

לדרכו של הרב יוסף חיים מבגדד בספר בן יהוידע על האגדות: פרשנות רבת-פנים ורב-רובדית

מיכאל גרוס

לזכרו המצודק של נחמיה מהר עיבל (פלמון)

אגדות חז"ל מאתגרות את החשיבה.* דרשנות פסוקים הנוגדת את פשט המקראות, מימרות מנוסחות באופן גורף ובסגנון חד ובוטה, משלים ללא נמשל, מעשיות טריוויאליות ומנגד סיפורים מופלאים ולא מציאותיים, כתיבה המאנישה את הקב"ה מעבר למורגל בתנ"ך - חכמי הדורות לא יכלו להתעלם מהתמיהות ומהשאלות העולות וצפות מהאגדות, בפרט כאשר הן נכללות בתלמוד הבבלי וכאשר מתרסים מנפנים בהן, בין שהם בני ברית ובין שאינם בני ברית!¹

ישנם פרשנים הניגשים לאגדות מתוך סדר יום מתודולוגי, ובפירושיהם הם מעוניינים להציג את הדרך הנכונה לדעתם להבנת דברי חז"ל. פרשנים אלה אינם מפרשים את כל האגדות אלא בוחרים את המתאימות ביותר להדגמת שיטתם הפרשנית. בקבוצה זו ניתן להכליל, למשל, את ספר "אוצר הכבוד" של רבי טודרוס הלוי אבאלעפיה המציג את הקריאה הקבלית באגדות, ומנגד את רבי יוסף טוב אבן שפרוט, מחבר הפירוש "פרדס רימונים", המציג את הדרך הפילוסופית. גם באר הגולה של המהר"ל מפראג נועד להציג מתודולוגיה פרשנית.² פרשנים נוספים ניגשו אל האגדות בשיטה מונוליתית כאשר זו הלמה לחלוטין את תפיסתם הפרשנית, כמו פירושו של רש"י על התלמוד שדבק בדרך הפשט, או החיבור "שער מאמרי רז"ל" שבו ריכז הרב חיים ויטאל את הפירושים הקבליים של האר"י.³ אחרים, לעומתם, שילבו בפירושיהם גישות ושיטות שונות, כגון הרשב"א ותלמידיו אשר שילבו קבלה ופילוסופיה, או המהרש"א המפרש הן בדרך הפשט והן בדרך האלגוריה המוסרית, ומזכיר לעתים דברי קבלה.⁴

* מאמר זה מבוסס על חלקים מעבודת התזה שלי, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים מבגדד בפירושו לאגדות התלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע. בסוף המאמר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.

1 ספרשטיין (Saperstein, Decoding the Rabbis, pp. 1–15) סקרא את הפולמוסים סביב האגדות אשר רווחו בימי הביניים ודרכו את הפרשנות. פרשנות האגדה בעת החדשה נבנתה על גבי הפרשנות של הראשונים, ופחת בה מקומה של הווכחנות. פירושו של הרב יוסף חיים (הרי"ח) לאגדות כמעט חפים לחלוטין מפולמוס ומאפולוגטיקה.

2 על "אוצר הכבוד" ראה מהדורת קושניר-אורון לשער הרזים של רבי טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, מבוא, עמ' 30–36; על "פרדס רימונים" ראה שוורץ, פרשנות האגדה; על "באר הגולה" ראה Elbaum, Rabbi Judah Loew ואלבוים, להבין דברי חכמים, עמ' 352–378.

3 על רש"י ראה פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 880–881; גרוס וחריו, דרכים בפרשנות האגדה, עמ' 16–26; על "שער מאמרי רז"ל" ראה אביב, קבלת האר"י, כרך ב, עמ' 674–676, 687–689.

4 על הרשב"א ראה הורביץ, על פירוש האגדות; על ר' יהושע אבן שועיב, תלמיד הרשב"א, ראה הורביץ, אגדה ופרשנותה; על המהרש"א ראה ברקאי, שיטתו הפרשנית של המהרש"א.

הרב יוסף חיים (הרי"ח, בגדד 1834-1909)⁵ משתייך בחלוקה זו בבירור לקבוצה האחרונה. רי"ח הקדיש שני חיבורים גדולים לביאור אגדות התלמוד, "בן יהודע" ו"בניהו", שניהם פרי החידושים שהתחדשו לו במהלך השנים שבהן לימד שיעור יומי בעין יעקב. רי"ח הכין חיבור על כל אגדות התלמוד בשנים תרנ"ו-תרנ"ז (1896-1897) והוציא לאור בירושלים את "בן יהודע" בחמישה כרכים, החל מתרנ"ח (1898). הכרך האחרון יצא בתרס"ד (1904), ומיד אחר כך הוא ניגש לפרסם את החידושים על האגדות שהצטברו לו בינתיים. הוא הספיק להדפיס רק את החלק הראשון על מסכת ברכות וסדר מועד וקרא לחיבור "בניהו" (ירושלים תרס"ה). יתר החומרים נשארו בכתב יד עד שהוכנה, על בסיס מה ששרד מהם, מהדורה שלמה יותר, תחילה על ידי הרב דוד יהודיף (ירושלים תש"ם) ואחר כך על ידי ישועה סאלם (ירושלים תש"ן). "בניהו" הוא אם כן ספר המשך ל"בן יהודע", ושניהם שווים במבנה, בסגנון וברוח הפירושים שבהם.⁶ על פי ההודעה בהקדמה ל"בן יהודע" אין לרי"ח מטרה אחרת מלבד להגדיל תורה ולהפיץ חידושי תורה:

חנני השי"ת ברחמי וברוב חסדיו לחדש חידושים ופירושים ורמזים בדברי אגדה שדברו בהם הז"ל בתלמוד ועשיתים חיבור אחד... ויהיו הדברים אשר חדשתי בעוה"ו מפושטים בקרב ישראל לעשות נחת רוח ליוצרי ולעשות רצון בוראי שכך ציונו בדברי קבלה "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך, יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים" (משלי ה טו-טז)⁷. גם אזהרות גדולות ורבות שמענו מפי סופרים ומפי ספרים אשר חכמים הגידו שחייב אדם לפשט ולהפיץ חידושי תורה אשר יזכה השי"ת לחדש בקרב תבל.⁸

רי"ח מכנה כאן את הביאורים "חידושים ופירושים ורמזים", ומסמן לקורא שהוא יגוש פרשנות מגוונת ורבת פנים.⁹ החיבור כולל פירושים בדרך הפשט שבהם רי"ח מדויק בלשון האגדה ומבהיר את מונחיה ועניינה על פי המשמע הראשוני ובגישה ריאליסטית. לפעמים הוא מתפלפל ונושא ונותן עם פרשנים אחרים, לעתים קרובות הוא מוסיף מעשיות וסיפורים כדי לחזק ולהמחיש את המסר של האגדה. הוא גם אינו נמנע מהערות מחקריות בענייני נוסח ועריכה, וכן מציע השערות היסטוריות. רבים הפירושים בדרך הרמז על פי צירופי אותיות וגימטריות, וכן פירושים אלגוריים במגמה מוסרית או במגמה קבלית. נמצא

5 כידוע פעל הרב יוסף חיים, המוכר בכינויו "הבן איש חי" על שם ספרו ההלכתי הפופולרי, כנגד במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. הוא הנהיג את יהודי בבל מכוח אישיותו הקבלית וסמכותו ההלכתית, אף כי לא נשא בשום תפקיד פורמלי. הוא התפרסם בדרשותיו הציבוריות ובספריו המרובים הנוגעים לכל מקצועות היהדות (הלכה, קבלה, תיקוני תפילות, דרשנות, פרשנות המקרא, שירה ופיוטים ועוד). בזמנו של רי"ח קלטה בגדד הגירה גדולה מערי השדה והקהילה היהודית גדלה פי חמישה, ונמצאו בה שכבות רחבות של בני עניים לצד עשירים מופלגים. במפנה של המאה העשרים התגברה כנגד העות'מנית ההשפעה של התרבות המערבית והציבה בפני הקהילה היהודית אתגרים חדשים. על יהדות בבל במאה ה"ט ראה במאמרו הרבים של החוקר אברהם בן יעקב וכן בספר "עיראק" שבעריכת חיים סעדון.

6 פרטים ביבליוגרפיים נוספים ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 81-97; על מכלול מפעלו הספרותי ראה שם, עמ' 15-42; על מקומה של האגדה ביתר ספרי רי"ח ראה שם, עמ' 43-79.

7 על פי ספרי דברים, פרשה מח ופרשה שו; וראה זוהר פרשת ויחי, רלה ע"א.

8 השווה: "וגדולי ישראל קצתם היו זהירים שלא להדפיס ספרי חידושיהם בחייהם. ובאמת אמרו מן הזהירות שלא תרבה להזהיר, כי זה גרם שנאבדו הכתבים וחבל על דאברין" (חיד"א, שם הגדולים, מערכת ספרים, ערך נשאל דוד), וראה גם בהקדמה ל"בן איש חי". הביו-ביבליוגרפיה של רי"ח מלמדת שהמסקנה הזאת שאליה הגיע רי"ח בסביבות תרנ"ו אינה מובנת מאליה, ונאריך בכך בהזדמנות אחרת.

9 בהקדמה ל"בניהו" הרשימה מתארכת: "עוד עורני השי"ת וחנני ברוב רחמי ובגודל חסדיו לחדש חידושים וביאורים ורמזים ודקדוקים ותיוריים וישוים בדברי אגדה שבתלמוד הבבלי".

גם פירושים בדרך הסוד, מהם שרי"ח מסביר ומפרט בהם את היסוד הקבלי הטמון באגדה ומהם שהוא סותם בהם את דבריו ומסתפק בהפניה אל כתבי האר"י. המעיין בספר "בן יהודע" רגיל לריבוי הפרשנויות גם על אגדה אחת.

במאמר זה ברצוני לגעת בשתי נקודות הקשורות לתופעת ריבוי הפרשנויות ב"בן יהודע". בחלק הראשון אמנה את הגורמים אשר לדעתי הביאו את רי"ח לכתוב פרשנות רבת פנים לאגדות, ובחלק השני אדון בסדר הבאת הפירושים השונים ובמשתמע מכך. נראה לי ששתי הנקודות כרוכות זו בזו.

הגורמים לכתוב פרשנות רבת פנים

מגוון סוגי האגדות

נראה שגורמים מספר חברו ליצירתה של הפרשנות רבת הפנים. בעניין הנדון כאן הגורם הראשון ליצירת פרשנות מגוונת הוא הטקסט המתפרש, שכן אגדות התלמוד אינן עשויות מקשה אחת. האגדה הבלולה בתלמוד הבבלי מקורה בארץ ישראל ובבבל, היא התהוותה במשך מאות שנים, עוסקת בתחומים שונים ומתבטאת בסגנונות מגוונים כמו דרשנות, מוסר, סיפורת, משלים, חלומות ועוד. כבר חלק מהראשונים הצביעו על ההשלכה ההרמנויטית של ססגוניות האגדה, והדריכו ללמוד ולהבין את האגדות על פי מתודות פרשניות שונות בהתאם לאופי של כל אחת מהן. רבי יהודה הלוי הבחין בין "הגדות המשמשות הצעות והקדמות לדעה שהיו מבקשים לחזקה ולאשרה" לבין "ההגדות המספרות על ראית רוחניים במראה... מהן מדומות ומהן שיש להן אמתות מציאות גם מחוץ למחשבה, כאשר ראו אותן הנביאים" (ספר הכוזרי, מאמר שלישי, עג). לדעתו יש לגשת אל הראשונות ברגישות סגנונית וספרותית, ואילו את השניות יש לקבל כפשוטן תוך ניסיון לשחזר את החוויה והחזיון. ישנן גם "הגדות שהן משלים שנשאו על סודות החכמות שאסור לגלותם", וכדי לרדת לעומק הסוד יש צורך בבקיאות ובהבנה בפילוסופיה או בקבלה. גם הרמב"ם תכנן לכתוב חיבור על האגדות המבוסס על ההבחנות ביניהן: "ועוד אחבר חיבור אקבץ בו כל הדרשות הנמצאות בתלמוד וזולתו, ואבארם ואסבור בהן סברות שיהיו נאותים לאמיתת העניינים. ואביא ראיה על כל זה מדבריהם גם כן. ואגלה מה שהוא מן הדרשות דרך פשטן, ואשר מהן משל, ואשר מהן היו בחלום וזכרו אותן בלשון פשוטה כאילו היו בהקיץ. ובאותו חיבור אבאר לך דעות רבות" (פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק). טקסונומיות נוספות נמצא בכתביהם של רבי אברהם בן הרמב"ם, רבי הלל מווירונה, רבי ישעיה בן אליהו מטראני, הרמח"ל ואחרים אשר ניסו כולם לכוון את לימוד האגדה ומשמעותה על פי סיווגה.¹⁰

רי"ח אינו מזכיר אף אחד מהחכמים הנ"ל, ושלא כמותם לא השאיר לנו פרמטרים ברורים לסיווג האגדות. מבין שורות פירושו ניכר שגם הוא מודע לשוני שבין אגדה לאגדה, ומתחשב בכך בבואו לבחור את דרכו הפרשנית. לצד אגדות המתקבלות על ידו כאנקדוטות היסטוריות ממשיות ישנן כאלה שהן אלגוריות שלא נועדו להיות מובנות כפשוטן כלל ועיקר.¹¹ עם זאת, לא ניתן לקבוע בעניין זה כללים ברורים, ובדרך

10 ראה אלבוים, להבין דברי חכמים; גרוס וחבריו, דרכים בפרשנות האגדה, עמ' 231-243.

