בין פרשנות לאתיקה
השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש״י

אלעזר טויטו

עניינו במאמר זה להציג את השקפת העולם של התורה, המונחת ביסוד פירוש רש״י לתורה. נפתח בהערות מתודולוגיות אחדות.

המונח ׳השקפת עולם׳ שייך לעולם המושגים המודרניים, וספק אם הוא הולם את מה שרצה רש״י ללמדנו בפירושו. אף־על־פי־כן נשתמש בו בעבודה זו, מפני שאנו סבורים, שאכן מוצגת בפירוש רש״י מה שנהוג לקרוא בימינו ׳השקפת עולם׳. ייתכן שאיש ימי־הביניים היה מעדיף את המונח ׳כוונות התורה׳. התורה עצמה לא גילתה את כוונותיה. היא מתארת תופעות, כגון בריאת העולם, ומספרת התרחשויות, כגון תולדות האבות ותולדות עם ישראל. כן היא מפרטת את המצוות המוטלות על אדם מישראל אך אין בה הצהרה על העקרונות שביסוד התכנים הכתובים. כמעט אין בה דברי הערכה לפעולותיהן של הנפשות הפועלות או ביאור לטעמי המצוות. זהו מעין חיבור אובייקטיווי, אפי, מאופק. אופיה זה של התורה מסביר את ריבויים של הפירושים ואת גיוונם. בפירושו לתורה רש״י אינו מסתפק בביאור מלים קשות או מבנים תחביריים מורכבים; הוא גם מבהיר עניינים ומסביר התרחשויות והתנהגויות. אנו סבורים, כי ביאורים אלה מביעים תפיסה כוללת על ׳כוונות׳ התורה, על השקפת עולמה. מטרת עבודתנו היא לנסות להציג השקפת עולם זו, המונחת ביסוד פירוש רש״י לתורה.

הנחתנו הבסיסית היא, שכל טקסט כתוב בנוי על יסוד רעיוני מסוים, וכן שהוא בעל כוונה מסוימת. במיוחד אמור הדבר לגבי טקסט השקפתי־נורמטיווי כמו התורה. גם כשאין בטקסט הצהרה גלויה על יסוד זה ועל כוונה זו, הם קיימים. פרשן הטקסט ינסה, במודע או לא במודע, לחשוף אותם ולתאר אותם. כידוע, רש״י לא הביע בגלוי ובבירור את דעתו על השקפת העולם של התורה, אך רמזים שונים בפירושיו מרשים להסיק, שהוא היה מודע לקיומה של כוונה כללית לתורה. ביאורו לפסוק הראשון של התורה: ׳אמר ר׳ יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחֹדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל׳, מבוסס על ההנחה, שמטרת התורה היא למסור את המצוות שציווה הקב״ה את עם ישראל.[1] הקדמתו לפירושו לשיר השירים מצביעה גם היא על מודעותו לקיומה של כוונה כללית לשיר השירים. נוהג

1 גם פירושו של רשב״ם לבר׳ א, א מבוסס על אותה הנחה. ראה: מהדורת ד׳ רוזין, ברסלוי תרמ״ב, עמ׳ 3–4.

זה לנסות לברר את כוונת הכותב התפשט בין חכמי הנוצרים באותה עת.[2] ואם אין בידינו להוכיח השפעה הדדית בעניין זה בין יהודים לנוצרים, הרי אפשר לדבר על רוח התקופה.[3] ההבדל בין היהודים לבין הנוצרים הוא, שהאחרונים הרבו לכתוב על הנושאים שהעסיקו אותם, בעוד רבותינו הצרפתים מיעטו מאוד לחשוף את עולמם הרוחני הפנימי, ובשל כך קשה לתאר את מניעיהם ואת שיטותיהם הפרשניות.

נראה כי הקושי לתאר את תפיסתו הכוללת של רש״י נעוץ גם בצורתו החיצונית של הפירוש. רש״י הציג את פירושיו כביאורים קצרים לקטעי פסוקים, לביטויים מקראיים ואפילו למלים בודדות. הפירושים, העוקבים את הפסוקים, והפתיחה של כל פירוש ב׳דיבור מתחיל׳ משווים לפירוש כולו אופי של ביאור עניינים לשוניים וכיוצאים באלה, מעין מה שנקרא בחקר המקרא המודרני ׳ביקורת נמוכה׳. גם הלשון הפשוטה, העממית, של הפירושים, לשון חז״ל בדרך כלל, מטה אותנו לחשוב, שאין כאן התעלות לדרגה של הבעת תפיסה כוללת, שיטתית, הזוקקת לשון מופשטת ומינוח המצוי בעולמה של ההגות. גם מה שידוע לנו על הכשרתו הפורמלית של רש״י, שהיתה כולה תלמודית, מחזק את תיאורו כאדם שבעיות פילוסופיות ותיאולוגיות לא עניינו אותו.[4] אנו סבורים, שחובה עלינו להשתחרר מדימוי חיצוני זה, הן של הפירוש והן של האיש. עצם היוזמה לכתיבת פירוש לתורה, שיהיה אמנם מבוסס בעִיקרו על מִדרש חז״ל, אך ייערך לפי עקרונות פרשניים מוגדרים (׳פשוטו של מקרא ואגדה המיישבת דברי המקרא׳), מצביעה על השאיפה להציג חיבור חדש, אשר יענה לתביעות הרוחניות של הדור. יש להניח, שמי שלקח על עצמו תפקיד כבד אחריות זה היתה לו מן הסתם תפיסה משלו לגבי משמעות התורה. ייתכן שתפיסה זו לא התגבשה אצל רש״י בבהירות ובוודאי לא הגיעה לכלל ניסוח בסגנון עיוני, שהרי אין הוא מציגה בחיבורו, כאמור. אך אין בכך למנוע מאיתנו לנסות לחושפה ולתארה, אלא שעלינו להדגיש שכך עולה מן הפירוש הנתון, גם אם הדבר לא נאמר בהדיא.

מה הניע את רש״י לחבר את פירושו? הטוענים, שמטרתו היחידה היתה לבאר את הכתוב,[5] מייחסים לו מנטליות מודרנית, אשר היא זרה לגמרי לאיש ימי־הביניים.

2 עיין: A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London 1984, p. 19–20. המחבר מראה שבפתיחות לפירושים על ספרים שדנו בכל מיני דיסציפלינות תפסה חשיפת כוונת הכותב (intentio auctoris) מקום מרכזי. עיין גם בדברים שכתבו בנושא חכמי הנוצרים באותה תקופה, הוגו מסנט ויקטור, פטר אבלרד ופטר לומברד, בקובץ: *Medieval Literary Theory and Criticism, c.1100–c.1375*, eds. A. J. Minnis & A. B. Scott, Oxford 1988, pp. 65–112

3 השווה לכך את דבריו של א״א אורבך בפרק הפותח את ספרו ׳בעלי התוספות׳, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 19–20.

4 עיין למשל: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, p. 79. בפתיחה לפרק הדן בחסידות אשכנז כותב שם שלום: ׳בימי הביניים היו יהודי אשכנז רחוקים מן הוויכוחים על הבעיות התיאולוגיות והפילוסופיות שהשפיעו השפעה כה עמוקה על המחשבה היהודית באותה עת במזרח, בספרד, באיטליה... אכן התלמוד נלמד בהתלהבות בלתי רגילה... אך עניין רב זה בלימוד התלמוד לא היה מלווה בהתעניינות של ממש בחשיבה הספקולטיווית׳.

5 טענה זו לגבי פירושיהם של רשב״ם ושל ר׳ אליעזר מבלגנצי טען פוזננסקי ב׳מבוא על חכמי

הרי אין להחיל על חכמי ימי־הביניים דפוסי חשיבה והתנהגות המקובלים עלינו היום ולומר, כי הם ראו בפרשנות הפשט עיסוק אינטלקטואלי לשמו, אשר אין לו כל השלכות בחיי היומיום. היסטוריון בן ימינו, חיים הלל בן־ששון, הטעים, כי 'אין להבין את ימי־הביניים בלי לדעת כי היו אלה ימי האמונה... האמונה שבימי־הביניים היתה... אוירת חיים ונורמה של התנהגות'.[6] כל מה שנכתב אז היה רווי מגמתיות דתית, ומן הדין הוא שגם חקר הפרשנות יאמץ את העקרון ההיסטוריוגרפי, שניסח בדור הקודם יצחק בער, ולפיו 'הספרות הדתית של כל עם ושל כל תקופה באה לבטא איזה יחס — חיובי או שלילי — אל המציאות ההסטורית'.[7] יש אפוא לדון בפירוש רש"י על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו, היינו שלהי המאה האחת־עשרה ותחילת המאה השתים־עשרה. ידוע כי באותה עת פקדה את מערב אירופה הנוצרית תסיסה רוחנית גדולה. ההיסטוריונים כינו תקופה זו בשם 'הרנסנס של המאה השתים־עשרה'. הקו שאפיין אותה היה החתירה למצוא איזון נאות בין סמכות המסורת (auctoritas) לבין התבונה האנושית (ratio). התפתחותה ופריחתה של האסכולה הפרשנית היהודית בצרפת דאז מובנת היטב על רקע המציאות ההיסטורית של התקופה.[8] הצהרות כגון 'יש מדרשי אגדה... ואני לא באתי אלא...', 'הפשטות המתחדשים בכל יום', 'ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי, ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ', 'הרוצה לתת טעם במצות לפי דרך ארץ ולתשובת המינין'[9] ועוד כיוצאות באלה הן תגובות רבותינו הצרפתים לרוח המיוחדת שנשבה באותה עת גם בקהילה היהודית. במקביל למה שהתרחש בציבור המשכילים הנוצרים, תבעו המשכילים היהודים גישה חדשה בביאור כתבי הקודש.

צרפת מפרשי המקרא' שהקדים להדרת פירושיו של ר' אליעזר מבלגנצי, ורשה תרע"ג, עמ' XLIX ועמ' XLII—XLIII. אשר לרש"י, נחמה ליבוביץ השוותה את 'שירי מכות מצרים' של נתן אלתרמן לפירוש רש"י וקבעה, שבעוד המשורר המודרני מושפע ממאורעות מלחמת־העולם השנייה, הרי רש"י, אף ש'חזו עיניו מוראות גזרות תתנ"ו, וגם קונן עליהם', בכל זאת 'בבואו לפרש פסוקים אין לפניו אלא לשון הכתוב והקשרו', ראה: נ' ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תש"ל, עמ' 126, הערה 1 ועמ' 127. על דעה זו חוזרת ליבוביץ במקומות שונים בספריה. ראה, למשל: נ' ליבוביץ ומ' ארנד, פירוש רש"י לתורה: עיונים בשיטתו, תל־אביב תש"ן, עמ' 363-364, 460, ועוד הרבה.

6 ח"ה בן־ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל־אביב תשי"ח, עמ' 7-8.

7 י' בער, 'הרקע ההסטורי של הרעיא מהימנא', ציון, ה (ת"ש), עמ' 2.

8 ראה סיכומי דברים וספרות במאמרה של ש' יפת, 'כיווני מחקר והלכי רוח בחקר פרשנות ימי־הביניים בצפון צרפת', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, כה (תשמ"ה), עמ' 3-18. עיין גם: א' גרוסמן, 'הפולמוס היהודי־נוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי"ב (לפרשת זיקתו של ר' יוסף קרא אל הפולמוס)', ציון, נא (תשמ"ו), עמ' 29-60. וראה מאמרי, 'שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההסטורית של זמנו', עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופ' ע"צ מלמד, בעריכת י"ד גילת, ח"י לוין וצ"מ רבינוביץ, רמת־גן תשמ"ב, עמ' 48-74.

