

גוזמות ומליצות

ראשי פרקים

א. פתיחה	ח. מחלוקת בדרכי הפרשנות
ב. לשון הבאי בתורה	ט. ערעור על עובדות היסטוריות
ג. לשון הבאי במשנת המקדש	י. כללים כגוזמות
ד. לשון בני אדם בנדרים	יא. פתרון לקשיים פרשניים
ה. לשון בני אדם בממונות	יב. יראת הפרשנות החופשית
ו. "אמרי אינשי"	יג. גבולות ההפרזה
ז. פרשנות מאמרי הלכה בהפרזה	יד. כללים לפרשנות הגוזמה



א. פתיחה

אחת מדרכי ההבעה של ספרות חז"ל היא דרך ההפרזה, הגוזמה. חז"ל עצמם הצביעו על קיומה של "לשון גוזמה", הן במקרא הן במקורות חכמים. במאמר זה נבקש לעמוד על מקצת המאפיינים של השימוש בדרך הגוזמה, להסב את תשומת הלב לצורך להבחין בין ריאליה לבין גוזמות, ובמשמעויות המעשיות של הבחנות אלו ללומדי תורה.¹

ב. לשון הבאי בתורה

האמוראים הצביעו על כך שיש בתנ"ך "לשון הבאי",² כלומר מליצות המבוססות על גוזמה ועל הפרזה, הרחוקה מן המציאות.

אמר רבי אמי: דברה תורה לשון הבאי, דברו נביאים לשון הבאי, דברו חכמים לשון הבאי. דברה תורה לשון הבאי, דכתיב: "ערים גדולות ובצורות בשמים",³ "בשמים" סלקא דעתך? אלא – גוזמא. דברו נביאים

1 לסקירה ראשונית על השימוש במושג הגוזמה בלשון חכמים, באגדה ובהלכה ראו מבוא התלמוד למהר"צ חיות, פרק ל; ערוך השלם ערך גוזמא; י"ד איזנשטיין, אנציקלופדיה אוצר ישראל, בערך הני"ל.

2 זו לדעת בעל ערוך השולחן הנוסחה הנכונה והעדיפה. אבל בדרך כלל הגרסה היא "הבאי". במאמר השתמשתי בלשון "הבאי" הרגילה יותר במקורות ומקובלת בעברית המודרנית במשמעות זו.

3 דברים א, כח. יש לשים לב לכך שלא "התורה" מדברת באופן ישיר, אלא משה שם בפי המרגלים את לשון ההפלה הזאת, וסביר להניח שזו הפרזה על גבי הפרזה, דהיינו משה

לשון הבאי, דכתיב⁴: [ויעלו כל העם אחריו והעם] מחללים בחללים [ושמחים שמחה גדולה] ותבקע הארץ בקולם⁵.

רבי אמי אינו מתכוון לומר שלשונות אלו בלבד הן לשונות הבאי, הוא הביא רק דוגמה מייצגת אחת מן התורה ודוגמה אחת מן הנביאים. בדבריו הוא קובע כלל פרשני, האומר שהתורה, נביאים וחכמים השתמשו ב"לשון הבאי", והדגים את הכלל באמצעות שני מקרים ניכרים לעין.

השימוש בלשון גוזמה במליצה המקראית מוכר וידוע. באופן כללי, ניתן לומר שזו אחת מדרכיה של המליצה המקראית והיא נועדה להעצים את רושם הדברים באוזני השומע.⁶ ההתייחסות אל מקראות כמליצות היא דרך מקובלת בפרשנות המסורתית.⁷ העובדה הזאת מעוררת דווקא את הצורך ליצור הבחנות ברורות בין לשונות שהן לשון גוזמה, לבין לשונות שהן "ממש", כמובא בשם רבן שמעון בן גמליאל במדרש לדברים:

ערים גדולות ובצורות בשמים, רבן שמעון בן גמליאל אומר: דברו כתובים לשון הבאי שנאמר: "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן".⁸ אבל מה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו: "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים",⁹ ושמתי את זרעך כעפר הארץ",¹⁰ אינו דברי הבאי.¹¹

הצורך ליצור הבחנה בין מה שהוא לשון הבאי לבין מה שאינו דברי הבאי, מורה על קושי משמעותי בפרשנות המקרא. אימתי נפרש כך ואימתי כך? האם

מגזים בתיאור התיאור המוגזם של המרגלים כדי להחריף את מידת הביקורת שלו עליהם. בכל אופן רבי אמי מחשיב זאת להפרזה של תורה, שכן די לו בכך שהדברים נכתבו כלשונם בתורה. יש להעיר שבחלקו הראשון של הפסוק נאמר "אחינו המסו את לבבנו" וזה אינו מצוטט כדוגמה לגוזמה. האם מפני שאין מחשיבים מטאפורה כגוזמה? ראו פירוש תורה תמימה לפסוק זה, הערה לה ולהלן הערה 6.

- 4 מלכים א א, מ.
- 5 בבלי, חולין צ ע"ב, תמיד כח ע"ב – כט ע"א.
- 6 וראו להלן על "מליצת הנשגב". יש לדון בשאלה מדוע טרחו חז"ל להדגיש דווקא כאן שזו לשון גוזמה והבאי, הלא במקומות רבים בתורה ובנביאים נעשה שימוש שכיח במטאפורות ודימויים שהם כולם בבחינת גוזמה? ועיינו מה שכתב על זה רוזנסון.
- 7 מבחר דוגמות שבהן נעשה שימוש מפורש במונחים גוזמה והבאי: רד"ק: שמואל ב יז, יג; מלכים א י, כז; שם כא, כא; ירמיהו ו, א; שם ט, ט; תהלים ו, ז; תהלים קז, טז; מצודות לשופטים טו, יט; שמואל א ד, ה; שם ה, יב; שם יד, טו; שם מה.
- 8 דברים ט, א.
- 9 בראשית כו, ד.
- 10 שם יג, טז.
- 11 מדרש תנאים, דברים א, כח.

יש כלל קבוע בדברים אלו, והאם הוא ניתן להעתקה גם לסגנונם של מאמרי חז"ל?

ג. לשון הבאי במשנת המקדש

בצד הזיהוי של לשון הבאי בדברי המקרא חושפים חכמים גם לשון הבאי בלשון המשנה. אחד המקומות הבולטים שבהם נערכה רשימה מוגדרת של לשונות הבאי, מתייחס למשניות המתארות את מבנה המקדש וסדריו, ואלו הן: החלו מעלין באפר על גבי התפוח.¹² ותפוח היה באמצע המזבח, פעמים עליו כשלוש מאות כור. וברגלים לא היו מדשנין אותו מפני שהוא נוי למזבח. מימיו לא נתעצל הכהן מלהוציא את הדשן.¹³

על המשנה הזאת מעיר רבא: "פעמים היה עליו כשלוש מאות כור", אמר רבא: גוזמא" (בבלי, חולין צ ע"ב). כך מגיב רבא גם למשנה אחרת במסכת תמיד (ג, ד): "נכנסו ללשכת הכלים, והוציאו משם תשעים ושלושה כלי כסף וכלי זהב. השקו את התמיד בכוס של זהב, אף על פי שהוא מבוקר מבערב, מבקרין אותו לאור האבוקות".¹⁴ לפי פשוטה של המשנה היו משקים את הכבש המיועד להקרבה, בכוס של זהב. על כך מגיב רבא: "השקו את התמיד בכוס של זהב: אמר רבא גוזמא" (חולין, שם). רב יצחק בר נחמן מוסיף על האמור לעיל עוד שתי דוגמאות, בשם שמואל: "אמר ר' יצחק בר נחמני אמר שמואל: בשלושה מקומות דברו חכמים לשון הואי, אלו הן: תפוח גפן ופרוכת".

משנת התפוח הוזכרה לעיל, נוספו עליה הגפן והפרוכת. ואלו הן המשניות המדוברות:

גפן של זהב היתה עומדת על פתחו של היכל ומודלה על גבי כלונסות, כל מי שהוא מתנדב עלה או גרגיר או אשכול מביא ותולה בה. אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: מעשה היה ונמנו עליה שלש מאות כהנים.¹⁵ רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן: **פרוכת** עביה טפח, ועל שבעים ושנים נימין נארגת, ועל כל נימא ונימא עשרים וארבעה

12 רש"י, חולין צ ע"ב ד"ה "כשלוש מאות כור": "דשן של צבור גדול שמסלקין לו מן הצדדין קרי תפוח".

13 משנה, תמיד ב, ב.

14 רבי עובדיה מברטנורא שם: "בכוס של זהב – אית דאמרי גוזמא קתני דלא של זהב היה, אלא של נחושת יפה כזהב. ואית דאמרי בכוס של זהב ממש, שאין עניות במקום עשירות".

15 משנה, מידות ג, ח. בנוסח הגמרא: "ונמנו עליה שלש מאות כהנים לפנותה", בבלי, תמיד שם.

חוטין. ארכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה, ומשמונים ושתי רבוא נעשית, ושתיים עושין בכל שנה, ושלוש מאות כהנים מטבילין אותה: ¹⁶ במקום שבו השתמש רבי אמי במושג הבאי, משתמש רבא במונח גוזמה. האטימולוגיה של שתי המילים מביעה בעצם שני מצבים שונים. גוזמה היא הוספה שמעבר לגרעין המציאותי, ¹⁷ ואילו הבאי הוא בדותא, שקר שאין בו ממשות כלל. ¹⁸ בגמרא משמע שהשתמשו בשני המונחים במקביל ובלי הבחנה מדויקת ביניהם. ¹⁹ לפיכך גם במאמר שלפנינו נשתמש במקביל בשתי לשונות המצויות בספרות חכמים: גוזמה והבאי.

רש"י מפרש את שתי הלשונות באופן דומה, כאי דיוק והפרזה מעבר למידה הנכונה. לגבי שלוש מאות כור שבתפוח שעל גבי המזבח כתב רש"י: "גוזמא – מילתא בעלמא ולא דווקא דמעולם לא הגיע לשלש מאות כור". וכן כתב לגבי כוס של זהב: "גוזמא – דלאו כוס של זהב דווקא". והוא מסכם ומסביר מה פירושה של לשון הבאי: "לשון הואי – לשון הדיוט שאינו מדקדק בדבריו ומוציא בפיו דבר שאינו ולא שיתכון לשקר אלא לא דק".

בעיני רש"י, גוזמה והבאי הם אי-דיוקים בתיאור המציאות, וכך היא לשון הדיוט שאינו מדקדק בדבריו. רש"י מדגיש שאף על פי שאין לשון הבאי מתאימה למציאות, בכל זאת אין היא שקר אלא רק אי-דיוק. כך הוא אומר גם ביחס ל"כוס של זהב", אף על פי שאין מדובר בהפרזה מספרית אלא בחילוף החומרים: הכוס לא היתה עשויה זהב כלל. החידוש בדברי רבי אמי ושאר האמוראים המתדיינים בסוגיה הוא שמייחסים את סגנון הדיבור הזה לא רק להדיוטות אלא גם ללשון מקרא ולשון חכמים במשנה. הסיבה לשימוש בלשון הבאי מוסברת על ידי רש"י כך: "דברה תורה לשון הבאי - כאדם שרוצה לחזק דבריו".

הרמב"ם הרחיב בשימוש במושג ההבאי כבר במשנת פרוכת עצמה. את מאמר הגמרא ניתן לפרש באופן מצומצם שרק הסיפור על כך שנצרכו שלוש מאות כוהנים כדי להטבילה הוא גוזמה. אבל הרמב"ם כתב בדרך של הכללה: "וכל מה שנאמר בפרוכת הזו אינו אלא גוזמא, וכך ביאר התלמוד". ²⁰

16 משנה, שקלים ח, ה.

17 ראו ערוך השלם ערך גוזמה.

18 ראו ערוך השלם ערך הבאי.

19 ראו ערוך השלם ערך גוזמה.

20 פירוש המשנה לרמב"ם, שקלים ח, ה, והשוו עם פירושו לתמיד ב, ב.

ד. לשון בני אדם בנדריים

מדברי רש"י משתמע שהאפשרות של חכמים לפרש דברי תורה ולנסח משנה בלשון הבאי, בלי לראות בעיה בכך שזו פגימה במידת האמת, נובע מכך שהם ראו את דרך ההתבטאות הזאת כ"לשון הדיוט", במובן של "לשון בני אדם". כשם שבלשונונו אנו רגילים להשתמש במטאפורות ובדימויים, ואיננו רואים בכך פגימה במידת האמת, כך כאשר מישהו משתמש במליצה "איני מגיע לקרסוליו", איש אינו מפרש זאת כפשוטו, ממילא גם איש אינו רואה בכך כפגיעה במידת האמת.

הראיה לכך שחכמים תפסו את הגוזמה כחלק משגרת לשון בני אדם היא מהלכות נדריים. הלכות נדריים הן המקום שבו נמצא את ההקפדה הגדולה ביותר על לשון בני אדם. החיוב של "מוצא שפתיך תשמור ועשית" מחייב לתת את הדעת על כל מה שאדם מוציא מפיו בדייקנות. ההלכה של ידות נדריים, האומרת שגם דרכי מבטא שונות מן המקובל יכולות ליצור חיוב בנדר, אם הן מבטאות באופן ברור את כוונתו של הדובר, מחזקות ומרחיבות עוד יותר את התוקף הניתן לכל שביב ביטוי היוצא מפיו של האדם.²¹ אף על פי כן, הדין הוא שנדרי הבאי אינם נדריים ואין מתחשבים בלשונו של הבאי, כי כך דרך דיבורם של בני אדם.

ארבעה נדריים התירו חכמים נדרי זירוזין ונדרי הבאי ונדרי שגגות ונדרי אונסים נדרי זירוזין [...]. נדרי הבאי, אמר: "קונם אם לא ראיתי בדרך הזה כיוצא מצרים", "אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד".²² ההסבר לכך שלשונו הבאי אינן נחשבות ללשונו מחייבות לעניין נדריים הוא רגילות לשון בני אדם. כדברי התוספות: "נדרי הבאי [...] מותרין, מטעם דעבידי אינשי דמשתעי הכי, כדי לאמת ולצדק את דבריהן, כשרואין מעשה אחד יותר ממה שרגיל להיות, ואין בלבו לאסור, ואנן סהדי, כדפרישית לעיל".²³ הראשונים נחלקו בדבר ההגדרה המדויקת של לשון הבאי. האם מדובר במוסכמות לשון מקובלות, שרק הן נחשבות לנדרי הבאי, כיון שדרך העולם לדבר כך, אולם אדם שמגזים ונשבע או נודר על בסיס דברים מופרכים שאינם

21 על החשיבות של לשון נדריים ועל ההשתמעויות הפילוסופיות של תורת הלשון בנדריים עמד רוזנברג, עמ' 193–220.

