

## מהר"ל – לדרכו הפרשנית

### התרוממות אל האידיאות כעיקרון פרשני

#### א. הקדמה

רבות דובר על מעלת ספריו ושיטתו של רבי יהודה ליווא בן בצלאל, המהר"ל מפראג. ברצוני במאמר זה לעמוד על כמה נקודות בדרכו שתוכלנה להאיר ולו במקצת את שיטתו<sup>1</sup>. מהר"ל מפראג פיתח מתודה ייחודית ללימוד אגדות חז"ל. בשיטתו מבואר שדרשות חז"ל לא נאמרו כלאחר יד, אלא בדיוק מרבי. הייחודיות של דרכו הפרשנית היא להציג את כל דברי חז"ל באופן סיסטמתי ומסודר. מו"ר הרב משה צוריאלי שליט"א בספרו אוצרות מהר"ל כתב שאחת הסיבות שכתבי מהר"ל נותרו בדורנו עדיין גניזה סתומה היא:

העדר הקניית-סדר-לימוד לתלמידנו, כלומר לא הורגלנו לחפש סדר הגיוני, מבנה ועריכה מותאמת לדברי חז"ל. (וזאת באשמת הפצת שיטת 'התורות', כלומר צימוקים ופרפראות - 'ווארטים' - שאין בהם אמת, אלא ברק חיצוני בעלמא<sup>2</sup>. ומתוך שהתקלקלה האיציטומכא, מתעבים אח"כ אוכל מבריא ומזין)<sup>3</sup>.

1. אודה ולא אבוש, לא למדתי את כל ספרי מהר"ל מפראג וטעמתי רק אפס קצהו, כך שאיני יכול לקבוע מסמרות בדבריי. על כל פנים אכתוב את הנראה לענ"ד כפי העולה מלימודי. עם זאת, אני חושב שהקווים שאשרטט הם נכונים ומתאימים לדרכו הכללית של מהר"ל, כפי שנוכחתי לדעת על ידי החלת העקרונות באמצעות קריאה מדגמית רנדומלית (אקראית) בשאר ספריו, ואם שגיתי ה' הטוב יכפר. כאן המקום להודות לידדי ר' אוריה מרדכי כראדי הי"ו שהוא שעודד והמריץ אותי שוב ושוב ללמוד את המהר"ל. ובפרט למו"ר הרב משה צוריאלי שליט"א שאף הוא עודדני שוב ושוב והוא שהדריכני להתחיל בלימוד נתיב התורה, ואף נוהג בי טובת עין, מגלה את התעניינותו, שואל על ההספק שלי ותמיד זמין לשאלותי.
2. על כך גם מהר"ל עצמו יצא בתוכחה: "יש להוכיח קצת מן הרבנים, שיקראו דרשה על מה שאומרי' על המאמר מדברי חכמים יהיה מכוין האומר לזה או לא כוון האומר אותו רק שרוצה הדורש לחבר דברים חדשים, וכל אשר הוא זר הוא יותר חביב ומקובל ומרצה להם, ותולים עצמם במדרשי חכמים שנראים רחוקים מאוד חלילה כי כשלו ונפלו, כי אין עניין הדרשה כך, רק נקרא דרשה מפני שהוא דרישת וחקירת הכתוב כאשר היה מקובל להם לדרוש התורה ב"ג מדות לא חסרו ולא הוסיפו כלל. אבל דרשה של דברי תהו, חס ושלום אין זה רק שחסרו הבנתם ועומק דבריהם כמו שאמרנו" (באר הגולה, באר ג, פ"ד).

ומכלל לאו שמעינן הן לגבי דרכו של מהר"ל. עוד כתב בהקשר זה (שם עמ' קצב):

רמח"ל כתב במסילת ישרים (פרק ג) כי עלינו לסמוך על בעל המבוך שהוא כבר הגיע לאכסדרה שהוא המטרה. כך נראים הדברים כי מוטל עלינו להעדיף הלימוד במהר"ל על פני שאר מפרשי האגדה, כי הוא השכיל להגיע לאכסדרה, ואצלו היו כל המאמרים מסודרים באר-היטב.

אך מהר"ל לא שטח את משנתו בצורה מרוכזת המבהירה את יסודותיה השונים, אלא נתן ללומד להתנסות במשנתו תוך כדי לימוד. ודאי שיש מעלה ויתר הבנה באופי זה, אך דא עקא שהרבה פעמים ניתן ללמוד את דבריו כהסבר מקומי לסוגיה או למימרא מסוימת, מבלי לחשוף את הקו המנחה לביאור. לעיתים אדם מגיע למצב שבו הוא יכול לבאר את החומר הנלמד, להשתמש בשפה ובטרמינולוגיה, אך למעשה חסרים לו הכלים והידע הנדרשים כדי ללמוד כך בעצמו ולהבין מה העקרונות המנחים העומדים בבסיס השיטה. באמצעות מבט רפלקטיבי (המתאר מבחון) על הדברים ותיאור דרכו של מהר"ל ניתן יהיה לעמוד עליהם.

מטרתי במאמר זה להציג על ידי אינדוקציה (הסקה מן הפרט אל הכלל) את עקרונות שיטתו. אעמוד בעקבות כמה דוגמאות על הדרך החוזרת ונשנית בדרכו. החשיבות שבכך היא הקניית ההבנה של הדרך והשיטה בצורה כוללת ולא מקומית, והיכולת לשחזר את דרך לימודו של מהר"ל גם במקומות אחרים בהם לא עסק. כמו כן, לאחר הבנת השיטה, האדם יוכל לחדש בשיטה עצמה ואף לחלוק כדרכה של תורה.<sup>4</sup> בסיכום המאמר, אציג כמה הרהורים בעקבות העולה מדרכו הפרשנית לגבי היחס בין דרך זו ובין עצם הפרשנות שלו, וכן לגבי ההתעלות אל מבט זה כדבקות באלוקים. כמובן אין במאמר זה כדי להביע את כל העקרונות שבדרכי הפרשנות של מהר"ל, אלא להצביע על כמה קווים כלליים שלענ"ד קשורים ומשיקים אל היסוד המרכזי: **תרגום מרכיבי הסוגיה למושגים כלליים**.<sup>5</sup>

3. אוצרות מהר"ל פתיחה, עמ' קפט.

4. כפי שמצינו בשאר דרכי הלימוד (על כך אעמוד במאמר אחר (כעת בהכנה), העוסק בהשוואת המתודולוגיה הפרשנית לאגדה של מהר"ל לשיטת הלימוד הבריקסאית התלמודית-הלכתית) וכשם שמצינו שהלומדים בשיטת בריסק מסוגלים להציע הצעה אחרת חלופית או אף לחלוק על הבנתו של ר' חיים מייסד השיטה בתוך מסגרת השיטה עצמה.

5. לא עמדתי במאמר זה למשל על תורת המספרים של מהר"ל. אציין בקצרה שכאשר אגדה נוקטת במספר כלשהו, מהר"ל מבאר מהו התוכן הרוחני או המהותי של מספר זה. עניין זה קשור בעקיפין למבואר במאמרנו ביסוד 4, שמהר"ל מבאר כל מרכיב שהוזכר בסוגיה. כמו כן לא עמדתי על הרבה יסודות אחרים, עקרונות פרשניים אחרים ורעיונות מרכזיים במשנתו. כמו כן גם בנושאים בהם עסקתי, כגון המחלוקת בחז"ל במשנת מהר"ל, עסקתי רק במסגרת מצומצמת זו בהקשר לקו המרכזי של המאמר. בנושאים אלו ואחרים עמדו בין

ר' יוסף יצחק שניאורסון (הרי"צ) האדמו"ר מחב"ד כתב (אגרות קודש תש-תשא, עמ' תד, אגרת א'תעה): "השכלה בכלל ותורה בפרט נקנית רק ביגיעה... והוא לעיין בספרי הדרוש הראשונים כמו... ספרי מהר"ל מפראג... והפירושים הללו המה כגרעיני זריעה שמגרעין אחד צומח הרבה, כי העיקר הוא היסוד. ואח"כ מרבים עליו הסברים". העיסוק הממושך בדבריהם והעיון בהם ביגיעה יזרע באדם דרכי ונתיבי הבנה חדשים. על גבי יסודות מוצקים אלו יוכל לגדל אילן רב פירות. בהקשר זה יפה להסמיך לכאן את דברי ר' קלוונמוס קלמיש שפירא (האדמו"ר מפיאסצנה):

הפסוק (ישעיה ס, כא) אומר 'ועמך כלם צדיקים וכו' נצר מטעי' - האישי ישראל הוא נצר ממטעי ד'. וכמו נצר שלוקחים מאילן גדול ונוטעים אותו. לא די שישאר הנצר בגודלו ובצורתו כפי שלקחוהו מן האילן, רק צריך לצמוח ולהתגדל, להעשות מעצמו אילן גדול וממנו יצאו ענפים עלים ופירות, כן אישי ישראל צריך להתגדל, שמעצמו יעשה תורה. והשומע תורה מרב או מספר, ראשית כל יכנסו הדברי תורה ששמע או ראה אל קרבו. אבל זה לא די לו, רק צריך להשתנות כולו, ומן מחשבותיו ורצונו יעלו אילן של תורה. הדברי תורה ששמע הם רק כנצר הנטוע או כגרעין שנזרע, באם תחבו את הנצר והגרעין באדמה מלחה שאין בה כח הצמיחה, היה נשאר כמו שהיה או גם הוא היה מתייבש. רק כיון שנתחב באדמה שיש בה כח הצמיחה שנתן בה ד' לכן היא מצמחת ומגדלת אילן חדש. כך נפש הישראלית שבו כיון שנכנסה בה תורה צריכה היא מן עצמותה לעשות ולהצמיח תורה. ובאמת מה היא כל התורה אם לא אילן קדוש, עץ חיים מגן עדן שצומח על עץ החיים שבנפש ישראל... גם כל איש פרטי - הדברי תורה ששומע לא דיים לו, רק צריך שמעתה מן עצמותו ונפשו יעשה תורה, 'נצר מטעי', והנצר צריך להתגדל ולהעשות אילן לעצמו".

היתר בהרחבה מו"ר הרב משה צוריאלי באוצרות גדולי ישראל, אוצרות מהר"ל (תש"ס) ונדפס מחדש בתוך סדרת אוצרות גדולי ישראל (תשס"ו); אוצרות מהר"ל וסודותיו (תשע"ז); הרבנים שלמה ואהרן טולדיאנו, דיבור ומחשבה, סיכום ופירוש לספר באר הגולה וכן בספרם דיבור ומחשבה סיכום ופירוש לספר דרך חיים, ובמאמרו של הרב שלמה בהגות, מחקרים בהגות החינוך היהודי, כרך י, תורת הרצף אצל המהר"ל, עמ' 145-162; אברהם קריב, אל שרשי היהדות עמ' 52-134; מהזווית המחקרית ראה: מהר"ל אקדמות, ערך: אלחנן ריינר, מכון זלמן שז"ר; ספר שיותר משיק לנושא הנידון במאמרי הוא מאת מיכאל גרוס, ד"ר יאיר ברקאי, יוסי מלמד, דרכים בפרשנות האגדה, פ"ד, דרכו הפרשנית של המהר"ל מפראג, עמ' 181-219.

6. דרך המלך פרשת צו, תרח"ץ, עמ' קצא-קצב.

את המאמר אחלק לשני חלקים: חלק א - הצגת דברי מהר"ל בנושא עמקות דברי חז"ל והצורך במפתח להבנת דבריהם. נעסוק גם בהסתרה של דברי חז"ל, ובראיית מהר"ל את פירושו כחושף מעט מן ההסתר. חלק ב - הצגת היסודות בביאורו בזיקה ליסוד הכללי בפרשנותו של תרגום מונחי הסוגיה לאידיאות-על.

## ב. עמקות והסתרה בדברי מהר"ל

### 1. עמקות

מהר"ל כותב בספרו באר הגולה, בבאר הרביעי, שהוא יבאר בו מימרות חז"ל אשר בהשקפה ראשונה נראות לטוענים כנגד דברי חז"ל כשקרים. אך הוא מדגיש שלא יבאר את כל מימרות חז"ל המוקשות, אלא יעסוק במדגם ובפרט במימרות הנראות זרות ורחוקות מן הדעת; עיסוק זה ישמש בחינה ואינדיקציה לגבי אמיתות שאר הדברים שכולם דברים יקרים, שהרי אם אלו כך - כל שכן המימרות שפחות מוקשות. המהר"ל מקדים שם הקדמה שלענ"ד הינה אבן פינה לכלל הגותו ושיטתו:

והדברים אשר נבאר, הם דברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים. על אותן הדברים לא נוסף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה...

והנני משתטח ארצה, בפשוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו, ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד, כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים.

והנה נתחיל להביא קצת מדבריהם מה שהוא זר ויותר קשה מאוד מה ששמענו וראינו בני אדם מתלוננים, וממנו נקח הבחינה על שאר דברים שאין בהם כל כך קושיא.

חז"ל הסתירו את עומק כוונתם ודבריהם במימרות המוקשות, אך גם בשאר המימרות שפחות זרות, כפי שכתב מהר"ל לפני כן<sup>7</sup>. הוא מדגיש שאין בכוונתו להוסיף

7. לענ"ד נראה שעל פי שיטת מהר"ל לביאור האגדות של תרגום האגדה לאידיאות העומדות בבסיסה (כפי שנכתב בגוף המאמר באורך), חז"ל יצרו מנגנון כפול של הסתרת דבריהם. מצד אחד האגדות התמוהות ביותר אינן מניחות את הדעת וזרות לקורא, וללומד שכבר מעוניין להתעמק נראה שאדרבה, ככל שהדבר קשה יותר להתקבל על הדעת הרי שניכר שיש פה נקודות קשות להבנה שיש לעמוד עליהן ואין לקבלן כפשוטן. אך מאידך, גם עבורו ישנו הסתר, שכן באגדות שנכתבו באופן פשוט ומניח את הדעת הדבר יוצר מעין הסתר חיצוני לצורך החדירה הפנימית לדברים. וראה ב'דרכים בפרשנות האגדה' (עמ' 198): "נעיר ששיטת המהר"ל יוצרת מצב פרדוקסי: קל יותר לקורא לעמוד על הכוונה האמיתית של אגדה קשה מאשר על זו של אגדה פשוטה. שכן אגדה שאפשר להבינה כפשוטה מטעה את

חידושים או פלפולים על גבי דברי חז"ל, אלא רק להוסיף תוספת ביאור עד שהאדם יקנה בהם הבנה.

נראה שאין כוונתו שתוספת הביאור תסייע לאדם לקניית הבנה נקודתית בביאור מימרה ספציפית זו או אחרת, אלא שבכך הוא מקנה דרך להבנת דברי חז"ל. שאם לא כן, מה יעזור המדגם אותו יבאר מהר"ל לקורא המפקפק בדברים? ניתן אמנם להניח שהמדגם ישמש אינדיקציה גרידא לעומק הטמון בדברי חז"ל. אך נראה שיתרה מכך, מדגם זה יסייע לקניית השיטה ודרך הילוך המחשבה להבנת דבריהם (וכאמור לעיל בפתחת המאמר, בדברי הרי"צ אודות ספרי מהר"ל ובדברי האדמו"ר מפאסצ'נה), וכפי שנבאר בהמשך המאמר בסייעתא דשמיא. זהו המפתח להבנת דבריהם עליו מדבר מהר"ל (באר הגולה, באר השישי, טו):

אמרו (ספרי עקב) 'אם רצונך להכיר את יוצר הכל, עסוק באגדה', עד כאן. כי הם בודאי פותחין שער השמים ופותחים כל אוצר סתום וחתום. אך לאיש אשר אין לו מפתח, אוצר הכתוב (נ"א: הכבוד) בעינו רואה - וממנו לא יאכל.

