

שיטת מהר"י אבוהב בפרשנות האגדה¹

ראשי-פרקים

- א. יחסו לאגדה שווה ליחסו להלכה
- ב. אגדות מפרשות זו לזו
- ג. כללי ההלכה תופסים גם באגדה
- ד. סוגיות הלכתיות מתבארות על-פי האגדה
- ה. דקדוק בטעמים, בסיבות ובשורשים
- ו. סוגיית תפילין דמארי עלמא
- ז. סיכום דרך הפרשנות באגדת חז"ל

*

א. יחסו לאגדה שווה ליחסו להלכה

בבואנו לחקור את שיטתו של מהר"י אבוהב לחלק האגדה שבתלמוד, נמצא שעסק בסוגיות האגדה באותן דרכי העיון כמו בסוגיות ההלכה. מהר"י לא דילג על ענייני אגדה, לא זלזל חלילה בחשיבותם ובערכם של דברי תורה אלו, ולא קבע עדיפות לעסוק דוקא בדברי הלכה. דברי אגדה הם הם גופי תורה. באותן סוגיות שטיפל, ניכרת אותה שיטת העיון בגאונות, שיטתיות ובשילוב בקיאות בתנ"ך, בנסתר, דברי פרשנות ודברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים.

עיסוקו באגדה וערכיה, ודרך עיונו ופרשנותו לאחרים, נבעה כנראה מהצורך להוכיח את אחדות התורה ודרכי החשיבה של חז"ל. בדורו של מהר"י, לפני הגירוש מספרד, יש ענין לעסוק באגדה, ולכן הוא מורגל בכך - מהפירוש לתורה, לרש"י על התורה, לרמב"ן על התורה ומדרשות שנשא בציבור. כל סוגיא אגדית מקבלת טיפול כסוגיא הלכתית ללא יוצא מן הכלל. ואף בסוגיא הלכתית שיש בה יסודות מחשבה ואגדה, אין התעלמות מהם וכלם מקבלים טיפול עיוני.

כך, למשל, במסכת ברכות נדרש הוא לאגדות בעיון רב לא פחות מאשר להלכות. אין הוא מזניח סוגיא הלכתית או אגדית בגלל אופייה, והגישה אל הסוגיות דומה כמו במסכתות אחרות שעסק בהן ככתובות, ביצה ובבא מציעא. אין הוא מתנצל על עיסוקו באגדה, ואין הוא זקוק להשלכות מעשיות מן האגדה. מספיקה העובדה שהאגדה היא חלק אינטגרלי מתלמוד ומדברי חז"ל. ולכן לפי סדר הופעתן בתלמוד, כך סדר עיונן. המטרה היא להציב בפני הלומד-המעין דרך לימוד ועיון, ולעצב את שיטת הלימוד גם במישור האגדי בדרך של

1 ראה עבודת הדיסרטציה שלי "מהר"י אבוהב ושיטתו בפרשנות התלמוד", בר אילן, תשנ"ב. מאמר זה מבוסס על כתב-יד של פירוש מהר"י אבוהב למסכת ברכות.

עיון מקומי. מטרתו בחיבור הפירוש למסכת ברכות איננה לציבור הרחב, אלא לתלמידים המעיינים, אשר אמורים לרכוש את המתודה הלמדנית במסכתות התלמוד.

ברם, נושאי אגדה מובהקים מקבלים לעתים עיון וטיפול מעבר לעיון המקומי במהלך הסוגיא, כמו סוגיית "תפילין דמאריה עלמא", "ייסורין" וכדומה. הם היוצאים מן הכלל המעיד על הכלל.

מהרי"א מתעלם מן הספרות הפילוסופית, ואף אינו נזקק לצטטה, על אף שהיתה מוכרת לו. כשם שבסוגיות הלכתיות כמעט ואין הוא נזקק לראשונים, כך בסוגיות אגדיות אין הוא נזקק לפילוסופים ראשונים או בני הדור שלפניו, כמו ר' יוסף אלבו שאותו הוא מאזכר בספר דרשותיו. יש והוא רואה באגדה מסוימת רמז לתופעות חברתיות או דתיות, ולכן משתמש בשיטה אליגוריסטית לפרשה, אך בדרך כלל אין הוא משתמש בגישה זו, האופיינית לרמב"ם ב"מורה נבוכים".

