

פרשנות החסידות לתנ"ך

ראובן רז (זכריה)

הקדמה

נפתח בשני סיפורים חסידיים:

סיפור ראשון:

האדמו"ר רבי יצחק מאיר מגור, בעל "חידושי הרי"ם", נהג לבחון בקביעות את נכדיו בפרשת-השבוע, שלמדו בבית רבם.

כשבחן פעם האדמו"ר את הנכדים בפרשת "צו", קם נכדו ליבל'ה ואמר: בתחילת פרשתינו נאמר: "ואש המזבח תוקד בו לא תכבה" (ו, ב). והמונה היא לכהן העוסק בעבודת הקודש, שיהא לבו כמזבח ואש הקודש תבער בו תמיד...

רבי יצחק מאיר התרגש מן ההברקה המקורית של נכדו הקטן, ובתום דבריו חיבקו בעוז וקרא באזני הנוכחים: מובטחני בנכדי זה, שיהא מורה-דרך לישראל בהפצת תורה ובעבודת הבורא. ואמנם, ברבות הימים נתקיימו דברים אלה של בעל "חידושי הרי"ם", וכשגדל ליבל'ה, ישב על כסא קדשו של סבו הדגול ונודע בישראל כאדמו"ר רבי יהודה ליב מגור, בעל "שפת אמת".!

סיפור שני:

האדמו"ר רבי מנחם מנדל מקוצק קרא פעם לחדרו כמה מתלמידיו המובהקים, והורה להם שישמיעו באזניו דבר חידוש בפרשת השבוע (משפטים).

נענה אחד מבחירי תלמידיו (יתכן שהיה זה ה"חידושי הרי"ם") ואמר: הרהרתי הבוקר בפסוק "אם במחלת ימצא הגנב" (שמות כב, א) ואמרתי לפרשו בדרך הבאה: "אם במחלתך" – אם חותר האדם בפנימיותו ובנככי נפשו החבויים, "ימצא הגנב" – חזקה עליו שימצא את ה"גנב" הוא היצר הרע, הזומם בלא הפוגה להפיל את האדם ברשתו.

שיבח רבי מנדל את הדובר הצעיר והעיר: דברים אלה ממש ביקשתי לשמוע היום, וראויים הדברים להשמע על ידכם בכל יום ויום.²

ממה נובעת התלהבותם היתרה של האדמו"ר מגור והאדמו"ר מקוצק לשמע הרעיונות הללו? לכאורה אין בהם יותר מרעיון לפרשת השבוע?

נראה להסביר שהרעיונות ששמעו הרבי מגור והרבי מקוצק מתלמידו קלעו ישירות אל לבה של

1 מ' בקר, פרפראות לתורה, ירושלים 1983, ויקרא, עמ' 43 ("פרפראות לתורה" אינו ספר מקור, אולם אופיו של הסיפור מעיד עליו שעבר במסורת מהימנה).

2 שם, שמות, עמ' 121, וכנ"ל.

החסידות.

נהוג לבאר שהחידוש של הבעש"ט הוא התפיסה של "לית אתר פנוי מיניה" (אין מקום פנוי מהקב"ה). אין זה נכון מבחינה זאת שרעיון זה כבר מופיע בקבלה. אולם זה נכון בכך שרעיון זה הפך להיות המניע העיקרי של החיים הדתיים בחסידות. כלומר, החסידות הפכה את הטיעון הפילוסופי לבחינה מעשית בעבודת ה'.³

הדחף החסידי הוא הדחף לפנימיות, דחף לאמת מוחלטת, והדחף הזה מביא את החסידים לאחוז בכלל של "לית אתר פנוי מיניה". (כשהיה רבי יצחק מאיר מגור נער קטן הביאה אותו אמו אל המגיד מקוונין. אמר לו שם חסיד אחד: "יצחק מאיר, אתן לך דינר אחד אם תדע להגיד לי היכן שוכן ה'". הנער השיב: "ואני אתן לך שני דינרים אם תגיד לי היכן אינו שוכן".⁴)

החסיד מחפש אמת שהוא יכול להזדהות אתה ואין הוא יכול למצוא דרך הלימוד בלבד, משום שהוא אינו מסתפק באמת שכלית בלבד אלא מחפש אמת שהוא יכול לחיות אתה באופן מוחלט: "מבשרי אחזה אלוקה" (איוב יט, כו).

שאיפה זאת הביאה את החסידים לפרש את הקבלה, את המצוות ואת התורה כפי שהם באים לידי ביטוי בנפש האדם. החסיד שואל את עצמו מהי המשמעות של התורה לגביי, כאן ועכשיו. שאיפה זאת היא הסיבה לכך שקיימות נטייה ברורה בחסידות, כפי שניווכח להלן, לפרש את התנ"ך בצורה אלגורית, כמשל לנפש האדם.⁵

אמנם הפרשנות האלגורית אינה חידושה של החסידות. היא קיימת כבר בדורות קדומים ויש לה רמזים גם בתנ"ך עצמו. אולם במאמרנו זה ננסה להתחקות אחר חידושה של החסידות בסוג זה של פרשנות. תחילה נערוך סקירה קצרה של הפרשנות האלגורית לתנ"ך לדורותיה, לאחר מכן נציג את הפרשנות החסידית על גלונייה השונים, ומתוך כך ננסה להגיע למסקנות, באיזה מובן חידושה החסידות בתחום זה של הפרשנות האלגורית.⁶

3 על היחס בין הקבלה לחסידות נכתבו מחקרים רבים, אולם דיון זה חורג מגבולות המאמר. סיכום ממצה של השינוי שעשתה החסידות ביחס לקבלה ראה: 'יעקובסון, מקבלת האר"י עד לחסידות, תל אביב תשמ"ד, עמ' 85-97; הנ"ל, תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו, עמ' 13-16, 40-53. אמנם החסידות נהנה תנועה מגוונת, אולם אפשר להצביע בה על יסודות הגותיים דומיננטיים שבצירופים שונים חוזרים ומתגלים בכל בתי מדרשותיה (ראה 'יעקובסון, מקבלת האר"י עד לחסידות, עמ' 85, "תורתה של החסידות", בפתחה).

4 'אלפסי, בית גור, קרית גת תשס"ה, עמ' 26.

5 ראה ר' הלל מפאריטש, פלח הרימון, ב, עמ' עח: "דרך הבעש"ט והמגיד שהמשיכו בחינת התגלות אא"ס [אור אין סוף] בריבוי אופני גילויים מבחנת 'מבשרי אחזה [אלוקה]' [איוב יט, כו] שהוא מחיות הנפש בגוף הבא ונמשך בדרך העלם וגילוי, משא"כ [מה שאין כן] המקובלים דברו בבחינת אור ומאור" וכו' (על אור ומאור ראה שם, עמ' עז). בנושא זה של הפרשנות החסידית קיימת תופעה מעניינת. חוקרי הפרשנות לתנ"ך בכלל, והאלגוריה בפרט, התעלמו מהפרשנות החסידית במחקריהם. דוגמה בולטת לכך היא הערך "אלגוריסטיקה" באנצ' העברית שכתב 'היינמן, ובו הוא עורך סקירה היסטורית, מגיע עד הקבלה ושם נעצר. נחמה לייבוביץ לא התייחסה כלל לחסידות בספריה. מאידך גיסא, חוקרי החסידות עסקו בהיבט הפילוסופי של החסידות ולא עסקו בצורה שיטתית בפרשנות החסידית לתנ"ך. במאמר זה נעשה ניסיון לחבר בין עולם הפרשנות לעולם החסידות.

6 מקור המילה הוא ביוונית ומשמעותה "דבר אחרת" (מן המובן הפשוט של המילים). יצחק היינמן מכנה את האלגוריה כ"מטאפורה נמשכת" (דרכי האגדה, ירושלים תש"ד, עמ' 151). דוגמה למטפורה הנמצאת כבר בתנ"ך עצמו: "אנכי רות אמתך, ופרשת כנפך על אמתך כי גאל אתה" (רות ג, ט). המקור לביטוי "ופרשת כנפך" הוא הפסוק "כנשר יעיר קנו על גזוליו ירחף, יפרוש כנפיו יקחהו ישאהו על אברתו" (דברים לב, יא). משמעות האלגוריה היא שהנישואין נתפסים כהגנה והגעה לחוף מבטחים.

א. הפרשנות האלגורית לתנ"ך לדורותיה

1. תקופת חז"ל

התפיסה שיש במקרא "סתרי תורה" שאינם נראים לנו לפי המובן השטחי של הכתוב היא עתיקת יומין, ושייכת כבר לראשית ימי בית שני.

רק לפי הנחה זו אפשר להסביר את העובדה שאנשי כנסת הגדולה כללו במקרא חיבור כמו "שיר השירים" שלפי פירושו הנגלה אינו אלא דברי זמר של אהבה בין בחור לכתולה: הם סברו שהמובן הנגלה אינו אלא מעטפה לכוונות נסתרות. ניתן להניח שאנשי כנה"ג פירשו את המגילה כמו שפירשו הבאים אחריהם כדברי משל לאהבת ה' לכנסת ישראל, כלומר הם פירשו את שיר השירים כאלגוריה,⁷ וכך בוודאי פירשו כאלגוריה גם מקומות אחרים במקרא, כמו יחזקאל טז ("ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיוך ואמר לך בדמיוך חיי ואמר לך בדמיוך חיי" וכו'), וכן פרשת מעשה מרכבה (יחזקאל א).

ייתכן שהדרשות האלגוריות שנמסרו בשם דורשי רשומות שייכות גם הן לתקופה זו, לדוגמה: "ולא מצאו מים" (שמות טו, כב), דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה. 'ויררו ה' עץ' (שם, כה), דורשי רשומות אמרו: הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ" (מכילתא טו 22, 25).⁸

חז"ל ממעיטים בפירוש אלגורי, ורק במקומות אשר פירוש אלגורי מתבקש בהם על ידי הפסוקים

יש להבדיל בין "אלגוריה" לבין "משל". המשל יוצא מתוך השוואה הגיונית של דברים ומצבים דומים (כדוגמת משלי השועלים של חכמי ישראל) ופונה אל השכל, ואילו האלגוריה פונה אל כוח הדמיון ("היינו, אנצ' עברית, ערך "אלגוריה"). מ"צ סגל מציין הבדל נוסף: במשל אין הממשיל מסתיר את כוונתו אלא הוא מספר סיפור שיעזור להבנת הנמשל, והממשיל בעצמו מוסר לנו את כוונתו האמתית שבמשל, את הנמשל. כך הם משל יותם (שופטים ט, ח ואילך), משל נתן הנביא (שם"ב יב, א ואילך), משל הכרם (ישעיה ה, א ואילך) וכדומה. אך באלגוריה אין הכותב רומז שהוא מתכוון לעניין אחר, ואינו מפרש את כוונתו האמתית. להפך, הוא מדבר כאילו באמת הוא מתכוון למונח הפשוט והנגלה שבדבריו, אלא שהאלגוריה מסירה את המובן הפשוט המשמש לה כמו מעטפה, ומגלה לנו מתחת למעטפה עניין אחר לגמרי (מ"צ סגל, פרשנות המקרא – סקירה על תולדותיה והתפתחותה, ירושלים 1971, עמ' כד). כמו כן יש להבדיל בין "אלגוריה" לבין "אלגוריסטיקה" (מונח שטבע בעברית י' היימן). באלגוריה הפסוק מתכוון ללא ספק למשמעות אחרת (כדוגמת "אהלה" ו"אהליבה", הנשים הזונות ביחזקאל כג), ואילו באלגוריסטיקה הפסוק מתפרש כפשוטו והפרשן מוחפש בפסוק משמעות נוספת ועמוקה (כדוגמת דרשת חז"ל בב"ר ע, ה, על הפסוק המספר על פגישת יעקב עם רועי חרן [בראשית כט, ב-ג]: "וירא והנה באר בשדה" – זו ציון, 'והנה שם שלשה עדרי צאן' – אילו שלש רגלים, 'כי מן הבאר ההיא ישקו' – שמשם היו שואבים רוח הקודש"), (אנצ' עברית, ערכים "אלגוריה" ו"אלגוריסטיקה". ראה עוד: י' פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב 1996, כ"א עמ' 185–189).