## 2. הסתרה

בדבריו אודות הסתרת הדברים בידי חז"ל וכן בצורך שלו גם כן להסתירם, נסמך מהר"ל על דברי הרמב"ם בהקדמת המשנה. שם הרמב"ם מבאר שלחיבור התלמוד היו ארבע מטרות. המטרה הרביעית הייתה לשבץ דרשות בהקשר המתאים, ועל כך מבאר הרמב"ם מעט בענייני דרשות חז"ל:

והענין הרביעי הזה כלומר הדרש שהובא התלמוד, אין לחשוב שהוא קל חשיבות, או שתועלתו מעטה, כי הוא לתכלית גדולה מאד, במה שהוא כולל מן הרמזים העמוקים והענינים הנפלאים, לפי שאם יעויין עיון מעמיק באותם הדרשות. יובן מהם מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן הענינים האלקיים וענינים אמתיים ככל אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר כלו בו הפילוסופים דורותיהם, וכשתביט בהם בפשוטם תמצא בהם נגד המושכל מה שאין למעלה ממנו.

ועשו כך לענינים נפלאים, האחד לעורר הבנת הלומדים, וגם לשוע עיני הכסילים אשר לא יוארו לבותיהם לעולם, ולו תוצע לפניהם האמת היו סוטים מעליה כפי חסרון טבעם, שעל כיוצא בהם אמרו אין מגלין להם סוד, לפי שאין שכלם שלם עד כדי לקבל האמת על בוריה...

הקורא, משכיחה ממנו את הצורך לתור אחר הכוונת המהותיות של חז"ל ועלולה להשאיר אותו בהבנה רדודה ואף שקרית. ודווקא באגדה שקשה לקבלה כפשוטה קל להבין שאין זו המשמעות ויש להתעמק בה".

מאמר שלמה: "דבש וחלב תחת לשונך", ופירושוהו ע"ה ואמרו שענין דברים אלו שהמושגים הערכים שהנפש מתענגת בהם כעונג חוש הטעם בדבש וחלב ראוי שלא ייאמרו ושלא יוצאו מתחת הלשון בשום פנים וזהו אמרו תחת לשונך. כי ענינים אלה אינם ממה שאפשר ללמד, ואינם נדרשים ברבים, אלא רומזים עליהם בספרים רמזים נסתרים, ואם הסיר ה' המסך מעל לב מי שרצוי לפניו אחרי שהכשיר עצמו בלמודים יבין מהם לפי כח שכלו.

ואין לאדם לעשות עם הלמוד וההשתדלות בעסק התורה אלא לכוון את לבו לה' ויתפלל לפניו ויתחנן שיחנהו דעת ויעזרהו ויגלה לו הסודות הכמוסים בכתבי הקדש, כמו שמצאנו דוד ע"ה עשה כן והוא אמרו גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. וכשיגלה ה' לאדם מהם מה שיגלה יסתירם כמו שאמרנו, ואם ירמוז במשהו מהם הרי רק למי ששלמה דעתו ונודע ישרו כמו שביארו וביירו במעשיות רבות בתלמוד.

דברים אלו שיבח מהר"ל וכתב (באר הגולה, באר רביעי, א):

והנה הרב הגדול שהיה מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות, הוא הרמב"ם ז"ל, בהקדמת סדר זרעים, האריך בדברים היקרים, למד דעת את העם כגודל חכמתו בענין זה, ופתח לנו פתח חכמה, להודיע לנו כי דבריהם כולם מחמדים, והם עיקרי החכמה. ודברו בהם כאשר ראוי לחכמים להסתיר הדברים הנעלמים, כמו שהאריך הרב הגדול בנתינת טעם ודעת. וכל דבריו בכלל ופרט אין צריכים חיזוק סעד וסמך, כי מי יסעוד ומי יסמוך אילנא רבא, אשר כל דבריו נטועים במסמרות, ועל יובל ישלח שרשיו, ועל דבריו אין לגרוע ואין להוסיף. הלא דבריו המה המפורסמים לכל, ואשר ירצה לעמוד על דבריו, נמצאים הם לכל אדם.

ומפני שלא דבר הרב רק בכללות, להראות לעמים לא כמו שחושבים כי יש דברים נמצאים בדבריהם שאין בהם ממש חס ושלום, שאין הדברים כן כלל. אך בפרט המאמרים, לא פירש בהם, לב' סיבות; הא', לאריכות העניין. ובאין ספק שאם בא לפרש חכמתם, גם סדר אחד בלבד, לא יספיק זמן רב. השנית, כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה... ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית, שסתמו את הדברים.

מהר"ל מביא את דברי הרמב"ם הללו, ומקדים שהרמב"ם היה "מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות". מתוך תארים אלו ניכר שהביאם כטעם לשבח, שמתוך היותו של הרמב"ם בקיא בפילוסופיה, מטפיזיקה וכדומה היה יכול לעמוד על פנימיות הדברים ביותר. אכן, למעשה, מהר"ל בשיטתו בביאור האגרות משתמש

במונחים מן הפילוסופיה, הפיזיקה והמטאפיזיקה האריסטוטלית<sup>8</sup>. אמנם לא תמיד במונחים המקורי אלא בהעתקתם למבנים רוחניים יותר; מהר"ל חידש שניתן להחיל

8. וראה בדברי הרב דוד כהן, 'הנזיר', בספרו קול הנבואה - ההגיון העברי השמעי: ספר שני, יסודי החכמה הפנימית מאמר ראשון, אות כז, יחס מהר"ל לפלוסופיא. שם כתב: "מהר"ל הוא נגד איחוד הקבלה והפלוסופיא ביחוד בענין תארים אלהיים... כי חכמי הקבלה חולקים על הפלוסופים בדבר זה". ובהערה קכ כתב שנשמך על דברי מהר"ל בדרך חיים פ"ה, ו. ונראה שאין דבריו מכוונים כנגד הפילוסופיה במונח האריסטוטלי שלה, שבו נכללים כל גופי הידע שהיום נחלקים לקטגוריות עצמאיות ובתוכם הפיזיקה והביולוגיה וכדומה. דבר זה מוכח גם מן המקור עליו הסתמך הנזיר מדברי מהר"ל שבו אין רמז לדחיית השיטה הפילוסופית בכללותה. נראה יותר מתוך מכלול הדברים שמדובר בדחיית שיטתם התאולוגית בלבד, ומה שכתב מהר"ל נגד האיחוד נוגע לנקודה בה מעצם ההגדרות לא ניתן לומר שמסכימות החכמות זו עם זו, ובוודאי כשהדברים סותרים זה לזה באופן מהותי. סמך לזה הוא בעצם ההנגדה בין הקבלה דייקא לפילוסופיה, שכן הקבלה עוסקת בעיקר בתיאולוגיה. כמו כן כתב הרב 'הנזיר' בהמשך: "מהר"ל דחה את הפלוסופיא היוונית... ובראשה מורה נבוכים... הוא נסמך על ר' חסדאי קרשקש, ששחרר את הפלוסופיא היהודית מעול הפלוסופיא האריסטואית". ובהערה קכא כתב שנשמך על דברי מהר"ל בגבורות ה', הקדמה שנייה, וכתב לעיין בהערתו הקודמת (שם ציין לדרך חיים פ"ה, ו, ושם גם הובא עניין זה בדיוק). גם במקור זה אין דחייה מוחלטת של שיטת הפילוסופיה היוונית והאריסטוטלית, אלא לדחיית שיטתה התאולוגית בלבד. וראה בדברי מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה, יד): "אבל נראה דחכמת יונית דהתם איירי חכמה שאין לה שייכות אל התורה כלל, כמו חכמה שהיא במליצה או משל וחכמה זאת אין לה שייכות כלל אל התורה ונתיב 'הגית בו יומם ולילה', אבל החכמות לעמוד על המציאות וסדר העולם בודאי מותר ללמוד... כלל העולה מדברינו כי יש לעיין בדבריהם שיוכל להשיב על דבריהם לשואל כמו שאמרו חכמים. ואם ימצא דבר הגון בדבריהם המחזיק האמונה יקבל, אך מה שנמצא בדבריהם אף דבר קטון שהוא כנגד אמונת ישראל או אשר נמצא בדברי חכמים אף דבר קטון חס ושלום לשמוע להם, אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו... הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס... ובודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם ושאלתם חקירת פילוסופי, ולכך אמר שיהיה שקוד דהיינו זריזות יתירה ועיון שכלי להשיב על דבריהם להעמיד דת אמת". היינו שאכן יש לעשות הפרדה: חכמות שעניינן לעמוד על סדר העולם וסדר המציאות מותר ללמוד, אך את חכמות הגויים בענייני אמונה ותאולוגיה וכדומה אסור, אלא אם כן כוונתו לסתור דבריהם וכדומה, עיין שם. גם הנזיר (שם, עמ' קפ) למד מזה את הצורך לעסוק בלימוד חכמת ה"תכונה, מתימטיקא ושאר מדעי הטבע, כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה". ושם (הערה קכה) העיר שדבריו נובעים מדברי מהר"ל הנזכר. מה עוד שכאמור בהמשך בגוף המאמר ובהערתי הבאה, מהר"ל השתמש באופן מובהק בכלים ובמושגים של הפילוסופיה האריסטוטלית ואף פיתחה לכלל תורה משלו, העוסקת באמצעות אותם כלים וחוקים בהיסטוריוסופיה ובביאור קטגוריות רוחניות.

את אותם העקרונות והחוקים של הרובד הפיזי אל רבדים אחרים - אל תחום הנפש ואל התהליכים ההיסטוריים<sup>9</sup>.

מהר"ל כתב שהרמב"ם נמנע מלבאר בפרטות משתי סיבות: א. אריכות, ב. שלא לחלוק על הכוונה האלוקית שהסתירו דברים אלו. אם כן יש לשאול: הרמב"ם אמנם נמנע מלחלוק על הכוונה האלוקית, אך האם מהר"ל לא? הרי לכאורה מהר"ל בספרו באר הגולה, וכאמור אף בשאר ספריו, חושף את משמעותם העמוקה של דברי חז"ל.

9. כדוגמת העקרון הפיזיקאלי-אריסטוטלי שהעולם מתנהל על פי סדר, ויציאה מן הסדר היא רק מקרית. על זאת מבאר מהר"ל שהתורה היא הסדר של העולם, ומי שעוסק בה חוזר אל הסדר הראוי (נתיבות עולם, נתיב התורה, א). את העיקרון שכל עצם שואף לשוב למקומו הטבעי, מהר"ל העתיק מן התחום הפיזי שבתורת אריסטו והחיל בתחום הרעיוני (הן הרוחני והן ההיסטורי); הוא תפס את המונח 'המקום הטבעי' לא רק כמובן הפיזי אלא גם כמובן האימננטי - התכונה המהותית (לדוגמה: "כי האדם דבק בעליונים ובשביל שיש לו דבקות לשם אינו זו ואינו גולה ממקומו, וחבור זה הוא על ידי השכל", אך "בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל". היינו השכל הוא הגורם לאדם להיות דבק בעליונים ששם מקומו הטבעי, ולכן אם האדם חומרי ולא שכלי אזי גולה ממקומו (נתיבות עולם נתיב התורה, ג); וכן לגבי הרעיון הלאומי - בין לגבי האומות שכל אחת מקומה הטבעי בארצה ובין לגבי עם ישראל שמקומו הוא ארץ ישראל (נצח ישראל, א). עוד כלל הקשור לעניין: "זה המקרה לא יתמיד" - המקרה הוא חריגה מן טבעו של הדבר, ולכן מעצם הגדרתו הוא אינו יכול להתמיד וחיוב להפסיק כדי שהמצב ישוב למקומו הטבעי (ראה בנוגע לכל עניין זה בדברי הרב שג"ר בצל האמונה, שבעים פרים וסוכה אחת, עמ' 114-116; ובעריכה אחרת לדרשה זו בשארית האמונה, על השארית והגלות עמ' 70-72). וכן העקרונות המטאפיזיים-אריסטוטליים אודות האנליזה של כל דבר לשני חלקים: לחומר (המאפיין הפרטי של הדבר, המבחין בינו לבין שאר עצמים בזמן ובמרחב) וצורה (המושג המופשט, המהות של הדבר והפונקציה אותו הוא משמש); מושגי הכוח והפועל - המטמורפוזה שיכולה להתממש רק במה שקיים מלכתחילה בפוטנציה בדבר מסוים; כמו כן עקרון התכליתיות - תהליכי היציאה מן הכוח אל הפועל הם בעלי אופי תכליתי. הקיום של התכלית מסביר את כל התהליכים שעבר הדבר בהתפתחותו עד למימוש התכלית. בנוסף לכל זאת צמדי מושגים דיכוטומיים רבים כמו: גוף ושכל (רוח), מציאות והעדר, פשיטות ומורכבות ועוד כהנה וכהנה, ואכמ"ל. עוד בעניין ראה במאמרה של ד"ר אסתי אייזנמן, 'שימוש התאולוגי של מהר"ל במונחים אריסטוטליים', בתוך מהר"ל אקדמות, ערך: אלחנן ריינר, עמ' 393-407: "מהר"ל יוצר על השיטה האריסטוטלית מדרש... כל המושגים הללו אינם באים... רק כמשל ואילוסטרציה המשברת את האוון... אלא הם נדרשים ונידונים בתור הסבר לחוקיות של העל-טבעי... המדרש למושגים אריסטוטליים מאפיין את כל כתבי מהר"ל... ובסיכום נכתב: "הוא מתגלה כדרשן של אריסטו, המשתמש במושגים האריסטוטליים לאבני הבניין היסודיים ביותר של שיטתו, לשם יצירת שיטה חדשה ומקורית. כשם שתמונת העולם האריסטוטלית מסבירה, אף אם לא בשלמות, את הסדר הטבעי של היקום, כך בעזרת מדרש של מושגי מהר"ל מסביר את הסדר הטבעי של העולם העל-טבעי..."



אלא נראה שגם מהר"ל לא חשף את הסוד עצמו, אלא קירב את דרכו של האדם אליו. ההיתר לכך יסודו בפסוק: "עת לעשות לה' הפרו תורתך". מטרתו בבאר הגולה היא לענות על המפקפקים באמיתות הגדות דברי חז"ל, שזו כוונת מהר"ל שבביאורו "רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתיר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה..." היינו מהר"ל גם הוא אינו חושף את כל הסוד<sup>10</sup>, אלא מוליך את הקורא צעד קדימה להבנת הדברים ומקנה לו מפתח להבנתם באמצעות הקניית קטגוריות, תבניות ודרכי חשיבה.

עוד מוסיף מהר"ל שגם לאחר ביאוריו לא יעמוד הקורא ברגע על הדברים, שאינם נגלים לאדם בלימוד קל. "כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים".

מהר"ל ממשיך להצניע את הצריך הצנעה, וכן כותב שגם לאחר פירושו עדיין הדברים אינם מבוארים לגמרי, ושלא ביאר עד תכלית הביאור האחרונה:

וגם אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב. אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל. ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן. ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית<sup>11</sup>.

10. יש לציין שהרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים (תרגום הגר"י קאפח) כותב שהתכוון לכתוב את "ספר התיאום" - "והוא ספר אשר הבטחנו שנבאר בו ענינים הקשים שבכל הדרשות אשר פשטיהן נוגדים מאד את האמת מחוץ לכל מושכל והם כולם משלים", אך לאחר שכבר התחיל כמה שנים לכותבו לא היה מרוצה מן התוצאה והדרך בה הלך: "לפי שראיתי שאם אבאר במשלים ואסתיר מה שראוי להסתיר, הרי לא יצאנו מן ההנחה הראשונה וכאלו החלפנו דבר בדבר ממין אחד (הערת הגר"י קאפח, 58: משל במשל ורמז ברמז). ואם אבאר מה שצריך לבאר הנה לא יתאים הדבר להמון בני אדם". למעשה, מהר"ל בספרו באר הגולה נטל על שכמו מטרה זו בדיוק, שהרי מהותו של ספר זה לבאר את הדרשות הקשות בעיקר. כאמור בגוף המאמר, יסוד ההיתר הוא משום "עת לעשות לה'". כעין זה העיר גם מו"ר הרב משה צוריאלי שליט"א במבוא לספרו אוצרות מהר"ל וסודותיו (תשע"ז), וסיים שמהר"ל אכן הודיע "מקצת דמקצת", אלא שבכל מקום הודיע ש"יש כאן רבדים עמוקים על עמוקים יותר". בספר באר הגולה דרכו של מהר"ל היא בביאור אלגורי המבאר את המשלים התמוהים והמימרות התמוהות כמרמזים ליסודות ורעיונות פילוסופיים, והוא מזכיר ומסתמך רבות גם על דברי הרמב"ם ויסודותיו שהניח במורה נבוכים (אם כי לפעמים מביאו כדי לחלוק עליו).