מהרי"א מפרש באגדה גם מאמרים קצרים, מוצא להם טעם ונימוק, או מקור בתנ"ך. ולעתים מסמך ענין לענין ובונה מערך של נושא שלם. לא פעם מרחיב הוא את הדיבור בנושא אגדי בסגנון של "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר". להלן ננתח את עיוניו באגדה ממסכת ברכות ונדגים כמה איפיונים בגישתו.

ב. אגדות מפרשות זו את זו

לפעמים מהרי"א מיישב קושיא באגדה אחת על ידי דרשת חז"ל אחרת. בסוגיית "יודד מי הוה יודע חצות לילה אימתו", לאחר הצגת כמה קושיות הוא כותב: "ויש לומר שזה יתורץ עם מה שדרשו חז"ל בפסוק ויאמר משה וגו' זה הדבר - משה דוקא בזה הדבר וכל הנביאים בכה אמר י-י", שיש לעיין מאי שנא זה מזה... ועוד... וכו'. ולאחר שהוא מביא את החילוק בין משה רבינו ע"ה לשאר הנביאים, תורם לו החילוק ההוא ליישב קושיא באגדה הקודמת, בלשונו: "והיינו שמשום הכי אמר כאן..."

בפרשנותו הוא נותן לא מעט אלטרנטיבות פרשניות והבוחר יבחר. בסוגיית "כנור היה למעלה ממטתו של דוד", הוא מפרש על פי הגמרא מהם "תומים":

ותומים שמשלימי את דבריהם ר"ל שמצטרפין האותיות ומשלימין דברים. א"נ שאין דבריהם חוזרין כמו של נביא, כמו שמוכת לקמן מדברי ישעיה שאמר כה אמר י-י.

באותה סוגיא הוא שואל מהי שייכות העניינים :
 יש לעיין בזו המימרא מה ענין זה לכאן לומר שכשעלה עמוד השחר
 נכנסין חכמי ישראל אצלו.
 רעיונות אגדיים מוסברים על ידי אגדות אחרות. בדברו על דוד המלך הוא
 כותב :

ומפני שהיה טרוד ביום לבקש מזונות העניים אפי' עיי' מלחמה היה צריך
 לעסוק בתורה בלילה. ועוד י"ל שבא לומר שעיי' עוסקו בתורה היו ישראל
 מצליחין בהזמנת מזונותיו שאפי' עיי' המלחמה היו מצליחין כמו שאז"ל
 במקום אחר כל העוסק בתורה בלילה הב"ה מושך עליו חוט של חסד
 ביום שנא' יומם יצוה י-י חסדו ובלילה שירה וגו' !
 ובאותה עת הוא גם מפרש את האגדה המובאית כראיה לרעיון האגדי שבו
 עסוק. באותה אגדה, בהמשכה, הוא שואל :

ועוד יש לעיין, איך הוכיח שיהודע בן בניהו² הוא ראש הסנהדרין
 מדאביו היה ראשם? וי"ל כדאמרינן במגילה שיש לעיין למה מזכיר
 הכתוב פעמים רבות שם האיש ולא שם אביו ופעמים שם אביו עמו,
 ופעמים שם אביו וזקנו... ותרצו זה באומרם שכל מקום שאין אתה מוצא
 ולא יודע מעשה האב של אותו³ למדהו ממעשה הבן אם הוא מפורסם...
 וכמו כן נאמר כאן, שכיון שנא' יהודיע בן בניהו אלמא שהם שוין. ואמנם
 אביו היה מסנהדרין דכת"י ובניהו בן יהודיע על הכרתי ועל הפלתי. אי"כ
 בנו ג"כ היה כמוהו.

ג. כללי ההלכה תופסים גם באגדה

הכלל ש"אין למדין מאגדה"⁴, אומר שאין להסיק מסקנות הלכיות מאגדה
 שבתלמוד או במדרשים. אין הכלל אומר שאי אפשר לבאר ענין אגדי על ידי כלל
 או נימוק הלכתי. וכך נוהג מהר"י אבוהב בכמה מקומות לצטט כלל או נימוק הלכתי
 ולהשליכו בעיון האגדי. להלן כמה דוגמאות:

א. כשהוא מעיין באגדה המתחלת "מפני מה לא נאמרה נוי"ן באשרי"⁵, ועוסק
 בעוה"ז ועוה"ב, ובא לפרש טעם השכר של עוה"ב לאומר "פותח את ידי",

2 צ"ל בניהו בן יהודיע.

