. לא זו בלבד אלא שגם המנין העולה מתיאור זה הוא המנין המדויק בו יש המעריכים את מספר הכוכבים בקוסמוס! החשבון אותו מציגים חכמים עולה 9,403,38 בתוספת ארבע עשרה אפסים (ובקיצור: 10^{18}). ד"ר ט. בראדהדסט מקיוו מרי קולג', לונדון. מיפה את היקום מיפוי ממוחשב והעלה מספר קרוב מאד לזה העולה מן התלמוד, והתוצאה מופיעה באנציקלופדיה בריטניקה²⁶⁸. המשפט "ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו 365 אלפי רבוא כוכבים" - מקביל ל-3.65 מיליארד כוכבים, מספר הכוכבים הממוצע בגלקסיה.

²⁶⁸ ומעניין לראות את הבקורת של פרופ' איליה ליבוביץ' על הכתוב בנושא זה בספר "המדע שבתורה" מאת ד"ר יהודה לוי (הידען 01\8\1):

"המחבר משתדל להראות בדוגמאות אלה שחכמי ישראל היו (לכל הפחות) מעודכנים בכל הידע המדעי של תקופתם, ולטענתו במקרים רבים הקדימו בחוכמתם ובידע שבידיהם את כל בני דורם. בחלק גדול מהמקרים טענה זו מוגזמת ביותר, אם לנקוט בלשון המעטה. לדוגמה, בעמ' 18 מצוטטת משנה במסכת ברכות, שממנה מסיק המחבר שבעל המשנה, התנא ריש לקיש (או "חכמינו" כדבריו) =ג.ב. זו טעות, אין זו משנה, וריש לקיש היה אמורא ולא תנא=, ידעו(ו) כבר במאה השנייה לספירה את מספר הכוכבים בשמים, מספר שרק בימינו הצליחו אסטרונומים לקבוע אותו.

אמירה זו של המחבר אין לה על מה לסמוך כלל. הדמיון בין המכפלה של המספרים המופיעים במשנה לבין המספר המצוטט מתוך האנציקלופדיה בריטניקה הוא מקרי בלבד. אילו היה הספר נכתב לפני 70 שנה היה המחבר מוצא סתירה משועת בין המספר העולה ממסכת ברכות לבין ההערכות האסטרונומיות של אותה תקופה. גם ההערכה המצוטטת בהוצאה המעודכנת להיום של הבריטניקה רחוקה מלהיות סופית או מוגדרת היטב. למעשה, על פי מיטב ההערכות העדכניות, היקום הוא אינסופי ומספר הכוכבים שבו הוא אינסופי בהתאם. שום מספר סופי איננו מספר מקורב לאינסוף. ברור מלשון המשנה שריש לקיש נקט לשון של שירה. הוא פשוט השתמש בכל השמות המוכרים לו לתיאור אוספים של עצמים, וכל מטרתו היתה לומר בשפה מליצית שמלוא כל העולם כולו, העצום והרב, לא נברא אלא בשביל כנסת ישראל".

הפרופסור המלומד שלבטח למד ולימד רבות על לוגיקה מדעית, כיצד מבדילים בין עובדה לבין השערה, כיצד מבססים נתונים סטטיסטיים וכו', אינו עושה שימוש במתודה זו כאן.. על הטיעון המובא בספר אותו הוא מבקר, כי ריש לקיש מזכיר בגמרא מספר מדויק של 10^{18} כוכבים, שזהו המספר המדויק המקובל כיום. זו עובדה ברורה החורגת מתחום הסטטיסטיקה של הניחוש, איש אינו יכול לנחש מספר שכזה, ואיש לא העלה על דעתו במאה השנייה שכמות הכוכבים היא מליונים רבים יותר מאשר המאות הנראים לעין. ובפרט לא את הצורה ההיררכית בה מסודרות הגלקסיות בקבוצות ובתתי קבוצות!

200 מלים מקדיש פרופ' ליבוביץ' בכדי להסביר את הטענה 'המסובכת' כי הקשר בין שני הנתונים הוא מקרי בלבד, אך טענתו בלתי קבילה לפי כל קנה מדה. לכל היותר ניתן היה לו להיתלות בטיעון זה בכדי להציל את אמונתו האישית, אך איך וכיצד טיעון 'הגיוני' זה נעשה לדוגמא יחידה בכדי להראות כיצד המחבר הגזים בטענתו כי חכמי ישראל ידעו זאת לפני שאר חכמי העולם? כיצד לא קרה לשום משורר או פייטן אחר בהיסטוריה האנושית ש'נקט לשון של שירה והשתמש בכל השמות המוכרים לו' לגבי תחום כל שהוא, וקלע במקרה למספר אסטרונומי בלתי נתפס של 10 בחזקת 18?

כחיזוק הוא מביא טענה אבסורדית אחרת: "אילו היה הספר נכתב לפני 70 שנה היה המחבר מוצא סתירה משועת בין המספר העולה ממסכת ברכות לבין ההערכות האסטרונומיות של אותה תקופה", מהי המשמעות של ההערכות האסטרונומיות שהתבררו כלא נכונות? כל מחקר מדעי בימינו, אילו היה מושה את מסקנותיו להערכות של לפני 70 שנה היה מתברר כלא נכון.. הלא זוהי הטענה שהמחקר המעודכן והאחרון שהוא הנכון לפי הבנתנו, מקביל לנתון המובא בגמרא.

אחת ההנחות היסודיות של האסטרונומיה היוונית, היא הגשם החמישי המרכיב את הגלגלים העליונים. חז"ל לא קבלו הנחה זו, שאכן ידועה בזמננו כמוטעית, וכך אמרו:

✓ "כל מה שיש בשמיים ובארץ אין בריתו אלא מן הארץ, ר' יודן מיתי ל" (לומד הדבר) מהכא: הכל היה מן העפר (קהלת א) ר' נחמן אמר אפי' גלגל חמה", (בראשית רבה פי"ב).

דוגמאות נוספות לידע אסטרונומי מדויק בתלמוד:

✓ "האסטרונום האנגלי הלי (Halley) אשר חי לפני כמאתיים שנה ערך את חישובי והגיע למסקנה כי בשנת 1758 יחזור שוב השביט ויבקר בסביבת כדור הארץ. חישוביו נערכו כשתיים עשרה שנה לפני ההופעה הזו (בשנת 1746) ובינתיים הוא גם נפטר. החידוש העיקרי היה לא רק בחישוב תאריך ביקורו המדויק של השביט הנקרא על שמו, אלא גם בטענה כי כוכבי שביט יכולים בכלל להיות מחזוריים, דהיינו, אותו שביט יכול לבקר אותנו שוב ושוב. עד אז לא עלה בדעת אף אסטרונום או פילוסוף במשך אלפי שנים כי אכן כוכבי שביט בכלל חוזרים מדי פעם כפי שידעו זאת ר' יהושע ורבותיו. אף יותר מזאת, בכתבים הסיניים במשך אלפיים וחמש מאות השנים האחרונות אכן נמצאו רישומים של ביקוריו של שביט זה ולא צויין בשום מקום כי כוכב זה הוא מחזורי בכלל. לכן אין זה פלא שהאסטרונום הלי ביקש בכתביו להקפיד "להודיע כי תגלית זו נעשתה ע"י אנגלי". אולם אם הלי מקפיד כל כך על זכות ראשונים כדבריו, הרי מן הראוי היה לקרוא את השביט הזה על שמו של רבי יהושע, אלא שאותו אנגלי בודאי שלא שמע ולא ידע על רבי יהושע שחי כאלף ושבע מאות שנה לפניו. אם הגויים היו טורחים להסתכל בתלמוד הבבלי של היהודים (במקום לשרוף אותו) היו יודעים כבר אלפי שנים לפני כן כי כוכבי השביט אכן חוזרים שוב ושוב", (ד"ר נ. וידאל, צבא השמים עמ' 339. גם באנצ"ע ערך אסטרונומיה נכתב כי כנראה התכוין ר' יהושע לשביט של האלי).

הכוונה היא למאמר התלמודי (הוריות י). "אמר רבי יהושע כוכב אחד עולה אחת לשבעים שנה", בתלמוד שם נראה גם שרבי יהושע צפה באותו זמן להופעתו של כוכב זה, (יש לציין כאן גם לדעת המלומדים היהודים בימי הביניים, שהלכו בעקבות אריסטו אשר לא ידע ממצאיאותם של כוכבי שביט ממשיים, ופירשו את הענין כאדי מים המתעים את העיניים ונראים כמו כוכבים. דבריהם מובאים בספר "התלמוד ומדעי התבל", מאת יקותיאל קלעמר, עמ' 33).

✓ "יש טוענים כי חכמינו ידעו בנושא זה (אקלים) יותר ממה שידעו מדעני העולם היוני הרומי והביזנטי בתקופתם, מדענים אלו התבססו על המסורת המדעית היוונית הלאומית שלא עסקה בנסוי בשטח אלא השתדלה לנתח תופעות כדי לגלות בהם את ארבעה אבות היקום אויר מים אש אדמה, בנגוד להם עסקו חכמי ישראל בתצפיות ואפילו בנסויים כדי להבין את תופעות הטבע ובכך הקדימו את תקופתם במאות רבות של שנים". (אדם וטבע בהוצ' משרד הבטחון 1985 עמ' 78).

✓ הממוצע הסינודי של החודש הירחי מוזכר בתלמוד (ר"ה כט.) כ"כט' יום יב' שעות ותשצג' חלקים", וראה תורה שלמה (מנחם כשר, כרך יג' פרק ז') שישנן מקורות חיצוניים (מימי חתימת התלמוד) המעידים שחכמי ישראל השתמשו בחשבון זה. התרגום של חשבון זה לחלקי היממה הוא: 29.530594 יממות, החשבון המקובל בימינו ע"פ קארל סאגאן (Broca's Brain P. 133) קובע את הממוצע ל: 29.530588, ומחקר אחר (Astronomy And Astrophysics, loudolt Bornstein Group Vol 1 Sec 4.2.1 Ser Ed. KH Hellwege. Vol Ed:44 Volgt. Sprlgr, Rerlin, 1965) קובע סכום השווה בדיוק לחשבון התלמוד: 29.53059. האמת היא שהממוצע משתנה מעט עם הזמן עקב הצטברות של סטיות במשך אלפי השנים החולפות. בלוחות שמצאו ארכיאולוגים ומיוחסים לבבלים הקדמונים מוזכר ממוצע של 29.530614 וישנן חילוקי דעות בהקשר לפרשנות לוחות אלו ומדת דיוקם, המקום הראשון בספרות בו נזכר המספר המדויק בצורה מפורש הוא אצל היפארכוס במאה ה-2 לספירה.

הטענה שמספר הכוכבים הוא אינסופי הינה פילוסופיה של קש וגבבא ואין לה משמעות מבחינת התפיסה האנושית, ובודאי אינה במקום ההערכה המדעית המתחשבת בנתונים שנבדקו בדרכים שבתחום התודעה והתפיסה האנושית. בכל מקרה היא מיסטית הרבה יותר מאשר הטענה כי לחז"ל היה רוח הקדש.

העובדה שכנראה גם הבבלים ידעו את הממוצע הסינודי, אינה מסבירה עדיין כיצד הגיעו הבבלים לחשבון שאין אפשרות לדעתו בצורה מדויקת ללא מיכשור מודרני. גם אם מצאנו כנראה מספר קרוב על שבר אבן בבלי, הרי בכל אופן רק בישראל שימש חשבון זה יסוד ללוח לאומי והיה חלק ממערכת סיסמטית הקשורה בדת ובזמני החגים (כשם שכדוריות הארץ מוזכרת גם באגדה יוונית על אלכסנדר).

מערכת קביעת הזמנים בישראל לא החלה בימי גלות בבל, שהרי (1) כבר בבראשית (א יד) נכתב כי גם השמש וגם הירח משמשים "לאותות ולמועדים לימים ולשנים". עשה ירח למועדים (תהלים קד') (2) השנה נמדדת בודאי על פי החמה שהרי ישנם חג האסיף וחג הקציר, אבל הכנוי העברי לחודש "ירח" (למשל: דברים כא יג) הוא בעל כרחינו על שם סיבוב הירח. וכן השם "חודש" על שם התחדשותו של הירח בכל חודש. (3) המצב של שני ימי ראש חדש מוזכר כבר אצל שאול ויהונתן ("יום החודש השני", ש"א כ כז). (4) הפרשי התאריכים ביחזקאל (א, א, לעומת ג טו) מלמדים שהיתה שנה מעוברת (אנצ"מ ערך שנה עמ' 204). (5) בפפירוס מיב אנו מוצאים מכתב: "שלח לי אימתי תעשו הפסח" הרי שהחשבון היה תלוי בראיה ומשתנה בכל פעם (הנוסח המלא מובא באנצ"מ ערך אוסטרקון). (6) בספר דברי הימים (ב לב) אנו מוצאים שחזקיהו מעבר את השנה (ורמז לאפשרות זו יש לראות כבר במלכים א יב לג).

מכל אלו יש להסיק כי מערכת לוח השנה בישראל היתה נעוצה במסורת עתיקה, המתבטאת בכל הדורות ובכל המסורות הכתובות. וכן מסופר במפורש על מומחים לגרמי השמים: "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה על פיהם" (דה"א יב לג). -ראה עוד לעיל פרק ג' בסוף הקטע 'פשוט ודרש'. ואילו בבבל:

✓ "האסטרונומים הבבלים לא היו מסוגלים לחשב את תאריכי ארבע התקופות (ימי ההשתוות בדיוק מוחלט, קודם מאה ד' לפנה"ס", (אנצ"מ ערך שנה עמ' 199).
אין שום אפשרות לנהל לוח שנה ירחי שמשי משולב מדויק, כזה המתואר במקראות מימי בית ראשון, ללא ידיעת ימי התקופות, אותם לא ידעו הבבלים בימי הבית הראשון. המצרים היו נוהגים להוסיף ימים בסוף השנה, אבל בישראל היה לוח מסודר יותר:

✓ "חשיבות יתירה יש לייחס לחוסר כל עדות בישראל לקיומה של תקופה בת חמשה ימים הנוספת בתום השנה ולפני ראש השנה כדי להתאים את השנה בת שנים עשר החדשים של 30 יום לשנת החמה. תוספת זו אפיינית ללוח המצרי", (אנצ"מ ערך שנה עמ' 200).
✓ "יש במקרא נטיה ברורה לצד החישוב הירחי. המעקב אחר השלבים השונים שבמילוי הלכנה וחסירה התחיל כבר בתקופות קדומות מאד. לטקסים הקבועים הקשורים במולד הירח היה מקום חשוב בסדרי הטקסים של בית המקדש. הסיהור היה יחידה בסיסית בחישובי זמן בכל שטחי החיים בישראל. משמעות רבה נודעה לקביעת תאריכי החגים על פי הימים בחדש (שמות יב ג ו, ויקרא כג ה ואילך. במדבר כח ט-כט, יב, תהלים קד יט, בן סירא מג ו ואילך, ועוד). לפיכך יש לשער כי העברים כמו הבבלים הנהיגו לוח ירחי שמשי", (שם עמ' 203).
✓ "עיבור השנה היה חלק בלתי נפרד מן הלוח של חז"ל (משנה מגלה א ד, נדרים ח ה, סנה' א ב, ערכין ט ג ועוד) וכיון שגישתם של היהודים ללוח היתה שמרנית יש להניח כי לא היה בכל משום חדוש", (שם עמ' 204).

כך או כך, ברור כי גם אם נטלו חכמינו ידיעה זו מעם קדום אחר, בודאי יש להסיק מכאן שלא כל היכולות שהיו ביד הקדמונים ישנן בידינו.

החוקרים מדגישים במקומות רבים את העובדה שכבר במקרא אנו מוצאים את הגישה הנסיונית הכרוכה בתצפית ולימוד ממנו:

✓ "כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא, מימרא זו של קהלת מבטאת את אחת התצפיות הקדומות ביותר, שהאדם הותיר להם עדות בכתב. ואכן, התצפית היתה גאונית: נקל להסיק שנחל הקרוב לים מרוקן את מימיו לים, אך נדרשים יכולת הסתכלות וכושר הכללה עצומים כדי להגיע לקביעה שלפיה גם מי נחלים הזורמים בפנים היבשות במרחק אלפי קילומטר מן הים מגיעים בסופו של דבר אל הים. התצפית לפיה גובה המים באוקיינוסים הוא בסך הכל קבוע התבססה כנראה על קביעות קוי החוף", (גיאולוגיה, פרופ' עמנואל מזור, בהוצ' אוניב' משודרת, עמ' 69).

מכאן אנו למדים שבישראל היתה קיימת גישה יחודית לטבע ולהבנתו, שנים רבות לפני התפתחות תפיסת הטבע ההלניסטית, (וגם מבקרי המקרא שביקשו לאחר את ספר קהלת, הוכרחו להודות שהוא קדם לתקופה ההלניסטית, שהרי בן סירא, שחי לפני התפשטות ההלניזם, כבר רומז על ייחוס קהלת לשלמה, ראה אנצ"מ ערך כתובים). זוהי הבחנה כוללת המזהה את החוקיות בטבע כולו.

✓ "הצירוף כליות ולב במקומות רבים במקרא מביע רעיון פסיכולוגי של התלות ההדדית בין האיברים הללו, אשר הוכר לראשונה על ידי ברייט וטראובה במאה יט", (אנצ"מ ערך רפואה עמ' 414).

✓ יחזקאל מזכיר את כל שלבי הטיפול בשבר הזרוע, והשלב האחרון של שיקום לשם שימוש יעיל באיבר שנפגע, מעורר הערכה מיוחדת שכן תהליך זה קנה לו מקום מיוחד ברפואה החדשה (שם עמ' 417).

✓ "הפרעה אנדוקרינית המתוארת בתורה היא מרוח אשך.. הכללת הפרעה אנדוקרינית כאלפיים שנה לפני גילוייה ברפואה החדשה מראה על ידיעות אמפיריות לא מבוטלות ברפואה המקראית", (שם עמ' 418).

✓ "חשובה ביותר ההתנהגות המתוארת כלפי המחלה בס' ויקרא: הפניית החולה לבעל מקצוע הבקי בראיית הנגע, המעקב, אופן התיאור המדויק של התפשטות הפריחה עם הופעת בשר חי, שאת, שינוי בצבע, כל אלו הם דרכי תצפית ושיקול דעת הנדרשים במלאכת הרפואה", (שם עמ' 421).

בפתיחה הבאנו את דברי החוקרים על גיאוגרפיה וזיהוי מקומות אצל חז"ל, ענין זה הוא חלק מידיעת העולם, ועל כך יש להרחיב את היריעה, אלא שעניינינו כאן הם מדעי הטבע. נציין כאן עוד שתי דוגמאות הנוגעות למבנה היקום:

✓ בפסחים ב. מוזכרת כדבר פשוט מציאותם של כוכבים שאינם מאירים, דבר היכול להישמע מוזר מאד בעיני כל אדם קודם תקופת הטלסקופ. כיום אנו יודעים כעובדה פשוטה על מציאותם של כוכבים רבים שאינם פולטים אור.

✓ "מקובל לזהות את כימה עם הפליאדות. העין מבחינה כרגיל רק בששה כוכבים המערכת זו. אולם בטלסקופ אפשר להבחין במספר רב מאד של כוכבים. אין ידוע כיום כיצד ידע שמואל על המספר הגדול של הכוכבים בכימה, כאשר העין החדה ביותר מסוגלת להבחין לכל היותר בכוכב שביעי בלבד", (עדין שטינזלץ, בפירושו לברכות נח:).

העולם לפי חכמי ישראל לעומת העמים האליליים

תפיסתם של עמי קדם	תפיסת היהדות
<ul style="list-style-type: none"> כל אחד מכוכבי הלכת השמש והירח, הוא ישות חשובה לעצמה, בעלת כח עצמי, ושוכנת בספירה לעצמה. גרמי השמים מונחים על מבנים שונים ומשונים (גלגלים, כתפי אטלס, מפלצות). הארץ תוארה בצורות שונות ומשונות, על סמך חשיבה אלילית. כל אחד מכוכבי הלכת נמצא בספירה נכבדה משלו, וכל כוכבי השבת נמצאים בגלגל המזלות. הכוכבים העיקריים הם כוכבי הלכת. הכרה רק בכוכבים הנראים. לוח שנה המיוסד על מעשי המלכים והאלים. 	<p>כל הכוכבים והמזלות אינם אלא מאורות שנתלו ברקיע בכדי לשמש את האדם, על סמך התגלות אלהית.</p> <p>גרמי השמים תלויים על בלימה, על סמך המקרא, והאמונה ברצון האל.</p> <p>הארץ תוארה דוקא ככדור, על סמך תצפית. תצפית על מחזור המים בכדור"א כולו.</p> <p>כוכבי הלכת והשבת גם יחד נתונים ברקיע, ובינינו לבין רקיע זה ישנו וילון אטמוספרי החוצץ בפני השמש.</p> <p>כמות הכוכבים היא עצומה ובלתי נתפסת, חכמים אף נקטו במנין הקרוב מאד למקובל בזמננו.</p> <p>ידיעה על כוכבים חשוכים, ועל ריבוי כוכבים בלתי נראים תצפית על ממוצע הירח ביסוד שיטת לוח השנה.</p>

כהשלמה נצטט מדברי פרופ' נתן אביעזר, המביא מספר נימוקים מדעיים לקביעה כי היקום כולו נברא עבור האדם:

- ✓ כל היסודות הכימיים הללו נוצרו זמן רב לאחר מכן, בלבנות הרוחות של כוכבים ענקיים, כפי שהוסבר בכתב העת IFUE AMERICAN SCIENT (אפריל 1978 עמ' 110) "תוחלת החיים של הכוכבים הענקיים מוגבלת, ולאחר מכן הם מתפוצצים, הכבשן התרמו גרעיני שבלבת הכוכב, עקב התפוצצות רבת עוצמה המכונה "סופרנובה" מתפזר לרחבי החלל רובו המכריע של חומר הכוכב, חומר זה הוא הבסיס שממנו נוצרים כוכבי לכת כדוגמת כדור הארץ שלנו, בלי התפוצצות הסופרנובה, לא היה הפחמן, שהוא יסוד מפתח בגוף החי, מתפשט בכל רחבי החלל, משום כך, אפשר לומר כי החיים נוצרו על פני כדור הארץ הודות לחייהם ולמותם של כוכבים ענקיים."
- ✓ אנציקלופדיית קיימברידג' לאסטרונומיה (עמ' 125-121) עומדת על הקשר הישיר בין קיום חיים על פני כדור הארץ ובין היווצרותם של היסודות הכימיים בתוך הכוכבים הרחוקים: "בעבר היה מקובל לחשוב כי הרכב היסודות הכימיים ביקום לא השתנה מעולם.. האמת היא שכל האטומים שבכדור הארץ (למעט מימן) נוצרו בלבנות של כוכבים ענקיים השייכים לדור הכוכבים שקדם להיווצרותם של כוכבי הלכת, הסבר התהליך שבו נוצרו היסודות הכימיים הוא מן התגליות הגדולות של הפיסיקה במאה העשרים, כל אטום שבגופנו נוצר בעבר הרחוק של ההיסטוריה הגלקטית, אין אנו אלא ילדי היקום."

✓ התפוצצותם של הכוכבים אי שם בחלל היא רק אחת מהתרחשויות רבות ושונות, שכולן היו חיוניות לקיומו ולרווחתו של האדם - וכולן אכן התרחשו, הרבה מדענים נדרשו לתופעה הזאת של צירופי מקרים רבים, שהצד השווה שבהם הוא אחד טובת האדם, בייחוד עמד על כך פרופסור פרימן דייסון מאוניברסיטת פרינסטון, והוא מבטא את התפעלותו (AMERICAN SCIENTIFIC ספטמבר 1981, עמ' 57) במלים האלו: "כאשר אנו מביטים אל היקום ומבחינים במספר הרב של מאורעות אסטרונומיים שבמקרה מניבים בדיוק את התוצאה הרצויה לאדם, מתעוררת בנו ההרגשה שבמובן מסויים ידע היקום מראש על בואנו", (פרופ' נ. אביעזר. מתוך מאמר ב'הארץ' 8/9/94).

האדם - גוף ונפש

השקפת חכמינו על האדם שונה מהשקפת חכמי קדם, הרבה יותר מאשר בתחום האסטרונומיה. העמים הקדומים לא ייחסו במפורש את בריאת האדם לאלים, כמו גם הפילוסופיה ההלניסטית שטענה לקדמות העולם. מערכות חשיבה אלו לא ראו את האחדות שבבריאה ולא דברו על כח כולל האחראי לכל היקום וכל הפעולות תלויות בכוחו. להיפך: האדם מנסה להילחם מול איתני הטבע והאלים, בחכמתו הוא צריך לפלס לו דרך בין כל המכשולים הרוצים ברעתו. יש דמיון לתפיסה האתאיסטית, לפיה אין האדם יצור מתוכנן, ואינו חלק מתכנית העולם.

לפי דברי התורה ומסורת חכמים, האדם הוא נזר הבריאה, העולם נברא בשבילו כשלחן הערוך, וכל כחות הטבע אינם אלא עבדים של האדם בכדי לעזור לו להגיע למטרותיו. האדם הוא בסך הכל עפר מן האדמה, אך בורא העולם נפח בו נשמת חיים והיא צלם האלהים שבו (בראשית ב ז).

את העובר יוצר הקדוש ברוך הוא בעצמו: "ארחי ורבעי זרית.. אחר וקדם צרתני ותשת עלי כפך.. בסתר רקמתי בתחתיות ארץ, גלמי ראו עינך" (תהלים קלט). כל שלב ושלב של התפתחות העובר נעשה בידי של הבורא, הצר בו צורה בכף ידו, כדרך שיוצרים בחימר, בוחן ובודק את הגולם המתרקם, ואחראי להתפתחות האדם כולה. ובדאי גם נפיחת הנשמה בעובר אינה שייכת להתפתחות אלא בהחלטת ה' לברוא אדם נוסף בעולם.

וכך כותבים החוקרים:

✓ "הם [חז"ל] מקבלים את הדיעה שהעובר הוא אורגאניזם חי מרגע ההפריה, ובזה הקדימו הרבה את בני זמנם היוונים שהירבו להתפלפל בשאלה מאימתי יש לראות את העובר כיצור חי (פלוטארכוס V 15) ושהורישו פילפולים אלה לאבות הכנסיה, לאסכולאסטיקנים של ימי הביניים, ואף לחוקרים והוגי דעות שבאו אחריהם עד ראשית התקופה החדשה". (אנצ"ע ערך אמבריולוגיה. כרך ג' עמ' 88).

חכמינו ידעו והבינו היטב את התהליכים האמבריולוגיים בזמן שבאומות אחרות לא התפתחה שום ידיעה שיטתית, שהרי ללא ידיעה על נשמה אלוהית השוכנת באדם, אין לחשוב על העובר יותר מעל שאר איברי האשה.

✓ "בעבר לא היתה שום הבנה באמבריולוגיה" (אנצ"ע עמ' 862). בדרך כלל מושגי ימי הביניים באמבריולוגיה מעורפלים מאד" (עמ' 863). העובר לא נתפס כי אם כאחד מאיברי האם" (שם עמ' 883. כך היתה שיטת אסכולת הסטואה).

✓ פריצת הדרך בתחום באה רק בשנות השבעים של המאה הקודמת: "התחום של חקר העוברות המוקדש להבנת התינוק למן העיבור ועד הלידה ולטיפול בו גילו רק כחמש עשרה שנים!", (עולמו של התינוק שטרם נולד, פרופ' לני שורץ, הוצ' רשפים 1984. עמ' 47).

לפי התפיסה האלילית החיים הם יצירה היונקת ממעמקי הכחות הבלתי ידועים, כח החיים נשלט ע"י אלים ורוחות, תפיסה זו המציאה את ההתהוות, תהליך הקשור ב"כח החיים". את היווצרות העובר תלו כפי מראה העיניים בתהליך פיזי הקשור באם בלבד, ויש שבחרו בצד המאגי-קוסמי ולא ראו אחראי אלא את האב שהוא הרגיל לשלוט בכחות הפועלים, האם אינה אלא נושאת אותו ברחמה.

✓ "הריוי, מגלה מחזור הדם באדם, קבע, שכשם שבעלי חיים מסויימים, ציפרים, מוצאים מביצה, כך האדם, ולספרמה של הזכר אין כל ערך בתהליך ההפריה, הספרמה רק מגרה את הביצה ומביאה אותה לידי התפתחות", (ישראל גילוני, מפלאי גוף האדם, עמ' 240, ספרמה - תא נושא זרע).

✓ "הקדמונים לא ידעו מאומה לא על תאי זרע ולא על תאי ביצה.. על האשה חשבו שהיא מספקת דם בלבד, לפי זה קבע אריסטו.. שאין לאם חלק בעצם יצירת הוולד. אנו מכירים גם את היפוכו של רעיון זה, הנראה לנו אבסורדי, והוא אבסורדי לא פחות ממנו.. היו בני אדם שלא הכירו כלל את מושג האבהות הביולוגית מה שנראה להם בעליל הוא שהאשה יולדת, מפיקה יצור אנושי מקרבה, ולא עלה על דעתם שדבר זה קשור במעשה שקדם לו 9 חדשים" (ישעיהו ליבוביץ', התפתחות ותורשה, בהוצ' אוניב' משוורת, עמ' 31).

חכמינו ראו את החיים הנוצרים בבטן האשה כהמשך רוח החיים שנפח בורא העולם באדם הראשון, רוח זו עוברת דרך ההורים, בסיוע ה' הנותן בו נשמה: "שלשה שותפים באדם: אביו אמו והקדוש ברוך הוא" (בתי מדרשות ב, מדרש איוב לג), וכן הבינו היטב את תהליך התורשה.

✓ "בצורה ברורה ומפורשת נאמר האב והאם שותפים ביצירת הוולד, ז"א לא בהתהוותו בלבד.. מדוע סירבו לקבל את התפיסה האריסטוטלית בענין יצירת האדם: התשובה לדבר, לפנייהם עמד המקרא.. נמצא שבמובן העקרוני צדקו חכמנו שקבעו 1500 לפני עידן המיקרוסקופ את שותפות האב והאם ביצירת הולד ולא בהתהוות בלבד", (ישעיהו ליבוביץ, "התפתחות ותורשה" עמ' 32-33).

✓ "בתלמוד ובספרות ההלכה שאחרי נמצאות תצפיות גנטיות נכונות והבנה מפתיעה בהורשת מחלות הקשורות למין כגון בהעברת ההמופיליה מן האם ולא מן האב", (אנצ"ע ערך גנטיקה, הכוונה ליבמות סד: "אכא משפחה דרפי דמא" ראה שם). "ברפואה היתה ההמופיליה בלתי ידועה עד לפני כמאתיים שנה", (ד"ר לוינגר תורה ומדע כרך ט' חוברת ב'. כך גם דיווחו חכמים על תכונות התורשה של הנפילה - אפילפסיה).

✓ "חז"ל קבעו את הכלל, שנחשב לתגלית התקופה החדשה במדיצינה, והוא: "אחיות מוחזקות", כלומר קיימת מחלת דם אצל הזכרים שבמשפחה, שמביאה לידי דם קשה ומסוכן, והיא עוברת בירושה דרך הנקבות (אחיות) שאינם סובלות בעצמן ממחלה זו, וחזקה על אחות כזו, שילדה חולה בדממנות", (חכמי ישראל כרופאים, ד"ר דוד מרגליות, עמ' 50). רק טבעי היה בעיני חכמים לראות את העובר כיצור חי ומרגיש (נדה ל:), וכך מספרת האגדה על יעקב ועשיו בבטן אמם, ובמסכת יומא פרק עשירי (פג). מתואר כיצד העובר מושפע מן המאכלים שאמו אוכלת, ומושפע ממעשיה. רק בשנים האחרונות ממש גילה המחקר המדעי את העובדה שהעובר הוא יצור בעל אישיות תחושות ורגשות:

✓ "גלי המוח המופיעים בדרך כלל בשבוע השמיני או התשיעי בולטים עד מהרה כדברי אחד החוקרים "בדגם אישי ברור". דבר דומה מתרחש בתנועות הגוף המתחילות אך הן בעת ה, אפשר להבחין בתזוזות הראשונות בד"כ שינוי קל בתנוחת הגוף כבר בשבוע השמיני.. מתמחה התינוק בשלל תנועות ההופכות בהדרגה לאישיות עוברים צולמו ברחם בשעה שגירדו באפם מצצו את בהונם הרימו את ראשם או פרשו את ידיהם. כיון שעובר בן עשרה או 11 שבועות אינו מתנועע סתמית אלא מתוך מטרה מסתברת גם אפשרות שאותם גלי מוח שניתן להבחין בהם בחדש השני והשלישי מצביעים על פעילות שכלית בעלת משמעות", (החיים המסתוריים של התינוק טרם לידתו, ד"ר תומס ורני וג'ון קלי, הוצ' זמורה ביתן ת"א 1983, עמ' 169).

עד לפני שנים לא רבות, לא האמינו חוקרים כי עובר יכול לקלוט רשמים מן החוץ בזמן היותו ברחם אמו: ✓ מדריך לאמהות שיו"ל ב1963 הכריז "שום דבר שאת רואה שומעת או חושבת בזמן ההריון לא ישפיע ולו השפעה קלה ביותר על תינוקך", (עולמו של התינוק, שוורץ, עמ' 51).

אך מהר מאוד התברר שאין הדברים כה פשוטים:

✓ "המחקרים החדשים ביותר מצביעים על כך שאף התינוק ברחם מודע לסביבתו המידית ומושפע ממנה במדה גדולה הרבה יותר משסברו שאפשר", (שוורץ, עמ' 48).

✓ "ד"ר הנרי טראבי, פרופסור לרפואת ילדים באוניב' מיאמי, גילה כי העובר שומע במשך המחצית השניה של ההריון ואולי אך מוקדם יותר, והוא משער כי הסביבה הלשונית של חדשי ההריון האחרונים משפיעה על שפתו של התינוק ועל כושר הדבור שלו בילדות", (שוורץ, עמ' 54).

הדברים האלה נותנים מקום מציאותי לכל תיאורי חכמים על ההשפעה הרבה שיכולה להיות לעובר ממעשי אמו, וכך מסופר על אלישע בן אבויה שתחילת הפגם בנפשו היה כאשר אמו הריחה להנאתה קטורת של עבודה זרה בעת הריונו (קהלת רבה ז יח), וחכמים אחרונים הזהירו: "האשה בימי ההריון תישמר מטומאות ועברות כי העובר צופה ומביט ויודע הרבה", (מעבר יבוק שפתי צדק פ"ה).

חכמים אף קבעו זמן ממנו נחשב העובר כיצור חי: 40 יום מרגע היווצרותו. עד לזמן האחרון ממש לא גילו החוקרים הבנה לנתון זה:

✓ מושג אמבריוולוגי שנידון בתלמוד ללא אחיזה במציאות הוא גמר היצירה שנקבע 40 יום או ליום ה' 41 (אנצ"ע כרך ג' עמ' 833. נכתב ב-1964).

אך מחקרים על פעילות גלי המח מראים כי מן היום ה' 40 מתחילים לזהות גלי מח בעובר. פעילות גלי מח משמשת לזיהוי מוות ודאי, ובודאי יכולה לשמש לזיהוי התחלת חיים.

✓ דיויד ליגר כותב: "איך נקבע מתי מתחילים חיי המוח? אין אנו יודעים די על התפתחות מוחו של העובר כדי לקבל תשובה ברורה. למעשה נוכל לבחור כל תאריך למן היום ה' 40 בערך (אשר בו מסתמן המבנה הבסיסי של המח וניתן להבחין בפעילות מעטה של גלים) ועד לשבוע ה' 28 עד ה' 32 אשר בו קליפת המח הגדול (הוא חלק המח הגדול) משלימה את התפתחותה" (דיויד ליגר, "המשחקים בחיים", הוצאת מסדה 1983 עמ' 43).

נתון מפליא נוסף מזכירים חכמים בהקשר לעובר: "אל תתמה (על כך שמיחסים לעובר מחשבות ורגשות), שהרי אדם ישן כאן ורואה חלום באספמיה, ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים (שהוא בבטן אמו), ומלמדן אותו כל התורה כולה שנאמר "ויוּרַנִי ויאמר לי יתמך דברי לבך שמור מצותי וחייה", וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה", (נדה ל:). חכמינו כל כך מפליגים בעצמת הרגשות וההבנה של העובר, עד שבדאי יש צורך להניח שביציאתו מן העולם הוא שוכח כל זאת. ואף שבלימוד "כל התורה" הכוונה ל"שמור מצותי וחייה" כלשון הכתוב, ואפשר שהענין הוא במצפון שהוא רגש מולד²⁶⁹. והנה המחקר המודרני מלמד שאכן יש אקט של שכחה בזמן הלידה ומחמת אין העובר יכול לזכור את חויית הלידה:

✓ "אי יכלתנו לזכור אירועים מסויימים או מצבים אין משמעותה שהתנסויות אלה והרגשות המוסיפות להן צבע אבדו ללא תקנה... אחד הגורמים העלולים לגרום להם לחמוק מן הזכרון ההכרחי הוא תהליך הכולל שימוש באוקסיטוצין, סוג של הורמון המפקח, כפי שנוכחנו, על התכווצויות חבלי הלידה... מחקרים מאוחרים מראים כי כמויות גדולות של אוקסיטוצין גורמות לשיכחון אצל חיות מעבדה, אפילו בעלי חיים מאומנים היטב מאבדים את כשריהם תחת השפעתו. הסיבה לכך אינו ברורה די הצורך, אולם ידוע לנו כי אשה אחוזה חבלי צירים בהשפעת האוקסיטוצין מזרימה את ההורמון למערכת גופו של עובר, כיון שרק מעטים מאתנו מסוגלים לזכור את אירועי הלידה ניתן להסיק מכך כי מחמת החשיפה לאוקסיטוצין בעת צירי הלידה נמחקים כמו אצל חיות המעבדה זכרונות הלידה שלנו", (החיים המסתוריים... עמ' 161).

ואף בירידה לפרטים אנו מוצאים את חכמינו מדייקים בכמה וכמה נקודות: לפי חז"ל הזרע יכול להחזיק בגוף האשה שלש עונות - 36 שעות (כפי המבואר ברמב"ם פרק חמישי מהלכות אבות הטומאה הלכה יא' ע"פ שבת פו:).

✓ גם הזרע גם הביצית אינם פעילים פונקציונלית לאחר הפסקה של מספר ימים 36 - 48 שעות ("קורות" בטאון לתולדות הרפואה ומדעי הטבע כרך ז' חוברת יא' יב').

מחוץ לגוף האשה קבעו חכמים את שיעור עמידותו של הזרע 24 שעות, ובתנאי שהוא לח, כן ציינו כי במקרה שאינו לח ניתן להתיכו ע"י מים חמימים. קביעות אלו מקובלות כיום:

✓ "התלמוד בנדה נד: קובע שכבת זרע מטמאת לח ולא יבש... התלמוד ממשיך וקובע... אם הדבר לוקח יותר מ-24 שעות הזרע מכונה "יבש"... הוא אינו בר קיימא יותר, חוק זה מחוקק ע"י הרמב"ם... נובע איפה מהתלמוד שקיומו של הזרע הוא רק 24 שעות... הזרע נקרא יבש אם מנת הזרע איבדה את אופיה הצמיגי והזרע אינו יכול לתפקד אך ניתן להחיותו ע"י השרייתו במים פושרים, אך זה רק תוך 24 שעות, זה מתאים להשקפת הרפואה הנוכחית", ("קורות", שם).

✓ (נושא נוסף הקרוב הוא ההבחנה במהותה של הזיבה, חכמים הבדילו בין החומר "שכבת זרע" ובין החומר הבא ב"זיבה", "זב בא מבשר מת ושכבת זרע מבשר חי, זב דומה כלובן

²⁶⁹ כל הדברים האלו מבארים את כוונת חז"ל במסכת נדה ל. שלא כדברי יצחק בער (ציון תשי"ח-ט) שרואה בדברים "שיטה אפלטונית מובהקת... והדברים הנוגעים לשהיית הולד במעי אמו הוכנסו ע"י מעתיקים משונים ומאוחרים". דבריו של בער הם המשונים, כאשר הוא מסביר מאמר בהקשר היסטורי מוטעה לאחר שהוא קובע כי רובו הוספה מאוחרת ומשונה...

ביצה המוזרת ושכבת זרע כלובן ביצה לא מוזרת", (תוספתא זבים). עד המאה ה-17 היה מקובל לחשוב כי זיבה אינה אלא הרפיית צינורות הזרע, בעת החדשה התברר כי הזיבה "gonorrhea" היא חומר מוגלתי ולא חומר הזרע.

חכמים מלמדים: "דרש ר' חנינא בר פפא, מלמד שלא מכל הטיפה כולה נוצר הולד אלא מן הבריור שבה" (ילקוט תהלים קל"ט).

✓ "החכמים ידעו על קיומם של תאי הזרע ושלחם יש ראש כפי שהוזכר בנדה נה: ובכלה רבתי ב' הרפואה גילתה את קיומן בשנת 1677 ע"י לווהוק", (ג. קס, בתוך: "קורות", ביטאון לתולדות הרפואה ומדעי הטבע, כרך ז' עמ' 806).

חכמים קבעו כי אם הגבר מזריע תחילה העובר יהיה נקבה, ואם האשה מזריעה תחלה יהיה העובר זכר. מבחינת המדע הקלאסי לא היתה לאמירה זו מעולם על מה שתסמוך, ובפרט לאחר גילוי הכרומוזומים, הרי צירוף הכרומוזומים קובע בצורה מוחלטת את מין הילוד. אך מהו הגורם שכרומוזום מסויים יקלט וחברו לא יקלט?

✓ מחקר של ד"ר ל.ב. שטלס יחד עם ד"ר ד.מ. רורבייק (השניים הוציאו ספר בשם: "אתם יכולים לקבוע את מין ילדכם עתה", בהוצ' דוד מייד ושות', נ"י) מראה כי התא הנושא את כרומוזום Y ה"גברי" נע במהירות גדולה יותר, ולכן טובים סיכוייו להיקלט. אלא שטיפוס זה גם מאבד מהר יותר את יכולתו להפרות מכיון שהוא מכיל פחות דנ"א. בזמן אורגזמה נשית ירר הצואר חדיר יותר, וזה פותר ל Y את בעיית הזמן, כך שפעולה זו משחקת לטובת Y. (Shettles: Your Baby's Sex. Rorvik - Shattles, N.Y. 1970 56) דיווח מלא על המחקר הזה ודומים לו: קורות, בטאון לתולדות הרפואה ומדעי הטבע, תשל"א עמ' 716-717 תשל"ד עמ' 520-521. ושם על העובדה שאצל יהודים שומרי מצוות שכיחים הרבה יותר זכרים.

חידוש מעניין התגלה בעת האחרונה, תחום מחקר חדש המכונה "אפיגנטיקה"²⁷⁰. תחום זה עוסק בתכונות העוברות בתורשה מהורה לצאצא, אך נרכשו על ידי ההורה במשך חייו. בניגוד לתפיסה הרווחת כי התורשה מתמצית בגנים ובדנ"א בלבד, ואינה נתונה לשינויים ולהשפעות במשך החיים, מתברר כי הדנ"א האנושי והתכונות שהוא מעניק לדור הבא, מושפע גם מושפע מתנאי החיים וקורותיהם בכל דור. ראשיתו של המחקר בהשפעה המהירה יחסית של תנאי החיים והאקלים באמריקה על מהגרים מארצות שונות, ובעיצומו התברר כי עוד תכונות רבות ושונות הם 'רכש' של הגנים, ולא רק 'מסורת'. העולם הקדום כידוע הרבה בתיאורים 'אפיגנטיים', וחז"ל תיארו בהרבה מקומות כי בידי ההורים ומעשיהם כמו גם קורותיהם להשפיע על הולד ותכונותיו.

ההבדלים בהשקפות אינן רק בדרך היווצרות האדם, אלא גם בתפיסה הכללית של נפש האדם. הפילוסופים היוונים כמו שאר עמי הקדם עסקו רבות ביכולות השונות של הנפש, אבל לא ירדו למהותה של הנפש. חכמינו לעומת זאת הגדירו את הנפש כמורכבת משני יצרים, יצר טוב ויצר הרע. חוקרים בעת החדשה לא התייחסו להגדרות אלו ברצינות. אך המחקר של המאה ה-20 החל מפרויד אכן גילה כי באדם פועלים כחות מנוגדים שאפשר להגדירם ממש כשתי ישויות.

✓ "אסכולות שונות בפילוסופיה ובפסיכולוגיה ניסו להתמודד עם בעיה זו ולהציע נוסחאות שונות לתיאור ולהסבר בפיוול בפעילות הנפשית.. ג'ון לוק ניסה להציע קוי חלוקה מוגדרים בין 'תחושה' ו'השתקפות'.. במשך שלש מאות השנים שחלפו מאז הוצעו מספר מודלים נוספים.. שטרבה הציע להבדיל בין ה'אני המתנסה' ל'אני המתבונן', טולמין סבר שהחלוקה נוגעת ליכולת האנושית לדבר ולפעול באופן מקביל, ובלום הציע לחלק גם בין 'אני המתבונן אובייקטיבי' ו'אני או עצמי החווה סובייקטיבי'.. נראה לי שכל המאמץ בן מאות השנים להתוות את קוי החלוקה הקבועים הוא אך פועל יוצא של האמונה עתיקת היום באחדות

²⁷⁰ראה: Eva Jablonka and Marion j. Lamb, "Changing Concept of Epigenetics The", (the New York Academy of Sciences 981:82-96 (2002 Annals of

הנפש/העצמי/הפעילות המוחית.. נראה לי שהספק שהתעורר בעשור האחרון לגבי עצם האמונה באחדותו של העצמי יאפשר גם לנו לחדול מלחפש קוי חלוקה שכנראה לא קיימים כלל.. המימצאים החדשים של הנוירופיסיולוגיה הוכיחו שכל המיספירה של המוח מסוגלת להגיב ולפעול בצורה אוטונומית.. ואפילו לקיים מערכת נפרדת של כוונות ציפיות ותקוות.. המסקנה הבלתי נמנעת היא.. שמרכזי המוח השונים שומרים על היכולת לקיים פעילות קוגניטיבית נפרדת. יש מצבים בהם מוקד הפעילות מוסט מדי פעם ממרכז אחד למשנהו, כאשר כל מרכז בתורו משתלט על מרכזי הארגון האחרים, ויש מצבים בהם מתקיימת פעילות מקבילה בד בבד לאורך שנים או יותר ערוצי ארגון", (פרופ' פנחס נוי "מהו העצמי" של פסיכולוגית העצמי"? שיחות, כרך ט' חוברת מס' 3. יוני 1995).

אין ספק לפי זה שאצל אדם המתמודד דרך קבע בבחירה בין טוב לרע, קיימות שתי מערכות חשיבה, חשיבה רעה וחשיבה טובה, עד שיש מקום להגדירם כפיצול של ה"אני". ואכן פרופ' נוי מדבר גם על ההגדרות המאנישות את הכחות השונים שקיימים בתוך האדם :

✓ "פרויד תיאר את מנגנוני ההגנה בצורה מאנישה כאילו היה זה 'צנזור' המוצב בשערי המודע ובוחן בקפידה כל פרט מידע להתיר לו את הכניסה, ואם כן – באיזה צורה או תחפושת. בשנים האחרונות ניסו הוגים רבים להתפטר מדימוי בלתי מדעי זה ולהציע כל מיני ניסוחים חילופיים אך כנראה ללא הצלחה רבה. במאמרי "שיחות אודות האנתרופומורפיזם" גרסתי שהגישה המאנישה המתיחסת ל'בלתי מודע' 'מנגנוני ההגנה' או 'מנגנוני האני' כאלו היה איזה גורם X בעל הגיון אוטונומי משלו גורם המעבד אינפורמציה שוקל ומקבל החלטות היא כה מרכזית לפסיכואנליזה עד כי לא ייתכן כלל הסבר חילופי" (שם).

גם המשמעות הרבה שייחסו הקדמונים לחלומות היתה כחלום ללא פתרון לפני חכמי העת החדשה, לא קשה לנו להבין את הבבלים והמצרים שחלומותיהם היו בעיניהם כבטויים של רוחות רעות ואלים זועמים. אך חכמי ישראל מה להם ולהאמין בחלומות? משפט מפתח אחד נמצא בדברי חכמינו: "כל החלומות הולכים אחר הפה" (ברכות נז:), השלכות החלום על חיי האדם תלויים בתפיסתו את היחס בין החלום לביןו. ברור שחכמים לא בטלו בזה את כל משמעות החלום כפי שיקבע כל "פה", והמדובר בפתרון מקצועי. מאידך קובעים חכמים כי יש והחלום כולו מושפע מהרהורי הלב (שם נז. וכן נז.), ולכן גם בדרך כלל "אין חלום בלא דברים בטלים" (ברכות נח.).

ד"ר מיכה אנקורי (פסיכולוג אנליטי) אומר על כך :

✓ "פרויד היה פורץ הדרך. בגאונות בלתי מוסכרת הוא יצר קשר בין הבנת הנפש להבנת החלום. בדיעבד אנחנו יכולים לומר היום, שפרויד הצטרף למסורת ארוכה של תרבויות קמאיות שראו בחלום מסר עמוק ומשמעותי ביותר.. לפרויד היה צורך עמוק לחסות בצילו של המדע. בעיקרו של דבר הוא ראה בחלום תוצאה סיבתית של הדחקה, אולם הוא לא התעלם מכך, שעולם החלום מגוון ועשיר ביותר ואף כתב מאמר על חלומות נבואיים" (צבי ינאי – החיפוש האינסופי – שיחות עם מדענים הוצ' עם עובד עמ' 94-95).

✓ "יש לנו דיווחים גם על עתיד שנחזה בחלומות והתקיים" (שם עמ' 101).

ביטויים נוספים לתגליות הפסיכולוגיה המודרנית המנוסחות כבר בדברי חז"ל, מתוך הספר "אוצר הרפואה והבריאות (גולדשטיין ושכטר, הוצ' דביר 1960) מתוך הערך "הפסיכואנליזה והיהודים" :

✓ "בספרות המקראית והתלמודית מוצאים אנו חומר רב על סיבוכי הנפש וריפוייה.. במסכת מגלה (כה) מוצאים אנו סיפור על מחפש פשעים שדרש לקרוא בבית הכנסת שבלוד את הפרק ביחזקאל "הודע את ירושלים ואת תעבותיה", וכשהלכו ובדקו מצאו שמץ של פסול המאשים עצמו. במס' קדושין מוצאים אנו פתגמו של שמואל ירחינאי הרופא "כל הפוסל במומו פוסל". בשתי דוגמאות אלו מוצאים אנו את העיקרון הפסיכואנליטי של מנגנון תשליכי (פרוד'אקטינג מיכאניזם), היינו של מציאת מקור התורפה והחולשה והחזרתו למחפשו אצל אחרים".

✓ "בילקוט שמעוני אנו מוצאים את ביאורו של רבי עקיבא על הפסוק בתהלים קג' ישלח דברו וירפאם שה"דבר" בעצמו הוא המרפא, הדרישה להשיח את הדאגה בלב האיש נוסף לדרש

של ר' עקיבא מוכיחים על סוד הצירוף או הקאתאריזם הפסיכואנליטי של הזמן העתיק" (ע"כ גולדשטיין ושכטר).

✓ תופעה פסיכולוגית (או פראפסיכולוגית) נוספת המוזכרת בתלמוד, היא "דו'ה ור" - הידיעה הנפשית המוקדמת (כביכול ?) על אפיזודות ואירועים בחיים. ובתלמוד מגלה ג. - אף על גב דאינהו לא חזו, מזלייהו חזי.

הפסיכולוג הנודע קארל יאספרס (בספרו Einführung in die Philosophie, עמ' 13) עומד על התופעה שילדים שואלים לעתים שאלות ומעירים הערות הנראות כחודרות לעמקי הפילוסופיה, ושגילויים מטאפיסיים מצויים במצבן ההתחלתי של מחלות רוח. והוא מוצא טעם עמוק בפתגם "ילדים ושוטים אומרים את האמת". מבלי לדעת שר' יוחנן כבר אמר "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים ונתנה לשוטים ולתינוקות", (ב"ב יב:).

האדם לפי חכמי ישראל לעומת העמים האליליים

תפיסת היהדות	תפיסתם של עמי קדם
האדם נזר הבריאה והעולם נברא בשבילו.	• האדם נקלע לעולם ונתון לשבט אפם של האלים והכחות השונים.
בורא העולם יוצר את העובר בבטן אמו.	• יצירת העובר הוא פרי כח ההתהוות השולט בעולם.
הנשמה ננפחת באדם ע"י בורא העולם ברצותו לעשותו בצלם אלהים.	• כח החיים מתפתח ע"י כח ההתהוות.
הבורא זורק בו נשמה מרגע היווצרותו.	• במשך תהליך התפתחותו העובר הופך לאדם.
העובר דומה לאדם כאשר חולפים 40 יום.	• אין גבול ברור בין יצור מתהווה ובין אדם.
ידיעה על תאי זרע, וידיעה כי ישנן פעולות המשפיעות על קליטת הזרע, תצפית על הזמן המדויק בו יכול הזרע לפעול.	• אין שליטה על הזרע ותכונותיו.
העובר יצור מרגיש וחושב. מושפע מהתנהגות אמו.	• העובר אינו אלא מין מרק כחות ורכיבים, 'אדם שבדרך'.
אביו ואמו שותפים ביצירתו, תצפיות על תורשה של מחלות שונות.	• חיי העובר נובעים מכח ההתהוות שבעולם, התהוות זו היא פרי כח האב או הפיזיולוגיה של האם.
ה"אני" יכול להיות מורכב מישויות שונות בעלות מגמות שונות.	• האדם הוא כח אחד.
החלום משקף את נפשו של האדם והתגשמותו תלויה בהבנת האדם את חלומו	• החלום הוא היחשפות לכחות דמוניים.

אנטומיה ורפואה

גם בנוגע לגוף האדם ודרכי תיפקודו גילו חכמינו ידע מפליא :

✓ "האנטומיה בתלמוד עשירה בפרטים, והיא משמשת לביאור המבנה הנורמאלי והחולני של הגוף במקום תורת-המיצים של היוונים. הפרטים הם לפעמים מפליאים בדיוקם - עד כדי

הזכרת סחוסים קטנים בבנין הקנה, שנתגלו לאנטומיה המערבית רק במאה ה-17! (אנצ'ע ערך אנטומיה).

✓ ד"ר א. שטיינברג, במאמרו "פרקים בפתולוגיה בתלמוד ובנושאי כליו" (אסיא 33, 1982). נדפס גם כחיבור נפרד), כותב: "בשטח הרפואה הצטיינו חכמי התלמוד במיוחד באנטומיה ופתולוגיה, למעשה אפשר לראותם כמפלסי דרך בענף האנטומיה הפתולוגית כאלף וחמש מאות שנה לפני פיתוחו ברפואה העולמית.. כמה מחכמי התלמוד בילו זמן רב בהסתכלות ובלימוד מעשי של אנטומיה ופתולוגיה בלימוד מעשי בבני אדם.. חז"ל עסקו לא רק בהסתכלות פסיבית אלא גם בביצוע ניסויים אקטיביים.. חכמי התלמוד היו הראשונים שביצעו נתיחה שלאחר המוות בבני אדם (תוספתא נדה ד ח, בכורות מה. נדה ל: ועוד) ביצעו בדיקות אמבריולוגיות (נדה כה:) בדיקות גניקולוגיות (נדה כב. סו. ועוד) בדיקה גסטרואינטסטינלית בשימוש עם מכשיר (נדרים נ:).

✓ הם בצעו בדיקות ונתיחות רבות בבעלי חיים.. חז"ל היו הראשונים שהכירו בעובדה שסימפטום מחלה מתבטא בשינוי אנטומי פתולוגי ברקמות הגוף וזה הביאם לתיאורים מגוונים ומקוריים בענף האנטומיה הפתולוגית, הם קבעו נוכחות שינויים סטרוקטורליים בכל איברי הגוף של חיות שחוטות על בסיס של צבע, צורה, מיקום, קונסיסטנציה, גודל, פגיעות חבלתיות ונוכחות טפילים וגופים זרים.. ואכן את חשיבות ההישגים של חכמי התלמוד בשטח זה ניתן להעריך בהשוואה לידע ולדעות שרווחו בתקופתם, היפוקרטס אסקלפידאס גלינוס מיצגים שלש דרכים שונות להסברה פתוגנטית של מחלות כהפרעה בתכונת הנוזל המוצק או הגז בהתאמה, לעומת זאת הבסיס של חכמי התלמוד היה סטרוקטורלי וזהו גם ההסבר הקרוב ביותר להשקפת המדע החדש.. הידע הרפואי של חכמי התלמוד עלה בשטחים שונים על הרמה הרפואית הכללית של תקופתם."

✓ חז"ל בשבת קלד. מדווחים על אפשרות של צהבת המוליטית בתינוק, שבמצב כזה אסור למולו. ידיעה זו נעלמה מרופאי העולם העתיק, כפי שמציין יהושע ליבוביץ שרק בזמננו נדון לראשונה נושא זה בספרות הרפואית אם גורם הרזוס (H. R) להפרעות באנזימים.

ודוגמא מעניינת נוספת על תצפית של חכמינו:

"מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן. ונעשה לו נס, ונפתחו לו דדים כשני דדי אשה והניק את בנו", (שבת נג:).

תיאור זה היה נשמע מוזר ואף הטריד את הפרשנים השונים, המהר"ל מפראג כותב כך:

✓ "נראה לומר שלא היה נס זה גשמי רק היה מופשט מן הגשמי.. אף שלא היה זה במורגש לגמרי", (חדושי אגדות שבת שם).

אף שהמהר"ל הכיר באפשרות של מציאות זו ולא שלל אותה (ראה בדבריו שם), הוא העדיף לפרש את הדברים על דרך הרמז. אך המחקר המודרני מגלה שהבלוטות של הגבר ראיות להפריש חלב בדיוק כמו של האשה, היווצרות ההורמון הגורם ליצור החלב היא ע"י גירוי הפיטמות, ובמקרים נדירים הורמונים יכולים לגרום להתפתחות דדים המפרישים חלב גם אצל הזכר.

✓ פרולקטין הוא הורמון חלבוני המופרש מבלוטת יותרת המוח. אצל נשים הוא גורם להתפתחות השדיים ולייצור חלב. אצל גברים בריאים אין לו שום תפקיד מוגדר.. ערכים חריגים עלולים להצביע על הפרעות הבאות.. סימנים ראשונים המצביעים על בעיה הקשורה להורמון: אצל נשים – הפסקה או הפרעה במחזור החודשי, הפרשת חלב מהפטמות, קשיי התעברות. אצל גברים – ירידה בחשק המיני, אין אונות, הפרשת חלב מהפטמות", (מתוך אתר אינטרנט למידע רפואי עדכני. הכותב: ד"ר איתי גל).

אין ספק שהפילוסופים של העת העתיקה היו נכונים להאמין בכל הליחות הירוקות והאדומות למיניהם, ובלבד שלא לחשוב כי זכר יכול להניק ילד, שהרי זה בניגוד לכח הזכרי המהווה את הזכר, הפך מהכח הנקבי שמעניק לנקבה את יכולותיה הפוריות וכו'.

ברפואה היה גדול כוחם של חכמינו והקדימו את הרפואה החדשה במאות רבות של שנים:

✓ "על פני ים התלמוד נמצאים מקומות רבים שנזכרים בהם רופאים רופאי בהמות אומנים.. אולם ידיעותיהם בשטח הרפואה מפתיעות ממש, הן ברפואה העממית המעשית, אחדים

מגדולי ההלכה עסקו בריפוי חולים ממש.. שורה שלמה של דברים שכאילו נאמרו דרך אגב ומשולבים בסיפור צדדי מאפשרת רקונסטרוציה של דיוקנו הרוחני דרך מחשבתו והיקף ידיעותיו.. כך מתגלים עסקנים בדברים כלומר חוקרים במדעי הטבע, מנתחים פתלוגואנטומים, פיסילוגים, חוקרים עיוניים, אנשי הגיינה ותברואה, מיילדים גניקולוגים, המטולוגים פיסיותרפבטיים ועוד, (ד"ר דוד מרגלית, חכמי ישראל כרופאים עמ' 11).

קביעה מעניינת בהקשר לעיתוי מצוות ברית המילה קבעו חכמים: התינוק נימול לשמונה ימים שנתן הקב"ה רחמים עליו להמתין לו עד שיהא בו כחו (דב"ר ו' א'). קביעה זו אינה מספיק מובנה, עד שתמה עליה אחד ממפרשי התורה:

✓ "ארז"ל למה תינוק נמול לח' להמתין עליו עד שיהיה בו כחו, עכ"ל, וצריך לדעת מי גילה סוד זה כי בח' ימים יהיה בו כח לא פחות ולא יותר", (אור החיים ויקרא יב ג).

והנה בזמננו "התגלה סוד זה", כאשר מחקר חדש מראה כי היום המתאים ביותר מבחינת יכולתו של התינוק להתגבר על הפגיעה שבמילה הוא היום השמיני ללידתו:

בספר הקלאסי "הולט פדיאטריקס" (ניו יורק 1953, מהדורה 21 עמ' 125) נקבע כי לתינוק ילוד יש רגישות מיוחדת מאד לדימום, בעיקר בין היום השני לחמישי, הרגישות היא סיכון גבוה עד כדי מות, רק לאחר שבעה ימים נוצר ויטמין K בכמות מספקת, ולכן היום השמיני הוא הבטוח ביותר למילה, בדיוק כמו שהסבירו חכמינו את מצוות מילה. יתירה מכך הראו מחברי הספר, כי רמת הפרותרומבין, הנחוץ גם הוא לקרישת דם תקינה, עולה במפתיע ביום השמיני ללידת התינוק, לרמה של 110% כלומר 10 אחוזים יותר מן הנורמה, מיד לאחר מכן הוא מתייצב לרמה הרגילה של 100%. ביום השלישי ללידתו, למשל, הפ' קיים רק ב-30%, במקרה זה ישנו סיכון עצום בעריכת המילה.

על דרכי התפשטותם וריפויים של מחלות אנו מוצאים בדברי חכמינו ידיעות חשובות ומדויקות:

✓ "חז"ל הזכירו כי עריכת ברית מילה מונעת גידול מסויים באבר המין (בראשית רבה מו'), כפי שהעלה המחקר בזמננו (ראה אנצ"ע ערך מילה עמ' 194).

✓ "חז"ל (במסכת שבת לו.) עמדו על הקשר בין גילוי עריות ומחלות מין המתבטאות בפצעים חיצוניים (כדוגמת עגבת).

✓ "חז"ל מזכירים כי מעי חזירים דומים למעי אדם ולכן יכול האדם להידיבק ממחלות המצויות בחזירים (תענית כ), דבר שנתברר כנכון כאשר מערכת העיכול דומה מאד בשניהם (שטיינברג עמ' 563).

✓ "חז"ל מזכירים (יומא פ:) ריפוי לנשיכת כלב שוטה, ע"י יצירת נסיון משרעפת הכבד של הכלב הנגוע, (רמז לנגיעות כלבת, ראה ילקוט שמעוני תקמא': מעשה היה שהרחלים נושכין וממיתין).

✓ העברת מחלות ע"י זבובים, שנחשבת כתגלית המדע המודרני מוזכרת במסכת כתובות (עז:): כך מוזכרת גם סגירת חלונות למניעת אפשרות של הידבקות דרך האויר (ב"ק ס).

בפרט בדיני טריפות הבהמה גילו חכמינו ידע מפתיע בגוף הבהמה, הבחינו בין נזקים הפיכים ובלתי הפיכים, וידעו את דרכי הרפואה שנים רבות לפני שנתגלו ע"י הרפואה המודרנית:

✓ "חז"ל קבעו שאם ניטול הכבד ונשאיר ממנו כדי להעלות ארוכה אין הבהמה טריפה, ואילו רופאי יון הקדומים אריסטיאס וגלינוס במאה השניה לספירה לא ידעו על כושר הרגנרציה (חדוש רקמות) של הכבד ולכן קבעו שכל פגיעה בו מובילה למוות", (ד"ר שטיינברג עמ' 45).

✓ "חז"ל קבעו שניטל הטחול אינה טריפה, רופאי יון כולל גלינוס ואריסטיאס החשיבו את הטחול לאיבר חיוני שבלעדיו אין הגוף יכול להתקיים, הוצאת הטחול בוצעה לראשונה ב-1549. ובכך הקדימו חז"ל מאות רבות של שנים את הרפואה של העת החדשה.

✓ "מצב פתולוגי נוסף מתואר במסכת חולין מט. ההיא קשיתא דאשתכח במרה.. פרויים וקגן סבורים שמדובר באבני כיס מרה, קגן מדגיש שמחלת אבני כיס המרה נתגלתה בעולם הרחב

רק ב1565 למרות שתוארה אלף שנה מוקדם יותר כל ידי חכמי התלמוד. הסבה לדעתו היא שחכמי אומות העולם לא הבינו את התלמוד²⁷¹, (שטיינברג עמ' 54).

✓ חכמים קבעו "ניטלו הכליות כשרה" (חולין נד.), בהקשר לבהמה. קביעה זו נראית מוזרה ומפליאה, שהרי ללא כליות כיצד יתבצע סינון הדם? אדם שספיקת כליותיו נפגעה, אינו יכול לשרוד ללא טיפול דיאליזה חלופי! אך "בשנים האחרונות פורסמו תוצאות המראות שבעגלים ניתן להרחיק את שתי הכליות מבלי להרגם בכלל, הפרשת הפסולת נעשית לתוך הכרס, ראה: Watts, c, and Campbell, J.R. :Rcs; Vet. Sci. 12, 234, 1971", מובא אצל ד"ר י. לוינגר, תורה ומדע כרך ט' חוברת ב', "סוגיות קשות בהלכות רפואה".

ניתוח הסרת האם המוזכר בתלמוד בכורות כח: גם הוא ניתוח מורכב, אשר רק במאה ה19 הגיעה הרפואה ליכולת לבצעו, ומעניינים הם דברי ההתפעלות של כירורג מאותם ימים:

✓ "הבה אבאר לך קורא נחמד את גודל ערך הדברים הבאים בספור מעשה הזו, מנקודת השקפתי, בתור כירורג. הדבר ידוע כי חכמת הכירורגיא עשתה בעשרות השנים האחרונות צעדים רחבים קדימה, ותברא לה תקופה חדשה כיום הזה, בעזרת הכלורופורם והאנטיספטיקה והתקונים במעשה הניתוח.. אל מעשה נתוח ממין זה נחשב בלי ספק גם נטילת האם, עד שנת 1880 לא הרהיב עוז בנפשו כל כירורג שבעולם לעשות את המעשה בגלל, אשר מצד אחד כבד מאוד לעשותו, ומצד השני היה ממנו אך למוות תוצאות. הן תבינו על נקלה קוראים נכבדים מה גדלה פליאתי בתור כירורג בקראי את המשנה הערוכה לפני אלפיים שנה ואמצא בה כי כבר בימים ההם ידעו הרופאים היהודים את מעשה הניתוח הזה וכי הרבו אז לעשות ובבהמות לצרכי עסקי המסחר", (מכתבו של הרופא נדפס ב"הצפירה" תרסב', גליון קנא'. יש להעיר על דבריו כי לא מוזכר במקור שהניתוח נעשה ע"י חכמים יהודיים. כמו עוד דוגמאות שראינו בפרקים אלו, גם אם החכמה באה ממלומד נכרי, מכיון שלקבלה היה צורך בתעוזה ובתפיסת טבע שונה, קיבלוה לעתים היהודים יותר מהעם שממנו יצאה החכמה).

✓ "טרכיאוטומיה הוא אחד הניתוחים העתיקים, הפשוטים והחיוניים ביותר בתחומי הכירורגיה, אולם למרות עתיקותה הרי עד ראשית המאה התשע עשרה בוצעה הטרכיאוטומיה בהצלחה לעתים נדירות בלבד, ואפילו לפני עשרים שנה הצטמצם עדיין השימוש בה לגבי מספר מצבים קטן ביותר. רק בשתי עשרות השנים האחרונות הוכרה הט' ובצדק כהליך פשוט ובטוח והשימוש בה התרחב מאוד.. במאה השנייה בוצעה אמנם הט' המוצלחת הראשונה אולם המנותח היה כבש. המדובר הוא בכבש, אשר ר' יוסי בן נהוראי מספר עליה כי נחתך הקנה שלה והיא נצלה הודות להכנסת קנה סוף לתוך הליקוי ברקמה", (י.ב. בורמן וי.ט. דוידסון, מבית החולים האוניברסיטאי הדסה ב-י, במאמרם: "שינוי היחס לטרכיאוטומיה במשך הדורות").

✓ "אמר רבא ושטו נקוב אמו טמאה (נדה כג:), כלומר הוא נחשב לולד בר קיימא, ברושם ראשון תתקבל פה הנחה שמדובר במקרה תיאורטי בלבד, כיון שילד כזה אינו מסוגל לחיות, הן פריים והן כצנלסון לא הבינו את משמעות המקרה. למעשה אם נסתכל בספרי תולדות נראה שלא מדובר על נקב כתוצאה מקריעה, נקב כזה לא יכלו החכמים אפילו לזהות, מדובר פה על פתח שבין חלל האף לפה - כשהושט והקנה פתוחים זה לזה. תופעה זו היא תוצאה מהפרעה בהתפתחות העובר. במקרה זה בשעת בליעה נכנס כל המזון לריאה וכל בליעה גורמת לשעול ולחנק. כיצד הצליחו חז"ל לאבחן מקרים כאלו בעוד הניתוח שלאחר המות היה אסור? ..זו אחת האבחנות המעניינות ביותר שנמצאו בתלמוד. כנראה שהן הרמב"ם והן

²⁷¹ בתחומים מדעיים שונים הוזנח מקומו של המחקר המעוגן במסורת:

✓ "על אשתורי הפרחי אפשר לומר שהיה החלוץ של עבודת שדה לגבי שמות מקומות.. הקדיש שבע שנים לסיורי מחקר בא"י. הודות לבקיאותו הרבה במקורות היהודים ובלשונות הקלאסיות, לידיעת הערבית ולהכרת הארץ, הקדים במאות שנים את חלוצי המחקר בתחום זה.. פרי עבודתו החשובה שהושקעה בספרו לא נוצל כמעט בגלל נדירות הספר (רובינסון וסמית הכירו את עבודתו רק אחרי סיום הראשון, ומכלי שני)", (אנצ"מ ערך שם עמ' 25).

הרופאים שעסקו במחקר הרפואה בתלמוד לא הבינוהו כראוי. (ד"ר י. לוינגר במבא למאמרו

של ד"ר ק. פרייס, "סוגיות קשות בהלכות רפואה", תורה ומדע כרך ט' חוברת ב').

✓ במשנה נדה פרק חמישי ועוד מוזכר "יוצא דופן", כלומר: ולד שיצא דרך דופן גוף האם, ולא דרך פתח הרחם. מה שמכונה בימינו "ניתוח קיסרי". הרמב"ם בפירוש המשניות (בכורות פרק א') כתב שמה שאומרים המגידים שניתן לבצע ניתוח כזה בהצלחה אינו יודע לזה טעם והוא ענין זר מאד. אך כיום ניתוח זה מקובל, וכן ידוע לנו על ניתוחים שנעשו בתקופה קדומה.

על כן, אין להתפלא על דברי ריה"ל: "ומזה כל מה שנזכר בהלכות שחיטה והלכות טריפות שיש בהן מן החכמות מה שנעלם רובו מגאלינוס", (רבי יהודה הלוי, "הכוזרי" ד לא).

וד"ר ד. מרגלית קובע: "חכמינו שעסקו בכל הניסויים והחקירות הללו כבדרך אגב, אינם נופלים במאומה מהחוקרים המקצועיים שמלאכתם בכך", להלן דבריו:

✓ "בדברי חז"ל במשנה ובגמרא מתגלות כפעם בפעם באופן מפתיע הערות על שימוש במכשירי בדיקה מסובכים, ביצוע ניתוחים מסובכים עם סמים מרדמים, סמי הפלה וכו'. והמסקנה המתבקשת מאליה היא שהיתה קיימת אסכולה מפותחת וקבועה של לימוד ומחקר, פתיחת גופות בני אדם ובעלי חיים, ניסויים מניסויים שונים ופיתוח חכמת הכירורגיה. ולא עוד אלא רמז למכון לקוסמטיקה ג"כ נמצא.. חכמינו שעסקו בכל הניסויים והחקירות הללו כבדרך אגב, אינם נופלים במאומה מהחוקרים המקצועיים שמלאכתם בכך- בכל הארצות ובכל התקופות והזמנים, שחשיפת מסתרי הטבע היתה נר לרגליהם", (חכמי ישראל כרופאים, עמ' 38).

לא רק בניתוחים, ובזיהוי פגעים ומחלות הצטיינו חכמינו בזמנם, אלא גם בסימני בהמות וחיות על ההבדלים שביניהם:

✓ "היה מהלך במדבר ומצא בהמה.. בודק בבשרה: אם מהלך שתי וערב בידוע שהיא טהורה (חולין נט.), רב חסדא מוסר כאן סימן מובהק שלפיו אפשר לקבוע אם בהמה לפנינו ואם חיה, והוא מבנה השרירים: כידוע ישנם שני סוגים של שרירים: א. משורטטים בעלי שתי וערב (Striated), וב. חלקים (Striated Nou), כמה ניתוחים של כל מיני חיות ובהמות צריך היה ר' חסדא לעשות כדי לקבוע כלל, הלכה למעשה איזה סוג של שרירים נמצא אצל בהמות טהורות ואיזה אצל טמאות?", (חכמי ישראל כרופאים ד. מרגלית עמ' 28).

✓ "התלמוד נותן שני סימנים: "כל בהמה שמעלה גרה בידוע שאין לה שינים למעלה וטהורה" (חולין נט.), "יש לה קרנים אי אתה צריך לחזור על טלפיים" (חולין נט ב.). העדר חותכות בלסת העליונה ובמקומן הימצאו של לוח סחוס, הם סימנים אופייניים למעלי גרה.. קשה למצוא קשר הגיוני בין קיום קרנים טלפים והעלאת גרה. אבל הכלל התלמודי נכון. מענין שהצרפתי קוביה (1769-1832) מי שנחשב כאבי האנטומיה המשווה, הסיסטמטיקה המדעית והפילאונטולוגיה כתב: 'לפעמים דבר שבנסיון נכון כמו דבר שבהגיון', כדוגמה ציין את הקשר שבין קרניים להעלאת גרה", (ד"ר מנחם דור, לדעת יד - 7).

דוגמא מפורסמת היא קביעתם של חכמים כי מלבד המינים המוזכרים בתורה אין עוד מין חיה המפריס פרסה ואינו מעלה גירה או להיפך (חולין ס:). ואכן עד ימינו לא נתגלה בעולם כולו אף מין בהמה או חיה העונה רק על אחד מן הקריטריונים האלו (פרסה או גירה), למרות שמימי חז"ל ועד זמננו נתגלו אלפי מיני יונקים חדשים שלא היו ידועים בימיהם.

מקרה מעניין נוסף הוא פסוק בתורה שהעניק השראה לגילוי רפואי מפורסם:

✓ "המלים הדם הוא הנפש (דברים יב כג) מראות את הקשר בין הנפש והדם. הפסוקים האלה הביאו את סרוטוס לפי דבריו לתגלית הגדולה של מעבר הדם בריאות", (אנצ"ע ערך נשימה עמ' 389).

✓ השפעת אלוהים על הדם מתחלקת לארבעה דרגות התלויות בריכוז הכוהל בדם, ארבעת הדרגות האלו תוארו באופן קולע במדרש תנחומא פרשת נח, (אנצ"ע ערך אלוהים עמ' 590).

העולם העתיק היה שטוף במיתוסים, תחום עולם החי היה חלק חשוב מן המיתוס, ולעניינינו השפעת המיתוס היתה רבה מאד. שכן במיתוס הוסרו הגבולות בין האדם לחיה, אלים היו בעלי דמויות של חיות, וחיות שימשו בתפקידים מפלצתיים החורגים בהרבה מתיפקודם בימינו. כך בעלי חיים היו קדושים ואלהיים, החתול והחרפושית המצרים, הפרה ההודית, התנין ששימש כאל בבבל לפי האגדה, התיש שנשא במשרת אל במקדש פניאס, וכך הלאה.

חכמינו לא יכלו לקבל תיאורים אלו על בעלי חיים אדירי כח ושולטים בעולם כפשוטם, שכן העולם מתוכנן למען האדם, האדם אמור לשלוט בכל החי, ככתוב: "וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש" (בראשית א כו). באם ישנם אירועים היוצאים מהגדרה זו, גם הם אינם סתם ביטוי של כחות מופלאים אצל בעלי החיים אלא הם חלק מן התכנית האלהית. הלוייתן התמרד נגד האלהים ולכן הוכחד. ואכן זהו הגרעין האמיתי היחידי בין כל סיפורי הבדים שספרו העמים: היה היו מפלצות אדירות שחיו בעולמינו ונכחדו, אך לא היו אלא ברואים, לא אלים ולא בעלי כח מיוחד.

הנחש קיבל את צורתו ברצון האל עקב קללה קדמונית. והרצון לעמוד על משמעותה של קללה זו הביא את חכמינו לתצפיות מענינות באשר לו:

הנחש נתקלל "ועפר תאכל כל ימי חיך" (בראשית ג יד), וכן אומר הנביא: "ונחש עפר לחמו" (ישעיה סה כה), מהי משמעותה של קללה זו? אמרו חכמים כי הנחש טועם טעם עפר בכל מה שיאכל (יומא עה.).

ואכן נראה כי באמת הנחש אינו משתמש כלל בשום תכונה של חוש הטעם: הנחש בולע את טרפו עם פרוותו, ואפילו כאשר הוא עטוף סמרטוטים.

✓ "בנחשים לא נמצאו על הלשון שום פקעיות טעם", (ח. בר טוב זואולוגיה, הוצאת המחבר תשכ' עמ' 70).

כחלק מקללתו של הנחש ראו חכמים גם את זמן הרינו: זמן הרינו של נחש שבע שנים (בכורות ח.), והמדרש אף מספר על סוסי מעשי שנערך בנושא זה (על ידי "פילוסופוס" אחד שהשהה נחש בתוך תיק שבע שנים בכדי לבדוק את הדבר).

ואכן המחקר המודרני יודע כי ישנם נחשים המשתמשים באגירת זרע, ומן ההזדווגות ועד ההטלה עוברים שבע שנים (החי והצומח של א"י, עזריה אלון, כרך ה' עמ' 30).

✓ נקודה מעניינת נוספת: אמרו חכמים (ע"ז ל') שנחשים אין בהם זקנה אלא כל זמן שמזקינים כחם נתווסף בהם. וראה בספר "התלמוד ומדעי התבל" (מאת יקותיאל קלעמר, עמ' 79) שמביא בשם הזיאלוג וורנר: "בהתחזקותו על ענקי הנחשים שהם איפה כבירים לימים, לא נמצא במו מעולם כל אותות זקנה בתבנית רפיון כח הגוף".

✓ "עד לזמנו של פונטאזה (1664) סבורים היו שמקור ארס הנחש נמצא בכיס המרה שלו. הרמב"ם ידע כבר מתוך ספרות התלמוד: "ארס הנחש בין שיניו עומד" (עבודה זרה עה.), (ד"ר ז. מונסנד, גדולתו וחדושו של הרמב"ם ברפואה, ספר הרמב"ם מוסד הרב קוק תשט"ו). את הקללה "על גחונך תלך" (בראשית ג), פירשו חכמים כי "ירדו מלאכי השרת וקצצו את רגליו" (ב"ר כ), ומכאן כי לנחש הקדמוני היו רגליים ואכן:

✓ "לכמה נחשים (שהידוע שבהם הוא רב חנק מצוי) יש שריד של אגן ירכיים ורגלים זעירות בתוך גופם החלק", (נשיונל גיאוגרפיק, נובמבר 2004 עמ' 21).

במקום נוסף נפגשות דרכי התורה עם הזיאלוגיה: סימני טהרה של דגים. התורה קובעת: "כל אשר לו סנפיר וקשקשת תאכלו", וחכמים קבעו: "כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת", (נדה נא).

חכמים קבעו כלל זה בצורה נחרצת בכדי לסמוך עליו בבדיקת דגים טהורים, דיו לאדם לזהות קשקשים בדג בכדי לדעת כי יש לדג זה גם סנפירים, ואף אם אין לפניו כלל את גופו השלם של הדג. אין לנו שום מושג כיצד הגיעו חכמים לקביעה זו, והאם באמת דקדוק לשון הפסוק מכריחה ידיעה זו, אך העובדה היא שידיעה זו נכונה מבחינה זיאלוגית בצורה מוחלטת.

ומעניין כי במאות האחרונות הופרחו שמועות שונות על דגים בעלי קשקשים שאינם בעלי סנפירים, ראשית הענין במעשה שהובא לפני בעל מעדני יום טוב (ומובא בספרו על הרא"ש חולין פרק שליש) לפיו נמצא דג בשם "שטינקס מרינוס" בעל קשקשים ולא בעל סנפירים. תשובתו של בעל מעדני יום טוב היתה כי דג זה התפתח לאחר מתן תורה, או לאחר קביעת כלל זה ע"י חכמים. פוסקים אחרים (כרתי ופלתי לרבי יהונתן

איבשיץ, יעב"ץ, ישועות יעקב, כולם על שו"ע יו"ד פג"י החליטו כי כלל זה של חכמים לא נאמר אלא על הרוב, ועדיין אין לחשוש בזה למכשול שהרי בכל התורה הולכים אחר הרוב.

אך המציאות היא שאין שום דג שכזה, ואותו שטינקס מרינוס אינו אלא שרץ המים, ואינו שייך למשפחת הדגים. לאחרונה פורסם גם דג בשם "קוצייה" כאלו הוא בעל קשקשים ולא בעל סנפירים. אך גם זו בדוּתא: הקוצייה נושא בגאון על גבו סנפיר, ומכאן שמו הלועזי "מונופטרס" - חדסנפיר, גם סנפירי חזה יש לו לקוצייה אלא שהם נושרים עם הזמן: ראה: fishbase.org/search.cfm. וכן פורסם הדבר בסיינס: (Science 1981 Mar 13;211(4487): p1177-9). יתירה מכך, הקוצייה איננו דג אלא חית מים, לקוצייה יש ריאות והוא שוהה גם מחוץ לפני המים בכדי לנשום, אין לו אפשרות לשהות רק במים כדג, (מתוך האנציקלופדיה "חיי החיות" פרופ' T. S. Ras מוסקוה 1983 כרך 4 עמ' 361).

תצפית מעניינת מוזכרת אצל חכמים גם בענינו של הנמר. אגדות שונות שבות ומזכירות אותו כיצור המתקשר עם הכלאות בין מינים שונים. ידוע שנדירים הם המינים השונים היכולים להזדווג זה עם זה ולהעמיד דור שני, ועוד יותר נדירים הם מקרים של דור שלישי, עד שכמעט לא נצפו תופעות כאלו.

✓ "לפי דעת הקדמונים הנמר בא מן הברדלס והלביאה", (אנציקלופדיה אוצר ישראל, ערך נמר). והנה כפי הידוע בימינו דוקא הנמר הוא המין היחידי בעולם, שהצליח להתרבות ע"י מין אחר, ולהביא גם דור שלישי. ולא עוד אלא שהנמר התרבה דוקא ע"י לביאה, וה"ארינמר" שנוצר הביא דור נוסף לעולם. הנסוי בוצע בצרפת והתפרסם בתקשורת בישראל. ראה את הפרטים, בצירוף תמונות, באנציקלופדיה נחלי יוסף ח"א עמ' 442. דיווח קדום יותר מצאתי בשו"ת "יד חנוך" (המחבר נפטר בספטמבר 1943, וספרו נדפס מחדש בברוקלין 2000) שמעיד כי בחצר הקיסר הגרמני הכליאו נמר ולביאה ויצא מהם מין חדש.

ובכל אופן עולה שיש קשר מובהק בין הנמר לבין הלביאה, שהרי מינים שונים לגמרי אינם מתרבים זה מזה, וזה מראה על יסוד של אמת באגדה זו. דבר זה היה ידוע בימי קדם שהנמר היא חיה היכולה להזדווג עם מינים נוספים, (וגם רש"י קדושין ע. ידע מאגדה זו) ולכן כינו אותו תמיד 'עז פנים'. "מה הנמר הזה חצוף אף הכנעניים חצופים" (שיר השירים רבה, ד ג).

על רפואת בעלי חיים והסימנים המבדילים בין המינים השונים, ראה בפרק הקודם.

לסיכום: אין לזלזל בדיעות הטבע שהיו ביד הקדמונים, כפי שמראה הנסיון שידיעות כאלו יכולות להתברר כנכונות ומפליאות בדיוקם, וביכולת הקדמונים להשיגם.