22 נדריים, ג, א–ב.

23 תוספות נדריים כד ע"ב. לעיל פירשו "דבעינן פיו ולבו שוין ואנן סהדי דלא שוו פיו ולבו בהני ד' נדריים" (כ ע"ב; ד"ה "ארבעה").

חלק מסגנון הדיבור הרגיל בין בני אדם, ייחשב לנשבע שבועת שווא. או שמא כל אימת ש"אנן סהדי" שדבריו של האדם נאמרו בדרך של הפלגה והפרזה ואין הוא מתכוון להם כמשמעם, אין להחשיבם אלא ללשון הבאי ואין בהם חיוב לשבועות ונדריים כמפורש בדברי הרשב"א:

נדרי הבאי אם לא ראיתי בדרך זו כעולי מצרים אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד. פירוש [...] אע"פ שלא ראה כן ממש, אלא שראה עם רב ולא כמנין עולי מצרים הרי זה מותר, לפי שדרך העולם כן לדבר בדרך ההבאי והפלגה, וקורין לעם רב 'עולי מצרים', ולנחש גדול 'נחש כקורת בית הבד', וכיוצא בזה ולא נתכוון זה לומר כן בדווקא. ומיהו אם לא ראה הרבה אנשים או שלא ראה נחש גדול הרי זה אסור, שהרי שקר לגמרי.²⁴

עד כאן מסביר הרשב"א על מה מבוסס ההיתר של לשון הבאי בנדריים. הדגש בדבריו הוא ש"דרך העולם לדבר כן". בהמשך הוא מצביע על שתי האפשרויות הנפתחות לביאורם של נדרי הבאי:

ומה שלא שנה כאן "אם לא ראיתי גמל פורח באויר" כמו ששנה אותו בשבועות גבי שבועת שוא, אמרו בתוספות מפני שאין דרכן של בני אדם להיות מדברים כך, ואינם קורין אפילו לגמלא פרחא גמל פורח באויר, ולפיכך שנאו במשנת שבועות לפי שהיא שבועת שוא ממש בדבר שאי אפשר.²⁵

לדבריהם של התוספות יש הבדל מהותי בין מי שאומר שראה נחש "כקורת בית הבד" ובין מי שאומר שראה "גמל פורח באויר" כי הדימוי של "פורח באויר" לגמל אינו מצוי בשיח השכיח, ולכן אין לקבלו כדברי הבאי בעלמא, אלא כשקר של ממש. לעומת זאת הרשב"א מציע הסבר אחר, שלפיו אין הבדל בין שתי הלשונות: "ואיכא למימר דתנא הכא חדא והוא הדין לאידך, ותנא התם נמי גמל פורח באויר, והוא הדין לעולי מצרים אע"ג דלא תנא ליה התם".²⁶

דיון אחר שמעלה הרשב"א הוא סביב השאלה אם לשון הבאי היא רק במקרה שהגוזמה היא דבר שאינו יכול להיות בכלל בעולם כגון "ערים גדולות ובצורות בשמים", או שמא אפשר שגם הפרזה שאינה בלתי אפשרית, אך היא גוזמה בהקשר הנוכחי, תיחשב לגוזמה לגיטימית ואפשר להחשיבה ללשון הבאי

24 חידושי הרשב"א, נדרים כד ע"ב.

25 חידושי הרשב"א שם.

26 חידושי הרשב"א שם.

תקינה. מסקנתו היא שבכל מקרה שבו ברור שהדובר לא התכוון לממדים שנקט כלשונם אלא השתמש בלשון של מליצה גוזמאית, אין הנדר חל ואין זו שבעת שווא.

כאמור, הדוגמה מנדרים חשובה כפליים. ראשית, מפני שמסכת נדרים היא המקום שבו יותר משאר הש"ס חז"ל עסוקים בדקדוקי לשון, עד קוצם של מילים והברות, מכיוון שהגורם בנדר הוא גילוי דעתו של הנודר על ידי דיבור. זוהי אם כן הזירה המרכזית לדיונים של חכמים על משמעות הדיבור, דיוקו והיחס שבין הפן החיצוני הגלוי של הלשון ובין הצד הנסתר והכמוס של כוונת המדבר.

שנית, הקפדנות של הלכות נדרים על כך שאדם חייב לקיים את מוצא פיו, מדין "מוצא שפתיך תשמור ועשית". חכמים מתייחסים בחומרה רבה למי שאינו מקיים נדריו, ולכן הם נוטים להחמיר בפרשנות לשונות הנדרים ולכלל הפחות לדקדק בהם עד מאוד. משום כך הקביעה שיש לשונות נדרים שאין בהם כל משמעות, מפני שברור שהדובר השתמש בלשון גוזמה והבאי, מורה שבעולמם של חכמים היה ברור לגמרי שחלק מן השיח האנושי הלגיטימי, המוסכם והמקובל על הכול, הוא לדבר בלשון גוזמה והבאי. אין צורך אפילו לשאול ולחקור על מנת להתיר את הנדר, אלא הדברים מובנים בפני עצמם כמליצות שאין בהן ממשות ריאלית.²⁷

ה. לשון בני אדם בממונות

ההנחה הפשוטה שלשון גוזמה היא חלק מתרבות השיח, משפיעה גם על תחומים אחרים בהלכה מעבר לדיני נדרים. הדוגמה המובהקת לכך היא הדוגמה של הפרזה מספרית גדולה. יש סוגים של התחייבויות ממוניות, שמובן מאליו שאין הן התחייבויות של ממש, כי הן מופרזות בערכן:

ההוא גברא דקבל ארעא מחבריה אמר אי מוברנא לה יהיבנא לך אלפא זוזי אוביר תילתא אמרי נהרדעי דינא הוא דיהיב ליה תלת מאה ותלתין ותלתא ותילתא רבא אמר אסמכתא היא ואסמכתא לא קניא ולרבא מאי שנא מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא התם לא קא גזים הכא כיון דקאמר מילתא יתירתא גוזמא בעלמא הוא דקגזים.²⁸

27 הכלל הוא "בנדרים הלך אחרי לשון בני אדם", וראו בתשובה"ג שערי תשובה סימן קלו דיון על אדם שנשבע על אכילת פת, וביקש להתיר לו לאכול מאכלי לחם אחרים כספוג וכענין.

28 בבלי, בבא מציעא קד ע"ב. תרגום הקטע לעברית: אדם קיבל קרקע בחכירה מחברו. אמר: אם אוביר אותה, אתן לך אלף זוז, הוביר שלישי. אמרו נהרדעי: דין הוא שיתן לו שלש מאות

אסמכתא לפי רבא אינה קונה. מהי אסמכתא בהקשר הזה? רש"י מסביר: "אסמכתא קניא – הבטחת גוזמא שאדם מבטיח את חבירו לסמוך עליו, שאם לא יקיים תנאו – יתן כך וכך".²⁹ יש הבדל בין שני סוגי התחייבות שאדם נוטל על עצמו. אם ההתחייבות היא סבירה, אזי היא מתקבלת ומקוימת. אולם אם מדובר בהפרזה משמעותית, אין היא נחשבת אלא לגוזמה, וכשם שבנדרים אין הנדר חל, כך גם כאן אין ההתחייבות תקפה. אמנם מהקשר הדברים ברור שחוכר הקרקע ביקש לבטא את גודל ההתחייבות שלו כלפי הבעלים, שלא יוביר את הקרקע ויעבד אותה, אולם אפילו בנסיבות הללו, כאשר ההתחייבות משתמשת בלשון הפרזה, היא נתפסת כמליצה ולא כהתחייבות.

ההכרה במציאותה של הגוזמה בשיח היומיומי, ואפילו בהקשרים של נדרים והתחייבויות ממוניות, מבהירה בעצמה גדולה יותר עד כמה חכמים הניחו כמובן מאליהם של לשונות גוזמה והיותם מוכרים ומוסכמים על הכול. נראה שלא תהיה זו מסקנה מופרזת להניח שבעולמם של חכמים היה ברור לגמרי, שהשימוש בגוזמות הוא חלק מן הלשון, והוא מובן גם לשומעים. אם כן כאשר נקטו בלשון גוזמה בסיפור אגדה, הניחו כמובן מאליהם שאיש לא יפרש את דבריהם כמציאות ריאלית. ייתכנו אמנם קצוות גבוליים, של מקרים שבהם אין ברור אם מדובר בממשות או בגוזמה, ומעין מקרים אלו נדונו הן בספרות הפרשנות הן בספרות ההלכה. להלן דוגמה אחת שבה נחלקו הראשונים אם אפשר לפרש את לשונו של אדם כלשון גוזמה בעניין הנוגע לאיסורי ביאה. הגמרא במסכת בבא בתרא דנה במקרה של אדם גוסס, "שכיב מרע", ששאלוהו למי מותרת אשתו ואמר: "ראויה לכהן גדול". כוונתו הייתה לומר שאינה זקוקה ליבוס. מכיוון שהיה ידוע שיש לו אחים ואין לו בנים, צריך לומר שכוונתו הייתה שגירשה. אלא שיש לתמוה: אם גרושה היא לא זו בלבד שאינה ראויה לכהן גדול, הלא אף לכהן הדיוט אסורה. הראשונים נחלקו בדבר. רבנו חננאל וסייעתו סברו שיש לומר שכוונתו הייתה שקידשה קידושין על תנאי, ולכן בטלו הקידושין מעיקרא ומותרת לכול, גם לכהן. לעומת זאת הרשב"ם

ושלשים ושלשה ושלי. רבא אמר: אסמכתא היא, ואסמכתא לא קונה. ולרבא, מה ההבדל מזו ששנו: "אם אוביר ולא אעבד אשלם מן המיטב"? שם אינו מגזים. כאן, כיון שאומר דיבור יתר, גוזמא בעלמא היא שהגזים.
רש"י, בבא מציעא מח ע"ב.

ובעקבותיו ראשונים אחרים הסבירו שלשונו הייתה לשון גוזמה בעלמא, ולכן מותרת לכולי עלמא ואסורה לכוהן.³⁰

ו. "אמרי אינשי"

כפי שהוסבר לעיל מקורה של "לשון הבאי" בעיני רש"י הוא בסגנון הדיבור העממי, לשון בני אדם.³¹ בתלמוד מוצאים פעמים רבות שהגמרא משלימה טיעון הלכתי או רעיוני על ידי ציטוט מלשונות עממיים: "כדאמרי אינשי". לפעמים אלו פתגמים פשוטים, אולם לפעמים אלו הן מליצות בלשון גוזמה בעלמא, לדוגמה:

דההוא דאתא לקמיה דרב, אמר ליה: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל מהו? אמר לו: הולד כשר. אמר ליה: הב לי ברתך. לא יהיבנא לך. אמר שימי בר חייא לרב: אמרי אינשי גמלא במדי אקבא רקדא, הא קבא והא גמלא והא מדי ולא רקדא.³² אדם בא לפני רב ושאל אות מה דינו של מי שנולד מגוי ועבד שבאו על בת ישראל לענין יוחסין. ענה לו רב שהולד כשר. ביקש אותו אדם, שכפי הנראה היה בעצמו בן ישראלית שנבעלה לגוי, לשאת את בתו של רב, ורב סירב להשיאה לו. אמר לו שימי בר חייא: אנשים אומרים: גמל במדי רוקד על קב.³³ הרי קב, והרי מדי, והרי גמל, ולא רוקד!

"אמרי אינשי" כאן הוא דוגמה ללשון גוזמה הנקוטה בין בני אדם.³⁴ אולם לא בכל מקום הגוזמה היא מאותו סדר גודל. כך למשל במאמר הבא:

אמר רב: כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם, שנאמר: רק לא היה כאחאב [אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' אשר הסתה אתו איזבל אשתו].³⁵ אמר ליה רב פפא לאביי: והא אמרי אינשי: 'איתתך גוצא גחין

30 ראו חידושי הרמב"ן, בבא בתרא קלה א, ד"ה "חזיא".

31 אמנם לא רק לשון הדיוט. ואדרבה בעיני פרשני המליצה המקראית יש דווקא ייחוד של סגנון ה"נשגב" לספרות המקרא המתייחסת אל האלהי, ואין צורך להכריע ביניהם. יש הפרזות שהן לשון הדיוט, ויש שהן לשון הנשגב. ראו להלן הערה 102.

32 בבלי, יבמות מה ע"א.

33 רש"י: "גמל גדול מרקד בתוך קב קטן בד' רגליו במלכות מדי, וגוזמא". ראו בפירושו המפורט של הערוך לנר למשל הזה.

34 וראו דוגמה בדיונית יותר בחולין נח ע"ב, שם סבר רב פפא שניתן להביא ממנה מקור ריאלי להלכה ודחאו רבא.

35 מלכים א כא, כה.

ותלחוש לה! לא קשיא: הא במילי דעלמא והא במילי דביתא. לישנא

אחרינא: הא במילי דשמיא והא במילי דעלמא.³⁶

רב פפא מצטט את מאמר "אינשי", שאם אשתך קטנת קומה, עליך לגחון וללחוש לה, היינו להידבר עמה ולשמוע בעצתה. ומנגיד אותו למאמרו של רב, הסובר שההולך בעצת אשתו נופל בגיהנום. הגמרא מתרצת את הסתירה בשני אופנים, מה שמוכיח שרב פפא והגמרא בעקבותיו קיבלו את המאמר העממי הזה כהוראה בעל ערך מחייב. עם זאת ברור כי המאמר העממי אינו אמור להתפרש כפשוטו אלא כמליצה, המבטאת את גודל הנחיצות של השיחה ושל ההתייעצות בין איש ואשתו.

בדומה לזה אפשר להתייחס אל הפתגם הבא כמליצה שחשיבותה בתוכנה ואין משמעות ריאלית לפרטיה: "אמר חזקיה: אמרי אינשי, סבא בביתא פאחא בביתא, סבתא בביתא סימא בביתא.³⁷ זקן בבית – שבר בבית, שאינו אלא למשא. זקנה בבית – מטמון!" ורש"י שם: "שיכולה לטרוח ולעשות מלאכה בזקנותה". המליצה והגוזמה כפולה: ראשית, לעצם העניין, זיהוי הזקן כ"פאחא" והזקנה כ"סימא" הן ודאי על דרך ההפלגה, ושנית, ההכללה. הלא ודאי שיכולים להיות ישישים גברים שהם פעילים ויעילים, וזקנות חולות ורצועות שהופכות לנטל על הבית. ברור לכול, שאין צורך לפרש את הביטוי הזה כפשוטו.