11 רי"ח דוחה את האפשרות לקבל את האגדה כפשוטה כאשר המשמע הראשוני אינו עומד בסבירות המציאותית או בסבירות הרעיונית (כגון ברכות ה"ב: "גליה לדרעיה ונפל נהורה"; סנהדרין כא"ב: "ירד גבריאל ונעץ קנה בים"; פסחים פו"ב: "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מציא"; בבא בתרא טו"א: "שמה רוח סערה עברה לפניך" וכו'; יבמות סג"א: "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה", ועוד הרבה). באגדות המאנישות הוא דוחה לחלוטין את

כלל לא ניתן לתלות את דרך פרשנותו של ר"ח באופי האגדה. אופייה של האגדה - אם היא רְאִיסִטית או מופלאה, עניינה העולם הזה או העולמות העליונים - יכול אמנם לכוון את הקריאה הראשונית (אפירורית), אבל ר"ח אינו מסתפק בה והוא נענה לאתגר להשיב לאגדה המופלאה את סבירותה ומציאותה,¹² וכן הוא נכון לפרש בדרך האלגוריה והסוד גם מימרות הלכתיות ואגדות ארציות אף אחרי שביאר אותן כפשוטן.¹³ נמצא שההטרוגניות של האגדה אמנם כיוונה את המהלך הפרשני הראשוני של ר"ח, אבל אין הוא רואה עצמו מוגבל על ידי הסוגה האגדתית והוא נכון תמיד לפרש את האגדה במגוון מתודולוגיות.¹⁴

קהלי היעד השונים

גורם נוסף לריבוי הפרשנויות הוא השיקול הדיקטי-פדגוגי. ר"ח אינו אומר זאת מפורשות, אך ייתכן שהפירושים השונים המובאים ב"בן יהוידע" מכוונים אל קהלים שונים. אנחנו יודעים שבהקשר לדרשות התחשב ר"ח בצרכים המשתנים וביכולות המדורגות של קהל שומעיו:¹⁵

הקיבוץ בן פורת יוסף הוא קהל רב, אשר אין להם ידיעה והשגה בפלפול וחקירות וקושיות ותירוצים בגפ"ת, ואף על פי שנמצא בהבאים חכמים ולמדנים, ראיתי בני עליה והמה מועטים, והדרוש נתקן עיקרו בשביל המון העם, לכן צריך שתהיה האגדה שווה לכל נפש, ולהיות הדרוש מאכל לכל אדם, אשר קטן וגדול ישמעו ויבינו. (בן איש חי'א, הקדמת המחבר, עמ' ט)

החכם המטיף מוסרים בקהל רב דומה למוכר מרגליות שהם אגודות שונים זה מזה כי יש אגודה של מרגליות גדולים שיעלה משקלם כל עשרה מרגליות משקל אחד, ויש כל עשרים מרגליות משקל אחד ויש כל שלושים ויש כל חמשים ויש כל שמונים ויש כל מאה משקל אחד וכן עזה"ד, והקונים שבאים לקנות ממנו כל אחד לוקח ממין שצריך לו. וכן החכם זוכר בדבריו כמה מונים של מוסר וכל אחד מן השומעים דבריו יקבל ויקח מוסר השייך לו. (עוד יוסף חי, פתיחה שלישית)

ר"ח מעוניין שכולם יקשיבו לדרשה גם אם לא כל מה שנאמר בה מתאים לכל אחד. חלק מהדברים

הפשט ופונה לאלגוריה הקבלית דווקא (גון ברכות ו' ע"א: "מנין שהקב"ה מניח תפילין"; פסחים ק"ט ע"ב: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים"; חגיגה ה' ע"ב: "מקום יש לו להקב"ה שבוכה בו", ועוד).

12 כגון פסחים ס"ב ע"ב: "בין אצל לאצל טעינו ארבע מאה גמלי דרשה"; סנהדרין ק"ח ע"ב: "תשובה ניצחת השיבו עורב לנח"; כתובות ק"ו ע"א: "סליק אבא וקסי ליה ליומא" וכו'; סוטה י' ע"ב: "קריב רישיה לגביה גופיה".

13 כגון ברכות ס' ע"ב: "רבי עקיבא הוהוה קאזיל באורחא"; שבת פ"ב ע"א: "הוא עסיק בחיי דברייתא"; עירובין ג' ע"א: "קידרא דבי שותפי"; בבא בתרא כ"ג ע"ב: "בעי ר' ירמיה".

14 "לכל מקרא ולכל מאמרי רבותינו ז"ל יש סוד" (בן יהוידע, חולין צ' ע"ב); "כי הגחלים לפעמים נראים שהם נעשו אפר אבל באמת עדיין הם אש ורק שהם מלוכשים באפר. וכן דברי חכמינו ז"ל ובפרט דברי אגדה שנראים לעין שהם סיפורי מעשיות וכיוצא אבל באמת שתוכיותם הם סודות עליונים וזים עילאין, ורק שהם מלוכשים בדבריהם אלו ברמו דק, כדי שלא יבין אותם כל אדם" (ברכת אבות, ב' י'); "כי התורה כולה כתובה בדרך משל, שהפשט שלה הוא כמו משל, ותוכו רצון אהבה סוד עליון שהוא בסוג נמשל... וכן התורה משל שלה שהיא פשוטת שלה נאה, והסוד שלה שהוא הנמשל גם כן נאה ויאה... וזוה יובן תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו, כי הנמשל יאה והמשל יאה" (אבן שלמה, שה"ש א ב).

15 מעמד הדרשה תואר עוד בימי ר"ח: "המגיד", כ' 24 (כ"ט סיון תרל"ו); "הדובר", ר' אדר תר"ל, כ' ניסן תר"ל, ט' סיון תר"ל; "מגיד מישרים", 121 (1896), עמ' 15. תוכן הדרשות וצורתן זכו להתייחסות במחקר, ראה אבישור, שלושה רבנים בבליים, עמ' 112-113; רגב, ספרות הדרוש והמוסר; רגב, דרשותיו של הרב יוסף חיים; קדוש, סיפורי ר' יוסף חיים, עמ' 50-39, 19-17.

מכוונים לפשוטי העם, וחלק אחר לחכמים וליודעי התורה; יבחר כל אחד את מה שמדבר אל לבו. מתוך המשל על משקל המרגליות נראה שגם הדרשן עצמו אינו מעריך בשווה את כל אמירותיו, יש בהן זולות וקלות ערך ויש בהן יקרות וכבדות משקל. הספר "קאנון אל נסא" (חוקי הנשים) שכתב ר"ח בערבית-יהודית עבור נשות בגדד מדרגים יפה את המאמצים שעשה ר"ח להתאים את כתיבתו, גם בצורה וגם בתוכן, אל הציבור שאליו הוא פונה.¹⁶ ככלל, ניתן להיווכח במידה טובה של הכרת הקהל והתחשבות בו מצדו של ר"ח בהקשרים רבים של יצירתו (קבלה, הלכה, סיפורת ועוד), כך שלא מן הנמנע שריבוי הפרשנויות בביאורי האגדה מכוון לקלוע לקהלים שונים ולבעלי יכולות לימוד והפשטה מדורגות.¹⁷ חלק מהביאורים ב"בן יהודע" פשוטים ומובנים לכל אדם (חלקם אפילו פשטניים), אחרים דורשים התמצאות תלמודית או ידע מעמיק בקבלה. אפשר להבין את המגוון ואת הפער הגדול שבין הביאורים לאור הקהלים השונים שלהם הם נועדו. יתר על כן, נרמה שפירושים מסוימים לא נכתבו כדי ליישב קושי ממשי בהבנת האגדה אלא בעיקר כדי לשרת יעדים חינוכיים ומוסריים. כמו בדרשות כך בפרשנות האגדה ניתן לומר שר"ח מעוניין שכולם יקשיבו לאגדה התלמודית וימצאו עניין בפירושים המובאים ב"בן יהודע" וב"בניהו", גם אם לא כל מה שכתוב בהם מכוון ומתאים לכל אחד.

החיבור כאסופה

גורם נוסף לפרשנות הטרוגנית הוא התהליך האיסופי של כתיבת החיבורים "בן יהודע" ו"בניהו". ר"ח מספר בהקדמה ל"בן יהודע" שסבו, הרב משה, הנהיג שיעור יומי ב"עין יעקב" אחר תפילת שחרית, ולאחר פטירת הסב המשיך בכך בנו, הרב אליהו אבי הרי"ח, וזה האחרון הלך בעקבותיו. ר"ח התפלל שחרית כוותיקין בבית הכנסת "אל זעירי" (הקטן), ומיד אחר התפילה "עודו מעוטף בציצית ומוכתר בתפילין היה יושב ודורש תלי תלים באגדות ובתלמוד, וגם כמו חצי שעה היה לומד שו"ע או"ח ויו"ד. וכל ד' שנים היה גומרם וחוזר עליהם חלילה וביום הסיום היה עושה סעודה גדולה מכיסו וממונו ומזמין כל חכמי העיר ואומר דברי תורה שלא שמעתם אוזן".¹⁸ בהמשך ההקדמה הנ"ל ר"ח מתאר בקצרה איך נולד הפירוש מתוך השיעור היומי:

והנה במשך כל אלה השנים אשר נהגתי אני בקביעות הלימוד הנזכר חנני השי"ת ברחמי וברוב חסדיו לחדש חידושים ופירושים ורמזים בדברי אגדה שדברו בהם חז"ל בתלמוד ועשיתים חיבור אחד וקראתי החיבור הזה בשם בן יהודע.

למעשה, ר"ח נהג כל חייו מצעירותו ועד שיבתו להעלות על הכתב את המחשבות שעלו בראשו, כמובן דברי תורה אבל גם סיפורים ומעשיות, פיוטים, פתגמים, חידות ועוד.¹⁹ במהלך השנים הוא עיין שוב ושוב

16 קאנון אלנסא, בגדד 1906. החיבור תורגם לעברית בידי רב"צ מוצפי, ירושלים תשל"ט. סחיק, תמורות, מנגיד את התיאור של האישה האינדיאלית כמשחקת מ"קאנון אל נסא" עם השינויים שחלו בחיי האישה הבגדדית וכמעמדה בשלהי המאה ה'ט. אילן, קאנון אלנסא, מדגיש את הפן המוסרי של החיבור על רקע האווירה החברתית והתרבותית בקהילת בגדד בסוף ימיו של ר"ח.

17 ר' אהרן בן הרי"ח מונה בין שבחי אביו את ההבחנה בין בני אדם: "בהעריך מעשה איש ופקודתו, בתהלוכות חייו בשבתו בביתו ובלכתו, ובענייני עסקיו איש איש ומלאכתו, מול סדר עבודתו לאלוהיו ושמירת חוקי דתו" (בן איש חיל ח"ב, ירושלים תר"ע. הקדמה; דעת ותבונה, ירושלים תרע"א, הקדמה).

18 רב"צ חזן, "קיצור תולדות ר"ח", הודפס בהקדמה ל"דעת ותבונה", שם. דרשה אחת לסיום התלמוד הודפסה ב"בניהו", עמ' טו-טז.

19 יש עדויות רבות ללתיארות הכתיבה של ר"ח, בין היתר דברי נכדו, ר' דוד, אשר סיפר שסבו נהג בחג השבועות ובראש

באגדות, במחזוריות של ארבע שנים, בכל פעם בעיניים חדשות, וחידוש בהן חידושים לפי הרוח הטובה ששרתה עליו באותה עת, על פי הפשט, הרמז או הסוד. כך נאספו ונעזרו בחדרו החל משנת כת"ר (1860) - השנה שבה התחיל להורות את השיעור היומי - מאות הערות וביאורים על אגדות התלמוד. בחודש אב תרנ"ו (1896) רי"ח כתב: "אני עסוק מאוד בסידור החיבור על מאמרי 'עין יעקב' על כל התלמוד. עלי לחזור לסדרו ולהעתיקו מחדש בעזרת השם וישועתו".²⁰ "סידור החיבור והעתקו" כלל הגהה של החידושים שנאספו במשך יותר משלושים וחמש שנה. רי"ח ניגש אז לתקן את הלשון, להוסיף ולגרוע,²¹ וכן לערוך את הביאורים, הפעם לא לפי סדר ההוראה או התחדשות הרעיונות אלא לפי סדר ההופעה של האגדות בתלמוד. אנחנו יודעים שהוא העתיק את חידושי בקונטרסים ממוספרים בכתביה תמה בכתב חצי-קולמוס לפי סדר דפי התלמוד, וכך שלח אותם להדפסה בירושלים.

