

משלב מא

# ישיבת הקיבוץ הדתי

## עין צורים

ניסן תשס"ח

עריכה: אורי מוגילבסקי  
רונן שריקי

כתובת: ישיבת הקיבוץ הדתי  
קיבוץ עין צורים  
ד"ג שדה גת  
מיקוד: 79412  
טלפון: (08) 858-6915  
E-Mail: [ykd@ykd.co.il](mailto:ykd@ykd.co.il)  
Web site: [www.ykd.co.il](http://www.ykd.co.il)

ISSN 1565-1584

הדפסה: לשון לימודים בע"מ, ירושלים

## משלב מא

### תוכן העניינים

3		פתח דבר
33-5	יואל קרצ'מר-רויאל	מבנה מסכת שבת: הררים התלויים בשערה
47-35	אבי פרידמן	חיפוש של אלכסנדר מוקדון
66-49	יואב פיליפס	בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי
78-67	יוסף (יוסקה) אחיטוב	תורת הנסתר כפוטנציאל לחידושים בהלכה שלמות התורה כעיקרון מנחה בפירוש אברבנאל
86-79	יאיר האס	

## פתח דבר

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים,  
כל דכפין ייתי ויכול...

(מתוך ההגדה של פסח)

לחם זו התורה,

שנ[אמר] (משלי ט, ה) 'לְכוּ לַחֲמוּ בְּלֶחֶמִי'.

(בראשית רבה, פר' ע)

הגאולה פנים רבות לה. היא מוליכה מתוך העבר שממנו נועדה למלט, ופורשת חזון של עתיד מרהיב. אולם בגאולה יש גם רגעים של הווה, רגעים שבהם אדם, או קבוצה של בני אדם, חשים שדבר-מה מתרחש, שדבר-מה אינו נותר כשהיה לפנים – ועצם ההתרחשות הזו יש בה מימד של נס, של יציאה מן המיצר אל המרחב. במובן זה, הגאולה אינה חייבת להיות תהליך היסטורי ארוך או מאורע המהפך סדרי עולם: היא יכולה להתגלם גם ברגעים מעטים של עשייה הנושאת עמה משמעות כלשהי ל'כאן ועכשיו'.

בימים אלו של חודש הגאולה, ובה בעת בימים קשים מאין כמותם לשיבתנו, אנו מגישים בפניכם את הגיליון הארבעים ואחת של המשלב. כדרכנו, השתדלנו לכלול בו מאמרים העוסקים במגוון הנושאים המרחפים בחללו של בית המדרש: תנ"ך, ספרות חז"ל על מרכיבי ההלכה והאגדה שבה ומחשבת ישראל.

בתחום התנ"ך, מאמרו של ד"ר יאיר האס עוסק בקווי יסוד בפירושו של ר' יצחק אברבנאל לתורה. המחבר מעמיד את עיקרון שלמותם של כתבי הקודש כעיקרון מנחה בפירוש אברבנאל, ומראה כיצד עקרונות פרשניים שונים, המאפיינים את גישתו של אברבנאל (כגון 'יש מוקדם ומאוחר בתורה', בניגוד לדברי חז"ל) נגזרים למעשה מעיקרון-על זה.

בתחומה של ספרות חז"ל עוסקים שני מאמרים, המאירים אותה מצדדיה השונים. יואל קרצ'מר-רזיאל מנסה במאמרו לפענח את מבנה המורכב והקשה להבנה של מסכת שבת שבמשנה. לאחר שהמחבר מסביר מהי התועלת שיכולה לצמוח ללומד מעיסוק בשאלת המבנה ומהן ההנחות המתודולוגיות המאפשרות עיסוק זה, הוא פורש את השיטות הקיימות להסבר המבנה של מסכת שבת, עומד על חסרונותיהן ולבסוף מציע שני הסברים משלו. ההסבר השני מבין השניים, העומד במרכז המאמר, מאפשר מבט חדש על הקשר שבין התנ"ך לבין התורה שבעל-פה.

מאמרו של אבי פרידמן עוסק בחטיבת הסיפורים על אלכסנדר מוקדון הנמצאת במסכת תמיד שבתלמוד הבבלי. המחבר מציע קריאה צמודה של הסיפורים, מנתח כל אחד מהם בפני עצמו ומצביע על האמירה הנובעת ממכלול הסיפורים. המאמר מראה יפה כיצד

סיפורים הנראים כמעשיות ותו לא, משקפים את יחסם של חז"ל לכווח ולעוצמה הארצית שאלכסנדר מוקדון הוא סמלם המובהק.

גם בתחום מחשבת ישראל הגיליון כולל שני מאמרים, שאחד מהם עוסק בניחות מקורותיה הקלסיים ואילו השני מתמקד בהשלכותיה האקטואליות.

מאמרו של **יואב פיליפס** עוסק בנושא החלום במשנת הרמב"ם. המחבר משווה בין שיטתו של הרמב"ם בעניין זה, לבין דבריו של אלפראבי, מחשובי הפילוסופים הערביים שהרמב"ם העריכו מאוד והסתמך על דבריו בנושאים רבים. מתוך כך, הוא עומד על המשותף לשניהם ועל המייחד את הרמב"ם כהוגה יהודי.

**יוסף (יוסקה) אחיטוב**, מחשובי ההוגים של הציונות הדתית בימינו, עוסק בשאלה שגם לה שורשים במקורות הקלסיים אך היא בעלת משמעות רבה גם בעת הזו. הכוונה היא לכווח של תפיסות מטאפיזיות, שמקורן בתורת הנסתר, לשמש כבסיס להתפתחויות ולשינויים בדברים שבנגלה, היינו בהלכה. במאמרו, שהוא הרחבה של המאמר שפורסם לפני מספר חודשים ב'עמודים', המחבר מנתח את שורשיה של תופעה זו, מראה את יחסו המהפכני של הרב קוק אליה, ומסיים בביקורת על שימושים בלתי-אחראיים בכווח של תובנות מטאפיזיות בשנים האחרונות.

תודתנו נתונה לכותבי המאמרים ולכל מי שסייעו בהוצאת הגיליון לאור. אנו מקווים שהגיליון יתקבל בחפץ לב על ידי ציבור הקוראים, ושיהיו אמרינו לרצון לפני אדון כל.

**המערכת**

**רשימת הכותבים (לפי סדר הא"ב):**

יוסף (יוסקה) אחיטוב – עין צורים

יאיר האס – בוגר הישיבה – אוניברסיטת בר-אילן

יואב פיליפס – בוגר הישיבה (שילוב ז') – ירושלים

אבי פרידמן – בוגר הישיבה (שילוב י"ז) – ירושלים

יואל קרצ'מר-רזיאל – ר"מ בישיבה – עין צורים

## מבנה מסכת שבת: הררים התלויים בשערה

### יואל קרצ'מר-רזיאל

משל לאדם שהלך בבקעה וראה הררים לפניו. פנה ועלה לו אל ראש ההר הראשון. כיוון שעלה ראה הררים הררים מרצדים לפניו ולא ידע באיזו דרך ילך לו אל ההר האחרון. עמד לילך ממזרח, ראה שביל ממערב. בא לו להטות לצד צפון, ראה כתי אנשים מהלכים מדרום. עמד ואמר: ריבוננו של עולם, הרים שבראת בעולמך, שמא אין אדם יכול לילך לו מהר ראשון אל הר אחרון? לסוף מצא לו שביל. כיוון שהגיע למחוז חפצו, אמר: אשרי שזכיתי לכך, אך איני יודע מה ראה הקדוש ברוך הוא להנחותי בשביל כה פתלתל. כך מסכת שבת – הררים הררים בנויה. התר אחר השביל המוביל מפרק לפרק ומנושא לנושא, מוצא עצמו תוהה איזו מחשבה הנחתה את עורכי המסכת בסידורה. הלומד בוחן אפשרות אחת הנראית לו מבטיחה ומְשַׁנֵּגת אל הפרק הבא נמצא בניינו נסתר. מנסה החוקר לסלול נתיב אחר, אך לעומת הראיות קמות וניצבות פירכות. השאלה העיקרית היא שאלת הציפייה שיש לנו מהטקסט והנחות היסוד התרבותיות שלנו. במחקרו המקיף על העריכה הספרותית של המשנה, פרס אברהם וולפיש את הרקע התיאורטי להגדרת המשנה כטקסט ספרותי, ולפיכך, לציפייה שיהיה לה מבנה.<sup>1</sup> הניסיון לעמוד על מבנה של מסכת אינו מובן מאליו. וולפיש מטעים כי על הקורא המרוחק מן היצירה לחשוש מתיוגו של טקסט כ'בלתי מסודר'. כנגד תחושת הכאוס של הלומד בן זמננו אל מול המשנה, מציע וולפיש מתודה ספרותית להבנת מעשה העריכה. אולם בעצם דבריו הוא מטיל לפתחנו אתגר לחפש נתיבים נוספים להבנת התבנית אשר אנו מראים במשנה.<sup>2</sup>

\* תחילתו של מאמר זה בשיעור כללי בישיבה באלול תשס"ד. תודותי למשתתפי השיעור על הערותיהם ותגובותיהם, שחלקן ודאי משוקעות במאמר. תודותי אף למורי ד"ר מנחם כ"ץ על הערותיו.

- 1 אברהם וולפיש, שיטת העריכה הספרותית של המשנה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א (להלן: וולפיש), עמ' 17-31.
- 2 לסיכום השיטות השונות באשר להגדרת הסוגה הספרותית של המשנה, כמו גם לגבי ניתוח דרכי עריכתה, ראו וולפיש, עמ' 1-5, ובביבליוגרפיה הנרחבת בהערות שם. כמו כן ראו עתה: נעם זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז, פרק א'. [עם סגירת הגליון ראה לאור מאמרו של מנחם כהנא, "תפוחי זה במשכיות כסף: המשנה וסדר סדריה", תרביץ

במאמר זה אנסה לבחון את ההצעות המרכזיות להבנת מבנה מסכת שבת, ולהצביע על הקשיים בשיטות אלה. אציג כאן שני ניתוחים נוספים של מבנה המסכת, אולם ההצעה המרכזית במאמר זה תוגש כטענת 'שמא' בלבד. אין כאן יומרה לפתור את כל הבעיות במחי הצעה אחת, אלא ניסיון להציע זווית חדשה למבט על מבנה המסכת. ראשית יש להגדיר את גבולות היחידה שבה אנו עוסקים. רי"ן אפשטיין במבואו למסכת שבת קובע: 'מסכת שבת ועירובין מסכת אחת היא וכך היתה מתחילתה'.<sup>3</sup> אפשטיין מדגים זאת בעיקר מתוך הפרק האחרון במסכת עירובין, שלו זיקה הדוקה למסכת שבת. אולם בניגוד למקרים של מסכת נזיקין ומסכת סנהדרין, במקרה של שבת ועירובין אין בידינו ראיה פנימית מכתבי היד או מן התלמודים כי המסכתות הללו שימשו במשותף. כפי שהראה אברהם גולדברג, אף אם שורשן הספרותי משותף, מסכתות שבת ועירובין נתפסו כנפרדות כבר בתקופת התלמוד.<sup>4</sup> עוד יש מקום לטעון כי אין פרקה האחרון של עירובין חותם את 'מסכת שבת' האורגנית, כי אם את ענייני שבת שבסדר מועד.<sup>5</sup>

נפתח בסקירת השיטות שהוצעו להסבר מבנה המסכת. חכמי ישראל במשך הדורות דנו בעיקר בשאלת מקומה של המשנה הראשונה, 'יציאות השבת'; דברים הרבה נענו על כך ואין כאן המקום לפרטם.<sup>6</sup> אנו נתמקד כאן בשיטות העוסקות במסכת כולה.

עו (תשס"ז), עמ' 29-40. כמה מהעניינים האמורים במאמרו של כהנא נוגעים לניתוחים המוצעים להלן].

3 י"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז (להלן: אפשטיין, תנאים), עמ' 282, 300.

4 אברהם גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו (להלן: גולדברג), עמ' יג-יד; הנ"ל, פירוש למשנה מסכת עירובין, ירושלים תשמ"ו, עמ' יג-יד.

5 בדומה לפרק י"ג במסכת מנחות הנראה כמסכם את מסכתות זבחים ומנחות; תוספתא מנחות פרק י"ג; ההלכה החותמת את תוספתא נזיר (ו, ו) המשווה בין נדרים לנזיר.

6 ע"י גולדברג, עמ' 2-3; Boaz Cohen, *Mishnah & Tosefta: A Comparative Study*; *Shabbat*, New York 1935, pp. 66-67 (להלן: כהן); י' שביב, "מדוע פתחה מסכת שבת במלאכת הוצאה", סיני קה (תשנ), עמ' רכ-רל; וע"י עוד להלן, הע' 33.

כמה מחקרים הוקדשו להסבר סדרם של פרקים בודדים במסכת. יכין אפשטיין, "סידור הפרקים במסכת כפסיקה הלכתית", נטועים א (תשנ"ד), עמ' 61-79, הדגים כיצד הסדר 'במה מדליקין' < 'במה טומנין' משקף פסיקת הלכה כדעה התנאית הסוברת כי הדלקת הנר זמנה לפני הטמנת החמין. נעם זהר, "אמר רבי עקיבא: עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ 'זר' בעריכת המשנה", תרביץ ע (תשס"א), עמ' 353-366, טען כי הפרק התשיעי אינו כה זר במסכת כפי שמקובל לחשוב.

## א. השיטות המקובלות להסבר מבנה המסכת

### 1. ר' ישראל ליפשיץ: סדר היום

בפתיחתו למסכת שבת, מעמיד ר' ישראל ליפשיץ, בעל 'תפארת ישראל', את הכרונולוגיה השבתית כמפתח להבנת מבנה המסכת:

א. פרקים א-ד עוסקים בערב שבת.

ב. פרקים ה-ו נוגעים ליציאה מהבית בשחרית.

ג. שאר הפרקים עוסקים במלאכות, שמטבען נעשות במשך היום.

המשנה הראשונה של המסכת מוסברת על ידו כהקדמה הכרחית ליציאת החייט המוזכרת בפרק זה. משנת 'אבות מלאכות' נתפסת כפתיחה במקומה למלאכות היום.<sup>7</sup>

### 2. בעז כהן: מורשת מסידור קדום

במחקר השוואתי בין המשנה לתוספתא, קובע בעז כהן כי בעיות רבות בסדרה של המשנה שלפנינו ניתנות לפתרון אם נניח כי עורך המסכת עיבד סידור קדום של המשנה. מעשה העריכה כלל העברת משניות ממקום למקום, הוצאתן לגמרי מן המסכת והוספת משניות החוצצות בתוך קובץ נושאי. מעשה העריכה נתפס על ידי כהן כרשלני, ובכך ניתן לתלות, לדעתו, חלק מהקשיים בהבנת סדרה של משנתנו.<sup>8</sup>

את מבנה המסכת מתאר כהן כדלקמן:

א. פרקים א-ו עוסקים בהכנות לשבת ואוגדים יחד את הפרקים המתחילים ב'במה'.

ב. פרקים ז-טז עוסקים במלאכות השבת.

ג. פרקים יז-כד כוללים 'חקיקות חזליו' שונות לגבי השבת.<sup>9</sup>

בעקבות חוקרים קודמים סבור כהן כי התוספתא מייצגת פעמים רבות סדר הקדום לסדר של המשנה. אף התוספתא עברה תהליכי עריכה הדומים לאלה שבמשנה, אלא שפעמים רבות עיון משוה עשוי להוציא אל האור את הסדר הקדום.

בדרך דומה הלך אף ש"י פרידמן במאמרו הפרוגרמטי 'תוספתא עתיקתא [א]' העוסק בתחילת פרק 'כל כתבי הקדש'.<sup>10</sup> פרידמן הדגים כיצד תוכנה וסדרה של המשנה ניתנים להסבר מתוך התוספתא, על ידי ויתור על ההנחה של קדמות המשנה. פרידמן לא הציב

7 השו: שביב, שם, עמ' רכב-רכג.

8 כהן (לעיל, הע' 6), עמ' 19-25.

9 שם, עמ' 66.

10 ש"י פרידמן, 'תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] – כל כתבי הקדש (שבת

טז, א), 'תרביץ סב (תשנ"ג)', עמ' 313-338.

שיטה שלמה לגבי המסכת או אף הפרק הנידון, אך ניתן לנסות וליישם דגם זה של כהן ופרידמן אף על יחידות גדולות יותר.

### 3. רי"נ אפשטיין: מקורות

כדרכו בחקר המשנה, קובע כאן אפשטיין: 'משנת שבת – מקורות מקורות ושכבות שכבות היא'.<sup>11</sup> אפשטיין עומד על המאפיינים היסודיים של מבנה המסכת: פיזור הלכות 'הוצאה' במכה מקומות, לעתים ללא הקשר ברור; הימצאות קובץ מחלוקות ב"ש וב"ה בפרק הראשון; הפסקת קובץ הפרקים הפותחים ב'במה' (פרקים ב,ד-ו) על ידי פרק ג ('כירה'); חוסר ההתאמה בין משנת 'אבות מלאכות' (פ"ז, מ"ב) לבין פרטי ההלכות בפרקים הבאים; פרקים הנמצאים במקומם אגב משניות בפרקים הקודמים. בהמשך דבריו מזהה אפשטיין את מקורותיה של המסכת, פרק אחרי פרק, וקובע כי בצד כמה משניות עתיקות השתמש רבי כאן בעיקר במשניות של תלמידי ר' עקיבא. בניתוח זה רואה אפשטיין את הפיתרון לכך ש"דברים ששייכים למקום אחד [מצויים] במקומות שונים ודברים החולקים זה על זה [מצויים] במקומות שונים וגם במקום אחד".<sup>12</sup>

### 3. חנוך אלבק: סינתיזה

בניגוד לשיטתו של אפשטיין, אלבק<sup>13</sup> מתאר את מבנה המסכת כסינתיזה בין ריבוד היסטורי, סדר הזמנים בשבת וחלוקה נושאית, עם השלמות ונספחים בסיום. לרוב נוקט אלבק לשון תיאורית ואינו מחפש הסבר להקשרה של כל יחידה ויחידה. משותפת לאלבק ולאפשטיין ההכרה כי משנת ל"ט 'אבות מלאכה' אינה נדבך מרכזי במבנה המסכת, על אף חשיבותה. המשנה הראשונה במסכת מצויה במקומה, כך אלבק, עקב עתיקותה.

### 4. אברהם גולדברג: חלוקה משולשת

בניגוד לשני הקודמים, אברהם גולדברג קובע כי משנת 'אבות מלאכות' היא 'הציר המרכזי של הלכות שבת'. למעשה, מחלק גולדברג את המסכת לשלושה חלקים:

א. פרקים א-ד שסדרם כרונולוגי, מערב שבת ועד חשיכה; נספחים אליהם פרקים ה-ו שעניינם יום השבת, המתקשרים ספרותית לפרקים הקודמים ('במה') ו"אינם משתלבים עם הדיון על ל"ט אבות מלאכות".

ב. פרקים ז-טו העוקבים אחר אבות המלאכות על פי סדר מופתי.

11 אפשטיין, תנאים, עמ' 282.

12 שם, עמ' 298.

13 ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר מועד, ירושלים-תל אביב תשי"ב, מבוא למסכת שבת, עמ' 12-

ג. פרקים טו-כד השונים את היתרי השבת.<sup>14</sup>  
 יש לציין כי אין חפיפה בין חלוקה זו ובין הריבוד הכרונולוגי שמציע גולדברג למסכת.<sup>15</sup> גולדברג מפרט במבוא ובגוף הפירוש את ההקשרים המדויקים בין הפרקים בכל אחת מן היחידות. כמו כן הוא מציע כי המשנה הראשונה נכללה במקומה בשל היותה משנה אנטי-צדוקית.<sup>16</sup>

## 5. השיטה הספרותית

כאמור, א' וולפיש העמיד שיטה שלמה של ניתוח ספרותי של המשנה. וולפיש עמד על מספר תופעות המאפשרות להביט על יחידות – פרקים ואף מסכתות – כיחידות סגורות ומאורגנות היטב. אחדות מהתופעות הללו יש בהן כדי להסביר סדר בתוך מסכת, ביוצן עקיבות בין פרקים.

וולפיש אמנם לא עסק במחקרו במסכת שבת, אולם ניתן ליישם כמה מהצעותיו על מסכת זו:

- א. דמיון הפתיחות: (למשל: פרקים ג-ד, ה-ו: 'במה מדליקין', 'במה טומנין', 'במה בהמה', 'במה אשה'; פרקים טז-יז: 'כל כתבי הקדש', 'כל הכלים'; פרקים יט-כ: 'ר' אליעזר אומר'; פרק כב 'חבית שנשברה' – פרק כג: 'כדי יין וכדי שמן'<sup>17</sup>).
- ב. שרשור פרקים (למשל: פ"ב, מ"ז: 'טומנין את החמין' – פ"ד, מ"א: 'במה טומנין'<sup>18</sup>; פ"ח, מ"ז: 'ולחשוף מים מגבא' (ישעיה ל יד) – פ"ט, מ"א: 'תזרם כמו דוה' (שם ל כב); פ"ט, מ"ה: 'עושין מחיצה בכל הכלים' – פ"י, מ"א: 'כל הכלים ניטלים'; פ"ח, מ"ד: 'וכל צרכי מילה עושין בשבת' – פ"ט, מ"א: 'ר' אליעזר אומר אם לא הביא כלי...'; פכ"ג, מ"ד: 'מחשיכין על התחום' – פכ"ד, מ"א: 'מי שהחשיך').<sup>19</sup>

14 גולדברג, עמ' יג-טז. למעשה יש בדבריו שכלול של שיטות ר' ישראל ליפשיץ וב' כהן (לעיל), אלא שגולדברג מדגיש את הייחוד של החלק השלישי של המסכת כקובץ של היתרים דוקא.

15 שם, עמ' כז-לג. לדוגמה: פרקים ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, יג "כל סידורם... הוא על ידי רבי".

16 שם, עמ' 2-4.

17 עי' בבא קמא כז ע"א: '...פתח בחבית וסיים בכד'.

18 מכאן רמז לזרותו של פרק ג' ('כירה שהסיקה'). ושמא יש בכך גילוי מילתא להתפתחות דרכי השמירה על חום האוכל בשבת – בתחילה היתה ההטמנה השיטה היחידה; לאחר מכן החלו להשהות כלים על כירה גרופה וקטומה. לאור העובדה שדיני השהיה מסורים כנתונים במחלוקת ב"ש וב"ה, יש מקום לדון על קדמות הסידור הראשון של המשנה, שממנו אולי נעדר פרק 'כירה'.

19 יש להוסיף לכך תופעה של שרשור קבצים: 'מי שהחשיך... מתיר חבלים והסקים נופלים' (כד, א) < 'מתירין פקיעי עמיר' (כד, ב). בכך ניתן להסביר את מקומו של הקובץ (כד, ב-ד) העוסק בטיפול בבהמה.

- ג. דמיון הסופים (למשל: סוף פרק ב: 'מדליקין את הנרות...') – סוף פרק ג 'מטלטלין נר חדש...').
- ד. הקבלות בין פרקים (למשל: פרקים ג-כב, השלישי מההחלה ומהסוף).<sup>20</sup>

## 6. הקשר למקדש

שיטה נוספת הראויה לעיון היא זו העוסקת במספר פרקי המסכת. י' שביב נזקק לכך במאמר שבו הציג את מספר פרקי המסכת כפרי של עריכה מכוונת, עקב אורכם הבלתי פרופורציונלי של הפרקים. לטענתו, ניתן היה לכלול את הטקסט הנוכחי במספר קטן יותר של פרקים, כאשר העמידה על 24 פרקים אינה מקרית. לטעמו, מספר זה מזוהה באופן מוחלט עם המקדש. שביב מדגים במאמרו כי ניתן למצוא מספר זה בספרות התנאית תדיר בהקשרים מקדשיים. על ידי קביעת מספר עם הקשר כה ברור, רמז העורך לקשר הידוע שבין השבת ובין המקדש.<sup>21</sup>

## ב. ביקורת על השיטות הקיימות

זיהוי הקבצים השונים במשנה ושונה תורמת להבנתנו את מקורות המשנה ועשויה להסביר כפילויות וסתירות. אולם אין בכך כדי לספק עקרונות מנחים להבנת ארגון החומר במתכונתו הנוכחית. כלומר, אף אם נאמר כי קובץ פלוני שייך לתנא מסוים וקובץ אלמוני למשנהו, עדיין איננו יודעים מדוע ערך אותם רבי בסדר זה.

ההצגה הכרונולוגית בעייתית אף היא. פרק שלישי ('כירה') כולל הלכות רבות העוסקות בשבת עצמה ולא רק בערב שבת, וממילא היה צריך להישנות לאחר הפרק הרביעי ('במה טומנין'). הגדרת פרקים ה-ו כנוגע ליום השבת אינה קולעת ואין סיבה להניח שבתאור כרונולוגי כזה יהיה מקום דווקא ליציאת הבהמה. לקראת סיום המסכת

20 אפשטיין, תנאים, עמ' 283.

21 י' שביב, "על כ"ד הפרקים של מסכת שבת", שנה בשנה (תשמ"ג), עמ' 270-276. בשולי הדברים מעיר שביב כי שני המזמורים היחידים בתהלים שבראשם פתיחה כפולה הם 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד' (ל) ו'מזמור שיר ליום השבת' (צב). אלא שלאמיתו של דבר ישנם מזמורים נוספים בעלי פתיחה כפולה, כגון: 'למנצח מזמור לדוד שיר' (סה); 'למנצח בנגינת מזמור שיר' (זס); 'למנצח לדוד מזמור שיר' (סח); 'לבני קרח מזמור שיר יסודתו בהררי קדש' (פז) ועוד. ראש המדברים בקשר שבין שבת למקדש הוא כמובן אברהם יהושע השל בספרו, השבת: משמעותה לאדם בימינו, (תרגם: י' יערי, ערך והשלים: פ' פלאי), ירושלים תש"מ. עוד הרחיב בענין א' גרין: Arthur Green, "Sabbath as Temple: Some Thoughts on Space and Time in Judaism", in: H.G.R Jospe & Z. Fishman (eds.), *Go and Study: Essay in Honor of A. Jospe*, Washington D.C. 1980, pp. 287-305.

ישנן אמנם הלכות אחדות העוסקות במעבר למוצאי שבת (פרק כ"ג), אולם דווקא לאחריהן מופיעה הלכה העוסקת בערב שבת (פכ"ד, מ"א).

הדגשת מקומה המרכזי של משנת 'אבות מלאכות' אינה פשוטה כל עיקר. דרוש מאמץ רב בכדי להתאים בין רשימת המלאכות ובין הפירוט החלקי בפרקים שלאחר מכן.<sup>22</sup> כמו כן, החלוקה לאבות ולתולדות אינה ברורה כלל בפירוט המלאכות במסכת. נראים מכוונים דבריו של אפשטיין על זרותה של המשנה, אך עדיין לא יצאנו ידי חובת הסבר לגבי מקומה הסופי. יתר על כן, הצגת עשרת הפרקים האחרונים של המסכת כהיתרים החורגים מאיסורי המלאכה שפורטו קודם לכן איננה מדויקת. אין מתאם ברור בין המלאכות ובין ההיתרים. כמו כן, הלכות רבות בפרקים אלה מוצגות בתבנית ניגודית של איסור והיתר, כאשר על פי רוב מקרי האיסור אינם תואמים את ההגדרה של 'מלאכה'. מעבר לכך, בתוך קבוצת ההיתרים קשה לעמוד על הסדר הפנימי של עשרת הפרקים הללו. נטען, למשל, כי פרקים יז-יח קשורים זה לזה בגלל עיסוקם המשותף בכלים שאינם 'מוקצה',<sup>23</sup> אולם כפי שהראיתי במקומות אחרים, אין בספרות התנאית קשר מושגי בין נטילת כלים ובין טלטול חומרים אחרים.<sup>24</sup>

השיטה הספרותית תורמת לנו בעיקר בהבנת הקשרים הפנימיים בתוך יחידות המשנה של המסכת, אך היא אינה מספקת לנו מסגרת לעריכת המסכת במתכונתה הנוכחית כיחידה ספרותית שלמה.<sup>25</sup>

22 השוו: צבי אריה שטיינפלד, "אברהם גולדברג, 'פירוש למסכת שבת – נוסח כ"י קויפמן ונוסח דפוס ראשון רנ"ב, עם שינויי נוסחאות מכתבי יד עתיקים, דפוסים ראשונים וקטעי גניזה, בצירוף מבוא והערות (תשלו)", קרית ספר נה (תש"ם), עמ' 578.

23 גולדברג, עמ' טו.

24 יואל קרצ'מר-רזיאל, מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה ב'מוקצה' בתלמוד הבבלי, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 4, 11, 136-137, 205-207; "טלטול כלים: בין מוקצה להוצאה", הרצאה בקונגרס ה-14 למדעי היהדות, כ"ז בתמוז תשס"ה. ודוק: בפרק י"ז משמש השורש נט"ל ואילו בפרק י"ח משמש השורש טלט"ל.

25 במקרה של מסכת שבת, כמובן. זאת לעומת התופעות הכלל-מסכתיות שעמד עליהן וולפיש (לעיל, הע' 1) במסכת ראש השנה.

בנקודה זו, מעניין להשוות בין המשנה לבין התוספתא. פתיחת המסכת בתוספתא היא: 'ארבע רשויות רשות היחיד ורשות הרבים', וסיומה: 'לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מטפחין ולא מוקדין ברשות היחיד ואין צריך לומר ברשות הרבים'. בדומה למשנה, יחידת הפתיחה של המסכת תלושה מהמשך הפרק הראשון. אך בתוספתא אף בסוף הפרק האחרון, העוסק בשכר שבת, נוספת הלכה תלושה על רשויות השבת. תופעה ספרותית מובהקת זו של חתימה מעין פתיחה בתוספתא עולה בקנה אחד עם דבריו של וולפיש, שטען

הניסיון לאתר את הסידור המוקדם של המסכת מתוך השוואה לתוספתא עשוי אף הוא להיות פורה בעיקר בקשר להבנת סידורם של קבצי המשנה. לעתים, חשיפת הסידור הקדום עשויה לסייע בהבנת קשר בין יחידות שנעלם במשנתנו, אך ספק אם יש בידה של ההשוואה לתוספתא לחשוף היגיון מנחה לעריכת המסכת כולה. חשיפת משמעות למספר פרקי המסכת אכן מפרה. אולם יש מקום להפריד בין עצם הקביעה כי לפנינו חתירה מודעת למספר מסוים ובין הפרשנות הסימבולית לקביעה זו. בדיקת המספר 24 בספרות התנאית מעלה כי מספר זה מופיע בהקשרים רבים ומגוונים ואינו מתייחד למקדש דוקא.<sup>26</sup> בכדי לטעון טענת ברי, יש לאתר נקודות השקה נוספות בין התחום המסומל במספר 24 ובין דרכי ארגונה של המסכת.

### ג. הצעה נוספת: חיובים והוראות

נראה שלפני הצעת ההסברים יש צורך, ראשית, בתיאור מחודש של מבנה המסכת. בעקבות גולדברג, ברצוני להציע כי יש לחלק את המסכת לשלושה חלקים, אלא שלטעמי יש להגדיר חלקים אלה באופן שונה. המפתח לחלוקת הפרקים הוא בהבחנה בין חיובים ופטורים לבין הוראות לאיסור ולהיתר. המעייין במסכת שבת יעמוד על כך שהלכותיה מנוסחות בשתי שפות שונות:

א. ניסוח קזואיסטי שדינו 'חייב' או 'פטור';

ב. הוראה נורמטיבית – להיתר מנוסחת הוראה זו בדרך כלל בבינוני ('מטלטלין נר חדש'), ולאיסור היא מנוסחת בשלילת הבינוני ('אין מדליקין') או בשלילת העתיד ('לא ישב').

כבר עמדו חכמינו על ההבחנה בין הגדרת הסטטוס ('חייב' או 'פטור') ובין ההוראה הנורמטיבית. בקביעה 'כל פטורי דשבת פטור אבל אסור', המיוחסת לשמואל, טמונה התובנה כי מטרת ההלכות הפוטורות אינה עיצוב ההתנהגות אלא הצגת החיוב כלפי

(בהרצאה בקונגרס העולמי ה-14 למדעי היהדות, כ"ד בתמוז תשס"ה) שלא אחת ניתן למצוא בתוספתא עריכה ספרותית הדוקה יותר מאשר במשנה.

26 למשל: תוספתא עדויות ב, ב, 'עשרים וארבע דברים מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה'; ספרי במדבר קלא, 'עמד (זמרי) וכינס עשרים וארבעה אלף משבטו'; מדרש תנאים דברים טו, ט, 'המונע מן הצדקה... מרחיק עצמו מעשרים וארבע ברכות ומידבק בעשרים וארבע קללות'; ע"ע בתפקוד של המספר 24 בהלכות כלאיים וחלה: משנה כלאיים כ, ב; ב, ט; ד, א; משנה חלה ב, ז ועוד. על קישורים מאוחרים של מספר פרקי המסכת למשמרות הכהונה ולמוטיבים נוספים, עי' א"א אורבך, "משמרות ומעמדות", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 304-327.

