

# חוקים כמשלים: הרמב"ם על פרשנות אלגורית למצוות

יאיר לורברבוים\*

## הקדמה

במסגרת השאלות שמעוררת הפרשנות האלגורית של כתבי הקודש והקנונים היהודיים, ביאור המצוות על דרך המשל וההיחידה, כלומר באופן אלגורי, קובע מקום לעצמו. במוקד המאמר הנוכחי עומדת השאלה: מדוע במשנה תורה פורשו מצוות באורח אלגורי ואילו במורה הנבוכים (להלן: "המורה") – שבו הפרשנות על דרך המשל היא הכלי המרכזי לפתרון מבוכת פשטי הכתובים – הרמב"ם שלל בחריפות פרשנות אלגורית של המצוות ונמנע ממנה? (להלן: "השאלה"). השאלה הזו מזמנת מסגרת יעילה לעיון בטיבה של הפרשנות האלגורית למצוות: בדמיון שבינה לבין פרשנות אלגורית של טקסטים לא-הלכתיים בקנונים היהודיים, ובעיקר – בהבדלים שביניהן.<sup>1</sup>

הדיון להלן מתמקד כאמור בכתבי הרמב"ם. הרמב"ם הוא מחבר יוצא דופן גם בכך שכל אימת שעסק בעניין מסוים, הוא גם כתב עליו באורח רפלקטיבי. כשם שכאיש הלכה הוא לא רק ביאר מקורות הלכתיים (כבפירוש המשנה), ניסח קודקס מקיף של ההלכה (במשנה תורה), והשיב לשאלות הלכתיות, אלא גם שכלל פילוסופיה של המשפט ותיאוריה

## לסוּן

\* חבר סגל בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר אילן.  
המאמר הנוכחי הוא גרסה מורחבת הרבה של מאמרי: Yair Lorberbaum, *Parables and Laws: Maimonides on Allegorical Interpretation of the Mitzvot*, *REVUE DES ÉTUDES JUIVES* [R.E.J.] (forthcoming 2024), אני מודה לזאב הרוי ולש"ע וזונר, ולקוראים אנונימיים של מערכות כתבי העת, על הערותיהם לגרסאות קודמות של המאמר. כל ההדגשות במאמר הן שלי, אלא אם כן נאמר אחרת.

1 במאמר הנוכחי, שממוקד בכתבי הרמב"ם, "פרשנות על דרך המשל [וההיחידה]" ו"פרשנות אלגורית" מבטאות את אותה הגישה הפרשנית, אף שבהקשרים שונים ייתכנו הבדלים ביניהן. על הזהות ביניהן במורה הנבוכים, ראו יאיר לורברבוים "כאילו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלהי", על תפיסת המשל במורה הנבוכים" תרביץ עא 87 (התשס"ב) (להלן: לורברבוים "כאילו החכמים").

של ההלכה, כך כהוגה הוא לא רק פירש כתובים והגדות על דרך המשל אלא גם שכלל תיאוריה של משל, והציע עקרונות לפרשנות אלגורית של הקנונים היהודיים. הואיל ותובנותיו לגבי מושג המשל ולגבי הפרשנות על דרך המשל נוגעות בשורשי הדברים, המאמר הנוכחי הוא גם חקירה של רעיון הפרשנות האלגורית של מצוות וחוקים בכלל. בפרק א אציג את מרכיבי השאלה – ובכללם את ההערה בפתיחה למורה (להלן: "הפתיחה") כי לא יעלה על דעת אדם "בריא בשכלו" לפרש מצוות על דרך המשל, ודוגמאות לפרשנות אלגורית של מצוות במשנה תורה – ואבקר פתרונות שהוצעו לה. בפרק ב אניח תשתית מושגית לתשובות שאציע לשאלה. אציג את התיאוריה של המשל של הרמב"ם, ואת המטרות השונות שהוא ייעד למשלים, הפדגוגי, הפילוסופי והפוליטי, אבחין בין פרשנות אלגורית למצווה לבין פרשנות אלגורית לטעמה, ואראה כי פרשנות אלגורית לטעם המצווה, שהייתה דרך המלך של הפרשנות האלגורית היהודית למצוות בימי הביניים, נועדה להניע לתיקון המידות והשכל.

התשובה שאציע לשאלה בפרק ג נעוצה בכך שמטרה מרכזית של מורה הנבוכים היא לבטל את מבוכת פשטי הכתובים, וזאת באמצעות התוכנה שחזונו הנביאים הם משלים, שנועדו לכוון לנמשליהם הפילוסופיים, בעוד לפשטיהם כשלעצמם אין – ולא צריך שיהיה להם – כל ערך. הפרשנות הזו על דרך המשל, שאותה אכנה: פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט, שונה מפרשנות-אלגורית-על-גב-הפשט, שמוסיפה לפשטי הכתובים משמעות "פנימית". כשפרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט נסובה על המצוות, אף אם (רק) על טעמיהן, היא מחשבת לבטל את מובנן הפשוט, המעשי. בשל כך הרמב"ם נמנע במורה מלפרש מצוות על דרך המשל.

תשובה נוספת, שאציע בפרק ד, קשורה מהבחינה המושגית לתשובה הראשונה. מטרת פרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים היא לא רק לתת להן טעמים באופן כללי אלא להצביע על טעמי פרטיהן. עניינה של פרשנות אלגורית הוא בהפשטות, ולכן אין בכוחה להסביר את פרטי המצוות. טענת הרמב"ם בסוף הפתיחה כי פרטי רוב משלי הנביאים "לא ניתנו כדי שיפורשו", וכי היומרה לפרשם היא "הזיה גדולה", נוגעת גם ליומרה לפרש את פרטי המצוות על דרך המשל. את השרירות שבייחוס טעמים אלגוריים לפרטי מצוות אדגים בפירושו האלגוריים של בעל ההלכה המיימוני ר' דוד הכוכבי.

## א. הבעיה

### 1. מורה הנבוכים וטעמי המצוות

פרשנות כתבי הקודש על דרך המשל והחידה, כלומר באורח אלגורי, היא, כידוע, הכלי המרכזי במורה הנבוכים לפתרון המבוכה שמעוררים פשטי הכתובים אצל "אדם דתי שנקבעה בנפשו אמתית תורתנו", ברם "השכל האנושי משכו והביאו לתת לו את מקומו הראוי לו". בפתח החיבור הרמב"ם מסביר כי: "ספר זה כולל מטרה שנייה, והיא

לבאר משלים נסתרים מאוד המופיעים בספרי הנביאים [...] [אך] כאשר נבאר לו את המשל הזה, או נעמיד אותו על היותו משל, הוא ימצא את הדרך הנכונה ויחליץ מאותה מבוכה. לכן קראתי ספר זה בשם 'מורה נבוכים'".<sup>2</sup> לבירור דרך הפרשנות הזו – לסוגיה, לכתובים שלהם היא מתאימה, ולהנחות ההרמנויטיות, האפיסטמולוגיות, והפוליטיות שביסודה – הרמב"ם מקדיש את הפתיחה למורה הנבוכים.<sup>3</sup>

המפעל הגדול שהרמב"ם נטל על עצמו בספר המורה – חילוץ הנבוכך מן האי־רציונאליות של פשטי הכתובים – נוגע לא רק לחזונות הנביאים ולסיפורים אלא גם לפרקי החוק והמצוות שבמקרא. בחיבוריו ההלכתיים הרמב"ם מטעים כי "התורה" ("התורה שבכתב") ו"המצווה", שהיא פירושה, היינו "התורה שבעל פה", נגלו בנבואת משה.<sup>4</sup> על פני הדברים, גופי החוק וההלכה במקרא ובספרות התלמודית נטועים בתמונת עולם שהיא זרה לתמונה הפילוסופית־הנטורליסטית של הרמב"ם. כך, למשל, תפיסת השבת והחגים ("הזמן הקדוש") בתורה ובספרות חז"ל מבוססת על תפיסה לא ליניארית של הזמן; מושגי הטומאה והטהרה, הקדושה והחולין, הכפרה והדם, המקדש וקודשיו, צלם ודמות, עריות, ומאכלות אסורים, הן בתורה הן בספרות חז"ל, מושגים על פיזיקה ומטפיזיקה לא אריסטוטליים בעליל, כלומר על מה שהרמב"ם סבר שהוא פסיאודו־מדע.<sup>5</sup> יש מצוות הנעוצות בסוגים שונים של ריאליזם הלכתי.<sup>6</sup> מושגים משפטיים־הלכתיים כמו בעלות, הפקר, סיבתיות, הסכמה, כוונה, וסמכות בית הדין, מיוסדים במקרא ובספרות התלמודית על תפיסות מטפיזיות ריאליסטיות. תמונת העולם המקראית והרבנית שכתוכה התגבשו מושגי היסוד של המצוות וההלכות וטעמיהן זרה לתמונת העולם הפילוסופית של הרמב"ם. הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטליות רלוונטיות אפוא לא רק לענייני חזונות הנביאים שעניינם "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" אלא גם למצוות ולהלכות. כדי להציע פירוש פילוסופי למסורת היהודית, כלומר לקנונים היהודיים, נדרש הרמב"ם להתמודד לא רק עם פשיטהם האי־רציונאליים של חזונות הנביאים אלא גם

- 2 מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, כרך א (מהדורת שורץ 11) (להלן: מורה נבוכים).
- 3 לורברבוים "כאילו החכמים", לעיל ה"ש 1.
- 4 ראו פסקת הפתיחה של הקדמת משנה תורה.
- 5 על הפסיאודו־מדע הפגאני (הצבאי) שהרמב"ם יוצא כנגדו בפרקי טעמי המצוות, ראו Sara Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (2009) 84–111 (= שרה סטרוומזה הרמב"ם בעולמו, דיוקנו של הוגה ים־תיכוני 174–192 (עומר מיכאליס מתרגם 2021)), ההפניות להלן תהיינה לגרסה האנגלית (להלן: סטרוומזה).
- 6 הרמב"ם ידע שתפיסות פסיאודו־מדעיות דומות עומדות ביסוד חוקי מקרא והלכות תלמודיות, ראו יאיר לורברבוים "הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, הדין הפיליילי ועונש המוות" *תרכיץ* סח 533 (התשנ"ד), השו" *Menachem Kellner, Maimonides' Confrontation with Mysticism* (2006).
- 6 ראו יאיר לורברבוים "ריאליזם הלכתי" *שנתון המשפט העברי* כז 61 (התשע"ג) [= Yair L. Lorberbaum, *Halakhic Realism*, 30 *Diné Israel* 9\* (2015)].

עם האי־רציונאליות לכאורה של טעמי המצוות. היה לו ברור כי הבסיס הפילוסופי של המסורת היהודית אינו שלם מבלי לספק למצוות טעמים שכליים.<sup>7</sup>

אכן, ההיבטים הפילוסופיים־העיוניים של המצוות העסיקו את הרמב"ם הרבה; כידוע, הוא הקדיש להם את פרקים כו–מט, כחלק ג של מורה הנבוכים (להלן: "פרקי טעמי המצוות"). עשרים וארבעה הפרקים האלה, שהם חיבור בתוך חיבור, הם הדיון השיטתי, המפורט, והמקורי ביותר בטעמי המצוות בספרות היהודית בימי הביניים, ובכלל. הרמב"ם מראה בו כי לכל המצוות תועלת כלשהי. תכלית כל מצווה היא אחת מאלה: שלמות החברה, שלמות המידות, או שלמות הנפש, היינו השכל.

## 2. "אדם בריא בשכלו" לא ידמה לפרש את המצוות על דרך המשל

בפתיחה למורה הנבוכים, שהיא כעין מאמר על טיבם של משלים, ייעודיהם השונים, ועל פרשנות הכתובים על דרך המשל,<sup>8</sup> הרמב"ם כמעט ולא מתייחס לפרקי החוק והמצוות שכתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. הוא מעיר לגבי המצוות הערה קצרה אך דרמטית, שבאה אחרי משל הבאר, שהוא משל ממדרש שיר השירים רבה על אודות משלים.<sup>9</sup> לפי משל הבאר "עד שלא עמד שלמה", "דברי תורה" היו דומים למי באר עמוקים שלא ניתן היה לשתות מהם, עד שבא "פקח אחד" "שספק חבל בחבל ומשיכה למשיכה" ודלה ושתה, "כך היה שלמה [יורד] ממשל למשל" "עד שעמד על דברי תורה."<sup>10</sup> והרמב"ם מעיר:

איני חושב שאדם בריא בשכלו (סלאמי אלקראיח, קאפח תרגם: בעלי הדעות השלמות) ידמה ש"דברי תורה" הנזכרים כאן – אשר לשם הבנתם חיבל תחבולה להבין את משמעויות המשלים – הם דיני עשיית סוכה ולולב ודין ארבעה שומרים. אלא הכוונה כאן בלא ספק להבין את הדברים העמוקים והמעורפלים.<sup>11</sup>

במוקד דיונו בטיבו של המשל ככלי פילוסופי<sup>12</sup> מעיר הרמב"ם, דרך הילוכו, שפרשנות על דרך המשל אינה רלוונטית לחוקי התורה, שכן מצוות ודינים אינם מובעים באמצעות

7 כדי להראות שהמצוות באות "מתוך החכמה" הרמב"ם התמודד לא רק עם גישות שמייחסות להן טעמים פסיאודו־מדעיים (מגיים, תיאורגיים, אסטראליים וכיו"ב) אלא גם עם גישות ש"מסתייגות" מטעמים. אחת מהן היא וולונטריוס תאיסטי, ראו מורה הנבוכים חלק ג, כו, ואחרת טוענת שטעמיהן נעלים מהשגת בשר ודם, ראו שם, לא, וראו יאיר לורברבוים "רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות": על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים" דעת 77 17 (התשע"ד) (להלן: לורברבוים "על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים").

8 לורברבוים "כאילו החכמים", לעיל ה"ש 1.

9 לדיון במשל זה ראו שם.

10 לדיון במשל זה ראו להלן סעיפים 6–7.

11 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 16.

12 על הייעוד הפילוסופי־האפיסטמולוגי של משלים ראו להלן סעיף 8.

משלים. משלים הם "תחבולה" להבנת "הדברים העמוקים והמעורפלים" (פהם אלגואמין), הם ענייני הפיזיקה (הטבע) והמטפיזיקה (האלוהות).<sup>13</sup>

דרכו של הרמב"ם בפרקי טעמי המצוות עולה בקנה אחד עם ההערה הזו. בפרקים אלה חוקי התורה לא מתפרשים על דרך המשל, כלומר באורח אלגורי.<sup>14</sup> תועלות המצוות הקרויות "משפטים" ידועות אף להמון, ואילו טעמי מצוות הקרויות "חוקים" שנסתרות ממנו, נעוצים, לדעתו, בהקשר הסוציו-היסטורי של דרכי עבודת האלילים במזרח הקדמון בעת מתן תורה. מטרתם העיקרית של ה"חוקים" היא לעקור מישראל עבודה זרה,<sup>15</sup> ובשתי דרכים: שלילה של פולחני האלילים שרווחו בסביבתם של ישראל, או סיגול דרכי הפולחן האלה להשקפת התורה, ועידונם. דרך זו מבוססת על ההנחה כי אי אפשר לייסד דת הפונה לציבור רחב מתוך דחייה גמורה של דרכי הפולחן הרווחות. דרך השלילה מספקת טעם למצוות, כגון איסור גילוח פאת הראש והזקן ("זאת אופנתם של כומרי עבודה זרה" באותה העת), איסור אכילת דם, ואיסור שעטנז וכלאיים. דרך הסיגול והתיעול היא הבסיס לביאורו המפורסם את מצוות הקורבנות.<sup>16</sup>

13 לעיל בפתיחה (מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 14) מופיע הצירוף "הדברים העמוקים" (אלאמור אלגאמצ'ה) כשמתואר ההכרח של התורה לבטא את "מעשה בראשית" באמצעות משלים. אצל הרמב"ם פרשנות אלגורית נוגעת לעניינים מופשטים, ראו להלן סעיף 7. ברם אין זה כך אצל כל הפרשנים האלגוריסטיים, ראו Jon Whitman, *A Retrospective Forward: Interpretation, Allegory, and Historical Change, in INTERPRETATION AND ALLEGORY: ANTIQUITY TO MODERN PERIOD 1*, 45-46 (Jon Whitman ed., 2000) (להלן: ויטמן).

14 JOSEF STERN, PROBLEMS AND PARABLES OF LAW: MAIMONIDES AND NAHMANIDES (להלן: STERN, ON REASONS FOR THE COMMANDMENTS (TA'AMEI HA-MITZVOT) (1998) (PROBLEMS של משל – רובד פנימי ורובד חיצוני (ורובד שלישי, חיצוני יותר: רובד המוני, בהתאם להבנתו את "המשל המשוכלל"). אלא שפירושו לתפיסת המשל של הרמב"ם שגויה, ראו לורברבוים "כאילו החכמים", לעיל ה"ש 1, בעמ' 109, ה"ש 101. לביקורת הצעתו לראות בטעמים שונים למצווה שכבות משמעות שונות במשל, ראו להלן סעיף 13, וכך Lawrence Kaplan, *Review of Josef Stern, Problems and Parables of the Law*, 26 ASS'N FOR JEWISH STUD. 361 (2002) (להלן: ביקורת קפלן). ראו עוד יוסף שטרן החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם (יורם נכון מתרגם 2017) [=] JOSEF STERN, THE MATTER AND FORM OF MAIMONIDES' GUIDE (2013) (והשווה Lawrence Kaplan, *The Purpose of the Guide of the Perplexed, Maimonides' Theory of Parables and Skeptical versus Dogmatic Readings of the Guide, in SCEPTICISM AND ANTI-SCEPTICISM IN MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHY AND THOUGHT 67* (Racheli Haliva ed., 2018) (להלן: קפלן מטרת המורה), שעיקרו הוא ביקורת על שטרן החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, בעניינים דומים.