גם סדרת המליצות הבאה, שאמנם נאמרה מפי אמוראים, נחשבה על ידי רש"י כציטוט של משלי הדיוטות.³⁸ רבינא שאל את רבא אם אפשר לזכות גט לאישה מבלי דעתה, במקרה שיש קטטה ואין שלום בין האיש ואשתו, וסביר שהיא מעוניינת בגט. כנגד זה עומדת האפשרות שאישה לעולם תעדיף להישאר נשואה, שזה הוא "ניחא דגופא". על שאלה זו הביאו בגמרא כתשובה, סדרת מליצות:

תא שמע, דאמר ריש לקיש: טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו. אביי אמר: דשומשמנא גברא כורסיה בי חרתא רמו לה. רב פפא אמר: דנפצא גברא תיקרי בסיפי בבא ותיתיב. רב אשי אומר: דקולסא גברא לא בעיא טלפחי לקידרא.

36 בבלי, בבא מציעא נט ע"א.

37 בבלי, ערכין יט ע"א.

38 בבלי, יבמות קיח ע"ב.

הביטוי של ריש לקיש הוא העדין מכולם – עדיף לשבת בשניים מלישב באלמנות. אביי, רב פפא ורב אשי מחריפים את סגנון המליצה: אביי אומר, שגם מי שבעלה קטן כנמלה, מושבה בין נשות האצילים. רב פפא אומר שמי שבעלה הוא צנון, תתלה אותו בפתח ביתה להתפאר בו, ורב אשי אומר שגם מי שבעלה הוא אדם נבזה וחדל אישים, ערב לה מאכלה, ואינה צריכה למתק את קדירתה בעדשים.³⁹ רש"י מציין שפתגמים אלו הם "לשון הדיוט". ברור שכולם מכוונים לעניין אחד – לבטא את העובדה שמבחינה הלכתית אין להחשיב לעולם גט זכות לאישה. מסתבר, שהשימוש בפתגמי הדיוטות אלו בא כדי לחזק את תוקף העניין. ועדיין צריך עיון, מה טעם נזקקו החכמים למליצות השונות, ומפני מה לקטתם הגמרא והביאתם כרשימה שלמה?⁴⁰ בין כך ובין כך צריך להיזהר מלהבין את המאמרים האלו כהנחות פסיכולוגיות מוחלטות בקיצוניותן, שהרי מדובר כאן בלשון גוזמה והבאי.⁴¹

ז. פרשנות מאמרי הלכה בהפרזה

הלגיטימציה הניתנת לשימוש בלשון הבאי מועברת גם לתחום פרשנות מאמרי ההלכה. מוצאים את הגמרא מסבירה שימושי לשון של אמוראים בסוגיות הלכתיות מובהקות כלשון גוזמה:

תניא, אחרים אומרים משום רבי אליעזר: "ביצה תאכל היא ואמה". במאי עסקינן? [...]

רב מרי אמר: גוזמא קתני. דתניא: "אחרים אומרים משום רבי אליעזר ביצה תאכל היא ואמה ואפרוח וקליפתו". מאי קליפתו? אילימא קליפה ממש, קליפה בת אכילה היא? אלא [...] אפרוח וקליפתו גוזמא, הכא נמי תאכל היא ואמה גוזמא.⁴²

39 המפרשים התחבטו במשמעויות המדויקות של הפתגמים העממיים הללו. ר"ב מוספיא פירשם כגסויות בתחום האישות, ואחרים הציעו פירושים שונים, ראו הערוך השלם, ערך נפש.¹

40 קיימת סוגה פרשנית נרחבת וענפה של אגדת חז"ל המזהה בכל פרט סמלים המכוונים לעולמות אחרים. בין אם לעולמות הנפש של האדם בין אם לעולם הרזים של הקבלה וכדומה. מאמרנו זה אינו מתייחס כלל אל דרך הפרשנות הזאת, מכיוון שהיא מתחילה במקום שבו הדיון במאמר הזה מסתיים. רק לאחר שמובהר שלמאמרים אין תוקף במישור הריאליסטי, ניתן לפתוח בדיון מה היא המשמעות של הדברים במישורים ובעולמות אחרים, ראו ערך במאמרו של פאוסט, עמ' 144–145.

41 והשוו מאמרה של קהת, עמ' 101–119. המחברת לא נתנה דעתה לאפשרות שמאמרי חכמים אלו נאמרו בדרך הפרזה והגוזמה.

42 בבלי, ביצה ד ע"א.

המאמר של רבי אליעזר: "ביצה תאכל היא ואמה", המובא בברייתא בראש מסכת ביצה,⁴³ מוסבר כלשון גוזמה. הגמרא מוכיחה זאת מנוסח אחר של ברייתא זו הגורסת שייאכל "אפרוח וקליפתו", ושם בוודאי אין הכוונה שיאכלו אפרוח בקליפה כפשוטו.⁴⁴ רש"י מסביר את השימוש בלשון גוזמה כך: "גוזמא קתני – כאדם שרוצה להחזיק דבריו מדבר יתר. [...] ונחלק על בית הלל האוסרים, ויאמה' לא איצטריכא ליה, אלא גזים ואמר מילתא יתירא: הכל יאכל גם את האב גם את האם. גוזמא – אף על פי דלא אפשר – גזים ואמר מילתא דטופיינא⁴⁵. גוזמא – דבר שנוי שאינו מתקבל".

כדי להבהיר את תוקף עמדתו כנגד החולקים האוסרים את הביצה שנולדה ביום טוב, נקט רבי אליעזר בלשון גוזמה ואמר "תאכל היא ואמה". אין להזכרת אמה של הביצה, התרנגולת, שום חשיבות הלכתית בפני עצמה בדברי רבי אליעזר, והיא משמשת כביטוי של הפלגה והעצמה של דבריו.⁴⁶ דוגמה אחרת, שיש לה חשיבות נוספת על פני זו של הסוגיה בביצה, מצויה בפרק המפקיד בבבא מציעא.⁴⁷ במשנה נאמר: "המפקיד פירות אצל חברו, אפילו הן אבודין לא יגע בהן. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים". בגמרא מוצעים שני טעמים לדין המשנה: "אמר רב כהנא: אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חברו. ורב נחמן בר יצחק אמר: חיישינן שמא עשאו המפקיד תרומה ומעשר על מקום אחר". רבה בר בר חנה, בשם רבי יוחנן, מגביל את היקפה של המחלוקת שבמשנה: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מחלוקת בכדי חסרון, אבל יותר מכדי חסרון דברי הכל מוכרן בבית דין". הגמרא דנה ביחס שבין המאמר של רבי יוחנן, לבין טעמי האמוראים לדין המשנה: "אדרב נחמן בר יצחק ודאי פליגא". הנימוק של רב נחמן בר יצחק אוסר כל אפשרות של מכירת הפירות בלי ידיעת הבעלים, גם אם יתקלקלו לגמרי, כי חוששים שמא עשאו תרומה או מעשר, והם אסורים לגמרי בשימוש. לכן לא יתכן להעמיד דבריו בהתאמה עם דברי רבי יוחנן, הסובר שלכל הדעות אפשר למכור משיעור פחת מסוים ומעלה. "אדרב כהנא, מי לימא פליגא?" רב

43 תוספתא, ביצה א, א.

44 בבלי, ביצה ד ע"א.

45 דבר של ריבוי.

46 דוגמה נוספת לשימוש בכלי הפרשני נמצאת בפירוש המשנה לרמב"ם, כתובות יג, ה: "ואמרו

עד שילבין ראשה, גוזמא, והכונה עד שתמציא מה שפסק". וראו עירובין ב ע"ב, ורש"י ד"ה

"בשלמא לבר קפרא".

47 בבלי, בבא מציעא לח ע"א.

כהנא אינו חושש לכך שאדם יעשה פירותיו תרומה ומעשר כשאינם תחת ידו. ולכן הציע טעם אחר, שהוא מעדיף את התבואה שלו על פני אחרת, גם אם תפסד מערכה, אבל קיים פער מספרי בין דברי רבי יוחנן לבין דבריו: "כי קאמר רב כהנא 'בכדי חסרוני' קאמר! והא 'רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו' קאמר! גוזמא בעלמא". כדי להתאים את דברי רבי יוחנן עם דברי רב כהנא, נאלצת הגמרא לגשר על הפער שבין השיעור המינימלי שקבע רבי יוחנן – "יותר מכדי חסרוני", שהוא אחוז נמוך יחסית, כבר יהיה מותר למכור לכל הדעות ובין השיעור המצוי בדברי רב כהנא – אדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חברו, דהיינו אדם יסכים שלא למכור עד ירידת ערך כדי אחד מתשע.

הפתרון של הגמרא הוא שדברי רב כהנא נאמרו בלשון גוזמא. כלומר, הביטוי "מתשעה קבין" אינו שיעור מספרי מחייב כבדיני ממונות, אלא ביטוי מליצי המביע את גודל החשיבות שמייחס אדם לממונו שהשיג ביגיע כפיו, אך אין הוא ניתן לתרגום לשעורים ממוניים.⁴⁸

האפשרות להסביר מקורות הלכתיים כלשונו של גוזמה, כדוגמת "אפרוח בקליפתו" ו"ביצה ואמה", מרחיבה את השימוש במושג הגוזמה גם למקורות הלכתיים מנוסחים, ולא רק ללשון בני אדם. במילים אחרות, אפשר לומר שגם המשנה, תנאים ואמוראים, דיברו "בלשון בני אדם", שהיא לשון הבאי.⁴⁹ הדוגמה של הגמרא בבבא מציעא מחודשת יותר, מכיוון שהיא פותחת אפשרות לפרש מאמר הלכתי מחוץ למשמעו הפשוט, ולשנות את ההיסק ההלכתי העולה ממנו.⁵⁰

בדוגמה שלהלן,⁵¹ ניכר שהגמרא עצמה מתחבטת אם לפרש מאמר אמוראי כנאמר בלשון מדויקת או בלשון של גוזמה: "א"ר יהושע בן לוי: המוכר עבדו

48 רש"י, בבא מציעא לח ע"א: "מי לימא פליגא – דוקא אמר רב כהנא שאם תשעה קבין הן נוח לו שיאבדו עד קב ואל ימכרם, דהוה ליה יותר מכדי חסרוני, ופליגא הא דרבי יוחנן עליה, או לאו דוקא תשעה קבין נקט, אלא נוח לו שיהא נפסד קצת ולעולם כדי חסרוני ותו לא". מדברי רש"י משמע שבפני הגמרא היה ספק כיצד לפרש את דברי רב כהנא: כפשוטם או כגוזמה. נראה שההכרעה נובעת מכך שרצו להתאים את דבריו עם דברי רבי יוחנן.

49 בדומה לזה: "הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל תשב עד שילבין ראשה" (משנה, כתובות יג, ה). הרמב"ם פירש: "ואמרו עד שילבין ראשה, גוזמא, והכונה עד שתמציא מה שפסק".

50 הריטב"א מקפיד להדגיש שלא ייתכן לנקוט לשון גוזמה שיש בה מובן של איסור: "וכתב הריטב"א ז"ל דלגבי ביצה ואפרוח אשמועינן רבואתא אבל אמה וקליפתו נקט לגוזמא, אבל לא קאמר אפרוח בקליפתו משום גוזמא דלא הוה נקיט איסורא בלשון התירא חס ושלוש" (חידושי הריטב"א, ביצה ד ע"א).

51 בבלי, גיטין מד ע"א.

לעובד כוכבים קונסים אותו עד מאה בדמיו. דוקא או לאו דוקא? לא זו בלבד שבגמרא אין ברור אם שיעור "פי מאה" הוא גוזמה או לא, רש"י ותוספות נחלקו מהי הגוזמה שאליה מתכוונת הגמרא. רש"י מפרש שהמספר מאה מוגזם כלפי מעלה, ויש לשער שקונסים אותו בפחות, ואילו תוספות⁵² מציעים אפשרות הפוכה, שמא יש לקנוס אותו גם ביותר מכך, ואין מגבלת גובה לקנס, אלא קונסים אותו עד שיסכים לפדותו.

באופן דומה מפרשים הראשונים כמה וכמה מאמרים הלכתיים, חלקם ידועים ומקובלים, כמאמרים על דרך הגוזמה. בעקבות סוגיית "מסדרין לבעל חוב", הסבירו ראשונים שהביטוי "מיניה ואפילו מגלימה דעל כתפיה", דהיינו שגובים חוב מן המטלטלין שבידיו של אדם בלי הגבלה, ביטוי המובא פעמים רבות בש"ס ובספרות ההלכה כולה כמושכל ראשון בהלכת גביית חוב, אינו מתפרש כפשוטו:

ואם תשאל, והיכי מסדרין לו כסותו, והרי אמרו בגמרא 'מיניה - ואפילו מגלימא דעל כתפיה',⁵³ אפשר לומר דלשון גוזמא הוא. אי נמי מגלימא החשובה ביותר, כגון כלי משי וזהב, מאותה הוא דאמרינן שאינה בכלל הסידור.⁵⁴

ח. מחלוקת בדרכי הפרשנות

הבעיה הקשה המתעוררת עקב ההכרה בקיומה של לשון גוזמה בכל ספרות חכמים לסוגיה היא שאלת הזיהוי. אימתי הלשון היא לשון גוזמה ואימתי יש לקבל הדברים כפשוטם? מחלוקת בדבר זה מצויה כבר בסוגיה המרכזית העוסקת בלשון הבאי במשנה, והיא המחלוקת סביב השקיית התמיד בכוס של זהב:⁵⁵

אמר רבי ינאי בר נחמני אמר שמואל: בשלשה מקומות דברו חכמים בלשון הבאי ואלו הן תפוח גפן ופרכת. לאפוקי מדרבא, דתנן: "השקו את התמיד בכוס של זהב" ואמר רבא: גוזמא. קא משמע לן הני אין, התם לא. אין עניות במקום עשירות.

שמואל מנה שלש דוגמות ללשון הבאי ולא כלל בהן את התמיד. הגמרא מפרשת את המניין של שמואל, כמניין שבא להוציא מדעה אחרת, המונה עוד

52 ד"ה "או לאו דוקא".

53 בבלי, בבא קמא יא ע"ב.

54 ספר החינוך מצווה שנ, והשוו חידושי הרמב"ן, בבא מציעא קיד ע"א, ד"ה "ותו סיעיה".

55 בבלי, תמיד כט ע"א.