מעניין לציין לנושא נוסף בו אנו מוצאים ידע מדעי מתקדם כבר בידי יעקב אבינו:

✓ "יעקב נוטל לעצמו את העזים הנקודות, אך בפועל מסיר את כל הנקודות ורועה רק את החלקות. ולבן מגחך באמרו כיצד ילדו החלקות נקודים? אך יעקב משתמש היטב בחוקי התורשה, ע"פ חוקי מנדל העזים החלקות בני הכלאים ילדו בהזדווגן בינם לבין עצמם חמשים אחוזים של טלואות, ולא נותר ליעקב אלא להשגיח כעצת המלאך שרק הם יזדווגו. הוא הכיר בדבר ע"פ חוק הטרוזיס כי בני הכלאים מקדימים להתייחס". (עולם התנ"ך בראשית, עמ' 182). המדובר בתגליות של תורת התורשה שנחשפו לעולם רק במאה ה-20!

הזמן

נושא נוסף בו מוצאים אנו את הפילוסופיה הטהורה, מתעלה מעל לזמן ולמקום, הוא הזמן. שני גילויים בפילוסופיה של הזמן, הרעישו את המאה העשרים. אך כפי שמתאר פרופ' קציר, נכתבו על ידי יהודים מאות רבות של שנים קודם לכן:

✓ "את הפתרון גילה חכם יהודי גדול ושמו ידידיה, או פילון האלכסנדרוני. עשרים שנה לפני לידת ישו כתב ידידיה, שהיה יהודי מאמין, ספר בשם "ביאור אליגוריה", ובו טען טענה חכמה, שהקדימה את תורת היחסות של איינשטיין באלפיים שנה, באותו ספר אומר הוא: תמימות היא להאמין כי העולם נברא בששה ימים, או בזמן כלל. נכון יהיה לומר כי העולם לא נברא בזמן אלא שקיום הזמן מותנה בקיום העולם, כיון שתנועת גרמי השמים היא הקובעת את טבע הזמן". כלומר ידידיה טוען כי אין לו לזמן קיום מחוץ לעולם החמרי. בנדון זה חולק הוא על ניוטון, אשר האמין כי העולם מתקיים בתוך הזמן. (פרופ' אהרן קציר, בכור המהפכה

המדעית, הוצ' עם עובד 1971, עמ' 131. גם הגר"א באדרת אליהו פ' בראשית כותב שהזמן נברא עם העולם).

✓ "כדי להמחיש את גבול המדידות של הזמן עשה ויגנר את השיקול החרף הבא: לפי תורת איינשטיין המהירות המקסימלית היא מהירות האור.. הגודל הקטן ביותר המוכר לנו הוא גרעינו של האטום.. בזמן האחרון התפרסמו כמה עבודות של פיסיקאים שהגיעו לקואנטיזציה של הזמן, בהסתמך על משוואות תורת הקוונטים, ומצאו תוצאה דומה לזו של ויגנר.

✓ תארו נא לעצמכם את תדהמתי כשעיינתי במורה נבוכים ומצאתי שהרמב"ם ידע כבר על אטומיות הזמן, בפרק עג' של המורה אומר הרמב"ם.. דברים הנשמעים לאזננו כיסודות המדע האטומי המודרני "וכל החלקים ההם דומים שוים" אכן זהו עקרון היסוד של הסטטיסטיקה האטומית העקרון של פאולי האומר כי כל החלקיקים האלמנטריים הם זהים, ובנוסחו של הרמב"ם "אין חילוק בהם בשום פנים".. כמה פסוקים לאחר מכן אומר הרמב"ם: "ההקדמה השלישית.. שהזמן מחובר מעתות [אלה הם האטומים של הזמן!]. שהם זמנים רבים, לא יקבלו החלוקה לקוצר מדותם. וזאת ההקדמה ההכרחית מפני ההקדמה הראשונה", מכאן שלפי הרמב"ם מחייבת האטומיסטיקה של החומר את האטומיסטיקה של הזמן.. זה כנראה הנסיון של ויגנר..

✓ רציפות האידיאות המרכזית של פילון והרמב"ם, של איינשטיין וויגנר, מעידה שכאשר משתחרר האדם מהמחשבה המיתולוגית ועובר למחשבה מדעית מתגלה שפה משותפת מעבר לדורות, מעבר לתקופות ולתרבויות. אם מצליחים אנו להתגבר על קשיי השפה ולהבין את לשונם של חכמי העבר, אנו חוזרים ומגלים את השותפות האנושית העמוקה העוברת כחוט השני בכל ההיסטוריה, (פרופ' אהרן קציר, בכור המהפכה המדעית, הוצ' עם עובד 1971, עמ' 144).

בקטע יפה זה מסיים קציר את ספרו, ואכן נאה לסיים בו גם את הנושא שלנו. (כנראה קדם לרמב"ם בדיון הזה רבי סעדיה גאון²⁷² בספרו "אמונות ודעות" מאמר א').

נפש ונשמה בחז"ל

הכינויים "נפש" ו"רוח" ו"נשמה" במקורות הקדמונים לא תמיד נאמרו בדיוק, שלשתם יכולים להתחלף זה בזה, "תצא רוחו ישוב לאדמתו" מקביל ל"לא נותרה בהם נשמה" ול"בצאת נפשה כי מתה". כך גם בלשונות חכמים "פרחה רוחה" נאמר על אדם, ו"נטילת נשמה" על בעלי חיים (שבת פרק ז'). בכולם הכוונה לכח החיים, שמתפרש בכל אחד על פי ענינו. וכך אומר רבי שמואל "חברתו דרבנן": "כאן הוא עושה נשמה נפש ולהלן הוא עושה נשמה רוח מנין ליתן את האמור כאן להלן ואת האמור להלן כאן ת"ל חיים חיים לגז"ש", (ב"ר יד נ).²⁷³

²⁷² ואגב הזכרת שמו של רס"ג, נסיים בדבר טוב משמו, וכך הוא כותב: "אין לגוף מן הברואים לכלות גוף אחר בשום ענין אפילו אם ישרפוהו באש לא יוכל לכלות לעולם כי לא יוכל לכלות הדברים עד שישובו ללא דבר כי אם מי שבראם מלא דבר", (רס"ג אמונות ודעות מ"ז פ"א עמ' 164). זה הוא חוק שימור החומר המיוחס ללבואזיה (1743 - 1794).

²⁷³ האחרונים ובפרט המקובלים מבדילים בין הכינויים האלו, ומייחסים לכל אחד מהם אספקט אחר של הנשמה. המושג "חלקי הנפש" מתכוין לתכונות שונות של הנפש, בדומה לפסיכואנליזה המחלקת את הנפש לחלקים שונים, כך ראה לדוגמא במאמרו של פרופ' נוי:

"אסכולות שונות בפילוסופיה ובפסיכולוגיה ניסו להתמודד עם בעיה זו ולהציע נוסחאות שונות לתיאור ולהסבר בפעילות הנפשית.. ג'ון לוק ניסה להציע קוי חלוקה מוגדרים בין 'תחושה' ו'השתקפות'.. במשך שלש מאות השנים שחלפו מאז הוצעו מספר מודלים נוספים.. שטרבה הציע להבדיל בין ה'אני המתנסה' ל'אני המתבונן', טולמין סבר שהחלוקה נוגעת ליכולת האנושית לדבר ולפעול באופן מקביל, ובלום הציע לחלק גם בין 'אני המתבונן אובייקטיבית' ו'אני או עצמי החווה סובייקטיבית'.. נראה לי שכל המאמץ בן מאות השנים להתוות את קוי החלוקה הקבועים הוא אך פועל יוצא של האמונה עתיקת היוםמין באחדות הנפש/העצמי/הפעילות המוחית.. נראה לי שהספק שהתעורר בעשור האחרון לגבי עצם האמונה באחדותו של העצמי יאפשר גם לנו לחדול מלחפש קוי חלוקה שכנראה לא קיימים כלל.. הממצאים החדשים של הניורופיסיולוגיה הוכיחו שכל המיספירה של המוח מסוגלת להגיב ולפעול בצורה אוטונומית.. ואפילו לקיים מערכת נפרדת של כוונות ציפיות ותקוות.. המסקנה הבלתי נמנעת היא.. שמרכזי המוח השונים שומרים על היכולת לקיים פעילות קוגניטיבית נפרדת. יש מצבים בהם מוקד הפעילות מוסט מדי פעם ממרכז אחד למשנהו, כאשר כל מרכז בתורו משתלט על מרכזי הארגון האחרים, ויש מצבים בהם

מה יש בנפש האדם שאין בנפש הבהמה? השלחן ערוך קובע (על פי מגילה יז): "מותר האדם מן הבהמה היא הבינה והשכל". כך גם אומר המדרש: "במדע שנתתי לך יתר מן הבהמה וחייה", (ויק"ר לב ב). באופן מפתיע גם חכמים שלאחר התלמוד כולם מכנים את הנשמה ואת מותר האדם בשם "שכל". כאשר הרמב"ם מדבר על הישאוות הנפש הוא כותב:

כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה לגוף אלא צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים", (הלי' תשובה פ"ח ה"ג)

הקדמונים מדברים על שכל השורה על החומר, ולכן הגדרת הנשמה בפשטות לדעתם היא "שכל האדם":

"בצלמנו עצם שכלי נצחי ושם השכל האנושי הוא בלי כל חומרי... נקרא צלם אלקים... הוא עצם שכלי ומחויב שיהיה נשאר אחר המיתה", (ספורנו בראשית א כו). "לא נקרא אדם כ"א בסבת הנפש והשכל", (רבינו בחיי בראשית ה א). "דבר ידוע שהנפש הוא שכל נבדל", (דרשות הר"ן דרוש יב), "שכל נקשר בגוף", (דרשות הר"ן דרוש ד). "הנשמה היא שכל נבדל אשר שלמותה לידבק בשכל פועל", (צידה לדרך כלל א פ"ח). "הנשמה היא החכמה ומושבה במח הראש", (א"ע שמות כג).

"בהיות בעולמו של הקב"ה בריה משותפת מחומר ושכל וזהו האדם היה דבר ראוי ומחויב... ואין ספק כי לולא מן הטעם הזה שנתחייב שכלנו לשכון בתוך החומר בעל התאוות והחטאים ראוי היה שכלנו לשווח לעמוד בפני בוראו", (ספר החנוך שעד). "שמעיונות השכל שהוא הנפש הקיימת מתקלקלים קצת בענין הטומאה", (מצוה קנט). "אין שום שלמות לאדם מצד מה שהוא אדם אלא אחר המות בלבד כשיהיה השכל מופשט מהחומר", (ספר העיקרים מאמר ד פכ"ט).

"השכל הזה השורה על המחשבה יש ששעורו הרבה ויש ששעורו מעט ואינו מצד הגוף שהרי כל בני אדם יש להם מח אלא מצד זה שהשכל לעצמו ענין לעצמו ויתרבה ענינו או יתמעט לפי מה שיהיה האדם משכיל לפי שהשכל בכח לא בפועל ועתה תצייר שהשכל הזה ימצא בעצמו בלי שתוף הגוף ואח"כ תצייר השכל הזה בלי כלי כלל", (ספר חרדים פרק ה). "אדם כפי מעלת השכליות שבו שהיא הנשמה נתכבד מקומו ביותר", (מהרש"א תענית כא).

בעל אבני נזר כותב: "והנה בס' מורה נבוכים כי השגחת השי"ת על האדם באמצעות הדבוקה הוא השכל השופע על האדם ובלשון מחקר נקרא שכל ובלשון קבלת חז"ל נקרא נשמה, וזה א"צ ראייה", (יו"ד תנד). הסגנון הזה לכאורה מתמיה, כי אנו היינו נוטים לסמן את הנשמה בכח הרצון, בבחירה החפשית, ביכולת להגשים אידיאלים וערכים, ברגשות ובמצפון. דוקא השכל, אינו אלא ענין טכני, שהרי סוף סוף גם לבהמה יש שכל וחכמה מסויימים, אף שהאדם חכם לאין ערוך. אמנם ברור שאין הכוונה ב"שכל" לעומת "רגש" כמקובל בלשונו, (המונח 'רגש' כבא לאפוקי מ'שכל', כלל לא היה בשימוש הקדמונים). הכוונה ב'שכל' היא לתודעה, ידיעת עצמו. לנו עדיין נח יותר להצביע על הרגשות והמצפון, מכיון שגם לבעל חי יש תודעה מסויימת, ואילו מצפון וערכים אין אנו מוצאים אצלו כלל. סיבת ההבדל נעוצה בכך שאנו רוצים להצביע על ההוכחה לקיום הנשמה, והקדמונים הצביעו על ההבדל המהותי, וההנחה של תורתם היא שהתודעה החייתית היא פחותה, המצפון והערכים נובעים רק מהחכמה והשכל המביאים אותנו להבין את הצורך בהגשמת הערכים. נראה שבאיזה שהוא מקום מרגיש בעל החיים את מציאותו, אך אין הוא מסוגל להרהר על משמעות קיומו ומשמעות תודעתו - התודעה שלו מסתכמת ברצון להגן על עצמו ועל הקשור בו. היכולת של התודעה להתעלות מעל מלחמת הקיום היא ה"שכל", הנשמה.

אי אפשר אמנם להוכיח שתודעתו של בעל חי אינה מתעלה מעבר לכך, ומן הצד השני אין בכלל אפשרות להוכיח שלבעל חיים יש תודעה, ואין זו אלא אינטואיציה שלנו. לפי תורת קדמונו אין משמעות לתודעה של

מתקיימת פעילות מקבילה בד בבד לאורך שנים או יותר ערוצי ארגון", ("מהו העצמי" של פסיכולוגית העצמי"? שיחות, כרך ט' חוברת מס' 3. יוני 1995).

הרעיונות האלו תואמים לתיאורים של חז"ל על שתי יצרים המצויים באדם. ובכל אופן לענין חלקי הנפש ברור שאין הם אלא כינויים, ראה (ב"ר יד' ט'): ה' שמות נקראו לנפש, ובספר הבהיר (אות יג) כי נפש רוח נשמה וכו' הם שמות לנשמה. גם בזהר (תרומה קמא: א"ר אבא תלת שמהן איקרי נשמה דבר נש נפש רוח נשמה, "הנפש אחת, וחלוקה לפי מדותיה" (המבי"ט, בית אלקים שער היסודות סד'). לפי המהרש"א (ברכות יג). "נפש רוח נשמה המה שמות המקובלים למה שקראו הפילוסופים נפש טבעית חיונית ושכלית".

על הפרשנות הזו למושג 'חלקי הנפש' כמצבים מסוימים ולא כישויות נפרדות, מוכיחים גם דברי המקובלים בכמה מקומות כשהם מדברים על היעדר חלק מחלקי הנפש, כך כותב בעל אור החיים: "הרשע אין לו נפש", (דברים לא א), והחסד לאברהם כותב: "דע כי יש אדם שאינו זוכה אלא לנפש בלבד ויש אדם שזוכה לנפש ולרוח ויש מי שזוכה גם לנשמה וכפי זה יקבל בשבת יתר", (חסד לאברהם, עיה"ק מט). בזהר נאמר: "הכועס נשמה קדושה מסתלקת ממנו", (זהר פרשת תצוה). בקיצוניות יותר כותב החסד לאברהם במקום אחר: "בתחלת הלילה הנשמה אינה עם הגוף כ"כ וע"כ התורה אינה צלולה אז ועיקר התחכמות האדם הוא בהנשמה", (עין הקורא טז).

בעל חי ללא גוף, שהרי כל תודעתו מסתכמת במצבו של הגוף, ואילו תודעה אנושית, גם ללא גוף תהיה תמיד שכל חושב. כך כותב בעל ספר הזהר: "נפשין רוחין ונשמתין דאינון שכליים", (פרשת בהר).

לפיכך ההגדרה של הנשמה "שכל" באה להגדיר את מהות הישארות הנפש, ואכן, הנפש לעצמה ללא גוף אינה יכולה להתאפיין בערכים ואידיאלים או ברגשות, שהם יחסים בין גופים ובני אדם בעולם חומרי. זה מה שהביא את הקדמונים לתלות את הישארות הנפש ברמתו של השכל, כפי שכותב הרמ"א: "השכל הנקנה אשר יתעצם באדם והוא הנשאר ממנו לדעת הרמב"ם והנמשכים אחריו כמ"ש הרמב"ן בשער הגמול", (תורת העולה ח"ג פמ"ב). "ענין החלק השכלי שהוא הנשמה שבאדם", (שם פס"ה, וכן כתב הרמ"א בספרו מחיר יין על מגלת אסתר ב ה), וזו גם ההגדרה האריסטוטלית "שכל נבדל".

את כח החיים הבסיסי כינו הקדמונים "נפש", ואת התודעה האנושית היכולה להתרחב יותר מאשר בתחום הצרכים כינו "נשמה", כפי שכותב רס"ג: "החכמה יותר דקה מן הנפש, והיא חזקה ממנה ובה תתנהג", (אמונות ודעות מאמר ב'). רס"ג מבדיל בין כח החיים שישנו גם אצל בהמה, ובין הנשמה הבוחרת וחושבת בצורה מופשטת, כשתי ישויות שהאחת חזקה מחברתה. כעין זה כותב גם הגר"א כי הנשמה אינה בגוף (פירוש לספרא דצניעותא), הכוונה שהתודעה היא חשיבה מופשטת לעצמה, ואינה חייבת להיות קשורה בגוף, ולכן כדבר רוחני, אין לייחסה למיקום של הגוף. אך אין הכוונה לשתי ישויות ממש, שהרי אין שתי תודעות לאדם אחד, ראה לעיל בהערה.

כאשר הנשמה נותרת לאחר המוות, לפי חכמינו נשארות בה אותן התכונות שקיננו בה בחייה. לא רק כח החשיבה נשאר אלא האישיות כולה, כך סיפרו על רוח נבות שנשאר שקרן גם לאחר מותו (סנהדרין), ושנשמת טיטוס דיברה דברי בלע גם לאחר מותה (גיטין נו'), וזה גם פשר המאמר "רשעים אפילו על פתחו של גהנום אינם עושים תשובה", הנשמה היא האדם בעצמו²⁷⁴ (כך מבואר גם בשיעורי דעת' א' ט'). המדרש אומר: "נשמה זה האופי", (ב"ר יד ט).

הנשמה היא כל אישיותו של האדם. כיצד אם כן מגיעה הנשמה למחו של האדם בזמן היווצרו, האמנם מלאך בדמות חסידה מגיע בכדי לשתול את הנשמה בגוף? הרמב"ן כותב בנושא זה:

"ויפח באפיו נשמת חיים.. ויחס אותה לבורא יתברך כי הנופח בכלי מרומו ממציא בו רוח.. לא רָמַז בריאתה.. ועמה נבראו כלם.. ודעת הגוים שאומרים שהיא נבראת כמו בריאת הגוף אינו נכון כלל, מפני שאין הקב"ה בורא עכשיו תמיד יש מאין, אלא פועל וממציא דבר מדבר", (דרשת תורת ה' תמימה לרמב"ן).

"ויפח באפיו, נשמת חיים דא נשמתא קדישא דאתמשכא מאינון חיים דלעילא", (זוהר ח"ג מו:).

הרמב"ן מפנה את תשומת לבנו לכך שלא מוזכר בתורה כי הנשמה נבראה, הנשמה היא נפחתו של ה' ומשלו הוא נופח, כפי המוזכר גם בזהר. הנשמה אינה נבראת יש מאין, אלא נמשכת יש מיש. עם נשמתו של אדם הראשון נבראו כל הנשמות. אם אנו באמת מזהים את הנשמה עם האישיות והתכונות כמו גם החשיבה של האדם, קשה לנו לדמיין נשמה ערטילאית עומדת לעצמה מחוץ לגוף האדם לפני היווצרותו, שכן נשמתו של תינוק מגיעה אלינו חלקה וריקה כשכל יכולותיה מסתכמות ביכולת למידה. יתירה מכך, יודעים אנו כי גם התכונות וצורת החשיבה קשורות בענין הגנטי, "נשמתו" של הבן דומה מאד ל"נשמתו" של האב. מבלי להיכנס לויכוח המפורסם בסוציולוגיה בין האסכולה הדוגלת בהשפעה הסביבתית לבין זו הדוגלת בהשפעה תורשתית, אין ויכוח על כך שהתכונות והאישיות הן בעלי קשר הדוק לגנטיקה. אפשר לומר בעקבות הרמב"ן כי כח החיים של אוסף הדנ"א האנושי קשור בקשר פסיכו פיזי עם הנשמה, כל עוד תא חי מחובר לגוף האדם הוא קשור גם עם נשמתו (בכל תא אנושי נמצא כל המידע הגנטי של האדם). ולפיכך נשמת העובר נמשכת מנשמת הוריו "יש מיש". היכולת המופלאה של פריה ורביה היא יכולת של המשכת נשמה יש מיש, האדם מפצל את עצמו לשניים ומביא אדם חדש לעולם שהוא בשר מבשרו.

אפשר לצייר את תהליך יצירת הנשמה בצורה פשטנית: ברור לנו כי כשהאדם מדבר על עצמו במושג של "אני" הוא מתכוין לכל גופו, למרות שאם יכרת איזה חלק מן הגוף, יפסיק חלק זה להיות "אני". כך קל לנו להבין שאם יתווסף חלק חי לגופו, יהיה זה כלול ב"אני". אין אנו מבינים את הקשר הפסיכו פיזי, אך אנו יודעים כי החלק הפסיכי אינו יכול ליצור קשר עם העולם החיצון אלא דרך החלק הפיזי של המח, בשלב מסויים נוצר בתוך גוף האדם מח נוסף - מחו של העובר. למן אותו רגע דומים האם והעובר לתאומים סיאמיים, בעלי לב משותף, זרימת דם משותפת, חילוף חומרים משותף, אך שני מוחות - ושני נשמות. ישנם

²⁷⁴הכח לאכול ולשתות נקרא נשמה יתירה (רש"י ביצה טז'), משום שהתכונות הם הנשמה, בתכונה זו של לאכול 'בשביל שני אנשים' השתמשו בביטוי 'נשמה יתירה'.

גם מקרים של תינוק בעל שני ראשים, ששניהם משתפים פעולה, ונראים כתודעה אחת. אך זו מוטאציה שאינה יכולה להתקיים זמן רב, ונראה שהסבה לכך היא דוקא חוסר שיתוף פעולה בין שתי המחיות. הלידה היא בעצם ניתוח של הפרדת שני הגופים המחוברים.

גלגול נשמות

האמונה בגלגול נשמות היא עתיקת יומין כמעט כמו האמונה בהישארות הנפש, הירודוטוס כותב כי המצרים הם הראשונים שהגו את תורת הגלגולים (היסטוריה ב 123), אפלטון מאמין גם הוא בגלגולים (פידרוס 249, ועוד מקומות). האמונה הבודהיסטית מבוססת על גלגולי נשמות, כת הגנוזיס היהודית (שפעלה בימי הבית השני) החזיקה בגלגולים בכל תוקף. רבי מנשה בן ישראל כותב בספרו נשמות חיים: "מודעת בכל הארץ שאמונת הגלגולים מתיחסת בפי הכל לפיטגורס הפילוסוף", והמקובל ר' נפתלי הירץ כותב בספר עמק המלך: "כבר קבלו הפילוסופים מפיטגורס רבם סוד הגלגול, וסוד העונש, כאשר ידוע להרגיל בספרו", (עמק המלך טז יא). אמפידוקלס היווני ידע לספר כי הוא כבר היה בגלגול של צמח, עלמה, דג, וציפור.

רבי סעדיה גאון כותב כי אמונת הגלגולים נובעת מכת הנקראת בעלי ה"העתק", ואמונה הזו היא הזיה ובדיה גרוע ונפסד ושגוון וערבוב (אמונות ודעות מאמר ו' מהות הנפש), גם הראב"ד כותב כי אמונת הגלגולים אמונה בטלה (האמונה הרמה א' ז'). רבי בנימין מטודלה עדיין אינו מכיר את אמונת הגלגולים כמקובלת ביהדות, והוא מספר על הדרוזים שפגש במסעותיו המאמינים "בגלגולים מאדם לאדם ומאדם לבהמה, זה דרכם כסל למו", (אוצר מסעות, רבי בנימין מטודלה). רבי חסדאי קרשקש (אור ה', ד ז) דוחה את אמונת הגלגול. ורבי אברהם בן הרמב"ם כותב: "הוצרכו מפני זה להאמין בסכלות הגלגול.. וזה הדעת לא סבר אותה חכם אמתי ולא האמין בה בעל תורה אבל היא מהוללת דעות מאמיני הקדמות".

בשו"ת רשב"א (ח"א תיח) מודפסת אגרת ר' ידעיה אל הרשב"א בה הוא כותב: "ומכלל זה התועלת מה שהאמינוהו קצת הקדמונים כפי מה שנזכר בס' הנפש בגלגול הנפשות והוא דעת אמרו בו שהנפש תתגלגל מגוף אל גוף, ועוד כי יזיקנו זה (אמונת הגלגול) ג"כ באחת מפינות אמונותינו.. והנה התחזקו המופתים האמתיים על אלו הדעות למחותם שתועלת בטולם מבואר מאד באמונה לפנינו רבים שיהיה עול וחמס לנפש צדיק שתפשע שוב אולי".

לאחר דורו של הרשב"א התפרסם ספר הזהר, ובו בפרשת משפטים ישנה אריכות גדולה "בסוד הגלגול", מה שמלמד כי הגלגול הוא חלק מתורת הקבלה. ואכן בעל ספר העיקרים (שראה את הזהר ואף מצטט ממנו) כבר מייחס את אמונת הגלגולים למקובלים, אך דוחה אותה וכותב: "ומכאן יצא לחכמי הקבלה דעת הגלגול.. אבל אין זה נכון.. והיותר רחוק מזה שיאמרו שנפשות האנשים מתגלגלות בגופות בעלי החיים, וה' יודע", (מאמר רביעי פכ"ט). הרד"ק (תהלים קד') יודע כי "אמרו קצת חכמי המחקר" שיש גלגולים בנשמות. ר' שם טוב (ספר האמונות שער ז פ"ח) כותב: "מה שסברו מקצת הקדמונים שיש העתק מאדם לבהמה ג"כ מצאתיו למקצת בני אדם שדורכין בדרכי הקבלה אין ראוי לשום בעל שכל להעלותו על לב".

למען האמת, עוד קודם לכן רמז הרמב"ן בכמה מקומות ובפרט בפירושו לספר איוב ולפרשת היבום, על ענין דומה שהוא מכנה אותו "סוד העיבור", על כך ראה להלן.

אי אפשר להתעלם מכך שחכמי התלמוד לא הזכירו ולא רמזו בשום מקום מענין זה, ואכן הרא"ש (תשובות הרא"ש מכתב יד סימן ע') תמיה על אמונת הגלגולים, וכותב שדברי הישוב שנאמרו הם נגד חז"ל בכמה מקומות, ומסיים: "לכן אם קבלה נקבל כי אין טעם מספיק", (ראה ב"ד דוד', מנחת עני, מכתבים: הרא"ש כתב כי אמונת הגלגול הוא נגד דברי חז"ל). חכמים בדורות האחרונים ניסו לדייק מדברי חז"ל על דעתם בנושא הגלגולים, על המאמר ש"אומרין לולד מה ביאתך לעולם בלא חטא אף יציאתך בלא חטא" (ב"מ קיז.) כותב הרש"ש "כאן מקצת ראייה נגד אמונת הגלגולים".²⁷⁵ ראה גם שבת (קנב:) "והרוח תשוב אל האלהים תנה לו כמו שנתנה לך בטהרה אף אתה בטהרה". ראה גם ב"פה תואר' על (במדב"ר מ'): "ואפשר שבא לחלוק על בעלי הגלגול".

מהו המקור לאמונת הגלגולים, מלבד הזהר? לפי הנודע ביהודה (יו"ד קסד') הרי שהחוקרים מוכיחים שיש גלגולי נשמות, וכנראה הכוונה לסיפורים של "זכרונות מגוף אחר", (שרבים מהם נבדקו ואומתו באופן מפליא גם בימינו). לפי ההסבר שהצענו להיווצרות הנשמה, הרי שאי אפשר לתפוס את אמונת הגלגולים

²⁷⁵ מרגליות בספרו שערי זהר כותב כי הכוונה בביאה ראשונה (לא בגלגול) והוא דחוק מאד כמובן.

כפשוטה, שכן הנשמה אינה באה לעובר ממקור מן החוץ, אלא נמשכת מנשמת הוריו. האמונה בגלגול נשמות מניחה שהנשמה עוברת 'מחיקה' לפני היכנסה לעולם.

הסבה העיקרית לאמונת הגלגול היא ענין שכר ועונש, בראותינו אנשים כה טובים בעולם הזה, חייבים אנו להניח כי בגלגול אחר הם באים על גמולם הטוב (כפי ה'קארמה' ההודית). ואכן, הרמב"ן מבסס את התשובה על טענותיו של איוב בסוד העיבור, הקרוב לענין גלגול נשמות.

אלא שלמען האמת האמונה בגלגול לכאורה סותרת את ענין השכר והעונש המפורש במקרא ובמדרש, מדובר רבות על שכר ועונש לעתיד לבא, על יום הדין הגדול, וכו', אבל אם כל נשמה היתה בגופים רבים, מה היא המשמעות של שכר או עונש בשבילה? אם נניח כי למשל רבי עקיבא ירד לעולם שוב בגלגול,²⁷⁶ לגלגולו של רבי עקיבא היתה בודאי בחירה חפשית והוא עשה מה שעשה, האם ביום הדין הגדול יעשו ממוצע מכל המעשים שעשתה אותה נשמה בכל גלגוליה. דהיינו ר"ע לא יקבל שכר לפי ערך מעשיו, ואותו גלגול מאוחר שלו לא ייענש מספיק על מעשיו הרעים? כמובן שאין להעלות על הדעת רעיון שכזה. כך למשל כתוב בספר הגלגולים של האר"י כי יתרו הוא גלגול של קין, ז"א שלעתיד לבא לא נכיר אדם צדיק בשם יתרו ולא רשע בשם קין, אולי נכיר יצור בשם "קיתרו" המוכר כאדם ממוצע? בודאי שזה סותר את אחד מעיקרי האמונה שהוא: שהקב"ה גומל טוב לשומרי מצוותיו, האמנם אדם שומר מצוות כדת וכדין יקבל הודעה כי מכיון שבגלגול אחר עשה כך וכך, אחת דינו לגהינום?

כך נוצרת בעיה לגבי תחית המתים, באיזה גוף תבא הנשמה בתחית המתים? ולפי זה לא רק מלוי בריבית, אלא גם מליונים רבים של יהודים, ובהם תנאים ונביאים שהתגלגלו לעולם שוב (כפי המבואר בשער הגלגולים להאר"י) לא יקומו לתחית המתים?

אין מתפקידינו כאן ליישב את תורת הגלגולים ההודית או היוונית, אבל המעיין היטב בתורת הגלגולים של המקובלים מקדמונו, נראה כי גם אלו מחכמינו שהאמינו בגלגול לא התכוונו בשיטה ההודית, של גלגול מוחלט. וכך כותבים המקובלים:

"לפעמים יתגלגלו אפי' ד' נשמות באדם אחד ואח"כ יקומו כל הגופים בתחיית המתים וכ"א יקח חלקו", (ספר הגלגולים למהרח"ו ה'). "נדב ואביהו שניהם נתלבשו בשמואל", (שער הגלגולים לח'). "ברבן גמליאל נכנסו ו' נשמות", (הרמ"ע מפאנו בספר "גלגולי נשמות" אות קנו). "נפש זכריה היה באדם אחד ורוח זכריה היה באדם אחד, ושניהם היו באותו דור", (חסד לאברהם מעיין חמישי נהר כה), יונתן ודוד היו גלגול אחד, (סדר הדורות בשם מקובלים).

ולפעמים דברו מפורש רק על בחינת גלגול:

"רשב"י דוגמת משה לא זיהרא עילאה רק בחינת נשמה שהיה בו בלוחות שניות", (עמק המלך, מובא ביוחסין). רפב"י ורבינו הקדוש היו נצוץ אחד, (יוחסין בשם המקובלים, ראה חולין ו. ששניהם נפגשו). יעקב ויוסף היו בחינת נפש אחת, (אור החיים בראשית מז כט).

ברור כי אם לאדם אחד היו כמה נשמות, או נשמה אחת 'התחלקה' בין כמה אנשים, שאין המדובר בגלגול כפשוטו. מכיון שהנשמה היא המכלול של התודעה והתכונות, אי אפשר לפצלה פיצול אמיתי. לכל אחד מן האנשים המוזכרים בתורות הגלגולים של המקובלים יש נשמה עצמית שלו שאינה הולכת לשום מקום אחר, חלקים מנשמתו 'מתגלגלים', והכוונה היא לפי השיטה הכללית של המקובלים ושל המסורת היהודית בכלל, שלעולם יש תכנית המקיפה את כל פרטי ההיסטוריה, בתכנית זו ישנם תפקידים מוגדרים לסוגים שונים של בני אדם, שני בני אדם שלהם סוג תפקיד משותף מכונים 'גלגול'. לעתים אדם בדור מסוים לא מצליח להגשים את תפקידו, ולכן יורד בדור אחר אדם נוסף בעל היכולת להגשים את אותו התפקיד. וכך כותב רבי חיים ויטל בשם האר"י:

"ומה שאנו קורין נשמות קין והבל הכוונה לאותה הבחינה הנקראת חילתו של עולם, (ספר הגלגולים כג'), "קין נתגלגל ביתרו ובמצרי וקורח ואינו הוא עצמו אלא לכ"א יש בחינה בפני עצמו, וכן הענין במשה ושת והבל שכתבו בהם שהם גלגול זה מזה", (ספר הגלגולים כו').

"קין נתגלגל בקינן ומהללאל ואח"כ נדב ואביהו כי שניהם אחד ואח"כ נתעברו באליהו הנביא ובאלישע הנביא ובחזקיה מלך יהודה", (שער הגלגולים הקדמה לו).

וביתר ביאור כותב ר' מרדכי יפה בעל הלבוש:

²⁷⁶ בשער הגלגולים שער לו' כתב: "ר' עקיבא היה לו חטאת נעורים ולכן ירד בהרבה גלגולים וכן ריב"ז... ואח"כ נתגלגלו בר' יהושע סוריאנו ואח"כ בבחור שמו אברהם... ור' יהושע סוריאנו אכל פעם אחת חלב במזיד".

"הנשמה הזאת.. היא משמשת לכמה גופים ומהגוף האחרון יתפשטו ענפים ממנה אל האחרים כמדליק מנר לנר מבלי שיחסי ממנו דבר", (אור יקרות', פרשת וישב).

רוב הגלגולים הם כאשר רק אחד מחלקי הנפש מתגלגל, (מאמר החכמה להרמח"ל, אור יקרות שם).

"ואמנם ידעת מהתחלקות הנשמות לכמה ניצוצות ובכל גלגול וגלגול באים קצת מהם", (האר"י, מובא בקהלת יעקב ובאוה"ח ברא' מז כט).²⁷⁷

וכך כותב נכדו של הרא"ש בספרו שבילי אמונה, כי אף שנתגלגלו הנשמות בגופים הרבה, בתחית המתים יעמדו כל הגופים, כי אינו מחסיר זה מזה, וכל אחד יכול לעמוד לעצמו (שבילי אמונה, נתיב שמיני, מטפחת ספרים פ"ח). עובדה זו די בה בכדי להוכיח לנו כי הגלגול אינו עוסק בנפש המהותית, הצריכה לקיום הגוף. וכך באמת כותב הרמ"א:

"לפי מה שנתבאר נגלה לנו סוד הגלגול כי הנפש והרוח הגופניים יתגלגלו, שהם הכנה בלבד, לא השכל הנקנה אשר יתעצם באדם והוא הנשאר ממנו לדעת הרמב"ם והנמשכים אחריו כמ"ש הרמב"ן בשער הגמול. והכי נמי נוכל לעמוד מעין זה בסוד הגלגול, ויסולקו בו ספקות אשר נסתפקו בו הראשונים ז"ל, והמשכיל יבין", (תורת העולה ח"ג פמ"ב).

וכן כותב בדורינו הרב דסלר:

"גלגול, פרט (אדם) מסוים שלא יצאה אנוכיותו לפועל - אפשר שאח"כ יולד אדם שכל תכליתו היא לגמור אותה (המטרה) מצד הבחנת התוכן הרוחני הרי אנוכיותו של אדם זה היא היא אנוכיותו של הראשון ממש אף שלא מרגיש את זה וזה תוכן גדר הגלגול", (מכתב מאליהו ח"ד ע' 120).

ודוגמאות רבות מדברי המקובלים יוכיחו שזו כוונתם בכל תורת הגלגולים,²⁷⁸ ולפיכך ברור שלכל אדם ואדם ישנו חשבון שכר ועונש נפרד, מבלי שום קשר לגלגולים שמייחסים לו. וכך הצלנו את משה רבינו מלעשות ממוצע עם כל הגלגולים הבאים המיוחסים לו. יש להעיר אמנם שהרמב"ן רואה ב"סוד העיבור" פתרון לקושינו של איוב, אך עצם הכינוי "סוד העיבור" שמשתמש בו הרמב"ן מלמדינו כי אין המדובר אלא ב"עיבור" שהוא משמש אצל המקובלים כגלגול לא גמור. הרמב"ן לא פירש מספיק את דבריו, אבל נראה שמכיון שכל מקרה וכל סבל הוא חלק מתכנית העולם, זו סבה מוצדקת דיה בכדי לנמק בה את הסבל. ישנו רעיון של "התיקון הכללי" (קלח' פתחי חכמה לרמח"ל), דהיינו שיתוקנו כל סוגי הפרטים בעולם, ולכן יש ענין לפי הקבלה לקדש וריאציות שונות של תכונות אנשים ומקומות. דוקא דברים הנראים שייכים לרע, מכיון שהם קיימים בעולם, ומייצגים כח שיש לו קיום בעולם, לפי הקבלה יש לקדשם, להפוך אותם לקשורים אל המצוות ואל האמונה. כך מסופר על מקובלים ש'תיקנו' שירים של שיכורים הוללים על ידי ששרו אותם בכוונות טהורות או עם מלים מן המקורות, בכך מתקרב "התיקון הכללי". וענין זה תלוי גם באמונה כי בכל אלמנט של הבריאה יש ניצוצות קדושה, ראה 'מגיד דבריו ליעקב' (יג): "ניצוצות הוא הכח האלקי המחיה את כל דבר כי הכל אלקות", הכונה מכיון שכל הכחות בעולם נבראו ע"י ה', יש בכל אחד בחינה של טוב שאפשר להתמקד בה.²⁷⁹ והתיקון הכללי תלוי בקידוש כל כחות הרע, זה אולי גם הכוונה ברעיון של 'יכלו הנשמות שבגוף' (יבמות סב), אין כאן המקום להאריך ברעיון התיקון, ראה להלן פרק ט', ובאריכות בחיבור 'הנבואה'.

רבי חיים ויטל מדגיש: "גלגול יבא או למי שחסר איזה מצוה או להשלים אנשי הדור", (ספר הגלגולים ה'). הגלגול אינו קשור דוקא לעברות חמורות, אלא להשלמת פערים, לדברים בלתי שלמים כגון

²⁷⁷ אמנם השתמשו המקובלים במושג 'ניצוץ' לציין גלגול לא ממשי, אך המושגים האלו מתחלפים לפעמים, ראה למשל בסדר הדורות (ערך ראב"ש) שרשב"י גלגול משה, ובמקום אחר (ערך רשב"י) שרשב"י ניצוץ משה.

²⁷⁸ "רוב אנשי דורינו נשתינו מושלים בהם כי דורנו זה הוא גלגול דור המדבר", (ס' הגלגולים). "הפרים של אליהו הם דתן ואבירם ושמעון הפריץ וחבריו", (סה"ד בדור כלב). כתוב בשם האר"י כי סתם ת"ח הוא ניצוץ משה, (מראית העין להחיד"א, ערובין ב'). "ואפי' בזה" נשמת מרע"ה מתפשט לשאר נשמות ומאירה בהם ומשפיעים סוד התורה בסוד חיותו ואור תורתו המתפשט ומסתעף בכל הנשמות ואור התורה המאיר בת"ח אפי' בדורות האלו הוא אור תורת מרע"ה", (חסד לאברהם).

מוצאים אנו אדם שבאמצע חייו השתנה ה'גלגול' שלו, ישמעאל היה נשמת קין, ואחר שעשה תשובה נהיה נשמת הבל, (פירוש הגר"א לספרא דצניעותא פ"ב נא' ד').

²⁷⁹ הרב דסלר כותב: "ניצוץ של קדושה שנפל ביד הקליפות - היינו מעשה שלא לשמה", (מכתב מאליהו ח"ד ע' 483). גם הפירוש הזה הוא נכון, אבל לפי המקובלים מעצם התרחשות הבריאה נפלו ניצוצות והתפזרו בין כל הטומאה שבעולם, והכוונה כמו שנתבאר כי יש ענין לזקק ולהעמיד את כל הכחות שבעולם בכדי למצות את הטוב הגנוז בהם, כפי שהאריך בזה הרב קוק במקומות רבים. וכידוע שתורה זו מסוכנת מאד, שכן בקלות אפשר להימשך דוקא אחרי החלק העיקרי של הטומאה, שהוא כמובן רע מאד.

חובות ממוניים. הגלגול בתורת הרמב"ן קשור דווקא לחשוד בנים, להקמת שם של משפחה, והמשך של הכח שהיא מייצגת בעם או בעולם (ובדומה לזה גם בזהר פרשת משפטים). וכן הדיבורים על גלגול בדומם, אינם מתכוונים אלא לתיקון אלמנטים שונים בעולם.

הרעיון הזה, כפי שהסברנו אותו כאן, נמצא אכן בדברי חז"ל פעמים רבות, כאשר הם מזהים אישים שונים הרחוקים זה מזה מרחק דורות ומקומות, ואין כוונתם אלא לזיהוי כחותיהם, כמו שהראינו בחיבור זה פרק ה' בסוף הקטע 'מחקר ופרשנות'.

המקור לכל תורת הגלגולים הוא העיון בהתפלגות הכחות והמדות בעולם, החלוקה הראשונית אצל האר"י היא "שורש קין" מול "שורש הבל", וזו חלוקה מובנת מאליה: שני בני האדם הראשונים בעולם, מייצגים אנטגוניזם מובהק, ואחריהם בא כמובן "שורש שת" הממוצע בין שניהם, שנוצר כאשר נראה היה שאי אפשר לעולם להתקיים עם טוב מוחלט או רע מוחלט. אפילו בעצמו מצא האר"י "בחינת קין" ולכן היה נזהר מלהרוג פרעושים וזבובים בכדי לעקור מדה זו (ספר הגלגולים לה'). ה"שורש" המתבקש הבא הוא "שורש משה" שגם הוא רגיל מאד בדברי המקובלים, כי ברור שמשה מייצג כח חדש בעולם. כך חיוה האר"י דעתו על הרבה ממנהיגי הדורות, עד כמה היו באמת "שרש משה", שהרי יש כאלו שמחדשים דרכים חדשות, יש הלוחמים על שימור הישנות וכו'. על רבי עקיבא למשל אמר כי היה שרש משה מעורב מקין (שער הגלגולים, פרק לה').

קל להבין כי אשת טורנוסרופוס היתה ניצוץ כזבי בת צור (ולפי האר"י רבי עקיבא תיקן אותה. במקום לחזור על הטעות של זמרי, מנהיג שלא עמד בנסיון. במקום להימשך אחרי פיתוייה של אשת טורנוסרופוס, או במקום לברוח, התערב רבי עקיבא והחזיר אותה למוטב), וכן המטרוניתא שהלכה בפריצות (ברכות כ') היתה ניצוץ כזבי, ורב כהנא שקרע את בגדה - ניצוץ פנחס.

עוד אומר האר"י כי אריסטו היה ניצוץ של אבטליון, כי לימד תלמידים שאינם מהוגנים. אפשר לנסות ולהעמיק בהגדרה הזו ובמכנה המשותף שמצא האר"י, אך יש לשים לב כי מבחינה היסטורית אריסטו חי לפני אבטליון (אריסטו חי במאה הרביעית לפנה"ס, ואבטליון במאה ה-1 לפנה"ס). ומכאן אפשר ללמוד כי תורות הגלגולים אינן ידיעות היסטוריות, אלא תורת מחשבתית המפרשת את ההיסטוריה.

הרמ"ק היה הראשון שהחל לפרט גלגולים של אישים שונים, אולם האר"י שבא מיד אחריו הגדיל לעשות בנושא. וגם אחרי האר"י האריכו מקובלים רבים בפרטי תורות הגלגולים, בעל מגלה עמוקות, בעל חסד לאברהם, הרמ"ע מפאנו, ועוד. לפעמים קל להבין על מה נסמכת הידיעה על הגלגול, (כמו שכותב המגלה עמוקות) כי שמואל הקטן ניצוץ משה, והכוונה כמובן למעשה בו הוכיח שמואל הקטן את ענוותנותו, וכפי הכתוב על משה שהיה עניו מכל האדם), ולפעמים קשה יותר לנו להבין, אבל אין זה אומר שאין נימוקים הגיוניים לידיעה על הגלגול.

תורת הגלגולים היא בעצם צורת לימוד של ההיסטוריה ושל המקראות, וחכמיה מדברים גם בסגנון של לימוד, נעתיק כאן כמה פיסקאות שימחישו זאת:

- ✓ "ישי נתעבר בר' חייא, וז"ש בפי' י' יוחסין ר' חיא מההוא עובדא דתבע לאמתיה, וודאי אשתו עבורה של אשת ישי אבי דוד, ומעשה אבות יעשו בנים כי נתן בכוס זה והיה שותה בכוס אחר", (גן נעול. ראה בסדר הדורות שכל הפרשנות הזו מבוססת לכאורה על טעות, שכן בפרק י' יוחסין לא מוזכר מעשה כזה על ר' חיא הגדול, אלא על ר' חיא בר אשי "ושמא לפי זכרוננו כתב כן").
- ✓ "דע כי יוכבד היתה גלגול חוה ואולי גם עמרם גלגולו של אדם ולכן פירש מאשתו", (חסד לאברהם מעין חמישי כה). "וגם הארץ רחב"ת ידיים ר"ת ר' חנינא בן תרדיון ואפשר שנלקח מתוך קליפת שכס בו חמור ולכך הוצרך להרוג ולהתלבן", (שם, עין משפט נהר כה).
- ✓ "אפשר לומר כי לוט נתגלגל ביהודה ובוועז.. ונוכל לומר כי בת לוט נתגלגלה בתמר וברות ובהם ר"ת וס"ת שוה", (סה"ד ערך רות בשם ספרים, בשער הגלגולים הקדמה כ' כתב שאין גלגול בנשים, לפי ההשקפה הזו על תפקיד האשה).
- ✓ "עלי גלגול אהרון, ראייה לדבר שאמר פרקו נזמי.. ונשברה מפרקתו", (סה"ד משם ר"י סרוג).
- ✓ יוסף נתגלגל בר"י בן אלישע שהי' יפ"ת והפשיטו עור בשרו, וכמו יוסף נשבה לבין העכו"ם, (סדר הדורות בשם ר"י סרוג, ראה שם שהשיג עליו שכנראה ר"י סרוג מזהה כאן שני ר' ישמעאל בן אלישע, סב ונכד, באדם אחד).

- ✓ האר"י מבאר שלשלת של גלגולים על פי מעשה הנמצא בספר "דברי הימים של משה" (שער הגלגולים פל"ה). עוד הוא אומר: עזרא הסופר נתגלגל בר"א בן עזריה ואח"כ בר"א אבן עזרא, (ראה ברכות יח: בענין ראב"ע שהיה עשירי לעזרא, ובירושלמי יבמות ספ"י שהיה דומה לעזרא, ראה גטין פו' קופת הרוכלין, ובדבריו סנהדרין לח וקדושין יז'). וכן אותב: אהרן ועלי ועזרא הם גלגול אחד (מנהיגי הדור שהיו כהנים). עוד כתב: שרה חנה והשונמית והצרפית הם גלגול חוה וחנוה, (בכולם התקיימה הקללה: בעצב תלדי בנים בצורה מסוימת).
- ✓ "רשב"י נראה שהיה ממדת חסד שמסי כל היכא דמחי ר"א (עפמ"ש תוס' שהי' כעסן במעילה יז: נראה דהיה מצד הדין, הערה במקור) ובב"מ פ' הפועלים דראב"ש אמר ליסורין בואו נראה שהיה ממדת הדין וז"ש אלמלא אלעזר בני עמי ר"ל אלמלא דין רק בחדס יכולני לפטור העולם מן הדין", (ספר הגלגולים).
- ✓ על הפרים שהביא אליהו בהר הכרמל, כתב האר"י כי המה דתן ואבירם, ובאו לכפר על המחלוקת, ופרו של הבעל הוא אבירם, כי הוא היה יותר אביר במחלוקת.
- ✓ עוד כתב האר"י: ריש לקיש היה מרדכי וזבין עצמו ללודאי לתקן ההתגרות בהמן, והוא שאול בן קיש ולכן נקרא בן לקיש, , ושואל נתן נפשו למות, ובב"מ פד. איתא דידע בלסטיות ולכן כ' דהוא גלגול תובל קין אבי נחשת וברזל. וכן כתב: ר' ששת גלגול בבא בן בוטא, (הכוונה ששניהם היו עיורים). רבן גמליאל נטרד שנהג נשיאותו ברמה שהוא גלגול נחמיה שנענש על שאמר זכרה לי אלקי לטובה. חוני נצוץ אליהו ששאל נפשו למות ונתקן בפר. אבוא דשמואל הוא שמואל הרמתי ובנו שאול שאמר כי יבא אליו אחר מותו (ברכות יח: לעגל קא אתית). דואג ואחיתופל הם מסטרא דקין והמצרי דמשה וקורח, ואת קין תיקן יתרו ונקרא קיני.
- ✓ אמר האר"י שאפשר להכיר מי היה בהמה בגלגול הקודם ע"י שהוא עז פנים ואין לו בושה, (עמק המלך שער עולם התהו פל"א).
- ✓ מעשה שהיה באדם אחד שהכחיש את כחו וחכמתו של האר"י, אמר עליו האר"י: אני ניצוץ משה רבינו, ואתה ניצוץ קורח.
- ✓ רבי שמואל ויטל, בנו של מהרח"ו, כותב: "אמר שמואל ואפשר עוד לומר שתקנה רות עתה מה שפגמה חוה בימי אדה"ר, ואתי שפיר בג"ש: נאמר כאן האשה הבאה וכו' ונאמר להלן לזאת יקרא אשה כו' ולכן נאמר עליה בימי שלמה המלך ע"ה וישם כסא לאם המלך לאימא של מלכות וארוז"ל זו רות, כנלע"ד", (שער מאמרי רז"ל מאמר פסיעותיו של אברהם אבינו).
- ✓ "ידוע מהאר"י דכזבי היה ניצוץ דינה וכן מסתמא בשאר בנות מדין נתחלקו ענפי ניצוץ זה", (ר' צדוק הכהן מלובלין, תה"ש כ:). "כל ראשי מנהיגי הדורות הם גלגולי דור המדבר" (ר' צדוק הכהן, ל"מ נט:).
- ✓ "לדעתי החזו"א נצוץ מנשמת הגר"א", (אגרות ר' יצחק הוטנר, ספר הזכרון לר' יצחק הוטנר, מוריה).

אין להסיק מהדוגמאות שהובאו כאן, שתורת האר"י בענין הגלגולים יסודה בנייתוחים היסטוריים והערכות אופי לאישים מפורסמים. האר"י הגיע לתורותיו דרך עיסוק בחכמת האלהות, שיסודה בדבקות רוחנית על טבעית, כפי שנראה בפרק השמיני.

פרק ז' ההיסטוריה של חז"ל

בפרק ב' נגענו בהיסטוריה של חז"ל, במטרה להראות כיצד אפשר להוכיח שחכמים העבירו מסורות עתיקות דור אחר דור, המטרה של פרק זה היא לא להוכיח, אלא לספק הסברים לאגדות חז"ל הנוגעות בתחום ההיסטוריה, בכדי להראות שלפעמים מדובר ב'דברים כפשוטן', לא במליצות מקומיות, ולא בציורים, אלא בנקודות המתחברות יחדיו לפאזל היסטורי. הדברים מוצעים בדרך אפשר, על מנת שיבואו חכמים ויחכימו עוד.

כאמור, למרות שראינו בפרק ה' צורות התייחסות שונות לאגדות חכמים, הן לעצם פרשנות המאורע המתואר, הן לנושא של גישת פשט מול גישת דרש בפרשנות ההיסטוריה המקראית. וכן בפרק ו' על ההתייחסויות השונות לתיאורי מציאות שקבלנו מחכמינו. בפרק זה נעסוק בדברים כפשוטן, ואין דרך אחת במקום חברתה, שהרי 'רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו' (קהלת ז' כד'). אין מדרכי החכמה להיצמד לדרך אחת, אלא להכיר במגוון של האפשרויות והדרכים להבין את החכמה והידע.

גיאולוגיה והיווצרות הארץ

בתחום זה מוצאים אנו לפעמים באגדות חכמים הבנה הקרובה ברוחה למדע המודרני. בעוד העולם האילולי ראה את העולם כקדמון, נתון במאבק מתמיד בין כחות חיצוניים המטביעים את חותמם בקטסטרופות שונות. חכמים הבחינו בתהליכים שעברו על כדור"א ובשלבם של התפתחות.

לפי האגדה כל גרמי השמים מקורם באותה נקודת חומר ממנה נוצר הארץ: "כל מה שיש בשמיים ובארץ אין בריתו אלא מן הארץ, ר' יודן מיתי ל' (לומד הדבר) מהכא: הכל היה מן העפר (קהלת א) ר' נחמן אמר אפי' גלגל חמה", (בראשית רבה פ"ב). אגדה נוספת אף מזכירה כי החומר של כדור הארץ 'נזרק', מה שמקביל להשערה על הפיצוץ: "היאך נבראת הארץ תחלה? נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד וזרק על המים ונעשה ארץ", (שמות רבה יג א). המדע אינו יכול להסביר את מקור גרעין החומר הראשון, ולכן הכינוי "מתחת כסא הכבוד" נאה ויאה לו.

את הרגע שלפני המפץ מתאר הרמב"ן: "הנה בבריאה הזאת, שהיא כנקודה קטנה דקה ואין בה ממש, נבראו כל הנבראים בשמים ובארץ", (רמב"ן בראשית א' א'). והוא מוסיף גם את מה שהעלה איינשטיין כי הזמן נברא יחד עם המרחב: "ועוד יתכן שנאמר, כי משיצאו השמים והארץ מן האפס אל היש הנזכר בפסוק הראשון, נהיה זמן, כי אף על פי שזמנינו ברגעים ושעות שהם באור ובחשך, משהיה יש יתפש בו זמן", (רמב"ן שם). הדעה הזו שהכוכבים והארץ נוצרו מאותו חומר, גם היא בניגוד לדעת אריסטו שהשתרשה (גם אצל חכמינו בימי הביניים) כי הכוכבים עשויים מגשם חמישי, וכך אירע, שהרמב"ם, איש המדע, לא הגיע למה שמקובל לחשוב כיום, ואילו הרמב"ן, השמרן, העלה בחכתו מנייתח המקורות את ידיעותיו של המדע המודרני.

חכמים ידעו גם כי הכוכבים כולם, כולל השמש והירח, נוצרו מיד ברגע הבריאה: "המאורות נבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי", (חגיגה יב). בכך מיישבים את התמיהה העולה מספר בראשית כיצד נברא האור ביום הראשון, ואילו קבלו המאורות את ממשלת היום והלילה רק ביום הרביעי? למי שמכיר את הקוסמולוגיה אין כאן תמיהה כלל: במפץ הגדול נוצר האור של כל הכוכבים, וזו בריאת האור. הסידור של מסילות הכוכבים בגרמי השמים, ובכללם מערכת השמש שלנו - התרחש לאחר מכן, בסדרה של תהליכים משניים כתוצאה מהתפשטות היקום.

לפי האגדה אין הירח שלנו אלא חלק מגרם שמים גדול ש"התמעט" (חולין ס:). כפי שמקובל לחשוב בזמננו, שהירח הוא רסיס מגרם שמים גדול שהתפוצץ ונלכד סביב כדור"א²⁸⁰.

²⁸⁰ פרופ' א. ג. קמרון מאוניברסיטת הרווארד הוכיח לאחרונה שהירח נוצר בתהליך ייחודי, הנובע "מהתנגשות בין כדור הארץ ובין גורם שמימי בגודלו של מאדים". בכך שונה הירח שלנו מיתר הירחים במערכת השמש, שנוצרו בעקבות תהליך אחר לגמרי", (אביעזר, בראשית ברא עמ' 58. "המדע והאזרח" Cameron, Scientific American יוני 1986, כרך 254 עמודים 67-68).

אפשר להעלות תהיות לגבי מקור דברי חכמים, האם למדו מפרשנות הפסוקים? או קבלו כך בשם הנביאים? והאם יתכן שחכמים נוספים מאומות העולם קבלו כן מחכמי קדם ומנביאי קדם?²⁸¹ רב הסתום על הגלוי, והמטרה כאן רק להציע את הקשרים, ולא להסבירם. באופן כללי רוב הדברים שאנו מביאים כאן בשם חכמים, לא יכלו להתקבל על לבם של עמי קדם, שתפיסתם האלילית מנעה מהם להבין ולדעת את תולדות הבריאה. כפי שראינו גם בפרק ה' לגבי נושאים נוספים בחכמת הטבע.

חכמים ציינו (ירושלמי נדה ג ב) כי ההרים לא נוצרו בבריאית העולם אלא מתוך תהליכים שאירעו לאחר מכן (ילקוט שמעוני בראשית מז', הנצי"ב בפירוש העמק דבר בראשית ז יט). כן עמדו על העובדה שגבולות הימים לא היו כפי שהם בימינו מאז ומעולם (ב"ר כג ז).

שאלה גדולה היא האם אירעו קטסטרופות מהותיות ששינו את פני כדור"א בעידן ההיסטורי. ההיסטוריה הצעירה של המערב, בת אלפיים וחמש מאות השנים, איננה יודעת על מלחמה בין 'שרו של ים' לבין היבשה, אין היא יודעת ששרו של ים (רהב) העיז לקרוא תגר על הסדר שטבע האל בעולם. ובכלל אין אנו רואים מלחמה בין הים ליבשה, איננו מתפעלים מגרגרי החול העוצרים את הים, שכן רגילים אנו שהים כבודו במקומו מונח, והיבשה במקומה. גם אם ראינו פה ושם הצפה קטנה או גל צונאמי, אין הם משנים את מעמדו של הים.

הקדמונים לא ראו את פני הדברים כך, ומפורסמת היא האגדה על מלחמת הים שמרד בה', ע"פ הכתוב "בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב" (איוב כו יב), ובפירוט יותר בתלמוד (ב"ב עד: ועוד). ותהלים רואה את חוף הים כגבול המונע מן הים לחזור ולכסות את היבשה (גבול שמת בל יעבורון בל ישובון לכסות ארץ, תהלים קד ח. ראה משלי ח כז. איוב ז יב). האגדה מספרת כי בדור אנוש "נקרע אוקיינוס והציף שליש היבשה" (מדרש המובא ברש"י בראשית ד ו). וכן פירטו כיצד הים התיכון נוצר בדור אנוש ודור הפלגה בשני שלבים (ירושלמי שקלים ו ב).

ישנה השערה כי היבשת האבודה אטלנטיס שספרו עליה הקדמונים,²⁸² היא יבשת אמריקה שנחשבה בעיני בני אירופה כאבודה. אף שתאוריית ווגנר על נדידת היבשות מקובלת כיום על אנשי המדע, (משנתגלתה התאמה לא רק בצורה החיצונית של היבשות אלא גם בחי ובצומח לאורך קו

מעניין מאד כי אף שמבחינה טבעית לא היה כאן אלא אירוע מקרי, בפועל ישנה התאמה מפליאה של הירח להיותו אחד מ"שני המאורות הגדולים":

"אם נמדוד את השמש ואת הירח לפי תפיסה זו נגלה צירוף מקרים מופלא. הגודל הנראה של השמש זהה לחלוטין לגודל הנראה של הירח. לשני גרמי שמים אלו יש אותו גודל נראה של 0.53° אע"פ שקוטר השמש גדול פי 400 מקוטר הירח, שכן גם המרחק של השמש מכדור הארץ גדול פי 400 מן המרחק בין כדור הארץ לירח. השיוויון בגודל הנראה בא לידי ביטוי בעיקר בעת ליקוי חמה מלא, כאשר הירח מאפיל על השמש בדיוק מושלם, היוצר מחזה מלא הוד", (בראשית ברא, עמ' 56).

²⁸¹ התורה מתארת את מצבי צבירת המים בכדור"א, כאשר מתחלה המים כיסו את כל פני כדור"א, עד שנקו המים אל מקום אחד (בראשית א), ואכן לו ימסו הקרחונים אליהם נקו המים יכסה כל העולם בעשרות מטרים של מים. הידיעה הזו שהמים הם צורתו הראשונית של כדור"א, מקובלת כיום ומכונה 'מרק קדמון', ומעניין שידיעה זו משותפת לרבות מאומות העולם. לפי שיר הבריאה הבבלי 'אנומה אליש' בראשית היו מי תהום. לפי האגדה המצרית היו המים הקדמונים 'נון' בראשית. אגדות הכנענים מזכירות את תהום הרקק (הקוסמוגוניה של סכניתון, אצל אבסביוס, פילון מגבל). לפי הוודות ההודיות (ריגודה, X, 109) היו בראשית המים הקדמונים הנובעים מחיק התהום. בבונדהיש הפרסי כתוב כי הכל נברא מן המים הקדמונים. אצל היונים אוקינוס הוא אבי כל האלים (איליאס יד' 201). לפי אגדות הגרמנים היה הים המקלח מן הלוע הפעור ומכסה את כל פני האדמה. בשירה הפינית (קלולה) ראשית העולם באם המים. כך גם מספרות האגדות המקסיקניות והפולינזיות. עוד יש לציין כי את המושג של ששת ימים הנגמרים ביחוד של יום שביעי אנו מוצאים בכל העולם, ואפשר לשער שמקורו בששת ימי בראשית:

מספר שבע כמספר הטור העולה שרשים קדומים לו במסורת המזרח הקדמון, כן מצאנו למשל טקסטים אגדיים.. דגם פרימיטיבי זה עובר לפרקים כבר בספרות האכדית.. מפורסם ביותר הוא דגם הפעולה הנמשכת ששה ימים עד שביום השביעי מתחדש חדוש. דגם זה נמצא כבר בעלילת גלגמש.. אותו הדגם חוזר פעמים מספר אף באפוס האוגרית", (לוינשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, עמ' 33).

²⁸² המקור הידוע ביותר הוא עדותו של סולון ששמע עליה מכהני מצרים, אך גם אריסטו מספר על אי גדול באוקינוס האטלנטי שהקטגנים כינוהו אנטיליה. קראנטור (המאה ה-4 לפנה"ס) דיווח שגם הוא ראה את הטורים שעליהם היה חקוק סיפור אטלנטיס. פלוטארכוס (המאה ה-2-1 לפני הספירה) סיפר על יבשת הקרויה סאטורניה ועל אי באוקינוס הקרוי אוגיגיה, והומרוס מספר על האי אוגיגיה שבו גרה הנימפה קליפסו. מרקלינוס (מאה ה-4 לספירה) מספר כי בים האטלנטי לחופי אירופה נבלע אי גדול. פרוקלוס (המאה ה-4) כותב שכמה היסטוריונים מספרים שאי גדול ועצום היה קיים בים החיצון.

התפר), הרי אף חוקר אינו מעלה בדעתו כי אירוע זה קרה בזמנים ההיסטוריים, שהרי לפי קצב הנדידה כיום חייב התהליך לקחת מאות אלפי שנים. אלא שהסברים קטסטרופאליים נותנים תמונה שונה, ואף התורה עצמה מספרת על התחלקות הארץ: "פלג, כי בימיו נפלגה הארץ" (בראשית י כה). בעל זהר חדש אומר: "ארץ אחת ממש הוציאו המים, וממנה נתהוו שבעה ארצות" (זהר חדש בראשית כא:). לפי אגדת חכמים נעשו השינויים הגיאולוגיים בתקופה ההיסטורית.²⁸³ חכמינו ספרו על שינויים רבים שעברו על פני כדור הארץ, המדובר בחדוש מפתיע, האם אדם שמאמין בבריאת העולם בידיו של האל, צריך להניח בפשטות כי ההרים לא היו בבריאת העולם ונוצרו בקטסטרופות מאוחרות יותר? (ירושלמי נדה ג' ב', בהרים לא נאמר 'יצירה' בבריאת העולם. ילקוט שמעוני בראשית מד: "היה כל העולם כולו מישור וערבה ונעשה הרים וטרשים וגומות"²⁸⁴). המחקר אכן הוכיח את העובדה הזו כשהראה שכבות קימוט שנוצרו על ידי כחות טבע אימתניים שדחקו את הלוחות הטקטוניים זה בזה. השאלה היא מתי התרחשו אירועים אלו? ווליקובסקי (ארץ רעשה) מראה כי ערים שלמות הורמו מעל פני הקרקע, הוכח כי ערים ומקומות ששימשו למרעה ולגידול בע"ח וצמחים קיימים כיום בפסגות בהן אין אפשרות טכנית לעשות זאת, הן הורמו בתקופה ההיסטורית. בהרי ההימלאיה שאפילו נשרים אינם מסוגלים להגיע לפסגותיהם, נמצאו שרידי אוכלוסיה ימית, וגם שרידי תרבויות אדם! (Heim a. & A. Gausen: "Tha Therone" of the Gods - an Account of the First Swiss Expedition to the Himalayas". P. 218. 1939). האגדה מספרת: "בתחילה היה העולם מים.. חזר ועשאו שלג.. חזר ועשאו ארץ", (ירושלמי חגיגה ב א). זהו תיאור מדויק של שלשה עידנים בהתפתחות כדור הארץ כפי המקובל כיום: אוקיינוס קדמון, עידן הקרח, העידן הנוכחי. יש רגליים לדבר שעידן הקרח היה בתקופה היסטורית.²⁸⁵ הזכרון האנושי הוא ארוך טווח יותר משאנו רגילים לחשוב, והאגדה העממית שימרה ידיעות היסטוריות משך אלפי שנים. בכתובות קאנופוס משנת 238 לפני הספירה מכונה סוריה "חארו", זה הכינוי המצרי העתיק לסוריה על שם החורים שישבו בה עד המאה ה-13 לפני הספירה, וכינוי זה עדיין שומר את הידיעה על מיקומם של החורים יותר מאלף שנה לאחר היעלמם! מלכות שומר לא כללה את אכד כבר מימי חמורבי (המאה ה-18 לפנה"ס), אבל עד ימי כורש הפרסי (המאה ה-5) נשמר תארים של מלכי בבל "מלך בבל ואכד". בנוגע למבול, ניתן היה להרחיב את דברי התלמוד שבארץ ישראל לא ירד מבול (זבחים קיג), ולראות בכך עדות כי המבול לא הקיף את כל כדור הארץ ממש, כפי שכותב גם רד"צ הופמן בפירושו לבראשית: "אפשר גם להגן על הדעה שלפיה לא היה המבול כללי, דעה שמסתמכת על תופעות

²⁸³ באופן מפתיע הפליאונטולוגיה קובעת כי תהליכים זיאולוגיים התרחשו במקביל בשלשת גושי היבשה שהיו מנותקים לפי התיאורית המקובלת בזמננו: הדינוזאורים נכחדו בבת אחת באירסיה, אמריקה, ואוסטרליה, "הדפוס הכללי של האבולוציה בכל שלשת המקומות היה זהה. היונקים שנקלעו במקרה לכל איזור החלו להתבדל באבולוציה, והפיקו מומחה לכל משלח יד שנעשה במקרים רבים דומה להפליא למומחה המקביל לו בשני האיזורים האחרים", (ריצ'ארד דוקינס, השען העיור עמ' 119, מבלי להיכנס כאן לאיזולת של 'אבולוציה מתכנסת'). ואולי, נפלגה הארץ בתקופה ההיסטורית, לאחר כל האירועים האלו? ועוד יש לשים לב, שישנו גם קשר תרבותי בין שוכני היבשות האלו, די לציין את המשותף בין האינקה למצרים: פירמידות, חניטה, סגידה לשמש, סמל הנחש עטוי הנוצות. האם גם בתרבות אנושית קיימת 'אבולוציה מתכנסת'? ²⁸⁴ "והמים גברו מאד מאד על הארץ. הוסיפו לעקור ארץ רקבה ונעשה ע"י זה הרים וגבעות מה שלא היה לפני המבול. תדע שהרי לפי הנראה מפרשה זו היו הרי אררט גבוהים מכל הרים שבעולם ובאמת אינו כן אלא אותם ההרים נעשו בימי המבול", (העמק דבר, בראשית ז יט).

²⁸⁵ "החיות הכחודות המתוארות בצוירים אלה מרמזות שהצוירים נעשו בזמן כלשהו בתקופת הקרח. רק בה יכלו לדעת עליהם, אולם המוטיבים המצריים באותם צוירים עצמם מרמזים שהם נעשו בזמנים היסטוריים", (ארץ רעשה, עמ' 76).

את אירועי ימי קדם שאירעו לכאורה לפני מאות אלפי שנה, אנו מוצאים מתועדים במיתולוגיה, כך למשל המיתולוגיה הסקנדינבית והמיתוסים הצפוניים מתעדים את ההתפרצויות הגעשיות בקנה מדה ארצי, שלפי התיאור המקובל אירעו לפני מאות אלפי שנים, (ראה למשל נשיונל גיאוגרפיק ספטמבר 2004). השם היווני הקדום של הרי הבלקן משמעותו "ההר הישן", גם לפי הגיאולוגיה הרי הבלקן הם קימוט ראשוני שאירע לפני התור הפרמי (אנצ"ע ערך בלקן), הייתכן כי קוראי השם ידעו עובדה גיאולוגית זו ממסורת היסטורית?

אחרות, כי הביטוי "אשר תחת כל השמים" יהיה מוצדק גם אם נפרשהו כל חלקי הארץ המיושבים על ידי בני אדם". וזה תואם גם לאגדה כי "לשנער ננערו מתי מבול" (זבחים קיג). אלא שאגדה אחרת מציגה את המבול כקטסטרופה עולמית הקשורה בשינויים קוסמולוגיים, ולא רק כריכוז מים, ואמרו שהמבול נוצר על ידי שניטלו שני כוכבים מכימה (ברכות נט), בימי המבול היתה חמה יוצאת ממערב ושוקעת במזרח (סנהדרין קח). זה מחייב קטסטרופה שהקיפה את רוב ככל כדור"א.²⁸⁶ וכן האגדות מדברות על שינויים מהותיים בתנאי הקיום על הארץ, "היו זורעין אחת למ' שנה.. היה להם אויר יפה כמפסח ועד העצרת" (ילקוט שמעוני, בראשית סא). את האגדות האלו אפשר לקחת גם 'דברים כפשטן', ויש שפירשו כי כדור הארץ זו ממקומו לאחר הבריאה (ספורנו בראשית ו יג ומלבי"ם).

גם כאן יש להצליב את הדברים שבאו בפי חכמים, עם ידיעה של עמים קדומים רבים, וליקובסקי ב'עולמות מתנגשים' (ח"ב פ' 8) מביא עדויות קדומות מכל קצוי תבל: הודו, פרס, בבל, אשור, מצרים, סין, מקסיקו, האינקה, המאיה, כי בימי קדם היתה השנה בת 360 ימים, ושהשנה הירחית והשמית היו תואמות. לכולם הוברר בשלב כל שהוא כי יש צורך להוסיף 5.25 יום בכדי להתאים את לוח השנה. (סביר להניח כי החלוקה של המעגל, ל360 מעלות מקורה בהיקף המקורי של סיבוב כדור"א). וליקובסקי מציין כי גם בתורה מסופר כי המבול החל ביז' לחדש השני והסתיים בכז' בחדש השני בשנה הבאה. וכך למשל שבטי דרום אמריקה מספרים: "כאשר השמש והארץ החליפו מקומות לא ידעו בני האדם מהיכן תזרח השמש, מהדרום מהצפון מהמזרח או מהמערב", (עולמות מתנגשים עמ' 118).

ד"ר עמנואל וליקובסקי בספרו "עולמות נפגשים" מונה בפרוטרוט מאות מיתולוגיות מן העולם כולו ומכל השבטים שבאיים הנדחים כשכולן מספרות על אותם אירועים, המקבילים בהרבה פרטים לסיפור התורה. קארל סאגאן כתב על כך:

"בספרו הפנה וליקובסקי את תשומת ליבנו לדמיון וההתאמה המפתיעים בין סיפורים ואגדות שרווחו בקרב עמים שונים שמרחקים גדולים הפרידו ביניהם. אינני מומחה לתרבויותיהם ולשונותיהם של כל העמים הללו, אך אני מתרשם שההתאמה והאחידות של רבות מהאגדות שליקט וליקובסקי היא מפליאה.. דעתי האישית היא שאפילו אם רק ב-20 אחוזים מההתאמות בין האגדות המוצגות ע"י וליקובסקי יש ממש, עדיין יש בפנינו תופעה חשובה שראוי למצוא לה הסבר.. אני מודה שהדמיון וההתאמות בין סיפורים מיתולוגיים שונים הוא עניין מדהים, ובהחלט ראויים למחקר נוסף, אך ככל הנראה ניתנים להסבר באמצעות ההפצה או הסברים אחרים", (פורסם ב"פנטסיה" 2/1/98).

אין להאריך עוד בנושא זה, כי הכוונה היתה רק להצביע על האפשרות לקחת דברים כפשטן.

בריאת האדם ובעלי החיים

ידוע שהיו מחכמינו שסברו שששת ימי בראשית היו תקופות ארוכות יותר מאשר יום בן זמננו, רד"צ הופמן בפירושו לבראשית כותב כי העולם קיים שנים רבות הרבה יותר מששה אלפים, "וטעמים לא מעטים מדברים בעד זה", כך הוא מביא שם מספר הזהר כי ששת ימי בראשית אינם אלא שש תקופות גיאולוגיות. בעל תפארת ישראל על המשניות מסתייע במאמר חז"ל "אמר ר' יהודה בר' סימון יהי ערב אין כתוב כאן אלא ויהי ערב מיכן שהיה סדר זמנים קודם לכאן, אמר ר'

²⁸⁶ ואין זה בהכרח סותר לאמור שבא"י לא היה מבול, ככתוב "ארץ לא גושמה ביום זעם", וראה זבחים קיג. כי בעלי החיים בא"י לא מתו במבול. לפי התיאורים על היווצרות ההרים במבול (שנחוצים כדי להסביר את כמות המים הנדרשת כדי לכסות את כל האדמה בכדור"א), אפשר לומר כי ארץ ישראל היתה גבוהה מכל הארצות עד המבול, ולכן בחלק הראשון של המבול בו היו המים גבוהים ביותר, היתה א"י מחוץ לשטח המים. אגב יש לציין שבכל התרבויות העולמיות ישנו סיפור על המבול, בספרם של C. Sellien and D. Balsiger תועדו סיפורי המבול מ217 תרבויות!, מלבד בתרבות הכנענית.

אבהו מיכן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילו אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי" (ב"ר ג'), ומסביר את מקורן של המאובנים העתיקים ושל הדינוזאורים בעולמות קדומים אלו, (ידרוש אור ישראל' בסוף פירושו למשניות). המהרש"ם (תכלת מרדכי, בראשית סי' ב) שיבח את פירושו של בעל תפארת ישראל (כך כתוב גם ב"שם עולם" מאת רבי יהונתן איבשיץ). תלמידיו של רש"י הירש הבינו שכך גם דעתו נוטה (רד"צ הופמן בפירושו לבראשית, רש"י מביא דעה זו במאמרו 'ערכה הפדגוגי של היהדות משנת 1873', מצוטט ב'דעות' מז' תשלח'. גם הנצי"ב בפרושו לתורה בראשית ז' כג' ו מביא דעה זו, אך מסקנתו אחרת). הרמ"א כותב: "מספר הימים בבריאת העולם הוא התגלות הכוחות" (תורת העולה לרמ"א ח"ג פמ"ז, בשם עקדה פרשת בראשית ומו"נ ח"ב פ"ל).

מדרש קדום אומר: כל יום מששת ימי בראשית היה אלף שנים (מדרש ר' משה הדרשן, נדפס ב'תורה שלמה'). מדרש אחר אומר: "תשע מאות שבעים וארבעה דורות שהיו קודם לבריאת עולם ונשטפו כהרף עין בשביל שהיו רעים", (מדרש תהלים צ ג). תורה ידועה אצל המקובלים בשם 'שמיטות' גורסת כי מנין השנים לבריאת העולם אינו אלא השמיטה (שבעת אלפי שנה) הנוכחית, אבל ישנן שמיטות רבות ואיננו נמצאים בשמיטה הראשונה (תורה אור למהר"ם פפירש, בשם הרמב"ן, ספר הפליאה, ספר הקנה, הרמד"ל, מאור עיניים, זהר קלו: הרדב"ז, מגלה עמוקות, של"ה).

המקובל "בעל הלשם" כותב: "דע כי כל הששת ימי בראשית וגם השבת בראשית. אשר אז היה משמש ומאיר האור הגנוז עד סוף מוצאי שבת כמ"ש במדרש ב"ר פ' יא' סימן ב'. הנה היה אז שיעור הזמן ע"ד אחר לגמרי. כי ערך הזמן הוא לפי ערך מצב העולמות. וכמו שבארנו כל הדברים הללו בספר הדע"ה ח"ב דרוש ג' ענף כב' ע"ש, והבן כי ישנו גם בזה סודות עמוקים", (הלשם, ספר הדע"ה דרוש עץ הדעת סימן ח').²⁸⁷

ספרות על דעות במקורותינו הרואות את ששת ימי בראשית כששה תקופות: א. מונק The Seven Days of the Beginning, הוצ' פלדהיים י-ם, 1974. א. כרמל וס. דומב Challenge, הוצ' פלדהיים י-ם-1978, עמ' 140-124.

כמובן שאין הכוונה כאן להיכנס ולהכריע בשאלות אלו, אלא רק להציע דרכים בפירוש האגדות, שאחת הדרכים להסתכל עליהן הוא כ"היסטוריה של חז"ל". המקורות האלו עוסקים בנוגע לזמן קיומו של העולם, אבל לא בדרך היווצרות המינים. לעומת זאת מפורסמים דברי הרב קוק הכותב:

"תורת ההתפתחות ההולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרזי העולם של הקבלה יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות" (אורות הקודש ב תקנח).

"על דבר מנין שנות היצירה ביחס להחשבוניות הגיאולוגיים בזמנינו, כך היא הלכה רווחת. שהיו כבר תקופות רבות קודם למנין תקופתינו, הוא מפורסם בכל המקובלים הקדמונים, במדרש רבה (בראשית פרשה ג' וט') ובזהר (פ' ויקרא דף י') אם כן החפירות מורות לנו שנמצאו תקופות של ברואים ואנשים בכללם.. אפילו אם היה מתברר לנו שהיה סדר היצירה בדרך התפתחות המינים ג"כ אין שום סתירה.. ולפעמים אנו אומרים בדרך דילוג "ויצר ה'" "ויעש ה'" כמו שאנו אומרים "אז יבנה שלמה" ואין אומרים ששלמה ציוה לשרים והשרים לנמוכים מהם והם לאדריכלים והאדריכלים לאומנים והאומנים לעושי המלאכה הפשוטים", (אגרות הראי"ה ח"א צא').

ומעניין שגם הרב דסלר כותב דברים דומים:

"כיון שאנו רואים התפתחות מהירה מצורה לצורה בעובר, א"כ למה לא נאמר שכך היה גם בתחלה יש שהתפתחו כל סדר ההתפתחויות עד היותם לאדם, ויש שהתפתחו רק עד דרגת דג ועוף ובהמה, וכן גם היו

²⁸⁷ אמר רבי נחמיה כתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, מלמד שבו ביום נבראו, בו ביום הוציאו תולדות, אמר לו רבי יהודה והכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, יום שני, יום שלישי, וכו', אמר לו רבי נחמיה כמלקטי תאנים הם, כל אחד ואחד הופיע בזמנו", (ב"ר יב' ד'). לפי רבי נחמיה היו הצמחים ובעלי החיים וכו' קיימים קודם ששת ימי בראשית, וששת הימים היו רק זמן הבשלת הברואים האלו לכדי גמרם, כפירות תאנה שקיימים על העץ במצבים שונים. כך מפרש את הדברים ר' עזריה מן האדומים (מאור עיניים אמרי בינה פ"ו).

כאלו שהתפתחו עד הצורות שמתו ונתבטלו מהעולם", (מתוך מכתב העוסק באבולוציה. מכתב מאליהו ח"ג מכתבים מכתב לא').

שני ענקי רוח אלו לא היו אנשי מדע, אך בדבריהם התייחסו לטענה המדעית, הרב קוק בקטע הראשון אמנם טוען ש'תורה' זו מתאימה לרזי הקבלה,²⁸⁸ אך בקטע השני דומים דבריו לדברי הרב דסלר, שלא בא לצדד בתורת האבולוציה, אלא להגן על האמונה, בקבעו שדברי התורה ניתנים להתפרש גם אם נניח שבאמת היתה התפתחות. אין בדבריהם משום הכרה בנכונות הקביעה המקובלת בהתרחשותה של האבולוציה, מה שכמובן לא היה בסמכותם ובתחום ידיעתם.²⁸⁹ גישה אחרת אינה רואה כלל קונפליקט בשאלות של היחס בין האמור בתורה ובדברי חכמים, לבין המקובל בימינו, בנוגע להיסטוריה של כדור"א והמינים. כך הרב י"ד סולוביצ'יק הכותב: "מעולם לא הוטרדתי באורח רציני על ידי הבעיה של תיאור בריאת העולם אשר בתורה לעומת התיאור המדעי של האבולוציה", (איש האמונה הבודד עמ' 12), והרב ישראל רוזן אומר: "אין אנו יכולים להשתחרר מן ההרגשה שמאמץ רב מדי מוקדש בציבור הדתי כדי להפריך את האבולוציה, משימה שהנה עניין מדעי שחייב להתנהל לפי שיקולים וכללים מדעיים", (מגדים ה). לענ"ד גישה זו זרה לרוח המסורת, וכוונתי היא לזרות במודע, דהיינו להשקפה שאפשרי ואף מן הראוי לעתים לסטות מעט מרוח המסורת בנושאים כאלו. ואילו מי ש'מוטרד באורח רציני' מקונפליקט זה, או ש'מקדיש מאמץ רב' לברר שאלה זו, ומוכן לשם כך אף להטיל ספק בערך המדעי של תיאוריות שנתמכות ע"י מערך כביר של ידע, נצמד בזה לרוח המסורת. היומרה הנדרשת לבטל את פשט דברי הנביאים והחכמים, לא פחותה מהיומרה לבטל את דברי חכמים וחוקרים. **כאן יכול לעבור הגבול הדק בין מי שבא 'לקיים דברי חכמים', לבין מי שבא 'לבטל דברי חכמים', אף שלעיתים נראה ששניהם אומרים את אותו הדבר.**²⁹⁰

²⁸⁸ כוונתו כנראה לעצם הרעיון של האצילות דרך הספירות, שביסודו מונחת הסברה כי מעשה אלהים עצמו הוא אור אין סופי בלתי מוגבל, והמציאות המוגבלת היא בהכרח תוצאה של השתלשלות, האצלה מספירה לספירה. כך גם עולמינו מלא ההגבלות והרוע, בהכרח הוא תוצאה של התפתחות והשתלשלות ולא יצירה ישירה. "אין זה סוד שגם הוגים נוצרים - מקזנוס במאה ה-15, ברונו במאה ה-16, לייבניץ במאה ה-17, ועד לשלינג הגרמני ובהמה במאה ה-18 - אימצו את רעיון הצמצום היהודי ועשו בו שימוש", (פרופ' מרדכי רוטנברג פסיכולוגיה יהודית וחסידות, בהוצ' אוניב' משוורת, עמ' 27).