11. נצח ישראל, ז.

ומעתה כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן ותבין קצת מעצמך שאי אפשר לכתוב הכל בכתב<sup>12</sup>.

רק שמרנו 'דרך עץ החיים' (ר' בראשית ג, כד), שלא לגלות יותר מדאי. ובמקום אחר הארכנו בזה יותר. והוא יתברך יכפר בעדנו, כי כוונתנו להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים<sup>13</sup>.

רק ראוי להתבונן בהם, ולתת לב עליהם לעומקם. והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים<sup>14</sup>.

וכפי שכתב עוד לגבי ביאור סודות המרכבה:

ואפילו מפה לפה אסרו לגלות, ואיך יכתוב אותם, ויהיו ענינים הגדולים כמו אלו מטרה לחץ כל סכל, יורה חצי סכלתו אליהם<sup>15</sup>. לכן הם הם נאמני רוח, היו מכסים הדבר כפי הראוי... ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשנים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים<sup>16</sup>.

אנו נצמד צעד נוסף בעקבות מהר"ל, להתחקות ולחשוף את דרכו הפרשנית<sup>17</sup>. גם בכך לא יהיה כדי לחשוף את הסוד עצמו; ראשית, כיוון שכל עוד לא מפרשים את הסוד עצמו (ולשם כך נצרכת אריכות יתרה כאמור לעיל) אין בכך גילוי הסוד, אלא רק מתורה המאפשרת את חשיפתו. בנוסף, הסוד כאמור אינו נחשף ללומד אלא מתוך התנסות אישית ובלתי אמצעית בדברי חז"ל מתוך עיון רב מאוד. ועל כל זאת, כפי שכתב הרמב"ם, "לכוון את לבו לה' ויתפלל לפניו ויתחנן שיחנהו דעת ויעזרהו ויגלה לו הסודות הכמוסים בכתבי הקדש, כמו שמצאנו דוד ע"ה עשה כן והוא אמרו גל עיני

12. באר הגולה באר השלישי, א.

13. באר הגולה באר הרביעי, ג.

14. באר הגולה באר הרביעי, טו.

15. יש כאן פראפראזה ללשון הרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים (תרגום הגר"י קאפח) שכותב שלא יבאר את כל מה שנאמר בכל משל - "כי דבר זה אי אפשר לשום משכיל לעשותו בלשונו למי שהוא מדבר עמו, כל שכן לקבעו בספר - כדי שלא יהיה מטרה לכל סכל שחושבים עליו שהוא חכם שיירה חצי סכלותו כלפיו".

16. באר הגולה באר החמישי, א.

17. עומק הסוד קשור לסוגיית יחסו של מהר"ל לקבלה, ולא ניכנס אליה במאמר זה. להרחבה בעניין, עיין בקונטרס אוצרות מהר"ל וסודותיו מאת מו"ר הרב משה צוריאלי שליט"א.

ואביטה נפלאות מתורתך". דווקא הירא את ה' ומתפלל לפניו שיסייעהו בהבנת הדברים יזכה שיתגלו לפניו הסודות הכמוסים<sup>18</sup>.

### ג. יסודות בביאור מהר"ל

#### 1. דברי חז"ל - פרשן ולא חרשן

מהר"ל לאורך ספריו מביע עמדה עקרונית - הגותו אינה עצמאית אלא מושתתת על דברי חז"ל. בנוסף, מהר"ל אינו רואה עצמו כהוגה או כחדשן, אלא רק כפרשן אובייקטיבי לדברי חז"ל. הפרשן עיקר עניינו להוסיף הרחבה לדברים כדי שיהיו מובנים. וכפי שכתב מהר"ל: "על אותן הדברים לא נוסף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה" (באר הגולה, באר רביעי, א). בהקדמה לנתיבות עולם כותב מהר"ל: "ואין כוונתנו רק לחבר המאמרים ולפרש דברי חכמים, לא זולת כלל. עד שהחבור הזה אינו רק פירוש דברי חכמים שבא בתלמוד". על עמדתו של מהר"ל כפרשן הנאמן למשמעות דברי חז"ל ניתן להיווכח במה שכתב על אחד מפירושיו: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר או לא כיונו עליהם החכמים, דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות... לא אמרנו דבר זה" (גבורות ה', נח).

בספרו נתיבות עולם, מהר"ל פותח כל פסקה במימרא מחז"ל וכדומה, וסביבה מביא את יסודותיו ומפרשם. כעין זה בבאר הגולה, ששם באופן מוצהר מהר"ל מפרש את דברי חז"ל באגדות ומניח אבני פינה לדרך לימודן. אמנם גם בספריו האחרים, כגון נצח ישראל, שבהם מהר"ל מתחיל בהצבת העקרונות הפילוסופיים בביאור הגלות והגאולה, מתוך כך הוא מברר בהמשך את דברי חז"ל על בסיס עקרונות אלו, ומראה על פי דרכו של תרגום המונחים לאידיאות-על (מושג עליו נעמוד בהרחבה בהמשך המאמר) כיצד לכך בוודאי התכוונו חז"ל.

היסוד הבולט בשיטתו הוא שבכל ספריו הוא נסמך על דברי חז"ל לרוב. לעיתים מהר"ל מביא פרשייה בתנ"ך ומבארה על פי עקרונות "פילוסופיים-רוחניים", וכמובן משלב בין הדברים את דברי חז"ל (ראה לדוגמא בהקדמה לנתיבות עולם). יתרה מזאת, בהקדמה לספרי מהר"ל בהוצאת מכון ירושלים מציין המהדיר, הרב יהושע

18. זהו יסוד חשוב בדרך גילוי הסודות, יש סוד שאליו אמורים להגיע, הסוד הוא נקודת ההתרחשות. גם אם נגלה את הסוד בצורה ברורה ובהירה לא תהיה בכך כלל תועלת, שכן הסוד נחשף רק בדרך זו על ידי עמל עיון ויגיעה, המוכנות למפגש והתפילה על כך. יסוד זה בא לידי ביטוי ביתר חדות בדרכה של החסידות (ראה לדוגמא בדברי המאמר ושמש ורא ד"ה ונראה, ואוצר המדות בית יהודה עמ' יב בשם לקושים יקרים). וראה בהרחבה בנושא זה במאמרי אודות הדרך בלימוד המורה נבוכים (בהכנה), תחת הכותרת "זו חווית לימוד תורה שבע"פ".

דוד הרטמן, את ייחודיות מהדורתו, ומסביר את אופיין של הערותיו: "מגמתנו בהערות מכוונת לשלשה יעדים; א. הוראת מקורם של דברי המהר"ל בדברי חז"ל, כאשר המהר"ל לא גילה לנו את מקורו. זאת משום ששמעתי ממרן בעל הפחד יצחק זצ"ל שכל דברי המהר"ל שאובים מדברי חז"ל"<sup>19</sup>.

## 2. סדרנות וליקוט

יסוד הניכר לעין בכתבי מהר"ל שאין פירושו נקודתיים לסוגיה אחת בלבד. מהר"ל מקיף את הנושא על שלל צדדיו, מביא מימרות מקבילות בחז"ל או בעלות גרעין רעיוני זהה ומבארן. כך בנה את ספרו נתיבות עולם, כל נתיב סביב נושא אחד, ועיסוק מסודר לפרקים מתוך שלל מקורות בדברי חז"ל אודות רעיון זה. וכפי שכתב בהקדמה לספר זה: "והרבה דברי מוסר אשר הם בתלמוד, אשר מיסרם האדם בדרכים הטובים והישרים, ראיתי לחבר אותם ביחד. ואין כוונתנו רק לחבר המאמרים ולפרש דברי חכמים, לא זולת כלל. עד שהחבור הזה אינו רק פירוש דברי חכמים שבא בתלמוד, כמו שפרשנו מסכת אבות (-בספרו דרך חיים). עד שאם האדם רוצה ללמוד דברי מוסר שלמדו חכמי ישראל, ימצאם יחד". ובשער הספר כתב: "נתיבות עולם - המה נתיבות יושר ודרכי המדות המשובחות אשר נמצאו בדברי חז"ל, בהם ילך האדם וחי".

על פי דברינו בהמשך המאמר, אודות שיטת התרגום בה נוקט מהר"ל, ניתן לחדד כאן נקודה נוספת. מימרות שלפום ריהטא אינן אמורות להיות קשורות זו לזו, בדברי מהר"ל נשזרות זו בזו ומייצגות יחדיו עניין שלם (דוגמא לכך ראה לקמן >הערה 37<). הסיבה לשוני זה, בין המובן השטחי ובין החיבור הנוצר בעקבות דברי מהר"ל, נעוצה בשאלה אם מסתכלים על מרכיבי הסוגיה כפי שהם ואותם מנסים לקשר זה לזה, דבר שלא בהכרח יניב תוצאות, או שמא מחפשים את יסודות המרכיבים הללו - ובכך ניתן למצוא את הזיקה בין הדברים. לולא שיטת התרגום, אסיפת כל דברי חז"ל שבתלמוד ובמדרשים, כולל חיבורן לכלל משנה אחת קוהרנטית ולכידה, לא הייתה מתאפשרת. זאת מחמת המושגים השונים שבכל מימרא ומימרא, הדוגמאות השונות שננקטו וכדומה, ויתרה מזאת - הרי מימרות רבות יצאו מפיהם של דרשנים שונים על פי המושגים הייחודיים להם. חיבורן יחד כפי שהן, על לשונותיהן השונות, עלול

19. ראה לעיל בהערה 2 לעיל, שם ציטטנו את תוכחת מהר"ל נגד הרבנים שדורשים בדברי חכמים דברים חדשים שלא היו בכוונת חז"ל (באר הגולה הבאר השלישי, ד). לכן לענ"ד אין אפשרות להשתמש בניסוחים המאפשרים הבנה שאינה כזאת ברעתו של מהר"ל עצמו, שכן די ברור שמהר"ל עצמו לא סבר שהוא מציג את הגותו ועמדותיו באופן כזה רק כדי להציג כן בפני בני דורו, או שהוא משתמש במקורות חז"ל רק כ"מנגנון הסיוע הפרשני המיוחד המציין את המחשבה היהודית של תקופתו". ראה מאמרו של אוטו־דב קולקה 'הרקע ההיסטורי של משנתו הלאומית והחינוכית של המהר"ל מפראג': <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=19876>

ליצור גיבוב אקלקטי חסר משמעות אחידה. אך כאשר מתעלים לרעיון הכללי שבמימרא הפרטית, ומתרגמים את כל מרכיבי הסוגיה למושגי-על, ניתן למצוא את הקישור בין המימרות השונות והרחוקות זו מזו. ולא רק קישור, אלא כאמור חיבור למשנה אחידה וקוהרנטית. בכך השפה בה משתמש מהר"ל לביאור האגדות היא עצמה חלק משמעותי מהתוכן.

ממבנה זה וממה שכתב מהר"ל עצמו בהקדמה לנתיבות עולם, ניתן להניח שאלו הלומדים את דברי מהר"ל שלא כסדר, או שלא מתוך המכלול, אלא בצורה נקודתית או כביאור למימרא מסוימת, הרי שהם סוטים מדרכו<sup>20</sup>.

### 3. א. תרגום למונחי על ויסודות

כעת נעסוק ביסוד המרכזי לענ"ד. דרכו של המהר"ל אינה להסביר את הסוגיה באופן מקומי על פי מונחי הסוגיה בלבד, אלא על ידי תרגום מרכיבי הסוגיה למונחי-על ואידיאות כלליות. תרגום זה, יפה כוחו לבאר כל אגדה ואגדה מרחבי ספרות האגדה, ובכך בונה המהר"ל לשון ייחודית לכל מרחבי האגדה. בניסוח אחר ניתן לומר, שתרגום המרכיב הפרטי אל האידיאה הכללית הוא בעצם הפשטת המרכיב והעמדתו על מהותו. אלא שבעוד שהמרכיבים הם פרטים רבים, מרחב המהויות הינו מצומצם וצר יותר ומהות אחת בווריאציות שונות שלה מכילה פרטים שונים<sup>21</sup>.

20. ביקורת דומה הציג הרב אליהו ברין שליט"א, בשיעורו (ששוכתב ועבר את הגהתו) 'הקדמה ללימוד מהר"ל', <http://www.yeshiva.org.il/midrash/1204>. יש הלומדים מהר"ל בשטחיות ואינם רואים בו אלא פירושים מקומיים, 'דרושים', 'ווארטים', ואינם מבינים כי הוא בונה קומה שלמה, מערך רוחני-אמוני. הטעות נובעת מכך שהמהר"ל מסדר את דבריו בשלבים. המהר"ל מביא מאמרי חז"ל ומסביר אותם לכאורה באופן מקומי - אבל בכל אלו מונח סדר עמוק יותר, וכל המובאות והפירושים למובאות משותפים בבניית העומק המיוחד הזה".

21. עוד בעניין העמדת מרכיבי הסוגיה על מהותם כיסוד במתודולוגיה של מהר"ל, ראה 'דרכים בפרשנות האגדה' (פ"ד, פרשנות המהר"ל, 2.2 'המהות כעקרון פרשני', מיכאל גרוס, ד"ר יאיר ברקאי, יוסי מלמד, מכון מופת תשס"ח, עמ' 193-220; כמו כן ראה במאמר 'במושכל ולא במוחש' - על עיקרון פרשני של המהר"ל, מיכאל גרוס, דרך אגדה ב תשנ"ט, עמ' 158-141). אסכם את דבריהם שם: בתחילה הם מציינים את דברי המהר"ל שחז"ל לא התכוונו במוחש-החומר של עולם החומר הארצי אלא על המושכל. לדוגמה: ביחס לסתירה בין המידע המדעי בחז"ל למדע העדכני, הוא מבאר שחז"ל כלל לא התכוונו לרובד החומרי ולספק מידע מדעי אלא לרובד המהותי של הדברים. בלשון המהר"ל (חידושי אגדות בכורות נו ע"ב) "כלל הדברים: חכמי ישראל דברו על הדברים להכיר ולדעת נמצאים במהות העצמית שלהם, ולא הביטו אל החומר כלל, רק אל המהות"; במקום אחר (נצח ישראל, ו) החיל עקרון זה על כך שחז"ל סיפקו מידע כביכול היסטורי שמשולל הגיון מבחינה מציאותית "כלל גדול בדברי חכמים שהם הלכו אחר המהות המיוחדת"; במקום אחר (באר

לשון התרגום וההמשגה למונחים כלליים, שאינה מתעסקת במונחים מקומיים, באה לידי ביטוי בכל דרכו של מהר"ל. העיסוק בתרגום לשוני למונחים כלליים מעצב את אופי שיטתו הפרשנית. כאמור מהר"ל אינו חדשן אלא מרחיב, מנתח, מתרגם וממשיג. על ידי פעולות אלו מהר"ל מראה כיצד מתיישבים דברי האגדה אלו עם אלו ומה הרעיון אותו היא באה לבטא. וכפי שכתב מהר"ל: "על אותן הדברים לא נוסף ולא נחסר, רק תוספת ביאור נעשה" (באר הגולה, באר הרביעי, א). דווקא מסיבה זו, פעמים רבות מהר"ל פותח את דבריו במימרא מחז"ל וכדומה, וסביבה מביא את יסודותיו ומפרשם. מהר"ל מבאר את עקרונות היסוד הכלליים מהם מתחייבים הרעיונות הפרשניים אותם מציגים חז"ל, וכך ביכולתו ליצור זיקה בין דרשות שונות מכל שטח ספרות האגדה, ולקרב דרשנים שונים ומונחים שונים. דווקא כך ניתן לקשר בין הדברים השונים ולהבין את המנגנון. לדוגמה: הקב"ה - אינו גשמי (לכן מתחבר עם שכל)<sup>22</sup>; התורה - שכל (עליון, א-לוהי ופשוט); הנשמה - שכל. כך כל המופעים של כל אחד מהשלושה יכולים להתקשר זה לזה.