9 ראה: פירוש רש"י לבר' ג, ח; פירוש רשב"ם לבר' לז, ב (רוזין [לעיל, הערה 1], עמ' 49); לשמ' כא, א (שם, עמ' 113); לוי' יא, לד (שם, עמ' 154).

פירושו של רש"י לתורה הוא פריצת הדרך הראשונה בכיוון הפרשני החדש. מצד אחד, נשאר רש"י בעולמם של חז"ל, שהרי רובם המכריע של פירושיו שאובים ממדרשיהם, אך מצד אחר, הוא ברר מן המדרשים 'אגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו'. בניסוח אחר: מבחינת השיטה נענה רש"י לתביעות התבונה האנושית, אך הוא הציג מסר המבוסס כולו על סמכות חז"ל.

בדיקת הקשר בין השיטה למסר של כל יצירה אנושית — ספרותית, אמנותית או אחרת — היא הכרחית להבנתה הנכונה של היצירה. בניתוח פירוש רש"י לתורה בדיקה זו היא חיונית ממש. נראה כי התעלמות מנושא זה, וביתר דיוק, התעלמות מן ההבחנה בין השיטה למסר בפירוש רש"י, היא שהביאה את חקר פרשנותו למבוי הסתום שהוא נמצא בו. רש"י התכוון במוצהר להציע פירוש מדרשי לתורה, והסברה כי הוא רצה לפרש לפי הפשט נעוצה, כמדומני, בהבנה לא מדויקת של ההיגד המתודולוגי המפורסם שבפירושו לבר' ג, ח. 'פשוטו של מקרא' הוא, כהגדרתה של שרה קמין, 'הכתוב במובנו המילולי הנתפס מיד'.[10] הפירושים הדנים בענייני דקדוק, לשון, תחביר וכיוצאים באלה, והמהווים כרבע מן הפירוש, הם המסבירים את פשוטו של מקרא, ואילו עיקר מניינו ובניינו של הפירוש, שעניינו המסר של התורה, נלקח כולו מדברי חז"ל, מן 'האגדה המיישבת'. אין אנו מתכוונים כאן לחקור את שיטתו הפרשנית של רש"י, אך הבה נטעים כי אנו מניחים, שרש"י בחר בשיטה כדי שתשמש את המסר. הצליחה השיטה להציג כראוי את המסר — מה טוב, ולא — סטה רש"י מן השיטה, אך לא ויתר על המסר אלא הביאו בפירושו, בין אם ציין בהדיא שזהו דרש ובין אם לאו.

אנו מניחים, שפירוש רש"י המצוי היום בידינו הוא אמנם פרי רוחו של האיש. קשה לנו לקבל את הדעה, שהפירוש הוא 'דבי רש"י', ולא חובר על־ידי אדם אחד.[11] הימצאותם של היגדים מתודולוגיים הכתובים בגוף ראשון, עדותם של תלמידי רש"י, ובהם רשב"ם, והסגנון המאפיין דרך כלל את לשון הפירושים, כל אלה מאשרים את קיומו של פירוש לתורה שכתב רבנו שלמה. מסקנה זו מתירה לנו להתייחס לפירוש כולו כאל חיבור אחיד, המשקף תפיסה אחת, עקבית. יחד עם זאת אנו סבורים, שנוסח הפירוש עבר גלגולים רבים, ויש בנוסחות שבדפוסים, ובכלל זה במהדורת ברלינר, הוספות ושינויים.[12] ניתן, כמדומני, לחשוף את החלק המקורי של הפירוש על־ידי השוואת כתבי־יד וניתוח הפירושים. השתדלנו בעבודה זו להידרש לפירושים אשר שייכותם לרש"י כמעט אינה מוטלת בספק.

סביר מאוד להניח, שמאחורי ביאוריו ופירושיו של כל פרשן מסתתרת תיאוריה פרשנית, בין אם הפרשן מודע לכך ובין אם לאו, בין אם הוא מצהיר עליה ובין אם לאו. המונח 'תיאוריה פרשנית' מוגדר כמתודה, אשר עקרונותיה מנחים את הפרשן בהצעת ביאוריו לטקסט כלשהו, אך נראה לנו, כי ראוי להרחיב את ההגדרה ולכלול

10 קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 264.

11 את הביטוי טבע מנחם בנית, במבוא לספרו *Le Glossaire de Bâle*, II, Jerusalem 1972, p. XIX.

12 ראה מאמרי, 'על גלגולי הנוסח של פירוש רש"י לתורה', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 211-242.

בה גם את תפיסתו של הפרשן לגבי השקפת העולם הבאה לביטוי בטקסט המתפרש, שכן, כך אנו סבורים, תפיסה זו משפיעה בלא ספק על עיצובו של הפירוש. נושא חשוב בפני עצמו הוא בירור דרכי התגבשותה של תפיסת הפרשן לגבי כוונות הטקסט, אך לא נעסוק בו כאן. נדגיש רק, שחקירת המתודה הפרשנית של הפרשן תצא נשכרת אם תתחשב בתפיסת הפרשן לגבי כוונות הטקסט. אך כיוון שאין אנו דנים כאן בשיטתו הפרשנית של רש״י, כאמור, לא נידרש לנושאים כגון יחסו לפשט ולדרש, דרך שימושו במדרשי חז״ל וכיוצאים באלה, אלא במידה שבירור זה מסייענו בליבון נושאו המרכזי של מאמרנו. כן מודעים אנו לכך שאין בדברינו שלהלן מיצוי הנושא כלל, אלא רק צעדים ראשונים. חקירה מקיפה תבוא יותר מאוחר, איה״ב.

לכאורה המכריז על נקיטת שיטה פרשנית מוגדרת: ׳ואני לא באתי אלא...׳ מתכוון ליישם את השיטה בכל מקרה, וצריך להיות מוכן לקבל כל מסקנה אשר אליה תוביל אותו השיטה,[13] אך תהליך אינטלקטואלי זה לא ייתכן אצל רש״י משתי סיבות: (א) אין זו דרך חשיבתו של איש ימי־הביניים. המשכיל הביניימי ראה את עצמו ׳מגויס׳ לאמונתו. לאמיתו של דבר, בעיניו השיטה אינה אלא אמצעי להובלת המסר. (ב) מי שמכריז בהדיא: ׳ולאגדה המיישבת...׳ מגביל את עצמו במודע למה שמובא באגדה.

פירוש רש״י — להוציא הביאורים הלשוניים והדקדוקיים — שאוב רובו ככולו מספרות חז״ל, כידוע. אפשר לטעון, לפי זה, שהפירוש מביא את תפיסת חז״ל ולא את תפיסת רש״י. אך יש לדחות טיעון זה בשתי טענות שכנגד. המושג ׳חז״ל׳ הוא כינוי לקבוצה גדולה של חכמים, בני תקופות שונות, בעלי דעות שונות ולעתים חלוקות. אין מקום אפוא לדבר על ׳דעת חז״ל׳, אלא על ׳דעה בחז״ל׳. רש״י שאב מבין הדעות הרבות, שהובעו על־ידי רבותינו, את זו שנמצאה, לדעתו, מיישבת את הכתוב על אופניו, הן יישוב פרשני והן יישוב רעיוני. משבחר רש״י את הדעה המסוימת והביאה בפירושו, היא הפכה להיות קניינו האישי. זה כנראה ההסבר לכך שלרוב אין רש״י מזכיר בפירושו את שמות בעלי המדרשים.

חשיבות מיוחדת נודעת לאותם פירושים, אשר אמנם לקחם רש״י ממדרש חז״ל, אך הביאם בפירושו לאחר ששינה את נוסחם המקורי, אם מעט ואם הרבה, שכן בשינויים אלה מרומזת למעשה דעתו של רש״י עצמו. יוצא מכל זה, שבדיקת המקורות, שבהם השתמש רש״י לשם בניית פירושו, והשוואתם לפירוש עצמו יהיו אבני היסוד של דרכנו במחקר זה.

כאן עלולה להתעורר בעיה, אשר תיראה במבט ראשון בעלת משקל רב: מהו סוג הפירושים, שבהם הביע רש״י את דעתו על השקפת העולם של התורה, הפירושים הפשטיים או ה׳אגדה המיישבת דברי המקרא על אופניו׳? ומה משקלם של הפירושים שרש״י עצמו הציגם כדרשת רבותינו? אך נראה לי כי נושא זה אינו שייך לתחום חקירתנו כלל. סיווג הפירושים נוגע למתודה הפרשנית ולא למסר של הפירוש. כל

13 עיין למשל בהקדמת מ״ד קאסוטו לספרו, מאדם עד נח, ירושלים תשי״ט, עמ׳ יא: ׳כשהתחלתי לעסוק במחקר המדעי על ספר בראשית... ניגשתי לעבודתי בלי שום משפט קדום, ומוכן הייתי מראש לקבל את כל תוצאות מחקרי, תהיינה תוצאות אלה מה שתהיינה׳.

ביאור שנמצא ראוי להיכלל בפירוש הוא חלקיק של המרקם הרעיוני של הפירוש, ויש להתחשב בו כשאנו באים לתאר את תפיסתו הכוללת של רש״י.

שונה המצב כשרש״י מביא שני פירושים שונים, ולפעמים אפילו מנוגדים, לפסוק אחד. אנו מציעים את ההשערה הבאה: בדרך כלל פירוש כפול מצביע על כך שפירוש אחד משתלב יפה בתפיסתו הכוללת של רש״י, אך הוא חלש מבחינת יישוב הפסוק הנדון על אופניו, ואילו הפירוש השני טוב מבחינה פרשנית, אך אינו משתזר בגישה הרעיונית הכללית של החיבור. לא נוכל במסגרת מאמר זה להרחיב יותר את הדיבור בנושא חשוב זה.

בעיה אחרת העשויה לעלות היא האם בכלל מובעת בפירוש רש״י ׳השקפת עולם׳? ניסוח אחר: האם פירושים הכתובים בלשון מוחשית מאוד, מהם המאנישים עצמים דוממים ומפליגים לעולמות דמיוניים, מביעים השקפת עולם? אפשר לחקור את העולם המנטלי והאמוני של מי שמייחס, למשל, כושר הערכה ודיבור לאבנים, אך האם יש מקום להניח, שהיתה לאדם זה דעה על השקפת העולם של הטקסט שהוא מפרש, ושהוא ביטא את דעתו בלשונו המוחשית? ניתן לכאורה להשיב על שאלה זו ולומר, שדינו של פירוש רש״י, הבנוי כמעט כולו על אגדת חז״ל, כדין האגדה עצמה, וכשם שלגיטימי לדון באמונות ובדעות שבאו לביטוי באגדה, כך לגיטימי לדון באמונות ובדעות שהובעו בפירוש רש״י לתורה. אך נראה לי שאפשר להוסיף השערה. רש״י עצמו ייחס לאגדות משמעות רעיונית, מעבר למשמעותן המילולית המוחשית, אף־על־פי שלא אמר זאת בגלוי. הבה נדגים זאת. על בר׳ כח, יא, ד״ה ׳(ויקח את האבן) וישם מראשתיו׳, כותב רש״י: ״׳וישם מראשותיו״: עשאן כמין מרזב סביב לראשו שהיה ירא מפני חיות רעות, התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו וכן זאת, עשאן הקב״ה אבן אחת, וזהו שנאמר ״ויקח את האבן אשר שם מראשותיו״׳.[14] לעומת פירוש אנימיסטי זה, כותב רש״י על שמ׳ כ, כב-כג, ד״ה ׳ותחללה׳ וד״ה ׳אשר לא תגלה ערותך׳: ״׳ותחללה״: ... והרי דברים קל וחומר, ומה אבנים שאינן רואות ולא שומעות ולא מדברות, על ידי שמטילות שלום בין איש לאשתו...׳; ״׳אשר לא תגלה ערותך״: ... והרי דברים קל וחומר, ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן אמרה תורה׳ וכו׳״. השוואת הפירושים מרשה לנו להקיש מן האחרונים לראשון — כשם שאבני המזבח אינן אלא משל ללמד מוסר השכל לאדם, כך ריב האבנים תחת ראשו של יעקב אינו אלא משל. איני יודע, אם מותר להסיק מעניין זה על יחסו העקרוני של רש״י לתוכני האגדה. אך נראה, שגם אם רש״י תפס את האגדות במילוליותן, אין זה מונע

14 נוסח הדפוסים, כולל מהדורת ברלינר (ברלין תרכ״ז), הוא ׳וזאת אומרת עלי יניח, מיד...׳. העדפתי את גרסת כ״י לייפציג 1 ווינה 23 הקצרה יותר, וזאת על־פי מסקנות המחקר שפרסמתי לאחרונה: ׳האמנם משקף כתב־יד לייפציג 1 את הנוסח האותנטי של פירוש רש״י לתורה? (בעקבות מחקרו של אברהם גרוסמן)׳, תרביץ, סא (תשנ״ב). לשון המקור בבבלי חול׳ צא ע״ב היא: ׳א״ר יצחק מלמד שנתקבצו כל אותן האבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו׳.