3 חסרה כאן תיבה בכה"י, ואולי יש להשלים: אדם.

4 עיי' על "אין למדין מאגדה", בערך אגדה, אנציק' תלמודית, א, קלב.

5 עיי' ברכות דף ד, ב, בביאור מהר"י אבוהב על מסכת ברכות.

הוא כותב: "והטעם שנצרכין שניהם להיות בן העולם הבא היינו משום שנא' **על פי שנים עדים יקום דבר**" א"כ תרתי הויה חזקה. וכך הוא מנמק ענין אחר בסוגיית "תפילין דמאריה עלמא"⁶, "תרתי הויה חזקה".

ב. בסוגיית "ייסורין"⁷, כשהוא מעיין בפירושם של ייסורין של אהבה, מבאר מהרי"א את הרעיון "פשפש ולא מצא בידוע של אהבה הן" על פי כלל תלמודי וכותב:

או דילמא אחר שאינו מוצא, אלא אדרבה יחזיק עצמו שלא חטא כמעיקרא. וחזקה היא כידיעה בבירור, כדגרסינן בקדושי סוקלי על החזקה, שאם ראינו אשה וקטן כרוך אחריה שבאת ממדינת הים ואמרה בני הוא זה ואח"כ גדל ובא עליה ממיתין אותו וכו'.

ג. בסוגיא הנ"ל, בהמשכה, על השאלה "מה יעשה האיש הזה אם מבוטל מחמת הייסורי שבאים עליו", משיב מהרי"א: "י"ל שאה"נ שאינו נענש על זה **"דאנוס רחמנא פטריה"**.

ד. בסוגיית "אברם הוא אברהם"⁸, הוא מצטט כלל אחר: **"דמעלין אותו ואין מורדין"**.

מהרי"א משתמש גם בכללי תלמוד ידועים, תוך כדי עיסוקו באגדה, כמו למשל בסוגיית ייסורין (ברכות ה, א), על הלמוד "נאמרה ברית במלח נאמרה ברית בייסורין", הוא כותב: **"גזרה שווה הוא גוף תורה יותר מקל-וחומר"**.

ד. סוגיות הלכתיות מתבארות על-פי האגדה

בסוגיית "שנים שנכנסו להתפלל וקדם אי מהן להתפלל", (שם ה, ב), הוא מנמק את הטעם לאיסור על פי סוגיא אגדית לקמן:

שאיך דומה השכינה כשיש אי לכשיש ב' ובי לכשיש ג', וגי לכשיש י'. דמילי דא' לא כתיבי, מילי דתרי כתיבי, שנא' אז נדברו וגו'; אבל ביחיד לא נא' אלא בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך, אבל כתיבא לא. והטעם לפי שיחיד לא הוי עדות ושתיים הוי עדות וראוי ליכתב.

6 ברכות ו, א.

7 שם ה, א, וביאור מהרי"א, כ"י מסכת ברכות.

8 שם יג, א ובביאור מהרי"א.

וטעם ששנים נאמנין להעיד, דכיון שדברי זה מכוונין⁹ ניכרין דברי אמת וכר¹⁰.

כאן פירש מהרי"א סוגיא הלכתית על פי סוגיא אגדית שאותה פירש על פי רעיון הלכתי שממנו חזר אל הסוגיא עם הסממן ההלכתי. וכאן הוא הולך בעקביות מרובה אחר תורת רבו מהרי"י קנפנטון :

ולעולם בכל מאמר ומאמר הוי מסתכל לדעת לאי זה תכלית הוא בא שם באותו מקום, וראה מאי זה צד מתיחס או מתקשר עם דרושו, וכשתשלשל הדיבור ממאמר למאמר עד שהנה אנחנו חוץ לתחום דרושנו לגמרי, חזור בך ממטה למעלה ומאחרון לראשון עד שתדע ותראה מה הביאו עד הלום ומהו הסדר והדרך שדרכו המאמרים ההם¹¹.

אבל מכיון שלכל הלכה יש טעם, והטעם יכול להיות בהחלט בתחום האגדה, לכן הוא לגיטימי לשימוש.