דברי הבאי, ומכוונת את הדברים לכוס של זהב של התמיד, שלדברי רבא זו גוזמה. שמואל נקט מספר של דוגמות, וכפי המקובל בגמרא מייחסים למספר שכזה משמעות מדויקת – "לאפוקיי". דווקא שלושה אלו ולא אחרים. בניגוד להבנה בדברי רבי אמי, שהביא רק דוגמות נבחרות, משתמע לכאורה מהדיוק של הגמרא בדברי שמואל, שהוא מנה את כל הדוגמות הקיימות לדעתו, ומה שלא נמנה אינו כלול בכך. עם זאת מסתבר לומר שלא זו כוונת הדיוק. כשהגמרא מדויקת שמספר מסוים בא "לאפוקיי", אין זאת אומרת שהמספר גם כולל את כל הפריטים האפשריים. שהרי קיים מושג של "תנא ושייר". ניתן להבין שספירה נועדה למעט דבר מה, אך לא דווקא לכלול את כל מה שקיים. הסיבה לפרש כך היא מפני שקשה לומר ששמואל התעלם מכל הדוגמות האחרות הקיימות לגוזמות במשנה. אפשרות אחרת היא שהמניין הזה אינו מתייחס לכלל המשנה, אלא רק למשניות המתארות את המקדש. ואילו בתחומים אחרים של המשנה, לא התייחסו כלל בדיון זה. בכל אופן, הגמרא פירשה ששמואל ורבא חולקים בפירוש משנת התמיד. רבא, וכמוהו גם רבי אמי, סבורים שהאמירה שהיו משקים את כבש התמיד בכוס של זהב היא גוזמה. כנגד זה קיימת דעה בגמרא שהדברים כפשוטם היו מציאות ממשית, והטעם להנהגה מוזרה זו היא: "אין עניות במקום עשירות". כל דבר נעשה במקדש בדרך של עשירות, ואפילו את הכבש היו משקים בכוס של זהב!

היות שאין קיימת מסורת מקובלת בדבר השקיית התמיד, והאמוראים תלויים בלשון המשנה ובפרשנותה, אין לדעת אם המשנה נקטה לשון גוזמה או תיארה מציאות. נראה שהמחלוקת הפרשנית נובעת מסברה אם ניתן לקבל את הדברים כפשוטם אם לאו. משניתן טעם הגיוני להשקיית התמיד בכלי זהב, מפרשים כפשוטו, אולם מי שאינו מקבל את ההיגיון שבדבר, מסביר כגוזמה.

העיון בסוגיה זו מעלה בעיה שאין להפריז בחשיבותה: כיצד קובעים שעובדה מסוימת שתוארה היא גוזמה? בהנחה שיש לפנינו מחלוקת שמואל כנגד רבי אמי ורבא, אם התיאור של השקיית התמיד בכוס של זהב היא גוזמה או לא, משתמע מן הגמרא שאין לאמוראים דרך חד-משמעית להכריע במחלוקת זו. מדובר על סברות. בעיני רבא נראית העדות במשנה כעדות מוזרה, ולכן הוא מפרשה כגוזמה, ואילו הדעה החולקת מוצאת הסבר לשימוש בכלי זהב להשקיית התמיד, ולכן היא מפרשת את המשנה כריאלית. בין כך ובין כך אין ברור אם רבא נהג להסביר כל מקרה שאין לו פשר ריאלי כגוזמה. החולקים עליו

סוברים שכל תיאור במשנה בעל הסבר מניח את הדעת, אין להוציאו ממשמעו. אולם מהו "הסבר המניח את הדעת", את דעתו של מי? מובן שאנו נכנסים כאן לשאלות יסוד של פרשנות והרמנויטיקה. באיזה הקשר אנו מגדירים את הריאליזם של הסיפור. בעיניו של רבא – הקורא או בעיניהם של בעלי המשנה – המתארים? האם יכול בכלל אמורא מדור מאוחר בבבל לקבוע באופן ריאלי מה אירע במקדש, במקרה שבו לא היו לו עדויות של ממש, והוא אמור להחליט רק על פי לשון המשנה אם מדובר בתיאור של מציאות ריאלית או גוזמה בדיונית?

יש לציין שלא במקרה מכל הדוגמות שהובאו להמחשת הגוזמות זו הדוגמה המסתברת (יחסית) מכולן. ערים בצורות בשמים או ארץ שנבקעת מקול חלילים אינן עובדות מציאותיות בעולם הפיזיקלי המוכר לא לנו ולא לחז"ל. כך גם הממדים של שלוש מאות כור לערימת האפר או שלוש מאות כוהנים לנשיאת הגבן. לעומת זאת השקיית כבש בכוס של זהב היא אפשרות ריאלית לגמרי מבחינת האפשרות המעשית לקיומה. הטענה של רבא היא במישור של הסבירות ההגיונית והטעם לעשות מעשה שכזה. נראה שדווקא משום כך המקרה הזה הוא היחיד השנוי במחלוקת, שכן כאשר נאמר על עובדה בלתי אפשרית מבחינה מעשית שהיא גוזמה, קיבלו זאת בלא ערעור, ורק כאשר רבא לא מצא טעם למעשה מסוים ובשל כך פירשו כגוזמה, חלקו עליו בגמרא והציעו פירוש הגיוני.

ט. ערעור על עובדות היסטוריות

נושא משיק לנושא הממש וההבאי הוא הנושא של חלום או של מראה נבואה לעומת מציאות. הרמב"ם כידוע הסביר הרבה מאוד מן המאורעות הנבואיים בתנ"ך כחלום או כדברים שנראו במראה הנבואה, מפני שסירב לקבל את אפשרות ההגשמה של האלקות באופן קיצוני. מפרשים אחרים חלקו עליו בכך.⁵⁶ לא ניכנס כאן לסוגיה נרחבת זאת, התלויה לא רק בעניינים ספרותיים אלא גם בדיונים תאולוגיים עקרוניים. ענייננו כאן הוא בסגנונם של דברי חכמים, ובהקשר הזה נעיין בדוגמה אחת מתוך דבריהם של חז"ל עצמם בשאלת המציאות מול מראה הנבואה, אולם אנו נדון בה רק מן ההיבט של השימוש של חכמים עצמם בלשון גוזמה:

56 דוגמה מפורסמת לכך היא: מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם בתחילת פרשת וירא, אם התגלות שלוש המלאכים לאברהם הייתה במראה הנבואה. הרמב"ן שם מאריך וחולק על שיטת הרמב"ם בדוגמות נוספות מן התורה (ראו פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית יח, א).

רבי אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם ואמרו שירה ומתו. מה שירה אמרו? "ה' ממית בצדק ומחיה ברחמים". רבי יהושע אומר: שירה זו אמרו, "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל".⁵⁷ רבי יהודה אומר: אמת משל היה. אמר לו רבי נחמיה: אם אמת, למה משל? ואם משל, למה אמת? אלא, באמת משל היה. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם.

התנאים נחלקו בשאלה אם פרשת מתי מדבר היא עובדה ריאלי, או מראה נבואה. הקושי העיקרי במקומו עומד: ההבחנה בין הממשי לבדיוני אינה ברורה ואין כלים חד-משמעיים להכרעה. בדרך כלל העמדה הרעיונית של המפרש היא שקובעת אם יקבל את הכתובים כפשוטם או יפרשם כמליצה, חלום או נבואה. אולם במחלוקת התנאים הזו קיימת לכאורה הכרעה ברורה, שהרי רבי יהודה בן בתירא מעיד באופן אישי על כך שהוא "מבני בניהם". לפי כללי הפסיקה במקום של שמועה, דהיינו מסורת ברורה, אין מקום למחלוקת.⁵⁸ לפיכך, מסביר רבי יוסף אלבו, בעל ספר העיקרים, את הדיון באופן אחר ומפתיע:

המתים שהחיה יחזקאל שהיה במראה הנבואה [...] וכל זה משל על עלותם מהגלות והתישבם בארץ [...] וכן היא מסקנת הגמרא בפרק חלק: "רבי יהודה אומר באמת משל היה". ואף על פי שנחלקו עליו בגמרא ואמרו: "אני מבני בניהם" ו"אלו תפילין שהניח לי אבי אבא", גוזמא בעלמא קאמר, דהא קיימא לן כל באמת הלכתא היא.⁵⁹

ר"י אלבו פוסק⁶⁰ שהמתים שהחיה יחזקאל היו במראה הנבואה, ושהנביא לא ראה במציאות ולא החיים כלל, אלא משל היה על העלייה לארץ ועל ההתיישבות בה. מכיוון שפסק כך, אי אפשר עוד להסביר את העדות הריאלית כביכול של מי שאמר שהוא מבני בניהם והתפילין שלו הם משלהם. ולכן הוא צריך לומר, שזו לשון גוזמה. לדברי רבי יהודה בן בתירא עצמו לא התכוון להעיד עדות ריאלי, אלא נקט לשון גוזמה כדי להבהיר את תוקף דעתו, שמתים של

57 שמואל א, ב.

58 תוספתא, עדויות א, ג. סנהדרין פח ע"א.

59 ספר העיקרים, מאמר רביעי, פרק לה.

60 ר"י אלבו משתמש במינוח של פסיקה ובכלל הפסיקה: "כל באמת הלכה". ברא מציעה ס ע"א. בירושלמי הכלל הוא: "כל באמת – הלכה למשה מסיני", כלאיים ב, א (כו ע"ד) ומקבילות.

יחזקאל היו ונבראו. אך אי אפשר כלל לקבל שהייתה לו עדות ממשית שהוא מצאצאיהם. התנאים המתדיינים ידעו אל נכון כי דבריו אינם אמורים אלא על דרך המליצה, ומשום כך יכלו לחלוק עליו, ואף לפסוק שלא כמותו. ההכרעה בפרשת מתי יחזקאל הנעשית על ידי ר"י אלבו, גוררת אחריה גם תהיות לגבי מקומות אחרים, דומים. כדוגמת פרשת בן סורר ומורה ופרשת עיר הנידחת.⁶¹ פרשיות אלו הן דוגמות למקרים שעליהם אמרו חכמים שלא היו ולא נבראו, וכנגדם היו שהעידו שראו ונכחו בהם. הפירוש הרגיל הוא פירוש שזו מחלוקת בשאלה המציאותית:

תניא: אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו? אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר. אמר רבי יונתן: אני ראיתיו וישבתי על קברו. תניא: עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה? דרוש וקבל שכר [...] אמר רבי יונתן אני ראיתיה וישבתי על תילה. לפי הפירוש הפשוט רבי יונתן אכן מעיד על קיומם של בן סורר ומורה ועיר הנידחת, שהיו מוכרים וידועים לו. אם מציבים עובדה כנגד דעתם של החולקים, כיצד ייתכן שסוגיית הגמרא שם ממשיכה לדון בדעות האחרות, החולקות, שעל פיהן לא יכול להתקיים בכלל דין בן סורר ומורה ודין עיר הנידחת, מכיוון שלשיטתם התנאים הנדרשים לקיומה של הלכה זו כל כך רחוקים, שבלתי אפשרי שתתקיים בכלל? התשובה הפשוטה על פי דברי רבי יוסף אלבו היא שאין דברי רבי יונתן נחשבים כעדות ממשית, אלא כלשון הפרזה, שנועדה להבהיר את תוקף דעתו. כפי שהסביר רש"י על הגוזמא התנאית בראש מסכת ביצה: "גוזמא קתני – כאדם שרוצה להחזיק דבריו מדבר יתר".⁶² האם כך נפרש גם את המשך הסוגיה שם בסנהדרין?

כמאן אזלא הא דתניא: "בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר"? כמאן? כרבי אלעזר ברבי שמעון. דתנן: רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אין הבית טמא עד שיראה כשתי גריסין על שתי אבנים בשתי כתלים בקרן זוית ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס [...] תניא: אמר רבי אליעזר ברבי צדוק מקום היה בתחום עזה והיו קורין אותו חורבתא סגירתא. אמר רבי שמעון איש כפר עכו: פעם אחת

61 בבלי, סנהדרין ע"א.

62 רש"י, ביצה ד"א, ד"ה "גוזמא קתני".

הלכתי לגליל וראיתי מקום שמצינין אותו, ואמרו אבנים מנוגעות פינו לשם.

כאן לשונות העדות מפורטות יותר, ויש נטייה לקבל את העדויות של רבי אליעזר ברבי צדוק ורבי שמעון איש כפר עכו כעדויות ממשיות. אולם אם כן הוא, כיצד יכולה להתקיים באופן מעשי שיטתו של רבי אלעזר ברבי שמעון להלכה?⁶³ אפשר לומר שהעדויות כאן, אף על פי שהן נראות יותר ריאליות, הן בעלות תוקף משני, מכיוון ששני העדים אינם מעידים שראו בית המנוגע, אלא שנתקלו במקום שעליו העידו יושבי המקום שהוא מקום שהיה בו בית מנוגע. זוהי כבר עדות משנית ובוודאי שהחולקים יכולים לומר שהגם שדברי התנאים המעידים נאמנים עליהם, אין הם חייבים לקבל את המסורת המקומית העממית שעליה העידו, ודברי המסורת העממית הם הם דברי ההבאי. אף כי עדותם של התנאים על קיומה של מסורת כזאת, אמינים ומדויקים לחלוטין.

י. כללים כגוזמות

יש לשים לב לכך, שהבעיה של הגוזמה בסוגיית "טב למיטב" אינה רק הניסוח הקיצוני של עליבות הבעל ושמחת האישה בו בכל מחיר, אלא גם ההכללה, כביכול כל הנשים לעולם תעדפנה להישאר נשואות. והלא עינינו הרואות שלא כך הוא, ואף בימי הגמרא לא היה הדבר כן. אילו היה הדבר כך, לא היו נזקקים לדין "מורדת". ברור שהדברים נאמרים על דרך הרוב וההכללה. בעצם כל הכללה יש בה מן הגוזמה, שהרי היא מפריזה בערכו של דבר המתרחש במידה מרובה, ומכילה אותו על הכול, גם מה שמעבר לרוב הממשי. אכן הרמב"ם מגדיר את ההכללה כגוזמה. הגמרא במסכת עירובין קובעת שהכלל במשנה "בכל מערבין ומשתתפין חוץ מן המים ומן המלח"⁶⁴ אינו מדויק, מכיוון שגם כמהין ופטירות אין מערבין עליהם. הגמרא מוסיפה ומונה שם עוד דוגמות של כללים במשנה, ואפילו כללים שנפרט בהם במפורש "חוץ מ" ועדיין אינם מדויקים. לפיכך קבע רבי יוחנן שם את כלל הכללים: "אין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ". הרמב"ם בצטטו את הגמרא בפירוש המשנה

63 הרמב"ם לא פסקה להלכה, ראו פירוש המשנה נגעים יב, ג, ובהלכות טומאת צרעת יד, ז, אבל לא מפני העדות שבגמרא אלא מפני כללי הפסיקה במחלוקות התנאים.