## יואל קרצ'מר-רזיאל

שמיא.<sup>27</sup> התובנה ההלכתית המקובלת היא כי הניסוח של פטור וחיוב נוגע למלאכות האסורות מן התורה ואילו ההוראה הנורמטיבית מתייחסת לאיסורי דרבנן. והנה עיון במבנה הפרק מגלה כי ההופעות של פטור וחיוב מתפלגות באופן בלתי אחיד לאורך המסכת:

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	יא	יב
6	2	0	0	0	4	7	1	1	20	19	15

יג	יד	טו	טז	יז	יח	יט	כ	כא	כב	כג	כד
12	6	6	0	0	0	2	0	0	0	0	0

ניתן בבירור לזהות כי המקבץ המרכזי של פטור וחיוב הוא בפרקים ו-ז, י-טו, הרי הן פרקי המלאכות. ניתן בנקל להסביר את החריגות מתבנית זו: ההופעות בפרק א' הן כולן במשנה הראשונה, שתלישותה מוכחת מכלל צד; פרק ח וחלקו השני של פרק ט עוסקים כל כולם בשיעורי חיוב, אלא שנקט התנא לשון קצרה וציין את השיעורים בלבד; בפרק ב ובפרק י"ט שתי ההופעות הן במשנה אחת, בדין שנשנה אגב הדיון הראשי (כיבוי נר, מילה שאין זמנה בשבת).

אולם התופעה המעניינת ביותר נמצאת דוקא בפרק ו ובפרק טו. בפרקי 'במה' הקודמים לפרק ו' (ב, ד, ה), המקרים הנשללים ('אין מדליקין', 'אין טומנין', [בהמה] 'אינה יוצאת') הנם איסורים המחייבים חטאת. לעומת זאת, פרק זה בנוי באופן הבא:

משנה א – איסורי יציאה שאין בהם חיוב חטאת;

משנה ב – איסורי יציאה שיש בהם חיוב חטאת;

משנה ג – איסורי יציאה שחיוב החטאת בהם נתון במחלוקת.

אם כן, ניתן להגדיר פרק זה כפרק מעבר בין הפרקים הראשונים הנורמטיביים, ובין פרקי המלאכה ה'חיוביים'.

כך הם פני הדברים אף בפרק טו: משנה א' עוסקת בחיובים במלאכת הקושר; משנה ב' מצליבה בין פטור וחיוב לבין איסור והיתר; משנה ג' מתנסחת בלשון נורמטיבית בלבד. מכאן ואילך, איננו מוצאים ניסוחי חיוב והיתר עד סוף המסכת, למעט החריג שהזכרנו. אף מבחינה סגנונית פרק טו שונה משאר פרקי המלאכות. הפרק נפתח בלשון

27 על התפתחות הקביעה 'פטור אבל אסור' ראו איתמר ברנר, "פטור אבל אסור", נטועים ט (אלול תשס"ב), עמ' 119-125. לטענתו מקור הביטוי הוא בתורתם של אמוראים בבל, כפירוש אלטרנטיבי להגדרת הפטורים כהיתרים. בעקבות האמוראים חדר הביטוי לברייתות שבבבלי, בזמן שהוא נעדר מהתוספתא. בעוד שלטעמי עיקרי הדברים נכוחים, יש להדגיש כי רובן של פטורי שבת שבמשנה נוחים יותר להתפרש כאיסורים ולא כהיתרים.

'אלו קשרים שחייבים עליהם' השונה מסגנון 'המוציא', 'הזורק', 'הבונה' וכיוצא באלו בפרקים הקודמים. כך שפרק זה מהווה אף הוא פרק מעבר מבחינת תוכנו וסגנונו. מכאן שהמסכת מתחלקת לשלושה חלקים: פתיחה וסיום בחלקים נורמטיביים (סך הכל כ-15 פרקים) ובתווך יחידה של חיובים (כ-9 פרקים), כאשר בין היחידות ישנם שוליים מטושטשים.

אולם על אף יופיו של מבנה זה עובדה אחת נותרת בלתי מחוורת: מה ראה עורך המשנה להפריד בין הדבקים ולהציב את יחידת המלאכות במרכז המסכת? אם ההבחנה בין איסורים ובין חיובים עומדת בבסיס העריכה של המסכת, כלום לא היה נוח יותר להפריד את המסכת לשתי יחידות מובחנות? יתר על כן, החלק הנורמטיבי אינו מתחלק בשווה: יחידת הפתיחה מונה חמישה פרקים וחצי (כ-251 שורות בכתב יד קאופמן) ואילו יחידת הסיום מונה תשעה פרקים וחצי (כ-313 שורות).<sup>28</sup>

## ד. הצעה חדשה: בין מקרא למשנה

נפנה כעת למבט אחר על מסכתנו, דרך הפריזמה המקראית. הקשר שבין המקרא ובין ההלכה התנאית בכלל והמשנה בפרט נידון רבות, מהמשנה עצמה ועד לספרות המחקר העכשוית. המשנה קבעה, כידוע, כי 'הלכות שבת... כהררים תלויים בסערה מקרא מועט והלכות <מרובות>' (חגיגה פ"א, מ"ח על פי כ"ק). עניינו של המחקר היה בעיקר בהתפתחות ההלכה מהמקרא ועד למשנה, ובפרשנות התנאית למקראות. תשומת לב רבה ניתנה ליחס בין מדרש ובין משנה, תוך בחינת קרקע גידולה של הלכת שבת התנאית – התפתחות אורגנית או מעשה פרשני.<sup>29</sup> כמו כן גדלה

28 על קוצרם של הפרקים האחרונים, ראו גולדברג, שבת, עמ' יד. יש להעיר כי למעשה אין חריגות באורכם של פרקים אלה. הקצר ביותר הנו פרק כ', המונה 18 שורות בכ"ק, כאורכו של פרק ד'.

הנכון הוא שבין פרקי הסיום אין פרקים ארוכים, לבד מפרק ט"ז (53 ש') ופרק י"ט (42 ש').

29 חנוך אלבק, "מבוא למסכת שבת", "מבוא למסכת ביצה (יום טוב)", בתוך: הנ"ל, משנה סדר מועד, ירושלים-תל אביב תשמ"ט, עמ' 9-15, 281-283; יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 276-281; הרב יואל בן-נון, "השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן", משלב לח (תשס"ג), עמ' 7-31; אברהם גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, מבוא, עמ' טז-יח; הנ"ל, "שלושים ותשעה אבות מלאכה ותולדותיהם", בתוך פרקים, עמ' 62-32. ועוד.

ההתעניינות במרחב הספרותי שבין המקרא למשנה ובמיוחד בספרות הכיתתית, שמבט משווה בינה ובין הספרות התנאית מגלה זיקות שונות למקרא.<sup>30</sup> מול המשנה, המנותקת לכאורה מן המקרא, עומדת הטיבה נוספת של חומר הלכתי תנאי העוסק בשבת – מדרשי ההלכה. הלכות השבת פזורות, כבתורה עצמה, על פני פרשות רבות, ברם החומר ההלכתי שבהן אינו רב, בהשוואה למשנת שבת. בדברים שלהלן אני מבקש להציע זיקה נוספת אפשרית בין המשנה ובין פסוקי המקרא העוסקים בשבת. לטענתי, ניתן למצוא דמיון מפתיע בין סדר המקראות העוסקים בשבת ובין סדרה של מסכת שבת במשנה. ראשית נחזה בתופעה באופן מדגמי, ולאחר מכן נבחן את הדברים אחד לאחד.

אך לפני שנפרוט את הטענה, עלינו להוכיח טענה נוספת והיא זרותה של המשנה הראשונה במסכת. כאמור, רבות נכתב אודות משנה זו.<sup>31</sup> על הדברים הללו ניתן להוסיף מספר שיקולים להערכת זרותה של משנה זו:

א. התוכן – פרק א' עוסק ברובו במעבר מערב שבת לשבת. המשנה הראשונה, העוסקת במלאכת ההוצאה בתוך שבת, אינה רלוונטית לעניין זה. יצוין שבסקירת כל הפרקים הראשונים של מסכתות המשנה, לא מצאתי אף משנת פתיחה אחת השונה כל כך מהמשך הפרק.<sup>32</sup>

30 Y.D. Gilat, "The Sabbath and its Laws in the World of Philo", in: Ruth Link-Salinger (ed.), *Torah & Wisdom*, New York 1992, pp. 61-73 ; יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה (תרגמה: טל אילן), ירושלים 1993, פרק שני: "סרך דיני שבת ממגילת ברית דמשק", עמ' 90-135; Lutz Doering, *Sabbat: Sabbat halacha und praxis im antiken Judentum*; 1999, Tübingen, 78), *und Urchristentum*, (Texts and Studies in Ancient Judaism, 78), Tübingen, 1999. רביד, "הלכות השבת בספר היובלים נ 13-6", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 161-166; J. Baumgarten, "The Laws of the Damascus Document – Between Bible and Mishnah", in idem. et al (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery*, (Leiden: Cana Werman, "CD XI:17: Appart from your Sabbaths", loc. ; Brill, 2000), pp. 17-26 ; ועוד רבים. cit, pp. 201-212.

31 לעיל, הע' 6.

32 למעשה כל משניות הפתיחה מתקשרות ישירות להמשך הפרק. יוצאים מכלל זה: בבא קמא – שלוש המשניות הראשונות אינן מתקשרות ישירות ליחידה הנמשכת עד אמצע פרק ג', אלא ליחידה שמאמצע פרק ג' ועד סוף פרק ו', אך נושא המשנה הראשונה אינו זר למשנה האחרונה בפרק; כריתות – שתי המשניות הראשונות מנותקות מהמשך הפרק, אך יחידת המשך זו הנה יחידת משנה מובהקת, שלאחריה חוזרת המסכת לנושא הראשון; כתובות – נושא המוצהר של המשנה הראשונה שונה מהעיסוק בכל הפרק, אך המשנה עצמה קושרת בין שני הנושאים.

- ב. ניסוח הלכתי – כאמור, הפרק מנוסח כולו כהוראות נורמטיביות לאיסור ולהיתר ואילו משנה א' מנוסחת באופן קזואיסטי עם קביעת חיוב ופטור.
- ג. משנת מעבר – אף משנה ב' ("לא ישב אדם לפני הספר") שאינה עוסקת במישרין בשבת ושונה ספרותית משאר הפרק, דנה במעברים מיום ליום כהוראה נורמטיבית ובכך מבליטה את זרותה של משנה א. נראה שמשניות ב-ג הנן קובץ העוסק במעין 'גזירות שמא', כאשר אחד האיברים הרלוונטיים לשבת עוסק הן ביציאה, כבמשנה א', הן בערב שבת, כשאר משניות הפרק.<sup>33</sup>
- ד. תבנית ספרותית – למשנה זו מאפיינים ספרותיים של משנת פתיחה, קרי עיסוק מספרי ובניית תבנית סימטרית של מקרים שונים. אשר על כן ניתן להעלות על הדעת שמשנה זו התוספה למסכת קיימת כפתיחה 'חגיגית'.
- ה. אורך הפרקים – פרק א' של המסכת הוא הארוך ביותר במסכת. בכ"ק תופס פרק זה 63 שורות, כאשר הפרק הבא אחריו בגודלו (פרק ו) תופס 54 שורות בלבד. ללא המשנה הראשונה מונה פרק זה 47 שורות, מעל הממוצע במסכת, אך בטווח הגודל של מספר פרקים נוספים.
- לאור הנתונים הללו, אתייחס למסכת ממשנה ב' ואילך.<sup>34</sup>

מיפוי המקראות העוסקים בהלכות השבת מגלה כי מבחינה כמותית ישנו 'מקרא מרובה': מדובר בכ-14 מקומות שונים ברחבי המקרא שבהם ישנה התייחסות הלכתית לשבת.

המקבץ הראשון של הלכות השבת מצוי בספר שמות, פרק טז. בפסוק ה' אנו קוראים: "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו". כלומר, הפסוק ההלכתי הראשון בעניין שבת במקרא עוסק בהכנה מיום ששי לשבת. בחינה משווה של המשנה מגלה שאף פרק א' של המשנה (כאמור, ללא משנה א') עוסק כולו בהכנה הנמשכת מערב שבת לשבת. אם נשפיל עינינו לסופו של מקרא, נבחין כי נחמיה (יג, יד-כא) מספר על דריכת הגתות, הבאת הערימות והעמסות החמורים בשבת. נחמיה אף דואג לנעילת השערים "כאשר צללו שערי ירושלים". במקביל לכך, הפרק האחרון של מסכת שבת נפתח בהחשכה בדרך בערב שבת. הד למשאות על החמורים בירושלים של נחמיה יש באותה המשנה המאפשרת נתינת משא על חמורים במקרה של החשכה לא רצויה מחוץ לעיר. ניתן לפטור את שתי הדוגמאות הללו כמקריות, או כקריאה סלקטיבית של הפסוקים המכילים יסודות נוספים שלא הוזכרו כאן. אשר על כן נפנה כעת לבחון את הטענה לכל אורך המקרא. יש להטעים כאן כי החפיפה המוצגת להלן אינה בין פשוטם של מקראות ובין משנתנו, כי אם בין המקרא כפי שנקרא על ידי התנאים ובין משנתנו.

33 השו: בעז כהן (לעיל, הע' 6), עמ' 67.

34 על חריגותיה של משנה ב, עי' שביב (לעיל, הע' 6), עמ' רכג-רכד.

## יואל קרצ'מר-רזיאל

.1

משנה פרקים א-ב	שמות טז ה
הגדרת הפעולות המותרות בהכנה מערב שבת לשבת; הדלקת הנר לפני השבת.	וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁשִׁי וְהִכִּינוּ אֶת אֲשֶׁר יִבְיָאוּ וְהָיָה מִשְׁנֵה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם.

.2

פרקים ג-ד	שמות טז כג
טכניקות לשימור חום האוכל שבושל מערב שבת לתוך השבת.	...אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אָפוּ וְאֵת אֲשֶׁר תִּבְשְׁלוּ בִשְׁלוּ וְאֵת כָּל הָעֵדָף הַנִּיחֹו לָכֶם לְמִשְׁמַרְתְּ עַד הַבֶּקֶר.

.3

פרקים ה-ו	שמות טז כט
מלאכת הוצאה	...שָׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יְצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי.

על פי פשוטו, עוסק הפסוק האחרון בהגבלת היציאה של האדם עצמו מתחום גיאוגרפי מסוים. אולם במסורת ההלכתית קושר פסוק זה אף למלאכת ההוצאה.<sup>35</sup> בספרות התנאית אין אמנם דרשה המקשרת בין פסוק זה ובין הוצאה, אולם בספרות המאוחרת יותר ניתן למצוא דרשות מעין אלה. כך, בבבלי הוריות ד ע"א הגמרא מבקשת להוכיח שמלאכת הוצאה מפורשת בתורה, ומביאה לשם כך ראייה מהכתוב. הפסוק המובא בנוסח הדפוס הוא מירמיהו (יז, כב): "לא תוציאו משא מבתיכם". אולם בכתב יד מינכן ובתוספות (עירובין יז ע"ב ד"ה 'לאו' ע"פ 'ספרים דגרסי בהדיא'), הפסוק המצוטט הוא "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי".<sup>36</sup> אף הסוגיה בבבלי עירובין יז ע"ב מניחה כי

35 השו"י: בעז כהן (לעיל, הע' 6), עמ' 66 והע' 1 שם. כהן טוען שזו ההלכה הראשונה מהלכות השבת בתורה, ומציע הקבלה בינה ובין המשנה הראשונה במסכת העוסקת, כזכור, ביציאות השבת. כהן מפנה שם לדברי הגר"א, חידושי וביאורי רבינו הגר"א: מסכת שבת, קייאן ת"ש, עמ' 1. אלא שהגר"א אינו תולה את העניין בהיות הלכה זו ראשונה בתורה, אלא בעצם כתיבתה בתורה. טענת הגר"א היא שדרכה של המשנה לפתוח דוקא בהלכה המופיעה בתורה במפורש, ועל כן פתחה במלאכת ההוצאה.

36 בכ"י פריז מצוי נוסח השלישי, המוכר אף מספרות הראשונים ("אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא" [שמות לו ו]), ראו רמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך יד, עמ' רלג, הע' קעב.

הפסוק עוסק בהוצאה וביציאה גם יחד, כפי שפירש רש"י שם: "דס"ד 'אל יוציא' הוא, ונפקא לן הוצאה מרשות לרשות מיניה". הנחה זו נסתרת שם בידי רב אשי, "מי כתיב 'אל יוציא'?" 'אל יצא' כתיב".<sup>37</sup>

בתרגום ירושלמי הפסוק מתורגם: 'שרון גבר באתריה ולא תטלטון מדעם מרשותא לרשותא בר מארבעה גרמידי ולא יפוק אינש מאתריה לטילא לבר מתרין אלפין גרמידי'.<sup>38</sup>

ראיות מאוחרות נוספות לקשר בין פסוק זה ובין ההוצאה מרשות לרשות ניתן לדלות מעולם הפיוט. ההושענא לשבת 'כהושעת אדם יציר כפיך לגוננה' עוקבת אחר סדר פסוקי השבת בתורה. במקום המקביל לפסוקנו מנסח הפייטן: "כהושעת משפטי משאות שבת גמרו / נחו ושבתו רשויות ותחומים שמרו/ כן הושענא". פיוט זה משוייך לר' מנחם המכירי, בן המאה הי"א בגרמניה.<sup>39</sup> אולם ניתן למצוא מסורת פייטנית דומה כבר בפיוט הושענא קדום יותר, 'אם נצורה כבבת'. תחילתו של פיוט זה, המשוייך על ידי חוקרי הפיוט לר' אלעזר הקליר, עוקב אף הוא אחרי מקראות השבת. והנה על סדר פסוקנו הוא מפייט: 'דורשת משאות שבת'.<sup>40</sup>

אולם על אף איחורם של המקורות המקשרים ישירות בין פסוק זה ובין מלאכת ההוצאה, ניתן למצוא מספר רמזים לכך שפסוק זה עשוי היה להתפרש בהקשר של הוצאה כבר בשלב מוקדם. השורש יצ"א במשקל 'קטילה' הגזור מבנין קל משמש לעתים במובן של 'הוצאה'. כך, בפתיחה למסכת שבת אנו שונים 'יציאות השבת' בהוראה של 'הוצאה', כפי שמתברר מיד מהמשך המשנה. "קוטשר העמידנו על כך שבצד 'יציאה', כניגוד של כניסה, מצוי בלשון חז"ל 'יצאה' (משקל 'קטיה') בהוראה של הוצאה.<sup>41</sup> כך,

ייתכן בהחלט כי כתב יד מינכן מחזיק בנוסח מעובד שבו בוכר פסוק מהתורה, לעומת נוסח הדפוס, הנזקק לפסוקים מהנביאים.

37 אולם במקבילות בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א, פסחים פ"ו ה"ב, לג ע"ב) אין כל רמז לכך שהפסוק נדרש אף להוצאה מרשות לרשות, ראו ר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 267. אף במסורת הגאונים נלמדת היציאה מהתחום מפסוק זה, בעוד שהוצאה מרשות לרשות נלמדת מירמיהו יז, כב, ראו אוצר הגאונים עירובין, חלק התשובות, עמ' 45.

38 יש לציין שבתרגומים מוקדמים המצויים בידינו אין עקבות לפרשנות זו. הנאופיטי, למשל, מתרגם: 'תיבו גבר גבר באתריה לא יפוק גבר מן אתריה ביומא שביעיא'.

39 ד' גולדשמידט, מחזור לסוכות (הושלם בידי י' פרנקל), ירושלים תשמ"א, עמ' 187.

40 גולדשמידט, שם, עמ' 183.

41 "קוטשר, "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל (לפי כ"י קויפמן)", ספר בר-אילן למדעי הרוח והחברה, קובץ העשור, ב', ירושלים תשכ"ט, עמ' 60, 62 [= מ' בר-אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, ירושלים תשל"ב (להלן: קובץ)], עמ' 111, 113; "הנ"ל, "לשון חז"ל", ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 276 [=קובץ, א, עמ' 31].

'יִצְאָה' המופיעה במשנת בבא קמא פ"ט מ"ד (כ"ק וכתב יד פרמה), הוראתה ודאי 'הוצאה' כספית. אף משקל זה גזור מבנין קל ולא מהפעיל. מ' מורשת הראה כי חילופי מוציא – יוצא נפוצים בכתבי היד כחלק מהטשטוש בין בניין הפעיל בלשון חז"ל.<sup>42</sup> מורשת אף הראה כי ניתן למצוא עקבות לכך בפרשנות הבבלי למשנה (עירובין סט ע"א).<sup>43</sup>

נוסיף לכך את הניסוח המצוי במגילת ברית דמשק (י"א, 9-7) בהקשר שלנו:

אל יוציא איש מן הבית לחוץ ומן החוץ אל בית... אל ישא איש עליו סמנים לצאת ולביא בשבת

קמרון ואחרים הציעו לקרוא 'לבוא', כהקבלה של 'לצאת'.<sup>44</sup> אולם ייתכן שיש להבין זאת כ'להביא' <'לביא', כאשר 'לצאת' כאן הוראתו 'להוציא'.

לא זה המקום לדון בהיבטים הלשוניים של תופעה זו, אולם די אם נצביע על כך שהניסוח המקראי בבנין קל ('יצא') עשוי היה להתפרש (או: להידרש) בידי התנאים כמתייחס להוצאה מרשות לרשות.

כעת נמשיך בהשוואת הפסוקים והמשניות:

.4

פרקים ז-טו	שמות כ ט; כג יב; לא טו; לד כא; לה ב; ויקרא כג ג; דברים ה יג
...ועשה מלאכות הרבה... אבות מלאכה	...לא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה...
ארבעים חסר אחת... המוציא... הזורק...	...וביום השְבִיעִי תִשְׁבֹּת... ...כָּל הָעֵשָׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשְּׁבִית מוֹת יוֹמָת.
הבונה... כל העושה מלאכה ומלאכתו	...וביום השְבִיעִי תִשְׁבֹּת בְּחָרִישׁ וּבְקִצִיר תִשְׁבֹּת.
מתקיימת... החורש... הכותב... האורג...	...כָּל הָעֵשָׂה בּוֹ מְלָאכָה יוֹמָת.
הקורע... הצד... החובל... אלו קשרים...	...כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שְׁבִית הוּא לָהּ בְּכָל מוֹשְׁבֵי תִיְכֶם.
{ פרקי המלאכות }	...לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה...

42 מ' מורשת, "הפעיל ללא הבדל מן הקל בלשון חז"ל", ספר בר-אילן יג (תשל"ו), עמ' 30 [= קובץ, ב, עמ' 292]. ועי' י"א אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד, עמ' 514.

43 וראו בחילופי הנוסח שבמהד' א' גולדברג למשנת עירובין (ירושלים, תשמ"ו), פ"ו מ"ב.

44 הערות א' קמרון בתוך: Magen Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992.

5.

שמות לה ג	פרק טז
לא תבצרו אש בכל משבתיכם ביום השבת.	כל כתבי הקודש מצילין אותן מן הדליקה

6.

במדבר טו לב-לה	פרק יח
...וימצאו איש מקשש עצים ביום השבת. ...מות יומת האיש כגום אתו באבנים כל הצדה מחוץ למחנה.	מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של תבן... חבילי קש וחבילי עצים...

כידוע, פירושים שונים ניתנו ל"מקושש",<sup>45</sup> מכל מקום נראה כי "גיבוב" הוא הפירוש הקרוב לפשט.<sup>46</sup> גולדברג תיאר את הפרק כ'היתרים בטלטול כלים שאינם מוקצה'. אך מסתבר כי שתי משניותיו הראשונות של הפרק (מתוך שלוש) אגודות יחד בעיסוקן בחבילות תבואה.<sup>47</sup>

7.

במדבר כח, ט	פרק יט
וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימם ושני עשורנים סלת מנחה בלולה בשמן ונסכו.	עושין כל צרכי מילה בשבת...

היעדר העיסוק בקרבנות היום במשנת שבת ידון להלן. אם נרצה נוכל למצוא הקבלה בין הקרבן ובין המילה הנידונה בפרק י"ט. בשניהם מדובר בפעולות האסורות בדרך כלל בשבת משום מלאכה, אך מותרות בשל מצות עשה שבתורה. בנוסף למלאכות, יש במילה ובקרבן איסורי שבות שהותרו אף הם. בצד פיקוח נפש מנויות המילה והעבודה יחדיו כדוחות את השבת.<sup>48</sup> הקבלה מפורשת נמצאת בתנחומא (הנדפס) וירא סי' ו: "א"ר יצחק נאמר במילה עבודה ונאמר בקרבנות עבודה, מה עבודה האמורה בקרבנות דמים אף

45 אפשטיין, תנאים, עמ' 276.

46 עי' *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, F. Brown, S.R. Driver & C.A. Briggs (eds.), Oxford 1968, p. 905.

47 משנה ג' נראית כמשנת קישור בין 'מאכל בהמה' השנויה במ"ב ובין 'מילה' השנויה בפרק הבא.

48 ראו תוספתא שבת פט"ו הט"ז: "יכול מילה ועבודה ופיקוח נפש, ת"ל 'אך' חלק – פעמים שאתה שובת ופעמים שאי אתה שובת".

עבודה האמורה במילה דמים...". קשר זה רמוז במספר מקורות, קדומים ומאוחרים,<sup>49</sup> זאת בנוסף למקורות המקבילים את המילה לפסח.<sup>50</sup>

.8

ישעיהו נח יג	פרקים יח, כב-כד
אם תשיב משבת רגלך עשות חפצין ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר.	מפני האורחים ומפני ביטול בית המדרש... מצילין הימנה מזון שלוש סעודות... הרוחץ במי מערה... סכין וממשמשיין... רוחץ הוא כדרכו... שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני... מפירין נדרים בשבת...

יש להעיר כי ההקבלה כאן רופפת למדי וניתן לפוטרה כמקריית.<sup>51</sup> להלן נדון במקומם של הפסוקים ברצף.

.9

ירמיהו יז, כא-כב	פרק יז, כא
...השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלם. ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו וקדשתם את יום השבת	כל הכלים נטלים... נוטל אדם את בנו והאבן בידו...

49 ויקרא רבה פר' כ"ז, י (עמ' תרמג במהד' מרגליות); בבלי שבת קלב ע"ב; פתרון תורה, אמור, 'שור או כבש' (עמ' 81 במהד' אורבך) ועוד.

50 ראו למשל מכילתא דר"י מסכתא דפסחא פ"ה (עמ' 14 במהד' רבין-הורביץ) ובחילופי הנוסח שם. לאחרונה הציע שיעיה כהן (Shaye J.D. Cohen) כי במקורות התנאיים ההקבלה בין פסח לדם אינה תלויה בדם, שכן, לדעתו, אין למצוא בספרות התנאית תפיסה הרואה את דם המילה כבעל משמעות עצמית [דם ברית', הרצאה בקונגרס הי"ד למדעי היהדות, ירושלים, תמוז, תשס"ה]. ניתן לפקפק בתיאוריה זו, אך אף אם נקבלה, אין להעלות על הדעת כי מעיני התנאים נעלם מקומו של הדם במילה כבקרבן. מספר מקורות נוספים שהביא כהן בהרצאתו, בין השאר מקורות נוצריים, מקשרים ישירות בין מילה לקרבן.

51 אך השוו: תנחומא (בובר) וישלח, ט: 'ילמדנו רבינו: מהו לדבר דבר יתר בשבת? כך שנו רבותינו: נשאלין נדרים שהן לצורך השבת – הרי דבר שאין לצורך השבת אין נשאלין, ואין צריך לומר שאסור להרבות דברים בשבת.'

כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם.

דבריו של ירמיהו מכוונים בפשוטם לנשיאת משאות מסחריים ברשות הרבים. אולם מבחינה משפטית ניתן להגדיר את האיסור הנידון בכמה אופנים: איסור מסחר, איסור נשיאה ברשות הרבים, איסור נשיאת משאות בכלל (אף ברשות היחיד). במקום אחר דנתי בשני המובנים האחרונים והראתי כי שניות זו עשויה לעמוד בבסיסו של הטשטוש שבין הלכות הוצאה ובין הלכות 'מוקצה' ו'טלטול כלים'.<sup>52</sup>

.10

נחמיה י לב	פרק כג
וְעַמִּי הָאָרֶץ הַמְּבִיאִים אֶת הַמִּקְחֹת וְכֹל שֶׁבָר בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת לְמַכּוֹר לֹא נִקַּח מֵהֶם בַּשַּׁבָּת וּבַיּוֹם קִדְשׁ וְנִטְשׁ אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׂבִיעִית וּמָשָׂא כָּל יָד.	שואל אדם מחברו כדי יין... לא ישכור אדם פועלים בשבת... נכרי שהביא חלילין בשבת...

הקשרו של פסוק זה הוא ההיבדלות מעמי הארצות בראש רשימת קבלות הלכתיות שקיבלו על עצמם אנשי ירושלים באמנה. תורף הדברים הוא הימנעות ממסחר עם הגויים בשבת. אולם מהמשך הדברים – שביעית ומשא כל יד – נראה כי לא הגויים הם הבעיה, כי אם המסחר עצמו.

פרק כג במסכת שבת עוסק אף הוא במסחר, ומגדיר את גבולות המושג. תוך כדי הדברים דן הפרק בחלילים המובאים על ידי נכרי מחוץ לתחום, בדומה לדברי נחמיה. הנכרי המביא דברים מחוץ לתחום מופיע אף בתחילת הפרק הסמוך במשנה (פכ"ד).

.11

נחמיה יג טו-כ	פרקים כג-כד
בַּיָּמִים הַהֵמָּה רָאִיתִי בִּיהוּדָה דְרָכִים גְּתוּת בַּשַּׁבָּת וּמְבִיאִים הָעֲרָמוֹת וְעַמָּסִים עַל הַחֲמָרִים וְאֵף יַיִן עֲנָבִים וְתַאֲנִים וְכֹל מַשָּׂא וּמְבִיאִים יְרוּשָׁלַם בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת וְאֶעֱיֵד בַּיּוֹם	שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן... מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי...

52 בהרצאתי, לעיל הע' 24. בתלמודים מובא הפסוק המקביל מנחמיה יג, העוסק אף הוא בנשיאת משא, אך מתוך קריאתם את הפסוקים בנחמיה ניתן ללמוד על קריאתם את הפסוק בירמיהו. הדברים מופיעים בבבלי (שבת קכג ע"ב) כדברי ר' חנינא ובירושלמי (שבת פי"ז, ה"א, טז ע"א) כדברי ר' אבהו אמר ר' אלעזר, כך שאין לנו עדות של ממש על דרשה תנאית לענין זה. על היחס בין פסוקי ירמיהו לאלה של נחמיה, ראו מ' גרינברג, "פרשת השבת בירמיהו", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), עיונים בספר ירמיהו ב, ירושלים תשל"א, עמ' 27-52.

ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור...

מְכַרְם צִיד. וְהַצִּירִים יָשְׁבוּ בָהּ מְבִיאִים דָּאג  
וְכָל מְכָר וּמְכָרִים בַּשַּׁבָּת לְבָנֵי יְהוּדָה  
וּבִירוּשָׁלַם. וְאָרִיבָה אֶת חֲרֵי יְהוּדָה נְאֻמָּה  
לָהֶם מָה הַדָּבָר הָרַע הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹשִׂים  
וּמְחַלְלִים אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת. הֲלוֹא כֹה עָשׂוּ  
אַבְתִּיכֶם וַיָּבֵא אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ אֶת כָּל הָרָעָה  
הַזֹּאת וְעַל הָעִיר הַזֹּאת וְאַתֶּם מוֹסִיפִים חֲרוֹן  
עַל יִשְׂרָאֵל לְחַלֵּל אֶת הַשַּׁבָּת.

וַיְהִי כִּאֲשֶׁר צָלְלוּ שְׁעָרֵי יְרוּשָׁלַם לִפְנֵי  
הַשַּׁבָּת נְאֻמָּה וַיִּסְגְּרוּ הַדְּלָתוֹת נְאֻמָּה אֲשֶׁר  
לֹא יִפְתָּחוּם עַד אַחַר הַשַּׁבָּת וּמִנְעָרֵי  
הָעֵמֶדְתֵי עַל הַשְּׁעָרִים לֹא יָבֹא מִשָּׂא בְיוֹם  
הַשַּׁבָּת. וַיִּלְיֵנוּ הָרְקָלִים וּמְכָרֵי כָל מְמָכָר  
מִחוּץ לִירוּשָׁלַם פָּעַם וּשְׁתֵּימִם. וְאָעִידָה בְּהֶם  
נְאֻמָּה אֲלֵיהֶם מִדּוּעַ אַתֶּם לָנִים נִגְדַת הַחֹמֶה  
אִם תִּשְׁנוּ יָד אֲשַׁלַּח בְּכֶם מִן הָעֵת הַזֵּאת לֹא  
כָּאוּ בַשַּׁבָּת.