בסוגיא הלכתית מובהקת כמו "היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה", (ברכות ו, ב), עובר מהרי"א לתוכן אגדי שהוא העומד כמסביר את ההלכה, ומשם מתפשט הענין בהרחבה אל הנושא התלמודי של "עשה זוחה לא תעשה", מה משמעותם ותוכנם הפנימי של "עשה" ו"לא תעשה" מבחינת נפשו של האדם המקיימם ומבטלם, וכיצד לדרג בין המצוות.

ה. דקדוק בטעמים, בסיבות ובשורשים

מהרי"י קנפנטון, מורו ורבו של מהרי"א, כותב בדרכי התלמוד¹²: "ולדעת גם כן טעמי הענין ההוא וסבותיו ושרשיו". ובמקום אחר בספר¹³ כותב הוא: "הוי משתדל לדעת טעם כל דבר ודבר שיאמר לך התנא או האמורא מהו טעמו ושרשו המחייבו לומר כן."

מהרי"א בפירושו לאגדות הולך בעקביות אחר הוראת רבו, וכך הוא כותב בהרבה מן האגדות, בעוסקו בטעמים ובקשרים בין הנושאים¹⁴:
א. מ"ט בן העוה"ב האומר אשרי?

9 חסר אולי: לדברי זה.

10 השווה ביאורו של המהרשי"א על אתר, ודומים דבריו להבנה הפסיכולוגית שכשאחד לומד יש לו נטייה אולי לרמות עצמו שמבין, מה שאין כן בשנים.

11 דרכי התלמוד, בעריכת י. ש. לגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 15.

12 מהדי לגה, שם, עמ' 42.

13 שם עמ' 92.

14 כל הדוגמאות לקמן ממסכת ברכות.

- ב. מ"ט כתיב בה לשון תורה בלשון עוף?
 ג. מה הקשר בין תפילת ערבית ועוה"ב?
 ד. מה הקשר בין הסומך גאולה לתפלה לעוה"ב?
 ה. מ"ט הקורא ק"ש מזיקין בדלין הימנו?
 ו. מ"ט יסורין של אהבה הן כשאינן בהן ביטול תורה?
 מהר"י קנפנטון כותב:

הדרך השביעית: בכל דבר הוי מסתכל לדעת מהו כוונת המאמר ההוא ומהו תכליתו... כי בודאי לכל מאמר ומאמר ולכל סיפור וסיפור הבאים בתורתנו הקדושה ובתלמוד יש לו תכלית מה ויצא לנו תועלת או לגוף או לנפש או לשניהם יחד כמ"ש בדינים.¹⁵

מהר"י מקיים מצות הסתכלות זו לדעת כוונת המאמרים, תכליתם ותועלתם. להלן דוגמאות:

- א. להודיע שצריך האדם להיות שלם בחכמה ובמדות.¹⁶
 ב. תורה ותפילה צריכים שכל, עיון והתבודדות.¹⁷
 ג. יסודות אמונה.¹⁸
 ד. חשיבות קביעות מקום.¹⁹
 ה. האמונות שיש להאמין.²⁰
 ו. קבלת עול מלכות שמים.²¹

1. סוגיית תפילין דמארי עלמא

לאחר הבאת הקטע מגמרא, עם שינויי לשון, בחלקם משמעותיים, מעורר מהר"י שתי שאלות עקרוניות, והן: מה ענין תפילין אצל הקב"ה²², ומה הטעם בפסוקים הכתובים בתפילין של הבורא יתברך. בבעיה זו עוסקים חכמים אחדים מתחמי העיון הספרדי כר' יעקב ׳ חביב ור' יהודה²³.

15 שם, עמ' 23-33.

16 כה"י על מסי ברכות עמ' 174א.

17 שם עמ' 188-189.

18 שם, עמ' 196-197.

19 שם עמ' 201ב.

20 שם עמ' 242ב.

21 שם, עמ' 256-257.

22 השוה חידושי הרשב"א המובאים בעין יעקב ושאר מפרשים שעסקו בבעיה זו.

23 ראה א' גרוס, ר' יהודה כלאץ בתלמסאן: תרבות יהודית-איברית בצפון אפריקה, עמ' 367,

הע' 64.

כתשובת ביניים מצטט מהרי"א את הגמרא בשאלתה, האם הקב"ה משתבח בישראל, ותשובתה החיובית, ומובאת ההוכחה לכך מן הכתובים ומשמעותם בפי הקב"ה.