²⁸⁹ ולכן יש לענ"ד להסתייג מדברי הרב גדליה נדל זצ"ל כפי שנכתב בשמו ע"י הרב שילת: "בריאת האדם בצלם אלהים זהו סופו של תהליך ארוך שראשיתו ביצור לא שכלי השייך לקטיגוריה של בעלי החיים, ההולך ומתקדם עד שניתן לו השכל האנושי, ובמקביל גם בצורה הפיסיולוגית של האדם המוכרת לנו - מסתבר שזה תיאור נכון. ההוכחות של דרוין ושל חוקרי המאובנים, לקיומם של שלבים קודמים כאלה, נראות משכנעות.. ישנם ממצאים של שלדים של הולכי על שתיים בעלי גולגולת קטנה שהמח שלהם אינו יכול להיות כמח של האדם המוכר לנו", (בתורתו של ר' גדליה, מהדורת שילת, עמ' ק'). הרב קובע שם בפסקנות כי אין להשליך את השכל אחרי הגו, ובריאת האדם המתוארת בתורה אינה אלא הענקת הדחיפה 'חוליית הביניים' להפוך לאדם המודרני. אך על סמך ספרות פופולארית אי אפשר לקבוע אמינות גדולות, 'חוליית הביניים' עצמה היא בדותא, ההבדל המהותי בין אדם לקוף הוא נפשי-רוחני, לא תחום ששרידי קופים שדים וגמדים מסייעים להבינו, גם אם נניח שנמצא יצור שמבחינה פיזית דומה יותר לקוף, אין כאן שום 'ביניים' בתחום העיקרי בו יש הבדל בין אדם לקוף, שהרי ייתכן אדם בצלם אלהים כשרכס הגבות שלו בולט, וכן קוף שהוא חית השדה הקרוב יותר פיזית לאדם. אם נניח שאכן היה קיים יצור שנפח מוחו קטן ויצור זה נכחד, אין זה מהווה שום סוג של הוכחה שמיצור זה התפתח אדם. בנושא גיל העולם הוא כותב:

"ישנן הוכחות מדעיות רבות ושונות בדרכים מדויקות שנבחנו על פי הנסיון.. ומכולם מגיעים לאותן המסקנות על גיל העולם טעות היא לחשוב שהכל שקר. בעיניי פיקוח נפש אנחנו סומכים על המדענים ללא פקפוק. כשרופא נותן תרופה שייצרו לפי נוסחאות מדעיות, או מנחת את העין או את המח באמצעות מכשירים מתוחכמים - אתה סומך עליו, אין אתה חושש שאולי הוא משקר. גם לגבי קביעת גיל העולם אין סבה לחשוב שהמדענים משקרים.. אין אתה יכול ואסור לך להשליך את השכל אחרי גוון", (שם, עמ' צב). קשה להאמין כיצד אין כאן הבדלה בין התחום הרפואי הבנוי על הנסיון בשטח, ובין התחום של חקר העבר הבנוי אך ורק על ספקולציות. והאמנם אין הבדל בין הרפואה שהיא תחום אובייקטיבי, לבין מוצא החיים שהוא גם שאלה תיאולוגית ותלויה בהשקפת עולמו של החוקר. הטענה שכל השיטות מגיעות לאותה תוצאה, אינה מדויקת, ואכ"מ.

²⁹⁰ הדברים נכתבים כלקח לקורא, וכהשלכה כללית לנושאים אחרים, ולא חלילה כבקורת על הרב סולוביצ'יק זצ"ל.

לעצם קיומם של אנשי קוף ע"פ אגדת חז"ל, נדרשנו לעיל פרק ה' בקטע 'האמנם ירדנו לסוף דעתם של חכמינו' סעיף ח'. ומעניין שלפי הרמב"ן (בראשית ב ז) גם לאדם הראשון עצמו היה סוג של חיים נחותים לפני שנכנסה בו נשמה, ולומד מן הכתוב: ויהי לנפש חיה, שלאחר שקיבל את הנשמה נהפך לאיש אחר. גם הספורנו (א כו', ב' ז') כותב שהאדם נוצר תחילה ביחד עם בעלי החיים כינפש חיה - בלתי מדברת, ואחר כך ניתן בו צלם אלהים השכלי. וכך הוא במדרש (ב"ר ז ה) "אמר ר' אלעזר נפש חיה זה רוחו של אדם הראשון".

יש להעיר עוד בהמשך לאמור לעיל פרק ה' שם, שלפי הדעה שיאדני השדה' הוא מין חיה מבחינה הלכתית, סביר להניח שנברא עם בעלי החיים, לפני אדם הראשון. ואכן מדרש מספר כי חוה בחרה להאכיל את אדם הראשון מעץ הדעת מכיון שפחדה שאדם יקח אשה אחרת.²⁹¹ ואף שאשה במדרגתה הנפשית של חוה לא היתה, הרי אמרו חכמים שהאדם מתחלה הזדווג עם כל בעלי החיים (יבמות סג), ונראה שהיתה אפשרות שידרדר לקשר עם יצורים נחותים ממנו מבחינה נפשית. עוד ספרו חכמים שלאדם הראשון היה זנב בתחלה (ערובין יח. ב"ר יד). וכן אמרו כי האדם הראשון היה מתחלה אנדרוגינוס היכול להתרבות (ב"ר ח א). בפרט מעניין מה שספרו כי לפני חוה היתה בעולם אשה אחרת וקין והבל התקוטטו עליה (ב"ר כב יז). ועל שינויים בהמשך סיפרו כי אצבעות האדם היו מחוברות בימי קדם עד נח (ילקוט פי נח).²⁹²

בודאי בולט הדבר שהתורה כלל אינה רואה צורך לפרט עם מי התחתנו קין, הבל, ושת, וכיצד התרבו. אלא שעל אריכות בנושא זה אמרו חז"ל: "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, מה לאחור" (משנה חגיגה פ"ג). ובגמרא שאלו: מילא מה למעלה, מה למטה, מה לאחור, אלא לפניו - מה שהיה היה (ומה איכפת לי)? והשיבו: "משל למלך שאמר לעבדיו בנו לי פלטרין גדול על האשפה, הלכו ובנו לו, אין רצונו של מלך להזכיר (על הפלטרין) שם אשפה". וייתכן בהחלט כי חז"ל שהיו מודעים היטב לכל המסורות העתיקות, ידעו על עמים שיש להם מסורות עתיקות ביותר כדוגמת המלכים הבבליים, ואת כל זה כינו בשם "אשפה" שאין רצונו של מלך להזכיר.²⁹³

יש לשים לב כי חז"ל מדגישים (מה שרמזו בתורה) כי האדם בתקופתו הראשונה (עד המבול) היה לקט וניזון מעשבים בלבד, זה תואם לידוע לנו על ראשית האנושות, בדיוק כמו התיאור שבתורה שאדם היה מהלך ערום, עד שקיבל בינה להתקין לו כתנות העשויות מעור. נשמרת כאן הידיעה המציאותית, שלא התבררה לנו אלא מתוך חקירות הארכיאולוגיה.

גם בהקשר לבריאת מיני בעלי החיים בעולם אמרו חכמים כי העופות נבראו מן המים,²⁹⁴ ולכן יש ברגליהם קשקשים כדג (חולין כט). ומכאן אנו למדים על קשר בין השלבים השונים של בריאת

²⁹¹ מעניין שהאגדה מספרת על הנחיתות של מין האשה לעומת האדם בימי קדם: חוה היתה קוראת לאדם מתחלה "אדון" (אדר"נ א, וכן בספר החיצוני אדם וחווה).

האגדה גם מספרת על חרדתו של "אדם הראשון" מפני הלילה, בסברו שאולי מחר לא תזרח השמש. וכן שכאשר ראה את הלילות מתארכים חשב שמא לא יתקצרו יותר ותבא חשיכה נצחית (ע"ז יז), בהתאם למה שמקובל לחשוב בימינו על האדם הקדמון וידיעותיו.

²⁹² האגדה של טיאחואנאקו מספרת כי לאלה אוריאנה היו רק 4 אצבעות שהיו מחוברות בקרום, והיא הולידה 70 ילדים. ומעניין כי שינוי באצבעות היו גם לבני הרפה הענקים "אצבעות רגליו שש ושש, עשרים וארבע מספר" (ש"ב כא כ). ואולי מקור שיטת הששים בספירה, שחלקים ממנה מקובלים עד היום, כמו חלוקת המעגל והיקום ל 360 מעלות, מקורה בידיים בעלות שש אצבעות, (בדיוק כמו השיטה העשרונית המיוסדת על שתי ידיים של חמש אצבעות). ובטיאחואנאקו ישנם ציורי קיר המתארים בעלי 7 אצבעות.

²⁹³ בר קפרא אמר "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום", למן היום שנבראו ימים אתה דורש ואין אתה דורש לפניו מיכן". (ב"ר א).

"הזאת ידעת מני עד מני שים אדם עלי ארץ"... ויומו של הקב"ה אלף שנים שנא' "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול", הדא היא: "הזאת ידעת מני עד", התורה יודעת מה היה קודם ברייתו של עולם, אבל אתה אין לך עסק לדרוש אלא **מני שים אדם עלי ארץ**" (ילקוט שמעוני).

²⁹⁴ החלוקה בתורה תואמת למורפולוגיה, ולא לאידיאות אפלטוניות. הצמחים קדמו לחיים, היצורים החיים החלו בשרץ המים ולאחריו שרץ העוף, וכן חלוקת בעלי החיים לשני ימים נפרדים: הדג שרץ המים והעוף ביום אחד, כשהזוחלים הגדולים יחידה נפרדת, לעומת היונקים והאדם ביום שני. זו עובדה מעניינת מאד, שכן חלוקה סמלית היתה מונה את העופות והיונקים יחדיו, ואת האדם ביום נפרד. ואילו החלוקה של התורה מאחדת את

המינים (בדומה לרעיונו של הרב דסלר המובא לעיל). המפרשים הזכירו בכמה וכמה מקומות כי נוצרו מינים חדשים לאחר בריאת העולם (שטמ"ק חולין קכז. מעי"ט על רא"ש חולין פ"ג סו'), והסבירו כי מכל מין נברא רק אב טיפוס אחד וממנו התפתחו מינים רבים של חיות (העמק דבר לנצי"ב בראשית ו' כ', רד"ל על פדר"א כג').

ענין נוסף העולה מן האגדה, הוא יחוס מציאותי לקיומם של מיני ענק, כך למשל דוד המלך פגש ראם ענק בגודל של הר, ועוד כיוצא בזה. השאלה המתבקשת בפי רבים היא, האם יש קשר ליצורי האימים הידועים לנו מן הפליאונטולוגיה. יש צורך להתייחס בזהירות רבה לפרשנות של אגדות אלו, ואין למהר ולהסיק מהן מסקנות, כפי שכבר הראינו בפרק ה' בדוגמאות רבות, אך בבואנו לתת לגיטימציה לגישת 'דברים כפשוטן', אין לנו להתעלם מנקודות המעוררות מחשבה בנושא.

חז"ל ספרו שהראם שרד את המבול בצורה כל שהיא, בארץ ישראל, או בעזרתו של נח (זבחים קיג), גם הליתן שרד את המבול, שהרי שוכן מים הוא. הליתן שחכמים תיארו אינו היונק המכונה בפיו ליתן, אלא יצור אימים ענק, המתואר בנביאים:

ואלהים מלכי מקדם פעל ישועות בקרב הארץ אתה פוררת בעוז ים שברת ראשי תנינים על המים אתה רצצת ראשי ליתן תתנו מאכל לעם לציים (תהלים עד). ביום ההוא יפקד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על ליתן נחש ברח ועל ליתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים (ישעיהו כז א). עורי עורי לבשי עז זרוע ה' עורי כימי קדם דרות עולמים הלא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין (ישעיהו נא). ברוחו שמים שפרה חללה ידו נחש בריח (איוב כו ג). הים אני אם תנין כי תשים עלי משמר (איוב ז ב).

הנביאים והחכמים ספרו על השמדת והכחדת הליתן בימי קדם,²⁹⁵ וזה תואם למקובל בזמננו שיצורי האימים הקדמונים נכחדו בשואה פתאומית. אך האם ייתכן שאירעו הדברים בתקופה ההיסטורית?

קשה מאד להתעלם מהעובדה שהדינוזאורים מתוארים במאות פסלים וציורים קדומים שנעשו בתקופה ההיסטורית, מה שמוכיח שריבוי האזכורים שלהם בסיפוריהם של מאות עמים אינו רק פרי דמיון, שהרי את התיאור האנטומי המדויק של הדינוזאורים השונים לא יכל לתת אלא מי שראה אותם. עד כמה שהדבר נשמע מופרך ומוזר, אי אפשר לדחות הוכחה זו על הסף.²⁹⁶

אפילו אם נניח שהיו קדמונים שנחשפו לשלדי דינוזאורים, (מה שמצריך חפירות, שכן לפי התיאור המקובל, אין להניח שלד יישאר שלם או קרוב לכך על פני האדמה, במשך 65 מליון שנים), הרי לא יכלו לדעת על הקשקשים שלאורך כל צווארו וזנבו (המתוארים בין השאר בתוספתא ע"ז ה' ב'), ולא על הקרומים שבין אצבעות הרגליים (דרקונים מתוארים כבעלי רגלי צפור). הדקון שתיארו בני המאה באמריקה, דומה להפליא לדרקון שתואר במזרח.

הנצי"ב מוולז'ין כותב שמציאת שלדי הדינוזאורים הם 'כבודו יתברך', משום שע"ז מכירים סתרי הטבע:

✓ "עצמות שמוצאין חופרי ארץ ומוצאין עצמות מבריות שלא נמצא עתה בעולם.. המה מלפני ימי המבול. ואע"ג שנמצאים באקלים שאינם חיים שם זה נעשה ע"פ ששינו את דרכם על הארץ לפני המבול והלכו למקום אחר.. והיה ההשגחה שישתיירו עצמות אלו כדי שיבא דור אחרון ויכיר סתרי הטבע וזהו כבודו יתברך", (העמק דבר בראשית ז כג').

האבות

אגדות חז"ל מספרות הרבה דברים מופלאים על האבות, ומהם אין להם רמז בתורה, כיצד עלינו להתייחס אליהן? בפרק ה' ראינו דרכים רבות ושונות לפרש את הדברים. אך כאן נציע את הדרך של

העופות והזוחלים כולל התנינים הגדולים עם שרץ המים והדגים, ואת היונקים לחוד עם האדם, וכבר כתב הרלב"ג (בספרו מלחמות ה' מאמר ו' פ"ח) כי סדר ימי בראשית והנבראים בהם הוא לפי "הקודם בסבה ובטבע".

²⁹⁵ התנין והנחש הם שמות מתחלפים: שמות ד ג: "וישליכהו ארצה ויהי לנחש". שמות ז ט: "השלך לפני פרעה יהי לתנין". שמות ז י: "וישלך את מטהו ויהי לתנין". שמות ז טו: המטה אשר נהפך לנחש. ליתן מורכב מן המלה תן שהיא קצור של תנין. על זיהוי הדרקון המיתולוגי עם התנין / נחש שבמקרא כבר עמד ה'מרדכי' (ע"ז רמז תתמ'): "דרקון הוא נחש בריח עקלתון". רש"י (ע"ז מג). כותב: דרקון דומה לנחש.

²⁹⁶ גם בנושא ספציפי זה, התוצאות של אמצעי התיאור השונים אינן חד משמעיות, ואין זה נושא חיבורינו.

דברים כפשוטן'. בין השאר משום שנוכל להדגים עקרון יסודי הנוגע להשקפתם של חז"ל בה נדון בפרק ח'.

כיהודים מאמינים מקבלים אנו את דברי התורה למשה מסיני, אך יש מבינינו שבאופן טבעי ולא מודע יוצרים דיסוציאציה בין דברי חז"ל לדברי התורה, ז"א מקבלים כמובנים מאליהם נתונים מסוימים הכתובים בתורה, אף שהם מופלאים ואינם מתיישבים עם האינטואיציה השכלתנית, אך כשדברים כאלו באים בחז"ל, נוטים לפרשם בצורות אחרות. כמובן שדיון מנומק יכול להצדיק הבדלים כאלו מסיבות שונות, ואין לגזור גזרה שוה לדברי תורה ודברי חכמים, 'דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו'. אך אנו עוסקים בגישה האינטואיטיבית, מדוע אין אנו מתעכבים על מנין שנות הדורות שבין אדם הראשון לאברהם, או אפילו על מנין שנותיו של יעקב אבינו, ולא מסבירים את הדברים כאלגוריה,²⁹⁷ ואילו תיאורים אחרים העוסקים ביעקב אבינו, הבאים רק בדברי חכמים, כמו למשל גלילת אבן שמשקלה מספר טונות, נתפסים באופן טבעי בצורה שונה?

מצד אחד, הגישה 'אין לך בו אלא חדושו' נתפסת כרציונלית, האם משום שבתורה מתוארים נסים, זה אומר שהתרחשו עוד ועוד נסים? וכפי שמתבטא הרשב"א (הקדמת ההגדות): האם משום שאתונו של בלעם דברה, זה אומר שכל אתון תדבר?

אך מן הצד השני, בידודם של תיאורים והפיכתם ל'על הראשונים' אנו מצטערים, עלול להוציאם מהקשרם המציאותי והטבעי, ולהפכם למאובן תיאורי. אם נתאר את החיים בימי בראשית כפי שאנו מתארים את החיים ע"פ הידע שבידינו, אלא שנחריג מהם את מה שכתוב בתורה, ניצור הכחשה מסויימת, התעלמות שבשתיקה מהרקע וההיקף של התופעות האלו. האם רק יעקב חי 137 שנים, או שמא היתה זו מציאות שהקיפה עוד אנשים באותה תקופה? ידועים דברי הרמב"ם בנוגע לאורך חיי דורות הראשונים:

"אבל מה שכתבה בו התורה ממדת ימי האנשים ההם, אני אומר שלא חיה הימים ההם אלא האיש ההוא הנזכר לבדו, ואמנם שאר האדם חיו הימים הטבעיים הנהוגים, והיתה הזרות הזאת באיש ההוא אם לסיבות רבות במזונו ונהגתו, או ע"ד המופת ונוהג מנהגו, ולא יסבול שיאמר בזה זולת זה", (מורה הנבוכים ב' מז').

הרמב"ם מצמצם את הזרות, אך לא פותר אותה. איזה תרחיש יותר קוהרנטי, שיהיו קבוצה של אנשים שיחיו שנים רבות, או שהיה שלב באנושות בו חיו כולם שנים רבות? קשה להכריע.

הדיסוציאציה מודגשת מאד בדברי עזריה מן האדומים הכותב: "אתה ידעת את כל התלאה אשר מצאה את השכל להאמין אורך ימי הדורות שהיו מאדם עד נח, אי לאו דמשה מפי הגבורה כתבינהו" (מאור עיניים, ח"ג פ"ח). מכח טיעון זה הוא רוצה לסתור ידיעות אחרות על אורך חיים מופלג בימי קדם (כך קיימת למשל גם רשימת המלכים הבבלית המייחסת להם שנים רבות), הכנסת תיאורים שמקורם נאמן, לקטיגוריה של 'תלאות' בהן אנו "חייבים להאמין" אע"פ שזה מתיש אותנו, אינה דרך ריאלית להבנתם.

הועלו אכן רעיונות כדוגמת שנים קצרות שהיו מקובלות אז²⁹⁸, או הסברה של המספרים בדרכים סמליות. מלבד העובדה שכמובן מדובר בהוצאת הדברים מפשוטם באופן זר וחריג, יש לשים לב שמספר השנים הולך ויורד בהדרגה עם הדורות, וכן גיל ההולדה. מה שסותר הסברים אלו, ומלמד

²⁹⁷ נאמנים לשיטתם הם ה'בלתי מוטרדים' שאת גישתם, העקבית יש לומר, הזכרנו לעיל בקטע 'בריאת בעלי האדם ובעלי החיים'. הם אינם מוטרדים גם מן הנתונים המתוארים בתורה. הדיון בתקפותה של גישה זו הוא פרדוקסלי, שכן גישת אי ההיטרדות יכולה לעקר כל סמכות שתובא לדיון, אך ההדגשה של השלכות גישה זו עשויה לחדד את משמעותה בעיני המתבונן, ולאפשר לו בחירה חפשית. שכן בסופו של גם האמונה בנקודת הכובד של תורה שבעל פה נתונה לבחירה חפשית כפי שנראה בסיום הספר.

²⁹⁸ ישנו הסבר הגורס כי השנים הטבעיות באמת היו קצרות יותר. כפי שזכר במדרש על הפסוק כל ימי הארץ חורף וקור: "עד כאן לא היה סדר זמנים", ומפרש הספורנו (בראשית ו יג) שמסלול כדור הארץ השתנה ונהיה אליפטי, ראה גם במלבי"ם פרשת נח, ובסנהדרין (קח') שבשנת המבול לא היה הסיבוב כרגיל. כך נרמז גם באבן עזרא (בראשית ט יד) וכל השינויים האלו מכריחים שסיבובו של כדור"א היה שונה, סיבוב קצר יותר, ומכאן כי השנים היו קצרות יותר, וייתכן ששינוי התנאים השפיע גם על צורת הגדילה והחיים. וכן מבואר במדרש כי בזמניהם לא היו עונשים בידי שמים עד גיל מאה (מקביל לגיל עשרים בזמננו), וכן מוזכר כי כולם ילדו בגיל מאוחר מאד ובגיל מוקדם עדיין לא ילדו, ובנימין בגיל מבוגר נקרא נער 'עזב את אביו ומת'. ועי' גם במדרש שכל טוב (בראשית מא') על הפסוק "בעוד ששים וחמש שנה", דהיינו ששים וחמש שינויים – תקופות, ז"א כ 12 שנה.

כי המדובר בתהליך טבעי, המסתיים ביעקב שחי 137 שנה, (לפי הדעה המחלקת את מספר השנים 12, חנוך הוליד בן בגיל 5 ושת בגיל 8).

נראה שאם נקבל את דברי התורה כבסיס לתיאור המציאות באופן ריאלי, נוכל להכניס גם את האגדה לאותה מסגרת עצמה. מחקרים בדורינו הוכיחו כי ההזדקנות אינה רק ענין סטטיסטי של בלאי, מה שהיה מחייב יוצאים מן הכלל, אלא הינה ענין גנטי. ישנם בעלי חיים שמזדקנים מהר מן האדם, וישנם שמזדקנים הרבה יותר לאט מן האדם כידוע. במאמר שהתפרסם בכתב העת הבריטי New Scientist בגיליון יוני 1966, התפרסם כי ההזדקנות האנושית מקורה בגנים מסויימים, בScientific American אוקטובר 1997 התפרסם: "מדענים גילו את הגן לחיי נצח". חוקר ההזדקנות פרופ' קלב פינש מאוניב' קליפורניה כותב: "אנחנו משוכנעים שקצב ההזדקנות הוא תחת פיקוח גנטי". כך התברר בהקשר לתולעת *Caenorhabditis elegans* (בעלת כ-13,000 גנים) ששינוי של גן אחד בלבד (גן ספציפי כמובן) "מכפיל את תוחלת החיים של התולעת". במחקר אחד יצרו זן חדש, מבחינה גנטית, של זבובי פירות, עם תוחלת חיים כפולה מזו של זבובים רגילים, ובנוסף לזה הם "נשארים צעירים בגוף אפילו כאשר הם זקנים כרונולוגית". לפי פינש ללא הזדקנות, בתנאים אופטימליים, תהיה תוחלת החיים הממוצעת כ-1300 שנה, בהם לא תהיה הזדקנות ותהיה אפשרות להתרבות גם בגיל 1000.

מובן שהגן הגורם להזדקנות אינו מחוייב המציאות מעצם קיומו של האדם, גם אם כיום כבר הופץ על פני כל הארץ (כשם שישנם בעלי חיים החיים מאות שנים כדוגמת הצבים, מיני צפורים, ועוד, וגם זה מסבבות גנטיות). מזה עולה כי בהנחה שגן זה הוא תוצאה של פגם שנוצר בתקופה מסויימת, המצב הטבעי הוא שמיום הפצת גן זה בין בני האדם הוא ילך ויתרבה במהירות, אך עדין לאורך תקופה ייותר המיעוט שעדיין לא נפגע, ההולך וקטן עם הזמן (ראה מאמרו של פרופ' אביעזר בדף שבועי של אוניב' בר אילן 1999 מס' 259. ראה גם: כתב העת בד"ד 7 עמ' 15 והלאה). גם כיום מצויה אריכות ימים בגזעים מסויימים כדוגמת קבוצות מסויימות בקווקז. אביעזר מראה כי תוחלת החיים הממוצעת של 950 שנה המתוארת בספר בראשית מתאימה לפער של 40% בין תוחלת מקסימלית (1300 שנה) ובין סבות מזדמנות למוות.

התהליך הזה קיים בכל המינים החיים :

"הנטיה לקיצור משך החיים ולזירוז הבגרות המינית דומה למה שרואים היום בבעלי חיים מבויתים. לאחר דורות של הכלאה, עופות מגיעים היום לגודל המתאים לבישול וצליה שלשים יום לאחר שבקעו מן הביצים, במקום שלשה עד ששה חדשים בעבר", (פרופ' ג. שראדר, המדע והאל עמ' 32).

הכל מכירים את הקללה המפורסמת שנתקללו בה אדם וחווה: עונש מוות ("ביום אכלך ממנו מות תמות"), לפי ההסבר הזה אפשר להבין היטב את משמעות עונש המוות, התפשטות הגן המביא לידי הזדקנות ומיתה. והאגדה אומרת בפירוש כי אחת מקללות האשה הוא שמזקנת (פדר"א פי"ד ערובין ק: אדר"ג). חכמים אמרו שהקללה היא מוות תוך אלף שנה (יומו של הקב"ה), והכוונה היא שקיצור הימים השפיע כבר על אדם שמת תוך אלף שנה, ומשם ואילך אותו "מוות" עצמו קיצר את משך החיים עוד ועוד.

זה מקביל בעצם לדברי הרמב"ם, שלא כל בני האדם בדורות האלו האריכו ימים, וסביר כי התורה אינה מונה אלא את השלשלת של מאריכי הימים, אך גילם המקסימלי של כל שאר בני האדם באותם הדורות הלך והתמעט, כל אותם "ויולד בנים ובנות" המוזכרים, לא בהכרח שחיו שנים רבות כאבותיהם.

לפי דרך זו, מאדם אחד יצאו גם כאלו שהיו 'פגומים' וחיו סכום שנים רגיל, כך שלאורך מאות שנותיו היה אביהם וסב סביהם של אלפי בני אדם. וכן מודגש בתורה ההבדל בין הבן העיקרי לבין "ויולד בנים ובנות". ייתכן שאלו הם בני האלהים, שמתחילה הקפידו על חיתון אך ורק בינם לבין עצמם, מאחר שהבינו את משמעותו של התהליך אותו עובר המין האנושי, ולכן האירוע של 'בני האלהים' הנושאים להם נשים מבנות האדם ככל אשר חפצה נפשם, הכה גלים בהיסטוריה. לפיכך אין סתירה בין המפרשים בני האלהים כפשוטו, לבין המפרשים בני הדיינים וכדו'. שמחזאי שנמנה באגדה כאחד מבני האלהים (ת"י בראשית ו ד ועוד), אך נמנה גם כאביו של עוג מלך הבשן הענק (נדה סא). וכמי שלימד את בני האדם לעשות נשק ולהתיפות (פדר"א ח). עוד אמרו: "ולמה קורא

אותם בני האלהים? שהרבו ימים בלא צער ובלא יסורים" (ב"ר כו ה). וכן אמרו במפורש כי הזקנה והמחלות הם פגמים שנוצרו עם הזמן ולא מיד בבריאה (ב"מ פז).

שינוי ביולוגי קטן יכול להיות רב משמעות, בגופו של העובר תאי גזע רבים הבונים את גופו, אך לאחר הלידה אלו אינם מתפקדים עוד. אצל יצורים שונים, ובפרט יצורים ימיים, נשארים תאי הגזע לתפקד לאורך כל החיים, כך אפשר לחתוך את התולעת הימית פלנריה לארבעה חלקים, ותוך מספר שעות יהפכו כל החלקים לתולעים מתפקדות בפני עצמן. ומה אם אפשר שגם אצל חלק מבני האדם פעלו תאי גזע כאלו? גם אצלנו ישנם תאים מיוחדים בכבד היכולים לשחזר אותו גם אם נכרת ממנו 70%, תופעה זו מיוחדת לכבד (ומוזכרת כבר במשנה (חולין ג ב), ומה אם היו תאים אלו באברים נוספים, אין פלא שבצורה כזו ניתן לחיות מאות רבות של שנים, כאשר הגוף מחדש את עצמו במקרה של כל פגע. ממש כמעשיותיו של הקטיוס מאבדירה על ההיפרבוראנים.

חכמים ספרו כי בדור אנוש קלקלו הבריות והתחילו לעבוד עבודה זרה (ב"ר ה ו ובמקומות רבים). אנוש היה נכדו של אדם הראשון, אך חי עד 1140 אחר הבריאה, ובהנחה שה'בנים ובנות' היו קצרי ימים, אפשר להבין זאת. הארכיאולוגיה מלמדת שהקבוצה הראשונית והפשוטה של השמות האנושיים, היא של תארים לנושאים או כינויים מעולם החי והצומח, ורק בתקופות מאוחרות יותר אנו מוצאים את השמות המביעים יחס לאלוהות כל שהיא, עד שרוב השמות הם כאלו. (י.מ. גריניץ, יחודו וקדמותו של ס' בראשית עמ' 32).

בתורה אנו קוראים "הנפילים היו בארץ בימים ההם" (בראשית ו ד), למרות שנפילים עדיין היו בימי כתיבת התורה (במדבר יג לג) ככתוב "וגם אחרי כן", לא היו אלו אלא שאריות. זכרו של גזע זה נכנס לתקופה ההיסטורית, ואת הספיח האתני האחרון של קבוצה זו יש לראות באברהם העברי, האחרון שהגיע לגיל שהוא בלתי אפשרי לפי הידוע לנו: 175. ואכן אברהם הוא האחרון ברשימת עשרים הדורות המסויימת לעצמה.

ניתן לראות את היחודיות האתנית של משפחת אברהם גם בגיל הלידה, תרח אבי אברהם ילד בן שבעים, למרות שכל הדורות מארפכשד ועד תרח ילדו בני 35-30, אברהם ילד בגיל מאה, נחור ומלכה ילדו עוד לאחר לידת שרה את יצחק (עוף בכורו, בראשית כב כא). גם יצחק ורחל ילדו בגילאים מאוחרים. הלידה בגיל מאוחר היא מאפיין חשוב מכיון שכל הדורות הראשונים מאריכי הימים התחילו ללדת רק בגיל מאוחר, תכונה זו אינה יכולה להתפרש מחמת עצם הסיפור על אריכות ימיהם ולא היה שום צורך לספר אותה, מלבד הענין שבה המלמד על ספירה גופנית אחרת, מזו המוכרת לנו. כך חם בגיל מאה מכונה "בנו הקטן" (בראשית ט כד).²⁹⁹ אין אפשרות להבין את דברי יעקב האומר בגיל מאה ושלשים לפרעה: "מעט ורעים היו ימי שני חיי", בלי סוף הפסוק: "ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי" (בראשית מז ט).

את אברהם אנו מוצאים נלחם בארבעת המלכים מביסי הענקים, כמעט לבדו (בעזרת חבריו הענקים מקרית ארבע).³⁰⁰ כך הספור על יעקב הגולל את האבן מפי הבאר מלמד על כח גופני רב. אפשר שגם שבת לוי ניחנו בסגולות גופניות מיוחדות, כפי מסורת חכמים ש"משה היה גבוה עשר אמות" (ברכות נד) ובמקום אחר חשבו לומר כי כל הלויים היו גבוהים עשר אמות (שבת צה). וישנה גם מסורת על כחם של שמעון ולוי ונפלאות עלילותיהם בשכם ובמצרים), כמו שאנו מוצאים את משה נושא את לוחות האבן הענקיות מראש ההר. ואפשר גם שזוהי הסבה שבת פרעה חשקה בו (ככתוב: "והנה נער בוכה"), ושפרעה גידלו בביתו. גם חכמים רמזו על תכונות פיזיות של משה בעת לידתו³⁰¹, ובהמשך חייו כמו בעקירת המטה (ספר הישר) וכדו', וגם את הריגת עוג ייחסו לו אישית

²⁹⁹ אמרו במדרש שבזמניהם לא היו עונשים בדיני שמים על גיל מאה. ואפשר גם שמקור הדבר מן האמור בישעיהו (סה') על העתיד לבא: "החוטא בן מאה שנה יקולל", וראשית הפסוק "הנער בן מאה שנה ימות" והוא ממש כענין ימי קדם.

³⁰⁰ על גדלו וגבורתו של אברהם סיפרו נפלאות בהוספה למסכת סופרים א' א'. (ושם טעות סופר: שבעה עשר בני קטורה).

³⁰¹ על יסוד האגדה (סוטה יב). שמש נולד מהול, ניתן להניח כי זו סגולה פיזית המיוחדת לאנשי מעלה (אדם הראשון וכן בנו שת נולדו מהולים אדר"ג פ"ב. כך נח כמ"ש באדר"ג שם, ושם בן נח נולד מהול, רש"י בראשית ה לב, וכן מבני יעקב ויוסף ועוד מן השבטים, אדר"ג פ"ב רש"י בראשית ל יא. וכך דוד המלך, סוטה י:), ובאוצר מדרשים עמ' 178 עוד רשימת אישים). ואפשר כי הערלה היא גם שינוי גנטי שנוצר במשך הדורות, וזה אחד מן

(ברכות נד). וכן עמדו חז"ל על העובדה כי כבר אדם הראשון היה גבוה גובה מופלג (חגיגה יג', ובסגנון ירושלמי ויק"ר כ' ב'). וענין מיעוטו ע"י החטא, אינו נס חד פעמי, אלא תחלתו של תהליך כאמור. גם קין והבל היו גבוהים מאד ב"ר יב'). וכן אמרו שאין השכינה שורה אלא על בעל קומה (שבת צב). לכן יש לראות את דברי חז"ל (ב"מ פז) שפעם לא היו בני האדם חולים, כמסמנים מציאות של גזע אתני מסויים, הקבוצה הראשונית והנבחרת בעולם. ואין פלא שבני ישראל שהם ההמשך האתני של קבוצה זו, המקפידים מאד על חיתון בינם לבין עצמם בלבד (והאבות נסעו למרחקים בכדי למצוא להם אשה ממשפחתם דוקא), נחשבים כעם סגולה מיוחדת. ובכל אופן לא ספרו שום ספור או אגדה על כח גופני רב על שום נביא או מנהיג לאחר תקופת יציאת מצרים, אלא רק על תקופת האבות בלבד, הלא דבר הוא.

וכן יש בזה כדי להבין את הסבה ששרה ורבקה 'נחטפו' עם הגיעם לשערי מצרים, כשייכות לגזע עליון, (למרות הגיל המתקדם), ודברי חכמינו שכיפיה של שרה לא היה בכל העולם (מגלה ז) כפשוטם.

וזהו פשר חזרתה של משפחת אברהם לארץ כנען [נתרח כבר היה בדרך לארץ כנען עוד קודם הציווי לאברהם (בראשית יא לא)], למרות שאברהם שמר אמונים לעמו ולארצו ואת הכנענים שנא, ואשה לבתו שלח לקחת דוקא ממולדתו האהובה. ואולי זהו גם פשר הצורה בה קבלו תושבי הארץ את אברם כנשיא אלהים (יש לשים לב שחבריו של אברהם "בעלי בריתו" הם ענר אשכול וממרא שוכני קרית ארבע, שהיא כידוע עירם של בני הענק (יהושע יד טו), אברהם ראה בהם שותפים טובים³⁰²). וכדאי להתבונן בעדות של ההיסטוריון הכנעני פילון מגבל:

מסורת כנענית מספרת על אחד האלים (ומן הצד השני הוא מתואר גם כאדם) שהקריב את בנו היחיד לשמים, מל את עצמו, ואת כל בני בריתו (אנצ"מ ערך פילון מגבל).

סיפור זה מקביל ממש למעשי אברהם - עקדת יצחק והנהגת המילה בכל שבטו, אך אף אחד מן החוקרים לא חשב לזהות סיפור כזה על "אל" עם מציאות. וראה שם כי פילון מגבל סיפר גם על כך שבבית אל היו אבנים "עם נשמה" - מה שמקביל לאגדה על האבנים שהתחברו זה לזה מתוך רצון להתקרב ליעקב (חולין צא):³⁰³

אפשר שמשפחת אברהם שכנה באיזור בבל מאז המבול, ובני הענק שבכנען הם קרובים רחוקים ששרדו את המבול, ככתוב "ארץ לא גושמה ביום זעם" (יחזקאל כב כד, ב"ר לו ג, זבחים קיג), וכפי שספרו חכמים שעוג מלך הבשן שרד את המבול (נדה סא. ילקו"ש נח' רמז נו'). השווה את הסמיכות שם בין עוג לבין א"י. בתורה מפורש כי עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים, אך הרפאים היו חיים וקיימים אחר המבול,³⁰⁴ וארבעת המלכים הכוס (בראשית יד ה, טו כ, דברים ב כ). וכן אמרו עוג וסיחון אחי הו (נדה סא). ובהכרח שגם סיחון מקורו קודם המבול, (ראה תוספות). וכן באוצר

הרעיונות שבמילה – הצטרפות לגזע משרתי ה' ממלכת כהנים וגוי קדוש (כך משמע באדר"נ שם וב"ר מו' שהערה נוצרה רק לאחר החטא). ואולי זה פשר המנהג בכמה עמים רחוקים למול לעתים ידועים, כגון כהנים שרצו להתקדש במצרים מלו ערלתם, מפני שרצו בזה להידמות לאלים.

³⁰² ממרא מכונה האמורי (בראשית יד יג), ואכן האמורי נחשב על הענקים: "ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כגובה ארזים גבהו וחסון הוא כאלונים" (עמוס ב ט). האמורי מצויין כעם בפנ"ע בזמן האבות, "כי לא שלם עוון האמורי" (בראשית טו טז) "אשר לקחתי מיד האמורי" (בראשית מח כב) "ויכו את כל שדה העמלקי וגם את האמרי" (בראשית יד ז). ואפשר שבאמת עוון הכנעני והחתי שלם כבר מזמן, כמו שאמרה שרה "קצתי בחיי מפני בנות חת" (בראשית לו מז). רק עוון האמורי, שהיה עם ענקים, ושונה מן הכנעני [אם כי נטמע בבן כנען האמורי], לא שלם עדיין, וסיחון ועוג הם מלך האמורי (במדבר כא כא, דברים לא ד). "ויגרש ה' את כל העמים ואת האמורי יושב הארץ" (יהושע כד יח). ואמנם יש פסוקים שבהם הכינוי אמורי מתכוין לכל עמי הקדם שישבו בארץ, וגם זה מטעם שעם זה היה הבולט והנזכר ביותר מחמת גדלו וכחו.

³⁰³ אפשר שגם יוסף הפך לאל במצרים, על "נהר יוסף" (בחר יוסף) היו עובדים את האל 'שמון' (שזוהה לאחר מכן כאל החכמה), ועליו מסופר: אשמן היה מתחלה עלם נאה, אם האלים נתאבה בו ואשמן ברח מפניה. (אנצ"ע ערך אשמן). ד. לוי מציין כי אחד מכינויו של שמון היה "יהו" וכינוי אחר הוא "הבקי בשפות זרות" (מקרא וארכיאולוגיה, הוצ' בני רחל י-ט תשסח, עמ' 6. ע"פ ברטסד וגבעון).

³⁰⁴ חז"ל זיהו את הרפאים עם ענקים שקודם המבול, ואמרו בב"ר לא' על הכתוב "רפאים יחוללו מתחת מים" (איוב לא יב) שהכוונה לדור המבול, וכן את המקרא רפאים בל יקומו דרשו (סנה' קו). על דור המבול. והנה עם הרפאים (או לפחות חלק או זכר ממנו) נותר גם אחר המבול כאמור. וכן ממה שאמרו שנעצרו מתי מכול לשנער, מובן שאין סבה שינעצרו לבבל מתים מקצה הארץ. ראה לעיל את דברי רד"צ הופמן בנושא המבול.

מדרשים (מדרש משה עמ' 367) מפורש כי סיחון ועוג היו במבול ולא מתו, שמתפאר שם משה ואומר: "עשיתי מלחמה עם ב' מלכים ילידי הענק (סיחון ועוג) שבשעת המבול לא הגיע המים לקרסוליהם". ובנדה שם אמרו שם שהם נכדי שמחזאי שהוא אחד מ"בני האלהים" שהתערבו בבנות האדם. הרי שיחוסם ידוע על משפחת בני האלהים שקודם המבול. וכן מפרש רש"י על התורה "הנפילים ראינו בארץ", שהם צאצאי שמחזאי ועזאל שהיו בדור אנוש, (במדבר יג לג ורמב"ן שם שהם צאצאי הנפילים שבדור המבול), הרי שנשארו עמים שלמים מלפני המבול.

כשאמרו "עוג" התכוונו לאדם ענק, ולא דוקא לעוג עצמו, כמו שאמרו (מסכת סופרים הוספה א') ובעוד מקומות שאליעזר עבד אברהם הוא עוג, והכוונה שהיה גם הוא מגזע הענקים (ובלשון בעלי התוספות על התורה: "תרי עוג הווי"). וזה הכוונה גם במדרש (פ' ויגש) שבעת שבא יוסף למצרים היה שם עוג – אחד ממשפחת בני הענק.³⁰⁵ ולכן תרגום יונתן כותב (בראשית יד יד ובילקוט חיי שרה קט') שאליעזר עבד אברהם היה בנו של נמרוד, כי גם נמרוד נחשב על גזע הגבורים. והכוונה שוה שאליעזר נמנה על בני הענק היחודיים.

חכמים ספרו על נמרוד דברים, ואפשר שהיו אלו ידיעות מוחשיות שנודעו לעמי קדם, נמרוד הוא כנראה נגרת שנחשב כאלהי הצייד המיסופטומי, (ההתפתחות הפוניטית בין שני מבטאים אלו מסתברת לאור מקבילות אחרות, אנצ"מ ערך נמרד), ונגרת הוא גם שמו של אחד ממלכי אשור באמצע האלף השני לפנה"ס, במקביל לזמן בו מדווח על נגרת אלהי הצייד. סביר שהוא אותו אדם, וזמנו מתאים לראשית ימי אברהם. חכמים התייחסו לנמרוד ולעוד אנשי קדם גם הרשעים שביניהם כאנשי מעלה, וכך עולה מן התורה בכמה מקומות. על נמרוד למשל אמרו: "אמר הקב"ה מכיר הייתי לנמרוד ותליתי לו עד שיפיל את אברהם לכבשן האש" (ספרי דאגדתא על אסתר נוסח ב' פרשה ו').

לנמרוד היו בגדים מיוחדים שלבש שהיו ירושה מאדם הראשון, ועשוי הרגו כדי להשיג בגדים אלו (ב"ר סה טז), ייתכן שלבשת בגדים אלו ייצגה מעמד מסויים, או השתייכות לקבוצה מסויימת. נמרוד היה בין הגבורים אשר מעולם אנשי השם, ועשוי שגם הוא כנראה מלבד היותו סתם "יודע ציד איש שדה" רצה להיכנס גם הוא למועדון של הגבורים אנשי השם (ומעניין לציין כי עשוי היה שער, עד כי מגע בגופו כמוהו כמגע בעור גדי עזים, בראשית כז כג. ראה לעיל פרק ו' על השעירים. וכן: אנכידו הפרא בעלילת גלגמש מתואר כמי שכל גופו מכוסה שער, שער ראשו כשער אשה, קווצות שערו צומחות בשפע כשעורים,³⁰⁶ לוח א' טור ב' שורה 7-36). להיפך מיעקב שהעדיף לקחת על עצמו את הצד הרוחני של הגזע הנבחר. לכן אין לתמוה על אריכות ימיו של נמרוד עד לימי עשיו, שהרי הוא מאנשי השם.

אמונת הקדמונים

כפי שראינו לעיל, למרות הרושם הראשוני שכל הקדמונים תמיד היו עובדי אלילים, נראה מדברי חכמים לא כן, כפי שהזכירו את בית מדרשו של שם ועבר, ואכן גם בארכיאולוגיה התברר שהאלילות לא היתה ברירת מחדל בכל דברי ימייה של האנושות. הארכיאולוג יצחק מייטליס כותב:

³⁰⁵ וכמו בערובין מח. "באמה ידידיה עוג מלך הבשן מה תהא עליו" היינו אדם ענק וגדול מה תהא עליו (וכמו שבת קנא: יומא פ: ויומא ל.), וכן בלשוננו מכנים "עוג" לאנשים גדולים, כמו שמכנים "איינשטיין" לאנשים גאוניים. אבל בודאי לא היה כוונתם שהוא אותו אדם (כמו שהבין גם ב'זית רענן' לבעל מג"א, וכך אמרו חכמים "ויבא הפליט" זה עוג, ומקורו מן הכתוב: "רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים" (דברים ג יא), והרי ארבעת המלכים היכו את הרפאים. ומיד בפרק הבא "אחר הדברים האלה" אברהם אומר "ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר" לפי הפשט הוא בן משק ביתו מאז ומעולם, ולפי הדרש סמיכות הענינים מלמדת על הקשר ביניהם, בפרט שאברהם במלחמתו הגיע עד משמאל לדמשק. ואפשר שבאמת עבד אברהם היה משבויי המלחמה ששבו המלכים בארץ הרפאים ושחררו אברהם ונטלו לעצמו, ואין זה שייך לשלל שהחזיר לבעליו. וכן אמרו בפדר"א שאליעזר היה עבדו של נמרוד, לפי המסורת שנמרוד הוא אמרפל, שהרי שניהם היו מלכי שנער בזמן אברהם.

³⁰⁶ אנכידו זה, "אנשים לא הכיר ולא ארצות, עם איילות הוא רועה, עם הצאן והבקר הוא שותה מבורות המים, עם חיות טרף הוא שובר את צמאונו", כנראה דומה היה יותר לשעירים, ואעפ"כ תבונתו היתה אנושית וגם דיבר, כמסופר לאחר מכן.

"תקופת הברונזה הביניימית היא אחת התקופות המסקרנות בתולדות ארץ ישראל.. אין סימנים לאופי הפולחן של אוכלוסיה זו, בישובים ובקברים כמעט שלא נמצא חפץ המתפרש כפולחני, בכמה מקומות התגלו לוחות אבן עומדים שייטכן ושימשו מצבות פולחניות", (לחפור את התנ"ך, מייטליס, עמ' 33). "סביר להניח כי אוכלוסיה חדשה חדרה להר המרכזי בראשית המאה ה-18 לפנה"ס ודחקה את רגלי האוכלוסיה המקומית", (שם עמ' 41). גם גריניץ אומר שניתוח של ממצאים רבים מראשית האלף השני לפנה"ס מלמד שבני שם האמינו באל אחד יוצר הכל:

"חקירות מפורטות שנערכו ברחבי העולם בעמים הפרימיטיביים העלו, שלעמים אלה משותפת האמונה באל עליון יוצר כול (תבל ומלואה) יודע כל וכל יכול, שאין לו דמות הגוף ולא משיגי הגוף (דהיינו שאינו אנתרומורפי) החי במרומו - בשמים, הרחק מעסקי יום יום, נישא מכל.. באמונת בני שם קדם הייחוד לריבוי", (פרופ' י.מ. גריניץ, יחודו וקדמות של ס' בראשית עמ' 77).

ב. אופנהיימר (במאמרו "אל עליון קונה שמים וארץ" שנתן למקרא ולמזרח הקדום ב' תשלז' עמ' 20-26, ובספרו הנבואה הקדומה בישראל עמ' טו), מראה כי בין תקופת האבות לתקופת כיבוש הארץ חל שינוי באמונת העמים באיזור, שעזבו את אמונת 'אל עליון' והחלו לעבוד לבעל.

כל זה תואם לפשט התורה, שבספר בראשית לא מתוארת בכלל עבודת אלילים, בעוד החל מיציאת מצרים מזהירה התורה חזר וזהר על ניפוץ האלילים וכו', האבות אינם יודעים כלל על אלילות, הם קוראים כמובן בשם ה', אך אינם נלחמים בשום דבר, ומתקבלים בארץ כנען בכבוד וברכה. גם בפעלם של עשרים הדורות שמאדם עד נח לא מוזכרת כלל עבודת אלילים, משום שהתורה מתארת את חיי אנשי הסגולה המורמים מן ההמון, שמעולם לא עבדו לאלילים ולפסילים.

רמזים לאנשים יחידים מופלאים בדורותיהם אנו מוצאים במקרא בכמה מקומות, האיש המסתורי שנאבק עם יעקב עד עלות השחר, סירב לומר את שמו "למה זה תשאל לשמי" (בראשית לב ל), מה שמזכיר את דבריו של המלאך אל גדעון (שופטים יג יח). האיש גורם לירך יעקב להינקע ע"י נגיעתו, ובברכתו ליעקב הוא אומר "כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל". ויעקב מודה על ש"ראה אלהים פנים אל פנים וינצל" (בראשית לב לא, ובהושע יב ה מכונה איש זה "מלאך"). ועוד קודם לכן יעקב הולך לדרכו ולפתע פוגעים בו מחנה של מלאכי אלהים (בראשית לב ב).

שלושת האנשים שבאו לאברהם לבשרו על הולדת יצחק, היו אנשים יחידים סגולה יודעי דעת עליון, אך ילודי אשה, לדעת המפרשים שהביא אבן עזרא (בראשית יח ג). גם חנוך "התהלך את האלהים" (בראשית ה כד), מה שמזכיר את המשפט "מכיר הייתי לנמרוד" (ראה לעיל). ונח "מצא חן בעיני ה'" (בראשית ו ח). מכנה משותף ישנו לכל יודעי דעת עליון בימי קדם עד יצחק ויעקב: הם מדברים עם אלהים כמעט "פנים בפנים כאשר ידבר איש אל רעהו". אדם, קין, נח, אברהם, מתוארים כמדברים עם ה' ללא שום הקדמות, שינה, וחלום (יוצאת מן הכלל ברית בין הבתרים שהיא ענין לעצמו). ואילו בזמן משה התורה קובעת במפורש כלל, כי נביא יכול לדבר עם ה' רק בחלום, לא כן משה, שרק הוא מדבר עם ה' פנים בפנים כאשר ידבר איש אל רעהו (שמות שם). הרי שאפשר לומר שחלק מתכונת אנשי השם הקדמונים היתה גם נפשית, והכנותיהם להשגת ה' היו גבוהות יותר. ומשה בעצם, כמו גדלו הפיזי, לידתו כ"נער בוכה" מהול, גם נפשו היתה משוכללת יותר מעצם ברייתו. הרמב"ם קבע כי כמשה לא קם עוד גם לפניו. ובלשון התורה: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים", אפשר לפרש את ההדגשה "בישראל" כי הכוונה לנביאי ישראל הידועים, ולא דוקא לאנשי השם הקדמונים. ואכן כך אמרו חכמים (ספרי דברים שנו') "בישראל הוא דלא קם אבל באומות העולם קם ומנו בלעם".³⁰⁷ אך על כל פנים ברור שמשה הוא זה שהגיע למדרגת נתינת התורה, ולא אף אחד אחר לפניו או אחריו. ובברכות ז. ביקש משה שלא תשרה שכונה על אוה"ע. ומעתה אין להתפלא על אגדת חכמים כי לבן הוא בלעם (תרגום יונתן במדבר לא) ובמקום אחר (סנהדרין קה). כי הוא אביו של בלעם, והכוונה בזה שהוא שייך למשפחת נחור, צאצא ישיר של

³⁰⁷ וראה רמב"ן במדבר כד א: "אמר אשר מחזה שדי יחזה כי ראה עתה באספקלריה המאירה, כנביאים הראשונים שאמר בהם וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי". חז"ל הבדילו בין בלעם שהיה מדבר עם ה' בכל שעה שירצה ובין משה, (ספרי זוטא במדבר ט ז).

עשרת הדורות מארכי הימים. שאם לא כן לא היה ראוי לנבואה³⁰⁸. והרי גם בלבן מצינו שבא אליו אלהים בחלום הלילה (בראשית לא כט) וזה המכנה המשותף ביניהם. גם את דברי לבן ליעקב: "אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו – אלהי אביהם" (בראשית לא נג), יש לפרש כמתכוונים למציאות אחת שהיא אלהי אברהם ואלהי נחור.

במקורות האכדיים נזכרת העיר נחור, גם לבן אינו מתיחס לאביו אלא לנחור: "הידעתם את לבן בן נחור" (בראשית כט ה) והכוונה בן משפחת נחור, עיר נחור קיימת כנראה עוד קודם לנחור אחי אברהם. ויותר נראה שעיר זו קרויה על שם הסב הגדול נחור בן שרוג, ועליו כיוון לבן באמרו "אלהי אביהם", לבן ידע כי תרח סטה מן הדרך (ולכן מוזכר לגנאי באופן אישי - יהושע כד ב) של אביו הגדול נחור (בהשפעת נמרוד כמסופר באגדה), ואלהי אברהם הוא אלהי נחור, וזוהי משמעות הביטוי "אלהי אביהם", אלהי נחור שהוא האב הגדול של צאצאי אברהם וצאצאי נחור השני, שנקרא כמובן על שם אביו. האלילות של תרח שספרו עליה חז"ל היא סטיה שלו מדרך אבותיו, ובנו קם ותיקן את הסטיה.

אנשי השם הקדמונים האלו זכו לכינוי "נביא", כדברי הספרי (המובא לעיל) המפרש את הפסוק לא קם נביא בישראל, שבאומות העולם קמו. וכך עולה מדברי הפלשתים הקדמונים לאבימלך: "השב את אשת האיש כי נביא הוא" (בראשית כ ז), ודוקא בתורה ובפי צאצאיו לא נקרא אברהם נביא. [ומענין לראות את לשון ברייתא דמסכת נדה פ"ג ה"ב: "בימות נביאים הראשונים³⁰⁹ כיון שנולד לאחד מהם בן היה מוסרו בחיק של זקנו, כיון שנולד אברהם לתרח מסרו בחיקו של נחור (מובא באוצר מדרשים עמ' 399)] וכן יש לשים לב כי גם משה לא נקרא כלל בתורה בשם נביא אפילו לא במקום אחד. והפסוק "לא קם בישראל נביא" מדבר על המושג הכללי של נביא שאינו מגיע למדרגת משה, או כאשר הוא מודיע "נביא מקרבך מאחיך כמוני אקים לך" (דברים יח), "כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום" (דברים יג). אלדד ומידד מתנבאים במחנה (במדבר יא כז). נבואה הוא השם לרוח הכללית השורה על בני אדם, נביאים היו הרבה, אך משה הרבה למעלה מכך. וכן מפורש במקרא: "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע", (במדבר יב ו) דהיינו שגם בזמן משה כבר נודעה מציאות של נבואה, אך זו לא היתה למעלה מאשר מראה.

בכמה מקומות לא ברורה משמעותו של הכינוי "מלאך" האם כוונתו ליצור שמימי או לשליחו של ה', כמו שנחלקו הדעות על המקרא "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים" (שופטים ב א) אם אין זה אלא נביא אנונימי כמו: "וישלח ה' איש נביא" (שופטים ו ח). או יותר מכך, וראה גם שמות כג כ, לג ב, וזה מורה על הקשר שהיה בלשון הקדומה בין נביא לבין מלאך, גם מלאך ה' שנתגלה להגר הוא חלק מהמעשים הללו של מלאך שמתגלה לאדם פשוט.

נסתפק בדוגמאות אלו, כמפתח להבנת דברי חכמים בהרבה מקומות, שאין הכוונה רק למליצה, או לענין מקומי שהדורש מצא בפסוק שלפניו, אלא לחלק ממסורת והשקפה אחידה על המציאות כפי שהיתה וכפי שנמסרה לנו מאבותינו דור אחר דור.

ימי הנביאים

מרבית הן אגדות חז"ל על ימי הנביאים, וכמובן לא נעסוק כאן בכולן, אלא ניתן כמה דוגמאות לדרכים לפרשן, הצעת דברים בעלמא, למען ירוץ הקורא בן זמננו גם באגדות ימי קדם. בזכרנו שכשם שה'פשוטות מתחדשים בכל יום' כדברי רשב"ם, כך כל ההשקפה התלויה בהגיון ובידיעות

³⁰⁸ ואפשר שדיבור אתונו של בלעם, אינו מעלה גדולה באתון שנשתנתה לדבר בצורה שיבין בן אדם, אלא מעלה שכלית בבלעם שיכל להבין שיחת חיות.

³⁰⁹ ראה לשון הרמב"ן בהערה לעיל, וראה סנהדרין כו: "אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים ושתייה שמה", והלא אבן זו קיימת שם עוד הרבה קודם ל"נביאים הראשונים" שאנו מכנים, שהרי לא מצינו נביאים קודם שמואל ושמאל משה את דוד שקידש את מקום המקדש. וגם אין זה שום רבותא על אבן מימות שמואל או אפי' מימי יהושע בן נון, ולכאורה הכוונה נביאים הקדמונים שהיו מקדשים את המקום ומקריבים בו, כמו שמצינו באברהם. וזה שמה ארץ המוריה שבה נראה ה', ככתוב בהר ה' יראה, וזהו גם משמעות השם ירושלם שכונתה בו עוד קודם כיבוש בני ישראל כמוזכר בספר יהושע, וגם באגרות אל עמרנא. וראה להלן בקשר לירושלים ולארוונה. אבל לפי פשוטו יותר נראה דהיינו מימות חגי זכריה ומלאכי שהם ראשונים לבנין הבית ומזמנם היתה האבן במקום הארון (עי' יר' יומא ה ג).

היסטוריות, משתנה גם היא, מכירים אנו ספרים שבאו לבאר את דברי האגדה, ובזמנם היו דבריהם מקובלים ומספיקים, ואלו בזמננו הדברים אינם נראים לנו והם מעוררים זרות, וכן להיפך, מה שבעינינו הוא ביאור מעניין ואפשרי, בעיני דורות אחרים יכול להיראות חסר טעם. אך זאת למדנו מחכמים, שבכל דור הציעו את הדרך להבין את הדברים כפי חכמת וידיעות בני הדור, ולא משום שחשבו שמה שמקובל בימיהם הוא בהכרח האמת, אלא שזה תפקידו של כל אחד במקומו ובזמנו, לנסות להבין את דברי חכמים. מבלי להיכשל בגאווה וביומרה לדעת ולקבוע מסמרות.

דוד וישבי

"וישבי בנב אשר בילידי הרפה ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד" (ש"ב כא'). מאי וישבי בנב? אמר רב יהודה אמר רב איש שבא על עסקי נוב, אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד עד מתי יהיה עון זה טמון בידך על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים ועל ידך נטרד דואג האדומי ועל ידך נהרגו שאול ושלשת בניו, רצונך יכלו זרעך, או תמסר ביד אויב? אמר לפניו רבונו של עולם מוטב אמסר ביד אויב ולא יכלה זרעי. יומא חד נפק לשכור בזאי אתא שטן ואידימי ליה כטביא פתק ביה גירא ולא מטייה משכיה עד דאמטייה לארץ פלשתים כדחזייה ישבי בנב אמר היינו האי דקטליה לגלית אחי, כפתיה קמטיה אותביה ושדייה תותי בי בדייא, אתעביד ליה ניסא מכא ליה ארעא מתותיה היינו דכתיב (תהלים יח') תרחיב צעדי תחתיו ולא מעדו קרסלי. ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי דמיא חזינהו כתמי דמא איכא דאמרי אתא יונה איטריף קמיה אמר כנסת ישראל ליונה אימתילא שנאמר (תהלים סח') כנפי יונה נחפה בכסף שמע מינה דוד מלכא דישראל בצערא שרי אתא לביתיה ולא אשכחיה אמר תנן אין רוכבין על סוס ואין יושבין על כסא ואין משתמשין בשרביטו בשעת הסכנה מאי אתא שאיל בי מדרשא אמרו ליה בשעת הסכנה שפיר דמי רכביה לפרדיה וקם ואזל קפצה ליה ארעא בהדי דקא מסגי חזייה לערפה אמיא דהוות נוולא כי חזיתיה פסקתה לפילכה שדתייה עילייה סברא למקטליה אמרה ליה עלם אייתי לי פלך פתקיה בריש מוחה וקטלה כד חזייה ישבי בנב אמר השתא הוּו בי תרין וקטלין לי פתקיה לדוד לעילא ודץ ליה לרומחיה אמר ניפול עלה ונקטל אמר אבישי שם אוקמיה לדוד בין שמיא לארעא ונימא ליה איהו אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין אמר ליה מאי בעית הכא אמר ליה הכי אמר לי קודשא בריך הוא והכי אהדרי ליה אמר ליה אפיך צלותיך, בר ברכך קירא ליזבון ואת לא תצטער, אמר ליה אי הכי סייע בהדן, היינו דכתיב (שמואל ב' כא') ויעזר לו אבישי בן צרויה. אמר רב יהודה אמר רב שעזרו בתפלה, אמר אבישי שם ואחתיה, הוה קא רדיף בתרייהו כי מטא קובי אמרי קום ביה כי מטא בי תרי אמרי בתרי גורין קטלוה לאריא אמרי ליה זיל אשתכח לערפה אימך בקיברא כי אדכרו ליה שמא דאימיה כחש חיליה וקטליה היינו דכתיב (שמואל ב' כא') אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל (סנהדרין צה:).

הגמרא שואלת בשלש מלים 'מאי וישבי בנב'? האם מכח שאלה זו ניתן להוציא שהמעשה היה בערב שבת, ודוד רץ אחרי הצבי וכו', והלא נאמר במפורש: ותהי עוד מלחמה בפלשתים, וירד דוד ועבדיו עמו וכו'. את כל הקשיים בסיפור ובקשר שלו לאמור במקרא, אין צריך לפרט.

רד"ק אומר: "קרה לו לדוד שהיה בסכנה, ודרשו ויעזר לו אבישי שעזרו בתפלה, וכל זה רחוק". הנה לא הזכיר כלל את הפרטים באגדה, ענין אמירת השם וקפיצת הדרך וכו', נראה שהבין פשט הדברים שענין דוד מן הקרב וישב לנוח בצד, והגיע ישבי ממחנה פלשתים ורצה להרגו, ונחלץ אבישי ראשון להצילו.

כיצד עלינו להתייחס לדברים אלו? מחד אפשר לקחת דברים כפשטן באופן מלולי, ואם יש דבר שנראה תמוה או שלא ידוע מקורו, תשבי יתרץ קושיות ובעיות, ואמונת חכמים מכריעה את הכף.

מאידיך אפשר ללכת בדרך שסללה גדולים וטובים כמו מהר"ל ועוד חכמים שהעיקר הוא הרעיון והדברים לא אירעו במוחש בדיוק כמתואר.

חכמים גדולים, כחם יפה לקבוע ולהחליט. המעיין המצוי נדרש ראשית לתפוס בפלך הענוה, אין הוא יכול לקבוע ולהכריז שחייב להיות כך, או חייב להיות להיפך. אין ממדת החכמה לבטל בפסקנות דברי חכמים או להחליט שהם בהכרח רק משל, וגם אין ממדת החכמה להתעקש שלא להבין משל ומליצה. מפאת המרחק והעדר הכלים להבין באופן וודאי, יכולים אנו להציע הסברים ודרכים, שילכו בדרך האמצע, של שימוש בהסבר הגיוני המתאים למציאות, מבלי לבטל את דברי חכמים, וגם מבלי להעלים עין מהדרך של המשל והמליצה.

נעתיק תחילה את לשון המקרא, בספר שמואל (ב' כא'):

ויקברו את עצמות שאול ויהונתן בנו בארץ בנימן בצלע בקבר קיש אביו ויעשו כל אשר צוה המלך ויעתר אלהים לארץ אחרי כן:

ותהי עוד מלחמה לפלשתים את ישראל וירד דוד ועבדיו עמו וילחמו את פלשתים ויעף דוד: וישבי בנב אשר בילדי הרפה ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד: ויעזר לו אבישי בן צרויה ויך את הפלשתי וימיתו אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל:

ויהי אחרי כן ותהי עוד המלחמה בגוב עם פלשתים אז הכה סבכי החשתי את סף אשר בילדי הרפה:

ותהי עוד המלחמה בגוב עם פלשתים ויך אלחנן בן יערי ארגים בית הלחמי את גלית הגתי ועץ חניתו כמנור ארגים:

ותהי עוד מלחמה בגת ויהי איש מדין מדון ואצבעת ידיו ואצבעת רגליו שש ושש עשרים וארבע מספר וגם הוא ילד להרפה: ויחרף את ישראל ויכהו יהונתן בן שמעה אחי דוד: את ארבעת אלה ילדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו:

נאמר בפסוק שהמלחמה בימי דוד היתה בנוב, אבל לפי העולה מכל התיאורים במקרא, הדבר תמוה שתהיה שם מלחמה עם פלשתים, והרי בזמן שאול היתה כבר עיר הכהנים ובה מקדש קדום. והיא לצפונה של ירושלים, ומעולם לא הגיעו הפלשתים לאיזור זה, עכ"פ לא בימי שאול או דוד, וכל המלחמות עמם היו בדרום ירושלים או בעמק הירדן, אבל לא על הר בנימין ואפרים, וגם לפי האגדה היה הדבר "בארץ פלשתים". ולכן נראה שהמלחמה היתה בגוב, כמו ההמשך ותהי עוד המלחמה בגוב, גוב היא בדרום יהודה,³¹⁰ ושמה היו נלחמים כפעם בפעם בפלשתים. ואיך בא לפנינו השם "בנוב"? זאת לא נדע, אפשר שניב עממי היה להחליף בין האותיות הללו ושתי השמות כשרים היו, (ואולי נוצר כך דוקא מתוך הכתב הדומה, כך שבמקום רחוק שהיו מכירים רק מתוך שטרות וכדו'), היו מחליפים בין השמות, אבל חכמים הבינו שלא לחינם מוזכר כאן נוב, בהקשר של חולשת דוד, אלא הושאר כתיב זה כדי לרמוז לחטא שעמד לדוד. ובכמה מקומות העירו חז"ל על קפידא מסויימת שהיתה על דוד, שבעלי פלוגתו ההולכים עם שאול היו אנשי מעלה האחוזים ברוחניות, וגם דואג מצאנוהו נעצר בית ה', ונדבקו בשאול שהיתה מדתו שונה משל דוד, וחשבו שדוד אינו דבוק ברוחניות כמוהם, ושמעי בן גרא חשב שדוד הוא איש דמים. ורואים במקראות שגם דוד ידע להעריך את בני פלוגתו שאינם סתם ריקים ופוחזים אלא יש להם אידיאה רוחנית במלחמתם נגדו.

והנה לדוד היו הרבה גבורים גדולים כידוע, ואילו כאן בפסוק מסופר שרק אבישי עזרו לדוד. משתמע שהיו רק שניהם במקום. וכן נאמר ויאמר להכות את דוד, ולא שנלחם עם כל צבא ישראל, וממילא גם דוד היה בסכנה. אלא שנקלעו למקום שרק דוד וישבי היו שם, ולכן הוא אמר להכות את דוד.

³¹⁰ בדה"י נכתב 'בגזר' תחת גוב, כי גוב מקום קטן היה בתחום גזר שהיתה עיר גדולה. כמו שכתב יוסף בקדמוניות ד' יב' ב'.

ומכיון שלא מוזכר שרצה להכות את אבישי ג"כ, משתמע שהוא ראה רק את דוד ורצה להכותו, ואבישי בא והתערב. ומכיון ששדה המלחמה אינו מקום לנוח בו, ממשמע שנאמר 'ויעף דוד', נראה שפרש לאיזה שהוא מקום צדדי.

עיקר המעשה הזה בדוד וישבי כנראה אגדה הוא שעברה מדור לדור, והיו ששנו אותה בדרך נסים גלויים, והיו שלא הדגישו את שינוי הטבע אלא תיארו את אותה המציאות באופן שיכול להיראות גם כטבעי. כי הבדלים כאלו היו גם בין בעלי האגדה בזמן קדמונו. אין אנו יכולים להכניס ראשינו בין ההרים, וננסה לפרש את האמור על פי בעלי האגדה השונים.

יומא חד נפק לשכור בזאי אתא שטן ואידמי ליה כטביא פתק ביה גירא ולא מטייה משכיה עד דאמטייה לארץ פלשתים.

פתיחה זו מלמדתנו שהאגדה היתה נפרדת לגמרי מן הפסוק,³¹¹ רב הוא שדרש אגדה זו והסמיכה על הפסוק, ולא בהכרח שהפסוק כיוון לספר כל המעשה הזה. כי הפסוק לא כתב אלא שדוד יעף והיתה אצלו חולשה. ואם עברו ימים בינתיים, או שנח במחנה קרב, או בביתו, לא סיפר הכתוב כלל. ואין זה בא לסתור האגדה, וגם לא מסייעה. עומדת היא לעצמה. ומכיון שגם האגדה אינה עומדת על הפסוק, הרי אין זה אומר שלא היה באמצע המלחמה, כי הסיפור פותח כראוי לו ב'מעשה בדוד המלך', וייתכן בהחלט שמשדה הקרב יצא אל מקום 'שכור בזאי' (כפרש"י שהוא שם מקום). העיקר הוא שבכתוב מפורש 'וחרב אין ביד דוד',³¹² לאמור שלא היה זה מתוך הקרב המוזכר בפסוק הקודם. כי דוד הניח חרבו והלך לעיסוק אחר. ובזה מסכימים הפסוק והאגדה.

ומכיון שסביר שדוד לא היה הולך לבדו לארץ פלשתים בזמן שהיתה ארץ אויב, וגם שלא היה המלך צריך ללכת ברגל מרחקים גדולים. נראה שהיה זה על ידי ציד, בדרך המלכים. [והערוך פירש גם את 'שכור בזאי' כהליכה לצוד (שכור לשון רשת, ובזאי כמו בז), ועל ידי הציד אפשר להימשך למרחקים בלי לשים לב. הגם שיכל לראות שמעמיק לתוך שטח אויב, נמשך אחר צידו (עי' נדה כד : פעם אחת רצתי אחר צבי..)]. וכל זה "מעשה שטן" היה. וכן מענין הפסוק מבואר ש'היתה עוד מלחמה בפלשתים', 'וישבי בנב', משמע שהוא במקום אחר, ולא במקום המלחמה.

כדחזייה ישבי בנוב אמר היינו האי דקטליה לגלית אחי, כפתיה קמטיה אותביה ושדייה תותי בי בדייא. אתעביד ליה ניסא מכא ליה ארעא מתותיה היינו דכתיב (תהלים יח') תרחיב צעדי תחתיו ולא מעדו קרסלי.

המקום 'שכור בזאי' נקרא כך על שם איזו מעצרה שהיתה בו, ואולי היו מייצרים שם שיכר תאנים³¹³ (וכאמור, לא סביר שדוד יצא בעצמו לעשות מלאכה כזו לבדו, שכן מלך היה). ואפשר גם שידוע היה ששם היתה מעצרה ובה קורה גדולה מאד, מכיון שבין הפלשתים היו ענקים וגם הטכנולוגיה שלהם היתה מפותחת יותר מהישראלים.

ואולי האגדה שסיפרה הדבר לעצמו, סיפרה על קורת בית הבד (כשם המקום שהיה באגדה שמזכיר מעצרה, או ע"פ הביטוי הכללי של 'כקורת בית הבד'). אבל הקורא את הפסוק מבין שמדובר בחניתו של הענק, שעליה נאמר שם : 'ומשקל קינו'³¹⁴ שלש מאות נחושת', ונודע שהשלב הראשון במלחמת הגיבורים הוא הטלת החנית. דוד הקטן והזריז מתחמק מהגיבור המסורבל הזורק את חניתו ועד שהוא משתוחח להרימה, שוב הוא אינו יודע היכן דוד. אבל מכיון שדוד היה עייף, הוא נלכד תחת

³¹¹ וקפיצת הדרך של אבישי נזכרת בסמוך בשם בריתא, הרי שהכל קדם לרב טובא.

³¹² ויש בביטוי זה רמז, כי כך נאמר גם במעשה גלית 'וחרב אין ביד דוד' לעיל יד' נ'. להורות כי בזמן שהיה כחו עמו לא היה צריך לחרב כדי לנצח את הענק.

³¹³ גירסת המדרשים 'שכר בזאי', וענין בזה הוא קריעה ופיזור כמו בזעי בזועי.

³¹⁴ השורש קין נופל על תעשיית המתכת והנפחות, מבית מדרשו של תובל קין, החנית מעץ אבל מצויידת בברזל.

החנית. זו שסיפרה עליה האגדה שהיתה כקורת בית הבד. ומ"מ לא מת, כי היה נתון בשקע או באדמה רכה.

והפסוק שהביאו 'תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו קרסולי', לא דבר ריק הוא, וחכמינו כדרכם לא הגידו מבוא דבריהם. אין זה פסוק אקראי מתהלים, שהרי פסוק זה משירת דוד הוא, ש"ב כב', והיא המשך המעשה הזה של ישיבי וצמודה אליו, ואחרי שמתאר גבורות ה' וחסדיו, וכל גבורת דוד שבאה בחסד ה', אומר משפט אחד שכוונתו שגם בעת שהיה קשה לו ועייף סמכו ה', "ולא מעדו קרסולי". ונאה מאד הוא למעשה הזה העוסק בהרחבה תחתיו. ועכ"פ פשוטו מדבר באמת על הנושא של הצלתו בעת העייפות והאפשרות למעידה, גם אם לא מדבר על סכנת ישיבי דווקא. וראה בסמוך שגם המשך האגדה קשורה לשירת דוד בענינה.

ההוא יומא פניא דמעלי שבתא הוה אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי דמיא חזינהו כתמי דמא איכא דאמרי אתא יונה איטריף קמיה אמר כנסת ישראל ליונה אימתילא שנאמר (תהלים סח') כנפי יונה נחפה בכסף שמע מינה דוד מלכא דישראל בצערא שרי.

גם כאן האגדה ענין עצמאי לגמרי הוא, אבישי היה מדשן ורוחץ עצמו, גיבורי דוד היו מיטב הארץ ושלטו עליה. וכך מודגש הרבה יותר המצב הבלתי רצוי שדוד העייף רץ עדיין בשדה הקרב ובקושי עומדת לו גבורתו, וגבוריו כבר בונים להם טירות, סכים בשמן וטובלים ברותחין. ערב שבת הוא הזמן שרוחצים, וגם הזמן שבני אדם לחוצים בו, כפי המשנה בבבא קמא שהרץ ונתקל בחברו, אם היה ערב שבת פטור, כולם רצים בערב שבת, אבל אבישי היה נח ומתעדן. כתמי הדם האלו, אינם בהכרח סימן וניחוש כלדיי, אפשר שהם היו גורם מעורר בלבד. דהיינו שהדם היה באמת שלו, או שהיה זה צבע אדום כדם מחמת המור והאהלות שהיו נתונים אצלו. אלא שכתם הדם הקטן עורר אותו לחשוב מה עם מלכו ועמו, בבחינת 'אאוריקה', שגרמה לו לרוץ לבקש את דוד. ואף בזמננו מצויה תופעה זו שבין בני משפחה ואהובים שוררת טלפטיה וברגע מסויים של סכנה הקרוב מרגיש הבזק של דאגה עצומה לקרובו. כך הרגיש אבישי לדודו ומנהיגו.³¹⁵

נדע שההבדל בין ניחוש לסימן משמים, הוא שהניחוש דומה למדע אפל של סימנים טבעיים. והסימן הוא ענין שיש בו תוכן רוחני. ואלו שהגידו סימן אחר, לא קבלו מאבותיהם סימן זה של ראיית דם, אלא הגידו סימן ביונה שהיא סמל לשלום ולתומה, שגרה בבתים כבני אדם, ותמיד עם בני זוגה ומשפחתה. מראיה צחור ותם ואיננה טורפת ותוקפת. כשהיא נטרפת ומשתוללת היא סימן הגיוני ומבואר, שמתאים להיות סימן משמים. ואכן מצוי הדבר שרואים יצור חי נטרף ומשתולל ואיננו מבינים, וגם זה דבר שמעורר לדאוג למה שיכול להיות נקודות תורפה.

נעוד נראה שהאגדה נסמכה בזה על הפסוק: "למנצח על יונת אלם רחקים לדוד מכתם באחז אתו פלשתים בגת: חנני אלהים כי שאפני אנוש כל היום לחם ילחצני" (תהלים נו). ומדובר כאן על דוד כיחיד, וכן על 'לוחץ ילחצני' שמתאים לסיפור דלעיל שנלחץ תחת הקורה. ופוח המזמור ב'יונת אלם רחוקים', היונה שהיא אילמת, והזמר יוצא מפיה ע"י המנצח ומגיע לרחוקים, ואף שפשוטו הוא בסוג הנגינה, הרי משתמשים גם בזה להתאימו לנושא.

וכיון שענין הלחיצה קשור לדרשת הפסוקים ולאגדה עצמאית, ומדובר על כך שה' הצילו, ולא על ידי חייליו והציבור. לכן כל זה מתואר לפני הגעת אבישי, זה היויבקש ישיבי להמיתו. ולכן אינו באגדות אחרות שבב"ר נט' ובתנחומא שם, כי הם דברו על ענין אבישי ועזרתו והנדרש מן הפסוק, ולא על האגדה לעצמה.

³¹⁵ ויסוד התופעה הוא כשגם המותקף או המסוכן מרגיש רצון עז שקרובו ירגיש בצערו, וכך אמרו ע"ז בתנחומא ויצא: "באותה שעה אמר דוד מי יתן לי אחד מבני אחותי כאן".

אתא לביתיה ולא אשכחיה אמר תנן אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו בשעת הסכנה מאי אתא שאל בי מדרשא אמרו ליה בשעת הסכנה שפיר דמי רכביה לפרדיה וקם ואזל.

כאן מתוארת עדיין איטיותו של אבישי וריחוקו מדוד, אף שהוא רץ, הוא הלך עדיין לביתו לבקשו, ואז הבין שהוא באיזור מלחמות פלשתים, כי שם הסכנה נשקפת. ועדיין היה צריך ללכת לבית המדרש, ולשאול ולברר, כי גם ההכרה של חובתו באה לאט לאט. שהרי לא היה ברור לו כלל היכן דוד ואיזו סכנה יש ואם הוא יכול להועיל. וכך דרך האגדה להשתמש במושגים, שכן ההליכה לבית דוד, היא המונח הראוי לחיפוש המלך, וההליכה לבית המדרש היא הביטוי של שאלת חכם. אבל אין זה סותר המשתמע מן הכתובים, שהיה כל זה במחנה ישראל, שהרי חנו חדשים ושנים בארצות כיבושיהם, ואבישי היה באהלו הנכבד, ודוד היה צריך להיות באהל המלך, שהיה בנוי כראוי למלכים, ומי כבני ישראל מומחים בבניית אהלים ומשכנים נודדים. וכן 'בית המדרש' הוא החכמים ויודעי העתים שהיו עמם במחנה (וכך הוא בתנחומא דויצא: "והיו יואב ואבישי רחוקים ממנו, ונלחמים עם בני עמון ועם ארם", ונודע ענין המחנות האלו של כיבושי המרחק שהיו כמו ערים שלמות וכל סוגי האנשים וצרכיהם היו בהם, ראה תיאורי מחנות אלכסנדר בכיבושיו).³¹⁶

דוד סמך על כחו וגבורתו, ואף שיעף מן המלחמה, יצא לו לציד, וחרב אין עמו, כי כאמור לעיל 'פתק ב' גירא', רועה צייד היה מנעוריו, גם את הארי גם את הדוב הכה, וגם את גלית הגתי הכה בחלוקי אבנים. ואפשר שפרדו של דוד היה בקי בארחות שהיה דוד רגיל להוליכו, ובמסלולי טיוליו ומסעות הציד שלו, על כן נשתמש בו אבישי.

קפצה ליה ארעא בהדי דקא מסגי חזייה לערפה אמיה דהוות נוולא כי חזיתיה פסקתה לפילכה שדתייה עילויה סברא למקטליה אמרה ליה עלם אייתי לי פלך פתקיה בריש מוחה וקטלה.

גם כאן נתחברו כמה אגדות יחדיו, כפי הכלל ביד החכמים, שאם אין מחלוקת מפורשת, אין לראות סתירה בזויות שונות. כי אין אתנו יודע עד מה, איך היה ומה היה, והמקובל אין להכחיש. לכן חברו יחדיו כל מה שקבלו מאבותיהם ורבותיהם. והמציאות מורכבת מן הכל. כאן אמרו שקפצה הארץ, אבל מן הצד השני 'בהדי דקא מסגי', שהיה לו זמן להלוך ולדבר ולהתכתש. כי באמת אין סתירה גמורה.³¹⁷ ועצם זה שמצא את דוד היה קפיצת הארץ, וכך אמרין בב"ר נט': "מיד ויעזר לו אבישי בן צרויה, לאחר תרעא הוה קאים, אתמהא? רבנן אמרי אפי' היה בסוף העולם הטיסו הקב"ה והביאו בהרף עין שלא יהיה אותו צדיק עומד ומצטער". הרי הבבלי מבאר שהאמור 'כהרף עין' הוא ענין הצלחתו שהגיע במהירות ובזמן.³¹⁸ למרות שכשנכנס לארץ פלשתים הוא עדיין בסכנה, וכל אשה שיושבת בקרן דרכים ואורגת מהווה סכנה לעובר, שכך הוא המציאות שחודרים לארץ אויב (וידוע המעשה בשיירת הלה' שפגשו רועה זקן וחמלו עליו, והוא הסגירם). כך ידוע שהרועה לחדור לארץ פלשתים, יפגוש את הקדשות שהיו אורגות בקרנות דרכים כמנהגן (מוזכר גם בתקופה

³¹⁶ ומפורש גם בסיום הענין שנשבעו אנשי דוד לא תצא עמנו למלחמה, הגם שיש לדחות שמכיון שראו שנסתכן, אמרו שלא יצא למלחמות, ולא היה זה חלק מהמלחמה. אבל יותר משתמע שהיתה מלחמה, ודוד היה כביכול בצד, אבל הצטרף שלא מרצונו למלחמה. וע"ז אמרו לו שלא יתקרב למלחמות.

³¹⁷ ויש להוסיף, שאחיו של אבישי היה קל רגליים באופן מיוחד, "ויהיו שם שלשה בני צרויה יואב ואבישי ועשהאל ועשהאל קל ברגליו כאחד הצבים אשר בשדה", (ש"ב ב' יח'), הכוונה שם שהשיג את אבנר. ואפשר שגם אבישי היה מצויין בריצתו ומהירותו, אף כי לא כעשהאל.

והרמ"ה כתב: "י"א שנתקצרה לו הארץ ואני אומר לשון דילוג כלומר שנעשה לו נס וקלו רגלי הפרד להלך והגיע מיד לארץ פלשתים עד שנראה כאלו דלגה לו הארץ".

³¹⁸ וכע"ז ברו"ר ז' ז' דהקשו היאך בא הגואל אצל בועז ואמרו אפי' היה בסוף העולם הטיסו הקב"ה, והיינו שהזדמנותו שם היתה רצון ה' ואפי' אם ה' בורח ה' היה דואג להיותו שם. וכענין הפסוק אם יחתרו בשאול משם ידי תיקחם ואם יעלו השמים משם אורידם (עמוס ט').

וחילופים כאלו של נקודת ההשתכלות יבואו תדיר באגדות, וכבר הראינו בפרק ה' דוגמאות בקטע 'המשמעות של מקבילות באגדה', כמו: אין ב"ד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (יבמות סב'), עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה ליבראות (ב"ר כד' ד'). ועוד שם.

הרומית שהיו טווים בשוק של זונות, ובמשנת כתובות מוזכרת טווה ורד כנגד פניה בשוק שיוצאת בלא כתובה). אולי משום שכך היו מפרנסות עצמן, או שסתם זו אומנות נשים,³¹⁹ ('אין חכמה לאשה אלא בפלך', ואולי גם זה רמז למלאכתן של אוחות הפלך, ששימש כאן גם כנשק,³²⁰ שהרי אלו צריכות לנשק לעתים. וראה ש"ב ג' כט': 'זב ומצורע ומחזיק בפלך', נראה שהיושבים בחוץ והמרוחקים מן החברה היו אוחים בפלך תדיר).

ואפשר באמת שבאומנות נשים רצתה לפתות אותה אשה, וכן באוצר מדרשים נתנו בפיה דיבור מתנחנח: 'בני תושיט לי פלך שלי',³²¹ וכך מנהג הקדשות שפותחות בדיבור כעוסקות בענין אחר, וכך טוות הרשת לעובר האורח. ועל מכשולים כאלו התגבר אבישי.

כד חזייה יושבי בנוב אמר השתא הווי בי תרין וקטלין לי פתקיה לדוד לעילא ודף ליה לרומחיה אמר ניפול עלה ונקטל אמר אבישי שם אוקמיה לדוד בין שמיא לארעא.