עוד יש להבדיל בין "סמל" לבין "אלגוריה". בסמל דברי הכתוב מתפרשים כפשוטם, אלא שלעניינם ניתן רמז רוחני (כמו המשכן וכליו: המנורה רמז לחכמה והשלחן רמז לעושר: "הרוצה שיחכים ירדים ושיעשיר יצפין וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום", תלמוד בבלי בבא בתרא כה ע"ב), ואילו האלגוריה היא פרשנות נוספת מעבר לפשט ("ר"ד כהן, נזיר אחיו, ירושלים תשל"ח, עמ' של"ה ובהערות שם), אם כי פרנקל רואה את הסמל כסוג של אלגוריה (שם, עמ' 194).

הפרשנות האלגורית בתקופות השונות עד לחסידות נדונו בעבר במחקרים שונים, וכפי שמפורט בהערות להלן, אולם עד כה לא נערכה לגביה סקירה היסטורית השוואתית ומקיפה. מטרתו העיקרית של מאמר זה היא האלגוריה בחסידות, אך הקדמנו את הפרק ההיסטורי כדי שמתוך ההשוואה לתקופות השונות נוכל ללמוד על החידוש שיש בחסידות בפרשנות האלגורית.

7 הפתרון האלגורי של שיר השירים יסודו בעובדה שהפסוק בירמיהו ב, ב שמדבר על "אהבת הכלולות" של ישראל מתכוון לאהבה דתית ("היינו, אנצ' עברית ערך "אלגוריסטיקה"). יש לציין שלדעה שספר איוב "לא היה ולא נברא" אלא משל הייה" (בבא בתרא טו ע"א) גם ספר איוב מתפרש כאלגוריה.

8 סגל (לעיל, הערה 6), עמ' כה.

הם משתמשים בדרך זו.⁹ כגון בברית בין הבתרים: "קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש..." (בראשית טו, ט), שחז"ל פירשו כאלגוריה לארבע מלכויות.¹⁰

בדרך כלל סומכים חז"ל את דרשותיהם על מטפורות או אלגוריות הנמצאות כבר בלשון המקרא,¹¹ כגון אינושים השכיחים מאוד במקרא: החכמה נמשלת בספר משלי לאהות – "אמר לחכמה אחתי את" (משלי ז, ד); יצר הרע ממונה "לפתח הטאת רובין" (בראשית ד, ז), ובלשון רבותינו "שטן" ו"יצר הרע" הם מונחים נרדפים: "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות".¹² על יסוד זיהוי זה דרשו חז"ל פסוקים מספר המדברים על שונאינו או על מזיקינו כמדברים על יצר הרע: "ברצות ה' דרכי איש, גם אויביו ישלים אתו" (משלי טז, ז); "אם רעב שונאך האכילהו לחם" (משלי כה, כא) – של תורה; "מציל עני ואביון מגוזלו" (תהילים לה, י) – וכי יש גולן גדול מזה?¹³ גם על הפסוק "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" (יואל ב, כ) אמרו: "זה יצר הרע שצפון ועומד בליבו של אדם".¹⁴ או לדוגמה אלגוריה הלקוחה מהטבע: האדם נמשל לעץ – "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, ט). על יסוד זה דרשו חז"ל את דברי המשל ביהזקאל יז, כד: "וידעו כל עצי השדה – אלו הבריות, הד"א כי האדם עץ השדה; כי אני ה' השפלתני עץ גבוה – זה אבימלך; הגבתני עץ שפל – זה אברהם; הובשתני עץ לח – אלו נשי אבימלך; הפרחתי עץ יבש – זו שרה".¹⁵

בדרך האלגורית הזאת דרשו גם את הפסוק: "כל הנחלים הולכים אל הים – כל חכמתו של אדם אינה אלא בלב; והים איננו מלא – והלב אינו מתמלא לעולם".¹⁶

ברוב הדרשות של חז"ל הפירוש האלגורי אינו בא במקומו של הפשט אלא כתוספת לפשט.¹⁷ כך הורו בפירוש על ספר תהילים: "כל מה שאמר דויד בספרו, כנגדו וכנגד כל ישראל וכנגד כל העיתים אמרו".¹⁸ כמו כן לגבי ספר משלי: "חזרנו על כל ס' משלי ולא מצאנו שכתובים בו אלא 915 פסוקים, ואתה אומר ג' אלפים משל" (חיבר שלמה: מלכים א, ה, יב)? אלא שאין לך כל פסוק ופסוק שאין בו ב' או ג' טעמים".¹⁹

אולם בכמה מקרים דחו חז"ל את הפשט מפני הפירוש האלגורי מפני שראו אותו כבלתי מתקבל על הדעת, כגון "וישלחהו מעמק חברון" (בראשית לז, יד): "הלא אין חברון נתונה אלא בהר וכתוב וישלחהו מעמק חברון? א"ר אחא הלך להשלים אותה העצה העמוקה שנתן הקב"ה בינו ובין חבר הנאה שהיה קבור בחברון ועבדום וענו אותם".²⁰

כמו כן דחו חז"ל את הפשט בעניינים הקשורים לחטאיהם של גדולי האומה. כגון הדרשות על ראובן ("וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו" [בראשית לה, כב]) – "מלמד שבלבל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה";²¹ על בני עלי ("ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אוהל מועד"

9 נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשל"ה, עמ' 101 והע' 1 שם. על האלגוריה בחז"ל ראה בהרחבה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1991, עמ' 197–232.

10 פדר"א, פרק כז.

11 היינמן, דרכי האגדה (לעיל, הערה 6).

12 ב"ב טז ע"א.

13 ב"ר נד, א.

14 סוכה נב ע"א.

15 ב"ר נג, א.

16 ק"ר א, ז.

17 היינמן, דרכי האגדה (לעיל, הערה 6), עמ' 153.

18 שו"ט יח, א.

19 שו"ר א, א, יא.

20 ב"ר פ"ד י"ג. "חבר הנאה" הכוונה לאברהם.

21 שבת נה ע"ב. הגמרא שם מסבירה שראובן תבע את עלבון אמו ואמר: "אם אחות אמי היתה צרה לאמי שפחת אחות

[שמואל א ב, כב] – "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה מתוך ששהו את קניהן מהא מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבום";²² על דוד המלך ("את אוריה החיתי הרגת בחרב" [שמואל ב יב, ט] – "שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת"),²³ ועוד. כן דחו את הפשט מסיבות מוסריות, כגון כל אותם פסוקים בספר קהלת הממליצים על תענוגות הגוף: "כל אכילה ושתייה שנאמרה במגילה זו, בתורה ובמעשים טובים הכתוב מדבר...".²⁴

גם לגבי "שיר השירים" היה הפירוש האלגורי חשוב בעיני חז"ל עד כדי כך שאמרו: "הקורא פסוק אחד של שה"ש ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו: רבש"ע, עשאוני בניך ככנור שמנגנים בו לצים".²⁵ פחות שכיחים בחז"ל פירושים אלגוריים לחלק ההלכתי של התורה. בדרשות כגון "והוא ימשול בך, יכול ממשלה מכל צד? ת"ל לא יחבול ריחים ורכב"²⁶ פירשו חז"ל את המילה "רכב" כאישה ולמדו ממנה שאסור למשכנה. כמו כן: "מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה, שנאמר לא תחסום שור בדישו".²⁷ אולם הדרשות האלגוריות ההלכתיות לעולם אינן באות כדי לדחות את פירוש הפסוק כפשוטו.²⁸ (בניגוד לנצרות שעשתה ספיריטואליזציה של כמה ממצוות התורה בפרשה אותן באופן אלגורי בלבד, וראו על כך להלן).

2. פילון האלכסנדרוני

האלגוריה בארץ ישראל בתקופת בית שני נשארה בתחומים צרים, והשתמשו בה רק לעתים רחוקות ובפרשיות ידועות. חיי האומה בארץ ישראל היו מיוסדים על המקרא, והחיים המעשיים גרמו לכך שהמקרא נשאר בקשר ממשי למציאות הארצית, לכן לא נוצרה בארץ ישראל קרקע להתפתחות רחבה של האלגוריה בפירוש המקרא.²⁹

לא כן היה המצב ביהדות ההלניסטית שבמצרים. שם דרשו תנאי החיים של היהודים את הפרשנות של האלגוריה. היהדות נתקלה שם בתרבות אחרת, זו התרבות היוונית, שהייתה לה שליטה על החיים החברתיים והאישיים. תרבות יוונית זו השפיעה השפעה מרובה על היהודים שישבו בקרבה. אמנם היהודים ההלניסטיים נשארו ברובם הגדול נאמנים ליהדות הארץ-ישראלית המסורתית, אבל הם היו שונים מיהודי ארץ ישראל. הם דיברו יוונית, וחינוכם היה מיוסד פחות או יותר על הספרות והפילוסופיה היוונית. הם האמינו אמונה שלמה בתורת משה ובמקור האלוהי שלה, אבל הם גם האמינו בטוב ובמועיל

אמי תהא צרה לאמי? עמד ובלבל מצעה" (עשה פעולה כלשהי שעל ידה נפרד יעקב מאהל בלהה על ידי קטטה או שנאה וכדו'. תורה תמימה, בראשית לה, כב).

22 יומא ט ע"ב. רש"י שם מסביר שהכוונה לנשים שהיו מביאות את קרבן לידתן כדי להיטהר ולאכול קודשים, והם היו בעלי גאווה והיו מותרלים בהקרבתם והנשים ממתנות שם עד שיקריבו ומשתהות מלחזור למקומן אצל בעליהן, ובכך היו מבטלים את הנשים מפרייה ורבייה.

23 שבת נו ע"א. העובדה שדוד גזר מיתה על אוריה כמורד במלכות בלא לדונו בסנהדרין נחשבת כאילו הרגו דוד.

24 ק"ר ת, טו.

25 סנהדרין קא, א.

26 ב"ר כ, יח.

27 יבמות ד ע"א. רש"י שם מבאר: "אין סותמין טענותיה לכופה להתייבם לו, אלא כופין אותו וחולץ".

28 נ' ליבוין, עיונים בספר ויקרא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 167 והע' 2 שם. הדוגמה של "עין תחת עין – מומן" (בבא קמא פד ע"א) סותרת לכאורה קביעה זו.