מאיתנו לנסות לצייר את קווי התמונה הכללית העולה מן הפרשנות שלנו לאגדות המובאות בפירוש רש״י.

ונראה להוסיף עוד הערה: כשם שחשיבתם של חז״ל בהלכה שונה מחשיבתם באגדה, כך שונה חשיבתו של רש״י בעוסקו בפשוטו של מקרא מחשיבתו בהביאו אגדה. רש״י היה מודע לפשט ולדרש כשתי קטיגוריות פרשניות מובחנות זו מזו, ויעיד על כך פירושו הפשטי לתלמוד, אך הוא התכוון מלכתחילה להציע פירוש מדרשי לתורה, וכשהביא אגדת חז״ל, הוא שמר על אופיה הספרותי המיוחד של האגדה, אולי כדי לחבב את פירושו על קוראיו.

מדי פעם נשווה את פירושו של רש״י לפירושיהם של מפרשים אחרים מימי־הביניים, הן מבין מפרשי צרפת והן מבין מפרשי ספרד. כוונת העיון המשווה כפולה, לסקור את הדעות שהיו מקובלות בתקופתו, ולהטעים את ייחודה של דעת רש״י. הבה ניגש עתה לגופו של הנושא.

*

פירוש רש״י מבטא את התפיסה, שהשקפת העולם של התורה היא אנתרופוצנטריסטית במובהק ולא תיאוצנטריסטית. לא חקר האלוהות באה התורה ללמד אלא חקר האדם, לא האהבה המיסטית לאלוהים היא יסוד התורה אלא האהבה המעשית לאדם. אמנם התורה מתארת את היחסים אלוהים-עולם-אדם, אך כיוון שהעולם נברא וקיים למען האדם, נמצא שהתורה מציגה למעשה פעולת הגומלין בין שניים, האל והאדם. פעולת גומלין זו היא עיקר תוכנה של התורה, ושני פנים לה, אלוהים-אדם ואדם-אדם. לפי פירוש רש״י לתורה, מרכזה של מערכת כפולה זו, עיקרה, הוא האדם ולא האלוהים. על וי׳ יט, יח, ד״ה ׳ואהבת לרעך כמוך׳, כותב רש״י: ׳אמר ר׳ עקיבא זה כלל גדול בתורה׳. נראה לי שהיגד זה הוא מן המרכזיים להבנת תפיסת רש״י בנושא הנדון במאמרנו. הרי אין דברי רש״י אלה פירוש במשמעות המקובלת של המלה. רש״י אינו דן בבעיות הפרשניות והרעיוניות החמורות הנעוצות בפסוק זה, הוא אינו מפרש את התורה, אלא מצטרף לר׳ עקיבא בהבעת דעה על התורה. יש כאן מעין הצהרת עיקר אמונה. כדי להבין את רש״י עלינו לעיין במדרש המביא את דברי ר׳ עקיבא. להלן גרסת המדרש בספרא: ״׳ואהבת לרעך כמוך״: ר׳ עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר ״זה ספר תולדות אדם״ זה כלל גדול מזה׳.[15] המדרש מתעד מחלוקת תנאים בנושא יסודי מאוד: מהו ׳הכלל הגדול׳ של התורה, דהיינו העקרון הבסיסי שעליו בנויה התורה, ושממנו מסתעפים כל יתר העקרונות? במלים אחרות, מהו יסוד השקפת עולמה של התורה? וליתר דיוק, מהו הפסוק בתורה, המביע את ׳הכלל הגדול׳ שלה? ר׳ עקיבא מביא את הפסוק מפרשת קדושים (וי׳ יט, יח), ואילו בן עזאי רואה בפסוק מפרשת בראשית (בר׳ ה, א) ׳כלל גדול מזה׳. נוסח המחלוקת ברור, אך תוכנה אינו ברור כלל, שכן במדרש, כפי שהוא מצוי בידינו כיום, דברי בן עזאי סתומים. לענייננו ברור, שרש״י הכריע כר׳ עקיבא נגד בן עזאי, והשאלה היא: כיצד הבין רש״י את המחלוקת? מן הדרך שבה הוסבר המדרש על־ידי רבותינו

15 ספרא, קדושים (וייס, דף פט ע״א). ראה דיון מפורט במהדורת י׳ תיאודור וח׳ אלבק לבראשית רבה, ירושלים תשכ״ה, עמ׳ 236-237.

הצרפתים, כגון רשב״ם, בעל ׳ספר מצוות קטן׳ ובעלי התוספות,[16] נראים הדברים, שרש״י הניח, שבן עזאי התכוון לסוף הפסוק בבר׳ ה, א, דהיינו: ׳בדמות אלהים עשה אתו׳.[17] שני התנאים מסכימים ביניהם, שהיחסים בין אדם לאדם הם עיקרה של התורה; הם חולקים בדבר קביעת הטעם ליחסים אלה: בן עזאי סבור שהיות האדם עשוי בדמות אלוהים היא המקנה לו את חשיבותו, בעוד ר׳ עקיבא סובר שהאדם חשוב באשר הוא אדם, בלא קשר עם דמות האלוהים שבו. מהבדל זה בין שתי התפיסות נובעות גישות שונות באשר למניעים הצריכים להדריך את האדם במעשיו: לדעת בן עזאי, הכבוד לצלם האלוהים שבכל אדם הוא שצריך להכתיב כל התנהגות בין־אישית; לדעת ר׳ עקיבא, האדם עצמו, על תכונותיו ועל תחושותיו, הוא קנה המידה הנכון ליחסי אנוש. רש״י מאמץ את דעת ר׳ עקיבא, ׳כלומר כי ההוא מעשה דפרק ב׳ דשבת (לא ע״א) בגוי שבא לפני הלל הזקן ואמר לו גיירני על מנת שתלמוד לי כל התורה כלה על רגל אחת אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד ואידך פירושא, וכן יתנהג אדם עם חברו באהבה, מה שלא ירצה שיעשו לו אל יעשהו לחברו, וזהו ואהבת לרעך כמוך, כך פי׳ הרב אליקים׳ את דברי רש״י.[18]

רש״י הוא כמדומני היחיד בין פרשנינו מימי־הביניים, שחרג מעבר לתחום הפרשנות, וקבע את מרכזיותו של משפט זה בהשקפת העולם הכללית של התורה.[19]

16 לרשימת המקורות, המובאת שם על־ידי תיאודור, יש להוסיף: מושב זקנים, מהדורת ס׳ ששון, לונדון תשי״ט, עמ׳ שנ, המביא את דעת רשב״ם; פירושי ר׳ חיים פלטיאל, מהדורת י״ש לנגה, ירושלים תשמ״א, עמ׳ 426.

17 תופעה ידועה היא, שמעתיקי כתבי־יד ציטטו לפעמים רק את תחילתו של פסוק, אף־על־פי שדווקא סופו של הפסוק הוא הראיה לדעה המובעת בטקסט.

18 מובא על־ידי ר׳ יהודה בן אליעזר בסופרקומנטר שלו ׳מנחת יהודה׳, מובא בקובץ רבותינו בעלי התוספות על חמישה חומשי תורה, ורשה תרל״ו, דף יז ע״ב.

19 האם רחוק יהיה לשער, שרש״י קבע כאן עמדה כלפי הגישה הנוצרית, כפי שהיא מובאת במתי כב, לז-מ: ׳רבי, איזוהי המצוה הגדולה ביותר בתורה? אמר לו ישו: ואהבת את ה׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, זוהי המצוה הגדולה והראשונה. השנייה דומה לה: ואהבת לרעך כמוך; בשתי מצוות אלה תלויה כל התורה והנביאים׳. חיזוק־מה להשערתנו מצאנו בפירוש רש״י לדב׳ יג, ט, שבו מבטל רש״י — על־פי חז״ל, כמובן — את חובת קיומה של מצוות ׳ואהבת לרעך כמוך׳ כשהרע הוא מסית. ואלה דבריו: ״׳לא תאבה לו״: לא תהא תאב לו, לא תאהבנו, לפי שנ׳ ״ואהבת לרעך כמוך״, את זה לא תאהב; ״ולא תשמע אליו״: בהתחננו על נפשו למחול לו לפי שנ׳ ״עזוב תעזוב עמו״, לזה לא תעזוב; ״ולא תחוס עינך עליו״: לפי שנ׳ ״לא תעמוד על דם רעך״, על זה לא תחוס; ״ולא תחמול״: לא תהפך בזכותו׳ (השווה פירוש רש״י לבר׳ ג, יד: ׳אין מהפכין בזכותו של מסית׳). ייתכן שיחס ערין קיצוני זה כלפי המסית להמיר את היהדות בעבודה זרה נעוץ ברקע של הוויכוח הדתי היהודי־הנוצרי, כשהיה לפעמים ׳פתחון פה למינים לרדות׳ ביהודים. גם אם יש ממש בהשערה זו, אין בידי לומר בשלב זה, שעמדת רש״י היא אנטי־נוצרית במודע. רק חקירה מדוקדקת של הרקע ההיסטורי לכתיבת הפירוש עשויה לקדם אותנו לקראת תשובה סבירה. מכל מקום, ברור לי שיש בכמה מפירושי רש״י הבעת עמדה לגבי נושאים מרכזיים, שהיו שנויים במחלוקת בין יהודים לנוצרים. ראה מאמרי, ‘Rashi’s Commentary on Genesis 1–6 in the Context of Judeo-Christian Controversy’, *HUCA*, LXI (1990), pp. 159–183

רשב"ם פירש את הפסוק בכיוון פרטיקולריסטי,[20] אך דור אחד מאוחר יותר חזר ר' יוסף בכור שור ופירש ברוח דבריו של הלל: 'ואהבת לרעך כמוך — כמו שאתה רוצה שיאהב אותך דעלך סני לחברך לא תעביד'.[21] גם אבן עזרא ורמב"ן ביארו את משמעות תוכנו של הפסוק אך לא את מעמדו בתורה.

