

כיצד נקרא באגדה?

דורות של חכמים, פרשנים והוגים נתלבטו בשאלה כיצד יש לקרוא באגדה. האם יש להבינה כפשוטה וכלשונה, או האם הלבוש החיצוני, הסיפור, טפל לעומת הלקח הרעיוני הגלום בסיפור.

מ"ד הר כותב:

כבר עמדו הרבה על כך שחז"ל לא ראו את דברי עצמם באגדה כאמת היסטורית במובנה המודרני המצומצם... אף לא כאמת מדעית מסוג ההיסטוריה או מדעי הטבע. יש אמיתות שאינן פחותות מאלה, אף שהן שונות מהן, והן האמת האתית-הדידקטית והאמת האמנותית הפיוטית.¹

חז"ל עצמם העידו בפירוש על אופיה המיוחד של האגדה: "אין למדים מן ההגדות",² והגדירו בעל אגדה את מי "שאינו לא אוסר ולא מתיר, לא מטמא ולא מטהר".³

ח' מיליקובסקי⁴ נדרש לנושא זה באמצעות דוגמה:

כאשר אומר המדרש יעקב אבינו לא מת,⁵ למה הוא התכוון? האם יש להבין אמירה זו באופן מילולי או באופן אחר? שאלה זו היא אחת השאלות הבסיסיות העומדות לפני המעיין בספרות המדרשית. האם ניתן להבין מדבריהם שהם אמרו מה שהם חשבו על העובדות ההיסטוריות, או שאין כאן אלא מחשבות על המטה-ההיסטוריה של התקופה עליה דברו.

הכותב מציין ש"אין ספק שסבה עיקרית לחוסר הוודאות השוררת לגבי שאלות אלו היא העדר התייחסות של מקורות חז"ל עצמם לשאלות אלו".

1 "מהותה של האגדה", מחניים, גליון המאה, על אמונה ויהדות, תשכ"ו עמ' 331.

2 ירושלמי פאה פ"ב ה"ו.

3 ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ה.

4 "מדרש האגדה – מציאות או מטפורה", מחניים ז (תשנ"ד), עמ' 34.

5 תענית ה ע"ב.

י' הורוביץ מציין ש"אגדה והלכה משמשים יחד בתלמוד".⁶ את חיוב לימוד האגדה לומדים מהפסוק "כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת" (דבי יא כב). בספרי סוף פרשת עקב נאמר: "כל המצוה – למוד מדרש והלכות ואגדות, וכן הוא אומר: 'למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם' (שם ח ג) – זהו מדרש; 'כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם' (שם) 'אילו הלכות ואגדות'. מתוך מאמר זה ניכר היחס החיובי שייחסו בתקופת התלמוד לאגדה וללימודה. אולם בתקופת הגאונים חל מפנה בהערכת חשיבות האגדה.

דעת הגאונים על האגדה

רס"ג מצוטט כך:

ואמר רס"ג אודות סדר עולם שבו נמצא מאמר ר' יוסי 'בכ"ה באלול נברא העולם' זהו אגדה, ואין סומכין על דברי אגדה.⁷

וכן נמסר בשם רס"ג ורב האי גאון: "שאמרו אין סומכין ואין מביאין ראיה מכל דברי אגדה ואין מקשין מדברי אגדה".⁸ וכן מובא מדברי רב שרירא גאון:

הני מילי דנפקי מפסוקי ומקרי מדרש ואגדה אומדנא ניהו. ויש מהם שהוא כן, כגון דברי ר' יהודה בענין 'וזאת ליהודה', שאמר ששמעון מוכלל עם יהודה, שהרי מצינו חלקו ביהושע בתוך נחלת יהודה. והרבה יש שאינו כן, כגון מה שאמר ר' עקיבא דמקושש היינו צלפחה, וכגון שאמר ר' שמעון שצום העשירי זה עשרה בטבת. והם הזכירו דעתו של כל אחד ואחד 'לפי שכלו יהולל איש'. וכן אגדות שאמרו תלמידי התלמידים, כגון ר' תנחומא ור' אושעיא וזולתם, רובם אינו כן, ולכך אין אנו סומכין על דברי אגדה. והנכון מהם מה שמתחזק מן השכל ומן המקרא מדבריהם, ואין סוף ותכלה לאגדות.⁹

וכן כתב רבי האי גאון:

⁶ ייחס הגאונים לאגדה, מחנים, שם, עמ' 122. וראה עוד י' קופרמן, לפשוטו של מקרא, ירושלים תשל"ד, עמ' 193.

⁷ אוצר הגאונים לחגיגה, עמ' 65.

⁸ שם.

⁹ תשובת רב שרירא גאון, הובאה על ידי הראב"ד מנרבוטא בספר האשכול, מהד' אלבק, א, עמ' 157.

הוא יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, כגון אפשר ויש לומר, לא דבר חתוך. לפיכך אין סומכין עליהם.¹⁰

ועוד כתב באותם הפירושים: "והמדרשות הללו לא דבר שמועה הם ולא דבר הלכה, אלא אפשר בעולם דאמר". ר' שמואל בן חפני גאון כתב באחד ממכתביו שאע"פ שהגאונים הראשונים כתבו במכתביהם דברי הגדות:

אכן אנחנו סללנו דרכים אחרות לכתוב הלכות ושמועות ואלה הם הסולת, ודברי ההגדות פסולת. וגם אלה הן הדגן וזולתו נעגן. ואלה הם יין העסיס וזולתו שמרי רסיס.¹¹

גם בדברי חכמי ימי הביניים הקדומים מוצאים גישה דומה. ר' שמואל הנגיד כותב במבוא לתלמוד:

והגדה הוא כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה. זו היא הגדה ואין לך לתלמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצוה שהיא מפי משה רבנו ע"ה שקבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוק כל אחד לפי מה שנודמן לו ומה שראה בדעתו, ולפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלו, לומדים אותם, והשאר אין סומכין עליהם.

רבנו חננאל, שחי בצפון אפריקה, קובע: "אילו כולן מדרשות הן, ואין מדקדקין עליהן להשוותן למה שהדת מתקבלת מהן".¹² בפירושו לישעיהו כו יא כותב רש"י:

"ראיתי מדרשי אגדה רבים למקראות של פרשה זו, עליונה ותחתונה, והוצרכתי לבאר אותה על אופני סדרה". וכן בפירושו לקהלת ח יד: "ורבותינו דרשו לצד אחר במסכת הוריות, ואינו מיושב לי על שטת דיבור שסיים החכם לומר שגם זה הבל". אף בדברי ר' יוסף בכור שור מצויה אותה גישה. על הכתוב: "וישב ראובן אל הבור" (בר' לו כט) אומר המדרש שראובן לא ידע על המכירה כיוון שהיה כל אחד מהאחים משמש את אביו ביומו, ואותו היום תורו של ראובן היה.¹³

¹⁰ אוצר הגאונים לחגיגה, עמ' 59-60.

¹¹ ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, עמ' רפ"ג. וראה מ"ד הר, שם, עמ' 332.