29 סגל, פרשנות המקרא (לעיל, הערה 6), עמ' כה.

שבחכמת יוון, וכך נתערר אצלם הצורך לפשר בין שני העולמות הללו.

ועוד, רצונם של היהודים ההלניסטיים היה להפיץ את ערכי היהדות בעמים, לפיכך הם התאמצו להפיץ בין הגויים מדברי היוונית את האמונה ואת המוסר של היהדות. כך נוצר הכרח כפול להתאים את התורה לחכמה היוונית, וכך נעשתה האלגוריה לשיטה העיקרית של היהודים ההלניסטיים בפירוש המקרא.

הפרשנות האלגורית התחילה להיכנס לשימוש בין יהודי אלכסנדריה זמן לא רב אחרי תרגום השבעים (תחילת המאה ה-3 לפנה"ס). הראשון מביניהם שאנו יודעים עליו שהשתמש באלגוריה הוא הפילוסוף היהודי אריסטובולוס, רבו של תלמי פילומטר (251–216 לפנה"ס). הוא פירש בדרך אלגורית את המקומות בתורה המייחסים לבורא תארים ופעולות גשמיות: אברי הגוף המיוחסים לה' הם כוחות, עמידת ה' פירושה קביעות ואי שינוי של חוקי הטבע, ירידת ה' פירושה התגלותו לבני אדם ודיבור ה' הוא התגלותו במעשיו שבעולם. פרשת הבראיה בספר בראשית באה ללמד את האדם שיעשה את מעשיו בסדר הגון, ושישתדל לחקות את בוראו.

את האלגוריה בשלמותה ובשיא התפתחותה אנו מוצאים אצל הגדול שביהדות ההלניסטית: פילון (ידידיה) האלכסנדרוני (20 לפנה"ס – 50 לספ"ה).

פילון היה פילוסוף יהודי, בן למשפחה מיוחסת ונאמנה לדתה באלכסנדריה שהיו לה קשרים עם בית הורדוס. הוא חיבר דרשות ופירושים פילוסופיים לתורה והרבה לפרשה בדרך האלגורית. לדעתו סיפורי המקרא הם משל ואלגוריה להתפתחותו הרוחנית של האדם והתעלותו או ירידתו אל החומריות הגסה, אל הבהמיות. הדמויות שבמקרא הם סמלים ורמזים לתכונות נפשיות ורוחניות של כל אדם ואדם.

אדם וחווה מסמלים את היסוד הרוחני ויסוד הרגש שבאדם, אנוש הוא סמל הביטחון בה', נח הוא סמל הצדק. חנוך מסמל את התשובה, אברהם מסמל את אהבת התורה ולימודה, יצחק את השכל הלומד ויעקב את החינוך והמעשה לפי התורה. כך הוא מפשיט את בני האדם הנוכרים במקרא, בין טובים בין רעים (כגון חם – חוס, נכסי החומר), ועושה מהם סמלים ורמזים לרעיונות מופשטים, וכך הוא הופך לסמלים גם מקומות (ירדן – ירידה של הנפש; דיבון – דיבה ופטפט), בעלי חיים, צמחים ודוממים.

אולם יש להדגיש שתורת משה לפילון היא הרבה יותר מתורה פילוסופית בלבד, כי פילון היה גם יהודי שומר מצוות. הוא נלחם בחריפות נגד היהודים העושים את תורת משה רק הפשטה פילוסופית. לדעתו יש לתורה מלבד הכוונה הפילוסופית גם כוונת הפשט, ושחובה קדושה על היהודי לשמור את התורה לפי הפשט. אולם מאידך גיסא הוא נלחם גם ביהודים האוחזים רק בפשט, כי הפשט אינו האמת השלמה, אלא הוא משמש לסבר את האוזן ולהתאים את כוונת התורה לבני אדם בורים שאינם מוכשרים להיכנס לתוך הפרדס של חכמת האמת.³⁰

למרות גדולתו וחסידותו של פילון, ולמרות דרכי המדרש היהודיים שלו, לא השפיע פילון כמעט ולא כלום על התפתחות היהדות ופרשנות המקרא של היהודים. אולם השפעתו על העולם ההלניסטי הייתה עצומה, והמחשבה הנוצרית הושפעה ממנו רבות. הנצרות באה לבטל את היחס שבין אמונת ישראל לבין עם ישראל, זיכרונותיו ומצוותיו, ולשם כך שימשה לה האלגוריה עזר גדול.

30 שם, עמ' כח. על פילון האלכסנדרוני ופרשנותו ראה בהרחבה מ' הדס-בלל, פילון האלכסנדרוני, תל אביב 2006, במיוחד עמ' 123–167.

3. תקופת חכמי ימי הביניים

הפילוסופים היהודיים של ימי הביניים הכירו בסכנה האורבת ליהדות מצד האלגוריה הנוצרית. במיוחד התנגדו ר' סעדיה גאון, ר' אברהם אבן עזרא³¹ ור' יוסף אלבו לאלגוריה שאינה מרוסנת על ידי כללים מתודיים.

ככלל, פרשני ימי הביניים ממעטים בפירוש אלגורי,³² אולם המפנה המשברי שהתחולל במחשבה הדתית היהודית בימי הביניים עקב פגישתה עם זרמי מחשבה חיצוניים³³ חייב את תיאומה של האמונה הצרופה למושכלות ההשגה השכלית.

הבעיה שעמדה בפניהם הייתה שלפי פשוטו של מקרא נמצאים דברים פחותי ערך מבחינת המחשבה העיונית, ואפילו אמונות והוראות המנוגדות למושכלות, כגון תיאורו של אלוקים בצוירים מגשימים. כמו כן חסרים בפשוטו של מקרא רעיונות דתיים עיקריים שהשקפה הפילוסופית העמידה אותם ברום המעלה. לפתרונה של בעיה זו נתקבלה בפילוסופיה היהודית הדעה שמעבר למונח המילולי הפשוט של דברי התורה צפונה בהם משמעות פנימית הכוללת את האמתות הדתיות השכליות. לפיכך, בכל מקום שלשון התורה או הנביאים אינה הולמת את דרישות ההשגה העיונית יש לבקש ולמצוא את האמת העיונית בנסתר בדרכי ביאור שכלתני.³⁴ כלל עקרוני זה נקבע בראשית התפתחותה של הפילוסופיה היהודית על ידי ר' סעדיה גאון:

וכלל אומר: כל מה שימצא בספרים... וחולק על מה שמחייבו העיון האמיתי, בלי ספק שהוא דרך העברה מהלשון, ימצאוהו המחפשים כאשר יבקשוהו... וכל מה שימצא בספרי הנביאים מתארי העצם והמקרה (של אלוקים) אי אפשר אי אפשר שלא ימצאו להם בלשון ענינים זולת ההגשמה, עד שיסכים למה שמחייב אותו העיון.³⁵

על פי עיקרון זה התפתחה הפרשנות האלגוריסטית, היינו הבנת דברי התורה כדימויים מוחשיים וכצוירים מושאלים למושגים מופשטים ולרעיונות עיוניים, ושימשה מכשיר ראשי לגילוי הנסתרות. כך הסביר הרמב"ם את כפל הפנים במשלי הנביאים:

אמר החכם "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו" (משלי כה, יא), ושמע באור ענין זה אשר הזכיר, משכיות הם הפתוחים המרושטים כלומר שיש בהם מקומות מחוררים שחוריהם דקים מאד כמעשה הצורפים... כי הדבר שהוא בעל שני פנים כלומר שיש לו פשט וסוד, ראוי שיהא פשטו נאה ככסף, וראוי שיהא תוכו יותר נאה מפשטו עד שיהא תוכו ביחס לפשטו כזהב לגבי הכסף, וראוי שיהא

31 אבן עזרא מוקיע את "חכמי הערלים האומרים כי כל התורה חידות ומשלים... גם ככה כל המצוות והחוקים הישרים, כגון אשה כי תזרע (ויקרא יב, ב) רמז לבית תפילתם... גם מספר השבטים רמז למנין התלמידים השוטמים: וכל אלה דברי תהו, הבל נידף ואין כמוהו" (הקדמה לתורה) – פרשנות המקרא היהודית, מ' גרינברג (עורך), ירושלים תשמ"ג, עמ' 109. ראה גם ספר "מנחת קנאות" לר' אבא מארי דלוניל בתוך שו"ת הרשב"א, ירושלים תש"נ, עמ' שע: "כי אחד מן המתחכמים עשה לו פרוש לתורה על דרך חכמת היונים ולא הניח בפירושו דבר בפשט התורה, ומן הכל עשה חומר וצורה. עד כי אמר לפי מה שהגיד לי, כי באמרפל והמלכים אשר אתו נרמוזו ארבעה יסודות...".

32 לעיל, הערה 4. ראה גם אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה".

33 ראה י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 63–66; L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935, 145–147; 159–169.

34 ראה בהרחבה י' תשבי, משנת הזוהר, ח"ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' שסג–שסה.

35 ספר האמונות והדעות, מאמר ב, פרקים ג, ו.

בפשטו מה שיורה למתבונן על מה שיש בתוכו, כמו תפוח הזהב הזה שכוסה ברשת של כסף שנקביה דקים מאד, אשר כאשר רואים אותו מחוק או בלי התבוננות מעמיקה אפשר לחשוב שהוא תפוח של כסף, וכאשר יתבונן בו היטב בעל עין חדה יתברר לו מה שיש בתוכו וידע שהוא זהב.³⁶

הנחת השניות של נגלה ונסתר חלה לא רק על משלים ממש, אלא גם על דברים שלכאורה נאמרו כפשוטם אבל השכל מחייב להבינם כמשלים או כציורים אלגוריים.³⁷ הנגלה, שלפרקים ערכו פחות מכסף ואינו אלא עטיפה גסה לנסתר, מכוון לאנשי ההמון "קצרי התבונה", ל"הנערים והנשים וכל העם"³⁸ שאינם מסוגלים להבין את האמתות העיוניות הנשגבות ואף עשויים לסלף את משמעותן, ולכן "הכוונה האלוקית... שמה האמיתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם".³⁹ אך שכלו של בעל חכמה עיונית יכול לחדור לתוכן הנסתר מבעד למסווה, "וכשיסתכל איש חד הראות הסתכלות טובה, יתבאר לו מה שבתוכו וידע שהוא זהב".⁴⁰

ניתן לומר שהמניעים שהניעו את חכמי ימי הביניים להשתמש בפירוש אלגורי מזכירים במקצת את המניעים של פילון האלכסנדרוני, אולם המרחק ביניהם הוא גדול. פילון הפך את הפרשנות האלגורית לשיטה והרחיבה גם מעבר למה שמתבקש מההתאמה בין התורה לבין המושכלות כדי להתאים את התורה לתרבות ההלניסטית, ואילו אצל חכמי ימי הביניים נעשה שימוש בפרשנות זו רק כדי להתאים את התורה למושכלות האלוקיות, תוך צמצום במידת האפשר של פרשנות זו, כתוצאה מהחשש שמה יגרום הדבר לביטול המצוות המעשיות. אף על פי כן הופיעו בסוף ימי הביניים אלגוריסטים יהודיים קיצוניים שראו באברהם ושרה רמז לצורה וחומר (כפי שיטתו של אריסטו) וגם התנגדו, לפי דברי יריביהם, לקיום המצוות כמשמען.⁴¹

4. הקבלה

בקבלה קיים דמיון לפילוסופיה בהצגת הבעיה. הקבלה מקבלת את ההשקפה שהתורה כפשוטה מכילה דברים פחותים ובטלים. במאמר המיוחד לרמב"ן רמזו שאם התורה נתפסת כפשוטה היא "פנויה וריקנית",⁴² ולפי ר' עזריאל מגירונה "יש פרשיות בתורה ומקראות שיראה למי שאינו יודע טעמי פירושם שהם ראויים לישוף".⁴³

מבחינה עקרונית הפתרון של הקבלה דומה לפתרון של הפילוסופים בקביעת ההבחנה בין נגלה ונסתר,

36 מורה נבוכים, פתיחה, עמ' יא. כך, למשל, הביטויים "יד ה'", "פני ה'" ו"עיני ה'" מכוונים לפי דעתם להמחיש את יכולתו, מציאותו והשגחתו של אלוקים (ראה רמב"ם, הל' יסודי התורה, פ"א ה"ט). הרמב"ם, למשל, פתר את האישה הטובה והרעה שבספר משלי כחומר המוכשר והבלתי מוכשר לקבל את הצורה (בלא שדחה, אמנם, את הפשט). פילוסופים אחדים, כגון ר' שלמה אבן גבירול והרמב"ם, פירשו את סיפורי התורה על גן העדן בדרך אלגורית (ראה לעיל, הערה 31).