צידוקו של אנתרופוצנטריזם זה נעוץ באמונה בחירותו של האדם. אמנם ה' הוא בורא עולם ואדון הכול, אך הוא העניק לאדם חירות. בפירושו על דב' י, יב, ד"ה 'כי אם ליראה', מביא רש"י את אימרת חז"ל המפורסמת: 'רבותינו דרשו מכאן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'. נעיר שגם כאן, בדומה למה שכתב רש"י על וי' יט, יז, יש הבעת עיקר אמונה יותר מאשר פירוש. האימרה מבוארת על־ידי רש"י בעצמו בפירושו לתלמוד: '"הכל בידי שמים": כל הבא על האדם ביד הקב"ה הוא כגון ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים'.[22] מטרת התורה להניע את האדם להתנהג כרצוי לה', וכיוון שהתנהגות זו היא בשליטתו של האדם, על כן עיקר התעניינותה של התורה היא באדם ולא באלוהים. את ההתנהגות הרצויה ילמד אדם מהתנהגות בוראו, אך לגופו של דבר נשאר האדם עצמאי במעשיו אפילו כלפי בוראו.

גישתו של רש"י באה לביטוי מפורט בפירושיו לפרקי הבריאה בספר בראשית. ייחודו של האדם בכל היצירה מתגלה כבר בתיאור תהליך בריאתו: בפירושו על בר' א, כז כתב רש"י:

> 'ויברא אלהים את האדם בצלמו': בדפוס העשוי לו שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים שנ' 'ותשת עלי כפכה' (תה' קלט, ה) נעשה בחותם כמטבע העשויה על ידי רושם שקורין קוי"ן בלעז וכן הוא אומר תתהפך כחומר חותם.[23] 'בצלם אלהים ברא אותו': פירש לך שאותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן יוצרו הוא.

בשתיים שונה בריאת האדם מבריאתם של כל יתר היצורים: הוא נברא בידי הבורא, והחומר שממנו נברא הוצק לתוך צלם, דהיינו דפוס, חותם. ואם לא די בכך להדגיש את ייחודו של האדם, מבהיר רש"י, שצורת הדפוס, שהוכן כדי לצקת בו את החומר הגולמי של האדם — דיוקן היוצר עצמו היא![24] פירוש מגשים זה מקורו כנראה בגמרא: 'ר' בנאה הוה קא מציין מערתא... כי מטא למערתא דאדם הראשון יצתה בת קול ואמרה נסתכלת בדמות דיוקני, בדיוקני עצמה אל תסתכל',[25] ומבאר רשב"ם

20 פירושו זה של רשב"ם יידון להלן.

21 ראה פירושי ר' יוסף בכור שור לתורה, מהדורת ח"י גד, ירושלים תשמ"ג, עמ' לז. בהמשך מובא פירושו של רשב"ם כ'הגהה'.

22 ראה בבלי ברכ' לג ע"ב ופירוש רש"י על אתר.

23 הפסוק הוא באיוב לח, יד, ורש"י מפרש על אתר: '"חותם": מטבע צורת האדם'.

24 אין ספק שבלשון רש"י 'דיוקן' פירושו — צורה, כפי שהדבר יוצא מפירושו לבר' לט, יא, ד"ה 'לעשות מלאכתו': '...נראית לו דמות דיוקנו של אביו'.

25 בבלי, ב"ב נח ע"א.

על אתר: 'בדיוקני עצמה — דהיינו אדם הראשון דכתיב ביה בצלם אלהים ברא אותו'. לפי גמרא זו, יש הבדל בין 'דמות דיוקן' לבין 'דיוקן'. דיוקנם של צאצאי אדם הראשון הוא 'דמות דיוקנו של הקב"ה', בעוד דיוקנו של אדם הראשון הוא דיוקנו של הקב"ה עצמו. ההבחנה בין דמותו של אדם הראשון לבין דמותם של צאצאיו מוסברת כנראה על־ידי רש"י בפירושו לבר' ד, א: '"את ה'": כמו עם ה', כשברא אותי ואת אישי לבדו בראנו, אבל בזה אנו שותפים עמו'. לא מצאנו בפירושי רש"י איזו משמעות הוא מייחס לתהליך מיוחד זה של בריאת האדם, אך נראה לנו שזוהי הבנתו את המשנה 'חביב אדם שנברא בצלם'.[26]

הפן האחר של בריאת האדם בצלם הוא עשייתו מעפר. עניין זה, וכן היות האדם בן תמותה, פוגעים במעמדו הרם.

החומר הגולמי, שממנו נברא האדם, הוא 'עפר מן האדמה' (בר' ב, ז). את ההדגשה שעפר זה היה 'מן האדמה' מבאר רש"י, בעקבות מדרשים שונים, בשני אופנים: '"עפר מן האדמה": צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה. דבר אחר: נטל עפרו ממקום שנאמר בו מזבח אדמה תעשה לי הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד'. הפירוש הראשון מציג גישה הומנית־ריאליסטית — ייחודו של האדם בבריאה אינו כרוך בניתוק מן העולם. בכל מקום הוא 'שייך'. מהותו ה'כלל־אדמתית' מבטיחה את הקשר שלו עם העולם החומרי. יחד עם זה, אין לו לאדם לחיות לא באשליות ולא בפחדים. ייחודו אינו הופך אותו לחצי אל, לבן אלמוות, שהרי נרמז מראש שהאדם הוא בן תמותה. מצד אחר, אין לו לחרוד מפני ייחודו — אחר מותו הוא לא ירחף בלי מנוחה, אלא ישוב אל יסודו, אל 'מקלטו'. הפירוש השני הוא אופטימיסטי — מהותו ה'עפרית', ה'אדמתית' של האדם מבטיחה את קיומו למרות חטאיו.

העולם נברא למען האדם. '"בראשית ברא אלהים": בשביל ישראל[27] שנקראו ראשית תבואתה' נבראו השמים והארץ, 'השמים': לרבות תולדותיהם, הארץ: לרבות תולדותיה', היינו כל העולם כולו (רש"י לבר' א, יד, ד"ה 'יהי מאורת'). כבר לפני הבריאה כיוון הבורא את מעשיו לפי קנה מידה אנושי: 'בתחילה עלה במחשבה לבראתו [את העולם] במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים ושיתפה למידת הדין' (רש"י לבר' א, א, ד"ה 'ברא אלהים'). המידות האלוהיות מכוונות לאדם ולא לעולם הדומם או לבעלי החיים.[28] תיאור הבריאה עצמו מרמז על מגמה זו, אף בטרם נברא האדם. האור הראשון הובדל למען הצדיקים העתידים

26 אבות ג, יד. הפירוש למסכת אבות המובא במחזור ויטרי, אשר יצא בלא ספק מבית־מדרשו של רש"י, מבאר: 'חיבה יתרה חיבבו שנבראו [אולי צ"ל שבראו] בצלם אלהים עצמו, שנ' כי בצלם אלהים, בצלם אלהים עצמו עשאו המקום', מהדורת ויטרי, מהדורת ש"ה הורביץ, נירנברג. תרפ"ג, עמ' 514. בהמשך מובא הסבר שונה, ונראה שהוא תוספת שבאה לצמצם את אי־הנחת הנגרמת על־ידי פירוש מגשים זה. עיין גם גרסה אחרת המובאת על־ידי א' ברלינר שם, ב'לקוטי אחר לקוטי'.

27 על מקומה של התורה בבריאה ועל היחסים ישראל-אדם ראה עוד להלן.

28 שמידותיו של הקב"ה מכוונות לאדם ולא לעולם שלפני בריאת אדם, יוצא בבירור מפירוש רש"י לבר' ו, ז, ד"ה 'מאדם עד בהמה', וראה עוד להלן.

לבוא. הארץ לא דייקה בקיום הוראת ה׳ להוציא עץ פרי, והיתה ראויה לעונש, אך רק ׳כשנתקלל אדם על עוונו נפקדה גם היא על עוונה ונתקללה׳.[29] המאורות נבראו כדי ׳שיאירו לעולם׳ וכדי שיהיו למועדים לישראל. סדרי עולם פועלים אפוא רק בכפוף לאדם.

העולם מתקיים בזכות האדם. העולם נברא בששת ימי בראשית, אך ״כל שיח השדה טרם יהיה בארץ״: עדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריאת העולם בששי קודם שנברא אדם, ״וכל עשב השדה טרם יצמח״: עדיין לא צמח, ובן[יום ה]שלישי שכתוב ״תוצא הארץ״, על פתח קרקע עמדו עד יום ששי׳ (רש״י לבר׳ ב, ה). במשך ששת ימי בראשית העולם קפא על שמריו וציפה לבואו של האדם, לפי שרק האדם יכול היה להפיח בו חיות. לביאורו של המשך הפסוק מביא רש״י מדרש מן הגמרא. השוואה בין לשון המדרש לבין לשון רש״י מטעימה היטב את מגמתו של רש״י:

מקור	רש״י
רב אסי רמי כתיב ׳ותוצא הארץ דשא׳ בתלת בשבתא וכתיב ׳וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ׳ במעלי שבתא מלמד שיצאו דשאים ועמדו על פתח קרקע עד שבא אדם הראשון ובקש עליהן רחמים ירדו גשמים וצמחו **ללמדך שהקב״ה מתאוה לתפילתן של צדיקים.**[30]	׳כי לא המטיר׳: ומה טעם לא המטיר לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהן וירדו וצמחו האילנות והדשאים.

לפי הגמרא, קפיאתו של העולם בימי השבוע הראשון היא ביטוי ל׳תאוותו׳ של הקב״ה לתפילתם של צדיקים. האל הוא מרכזו של העולם. העולם עומד על עומדו, והאדם מתפלל — כדי לספק את רצונו־׳תאוותו׳ של הקב״ה. זוהי תפיסה תיאוצנטריסטית. רש״י שואב את פירושו מן המדרש, כמובן, אך הוא משנה את מגמתו לחלוטין. תחילה הוא משמיט את משפט המסקנה של המדרש ׳ללמדך שהקב״ה מתאוה לתפילתן של צדיקים׳, ובכך הוא דוחה למעשה את המגמה התיאוצנטריסטית של המדרש, ואחר כך הוא מעמיד את האדם במרכז: בלעדי האדם אין מי שיכיר בטובתם של גשמים, כלומר אם אין אדם בעולם, אין טעם למעשיו של הקב״ה. מודעותו של האדם לצורך העולם והיענותו לסיפוק צורך זה הן שהצמיחו את האילנות והדשאים, ולא ׳תאוותו׳ של הקב״ה. יתרה מזאת, האדם מילא את תפקידו, דהיינו התפלל, והקב״ה כביכול חייב להיעתר לתפילתו. בפירושו זה של

29 רש״י לבר׳ א, יא, ד״ה ׳עץ פרי׳, על־פי בר״ר ה, ט. השווה את ביאורו של בעל ״יפה תואר״ למדרש זה: ׳שעברה על הציווי ואז לא נפקדה על עוונה כדי שלא יהיה הנזק לאדם ועכשיו כאשר גם האדם חטא, אמר הקב״ה ארורה האדמה על עוונה הראשון אשר נשאתי לה עד עתה בעבורך׳, בר״ר, מהדורת האלמנה והאחים ראם, וילנה תרל״ח (ירושלים תשמ״ה), דף יח ע״א.

30 בבלי, חולי׳ ס ע״ב.

רש״י מועצמת מאוד אחריותו של האדם. העולם תלוי בו; תפילתו היא המעניקה חיות לעולם. זוהי תפיסה אנתרופוצנטריסטית ברורה.