15 ראו מורה נבוכים, חלק ג, פרקים: כו, לז, ו-מט.

16 היסוד הזה שבפרקי טעמי המצוות מבוסס על התפיסה כי התפתחות הדתות מוכתבת על ידי "מדיניות אלוהית מפוכחת", שלפיה "ערמת" (תלטף) האל מתחשבת בחוקי הטבע, ובכללם בהרגלים הטבעיים בבני האדם, במיוחד בהרגלי פולחן מושרשים. למקורות

המצווה היחידה שמתפרשת בפרקי טעמי המצוות במורה באורח אלגורי היא השעיר המשתלח ביום הכיפורים. על טעמה שבתורה: "וַיִּנְשֵׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתֶם אֶל אֲרֶץ גְּזֵרָה" (ויקרא טז 2) כתב הרמב"ם: "כל המעשים האלה מְשַׁלֵּם המעוררים לתשובה, כאילו לומר "שנְקִיִּים אנו מכל מעשינו הקודמים, השלכנום אחרי גבינו והרחקנום תכלית ההרחקה".<sup>17</sup> פירוש אלגורי זה יידון להלן.

יש אפוא במורה הבדל יסודי בין פתרון מבוכת פשטי הסיפורים והחזונויות הנבואיים במקרא לבין ביאור המצוות. בעוד לגבי חוקי התורה הוא נוקט, כאמור, בדרך היסטורית-אנתרופולוגית, את הכתובים שאינם נוגעים לחוקים הוא מפרש כמשלים מטא-היסטוריים לעניינים "עמוקים ומעורפלים".

בפתיחה למורה הרמב"ם לא מסביר מדוע סוגת המשל אינה מתאימה לדיני התורה. הוא גם לא מסביר זאת בפרקי טעמי המצוות או במקום אחר במורה הנבוכים. מטענתו כי רק מי שאינו בריא בשכלו יחשוב שדיני התורה נוסחו כמשלים משתמע כי היא מוכנת מאליה. האומנם פרשנות על דרך המשל אינה מתאימה באורח קטגורי לפרקי החוק בתורה, כלומר לחלק המעשי של נבואת משה? האומנם כל בר-דעת יסבור כי פרשנות אלגורית של מצוות והלכות היא אבסורדית? והרי פרשנות אלגורית היא כלי שאין בלתו כדי לקשור מצוות לתכנים עיוניים, והפירוש האלגורי, החריג במורה, לשעיר המשתלח, יוכיח.

### 3. פירושים אלגוריים למצוות במשנה תורה

השאלה הזו מתעצמת מפני שבמשנה תורה – שבו הרמב"ם נמנע בדרך כלל מטעמים סוציו-היסטוריים<sup>18</sup> – מבוארות מצוות באופן אלגורי.<sup>19</sup> כך בעיקר בהלכות האחרונות

מיימוניים לתפיסה הזו ראו יצחק טברסקי **מבוא למשנה תורה 292**, ה"ש 81 (מהדורה שנייה התשס"ה).

17 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, מו, בעמ' 622-623. השעיר המשתלח ביום הכיפורים הוא פולחן חריג: הוא נעשה מחוץ למקדש, ונדמה כהקרבה ל"שעירים" המצויים במדבר. לכן התקשה רמב"ם להראות שהוא עוצב בתגובה לאיזה פולחן צאבא או שהוא עידונו. הואיל והשעיר המשתלח הוא פולחן מרכזי בחג היהודי המקודש ביותר, והואיל והוא נוח להתפרש כמשל, ניתן לו במורה פירוש אלגורי.

18 טברסקי **מבוא למשנה תורה**, לעיל ה"ש 16, בעמ' 322. דוגמה חריגה היא הטעם לאיסור השחתת הזקן, וראו יאיר לורברבוים "על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן" **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** כה 45 (התשע"ו) (להלן: לורברבוים "על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי"). יש הסבורים שטעמים סוציו-היסטוריים למצוות מצויים גם במשנה תורה, למשל בהל' מעילה ח, ח, ראו למשל שלום רוזנברג "על פרשנות המקרא בספר המורה" **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** א 85, 142-143 (התשמ"א), השוו יצחק טברסקי "ברור דברי הרמב"ם בהלכות מעילה ח, ח – לפרשת טעמי המצוות לרמב"ם" **פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה** כד-לג (התש"ם). לענייננו, אין אצל חוקרים הסבר להיעדר טעמים אלגוריים למצוות במורה הנבוכים.

19 על הצורך בפרשנות אלגורית למצוות מעיר הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, כשהוא מבקר

של כמה מספרי היד החזקה, שם הוא מתעלה מעל לפרטים ההלכתיים היבשים, ובלשון פיוטית ונשגבת הוא מציע פירושים אלגוריים לגופי ההלכה שזה עתה סיכם.<sup>20</sup> כך בהלכה האחרונה של הלכות מקוואות (יא, יב), שהיא גם סוף ספר טהרה:

דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים.  
 וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא. והדבר תלוי בכוונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים: טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל, ואעפ"כ רמז יש בדבר – כשם שהמכין לבו לטהר, כיון שטבל טהור, ואעפ"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות, והביא נפשו במי הדעת – טהור, הרי הוא אומר: "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם" (יחזקאל לו 25).

הלכה זו פותחת בקביעה כי הלכות טומאה וטהרה הן "חוקים" שטעמם אינו ידוע ("גזירת הכתוב הן ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו"),<sup>21</sup> שכן יסודם אינו ריאלי ("שאינן הטומאה טיט או צואה שתעבור במים"), והכול כדי ליישר את הדרך לביאורן באורח אלגוריי-ספיריטואלי ("והדבר תלוי בכוונת הלב"): הטומאות הן סמל ל"מחשבות האון והדעות הרעות", והטבילה כדי להיטהר היא משל ל"מחשבות האון" ול"הביא נפשו במי הדעת".<sup>22</sup> בסוף הלכות שמיטה ויובל (יג, יג) שבט לוי הוא משל ל"כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' [...] לדעה את ה' והלך ישר [...] ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש ויהיה ה' חלקו [...] ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים".

את גישת הכת הראשונה להגדות, ראו הקדמות הרמב"ם למשנה, קלג (מהדורת שילת), וטברסקי **מבוא למשנה תורה**, לעיל ה"ש 16, בעמ' 291.

20 טעמים אלה נוגעים למטרת המצווה להביא אדם לשלמות שכלית. לצד טעמים כאלה מוצעים במשנה תורה גם טעמים מוסריים ותועלתיים, ראו טברסקי **מבוא למשנה תורה**, לעיל ה"ש 16, בעמ' 322-323.

21 "גזירת הכתוב" בהלכה זו מובן תיאולוגי. על שני המובנים של הצירוף הזה ראו Yair Lorberbaum, *Two Concepts of Gezerat ha-Katuv: A Chapter in Maimonides' Legal and Halakhic Thought, Part I*, 28 *DINÉ ISRAEL* 123\* (2012).

22 לניתוח מפורט של ההלכה הזו ראו Yair Lorberbaum, *Two Concepts of Gezerat ha-Katuv – A Chapter in Maimonides' Legal and Halakhic Thought, Part III: The Theological Sense*, 31 *DINÉ ISRAEL* 159\*, 160\*-180\* (2016) (להלן: *Gezerat ha-Katuv*).

באיגרת לעובדיה הגר הרמב"ם מפרש באופן אלגורי את השם "אב".<sup>23</sup> הוא כותב כי "אב" בתפילות ובברכות אינו מציין רק אב ביולוגי אלא גם אב רוחני. אברהם הוא מייסד אמונת הייחוד, שאותה הנחיל לאנושות כולה,<sup>24</sup> ולכן: "כל המייחד שמו של הקב"ה [...] תלמידיו של אברהם אבינו הן". אברהם הוא אפוא "אב לתלמידיו", "והם כל גר שיתגייר, לפיכך יש לך לומר: 'אלוהינו ואלוהי אבותינו'".<sup>25</sup>

כל הדוגמאות האלה, וכן הפירוש האלגורי במורה לשעיר המשתלח, הם פירושים אלגוריים למצוות ריטואליות-דתיות. הן תידונה בפירוט להלן. אכן, פרשנים והוגים נוטים לפרש כמשלים בעיקר מצוות דתיות, ריטואליות. עם זאת, מצוות מכל ענפי ההלכה, גם מצוות שבין אדם לחברו, התפרשו (וניתנות להתפרש) באורח אלגורי.

פילון וחז"ל לפני הרמב"ם,<sup>26</sup> ומחברים במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה, נקטו פרשנות אלגורית למצוות. רשב"א,<sup>27</sup> בעלי הלכה מיימוניים בפרובנס, בהם ר' דוד הכוכבי,<sup>28</sup> ר' לוי בן גרשם,<sup>29</sup> ור' יוסף אלבו,<sup>30</sup> הציעו פירושים אלגוריים למצוות בהשראת פירושי הרמב"ם במשנה תורה.

23 אגרות הרמב"ם, רלג-רלה (מהדורת שילת). יש שהבחינו בין אלגוריה, שעניינה יחידות טקסט גדולות (עלילה או תיאור של מצב עניינים מורכב), לבין מטפורה, שמתייחסת למילה בודדת, ראו Isaaq Heinemann, *Scientific Allegorization During the Jewish Middle Ages*, in *STUDIES IN JEWISH THOUGHT, AN ANTHOLOGY OF GERMAN-JEWISH SCHOLARSHIP* (Alfred Jospe ed. 1981) 247, 247-248, המשותף לשתייהן הוא שהן חושפות את המובן העמוק, המופשט והרציונלי של הכתוב.

24 ראו משנה תורה, עבודה זרה, פרק א, הלכה ג ובמורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כט, בעמ' 523; מאשה טורנר "אברהם אבינו בהגותו של רמב"ם" אברהם אבי המאמינים – דמותו בראי ההגות לדורותיה 143 (משה חלמיש, חנה כשר ויוחנן סילמן עורכים 2003).

25 ראו גם הפירוש האלגורי לשם "ילד" במורה נבוכים חלק א, ז.

26 על פירושי פילון למצוות ראו יצחק היינמן טעמי המצוות בספרות ישראל א 41-42 (מהדורה שלישית מתוקנת התשי"ד), רוגיה (להלן ה"ש 106), ומארן ר' ניהוף פילון האלכסנדרוני: ביוגרפיה אינטלקטואלית 170-197 (התש"ג) (להלן: ניהוף). על פרשנות אלגורית של מצוות במדרשי חז"ל ראו היינמן טעמי המצוות בספרות ישראל, בעמ' 31, ולהלן ה"ש 204.

27 הרשב"א מציין את מעלותיה של פרשנות אלגורית למצוות בוויכוחיו עם הנוצרים, ראו יאיר לורברבוים "כתב הוויכוח עם הנוצרים לרשב"א: עיון מחורש" ציון פד(א) 59 (התשע"ט), ולהלן סעיף 14. פירושים אלגוריים למצוות משולבים גם בפירוש המצוות לר' עזרא מגירונה, שנחשב לחיבור הקבלי הראשון על טעמי המצוות, ראו כתבי רמב"ן, כרך ב, תצו ואילך (מהדורת שעועל) (פירוש לשיר השירים).

28 ראו ספר הבתים לרבנו דוד הכוכבי, מגדל דוד – ספר מצוה (מהדורת הרשלר), משה הלברטל בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימוניים בפרובנס 181-216 (התשנ"ט), ולהלן סעיף 17.

29 ראו היינמן טעמי המצוות בספרות ישראל, לעיל ה"ש 26, בעמ' 98-102.

30 לפי ר' יוסף אלבו המצוות רומזות "לעניינים נכבדים עליונים, עניינים שכליים", לצד



לאור הפירושים האלגוריים למצוות ולהלכות במשנה תורה (ובחיבורים אחרים), ולנוכח פירושי מחברים שכתבו בעקבותיו בדורות שאחריו, הקביעה בפתחה למורה כי ביאור המצוות על דרך המשל והחידה הוא אבסורד, וההימנעות הכמעט עקבית מהם בפרקי טעמי המצוות, טעונות הסבר.

#### 4. האומנם פרשנות אלגורית אינה (מספיק) שכלתנית?

פרשני הרמב"ם העירו על ההבדל בין טעמי המצוות כמורה הנבוכים לבין טעמי המצוות במשנה תורה.<sup>31</sup> יצחק טברסקי סבור כי יסודו בהפרש שבין סוגות ספרותיות ומטורות כל חיבור. משנה תורה הוא חיבור הלכתי הפונה לציבור הרחב, ומגמתו "רוחנית-מוסרית". לעומתו מורה הנבוכים הוא "חיבור שכלתני", הפונה למתי מעט הפילוסופים. "לב העניין", כותב טברסקי, "הוא חפצו של 'החיבור הגדול' בהסברים הנעים סביב עקרונות מוסריים אינטלקטואליים, וזאת כנגד עיסוקו של ה'מורה' בכל מיני המובנות והשכלתנות". לדעתו "הסברים היסטוריים מוכיחים יפה [...] שהחוק יסודתו מן התבונה ושאינו בו פעולות של הבל [...] הטלאולוגיה בקורות העיתים, בבואה של שימושה בטבע או בביווגיה, היא מכשיר יעיל בידי השכלתנות; ידיעתן של עובדות קודמות והשימוש שבידיעה זו לשם הסברת התפתחויות מאוחרות יותר מסייעים לסלק את ההנחה שדברים מתרחשים בשרירות או במקרה [...] מדעי ההיסטוריה, כיוצא במדעים הגנטיים, מחפשים איזו זיקה של המשך בין אירועים ראשונים לבין ההתרחשויות שבאו לאחריהן". אלא ש"זיקה זו", מטעים טברסקי, "שכלתנית ככל שתהיה, אין לה תוצאות רוחניות-מוסריות". לעומת זאת, "עיקר עניינו של 'משנה תורה' הוא דווקא בחשיפת רעיונות-היסוד ומגמות-העל המטילים את מרותם על האדם, מדכאים את יצרו הרע, מעצבים את סגולותיו המוסריות ומקדמים אותו אל השלמות המוסרית-אינטלקטואלית. ניתוחים היסטוריים והסברים פסיכולוגיים או עיוניים יתר על המידה אינם עשויים בשום אופן להפרות את השאיפה המבקשת לגלות בחוק את יסודות המוסר והשכלתנות, הגורמים לאדם לחיות את חייו 'בקרושה יתירה ובמחשבה טהורה' (הל' איסורי ביאה כב, ב)."<sup>32</sup>

ההסבר של טברסקי לטיבם של סוגי הטעמים השונים למצוות, ובתוך כך להבדל בין טעמי המצוות כמורה לבין טעמיהן במשנה תורה, אינו עומד בפני הביקורת. ראשית, סברתו כי המעלה העיקרית של הטעמים ה"טלאולוגיים"-ההיסטוריים למצוות, בעיני הרמב"ם, היא שהם "מדע [ההיסטוריה]" היא שגויה. יתרונם העיקרי של הטעמים האלה בעיני רמב"ם היה שהם מצביעים על הניגוד בין התורה לבין העבודה הזרה

"תכלית נכבד מצד עצמן ומצד המעשה שבהן", ראו ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ג, כא (מהדורת הוויק 194).

31 ראו למשל JOSEF B. SOLOVEICHIK, THE HALAKHIC MIND: AN ESSAY ON JEWISH TRADITION AND MODERN THOUGHT 91-99 (1986), וטברסקי מבוא למשנה תורה, לעיל ה"ש 16, שם.

32 טברסקי מבוא למשנה תורה, לעיל ה"ש 16, בעמ' 322-323.

בת הזמן. שנית, וחשוב יותר לענייננו, הסברו של טברסקי מבליע כי בעיני הרמב"ם, פרשנות אלגורית של המצוות אינה שכלתנית, למצער לא כל הצורך, במיוחד בהשוואה לטעמים הסוציו-היסטוריים, שלדעתו "יסודם כתבונה". ואולם את הסיפורים ואת חזונות הנביאים שבכתובים, ובמיוחד את הפרקים שעניינם "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה", הסביר הרמב"ם במורה כמשלים לעניינים עמוקים. לא זו בלבד שלדעתו, ביאורי הכתובים על דרך המשל חושפים את מובנם הפילולוגי אלא שמסקנות ביאורים אלה הן רציונליות לעילא – עניינם הוא יסודות הפיזיקה והמטפיזיקה, שהם בעיניו המדע בה"א הידיעה.<sup>33</sup> יתר על כן, כאמור לעיל, פרשנות אלגורית היא כלי חיוני כדי לחשוף במצוות תכנים פילוסופיים ומטפיזיים. בעולמו של הרמב"ם, ושל ממשיכיו במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה, פרשנות אלגורית, הן של נבואות הן של מצוות, היא לעולם בהשראת מבני מחשבה פילוסופיים מתחום האתיקה, הפסיקה והמטפיזיקה.<sup>34</sup> ולבסוף, האומנם, כטענת טברסקי, מורה הנבוכים הוא חיבור "שכלתני" ש"אין לו תוצאות רוחניות-מוסריות", כלומר שמטרתו אינה חינוכית? והלא פרקים רבים במורה מורים את ההיפך, במיוחד עבור הקורא המעולה. אף אם טברסקי אולי מצליח להסביר מדוע טעמים סוציו-היסטוריים נעדרים ממשנה תורה, הוא לא מסביר מדוע פירושים אלגוריים למצוות נעדרים ממורה הנבוכים.