64 עירובין ג, א; ז, י.

משתמש במונח גוזמה: "ואמרו בכל [מערבין] גוזמה"⁶⁵, והכלל אצלינו אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהן חוץ"⁶⁶. לפי ההנחה ש"לכל כלל יש יוצא מן הכלל", אזי בעצם כל כלל הוא גוזמה! שהרי הכלל טוען לאיזו נכונות כללית ומוחלטת של עיקרון, ולמעשה אין זו אמת. אשר על כן, הכלל בעצם אינו נכון והוא גוזמה!

מנקודת מבט זו ניתן גם להבין סיבה נוספת לשימוש בגוזמות. קיים סוג של גוזמות שהוא בעצם הכללות, המשמשות כלי עזר להבנה ולארגון של המציאות. על הרקע הזה ניתן להבין את אוסף המליצות על אודות רצונה של האישה להישאר נשואה שגם הוא כהכללות. עם זאת השימוש בלשון ההפלה והגוזמה בפי האמוראים מורה על כך שהם ביקשו לבסס בתודעה ההלכתית את העקרון הכללי הזה עד תומו, גם אם ידעו בוודאות שלא כל הנשים ולא כל המצבים נכללים בכלל הזה. ואולי אדרבה מכיוון שאין מדובר כאן על אמת מוחלטת אלא על הכללה של עיקרון, היה צורך להשתמש בלשון הפלה והפרזה כדי לבסס את הכלל ולתת לו תוקף.⁶⁷

דומה לכלל הזה גם הכלל הפסיכולוגי: "רוצה אשה בקב ותפלות יותר מתשעה קבין ופרישות". גם זה אינו כלל מוחלט, ולו רק מפני שיש נשים שיוצאות מן הכלל הזה. בהמשך נדון בו גם מנקודת מבט אחר של מושג הגוזמה.

יא. פתרון לקשיים פרשניים

פרשנות של מקורות על דרך הגוזמה וההבאי היא דרך מצוינת לפתור קשיים ותמיהות בפירוש האגדה וההלכה. האגדות המופלאות של רבה בר בר חנה במסכת בבא בתרא אינן יכולות להתפרש כפשוטן כהתרחשויות ריאליות. הפתרון של דרך ההבאי והגוזמה הוא פתרון נוח, שמותיר עדיין את הצורך

65 כך התרגום מערבית של הרב קאפח. בתרגום הנדפס בדפוס המשוניות כתוב "הבאי", וכך גם מצוטט בבית הבחירה לר"מ המאירי, עירובין כו ע"ב. ולדידן אין נפקא מינה, כי שתי הלשוניות משמשות באותה משמעות בדרך כלל בספרות התלמודית ומפרשיה.

66 פירוש המשנה לרמב"ם, עירובין ג, א. והשוו עם פירושו למשנת קידושין א, ז. נראה שהרמב"ם נתן דעתו על הפערים הקיימים בין שימושי הלשון ובין המהויות שהם מצביעים עליהן, הרבה מעבר לבעיית היחס שבין כוונה ומשמעות בדברי האדם. הרמב"ם, כפי שביאר בכמה מקומות וביותר בתחילת מורה הנבוכים, סבור היה שיש תכנים שהלשון אינה מספקת כדי לבארם היטב, ועל כן בהכרח נוקטים בהם בשפה שאינה מדויקת ואינה חופפת למתואר.

67 כפי שצוטט לעיל מדברי רש"י שנוקטים לשון גוזמה כדי לבסס דבר שאינו מוסכם ושנוי במחלוקת.

לחפש מה מסתתר מאחרי גוזמות אלה ומה המסר שהם מבקשים להעביר.⁶⁸ הגאונים מפרשים בדרך של גוזמה כמה וכמה סוגיות תלמודיות כגון הביטויים החרויים כנגד עמי הארץ המופיעים בכמה מקומות בגמרא ובעיקר בסוגיה בפסחים,⁶⁹ מאמר האגדה ש"יצתה שכבת זרע מבין צפרני ידיו" של יוסף.⁷⁰ תשובה ארוכה של רב האי גאון בענייני שמות, כשפים ונסים מכילה התלבטויות בדבר הגבולות שבין הריאלי והבדיוני בתחום זה.⁷¹ הריטב"א מסביר מדוע נקטו בגוזמות החריויות כנגד עם הארץ בלשון זו: "[וכדי לזרז] בני אדם לתורה מגזמין על עם הארץ בכל זה".⁷²

אם מקבלים את ההנחות שקדמו בדבר השימוש של חכמים בלשון גוזמה והבאי בכל רחבי הספרות התלמודית, לרבות בתחום ההלכה, ניתן יהיה לפרש גם מאמרי הלכה תמוהים כמאמרים שנאמרו על דרך ההפלה והגוזמה. זו דרך שכבר הלכו בה ראשונים. נבחן דוגמה אחת: "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק⁷³: כל המלבין פני חבריו ברבים כאילו שופך דמים". מאמר מפורסם זה טעון הבנה עקרונית: האם מדובר כאן במליצה שנועדה לבטא את חומרת העבירה והפגיעה באדם, אך אין בהשוואה זו קישור ממשי לרצח, או שמא יש משמעות הלכתית-מעשית להשוואת הלבנת פנים ושפיכות דמים. הפוסקים נחלקו בהבנת עניין זה.

המהר"ל מפרש את הדברים כממשות רוחנית. לדעתו פגיעה הנעשית בהלבנת פנים היא פגיעה בצלמו של האדם, בצורתו הפנימית או במעלתו האנושית, שהיא בחינת "צלם אלקים", ומשום כך הלבנת הפנים היא כעין שפיכות דמים ממש, אלא שהרוצח מבטל את חיות גופו של האדם, והמלבין פניו מבטל את

68 על האפשרות לפתרון אגדות רבה בר בר חנה כדברי חלומות ראו מאמרו של פאוסט, עמ' 152-133.

69 בבלי, פסחים מט, ע"ב, תשובת הגאונים הרכבי סימן שפ. שערי תשובה סימן כג. וראו גם בחידושי הרמב"ן, חגיגה כב ע"א.

70 תשובת הגאונים מוסאפיה (ליק), סימן כו.

71 תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, סימן קטו. לדוגמות נוספות למקומות שבהם מתחבטים בעלי התוספות בדברי אגדה הנראים כגוזמות, ראו תוספות מגילה יד ע"ב בעניין אביגיל "שגלתה שוקה והלך דוד לאורה ג' פרסאות", ועיינו גם בתוספות רי"ד עבודה זרה ג ע"א, על גוי שעוסק בתורה "הרי הוא ככהן גדול" ודוגמות נוספות שמביא שם. הרמב"ן סבור שהמאמר "אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא" גם הוא לשון גוזמה, כי לא ייתכן לומר על צדיקים כאלה שהיו עובדים עבודה זרה ממש (חידושי הרמב"ן, כתובות לג ע"ב, וחידושי הרשב"א שם).

72 חידושי הריטב"א, פסחים מט ע"ב, ד"ה "עם הארץ מותר לנוחרו".

73 בכתב יד פירנצה: "תני תנא קמיה דרבי יוחנן", והוא יחידי.

"צורת האדם", שהיא "עיקר האדם שבו".⁷⁴ אולם בגמרא מתייחסים גם לממד הריאלי של המעשה: "אמר ליה: שפיר קא אמרת, דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא" [יפה אמרת, שרואים אותו, שהולכת האדמומית ובא חוורן]. תגובתו של רב נחמן בר יצחק לתנא ששנה לפניו את הפתגם מעניינת מבחינת תפיסת המליצה האגדית. התנא בוודאי מתכוון לדימוי, המשווה עברה הנראית קלה יחסית עם העברה החמורה שבחמורות, אולם רב נחמן בר יצחק מפרש אותו מילולית – הלבנת פנים היא שפיכות דמים ממש, שכן הדם מסתלק מן הפנים המחווירות.⁷⁵

מעניין לציין שבעקבות פירוש המליצה כממשות ריאלית התקשו תוספות בהבנת הריאליה, הם מקשים: הלא אדם שנעלב ברבים מסמיק ואינו מחוויר? ותיצרו שההסמקה היא התאספות הדמים אל הפנים לפני שישתלקו והאדם יחוויר.⁷⁶ בדבריהם מתוארים שני שלבים של חוויית העלבון, וייתכן שהם מצביעים על רגשות שונים. לדוגמה, אריסטו סבור שההסמקה מצביעה על בושא והחווירון על חרדה.⁷⁷ הסומק מבטא את התגובה המיידית של האדם לבושא שהתבייש בפני הרבים, ואילו החווירון משקף את החרדה שלו מפני התוצאות של ביוש זה למעמדו ולכבודו לטווח ארוך. רבי אשתורי הפרחי הציב זאת כמחלוקת בין חכמי ישראל וחכמי יוון: "אמר אביי לרב דימי, במערבא במאי זהירי, אמר ליה באחוורי אנפי. גם בזו טעה אריסטוטאליס שאמר בספר המאמרות שלו דאזיל חוורא ואתי סומקא. ודברי חכמינו ז"ל הם אמת אף לחשובנו, שהביישן מתפחד כבושת גנב כי ימצא".⁷⁸

- 74 מהר"ל, נתיבות עולם, ב, נתיב אהבת הרע, פרק א.
 75 המושג המתאים לכאן מתורת הספרות הוא סינקדוכה, "הלבנת פנים" היא חלופה לדבר עצמו – עלבון, אולם היא משתמשת בחלק מן התופעות הכרוכות בעלבון כדי לייצג את השלם כולו.
 76 תוספות בבא מציעא נח ע"ב, ד"ה "דאזיל סומקא".
 77 אריסטו, אתיקה, עמ' 108. וראו גיליין, עמ' 25–44, 57–73. אין כוונתי לומר שניתן להצביע על הבחנה חד-משמעית בין התגובות הגופניות והרגשות חרדה ובושה, אבל הבחנה מעין זו עשויה להיות דוגמה לכך שבתוך אירוע חברתי מסוים אדם יכול לחוות רצף של רגשות בלתי נעימים, הבאים לידי ביטוי בתגובות פיסיולוגיות שונות.
 78 כפתור ופרח, פרק י. כוונתו כנראה לדברי אריסטו בהערה הקודמת. נראה שתפיסה זו הייתה מקובלת גם על חכמי הרפואה בימים הראשונים. ראו פירוש הברטנורא לאבות ג, י, ופירושו המפורט של הרשב"ץ ב"מגן אבות" לאבות ג, טו, המשלב את ההיבטים הפיזיולוגיים עם המשמעויות הערכיות.

בהמשך הסוגיה, מציעה הגמרא מאמר נוסף המעצים את איסור הלבנת הפנים עד מאוד: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים".⁷⁹ מאמרו של רבי יוחנן חריף אף מן המשפט הידוע "המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים". שהרי עד כה דובר על חומרת העברה בפני עצמה, ואילו כאן היא מושווית לעברת עריות חמורה. בנוסח הדפוס ורוב כתבי היד מדובר רק על ספק אשת איש, אבל בנוסח כתב יד המבורג, הנחשב לכתב יד משובח, ובחלק מן הראשונים חסר ה"ספק", ומדובר באשת איש ממש.⁸⁰ המאמר פחות מפתיע אם אין מדובר אלא במליצה בעלמא, בלשון הבאי ובגוזמה, אולם אם כוונתו להוראה מעשית כפשוטה, אזי יש בדבריו של רבי יוחנן חידוש מרעיש. האם באמת ההוראה היא שאם תיווצר סיטואציה שבה עומדים זה כנגד זה ספק איסור אשת איש ואיסור הלבנת פנים יש להעדיף את עברת העריות? ויש לשאול, האם אכן כך הם פני הדברים? או שמא אין זו אלא מליצה? רבים מן המפרשים והפוסקים אכן סברו שיש לקבל את דברי הגמרא כפשוטם.⁸¹ הגר"ע יוסף הציע את העמדות השונות בתשובה מפורטת, ודחה את דברי הסוברים שהוראת הגמרא אינה מחייבת הלכתית אלא הפרזה מליצית.⁸²

נוסחה שלישית של העצמת איסור הלבנת פנים מובאת על ידי רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בר יוחאי:

אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. מנא לן? מתמר, דכתיב (בראשית ל"ח) היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה.

מאמר חז"ל זה, הדומה במבנהו למאמר חז"ל הקודם, מציב את איסור הלבנת פנים במעמד של אחד מן האיסורים שעליהם "ייהרג ואל יעבור", יחד עם שפיכות דמים של ממש, עבודה זרה וגילוי עריות. כמקור לכך מציינת הגמרא

79 בבלי, בבא מציעא נט ע"א.

80 לפי הכלל הפילולוגי שיש להעדיף את הנוסח הקשה, הנטייה היא להעדיף את הנוסח של כתב יד המבורג.

81 ראו תוספות דיבור המתחיל "נוח לו", בבא מציעא נט ע"א, הראי"ה קוק, דעת כהן, סימן פד.

82 יביע אומר, חלק ו, יורה דעה סימן יג, אות יב.

את סיפורה של תמר, כלתו של יהודה, שנמנעה מלפרסם שהוא אבי ילדה, אף על פי שהסתכנה בכך שתועלה על המוקד.

הנוסחה של רשב"י, המציבה את תמר כמופת מחייב למעשה הראוי – שהייתה צריכה להישרף היא ועובריה, ובלבד שלא להלבין את פניו של יהודה, מעוררת קושי מוסרי וחינוכי, ואף תמיהה הלכתית. מבחינה מוסרית, מדוע היה על תמר לחפות על יהודה? יהודה חטא ונכשל מכמה סיבות. ראשית, בעצם העובדה שלא מילא את ההתחייבות ליבמה; שנית, בנטותו אליה אל הדרך; שלישית, בכך שגזר את דינה ודין עובריה לשרפה מבלי שבירר כלל את פרטי המאורעות, שהרי אילו היה מברר עמה את הדברים, הייתה יכולה לספר לו בצנעה מיד את אשר אירע. האם יש הצדקה לחפות על בעל עברה כדי לא להלבין פניו? האם יש הצדקה לגרום למותן של שלוש נפשות מישראל בנסיבות כאלה? כך ניסח את התמיהה הגרש"ז אוירבך⁸³:

ברם צריך עיון, הלא פשוט הוא שיכולים ודאי לתבוע מאדם גדול וחשוב על גניבת ממון וכדומה, וגם העדים חייבים ודאי להעיד על כך, ואם ימנעו מלהעיד משום חששא דהלבנת פנים עוברים ודאי בלאו של "אם לא יגיד [ונשא עונו]" אע"ג דאין לך הלבנת פנים גדולה מזו.