בהקבלה זו עסקנו לעיל. יש להעיר כי משנתו הראשונה של פרק כ"ד במסכת שבת נראית שלא במקומה. בעוד שהפרק הקודם עסק בהחשכה על התחום לקראת מוצאי שבת, פרק זה שב ומדבר בתקלות אפשריות בערב שבת. הצגה כרונולוגית של המסכת, כפי שהוצעה לעיל, תתקשה לבאר את מקומה של משנה זו. ניתן לפטור שאלה זו בתשובה ספרותית: שימוש בשורש חש"ך בבנין הפעיל לקראת סוף פרק כג ('מחשיכין על התחום') ובתחילת פרק כד ('מי שחשיך'), הגם שזמניהם מובדלים זה מזה. ההקבלה לנחמיה עשויה להועיל להבנתנו, שכן אף נחמיה מעמיד פקחים 'כאשר צללו שערי ירושלים', זמן המקביל לזה המתואר במשנה. קשר בין מקרא למשנה במקרה זה עשוי לבאר מדוע חוזר הפרק אל החשכה מבעוד יום לאחר שעסק כבר במוצאי היום.

עקבנו אחר פסוקי השבת במקרא וראינו כי יש הקבלה מפתיעה בסדר הדברים למשנת שבת. עתה יש לבחון את הקשיים בשיטה זו.

ראשית, ישנם שני היבטים של שבת המצויים במקרא ונעדרים מהמסכת. ראשית, 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ, ח), שאליו מקושרת החובה ההלכתית לקידוש היום

בספרות התנאית.<sup>53</sup> והנה, מסכת שבת נעדרת כל דיון בריטואלים השבתיים – קידוש, הבדלה ותפילות. מפסוק זה אף דרשו התנאים להבחין במאכל, במשקה ובכסות בין שבת ליום חול. היבט זה נעדר גם הוא ממשנת שבת.

שנית, מוסף היום (במדבר כח, ט) אינו נידון כלל במסכת. לאמיתו של דבר אין צורך בדיון רחב בנושא, מכיוון שאין בקרבן הפשוט של שבת אף יסוד ייחודי החורג מדיניו הרגילים של קרבן העולה. אולם אם כנים דברינו באשר לקשר בין המשנה לפסוקי המקרא, היינו מצפים לעקבות שיותירו פסוקים אלה במסכת.

היעדר הריטואל מהמסכת זוקק דיון ללא כל קשר ליחס בין משנה למקרא. השוואה למסכתות פסחים ויומא, הכוללות יחד עיסוק בריטואלים, בזמן המקדש ובזמן הזה (פסחים פר' ה-ט, י; יומא פר' א-ז) ובאיסורים (פסחים פר' א-ד; יומא פר' ח) מבליטה את המוזרות של מסכת שבת בענין זה.

תהא הסיבה אשר תהא, אם נתפוס זאת כמדיניות עקרונית של עורך המסכת, ניתן לטעון כי ההחלטה שלא לכלול היבטים ריטואליים במסכת שבת זכתה למשקל עודף על הרצון לעקוב אחרי המקרא.<sup>54</sup>

בעיה נוספת יש בחילוף הסדר לכאורה בין פסוקי ירמיהו, המקבילים לכאורה לפרק יז במשנה, ובין פסוקי המקושש (במדבר טו) המקבילים דוקא לפרק יח. טוב נעשה אם לא ננסה להציע תירוצים דחוקים לחילוף סדר זה, שעשוי להיות מוסבר בנימוקים ספרותיים וריאליים, כפי שיוצע להלן.

בעיית חילוף סדר יש אף בין פסוקי ירמיהו לפסוקי ישעיה. סדר הנביאים המקובל אצלנו מקדים את ישעיה לירמיהו, אולם הסדר שהוצע כאן חופף ל'סדרן של נביאים' כפי שמוצע בכבלי בבא-בתרא יד ע"ב: ירמיהו < יחזקאל < ישעיה.<sup>55</sup>

נסכם, אם כן, את הסקירה. המסכת פותחת ומסיימת בפרקים הקרובים בתוכנם להקשרים ההלכתיים הראשונים והאחרונים של שבת במקרא. במקביל למקרא, סדר הנושאים במשנה הוא:

הכנה מערב שבת לשבת < בישול ואפיה בשבת < הוצאה מרשות לרשות < מלאכות < אש < תבואה < טלטול כלים/משאות<sup>56</sup> < עונג < מסחר (בכלל ועם גוים בפרט) < החשכה מחוץ לתחום בכניסת השבת.

53 זאת מעבר למשמעויות ה'אגדיות' של פסוק זה בתפיסת התנאים ('תהא זוכרו מאחד בשבת שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת', מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש, פ"ז, עמ' 229 ומקבילות).

54 אך עי' לעיל, אחרי טבלה מס' 8.

55 ראו דיון להלן.

56 כאמור, בשני האחרונים מתחלף הסדר.

יש לשוב ולהדגיש כי לטיעון המוצג כאן יש חולשה. ייתכן שסידור אחר של פרקי המשנה היה יכול להניב ניסיון לא פחות משכנע להצמדה למקרא, בעיקר מכיוון שהבחירה באלו משניות להתמקד בהשוואה למקרא הייתה סלקטיבית. אולם אין להתעלם מיתרונותיו של טיעוננו. נמנה אחד לאחד את הרווחים שהפקנו מקריאתנו את המשנה:

- א. ההקבלה ל'את אשר תאפו תאפו ואשר תבשלו בשל' מבארת את מקומו של פרק 'כירה', הפרק המרכזי העוסק בבישול, בין פרקי 'במה' (ב, ד, ה, ו).<sup>57</sup>
- ב. הבנת הציווי 'אל יצא איש ממקומו' כאיסור הוצאה מרשות לרשות מבהירה מדוע פרקים ה-ו עוסקים בהוצאה עוד בטרם עסקנו באבות המלאכות.
- ג. מיקומו של הפסוק 'לא תעשה כל מלאכה' בעשרת הדברות שבפרשת יתרו יכול להסביר מדוע פרקי המלאכות מופיעים באמצע המסכת, תוך קטיעת החלק הנורמטיבי של המסכת לשנים.<sup>58</sup>
- ד. הוסבר מדוע חוזרת המשנה לעסוק בערב שבת בפרק האחרון, שכן הדברים שם דומים ביותר דוקא למופע ההלכתי האחרון של השבת בתנ"ך – ספר נחמיה.

הדגמנו את הקשר בין מקרא ומשנה. אם כאן נכוחים דבריני, וקיים קשר בין המקרא למבנה המסכת, נוכל לבחון עתה את דרכי ההיווצרות האפשריות של מצב כזה.<sup>59</sup>

- 57 בניגוד לכך ניתן לטעון כי פרק 'כירה' הוצמד לפרק 'במה טומנין', על אף שהאחרון היה חלק מקובץ.
  - 58 באופן אחר ניתן לטעון כי פרקים אלה הועמדו במרכז המסכת לצורכי הדגשה.
  - 59 זיקה בין סדר המשנה לסדרו של מקרא ניתן, לדעתי, לזהות במסכת מידות, מתוך השוואה לפרקי המקדש ביחזקאל. פרטי התיאור שונים, כמובן, לגמרי; אולם מבט בסדר התיאור בשני המקומות מגלה זיקות משמעותיות, ואכמ"ל.
- הקשר מקראי לסידורו של פרק במשנה הציע מורי ד"ר מנחם כ"ץ בעבודתו: תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון: נוסח, פירוש ותופעות עריכה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, עמ' 44-45. להצעתו, המסגרת של פרק א' במסכת קידושין ('האשה נקנית... ונוחל את הארץ') מבוססת על הפרשה שבדברים כד, א-ד ('כי יקח איש אשה... ולא תחטיא את הארץ אשר ה' א-להיך נתן לך נחלה'). מ' בר-אשר הראה לאחרונה כי בלשון המשנה ובדרכי ניסוחה ניתן למצוא השפעות של לשון המקרא ושל צירופי לשון מקראיים. בין דוגמאותיו יש אחת ממסכת שבת: הקדמת אב המלאכה 'זורע' ל'חורש וקוצר' מתוך דמיון לצירוף המקראי 'בחריש ובקציר תשבות', מ' בר-אשר, 'רושמי לשון המקרא במשנה', מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, בעריכת א' אדרעי ואחרים, ירושלים, תשס"ה, עמ' 59-69. [תודתי למנחם כ"ץ על ההפניה].

## ה. סיבות אפשריות לקשר בין המקרא למבנה המסכת

### 1. פיתוחו של מדרש הלכה קדמון

לפי תיאוריה זו, תחילתה של משנתנו בקובץ פסוקי שבת במקרא עם ההלכות הנסמכות עליהם. מדובר במעין מדרש הלכה, אף אם לא הופעלה טכניקה דרשנית ישירה לקישור בין הפסוקים ובין ההלכות. סוגה מעין זו מוכרת לנו ממגילת המקדש שבקומראן – צירוף של פסוקים בעניין אחד ממקומות שונים, תוך הצמדת הלכות, אך ללא עבודה פרשנית אינטנסיבית.<sup>60</sup> מִשְׁפְּרוֹ הַלְכוֹת הַשַּׁבָּת וְרַבּוֹ, טוּשֶׁטֶשׁ הַקֶּשֶׁר הַיְסוּדִי בֵּין מִקְרָא לַמִּשְׁנָה, אֵךְ עִקְבוֹתָיו נוֹתְרוּ בְּקוּבֵץ הַסּוּפִי.<sup>61</sup> יתרונה של הצעה זו ביכולת להסביר את הסטיות מסדר המקרא במשנתנו, את קיומן של יחידות ללא מקבילה מקראית ואת חוסר הפרופורציה בין היחידות השונות במשנה. חסרונה הוא באי-דיעתנו על מדרשי הלכה תנאיים נושאים המסודרים בדילוגים על פי סדר המקרא.<sup>62</sup>

### 2. מעשה עריכה

במהלך יצירתה של מסכת שבת, ייתכן שעורך מסוים ראה לנכון לארגן את החומר שבידו בזיקה אל המקרא. אפשר שהונחו לפניו קבצים שונים, המאורגנים על פי נושאי משנה או העולים מבתי מדרש שונים. מתוך האפשרויות השונות לחבר את הקבצים אלו לאלו, בחר העורך לצרפם על דרך המקרא. יתרונה של הצעה זו בהסבר שניתן לתת על פיה למספר הפרקים של המסכת, הזעה למספר ספרי המקרא, כמו גם בקישור האמיץ לפסוק הראשון והאחרון. חסרונה הוא בציפייה לחפיפה קרובה יותר בין הפסוקים למשנה.

60 ראו א' גולדברג, 'המדרש הקדום והמדרש המאוחר', תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 99, בדינונו על 'מגילת המקדש': "המדרש הקדום לא השתמש בפסוקי המקרא אלא כמסגרת להצעת ההלכה. לא היתה שום כוונה 'להוכיח' את ההלכה, כמו שלא ראינו אצל הכת שום מאמץ להוכיח את ההלכה מתוך הכתוב. ההלכה עצמה היתה קיימת וידועה, ולא היה צורך אלא להציעה במסגרת הכתוב".

61 בהתאם לדרכו של רי"ן אפשטיין, תנאים, עמ' 505: "זו, דרך המדרש, ורק זו היתה דרך לימודם [של הסופרים, יק"ר]; ודרך זו נמשכה עד זמנו של יוסי בן יועזר, הראשון לזוגות, שהיה בימי גזירות אנטיוכוס". וראו גם ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים-תל אביב תשי"ט, עמ' 40.

62 מצויים אמנם קבצים האוספים יחד לשונות דומים או נושאים דומים בהלכה ובאגדה, ראו יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, ירושלים 1991, עמ' 163-170. אולם דומה שאין בידינו קובץ בעל תוכן הלכתי ממשי מסוג זה.

בעיניי יש מקום להעדיף את האפשרות השניה, בעיקר לאור הזהות במספרי הפרקים. כפי שידון להלן, זהות זו עשויה להורות על מודעות של העורך להקשר המקראי.<sup>63</sup> את החפיפה החלקית ניתן להסביר, כאמור, על ידי שיקולי עריכה נוספים שעמדו בפני העורך, בצד הקישור המקראי, כמו גם בשל אילוצים של קבצים קיימים. בכדי לבסס את טיעוננו עלינו להוכיח כי לתנאים היתה מודעות לסדר המקרא ולמספר ספריו. מניין כ"ד הספרים אינו מופיע במפורש בספרות התנאית. בברייתא המופיעה בבבלי בלבד (להלן) מנויים הספרים, ומספרם אכן מגיע לעשרים וארבעה. עדות משיקה לספרות התנאית מצויה בספר עזרא הרביעי (חזון עזרא). בחזון האחרון מספר 'עזרא' כי כתב תשעים וארבעה ספרים, מהם צווה לתת עשרים וארבעה לקריאת 'טובים כאשר לא טובים' ומהם שבעים לשמירה לחכמים (פרק יב, מה-מו, מהד' כהנא, עמ' תרנ"ג).<sup>64</sup> כנגד זאת מצויה עדותו של יוסף בן-מתתיהו המונה עשרים ושניים ספרים (נגד אפיון, א, ח, מהד' א' כשר, עמ' כ). ואמנם, אב הכנסיה הירונימוס (מאות 4-5) מציין את עשרים וארבעה ועשרים ושניים כשתי שיטות למניין הספרים במקרא העברי.<sup>65</sup>

63 קשרים בין סדר המשנה ובין דרשת הפסוקים מצויים במקומות מספר במשנה. בפרק השלישי של מסכת סוכה דנה המשנה בארבעת המינים. הפסול הראשון המופיע לגבי כל אחד מהארבעה הוא הגזול. מפני מה הוקדם פסול זה לחבריו? דומה שאין להתעלם מכך שהתנאים דרשו 'לכם – משלכם ולא את הגזול' (ספרא אמור פרק טו). אין הדבר משנה אם ההלכה קדמה לפסוק או אם היא נלמדה ממנו; אם היא התקיימה ראשית בצמוד לפסוק או אם היה לה קיום ספרותי עצמאי. החשוב הוא שהמשנה פותחת בהלכה המקבילה להלכה הסמוכה לפסוק הראשון במדרש. דוגמה הדוקה יותר מצויה בפרק ח' במסכת סוטה ('משוח מלחמה') שכולו אינו אלא מדרש הלכה רציף לחלוטין על דברים כ, א-ט. זאת בניגוד לעיקר מסכת סוטה, שהפערים בין סדרה ובין סדר המקרא נדון כבר אצל חכמינו (עי' אפשטיין, תנאים, עמ' 394-395). תופעה זו חוזרת, במידה פחותה, בפרק ט', 'עגלה ערופה'.

64 על שייכותו של כתב החזיונות לחוגים הקרובים לעולמם של חכמים, ראו במבואו של א' כהנא במהדורתו, עמ' תרט-תרי; י"ש ליכט, "עזרא, ספר עזרא הרביעי, חזון עזרא", בתוך: אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ח, כרך ו, עמ' 158-159. על כל הפסקה ראו ג' אלון, "עיונים בספרים החיצוניים" בתוך: הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשי"ז, עמ' 177-181.

65 י"ש ליכט, "מקרא, איסוף ספרי המקרא וסידורם", בתוך: אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ח, כרך ה, עמ' 365-366; מ' הרן, האסופה המקראית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 80-82. בסוף מדרש קהלת רבה (יב, יא) נדרשות המלים 'כמשמרות נטועים' כמקבילות ל'כ"ד ספרים'. דרשה זו מובאת בשמו של ר' חייא; אולם במקבילות שבירושלמי הדברים פחות מפורשים: במסכת שבת (פ"ו ה"ב, ח' ע"א) כל הדין הוא על מספר המסמרים בסנדל המסומר; בסנהדרין (פ"י ה"א, כח ע"א) מצוטטת כל הסוגיה משבת, אך שיבוצה בהקשר של קריאה בספרים החיצוניים מעוררת מחשבה האם הקישור הנו טכני בלבד (דרישת פסוקי סוף קהלת) או שמא הירושלמי רומז בעריכה זו לכ"ד

אך מנין לנו סדרם של כתבי הקדש? הברייתא המופיעה בבבלי (בבא בתרא יד ע"ב) הנה המקור המפורש היחיד לסדר המקרא בספרות התנאית. בברייתא זו, כידוע, מצוי סדר אחר מזה המקובל בנוסח המסורה. בכתבי היד של תרגום ה-70 נוהגים סדרים שונים, וכך עולה אף מעדויותיהם של אבות הכנסיה בזמנים שונים. יש לציין כי אף מבחינת תרבות הכתיבה של העולם העתיק, אין הכרח שיהיה סדר קבוע כל עוד המקרא מצוי במגילות ולא בספר כרוך ('מצחף' codex),<sup>66</sup> או לכל הפחות במגילות גדולות.<sup>67</sup>

הספרים. אלא שאף אם כך הדברים, אין ראייה למודעות תנאית להקבלה זו. וראו יעקב זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה', בתוך: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 350, הע' 86.

66 ליכט, שם, עמ' 366-368.

67 לדעת מ' הרן אין לדבר כלל על סידור ספרי המקרא בסדר כלשהו כל עוד לא סודרו במגילות גדולות, ראו מנחם הרן, "ארכיונים וספריות וסדרם של ספרי המקרא", בתוך: שרה יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר הזכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 223, 233-234. הרן מדגים כי "עדויות ברורות לשימוש במגילות גדולות להעתקת המקרא כלולות בכמה ברייתות בבבלי... ובירושלמי...", ומשער כי שינוי זה ארע "לאחר שקומראן, שאנשיה לא הכירו מגילות גדולות, כבר היתה חרבה". לפי הצעת דברים זו היינו יכולים לשער כי בתקופת המשנה כבר היו בנמצא מגילות גדולות.

אלא שבמאמר קודם התאמץ הרן ארוכות להוכיח כי בתקופת המשנה לא נכתב המקרא במגילות גדולות וממילא אין לדבר על סדר המקרא עד לאחר תקופת המשנה – מנחם הרן, "ספרי תורה וספרי מקרא במאות הראשונות לספירה הנוצרית", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י (תשמ"ו-תשמ"ט), עמ' 93-106. בין השאר מתבססת טענתו על כך שרק בברייתות, הנתפסות כיצירות מאוחרות למשנה, ישנן הלכות הנוגעות לכריכת ספרים. פרידמן (לעיל, הע' 10), עמ' 320, הע' 10 טוען שלאור תובנותיו על יחסי המשנה והתוספתא והקדמת זמן התוספתא יש לערוך רויזיה בטענת הרן. מעבר לכך יש לציין כי כמה מראיותיו של הרן אינן חזקות:

א. הרן טוען שהכהן הגדול קרא מתוך מגילה נפרדת של ספר דברים בהקהל או של ספר ויקרא ביום הכיפורים, ולא מתוך ספר הכולל את חמשת חומשי התורה. אולם אין כל סיבה להוציא את הדברים מדי פשוטם. הסבר הבבלי למעבר לקריאת קטעים מספר דברים על פה (משנה יומא פ"ז ה"א; סוטה פ"ז ה"ז), שהדבר נועד למנוע טורח מהציבור, אינו נראה דחוק כלל ולא ברור מדוע "בכל זאת קשה לדמות, שלפי הנחת המשנה עצמה תהא ההמתנה, עם כל הטורח שיש בה לציבור, שקולה כנגד קריאת דברי תורה על פה" (הרן, שם, עמ' 94, הע' 4). [השוו: שלמה נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים. א: מגילות", תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 496, הע' 62]. הקריאה מ'משנה תורה' בלבד במעמד הקהל מתפרשת היטב על רקע תפיסת חז"ל את פרשת הקהל ואת יחסה למלך, ואין לראות בה 'בנין-על מדרשי' (הרן, שם, עמ' 95, הע' 5) בלבד. אף אם נטען

אף על פי כן, ידועים לנו סדרים קדומים, דוגמת זה הרמוז בספר בן-סירא. כמו כן, הברייתא ניצבת בפנינו, ועל אף שאין לנו מקבילות ארצישראליות לברייתא זו, העמד ברייתא על חזקתה.

מכאן, שאף על פי שאין בידינו הוכחות חותכות למודעות מלאה לסדר מקרא מסוים בידי התנאים יוצרי המשנה, הרי שהסבירות לקיומו של סדר זה אינה נמוכה. וכבר הערנו לעיל, כי על פי סדר הספרים בברייתא האמורה, ספר ירמיהו קודם לישיעיהו, בהתאמה לסדר הפרקים שהצגנו לעיל.

זאת ועוד. אף אם סדר הספרים במקרא לא היה מקובע בזמן התנאים, בכל מקרה חומשי התורה הם הראשונים, וספר נחמיה מצוי לקראת סוף האסופה, כשישעיהו וירמיהו בתווך. כיוון שעיקר טענתנו נסבה על מופעיה ההלכתיים של השבת בתורה ומאידך בספר נחמיה, הרי שמספיק לנו לראות כי ספר נחמיה מופיע בכל העדויות בין

ששורשו של נוהג זה של קריאה בספר אחד בלבד נטוע במציאות של ספרים בודדים, אין להשליך מכאן דבר על תקופת המשנה אלא לכל היותר על סוף תקופת הבית; ייתכן אף שמדובר בנוהג מימים קדומים שנשתמר עד סוף תקופת הבית.

ב. אף אם נוכיח כי 'ספר העזרה' אינו אלא 'ספר עזרה', כלומר 'אחד הספרים שבעזרה' (הרן, שם, עמ' 97), אין סיבה להניח כי מדובר ב'אחד מן החומשים' ולא ב'אחד מספרי התורה'.

ג. הסיפור על 'שלושה ספרים [ש]נמצאו בעזרה' מופיע אמנם אף במקורות מאוחרים (הרן, שם), אך אין להפקיע את הופעתו בספרי דברים (שנו, עמ' 423) מידי קדמותו בשל כך. אין סיבה להניח כי מקור זה מאוחר באופן משמעותי מן המשנה.

ד. הופעת הכינוי 'חומשים' לאחר המשנה (הרן, שם, עמ' 98-99), במידה ואכן רק אז הופיעו, אינה חייבת לרמוז על ניגוד חדש ל'ספרי תורה' לאחר שאלה עברו שינוי סמנטי. בחינת הדברים מזווית הלכתית עשויה להצביע על כך שבמקורות האחרים נשאלות לראשונה שאלות הלכתיות לגבי החומשים וממילא ייתכן שעד לזמן מסוים לא עלה על דעתו של אדם שספרים חלקיים (=חומשים) ישמשו לפונקציה של קריאה טקסית. כמו כן, הביטוי 'חומשים' אינו מיוחד במקורות האמוראיים לחלקי התורה, אלא לכל קובץ המחולק לחמש יחידות משנה, כגון תהלים ומדרשו (בבלי קידושין לג ע"א, וראו מה שכתב על כך נאה [לעיל, ראש הע' זו], עמ' 486-487 והע' 18-19).

ה. העדויות הארכיאולוגיות מצוירים ותבליטים (הרן, שם, עמ' 102-104) מסתמכות על הנחה של פרופורציות ריאליות של ייצוגי החפצים, במקרה זה הספרים. קשה לקבל הנחה זו, מה גם שאם כן היה צפוי כי ייוצגו מספר מגילות ולא רק אחת או שתיים בלבד.

מכאן, שניתן לשוב ולהציע כי בימי המשנה כבר מצוי המקרא במגילות גדולות, וממילא כבר בתקופה זו ישנה משמעות לסדר המקרא. וייתכן שלכך כיוון הרן בניסוחו העמום במאמרו המאוחר (לעיל, ראש הערה זו).

אחרוני הספרים במקרא. אף אם לא סודרו הספרים באופן מדוקדק, הסדר: **תורה** < **ישעיהו וירמיהו** < **נחמיה** עשוי היה להיות מקובל בתודעה התנאית.<sup>68</sup>

### סיכום: על עריכת מסכת שבת

לאור כל האמור לעיל, כיצד ניתן לשרטט את מעשה העריכה של מסכת שבת? בשורות שלהלן אנסה להציע סינתזה בין השיטות השונות שהוצעו בתחילת הדברים, תוך שילוב מסקנותינו האפשריות בדבר ההקשר המקראי של עריכת המסכת.

נראה כי יש להפריד את הדיון לשלוש רמות של עריכה: יחידות הבסיס (משניות בודדות או מספר משניות עד לפרק שלם); יחידות הביניים (פרקים, יחידות של פרקים ספורים); המסכת כולה.

א. יחידות הבסיס: בדרך כלל ישנה קטגוריה הלכתית משותפת (הטמנה, הוצאה, רפואה וכו'), אך לעתים קרובות החוט המקשר בין ההלכות הוא הריאליה ולא הקטגוריה המשפטית. אשר על כן, נושאים כמו 'נר' (ג, ו), בגדים (טו, ב-ג), 'מילה' (יח, ג – יט, ו), מת (כג, ד-ה), טיפול בבהמה (כ, ג-ה; כד, א-ד), אם וולדותיה (יח, ב-ג), גוי (טז, ו, ח) ועוד נידונים מהיבטים הלכתיים רבים בטקסט אחד. זאת כמובן בצד קבצים ייחודיים כגון מחלוקות ב"ש וב"ה בפרק א' וקובץ 'מנין' שבפרק ט'. התופעה של קבצים קטנים בעלי קישור ריאלי, שאינם קשורים לקטגוריה הלכתית ספציפית נפוצה במיוחד בשליש האחרון של המסכת.

ב. יחידות הביניים: ההצמדה של יחידות הבסיס עשויה להיות ספרותית או לשונית (עי' לעיל, השיטה הספרותית). קישורים אלה בין יחידה ליחידה יוצרים תחושה מסוימת של רצף בין היחידות, על-ידי משניות מעבר (יח, ג) או על ידי חיבורים של ראשי הקבצים (יט, א – כ, א).

ג. המסכת: כאן ניתן ליישם את התיאוריות הכלליות שהובאו לעיל ואף את הצעתנו במאמר זה. היחידות הקטנות שנתפרו יחד באופנים שונים ליחידות

68 ביטוי ספרותי לתפיסה של נחמיה כחותם תקופת המקרא מצוי ב'שבח אבות עולם' שבספר בן-סירא (פרקים מד-ג). הדמות המקראית האחרונה המובאת לאחר רצף הנביאים והמלכים הנו נחמיה (מט יג). לאחריו פותח בן-סירא בשבחו של שמעון בן יוחנן הכהן, אשר הצבתו ברצף עם דמויות המקרא נועד לרוממו. בין נחמיה לשמעון ישנם שני פסוקי סיכום המורים בעליל על חיתום. מכיוון ששבחו של שמעון עומד במרכז התעניינותו של בן-סירא בפרק זה, ניתן לומר כי בן-סירא מנצל היטב את תודעת הפער שבין דמויות המקרא ודמויות זמנו, כאשר החיבור ביניהן מתפקד כחידוש רטורי. מכאן ברור כי בן-סירא רואה את נחמיה כדמות החותמת את המקרא. באופן רחב יותר עולה מכאן כי ישנה תודעה של סדר, אף אם מדובר בכרונולוגיה של אנשים ולא של ספרים. ראו מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' שג, הע' 1; עמ' שלט-שמ.

גדולות יותר מאוגדות יחדיו על-פי מפתח כללי. להצעתנו, סדר המקרא מהווה את אחד ממרכיבי המפתח הזה. חוברת אליו, ואף אין סותרת אותו, ההבחנה בין יחידות נורמטיביות של איסור והיתר ובין יחידות קזואיטיביות של חיוב ופסור. כמו כן, משתלבת בסדר זה השאיפה לעסוק בערב שבת ובהכנות לקראת השבת בפרקים הראשונים.

## ו. בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה

אם יש אמת בדברינו, שומה עלינו לעמוד על משמעות הקשר שנחשף בין המקרא למשנה. שנינו בחגיגה (פ"א מ"ח, על פי כ"ק):

התר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמכו  
הלכות שבת וחגיגות ומעילות כהררים תלויים בסערה מקרא מועט והלכות  
<מרובות><sup>69</sup>  
הדינים והעבדות והטהרות והטמאות והעריות יש להם על מי שייסמכו הן הן גופי  
תורה.

רבות נכתב על משנה זו ועל מקבילותיה.<sup>70</sup> שאלת היחסים בין הוראות התורה שבכתב ובין ההלכה שבפה עומדת כאן למבחן בשני היבטים: התוכני והספורתי. מחד מעמידתנו המשנה על הפער הכמותי והאיכותי שבין תחומים הלכתיים מסויימים בתורה שבפה ובתורה שבכתב. מאידך מפנה המשנה את תשומת לבנו למצוקת הדרשן אשר אינו יכול למצוא נקודות אחיזה לקישור בין שתי התורות.<sup>71</sup> ואכן בבחינת המובאת בתלמודים (בבלי שם י ע"א; ירו' שם עו ע"ג) מנסים התנאים את כוחם בהסמכת העיקרון של התר נדרים לפסוקים. הדברים מתחווים אף בתוספתא, המרחיבה בסיפא: 'מקרא מרובה מדרש והלכות מרובות יש להן על מי שיסמכו'. מקצועות תורה אלו מאופיינים בקרבה איכותית וכמותית בין התורה שבכתב לזו שבפה (מקרא מרובה – הלכות מרובות) ובנוסף לכך ניתן לקשר את שני גופי הידע בעזרת המתודה המדרשית.

69 נוסף בגיליון, אך קיים בשאר כתבי היד.

70 ראו למשל: אפשטיין, תנאים, עמ' 18-19, 49; הנ"ל, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 520; ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1285-1286; י"ד גילת, "שלושים ותשעה אבות מלאכה ותולדותיהם", בתוך: הנ"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 32 ועוד רבים.

71 כך מסתבר בעיקר מצורת השורש סמ"ך המנוקד בכ"ק 'סמכו' – נפעל עתיד נסתרים, בניגוד לדפוסים המנקדים לרוב 'סמכו' (וראו בתוספתא חגיגה פ"א ה"ט, עמ' 379 וחילופי הנוסח שם). הצורה בנפעל מהווה צורה סבילה של הקל: הדרשן 'סומך' את ההלכה לפסוק ועל כן ההלכה 'נסמכת' לפסוק.

הלכות שבת מצויות כאן בתווך בין שתי הקבוצות הקיצוניות. המשנה נזקקת לשאלת הפער הכמותי, ואילו שאלת הסמיכה הטקסטואלית אינה נידונה מפורשות. ואכן, בחינה של מדרשי ההלכה התנאיים העוסקים בשבת מגלה שכמעט ואין נסיון תנאי ללמוד את פרטי ההלכות מפסוקי השבת שבתורה. מספר המלאכות נדרש באופן כללי מהפסוקים, אך אין נסיון ללמוד כל אחת מהן.<sup>72</sup> נלמדים מהפסוקים בעיקר העקרונות הכלליים, כגון שיעורי המלאכות ('שתי אותיות', 'שתי חוטים' וכו'); הקשרם ('מלאכת רשות', 'מלאכת מצוה'); פיקוח נפש; תוספת שבת; איסור שבות וכיוצא באלו.

שמה נציע כי עורך המסכת ביקש לסמוך את הלכות שבת למקראיה לא באופן מדרשי כי אם על ידי סידור המשניות בהתאמה עם פסוקי המקרא? ! לפי הצעה זו, העורך מודע היטב לפער הכמותי והטקסטואלי שבין המשנה לתורה שבכתב, אולם הוא מנסה לגשר על פער זה באמצעות מתודה רומזת ובלתי ישירה. מספר הפרקים נקבע, לפיכך, כרמיזה ברורה למקרא, שמניין ספריו כ"ד.<sup>73</sup> בכך מחזק העורך את מקומן של הלכות שבת בקבוצה השנייה שבמשנה – מצד אחד ישנו פער כמותי בין המקרא להלכות ומצד שני ישנה טכניקה, עקיפה אמנם, להסמכת ההלכות על המקראות.

המקרא נקבע כאן כמסגרת ספרותית רופפת המארגנת את התורה שבעל פה. יותר מאשר בסמיכה רגילה של הלכות לפסוקים, מגלה כאן העורך הבנה של הפער היסודי שבין ההתגלות הכתובה ובין ההלכה המסורה. המתודה ההרמנויטית החזו"לית השכיחה לגישור בין ההלכה ובין המקרא היא המדרש. דרכו של המדרש לנצל את הטקסט המקראי באופן אינטנסיבי, הן ברמה המקומית והן בלימוד האינטרטקסואלי. בדגם שהצבנו כאן מוותר העורך על מיצוי התכנים מתוך הטקסט הקאנוני.<sup>74</sup> תחת זאת הוא חותר להציג זיקה, ותו לא, בין הטקסט ובין הנורמות ההלכתיות. הוא אינו טוען, אף ברמה הרטורית, כי ההלכה נובעת מן הטקסט;<sup>75</sup> כל טענתו מצטמצמת לקריאה לזכור

72 ראו במאמרו של הרב יואל בן-נון (לעיל, הע' 29), עמ' 13-24.