##### 5. טעמי המצוות ב"מורה": לא "טעמים להלכה" אלא "רק לפשוטו של הכתוב"

בפרקי טעמי המצוות, הרמב"ם מעיר כי הוא נותן טעמים למצוות לפי מובנן המילולי בכתובים, ולא לפי פירושן המקובל במסורת, היינו לפי ההלכה המחייבת ("הפקה"), שבאה במשנה תורה. במורה חלק ג, מא, אגב קביעתו כי משמעות הפסוק: "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא כד 20) הוא: "מי שחיסר איבר יחוסר איבר כמותו", הוא מעיר: "אל תעסיק מחשבתך בזה שאנו עונשין כאן" – כלומר, לפי ההלכה המחייבת – "בתשלומין, כי מטרתו עכשיו לתת טעמים לכתובים ולא לתת טעמים להלכה"<sup>35</sup> ("לאן אלקצר אלאן תעליל אלנצוץ, לא תעליל אלפקה").<sup>36</sup> לקראת סוף הפרק הוא מציע טעם לצייוו על בעל קרי "לצאת מן המחנה עד שיעריב שמשו" (דברים כג 11-12) – "כדי

33 בכמה מקומות במורה הנבוכים מדגיש הרמב"ם את טיבם המדעי-הרציונאלי של פירושו האלגוריים, ראו, למשל, ההקדמה לחלק ג, שהיא הקדמה לפירושו האלגורי ל"מעשה מרכבה", מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 428.

34 הרמב"ם וממשיכיו לא הציעו פירושים אלגוריים שמבטאים רעיונות לאומיים, אירועים היסטוריים, ותפיסות הנוגעות לגאולה, משיח, יציאת מצרים, וכיו"ב. גם את אלה הם פירשו כאלגוריות למבני מחשבה פילוסופיים.

35 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 578.

36 מורה נבוכים לרבינו משה בן מימון, דלאלה' אלאחאירין, עמ' תרי (מהדורת קאפח) (להלן: מורה נבוכים (קאפח)).

שיהיה בלבו של כל אחד שהמחנה" של צבא הלוחמים "הוא כמקדש ה', ושאינן הוא כמחנות הגויים להשחתה" – ומעיר שוב: "וכבר הודעת ליך שאני נותן טעמים רק לפשוטו של הכתוב"<sup>37</sup> ("וקד אעלמתך אני אנמא אעלל ט'אהר אלנץ").<sup>38</sup> כידוע בהלכה התלמודית נדרש ההיפך: לא שמחנה הלוחמים צריך להיות כמקדש אלא ש"המחנה" הוא המקדש, והאיסור על בעל קרי הוא להיכנס לתחום המקדש עד שיעריב שמשו ויטהר.<sup>39</sup> ההערה הדרמטית כי "מטרת עכשיו לתת טעמים לכתובים" ולא ל"הלכה" – שהיא בסיס לטעמי מצוות רבות במורה<sup>40</sup> – מבליעה סתירה ליסוד השמיני בהקדמת פרק חלק, שלא רק התורה שבכתב אלא גם פירושה המקובל ניתן למשה בסיני מפי הגבורה.<sup>41</sup> זאת ועוד, בהקדמת פירוש המשנה הרמב"ם מציין את הביאור התלמודי ל"וקצתה את כפה" (דברים כה 12) שהוא ממון כדוגמה לביאור מקובל ממש, <sup>42</sup> ובהלכות חובל ומזיק א, ו הוא מטעים כי "דברים אלו ["עין תחת עין" – ממון] כולם, מפורשים הם מפי משה רבנו מפי הגבורה".

יעקב לוינגר הסביר כי "הרמב"ם אמנם האמין בהיסטוריה דינמית של התורה שבעל פה", ותיארו את השתלשלות ההלכה בכתביו ההלכתיים (פירוש המשנה, משנה תורה) "לא נועד אלא להיות היסטוריה דוגמטית כצורך הכרחי לאמון הכללי בתורה מן השמים, לפי התפיסה שצריכה להיות הרווחת בהמון".<sup>43</sup> מן ההצעה כי לפי הרמב"ם,

- 37 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 589-590.
- 38 מורה נבוכים (קאפח), לעיל ה"ש 36, בעמ' תריח. לשון המקור הערבי כאן הוא "אעלל ט'אהר אלנץ" (טעם פשוטו, או נגלהו, של הכתוב), אלא שכפי שקפלן (קפלן מטרת המורה, לעיל ה"ש 14, בעמ' 81-82) מעיר, ט'אהר כאן אינו פשט (=הרובד הנגלה) של משל, אלא המובן המילולי של הכתוב לעומת "הפירוש המקובל" (בהלכה). השוו שטרן החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, לעיל ה"ש 14, בעמ' 351-352, וראו ביקורת קפלן, לעיל ה"ש 14. וראו עוד להלן ה"ש 66.
- 39 ראו בבלי, פסחים סח, ע"א; משנה תורה, ביאת מקדש, פרק ג, הלכות ח-י; ספר המצוות לרמב"ם, מצוות לא תעשה, עח; יעקב לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסט 56-66 (1989).
- 40 שם, בעמ' 177-181, שהראה כי הרמב"ם נוקט גישה הזו בעקביות בפרקי טעמי המצוות (אף שהוא אינו אומר זאת במפורש לגבי מצוות אחרות).
- 41 הקדמות הרמב"ם למשנה, קמד (מהדורת שילת), פירוש המשנה, סדר נזיקין, רטו (מהדורת קאפח). עיקר אמונה זה בא בהקדמת פירוש המשנה, ובראש הקדמת משנה תורה ("כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו [...]"), ובהלכות ממרים א, ג.
- 42 הקדמות הרמב"ם למשנה, ל-לא (מהדורת שילת).
- 43 ראייה להסבר הזה היא ההערה במורה נבוכים חלק ג, מא (מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 578): "אף שגם על הלכה זאת [= "עין תחת עין" – ממון] יש לי דעה שאותה אשמיע בעל פה", ראו לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסט, לעיל ה"ש 39. במחקר אחר אימצתי את ההסבר הזה של לוינגר, והצבעתי על זיקתו להיבטים נוספים של תפיסת החוק ולתיאוריה של ההלכה של הרמב"ם. ראו יאיר לורברבוים "הרמב"ם על אגדה, הלכה ו'חוק אלוהי" דיני ישראל כו-כז 253, 265-276 (התש"ע).

ההלכה, ככל חוק, משתנה לאורך הדורות, ושהיסוד השמיני, כי התורה היא נצחית, הוא "אמונה הכרחית", כלומר שקר נאצל,<sup>44</sup> מתבקש, לכאורה, הפתרון הבא: טעמים סוציו-היסטוריים מתאימים למצוות מן העבר, בעת מתן תורה. לעומת זאת, המצוות המחייבות ("נצחיות") לא צריכות להתפרש לפי ההקשר ההיסטורי, ולכן מתאים לפרשן בדרך אלגורית.

גם הפתרון הזה אינו עומד בפני הביקורת. בעוד הטענה לגבי ההימנעות מטעמים סוציו-היסטוריים במשנה תורה מתבקשת, והערתי על כך כבר לעיל, הסברה כי למצוות מן העבר לא מתאימים טעמים אלגוריים היא שגויה. טעמים לחוקים קדומים שבתלו יכול שיהיו גם אלגוריים. התוכנה הנרמזת במורה הנבוכים (חלק ג, מא) כי החוקים כולם, ומצוות התורה (=ההלכה) בכלל, משתנים תדיר, לא מכריחה שטעמי המצוות יהיו אך סוציו-היסטוריים, ודווקא מהסוג שמייחד את הטעמים בפרקי טעמי המצוות, ולראיה הטעם האלגורי במורה לשעיר המשתלח. זאת ועוד, גם טעמים אלגוריים הם תלויי זמן והקשר. ההבחנה בין המצוות לפי פשוטי הכתובים, כלומר לפי משמעותן בעבר הרחוק, הנדונות במורה הנבוכים, לבין המצוות המחייבות לפי הפירוש המקובל במסורת, המנוסחות במשנה תורה, לא נוגעת אפוא להבדל בין סוגי הטעמים שהרמב"ם מציע להן בחיבוריו השונים. מבחינה מושגית, שני סוגי הטעמים – האלגוריים והסוציו-היסטוריים – מתאימים הן למצוות והלכות מחייבות ("פקה") הן למצוות לפי פשט הכתוב.<sup>45</sup>

### ב. מושג המשל וייעודיו, ומצוות כמשלים

בחלק הראשון של הפרק הנוכחי אציע בקצרה את מושג המשל במורה, שמוקדו הוא היחס בין שכבות המשמעות השונות שלו, ואת התפקידים השונים שיועדו בו למשלים:

44 ראו מורה נבוכים חלק ג, כח.

45 אפשר שפרקי טעמי המצוות נכתבו בתחילה כחיבור נפרד, וזאת בדומה לקבוצות אחרות של פרקים – כגון: הפתיחה, שהיא חיבור על תיאוריה של משלים, הפרקים הלקסיקוגרפיים, פרקי התארים, פרקי הבריאה, הנבואה, הפירוש למעשה מרכבה ביחזקאל, פרקי ההשגחה – שאפשר שנכתבו כחיבורים נפרדים, ומאוחר יותר נערכו בספר מורה הנבוכים. לפי דעה רווחת (כגון זו של ליאו שטראוס, במסה שכתב כהקדמה לתרגום פינס), "המורה" נכתב על פי תוכנית סדורה בפרק זמן קצר ביחס, ואילו לפי הצעה זו הוא כעין קובץ של חיבורים שנכתבו בתקופות שונות. אפשר שהחיבור על טעמי המצוות נכתב תחילה כחיבור היסטורי-אנתרופולוגי על אודות החוק המקראי-המונותאיסטי, ולכן טעמי החוקים ב"מורה" הם סוציו-היסטוריים. על הרמב"ם כמפתח מתודולוגיה של מחקר היסטורי של הדת ראו סטרומזה, לעיל ה"ש 5, בעמ' 134-141. ההצעה הזו, שצריכה להתברר במחקר נפרד על התהוותו של מורה הנבוכים, אינה מיתרת את הדיון להלן.

הפרדגוגי, הפילוסופי-האפיסטמולוגי, והפוליטי.<sup>46</sup> אחר כך אצביע על הקבלה בין הזיקה של משלים לנמשליהם לבין זיקת המצוות לטעמיהן, שתשמש רקע להבחנה בין פרשנות אלגורית למצווה לבין פרשנות אלגורית לטעם המצווה. הדיונים האלה יסייעו להבהיר כי למצוות שטעמן אלגורי ייעוד פרדגוגי, שלפיו עשיית המצווה, כשמודעים לטעמה האלגורי, מייצרת היפעלות בנפש לתיקון המידות והשכל. ההבחנות האלה יכשירו את הקרקע לתשובות שיוצעו בפרקים הבאים.

## 6. "בפשט [המשל] צריך שיהיה מה שיצביע על המשמעות הנסתרת"

"משל" (מת'ל) לפי הרמב"ם הוא טקסט שיש לו שני רובדי משמעות. לרובד אחד הוא קרא בערבית: "ט'אהר", נגלה, חיצוני, שמתרגמי המורה לעברית תרגמו: "פשט [המשל]".<sup>47</sup> ולשני: "באטן", פנימי או נסתר, שהוא הנמשל.<sup>48</sup> הרמב"ם הטעים כי: "בפשט [המשל] צריך שיהיה מה שיצביע למתבונן על המשמעות הנסתרת",<sup>49</sup> כלומר שרובד המשמעות החיצוני, הנגלה, ירמוז או יכוון לרובד הפנימי, ל'תוך', כלומר לנמשל. לעיתים הנמשל קל להבנה, ויש שהוא נעלם מעיני רוב בני האדם. כך או כך, הוא מכונה רובד המשמעות הנסתרת או הפנימי. באופן טיפוסי, פשט המשל אצל הרמב"ם, הוא עלילה מוחשית או תיאור של מצב עניינים קונקרטי, המבליעים רעיון דק וחמקמק.<sup>50</sup>

- 46 סעיפים 6-8 להלן מבוססים על לורברבוים "כאילו החכמים", לעיל ה"ש 1. ספרות המחקר על משלים בכתבי הרמב"ם היא רחבה, ראו שטרן החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, לעיל ה"ש 14, בעמ' 26-64, והיביליוגרפיה הנסמנת לאורך הספר.
- 47 ראו, למשל, בפתחה למורה, עמ' 16: "בעוד הפשט (ט'אהר) של כל משל אינו כלום". כך תרגמו גם אבן תיבון וקאפח. פינס תרגם: 'external meaning', ראו MAIMONIDES, THE GUIDE OF THE PERPLEXED 11 (Sh. Pines trans., 1963) (להלן: "תרגום פינס"). בעקבות המתרגמים השתמשתי להלן במונח "פשט" לציון הרובד הנגלה של משלים. "פשט" הטקסט הוא מובנו המילולי, שנקבע לפי קונבנציות לשוניות, תחביריות ואחרות. על הקונבנציות שמצביעות על הנמשל, ראו להלן. השוו MORDECHAI Z. COHEN, OPENING THE GATES OF INTERPRETATION: MAIMONIDES' BIBLICAL HERMENEUTICS IN LIGHT OF HIS GEONIC-ANDALUSIAN HERITAGE AND MUSLIM MILIEU (2011). בתולדות הפרשנות האלגורית במערב ניתנו הגדרות שונות לרובד החיצוני של טקסטים שהתפרשו באורח אלגורי, ראו ויטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 17-18, ולספרות נוספת עיי"ש, ה"ש 22. יצוין כי המונח "ט'אהר" במורה הוא רב-משמעי, וכך גם תרגומיו (פשט, גלוי), ראו לעיל ה"ש 38 ולהלן ה"ש 66.
- 48 השוו שטרן החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, לעיל ה"ש 14, בעמ' 35, שסבור כי לפי רמב"ם, "לפשט [המשל]" שני מובנים ("משמעות חיצונית המונית" ו"משמעות משלית חיצונית"), לביקורת ההצעה הזו, ראו לעיל הערה 14.
- 49 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 17.
- 50 למשלים – הרומזים, כאמור, למבני מחשבה ולעקרונות מופשטים – חשיבות שאין להפריז בה בכלל תחומי הידע. גם פרשנויות על דרך המשל מצויות בתחומי ידע רבים. על הגיוון

## 7. "המשל הזה אינו כלום, ועל ידי המשל אתה רואה את דברי תורה"

היבט נוסף של משלים שהרמב"ם הצביע עליו הוא הפער בין ערך פשט המשל כשלעצמו – כלומר כשהוא נקרא כטקסט בעל רובד משמעות "חיצוני" בלבד – לבין ערכו כמשל, המצביע על נמשל. כדי להסביר את טיבם של משלים הוא מביא בפתיחה שני משלים של חז"ל על אודות משלים. המשל הראשון, משל הבאר, שכבר נזכר לעיל, ממשיך "דברי תורה" למים צוננים בבאר עמוקה, שניתן לדלות אותם רק באמצעות חבלים. כך משלים מאפשרים לעמוד על "דברי תורה", שהם, כזכור, ענייני הטבע והאלוהות. ייעודם של משלים הוא אפוא "לדלות" את הנמשל, כלומר לכוון אליו. המשל השני מספר על מרגלית "שאברה בבית אפל מלא גרוטאות". "אותה מרגלית מצויה", אך בעליה "אינו רואה אותה. היא כאילו יצאה מרשותו, עד שהוא מדליק פתילה באיסר". משל המרגלית מבטא את הפרדוקס הגלום במושג המשל: ערך הרובד הגלוי, כלומר הפשט כשלעצמו, הוא "לא-כלום", ואולם כשהפשט מובן כמשל, כלומר כשהוא מכוון לנמשל, ערכו לא יסולא בפז, שכן "הדלקת המנורה, כמוה כהכנת הנמשל" – "הפתילה באיסר" והמרגלית מתמזגות כביכול זו בזו. כך, למשל, כשמשל הבאר ומשל המרגלית נקראים כטקסטים בעלי רובד משמעות אחד, חיצוני בלבד, הם סיפורים בנאליים וחסרי ערך, ואילו כשהם נקראים כמשלים על אודות משלים הם רומזים לאמת עמוקה. דוגמה אחרת שתידון להלן: לפי הרמב"ם, כשסיפור גן עדן המקראי (בראשית ב-ד) נקרא רק לפי פשטו, הוא סיפור אבסורדי ואף מזיק, ברם כשהוא נקרא כמשל משמעותו עמוקה ומכוננת.<sup>51</sup>

מיד לאחר הדיון במשל המרגלית מציע הרמב"ם את רעיון "המשל המשוכלל" שמגלם גם הוא פער דרמטי בין ערך המשל לערך הנמשל. רעיון המשל המשוכלל הוא, לדעתו, ה"תוך" של המשל במשלי כ 11: "תפוחי זהב במשכיות כסף", שנמשלו: "דבר דבר על אופניו". כבכל משל, גם בפשט משל משוכלל "יש מה שיצביע למתבונן", היינו לקורא המעולה, "על המשמעות הנסותרת", שהם עניינים פילוסופיים עמוקים ("תפוחי זהב"). אלא שבשונה ממשל רגיל, שפשטו כשלעצמו הוא נטול ערך, במשל משוכלל הפשט כשלעצמו מבטא: "חוכמה מועילה בדברים רבים, לרבות תיקון מצב החברות האנושיות" ("משכיות כסף"). "חכמה מועילה" זו מיועדת לקורא הממוצע, שלא יודע שלפניו משל.<sup>52</sup> המשל המשוכלל, שבו הפשט כשלעצמו מבטא עבור ההמון "אמונת

הרב של פרשנויות אלגוריות לאורך הדורות, ראו הסקירה של ויטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 1-59.