37 ראה שם, ח"ב, פרק מה.

38 שם, ח"א, פרק לג, ועיין שם, שם, פרק כו.

39 שם, פתיחה, עמ' ה-1.

40 שם, עמ' יא. עוד על פירושו האלגורי של הרמב"ם ראה ש' קליין ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם בספר בראשית, ירושלים תשמ"ח, וכן פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ו.

41 אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה".

42 ג' שלום, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 113.

43 פירוש האגדות לר' עזריאל, מהד' י' תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 37.

חיצוניות ופנימיות. הסיפורים שבתורה דומים ללבוש, המצוות לגוף והאור הגנוז בתוכם דומה לנשמה.⁴⁴ "אין תורה ריקנית כפשטה לבד, אבל יש לה נשמה שנפחתה בה אני (אלוקים) בתורה והיא העיקר".⁴⁵ על יסוד זה רואה ספר הזוהר בעלילת יונה את קורות הנפש,⁴⁶ והפסוק "כי ימכור איש את בתו לאמה" מדבר על הקב"ה שמכר את ישראל בתו.⁴⁷

אולם בקביעת מהותו של הנסתר נפרדו חכמי הקבלה מחכמי העיון והלכו בכיוון הפוך.⁴⁸ סתרי התורה אינם ידיעות עיוניות על העולמות והשכלים הנבדלים והאלוקות, המושגות בשכל ומצויות בנוסח אחר בספרי הפילוסופיה, אלא הם נצוצי ההוויות הרוחניות, האלוקות והמלאכיות, ורמזי היחסים ביניהן לבין העולמות והאדם, ותפיסתם והבנתם היא בהתבוננות מיסטית על-שכלית. נשמת התורה היא חכמה אלוקית ממש, העולה לאין ערוך על כל החכמות השכליות האנושיות.

המכשיר להשגת ענייני האלוקות אצל הפילוסופים הוא השכל, אותו השכל עצמו הפועל גם ברכישת הידיעות הנחותות. פירושו של דבר שהשגת המושכלות האלוקות אינה אלא השלב העליון בתהליך ההכרה ההגיונית-דסקורסיבית. לא כן הדבר בקבלה. השגת האלוקות מיוחדת בספר הזוהר לנשמה הקדושה שנחצבה ממקור אלוקי, ואינה זהה לשכל ההגיוני. לשם ציון שונותו מן השכל הרגיל מכונה אמצעי השגה זה בשם "השכל האמתי" או "השכל הקדוש", ומבחינה זו הוא קרוב במהותו ובתפקידו ל"כוח האלוקי" בתורת ר' יהודה הלוי. כלי זה אינו מושג בדרך ההיגיון אלא בתפיסה אינטואיטיבית או חיונית תוך כדי התבוננות. השגה זו נקנית אגב חיבור הנשמה באור האלוקי השופע עליה.⁴⁹

המקובלים אינם רואים בתורה רק קובץ של מצוות, חוקים ומשפטים, תוכחות וסיפורי מאורעות היסטוריים שיצאו מפי הגבורה, אלא היא מהווה בשבילם אוצר בלום של כוחות אלוקיים שלבשו צורת אותיות ומילים ונתגלו בספר התורה.⁵⁰ בציור אחד מתוארת פנימיות התורה כמבנה אורגני של אברים ופרקים בסוד מבנה האדם העליון שבתחום האלוקות,⁵¹ ואף המצוות אינן כפשוטן אלא במהות האמתית הן מימושו של סוד האלוקות בעולם. לפיכך, "מי שגורע אפילו מצווה אחת של התורה כאילו גרע את דמות האמונה, שהרי כולם פרקים ואברים בדמות האדם (של מעלה), ולפיכך הכל עולה בסוד היחוד".⁵² מתיאור זה יוצא שהסמל המיסטי שבתורת הקבלה שונה ביסודו מן הרמז האלגורי שבשיטת הפילוסופיה.⁵³ אמנם גם הפילוסופים משתמשים בדימויים ובציורים, אך בשימוש הפילוסופי מובא הציור בדרך השאלה בלבד, כלומר אין קשר מהותי בינו ובין התוכן הרמזי בו. כששם עצם מסוים מופיע במסגרת אלגורית הוא נפרד מן העצם המכונה ומתרוקן מתוכנו המקורי, כדי שישמש לבוש זמני לתוכן אחר.

44 ראה אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה". ראה עוד תשבי, משנת הזוהר (לעיל, הערה 34), ח"א עמ' צו.

45 שלום, שם, עמ' 112.

46 ח"ב, קצט.

47 ח"ב, צד ע"ב.

48 תשבי, משנת הזוהר (לעיל, הערה 34), ח"ב עמ' שסה.

49 שם, ח"א עמ' צ"ז-צ"ח. תשבי מעיר שם שאמנם גם בפילוסופיה מדובר על ההשגה כקבלת השפע מן "השכל הפועל", אבל הדבר חל שם על ההשגה השכלית בכלל, והשפעת "השכל הפועל" אינה תהליך מנוגד להכרה ההגיונית או הניסיונית אלא באה כהשלמה.

50 זוהר, ח"ג קנ"ב ע"א.

51 שם, ח"א קל"ד ע"ב.

52 שם, ח"ב קס"ב ע"ב.

53 הבחנה זו מבוארת אצל ג' שלום, *Major Trends in Jewish Mysticism* (תורגם לעברית והובא בקובץ פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח), עמ' 26-28.

לא כן הדבר בסמל המיסטי. בין הסמל ובין המסומל קיים קשר מהותי מתמיד, שכן האופי הסימבולי טבוע בעצם הסמל מתחילת ברייתו. לפיכך אין השימוש הסמלי מנתק את הכינוי מן העצם המכונה, אדרבה, בחשיפת היחס הסימבולי להווייה האלוקית הנעלמת מתגלה מהותו האמיתית של העצם בכל שלמותה. בסימבוליקה המיסטית אין מחליפים תוכן בתוכן, אלא נוסף לתוכן הגלוי והידוע מגלים את סוד הפנימיות הצפונה.

לגבי הפילוסופים, המסוגלים להגות במושגים מופשטים, הציורים המוחשיים כמו "יד ה'" ו"עיני ה'" מיותרים לגמרי, ורק בשביל המון העם, שמחשבתם מוגבלת ודבוקה בהוויות גשמיות, "דברה תורה כלשון בני אדם"⁵⁴. המקובלים, לעומת זאת, רואים במבנה גוף האדם ובכל אבר ואבר סמלים נעלים המשקפים בעצם מהותם ישויות רוחניות הקיימות בפועל בתחום האלוקות. הווייתם המקורית וקיומם הקמאי של ידיים, פנים, עיניים וכדו' הם בדמותו של "אדם הקדמון" האלוקי, והעצמים הגשמיים המכונים בשמות אלו אינם אלא מעין צללים ובבואות קלושות של הישויות העליונות. התורה לא השתמשה בביטויים האנתרופומורפיים כדי לקרב את הדברים ללב ההמון, אדרבה, הם מכוונים לרמוז לידועי ח"ן על הסוד הסמלי הכמוס בהם, שבלעדי הלבוש הגשמי אינו יכול להתגלות כלל.⁵⁵

לסיום דיוננו בפרק זה ראוי לציין שהאלגוריסטים המקובלים לא ביטלו את קיום המצוות. רק הזרמים האפיקורסיים שיצאו מן הקבלה – כגון השבתאים והפראנקיסטים – השתמשו באלגוריה לשם ביטול המצוות, בדומה לנצרות בדורות קדומים יותר.⁵⁶

ב. הפרשנות האלגורית החסידית

החסידות הושפעה מן הקבלה והפכה את הפרשנות האלגורית לדרך המלך בפרשנות שלה לתנ"ך. אולם המניע לשימוש באלגוריה בחסידות הפוך מהמניע של המקובלים. עניינה של מורי החסידות שוב אינו נשואות למעלה, אל העולמות העליונים (עולם הספירות והפרצופים), במאמץ כביר לגלות אשנבי הצצה אל העולם האלוקי. מבטם אינו נישא אל מעבר לעולם אלא מכוון פנימה, אל תוך עמקי הווייתם. עניינה של החסידות הוא התגלותה של האלוקות והשתקפותה באדם.⁵⁷ המניע של החסידות הוא, כאמור, מניע של "מבשרי אחזה אלוקה".

מניע זה הביא, כאמור, את החסידים לפרש את הקבלה, את המצוות ואת התורה כפי שהם באים לידי ביטוי בנפש האדם. החסיד שואל את עצמו מהי המשמעות של התורה לגביי, כאן ועכשיו. שאיפה זאת היא הסיבה לכך שקיימת נטייה ברורה בחסידות, כפי שניזכר להלן, לפרש את התנ"ך בצורה אלגורית, כמשל לנפש האדם. כדי להוכיח את השימוש המרובה והמגוון באלגוריה בחסידות, נחלק את הפרק לכמה סעיפי משנה.

1. השלכת העבר להווה

בספר החסידי העיוני הראשון, "תולדות יעקב יוסף", שנכתב בידי תלמידו של הבעש"ט וראה אור ב-1780,

54 ראה מורה נבוכים, ח"א, פרק כו.

55 תשבי, משנת הזוהר (לעיל, הערה 34), ח"א עמ' קמו-קמו.

56 אנצ' עברית, ערך "אלגוריסטיקה".

57 ראה לעיל, הערה 3.