הגולה, הבאר הרביעי, ז) החיל עקרון זה על האנשת האל וייחוס פעולות גשמיות אליו המצוי בדברי חכמים "וזה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החומרי" וכע"ז כתב עוד (באר השישי, ד): "ולא עיינו חכמים רק במהות, ולא בגשמי. ודבר זה הוא מיסודי החכמה, וכבר התבאר זה בכמה מקומות עניין זה. כי נתנו חכמים שעור... ואין השעור הזה מצד המוחש הנגלה, רק מצד מהותו אמרו כך". ובעלי 'דרכים בפרשנות האגדה' מבארים שם שהמושכל הוא מהות הדבר המופשט מן החומר. המוחש הוא השלכה או אחת ההשלכות האפשריות של עקרון מהותי. המוחש הוא מצב אקראי, לעומת המהות הקבועה של הדברים. המהות היא המקור והמוחש הוא הנגזר הימנו. חז"ל אינן מתייחסים לתופעות המתגלות בעולמנו הנמוך החומרי ומוחשי, אלא לדברים כפי שהם במהותם בעולמות העליונים. הטענה שהם מציגים היא שנובע מכך שמהר"ל "פוסח על המשמעויות ההיסטוריות... של האירוע המסופר באגדה, ותחת זאת חקר את שורש התופעה, הסביר אותה ברמה עקרונית ומהותית...". עוד כתבו שם: "בשיטת המהות... משמרים את המונח עצמו, אך במקום להתייחס למובנו המוחשי והייחודי מתייחסים ליסוד המוכלל והמופשט שלו". באופן דומה טען הרב אליהו ברין שליט"א, בשיעורו (ששוכתב ועבר את הגהתו) 'הקדמה ללימוד מהר"ל', <http://www.yeshiva.org.il/midrash/1204>. "מתרומם מהר"ל מן ההקשר הזמני, המקומי והמקרי, לכאורה, של מאמרי חז"ל שונים, ושלב אחרי שלב מגבש את התורה כולה לשיטה של כללים מהותיים, להבנות רוחניות כוללות...".

22. בהקדמה השנייה לגבורות ה', מביא מהר"ל את הגישה (שהיא גם דעת הרמב"ם) של אחדות השכל המשכיל והמושכל ש"הוא ושכלו דבר אחד", ועליה חולק מכל וכל: "ואנחנו תלמידי משה ע"ה אין אומרים כך וח"ו לומר כך עליו, אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם הקדוש ברוך הוא ולא נקרא השכל ברוך הוא, כי אמיתת עצמו לא נודע - רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר קדוש ברוך הוא, שענין קדוש נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות". אם כן את הקב"ה לא ניתן להגדיר כשכל, אלא רק

מתודה פרשנית זו היא גם המובן של החזרה המרובה בדברי מהר"ל על הצורה הפרשנית: "דבר פרטי מורה רעיון כללי" וכן "דבר פרטי בזה נראה רעיון כללי". לדוגמה: החושך מורה על ההעדר ולעומת זאת האור מורה על מציאות (נתיבות עולם, נתיב התורה ג); כשהאדם אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שאינו נוטה אל תאוה גופנית אלא נוטה לשכל, ולהיפך כשמקפיד על אכילתו בזה נראה שבעל גוף גשמי ואין לו יחס אל השכל (שם); כשאדם לומד בשעת הדחק, זה מורה שאין לו מונע מצרכים גשמיים והוא אינו גשמי אלא שכלי (שם, שם פ"ד).

מהר"ל אינו מוסיף מרכיבים נוספים לסוגיה כדי לבארה. הוא מוסיף רק הרחבת דברים שמתוכם ניתן יהיה לעמוד על המימרה. לעומת זאת המפרשים הרגילים לעיתים מערבים גם יסודות מסוגיות אחרות. נראה שכשם שמהר"ל ביקר את שיטת הפלפול התלמודית (גור אריה ואתחנן עה"פ ושננתם; דרך חיים פ"ו, על בריית קניין תורה לאחר ביאור מח' הקניינים ד"ה אמר יהודה בן בצלאל; דרשות מהר"ל סוף דרוש על התורה; נתיבות עולם, נתיב התורה ה) וראה בה שיטה שאינה אמיתית, כן הוא לגבי המתודולוגיה שבלימוד האגדה. שכן לענ"ד, הפלפול הוא בדיוק הנקודה ההפוכה מדרכו של מהר"ל: בשיטת הפלפול הלמדן מוסיף אל הסוגיה מרכיבים נוספים וחיצוניים לה, ומבאר קשיים בסוגיה על ידי "פלפול", חריפות. בין אם מדובר במרכיבים חיצוניים כדוגמת הוספת

כנבדל מגשם. אלא שהאדם יכול להתחבר לה' שהוא בלתי גשמי על ידי היותו שכלי, כי לפחות אצלנו ישנה זיקה בין שכל לחוסר גשם, שכלל שמשוהו שכלי יותר כך הוא פחות גשמי. "ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי... שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי, כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי, ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדחק שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור... השם יתברך קרוב אליו לגמרי, כאשר בזרוע ובכחו מושל על הגשמי ואינו חש אל הדחק... כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי... אז אין כאן מסך מבדיל כלל, כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם" (נתיבות עולם נתיב התורה, ג); "שכאשר האדם אינו גופני השכל קיים בו" (שם). תפיסת מהר"ל את הגוף היא כנגטיב של הנפש והשכל וכמציאויות סותרות זו לזו. תפיסתו היא שקיימת קורלציה בין התגברות הכוח השכלי לבין היחלשות הכוח הגופני ולהיפך (וכתפיסה הפילוסופית שהובאה ע"י הרמב"ם בסוף ההקדמה למשנה: "כי חורבן הגוף בניין השכל ולהיפך" וראה עוד בדבריו אודות ההתגשמות של אצילי בני ישראל וטעותם בהשגה כמו"נ ח"א, פ"ה, ובדברי הגר"י קאפח שם הערה 28 במהדורתו). וכפי שכתב לי מו"ר הרב משה צוריאלי שליט"א בעניין תפיסת מהר"ל בנושא: "אי אפשר לו לאדם, כל עוד הוא חי, לא להיות מקושר באיזו שהיא מדה לגוף שלו... אבל אפשר לו להתעדן, לצמצם את שעבודו לגוף. וזאת על ידי שכל מחשבותיו יהיו על פי שכל. וזאת על ידי שכל מעשיו יהיו מנוהלים ומודרכים על פי עצות התורה... ובכך שתי התכונות באות יחד, התגברות השכל והתמעטות הגוף וצרכיו. הוא עדיין נמצא בגוף, אבל הוא משוחרר מההתעסקות האובססיבית עם הגוף. ובזה הוא דבק באלוקיו".

סברות חיצוניות שאינן מופיעות במקור עצמו אך על פיהן מבארים את המקור, ובין אם מדובר בהוספת משתנים דהיינו השוואת דברי סוגיה זו לסוגיה אחרת, יצירת זיקה ביניהן והעמדת חילוקים - שיטה זו גורמת שביאור הסוגיה הנידונה יהיה באופן השונה מהמובן הפשוט ולכן רחוק מראשוניות הדברים. לעומת זאת מהר"ל אינו מציע "פרשנות" לדברים (במובן הסובייקטיבי) או "חידושים" אלא יוצר "שפה". באמצעות שפה זו ניתן להמשיג כל מימרא וכך להבין את מהותה ומשמעותה.

אמנם למושגים שבשפה זו יש לוגיקה וחוקיות פנימית, וברגע שהלמדן מחיל את מושגי השפה על הסוגיה ממילא החוקיות נכנסת לתוקף (ראה לעיל בהערה 9), אך מהר"ל אינו רואה את החלת החוקיות הזו שבעקבות ההמשגה כתוספת חיצונית, שכן חוקיות זו מוכרחת מעצם המושג ומהותו, ולכן אינה נחשבת לגורם זר.

מאידך גיסא דווקא בעקבות שיטתו הכללית, ניתן לבאר כל סוגיה בצורה מקומית דייקא, על ידי עיכול המושגים המונחים לפני הלומד באותו מקום בו הוא עוסק לאחר עיבודם ותרגומם. לאחר קניית השפה יכול הלומד, גם אם אינו בקיא בכל מרחבי התלמוד, ללמוד ולהבין את הסוגיה על אמתותה ולחדש בה חידושים אמתיים לאמתיה של תורה בעזרת ה'.

### 3. ב. השוואה בין גורמים שבמובן הפרטי אינם מתואמים

באמצעות התרגום של המרכיב הפרטי אל האידיאה הכללית ואל מהותו, ניתן לקשר בין שני גורמים שלפונם ריהטא אינם קשורים ואף סותרים. לדוגמה: מהר"ל (גבורות ה, נו) מבאר את הדרשה שבהגדה של פסח "ובאותות - זה המטה", וראשית מקשה קושיה. בספרי (ראה, פג) נדרש על הפסוק "כי יקום בקרבך נביא... ונתן אליך אות או מופת" (דברים יג, ב): "אות - בשמים... מופת - בארץ". ומקשה מהר"ל: "לפירוש זה קשיא מה שאמר כאן באותות זה המטה, אף על גב דאין זה אות בשמים". אם אות חייב להיות בשמים, כיצד ייתכן לומר שהמטה הוא אות, והרי אינו בשמים אלא בארץ? הרי לנו כאן שחז"ל קישרו בין המטה ובין אות בשמים, דבר שאינו מסתבר במובן הפרטי של הדברים.

לכן מבאר מהר"ל שיש להעמיד את השמים על מהותם ולתרגמם אל האידיאה הכללית. השמים מייצגים את ה"פועל" כי הם פועלים ואינם מתפעלים, ואילו הארץ את ה"מתפעל" כי היא מתפעלת ואינה פועלת<sup>23</sup>. כאשר השינוי והחידוש הוא ב"פועל" שעושה ופועל שלא לפי טבעו, אזי נקרא הדבר ההוא "אות", כגון המטה שהוא עץ ואינו אמור להביא מכות - כאשר הוא מוציא צפרדעים או מוריד ברד הוא

23. ראה בדרך חיים פ"א, יח - שם מבאר שהשמיים וצבאם מושלים ופועלים בתחתונים; חידושי אגרות סנהדרין קי ע"א - שם מבאר שאם השמש והירח לא יפעלו ולא ינועו נמצאים כל הנמצאים בטלים.



הופך למטה "שמיימי". וכאשר השינוי והחידוש הוא במתפעל ובמקבל הפעולה, נקרא הדבר ההוא "מופת".

### 3. ג. סיווג המהויות לשתי קטגוריות כלליות, ויצירת זיקה פרשנית

כפי שראינו, ההתרוממות אל רובד האידיאות מחברת באופן מהותי בשורשם פרטים שבהתגלמותם הינם נפרדים, ואף הפוכים מן הקצה אל הקצה. אך ניתן להתעלות לכלליות אף יותר מזה. דוק ותמצא כי המהויות אותן מציע מהר"ל בנויות ברובן כדואליזם. אם נאסוף את כל המהויות אותן מציע מהר"ל, נראה שבאופן כללי ניתן לסווגן לשתי מחלקות: בצד אחד עומדים - צורה, שכל, פשיטות, מציאות בפועל/הווייה, השלמה/שלמות, טוב; לעומת זאת, בצד השני עומדים כל המוטיבים הנגטיביים (בהתאמה) - חומר, גוף, מורכבות, העדר, חסרון, רע. כל צד מקיים בין המהויות שלו זיקה ויחסי התאמה זה לזה: למשל, דבר שהוא שכלי הינו מציאות, ובהכרח גם פשיטות, ולהפך. היינו שריבוי המהויות מתחלק בעצם לשתי אידיאות המאפיינות שתי קטגוריות מנוגדות אלו.

באמצעות תיאור מהויות אלו בשדה אחד ויצירת הזיקה ביניהן, מהר"ל מבאר מימרות לפי יחסים בין גורמים שגם באמצעות ההתרוממות אל רובד האידיאה לא ניתן לזהות ביניהם קשר ברובד הראשוני, אך באמצעות הסברת הזיקה בין המהויות ניתן להסביר כיצד הפרטים קשורים זה לזה.

זיקה זו מופיעה רבות בכתבי מהר"ל<sup>24</sup>, ואציין כאן דוגמה אחת: בנתיבות עולם (נתיב התורה, ב) מקשר מהר"ל בין פשיטות לחוסר גבול ולשכל. בזה הוא מבאר את דברי חז"ל בגמרא (תענית ו, א) שהתורה מתקיימת במי שעניו ודעתו שפלה, וכן את הגמרא (עירובין נד, א) שהתורה מתקיימת במי שמשים עצמו כערוגה שהכל דשים בה. לעומת זאת הוא מציג קשר שלפיו הגאווה היא גסה, עבה, גופנית ובעלת גבול, ובוזה מבאר את הגמרא (עירובין נה, א) שאין התורה מתקיימת בגס רוח.

### 4. קשר אימננטי ולא חיצוני-סגולי; ביאור קשרים באופן מנגנוני; הסבר כוללני ולא מקומי

דרכו של מהר"ל אינה לבאר את הסוגיה באופן מקומי או באופן חיצוני-סגולי. הוא חותר לתשתית הדברים ולעומקם, ומשום כך הוא מבאר קשרים בין דברים שהוזכרו במימרא באופן מנגנוני ואינהרנטי (הטבוע באופן פנימי). נמקד את הדברים: בענייני מצווה ושכרה מהר"ל אינו מבאר את הדברים באופן פשוט, אלא מבאר את המנגנון

24. אציין כאן דוגמאות אחדות: ראה באריכות יתרה בהקדמה לנתיבות עולם - בה מקושרים החומר, ההעדר והמיתה; בספר גבורות ה' סז - מופיע שלחומר אין מציאות בפועל לעומת הצורה שיש לה מציאות; בנתיבות עולם (נתיב התורה ג) מופיע הקשר שבין גוף להעדר וחוסר מציאות, לעומת הקשר שבין שכל למציאות; כמו כן מופיעה הזיקה בין מורכב לגשמי (נתיבות עולם, נתיב הכעס, א; גבורות ה', ע), ועוד כהנה רבות ואכמ"ל.

של התופעה, את הקשרים הסיבתיים וכיצד מדובר בסיבה ותוצאה. מהר"ל נר מדרך ההסבר של 'גזירת הכתוב' ותו לא, וגם במקרים בהם הסוגיה מביאה פסוק כמקור לדברים, מהר"ל אינו מסתפק בפסוק עצמו, אלא מבאר את ההיגיון הכרוך בו בצורה מהותית ואימננטית.

לדוגמה: "כל ת"ח העוסק בתורה מתוך הדחק - תפלתו נשמעת, שנאמר: כי עם בציון ישב בירושלים בכה לא תבכה חנון יחנך לקול זעקך כשמעתו ענך, וכתוב בתריה: ונתן ה' לכם לחם צר ומים לחץ" (סוטה מט, א).

ההסבר המקומי לסוגיה עוסק בהבנת הלימוד מתוך הפסוק. הפסוק נאמר על העם היושב בציון - כיצד אנו למדים מכך שמדובר בלומדי תורה? פירוש אחד (רש"י) "כי עם בציון ישב - אלו יושבי ישיבת תורה", או הסבר אחר (מהרש"א) "ועי"ל דהיינו בציון היינו בירושלים, ועל כן דרשו מיניה בציון הם הת"ח המצוינים בהלכה". ומהיכן נדרש שה' ישמע לקול תפילתם? (רש"י) "וסיפא דקרא חנון יחנך לקול זעקך". מהיכן למדים אנו שמדובר דווקא בלומד תורה מתוך דחק? (רש"י) "לחם צר - במי הכתוב מדבר במי שמזונותיו קשין עליו ואעפ"כ יושב ועוסק בתורה".