51 ראו להלן סעיף 11.

52 במשל במשלי שמצביע על הנמשל הם הנקבים הזעירים במשכיות הכסף, שהקורא המעולה רואה "דרכם", כלומר באמצעותם, את "תפוחי הזהב". לעומתו ההמון רואה את "משכיות הכסף" "מרחוק, או מבלי התבוננות מופלגת", כלומר נסתר ממנו שזה משל, וממילא גם הנמשל.

הכרחיות", כלומר שקרים נאצלים, וליחיד סגולה הוא רומז ל"אמת לאמיתה", היא דרך אחרת לציין את הפער בין ערך הפשט לערך הנמשל.

## 8. ייעודי המשלים במורה הנבוכים

בפתיחה למורה הנבוכים מוצעים למשלים שלושה ייעודים<sup>53</sup>:

**ייעוד פדגוגי-דידקטי:** לפיו המשל הוא אמצעי וסיוע להבנת רעיונות מופשטים. בדרך כלל המשל הפדגוגי – שהוא הייעוד הרווח של משלים, שכן כל דוגמה היא משל – מכווון את הלומד אל הרעיון, ומשהשיג המשל את מטרתו, המורה והלומד יפנו לעיון מושגי מפורט, מדויק ועמוק יותר.

**ייעוד פילוסופי-אפיסטמולוגי:** שלפיו המשל הוא חיוני להצעת העניין הרמוז בו, כלומר לעצם השגתו. למשל הפילוסופי תפקיד הכרתי במובן זה שרק בתיווכו ניתן להשיג את העניין המבוקש. לעומת המשל הפדגוגי שמסייע להבנת רעיון, המשל הפילוסופי הוא כלי שאין בלתו להשגת רעיונות מסוימים, שבלעדיו הם עלומים.<sup>54</sup>

**ייעוד פוליטי-חברתי:** לפיו המשל הוא אמצעי להסתיר רעיונות – בדרך כלל תכנים תאולוגיים הטרודוקסיים – מפני שכבה חברתית מסוימת, שהיא באופן טיפוסי ההמון. ברגיל, ההמון איננו יודע שלפניו משל. הוא סבור שזהו דיבור או טקסט בעל רובד משמעות אחד (נגלה) בלבד. אף אם ההמון יגלה שלפניו משל, אין בכוחו להבין את הנמשל. מטרת ההסתרה הכפולה הזו הן: הגנה על ההמון מפני רעיונות מסוכנים, שהוא יטעה בהבנתם; הגנה על הסדר החברתי, המושתת על "אמונות הכרחיות", שרעיונות הטרודוקסיים חותרים תחתם; והגנה על הפילוסוף מפני רדיפה דתית. תכליות אלה שלובות בדרך כלל זו בזו. הייעוד הפוליטי של משלים הוא הפוך מייעודם הפדגוגי: משל פוליטי לא מסייע בהסברת רעיונות אלא מסתירם, אלמלא הצורך בהסתרה מפני ההמון, הממשיל היה מוסר את רעיונותיו במישרין (או באמצעות משלים פדגוגיים או פילוסופיים). יכול שבמשל פוליטי לרובד הפשט לא יהיה ערך (כמשל המרגלית), ברם ברגיל הוא יבטא "אמונות הכרחיות", כלומר הוא משל משוכלל.

53 חוקרי הפרשנות האלגורית לתקופותיה מבחינים בין פרשנות אלגורית של טקסטים קנוניים לבין יצירת טקסט אלגורי. הם סבורים כי, ברגיל, פרשנות אלגורית נכפית על טקסטים שאינם משלים, ראו ויטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 15. אצל הרמב"ם, פרשנות מקראות והגדות על דרך המשל והמניעים ליצירת משלים, כלומר ייעודיהם, הם שני צדדים של אותה המטבע. לכן בתיאוריה על אודות עקרונות הפרשנות של חזונות הנביאים על דרך המשל הוא כלל דיון בייעודי המשלים. לעניין זה אין זה משנה אם הוא סבר שחזונות הנביאים הם משלים, אם לאו.

54 ההקשר שבו מובאים משל הבאר ומשל המרגלית בפתיחה למורה, הוא דיון במשלים פילוסופיים-אפיסטמולוגיים. עם זאת, משלי חז"ל אלה גם מסבירים את טיבם של משלים פדגוגיים.

לאיזה ייעוד של משל מתאימה, לפי הרמב"ם, פרשנות של מצוות באורח אלגורי? הייעוד הפוליטי-החברתי לא מתאים, לפי הרמב"ם, למצוות ולהלכות. הוא גם לא פירש מצוות כמשלים משוכללים. את הסיבות לכך אציע להלן.<sup>55</sup> גם הייעוד הפילוסופי-האפיסטמולוגי אינו מתאים לחוקים ולמצוות, מפני שאין בכוחם לרמוז לרעיונות דקים. במורה נבוכים חלק ג, כח, הרמב"ם קבע כי לכל מצווה "תהיה נגיעה באחד משלושת העניינים האלה: או אמונה תקינה (אל־אֶרָא אל־צֶחִיחָה), או תקינות מצבי המדינה, אשר תשלם בהרחקת עֶשֶׂק הדדי ובהקניית מידות טובות", והטעים כי מצוות מקנות אמונות "תקינות" (או "אמתיות") שהן: "מציאיות האל יתעלה, ייחודו, ידיעתו, יכולתו, רצונו וקדמותו" – רק "בצורה כוללת", שכן כל הדעות הנכונות האלה, שהן יסודות מדע האלוהות, "אינן מתבררות בפירוט ובאופן מוגדר אלא לאחר הכרת דעות רבות".<sup>56</sup> ידיעה עמוקה ומפורטת של יסודות המטפיזיקה אינה עניין לציות ולא לעיון בחוק (או ב"מדע החוק") אלא ללימוד "חכמת התורה לאמיתה" היינו הפילוסופיה.<sup>57</sup> המצוות – הן כפעולות, הן כמושא לעיון – אינן אפוא לפי הרמב"ם, מדיום להשגת הדברים "העמוקים והמעורפלים" במדעי הטבע והאלוהות.<sup>58</sup> מסיבות דומות מצוות והלכות גם אינן יכולות לשמש כמשלים פדגוגיים בתחומים העיוניים. להלן (סעיף 10) אראה כי, לפי הרמב"ם, למצוות טקסיות-ריטואליות מתאימה גרסה של הייעוד הפדגוגי, שלפיה הן משלים שנועדו ליצור אצל אדם היפעלות לתשובה וללימוד, כלומר הן מסייעות לתיקון מוסרי ושכלי.

- 55 בסעיף 13.
- 56 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 512.
- 57 בתחילת הפתיחה למורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 10, מודגש החיץ בין "מדע התורה, דהיינו ההלכה" (עלם אלשריעה אעני פקהא), לבין "חוכמת התורה לאמיתה" (אלשריעה אלחֶיקָה), היא הפילוסופיה. עיון במדע החוק, לפי הרמב"ם, אינו מכשיר אדם לעיון במדע האלוהות.
- 58 לעומתו, רשב"א סבר שבמצוות נרמזים סודות האלוהות, וכי קיום המצוות הוא חיוני להשגתם, וכך כתב: "שהדברים הרמזים במצוות הם הם המרכבה", "ורע אתה המעיין [בטעמי מצוות], כי לא תשלם העבודה [ידיעת הטעמים, היינו "המרכבה"] בלתי העשייה [קיום המצוות]", תשובות הרשב"א החדשות, מכתב יד, תשובה שסו, עמ' רל-רלו, וראו יאיר לורברבוים "רחבה מצוותך מאור": הרשב"א וכינונה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה" מחשבת ישראל ב' 250, 299-306 (התשפ"א) (להלן: לורברבוים "רחבה מצוותך מאור"). הרמב"ם היה רחוק מהשקפה כזו.



## 9. פרשנות אלגורית של המצווה ופרשנות אלגורית של טעם המצווה

מצוות הן הוראות על דפוסי פעולה הרומזות לטעם שביסודן

עניינה של פרשנות מצוות והלכות על דרך המשל הוא לתת להן טעם. מתן טעם לחוק הוא הצבעה על תכליתו. טעם החוק, כלומר תכליתו, הוא מהותו. כך סבר הרמב"ם.<sup>59</sup> מההיבט הזה, פרשנות אלגורית של מצוות אינה שונה מאופני פרשנות אחרים המתחקים אחר טעמי המצווה, כגון: פרשנות מוסרית, תועלתית, סוציו-היסטורית, שעניינם הבהרת תכליתן, שהיא נשמת אפן.<sup>60</sup>

חוקים ומצוות והלכות מנוסחים כהוראות דפוסי פעולה (או דפוסי הימנעות). לכל חוק ומצווה, כלומר לכל הוראה על דפוס פעולה, יש כאמור טעם. אלא שברגיל הטעם אינו מפורש בלשון החוק, ולענייננו – בלשון המצווה וההלכה. אם ניטול, לשם המחשה, את התורה – יש מצוות שהיא פירשה להן טעם, ברם לרוב המצוות אין בתורה טעם מפורש. כך, למשל, לכל אחת מ"עשרת הדיברות" (שמות כ 2-14) יש טעם, ברם רק למצוות השבת מפורש טעם: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ [...]..." (שמות כ 11).<sup>61</sup> ואולם כמו לגבי חוקים בכלל, גם כשטעם המצווה לא מפורש, ניתן ברגיל להתחקות אחריו, שכן הוא נרמז בלשון המצווה, ברקעה ובהקשרה, ובצירוף קונבנציות שונות. כשטעם המצווה מפורש, הוא ברגיל הנהרה של מה שנרמז במצווה כהוראת דפוס הפעולה (ובהקשר ובקונבנציות הכרוכות בה). בל טענה, אם הטעם מפורש ואם לאו, הוא מהות המצווה. עם זאת, לחוקים ולמצוות כהוראות דפוסי פעולה יש "נפרדות לכאורה" מטעמיהם.<sup>62</sup>

- 59 לגישות ה"מסתייגות" ממתן טעמים למצוות ראו לורברבוים "על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי", לעיל ה"ש 18.
- 60 לדיון ביחס שבין כללים משפטיים ומצוות והלכות לבין טעמיהם, ובטענה שטעמים הם נשמת אפם של כללים מחייבים, ראו יאיר לורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה: מסגרת מושגית חדשה לעיון בטעמי המצוות וההלכות" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כו 1, 8-1 (התשפ"א) (להלן: לורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה").
- 61 הלשונות: "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא [...]..." (שמות כ 5), "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא" (שם, 7), "למען יאריכון ימיך [...]..." (שם, 12) וכיו"ב אינם טעמים אלא תמריצים מסוגים שונים.
- 62 ב"נפרדות לכאורה" של חוקים ומצוות מטעמיהם כוונתי לכך שאדם יכול להבין את מילות החוק (שטעמו לא מפורש) ולפעול לפיו גם בלי שידע את טעמיו, ואף בלי שיעלה בדעתו שיש לו טעם. נפרדות החוקים מטעמים חשובה לתפקודו כמכוון התנהגות. יצירת נראות של נפרדות היא אחת מהסיבות שלחוקים אין ברגיל טעמים מפורשים. ה"נפרדות לכאורה" של חוקים מטעמיהם אינה מנוגדת לתוכנה כי טעמים הם נשמת אפם. על "הנפרדות לכאורה" של חוקים מטעמיהם, ראו לורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה", לעיל ה"ש 60, בעמ' 10-14.

כל אימת שטעם החוק אינו מפורש, הוא "נסתר".<sup>63</sup> לאור התבונה כי טעמים הם נשמת אפם של חוקים, והואיל וברגיל טעמי החוקים "נסתרים", קיים דמיון צורני בין חוקים ומצוות לבין משלים: היחס בין החוק לבין טעמו דומה ליחס שבין פשט המשל לבין הנמשל. כשם ש"המשמעות הנמשלת" – שהיא מהות המשל – "מסתתרת בתוך פשט המשל",<sup>64</sup> שהיא שכבתו החיצונית, כך טעם החוק והמצווה – שהוא נשמת אפם – חבוי בחוק ובמצווה כהוראות דפוס הפעולה, שהן שכבתם הגלויה; כשם שהמשל מסתייע בקונבנציות סמנטיות ואחרות (המשתנות ממשל למשל) כדי לכוון לנמשל, כך החוק והמצווה (כהוראת דפוס פעולה) מסתייעים במוסכמות חברתיות (המשתנות מחוק לחוק) כדי לכוון לתכליתם. כשם שבמשל – כשהקשר והקונבנציות מחוורות, הנמשל (הנסתר) קל להבנה, וכשידיעת הקשר והמוסכמות טעונה השכלה וחקירה, הוא מתגלה רק למשכילים, כך לגבי חוקים ומצוות – כשהקשר והמוסכמות ידועים, טעמיהם מחוורים לכול, וכשהם טעונים חקירה, הם עניין למומחים.<sup>65</sup> תכלית מצוות כגון לא תרצח ולא תגנוב (שאינן להן טעם מפורש בתורה) מחוורת, מפני שהרמזים בדפוסי הוראת הפעולה או הימנעות אלה, והקונבנציות שביסודן, מחוורות. לעומת זאת, תכלית מצוות פרה אדומה (שגם היא נעדרת טעם מפורש בתורה) אינה מחוורת לקורא הממוצע, מפני שרמזיה והקונבנציות הכרוכות בה סמויות או שהן אבדו, ולכירורן נדרשות ידיעות וחקירות.<sup>66</sup>

- 63 יש הסבורים (כגון משפטנים מוסלמים) כי כשטעם החוק אינו מפורש, אין ודאות לגבי הטעם שמייחסים לו, הרמב"ם לא סבר כך. לדיון בשאלה מדוע, ברגיל, אין בלשון החוקים טעמים, ראו שם, בעמ' 66-69.
- 64 לשון מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 16.
- 65 באשר ליחס בין הנגלה לנסתר ישנם גם הבדלים בין חוקים למשלים. בעוד לחוקים (ולמצוות ולהלכות) יש, כאמור, "נפרדות" מסוימת מטעמיהם (ראו לעיל ה"ש 62), ואל טעמיהם הספציפיים מצטרפים תמיד טעמים מערכתיים (וטעמים "גלויים" אחרים), למשלים אין "נפרדות" שכזו מנמשליהם, וברגיל לא מצטרפים אליהם נמשלים חדשים.
- 66 כידוע, לפי הרמב"ם, לכל המצוות יש תכלית מועילה. במורה הנבוכים חלק ג, כח, הוא מבחין בין מצוות, שאף שטעמיהן אינם מפורשים, תכליתן ברורה ותועלתן "גלויה" (ט'אהרה) ("כי מעולם לא נבחר איש אף יום אחד מדוע [...] נאסר עלינו להרוג ולגנוב או מדוע נאסרו עלינו הנקמה ונקמת דם"), לבין "מצוות שמן הפשט וט'אהרה שלהן אינן נראות מועילות לאחד משלושת העניינים האלה שציינו". כלומר שבשל היעדר השכלה ורקע, טעמן נסתר מרוב בני האדם. אלא "שאתה עתיד לשמוע את הבהרת לכולן, ומתן טעמיהן הנכונים", עמ' 519-520. יצוין עוד כי כמו בחלק ג, מו, "פשט (ט'אהרה) המצווה" כאן אינו פשט משל, וטעם המצווה אינו הנמשל. לפי הרמב"ם, אף שתכלית שאינה מפורשת אינה פשט (ט'אהרה) המצווה, הרי כשהיא ידועה לכול, כמו באיסור להרוג, היא נחשבת "גלויה" (ט'אהרה), ואילו כשהתחזקות אחר תכלית מצווה טעונה השכלה וחקירה, היא תיחשב נסתרת, ראו קפלן מטרת המורה, לעיל ה"ש 14, בעמ' 82.

## פרשנות אלגורית של המצווה

ההבחנה בין מצווה (כהוראת דפוס הפעולה) לבין טעמה, מזמנת הבחנה בין פרשנות אלגורית של מצווה לבין פרשנות אלגורית של טעם מצווה.

פרשנות אלגורית של מצווה מעצבת אותה כהוראת דפוס פעולה. הנה דוגמאות לפרשנות אלגורית של מצוות, שהן פרפרוזות על פירושים אלגוריים למצוות של הרמב"ם, שנזכרו לעיל. לפי פירוש אלגורי למצוות שילוח השעיר, הציווי על הכוהן לסמוך את ידיו על ראש השעיר ולהתוודות "עליו את כל עוונות בני ישראל" ביום הכיפורים ולשולחו ל"ארץ גזרה" הוא משל שנמשלו הוא ציווי להשליך "מעשינו הקודמים מאחורי גבינו" ולהרחיקם "תכלית ההרחקה". לפי הפירוש האלגורי הזה, המובן המעשי של מצוות שילוח השעיר ביום כיפור אינו "פשט" המצווה: שהכוהן יסמוך ידיו על שעיר של ממש וכו', וישלחו למדבר, אלא נמשלה: לעשות תשובה. לפי הפירוש האלגורי למצוות הטבילה, הוראת דפוס הפעולה לטבול במי המקווה (כדי להיטהר מן הטומאות) היא משל, שנמשלו הוא ציווי "להיטהר" מ"מחשבות האון ורעות הרעות", כלומר "לפרוש מאותן העצות". לפי פירוש זה, מובנה המעשי של מצוות הטבילה הוא לא לטבול במי המקווה אלא "במי הרעות", כלומר לעשות תשובה וללמוד. לפי פירוש אלגורי למצוות הנגועות לשבט לוי, מעמד הלוי, חובותיו וזכויותיו הן משל ל"כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' [...] לדעה את ה' והלך ישר". לפי הפירוש האלגורי הזה, המובן המעשי של מעמד הלוויים, כלומר של "עמידתם לפני ה'", הוא אידיאל השלמות המוסרית וידיעת האל השכלית, המצוות על כל אדם.