נאמר שיש לראות במקרא דגם של דבר "השייך בכל אדם ובכל זמן".
באותו מקור, בפרשת חיי שרה נאמר:

בפ' ותמת שרה בקרית ארבע וגו', ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה וגו'. לכאר זה איך יש בחינת ב' נשים שרה וקטורה בכל אדם ובכל זמן, דאם לא כן איך נזכר בתורה שהוא נצחי. ונ"ל... כי יש רופאים המרפאים ע"י משקה מר ויותר טוב הרופא ע"י משקה מתוק. והנמשל זה ע"י סיגופים נעשה מר ואכזרי לחייב העולם, מה שאין כן בחי' ב' ע"י מחשבה טובה מזכה ומלמד זכות על בני עולם...⁵⁸

בספר זה חוזר הביטוי גם ביחס למצוות התורה:

כל מצוה מתרי"ג מצוות צריך לנהוג בכל אדם ובכל זמן.⁵⁹

נוסחה זו אינה בלעדית לכתבי ר' יעקב יוסף והיא חוזרת במקור נוסף מראשית החסידות, מפיו של ר' אפרים מסדילקוב, נכד הבעש"ט, ובמקום שנאמרה הוא מקדים לה דברי סמוכין מספר הזוהר:

או יאמר ויעתק משם ההרהר מקדם לבית אל ויש אהלו בית אל מים והעי מקדם, והנה ידוע מה שכתוב בזוה"ק, לית מלה או אות באורייתא קדישא דלא רמזין בה רזין עלאין קדישין ובוודאי יש בספור הזה מהליכות של אברהם אבינו סודות התורה השייך בכל אדם ובכל זמן...⁶⁰

ברם, מצויה פסקה חשובה ביותר שתפיסה זו מתנסחת בה בסגנון שונה קמעה, ללא הביטוי "בכל אדם ובכל זמן", אולם פסקה זו יכולה לבאר לנו מהו הרעיון העומד ביסוד תפיסה זו.

בספר "ליקוטים יקרים" של המגיד, ר' דב בער ממז'ריטש, הובאו הדברים הבאים:

ביאור הפסוק ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה... והנה מה ששייך סיפור המעשה (של יעקב) בדבר הקדום לזמן אלא וודאי שסיפור המעשה הזאת היא ההווה תמיד וגם באדם הנקרא עולם יש גם כן סיפור ההוא.⁶¹

הנושא של "ויצא יעקב", יציאת יעקב לחרן, הוא גם נושא נפשי פסיכולוגי, דהיינו מתרחש בנפש האדם פנימה ("גם באדם הנקרא עולם יש גם כן סיפור ההוא"), והוא רומז לפרשת ירדת הצדיק (גלותו) כמצב קיומי-עקרוני של כל נפש אנושית, באשר היא, שיש לה כישלונות ועליות.

הסיפור המקראי נתפס לא רק כעלילה חיצונית בעולם, אלא כעלילה המתחוללת בנפש האדם.⁶²

נציג כאן דוגמה נוספת. הדוגמה לקוחה מפרשת מצורע ועוסקת בנגעי בתים, והיא מובאת אגב סיפור חסיד.⁶³ פרשה זו במתכונתה המקורית איננה רלוונטית לימינו, אולם החסידים הפכו אותה לרלוונטית

58 ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"ע, פר' חיי שרה, יח ע"ב.

59 שם, פר' אמור, ק ע"ב.

60 ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ניו יורק תש"ב.

61 ליקוטים יקרים, ירושלים תשל"ד, קה ע"ב.

62 ראה על כך בהרחבה: י' אלשטיין: מעשה חושב – עיונים בסיפור החסיד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 129–133.

63 על שימוש בסיפור חסיד כמקור, ראה בספרה של צ' קויפמן "בכל דרכיך דעהו" שיצא לאחריה בהוצ' אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 16–18. קויפמן עורכת שם סקירה על היחס בין הדרשות החסידיות לסיפורים, החל מהמחלוקת המפורסמת בין ג' שלום שהתעמק בדרשות ונח את הסיפורים לבין מ' בובר שראה בסיפור החסיד את תמצית החיים של ספריו, ולדרשות העניק מקום שולי, ויכוח שמוסיף ומהדהד בקרב תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, והיא מביאה שם בהערותיה דעה המעדיפה את הסיפורים על פני הדרשות משום שהדרשות נדפסו שנים רבות לאחר שנאמרו, בתרגום מידיש לעברית, על סמך זיכרונו הרופף של מי ששמע את הדרשה בשבת. זאת לעומת הסיפור

באמצעות האלגוריה:

"ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית" (ויקרא יד, לה):

הרב ר' מרדכי מפנימטשוב ז"ל היה תלמידו של "החווה" הקדוש מלובלין ז"ל, והיה עני מדוכא, וגם היו לו שלוש בנות שהגיעו לפרקן, ולרש אין כל צרכי נדוניא ונישואין. כפעם בפעם כשהיה נוסע לרבו הקדוש, היתה אשתו מציקה לו ומזהירה אותו שישחית את מצבם המדוכא לפני הרב ויבקש ממנו עצה וברכה. אבל הוא בכל פעם כשהיה בא אל הרבי היה שוכח לגמרי על מצבו, ולא דיבר עם הרבי על אודות זה כלל. פעם אחת נמלכה אשתו, ונסעה גם היא ללובלין אחרי בעלה, בלא שהגידה לו מקודם שהיא נוסעת. כשבא ללובלין וראה את אשתו, הוכרח כבר להגיד לרבו את כל אשר איתו. אמר לו הרבי:

למה לא אמרת לי מזה עד הנה?

השיבו ר' מרדכי:

חשבתי שהרבי ברוח קדשו⁶⁴ יודע בעצמו את מצבי.

לא כן, השיבו הרבי, הנה בנגעי נפש כתוב בתורה: "אדם כי יהיה בעור בעור בשרו נגע צרעת והובא אל אהרן הכהן וראה הכהן את הנגע", כלומר: כאשר אך יובא המצורע אל הכהן, וראה הכהן בעצמו את הנגע, בלי שיגידו לו על זה מקודם: אבל בנגעי-בתים כתוב: "ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר: כנגע נראה לי בבית", הרי שבנגעי בתים, רוצה לומר: בצרכי הבית, צריכים להגיד לכהן.⁶⁵

פרשת נגעי בתים מקבלת משמעות רחבה יותר של "צרות כלכליות". המושג "כהן" מקבל משמעות רחבה כבר בחז"ל: "כל המביא דורון לתלמיד חכם, כאילו מקריב בכורים" (תלמוד בבלי כתובות קה ע"ב). מצוות הבאת בכורים לכהן בתורה מתרחבת בחז"ל להבאת דורון לתלמיד חכם, ובחסידות ה"תלמיד חכם" הוא הרבי.⁶⁶ לכן, כשיש צרות כלכליות צריך ללכת לכהן – הוא הרבי. "המנוגע" הוא החסיד שיש לו בעיות כלכליות.

החסיד, שהיה לו מקום מרכזי בהוויה החסידית. מסקנתה של קויפמן שיש להצליב רמזים ושברי מידע המחוקקים אלו את אלו מתוך מגוון המקורות.

64 על ייחוס מדרגה של רוח הקודש לחווה מלובלין ראה נפלאות הרבי (דפוס צלום), בני ברק תשי"ד, עמ' כא.

65 הרב ש"י זווין, ספורי חסידים, תל אביב תשכ"ז.

66 על הבאת דורון לרבי כקיום מצוות ביכורים ניתן ללמוד מהסיפור המאלף הבא:

"במסעו של רבי יוסף יצחק שניאורסון בשנת תרפ"ט לארץ ישראל, עבר דרך אלכסנדריה של מצרים. כשהרכבת התעכבה בתחנת אלכסנדריה, נכנס אל הקרון – שבו הסב הרבי עם חבורת חסידים – זקן נשוא פנים, שנשא בידו סל פירות מהודר. האיש בירך את הרבי לשלום והגיש לו את סל הפירות, כשהוא אחוז התרגשות רבה, וכה אמר: לפני שנים רבות, ואני הנני ילד קטן ברוסיה הצארית, זכיתי לנסוע עם סבי ז"ל אל סבו של רבנו. והנני זוכר, שהסבא הביא לאדמו"ר הקדוש דאו סל נאה ביותר ובו פירות מובחרים שנמנעו להם. הרבי, זכותו תגן עלינו, ישב אותה שעה ליד שולחן גדול, שהיה עמוס בספרי קודש, וכבודו – שיבדל לחיים ארוכים – הסתובב בחדר אנה ואנה, כדרכם של ילדים. האדמו"ר נטל את סל הפירות מידי סבי ואמר לו: יהי רצון, כשם שאתה הבאת לי היום ממנבחר פירותיך, כן יביא נכדך זה מפירותיו לנכדי.

הזקן הפסיק לרגע את שטף דבריו, ניגב את עיניו הלחות מדמעה וסיים לאמור:

שנים רבות חלפו מאז אותו יום, וגלגולים רבים עברו עלי ועל משפחתי עד שהגענו להתיישב במקום זה. וכאשר נודע לי בימים אלה, שרבנו שליט"א מתעתד לעבור בתחנה זו שבעירנו, אמרתי בלבי: הגיע הזמן לקיים את הברכה שזכיתי לקבל מפי סבו" (ש"י זווין, ספורי חסידים, תל אביב תשכ"ז, עמ' 513).

נדגים זאת באמצעות הטבלה הבאה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
צרעת בתים	צרות כלכליות
המנוגע	החסיד
הכהן	הרבי
והגיד לכהן כנגע נראה לי בבית	בצורכי הבית, צריכים להגיד לרבי

2. הפיכת דמויות בתנ"ך לסמלים ורעיונות

דוגמאות להפשטת הדמויות התנ"כיות ממשמעותן ההיסטורית והפיכתן לסמל ורעיון מצויות לרוב בפרשנות החסידית. לדוגמה, ב"שפת אמת" על התורה של האדמו"ר רבי יהודה אריה ליב אלטר מגור:

כי בחי' יוסף היה להיות קדוש ונבדל בלתי לה' לבדו כמ"ש נזיר אחיו. ובחי' יהודה הי' להביא הקדושה גם בעניני עוה"ז כמ"ש ואל עמו תביאנו כו'. ושמעתי ממנו [מזקנו "חידושי הרי"ם" – ר"ז] כי בזה היו מחולקין גם רבותינו נ"ע כי מהם רצו שיהי' מעט חסידים ויהיו קדושי עליונים. ומהם רצו להיות מתפשט החסידות בין רוב עם אף שיהיו פחותים במדרגה עכ"ד (שפת אמת, וישב תרל"א).