¹² אוצר הגאונים לחגיגה, עמ' 54.

¹³ בראשית רבה פד יד.

אומר על כך בכור שור: "אבל תימה על שהיו רחוקין מאביהם, וראובן שב אל הבור?"¹⁴

מדברי הגאונים עולה שלכאורה דברי אגדות חז"ל אינם מחייבים, אין סומכים עליהם, ואין חובה לקבלם. אולם מסתבר שאין זו גישת המהר"ל. הוא הבין את דברי הגאונים אחרת. המהר"ל¹⁴ מצטט מ"ספר אחד שחבר אחד מבני עמנו, והובא הספר לפני, ואמרו ראה כי זה חדושי דברים, וכאשר ראיתי שמחתי לקראתו כשמחת חתן לקראת כלה. ובקראי בו נקרע לבבי ונשפך רוחי בקרבי, ואמרתיו אוי לעיני שכך ראו... דברים כאלו... איש אשר לא ידע להבין דברי חכמים, אף דבר אחד מדבריהם הקטנים, וכל שכן הגדולים, וכל שכן דבריהם העמוקים...". המהר"ל מתמודד עם דברי אותו מחבר עד הגיעו לדברי הגאונים אודות אגדות חז"ל:

ובסוף כתב ואמנם אשר יוציא אותנו מן המצור, יהיה הגאון האמיתי רב שרירא ז"ל וגם בנו ההולך בדרכיו, כי רב שרירא גאון במגילת סתרים על דבר האגדות כתב ז"ל: "הני מילי דנפקא מפסוקא ומקרי מדרש ואגדה אומדנא נינהו."¹⁵

על כך כותב המהר"ל:

ודבר זה מה שנמצא בשם רב שרירא, הני מילי דנפקא מפסוקי וכו', עשה [אותו מחבר] עטרה לראשו, ועל כל דבר ודבר מדבריו אשר הם אסורים להביט אליהם, כל שכן שישא האדם אותם על שפתיו. הביא [אותו מחבר] דברי הגאון הנ"ל לתלות באילן גדול בחבלי שוא ובעבותות חטאה.

"והנה האיש הזה", אומר המהר"ל, "בסכלותו נתן לדברי חכמים כמה דמיונים לפתות ההמונים, כאשר תראה שיאמרו שהם המצאה ותחבולה לפתות ההמון וכל אלה הם דברי לעג בלבד ודינו ידוע". בדרך התמודדותו עם אותו מחבר, המהר"ל מצטט גם מדברי הר"ן (גאון) בסוף ברכות, שכתב על "מעשה ראובא טמיא": "הא מילתא אגדתא היא ובכל דדמיא לה אמרו רבנן אין סומכין על דבר אגדה". הוא מוסיף להביא מדברי אותו מחבר שכתב שהאגדות נאמרו "כפי הצורך למשוך לב העם לטעם זה או לטעם זה". המהר"ל שופך קיתון של רותחים על מי שאומר דברים אלו:

¹⁴ באר הגולה, באר הששי, עמ' קכו-קכז.

¹⁵ שם, עמ' קלג.

כיצד נקרא באגדה?

כל בעל דת כאשר ישמע דברים אלו אשר הרים איש זה בדת תורת משה ובחכמים, כאילם לא היה דברי אגדה רק דברי תחבולות למשוך את לב בני אדם בעבותות שני, על זה יקרע לבבו (שם, קלה).

לאחר שהציג המהר"ל את דברי אותו מחבר המטיל דופי בדברי הגאונים, הוא בא להסביר כיצד יש אפוא, אל נכון, להבין את דבריהם:

ודברי הר"ן גאון חס וחלילה שיהיה כונתו כך, רק שרוצה לומר שאין לסמוך על דברי אגדה לפרש האגדה כפשוטה... כי דבר חכמה יש כאן... ולפיכך אין לסמוך על פשט דברי אגדה, וזהו בעצמו מה שאמרו אין משיבין באגדה, כי אפשר האומר אותה אמרו על דרך נעלם, ולפיכך אין משיבין ואין מקשין באגדה לפשוטה. כך יראה מדברי קצת מפרשים שזהו טעם שאין סומכין על דברי אגדה ואין מקשין ואין משיבין באגדה, מפני כי כאשר ישיב או מקשה על האגדה, הוא סותר האגדה ההוא.

המהר"ל מטעים אפוא, שכונת הגאונים בדבריהם שאין לסמוך על האגדה, היא שאין לפרש אגדה כפשוטה, שהרי האגדה היא דברי חכמה הכוללת רעיונות נסתרים ונעלמים, והמפרשה פשוטה כמשמעה הרי הוא מחטיא את כוונתה. הסבר אחר השמור עם המהר"ל להיגד "אין למדין מן האגדה" (ירושלמי, חגיגה פ"א) הוא "כי לא נתברר על ידי קושיות ותשובות שאז היה ראוי ללמוד הלכה מן האגדה. אבל כיון שלא נתברר בבירור, אין למדין הלכה מתוך האגדה".

כוונת חכמים בהיגד זה היא לומר שאין למדין הלכה מתוך האגדה, כיוון "שלענן ההלכה צריך שיתברר על ידי קושיות ותירוצים, לכן אין למדין הלכה מתוך אגדה".

מאותו טעם אומר המהר"ל אמרו (שם) "אין למדין מפי משנה". הטעם – כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותירוצים כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא – בירור המשנה.

נימוק נוסף מעלה המהר"ל באמרו:

כי ההלכה שלימות המעשה כמו שאמרנו, הלא כך האגדה שאינה מביאה לידי מעשה, ותכלית התורה הוא המעשה. ולפיכך אמרו 'ולא השליטו אלקים' – זה בעל אגדה, לא אוסר ולא מתיר וכו'.¹⁶ כלומר שאין באגדה

¹⁶ ירושלמי, הוריות סוף פ"ג.

מעשה אשר הוא תכלית התורה, אבל כל דברי אגדה חכמת התורה היא, שעל זה אמרו 'אם רצונך להכיר את יוצר הכל – עסוק באגדה, כי הם בודאי פותחים שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום',¹⁷ אך לאיש אשר אין לו מפתח אוצר הכבוד, בעינו רואה וממנו לא יאכל (שם, קלה).

לאמור, תכלית התורה היא להביא לידי מעשה, דבר שבתחום ההלכה. לא כן האגדה, היא איננה מביאה לידי מעשה, ולפיכך אמרו שאין למדין מן האגדה. מדברי המהר"ל ניתן להבין, שלדעתו שדברו הגאונים שאין סומכין על האגדה, ושאין למדין מן האגדה, אין כוונתם חלילה לדחות את האגדה ותקפותה, או להציגה כפחותת ערך, אלא ללמדנו שאין להבין את האגדה כפשוטה, וכן שאין ללמוד הלכה מן האגדה. ועוד, שאין האגדה מלמדת הלכה למעשה כיצד לחיות ולהתנהג, אלא עניינה להביע רעיונות ודברי חכמה ומוסר.