גם לפי פירושן האלגורי, מצוות השעיר המשתלח ומצוות הטבילה והלכות מעמד הלוי מורות על פעולות: לעשות תשובה וללמוד.<sup>67</sup> אלא שבדומה לפרשנות אלגורית של נבואות ש"הופכת" מצבי עניינים או עלילות מוחשיות לרעיונות ולמבני מחשבה מופשטים, פירוש אלגורי של מצווה והלכה, בדרך כלל הופך הוראה חתוכה וקונקרטי, הנעשית "בגוף", לאידיאל מעשי אך מופשט, הנעשה "בנפש". "תרגום" ההוראה לשלח את השעיר למדבר וההוראה לטבול במקווה לאידיאל של עשיית תשובה ועיון, עוקר את תכונתן כדפוסי פעולה חתוכים, כלומר מפשיט מהן את לבושן ההלכתי.

## פרשנות אלגורית של טעם המצווה

בשונה מפרשנות אלגורית של המצווה, פרשנות אלגורית של טעם המצווה אינה מעצבת אותה מחדש כהוראת דפוס פעולה אלא מתמקדת בטעמה. במצוות שטעמיהן מפורשים בתורה, פרשנות אלגורית של טעם המצווה נוטלת את הטעם המפורש – שהוא, כאמור, הנהרה של התכלית הנרמזת במצווה כהוראת דפוס פעולה – וקוראת אותו כמשל. לגבי

67 באלגוריה עוקרת-פשט, המפרשת, כאמור, את הוראת הפעולה, מטרת המצווה היא ישירה: שילוח השעיר אינו אלא הוראה לעשיית תשובה, וראו להלן ה"ש 79.

מצוות שטעמן אינו מפורש, המהלך הפרשני הוא ברגיל כפול. תחילה הפרשן מתחקה אחר התכלית הנרמזת במצווה כהוראת דפוס הפעולה ובמוסכמות הכרוכות בה, שברגיל אינה משל, ואחר כך, באמצעות מוסכמות (אחרות), הוא מפרשה כמשל, המצביע על הנמשל. פירושי הרמב"ם שנדרונו לעיל הם פירושים אלגוריים לטעמי המצוות. מצוות שעיר המשתלח היא מצווה שטעמה מפורש בתורה, שכזכור מתפרשת במורה (חלק ג, מו) באורח חריג כמשל. בויקרא טז 10 ה'כֹּהֵן מִצֻוּהוּ: "והשעיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּזֶל לְעֹזָאזֵל יַעֲמֵד חַי לְפָנַי ה' לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעֹזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה". פסוק 21 ממשיך לפרט את הוראות דפוסי הפעולה: "וְסִמַּךְ אֶהָרֶן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם, וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשַׁלַּח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה". ופסוק 22 מפרש את טעם ההוראות האלה, שהוא הנהרה של הנימוק "לכפר עליו" בפסוק 10: "וְנִשְׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה", ולכן שוב: "וְשַׁלַּח אֶת הַשְּׂעִיר בַּמִּדְבָּר". הרמב"ם מעיר כי לפי "פשוטו", הטעם המפורש של מצוות השעיר המשתלח, כלומר האופן שבו הוא מכפר על פשעי הציבור, הוא מגי: "כל עוונות בני ישראל וכל פשעיהם" מוטענים על ראש השעיר, ומסולקים באמצעותו למדבר, "והוא [השעיר] כביכול נושא את החטאים כולם". הוא מטעים כי "אין עוסקים בו כלל בשחיטה ולא בשריפה ולא בהקרבה", שכן הוא לא מיועד לאל, "אלא מרחיקים אותו תכלית הריחוק, משליכים אותו לארץ גזרה".<sup>68</sup> אלא שהרמב"ם מפרש את הטעם המגי הזה<sup>69</sup> כמשל:

ו[אין] כל המעשים האלה [אלא] משלים לשם היווצרות צורה בנפש כדי שתיווצר ההיעפלות לתשובה (ואנמא הד'ה אלאעמאל כלהא אמת'לה לחצול צורה פי אלנפס חתי חצל אלאנפעאל לתובה), כלומר שנקיים אנו מכל מעשינו הקודמים, השלכנום אחרי גבינו והרחקנום תכלית ההרחקה.<sup>70</sup>

הפירוש האלגורי הזה של טעם מצוות שילוח השעיר ("כל המעשים האלה משלים") מושתת על שתי הנחות, שהן גם מוסכמות. האחת שוללת פסיאודו-מדע שלפיו החטאים

68 ראו לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, לעיל ה"ש 39, בעמ' 180, שסבור שלפי המורה אין ממתים את השעיר אלא רק מבודדים אותו, וזאת בניגוד לפירוש בתלמוד (בבלי, יומא סז, ע"ב) ובמשנה תורה, עבודת יום הכיפורים, פרק ג, הלכה ז, שדוחפים אותו מצוק עד שימות. לדיון בטיבה המדויק של נשיאת העוונות על ראש השעיר בויקרא טז, ראו ברוך יעקב שורץ תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית בתורה 61 (התשנ"ט), ושם, ה"ש 2 למחקרים רבים נוספים.

70 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 622-623. שילבתי כאן בסוגריים המרובעים את תרגומו המילולי יותר של קאפח (מורה נבוכים (קאפח), לעיל ה"ש 36, בעמ' תרמה).

הם גופים שניתן להטעינם על גב בהמה ולסלקם למדבר, <sup>71</sup> והשנייה מאמצת קונבנציות סמנטיות ואחרות: העמסת העוונות על "השעיר החי" ושילוחו ל"ארץ גזרה" מסמלים "השלכה" של הכוונות לעשות מעשים רעים "אחרי גבינו" וכו', כלומר הם משל לצייוי לעשות תשובה. לדעת הרמב"ם, המהלך הפרשני הזה ברור ומחוויר, הן מפני שמוסכם ("איש לא יטיל ספק") "שאינן החטאים גופים המועברים על גבו של פרט אל פרט אחר", הן בשל הקונבנציות הידועות לכול על אודות הסמליות של שילוח השעיר. לפי פירוש זה, הנמשל של הטעם המפורש בתורה לשעיר המשתלח מיועד לציבור הרחב. לענייננו, חשוב לשים לב כי הטעם האלגורי, שלפיו תכלית המצווה היא לעורר לתשובה, נרמז בטעם המגיי המפורש, ש"כבר" הסתתר בהוראת דפוס הפעולה. לשון אחרת, הרמב"ם יכול היה להתחקות אחר הטעם האלגורי של מצוות שילוח השעיר גם ללא הטעם המפורש בתורה.

הפירוש לטעם הטבילה מהטומאות שהוצע בסוף הלכות מקוואות הוא דוגמה לפירוש אלגורי של טעם שאינו מפורש בתורה. הרמב"ם כתב כי הואיל ו"דבר ברור וגלוי [...] שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים [אלא גזירת הכתוב היא] <sup>72</sup> – כלומר השלילה של המשמעות המגית של הטבילה היא מוסכמה חברתית – והואיל והטהרה תלויה "בכוונת הלב", כלומר בכוונה לטבול, הרי אין לפרשן אלא כמשל: "טומאות הנפשות" מסמלות את "מחשבות האון ודעות הרעות", הכוונה לטבול מסמלת את ההסכמה בלב "לפרוש מאותן העצות", ומעשה הטבילה במקווה מסמל את הבאת הנפש "במי הדעת". תכלית הטומאות וההטהרות מהן היא ליצור "צורה בנפש" שהיא היפעלות לתשובה. לענייננו, חשוב לשים לב שגם כאן, נקודת המוצא לפרשנות האלגורית היא התכלית ה"פשוטה" שנרמזת במצווה כהוראת דפוס פעולה. הצייוי לטבול במקווה מתפרש תחילה לאור תכליתו הקונבנציונלית: להתנקות, שממנה משתמע שהטומאה היא כעין לכלוך שמסולק במים. הואיל והכול יודעים שזו תפיסה פסיאודו-מדעית, מתבקש פירוש על דרך המשל, שבתורו מושתת על המוסכמה שמים רומזים לחוכמה וטבילה במים רומזת ל"טבילה במי הדעת". המהלך הפרשני כאן דומה למהלך הפרשני לגבי השעיר המשתלח, אלא שאת הטעם המפורש מחליפות כאן מוסכמה מושרשת על אודות תכלית הרחיצה במים (סילוק לכלוך). וכמו לגבי השעיר, שלילה של תפיסה מגית מכשירה את הדרך לפרשנות אלגורית. <sup>73</sup>

71 לשעיר המשתלח הוצעו, כידוע, טעמים מגיים מסוגים שונים. ראו, למשל, פירוש הרמב"ם לתורה, ויקרא טז 8 (מהדורת שעוועל פח-צא).

72 לדיון בצירוף "גזירת הכתוב" בהלכה הזו, שמוכנו מצווה ללא טעם, ראו Lorberbaum, *Two Concepts of Gezerat ha-Katur*, לעיל ה"ש 22.

73 הפרשנות האלגורית של המונח "אב" באגרת לעובדיה הגר (ראו לעיל ה"ש 23), שמבוססת על מהלך דומה, אינה רואה פסול במובן הרגיל, הביולוגי, של אב בכלל, ובפרט בהקשר של נוסח הברכה: "אלוהינו ואלוהי אבותינו". עם זאת, הרמב"ם רואה את המובן האלגורי של "אב" ("אב לתלמידיו", שלמדו ממנו את אמונת הייחוד) כנעלה יותר. גם המובן האלגורי

בפרשנות אלגורית של טעם המצווה שהוא מפורש, הטעם "נסתר" פעם אחת, ואילו בפרשנות אלגורית של טעם מצווה שאינו מפורש, הטעם "נסתר" פעמיים – פעם אחת במצווה (כהוראת דפוס הפעולה), ופעם שנייה כשהטעם מתפרש כמשל.

### 10. ייעוד מצוות שטעמן אלגורי: יצירת היפעלות בנפש

זאת ועוד, פרשנות אלגורית של טעם המצווה לא נסובה על המצווה כטקסט, שהוא מושא ללימוד, אלא כפעולה. ככל טעם למצווה, שמכוון אל תכליתה הממשית, גם הפרשנות האלגורית של הטעם מכוונת אל תוצאות קיום המצווה, שלפי דרך הפרשנות הזו היא "בנפש". הרמב"ם מטעים כי "כל המעשים" במצוות השעיר המשתלח הם "משלים לשם היווצרות צורה בנפש, כדי שתיווצר ההיפעלות לתשובה", ומסביר: "כלומר שנקיים אנו מכל מעשינו הקודמים, השלכנום אחרי גבינו" וכו'.<sup>74</sup> ההיפעלות כאן היא לא רק בנפשות הכוהן ומשלח השעיר ("איש עתי" ויקרא טז 21) אלא גם בנפשות הצופים בטקס ובאלו המודעים לו. לפי סוף הלכות מקוואות, תכלית מעשה הטבילה הוא לעורר את הטובל לסלק מנפשו את "מחשבות האון ודעות הרעות", כלומר לעשות תשובה, ו"לטבול במי הדעת", כלומר ללמוד. ההיפעלות לתשובה וללימוד היא לא תולדה של עיון במצוות השעיר המשתלח ובמצוות הטבילה (שבכתובים) אלא של קיומן, המלווה במודעות לטעמן האלגורי.<sup>75</sup>

הפרשנות על דרך המשל לשעיר המשתלח, שהיא אומנם חריגה במורה,<sup>76</sup> והפרשנות האלגורית להלכות טומאה וטהרה במשנה תורה הן דגמים לפרשנות אלגורית של מצוות ריטואליות. לפי פירושן האלגורי, מצוות אלה מורות על דפוסי פעולה המסייעים לאדם לתקן את מידותיו ואת שכלו. תיקון המידות והשכל הם, לפי הרמב"ם, שתיים משלוש המטרות הכלליות ("הסיבות הרחוקות") של המצוות כולן.<sup>77</sup> התובנה שביסוד מצוות ריטואליות שטעמן אלגורי היא שלא די לצוות על בני אדם באופן כללי לתקן את המידות ואת השכל. התורה נחלצת לסייע לכך באמצעות מצוות טקסיות. טקסים

של "שבט לוי" בסוף הל' שמיטה ויובל (יג, יג), שהוא "כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' [...] נעלה בעיני הרמב"ם ("הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו") על מובנו הרגיל, הביולוגי. עם זאת, איני טוען שזה בהכרח המבנה של כל פרשנות אלגורית של טעם המצווה, שכן פרשנות טעמי המצוות על דרך המשל היא מגוונת.

74 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, מו, בעמ' 622-623.

75 השו"ת לרמב"ם רשב"א בתשובה על הפרשנות האלגורית של המצוות: "כלל המצוות הם בגוף ורומזות אמת בנפש", וראו לורברבוים "רחבה מצוותך מאוד", לעיל ה"ש 58, בעמ' 257-260.

76 ראו לעיל ה"ש 17.

77 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כח, בעמ' 519.

ורטואלים לא גורמים במישרין לתיקון המידות והשכל אלא מסייעים לכך בעקיפין.<sup>78</sup> התורה, לפי הרמב"ם, מצווה במישרין על תשובה, וכן על רטואלים המסייעים בעקיפין לעשות תשובה. הציווי בכתובים מניע לבצע טקס, והטקס, בתורו, מניע אדם לעשות תשובה וללמוד.<sup>79</sup>

הפרשנות האלגורית למצוות הריטואליות האלה מכוננת את התממשות תכליתן: כדי שהמצווה תיצור היפעלות בנפש, המקיים צריך לדעת את טעמה האלגורי. ברגיל, אדם לא צריך לדעת את טעם המצווה, או להתכוון לה, כדי שתכליתה תתממש. תכלית איסור הרצח והגניבה – שימור החיים והקניין הפרטי (בהתאמה) – תושג גם אם המקיים לא יודע את טעמם. די שציית להם. כזכור, לדעת הרמב"ם, טעם האיסור על השחתת פאת הראש והזקן הוא שזו אופנת כמרי עבודה זרה, והרחקה ממעשיהם תרחיק אדם גם מאמונותיהם. תכלית זו תתממש גם אם מקיים המצווה אינו יודע את טעמה, ואף אם הוא סבור שאין לה טעם. לא כן במצוות שטעמיהן אלגוריים: כדי שהן יקבעו "צורה בנפש" לעשיית תשובה וכו' על המקיים לדעת אותן, להיות מודע להן, ולהתכוון להן בעת עשייתן. מעשי הכהן במצוות השעיר המשתלח לא ייצרו אצל אדם היפעלות לתשובה אם הוא לא יודע את טעמה האלגורי. יתר על כן, אם אדם סבור שהחטאים הם גופים המועברים על גב בהמה, כלומר שטעם המצווה מגי, תיווצר אצלו היפעלות מגונה. כך

78 ראו עוד ההסבר במורה הנבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ב, לא, בעמ' 372, למצוות השבת (שאחד מטעמיה בתורה אלגורי): "יודע אתה מתוך דברי שדעות שאין להן מעשים המשרישים אותן, המפרסמים אותן, והמנציחים אותם בציבור, אינן בנות קיימא. לכן הוא ציווה עלינו לכבד את היום הזה כדי שיושרש העקרון של חידוש העולם ויפורסם במציאות כאשר ישבתו כל האנשים ביום אחד, וכאשר ישאלו מה טעם לכך, תהא התשובה: 'כי ששת ימים עשה ה'". לפי מורה נבוכים, שם, חלק ב, מז, בעמ' 624-628, תכלית הטומאות והטהרות היא הרחקה מן המקדש, המסייעת לכינון יראת אלוהים, שמצידה מסייעת לתיקון המידות והשכל. אלא שבעוד לפי מורה הנבוכים אין חובה להיטהר, לפי הפירוש האלגורי של הטבילה (לשם טהרה מן הטומאות) במשנה תורה, חובה לעשות תשובה וללמוד.

79 כמונחי תורת המשפט, לפי פירוש המג', תכליות שילוח השעיר והטבילה, שהן הרחקת החטאים וסילוק הטומאה (בהתאמה), הן ישירות, ואילו כשהן מתפרשות באופן אלגורי, תכליתן עקיפה. על ההבחנה בין תכליות ישירות לבין תכליות עקיפות של חוקים ראו JOSEPH RAZ, *The Functions of Law, in THE AUTHORITY OF LAW: ESSAYS ON LAW AND MORALITY* 163 (2nd ed. 2009). בשונה מחוקים שמטרתיהם ישירות, שבציות להם מתממשות תכליותיהם, הציות לחוקים שמטרתיהם עקיפות לא מביא בהכרח להתממשות תכליותיהם. כך, למשל, אין הכרח ששילוח השעיר והטבילה ייצרו היפעלות (חזקה דיה) בנפש לעשיית תשובה, במיוחד אם היווצרותה מותנית בידיעת הטעם האלגורי. ועוד, אם אדם יסבור שטעמה מגי, קיום המצווה ייצר בנפשו היפעלות שלילית.