דרך עבודה זו מסבירה לנו מדוע אנו מוצאים לעתים קרובות ביאורים מספר לאותה אגדה, בחלקם הם משלימים זה את זה ובחלקם הם ביאורים מקבילים וחלופיים שנולדו בהזדמנויות שונות, ועל כן אינם קשורים זה לזה ומחברם אינו מרגיש מחויב להכריע ביניהם.²²

איִדָּאָה של פרשנות מרובדת

מעל הגורמים הנסיבתיים שמנינו לעיל, כמו ההתהוות של הפירוש כאסופה והפנייה לקהלים שונים, או אולי כרקע להם, ניצבת האיִדָּאָה שלפיה התורה מדברת בו-בזמן ברמות שונות ומרובדות של הבנה והעמקה. איִדָּאָה זו, אשר שורשיה במדרשי חז"ל, נתמכת במסורת פרשנית ארוכה, בעיקר בפרשנות המקרא.²³ המקובלים דגלו בתפיסה של ריבוי משמעויות בתורה (שבעים פנים, שישים ריבוא ניצוצות התורה, אין סופיות של דבר ה') כשהתבנית המרובדת של הפרד"ס (פשט, רמז, דרש וסוד) מתאימה לסכמה המרובעת של העולמות (אבי"ע) ושל הישות האנושית (נר"ן).²⁴ מפרשנות התורה עברה הגישה

השנה לקרוא תהלים בביתו ברוב עם, "ובכל מקום שהתחדש לרבנו איזה חידוש היה שם באותו מקום זירעונים לסימן כי במקום זה התחדש לו פירוש, ולמחרת היה כותבם על גבי הקונטרס בציון תאריך היום והשנה" (מובא בספר החיים והשלום, בהקדמה בהערה).

20 מובא על ידי בן יעקב, פרקים, אגרת י, עמ' 433.

21 ראה ברכות נח ע"ב: "ואנא עבדא כתבתי בעיניי זה דברים באורך ולא העתקתיים פה ואי"ה יבואו במקום אחר".

22 בדרך דומה התחבר הפירוש "אור החיים" על התורה בידי ר' חיים בן-עטר, כפי שהוא מתאר בהקדמתו: "ויחדתי זמן מועט למצוה זו לפרש שנים ושלושה גרגורים... כתבתי וקיבצתי על יד על יד זעיר שם זעיר שם את אשר הבינותי, מהם יישור הכתובים דרך עיון בשיעור הדבור עצמו דרך פשט, ומהם דרך דרש, ומהם דרך רמז, ומהם דרך סוד... וקבצתיים ושמתי באמתחתי". ראה בנטוב, אור החיים, עמ' 284; טויטו, רבי חיים בן-עטר, עמ' 29-30.

23 ר' אברהם אבן עזרא הוא אולי הראשון אשר בנה את פירושו בהדרגה, מהביאור הלשוני אל התוכן הגלוי וממנו אל הסמוי, ראה בעיקר את פירושו לשיר השירים. פירושו של ר' יוסף אבן עקנין לשיר השירים (מחצית השנייה של המאה ה"ב) מציג הדרגה תוכנית ברורה החל מביאור בדרך הפשט, עבור לביאור על פי מדרשי חז"ל וכלה באלגוריה פילוסופית שהיא לדעתו המשמע העיקרי והנעלה (ראה מאמרי "פירושו של ר' משה אבן תבון לשיר השירים"). ידועה עמדתו של הרמב"ן: "יש לנו מדרשו עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם אבל יסבול הכתוב את הכל והיו שניהם אמת" (השגות הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם, שורש שני); "תדע כי על דרך האמת הכתוב יגיד בתחתונים וירמוז בעליונים" (פירוש על התורה, בראשית א, א). דרך כתיבה זו בפרשנות התורה הלכה והתבססה בבית מדרשם של הרמב"ן והרשב"א, והיא ממאפייני פירושו של ר' בחיי בר אשר (ראה דבריו בהמשך).

24 פרשנות הפרד"ס נסקרה רבות במחקר בהקשר לפרשנות התורה, ראה תשבי, משנת זוהר (עמ' שסג-שצח); פונקשטיין, פרשנות הרמב"ן, עמ' 43-44; Talmage, Apples of gold, pp. 319-321; אידל, אברהם אבולעפיה, עמ' 86-122; דן, על הקדושה, עמ' 68, 96-99. על אינסופיות התורה ראה Idel, Infinities of Torah.

המרוכדת אל הפרשנות של דברי חז"ל.²⁵

רי"ח אימץ מסורת זו גם בדרשנות וגם בפירושו לתורה ולמקרא.²⁶ החלת הגישה של ריבוי פרשנויות גם על דברי חז"ל מנומקת על ידו בפרפרזה על דברי דוד (שמואל ב כג, ב) "רוח ה' דבר בם ומילתו על לשונם", כדבריו בהקדמה ל"בן יהודע" (ההדגשות במובאות הבאות הן שלי):

מה אשיב לה' כל תגמלוהי עלי אשר זכני ברוב רחמי וזכר חסדיו להבין משל ומליצה דברי חכמים והידותם אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם בדברי האגדה אשר הובאו בתוך הים הגדול והנורא הוא הנקרא תלמוד בבלי הבלול במקרא במשנה בהלכה ובאגדה.

הכוונה של רי"ח במליצה זו לומר שאף כי הדברים יצאו מפי בן אנוש הרי שלא האומר הגה אותם מתוך חשיבה אנושית ספקולטיבית עצמאית אלא הם הושטלו בו כהארה ממרום בדרך של מה שנקרא "רוח הקודש", כפי שהוא מבנה בהקשר של תיקון תפילת העמידה:

יען שדברים אלו נתקנו בנבואה ורוח"ק שלא תקנום אנשי כנסת הגדולה על פי חכמתם, אלא רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם, שהוא יתברך שם בפייהם דברים אלו לתקנם, כאשר ישים דבר בפי הנביא שבו צפון כמה וכמה נסתרים, כמשפט המקראות של תנ"ך שנתנו להידרש בשבעים פנים (בן יהודע, ברכות לא ע"א)

ובהקשר אחר:

כי רבי ירמיה בין בתחילה בשאלתו הנוכרת לעיל, ובין לכסוף כשהשיב לשאלה דרבנו, רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו, כי גדול כחן של רבותינו התנאים ואמוראים להוציא מפייהו מלין אשר תוכם רצון אהבה סודות עליונים, והכל ברוח הקודש, כל אחד כפי מעלתו, זכותם יגן בעדינו, והה"ב.

(בן יהודע, בבא בתרא כג ע"ב)

לדעת רי"ח, ההשלכה של הקביעה שהאגדות הן דבר ה' אשר השמיע את דברו באמצעות חז"ל היא שניתן להניח שטמונים בהן משמעויות רבות וסודות עליונים, אף מעבר לאלה שעליהם חשבו אומריהן. האגדות ראויות להתפרש בשבעים פנים כמו פסוקי המקרא ונאומי הנביאים, ורי"ח מבקש לראות בביאורים אשר זיכה אותן הקב"ה לחדש חלק מהמשמעויות הטמונות בתוך האגדות.²⁷ ריבוי הפרשנויות

25 סרמוניטה, תגמולי הנפש, עמ' 181, מצביע על החלוקה של ספרות האגדה לשישה סוגים של ר' הלל מווירונה כניסיון להתאים את המבנה המרובד של הפרד"ס לעולם האגדה. אבל כבר אצל הרשב"א ותלמידו, אבן שועיב, אנחנו פוגשים פרשנות רבת רבדים למאמרים האגדתיים של חז"ל, ראה הורבין, אגדה ופרשנותה.

26 ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 46-53.

27 רי"ח מביא את ההיגד "רוח ה' דבר בו ומילתו על לשוני" גם "בבן יהודע", ברכות כח ע"ב (תלמידי ריב"ז); עירובין יג ע"ב (ד"ה "ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו"); פסחים לג ע"א (ד"ה "אין בגזירת עירין") ועבודה זרה ב ע"א (ד"ה "לעתיד לבוא"). ראה גם שו"ת רב פעלים מה שהביא בשם שו"ת חוות יאיר המחיל את הביטוי על המקובלים הראשונים, ואף על דברי האר"י וגוריו. ב"בניהו" ברכות ג ע"א רי"ח משער שלעתיד לבוא ילמדו כל ישראל תורה באופן שהקב"ה יערה עליהם רוח ממרום ויתגלו להם תעלומות חכמה ללא מלמד, בהתאם לפסוק "רוח ה' דיבר בו ומילתו על לשוני". כוונתו כנראה למעין דיבור אוטומטי שבו הדובר מניע אמנם את שפתו ומוציא מילים מפיין אך אין הוא האדון (הבלעדי) עליהן ולא ממשחבתו (בלבד) הן נובעות, שכן ה' מדבר בו ומדובב אותו כאילו דוחף לו מילים לפיו, כך שהדיבור המופק אינו יכול להיות מיוחס לדובר אלא לה' שהוא מקור יניקתו. רי"ח מנחה תופעה זו "רוח הקודש" או "עירוי רוח

המוצעות לאגדות התלמוד תואם איפה את תפיסת התורה ואת האידיאה של ר"ח הגורסת שדבר ה' הוא רב-ממדי ורב-משמעי, ועם ריבוי המשמעויות מתעצם ומתגלה השייך האלוהי של האגדות. העיון במפעלו הספרותי של ר"ח מלמד שהוא מבחין בין טקסטים חד-משמעיים הנושאים ידע חד-משמעי ומחייב, כמו ההלכה המובנת כפשוטה והקבלה המובנת על פי הסוד, לבין טקסטים רב-משמעיים, כמו המקרא והאגדה הנתונים לפרשנויות ושייכותם להסיע את המעיין "בין העולמות" במרחבי הפרד"ס.²⁸ אחת ממעלות האגדה היא שהיא רב-משמעית וניתן להבינה ברבדים שונים. כך עולה יפה מביאורו של ר"ח לאגדה הידועה הבאה:

רבי אבהו ורבי חייא ברבי אבא איקלעו להווא אתרא, רבי אבהו דרש באגדתא, רבי חייא בר אבא דרש בשמעתא, שבקוה כולי עלמא לרבי חייא בר אבא ואזול לגביה דרבי אבהו, חלש דעתיה. אמר ליה: אמשל לך משל, למה הדבר דומה? לשני בני אדם, אחד מוכר אבנים טובות ואחד מוכר מיני סידקית, על מי קופצין, לא על זה שמוכר מיני סידקית?²⁹ (סוטה מ ע"א)

ר"ח מכבאר:

והא דעשה המשל של הדורש אגדה למוכר מיני סדקית, אין בזה זלוזל לדברי אגדה, אלא אדרבה הוא שבח גדול, כי דברי אגדה יש בהם פשט ודרש ורמז וסוד, שהם ראשי תיבות פרד"ס, כנגד ד' עולמות אצילות בריאה יצירה ועשייה, והדרשן מקשר בהם העולמות זה בזה, ומחברם כמעשה מחט סדקית, התופרת ומחברת חתיכות הבגד זה בזה, ומתקנת הקרעים והנקבים. (בן יהודע, שם)

מיני סדקית הם "כלי מלאכות נשים ועניים, כמו פלכים, מחטים וצינורות שמתוך שדמיהם קלים יש להם קונים הרבה" (רש"י). רבי אבהו רצה לפייס את רבי חייא וטען שיש הרבה קופצים על האגדה משום פחות ערכה וקלות השגתה, לעומת ההלכה שהיא קשה להבנה ושמורה לכני מעלה כמו אבנים יקרות. ר"ח מוסיף שרק ברושם הראשוני יש בהשוואה למיני סדקית זילות בערך האגדה. למעשה, רבי אבהו בחר בדימוי זה גם כדי לרמוז על תכונה נעלה של האגדה, שהיא - בניגוד להלכה - רבת משמעויות וניתנת להבנה בארבעה רובדי הפרד"ס. בעל האגדה הדורש בפסוקים או פרשן האגדה הדורש אותה עצמה חורז דרך הטקסט האחד את המשמעויות השונות הכלולות בו. כמו התופר המאחד במחטו אריגים - כך הדרשן-הפרשן מחבר וקושר זה לזה טקסטים, הבנות ועולמות. ר"ח רואה במעשה הפרשנות והדרשנות פעולה של איחוי וקישור, ועל כן ככל שתרכינה הפרשנויות על אגדה מסוימת, ובפרט כאשר הפירושים מתייחסים לרבדים השונים של המציאות, כך תודגש האחדות שברבי.³⁰

לסיכום, ניתן לומר שתופעת ריבוי הפרשנויות המובאות ב"בן יהודע" וב"בניהו" וגיוונן נעוצה הן באופן שבו חוברו הספרים כאסופה ולקט של פירושים שנהגו במהלך תקופה ארוכה, הן ברצון של המחבר

ממרום", או "השגה ללא מלמד", כלומר השגה שאינה תוצר של תהליך חשיבה ספקולטיבי אלא הארה והתגלות. על דברי עצמו הוא נוהג לומר שהם נאמרים ב"סייעתא דשמיא", מבלי להבהיר את מידת המעורבות של השמים בגילוי הדברים.