דעת הרמב"ם על אגדות חז"ל

הרמב"ם מבאר את דעתו על הדרך הנכונה להבנת אגדות חז"ל, בהקדמתו לפרק חלק.¹⁸ שם הוא מציג שלוש גישות להבנת דברי חכמים. הכת הראשונה "תקבל אותם כפשטם ולא תפרשם פירוש נסתר בשום פנים". כת זו סבורה שחכמי האגדה התכוונו אך ורק למה שהקוראים מבינים, ושלפי זה יש להבין את האגדה פשוטה כמשמעה. על כת זו אומר הרמב"ם שהיא "מאבדת את הדרת הדת ומאפילה זהרה". וכן שהללו "מבארים לבני אדם את אשר לא יבינוהו הם, והלוואי והיו שותקים הואיל ואינם מבינים".

הכת השנייה – אף היא מקבלת את דברי חכמים פשוטם כמשמעם, וסבורה "שלא כוונו החכמים בזה זולת מה שמורה עליו פשט הדברים". אבל מפני זה כת זו מזלזלת ומלעיגה על דברי החכמים ורואה בהם "פתיים, חסרי דעת, סכלים בכלל המציאות". על כת זו אומר הרמב"ם ש"היא כת ארורה לפי שהיא מתפרצת כלפי אנשים גדולי המעלה".

הכת השלישית – אנשיה מועטים, אבל "הם מורים על שלמותם והשגתם האמיתיות... וחתברו אצלם כי דבריהם [של חכמי האגדה] יש להם נגלה ונסתר, ושכל מה שיאמרו מן הדברים הבלתי אפשריים – אמנם דבריהם בהם הם על דרך החידה והמשלי". הרמב"ם מצטט מדברי שלמה המלך "להבין משל

¹⁷ ספרי, פרשת עקב מט.

¹⁸ הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' י' שילת, ירושלים תשנ"ו, עמ' קלג-קלד.

ומליצה, דברי חכמים וחידושים" (מש' א ו): "וכבר נודע מן המוסכם בלשון כי 'חידה' הוא הדבר אשר כוונתו בנסתרו לא בנגלהו".
במורה נבוכים¹⁹ מביא הרמב"ם דוגמה להבנת פסוק על פי נמשלו: "אמרו חז"ל תני בר קפרא ויתד תהיה לך על אזנך, אל תקרי אזנך אלא אזניך, מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה, יתן אצבעו בתוך אזנו".²⁰
הרמב"ם מציין שאין אדם שיחשוב שזוהי כוונת המצווה, ושהיתד הוא האצבע, ואזנך הם האוזניים, "אבל הם מליצת שיר נאה מאוד, הזהיר בה על מדה טובה, והיא כי כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו. וסמך זה לפסוק על צד המשל השירי". על הכת השלישית כותב יי שילת: "על המעיין להסתכל בתוך הדברים ולא בברם, לחדש את הרובד הפנימי והעמוק של דברי האגדה ולא לקחתם כפשוטם במקום שאין הדעת סובלת זאת".²¹

דעת רבי אברהם בן הרמב"ם

ר' אברהם בן הרמב"ם הולך בדרכו של אביו, ואף הגדיל ממנו לעשות בתחום זה. במאמרו על אודות דרשות חז"ל²² אומר ר' אברהם, כאביו, שיש להבין את הדרשות לא על פי פשוטן אלא על פי משמען הפנימי, הנסתר.
ר' אברהם מחלק את דרשות חז"ל לחמישה סוגים:
1. דרשות שיש להבין על פי פשוטן: "לא נתכוון בהם דבר אחר זולת הפשט". דוגמה: "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר 'אז ימלא שחוק פיננו' (תה' קכו ב)."²³
2. דרשות שיש בהן תחום חיצוני ותחום פנימי: "...והכוונה היות הענין הפנימי ולא הענין החיצוני הפשטי". דוגמה: "אמר ר' אליעזר: עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן, והוא עומד ביניהם, וכל אחד ואחד מראה באצבע, שנאמר 'ואמר ביום ההוא הנה אלוקיני זה קוינו לו ויושיענו' (יש' כה ט)".²⁴

19 חלק ג, פרק מג.

20 כתובות ה ע"א.

21 יי שילת (לעיל הערה 18), עמ' קנה.

22 מתורגם מערבית, ולא נודע שם המעתיק. בתוך רבנו אברהם בן הרמב"ם, מלחמות השם, מהד' ר' מרגליות, ירושלים [בלי שנה].

23 ברכות לא ע"א.

24 תענית לא ע"א.

המחבר מסביר :

והענין האמיתי שנתכוון עליו ר' אליעזר ששכרן של צדיקים הנוכרים לחיי העולם הבא, היא השגתם מהשי"י מה שלא היו משיגים בעוה"ז בשום פנים, וזה תכלית הטובה שאין למעלה ממנה, והמשיל שמחת ההשגה ההיא כשמחת מחול"י.

3. דרשות שאין להבינן על דרך העניין הפנימי "אלא כוונתם לפשוטם בלבד", אולם הבנת פשטן של דרשות אלו קשה. דוגמה: "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר 'רגזו ואל תחטאו' (תה' ד ה). אם נצחו – מוטב, ואם לאו – יקרא קריאת שמע, שנאמר 'על משכבכם'. אם נצחו – מוטב, ולא לאו – יזכור יום המיתה, שנאמר 'ודומו סלה'".²⁵ הכוונה כאן איננה אלא לפשט הדברים, אולם לא ברור לנו מהו הפשט, שכן משמעות הביטויים 'יצר הטוב' ו'יצר הרע' נעלמה. ר' אברהם בן הרמב"ם מבאר שיירגיז פירושו ימשיל וישליט: 'יצר הטוב' היא הדעת; ויצר הרע הוא תאוות הגוף. וכוונת העניין היא שעל האדם להמשיל ולהשליט דעתו על הנאות גופו, ואם אין אדם יכול להגיע לדרגה זו, עליו להגות במחשבתו ולבטא בשפתו פסוקים שיזכירוהו הכנעת התאוה, וביניהם קריאת שמע, מפני שבקריאת שמע "יזכרון גדולה תכלית יצר טוב, והיחוד והאהבה והעבודה ונקם ושלם והכנעת יצר הרע באמרו 'לא תתורר'".

4. פסוקים שנתפרשו "על דרך מחמדי השיר, לא מפני שאומרים האמין כי ענין הפסוק הוא ענין הדרש ההוא חלילה וחס, פירושים אלו אינם מעיקר התורה אלא לפי הכרעת הדעת. ויש מהם דברים הנאים ומתקבלים על דרך מחמדי השיר". כלומר: מדובר בדרשות שלא נמסרו בקבלה ובמסורת, אלא נאמרו על פי הגיון מסוים ובשיקול דעת. דוגמה: "וישמע יתרו' (שמ' יח א) – מה שמועה שמע ובא ונתגייר? ר' יהושע אומר: מלחמת עמלק שמע, שהרי כתיב בצדו ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב".²⁶

אומר על כך ר' אברהם, שלו הייתה קבלה על כך, לא היה צריך להסתמך על סמיכות הפרשיות. מכאן שזוהי דרשה הנשענת על שיקול הדעת. יתר על כן, דעתו של ר' יהושע היא דעת יחיד, ולו היה הדבר נמסר במסורת, לא היו חולקים עליו והנה ר' אליעזר סובר אחרת ואומר "מתן תורה שמע ובא".