בב"ר נט' אמרו: "אניף במגיניה, וקפץ דוד לאחוריו תמניא עשר אמין, זה נתיירא מזה, וזה נתיירא מזה, זה נתיירא לומר אם לאחוריו קפץ כדין לקמוי מה, וזה נתיירא מזה, לומר אין במגינא אניפי כדין איך אנא יכול למוקמיה ביה", ובתנחומא אמרו: "מה עשה רדף את דוד ברוח מגינו, באותה שעה נתן הקב"ה פחדו של דוד³²² עליו, ואמר מה קל האיש הזה, היכן דוד וגבורותיו". הרי שהניף את דוד על ידי נפנוף במגינו, ועיקר הדבר מתאים למתואר בפסוקים שהיו משתמשים הפלשתים הענקים בכלי ענק, והחנית והמגן גם הם היו נפילים. ואחרי שהוזכר נסיונו למעוך בחנית, וראה שהיא לא תצלת. בא תור נסיונו לפגוע ע"י המגן, ששטח פניו גדול מאד. ותחילת הקרב הוא ע"י הנפת המגן אנה ואנה, והנה מרוח זו הועף דוד למרחק, ויש להעפה זו שתי משמעויות כמפורש במדרש, דוד נתיירא כי באמת הרגיש שהוא מועף מפחד ומרוח, וישיב הרגיש שיש כאן גם גבורה של קפיצה גדולה מאד. ואפשר שהתיאור הזה נסמך על דרישת המלים 'ויעף דוד' כפי קריאתם, דוד עף.

וכאן עוצרת האגדה את הסיפור לרגע אחד, כשדוד נמצא עדיין באמצע המעוף. כאשר השומע יודע רק שדוד תלוי ועומד באמצע התעופה. בא זמן ה'דו שיח', הויכוח הערכי המעלה את השומע לרובד הגורמים.

אמר ליה מאי בעית הכא אמר ליה הכי אמר לי קודשא בריך הוא והכי אהדרי ליה אמר ליה אפיך צלותיך בר ברך קירא ליזבון ואת לא תצטער אמר ליה אי הכי סייע בהדן היינו דכתיב (שמואל ב' כא') ויעזר לו אבישי בן צרויה אמר רב יהודה אמר רב שעזרו בתפלה אמר אבישי שם ואחתיה.

את הנס הכפול סמכו על הפסוק המובא לעיל: 'תרחיב צעדי תחת', שיש בכללו שני הענינים, והרחבת הצעדים היא הקפיצה והתעופה, שגם סיומה התבטא בהרחבת הצעד ונפילה שלא על החרב. (וכן רמוזה הקפיצה באמור עוד שם בשירת דוד: "משוה רגלי כאיילות ועל במותי יעמידני", שקפץ כאיילה, וגם חזר לעמוד על במתו כמובן לקרב ולא נפל על חרב או שן סלע). וכך כתב רש"י: "ניצל דוד והשליכו השם לרחוק", שתפילת אבישי הועילה שדוד נפל שלא על חוד הממית אלא באופן שלא נפגע.

³¹⁹ ולכן אמרו ב"ר עא': 'רחל תפסה פלך שתיקה', שהפכה שתיקה לאומנותה.

³²⁰ ומענין שבני משפחה היה נשקם 'כמנור אורגים', וגם היא השתמשה בפלך שהוא מנור אורגים קטן.

³²¹ אלא שכל האגדה שם מבולבלת לגמרי, ואולי לא הכניסו חכמים בתלמוד גירסאות רחוקות ושונות לגמרי, והתגלגלו לאוצר מדרשים וכדו'. (והוא על פי מנהג זנות שהזכיר רבב"ח: אמר רבה בר רב חנה: זימנא חדא הוה קא אזלינן בתריה דרב עוקבא וחזיתיה לההיא ערביא דהות קא יתבא וקא שדיא פילכה וטווה ורד כנגד פניה. כיון דחזיתנן פסקתיה לפילכה ושדיתיה. אמרה לי: עולם עולם אייתי לי פלכי, כתובות עב:).

³²² לכאור' הגי' משובשת וצ"ל נתן פחדו על דוד, או שהכוונה כמו בב"ר שהיה פחד דוד על ישיבי, ופחד ישיבי על דוד שפחדו זה מזה.

ומה שאמרו: **"ונימא ליה איהו? אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין"**, מבטא את העולה מן הפסוק שמי שעזר הוא 'אבישי', וכי ידיו של אבישי עושות מלחמה או שוברות מלחמה? וכי בתהלים או בשירת דוד מצאנו שמודה לאבישי על שעזר לו? אלא שאבישי היה יכול להתפלל, כי דוד אין דעתו מכוונת,³²³ וחלק מעיפותו היתה שפסקה ממנו דבקותו הנפלאה, זו שרואים בתהלים. רב אמר שעזרו בתפילה, וסתמא אמר שעזרו על ידי אמירת שם. כי הכל כפי ההשתכלות, המדגיש שדוד היה תלוי ברקיע, יסביר על ידי שם. והמתאר דבר יותר רגיל ומובן, יתאר גם עזרת אבישי כתפילה.³²⁴ (להמח"ל הכל היה במושכל ולא במוחש, הכנסתו תחת הקורה ר"ל שרצה קיום דוד ולמשול בו, וזריקתו ר"ל שרצה לנצחו ולכלותו). ולענין הפשט, העיקר הוא העולה מן הפסוק כמו שנתבאר כי אבישי הוא שהביא את עזרת ה', ולא היה העוזר. כי כל מטרת הנביא היא לומר איך נגזרו המאורעות מהמצב הרוחני, כמוכח מפשט דבריו בכל זה וכיוצא בו.

ולכן דוקא כאן, בעצירת התמונה כאשר דוד תלוי, דנו החכמים ביניהם על רעיונות מופשטים. כי מאחורי מעשי הגבורה הגדולים של קדמונו, היתה משנה רעיונית המיוחדת לישראל מאז היותו. "אי הכי סייע בהדן", אם כך, שראוי הדבר, עזור לי,³²⁵ ואם לא, הסתובב ורכב לביתך והשאר אותי כאן, אפקיד עצמי ביד ה' "ניפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו". זה ממדתו של דוד, שהרי אין הצלחה בקרב בלא מסירות נפש, וכששמע דוד על מעשה גלית, הגיב לראשונה: "כי מי הפלשתי הערל הזה כי חרף מערכות אלהים חיים", עוד לפני שבדק את סיכויי הצלחתו, הבין כי הוא צריך להילחם, ומכאן דבריו אל הפלשתי: "ויאמר דוד אל הפלשתי אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל אשר חרפת: היום הזה יסגרך ה' בידי והכיתך והסרתי את ראשך מעליך ונתתי פגר מחנה פלשתים היום הזה לעוף השמים ולחית הארץ וידעו כל הארץ כי יש אלהים לישראל". זה היה דוד. וגם כעת נכון היה בלי חשש להגיע למצב של שאול קודמו שמסר נפשו במערכות אלהים חיים. וכאן שהפיל ה' עליו פחד ישבי, וראה שהועף באויר, חשב שאולי זה גורלו למות על קדוש ה', ורק אמירתו של אבישי שהעם זקוקים לו, נתנה עוז ברוחו, וגם עצם הופעתו של אבישי לימדה אותו שה' שולח לו פתח הצלה ותפקידו עדיין לא הסתיים.

הוה קא רדיף בתרייהו כי מטא קובי אמרי קום ביה כי מטא בי תרי אמרי בתרי גורין קטלוח לאריא אמרי ליה זיל אשתכח לערפה אימך בקיברא כי אזכרו ליה שמא דאימיה כחש חיליה וקטליה היינו דכתיב (שמואל ב' כא') אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל.

גם סיום האגדה מלמדנו שהיא עצמאית לגמרי, בכתוב לא נזכר כלל בריחה, ואולי הוא אגדה אחרת שפגישת דוד ואבישי היתה על ידי שדוד נמלט מישבי לכיוון המחנה וכך מצאו אבישי. ולא היו יכולים לנצחו בלי שהתישו את רוחו, ואפשר שתוך כדי המרדף הגיעו למקום ישיבתה של אותה זונה פלשתית שקטל אבישי, ונצלו את התימהון שאתו בו. ואולי גם אבישי זיהה אותה ע"י שהיו שש אצבעות בכפות רגליה ולכן הבין שהיא בת משפחתו או שבט מוצאו (הרפה הוא שם תואר לרפאים,

³²³ כך פירש רש"י, וב'באר שבע' תמה עליו: שבמעשה בברכות ה: א"א לפרש כן, אבל בפשטות גם שם זו הכוונה, שר' יוחנן היה חלוש, ולא היתה דעתו מכוונת להתפלל על עצמו מספיק. והמתפלל מתוך חולי באה תפלתו ממקום גשמי, כפרעה שצעק 'רק הסר ממני את המוות הזה', ואילו המתפלל עליו באה תפלתו מדבקות ברוחניות ובהכרת האמונה שהכל בידי שמים, מבלי שום לחץ גשמי להרגיש כך.

ואולי אין זה מקרה שאבישי הוא היפוך אותיות של ישיב, ושניהם דומים לבן ישי. והודגש כל זה ללמדנו שהמאבק האמיתי היה ברובד הרוחני.

³²⁴ והרמ"ה גורס שיש כאן שני תירוצים, שעזרו בתפילה, דהיינו שנתן לו העצה להחליף תפילתו, ואיבעית אימא דאמר שם ואוקמיה.

³²⁵ וכן השאלה 'מאי בעית הכא?' והתשובה: 'הכי א"ל קוב"ה', כאילו לקוחה מתהלים. ישיב מניף את דוד, ותוך כדי מעופו באויר, אם ישאלו אותו: 'איך הגעת לכאן, להיות מתעופף כעלה נידף?' הוא לא ישיב: רדפתי אחרי צבי / המפלץ הזה תפס אותי / התעייפתי ונלכדתי. אלא רק: ה' גזר עלי גזרה מסויימת מחמת איזה חטא שלי. ה' אתי גם כאן בתעופה זו, כי הוא יזם אותה, ויש לה מטרה.

ואם הרג אבישי אחת מן הרפאים, הרי הרג את 'הרפה'. ומה שאמרו ע"ז "היינו דכתיב" וכו'. הוא משפט סיום האגדה המקורית, שכאן לראשונה מתגלה לשומע שיש קשר לפסוק. כי אף שבגמ' כאן שאלו 'מאי ישיבי בנוב', האגדה היתה עצמאית לגמרי כאמור, ורק כשגמרו לספר אמרו היינו דכתיב בספר שמואל, קשור למעשה שלנו. ובב"ר נט' לא מוזכר ענין הבריחה וענין ערפה, ובסוף הסיפור מסיים נמי היינו דכתיב וכו', לאמור שהאגדה הזו קשורה לפסוק הנ"ל.

וענין השבעת אנשי דוד שלא יצא עמם למלחמה, אפשר שמעיד על הבדל באופן הלחימה בין דוד לבין גבוריו. דוד נלחם גם במה שיותר מכפי כחו, וכנגד הרשעים מעולם לא עצר וחשב. אך על מי שלא היו רשעים חס, וגם כשנלחמו בו וסיכנו אותו היה מתאמץ להצילם ומבכה על מיתתם. ואילו גבוריו נטו לעשות הכל בהגיון, ולכן ידעו גם להכות באחים שלא נהגו כדת. ואין כאן מקומו לכן נעתיק רק כמה מקראות בדבר:

ויאמר אבישי אל דוד סגר אלהים היום את אויבך בידך ועתה אכנו נא בחנית ובארץ פעם אחת ולא אשנה לו: ויאמר דוד אל אבישי אל תשחיתוהו כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקה (ש"א כ' ח'). ויאמר אליו דוד דמך דמך על ראשך כי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את משיח ה' (ש"ב א' טז'). ויואב ואבישי אחיו הרגו לאבנר על אשר המית את עשה אל אחיהם בגבעון במלחמה: ויאמר דוד אל יואב ואל כל העם אשר אתו קרעו בגדיכם וחגרו שקים וסודו לפני אבנר (ש"ב ג' ל'). ויאמר אבישי בן צרויה אל המלך למה יקלל הכלב המת הזה את אדני המלך אעברה נא ואסירה את ראשו: ויאמר המלך מה לי ולכם בני צרויה כי כה יקלל וכי ה' אמר לו קלל את דוד ומי יאמר מדוע עשיתו כן (ש"ב טז' ט'). ויצו המלך את יואב ואת אבישי ואת אתי לאמר לאט לי לנער לאבשלום.. ויכו את אבשלום וימיתוהו (ש"ב יח' ה'). ויען אבישי בן צרויה ויאמר התחת זאת לא יומת שמעי כי קלל את משיח ה': ויאמר דוד מה לי ולכם בני צרויה כי תהיו לי היום לשטן היום יומת איש בישראל כי הלוא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל (ש"ב יט' כב').

וצריך עוד לבאר מה שאמרו חכמים במדרש רות (ב' ב') שאלחנן הורג גלית הוא דוד, הלא המעשים האלו היו אחרי מיתת שאול ואחרי כל המלחמות הגדולות, ואילו מלחמת גלית היתה בראשית ימי דוד. ובאמת בדברי הימים (א' כ' ד') גרס שאלחנן הרג את לחמי אחי גלית, ואעפ"כ נמנה בדה"י 'אלחנן מבית לחם' בין גיבורי דוד (דה"י א' יא'), ואם היה גיבור נוסף בשם לחמי אחי גלית, הלא היו חמשה בני הרפה, והלא דה"י מסיים אלה בני הרפה, ובשמואל כתוב ארבעה אלה יולדו להרפה.

ולכאורה לפי הפשט מעשה אלחנן בית הלחמי הוא מעשה נפרד, גלית הפלשתי שהרגו דוד בימי שאול, הגם שאף בו נאמר שיעץ חניתו כמנור אורגים' (ביטוי שמוזכר גם לגבי ענק מצרי שנהרג ע"י בניחו בן יהוידע, דה"י א' יא'), היה מתהלך עם נושא צינה לפניו, ובא בתור איש הביניים במלחמות הראשונות עם הפלשתים. וכאן מדובר על גיבורים יחידים שנהרגו בסוף המלחמות הגדולות. ואין שום תימה בשם המשותף גלית, שהרי אפשר שמשמעותו המקורית היא בהקשר של ענק,³²⁶ או שנקרא אחד על שם חברו.

והכינוי 'אלחנן בן יערי אורגים' בא במיוחד להיות נוגד ליעץ חניתו כמנור אורגים'. ויפה דרשו חכמים שיש גם קשר לחכמת האריגה שעסק בה בצלאל בן אורי בן חור. ובאמת מצאנו לסבכי החושתי שהרג את סף הגתי, שהוא מזרע חור, כי חושה³²⁷ מבני חור (דה"א ד' ד'). זה אורג לפאר מערכות אלהים חיים, וזה מביא מנור אורגים לחרף ולגדף בהם.

ומכיון שכך, הרי אפשר לומר שגם הכינוי 'אלחנן' נופל על יעץ חניתו' כמו שיערי' מצלצל כ'מנור'. ואפשר שבזמן בעל דברי הימים היו דורשי רשומות שדרשו מקרא זה על דוד מטעם זה, ואולי יש

³²⁶ שם דומה נמצא בשנים האחרונות בחפירות ארץ פלשתים.

³²⁷ מקום חושה הוא בכפר חוסן שאצל בית לחם עד היום הזה. וגם 'סבכי' נופל במשמעותו על 'יער'. כמו 'נאחז בסבך'.

וגם אלחנן היה משבט יהודה כי היה בן דוד של יואב כמו שכתוב בש"ב כג' כד', ולכאורה גם בן דוד של דויד. אם אין דודו שם אדם כמו שופטים י' א'.

כאן באמת איז רמז לדוד (ומסתייע מהסיפא : "ביד דוד וביד עבדיו"), אבל רק על דרך הרמז, לא בפשט. לכן קלקל החרוזות וההקבלות, להדגיש כי אין זה דוד ולא גלית הגתי, וגם אם נקרא שמו גלית, אין זה אלא כינוי (כדלעיל), ושמו המקורי אינו גלית (ואולי לחמי הוא כמו 'נלחם', ולאידך גיסא כמו 'לחמנו הס'). ובידעו שאין באמת מקום הנקרא 'יערי אורגים' שינה הכתוב לפניו, כדי לבאר הכתוב בדרך הנכונה ולא יטעו בו. ואולי יתירה מכך, היו דורשי דרשות של דופי מוציאים לעז על הכתוב, ואומרים שלא דוד הכה את גלית, אלא אלחנן הכהו, וסופרי המלך השיאו הדבר לדוד. לכן הדגיש הדבר שלא יבואו לטעות בו.

כפי שאמרנו בראשית הדברים, אין כאן אלא הצעת רעיונות, יבואו החכמים ויודעי דעת עליון ויכריעו איזו הצעה נכונה ואיזו בלתי מתקבלת. מה כפשוטו ומה כמדרשו.

אשור ובבל

באגדות חכמים מוצאים אנו לפעמים דברים הנראים סמך בעלמא, אבל באמת מתאימים הם לעומק פשוטו. להלן דוגמא קצרה :

רבי חנינא בר פפא רמי כתיב (ישעיהו לז') מרום קצו וכתיב (מלכים ב' יט') מלון קצו
אמר אותו רשע בתחלה אחריב דירה של מטה ואחר כך אחריב דירה של מעלה
(סנהדרין צד:)

לפנינו חילוף בין ספר ישעיה ובין ספר מלכים, לכאורה נראה שיש כאן אסמכתא בעלמא שהושמה בפי סנחריב.

אבל באמת יש בזה ענין עמוק, דרך מלכים תמיד לתפוס הגירסה הפשוטה המתאימה לתיאור ההיסטורי, כמו שאפשר לראות בהבדלים בינו ובין דברי הימים, ובעל דברי הימים מדגיש דברים שבעל מלכים לא הדגישם. בנטותו אל הפשוט. לכן "בתחילה" הוא מה שהיה נראה במציאות, שמאיים סנחריב על מלון השכינה, בית המקדש. אמנם בכל דבר יש בחינה עמוקה יותר, וברור שלא איים רק על העצים ועל האבנים, אלא דומה הדבר שנלחם עם ה', וזה ממה שמתאים לישעיה לתאר, בדברו על כל הגויים אלף משל. ובהיותו משגיא לעמים וילמדם.

על מחנה סנחריב ספרו כך :

אמר רב יהודה אמר רב בא עליהם סנחריב הרשע בארבעים וחמשה אלף איש בני מלכים יושבים בקרונות של זהב ועמהן שגלונות וזונות ובשמנים אלף גבורים לבושי שריון קליפה ובששים אלף אחוזי חרב רצים לפניו והשאר פרשים וכן באו על אברהם וכן עתידין לבוא עם גוג ומגוג במתניתא תנא אורך מחנהו ארבע מאות פרסי רחב צואר סוסיו ארבעים פרסי סך מחנהו מאתים וששים ריבוא אלפים חסר חד בעי אביי חסר חד ריבויא או חסר חד אלפא או חסר מאה או חסר חד תיקו תנא ראשונים עברו בשחי שנאמר (ישעיהו ח') וחלף ביהודה שטף ועבר אמצעיים עברו בקומה שנאמר (ישעיהו ח') עד צואר יגיע אחרונים העלו עפר ברגליהם ולא מצאו מים בנהר לשתות עד שהביאו מים ממקום אחר ושתו שנאמר (ישעיהו לז') אני קרתי ושתיתי מים וגו'³²⁸ והכתיב (ישעיהו לז') ויצא מלאך ה' ויכה במחנה אשור מאה ושמנים וחמשה אלף וישיכמו בבקר והנה כלם פגרים מתים אמר רבי אבהו הללו ראשי גייסות הן אמר רב אשי דיקא נמי דכתיב (ישעיהו י') במשמניו רזון בשמינים דאית בהו אמר רבינא דיקא נמי דכתיב (דברי הימים ב' לב') וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה וגו' ויבא בית אלהיו ומיציאי מעיו שם הפילוהו בחרב שמע מינה..

³²⁸ כ' הבן איש חי בספרו בניהו "דאין זה כפשוטו אלא עשוי בלשון מליצה".

יש באגדה זו פרטים היכולים להיראות מתמיהים, הכתוב מדבר על "מאה שמנים וחמשה אלף", וכן הספק של "חסר חד" נראה מתמיה. ואיך מהאמור 'במשמניו רזון', מוכח שמנין המתים הוא לפי שמנים, ויש להכפילו במנין הרזים שהיו איתם?

אמנם נשים לב שלא עמדו באגדה במפורש, איך נשאר סנחריב חי. והאם חזר לארצו בגפו כתייר. וממה שמסופר במצבות האשורים חזר סנחריב עם צבא, וכן מספר הירודוטוס.³²⁹ ומכאן נובע כדברי בעל דברי הימים, שלא מתו כל המחנה, וכוונת מלכים "ויכה במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים", אין הכוונה שזה היה כל מחנה אשור, אלא כפשוטו: הוכו במחנה אשור סך זה של אנשים, בלילה רק ראו מכתם, ובבוקר ראו שכל המוכים פגרים מתים. ולכן 'וישכימו בבוקר' הם האשורים הנותרים. אבל המתים לא היו מקצה המחנה, אלא מקצינים שבמחנה, ככתוב בדברי הימים "כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה". ואפשר באמת שהיה אזור מיוחד לשנת המפקדים והנגידים, ושם היה עיקר המגפה, וכל האלו מתו (ולכן דייקו מ'במשמניו רזון' שהמתים היו בעיקר מהשמנים), ואז אסף סנחריב את שרידי צבאו וחזר עמם לאשור.

וכל זה היה פשוט לרב שבראשי גייסות מדובר, ולכן לא בא אלא להסביר לשם מה צריכים 185,000 ראשי גייסות, כי מעולם לא שמענו כמות גדולה כזו של מפקדים. וגם אפשר שסמך על הבריתא הסמוכה שהיו ג' כתות (מדיוק המקרא על אופן מעברם במים). וכן על האגדה שאחרי הבאה שהיו בקרב קבוצה של בני מלכים נכבדים ממזרח ומערב. לכן הסביר שהיו הרבה נסיכים שבאו עם נשותיהם ופילגשיהם, אותם היו כנראה ממליכים על ערים שכובשים, וכן היו מהם שסוחרים בשלל ובעבדים. והיו חילות של גיבורים מיוחדים שנלחמים פנים אל פנים עם גבורים כמותם, ולכן הם עוטים שריון מיוחד. וסך הכל של כל החשובים במחנה הגיע ל-185,000 (60K+80K+45K=). והלוחמים מתוכם הם 140,000. (כאמור, גם לפי רב נראה שהם ראשי גייסות).

ובבריתא נאמר שהיו מאתיים וששים רבוא אלפים חסר חד, נראה ש"רבוא אלפים" חד הוא, והיינו שהיו 2.6 מליון, והוא בערך 14 איש לכל קבוצה (ותואם למנין ראשי הלוחמים 140 אלף דלעיל, והוא כפולות ה-7). אם נכפיל 185,000 ראשי גייסות, 14, הרי 2.59 מליון. שהוא 2.6 חסר אחד. ואף שרב פירש שהיו גם בני מלכים, אפשר שאינו אותו חשבון של הבריתא, או שהיו שהבינו שבני המלכים האלו היו ג"כ סוג של מפקדים.

לפי הצעה זו פשוט שהכוונה חסר חד רבוא, (ואם נפרש 'אלף רבוא' כדברים נפרדים, הרי חסר חד אלף רבוא³³⁰). אבל יש עוד אפשרויות אחרות לחלק לקבוצות, ובפרט אם נקבל דברי רב כמשמען ש45,000 לא היו מפקדים. וכן אפשר שחשבון הקבוצות הוא שונה. כגון שלשמונים אלף בעלי השריון היו קבוצות גדולות יותר. לפיכך לא עסק אביי בהשערות, אלא בפרשנות מה שקיבלנו מחכמים. ורק אחר שהסיק אביי בתיקו, נתן לנו בזה הרשות לשער השערות, כי חכמים הודיעו שאין להם קבלה להכריע בזה. [ואם לא היתה הרשות נתונה לשער דרך אחת כדי לפרש, לא היה תועלת בכל הבעיא. וכל הנפ"מ בה היא תועלת למיסבר מילתא].

המספר 185,000 חיילים אינו כ"כ הרבה. סנחריב בעצמו מספר בכתובת שלו שמהערים שמחוץ לירושלים שבה יותר ממאתיים אלף איש כשבויים. וכל זאת רק מערי יהודה, ומה עם ערי ישראל הגדולות הרבה יותר? ויש לזכור שסנחריב לא נלחם רק בישראל אלא בכל המזרח הרחוק והקרוב,

³²⁹ "למחרת נסו ובהיותם בלי נשק נפלו רבים מהם" (ספר ב' 141). ובירוסוס הכשדי מספר: "החיל שהופקד ביד רבשקה שרוי בסכנת מגפה, כי אלהים שילח בצבאו מחלה שדמתה למגפה, ובלילה הראשון של המצור מתו מאה ושמונים וחמשה אלף איש על שרי הצבא ושרי הגדוד שלהם. האסון הזה הפיל פחד ואימה נוראה ובהיותו חרד לצבא כולו ברח עם חילו הנותר" (מובא בקדמוניות י' סעיף 17 והלאה). ובספר החיצוני חזון ברוך פס"ג כבר נאמר בלשון אגדת חכמים: חיילי סנחריב נשרפה נשמתם וגופם קיים (תנחומא פ' נח) וכן מוזכר שם שמספרם היה גדול בהרבה מהמספר הנזכר במקרא (סנהדרין צה:).
³³⁰ ועל המספרים של הגירסה הזו, בהכרח יש לאמור כמו שכתב הבן איש חי ב'בניהו' כאן שאין הכוונה חשבון קרקפתא דגברי אלא איכות כחם.

וצבא של 200,000 לא היה מספיק לו כלל. הפרסים העמידו מול אלכסנדר 600,000 איש לפי ההיסטוריונים היווניים.³³¹ השיטה האשורית היתה להכריע את האויב בכמות החיילים, ולא בהכשרת חיילים וכלי נשק.

המהר"ל כותב: "סך" מחנהו מאתיים וששים, כי ד' סופית מתחלפת בר', ולכן מנין 'סך' הוא מאתיים ששים. וכל שאר המדות כתב שהם במושכל בלבד לא במושח, כדרכו תמיד. ואולי יותר טוב כמו שדרשו סנחריב סיחתו ריב, ואם כן נוטריקון ס"ר. כי אין שמו באמת סנחריב אלא ענין דומה באשורית, וקדמונו קראוהו סנחריב על שם הריב.

הקשר לאברהם ולגוג ומגוג? הוא כפי שנראה בסנהדרין צד. בנושא שריפת נשמה וגוף קיים, שהנביאים תיארו את גוג ומגוג כפי מה שראו במפתל סנחריב, וכן להיפך, ניבאו לסנחריב ממה שהיה ידוע להם על העתיד. ובאמת יש יחודיות במלחמת סנחריב, שאחרי מפתל ישראל, לא נותרה רק יהודה, וסנחריב ביקש למחקה כליל, להגלות העם ולאבד את כל יחוד יהודה וישראל. מה שלא נעשה מאז יציאת מצרים.³³² וכן יהיה לעתיד בגוג ומגוג. ובזה היה מעשה אבות סימן לבנים, כי המלכים שהשיבו מלחמה מול אברהם, היו יכולים להשמידו ובכך לאבד את כל תוחלת ישראל לעתיד. וגם שם נעשו לו נסים לפי האגדה,³³³ ועכ"פ היה מספרו מתי מעט ביחס לאויביו.

והאמור: "אורך מחנהו ארבע מאות פרסי רחב צואר סוסיו ארבעים פרסי סך מחנהו מאתיים וששים ריבוא אלפים חסר חד". לכאורה קשה, כיון שאמרנו ש"השאר פרשים" הרי בעצם כל מחנהו חוץ מה-185,000 היו פרשים. ואם כן רחב צואר סוסיו הוא רחב כמעט כל המחנה. ואיך אורך המחנה יהיה פי עשר מרוחב כל הסוסים? ארבע מאות פרסה הוא מספר שמוזכר כשיעור ארץ ישראל כנודע, ות' פרסה הוא 1.6 מיליון אמות שהוא 960,000 ק"מ כמעט רבע מהיקף כדור"א כולו.

ארבעים פרסאות רחב הסוסים, עולה כשמונים ק"מ. (האמה ההלכתית היא 'אמה וטופח', ובמה שלא נוגע להלכה, כגון באגדות מסוג זה, ובודאי אגדות מימים קדמוניות, הרבה פעמים התכוונו לאמה המציאותית שהיא 50 ס"מ). ואם כל סוס תופס אמה, הרי 160,000 יספיקו למנין זה של רוכבי סוסים, שאינו כמות מופרזת ביחס למספרים שכאן, והרי אלפיים סוסים ככלום נחשבו בעיניו ומציע לחזקיהו לתת עליהם רוכבים כהתערבות בעלמא, ומשמע שלא הגיע סכום כזה לאפס קצחו של רוכבי סנחריב. והאמת שכל סוס תופס יותר מאמה, שרק ברבקות נכנסות ויוצאות בין הפסים שהולכות בנחת לשתות מים אפשר לקרבן כ"כ. אבל סוסים העומדים למלחמה צריכים מרחק יתר ביניהם.

ולפי זה אפשר לומר 'אורך מחנהו ארבע מאות פרסי היינו אם היו מסדרים כל המחנה בטור ערפי, היו מגיעים לארבע מאות פרסה. דהיינו הרבה מאד, ואולי כיוונו שהיו מגיעים לכל ארץ ישראל. אמנם אפשר שהכוונה כאן היא ל'שטח ארבע מאות פרסה', דהיינו שהמחנה כ"כ ארוך עד שתופס שטח של ארבע מאות פרסה, והכוונה ת' פרסאות מרובעות, דהיינו לא שיהיה אורך הצלע ת' פרסה, אלא שיהיה מנין הפרסאות המרובעות ארבע מאות, כמו שדרך בזמננו לחשב ב'דונמים'. ואם הוא מרובע הוא כ' פרסה על כ' פרסה 40 ק"מ על 40 ק"מ. אבל להאמור שרוחב הסוסים ארבעים פרסאות, הרי היינו הך, כיון שרוחב הסוסים ארבעים פרסאות, הרי די שיהיה רחב המחנה שתי פרסאות, כדי שסך כל אורך המחנה יגיע לשטח של ארבע מאות פרסה. ובאמת לא מסתבר שהשאר

³³¹ אף שכמובן גם בנתון זה מטילים בזמננו ספק. כמו ברוב המספרים מהעולם העתיק. בכך מתקבעת התפיסה היוונית, היוונים היו עם קטן, שסדרי הגודל שלו לא גדולים ביותר, ותרבותם היא היחידה שבאה במגע בלתי אמצעי עם התרבות של ימי הביניים דרך התרבות הרומית. האימפריות המזרחיות של מצרים אשור ובבל, לא זכו לרצף תרבותי, ולכן מטילים ספק בכל תורת המספרים שלהם, שעוסקת בכמויות גדולות בהרבה מהמושגים של התרבות היוונית אירופית. לגבי התרבות הרומאית הדעות חלוקות.

³³² ואמנם היתה כן גם תכניתו של המן, אלא שלא היתה שם מלחמה, אלא רק תכנית.

³³³ ושמעתי שדרשו על זה הכתוב בישעיה מא': "מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו יתן לפניו גוים ומלכים ירד יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו. ירדפם יעבור שלום ארח ברגליו לא יבוא".

פרשים כולם ממש, אלא הכח הלוחם הראוי לציון שבשאר הוא שהיו עכ"פ פרשים, אבל היו גם הרבה רגלים ועוזרים לכל מלאכות המחנה הגדולות בכל מסעותיהם, וע"כ אם הפרשים לקחו כל אורך המחנה היה רחבו ב' פרסאות. אמנם לפי הפשט יש לומר שסמכו על המקרא "הנה ה' מעלה עליהם.. את מלך אשור.. והי המטות כנפיו מלא רחב ארצך" (ישעיה ח' ח'), וכיון שא"י ת' פרסה, הרי מוטת מחנהו כשתיפרש מצד אל צד - מלא רוחב הארץ. ו80 ק"מ הנ"ל הוא ערך רוחב הארץ ממזרח למערב במציאות.

והנה בהמשך נאמר :

וכמה נשתייר מהם רב אמר עשרה שנאמר (ישעיה י') ושאר עץ יערו מספר יהיו ונער יכתבם כמה נער יכול לכתוב עשרה ושמואל אמר תשעה שנאמר (ישעיה יז') ונשאר בו עללת כנקף זית שנים שלשה גרגרים בראש אמיר ארבעה חמשה בסעפיה רבי יהושע בן לוי אמר ארבעה עשר שנאמר שנים שלשה [וכו'] ארבעה וחמשה רבי יוחנן אמר חמשה סנחריב ושני בניו נבוכדנצר ונבזר אדן נבזראדן גמרא נבוכדנצר דכתיב (דניאל ג') ורוה די רבעאה דמה לבר אלהין ואי לאו דחזייה מנא הוה ידע סנחריב ושני בניו דכתיב (מלכים ב' י"ט) ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב.

מכאן נראה שלא מתו רק ראשי הגייסות, אלא כל המחנה. ואפשר שעיקר המכה הראשונה היתה בראשי הגייסות, והם נמצאו פגרים מתים. אבל אפשר שבהמשך מתו עוד רבים, ותוך כדי המנוסה רדפו וזינבו בהם עד שנשארו מתי מעט. והאמת לפי המבואר בספרי ההיסטוריה שלא היה כל צבא סנחריב למרגלות ירושלים, אלא היו אגפים בצבא במקום אחר, וחלק יצאו נגד תרחקה נגד כוש, ומוזכר גם בנביא. ואפשר שהמספר הכללי הוא של כל חיילי סנחריב, ואילו מנין הנותרים הוא רק מהקבוצה שהיו אצל ירושלים. ובעת מפתם באו אגפים אחרים לעזרם ולהשתומם על דבריהם, ונסו יחד עם השרידים. וגם פעמים אין האגדות מתאימות.

נבזראדן

חזא דמיה דזכריה דהוה קא רתח אמר להו מאי האי אמרו ליה דם זבחים הוא דאישתפיך אמר להו אייתי ואנסי אי מדמו, כסי ולא אידמו. אמר להו גלו לי ואי לא סריקנא לכו לבשרייכו במסריקא דפרזלא. אמרו ליה האי כהן ונביא הוא דאינבי להו לישראל בחורבנא דירושלם וקטלוהו, אמר להו אנא מפייסנא ליה. אייתי רבנן קטיל עילויא ולא נח אייתי דרדקי דבי רב קטיל עילויא ולא נח אייתי פרחי כהונה קטיל עילויא ולא נח עד די קטל עילויא תשעין וארבעה ריבוא ולא נח. קרב לגביה אמר זכריה זכריה טובים שבהן איבדתי ניחא לך דאיקטלינהו לכולהו מיד נח. הרהר תשובה בדעתיה אמר מה הם שלא איבדו אלא נפש אחת כך ההוא גברא מה תיהי עליה ערק שדר פורטיתא לביתיה ואיתגיייר.

מה שמסופר בספר מלכים על נבוכדנצר, הוא רק שהגלה כמה אלפי איש בבלה (י"ז העם אשר הגלה נבוכדנצר בשנת שבע יהודים שלשת אלפים ועשרים ושלשה : בשנת שמונה עשרה לנבוכדנצר מירושלם נפש שמנה מאות שלשים ושנים : בשנת שלש ועשרים לנבוכדנצר הגלה נבזראדן רב טבחים יהודים נפש שבע מאות ארבעים וחמשה כל נפש ארבעת אלפים ושש מאות").

אבל נראה שסמכו על המסופר ביחזקאל כד' :

"ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר. בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום סמך מלך בבל אל ירושלם בעצם היום הזה.. מבחר הצאן לקוח וגם דור העצמים תחתיה

רתח רתחיה גם בשלו עצמיה בתוכה. לכן כה אמר ה' אוי עיר הדמים..
כי דמה בתוכה היה על צחיח סלע שמתהו לא שפכתהו על הארץ לכסות
עליו עפר. להעלות חמה לנקם נקם נתתי את דמה על צחיח סלע לבלתי
הכסות. לכן כה אמר אדני ה' אוי עיר הדמים גם אני אגדיל המדורה..
אני ה' דברתי באה ועשיתי לא אפרע ולא אחוס ולא אנחם כדרכיך
וכעלילותיך שפטוך נאם אדני ה'.. אמר לבית ישראל כה אמר אדני ה'
הנני מחלל את מקדשי גאון עזכם מחמד עיניכם ומחמל נפשכם ובניכם
ובנותיכם אשר עזבתם בחרב יפלו.. ביום קחתי מהם את מעוזם משוש
תפארתם את מחמד עיניהם ואת משא נפשם בניהם ובנותיהם".

הרי מפורש שביום שנוצחה ירושלים, נלקחו מבחר הצאן, אל מקום בו הדם רתח על הסלע כדי להעלות חימה ולנקום נקם. ונתחלל המקדש, והבנים והבנות מתו בחרב. כשחכמים קראו את המקרא הזה, זו היתה סיבה מספיקה לתאר לנו מה קרה שם. - אף שאפשר לפרש את הדברים כמטאפורה ולטעון שלא היה אירוע כזה, ואין המקרא מכחיש פירוש זה לגמרי.

אבל יותר נראה, שאין כאן רק דרשת הפסוק, אלא שכך היתה האגדה מגידה ומפרשת את הפסוק, שכשבא נבזראדן לעזרה ראה את הדם הרותח שעליו דיבר הנביא. והצדיק בכך את הריגת הבנים והבנות. ובכך הסבירו את התגיירותו.

ומכל מקום, יש להסכים עם מהר"ל, שתמוה להניח שבאמת הדם הספציפי של זכריה בעבע כמו מים רותחים במשך מאתיים שנה. ושאיף אחד לא טרח לאסוף אותו ולקברו. אלא שפירושו שהיה הכל בעיני רוחו של נבזראדן, מתמיה, שמפשיט האגדה מכל עדייה וגופה.

ואפשר לומר, לפי שכל הדם היה יורד אל היסוד, וממנו זורם באמה, שהוא מי מעיין שבא בתעלה קטנה וחוצה את העזרה. והדם היה זורם תדיר טיפין טיפין אל האמה. מה שהתרחש הוא שמרגע הריגת זכריה, שהתכתשו עמו והשליכו עליו אבנים ונעשה המקום למהומת אלהים. נעשה במקום הריגת זכריה כמין מערבולת והיו הדם והמים המעורבין רותחים ומבעבעים תדיר והיה הדבר לאות מכאן ואילך. ובמקדש כל שינוי נספר ונמדד, כל חגירת צפורן פוסלת, וכל אבן ואבן, כל זיו וכל כלי, היו במקומם ואלפי עיניים בחנו ובדקו כל הזמן כל פרט ופרט. אפילו אם נשארה טיפת דם אחת שלא במקומה הרגיל, היה הדבר לחידוש וענין חשוב.

והנה יש להתבונן מנין ידעו מספר ההרוגים באותו ענין? הנה בירושלמי תענית אמרינן: "רבי זעירה בשם רב חונא אומר היא היתה קטנה שבמשמרות והיא היתה מוציאה שמונים וחמשה אלף פירחי כהונה. אמר רבי יוחנן שמונים אלף פירחי כהונה נהרגו על דמו של זכריה". אפשר לפרש דברי ר' יוחנן שהרג כל פרחי כהונה של אותה המשמרת שמצא שם בכבשו המקדש, והוא בערך שמונים אלף. ובירושלמי שם לא הזכירו שהרג אלא הני שמונים אלף (וכן באיכ"ר ב' ד'), ואפשר שמתוכם היו דרדקי וכן רבנן. והוא שהרג כל מי שמצא נחבא במקדש ובעזרות ובלשכות (ולכן אמרו במדרש שהרג עליו סנהדרין, כי הם מיושבי הלשכות, והרג הנמצאים קבוצות קבוצות) וכל העם הנחבאים באמנם היכל ה' היכל ה'. ואמנם מספר צד' רבוא הוא מספר כללי, המוזכר בגיטין נז': "א"ר יהושע בן קרחא סח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, בבקעה זו הרג נבזראדן רב טבחים וכו' ובירושלים הרג צד' רבוא על אבן אחת עד שהלך דמן ונגע בדמו של זכריה", הרי שהוא כלל ההרוגים ולבסוף נגע דמן בדמו של זכריה, ונחשב הכל לנהרגים על זכריה.³³⁴ ובגיטין שם חסרות המלים: "ולא נח עד שהרג צד' רבוא", כי עיקרם הוא בסיפור הראשון, ורק כאן הכניסום בשני כדי להודיענו המנין.

³³⁴ ובגיטין נד: אמרו שהדם שנשפך בירושלים נגע בדמו של זכריה, ומהרש"א תמה בזה איך עלה הדם מן הבקעה, וכ' שהפליג בזה. ואפשר שגם הדם היוצא מן האמה עד נחל קדרון נחשב כדם זכריה. (ובגוף ד' מהרש"א שם תמוה, נר' שלא קרא תיבות ובירושלים הרג וכו' אלא סבר שכולם נהרגו בבקעה).

והמעשה הזה נרמז גם באיכה בסמיכות: "אם יהרג במקדש אדני כהן ונביא. שכבו לארץ חוצות נער וזקן בתולתי ובחורי נפלו בחרב הרגת ביום אפך טבחת לא חמלת", הרי שבאותו היום נהרגו רבים צעירים וזקנים. ובהמשך הפסוק נאמר: "ולא היה ביום אף ה' פליט ושריד", שאלו שהיו שם באותו יום חרון נהרגו כולם מהחל ועד כלה.

והכוונה בזה שכל מספר ההרוגים כאן, הם הם הרוגי המלחמה של כיבוש ירושלים. לא באו לומר שבגלל זכריה נהרגו עוד מאות אלפים, אלא להיפך: **שהמאות אלפים שמתו במלחמה, היה זה בגלל זכריה**. ולא רק בגלל אלא גם באופן מוחשי באותו מקום, ועל דמו הרוחת, וכך גם אמרו הרוצחים עצמם. ולא פסקו להרוג עד שלא פסק הזעם מלמעלה.

ואין לתמוה למה הזכירו בנביא מנין הגולים ולא מנין ההרוגים, כי ברור הדבר שבמלחמה מתו אלפי אלפים, כל החיילים שזה היה ענינם להילחם בבבלים, וכל העם בתוך המצור. וכמוזכר בירמיה ובאיכה ההרוגים הרבים. ובענין הגולים היה ענין מיוחד, שכן בזה מסיע קרן ישראל מארצו. והלא מתחילה הגלה רק אלפים, ואחרי רצח גדליה התרוקנה הארץ לגמרי מיושביה, וזה לא ייתכן אלא ע"י הריגת רבים מאד עד שהנותרים נסו ונפוצו לכל רוח.

ויש להוסיף שהכוונה בתיאור זה, שלכאורה לא כל העם חטאו, ואמנם מתוארים הכהנים והשרים שהיתה ידם במעל וכי, אבל המוני בחורים ובתולות מה המה חטאו? ועל זה מבואר כאן, שהיתה שתיקה, הדם בעבע וההמון שתק. כל המוני הבחורים והבתולות ופרחי הכהונה היו צריכים לזעום ולהשתולל ולהתאסף סביב המקדש כדי להסיר את הרשע. והם השלימו אתו אע"פ שרבים השלימו מאונס ולא מרצון. נגזר בזה דינם. שנאנסו להיות מחאה ולזעום ולהשתולל שלא מרצונם על מקום הדם, ואחרי שמחו על הדם, נח הזעם למעלה ולמטה.

צאצאי המצביאים מאומות העולם

תנו רבנן נעמן גר תושב היה. נבוזראדן גר צדק היה. מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים, מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים ומאן נינהו שמעיה ואבטליון. מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ואף מבני בניו של אותו רשע ביקש הקדוש ברוך הוא להכניסן תחת כנפי השכינה, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונם של עולם מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה היינו דכתיב (ירמיהו נא') רפינו את בבל ולא נרפתה. עולא אמר זה נבוכדנצר רבי שמואל בר נחמני אמר אלו נהרות בבל ותרגמה דצינייתא דבבלאי

יש דמיון מעניין בין שני החרבנות, שבשניהם סופר על שר הצבא הראשון שבורח ומתגייר, נבוזראדן בבית הראשון, ונירון בבית השני. ועוד מצאנו דמיון במה שתיארו את המקדש כנשרף מלמעלה, שכשנבוכדנצר ביקש להיכנס, נשרף המקדש מאליו. והרי ידוע שכך מתאר יוסף בן מתתיהו את המקדש השני, שלא ברצון טיטוס כשנכנסו למקדש נשרף כולו ע"י לפיד אחד. הלא דבר הוא!

ועוד יש להוסיף כי גם על נבוכדנצר מסופר בדניאל שנשתגע בסוף ימיו, ונראה שכלל גדול הוא שכל צורי ישראל בכל הדורות, או שהומתו כמו המן וסנחריב, או שנשתגעו כמו נבוכדנצר, או שהתגיירו כמו נבוזראדן ונירון. וגם אלו שמתו, בני בניהם נתגיירו.

המעשה בנירון שהשתגע בסוף ימיו ידוע לסופרי ההיסטוריה, וכן ידוע שבא אחרי זמן מה אדם שהפך את טעמו וטען שהוא נירון ("נירון המדומה"). ובאותם ימים כל עוזבי הרומאיות נדבקו בנצרות הקדומה, שהיתה סוג של גירות (מהר"ל כתב שהשמות לאו דוקא, כי לא באו לומר אלא

הרעיון. ובאמת באיכ"ר א' ועוד מפורש שנירון מת כקיסר, וכתב גם שלא דוקא קיסר אלא פלגא קיסר, והיינו איזה מצביא).

ועל עצם גירותו, הנה נבזראדן היה שליחו של נבוכדנאצר בארץ, ואפשר שהיה נציב בארץ לזמן רב לאחיות הכיבוש. ואמנם ירושלים ויהודה היו עזובות, אבל באיזור עבר הירדן היו מחנות בבליים לשנים רבות מאד. וגם יהודים נשארו שם בנחלתם מימי הבית הראשון (למשל בית טוביה, מארץ טוב). וטבע הדברים מחייב שהמשתקע כאן, מקבל במדה מסויימת את התרבות המקומית. ואפילו היהודים האשכנזים שבאו לירושלים בזמן העותומנים, נראו תוך זמן לא ארוך כמו טורקים. ואנשי העליה הראשונה נראו כמו פלאחים ערבים. ועל זה אמרו, שנעמן שבא לארץ והכיר באלהות ה' כמתואר בנביא, אינו אלא גר תושב. אבל נבזראדן שנשתקע כאן הוסיף להכיר את דת אלהי הארץ וקיבלה על עצמו במורא ופחד ולא רק בכבוד. אחרי שראה שאין הקב"ה וותרן. צא ולמד כמה גדולים מעשיו של הקב"ה, שנעמן ראה אות ומופת והכיר באלהות ה' אבל פרח לו לארצו. ואילו נבזראדן שראה חימה וזעם והרג בחורי ישראל, ראה שאין הקב"ה וותרן, ונשא קל וחומר אם לעושי רצונו וכו'.

נספחים בבליים היו מצויים בקרב העולים בימי שיבת ציון, וחלק מהיוחסין העולים היו כאלו שיחוסם מוטל בספק עקב תערובות, כמובא במקורות הקדמונים ובעזרא לגבי הכהנים ובמשנת עשרה יוחסין. ואפשר שחלק מהם התייחסו בגאון על משפחות שרי הצבא הבבליים, וכך היו יוחסיהן מפורסמים בימי הבית השני. כי דוקא מחמת שהיו בישראל, היה לפלא וחדוש שהם מיוחסים לשרי הצבא הבבליים, ומשעת כניסתם לישראל נזכר עליהם הדבר הזה. ודבר כזה יהודים לא שוכחים. ואפשר שהגם שהיה ידוע לחכמים המגידים שהיה נצר למשפחת סנחריב, ראו שהגם שסיפרו על צאצאי נבזראדן, לא נשאר לו שום נצר ידוע בין התערובות. והוצרכו לבאר הדבר. ועל זה אמרו, שהגם שלא היה נבזראדן הרשע הגדול מכל צוררי ישראל, והלא הוא עצמו התגייר, והמן גרע ממנו טובא. אבל גנאי הוא שמי שהחריב בפועל והצליח במזימתו, שישאר לו זרע בקרב בני אל חי, ולא דחו בניו, אלא כך גזרה ההשגחה שאין הדבר ראוי. (ולכן אמרו שביקש הקב"ה ואמרו מלאכי השרת וכו', דהיינו שבאמת בטבע הדבר ראוי להם להידבק בישראל מצד, אבל מצד ההשגחה דהיינו מלאכי השרת א"א הדבר להתגשם. ודיים לבני נבזראדן שביקש הקב"ה להכניסם).

ובני סיסרא הם כנראה זרע הקינים, כיון שהיה ידוע שבא סיסרא על יעל אשת חבר. אפשר שנודע ג"כ שהולידה לו ילדים, והיו מכלל הקינים, ונספחו על יהודה. ובגיטין נז' : הגירסה : לימדו תינוקות בירושלים, דהיינו שהגיעו גם לכך, אבל לא ידוע על גדולים שיצאו מהם. והכוונה ששארית הקיני נספחה על יהודה בימי הגלות והשיבה.

והנה הדבר כמעט מפורש במקראות, נאמר בדברי הימים א' ב' נה' : "ומשפחות סופרים ישבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה **הקינים** הבאים מחמת אבי בית רכב". (סוטה יא : יתרו שברח זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית שנאמר ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב). ובירמיהו כתוב : "כי הקימו בני יהונדב בן רכב את מצות אביהם אשר צום והעם הזה לא שמעו אלי... ולבית הרכבים אמר ירמיהו.. לא יכרת איש ליונדב בן רכב עמד לפני כל הימים" (לה' טז'). והרכבים אמרו לירמיה שם : "ונשב באהלים"³³⁵ ונשמע ונעש ככל אשר צונו יונדב אבינו. ויהי בעלות נבוכדנאצר מלך בבל אל הארץ ונאמר באו ונבוא ירושלם מפני חיל הכשדים ומפני חיל ארם ונשב בירושלים". הרי לנו שנספחו הרכבים לירושלים, ולא עוד אלא שהיו משפחות סופרים. ובסוף תענית אמרו שבני יהונדב בן רכב היו בימי הבית השני ג"כ והיו מנויים להביא קרבן עצים. וכן אמרינן בספרי לא יכרת איש והלא זרים הם, אלא שהיו יושבי לשכת הגזית. והמאמר הזה שלפנינו לא מינם בלשכת הגזית, אלא פירש 'משפחות סופרים' שהיו מלמדי

³³⁵ גם מדת הישיבה באהלים כעיקרון, מוכיחה שהם הם הקינים.

תינוקות את המקראות. ובאמת במדרש אמר ר' יוסי בר חלפתא שהוא מזרע יהונדב בן רכב, ואולי באמת העיקר שהוא ר' יוסי.

וגם אפשר שהיו שארית יושבי הארץ הקדומים שייחסום לבני יעל אשת חבר הקיני, שהיו גרים ותושבים בארץ ולא היה בהם חרם, והיו הרבה תושבים שהיה ידוע שאינם מיוחסים כי הם מתושבי הארץ הקדומים, ובני יהודה המיוחסים לא התערבו בהם. ויש גורסים שהיה ר"ע מזרע סיסרא, ואולי לכן לא עלה על דעתו ללמוד תורה, כי הגם שבאיזה שלב (אולי בימי החשמונאים) גיירם כולם, נשארו הם קבוצה החיה בנפרד, וגם הצנועים ומעולים שבהם לא עלה ע"ד ללמוד תורה.³³⁶

בעין יעקב הגירסה: "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק (ומנו רב שמואל בר שילת)", והתוספת הזו בסוגריים נראית לכאורה תמוהה ומוזרה, ואינה בשום מקור אחר. אבל המקובלים תפסו לעיקר, בשער הגלגולים הקדמה לו' נאמר: "גם ר' שמואל בר שילת, שהיה מבני בניו של המן הרשע כנודע כי גם הוא היה נתון בקליפת סיסרא". ואחריו השל"ה (תענית דרוש לפי מטות) כותב: "כדאיתא בפרק חלק מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים. מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים, ומאן נינהו שמעיה ואבטליון. מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ומנו רב שמואל בר שילת". (במגלה עמוקות פ' בלק כתוב להיפך: "וכן מבני בניו של המן הי' שמעיה ואבטליון. רב שמואל בר שילת מסנחריב ומבני בניו של נירון קיסר הוא". וראה שער הגלגולים שם: "כי המן וסיסרא שניהם ממקור א' הם, כי שניהם הם בקליפת הדעת, ונודע כי רב שמואל בר שילת היה משרש קין").

מבחינה היסטורית הדברים נראים תמוהים, הרי אין מקבלים גרים מעמלק, וכן רבי שמואל בר שילת לא היה מימיו בבני ברק, אלא בבלי הוא מתלמידי רב. והעיקר: כיון שהוא בריתא, אי אפשר שתדבר על רב שמואל בר שילת.

וכנראה זו הכוונה בגירסה זו, כיון שאי אפשר לנו לקבל גר עמלקי, בעל כרחנו שהיה זה כעין סיסרא שבא על בת שם בעל כרחו. ועל כן הוסיף לבאר מי שהוסיף שבאו בני בניו של המן כגון מעשה זה שרב מרי בת רחל שנולדה מאונס, וכן כתבו הגאונים כן גם לגבי רב שמואל בר שילת שפירשו שילת שם נקבה הוא, כמו שמצאנו באחותו של ר' חייא (ולכן זה יש סמך בב"ב סא: בחילופי הגירסאות שם, וצריך בדיקה בגירסה הראשונה). ויש לומר שהוספת גאונים היא, כיון שנתבאר בלא יחפור וכתובות נ. וב"ב ח. ובעוד מקומות שר' שמואל בר שילת היה מלמד תינוקות. וכיון שבא מזרע של נכרי פרסי, הרי מן הסתם נתערב זרע המן בהפרסיים. והביאוהו רק לדוגמא, ולא שעליו היתה כוונת הברייתא, ולא שהיה בבני ברק.

ולפי הפשט המלמדים תורה בבני ברק הם רבי מאיר שאמרו עליו שהיה בן גרים, והיה תלמידו של רבי עקיבא בבני ברק. ומגוריו בטבריה היו אחרי מיתת ר"ע (ואחרי שטיהר בר יוחי את העיר טבריה ועשה אותה נקיה), שעד חרבן ביתר היו רבותינו שבדרום שונים התורה. ולימד רבי מאיר בבני ברק.

ומה שייחסוהו לבניו של המן, לפי הפשט הפשוט באמת כל גר הבא מאשור הוא מבני בניו של סנחריב, שהרי כך טבע העולם שזרעו וזרעו נישאים בתוך ההמון, ואחרי כמה מאות שנים כולם מזרע כולם. וכן כל גר הבא מן האגגים הרי הוא מזרע המן. ויותר נראה שהשם אגגי הוא משפחת עמלק במשפחת העמים, אבל לא היה ידוע כעמלקי בבירור (דהיינו אותה קבוצה שנלחמו בה משה יהושע ושאלו), שהרי בא סנחריב ובלבל את האומות. וכך הלכה פסוקה מימים קדמונים. ומשפחות העמים הערבים יוצאי ירך אליפז היו בהם כמה משפחות עמים ובתי אב שהתייחסו על אגג (והרי רבותינו אמרו שכשיואב בא להרוג את אדום דנס ב'תמחה את זכר עמלק' כי כולם קרוביו היו

³³⁶ מה דאמרו שר' עקיבא צניע ומעלי, כתב הריטב"א כתו' סב: שהיה זה אחר ששב בתשובה, וממילא לקחתו רחל אחר ששב. (וראה הלכות קטנות שיב' דקודם ששב בתשובה הי' עובר על מילי דרבנן, ובשער הגלגולים כתב שהי' אז בחטא הידוע).

ובדרכו הלכו באותו זמן). ואולי לכן הדגישו "מבני בניו של סנחריב", שהוא עצמו זה שבא ובלבל האומות, ובזה גרס לכל פרידות טובות שבעולם שיבואו לישראל ויעשו שם רצון ה'. כמו שכתב המהר"ל שאותם שהיו גדולים באוה"ע כמו סנחריב וכו' כחות גדולים היו להם, וזה מה שביארו המקובלים.³³⁷

ובאמת גם בימי המן, מבואר הלא שהמן לא היה פרסי, אלא בא מן הדרום. כי האגגים לא שכנו בפרס. וכך היא האגדה בעמנו ואבותינו ספרו לנו³³⁸ שהיה המן בארץ ישראל יחד עם מרדכי (שמוזכר שמו ברשימת העולים עם זרובבל "אשר הגלה נבוכדנאצר מלך בבל", ולא נזכר לאחר מכן) והכירו זה כבר. והיה משבטי האגגים שוכני המדברות שאצל ישראל, שכני ישראל הרעים שלטשו עיניהם וידיהם לנחלת אבותינו בעת הגלות ("צרי יהודה ובנימין" - "צורר היהודים"). ולכן ההין פעמיו בימי שיבת ציון אל מלך פרס להתגדל אצלו ולהשמיד היהודים מכל מדינות המלך, כשכוונתו הראשונה היא לפחוות יחד וגלילותיה. לשם יצאו הרצים דחופים הלך ושוב, וכשם שהמן הסתיר כוונתו (העיקרית) מהמלך שלא ייחשב כמתערב בענין פוליטי (ועובדה היא שבשושן כמעט לא היו הרוגים והעיקר היה "במדינות המלך"), כך הסתירה את הדבר המגילה מאותו הטעם שלא יאמרו נס של ציונות אנו חוגגים (אבל עזרא אומר במפורש: "ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים"). ומרדכי ישב בשער המלך מזה הטעם (וכי למה יעלה איש זקן מציון אחרי פקוד אותה ה'), ולכן היה חידוש "כי הגיד להם אשר הוא יהודי", דהיינו מפחת יחד (שהרי מצד שבטו היה 'איש ימיני', ועדיין לא נשתקעה החלוקה שבין יהודה לבנימין³³⁹). אבל שהיה ישראלי בן לאברהם יצחק ויעקב, יכלו לדעת גם מבלי שהגיד להם. ואולי לכן גם היה הבדל בין הערים הבצורות בא"י כמו ירושלים, ובין הפרזות. ומבני האדומים והאגגים האלו גיירוס בני חשמוני יוחנן וחבריו המגיירים את האדומים ושכני ישראל. או שהביאו מהם הרבה עבדים, והמשוחררים בהם נכנסו לכלל ישראל.

וכלל היה להם לחכמים שראו שבבל לא ככל העמים שהתנקזו מפחיתותם אחרי שנות דור, אלא נשארה בהם מדת גנאי ולא נרפו. ולכן גם ארצם נשארה בה מדת גנאי והיו בה בחינות של קללה, כמו שאמרו על מאכליהם הרעים למיעיים. וכמה חכמים כשבאו לבלל חלו או חשו במעיהם מסיבות שונות כמסופר על רב ועולא ועוד. וזה ממש פשט הכתוב ירמיה שם, עיין עליו.

[וצ"ב הדבר שהדגישו, שזרע סיסרא לימדו בירושלים, וזרע סנחריב לימדו "ברבים" וזרע המן בבני ברק. והלא זרע סנחריב ג"כ לימדו בירושלים דהיינו שמעיה ואבטליון? ורבי מאיר לא לימד רק בבני ברק, ואדרבה עיקר לימודו היה בטבריה ששם קבע מדרשו? ואולי צ"ל שמימרא זו נשנית קודם שירד ר"מ לטבריה. ונקטו דרך כללי של ג' סוגים, בירושלים, ברבים, ובבני ברק. וגם י"ל שענין "ברבים" הכוונה בו לרבים מחכמי ישראל, שהרי שמעיה ואבטליון היו בסנהדרין, ואין זה רק לירושלים, אלא מצודתם פרושה על כל רובי ישראל. ועכ"פ מעלת 'לרבים' גדולה שאפילו לכך באו. ואולי לא רצו לפרש יותר מדי כיון שהיה יכול לפגוע בכבודם (כעין המסופר ביומא שפגעו בהם בזה). ואולי נקטו דלא מיניה לא מחריב ביה (מליצת התלמוד לגבי פיגול), כי סיסרא הכנעני ביקש לכבוש את א"י, אבל ירושלים לא היתה בזמנו ולא פגם בה, לכן יכלו זרעו להתקדש בה. וכן המן ביקש להשמיד את א"י אבל בני ברק לא היתה בזמנו ולא פגם בה. ורק לגבי סנחריב לא יכלו לומר כן שהרי על ירושלים נטה ידו. ואיש לפי מהלל].

³³⁷ מיהו מש"כ שם בשם האריז"ל שאב"י מבית עלי משרש קין הוא, (ומקשר בזה בית עלי ל"ל הורגת סיסרא) יש להעיר שדעתו היתה שמי שהוא משרש קין לא יהרג פרעש משום שמגביר מדת הרציחה שיש בשרש קין, ומצאנו לאב"י שהיה הורג את הכנים בשבת יב. ואמנם קין המדובר כאן הוא הקיני דהיינו המדיינים, ויש אומרים שהיו נפחים במלאכת חרש ברזל, ובזה דומים לקין בן אדם, אשר אין לו זרע. והנה יתרו היה כהן מדין, ובני משה הלויים גם הם מזרע יתרו. ובזה מתאים לבית עלי והכננים.

³³⁸ ילקוט שמעוני לעמוס ה' יט'.

³³⁹ ומה שהמגילה קוראת למרדכי 'איש יהודי' הוא כינוי על שם סופו, אבל בגלות לא נקראו בני בנימין על שם יהודה, כי אין טעם בדבר. רק אחרי ששבו לפחת יחד נעשו ליהודים על שם רובם. ואין לתמוה על כך, וגם התורה אומרת 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה', וכוונתה לא רק על בני יעקב ישראל סבא אלא על כל אבות האומה, כי במבט לאחור כולם 'בני ישראל'.

שאלות היסטוריות בימי הבית השני הנוגעות להלכה

אוכלוסי ירושלים

חכמים מנו מספרי תושבים בימי הבית השני במספרים גדולים מאד, ראה דוגמאות גם לעיל פרק ה' 'מדות ומספרים', בין השאר התייחסו כך בהלכות ערובין לירושלים כעיר שיש בה ששים רבוא. בזמננו יש מפקפקים בזה. וראה אנציקלופדיה מקראית (ערך אוכלוסיה עמ' 145): "מראשית התקופה ההלניסטית (תחלת המאה הג' לפנה"ס) נשתמרה ידיעה על מספר תושבי ירושלים הנערכים לשנים עשר רבוא (120 אלף) – יוסף בן מתתיהו (נגד אפיון א' 197 בשם הקאטיוס מאבדירה) אולם ידיעה זו מופרזת בלי ספק ביחס לשטחה של ירושלים (5 קמ"ר)". לפי הערכה זו אפילו 120,000 איש לא היו בירושלים מעולם.

אמנם, הנתון של 5 קמ"ר כשטחה של ירושלים מובא באנציקלופדיה כ"ידיעה הנראית כמהימנת" ע"פ ספרו של אבסביוס (שחי מאות שנים אחר החרבן), אך אינו ידיעה ברורה. ישנן גם עדויות ארכיאולוגיות למגורים סביבות לחומות ירושלים (ולפי עציון, התנ"ך האבוד, היו שכונות שלמות בדרום ירושלים מעבר לחומה). ואפשר שהמספרים הגדולים כוללים שכונות אלו. ראה באנצ' שם בהמשך: "בפרט אחד הידיעה שנמסרה מפי הקאטיוס נכונה היא מפני ערכה המיוחד של ירושלים בימי הבית השני התרכז בה חלק ניכר ביותר של תושבי יהודה". מאז נכתבה עדותו של הקאטיוס ועד חרבן הבית (שעל זמנו כנראה מדברת הגמרא) עברו ארבע מאות שנה.

ואכן ברור כי גם אם היתה עדותו של הקאטיוס בלתי מדויקת, במשך תקופה כה ארוכה של התעצמות והתחזקות במאות השנים שחלפו עד זמן החרבן, גדל ביותר מספר תושבי ירושלים, לא רק מריבוי טבעי אלא גם מהגירה אל עיר הקדש והמקדש. ואכן ההיסטוריון הרומי טקיטוס (HIST ה' ג) מספר כי בירושלים בזמן המצור היו ששים רבוא נפש, ויוספוס (מלחמות ספר ה' פרק יג' ז') מביא מספרים גבוהים בהרבה (ומספר כי בעיצומו של המצור הושלכו ששים רבוא מתים משערי ירושלים ומספר יתר חללי הרעב הוא לאין חקר). על דברי התלמוד ערובין ו': שהיו בירושלים ששים רבוא, ראה ריטב"א ערובין נט: "רש"י ז"ל אינו מצריך שיתיישבו בעיר ס' רבוא אלא שיכנסו בה ס', כאלו הכרכים והעיירות שהם פתוחים למקומות הרבה ורגילין בה סוחרים וכיוצא בהם ותדע שאף ירושלים לא היו בה ששים רבוא תדיר ואעפ"כ יש בה משום ר"ה אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה ומעתה כל שבתחלתה נתיישבה ככרכים ושווקים גדולים להיות רוכלת העמים זו היא של רבים". וכן כתוב בריא"ז ובר"ן בשם הרא"ה וכך גם כתב בביאור הלכה סי' שמה'. ייתכן שששים רבוא היו סך כל האוכלוסין הסובבים בה ובשווקיה מן הפריפריה והישובים הסמוכים.

תולדות הערים בארץ

חכמים חשבו את טבריה לעיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אף שנבנתה לכבוד הקיסר טיבריוס בימי הורדוס השני.

לכאורה הדברים נסתרים מתיאורו של יוסף בן מתתיהו: "והורדוס הטטרארכיס (-אנטיפס) שהגיע לכלל ידידות גדולה עם טיבריוס, בנה עיר, טבריה על שמו של זה. הוא יסד אותה סמוך לחלקיו המשובחים ביותר של הגליל על ים גנוסר. לא רחוק יש (מעיינות) חמים בכפר אחד ששמו חמתא.. והואיל וידע שהישוב הוא שלא כחוק ושלא כמנהג האבות של היהודים, מפני שבנייתה של טבריה נעשתה על גבי קברים שהיו מרובים במקום זה וסולקו..". (קדמוניות היהודים יח, 36-38).

בקטע זה לא מוזכר שטבריה נבנתה על עיר קדומה, אלא להיפך: שנבנתה סמוך לכפר חמת, ובנפרד ממנו. וכן שנבנתה שלא כמנהג וכחוק, משום שבמקום בנייתה היו קברים מרובים (עובדה זו נזכרת גם בתלמוד שבת לב. במעשה הידוע של רשב"י שטיהר את טבריה).

בתלמוד נאמר:

"אמר רבי יוחנן: כי הוינא טליא אמינא מלתא דשאינא לסבייא, ואישתכח כוותי: חמת זו טבריא, ולמה נקרא שמה חמת - על שום חמי טבריא. רקת - זו ציפורי. ולמה נקרא שמה רקת - משום דמידלייא כרקתא דנהרא. כינרת - זו גינוסר, ולמה נקרא שמה כינרת - דמתיקי פירא כקלא דכינרי."

אמר רבא: מי איכא למאן דאמר רקת לאו טבריא היא?.. אלא אמר רבא חמת - זו חמי גרר, רקת זו טבריא, כינרת - זו גינוסר". (מגילה ו).

הדיון הזה נסוב סביב המקרא: "וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכנרת", (יהושע יט). לפי דברי ר' יוחנן חמת העתיקה זו טבריה, בניגוד לדברי יוסף בן מתתיהו שחמת הוא כפר קרוב למיקומה של טבריה. סביר שמיקומה של חמת היה תמיד קבוע, שכן משמה נגזר שהיא קשורה בחמי טבריה, הנמצאים כ-4 ק"מ מדרום למרכז טבריה העתיקה.

אמנם, התלמוד דוחה את דברי ר' יוחנן, מכח קושיית רבא שציטט פיוטים קדומים המכנים את טבריא רקת. אבל אין אפשרות לראות את דברי רבא כתיקון של דברי ר' יוחנן (שכן דבריהם שונים בתכלית תוך אריכות והסברת טעמים ונימוקים), וקשה להניח, שר' יוחנן, תושב טבריה, שמסורות עתיקות רבות היו ידועות לו, טעה בטעות בסיסית שכזו, בפרט כשהוא מציין ששאל את הזקנים ונמצא כדבריו.

בעיה שניה בדברי ר' יוחנן היא פרשנותו "רקת זו ציפורי", פירוש זה אינו יכול להלום את המקראות. שכן חמת רקת וכינרת אמורות להוות קו גבול מסויים, של נחלת נפתלי. ואילו ציפורי, (1) ממוקמת כ-50 ק"מ ממערב לחמת, טבריה, כינרת, וכל הקו המדובר, (2) נמצאת בנחלת זבולון. (בציפורי התקיים ישוב רצוף עד המאה ה-10, כפי שמוכח מקטעי גניזה, ואין לפקפק בזיהויה. וכן מוכח מזיהויו של זעירא שם: "קטרון זו ציפורי", וקטרון בתוך נחלת זבולון. כן יש מסורת על קברו של רבי יהודה נשיאה בה).

הנתון המוזכר לעיל בשם יוסף בן מתתיהו, מעורר תמיהה הלכתית. בסוף ימי התנאים נראה כי לא היתה הלכה פסוקה בנוגע לדינה של טבריה בפורים. כפי שמספר התלמוד:

"חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. ומי מספקא ליה מלתא דטבריא? והכתיב (יהושע י"ט) וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכנרת, וקיימא לן רקת זו טבריא! - היינו טעמא דמספקא ליה: משום דחד גיסא שורא דימא הות."

לא סביר שחזקיה היה מסתפק בדבר שהיתה עליו מסורת מרביתו, וצריך לומר שלא היו מצויים גדולי תורה רבים בטבריה עד ימי חזקיה (חזקיה חי בימי רבי ולאחריו, סנה' לח.). בפרט, שעד סוף ימי אדריינוס, כשטיהר רשב"י את העיר, לא היו יכולים תלמידי חכמים לגור בה מפני הטומאה (אמנם מצאנו לרבי מאיר שהיה גר בטבריה, ראה בזה להלן). בכל אופן, חכמים הניחו שטבריה נבנתה על עיר עתיקה מוקפת חומה מימות יהושע, לדעת ר' יוחנן זו חמת ולדעת רבא זו רקת. ולפיכך דנו חכמים את טבריה כמוקפת מימות יהושע. אמנם יוסף בן מתתיהו מתאר את בניית העיר טבריה "שלא כחוק ושלא כמנהג האבות של היהודים, מפני שבנייתה של טבריה נעשתה על גבי קברים שהיו מרובים במקום זה וסולקו". מכאן משתמע שלא נבנתה טבריה במיקומה של עיר עתיקה, אלא על גבי בית קברות עתיק, שלא היה מקובל להפכו לעיר.

ומכאן יש לעיין, האם חכמים שקבעו לא כך, החזיקו במסורת על בנייתה של טבריה ויחסה לערים העתיקות. או שמא ראו לפנייהם סימנים בשטח לדעתם. (אין להתפלל על אפשרות כזו, שכן מצאנו כיוצא בזה, למשל: "מעלות השחר עד הנץ החמה - חמשת מילין. מנא ל? - דכתיב (בראשית יט) "וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים" וגו' וכתיב (בראשית יט) "השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה", ואמר רבי חנינא: לדידי חזי לי ההוא אתרא, והוא חמשה מילין". הרי קבעו חכמים שיעור זמני היום, לפי מה ששיער רבי חנינא את זמן ההליכה בין ביתו של לוט לבין מיקומה של צוער החרבה. וכדרך שכתבו בעוד כמה נושאים "לדידי חזי לי ההוא אתרא").

מהנחתם של חכמים שלטבריה לא היתה חומה לצד הים, גם בימות יהושע בן נון, נראה שבדקו את המציאות בשטח, אע"פ שהרבה ערי חוף הקימו חומה גם לצד הים (בעת העתיקה צור, ובעת החדשה עכו). נראה שחז"ל לא ראו בשטח סימנים לחומה מצד הים. וכאן חוזרת השאלה, אלו סימנים כן ראו חז"ל ומה היה ידוע להם על יושביה העתיקים של איזור טבריה.

נראה כי בימי חכמינו יושבי טבריה, היתה העיר מוקפת חומה, כפי שנראה מהמימרות הבאות: "רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן" (ב"ב ז.), לא נראה כי ר"י בנה חומה במקום הרומאים, אלא המדובר במס לחיזוק בדקי החומה. "מעשה ברבי קצרא ורבי אלעזר שהיו מהלכין בפולי (שער) של חוף מטבריא", (תנחומא ויחי ו'). "מעשה היה ברבי ינאי ורבי יוחנן שהיו יושבין על פיילי של טבריה.. מה עשו? ישבו על פתח המדינה", (תנחומא שופטים י'). "ריש לקיש היה יושב ועוסק בתורה בשער של טבריה", (מדרש הגדול בראשית כה, ח.). באופן רגיל, החומות בעת העתיקה היו בנויות תמיד על תוואי החומות העתיקות. וגם החומות ששרידיהן קיימים בזמננו, שנבנו בעת החדשה, מהוות רק שחזור של התוואי העתיק, (לפי י. הירשפלד, אחד מחופרי

וחוקרי טבריה, החומה המקורית נבנתה בימי הקיסר יוסטיאנוס, דעה שנתמכת מבדיקות פחמן 14. "חדשות ארכיאולוגיות גליון 117, 2005). בכל אופן, הידיעה כי טבריה היא עיר חדשה שנבנתה לכבוד הקיסר, כמו גם הידיעה כי היא נבנתה על מקום קברים שאינו מתאים לעיר. תואמת למה שעולה מדברי חז"ל, כי טבריה לא היתה המשך טבעי של עיר עתיקה, אלא נחלקו הדעות האם לשייכה לחמת (ר' יוחנן) או לרקת (רבא). למרות שחמת היא בבירור עיר נפרדת ושונה, ואין ספק שר' יוחנן היה מודע לכך מן המציאות ומן הדברים המפורשים בתוספתא.

בזמננו מקובל לזהות את רקת בתל אל-קוניטרה (נ.צ. 199/245), שבעקבות הזיהוי מכונה כיום "תל רקת". התל שוכן כמה מאות מטרים מצפון לטבריה. בתל לא נערכו חפירות ארכיאולוגיות, אולם מסקרים שנערכו במקום נראה שהמקום נושב ברציפות מתקופת הברונזה הקדומה ועד לתקופה הפרסית. בהתאם למוזכר בספר יהושע. ובתואם למה שידוע לנו על אופי ההתיישבות בתקופת הברונזה הקדומה, ובפרט בתקופת הברזל: על תלים קטנים, ולא במישור (מה שנבע מהפילוג והפיצול של העמים התושבים, כשכל עיר היוותה מדינה לעצמה, הדורשת הגנה. "ערים גדולות ובצורות בשמים).

נראה כי טבריה שהוקמה בידי הורדוס II, שכנה בתחום הלא גדול שבין רקת העתיקה מצפון, ובין חמת העתיקה מדרום. אמנם השטח הזה לא היה שטח ריק, כפי שראינו שהיו בו קברים רבים. אך אין זה אומר שהיו בו רק קברים, וסביר יותר שהיו בו גם שרידי דיורים מתחום הערים האלו. ומכאן עובדה זו היה ברור לחכמים כי שטח זה השתייך לאחת הערים העתיקות הסמוכות. מנהג תושבי א"י הקדומים היה לקבור את מתיהם תחת הבתים (כך למשל התברר ביריחו, ראה: 'חפרנו את יריחו', ק. קניון. וראה פסחים ז. שדרכם לקבור נפלים בבתיהם).

עתה נשוב לדברי רבי יוחנן, תמהנו על דבריו: (1) מדוע הוציא את רקת מפשוטה, מכינויה הידוע כטבריה, או לכל הפחות סמוכה לטבריה, והפך אותה לציפורי? (2) רקת אינה יכולה להיות ציפורי, שכן זו אינה שייכת לגבול נפתלי בשום אופן. (3) מדוע חיבר את טבריה לחמת בזמן שברור שמדובר בשני ערים נפרדות שרק בימי התנאים איכשהו התחברו?

יש לציין לדברים נוספים שאמר ר' יוחנן בנושא: "רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא ואמר הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא", (ירושלמי מגילה א' א'). הרי שר' יוחנן החזיק בידו מידע על מיקומה של טבריה העתיקה. החזו"א סובר שאין מדובר בענין הלכתי, וכך הוא כותב: "משום חביבות א"י ועיר טבריה ששם עתידה של סנהדרין קדם הגאולה הודיע להם ר"י ששם עיקר טבריה" (קנ"ג ב'), זהו לכאורה דוחק גלוי, כי לפי פשט הירושלמי ר' יוחנן טרח לקרוא את המגילה דוקא בביכניס מסויים. אמנם החזו"א מנמק את פירושו בשני נימוקים: (1) אפילו אם עיקר טבריה הוא בביהכניס הזה, הרי גם שאר בתי הכנסת הם סמוכים לכך הזה והם חלק מאותה עיר. (2) אין להניח שר' יוחנן בא לשם בשביל לקרוא, כי אין שום מצוה ללכת ולהיעשות לבן כרך.

ואכן, אין להניח ש"כנישתא דכיפרא" הוא שם של בית כנסת שהיה באחד מרחובות טבריה (כך סובר למשל בעל 'טבור הארץ' פ"ג, כי המדובר בביהכניס של בעלי הספינות – כופרי). נראה כי מדובר בבית הכנסת של הכפר, שכן ידוע מכמה מקומות שבנפת טבריה היה מקום שנקרא 'הכפר'. ושם היה דר "רבי הלל דכיפרא" (הנז' בירושלמי פסחים ח' ח' ומו"ק א' ה') וראה גם בשהש"ר א' כז' (רבי ברכיה.. משל לאחד שהלך ונשא אשה מן הכפר. אמר לה: קומי ובואי עמי. אמרה לו: מהיכן ולאן? אמר לה: מכאן לטבריה, ומשם לבורסקי, ומבורסקי לשוק העליון, ומשם לשוק התחתון. אמרה לו: לכל שאתה הולך ולוקח אותי אני באה עמך". הכפר הוא שלב אחד לפני הכניסה לטבריה, ומשם לתוך העיר עד למרכז, זהו מסלול הטיול של האשה שהולכת אחר בעלה. ירושלמי ר"ה ד' ה': ר' יוחנן על לכופרא). הכפר, אם כן, היה מקום נפרד מטבריה. ולדעת ר' יוחנן זו טבריה העתיקה. את דברי ר' יוחנן עצמם, קל היה ליישב כי כנישתא דכיפרא, הוא "כפר חמת" כפי שמכנה אותו יוסף בן מתתיהו (מובא לעיל). ור' יוחנן לשיטתו שחמת היא טבריה העתיקה, ומחמתה נידונה טבריה כמוקפת. ואפשר גם לנקוט בענין אחר, כי ה'כפר' הוא מקום שלישי, ואינו חמת, אלא שסבר ר' יוחנן שהעיר חמת אינה בדיוק מקבילה לחמת של זמנו, היושבת על המעיין, אלא היתה במרחק מה, במקום ה'כיפרא', ונקראה על שם המעינות הסמוכים לה.

כך או כך, בדברינו מיושבת קושיית החזו"א הראשונה, אין מדובר בבית כנסת בתוך העיר, אלא בכפר נפרד, שבבית הכנסת שלו קרא ר' יוחנן. והקושיה השנייה, גם היא אינה מכריעה, ר' יוחנן הלך למקום הוודאי,

מכיון שבשאר העיר הסתפק האם היא נחשבת למוקפת ודאית. לא משום שיש מצוה להיות בן כרך, אלא בכדי לצאת מן הספק.

אם נניח שר' יוחנן באמת סבר כי חיובה של טבריה נובע אך ורק מהיותה חלק מחמת העתיקה, נוכל להבין מפני מה לא יכל חזקיה ללמוד את דין טבריה מרבותיו הגדולים שבדור הקודם. טבריה היתה קיימת כבר למעלה ממאה שנים, ובמשך כל הזמן חיו בה יהודים (כפי שמתאר יוסף בן מתתיהו). אך "בראשונה" טבריה לא היתה חלק מחמת הקדומה, ולכן לא היו מחשיבים אותה כמוקפת, רק כשהתחברו שתי הערים זו לזו נתחייבה טבריה. (החזו"א שם כתב שצ"ל דחמת לא היתה נראית מטבריה, שא"כ מתחייבת משום חמת. אבל הוא תמוה, כי במרחק של מיל, שהוא לכל היותר 1200 מטרים, במישור, אין אפשרות שלא תיראה. ואפשר שדין נראה אינו רק ראייה גרידא, אלא "נראה עמו" כלשון הגמ' מגילה ב. דהיינו שטפל אליו, כשבאים בדרך לאיזור רואים את העיר הגדולה, ואת הישובים הטפלים סביבה, וכן "נראה עמו" בע"ז פ"ד מ"א – אבן בצד מרקוליס, אבל נראית כחלק ממנו. ואילו טבריה היתה עיר גדולה, ולא טפלה לחמת שהיתה כפר קטן. – ראה בזה להלן). וגם רבי מאיר, שחי בטבריה, ייתכן שחי בחמת, כפי שמוזכר שהיה דורש תמיד בשבת בכנישתא דחמתא (ירושלמי סוטה פ"א ה"ד. ייתכן שכנישתא דחמתא הוא הוא כנישתא דכופרא – כפר חמת).

נמשיך בביאור דברי ר' יוחנן, מדוע החליט ר' יוחנן שרקת זו ציפורי? נראה כי ר' יוחנן לטעמו שסבר ששרידי המבנים העתיקים המייצגים את "טבריה קדמייתא", דהיינו העיר הכנענית במקומה של טבריה, שייכים לחמת, והיו חלק מהעיר הגדולה חמת (ואם דברי הירושלמי כפשוטן, הרי שר' יוחנן לא היה בטוח שכל טבריה של זמנו באמת מקבילה לחמת "טבריא קדמייתא"). לא ראה צורך להניח כי גם התל שבצפון טבריה היה עיר נפרדת בעלת חומה. ולכן פירש את 'רקת' כנקודה בהמשך קו הגבול, צפונית לטבריה. למרות שרקת היתה כינוי עממי של טבריה גם בזמנו, קבע ר' יוחנן כי המקור המדויק של כינוי זה הוא למצוק שעל שפת הכינרת. "ולמה נקרא שמה רקת? משום דמדליא כרקתא דנהרא". שפת הנהר אינה מקום גבוה, בדרך כלל היא מקום נמוך (מקום זרימת הנהר), אלא שהוא קצת יותר גבוה מן הנהר. ציפורי המאופיינת כמקום גבוה לא מתאימה לציון כשפת נחל. ואילו תיאור המצוקים באופן מליצי כ"גדות הכינרת" מתאים יותר.

הקורא בודאי מתפלא כיצד ניתן לקרוא "ציפורי" למצוקים המתנשאים לאורך בקעת כנרת/גינזור? אמנם יש לדעת כי בלשון חז"ל "ציפורי" אינו רק כינוי לעיר, אלא לפנה כולה. כך נראה מכמה מקורות הדנים את טבריה וציפורי כמקומות קרובים וכשם שמצינו "תחום טבריה – העמק" (שביעית ט' ב'), כך יש לומר "תחום ציפורי – ההר" ("מה שבתחום טבריה בטבריה ומה שבתחום ציפורי בצפורי מפני שכל ארץ וארץ מעמדת פירותיה", ב"ר צ' ה', ושם: "אם מתכנסין כל בני טבריה לאכול מה שבתחום טבריה, וכל בני ציפורי לאכול מה שבתחום ציפורי אין בה קומץ קומץ).

המקורות המלמדים על כך הם המקורות בהן מוזכרת סמיכות טבריה לציפורי: "יש לי שתי סוכות אחת בטבריה ואחת בציפורי, מהו שאצא מזו לזו" (סוכה כז.). "כתב אות אחת בטבריה ואחת בציפורי" (שבת קה). והכוונה בשבת אחת, ושם ברשב"א: "שטבריה וציפורי סמוכות זו לזו והיה שער של זו סמוך לשער של זו" (ומסתייע פירוש זה מן הירושלמי שם). וכן מובאים הדברים בריטב"א שם בשם רב האי גאון בשם הקדמונים, ואפשר לפרשו על "שער המדינה" המוזכר לעיל, יציאה מתחום אחד לתחום שני. ובתשובות הר"י מיגש מה': "יהי חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בצפורי (שבת קיח:), שבתחילת שבת הם בטבריא ובאפוקי יומי הם בצפורי, כי טבריא וצפורי תוך תחום אחד ומקדמי ומאחרי שבת."