28 ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 73-74.

29 בעברית: ר' אבהו ור' חייא בר' אבא הגיעו לאותו מקום, ר' אבהו דרש באגדה, רבי חייא בר אבא דרש בהלכה, הניחו כולם את רבי חייא בר אבא והלכו אצל ר' אבהו, חלשה דעתו. אמר לו...

30 ראה הרחבת הרעיון של דימוי הפרשנות לפעולת האיחוי של החיית בביאורו של ר"ח למשנה במסכת אבות "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", חסדי אבות, דף קיב (מובא גם במשל ונמשל, סי' פא).

להיענות לצרכים חינוכיים שונים ולספק את היכולות האינטלקטואליות המשתנות של ציבור הלומדים והן מתוך אידיאה שדברי חז"ל הם דבר השם ולכן כוללים אין סוף משמעויות ודבריהם אמת בכל העולמות. המפרש בדרך הפרד"ס ומציע הבנות ברבדים השונים פועל לאיחוד העולמות. המגוון הגדול של הפירושים של ר"ח הנבדלים בתוכנם ובדרכי הפרשנות שלהם הולם במיוחד את אגדות התלמוד, שגם בהן רבים הסגנונות ודרכי המבע.

לסדר הבאת הפירושים

בחיבורים פרשניים שבהם מפרשן מציע כמה פירושים חליפיים למקור אחד ישנה חשיבות לסדר הבאת הפירושים. כאשר הפירושים אינם באותו רובד הדרך הנפוצה היא "ממטה למעלה", כפי שרבינו בחיי בר אשר מתאר בהקדמה לפירושו על התורה:

ומפני שידעתי כי מפרשי התורה בספריהם הולכים על ארבעה חלקים ודרכים: יש מהם דרך הפשט ורודפים, ויש מהם לדרך המדרש נכספים, ויש בוחר דרך השכל וחכמי המחקר המתפלספים, ויש בני עליה במסילה העולה בית אל עיני לבם צופים... על כן ראיתי לחלק באור ספרי זה על דרכים אלה כולם... לעלות מן הנגלה אל הנעלם. הדרך הראשון דרך הפשט... הדרך השני דרך המדרש... הדרך השלישי דרך השכל... הדרך הרביעי הוא דרך ה', הדרך ישכון אור.

ר' בחיי בחר לערוך את הפירושים השונים שיביא בספרו לפי סדר עולה, מן הנגלה אל הנעלם. המעבר המדורג מהפשט הליטראלי אל הקריאה המדרשית וממנה אל המשמעויות הפילוסופיות והקבליות של הפסוקים משקף את המסלול האינטלקטואלי והנפשי שעובר הפרשן תוך כדי לימוד התורה. ר' בחיי קורא למעיין להצטרף אליו למסע על "המסילה העולה בית אל" המתחיל בעולם הארצי המוכר והגלוי, מתקדם אל הדימויים והמשלים המדרשיים, עובר אל הלקחים ההגותיים כדי להגיע אל המחזות הנעלמים שם שוכן אור ה'. ללא ספק, התבנית הקבועה של עריכת הפירושים מציבה מדרג ערכי בדרכי הפרשנות. עוד לפני רבינו בחיי הלכו מפרשי התורה בארבע דרכים שונות, כל אחד בדרכו הוא, ואילו הוא החליט לאמץ את כל הדרכים וכן לסדר ולערוך אותן לפי סדר עולה, כאשר דרך הפשט נחשבת לקומה הנמוכה ולנקודת המוצא שממנה מתעלים לקומת הדרש, להבנה השכלית ובקומה העליונה - הסוד והקבלה.³¹

ר"ח, שהיה איש קבלה, מזדהה כמובן עם התפיסה הרואה ברובד הסוד את הרובד הנעלה של התורה.³²

31 על מקורותיו של ר' בחיי בדרכי הפרשנות השונות ראה מהד' הרב ח"ד שעוועל לביאורו של רבינו בחיי על התורה, עמ' 12-17. על ר' בחיי והפרשנות המרובעת ראה Scholem, On the Kabbalah, עמ' 59, 62. זהו גם הסדר הרווח בפירושי הרמב"ן לתורה: פשט - מדרש רבותינו - על דרך האמת (סוד), אם כי ייתכן גם סדר אחר. על הפרשנות המרובדת של ר' אברהם אבולעפיה ראה אידל, אברהם אבולעפיה, במיוחד עמ' 120-122. גם המהר"ל נוהג לערוך פירושים חליפיים לאגדה אחת מהנגלה אל הנסתר, ראה גרוס וחבריו, דרכים בפרשנות האגדה, עמ' 207-212. 32 לדוגמה, מתוך פירושו לאגדות ב"בן יהודה": "בספינתא - רוצה לומר לימוד הסוד, שהוא החשוב שבלימודים" (בבא בתרא עג ע"ב); "ברכה ראשונה אשר קדשנו במצותנו וצונו על דברי תורה היא כנגד חלק הסוד, לכן נאמר קדשנו כי כל קודש הוא בחכמה, וחלק הסוד הוא בחכמה... והנה יש אינם מאמינים בחלק הסוד, ולכן אלו לא ברכו בתורה תחלה, שהיא ברכה ראשונה אשר היא כנגד חלק הסוד, ולזה אמר על עוכם את תורתך, תורת יוד, כי חלק הסוד הוא כנגד יו"ד דשם הוי"ה שהוא סוד חכמה" (נדרים פא ע"א); וכן ב"בניהו": "טוב דיבור של תורה שהוא בחלק הסוד המתיחס לגולגולת יותר מלימוד העיון והסברה שדומה לאשוגם הוא יותר טוב מלימוד הגרסה הנקראמים" (ברכות מד ע"ב).

הוא מזכיר לעתים את ההקבלה שבין רובדי הפרשנות (פרד"ס) עם ארבעת העולמות (אבי"ע) ועם ארבע אותיות השם, "כי ארבעה חלקי פשט רמז דרש סוד הם כנגד אצילות בריאה יצירה ועשיה, וכנגד ארבעה מילואים דשם הוי"ה, וחלק הסוד הוא כנגד אצילות" (בן יהוידע, חגיגה יד ע"ב).³³ ההקבלה היא כיאסטית: הפשט מקביל לעולם העשייה התחתון והסוד לעולם האצילות העליון. האם הקבלה זו תתבטא גם בסדר הבאת הפירושים בחיבורים של רי"ח? לא מצאנו בכתביו התייחסות עקרונית לעניין זה. בפירושו לאגדות ישנה הערה קצרה הנוגעת לענייננו בהקשר לדרשת נוטריקון של המילה "אנכי" (שבת קה ע"א):

רבי יוחנן אמר: אנכי – נוטריקון: אנא נפשי כתיבת יהבית (אני עצמי כתבתי ונתתי). ורבנן אמרי: אמירה נעימה כתיבה יהיבה (אמירה נעימה כתובה ונתונה). איכא דאמרי אנכי למפרע: יהיבה כתיבה נאמנים אמריה (הנתונה והכתובה נאמנים אמריה).

התלמוד מביא בסוגיה דוגמאות מספר לנוטריקון, ביניהן שלוש הדורות את המילה "אנכי" – אחת של רבי יוחנן הרואה ב"אנכי" (רש"י: במקום "אני") הדגשה של הגוף הראשון המדבר שהוא הוא זה שכתב ונתן [את התורה], ושתי דרשות של רבנן המדגישות את טיבה הנעים והנאמן של התורה הכתובה והמסורה. הדרשה הראשונה של רבנן עוקבת אחר אותיות המילה, ואילו השנייה דורשת את האותיות מהסוף אל ההתחלה, מה שמביא את רי"ח להעיר על סדר הצגת רובדי התורה:

ורבנן אמרי אמירה נעימה – נראה לי בס"ד כנגד פרד"ס: אמירה בלחישו זה הסוד, נעימה דרש, כתיבה רמז, יהיבה פשט. והא"ד נקטי כסדר שאדם יתחיל ללמוד, שהסוד לומד באחרונה.

ארבע האותיות של המילה "אנכי" מקבילות לארבעת הרבדים של הפרד"ס, אם כי בסדר הפוך: האמירה היוצאת מהבל פיו של המדבר היא סודית, כלחישה האינטימית שאינה משתפת שום צד אחר ורק הקרובים מבחינים בה ולא תמיד היא מובנת להם;³⁴ הנעימות מזכירה לרי"ח את הדרש, אולי משום שהדרשות חביבות ומושכות את הלב; הרמז נבנה על פיענוח של האות הכתובה; הנתניה מתחברת כבר אל האדם המקבל. לפי זה הנוטריקון הראשון של רבנן מתאר את מסירת התורה מן ה"אמירה" אל ה"נתניה", כלומר מן הסוד אל הפשט, כסדר השתלשלות העולמות – אבי"ע, ממעלה למטה.³⁵ הנוטריקון השני מעדיף לדרוש את המילה "אנכי" מסופה אל תחילתה ולתאר את תהליך ההשגה מנקודת מבטו של המקבל, ממטה למעלה, כסדר נוטריקון הפרד"ס. לפי ביאורו של רי"ח זהו סדר התהליך הדיקטי המתחיל מן הידוע והמוכן ומתקדם לעבר מה שטרם הושג, ועולה בהדרגה אל הסוד הנעלם.³⁶

33 וכן: "שוש אשיש בה" – שאעסוק בתורה בפשט רמז דרש סוד, שהוא כנגד ארבע אותיות שם הוי"ה" (בן איש חיל ב, דרוש א לשבת כלה, עמ' ריא).

34 ראה זוהר, כרך ב, תרומה, קלג ע"ב ואילך, ושם קלח ע"ב, וכן זוהר חדש כרך א, יתרו, סח ע"ב.

35 על ההקבלה שבין הפרשנות המרובעת של הפרד"ס לבין ההשתלשלות המרובעת של העולמות, אבי"ע, ראה, Idel, Absorbing Perfections, עמ' 433–434.

36 לצד פעילות ענפה להטמעת הערכים הבסיסיים של הקבלה בקרב ההמון דגל רי"ח בריסון הוראת הסודות ובלמוד מסודר ומדורג: "תחילה ילמוד בחלק הנגלה שהוא רמזו בעין השמאלי, ואח"כ ילמוד בחלק הסוד הרמזו בעין ימין... אבל הניגש ללמוד מתחילה בחלק הסוד גם כן ומשתמש בשני עיניים, הרי זה חציפות ועזות גדולה... כי הורס לראות אותה ראה גמורה בתחילת כניסתו אליה..." (אבן שלמה ד ט). וכן בן יהוידע, שבת פח ע"ב: "והאדם יעסוק תחלה בנגלה, ואחר שיהיה לו יסודות חזקים בלימוד הנגלה אז יעסוק בלימוד הנסתר, ואין ראוי שיעיז פניו לגשת אל לימוד הנסתר מקטנותו, וזהו כדמיון הכלה שבושה להביט בבעלה בזמן חופתה בשתי עיניה, אלא סוגרת אחת ורואה באחת,

נדמה שבהערה הקצרה הזאת בשתי המשמעויות הנוטריקוניות של אותיות "אנכי" רי"ח מצביע על שתי דרכים במסירת התורה, ובכללן על שתי אפשרויות בסדר הצגת הפירושים: ממעלה למטה, כדרכו של רעיון הנהגה בניסוחו הכללי והמופשט והולך ומתגשם ביישומו המוחשי והספציפי, או ממטה למעלה, כדרך ההתקדמות האפיסטמולוגית המתפתחת מהקונקרטי אל הספיריטואלי.³⁷ הצגה עקבית של הביאורים בדרך הראשונה הייתה מחזקת את הגישה הרואה בתורה את דבר האלוהים היוורד משמים להחכים את האדם, ומנגד הצגה עקבית של הביאורים בדרך השנייה הייתה מחזקת את הגישה הרואה בתורה את הדרך שבאמצעותה האדם עולה ומתעלה ומתחבר אל האלוהים.

כאמור, מלבד ההערה הפרשנית הזאת לא מצאתי בדברי הרי"ח התייחסות עקרונית לשאלת הסדר הראוי להצגת כמה פרשנויות חליפיות לאגדה אחת. פניתי איפה להתנהלותו המעשית לבחון את סדר הביאורים כפי שהם מובאים בפועל בספרים "בן יהודע" ו"בניהו". מתברר שרי"ח נקט באפשרויות שונות בסידור הביאורים, כפי שנראה בסעיפים הבאים.