וגם גומרין דינו של בן טובים למיתה אף אם על ידי זה איכא זילותא טובא והלבנת פנים לכל המשפחה. ואין לומר דשאני התם שיהודה היה רק דיין ולא בעל דין,⁸⁴ דגם בזה נלענ"ד שאם אחד תובע את חברו שגנב ממנו חפץ, והנתבע יודע שהחפץ נמצא בביתו של זה שהוא דן אותו, דשפיר מותר להצטדק ולהראות להם שהחפץ הוא אצל הדיין, אע"ג שע"י זה ודאי ילבין פניו ברבים!⁸⁵

ונראה דכיון שחז"ל קורין את טענתה של תמר בשם הלבנת פנים צריכים ודאי לומר שמצד הדין היה אסור לתמר לגלות הדבר ולהלבין פניו, ולפיכך אמרינן דאף שהיתה יכולה להציל עצמה בכך אפילו הכי מוטב שתמות ולא להלבין פנים שלא כדין.

83 שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן ז.

84 כלומר כל עוד לא גילתה תמר למי היא הרה, מעורבותו של יהודה הייתה מעמדת השופט ולא מעמדת המתדיין.

85 הגרש"ז"א מציע את האפשרות ליישב בכך שבמקרה של תמר הבעיה היא שהיא עצמה גרמה להכשילו, אבל דוחה זאת בכך שהראשונים אינם מפרשים כן.

אבל במי שמחויב בדבר שפיר אמרינו יקוב הדין את ההר ואין לחוש כלל להלבנת פנים דידיה ושל משפחתו, כיון דדינא הכי. רק צריכים עדיין למצוא טעם למה היה אסור לתמר לגלות את האמת ולהציל עצמה בכך. מעבר לשאלה ההלכתית קיימת גם בעיה חינוכית: לימוד דברי הגמרא כפשוטם וכפי שהובאו בפירוש רש"י לתורה⁸⁶ עשוי לגרום לכך, שאנשים שנעשה להם עוול על ידי בעלי משרה ובעלי מעמד נכבדים, יימנעו מלמחות על העוול שנעשה להם ויימנעו מלפרסמו, מחשש הלבנת פנים. תופעה זו אינה נדירה כל כך בעולמנו, כידוע. ניסיונות של טיוח שמטרתם לא לבייש את הזולת ולא לפגוע בו, ולא לגרום חילול השם ופגיעה בשמו הטוב של המוסד וכיוצא בזה. כאשר סבלם של המתלוננים והמתלוננות, ואף החשש שהעבריינין ימשיך בדרכו ובעלילותיו באין מפריע, נדחים מפני שאלת הכבוד, המסתתרת כביכול מאחרי הערך המוסרי וההלכתי של איסור הלבנת פנים, ומפני הדוגמה הקיצונית של תמר הצדקת, שהייתה מוכנה למסור את נפשה ונפש עולליה כדי לא לבייש את יהודה. המסר העולה מקריאה פשטנית זו של הפרשה עם פירוש רש"י מבהיל ממש מנקודת המבט של המחנך בן זמננו. מבחינה הלכתית ומוסרית גם יחד לא יעלה על הדעת כלל לקבל את ההנחיה המשתמעת מן הגמרא ומדברי רש"י בסיפור יהודה ותמר כפשוטה. ברור שאם נעשה לאדם עוול בדין ובמשפט, בסתר או בגלוי, הוא רשאי לתבוע את עלבונו ואת זכויותיו. וברור שאם אדם יוצא ליהרג על לא עוול בכפו, הוא רשאי ואף חייב להביא לבית הדין כל ראיה וטענה שיש ביכולתו להביא כדי להינצל מן המיתה, כמפורש בדברי הגרש"ז אוירבאך. במקום אחר חזר הגרש"ז על קביעתו המחייבת, והוסיף לחלוק על מחבר אחד, שניסה להצדיק את הימנעותה של תמר מהלבנת פנים, בכך שיהודה לא היה הנתבע אלא הדיין שדן את תמר, וכן בכך שהיא עצמה הייתה אשמה בטעותו המשפטית ובזנותו עמה. הגרש"ז דוחה בתוקף את שתי הטענות הללו.⁸⁷

הפוסקים נחלקו מהו שיעורו של החיוב להימנע מהלבנת פנים. יש אומרים כפשוטה של הגמרא, שהחובה הזאת היא חלק מאיסור רציחה, "כאילו שופך דמים", ולכן באמת אדם יכול ולעתים גם מחויב להיהרג ובלבד שלא ילבין פני חברו ברבים. אחרים סבורים שאין לקבל את לשון הגמרא כפשוטה, אלא כהפרזה אגדית, המורה על עצמת האיסור ועל חומרתו, אך אינה ניתנת להיסקים הלכתיים מחייבים באופן גמור. כך למשל אם יודעים על אדם שהוא

86 בראשית לח.

87 מנחת שלמה תנינא, סימן קלג, אות ג-ד.

עומד לפרסם ברבים מאמר שילבין פני חברו באופן החמור ביותר, לא התירו להרגו מדין רודף. אף לא התירו חילול שבת כדי למנוע הלבנת פנים, וכדומה. ועדיין חומר האיסור לכל הדעות גדול מאוד (לסיכום הדעות ראו בתשובות מנחת שלמה שזכרו לעיל).⁸⁸

בשלב זה יש מקום לשוב ולדון בשאלת פרשנות הלשון המליצית ובגבולותיה. האם יש לקבל את הביטויים "נוח לו שיפיל עצמו לכבשן האש" ו"נוח לו שיבוא על ספק אשת איש" כלשונם, במשמעות המחייבת ההלכתית שלהם.

בדיקה של מאמרי חז"ל הפותחים במילים "נוח לו" מורה שמדובר בתבנית שמוצגות זו בצד זו שתי חלופות, שלא תמיד ניתן להעדיף ביניהן בבחירה רצונית, או שהחלופה השנייה, זו ש"נוח לו", היא בלתי אפשרית לביצוע, ואינה אלא הפלגה. כן למשל הצירוף "שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא"⁸⁹ או "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא",⁹⁰ אינם אפשריים לקיום כמובן. הביטוי "נוח לו לאותו צדיק שיהא שמש לדבר אחר ואל יכתב בו ויעש הרע בעיני ה'"⁹¹ או המקבילה שלו: "נוח לו לשלמה שיהא גורף ביבין שלא נכתב עליו המקרא הזה",⁹² הם מליצות שאין להם משמעות מעשית. גם ביטוי בתחום אחר לגמרי: "נוח לו לאדם לגדל לגיון אחד משל זיתים בגליל, ולא לגדל תינוק אחד בארץ ישראל",⁹³ מלמד שמדובר בנוסחה מליצית ולא בהוראה מעשית.

במקביל, יש לתת את הדעת לכך שגם הביטוי "יפיל עצמו לכבשן האש" אינו הביטוי הריאלי של מיתה בשרפה, כפי שהייתה מחויבת בה תמר.⁹⁴ ובדרך כלל כבשן האש הוא מוות המשמש במליצת האגדה, דווקא כמקום שיש בו הצלה ממוות בטוח. כמובן, בעקבות המקור המקראי הראשוני של הצלת דניאל וחבריו. הירידה לכבשן האש היא סמל לקידוש השם לאו דווקא למוות, שהרי

88 ראו ברנדס, עמ' 10-12.

89 ספרא בחוקותי פשרה א.

90 בבלי, ברכות יז ע"א.

91 בבלי, שבת נו ע"ב.

92 שמות רבה ו, א.

93 בראשית רבה כ, ו.

94 אפשר כמובן לטעון שתמר לא עמדה להישרף לפי דיני מיתות בית דין של מסכת סנהדרין. כאן המקום לדון בהרחבה בשאלה אחרת אם יש להפקיע את אגדת תמר ממערכת ההלכה המקובלת ולדון בה במסגרת הלכות בני נח שלפני מתן תורה. לעניות דעתי אין זה הפירוש הפשוט באגדה שלפנינו, והגמרא מתייחסת לפרשת תמר כאילו התרחשה בעולמם של ישראלים בני מצוות. לפיכך גם לא השתמשנו בתירוץ שתמר ויהודה היו בני נח, ולכן חלה עליהם מערכת דינים אחרת.

כל אלו שמוזכר שירדו לכבשן האש, קידשו את השם וניצלו.⁹⁵ במובן זה יש לראות גם את תמר כמי שכמעט שירדה לכבשן האש וניצלה.

מקור הלכתי אחר שממנו ניכר שאין לפרש את המאמרים האלה כפשוטם, מצאתי בתשובתו של הרב וואזנר שליט"א, ויש ענין להביאה כאן מפני שדרך הילוכו הוא מצביע על ההיבט המליצי של מאמר תלמודי אחר. הרב וואזנר נשאל,⁹⁶ אם כוהן שהלבין פני חברו ברבים רשאי לעלות לדוכן, שהרי ידוע שהמלבין פני חברו הוא כשופך דמים, וכהן שהרג את הנפש אסור לעלות לדוכן.⁹⁷ השיב הרב:

הנה כל מש"כ בחומר האיסור עד כדי דמיון לרציחה המבואר בכמה ראשונים הוא אמת נכון ומאד צריך למחות ולעמוד בפרץ בזה. איברא מה שכתב דפסול מן הדין לישא כפיו כרוצח ממש לא יראה לעני"ד [...] אפילו למשמעות הרמב"ם פט"ו מתפילה ופשטות השו"ע דהוא מעיקר הדין, היינו רוצח בידים, כמו שכתבו תוספות יבמות שם בתירוץ שני: לפי שהרגו בידים, ואין ידים הללו שהם קטיגור נעשו סניגור. והפוסקים באו"ח שם העתיקו טעם זה. וכל זה לא שייך במלבין פני חברו דלא הרגו בידיו. ולומר כיון דהרגו בפיו לא יברך ברכת כהנים בפיו מני"ל חידוש כזה?

אמנם הרב וואזנר אינו אומר במפורש שזו גוזמה, שהרי לעניינים מסוימים באמת יש שפסקו על פי המאמר הזה שיש להחמיר בענין הלבנת פנים כשפיקות דמים, אולם הוא אינו מסכים להחיל על כוהן שהלבין פנים דין שופך דמים באופן מוחלט. טענתו היא שיש להבחין בין שופך דמים ברציחה בידיו ובין שפיקות דמים בדיבור.⁹⁸ לאחר שהוא דוחה את הצעת השואל, הוא מוסיף הערה המרמזת על כך שאין לקרוא מאמרים כגון אלו כפשוטם לגמרי:

95 דניאל וחבריו: ספרי דברים שו; בבלי, פסחים נג ע"ב; סנהדרין צב ע"ב; אברהם באור כשדים: בראשית רבה לח, יג. היסוד ההלכתי מצוי בתוספתא, יבמות יד, ד: "נפל [...] לתוך כבשן האש מעידין עליו", כלומר מעידין עליו שמת גם אם לא ראוהו מת, שכן זו מיתה ודאית.

96 שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן קעב.

97 המשיב הסתמך על תשובת בניין ציון של הר"י עטלינגער, תשובה קעב, שהורה שאין לאדם להציל עצמו ממיתה על ידי הלבנת פני חברו, והסיק מכך שההשוואה בין רצח והלבנת פנים היא השוואה ריאלית ומעשית מבחינה הלכתית.

98 ההבחנה של השבט הלוי דחוקה כמובן. שכן מי שגרם למות חברו הממשי שלא בידים ייחשב לשופך דמים גמור. וכי יעלה על הדעת שכהן שהרג את הנפש בעיטה שונה מכהן שהרג בידים? ודאי שעיקר ההבדל הוא בין מי ששפך דמים ממש לבין מי שרק הלבין פני חברו,

ולדברי כבודו, היה יותר להעיר למה דאיתא בנדה דכל המוציא זרע לבטלה שנקרא שופך דמים. ואם הוא מן המנאפים בידיים, אם כן יש לו דמיון לידיכם דמים מלאו.
אבל גם זה לדינא צריך עיון.

כלומר גם את המאמר שהמוציא זרע לבטלה הוא כשופך דמים אין לקבל כהוראתו הפשוטה. שאילו כך היה, היה צריך למנוע כהן שנכשל בעבירה זו, שלפי עדות חז"ל עצמם היא שכיחה ביותר, בוודאי בגיל הנעורים, מלעלות לדוכן. ברור שהמשיב נוקט לשון זהירה. אם יאמר בפה מלא שהמליצות של הגמרא הן גוזמות, אזי יפגום במטרה העיקרית שלשמה נאמרו בלשון זו, לעורר את הרושם ולהעצים את חומרת העברה. "הקריטריון של 'הנשגב' [...] אינו אובייקטיבי טהור [...] אלא סובייקטיבי ופסיכולוגי: יכולתו לזעזע את נפש הקורא".⁹⁹ מצד שני, חובתו של המשיב כאיש הלכה להעמיד דברים על דיוקם, ולכן הנוסח הרומז והלא מוחלט בלשונו: "גם זה לדינא צריך עיון".
נמצאנו אומרים שהגבולות שבין הגוזמה לבין הממשות בגופי מאמרי הלכה עשויים להיות מטושטשים במידה רבה, וקיימים אזורי דמדומים שבהם לא ברור כלל היכן עובר הגבול בין הממש ובין הגוזמה.