י"א הלוי (דורות הראשונים כרך ה' עמ' 70 והלאה) רצה ללמוד מכאן כי שתי טבריה היו, אחת בעמק, ואחת סמוכה לציפורי, וסמך על דברי הירושלמי בשם ר' יוחנן "הדא טבריה קדמייתא". אבל ברור שדבריו משוללים ואינם מתאימים למציאות, המרחק בין טבריה לציפורי הוא כ-50 ק"מ בקו אווירי, ועוד הרבה יותר מזה על פני הדרך, ומעולם לא היתה טבריה באיזור ציפורי, וגם לו הייתה עיר קדומה באיזור ציפורי, אין שום סיבה לקרוא טבריה שהוא שם חדש ע"ש הקיסר טיבריוס. וכן אין להניח שלדעת ר' יוחנן טבריה הסמוכה לכינרת אינה מוקפת כלל אלא רק טבריה העתיקה הסמוכה לציפורי. (אמנם חז"ל קבעו את המרחק ביניהם כח' מיל, המגיע לכל היותר כ-21 ק"מ, אבל, ייתכן שדיברו על המרחק מסוף תחום המושב של טבריה, היכן שכבר אין ישוב, לתחילת תחום המושב של ציפורי, היכן שנמצא הישוב הראשון, ועדיין דחוק. ומ"מ רמז לזה בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ב: "זה אומר בטבריה וזה אומר בציפורי.. דהו בההיא משכונתא, מן הכא להכא ט' מילין, מן הכא להכא ט' מילין", הרי שהמרחק של יח' מיל מתחלק לשני חלקים, ויל"פ מסוף

הישוב של טבריה עד סוף התחום ט' מילין וכן בתחום ציפורי. וכן יש לדקדק בלשון "יח' מיל על יח' מיל" שנראה שלא בא לתאר מרחק, אלא לתאר מקום מסויים ביניהם שנחשב כ"בין טבריה לציפורי". אין כאן המקום להאריך בנושא ציפורי, אבל נראה שכל ראיותיו של הלוי, המשכנעות, שציפורי וטבריה קרובות מאד, מתפרשות לא על ציפורי העיר, אלא על ציפורי הנפה, וכל ההר שמעל לטבריה עד לציפורי נקרא לפעמים ציפורי (היפה עיניים לשבת שם, נתקשה בסתירה זו וכתב שיח' מיל הוא מתחילת ציפורי עד קצה טבריה, וכמובן שאין זה פשט הדברים של המרחק "בין טבריה לציפורי").

לענייננו, מעניין לראות, כי רבא, בהחליטו דלא כר' יוחנן, אלא שטבריה היא טפלה לרקת העתיקה, לא ייחס את 'חמות' שביהושע לכפר חמת שהיה קיים בימי האמוראים, אלא לחמת גדר. שנקראה כך בכדי להבדיל מחמת סתם, זו חמת "של גדר" הסמוכה לעיר גדר, (מתחתיה, כמבואר בערוכין סא. שגדר היתה על ההר וחמת בעמק). ואולי הסיבה היא משום שראו את כל השרידים באיזור כיחידה אחת, מוקפים בחומה אחת, אלא שנחלקו אם יחידה זו עיקרה חמת או עיקרה רקת, אבל לא עלה על דעתם שהיו שתי ערים מוקפות במרחק של קילומטרים ספורים. בקטע הבא נציע הסבר שונה לכך.

סיכום: יוסף בן מתתיהו מתאר את טבריה כעיר חדשה שהוקמה על קברות עתיקים, בסמוך לכפר חמת. ר' יוחנן קובע את טבריה כחלק מהעיר חמת העתיקה, ואילו רבא קובע את טבריה כחלק מהעיר רקת העתיקה. הצענו כאן כי שני החכמים נחלקו בפרשנות של הממצאים בשטח (אותם מתאר יוסף בן מתתיהו), ולכן ר' יוחנן שפירש שטבריה היא חמת, קבע את רקת כנפת ציפורי המקבילה לבקעת כנרת, ורבא שפירש שטבריה היא רקת, קבע את חמת כחמי גדר.

לזיהויים של פעור ומרקוליס

במשנה (סנהדרין פ"ז) נאמר "הפוער עצמו לבעל פעור, זוהי עבודתו. הזורק אבן למרקוליס, זוהי עבודתו". זהו אחד התיאורים המוכרים, המגחיק את העבודה זרה ועובדיה. כפי שמקובל להסביר, הרי שעובדי ע"ז היו עושים צרכיהם בפני (או על) בעל פעור, ורוגמים באבנים את המרקוליס.

פעור

במשנה לא נאמר כלל שבעל פעור עבודתו בעשיית צרכים. אלא "הפוער עצמו לבעל פעור", שמשמעות הדברים היא גילוי הגוף. ולפיכך חייב מיתה גם אם לא עשה צרכיו אלא רק פער עצמו. וכן במקום הראשון בו נזכר בעל פעור (במדבר כה' ג') לא מדובר כלל על עשיית צרכים. בתורה נאמר: "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב: ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן: ויצמד ישראל לבעל פעור". הרי שהחטא היה שאכלו מזבחיו והשתחוו לו, ומלבד זאת גם בנות מואב שפיתו את הישראלים, הכשילום בחטא של זנות. וכמו שפרש"י שם: "כשתקף יצרו עליו ואומר לה השמע לי, והיא מוציאה לו דמות פעור מחיקה ואומרת לו השתחוה לזה". הרי שעבודת הפוער היתה בהשתחויה, לדמות מסויימת.

וייתכן באמת שכל פיתוי הזנות בא לגרום לישראלים לפשוט בגדיהם, וברגע שעשו כך הרי עבדו את בעל פעור בעבודתו. ומה שכתב רש"י שהיא מוציאה דמות פעור מחיקה, הוא בכדי להסביר, שכשהגיעו הישראלים למקום, לא ידעו אפילו שיש ע"ז בבית. ורק כשהתחיל לפשוט בגדיו, נמצאת הע"ז מולו, ונמצא עובדה בעבודתה. והתחכמות כזו מתאימה ללשון הכתוב "כי צריים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור" (במדבר כה' יח'). דהיינו שנעשתה הכשלת הישראלים ע"י מעשי נכלים, המתאימים באמת לבלעם הקוסם. אבל אם היו צריכים להתחכם כ"כ כדי לגרום לישראלי לעבוד ע"ז, ברור שלא היו יכולים לגרום לו לעשות מעשי פחיתות שאינם מתאימים לבעל צלם אנוש כמו להשתחוות במקום שהוא כבית כסא וכולם עושים צרכיהם שם תמיד. ובכלל אין בן אנוש יכול לשהות במקום שכזה אפילו רגע, הלזה פיתוי יקרא? וכן כתב גם ב"תרגום יונתן": "ושריאו עמא לאופסא קדושתהון ולמפער גרמיהון לטופסא דפעור ולמטעית בתר בנת מואבאי דמפקן ית טופסיה דפעור מתותי פסקיהון". הרי שזה היה חטא פעור, שפערו עצמם מול טופס של פעור (לביאור המושג "טופס של פעור" ראה להלן). וכן בתיאור שבסנהדרין קו ע"א: "אמרה לו: ומה איכפת לך, כלום מבקשים

ממך אלא פיעור, והוא אינו יודע שעבודתה בכך" (וכן במדרש אגדה במדבר כה').

והנה מעניין מאד לראות את דברי נשיאי ישראל אל בני גד ובני ראובן: "המעט לנו את עון פעור אשר לא הטהרנו ממנו עד היום הזה ויהי הנגף בעדת ה'" (יהושע כב' יז). קביעתם "לא הטהרנו ממנו עד היום הזה" צריכה ביאור, מנין להם שלא נטהרו מחטא זה? ומי בדיוק לא נטהר, הרי כל הנצמדים לפעור הומתו. ואם הכוונה לכפרה בשמים למצב העם וכדו', מאן סליק לעילא ואתי? (מכות כג') ואיך נהיה כל כך פשוט הדבר, (לפי הפשט, טהרה אינה כפרה. ועי' גם בסוטה יד' שקבורת משה מול פעור מכפרת על עוון פעור. וכן בספרי ואתחנן איי "עוון פעור כבר מחול לכם", והוא ע"פ הנאמר בפנחס "ויכפר על בני ישראל" במדבר כה' יג'). ואפשר לפי הפשט, שהכוונה היא שבאמת עדיין היו לפעמים מעטים מבני ישראל הולכים לפעור (וכן מוכח בחידושי חת"ס סוכה לא. שמוכיח שהיו רשעים בדורו של יהושע ממה שאמרו שלא הטהרנו מעוון פעור). ובאמת ראוי לבדוק את הדבר, האם באמת כל כך פיתוי גדול יש בדבר עשיית צרכים על הפסל, שלבני ישראל בדורו של יהושע, שהיה נקי מעבודה זרה, היה נסיון כה גדול להיצמד לפעור.

והנה "פעור" הוא שם מקום, בו עברו בני ישראל במסעותיהם. על ראש הפעור עמדו בלק ובלעם בכדי לראות את מחנה ישראל (במדבר כג כח), ואפשר ש"ראש הפעור" הוא הר גבוה הקרוב לפעור. חניית בני ישראל האחרונה היתה "בגיא מול בית פעור" (דברים ג' כט), ושם נקבר משה (דברים לד' ו'). קבורת משה היתה בארץ מואב, אבל היא מוזכרת גם כנחלת גד (דברים לג כא), ואילו כנחלת ראובן אנו מוצאים את העיר "בית פעור" (יהושע יג' כ'). ומכאן עולה כי בעל פעור הוא באיזור המפגש שבין נחלת גד ונחלת ראובן לארץ מואב שממזרח להם. ובפשטות בעל פעור נעבד במקומו, ולא במקומות אחרים, שכן לכל ארץ היתה אלהות שלה. הכנענים היו עובדים לבעל, והמואבים לכמוש, וכו'. וייתכן באמת שהפיתוי לעבוד את בעל פעור היה מצוי דוקא אצל בני גד ובני ראובן ששכנו אצל הפעור, ולכן אמרו להם הנשיאים "אשר לא הטהרנו ממנו עד היום הזה".

ואין לתמוה מה עשו המדיינים בארץ מואב. כי המדיינים היו אנשי מדבר הנעים גם בארצות שלא שלהם. המדיינים הם מבני קטורה, וארחותיהם כישמעאלים, ואף נחשבים לפעמים כישמעאלים (ראה בראשית לז' ועוד רבים, וגדעון אומר במפורש על המדיינים "כי ישמעאלים הם" שופטים ח' כד'). מדרכם היה לחמוס ולבוז ארצות ידם בכל ויד כל בס (ראה שופטים ו'), והם היו נודדים³⁴⁰ ולכן אין פלא שישבו והסתובבו גם בארץ מואב, (ראה בראשית לז' לה' על מלך אדום שהכה את מדין בשדה מואב. בבראשית כה' ו' שלח אברהם את בני קטורה אל ארץ קדם, ולא מוזכרת ארץ מדין), ארץ מואב היא חבל הארץ הגיאוגרפי שהיה מיועד למואב, אבל לפעמים חלקים ממנו היו בידי מדיין (כמו שחלקים מארץ ישראל היו ביד נכרים בתקופות שונות והמקום נקרא עדיין א"י. ולכן במדבר כה' מוזכר שזו אל בנות מואב כי הכל חד הוא כי המדיינים האלו נקראו גם מואבים כי ישבו בארץ מואב). ובגיא מונה את כל החמסנים יחדיו: "ומדין ועמלק וכל בני קדם נפלים בעמק כארבה לרב" (שופטים ז' וכנר' ע"ז מדבר תהלים פ"ג). בני קדם הם הערבים (ארץ קדם – היא ערב), וכל שוכני המדבר האלו היה דרכם לחמוס את תושבי הערים (עמלק היה מזרע עשיו, אבל אימץ לו את ארחות הישמעאל הפרא אשר ידו בכל, ובכתבי הערבים מוזכר העמלקי כאחד משבטיהם, ראה תקופות בתחו חלק א' עמלק'. בקוראן מוזכרים המדיינים פעמים רבות, כי הם חלק מאבות הישמעאלים).

ונראה כי גם את עבודת בעל פעור יש להבין מתוך מושגי התרבות המדיינית ישמעאלית. אצל עמי קדם לא מצאנו בכלל רצון להכניס אנשים תחת דתם, לא היה בכלל המושג של "מסיון" במובן של שליחות להכנסת אנשים ב"אור האמת". ודוקא על אברהם מסופר כי כשהיו אורחים באים אצלו היה מלמדם לברך לה'. ויש מקום להבין את הדבר על פי צורת חיי הנודדים. ידוע שכלל גדול אצל הישמעאלים והנודדים שבבא אורח לאהלם הם מחוייבים להאכילו ולהשקותו ולארחו, וגם אם חפצים הם להרגו – יעשו זאת לאחר האירוח. והכלל הזה התפתח מתנאי המדבר, בהם חייב האדם לסמוך על אחרים, ואחרי שהולך כבדת דרך ונגמרים המים שבכליו, אין לו שום דרך אחרת להשיג אוכל או מים מלבד לסמוך על הנודדים האחרים המצויים במקומות השונים. ולכן, בכדי לחיות, הסכימו כולם על הכלל הבסיסי הזה, שהאספקה הבאה מן האל, צריכה להיות לכל, בין לאוהב בין לשונא.

אמונת הנודדים, כרוכה מאד במקומות ובטופוגרפיה. עם היושב בארצו, בונה במרכז העיר בית מפואר לאלהיו, ושם עובדו. היוונים תמיד עבדו את אליהם באקרו-פוליס (העיר העליונה), ולא בשום מקום אחר. הנודדים אין להם מקום מכובד, ואין להם מבנים, והם מייחסים חשיבות לתצורה הטבעית של מקומותיהם, ובפרט המדבר העשיר בצורות. (בעיני המוסלמים הר גמל הוא אחד מתחנותיו של מוחמד, משום שיש לו כעין דבשת, ולכל הר, מעיין, או בריכה, יש להם סיפור אגדה מיתולוגי). בני קדם עבדו את ההרים הגבוהים, ואת הגאיות. ובפרט בנאות מדבר, המספקים שפע וברכה, תמיד היו שם מקומות עבודה זרה רבים ומגוונים.

ולכן השיירות ההולכות במדבר, הנעצרות על כרחן בנאות מדבר או במקומות אספקה אחרים, תמיד צריכים הם לטובת הישמעאלים המקומיים. המאמינים באלהות כל שהיא המיטיבה לאותו מקום.

³⁴⁰ משה רעה את צאן יתרו המדייני בהר סיני, ומסתבר שכל "ארץ מדיין" דשם היא המקום בו שהו המדיינים אז, שהיה קרוב לסיני, ולכן בא יתרו למחנה ישראל, והיו הולכים ובאים ממדין למצרים כמה פעמים (כשהיה משה בהר חורב, מהלך שלשה ימים ממצרים, קפץ למדין לבקש רשות מחותנו לבקר במצרים. שמות ד' יח'). ועוד נאמר שהלך משה עם אשתו וילדיו ממדין למצרים על החמור, ומי זה יוכל לחצות את כל המדבר הגדול והנורא על החמור. ומשה בורח ממצרים ומגיע לארץ מדין, ולמה הלך מרחק של כאלף ק"מ בשביל לברוח מפרעה. וגם הכיר יתרו היטב את מדבר סיני, ככתוב: "אל נא תעזוב אותנו, כי על כן ידעת חנותנו במדבר והיית לנו לעיניים" (במדבר י' לא), ש"א טו' ו' ויאמר שאול אל הקיני, ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים). וכנראה הקיני נחשב כשבט מדייני והכוונה לארץ הקיני, ובלעם רואה את הקיני באיזור השטים במדבר כד' כא'. אבל בשופטים ד' מצאנו מן הקיני נודד לצפון הארץ. ובש"א כז' י' ועוד הקיני שוכן בדרום הארץ, (הביטוי "נגב הקיני" מלמד על איזור שנדדו בו, ולא עיר מסויימת. ואחוז דרך אברהם אביהם. וכן היה בא"י מקום שנקרא מדיין, יהושע טו' סא'). ובכל אופן ברור שכשמה הגיע אל "ארץ מדיין" הכוונה אל מקום שבת הקיני, וכשבני ישראל נלחמו במדין – שבת הקיני לא היו שם. (וכן כשבני ישראל הרגו את כל המדיינים גברים נשים וטף, לא היו אלו כל זרע מדין, אלא אותה קבוצה שהכשילו את ישראל. שהרי מוצאים אנו את מדיין גם הרבה לאחר מכן).

ואולי בזה יש פתרון לחידה עתיקה: אגדת משה בארץ כוש, המובאת ב'דברי הימים של משה' (וגם ב'ספר הישר'. אשר הרמב"ן (בראשית לד' יג') מפקפק בנאמנותו). האבן עזרא כבר חרץ משפטו על ספר זה 'הבל כל הכתוב בו' (שמות ד' כ', ב' כב', רשבי"ם שמות ד' יא', אברבנאל פ' בהעלותך, מחזיק ברכה או"ח שז'). אמנם האר"י הולך בעקבי אגדה זו, וקובע (שער הגלגולים פל"ה) כי משה היה זמן רב בארץ כוש ולקח משם אשה כושית (ואינו דורש 'הכושית זו צפורה'), ואף ביאר טעם הדבר ע"פ הקבלה. והנה בכתובות ארכיאולוגיות שנחשפו בדור הקודם התברר שהיו שבטי מדיינים שנקראו "כושים" (אנצ"מ ערך כוש, ב. מזר כנען וישראל עמ' 17) ואולי זה מקור שמו של כושן רשעתיים שמלך בארם (שופטים ג' ח'). וגם ברשימות רעמסס הגי' מוזכר כושן (ארם), ובכל אופן "כוש" הוא עם ארכאי הקרוב למדיין שזכרו נשתמר בכתבי המאורות" (כנען וישראל, ב' מזר, עמ' 42), וכנראה זו כוונת חבקוק "אהלי כושן ירגוזו יריעות ארץ מדין" (גי' ז'). ולפי"ז ייתכן שארץ מדיין, היא בעצם ארץ של שבט ממדין, שבט הקיני, ואפשר שהקיני השתייך למשפחה גדולה יותר – משפחת הלושיני. ולכן באמת היה משה בארץ כוש – היא אותה ארץ מדיין עליה מדברת התורה, ולכן ציפורה היתה אשה כושית, כי חלק מן המדיינים נקראו כושים, כאמור.

וכך אנו מוצאים את בני ישראל סובבים בבעל גד ובבמות בעל ועוד מקומות כאלו שהשם 'בעל' מוכיח עליהם ששמשו לע"ז. והוא סוג אמונה מיוחדת ששלטה באיזור המזרח התיכון, שבכל מקום יש 'בעל' מקומי הנקרא על שמו. ואותם השוכנים בבעל המקומי, חפצים ביקרו של הבעל שלהם, בכדי שישפיע להם את טובתו המדומה. ומכאן נולד מנהגם שהנהנה ממקומו של הבעל צריך לעבוד אותו. בהתאם למנהג הרווח בכלל בימי קדם שכל אל שולט בארצו (וגם בני ישראל התייחסו לכך, שהעובד את אי"י כאילו הולך לעבוד ע"ז, כי בפועל מצטרף לחברה הע"ז, וכל מעשיו שם מתפרשים כאילו עובד אלהים אחרים. כמאמר דוד "לאמור לך עבד אלהים אחרים", ונעמי "שובי אל עמך ואל אלהיך", ויפתח "אשר יורישך כמוש אלהיך", ועוד כיו"ב).

בני ישראל שהיו מהלכים במדבר, בלי ספק יצאה נפשם למקום ישוב של בני אדם, לקנות ממאכליהם, ולצאת מהמדבר הגדול והנורא. וכפי שסיפרו חכמים (יומא עה:) שהיו קונים אוכל מתגרי אומות העולם (ולהאמר שם היה זה דבר רגיל שמחמת זה נצטוו כל הלוחמים לקחת יתד על אזנם). וחלק מן החניות היו בנאות מדבר, שמצאו בהם עינות מים ותמרים. וכן החניה בשטים הסמוכה לבעל פעור, גרמה לבני ישראל להיכנס אל המקומיים, ולקנות ממאכליהם ומשקיהם (וכן בסנהדרין קו). מתואר שעשו כעין שוק שמוכרין בו כלי פשתן וכך נכנסו בני ישראל. והשם שטים מלמד על עצי שיטה, דהיינו שהיה שם מקום צל ועצים וכנראה גם מים, וביואל ד' יח' מוזכר נחל השטים). ואולי גם מקנה רב לא היה מצוי כל כך לקיים בשנות נדודים רבות ללא מרעה (לא שמענו שהצאן אכלו מן). ואלו ארחו אותם כמנהג וכמשפט, וישחטו להם כבשים, וגם ציפו מהם שיתנו כבוד למנהגי אלוהותם, כפי שהיו עושים בלי ספק כל הנוודים האחרים. ומכאן התפתח מעשה בעל פעור כפי שמתואר בתורה. ולכן גם אם נניח שפירושינו לעיל במקרא של יהושע כ' נכון הוא, שבני ישראל נצמדו במקצת לפעור, אין הכוונה שהלכו לחפש להם אלילים. אלא שבנדודיהם ובעבודתם היו מזדמנים למקום חניית ישמעאלים ובני קדם, ונהנו מזבחייהם ולשם כך היו גם מכבדים את אליליהם.³⁴¹

אמנם מדברי חכמינו למדנו עוד שתי נקודות: (1) פעור היה מצוי גם בשנים מאוחרות יותר, ובעוד מקומות. (2) לפני פעור היו בני אדם עושים את צרכיהם. ושני הדברים האלו נראים בלתי מתאימים לתיאור שבתורה ולדרך בה הוא מתפרש. ונצטט כאן מן התלמוד:

"אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בנכרית אחת שהיתה חולה ביותר, אמרה: אם תעמוד ההיא אשה מחוליה - תלך ותעבוד לכל עבודה זרה שבעולם, עמדה והלכה לכל עבודה זרה שבעולם. כיון שהגיע לפעור שאלה - כומרם: במה עובדין לזו? אמרו לה: אוכלין תרדין, ושותין שכר,³⁴² ומתריזין בפניה. אמרה: מוטב שתחזור ההוא אשה לחוליה, ולא תעבוד עבודה זרה בכך", (סנהדרין סד.).

³⁴¹ והנה משה נצטוו: "נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמך", (במדבר לא' ב'). ומה נראה כי היה ענין מיוחד בנקמת המדינים לפני מות משה. ובאמת הוזכרו ישראל מלהלחם בכל בני משפחת אברהם, אדום מואב ועמון, ורק על מדיין נצטוו להיפך: להשמידם (ובפעור היו גם בנות מואב).

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום שמדיין היו כעמלק חסנים המתקיימים מן הגזל. (וגם בזמננו התקנות הכי מחמירות בחוק הביני"ל הם נגד שודדי ים, הפושטים ידיהם רק בגזל ובהרג). אבל במדיין החמירו מעמלק, כי בזה נצטוו משה עצמו בטרם ייאסף, כי עבודתם היתה מכשול גדול, וכשם שנכשלו בה בני ישראל פעם אחת, היה חשש שייכשלו עוד ועוד. דוקא משום שלא היו אלילים, והיה בכליהם משום הטעיה לחשוב שאין להם אלילות מיוחדת, רק מפרנסים את הבאים (בניגוד לעמון ומואב שלא קדמו בלחם ומים, משמע שהמדיינים קדמו בלחם ומים) על פי דרכם. וכן משום שהם נוודים, ומטבעם ליכנס גם לתוך גבול ישראל, לחמוס, ולהכשיל במנהגיהם הפחיתים. לא טובים הם מעמלק (ועי' מהרש"א סנהדרין קג: שלכן נקמו במדיניות ולא במואביות, כי המואבים היה להם לדאוג על ארצם, משא"כ המדיינים ארצם רחוקה, והתעברו על ריב לא להם).

[ומעניינת מאד הסמיכות, בדברים ד': "לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמר את מצות ה' אלהיכם אשר אנכי מצוה אתכם: עיניכם הראת את אשר עשה ה' בבעל פעור כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלהיך מקרבך". ונראה מכאן כאילו בני ישראל ראו את בעל פעור, לא כהפרה של כל התורה כולה, אלא כדבר קטן שאינו ע"ז ממש, ודומה לגורע קצת (וכן תיארנו חז"ל את זמרי כמתפלפל להתיר הדבר). ואולי גם בא להראות שלא יאמרו הקב"ה וותרן, ואין ציווין כדי שידבקו בהם בחומרה, אלא ברוח הדברים. ועל כן הראה להם כי מי שהפר דברו הושמד מיד במגפה לאחר פעור].

וענין זה של פעולתו האחרונה של משה, נרמז גם במקום קבורתו: ויקבור אותו שם בגיא מול בית פעור, והנה "שם" הוא בערבות מואב, חנייתם האחרונה של בני ישראל, שבהרבה מקומות נקראת "השטים". ואין 'מול פעור' ציון הקבר עצמו, כי כל החניה נקראה מול פעור (דברים ג' כט, ד' מו), וגם התורה לא רצתה לסמן מקום קבורתו. וייתכן שכל זה הוא נגד התרבות הישמעאלית של קידוש המקומות, שעושים כל מקום חניה למשכן של בעלי כחות מקומיים. ובדיוק מול פעור נמצא קבר משה, אבל מקום קבורתו אינו ידוע, כי לא עשו עליו שום ציון. וכל ישראל העובר אצל פעור, יודע שאפילו קברו של מבחר האנושי אינו מצויין ולא פוקדים אותו, כי אין עובדים אלא לה'. ומיד נותן בדעתו להתרחק מכל המקומות "קדושים" לישמעאלים, מפני שקבור שם שד, או שנגע שם כנף סוס, וכדו'.

וכיו"ב בסוטה יד. לא נאמר אלא "מפני מה נקבר משה אצל בית פעור כדי לכפר על מעשה פעור". ובנוסף יותר קרוב לדברינו ראה בשפ"א פ' מסעי: "כענין דאיתא במרע"ה שנקבר מול בית פעור להגן בזה המקום השפל מכל המקומות". (ולא ידענא אם כוונתו למאמר חז"ל הנ"ל ומפרשו באופן של הגנה, או שכוונתו לדברי החוות יאיר (תשו' א') הכותב: "ונבו דבקדושה הוא בינה כמ"ש על ויעל משה על הר נב"ו שזה לשער החמשים, דשם נאמר מול בית פעור ע' פרקי ר"א פמ"ה. ואפשר כי מדרגת ע"ז דפעור היא נגד בינה דבקדושה או חכמה שהוא נקרא בית בכל מקום בסוד בראשית").

ואגב דאיתנא לענין קבורת משה. שלכאורה ברור שלא עשו עליו שום ציון, נראין תמוהין בזה דברי הגמ' בסוטה יד. "וכבר שלחה מלכות הרשעה אצל גסטרא של בית פעור: הראנו היכן משה קבור? עמדו למעלה נדמה להם למטה, למטה - נדמה להם למעלה, נחלקו לשתי כיתות, אותן שעומדים למעלה נדמה להן למטה, למטה - נדמה להן למעלה, לקיים מה שנאמר: ולא ידע איש את קבורתו". ומשמע שאותו גסטרא ידע היכן קבר משה, וכן שהיה ציון, אלא שחיילי המלכות הרשעה היה נדמה להם כל פעם במקום אחר (וגם בתורה כתוב פ"א שנקבר בהר, ופ"א שנקבר בגי). ואולי הכוונה לאותו מקום שהישמעאלים קורים "גבי מוסא", וגם בציון זה שאינו אלא מה שהמציאו מדמיונם, לא מצאוהו, והוא רק "לקיים מה שנאמר ולא ידע איש", אבל אין זה עיקר הכוונה.

³⁴² בספר עיקרים מאמר רביעי פט"ז כתב:

"יכולת הכחות העליונות מוגבל ואין כח ביד שום אחד מהן לעשות אלא מה שיגזור טבעו, וכפי הכנת המקבל בלבד לא על צד הרצון כלל, וזה כמו בעל פעור שהיה כחו לשלשל הליחות לפוערים לפניו, ואמרו רבותינו ז"ל שהכומרין היו מאכילין אותו תרדין ומשקין אותו שכר של הזמי, וזה כדי שיוכן המקבל לכך, והפעל הזה היה נמשך ממנו אל הפוער לפניו הן שיהיה צריך לכך או בלתי צריך, והיה מועיל אל הצריך ומזיק אל הבלתי צריך וממית אותו, וזה לפי שלא היה הפעל נמשך ממנו על צד הרצון".

תנו רבנן: מעשה בסבטא בן אלס שהשכיר חמורו לנכרית אחת, כיון שהגיעה לפעור אמרה לו: המתן עד שאכנס ואצא. לאחר שיצאה אמר לה: אף את המתיני עד שאכנס ואצא. אמרה לו: ולא יהודי אתה? - אמר לה: ומאי איכפת לך. נכנס, פער בפניו, וקינח בחוטמו, והיו כומרין מקלסין לו: ואומרים: מעולם לא היה אדם שעבדו לזו בכך (שם), וכן בירושלמי כאן "מעשה בסובתא מאולם וכו'", ויש שם עוד עדות על פעור, תובא להלן).

אם על המעשה הראשון עדיין היה ניתן לומר שלא נתפרש זמנו, והוא מן האגדה המתארת את מעשה פעור התיאורטי או שהתרחש בעבר. בא הסיפור השני ומתאר שמו של אדם, ומעשה שאירע בסיטואציה מסויימת, כפי הנראה בזמניהם. וכיון שבמשנה לא נזכר אלא שפוערין בפניו, אימתי נהיו עובדי ע"ז כל כך מחמירין שהוצרכו להוסיף ענין עשיית הצרכים, ועוד לקלס את המקנח בחוטמו? קל לנו יותר להבין את הקניבלים אוכלי האדם, מאשר את ההתנהגות הזו. וכן יש לברר מה הוא בדיוק בעל פעור, במדרש המובא לעיל מוזכר "טפוס של פעור", דהיינו צורה מסויימת. וצורה זו היתה צורה אשה יפה, כמבואר במדרש שיר השירים: "יפה את רעיתי כתוצאה, אלו נשי תירעו.. נאווה כירושלם, שכל מי שהוא רוצה ומבקש טיפוסים של פעור, היה הולך ומוצאה בירושלים, הה"ד (ישעיה י') ופסיליהם מירושלם ומשמרון" (שה"ש ו' ד'). הדברים אמורים לשבח, שהרוצה לעשות דפוס של אשה נאה לשם עבודת פעור, מבקש אשה נאה בירושלים ועושה על פי דמותה (המפרשים פירשו בדרכים אחרות).

ונראה כי גם בזמן חז"ל היה המנהג הזה מנהג הערבים, ואילו עובדי האלילים המערביים – היוונים והרומיים לא היו חלק מענין זה. כפי שנתבאר לעיל, ענין הע"ז המקומי אצל הערבים היה בעיקר במקומות חנייה, ולעומת עובדי האלילים המערביים, שהיו מכבדים את אליהם כדמויות יפות תואר ורמות מעלה, ומתארים אותם כאבות האומה. הישמעאלים היו עובדים לשדים ולרוחות המדבר שהיו מפחידים אותם בלילות. ונראה כי לא היו יודעים בדיוק למי עובדים. בכל מקום היו עובדים לאותם השדים והרוחות של המקום, ויש להם את שד המערה, ושד המעיין, שד החרוב, וכו'.³⁴³ בעיקרו של דבר נובע ענין זה גם מהיותם בני אברהם, שאינם מאמינים באלילים כמהות ההויה, אלא שהם נמשכים לאמונות מקומיות עלומות. אבל לא היו לישמעאלים בתקופה הקדם איסלמית אלילים מוגדרים.

כאמור עבודתם במקומות החניה ונאות המדבר היה לברכה ולשפע של המקום. וידוע כי כל עבודת הפריין והשפע בעולם העתיק היו לצלמים של נשים פרוצות (פסל של אשה ללא בגדים), כפי שהיה נפוץ אצל הכנענים ("אלת פריין", אלא שאצל הערבים אין שמות של אלילים. ונראה כי טופס של פעור הוא צלמיות פריין. ואולי הכוונה במדרש שה"ש לדעיל שבעתיקאות א"י נמצאו רבות כאלו כי הכנענים הרבו בהן). האדמה נמשלה לאשה (גם אצל חז"ל תענית ו. ועוד ולכן נקראת עונת הגשמים רביעה, וכן ע"פ הקבלה הארץ הוא הנוקבא המקבל ובסוד ריבועא, לעומת השמש הנותן בסוד עיגולא) ופוריות האדמה סומלה באשה פוריה. ולכן ייתכן שפיתוי בנות מדין לא היה רק תרגיל נוכחות בעלמא, אלא שבאמת חשבו שמעשים הקשורים לפריין מביאים ברכה במקום (בדומה לזה מוזכר הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"ז מנהג של כת עובדי אלילים, שבכדי להביא ברכה מדומה לנטיעה, נהגו שאשה תעשה את הנטיעה, ובזמן הנטיעה יבעל אותה גבר. והתנאי השני שם הוא מסיבות טכניות בלבד), וזו מחשבה שנח מאד לחשוב אותה, כפי שכותב הרמב"ם שם: "ואין ספק שזה היה מפורסם ולא היה שם מי שלא היה עושה כן, וכ"ש למה שהתחבר אליו מהנאת המשגל עם התועלות בתועלות ההם". אבל עיקר הדברים נראה שלא תמיד היו מגיעים עד כדי כך שמוסרות עצמן, אלא מספיק היה שמתנהגים בפריצות ומגלים את הגוף (וראה סנהדרין קו. רבי אליעזר אומר: ערומות פגעו בהן³⁴⁴). ובעת מעבר בני ישראל עשו השתדלות מיוחדת לפתותם, מכיון שידעו שהם מבורכים על ידי האל, וכל הנוגע בהם יקדש. וכשם שבני ישראל מתברכים להם בלחם אבירים ובמעיונות מים, יקבלו גם שכניהם המדיינים מעט ברכה.

ויש לשער כי ברבות הימים התפתח מנהג הפעור, ועבר ממקומו המקורי לעוד הרבה חניות דרכים (ובע"ז מט. אמרו אין קלקלין לפעור, דהיינו שלא היה עושה בצורה של מקדש עם קלעים וכדו'). ומכיון שלערבים לא היתה משנה אלילית סדורה, היו מעתיקים טופס קבוע. אלא שענין זה של גילוי הגוף אינו יכול להפוך למנהג קבוע בחברה של בני אדם השפויים בדעתם. ולכן התחכמו בעלי החניות והתקינו צלם במקום שאנשים מגלים את גופם בכל ענין, בבית הכסא. גם ענין בית הכסא קשור לפריין ולברכה, (על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא, אמר מר זוטרא זה בית הכסא, אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכולהו, ברכות ח.). וכך מבואר מן המעשים שהבאנו לעיל ושנביא להלן, שהעולם לא היו יודעים את הרעיון של פעור המחודש.

מדבריו משמע שלצלם של פעור היה איזה כח מיוחד. ולכאורה בעל פעור אינו שום דבר בעל כח, אלא מנהג שוטים ע"ז בעלמא. אינו נותן ואינו מקבל.

ובספר הזהר סובר להיפך, שמעשה הפעור הוא נותן כח לפעור עצמו: "קשוטין ותוקפא יתבו לבעל פעור בלא דעתא, בגין דפולחנא דפעור הוא למפרע גרמיה ולאפקא קמיה צואה רותחת, וההוא עיבדתא אהני ליה ואתתקף מניה, וישראל כיון דחמו דא חשיבא דלזולא דיליה איהו וקלקולא דיליה דהא בע"ז כתיב (ישעיה ל) צא תאמר לו ואינן בגין זלזולא דע"ז פרעו גרמיהו בלא ידיעה" (זהר פנחס רלח.). משמע שסובר שבעל פעור הוא נוצר בעל כח, כדעת העיקרים, ועבודתו נותנת לו כח באיזו דרך. (ולאפקא צואה רותחת לא ידענו מה הוא, ואולי רותחת לאו דוקא). וכן למדנו מדבריו שבפעור שעבדו לו בני ישראל היתה עבודתו בעשיית צרכיהם, ושהם לא התכוונו כלל אלא לבזותו בזה. וע"י לעיל שבמדרש נראה לא כן.

³⁴³ בירושלמי סנהדרין י' ד' וכן בספרי שם מוזכר מעשה במנחם בן גובתא דאריח שהיה מעגיל בחביות ובא עליו שרו של פעור שמת עליו את השפוד וברח וכו'. ולא נתבאר אם מדובר בשר מאחד האדם שהיה אחראי על הפעור המקומי. או שהכוונה לשר רוחני, או שצ"ל שדו של פעור. והמעשה שם קטוע ולא מובן.

³⁴⁴ הכוונה בזה, שכשמגלה את גופו בפני צלמית הפריין הפרוצה, נחשב כאלו שמזדווג לה, ומשפיע עליה. ובעד זה יבא עליו השפע גם כן.

כי כך היה המעשה בסבטא בן אלס, שהובא לעיל, ואמנם בספרי יש בו דבר חידוש ונביא אותו בלשון הספרי :

שוב מעשה בסבטא מאולם שהשכיר את חמורו לאשה גויה כיון שיצתה לפתחה של מדינה אמרה לו המתן עד שתכנס לבית עבודה זרה שלה לאחר שיצתה אמר לה המתני לי עד שאכנס ואעשה גם אני כדרך שעשיתם אמרה לו אפשר אי אתה יהודי אמר לה ומה איכפת לך נכנס וקינח עצמו בחוטמו של פעור והיו כל הגוים משחקים לו ואומרים מעולם לא עשה אדם אחד כיוצא בזה (ספרי, במדבר קלא').

הרי לנו שהיהודי שגר באיזור, לא ידע כלל מה הוא פעור, נכנס לבית הע"ז ועשה בה צרכיו. ויש לשים לב גם שהפעור היה "כיון שיצתה לפתחה של מדינה", בחניית דרכים. כל מקום החניה נקרא בית ע"ז, אבל היה בו חדר שעשו בו צרכיהם, כפי שאמרו זה לזה "המתן לי עד שאכנס". והיה נראה הדבר כדבר רגיל, חניית דרכים ולצדה בית הכסא, ובבית הכסא היה מוצב פסל (כשם שהציבו גם פסל במרחץ, ע"ז ג' ז', וע"ז קבע רבן גמליאל שאין לו דין ע"ז כיון שהוא במרחץ וכולם מגולים בפניו). ואותו יהודי לא הרגיש בשום דבר מיוחד באותו בית הכסא, רק הכהנים הם שהבינו שגם אם בחר היהודי הלז לטנף את הפסל עצמו – זה תואם למשנתם. ובחניית הפעור היו גם אוכלים ושותים כמובן, ולא היו רק פוערים. כפי שמתוארים מעשי המדיינים בפעור שבמדבר, וכמוזכר במעשה שהבאנו לעיל מסנהדרין "אוכלין תרדין, ושותין שכר, ומתריזין בפניה". והיו רגילים תמיד לאכול קודם ולסיים במעשה הע"ז.

ויותר מכך נראה במעשה הבא, כיצד לא היה ברור לרבים מה היא עבודת הפעור : מעשה בשלטון אחד שבא ממדינת הים להשתחות לפעור אמר להן הביאו לי פר אחד איל אחד כבש אחד להשתחות לפעור אמרו לו אין אתה זקוק לכל אילו אין את אלא כמגלה עצמך, לו מה עשה גירה בהם סניגורים והיו מכין אותן ומפצעים את מוחיהם בגזירין ואומר להן אין לכם ולטעותכם (ספרי שם).

ה'שלטון' היה מגויי הים, היוונים או הרומאים, ורצה לטעום גם את טעמה של ע"ז מזרחית, כפי שנהגו יוונים רבים בעקבות אלכסנדר מוקדון שהחל במסורת של כיבוד אלהי המזרחיים והשוואתם לאלהי יוון. אך עד שהגיע לבית פעור עצמו, לא ידע כלל את ענין הפעור (ואפשר גם שפעור הוא רק כינוי חכמים, אבל הם היו מכנים אותו בשם אחר). וכשהתברר לו גודל הפחיתות של הערבים מיד ציוה לכתשם כדת (זו ההוכחה שהיה רומאי. ראה גם תענית יח.).

ענין ההתחכמות הזו של כהני הפעור די בכל אתר ואתר, בא לידי ביטוי בירושלמי (סנהדרין י"ב): "הוא אומר לה הישמעי לי, והיא אומרת לו רצונך שאשמע לך! והוא אומר הין, מיד היתה מוציאה לו טפוס של פעור מתוך חיקה שלה, והיתה אומרת לו : השתחוה לזה ואני נשמעת לך. והוא אומר לה : וכי לעבודה זרה אני משתחוה? והיתה אומרת לו : אין את משתחוה אלא במגלה עצמך לו, זו היא שאמרו חכמים הפוער עצמו לבעל פעור זו היא עבודתו" (וכן בספרי במדבר קלא'), ושם "מכאן אמרו חכמים הפוער עצמו וכו'".

כאן נראה כי רצון בעלי הפעור היה שהבאים ישתחוו, והישראלים לא רצו להשתחוות לצלם. ולכן אמרו להם "אין את משתחוה אלא במגלה עצמך לו", ואפשר לפרש : מכיון שאתה מגולה בשר, אין זה דרך כבוד, ואין לך לדאוג מהשתחויה וכריעה. משום שהישראלים דאג שלא לעשות שום תנועה של כריעה כשהצלם בחדר. אבל זה נראה מחוכם מדי. ואולי יותר פשוט לפרש : אין אתה צריך להשתחוות, אלא רק גלה עצמך לו. אלא שא"כ כל ענין ההשתחויה מיותר, לשם מה ניסית לגרום לו להשתחוות. ועכ"פ נראה שחשבו את תנועות הגוף בגילוי כהשתחויה, ולכן פיתום לשכב עמן. ולפי זה אפשר לומר שגם את עשיית הצרכים החשיבו כהשתחויה. וסמך לרעיון זה מצאתי בתשובת הרמב"ם ס"י תמח' : "פעור עבודתו שיפעור עצמו לפניו או שיניח ראשו ויגביה ערותו למולו כמו שאלו הישמעאלים משתחוים היום בתפלתם", הרי שענין גילוי הערוה קשור ג"כ לכריעה.

ובאמת הרמב"ם בתשובתו שם כותב שעבודת הפעור מיוחסת לערבים :

"הישמעאלים היום כולם טף ונשים נכרתה ע"ז מפיחם, וטעותם וטפשותם בדברים אחרים היא, שאי אפשר לאומרו בכתב מפני פושעי ורשעי ישראל. אבל ביחוד השם יתעלה אין להם טעות כלל ובאמת שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות שלשה מיני ע"ז פעור ומרקוליס וכמוש, והם עצמם מודים בדברים אלו היום וקוראין להם שמות בלשון ערבי. פעור עבודתו... ודברים אלו כולם מפורשים וידועים אצלנו מקודם שתעמד דת הישמעאלים".

ידוע שהרמב"ם קרא את ספרי עובדי האלילים הקדמונים (כפי שכותב על עצמו במו"נ ח"ג פכ"ט), והוא מעיד כי הדבר מפורש וידוע שהערבים לפני האיסלם היו עובדים לפעור, אמנם אינו מזכיר עשיית צרכים בפניו אלא גילוי הגוף והשתחויה. וכנראה שהפרט של עשיית צרכים בטל במשך הדורות. ואפשר שמלכתחלה היה רק דבר המצוי לפעמים ולא עיקר עבודת פעור, וכפי שנראה במעשים שהובאו לעיל.

מרקוליס

הרמב"ם בתשובתו שם (תמח') מספר כי גם מרקוליס היא עבודה ישמעאלית. ולא עוד אלא שהוא מספר שמנהג המרקוליס נמשך גם בזמנו בארצות ערב :

"שאלה על אלו הישמעאלים שאמרת שאינם עובדי ע"ז, ואמר לך רבך שהם עובדי ע"ז והאבנים שמשליכין בתרפותן הן למרקוליס.. באמת שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות שלשה מיני ע"ז פעור ומרקוליס וכמוש, והם עצמם מודים בדברים אלו היום וקוראין להם שמות בלשון ערבי.. ומרקוליס עבודתו ברגימת האבנים.. ודברים אלו כולם מפורשים וידועים אצלנו מקודם שתעמד דת הישמעאלים. אבל הישמעאלים היום אומרים.. זה שנשליך האבנים בפני השטן אנו משליכים אותם כדי לערבו. ואחרים מפקחים נותנים טעם ואומרים צלמים היו שם ואנו רוגמים במקום הצלמים כלומר שאין אנו מאמינים בצלמים שהיו שם, ודרך בזיון להם אנו רוגמין אותן, ואחרים אומרים מנהג הוא כללו של דבר אע"פ שעיקר הדברים יסודם לע"ז אין אדם בעולם משליך אותם האבנים ולא משתחוה לאותו המקום ולא עושה דבר מכל הדברים לשם ע"ז לא בפיו ולא בלבו אלא לבס מסור לשמים".

הרי שבזמן הרמב"ם היו הישמעאלים נוהגים להשליך אבנים באותם המקומות בהן עמד מרקוליס מקדם, ודעת רבו של השואל שדינם כמרקוליס, והרמב"ם הכריע מכמה טעמים שאין דינם כע"ז.

אמנם מכאן אין ראיה ברורה שכל ענין מרקוליס יסודו בתרבות הערבית, אבל מבואר שהאתרים של מרקוליס היו בתחומי הישוב הערבי. וראה גם באבן עזרא דניאל יא': "פקחו אלה העורים את עיניהם וראו כי יש במיכ"א שיקוף עד היום והלא מרקוליס שאליו יחוגו כל ישמעאל ממזרח וממערב לזרוק אבנים שם.. אין תשובה ממרקוליס כי זה ידעוהו אבותיו ולא סרו אנשי מיכ"א למשמעתו עד שנשבע להם שלא יסיר עבודת מרקוליס". (כיום זריקת האבנים במכה מתבצעת במקום מיוחד, על עמוד, המוקצה להשלכת אבנים המוכנות שם מראש). והרא"ש בתשובה סימן ה' כותב: "אומרים שאותה צורה שחורה העשויה בה היא צורת המקום שהולכים לחוג לשם בארצם. וגם יש אומרים שיש בה צורת מרקוליס".

אמנם השערה רווחת מזהה את מרקוליס במרקוריוס (השערה זאת נמצאת לראשונה בתוך פירוש הברטנורא ע"ז פ"ד). האל הרומי שהיו רגילים להציב את פסלו בפרשות דרכים (מרקורי הוא המסמל את 'כוכב', שכונה בעברית 'כוכב חמה', ומוזכרת עבודתו כבר בעמוס ה' כו). אלא שלגבי אל זה אין שום מידע על עבודתו בהשלכת אבנים, וגם יש לו דמות וצורה מסויימים מאד, ובלי שום קשר לתיאור של חז"ל כי מרקוליס צורתו כשלשה אבנים, שתיים ואחת על גביהן ותו לא. ובודאי לא תואם לתיאור המרקוליס אצל הערבים.³⁴⁵ ולפי תיאורי חז"ל מרקוליס היה דבר שכיח גם בא"י:

"בי ינאי מלכא חרוב, אתו עובדי כוכבים אוקימו ביה מרקוליס, אתו עובדי כוכבים אחריני דלא פלחי למרקוליס שקלינהו וחיפו בהן דרכים וסטרטאות", (ע"ז נ.).

"רב מנשה הוה קאזיל לבי תורתא, אמרו לו: עבודה זרה היא דקאי הכא. שקל פיסא שדא ביה, אמרו לו: מרקוליס היא", (סנהדרין סא.).

"ר' שמעון ברבי הוה ליה מרקוליס גו חקלא, אתא גביה בורגנרה, אמ' ליה בגין דשמעית דארכונא בעי מיעבור הכא למחר, אלא בחיך דאת מרים אילין כיפייא מן דרימון, אזל בעי מיסבין, א"ל ידידי אינון", (ירושלמי ע"ז ד' ד').

והנה חז"ל תיארו את המרקוליס "אלו הן אבני בית קוליס, אחת מכאן ואחת מכאן ואחת על גביהן" (בריתא, ב"מ כה.). והתיאור הזה (כפי שכבר העירו, אבל לא מצאתי את הדברים במקור מפורסם) מזכיר בצורה די ברורה את הדולמנים. מבנים מהתקופה הפרהיסטורית העשויים כעין שלחן אדיר, שתיים מוצבות בעמידה כרגלים ואחת על גביהן. מבנים כאלו פזורים במקומות רבים בעולם, ובאיזור א"י מצויים רבים מאד בעבר הירדן וברמת הגולן (בעבר הירדן יש 20,000 מבנים מגאליתיים), מדובר באבני ענק, ורבות מהן מגיעות לכ-30 טון.³⁴⁶ (בהט, שדה הדולמנים של שמיר, ארץ ישראל יא' תשלג. עמ' 48. אפשטיין, בעיית הדולמנים לאור החפירות האחרונות בגון, א"י יב' תשל"ה עמ' 8). המבנים האלו הם פלא, ואין ספק שהקדמונים חשבו אותם ליצירת אלים וכדו' (גם בזמננו, קרג Karge הגיע למסקנה כי "אין ספק שמבנים אלו נוסדו בידי בני הענק", הוא מציין גם שמדות הדולמנים תואמות לתיאורי הענקים שבתורה ובפפירוס מצרי ועוד, מובא אצל: הרטל, הדולמנים בארץ ישראל, 1987, עמ' 62). ומכאן הסיבה לעבדם.

גם כאן מתאים הדבר לתרבות הערבית, שאין לה אלים משלה, ואין לה השקפה אלילית. לפיכך הם מייחסים קדושה למקומות עתיקים. כך שמרו הערבים על קברי היהודים או על כל מבנה עתיק שהיה בארץ, כולל העצים שסביבו. הערבים ראו במבנים המגאליתיים מקום קדוש המגיע מקדושים אשר בארץ. ונהגו לכסות אותם באבנים. ואכן הדולמנים נתגלו לפנינו כשהם מכוסים בתלי אבנים, וחלקם עדיין טמונים מתחת גלי האבנים עד זמננו.

מתוך כך מובן הדיון במשנה ובתלמוד על אבנים הקרובות למרקוליס ונראות עמו וכדו'. כי תמיד יש מקום להסתפק מה נכלל במתחם המרקוליס. ובה מובן גם המבואר בע"ז מט: שאם אבן אחת התרחקה מהמרקוליס עדיין עובדין לה "דאורחיה דמעיקרא תבורי מיתבריי". דהיינו שמדובר במבנים עתיקים וחרבים מעיקרן.

מנהג הכיסוי באבנים אפשר שהיו לו כמה גורמים: באופן פשוט ביותר יש לומר שמנהג זה החל כ"ערמות סיקול", כשמסקלים שדה מפנים את כל האבנים לערמה בצד השדה, ומכיון שהיו פזורים בשדות אבני ענק שלא ניתנו לפינוי, ניצלו את ההזדמנות וערמו עליהם את אבני הסיקול. הערבים עצמם טוענים (כפי שהובא לעיל) שסקילת המרקוליס היא כדי להכניע את השטן שטמון במקומות האלו (כך מנמקים גם ערבים בני ימינו את השלכת האבנים בעמוד שבמכה). וייתכן גם שהם חשבו שרצונם של בוני המבנים האלו שהם יכוסו,³⁴⁷ שהרי זה כמוסיף על בנינם, ומכבד את המצבה שהעמידו כאן (בפרט לפי ההשערה

³⁴⁵ בזמננו מחזיק בהשערה זו "הרב שמחה רוט" (מתוך "חוג לימוד משניות ע"ש יצחק רבין", שע"י 'היהדות המסורתית', שיעור 49. מרץ 2009), ולכן הוא נוקט בשלשת האבנים אינם אלא בסיס ל"הרס", דמותו של מרקוריוס, ושחכמי בבל לא היו בקיאים בנושא ולכן חשבו שמרקוליס הוא גל אבנים בעלמא, ופירשו את המשנה שלא כדת. ככל הנראה לדעתו של רוט, ככל שמתרחקים מזמן המאורעות, ההבנה מתגברת.. אבל ברור שחז"ל ראו בעיניהם את המרקוליס כפי שמעידים שלשת התיאורים שהבאנו כאן בסמוך, וכן נאמרו הדברים שם בגמ' (מהם מסיק רוט שלפי חז"ל אין כאן אלא גל אבנים) בשם ר' יוחנן, שנפגש בעצמו עם המקרה של העכברים שריצף את הדרך באבני מרקוליס. ובשביל מרקוריוס אין שום ענין בתבנית של שלשת אבנים כאבני בית קוליס. וכן מוכח כבר בתוספתא.

"שמעתי טעם למה דימהו לזרוק אבן למרקוליס, לפי שכשאדם זורק אבן למרקוליס הוא סובר שעושה מצוה כדי לבזות העבודה זרה, והרי נמצא שעשה עבירה שעבד עבודתה, הכי נמי כך הוא זה שזה היה לומד עמו לשם מצוה וסבר שיבזה את יצרו ויכופנו על ידי לימוד תורה שלומד עמו, ונמצא אדרבה שעשה עבירה דעל ידי לימודו התורה לזה הוא פקר טפי כיון שמחשבתו רעה", (לבוש יו"ד רמז).

³⁴⁶ דוברי רש"י ע"ז מב. "דלמא מגבה מרקוליס ברישא" תמוהין בכל ענין, כי מי זה יוכל להגביה כל הגל אבנים בב"א. ובתוריי"ד באמת כתב דמירי בקונה הקרקע שהמרקוליס עליו.

³⁴⁷ כיום מקובל לתארך את הדולמנים לתקופת הברונזה הביניימית (Vinitzky L. 1992. The Date of the Dolmens in the Golan and the Galilee: a Reassessment. Tel Aviv 19:100-112) מה שמקביל (לרוב הדעות) לאיזור ראשית ימיו של אברהם אבינו. (המוסלמים מייחסים את בניית הכעבה לאברהם עצמו). בזמן זה היה הכנעני הולך וכובש את הארץ מתושביה הקדומים, שרבים

שהדולמנים שימשו לקבורה, אלא שנדיר מאד למצוא בהם שרידי קבורה). וזה דומה לסברת חז"ל שהזורק אבן למרקוליס הוא כמגדל ע"ז, ושכל האבנים כולן יש להם דין ע"ז. ואפשר שעיקר המנהג לא היה דוקא בהשלכה, אלא בהנחת אבן (גם אנו מניחים אבן על קבר דרך כבוד כמוסיפים על הבנין). ובטבע העולם שנהיה בסופו של דבר יותר דומה להשלכה. וגם אפשר שהנכרים בזמן חז"ל לא היו משליכים, אלא שאמרו שאם ישראל השליך עדיין זו עבודתו כיון שס"ס הניח אבן.

וכן משמע מהסיפור שבירושלמי, שר"ש ברבי הוה ליה מרקוליס בגו חקליה, כי לא היה מדובר במקום שעובדים בו וכדו' אלא בתוך שדהו היה דולמן, והנכרי רצה לקחת את האבנים. ובאם ר"ש ברבי היה באיזור טבריה וכדו', גם המיקום מתאים להימצאות דולמן בשדה.

וכן מן ההלכה בתוספתא של "נכרי שהביא אבנים מן המרקוליס וחיפה בהם דרכים וטרטירות" (מובא בע"ז מב.) משמע שאבני המרקוליס הם אבנים גדולות ששוה לפרקו ולרצף בהם את הדרך. ובע"כ אין הכוונה לאבנים הקטנות שעוברי הדרכים מניחים בו.³⁴⁸ וכן בי ינאי מלכא דחרוב, אפשר שתיכן לעצמו בית עתיק בנוי בגזית, והנותר ממנו היה נראה לערבים הנודדים במקום ההוא (אין הכוונה לבית ינאי בירושלים, שזו חרבה כמה דורות קודם, אלא לבית קץ שהתקין לו בצפון הארץ, שהרי הזכירו שם את ר' מנחם בן סימאי, שהיה בטבריה כנודע וכן ר' יוחנן) כמבנה נורא ונפלא שיש לרחוש לו כבוד מרקוליסים.

מן המקורות רואים אנו כי גם המרקוליס היה מצוי בצדי דרכים, שכן אין הוא יצירה שמקימים, אלא דבר קיים, שלפעמים מתייחסים אליו על ידי זריקת אבנים, אם הוא מצוי בצד הדרך (כי לא היו חולכים בשדות שוממים לחפש אבני מרקוליס, ואפילו בתוך שדה ר"ש ברבי היה מרקוליס ולא נראה שהיתה לו בעיה מכך). ואפשר ששמו באמת בא לו בתקופה הרומית מאותו מרקוריוס שהיו מציבים אותו בפרשת דרכים, ושיבשו מזה עוברי הדרכים לקרוא לכל מקום ע"ז שברוך או בפרשת דרכים מרקוליס.³⁴⁹ וכן במעשה של רב מנשה בסנהדרין סד. היה המרקוליס נמצא בדרך. וראה בירושלמי ע"ז ד' ד' "אי זו היא מרקוליס כל שהוא סג את הים ואת הדרכים". ובספרא בהר פ' ו': "לא תקימו, אילו המרקוליס שעל גבי הדרכים".

וראה בברכות נז: "תנו רבנן הרואה מרקוליס אומר ברוך שנתן ארך אפיים לעוברי רצונו", ותמהו התוספות, מדוע דוקא למרקוליס נתקנה ברכה זו. ולמה שנתבאר יש לומר, שמרקוליס הוא שריד לבני קדם אנשי דור אנוש וזמנם, ענקי כח אך עוברי רצונו. ועל זה נתקנה הברכה "ברוך שנתן ארך אפיים לעוברי רצונו".³⁵⁰

גם עבודת המוסלמים היום, אינה אלא גלגול של עבודתם הפרימיטיבית הקדם איסלמית. "הכעבה" שבמכה, אינה אלא מבנה מגאליתי עתיק (גבהה 15 מטר) שבעבר התקיים בו מקדש אלילי, בו נהגו בין השאר לזרוק אבנים. וכן קיימת אצלם מצוות עליה לרגל לכעבה ולעוד אתרים שונים, מה שמלמד שאתרי הע"ז שלהם היו במקומות שבאמצע הדרכים אליהם היו מגיעים שיירות, ומכאן העליה לרגל.

לזיהויים של ארבעת המינים ותפקידם

מהם תוארו כענקים, בתורה, ובכתבי עמי האיזור. גם בעבר הירדן התרחשו חורבן כללי ונדידה באותו זמן, (נלסון גליק, עבר הירדן המזרחי עמ' 123, פרופי יוחנן אהרוני באטלס כרטא לתקופת המקרא עמ' 2. הארכיאולוגיה של א"י בתקופת המקרא עמ' 61 ועמ' 124), מה שבא לידי ביטוי במלחמת ארבעת המלכים. ארץ כנען ועבר הירדן התרוקנו מיושביהם הקדומים, לצורך ההבטחה האלהית פירותיהם של עמי קדם מאשר לאלהי אברהם. ואפשר שבעקבות שינוי זה נשאה המצבה, שכן בימי קדם כוונת המצבות האלו כלפי ה' ועבודתו, וכן כל הקמות האבנים שבתורה וביהושע, כולם הם מגבורות הקדמונים שיחדו לב וגללו אבני ענק לאות לה'. אבל מעת שהחלו הפחותים לעבוד למצבות הקדומות ולראות בהם מקור כח כביכול, נשאה המצבה. ואלו הן "הפסילים אשר את הגלגל" (שופטים ג' יט') שעבר אצלם אהוד, ולא היו לע"ז, אלא אבני ענק המוצבות במעגל, כדרך שמצינו בכמה מקומות (הסטוהנג'ס, ובא"י רוגים הירי) על כן נקרא שמם גלגל (כולל לשון גל, ערימת אבנים, וכן לשון עגול, גלגל). ומלבד הגלגל על ירדן ירחו (יהושע ט' ועוד רבים) שבני ישראל חנו שם והקימו שם יב' אבנים, וגם אליהו ואלישע היו מסתובבים שם (מ"ב ב' א'). היה גם גלגל בגבעת בנימין (ש"א ז' טו') אשר שם בחר שמואל לחדש את המלוכה (ש"א יא' יד'). ובאחד משניהם, או בגלגל שלישי, הקימו בית לה' בהמשך הימים (יהושע ד' עמוס ד'). ובנחמיה (יב' כט') אפשר שיש רמז לעוד גלגל. ותמיד היה דרך אבותינו לעבוד את ה' באותם מקומות בהם עבדו הקדמונים, אא"כ נשאו. כך 'מצפה', למשל, שמשוה מקום תפילה מימי השופטים ועד שלהי הבית השני וכיוצא בו רבים.

³⁴⁸ וכן בתו' חכמי אנגליה ע"ז מב. כ': "גוי שהביא אבנים מן המרקוליס לאו קאמרין אבנים שזורקים לשם, דהם אסורים מפני התקרובת".

³⁴⁹ אמנם התוס' ב"מ כה: ועוד הסיקו מהכינוי "בית קוליס", ששמו המקורי הוא קוליס, וחז"ל כינו אותו "מרקוליס" להורות "היפך קילוס". ולזה יקשה: מדוע רב אשי בב"מ שם כן השתמש בשם המקורי, ולא כדעת חכמי המשנה שכינהו לגנאי. וכן שקוליס עצמו גם הוא לשון התקלסות. והיה אפשר לומר שמשום זה שינו מרקוריוס למרקוליס, לשון התקלסות, לעג וקלס. (ולא כבעל 'ברוך שאמר' שרצה למחוק מן ההגדה תיבת "ולקלס" באמרו שאין קילוס אלא לגנאי, ולא חש כי הרבה שרשים מתהפכים הם בלה"ק, כמו להשריש ולשרש, ועוד רבים). והלשון בית קוליס, הוא דרך קיצור, כמו שהחודש "מרחשון" קוצר ל"חשוון", כך כשמקדימים "בית" אפשר לקצר בתיבה עצמה.

³⁵⁰ אם ההשערה המוצעת כאן נכונה, הרי שיש לברך ברכה זו על הדולמנים. ואולי מוגבלת הברכה רק כאשר עדיין עובדים את המרקוליס בפועל. אע"פ שכאמור כל ענין הברכה היא לא על עבודה זרה סתם, אלא רק על מרקוליס, על הישרדותם של פסילים עתיקים כאלו שה' מאריך להם אפו זמן רב ביותר. ונפקא מינה הלכתית יותר חשובה, היא איסור ההנאה מעבודה זרה. שכן אם האבנים האלו שמשו לעבודה זרה, הם נאסרו בהנאה עולמית.

מה הוא פרי עץ הדר שבתורה?

באנצ'ע ערך אתרוג: "מולדת האתרוג היא הודו או דרום ערב. מהודו הגיע לפרס.. יתכן שהיהודים הכירו את השיח בגלות בבל והביאו אותו משם לארץ ישראל.. לא ברור הדבר אם פרי עץ הדר שמוזכר בתורה ושמדרש הלכה מזהה אותו עם האתרוג היה מכוון מלכתחלה לפרי זה".

בנוגע למוצא האתרוג, ישנן דעות שונות של החוקרים בנושא: טולקובסקי ("פרי עץ הדר" הוצ' מוסד ביאליק תשכו') סובר כי האתרוג הובא רק בשלהי התקופה הפרסית, לעומתם פלדמן (צמחי התנ"ך, הוצ' דביר תשיז') וחוקרים לועזיים אחרים (גאליזיו פרארי ודה קנדול) סוברים כי האתרוג הובא לישראל רק במאה השישית לפנה"ס. ואילו Goor ו-Moldenke ו-Anderson³⁵¹ סוברים כי האתרוג היה ידוע בארץ גם בתקופות קדומות יותר, אנדרסון מציין כי את האתרוג נטעו בגנים התלויים בבבל בתקופה קדומה מאד. כך הארכיאולוג הצרפתי לורה זיהה ציורי אתרוגים במקדש בכרנך שבמצרים משנת 1500 לפני הספירה, וכן טען כי מצא אתרוגים בקברים מצריים (מובא אצל טולקובסקי, המטיל ספק בעדותו, כמו גם בעדות נוספת של ארכיאולוג צרפתי שזיהה אתרוגים במצרים). גור ונורוק דיווחו על זרעי אתרוגים שנתגלו בעיר הבבלית ניפור (ארם נהריים), אך מנגד טענו חוקרים אחרים שאין הוכחה שהאתרוג אכן גדל בבבל, ולא שהאתרוגים הובאו כמנחה למלך. כך שמסקנות המחקר בהחלט אינן חד משמעיות. החוקרים מודים שהאתרוג היה בערב בימי יציאת מצרים, ומערב למצרים או לסיני אין הדרך רחוקה כל כך, ושיירות מצויות.

פליקס כותב "לפי מסורת קדומה זהה עץ ההדר עם האתרוג שצורתו הוטבעה במטבעות החשמונאיים ובפסיפסים קדומים.. יש הסבורים שניתן לזהות את האתרוג בציורים מצריים מהמאה הטו' לפנה"ס ואמנם נראה שזרעי האתרוג הובאו לארץ יחד עם שאר הבשמים הטרופיים מן המזרח ושהשימוש בו לצורך מצוות נטילת המינים הביא לריבוי תפוצתו בארץ זמן רב לפני היוונים והרומאים.. נראה איפה שהמסורת על זיהוי האתרוג עם עץ הדר היא מהימנה", (עולם התנ"ך ויקרא כג').

חכמינו היו בקיאים היטב בפירושי החי והצומח שבמקרא, וראה למשל: "לפי הפירוש הרווח הוא שמו של Pinus עץ המחט האופייני ביותר של הרי הארץ, על סמך פירוש זה מכונה כיום Pinus בעברית המודרנית בשם אורן, אבל פירוש זה מוטל בספק, הוצעו עוד פירושים אחרים.. הפירוש הרביעי מסתמך על ביאור האמוראים למלה ארנים.. וכנראה הוא הנכון", (אנצ'מ ערך אורן).

בנוגע למנהג השומרונים להשתמש בארבעת המינים לבניית הסוכה, שיש הסומכים אותו לדברי נחמיה שלקחת המינים היא "לעשות סוכות". אבל כנראה כוונתו היא לעשות את חג הסוכות, כמו "ועשה פסח" שהוא מעשה כל הפסח, בספר מכבים (ב י) מוזכר נענוע כפות תמרים, וכן בספר היובלות (טז ל). בקדמוניות היהודים (יג יג ה) מוזכרת רגימה באתרוגים (במקביל למשנה סוכה פ"ד מ"ג). וכן מוכח מהמשך המקרא בנחמיה: פסוק טז מספר "ויעשו להם סוכות" ופסוק יז מסכם שוב "ויעשו סוכות". כך גם ההשוואה של דברי הימים ב ל א, אל ל יג, מלמדת כי עשה פסח היינו חגיגת כל החג. (ובמשנה נדרים טז. נקבעה הלכה שהנודר מעשיית סוכה, מתפרש משיבה בסוכה, כי הכוונה לעשיית מצוות החג).

כל זה לא מפריע לג. אלון ("לחקר ההלכה של פילון", מחקרים א', עמ' 112) לקבוע כי היות ופילון אינו מזכיר את נטילת הלולב, יש להסיק כי המצווה לא היתה רווחת לפני ימיו, ומה בדבר ספר מכבים? ושאר המקורות שהוזכרו? האמנם פילון הוא חזות פני ההלכה, יותר מן המשנה עצמה?³⁵² על עצם הלימוד מן ההעדר הארכנו במקום אחר, וכדוגמא, מרקו פולו שביקר בסין ותיאר את כל פלאיה, אינו מדבר על החומה הסינית.

בנוגע לעץ עבות, אבן עזרא לויקרא אומר: "ועלי עץ עבות (נחמיה ח טו) טענה על קדמונו וכן מין הדס אין אילנו גבוה והנה הם שני מינים גבוה ונמוך והגולה מארץ קדר לארץ אדום אם יש לו עינים ידע סוד המצוה הזאת", (ויקרא כג' מ'). אבל בנחמיה כותב אבן עזרא: "עץ שמן ועלי עץ הדס ועלי תמרים, הוויין אינם מוסיפים על הענין רק טעמו או עלי עץ שמן או עלי הדס וכן ומקלל אביו ואמו, וההדס והעבות ידענו מן

³⁵¹ ראה: Goor, A. & M. Nurock, 1968. The Fruits of the Holy Land. Universities Press, Jerushalaim. Moldanke, H.N. & A.L. Moldenke, 1952. Plants of the Bible. Chronica Botanica Compani, Waltham, Massachusettes.

Anderson, D.A., 1979. All the Trees and the Woody Plants of the Bible. Word Books, United States. P. 100, 175

³⁵² "לפילון ידיעה מועטה בתורה שבעל פה, וכך למשל לא ידועה לו כל הרחבה הלכתית בענין לא תבשל גדי בחלב אמו', הדעה כי סטיותיו המרובות בהלכה לפרטיה משקפות את מסורת התורה שבע"פ של אלכסנדריה מוטלת בספק" (אנצ'ע, פילון, 662).

הקבלה שהם עץ אחד וכן אמר המתרגם עבות הדסין על דרך קצרה רק יש בו מינין הנמצאים בשלשה עלים הוא הנקרא מין מעשה עבות". הרי ההדס והעבות עץ אחד גם לפי אבן עזרא,³⁵³ אבל אין זו סתירה לפסוק, שהם שני מינים ש"יש בו מינים.. הנקרא מין מעשה עבות", על כן ציוה נחמיה להביא הדסים באופן סתמי, כל שייך למין ההדסים שהם צמח יפה וריחני לקישוט וסיכוך, וכן להקפיד על המין "עץ עבות – ככתוב" לצורך מצוות לולב. וכנראה גם ראשית הפסוק הולך על דרך זו: "עלי זית ועלי עץ שמן" הם גם צמד יוצא דופן, ולרוב המפרשים, בעץ שמן הכוונה לזית (רש"י תרגום יונתן אבן עזרא במלכים א'), דהיינו שהוא כינוי כללי לעץ המוציא שמן, וגם כאן ציוה נחמיה להביאם משני סבות, אולי כעלים לסיכוך, וכשריגים נושאי פירות מפיקי שמן.

בודאי אין לטעון כי "עץ" פירושו דוקא גבוה, ההגדרה של עץ לפי חכמים אינו בגבהו והקיפו אלא בכך ש"אין גזעו מחליף" כלומר שהוא שב וצומח מתוך גזעו שנה אחר שנה בלא להתכלות, לכן מברכים על הבננה בורא פרי האדמה למרות עובי הגזע והגובה המרשים, שכן גזעה מתייבש ואין היא קיימת לכל השנים כעץ. גם פשתן נקרא עץ בספר יהושע (ב ו), למרות שהוא בקושי ראוי לשם שיח לפי גבהו. ועל הדס מברכים "בורא עצי בשמים" לפי הגדרת ההלכה.

³⁵³ נראה שכוונת האבן עזרא בפירושו לויקרא שישנו מין נוסף של עץ עבות שדומה יותר לעץ, אך ניכר שהוא אותו מין לפי הגדרתו "עבות" (אופן גדילת עלי ההדס, כ"מעשה עבות" המוזכר בשמות כח יד). בשעת נתינת התורה הוגדר "עץ עבות" כפי שהוא נראה באיזור המדברי, אך לאחר מכן נשתמר בעיקר הסוג המצוי בישוב, הקרוב יותר במימדיו לשיח (אם כי גם הוא יכול להגיע לגובה של חמשה מטרים! ולפי ההלכה מברכים עליו בורא עצי בשמים).

תופעה זו יראה הגולה מארץ אדום לקידר, ככל הנראה מאיטליה לספרד (איטליה אדום בפי חכמינו, ראה 'הנבואה' הערה לפרק ד'). קידר היא כינוי לערבים, ובהתחשב בכך שהאבן עזרא נדד בימי חייו מספרד לאיטליה, הגיוני שעל מעבר זה ידבר. וכנראה ששם לב במעברו מספרד החמה לאיטליה האירופית יותר בשינוי מיני הצמחים כפי תנאי הגידול, ולזה כוונתו – למין המשתנה לפי האקלים.

אבל אין לפרש כוונתו כי עבות אינו ההדס מכין שההדס נמוך ואינו עץ שהרי האבן עזרא אומר "הנה הם שני מינים גבוה ונמוך", אך היכן "הם שני מינים גבוה ונמוך" אם הוא בא ברעיון חדש כי עץ עבות הוא עץ חדש למסורת היהודית ובלתי ידוע לנו, כיצד הוא ידוע כי הוא גבוה? ובפרט כיצד "הגולה מארץ אדום לארץ קידר ידע סוד המצוה הזו", אם ישנו מין מסויים שהאבן עזרא החליט בו במקום לכנותו "עץ עבות" והוא נמצא בארץ קידר מדוע צריך לגלות דוקא מאדום אל קידר לשם כך, ומה שייך הדבר לגלות בבל?

פרק ח' השקפתם של חכמים

עיקרי האמונה

כשאנו ניגשים ל'השקפה', מצטיירים בעינינו מיד עיקרי האמונה, אך עיקרי האמונה נקבעו על ידי הרמב"ם כידוע, ובדברי חז"ל אין זכר למושג 'עיקרים' ואף לא לרשימה כזו או אחרת של עיקרים. וכבר האריכו הבאים אחריו ובפרט רבי יוסף אלבו בעל ספר 'העיקרים', לתהות על קנקנם של העיקרים, מה הצורך בהם, ומדוע דוקא יג' עיקרים אלו?

מחד, נראים הדברים כפרדוקס מובנה, איך ייתכן להציב את כל נקודת הכובד של האמונה והמסורת, על משהו שלא קיבלנוהו במסורת? האם לא יותר מתאים היה להציב את עשרת הדברות כעיקרי הדת? הלא בסופו של דבר זה הוא הטקסט שנמסר לנו בהתגלות. רבי יוסף אלבו אף מצביע על פרטים בעיקרי האמונה של הרמב"ם שהיה בהם מקום לדיון, הרמב"ם קובע כעיקר שיצאת התורה לא תהיה מוחלפת, אבל אין קביעה מפורשת בדברי חכמים שה' לא ישנה מן התורה לעתיד לבא, אלא רק שלנו כבני אדם אסור לשנות, ואפילו לא בהסתמכות על בת קול ונביא, אבל ה' יכול להתגלות אלינו ולשנות כרצונו. אפילו בעיקר האמונה של ביאת המשיח, הרי מצאנו אמורא שטען שכבר איבדנו זכות זו (ר' הלל בסנהדרין צח.). כן השיג הראב"ד על העיקר של שלילת הגשמות, שרבים וטובים לא קבלוהו, וכנודע רבי משה מתקו³⁵⁴ טען שהגשמות מוכחת מפשטי המקראות, וכן היתה דעת חכמי ההר (כפי שעולה מהתכתבות הרמב"ם עמם). מה היא תחית המתים? ומה התועלת שכולנו נאמין בתחית המתים, אבל נוכל לפרש אותה בדרכים שונות? אם אי אפשר להיות יהודי בלי להאמין בתחית המתים, יש לכולנו בעיה ביהדותינו, עד שנברר בדיוק מה המשמעות של העיקר הזה ואיך יתבצע?

עיון בדברי חכמים מגלה שגישת הרמב"ם אכן מייצגת את המסורת. המשנה (סנהדרין פ"א) קובעת שהאפיקורס אין לו חלק לעולם הבא, קביעה זו היא המשך של המשנה הידועה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", משמעות הקביעה הזו היא אמונת הישארות הנפש, כל אחד זכאי לאיזה שהוא 'חלק'. המשנה אינה קובעת שנפשות הנכרים אין נשארות, אלא שלכל ישראל מובטח חלק. האפיקורוס אינו חלק מההבטחה הזו.

בימי האמוראים השתמשו במושגים 'אפיקורוס' ו'אפיקורוס' לפעמים באותו מובן, אפיקורוס הוא זלזול וחוצפה כלפי הסמכות ההלכתית, שענשה נדוי לזמן מה או נזיפה, כפי הצורך (במסכת מועד קטן התפרשו דיניה, וענינה לשון הפקר והפקרות). 'אפיקורוס' של המשנה הוא מונח בינלאומי, לציון מי שאינו חלק מאמונת בני עמו, שהרי אפיקורוס עצמו היה יווני שלא האמין בתורות האליליות של יוון, אלא טען "האלים אינם מטרידים את עצמם ולא את זולתם".

ביסוד הדיון על חלק לעולם הבא עומדת הנחה פשוטה שרואים אנו אותה טבועה ברובד העמוק של כל ספרות חכמינו: גם לעם יש גבולות, לא כל מי שנולד לאם יהודיה נחשב כחלק מהעם על כל המשתמע מכך.³⁵⁵ בשביל להיגזר מן העם אין צורך להסתפח על אויביו דוקא, אפילו הפורש מדרכי ציבור נחשב בעיני חכמים לנכרי, אין מתאבלים עליו, "שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחים ידיהם על ראשו ואומרים: פלוני שפירש מן הצבור אל יראה בנחמת צבור" (ילקוט רמח"י). בהקשר זה הזכירו אפילו את 'היושב במקום העומדים והעומד במקום היושבים' (מסכת סופרים), הפרישה מדרכי ציבור אין ענינה רק הלכתי, הימנעות מקיום ההלכה כפי תפיסה מסויימת, אלא לאומי, התנתקותו של האדם מקבוצת מקיימי ההלכה. ההלכה נקבעת דרך הציבור וסמכויותיו ההלכתיות, הניתוק מהם מבטל את הקשר להלכה החיה.

הדת והעם נתפסים כגוף אחד חי, ששני חלקיו מעצבים זה את זה, כל ניתוק מגוף זה ומחיייו, גם אם יעשה שימוש ואפילו שימוש נרחב בטקסטים של הדת, אין לו קשר לגוף החי, הוא לא נולד ממנו באופן טבעי. ולכן

³⁵⁴ הרמב"ם והבאים אחריו מביאים אותו בשם "רבי משה בן חסדאי", נחשב כאחד מבעלי התוספות, וחלקים מחיבורו 'כתב תמים' התפרסמו מכתב יד.

³⁵⁵ המאמר המפורסם 'ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא' (סנהדרין מד.) מדבר על קשר מסויים לעם ישראל, כמו אפשרות של חזרה בתשובה, אך מבחינה הלכתית ישנם מומרים שנידונים כגויים לכל הלכותיהם, ויש גם שהפקיע מהם את שם ישראל לגמרי, כפי שכותב החתם סופר בהגהות לאורח חיים סי' מג' שיש כח ביד בית דין להפקיע יהדותו של אדם ולקבוע דינו כגוי גמור. וכך כותב הגר"א באדרת אליהו בדין עיר הנדחת שהריגתם כדין הריגת בני נח כי דינם כנכרים, וכך אמרו בתלמוד לגבי עשרת השבטים שקבעו להם דין גויים גמורים (יבמות יז.).

אין הוא חלק מן העם, לא משום שהוא רע, או שפרשנותו אינה נכונה בהכרח, או שדבריו חסרי הגיון, אלא מחמת עצם הניתוק, מי שאינו חלק מההלכה החיה, הוא לא חלק מאיתנו. לפי השקפת ההלכה, יהדות יש רק אחת, רק זו האחוזה בהלכה החיה והינה התפתחות שלה היא חלק מהיהדות. כל תוכן שיינק מהטקסטים של היהדות במנותק מרוח ההלכה החיה, אינו חלק מהיהדות, ולכן הוא 'פורש מדרכי ציבור'.

ההגיון בתפיסה זו מובן מאליו: מכח כבוד או זיקה מסויימת לטקסטים, אפשר לפתח אינסוף של דתות וקבוצות (גם הנצרות והאיסלם לענפיהם מבוססים על זיקה מסויימת לטקסט של התורה), חובה לקבוע גבול למה שההלכה תכיר בו כלגיטימי. ללא קביעת גבול אין משמעות למושג 'הלכה', שענינו קביעת מקורות סמכות לחיי המעשה. ברור שאם ההלכה תכיר בלגיטימיות תפיסה מסויימת של התורה שמנותקת מהצורה החיה של ההלכה, היא תיאלץ גם להכיר בהוראות שבאות מכיוונה של תפיסה זו כלגיטימיות, ובכך לבטל את הוראותיה שלה ולהפכן להמלצות בלבד, דבר שנוגד את מהות התורה. שלילת הוראות של תפיסה מסויימת כלא לגיטימיות, מחייבת שלילת התפיסה עצמה כחלק מן היהדות החיה.

לאמור, אין חובה לקבוע 'יהדות יש רק אחת', כי במדה ויהיו כמה, עדיין תעמוד שאלה 'לאיזו יהדות אנחנו משתייכים', ושוב מבחינת כל אחת מה'יהדות' תהייה אחת. שכן להבדיל מקבוצה שמנהגיה מיוסדים על רצון, ולכן היא יכולה להכיר במגוון של רצונות. מנהגי היהדות מבוססים על מקור סמכות אחד, ואין היא יכולה להכיר בשתי דרכים שרירותיות. לא יתכן שגם הדת שמצוה על פעולה מסויימת וגם זו שאוסרת אותה תהינה לגיטימיות מבחינת מי שמאמין במקור סמכות. רק כאשר נוצר הבדל 'חי' כמו מנהג של אשכנזים וספרדים, הרי המנהג עצמו הוא חלק מציווי סמכותי. הבדל שרירותי שאינו 'חי' אלא בא כתוצאה של ניתוק, 'הבה נייסד יהדות שלפיה מותר לעשות כך וכך', אינו יכול לקבל הכרה בדת שבה יש מקור סמכות.

ההגדרה של 'אפיקורוס' אינה עונש, איום, הפחדה, וכדו', אלא רק קביעת גבול אלמנטרי ליהדות. באמרנו 'לפי השקפת ההלכה, יהדות יש רק אחת', אין הכוונה שהיהדות היא דוגמטית ושרירותית, מי כמונו יודע כמה מקום יש לדעות שונות ולקבוצות שונות בתוך היהדות ההלכתית החיה, אלא שכל המגוון והריבוי הזה מקבל עליו את כללי היהדות החיה, ואף טוען כצפוי שהוא הוא המיישם היותר טוב של רוח היהדות החיה. זה הוא הויכוח הרצוי, התחרות להשגת המטרה של קיום רוח היהדות. כל המקום הרב המתאפשר לויכוחים אלו הוא בתנאי שאין התנתקות, כל הסתמכות על טקסטים תוך התנתקות מהצורה בה היהדות החיה תופסת אותם, היא המסלול בדרך החוצה, 'לאפיקורסות'.

כולנו יודעים שישנם פסוקים שיכולים להתפרש באופן שונה ממה שפירשום חכמים, הידיעה על שתי אפשרויות פרשנות תיאורטיות ברורה, אבל מי שיקבל את הפירוש החילופי, מתנתק בזה מהדת החיה. אין זה משום שיש לנו נימוקים סודיים לפירוש אחד יותר מלחברו, אלא רק משום שהיהדות החיה מקבלת כמקור סמכות את דרכם של חכמים. זה הוא גבול שרירותי, שיונק את כחו וסמכותו מהחיים ומהמציאות של הדת.

הנטייה הטבעית שלנו יכולה להיות להניח את הגבול במגמה הרשמית של בעליו, כל עוד הוא רוצה לקיים את רוח היהדות החיה ולא ההיפך, כיצד אחרים יכולים להתערב ולהכריז עליו הכרזות של 'הכשר' או 'פסול'? כיצד ניתן לקבוע עקרונות ועיקרים?

אך במציאות ישנו תחום אפור מסובך, התחדשות היא ענין חשוב, תיקון טעויות שנשתרשו, שימוש בידעיות שמתחדשות לנו, כל אלו הינם חלק מחייו של כל אדם חשוב. היהדות הרי לא הכריזה על 'הקפאה' ועל 'עקרון אי הטעות', הגבול חייב להיקבע שרירותית, כי עניינת כל נקודה יכולה לבא בצורה מנומקת ואף הגיונית ומתקבלת. המגמה והרצון הטוב לבדם אינם יכולים להעניק לגיטימציה לכל פעולה.

לעתים יש להניח שהגבול הוא כמותי ולא איכותי, חכמים ביטלו לפעמים מצוה מן התורה, אפילו פוסקים אחרונים בטלו לפעמים דינים והלכות לפי צורך גדול או נימוקים אחרים, ואפילו אחרונים יצאו לפעמים בחידושים נועזים. זה חלק מעולם המחשבה והעיון. אך מי שיקבץ יחדיו את כל התכונות האלו, ובחריפות שכלו ובקיאיותו ורוחב ידו בהלכה יבטל את רוב המצוות, או מחציתן, יעבור בזה את הגבול הכמותי, כל נקודה יכולה להיות מנומקת, אבל אם כשמביטים לאחור לא רואים מאין באת, הרי התבצע ניתוק מהדת החיה.