גם לגבי מעשה הטבילה מן הטומאות. נראה כי ההטעמה בסוף הלכות מקוואות לגבי הטבילה: "והדבר תלוי בכונת הלב", רומזת לדרישה למודעות (גם) לפירושה האלגורי.<sup>80</sup> מהדיון עד כה עולה כי היעוד המתאים למצוות כמשלים, לפי הרמב"ם, הוא גרסה של הייעוד הפדגוגי. בשונה ממשלים דידקטיים-פדגוגיים בעניינים עיוניים, שמסייעים להבהיר רעיון דק, פרשנות מצוות על דרך המשל ממוקדת בפעולות שבכוון לקבוע 'צורה בנפש', כלומר ש"תיווצר היפעלות" שאחר כך תניע אדם לתקן את מידותיו וללמוד. הגרסה הזו של הייעוד הפדגוגי עולה מפירושו האלגוריים לטעמי מצוות אחרות. חשוב לשים לב כי, בדומה למשלים פדגוגיים בעניינים עיוניים, גם בקיום מצווה שטעמה אלגורי יש רכיב אינטלקטואלי, שכן כאמור כדי שהמצווה תמלא את ייעודה – יצירת היפעלות לתשובה וללימוד – המקיים צריך לדעת את טעמה ולהתכוון אליה.<sup>81</sup>

\*

את הדיון בהבחנה בין פרשנות אלגורית של מצווה לפרשנות אלגורית של טעמה אסיים בשתי הערות. ראשית, בשונה מפרשנות אלגורית של מצוות, פרשנות אלגורית של טעמי מצוות אינה "פוגעת" במצוות "עצמן" אלא רק מתייחסת לתכליתיהן ה"פשוטות" כמשלים, שתוכם תכליות רוחניות. ואולם בל נטעה, גם פרשנות אלגורית של הטעם מעצבת מחדש את המצווה, שכן היא מכוננת – או חושפת – את מהותה. ככלות הכול, שילוח השעיר ומעשה הטבילה המלווים בהתכוונות מגית הם פעולות שונות לחלוטין ממעשי השילוח והטבילה המלווים בהתכוונות אלגורית-סמלית. כזכור, טעמים הם נשמת אפם של חוקים, וכשמצווה טעונה בהתכוונות מסוימת, טעמה מכונן את עשייתה.<sup>82</sup> עם

80 שוב, איני טוען שזה יסוד של כל פרשנות אלגורית, ואולם הוא טיפוסי לפירושים מן הסוג הזה. ראו עוד מורה הנבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ב, לא, בעמ' 372, ולעיל ה"ש 78. עם זאת, ידיעת טעם המצווה אינה דרישה הלכתית. הסברה ש"מצוות צריכות כוונה" אינה נוגעת לידיעת הטעם אלא להתכוונות לעשות מצווה, ראו לורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה", לעיל ה"ש 60, בעמ' 12, ה"ש 35.

81 הייעוד הזה של מצוות שמתפרשות באופן אלגורי שונה מן הייעוד שמוצע במורה הנבוכים חלק ג, נא, עמ' 660-661, שלפיו המצוות הן "תרגילים רוחניים". על מצוות כתרגול רוחני ראו David Shatz, *Worship, Corporeality, and Human Perfection: A reading of Guide of the Perplexed III:51-54*, in *THE THOUGHT OF MOSES MAIMONIDES: PHILOSOPHICAL AND LEGAL STUDIES* 77 (Ira Robinson et al. eds., 1991) ושטרן **החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם**, לעיל ה"ש 14, בעמ' 276-282.

82 פרשנות אלגורית של טעם המצווה משנה לעיתים את טיבה הנורמטיבי. כך, למשל, בפירוש האלגורי לטבילה. לפי מורה נבוכים (חלק ב, מז) תכלית הטומאות והטהרות היא הרחקה מהמקדש, המסייעת לכינון יראת אלוהים ("שכל הכוונה במקדש שתיווצר היפעלות בלב הפונה אליו ושיפחד וירא", מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 625). לפי המורה הטהרות מטומאה היא רשות: "שענין הטומאה והטהרה לא יעכב את האדם משום עיסוק מעיסוקיו, מפני שענין זה של טומאה וטהרה אינו קשור אלא בקודש וקדשים ותו לא [...] מחוץ לזאת



זאת, בשל ה"נפרדות לכאורה" של מצוות מטעמיהן,<sup>83</sup> פרשנות אלגורית של הטעם איננה נתפסת כחותרת תחת המצווה עצמה. גם בשל כך, דרך המלך של פרשנות מצוות על דרך המשל במסורת היהודית נסובה רק על טעמיהן.<sup>84</sup> בימי הביניים פרשנות אלגורית לטעמי המצוות הוצעה בחיבורים הגותיים ועיוניים (ובכללם בפירושים לתורה), כלומר מחוץ למסגרת השיח ההלכתי. בשל התפיסה הרווחת בדבר "נפרדות" המצוות מטעמיהן, טעמים בכלל וטעמים אלגוריים בפרט נתפסו כהתבוננות על המצוות "מבחוץ".<sup>85</sup>

שנית, כשם שההחלטה אם לפרש מצווה מסוימת באורח אלגורי אם לאו נרמזת במצווה כהוראת דפוס פעולה ובטעמה (המפורש או הנסתר) וכן בקונבנציות ובשיקולים מסוגים שונים, כך גם ההחלטה אם לפרש את המצווה עצמה באורח אלגורי או (רק) את טעמה. הקונבנציות האלה נוגעות למצווה ספציפית ולשיקולים כלליים: עיוניים, יוריספרודנטיים, תיאולוגיים. על שיקולים כלליים אלה אצל הרמב"ם אעמוד להלן.

### ג. "מורה הנבוכים": אלגוריה-עוקרת-פשט והימנעות מפרשנות אלגורית של המצוות

תשובה אחת לשאלה מדוע בפתיחה (למורה) שלל הרמב"ם בחריפות פרשנות אלגורית של המצוות, ונמנע ממנה בפרקי טעמי המצוות, נעוצה בכך שבמורה הנבוכים פירושו האלגוריים לכתובים הם כמוצהר עוקרי פשט. בשונה מפרשנות-אלגורית-על-גב-הפשט, שמשמרת את שכבת המשמעות החיצונית של הטקסט המתפרש, ורק מייחסת לו שכבת משמעות נוספת, נסתרת, פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט מייחסת לטקסט משמעות פנימית בלבד. לפי גישה פרשנית זו, לפשט המשל אין ערך עצמי, ייעודו הוא אך לכוון לנמשל. בחיבור שמכריז כי הוא "מורה" את "הנבוכים" באמצעות ביטול פשטי המקראות האי-רציונליים והעמדתם על נמשליהם בלבד, פרשנות אלגורית למצוות כמעט שאינה אפשרית.

אין בו עוון אם יישאר טמא ככל שירצה ויאכל חולין טמאין כרצונו" (שם, עמ' 628), ו"הרוצה להשאיר בטומאתו [...] – רשאי", ספר המצוות לרמב"ם, קה (מהדרת קאפח) (להלן: ספר המצוות). לעומת זאת הפירוש האלגורי של הטבילה בהלכות מקוואות ממריץ אדם לטבול כדי שיעשה תשובה וילמד.

83 ראו לעיל ה"ש 62.

84 בספרות התלמודית ישנן מצוות שהתפרשו באורח אלגורי, ראו להלן סעיף 13.

85 ראו לעיל ה"ש 62, ולורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה", לעיל ה"ש 60, בעמ' 70-76, ואכמ"ל.

## 11. "מורה הנבוכים": פרשנות אלגורית עוקרת פשט

כידוע, בראש הפתיחה למורה הנבוכים הרמב"ם כותב כי נמען החיבור אינו הקורא הממוצע אלא "הנבוכ", היינו "אדם רתי אשר נקבעה בנפשו והושגה באמונתו אמיתת תורתנו" מצד אחד, והוא "נמשך אחר שכלו" מצד שני. הקורא הזה אינו יכול לתת לשכל האנושי את "מקומו הראוי לו" משום ש"מנעוהו מכך פשטי התורה", המנוגדים לשכל. הרמב"ם מטעים כי אם הוא "יישאר עם מה שהבין" מפשטי הכתובים "ולא יימשך אחר שכלו, ונמצא שהוא פנה עורף לשכלו וסר ממנו", "הוא יישאר עם אותן אמונות מדומות, פוחד וחולה, ולעולם בכאב לב ומבוכה רבה".<sup>86</sup> עבור הנבוכ, יחיד הסגולה – שהוא "איש אחד [מעולה]" מ"עשרת אלפים [בורים]"<sup>87</sup> – לא די להראות שלכתובים יש תוך שכלי עמוק אלא גם נדרש לעקור את פשטיהם האי־רציונליים. אכן, פרשנות הכתובים על דרך המשל במורה לא רק חושפת את משמעותם הפילוסופית ה"פנימית" של חזונית הנביאים אלא שהיא גם מבטלת את פשטיהם כשלעצמם.<sup>88</sup>

בראש הפתיחה למורה הנבוכים הרמב"ם מסביר כי המטרה השנייה של החיבור היא "לבאר משלים נסתרים מאוד המופיעים בספרי הנבואה מבלי שנאמר במפורש שהם משלים", ומטעים כי "כאשר נבאר לו את המשל הזה, או נעמיד אותו על היותו משל" – כלומר אף מבלי שנבאר לנבוכ את הנמשל – "הוא ימצא את הדרך הנכונה וייחלץ מאותה המבוכה".<sup>89</sup> עצם ידיעת "הדרך הנכונה" – שהכתוב הוא משל, שכל עצמו הוא להצביע על הנמשל, כלומר שפשטו המנוגד לשכל בטל – אף ש"תוך" המשל (עדיין) לא ידוע – מחלצת מהמבוכה.<sup>90</sup> איון הפשטים האי־רציונליים של הכתובים הוא אפוא מטרה מרכזית של "מורה הנבוכים".

86 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 11.

87 כלשון ה"צוואה" שהחיבור "מתאים לאיש אחד מעולה (פאצ'ל) ואינו מתאים לעשרת אלפים בורים", שם, בעמ' 20.

88 ראו עוד מורה נבוכים חלק ב, כה (לעיל ה"ש 2, בעמ' 342): "התחייב בהכרח לפרש [על דרך המשל – י"ל] את כל מה שפשטו (ט'הארה) עומד בסתירה להוכחה מופתית וידוע שיש לו בהכרח פירוש (תאویل)", כגון "היות האלוה לא גוף". "ואולם באשר לא הוכחה הוכחה מופתית" – כגון בסוגיית קדמות העולם או חידושו – "אנו [...] מפרשים הכתובים כפשטיהם ואומרים שהתורה מודיעה לנו דבר שאין כוחנו מגיע להשיגו, והנס מעיד על אמתות טענתנו". וראו Warren Zev Harvey, *On Maimonides' Allegorical Readings of the Scriptures, in INTERPRETATION AND ALLEGORY: ANTIQUITY TO THE MODERN PERIOD* 181 (Jon Whitman ed., 2000).

89 מורה נבוכים, פתיחה לחלק הראשון, לעיל ה"ש 2, בעמ' 11.

90 הרמב"ם מטעים כי המשלים שבספרי הנבואה הם "נסתרים מאוד", הן מפני "שלא נאמר במפורש שהם משלים, הן מפני שהרמזים שבפשטיהם לגבי תוכם, שהם גם סימנים לכך שמדובר במשל, נסתרים מעיני ההמון. בהמשך הפתיחה מוסבר שיש פרטים במשלים שהם "לשם הסתרה מופלגת של רעיון הנמשל" (מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 17). בדרך

לעיל (בסעיף 7) ציינתי כי תכונה מהותית של משלים, לפי הרמב"ם, היא הפער הדרמטי בין ערך פשטיהם כשלעצמם, לבין ערכם כמשלים הרומזים ל"תוכם", שמוסברת באמצעות משל המרגלית שאבדה בבית אפל במדרש שיר השירים רבה. אלא שלידו, לא פחות משמשל המרגלית מצביע על ה"פרדוקס" הגלום במשלים – ערך פשטיהם הוא כערך "פתילה באיסור", וכשהפתילה מאירה את המרגלית ("האמת לאמיתה") היא כביכול מתמזגת עימה – הוא קובע כי ערך הפשטים כשלעצמם הוא "לא כלום". דבר אחד הוא להצביע על ההפרש "המופלא"<sup>91</sup> בין ערך פשטי המשלים לבין ערך "תוכם" כדי להטעים שתפקיד המשל הוא לרמוז לנמשל – שהוא התוך של משל המרגלית במדרש – ודבר אחר הוא להדגיש את חוסר הערך של פשטי המשלים כשלעצמם, כדי לבטלם. בשונה מהתכונות האחרות של המשל – שיש לו שני רבדים, שהחיצון מכוון לפנימי, ושיש פערי ערך יסודיים ביניהם – אפיון הפשט כ"לא-כלום", כלומר עקירתו, אינו נגזר ממושג המשל. הרמב"ם מייחס את התכונה הזו למשלי הנביאים כדי לשכלל פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט, והכול כדי לפתור את מבוכת פשטי הכתובים.

פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט מוטעמת כבר בדיון על אודות דרך הפרשנות הנכונה להגדות חז"ל בהקדמת פרק חלק שבפירוש המשנה.<sup>92</sup> מוצעות שם, כידוע, שלוש גישות. "הכת הראשונה" קוראת את ההגדות ה"זרות" כ"פשטן" "ולא תפרשן פירוש נסתר [על דרך המשל – י"ל] בשום פנים", כלומר לכל ההגדות אצלה יש רובד משמעות אחד, "חיצוני", בלבד, ולכן "תהיינה אצלן הנמנעות כולן מחויבות המציאות. ואמנם יעשו כן לסכלותם בחכמות וריחוקם מן המדעים". גם אנשי "הכת השנייה" קוראים את ההגדות (ה"זרות") כפשטן, אלא שבשל כך הם "ילעיגו על דברי חכמים בכל עת" בשל "סכלותם [של חז"ל – י"ל] בחכמות וריחוקם מן המדעים". לעומתן, לפי "הכת השלישית" – "והיא, חי ה', מעטה מאוד" – יש בהגדות "נגלה ונסתר, ושכל מה שיאמרו [חז"ל] מן הדברים הבלתי אפשריים – אמנם דבריהם בהם על דרך המשל והחידה". "כי חידה", מטעים שם הרמב"ם, "היא הדבר שכוונתו בנסתרו, לא נגלהו".<sup>93</sup> חברי הכת השלישית – שכנמעני המורה, הם יחידי סגולה מועטים – לא רק מפרשים את ההגדות כמשלים כדי לחשוף את נמשליהן הנכוחים, אלא שהם טוענים שכל עצמן הוא "פירושן הנסתר". הפרשנות האלגורית של הכת השלישית להגדות היא אפוא עוקרת-פשט, והכול כדי ש"הנמנעות" לא תהיינה אצלה "מחויבות המציאות".<sup>94</sup>

כלל הסתרת הנמשל כרוכה בהסתרת המשל, ברם ההכרה כי מדובר במשל, אינה תלויה בהבנת הנמשל.

91 התואר "מופלא" משמש את הרמב"ם לאפיון היחס בין פשטי המשלים לבין תוכם, ראו מורה נבוכים חלק ב, ל (מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 369), ולהלן.

92 הקדמות הרמב"ם למשנה, קלג-קלה (מהדורת שילת).

93 שם, בעמ' קלה.

94 לפי הקדמת פרק חלק, כדי להיחלץ ממבוכת ההגדות הזרות לא די בידיעת "הדרך נכונה" כי ההגדות הן משלים, אלא נדרש להבין את נמשליהן: "ואם אתה מאנשי הכת השלישית

סיפור גן עדן בבראשית ב-ד, שהוא העלילה המקראית הראשונה המתפרשת כמורה (חלק א, ב) כמשל, הוא דגם לפרשנות אלגורית מיימונית ל"חזונות הנביאים".<sup>95</sup> הרמב"ם מטעים כי בעוד נמשלו "הוא הנחיה לראשונים ולאחרונים",<sup>96</sup> נגלהו שלילי ומזיק,<sup>97</sup> שכן: "מפשוטו של מקרא נראה שהכוונה הראשונה הייתה שהאדם יהיה כשאר בעלי החיים, בלי שכל ובלי מחשבה, ולא יבחין בין טוב לרע", וכן שהפשט מתאר עלילה אבסורדית שלפיה איש "המרה את פי האל והפליג בפשעו"<sup>98</sup> "ואז שינו את צורתו ועשאוהו כוכב בשמים",<sup>98</sup> כלומר שהפשע משתלם.<sup>99</sup> כמורה הנבוכים חלק ב, ל, שהוא פירוש נוסף לסיפור גן עדן, נכתב על מדרש חז"ל על הסיפור,<sup>100</sup> ובתוך-כך על הסיפור עצמו, כי: "מן האמירות המופלאות (אלעג'יבה) גם (אותה אמירה) שהפשט שלה מגונה ביותר (ט'אהרהא פי גאיה' אלשנאעה), וכאשר תבין את פרקי הספר הזה הבנה אמיתית, תתפעל מחכמת משל זה והתאמתו למציאות",<sup>101</sup> כלומר מהנמשל. הנה, לא פחות משהרמב"ם

ובכל עת שתגיע לדבר מדברים ממה שירחיקהו השכל, תעמוד אצלו, ותדע שהוא חידה ומשל, ותלין טרוד הלב, עסוק המחשבה בפרושו, דואג למצוא דרך האמת ודעת הצדק, התבונן בדברי ותפיק תועלת", שם, בעמ' קלה. הקדמת פרק חלק ממוקדת בהגדות שבספרות התלמודית ולכן אין בה התייחסות לפרשנות המצוות כמשלים. במקום אחר הראיתי שבמורה הנבוכים הרמב"ם חזר בו מההשקפה שהגדות חז"ל הם משלים לעניינים עמוקים. ראו יאיר לורברבוים "תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל" *תרביץ* עח 81 (התשס"ט); יאיר לורברבוים "הט אוזנך ושמע לדברי חכמים ולבך תשית לדעתך: ביקורת האגדה ב'מורה הנבוכים" *תרביץ* עח 203 (התשס"ט).