מהרי"א מסכם את העובדה הזו בלשונו: "הרי למדנו שהקב"ה משתבח בישראל", וכותב את הטעם לכך: "והטעם מצד שעשאן מלכים... וזהו דבר גדול יותר מעשותו מהמלאכים יותר מעולים." מהרי"א מוכיח זאת מן הכתוב וממאמר חז"ל, ומפרש את הטעם לזה שעל ידי כך מתגלית יכולתו של הקב"ה ביותר. הוא מציין שהרעיון הזה נתפרש על ידו בשני מקומות, בפירושו לפי' וארא,²⁴ ובפרשת יתר.²⁵ הוא מציין שהשתבחות הקב"ה בשבחם של ישראל היא פונקציה של השתבחותם בשבחן של הקב"ה, בגדר "מדה כנגד מדה", שהוא מוטיב אגדי ידוע בפירושו של מהרי"א. המוטיב הזה הוא המפתח לדעתו להבין את התשובה לשאלתו השניה דלעיל, מה הטעם בפסוקים הכתובים בתפילין יתברך, שכן הם מקבילים לפסוקים בתפילין שלנו. המוטיב הזה הוא השער הרעיוני להכנס בו לדעת את תכלית כתיבת אלו הפסוקים בתפילין של קודשא בריך הוא. אך לפני התוויית התכנית והשער הנזכרים הוא הולך לפרש את הטעם של תפילין דידן. כדרכו בקודש, הוא מציב מספר שאלות:

- א. מה הטעם של ד' הפרשיות; קדש, והיה כי יביאך, שמע והיה אם שמוע בתפילין דידן?
 - ב. מדוע אין מניחין תפילין בשבתות וימים טובים, ולמה תפילין נקראו אות?
 - ג. למה צריך האדם שני אותות - ברית מילה ושבתות וימים טובים, וכנגדם בחול תפילין?
- והוא מתחיל ליישב אותן אחת לאחת.

א. טעמי ארבעת הפרשיות

קדש - להזכיר לנו את כחו וממשלתו של הקב"ה במכת בכורות במצרים ושנמשיך להאמין בו ובהשגחתו.

והיה כי יביאך - גם מניצוח ארץ ישראל נודעה יכולתו של הקב"ה. בסיכום: שתי עדויות תמידיות על יכולתו יתברך, ושתי עדויות על שכר ועונש, שהן "שתי פינות האמונה, האי' שהשיי אחד בכל העולם ואפס זולתו, הבי' שהשיי נותן שכר ועונש."

24 השוה פי' וארא, נהר פישון דף נא, ד.

25 לא מצאנו פירושו וחבל על דאבדין, אבל השוה נהר פישון פי' יתרו דף יז, ד.

שמע והיה אם שמע - גם הן מורות את העיקר הזה של שכר ועונש, "ואין מי שיהא מוחה בידו כי הכל בידו ובחפץ הש"י."
 לסיכום הוא כותב: "זהו טעם לאלו הד' פרשיות ונמצאו התפילין שהם אות וסימן אמונה שצריך כל בר ישראל להאמין שהש"י הוא אחד ויכול ואין זולתו ית' ושהוא נתן שכר ועונש."

ב. הטעם שאין מניחין תפילין בשבתות וימים טובים
 מהר"א סוקר את כל המועדים ומוכיח מה האות שבכל אחד מהם, ומסכם:
 וע"כ נראה כולן אות, לומר שהם סימני האמונה הזאת שאמרנו שהש"י יכול ומיוחד ונותן שכר ועונש. ומ"ה בשבתות וי"ט אין ראוי להניח תפילין, כיון שהכל אחד והכל מורה ענין אחד. ונמצא שהתפילין הם במקום שבתות וי"ט, ושבתות וי"ט במקום תפילין הם, הרי אלו אות האמונה.

ג. למה צריך שני אותות?
 אות ברית מילה רומז על הצורך "להיות שלם במידות ולמול התאוות הגופניות הגשמיות כמו שצריך למול הלב מהתאוות הכזבניות."
בסיכום: האדם צריך שני אותות תמידיים; האחד גופני - "בריתך אשר חתמך בבשרנו", והאחד רוחני - שבתות וי"ט או תפילין שהוא החותם בלב ובמח.

מכאן עובר מהר"א לסידרה נוספת של שאלות צדדיות:
 א. למה לא הונחו במזוזה כי אם שתי פרשיות, שמע והיה אם שמע?
 ב. מדוע בק"ש לא קוראים גם קדש, והיה כי יביאך? ומדוע מוסיפים פרשת ציצית?