²⁵ ברכות ה ע"ב.

²⁶ זבחים קטז ע"א.

5. דרשות שנאמרו בדרך של לשון הבאי ודמיון. דוגמה: על הפסוק "ולאצל ששה בנים, ואלה שמותם עזריקם בכרו וישמעאל ושעריה ועבדיה וחנן, כל אלה בני אצל" (דה"א ח לח), מובא מדרש זה: "אמר מר זוטרא: מאצל ועד אצל הוה טעין ארבע מאה גמלי דרשי".²⁷ ר' אברהם מציין ש"לא יסור דרש זה מהיותו לשון הבאי, כי לא יתכן בעיני כל בעלי דעה שיש דרש על המקרא כולה ארבע מאות גמלי, וכל שכן על שני פסוקים, הלכך אינו אלא לשון הבאי". מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם עולה שברור שאין להבין את מדרשי חז"ל אך ורק כפשטם וכלשונם, אלא יש להבינם בדרכים שונות ומגוונות.

דעת הרב חיים דוד הלוי

הרב חיים דוד הלוי²⁸ מעמיד על כך שמחלוקות חכמים על עובדות נעוצות במחלוקות בסברה ולא בקבלה.

דוגמה: על "ויקם מלך חדש על מצרים" (שמי' א ח) – "פליגי רב שמואל, חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזרותיו. מאן דאמר חדש ממש דכתיב 'חדש', ומאן דאמר שנתחדשו גזרותיו, מדלא כתיב 'זימת... וימלוך תחתיו'".²⁹ הרב הלוי שואל כיצד ניתן לומר שמחלוקת רב שמואל היא בדברי קבלה? וכי יכולה להיות מחלוקת בדברים מקובלים? ועוד, אם אמנם דברי קבלה הם, למה הייתה צריכה הגמרא לפרש טעמיהם מדיוק במקרא?!

הרב הלוי מסביר באריכות:

"דברי רבותינו כגחלי אש, כיון שמתחממים מאור התורה... ונדבקו בכך בהקב"ה נותן התורה, ולכן גם דבריהם הם כעין רוח הקדש, אלא שאעפ"כ נשמתם שהתנדבקה בחייהם ביוצרה מכח קדושת התורה, הלא יחד עם זאת קשורה היא בגוף שהוא חומר, ולא יבצר שלפעמים היה מתגבר עליהם כח החומר, ואז יתכן שלא היו דבריהם נאמרים ברוח הקדש. ועוד נראה לי שיש עניינים שבהם דברו חז"ל מתוך חכמתם האנושית הפשוטה, והם דברים שאינם נוגעים כלל לענייני תורת הקדש

27 פסחים סב ע"ב.

28 בספרו עשה לך רב, כרך ה, עמ' 23. 'דברי רבותינו באגדה'.

29 סוטה יא ע"א.

וּפְרָשְׁנוּתָהּ. כְּגוֹן זֶה שֶׁאִמְרוּ³⁰ חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל אוֹמְרִים וְכוּ' וְחֲכָמֵי אוֹמְהֵי"ע אוֹמְרִים וְכוּ'. אִמַּר ר' וְנֵרְאִים דְּבִרְיָהֶם מִדְּבִרֵינוּ.

אוֹתָהּ מַחְלֻקוֹת הַיֵּיתָה בְּעֵינֵי הַטֵּבַע, וְחֲכָמֵי אוֹמוֹת הָעוֹלָם צָדְקוּ יוֹתֵר מִחֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל. צָדְקוּ אַפּוֹא אוֹתָם גְּדוֹלִים שֶׁקִּבְעוּ שְׁדֵבְרֵי חֲזִ"ל בְּמִדְרָשִׁים אִינֶם דְּבִרֵי קִבְלָה, וְהֵם כְּפִי שֶׁהַגְדִּירִים הֵיטֵב רַב שְׂרִירָא גֵאוֹן בְּדִבְרוֹ עַל עֵינֵי הָאֲגָדוֹת: "הֵנִי מִלִּיל דְּנַפְקֵי מִפְּסוּקֵי מִקְרָא, מִדְּרַשׁ אוֹמְדָנָא נִינְהוּ".

נִיתוּחֵי אֲגָדוֹת עַל פִּי בְּאֵר הַגּוֹלָה לְמַהֲרִ"ל

בְּסִפְרוֹ 'בְּאֵר הַגּוֹלָה' מְבִיא הַמַּהֲרִ"ל מִסְפָּר רַב שֶׁל דּוֹגְמָאוֹת לְמִדְרָשֵׁי אֲגָדָה שֶׁאֵין לְהַבִּינֵן כְּפִשׁוּטִים וְכַלְשׁוֹנִים, אֲלֵא עַל פִּי מַהוּתֵם הַפְּנִימִית. הַמַּהֲרִ"ל מְדַגֵּשׁ שְׁדֵבְרֵי חֲכָמִים נִשְׁגָּבִים מֵאֲתָנוּ, וַיֵּשׁ בְּהֵם חֲכָמָה נִסְתָּרָת:

אֲבָל אִם נִמְצָא דְּבָרִים בְּדִבְרֵיהֶם שֶׁנֵּרְאִים רְחוּקִים מִהִשְׁגַּת הָאָדָם, הֲלֵא חֲכָמָה נִסְתָּרָה בְּהֵם וְהֵם דְּבָרֵי מִשַׁל וּמְלִיצָה בְּדֶרֶךְ חֲכָמִים, כְּמִשְׁ"ה 'לְהַבִּינֵן מִשַׁל וּמְלִיצָה דְּבָרֵי חֲכָמִים וְחִידוֹתֵם' (מִשֵׁי א ו'). 'כִּי בִשְׁבִיל שֶׁאֵין אֲנוּ עוֹמְדִין עַל דְּבִרְיָהֶם נִחְשׁוּב רַע עֲלֵיהֶם!'. וְאֵין פְּלֵא, גַּם כֵּן אִם לֹא יַעֲמוּד בְּסוּג דְּבִרְיָהֶם, כְּמוֹ שֶׁרְחוּק זְמַנְנוּ מִזְמַן שֶׁלָּהֶם שֶׁהוּא רַב מְאוֹד, כֵּן יֵשׁ הַבְּדֵל בֵּין חֲכָמָתָם וּבֵין חֲכָמָתָנוּ כְּהַבְּדֵל הַזְּמַנִּים, וְהַכֵּל מוֹדִים בְּדִבְרֵי זֶה כִּי הַחֲכָמָה לְרֵאשׁוֹנִים וְלֹא לְאַחֲרוֹנִים.³¹