כוחה של תפילת האדם הוא אפילו גדול מזה — הוא מסוגל לגרום ביטול גזרה שגזר האל על חוטאים כלפיו. זאת מלמדנו רש״י בשני מקומות. גם כאן מאלפת השוואת פירוש רש״י למקורותיו המדרשיים.

מקורות	רש״י
׳ועתה הניחה לי ויחר׳ וגו׳: מכאן את למד שפתח לו הקב״ה למשה פתח לבקש עליהם רחמים.[31]	׳הניחה לי׳ (שמ׳ לב, י)... כאן פתח לו פתח **והודיעו שהדבר תלוי בו, שאם יתפלל עליהם לא יכלם.**
׳אתה החלות׳: אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל לפניך על בניך בשעה שסרחו במעשה העגל שנ׳ ׳הרף ממני ואשמידם׳ וכי משה תפוס היה בקדש אלא כך אמר לפניו רבש״ע אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל על בניך.[32]	׳אתה החלות להראות את עבדך׳ (דב׳ ג, כד): פתח להיות עומד **ומתפלל אף־על־פי שנגזרה גזרה** שאמרת לי ועתה הניחה לי וכי הייתי תופס בך, אלא לפתוח פתח **שבי היה תלוי הדבר** להתפלל עליהם.

רש״י, כמו המדרש, מסביר, שבמשפט ׳הניחה לי׳ רמז ה׳ למשה על האפשרות הפתוחה בפניו להתפלל בעד ישראל, שחטאו במעשה העגל. ברם הדגשותיו והוספותיו של רש״י מצביעות על מגמתו: בשני המקומות מדגיש רש״י שה׳ הודיע למשה ׳שהדבר תלוי בו׳, ודוק: בו ולא בגזרה האלוהית. במקורותיו של רש״י מובאים דברי ה׳ על האפשרות להתפלל על בני ישראל, בלי לציין בבירור את תוצאות התפילה. רש״י, על דעת עצמו, מסיק את המסקנה: ׳שאם יתפלל לא יכלם׳. בעוד המקור שעליו מסתמך רש״י אינו חורג מסיפור חטא העגל: ׳שאעמוד ואתפלל לפניך על בניך בשעה שסרחו במעשה העגל׳. רש״י לומד מזה לקח כללי לעניין היחסים בין האל לבין בני האדם, ומנסח מעין עקרון מנחה ביחסים האלה: ׳להיות עומד ומתפלל אף־על־פי שנגזרה גזרה׳. סמכות ההכרעה הסופית עוברת מן האל אל האדם. במקרה המיוחד של משה, המתפלל על ביטול הגזרה לאי־כניסתו לארץ, ה׳ תובע ממנו להפסיק להתפלל, דהיינו לא להשתמש בנשק התפילה: ״רב לך״: שלא יאמרו הרב כמה קשה והתלמיד כמה סרבן (=מסרהב, מפציר)׳ (דב׳ ג, כו). כוחה הרב של תפילת האדם הוא ביטוי לאחריותו כלפי עצמו וכלפי העולם.

שני מרכיבי יסוד אלה במהות האדם, דהיינו עצמאותו במעשיו ואחריותו כלפי העולם, ממשותם התגלתה ומשמעותם הוגדרה כבר בדורות הראשונים של ההיסטוריה האנושית. הדורות הראשונים חטאו גם כלפי שמים וגם כלפי עצמם, והביאו כליה על עצמם. והנה באורח מפתיע למדי אנו למדים, שאיום על קיומו של העולם אינו נעוץ בהתנהגות מרדנית של האדם כלפי הבורא אלא דווקא בהתנהגות

31 תנחומא כי תשא כב.

32 ספרי, ואתחנן (פינקלשטיין, עמ׳ 41-42).

תוקפנית של בני אדם כלפי אנשים אחרים. ולהיפך, עולם שבו כיבדו בני האדם איש את רעהו, קיומו נמשך אף שאותם בני אדם היו כופרים בעיקר. אנשי דור המבול השחיתו את דרכם בגילוי עריות ובעבודה זרה, ואף־על־פי־כן 'לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל' (רש"י לבר' ו, יא-יב). ואילו אנשי דור הפלגה 'פשטו יד בעיקר להלחם בו', ובכל זאת לא נשטפו. הסיבה היא 'שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם, ואלו היו נוהגים אהבה וריעות ביניהם' (לבר' יא, ט, ד"ה 'ומשם הפיצם'). מסתבר שאחריות האדם כלפי זולתו חמורה יותר מאשר אחריותו כלפי בוראו. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם התפיסה האנתרופוצנטריסטית של התורה.

ראינו שאדם יכול לגרום לאיבוד העולם, אך גם עולם בלא אדם אינו בר קיום. את החלטתו של ה' למחות גם את הבהמה במבול מסביר רש"י כך: '"מאדם עד בהמה" (בר' ו, ז): ... ד"א הכל נברא בשביל אדם וכיון שהוא כלה מה צורך באלו'.

אחריותו של האדם כלפי קיומו של העולם תוכל להתממש בעזרתם של שני כלים שהואיל האל הטוב להעניק לאנושות — התורה וישראל. התורה 'היא חיים לעולם, כמטר זה שהוא חיים לעולם' (רש"י לדב' לב, ב, ד"ה 'יערף כמטר לקחי'). שמירת מצוות התורה מבטיחה חיים לעולם, וישראל הוא העם שלו הציע האל לקבל את התורה על מנת לשומרה, ובכך לקיים את העולם. חשיבות קבלת התורה לשם המשך קיומו של העולם הומחשה לישראל — לפי פירוש רש"י — בכך ש'כפה עליהם הר כגיגית'. פירושי רש"י לעניין זה לקוחים ממקורות שונים. השוואת לשון רש"י ללשון המדרשים תצביע על מגמתו:

מקורות	רש"י
תניא אר"ש בן לקיש 'יום הששי' ה"א יתירה למה... מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה שיש בה ה' ספרים מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.[33]	'יום הששי' (בר' א, לא): הוסיף ה"א בששי בגמר מעשה בראשית לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. ד"א: 'יום הששי': כולם תלויים ועומדים עד יום הששי הוא ו' בסיון המוכן למתן תורה.
'בתחתית ההר': מלמד שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר.[34]	'בתחתית ההר' (שמ' יט, יז): ... ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית.
'ויתיצבו בתחתית ההר': א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא	

33 תנחומא בראשית א.

34 מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש השלישי, ג (הראוויטץ־רבין, עמ' 214).

	['שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם יש להם תשובה שקבלוה באונס', רש"י על אתר]... אמר ר' חזקיה מאי דכתיב משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה, אלא בתחילה יראה ולבסוף שקטה, ולמה יראה כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.[35]

ר' אבדימי וריש לקיש מסכימים, כי קיומו של העולם מותנה בקבלת התורה על־ידי ישראל. הם חולקים זה על זה בדבר הדרך שבה הודיע ה' על תנאי זה. ר' אבדימי מדגיש את האיום על ישראל, ואילו ריש לקיש מטעים את האיום על מעשה בראשית. דרכו של רש"י בשימושו במדרשי חז"ל בנושא דידן מורכבת וטעונה עיון דק. מן המקור הראשון, התנחומא, שאב רש"י את הרעיון על רמיזת חמשת חומשי תורה באות ה"א של המלה 'הששי'; מן המקור השני, המכילתא, שאל את התיאור על תלישת ההר ממקומו, ויתר דבריו לקוחים מן המקור השלישי, הגמרא. רש"י אימץ את דעתו של ריש לקיש בשלמותה, ואילו מדברי ר' אבדימי הוא הביא את רעיון הכפייה, והשמיט את דברי האיום על ישראל. בכך גם דחה את ה'מודעא רבה לאורייתא', כלומר את הטענה 'קבלנוה באונס' כתירוץ אפשרי לאי־קיום התורה. מראייה כוללת של דברי רש"י יוצא, כי הכפייה לקבלת התורה אינה מלווה באיום 'ואם לאו שם תהא קבורתכם', כדברי ר' אבדימי, אלא היא ביטוי להטעמת אחריותם של ישראל כלפי העולם, כמרומז בדברי ריש לקיש. מעתה, קבלת התורה אינה עניין פרטי בין ה' לישראל אלא עניין כלל־עולמי. עם ישראל נבחר למען המשך קיומו של העולם. הרי כי כן, זכות קיומו של העולם נתונה להכרעת אנוש, להכרעתם של ישראל. לא למען ה' ולא מפחד ה' צריכים ישראל לקבל את התורה, אלא למען האנושות כולה, וכדי למנוע את חורבנה של האנושות, כולל ישראל כמובן.

עלינו לברר עתה את היחסים ישראל-אדם, כפי שהם באים לביטוי בפירוש רש"י לתורה.[36] אין כל בעיה בנושא זה בפרקי התורה הראשונים, שבהם אין הבחנה לאומית, וכל אדם הוא אדם. השאלה קיימת מן הרגע שבו גובשו בני יעקב לעם,

35 בבלי, שבת פח ע"א.

36 לא נוכל למצות כאן את הדיון בנושא זה, ונסתפק בהצגה כללית של העמדה המובעת בפירוש רש"י.

ובייחוד מיום מתן תורה. הפסוקים המצווים על כללי התנהגות בין־אישית, האם הם מכוונים לכל אדם או לישראל בלבד? למשל, 'רעך' שבפסוק 'ואהבת לרעך כמוך', האם הוא בן ישראל דווקא או כל אדם? לכאורה נראה היה לומר, שכיוון שהתורה ניתנה לישראל בלבד, והיא מחייבת רק אותם, מסגרת ההתייחסות שלה מוגבלת לבני ישראל בלבד. ברם התורה מצווה על התנהגות מסוימת כלפי עמים שכנים לישראל, כגון המצרים והכנענים, וכן היא מורה על היחס הנכון לגר ולעבד. הגישה ההומניסטית שמוצא רש"י בתורה, האם היא חלה גם על מי שאינם בני ברית? מצוות התורה בעניין היחס אל הזר פורשו על־ידי חז"ל, ופירושיהם הם המכתיבים את היחס המעשי כלפי הזרים לסוגיהם. במישור זה של הפן המעשי של קיום המצווה פירוש רש"י אינו חורג ממדרשי חז"ל, גם כשההלכה עוינת את הזרים. ברם, עמדתו של רש"י באה לביטוי במישור העיוני של הדיון, היינו בביאור טעמי המצוות. דברי הפירוש לקוחים רובם, כצפוי, ממדרשי חז"ל. אך השוואה קפדנית בין לשון הפירוש ללשון המדרשים וכן איתורם של הוספות ושל פירושים עצמאיים מצביעים על המגמה הכללית.

כללית אפשר לקבוע, שיש בפירוש רש"י עמדה דיפרנציאלית כלפי הלא־יהודי. יש הבחנה ברורה בין הגוי לבין הגר, ובגויים עצמם יש הבחנה בין העמוני והמואבי לבין האדומי והמצרי, ובין אלה לבין הכנעני, ובין כל אלה לבין 'שאר אומות'. גם במעמד הגרים יש דרגות שונות, כפי שנראה להלן. כלפי ה'גויים', היינו העמים העובדים עבודה זרה, יש בפירוש רש"י עמדה בסיסית של דחייה גמורה, בהתאם למה שמובא במדרשי ההלכה, שמהם שאב רש"י את פירושיו. ההוראה 'לא תְחָנֵּם' (דב' ז, ב) פירושה: 'לא תתן להם חן, אסור לאדם לומר כמה נאה גוי זה'. הרעיון, ש'אין הקב"ה מקפח שכר כל ברייה [כולל הכלב]', נלמד מהשוואת הגוי לכלב, שממנה מסיק רש"י, כי 'הכלב מכובד מן הגוי שהנבלה לגוי והטרפה לכלב'.[37] מיוחדים לשמצה הם המצרים והכנענים, 'שמעשיהם של מצריים ושל כנעניים מקולקלים מכל האומות... שאותן עממין שכבשו ישראל מקולקלים מכולם' (על וי' יח, ג, ד"ה 'כמעשה ארץ מצרים').