ביאורים ערוכים מהפשט אל הסוד

בחיבורים של רי"ח רבים הפירושים הערוכים מהפשט אל הסוד, כאשר רי"ח מציב קודם כול את המימרה התלמודית במישור המוחשי והקונקרטי³⁸ ולאחר מכן מציע בהדרגה הבנות במישור המופשט והקבלי. נעניין בשתי דוגמאות בולטות.

א. דם זרם במרזבי ציפורי

התלמוד (מועד קטן כה ע"ב) מביא סוגיה אגדתית שעניינה הספדים ובהמשכה רשימה של אירועים מיוחדים שאירעו עם הסתלקותם של חכמים. בין היתר מסופר שם: "כי נח נפשיה דרבי יוסי - שפעו מרזבי דציפורי דמא" (כשנפטר רבי יוסי - שפעו המרזבים של ציפורי דם).

רי"ח מבאר:

כי נח נפשיה דר' יוסי שפיך מרזבי דציפורי דמא – נראה לשון מליצה הוא לומר שהורידו עליו דמעות

אבל אחר שנעשית לו אשה גמורה אז מבטת בו בשתי עיניה". וראה שו"ת רב פעלים ח"ג, סוד ישרים סימן א, ובמשל רב החובל שם, וכן שם סי' יג: "לא ישר בעיני דרך אותם האנשים המצפצפים בחכמת הקבלה והם נגשים לתפוס הסידור של רבינו הרש"ש ז"ל ולכווין בו ע"י הסתכלות עיניהם בסידור, דהא ודאי טלית זו של הכוונות נאה להשרידים אשר תורת הסוד אומנותם ואין להם עסק במילי דעלמא ויגעו בלימוד חכמה זו בעיון ולא בגרסא בלבד, וכל אדם צריך לבדוק עצמו וכיר ערכו...". וראה עוד רב פעלים ח"ב, סו"י סי' יג; אדרת אליהו, פרשת האיזנו; עטרת תפארת עמ' 125; בן יהודע חגיגה יג ע"א; בניהו תענית ז ע"א, וראה בהרחבה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 217–221.

37 רי"ח מגלה בפירושו רגישות רבה לסדר הבאת הדברים בתלמוד ומרבה להעיר על כך בפירושו, לדוגמה: ברכות ד ע"א: "שכל מלכי מזרח ומערב – יש להקשות, למה נקט מלכי מזרח ומערב ולא אמר מלכי צפון ודרום... ועוד יש להקשות למה הקדים מזרח למערב"; שם, ו ע"ב: "יתורין דקדוק גדול אשר לא ראיתו במפרשים והוא דקדוק עצום איך יביא דברי ר' שמעון בן עזאי שהוא תנא אחר דברי האמוראים? ולפי מה שכתבתי בס"ד יתורין שפיר" (סדר חשיבות ולא סדר כרונולוגי); שם, י ע"ב: "בשלמא למ"ד אכסדרא – קשיא, הוה ליה למימר בשלמא למ"ד עליה ברישא, כיון דהעליה כתיבה ברישא דקרא". לדעת רי"ח קריאת האותיות כסדרן היא מבחינת אור ישר ומבחינת תורה שבכתב, קריאתן למפרע היא מבחינת אור חוזר ומבחינת תורה שבעל פה (וראה עוד: בן יהודע, שבת מא ע"א; קד ע"א; קנו ע"ב; חגיגה יד ע"א; ב"ב י ע"ב; סנהדרין קי ע"ב).

38 ככלל קיימת בפירושי רי"ח טייה בולטת לקונקרטיוצייה של האגדה, ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 116–119.

חדות, כמו שאומרים העולם האבנים בכו עליו דם, כן אנשי צפורי הורידו עליו דמעות רבות חדות וחמות. או אפשר אותו היום היה מטר גדול ושפך מרזבי מטר, אך על ידי נס נהפך גוון המטר אדום כדם לכבודו. או יובן דרך רמז קאמר, כי הצדיק בחיי חיותו יתמלאו השבילים של בני עירו שפע חסד ובכרה, ואותו היום נהפך השפע שלהם לדינים, כי הדם רומז לדין, והיינו כי אותו היום נתחדשו עליהם צרות בר מינון. (בן יהודע, סנהדרין קט ע"א)

ברור לר"ח שפשט המימרה אינו כמושמעה ולא ירדו נחלי דם במרזבי ציפורי, עם זאת הוא סבור שהמימרה מתארת אירוע מציאותי שהתרחש באותו יום בציפורי. לפי האפשרות הראשונה התלמוד מתאר באופן מליצי ופיוטי את רוב הבכי והכאב בלוויה של רבי יוסי, דמעות הצער של הנוכחים מדומות לדם הנשפך מן המרזבים. ההבנה השנייה, מציאותית אף היא, מתבססת על ההנחה שביום פטירתו של רבי יוסי ירדו גשמים בציפורי וכאילו גם המרזבים בכו. ר"ח מסביר שהצבע האדום של מי הגשמים הוא נס מן השמים, כביטוי של הזדהותם עם הצער בהסתלקות החכם הגלילי.³⁹ אחרי הפירושים הראליים ר"ח מציג לקרוא את המימרה כאלגוריה, כאשר המרזבים הם משל לשפע רוחני מהעולמות העליונים המשפיע על העולם התחתון. בהיות הצדיק בחיים נהנו אנשי העיר בזכותו משפע של חסד, ועם פטירתו התהפכו "צינורות השפע" מחסד לדין. לפי זה עניינו של המשפט התלמודי אינו בהתרחשות הארצית אלא בשינוי בהתרחשות השמימית.

ר"ח מדייק במונחים הספרותיים ומבחין בין "לשון מליצה", שהיא דימוי, לבין "רמז", שהוא בהקשר זה אלגוריה. את הפירושים הוא מסדר ממטה למעלה: 1. תיאור התנהגות אנושית, 2. התרחשות ארצית כביטוי להתייחסות אלוהית כביכול, 3. שינוי בעולמות העליונים.⁴⁰ ר"ח מציג את הביאורים כאפשרויות שונות להבנת המימרה התלמודית מבלי להכריע ביניהן, ומשתמע שמבחינתו שלושתן עולות בקנה אחד (האופציה של הפשט הצרוף, דם ממש, נשללת על ידו בהבלעה). רק סדר הביאורים מעלה את הלומד מהרובד המציאותי אל הרובד הקבלי.

ב. השווקים וארצות החיים

בדוגמה הבאה ר"ח מציג ארבעה פירושים לדרשה אחת (יומא עא ע"א):

"אתהלך לפני ה' בארצות החיים" (תהלים קטז) – אמר רב יהודה: זה מקום שווקים.

ר"ח מקשה ומיישב:

קשה מה שייכות לומר על מקום שווקים אתהלך לפני ה'.

ונראה לי בס"ד כי אתהלך לפני ה' ודאי קאי על בתי מדרשות, וכמו שאמרו גבי הואג (שמואל א כא, ח) "נעצר לפני ה'", שהיה מחובשי בית המדרש.⁴¹ אך אם האדם צריך לתקן בידו מאכלו ומלבושו,

39 ברוח הפירוש הזה אפשר לשער שהמים האדימו מהסחף של אדמת טרה רוסה הנפוצה בגליל.

40 השווה בן יהודע, מועד קטן כה ע"ב, ד"ה "אחיתו עמודי דקסרימיא", שם ערך ר"ח את הפירושים בדרך שונה: 1. תיאור מציאותי נסי המקבל את הצדקתו מתוך המעלות הרוחניות של רבי יוסי; 2. הבנת המימרה כמליצה. בעניין המונחים הספרותיים אצל ר"ח ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 155–162.

41 לא מצאתי את מקורו, ואולי הכוונה לכינוי של דואג באותו פסוק "אביר הרעים", ולפי המדרש משמעו שדואג היה אב בית דין וראש הסנהדרין (ראה תנחומא שופטים, ב).

מוכרח לאבד כמה שעות ביום בשביל תיקונם והכנתם. אבל בעיר שיש שווקים שהכל מוכן ומתוקן דאפילו תבשילים מוכרים בהם באופן שאין אדם צריך לתקן בידו כלום אלא קונה ואוכל תיכף קונה ולובש תיכף אז על ידי כך יוכל להיות נעצר לפני ה' בבית המדרש בתמידות. והוא שנאמר אתהלך לפני ה' בבית המדרש בתמידות הוא רק בארצות החיים, רוצה לומר במקום שיש שווקים שהכל מוכן ומזומן ואין צורך לאבד הזמן.⁴²

או יובן בס"ד על פי מה שכתב הרמב"ם ז"ל⁴³ בכל דרכך דעהו (משלי ג, ו) זה כלל גדול בתורה שהאדם גם בעסק הגשמיים יכוין בעבור עבודתו יתברך. ולזה אמר אתהלך לפני ה' כלומר בכל עת אני רואה עצמי לפני ה' וגם בהיותי עומד בארצות החיים זה מקום שווקים לקנות דברים הגופניים, כי אני מכוין לעבודתו יתברך.

או יובן הכונה על פי מ"ש רבינו האר"י ז"ל כשאדם מהלך צריך לכוין שתי רגליו הם כנגד נצח והוד שהם תרין שוקין ודוק.⁴⁴

או יובן רמז על אחיזתו שהוא במלכות, אתהלך לפני ה' בחינת פנים בארצות החיים, ודרש רב יהודה ארצות החיים על מקום שווקים הם נצח והוד שהם תרין שוקין, ושווקים לשון שוק וירך ששם מקום היחוד, וההי"ב.⁴⁵ (בן יהודע, יומא עא ע"א)

בעקבות דרשתו של רב יהודה, רי"ח מסדר כאן ארבע הבנות לפסוק "אתהלך לפני ה' בארצות החיים". הפירוש הראשון הוא קונקרטי מאוד, המשורר מייחל לשהות בבית המדרש הממוקם בקרבת השוק. "לפני ה' " הוא בית המדרש ו"השוק" כאן כפשוטו וכמשמעו, מקום שכל מזונותיו ומלבושיו של אדם מצויים וזמינים בו, כך שהאדם פנוי לעבודת השם ופטור מלבוזו מזמנו וממרוצו לסיפוק צרכיו. הפירוש השני הוא תודעתי ומדבר על "לפני ה' " כתודעה של נוכחות אלוהית, ועל "שווקים" כמסמלים את מכלול ההתעסקות בעניינים ארציים. זירת ההתרחשות בשני הפירושים הראשונים האלה היא בעולם הזה הארצי: בראשון המדבר נמצא פיזית פעם בשוק ופעם "לפני ה' " בבית המדרש, ובפירוש השני הוא נמצא פסיכולוגית-נפשית בתודעה של "לפני ה' " (גם כאשר פיזית הוא נמצא ב"שוק"). בשניהם הכוונה ב"שוק" כפשוטו למרחב העסקים, במובן המצומצם הגאוגרפי או במובן הרחב. שני הפירושים האחרונים הם קבליים, וזירת ההתרחשות מתעלה לעולמות העליונים. על פי ההבנה השלישית המונח "שווקים" נדרש כ"שוקיים": האדם מתהלך כשתמונת הספירות נגד עיניו, ובה הספירות נצח והוד מקבילות לרגליים. על פי ההדרכה של האר"י כאשר אדם מפעיל אחד מאבריו עליו להתחבר ולכוון מנטלית אל הספירה המקבילה לאותו אבר, בבחינת "מבשרי אחזה אלוה". כך האדם מתהלך ומניע את עצמו כשבאופן מדיטטיבי הוא "לפני ה' ", כלומר חושב ומכוון לספירות. לפי פירוש זה ה"שווקים" הם בו בזמן גם השוקיים של האדם וגם הספירות

42 השווה לפירוש רש"י: "זה מקום שווקים – שאדם מוצא לקנות מזונותיו, ולפי שהיה דוד מטלטל נע ונד היה מתפלל על הדבר".

43 משנה תורה, הלכות דעות פ"ג ה"ג.

44 שער רוח הקודש (נ ע"ב – נא ע"א): "אם מהלך בשוק יכוין ששתי רגליו הם נצח והוד. וכשמסתכל בעיניו באיזה ענין יכוין כי שתי עיניו הם חכמה ובינה. וכן על דרך זו יכוין בכל פרטיו. ויכוין עצמו כאלו הוא כסא אל הקדושה העליונה. והוא סוד 'בכל דרכך דעהו' (משלי ג). ואין ספק כי אם יתמיד האדם לנהוג עצמו בכונות אלו, שיהיה כאחד מן המלאכים המשרתים ברקיע וישוג לדעת כל אשר ירצה. ובפרט אם לא יפסיק, ויחשוב בכל רגע ורגע, ולא יפירד המחשבה, והכל תלוי כפי עוצם כונתו והתדבקותו למעלה. ואל יליו זה מנגד עיניך".

45 וה' הטוב יכפר בעד. רי"ח ממעט להשתמש במליצה זו ועושה כן רק במקום שהוא חש שהוא חרג מגבולו (פחות מעשרה מקומות ב"בן יהודע").