73 למודעות של חכמים מאוחרים לקשר בין מספר ספרי המקרא ובין מספר פרקי המסכת, ראו אורבך (לעיל, הע' 26), עמ' 311 והע' 29-28 שם.

74 השוו דברי הירושלמי כאן (עו ע"ד): "ר' זעורה בשם ר' יוחנן אם באת הלכה תחת ידיך ואין את יודע מה טיבה אל תפליגינה לדבר אחר שהרי כמה הלכות נאמרו למשה מסיני וכולהן משוקעות במשנה".

75 הרי זו היא מלאכתו של הדרשן המסמיך: כלפי בית המדרש עשוי הוא להודות ברופפות הקשר; ברמה הרטורית (המכוונת אולי החוצה?) אין הוא מציג הבדלים בין הלימוד הפשוט ובין הדרש הדחוק.

את השערה בעוד אנו מתעסקים בהררים. היגד זה מעירנו למורכבות הטקסטואלית של ההלכה ומורה לנו לשוב ולבחון את המקרא ואת ההלכה בזיקה מתמדת זה לזה.<sup>76</sup> מכאן ישנו אתגר לתור ולחפש בספרות התנאים והאמוראים אחר יחידות נוספות המקושרות אל המקרא באופן דומה. עולמנו הרוחני עשוי להתעשר ממצייאת מודלים נוספים של קישורים בין תורה שבכתב ובין זו שבפה. ומה שתלמיד ותיק עתיד להורות, חזקה עליו שכבר נאמר למשה בסיני.

76 לנסיגנות כאלה על גבול המחקר ראו יהודה ברנדס, "המצווה – בין מקרא להלכה: שורשים מקראיים לגדרי איסורי מלאכה בשבת", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב, 2003; הרב יואל בן-נון (לעיל, הע' 29), עמ' 7-13; 24-31.



# חיפושו של אלכסנדר מוקדון

## ניתוח האגדה במסכת תמיד לא ע"ב-לב ע"ב

### אבי פרידמן

אחת הסוגיות המעסיקות את האדם מאז ומעולם היא השאיפה אל הדברים שאינם ניתנים להשגה, רצון תמידי להגיע אל הבלתי אפשרי. ניתן לראות התייחסות לשאיפה זו במקומות רבים בספרות בכלל ובספרות חז"ל בפרט. אנו נדון באחד מן המקורות המתייחסים לעניין זה – מחזור הסיפורים על אלכסנדר מוקדון המופיע בתלמוד הבבלי בסוף מסכת תמיד.

לפני שניגש לניתוח הסיפור, נציג דברי רקע קצרים על הדמות המרכזית באגדה, הלא היא אלכסנדר מוקדון. אלכסנדר מוקדון חי חיים קצרים, שלושים ושלוש שנה בלבד, אך הצליח בתקופה קצרה זו להקים אימפריה שחלשה על שטחים עצומים; בכך הוא היה הגורם העיקרי ליצירת העולם ההלניסטי. בכיבושיו הגיע עד הודו שנחשבה אז 'קצה ארץ נושבת'. אלכסנדר היה תלמידו של אריסטו ונתפס כאדם משכיל; הוא הקים שלטון מקומי במקום השלטון שאותו הרס, וניסה להיות ידידותי כלפי התושבים המקומיים. כך, הוא נשא לאישה את בתו של דריווש מלך פרס שנוצח על ידו, ודרש מקציני צבאו שיישאו נשים מקומיות.

אם כן, שני צדדים מתגלמים בדמותו של אלכסנדר, כפי שנתפסה על ידי הדורות הבאים אחריו – היותו כובש אדיר שהגיע כמעט לכל מקום שניתן לאדם להגיע, ומאידך היותו משכיל וקשוב לאוכלוסייה שכבש.<sup>1</sup>

שני צדדים אלו בדמותו של אלכסנדר מוקדון באים לידי ביטוי גם בתיאוריו בספרות חז"ל. מחד הוא מתואר כאדם בעל עוצמה רבה: מסופר עליו שעלה לשמיים<sup>2</sup> והחריב את אלכסנדריה.<sup>3</sup> מאידך הוא מתואר כמשכיל: הוא שופט בין ישראל לעמים<sup>4</sup> ומקבל את פני

1 התיאור מבוסס על הערך 'אלכסנדר מוקדון' באנציקלופדיה העברית, כרך ג', ט' 636-658.

2 ירושלמי ע"ז פ"ג ה"א, במדבר רבה פר' יג ד"ה יד.

3 בבלי סוכה נא ע"ב. בדברי אביי קיימת בעיה היסטורית, שהרי על פי הידוע לנו אלכסנדר הוא שהקים את אלכסנדריה (שאף נקראת על שמו).

## חיפושו של אלכסנדר מוקדון

שמעון הצדיק.<sup>5</sup> גם אם המדרשים האלה אינם משקפים מציאות היסטורית, הרי שדרכם ניתן לראות בביורור כיצד שני הצדדים שדנו בהם – הכובש והמשכיל, התקיימו בדמותו של אלכסנדר מוקדון שבתודעתם של חז"ל. זוהי נקודת המוצא בבואנו לנתח את הסיפור שבמוקד דיוננו.

הסיפור שאנו באים לנתח מורכב למעשה מכמה יחידות, שיש ביניהן קישור עלילתי. לחלקים מן הסיפור המורכב הזה יש מקבילות בספרות חז"ל, השונות ממנו בפרטיו ובמסריו.<sup>6</sup> כל אחת מן המקבילות הללו טעונה עיון בפני עצמה,<sup>7</sup> ובמסגרת זו לא נדון ביחס ביניהן לבין הסיפור שלנו. עיקר מטרתנו תהיה לבחון את הסיפור שלפנינו כמכלול, תוך מתן תשומת לב לכל אחת מן היחידות ולמקומה בסיפור כולו.

## השאלות לחכמי הנגב

נביא כעת את החלק הראשון של הסיפור:<sup>8</sup>

- 1 עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב:<sup>9</sup>
- 2 אמר להם: מן השמים לארץ רחוק או ממזרח למערב?
- 3 אמרו לו ממזרח למערב.
- 4 תדע, שהרי חמה במזרח הכל מסתכלין בה חמה במערב הכל מסתכלין בה
- 5 חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין בה.

4 מגילת תענית, הסכוליון, ד"ה עשרים וחמישה בסיוון\עשרים ואחד בכסלו; בבלי סנהדרין צא ע"א; בראשית רבה פר' סא.

5 בבלי יומא סט ע"ב; ויקרא רבה פר' י"ג, כ"ז ומופיע עוד הרבה במדרשים המאוחרים. סיפור זה מופיע גם אצל יוספוס פלביוס (קדמוניות היהודים, ספר XI, חלק ח', פיסקה 5), בגרסה מעט שונה.

6 בראשית רבה (מהד' תאודור-אלבק, פר' לג); ויקרא רבה (מהד' מרגליות, פר' כז).

7 באשר לסיפור שבבראשית רבה, ראו אדמיאל קוסמן, "עיון מחודש בסיפור האגדה על מסעו של אלכסנדרוס מקדון לקציא", סידרא יח (תשס"ג), עמ' 73-102.

8 הסיפור מובא על פי נוסח הדפוס; לשינויי נוסח משמעותיים (שאינם רבים), אני מתייחס בהערות. יש לציין שביחידה זו, כפי שקורא לעיתים קרובות בתלמוד הבבלי, רצף הסיפור מופסק על ידי הערות "סתם התלמוד" המתייחסות לפרטי הסיפור אך אינן חלק ממנו. לנוחות הקריאה, אנו נזיח את אותם הקטעים פנימה, על מנת לאפשר קריאה רצופה של הסיפור. כמו כן, ביחידה זו, שרובה בעברית, התרגום לקטעים הארמיים ניתן בהערות שוליים. בשתי היחידות האחרות, הכתובות בארמית, נביא תחילה את הקטע השלם כלשונו, ולאחר מכן את תרגומו.

9 זקני הנגב הוא ביטויי יחידאי בספרות חז"ל ולא הצלחתי לרדת לעומק משמעותו. ייתכן והוא בא להוסיף נופך אגדי לסיפור.

וחכמים אומרים זה וזה כאחד שוין, שנאמר 'כגבוה שמים על הארץ...  
כרחוק מזרח ממערב' (תהלים קג, יא-יב), ואי חד מינייהו נפיש נכתוב  
תרווייהו כי ההוא דנפיש; ואלא חמה באמצע רקיע מאי טעמא אין הכל  
מסתכלין בה, משום דקאי להדיא ולא כסי ליה מידי.<sup>10</sup>

- 6 אמר להן שמים נבראו תחלה או הארץ?  
7 אמרו שמים נבראו תחלה,  
8 שנא 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' (בראשית א, א).  
9 אמר להן אור נברא תחלה או חשך?  
10 אמרו לו מילתא דא אין לה פתור.<sup>11</sup>  
ונימרו ליה חשך נברא תחלה,<sup>12</sup> דכתיב 'והארץ היתה תהו ובהו וחשך' (שם,  
פס' ב) והדר 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור' (שם, פס' ג)? סברי דילמא  
אתי לשיוולי מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור.<sup>13</sup> אי הכי שמים  
נמי לא נימרו ליה?<sup>14</sup> מעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא דקא שייל, כיון  
דחזו דקהדר שאיל, סברי לא נימא ליה דילמא אתי לשיוולי מה למעלה מה  
למטה מה לפנים ומה לאחור.<sup>15</sup>  
11 אמר להם אידין מתקרי חכים?<sup>16</sup>  
12 אמרו ליה איזהו חכם הרואה את הנולד.  
13 אמר להם אידין מתקרי גבור?<sup>17</sup>  
14 אמרו לו איזהו גבור הכובש את יצרו.  
15 אמר להן אידין מתקרי עשיר?<sup>18</sup>  
16 אמרו ליה איזהו עשיר השמח בחלקו.  
10 תרגום: "ואם אחד מהם גדול יותר, נכתוב את שניהם כמו זה שגדול יותר. ואלא חמה באמצע רקיע,  
מה הטעם אין הכל מסתכלין בה? משום שעומדת בגלוי, ואין דבר המכסה אותה".  
11 תרגום: "דבר זה אין לו פותר".  
12 תרגום: "ויאמרו לו חשך נברא תחילה".  
13 על פי המשנה בחגיגה (פ"ב מ"א): "כל המסתכל בארבע דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם מה  
למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור".  
14 הכוונה היא לשאלה הקודמת, שם החכמים ענו שהשמים נבראו לפני הארץ.  
15 תרגום: "סברו שמא יבא לשאול מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור. אם כך, [על]  
השמים גם לא יאמרו לו? מתחילה סברו שהוא שואל רק על הפסוקים, כיוון שראו ששב ושואל  
סברו שלא לומר לו, שמא יבא לשאול מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור".  
16 תרגום: "מי נקרא חכם?".  
17 תרגום: "מי נקרא גיבור?".  
18 תרגום: "מי נקרא עשיר?".

## חיפושו של אלכסנדר מוקדון

- 17 אמר להן מה יעביד איניש ויחיה?<sup>19</sup>
- 18 אמרו ליה ימית עצמו.
- 19 מה יעביד איניש וימות?<sup>20</sup>
- 20 יחיה את עצמו.
- 21 אמר להן מה יעביד איניש ויתקבל על ברייתא?
- 22 אמרו יסני מלכו ושלטן.
- 23 אמר להו דידי טבא מדידכו,
- 24 ירחם מלכו ושלטן ויעבד טיבו עם בני אינשא.<sup>21</sup>
- 25 אמר להן בימא יאי למידר או ביבשתא יאי למידר?
- 26 אמרו ליה ביבשתא יאי למידר.
- 27 דהא כל נחותי ימא לא מיתבא דעתיהון עד דסלקין ליבשתא.<sup>22</sup>
- 28 אמר להן אידין מנכון חכים יתיר?
- 29 אמרו לו כולנא כחדא שוויין דהא כל מילתא דאמרת לנא בחד פתרנא לך.<sup>23</sup>

אם כן, היחידה הראשונה בסיפור שלנו מורכבת מעשר שאלות ששאל אלכסנדר את החכמים.<sup>24</sup> ליחידה זו אין מקבילות בספרות חז"ל, וכאן, כפי שנראה, יש לה תפקיד כפול – מצד אחד היא מייצגת את עמדתו של אלכסנדר, ומצד השני היא מרמזת על המשך הסיפור.

עכשיו ננתח את השאלות עצמן, ואת התשובות שהחכמים נותנים להן. במהלך השאלות ניתן לשים לב להתפתחות מסויימת. הדיון נפתח בשאלות מופשטות על טבעה של הבריאה, עובר לכבודו של האדם ומסתיים בעיסוק במעשיו של האדם. כפי שנראה בהמשך, כל שלב בהתפתחות מבליט את הפער בין התפיסות של כל אחד מהצדדים. השלב הראשון הוא העיסוק בטבע והרצון של אלכסנדר לחקור את מה שמעבר ליכולתו. שלב זה מסתיים בקביעתם של החכמים שניתן לחקור רק עד גבול מסויים (ש'

- 19 תרגום: "מה יעשה אדם ויחיה?".
- 20 תרגום: "מה יעשה אדם וימות?".
- 21 תרגום ש' 24-21: "מה יעשה אדם ויתקבל על הבריות? אמרו לו: ישנא מלכות ושלטון. אמר להם, שלי טוב משלכם: יאהב מלכות ושלטון ויעשה טוב עם בני אדם".
- 22 תרגום ש' 27-25: "אמר לו: בים נאה לדור או ביבשה נאה לדור? אמרו לו ביבשה נאה לדור, שהרי כל יורדי הים לא מתיישבת דעתם עד שעולים ליבשה".
- 23 תרגום ש' 29-28: "אמר להם: מי מכם חכם יותר? אמרו לו, כולנו שווים כאחד, שהרי כל דבר שאמרת לנו ביחד פתרנו לך".
- 24 קשה לקבוע מהי החלוקה המדוייקת של השאלות, מכל מקום אין לכך משמעות רבה, שכן המספר עשר יכול להופיע בכותרת בגלל חשיבותו בעולמם של חז"ל (ראו למשל אבות פ"ה מש' א-ו) גם אם הוא אינו מתאים באופן מדוייק למה שנמצא בגוף הדברים.

10).<sup>25</sup> כאן מורגש מתח בולט בין רצונו של אלכסנדר להבנת העולם, לבין המחסום שהחכמים מציבים לידיעה.

בשאלות הבאות (ש' 11-16), אלכסנדר מוצג כמי שתר אחרי שלוש אושיות מרכזיות בחייו של האדם: החוכמה, העושר והגבורה. נראה שאלכסנדר רואה את עצמו כמי שכבר הגיע אל הגדולה, הגלומה בשלושה דברים אלה, ומן הסתם הוא מצפה מתשובותיהם של החכמים שיאשרו זאת. אולם תשובות החכמים, הלקוחות ממסכת אבות,<sup>26</sup> שמות ללעג את כוונתו, שכך הן מוכיחות שהגדולה האמיתית נמצאת בתוככי האדם, במידותיו המוסריות, ולא במעשים המכוונים כלפי חוץ שיש להם מעטפת של פאר ותהילה.

אם כן, התפתחות השאלות מציגה את עמדותיו של אלכסנדר כעמדות שסופן לנחול כישלון. הוא מחפש ידע, גדולה ומעשים מרחיקי לכת, אולם מתשובות הזקנים מסתבר שהידע מוגבל, הגדולה נמדדת במידותיו של האדם והמעשה נעלם ושנוי במחלוקת.

על רקע הדברים הללו, ניתן להבין את השאלה האחרונה ששואל אלכסנדר את החכמים (ש' 28-29) – מי מכם חכם יותר? בעוד אלכסנדר מייצג דמות תחרותית שרוצה לדעת, להשיג ולכבוש, החכמים מייצגים בתשובותיהם את ההפך הגמור – כולנו שווים כאחד. התחרותיות אינה קיימת בעולמם של זקני הנגב. אלכסנדר מוצג כמי שעסוק כל העת ברדיפה אחר הגדולה ואינו מצליח להבין את עולמם של זקני הנגב המסתפקים במועט.

כפי שכבר הזכרנו, לשאלות תפקיד חשוב נוסף והוא ההקדמה לסיפור שאחריהן. לכן נביא וננתח כעת את הסיפור, ונחזור לשאלות בהמשך הדברים.

## ההליכה אל מעבר להרי החושך

30 אמר להן מה דין אתריסתון לקבלי

31 אמרו ליה סטנא נצח<sup>27</sup>

32 אמר להן הא אנא מקטילנא יתכון בגזירת מלכין

33 אמרו ליה שלטן ביד מלכא ולא יאי למלכא כזב

25 דבר זה מודגש היטב בפרשנות שהגמרא נותנת לתשובתם של החכמים: "דלמא אתי לשילי מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור".

26 פ"ד מ"א; בהבדלים בין הדרו-שיח של אלכסנדר והחכמים לבין מה שנמצא במשנה באבות, נעסוק בהמשך.

27 המיוחס לרש"י על אתר: "אמר להן מה דין אתריסתון לקבלי" – מה זה שאתם עומדים נגדי ואינכם מחזיקים יראתנו הלא אתם יודעים כי אנחנו הרבים ואתם תחתינו...; 'אמרו ליה סטנא נצח' – זו אינה ראייה, שהרי אתם רואים בכל יום שהשטן הוא נוצח ומטעה בני האדם, אף אתם אל תתמהו על שאנו תחתכם".

## חיפושו של אלכסנדר מוקדון

- 34 מיד אלביש יתהון לבושיין דארגוון ושדי מניכא דדהבא על צואריהון
- 35 אמר להן בעינא דאיזל למדינת אפריקי
- 36 אמרו ליה לא מצית אזלת דפסקי הרי חשך
- 37 אמר להן לא סגיא דלא אזלינא אמטו הכי משיילנא לכו
- 38 אלא מאי אעביד
- 39 אמרו ליה אייתי חמרי לובאי דפרשי בהברא
- 40 ואייתי קיבורי דמתני וקטר בהאי גיסא
- 41 דכי אתית (באורחא) נקטת בגוייהו ואתית לאתריך<sup>28</sup>
- 42 עבד הכי ואזל
- 43 מטא לההוא מחוזא דכוליה נשי בעי למיעבד קרבא בהדייהו
- 44 אמרו ליה אי קטלת לן יאמרו נשי קטל
- 45 אי קטילנא לך יאמרו מלכא דקטלוהו נשי
- 46 אמר להן אייתו לי נהמא
- 47 אייתו ליה נהמא דדהבא אפתורא דדהבא
- 48 אמר להו מי אכלי אינשי נהמא דדהבא
- 49 אמרו ליה אלא אי נהמא בעית
- 50 לא הוה לך באתריך נהמא למיכל דשקלית ואתית להכא
- 51 כי נפיק ואתי כתב אבבא דמחוזא
- 52 אנא אלכסנדרוס מוקדון הויתי שטייא
- 53 עד דאתיתי למדינת אפריקי דנשיא ויליפת עצה מן נשיא

## תרגום

- 30 אמר להם: מה זה התרסתם נגדי?
- 31 אמרו לו: שטן ניצח.<sup>27</sup>
- 32 אמר להם: הרי אני הורג אתכם בגזרת מלכים.
- 33 אמרו לו: שלטון ביד המלך, ולא יאה למלך שקר.
- 34 מיד הלבש אותם לבוש ארגמן והניח רביד זהב על צואריהם.
- 35 אמר להם: רוצה אני ללכת למדינת אפריקי!
- 36 אמרו לו: לא תוכל, שמפסיקים הרי החושך.
- 37 אמר להם: אי אפשר שלא אלך, משום כך שאלתי אתכם.
- 38 אלא מה אעשה?

28 ככל הנראה הכוונה כאן היא: כך תוכל למצוא את הדרך חזרה.

- 39 אמרו לו: הבא חמורים לוביים שרוכבים בחושך,  
 40 והבא אשכול חבלים וקשור בצד הזה,  
 41 וכאשר תלך (בדרך) תאחז בו ותגיע למקומך.<sup>28</sup>  
 42 עשה כך, והלך.  
 43 הגיע לאותו מחוז שכולו נשים, רצה לעשות איתם מלחמה.  
 44 אמרו לו: אם תהרוג אותנו – יאמרו נשים הרג,  
 45 ואם נהרוג אותך יאמרו מלך שהרגוהו נשים!  
 46 אמר להן: הביאו לי לחם!  
 47 הביאו לו לחם של זהב על שולחן זהב.  
 48 אמר להן: האם אוכלים אנשים לחם של זהב?  
 49 אמרו לו: אם לחם רצית,  
 50 לא היה לך במקומך לחם לאכול שלקחת [עצמך] ובאת עד כאן?  
 51 כאשר יצא ובא [=חזר], כתב על שער המחוז [שלו]:  
 52 אני אלכסנדרוס מוקדון הייתי שוטה  
 53 עד שבאתי למדינת אפיריקי של הנשים ולמדתי עצה מנשים.

עיקרה של היחידה השנייה הוא סיפור ההליכה אל מעבר להרי החושך. תחילתה, מכל מקום, בהמשכו של הדיון בין אלכסנדר לחכמים. נראה שתפקידו של חלק זה בדיון הוא לקשר בין שתי היחידות, כאשר השאלה "מי מכם חכם יותר" (ש' 28) גם מסיימת את חלק השאלות וגם פותחת את החלק השני. מכל מקום, נראה לי שיש לחלק את הסיפור בנקודה זו, שממנה ואילך הדיון בין חכמים לבין אלכסנדר עובר לעניינים 'אישיים'.

יתר על כן, לדעתי ניתן לראות מבנה ברור ביחידה זו, שמבליט את הקשר בין הדיון לבין סיפור המסע שאחריו. על פי החלוקה שאני מציע, היחידה כוללת שמונה חלקים:

1. דו-שיח בין אלכסנדר לחכמים שבו אלכסנדר מאיים להרוג אותם (ש' 30-33).
2. אלכסנדר נותן לחכמים זהב וארגמן (ש' 34).
3. דו-שיח נוסף של אלכסנדר עם החכמים שבו הוא מבקש עצה כיצד להגיע לאפיריקי (ש' 35-41).
4. אלכסנדר הולך אל מעבר להרי החושך (ש' 42).
5. דו-שיח של אלכסנדר עם הנשים בעניין מלחמתו אתן (ש' 43-45).
6. אלכסנדר מקבל לחם של זהב (ש' 46-47).
7. דו-שיח נוסף של אלכסנדר עם הנשים, שנושאו החיפוש והשיבה הביתה (ש' 48-50).
8. חזרה של אלכסנדר למקומו (ש' 50-53).

## חיפושו של אלכסנדר מוקדון

הצגת חלקי הסיפור באופן זה מאפשרת לראות את ההקבלה ביניהם:

1. דו-שיח עם החכמים – איום להרוג אותם	5. דו-שיח עם הנשים בעניין מלחמה
2. אלכסנדר מעניק לחכמים זהב וארגמן	6. אלכסנדר מקבל מהנשים לחם של זהב
3. דו-שיח החכמים בעניין הליכה לאפריקי	7. דו-שיח עם הנשים בעניין החיפוש והשיבה הביתה
4. הליכה אל מעבר להרי החושך	8. חזרה של אלכסנדר למקומו

לדעתי, למבנה מורכב זה של היחידה יש שני תפקידים. מצד אחד ניתן לראות כאן חזרה – אלכסנדר חוזר על אותן פעולות בשני חלקי הסיפור: הוא נודד, ניצב מול בני המקום ובסופו של דבר לומד מוסר. ועם זאת ניתן לראות מהפך. בחלק הראשון כיוון ההליכה הוא אל מעבר להרי החושך, ואילו בחלק השני המטרה היא השיבה הביתה. בחלק הראשון אלכסנדר הוא המעניק את הזהב, ואילו בחלק השני הוא מקבל אותו. לאחר הקדמה זו, נעבור לגוף הדברים. אלכסנדר ממשיך במגמתו להשיג את הגדולה, אך הסיפור שלפנינו מתאר כיצד הוא איננו מצליח לעשות זאת. אם ביחידה הראשונה הדרך להשיג את הגדולה היא החכמה, הרי שיחידה זו דנה במעשים.

ניתן לזהות כאן שתי דרכים להשיג את הגדולה, כאשר הסיפור מוביל לנקודה שבה שתי הדרכים נכשלות. הדרך הראשונה היא דרך השלטון: תחילה אלכסנדר בא לקטול את החכמים בגלל ש'התריסו' נגדו (ש' 30-32), ולאחר מכן הוא רוצה להילחם בנשים (ש' 43). אף אחד מהקרבות האלה לא מתרחש, משום שבשני המקרים הצד השני מסביר לאלכסנדר שלא יוכל להשיג דבר כתוצאה מהמלחמה.

הדרך השנייה להשגת הכבוד היא דרך הזהב, שמופיע פעמיים בסיפור. בפעם הראשונה אלכסנדר רוצה לכבד את חכמים על ידי כך שהוא מעניק להם זהב (ש' 34), ואילו בפעם השנייה הוא מקבל זהב ומבין שהוא חסר ערך לחלוטין (ש' 47-48). המהפך שמתרחש ביחידה זו מוביל למסקנה שגם על ידי העושר, המיוצג על ידי הזהב, לא יוכל אלכסנדר להשיג גדולה. כך גיבור הסיפור שוב נאלץ להתמודד עם חוסר היכולת לממש את שאיפתו לגדולה.

חשוב גם שנשים את לבנו לתיאור המסגרת של המעשים. אלכסנדר לא סתם מחפש שלטון או כסף – הוא הולך אל מעבר להרי החושך, למקום הרחוק, הנוצץ, ה'אחר'. ההליכה מתוארת כרוויית סכנות, העוברת דרך 'הרי החושך' והלא-נודע שיש שם. כך מנסה אלכסנדר להשיג את הכבוד והגדולה. נראה שלא רק אלכסנדר אלא גם הקורא מצפה שהדברים המבוקשים אכן נמצאים שם, 'מעבר להרי החושך', וכך בתיאור ההליכה של אלכסנדר שמתבררת בסופו של דבר כחסרת טעם, נוסף עוד רובד לסיפור. מסתבר שהאושר אינו נמצא מעבר להרי החושך, והגדולה לא מושגת גם אחרי מסע ממושך אל הלא-נודע.

יש להוסיף שכבר בתחילת היחידה מופיע רמז מעניין שקשור למה שעתידי לקרות במסע. אלכסנדר שואל את החכמים כיצד להגיע אל מעבר להרי החושך, ותשובתם מתחלקת לשניים: הדרך להגיע – חמור לובי; הדרך לחזור – פקעת חבלים (ש' 35-41). לעומת אלכסנדר שכל רצונו הוא להגיע אל התכלית הנכספת, והוא כלל איננו חושב על הדרך חזרה, החכמים מבינים שבסופו של דבר היכולת לשוב היא הדבר החשוב. כאן המקום להיזכר בשתיים מהשאלות שנשאלו ביחידה הראשונה, שניתן להבינן טוב יותר לאור המשכו של הסיפור ביחידה השנייה.

התשובה לשאלה "איזהו חכם" במסכת אבות<sup>29</sup> היא "הלומד מכל אדם". בסיפור ניתן לראות שאלכסנדר עומד בקריטריון זה, ולומד הן מזקני הנגב והן מהנשים. לעומת זאת, התשובה הניתנת לו "הרואה את הנולד"<sup>30</sup> (ש' 12) מציגה אותו כמי שאינו טורח לחשוב לטווח רחוק, מול החכמים שראיית הנולד שלהם מתגלה בהבנתם שיש למצוא פיתרון שיאפשר לא רק את ההליכה אל מעבר להרי החושך אלא גם את החזרה משם.<sup>31</sup> סיפור ההליכה אל מעבר להרי החושך שופך אור אף על השאלה שנמצאת בסוף הדיון בין אלכסנדר לבין החכמים: "היכן נאה יותר לדור בים או ביבשה?" (ש' 25). עתה ברור לקורא שיוורד הים הוא אלכסנדר שמחפש אחר הגדולה במקומות רחוקים, בעוד שהחכמים והנשים הם יושבי היבשה המעדיפים ביטחון ושלווה. תשובתם של החכמים הייתה, כזכור, שיושב היבשה עדיף משום ש"כל יורדי הים לא מתיישבת דעתם עד שעולים ליבשה" (ש' 27). מעשיו של אלכסנדר בחלק השני של הסיפור מצדיקים אמירה זו, שהרי אף דעתו שלו אינה מתיישבת עד חזרתו מן המסע.

אם כן, אלכסנדר מוצג ביחידה זו כמי שמטרתו העיקרית היא השגת כבוד וגדולה. ביחידה הקודמת ראינו שהחכמים מציעים אלטרנטיבה לדרך זו – ביטול ערכו של הכבוד וכתוצאה מכך הפסקת החיפוש אחריו. אפשרות זו נמצאת גם בסיפור שביחידה שלנו, בדיון שבין אלכסנדר לבין הנשים. בתשובה לדרישתו של אלכסנדר להגיש לו לחם, אומרות הנשים: "וכי לא היה לך לחם במקומך?" (ש' 49-50). כאמור, יש כאן אלטרנטיבה מעשית לחיפוש המתמיד של האדם במקומות רחוקים אחר האושר שלו,

29 לעיל, הע' 26.

30 תשובה שניתנת במסכת אבות על ידי רבי שמעון לשאלה "איזהו דרך ישרה שידבק בה אדם" (פ"ב מ"ט).

31 במשנת אבות, שם, מופיע עניין נוסף: "איזהו מכובד – המכבד את הבריות", שנעדר מהסיפור שלנו. נראה שהסיבה לכך היא שאלכסנדר עומד בקריטריון הזה, שכן הוא מגלה יחס של כבוד הן כלפי זקני הנגב והן כלפי הנשים.

## חיפושו של אלכסנדר מוקדון

מקומו ולחמו. הטענה שהמספר שם בפיהן של הנשים היא – בדרך כלל לא חסר לחם, ולכן ניתן לחיות ללא הפרעה.<sup>32</sup>

בסופה של יחידה זו אלכסנדר חוזר למקומו, ושם הוא כותב על השער: "אני אלכסנדרוס מוקדון הייתי שוטה עד שבאתי למדינת אפריקה ולמדתי עצה מן הנשים" (ש' 51-53). על פניו נראה שאלכסנדר באמת למד את הלקח שלימדוהו החכמים והנשים, והבין את חוסר התוחלת בחיפוש המתמיד אחר הגדולה. אולם תיתכן הבנה אחרת, לפיה למעשה אלכסנדר לא הבין את הדברים באמת ובתמים. הוא חזר ממסע כיבוש שבו לא כבש דבר והיה צריך לרשום משהו על איזשהו שער ניצחון, ולכן רשם שהוא למד חוכמה – שהרי דברים אחרים הוא לא השיג... אם כך, כתיבה זו לא חוללה שינוי מהפכני באלכסנדר והשינוי הוא חיצוני בלבד. את הביטוי לשתי אפשרויות ההבנה הללו נראה בהמשך הסיפור.

## השיבה הביתה

- 54 כי שקיל ואתי יתיב אההוא מעיינא קא אכיל נהמא  
55 הוו בידיה גולדני דמלחא בהדי דמתוורי להו נפל בהו ריחא  
56 אמר שמע מינה האי עינא מגן עדן אתי  
57 איכא דאמרי שקל מהנהו מיא טרא באפיה  
58 איכא דאמרי אידלי כוליה עד דמטא לפתחא דגן עדן  
59 רמא קלא פתחו לי בבא  
60 אמרו ליה 'זה השער לה' וגו'<sup>33</sup>  
61 אמר להון אנא נמי מלכא אנא מיחשב חשיבנא הבו לי מידי  
62 יהבו ליה גולגלתא<sup>34</sup> חדא  
63 אתייה תקליה לכוליה דהבא וכספא דידיה בהדיה לא הוה מתקליה  
64 אמר להון לרבנן מאי האי  
65 אמרי גולגלתא דעינא דבישרא ודמא דלא קא שבע  
66 אמר להו ממאי דהכי הוא  
67 שקלי קלילי עפרא וכסייה לאלתר תקלא

32 תפיסה דומה לזו מבוטאת בצורה חדה במורה הנבוכים (חלק ג' פר י"ב, עמ' 458 במהד' שוורץ) בעניין מעלת החכמים שאינם מבקשים אלא את ההכרחי להם.

33 על פי לשון הפסוק בתהלים קי"ח, כ: "זֶה הַשַּׁעַר לַה' צְדִיקִים יָבֹאוּ בוֹ".

34 בכתב יד מינכן 95 הנוסח הוא 'גולגלתא דעינא', כלומר גלגל העין. נוסח זה מתאים להמשך הסיפור (ש' 62), שם אף בנוסח הדפוס (ורוב כתבי היד) מופיע גלגל העין. לניתוח שתי האפשרויות ראו בהמשך.