הַמַּהֲרִ"ל מְבִיא דּוֹגְמָה הַמְּבַהֵרָה בְּאוֹפֵן חָד מִשְׁמַעֵי שְׂרׁוּב דְּבָרֵי חֲכָמִים הֵם עַל דֶּרֶךְ מִשַׁל וּמְלִיצָת חֲכָמָה. בְּפֶרֶק הַדֶּרֶךְ³² אוֹמְרֵת הַגְּמָרָא שֶׁהַמּוֹרָה הִלְכָה בְּפָנֵי רַבּוֹ חַיִּיב מִיָּתָהּ. מְבִיאָה שֵׁם הַגְּמָרָא כֵּךְ:

אִיתִיבִיָּה: תְּלַמִּיד אֶחָד הָיָה לְר' אֲלִיעֶזֶר שֶׁהוֹרָה הִלְכָה בְּפָנֵי רַבּוֹ. אִ"ל ר' אֲלִיעֶזֶר לְאֵמָא שְׁלוֹם אֲשֵׁתּוֹ: תְּמַהֲנִי אִם יוֹצֵא זֶה שְׁנָתוֹ. וְלֹא הוֹצִיא שְׁנָתוֹ. וְאִמַּר רַבָּה בְּרַב חֲנָה: אוֹתוֹ תְּלַמִּיד יוֹדָה בֶּן גּוֹרִיא שְׁמוֹ. וְהָיָה רְחוּק מִמֶּנּוּ ג' פְּרָסָאוֹת, וּמִתְרַץ בְּפָנָיו הָיָה. וּמִקְשָׁה: וְהָא רְחוּק מִמֶּנּוּ ג' פְּרָסָאוֹת. וְלִטְעַמִּיךְ, שְׁמוֹ וְשֵׁם אָבִיו לְמָה לִּי? אֲלֵא שֶׁלֹּא תֵּאֵמַר מִשַׁל הָיָה.

³⁰ פְּסָחִים כֹּד ע"ב.

³¹ בְּאֵר הַגּוֹלָה עִמ' נא.

³² עִירוּבִין סָג ע"א.

המהר"ל מוסיף להסביר שדרכם של חכמים לדבר במשלים, וגם במקרה שלפנינו היה מקום לחשוב שדבריהם משל. לפיכך הזכירו את שמו ושם אביו ומקומו ללמדנו שמדובר בעובדה קיימת ולא במשל.

בפרק האחרון במסכת תענית³³ נאמר: "אמר ר' חלבו אמר ר' אליעזר: עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן והוא יושב ביניהן וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו, שנאמר "ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו". מדרש זה מעורר תמיהה, שהרי "העוה"ב נבדל מן הגשמיות, ויהיה שם נערות ובחורות שיהיה מחול לצדיקים!!" המהר"ל מסביר ש"בדברים אלו באו לגלות רב טוב הצפון לצדיקים לעתיד בגן עדן, ורמזו אותה בלשון חכמה מאד".

המהר"ל מסביר שהמחול מיוחד לבתולות, כפי שנאמר בירמיהו לא יב "אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו":

מכאן לומדים שהמחול מיועד לבתולה, שהרי המחול הוא שמחה בפועל, ולא רק שמחה פנימית, לפיכך הוא יאה לבתולות, שכן הנשים, ובפרט הבתולות, אינן בעלות מחשבה כמו האנשים, וכיון שמחשבה מעכבת את השמחה, והרי היא מנוגדת לה, לפיכך באנשים השמחה היא בלב, כיון שמחשבתם מעכבת, אבל בתולה, שאיננה בעלת מחשבה, יש לה שמחה בפועל. וכיון שלעתיד לבוא, בגן עדן, תשרור השמחה בפועל, לכן קראוהו חכמים 'מחול לצדיקים'. ובגן עדן הצעירים מראים באצבע על הקב"ה ושמחים, כפי שכתוב בהמשך הפסוק המובא במדרש: נגילה ונשמחה בישועתו, היינו: שהוציא אותם אל הפועל, וזהו שמחתם מה שהם בפועל מן השם ית' שהוא השלמתם (שם, עמ' עה).

לפנינו אפוא דוגמה למדרש חכמים שמדבר כסמלים ואין להבינו כלשונו, שהרי הלשון הפשטית היא רק לבוש לרעיון המסומל בה.

הגמ' בפרק הבא על יבמתו:³⁴ "אמר ר' אליעזר: מאי דכתיב 'זאת הפעם עצם מעצמי' (ברי' ב כג)? מלמד שבא אדם על כל בהמה חיה ועוד ולא נתקררה דעתו עד שבא אל חוה". המהר"ל מטעים: "ואין הפירוש חלילה שבא עליהם למשכב, שהרי הקב"ה כבר צוה אותו על העריות בפסוק 'ויצו ה' אלקים על האדם' וכו' (ברי' ב טז), כמו שפרשו חכמים.³⁵

33 תענית לא ע"א.

34 יבמות סג ע"א.

35 סנהדרין נו ע"ב.

המהר"ל מסביר אדם הוא 'צורה' לכל המינים, היינו: כל דבר מורכב מחומר ומ'צורה' וה'צורה' היא המהות הפנימית של הדבר. ה'צורה' משולה לאיש, וקבלת הצורה – לנקבה. בעלי החיים מקבלים את 'צורתם' מן האדם. אבל לאדם עצמו אין מנוחה והשקט, "כי אין האדם צורה גמורה רק לאשתו". נסיונותיו של האדם להתחבר לבעלי החיים מובעים בלשון המדרש בפועל 'בוא', אבל לא נתקררה דעתו רק כאשר בא אל חוה, שכן האדם מהווה 'צורה' מיוחדת ומתאימה רק לאשתו (עמי צה-צו).

בדרך זומה מסביר המהר"ל את המדרש לפסוק 'ויקנאו למשה במחנה' (תהי קו טו). המדרש אומר: "מלמד שכל אחד ואחד קנא למשה מאשתו, דכתיב וישמע משה. מה שמועה שמעו? שחשדוהו מאשת איש".³⁶ גם כאן מסביר המהר"ל בדרך דומה. משה היה שקול כנגד כל ישראל, היינו: משה הוא 'צורה' לכל ישראל (נותן להם את מהותם הפנימית), שהרי דבר שהוא 'צורה' למשהו שקול כמותו. וכיוון שהאיש הוא 'צורה' לאשתו, ומשה 'צורה' לכל ישראל, "הרי יש למשה חבור וצירוף לנשותיהם שהם כמו חומר, שזהו חבור צורה אל החומר". הרעיון שבמדרש הוא שבני ישראל קינאו למשה מאשת איש, משמעו שבני ישראל חשבו את משה כשווה להם בשעה שהוא נבדל מהם.

הגמי בפרק קמא דברכות:³⁷

אמר ר' אבין אמר ר' יצחק: מנין שהקב"ה מניח תפילין? שנאמר 'עשבע ה' בימינו ובזרוע עזוי (יש' סב ח), ואין ימינו אלא תורה שנאמר 'מימינו אש דת למוי (דבי לג ב). ואין זרוע אלא תפילין, שנאמר 'ה' עז לעמו יתן' וגו' (תהי כט יא).