ניתן לטעון: אם נשווה את ספרי ההלכה של זמננו, למשניות שחיבר רבי יהודה הנשיא, גם נראה פער עצום. כל כך הרבה דברים השתנו מסיבות רבות ושונות. אך כיצד השתנו דברים אלו? על ידי היהדות החיה, מסיבות ענייניות, כאשר אף סיטואציה במהלך הדורות לא חצתה את הגבול הכמותי, אף אחד מהאמוראים או

מהגאונים לא יצר בית מדרש סיטוני לשינויים, התהליך היה טבעי. גם כשנשווה אצל אדם עקבי ויציב, בין תמונתו בנעוריו לבין תמונתו בזקנותו נראה הבדל עצום, אך ההבדל הזה הוא החיים, ולא 'מהפך'. בתקופת האמוראים, לא היה צורך לקבוע עיקרי אמונה, שכן מקור הסמכות היה אחד, כלל בתי המדרש של בבל. בתוך כתלי מקור סמכות זה היו אמנם מחלוקות ודיונים אינספור, וגבולותיו ייצגו את גבולות הדת החיה, כל מי שהיה 'בחוץ', לא קיבל את הבטחת החלק לעולם הבא, משום שיהדות יש אחת, כל הגוונים ש'בפנים' הם חלק מהיהדות, וכל הפורשים מדרכי ציבור נשארו 'בחוץ'. עיקרי האמונה והקריטריון ליהדות חיה היו גבולות בית המדרש, מקור החיים של היהדות.

כשהסתיימה תקופת האמוראים ביררו הבאים אחריהם את תמצית מסקנותיהם ההלכתיות, והם מבטאים את ה'פנים' של היהדות החיה מבחינה הלכתית. מי שאינו מקבל סמכות זו הוא 'בחוץ', גם אם הוא חכם גדול לא פחות ממר בריה דרבינא, והרי אין להניח שביום שמת אמורא מסויים, נגזרה גזרת עירין קדישין שלא ייתכן שיהיו עוד חכמים כמותו בעולם אחריו. אך כפי שראינו, בלא גבול, אין משמעות להלכה. מערכת ההלכה שינתה מדי פעם דינים מן התלמוד, אבל בדרך של תפיסה חיה שמאפשרת זאת רק באופן חריג שמתחייב מן המציאות, כפי שראינו בפרק ד'.

ומה בדבר ההשקפה של חכמים? זו המשיכה להשתלשל בחיים חיותה, אין טעם ואין צורך לפסוק הלכה בכל הדיונים האגדתיים וההשקפתיים. אך זאת כל עוד החיים נמשכים כמסלולם, והדורות הבאים יונקים את השקפתם כדרך שיונקים את ההלכה ממקורות הסמכות, ומעבדים אותה בכח החיים של העם, מחשבתו ויצירתו.

בשלב מסויים, בכח החיים של ההשקפה היהודית המסורתית ניבעו בקיעים. תנועת הקראות מחד, וכתות רעיוניות שישודן בפילוסופים ואנשי דת מוסלמים מאידך, יצרו מרחב חיים סינכרוני, בו מתעצבות השקפות על ידי יחידים פורשים, ומטילות צל על ההשקפה החיה המסורתית. תהליך זה אינו חלק מהחיים אלא סוג של ניתוק כפוי, דעות המתפשטות מן החוץ אל הפנים, כאש בשדה קוצים, מה שנקרא בזמננו 'ממים'.

נוצר כורח לקבוע גבולות להשקפה החיה, דוקא מתוך היעדר יכולת לקבוע שולחן ערוך מנומק של השקפה הפוסק הלכה לפי סימנים וסעיפים. הרי אין דרך לקבוע אפריורית שכל טענה של כתות אלו משוללת מעיקרה ובלתי הגיונית, כך ברור לנו שיש בתורה ובדברי חכמים דברים שהם מטאפורות, משל, מליצה, לא בדיוק כפשוטם. האם משום כך ניתן לגיטימציה לקביעה שרוב או כל דברי התורה וחכמים הינם כאלו? כאן בדיוק הגבול בין דבר חי, פרי עיון של דורות חכמים, שבדקו את כל הדברים ברוח המסורת, והגיעו למסקנה שישנם מספר מקומות שהם בדרך משל ו'דבר הכתוב בהוה' ועל זו הדרך, ובין ניתוק מן הדבר החי, דעה הבאה מן החוץ ומשנה את הגישה. הגבול הוא שרירותי, ומבלעדיו אין משמעות לדת, היכולה להתרוקן מכל תכנה בתהליך פשוט.

אפשר כמובן להתווכח עם קביעתו של הרמב"ם וחלוקתו ליג' עיקרים, שהרי ככל פסק הלכה יש מקום לפוסקים אחרים להביע את דעתם, והם אכן עשו זאת. אבל הצורך בעיקרים ברור ואלמנטרי, ברגע שמשתחררת הדת מסך של עיקרים, היא כבר בלתי קיימת. באוקיינוס של דעות מתפשטות, שהתחיל כבר בזמן הרמב"ם, וכמובן בזמננו, מבלי גבול שרירותי, נישאר רק עם טקסט. וכמובן גם הטקסט עצמו זקוק להגנה שרירותית, שכן ניתן לטעון שחלקים ממנו אינם מקוריים.

הטענה ש"כל התורה שבידינו היא המסורה למשה רבינו עליו השלום", אינה באה בנימוק הגיוני שלא יתכן שאירעה איזו טעות בימי יהושע בן נון ונוספה אות ו' באיזו מלה, כאשר בזמן משה לא היתה קיימת אות זו. טכנית אולי הדבר ייתכן, ואף יש חילופי נוסח זעומים בפועל בין העדות. אלא שמי שמחזיק בדעה כזו, עם כל הכבוד וההערכה, והנימוקים ההגיוניים שאולי יצרף לדבריו, אינו חלק מהדת שלנו, שכן ויתור על אות אחת, הינו ויתור על הטקסט כולו, שאינו אלא סך של אותיות. אם נוותר על א' ועל ב' ועל ג', איננו מאמינים בכלום. הקישור בין כלל זה לבין נימוק הגיוני, מעקר את הכלל, אין העיקר קובע שהגיוני מאד שלא אירע שום שינוי ואף מנסה לשכנע אותנו, שכן כלל כזה אינו יכול לעמוד בפני נימוקים הגיוניים או מחקרניים אחרים שיבואו ביום מן הימים. העיקר קובע שרירותית את גבולות הדת. הדת מוקירה ומעריכה כל שימוש בהגיון, ואף יכולה להביע הערכה להברקות מקוריות, אבל המחזיק בדעה שלא כל התורה מפי הגבורה, חוצה פורמלית את הגבול שבין דת להיעדרה.

אין הכוונה בכל זה שהעיקרים הם בסך הכל מנגנון הגנה, אנחנו מפחדים שיפגעו בנו ויקחו לנו את התורה, ולכן אנחנו רודפים עד חרמה מי שעושה משהו בנושא. אלא שהם באמת גבול ומסה קריטית של האמונה

עצמה. להטיל ספק אפשר בכל דבר, ההחלטה בסופו של דבר היא אינטואיטיבית, בדיוק כמו בשאלת האמונה עצמה, או בכל שאלה אחרת העומדת להכרעתו של האדם, השיקולים השכליים הם תמיד מוגבלים, אבל נאלצים אנו להשתמש בהם, לקבל החלטה, ו'ללכת' עליה על כל המשתמע מכך. מי שלא יקבל החלטה לא יעשה כלום, והחלטה שלא לעשות כלום היא הגרועה מכולן.

מי אמר לנו שכל התורה שבידינו היא מפי הגבורה? אפשר להביא נימוקים הגיוניים רבים, אבל בסופו של דבר זה הוא "עיקר אמונה", אם אתה מקבל הכרזה זו הנך בתוך קבוצת המאמינים, אם לא, אינך בתוך קבוצת המאמינים. זה לא איום, זו עובדה, זו הגדרתה של האמונה. פרדוקס הערימה יוצר קושי בהגדרה של קבוצה ומאפיינים של קבוצה, אבל הקבוצה חייבת להגדיר את עצמה.

כמוכן שעקרון זה שקבוצה חייבת להגדיר את עצמה אינו מתאים אלא לקבוצה המאמינה במקור סמכות חד ערכי. אך מפלגה, תנועת נוער, תאגיד כלכלי, וכל התאגדות שמטרתה היא צרכים או אפילו ערכים דינמיים שמקור הסמכות שלהם הוא רצון החברים, אינה צריכה הגדרה. ההגדרה שלה נובעת מסך הפרטים שלה בזמן נתון. מפלגה יכולה להיות מבוססת על אהדה למנהיג או להוגה דרך חי או מת, אבל האהדה וההקשר יכולים להשתנות, שכן תכונות אלו אינן חובה חד משמעית, אלא הן עצמן רצונה של הקבוצה ברגע זה, יחס למנהיג יכול להשתנות, והוא יכול לשמש כמקור השראה בלבד, או בהקשרים רופפים יותר. מפלגה היא דבר חי, כשהסמכות שלה היא חיה בלבד, דת בעלת מקור סמכות, גם היא דבר חי, אבל הסמכות שלה הינה חד ערכית, לפיכך הצורה בה חיים את הסמכות חייבת הגדרה וגבולות.

ובכן, האם למסקנה עלינו למצוא דרך לדעת מה היא בדיוק תחית המתים ואיך תתרחש? נראה שלא זו הכוונה, וכפי שהתבטא הרב מבריסק בהקשר זה: "כמו שכתוב בסידור". העיקרים הם הגבול, בשביל להיות בפנים לא צריך להיות מלומד גדול, אלא להכריז ולהחליט, לקבל את העמדה המסורתית החיה ולא להתנתק ממנה. כל עוד האדם הוא חלק מ'מה שכתוב בסידור' בנוגע לעיקרי האמונה, הוא 'בפנים'.

עיקרים לעומת השקפה

כפי שראינו לעיל, העיקרים הם אבן בוחן, אך מהותם וענינם נתונה לדיון ועיון. האם מי שיחזיק בגשמות ה' דינו כאפיקורס? זו שאלה הלכתית, נחלקו בה כידוע הרמב"ם והראב"ד (הלכות יסודי התורה). ההלכה בזה אינה ברורה, אם כי בימינו קשה למצוא מי שבאמת יאמין בהגשמת האל מכח מליצות המקרא. אך בכל שאר פרטי עיקרי האמונה, עדיין אפשר לפרוש קשת רחבה של דעות. החל ממאמרי חז"ל שונים, וכלה בפרשנויות רבות ושונות לדבריהם, או סתם חילוק דעות בין חכמי הדורות, ואף שאלות שלא עסקו בהן או לא עסקו מספיק, ורב הסתום על הגלוי, והבלתי ידוע על הידוע.

האם יש משהו ש'חייבים' להאמין בו? ואם כן, אולי חשוב מאד מבחינה דתית ללמוד אותו, הרי חייבים להאמין בו. הרמב"ם קובע שכל עניני המשיח והיעודים העתידיים אין העיסוק בהם מביא ליראה ולא לאהבה (סוף הלכות מלכים). יש לנו מידע שאינו באמת חשוב לנו להבינו ולדעת את פרטיו, אין ענין לעסוק בו, אבל חייבים להאמין שמה שיתברר לנו מתוך הטקסטים אם נעסוק בהם, הוא אמת ויציב, לשם מה?

לפי הרעיון שראינו בקטע הקודם, שהעיקרים הם גבולות האמונה והדת, סיטואציה כזו צפויה, גם אם אין לימוד רשימות היוחסין למשל מן הלימודים הראשונים במעלה, מי שיטען שכל היוחסין לא היו ולא נבראו וענין הפרשה הוא משחקי מלים ויחסים גיאוגרפיים וכדומה, מתגרה בגבולות הדת.

אותו המודל אינו רק בטקסט של התורה כסיפור היסטורי באופן כללי, אלא גם בקונספט של התורה, בתפיסת העולם. ישנם דיונים ארוכים ומסובכים בביאור המקראות ודברי חכמים על שכר ועונש, איך מקבלים עונש ועל מה, בעולם הזה או בעולם הבא. לא רק שאין חובה לדעת את כל הפרטים האלו, אלא גם שאין איסור להציע דרכים חדשניות ומקוריות בנושא זה, העיקר הוא לדעת את העיקר של הרמב"ם "שה' גומל טוב לשומרי מצוותיו ומעניש לעוברי מצוותיו". שכר ועונש הוא חלק מהקונספט, ביטול עצם העיקר הזה הוא חציית הגבול.

חשוב להבין שמהותם של יג' עיקרים אינם כטקסט, אלא כאופן בו הוא מובן לבני אדם, מי שיטען שהוא מאמין באמונה שלמה ביג' עיקרים, אבל הוא מפרש אותם בדרך רמז ודרוש עד שלא נותר דבר ממשמע הפשוט, לא יוגדר כ'מאמין'. ישנו מרחב פרשני כמוכן, כמו בכל תחום, אבל המהות של רעיון היג' עיקרים הוא כרעיונות, שהטקסט משמש סימן לקיומם, ולא כטקסט הפתוח לכל פרשנות.

אך הייתכן שכל אמונת היהדות מתמצית ביג' עיקרים? האם כל אוצר הדעות והמחשבות שאנו מוצאים בספרות חכמינו שבכל הדורות אינו מוגדר כלל כחלק מהגבול הקריטי הנדרש להיחשב חלק מהאמונה? טכנית, כל מה שאינו ביג' העיקרים נתון לדיון, מצאנו הרבה פעמים לחכמים שמצביעים על מאמר וקובעים שהוא דעת יחיד, שאפשר לפרשו בבחינה אחרת, דוגמאות רבות הבאנו בפרק ה', וכמובן גם בדברים שנוגעים להשקפה. ידועים דברי הרמב"ם על האסטרולוגיה שהיא הבל, ורק קצת מחכמי התלמוד נמשכו אחריה, לדעתו הם יחידים ואין דבריהם העיקר.

גם בתחום זה ניתן להוסיף שישנו המודד הכמותי, הרבה חכמים אמרו לפעמים שיש מאמרים שאינם כפשוטם, או שהם דעת יחיד, או שנאמרו כאפשרות ולא כקביעה. אבל כאשר הדבר נעשה בשיטתיות או באופן 'מחשידי', מדובר בשלב של 'ניתוק' מהיהדות החיה.

האם ניתן 'לחלוק' על חכמים בנושאי השקפה באופן חד פעמי? הבאנו מקורות לעיל פרק ה', אבל החולק על חכמים באופן חזיתי, מתנגש עם היהדות החיה של זמננו, שתופסת את חכמים כיודעים יותר מאתנו על המסורת, ולכן אף שמותר ואולי חובה לשאול שאלות, אין דרך לוודא ולקבוע מה נכון ומה לא נכון, ולכן 'החולק' על חכמים, קובע קביעה שאין לה בסיס אינטלקטואלי. ההלכה החיה מגדירה קביעה זו כשקר. והדובר שקרים על חכמים? פורש הוא מן הציבור.

כמובן שאין להתפלא שחלק מהגדרת האמונה הוא הכרה באמיתות עובדתיות מסויימות, ערכים והוראות מעשיות נגזרים בין השאר מהתרחשויות עובדתיות, קבלה והכרה של ערך לעתים מחייבת גם הכרה בהתרחשות מסויימת שהיא הגורמת או המחייבת להשלכה המעשית. קביעת אמת או שקר הינה ערכית, בדיוק כמו בהכחשת שואה, נרטיב פלשתינאי או ציוני, ועוד דוגמאות רבות אחרות. יש בהחלט מקום לשלילה ערכית של קובעי קביעות בתחום עובדתי טהור.

ניתן לסכם שאע"פ שהצירוף 'אסור לחשוב ש...' הינו סתירה פנימית, כל עוד אנו מגדירים מחשבה כ'מסקנה' שהגיונינו מביא אליה, הצירוף הנכון יותר הוא 'החושב ש...'. אינו מוגדר כחלק מהאמונה היהודית. כאן ישנה משמעות רבה להבדל בין שאלה, ובין קביעה. בפרט בתחומים בהם נדרשת ענוה, וראייתנו חלקית ביותר. האם כתוצאה מהשקפה זו האמונה היהודית דוגמטית? כפי שרואים בשטח, קיימת קשת רחבה מאד של דעות, בכל תחומי ההשקפה על החיים, על הדת, על המצוות, על האדם. ספרות פופולארית מנגישה לכל קורא את מגוון הדעות, הקורא ב'מושגים' במחשבת ישראל של הרב ישראלי, ימצא שינויים קוטביים ודעות רבות ושונות כמעט בכל פינה מפינות הדת.

למרות שקיימת ספרות עצומה שיש לה את הסמכות והגושפנקא של 'ספרות חז"ל', ישנן דרכים רבות ושונות ללמוד ולהבין אותה, ואולי דוקא משום שהיא ספרות עצומה ניתן לדלות מאמרים לכיוונים רבים ושונים, ולפרשם בעוד דרכים רבות ושונות, שהרי ספרות עצומה של פרשנות גם היא קיימת.

ספרות הפרשנות מלמדת אותנו שבשום תקופה לא נעצרה היצירתיות והרלבנטיות של ההשקפה, בכל דור ראו את הדברים מנקודת מבט קצת שונה. בכל דור שילבו את החכמה שקבלנו מחז"ל עם החכמה וההבנה שבאותו הדור. ובכל אופן, יש ל'מחשבת ישראל' גבולות וקצוות בולטים.

המטרה בפרק זה, היא לדון בהשקפת חכמים, זו שלא כתובה בתוך עיקרי האמונה, אלא על לוח לבוניהם של תלמידי החכמים הקוראים את דברי החכמים ומשלל המימרות המפוזרות בספרותם, יוצרים בנפשם תמונה השואפת לשחזר את תמונת העולם של חכמינו.

סכנת הדיסוציאציה

השקפה, מה שמכונה 'תפיסת עולם' בשפתינו, היא ענין המתגבש ומתעצב, לא תמיד ניתנת היא להגדרה ולכימות. הרמב"ם הוצרך להשקיע אנרגיה מרובה בכדי לשלול את גשמות האל, המתנגדים לו הביאו מאות פסוקים ומאמרים שאפשר להבין מהם היפך דעתו, הויכוח של מורה הנבוכים הוא מר ונוקב. אבל אנו, מנקודת השקפתנו כלל איננו רואים את ההתלבטות, קוראים אנו את הפסוקים ואת המאמרים באופן שוטף ומבלי להתעכב כפי שפירש הרמב"ם אחר ויכוח עז. איננו מרגישים נדחקים או סוטים מן הפשט, וגם ילד קטן בן זמננו קורא יחד עמנו את הטקסטים באותו אופן.

הנחות יסוד מביאות אותנו לקריאה בלתי זהירה של הטקסטים, ומכיון שההשקפה היא נשמת הדברים ולא תמיד היא מומשגת ומתורגמת להלכות, יכולים אנו לאבד את ההשקפה המקורית מבלי דיון, מתוך הנחות יסוד שפשוטות לנו, יכולה להיווצר דיסוציאציה, הפרדה מלאכותית בין סוגים שונים של אמירות. יש לשער

שבחברה ליברלית, כל אמירה ליברלית מתפרשת כמובנת מאליה, ואמירה בלתי ליברלית מתפרשת בהסתייגות וכמליצה. כשאנו קוראים את המאמר 'עם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת', איננו מתעכבים תמיד על פרשנותו המדויקת, כי הנחת היסוד שלנו היא להתעלם מהמשמעות המלולית של הדברים.

מובן שאין קריאה אובייקטיבית לגמרי, אנשים חסרי דעת הם הקוראים טקסט מבלי שום הנחה קדומה, והתוצאות בהתאם. הטקסט פונה אל אנשים בעלי הנחות ובעלי דעת, ההנחות משתנות עם הזמן, מה שנחשב בימי הביניים כאמיתות וכמושכלות, ובפרט התורות האריסטוטליות, לא נחשבות כיום ככאלו. גם מה שנחשב כ'רציונלי' במאה ה-19, אינו בהכרח מה שנחשב כ'רציונלי' במאה ה-20, או ה-21.

מצב זה יוצר מרחב מובנה של דרכים שונות להבין את השקפת חכמים. עם זאת עינינו הרואות, שהפרשנות המרכזית של רוח הדברים דומה מאד בכל הדורות, ההבדלים מעניינים וחשובים, אבל בסופו של דבר הרמב"ם והרמב"ן, אבן עזרא ובעלי התוספות, מהר"ל מפראג ויש"ר מקנדיא, הגאון מוילנא והבעל שם טוב, יוצרים תמונות עולם שאינן רחוקות מהותית. אפילו ההבדלים בין הקבוצות שהיו ביניהן חיכוכים גדולים, כמו הרמב"ם ובעלי מחלוקתו, חסידות והתנגדות, בעלי מוסר ומתנגדיהם, וכיוצא בזה, לא נראים מפליגים, כשהנושא שלנו הוא גבולות האמונה.

נראה שפועל לטובתנו אפקט הכמות, גם אם על איכות של כל מאמר או סיפור אפשר ליצור דיון נרחב, מכיון שהיצירה של תורה שבעל פה כוללת אלפים רבים של מאמרים, המחברים למקרא, לאגדה, להלכה, למוסר, ועוד תחומים, האוירה הזו מפעילה אפקט כמותי. מי שגודל בספירה של חז"ל וספרות הפרשנות, גם אם יפריח רעיונות בני זמנו ומקומו, לא ישנה את התמונה המצטיירת בנפשותם של בני העולם החז"לי.

ועדיין, בבואנו לדון בהשקפת חכמינו, צריכים להיזהר לפעמים מראציונליזציה שחוטאת לכוונה המקורית. ועוד יותר להיזהר מלעשות את זו להרגל לא מודע, המסתפק ב'מסר' של הדברים, ומתעלם מן הדברים עצמם. מבלי לשכוח שזהירות זו היא דו צדדית, גם האקולוליה של אימוץ מלים ומשפטים כצורתם מבלי הקשר, אינה בהכרח כוונת הדברים.

סכנה מיוחדת נעוצה בתרבות המערבית, שאף שהיא לכאורה פחות דוגמטית מזו האריסטוטלית, שכן אינה מכירה במושכלות ואמיתות חד משמעיות, ודוגלת בריקנותו של האנליטי. הרי דוקא משום כך אינה מתייחסת ברצינות למערכות יחוס שאינן חלק מהקונצנזוס המדעי, מבלי לשלול ישירות לגיטימיות של שום חשיבה, הצבת התפיסה המטריאליסטית-מדעית כפולחן החשיבה העיקרי, דוחקת את תפיסות העולם האחרות ומביאה אותן לעמדה של אפולוגטיקה ויחסי גומלין עם הקונצנזוס, כאילו חובה קדומה מוטלת עליהן להעלות לו זבחים ומנחה.

גם אדם מאמין בתרבות המערבית, ובסופו של דבר רוב בני התרבות המערבית הם אנשים מאמינים, יתקשה לדבר על 'העולם הרוחני'. העולם שלנו הוא העולם הממשי, הצורך באל שברא אותו גם הוא חלק מהכרתינו הממשית, ורצונו במעשים המוסריים מורגש בלבותינו. כל מה שמעבר לזה הוא כתורת סמלים המדגישים וממחישים את הנחיצות והצורך שבמעשים הרצויים ובמילוי רצונו של הבורא. העולם הרוחני בדימוי הטבעי שלנו אינו באמת עולם, הוא סדרת המחשבות של דברים טובים ('נהרות אפרסמון') מול דברים רעים ('מלאך עם אלף עיניים'), וכיוצא בזה. אנו מסייגים כמובן את בורא העולם מתוך הטבע, את קריעת ים סוף, ועוד סמלים כאלו, אבל תפיסתנו נותרת מערבית.

השקפת חז"ל איננה מטריאליסטית בהסתייגות, אלא ההיפך ממטריאליסטית, בעיני חכמינו העולם האמיתי הוא העולם הרוחני, ניתן לומר שבעיניהם העולם היחידי הקיים הוא זה הרוחני. העולם הגשמי ומה שאנו רואים אינו אלא צורת ביטוי מסויימת של האמיתות והמצואות הרוחניות. אם יש סיבתיות מולינו, היא בסך הכל השתקפות של רעיון הסיבתיות הרוחני.

ניתן להתווכח על קביעה פסקנית זו, אך אין לשלול אותה מראש, עיון כנה בדברי חכמים, ובדברי הנביאים שהם מתבססים עליהם, ואפילו בדברי התורה, מעורר הרבה מקום למחשבה.

בעיני חכמים אין 'הישארות הנפש', אלא להיפך, הנפש היא יצור רוחני שמשתרב לכאן עד שנחלץ, הנפש לא 'נשארת' אלא חוזרת לקיומה האמיתי וצורתה המקורית. העולם הרוחני הוא 'שם', תדיר היו חכמים שואלים ומבררים מה אומרים 'שם', היו הולכים ל'שם', וחוזרים מ'שם'. לעתים לשם הליכה זו די היה בעצימת עיניים. חלום, פסוק שנופל בפה, חזון, כל אלו אינם יצירת נזירונים במח, אלא באים מ'שם', הם השתקפות של המציאות האמתית.

מתוך המסגרת הזו נגזרת לא רק תפיסת המציאות, אלא הבנת המצוות ומשמעותם, הגדרת ההלכה, ההתייחסות לפעולות שיכולות להשפיע על גורל האדם.

מה היא המשמעות של הליכתנו בהשקפת חז"ל, כל עוד אנו דבקים במטריאליזם + הסתייגות? ומן הצד השני, עדיין נותר מקום להשתמש בשכל וברציונליות.. כאן טמונה סכנת הדיסוציאציה, האם נתייחס לקשר עם העולם הרוחני בחלוקה 'טבעית': היתה פעם נבואה, איננו יודעים מה זה ואיך זה, לנביאים היה 'מותרי' להיות בקשר עם העולם הרוחני. לחכמים היה 'מותרי' לומר כל מיני דברים בנושא. הדיון מעבר לזה איננו בא בחשבון. או שנעזר ונתייחס גם לנושא זה כדרך שמתחייבים לשאר נושאים ממשניים שבחז"ל? סוף סוף אם היה קיים העולם הרוחני בימי חז"ל, הוא עדיין קיים גם בימינו..

מלאכים

הגשר בין עולמנו לעולם הרוחני, היא הנבואה. אך הנבואה אינה רק העברת המסרים מה' לעמו, אלא גם חשיפה לעולם שלם של מושגים ומראות, מלאכים, שרפים ואופנים, ה' יושב על כסאו.

גם את כל זאת ניתן לפרש כידוע באופן סמלי, הנביא מצייר לעיניו את הצורה המוחשית להעביר את המסרים, מלכותא דרקינא נראית בעיניו כעין מלכותא דארעא, עם כסאות ומרכבות ופמליה שלמה. זו דרך הציון, כפי שחז"ל משתמשים ב'פמליה של מעלה', חסד אמר ייברא דין אמר אל ייברא, וכו'.

המלאכים, המוזכרים בתורה, בנביאים, ובכתובים. האם הם יצורים עצמאיים, משרתי ה' הרוחניים? במקומות רבים, המלאך נראה במראה הנבואה, הוא מביא את דברי ה', ז"א הנביא רואה דמות שמדברת אליו בשם ה', כך למשל בעקדת יצחק, שמע אברהם קול מן השמים, אם נראתה לו דמות היה זה בחזון, (כמו שכתב למשל הרמב"ן בראשית יח א: "כל מקום שהוזכר בכתוב ראיית מלאך או דבור מלאך הוא במראה או בחלום, כי ההרגשים לא ישיגו המלאכים"). המלאך הוא מתווך, דמות המעבירה את דברי ה', ולפיכך המלאך מדבר בשם ה' בגוף ראשון, וכך מלאך ה' בעקדה אומר לאברהם "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני", (בראשית כב יב). וכן במקומות רבים אחרים בתורה, כדוגמת הפסוק: "האלקים הרועה אותי מעודי המלאך הגואל אותי יברך את הנערים", (בראשית מח טז). "פירוש, מאמר ה' אשר יצו את ידידיו אליו יקרא שם מלאך כי קול ה' חוצב להבות אש והוא כמותו כמלאך", (אור החיים).³⁵⁶ אלא שהמלאך מתווך לא רק בדברי ה', אלא גם בפעולותיו של הבורא. הרמב"ם במורה הנבוכים כותב:

"כל כח מן הכחות הגופניות מלאך הכחות כולם מלאכים כל כח כשימנהו הקב"ה על ענין מן הענינים הוא מלאך הממונה על אותו הדבר והכח המדמה ג"כ יקרא מלאך", (מורה נבוכים ח"ב פ"ו, שם האריך בדוגמאות והוכחות).

"כי הכחות כולם הם מלאכים כי אלו תאמר לאדם מן החושבים שהם חכמי ישראל כי הבורא ישלח מלאך ויבא בבטן האשה ויתקן צורת העובר ותבניתו יתכן בעיניו הדבר ויקבלהו ויחשב כי זה גדולה ותפארה בחק הבורא וחכמה מאל יתעלה עם אמונתו כי המלאך גוף מאש הלוחט וגדל גופו כשעור שליש העולם בכללו ויאמין כי כל זה יתכן בחק הבורא אבל אם תאמר לו כי הבורא נתן בטפת שכבת הזרע כח מצירת אשר תעשה תבנית האברים ותצייר אותם והוא המלאך או כי הצורות כלם מפעלת השכל הפועל והוא המלאך הנקרא שרו של עולם אשר יזכירוהו החכמים תמיד היה מרחיק אותו ולא יהיה מאמין בו, ומה נפלא מאז זה הענין למי שידעהו ומה נמאס הוא מאד אצל הכסילים!" (שם פ"ז).

הרשב"א (בחיבורו פירוש ההגדות) מפרש את כל המקומות בהם מספרת האגדה "בא גבריאל ועשה מעשה פלוני", כי הכוונה למדת הדין (בא גבריאל וחבטן סוטה יג:), גבריאל הפך את סדום ב"מ סו: , וכן בא גבריאל

³⁵⁶וכן "וה' הולך לפניו", (שמות יג כא), "מלאך שהיה מוליך לפני ישראל עמוד האש ועמוד הענן", (רשב"ם). "זה שאמר הכתוב מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל רמז לבית דינו של הקב"ה שנקראת מדת הדין מלאך במקומות מן הכתוב, וראיתי במכילתא דר' שמעון.. רמזו למה שאמרנו", (רמב"ן שם יד יט). "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וירא והנה הסנה בוער.. וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה", (שמות ג). "יקרא במדה ההיא מלאך בהנהגת העולם וכן כתיב ויציאנו ה' ממצריים וכתוב וישלח מלאך ויציאם ממצריים ונאמר ומלאך פניו הושיעכם כלומר מלאך שהוא פניו", (רמב"ן). "הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך", (שמות כג), "ועל דרך האמת.. הוא המלאך הגואל.. ויקראנו הכתוב מלאך בעבור היות הנהגת כל העולם הזה במדה ההיא", (רמב"ן). "כי אין אנו מכירים מלאך אמצעי אלא הוא יתברך ושכינת עוזו המתייחדת עמו", (אור החיים). בעלי התוספות על התורה כותבים "לא יתכן שיהיה ה' בלא מלאך", (שמות יב כג).

ועשה זנב מגלה יב; , גבריאלי ילחם בלוייתו ב"ב עד :). בכך הוא מסביר את הכלל אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות ואין שתי מלאכים עושים שליחות אחת - המלאך הוא השליחות.

✓ "כי כל כח בה' יתעלה נקרא מלאך.. כל רצון ופעולה הן להפסד הן לקיום הוא מלאך ה' יתעלה", (הרמ"א בתורת העולה ח"ג פ"ז). "כל פעולה טבעית נקראת מלאך", (ח"ב פכ"ד).
✓ אמרו חכמים חלום בא על ידי מלאך, "והמלאך כאן הוא הכח המדמה כי כל כח הוא מלאך כמו שהשריש הרב ז"ל בספר המורה", (תשב"ץ ח"ב קכח). "חלום ע"י מלאך וע"י שד כלומר ע"י כח הדברים או ע"י כח המדמה", (העיקרים ג' י'). "ויאמר אלי המלאך היא הכח השכל הפנימית ע"י רמב"ם מורה נבוכים", (שו"ת תשובה מאהבה ח"א קצח).

✓ אמרו חכמינו (סנהדרין פב:) בקשו מלאכי השרת לדחפו, והכוונה "שאפילו המחשבות הנכונות האנושיות אשר הם המלאכים המלווים אותו והממונים על כל מעשיו, הם יעכבו על ידו בטענות מספיקות", (העקדה מאמר פג'). "ידוע דמלאך ענינו כח וכחות הטבע יקראו אצל חכמינו בשם מלאכים ולכחות הרעות בשם מלאכי חבלה.. ומה שאר"י שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי ירצה לומר שאין כחות הטבע מורגלין בו ואין בידו לכיין מפני הלשון אשר הוא זר אצלו", (אליהו רבה או"ח סב). נראה שמקורו מפירוש "הכותב" לעין יעקב שבת י').

✓ ה' ישלח מלאכו לפניך (דברי אברהם לאליעזר), ר' דוסא אמר ה"ז מלאך מסוים, (ב"ר נט י'), אבל מלאך שאינו מסוים הכונה לעזר ה' בדרך כללית (רש"ש).

✓ ההקבלה בין המלאכים למדות מפורשת בב"ר (ה ה): "בשעה שבא ה' לברוא את אדה"ר נעשו מלאכי השרת כתות חסד אומר יברא ואמת אומרת אל יברא".

✓ בתענית יט: מסופר על מלאכים שדברו ליד ר' יוחנן ואילפא, ורק אחד מהם שמע, ומכאן נראה כי שמיעת המלאך היא בלב ובמחשבה בלבד. ראה גם מהרש"א חגיגה יד: המפרש "נענה מלאך מן האש ואמר - דהיינו שנתאמת להם במושכל". ראה גם ריטב"א ב"ב עח. על הבנה טראיה שכלית הנקראת ראיית מלאך.

✓ הרב דסלר כותב: "מלאכים הנראים ע"י הצדיקים הם בחינות בראיית הלב", (מכתב מאליהו ח"ד ע' 365).

✓ בענין אליהו הנביא המוזכר הרבה פעמים בדברי חכמינו, נציין כאן לשיטת המהר"ל הסובר כי גילוי אליהו הוא על דרך המושכל, שרוח אליהו היא הממונה על הברית בין ה' לעמו לשמרם. בספר נצח ישראל (פכ"ט) מגדיר המהר"ל כי "ענין אליהו הוא על צד הסבה". ראה גם בסוף "עין יעקב" שם נדפס פירוש "דרש משה" האומר: "לרוח הקדש זה קראו חז"ל בדרך מליצה אליהו בהיותו נודע בהתלבשות רוחנית לעוצם קדושתו בשגם הוא בשר", (ב"מ פח'), וכך גם דעת האברבנאל (ישועות משיחו). יש להוכיח את הדברים מהמעשה (ב"ר פג ב) על שלטון אחד ברומי שנראה לו אליהו בחלום. אמנם, לא בכל המקומות אפשר לפרש את הדברים בדרך משל.

✓ "בשעת לימוד כשמתקשה על איזה דבר קודם שיבוא לו הדעת נכנס בו כמו בשורה שמרגיש במוחו שנכנסה בו כמו נקודה אחת וזה נקרא בחינת אליהו", (מאור עיניים מטשערנביל, פרשת ויצא).

הפירושים האלגוריים האלו מסתייעים מחילופי גירסאות במקבילות, כך למשל: במעשה רשב"י במערה אמרו "מי יודיעו? בא אליהו ועמד על פתח המערה" (שבת לג'), ואילו בירושלמי (שבועות פ"ט) לא הוזכר אליהו רק שנפל בדעת רשב"י שראוי לצאת לראות מה נתחדש בעולם. ראה גם בגטין (סח) שאשמדאי ישב על כסא שלמה, אבל בקה"ר (פ"ב ורו"ר ה ו) שהיה מלאך מן השמים. בדב"ר (שופטים ה טו) מסופר המעשה באשה שהכריחה בעלה לירוק על ר' מאיר "יצאה מביתו נגלה אליהו זכור לטוב לר' מאיר אמר לו..". ואילו במדב"ר (ט כ) נאמר על אותה ידיעה: "צפה ר"מ ברוח הקדש". במכות כג: נאמר: בג' מקומות הופיעה רוח הקדש בבית דינו של שם..", ואותו המאמר בקה"ר י"א מנוסח: בג' מקומות מדת הדין צווחת בבית דינו של שם..".

אפשר להשתכנע במדה רבה של סבירות, שבהרבה מקומות משתמשים בסמלים הרוחניים האלו כדימויים, אך האמנם יש להסיק שקיימים רק הדימויים, ואין באמת עולם רוחני ויצורים עצמאיים שהם מלאכים? קריאה כנה של כלל דברי חז"ל, בהתחשב באפקט הכמות, מקשה עלינו להאמין שבאמת זו היתה תפיסתם.

תודעה ותת הכרה

המתווך בין הגשמי לרוחני, היא התודעה האנושית, אנו רגילים להתייחס לפעולותיה הרגילות של התודעה כ'טבעיות', אף שאין זה מדויק. חלק גדול מפעולות התודעה אינו ניתן לפישוט ולהסבר במודל של סבה-תוצאה.

האדם מעצב את תודעתו, המטריאליסט אינו מייחס חשיבות למה שאינו עולה עם תפיסת עולמו, אין הוא מייחס לאינטואיציה ערך עצמאי, אין הוא מקשיב לה, ולכן היא אינה קיימת אלא במדה שאפשר לראותה כעיבוד מהיר של נתונים.

האמת היא שהאינטואיציה היא הקיום והמהות האמיתי של התודעה, הלוגיקה והמסקנות השכליות וכן עיבוד הנתונים, היא פעולתה של הנפש, החוזרת אל האינטואיציה ומבקשת את אישורה. ללוגיקה עצמה אין כל ערך, אם אין ישות שמכירה בערכה ורוצה לקבל את מסקנותיה.

לאינטואיציה יש קשר לרובד התת הכרתי, אדם אינו יודע ואינו יכול לדווח מה נמצא ברובד זה. אבל האינטואיציה דולה מתוכו רגשות או ידיעות, ובמקרים חריגים כדוגמת היפנוזה יכולה אף ליצור דיווחים רציפים מתוך רובד נעלם זה בנפש.

צפיית העתיד נראית כבלתי שייכת לתכונות המח המוכרות, אלא שמחקרים מגלים שתת ההכרה של האדם מודעת לעתיד הרבה יותר מן ההכרה, ד"ר מיכה אנקורי (פסיכולוג אנליטי) אומר על כך:

"פרויד היה פורץ הדרך. בגאונות בלתי מוסברת הוא יצר קשר בין הבנת הנפש להבנת החלום. בדיעבד אנחנו יכולים לומר

היום, שפרויד הצטרף למסורת ארוכה של תרבויות קמאיות שראו בחלום מסר עמוק ומשמעותי ביותר. לפרויד היה צורך

עמוק לחסות בצילו של המדע. בעיקרו של דבר הוא ראה בחלום תוצאה סיבתית של הדחקה, אולם הוא לא התעלם מכך,

שעולם החלום מגוון ועשיר ביותר ואף כתב מאמר על חלומות נבואיים. יש לנו דיווחים גם על עתיד שנחזה

בחלומות והתקיים" (שיחה עם צבי ינאי, החיפוש האינסופי – שיחות עם מדענים, הוצ' עם עובד עמ' 94-95, ועמ' 101).

היצירותיות היא תופעה אנושית מוכרת, כאשר להתלבטות רגילה בחיי היום יום יתכנו כמה אלפי

פתרונות, האדם יוצר את הפתרון המוצא חן בעיניו. לא על ידי העלאת כל האפשרויות אחת לאחת, בשיטה

בה משחק המחשב שחמט. היצירה היא כח היונק מתת ההכרה, אין היא יכולה להיות מוגדרת כסבתית

מתוך המערכת המוכרת לנו. האם תת ההכרה שלנו ניזון רק מנסיון וחוויות שרכשנו במשך חייו? זה אינו

מסביר את כח היצירה של תינוק. ומה נחשוב על אדם שביכלתו למצוא תמיד את הפתרון המועיל והנכון לכל

בעיה? האמנם אין כאן אלא הפרזה של כח היצירה האנושית?

חוקרים טוענים כי היצירה היא תהליך שאינו חלק מן הסיבתיות שבגוף או נפש האדם, היצירה מתפשטת

מן התת מודע בפתאומיות אל המודע, אשר מנסח אותה בקיום לוגיים או מציאותיים:

"אנשי המדע אשר עקבו אחרי אקט היצירה שהתרחש במוחם ורשמו את התהליך מספרים כי ראו בעיני רוחם את המושג

או את הנוסחה בבהירות גמורה עוד בטרם ידעו כיצד להוכיח את אמיתות תגליתם. הכימאי האורגני קקולה ראה בעיני

רוחו את מבנה הבנזול המרכיב היסודי של חמרים ארומטיים בבהירות מפליאה עוד לפני שמצא דרך להוכיח את אמיתות

נוסחתו,³⁵⁷ כל מושגי המדע הגדולים הם פרי של יצירה בדומה ליצירה הפיוטית", (פרופ' אהרן קציר, בכור המהפכה

המדעית, הוצ' עם עובד 1971, עמ' 112).

"כשבאה ההשראה היא באה בצורת תמונה, בצורת דימוי נפשי של שתי צורות גליות קטנות ואחת גדולה. זה היה הכל -

דימוי בהיר וחד שנחרת בנפשו, שאולי לא היה אלא ראשו הנראה לעין של קרחון צף ענקי, של תהליך עיבוד שכלי שהתרחש

תחת פני השטח של המודע", (גיימס גליק, כאוס, הוצ' מעריב 1991, עמ' 180).

"ניתן לתאר את הרקע התרבותי והחברתי לפעולת היוצר ואולי להסיק מתוכו מה היו מניעיו. אך אי אפשר לבנות מרקע זה

שרשרת סיבתית ברורה למעשה היצירה עצמו. בכל אחד מהגילויים החשובים באמונות במדע ובטכנולוגיה יש יסוד יצירתי

בולט שאי אפשר להסבירו באופן רציונלי מלא. פריצת הגבולות של התיאוריות הידועות שחוללה במקרים רבים מהפכה

מדעית נבעה תמיד מתהליכי יצירה אי רציונליים"³⁵⁸, (יקיר שושני, מחשבות על התבונה, בהוצ' אוניב' משודרת, עמ' 88).

³⁵⁷ לפי מה שמסופר, ראה קקולה את המבנה של הבנזול בחלום.

³⁵⁸ רק כך אפשר להבין כיצד הגיעו הוגי דעות יוניים שפעלו רק מתוך אינטואיציה והשראה ללא שום ניסוי, לאמיתות שהתבררו בימינו על ידי ניסויים. כך למשל קבע אפיקורוס כי האטומים מושפעים משלשה כחות: כח הדחף הפועל עליהם מבחוץ, כח הכובד הפועל בהם מבפנים, ובחירתם החפשית. הדברים האלו דומים מאד למה שמקובל לחשוב בימינו. זו חלק מתודעה קוסמית, מתורת החשיבה והסמלים האחידה של כל המין האנושי, כפי שמראה יונג.

יוהנס קפלר כתב בספרו Somnium בשנת 1618 כי במקרה של טיסה לירח, בשלב מסוים תפוג משיכת כדור הארץ, ותפעל משיכת הירח. כיצד הגיע לרעיון זה? (מה שהתמיה גם את הכנסיה המקומית, שחשדה כי המדובר

"בעיית טיבה של הברקה, המופיעה כבר בפתיחה למורה נבוכים, זכתה בשנים האחרונות להתעניינות מרובה מצד פילוסופים ופסיכולוגים, שבקשו להבהיר את המומנט היצירתי שבמחקר המדעי ובפעילות האמנותית, ראה למשל: Arthur Koestler, "The art of creation, New-York 1964", (פרופ' ז. לוי, בין יפת לשם, ת"א 1982 עמ' 108).

לא רק היצירה אלא גם החשיבה האנושית כולה:

"גיון פון ניומן"³⁵⁹. הצביע על כך שישנם טעמים חזקים ולו רק על סמך אנליזה חשמלית, להוכחה כי השכל או המוח עצמו לא יכול היה לפעול על בסיס של מערכת ספרתית. הוא לא ניחן בדיוקנות מספקת, ואילו ניחן בה, כי אז לא היה לו זכרון מספיק. מוכרחה להימצא דרך אחרת כלשהי. והוא כתב כמה משפטים קלאסיים, שבהם נאמר כי ישנה במח שפה סטטיסטית השונה מכל שפה סטטיסטית שבה אנו משתמשים, שכן איננו יודעים מהם מהלכיה, אך זהו הדבר שעלינו לגלותו. אני משער שהגילוי יתמשך עד קץ הימים.. אתה מכניס פנימה פיסת מידע מוגדרת כהלכה ואתה מוציא תשובה מוגדרת לחלוטין, אך מה שמתרחש בפנים אינו דומה כלל לתהליך המתרחש בתוך המחשב, זה דומה הרבה יותר לתהליך המתרחש, כפי שאנו מתארים לעצמנו, בתוך ענן של גאז", =הכוונה לחוק בוייל, (פרופ' י. ברונובסקי, מקורות הידיעה והדמיון, הוצ' עם עובד תשמ"א, עמ' 89).

בדומה לכך קובע פרנק רמזי כי אילו היתה בנמצא מערכת מדעית מדויקת עד כדי כך שניתן היה להמיר כל מילה מתוכה, כמו, למשל, "אלקטרונים", במכלול ממצאי התצפיות שנערכו על האלקטרון, לא היינו יכולים לגלות לעולם משהו חדש. העיון והחשיבה האנושית תלויים ביצירת אידאות בלתי מבוססות על נתונים, (F.P. Ramsey, The Foundations of Mathematics and other essays, ed R. B Braithwait, New York: Harcourt, Brace, 1931, pp 212-236).

יש הטוענים כי היצירה המדעית נובעת מאותו כח בלתי מודע ממנו יונקת האמונה בפעולת האל בעולם. בעוד החוויה הדתית מתמקדת בתחושה כי האדם יונק את התובנה הרוחנית שלו מן החוץ, מתמקד המדע בתוצאות שאפשר להפיק מן ההשראה הזו.

"במעמקי הווייתו של אדם קיים כנראה מקור משותף או אולי מוטב לומר מסגרת משותפת לאמונה הדתית להתבוננות הקוסמית לאבחנה המדעית ולהשגה האסתטית. במסגרת משותפת זו קיימת זיקה עמוקה בין המדע לאמונת ולדת, ובמסגרת זו מגיע לכל ביטוי כחו היוצר של האדם.. פואנקה ניסה לפתור בעיה מתמטית מסובכת ולא עלה בידו. לאחר מאמצים ממושכים החליט לזנוח את הנושא החל עוסק בבעיות אחרות ושכח את כל הענין. והנה כעבור חדשים אחרים כאשר יצא מביתו בדרכו לאוניברסיטה ובעודו מציג את כף רגלו על מדרגת כלי הרכב הבזיק במחו הפתרון המלא לבעיה השכוחה.. מניין בא לו הפתרון לא ידע, שכן כל אותו זמן אפילו לו חשב עליה. אבל עובדה היא, הוא יצר באופן בלתי מודע אחת מהיצירות היפות של המתמטיקה המודרנית.. לדעת פונאקארה והאדאמר תהליך אחד וכללי מונח ביסוד כל יצירה רוחנית בין במדע בין באמנות ובין באמונה הדתית.. הפסיכולוג השווייצרי הנודע קרל יונג הגיע על סמך מחקריו הפסיכואנליטיים למסקנות דומות.. בהסתמך על מחקרים נוספים הגיע יונג למסקנה שבמעמקי הנפש האנושית קיים תחום של תת מודע קולקטיבי שלא נקבע על ידי נסיונו הפרטי של האדם ובו גלום משהו כללי למין האנושי, (פרופ' אהרן קציר, בכור המהפכה המדעית, הוצ' עם עובד 1971, עמ' 105-103).

רוח הקדש

מה היא המשמעות של רוח הקדש המוזכרת בחז"ל תמיד? האם מדובר בחוש נוסף שניתן להפעיל אותו ולדעת נסתרות? האם הוא משחרר את האדם מהגבלות הגשמיות? כפי שמתוארים בתנ"ך האבות והנביאים הרי שגם הם היו מוגבלים באותן ההגבלות של חמשת החושים שאנו מכירים, יצחק היה צריך להתאמץ מאד בכדי שימצאו לו את בת זוגו, אברהם היה צריך שיבא הפליט ויספר לו מה אירע לו. יצחק היה מצחק ברבקה ולא ידע שאבימלך משקיף עליו, יעקב לא הבדיל בין רחל ללאה, וכן כתוב לגבי התרפים "ולא ידע יעקב כי רחל גבתם". יהושע חשב כי חגיגת העגל היא קול ענות גבורה, בכדי לכבוש את יעזר שלח משה מרגלים (במדבר כא לב), ויהושע שלח מרגלים ליריחו, ולאחר מכן

במעשי כשפים). יש להזכיר כי קפלר חי 50 שנה לפני ניוטון וכמעט 350 שנה לפני שהאדם התנסה בנסיעה שכוז לירח. יש המניחים כי קפלר הגה בכתביו של ניקולאס מקוזה - ניאופלטוני מוכר, שהעתיק את דברי דיוניסוס אריאופגיטה, שטען כי "ודאי הוא שגופים בעלי מסה מושכים זה את זה, מפני שהיקום כולו מלא באהבת אלקים, לפיכך מלא כל גוף בעל מסה באהבה כלפי כל גוף אחר שהוא בעל מסה, ולכן כל הגופים בעלי המסה מושכים זה את זה". האינטואיציה מדברת על אותם הרעיונות, ומלבישה אותם בלוגיקת שונות.

J. von Neumann, The Computer and the Brain, New Haven: Yale University Press, 1958³⁵⁹

לא ידע מי מעל בחרם. עלי חשב כי חנה שכורה, ולא ידע שנשבה הארון, שאול לא ידע שיונתן אכל ביום הקרב, ולא שם לב שדוד עמו במערה. דוד היה צריך לסימניו של יהונתן בכדי לדעת מה מתרחש אצל שאול, וכן חשב כי נחש מלך עמון יהיה בן בריתו. דוד לא ידע מי היא בת שבע, ולא ידע שמת אבשלום. אלישע שאל את האשה "מה יש לך בבית". יחזקאל הנביא לא ידע שנחרב בית המקדש (יחזקאל לא').

אין צורך לפרט יותר דברים כה פשוטים, שגם האמונה בנביא ובבעל רוח הקדש, אינה מתכוונת שלנביא ישנו טבע של ידיעת נסתרות. כאשר הנביא מתנבא, יכול הוא להשיג דברים שונים כפי רצון האלהים לגלות לו. אפילו בעת הנבואה עצמה אומרת התורה על משה "ומשה לא ידע כי קרן עור פניו".³⁶⁰

הנביאים והחכמים מזכירים תמיד כי רק ה' לבדו יראה לעיניים והאדם יראה ללבב (ש"א טז ז), "מי ידענו אני ה' חוקר לב" (ירמיה יז), אתה לבדך ידעת את לבב האדם, (דה"ב ו ל). "שבעה דברים מכוסים מבני אדם.. מה בלבו של חברו", (ב"ר סה יב). אפילו מלאכי השרת אינם יודעים מחשבות, (מעדני יו"ט על רא"ש ברכות ב' ז', פתח עיניים לחיד"א סנהדרין יט:; זהר וירא קא: יערות דבש).

✓ "ומה שטען איך אשר רוח"ק הופיעה עליו לא הרגיש כו' הנה טענה זו לא נתנה להיאמר כי אפי' בתנאים ואמוראים נמצא שהיו מטעים אותם ולא מקשי' היאך יכלו להטעות אותם ולא הרגישו ברוח"ק השורה בתוכם ומי לנו גדול מבבא בן בוטא היושב בסנהדרין שהיה חסיד גדול ונורא מאד שהתנכר הורדוס לפניו ולא הכיר בו ע"י רוח"ק וכזאת וכזאת יש הרבה ומצינו לאלישע הנביא.. ודי בזה שא"צ להרחיב הדבור יותר", (בעל בן איש חי, שו"ת רב פעלים ח"ד סי' ב').

✓ "אין הכוונה כיון שיש לו רוח"ק והשכינה שורה עליו א"כ היה לו לדעת הכל, זה אינו, וכי הנביאים צריכים לדעת הכל? והלא יהושע אמר קול מלחמה במחנה ואמרו שבת סד א"ל משה שמא.. א"ל לא נפקד ממנו איש", (הגר"א, קול אליהו על שמואל).

✓ "אין הנביא יודע הנסתרות אם לא יגלה לו ה'", (אבן עזרא בראשית לב י). "ואל תתמה איך יחשוב נביא בדברי העולם דבר שאינו נכון כי הנה מצאנו דוד ששאל את נתן הנביא היש לבנות בית לה' והשיב עשה וה' עמך ובלילה נאמר לו בנבואה שיאמר אל דוד שהוא לא יבנה", (אבן עזרא שמות ד כ). "אי לאו דשליח א"ל למשה לא הוה ידע", (רש"י מ"ק טז).

✓ בשבת פח' מסופר ששמואל אמר שיודע שיבא לעיר "גברא רבא" ויחוש במעיו, התקשו הראשונים כיצד ידע שמואל? בספר הערוך (ערך דל) מתרץ בשם רב האי גאון, כי שמואל שמע שמועה שעתיד להגיע, וידע שיחוש במעיו מפני שראה שהמים בנהר מזהמים, אבל שיער שישתה מהם בכל אופן.

✓ שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם. מאן סליק לעילא ואתי? קראי קא דרשינן (מכות כג:). - האם מאן דהוא מן התנאים עלה לרקיע וחזר לומר לנו שהסכימו בית דין של מעלה על ידם? לא, דרשת הפסוקים היא.

✓ לא פחות עלמא מלו' צדיקי דמקבלי אפי שכינה כל יומא, (סוכה מו) "אלו הדברים לא היו יכולים להיאמר מעצמם אלא בקבלה מפי הנביאים אמרום", (רבינו חננאל). אר"ל ז' רקיעים הם (חגיגה יב:), ודאי קבלה

³⁶⁰ מכאן ברור שאין צריך לפרש בנושא לגבי החכמים המאוחרים כדוגמת התנאים והאמוראים. ראה ירושלמי פאה (פ"ז) על ר' פרידא שחשב על אשכול ענבים כי הוא שור, ושם (פאה פ"ח) כיצד ר"י ור"ל פגעו ברמאי שבא לרמותם ולא הכירו ברמאותו. בדמאי (פ"א ה"ג) מסופר: ר' ירמיה שלח סל תאנים טבל לר' זעירא ונאכלו כי לא ידע ר"ז שהם טבל. ר' ינאי לא ידע שריב"ח נפטר, (ירי' בכורים פ"ג ה"ב), ר"י בר בון לא ידע איפה יש חטים לעומר אע"פ שהיה, (ירי' שקלים פ"ה ה"א). ר' ינאי לא ידע באדם שהוא בעל מצוות וקראו כלבא, (מ"ר ויקרא ט ג). רבינא איעסיק ל' לבריה וברך משעת אירוסין אמר קים לי בגויה דלא הדרי בהו לא אסתייע מילתא והדרי בהו, (כתובות ח). ר' פפא חשב על נכריה שהיא יהודיה, (ברכות כ). רב לא ידע שר' כהנא תחת מטתו, (ברכות סב). ר' יהודה ור' יוסי הפקידו כסף אצל רמאי ולא ידעו כי הוא רמאי, (יומא פב:). חכם אחד לא ידע מי לידו שהיה עיור, (יבמות טז). בת מי את בתי ומה סוף ממון אביך, (כתובות סו:). ר"ג חשב שר"ע טבע, (יבמות קכא). רבא לא ידע עניני ר"פ ואם יש לו ממון אם לאו, (הוריות י). מר זוטרא סבר שרבא ור' ספרא לקראתו יצאו, (חולין צד). ר' יוחנן לא ידע שלתלמידו יש פצע וסבר שמחייך בו, (ב"ק קיז). רשב"י לא הבין את הטעם האמיתי שר' יוסי לא שלח עמו את בנו, (מעילה יז). בא לר"פ זקן וסבר שהוא צעיר מאד, (ב"מ ס:). מר זוטרא לא ידע מי מתלמידיו הגנב (ב"מ כד). רבי לא ידע מי ת"ח ומי ע"ה ליתן צדקה, (ב"ב ק). ר"ג לא ידע מי עלה שלא ברשות, (סנהדרין יא:). ר' הונא לא ידע איפה נפלה חומת העיר עד שהלך וראה, (תענית יט:). ר"כ אמר לר"י בא נתהלך בשוק ונראה מה חדש בעולם, (תענית כב). החכמים לא זיהו את חוני המעגל, (תענית כה). ר"ח בר חכניאי לא ידע כי לפניו בתו, (כתובות סא). מעשי רבי עקיבא והאסטרולוגים (שבת קנו:). רבי לא ידע שהאגרות נמצאות בעיר (ב"ר סג ח).

הן למשה מסיני שאינן דברים הנאמרים מן הדעת כלל (רבינו חננאל שם וכן יג. ומקורו בתשובת הגאונים הוצ' ליק סי' קטו').

✓ בירושלמי (תרומות ו' א') מסופר על חכם שקבע שאדם פלוני ימות, ונשאל: וכי נביא אתה? והשיב: לא נביא אני ולא בן נביא אני, ומה שאמרתי שימות הוא משום שהמורה הלכה בפני רבו חייב מיתה (ערוכין סג.).

✓ "לא אאמין שיתמיד אליו הדבור אפי' ברה"ק כדניאל שלא היה נביא אלא חכם מופלא וקדוש מאד איש חמודות אבל אחרים כיו"ב לא נודע ולא נתוודע שאין הדור ראוי להם ואף בתלמידי הלל אמרו אין דורם ראוי", (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תקמח').

מה היא אם כן רוח הקדש? למושג רוח הקדש במסורת היהודית אין גבולות אחידים. כל הרצף שבין נבואה גמורה, כולל נבואה, ועד 'סיעתא דשמיא' - ברכת האל על אדם שימצא את העצה הנכונה - נקרא במקורותינו רוח הקדש, כמו שיתבאר בסמוך. תופעת הנבואה כידוע פסקה לחלוטין עם ראשית התקופה ההלניסטית. בתוספתא מכונה הדבר: "משמתו נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקדש מישראל", (תוספתא סוטה יג ד), במדרש מונים את 'רוח הקדש' עם הדברים שנגנזו בשלהי ימי הבית הראשון: "אחד מחמשה דברים שנגנזו הארון והמנורה והאש ורוח הקדש.. וכשישוב הקב"ה ברחמיו ויבנה ביתו והיכלו הוא מחזירן", (מ"ר בהעלותך טו י, ראה יומא כא:). לפירוש הרד"ק מוזכרת עובדה זו גם בספר תהלים: "אותותינו לא ראו אין עוד נביא ואין אתנו יודע עד מה" (תהלים עד'). "אין עוד נביא משמתו חגי זכריה ומלאכי לא היה לנו עוד נביא להגיד העתידות", (רד"ק). התוספתא תולה את הסתלקות רוח הקדש במיתת חגי זכריה ומלאכי,³⁶¹ אך במקום אחר נאמר: "הוא אלכסנדר מוקדון שמלך יב' שנה, עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים", (סדר עולם ל', שהש"ר ד' יא'). הופעתו של אלכסנדר היא בעצם ראשית התקופה ההלניסטית.

בראשית התקופה ההלניסטית חל עירוב תחומים וטשטוש דעות כלל עולמי, שגרם לחוסר יציבות של כל המושגים הרוחניים, מעיינות הדמיון נפתחו והמטירו על העולם כולו ועל היהדות בפרט חזיונות דמיוניים רבים, שהד קטן שלהם אנו מוצאים בספרים החיצוניים. כפי שכותב זכריה הנביא: "אכרית את שמות העצבים מן הארץ ולא יזכרו עוד, גם את הנביאים ואת רוח הטמאה אעביר מן הארץ, והיה כי ינבא איש עוד ואמרו אליו אביו ואמו ילדיו לא תחיה כי שקר דברת בשם ה' ודקרהו אביו ואמו ילדיו בהנבאו", (זכריה יג ב). זכריה מדבר כאן על ביטול "הנביאים" ואינו מציין "נביאי השקר", מכיון שהמציאות של טשטוש המושגים הרוחניים (שאירעה בתקופת הבלבול שבין סנחריב לאלכסנדר) גרמה לכך שאין הבדל אמיתי בין מציאות לדמיון, כל דיבור בשם ה' יכול להיות שקר ודמיון, והדמיונות בטלו יחד עם שמות העצבים³⁶², "מכאן ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים".

אך גם לאחר ביטול רוח הקדש, מוזכרת בכמה מקומות בדברי חכמינו המשך מציאותה וגילוייה של רוח הקדש, רבי פנחס בן יאיר אף הגדיל לעשות וכתב את הדרך בה אפשר להגיע לידי רוח הקדש, במאמרו המפורסם שנעשה בסיס ל'מסילת ישרים': "תורה מביאה לידי זהירות וכו' חסידות מביאה לידי רוח הקדש". ובמדרש תנחומא נאמר: "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין אינו יהודי ובין ישראל בין איש ובין אשה בין עבד ובין שפחה, הכל לפי מעשיו של אדם רוח הקדש שורה עליו", (ילקוט"ש שופטים מב'). בתנא דבי אליהו רבא נאמר: "כל העוסק בתורה רוח הקדש שורה עליו", ובמדרש שיר השירים: "כל מי שהוא אומר דבר תורה ברבים שורה עליו רוח הקדש", (שהש"ר א ט).

במאמרים האלו (עכ"פ בשלשת האחרונים) הכוונה במושג 'רוח הקדש' לסיעתא דשמיא, לעזרת ה' בהצלחתו. אך לפעמים אותה רוח הקדש מביאה אדם לידיעה משמעותית, כך מספרים חכמים: "מעשה שחלה בנו של רבן גמליאל, שגר שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים, כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים, בירידתו אמר להם: לכו, שחלצתו חמה. אמרו לו: וכי נביא אתה? אמר להן - לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך מקובלני, אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל,

³⁶¹ ראה חזון איש שביעית סימן כח' כי ביטול הנבואה היה גזרה, ואירע עוד בחיי הנביאים האלו. על פי דבריו יש לומר כי נאמר שבמיתתם בטלה הנבואה מכיון שמתו הנביאים, אבל מציאות הנבואה האמיתית בטלה עם מאורעות התקופה הגדולה.

³⁶² שמות העצבים, מכיון שבתקופה זו לא היו אלא שמותיהם של האלים ולא שום זכר ממצאותם. ראה לעיל פרק ז' על זיהוי האלים שהחל בתקופה זו.

ואם לאו, יודע אני שהוא מטורף", (ברכות לד:). רבי חנינא לא ראה את הנסתרות, אבל הרגיש אם תפלתו מתקבלת או לאו. רבי עובדיה ספורנו מפרש כך גם את מעשי משה רבינו, על הכתוב: "ויאמר משה שמע ה' את תלונותיכם", (שמות טז ט) אומר ספורנו: "כיון שידע שנתקבלה תפלתו כענין רחב" או יותר מזה". לפיכך גם כאשר רוח הקדש שכזו 'מספקת ידיעה' אין הדבר נעשה בעזרת תקשורת על חושית, אלא בסוג של הרגשה הדומה לאינטואיציה, כפי שמסביר הרמח"ל:

"ישפיע בלב האדם שפע אך לא ירגיש בו המשפיע אלא כמו שנופלת מחשבה בלבו ויקרא זה לפעמים בדברי חכמינו ז"ל על דרך הרחבה רוח הקודש", (דרך ה').

החזון איש כותב:

רוח הקדש היא יגיעת העיון ברב עמל ובמשנה מרץ עד שמתוסף בו דעת ותבונה בלתי טבעית", (אגרות חזו"א).

רבי מנחם המאירי אומר:

ענין רוח הקדש שהאדם השלם בעת עסקו בדברים האלקיים תעוררהו רוח אלקים ותופיע על לשונו זהו דעת הקדומים בענין דוד המלך עליו השלום, (פירוש לתהלים א').

✓ "הוי יודע כי שכינה בתלמידים ואור שכינה ביניהם אותו האור נקרא שכינה.. והחכמה עצמה היא אחת השכינות", (רב האי גאון הובא באוצה"ג סוטה יא.).

✓ "רוה"ק זו היינו רוח ה' על עוסקי תורה לשמה אשר זוכים לכיין האמת אפי' אם לפי טבע חכמתם לא ישיגו כ"כ כמו שהשיגו עכשיו, ה' יהיב חכמתא לחימי לפי שעה, (חת"ס או"ח רח). "לכל אדם ואדם יש רוח הקדש", (הגר"א למשלי טז ד). "ראה שכינה מהלכת לפניו היינו הרגיש בלבו שיש לו עזר אלקי", (ליקוטים מהגר"א בסוף 'אבן שלמה'). "רוח הקדש, מעצמו מדבר אלא שיש בו רוח ה'", (העמק דבר בראשית כג).

✓ "כאשר בינתי בספרים מצאתי ענין רוח"ק נחלק לב' חלקים הא' כי לבשתו רוח אלקים בעת ההיא וכח עליון דופק בלבו כמאמר המשורר רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני וכן קרה לכל כתיבי הקדש לכל א' כפי מעלתו ומדרגתו וזאת היא מדרגה גדולה קרובה לענין הנבואה, הב' הוא העזר האלקי הנלווה לאדם ממרומים הנלווה לאדם ממרומים אחר הרגילו כחתייו אל התורה והחכמה ומטהר עיני השכל, שכל הנאצל הנלווה לאדם אחר הקדושה והטהרה", (תולדות אדם פ"ט).

✓ "בעש"ט ז"ל אמר כשהוא דבוק בבואר יתברך ונופל לו איזה מחשבה מאיזה דבר מסתמא הוא כך כמו שנופל במחשבתו וזהו רוח"ק מעט", (לקוטי תר שם טוב).

✓ "שיש בחכם כח נבואי כו' שכל פשוט אבל מצטרף אליו כח נבואי", (דרשות הר"ן דרוש יב).

חכמים מייחסים 'רוח הקדש' גם לפעולות מיוחדות, ולא רק לידיעות והבנות. כך אמרו חכמים על שמשון שמעשי גבורתו היו 'כשהיתה רוח הקדש מפעמת בו' (ויק"ר ח ב), והכוונה שם למסופר בשופטים (יג) "ותחל רוח ה' לפעמו", בזמן שהרג את האריה. וראה מו"נ (ח"ב פמ"ה): "שילווה לאיש עזר אלהי שיניעו ויזרזוהו למעשה טוב גדול.. וזאת תקרא רוח ה'.. ושעשה מה שעשה ברוח הקדש".

ורבי יהונתן איבשיץ מתנה את השראת רוח הקדש באינטלגנציה וחכמה: "אין רוח"ק שורה אלא על מי שכבר קנה חכמות ומושכלות בחכמות ובחקירות והשחיצו שכלו במשחזות השכלים ועשה לשכלו הכנה טבעית לחול עליו שכל הקודש", (יערות דבש ח"ב נ).

נביאים ו'מגידי'

רוח הקדש כאמור כוללת חכמה ותבונה הבאות בשכלו ותודעתו של האדם, לא תמיד האדם מרגיש הרגשה מיוחדת כאשר נופל הענין בראשו, ראה למשל ברכות נז: "השכים ונפל לו פסוק אחד הרי זה נבואה קטנה". את המושג 'פתקא דנפל מן שמיא', מפרש המהר"ל שהוא ידיעה המגיעה אל השכל בפתע שכך הסכימו בדעתם, (מהר"ל ב"מ פד:). אך יש ורוח הקדש לובשת צורה שיטתית, גם במקרים אלו יש צורך להבין את המגבלות האנושיות הכרוכות בכך. מסופר על חכמים שונים שהיה להם "מגיד", או שהיו עושים "שאלות חלום", מה היא המשמעות של כל אלו? האמנם ערוץ תקשורת שיטתי? ומי הוא ה'מגיד' המסתורי? ברור כי הפסגה של רוח הקדש היא הנבואה, הנבואה היא שיטתית, לפחות במובן זה שהיא חוזרת אל אותו האדם פעמים רבות. והנה על הצורה בה מגיע תוכן הנבואה אל הנביא אמרו חכמים:

"א"ר יודן: גדול כחן של נביאים שמדמין צורה ליוצרה שנאמר (דניאל ח) ואשמע קול אדם, א"ר יהודה בר סימון: יש לנו מקרא אחר מחזור יותר ממנו, שנאמר (יחזקאל א) ועל דמות הכסא דמות אדם עליו מלמעלה", (ב"ר כז א). "גדול כחן של נביאים שמדמין דמות של מעלה לצורת אדם" (במדב"ר יט ד).

מכיון שאי אפשר לראות צורה מוחשית לאל, הנביאים רואים דמות אדם המדברת אליהם. אבל הדמות הזו היא פרי דמיונו של הנביא, כאשר היא חיה בדמיונו הופכת הנבואה ממופשטת למוחשית, למרות שאין באמת שום קשר בין הדמיון הזה למציאות. יתירה מכך סובר הרמ"א שדמות האדם אותה רואה הנביא היא דמותו שלו:

"קבלת השפע נקרא מראה כמו שנאמר (במדבר י"ב ו') במראה אליו אתודע כמו שהאריך בעל העקידה ובעל הבחיי (במדבר י"ב ו') שפירש על כלי המראה שבו רואין התמונות וכן כתב בעל עיקרים מאמר שלישי פרק תשיעי והאריך שם בזה ובאמת שהוא ראוי לדמותו במשל ובדמיון זה כי נהורא עמיה שרי ובו רואין כל המתבוננין בו וכל אחד רואה בו כרואה במראה כי החומר העב שבאדם עומד לנגד הנביא או המתבונן מאחורי האור המצוחצח שבנפש הרואה בו עד שנעשה לו דמות כלי המראה ורואה בו בראייתו הפנימית דמותו ולזה דמו הנביאים עליו השלום הכבוד לדמות אדם כי ראו תמונתו.

..והיא המראה שראו בה הנביאים ואל יקל בעיניך טעם זה כי נראה לי שהוא האמת בענין מראות הנביאים שראו הכבוד בדמות האדם שהוא דמות הנביא בעצמו. ולזה אמרו רבותינו זכרונם לברכה. גדול כחן של נביאים שמדמין הצורה ליוצרה. רצה לומר צורתן שראו דמו ליוצרה והוא מאמר כפשוטו לפי דרך זה.. וכן כתב בעל מנחת יחודה (פירוש מספר מערכת אלהות).. מאחר שהתמונה הזאת היא תמונת אדם העליון הרוחני והנביא הוא האדם הגופני אשר בעת הנבואה כמעט נהפך לרוחני וחושיו החיצוניים כמעט הלכו ממנו אם כן היה רואה דמות אדם כמי שרואה תמונתו במראה הזכוכית, עד כאן לשונו. הרי שאף שהעמיק לדבר בענין תמונה זו מכל מקום שב לבאר ענין המראה בדרך שנתבאר והוא קרוב לציירו אצל השכל. גם ברעיא מהמנא פרשת בא (זהר ח"ב מ"ב ע"ב) כתב וז"ל כד נחת לאמלכא עליהו ויתפשט על בריין יתחזי לכל חד כפום מראה וחזיון ודמיון דלהון והאי איהו וביד נביאים אדמה ובגין דא יימא איהו אף על גב דאנא אדמה לכו בדיקונייכו אל מי תדמיוני ואשוה כו'. הרי שהסכימו הראשונים והאחרונים ז"ל באמתת הדמיון הנזכר, (תורת העולה, ח"א פי"ד, ראה שם שלכן "על הים נדמה להם ה' כאיש מלחמה", ולמשה "נתעטף בטלית וקרא יג' מדות").

✓ "כבר ביארו הנביאים שהמלאכים במראה הנבואה נראים לחושים בדמות כרובים והם פני אדם ובכל זה יורו ענין השכל הנבדל.. ויפשיטם מחומר להשכיל", (ספורנו שמות כה ב).

✓ "ובהיות הנפש מכוונת לכבוד, אז תתחדש לה תמונת צורות ומראות בדבר השם", (אבן עזרא הפי הקצר שמות כג ב).

לפי תיאור זה, הנבואה היא בעצם העברת תוכן מן הלא מודע של האדם אל המודע. הלא מודע מצייר כאן מחזה של אדם המדבר, והמודע קולט את הדברים. אנו מאמינים כמובן כי התוכן הזה שמצייר הלא מודע מגיע ישירות מה', כפי הכללים לבחון ולבדוק נבואת אמת. אך כשם שאפשרי הדבר בנבואה, כך אפשרי הדבר בדרגות נמוכות יותר ואף בדרגות של רוח הקדש. ומכאן מגיע התיאור של 'מגיד' המלמד את החכם, המגיד הוא החכם בעצמו, כפי שאומר הבעל שם טוב:

"הנשמה אמרה להרב זלה"ה שמה שזכה שנגלו אליו דברים עליונים לא מפני שלמד הרבה מסכתות ופוסקים רק משום תפלה שהיה מתפלל תמיד בכונה גדולה", (ליקוטי כתר שם טוב).

לכן אין להתפלא אם חכמים מאוחרים קבעו כי 'מגיד' יכול לטעות, כך למשל כותב האר"י: "מה שאמר המגיד של הרב בית יוסף.. זה שקר", (ספר הגלגולים פרק לה). והיעב"ץ כותב: "אדוני מורי ורבי החסיד בעל חכם צבי זצ"ל היה אומר הרב ב"י היה למדן יותר גדול ממגיד שלו.. יש מגידים משקרים לפעמים", (תורת הקנאות מח'), ואילו החזון איש אמר: "המגיד של הבית יוסף הוא גם בית יוסף" ('מעשה איש' א' קיט'). וכך כותבים המקובלים שה'מגיד' הוא ענין יחסי: ככל שיהיו מעשי האדם יותר טובים יהיה המגיד שלו יותר אמת, (ספר הגלגולים שם, וכן חסד לאברהם מעין שני נהר יט ו'). רבי חיים ויטל אף נותן סימן לבחון את רמתו של המגיד: "יש אנשים שאין מתגלים להם כלל, אבל כפי בחינת נשמותיהם או כפי מעשיהם.. הסימן שנתן לי בזה מורי זלה"ה לראות, אם הוא מאמת דבריו כולם", (שער הנבואה פכ"ה)³⁶³. ואין ספק שישנם

³⁶³ לכן גם אין פלא שלא כל דבריו של המגיד מתקיימים, כך למשל הבטיח המגיד לבית יוסף שיזכה להיות נסמך מחכמי א"י וחכמי חו"ל ועל ידו יחזיר הסמיכה לישנה (ויקרא ה' ניסן שג', נסיון הסמיכה של מהר"י בירב התרחש בשנת רצח'). וכן הבטיח לו המגיד פעמים הרבה כי ימות ויירשף על קדוש ה' וגם הבטחה זו לא התגשמה. ועוד אמר לו המגיד כי יעשה נסים מפורסמים לעיני הכל כמו שעשו הראשונים. וכן אמר: בניך יהיו סנהדרין בלשכת הגזית ותראה אותם מלמדים הלכות קמיצה. הרד"ל (מאמר קדמות הזהר ענף ה' אות ב') מעיר על דברי המגיד שאין לאכול בשר בראש השנה, והפסוק 'אכלו משמנים' מתכוין לשמן וחלב. שהרי מפורש במשנה בחולין שבארבעה פרקים אוכלים בשר ומהם ר"ה. ומביא שם בשם הגר"ה שכיון שהב"י שכח את המשנה הזו, גם המגיד שלו שכחה, והכוונה כמו שנתבאר, שהמגיד הוא הבית יוסף.

נראה גם שבמקום אחד נפלה טעות הבנה, ראה במגיד (פרשת צו) שמבאר את מקום ה'חית' בגרון הבהמה (השקדים), וכותב "שהם בתוך הקנה בולטים לחוץ לאפוקי מישעיה מיטראני, אף רש"י סבר כוותיה". הכוונה לרבי ישעיה המובא בבית יוסף

אנשים המשוכנעים שיש להם באמת גילוי שמימי, ואין הם בהכרח רמאים, אלא פשוט בעלי דמיון מפותח, כפי שמספר למשל החיד"א: "ספר חלומות לרב מאמין אחד אשר הי' נפתה בעוה"ר בהבלים, ושאל אם ילך לבהכ"ס בתשעה באב והשיבו לי ע"פ דרכו ישב בדד וידום, וכאלה רבות מפטפוט דברים", (מעגל טוב פ"ב). ככלל, כל התופעות האלו הכרוכות בגילויים רוחניים, אינן נקיות מדברים בלתי נכונים או בלתי מדויקים. הנצי"ב מוולז'ין כותב: "אין חלום בלא דברים בטלים אף חלום של רה"ק, וכמו חלום יוסף". וכן בעל הלבוש בפירושו על התורה: "דבר ידוע וכל העולם יודעים שרובא דרובא של חלומות דברים בטלים וכזבים כו' שאפי' החלומות האמתיים הבאים מצד הנבואה והשכל יש בהם קצת דברים בטלים", (פרשת וישב). לפי בעל ספר העיקרים (ג יח) גם קריאתו של ישעיה "אוי לי כי נדמיתי" נובעת ממקור זה של ספק בזיהוי מקור הנבואה.³⁶⁴ עוד מצינו בספר 'נביאי אמת' מאת הרב אברהם וולף זצ"ל, הכותב בשם חמיו להוכיח מהכתוב בירמיה (לב ו): "היה דבר ה' אלי לאמר הנה חנמאל בא.. ויבא חנמאל.. ואדע כי דבר ה' הוא", שמתחלה לא היה ברור לו שזו נבואה עד שהתאמת. דבר מפליא עוד יותר מצאנו בספר הזהר, על הכתוב: "וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי", אמר רבי יהודה כיון דכל האי אבטח ליה קודשא בריך הוא, אמאי לא האמין, דאמר אם יהיה אלהים עמדי וגו'? אלא אמר יעקב: חלמא חלמנא, וחלמין מנייהו קשוט ומנייהו לא קשוט, ואם יתקיים הא ידענא דחלמא קשוט הוא" (זהר ויצא קנ:). לפי הזהר אמר יעקב על המראה של 'סולם יעקב': חלום ראיתי, יש חלומות אמיתיים ויש שאינם אמיתיים, אם יתקיים אדע שהחלום אמיתי. הדברים מעניינים מאד והם מנוגדים לדעת חז"ל במדרש.

בפילוסופיה של ימי הביניים התייחסו להשראה הרוחנית הזו כניתנת להגדרה במונחים המדעיים שהיו מקובלים אז, לפי הפילוסופיה האריסטוטלית ישנה תבונה קוסמית המכונה 'השכל הפועל', וכאשר שכל האדם מצליח להתחבר אליו, 'נמשך' שפע לשכלו, כאשר המדרגה הגבוהה ביותר היא נבואה. ולפעמים התקברו ההגדרות, כך כתבו קדמונים שלאפלטון היה מגיד.. (רי"ז שטערן, תהלוכות האגדות פ"ז), וכן היו שאמרו שלסוקרטס היה מגיד (שם בשם "הפילוסופיה" למיינערט ח"ג). גם איינשטיין טען שאת התיאוריה שלו גילה "בחזון" (D. Marianoff et P. Wayne, Einstein dans L'intimite, Geneve 1959). "הדמיון של פאסטר ניזון מאינטואיציה נבואית כמעט" (הבקטרילוג נתן גרוסוביץ', אנצ"ע, פסטר).

אגב, פרויד בחיבורו 'השגיונות והחלומות ב'גראדיווה' של ו. ינסן, (תרגום עברי 1967) מביע את פליאתו שאמנים וסופרים מצליחים לגלות בדרך אינטואיציה, נבכי נפש המובהרים ע"י הפסיכואנליטיקאים בשנים רבות של מחקר.

- ✓ "זה הדבר אשר יקראוהו הפילוסופים השכל הפועל, הוא אשר יקראוהו אנשי דת הערב, הרוח הנאמן, והרוח הקודש. וקודם לאלה כולם קראוהו הנביאים רוח הקודש", (הראב"ד, 'האמונה הרמה', מאמר שני עיקר ד).
- ✓ "מאמר הפילוסוף שסדר ה' השכל והחפץ והנפשי ותחתיה הטבעי. החפץ פי' החפץ האלהי. ותחתיו השכל, פי' השכל הפועל. ותחתיו הנפש, פי' הנפש השכלית. ותחתיה הטבעי", (האמונה והבטחון לרמב"ן פרק יב).

הסובר שהחטים נמצאים מחוץ לקנה. אלא שרש"י בשום מקום אינו כותב כך, וברור שזה בניגוד למציאות. ואמנם לשון רש"י היא שהחטים על הקנה, ואפשר היה להבין מכאן שמונחים עליו מבחוץ, אף שברור שכוונתו שכאשר הקנה עומד כדרך שהבהמה בחייה השקדים בולטים כלפי חוץ.

שד"ל בסוף ספרו "ויכוח על חכמת הקבלה" מתלוצץ מכמה דברים שבספר המגיד, כדוגמת מה שאמר לבית יוסף שישתה בשבת יד' כוסות, שש בלילה ושמונה בסעודות היום וזה שם ש' וד' וי', שנראה בעיניו כמו סעודת פורים. עוד הוא מציין כי ספר המגיד נדפס לראשונה בשנת תה' בלובלין, קרוב למאה שנה אחר פטירת הרב". לפיכך מסקנתו היא שספר זה נבדה כולו על ידי רבי שלמה אלקבץ. ענין ההדפסה ומקורות הכתב יד באמת מתמיהים, אבל לא נראה כאן שום טיעון מכריע להכחיש את תופעת המגיד, המוכרת אצל רבים אחרים, וגם אצל קרובו של שד"ל - הרמח"ל (וכן הראה צבי ורבלובסקי בספרו 'רבי יוסף קארו'). רבי חיים ויטל כתב גם הוא ספר חזיונות (החיד"א ראה אותו בכתב ידו כפי שמעיד בשם הגדולים א' ח' כא') וגם בו נזכרים כמה דברים שרח"ו בעצמו מסתפק אם יכול להיות שהם אמת, וגם הרבה דברים מתמיהים ונבואות שלא התקיימו.

³⁶⁴ אך אין לנו להטיל ספק בנבואות שהעבירו לנו הנביאים מחמת שיקולים כאלו, שהרי גם השיקולים האלו עומד לנגד הנביאים, ונבואות האמת הם אלו שזוקקו והתבררו כנבואות מן השמים. כך מסביר הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פכ"ד) שעיקר הוראת העקדה היא להוכיח שלא נסתפק אברהם בנבואותיו אם נתערב בהם דמיון שהרי היה מוכן להרוג את בנו עליהם. לכן יש להתפלא על דברי בעל אור החיים (פרשת שלח) הכותב: "ומשה אפשר שלא הבין הכונה", ובפרט בנבואת משה אין מתאימה הטלת ספק כזו.