יוסף הוא "בחינת יוסף" והוא מייצג את האידיאל של "נזיר אחיו", ויהודה הוא "בחינת יהודה" והוא מייצג את האידיאל של הבאת הקדושה "גם בעניני העוה"ז". משמעות הדבר לתקופת החסידות היא המחלוקת בחסידות האם לייסד חצרות עם מעט חסידים "קדושי עליונים", או חצרות המוניות אף שיהיו פחותות במדרגה.⁶⁷

כמו כן בפסקה הבאה:

בענין מחלוקת השבטים עם יוסף נתקיים בהם המשנה מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים. כי בודאי הי' המחלוקת עפ"י דרכים מיוחדים שהי' לכל אחד מהם בעבודת הבורא ית' כי יעקב אע"ה [אבינו עליו השלום] הוא עצם התורה. והתפשטות שלו הי' ב"ג מדות שהתורה נדרשת בהם. לכן לכל אחד הי' דרך מיוחד. ומצינו שהתורה נק' אש דכ' כה דברי כאש. ומצינו שנקראת מים דכ' כל צמא לכו למים. ויוסף הצדיק הי' בחי' אש כדכתיב בית יוסף להבה והוא בחי' התלהבות כענין ויגבה לבו בדרכי ה'. ויהודה הי' בחינת מים שהוא הכנעה ותפלה לשפוך לב כמים כדאיתא בגמ' מה המים יורדין למקום נמוך. ובאמת בכלל ישראל צריך להיות כל הכוחות האלו. והשלימות בא ע"י כל המדות כאשר ברא השי"ת כן האדם להיות בו מדות משונות זו מזו. בודאי כולם שווים לטובה. וצריכין להתנהג בשמחה ובהכנעה ובהתחזקות להתנהג פעם בזה ופעם בזה עד שבאין לשלימות האמיתי. ובאדם פרטי

67 כוונתו של ה"שפת אמת", כנראה, למחלוקת שהייתה בין ה"חווה" מלובלין, שצייד בחסידות המונית, לבין תלמידו "יהודה" (ומאוחר יותר רש"ב מפשיסחא והרבי מקוצק), שציידו בחסידות קטנה של אנשי מעלה (ר' אהרן זאב אשכנזי, "החסידות בפולין", בתוך: בית ישראל בפולין, י' היילפרין [עורך], כרך ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 100-101).

ג"כ כן הוא. אם המחלוקת בלבנו בהתחלקות של המדות לשם שמים. נעשה התיקון בצירוף כל המדות וסופן להתקיים (שפת אמת, ויגש תרמ"ה).

יוסף הוא בחינת "אש". הוא זוכה לתואר זה בכוח ההתגברות שלו בניסיון עם אשת פוטיפר. לעומתו יהודה הוא בבחינת "מים", המסמלים הכנעה ושפלות. יהודה אמנם נכשל במעשה תמר, אולם הודה: "צדקה ממני". יהודה ויוסף הופכים לדמויות בעלות משמעות לאומית היסטורית לאורך הדורות: מלכות יהודה ומלכות ישראל, משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, והם מייצגים גם ברובד האישי שתי דרכים בעבודת ה'.

נדגים זאת באמצעות בטבלה הבאה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
יעקב	עצם התורה
השבטים	"ג מידות שהתורה נדרשת בהן
יוסף	אש
יהודה	מים

3. פרשנות אלגורית לפרשיות הלכתיות

ה"שפת אמת" מפרש בצורה אלגורית גם פרשיות הלכתיות, לדוגמה פסוק מפרשת "משפטים" (שמות כא, ז):

וְכִי יִמְכֹר אִישׁ אֶת בְּתוּלָאָהּ לֹא תִצָּא קְצָאת הָעֶבְדִּים:

על פי הפשט פסוק זה עוסק במכירת בת קטנה על ידי אביה לאמה. ההלכה היא "לא תצא קצאת העבדים", היינו אין היא יוצאת בשן ועין אלא אחרי שש שנים או ביובל.

הזהר (ח"ב, צ"ו ע"ב) מפרש את הפסוק בצורה זו:

"וכי ימכר איש" – דא קודשא בריך הוא (זה הקב"ה), "את בתו" – דא נשמתא קדישא (זאת הנשמה הקדושה), "לאמה" – למיהוי אמה משתעבדא בינייכו בהאי עלמא (כדי שתהה הנשמה משועבדת בעולם הזה), "לא תצא קצאת העבדים" – בשעתא דמטי זמנא לנפקא מהאי עלמא לא תיפוק מתטנפא בחובין (בשעה שתצא מהעולם הזה לא תצא מטונפת בחטאים).⁶⁸

בעקבות הזהר מוסיף ה"שפת אמת" (משפטים תרמ"ט):

בזוה"ק וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא קצאת העבדים ע"ש. הענין דאיתא חביבין ישראל שנקראו בנים חיבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים כו'. פרשנו כי הנשמות נקראו בנים. אכן נתלבשו בגוף שנק' אמה ועבד כדברי הזהר הנ"ל. אכן הכוונה הי' שיתמשכו הגופים אחר הנשמה. ויכול איש

68 יצוין שפירוש זה של הזוהר הוא חלק מקבוצת מאמרים בפרשת משפטים שנאמרו בשם "ההוא סבא". בתוך קבוצת המאמרים הזאת מצוי המאמר החשוב ביותר על דרכי הביאור של הזוהר, שיש בו גם תוספת הסברה לעצם העניין של נגלה ונסתר (ראה תשבי, משנת הזוהר [לעיל, הערה 34], ח"א עמ' ש).
 נגלה ונסתר (ראה תשבי, משנת הזוהר [לעיל, הערה 34], ח"א עמ' ש).

ישראל להעלות גם הגוף להיות נמשך אחר הנשמה... והאדם נשתלח לזה העולם לתקן גם הגוף. וכ' ואנשי קודש תהיון...

הקב"ה הוריד את הנשמה לגוף כדי שהגוף יימשך אחר הנשמה, דהיינו כדי לקדש את הגוף, וכדברי הר' מוקוצק שפירש את הפסוק "ואנשי קודש תהיון ליי" (שמות כב, ל): "קדושים אנושיים תהיו ליי. שתקדשו אתו מעשיכם האנושיים, זוהי עיקר הקדושה הנדרשת מן האדם. מלאכים אינם חסרים לו לרבנו של עולם בשמים"⁶⁹.

ה"שפת אמת" מרחיב מגמה זו גם לעניינים נוספים בפרשה (שמות כב):

(יג) וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעַם רֵעֵהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹ מֵת בְּעַלְיוֹ אֵין עֲמוֹ שְׁלָם יִשְׁלָם:

(יד) אִם בְּעַלְיוֹ עֲמוֹ לֹא יִשְׁלָם אִם שְׂכִיר הוּא בָּא בְּשִׂכְרוֹ:

פרשה זו מתייחסת לדיני שואל ושואל מחברו כלי. לפי ההלכה אם נשבר הכלי תוך כדי העבודה אף אם היה זה באונס חייב השואל לשלם, משום ששואל "כל ההנאה שלו" כהגדרת חז"ל, כלומר אין הוא משלם למשאל עבור ההשאלה. אולם יש מקרה שבו התורה פוטרת אותו – אם בעל הכלי נמצא יחד אתו בשעה שהכלי נשבר. כמו כן יש מקרה נוסף שבו השואל פטור, והוא כשהכלי נשבר תוך כדי המלאכה ("מתה מחמת מלאכה").

בשנת תרל"ו מפרש ה"שפת אמת" פסוקים אלו בצורה זו:

בפסוק וכי ישאל כו' בעליו עמו לא ישלם. כי כל מעשי האדם נמשכין אחר עצמות האדם בכללו. והשי"ת נתן לכל אדם כלים יקרים כל החושים ונשמה הטהורה שכ' בזה"ק ע"פ כי ימכור כו' בתו לאמה כו' והאדם עושה בה כל חפצו. וכל הנאה שלו וא"כ חייב באונסין. אך העצה ע"י מס"נ [מסירות נפש] להקב"ה בכלל נק' שאילה בבעלים... ובאמת כי איך יחייב ה' על אונס רק שאם אינו מקבל עומ"ש [עול מלכות שמים] כראוי כל האונסין נחשבין כפשיעה... ומצינו מתה מחמת מלאכה. אף כי השכל מחייב שכל החסרונות מצד האדם השואל. אעפ"כ לפעמים כך רצונו ית' שנותן לאדם עבודה שלא יוכל לגמרה ע"כ לא יפול לב האדם בראותו שאין השעה עומדת לו לגמור כל מעשיו כראוי. והבן:

על פי הפרשנות האלגורית של ה"שפת אמת" המשאיל זה הקב"ה, והאדם הוא השואל את נשמתו ואת חושיו. אם "כל ההנאה שלו", היינו חי את את חייו כחיי נהנתנות, הוא מתחייב בדינו, אבל "אם בעליו עמו", היינו מוסר עצמו לקב"ה – הוא פטור. כמו כן אם אין השעה עומדת לאדם לגמור את כל מעשיו כראוי ("מתה מחמת מלאכה") – גם אז הוא פטור.

נדגים זאת בטבלה הבאה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
וכי ישאל איש מעם רעהו	ה' ית' נתן לאדם כלים יקרים כל החושים ונשמה טהורה
ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם	האדם עושה בה כל חפצו וכל הנאה שלו ואם כן חייב באונסין

אם בעליו עמו לא ישלם	אך העצה ע"י מסירות נפש להקב"ה בכלל נקרא שאילה בבעלים
מותה מוחמת מלאכה – פטור	אל יפול לב האדם בראותו שאין השעה עומדת לו לגמור כל מעשיו כראוי

כיצא בכך בדרשה נוספת בשנת תרל"ה שבה מופיעה פרשנות אלגורית על ה"גנב" כ"יצר הרע", בדומה לסיפור המופיע בתחילת המאמר על הרבי מקוצק ותלמידיו (חסידות גור היא המשך של קוצק), על הפסוקים (שמות כב):

- (1) כי יתן איש אל רעהו קסף או כלים לשמור וגנב מבית האישי אם ימצא הגנב ישלם שנים:
 (2) אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במקלאת רעהו:

על פי דיני התורה גנב שנתפס בגנבתו משלם תשלום כפול מערך הגנבה כקנס על גנבתו. גם כאן מפרש ה"שפת אמת" בצורה אלגורית:

בודאי יכולין ללמוד מאלה המשפטים דרכים הצריכין לעבודת הבורא ית'. ודין שומרים כי יתן כו' כסף או כלים כו' אם ימצא הגנב ישלם שנים כו' אם לא שלח ידו כו'. כי הקב"ה נותן לאדם כלים לשמור. כסף הוא הרצון והחשק. וגם בריאת האדם עצמו שהוא כלי לעבודתו ית' וצריך שמירה. והיצה"ר גונב העיקר. ואם האדם ניצול ממנו יש לו יתרון כי הגנב משלם כפל. והעצה היעוצה לאדם הוא הרחקת התענוגים כי אם שולח יד נתחייב באונסין.⁷⁰

ובצורת טבלה:

המקור בתורה	הפירוש האלגורי
כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור	הקב"ה נותן לאדם רצונות וכסופים (מלשון כסף)
וגנב מבית האישי	והיצר הרע גונב העיקר
אם ימצא הגנב ישלם שנים	ואם האדם ניצול ממנו יש לו יתרון כי הגנב משלם כפל
ונקרב בעל הבית אל האלוקים אם לא שלח ידו	והעצה היעוצה לאדם הוא הרחקת התענוגים כי אם שולח יד
במלאכת רעהו	נתחייב באונסין

ה"גנב", הוא "היצר הרע", ניתן לאדם כדי שיתגבר עליו ויקבל שכר כפול על התגברות זו. בפרשנות האלגורית של ה"שפת אמת" ניתן לראות כיצד הגיעו הניצנים הראשונים של הפרשנות

70 דוגמאות נוספות לאורך פרשת שופטים שגם היא עוסקת בעניינים פרוזאיים של מינוי שופטים ושוטרים: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך..." (דברים מז, יח): "אא"ז מו"ר ז"ל פי' פ' שופטים כו' אשר ה"א נותן כו'. שידע כל אדם כי כל מה שנפתח לו מעט שער כ"א לפום שיעורין דליבי' הכל אשר ה' נותן כו' ע"ש. וגם הפי' כפשוטו להיות שופט ושטר משגיח על כל הרגשה מפתחת הרצון והחשק שבלב. שזה נק' שער ופתח בפנימיות האדם יהי' רק לה' בלבד..." (תרל"א).