ג. מדוע פרשת ציצית לא נכתבה בתפילין ובמזוזה?
 בדרכו לתת תשובות לשאלות הללו, מגדיר מהר"א את המצוות מזוזה, תפילין וק"ש, ומבחין מספר הבחנות רעיוניות ביניהן.
 תפילין - רמז ללב ולנפש, ולכן ראוי שתהיה האמונה בשלימות, באחדות ובגמול, ומשום כך כתובות כל ארבעת הפרשיות הכוללות את כל העדים. אין איזכור של פרשת ציצית, שכן אין מספיק שהרעיון יהיה בלב, יש צורך גם במעשה המצוה.

קריאת שמע - נאמרת בפה, ולכן מספיק לזכור את "הפנות התורניות" שהם אחדות, ושכר ועונש. אבל אין צורך להזכיר את פרשות "קדש" ו"היה כי יביאך", שהם העדים ליכולתו של הקב"ה במצרים ובכניסתם לארץ. אבל אומרים בפה את אמונת הייחוד, קבלת כל המצוות וזכירתם, ומתוך כך נהיים ראויים לקבל שכר.

מזוזה - רומזת למעשה, ועל כן אין מונחות בה שני עדים של "קדש" ו"היה כי יביאך", אלא שתי "פינות האמונה" של אחדות ונתינת שכר ועונש. אין ראוי לתת טעם לכל מעשה ומעשה, שכן לו היה עושה כן, היה נראה כפגם באמונה, ולכן לא מניחים בה העדים של פרשיות קדש והיה כי יביאך.

לסיכום הוא אומר: "האדם צריך להיות שלם בג' דברים - בלב וצפה וצמעה", והמצוות הללו הן כנגדן, וזהו שאמרו חז"ל: "כל המניח תפילין בראשו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו וקורא ק"ש מובטח לו שהוא בן העוה"ב", שכן הוא שלם בכל ענינו.

לאחר ניתוח כל המצוות הללו, ובעיקר את פרשיות התפילין, תוזר מהר"י א לפרש את ענין תפילין דידן, ומוצא לנכון לנתח את שיטות רש"י ור"ת בסדר הנחת הפרשיות מבחינה רעיונית. כדרכו, הוא מציב מספר שאלות לשיטת ר"ת, שסידר את הפרשיות בסדר הבא: קדש, והיה כי יביאך, והיה אם שמוע, שמע. לרש"י לא קשה לו, שכן ראוי להיות סדר הנחתן לפי הרעיונות שקבע קודם לכן: ראשית יוזכרו ניסי יציאת מצרים, ואח"כ ניסי הארץ, ואח"כ נלמד את יכולת הש"י ואחדותו, ולבסוף רעיון שכר ועונש. אלא שלשיטת ר"ת קשה:

א. מהו הרעיון בסדר פרשיותיו?

ב. מאי שנא סדר כתיבתם מסדר הנחתם?

מהר"י א משיב שגם לר"ת סדר כתיבתן כרש"י, ולכן היסודות הרעיוניים שקבע לעיל מתאימים גם לר"ת, אלא שסדר הנחתן רומז לקיום מעשה המצוה, ולכן ראוי שתוקדם והיה אם שמוע לשמע, משום שמניסי מצרים וניסי הארץ מופקת המסקנה לעבוד את הקב"ה משום שכר ועונש, ולבסוף צריך להגיע לעבודתו משום שהוא אחד ומאהבה. בודאי שתכלית העבודה היא עבודת ה' לשמה ומאהבה, אלא שלהגיע אליה באופן מעשי היא מאוחרת, ולכן הכתיבה הרומזת לרעיון עבודת ה' לשמה כתובה קודם, אבל למעשה מגיעים אליה יותר מאוחר, ולכן היא מאוחרת בהנחתה.

ועתה עובר מהר"י א לסידרת עשר שאלות בפרטי מצות תפילין דידן, ובתשובותיו להן הוא משלב רעיונות מתחום הקבלה ומדרשים.