- ✓ "ואפילו לפי סברתם בנשמה היא אצולה מהמלאכים מהשכל הפועל, וכן מודים להם קצת חכמי תורתנו המתפלספים", (דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת תזריע ומצורע ד"ה הנה דברנו).
- ✓ הכוזרי (מאמר ד' אות כה') כותב על התיאוריה הזו של השכל הפועל: "ובמה שהשכל מעצמותו התחייב ממנו גלגל שבתאי, וכן עד הירח, ואח"כ אל השכל הפועל. וכבר קבלו בני אדם זה והתפתו לו, עד שאמרו שהוא מופת, מפני שיחסו אותו אל פילוסופי יון. וזאת טענה גרידא, אין בה ספק, ומקשים עליה בכמה פנים".
- ✓ בגישה הזו הולך בעל אור החיים (ויקרא טז) הטוען כי כל השכלתו של השכל באה ממקור חיצוני, ומכיון שהוא מציג את התופעה כשיטתית וכוללת את כל החשיבה האנושית, הרי שהוא מקבל את תיאורית השכל הפועל. ראה גם ב"ב י. אמר גברא רבא מילתא ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוונתה, ורש"י: אין זה כסומא שמכוין לירד בארובה במקרה בעלמא אלא סברת הלב היא הבאה לו בנבואה וזכה להסכים להלכה למשה מסיני.
- בכל אופן, עובדה נראית לעין היא כי הלא מודע האנושי 'פיקח' הרבה יותר מן המודע, כאשר אדם מסוגל 'לשלוף' תשובה מחודדת כמעט מבלי מחשבה, ודוקא כאשר הוא נדרש לחשוב בכדי לנסח תשובה שכזו הדבר אורך זמן רב.
- מעניין מאד כי המדע המודרני, שכבר התרגל לחזור על מושגים שנחשבו בעת החדשה למיסטיקה, שב ואומר דברים דומים, מזוית אחרת. וכך כותב חוקר הפילוסופיה של הפיזיקה, פרופ' שושני מאוניברסיטת ת"א:
- "הקשר בין חוקי שימור וישויות בלתי משתנות עם הזמן מעורר את השאלה הבאה: האם ניתן להסתכל על התודעה כישות נשמרת?.. התודעה המכירה את המציאות הפיסיקלית איננה תודעה של אדם מסוים. לו היה הדבר כך המציאות הזו היתה מתלכדת עם התהליכים ההכרתיים של אותו האדם. במונח תודעה הכוונה כאן לתודעה הקולקטיבית של כל בני האדם בכל הדורות, ואולי גם תודעה של יצורים או ישויות אינטליגנטיות אחרות שאיננו מכירים עדיין. תודעה זו היא שאפשרה את פיתוח הפיסיקה והמחשבה הפיסיקלית במשך יותר מ-2,500 שנה.. רעיון שימור התודעה חורג מתחום העיון של הפיסיקה העכשווית.. להערכת ייתכן שבמאה הבאה יורחב תחום הדיון של הפיסיקה גם לחקר התודעה המאפשרת את הכרת המציאות. ייתכן שכתוצאה מחקר כזה יתגלו ישויות יסודיות חדשות הקשורות לתודעה, בדומה ליסוד "נוס" שהוצע ע"י אנקסגורס. אם כך יהיה הדבר, ניתן יהיה לכמת את התודעה בדומה לכימות התכונות של הישויות הבסיסיות האחרות. ואולי, כתוצאה מהרחבה שכזו, יפותחו טכנולוגיות שיאפשרו פיתוח מכונות תבוניות שכיום איננו יכולים כלל להעלות על הדעת", (מחשבות על המציאות, בהוצ' אוניברסיטת תל אביב, משודרת עמ' 80).
- קדמונו קישרו בין המושגים האריסטוטליים למושגים שהזכירו חז"ל בהקשר לנבואה. רב האי גאון כותב: "הפילוסופים קראוהו שכל הפועל ובעלי הקבלה יקראוהו הספירה השניה ובלשון חז"ל נקרא מטטרון", (מובא בפירושו ר"מ בוטריל לספר יצירה פ"ה מ"ו, וכן רלב"ג פירוש למשלי א'). רבי יהודה הלוי כותב: "השכל הפועל הנקרא רוח הקדש או גבריאל", (הכוזרי א פז). רבי זרחיה הלוי אומר: "חכמי המחקר קראו כסא הכבוד גלגל השכל", (הקדמה לספר המאור).
- גם המושג היסודי במסורת היהודית (והכללית) "מלאך" קשור במושגי הפילוסופיה, האבן עזרא כותב: "ואם תחכם הנשמה תעמוד בסוד המלאכים ותוכל לקבל כח גדול מכח עליון שקבל ע"י אור המלאכים אז יהיה דבק בה' הנכבד", (שמות ג'). השכל הפועל עצמו הוא מלאך כפי שמתבאר במורה נבוכים (ח"ב פ"ד).³⁶⁵

חלומות

בהרבה מקומות מוזכרים חלומות ומייחסים להם משמעות, אף שבדרך כלל קבעו "כל החלומות הולכים אחר הפה" (ברכות נט') ויש אומרים: דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים (סנהדרין ל. ב"ר סח'). אלא שבכל מקום המשמעות מיוחסת תוך הסתייגות. עצם הרעיון שהחלום יש בו בכדי ללמד את האדם הרבה על מה שאינו יודע, מוכר גם במדע, וחכמים השתדלו מאד להגביל את ההשפעה של הימשכות אחר חלומות. כאשר אדם רואה דמות מדברת אליו בחלום, אין הכוונה שהוא רואה מציאות הקיימת באיזה שהוא מקום,

³⁶⁵ ראה רמב"ם על השוואת דברי אפלטון למאמר חז"ל: "אמרו כביכול אין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא שלמעלה, ואתמה מאמרם מסתכל, כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון שהשם יענין בעולם השכלים, וישפיע ממנו המציאות. ובמקומות אמרו כן מוחלט, אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא שלמעלה, ופמליא הוא המחנה בלשון יון", (מו"נ ח"ב פ"א). וע"ע להלן בהערה בסוף הקטע 'הקבלה במשנת הראשונים'.

אלא אפשר לחשוב כי יש ענין בהבנתו את הפרט עליו הוא שומע, כפי שכותב אברבנאל: "מין שלישי מהחלומות שהפועל והמודיע הוא ההשגחה האלהית", (פרשת וישב). התוכן מגיע אליו בהשגחה אלהית, אבל אין לייחס משמעות לחזון ולדמיון שהוא רואה.

בקשר לסיפור מופלא המסופר בתלמוד (תענית כה). כותבים הגאונים: "כך מראין הדברים כי בחלום ראה ר"א בן פדת מה שאמר.. ואע"פ שלא פורש בתלמוד בדברים ברורים כי חלום ראה ר"א, מב' פנים ידוע כי חלום הוא: אי מהם שאם לא תאמר כן אין לך נבואה גדולה מזו, שיבא הקב"ה לבקרו וכיון שנודע שכבר נסתלקה נבואה הרי חלום הוא.. ולענין מה שהוקשה לך.. אין לנו להקשות על דברי חלומות ואין מתפרשין כפשוטיהן.. ואין דברי חלומות כדאי להקשות מהם קושיין", (מובא באוצה"ג שם).

ההלכה אינה מתחשבת בידענות הבאות בצורה לא טבעית, אלא אך ורק בהכרעה שכלית של חכמי ההלכה, כפי הכלל שנקבע בתלמוד: "לא בשמים היא". הראב"ד הוא אחד הפוסקים המנמק את דבריו בכמה מקומות ב"סוד ה' ליראיו", ומוסיף "כבר הופיע רוח הקדש בבית מדרשינו" (הלכות לולב פ"ח ה"ה). אך אין העדות הזו של הראב"ד על עצמו משפיעה על פסיקת ההלכה, המגיד משנה אומר במקום: "ועם כל זה השבח שהוא משבח סברתו כבר ראה הרמב"ן דבריו והשיב עליהם". כפי שכותב ב'כפות תמרים' לסוכה פ"ג: "שודאי לא פסק דבר ע"פ רוח"ק, ואין כוונת הראב"ד רק דרך הפלגה, כי ערב לו פרושו והיה ה' בעזרו לכוין אל האמת", (וכן בחתם סופר: "לאו רוח"ק ממש אלא רוח ה' אשר נוססה בקרבו ובקרב כל החכמים החסידים העוסקים בתורה לשמה", מתוך הגהות חת"ס למאמר דברי קבלה של רי"ף חיות פ"ו).³⁶⁶

כך גם לגבי טיעונים שונים על הלכות שנתגלו בחלום, בימי בעלי התוספות התפרסם ספר "שו"ת מן השמים" שמחברו פסק בו הלכות לפי שאלות חלום שעשה, אלא שלמעשה לא התחשבו בפסקיו (ראה למשל ברמ"א יו"ד פט'), ורבי יהוסף זכריה שטרן כותב עליו:

"אם אולי הוא עצמו (מהר"י ממרוש) לעוצם חסידותו היה חושש להחמיר מ"מ המעיין בפוסקים על מקומם יראה שכמעט כלם דעות דחויים לדינא ועל כיו"ב נאמר כבוד ה' הסתר דבר וגם הרב שם הגדולים אחר כל האריכות העלה שמי שנראה בעיניו שדבריו (של שו"ת הנ"ל) היפך מכללי ההוראות יוכל לחלוק דלא בשמים היא", (תהלוכות האגדות יב:).

✓ "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין חלומות שוא ידברו ומעולם לא שמעתי להורות דין מבעל חלומות הזה ואף שר' אפרים היה צדיק וחסיד גדול והיה חושש לחלומות שהתיר שרץ פן יש ממש בדבר.. אבל להביא ראיה מחלום יעוף הבל אין בו ממש ולמה לא בא בעל החלום הזה לשאר בעלי התוספות ולר"ת", (נודע ביהודה תנינא יו"ד כט').

✓ "מהר"ם כתב שהגיד לו בעל החלום.. ואין בזה ממש דהחלומות שוא ידברו", (ש"ך יו"ד שלג' כה').

✓ התגשמות חלומות אינה קשורה דוקא לאנשי מעלה מיוחדים או בקיאים בחכמות נסתרות, כך מספר ר"א די מודינא בספרו "קצור חיי יהודה" על כל מיני חזיונות שלו שהתגשמו, וכן עזריה מן האדומים (בספרו מאור עיניים). ובעל ספר חסידים (סי' רה') מזהיר: "וגם ימנע משאלת חלום וכמה שאלו מהם ונדלדלו או המירו דת".

שיטה מיסטית נוספת מכונה גורל הגר"א, ועיקרה הוא דפדוף אקראי בספר תנ"ך. העיקרון מוזכר בספר ברכי יוסף להחיד"א (יו"ד קעט ד): "כתב בעל שבט מוסר, קבלתי מרבתי כשהיו רוצים לעשות איזה דבר והיו רוצים לידע אם לעשות או לאו היו נוטלין חומש או ארבעה ועשרים והיו פותחין אותו ורואין בראש הדף מה פסוק היה מוצא". שיטה זו דומה למנהג המוזכר בתלמוד, לתפוס תינוק של בית רבן ולבקש ממנו "פסוק לי פסוקד". האמורא שמואל כך היה עושה "שמואל בדיק בספרא" (חולין צח:). וראה בשלחן ערוך יו"ד קעט' שאסור לעשותו באופן שחושב שהוא איזה חוק מיסטי, ורק לצפות לסיעתא דשמיא.

³⁶⁶ במקור דברי הראב"ד (שו"ת הראב"ד סי' ו') הוא מסביר כיצד כל דבריו מבוססים על ראיות, וכפי שהוא אומר: "ואנן ברחמי שמיא נתבררו אצלנו הדברים מן התוספתא ומן הירושלמי ומקצתם מן הגמרא, ובראש השכל הברור האמיתי הוא הבורר הוא הזורה הוא המדקדק וראש על כל הראשים הוא הבורא יתעלה המלמד לאדם דעת בשמו אהל ועזרו איחל.. והנוטה מזה הדרך נוטה מדרך השכל". וכן במפורש במקום נוסף (שו"ת הראב"ד סי' קלא): "הנה לך אחי, תשובות שאלותיך כפי מה שהראוני מן השמים, ואם קצתי בהם די לך בזה כי על הכל יש ראיות ברורות ואינני הולך על דרך זרות בדברים רחוקים רק על דרכים סלולות ודברים שהדעת מקבלתן והשכל מורה עליהם וחורץ מן הרחוקים שאין להם טעם יכול אני לדון כל הדינים מראות השכל מעזרת המקום יתברך ויתעלה ומעזרת חברי ישמרם האל". וראה באור החיים (פרשת וזאת הברכה): "הופיע רוח הקדש במדרשינו שהוא גדר קטן שבבחינת השראת אור השכינה".

בדור הקודם התפרסם גורל הגר"א שערך הרב אריה לוי לזיהוי חללי שיירת הלה. על פי הצגת הדברים (בספר 'איש צדיק היה') נראה כאילו נשלף פסוק מתאים בשביל כל גופה וגופה, אך לאחר העיון נראה שהיו שם כמה אסוציאציות חפשיות, כך "עקב" רומז לעקב ועוד כיו"ב, (ובכלל, בין החללים היו שלשה "עקב" ושני "כהן"). בהמשך מוזכרים אחד עשר פסוקים שעלו "במהלך הגורל" השייכים באופן כללי, כך באחד מן הפסוקים ישנה המלה "לה" הרומזת למספר החללים, למרות ש"ה" אינו שם ה' הכתוב בתורה, אלא כינוי של הדפוס ואינו חלק מן הפסוק. לכן אין לראות בגורל הגר"א מופת או נס, אלא הסתמכות על סיעתא דשמיא מתוך אמונה שה' ינחה את מעשי המגריל ויאפשר לו לפרש את התוצאות נכונה.

בת קול

חכמים מזכירים בכמה מקומות שנשמעה בת קול, מה שמשמע כאילו נשמע הד עמוס מן השמים, וכל הנוכחים שמעוהו. אלא שבמקומות אחרים נראה שאין זה אלא כמו סימן, הרגשה אינטואיטיבית הנופלת פתאום בתודעה, או סימן המתרחש בסביבת האדם. שכך נאמר בירושלמי (שבת פ"ו ה"ט): "א"ר אלעזר הולכין אחר שמיעת בת קול", הסוגיא שם עוסקת בשאלה איזה סימנים וניחושים אסורים מדין "דרכי האמורי", ובא ר' אלעזר לומר שסמיכה על בת קול אינה דרכי האמורי, בהסתמך על הפסוק "ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמור זה הדרך לכו בו". וכך מפרש בעל קרבן העדה: "כגון שבלבו להתחיל דבר ושמע קול או הן או לאו הולכין אחריו ואין בו משום ניחוש", אין המדובר כמובן בנביא או במקובל הרגיל בגילויים, אלא באדם פשוט הרוצה להיעזר בסימן. וכך מסופר במפורש בהמשך הירושלמי: "רבי יוחנן וריש לקיש הוו בעין למחמי אפי דשמואל, אמרין: נלך בתר בת קול. שמעין ינוקא דקרי "ושמואל מת" וכן הוות. ר' יונה ור' יוסה הוו בעי לבקוריה דר' אחא שהי' תשוש, אמרי: נלך בתר שמיעת בת קול, שמעו קלא דאתתא אמרה לחברתה...".

הרמב"ם מסביר: "כי זה הדבור אשר שמעוהו או שעלה בדעתם הוא כדמות בת קול אשר זכרוהו החכמים תמיד", (מו"נ ח"ב מח). את ענין הבת קול שיצאה ביבנה מסביר הנצי"ב: "ונראה לרבותינו בת קול פירוש הם אמרו בלא דעתם, והיה מעין נבואה.. ובכל זאת לא שמו לב לדברי עצמם", (העמק דבר בראשית לו ג). בת קול בעצם מקביל לרוח הקדש, וכך במכות כג: מסופר על "הופיעה רוח הקדש", ובהמשך מתברר כי המדובר בבת קול. וכן הבת קול המוזכרת מו"ק ט. קרויה במקום אחר (במדב"ר יז ב) רוח הקדש. וכן מקביל מושג זה למלאך, שהרי בסוטה (לג) שואלים על הבת קול בארמית: "והא אין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמית".

והרבה פעמים "יצאה בת קול" אינו אלא דבר שמובן כי כך כוונת הבורא, כמו (חגיגה יג). "יצאת בת קול ואמרה לו לנבוכדנאצר רשע בן רשע", כעין הנאמר במדרש (שמו"ר ה יד): "א"ל הקב"ה לפרעה מי שמך העצה הזו טפש היה לך לגזור.. וכל אלו כמו הביטוי הרגיל במקומות אחרים "ורוח הקדש צווחת ואומרת", דהיינו "הדברים מדברים בעד עצמן". כן ראה ברמב"ן על הכתוב "צדקה ממני" שדרשו חכמים יצאה בת קול ואמרה ממני.

✓ ענין בת קול שכל נמצאי אותו המקום מבינים בשכלם כן לפתע, ובת קול היינו שיש לה קול אצל הרבה אנשים יחד, (מהרי"ץ חיות, אמרי בינה ו ה). בת קול, כי אינו קול ממש אלא פחות מקול (שו"ת הרי"ף סי' א').

✓ "הבעש"ט פירש מ"ש בת קול יוצאת מהר חורב כל יום ואומרת שובו, כי למי ישמע, ועז"א כי הוא הרהורים טובים הבאים בלב אדם שה' נותן בלבו אבל אין דבור", (כתר שם טוב יד). "ענין זו הבת קול דאיהו לא חזי אבל מזליה חזי", (ספר חרדים, הקדמה). "הא דבת קול יוצאת מהר חורב.. הדרך המקובל בת קול הוא כח הנמשך ממדת הקול אשר שמעו בסניי.. והנה פ"י בת היא מדה, כמו אלפים בת יכיל וטעם מהר חורב כמו שאז"ל, מיום שנברא העולם לא זזה שכינה מהר חורב. וזה הכח הוא נמשך מהשכינה", (ר"י אלשאקר, מרכה"מ אבות ו ב).

✓ "אחר שמע בת קול שובו בנים שובבים חוץ מאחר", (ירושלמי חגיגה ב א), שמעה מהרהורי לבו, מכיון שלא רצה לעשות תשובה משם באה לו בת קול, וכנביא שקר שחושב הרהורי לבו לבת קול, (מכתב מאלהו ח"ד 289).

✓ "האינדא ליכא בת קול", (זהר ויחי תקצג, ראה בפירוש הרד"ל לפדר"א פ"ח סקנ"ב מתי בטלה).

בענין הסגנון הציורי של חכמים המתארים דו שיח בין דוממים או ידיעות מופשטות בשם ישויות רוחניות, הארכנו בחיבור תושבע"פ, פ"ה: חיי הדומם והרוחני.

מעשה מרכבה

יש בנבואה בחינת הלבשת צורה לתוכן מופשט, "שמדמה צורה ליוצרה", התוכן מגיע מאת האל, והצורה נוצרת בכח הדמיון, כפי שאנו מבינים את החלום בו רגשות וידיעות קיימים לובשות צורה. חלום אחד מששים בנבואה (ברכות נז:). יחזקאל הנביא הוא היחידי שמתאר לנו את חזיונו בפרטי פרטים, וכבר העירו חכמים: כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה, אלא יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך (חגיגה יג). חכמים הבינו כי הצורות האלו שראה יחזקאל אינן תפאורה בעלמא, אלא יש תוכן בסמלים ובצורות שליוו את דיבור ה' ופעולתו בעולם, ובמשך כל הדורות רמזו איש כפי השגתו וחכמתו על התוכן הרמזו במחזה הנשגב הזה. חכמים לא רק ניסו לנתח ולהבין את משמעות החזיון, אלא היו נכנסים בעצמם למצב של חזיון, כאשר היו מתרכזים בהקיץ, היו מספרים כי "עלו לשמים". גם הנביאים עצמם היו צריכים לפעמים לאמצעים בכדי להגיע לריכוז האקסטטי הנדרש, והרמב"ן מפרש את בקשת יצחק מעשיו לאוכל לפני ברכתו, כי השובע מביא אותו לריכוז הצריך לנבואה (וכן בדרשות הר"ן), וכן הפסוק המפורסם בספר מלכים (ב ג טו) "והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'".

האבן עזרא שולח את מי שממאן להאמין באפשרות של חזיון מוחשי בהקיץ, אל הפסיכולוג: "ואני שבע מתענוג תמונתך לא כאשר תמלא בטני וזה איננו בחלום רק בהקיץ וזאת המחזה איננו העין רק במראה שקול הדעת שהם מראות אלוקים באמת, ואלה הדברים לא יבינם רק מי שלמד חכמת הנפש", (אבן עזרא תהלים יז). גם רבי יהודה הלוי מדגיש שאין להתפלא על כך: "ואין פליאה על החסידים האלה שיראו צורות מהן דמיוניות בעבור גודל מחשבותם וזכות דעתם", (הכוזרי ג עג).

חכמים הגבילו את העיון במעשה מרכבה למי שהוא "חכם ומבין מדעתו", והכוונה כנראה שצריך כח פנימי בכדי להגיע למצב זה של דרישה במרכבה. כאשר מגיעים למצב זה הרי האדם מרגיש ממש כנביא אלהים כפי שמסופר: "פתח ר"א בן ערך במעשה המרכבה ודרש, וירדה אש מן השמים וסבבה כל האילנות שבשדה, פתחו כולן ואמרו שירה, נענה מלאך מתוך האש ואמר הן הן מעשה המרכבה. כשהיה ר' יהושע דורש במרכבה, ואותו היום תמוז היה, נתקשרו שמים בעבים ונראתה כמין קשת בענן, והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאים. הלך ר' יוסי וסיפר לריב"ז, אמר ריב"ז: אשריכם אשרי עיני שכן ראו, ואף אני ואתם בחלומי מסובין היינו על הר סיני ונתנה עלינו בת קול מן השמים עלו לכאן", (חגיגה יד). וכל זה היה בהשגת השכל ולא במציאות ממש, (מהרש"א, וכפי תגובת ריב"ז: אף אני ואתם בחלומי). "שנכנסו לפרדס, בחדרי לבבם היו צופים", (ערוך משם ר"ח). "ונראה להם כאלו הם בעולמות עליונים", (תוס' חגיגה יד:). "כניסה לפרדס אינו אלא במחשבה והתבודדות", (מחזיק ברכה או"ח ריט).

לפיכך אין פלא שמי שאינו ראוי לכך יכול להשתגע כפשוטו, לצאת מדעתו. וכך מסופר על רבי שמעון בן זומא שהיה יושב ותוהה, עבר רבי יהושע ושאל בשלומו פעם ושתים, ולא השיבו. בשלישית השיבו בבחילות, א"ל: בן זומא, מאין הרגלים? (עומק המחשבה) א"ל: מעיין הייתי.. אמר רבי יהושע עדיין בן זומא מבחוץ", (חגיגה שם). והכוונה כפשוטו - לצורך החזיון יצא בן זומא מהכרתו הרגילה, אלא שמרוב מאמץ וריכוז נשאר בן זומא בחוץ, המשיך לראות חזיונות ודמיונות ולא חזר להיות שפוי כאחד האדם. ועליו אמרו חכמים "בן זומא הציץ ונפגע". מה שמזכיר את מה שיש חושבים שאדם יכול להישאר בטעות תחת השפעת רגרסיה או היפנוזה מבלי יכולת לחזור לחיים הרגילים. וזה פשר ההגבלה "כל המסתכל בשלשה דברים ראוי לו שלא בא לעולם", הכוונה כאן להסתכלות, לחזיון וצפיה, ולא למחשבה בעלמא. וכנראה הכוונה המקורית של המושג "בת קול" היא במקרה כזה של חזון בהקיץ יכול אדם לשמוע בת קול המכוונת אותו.

הרמ"ק מתאר בפשטות כיצד היה לומד תורה בדרך של צפיה וחזון מבלי חשיבה, בהקשבה לקול הפנימי, הנאצל ממקור ההשכלה. וכך הוא כותב: "הסגולה השמינית, היא מה שנסיתיו אני וזולתי בעניין הגרושים, שהיינו מתגרשים השדה עם האלהי כמהר"ר שלמה בן אלקבץ הלוי נר"ו לעסוק בפסוקי התורה פתאום בלי עיון, והיו הדברים מתחדשים דברים שאי אפשר להאמין עניין זה אלא מי שראה או נסה העניין פעמים רבות, ומתנות שקבלתי בגרושים ובאו לחלקי בחמלת ה' עלי אעתיק אותם בקונטרס בפני עצמו" (אור נערב ה' ב').

בספר הגרושין הוא מתאר למשל: "עוד נתגרשנו ביום ט"ו בשבט מורי ואני לבדנו, והיו דברי תורה מאירים בנו והדברים נאמרים מפי עצמם. והלכנו עד רבי יוסי דמן יוקרת וחזרנו.. הדברים האלו כולם עליונים, מושפעים בלי עיון כלל, והם מתוקים מדבש, מתנת המלכות אל המתגרשים ומתנודדים עמה", (ספר הגרושין לרמ"ק, בתחילת הספר).

כפי שראינו בפרק ה' לפי הריטב"א (ב"ב עג-ה) בשם הגאונים, הרבה דברים שתיארו חז"ל היו בדרך זו של צפיה וחזון, והוא אף כותב שבכל מקום שנאמר 'לדידי חזי לי' הכוונה בחלום ובחזון.

ההשקפה של חז"ל

שפע המקורות שראינו, מעמיד בפנינו שתי אפשרויות. האחת, לקיחת דברים כפשטן, תפיסת כל החלקים שבאגדות בנושאים אלו כמתחברים יחדיו לפאזל, המשקף את הצינור המוחשי בין העולם הגשמי לעולם הרוחני. לפי דרך זו מעולם לא נפסק הקשר הישיר בין האדם לבין האלהות, בימי חכמים כמו בימי הנביאים, בכח בני האדם היה לעבור דרך הצינור התודעתי, להיכנס ל'שם' להתחבר למציאות האמיתית, וגם בזמנינו זה קיימת המציאות הזו, עלינו רק להכיר בה ולפתוח את עינינו. הכרת מערכת זו נותנת לאדם את היכולת להפעיל אותה, באופן לא פחות יעיל מהכרת המערכות הפיזיות והאורגניות. הכלל של מדה כנגד מדה, או של הבטחה לטובה שאינה מתבטלת וההבדל בין יחיד לרבים, סיבתי לא פחות ואף יותר מחוק המשיכה או כל חוק טבע אחר.

השנייה, לקיחת התוכן בלבד, הבנה שאין לנו מושג אמיתי על רוחניות ומהותה, תפיסת כל צורות ההתגלות האלו כסמלים של גילוי רצון ה', ה' רצה שנדע דבר מסויים וסיבב את הסיבות שתינוק פלוני יאמר פסוק, או שאין פעולה זו אלא לסימן טוב בעלמא. ה'שם' הוא סך הדברים הרצויים והחשובים שנעשה כאן. כל הברואים הרוחניים הם יצירי דמיון שמטרתו היא העברת התוכן והמסר האלהי.

קשה להכריע איזו תפיסה יותר קוהרנטית, הראשונה מתארת מציאות חיה ומתמשכת, מערכת מוסברת מתוך עצמה. והשנייה תואמת לתפיסתנו את העולם, אך רואה את המקרים בהם מועברים מסרים שמימיים כהתנגשויות של שתי מערכות, כחריגה.

השגחה פרטית למשל, לפי התפיסה הראשונה היא הסיבה של המציאות, ולא דורשת שום הסבר. הסיבתיות בטבע היא רק מראית עין. ואילו לפי התפיסה השנייה, ההשגחה היא התערבות שה' מתערב לפעמים. במלים קצרות ניתן לומר, כי השאלה היא האם להסביר את העולם הגשמי כמערכת מובנית בעלת כללים, והאמונה ברוחניות תהיה יוצאת מן הכלל.³⁶⁷ או להסביר את העולם הרוחני כמערכת מובנית בעלת כללים, והאמונה בגשמיות תהיה יוצאת מן הכלל.

אפשרות שלישית היא לקבל את ההנחה שחכמים אכן ראו את העולם מנקודת המבט הראשונה, אך ניתן להבין את כל האמתות שהנחילו לנו חכמינו ונביאינו גם מנקודת המבט השנייה, ואין נקודת מבט זו עיקר אמונה.

כמובן שאנו מציגים את התפיסות באופן חד משמעי, בעוד מדובר בסקאלה נרחבת של נושאים ודרגות, כפי שהראו לנו המקורות לעיל, ייתכן שבמקום אחד מלאך יהיה הגדרה מופשטת בלבד, ובמקום אחר נברא ו'שכל נבדל', וכך בכל נושא ותחום.

אין שום ספק שגם אם חכמים באמת תפסו את העולם הרוחני כמציאות הראשונית, אין זה אומר שכל משפט חייב להתפרש כמייצג מציאות ולא כמליצה, ושם נאמר 'בוקע שערי רקיע' בהכרח שיש לרקיע הרוחני שערים ושהכוונה כאן אליהם ולבקיעתם.

המשגה או תיאור מציאות?

כדוגמא, נעלה לדיון סוגיה הקשורה בנושא שלנו. המלאך הממונה על הרוחות.

³⁶⁷ ליבוביץ הביא גישה זו לקרקס אבסורדי, בהכחישו את כל התוכן ההשקפתי המסורתי, גם זה המפורש בתורה בנביאים ובכתובים, ובודאי בחז"ל, ובקבלו רק את ההלכה. אך קבלת ההלכה בהתעלם מהגורמים המעצבים אותה הוא מעשה חסר תוחלת. אין שום קבלת עול מלכות שמים בקבלה שרירותית של סט פעולות שמיוסדות על השקפה שאתה מכחישה. שיא הגיחוך מתבטא בגישתו לעיקר האמונה של תחית המתים, לטענתו כוונת הרמב"ם היא ש'צדיקים במיתתם קרויים חיים', והרי כל המשמעות של קביעת עיקרי אמונה היא להציב גבולות להשקפה ולתפיסת העולם, ואם אנו תופסים אותם כטקסט בלבד, אין צורך בניסוח עיקרים.

חכמינו מתארים מלאך הנקרא "דומה", והוא ממונה על הרוחות. אמר רבי יוחנן אותו מלאך הממונה על הרוחות דומה שמו (סנהדרין צד.).

כשאנו מעיינים בלשון הכתובים כמו: "יורדי דומה", או: "כמעט שכנה דומה נפשי", נראה לכאורה שאינו אלא לשון דומיה, השאול הדומם והחשוך. ואילו באגדה נעשה דומה למושג, למלאך הממונה על המתים. במקום נוסף אמרו: תניא, רבי אליעזר אומר: נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים, ושל רשעים זממות והולכות, [ומלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר עומד בסוף העולם, ומקלעין נשמתן זה לזה]³⁶⁸, שנאמר ואת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע. אמר ליה רבה לרב נחמן: של בינונים מאי? - אמר ליה: איכא שכיבנא לא אמרי לכו האי מילתא. הכי אמר שמואל: אלו ואלו לדומה נמסרין, הללו - יש להן מנוח, הללו - אין להן מנוח (שבת קנב:).

עדיין היה מקום לחשוב, כי גם "לדומה נמסרים", אינה אלא מליצה, שהם "יורדי דומה", כל המתים יורדי דומה, ונשמתם יש לה מנוח או אין לה כפי מצבה. זה שרוחו יורדת למטה, ונחשב עם יורדי דומה, נפשו כלואה וזמומה בדומה, בדומיה, ועליו המשיל דוד "מצרי שאול מצאוני", ועל זה בא שמואל לומר שלא נחשוב שכל מי שאינו צדיק אחד דינו, אלא רשעים יש להם פחות מנוחה בשאול.

אך עצם העובדה המסופרת, שהרוחות כלואות וכבושות, זממות ואסורות, מחייבת איזה גורם או כח היוצר כליאה זו. כח זה נקרא דומה בפי חכמים. בענייני טבע התרגלנו לקרוא לכחות בשם "חוקים", דהיינו לזהות את התנהגותם בלבד ולהתעלם מהגורמים להתנהגות. אבל במה שאחר הטבע, אין צורך לזה, והכח הזומם ודומם את הנפש אחר המוות נושא שם בעצמו, והכינוי 'דומה' אינו אלא דרך המעטה, כמו שעשו התנאים רבי יוסי וראב"ש, שלא נמצא שמות ומתווכים לחינם, אלא הדומה הוא עצמו כח הדומה המדמים והזומם. לא רק דמותו של המלאך, אלא גם מקום עבודתו מתואר בחז"ל, הוא ה'גוף' אותו נועל ופותח דומה, ובגוף זה אצורות הנשמות. כמוזכר ביבמות סב' ועוד (ובמקום אחד משם ר' יוחנן), שאין בן דוד בא עד שיכלו הנשמות שבגוף, שנאמר "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי". הנשמות האצורות בגוף צריכות להיגמר. אם נפרש את 'גוף' כשם המקום בו נמצאות הנשמות, זה ילמדנו שאין האגדה נסמכת על המקרא אלא רק סומכת ידיעה שהיתה קיימת במסורת אל הפסוק. אבל יש גם מקום לפרש שהכוונה היא לנשמות שעתידות להיות בגוף האדם, שיהיו כל כך הרבה נשמות שניתנות בגוף בני האדם הנולדים, עד שיכלו, כי לכל דבר יש קץ גם לבריאת הנשמות. וכן מובא פירוש כזה בדברי ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א) פ' תזריע, וכנראה כך הבין אברבנאל בישועות משיחו ח"ב העיון הראשון פרק ה', ומביא שם מספר הבהיר: "בשעה שישראל טובים הנשמות זוכות לצאת ולבא בעולם, ואם אינם טובים, לא. והיינו דאמרינן אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף הוי אומר שבגוף האדם". וכן הוא לפי מאמר רבי תנחום בר חייה ואמרי ליה בשם רבנן "לעולם אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות", (ב"ר כד' ד'). הרי שלא נבראו אלא רק תוכננו.

גם את מנין הנשמות המתוכנן, אפשר לפרש באופן מופשט, שצריך העולם לעבור כל מיני שלבים של המון נשמות ממינים שונים, אבל אין זה מנין דווקא, וראה תוס' יבמות שם ובנדה יג: ומהרש"א שמבואר שיכולה הגאולה לבא בזכויות אחרות, ובמקרה זה היה מתקיים ענין הנשמות שבגוף כמו משה רבינו ששקול כששים רבוא, דהיינו שקצת נשמות היתה להם סגולת רבים. על כן הענין הוא רק הריבוי של סגולות הנשמות והאנשים בכל הדורות ומקומות, כי בין הכל יצאו שינויים וחיידושים המתקנים את העולם, שבסופו של דבר הולך ונתקן.

רואים אנו גם בנושא זה את האפשרויות השונות לתפוס את השקפת חכמים.

מאמר נוסף עוסק ישירות בהמשגה האנושית של הטבע:

"תניא, רבי יוסי אומר: אוי להם לבריות שרואות - ואין יודעות מה רואות, עומדות - ואין יודעות על מה הן עומדות. הארץ על מה עומדת - על העמודים, שנאמר (איוב ט') המרגיז ארץ ממקומה

³⁶⁸ והמשפט שבסוגריים [ומלאך אחד עומד בסוף העולם וכו'] אינו בשום כתב יד, לא בכת"י יד וטיקן, ולא בכת"י מינכן, וגם אינו בדפוס שונצינו, וכן רש"י מפרש זממות כבושות כמו שנתונות בבית האסורין. וכן באדר"נ א' יב' מבואר שכף הקלע אינו קליעה של הנשמה מצד לצד, אלא שהנשמה משוטטת כמו אבן קלע מרחפת ואין לה על מה לסמוך, שהיא כלואה במצב מסויים ואין לה אפשרות להתעלות ממנו. ובספרי במדבר קלט' משמע שכף הקלע הוא שאין היא נתונה ולא פקודה ואין לה שום חוק ודרך וזה עצמו חסרונה, וכן בקה"ר ג' שנשמות רשעים "מטורפות בארץ".

ועמודיה יתפלצון. עמודים - על המים, שנאמר (תהלים קל"ו) לרקע הארץ על המים, מים - על ההרים, שנאמר (תהלים ק"ד) על הרים יעמדו מים, הרים - ברוח, שנאמר (עמוס ד') כי הנה יוצר הרים וברא רוח, רוח בסערה, שנאמר (תהלים קמ"ח) רוח סערה עשה דברו, סערה תלויה בזרועו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (דברים ל"ג) ומתחת זרעת עולם.

וחכמים אומרים: על שנים עשר עמודים עומדת, שנאמר (דברים ל"ב) יצב גבלת עמים למספר בני ישראל. ויש אומרים: שבעה עמודים, שנאמר (משלי ט') חצבה עמודיה שבעה. רבי אלעזר בן שמוע אומר: על עמוד אחד, וצדיק שמו, שנאמר (משלי י') וצדיק יסוד עולם (חגיגה יב:). נראה שדברי ר' יוסי באו נגד ההמשגה והסיסטמטיות האלילית, לא בא ר' יוסי ללמדנו גיאולוגיה מיתולוגית, אלא "אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה רואות". כעין הקוסמולוגיה המודרנית שחושבת שרואה הכל, אבל אינה יודעת מה רואה. אכן רואה קרני אור מכל הגלקסיות, אבל מה הן ומה עומד מאחורי כל התופעות וההופעות האלו? אוי להן שאינם יודעים. נכון שמקובל לומר שעומדת על העמודים, אבל מה שלא יהיה עם עמודים אלו, ניצבים הם על המים אומר רבי יוסי, ככתוב בתהלים, וגם מים אלו הרי עומדים ס"ס על הרים, וגם הרים תלויים ברוח, גיבב עלינו את כל המקראות המלמדים שבסופו של דבר מה שלא יהיה תלוי הכל בזרועו של הקב"ה.

ויתכן שר' יוסי כנגד המינים דיבר, אלו היודעים שכתבי הקודש דברי עליון הם, אבל לוקחים הם את התפיסות היווניות המניחות את החומר וטבעו ותהפוכותיו במרכז העולם, ודורשים כן גם מן הכתובים. כמעשה ארץ מצרים ואלכסנדריה. על זה אומר רבי יוסי, סוף כל סוף מלמדים הנביאים שהכל תלוי בזרועו של הקב"ה ובסערת רוחו, על כן עמודים מה לי הכא מה לי התם.

זו גם הנימה שבהמשך הבריתא כך הוא, מנין העמודים יש אומרים כך ויש אומרים כך, הוא הסתם, הדעה הכללית המדברת על עמודי הארץ, בהתאם לחשיבה המקובלת, אבל רבי אלעזר בן שמוע, על משמרתו יעמוד, ואינו מכיר אלא ב'צדיק יסוד עולם', אין אנו יודעים כלום על מעמד הארץ אלא זאת שהצדיק מקיים אותה, ועל דרך המאמר (מכות כד.) בא חבקוק והעמידן על אחת: צדיק באמונתו יחיה. יש כאן כמין לעג לרעיון העמודים בכלל, לכן דוקא השימוש בטרמינולוגיה של "עמוד" על ידי תיבה אחת מלשון המקרא, היא מבטלת מצד אחד את הדעה האלילית, ומן הצד השני ממירה אותה לטרמינולוגיה יהודית. תהי אמונת העמודים כאשר תהי, שמא יבא דור אחר ויקיימנה או ימצא לה שום דרשא, אין העמוד הזה אלא "צדיק". אוי להן לבריות אם ישכחו ענין הצדיק, כמו שאמר ר' יוסי על עמודים הרים רוחות וסערות, יהיו מה שיהיו, אוי לנו אם נשכח שהכל בזרועו של הקב"ה.

ולמאמר זה מתייחס הזוהר ואומר: "ועליה אוקמוה מארי מתניתין בחגיגה: על מה העולם עומד על עמוד אחד ששמו צדיק שנאמר וצדיק יסוד עולם", (משפטים קטז.), ובמקום אחר ר' יצחק מציע לפניה ר' שמעון ישוב דברי ר' אלעזר בן שמוע עם הדעה הרווחת: "אמר רבי יצחק לר"ש אי ניחא קמיה דמר הא דתנינן דכתיב (משלי י) וצדיק יסוד עולם, מאן דאמר דעל שבעה קיימי (-עמודים), קיימא עלמא, ומאן דאמר על חד קיימא עלמא, היך מתיישרן מלי? א"ל כלא מלה חד הוא, דהא ז' אינון ובהו אית חד קיימא דאקרי צדיק, וקיימי עליה, ועלמא בהאי אתקיימא, וכד אתקיימא עלמא עליה כאילו אתקייים על כולהו שבעה", (זהר ויקרא סט.). הרי מיישבם, כעין ההגדרה ההלכתית 'זה יכול וזה אינו יכול', וכל שבע העמודים אין כחם כעמוד זה שנקרא צדיק. למדנו מכאן, שגדולה המשגה שמשיבה למוטב כל דעת שבעולם. דהיינו גם אם נתפוס שיש שבעה עמודים, או אם נקבל דעה אחרת, עדיין אחד מהכחות יהיה צדיק שעליו העולם עומד.

למה הדבר דומה? לאותם חכמים שלא מצאו מקום בטבע שתחול עליו ההשגחה הפרטית, כי כל מקרי הטבע כולם מופעלים בסיביות, עד שאמר שבתורת הקואנטים בה יש מקריות בתנועת האטומים, שם מתחוללת ההשגחה, ושם יש עמוד אחד שצדיק שמו ועליו העולם עומד. ואף שתורת הקואנטים סופה קרב ובא, וכבר רואים את קץ דרכה, עדיין כל תורה שהיא, בכל דור, צריכה לחלק שהוא צדיק שמו ועליו העולם עומד. וכן מצאנו לחכמים שנתווכחו על הדבר, במקרא שנאמר "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב". ואמרו "ר' פפייס אמר בשור של מעלה, אמר לו ר' עקיבא דיין פפייס הרי כתיב אוכל עשב, בימי ניסן שהוא מזוהם",

(מדרש תהלים מזמור קו', וכעין זה בילקוט תהלים תתסד'). ר' פפיס עשה מן השור תבנית ומושג, ורבי עקיבא אמר לו דייך בלשון מליצה נאה.³⁶⁹ ההתלבטות בין הפשטה להמשגה אינה נפתרת על ידי כללים, היא חלק מהלימוד והעיון בכל תפיסת העולם של הנביאים והחכמים.

חכמת האלהות

הביטוי 'חכמת האלהות' אינו נזכר בדברי חז"ל, אך הרבו להשתמש בו חכמינו שבימי הביניים, בעל חובות הלבבות כותב בהקדמתו:

"החכמה מתחלקת לשלשה חלקים. החלק הראשון.. חכמת טבעי הגופות ומקריהן. החלק השני היא.. חכמת המנין והשעורים וחכמת הכוכבים.. והחלק השלישי.. היא חכמת האלהות והוא דעת האל יתברך ודעת תורתו ושאר המושכלות, כנפש וכשכל וכאישים הרוחניים". הרמב"ם אומר: "מעשה מרכבה היא חכמת האלהות" (פתיחה למו"נ). חובת הלבבות (שם) מבאר את הדרכים להשגתה:

"החכמה האלהית, אנחנו חייבין ללמוד אותה, כדי להבין ולהגיע אל תורתנו.. והשערים שפתחם הבורא לדעת תורתו ודתו הם שלשה: האחד מהם השכל הניצל מכל פגע, והב' ספר תורתו הנתונה למשה נביאו, והג' הקבלות שקבלנו מקדמונינו, שקבלו מן הנביאים עליהם השלום". הנבואה עצמה בישראל, באה באחד משני פנים: האחד, ה' נגלה על אדם לפתע מפני צורך השעה, כפי המתואר למשל בגדעון. השני, האדם מכין את עצמו לנבואה, עד שהוא זוכה לה. בני הנביאים היו מכינים את עצמם לנבואה, כפי המסופר על שאול שנקלע לחבורתם וזכה גם הוא לנבואה. נביאים עמדו לישראל כפלים כיוצאי מצרים, רבים רבים בישראל זכו לראות את המראות הרוחניות. הנביאים האלו לא נשלחו כגדעון להושיע את ישראל, ולא כירמיהו להוכיח את המלך ושריו, אלא לצורך עצמם הגיעו למדרגות רוחניות והשתלמו בחכמת האלהות, אותה למדו גם לתלמידיהם, בני הנביאים. אך לימוד החכמה הזו לא נפסק עם הסתלקות הנבואה, כפי שראינו לעיל בפרק זה, חכמים היו עוסקים במרכבה, שענינה הוא השגת האלהות, פמליא של מעלה, שרפים ואופנים וחיות הקדש. יש בידינו לא רק את התיאור שהיו כאלו שעסקו במרכבה, אלא שתורת חז"ל מלאה במסורות ובדיונים על חכמת האלהות. ואין הכוונה רק לתיאורים של רגלי החיות, מספר הרקיעים והעולמות ('ש"י עולמות'), בני העליה, והשפה שהמלאכים דוברים (או: "שח לי סוריאלי שר הפנים"), אלא גם על תיאורים רחבים של כללים רוחניים וכללי ההנהגה.

כללי הנהגת העולם שבאים בחז"ל, נראים כהמחשה של האמור "לא יעשה ה' אלקים דבר בלתי אם גלה אל עבדיו הנביאים". כשרב אשי אמר "אנא עבידנא למתא מחסיא דלא חרבה" (שבת יא. א) עשיתי שהעיר לא תיחרב), הוא התייחס לחוקים הרוחניים כמציאות עובדתית. הכללים הרבים הפשוטים לחז"ל מפוזרים בדבריהם כהנחות ברורות: "אמרו כל המדות בטלו מדה כנגד מדה לא בטלה" (ב"ר פט), מט' מדות שבהם נברא העולם (רש"י³⁷⁰), אין הקב"ה נפרע מאומה עד שתימלא סאתה (סוטה ט.), מן שמאי מיהב יהבו מישקל לא שקלו (תענית כה.), גמירי דלא כליא שבטא (ב"ב פח), גמירי אין דבר טמא יורד מן השמים (סנה' נט.), מגלגלין זכות ע"י זכאי (סנהדרין ח.), השטן מקטרג בשעת סכנה (ירושלמי שבת ב' ו'), שלוחי מצוה אין נזקין לא בהליכתן ולא בחזירתן (פסחים ח), המדובר בהלכה פסוקה לסמוך עליה, ראה שם), העונה אמן מקבל שכר מהר יותר מן המברך (ברכות נג.), גמירי טבא לא הוי בישא (ברכות כט.), הקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים (ר"ה יא.), אין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחלה, אין נפרע מאומה בלא שנפרע משר שלה (מכות יב.), זכותיהן מהני אצלמה ולא אדידהו (חולין פו.), אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים (גטין ז.), סוגיא שלמה בקדושין לט.: עוסקת בכללי הנהגת העולם. וכמובן שלרבים מהנושאים האלו יש יסוד בתורה ובנביאים, כמו למשל הכלל שנקבע בשיחת ה' עם אברהם, שאם יהיו עשרה צדיקים לא תיחרב סדום, ואם תשעה, ימותו גם הם יחד עם בני סדום. האריכות ביחזקאל אם יתכן שימות איש בחטא של אבותיו.

³⁶⁹ אמנם לשון המדרש הזה משובש, והנכון כמו שהוא בשמ"ר ד' ומכילתא דר' ישמעאל בשלח, אלא ששם נשתבש השם "פפוס" תחת פפייס, כי רגיל להיות פפוס אצל רבי עקיבא במעשה אחר.
³⁷⁰ ויש תקנו "מדות טובות", ונראה תמוה, כי למה יבטלו מדות טובות, וגם הנושא שם הוא מדה כנגד מדה במובן של עונש ולא של גמול שכר.

המהות של הכללים האלו מתמצית במאמר המפורסם: "תנאים התנה הקב"ה עם השמים והארץ שאם אין מקיימין התורה חוזרין לתהו ובהו". אבל התנאים מסובכים ומפורטים, ייתכן שייגזר על מקום שירד גשם, אבל אם אותו מקום מקלקל מעשיו, אין הגשם מתבטל אלא ממשיך למקום אחר, על מישוה יכול להיגזר למות במקום מסויים דוקא, וכדי שימות יש צורך לגרום לו להגיע לאותו מקום, וכך הלאה. יש רגע מסויים בו ה' כועס, ומי שיודע רגע זה יכול לפעול בו גדולות ונצורות. העולם הפיזי שאנו רואים אינו אלא בבואה של המציאות האמיתית, הכללים הרוחניים.

אף שהמאמרים העוסקים בפמליא של מעלה ותיאוריהם יותר מזכירים את מעשה מרכבה, הכללים הרוחניים על פיהם מתנהל העולם הם החלק היותר חשוב בכדי לקבוע את התנהגותינו ואת ההשלכות שלה על פי הכללים הנודעים לחכמים.

חכמים לא ריכזו בתלמוד בצורה מסודרת את הישגי העיון והצפיה במעשה מרכבה, אבל כבר בזמנם היו מן הסתם חכמים שהגו בנושאים אלו והעבירו את ידיעותיהם והבנתם, וסיפרו כיצד אמר חכם אחד לחברו: "תא ואגמרך מעשה מרכבה", בא ואלמדך, והשיב "לא קשאי", איני קשיש מספיק (חגיגה יג.). לא כל אחד ראה עצמו ראוי לעסוק בזה, אך המעטים שכן עסקו, בודאי ידעו והבינו רבות בחכמת האלהות. וראה פסחים ק"ט: "מאי ולמכסה עתיק זה המכסה דברים שכסה עתיק יומין ומאי נינהו סתרי תורה", - "מעשה בראשית ומעשה מרכבה" (רש"י).

כפי שראינו, בעל חובת הלבבות כותב (בעקבות רס"ג) כי חכמת האלהות מגיעה משלש מקורות, יש דברים שקשורים בהבנת השכל, יש שכתובים בנביאים, ויש שקבלום דור אחר דור. ואכן הרבה מחכמינו שבימי הביניים עסקו בחכמת האלהות על פי הקדמות שכליות. היסודות השכליים של חכמת האלהות מפורשים בספרותם, על פי הבנת השכל ה' הוא אחד פשוט בלי שום תכונה ותאור והגבלה ושנוי כמו שביאר במו"ח"א, ובכדי לבאר את הבחירה החפשית, ואת האפשרות של רע, ואת ההבדלים בין המקרים שיש שכן ועונש ובין אלו שאין, ואת התחלקות המעשים בעולם. ולכן יש לכחות הרוחניים ולכללים הרוחניים אסמכתא מן השכל, ראה הערה להלן.

אך בצד אלו, היו חכמים שעסקו בעיון וצפיה בדרך על טבעית, ולא רק בניתוח שכלי. מתקופת הגאונים והלאה יש בידינו עשרות ספרים העוסקים בחכמת האלהות שלא על דרך הפילוסופיה, אלא כהמשך לשיטה המתוארת בדברי חז"ל, על ידי חיבור התודעה אל מקורה הרוחני, כפי שמתאר למשל רמ"ק בדברים שהובאו לעיל בקטע 'מעשה מרכבה'.

הספר המפורסם ביותר הוא ספר יצירה, שהיה ידוע כבר לגאונים, ורב סעדיה גאון פירשו (אחריו פירשוהו גם ר"ש דונולו, הרמב"ן, הראב"ד, הרוקח, ועוד). ספרות ההיכלות והמרכבה היא ספרות מדרשית, שקדמה למקובלי ימי הביניים.

רבי אלעזר מגרמיזא, בעל הרוקח שהיה מחסידי אשכנז ומבית מדרשם של בעלי התוספות, העלה על הכתב הרבה ענינים מחכמת האלהות שלא באו ע"י עיון שכלי אלא ע"י מסורות או ע"י חזון וצפיה, הוא מזכיר הרבה ספרים קודמים לו. קודם לכן נתחברו הספרים: הבהיר, הקנה, הפליאה, התמונה, ספר קדום נוסף מכונה: "הבדלה דר' עקיבא", מוזכר גם ספר אותות, 'בריתא דיוסף בן עוזיאל' המוזכרת ברקאנטי, ספר כבוד ה' שנדפס עם ס' יצירה, מדרש כתרי אותיות שהביאו המקובל שלטי גבורים, ספר לבנת הספיר, ספר מגדנים המוזכר אצל כמה מקובלים, ספר המלבוש המובא אצל בעל האמונות, מסכת גן עדן הזכירה רבינו בחיי.

לתקופת הגאונים יוחסו הספרים 'הקמיצה' ו'קול ה' בכח'. בתשובות הגאונים עצמם מוזכר "ספר בטחון" על נושאים אלו, וכן הזכירו ספר שעור קומה. תלמיד הרמב"ן מזכיר את ס' 'ארחות תושיה', מהר"ם גבאי מזכיר את ספר 'מראות הצבאות'. קיים גם ספר בשם 'סודי רזיא', 'פרקי היכלות' מובאים בציוני וברקאנטי, מדרש ע' שמות למטטרון הובא בתוס' יבמות טז. ספר העיון מוזכר בס' האמונות בשם הגאונים, המייחסים אותו לרב חמאי גאון. ילקוט ראובני מזכיר את ספר ציוני דרב טביומי. רש"י חגיגה יג. מזכיר את 'בריתא דמעשה מרכבה'. בקובץ בתי מדרשות (ורטהיימר) נדפסו יותר מארבעים מדרשים שרובם עוסקים בענינים אלו. הנושאים של הספרים האלו הוא השמות הקדושים, ההיכלות העליונים, המלאכים, כללי הנהגת העולם.³⁷¹

³⁷¹ יש מהם בסגנון זהר ממש כך למשל בסדר שמושא רבא וסדרי היכלות (בית המדרש חדר ו ק"ט. אוצר מדרשים תקמז) באים סיפורים על הגאונים בלשון זו: "תריין מתיבתא הוו בבבל ותרין סמוכין עליהו חדא רב נטרונאי גאון

הספרים האלו הם מעט מהרבה כתבי יד קבליים שהסתובבו בעולם בתקופת הראשונים, מהם נקראו בשמות ומהם שלא התפרסמו כשם של חיבור מסויים.

מדורו של הרמב"ן ואילך נכתבו עוד ספרים רבים בנושאי קבלה, מהם ממקובלי קשטיליא כמו ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש, ובמקומות אחרים כר"י דמן עכו, ור' טודרוס אלבוועפיה בעל אוצר הכבוד, וה"ר שם טוב, וכן ר"י גקטיליא שחיבר שערי אורה. ומהם ידועים כמו הרמב"ן שרומז הרבה מסודות הקבלה, בדורו היו גם ה"ר עזרא שחבר פרוש ע"פ סוד לשה"ש, וה"ר עזריאל מגירונה.

הרשב"א ורבינו בחיי מביאים בהרבה מקומות ענייני קבלה (ראה גם תשובת הרשב"א סי' קכג, ובסי' רכ שמקובל לו שם של מב'), גם במחזור ויטרי מובאים מענייני קבלה. הריב"ש (שו"ת סי' קנז) מזכיר הרבה ספרי קבלה שהיו אצלו כמו "צורת עולם" "רב פעלים" ועוד, באותו הזמן נתחבר הספר 'מערכת האלהות'.

ידוע לנו כיום על ספרות קבלה ענפה, ויש להניח שבמצאות היתה עוד הרבה יותר ממה שנודע לנו. שכן בעת גילוי הזהר, הוא תפס את מקום כל הספרים האלו והעמידם בצלו, כאשר תופסי הקבלה קבלו אותו כספר גדול מכל הספרים שהיו ידועים קודם לכן וכבסיס לתורת הקבלה.

גם אחרי פרסום הזהר עמדו מקובלים מפורסמים, והמשיכו את המסורת הקדמונית הזו של עיסוק בחכמת האלהות. כמו בכל שאר ענפי התורה והחכמה, רבתה הספרות, רבו החדושים, התעוררו שאלות וספקות, ונתחברו ספרי פרושים ודיונים לרוב. אבל עצם התפיסה שהעולם הרוחני מונהג על ידי כללים, ושעיון וצפייה של התודעה במעמקי הרוחניות ומקור החכמה מביאה את המתאים לכך לידיעה והבנה של מעשה מרכבת העולם הרוחני, היא המשך ישיר של העיסוק בתחום זה, אותו אנו מוצאים כבר בימי השופטים. כך שמבחינת התייעוד ההיסטורי חכמת הקבלה קודמת לחכמת ההלכה.

שתי טענות עיקריות נשמעות בעולם המחקר (ובעולמם של אלו המקבלים כמושבעים ועומדים את המקובל במחקר) כלפי תורת הקבלה המוכרת לנו מכתבי האר"י, הגר"א, הרש"ש, ועוד. האחת: הקבלה בנויה על ספר הזהר, ומחקר פילולוגי היסטורי מוכיח שהספר מזוייף ומאוחר. השנית: רוח הקבלה זרה לרוח חכמינו, חז"ל לא ידעו מהמושגים האלו ולא הזכירום, לא הספירות, ולא עוד הרבה מושגים קבליים אחרים. לפיכך מבטלים הללו את תורת הקבלה ביטול גמור.

והנה, בקורת על הקבלה נשמעה בעמנו מזה דורות, מפי חלק מחכמינו, וכך דרכה של תורה שזה בונה וזה סותר, אולם גם המבקרים לא בטלו חכמה זו, ואכן הטענות המחקריות אינן מספיקות כמובן לבטלה, כפי שנבאר.

חיבורו של הזהר

מתנגדי הקבלה מעלים על נס את סימני האיחור שבספר הזהר, אשר לא רק שמזכיר שמות אמוראים מאוחרים, אלא גם יש בו זכר לכל מיני מנהגים מימי הביניים, ולמאורעות היסטוריים מאוחרים. ואף לשונות הדומים לספרים מאוחרים כמו ספרי הרמב"ם ואבן עזרא. ומכיון שהספר מזוייף לדעתם, הרי כשל עוזר ונפל עזור, יסוד חכמת הקבלה אינו אלא זיוף ולא עלה מעולם על לבו של רשב"י, ואם כן כלום עלינו לקבל את דברי משה די ליאון או חכם אחר שכתבו ולשימם עטרה לראשנו?

אך העיסוק הזה אינו אלא עיסוק שבצורה, וגם אין בו הרבה חדש, כל העוסקים בספר הזהר, ובראשם גדולי המקובלים, עמדו על כך שבזהר יש הרבה דברים מאוחרים בזמן לרשב"י ואף לאמוראים, והיו שציינו גם קטעים מסויימים. אבל אין זה הופך את הספר לזיוף, אפילו אם נניח שאותו אדם שפרסמו לראשונה כתב

ז"ל וחדא מתיבתא רב נחשון ז"ל.. מגנתא דעדן.. באולפן דאורייתא.. אתון חברי שתותו מיא זכיא ממאמרי שמעתא מזרע דדוד משיחא רבנא שרירא ורבנא האי ז"ל חברין וחברי חבריא אולפינא דגמירנא ליה מסבי סביא חכימא חסידיא מרי רזיא דאולפן אורייתא כזיוי דשמא בגלגלי רקיע נהירו לן בגנתא דעדן, היא שבעה מלכוון ועל שבעה מלכוון תלתא מלכוון שליטי דשלטן עילויהו דאיקרון אילן חייא, ובהך גנתא היא דעדן אישתמישו ביה נביאיא כל חד וחד מנהון לפום גבורתיה ומעליותיה" שם נקרא על "שדיאל מלכא רבא דשדאי דשליטין באוירא בדמיא דשעירא ובדמא דתרנגולא קרבלתאי.. ובעיגלא דאתעבד ביה ביומא חמשה אמין ארכיה וחמשה אמין פותיה ובקילפא דאילא כתובין ביה עשרה שמיא קדישין ושדיאל מלכא במציעות כולהון.. ומן תלתא ועד ארבעה סביא חכימא מחמשיין שניין ולעילא דמתענן חמשה עשר יומין ביממא ובלילא ולא אכלין לבד תלתא לילי לסוף שבעה יומי ולסוף עשרה יומי ולסוף תלתא עשר יומי ותלתא סבי או ארבעה סבי מארי זכוותא וחכימי אולפן אורייתא דאתפרישו תלתן יומי מאתתא"

בשערו שהספר כצורתו יצא מידי רשב"י. הרי הספר מכיל תכנים מרובים ועצומים של פרי עיון וחזון בחכמת האלהות,³⁷² בכדי לשפוט את הספר יש צורך להכיר ולהבין בחכמה זו, וזה הוא אבן הבוחן לערכו של הספר. מובן שאין שום דרך לדעת מי היו הידיים שחלו וערכו את הדברים לצורה הסופית והנוכחית, ואפי' אם נניח שידים אלו נכשלו בסידור בלתי נכון או בשגיאות שונות, אין זה חורף את גורל התוכן כולו. התוכן הקבלי שבזהר הוא עצום, הוא בהכרח יצירת דורות. אף שפרסומו נעשה בבת אחת ויכול לתת הרגשה של מפץ, הרי הוא המשך ישיר של יצירת הדורות הקבלית העצומה שהיתה קודם לכן. אין הוא מזוהה יותר מעשרות ומאות הכתבים הקבליים הידועים לנו עוד קודם לפרסומו, למרות שכתבי יד זוהריים (בסגנון הזהר) ידועים לנו כבר מן המאה היא' (כמאתיים שנה לפני פרסום הזהר) כפי שנראה בהמשך.

השאלה הקובעת היא: האם התוכן שבזהר מייצג את הרעיונות והדברים שנמסרו מהעוסקים בחכמת האלהות? ועל כך יכולים להשיב רק אלו העוסקים בזה, ואף תשובתם ידועה לנו מן ההיסטוריה, העוסקים בחכמת האלהות ראו את הזהר כמסמל את שיא החכמה שבתחום זה. למרות שהתפרסמו עוד לפניו ספרים המיוחסים באופן ברור הרבה יותר לתנאים ואמוראים, ספר הקנה מיוחס לאביו של רבי נחוניא בן הקנה, ועוד כיוצא בו.

סימני האיחור של הצורה בזהר, אינם בהכרח מעידים על איחור התוכן. כשם שברור שבתלמוד משוקעים הרבה מדברי ומחכמת התנאים, בלשונו של התלמוד בעריכתו ובסגנונו, ואין איחור הצורה מעיד על איחור התוכן. כך גם בענף זה של התורה.

עריכת הזהר

להשלמת התמונה, נעתיק קצת מדברי חכמינו בנושא עריכת הזהר, שאף שלא חששו לכתוב את מה שהיה ברור להם בנוגע לעריכת הזהר, הרי לא העלו בדעתם לבטל משום כך את חכמת הקבלה או להטיל ספק בערכה.

קשה לברר כיום אם בזמן פרסום הזהר היה מי שייחס אותו לרשב"י בתור מחבר (הרמ"א ב'דרכי משה' י"ד סה', מייחס את הדבר לשמועה: "שמעתי שמחבר הזהר הוא רשב"י"), אבל ברור שהקשר לרשב"י בולט שכן הוא דמות מרכזית בתורת הזהר, ואף מובאים דברים רבים בשמו.

עם זאת, שום ספר העוסק בנושא, בין מהצד ההיסטורי, בין מצד התוכן ומושגי הקבלה, לא מסכים עם קביעה זו שרשב"י הוא מחבר הספר.

בעל **ספר יוחסין**, רבי אברהם זכות, שחי כמאתיים שנה אחרי פרסום הזהר, כותב: "דברי הזהר יותר אמתיים, כי הם דברי האחרונים שראו המשנה ופסקי ההלכות, ומאמרים מן האמוראים.. מצינו בזהר בפרוש שמקבלים את התלמוד". דבריו אלו מועתקים ב'**סדר הדורות**' ערך רשב"י. בעל **שלשלת הקבלה** כותב: "ראוי שתדע כי רשב"י ובנו לא כתבו כל ספר הזהר אשר הוא בידנו היום, אבל היו תלמידיו ותלמידי תלמידיו שחברו הקונטרסים שכתבו הם וחבריהם יותר מע' שנה אחרי מותו", (ראה בהגהות היעב"ץ ליוחסין שהגירסה היא: יותר מש' שנה אחרי מותו). כך מביא גם רבי אברהם בן הגר"א בספרו **רב פעלים** בשם "מנורת המאור להמקובל ר' ישראל", וכעין זה נכתב בספר **אמונת חכמים** (להמקובל ר"א דלמדגו) כי כי נתחבר מתלמידיו ותלמידי תלמידיו, וכ"כ השל"ה.

המקובל ר"י **אירגאס** (שומר אמונים קדמון) כותב: בזמן הגאונים חלקו את הזהר לפרשיות והוסיפו קצת דברים בגליון ואח"כ באורך הזמן נכתבו בפנים כמש"כ האריז"ל בענין הקדוש. החלוקה לפרשיות שעוסק בה רי"א, היא חיבור התכנים על הפסוקים של התורה, כמבואר בדבריו.

המקובל רי"א **חבר** בספרו מן וצנה אות כא' כותב: "כמה דורות אחר רשב"י.. וג"ז נעשה בו הוספות רבות עד מאד מן אחרוני האחרונים ושלטו בו ידי רבים כ"א מה שנראה בדעתו ומה שנתחדש לו.. ומזה באו כמה מאמרים שנראה בעליל שהם מן האחרונים כענין של רש"י ור"ת והרבה דברים כאלה ועל כמה מאמרים מצינו ב**כתבי האריז"ל** שאמר אינו מן הזהר כלל".

דוגמא למה שהביא משם האריז"ל: בשו"ע **האריז"ל** ה' נט"ז דשחרית ס"ט "מורי ז"ל לא היה רוצה להגיד אותן הפסוקים הנזכר בזהר בלק בקומו בחצות וכמעט שהיה מגמגם שאינם מכ"י בעל הזהר", [ע"י לפנינו ענין מקראות אלול] וכן מצינו בשעה"כ טז': כי מ"ש בתקונים להגיד וכו' אמר האריז"ל לא להגיד כי אינו מהתקונים, והוא ג"כ בשו"ע האריז"ל ה' קה"ת, ובעוד מקומות. ובסי' טעמי המצוות פ' בראשית "בענין אותן פסוקים הנזכר בזהר לומר בשעת הזיווג בליל שבת רוח ה' עלי כו' לא היה נוהג מורי לאמרם ושמענו שהיה מגמגם שאינו מדברי הזוהר".

מהר"ם חאגיז במשנת חכמים סי' שלב' כותב: כי האמת יורה דרכו דמסדר ומחבר ס' הזהר הקדוש דודאי היה דבאו לידו הקונטרסים ומן השמים זכו אותו להוציא לאור תעלומות חכמה רמה ונעלמה והוא סדרם

³⁷² סופרי המאה ה-19 כמו גרץ וחבריו, חשבו שהמקובלים היו שרלטנים גרידא, שבדו ליבם רעיונות, וכתבו במזיד בשקר כאילו נגלו אליהם חזיונות וכאילו שמעו קולות, כדי למשוך את לב ההמון ברמאות, ועוד רעיונות שיכלו לבא רק מאלו שכל כך רחוקים מהכרת והבנת האיש הפועלים. כיום ברור שהחזיונות המיסטיים הן ממשיות ומעניקות לתודעה יכולת שאינה קיימת בזמנים הרגילים. ומי שמעלה על דעתו שהבית יוסף עשה 'הצגות' עבור רבי שלמה אלקבץ וחכמי דורו, לשוטה יחשב.

על סדר הפרשיות אך לא חלילה רשב"י או ר' אבא עשו סדר זה הנמצא בידינו כי זה טעות ושטות מפורסם כעין אותם הסוברים שאנו מאמינים דבר שאינו, שהתלמוד כמו שהוא מסודר אצלנו היה אצל אאע"ה, דבר שלא עלה במחשבה וכו', אף הכי בחבור נורא זה מספר הזהר אין להסתפק בעיקרן של דברים כהויות שיצאו מפי רשב"י וחבריו ולכן המהרהר אחרי כמהרהר אחר השכינה אך המסדר עשה התקשרות הדברים כאשר עלו ובאו לידו על נכון, עכ"ל.

המקובל רבי **אברהם גלאנטי** בפרושו לזהר כותב: "אלה הם דברי מחבר הספר בימי הגאונים או חכמים אחרים שחברו כל המימרות יחד שכתב ר' אבא שהיה סופר של הרשב"י והם חלקים לפרשיות כל אחד בפסוק שלו והם אמרו משלהם כמו דתנינן וכו' וכיוצא בזה יש רבים בזהר" עכ"ל (זהרי חמה קנב).

ובמצרף לחכמה כא: כי שכל עניני האמוראים הנזכרים בו הם הוספות מאוחרות, וכ"כ **אמונת חכמים** לר"א דלמדיגו כו.

המג"א (קפ"ב) כותב: "מלשון הגמרא משמע כו' ואפשר שהזהר מפרש הגמ' "הא דאכא שלמה" כלומר אם יש לו שלמה כו' ובה מדוקדק יותר הלשון בגמ' דאלו לפרש"י."

היעב"ץ בפירושו לשלחן ערוך (מור וקציעה כה) כותב: "מבואר הדבר למי שרגיל בס' הזהר שהרשב"י לא כי בדברים שבו אך כלול מכמה חבורים שחברו בזמן הגאונים ובדור שאחריהם ואולי בימי רבנן סבוראי חובר הספר הקדוש ההוא כמעט אין לי ספק בדבר וגם יש לידע שהכניסו בתוכו דברים הרבה שאינם מגוף הספר כלל רק הגהות מאחרונים מאד והמה רבו כמו רבו ואוכל להכריח ולהוכיח זה במופתים חותכים וחברתי ספר לזה קראתי מטפחת ספרים". וכן בהגהותיו פסחים קיב: כי "יעוין בזהר וכו' ואת"ל שזהו משגזר אביי, עיי' ספר מטפחת שספר הזהר נתחבר אחר התלמוד וכו'". ובספרו לחם שמים למס' אבות כי "עין ספר מטפחת ספרים בייחוד על עסק ספר הזהר וקבלה".

הספר מטפחת ספרים עשה רושם בעולם, ראה כבר בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סי' קמז, מכתבו של ר' יעקב הכהן מהנובר להיעב"ץ: "הק' ר' ישראל שי' מפה השאילני ספר מטפחת ספרים. וקריתי ושניתיו והי' לי שעשוע יום יום עד שגמרתי בעזה"י, גם החיד"א בס' חיים שאל ח"א פה' מביא ממנו באיזה ענין "בהגלות נגלות דבריו הללו אמרתי אשורה נא ואראה בס' חדש זה שמו מטפחת ספרים להגאון מהר"ר יעב"ץ".

החת"ס בשו"ת (ח"ו נט) כותב: "ואולי התיר הרב לעצמו (לומר משם רב א' מה שלא נאמר לו ממנו) ע"ד שאמרו חז"ל רצית להחנק תתלה באילן גדול ("שהתירו חז"ל לכזב" עיי' בהמשך התשו') ואל תאשימיהו עבור זה הנה נמצא בשכונת ס' מטפחת ספרים למהריעב"ץ תמצא שם כי דבר גדול דבר הנביא ז"ל בענין זה הלא ישתוממו רואיו וד"ל.

ועוד אמר החת"ס (תלמידו בס' מי מנוחות פרסבורג תרמד מג, ומובא גם בשו"ת מפענח נעלמים סי' ה') "אלו היה יכולת ביד אדם להעמיד מדרשי רשב"י על טהרתן לברר מהם ממה שנתחבר אליהם מחכמי הדורות שאחריו לא יהיה כולו רק ספר קטן הכמות מאד מחזיק דפים מעוטים".

ובס' **תשובה מאהבה** ח"א כו': "את זה כתבתי לדעת האיש ההוא שספר הזהר כולו קדוש אבל אני אומר הריני נשבע בתורת ה' שבס' הזהר נמצאו כמה זיופים וקלקולים אשר הוסיפו, ועלה אחד מתלמוד בבלי קדוש יותר מכל ספר הזהר.. לאו גושפנקי דרשב"י ועזקתי חתום עליהם ומי שיש לו חצי דעת יגיד כן כמבואר בס' מטפחת להג' מוהריעב"ץ שגזר אומר שחלו בו ידיים מזויפים וחשד את החכם ר' משה די ליאון".

הרד"ל תלמיד לתלמידי הגר"א במאמר קדמות הזהר ענף ד אות ב מסכם את חקירתו בנושא, ואומר כי נערך עיי' תלמידי ר"ש ותלמידי תלמידיו שנים הרבה אחרי מותו וגם יש בו הוספות מאחרונים, ובס' זהר הרקיע (נדפס יחד עם קונטרסו של הרד"ל) כי הוא ג' מאות שנים.

והרד"ל הביא שם שכן משמע **מהגר"א**, שבכמה מקומות שהביא הזהר מדברי הגמרא קיים הגירסא ומחק שם הפרק וכו' "בכל מקום שאומר הא אוקמוה כתוב באגדות".

בספר **שיורי טהרה** (סלוניקי תרל"ט) ערך זהר הקדוש כתב: אל תתמה אם נמצאו בו דברי אמוראי בתראי א"נ בתוך דברי איזה תנא מהם מ"ש האחרון ממנו דהמחבר ס' זהר הקדוש הוסיף מדייליה דברי האחרונים השייכים למ"ש בזה"ק, **החיד"א** ז"ל בהגהותיו לזהר ח"א קסח. משם הז"ח ושכן בירר הרמ"ח בס' משנת חכמים כו' ובס' בן יוחאי מענה צד וצח וקיס וקכד וקכח כי ממש כדברי החיד"א דהמחבר היה מאחרונים והוסיף הנאמרים עד זמנו, עכ"ל.

והגאון **בן איש חי** בסוד ישרים ח"ד סי' ב' כ': "ובאמת השערה זו אינה זרה כי נמצא כזאת הרבה כי בזהר הקדוש יש דברים שאמר רבינו האריז"ל שאינם מספר הזהר אלא הם דברי חכם אחרון שהכניסו המעתיקים בס' הזהר ופוק חזי בספר הגאון ר' יעב"ץ אשר מצא כמה דברים כזה" עכ"ל. (ראה גם בספר ארחות רבינו בשם הסטייפלר, שהזהר ערכוהו הגאונים).

ר' חנוך מסאסוב כותב: "שבכל דף ודף מספר הזהר ותיקונים ישנן הוספות רבות ונכבדות שהוסיפו בימי הגאונים ז"ל על הגליונות, ואחרי כן הכניסו הסופרים הדברים האלה בפנים הספר, עד שקשה מאוד עכשיו לברר איזה עיקר ואיזה נוסף" (**מפענח נעלמים** סי' ה').

הרי ברור מכל המקורות המוסמכים לנושא, שאין שום ספק שאין לייחס את הזהר לרשב"י או למישהו הקרוב לזמנו, רק התכנים היו מקובלים במסורת, ואילו ההעלאה על הכתב, העריכה, והרבה הוספות, נעשו אולי בזמן הגאונים, כאשר לא ידוע מי הוא העורך והמחבר.

אך בחלק מספרי הקבלה נוסף רעיון מעניין: **מהרצ"א מדינוב** (בעל בני יששכר) כותב בספרו 'הגהות מהרצ"א' על פרשת בא (לח). "לפי גירסא הזו על כרחך צ"ל דהזהר נתחבר בגן עדן בזמן הגאונים, דהרי רב חסדא אמורא היה בזמן האמוראים". מהרצ"א לא כותב שהזהר נתחבר בזמן הגאונים, אלא שנתחבר בגן עדן, וכוונתו שהדברים האמורים בשם ר' חסדא לא עברו מדורו של ר' חסדא, אלא שהמחבר בזמן הגאונים הבין את הדברים מנשמתו של ר' חסדא בגן עדן. עוד הוא כותב בפי' ויחי (רלח). "השתא פסקא נבואה ופסקא בב"ק.

[נ"ב]: מכאן ג"כ ראי' שחיבור הזהר נתחבר זמן רב אחרי פטירתם, בג"ע, דהרי בימיהם היו משתמשים בב"ק, ואפילו בימי האמוראים". וכ"כ עוד בפי' שמות (כא): "כמו שאמרו הקדמונים בעסק חיבור הזהר שנתחבר בזמן הגאונים בג"ע במתיבתא עליונה בהצטרפות כל אלו הנשמות המבוארים בזהר" (ובפי' בא לח: וכן ב'כסא מלך' לתקו"ז ז: "כמה דברים נכתבו בזהר וברעיא מהימנא מה שחיבר בג"ע אחר פטירת הרשב"י, ונתגלו לנו עיי' אליהו שנגלה לכמה אמוראים ובבתי מדרשם בתמידות").

בדומה לזה כותב ר' יצחק אייזיק קומרנא בספרו "נתיב מצותיך" (שביל התורה אלף, מהד' שנת תש"ל עמ' קא) בנוגע לרעיא מהימנא: "בסוף ימי רבנן סבוראי תחילת הגאונים היה איש קדוש אחד שהיה בו נשמת משה רבנו ממש וכו' והוא חיבר ספר רעיא מהימנא וקרא לזוהר חיבורא קדמאה".

ובחמדת ימים (ח"ב קכב) כותב: "שהרבה דברים שחברו זמן רב אחרי מיתתן בגן עדן נגלו לנו ורוב הדברים אשר תמצא כי הוא מעניני האמוראים והגאונים הוא מאת אשר חדשו בחבורא בתרא אחרי מותו בגן עדן". **ובמאור עינים** (לר"נ מטשארנביל) פ' צו כתב: ולכן אמר רשב"י בזהר מה שאמר רבה בר בר חנא שהיה כמה מאות שנה אחר רשב"י כו' אין חלוק בין מיד ובין לדורות שהוא מקום ששם שוה הוה ומה שעתיד להיות, עכ"ל. לרעיון כזה יש יסוד בהקדמת רבי חיים ויטאל לכתבי האר"י.

לפי הדברים האלו, הקשר בין הכותב של הזוהר לבין החכמים המוזכרים בו לא היה ישיר, אלא הוא ראה בחזון את דבריהם ושיחם ושיגם. מה שהביאם לזה כנראה הוא שיש דברים שניכרים הם סימני איחור, ובכל אופן מיוחסים לאמוראים או תנאים, וראה למשל תשובה מאהבה (ח"א יג): "זו אחת מן הראיות שנאמרו בזהר כמה דברים בשם רשב"י ואינם מרשב"י". ויתכן שדרך זו יותר נוחה מאשר הרעיון על הוספות רבות לאינספור, שגם אם התרחש כך בתלמוד בשגגת איזה מעתיק, הרי כתבי חכמת האלהות לא היו אמורים להיות אצל מעתיקים בורים שמוסיפים מדעתם בכמות גדולה כזו.

וכיוצא בו גם בזהר חדש שכתב הרמח"ל: "אתי רב המנונא סבא ואמר", ובתקון כה: "סבא דסבין אתי פתח ואמר" וכן "קם אברהם סבא חסידא פתח ואמר", ובסוף האידרא שכתב קמו כולוה כחדא ואמרו כו', וזה אינו במציאות אלא חזיון.

אמנם רי"א חבר אינו מקבל את הדרך הזו, וכותב (מגן וצנה פ"י): "מה שכתובים בתקונים תנאים ואמוראים, שמות אלו אינם מדברי רשב"י אלא מדורות האחרונים שכתבו על גליון הספרים בכתב יד ועל ידי רוב העתקות ושבוישים רבים שיצאו ע"י רוב המעתיקים נתערבו הגליונות בפנים וכוזה מצינו בש"ס שהרבה דברים נתוספו מה"ג והגאונים". ולכאורה דרכו נראית דחוקה יותר, כאמור.

כל החכמים והסופרים הללו, הכירו בערך התוכן של ספר הזהר, מבלי לייחס אותו לחכם מסויים וידוע שערכו.³⁷³ ואף היעב"ץ שכתב בקורת מקיפה ושיטתית על הזוהר, ומראה בהרבה מקומות דברים מאוחרים, החזיק בתורת הקבלה, וכותב: "כל עצם ספר הזהר קדוש הוא כעצם השמים לטהר דבריו נכוחים למבין.. בחידות עמוקות וברמזים".³⁷⁴

ולכן טענת איחור הזהר בגירסתו שלפנינו, היא התפרצות לדלת פתוחה, אין ויכוח שהצורה מאוחרת היא, ואין זה מלמדנו על איכות וערך התוכן.

תורת הזהר

מתנגדי הקבלה טוענים שרוח הדברים בזהר זרה היא לרוח חכמינו התנאים והאמוראים, ואם היינו מראים לרבינא ולרב אשי את ספר הזהר, לא היו יודעים מה רצונו, אין זכר למושגיו בתלמוד ובמדרשים. ולא שורש וענף בשאר ספרי חז"ל.³⁷⁵

לעצם התפיסה של העולם הרוחני, כבר הראינו כי ההשקפה היסודית של חז"ל באגדותיהם, ושל הקבלה, אחת היא. אין הבדל עקרוני בין ש"י עולמות שעתיד הקב"ה לתת לצדיקים לפי התלמוד, ובין דברים דומים הנמצאים בזהר. ולגבי היעדר של מושגי הזהר הספציפיים בתלמוד, אין זו הוכחה גמורה לביטולם, אף שבאגדות חז"ל באו מושגים רבים מתורות האלהות שהיו מקובלות אצלם, אין להניח שנמצא בהם את כולם ואפילו לא את רובם. תורות האלהות היו עיסוקם של יחידים, וחלקים גדולים מהם לא מצאו את דרכם אל רובד האגדה.

ומה נאמר במושגים יסודיים שנמצאים בתלמוד רק פעם אחת, ואם במקרה היו נמצאים בירושלמי קדשים, או בבבלי סוף תמיד, הרי היו נאבדים והיה עלינו להניח שלא היו קיימים? התלמוד והמדרשים למרות כמותם העצומה, לא משקפים את כל תורת חז"ל. כך למשל ניתן להראות שלמרות שריאל המלאך, התופס מקום רב בספרות הקבלה לא נזכר כלל בספרות חז"ל, הוא מוזכר על קערת השבעה מזמן האמוראים. וכבר בספרים החיצוניים שקדמו לחז"ל שנים רבות אנו מוצאים הרבה מושגים קבליים גנוסטיים. נכון הדבר שחז"ל דחו את הספרים החיצוניים ולא ינקו מתוכם ישירות, אבל זה רק מוכיח שהיו אצל יחידים סגולה מושגים רבים ודעות רבות בתחומים כאלו שלא בא זכרם בתלמוד (ראה ליבס להלן). והרמב"ן (בהקדמתו לתורה ועוד) אף מכיר בספר חכמת שלמה כספר בעל ערך, וכנראה לא ראה את כל הספרים החיצוניים כיחידה

³⁷³ מלבד ר"מ קונין בספרו 'בן יוחאי' שחובר נגד מטפחת ספרים, אבל אף חלק מדבריו אינו עומד בפני הבקורת, על טענות ענייניות הוא משיב בפלפולי סרק והבל, ואין הוא ראוי להיות בר פלוגתא ליעב"ץ, ואף אין הזהר זקוק להגנה שכזו.. וראה יד שאול בהגהותיו ליו"ד סי' רלט' בנושא מש"כ הזהר ששבועה אינה חלה על דבר שאין בו ממש: "בזוהר כ' להיפך, והאריך בזה בס' מטפחת ספרים לדו"ז סבא קדישא ע"ז.. ולא כהמפטפט הנוגע בעל מענות ומטפחות.. והמפטפט הלז בסכלותו האריך.. אבל טוב היה לו לחסום פיו ולומר לא ידעתי משיאמר דברים בדיינים". עכ"ל. וכן באמרי בינה חו"מ כא' זלזל בו.

³⁷⁴ היחידי ממבקרי הזוהר הקדומים שביטל אותו לגמרי, הוא רבי יהודה אריה די מודינא, בעל 'ארי נוהם', וכן חיבר את הפירוש 'הבונה' לעין יעקב (ואת הפיוט 'יום זה יהיה משקל כל חטאותי' הנאמר ביו"פ קטן). חיבר גם ספר הלכתי בשם 'לקט יהודה', ומהר"ם חאגיז בלקט הקמח מביא ממנו לפעמים. ואף הוא עונה בעל כרחו אמן ליפי היצירה הזו, וכותב: "הספר אהוב ונחמד משובח ומפואר אציל בכל דרכיו התורניים בסדר נאה מלא ויפה וערכות לשונו ואריגתו בספור מעשים שהולך ומכניס בתוך הדברים לא נהיה כמוהו מעורר ישנים ומקיץ נרדמים".

³⁷⁵ לטענות ה'דרדעים' מיוצאי תימן אין צורך להתייחס, לדעתם עצם הדיבור על ספירות ועולמות וכו' הוא אלילות, וזו כמובן שטות מופרכת. גם ליבוביץ כותב כך, אך הוא לפחות מודה בכך שגם מחשבת חז"ל וחלקים גדולים מהתנ"ך כלולים בהגדרה זו לפי דעתו, והרי זה ממש מודה 'ועוזב'. הדבר היחידי שלא הודה בו ליבוביץ הוא חוסר הקשר בין דעותיו ליהדות.

אחת דחיה (וראה שו"ת מהר"ם אלשקאר סי' קי): "כי מצינו לקדוש רשב"י שמביא דברי ספר חנוך והוא כולו פילוסופי קדומה".

ועוד, והוא העיקר, חכמת האלהות מגיעה משלש מקורות כפי שאמר רבינו בחיי, ושלשת המקורות האלו ממשיכים לנבוע בכל דור ודור, בדיוק כמו בענף ההלכה, אפשר לטעון שתורת המושגים של רבי חיים מבריסק אינה נמצאת בתלמוד עצמו (אנו משתמשים בהרבה מושגים שאינם בתלמוד, כמו: "מכאן ולהבא ולמפרע", "שם מוסיף", "גדר הדין", "חלות דין", "שני דינים", "ידא אריכתא", "הוראת בעלות", "העברת כחות", ועוד רבים), ואם נלך לאחור, רבות מתורות המושגים של האמוראים אינן במשנה. שהרי זו היא התורה שבעל פה, שבכל דור נלמדת ומתחדשת ופרה ורבה. חילוף המושגים אינו מלמד על נפרדות, אלא על חיבור של התורה לכל דור ודור כפי מושגיו. והלא דברי רבי חיים מבריסק מסבירים ומבארים את התוכן שבתלמוד, בדיוק כמו שהאמוראים מבארים את התוכן שבמשניות. ולמה יגרע ענף חכמת האלהות מענף ההלכה, בשניהם תפקידם של החכמים שבכל דור ודור להמשיך ולעשות פרי, חדשים וביאורים, הגדרות ומושגים, זאת התורה.

וכן אין לשכוח את המקור הרביעי ממנו נובעת חכמת האלהות, הצפיה והחזיון, המקובלים ששמעו קולות מגידים, לא היו גאונים חריפים ובקיאים בלבד, כשם שהיו מחברי ספרים הלכתיים שונים. אלא גם חיו את הדברים בליבם, והיו חוזים וצופים בנושאים אלו, ודבריהם הם פרי החזיונות האלו. ראה לעיל בפרק זה: 'ביאורים ומגידים'. והלא זו הדרך שנדרשת תורה זו, וביטולה והכחשתה הם חסרי טעם. אם היינו רואים את מתנגדי הקבלה טוענים שהם מצאו דרך אחרת לעיין באלהות, וזו טובה יותר מדרך המקובלים, היינו נבוכים. אבל כעת שמתנגדי הקבלה אינם מציעים דרך עיון אחרת, אלא רק ממאנים בתוצאות עיונם וחזונו של המקובלים, שהמשיכו בדרך קדמונו לעיין ולצפות באלהות, גם על זה נכון הכלל "הכחשה אינה חקירה".