ונאמר שם: "בתפלין דמארי עלמא מאי כתיב? 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' (דה"א יז כא). המהר"ל מסביר כך:

במאמר זה באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו ית'. וכמו שאמרו עוד כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, ובאור ענין זה שהנמצאים כלם הם לכבודו יתברך... ודבר שהוא כבודו נקרא לבוש של הקב"ה".

³⁶ מועד קטן יח ע"ב; תנחומא פרשת קרח.
³⁷ ברכות ו ע"א.

כיצד נקרא באגדה?

ברור שאין הכוונה שהקב"ה מניח תפילין ממש, אבל חז"ל השתמשו בדימוי זה כיוון ש"תפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו והם תכשיט שלי". המהר"ל מציין שיטופותי הם תכשיט ומוכיח זאת מהגמרא "לא תצא אשה בטוטפת",³⁸ ולפי דרשת ר' אבהו שם: איזהו טוטפת? המקפת מאוזן לאוזן". כלומר: טוטפות הם תכשיט על הראש.

המהר"ל מוסיף: "הכבוד הזה שהוא מישראל... נקרא תפילין שהם תכשיט דבוק כולל בבעל התפילין". לאמור: התפילין מסמלים כבוד ופאר, וכיוון שישראל נבראו לכבודו יתברך, הם נחשבים כתפילין, כפאר של הקב"ה, ובאופן סמלי אף כתוב באותן תפילין "ומי כעמד ישראל גוי אחד בארץ" (שם, עמ' ס-סא). המהר"ל מביא הוכחה לביאורו מבקשת משה "הראני נא את כבודך" (שמי לג יח) ו"תשובת ה' וראית את אחורי ופני לא יראו" (שם לג כג). ודרשו: "א"ר חנא בר ביזנא אמר ר' שמעון חסידא: מלמד שהראה לו הקב"ה קשר של תפילין".³⁹

כיוצא בזה דרשו את הפסוק "ויעבר ה' על פניו ויקרא" (שמי לד ו): "אמר ר' יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור ואמר למשה כל זמן שישראל חוטאים לפני יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם".⁴⁰ המהר"ל אומר שהשתתפות הקב"ה במעשה בני אדם יוצרת קושי. והוא מסביר על פי הכתובים "וקראתי בשם ה' לפניך" (לג יט); "ויעבר ה' על פניו ויקרא" (לד ו), היינו: הקריאה היא כדי ללמד את משה כיצד לקרוא ואיך יעשה את המעשה כאשר יתפלל. הקב"ה לא בא ללמוד את התפילה עצמה, אלא איך יעשה כאשר יתפלל. ההתעטפות כשליח צבור המובאת במדרש מסמלת, לפי המהר"ל, את הרעיון שכאשר אדם הוא עטוף, אין לו נטייה לשום צד, ואז הקריאה נעשית מעומק הלב, בכוונה שלמה.

ניתוח דוגמות נוספות

בגמרא⁴¹ מסופר על אדם הראשון שהיה גבוה מסוף העולם ועד סופו, וכיוון שסרח הניח עליו הקב"ה את ידו ומיעטו, שנאמר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי

38 שבת נו ע"ב.

39 ברכות ז ע"א.

40 ראש השנה יז ע"ב.

41 חגיגה יב ע"א; סנהדרין לח ע"ב.

כפכה" (תהי קלט ה). י' שטיינמן⁴² מעיר על מדרש זה: "וכי מי הוא בעל שכל אינו מבין כי מתוך גרונם של החכמים דובר על כליון הנפש לדיוקן האדם עילאה רב מידות ושגיא כח, אדם בוגר". וכן מצאנו בפירוש 'משך חכמה' לבראשית המתייחס למדרש זה.

וזה הענין שאדם הראשון היה גבוה מסוף העולם ועד סופו, שבשכלו השיג כל שלמות הנבראים והעלולים מכל הנבראים. וכיון שאכל מעץ הדעת, הוקטן קומתו, היינו שאבד בהירות רוחניותו ונשאר מונח ואמון בחיק הטבע, וגבהו מאה אמה⁴³ והוא מאה ברכות שמיוסדים על כל צרכי האדם הטבעיים, והבן.

"ויאמר יהושע בזאת תדעון כי א-ל חי בקרבכם והורש יוריש מפניכם את הכנעני" וכו' (יהו' ג י). רד"ק שם מפרש:

ובדרש כי טעמו למה שכתוב 'גשו הנה' (פסוק ט), הכניסם כולם בין שני בדי הארון. וזה אחד מן המקומות שהחזיק המועט את המרובה. ואמר להם 'בזאת תדעון' – בזאת הפליאה שאתם רואים שכולכם מצומצמים בין שני בדי הארון... וזה הדרש רחוק, כי אילו היה זה הפלא היה נזכר בפסוק.

לפי הסברו של יהודה קופרמן⁴⁴ ידועה שיטת חז"ל שבדי הארון ציינו את האהבה המיוחדת של הקב"ה לישראל.⁴⁵ כאשר חז"ל אומרים, בלשונם המיוחדת, שכל בני ישראל הצטופפו בין שני בדי הארון, הם מתכוונים שבשעה היסטורית גדולה זו של מעבר הירדן היו בני ישראל כולם נתונים במידה גדולה של אהבת ה' באופן שווה.

לפינו אפוא מדרש המציג תיאור שאי אפשר כמוכן לקבלו כלשונו, וברור שהוא מבטא רעיון.

בגמרא⁴⁶ מובאת מחלוקת על פירוש חלומו של שר המשקים:

⁴² י' שטיינמן, באר התלמוד, עמ' 168.

⁴³ מנחות מג ע"ב.

⁴⁴ לפשוטו של מקרא, ירושלים תשלי"ד, עמ' 170-171, הע' 90.

⁴⁵ תוסי' מנחות צח ע"ב.

⁴⁶ חולץ צב ע"א.

אמר לו ר' יהושע וכי מראין לו לאדם מה שהיה, והלא אין מראין לו לאדם אלא מה שעתיד להיות, אלא גפני' זו תורה; שלושה שריגים' – אילו משה ואהרן ומרים; 'והיא כפורחת עלתה נצה' – אילו סנהדרין; 'הבשילו אשכולותיה ענבים' – אילו הצדיקים שבכל דור ודור. ר' אליעזר המודעי אומר: גפני' – זו ירושלים; 'שלושה שריגים' – מקדש, מלך וכהן גדול; 'והיא כפורחת עלתה נצה' – אילו פרחי כהונה; 'הבשילו אשכולותיה ענבים' – אילו נסכים.

אמר ר' יהושע בן לוי: גפני' – זו תורה; 'שלושה שריגים' – זו באר, עמוד ענן ומן; 'והיא פורחת עלתה נצה' – אילו הבכורים; 'הבשילו אשכולותיה ענבים' – אילו נסכים. ר' ירמיה בר אבא אמר: גפני' – אילו ישראל; 'שלושה שריגים' – אילו שלושה רגלים; 'והיא כפורחת' – הגיע זמנם של ישראל לפרות ולרבות; 'נצה' – הגיע זמנם של ישראל להגאל.