- א. מדוע תפילין של ראש במוח בין העינים? - רמז לכתר ועטרה, ושצריך להשכיל תמיד באמונת השי"ת.
- ב. מדוע תפילין של יד נגד הלב? - לשם קישור הידים והלב, להכניע יצר הרע שבשמאל, ושהשמאל תהיה כהה לימין.
- ג. מנין ההבדל שהפרשיות של יד בקלף אחד, ושל ראש בארבע פרשיות נפרדות? - לומר שאף על פי שהם ארבעה דברים, בשכל הם דבר אחד וממקור אחד. מניסי יציאת מצרים נראה שה' מיוחד ושליט בעולמו כדי לעשות בו כרצונו ולתת שכר ועונש.
- ד. למה של זרוע הם "אות לך", ושל ראש אות לאחרים? - המניחן מחשיבן כולן לאחד בלב, ואילו בלב הרואים צריך להורות שהם ארבעה דברים.
- ה. הטעם לשני שיניין, האחד מד' ראשים, והשני מג' - מכיון שיש ספק אם נקרא מבחוץ או מבפנים, והם רמז לארבע רוחות העולם שה' מושל בהם.
- ו. למה דל"ת מאחוריו? - לרמז שהשגתנו בה' הוא מן המאוחר אל המוקדם.
- ז. למה יו"ד בשל זרוע - כנגד הלב? - לרמז שיהיה בטחונו של אדם ולבו תמיד בהשי"ת, שהוא היותר רוחני, והוא מקום כתר עליון, ושהשגתנו בו אפסית.
- ח. מהו הצירוף של שד"י? - משום שעל ידי התורה והמצוות השי"י משדד המערכות.
- ט. י"ב נקודות של שער בבתים - ג' מכל צד לרמז לג' שבטים מכל צד, וה' באמצע והוא ושמו נסתר ונגלה עמהם.
- י. שתי הרצועות היורדות ללב ולטיבור - לרמז שהאדם צריך להדריך הנפש החיונית שבלבו, ונפש הצומחת שבכבד כנגד הטיבור להדריך הנפש המשכלת הנטועה במוח. או כנגד שה' מושל בעולם השכל ובעולם הגלגלים כנגד הלב, ובעולם הזה כנגד הטיבור, ומכאן שהשגחתו שוה בכל.
- לאחר פירוט הטעמים הכלליים של מצות תפילין, פרשיותיה ופרטיה, חוזר מהרי"א לעיקר נושאו, והוא תפילין דקוב"ה ופרשיותיו:
- א. כנגד קדש לי כל בכור, מניח את הפסוק "כי מי גוי גדול...ומי גוי גדול", דהיינו בכור. זאת אומרת שהקב"ה מתייחס לעם ישראל כבכור, ככתוב: "אף אני בכור אתנהו", "אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו וכו'", "אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים". והכפילות של "גדול" רומזת לגדולת ישראל בעוה"ז ובעוה"ב, בקבלם שכר המצוות והאמונות הנמשכות מן המצוות, ונמצאת הנפש צרורה בצרור החיים.

- ב. כנגד פרשת והיה כי יביאך, אומר הקב"ה "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בי-י" - ר"ל במלך ולא בשר, "מגן עזרך וכי' ואתה על במותימו תדרך". וזה היה בימי יהושע - בכניסתם לארץ. ואז גם נאמר: "או הנסה אלקים וגו'", שאז נתאמתה גם יציאת מצרים.
- ג. כנגד שמע ישראל י-י... אחד, אומר הקב"ה "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".
- ד. כנגד פרי והיה אם שמוע המדברת על מתן שכר ועונש מאת ה', אומר הקב"ה: "ולתתך עליון וגוי ולהיותך קדוש" וגוי על ידי המצוות, כענין שאנו אומרים בברכת המצוות אשר קדשנו במצוותיו.
- ולבסוף מסכם מהרי"א את מתן ארבע הפרשיות שבזרוע בבית אחד:
- רמז שע"י זכות ישראל הקב"ה אוהב יד שמאל וקושר אותו ועוקר אותו מלשלוט ומלימשול בעולם וכל כונתו כשהוא יושב על כסא דין לזכות את ישראל. וכ"ש כשהוא יושב על כסא חסד ורחמים שניתנה מצד חסדו וימינו. וזהו שני נשבע ה' בימינו זו תורה ובזרוע עוזו זו תפילין, שהתורה ופועליה כולן בראן הקב"ה.