68 דכתיב 'שאול ואבדון לא תשבענה וגו',<sup>35</sup>

## תרגום

- 54 כאשר בא ישב על אותו מעיין ואכל לחם.  
 55 היה בידו דג מלוח, כאשר שטפו נפל בו ריח.  
 56 אמר: מכאן שאותו מעיין מגן ערן בא.  
 57 יש אומרים, לקח מאותם מים, נתן בפניו.  
 58 יש אומרים עלה כולו עד שהגיע לפתחו של גן עדן.  
 59 הרים קולו: פתחו לי שער!  
 60 אמרו לו: זה השער לה' וגו'.<sup>33</sup>  
 61 אמר להם: אני גם מלך אני, חשוב אני! הביאו לי דבר!  
 62 הביאו לו גולגולת<sup>34</sup> אחת;  
 63 שקלה לכל הזהב והכסף שלו אתה, לא היתה נשקלת.  
 64 אמר להם לחכמים מה היא?  
 65 אמרו: גלגל של עין בשר ודם שלא שובעת.  
 66 אמר להם: ממה אתם יודעים שכך הוא?  
 67 לקחו מעט עפר וכיסוה, מיד נשקלה,  
 68 שנאמר: 'שאול ואבדון לא תשבענה וגו'.<sup>35</sup>

יחידת הסיום של הסיפור פותחת בתיאור של אלכסנדר היושב ליד המעיין ואוכל לחם. אכילה זו מקשרת את היחידה שלנו ליחידה הקודמת, שם, כפי שראינו, הלחם היה נושא הויכוח בין אלכסנדר לבין הנשים.

המשך העלילה מונע על ידי גורם 'אגדתי' – אלכסנדר מגלה במים את ריח גן העדן. מכאן, הסיפור מציג שתי אפשרויות להתפתחות העלילה. אף כאן ניתן לראות קישור ליחידה הקודמת – אמרנו שישנן שתי דרכים להבין את הכתובת שאלכסנדר רושם על השער בחזרתו מאפריקי, ונראה שהדרכים הללו באות לידי ביטוי בסיומים האלטרנטיביים בסיפור שלנו.

האפשרות הראשונה היא שאלכסנדר הפנים את המסר שהועבר לו ביחידה הקודמת – האושר לא נמצא מעבר להרי החשך, וגם ריח גן העדן לא באמת מוביל לתקווה מבוקשת. לפיכך, לפי הסיום הראשון של הסיפור אלכסנדר שוטף את עצמו בריח גן עדן ומסתפק בכך.

35 לשון הפסוק במשלי כ"ז, כ: "שָׁאוֹל וְאַבְדֹּן לֹא תִשְׁבַּעְנָה וְעֵינֵי הָאָדָם לֹא תִשְׁבַּעְנָה".

## חיפושו של אלכסנדר מוקדון

לעומת זאת, הסיום השני הוא למעשה סיפור חדש. לפי המתואר שם, מסתבר שאלכסנדר לא הפנים לחלוטין את המסר, ולאחר שהוא מריח את ריח גן העדן מתעוררים בו היצרים שהיו בו בתחילת הסיפור.

הקטע האחרון של הסיפור מובן בעיקר מתוך הסמלים שבו. ראשית כל השער הנעול, כאשר ברור שמאחורי השער נמצא גן העדן שלא ניתן להיכנס אליו. היאוש של אלכסנדר בבקשתו להיכנס זועק מתוך הטקסט. זהו יאוש של אדם שכמעט השיג את מטרתו, שהריח את גן העדן והגיע לשעריו – שערים שבהם לא יוכל לעבור. בנקודה זו ניתן להרגיש את תמצית המסעות של אלכסנדר שמנסה להגיע לגן עדן, כמעט מצליח, אך מוצא לפניו שערים נעולים.

הסיפור ממשיך ומתאר פריט שאלכסנדר מקבל, כאשר נראה שפריט זה הוא משל לאלכסנדר עצמו. הגולגולת (או גלגל העין)<sup>36</sup> לא נשקלת מול כל הזהב והכסף, אולם כאשר מכסים אותה בעפר היא הופכת להיות קלה. זוהי דמותו של אלכסנדר, כפי שהוא מוצג בסיפור שלנו – הוא איננו מסתפק בכל הזהב והכסף שבעולם, אך ברגע שהוא ימות כל זה לא יהיה שווה דבר. בנוסף לכך, לפי הנוסח המדובר על גולגולת, הרי שמדובר בסמל של מוות, כנראה מאז ומעולם, והיא היא. לחילופין, לפי הגרסה שבה מדובר על גלגל העין, יש כאן רמז לכוח הפיתוי של העיניים – "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם".

• • •

לאחר שניתחנו כל אחת מן היחידות של הסיפור בפני עצמה ועמדנו על הקשרים ביניהן, נוכל עתה להתייחס למשמעות הכוללת של הסיפור.

ברור שהסיפור הוא בעל אופי אגדי<sup>37</sup>; הוא מתאר הליכה למקומות אגדיים, כמו גן עדן, מעבר להרי החושך ומקום ששולטות בו נשים. גם הבחירה באלכסנדר כגיבור המרכזי מבטאת הליכה אל המופלא, אל הדמות האדירה מימי קדם. אולם, דרכה של אגדת העם היא להביא את הגיבור בסופו של דבר אל הגדולה, המתבטאת בחכמה, עושר, כבוד, ניצחונות וכיו"ב. בניגוד גמור לכך, הסיפור שלנו – אף שכאמור יש בו מן האגדה – שם גבול בפני כל האפשרויות להגיע לגדולה: ביחידה הראשונה זהו הכישלון להגיע לחכמה, ביחידה השנייה זהו חוסר התחלת שבכיבוש הצבאי והעושר וביחידה השלישית, המסכמת, מתוארים סמליה של הגדולה המדומה. כאלטרנטיבה, הסיפור מציג הסתפקות במעט שיש לו לאדם בעולמו.

36 ראו לעיל, הע' 34.

37 בדברי על 'אגדה', כאן ובהמשך, אינני מתכוון לאגדת חז"ל (שסיפור זה הוא ודאי חלק ממנה) אלא לאגדת עם (folk tale).

## אבי פרידמן

אם כן, הסיפור שלפנינו מציג את אלכסנדר מוקדון – המנצח הגדול של העולם העתיק, כמי שבסופו של דבר נכשל בחיפושיו אחר הגדולה. בכך הוא מראה לקורא, זה שרוצה אולי להיות אלכסנדר מוקדון, שלא הכבוד, העושר והגדולה הם אבני הבוחן של האדם. לדעתי, מוסר השכל זה של הסיפור מבוטא בתמצית במשפט המופיע מיד לאחר הסיפור ובו אסכם גם אני את דבריי:

תנא דבי אליהו: גיהנם למעלה מן הרקיע, ויש אומרים – לאחורי הרי חשך.



# בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

## יואב פיליפס

מטרת מאמר זה לבחון את גישת הרמב"ם לחלום, ואת יחס החלום לנבואה כפי שהם משתקפים במשנתו. כחלק מדיון זה אעסוק בשאלות נגזרות, כגון: מהו ההבדל בין חלום ל'חלום אמיתי', איך הבינו הרמב"ם ובני זמנו את התהליך ה'פיזי' של החלום ועוד. כמו כן, אנסה להציג את הגדרותיו המדויקות, וככל הנראה הייחודיות, של הרמב"ם למינוחים הערביים השונים לחלום.

בבחינת משנתו של הרמב"ם יש להשוות בין הגותו לבין המגמות שרווחו בפילוסופיה הכללית שבתקופתו. אך טבעי הוא שהרמב"ם, שחי בסביבת התרבות המוסלמית ינק והושפע מההוגים שפעלו בסביבה זו. כפי שאראה בהמשך, ההשוואה צריכה להיעשות בשני פנים: על דרך ההשוואה ועל דרך הניגוד. מחד, יש לבחון את הצדדים הדומים שבין תפיסות הרמב"ם לבין תפיסות ההוגים המוסלמים בני תקופתו. לעתים נוכל להבין את הרמב"ם באופן מלא ונכון יותר לאור הבנת החלל התרבותי שאליו יצק את דבריו. במקומות שהרמב"ם בחר לקצר בהם, נוכל לעתים להשלים את התמונה מתוך דבריהם של הוגים אחרים. ברי כי השוואה זו צריכה להיעשות בזהירות, ומבלי לטשטש את הגבול שבין דעת הרמב"ם לבין דעתם של אחרים. מאידך, בשעה שנבוא לבאר את משנת הרמב"ם, עלינו לתת את הדעת אף להבדלים שבין הרמב"ם לפילוסופים בני זמנו. פעמים רבות נמצא כי הרמב"ם חלק על הוגים אחרים והביע את דעתו האישית.

במאמר זה אציג את תפיסת הרמב"ם הן בהשוואה להוגים מסלמים בעלי תפיסת עולם פילוסופית דומה, והן בהשוואה להוגים יהודיים שלתפיסתם הרמב"ם התנגד. ההשוואה המרכזית תיערך בין הרמב"ם לבין אבו נצר אלפאראבי.

הפילוסוף והמלחין אבו נצר אלפאראבי (873-950)<sup>1</sup> נולד בתורכסטאן. הוא הכיר את הפילוסופיה האריסטוטלית בהשפעת הפילוסופיה הניאו-פלטונית, וכתביו החשובים ביותר עסקו בתורת המדינה שהושפעה בעיקר מאפלטון. בין ספריו המפורסמים היו "סיאסה אלמדינה" (سياسة المدينة – הנהלת המדינה),<sup>2</sup> וכן "אראא אהל אלמדינה אלפאצ'לה" (أراء أهل المدينة الفاضيلة – השקפות אנשי המדינה האידיאלית). אלפאראבי טען בחיבורים אלה כי שליט צריך להיות פילוסוף ונביא, אדם ששכלו

1 אודות אלפאראבי, ראו מ' שוורץ, "פאראבי", האנציקלופדיה העברית, כר', כז, ט' 306.

2 תורגם לעברית על ידי שמואל אבן תבון בשם "התחלת הנמצאות".

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

ודמיונו נמצאים במגע עם השכל הפועל – האל. אלפאראבי פירט ב"אראא אהל אלמדינה אלפאצ'לה" את כוחות הנפש ואת המעלות השונות הנדרשות למנהיג המדינה האידיאלי – קרי תורת המדות המובילה לדרגת הנבואה. במסגרת זו הסביר אלפאראבי את יחסו לחלום ואת התהליך המתרחש בחלום עצמו. הערכתו הרבה של הרמב"ם לכתבי אלפאראבי עולה מתוך איגרת תשובה ששלח לאבן תבון:<sup>3</sup>

ובכלל א'מר לך: לא תתעסק בספרי מלאכת ההגיון אלא במה שחבר החכם אבו נצר אלפראבי, לבדו, כי כל מה שחבר בכלל, ובפרט ספר 'ההתחלות הנמצאות' שלו – הכל סלת נקיה, ויתכן שיבין וישכיל האדם מדבריו לפי שהוא היה מפלג בחכמה.<sup>4</sup>

בהמשך המאמר ננתח בפירוט את תפיסתו של אלפאראבי בנושא החלומות ונסה לראות את הדמיון והשוני בינו לבין הרמב"ם בעניין זה.<sup>5</sup>

3 נושא האיגרת הוא תרגומו של אבן תיבון ל"מורה הנבוכים".

4 "איגרת אל ר' שמואל אבן תיבון בעניני תרגום 'המורה'", מתוך: איגרות הרמב"ם (מהד' הרב י' שילת, כרך ב', מעלה אדומים תשמ"ז, עמ' תקנ"א-תקנ"ב). ראוי לציין שבהמשך האיגרת הרמב"ם התייחס אף לאבן סינא וכתב כך: "וספרי עלי אבן סינא, אף על פי שיש בהם דיוק טוב ועיון דק, אינם כספרי אבונצר אלפראבי, אבל ספריו מועילים, והוא גם כן איש שראוי לך להתעסק בדבריו ולהתבונן בחבוריו" (שם, עמ' תקנ"ב-תקנ"ג).

5 כל הקטעים מתוך כתבי הרמב"ם וכתבי אלפאראבי המובאים במאמר נכתבו במקור בערבית. הציטוטים מ'שמונה פרקים' המופיעים במאמר הם בתרגומו של הרב יצחק שילת (על פי מהדורתו להקדמות הרמב"ם למשנה, מעלה אדומים תשנ"ב), ואילו הציטוטים מ'מורה הנבוכים' הם בתרגומו של הרב קאפח (על פי מהדורתו הכוללת את טקסט המקור והתרגום, ירושלים תשל"ב [ההפניות לעמודים הן למהדורה זו]; כעת ראו גם את מהדורתו של מ' שוורץ, תל אביב תשס"ב). במקרים הבודדים שבהם הייתה לי הסתייגות משמעותית מהתרגומים הנ"ל, ציינתי זאת בהערה. כיוון שלא מצאתי תרגום למקורות המצוטטים מאלפאראבי ונסים גאון, נאלצתי לתרגם בעצמי (התרגום מאלפאראבי נעשה על פי המהדורה: *אבו נצר الفارابي, رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة*, Leiden: E. J. Brill, 1895 [להלן: אלפראבי]). השתדלתי לתרגם את דבריו של אלפאראבי בדומה לסגנונו של הרב יצחק שילת בתרגום כתבי הרמב"ם, כדי שגם קורא שאינו יודע ערבית יוכל לעמוד על הדמיון שבין הרמב"ם לאלפאראבי. עם זאת, טוב יעשה מי שיוודע אפילו מעט ערבית אם יעיין גם במקור.

בהקשר זה, אמליץ לכל לומדי הרמב"ם לעיין בתרגום החדש לחיבורו של אלפאראבי "דעותיהם של אנשי העיר", תרגום: אחמד אע'בריה, תל אביב תשס"ז.

## א. רקע

כבר במקרא ניתן לראות תפיסה שלפיה החלום יכול לשאת בתוכו משמעות מיוחדת, מה שמניע את החיפוש אחר 'פתרוננו' של החלום,<sup>6</sup> ואף קושר בין החלום לנבואה.<sup>7</sup> תפיסה זו קיימת גם אצל חז"ל.<sup>8</sup>

בימי הביניים, תופעת החלום זכתה להתייחסות רבה מצדם של ההוגים, בייחוד בעולם המוסלמי – ובהתאם, בחברה היהודית שבתחום השפעתה של התרבות המוסלמית. הצורך לעסוק בסוגיה זו נבע בין השאר מהחשיבות הרבה שניתנה לחלום בסביבה תרבותית זו, בה נתפס החלום כמקור להעברת מסרים מן העולם הרוחני לאדם הפשוט בעולם הגשמי. עבור הוגים יהודים נוספה לכך שאלה נוספת, והיא שאלת היחס שבין החלום לנבואה לאור התפיסה שהנבואה פסקה לאחר חורבן הבית.

על מנת להבין את החשיבות המיוחדת שנודעה לחלום בתרבות המוסלמית, יש לומר כמה מילים על מהלך התפתחותה של ה'תורה שבעל-פה' המוסלמית – החדית (حديث).<sup>9</sup> לאחר מותו של מוחמד ב-631, האומה המוסלמית החדשה הרגישה שהקוראן איננו מפורט דיו בכדי לספק הדרכה לכל מערך החיים הדתי המתפתח של האסלם. לפיכך, התפתחה מערכת של מסורות בעל-פה שמטרתה הייתה בירור הדרך בה נהג מוחמד במקרה זה או אחר. אופן התנהגותו שימש כתקדים למקרים עתידיים דומים. מרכיב חשוב במסורות אלו היה רשימת שרשרת המסירה (اسناد – אסנאד), אשר הגיעה לרוב עד למוחמד או לאחד ממקורביו (الصحابه – החברים) שנחשבו לבני סמכא.

עם הזמן המסורות התרבו ונוצר חשש לאמינותן, שכן נראה היה שאנשים יצרו מסורות המגובות בשרשרת מוסרים פיקטיבית על מנת להעניק בסיס לדעתם שלהם. בשל כך נוצר הצורך 'לברור מוצ' מתבן' ולקבץ מסורות שנחשבו לאמינות, לעומת מסורות אחרות שמהימנותן או שרשרת מסירתן נחשבו כבעלות דופי. כמו כן, התפתחו מחלוקות בדבר דרך הפסיקה הראויה, כגון: האם ניתן להפעיל שיקול דעת או שמא יש להסתמך אך ורק על קבצי המסורות הקיימים, האם מותר לחדש וכו'. כתוצאה ממחלוקות אלה נוצרו מספר אסכולות משפטיות שהחזיקו בשיטות פסיקה שונות, ואלה תרו אחרי

6 דוגמאות בולטות לכך הם חלומותיו של יוסף בספר בראשית (הן אלה שהוא רואה בעצמו, והן אלה שהוא פותר עבור אחרים), וכן הפתרונות שנותן דניאל לחלומותיו של נבוכדנאצר בספר דניאל.

7 ראו, למשל, במדבר יב, ו: "אם יהיה נביאכם... בחלום אדבר בו".

8 בהקשר זה מוכרים ביותר דברי הבבלי בברכות (נז ע"ב): "חלום – אחד מששים לנבואה". וראו את העיסוק הנרחב במשמעותם של החלומות בסוגיות שם.

9 התיאור שלהלן הוא תמציתי וסכימתי מאוד, וכל מטרתו היא להעניק מסגרת כללית להבנת נושא עיסוקנו. הרחבה בנושא ניתן למצוא בספרו של י" גולדיצהר, קיצור תולדות הספרות הערבית, ירושלים תשל"ב, עמ' 32-55.

מקורות סמכות שיצדיקו את דרכן. חלק מהאסכולות הללו מצאו את מקור סמכותן בחלום.

לאור זאת, נוצרו מסורות של חלומות שמקורן אינו מוחמד בחייו אלא נשמתו המתגלה למאמין בשנתו.<sup>10</sup> **בסיפורי חלומות אלה אין חשיבות לחולם עצמו, כמו שניתן לצפות בנבואה, אלא לאדם שנגלה בחלום.**

עם הזמן החל להתפתח סגנון ספרותי של סיפורי חלומות. דוגמה בולטת לכך היא "ספר החלומות" (כתאב אלמנאם – *كتاب المنام*) של אבן אבי אל-דניא שחי בסוף המאה השמינית. ספר זה הוא לקט של קרוב לארבע-מאות חלומות על אישים מוסלמים חשובים, המלוקטים מאוספי חדית' שונים. ספר זה בולט במיוחד משום שככל הידוע זהו הספר היחיד המוקדש אך ורק לסיפורי חלומות. למיטב ידיעתי, נותר רק כתב-יד אחד של הספר, אך ניתן לראות ציטוטים נרחבים ממנו בספריהם של הוגים מוסלמים חשובים אחריו. על-אף שלא יוחדו ספרים נוספים לסיפורי חלומות, ניתן למצוא קבצי חלומות מפוזרים או פרקים המוקדשים לחלומות בספרי מסורות של הוגים מוסלמים רבים.<sup>11</sup> פילוסוף פרסי בשם אבן סינא (980-1037)<sup>12</sup> הגדיר בפרקים הראשונים של ספרו "אגרת בדבר החלום" (אל-דסאלה אלמנאמיה – *الرسالة المانامية*) שלושה סוגים של חלומות, והם:

1. חלומות רגילים, שהמראות בהם מושפעים מהרהורי לבו של האדם לפני שנתו או ממצב גופו וסביבתו הפיזית (כגון קור וחום וכו').
  2. חלומות צפוניים (רויא אח'פיה – *رؤيا اخفية*) – חלומות שמקורם בהתגלות אלוהית בזמן השינה, אך התגלות זו מופיעה כרמזים שיש לפרשם.
  3. לעומתם, ישנם חלומות מפורשים (*רויא מצרחה* – *رؤيا مصرحة*), שגם הם באים מהאל אך ההתגלות שבהם מפורשת ואינה זקוקה לפרשנות.
- עיקר ענייננו בסוג השלישי, היינו **החלומות המפורשים**, המצוינים בספרות המסלמית על ידי המונח "מנאמאת" (*منامات*). ניתן להיתקל במושג זה גם בספרות היהודית, הן בסיפורת והן בהגות. דוגמה לכך ניתן למצוא ב"חיבור יפה מהישועה" של רב נסים ב"ר

10 מקור ההתגלות יכול להיות גם המלאך גבריאל או אדם חשוב כלשהו שאינו בחיים.

11 להרחבה על חלומות באסלאם ראו: L. Kinberg, "Introduction", in: *Morality in the Guise of Dreams – A Critical Edition of Kitab al-Manam with Introduction*, Leuden – New-York – Köln, 1994.

בנוסף לחלומות 'מנאמאת', המובאים אצל אבן אבי אל-דניא, ניתן למצוא ספרות רבה העוסקת בפרשנות חלומות – 'תעביר' (تعبير). ספרים אלה הנם מעין מילוני פירושים לסמלים הנראים בחלומות. עם זאת, פרשנות זו עוסקת בסוג אחר של חלומות, ואינם מענייננו.

12 א' חוראני, היסטוריה של העמים הערביים, תל-אביב, 1996, עמ' 189.

יעקב גאון מקירואן (1000-1050).<sup>13</sup> סגנונו של חיבור זה מכונה "אדב",<sup>14</sup> ספרות עממית העוסקת בתחומים נרחבים בשפה קלילה וסיפורית. "חיבור יפה מהישועה" פותח בסיפורו של חסיד שתמה על כך שכשחסיד אחר בעיר נפטר אף אחד לא בא להלווייתו, ואילו כשבנו של המוכס נפטר כל העיר הפסיקה את שיגרת יומה לצורך ההלוויה. התשובה לתמיהתו של החסיד ניתנת לו בחלום:

לאחר מספר ימים ראה החסיד הזה בחלום (מנאמה – במקור) את חברו כשהוא באמצע גן עדן ונהרות זורמים ובוסתנים, וראה [=החסיד] את בנו של המוכס כשהוא במצב הרע ביותר שיכל להיות והוא צמא ולא מצא מה שישתה, ואז התעורר [=החסיד]...<sup>15</sup>

הפתרון הניתן לחסיד, באמצעות מראה עולם המתים המופיע בחלום זהה לסוג השימוש בחלום שניתן למצוא בספרות המסלמית. כמו כן, יש לשים לב למילה 'מנאם' המופיעה בנוסח הערבי ומשקפת שימוש זהה במושג הערבי בספרות הערבית-יהודית. דוגמאות נוספות רבות ניתן למצוא בספר הכוזרי<sup>16</sup> ובעיקר בספרות מאוחרת יותר המושפעת מהקבלה.

תיאור השתלשלות העניינים שהוצג לעיל מסביר רק חלק מהשימוש בחלומות שניתן למצוא בספרות המוסלמית. החלומות שימשו אף במאבקים בין השיעים לסונים, וכן ככלי ללימוד מוסר למאמין, דוגמת מה שראינו אצל רב נסים גאון. ככלל, נראה שהשימוש בסיפורי חלומות היה מושרש בתרבות הערבית הפגאנית שקדמה לאסלאם. בשל כך, עיקר השימוש בחלומות נעשה בספרות העממית, וככל שהספרות היא 'גבוהה' יותר, השימוש בחלומות הולך ומצטמצם. לכן, הדיון התיאורטי של הפילוסופים בנושא החלומות לא שיקף את ההתייחסות הרווחת לחלומות אלא את תגובתם של ההוגים מהאליטה החברתית לתופעה תרבותית מושרשת.

## ב. השוואה בין הרמב"ם לאלפאראבי ביחס לכוחות הנפש

כידוע, הגות ימי הביניים עסקה רבות בניסיון להגדיר את מקורות ההכרה השכלית של האדם, וכפועל יוצא מכך בניסיון להבחין בין מקורות הכרה שכליים למקורות הכרה אלוהיים ולהגדיר את היחס ביניהם. הנבואה, לכל הדעות, הנה מקור הכרה אלוהי

13 א' בראונר, מדריך שימושי לתולדות גאונים ראשונים ואחרונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' ח.

14 להרחבה ראו: ח' לצרוס-יפה, פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 341-342.

15 הציטוט המקורי נמצא בתוך ש' אברסמון, רב נסים גאון – חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 430; התרגום העברי הוא שלי.

16 ראו מאמרי "חלום מלך כוזר כטיעון פולמוסי", משלב לג (תשנ"ט), עמ' 89-99.

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

מוסמך; אך במסגרת הדיון בהגדרת הנבואה וגבולותיה, מתעוררת השאלה ביחס לטיבו של החלום – האם מדובר בנבואה, דמיון או מקור הכרה אחר?

תשובה לשאלה זו קשורה באופן הדוק לדרך שבה הגות ימי הביניים תפסה את מבנה הנפש של האדם, את היחס שבין חלקי הנפש השונים וביניהם לבין 'השכל הפועל' – הוא מקור הנבואה. לפיכך נערוך כעת השוואה בין שיטותיהם של הרמב"ם ואלפאראבי בעניין זה.

ככלל, בימי הביניים היה מקובל לראות כל פעולה אנושית כנובעת מהנפש. הוגי התקופה עסקו במיפוי הפעולות וחלוקתן לכוחות שונים בנפש. השוואה בין תיאור כוחות הנפש של אלפאראבי לזה של הרמב"ם ב"שמונה פרקים", מעלה דמיון רב בין השניים. בדומה לאלפאראבי, גם הרמב"ם חילק את הנפש לחמישה כוחות, והעניק להם את אותם השמות ממש.

לענייננו חשובה בעיקר ההשוואה בין שני כוחות, 'הכוח המדמה' ו'הכוח ההוגה'. כך כותב הרמב"ם ב"שמונה פרקים":

והחלק המדמה הוא הכח אשר יזכר רשומי המוחשים אחר העלמם מקרבת החושים אשר השגום, וירכיב קצתם עם קצתם, ויפריד קצתם מקצתם. ולפיכך ירכיב זה הכח מן הדברים אשר השגם – דברים שלא השגם כלל, ואי אפשר להשיגם...<sup>17</sup>

בדומה לכך הגדרתו של אלפאראבי:

...ישמור בה את המוחשות שנרשמו בנפשו לאחר שנעלמו מראיית החושים וזה הכוח המדמה. זה ירכיב את המוחשות קצתם מקצתן ויפרק קצתן מקצתן. הרכבתן ופירוקן משתנה קצתם כוזבים וקצתם נכונים. ומצורף לו רצון שלפיו ידמיין. כפי שניתן לראות, הגדרתו של הרמב"ם כמעט זהה לזו של אלפאראבי. 'הכוח המדמה' הוא הכוח המקבל את מה שהושג בחושים ומבצע מעין תהליך של עיבוד ראשוני. תהליך זה כולל את פעולת הפירוק של גורמים שנקלטו וצירופם לדברים אחרים שהושגו ונשמרו בעבר.

הקבלה דומה ניתן למצוא בהגדרותיהם של הרמב"ם ואלפאראבי ל'כוח ההוגה'. וזו לשון הרמב"ם ב"שמונה פרקים":

והכוח ההוגה<sup>18</sup> – הוא הכוח הנמצא לאדם, אשר בו ישכיל, ובו תהיה ההתבוננות, ובו יקנה החכמות, ובו יבחין בין המגונה והנאה מן הפעולות. ואלו הפעולות, חלק מהן מעשי וחלק עיוני. והמעשי, ממנו מלאכתי, וממנו מחשבתי. והעיוני הוא אשר בו ידע האדם הנמצאות שאינן משתנות כפי מה שהן, ואלו הן אשר יקראו

17 עמ' ר"ל.

18 במקור הערבי: 'נאטק'. הרב יצחק שילת תרגמו: 'השכלי', אך העדפתי להשתמש במונח 'הוגה' מכיוון ש'נאטק' פירושו הגיה (הן במונח של דיבור והן במונח של התבוננות שכלית, היגיון).

'חכמות' סתם. והמלאכתי הוא הכח אשר בו נלמד המלאכות, כמו הנגרות, ועבודת האדמה, והרפואה והספנות. והמחשבת, הוא אשר בו יתבונן בדבר שירצה לעשותו בעת שירצה לעשותו, האם אפשר לעשותו אם לא, ואם אפשר – איך צריך שיעשה.<sup>19</sup>

המקור להגדרות אלה נמצא אצל אלפאראבי בשני מקומות שונים. ההגדרה של 'הכוח ההוגה' נמצאת בפרק העוסק 'בחלקי הנפש האנושית וכוחותיה' (פי אג'זאא אלנפס אל'אנסאניה וק'ואהא – פי אג'זאא אלנפס אל'אנסאניה וק'ואהא):

...הכוח ההוגה אשר בו יוכל להשכיל את המושכלות ובו יבחין בין הנאה והמגונה ובו יתכנו המלאכות והמדעים ומצורף לו רצון לפיו ישכילו...<sup>20</sup>

חלוקת הפעולות לסוג העיוני והמעשי נמצאת בפרק העוסק 'בסיבת החלומות' (פי סכב אל'מנאמאת – פי סבב המנאמאת):

והיה (הכוח) ההוגה לשני סוגים, סוג עיוני וסוג מעשי, והיה המעשי הוא אשר עניינו שישכיל את החלקים הנוכחיים והעתדיים, והעיוני הוא אשר עניינו שישכיל את המושכלות שעניינם שיִדע אותם.<sup>21</sup>

כפי שניתן לראות, תפיסת 'הנפש' של הרמב"ם דומה עד מאוד לזו של אלפאראבי. לכן השוואה בין השניים עשויה לעזור בהבהרת אופן תפיסת הרמב"ם את הנפש על כל מרכיביה.

אלפאראבי הסביר בהרחבה את יחסי הגומלין בין כוחות הנפש: הוא טען שהכוחות מסודרים בסדר הירארכי, כשכל כוח הינו בבחינת 'חומר' לכוח שמעליו, ופעולתו היא בבחינת הוצאת תכונותיו מהכוח אל הפועל עד להשגת 'צורתו'. ההירארכיה של כוחות הנפש מנוסחת כך:

ו(הכוח) הזן הראשי כחומר לכוח המרגיש הראשי, והמרגיש צורה בזן. והמרגיש הראשי כחומר למדמה והמדמה צורה במרגיש הראשי. והמדמה כחומר להוגה הראשי וההוגה צורה במדמה. ואין חומר לכוח האחרון שהוא צורה לכל (הכוחות) שקדמו לו...<sup>22</sup>

דהיינו 'הכוח הזן' הנו הכוח הנחות, מעליו נמצא 'הכוח המרגיש', מעליו 'הכוח המדמה' ועליון לכל הנו 'הכוח ההוגה'. כלומר, הנפש היא אחת, והיא פועלת פעולות שונות על 'חומרים' ו'צורות' שונות. כל כוח בנפש פועל על סוג אחר של צורות כאשר שאיפת כל

19 אלפאראבי, עמ' 36.

20 שם, עמ' 35.

21 שם, עמ' 50.

22 שם, עמ' 37.

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

החומרים היא להגיע לצורה העליונה, והיא צורת המושכלות. כלומר, מטרתה של הנפש להביא כל דבר למימושו ב'כוח ההוגה' שהוא הכוח העליון בהירארכיה של כוחות הנפש.

לאור כל זאת, נוכל להבין את מה שמתרחש, לפי הרמב"ם ואלפאראבי, בעת תהליך החשיבה הרגיל של האדם. בתהליך זה האדם משיג מידע באמצעות חושיו, החושים מעבירים את המידע לדמיון והדמיון מעבירו להגיון. במהלך שרשרת זו, הידיעה הגולמית שהושגה על ידי החושים עוברת עיבוד, פושטת צורה ומקבלת צורה, עד שהיא הופכת למושכל. כך 'כוח המדמה' מתפקד כמעין מתווך בין 'הכוח המרגיש' ל'כוח ההוגה':

והכוח המדמה אמצעי, בין הכוח המרגיש ובין הכוח ההוגה. ובמה שיהיו משרתי המרגיש [=החושים] כולם יחושו בפועל, ויוציא [=הכוח המרגיש] אל הפועל פעולותיהם. יהיה הכוח המדמה מופעל ממנו, מועסק במה שהחושים יביאו אליו מן המוחשות וירשום אותם בו [=בכוח המדמה], ויהיה [=הכוח המדמה] מועסק גם על-ידי הכוח ההוגה ובסיוע הכוח המתעורר...<sup>23</sup>

אם כן, ניתן להסיק שהן אצל הרמב"ם והן אצל אלפאראבי 'הכוח המדמה' נמצא בשירות 'הכוח המרגיש' בהיותו זה שקולט את הרישומים שהשיגו החושים. מבחינה זו, 'הכוח המדמה' מתפקד כזיכרון. בנוסף, 'הכוח המדמה' משרת אף את 'הכוח ההוגה' בכך שהוא יוצר מעין מאגר מידע גולמי שממנו 'הכוח ההוגה' יונק מידע, ובפעולתו הופך 'הכוח ההוגה' את המידע הגולמי למושכל.