השאלות הנשאלות ברובד זה: כיצד למדים מהפסוק "ונתן ה' לכם לחם צר ומים לחץ" שמדובר בלומד תורה מתוך דחק - הרי הפסוק מדבר בלשון עתיד? ועוד יש לשאול כבר בתוך משמעות הפסוק עצמו (אברבנאל ישעיה פרק ל, השאלה הרביעית): הרי בפסוק הקודם נאמר שלא תבכה ויישמע קול זעקך, שהוא "הטוב שבייעודים, איך אמר אחריו ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ שהוא ייעוד רע"? מפרשי התנ"ך אכן הסבירו שמדובר בברכה שלא ירדפו אחר תענוגים ויסתפקו במועט (רש"י; מצודת דוד); אך קשה, שהרי זהו דוחק בלשון הפסוק, שמשמע שעניינו קללה. ולעניין סוגייתנו פירוש זה אינו מועיל, שכן בגמרא אנו למדים שהביטוי "לחם צר ומים לחץ" נאמר דווקא על המצב הנוכחי בו הלומד לומד מתוך הדחק, עוד לפני שנתקיימה בו הברכה, ודווקא מציאות זו היא המזכה אותו בברכה ה'. על כך אפשר להסביר שהכוונה אחרת: "כמו ואם נתן... אמר אם עד עתה נתן לכם לחם צר ומים לחץ לא יהיה עוד זה" (רד"ק). הסבר זה מתיישב עם הסוגיה שמדבר הכתוב בלשון עבר.

ומדוע זה כך? מדוע דווקא הלומד מתוך הדחק זוכה שתשמע תפילתו? על זאת התשובה המתבקשת היא שהרי בגמרא מופיע שזו גזירת הכתוב, ולמדים זאת מסמיכות הכתובים. כמו כן, הסבר נוסף חיצוני רוח במימרות כעין אלו: מידה כנגד מידה, הוא למד לפני משורת הדין ולכן תפילתו נענית לפני משורת הדין.

מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה, ד) פונה לרובד אחר, בו הוא שואף להסביר את הקשר המגננוני שבין הדברים ולחשוף כיצד הוא פועל. לשם כך מהר"ל מבאר כל יסוד

**ויסוד מהרכיבים שהוזכרו בסוגיה** מה משמעותו<sup>25</sup>. ראשית מה משמעות עצם המושג, וכן מדוע פעולתו כך. ואם נוסף תנאי על המושג, מה ההבדל בין המושג ללא התנאי למושג עם התנאי. לדוגמה במקרה שלנו: מהי התורה? מהי פעולתה? ומה משמעות לימוד תורה בתוספת תנאי של לימוד מתוך דחק, ביחס ללימוד שאינו מתוך הדחק? מהי התפילה? מדוע אדם נענה בתפילתו?

לאחר מכן, מתוך כך, עומד מהר"ל על השאלה כיצד כל היסודות הללו **משתבצים ונארגים למכלול אחד**. לדוגמה במקרה שלנו: מדוע דווקא לימוד התורה מתוך הדחק הוא שגורם שתשמע תפילתו של האדם? מה הגורם המקשר והמחבר ביניהם?

מהר"ל, על ידי תרגום מונחי הסוגיה למונחי-על, מרכיב את הסוגיה מחדש וכך מבאר את כל שאלותיו: תורה - שכל; תפילה - קרבת ה'. התורה היא שכלית. כיצד ניתן להתקשר בשכל זה? על ידי לימודה. הלומדה מתוך הדחק הוא שכלי ביותר, שהרי הוא מוותר על הגשמיות ושוברה, אם כן הלומד מתוך הדחק מגיע ליישום מקסימלי של הרעיון המהותי שבתורה. הנדבק בצורה זו בתורה הופך לשכלי אף הוא ונבדל מהגוף, וכך נדבק בה' הנבדל מן הגוף לגמרי. התפילה עניינה קרבת ה'; ככל שהאדם קרוב יותר לה' הוא נענה בתפילתו. ולכן האדם שהוא שכלי באופן המרכיב הוא הקרוב לה', ולכן הוא שנענה בתפילתו מתוך קרבה זו.

25. כעין זה ראה בספר מהר"ל אקדמות, מאמרו של עוזיאל פוקס, עמ' 206: "ביקש מהר"ל לפרש כל פרט ופרט באגדה, וטען שאי אפשר היה להמירו בפרט אחר. כידוע מהר"ל מבאר את פרטי האגדה, את הדימויים הבאים באגדה, את המשלים, את המספרים המשמשים באגדה, את הסדר והרצף של מאמרי אגדה, וכיוצא באלו". יש לציין שמגמה זו היא בניגוד לעיקרון המנחה שהציב הרמב"ם בפתיחתו למורה נבוכים (תרגום הגר"י קאפח) שישנם שני סוגי משלים - האחד שכל מילה במשל כוללת עניין שעליו היא רומזת, ולעומת זאת ישנו משל שיש בו גרעין רעיוני אחד והוא מובע בכללות המשל, ושאר פרטיו ומילותיו אינם מוסיפים לעצם ההבנה של הרעיון אלא נאמרו רק "ליפות נמשל והסדרת הדברים בו, או כדי להוסיף בהסתרת העניין הנמשל". אך לאחר מכן מוסיף הרמב"ם: "והבן ממני את זה היטב כי הוא יסוד גדול וחשוב במה שאני רוצה לבאר, וכאשר תמצאני באחד מפרקי מאמר זה מבאר ענין אחד המשלים והעירותיך על כללות הנמשל מה היא, אל תחקור אחר כל פרטי הענינים שנאמרו באותו המשל ותרצה למצוא להן תיאום עם עניין הנמשל". וכתב בחריפות שזה עלול להוביל לשתי טעויות: ההתעסקות בתיאום הפרטים תסיט את האדם מהבנת העניין המכוון במשל, ובנוסף הוא ימציא ביאור לכל פרט שלא אליו התכוונו חז"ל. ואחרי זה מוסיף: "אלא לעולם תהיה מטרתך ברוב המשלים ידיעת הכללות אשר ידיעתה הוא המכוון". על כך ראה עוד 'דרכים הפרשנות האגדה' (פ"ד, פרשנות מהר"ל, 2.3.2. 'ניסוח מדויק ומוקפד לעומת ניסוח כללי', מיכאל גרוס, ד"ר יאיר ברקאי, יוסי מלמד, מכון מופת תשס"ח, עמ' 204-206).

### 5. הבלטת הייחודיות שבכל פרט המדגים את הכלל

דרכו של מהר"ל, במקרה שיש בדברי חז"ל כמה דוגמאות באותו נושא, להבליט את הייחודיות שבכל אחת.

לדוגמה: "חש בראשו - יעסוק בתורה, שנאמר כי לוית חן הם לראשך. חש בגרונו - יעסוק בתורה, שנאמר וענקים לגרתיך. חש במעיו - יעסוק בתורה, שנאמר רפאות תהי לשרך. חש בעצמותיו - יעסוק בתורה, שנאמר ושקוי לעצמותיך. חש בכל גופו - יעסוק בתורה, שנאמר ולכל בשרו מרפא" (עירובין נד, א). הרי כאן דוגמאות שונות לאותו עניין: כשאדם חולה באחד מאיברי גופו, העסק בתורה ירפאהו. מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה א; תפארת ישראל סב) מבאר את הרעיון באופן כללי: התורה - סדר העולם, האדם החולה - מחוץ לסדר, לכן אם ילמד תורה יחזור לסדר - הבריאות.

אך מהר"ל אינו מסתפק בזה, ומבאר את הצורך בדוגמאות הרבות. מדוע הסוגיה מפרטת דוגמאות רבות כל כך? ועוד שלכאורה הדוגמאות מיותרות, אחר שנכתב לבסוף באופן כללי "חש בכל גופו יעסוק בתורה". מפרשי הסוגיה הקלאסיים אינם עוסקים בביאור זה<sup>26</sup>.

מהר"ל מתרגם את איברי הגוף לרובד האידיאות ותפקידיהן, מבליט את ייחודו של כל איבר ולפי זה מיישב את הצורך בכל הדוגמאות. הראש - משכן השכל; הגרון - למטה מן הראש (שכל) ושם הדיבור, כלי לשכל הדברי שהוא למטה מהעיוני; בני מעיו - למטה מהגרון, ושם הריאה והלב וכדומה שהם כלים לחיים; עצמות - למטה יותר, הן בניין האדם ואין בהן חיות; גוף - אין נתלה בו דבר כלל ואין בו דבר. הסדר הוא לפי החשיבות המעלה והקדימות, ככל שהדבר קרוב יותר לשכל ברור יותר שיחזור לסדר, כי התורה עצמה היא שכל וכך מתחבר אליה. זו הסיבה שנקטה הגמרא את כל האיברים ולא כללה אותם ב"חש בכל גופו יעסוק בתורה". כפי שכתב בתפארת ישראל: "מעתי תוכל להבין מה שלא אמר חש בכל גופו יעסוק בתורה בלבד, ויהיה בכלל זה הראש והגרון. שזה אין קשיא, מפני שבא לומר שלפי מעלת האיברים הם קודמים לקבלת הסדר".

26. אמנם המהרש"א כתב: "יש לפרש דנקט אלו משום דרפואתן קשה דאין להן בן גילו שנוטל א' מס' מחליו כדאמרי' פ' אין בין המודר (נדרים מא ע"א) אין מבקרין חולי מעים משום כיסופא, וחולי ראש אין מבקרין משום דדיבורא קשה ליה מכ"ש חש בגרונו דדיבורא ודאי נמי קשה ליה וק"ל". אמנם אם כן יש להקשות, מה הצורך בחש בעצמותיו? (על החש בכל גופו אין להקשות, שיש לומר שבא להורות שהיא רפואה לכל, ולא רק לאלו שנמנו מפאת שרפואתם קשה).

ביאור נוסף בו נוקט מהר"ל הוא שמדובר בסוגי מחלות נפשיות שונים: הראש - מחשבה, גרון - דיבור, מעיו - כוחות התאוה והקנאה, עצמותיו - מעשה<sup>27</sup>. כנגד כל מחלה היה צריך לומר שהתורה מרפאתו. החש בכל גופו - הכוונה למחלות גופניות, ולכן אין כפילות בנושא הפרטים והכלל<sup>28</sup>.

27. יש לשים לב שלמעשה, מהר"ל בפירושו הראשון לא פירש באופן בלתי אמצעי את המימרא, היינו החש בראשו יעסוק בתורה - מי שכואב לו הראש יעסוק בתורה, כי אז סיבת הריפוי הייתה סגולית, ולא היה מובן מהו המנגנון הגורם לכך. ולכן ביאר באמצעות מושג מתווך (מעין "אידיאת-על") המתייחס לפונקציה אותו ממלא כל איבר, לדוגמא: הראש הוא משכן השכל. ולכן האדם שחש בראשו הפיזי ולומד את התורה שהיא שכלית, מפגיש בין התורה לבין התוכן הפנימי של הראש (השכל) ומכיוון שהתורה היא הסדר היא מחזירה אותו לסדר ובכך לתפקוד נכון של הראש במוכן הפיזי. אך דווקא המושגים המתווכים אותם הציע מהר"ל לחלקים הפיזיים של הגוף הם הבסיס ברמה כזו או אחרת לפירוש השני. לענ"ד הפירוש השני הוא מקביל לראשון אלא שהוא רוחני יותר ועוסק באותם איברים אך ברובד הפסיכולוגי שלהם. גם כעת הראש הוא משכן השכל אלא המחלה היא לא פיזית אלא ברובד התוכן הפנימי הנפשי - המחשבה. והעיסוק המחשבתי בתורה (השכלית) מפגיש את מחשבת הלומד (שכלו) בה. ובכך מחזירה אותו לסדר ובכך לתפקוד נכון של הראש במוכן הנפשי (המחשבה). ניתן לומר שבאמצעות התרגום הראשוני אותו הציע מהר"ל הוא חדר לרובד רוחני יותר של הדברים. אם נחדד את הדברים בעוד הפירוש הראשון עסק ברובד ה"עולם" - מרחב הפיזי, והפירוש השני עסק ברובד ה"נפש", התודעה.

28. אמנם הפרטים של מחלות הנפש מיותרים, שכן מדוע להביא דוגמאות רבות? ניתן לומר כדלעיל: "שבא לומר שלפי מעלת האיברים הם קודמים לקבלת הסדר". אך בשונה מן הביאור הראשון, בביאור השני לא נכללו כל הפרטים בשנית תחת כלל אחד. ועוד יש לשאול, שלפי ביאור זה יש שינוי בין שני המישורים: במישור הגופני כללו את כל המחלות כאחד, "חש בכל גופו", לעומת המישור הנפשי שבו פורטו המחלות השונות. ולענ"ד נראה שמבואר בדברי מהר"ל כי מחלות נפשיות אלו חלוקות בטבען לגמרי: הראש - מחשבה, גרון - דיבור, מעיו - כוחות התאוה והקנאה, עצמותיו - מעשה. ואין לכלול אותן כאחד שכן מדובר על מחלות נפש שונות בתכלית, ולכן בכל מידה יש חידוש שהתורה מרפאת אותה. וכן העיר הרב יהושע הרטמן (מכון ירושלים, עמ' נד, הערה 137): "ובעל כרחך לומר שחוליי הנפש שונים זה מזה במהותם... לכן מן הראוי לפורטם, ולא לכוללם בכלל אחד של 'חש בכל נפשו'". ושם המשיך להוכיח שדווקא במחלות הנפש יש לפרט, כי "הצורה היא בעלת פנים הרבה, אך החומר הוא בעל פן אחד". ועיי"ש באורך ראיותיו לזה מדברי מהר"ל עצמו במקומות שונים. על כל פנים, אנו רואים שבכל פרט ופרט יש חידוש, וכן שיש צורך בפרטים לעומת הכלל עצמו.

### 6. א. שני פירושים שונים למימרא אחת – שתי מערכות מקוימות:

מתוך כך נעבור לעסוק ביסוד נוסף המשיק ליסוד זה. מתוך הדוגמה האחרונה שהבאנו, ראינו שמימרא אחת של חז"ל מתפרשת בדברי מהר"ל בשני פירושים שונים<sup>29</sup>, ובמקומות אחרים ניתן למצוא אף יותר. כיצד ניתן להלום זאת?

כפי שביארנו ונמשיך לבאר באורך, מהר"ל מתרגם את מרכיבי הסוגיה למושגי-על ועל פיהם מרכיב את הסוגיה מחדש. אם כן, כאשר אנו מדברים על שני פירושים שונים למימרא אחת, למעשה מדובר בשני תרגומים שונים למימרא אחת. כל מערכת מושגים כשלעצמה היא כבר יסוד מוסד מלכתחילה, ומלאכתו של מהר"ל היא התאמה והחלה של מערכת מושגים אחת על המימרא, והסבר כיצד על פיה מתבארת המימרא. לכן מובן שבדרך זו אין קושי לבאר מימרא אחת בשני אופנים שונים; מראש יש להניח שמערכת המושגים עצמה כבר מקוימת והכרחית, והיא אינה זקוקה לסעד הסוגיה, אינה נתמכת בה ואינה מתחדשת בסוגיה זו דווקא<sup>30</sup>.

הצורך של מהר"ל בכמה פירושים שונים אינו להראות שיש בכל מימרא כמה אפשרויות הסבר, אלא שבכל מקרה כזה ההסברים משלימים זה את זה<sup>31</sup>.