יב. יראת הפרשנות החופשית

היראה מפני הפרשנות של מאמרי חז"ל או אפילו כתובי המקרא בדרך של גוזמה והבאי, שני פנים לה. הפן האחד הוא הקושי לקבל שפת יתר כדרך התבטאות לגיטימית. סגנון נמלץ, עתיר בהפרזות, אינו מקובל בימינו, לפחות בחוגים מסוימים. המעמד של המליצה הקישוטית, הגוזמה וההבאי, בתרבות המודרנית הוא בעייתי במקצת. הגישות המדעיות מבקשות דיוק. לא מיבעיא במדעי הטבע שם חייבים לדקדק במספרים בשיעורים ובמידות עד בלי די, אלא גם במדעי החברה ואפילו הרוח, הגישה המדעית תובעת דיוק. בתיאור היסטורי מצפים מן ההיסטוריון לנקוט עובדות מדויקות. כן הוא בשאר מדעי החברה

99 שהוא "כאילו" שופך דמים. ואין ספק שאם מישהו ילביץ פני חברו בידיים, כגון שהכהו בציבור, לא ייחשב לדעת הרב ואזנר כרוצח בידיים לענין פסילתו לדוכן.
כהן, עמ' 51. וראו מבוא התלמוד, ר"צ חיות, פרק כו: "כי גם בענייני הדרשות הלכה למעשה, לא שם הדורש עינו ולבו, רק לפעול אצל המון השומעים שידעו להתנהג כשורה, ולפעמים דריש בציבור שלא כהלכה מפני הסיבה שלא יבאו לזלזל באיסורי דרבנן והחמיר עליהם יותר מן הראוי [...] וכן בדרושי אגדה, הנה מטרת הדורש היתה, רק למען הלהיב לב העם לעבודת ד', ולמען יתעוררו [...] ולפעמים [...] אחז צדיק דרכו דרך אחר להגיד לפנייהם ענינים זרים ומבהילים יוצאים מגדר הטבע, ועל ידי זה הטו אוון קשבת לדברי הדורש".

והרוח. אמנם לכתובה מדעית מדויקת יש גם מחיר, היא "מוציאה את הנשמה" מתופעות מסוימות. תיאור כמותי ומספרי מדויק של תפילת ראש השנה באומן אינו מסוגל להעביר מאומה מן החוויה. זוהי אחת הבעיות החשובות והמרכזיות של ההיסטוריוגרפיה ושל התרבות המודרנית כולה. אי אפשר להרחיב כאן בסוגיה זו שהעסיקה את כל עולם הרוח במאה העשרים. היא נוגעת לשאלות יסוד בפילוסופיה של ההכרה, של המדע ובדגש המיוחד במאה העשרים מאז ויטגנשטיין ובני חוגו – בפילוסופיה של הלשון. היא מתפרסת והולכת מהפילוסופיה "אם החכמות" לתחומי הדעת השונים כמו ביקורת הספרות והאמנות, חקר ההיסטוריה, פילוסופיה של המדעים, חקר התרבות ועוד.¹⁰⁰ באותה מידה קיימת גם בעיה בתחום המשפט. זהו תחום שבו מצפים לדיוק מרבי בהגדרות המותר ואסור, השייכות והבעלות וכל כיוצא בזה, וכך מצופה גם מן הכתיבה ההלכתית. כיצד ייתכן לקבל כתיבה משפטית-הלכתית שאינה מדויקת אלא נוקטת בלשונות של גוזמה? גם בעיה זו מטופלת כיום בחקר המשולב של המשפט והספרות, ולא כאן המקום להרחיב בה.¹⁰¹

עם החששות הללו ניתן לעניות דעתי להתמודד בנקל. אין מניעה לקבל שסגנון ספרותי ושיח תרבותי כזה היה קיים בימי חז"ל ולא ראו בו כל פסול. מפרשי המקרא וחוקריו, שעסקו בהרחבה בנושא המליצה המקראית, כבר נתנו דעתם על קיומו של סגנון ההפרזה בלשון מקרא ואף נתנו בו טעם לשבח.¹⁰² קושי אחר הוא חוסר העקיבות. כך לדוגמה במליצה המקראית. אנו מורגלים להתפעל מן הקיצור והדיוק של הלשון המקראית הן בחלק הסיפורי שבה הן בחלק המשפטי שבה.¹⁰³ מי שמתרגל ללשון הלקונית, התמציתית, לעיקרון של "הררים התלויים בשערה",¹⁰⁴ מופתע מן המעבר לסגנון מליצי, פייטני ואף "גוזמאיי" במקומות אחרים במקרא.

- 100 בהקשר המסוים של ההגות הדתית וספרות חז"ל יש לציין את עבודתו של שוורץ כחיבור מפתח להיבטים שונים של הנושא.
- 101 ראו לדוגמה מחקרי משפט, גיליון יח, כרך 1 (תשס"ב), המוקדש כמעט כולו לנושא זה.
- 102 חיבור חשוב מראשית תקופת ההשכלה העוסק בהרחבה במליצה המקראית, במעלותיה ובתפקידה הוא ספרו של לויזון. ראו במיוחד במבוא עמ' 51–52, 64–67, בביאור הערך שניתן ל"מליצת הנשגב".
- 103 ראו אוארבך, ושם הפרק הראשון "צלקתו של אודיסאוס" עמ' 3–19.
- 104 משנה, חגיגה א, ח. אמנם שם מוזכרים גם נושאים שבהם יש הלכות מרובות ו"הן גופי תורה", כלומר נפרטו בתורה בפירוט רב ובהם: "הדינין והעבודות, הטהרות והטומאות ועריות".

הוא הדין ללשון חז"ל. מי שמורגל בשפה הקפדנית והמדוקדקת של ההלכה, מופתע מאוד לנוכח הקביעה שיש במשנה "לשון הבאי". קל יותר לקבל את ההנחה שהאגדה מדברת בלשון פיוטית ומליצית, שהרי זו טבעה של אגדה,¹⁰⁵ אולם כשהדברים נוגעים גם בעולם ההלכה, מתערערת לכאורה היציבות הפרשנית וההלכתית. כאן אנו מגיעים לפן האחר והחמור יותר של היראה מפני דרך הפרשנות הזו והשימוש בה באופן חפשי. מדובר בחשש מ"מדרון חלקלק", שישמוט את הקרקע מכל פירוש ריאלי למאמרי חכמים. כיצד נדע אם איננו עוברים את הגבול ומפרשים מאמרים שיש לקבלם כלשונם בדרך גוזמה ובטעות? הדיון לעיל, בסוגיית הלבנת פנים ואונאת דברים מדגים את האפשרות לפרש מאמרים המופיעים בהקשר הלכתי כלשון גוזמה, ותתברר מאליה היראה מפני דרך הפרשנות הזאת והשלכותיה על פרשנות הגמרא ועל פסיקת ההלכה. עם זאת, הצעד הראשון שיש לעשות כדי להתמודד עם הקשיים הוא להכיר בקיומה של הבעיה ולא להכחיש אותה. יש להבין שאחד מחלקיה הלגיטימיים של ספרות הקודש שלנו הוא לשון המליצה ובכללה הגוזמה וההבאי. אין בזה פחיתות ערך, אין בזה חריגה ממידת האמת. לאחר שנכיר בכך נצטרך לעמוד על מציאת כלים ודרכים נכונות להבחין אימתי מדברים בלשון שכזאת, ואימתי אין להפקיע את האמור ממשמעו הפשוטה.

יג. גבולות ההפרזה

כדי להבהיר את העובדה שאין חופש גמור בפרשנות על דרך הגוזמה וההבאי, נקדים ונאמר תחילה שגם בעיני חז"ל לא היה חופש גמור בשימוש בדרך ההפרזה. כלומר ההנחה ששפת האגדה מכילה גוזמות, אינה מתירה להשתמש בכל סוג של גוזמא לכל מטרה. לדוגמה בדרשה הבאה:

ותעל הצפרדע [ותכס את ארץ מצרים],¹⁰⁶ תני, רבי עקיבא אומר: צפרדע אחת היתה, השריצה ומלאה כל ארץ מצרים. אמר לו רבי אלעזר בן

105 כמבואר בחיבוריהם של פרשני האגדה לדורותיהם: הגאונים, תשובות גאונים שולקטו בין היתר ב"אוצר הגאונים" (לפרק תשיעי ממסכת ברכות ופרק שני ממסכת חגיגה), הרמב"ם (הקדמה למשנה והקדמה לפרק חלק), רבי אברהם בנו (הקדמה לאגדה, נדפסה בראש מהדורות עין יעקב), מהר"ל (באר הגולה, הבאר השישי ועוד הרבה), רמח"ל (מאמר על ההגדות) ורבים אחרים.

106 שמות ח, ב.

עזריה: עקיבא, מה לך אצל הגדה? כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות! צפרדע אחת היתה, שרקה להם והם באו.¹⁰⁷

על מה נחלקו רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה? נראה ששניהם מסכימים בדבר הצורך לפרש את "ותעל הצפרדע" באופן חריג, כי התקשו מדוע נקטה התורה לשון יחיד, אף שכל ארץ מצרים נתמלאה בצפרדעים, חמרים חמרים. רבי עקיבא מציע שכולן נוצרו מצפרדע אחת, ורבי אלעזר בן עזריה דוחה אותו. הדחייה אינה בדרך רגילה של מחלוקת, המציעה פירוש אחר, אלא היא מכילה מעין ערעור בסיסי על יכולתו של רבי עקיבא לדרוש באגדה.¹⁰⁸ כיוצא בזה, מצינו בדרשה של רבי אלעזר המודעי על המן:

כבר היה רבי טרפון והזקנים יושבין, ורבי אלעזר המודעי יושב לפניהם. אמר להם רבי אלעזר המודעי: ששים אמה היה גבהו של מן. אמרו לו: מודעי, עד מתי אתה מתמיה עלינו? אמר להם: מקרא הוא מן התורה, וכי איזו מדה מרובה טובה או רעה? הוי אומר מדה טובה מרובה ממדת פורענות. במדת פורענות הרי הוא אומר: חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים.¹⁰⁹ מה נפשך על גבי ההר חמש עשרה אמה ובקעה חמש עשרה אמה. ובמדה טובה מה הוא אומר? ויצו שחקים ממעל ודלתי שמים פתח. (תהלים עח כג) מיעוט דלתות שמים, וכמה ארובות בדלת ארבע, ארבע על ארבע הרי שמונה, ח' על ח' ט"ז, באו וחשבו ס' אמה היה גבהו של המן.¹¹⁰

הרושם העולה משני הסיפורים הללו הוא שהחופש הדרשני אינו בלתי מוגבל. החכמים מסרבים לקבל דרשה המתארת גוזמה בלתי סבירה, אלא אם כן נמצאת לכך הצדקה. עם זאת יש לשים לב לכך שההצדקה שמדובר בה אינה הצדקה ריאליסטית אלא די בהצדקה דרשנית. משהראה רבי אלעזר המודעי היגיון דרשני שלפיו הגיע לשיעור שישים אמה, אף על פי שהדרשה עצמה נראית רחוקה מאד, נתקבלה דרשתו. יש מקום אם כן לשיקול דעת וסברה הן במידה ההפרזה האפשרית במדרש הן במידת הספק שניתן להטיל בריאליות של מעשים ושל תיאורי עדויות של חכמים.

107 שמות רבה י, ד וכן בבלי, סנהדרין סז ע"ב ומקבילות. ראו בהערות במהדורת שניאן, עמ' 231.
 108 כאמור בדברי רש"י, סנהדרין שם (ד"ה "מדברותיך"): "מנע מדבריק, ופנה להלכות נגעים ואהלות שהן חמורים ובהם אתה מחודד ולא בהגדה".
 109 בראשית ז, כ.
 110 מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מס' דויסע פרשה ג. בבלי, יומא עו ע"א בשינויים, וראו רשימת מקבילות במהדורת הורוביץ-רבין למכילתא דרבי ישמעאל, עמ' 166.

יד. כללים לפרשנות הגוזמה

מעבר לשאלת הגבולות – עד היכן אפשר לפרש מאמרים כגוזמות, עומדת שאלה האמינות. באיזו מידה אכן מכוון ההסבר על דרך הגוזמה לכוונת המאמר המקורי. זו שאלת המפתח של תורת הפרשנות, ההרמנויטיקה. האם אנו מנסים לשחזר את כוונת המחבר בהקשרה, ולכן עלינו לנסות לזהות מתי דברי חכם פלוני נאמרו בדרך של גוזמה ומתי לא, ואולי אפילו ליצור מפתחות פרשניים וכללים להסברה? או שמא נאמר שמשניתנה הרשות לפרש כך, מותר לפרש כך גם מקומות שבהם ייתכן שהמחבר הראשון לא התכוון לגוזמה.¹¹¹ בגמרא מסכת בבא קמא (טז ע"א) מובא:

תניא: צבוע זכר לאחר שבע שנים נעשה עטלף עטלף לאחר שבע שנים נעשה ערפד ערפד לאחר ז' שנים נעשה קימוש קימוש לאחר שבע שנים נעשה חוח חוח לאחר שבע שנים נעשה שד שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש. והני מילי דלא כרע במודים.

האפשרות של תמורות בין בעלי חיים ושל הפיכת אדם לבעל חיים קיימת כחלק ממדעי הטבע המקובלים בעולם הרומאי בתקופת חז"ל.¹¹² ניתן לומר שחז"ל השתמשו במוסכמה הזאת כדי ליצור מאמר המגזים בערכה של הכריעה במודים, ואפשר לומר שהם האמינו במדעי הטבע של זמנם, אך לגבינו, הקוראים האמונים על ידיעות הטבע של זמננו, דבריהם הם מליצה. בין כך ובין כך החשיבות המיוחדת לכריעה במודים היא העיקר.¹¹³

הדרך הקלה והפשוטה לפרש באופן לגיטימי מאמרי חכמים כלשוונת הבאי וגוזמה, היא ההסתמכות על פרשנים בני סמכא מדורות קדמונים, ראשונים ואחרונים. מעבר לכך, נשאלת השאלה אם ניתן לנסח כללים פרשניים המאפשרים לזהות לשונות הבאי וגוזמה גם במקומות שבהם לא נאמר הדבר במפורש על ידי המפרשים. נראה שיש מקום לעסוק באופן שיטתי בחקר דרך פרשנות זאת ובעיצובה תוך גיבוש כללים ונוסחאות שיאפשרו לבחון באופן עקיב את הופעתן של לשונות שכאלה. נציע כאן מספר עקרונות מבוא לדרך הזאת.

111 הדברים נוגעים בסוגיה הרת עולם שלא ניתן להרחיב בה כאן. לקריאת מבוא עיינו לוי, הרמנויטיקה; לוי, הרמנויטיקה במחשבה; הלברטל.

112 פליניוס הזקן חי בשנים 23–79 לסה"נ. בספרו היסטוריה נטורליס", כרך שמיני.

113 כך פירש זאת רש"ר הירש. ראו את המובא בשמו על ידי ברויאר, עמ' 279–295.