נצח והוד. בביאור הרביעי כל המימרה הנה בתחום הספירות האלוהיות ("ארצות החיים"), ההתרחשות מתחילה בספירת מלכות הנמוכה ושואפת לעלות פנימה - "אתהלך לפני ה'" - כלומר לעלות לספירת יסוד הממוקמת בין "השוקיים" נצח והוד. לפי זה רב יהודה מדבר על ייחוד של תפארת ומלכות. הפירושים של ר"ח למימרה של רב יהודה ערוכים באופן מדורג מהפשט אל הסוד דרך ההסמלה. מבחינה לשונית המונחים מובנים בתחילה על פי המשמע השגור שלהם, בהמשך הם נתפסים כסמלים ולבסוף הם משויכים לשדה הסמנטי הקבלי. מבחינה עניינית דברי רב יהודה מובנים תחילה בהקשר של התנהגות האדם בעולם הזה כייחול מעשי ומוחשי או כשאיפה מוסרית, בהמשך ר"ח מוליך אותנו בהדרגה אל המשמעויות הקבליות, ראשית ככוונת האדם ולבסוף בהתרחשות בספירות עצמן. שוב, הפירושים מוצגים כאפשרויות שונות להבנת דברי רב יהודה ("או יובן"), מבלי שר"ח מכריע ביניהם ומבלי לציין היררכיה מפורשת ומכוונת. עם זאת, הצגת הפירושים בסדר הזה משאירה רושם של מגמה חינוכית ושאיפה להתעלות מהחיים הארציים אל נשגבות העולמות הרוחניים העליונים. סדר זה של הפירושים מן המוחש אל הנשגב ומן הגלוי אל הסמוי רווח בפירושי ר"ח,⁴⁶ אבל אינו בלעדי. נראה עתה סדר הפוך, ממעלה למטה.

ביאורים ערוכים מהסוד אל הפשט

יש ור"ח עורך את פירושו ממעלה למטה, פותח בסוד ומסיים בפשט, כמו בדוגמה הבאה:

אמר רבי חנינא, שאלתי את רבי אליעזר בבית מותבא רבא [רש"י: בבית המדרש הגדול]: מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים? אמר לי: גזירת הכתוב היא, ועוד, שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים [רש"י: מעולים] טעונים מכספה וזהבה של מצרים.
(בכורות דף ה ע"ב)

התורה מחייבת מי שנולד לו חמור בכור לפדות אותו בשה ולתת את השה לכהן (שמות יג, יג). מצווה מיוחדת זו חלה רק על החמורים ונתפסת על ידי רבי אליעזר כגזרת הכתוב, ועם זאת הוא רואה בה מעין הכרת הטוב כלפי החמורים שנשאו את המטען של בני ישראל ביציאת מצרים. הרעיון הכללי פשוט ומובן, ור"ח נתפס לפרט אחד הדורש הסבר: למה נקט רבי אליעזר במספר הזה של "תשעים חמורים"?

שאינן כל אחד ואחד מישראל שלא היה לו תשעים חמורים לובים - נ"ל בס"ד טעם למספר תשעים שהוא מספר מ"ן, והיינו ניצוצי קדושה שבררו ממצרים נקראים בשם מ"ן, ובוה פירש עט"ר אדוני מור אבי זלה"ה בשם אפיקומן שהוא אפיקי מ"ן בכרורים שנעשים ע"י המצות של זאת הלילה ודברי פי חכם חן.

ועוד נ"ל בס"ד טעם למספר צ' כמנין מים אשר חשבו המצריים שייכולים לאבדם במים, וכמו שאמרו רז"ל (סוטה יא ע"א) על פסוק הבה נתחכמה לו (שמות א, י), ונרמז זה בשם מצרים שהוא אותיות צר מים. ברם הא קשיא, דישראל שייצאו ממצרים כתיב בהו כשש מאות אלף רגלי (שמות יב, לז), ואם כל אחד היה לו צ' חמורים לובים מהיכן הביאו כל כך חמורים שעולים למספר גדול ועצום מאד שאין

46 דוגמאות נוספות: ברכות מד ע"ב, ד"ה "כל ירק חי מוריק"; שבת לד ע"א, ד"ה "יאמרו זונות מפרכסות זו את זו"; סנהדרין קח ע"ב, ד"ה "תשובה ניצחת השיבו עורב לנח", וכן רבות.

הדעת סובלו. ואם נפרש הכונה על כל בעל הבית ובעל הבית דוקא ולא קאי אקרקפתא דגברי גם כן הוא דבר גוזמא, ואם נפרש לשון גוזמא דדברו חכמים בלשון גוזמא למה נקט מספר תשעים. ונ"ל בס"ד הכונה לקח רכוש ששוה ערכו משוי' צ' חמורים לובים טעונים מכספא ודהבא. אי נמי דקאי על הגדולים והשרים שהם ראשי המשפחות. ואמר כספא ודהבא, הרכוש מכנים אותו בשם כסף וזהב, כמ"ש (תהלים קה, לו) ויוציאם בכסף וזהב, כמו שקורין כל הסעודה כולה על שם הלחם, כמ"ש (דניאל ה, א) עבד לחם רב, וכן (שמואל א כ, כז) מדוע לא בא בן ישי אל הלחם, וכן כאן כל רכוש הממון נקרא בשם כסף וזהב. (בן יהודע, בכורות ה ע"ב)

התלמוד מזכיר באופן מתמיה תשעים חמורים ששירתו כל אחד מיוצאי מצרים. רי"ח פותר את התמיהה פעם אחת בדרך הסוד (תשעים הוא מ"ן, מים נוקבין), פעם שנייה בדרך הרמז (תשעים בגימטריה מים, רומז לצרות ישראל במצרים) ופעם שלישית בדרך הפשט (תשעים כערך מספרי). על פי הסוד המספר תשעים רומז למ"ן (מים נוקבין), הסמלה של המושג "התערותא דלתתא", כלומר ההחף של הפן הנמוך להתאחד עם הפן העליון ממנו. בהקשר זה רי"ח מחבר את המושג מ"ן עם המושג הלוריאני "בירור ניצוצי קדושה" שהיו במצרים, כלומר שעם היציאה ממצרים בני ישראל העלו אתם משם יסודות חיוביים, נוכחות של קדושה, שהיו טמונים ומעורבים באדמת מצרים ובתרבות המצרית. הסבר זה תואם יפה את מכלול האמירה של רבי אליעזר והופך אותה לאלגוריה קבלית, כאשר "תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים" הוא משל למאמץ שעושה כל אחד מישראל לאתר ולנצל ניצוצי קדושה שהם אוצרות רוחניים הפזורים בתוך העולם החומרי. זהו הטעם למצוות פטר חמור שעניינה פריית החמור בשה ונתינתו לכהן, וכך חומריותו של החמור תורמת בעקיפין לעבודת הקודש של הכהן. בדרך אגב רי"ח מביא הערה מאת אביו, ר' אליהו, שעשה שימוש ברוח דומה ובאותם ראשי תיבות מ"ן כדי להסביר את תכלית ליל הסדר ויציאת מצרים.⁴⁷

בביאור השני המספר תשעים הוא בגימטריה "מים", לפי זה תשעים החמורים מסמלים את הצלת בני ישראל מסכנת הכיליון במצרים והפיכת הקערה על פיה. נראה שרי"ח מקצר פה את הביאור שלו במסכת סוטה, שם הוא מראה בדרך של צירופי אותיות שה"מים" כוללים את כל צרות מצרים, כרמוז בנוטריקון: מצרים - צר מים.⁴⁸

אחרי הביאורים בדרך האלגוריה הסודית ורמזי האותיות רי"ח מברר את דברי רבי אליעזר בגישה קלאסית מתוך הנחה שהתנא מתאר מציאות קונקרטית. אלא שלא מתקבל על הדעת שאכן היו תשעים חמורים ל"כל אחד ואחד מיישראל", וגם אם נצמצם ונזכה בחמורים רק את שש מאות אלף הגברים שיצאו

47 השווה לביאורו של המהר"ל (חידושי אגדות, בכורות ה ע"ב וכן גור אריה, שמות ד, ט) שלפיו הרכיבה על החמור מסכנת את התעלות ישראל מעל המצרים, וממילא מנשאת אותם מעל ממונם ומעל החומרות בכלל, ואילו לפי ההסבר הלוריאני של רי"ח החמור מסמן את ההודמנות להעלות את החומר, את הכסף והזהב יחד עם ישראל. לפי שני המפרשים האגדה התלמודית נתפסת כאלגוריה קבלית שעניינה יציאת מצרים כשינוי בכלכלת הקדושה בעולם.

48 בן יהודע, סוטה יא ע"א: "בקדרה שבשלו בה נתבשלו... ונ"ל בס"ד, לעולם בעצה זו של הבה נתחכמה לו הסכימו לדונם במים, אך חשבו לדונם שתי נדונות במים, האחת בטביעה שיטבעום במים שהוא באותיות הפשוט של מים, ואחת בחומר ובלבנים שהם עסק של דומם, שהוא רמוז במלוי של מים, כי מים במילואם כזה מ"ם יו"ד מ"ם המלוי הוא דומ"ם, והוא עסק העפר שהוא דומם, כי ראו דאותיות הפשוט של מים הם נתונים בשם מצרים, שהוא צר מים, ואותיות המלוי של מים שהוא אותיות דומם שהוא העפר של חומר ולבנים נתונים בשם פרעה, שהוא אותיות העפר... וגם לקחו שם כסף וזהב לרוב כי גדולה היתה בית הים מביות מצרים, וכל כסף וזהב הוא דומם... שגם הזהב נקרא עפר, דכתיב (איוב כח, ו) ועפרות זהב לו...".

ממצרים עדיין המספר מופרך (חמישים וארבעה מיליון חמורים!) רי"ח שקל לראות במספר תשעים מספר כללי בסגנון של הגזמה, אלא שחז"ל אינם משתמשים בדרך כלל ב"תשעים" כדי לציין הגזמה.⁴⁹ על כן רי"ח מגיע למסקנה שזהו מספר מדויק ומסוים, והוא מציע שני פתרונות לשוניים חליפיים בדרך הפשט. לפי האפשרות הראשונה ההיגד "היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים" אינו מתאר את שיירת המסע אלא מעריך את שווי של הרכוש שכל אחד הוציא ממצרים, שהיה שווה ערך לתשעים חמורים עמוסים. לפי האפשרות השנייה "כל אחד ואחד מיישראל" אינו מכוון לכל אדם בישראל אלא לכל מי שמויחד בישראל: השרים, הגדולים וראשי המשפחות. בנוסף אין להבין "כסף וזהב" המוזכרים במימרה כמכוונים למתכות היקרות הללו דווקא, אלא כמייצגים את כל סוגי העושר והרכוש. בדרך זו מצליח רי"ח לשוות לדברי רבי אליעזר סבירות ומציאותיות.⁵⁰ בביאור זה מצא רי"ח טעם והצדקה נאותה לתשעים החמורים בדרך הקבלה והרמז, מה שלא מנע ממנו להוסיף ולחתום את דבריו בחתירה אחר משמעות קונקרטית סבירה.⁵¹ הצגת הפירושים בסדר הזה משדרת מסר ולווה שלפיו ההתרחשויות בעולם הארצי מתחוללות מכוח השינויים בעולמות העליונים, כדרך השתלשלות העולמות.

לעתים קרובות מאוד רי"ח מביא רק פירוש אחד לאגדה על פי אחת מדרכי הפרד"ס שבה הוא זכה לחדש. לא נדיר הוא שבפירוש האחד הזה תשולבנה הערות מכל הרבדים לחיזוק הרעיון, להמחשה או להרחבת העניין, שכן בכתביתו של רי"ח הפשט, הרמז והסוד אינם עומדים זה מול זה אלא אדרבה, מגבים זה את זה ויכולים לשמש בערבוביה כדי לתמוך בחידוש פרשני מסוים. אין עניינו כאן בהוכחות או בהערות האגביות האלה, עניינו בפירושים השונים והחליפיים שמביא רי"ח לעניין אחד ובסדר הבאתם. ראינו שלפעמים רי"ח פותח בנגלה ומסיים בנסתר ולפעמים להפך, מתחיל בנסתר וחותם בנגלה. ממצא זה נכון כמובן גם עבור המקרים הרבים שבהם רי"ח מציע רק שני פירושים חליפיים לאגדה, אבל כדי לבדוק אם קיימת הדרגה בסדר הפירושים בחרנו בדוגמאות שיש בהן שלושה פירושים ויותר וראינו שאכן ישנם מקרים רבים שבהם רי"ח עורך את פירושו בהדרגה. לעתים הסדר הוא ממטה למעלה, כלומר כסדר הפרד"ס מהפשט והמוחש אל המופשט, סדר התואם את ההתקדמות האפיסטמולוגית ומשדר גם שאיפה להתעלות אינטלקטואלית ורוחנית. ישנם גם מקרים שבהם רי"ח מסדר את פירושו ממעלה למטה, מן המופשט והנשגב יותר אל המגושם יותר והמעשי יותר (כסדר אבי"ע), כאילו אומר שהתופעות וההתרחשויות בעולם הזה התחתון מוכתבות, נובעות ומשתלשלות מהעולם העליון. עם זאת, קיימת אפשרות נוספת.