### 6. ב. שני פירושים שונים למימרא אחת – שתי מערכות מקבילות ברבדים שונים:

אך יש להתעמק עוד בדוגמה בה נקטנו לעיל באופן ספציפי, וכך לדלות יסוד נוסף. יש לשים לב שבפירוש הראשון, מהר"ל לא פירש באופן בלתי אמצעי את המימרא: אפשר היה לפרש שמי שכואב לו הראש יעסוק בתורה, אך אז סיבת הריפוי הייתה סגולית, ולא היה מובן מהו המנגנון הגורם לו. לכן הוא ביאר באמצעות מושג מתווך

29. דוגמה נוספת לשתי מערכות דומות אך חלוקות ניתן למצוא בדבריו בדרך חיים פ"ד, ט. שם מבאר מהר"ל מדוע העוסק בתורה מעוני סופו לקיימה מעושר בשני פנים: (א) הדבר הראוי הוא שמי שהוא עני לא ילמד ומי שהוא עשיר ילמד – לפיכך מי שעני ולומד תורה או עשיר ולא לומד תורה הם חוץ לסדר, שהעושר אינו סיבה לביטול התורה והעוני אינו סיבה לקיומה אלא לביטולה. לכן משיבים אותם לסדר הראוי לפי מעשיהם. אם הוא עני ולומד – חוזר לסדר הראוי והופך לעשיר היכול ללמוד, ולעומת זאת אם הוא עשיר ואינו לומד – חוזר לסדר הראוי והופך לעני שאינו יכול ללמוד. (ב) התורה מעשירה את האדם כי ראוי לתורה לפי סדר העולם העושר. לכן מי שלומד מתוך עוני, וזה הפך מה שראוי, סופו שיגיע למה שראוי והוא העושר. וכאשר מבטל התורה מתוך עושר, זה הפך הראוי לפי האמת שהרי התורה והעושר שייכי אהרדי, שדבר יכול לבטל דבר אחר רק אם הוא כנגדו. והנה, בעוד הביאור הראשון עוסק באדם ובעושר כתנאי ללימוד, הביאור השני עוסק בתורה שהתוצאה שלה היא העושר; אך הרעיון זהה ועוסק בשיבה לסדר הראוי. את הדוגמה הנוספת הבאתי כדי שתשמש כמייצג נוסף לעקרון זה, בפרט לאור האמור ביסוד 36 על בסיס המימרא אותה נקטתי בגוף הטקסט.

30. על כך ראה עוד לקמן מה שציטטנו מדברי מהר"ל עצמו בבאר הגולה, באר השלישי, ד.

31. דוגמא לכך ראה לקמן יסוד 37. ושם בהערה 40.

(מעין "אידיאת-על") המתייחס לפונקציה אותה ממלא כל איבר, לדוגמה: הראש הוא משכן השכל. לכן האדם שחש בראשו הפיזי ולומד את התורה, שהיא שכלית, יוצר מפגש בין התורה ובין התוכן הפנימי של הראש (השכל), ומכיוון שהתורה היא הסדר, היא מחזירה אותו לסדר וכך לתפקוד נכון של הראש במובן הפיזי.

אך דווקא המושגים המתווכים אותם הציע מהר"ל לחלקים הפיזיים של הגוף הם הבסיס, ברמה זו או אחרת, לפירוש השני. לענ"ד הפירוש השני מקביל לראשון, אלא שהוא רוחני יותר ועוסק באותם איברים אך ברובד הפסיכולוגי שלהם. גם כעת הראש הוא משכן השכל, אלא שהמחלה אינה פיזית אלא ברובד התוכן הפנימי הנפשי - המחשבה. העיסוק המחשבתי בתורה (השכלית) מפגיש את מחשבת הלומד (שכלו) בה, וכך התורה מחזירה אותו לסדר ולתפקוד נכון של הראש במובן הנפשי (המחשבה). ניתן לומר שבאמצעות התרגום הראשוני שהציע מהר"ל הוא חדר לרובד רוחני יותר של הדברים, היינו שאמנם שתי מערכות ההסבר שונות אך הן מבוססות על תוכן אחד. אם נחדר את הדברים, בעוד הפירוש הראשון עסק ברובד ה"עולם" - המרחב הפיזי, הפירוש השני עסק ברובד ה"נפש", התודעה<sup>32</sup>.

#### 7. היחס למחלוקות בחז"ל

הקדמה בעניין המחלוקות: שני הצדדים אמת.

מו"ר הרב משה צוריאלי שליט"א (אוצרות גדולי ישראל עמ' רלט) הביא את דברי מהר"ל בנושא המחלוקות בין החכמים בענייני דרשות מן הפסוק (המשפט הראשון מהרב צוריאלי, וכן הביאור בסוגריים המרובעות):

כי אל תקשה איך בחז"ל נאמרו פירושים הפכיים זה לזה בביאור פסוק אחד. "כי כולם יש בהם האמת מצד [איזו שהיא בחינה]... ככה ריבוי הדיעות בעצמם הם כולם מאתו יתברך... כי בודאי כל דבר שהאדם האומר הוא אמת לדעתו שייך לו"מ כזה... כל חילופי הדעות אף ההפכיות מההלכה היא תורה באמת. בבחינה זאת שהאומרה יש לו טעם אמיתי בדבר"<sup>33</sup>.

במקום נוסף האריך מהר"ל לבאר על מחלוקת בטעמי ההלכה ששניהם מה' ושניהם אמת מצד הטעם, אלא שלעניין הלכה לא ניתן ליישם למעשה במקביל שני טעמים

32. כעין זה ראה בהגדת המהר"ל עם סיכום ופירוש דיבור ומחשבה לאחים הרבנים טולידאנו. בעמ' 28 הערה 6 מבואר שפעמים רבות מחלוקות בין שני דרשנים "נוגעת למימדי המציאות המוגדרים על ידי ספר יצירה: עולם, שנה, נפש (ר"ת עש"ן). במילים אחרות: מרחב, זמן, תודעה. כל אחד משני החכמים מתמקם במימד אחר. בד"כ חכם אחד מתייחס למימד המרחב, והשני מתייחס למימד התודעה". עוד בעניין, ובויהוי מגמה זו כחלק מדרכו של מהר"ל להחיל את החוקים מהפיזיקה על תחומים אחרים, ראה לקמן הערה 41.

33. מהר"ל, דרשות על התורה, עמ' מב-מג ד"ה ובסנהדרין דף קא ע"א.

סותרים, ולכן אין מנוס מלהכריע כאחד הטעמים - לעניין הלכה אך לא לעניין האמת. ההכרעה היא לטעם שיותר קרוב אל הש"י:

וכך הם דברי חכמים אף שהם הפכים כי אלו פוסלים ואלו מכשירין הנה שניהם מפי השם יתברך. כי מצד זה רצוני לומר מטעם זה יש להכשיר ומצד זה רצוני לומר מטעם זה יש לפסול. ושני הצדדין האלו שהם שני הטעמים הן מן השם יתברך שהרי בזה טעם ובזה טעם - והטעמים הם מן הש"י... ושני הטעמים אמת מן הקב"ה, שמצד זה הוא פסול ומצד זה הוא כשר - שכל טעם הוא בפני עצמו...

ואף על גב דלעניין הלכה איך יעשה האדם הם הפכים ואי אפשר שיהיו שניהם למעשה, מכל מקום שני הדברים והטעמים הם מפי השם יתברך שהוא כולל ההפכים... וכאשר אנו פוסקין הלכה אין זה רק הלכה למעשה איך יעשה האדם... מכל מקום האחד יותר קרוב אל הש"י מן האחר, מכל מקום בכל אחד יש טעם<sup>34</sup>.

אמנם, מחלוקת ייחודיות שהן לשם שמים וביררו את הדברים בדיבוק חברים, אלא שבכל זאת חלקו כמחלוקת בית שמאי ובית הלל, עליהן נאמר "דברי אלוקים חיים". ומבאר מהר"ל (שם) שבהן שני הצדדים קרובים במידה שווה לאמיתת ה' יתברך:

אבל אצל בית הלל ובית שמאי שניהם דברי אלקים חיים בשוה לגמרי שלכך אמר דברי אלקים חיים. והמבין יבין כי מה שאמר אלוקים חיים, רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר אלוקים חיים, כי החיות הוא אמתת המציאות.

נמצא שלשיטת מהר"ל כל דברי חכמים מיוסדים על אדני האמת. ברובד הרעיוני וההגותי של הדברים, הרי שניתן להסביר את כל הצדדים על פי יסודות אמתיים שכולם מה' יתברך, אלא שבענייני הלכה עלינו להכריע במציאות כדי לקיים למעשה ולא ניתן לקיים יסודות סותרים במקביל. לכן אף אם לא ננקוט למעשה כאחד היסודות, על ידי הבנתנו נוכל לראות כיצד יכול גם הוא להתיישם בבחינה מסוימת.

זהו היסוד ההגותי לדרכו של מהר"ל שראינו לעיל, לבאר שתי דרשות שונות על פסוק אחד באופן ששתיהן נכונות לכשעצמן: שתיהן מבוססות על יסוד הנכון לכשעצמו. וכפי שמדויק בלשונו של מהר"ל לעיל: "בבחינה זו שהאומרה יש לו טעם אמיתי בדבר". הרי שמהר"ל מבאר כי מכיוון שהתורה היא תורת אמת והיא החכמה, בוודאי ניתן לדרוש כל פסוק בכמה אופנים שונים ואין זה סותר, שהכל נובע ורמוז בתוך הפסוק. ועוד מבאר, שאין הכוונה שלדרשן התחדש אותו יסוד דווקא מתוך

34. דרך חיים פ"ה, יז.



דברי התורה הנדרשים, אלא שהיסוד עצמו אמתי לכשעצמו, לכן מן ההכרח שיהיה נרמז בדברי התורה - וכך חז"ל מצאו אותו:

כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם הן גדול הן קטן שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפי' הכתוב ימצא אותו, שלכך נקרא דרשה כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב. ואף כי לפעמים ימצא זה דורש בעניין זה וזה בעניין אחר, דבר זה אינו קושיא כי בודאי צורת הפשט הוא אחד, אבל הדברים העמוקים היוצאים ממנו הם הרבה מאוד. וכן כל דבר ודבר שנמצא בעולם הוא אחד בעצמו כאשר הוא נגלה לעין כל, וכאשר יבחן כל דבר על אמיתת ענינו ומהותו, ימצא בו דברים וענינים הרבה וכולם הם אמת ברור, ולפיכך כאשר אם בחנו אמיתת הכתוב ימצאו דברים הרבה מתחלפים וענינים שונים כפי הענין והכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר<sup>35</sup>.

למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד. וכך אמרו בפ"ק דסנהדרין (לד ע"א) מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים. ולפיכך אין קשיא כאשר תמצא כתוב אחד דרשו אותו לכמה פנים. כי אף הדברים הטבעיים, דבר אחד, מתפשט ממנו כמה דברים, כמו שאמרנו כי מן העיקר האחד מתפשטים ומתחלקים דברים הרבה. ומכל שכן בדברי אלקים חיים, שאין ספק כי הדבור הקדוש הוא מתחלק לכמה פנים ולכמה דברים.

כי הדבור הקדוש הוא מן השם יתברך לפי השכל... ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל.

לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך עוד.

ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו.

וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז במדרש, אף שהוא רחוק מאוד, סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה.

ובזה הוסרה גם כן התלונה הזאת. כי בודאי אי אפשר לפרש הכל, כי לא יספיק בזה לדבר שהוא עיקר התלמוד. אבל יספיק דבר זה שיהיה ראייה על שאר דברי חכמים, שכולם אין דבר חסרון בהם, למי שמעמיק ומעיין בהם<sup>36</sup>.

#### 7. א. ביאור דרשות שונות כמבטאות את אותה הנקודה

נושא נוסף המשיק לזה הוא דרכו של מהר"ל לבאר דרשות שונות המבארות פסוק אחד על בסיס יסוד אחד, אלא שנחלקו בהדגשת קו הגבול.

לדוגמה: "שקר החן - זה דורו של משה, והבל היופי - זה דורו של יהושע, יראת ה' היא תתהלל - זה דורו של חזקיה. דבר אחר: שקר החן - זה דורו של משה ויהושע, והבל היופי - זה דורו של חזקיה, יראת ה' היא תתהלל - זה דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אילעאי שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה" (סנהדרין כ, א).

למימרות אלו מתייחס מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה, ד), וכאמור לעיל (יסוד 4), ראשית הוא מבאר את היחס שבין שקר לחן ובין הבל ליופי ואת ההבדל ביניהם, וכך יוצא לבאר את היחס לדורות השונים שהוזכרו בדרשות השונות (יעו"ש באורך). היסוד בו משתמש מהר"ל כדי לבאר דרשות אלו הוא היסוד של "עיקר ושורש התורה" ואמיתת לימודה, לעומת ייפוי חיצוני. כשאדם לומד בתנאים נוחים אין זה עיקר התורה כי אין זה מוכיח שחפצים בתורה, אך כשאדם לומד כשהתנאים רעים זה מורה על עיקר התורה. את הקישור של הדרשות הללו אודות ההנגדה בין שקר החן והבל היופי ליראת ה' ללימוד תורה ותנאים בלימודה, אנו מוצאים כבר בסוגיה שמיד לאחר מכן, המביאה כי "אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה". נראה שדברים אלו מובאים כנימוק לכך שדוקא דורו הוא ה'אשה יראת ה' היא תתהלל'.

אלא שאם כן, במה נחלקו החכמים? מחלוקתם היא מהו בדיוק קו הגבול. הדרשה השנייה מורה שברמה מסוימת גם דורו של חזקיה, "אף כי לא היה להם הכנה לתורה, מכל מקום לא היה להם חסרון כל כך גם כן. אבל דורו של ר' יהודה בר אילעי היו עניים ורחוקים מאוד והיו עוסקים בתורה ולא היה להם הכנה לתורה". והיינו

36. באר הגולה הבאר השלישי, ד.

שהמחלוקת אינה מן הקצה אל הקצה, אלא מצטמצמת לנקודה אחת - שאלת גבול החיסרון המוכיח שהלומד לומד מתוך חפץ טהור בתורה. ועוד שהדרשה "אשה יראת ה' - זה דורו של חזקיה" ודאי מסכימה לדרשה השנייה, שמכל שכן שדורו של ר' יהודה בר עילאי מורה כך ביתר שאת. אלא שלשיטת הדרשה הראשונה כבר בדור חזקיה ניתן לומר כן<sup>37</sup>.

#### 7. ב. ביאור דרשות 'איכא דאמרי' כמבטאות נקודה זהה

בדרשות שמובאות כשתי גרסאות, שהגמרא מברילה ביניהן בעזרת הביטוי 'איכא דאמרי' (יש אומרים), ההבנה הפשוטה היא שאיננו יודעים מה הגרסה המדויקת, ולכן הגמרא מביאה את שתי האפשרויות, שרק אחת מהן נכונה. לעומת זאת מהר"ל מבאר כיצד שתי הדרשות באות לבטא בדיוק את אותה הנקודה. חידושו הוא שלמעשה שתי האפשרויות נכונות ומביעות את אותו העיקרון, וההבדל אינו עקרוני. הרעיון העומד בבסיס זה מובן: בסופו של דבר המימרא מיוחסת לאותו דרשן, כיצד נפל חילוק בדבריו? אלא שהחילוק נפל בחומר אך לא בצורה, בלשון אך לא בתוכן. הדברים מובנים ביתר שאת על פי שיטתנו, שמהר"ל מבאר את האגדות באמצעות תרגום מרכיבי הסוגיה המקומיים למושגי-על כלליים. על פי זה, גם אם מרכיבי המימרא שונים, בתרגום המונחים למושגי העל ניתן לזהות שגרעין הרעיון זהה.

לדוגמה: "אמר רב הונא: מאי דכתיב חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים - אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת - תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו - אין תלמודו מתקיים בידו" (עירובין נד, א).

ההבדל בין שתי הלשונות הוא בקשר לאכילה של תלמיד חכם, האם דורס אכילתו או מסרחה אכילתו. יש מפרשים את שתי הלשונות סביב אותו עיקרון: דורס אכילתו היינו שאינו מקפיד על תענוגים, ולעומת זאת מסרחה אכילתו פירושו שאינו מקפיד וקץ

37. לענ"ד יש לשים לב שביאור זה מקושר ליסוד אותו הגדיר קודם לכן: "כאשר נמשך האדם אחר השכלי וגובר על הגוף הגשמי ומסלק אותו, ובוזה נעשה האדם שכלי. ויותר מזה כאשר יש לאדם מונע מצד הגשמי שלא יעסוק בתורה והוא העוני, והאדם עומד כנגד מונע זה, וגובר עליו ועוסק בתורה, שעל ידי זה נחשב האדם שכלי גמור, כאשר מבטל גופו הגשמי". על בסיס יסוד זה הסמיך את דברי הגמרא סוטה מט. אודות "העוסק בתורה מתוך דוחק" וביאר: "אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין לו מונע מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור". ובדרשה זו שבגוף המאמר מהר"ל שכאשר לומדים תורה מתוך הדוחק זה מבטא את אמיתות התורה ועיקרה. מהלך זה מביא לידי ביטוי את יסוד 2, "סדרנות וליקוט", שבמאמר זה.

במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו (רש"י על אתר בלישנא ראשונה<sup>38</sup>), אך העיקרון דומה, שבשתי הלשונות מדובר על אי הקפדה על תענוגים.

מהר"ל, לעומת זאת, מבאר בצורה שונה: הדורס אכילתו היינו שאוכל בזריזות, והמסרח אכילתו היינו שמשהה אכילתו ומתוך כך מתקלקלים המאכלים (נתיבות עולם, נתיב התורה א). על פניו, על פי פירושו של מהר"ל שתי הלשונות הפוכות זו מזו – אלא שמהר"ל מסביר כי הן נובעות מאותו יסוד ומבטאות יסוד זהה: התורה – שכל, אכילה – גשמית. כשאדם אינו מייחס חשיבות לאכילתו, בין שאוכל בזריזות ובין שמשעה אכילתו, הרי שהוא מראה שהוא שכלי וכלי קיבול לקבלת השכל. "ואלו שתי הלשונות... ושניהם אמת... והכל שהוא דוחה הגוף החמרי בשביל השכלי, יש אל השכל קיום, כאשר אין לו מבטל. אבל אם אינו עושה כך, הרי תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". בדברים אלו עונה המהר"ל גם על השאלה מהו הקישור שבין צורת האכילה לבין התלמיד חכם דווקא, מדוע הצלחת הלימוד קשורה ביחס אל המאכלים.

אלא שאם כן, סוף סוף מהו החילוק בין הלשונות השונות? שוב מבאר מהר"ל שאלו שני ביטויים שונים ליסוד זהה. היסוד הוא שהתורה היא שכלית, והשכל אינו תחת הזמן כלל. אלא שללשון הראשונה תלמיד חכם מראה שהוא שכלי על ידי שאינו שווה באכילתו, כי אינו רוצה לסור מן התורה אלא כדי ההכרח, וללשון השנייה מראה שהוא שכלי על ידי ששוהה בלימודו כי אינו רוצה לסור מן התורה, עד שמתקלקלת אכילתו. אמנם כפי שהעיר הרב הרטמן (הערה 25) יש להבחין בין שני הלשונות עוד יותר: ללשון ראשון נמצא שהביטוי של יסוד התמידות בתורה הוא "כאשר עוסק בדברים אחרים שהם חוץ לתורה, הוא עושה זאת במהירות ובזריזות בכדי שיוכל לחזור במהירות לתורתו. ואילו לפירוש השני... תמידיות בתורה מתבטאת בכך שמעיקרא אינו רוצה לפרוש מן התורה...". אלה היבטים שונים,

38. וראה שם רש"י שהעדיף את הלישנא אחרינא שבה מבואר שזהו משל אודות התלמיד חכם, ואין הכוונה לאכילתו הממשית, "לפי שמצינו בכל התלמוד שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד". נראה שבכל זאת המהר"ל העדיף לבאר את פשט המימרא, משום שביאור את הדברים כמשל הוא רחוק, ועוד שאם כן המשל הרי בעצמו אינו נכון, וממילא הדברים קשים מדוע בחרו דווקא במשל זה. ועוד ראה בדברי המהרש"א (ח"א ד"ה ואם) וכן הגר"א (יו"ד סי' רמו אות נד) שהכריעו שהפירוש הראשון הפשוט אודות האכילה ממש הוא העיקר. המהרש"א יישב שאמנם לכתחילה יקפידו על מאכלם שיהיה כדבעי, אך דברי הגמרא מכוונים אודות אכילה בלי כוונה מתוך טרדת הלימוד, וכתב שכעין זה מצינו בהמשך הגמרא (עירובין נד ע"ב) אודות הפסוק "באהבתה תשגה תמיד" שתעשה עצמך שוגה ופתי. המהרש"א והגר"א, וכן נראה בדברי הבן יהוידע (ד"ה ואמרי), מעדיפים לפרש כך משום שבהמשך נאמר "ואם עושה כן הקב"ה עושה לו סעודה בעצמו" – והרי שזה מידה כנגד מידה.

געגועים לתורה מול דבקות בתורה. על כל פנים הרי אלו שני אופני ביטוי שונים לאותה נקודה כללית - תמידיות בתורה המבטאת את החיבור השכלי<sup>39</sup>.

#### 7. ג. העיקרון המאחד פרטים שונים

ביטוי נוסף לדברים אלו ניתן למצוא בגישתו של מהר"ל למימרות תלמודיות שבהן הדרשן משבץ מקרים שונים, שיש בהם יסוד אחד מאחד. באופן פשוט נראה שהיסוד הוא חיצוני ולכן החיבור בין הדברים הוא רק צורני; אך מהר"ל מתעמק במושגים שהוזכרו, ומתוך כך מברר שהקישור הוא מהותי והעיקרון הינו כולל ומבאר את כל הפרטים השונים.

לדוגמה: "תנו רבנן, על שלשה דברים הקדוש ברוך הוא בוכה בכל יום: (א) על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק (ב) ועל מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה ועוסק (ג) ועל פרנס המתגאה על הצבור בחנם" (חגיגה ה, א).

ראשית, מהר"ל מחיל על הסוגיה את יסוד 4 שהצגנו לעיל, ומנתח ומגדיר את רכיבי הסוגיה. ראשית הוא מציין שאין המקום להסביר כאן מהי משמעות הבכיה אצל הקב"ה ושיסוד זה ביאר במקום אחר. אך הוא ממשיך ומגדיר מהי מהות הבכיה עצמה: "ויש לך לדעת כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר". אם כן היסוד ומונח העל עליו עומדת הבכיה הוא ההעדר.

לאחר מכן מבאר מהר"ל שבכל שלוש הדוגמאות שהוזכרו, הקב"ה בוכה על דבר הקרוב אליו: התורה שאין קרוב הימנה, הפרנס שהוא שליח ה' להנהיג את הציבור (הוא מוכיח זאת מהגמרא בכרכות נה ע"א, שה' מכריז על הפרנס, וזה מורה שיש לו שייכות לה'). קרבה נוספת היא בכך שהתורה היא שכלית ולכן היא קרובה אל ה' שהוא שכלי גם כן, וכן ציבור הם כלל ובכך הם קרובים לה' שהוא הכולל הכל. כך הוא מבאר שבמקרה של הלומד ואין לו אפשרות - הרי היה ראוי שיהיה העדר התורה, ועם כל זאת הרי מוציאה מן העדר אל המציאות, וזו סיבת הבכי. וכן להפך, במקרה של מי שאינו לומד ויש לו אפשרות - הרי היה ראוי שתהיה מציאות התורה,

39. ראה בספר מהר"ל אקדמות, מאמרו של עוזיאל פוקס, עמ' 208. בחלק זה במאמרו הוא עוסק בתפיסת הלשון של מהר"ל ומנגיד אותה לתפיסת הגאונים. טענתו המרכזית היא שבעוד שבתפיסת הגאונים והראשונים הפילוסופים (רס"ג, רמב"ם וכדומה) אין חשיבות ללשון אלא לתוכן, בתפיסת מהר"ל הלשון הינה מוחלטת. ושם בהערה 39 הוא מביא את תפיסת הגאונים לידי ביטוי בדברי רב האי גאון, שכתב על חילופי גירסאות בתלמוד "תרי לשנא חד טעמא" - "הלשונות חלוקים, אך טעמן ומובנן אחד הוא". עוזיאל כותב: "לתפיסה הלשונית הזו התנגד מהר"ל בכל תוקף". אך בגוף המאמר, ובדברי מהר"ל, שציטטתי אנו רואים למעשה שהדברים אינם מונגדים בחדות מובהקת כל כך, וישנה אפשרות שלשונות שונים יבטאו את אותה נקודה (אמנם מזוויות שונות).

אך היא נעדרת, וזו סיבת הבכי. וכן פרנס המתגאה על הציבור בכוח אינו ראוי לו, ולכן כוח זה ראוי להעדר הגמור, אך למעשה הוא במציאות - וזו סיבת הבכי. הרי שבכל שלושת הפרטים העיקרון הוא אחד: הבכי הנובע מן ההעדר.

אם כן, מדוע הוצרך הדרשן לבטא את אותו יסוד בכמה אופנים שונים? לכאורה התשובה ברורה - הרי כך הוא הדבר, והדרשן ממיין ומסווג את הדברים למחלקותיהם. אך גם בזה מהר"ל אינו מסתפק, ומחיל את יסוד 5 שהצגנו לעיל: באיזמל מנתחים דק הוא מבחין בין הדוגמאות השונות, ומבליט את הייחודיות של כל דוגמה בתוך הכלל.

"ואלו שלשה הם חלוקה הכרחית". היינו שיש כאן שלושה סוגי העדר: (א) מי שאינו יכול ללמוד ולומד - "נמצא אחר ההעדר". (ב) מי שיכול ללמוד ואינו לומד - "ההעדר שהוא לדבר שראוי שיהיה נמצא ולא נמצא". (ג) פרנס המתגאה על הציבור - "דבר זה ראוי לו העדר מצד עצמו ועל זה יש בוודאי הבכיה כאשר הוא דבר שאינו ראוי בעצמו".

עוד מבאר מהר"ל את אותה המימרא באופן אחר, ובכך מחיל את יסוד 6 שהצגנו לעיל:

"ועוד יש לך לדעת, כי אלו שלשה אינם לפי השכל והדעת כלל, והוא יתברך אשר הוא השכל והדעת לכך הוא בוכה על שלשה שהם אינם לפי השכל". שאין זה לפי השכל שמי שאינו יכול ללמוד ילמד, ומי שיכול ללמוד אינו ילמד. וכן פרנס המתגאה - המתגאה על העם בחינם<sup>40</sup>.

40. הסיבה לשני הפירושים השונים הללו לכאורה נובעת מכך שבעוד שבפירוש הראשון הדגש היה על הגדרת הבכיה לכשעצמה, שראויה למקרים אלו מעצם היותם קשורים ליסוד "העדר" שהוא הוא סיבת הבכי (וזה היה מושג אפריורי כפי שכתב מהר"ל "יש לך לדעת"), אך לא היה מספיק מוגדר מדוע יוחסה הבכיה דווקא להקב"ה - בפירוש השני מובן מדוע הבכי יוחס דווקא להקב"ה שהוא השכל, וכל שלושת המקרים הללו הם היפך השכל. אך מאידך בפירוש זה לא מספיק מוגדר מדוע הקב"ה בוכה דווקא על אלו ולא על מקרים אחרים שהם הפך השכל. הרי לנו שתי מערכות מקבילות להסבר אותה מימרא, שבהן כל הסבר משלים את האחר, ושניהם מתבססים על עקרונות מקוימים מראש ללא תלות בסוגיה זו דווקא.

למעשה הבנה זו היא כנגד התפיסה שנכתבה ב'דרכים בפרשנות האגדה', עמ' 207: "מהר"ל, שלא כמו רוב הפרשנים שהזכרנו עד עתה (-רש"י, תוספות, רמב"ם, מהרש"א) הציע לעתים קרובות פירושים אחדים לאגדה אחת. הפירושים השונים אינם הצעות חלופיות ואינם באים להשלים זה את זה, אלא הם ברמת הפשטה מדורגת, מן הקרוב למציאות הארצית אל המופשט יותר, מן המוחש אל המושכל". בדבריהם הם נסמכים (שם, בהערה 19) על דברי מהר"ל עצמו (גבורות ה', מז): "ואם כי למעלה בארנו קצת בעניין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד"; "ואם כי פירשנו למעלה עוד פירוש,

#### ד. שיטת מהר"ל אינדוקטיבית או דדוקטיבית

כאמור, במאמר זה התחקנו בצורה אינדוקטיבית אחר דרכו השיטתית של מהר"ל בביאור האגדות. אך שיטתו של מהר"ל עצמו לכאורה מנוגדת לכך והינה דדוקטיבית. בלשון אחרת ניתן לומר שאנו ביארנו מלמטה למעלה, ואילו מהר"ל מלמעלה למטה; היינו שמהר"ל משתמש בכמה עקרונות יסוד (כפי שהצגנו במאמר), ומתוכם יש להסיק את הפרטים והנגזרות של הכללים, ולמעשה אלו הם דברי חז"ל המתחייבים מן הכללים אותם הציג מהר"ל. אמנם באופן הצגת הדברים לפני הלומד, נראים הדברים בדיוק להפך: הרי חז"ל הציגו למול עינינו את הפרטים, ומהר"ל מתרגם אותם חזרה לכללים, כך שמעשה הלימוד נראה כאינדוקטיבי. אלא שאין זה מדויק, שהרי הלימוד נעשה באמצעות החלת הכללים הקיימים לכאורה בצורה אפריורית על הפרטים.

מאידך גיסא, לענ"ד ניתן להציע שדווקא שיטת לימודו האישית של מהר"ל היא אינדוקטיבית, ושיטתו היא להסיק מן הפרטים את הכללים. אחרת, מניין למהר"ל הכללים הללו? אמנם חלקם כבר כתובים ברמה כזו או אחרת בפילוסופיה, בפזיקה במטאפיזיקה האריסטוטלית וכדומה; אך אין ספק שמהר"ל עשה בהם שימוש פרפראזי, ולא השתמש בהם במובן המקורי שלהם אלא מיקם אותם במישורים שונים

שני הפירושים עניין אחד הוא למבין (תפארת ישראל, נ); "ואל תתמה על פירושים הרבה בעניין זה, כי כולם הם ישרים ואין ספק בהם" (באר הגולה, הבאר הרביעי, ח). אך לענ"ד נראה שגם אם במקומות מסוימים ניתן להראות שכך דרכו הפרשנית של מהר"ל, אין להחילה בכל פעם ופעם. שכן במקומות כמו בדוגמא שבה נקטתי נראה בהדיא שאין כאן פירוש יותר מופשט ושני ההסברים דווקא משלימים זה את זה, שהרי הצבענו על חוסר מסוים בכל פירוש לכשעצמו. עוד אציין שאמנם משתי הלשונויות הראשונות שהם ציינו אכן נראה כדבריהם, מהלשון השלישית אין הכרח, שכן בסך הכל כתוב שייתכנו למימרא אחת פירושים רבים ושכולם אמת וישרים, וזה ייתכן גם כדברינו שיש שתי מערכות מקוימות. וראה עוד בגבורת ה' נו - שם בתחילה הסביר את הדרשה הראשונה שהובאה על הפסוק, ולאחר מכן מביא דרשה נוספת שונה שהביא בעל ההגדה - ולכאורה היא סותרת או לכל הפחות שונה - אבל כותב: "דבר אחר ביד חזקה שתיים וכו'. הנה בא לבאר פסוק זה של ביד חזקה בענין אחר ושתייהם כאחד נכונים שאין פירוש אחד סותר האחר" - דהיינו לא שזה נכון וזה נכון אך הם סותרים זה את זה, דבר שעשוי לקרות באגדה ששם אין הכרח לפסוק הלכה, אלא שבא לפרש "בענין אחר" ושניהם כאחד נכונים, והיינו ששניהם יכולים להיות מקוימים במקביל - כאחד. ועוד נראה שאין ראייה מהלשונויות אותן ציטטו ממהר"ל, שכן עובדה שהוא לא מצא לנכון להעיר זאת אלא במקומות אלו. לכן לענ"ד נראה שאפשר ללמוד שזו דרכו הפרשנית ולהשתמש בה (וכפי שגם אנו כתבנו לעיל בהערה 27), אך מאידך אין לומר שזו דרכו באופן גורף.

- רוחניים יותר<sup>41</sup>. על זאת יש לשאול, מניין למהר"ל שכללים אלו נכונים בדרכי לימוד האגדה?

נראה כי אפשר ללמוד על שיטת הלימוד של מהר"ל על פי דבריו הרבים נגד שיטת לימוד התורה בזמנו, שעסקה בפלפולים ולימודים מקומיים באמצעות סברות וחריפות מבלי להרחיב את הידיעה בבקיאות במשנה ובתלמוד. הסיבה לחשיבות הבקיאות בתלמוד, מלבד העובדה שמדובר בדברי אלוקים חיים, היא הצורך בפיתוח יכולת לראות את התורה כמכלול ולא בצורה נקודתית. מתוך כך אפשר להביא ראיות רבות ממקומות שונים, וכן להסיק את המסקנות הנכונות לאחר שכל הפרטים פרושים לפני הלומד, ולא רק פרטי הסוגיה הנוכחית בלבד. לאחר שלמהר"ל היה ידע נרחב בכל דברי האגדה, היה יכול להסיק מן האגדות את העקרונות הרוחניים העומדים מאחוריהן, ולהתאימם לכל המימרות שבתלמוד.