### ג. פעולת 'הכוח המדמה' בשינה

לפי תפיסתו של אלפאראבי, ל'כוח המדמה' שלושה מצבים: מצב רגיל, מצב שינה ומצב נבואה. כפי שראינו לעיל, כאשר האדם ערני, ה'כוח המדמה' מופעל על ידי ה'כוח המרגיש' ומשרת את ה'כוח ההוגה'. במצב זה יוכל האדם להשיג מידע באמצעות החושים, לזכור אותו בעזרת ה'כוח המדמה' ולעבדו על ידי ה'כוח ההוגה'. לעומת זאת, בזמן השינה החושים שובתים ואז 'הכוח המדמה' משתחרר מכבלי 'הכוח המרגיש' והוא חופשי לבצע פעילות עצמאית – היא היא מה שאנו רואים בחלום:

וכאשר נהיה המרגיש והמתעורר וההוגה על שלמותם הראשונה כשלא יפעלו פעולותיהם, דוגמת מה שיערך במצב השינה, נפרד הכוח המדמה בעצמו, פנוי מהחושים המחודשים באופן תמידי את רישום המוחשות. ויתערב בשירות הכוח ההוגה והמתעורר, ויחזור אל מה שחודש אצלו מרישומי המוחשות אשר יתרתם

שמורים (אצלו), בהרכבת קצתם אל קצתם ופירוק קצתם מקצתם. ולו, (הכוח המדמה) עם שמירתו את רשומי המוחשות והרכבת מקצתם אל קצתם, פעולה שלישית, והיא החיקוי. והוא (הכוח המדמה) יחודי מבין שאר כוחות הנפש, לו יכולת חיקוי הדברים: המוחשות אשר נותרו שמורים בו, ולעתים יחקה את המוחשות (שהושגו) בחמשת החושים, בהרכבת המוחשות השמורות אצלו לחיקוי לזה, ולעתים יחקה את המושכלות, ולעתים יחקה את הכוח הזן, ולעתים יחקה את הכוח המתעורר, ויחקה גם כן, מה שיארע לגוף מן המזג...<sup>24</sup>

לפיכך, בזמן השינה 'הכוח המדמה' חוזר לדברים שנשמרו בו במהלך היום ועושה בהם פעולה עצמאית של חיקוי ושכפול או פירוק והרכבה וכדומה. זהו הסברו של אלפאראבי למה שנראה בחלום. הסבר דומה ניתן למצוא אצל הרמב"ם:

וכן כבר ידעת פעולות הכח הזה המדמה בזכירת המוחשות והרכבתן, והחיקוי אשר בטבעו, ושהחשובה והנכבדת בפעולותיו אינה אלא בעת מנוחת החושים ושבתתם מפעולותיהם, אז יאצל עליו שפע מסויים כפי ההכנה, הוא סבת החלומות הצודקות<sup>25</sup> (אלמנאמאת אלצאדקה – במקור) והוא עצמו סבת הנבואה אבל ישתנה ביותר ופחות לא במין, כבר ידעת הדימוי חלום אחד משישים בנבואה,<sup>26</sup> ואין עושין השואה בין שני דברים השונים במינם.<sup>27</sup>

נוסף לתיאור ה'כוח המדמה', ניתן לראות בקטע זה אף את הגדרתו של הרמב"ם לחלומות הצודקים – **אלמנאמאת אלצאדקה** (المنامات الصادقة). חלומות אלה נובעים מהשפע האלוהי השופע לאדם בזמן השינה, כאשר חושי שובתים ו'הכוח המדמה' אינו מועסק על ידם. גם תיאור זה דומה לתיאור שניתן למצוא בכתבי אלפאראבי:

ואם השיג הכוח ההוגה את השכל הפועל, הוא הדבר אשר דרגתו (של הכוח ההוגה) – ראיית האור השופע ממנו (השכל הפועל) על הכוח המדמה. ויהיה לשכל הפועל פעולת נתינתו, לעתים המושכלות אשר עניינם יושג בהוגה העיוני, ולעתים חלקי המוחשות אשר עניינם יושג בהוגה המעשי... כשהשכל הפועל נותן לכוח המדמה מן החלקים בחלומות ובחזיון האמיתי (במקור: **כאלמנאמאת זאלרויא אלצאדקה** – بالمنامات والرؤيا الصادقة), ובמה שיתנו מן המושכלות,

24 שם, עמ' 47-48.

25 קאפח תרגם 'החזיונות הצודקות', אך כפי שאראה בהמשך, חזון הוא 'יחי' (זם) ואילו 'מנאמאת' הן חלומות, ראו עמ' 13.

26 בבלי ברכות נז ע"ב.

27 מורה הנבוכים, חלק ב, פר' לו (עמ' תב-תג).

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

אשר יקבל אותם כשיאחזו חקויים – מקומם במגדי העתידות על הדברים האלוהיים. ואלה כולם יהיו במצב השינה...<sup>28</sup>

מכאן שאלפאראבי סובר שהחלומות והנבואות נובעים מאור אלוהי שנקלט באמצעות 'הכוח המדמה' בזמן השינה, בדומה לאופן קליטת כוח זה את רשמי החושים. לדידו, לאחר ש'הכוח המדמה' מחקה את חלקי האור האלוהי, 'הכוח ההגיוני' מפרשם.

**אולם, דווקא לאור הדמיון הרב בין שני ההוגים, יש לשים לב להבדל מהותי בין תפיסתו של הרמב"ם לזו של אלפאראבי בנקודה זו:** אמנם הרמב"ם טען שהשפע האלוהי מגיע ל'כוח המדמה' בזמן השינה וכי הוא סיבת 'החלומות הצודקים'; אך 'החלומות הצודקים' הם סיבת הנבואה, ולא נבואה ממש. לפי תפיסתו של הרמב"ם, עצם הנבואה, שהוא השפע האלוהי (מקביל ל'אור האלוהי' של אלפאראבי), מגיע קודם ל'כוח ההוגה' ונשמרת ב'כוח המדמה' כזיכרון:

דע כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע השופע מאת ה' יתהדר ויתרומם באמצעות השכל הפועל על הכוח ההגיוני תחלה, ואחר כך על הכוח המדמה, וזוהי רום מעלות האדם ותכלית השלמות שאפשר שתמצא למינו, ומצב זה הוא תכלית השלמות שאפשר שתמצא למינו, ומצב זה הוא תכלית שלמות הכוח המדמה.<sup>29</sup>

לפי תפיסה זו, שלמותו של 'הכוח המדמה' מתבטאת ביכולתו לקלוט ולזכור את הנבואה המגיעה אליו מה'כוח ההוגה'. במידה מסויימת תפקידו של ה'כוח המדמה' בנבואה זהה לתפקידו בשגרה בכך שהוא קולט וזוכר – בין אם מוחששות מהחושים או נבואה מה'כוח ההוגה'.

הרמב"ם מניח ש'הכוח ההוגה' הוא זה שקולט את השפע האלוהי ישירות. למיטב ידיעתי, זוהי הנחה ייחודית שלא ניתן למצוא דוגמתה אצל הוגים אחרים. כאמור, אלפאראבי סובר ששלמותו של 'הכוח המדמה' היא ביכולתו לקלוט את הנבואה, ואילו שלמותו של 'הכוח ההוגה' היא ביכולתו להבין את מה שחיקה 'הכוח המדמה' מהשכל הפועל. כך נמצא גם אצל אבן סינא<sup>30</sup> ובעקבותיו אצל הוגים מסלמים אחרים כגון אלעזאלי<sup>31</sup> ועוד.

28 אלפאראבי, עמ' 51.

29 מורה נבוכים, שם (עמ' תב).

30 ראו: M. Khan, "Kitabu Tawbir-Ruya of Abu 'Ali B. Sina," Indo-Iranica, 9(4),

1956, 28, להלן: אבן סינא.

31 ابو حامد محمد بن محمد الغزالي, احياء علوم الدين, الجزء الرابع, (مصر: الازهر, 1956/1375),

.429

## ד. בין חלום לנבואה

תפיסתו של הרמב"ם ביחס לאופן שבו נקלט השפע האלוהי ב'כוח ההוגה' בזמן השינה נבעה מרצונו ליצור הבחנה ברורה בין חלום לנבואה. כפי שנראה בהמשך, כאשר הרמב"ם הבחין בין השניים הוא הבחין בין סוגים שונים של חלומות: חלומות שמהווים חלק בלתי נפרד מהנבואה, וחלומות שאינם נחשבים לחלק מהנבואה.

בכדי לעמוד על דקויות אלה יש לבדוק בצורה שיטתית את התייחסויותיו של הרמב"ם לחלום ולנבואה. הרמב"ם ציטט את המאמר התלמודי המפורסם שלפיו החלום הוא 'אחד משישים בנבואה',<sup>32</sup> שמשמעותו היא שהחלום הוא נבואה בדרגה נמוכה מאוד. כפי שציין שם, עצם ההשוואה בין השניים מצביעה על כך שהחלום הוא בכל זאת בגדר נבואה. הרמב"ם השתמש גם במאמר אחר, שבו יש הבהרה נוספת של היחס בין החלום והנבואה:

ואמרו 'נובלת נבואה חלום',<sup>33</sup> וזה דימוי נפלא, כי הנובלת הוא הפרי בעינו ובעצמו אלא שנבל לפני שלמותו ולפני שיגיע זמנו, כך פעולת הכח המדמה בעת השינה היא פעולתו בעת הנבואה, אלא שיש בו חסרון ולא הגיע לתכליתו...<sup>34</sup>

אם ראינו לעיל שהרמב"ם טען שסיבת 'החלומות הצודקים' – אלמנאמא אלצאדקה – הוא שפע השופע בעת מנוחת האיברים כאשר 'הכוח המדמה' בשיא פעולתו, הרי שכאן הוא מסביר שהנבואה נובעת מחלום מעין זה. אולם, אם 'הכוח המדמה' אינו כִּשְׁל (כמו הנובלת), אזי האדם אינו יכול להגיע לנבואה.

אך האם פירוש דבריו הוא שאין כלל הבחנה בין חלום לנבואה? ייתכן שאף כאן ניתן להיעזר בדבריו של אלפאראבי על מנת להבין את הרמב"ם. הרמב"ם טען שהנבואה הינה שלמות הבאה בחלום:

הנה הודיענו יתעלה אמתת הנבואה ומהותה, והשמיענו שהיא שלמות הבאה בחלום או במראה, ומראה נגזר מן ראה, והוא שיגיע לכח המדמה משלמות הפעולה עד שרואה את הדבר כאלו הוא מבחין, ויהיה הדבר אשר הוחל ממנו כאלו בא לו על דרך התחושה החיצונית.<sup>35</sup>

נראה ששלמות זו, היא השלמות של 'הכוח המדמה'. כפי שראינו, אלפאראבי טען ש'הכוח המדמה' נמצא בין 'הכוח המרגיש' ל'כוח ההוגה' וכל כוח מהווה את ההוצאה

32 ראו לעיל, עמ' 51 והע' 8 שם. אמירה זו מופיעה בשינויים קלים (בעיקר במספר) אף אצל הוגים מוסלמים במסגרת דיון בדבר מהות החלום, כמסורת חדית' שנמסרה מפי מחמד.

33 בראשית רבה י"ז, ז, מ"ד יט.

34 מורה נבוכים, שם (עמ' תג).

35 שם.

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

מהכוח אל הפועל של הכוח שקדם לו. על אף שהרמב"ם לא הזכיר את ההירארכיה ואת עניין ההוצאה מן הכוח אל הפועל של הכוחות כפי שפירט זאת אלפאראבי, נראה שניתן להבין את הקטע הנ"ל באופן זה. לפי הבנה זו, 'הכוח המדמה' יוצא מהכוח אל הפועל ומגיע לכלל שלמות, וכך מתאפשרת פעולת קליטת הנבואה המגיעה מהכוח ההוגה. הקליטה מתבצעת באמצעות חיקוי המושכלות מן הכוח ההוגה וזכירתם (שהיא אחת מפעולות הכוח המדמה) – בפעולה השנייה נדון בהמשך).

אם כן, ניתן להבין את דבריו של הרמב"ם באמצעות השוואה לאלפאראבי, אך עדיין ישנו פער בין השניים. לפי אלפאראבי 'הכוח המדמה' קולט את הנבואה, וזו מפורשת על ידי 'הכוח ההוגה'; לעומת זאת, לפי הרמב"ם הנבואה מגיעה ל'כוח ההוגה' בשלמות 'הכוח המדמה'.

לאור כל האמור, לפי תפיסתו של הרמב"ם ישנם שלושה גורמים שבהם תלויה קבלת הכשרת האדם לנבואה: 'הכוח ההוגה', 'הכוח המדמה' ומידותיו של האדם. מידת השלמות של כל אחד מגורמים אלו קובעת את דרגתו של האדם בנבואה:

וידוע כי שלשת הענינים הללו אשר כללנו, והם, שלמות הכח ההגיוני על ידי הלמוד, ושלמות הכח המדמה מעיקר היצירה, ושלמות המדות בבטול המחשבה בכל התענוגות הגופניות וסלוק התשוקה למיני ההתגדלויות הטפשיות הרעות, יהיו בהם יתרונות השלמים זה על זה רבים מאוד, וכפי היתרונות בכל אחד משלשת הענינים הללו יתרונות מעלות הנביאים.<sup>36</sup>

לפיכך הרמב"ם ערך הבחנה בין שלוש קבוצות: חכמים, נביאים ואחרים אשר ביניהם חולמי 'חלומות צודקים'. לדידו, המשותף לחכם ולנביא הוא שלמות הכח ההוגה. שלמות זו מאפשרת להם ללמוד ולהבין את המושכלות מהשפע האלוהי. לתפיסתו, ההבדל בין החכם לנביא נובע מכך ש'הכוח המדמה' של החכם איננו מושלם, ולכן החכם איננו יכול לקבל נבואה:

ואחר זה, דע כי השפע הזה השכלי אלו היה שופע על הכוח ההגיוני בלבד ואינו שופע ממנו מאומה על הכוח המדמה, בין מחמת מיעוט הדבר השופע או מחמת מגרעת שהיתה במדמה מעיקר היצירה עד שאינו יכול לקבל שפע השכל, הנה זהו סוג של חכמים בעלי העיון. ואם היה אותו השפע על שני הכחות יחד כלומר ההגיוני והמדמה כמו שבארנו ובאר גם זולתנו מן הפילוסופים, והיה המדמה בתכלית השלמות היצירתית, הנה זה הוא סוג הנביאים.<sup>37</sup>

36 שם (עמ' תה).

37 שם, פר' לז (עמ' תז).

בניגוד לשתי הקבוצות הראשונות, של החכמים ושל הנביאים, הקבוצה השלישית מורכבת מאנשים שהשפע שופע אצלם אל 'הכוח המדמה' בלבד, ואילו 'הכוח ההוגה' שלהם מוגבל. מתוך קבוצה זו יהיו אנשים שיקבלו 'חלום צודק':

ואם היה השפע על המדמה בלבד, ויהיה ההגיוני מוגבל בין מעיקר היצירה או מחמת מיעוט הכשרה, הרי הסוג הזה הם מנהיגי המדינות מייסדי החוקים,<sup>38</sup> והקוסמים והמנחשים, ובעלי **החלומות הצודקים** (במקור: אלאחלאם אלצאדקה),<sup>39</sup> וכן עושי הפלאות על ידי התחבולות המופלאות ומעשי הלהטים על אף שאינם חכמים, הם כולם מן הסוג השלישי.<sup>40</sup>

מכאן הרמב"ם רק הלך והעמיק את הפער בין הנבואה ל'חלומות צודקים'. הוא גילה יחס שלילי לחלומות אלה יותר מאשר אלפאראבי. יחסו השלילי נבע מכך שבעיניו לא ייתכן מקור הכרה שכלי זולת 'הכוח ההוגה':

..שמקצת הסוג הזה השלישי יתחדשו להם דמיונות מופלאים **וחלומות** (במקור: ואחלאם) והפתעות בהקיץ כעין מראה הנבואה, עד שמדמים לעצמם שהם נביאים, ויתפלאו מאד במה שהם משיגים מאותם הדמיונות, וחושבים שהושגו להם מדעים שלא על ידי למוד, ויבואו בלבולים גדולים בענינים הנעלים העיוניים, ומתערבים אצלם הדברים האמתיים בדברים הדמיוניים תערובת מתמיהה, כל זה מחמת חוזק המדמה וחולשת ההגיוני, והיותו אין בו מאומה כלל, כלומר שלא יצא אל הפועל.<sup>41</sup>

הרמב"ם ניסה לתת נימוק הגיוני להתנגדותו, שהרי גם השגותיהם של החולמים נבעו מהשפע האלהי:

ואפשר שהם כלומר מה שמשיגים אותם האנשים אינם אלא רעיונות שהיו להם ונשאו רשמיהם חקוקים בדמיונם עם כל מה שבכוח המדמה שלהם, וכאשר

38 ייתכן שניתן להסביר את סיבת שיוכם של מנהיגי המדינות לקבוצת הקוסמים והמנחשים בהימצאותם ברקע של דמויות כמו מחמד וישו שהיו מנהיגים מדיניים מוכחים, לפי דעתו של הרמב"ם, שטענו שהנם נביאים. לכן, הרמב"ם נדרש להסביר כיצד הם היו מנהיגים מוצלחים אך לא נביאים (זאת בעוד שהיהודים מושפלים וחסרי הנהגה מדינית). ייתכן שאת התשובה לכך ניתן למצוא בהלכות מלכים (יא, ד), בגרסאות הלא מצונזרות, שם קבע הרמב"ם שהנהגתם אמנם גרמה לאומות העולם להאמין בעיקרון המונותאיסטי, אך הם לא הגיעו לכך דרך נבואה אלא בדרך שבה הקב"ה מכוון את המקרים הטבעיים, כמו כל חומר לא אנושי בטבע.

39 אעמוד על כך בהמשך.

40 מורה נבוכים, שם.

41 שם (עמ' תז-תח).

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

רוקנו דמיונות רבים ובטלום נשארו רשמי אותם הרעיונות לבדם ונגלו להם, וחשבוים דבר שהופיע וענין שבא מבחוץ.<sup>42</sup>

כמו כן, הוא יצא באופן נחרץ נגד ה'מנאמאת', ביקורת אשר ללא ספק כוונה כנגד המסורות המסלמיות, וסיפורים דומים שסופרו על ידי יהודים כגון רב נסים גאון:<sup>43</sup>

ולפי זה תמצא אנשים שבררו השקפותיהם בחלומות (במקור: במנאמאת) שראו, ודמו כי אותו שנראה להם בשינה<sup>44</sup> הוא דבר זולת ההשקפה שהיו סוברים אותה או שמעו בהקייץ.<sup>45</sup>

ראוי לציין שישנו הבדל מהותי נוסף בין הרמב"ם לאלפאראבי ביחס לנבואה. הרמב"ם התייחס לכך במפורש כאשר הציג תפיסות שונות לנבואה, וביניהם זו של אלפאראבי:

וההשקפה השניה השקפת הפילוסופים, והיא שהנבואה שלמות מסויימת בטבע האדם, ואותה השלמות לא תושג לאדם אלא לאחר הכשרה להוציא מה שבכוח המין אל הפועל אם לא יעצור בעדו מעצור מזגי או סיבה חיצונית כל שהיא, כמשפט כל שלמות שמציאותה אפשרית במין מסויים, אשר לא תתכן מציאות אותה השלמות במלואה ותכליתה בכל פרט מפרטי אותו המין... ולא יתכן לפי השקפה זו שיהא האדם ראוי לנבואה ויתכונן לה ולא יתנבא, כמו שאי אפשר שיאכל האדם הבריא במזגו מזונות חשובים ולא יתהווה מאותו המזון דם טוב, וכיוצא בזה.<sup>46</sup>

גישת הפילוסופים המוצגת לעיל דומה לזו של אלפאראבי, שטען שהשפע האלוהי שופע באופן מתמיד וקבלת אותו השפע על ידי האדם תלויה בהכשרת מזגו. משמע, אם כוחות הנפש של האדם הגיעו לשלמותם אזי מן ההכרח שאותו אדם יקלוט את השפע האלוהי ויקבל נבואה. גישה נוספת, נפוצה יותר, הנה של אבן סינא שסבר שהקבלה תלויה בהכשרתו של אדם וברצונו של האל.<sup>47</sup> כלומר לא מספיק שאדם יהיה מוכשר לקבל נבואה, אלא דרוש אף רצון האל. לעומת גישות אלה הרמב"ם פיתח גישה ייחודית:

42 שם (עמ' תיב).

43 ראו לעיל, עמ' 53 והע' 15 שם.

44 במקור כתוב: 'פי אלנום'. קאפח תרגמו 'בחלום', אך עדיף לתרגם 'בשינה'.

45 מורה נבוכים, שם.

46 מורה נבוכים, שם, פרק לב (עמ' שצב-שצג).

47 אבן סינא, עמ' 45.

וההשקפה השלישית והיא השקפת תורתנו ויסוד שטתנו, והיא בעצם דומה להשקפה הפילוסופית הזו, זולתי בדבר אחד, והוא, שאנו סוברים כי הראוי לנבואה המתכונן לה **אפשר שלא יתנבא כלל** וזה ברצון אלהי...<sup>48</sup>

כלומר אם נפשו של אדם הוכשרה לקבלת נבואה אזי היא תקבל אותה, אלא אם כן האל רוצה למנוע זאת על ידי פעולה אקטיבית.

### ה. תפיסתו הייחודית של הרמב"ם בהגות היהודית

לאחר שהרמב"ם ביסס את יסודותיו להבנת מהות הנבואה וליחס בינה לבין ה'חלום הצודק', הוא נדרש להסביר מה בין 'החלום הצודק' (שיחסו אליו שלילי, כאמור), לבין החלום המופיע במראה הנבואה במקרא. דב רפל עמד על כך שבקטעים אלה הרמב"ם מרבה לצטט פסוקים ומדרשים, כיוון שהוא חש שהוא יצר תפיסה חדשה, ולכן ניסה לבסס את טיעונו.<sup>49</sup>

יש לשים לב לכך שהרמב"ם נקט במונח ערבי אחר בהתייחסו לכל סוג של חלום או נבואה. כך השתמש במונח 'מנאם' לתיאור חלום, 'מנאמא' צאדקה' לתיאור 'חלומות צודקים' ו'וחי' לתיאור חזון. אבחנה זו בין המונחים השונים איפשרה לרמב"ם התייחסות מחודשת לחלומות המופיעים במקרא. לדוגמה, לדעת הרמב"ם כאשר נאמר 'ויבא ה' אל פלוני בלילה'<sup>50</sup> אין הכוונה לנבואה אלא ל'מנאם', וזהו בבחינת החלומות שראינו לעיל אשר באים לאדם, כאשר אין לו את שלמות ה'כוח ההוגה':

אבל מה שנאמר בו ויבא אלהים אל פלוני בחלום הלילה אין זו נבואה כלל ולא אותו האיש נביא, כי ענינו שבאה הערה מאת ד' לאותו האדם, ובאר לנו שאותה ההערה היתה **בחלום** (במקור: במנאם), כי כמו שמסבב ה' תנועת אדם זה למען הצלת אדם אחר או השמדתו, כך סבב התחדשות דברים שרצה שיתחדשו במראה **חלום** (במקור: מנאם)...<sup>51</sup>

לפי מובאה זו ניתן להבין שבכל מקום בתנ"ך שבו אנו מוצאים חלום הניתן לפלוני, אין זה בבחינת נבואה אלא מעין עזרה הנובעת מהדרך בה האל מנהיג את הטבע, סובב ומחדש את הדברים.

48 מורה נבוכים, שם (עמ' שצ"ג).

49 ד' רפל, משנתו הפילוסופית של הרמב"ם, ירושלים 1985, עמ' 116-117, 134.

50 בראשית כ, ג: "ויבוא אלוהים אל אבימלך בחלום הלילה"; שם לא, כד: "ויבוא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה".

51 מורה נבוכים, שם, פר' מא (עמ' תכא-תכב).

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

בהמשך פרק זה במורה נבוכים, הרמב"ם דירג את סוגי הנבואה, תוך הבהרת ההבדל שבין ה'מנאמאת' לבין סוגי הנבואות השונים. כאמור לעיל, דרגת הנבואה תלויה במידת הכשרתם של שלושה גורמים: 'הכוח ההוגה', 'הכוח המדמה' ומידותיו של האדם. אליבא דהרמב"ם, ישנן אחת עשרה דרגות לנבואה, כאשר שתי הדרגות הראשונות אינן נבואה במהותן, אלא נכללות ב'שיתוף השם' (כלומר מכונים 'נבואה' למרות שאינם נבואה בפועל):

ואלה אשר אקראם מעלות הנבואה לא כל מי שהוא במעלה מהן הוא נביא, אלא המעלה הראשונה והשנייה הם דרגות לנבואה, ואינו נמנה מי שהגיע לדרגה מהן נביא מכלל הנביאים אשר קדם הדבור בהם ואף על פי שנקרא אי פעם נביא הרי זה על דרך ההכללה מפני שהוא קרוב מאוד לנביאים.<sup>52</sup>

במהשך דבריו, הרמב"ם הולך ופורט את מעלות הנבואה. אנו נתמקד בשתיים הראשונות בלבד. המעלה הראשונה הנה קבלת 'עזר אלהי' (מעונה אלאהיה) אשר "יעוררו [את האדם] ויזרזו לעשות טובה גדולה בעלת ערך, כגון הצלת קבוצת חסידים מידי קבוצת רשעים, או הצלת חסד גדול, או השפעת טובה על אנשים רבים".<sup>53</sup> בכלל הגדרה זו ניתן למצוא גם את החלום הצודק (אלמנאם אלצאדק):

וכשם שאין כל הרואה חלום צודק (במקור: מנאמא צאדקא) נביא, כך אין כל מי שלוה אותו עזר לדבר מסויים איזה דבר שיהיה כגון רכישת ממון או השגת מטרה המעניינת אותו ייאמר עליו שלוותה אותו רוח ה'...<sup>54</sup>

ניתן לראות בקטע זה בפירושו שה'מנאמאת' אינו חלום נבואה אלא עזר אלוהי.<sup>55</sup> הדרגה השנייה בנבואה (שאף היא איננה בגדר נבואה ממש) הנה 'רוח הקודש', אשר לעתים נקראת בספרי המקרא בשם חזון (חזי). מעלה זו מאופיינת בכך ש"ירגיש האדם כאילו דבר מה החל בו, וכוח אחר עבר עליו שמדובבו, ואז ידבר בדברי חכמה, או תהילה, או בדברי תוכחת מועילים... וכל זה בהקיץ ובמצב של החושים כרגיל".<sup>56</sup> נביא שחלם חלום רגיל (מנאמאת) יכנה את חלומו בשם 'חלום', ואילו נביא שחלם חלום אשר הסתיים בנבואה יכנה את חלומו בשם 'חזון' או 'נבואה'. כך מדגים הרמב"ם מדניאל ומשלמה:

52 שם, פרק מה (עמ' תכט-תל).

53 שם (עמ' תל).

54 שם, (עמ' תלא-תלב).

55 ייתכן בדומה ל'מנאמאת' המופיע אצל הצופים.

56 שם (עמ' תלב).

...לפי שהמתנבאים בחלום אינם קוראים את זה חלום כלל אחר שמגיעה אליהם הנבואה בחלום, אלא מחליטים בהחלט שזה חזון (במקור: וחי), כמו שאמר יעקב אבינו, כי כאשר הקיץ מאותו חלום של נבואה, לא אמר שזה חלום, אלא החליט ואמר "אכן יש ה' במקום הזה וגו'" (בראשית כח טז). ואמר "אל שדי נראה אלי בלזו בארץ כנען" (בראשית מח ג), הרי שהחליט שזה חזון (וחי), אבל בשלמה אמר "ויקץ שלמה והנה חלום" (מל"א ג טו). וכן דניאל תמצאהו אומר בסתם שהם חלומות (במקור: מנאמאת) אף על פי שהוא רואה בהם מלאך ושומע דברים, וקורא אותן חלומות (במקור: מנאמאת) ואפילו אחר ידיעתו מהן מה שידע, אמר "אדין לדניאל בחזוא די לילא רזא גליי" (דניאל ב יט). ואמר עוד "באדין חלמא כתב וגו' חזי הוית בחזוי עם לילא וגו' וחזוי ראשי יבהלנני (שם זא-ב, טו), ואמר "ואשתומם על המראה ואין מביין" (שם ח כז). ואין ספק כי מעלה זו למטה ממעלת אשר נאמר בהם "בחלום אדבר בו".<sup>57</sup>

מתוך דברים אלו ברור שהרמב"ם הבחין בין חלום סתמי, המכונה 'מנאם', לבין חלום נבואי, שהוא חזון ומכונה 'וחי'.<sup>58</sup> בהתאם להבחנה זו, ניתן להבין את המשמעות המיוחדת של הביטוי 'חלומות צודקים' (מנאמאת צאדקה) בערבית. למרות שה'חלומות הצודקים' מכונים נבואה ב'שיתוף השם', הם אינם נבואה, אלא חלום בלבד. לפי דברינו, חלומות אלו מכונים נבואה משום שמקורם בשפע האלוהי, אך עם זאת הם נקלטו אצל אנשים בעלי 'כוח הוגה' חלש ולכן בפועל לא הגיעו לגדר נבואה. הרמב"ם הוסיף וציין שבעלי 'החלומות הצודקים' טועים וחושבים שראו נבואה, למרות שלמעשה אלה רק טירוף ושיגיונות.

## ו. סיכום

כפי שראינו בתחילת דברינו, בימי הרמב"ם הרבו אנשים לסמוך את דבריהם ואת דרכם לחלומות, והתייחסו לחלום כאל מקור נבואי. הרמב"ם, כהוגים אחרים בני תקופתו, הגיב לתופעה רחבה זו. נראה שהרמב"ם הושפע רבות מתורת הנפש של אלפאראבי ופיתח

57 מורה נבוכים, שם (עמ' תלג-תלד).

58 יש לציין כי חוץ ממונחים אלה, בתיאור מעלות הנבואה הרמב"ם מזכיר אף את הביטוי 'אחלאם צאדקה' (שם, פרק לז [עמ' תד]) ולאחריו 'אחלאם' (שם [עמ' ת"ח]); וראו לעיל, עמ' 61. אמנם קיים שורש ח.ל.ם. בערבית, אך משמעותו חלום סתמי. ביטוי בודד זה מקביל לביטוי 'מנאמאת צאדקה' ויש להניח שהוא בעל משמעות זהה.

## בין חלום לנבואה לפי הרמב"ם ואבו נצר אלפאראבי

תפיסות דומות, אך גם שונות. תגובתו יצרה הבחנה בין שלושה מונחים: 'מנאמאת', שהינו חלום רגיל; 'זחי', שהינו חזון נבואי; ונבואה ממש.<sup>59</sup>

לפי ההבחנה המשולשת של מונחי החלום והנבואה ברמב"ם, מה שנקרא בפי העם 'חלומות צודקים' – 'מנאמאת צאדקה' או 'אחלאם צאדקה' – הינם חלומות של בעלי דמיון פורה אך שכל רפה, שבכוח דמיונם משיגים מעט מהשפע האלוהי, אך אינם מסוגלים להבינו מפאת שיבוש שכלם. שגיונותיהם מטעים אותם ואינם מהווים מקור סמכות כמו הנבואה. ההבחנה בין דרגות הנבואה השונות של הרמב"ם תלויה במידת הכשרת המידות, 'הכוח ההוגה' ו'הכוח המדמה' של הנביאים. לדידו, השפע השכלי נקלט קודם על ידי 'הכוח ההוגה' ולא על ידי 'הכוח המדמה'.

ראינו כי תפיסה זאת של הרמב"ם יצאה חוצץ כנגד תפיסות של פילוסופים אחרים בני זמנו, כגון אלפאראבי ואבן סינא, אשר סברו שהשפע האלוהי נקלט באמצעות 'הכוח המדמה' ומפורש על ידי 'הכוח ההוגה' – בין אם מדובר בחלום, ובין אם מדובר בחזיון או בנבואה. לכן, לתפיסתם, בעלי החלומות אכן יכולים להשיג אמיתות בחלום, אך אין זה מחייב שיבינו אותן. אלפאראבי, לדוגמה, סבר שההבדל בין חלום לנבואה תלוי רק במידת הכשרת כוחות הנפש של מקבל השפע האלוהי.

תפיסתו הייחודית של הרמב"ם הנה תגובה לתופעת חולמי החלומות שחשבו שהם נביאים, אשר כביכול הציגו אמיתות שאינן על סמך השכל אלא התגלות אלוהית מפורשת. הרמב"ם שלל תפיסה זאת וטען שאין אמיתה שאינה מתיישבת עם ההיגיון.