פרטי החלום מתבארים כמסמלים את עם ישראל וקורותיו. ויש לשאול, וכי באמת חשב המצרי הזה, שר המשקים, על עם ישראל ועתידו? וכי ידע עליו בכלל? אלא כוונת הדברים היא להראות שמשעת החלום מתחילה להתרחש הגזרה האלוקית, ומתחיל להיווצר עם ישראל. ברור שאין להבין את הדברים כלשונם, ואי אפשר לומר עליהם שהשר המצרי חשב אודות הסמלים בפרטי החלום.⁴⁷

במדרש⁴⁸ מובא מאמר בשם רשב"י:

ספר משנה תורה עלה ונשטח לפני הקב"ה. אמר לפניו: רבשי"ע, עקרני שלמה ועשאני פלסתר... כתיב 'לא ירבה לו נשים' (דב' יז יז) – והרבה לו נשים; 'לא ירבה לו סוסים' – והרבה לו סוסים; 'לא ירבה לו כסף וזהב' – והרבה לו כסף וזהב.

לא יעלה על הדעת לפרש מדרש זה כפשוטו. לפנינו הבעה ציורית של מה שניתן לטעון כנגד שלמה המלך. הדרשן 'מטריח' את שלמה המלך, מביע מחאה, ומציג את הדברים כאילו ספר משנה תורה עצמו מוחה על כך שעשאהו פלסתר. סביר להניח שהמחאה מקבלת משנה תוקף כאשר תולים אותה בספר התורה עצמו.

⁴⁷ הסבר זה שמעתי בשיחה אישית מפי הרב עוזי קלכהיים זצ"ל.

⁴⁸ ויקרא רבה יט ב.

מובא במדרש בשם ר' יוסי הגלילי: "בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה בסיני היו ההרים רצים ומדיינים אלו עם אלו, זה אומר עלי תורה תינתן וזה אומר עלי תינתן".⁴⁹ מתוך מקומות רבים בדברי חז"ל עולה הרעיון שגם הדומם מתרגש לנוכח התרחשות רוחנית בעולם.

מובא במדרש⁵⁰ דו שיח בין משה לבין כל אחד מאבות העולם שקדמו לו: אדם, נח, אברהם, יצחק ויעקב.

אדם הראשון אמר למשה: אני גדול ממך, שנבראתי בצלמו של הקב"ה... אמר לו משה: אני נתעלתי יותר ממך; אתה, כבוד שניתן לך ניטל ממך... אבל אני זיו הפנים שנתן לי הקב"ה עמי הוא. אמר נח למשה: אני גדול ממך, שניצלתי מדור המבול... אמר לו משה: אני נתעלתי יותר ממך; אתה הצלת את עצמך ולא היה בך כח להציל את בני דורך, אבל אני הצלתי את עצמי והצלתי את דורי שנתחייבו כליה בעגל.

לא יעלה על הדעת שדו שיח כזה התקיים במציאות. הנוסח 'אני נתעלתי ממך' נאה לקלי עולם ולא לגדול כמשה, שהיה ענו מכל אדם. אלא בעל המאמר התבונן בחמשת האישיים שקדמו למשה וראה שבכל אחד מהם יש משהו שאינו קיים במשה, אך תוך כדי השוואה עולה גדולתו של משה. הדרשן המחיש שיקול דעת זה בצירוי ויכוח חי בין האישיים.

עמדת נחמה ליבוביץ

ועוד עמנו לעיין בדרשה של מורתנו נחמה ליבוביץ ע"ה, ולשם כך נציג דוגמה אחת. בראשית רבה⁵¹ נידונה השאלה על מה רבו קין והבל: "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה ויקם קין" וכו'.

על מה היו מדיינים? אמרו: בואו ונחלוק את העולם. אחד נטל את הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין. דין אמר: ארעא דאת קאים עליה דידי [=הארץ אשר אתה עומד עליה שלי היא]. פרח!... ודין אמר: חלוץ! מתוך כדי ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו. ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר: שניהם נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו את המטלטלין. ועל מה היו מדיינים? אלא זה אומר: בתחומי בית המקדש יבנה, וזה אומר:

49 בראשית רבה צט ע"א.

50 דברים רבה, וזאת הברכה.

51 בראשית רבה כב טז.

כיצד נקרא באגדה:

בתחומי בית המקדש יבנה, שנאמר 'ויהי בהיותם בשדה', ואין 'שדה' אלא בית המקדש, דכתיב 'ציון שדה תחרש' (מיכה ג יב). ומתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו. יהודה ב"ר אמי אמר: על חוה הראשונה היו מדיינין.

לדברי נ' ליבוביץ,⁵² מן העיון במדרש זה מתברר מיד, שאין המדרש עוסק בבניו של אדם הראשון, ולא במקרה החד פעמי של הרצח הראשון של אח את אחיו, אלא בשאלה הגדולה – מהו הגורם העמוק ביותר, סיבת כל הסיבות, לרצון האדם לריב, למלחמה, להרוג, לרצוח את. שלוש הן התשובות הניתנות במדרש הנ"ל.

התשובה הראשונה היא מתחום הכלכלה, שאלת הישלי' לעומת הישלי' בכל הזמנים. זוהי הסיבה העיקרית למלחמה ולשפיכת דמים. התשובה השנייה היא מתחום אמונות ודעות. על הדת ועל דעות רבו ונלחמו.

לפי הדעה השלישית: המין, האישה. חז"ל אינם עוסקים בקין ובהבל בניו של אדם הראשון, אלא בבני האדם בכלל. אין כוונתם של חז"ל כוונה פרשנית, ולא התכוונו לברר פשוטו של פסוק בתוך הקשרו, אלא לברר אמת כללית גדולה לאורו של פסוק.⁵³

הסברו של הרב אליהו דסלר

עניין מיעוט הלבנה⁵⁴ הוא נושא שהעסיק את חכמי המדרש.

ר' שמעון בן פוי רמי: כתיב 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים, וכתוב 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן'. אמרה ירח לפני הקב"ה: רבשי"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך. אמרה לפניו: רבשי"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי? אמר לה: לכי למשול ביום ובלילה. אמרה ליה: מאי רבותיה [מה היתרון בזה]? בשרגא בטיהרא מאי אהני [מה התועלת יש בנר בצוהריים]? אמר לה: זיל, לימנו בך ישראל ימים ושנים... חזייה דלא קא מיתבא דעתה [ראה שאין דעתה מתיישבת], אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי על שמיעטתי את הירח, והיינו קאמר ר' שמעון בן לקיש: מה נשתנה

52 עיונים בספר בראשית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 28-29.

53 וראה עוד שם, עמ' 350-352.

54 חולין ס ע"ב.

שעיר של ראש חדש שנאמר לו 'להי' אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.