החסידית שנתגלו אצל ליבל'ה הילד (כשהסבא ר' יצחק מאיר מגור, בעל "חידושי הרי"ם", בחן אותו בפרשת השבוע, כמובא לעיל בתחילת המאמר) לכלל הבשלה כשנתמנה לאדמו"ר.

השלכת העתיד להווה

אחת הבעיות שעוררו עניין מיוחד בקרב הוגי הדעות של החסידות הייתה שאלת מעמדה של הגאולה הלאומית-היסטורית והרעיון המשיחי. ש' דובנוב⁷¹ טען שעיקר תורת הגאולה החסידית היא אישית ולא קולקטיבית, רוחנית ולא היסטורית. ג' שלום⁷² פיתח גישה זו וכינה אותה "נייטרליזציה של הרעיון המשיחי". לעומת זאת ניסה ב' דינור⁷³ להבליט דווקא את המוטיבים המשיחיים המצויים בחסידות. עניין העלויות החסידיות לארץ ישראל מהווה עיקר ההנמקה שלו בשאלה זו.

הוגים לא מעטים, במיוחד לאחרונה, נוטים לצדד בגישתו של דינור, החל מתלמידו של שלום י' תשבי וכן י' דן, מ' אידל ואחרים.⁷⁴ אולם נראה שמחלוקת זו שבין החוקרים נוגעת יותר לתחום ההיסטורי, לשאלת מעמדן של העלויות החסידיות לארץ ישראל. לעומת זאת בתחום של העולם החסידי העיוני נראה בבירור שהחסידות נוטה להפנמה של הרעיון המשיחי.⁷⁵

הפנמה זו של הרעיון המשיחי מוצאת את ביטוייה באקלים של חיים אינטנסיביים שבין הצדיק והעדה ובין האדם לבין עצמו. התחום ההיסטורי כמעט איבד את צביונו האסכטולוגי הלוהט שהיה לו בקבלת האר"י, ועל אחת כמה וכמה (להבדיל) בתנועה השבתאית.

נהפוך הוא: "בגידתה", כביכול, של ההיסטוריה בעם ישראל נתפרשה בעיני הוגי החסידות כמין חסד שעשה הקב"ה לעמו ושבעטיו נוצרה אפשרות של הידרברות בין ישראל לאלוקיו בתוך הגלות המשותפת. האינטימיות הדתית נקנתה במחיר החיים ההיסטוריים, שלא נחשבו הרבה בעיני החסידות. החיים הרוחניים נתפסו כיקיצה מן הגלות – שאינה אלא תדמית פיזית – אל המשמעות האמתית של החיים. כך גם מוסברת נטייתם הברורה של החסידים לפרש מוטיבים של גאולה בתנ"ך בצורה אלגורית. לדוגמה, המושג "יצאת מצרים"⁷⁶ מתפרש כיציאת האדם "ממיצר הפרטי שלו":

וכמו אז בפתח הגאולה ביציאת מצרים הוציא משה את ישראל ממיצר שלהם, כן עתה בכל דור ודור עד גאולה אחרונה, בחינת דעתו של אדם המשכיל הוא המוציא ממיצר שלו הפרטי.⁷⁷

דרשה ברוח זו, הרואה את "יום ה'" כיום הבשורה האישית, ככחינת "גילוי אליהו" שבכל אדם מישראל, מובאת בספר "מאור עיניים" של ר' נחום מטשרנוביל:

והנה אם בא לאדם איזה בשורה טובה גם בשעת לימוד כשמתקשה על איזה דבר קודם שיבוא לו הדעת

71 בספרו תולדות החסידות, תל אביב תש"ך, עמ' 34, 62, 329-330, 401.

72 *Major Trends in Jewish Mysticism* (לעיל, הערה 53), עמ' 325, וכן בעמ' 330.

73 בספרו במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשט"ו, עמ' 88-89.

74 ראה מאמרה של מ' אלטשולר "כנגד כל הסכויים", בתוך: ספר זכרון לגרשום שלום, י' דן (עורך), ירושלים תשס"ז, במיוחד עמודים 11 ו-14.

75 ראה ר' שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 168.

76 אמנם דוגמה זו שייכת לעבר אבל היא משליכה על פרשנות של גאולת העתיד, וכדלהלן.

77 ר' זאב וולף, אור המאיר, קוריץ תקנ"ח, מו"ע ג.

נכנס בו כמו בשורה שמרגיש במוחו שנכנס בו נקודה אחד וזהו נקרא בחינת אליהו, ואחר כך ומלאה הארץ דעה שנתרחבה דעתו ונתמלאה חיות... כי באמת איש המגיד בשורה טובה נתלכשה בו בחינת ניצוץ אליהו ממש כי הוא המבשר כל הבשורות טובות שבעולם רק שמתלבש בהמגיד ההוא כי בחינת אליהו הוא מששת ימי בראשית. ולכן כשמזדמן להגיד איזה בשורה טובה מתחזק כל אחד ואחד לרוץ ולהגיד כי נשמתו ברגשת בחינת אליהו... וגם האיש שנתבשר הבשורה נכנס בו הניצוץ אליה בקרבו ונתרחבה דעתו... ונקרא אז "בא יום ה' הגדול" שהכניס בסבה זו את ה' בתוכו. וזהו הנה אנכי שולח לכם כי שולח הוא לשון הוה כי תמיד הוא כך בכל אדם ובכל זמן⁷⁸ בחינת אליהו שולח אל האדם הישראלי לפני בא יום ה' כאמור...⁷⁹

השימוש האלגורי במושג "יום ה'" כשעה של התרחבות התודעה האינדיבידואלית מדגישה הדגשה נוספת את ההפנמה של מושגים היסטוריים, ועשיית שימוש בהם בתחום הערכי. אליהו ההיסטורי מקבל משמעות של "בחינת ניצוץ אליהו" שתפקידו לבשר את כל הבשורות הטובות שבעולם. לכן גם הדיוק בפסוק "הנה אנכי שולח לכם" ששולח הוא לשון הווה, כי תמיד הוא כך, "בכל אדם ובכל זמן".⁸⁰

78 מזכיר את הביטוי שהשתמש בו ר' יעקב יוסף מפולנאה לעיל.

79 מאור עיניים, ירושלים תשכ"ח, פר' ויצא דף סט א-ב.

80 מעניין להשוות דברים אלו לדבריו של הרב יצחק זאב סולובייצ'יק (חדושי הגר"ז על תנ"ך ואגדה, ירושלים תשי"ט, מלאכי ג, כג) המייצג את הגישה ה"מתנגדית". לדבריו, מאחר שמלאכי היה הנביא האחרון שנבואתו מתועדת (ראה יומא ט ע"ב) הרי שהיה צריך להורות לישראל את הדרך שבה ילכו בעת שמסתלקת רוח הקודש מהאומה. לכן מזהיר הנביא, רגע לפני סיום נבואתו (מלאכי ג, כב): "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חוקים ומשפטים"... שכן בעת הסתלקות רוח הנבואה אין לנו שיוור, רק התורה הזאת. כנגד זה לחסידים יש "בחינת ניצוץ אליהו בכל אדם ובכל זמן".

בניגוד לאומרים כי החסידים לא נהגו ללמוד נ"ך, ולכל היותר היו עוסקים באמירת תהילים, יש סימוכין לכך שאדמו"רי החסידות הטיפו בספריהם ללימוד נ"ך. רבי פנחס מקאריץ ציווה את בניו ללמוד נ"ך "כי הנביאים הם בבחינת נצח והוד, בסוד רגליו, ובוה נתחזקה האמונה" (לקוטי ר' פנחס מקאריץ ע"ה). בעל "יסוד העבודה" (ח"ב פ"ו, כ) כותב: "העצה לאמונה להרגיל עצמו בלימוד נ"ך". ה"שפת אמת" (שופטים תרס"א) כותב: "ענה שאין לנו נביאים, כח הנביאים הוא בכתביהם וההנהגה בדבריהם יכול לבא אל התמימות". עיינו על כך בהרחבה: יש"י חסידה, באורי החסידות לנ"ך, ירושלים תש"מ.

דוגמאות לאלגוריות מן ה"כתובים": "ששה חדשים בשמן המר וששה חדשים בבשמים" (אסתר ב, יב) – "אמר ר' שניאור זלמן בעל התניא – אלו ששה חדשים היו לפני הייחוד של אסתר עם המלך, וכן הדבר גם לפני היחידות עם הצדיק (כניסת החסיד אל רבו נקראת "יחידות") צריך להיות "ששה חדשים בשמן המר" – היינו התבוננות במעשיו עד שיגיע לידי מרירות אמיתית ו"ששה חדשים בבשמים" טוב – טעם בהשגת אלוקות, כל זה הוא ההכנה ליחידות" (באורי החסידות לנ"ך חלק ב, עמ' שפג, יב).

דוגמה נוספת: "ובהגיע תר אסתר בת אביחיל... לבא אל המלך לא בקשה דבר... ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" (אסתר ב, טו) – אמר ר' ישראל מרוזין – כשבאים לפני הצדיק, צריכים לשכוח כל הדברים הגשמיים ולבקש רק על עבודת ה'. והראיה: כאשר הכה"ג נכנס ביוה"כ לפני ולפנים, לא התפלל שום תפלה שמה, אלא לאחר שיצא, פרש את בקשתו על כלל ישראל" (שם, טו).

על השוואת העמידה לפני הרבי לכניסה של הכה"ג לקודש הקודשים ניתן ללמוד מתוך סיפור מדהים המיוחס לבעש"ט:

רבי יצחק מדרוהובין' (אביו של ר' יחיאל מיכל מזלוצ'וב) היה מראשוני הנהגים אחר תנועת החסידות, וזמן מה שהה במחיצתו של הבעל-שם-טוב הקדוש והיה משמשו בשעת הצורך.

פעם הגיש ר' יצחק לרבו כוס חמין; וכדרכו הצנועה, נעמד בלא יגע מאחורי הבעש"ט עד שהלה גמר לשתות, ואז נטל ממנו בדחילו ורחימו את הכוס הריקה כדי להשיבה למקומה.

הבעל-שם-טוב היה אותה שעה במצב רוח מרומם, ובחיוך נלבב קרא למשמשו: זה עתה הגשת לי כוס חמין, שבוודאי הנך סבור כי בכך אתה משמש אותי. אולם תמהני עליך, שאתה עומד ומצפה שעה ארוכה כדי ליטול ממני את הכוס

4. פירוש אלגורי למקומות גאוגרפיים

כשם שמושגי הגלות והגאולה לבשו כאן משמעות שברוח, אנו מוצאים שגם המושג "חוץ לארץ" ו"ארץ ישראל" מקבלים אצל ר' אלימלך מליז'נסק ביטוי רוחני פנימי.