### ה. סיכום: הרהורים בעקבות דרכו הפרשנית של מהר"ל

1. מבני חשיבה משותפים בכלי הפרשנות ובפרשנות עצמה - ההתעלות אל הכלליות

במאמר זה ניסיתי להצביע על המבנה המתודולוגי בשיטת הפרשנות של מהר"ל - התרגום למונחי-על ואידיאות כלליות. הראיתי כיצד יסוד זה משפיע על כלים פרשניים ונתיבות בהם השתמש מהר"ל - אם זה עצם הגדרתו את עצמו כפרשן בלבד, ואם זה ליקוט דברי חז"ל לכדי רעיון לכיד אחד על אף השוני בין הלשונות והדרשנים. כאמור, באמצעות כך נחשפים המנגנון הפנימי של הסוגיה וביאור הקשרים שבין הדברים, אף אם בהסתכלות הפשוטה הם נראים סותרים. כמו כן, מכאן נובעת דרכו לבאר מימרא אחת בצורה דו-אנפית, כאשר שני המושגים הכלליים אכן עומדים לעצמם. מכאן גם נובעת דרכו לבאר שתי דרשות שונות וחלוקות או לשונות

41. על כך ראה לעיל תחת הכותרת 'ב. עמקות והסתרה בדברי מהר"ל: 2. הסתרה', ושם הערה 9. יש להעיר שנראה שניתן להקביל את חידושו זה אל אלמנט נוסף במנגנון הפרשני של מהר"ל ובכך לזהות מגמה זהה בדרך המתודולוגית של מהר"ל. ראה לעיל תחת הכותרת 6ב. שני פירושים שונים למימרא אחת - שתי מערכות מקבילות העוסקות ברבדים שונים של המציאות'. כפי המבואר בדבריי שם, לעיתים אנו מוצאים כי מהר"ל מפרש מימרא אחת באופן הפיזי ולאחר מכן מוסיף פירוש המקביל באמצעות שימוש באותה סיסטמה אך ברובד רוחני יותר. הערנו שם שיתכן כי מדובר ברבדים שונים של המציאות שהוגדרו בספר יצירה: עש"ן - העולם הפיזי, השנה - רובד הזמן והנפש - רובד התודעה. כך ניתן לומר שבעוד שחוקי הפיזיקה האריסטוטלית עסקו בעיקר בתחום העולם, מהר"ל העתיק והחיל חוקים ועקרונות אלו על תופעות שברובד הזמן (הפרשנות ההיסטורית) והנפש (העולם הרוחני). ניתן לומר שבעוד עצם ההעסקה של החוקים הוא ברובד המאקרו של הפרשנות של מהר"ל, דרך הפירוש המבני והחדירה לרובד נוסף היא ברובד המיקרו של פרשנותו.



שונות לאותה דרשה כמבטאות נקודה זהה, על אף השינוי הלשוני הסגנוני ונקיטת דוגמאות שונות.

כפי שהקדמתי בתחילת המאמר, בעמידה על תוכנה זו אני רואה חשיבות מרובה. אני חושב שבאמצעותה האדם קונה יכולת לזהות מה השלב הבא בו ינקוט מהר"ל במהלך פירושו, ולעקוב אחר דרכו השיטתית והעקבית להפליא. כמו כן הוא קונה את היכולת לבאר בדרכו של מהר"ל, ובקטגוריות מדפוס החשיבה של מהר"ל, דברי אגדה של חז"ל בצורה עצמאית.

אך נראה שניתן להוסיף עוד תוכנה העולה בעקבות שיטת מהר"ל. אנו רואים שבדרכו הפרשנית מהר"ל מתרומם מן הפרט אל האידיאה הכללית, וכפי שניסיתי להראות במאמר זהו היסוד העיקרי. אך דוק ותמצא כי אין מדובר על התעלות רק בעצם מעשה הפירוש, אלא גם בכלי הפירוש עצמם. היסודות והכלים הפרשניים שבהם נוקט מהר"ל מבוססים על רעיון מרכזי אחד והוא מעשה התרגום. נמצא שיש תיאום בין דרכו ברובד המאקרו לרובד המיקרו.

על גבי זה נראה להוסיף שההתרוממות אל האידיאה, הבאה לידי ביטוי בדרכו הפרשנית של מהר"ל ובמעשה הפירוש, באה לידי ביטוי גם בפרשנותו עצמה, היינו תוכן הפירוש.

כלומר, לפי מהר"ל ישנו עולם נבדל - עולם האחדות, בו אין גשמיות והוא מופשט מחומר, זהו למעשה עולם האידיאות. מהר"ל מבאר בכמה מקומות שהמהות כפי שהיא בעולם הנבדל היא אחת, ורק בעולם הגשמי שהוא עולם הריבוי, התופעות מתרבות ומתפרטות לדברים פרטיים<sup>42</sup>. בנוסף מהר"ל מלמד שהחומר-הגוף הוא פרטי לעומת השכל שהוא כללי<sup>43</sup> - ויתרה מזו מלמד מהר"ל שחכמים דיברו לא על

42. "מעולם הנבדל לעולם הטבע שהוא עולם הרבוי... כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל הוא מתרבה בעולם הזה" (גבורות ה', נח). "וזה מפני כי אין ראוי אל הנבדל רבוי החלקים, שאין רבוי בנבדל, ולא יצטרף אליו רבוי. גם אין ראוי שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל, לכך נעשו כל האבנים אחד, ומצד זה מצטרפים אל הנבדל במה שהם הכל והם אחד, ודבר זה מצטרף אל הנבדל" (גור אריה בראשית לג, כ). "כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה שהוא עולם הרבוי, וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק... וסוד הזה הוא מבואר בתורה 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים' (בראשית ב, י) - שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן כשהוא בא אל עולם הטבע הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי" (גבורות ה', ס).

43. "והחומר הוא פרטי" (חידושי אגדות ראש השנה יז ע"א); "השכל שהוא כללי גם כן ואין השכל פרטי" (נתיבות עולם, נתיב התורה י).

הגשמיות של הדברים אלא על המהות המופשטת הבלתי גשמית<sup>44</sup>. עוד מלמד מהר"ל שהעולם הנברל שהוא עולם האידיאות הוא עולם בלתי גשמי<sup>45</sup>, ולכן אדם שאינו שכלי אלא גשמי אינו ראוי לו. הרי לנו שאדם שאינו שכלי אינו כללי, ולהפך אדם שאינו כללי אינו שכלי, ולכן גם לא יוכל לעמוד על האידיאות הכלליות<sup>46</sup>. והרי לנו מהות ההפשטה והתרוממות אל האידיאה הכללית<sup>47</sup> שבה נהג המהר"ל בפרשנותו.

כמו כן כפי שהארנו <בהערה 41>, ההעתיקה של החוקיות האריסטוטלית בכתבי מהר"ל מן הרובד הטבעי אל הרובד הרוחני יותר מתבטאת גם בעצם כלי הפרשנות שלו, של הצגת פירוש ולאחריו פירוש נוסף עמוק יותר ברובד רוחני יותר. גם מבנה זה מקביל להתרוממות מן הרובד הפרטי החומרי והמוחשי אל הרובד המופשט הכללי.

אנו עדים כאן לתופעה מדהימה - במהר"ל יש תיאום מוחלט בין הכלים לבין האורות, בין הצורה לבין התוכן. הוא משתמש באותם מבני חשיבה בין בקו הכללי של פרשנותו, בין בדרכי הפרשנות וכליה ובין בעצם הפרשנות.

## 2. הכוליות האלוקית והמבט הכללי

כפי שראינו, מהר"ל אינו מדבר על ההתרוממות אל רובד האידיאות רק כדי להסביר פרטים שבהתגלמותם סותרים אך ברובד המהותי זהים ובזה לעמוד על פרשנות המימרא, אלא הוא גם מייצר אינטגרציה בין המהויות והאידיאות השונות עצמן. ראינו שבאופן כללי ניתן לסווג את המהויות למבנה דואלי של טוב ורע, וכך לזהות מבנה של התעלות לרובד אידיאי כללי נוסף.

אך נראה להוסיף על גבי המבנה עוד התרוממות, שאף היא מצויה בכתבי מהר"ל. לשתי מערכות מנוגדות אלו של מהויות הטוב ומהויות הרע יש יסוד שמאחד ומחבר אותן, "כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך שעושה שלום בין ההפכים - מקשר ומחבר אותם" (גור אריה בראשית ב, יח). ישנה אפשרות להתעלות מן הכללים הללו למובן הכללי יותר שלהם, ולמצוא איך הכל משתלבים זה בזה ואיך הכל מוצאים את עצמם בהקב"ה שהוא כולל כל. אף כאן אנו

44. חידושי אגרות בכורות נו ע"ב; נצח ישראל, ו; באר הגולה, הבאר הרביעי, ז; באר השישי, ד - ראה לעיל הערה 21 ציטוט לשונו.

45. ראה: נצח ישראל טו; טז; כט; נתיבות עולם נתיב התורה ג; נתיב הזריזות ב.

46. "אינו אדם שכלי ואין עולם הבא שהוא עולם הנברל בלתי גשמי ראוי לו" (תפארת ישראל, נו); "וכאשר הוא עוסק בתורה הוא קונה ענין כללי, וכל ענין השכלי הוא כללי ואינו דבר פרטי כמו שמבואר" (דרך חיים פ"ב, ב); "והאדם הפרטי אין ראוי אל השכל שהוא כללי". (חידושי אגרות בכורות ח ע"ב).

47. השכל מהותו היא ניתוח, הפשטה והעמידה על המהויות. ראה: ח' פרקים לרמב"ם, פרק א; וראה בביאור הרב יצחק שילת שליט"א במהדורתו, עמ' רסד.

עדים לתופעה זו, שבה את היסוד של הכלי הפרשני של ההתעלות אל הכלליות, מיישם מהר"ל בעצם פרשנותו במבנה הפרשני המציג התעלות מאידיאות הכלליות הדיכוטומיות אל האלוקי הכולל כל:

גם זה מפני שאשר אליו העבודה הוא אחד לגמרי ומי שהוא אחד גמור יש בו כח על שני הפכים מפני שהוא כולל הכל (גבורות ה', עב); ויש לך לדעת כי בני אדם מצד עצמם הם פרטים מחולקים ואין ראוי להם הכנסיה כלל, רק מצד כי הוא יתברך מחבר הכלל והוא מקשר ומאחד הכלל... ולפיכך אם אין הכנסיה לש"ש אין קיום לכנסיה הזאת שהרי בני אדם הם חלוקים מצד עצמם ואין להם כנסיה, רק מצד הש"י שהוא כולל ומאחד הכל. ולפיכך יבא פירוד ביניהם מאחר שמצד עצמם ראוי להם החלוק והפירוד, ואם הכנסיה לש"ש מתקיימת כי מצד הש"י יש כנסיה שהוא מאחד ומקשר הכלל עד שהם כנסיה ודבר זה מבואר כאשר תשכיל (דרך חיים פ"ד, יב); מכל מקום שני הדברים והטעמים הם מן השם יתברך שהוא כולל ההפכים, ואם למד שתי הדעות הרי למד התורה שהיא מפי השם יתברך הן הפוסל והן המכשיר (דרך חיים פ"ה, יז); ואמר לענין שהעמיד צלם בהיכל - תרי הוו. פירוש, כאשר ידעו כי השם יתברך הוא אחד, וביתו - שש משכן כבודו - הוא אחד, והאחד הוא יכול על הכל, אף על ההפכים, כי דבר שהוא אחד כולל הכל. אבל הצלמים הם כוחות מחולקות, כי זה היה עובד לאש, וזה למים, כל אחד מחולק משני, ואי אפשר שיכלול הכל רק השם יתברך, שהוא אחד, כולל הכל (נצח ישראל, ח); מפני ששני ההפכים ביחד הם הכל. ואל יקשה לך כי דבר זה שייך דוקא בהפכים כמו האש והמים שכל אחד נחשב מציאות. אבל בהפכים שהאחד נחשב טוב והשני רע אין שייך לומר כך, זה אינו דודאי אף שהוא רע ואינו מציאות מכל מקום שניהם משלימים להכל כי גם כן הוא צורך בריאה... מפני שההפכים יש להם סבה אחת שאין המציאות מחולק רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו... ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד (גבורות ה', ה); כי הוא יתברך צורת העולם האחרונה ובזה משלים הכל... רצונו לומר כי השם יתברך צורה אחרונה לעולם, ובזה הוא יתברך כולל הכל ומקשר ומאחד הכל, וזה הוא השלום בעצמו (נתיבות עולם, נתיב השלום, א).

כאן ניתן לזהות את שורשי "הראייה האחדותית", מבית מדרשו של הראי"ה קוק זצ"ל<sup>48</sup>. האדם שלומד בדרכו של מהר"ל מתעלה לראייה זו, וזוכה בהסתכלותו בכל

48. ראה לדוגמה: אורות הקודש ח"א, שער ראשון: חכמת הקודש, סדר ב. איחוד הנסתר והנגלה, כה; שם, סדר ג. איחוד הכללות והפרטות, כו-כז - שם עומד הרב על כך שההסתכלות הרוחנית היא כללית ואינה עסוקה בפרטים, והפרטים מחולקים זה מזה בהתגלמותם, אך במקור האחדות כל הענפים הם בחטיבה אחת; שם, ח"ב, מאמר רביעי:

פרט ופרט בעולם להתעלות אל היסודות המהותיים הכלליים שלהם, ומתוך כך אל הזיהוי של היסוד האלוקי הכללי הכולל כל – כולל זיהוי הרע כחלק מהמכלול האלוקי. כאמור, מבט זה הוא המבט האלוקי בעצמו והנהגתו בעולמו. באמצעות הסתכלות זו זוכה האדם לקשר בלתי אמצעי עם ה' להידבק בו ולהתחבר אליו, וכאמור לעיל מבט זה הוא המבט השכלי והבלתי גשמי, ומי שהוא בלתי גשמי הרי הוא נדבק בה<sup>49</sup>. אך יתרה מזאת, האדם הכללי ראוי להידבק בה' הכולל כל.

"ולפיכך אמר הקדוש ברוך הוא גם אני אניה עליונים ותחתונים ואדבר עמך, כי הש"י מדבר עם אחד שהוא כולל בעבור שהוא יתברך כלל המציאות, ולפיכך מניח עליונים ותחתונים שהם נחשבים פרטים כלפי משה... " (גבורות ה', יח); "כי הסנה הוא דבר כולל ביותר ואינו פרטי ולכך ראוי שם גלוי שכינה" (שם, כג); "אלא הקדוש ברוך הוא לא שם עינו אל אותו דור אלא שם עינו לכלל ישראל ראשונים ואחרונים ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקדוש ברוך הוא כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא כפי מדריגתו של השם יתברך שהוא יכול כל הדורות... ודבר זה כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד ואינם רק פרטים" (שם, נב).

באמצעות התרוממות אל המבט האלוקי, בו אין דואליזם אלא ה' הוא הממית והוא המחיה, האדם זוכה לייחדו באמת. בזה נזכה שיקוים במהרה: "והיה ה' למלך על כל הארץ – ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

סדר א. הטוב הכללי האידיאלי, א, ב; ד – שם מבאר הרב שהאידיאליות הרוחנית יודעת רק כלליות והטוב הוא טוב כללי אך אין רע כללי, ובכליות הרע נכלל ומובן גם כן כיצד הוא טוב, וזו ההשקפה המאחדת לעומת ההשקפה המבדלת. ובהרבה מקומות נוספים ואכמ"ל.  
49. אורות היחס שבין ביטול הגשמיות ובין הדבקות השכלית ומתוך כך הדבקות בה' הבלתי גשמי, ראה לעיל הערה 22.