95 הרמב"ם סבר שסיפור גן עדן המקראי הוא משל נסתר מאוד. לא זו בלבד שלא נאמר בתורה במפורש שהוא משל, אלא שאף הרמב"ם נמנע מלציין זאת במפורש.

96 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק א, ב, בעמ' 33. הלשון הזו מתייחסת למקרא בכללותו, לרבות סיפור גן עדן בבראשית.

97 ראו קפלן *מסרת המורה*, לעיל ה"ש 14, והרוי, לעיל ה"ש 88, בעמ' 183-184, השוו שטרן *החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם*, לעיל ה"ש 14, בעמ' 75-91, Roslyn Weiss, *Four Parables about "Peshat" as Parable, in THE LEGACY OF MAIMONIDES: RELIGION, REASON AND COMMUNITY* 111 (Yasmin Levy & Shalom Carmy eds., 2006).

98 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 32, וראו קפלן *מסרת המורה*, לעיל ה"ש 14, בעמ' 79-80.

99 שטרן *החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם*, לעיל ה"ש 14, בעמ' 66.

100 המדרש בבבלי, שבת קמה, ע"ב: "משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה [...]" על פירושי הרמב"ם לסיפור גן עדן בבראשית ב-ד ראו שרה קליין-ברסלבי *פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית (התשמ"ז)*, ושטרן *החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם*, לעיל ה"ש 14, בעמ' 65-91.

101 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 369. בפרשנות אלגורית של יצירות ספרותיות, כגון בשירה, לפשט כשלעצמו מיוחס לעיתים ערך אסתטי. בתיאוריית המשל ב"מורה", חשיבות המשלים היא בערך האמת שגלום בהם ובתועלתם הפוליטית בלבד. הרמב"ם התייחס בביטול לערך האסתטי של משלים. על פרטי (רוב) המשלים, שאינם מוסיפים משמעות בנמשל, הוא העיר כי הם באו רק "לייפות את המשל ולסדר את הדברים בו" (שם, בעמ' 17), על גישתו לפרטי המשלים ראו להלן סעיפים 17-18.

משבח את הנמשל המכונן והעמוק של סיפור גן עדן הוא מטעים את הגנאי של פשטו, שאותו הוא מבקש לעקור.<sup>102</sup>

גם פרשנות שלפיה חזונות הנביאים הם משלים משוכללים היא עוקרת-פשט. ה"דיבור הנפלא" על אודות המשל המשוכלל (מא אעג'ב הד'א אלקול פי וצף אלמת'ל אלמחכם),<sup>103</sup> שלפיו הפשט כשלעצמו מבטא "אמונה הכרחית" לתיקון הסדר המדיני, כלומר "שקר נאצל" (במובן האפלטוני), הוא דרך אחרת לבטלו. אכן, במשל משוכלל, פשט המשל (כשלעצמו) – מכלל "לא-כלום" יצא, ברם מכלל דמיון המנוגד לשכל לא יצא. אף שהרמב"ם מעיר בפתיחה כי "כך הם משלי הנביאים עליהם השלום, הפשטים שלהם חכמה מועילה בדברים רבים",<sup>104</sup> לפי מרבית פירושו במורה, ערך פשטיהם הוא "לא כלום".<sup>105</sup> כאמור, פשט משל גן עדן כבראשית ב-ד הוא לא רק נטול ערך אלא מזיק. לא למותר אולי לציין כי פרשנות אלגורית עוקרת פשט כדי לשוות לכתובים רציונליות עומדת ביסוד כל סוגי משלי הנביאים: הפדגוגי, הפילוסופי, והפוליטי, שהוא ברגיל משל משוכלל.

לעומת הפרשנות האלגורית-עוקרת-הפשט במורה הנבוכים, מחברים רבים נקטו לגבי טקסטים קנוניים בפרשנות-אלגורית-על גב-הפשט. הם שימרו את רובד המשמעות ה"חיצוני" של הכתובים והוסיפו לו רובד משמעות פנימי-רוחני. כך פילון,<sup>106</sup> בעלי ההלכה

102 השוו שטרן החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, לעיל ה"ש 14, בעמ' 38. שטרן סבור כי פרשנות אלגורית גם במורה הנבוכים היא לעולם על גב-הפשט, כלשונו: "הטעם לזיהוי טקסט כמשל הוא שעיקר חשיבותו – הסיבה להיכללותו בתורה – היא בכך שהוא מבטא חכמה פילוסופית דרך המשמעויות המשליות שלו [...] שגיאתו של האיש המלומד במורה"נ א:ב אינה בזה שהוא תופס את סיפור אדם כאמת היסטורית [...] אלא שהוא תופס אמת זו כעיקר כוונתו ואפילו כוונתו היחידה של הסיפור. לפי הרמב"ם, מטרת האפיון של טקסט כמשל היא לומר עליו שהוא נועד להנחיל חכמה תוך התעלמות משאלת מציאותיותו או אמתותו [...] החוקן טקסטואלית" (הדגשה במקור). הפירוש הזה, שרווח בקרב פרשני הרמב"ם, הוא שגוי. ככלות הכול, אם סיפור גן עדן כבראשית ב-ד הוא גם היסטוריה המבוכה בעינה עומדת.

103 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 16-17.

104 שם.

105 ראו קפלן מטרת המורה, לעיל ה"ש 14, בעמ' 81. השוו שטרן החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, לעיל ה"ש 14, בעמ' 57-64.

106 לספרות המחקר הענפה על פרשנות המקרא של פילון ראו DAVID T. RUNIA, EXEGESIS AND PHILOSOPHY: STUDIES ON PHILO OF ALEXANDRIA (1990) (להלן: רונייה). ממרבית לשונותיו של פילון משתמע כי הפרשנות האלגורית שלו לכתובים היא על גב-הפשט, אלא שפירושו לא תמיד ברורים בעניין הזה. בחיבורו "על הגירת אברהם" (90) הוא ביקר את יהודי אלכסנדריה שפירשו את המצוות (עצמן) באורה אלגורי, וטענו כי הן מחייבות רק לפי משמעות זו. פילון פירש טעמי מצוות באורה אלגורי, ברם הטעים את חשיבות שמירתן לפי פשטן. הוא זיהה את הממד הגופני עם לשון המצוות ועשייתן, ואת הנפש עם משמעותן האלגורית, ראו עוד "על חיי העיון" כתבי פילון האלכסנדרוני כרך ראשון

המיימוניים בפרובנס, מקובלים במאות שלוש עשרה-ארבע עשרה, בהם אלה ששכללו את שיטת הפרד"ס המרובעת,<sup>107</sup> רשב"א,<sup>108</sup> ור' יוסף אלכו.<sup>109</sup> בפרשנות אלגורית על גב-הפשט נקטו גם פרשני הקוראן מבין האסמאעילים,<sup>110</sup> ופרשנים נוצרים, החל מפאולוס ואבות כנסייה קדומים,<sup>111</sup> ועד לתומס אקוינס.<sup>112</sup> מרבית הפרשנים האלה ונמעניהם לא הוטרדו מן האי-רציונליות של הקנונים. מטרת פירושיהם האלגוריים הייתה לחשוף את המשמעות הרוחניות. בעיניהם, כתובים שמקורם בהתגלות הם רבי רבדים לפי מהותם. עבור פרשנים אלגוריסטים נוצרים, פשוטו של סיפור גן עדן, למשל, הוא היסטוריה קדושה, שנודעת לה גם משמעות אלגורית רוחנית.<sup>113</sup>

- 28, 78 (סוזן דניאל-נטף עורכת 1986); שם, בעמ' 189, 200. וראו ניהוף, לעיל ה"ש 26, בעמ' 173.
- 107 שיטת הפרד"ס המרובעת, שפתחו מקובלים במאה השלוש עשרה, ראתה בשכבות המשמעות האחרות של הכתובים – הפשט, הרמז (=האלגוריה), והדרש – גישות "מכינות" לפרשנות הקבלית העמוקה, ראו משה אידל *שלמויות בולעות, קבלה ופרשנות* 586-587 (2012), ועיי"ש לספרות מחקר נרחבת.
- 108 ראו לעיל ה"ש 27, ולהלן סעיף 14.
- 109 ראו לעיל ה"ש 30.
- 110 על הפרשנות האלגורית של הקוראן של כת האסמאעיליה' ראו להלן ה"ש 199-200. לסקירה של הפרשנות האלגורית של הקוראן בפילוסופיה המוסלמית ראו Alfred L. Ivry, *The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy, in INTERPRETATION AND ALLEGORY: ANTIQUITY TO THE MODERN PERIOD* 153 (Jon Whitman ed., 2000).
- 111 לסקירת תולדות הפרשנות האלגורית במערב ראו ויטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 10-12. ראשיתה בפרשנות לכתבי המורוס והסידוס במאות השישית והחמישית לפנה"ס, שהפכה דמויות ועלילות מיתיות לעקרונות פיזיקליים ומוסריים. שיטות פרשנות אלה סוגלו לפרשנות המקרא על ידי יהודים הלניסטיים, במיוחד על ידי פילון מאלכסנדריה, ברם דרך כלל בלי לעקור את פשטיו. אבות הכנסייה הקדומים, כגון קלמנט ואוריגנס, השתמשו במתודות האלה כדי לנצר מיתוסים פגניים, ובעיקר את הברית הישנה. ויטמן מעיר (ויטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 11-12) שבעוד הפרשנות האלגורית בעת העתיקה נטתה לעקור את פשטי העלילות ההומריות, פרשנים נוצרים קדומים, החל בפאולוס ובאבות הכנסייה הראשונים, קידמו פרשנות שמשמרת את פשטי כתבי הקודש. פרשנותם הפיגוראלית והטיפולוגית לא פגעה בהיסטוריות של הדמויות והעלילות המקראיות. בימי הביניים המאוחרים, הן פרשנים נוצרים הן יהודים נמנעו במפגיע מלהכחיש את המובן המילולי של הכתובים. פירושיהם האלגוריים היו תמיד על גב-הפשט.
- 112 על הפרשנות האלגורית-על גב-הפשט של אקווינס לכתבי הקודש בכלל ולמצוות בפרט ראו ג'רמי כהן *כעיוור במראה: היהודי בתפיסה הנוצרית בימי הביניים* 334-345 (2002).
- 113 לגישה הטיפולוגית של האסכולה הנוצרית האנטיוכית בעת העתיקה המאוחרת, שהדגישה את ה"היסטוריה הקדושה", נודעה השפעה עמוקה על הפרשנות הנוצרית לדורות. מהגישה הזו התפתחה מאוחר יותר בימי הביניים גישת הפרשנות הנוצרית המרובעת, ראו ויטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 11-12.

לעומתם, הרמב"ם מציג את הרובד האלגורי-הפילוסופי של חזונות הנביאים כרובד המחליף את הפשט כשלעצמו. בעיניו, פרשנות על דרך המשל מתחקה אחר כוונת המחבר היחידה, ופרשנות-עוקרת-פשט מגלמת את ההיגיון של הפרשנות האלגורית.<sup>114</sup> לעומת פרשנות-אלגורית-על גב-הפשט, שהיא גישה הרמנויטית שמרנית,<sup>115</sup> פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט שנועדה במוצהר לבטל את אי-רציונליות הכתובים, היא חידוש דרמטי מבית מדרשו של הרמב"ם, למצער במסורת היהודית.<sup>116</sup> היא מושתתת על ההשקפה הפילוסופית-התיאולוגית כי יסוד ההתגלות הוא בשפע שכלי, ושהנביאים היו פילוסופים. השקפה זו מכתובה עבור הרמב"ם שיקול כללי ועקרוני כי הפרשנות האלגורית של הכתובים היא עוקרת-פשט.

## 12. פרשנות אלגורית עוקרת-פשט ופרשנות אלגורית-על גב-הפשט: מצוות וטעמים

נחזור לפרשנות אלגורית של המצוות. מן הבחינה המושגית פרשנות אלגורית-על גב-הפשט ופרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט יכול שתיסובנה על המצווה ויכול שתיסובנה על טעמה.

**פרשנות-אלגורית-על גב-הפשט לטעם המצווה** מוסיפה לטעם הפשוט טעם אלגורי. בדוגמת השעיר המשתלח, ברוח הפירוש האלגורי במורה, לטעם המגי הפשוט (הטענת חטאי הציבור על ראש השעיר ושילוחם על גבו למדבר) מתווסף טעם אלגורי שעניינו יצירת היפעלות לתשובה. בניגוד לרמב"ם, פרשנות זו אינה מוטרדת מהאי-רציונליות של הטעם המגי הפשוט. היא רק מוסיפה על גבו טעם "רוחני".

**פרשנות-אלגורית-על גב-הפשט למצווה** מוסיפה להוראת דפוס הפעולה הפשוטה הוראה נוספת (הנרמזת בהוראה הפשוטה). למשל, לפי פירוש-אלגורי-על גב-הפשט של מצוות השעיר המשתלח, לצייוי (על הכוהן) לסמוך ידו על ראש השעיר ולשולחו למדבר וכו' מתווסף הצייוי לציבור לעשות תשובה (להרחיק החטאים תכלית הרחקה). אפשר שלצייוי (הפשוט) על טקס השילוח יהיה טעם פשוט, שעניינו סילוק מגי של החטאים, ואפשר שיינתן לו טעם אלגורי שלפיו הטקס נועד להניע לתשובה, שמתווסף לטעם המגי הפשוט או שהוא עוקר אותו (ראו להלן).

114 התנגדות הרמב"ם לייחוס ריבוי משמעויות נכונות לכתבי הקודש (ולטקסטים בכלל) מובלעת בהערתו במורה הנבוכים חלק ג, מג, על אודות מדרשי חז"ל מסוימים, שכל בר דעת מבין שהם "על דרך ההמשלות הפיזיות" ("שיטה שהייתה נפוצה בזמן ההוא"). אף שהוא מדבר שם על משמעויות שאין לייחס לכתוב, משתמע מדבריו כי משמעות הכתוב היא כוונת המחבר, שהיא דרך כלל אחת. פרשנות טקסט כמשל משוכלל אינה מייחסת לו, לפי הרמב"ם, עושר סמנטי.

115 ראו אידל שלמויות בולעות, קבלה ופרשנות, לעיל ה"ש 107, בעמ' 587.

116 לגבי גישה פילון, ראו לעיל ה"ש 106.

לפי פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של טעם המצווה, הטעם הפשוט נעקר לטובת הטעם האלגורי שנרמז בו. כזכור, פירוש הרמב"ם במורה למצוות שעיר המשתלח עוקר את הטעם המגיי הפשוט של המצווה לטובת טעם אלגורי, שעניינו, כאמור, יצירת היפעלות לתשובה. פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של המצווה מבטלת את דפוס הפעולה הפשוט לטובת דפוס פעולה אחר, שהוא ברגיל כללי מאוד. לפי פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של מצוות שילוח השעיר, הציווי על הכוהן להטעין על ראשו את חטאי הציבור אינו אלא ציווי כללי (על הציבור) לעשות תשובה. מאחר שטעם המצווה הוא נשמת אפה, עקירת פשט המצווה טומנת בחובה את עקירת טעמה הפשוט. ככלות הכול, ההצדקה לפרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של המצווה נעוצה, בין השאר, בפרשנות האלגורית של טעמה.<sup>117</sup>

הפרשנויות האלגוריות השונות האלה למצוות השעיר המשתלח (למעט אחת) הן פרי דמיוני. הן נועדו להמחשה בלבד. ניתן למצוא בספרות היהודית (והכללית) דוגמאות לכל אחת מהן. הפירוש של הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל למעמד הלוי הוא פרשנות-אלגורית-על גב-הפשט לטעם המצווה. לפי פירושו, הלוי הוא לא רק צאצא ביולוגי של שבט לוי אלא גם סמל ל"כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו [...] להבדל לעמוד לפני ה'" וכו'. כזה הוא גם הפירוש באיגרת לעובדיה הגר, שלפיו אברהם הוא לא רק אב ביולוגי אלא גם אב רוחני לתלמידיו, ולכן הוא יכול לומר: "אלוהינו ואלוהי אבותינו".<sup>118</sup> מרבית הפירושים האלגוריים למצוות בימי הביניים הם מן הסוג הזה.<sup>119</sup>

דוגמה לפרשנות-אלגורית-על גב-הפשט למצווה היא דרשת הספרא (קדושים, פרשה ב, יד): "לפני עיוור לא תתן מכשול" – סומא בדבר". לפי מדרש זה המונח "עיוור" בויקרא יט 14 הוא משל לעיוור בדבר, ולפי פירוש רוח, ההלכות שהסתעפו ממנו – שעניינן לא להכשיל אדם בעצה שאינה הוגנת, וכן לא להכשילו בעברה – התווספו לאיסור הפשוט ליתן מכשול פיזי לפני עיוור ממש.<sup>120</sup>

דוגמה לפרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של טעם מצווה היא כאמור פירוש המורה לטעם מצוות שילוח השעיר, והפירוש האלגורי לטבילה מהטומאות בסוף הלכות

117 אפשר שפרשנויות אלגוריות אלה תהיינה שלובות זו בזו. ראו הדוגמה לעיל לפרשנות-אלגורית-על גב-הפשט של מצווה.