ביאורים ערוכים לפי סדר שאינו מדורג

לצד שני הסידורים המדורגים הנ"ל קיימת גם אפשרות שבה רי"ח מוותר על ההדרגה ועורך את פירושו שלא על פי תבנית הדרגתית ברורה. להלן שתי דוגמאות אופייניות.

49 השווה ללשונו של רש"י בפירושו לתורה (שמות יג, ג): "פטר חמור – ולא פטר שאר בהמה טמאה, וגורת הכתוב היא... ועוד, שסייעו את ישראל ביציאתן ממצרים, שאין לך אחד מישראל שלא נטל הרבה חמורים טעונים מכספם ומזהבם של מצרים".

50 על דרכו של רי"ח לפתור תמיהות והגזמות באגדה על ידי הערה לשונית ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 127–128.

51 ביאורים נוספים ערוכים מהסוד הקבלי אל הפשט הנ"ל: שבת כג ע"ב, ד"ה "תבא מארה לאדם שלא הניח פאה"; שם פו ע"א, ד"ה "רבי אומר בתחילה פירש עונשה"; שם קד ע"א, ד"ה "מנצפ" צופים אמרו"; כתובות יז ע"א, ד"ה "ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה", ועוד הרבה.

א. ישראל, הרוחות והטל

התלמוד הבבלי (תענית ג ע"א) טוען שתופעות טבע כמו הטל והרוחות לא תחדלנה לעולם. בהקשר לרוחות מוזכרים דברי רבי יהושע בן לוי הדורש את כ' הדמיון בפסוק "כִּי כְאֶרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם פְּרִשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם ה' (זכריה ב, י) - כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל, ורי"ח תוהה: אם הטל תמידי וגם הרוחות תמידיות - למה בחר הנביא לדמות את ישראל לרוח דווקא?

שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל - אע"ג דגם הטל אי אפשר לעולם בלעדו דימה אותם [את ישראל] לרוחות, מפני שנקראו בהם המלאכים דכתיב (תהלים קד, ד) עושה מלאכיו רוחות, ועוד דהטל אינו יורד אלא בלילה ולא ביום, אבל רוחות מצויים ביום ובלילה, אי נמי הטל נדחה מפני השמש שפורח בזריחתה, מה שאין כן הרוחות אינם נדחים, אי נמי הרוחות מרגישים בהם בני אדם, מה שאין כן הטל אינו ניכר ואינו נרגש כשיורד כמו הרוחות, אי נמי ישראל אחוים בתפארת שהוא סוד רוח, אי נמי התורה היא תיקון הרוח, ולכך דימה אותם לרוחות, לרמזו הטעם שאי אפשר לעולם בלא ישראל, מפני שהם עוסקים בתורה שהיא תיקון הרוח. (בן יהודע, תענית ג ע"ב)

רי"ח מביא כאן ברצף שש תכונות שבגינן ראוי לדמות את ישראל לרוח יותר מאשר לטל; מלבד התכונה האחרונה אין הוא מנמק או מפרט את הרלוונטיות של התכונה המוזכרת לעניין הדמיון לישראל. מבחינת הביסוס של התכונה נראה שישנו סדר מסוים, שכן התכונה הראשונה היא טקסטואלית ביסודה ("רוח" משמש כפריט ספרותי בהקשר של מלאכים), שלושת הנימוקים הבאים לקוחים מעולם הטבע ("רוח" כמובן של wind) ושני האחרונים מבוססים על מושגים קבליים ("רוח" כמובן של spirit). אבל מבחינת תוכן התכונות המוצעות רי"ח מניע את הקורא מעולם המלאכים אל עולם הטבע ומשם אל הספירות, וחותר ברמז בנימה מוסרית-מעשית. רי"ח אינו נצמד כאן לאחד המבנים שראינו לעיל (פרד"ס או אבי"ע).

ב. הכבוד והשבח למחשב תקופות ומזלות

בקשר למלאכת התפירה האסורה בשבת, התלמוד הבבלי (שבת עה ע"א) מביא אמירה משולשת בשם רב:

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: המותח חוט של תפירה בשבת - חייב חטאת, והלומד דבר אחד מן המגוש [כומר פריס] - חייב מיתה, והיודע לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב - אסור לספר הימנו.

לפנינו שלושה היגדים של רב שבהם הוא קובע סנקציה חמורה על מעשה או הימנעות ממעשה שנראים לכאורה פעוטים. רק האמירה הראשונה קשורה לסוגיית התופר בשבת, ושני ההיגדים האחרים הובאו אגבה כדרך התלמוד.⁵² כאמור לעיל רי"ח רגיש לסדר הבאת המימרות בתלמוד, וגם כאן הוא עומד על קישור התוכן שבין שלושת ההיגדים ועל סדר מסירתם על ידי רב זוטרא.⁵³ אבל עיקר עניינו כאן בביאור

52 ראה רש"י: "הני תלת שמעתתא שמעינהו מר זוטרא מרב כי הדדי וגרסינהו".

53 בן יהודע, ד"ה "אמר רב המותח חוט של תפירה". רי"ח מסביר שכשם שחוט התפירה מושך ומקרב שתי חתיכות בד המרוחקות זו מזו כך דברי המגוש עלולים לקרב את עובד השם לעבודה זרה, ואין לזלזל בכוח ובחשיבות של הדיבור

העונש ש"אסור לספר הימנו" החל על מי שמסוגל לעסוק באסטרונומיה ואינו עושה כן. בפשטות, "אסור לספר הימנו" משמעו שאין לדבר ולשוחח עמו,⁵⁴ אלא שר"ח מתקשה לקבל הבנה זו הן מצד הלשון והן מצד חומרת העונש:

אסור לספר הימנו – קשיא הוה ליה למימר אסור לספר עמו, ועוד אם הכונה שאסור לספר עמו ממש אם כן הרי זה כמנוה ולמה יענש כל כך שיהיה נחשב כמנוה ומחרם, ובפרט כי על הרוב ודאי זה היודע לחשוב הוא ת"ח, ולמה ירדו עמו עד לחייו בדבר זה שאסרו לדבר עמו בעבור שיודע לחשוב ולא חשב.

משום כך ר"ח מציע הסבר לשוני מקורי לטיב העונש שהוא גם סביר לדעתו:

ונראה לי בס"ד אין הכונה שלא לספר עמו, אלא הכונה שלא לספר בשבחו, שלא יספרו בענייניו ומעשיו שמגיע לו שבח בהם. וזהו מדה כנגד מדה, כי בחשבון תקופות ומזלות יש שבח לישראל שנקראים בזה עם חכם ונבון,⁵⁵ וכיון דמאס בכבוד השבח הזה לכך לא יתכבד בסיפור שבחו, והוא על דרך שאמר הכתוב (תהלים קט, יז) ולא חפץ בברכה ותרחק ממנו.

או יובן בס"ד הווי מדה כנגד מדה, כי חשבון תקופות ומזלות עושה תיקון במלכות למעלה ששם הוא סוד החשבון, לכך בזה נענש שאסור לספר הימנו, כי הסיפור והדיבור הוא בסוד המלכות שלכן נקראת דיבור כמו שכתוב בזה הקדוש על פסוק (שמות ד, י) לא איש דברים אנכי...⁵⁶ ועוד נראה לי בס"ד מדה כנגד מדה יש בזה, כי כבוד חשבון תקופות ומזלות הוא בדיבור, שהוא מדבר על העתיד לבא בשמש ויורה ובכוכבים שנראין דבריו כמו גיב שפתים של נבואה, ולכן הוא

השיחה, כפי שמוכח ממי שאינו מחשב תקופות ומזלות ש"אסור לספר הימנו", שכן "הדיבור מעלה ומוריד מפרק הרים ומשבר סלעים" כדברי ר"ח.

54 ראה ברכות מ"ד ע"ב: "אמר רבי יצחק: כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו", רש"י שם: "והריח קשה לבני אדם המספרים עמו קודם אכילה שהגוף ריק".

55 ר"ח מסתמך על דברי חז"ל הרואים בחיוב את העיסוק בחישוב העונות והתקופות ומסלולי הכוכבים. כך בהמשך הסוגיה בשבת: "אמר רבי שמעון בן פוי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב – עליו הכתוב אומר (ישעיהו ו, ה) 'ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות – שנאמר (דברים ד) 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים', איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים – היא אומר זה חישוב תקופות ומזלות". מדברי רש"י משתמע שהוא הבין שהכוונה לאסטרולוגיה: "לעיני העמים – שחכמה הניכרת היא, שמראה להם סימן לדבריו בהילוך החמה והמזלות שמעידין דבריו, שאומר שנה זו גשומה והיא כן, שנה זו שחונה והיא כן, שכל העיתים לפי מהלך החמה במזלותיה ומולדותיה, במזל תלוי הכל לפי השעה המתחלת לשמש בכניסת החמה למזל". לעומת זאת ר"ח מכוון את הדברים לחישובים אסטרונומיים, ראה דבריו בבניהו, שבת עה ע"א, וראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 130–138, על גישתו העקרונית החיובית של ר"ח ביחס למדעים.

56 זהו א (וירא), קיט ע"ב. כאן ר"ח סוטה מביאור האגדה התלמודית ומרחיב בפסקים המוכרים "חשבון" כמובן דרשני של "חישוב תקופות ומזלות". לשם שלמות המובאה להלן דבריו: "ובזה יובן בס"ד על כן יאמרו המושלים באו חשבון של תקופות ומזלות, וע"כ תבנה ותכונן עיר סיחון זה הגוף שנקרא עיר, וסיחון ודרשו רבותינו ז"ל בגמרא סיחה נאה, כלומר עתה יבואו אז לספר סיחה נאה על גוף זה האדם המחשב. ובספר אליה רבא ז"ל סי' ש"מ ס"ק י"ד שרמו עליו הרב פתח עינים ז"ל פירש בזה טעם אחר עיין שם [פירשו 'אסור לספר הימנו' = אסור לומר דברי תורה בשמן]. ולפ"ד נראה לי בס"ד הכתוב (שיר השירים ז, ה) עיניך בריכות בחשבון על שער בת רבים, פירש אם עיניך בריכות בחשבון, שתשים עין שכלך ולבך בחשבון תקופות ומזלות, ע"כ תזכה שתהיה נזכר בשער בת רבים הוא בהמ"ד מקום כנופיה של חכמים שנקראים רבים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על פסוק (תהלים ג, ב) רבים קמים עלי, רבים בתורה שנקראים רבים, הדיינו שיאמרו שמועה מפיך, מה שאין כן היודע ואינו מחשב אין אומרים שמועה מפיו וכמו שכתב הרב ז"ל".

לא רצה להתכבד בדיבור זה שהוא נראה בעיני ההמון כמו דבר של נבואה, לכך לא יתכבד בדיבור מצד אחרים שאסור לספר הימנו, ובוהו יובן בס"ד רמז הכתוב (משלי יג, יג) בו לדבר יחבל לו, והוא כמבואר ודו"ק.

ר"ח מביא שלושה טעמים לכך שאין לספר בשבחו של מי שיועד לחשב תקופות ומזלות ואינו מחשב, ושלושתם בדרך של מידה כנגד מידה. הטעם הראשון הוא במישור הפשט: כשם שזוה מנע כבוד ושבח מעם ישראל מצד העמים (ראה הע' 55) - כך יימנעו ממנו שבח וכבוד. הטעם השני הוא קבלי: ספירת מלכות היא הספירה המניעה (בהיותה קצה הספירות) גם את חישוב גרמי השמים וגם את כוח הדיבור; בהימנעותו של זה מלחשב תקופות ומזלות הוא פוגם בהשפעת הספירה וממילא חוזרת הפחתת כוח הדיבור כלפיו. בטעם השלישי חוזר ר"ח אל מישור הפשט: כשם שזוה מנע גילוי עתידות כך יימנע ממנו גילוי שבחו. באופן ברור לא ערך ר"ח את פירושו על פי הרובד הפרשני אלא נע מהפשט אל הסוד וחזרה אל הפשט, כשהוא חותם את דבריו ברמז.⁵⁷

הצגת הפירושים באי-סדר בולט לעיין יכולה למצוא את הסברה בגורמים שמנינו בתחילת המאמר. כוונתי לדרך כתיבת החיבור כאוסף פירושים שהתחדשו בהזדמנויות שונות ולאורך תקופה ארוכה, וכן לרצון של המחבר להפגיש קהלים שונים עם מגוון פרשנויות. גורמים אלה הם שהובילו את ר"ח להשאיר פירושים חליפיים לאגדה אחת בסדר שהוא מצא אותם בטיוטות שלו, ללא עריכה מארגנת בתבנית אחידה. למעשה, כפי שמראות הדוגמאות שהבאנו במהלך המאמר, אין לר"ח מדיניות עקבית בדבר סדר הביאורים החליפיים. אמנם רבים המקרים שבהם הוא בוחר לסדר את פירושו בסדר עולה כסדר הדיקטי של רובדי הפרד"ס, ורבים גם המקרים שבהם הפירושים מובאים בסדר יורד כסדר השתלשלות העולמות, אבי"ע, אבל אי אפשר לומר שהוא נצמד לתבניות אלה דווקא, אדרבה, ר"ח מרגיל את קוראיו לסדר פירושים משתנה. עניין זה חובר לדרכו של ר"ח לגבות וללוות את הפירושים בהערות אגביות ובהרחבות המתבססות על כל רובדי הפרד"ס ומאלצות את הקורא לעבור מרובד פרשני אחד למשנהו באופן תכוף ותמידי. ר"ח לא גילה לנו את שיקוליו בעריכת הפירושים בספרו "בן יהודע" ובסידורם, עם זאת הרגישות שהוא מגלה לסדר המאמרים המובאים בתלמוד, השיטתיות והעקיבות המאפיינות אותו בתחומים רבים ובמיוחד המאמרים הרפלקטיביים שבהם הוא מפרט את הדרך הנכונה לדעתו לעריכת חיבורים שונים ולסידורם⁵⁸ נותנים יסוד להנחה שהוא היה מודע לדרך שבה הוא מציג את הפירושים ב"בן יהודע" ולחוסר העקיבות שלו בסדר הבאת הפירושים, ושדרך זו הייתה ראויה ורצויה בעיניו.