מליצות שהן מטבע קבוע

קיימים מטבעות לשון מליציים קבועות בלשון חז"ל. די לאשר בוודאות שמדובר במטבע לשון, כדי שניתן יהיה להכליל ולומר שהשימוש במטבע הזה בכל מקום הוא לשון גוזמה. מן הדוגמות שנבחנו לעיל אפשר להניח בפשטות שביטוי המכיל את היחס המספרי אחד ותשע הוא מטבע לשון ולא הערכה מספרית מחייבת. הדבר נאמר בפירוש בגמרא לגבי הפתגם "רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבירו", ורשימה מפורסמת דומה מחזקת את התפיסה הזאת: עשרה קבים חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל ואחד כל העולם כולו. עשרה קבים יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים ואחד כל העולם כולו. עשרה קבים עשירות ירדו לעולם, תשעה נטלו רומיים קדמונים ואחד כל העולם כולו. עשרה קבים עניות ירדו לעולם, תשעה נטלה בכל ואחד כל העולם כולו. עשרה קבים גסות ירדו לעולם, תשעה נטלה עילם ואחד כל העולם כולו.¹¹⁴

ברשימה זו מדובר בנושאים שאינם ברי מדידה כמותית והשוואת יחס מספרית, ולכן הבנתם כמליצה היא פשוטה. אם מקבלים את ההנחה הזאת, אזי יש לפרש גם את המשנה שלקמן כלשון מליצית: "רבי יהושע אומר: רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות".¹¹⁵ הגמרא משתמשת במאמר הזה כמאמר מחייב להלכה, המאפשר לאישה "לעכב על בעלה שלא יצא לסחורה אלא למקום קרוב, שלא ימנע מעונה, ולא יצא אלא ברשותה, וכן יש לה למונעו לצאת ממלאכה שעונתה קרובה למלאכה שעונתה רחוקה, כגון חמר שביקש להעשות גמל, או גמל להעשות מלח".¹¹⁶ אין מדובר כאן על ניסוח של חוק טבע, ובוודאי לא על שיעור מדויק של מהו היחס בין רצונה של האישה בבעל קרוב ומצוי בבית ובין נכונותה לכך שיסע למרחקים וישפר משמעותית את מצבם הכלכלי. דבר זה צריך להידון ולהיבדק בכל מקרה לגופו, והגמרא מצביעה רק על עיקרון כללי.¹¹⁷

114 בבלי, קידושין מט ע"ב.

115 משנה, סוטה ג, ד.

116 שולחן ערוך, אבן העזר עו, ה.

117 עיינו בחלקת מחוקק לשולחן ערוך עו, ז.

שיעורים מספריים

כבר עמדו מפרשים על כך שהשימוש במספרים קבועים, טיפולוגיים, הוא עדות ללשון מליצית. המהר"ץ חיות¹¹⁸ מנה רשימת דוגמות ארוכה של מופעי המספרים בדרך גוזמה: שלוש מאות,¹¹⁹ שישים, שלושה עשר, ואפילו שלוש כשמדובר על מרחק – שלוש פרסות. כאשר מספרים אלו מופעים בתוך דרשה אגדית, אין בגילוי זה כל חידוש, אולם כאשר הם מופיעים בדיון שעל גבול ההלכה, יש צורך להיזהר בכך יותר.¹²⁰ מכאן אפשר להסיק, שאחת הדרכים החשובות לזיהוי לשון גוזמה היא דרך ההשוואה וההקבלה בין המקורות, מכיוון שהיכולת להחליט על היותו של מקום מסוים לשון גוזמה והבאי, מקבלת תמיכה משמעותית אם מזהים שזו לשון אופיינית של מליצה. ייתכן כמובן שנמצא שיש מקורות מסוימים שאופייני להם השימוש במליצה ואחרים שאינם כאלה. כפי שכבר ראינו, יש נטייה לשימוש בגוזמות בתיאורי המקדש ובעבודתו ולכן שם נחוצה זהירות יתר. ייתכן שיש בידינו גם הבחנה קדומה מאוד בין מידת השימוש בגוזמה בלשון התנאים ובין השימוש בה בלשונם של חלק מן האמוראים. שימוש בסגנון גוזמה יכול להופיע במקביל לשימוש בסגנון ריאליסטי. כבדוגמה שלהלן, שאף היא לקוחה מתחום תיאורי המקדש:

אמר רב מתנה אמר שמואל: מגריפה היתה במקדש, עשרה נקבים היו בה, כל אחד ואחד מוציא עשרה מיני זמר, נמצאת כולה מוציאה מאה מיני זמר. במתניתא תנא: היא אמה, וגבוה אמה, וקתא יוצא הימנה, ועשרה נקבים היו בה, כל אחד מוציא מאה מיני זמר. נמצאת כולה

118 מבוא התלמוד פרק ל. הוא נסמך בדבריו על ר' עזריה מן האדומים שכתב על כך בספרו מאור עיניים (פרק כ), וכן ציין שאינו מרחיב במלוא הדוגמות, כי "ראיתי כי התעוררו בזמנינו איזהו משכילים לפרט כל המספרים בלשון חז"ל אשר לאו דוקא נאמרו, לכן לא רציתי להאריך, כי אין זה מגמת חיבורי לפרט כל המקומות, רק באתי לעורר על דרך חז"ל בדרכי התלמוד, והדורש והמבין יבין מדעתו יותר מן מה שכתב כאן".

119 מן הדוגמות ראויה לציון האגדה בסוטה לד ע"א, האומרת שבעת חציית הירדן גבהו המים יותר משלוש מאות מיל. תוספות שאלו שם שזה יותר מן הגובה שמן הארץ ועד לעננים, שהוא ג' פרסאות בלבד, ותירצו מה שתירצו. בעיני המהר"ץ ברור שאין מקום לקושיה כזאת, מכיוון שמדובר במספר של גוזמה. אכן בתורתם של בעלי התוספות נמצא לעתים קרובות שפירשו לשונות של גוזמה והבאי כפשוטם הריאלי, ודרך הפרשנות הזאת טעונה ביאור נפרד ואכמ"ל.

120 במקומות מסוימים אכן נחלקו כבר הראשונים אם לפרש לשון מליצה אם לאו. כגון בשבת קיט ע"א: "שדר ליה תליסר עיליתא דדינרי" שרשי" פירשו כגוזמה ורבנו תם ובעקבותיו בעלי התוספות פירשו ממש. וראו גם בתוספות דבר המתחיל "עיליתא", בבא בתרא קלג ע"א.

מוציאה אלף מיני זמר. אמר רב נחמן בר יצחק: וסימניך מתניתא גוזמא.¹²¹

רש"י הבין שה"סימן" הזה אינו מקרי, אלא מהותי: "וסימניך – שלא תטעה מי אמר מאה מי אמר אלף. מתניתא גוזמא - דרך משניות לשנות גוזמא כגון הנך דאמר בשחיטת חולין בפרק גיד הנשה".¹²²

לשיטתו של רש"י יש לפנינו בגמרא רמז למודעות שבמשנה נהוגה לשון גוזמה, כך היא "דרך משניות לשנות גוזמא", בניגוד לדרכו של שמואל, המצמצם לשונו ביתר דיוק.¹²³ המיוחד בדוגמה הזו הוא שיש שתי מסורות בתיאור המגרפה: מסורת תנאית שהיא "גוזמה" ומסורת אמוראית שנחשבת לתיאור ריאלי. זו היא המסורת של שמואל,¹²⁴ הגורסת שניתן היה להפיק מן המגרפה מאה צלילים בלבד. קיומן של שתי מסורות מוחלפות, שביניהן פער מספרי עצום, מחייב לפרש אחת מהן כגוזמה. וזהו פירוש יותר מתקבל על הדעת מאשר הפירוש שזו מחלוקת כל כך קיצונית במציאות. מכאן אנו למדים גם דרך נוסף לזיהויה של גוזמה: כאשר במקור מקביל נמצא שיעור אחר, יותר סביר, ניתן להניח שהמקור האחר הוא גוזמה.

סתירות

מכאן עלינו לפנות לגורם החשוב ביותר המחייב פרשנות מאמרי חכמים על דרך הגוזמה וההבאי – קושיות וסתירות. בדוגמא שלעיל יישב רב נחמן בר יצחק את הפער בין תיאור המגרפה בברייתא ובין התיאור של שמואל כהבדל שבין ריאליה וגוזמה. כך הסבירה הגמרא את המאמר "רוצה אדם בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו" כדי שלא יסתור את פירושו של רבי יוחנן. גם הראשונים הלכו בדרך זו, במקום שדברי הגמרא סתרו הלכה מקובלת ממקום

121 בבלי, ערכין יא ע"א.

122 רש"י מפנה לסוגיה בחולין צב ע"ב, המונה את לשונות ההבאי במקרא ובדברי חכמים, שנדונה לעיל.

123 וראו מה שכתבנו לעיל בהערה 124 על דרכו של שמואל בפרשנות על דרך הגוזמה.

124 יש מקום לדון בשאלה אם יש קשר בין העובדה ששמואל מסגן את תיאור המגרפה באופן ריאליסטי ובין נטייתו לצמצם בכלל לשון גוזמה, ולפיכך הוא מפרש את משנת התמיד, שהשקוהו בכוס של זהב, כממש ולא כגוזמה.

אחר.¹²⁵ כך הוא הדבר במקום שסיפורי הגמרא ותיאוריה סותרים באופן ברור את חוקי הטבע או עובדות היסטוריות ידועות.¹²⁶

למדנו מדוגמות רבות ומפורשות שאחת מדרכי הסגנון של חז"ל הייתה שימוש בלשון הבאי ובגוזמה. לפיכך יש מקום לפרש מאמרים של חז"ל גם בהלכה וגם באגדה שלא כפשוטם המדויק והריאלי אלא כמליצה וכהפרזה. המסקנה המתחייבת מידיעה זו הן בהלכה הן באגדה היא שאי אפשר לקבל באופן תמים את מאמרי חכמים מכל סוג שהוא כפשוטם, ויש לתת את הדעת לקיומה של אפשרות שמדובר בדברי הבאי. במקום שבו יש אישור ברור לכך שמדובר בגוזמה ובהבאי, אם מתוך דברי חכמים עצמם ואם בדבריהם של פרשנים בני-סמכא, יש לראות בפירוש זה אפשרות רצויה וראויה, ואף עדיפה על פני אמון תמים בגוזמות ובהפלגות, שכדברי הרמב"ם מצביעים יותר על כסילותו של הלומד מאשר על דבקותו באמונת חכמים.

המשימה שנפתחת מעתה בפני הלומד היא לנסות ולברר קריטריונים, עקרונות וכללים, שלפיהם יוכל לפרש את מאמרי חכמים על דרך המליצה וההבאי, גם במקומות שלא מצא לכך סמך במקורות. ברור שהצורך לעשות זאת מופיע במקום שיש קושי בהבנת הדברים כפשוטם כאשר הם נוגדים ידיעות אחרות שבידינו, עקרונות הלכתיים, פסיכולוגיים, מדעיים או היסטוריים.

כאשר הסתירה קיימת רק ביחס לידע של ימינו, אך אינה סותרת את הידע המקובל בימיהם של חז"ל, נשאלת שאלת הלגיטימיות הפרשנית: אם מותר להוציא את דברי חז"ל מפשוטם ולהחשיבם כגוזמה וכהבאי, רק מפני שאיננו יכולים לקבלם כפשוטם. דוק – אין הכוונה לפסול את המסקנות הערכיות והמוסריות העולות מן המאמרים הנוקטים בלשון מליצה וגוזמה, אלא רק למשל ולמליצה עצמו.¹²⁷ כאשר הסתירה היא גם בתוך דברי חז"ל, כגון בין מאמר הלכה אחד למשנהו, או בין שני תיאורים אגדיים היסטוריים מקבילים, מסורה בידינו הדרך מרבתינו הראשונים, שניתן לפרש את הסתירות האלה על

125 ראו לדוגמה חידושי הריטב"א, שבת מט ע"א ד"ה "תפילין"; קלוז ע"ב ד"ה "אלא מעתה"; ודף קמ ע"א ד"ה "תלא מיא". דומה שרצף שכזה מעיד על שיטתיות בדרכו הפרשנית של הריטב"א.

126 כמפורט בדברי הרמב"ם בהקדמת פירוש המשניות ופרק חלק ובהקדמת רבי אברהם בנו.

127 כדוגמה של גלגולי האדם ובעלי החיים מדי שבע שנים. המסר המוסרי של המאמר הנוגע ליוהרה ולכבוד שמים – כריעה במודים, על מקומו עומד, אלא שאת רעיון הגלגולים של בעלי החיים אנו מפרשים כיום כדברי הבאי. בניגוד למקובל בתקופת חז"ל, שבה ספרי הטבע הניחו תופעות כאלה כעובדות ריאליות.

ידי העמדת מקור אחד כלשון הבאי וגוזמה. אין להקל בשימוש בפתרונות מן הסוג הזה, אלא לחזור ולדקדק בכלים הפרשניים כדי לברר במידת הסבירות המרבית שאכן הסברת דברי חכמים במקרה המסוים הנדון כסגנון גוזמה מתקבלת על הדעת ותואמת את הקשר הלשוני והתרבותי שבו נאמרו הדברים. ואידך זיל גמור.

ביבליוגרפיה

- א' אוארבך, מימזיס, ירושלים תשי"ח.
- אריסטו, אתיקה, ניכומאוס, ספר ד, פרק ט, בתרגום יי ליבס, תל אביב תשמ"ה.
- מ' ברויאר, "מאמר ר' שמשון רפאל הירש על אגדות חז"ל", המעין טז, חוברת ב (תשל"ו); אסיף, ירושלים תשנ"ט, עמ' 279–295.
- י' ברנדס, "ליד עמוד הקלון", במעגלי צדק, גיליון 12 (שבט תשס"ז), עמ' 10–12.
- ה' גיליין, "רגשות", ת"א וירושלים תשמ"א.
- מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז.
- ז' לוי, הרמנויטיקה, תל אביב תשמ"ד.
- ז' לוי, הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה, חיפה תשס"ו.
- ש' לויזון, מליצת ישורון, מהדורת ט' כהן, רמת גן תשמ"ט.
- ש' פאוסט, "ויחלמו שניהם חלום", בדרכי שלום, ירושלים תשס"ז, עמ' 133–152.
- ח' קהת, "הנחות פסיכולוגיות ואנתרופולוגיות בבסיס ההלכות הקובעות את מעמדן של הנשים" שנה בשנה (תשס"ג), עמ' 101–119.
- ש' רוזנברג, "ידות נדרים", מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, עורך משה בר, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן תשנ"ד, עמ' 193–220.
- י' רוזנסון, "ערים בצורות בשמים", דף שבועי בהוצאת לשכת רב הקמפוס של אוניברסיטת בר אילן, גיליון 198, פרשת עקב תשנ"ז.
- מ' שוורץ, שפה מיתוס אמנות, תל אביב תשכ"ז.