ז. סיכום דרך הפרשנות באגדת חז"ל

לסיכום, לאורך כארבעה עשר עמודי כתב היד למסכת ברכות, עוסק מהרי"א בפרשה עמוקה של תפילין של הקב"ה. לאחר שביטא את המוטיב הפונקציונלי של השתבחות הקב"ה בישראל, הנובעת מהשתבחותם בו, עבר לכתוב על הטעם של התפילין דידן - שהם אות, ומדוע צריך שני אותות, לעומת שבת ויו"ט שאין בהם תפילין, וטעם ארבעת הפרשיות. מהרי"א ניתח את ההבדלים בין מצוות תפילין, מזוזה וקריאת שמע, ומכאן עבר לדבר על שלימות האדם. המשיך לנתח את שיטות רש"י ור"ת בהנחת הפרשיות, ועסק בעשר שאלות בפרטי מצות תפילין, ולבסוף חזר לתפילין של הקב"ה ופרשיותיו.

הוכח שהמטרה של מהרי"א בלימוד היא להציב בפני הלומד-המעין דרך לימוד ועיון, ולעצב את שיטת הלימוד גם במישור האגדי בדרך של עיון מקומי בטכסט.

באותם טכסטים שטיפל, ניכרת אותה שיטת העיון בגאונות, שיטתיות ובשילוב בקיאות בתנ"ך, בנסתר, דברי פרשנות ודברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים. הוא מיישם כל מקור אפשרי לצורך דרשותיו; מקרא, תלמודים, מדרשים, ספרי קבלה ומחקר, ואף פילוסופיה כללית.

ניתן לסכם ולומר שבאגדות של מסכת ברכות, נדרש הוא לאגדות בעיון רב לא פחות מאשר להלכות.

מהרי"א מפרש באגדה גם מאמרים קצרים, מוצא להם טעם ונימוק, או מקור בתנ"ך. ולעתים מסמך ענין לענין ובונה מערך של נושא שלם. בפרשנותו הוא נותן לא מעט אלטרנטיבות פרשניות והבוחר יבחר.

מהרי"א מיישם כללי תלמוד ידועים, ואף מנסח כללים חדשים תוך כדי עיסוקו באגדה, בדרשות ובפירושי המפרשים. הוא גם מאפיין את דרכם של המפרשים, ומסייע ללומד להבינם בטכסטים נוספים.

מהרי"א מתחיל מן הכתוב או ממאמר חז"ל, כדי להגדיר את הנושא, ואז קובע קביעה - הנחה מוסכמת, או מתאר את הידוע, ואחר כך מוכיח אותו בדרך של גריחה, דילוג ושרשור מענין לענין, ולבסוף הכל נראה קשור.

הוכח שמהרי"א מיישם בנאמנות את תורת העיון הספרדי של רבו מהרי"י קנפנטון בעיונו באגדה, דבר המוכח מן הטרמינולוגיה בה הוא משתמש ובמתודות להבנת המקורות. הוא גם מרבה להשתמש בביטויים מתורת העיון, שכן כאמור לעיל, הולך הוא בדרך רבו. ולכן אפשר להעריך אותו לא רק כדרשן או פרשן, אלא גם כממשיך מסורת חכמי התורה בלימוד תורה ובאינטרפרטציה האמיתית של חלקי התורה. חלקי התורה, זו שבכתב ואלה שבע"פ, הם נקודת ההתחלה של עיונו - ה"נושא" בלשונו של מהרי"א. ואין זה משנה אם הם מתחילים מן המקרא ועוברים לחז"ל או להיפך, שכן הכל תורה אחת.

עיקרי שיטתו שהובאו בפרק זה:

א. רוב עיסוקו מוקדש לניתוח הטכסט.

ב. מעמיד את הקשר בדברי הטכסט.

ג. עומד על ההכרח והצרכים של ניסוח הדברים.

נתברר לנו, שכל עיקרי השיטה שנוסחה לעיל, היוותה מערכת דרישות שעמדה לנגד עיניו כמעט, בכל אגדה ובכל פרשנות של אחד מגדולי המפרשים, וכל דבריו ועיונו מיוסדים עליה. גם הלשונות והמונחים שהשתמש בהם מיוחדים הם לשיטת העיון.

הוכח על ידי הדגמות כיצד יש לגשת אל טכסט: להבין את המקרא, את הברייתא במקורה, את הגמרא או המדרש, לבאר את הנראה מיותר, להניע קושיות, ליישבן אם אפשר, להציע פתרונות אלטרנטיביים, לדחות אותם אם אינם נכונים, ולא לחשוש מלהשאר בלי פתרון.