59 נעיר בשולי הדברים כי יש מקום להניח שהבחנתו של הרמב"ם בין הנבואה ל'מנאמאת' איננה רק הבחנה לשונית, אלא היא מהווה חלק מביקורתו של הרמב"ם על תופעת השימוש בסיפורי ה'מנאמאת' כמקור הכרה שכלי תקף. הרמב"ם עקר מהשורש את התפיסה כי לחלומות אלו יש תוקף אלוהי, בכך שהתייחס אליהם כאל חלומות בעלמא, 'מנאמאת'. כפי שראינו, סיפורים אלה רוחו ברובד העממי של האוכלוסייה, הן המסלמית והן היהודית, והרמב"ם יצא כנגדם. הנושא חורג ממסגרת מאמר זה, ולהערכת קשור להתמודדות של הרמב"ם עם תפיסות מיסטיות 'צופיות' שהשפיעו על יהדות דורו (בכלל זה גם על בנו ר' אברהם, ושאר שרשרת המימונים) אך על כך, בע"ה, במאמר נפרד.

# תורת הנסתר כפוטנציאל לחידושים בהלכה\*

## יוסף (יוסקה) אחיטוב

### א. 'אוריא דארץ ישראל' – והתורה

בחיבור **אורות התורה**<sup>1</sup> כותב הרב קוק בגילוי לב על פוטנציאל של חידושים בתורת הנגלה בכלל ובהלכה בפרט, ששמור לעיסוק בתורת הנסתר. כשלעצמה, תורת הנסתר חושפת תובנות פנימיות בתורה הנגלית ואלו עשויות להשפיע גם על ההלכות. וזה לשונו בפרק י"ג:

כשלומדים הרבה נסתר, אז כל מה שמבינים ולומדים מהנגלה מאיר באור יקרות, ומתגלה הופעת הנסתר וסגולתה על כל הענינים המושגים שבנגלה. וזוהי שיטת הירושלמי שמתוך שחסידיה היו תורתם מתברכת, ולא רק כדברי הבבלי, שתורתם משתמרת.<sup>2</sup> ונראה שהירושלמי עוסק בחסידים יותר עליונים, שהתורה מתגדלת ומתאדרת אצלם ע"י הופעת השגות הקודש ממעט הכמות לנחלים גדולים ואיתנים, ... ובזה יש הבדל בין אוריא דארץ ישראל,<sup>3</sup> שיכולה רוח הקודש להשפיע גם על תכן ההלכות, ובחוף לארץ רוח הקודש מתפשטת בגלוי רק על האגדות, וההלכות נדונות ע"פ השכל האנושי. 'במחשכים הושיבני, זה תלמודה של בבלי'.<sup>4</sup>

\* נוסח מורחב של מאמר שפורסם ב'שילובון' של ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים לקראת שבועות תשס"ז ובי'עמודים', תמוז תשס"ז.

1 החיבור 'אורות התורה' נערך על ידי הרב צבי יהודה בשנת ת"ש על פי ליקוטים מכתבים שונים של הראי"ה. ראו אודי אברמוביץ, "השליחות, המונופול והצנזורה – הרצי"ה קוק ועריכת כתבי הראי"ה", דעת 60 (חורף תשס"ז), עמ' 121-152. כיום ניתן לאתר את מקורם המדויק של הקטעים שנלקטו, במפתחות לארבעת כרכי 'שמונה קבצים'. הפסקה המובאת לעיל מפרק יג באורות התורה איננה רשומה במפתחות הללו, וככל הנראה היא נלקטה מקבצים שטרם פורסמו.

2 על פי בבלי ברכות לב ע"ב (וראו להלן).

3 הביטוי 'אוריא דארץ ישראל' הוא על פי בבלי בבא בתרא קנח ע"ב: "אוריא דארץ ישראל מחכים".

4 בבלי סנהדרין כד ע"א.

לא כאן המקום לפרש בהרחבה פסקה טעונה זו. נשים לב רק לשילוב של תורת הנסתר עם המושג 'אורא דארץ ישראל'. שילוב זה יש בכוחו להעצים את התובנות של תורת הנסתר ולהעניק לה את היכולת "להשפיע גם על תכן ההלכות". 'אורא דארץ ישראל' עשוי להשפיע רוח הקודש על החסידים לומדי התורה. כתוצאה מכך, ההלכות הנלמדות בארץ ישראל עשויות להיות נידונות לא רק על פי השכל האנושי אלא גם להיות נידונות מהשראה של 'רוח הקודש'. אופן לימוד זה והתובנות המיוחדות שנחשפות על ידי כך, גורמות לתורה הנלמדת בארץ ישראל שלא רק "תשמר" אלא גם "תתברך"; זאת בעוד שלימוד התורה בחוץ לארץ יכול להבטיח רק שהתורה הנלמדת ושנלמדה בו לאורך הדורות "תשמר" אבל אין בכוחו לגרום לה "להתברך", משום שכאמור היא נדונה רק על פי השכל האנושי.

דברים קרובים לכך כתב הרב קוק בתרס"ח, באיגרת שהפנה אל קבוצה של בני תורה בירושלים שיזמו להקים בה 'בית ועד לחכמים'.<sup>5</sup> באיגרת זו מציע להם הרב קוק פרוגרמה לשינוי בסדרי לימוד התורה המקובלים, שעיקרה שילוב של "תורת ההלכה של לימוד התלמודים והפוסקים" עם לימוד הקבלה, המוסר והחכמה השכלית.<sup>6</sup> שינוי כזה של לימוד הרמוני של מקצועות התורה השונים אפשרי, לדעת הרב קוק, רק בארץ ישראל, מכוח קדושתה של הארץ. זאת, כיוון שהוא כרוך בהשראה של רוח הקודש, שבכוחה להקריין תובנה הרמונית ולאפשר הזרמה הדדית פנימית ודיאלוג – אולי ראוי לומר: טריאלוג – מפרה ביניהם. זו אינה יכולה להיות מצויה בחוץ לארץ: "רוח כללי קדוש א"א [אי אפשר] לשאוף באויר טמא ועל אדמה טמאה".<sup>7</sup> ביטויים אלה מעידים ש'אורא דארץ ישראל' קיבל אצל הרב קוק משמעות ממשית ומוחשית. אין ספק שבזאת הוא נתן ביטוי לחוויות מיסטיות שהוא חווה בעצמו, כפי שהיטיבה לפרוס בפנינו לאחרונה סמדר שרלו במחקריה על הרב קוק.<sup>8</sup> הטרגספורמציה הרוחנית

5 פרטים על כך ראו בהערותיו של הרב נריה, ברקאי ב (תשמ"ה), עמ' 217-222. הרב כתב שתי איגרות נוספות בעניין זה, האחת בסוף תרס"ח והשנייה בג' תשרי תרס"ט, בהן הוא מביע את היסוסיו להצעה שקיבל לעלות לירושלים ולעמוד בראש 'בית ועד לחכמים' הנ"ל.

6 שם, עמ' 218. וראו במאמרו המקיף של נריה גוטל, "תורת ארץ ישראל – התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק" בתוך: ישועות עוזו, ספר זיכרון לרב עוזי קלכהיים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 390--412.

7 אגרות א, עמ' קיב.

8 ראו את מאמריה הבאים של סמדר שרלו: "חוג הראי"ה כחבורה מיסטית", תרביץ עד, ב (תשסה) עמ' 261-303; "צדיק יסוד עולם – שליחותו המיסטית של הרב קוק", דעת 49 (תשסב), עמ' 99-136; "קול דודי דופק: יצירה, השראה ונבואה בחווייתו המיסטית של הרב קוק", מדעי היהדות 43 (תשסה-תשסו), 131-168. לרשימת חוקרים אחרים שבעקבותיהם פיתחה סמדר שרלו את ממצאיה, ראו בציוני המחקרים שהיא ציינה.

העזה שהרב קוק חווה במהלך העשור הראשון לעלייתו לארץ,<sup>9</sup> לא נשארה בתחום האישי שלו. הרב משוכנע ש"רוח אלקים חיים, השוכן על עמו פה בארץ החיים" יכול להיות מושרה לא רק עליו אלא גם על אחרים, "בחירי יחידי סגולת ת"ח במקום אורו של עולם", ולהשפיע גם על "מהות הלמוד בכלל, גם על סדריו, ... גם על עצם תכנם של עצמיות הסברות, ההויות, החידושים והפולפולים".<sup>10</sup>

טרנספורמציה רוחנית זו הייתה בעלת אופי מיסטי-נבואי, שבשונה מחוויות מיסטיות של דבקות היא מתאפיינת בתחושה של השגות קוגניטיביות, כפי שתיארה יפה סמדר שרלו:

בעוד מגמת פניה של חוויית הדבקות היא מן העולם התחתון כלפי העליון, בניסיונה למלא את הערגה והצימאון לאל חי, הרי קו ההתפתחות של מצבי ההשראה הוא מעולמות עליונים כלפי העולם התחתון; בעוד חוויית הדבקות היא פסגתו של תהליך אינטימי בין המיסטיקן לאל, הרי ההשגה המיסטית-נבואית היא ראשיתו של תהליך שבו המיסטיקן שולח ענפים מרשות היחיד אל רשות הרבים, ... חוויות ההשראה... כרוכות בתחושת השגה או ברכישתה של תודעה חדשה כלפי המציאות.

ככל הנראה, חוויות אלו של הרב קוק הזינו ופרנסו תובנה יוצאת דופן באשר להבדל הפנימי שבין התלמוד הירושלמי לבין התלמוד הבבלי. כידוע, הסוגיות בתלמוד הירושלמי, בשונה ממקבילותיהן בתלמוד הבבלי, הן פעמים הרבה קצרות ביותר ולא תמיד מדובר במהלך רציף המתפתח על פי שיקולים לוגיים עקביים עד לסיכום הסופי. אפשר כמובן לייחס תופעה זו לגורמים חיצוניים, היסטוריים, שפגעו ברציפות של העיסוק בתלמוד הירושלמי במהלך הדורות.<sup>11</sup> אולם הרב קוק ייחס את ההבדלים בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי לשוני המטאפיזי בין 'אורא דארץ ישראל' לאוויר ארץ העמים. כאמור, 'אורא דארץ ישראל' היא מהות מטאפיזית ממשית, שנענית לדורשים אותה ויכולה להיות ניכרת ומורגשת בתודעתם. לדידו של הרב קוק, 'אורא דארץ ישראל' היה מעורב במהלך חשיבתם של חכמי התלמוד הירושלמי, ובין השאר

9 וראו מה שכתבתי במאמרי "ערכי מוסר ולאומיות בחוגי 'מרכז הרב'" בתוך ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 291-292. וראו עתה ממצאים עדכניים בסוגיה זו במאמרו של אודי אברמוביץ, אקדמות יט (סיון תשס"ז), "הפנקסים הנעלמים", עמ' 213-221.

10 אגרות, א, עמ' קיב.

11 כפי שטען, למשל, בראשית המאה התשיעית פירקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, שיש להעדיף את המורשת הבבלית, משם שהמורשת הארץ ישראלית נפגמה בעקבות רדיפות הנוצרים "שגזר אדום הרשעה שמד על ארץ ישראל" (על פי לוי גינצבורג, גנזי שכטר, ניו יורק תרפ"ט, כרך שני, עמ' 551 ואילך; וראו עדכון אצל ירחמיאל ברודי, צוהר לספרות הגאונים, תל אביב 1998, עמ' 208-210).

השפיע עליהם מעין תובנות אינטואיטיביות שמכוחן יכלו לדלג על שלבים שונים במהלך הדיונים ותוך זניחת כללי הלוגיקה להגיע היישר אל הסיכום.

זהו אופייה של תובנה הנגזרת ונשאבת מ'רוח הקודש'. והנה, השיבה לארץ ישראל בעידן הנוכחי טומנת בחובה את האפשרות לחדש ולשחזר את אופני לימוד התורה הללו של התלמוד הירושלמי ולהיפתח בכך להשפעות חדשות של רוח הקודש על התורה הנלמדת בארץ ישראל, ובכללה, כאמור, גם על "תכן ההלכות". הרושם שלי הוא, שבעוד שגם בחו"ל ניתן כמובן לעסוק בתורת הנסתר – והרי עיקרה של תורת הנסתר נוצר דווקא בחו"ל (!), סגולתו הייחודית של 'אורא דארץ ישראל' הוא בהענקת ההשראה של רוח הקודש על לומדי התורה בה ועל התורה הנלמדת. החוויה הנבואית איננה הישגו של היחיד בלבד. עקרונית היא יכולה להיות הישגם של כל לומדי התורה בארץ ישראל.

דברים דומים, ואף מפורשים יותר, חוזר באותם ימים (טבת תרס"ח), הרב קוק ומציג ליצחק אייזיק הלוי, בעל "דורות הראשונים"<sup>12</sup> מכאן, שסוגיה זו העסיקה אותו מאוד באופן מעשי בימים ההם. בין השאר הוא כותב אליו, כי "בא"י [בארץ ישראל], שהיא מקום הנבואה, יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד... והיינו 'אורא דא"י מחכים"... והוא מצפה כי "לכל עת שיחדש השי"ת לב חדש על עמו ויחזר כח קדושת אה"ק [ארץ הקודש] בגלוי, יגלה האור של הירושלמי... שמסתייע ממהלך שכל עליון, וההגדה המקובלת מחוברת בו עם ההלכה בדרך של פעולה נסתר".

מותר אפוא לומר, שהתקווה והציפייה של הרב קוק, הקשורה לאופציות שנפתחות דווקא בארץ ישראל בעידן הנוכחי של השיבה לארץ, חרגה מעבר למתודולוגיה של דרכי לימוד התורה אל האפשרות לחידושים ולהשפעה על ההלכות עצמן. תקוות אלו מעידות על הבנה מעמיקה באשר לפוטנציאל הטמון בעצם העיסוק בתורת הנסתר הכרוך בחוויות מיסטיות. ודומה שאי אפשר להתעלם מן הזיקה בין עידן הגאולה ובין הצורך לחידושים בהלכה שעשויים להלום את האופקים החדשים שעומדים ומתגלים בעידן זה ולהיענות להם כראוי, ואכמ"ל.

12 ראו אגרות הראי"ה, א, עמ' קכב-קכח.



בקטע מ'אורות התורה' שהבאנו לעיל, ראינו שהרב מבחין בין "תורתם משתמרת" של התלמוד הבבלי, לבין "תורתם מתברכת" של התלמוד הירושלמי. הבחנה זו בנויה, תוך שינויים, על דברי הגמרא בבבלי ברכות, לב ע"ב:

תנו רבנן: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת. וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה, תורתן היאך משתמרת, ומלאכתן היאך נעשית? אלא מתוך שחסידים הם – תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת.

התואר "מתברכת" משמעו שהיא נובעת ומתעשרת, ואילו "משתמרת" משמעו שהיא איננה נפגמת ואיננה נחסרת, ומשתמרת כמות שהיא בשלמות – כל זאת למרות שהחסידים הראשונים היו מקדישים שעות רבות לתפילה ולכאורה מקפחים את הזמן הראוי ללימוד תורה ולמלאכה. ההבחנה בפסקה זו בתלמוד הבבלי בין "משתמרת" ל"מתברכת" נועדה להבדיל בין "תורתם" לבין "מלאכתן".

והנה, הרב קוק, בווריאציה על דברי הגמרא הללו, מייחס את שני התארים הללו לתורה, ומבחין באמצעותם בין תורת ארץ ישראל שהיא "מתברכת" לבין תורת חוץ לארץ שהיא רק "משתמרת". כאמור, בקטע הנ"ל במסכת ברכות לא מופיע הצירוף של התואר "מתברכת" לתורה אלא רק למלאכה, ולא מצאתי בכל ספרות חז"ל את ההצמדה של "מתברכת" לתורה.<sup>13</sup>

אכן, הרעיון שתורתם של חסידים הראשונים "מתברכת" מופיע בסוגיה המקבילה בירושלמי (ברכות פ"א ה"א), אך בשינוי לשון, כדלקמן:<sup>14</sup>

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת, ומתפללין שעה, ושוהין שעה אחת לאחר תפילתן. אימתי עוסקין בתורה? אימתי עוסקין במלאכתן? אמר רבי יצחק בי רבי אלעזר: על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן וברכה נתנת במלאכתן.

נראה שציטוט מדויק של הנוסח שבירושלמי לא היה מבליט ומחדד את הניגוד בין תורת ארץ ישראל לתורת חז"ל, כמו הווריאציה על הנוסח הבבלי שהרב קוק העדיף לעשות בו

13 לראשונה מופיע הצירוף "תורתם מתברכת" רק בסוף המאה השש עשרה, בספרות המוסר הקבלית. החילוף מ"משתמרת" ל"מתברכת" השתגר ככל הנראה מעצמו וכמעט מבלי משים בעולמם של המקובלים, שעסקו הרבה במעון הברכות ובכוחן, ועל כן הצירוף של התורה ל"מתברכת" היה נפוץ יותר בשיח הקבלי מאשר צירופה ל"משתמרת".

14 וראו מה שהעירו לי על מאמרי ב'עמודים' (בהערה שבראש המאמר), ומה שעניתי ב'עמודים', מנחם אב תשס"ז, עמ' 31-33.

שימוש. בהקשר זה היה חשוב לרב קוק לעמוד דווקא על הבחנה הדיכוטומית בין "משתמרת" ל"מתברכת", מינוח המצוי רק בבבלי. השימוש החופשי שעושה הרב דווקא בניסוח הבבלי מוצלח יותר, משום שהוא מבליט ביתר חדות את ההבחנה הנועזת והמחודשת שלו<sup>15</sup> בין תורת חו"ל, שהיא תורה גלותית, לבין תורת א"י הקשורה לחזון הגאולה הציונית שלו. "תורתן מתברכת" הולם יותר את הניגוד לתורת בבל שתורתם רק "משתמרת", מאשר המינוח הירושלמי "ברכה ניתנת בתורתן".

בהקשר אחר, שבו לא נזקק הרב קוק דווקא לניגוד עם תורת חו"ל, הוא ציטט את מטבע הלשון המקורית שבירושלמי (ש"היתה ברכה ניתנת בתורתן"). כוונתי לאיגרת שכתב הרב קוק לרב אהרן יצחק זסלנסקי ב"ד שבט תרפ"ז (1928),<sup>16</sup> בה הוא חוזר ומגן על הרעיון ש"אור הנבואה" המופיע בארץ ישראל משפיע "גם על גופי ההלכות".

אין ספק שהיומרה והציפייה להתעשרותה החדשנית של התורה בארץ ישראל עולה בקנה אחד עם חזון הגאולה הציונית של הרב. לדידו, הגאולה הציונית איננה רק גאולה חומרית. גם התורה עצמה זקוקה להיגאל, והיא אמורה אכן להיגאל בארץ ישראל, בימינו, מכוח השילוב האמור של תורת הנסתר בלימוד הנגלה כשמצורפת להן השראה של רוח הקודש.

## ב. הקבלה וההלכה – מתחים גלויים ונסתרים

ביהדות שומרת התורה והמצוות יש התנגדות עמוקה ומובנת לחדש הלכות. התנגדות זו מובנית בתפיסת המסורת ובדרכי שלשלת מסירת התורה מדור לדור מאז קבלת התורה בסיני. ההתנגדות התעצמה מאוד וכל נושא החידושים נעשה רגיש ביותר מאז ראשית המאה התשע עשרה, לנוכח המאבקים עם תנועת הרפורמה והופעת האורתודוקסיה שדגלה בסיסמה "חדש אסור מן התורה". והדברים ידועים.

עם זאת, מאז ומעולם נשמר אפיק אחד שדרכו זרמו חידושים אל תוך ההלכה ונוצרו מנהגים חדשים, אפיק הכרוך בהשפעת הקבלה. מבלי להיכנס לעובייה של פרשת היחסים המרתקת בין הקבלה וההלכה, די אם רק נעמיד על כך שיש בכוחן של תובנות מטאפיזיות ושל פרשנות קבלית להניע חידושים בהלכה מבלי לעורר חשד של פגיעה במסורת ובתורה המסורה בידינו מאז מתן תורה. כך הופכים חידושים בהלכה להיות

15 על תודעת החידוש בנקודה זו ראו המובאות במאמרו של נריה גוטל, לעיל הערה 6, עמ' 400-404.

16 איגרת זו פורסמה רק בשנים האחרונות, באוצרות הראי"ה, כרך ד' תשנ"ג, בעריכת משה יחיאל צוריאלי, ושנית באוצרות הראי"ה מהדורת ראשון לציון תשס"ב, כרך א, עמ' 456-457. הרב קוק מגיב בה לביקורת שכתב הרב זסלנסקי על אגרותיו שנדפסו, ובין השאר על ההבחנה המהותית שעשה הרב בין הבבלי לירושלמי כפי שזו מופיעה בכרך א' של אגרותיו, איגרת קיג. וראו שוב במאמרו הנ"ל של נריה גוטל, עמ' 396.

לגיטימיים. הלגיטימציה מתקבלת – אף כי לעיתים לאחר מאבקים ופולמוסים – מכוח הטענה כי התובנות המטאפיזיות גם הן ניתנו בסיני, או לפחות נתגלו ברוח הקודש משמיים. מבחינה היסטורית, פעלה הקבלה בדרך כלל דווקא לשמר את המסגרות ההלכתיות; היא אף הצליחה להעניק להם משקל רב יותר כאשר 'קידשה' פרטים של מצוות שונות בהעניקה להם משמעויות מטאפיזיות עליונות, ובכך תרמה לדקדוק ולהקפדה מרבית בהם. אבל, כאמור, במקביל נשמרה לקבלה היכולת להכניס חידושים בהלכה ובעולם המנהגים, חידושים שיש להם משקל מכריע בעיצוב האתוס הדתי.<sup>17</sup>

'סוד' כוחה זה של הקבלה טמון בכך שהתובנות המטאפיזיות משתלבות ללא ערעור בתחום המטא-הלכתי. לאחר שהן 'נקלטו' שם, ההשפעה על פסיקת ההלכה היא 'טבעית', והיא חסינה מפני חשד של כוונה לערער את המסורת. ההשפעה והמניע לחידושים בהלכה אינם באים 'מבחוץ' אלא לכאורה הם נובעים מפנימיות התורה. וראוי להוסיף כי לא כל תובנה מטאפיזית הופכת להיות מטא-הלכתית – רק כזאת שמשתלבת ביוזם או שלא ביוזם בשיקוליו של פוסק ההלכה.

באופן כמעט פרדוקסאלי, עצם ההגדרה של תחומי עיון והגות מסוימים כתחומים פנימיים, אוטוריים ומטאפיזיים, עשויה לפתוח בפניהם לרווחה שערים הנעולים בעולם ה'נגלה', המפוקח והנשלט על ידי הממסד ההלכתי שסמכותו ההירארכית מובנית, והיא גלויה ושקופה. ההירארכיה ההלכתית איננה בהכרח זהה עם ההירארכיה של בעלי הסוד ושל יודעי דעת עליון. הכלים שבאמצעותם ניתן להתמודד, להידיין ולבקר פסיקות וקביעות הלכתיות, הם לעיתים חסרי אונים כלפי תחומי הידע והדעת הפנימיים. וכך, התחומים הללו יכולים להיות בפועל 'משוחררים' מהעין הפקוחה של ביקורת ממסדית. דיון מעמיק ורחב בסוגיות אלה נעשה לאחרונה על ידי משה הלברטל, בספרו "סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים" (ירושלים תשס"א). הוא הראה, בין השאר, כיצד בחסות האוטוריטה וזרמו גושי ידע, תפיסות עולם, השקפות ורעיונות מן החוץ אל תוך העולם היהודי, גם כאשר מקורם בעולמות שהם נוכריים לעולמה של היהדות ההלכתית הממוסדת.

17 והשוו לעניין זה את חששותיו של ר' חיים מוולוז'ין מפני הפוטנציאל לשינוי בהתנהגות ההלכתית הנורמטיבית בעקבות הדגש ששמה החסידות על משקלה הגדול של הכוונה ושל החתירה לדבקות, כפי שפירש אותן בספרו "נפש החיים".

דוגמאות לרוב לפסיקות הלכתיות מכוח הקבלה ניתן למצוא כשמשווים את פסיקותיו של הרב יוסף חיים בן אליהו מבגדד בספרו הנפוץ "בן איש חי" עם פסיקותיו של הרב עובדיה יוסף. וכבר כתב על כך הרב בני לאו במחקרו על הרב עובדיה יוסף. וראו מה שכתבתי על התייחסותו של הרב חיים דוד הלוי לקבלה ב"יהדות של חיים – ספר הזכרון לרב חיים דוד הלוי, תשס"ז.

הלברטל מתייחס גם לתופעה, שלדעתי חוזרת שוב ושוב גם בימינו אלה – שהמסגרת של הסוד נפרצת בדרך כלל בעיתות של תודעה משברית או לחילופין של תפיסה לפיה התקופה היא תקופת גאולה.

הלברטל מצביע על גם על ה'כלל', שלפיו כל עוד שמר כל צד את סתרי התורה בסוד, ניתן היה לקבל מהבחינה החברתית ריבוי רדיקלי של עמדות מתחרות ומתנגדות. וכך, באותה קהילה ובאותו בית כנסת יכלו לחיות זה בצד זה אנשים ששללו לחלוטין אלה את עמדותיהם של אלה; כל זאת משום שהצדדים המתנגדים שמרו את הסוד במרחק ראוי מהרובד הגלוי של השקפת עולמם. רק כאשר בעלי הסוד פנו החוצה, נוצרה תגובת שרשרת שגררה עימות חריף, עד כדי ביעורם של כתבי יד קבליים מכאן והחרמת ספרי פילוסופים מכאן.

אם יורשה לי אוסיף רק ברמז שלתפיסות מטאפיסיות ונסתרות של המציאות בימינו נודעת השפעה חשובה ודרמטית ממדרגה ראשונה. אופני העיסוק בהם וההפצה שלהן מתפקדים ופועלים היטב ובגלוי בפוליטיקה של ימינו, והן חורגות משעשועיהם של אנשי סוד היושבים בבתי המדרש או הספונים בעליות ביתם. אסור להתעלם מהן, שהרי הן עשויות להפוך פני תבל לטוב או למוטב חלילה.

## ג. הצדקות מטאפיזיות לקירוב או להרחקה של חילונים

המאפיין את חוגי הציונות הדתית מבית מדרשו של "מרכז הרב" הוא הפרשנות המטאפיזית שלהם למציאות ההיסטורית של ימינו. דרכם המיוחדת בהלכה נגזרת במידה מרובה מן התובנות המטאפיזיות שפותחו בקרבם. מתוך דוגמאות רבות שניתן להביא לענייננו, אסתפק כאן בניחות של שתיים שהן אחת, דהיינו בעיצוב היחס הראוי מהבחינה ההלכתית כלפי חילונים.

הדוגמה הראשונה נוגעת לרב קוק עצמו, שפסק הלכה למעשה שיש לקרב את החילונים החלוצים בימיו ושאינן להחיל עליהם את ההלכות החמורות המפורשות ברמב"ם ובשו"ע, שעל פיהן חובה לשנוא את מי שהוא מחלל שבת בפרהסיא וכו' ולהחיל עליו את הדין החמור של "מורידין ולא מעלין". לכאורה, סטה בכך הרב קוק מן ההלכה המפורשת, ואכן הוא הואשם בזאת על ידי רבים מאנשי היישוב בירושלים. את ההצדקה המפורשת שלו לשינוי ביישום הלכה זו כלפי החלוצים החילונים של ימיו הוא תולה במפורש בתורת הסוד. כדבריו באגרתו לרידב"ז, אגרת תקנ"ה הידועה:

ומש"כ מר לתמוה עלי במה שאני מקרב את הכל, גם את פושעי-ישראל, כדי להחזירם בתשובה, וכתבתי לו ברמז כונתי, שכל מי שהוא מוכשר לעסוק בפנימיות רזי-תורה הוא מתמלא יותר מאור-החסד של תורת חסד, ועליו החובה לעסוק בתיקון נפולים ובקירוב רחוקים, שבלשון חכמי-הסוד נקרא זה ג"כ בכלל ומצא בזה סתירה לברכת-המינים שאנו מתפללים לעקם ולשברם, ...

יתרה מזו, הוא מצהיר במפורש שהתנהגות כזאת הולמת רק את -

מי שהוא תמיד שקוע ברעיונו בהסתכלות פנימית, באור תורה וקדושה ויראה עילאה, מצד רוממות רבון כל העולמים חיי החיים ב"ה,.... [רק תלמידי חכמים כאלה] העוסקים ברזי-תורה בהבנה פנימית... ת"ח כאלה... הם חייבים ומוזהרים ע"ז לקרב פושעים כאלה שסגולה פנימית יש להם, כדי לעורר יותר ויותר את כח הטוב הצפון בהם.

על עצמו הוא מעיד כי,

...השי"ת יודע, שלא את כל הפושעים אני מקרב, כ"א אותם שאני מרגיש, שכח סגולי גדול מונח בפנימיותם ודרכים רבים ישנם לידיעה זו, וספרים גדולים צריכים לכתוב בזה כדי לבאר גם רק שמץ מהדבר הגדול הזה.

עמדתו זו של הרב קוק בשאלת היחס כלפי החלוצים החילונים של ימיו ידועה ברבים והיא רווחת הרבה בחוגי הציונות הדתית עד לימינו אלה.

והנה, הזיקה העלומה הזאת בין התובנות המטאפיזיות באשר למהות נשמתם של אותם חילונים-חלוצים לבין ההנחיה ההלכתית כיצד ראוי להתייחס אליהם, איננה בטוחה ואיננה יציבה. היא עלולה להשתנות מן הקצה אל הקצה ככל שהתובנות המטאפיזיות הללו ישתנו. ואכן הדוגמה הבאה, צעירה לימים וכת זמננו, תמחיש את הרפיפות של התלות הזאת, הנותנת פתח להנחיות הלכתיות סותרות.

משבר ההתנתקות והטראומה החריפה שחוו רבים ממתיישי גוש קטיף, גרמו כצפוי לתגובות שונות. אחת מהן אני מציג להלן, למרות שהיא שולית מבחינת ההיקף שלה, משום שהיא מאלפת לענייננו. גם היא מהווה תולדה של אותן תובנות מטאפיזיות שהפכו להיות תובנות מטא-הלכתיות.

הרב שמואל טל, ראש ישיבת "תורת חיים" שבנווה דקלים (לאחר ההתנתקות הישיבה עברה ליד בנימינ), פרסם בעילום שם חוברת "על דרך המלך" שבה הוא קורא לחשבון נפש עמוק באשר להתייחסות לציונות הדתית, למהפך בעמדה ההלכתית המקובלת שתוארה לעיל ולא ימוץ של ההלכות המחמירות המחייבות שנאה וכו'.

המסקנות החמורות הללו נובעות מפיתוח של תובנות מטאפיזיות שונות מהמקובל עד היום, ואשר, לטעמו של המחבר, יש בכוחן 'להסביר' היטב את אירועי ההתנתקות. לשם כך הוא משלב תובנה אחרת באשר למהות נשמתם של החילונים בני ימינו הנמצאים בהנהגת המדינה. הוא טוען ששורש נשמתם הוא מן ה"ערב רב", ושהם חדרו, כשליחי הסטרא אחרא, אל תוך מערכות השלטון של מדינת ישראל כדי לשבש את תהליכי הגאולה, בין השאר על ידי פעולת ההתנתקות. הוא מסתמך על ספרים המנבאים כביכול התפתחות זו, ושעל פיה "עיקר התגברותם [של הסטרא אחרא וה'ערב רב'] הוא בתקופה שלפני הגאולה, שאותה הם מנסים למנוע בכל כוחם... ודווקא בתקופה זו הם זוכים לגדולה ונעשים מושלים על ישראל. אנשים אלו יכולים להיות יהודים על פי ההלכה,

אולם נשמתם אינה נשמת ישראל, כי אם להיפך – נשמה רעה ומושחתת, והם דורשים את רעת ישראל ולא את טובתו". לדבריו, "המציאות הנראית לעיניים... כי יש לנו עניין כאן עם אותה קליפה שעליה העידו כל גדולי הדורות שהיא עתידה להתגבר בדור שלפני הגאולה".

הוא ממשיך וטוען כי

לא מקרה הוא שכל [ההדגשה במקור] מוקדי הכח במדינה נשלטים ע"י השמאל החילוני הרדיקלי. אין אוניברסיטה ימנית אחת לפליטה, אין כלי תקשורת אחד מאוזן, אין בתי משפט עם ערכי מסורת, אין בצמרת צה"ל ובשב"כ מתווי מדיניות לאומיים.... התשובה לכך היא, שהאנשים שהם ערב רב הם אמנם מעטים ביותר, אבל דווקא הם שולטים בכל מוקדי הכוח. הם המעכבים את הגאולה ובהם יש להלחם.

התמונה המטאפיזית הזאת, ההולכת ונפרסת לנגד עינינו, מאפשרת זיהוי של ה"ערב רב" שחדר אל תוכה, ומיניה וביה מחייבת הלכתית לשנוא אותם ואפילו להילחם בהם, אף כי בלי אלימות:

אין להרתע מהחובה לשנוא, כיוון שהשנאה היא תכונה בריאה בנפש, שחייבת להופיע – כשצריך, אחרת האישיות מתעוותת. [ההדגשה במקור!]