למרות זאת נראה לי, כי יש בפירוש רש"י קו בולט של מיתון העמדות והקהיית חריפות הביטויים המופיעים בתורה ובמדרשי חז"ל. ההוראה הקיצונית 'לא תחיה כל נשמה' (דב' כ, טז) מוסברת על־ידי התורה עצמה: 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם' (שם, פס' יח). באורח מפתיע אין רש"י מתייחס לא למצווה עצמה ולא לטעמה, אלא דווקא מזכיר אפשרות שבה לא יהיה צורך בקיום המצווה. הפירוש לקוח מן הספרי, אך השוואת נוסח פירוש רש"י לנוסח הספרי מאלפת:

מקור	רש"י
'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות': מלמד שאם עושים תשובה אין נהרגים.[38]	'למען אשר לא ילמדו': הא אם עשו תשובה ומתגיירין אתה רשאי לקבלם.

37 רש"י לשמ' כב, ל, ד"ה 'לכלב תשליכון אתו'. הבאנו את גרסת כ"י וינה 23 ודפוס רג'יו דה קלבריה. גרסאות אחרות הן מצונזרות.

38 ספרי, שופטים (פינקלשטיין, עמ' 238).

רש"י לא חידש כאן הלכות, כמובן, אך הוא הכניס שני שינויים בלשון הספרי. המדרש מדבר בלשון כללית על תשובה, ורש"י מדייק, שדי להם לבני העממין אם יתגיירו, היינו יקבלו על עצמם את שבע מצוות בני נח.[39] המדרש מלמד, שבזכות תשובתם הם ניצלים ממוות, ורש"י מעדיף להדגיש, שהם הופכים להיות גרים הזכאים לחיות בארץ.

התורה קובעת, שבני עמון ומואב אינם יכולים לבוא בקהל ישראל כלל, ואילו בני אדום ומצרים 'בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'' (דב' כג, ט). התורה מוסרת את טעם הרחקת עמון ומואב (שם, פס' ה), אך היא רק רומזת על טעם ההגבלות הזמניות כלפי אדום ומצרים.[40] רש"י, בעקבות המדרש בספרי, מבאר את ההבדל בין היחס כלפי אדום ומצרים לבין היחס כלפי עמון ומואב, אך הוא מוסיף על דברי המדרש את ההבהרה החשובה: 'ושאר אומות מותרין מיד'. הוספה זו אינה נדרשת על־ידי ההקשר כלל, והיא באה כמדומני להדגיש, שרק אומות מעטות מורחקות מישראל, אך רובן הגדול 'מותרין מיד'.

גם עוקצה של השוואת הגוי לכלב (בפירוש על שמ' כב, ל) מוקהה על־ידי הפירוש לתחילת הפסוק. רש"י שואב את פירושו למשפט 'ואנשי קדש תהיון לי' מן המכילתא, אך גם כאן ראוי לשים לב להבדלי נוסח בין רש"י לבין המכילתא:

מקור	רש"י
'ואנשי קדש תהיון לי': רבי ישמעאל אומר כשאתם קדושים הרי אתם שלי.[41]	'ואנשי קדש תהיון לי': אם אתם קדושים ופרושים משיקוצי נבלות וטרפות הרי אתם שלי, ואם לאו אינכם שלי.

ר' ישמעאל מדבר על קדושה באופן כללי, רש"י מדייק, בשל ההקשר של הקטע, שהקדושה תושג על־ידי פרישות 'משיקוצי נבלות וטרפות'. בייחוד יש לציין את התוספת של רש"י: 'ואם לאו אינכם שלי', כלומר ישראל, שאינם נשמרים מאכילת נבלות וטרפות, אינם שונים מן הגויים. לפי זה יוצא, שלא השייכות הלאומית כשהיא לעצמה קובעת את הקירבה לאלוהים אלא ההתנהגות במידת הקדושה.

ההלכה קבעה את קיומם של שני סוגי גרים, כידוע: גר־צדק, היינו גוי שהתגייר גיור גמור והפך להיות כבן ישראל לכל דבר, וגר־תושב, היינו גוי המקבל על עצמו חובות מוגדרות, ובזכות זה הוא רשאי לשבת בארץ־ישראל. באשר להיקף חובות אלה רבו הדעות בקרב הפוסקים, יש מרחיבים ויש מצמצמים.[42] רש"י מקבל כמובן את סיווג הגרים של ההלכה, אך הוא אימץ, בהגדרת גר־תושב, את ההגדרה הנוחה

39 הסברנו את פירוש רש"י כאן ברוח ביאורו של ר' אליהו מזרחי לרש"י. עיין: אוצר פירושים על התורה, ירושלים תשי"ח, דף כח ע"ב.

40 לשון פסוק ח היא: 'לא תתעב אדמי... לא תתעב מצרי...', אם כן היה ראוי לתעבם בשל רשעותם כלפי ישראל.

41 מכילתא דר"י, מסכתא דמשפטים, כ (הראוויטץ־רבין, עמ' 320).

42 ראה: הערך 'גר' והערך 'גר תושב', אנציקלופדיה תלמודית, ו, ירושלים תשי"ד, עמ' רנג, רפט-רץ.

ביותר כלפי הגר: גר־תושב הוא זה 'שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז ואוכל נבלות' (פירושו לדב' יד, כא). די לו לגר להימנע מעבודת אלילים, והוא קונה בכך את הזכות לחיות בארץ. ברם מצינו בפירוש רש"י הגדרה נוספת למושג 'גר': 'כל לשון גר אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם' (פירושו לשמ' כב, כ). הגדרה גיאו־פוליטית זו בהקשר הלכי מפתיעה. סביר לומר, שבהגדרה זו רצה רש"י לכלול גם את אבות האומה הישראלית ואת בני ישראל עצמם, כדי לבסס את הסברו למשפט 'כי גרים הייתם' — 'אף אתה [ישראל] מגרים באת'.[43] מכל מקום, הסבר פשטי זה, השזור בתוכן הלכי, מרמז כנראה על המגמה לדרוש מכל יהודי יחס הוגן כלפי כל גר ולא כלפי גר־צדק בלבד. מגמה זו באה לביטוי בשני הפירושים שלהלן.

(א) התורה אוסרת להונות את הגר (וי' יט, לג-לד). רש"י מסביר, בעקבות המדרש בספרא, שמדובר בהונאת דברים. הבה נשווה את לשון רש"י ללשון הספרא:

מקור	רש"י
'לא תונו אתו': שלא תאמר לו אמש היית עובד ע"ז ועכשיו נכנסת תחת כנפי השכינה.	'לא תונו': אונאת דברים, לא תאמר לו אמש היית עובד ע"ז ועכשיו אתה בא ללמוד תורה שניתנה מפי הגבורה.
'כאזרח': מה אזרח שקיבל עליו את כל דברי התורה אף גר שקיבל עליו כל דברי התורה מיכן אמרו וכו'.	'כי גרים הייתם': מום שבך אל תאמר לחברך.
'יהיה לכם הגר אתכם ואהבת לו כמוך': כשם שנאמר לישראל ואהבת לרעך כמוך כך נאמר לגרים ואהבת לו כמוך.	'אני ה' אלהיכם': אלהיך ואלהיו אני.
'כי גרים הייתם בארץ מצרים': דעו מנפשם של גרים שאף אתם הייתם גרים בארץ מצרים.[44]	

לפי הספרא, הגר הוא גר־צדק גמור; לפי רש"י, מדובר במי שרק נטש את העבודה הזרה ובא ללמוד תורה, היינו בנוכרי המחפש דרך להסתפח לישראל. אף שלא נכנס עדיין 'תחת כנפי השכינה', ראוי אדם זה להגנת התורה מפני הונאת דברים, והיהודי חייב לאהוב אותו. משמעותית מאוד היא הערת רש"י למשפט 'אני ה' אלהיכם'. הערה זו אינה מצויה בספרא, והיא מקורית לרש"י. דברי רש"י כאן אינם פשט הכתוב, שהרי הכתוב מדבר אל הישראלי בלבד ולא אל הישראלי ואל הגר. נראה שרש"י רצה להבהיר, שמן הרגע שמתרחק הגוי מעבודה זרה ומגלה רצון כלשהו להתקרב לשכינה, חלה עליו אלוהותו של ה'. חיזוק להשערתנו מצינו בפירוש רש"י לוי' כד, כב, ד"ה 'אני ה' אלהיכם': 'אלהי כולכם, כשם שאני מייחד שמי עליכם

43 השווה ביאורו של בעל 'שפתי חכמים' על אתר, אוצר פירושים על התורה (לעיל, הערה 39), דף נט ע"ב.

44 ספרא, קדושים (וייס, דף צא ע"א).

כך אני מייחדו על הגרים'. גם הסבר זה אינו מצוי במקורות המדרשיים, וגם הוא מדגיש היטב בפני בני ישראל את קירבת ה' אל הגרים.

(ב) אלוהי ישראל מתואר כ'עֹשֶׂה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה' (דב' י, יח). המדרש בבראשית רבה מספר על עקילס הגר, שהתרעם על פסוק זה באוזני ר' אליעזר ובאוזני ר' יהושע:

> עקילס הגר נכנס אצל ר' אליעזר, אמר לו: הרי כל שבחו של גר שנ' 'ואהב גר לתת לו לחם ושמלה'! אמר לו [ר' אליעזר]: וכי קלה היא בעיניך דבר שנתחבט עליו אותו זקן שנ' 'ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש'. ובא זה והושיטו לו בקנה. נכנס אצל ר' יהושע התחיל לפייסו בדברים לחם זו תורה... שמלה זו טלית, זכה אדם לתורה זכה לטלית... אמרו אלולי אריכות פנים שהאריך ר' יהושע עם עקילס היה חוזר לסורו וקראו עליו 'טוב ארך אפים מגבור'.[45]

רש"י הכיר כמובן את האליגוריה 'שמלה־טלית', ואפילו אימץ אותה בפירושו לבר' ט, כג. כן סביר להניח שהיה רגיש להערת המדרש על חשיבות 'אריכות הפנים שהאריך ר' יהושע עם עקילס', אותו גר נכבד שגם רש"י בוודאי העריכו כראוי לו. אף־על־פי־כן את פסוקנו מפרש רש"י כר' אליעזר דווקא: '"ואהב גר לתת לו לחם ושמלה": ודבר חשוב הוא זה, שכל עצמו של יעקב אבינו על זה נתפלל ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש'. פירושו של ר' אליעזר הוא פשט הכתוב, ולכן העדיפו רש"י על פני פירושו הדרשני של ר' יהושע, אך יש בפירוש זה גם לקח יסודי לעניין היחס הנכון אל הגר: יש לאהוב את הגר כשהוא לעצמו ולא מתוך פנייה מיסיונרית. הסבר זה מקביל להסבר שהצענו לדברי רש"י על 'ואהבת לרעך כמוך', והוא מצביע, כמדומני, על עקביות הפירוש בהצגת השקפת עולמה של התורה.