על סמך הגמרא בברכות דף ל' ע"א הדורשת את הפסוקים "והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרתם..." (מלכים א, ח, מד), "והתפללו אליך דרך ארצם..." (שם שם מח) וכו' דורש ר' אלימלך את הדרשה הבאה:

ונראה לפרש דאיתא בגמרא העומד בחוץ לארץ ומתפלל יכוין לבו כנגד ארץ ישראל העומד בא"י יכוין לבו כנגד ירושלים. העומד כו' יכוין כנגד בית המקדש והעומד כו' יכוין כנגד קדשי קדשים ולכאורה אם בכונה תליא מילתא גם העומד בחוץ לארץ יכוין לבו כנגד בית קדשי קדשים אך נראה דרבותינו ז"ל הורו לנו דרכי התפילה באופן שיעלו לרצון לפני השם יתברך ברוך הוא וברוך שמו דהיינו העומד בחוץ לארץ דקדושת ארץ ישראל היא יותר מהו"ל וקדושת ירושלים היא יותר מארץ ישראל וכן כולם קדושתם זו למעלה מזו וזה בוודאי אי אפשר לאדם שיאחזו בקדושה רבה העליונה בפעם אחד רק צריך לילך ממדרגה למדרגה ואמרו חז"ל מי שהוא עדיין בחוץ לארץ יאמץ ויקדש עצמו בקדושה יתירה שיבא לקדושת א"י ואחר שיוכח לקדושה יתירה והיינו העומד בארץ ישראל יכוין לבו לאמץ עוד בקדושה נוספת כנגד ירושלים וכן כולם וכשיתנהג אדם כך אזי באיזה בחינה שיהיה תפילתו רצויה לפניו יתברך ויתעלה אבל בוודאי מי שעומד בחוץ לארץ דהיינו שהוא עדיין לא נתקדש כלל והוא מלא מחשבות זרות ותאויות וגשמיות בלתי אפשרי שתעלה תפילתו לפניו יתברך.⁸¹

משמע שהתכוונות לארץ ישראל אינה לא מושג גאוגרפי ולא מושג סמלי (כדרך שפירשו המקובלים), אלא מושג ערכי. ההדרכה של הגמרא באמצעות הדירוג חו"ל-א-י-ירושלים מתפרש כהדרכה בצורך לעלות במדרגות הקדושה בהדרגתיות ולא בבת אחת. ראייתו של ר' אלימלך היא מהגמרא המתמקדת בכוונת הלב ולא בכיוון גאוגרפי: "יכוון ליבו כנגד ארץ ישראל".

הנסיעה לחצרו של הרבי מוקצק מקבלת משמעות של עלייה לרגל. חסידי קוצק היו שרים: "לקוצק אין נוסעים, לקוצק עולים לרגל, קוצק היא מקדש מעט".⁸²

פירוש מקורי לארץ גושן, המקום שבו נתיישבו בני ישראל בירידתם למצרים, מתפרש על ידי האדמו"ר מאיזבצא, ר' מרדכי יוסף ליינר:

וישב ישראל בארץ גושן, להיות כי יעקב אבינו היה מתירא לילך לחוץ לארץ כמו שאיתא בגמ' כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלקי וכו', ואמר לו הש"י כי בכל מקום שאתה שם הוא קדוש בקדושת א"י,

בגמר השתיה. מה מצווה אתה מוצא בנטילה זו של הכוס הריקה מידי?

רבי יצחק הרבין ראשו בעמדו לפני רבו, ובנימה של יראת כבוד אמר: בזמן שבית-המקדש היה קיים, נכנס הכהן הגדול לקודש הקודשים שתי פעמים בעבודת יום הכיפורים: בשחרית היה נכנס עם הכף והמחטה להקטרת הקטורת בקודש הקודשים (יומא ה, א); ובשעות בין הערביים נכנס שנית לקודש הקודשים כדי להוציא משם את הכף והמחטה (יומא ז, ד). משמע מכאן, שהוצאת הכף והמחטה ממקום הקודש נעשית אף היא בקדושה ובטהרה על-ידי הכהן הגדול ביום הקדוש בשנה.

הבעל-שם-טוב התפעל מהתשובה הלמדנית של תלמידו ומשמשו והעיר בקורת רוח: מהיום והלאה יהא עלי לשקול כל אימת שאבאו להטיל עליך שרות כלשהו. שכן נראה לי עתה, כי בדיון הוא שאני אהיה משמש שלך" (פרפראות לתורה [לעיל, הערה 1], ויקרא, עמ' 130).

81 נועם אלימלך (מהדורת ג' נגאל), ירושלים תשל"ח, ח"א עמ' קעב.

82 לעיל, הערה 75, עמ' 175.

וזה פירוש וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן, היינו שאף בארץ מצרים הי' קרוב להש"י והי' מקום מוקדש, כי גושן הוא לשון התקרבות (מלשון לגשת):⁸³

הנחמה שהקב"ה מנחם את יעקב אבינו בירידתו למצרים היא: "כי בכל מקום שאתה שם הוא קדוש בקדושת ארץ ישראל".

כיוצא בדבר נמסר בשם ר' מרדכי מנסכיו, תלמידו של ר' יחיאל מיכל מזלוצ'ב, שהיה אומר כי בזכותו של הצדיק השוכן בה קהילת נסכיו הנידחת בחבל ווהלין היא "רצועה מארץ ישראל".⁸⁴

ג. סיכום ומסקנות

לפירוש האלגורי יש רמזים כבר בתנ"ך עצמו, ונעשה בו שימוש לאורך הדורות. אולם ההבדל בהתפתחות הפרשנות האלגורית לדורותיה הוא בשני מאפיינים:

1. במניעים לשימוש באלגוריה.

2. בשכיחות של פירוש זה.

המאפיין הראשון גורר בעקבותיו את המאפיין השני, והיינו המניעים לשימוש באלגוריה הם גם הקובעים את השכיחות שבפירוש זה, וכפי שיפורט להלן.

חז"ל ממעיטים בפירוש אלגורי, והשתמשו בו במקומות שהפירוש האלגורי נדרש מעצמו על ידי הפסוקים והעניין. גם במקומות שחז"ל משתמשים בפירוש אלגורי הם סמכו את פירושם על מטפורות או אלגוריות הנמצאות כבר בלשון המקרא. עוד פחות מכך שכיחים בחז"ל פירושים אלגוריים לחלק ההלכתי של התורה. אולם הדרשות האלגוריות ההלכתיות לעולם לא יבואו כדי לדחות את הפשט.

שימוש נרחב בפרשנות אלגורית נעשה על ידי היהדות ההלניסטית במצרים, ובראשם פילון האלכסנדרוני. הסיבה שהניעה אותם להשתמש בצורת פרשנות זו היא הצורך לפשר בין התורה לבין התרבות היוונית. האלגוריה האלכסנדרונית היא בעיקרה בעלת תוכן יווני, ולכן היא לא השפיעה כמעט על הפרשנות היהודית למקרא בדורות שאחרי פילון. לעומת זאת הייתה לפרשנותו השפעה על העולם ההלניסטי ועל הנצרות שהשתמשה באלגוריה כדי לנגח את היהדות וכדי לבטל מצוות בתורה.

הפרשנות היהודית בימי הביניים השתמשה באלגוריה כדי להתאים את פשטי התורה להשגת המושכלות האלוטיות, אולם צמצמה זאת בעיקר למקומות המתבקשים לצורך התאמה זו. כמה מחכמי ימי הביניים הסתייגו במפורש מפרשנות זו לאחר שנוכחו בהשפעה של הפרשנות ההלניסטית.

לעומת זאת בקבלה קיימת נטייה לפרשנות אלגורית כתוצאה מההנחה שהתורה רוויית סודות תורת האלוקות, וכדברי הרמב"ן "כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה... הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה".⁸⁵

הפירוש האלגורי בקבלה לא בא לדחות את הפשט. רק הזרמים האפיקורסיים שיצאו מן הקבלה – כגון השבתאים והפראנקיסטים – השתמשו באלגוריה לשם ביטול המצוות, בדומה לנצרות בדורות קדומים יותר.

83 מי השלוח, ירושלים תשל"ו, ח"א עמ' לה.

84 ר' יצחק זנא, זכרון טוב, פיעטרקוב תרנ"ב, עמ' 15. לדוגמאות נוספות ראה מ' פיקאו', חסידות פולין, ירושלים תש"ן, עמ' 205–231.

85 הקדמה לפירוש על התורה.

החסידות הושפעה מהקבלה והפכה את הפרשנות האלגורית לדרך המלך בפרשנות שלה לתנ"ך, כולל בחלק ההלכתי. הסיבה לכך היא המניע לשימוש בפרשנות זו של "מבשרי אחזה אלוקה" (איוב יט, כו) והרצון לפרש את התורה והמצוות כפי שהן באות לידי ביטוי בנפש האדם, מניע שהוא הפוך ממניעי המקובלים שעניינם נשואות למעלה, לתורת האלוקות. מניע זה קשור גם לשינוי שעשתה החסידות ביחס לקבלה, ולהבדיל ביחס לשבתאות, בהעבירה את רעיון הגאולה ממשמעותו הלאומית למשמעות האישיית הפנימית. חידושה של החסידות הוא, אפוא, במניע, ובעקבות המניע בשימוש הנרחב באלגוריה כפי שלא היה קיים מעולם בפרשנות היהודית המסורתית. כמו כן הוסיפה החסידות ממד של חן וחיות לדרך זו של הפרשנות האלגורית.

ד. אחרית דבר

הרב א"ה קוק במאמרו "יום הבכורים – זמן מתן תורתנו"⁶⁶ מדבר על ארבעה דרכי התורה, הפרד"ס: הפשט, הרמז, הדרש והסוד.

החלק הראשון, הפשט, "מתראה לנו על ידי אותיות התורה שבכתב כמו שהוא", וכל שלוש הדרכים האחרות "הם כולן מכלל התורה שבעל פה... הן נשמתה של תורה". הקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה הוא קשר שבין "הגוף והנשמה", וכל פירוד ביניהם "מכחיש את החיל והתעצומה של כנסת ישראל".

במהלך הדורות "סבלנו ועדיין אנו סובלים מאלה אשר נתקו את התורה שבכתב מהאורה של התורה שבעל פה".

מצד אחד:

הכותים, הצדוקים, הקראים, ומאוחר יותר בעלי "הבקורת של כתבי הקודש", ש"העמידו את הפשט במצב מפורד באפס השפעה מיתר דרכי התורה המחשיפים לנו את אורה בכל מילואה".

מצד שני:

"האלכסנדרונים בימי קדם", "האלגוריסטים הקצוניים למפלגותיהם", "שמהם יצאו המינים הראשונים", "שנתקו את שלש הדרכים האחרות: הרמז, הדרש והסוד, מהיסוד של הפשט"; "קבעו להם אלה מין תורה שבעל פה מזויפת שאינה קשורה באיתן היסוד של תורה שבכתב".

תקוותו של הרב קוק היא ש"תהיה נא תחיתנו הלאומית ובנינו בארץ אבות מלאים חיים שלמים באחדות גמורה של גופה עם נשמתה".

לדעתו של הרב קוק, ביטוי לחיבור זה הוא השם הכפול של חג השבועות, שהוא "יום הבכורים בתורה שבכתב" והוא גם "זמן מתן תורתנו בתורה שבעל פה".