מעתה אין שוב הצדקה להתייחס אל המדינה כמייצגת ממד אלוהי כלשהו. נהפוך הוא – "המדינה כיום איננה קדושה... אין אנו מאמינים במדינה הזו שרקובה מעיקרה".

## ד. הערת סיכום

הדוגמה שלפנינו מעידה על הפוטנציאל המסוכן שיש לתובנות מטאפיזיות המסוגלות לחלחל אל הנחיות הלכתיות מבלי להחשיד את המחזיקים בהן בחריגה או בסטייה מן הנאמנות להלכה. זו סיבה נוספת להתייחס בחשדנות לכל יומרה לפרש את המציאות בכלים ובמושגים מטאפיזיים.

לא באתי כאן לשלול על הסף תובנות מטאפיזיות שבני אדם מאמצים, מאמינים בהן ומפרשים על פיהן את המציאות שבה הם חיים, ולא להטיל דופי במי שתורת הנסתר מזינה ומפרנסת את חייו ומעניקה להם משמעות גדולה. תורת הנסתר אמורה לפרנס את עולמו הפנימי של המאמין, וצידוקה אמור להימצא בה בעצמה. מי שנפשו ונשמתו מתפרנסת מכך וחייו מתעשרים בזכותה – ראוי לו שיתמיד ויחזיק בה. כל זאת, כמובן, בתנאי שלא יעשה בה שימוש מניפולטיבי. אני מאמין שגם הרב טל שהסתמך על פרשנות מטאפיזית של המציאות והולך את תלמידיו למקום שהולך, לא עשה כך כמניפולציה מודעת ומכוונת.

כוחה של תורת הנסתר היא, כאמור, בעוצמת האמת הגבוהה המיוחסת לה. ולפיכך, הסתמכות עליה מקרינה מעוצמתה על מה שמשממע ממנה. בדיעבד היא יכולה לשמש כ'תנא דמסייע' למי שמוצא בה סימוכין לתורתו ולאורח החיים שבו הוא נוהג. כוונתי היא רק להצביע על החובה ועל האחריות המוטלת על מי שמסתמך עליה לבדוק 'בעיניים פקוחות' לאן תורה זו מוליכה אותו.

הסכנה איננה בחידושים ההלכתיים כשלעצמם. אלה מצויים לרוב, כאמור לעיל, בספרות ההלכתית ובספרות המנהגים. הסכנה שהתרעתי עליה, על פי הדוגמה שהבאתי במאמר, היא ביכולתן של תובנות מטאפיזיות שונות לטשטש את הרגישות המוסרית ואת הביקורת כלפי כל מה שנגזר מהן. תובנות מטאפיזיות מתיימרות להציג תמונת עולם ותמונת מציאות שוודאותה ואמיתותה עולות על תמונת המציאות הנראית לעיני בשר ודם וגוברות עליה. הן מציגות את 'האמת הפנימית' שלא תמיד ולא בהכרח היא אמורה להיות זהה עם מה שנראה 'מבחוץ'. זאת, בדומה לדבריו של הקב"ה לשמואל הנביא בבואו לבחור מי ימלוך על ישראל: "אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו, כי לא אשר יראה האדם, כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב" (שמואל א' טז, ז).

על פי דרכי אני קורא כך את אזהרתו של הרב קוק עצמו, שכתב:

אף על פי שהטעות בדברים האלהיים הוא דבר מזיק עד מאד, מכל מקום אין עיקר ההיזק הנמשך מהמושגים המשובשים יוצא אל הפועל, עד כדי להמית את בעליו מיתת נשמה, רק כשהוא מתגלם במעשים... (שמונה קבצים א, ל)

במילים אחרות, גם המאמין הנלהב מן התובנות המטאפיזיות איננו פטור מחובתו לשאת באחריות למסקנות הנובעות מהן. בעיניי, המבחן האחרון לפרשנות מטאפיזית של המציאות כמו גם של כתבי הקודש שלנו, הוא המסקנות שניתן לגזור מהן. אם הן בלתי מוסריות בעליל – או שחייבים לחזור ולעשות מודיפיקציות בתפיסות המטאפיזיות הללו או שיש לשלול אותן.

דברים אלה מקבלים לעניות דעתי משנה תוקף בימינו, ימי 'העידן החדש', כאשר גוברת ורווחת יותר ויותר הלגיטימציה והסובלנות שהחברה הישראלית בכללה והחברה הדתית בתוכה מעניקים לכל מיני תנועות וכתות שבחרו לעצב את חייהן על פי תפיסות מציאות מטאפיזיות ואזוטוריות. אני מסתייג במיוחד מטענות החוסמות על הסף ביקורת מוסרית כלשהי כלפי התובנות המטאפיזיות, באומרן, למשל, כי יש להבחין בין מוסר אנושי ובין מוסר אלוהי, ושעם ישראל איננו כפוף למוסר אנושי. כך יכול אדם להסיק למשל, מההצהרה הבאה של הרב שלמה אבינר במאמרו הפרוגרמתי "הריאליזם המשיחי"<sup>18</sup> שפורסם בשנת תשל"ה ועורר הדים רבים.<sup>19</sup> שם הוא כתב בין השאר:

18 הרב שלמה חיים אבינר, "הריאליזם המשיחי", בתוך: מורשה: ארץ ישראל, עם ישראל, תורת ישראל ט, עמ' 61-65.

## תורת הנסתר כפוטנציאל לחידושים בהלכה

...אשרי העולם שעם ישראל חוזר לבריאותו ולנורמליות ישיבתו על כל מלוא רוחב ארצו, כך מכריז המוסר העליון, לא המוסר התחתון המנותק משרשו האלוקי והמביא יסורי חנק לרוחא דמלכא משיחא – אלא המוסר העליון הכלול במערכת הקודש, שהיא ממעל כל הערכים המוסריים, והיא עצם תכנם.

19 ראו מה שכתב על כך אהוד לוז בספרו מאבק בנחל יבוק, עוצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135, 369-382. וראוי להזכיר כאן גם את מה שכתב בעניין זה אוריאל טל המנוח כבר בראשית שנות השמונים, כי בריאליזם המיסטי מיוחסת קדושה ומיסטיות למציאות האמפירית, כולל למציאות המדינית. ראו א' טל, מיתוס ותבונה ביהדות ימינו, תל אביב תשמ"ז, עמ' 110.

# שלמות התורה כעיקרון מנחה בפירוש אברבנאל

## יאיר האס

### מבוא

פירושו של ר' יצחק אברבנאל לתורה הנם כים סוער שהמבקש לשוט בו מצוי בסכנה תמידית לאבד את דרכו בתוך העובדות ההיסטוריות, גלריית השמות של חכמים מבני ישראל ומאומות העולם, ורבדים פרשניים רבים השזורים אחד בתוך שני. לא בנקל ניתן להגיע לחוף מבטחים ולהבין מהם העקרונות שעליהם אברבנאל מייסד את פרשנותו. לשונו של אברבנאל הנה כגלים עזים שאינם פוסקים לרגע להציף את הקורא, ומתחת לפני שטחה מורגש מאבקם האימתני של זרמים שונים – גישות ספרותיות, שיטות פילוסופיות, ודברי פולמוס נגד בעלי הפלוגתה של רב החובל.

בפירושו אברבנאל מנהל ויכוח עם מחברים מן התקופה העתיקה כגון אריסטו, אפלטון ויוסף בן מתתיהו, וכן עם המדרש, אבות הכנסייה, רמב"ם, פרשני הפשט הגדולים כגון רש"י, אבן עזרא, רד"ק, רמב"ן ורלב"ג, וגם עם חשובי ההוגים והפרשנים הנוצרים מתקופת ימי הביניים כגון תומס אקווינס וניקולס דה-לירא. על מנת להוכיח את שיטתו אברבנאל מרבה לשבץ לתוך פירושו דיונים ארוכים בנושאים היסטוריים, מדיניים, הגותיים וספרותיים; ועל אף שהעיד על עצמו "אני לפרש פשוטו של הפסוק באתי"<sup>1</sup>, הרי שפירושו שופעים גם דברי דרש, אלגוריה וטיפולוגיה.<sup>2</sup>

מזה שנים רבות שאני עוסק בניתוח דרכו הפרשנית של אברבנאל ובפענוח הנחותיו המתודולוגיות, ומי כמוני יודע שאת תורתו של אברבנאל לא ניתן לסכם על רגל אחת. מכל מקום, במאמר זה ברצוני לעמוד על מה שנראה לי כאחת מן המגמות הפרשניות העיקריות בפירושו של אברבנאל לתורה.

אך בטרם ניגש לכך, נסקור על קצה המזלג את המחקר הקיים על פרשנותו של אברבנאל.

החוקרים לא הגיעו לכלל הסכמה כיצד לאפיין את פרשנותו של אברבנאל. למשל, אריק לווי, חוקר קנדי המרבה לעסוק יותר בדמותו האינטלקטואלית של אברבנאל

1 פירוש לבראשית, מהדורת בני ארבאל, ירושלים תשל"ט, עמ' עט.

2 פרשנות טיפולוגית היא פרשנות הרואה במאורעות מקראיים רמזים לאירועים בתקופה הבתר-מקראית. פרשנות כזו מצויה לרוב אצל מפרשי המקרא המשתייכים לדת הנוצרית וגם אצל הרמב"ן ובספרות הדרשות למן המאה ה"ט"ו ואילך.

להיבטיה הכלליים מאשר להעמיק חקר בפן הפרשני, סבור שיש להגדיר את אברבנאל כפשטן:

Abarbanel defined himself first and foremost as a seeker of Scripture's plain sense and lived up to his representations on this score.<sup>3</sup>

לעומתו סבור חוקר המקרא הידוע, מ"צ סגל, שהמונח "דרש" הוא המתאים יותר לאפיין את פרשנותו של אברבנאל:

מפני שרי"א לא היה מוח מקורי הסולל דרך לעצמו, אלא עמד תחת השפעות שונות ומתנגדות שכולן מצאו להן ביטוי בפירושו, לפיכך נעשו פירושו למזיגה של שיטות ונטיות שונות, של פשט ודרש, בקורת ופולפול, פילוסופיה ודרשנות [...] רי"א לא העשיר את אוצר הפרשנות העברית בכיאוורים אובייקטיביים בעלי ערך קיים. פירושו בכלל הם פירושים של דרש, דרש תורני או פילוסופי או היסטורי. ככל בעלי הדרש ניגש אך רי"א לפירוש המקרא מתוך עמדה סובייקטיבית, שדנה בכתובים לא מתוך השקפות מחברי המקרא אלא מתוך השקפת המפרש.<sup>4</sup>

דעותיהם של לוי וסגל אינן ממצות את קשת ההגדרות שניתנו במחקר לפרשנותו של אברבנאל, טיבה ומהותה. מכל מקום, די בהבאתן כדי להמחיש את המבוכה השוררת בשאלה זו, מבוכה הנובעת מן הקושי להגדיר דבר שאולי אינו ניתן להגדרה מדויקת כלל וכלל. משום כך לא אתן אני כאן את חלקי בוויכוח הני"ל, אלא, כאמור, אתמקד בהצגת מגמותיו הפרשניות העיקריות של אברבנאל בפירושו כפי שאני מבין אותן. לפני שאציג את שיטתי בפרוטרוט ברצוני לצטט מדבריו של מאיר וואכסמן, חוקר שדעתו על פרשנותו של אברבנאל קרובה לדעתי שלי:

מטרתו היתה להראות את השכליות יחד עם הקדושה הנעלה של כתבי הקודש, וכי כולם שלמים מבלי מגרעת ואין בהם סתירות וניגודים אם רק ינדע לחדור מבעד למסך המלים. אז, ורק אז, יתברר הכל לפנינו. ולא עוד, אלא שספרים אלה, בהיותם אלהיים, אין בהם לא יתר ולא כפל שלא לצורך [...] מטרה כללית ומקיפה כזו הציב לו האברבנאל: לדלות את האור הגנוז עד תכליתו. אור זה משתקף בארבעה דברים: (א) באמתות היסטורית, (ב) בסידור וטעם ספרותי, (ג) בהתאמה

3 Eric Lawee, Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition, NY 2001, p. 94

תרגום חופשי: אברבנאל הגדיר את עצמו, בראש ובראשונה, כפשטן, ופירושו נושאים עדות לנכונות ההגדרה הזאת.

4 מ"צ סגל, "ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 267, 289.

אל השכל והטבע המוחש והמורגש, ד) באמתות תיאולוגית. כל עובדה, כל מקרה, כל ספר שבמובנו השטחי אינו מתאים לארבעה דברים אלה, טעון ביאור והארה.<sup>5</sup>

לדעת וואכסמן, מטרתו העיקרית של אברבנאל בפירושו הייתה להראות את שלמותם ואת מושלמותם של כתבי הקודש מכל בחינה תוכנית וצורנית. היחוד שבדבר זה טעון הסבר, שהרי כל פרשן המאמין במקור האלוהי של התורה אינו מטיל ספק בכך, שהתורה, מתוקף היותה ספר שכתב אותו הבורא בכבודו ובעצמו, הנה מושלמת מכל בחינה אפשרית ואין בה כל פגם.

מסתבר שההבדל נעוץ בכך ששאר הפרשנים לא תרגמו את הנחת היסוד הזאת לתוכנית פרשנית מפורטת ומוצהרת, כפי שעשה אברבנאל. הפשטנים ביארו את התורה בהתאם לעקרונותיה של פרשנות הפשט, דהיינו תוך כדי התחשבות בכללי הלשון וההקשר, ואילו הדרשנים הסמיכו את דעותיהם ואת מסריהם החינוכיים וההגותיים על הפסוקים בלי להתחייב לסבירות לשונית ועניינית. לעומת כל אלה, אברבנאל פעם שהוא מפרש על דרך הפשט ופעם שהוא נוטה לכיוון הדרש (וגם לאלגוריה ולרבדים פרשניים נוספים), הכל בהתאם למגמתו הפרשנית העיקרית – לגלות ולחשוף את שלמות התורה על בוריה. אברבנאל עצמו מצהיר על מגמה זו בתחילת פירושו לסיפור הבריאה השני:

אקומה נא ואסוכבה בעיוני ואבקשה בינה דרך או דרכים כפי הפרשה, וישוב פסוקיה באופן יותרו השאלות כלם, ולא ישאר ערעור ולא ספק בדברי תורת ה' **תמימה**, ויהיה זה באופן לא יחלוק השכל על הדת ולא תטה תורה מהמושכל האמתי, **כי ישרים דרכי ה' אין בהם נפתל ועקש**.<sup>6</sup>

בעמודים הבאים אדגים כמה מן הביטויים הקונקרטיים של תפיסת זו בפירושו של אברבנאל. על מנת להקל על עצמי את עול ההוכחה, בחרתי בדוגמאות שבהן אברבנאל מקשר באופן גלוי בין יחסו המיוחד לשאלה הנדונה לבין הבנתו את מהותה האלוהית של התורה.

## א. הכפל והשנוי בדברים האלהים

בשאלות המקדימות לפרשה המשתרעת משמות ג, א עד ד, יז,<sup>7</sup> השאלה השביעית, כתב אברבנאל את הדברים הבאים:

5 מאיר וואכסמן, ספר השנה ליהודי אמריקה, ג (1938), עמ' 76.

6 פירוש לבראשית, עמ' פה.

7 אברבנאל חילק את התורה חלוקה מקורית משלו, כאשר לפירושו לכל אחת מן היחידות הללו הוא מקדים מספר שאלות, עליהן הוא עונה אחר כך בגוף הפירוש.

באמרו 'אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני' (שמות ג, ח): כי הנה זכר שתי פעמים 'אל ארץ', ומלבד זה אמר 'אל מקום הכנעני'. והיה די בשיאמר 'אל ארץ טובה ורחבה זבת חלב ודבש מקום הכנעני'.<sup>8</sup> ולמה אמר 'מקום הכנעני' ולא: 'ארץ הכנעני',<sup>9</sup> כי הכפל והשנוי בדברים האלהיים אין ספק שאינו כי אם לסבה הכרחית.

בהיגד עקרוני אחד (המילים המודגשות בקטע שצוטט לעיל) אברבנאל מזכיר שתי תופעות שונות, הכפל והשינוי, ומקשר בין יחסו אליהן לבין השלמות האלוהית של התורה (ה"דברים האלהיים"). שלמות זו מחייבת, לדעתו, התייחסות לתופעות הללו כבעלות משמעות תוכנית, ובשום פנים ואופן לא כתופעות סגנוניות. כלומר, כאשר התורה כופלת את מלותיה או משנה את הניסוח, הרי שהדבר בא על מנת ללמד על עניין נוסף, ואין מדובר בכפילות לשם הדגשה או לגיוון בניסוח מטעמים אסתטיים. בכל הקשור לכפילות העניינית בתורה, שיטתו של אברבנאל שונה בתכלית מן הגישה הרווחת בין פרשני הפשט של ימי הביניים, וקרובה היא לגישת המדרש. היחס של הפשטנים מקבל ביטוי מובהק בדבריו של ר' אברהם אבן עזרא בפירושו הקצר לשמות יט, ג:

'לבית יעקב': יש אומרים – הנשים, ו'לבני ישראל' – הזכרים<sup>10</sup> [...] ואחרים אמרו: 'בית יעקב' – הנמצאים היום, ו'בני ישראל' – שיוולדו אחרי כן. ולמה כל זה, כאלו לא ראו דברי הנביאים כי בכפל ידברו, כדי להעמיד הדברים בלב, והיא דרך צחות.

ראב"ע מוחה בתוקף נגד הגישה הדרשנית המתעקשת לייחס משמעות שונה ומיוחדת לכל אחד מחלקי הפסוק. לדעתו אין הבדל בין "כה תאמר לבית יעקב" לבין "ותגיד לבני ישראל", אלא התורה חוזרת על אותו עניין פעמיים בניסוחים חלופיים לשם יפי המליצה ("דרך צחות"). נימה דומה נשמעת בפירושיהם של ר' אברהם בן הרמב"ם,<sup>11</sup> רלב"ג,<sup>12</sup> ור' יוסף בכור שור<sup>13</sup> (הר"י מאורליאנ"ש, תלמידו של רבנו תם) לפסוק זה. אבל אברבנאל מאמץ גישה שונה:

צוהו ה' שילך אל העם לדעת מהם, אם יחפצו לקבל את התורה. ושלא ישאל זה בלבד אל ראשי העם, אבל גם לכל העם מקצה טובים ורעים ידבר זה. והוא אומר

8 כלומר, הכפלת המילים "אל ארץ" נראית מיותרת.

9 כלומר, אם כבר אמר פעמיים "אל ארץ", מדוע משנה עתה ל"אל מקום".

10 ראה תנחומא, מצרוע ט, ד.

11 "פשטיה דקרא כי 'בית יעקב' הם 'בני ישראל', וכפל זה להוספת הביאור והפירוש".

12 "כפל הענין במלות שונות, כמו 'אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל' (בראשית מט, ז).

13 "לפי הפשט כפל מלה הוא".

'כה תאמר לבית יעקב' – כלומר היותר רמאים ובעלי ערמומיות מהם,<sup>14</sup> ותגד לבני ישראל' – הטובים והישרים בלבותם.<sup>15</sup> או שעשה החילוק הזה לרמוז אל ההמון ואל השרים.<sup>16</sup>

אברבנאל מציג שתי הבחנות שונות בין "יעקב" ל"ישראל", ועובדה זו לבד מעידה על חשיבות העניין בעיניו. הדבר נובע מן המגמה לעמוד על שלמותה האלוהית של התורה יותר מאשר החתירה אחרי פשוטו של מקרא. ממקומות אחרים משתמע שאברבנאל ידע כי "יעקב" ו"ישראל" הם צמד קבוע בפסוקים רבים ושאינן ביניהם הבדל. כך למשל הוא כתב בפירושו לישעיהו ח, ג: "אמר לו השם שיקרא שמו 'מהר שלל חש בז', רוצה לומר כל אחד מהשמות ההם, אם 'מהר שלל' ואם 'חש בז', כי ענין שניהם אחד,<sup>17</sup> כענין 'יעקב' ו'ישראל'".

נושא ה"שינוי", דהיינו העדר סימטרייה או הקבלה במקומות שכביכול ניתן היה לצפות לכך, מעסיק את אברבנאל עד מאוד, ודי בסקירה מהירה של שאלותיו המקדימות לגופי הפירושים כדי להתרשם מן העובדה הזאת. שאלות כגון אלו העסיקו גם את מפרשי המקרא שקדמו לאברבנאל. אבל העקביות (אולי צריך לומר: הקיצוניות) שבה אברבנאל עומד על נושא זה, בכל אופן מהווה חידוש בתולדות הפרשנות.

יש להוסיף גם, שברגישותו העצומה לפרטים אברבנאל מעלה שאלות שלא נשאלו קודם לכן. דוגמה אחת לכך היא השאלה העשירית לפני הפירוש לפרשה המשתרעת מבראשית ב, ד עד ג, כד. שם אברבנאל הבחין בכך שהפרטים המוזכרים בנוגע לכל אחד מארבעת הנהרות היוצאים מגן עדן אינם שווים:

אתה תראה שבפישון שזכר ראשונה הגיד הארץ שהיה סובב, כמה שכתוב 'הוא הסובב את כל ארץ החוילה' (ב, יא), והדברים שימצאו שמה באמרו 'אשר שם הזהב' וגו' (שם). אמנם בנהר השני, והוא גיחון, והשלישי, שהוא חדקל, זכר הארץ לבד שסובב, כמ"ש 'הוא הסובב את כל ארץ כוש' (ב, יג), 'הוא ההולך קדמת אשור' (ב, יד), אבל לא זכר הדברים שימצאו שם. אמנם בנהר הד' לא זכר הארץ שסובב ולא הדברים שימצאו בו, אבל אמר בלבד 'והנהר הרביעי הוא פרת' (שם).

בתשובתו אברבנאל אינו נותן פיתרון מלא לכל הקושיות שהעלה. הוא מתייחס רק לשאלה הראשונה – מדוע בשאר הנהרות לא מוזכר מה נמצא בהם – ומציע לה שני פתרונות: (1) בשאר הנהרות לא היה לא זהב ולא אבנים יקרות; (2) שאר הנהרות מוכרים

14 "יעקב" = בחינת "ויעקבני זה פעמים" (בראשית כז, לו).

15 "ישראל" מלשון יושר.

16 "ישראל" = לשון שררה.

17 אברבנאל לא התכחש לקיום הכפילות בספרי הנביאים.

יותר: <sup>18</sup> גיחון קרוב לירושלים, חדקל מוזכר במראות דניאל (י, ד), ונהר פרת הוא גבול ישראל לצד בבל, ולכן לא היה צורך להזכיר מה היה בהם. נראה שבכואו לבאר את הפרשה אברבנאל לא טרח לחזור ולבדוק את ששאל בשאלות המקדימות אלא הסתמך על זכרונו (הפנומנלי בדרך כלל), שבגד בו במקצת במקרה זה. ומכל מקום המסקנה "והותרה בזה השאלה העשירית" איננה מוצדקת, וכל זה, יחד עם העובדה שאברבנאל הציע יותר מפיתרון אחד, מעיד שעיקר מגמתו הייתה לתרץ את הקושיה, יותר מאשר החתירה אחר האמת המוחלטת.

### ב. יש מוקדם ומאוחר בתורה

כלל גדול קבעו חז"ל בנוגע לסדרן של פרשיות התורה: "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (פסחים ו ע"ב), כלומר, לא תמיד סדר הפרשיות משקף את הסדר שלפיו קרו המאורעות במציאות. כלל זה הנו כלל פשטני ביסודו, ופרשני ימי הביניים קיבלו אותו מבחינה עקרונית, גם אם היו כאלה, כגון הרמב"ן, שניסו לצמצם אותו למיעוט של מקרים. אך אברבנאל לא הסכים לכך. לדעתו יש מוקדם ומאוחר בתורה, כי כך מחייבת השלמות האלוהית של התורה:

האמנם מה שראוי שתשפוט בזה הסברה הישרה הוא, שיש... מוקדם ומאוחר בלמוד התוריי. כי אין ראוי ליחס לו יתברך השופט כל הארץ בתורותיו דופי וגנאי מהבלתי סדור שאין ראוי ליחסו לקטן שבחכמים המחברים ספרים.<sup>19</sup>

לדעתו של אברבנאל, שלמותה האלוהית של התורה מחייבת גם שנאמין בשלמות הסדר שבה. שיטה גורפת ובלתי מתפשרת זו גורמת לעתים לאברבנאל לסטות מדרך הפשט הסלולה ולהציע פירושים הנראים דחוקים. למשל, קורבנות הנשיאים שנועדו לחנוך את המשכן וכליו הוקרבו "ביום כלות משה להקים את המשכן" (במדבר ז, א), וזהו ראש חודש ניסן, אותו יום שבו נצטווה משה להקים את המשכן (ראה שמות מ, ב). אולם תאריך זה מוקדם בחודש מן התאריך הנקוב במדבר א, א, ולכן אין אברבנאל יכול לקבל את המסקנה המשתמעת מפשוטו של מקרא:

רחוק היא אצלי שתהיה חנוכת המזבח הנזכרת כאן ביום ראש חודש ניסן כשהוקם המשכן כשהתחילו שבעת ימי המלוואים, וגם לא ביום השמיני למלוואים כדברי הרמב"ן [...] אבל אחר שוב שכאשר הוקם המשכן, שהיה בחדש הראשון, מיד התחילו ימי המלוואים לאהרן ולבניו, ובשבעת ימים מלאו את ידם והקריבו את קרבנם וקרבן העם ביום השמיני. וכל שאר ימי החדש ההוא הראשון נתעסק משה

18 את הפישון מזהה אברבנאל עם הנהר גנגס ("גאנקי") שבהודו.

19 פירוש לשמות, מהדורת שוטלנד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 339.

במשיחת המשכן והכלים והמזבח וכליו ושאר הדברים הצריכים למקדש. ובראשון לחדש השני צוה השם למשה על מנין העם, ונקבו בשמות הנשיאים שהיו בכל שבט ושבט בשעת המנין. ואחרי שנמנה העם לשבטיו וכן הלויים ונתמנו הנשיאים, ראו הנשיאים ההם שהיה דבר הגון שהם התחילו להקריב קרבנות קודם כל שאר יחידי ישראל. ומזה הצד קרא את קרבנם 'חנוכת המזבח', לא מפני שהיה קרבנם הראשון שנקרב שמה, לא מן הכהנים ולא מעדת בני ישראל, אלא בבחינת יחידי הצבור.

אברבנאל מניח שתי הנחות שאין להן בסיס בכתוב, ולפיכך לא ניתן לא לאמת אותן ולא להפריך אותן: (1) המשכן לא הוקם ולא הוכן במלואו באותו יום שבו נצטווה משה לבנותו, דהיינו ראש חודש ניסן; (2) קורבנות הנשיאים חנכו את המשכן רק בכל הקשור לקורבנות של יחידים. הנחות כגון אלו, השכיחות עד מאוד בפירושי אברבנאל, לא היו מקובלות בדרך כלל על פרשני הפשט, והן באות כתוצאה ממגמתו של אברבנאל להראות את שלמות התורה גם במחיר פרשני מעין זה.

### ג. היחס לפרשנות אלגורית

אברבנאל לא ראה בעין יפה את הפרשנות הפילוסופית-האלגורית של הרמב"ם, רלב"ג ושאר אנשי סיעתם. הוא חשש שהוצאת סיפורי התורה מידי פשוטם יכולה להוביל לגישה דומה ביחס לחוקי התורה:

מה ישיב הרב המורה<sup>20</sup> כשיתן הדין לפני רבונו של עולם מי התיר לו לעשות [...] צורה בפסוקים ולהוציאם מידי פשוטם. יתחייב ממנו קציצה בנטיעותיה, כי תתפשט הצרעת ותבא גם כן לעשות צורה וחקויים במצות התורה, חקותיה ומשפטיה, כי אם היה מותר בקצתה הותר בכלה.<sup>21</sup>

אף על פי כן, עוסק גם אברבנאל עצמו בפרשנות אלגורית, בעיקר בפירושו לחוקים שאינם בתוקף היום. קרבן העולה, למשל, בא לדבריו "לרמוז שכמו שהבעל חיים הוא במותו היה נקרב על מזבח ה', והיה נדבק אל האש ומתאחד עמו ועולה ריח ניחח לה', כן האיש המקריב או הצבור אחרי מותם יעלו אל האלהים בהר ה' ומקום קדושתו וידבק ויתאחד תחת כסא כבודו".<sup>22</sup> הסיבה שבגללה אברבנאל עוסק בפרשנות אלגורית מתקשרת אף היא לתפיסתו בדבר שלמות התורה:

20 כלומר הרמב"ם, בעל ה'מורה נבוכים'.

21 פירוש לבראשית, עמ' פו.

22 פירוש לויקרא, מהדורת שוטלנד, ירושלים תשס"ה, עמ' 22.

לא יעלה בלבך שהספורים האלה ממעשה המשכן וכליו, וסדר הקמתו ומשאו, והקרבנות, ועניני הנשיאים, ובגדי הכהנים, ושאר הדברים שהיו בדורות ההם, עתה שאנחנו בגלות אין לנו תועלת בידיעתם [...] כי הנה התשובה בזה היא, שכל העניינים שבאו בתורה מאי זה מין שיהיו, הנה עיקר הכוונה בהם **שיהיו בספר חכמה עליונה ולימוד אלהי בה**, יעינינו כל בעלי דת<sup>23</sup> עד שישלימו נפשותיהם בהשגות והידיעות ההמה [...] **ולכן היה מה שידענו היום מעניני המשכן וכליו עם רמזיהם מועיל לנו היום כיום המעשה עצמו**.<sup>24</sup>

שלמות התורה מחייבת, לדעת אברבנאל, את הטענה לפיה הרלוונטיות שלה על כל חלקיה אינה מתבטלת לעולם. ואף אם תוקפם המעשי של חוקים מסוימים עבר מן העולם עם חורבן בית המקדש, הרי שהחוקים הללו רומזים גם לרעיונות נשגבים, רעיונות נצחיים, שנסיבות היסטוריות כאלו או אחרות אינן משפיעות עליהם. הטענה שהצד העיוני של התורה הוא העיקר, ולא הצד המעשי, הנה מרחיקת לכת עד מאוד, אבל לכאורה אין מנוס ממנה אם מניחים שביטול עבודת הקודש לא פוגע מאומה ברלוונטיות הנצחית של התורה.

## סיכום

לעיל השתדלתי להראות כיצד המגמה להראות את שלמותה של התורה גורמת לאברבנאל לאמץ עמדות ושיטות שאינן מובנות מאליהן במסגרת הפרשנות הפשטית, ושמשום כך לא היו מקובלות על פרשני הפשט העקביים יותר, כגון ראב"ע. העדר מודעות למגמה זו גרם למבוכה בקרב החוקרים שהתקשו להגדיר את טיבה ואת מהותה של פרשנות אברבנאל, אם פשט היא או דרש. יש בפרשנותו של אברבנאל גם פשט וגם דרש וגם רבדים פרשניים נוספים, כגון אלגוריה. עקרונותיו הפרשניים של אברבנאל כפופים למגמתו הפרשנית העיקרית שלה נתוודענו במאמר הנוכחי, ולכן אין בהם עקביות בעניין זה. הדוגמאות שהבאתי לעיל מקצינות במידת מה את התמונה, משום שיש אצל אברבנאל גם הרבה מאוד פירושי פשט מעמיקים, אבל דווקא הדוגמאות הקיצוניות יותר הן המעידות על קיומה של מגמה, וזאת הייתה מטרתי במאמר הנוכחי. מיותר לציין כי הנושאים השונים שנידונו לעיל לא הגיעו כלל למיצויים הראוי, ויש עוד הרבה מה לומר על כל אחד מהם. אולם אין כאן המקום לדיון נפרד בכל אחד מן הנושאים, משום שהם נזכרו כאן לא לשם עצמם כי אם כדוגמאות וכביטויים למגמתו הפרשנית של אברבנאל להראות את שלמותה המופלגת של התורה כספר אלוהי.

23 אולי צ"ל: דעת.

24 פירוש לשמות, עמ' 457.



# Yeshivat Hakibbutz Hadati Ein Tzurim

## Mishlav 41

### CONTENTS

Editorial		3
The structure of Tractate Shabbat in the Mishnah	Yoel Krechmer-Raziel	5-33
The quest of Alexander the Great	Avi Friedman	35-47
Dreams and prophecies according to the Rambam and Abu Netzer Elfarabi	Yoav Phillips	49-66
Mystical teachings as potential for innovations in Halacha	Yosef (Yoske) Achituv	67-78
Perfection of the Torah as a guiding principle in the commentary of Abarbanel	Jair Haas	79-86

Editors: Uri Mogilevsky  
Ronen Chriki

Address: Yeshivat Hakibbutz Hadati  
Kibutz Ein Tzurim  
D.N. Sde Gat  
79412

E-Mail: [ykd@ykd.co.il](mailto:ykd@ykd.co.il)  
Web site: [www.ykd.co.il](http://www.ykd.co.il)