ההשוואה בין פירוש רש"י לפירוש רשב"ם לוי' יט, יח מרמזת גם היא על הגישה המיוחדת הבאה לביטוי בפירוש רש"י. רשב"ם כותב: '"ואהבת לרעך כמוך": אם רעך, אם טוב הוא, אבל לא אם הוא רשע כדכתיב יראת ה' שנאת רע'. רשב"ם פירש כנראה על־פי הגמרא,[46] וכוונתו לצמצם את חלות מצוות אהבת הרֵעַ למי שמקיים את מצוות התורה בלבד. לפי פירוש רש"י, רק אדם אחד אינו רֵעַ, ואינו זכאי לאהבה — הרי זה המסית.[47]

קבלת התורה חייבה את ישראל לקיים את מצוותיה. אין בפירוש רש"י דיון שיטתי בטעמי המצוות, אך מפירושו לחלק ההלכי של התורה עולה, כמדומני, תמונה אחידה ומגובשת למדי על השקפת התורה לגבי מתן המצוות. קוויה של תמונה זו מרוכזים בעיקר בפירושים למצוות העיוניות. כגון חובת עשיית הישר והטוב בעיני ה', חובת ההליכה בדרכיו וכיוצאות באלה.

הקו המאפיין את רש"י הוא הנטייה לקונקרטיזציה של המצוות המופשטות. 'ואהבת את ה' אלהיך' (דב' ו, ה) פירושו: 'עשה דבריו מאהבה', עשייה דווקא ולא

45 בר"ר ע, ה (תיאודור־אלבק, עמ' 802-803).

46 בבלי, פס' קיג ע"ב.

47 ראה לעיל, הערה 21.

רגש. ולהלן ממשיך רש״י להבהיר: ׳ומהו האהבה? והיו **הדברים** האלה...׳, היינו המצוות המעשיות. קו נוסף המאפיין את פירוש רש״י הוא החלפת מישור חלותן של המצוות: הוראות המכתיבות את יחס האדם לאלוהיו, כגון ׳ללכת בכל דרכיו׳ (דב׳ יא, כב), ׳ובו תדבקון׳ (שם יג, ה), מתפרשות על־ידי רש״י כהוראות המסדירות את היחסים שבין אדם לחברו: ״׳ללכת בכל דרכיו״: הוא רחום ואתה תהא רחום, הוא גומל חסדים ואתה גמול חסדים׳; ״׳ובו תדבקון״: הדבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים כמו שעשה הקב״ה׳. הדבקות באל, המהווה מצע לחייו הרוחניים של כל מאמין, והמתוארת בכתוב עצמו כשלב עליון שאליו צריך המאמין לשאוף (׳אחרי ה׳ אלהיכם תלכו, ואתו תיראו, ואת מצותיו תשמרו, ובקלו תשמעו, ואתו תעבדו, ובו תדבקון׳), מופקעת בפירוש רש״י ממשמעותה המיסטית; היא מוצגת כהוראה לאימוץ התנהגות בין־אישית, אותה התנהגות שנוקט ה׳ כלפי בריותיו, לפי סיפורי התורה. כלומר אפילו מקראות המלמדים לכאורה על יחסו הרצוי של האדם לאלוהיו מתפרשים כהוראות ליחסו הרצוי של האדם לבני מינו. במקראות אלה משמש ה׳ כביכול מושא לדוגמה להתנהגות הבין־אישית ולא מושא לעבודה. יש כאן ביטוי קיצוני נוסף לאנתרופוצנטריזם של התורה, לפי פירוש רש״י.[48] נראה כי רש״י בעצמו רומז לטעמה של גישה זו: ״׳ולדבקה בו״ (דב׳ יא, כב): אפשר לומר כן, והלא אש אוכלה הוא...׳. אנו רחוקים מאוד מן האהבה השכלית של הפילוסופים או מן האהבה הקונטמפלטיווית של המיסטיקנים. כיוצא בכך ההוראה ׳ועשית הישר והטוב בעיני ה׳ (שם ו, יח)׳ מתפרשת על־ידי רש״י: ׳זו פשרה ולפנים משורת הדין׳. השוואת פירוש זה לפירושו של רמב״ן מאלפת. רמב״ן מסביר, כי ׳על דרך הפשט יאמר תשמור מצות ה׳... ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד׳,[49] כלומר הפקת רצון האל צריכה להיות קנה המידה היחיד להתנהגות האדם, ואילו לפי רש״י, יחס של ותרנות וסלחנות כלפי החבר הוא קנה המידה להתנהגות ישרה וטובה.

בהקשר זה ראוי לדון בפירוש רש״י לדו־שיח הדרמטי שבין ה׳ למשה אחרי מעשה העגל (שמ׳ לג-לד). משאלותיו של משה הולכות ומתרחקות מן התחום המעשי הקשור למעשה העגל ונוסקות לתחומים מטפיזיים: ״׳ויאמר הראני נא את כבדך״ (שמ׳ לג, יח): ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו׳. ה׳ מילא את משאלת משה, אך באופן חלקי בלבד: ״׳ויאמר אני אעביר״ וגו׳ (שם, פס׳ יט): הגיעה שעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות...׳. ומה יורשה משה לראות בכבוד ה׳? לא סודות אלוהיים טמירים, אלא הדרך להטות את האל לדון את בני האדם במידת הרחמים:

אני צריך ללמדך סדר תפלה, שכשנצרכת לבקש רחמים על ישראל הזכרת לי

48 השווה הרמב״ן לדב׳ יא, כב: ׳ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תיפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו, וליבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה׳...׳ על־פי מהדורת ח״ד שעוועל, ב, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ שצה.

49 רמב״ן (שם), עמ׳ שעו.

זכות אבות, כסבור אתה שאם תמה זכות אבות אין עוד תקוה אני אעביר כל מדת טובי לפניך על הצור ואתה נתון במערה וקראתי בשם ה׳ לפניך ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות וכסדר שאתה רואה אותי מעוטף וקורא י״ג מדות הוי מלמד את ישראל לעשות כן וכו׳.

אותו חלק מן ההוויה האלוהית הנגלה לאדם נוגע לדרכו של ה׳ ביחסו לאדם ולא לאל כשהוא לעצמו. מה שנחוץ — ושמא מה שאפשר — לו לאדם לדעת מן האלוהות הוא הדרך להניע את האל לפעול לטובת האדם. לפיכך אפילו העיון במידות האל הוא בעל כיוון אנתרופוצנטריסטי ולא תיאוצנטריסטי.

סיפורים שונים בתורה מתארים את דרכי ה׳ בהנהגת העולם. מסתבר, לפי פירוש רש״י, שמטרתה של התורה בחשיפת מניעיו של הקב״ה בהנהגת העולם היא חינוך האדם לחיים חברתיים תקינים. התורה מגלה טפח מן האלוהות לא לשם העשרת עולמנו הרוחני ולא כדי להעלותנו לספירות עליונות של הרוחניות, אלא כדי לעצב דמות של חברה אנושית תקינה, כדי להשליט בה יחסי אנוש בריאים. על בר׳ א, כו כותב רש״י: ״׳נעשה אדם״: אף־על־פי שלא סייעוהו ביצירתו ויש מקום למינים לדדות לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענווה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן...׳.[50] פירוש זה חשוב לענייננו. לפי רש״י, המחשבה הראשונה של ה׳ בבריאת האדם היא ׳ללמד דרך ארץ ומדת ענווה׳. הערך הראשון, הנחוץ למי שעתיד להיות היצור החזק ביותר בעולם, הוא הענווה, ואותה ילמד מן הבורא עצמו. הכתוב ניסח את דבריו בלשון רבים, ויש בלשון זה משום פתיחת פתח לטעות תיאולוגית, ׳יש מקום למינים לדדות׳. מצד אחר, ניתנה כאן אפשרות לחנך לערך חשוב. הכתוב מכריע ללא היסוס בהתנגשות בין שתי האפשרויות הללו, דהיינו הצורך למנוע טעות תיאולוגית לעומת ההזדמנות לנטוע ערך חינוכי: הוא יחנך את האדם להתנהגות טובה, ויתעלם זמנית מן הסכנה הנשקפת לאמונה, לפי שהדאגה לקיום יחסי אנוש תקינים קודמת, לדעת התורה, לצורך בהשרשת אמונות נכונות.

החשיבות העליונה של מידת הענווה מודגמת, לפי פירוש רש״י, בסיפור על בנות צלפחד. הן ביקשו חלק בנחלת ארץ־ישראל, ומשה, שלא ידע הלכות נחלות, הקריב ׳את משפטן לפני ה׳״ (במ׳ כז, ה). רש״י מסביר: ׳נעלמה הלכה ממנו, וכאן נפרע על שנטל עטרה לומר והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי׳. משפט ׳יהיר׳ זה של משה מובא בספר דברים (א, יז), וגם שם חוזר רש״י על הסברו: ״׳תקריבון אלי״: על דבר זה נסתלק ממנו משפט בנות צלפחד׳. לכאורה חוזר משה בספר דברים על המסופר בספר שמות יח, היינו על עצת יתרו למינוי שופטים. והנה שם, בספר שמות, מייעץ יתרו: ׳והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם׳ (שמ׳ יח, כב),

50 בדפוסים ובכתבי־היד מצויים שני פירושים לד״ה ׳נעשה אדם׳. אנו סבורים שרק הביאור השני, אשר הבאנו כאן, הוא מקורי לרש״י. הביאור הראשון מסורבל ומעורר קשיים תוכניים שונים, ונראה לנו שהוא תוספת. ראה: רש״י השלם, בעריכת ב׳ מעייני וש׳ יעקובוביץ, ירושלים תשמ״ו, על אתר, הערה 65.

ומשה מקיים עצה זו, אשר, לדברי רש״י בעצמו, קיבלה אישור מן השכינה.[51] אין אפוא בהתנהגות משה שמץ של גאווה, ונראה כי דברי רש״י לדברים א אינם עולים בקנה אחד עם מה שהוא עצמו כתב על שמות יח. אף־על־פי־כן לא יכול רש״י לוותר על ההזדמנות להטעים את חשיבות מידת הענווה. דווקא הענו ׳מכל האדם אשר על פני האדמה׳ (במ׳ יב, ג) נענש על שמינית של גאווה, ונתעלמה ממנו הלכה.[52]