מחקרי גרשום שלום

ההתייחסות לזהר ולתורת הקבלה בחלק גדול מעולם המחקר של ימינו, מבוססת על מחקריו של גרשום שלום. שלום שהיה חוקר פורה במיוחד, כתב ספרות ענפה, ומאות מאמרים, ייסד את חקר הקבלה שלא היה קיים לפניו, ורוב חוקרי הקבלה בזמננו הם תלמידיו, שפעלו בהשפעתו.³⁷⁶ זכות הראשונים, וגודל מפעלו הפכו את תפיסתו למקובלת כעובדה מוגמרת, החל מאמצע המאה הקודמת אוניברסיטאות ומכוניס, קבצים מדעיים ומכוניס שונים, פתחו והרחיבו את חקר הקבלה, ישעיהו תשבי, יוסף דן, יוסף בן שלמה, ועוד רבים. ספרות ענפה נכתבה בעקבותיו, והתמונה נראתה מושלמת. ידידו של שלום, ישעיהו ליבוביץ, כותב: "שרבי משה די ליאון חיבר את הזהר במאה ה-13, זו עובדה ברורה כשם שכדור"א סובב את השמש" (רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ), ההשוואה המופרכת הזו שיצאה מפיו של איש המדעים המדויקים, רק ממחישה את האופוריה ששלטה באותם ימים. שלום הציג את ההתפתחות שסבר לראות בנושאים הקבליים, וקשר כל שלב ושלב במאורעות ההיסטוריים, ההתפתחות התחילה במאה היב' לדעתו, והוא מציג שלב אחר שלב את היווצרות ספרות הקבלה לדעתו. במאמרו הראשוני (שהתפרסם ב'קריית ספר' תרפ"ה) קבע אמנם שרבי משה די ליאון לא כתב את הזהר, ויש להוכיח שהוא מבוסס על ספרות קדומה, אך בהמשך חזר בו ובנה את כל מפעלו על הקביעה ההיסטורית שרמדי"ל כתב את הזהר בין 1280 ל-1286 דייקא. תלמידו תשבי אמנם התווכח עמו על התיארוך המדויק, אבל באופן כללי הלך בדרכי רבו.

אלא שבראשית שנות ה-90 סערו הרוחות בעולם האקדמי, התפרסם בעיתונות כאילו חוקרי קבלה כדוגמת משה אידל ויהודה ליבס יוצרים 'מרד' בחונטה של מחקר הקבלה, לפי תיאורו של ליבס "הפולמוס היה רווי בהרבה מטענים אישיים", היו בתקשורת שהגדירו את המרד כ'רצח אבי', כשהכוונה לגרשום שלום, אבי מחקר הקבלה.

בכח' ניסן תשנ"א נשא יהודה ליבס הרצאה במכון בן צבי, תחת הכותרת "כיוונים חדשים בחקר הקבלה" (נדפס גם בתוך: פעמים, 50, תשנ"ב). ובו סקר את "המפנה המתחולל בחקר הקבלה". רוב הסקירה עוסקת בעצם במסקנותיו של אידל, ומעט משל ליבס. ליבס טען כי גישתו של שלום "היתה מכוונת לכיוון מסויים שנקבע לפי האינטרס המדעי שלו". לדעתם של ליבס ואידל, שלום אינו מסביר את היווצרות הקבלה בדרך נכונה, הוא שם את הדגש על "שאלות וקשיים בדת", השייכים בעצם לתחום הפילוסופי, ומניח שהקבלה בכל צורותיה וזמניה באה לענות תשובות לשאלות אלו, התשובות אינן נמצאות בטקסטים הקבליים, גם אותן הסיק שלום ולפעמים יותר ממה שכתוב. שלום לא רק חקר קבלה, אלא היה גם תיאורטיקן עצמאי שלה.³⁷⁷ לדברי ליבס, התעלם שלום מכך ש"סמכות המקובל ומקורות הידע שלו אינם מסורים בידי כל אדם לפי שכלו בלבד; הם נעוצים במסורות מאיש לאיש או בהתגלות מיסטית", ע"פ שלום היו המקובלים שורה של הוגי דעות שניסחו את תשובותיהם הפילוסופיות לשאלות הזמן, ותיאור זה אינו מתאים למציאות. באופן סמלי החוג שהקים שלום באוניב' העברית נקרא "החוג לפילוסופיה יהודית וקבלה", כאשר הוא משלב באופן אנכרוניסטי תפיסה כי הקבלה היא ענף מענפי הפילוסופיה.

ליבס מראה כיצד הבנין בנוי על תהו, אין שום רמז והוכחה שאת הזהר העסיקה שאלת הרע, ואת הרמ"ק העסיקה שאלת הפנתאיזם, אלו הן תהיות מדומות ששלום הכניס לתוך קונספט היסטורי מתוכנן מראש. קביעת זמנים היסטוריים להיווצרות הקבלה מיוסדת על הנחות חסרות בסיס, של התפתחות שאלות ונושאי ענין, שאין להן שום הוכחה. לא רק שאין להן הוכחה, אלא שבדיקה חוזרת מגלה שהן מופרכות, שלום הניח

³⁷⁶ לא רק חוקרי קבלה, וראה ליבס במאמר המצוטט בסמוך שגם הרב סולוביצ'יק הושפע מהאופן שבו פירש שלום את הצמצום המוזכר בכתבי האר"י.

³⁷⁷ יש לציין כי על פרופ' שלום ושיטתו נמתחו ביקורות שונות מכמה כיוונים, בין השאר נטען שרצה לטפח אתוס של יהדות חילונית מתחדשת, וכן בקורתו של חיים ליברמן על מחקרי חסידות של שלום ובית מדרשו. אף בקישורים ההיסטוריים שיצר בין השבתאות לבין חסידי סטנוב, ועוד, הוטלו ספקות חמורים. בולטת ביותר היתה בקורתו של ברוך קורצווייל, לטענתו כתיבתו של שלום נגועה בכתיבה מגמתית במסווה של טיעונים אקדמיים.

כדבר פשוט שהמאורע של גירוש ספרד העלה את התשובה המשיחית בקבלה, בעוד ניתן להוכיח שאין זה נכון מבחינת ההיסטוריה של הטקסטים המוכרים לנו. דוגמא להיצמדות של שלום לתיאוריה מול המציאות, מביא ליבס מקביעתו התמוהה ש'ישראל סרוג לא היה תלמיד של האר"י, למרות המתואר במקורות שונים, שלום התעקש על כך, לפי ליבס, מכיון שתורתו של רי"ס לא התאימו למהלך הפילוסופי שמייחס שלום לאר"י.

הריבוד ההיסטורי של שלום, שעליו בנוי כל התיארוך ותורת ההתפתחות שלו, אינו מדעי כפי שכותב ליבס: "נראה בבירור שידיעותינו על תולדות התרבות היהודית הן מעטות בהרבה ממה שיידרש כדי לקבוע ריבוד כזה, ושנית, כפי שמתברר שוב ושוב, מוטיבים תיאורטיים דומים צצים ועולים בדורות שונים ובסוגים ספרותיים שונים. עניין זה מסתבר הן בגלל האופי הפרשני הנובע לספרות הדתית היהודית וההסתמכות הספרותית של חלקיה על חלקיה; הן הודות למסורות שבעל פה (ובמלה אחרת - 'קבלה') בעלי מידה משתנה של אזוטריות, שהתמידו מתחת לפני השטח בעקשנות שעוצמתה רבה יותר ממה ששוער במחקר הרווח".

דברים ששלום מציג כחדושים של האר"י, יסודם בעצם בפרשנות מעמיקה של הזהר, ולא בתגובה לגירוש ספרד. כך למשל במקביל לדברי האר"י על הצמצום, אנו מוצאים את אותו רעיון בטקסט קבלי מצפון אפריקה שנכתב לפני פרסום הרעיון הזה ע"י האר"י (ליבס), התשתית הרעיונית של שלום, אינה עומדת במבחן הבקורת.

"במחקרים לא מעטים שהתפרסמו לאחרונה אנו קוראים תיאור חדש של המיסטיקה היהודית. לא עוד תורת השלבים, הכמו הגליאנית, שלמדנו מפי שלום, שלפיה אחרי דורות רבים של יהדות בלתי מיתית, ואף אנטי-מיתית, צמחה הקבלה כמעט יש מאין בדרום אירופה במאה השנים עשרה. עתה מדובר על לבוש חדש וניסוח חדש מתוך אינטרס דתי חדש של חומרי-גלם מיתיים (מיתולוגומנה) שאפשר לזהותם בספרות חז"ל, ובצורות אחרות בספרות ההיכלות ובספר יצירה (זיקתם של המקובלים לרוחו של ספר זה נראית היום הרבה יותר אמיצה ופחות פורמאלית ממה שעולה ממחקרי שלום).. הקשר של המקובלים לחומרים עתיקים אלה אינו רק זה של פירוש טקסטואלי. אפשר לזהות גם קשר של מסורות חיות ורצופות מימי 'חז"ל' ועד לקבלה".

חוקרים קשרו בין תורות גנוסטיות, המוכרות לנו מכתות פרושות ובעיקר בקשר לנצרות הקדומה, ובין תורות הקבלה. אך ליבס מציין כי: "מחקר הגנוזיס המודרני (כגון מחקריו של גילס קויספל), מצביע על היהדות העתיקה כעל מקורה העיקרי של הגנוזיס. מעתה אין צורך בקשר ישיר בין גנוזיס וקבלה, אך אפשר להשתמש בגנוזיס כדי להוכיח את עתיקותם של מיתולוגומנה החוזרים ומופיעים בקבלה". הרצף ההיסטורי ס"ח - גנוסיס - ספרות היכלות - ספרות יצירה - מקובלים קדומים, אינו רצף תורת הקבלה, אלא רק גילויים וסימנים על קיומה של חכמת אלהות לאורך כל התקופה.

לא רק שאין לקבל את התיאוריות ההיסטוריות - פילוסופיות של שלום, אלא גם הערכתו לחיבור הזהר עצמו לוקה בחסר, ליבס אומר: "אופיו של החיבור, שהוא בבחינת רנסנס כולל בתרבות היהודית, איננו הולם יצירה של אדם אחד הספון בביתו, אלא של חבורה מיסטית שלמה, החיה ופועלת.. הרגשה זו נתמכה אחר כך בראיות פילולוגיות רבות, שהראו את המגמות השונות המתרוצצות בתוך ספר הזהר (או יותר נכון 'ספרות הזהר')". ספר הזהר אינו 'ספר' אלא חיתום של ספרות רבה ועצומה, וייתכן בהחלט שאינו מקיף את כל הספרות העתיקה ואפילו לא את רובה.

כמובן שאין אנו צריכים להיצמד למסקנותיו של ליבס בנוגע לחיבור הזהר (או לכל מיני לשונות שצוטטו ממנו לעיל), ועל התיאוריות שהעלה נאמרו ביקורות חריפות. אך התשתית המחקרית של אידל ועוד מבטלת את הערך המוחלט שהיה בעבר לתורת גרשום שלום.

בשנים האחרונות ממש החלו להתפרסם מחקרים של ד"ר רונית מרוז מאוני' ת"א, שהתמקדה בתולדות הזהר עצמו, מחקרים מפריכים את יחוס הזהר לרמד"ל או למישהו בזמנו, באופן סופי. מרוז מראה שהזהר מעיקרו לא היה 'ספר', אלא 'ספרות', היא חקרה 650 מהדורות שונות של מה שהיא מכנה 'כתבי יד זוהריים', היא מצאה עקבות של כ-1000 נוסחאות שונות, כתבי היד הזוהריים הקדומים ביותר שבידה הם מהמאה ה-11, מאתיים שנה לפני רמד"ל. מסתבר שאכן מדובר בבית מדרש שלם שהעלה על הכתב בצורות שונות תורות קבליות שהיו ביד העוסקים בחכמת האלהות.³⁷⁸

ייתכן שהקבוצה שיצרה את צורתו הלפני אחרונה של הזהר (הצורה האחרונה, הקרובה לזו שלפנינו, נעשתה אולי בספרד קרוב יותר לזמן פרסומו) פעלה בא"י, מרוז (במאמרה בזמנים, 152) מנתחת את תיקוני הזהר, ולדעתה רב המנוגא סבא היה אדם ממשי המתואר בקוי אישיותו ומאורעות חייו, ואף בנו הינוקא היה אדם ממשי. ייתכן בהחלט שגם היסוד הסיפורי קשור במקומות בא"י, כמעט ואין תיעוד לתולדות הישוב וחכמיו בא"י מאז הידלדלותו, אפשר בהחלט שבתקופה מסוימת שבין חתימת הירושלמי לבין עריכתו האחרונה של הזהר פרחו בא"י חבורות דורשי חכמת האלהות. וייתכן שהזהר הוא הייצוג היותר נאמן של תורות ההיכלות והמרכבה הקדומים, ואף יותר מהספרים שהתפרסמו באירופה הרבה לפניו. הזהר הוא 'התלמוד' של חכמת הקבלה, ומי שחתם אותו היה 'סוף הוראה' במקצו זה.

הקונספט ההיסטורי של שמות החכמים בזהר, שנראה לפעמים לחוקרים מבולבל, הוא אכן לפעמים נעלה מהכרונולוגיה הרגילה, ויסודו במה שמכנים החוקרים 'חוויות מיסטיות', או בלשונו: התגלויות, מגידים, תופעות רוחניות שכיום משייכים אותן לתחום הפראפסיכולוגיה. וכפי שהבאנו בקטעים הקודמים בשם כמה

³⁷⁸ הרעיון לייחס את הזהר לאדם אחד, מופרך גם מתוך העובדה הידועה, שגם אחרי פרסום הזהר, לא נפסקה היצירה, ונערכו עוד ועוד קטעים מתורת הזהר, כך רבינו בחיי כבר משתמש בזהר, אבל גם הזהר משתמש בו, ובפרשת עקב (רעד). מועתק קטע שלם מתוך רבינו בחיי. הזהר הופיע לעולם כיצירה של רבים, וכך בודאי גם נולד. וכן בולטת העובדה ש'ספרא דצניעותא' קדום ושונה משאר ספרות הזהר, והוא בסיס לפרשנויות שונות בספרות הזהר.

מגדולי החסידות והמקובלים. וכך מתואר רבות על האר"י, איך היה מתייחד בקברי קדמונים, ושומע בעיני רוחו את דבריהם. ייתכן שכתבי יד זוהריים, או חלקים מבית המדרש ששימרו את תורות הזהר לפני פרסומו, הגיעו ליד הרשב"א.

בתשובתו (א' תקמח') הוא עוסק בכתביו של אברהם בן נסים, אותו מכנה הרשב"א 'הנביא.. רבי אברהם הסופר.. הנכבד ההוא', הרשב"א כותב שספריו ממולאים כל חכמה, ומסתפק שמא יש לו חזיונות וגלויים אמתיים, על כך הוא מציין שודאי אינו נבואה גמורה כי לא תצויר בזמנו דרך קבע אולי דרך עראי, ומספר שם שרבי אברהם "כתב לו ספר כ"ג ידות של נייר וקרא אותו פלאות החכמה, ועוד התחיל לכתוב לו פירוש ארוך על כל תיבה ותיבה, ועל עלה אחד של נייר מן הספר ההוא פירוש שתי ידות של נייר, גם שלח לי זכרון חמישים פרקים, ודברים אלו נסתפקו בעיניי ובלבי הרבה מאד ועתה אגיד לכם כי זה כששה חדשים עבר בכאן נער חסר לב ובידו אגרת חתומה מיד הרב רבי דן, וכראותיה היה הדבר בעיני קשה.. (-איך הסכים ר' דן לזאת) ואומר דברים מתמיהין שלא נשמעו מעולם ובלשון אחרת (-יתכן לשון הזהר), וכל שהן יכולין להעמיק לדבר בענינים זרים אשר לא נבראו ולא היו ולא משל (-אולי יש קשר למבוכה בשמות האמוראים שבזוהר) היו מעמיקים בלשון לדעתם כי בזה יפתו בני אדם, ומאלה ראיתי ושמעתי, ואחד מהם היה אותו הנבל שם רשעים ירקב אותו אברהם כו' וכל מי שיקרא חכם או נבון צריך לקחת ראיה ממה שהיה למה שהוא שאין כל חדש תחת השמש.. אבל ענין זה יבהלוני שיהא איש לא חכם ולא יודע ספר ולא שמש חכמים אם הדבר כמו שאמרו עליו, ושיכתוב ויסדר סדורי דברים גדולים כאלו זה תמה בעיניי, ולבבי שוכב בין שתי תמהות אלו, ואני מחזר למצוא שום עלה לעלול זה ואומר כי חלוקי טבעי בני האדם והכנת המוטבעות בכח דמיונם רבים, גם המקרים ההווים בהם דרך מקרה או דרך סבה אין מספר, כבר היו אנשים וכן רבים שכח דמיונם חזק או מתחלת תולדותם או שיתחדש בהם במקרה, ויראו חזיונות אמתיים.."

נראה שהרשב"א התחבט מאד כיצד לנהוג בכתבים אלו, מצד אחד היו נראים לו מוזרים ביותר, ומן הצד השני ראה בהם דברים גדולים ו'חזיונות אמתיים'. בסיום דבריו הוא אומר: "ואחרי המבוכה הזאת אני אומר כי היה הענין הזה צריך חקירה גדולה, חקירת חכמים ואנשי מדע בעינינו בישוב דעתו במעשיו והנהגתו מן אז ועתה, שאין הנבואה ורוח הקדש שורין אלא באדם כשר וחסיד, ויש לו מעלות המדות ומעלות שכליות כנביאי האמת, ואי אפשר שלא תגלה חקירתם עיקר הענין כולו או מקצתו.."

בסיום דבריו הוא כותב: "ישראל נוחלי דת האמת בני יעקב איש אמת כלו זרע אמת **נוח להם לסבול עול גלות ומה שיגיעם מהאמין בדבר עד שיחקרו חקירה רבה חקירה אחר חקירה להסיר כל סיג מהדברים הנאמרים להם, ואפילו במה שיראה להם שהוא אות ומופת**". ופרשה זו מספקת חומר למחשבה על כך שפרסום כתבים קבליים לא בא באותה תקופה בחלל ריק, אנו רואים כיצד נוצר דיון נוקב שבא לברר איך להתייחס אליהם.

הקבלה במשנת הראשונים

הגיעה העת להניח את 'מחקרי חכמת האלהות' כביכול, שנעשו על ידי אלו שאינם מאמינים באלהים עצמו. התפיסה של מקובלים כפילוסופים המייצגים את הלכי האקדמיה בת זמנם בטלה ומבוטלת. מי שאינו מכיר את האפשרות של דרישת האלהות כאמצעי אמיתי להשגת מציאות קיימת. ואין שום ספק שגם את תורת האלהות של חז"ל היה הוא מקטלג באותה צורה ומראה כיצד התפתחה מאמונות פרסיות וכדו'. אינו רלבנטי למי שמאמין בנבואה, וברוח הקדש, ומבקש לבדוק את הקשר שבין תורות בני הנביאים, הצפיה במעשה מרכבה של חז"ל, והתורות הקבליות. אין דובשו ועוקצו של שלום מעלה ולא מוריד. לכן מעניין יהיה להתבונן בדרך בה דנו במשמעותם ובערכם של רעיונות הקבלה, מגדולי חכמינו בדורות הראשונים. כשם שבין התנאים והאמוראים מוצאים אנו ויכוחים ומחלוקות גם בתחומי חכמת האלהות, כך נחלקו חכמים איך להתייחס למושגי הקבלה.

בימי רבותינו הראשונים, באותו זמן שבו עסקו מקובלים בהרבה מתורות הקבלה, היו מן החכמים שלא קבלו את הדברים כמובנים מאלהים, בעוד הרמב"ן קיבל מרביתו רבים מעניני הקבלה, כפי שהוא רומז בהרבה מקומות, וכותב שקבלה היא בידו ("כל אלו הדברים חכמות ישנות אמיתיות הן ומקובלות ביד מקבלי התורה", דרשת תורת ה' תמימה. לפי עבודת הקדש: "הראב"ד אחרון הגאונים קבל מחכמי האמת ומשם מסרו לר' יצחק סגי נהור ולר' עזרא ור' עזריאל ולרמב"ן ולרשב"א"), הרמב"ם לא הלך בדרך זו. הרמב"ם הכיר לפחות חלקים מספרות ההיכלות והמרכבה שהיו מקובלים כספרות מדרשית, הוא מביא את ספר 'שיעור קומה', אך מבטל אותו לחלוטין, לטענתו מדובר בספרות של כתות פורשות ולא של חכמי ישראל הנאמנים למסורת.

בניגוד לטענה ש"לרמב"ם לא היה קבלה", יותר נכון לומר שהרמב"ם הלך בדרך הגאונים, שכבר אצלם אנו מוצאים הפרדה בין ההלכה לאגדה. בעוד רבותינו בעלי התלמוד השקו אותנו משתי המעיינות האלו יחדיו, הגאונים כחכמי הלכה הפרידו בינה ובין האגדה. אפשר למנות סיבות שונות לכך, אבל נראה שהעיקרית היא היחלשות המסורת החיה, היחס לאגדה חייב לנבוע מהיכרות מעמיקה עם ההבנה המדויקת של משמעות הדברים.³⁷⁹ את דברי הגאונים בנוגע לאגדות שונות ניתן למצוא בצטוטים שונים שהובאו לעיל פרק ה'.

³⁷⁹ בכדי להמחיש את הדבר, נחשוב על כמות גדולה של אגדות, פרשנויות, דרשות, שאנו מכירים בימינו, ממלומדים, מחכמים, מדרשנים, וכל מיני אנשי רוח ודברים שבדור. כשמדברים בהם בעל פה, אנו מבינים באופן טבעי איך להתייחס, לפעמים מספיק שם האומר, לפעמים מספיקה הסיטואציה שבה נאמרו הדברים, הסגנון והנימה, בכדי שנבין את משמעותם המדויקת של הדברים ואת ערכם. ברגע שמועלים הדברים על הכתב, ומנסים

הרמב"ם ממשיך ישיר של דרך הלימוד מבית מדרשו של הר"י מיגאש, הרי"ף, וההשקפה מבית מדרשו של רס"ג, כאשר שלשת הרועים הגדולים האלו היו נושאי תורת הגאונים הקדומים, ורוב תורתנו מהם. במשך כל ימי ה'ראשונים' היו התורות הקבליות נחלתם של יחידים, והריטב"א כותב: "המרכבה הקדושה וסודה ידוע לבעלי האמת" (סוכה נ), ספרים רבים בנושא היו מצויים, ואף כאשר התפרסם הזהר עצמו, לא הפך לנחלת רבים. כל רבותיהם של בני אשכנז, עסקו ואף כתבו הרבה בעניני החסידות ודקדוקי יראת שמים. לא רק בכתבי בעלי התוספות, על התורה, ובספרי המוסר של אותם ימים, אלא גם כאמור אחר פרסום הזהר, הספרים המפורסמים של מהר"י וייל, מהר"א, מהר"ל, מהר"י ברוגא, בעל האגור, האגודה, בעל הטורים, אף שתבלו דבריהם בדברי סוד לפעמים (ראה למשל לקט יושר), לא הוזכר ספר הזהר על פיהם כלל.³⁸⁰ הרוקח והריקנטי נחשבו מאד באשכנז, אבל לא רבים הלכו בעקבותיהם ועסקו בנושאי לימודם. רבי מאיר הכהן מנרבונא, מרבני פרובינציה וספרד בשנות ה' אלפים, חיבר ספר "מלחמת מצוה" כנגד חכמת הקבלה וספר הבהיר, ועל ספר הבהיר שפך חמתו ואומר שיש בו מינות וכפירה, (אוצר הגדולים). והוא רבינו מאיר הכהן המובא בטור אה"ע קמא'.

בספרד, בדור גילוי הזהר מוצאים אנו את רבינו בחיי מסתמך עליו פעמים רבות. אבל אחרים מגדולי ספרד לא הלכו בדרך זו, כמו הרשב"י והר"ן, ועוד ("ע"ע בדברי רבי יוסף אלבו, בעל העיקרים ב' כח"), אחד המקורות החשובים לנושא היא תשובת הריב"ש סי' קנ"ו, בה הוא כותב בין השאר, כי שמע ממורו הר"ן ש"יותר מדי תקע עצמו הרמב"ן להאמין בקבלה ההיא". הם כנראה לא ראו בפרסום הזהר שוני גדול מהספרות שכבר הייתה מפורסמת, כמו הבהיר התמונה וכו'. הריב"ש כותב שם: "מורי הר"ן פרץ הכהן לא היה כלל מדבר ולא מחשיב באותן הספירות", ואף הריב"ש שם מפקפק בנושא. הרשב"ש בשו"ת (סי' קפט) מאריך לדחות ענין הספירות ודעתו כי אינם מה שאמרו חז"ל סתרי תורה - "כמה רע ומר לומר שהם סתרי תורה". ואילו אביו הרשב"י (שו"ת ח"ג סי' ר') מייחס בפשטות את הזהר "לרשב"י זלה"ה".

כאז כן עתה, לא רבים עוסקים בחכמה זו, החתם סופר כותב: (שו"ת חת"ס א"ח קצז): "רבותי הגאון הפלאה ומורי ר"נ אדלר והגאון מה"ז.. מימי לא שמעתי מפי קדושי ישראל הנ"ל סי' זהר יוצא מפי קדשם בשום דרוש ותהלה להי' יתברך לא זזה ידי מתוך ידם".

אך יש להבדיל בין אי העיסוק בחכמה זו, שהוא כאמור המצב שהיה ברוב התקופות, לא רק בימי בני הנביאים, אלא גם בימי חז"ל, ובימי ה'ראשונים' ואף בזמננו. ובין הכחשתה. החתם סופר אינו מתכוין שרבותיו הכחישו את ערכה של חכמת הזהר, אלא שלא ראו לנכון לעסוק בו או לכל הפחות לדרוש בו לרבים. הזהר הוא יצירה של רבים, ויצירה זו משקפת חזון וצפיה של עוד יותר רבים. העוסקים בחכמה זו באירופה בזמן פרסום הזהר לא היו מרובים כל כך, אך קבלת הזהר ע"י העוסקים בחכמה זו, שהם בסופו של דבר המוציאים והמביאים (כפי שראינו שבאשכנז של מהר"ל והמהר"י לא היה הזהר יוצא ובא, ולא חשבו שמחמת עצם העובדה שיש בו דברים בשם רשב"י יש להיצמד לתורתו), התרחשה לאט לאט. כמובן שאין בידינו להוכיח על קיומה של קבוצת מקובלים ספציפית ששימשה כביכול כמבחן לזוהר האם הוא מתאים לתורות שבידיהם. אך בסופו של דבר ברור שהזהר חדר אל העוסקים בתחום, אל אותם שהעמיקו חקור בתורות האלהות שבדברי הנביאים והחכמים, אותם שחוו בעצמם התגלויות ודקות רוחנית במושגים אלו ובמעמקי נשמתם.

בסופו של דבר, מהותה של חכמת האלהות היא "ההשגה האנושית באלהות ובמושגיה", מי שקובע מה היא ההשגה האנושית בתחומים אלו, הם אלו שניסו וחקרו את ההשגה האנושית הזו. מי שיתווכח עם קבלת הזהר, יצטרך לטעון שהוא מכיר השגה אנושית אחרת באלהות ובמושגיה, כשאין הכוונה כמובן לפילוסופיה שאינה השגה נפשית אלא רק דיון מנותק בתחום שמחוץ לבקורת התבונה הטהורה. יתכבדו מכחישי הקבלה ויצפו במרכבה בעצמם, אולי יתגלה להם מגיד וילמדם תורה אחרת. וכפי שאמרנו לעיל, גם כאן תקף הכלל הישן והטוב "ההכחשה אינה חקירה", חקירת חכמת האלהות, היא בדרך עליה מדובר בה, ההשגה האנושית דרך הצפיה במרכבה. להכחיש זאת תוכל רק חקירה נגדית באותה צורה.³⁸¹

לפרש אותם מתוך הטקסט בלבד, גם אם בידינו אוצר בלום, נאבד חלק גדול מהיכולת לדעת סמכותם וערכם וענינם של קטעים שונים.

³⁸⁰ לא היה זה משום קשיי תחבורה והפצת ספרים, ראה למשל בלקט יושר עמ' 57 "ובדקתי בארבעה טורים הבא מאספמיא.. ובדקתי גם בארבעה טורים הבאים מא"י".

³⁸¹ עם זאת המקובלים קישרו בין מושגי הקבלה ובין הפילוסופיה, כשהם מציינים שישנן הקבלות, אבל מקורות הידע הם שונים. הרמ"א כותב: "חכמת הקבלה היא חכמת הפילוסופיה רק שבשתי לשונות ידברו.. כל מה שחקרו והוציאו הפילוסופים מעיוניהם המופתיים.. קבלו חכמי ישראל ענינים האלה בקבלה" (תוה"ע ח"ג פ"ג-ד), "דרכי הקבלה הם בעצמם דרכי הפילוסופים האמיתיים המאמינים" (ח"ב פ"ג). היעב"ץ אומר: "כלל אמסור לך שהנחת הפילוסופים הקדומים היא מדברי המקובלים אלא שהלישום בגדים אחרים" (מטפחת ספרים פ"י). "תורתנו הקדושה אשר היא עצמה נארגת על שורש ויסוד שכל ותבונה ודעת בחכמת הפילוסופיה" (חת"ס בדרשות פ:). רבי משה בוטריל, מתלמידי האר"י, כותב: "חכמת הפילוסופיה נקשרת בחכמת הקבלה כמו שלהבת בגחלת כו' כי תורתנו הקדושה נקראת פילוסופיה הטהורה" (פירוש לספר יצירה, פ"ג).

היחס בין הקבלה לפילוסופיה אינו כשל שתי צורות להגדיר את הדברים, אלא כשתי צורות לגשת לעולם. כפי שמסביר הרמ"ק (אלימה ו ז): "הדמיון הוא בענין האלהות בין החוקרים והמקובלים, החוקרים עמדו על הענין מתוך החקירה והספקנות וכ"א השיג על חברו כפי שנתרבו ספקותיו וחקירותיו אמנם אנחנו עם ה' בעלי קבלת האמת.. ונדע הענינים יותר מכדי צורך הספקנות". גם בעל ספר 'חרדים' אומר: "ידענו מן הקבלה מה שהחוקרים השיגו רק קצת מזה בדרך חקירה" (פרק ה'). רבי יוסף אירגאס (שומר אמונים ויכוח א') אומר: "יש בפילוסופיה קצת דברים אמיתיים ומקובלים אצלנו מפי המקובלים". בעל מנורת המאור (ד ג ג ב) כותב על מעשה מרכבה: "אלו הדברים ידעום הפילוסופים התורניים שבכל דור".

זאת ועוד, חכמת האלהות היא ענף מחכמות התורה, וענף מהתורה שבעל פה, כמו בכל חלקי התורה מסורה היא לחכמים, ההגדרה של התורה היא מה שמעבירים ומבינים החכמים, שהם תפקידם להורות, ללמד, ולפסוק את ההלכה. וזו בדיוק הגדרתה של חכמת האלהות: מה שהבינו והשיגו העוסקים בנושא זה, שגם הם תפקידם ללמד את הדברים החשובים לאחרים מתוך חכמה זו.

ואכן, חכמת האלהות מתחלקת לבתי מדרש שונים, ולענפים שונים. כפי שכותב גם הגר"ח וולז'ין בשם הגר"א, שהגר"א בקבלה נוטה אחר הפשטות, ובאר"י יש דרושים ויותר דרך דרש,³⁸² ובמקום אחר הביא שהגר"א נוטה יותר לדרך הרמ"ק מלדרך האר"י (למרות שאמר שבמקום שמסתיימת קבלת הרמ"ק מתחילה קבלת האר"י, וכנראה הכוונה שקבלת האר"י גדולה ומפולפלת יותר). הגר"א העריך את האר"י ואמר שרק הוא מבין את כוונתו, ואולי גם רבי חיים ויטאל הבין, אבל בכל אופן חלק עליו בעשרות מקומות בעניני הקבלה (מעניין שלפי ר' חיים מוולאז'ין הגר"א דחה את הדרך של 'מגיד' ולא רצה להשתמש בה, אף שכן השתמש בהתגלויות ובחזון רוחני, וכנראה היה עושה כן מבחירתו ולא רצה להיכנס למצב קבוע בו ה'מגיד' מכון את חשיבתו ולימודו במקום ללמוד באופן עצמאי).

הסבר מעניין אחר להבדלים בין המקובלים השונים, מבאר הרמח"ל (קלח' פתחי חכמה, פתח שמיני) שלפעמים יש סתירות בין תורת המושגים של מקובל אחד לחברו, כי כל אחד חזה את הדברים באופן אחר, שאין הדברים במציאות אלא מראה, והמראה משתנה לפי האדם. ובתשובת ר' האי גאון (ליק צט והובא בע"י חגיגה) ביאר מימרא דד' נכנסו לפרדס (אחר שהקדים שהם דברי יחיד ואינו יודע אם אנו סומכין כמו האומר הזה) "כי הקב"ה מראה לצדיקים בפנימיות לבם ובציור דמיונם כאלו הם רואים מראות היכלות ומעמד המלאכים וכדומה". כיוצא בזה רבינו חננאל (חגיגה יד.) אומר: "אין שם דמות שאלו היה [דמות] היה תמיד אחד, אלא ללמדך שאין שם דמות כלל אלא מה שמראה לנביאים כעין דמות מה שישיר לפניו". ולכן יתכן שכל מקובל יראה דבר אחר, שכמה צורות יכולות לשקף רעיון אחד, או בחינות שונות של אותו רעיון. וכאמור הכל בבחינת 'לימוד תורה' של ענף זה בתורה.³⁸³

הביטוי 'הפילוסופים האלהיים' המתכוין לחכמת האלהות, נמצא כבר בפירוש הראב"ד לספר יצירה (בהקדמה), והראב"ד בס' האמונה הרמה (פ"ב) כותב: "בספרי הנבואה לא יתבאר בפרוש מה שיושג בפילוסופיא האמתית אך יורמז אליו", ובסוף מאמר א': "דעתנו ותורתנו מסכמת עם הפילוסופיא האמתית" (ובצידיה לדרך ה' ג ד: "המתפלספים והבקיאים בתורתנו ובפרושה המקובל מפי מרע"ה ביארו..."), ראה גם בשו"ת הריב"ש (סי' קנז) שמביא שהיתה לו שאלה על הקבלה והלך אל חכם א' "והוא היה חכם בתלמוד וראה בפילוסופיא והוא מקובל" (בספר באר מים חיים, לאחיו של מהר"ל מפראג (ויקרא יג) כתוב: "זאת המדה ידועה לכל משכיל המתבונן בסה"ק מתנ"ך וספרי הפילוסופיא וקבלה"). רבי מרדכי יפה, בעל הלבושים (בפרושו למו"נ ח"א פמ"ג) כותב: "המעין בכל דברי המקובלים יבין וישיכל כי לא נטו ימין ושמאל מכל דברי הפילוסופים האמתיים כמו הרב הרמב"ם זכורנו לברכה והמשכיל יבין אחר רוב עיונו בספרי קבלה" (בנוגע לרמב"ם, ראה גם תורת העולם להרמ"א ח"ב פ"ג, שמביא את הרקאנטי שמשיג על המורה נבוכים בחריפות, וכותב: "שנאת קצת מקובלים לבעלי החקירה קלקלה השורה עד שזה הביא אותן לידי טעות בדעת חכמי החקירה אשר הלכו אחר הפי' בס' המו"נ והנמשכים אחריו ולכן כתבו מה שכתבו והאריכו בדברים ע"ז בטענות ותשובות ולכן כ' ג"כ זה החכם מה שכתב ולא ידע כי בנפשו דבר").

ובספר כוזרי שני (וכוח רביעי) כתב: זהו דעת המקובלים אשר החכם רבי אברהם כהן אשר יצק מים ע"י כמוהר"ר ישראל סרוג שהיה מתלמידי האריז"ל מלא ספרו שער השמים על כל גדותיו מראיות וסברות הפילוסופים חדשים גם ישנים ואלה שמותם.. אריסטו.. תומאס די אקווינא.. אפלטון.. ואין פרק ואין עמוד ואין דף אשר לא ישא את שמותם על שפתיו והוא ז"ל כתב (במאמר ב סוף פ"ו): תבט ותראה כי הרב רמ"ק ישתמש מהטענות הפילוסופיות לקיים ולהעמיד האמת המקובלת כאשר אנכי עושה עם מאמרי אפלטון והנמשכים אחריו במה שיאמת האמת המקובלת".

בדורות הבאים נתחברו ספרים המבארים את חכמת הקבלה באופן שמנמק ומסביר מדוע הדברים מוכרחים (ביניהם 'שומר אמונים' וספרי רמח"ל, וראה ספר הברית קס. "הקבלה יש בה שכליות גדולות", ושם בהקדמה א': "ראיתי ספר למקובל האלהי ר"ח ויטל הנקרא שערי קדושה ולא רבים יחכמו בו מפני שמביא בו דברים מחכמי הפילוסופים"), כפי שכותב רבי אברהם אזולאי ('חסד לאברהם' בהקדמה): "והנה האחרונים באמת השיגו אל ב' השלמות יחד בחוקרם על הדברים שבאו בתורה ויסקימו הקבלה אל החקירה והוא הדרך היותר משובח". כמובן שהחקירה אינה יכולה לגלות את כל מה שקבלו מהנביאים ומחז"ל ואחריהם המקובלים, אלא רק את היסודות שניתן להבינם (וכפי שכותב ר"י אירגאס בשומר אמונים ויכוח א': "יש בפילוסופיא קצת דברים אמתיים ומקובלים אצלינו מפי המקובלים". וצריך עיון מש"כ ר' צדוק הכהן: "כל חכמתו דרשב"י בספר הזהר ידעו ג"כ סבי דבי אתונא מחכמי יון שהיו קרוב לזמנו רק שהשיגום בלבוש אחר מצד החיצוניות", ליקוטי מאמרים נה. כי נראה שמעט הפליג, וכן מש"כ התשובה מאהבה ח"א סי' כו: "תורת ספר הזהר הבנויה על שכל האנושי", הוא דעת יחיד בזה), ואולי זו כוונת הגר"א (כפי מה שנמסר בשמו במע"ר ובס"ס נפה"ח) "כי במקום שמסתיימת הפילוסופיא מתחלת הקבלה", (ראה שם שאמר גם כי במקום שמסתיימת קבלת הרמ"ק מתחלת קבלת האר"י). ראה עוד לעיל 'נביאים ומגידים'.

³⁸² התשב"ץ (ח"ג סי' ר') כותב שמצאנו בספר הזהר שמפרש פסוקים דרך אסמכתא.

³⁸³ היו שהתייחסו לכל דברי האר"י כגילויים עליונים שאין אפשרות להטיל בהם שום ספק, וכך האדמו"ר מקומרנא כותב בספרו שלחן הטהור (סי' רס' ס"ז) "כל דבריו אפי' דבר קטן הוא ממה ששמע לא מפי מלאך ולא מפי שרף אלא מפי הקב"ה בעצמו". ובסי' לז' סק"א: "האר"י ובית דינו היה גדול מבית דינו של אלישע הנביא".

ראה עוד דברי הרב דסלר (מכתב מאליהו ח"ד ע' 365) האומר: "מלאכים היכלות עולמות עליונים ותחתונים הנראים ע"י הצדיקים כולם בחינות בראיית הלב" (האריך בזה עוד בח"א עמ' 304 להסביר שהעולמות הם מדרגות בהשגה). רי"ל בלך (בשעורי דעת א' ט') אומר: "לפי המקובל אצלנו ומצטייר לנו נמצאים העולמות העליונים במק"א מעולמינו וכן כל ענין העולמות הרבים שמדובר אודותם בספרים כל עולם נמצא במקום אחר זה למעלה מזה אבל באמת טעות היא אין הדבר כן כי לפי המציאות האמתית אין ענין מקום וזמן כלל כנמצא בסה"ק ולפי"ז צריכים אנו להבין שהנשמה לאחר הפרדה מן הגוף לא תעלה מעולמינו למקום אחר".

על השאלה עד כמה באמת קדומים כל מושגי האלהות שבתורת הזהר, והאם הם המשך דברי חז"ל ושיטתם, או שאפילו היו קיימים כצורתם בזמן חז"ל, קשה לענות תשובה ברורה, לעומת דברי הרשב"ש המובאים לעיל, שאין הספירות מעשה מרכבה של חז"ל, כותב המהרש"א למשל (חגיגה יג) שחכמת הקבלה היא מעשה מרכבה. ראה גם בדבריו לעיל (שם יב). על המאמר: "בי דברים נברא העולם בחכמה ותבונה ודעת וכו', שי המדות האלו (שבאות שם בתורת מדות בהנהגת העולם) הם קרובים לשמות הי' ספירות ואפשר שהם הם". בעל תוספות יום טוב (בימעדי יו"ט ברכות פ"א) כותב "בפירוש הש"ס אין לנו עסק בנסתרות כלל", ואינו מסכים לייחס לחכמי הש"ס עסק בנושאים אלו אפילו ברמז, ולעומתו הגאון מוילנא פירש בהרבה מקומות את דברי התלמוד כרומזים לענינים קבליים. כך שכנראה הדבר שנוי במחלוקת, או שיש הבדלים בין המושגים וכל אחד צריך להידון לגופו.³⁸⁴ (ראה עוד דברי הארי"י בנוגע לעקודים נקודים וכו' שציין שהרמב"ן לא ידע מזה).³⁸⁵

לכן גם מי שלא יכול את כל תורות הקבלה השונות ב"השקפתם של חז"ל", יוכרח להודות שעצם הנושא של היקף חכמת המרכבה והאלהות, שייך בהחלט לקטיגוריה של השקפות חז"ל, וההתייחסות אליו כנטע זר בתורה, שגויה.

עיקרי האמונה

ובסי' סו' סק"ד: "והיה מדרגתו גדול מן הנביאים לא נראה ולא נשמע מדרגות גבוהות כאלו אף בדברי התנאים" ובסי' רס' ס"ח "האר"י שקול כע' סנהדרין של מרע"ה ויותר". אבל דבריו של האדמו"ר מוגזמים ומופרכים, שגיאיה מהותית היא להשוות נבואה ישירה, לגילויים רוחניים כל שהם, שאינם במדרגה של נבואה, שאין בה שום ספק. וראה בספר אגרות משה (חאו"ח ד ס"ג) "פשוט... כתבי האר"י ופרי עץ חיים, אף שגדול מאד, הוא כאחד מן הפוסקים שרשארין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה". אפילו תלמידו ר' חיים ויטל, נטה מדבריו לפעמים, ראה למשל בשער המצוות (פ' אחרי): "ראיתי למורי ז"ל שלא היה חושש לסברא זו, אבל אם היו עושים כך [וחוששים לזה] ודאי יותר טוב והגון". וכך במג"א (רצו' ב') "וכ"ה כתב ששמע בשם האר"י ז"ל שאסור לשפוך ומ"מ הוא נוהג לשפוך מן היין על פתח הבית שכן נהגו גדולים". וכמובן אין להניח שכל דברי האר"י רק מגילויים עליונים, כפי שכתוב בשם הגר"א "שאינו מאמין בקבלת האר"י בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל רק מעט מזער מפי אליהו ז"ל והשאר מחכמתו הגדולה ואין חיוב להאמין בה" (הגר"ח מוואלוז'ין בהקדמה לספרא דצניעותא). ועי' גם בתשובת האר"י המודפסת באבקת רוכל קלו', ובמה שכתב עליה הבן איש חי בשות סוד ישרים ח"ד סי' ב'.

³⁸⁴ בנוגע לגלגולים, נראה בשו"ת גינת ורדים (או"ח ב' טז'), שהוא נוהג בנושא זה כמו בנושא הלכתי, שפרטים שונים נתחדשו בזמנים שונים ע"י כל מיני חכמים, השואל כתב אליו: "הרבה יש לתמוה ע"ד ר' יהושע שנותן חשיבות לבהמה שמתה מאליה יותר משנשחטה והלא בע"ח אין להם תכלית ומעלה אלא שתהינה מאכל לב"א... וזהו סוד הגלגול". ובעל גינת ורדים משיב: "ואני אומר שיותר יש לתמוה על מעכ"ת דעושה קושיות בדיני התלמוד בהקדמת סוד הגלגול והרמב"ן ראש המקובלים לא דבר בסוד הגלגול אלא ברמז כמ"ש מהרלב"ח בתשו' סי' ח' וזה בגלגול אדם לאדם אבל גלגול מבהמה לאדם זה לא נרמז בדברי הרמב"ן ז"ל רק הם דברים שחדשם הרב הגדול התייר המקובל האר"י ז"ל ותלמידיו הרבנים גורי האר"י הנושאים כליו שלמדו סודות אלו מתוך דברי הזהר הקדוש והתיקונים ואין דרך הפוסקים להקשות מדברי הזהר על התלמוד". ועי' חוות יאיר (סי' רי"ד) שאלה עוד כתב: "ואף אם משמע בזה שהסתירו כמה סודות במשנה וכ"כ המקובלים ובפרט גורי האר"י תילי תלים אם קבלה היא נקבל וחלילה לי להרהר אחריהם רק אם אין חשש חטא בזה אני אומר שהמקובלים סמכו הסתרים על דברי המשנה או הגמ' כסמך דברי תוכחה על דיני שופר (עי' של"ה הל' ר"ה) וכה"ג, משא"כ לומר שהתנאים עצמם כיונו בדבריהם לזה כ"ש אמוראי דבגמ'". רבי מנשה מאיליה (אלפי מנשה עה). אומר: "אם היה עיקר הכוונה לצרופי שמות א"כ למה חשבו ק"ש תפלה ובהמ"ז בכל לשון הרי שלא חששו כלל לצרופים ויחודים".

³⁸⁵ על הקשר הישיר בין הזהר לבין הספרות שקדמה לו, אפשר ללמוד מדברי רבי חיים מוולז'ין הכותב שבכדי להבין את הזהר והמושגים שבו יש ללמוד את הספר 'שערי אורה' מרבי יוסף גיקטילא (שאלתות הגר"ח מהגר"א, ובסוף ספר נפה"ח מהדו"ח). אף שכידוע רבי יוסף גיקטילא קדם לפרסום הזהר.

המקובל ר"י אירגאס טוען שיש משותף רב לכל ספרות הקבלה מכל הדורות: "כל הספרים של קבלה... בשרשי החכמה ועיקרי האמונה באלה לא תמצא שנוי ומחלוקת בין הראשונים והאחרונים רק שיש מהם אשר רמזום בסודות להחכימינו ויש אשר האריכו דבורם והרחיבו ביאורם" ועי' הקדמת רח"ו בריש ע"ח כי הראשונים ידעו כל הקבלה רק שדברו בהעלם, וכ"כ ר"ח וולז'ין בהקדמת ספרא דצניעותא, והחיד"א מערכת ספרים ערך קבלה הביא משם מהרח"ו בהקדמת עץ חיים שספרי רב האי גאון וחבריו בקבלה הם אמיתיים רק שהם בהעלם נמרץ.

הרוצה ללכת בעקבות השקפתם של חכמינו, ילמד גם את עיקרי האמונה כסוגיא תלמודית, בידיעה שהוא מנתח מערכת רוחנית חיה וקימת, ולא שברי מליצות שבאו להפיח תקווה בעם. מטרתנו היא להציע כמה קשרים ורמזים, לבאר בהם את היסודות המוצקים של עיקרי האמונה כפי שבאו אצל חכמינו. להראות כי דבריהם המשך ישיר של המסורת שראשיתה באברהם יצחק ויעקב, שהשתלשלה בצורה חיה מאז ועד עתה. קודם נקדיש כמה מלים לתיאוריות היסטוריות שונות, למרות שבזמננו אין נוהגים בנושאים אלו באותה פסקנות כפי שנהגו בדורות הקודמים, כאשר סברו חוקרים שביכלתם להרכיב 'עץ התפתחות' לכל הדעות והידיעות העולמיות, ולהצביע איך 'התפתחו' אמונות שונות. בשלב מסוים שררה הדעה שעיקרי האמונה של חכמים באו כתוצאה מהשפעה פרסית, כאילו זו הוכחה בצורה מסויימת. ואף הסתמכו על כך שבתורה לא הוזכרה הישארות הנפש, גן עדן, גהנום, וכיוצא בהם.

כך למשל כותב אורבך :

✓ "רעיון שכר ועונש לאחר המוות מופיע כמאה שנה לפני חורבן הבית", (אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, עמ' 152). "האמונה בתחית המתים נחשבת כמקובלת כבר בס' מכבים ב'", (אורבך, חז"ל אמונות ודעות, עמ' 588).

נסה לבחון את דבריו בצורה בקורתית.

ברור שהאמונה בהישארות הנפש היתה נחלתו של כל אחד ואחד מבני קדם, וכבר בחפירות יריחו מן השכבות הקדומות ביותר יש עדות לאמונה זו ('חפרנו את יריחו', ק. קניון). ענין האוב והידעוני המוזכר בכמה וכמה מקומות בתורה ובנביאים, מוכיח בעליל כי הכל האמינו בהישארות הנפש, וגם כי חשבו שהנפש נמצאת במצב נעלה מבני האדם שבעולם הזה, והיא יכולה לדעת את העתיד או לעזור וכדו'. וכן שמואל העולה באוב מתרעם "למה הרגזתני", הרי שהוא נמצא במקום שטוב לו שם³⁸⁶. (איסור התורה הוא להרחיק מעבודה זרה, אבל אינו שייך לעצם מציאות המעשים האלו כמובן).

הדורשים אל המתים נזכרים גם בדורות מאוחרים יותר (ישעיה יד יט, סה ד). וכן ראה: רחל מבכה על בניה ברמה (ירמיהו לא). "ועתה מת.. עוד אני הולך אליו והוא לא ישוב אלי", (שמואל ב יב) - דוד מתבטא כי הוא יפגוש את בנו לאחר מיתתו שלו עצמו, אך בנו לא ישוב אליו בעודו בחייו.

ובס' שמואל (א' כה'): "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלוהיך, ואת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע". המושג צרור החיים מוכיח מתוכו כי הוא מושג של קיום נצחי רוחני (ראה להלן מתהלים), גם אם נאמר כאן בדרך השאלה. קיומה של הרוח ופעולותיה וכן האפשרות לקשר שלה עם האלהים מוזכר גם במלכים (א כב) ויצא הרוח ויאמר אני אפתנו.

ברור שאמונה זו היא מקור הבטויים "ויאסף אל עמיו", "וישכב עם אבותיו", גם למי שאינו נקבר במקום אבותיו ועמיו (ראה דברים לב).

וזוהי גם קללת התורה: "ונכרתה הנפש ההיא מלפני", כשההדגשה היא על כריתת הנפש ו"מלפני ה'", וכן ההיכרות מהעם ומהקהל "והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה" (ויקרא כג ל), לא מהעולם הזה, אלא שנדונה כנשמת מי שאינו יהודי.

המקום אליו מגיעות הנשמות לאחר המוות נקרא "שואל", והנביאים האריכו בפרטי המאורעות בו. פרק לבי' ביחזקאל כולו עוסק בהמון מצרים שיבא לשואל וימצא שם את כל המוני המתים האחרים, ומה יחשוב עליהם פרעה כשיראה אותם באים לבקר: "נהה על המון מצרים והורדה אותם ובנות גויים אדירים אל ארץ תחתיות את יורדי בור.. ידברו לו אלי גבורים מתוך שואל את עזריו ירדו שכבו הערלים חללי חרב שם אשור וכל קהלה.. שם עילם וכל המונה.. אשר נתנו חתיתם בארץ חיים וישאו כלמתם את יורדי בור.. ולא ישכבו את גבורים נפלים מערלים אשר ירדו שואל בכלי מלחמתם ויתנו את חרבותם תחת ראשיהם.. שמה נסיכי צפון כולם וכל צדוני אשר ירדו את חללים בחיתתם מגבורתם בושם.. אותם יראה פרעה ונחם על כל המונו חללי חרב פרעה וכל חילו". בתהלים (ו יג) מוזכר כי "יורדים" אל שואל שהיא מתחת לאדמה, בור בארץ תחתיות (יחזקאל לב יח). הגוף הלא נח בקברו, וברור כי המדובר כאן על הישארות הנפש.

בתהלים מודגש כי הרשעים הם הבאים לשואל, ואילו הצדיקים מצפים להיות בחיק ה' לנצח. בפרק טז: "לדוד.. לא תעזוב נפשי לשואל לא תתן חסידך לראות שחת תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח". תהלים מט: "לבני קורח.. כי יראה חכמים ימותו יחד כסיל ובער יאבדו ועזבו לאחרים

³⁸⁶ גם המפרשים השכלתניים בימי הביניים, שהוציאו כתובים מפשטן, לא פקפקו בהישארות הנפש. אך פקפקו ביכלתו של כל הולך בטל ושרלטן ליצור עמה קשר.

חילום.. כצאן לשאול שתו.. אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה אל תירא כי יעשר איש כי ירבה כבוד ביתו כי לא במותו יקח הכל..". יש גם יסורים בשאול כפי שמובא בתהלים קטז "מצרי שאול מצאוני", השאול לא נתפס כאפיסה. "ואחר כבוד תקחני.. כלה שארי ולבבי.. וחלקי אלהים לעולם". (תהלים עג כד). אבל שמואל הנביא לא סבל יסורי שאול, ממקומו הוא ידע את עתידו של שאול, והחזרתו לעולם הזה היתה 'הרגזה'.

בישעיהו יד' מתוארת קבלת הפנים למלך בבל בשאול: "שאול מתחת רגזה לך לקראת בואך, עורר לך רפאים כל עתודי ארץ הקים מכסאותם כל מלכי גוים, כלם יענו ויאמרו אליך גם אתה חלית כמונו אלינו נמשלת". ואיוב יודע את הגורל המצפה לו בשאול: "למה לא מרחם אמות.. כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי אז ינוח לי, עם מלכים ויעצי ארץ הבונים חרבות למו, או עם שרים זהב להם.. שם רשעים חדלו רוגז ושם ינוחו יגיעי כח יחד אסירים שאננו לא שמעו קול נוגש. קטן וגדל שם הוא ועבד חפשי מאדניו". הנביא ישעיהו (סו') מדבר במפורש על אש השורפת את הרשעים לאחר מותם: "פגרי האנשים הפושעים בי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה".

האמונה בתחיית המתים, היא עדות ברורה לכך שהנפש קיימת ונמצאת, ורק הגוף הוא שצריך לקום. בדניאל (יב): "ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו", וכך ישעיהו (כו יט) "יקומו מתוך נבלתי יחיון הקיצו ורננו שוכני עפר", ויחזקאל: "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם". בשירת חנה נאמר "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל" (ש"א ב ו'), גם במלכים א' יז כשאליהו מחיה את הילד "ותשב נפש הילד אל קרבו", נפש שאפסה ונעלמה אינה יכולה לשוב. וכן מ"ב ד' ומ"ב יג'. אורבך כנראה התחיל את האמונה בתחיית המתים רק בספר מכתבים. (יש לציין כי גם פילון רואה כדבר פשוט את האמונה בתחיית המתים, למרות שהיה מן הפזורה ההלניסטית, ולא הושפע מן התנאים, ראה בדבריו על המבול בספרו על קדמוניות בראשית). אליהו עולה בסערה השמימה (מ"ב ב) וכן חנוך "לקח אותו אלהים" (בראשית ה), מכאן מובן כי ישנה מערכת קיום לנשמות בשמים.

גם קהלת (יב') אומר: "העפר ישוב על הארץ כשהיה והרוח תשוב את האלהים אשר נתנה". (והפסוק "רוח האדם יורדת היא למטה" הוא השאול כמוזכר להלן ועוד מקומות רבים כי אל השאול "יורדים", ואין הספק על הישארות הנפש).

מבחינה טכנית אפשר אמנם לפרש חלק מן המקורות דרך מטאפורה ומשל, אבל האמת ידועה לנו, כי הקדמונים האמינו בכל אלו. ההשוואה הברורה בין "מצרי שאול" ו"כף הקלע", ובין "נעימות בימינך נצח" ו"מדוע הרגזתני", כמו הרעיון שהנפש עתידה לשוב לעולם, מראים בבירור כי גם לאחר המוות יש תכנית עבור הנשמה. וזו כמובן מתחלקת לטובים ולרעים. הנסיון לפרש את המקור למטאפורות, כמטאפורה עצמה, הוא אנכרוניסטי.

✓ "האמונה בהישארות הנפש אינה נעדרת במקרא, כדעתם של כמה ממבקרי" (יצחק היינמן, אנצ"מ ערך הישארות הנפש). "האמונה שנפש המת קיימת קיום נפרד מן הגוף היא מן האמונות העתיקות ביותר.. את האמונה הזאת אנו מוצאים באמת גם במקרא", (תולדות האמונה הישראלית ח"ה עמ' 544).

✓ גם י. קלוזנר (היסטוריה של הבית השני) מאריך לדחות את המוצאים בתורת אחרית הימים של בית שני השפעות פרסיות, מלבד ההבדלים וההתחומות העוברים בין האמונות, גם את הגשרים המדומים המציאו מתחברים אל היהדות זמן רב לאחר בטול מלכות פרס. וקויפמן: "לעומת זה יש להטעים את העובדה שדת פרס לא נזכרה לא במקרא ולא בספרות החיצונית, לא נזכר שום אל מאלהי פרס בספרות המקראית והחיצונית. אין שום פולמוס נגד דת פרס, ואין שום סימן לגרוי של מגע" (אנצ"מ ערך דת ישראל כרך ב' עמ' 768. ראה שם על הבדלי התפיסות בין היהדות של בית שני, ובין הדת הפרסית באותם ימים).

טעות נפוצה היא להבדיל בין המסורת המאוחרת למוקדמת מבלי שום בדיקה, עצם העובדה שענין נזכר בכתבים מזמן הבית השני, אין זה מכריח שלא היה קיים בימי הבית הראשון וקודם לכן. שהרי ספרי הנביאים הם בעלי מגמה מיוחדת, ולא כל ענין מתאים להיכנס בהם. כשם שמכתבי "בעלי המוסר" שבדורינו אין למצוא שום ענין השייך לקבלה, אבל לא משום שאינם מאמינים בענינים אלו, אלא מפני שאין הנושא והמגמה שלהם מתאימים לכך.

✓ "פרשנותו של גריניץ נובעת מהשקפתו הבסיסית שרעיון שרי אומות העולם נולד בישראל יש מאין בימי חיבורו של דניאל, וראיתו הם הכתובים הידועים הגורסים שאין ממש בעבודה זרה ומזהים את אלהי העמים לפסילים המתים. אבל אין להגזים בהערכתם של אותם דברי פולמוס. רעיון אלהי אומות העולם נעוץ בהשקפה תיאולוגית שקדמה לספר דניאל מאות בשנים", (ש"א ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, עמ' 50).

ר' הלל אמר אין משיח לישראל, ובעל העיקרים כותב כי לא היה ר' הלל מין מכיון שאמר דבריו בטעות, ואכן אין משמעות רבה לפרשנות זו, מכיון שדעת הרוב היא הקובעת, ודעה חריגה אינה משנה את ההכרעה. ואמנם דברי רש"י שאין משיח אלא ה' בעצמו יגאלם מסתברים מאד מכיון שהתורה כולה מלאה בנבואות הטובה והשיבה אם ישמעו בקול ה', ולא ייתכן להכחישם. ראה גם בקובץ 'תלפיות' את דברי פרופ' אהרן לוין שרוצה לפרש אין משיח "לישראל" דהיינו לעשרת השבטים, לאפוקי יהודה, שכבר אכלוהו בימי חזקיהו, הימים בהם נכלה ישראל ונותר רק יהודה.

ומה עושים כשהמציאות סותרת את התיאוריה?

✓ "מפירוש הכתוב תמות נפשי מות ישרים שבנוסח הנוכחי משתמעת האמונה בעולם הבא, ואין לאמונה זו תימוכין בתקופת המקרא, לכן יש חוקרים הסבורים שיש כאן שיכול אותיות: תתם נפשי תם ישרים, כלומר תהא נפשי תמה ומושלמת כישראל. הנוסח שונה כנראה בימי בית שני", (ד"ר יצחק אבישור. עולם התנ"ך במדבר כג'. גדולה... שמקלקלת את השורה).

ומאיך באותו ספר עצמו:

✓ "יִאֲסֹף אַהֲרֹן אֶל עַמּוּי, בִּיטּוּי זֶה נִמְצָא אַךְ וְרַק בַּתּוֹרָה... משמעותו מתבררת בסיפורי האבות כפעולה המתרחשת אחרי המיתה ולפני הקבורה, לפיכך אי אפשר שביטוי זה מתכוין למיתה או לקבורה בקבר המשפחתי. ושמה הכוונה בו היא: לשוב ולהתאחד עם אבותיו בעולם הבא, ומכאן שהמונח המנוגד 'ונכרת מעמיו' מדבר על מי שנשלל ממנו איחוד זה" (שם במדבר כ' כד').

אין צורך עוד להאריך, ערכן של תיאוריות התפתחות והתקה של דעות בימי קדם, אפסי. אין לנו אלא להקשיב לחכמים ולנביאים, ולראות כיצד כל דבריהם מתחברים לאחדים, דברים כפשוטן.

היעודים

עיקרי האמונה נוגעים בשני מישורים עיקריים: חובתינו כלפי האל, ויעודים עתידיים.

החלק שעוסק בחובתינו כלפי האל, הכרה ביחודו ומהותו והדרך שבה נמסרים ציווי, הוא מובן מאליו ומתבקש, דע לפני מי אתה עומד, אין צורך לבססו כאן.

החידוש שבעיקרי האמונה של הרמב"ם, הוא הכנסת היעודים העתידיים לקטגוריה של עיקרי הדת, וכבר שאל החתם סופר מפני מה האמונה בתחית המתים היא עיקר הדת? איך אמונה זו משליכה על חיי הדת של המאמין? ואם חכם מסויים יפרש את הכתובים בדרך משל או באופן אחר, האם קיום ארבעת חלקי השלחן ערוך, אהבת ה' ויראתו, לא מספיקים?

הרמב"ם לא בדה את הדברים מלבו, כבר המשנה אומרת שהכופר בתחית המתים אינו קם לתחית המתים. מה שמלמד שיש ענין מהותי באמונה זו. מי שאינו מכין את עצמו ליעוד העתידי, אינו זכאי לו, המהות של יעודי העתיד שבנביאים הם ההכנה של עם ישראל אליהם.

מהות החלק הזה של עיקרי האמונה הוא, אם כן, הכנה לתהליכים עתידיים שמוטלים על שכמה של היהדות. תפיסת הדת ותפקידה כנוטלת חלק בתהליך זה, הסופיות, הידיעה שהעולם אינו סטטי - קדמון ונצחי, בו ימותו ויוולדו עד אין קץ, אלא תפקיד העולם עצמו תלוי בנו, כדור הארץ, השמש והירח, הכל מסתובב סביב התכנית הזו. העיקר הוא שאת זה לא נבין כמליצה אלא כמציאות ראשונית לא פחות ואף יותר מחוקי הטבע.

המוותר על התחושה הזו שעולה מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים, מוותר על עיקר אמונה. נכון הדבר שעיסוק יותר מדי בפרטי הדברים האלו, ובפרט בדורות תלושים מן המסורת, אינו מביא ליראה ואהבה, כפי שכותב הרמב"ם (ברמז עבה למשיחי שקר של זמנו ושל כל הדורות). אך זאת משום שיש בידינו מסה קריטית של תיאורים הנוטעים בנו את התחושה הזו. אין תועלת וגם אין אפשרות לדון ולהתווכח כמה זמן מדויק אמור לחלוף בין תחית המתים לצדיקים ובין השלב הראשון של יום הדין הגדול, וכמה מעלות צלזיוס ישרו

באותו יום. אבל את כלל האמונה מלאת ההוד, שבאה אלינו מפי נביאינו הקדושים וחכמינו הנעלים, זכותינו וחובתנו לשוות לנגד עינינו.

המכנה המשותף ליעודים העתידיים בחז"ל ובנביאים, הוא חדוש ימי קדם, עיקר האמונה הוא שהעולם נברא מתוקן, קלקולו וקללתו אינו טבע מחוייב המציאות, אלא בעטיו של החטא. תיקון החטא האנושי, יחזיר את העולם לתיקונו הראשון.

גן העדן היה מקום בעולם בו היה אקלים ממוזג, מים בשפע, ועצי פרי, נהרות עצומים ויופי, כפי שהבינו גם הרמב"ן (שער הגמול) והרמב"ם (פיה"מ סנהדרין פ"י), פירוש הבטוי גן עדן הוא מלשון השקאת האדמה, (כמו ונחל עדניך תשקם (תהלים לו ט) ישם מדברה כעדן (מיכה א) ועוד). מחמת החטא נטרדו אבותינו משם, והוצרכו לעבוד את האדמה המצמיחה קוץ ודרדר.

תקופה זו מכונה בארכיאולוגיה 'תקופת המעדר', באותו זמן "היה כל השטח מהאוקינוס האטלנטי עד לפרס, כולל ארם נהריים וארץ ישראל מין גן ענקי מלא צמחים" (סאגס, 'גדולת בבל'), לפי המסורת היהודית בתוך הגן הענק הזה התגורר אדם הראשון במזרח א"י באיזור ירושלים.

בא"י נשארה ברכה מיוחדת, בניגוד לכל שאר החלקים שהיו בעבר חלק מגן עדן והפכו למדבר. בימי משה עדיין היו בה פירות בגודל מופרז כפי שלמדים ממעשה המרגלים, וגם שנים רבות לאחר מכן היתה בה ברכה מרובה, משיירי גן עדן, (וראה ברכות מד. מעשי פירות אפרסמון), וכן נשארה בארץ תכונת גן עדן שמקיא ממנו את החוטאים.

בימי קדם היו שוורי בר עצומים וכן תנינים גדולים שה' הכניעם כמסופר בנביאים בכמה מקומות, וישעיהו מתאר שגם בעתיד יחזרו אירועי העבר: "ביום ההוא יפקד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לוייתן נחש ברח ועל לוייתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים" (ישעיהו כז א). חרבו של הקב"ה אינו אלא ה'בהמות' העצום, שגם הוא דינו לכליה, מאותו הטעם שנכלה בימי קדם, שהעולם אינו יכול לעמוד מפניו (ב"ב שם). הרעיון של מלחמת לוייתן ובהמות לעתיד לבא, אינו אלא ביטוי של חזרה לימי בראשית כאשר בריות בראשית - הדינוזאורים והממותות הגדולות שלטו בעולם, ה' ישוב וינצחם (ואולי יש כאן רמז שגם בעבר, כליתם של התנינים הגדולים נעשתה על ידי ה'בהמות', המינים הענקיים נלחמו זה בזה עד ששניהם הידלדלו וכלו).

תיקון החטא הקדמון יתקן גם את תוצאותיו ההרסניות. בקעת הירדן אשר כולה משקה³⁸⁷, וערי סדום אשר היו "כגן ה'" היו השארית הפוריה שנשארה מגן העדן, וגם שארית זו, באופן סמלי, הפכה לצחיחה ולמלחה שבעולם, בזמן שבו נכחדו מהעולם שרידי הנפילים. ואילו כעת, אין אנו מוצאים אלא את "פתחו של גיהנום" בבית שאן (ערובין יט.), בטבריה, ובירושלים (ערובין שם) שכולם לאורך קו זה. חמי טבריה מתוארים כמתחממים מחמת פתח הגהינום (שבת לט), השינוי הגיאולוגי שהפך את גן העדן למדברות, הוא הגורם למעינות החמים.³⁸⁸

לפיכך התנבאו הנביאים על תיקון ארץ ישראל, ובראשה ירושלים. הנביאים כולם דברו על מעין מים שיצא ממקום המקדש לעתיד לבא, ירושלים העיר הצחיחה החיה על מי בורות ועל יבוא מעינות רחוקים, העומדת במרכזו של השבר הסורי אפריקני, תחזור להיות כגן ה'.

הגהינום הוא גן העדן עצמו, בשעה שהוא מקולל. מקור השם "גיהנום" הוא בשמו של גיא שממזרח לירושלים (שהיה שייך למשפחת הינום, מ"ב כג, איכ"ר ג) בו נעשו תועבות גדולות לעבודת האלילים (מלכים שם), ושם הבטיח הנביא (ירמיה ז לב) שיענשו עובדי האלילים לעתיד לבא. לאחר מכן הפך למושג כללי על עונש הרשעים לעתיד לבא³⁸⁹ (אבות ה כ בשם ר' יהודה בן תימא שהיה אחר החרב).

³⁸⁷ בממצא הארכיאולוגי שהעלו החופרים בבאב אדרע היושבת סמוך ללשון, מצאו בית קברות גדול ומקום פולחן מימי סדום וחברותיה (אטלס דעת מקרא עמ' 72) בית קברות זה הינו בן אלפי קברים (לפי אומדן לפחות 20,000 קברים!) ובודאי אינו שייך רק ליישוב הדל שנמצא באיזור, בפרט שבית הקברות שייך לשכבה קודמת יותר, כן נמצא באיזור מקדש נטוש ומטמון נטוש (התנ"ך האבוד, עמ' 44). המקום היה פורה ונחל גדול השקה את המקום כפי התיאור בבראשית "כולה משקה כגן ה'", ובאופן פתאומי שינה הנחל את כיוונו (שם עמ' 46). סימנים נוספים לשינויים הטופוגרפיים: בתקופת הברונזה התיכונה גידלו באיזור זיתים, הצורכים מים רבים, בראש תולילת ע"סול נמצאה אבקת פרחים של צמחי נחל כמו גם שרידי חלזונות שמקום גידולם בירדן בלבד (מקרא וארכיאולוגיה עמ' 168).

³⁸⁸ רבי יונתן איבשיץ כותב: "ואמצע כדור הארץ מלא אש ומים ומזה דעת רבים אשר נולדו חמי טבריה", (יערות דבש, ב' ז').

³⁸⁹ אבל בנביאים כינו מקום הרשעים לאחר מותם "שאול", דוגמא לצרות ויסורי השאול נמצא בתהלים "מצרי שאול מצאוני" (תהלים קטז ג). ובאמת כשמונו חכמים שמות עונש הרשעים לא החשיבו כלל את הכנוי המאוחר "גהינום" שאינו במקרא כפשוטו: "שבעה שמות יש לו לגיהנם ואלו הן שאול, ואבדון, באר שחת, בור שאון, טיט הון, וצלמות... והא איכא "גיהנם"? גיא שעמוקה

מענין כי באותו מקום עצמו עדיין התגוררו משפחות ענקים עד כיבוש הארץ: "ג' בן הנום אשר בעמק רפאים" (יהושע יח טז), כך שכשהתקלל גן העדן הפך אותו מקום עצמו לגיא הינום ולהיפך גמור של גן עדן. ולעתיד לבא תהפוך ירושלים ובפרט ממזרח לה והלאה – עמק רפאים, גיא הינום, בחזרה לגן העדן. וזה פשר בקיעת הר הזיתים לשניים המוזכרת בנביא (זכריה יד ד, ואז יגיע גיא הרים אל אצל). וחז"ל אמרו "אין רשות הרבים בעולם הזה, אלא לעתיד לבא שנא' כל גיא ינשא" (ירוש' ערובין ח ח - בהתאם לאגדה שבבריאת העולם לא היו הרים) ויש לסמוך לכאן את דברי ישעיהו סא "הנני בורא את ירושלים". ואולי רעיון בקיעת הר הזיתים הוא לפי המסורת המובאת גם ביוספוס שבימי הרעש (בזמן עוזיה) "נשברה מחצית ההר שבמערב והתגלגלה למרחק של ארבע סטדיות ועמדה על ההר שבמזרח", (והמחקר הוכיח שבאמת רעש אדמה יצר שכבת אדמה עצומה במעין עין רוגל שאותו מציין יוספוס כמקום אירוע זה, אנצ"מ ערך עין רוגל) ואין בקיעת ההר אלא הפרדת הדבקים. ומעניין כי זכריה מציין על בקיעת ההר "ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש אשר בימי עוזיהו". ורעיון זה שגן עדן עצמו נהפך לגהינום מבואר ג"כ בתורה, שבמקום גן עדן ניצבה "להט החרב המתהפכת", והכוונה בזה שהתקלל המקום, כמו שתרגם יונתן. ואמרו "להט החרב המתהפכת זו גהינום" (תנחומא בראשית כח).

התיאור של ירושלים כגן העדן מוזכר במפורש בישעיה ובמיכה "כי נחם ה' ציון נחם כל חרבותיה, ישם מדברה כעדן, וערבנה כגן ה'". ואי אפשר לו לגן עדן בלי נהר מים חיים הבוקע ממנו (זכריה יד ח "והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים.. בקיץ ובחורף יהיה", יואל ד יח: "והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב וכל אפיקי יהודה ילכו מים ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים"), ויחזקאל (מז) מוסיף על הנהר את העצים והדגים:

"והנה מים יצאים מתחת מפתן הבית קדימה.. והנה אל שפת הנחל עץ רב מאד מזה ומזה.. והיה הדגה רבה מאד.. ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו על הערבה ובאו הימה אל הימה המוצאים, ונרפאו המים, ועמדו עליו דיגים מעין גדי ועד עין עגלים.. כדגת הים הגדול רבה מאד.. בצותיו וגבאיו ולא ירפאו למלח נתנו.. כל עץ מאכל.. והיה פריו למאכל ועלהו לתרופה".

יחזקאל מזכיר כאן במפורש כי המים יצאו לכיוון מזרח, ויתקנו את כל הערבה שכיום היא מדברית ושוממת, עד עין גדי, וכן כי יתקנו את ים המלח "ונרפאו המים", (למרות שהוא מציין כי יישארו ביצות עם מלח, זה מכיוון שאי אפשר שהתיקון יצור גם חסרון, והרי יש ענין ותועלת במשקעי ים המלח). והמקום ימלא "כל עץ מאכל" – כמוזכר לגבי גן עדן הקדמון³⁹⁰. וכן יואל המזכיר את נחל השטים, מתכוין לנחל בערבות מואב ששם השטים ממזרח לירדן (במדבר כה א, לג מט, יהושע פרקים ב ג). בודאי לא מקרה הוא שכל שינויי הטבע המוזכרים בקשר לאיזור ירושלים הם ממזרח לירושלים: הנחל יפנה מזרחה, הר הזיתים יבקע, וכך תיאורם של יחזקאל ושל יואל. הכוונה בכ"ז לכל איזור הבקע הגדול הוא עמק הירדן של ימינו. וזה כוונת יחזקאל (טז נג) "ושבתי את שבות סדום ובנותיה", לא לאנשי סדום, אלא למקומה של סדום.

לא בכדי צוין כאן ים המלח, שהוא המקום הנמוך ביותר בעולם. מה שמצדיק את השם "גיא" הינום לכל הגיא העצום שנוצר בהתקללות הארץ. כך יהפוך המקום הנמוך והשפל ביותר בעולם, שהוא גם המקולל ביותר, "גפרית ומלח שריפה כל ארצה", בחזרה לגן ה' ושוב לא יהיה עמוק ושפל כל כך. כך גם הנבואה על עמק עכור שיהפך לפתח תקוה (הושע ב יז, וישעיה סה י) מתכוונת לעמק עכור בו נרגם עכן (יהושע פרק ז) שהיה ע"י יריחו.

ויש לשים לב גם כי עמק הירדן הוא קו תפר שבין ארבעה אקלימים: צפונו הוא עמק הכינרת ומקורות הירדן – כשארית גן עדן המקורי, רווי מים ופורה במיוחד. גם המעינות החמים המסמלים את הגהינום הינם מביאי תועלת ונחשבים עידון מיוחד. דרומו מדבר יבש, בקעה עצומה שמרכזה ים המוות המקולל. מזרחו – ערבה אין סופית, ארץ מרעה המאפשרת חיים אך אינה פוריה ואינה מיושבת אלא ע"י שבטים נודדים.

בגיא הנם". (ערובין יט.). וכן עדיין שגור הלשון הקדומה במס' כלה רבתי ד יח "הכל של הקב"ה ולא נתנו אלא לנסות את הבריות שתטול ג"ע חלקה ושאל חלקה", ואולי זה מאמר קדום עוד קודם לשם גהינום. "גהינום הוא כינוי על עונש הרשעים" (רמב"ם פירוש המשניות סנהדרין פ"א).

³⁹⁰ יחזקאל מזכיר בעיקר את החלק הדרומי של בקעת הירדן שהוא מדברי, ומהזכרתו של עין עגליים שהוא בארץ מואב, שם העיר עגלת – ישע' טו ה, ירמיה מח לד, והוא מחוז עגלתין המוזכר בתעודות מדבר יהודה, כנר' גם מקור השם עגלון, יש ללמוד שהכוונה לרפואת כל ים המלח עד צדו המזרחי.

ומערבו – ארץ טרשים, היכולה להיות פוריה, בהשקעה רבה. שם מקום השכינה – שמצבו הישיר תלוי בהתנהגותם של בני האדם.

ואכן בצורה זו התפלגו גם בני האדם: מן הצפון והלאה התיישבו הנהנתנים שאינם מבקשים אלא ליהנות מיופי ומתענוגים בכל מצב, הם בני אירופה³⁹¹. מן הדרום והלאה התיישבו בני חם המקוללים, שאין להם לא רוחניות ולא גשמיות. ממזרח וממערב נחלקו בני שם: את ארץ המזרח הגדולה והמסתפקת במועט לקחו הבוחרים שלא להתמודד על הפסגה, המסתפקים ברוחניות המסויימת שבחרו להם, ובתנאים הסבירים שנותנת להם ארצם. ואילו בני שם שבחרו להתמודד על פסגת האנושות, על רוחניות מחייבת ובלתי מתפשרת, לקחו את הארץ התלויה בהם: גן עדן וגהינום תלויים לה מצדיה, בזמן שעושים את הנדרש מהם הארץ פוריה וכולה כגן ה', ובזמן שאין עושים זאת, הרי הארץ חרבה ומקוללת כגהינום.

ונהר הירדן מסמל זאת בעצם מציאותו, כשהוא פורץ ויוצא מתוך מערה כמתת שמים לארץ פוריה מאין כמוה, וכלה ונעלם בקול ענות חלושה לתוך ים המוות המקולל. כשבדרכו הארוכה הוא מתפתל והולך בין ארץ הבחירה, לבין ארץ הברירה. לכן למעבר הירדן ישנה משמעות סמלית כל כך, והוא מוזכר בספר דברים ויהושע עשרות פעמים (וכן במלכים). בני ישראל נכנסו לארץ דוקא מבקעת הירדן, למרות שהגיעו מן הדרום. מעבר הירדן היה טקס מיוחד, וכן נכרתה שם ברית והוצבו אבנים שעליהם נכתבו דברי התורה. שני עברי הירדן הם בעלי משמעות. מיד עם הגיעם לישראל כורתים בני ברית דוקא בין שני הרים, מערבי ומזרחי (גריזים ועיבל), ונותנים ברכה על ההר המערבי (גריזים) ואילו על המזרחי מזהירים בקללה. ואכן משני עברי הירדן נצבו במשך מאות שנים כל קרובי ישראל: עמון מואב ואדום, והיו שבט אפו של ה' כלפי ישראל. ומיד עם חרבן ממלכת ישראל נשמדו גם הם – מכיון שלא היו אלא שבט אפו של ה' ותו לא. כמו שהאריכו הנביאים לחזות עליהם. והיסטוריה זו שבה על עצמה כאשר היום שבט אפו של ה' ניצב גם הוא מעבר לירדן ומאיים על ישראל. וגם הם באים עלינו בשם ה'.

ומעניין כי העיר המרכזית בעמק הירדן – יריחו, נחשבת כעיר העתיקה בעולם ע"פ החפירות הארכיאולוגיות³⁹². היא עצמה מקום פורה עמוס תמרים, בלב אדמת מדבר מלחה. ודוקא היא, הכיבוש הראשון של בני ישראל, הוחרמה ע"י יהושע בן נון, כדי להיות הסמל ההפוך מירושלים, יריחו שבעמק תסמל את הגהינום ואת החרבן שמביא החטא בארץ הקדושה, וירושלים מעליה, תסמל את גן העדן שנהיה ע"י עמלם של ישראל. ודוקא חיאל בית האלי שלא הכיר בקדושת ירושלים הוא שבנה את יריחו.

אפשר שאף העיכוב הגדול של מאות שנים בו נמנעו בני ישראל מלהתיישב בירושלים, אף שכבשוה מיד עם הכניסה לארץ (שופטים א), גם הוא דוקא מכיון שנחשבה כפתחו של גהינום. ומשום שידעו על ערכה הגדול בימי קדם ועל הקללה הרובצת על המקום לכל מי ששרוי בחטא. פחדו להתקרב אליה מחשש שמא יגרום החטא. בימות יהושע כשחשבו ש"לא נפל דבר מכל הטוב" כבשוה במטרה להתיישב בה ולקדשה. אך מיד לאחר מכן כאשר כל אחד התיישב תחת גפנו ותחת תאנתו, ולא כבשו את הארץ הנשארת, ולא התאחדו למטרה אחת. לא היה מי שיטול על עצמו משימה זו. ודומה שאפילו יושב ירושלים היבوسی ידע על יעוד המקום, שהרי מיד עם בקשת דוד את מקום המקדש אמר: "ראה נתתי הבקר לעלות והמוריגים לעצים והחטים למנחה הכל נתת" (דה"א כא) "ויאמר ארונה למלך ה' אלהיך ירצך" (ש"ב כד כב).

ייתכן כי רעיון הנחל שיפרוץ בעתיד מבית ה', קשור בנחל הגיחון שהיה בירושלים. אחד מארבעת נהרות גן עדן הקדמון הוא נהר הגיחון (בראשית ב יג, ממזרח לירושלים היה גם נחל בשם פרת). ואולי יש ביניהם קשר, הגיחון המגייח מדי פעם, מסמל את המצב הזמני, בו עדיין אין נהר הגיחון יוצא ופורץ כנהר הירדן ממערת פמייס, אך הוא רומז לעתיד לבא, בו יהפכו מימיו לנהר עצום ורב.

ההבטחה לשבת בסוכות עורו של לויטן קשורה לכתוב בספר איוב: "תמשך לויטן בחכה.. התשים אגמון באפו.. התמלא בשוכות עורו". איוב ברצותו לתאר את גדולת ה' ע"פ הטבע מתאר כיצד הבורא משך את הלויטן בחכה (או: יכול למשוך את הלויטן בחכה) וכיצד עשה מעורו סוכות (מה שמעיד על הגודל של גופו ועל הכנעתו הגמורה). לעתיד לבא כשישוב התיקון ונצחון ה' על כל ברואיו תתבטא ההכנעה הגמורה בהשמדת הלויטן ועשיית עורו לסוכות שכל אחד יוכל לשבת בהם. (בב"ב עה מוזכר שגם יאכלו מבשרו,

³⁹¹ ויש לשים לב כי ירבעם בן נבט העמיד את שני עגליו דוקא במקום זה של מקור הירדן, הנחשב כגן עדן.
³⁹² כך מראה ק. קניין חופרת יריחו, בספרה "חפרנו את יריחו", כן ראה אנצ"ע ערך חפירות כרך ג' עמ' 236. וכן "ויהי בונה עיר" (בראשית ד יז) נאמר בתורה על תקופה זו (האלף הד' לפנה"ס).

והביאו מקרא של "יכרו עליו חברים" באיוב שם, אבל הוא גם מפורש לגבי העבר על לויטן "תתנו מאכל לעם לציים" (תהלים עד יד). ואפשר שגם זה יסודו במציאות שאירעה, וענינו כנ"ל³⁹³.

וראה צפניה (ג ט) "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'.. אסיר מקרבך עליזי גאוותם ולא תוסיפי לגבהה עוד", ואפשר שזו מעין חזרה למצב שלפני מגדל בבל שכולם ידברו שפה אחת ולא יוסיפו לגבהה עוד, ובמלה פוצי הנזכרת שם רמז ל"ויפץ אותם.. משם נפוצו כל משפחות האדמה".

כל היעודים העתידיים שאנו מוצאים בדברי הנביאים והחכמים, גן עדן, ביטול המוות והיצר הרע, המעיין היוצא מירושלים, ריפוי קללת ים המלח, ניצוח הבהמות והנחש, כולם הם הסמלים של השבת העולם לקדמותו קודם החטא. **'תחית המתים יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה, אין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שאינו מאמין בה, אלא שהיא לצדיקים'** (רמב"ם, פירוש המשניות סנהדרין פרק י').

³⁹³וכן השוו חכמים בין העבר ביציאת מצרים לגאולה העתידה, מכילתא דרשב"י פ' בא לד', ושם פ' בשלח ד"ה ויסעו, ע"י פסחים קיט. כך על תולדות הירח למדנו מנבואת ישעיהו (ל): "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים". המגלה לנו כי מוצאו של הירח הוא מכוכב גדול יותר, (ראה ישעיה ס יט והלאה).