סיכום

מאמר זה דן בדרכו של ר"ח להביא פירושים וביאורים חליפיים לאגדות התלמוד ולהציג אותם ללא הבחנה חדה בין רובדי הפרשנות ומבלי להיצמד לסדר מוסכם בעריכת הפירושים. כמו כל תופעה פרשנית

57 ביאורים נוספים הערוכים שלא לפי הפרד"ס: ברכות כח ע"ב, ד"ה "נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החוק"; שם סג ע"א, ד"ה "כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד"; כתובות יז ע"א, ד"ה "רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת", וראה סוכה לח ע"א: "אמר להו חכימיא וספרייא ורישי עמא ודרשייא אמרו וכו'. נראה לי נקט ארבע מינים כנגד ד' לימודים של פרד"ס והיינו חכימיא חכמי הסוד וספרייא חכמי הפשט ורישי דעמא חכמי הרמז ודרשייא חכמי הדרש".

58 ראה: בן איש חיל, פתיחה שנייה: איך ראוי לשאת דרשה; רב פעלים, הקדמה: איך ראוי לכתוב תשובות הלכתיות; ספר דעת ותבונה: סדר לימוד תורת הקבלה.

ניתן להניח שגם דרך זו משקפת תפיסה הרמוניטית הנגזרת מגישה כללית מקיפה. בהיעדר התייחסות מפורשת של רי"ח לנושא דיונו ארשה לעצמי להציע לסיכום השערה שאולי יש מקום לראות באופי ההטרוקליטי של הפירוש לאגדות ביטוי לתפיסה הקבלית, אשר עם המודעות לרובדי המציאות מתייחסת אל העולם כאורגניזם שלם ואחדותי. האר"י, אשר על תורתו אמון רי"ח, ערך הקבלה בין ארבעת העולמות אבי"ע לבין ארבעת רובדי הפרד"ס באופן הבא:

דע, כי האדם שאינו עוסק בתורה, פוגם בספירת הת"ת [תפארת] שבכל עולם מד' עולמות אבי"ע, כי התורה היא בת"ת שבכל עולם. האמנם יש בה ד' מדרגות וסימנם פרד"ס, והם, פשט, רמז, דרש, סוד. ומי שזכה לירד לעומק ארבעתם זוכה לסוף כל המעלות, ועליו נאמר יעשה למחכה לו (ישעיה סד, ג). האמנם מי שלא רצה לעסוק אפילו בפשטי התורה והמקרא, פוגם בת"ת שבעשיה. ומי שלא רצה להביא ראיה לדבר, פוגם בת"ת שביצירה. ומי שלא עסק בדרשות התורה, פוגם בת"ת שבבריאה. ומי שלא עסק בסודות התורה, פוגם בת"ת שבאצילות. (שער הגלגלים, הקדמה יז)

האר"י מדבר על רובדי הפרשנות של התורה ומורה שכשם ששלמות ההווה כוללת את ארבעת העולמות כך שלמות התורה מחייבת לעסוק בארבעת רבדיה. הרבדים הם אמנם מדורגים, אבל האר"י שם דגש דווקא על המכלול, על כך שהשלמות מחייבת את העיסוק בכל הרבדים.⁵⁹ הוא אינו מטיף כאן לחתירה אל הרובד העליון, אל הסוד דווקא, אלא על חשיבות הכלת התורה בכל הרמות כשם שיש להחיל את שם ה' על כל העולמות. כך גם רי"ח אינו חותר להדגיש את הריבוד וההשתלשלות ההדרגתית של ההבנה או של העולמות. בסגנון הכתיבה הפרשני שלו שבו הוא מרבה בפירושים חליפיים, אינו מקפיד על סדר הפרד"ס ומשלב את הרבדים זה בזה הוא מבטא את הרלוונטיות של התורה, ובכללה דברי חז"ל, בכל הרבדים ובכל העולמות, וכן את הקישור של העולמות ואת שלמות ואחדות המכלול. הרצון לאחד את העולמות תוך שמירה על ריבוי הפנים וריבוד העומקים הוא כנראה האידיאה המאפשרת לרי"ח לעיין שוב ושוב באותה אגדה, פעם על פי הפשט ופעם על פי הרמז ופעם על פי הסוד, ולאסוף את כל ההבנות כולן. היא גם זו שמכשירה אותו לפנות אל הקהלים השונים והמגוונים ולדבר אל כל אחד בדרגה דלילה. נראה שלפי רי"ח שלמות התורה ושלמות האדם מושגות בהכלת ריבוי הפנים וריבוי הרבדים:

קיבוץ ישראל ביחד בבית הכנסת לשמוע הדרשה יכונה בשם גינה, שהיא מלאה אילנות ושושנים ועשבי בשמים. כן ישראל נמשלו לאילנות, ונמשלו לשושנים, ונמשלו לעשבים. ובקיבוץ הגדול הזה השכינה שורה. (בן איש חייל א, דרוש ד לשבת כלה, עמ' שמב)

59 ראה אמירות נוספות של האר"י ברוח זו: "כי תלמוד תורה כנגד כולם. ויש בה ד' פירושים, שסימנם פרד"ס, פשט, רמז, דרש, סוד. וצריך לטרוח ולעסוק בכלם, עד מקום שיד שכלו מגעת, ויבקש לו רב שילמדוהו, ואם חסר אחת מארבעתם כפי השגתו, יתגלגל על זה" (שער הגלגלים, הקדמה יא); "כי האדם מחויב לעסוק בתורה בד' מדרגות, שסימנם פרד"ס, והם, פשט, רמז, דרוש, סוד. וצריך שיתגלגל עד שישלים אותם" (שם, הקדמה זז). וראה גם דברי רח"ו "כי כמו שהאדם הוא כלול מגוף ונפש ורוח ונשמה כך צריך שיכלול ד' בחינות התורה: הגוף שהוא הפשט, והנפש שהוא הדרש, והרוח שהיא הרמז, והנשמה שהוא הסוד. וכולם נתקנים יחד וזוכה עליהם האדם על ידי מעשה המצות שהם הפשט, כדמיון הגוף והסוד ומתקן את כולם" (עץ הדעת טוב, פרשת ניצבים).

רשימת מקורות

ספרות מקור

- רבינו בחיי, באור על התורה, מהד' הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו.
- רבי הלל בן שמואל מווירונה, ספר תגמולי הנפש, מהד' י"ב סרמוניטה, ירושלים תשמ"א.
- רבי חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), שם הגדולים, קראטאשין תר"ג.
- רבי טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, שער הריזים, מהד' מ' קושנר-אורון, ירושלים 1989.
- רבי יהודה הלוי (ריה"ל), ספר הכוזרי, תרגום י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג.
- רבי יוסף חיים (רי"ח), בן איש חיל, ירושלים תשמ"ח.
- רבי יוסף חיים (רי"ח), החיים והשלום, ירושלים תשל"ח.
- רבי יוסף חיים (רי"ח), חסדי אבות, בגדד תרס"ז.
- רבי משה בן מימון (רמב"ם), פירוש המשנה, מהד' י' קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ח.

ספרות מחקר

- אביב"י, קבלת האר"י - י' אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח.
- אבישור, שלושה רבנים בבליים - י' אבישור, "קווים ליצירה הספרותית-עממית של שלושה רבנים בבליים במחצית השנייה של המאה הי"ט", פעמים, 59 (תשנ"ד), עמ' 105-123.
- אידל, אברהם אבולעפיה - מ' אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים תשנ"ד.
- אילן, קאנון אלנסא - נ' אילן, "קאנון אלנסא (חוק הנשים): חיבורו היחיד של הרב יוסף חיים לנשים בערבית-יהודית", פעמים, 109 (תשס"ז), עמ' 33-57.
- אלבוים, להבין דברי חכמים - י' אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א.
- בן יעקב, פרקים - א' בן יעקב, פרקים בתולדות יהודי בבל, א-ב, ירושלים 1989.
- בנטוב, אור החיים - ח' בנטוב, "אור החיים" - הפירוש לתורה של רבי חיים בן עטר", מחניים, 4 (תשנ"ג), עמ' 282-291.
- ברקאי, שיטתו הפרשנית של המהרש"א - י' ברקאי, שיטתו הפרשנית של המהרש"א ב"חידושי אגדות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה.
- גרוס, אבן תבון - מ' גרוס, "פירושו של ר' משה אבן תבון לשיר השירים", בתוך: ד' שוורץ וא' גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה: מנחת שי לבנימין גרוס, רמת גן תשס"ח, עמ' 282-284.
- גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים - מיכאל גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים מבגדד בפירושו לאגדות התלמוד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע.
- גרוס וחבריו, דרכים בפרשנות האגדה - מ' גרוס, י' ברקאי וי' מלמד, דרכים בפרשנות האגדה, תל אביב תשס"ח.
- דן, על הקדושה - י' דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז.
- הורביץ, אגדה ופרשנותה - כ' הורביץ, "אגדה ופרשנותה בדרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 113-139.
- הורביץ, על פירוש האגדות - כ' הורביץ, "על פירוש האגדות של הרשב"א - בין קבלה לפילוסופיה", דעת, 18 (1987), עמ' 15-25.

- טויטו, רבי חיים בן-עטר – א' טויטו, רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשנ"ו.
- סחיק, תמורות – ש' סחיק, "תמורות במעמד היהודיות בבבל מסוף המאה הי"ט", פעמים, 36 (תשמ"ח), עמ' 64–88.
סעדון, עיראק – ח' סעדון (עורך), עיראק, תל אביב תשס"ג.
- פונקנשטיין, פרשנות הרמב"ן – ע' פונקנשטיין, "פרשנותו המיפולוגית של הרמב"ן", ציון, מה (תש"ם), עמ' 35–59.
פרנקל, מדרש ואגדה – י' פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ו.
- קדוש, סיפורי ר' יוסף חיים – ר' קדוש, סיפורי ר' יוסף חיים בהקשר יצירתו הדרשנית – היבטים פואטיים, אידיאיים וחברתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה.
- רגב, דרשותיו של הרב יוסף חיים – ש' רגב, "דרשותיו של הרב יוסף חיים – 'בן איש חי'", בתוך: צ' יהודה (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה 1999, עמ' 11–16.
- רגב, ספרות הדרוש והמוסר – ש' רגב, "ספרות הדרוש והמוסר של הרב יוסף חיים", יהדות בבל, 1 (תשנ"ו), עמ' 35–43.
שוורץ, פרשנות האגדה – ד' שוורץ, "פרשנות האגדה של ר' שם טוב אבן שפרוט", עלי ספר, טז (תש"ן), עמ' 59–77.
תשבי, משנת הזוהר – י' תשבי, משנת הזוהר, כרך ב, ירושלים תשכ"א.
- Elbaum, Rabbi Judah Loew – Elbaum J., "Rabbi Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah", *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971), pp. 28–47.
- Idel, Absorbing Perfections – Idel M., *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002.
- Idel, Infinities of Torah – Idel M., "Infinities of Torah in Kabbalah", in: G.H. Hartman and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, pp. 141–157.
- Saperstein, Decoding the Rabbis – Saperstein M., *Decoding the Rabbis, A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge (Mass.) and London 1980.
- Scholem, On the Kabbalah – Scholem G.G., *On the Kabbalah and its Symbolism*, R. Manheim (tr.), New York 1965.
- Talmage, Apples of Gold – Talmage F.E., "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", in: A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, New York 1986–1987, pp. 313–355.