׳מעידה׳ תיאולוגית מצויה גם בסיפור דור הפלגה ובסיפור הפיכת סדום. נאמר שם: ׳וירד ה׳ לראות׳ (בר׳ יא, ה), וכן: ׳ארדה־נא ואראה׳ (שם יח, כא). ההגשמה הוסברה בדרכים שונות על־ידי פרשנינו מימי־הביניים. ר׳ יוסף בכור שור הצרפתי סבר, כי ׳דרך בני אדם הכתוב מדבר, כדי שיהא ניכר לאוזן׳. פרשני ספרד העדיפו, כצפוי, פירושים פילוסופיים (אבן עזרא ורד״ק) או קבליים (רמב״ן).[53] על רקע פירושים אלה בולטת גישתו הדידקטית של רש״י, המסביר: ״׳וירד ה׳ לראות״: לא הוצרך לכך, אלא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנדון עד שיראו ויבינו, מדרש רבי תנחומא׳; ״׳ארדה־נא ואראה״: למד לדיינים שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה, הכל כמו שפירשתי בפרשת הפלגה׳. העיון בדרכו של רש״י בשימושו במדרש כאן מאלף. בעיית ההגשמה שבביטוי ׳וירד ה״ נדונה גם במדרש תנחומא וגם בבראשית רבה.[54] רש״י העדיף לשאוב את פירושו ממדרש תנחומא. שלא כהרגלו, הוא מציין את מקור פירושו — ׳מדרש רבי תנחומא׳. כן הוא משתמש באותו מדרש לבאר גם את בר׳ יח, כא, אף כי במדרש תנחומא עצמו אין כלל התייחסות לפסוק זה. ועוד הוא מטעים: ׳הכל כמו שפירשתי בפרשת הפלגה׳. נראה מכל זה, שהיה חשוב לרש״י שביאורו ל׳ירידות׳ ה׳ יתקבל כביאור העיקרי. בבראשית רבה הובאה דעתו של ר׳ שמעון בן יוחאי על פסוקנו: ׳זו אחת מעשר ירידות האמורות בתורה׳, אך לא פורטו עשר הירידות הללו. הפירוט מובא בפרקי דרבי אליעזר: ׳אחת בגן־עדן ואחת בדור הפלגה ואחת בסדום ואחת בסנה ואחת בסיני ושתים בנקרת הצור ושתים באהל מועד ואחת לעתיד לבוא׳.[55] כוונת ר׳ שמעון בן יוחאי היא כנראה — כדברי בעל ״יפה תואר״ — לומר, ש׳כן הוא דרך לשון עברית׳,[56] ובמלים אחרות, דיברה תורה כלשון בני אדם. במקומות שונים בפירושו לתורה מדגיש רש״י, שהכתוב ׳נותן לבריות סימן הניכר להם... כדי לשבר את האוזן מה שיכולה לשמוע׳.[57] למרות זאת

51 עיין בפירושו לשמ׳ יח, יט, ד״ה ׳איעצך ויהי אלהים עמך׳, ושם פס׳ כג, ד״ה ׳וצוך אלהים ויכלת עמד׳.

52 ייתכן שפירושו החלופי של רש״י לד״ה ׳ויקרב משה את משפטן לפני ה״ — ׳ד״א היתה ראויה פרשה זו להכתב על ידי משה׳ וכו׳ — נועד להיחלץ מן הסתירה אשר הצבענו עליה. עיין גם: בבלי, סנה׳ ח ע״א, קושייתו של רב נחמן בר יצחק.

53 רמב״ן לבר׳ יח, כ (שעוועל, א, עמ׳ קיא). רמב״ן מציע גם פירוש ׳על דרך הפשט׳, המושפע כנראה מתרגום אונקלוס.

54 ראה: תנחומא נח, יח; בר״ר לח, ט (תיאודור־אלבק, עמ׳ 358); מט, ו (שם, עמ׳ 504).

55 פדר״א יד (הרד״ל, דף לב ע״ב). בגרסאות שונות המאמר מובא משמו של ר׳ שמעון בן חלפתא.

56 יפה תואר (לעיל, הערה 29), דף קא ע״א.

57 פירושו לשמ׳ יט, יח. ראה עוד פירושו שם טו, ח, ד״ה ׳וברוח אפיך׳; שם לא, יז, ד״ה ׳וינפש׳; שם לג, כב, ד״ה ׳ושכתי כפי׳.

לא הסביר רש״י את הביטויים על ׳ירידת׳ ה׳ לפי הפירוש הפשטי של רשב״י אלא לפי הפירוש הדרשני של רבי תנחומא, וזאת בשל מגמתו הדידקטית.

גם כשהפסוקים נוקטים סגנון מגשים מטרתם אינה אינפורמטיווית אלא דידקטית; אין הם מתכוונים לגלות רזים על מעשה בראשית או לחשוף סודות של ההוויה האלוהית הטמירה, אלא הם רוצים לחנך את האדם למעשים רצויים. בפסוק ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש׳ (שמ׳ כ, יא) המלה ׳וינפש׳, שפירושה ׳לשון נפש שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה׳, היא הגשמה בוטה, ויש להבין, ש׳מי שכתוב בו ״לא ייעף ולא ייגע״ (יש׳ מ, כח) וכל פעלו במאמר הכתיב מנוחה לעצמו לשבר האוזן מה שהיא יכולה לשמוע׳ (פירוש רש״י על אתר). אך יש לשאול גם: מהי מגמת התורה בסיפור מנוחת האל? תשובת רש״י משתלבת היטב בתפיסתו הכללית בעניין כוונת התורה: ׳כביכול הכתיב בעצמו מנוחה ללמד הימנו ק״ו לאדם שמלאכתו בעמל וביגיעה שיהא נח בשבת׳ (רש״י לשמ׳ כ יא, ד״ה ׳וינח ביום השביעי׳). יש לדייק בהבנת משמעות הביטוי ׳הכתיב... לעצמו [נ״א: בעצמו]׳. רש״י שאל את הביטוי — ואת הפירוש כולו — מן המכילתא, ושם נאמר: ׳כביכול הכתיב על עצמו שברא את עולמו בששה ימים ונח בשביעי והרי דברים קל וחומר, מי שאין לפניו יגיעה הכתיב על עצמו שברא עולמו בששה ונח בשביעי, אדם שנאמר בו ״אדם לעמל יולד״ (איוב ה, ז) על אחת כמה וכמה׳.[58] כלומר בסיפור בריאת העולם בשישה ימים ומנוחת ה׳ ביום שבת אין התורה מתכוונת למסור תיאור מדויק, ׳מדעי׳, של הבריאה ושל מנוחת ה׳ בשבת. התיאור, כפי שהוא מוצג לפנינו, ובו מדובר בצורך כביכול של ה׳ במנוחה אחרי העשייה, סותר את הידוע לנו על תכונותיו של האל. התורה ייחסה לה׳ בריאה ואחר כך מנוחה, היינו ׳הכתיב ה׳ על עצמו׳ פעולות אלה, כדי ללמד לבני האדם לקח.[59] הסיפור הוא אפוא בעל מגמה דידקטית מובהקת — לחנך את האדם, על יסוד הדוגמה ה׳אישית׳ של האל בכבודו ובעצמו. מובן שאין בפירוש זה משום דחיית אמיתותו של המידע המובא בסיפור הבריאה. ייתכן שהעולם אמנם נברא כפי שמסופר בבראשית, אך כוונת הסיפור היא דידקטית, כאמור, ולא אינפורמטיווית.

נראה כי אפשר לסכם את עיוננו בקביעה, שלדעת רש״י המסר הראשוני, הגלוי, של התורה איננו מסר תיאולוגי אלא דידקטי. אין בקביעה זו משום הבעת דעה על עמדת רש״י באשר לעיון התיאולוגי כשהוא לעצמו, ובוודאי אין אנו טוענים, שרש״י דחה את האמונה בקיומו של עולם ׳רזי׳, שבא לביטוי גם בתורה, כגון במעשה בראשית, ונתפרש ב׳מדרשי אגדה רבים [אשר] סדרום רבותינו על מכונם בבר״ר ושאר מדרשות׳. אלא שרש״י קיבל כמובנת מאליה את האמונה בריבוי פניה

58 מכילתא דר״י, מסכתא דבחדש השלישי, ז (האראוויטץ־רבין, עמ׳ 230).

59 רש״י לא כתב את פירושו זה לבר׳ ב, ג, למשפט ׳כי בו שבת׳, כנראה מפני שאין במלה ׳שבת׳ משום הגשמה הטעונה הסבר. אשר לביטוי ׳הכתיב על...׳ השווה, למשל: ׳אפילו שרה אמנו בשביל השלום הכתיב עליה הקב״ה דבר שלא היה מעולם׳, מסכתות זעירות, מהדורת מ׳ היגער, פרק גדול השלום, עמ׳ 108; רש״י: ׳וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו׳ (פירושו על דב׳ ל, ג).

של התורה,[60] ואימץ מלכתחילה — בפירוש המוצג לפנינו — פן מוגדר אחד של התורה, היינו 'פשוטו של מקרא ואגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו'. ביאור התורה במסגרת פן זה מעלה, שהאדם הוא העומד במרכז התעניינותה, ומטרתה הראשית היא לחנך את האדם להתנהגות תקינה, הן במישור האישי והן במישור החברתי.

60 ראה רש"י לבר' לג, כ.

גנוזי איטליה ופירושיו של ר' יוסף קרא למקרא

אברהם גרוסמן

חקר פרשנות המקרא היהודית שפרחה בצרפת הצפונית במאה השתים־עשרה זכה בשנים האחרונות לעדנה. מעולם לא היתה הפעילות בתחום זה כה נמרצת כבשנים האחרונות.[1] ניתן היה לצפות, כי הדיונים המקיפים והמעמיקים שנערכו בתחום זה יחתמו לתקופת־מה את העיסוק בו, אך לא כן הוא. גנוזי איטליה, ההולכים ונחשפים, אינם מניחים לנושא זה שישקע, ולו לזמן־מה.

בשנים האחרונות נתגלו בארכיונים באיטליה למעלה מ־4,000 דפים מכתבי־יד עבריים מימי־הביניים, ואין זה סופו של ממצא חשוב זה. החיפוש אחר דפים חדשים עודנו בעיצומו. חשיבות המפעל גדולה ביותר, והמקורות החדשים הללו עתידים לשפוך אור על כמה פרשיות בתולדות חיי הרוח והחברה של היהודים בימי־הביניים. המדובר בדפים, שנתלשו מספרים מקוריים ונמכרו לארכיונים, וזאת בשל מחירו היקר של הקלף בימי־הביניים. בארכיונים עשו שימושים שונים בדפים אלה, ובעיקר להכנת עטיפות לתיקים ארכיוניים. הסוחרים מכרו את הדפים התלושים במקומות שונים, ובשל כך נתפזרו דפים אלה בארכיונים שונים ברחבי איטליה.[2]

1 רשימת המחקרים הדנים בר"י קרא ארוכה היא, ואין טעם לשוב ולמנותה כאן. חלק מן החיבורים הללו נזכרים בהערות שלהלן. תיאור כללי של פרשנות המקרא בצרפת בתקופה הנדונה ראה: מ' גרינברג, 'הערך 'תנ"ך, פרשנות', אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 690-703 (ושם בעמ' 702-703 רשימה ביבליוגרפית); ראה גם: ש' יפת, 'כווני מחקר והלכי רוח בחקר פרשנות ימי הביניים בצפון צרפת', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, כה (קיץ תשמ"ה), עמ' 3-18. תרומתה של שרה קמין ז"ל למחקר זה היא חשובה ביותר. מאמריה כונסו לאחרונה בספר: בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשנ"ב.

2 לסקירה כללית של מפעל זה ראה: ב' ריצ'לר, '"הגניזה האיטלקית": על ספרים ואנשים', ידיעון בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, 4 (תשנ"ג), עמ' 4-7. ריצ'לר עמד שם לא רק על חשיבותה של 'הגניזה האיטלק"ית', 'שהיא טומנת בתוכה הפתעות רבות לחוקרי ספרות ישראל', אלא גם על הקשיים בחקירתה. בין השאר ציין, כי 'מנהל הארכיון של בולוניה מתנגד להסרת הקלפים מהתיקים ולכן היה עלינו להסתפק בצילומים של הצד החיצוני בלבד: פירושו של דבר, שכמחצית הטכסטים הקיימים אינם ניתנים לקריאה. רק במקרים יוצאים מן הכלל, כאשר הטכסט העברי חשוב במיוחד, הסכימו להסיר את הקלף ולצלמו משני הצדדים', שם, עמ' 6. המפעל מתקיים בחסות של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ושל גופים אקדמיים באיטליה. בראשו עמד פרופ' יוסף סרמוניטה ז"ל