בהתייחסו למדרש זה, הרב אליהו דסלר⁵⁵ מביא את דברי המהר"ל,⁵⁶ שלדבריו גדר 'כפרה לה', היינו סילוק תרעומת שיש מצד הבריות עליו ית', שנראה כאילו יש חסרון במעשי ה' במה שאור הלבנה מתמעט לגמרי בכל חודש. ותיקון התלונה הוא בזה שנדע שהשי"ת חפץ בקטנות, היינו בהתמעטות וענווה, והיא מעלה עליונה, כי היא גורמת התקרבות אל ה', ועל זה מורה קרבן ראש חודש, שהרי 'קרבן' פירושו 'התקרבות'. עיקר ההתקרבות לה' היא כשהלבנה במיעוטה הגמור, היינו כשהאדם מבטל את עצמו לחלוטין.

הרב דסלר מבאר שטענת הירח היא מחשבת האדם :

טענה זו עלולה להתעורר במחשבת האדם כשהוא מסתכל בעין שכלו על עניינים אלו. וכשם שעלוי גדול הוא לנברא כשאדם מגלה כבוד שמים על ידו, כן חסרון הוא לנברא כשנגרם על ידו תרעומת והסתר לאדם. נמצא שיטענותיהם ו'אמירותיהם' של הנבראים מבטאות את מצב מציאותם בבריאה לפי השגת האדם לגביהם.

נמצא אפוא שהטענה שהושמה בפי הירח, בידי חכמי המדרש הוא לבוש סיפורי לרעיון ולתרומת שעלולים להתעורר בלב האדם. עניין הכפרה מוסבר על ידי הרס דסלר כך :

כיון שהקב"ה מצוה להביא קרבן, שענינו התקרבות, דוקא בזמן התחדשות הלבנה, שאז היא בתכלית מיעוטה, בזה מראה בפועל שכח ההתמעטות היא העיקר ובוזה סרה תלונת הלבנה. וענין 'הביאו עלי כפרה', פירושו : בלבבכם, להסיר הקושיא הנ"ל ולקנחה מן הלב לגמרי.

פרשת הסולם שראה יעקב בחלומו בדרכו לחרן, נדרשת במדרש כך :

אמר ר' ברכיה ור' חלבו ורשב"י בשם ר"מ: מלמד שהראה הקב"ה ליעקב שרו של בבל עולה ויורד, ושל מדי עולה ויורד, ושל יון עולה ויורד, ושל אדום עולה ויורד. אמר לו הקב"ה ליעקב: אף אתה עולה. באותה שעה נתירא יעקב אבינו ואמר: שמא ח"ו כשם שלא לו ירידה אף לי כן, אמר לו הקב"ה: ואתה אל תירא, אם אתה עולה אין לך ירידה עולמית.

⁵⁵ מכתב מאליהו, ירושלים תשנ"ז, חלק רביעי, עמ' 205-208.

⁵⁶ באר הגולה, באר רביעי, דפוס לונדון, עמ' נד.

לא האמין ולא עלה. אמר ר' ברכיה וכו' ור' מאיר היה דורש: בכל זאת חטאו עוד ולא האמינו בנפלאותיו (תהילים עח, לב), זה אבינו יעקב שלא האמין ולא עלה. אמר לו הקב"ה אילו האמנת ועלית – עוד לא ירדת. ועכשיו שלא האמנת ולא עלית, עתידין בניך שיהיו משתעבדין בארבעה מלכויות בעולם הזה במסים ובארנונות וכו'.⁵⁷

הרב דסלר מתייחס למדרש זה באמרו:

נבאר דבריהם הסתומים: כאשר מציב אדם מטרה לעצמו להגיע לדרגה מסוימת, או לקנות מעלה ממעלות הנפש, אף שיודע שקשה הדבר והרבה עמל ויגיעה נצרכים לכך, אם הוא מחזק את עצמו ואומר: אחר היגיעה והעמל הראויים בוודאי אגיע ואשיג אותה דרגה ואותה מעלה – הרי ביטחון זה כשלעצמו מוכיח שיש לו כבר עכשיו שייכות מה לאותה מעלה אליה הוא חותר. ומשום כך רב בטחונו שישג אותה. אך אם סובר הוא שאין לו היכולת להשיג את המעלה, ונרתע מלעבוד ומלעמול להשיגה, אין זה אלא משום שרחוק הוא מאותה מעלה, ומשום כך נראה לו שאין ביכולתו להשיגה. זהו באור המדרש: 'אמר לו הקב"ה... אם אתה עולה אין לך ירידה עולמית'. ומפרש המהר"ל⁵⁸ שאמר לו הקב"ה שיתעלה לדרגה רוחנית עליונה, שעל ידה יתקן את כל הקלקולים שעלולים להביא לידי גזירת גלות על עם ישראל. כי אם היה יעקב אבינו מתעלה אל שלמות המדרגה שצווה לו הקב"ה לעלות אליה, היו גם תולדותיו עד סוף כל הדורות עומדים ברום המעלה שלא תיתכן בה שליטת עכו"ם עליהם, ולא גלות בין העמים.⁵⁹

אך יעקב אבינו לא עלה. המהר"ל מבאר שם מדוע לא עשה יעקב כציווי הקב"ה. הוא מסביר שבאותה שעה עדיין היה חסר משהו במדרגת הדבקות השלמה, שרק לאחריה לא ייתכנו כלל פירוד ונפילה. זוהי כוונת המדרש "לא האמין ולא עלה". כלומר: עדיין לא אסתיעא מילתא לתקן בפנימיות נשמתו את סיבת הגלויות, להשפיע ולקבוע שלמות כה יציבה לדורי דורות, עד שלא יצטרכו לעולם להיגלות.

⁵⁷ ויקרא רבה כט ב.

⁵⁸ נצח ישראל, פרק כ, עמ' קה.

⁵⁹ שם, חלק שלישי, עמ' 205-206.

הרב דסלר מציין עוד:

רק לאחר מכן, אחר שחזר יעקב מחרן כתוב: 'ויבא יעקב שלם', שהגיע אז לשלמותו הגדולה. אך זה היה אחר שהשתחוה לעשו, אחרי שעבר את בחינת השעבוד והגלות לאדום, והכין כבר את דרך הגלות לבניו, כידוע.

סיום

אי קריב⁶⁰ מביא את דברי חז"ל מספרי סוף פרשת יעקב: "דורשי רשומות היו אומרים: רצונך שתכיר את מי שאמר והיה העולם, למד אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומידבק בדרכיו".

לפי מאמר זה, האגדה היא מקור להכרת הבורא ולהשתלמות מוסרית. אולם ספרות האגדה במקורותיה איננה כספר פתוח. דבריהם של בעלי האגדה מנוסחים קפלים קפלים המסתירים את הגרעין הפנימי של מחשבתם. שפת מחשבתם שונה היא משלנו, וטעונות מחשבותיהם העתקה למערכת מושגים אחרת.

אף יש בהגדה כמו חדה חידות ומגרה את המחשבה לירד לעומקו של עניין. 'דברי חכמים וחידותם' – מטבע מקראי הוא, והיכן אנו מוצאים כמותה? בעיקר באגדות חז"ל.

⁶⁰ מסוד חכמים, בנתיבי אגדות חז"ל, מוסד הרב קוק ירושלים תשל"ו, עמ' 22-23.