118 ראו לעיל ה"ש 23.

119 כך למשל פירושו הקבליים הסמליים של רמב"ן לטעמי המצוות הם על גב-הפשט, ראו לורברבוים "דחבה מצוותך מאוד", לעיל ה"ש 58, בעמ' 316-331, ושם, בעמ' 259, ה"ש 33.

120 ע"ע "לפני עיוור לא תתן מכשול" באנציקלופדיה התלמודית, כרך לז, טור שא (לפי פרויקט השו"ת, אוניברסיטת בר אילן, גרסה 26). פרשנות הספרא ל"לפני עיוור" אינה פרשנות אלגורית-פלוסופית, עם זאת, במונחיו של הרמב"ם היא מפרשת את הפסוק על דרך המשל. השוו ללשון 'כי השוחד יעור עיני חכמים' (דברים טז 19) שבה המונח "יעור" הוא כעין מטפורה מתה. לדוגמה תלמודית נוספת ראו להלן.



מקוואות. מטרתם היא לא רק להציע למצוות אלה פירוש רוחני אלא גם לעקור את טעמיהן הפסיאודו-מדעיים הפשוטים. דוגמה לפרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של מצווה מצויה, כנראה, בלא תעשה רצט בספר המצוות לרמב"ם. בעקבות דרשת הספרא הזאת הוא כתב: "המצווה רצ"ט – האזהרה שהוזהרנו מלהכשיל זה את זה בסברא", והוא מוסיף: "ואמרו שלא זו כולל גם מי שמסייע לדבר עברה או גורמה". מהערתו בהמשך: "ופשטיא דקרא הוא מה שהזכרנו בתחילה",<sup>121</sup> היינו האזהרה שלא להכשיל אדם בסברא, עולה כי לדידו לא תעשה רצט אינו כולל את האיסור לתת מכשול ממש לפני עיוור בעיניו. הוא סבר אפוא שדרשת הספרא היא פרשנות (על דרך המשל) העוקרת את פשט המצווה.<sup>122</sup>

גם ההחלטה אם לפרש מצווה או את טעמה פירוש-אלגוריי-על גב-הפשט או פירוש-אלגוריי-עוקר-פשט נעוצה ברמזים המצויים בלשון המצווה, בהקשרה, בקונבנציות הכרוכות בה, ובשיקולים כלליים מסוגים שונים. על שיקול מרכזי בעיני הרמב"ם, שחסם את הדרך מפני פרשנות אלגורית של המצוות במורה הנבוכים, אעמוד בסעיף הבא.

### 13. פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט חותרת תחת המצוות

במורה הנבוכים – שיסודו הוא, כאמור, פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של הכתובים – פרשנות מצוות על דרך המשל מזמנת את ביטול משמעותן הפשוטה כהוראת דפוס פעולה לטובת מובן רוחני, מופשט.

כשם שסיפור גן עדן בבראשית ב-ד לא היה ולא נברא אלא הוא משל לאדם שלם בשכלו, שנוטה לעבר "תאוות דמיוניות", שגורמות לו ל"התערטל" מ"אותה השגה שכלית",<sup>123</sup> כל עצמן של המצוות הוא להדריך לתיקון המידות והשכל. כשם שפשטו של סיפור גן עדן הוא לא כלום ואף מזיק, כך המצוות כהוראות דפוסי פעולה הן לא כלום ושמה אף מזיקות.

אכן, הפירוש האלגורי עוקר-הפשט במורה לסיפור גן עדן ולחזונות נבואיים אחרים מזמן את הסברה כי אם הציווי על הטבילה לשם טהרה מן הטומאות רומז לאדם כי עליו לטהר נפשו מ"טומאות הנפשות" שהן "מחשבות האון ורעות הרעות", כלומר "לפרוש מאותן העצות", אזי המצווה עצמה – ההוראה לטבול וכו' – היא נטולת ערך ("לא

121 ספר המצוות, לעיל ה"ש 82, בעמ' שו, וכך גם בספר החינוך, מצווה רלב. יצוין כי לפי פירוש זה, אם דרשת הספרא היא דרשה יוצרת או אם היא דרשה מקיימת (כדעת הרמב"ם) היא עוקרת את פשט המצווה.

122 לפרשנים שכך הבינו את דברי הרמב"ם בספר המצוות ל"ת רצט ע"ע "לפני עיוור לא תתן מכשול", באנציקלופדיה התלמודית, לעיל ה"ש 120, בעמ' שג, וראו להלן סעיף 14. השוו לאליאב שוחטמן "לשאלת היחס בין ההלכה לפשוטו של מקרא" סיני קלט, ל, מח (התשס"ז).

123 מורה הנבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק א, ב, בעמ' 34.

כלום"), ושמה אף מגונה, משום שהיא נראית כמושתתת על התפיסה הפסיאודו-מדעית שהטומאות הן כעין "טיט או צואה שתעבור במים". מפירושים-אלגוריים-עוקרי-פשט אלה מתבקשת הסברה כי אם טעם המצווה לשילוח השעיר ביום הכיפורים הוא משל ל"השלכת מעשינו הקודמים מאחורי גבינו", כלומר לעשות תשובה, אזי פשט המצווה – הציווי להטעין את חטאי הציבור על ראש השעיר ולשולחו לארץ גזרה – הוא "לא כלום", ואף מזיק, משום שנראה כי הוא מושתתת על תפיסה מגיית שלפיה החטאים הם כעין "גופים המועברים על גבו של פרט אל פרט אחר".

גם לפי פירושן-האלגורי-עוקר-הפשט, המצוות מורות על פעולות – הטבילה והשעיר המשתלח מצוות על עשיית תשובה ועל לימוד – אלא שבדומה לפרשנות אלגורית עוקרת פשט של נבואות, שהופכת מצבי עניינים או עלילות מוחשיות למושגים מופשטים, פירוש אלגורי עוקר-פשט של מצווה הופך הוראה קונקרטית לאידיאל ערטילאי. הוא עוקר את תכונתן כדפוסי פעולה חתוכים, כלומר מפשיט מהן את לבושן ההלכתי.

הערת הרמב"ם בפתחה למורה, כי "אדם בריא בשכלו" לא ידמה לפרש מצוות על דרך המשל באה כאמור מייד אחרי משל הבאר, המסביר כי עיקרם של משלי הנביאים הוא לדלות את הנמשל החבוי בהם, ולפני משל המרגלית, שמסביר כי ערכם הנעלה הוא אך בהצבעה על תוכם ואילו פשטיהם נטולי ערך, והכול כדי לעקור את מבוכת פשטי הכתובים. ההערה הזו מבטאת את התובנה כי פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט עלולה לפגוע במצוות. היא מתאימה רק ל"דברים העמוקים והמעורפלים", היינו לענייני הטבע והאלוהות.

לעיל הבחנתי בין פרשנות אלגורית של מצוות לבין פרשנות אלגורית של טעמיהן. אכן, כשהרמב"ם מפרש מצוות במשנה תורה באורח אלגורי, הוא מבאר את טעמיהן, וגם הפירוש האלגורי החרגי במורה הנבוכים לשילוח השעיר הוא לטעם המצווה.<sup>124</sup> לעיל גם הערתי כי הפרשנות האלגורית למצוות בימי הביניים נסבה על טעמיהן. לכאורה, בניגוד להערת הרמב"ם בפתחה, אדם בריא בשכלו יכול לדמות שטעמי דיני עשיית סוכה ולולב יתפרשו על דרך המשל, כלומר אין מניעה שטעמי מצוות יתפרשו במורה באורח אלגורי.

הרמב"ם, שידע את ההבחנה בין פירוש אלגורי של מצווה לבין פירוש אלגורי של טעמה, גם ידע שבחיבור שמושתתת על פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט-של-הכתובים, כדי להתגבר על מבוכתם, גם פרשנות אלגורית של הטעמים עלולה לפגוע במצוות. בפרקי טעמי המצוות במורה הרמב"ם מטעים את הזיקה העמוקה בין המצוות לטעמיהן. לעיל הערתי כי התחקות אחר טעם המצווה היא, בין השאר, התחקות אחר רמזים המצויים במצווה עצמה. ה"נפרדות לכאורה" בין המצוות לטעמיהן, שיסודה בשיקולים

יוריספרודנטיים-מערכתיים (של נראות),<sup>125</sup> אינה מטשטשת את התובנה שטעמים הם נשמת אפן של המצוות. זאת ועוד, כשם שמטרת המורה היא לעקור את פשטי הכתובים האי-רציונליים, מטרתו היא לעקור את פשטי טעמי המצוות האי-רציונליים. הפירוש האלגורי לטעם השעיר המשתלח במורה נועד לא רק לשוות לו טעם רציונלי-רוחני אלא גם לעקור את טעמו הפסיאודו-מדעי הפשוט. בדרך זו היו מתפרשות בפרקי טעמי המצוות במורה מצוות רבות. בשל כל אלה, הרמב"ם חשש שפרשנות אלגורית (עוקרת-פשט) של הטעמים, מזמנת פרשנות אלגורית (עוקרת-פשט) למצוות. לשון אחרת, הוא סבר שאין בכוח ההבחנה הדקה בין המצווה לבין טעמה כדי לחסום בפני הרחבה של פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של טעם המצווה אל פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט של המצווה עצמה.

### משלים משוכללים ומצוות

כשם שבמורה הנבוכים הרמב"ם נמנע מלפרש מצוות באורח אלגורי, הוא גם נמנע מלפרשן כמשלים משוכללים. הסיבות לכך תתבהרנה כשאסביר כיצד, אם בכלל, מצוות הן משלים משוכללים.

כזכור, בשונה ממשל רגיל, שפשטו נטול ערך ("לא-כלום"), ולעיתים אף מזיק, פשט משל משוכלל מבטא "אמונות הכרחיות", כלומר אמונות שהן חיוניות לסדר המדיני-החברתי. כבמשל רגיל, גם פשט משל משוכלל רומז לקורא המעולה על אמיתות עמוקות ('תפוחי זהב'). לעיל ציינתי שגם משל משוכלל עוקר את פשטי המשלים כדי לסלק את מבוכתם, אלא שבשל חיוניותם הפוליטית, על הקורא המעולה להעמיד פנים שהוא מאמין בהם. כשמצווה מתפרשת כמשל משוכלל, פשט המצווה וטעמה הפשוט מבטאים אמונות הכרחיות המחייבים את הקורא המעולה ובה-בשעה רומזים לו על טעמיה ה"נסתרים" שהם דעות אמיתיות. מאחר שפשט המצווה חיוני לסדר המדיני גם עבורו, עיצובה (או פירושה) כמשל משוכלל עוקרת עבורו רק את טעמה.

כידוע, במורה הנבוכים חלק ג, כח הרמב"ם מסביר שאחת ממטרות המצוות היא להשריש בהמון "אמונות הכרחיות" (אֶתְקָאֲדָאֵת צְרוּרִיה). מצוות המיוסדות על "אמונות הכרחיות" הן אפוא כפשטיהם של משלים משוכללים. כדי שמצווה תהיה משל משוכלל הפשט צריך לא רק: (א) לבטא "אמונה הכרחית", אלא גם: (ב) להסתיר מההמון אמת פילוסופית לא-אורתודוקסית; ו-(ג) כמו בכל משל, לכוון את "המתבונן", כלומר את הקורא המעולה, לנמשל, שהוא "האמת לאמיתה". אלא שהרובד החיצוני של המצוות – הוראת דפוס פעולה שטעמה הפשוט הוא אמונה הכרחית – יתקשה למלא את התפקיד השלישי.

הנה דוגמה. לדעת הרמב"ם, התפילה הממוסדת, שאת הלכותיה ניסח בחיבוריו ההלכתיים, מיוסדת על "האמונה (ההכרחית – י"ל) שהוא יתעלה נענה מייד לשוועת העשוק או המרומה: 'והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני' (שמות כב 26)".<sup>126</sup> התפילה במשנה תורה (ובשאר החיבורים ההלכתיים) מושתתת על תפיסת אלוהות אנתרופופאטית, ה"מועילה לתיקון מצב החברות האנושיות" ("משכיות כסף"). לעומת זאת במורה הנבוכים מתוארת התפילה הקונטמפלטיבית, המושתתת על תפיסת אלוהות מופשטת, אמיתית, ברם מסוכנת מהבחינה הפוליטית.<sup>127</sup> שתי התפיסות האלה של התפילה אינן מייצרות משל משוכלל, בין השאר מפני שאין בטעמה ה"פשוט", כלומר בתפיסה המגשימה והעממית של התפילה הממוסדת, מה שיצביע על הנמשל, כלומר על תפיסת האל המופשטת שביסוד התפילה המתבוננת.<sup>128</sup>

זאת ועוד, אף שבמורה הנבוכים חלק ג, כח, שהוא מפרקי המבוא המושגיים-המתודולוגיים לדינונו בטעמי המצוות, מוצע הרעיון "אמונה הכרחית" כקטגוריה של טעם למצוות, הטעם ה"שערוייתי" הזה לא נזכר בפרקי טעמי המצוות גופם. "אמונות הכרחיות" עומדות אומנם ברקע טעמי מצוות מסוימות בפרקים אלה, ברם הרמב"ם נמנע במפגיע מלציין זאת במפורש לגבי מצווה כלשהי.<sup>129</sup> אין להתפלא אפוא שהוא גם נמנע מלפרש מצוות כמשלים משוכללים.<sup>130</sup>

- 126 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כח, בעמ' 520.
- 127 ראו יעקב בלידשטיין **התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם** 13-15, 30 ולאורך הספר (התשנ"ד).
- 128 השו" STERN, PROBLEMS, לעיל ה"ש 14.
- 129 "אמונה הכרחית" עומדת, למשל, ביסוד הסברו ב"מורה" חלק ג, מא, לאיסור: "לא תסף עליו ולא תגרע ממנו" (דברים יג 1), כי זה היה מביא לשיבוש סדרי התורה ולאמונה שאין היא מאת האל", ראו לורברבוים "הרמב"ם על אגדה, הלכה ו'חוק אלוהי", לעיל ה"ש 43. לא זו בלבד שהרמב"ם נמנע מלציין זאת אלא שדינונו הנפתל שם נועד להצניע את הדבר.
- 130 במורה נבוכים חלק ג, לד הרמב"ם הטעים, כידוע, שהחוק צריך להיות אחיד לכולם: "ראוי שהנהגת התורה תהיה מוחלטת, מיועדת לכולם, אפילו אם זה מתאים לאנשים מסוימים, ולא מתאים לאחרים [...] אלא הדינים יהיו מוחלטים וכוללים". לדידו מוחלטות הדינים ואחידותם לכול נוגעת גם לטעמיהם. גם בשל כך הוא מיעט, אם בכלל, להבחין בין טעמי מצוות המיועדים להמון לבין טעמים המיועדים ליחיד סגולה. על שתי "עבודות התפילה" שנזכרו לעיל כתב יעקב בלידשטיין כי "נפער פער" בין "המטען התמים והבלתי מתחכם" של התפילה בחיבורים ההלכתיים של הרמב"ם, לבין תיאורה הפילוסופי כהתבוננות שכלית במורה הנבוכים (בלידשטיין **התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם**, לעיל ה"ש 127, בעמ' 13). אלא שהרמב"ם נמנע מלהציע במפורש טעמים גלויים-פשוטים לתפילת הבקשה המגשימה של ההמון, וטעמים עמוקים וסותרים לתפילה המתבוננת של יחיד הסגולה. את הטעמים העמוקים של התפילה המתבוננת הוא מציין במורה בחטף. בלידשטיין סבר כי מגמת הרמב"ם היא: "להעמיד את התפילה המתבוננת על הרצף המקשר את עבודות ה' למיניהן, יותר מאשר על הפער החוצה ביניהן" (שם, בעמ' 15). לדעתי זו רטוריקה שנועדה לטשטש את הניגוד העמוק ביניהן. על כל פנים, דרכי התפילה השונות, והטעמים הסותרים

זאת ועוד זאת, לעיל הראיתי כי טעמים אלגוריים למצוות לא נועדו להנחיל לאדם מושכלות אלא לגרום להיפעלות שתניע לתשובה וללימוד. הייעוד הזה של מצוות, לפי הרמב"ם, הוא לא רק עבור הקורא המעולה אלא עבור הציבור הרחב, שטקסים ופולחנים נועדו לסייע לו לתיקון המידות והשכל כפי כוחו.

### פרשנות אלגורית של המצוות במשנה תורה

משנה תורה לא מיועד לנבוך, הנמשך אחר שכלו ומוטרד מהאי־רציונליות של פשטי הכתובים. "החיבור הגדול" הוא ספר חוק, המיועד ל"גדול ולקטן"<sup>131</sup>. מטרתו לכוון את ההתנהגות של הציבור כולו. הי"ד החזקה – שמחזיק שמונים ושלושה קובצי ההלכות, שבהם עקרונות הלכתיים ואין־ספור הלכות ספציפיות – הוא, כלשון הרמב"ם, "ספר מחוקק כולל באמת"<sup>132</sup>. כקודקס מקיף של ההלכה, משנה תורה שונה מכל סוגה אחרת בספרות ההלכה, ואין צריך לומר כי מצד תוכנו, מבנהו, צורתו ולשונו, הוא שונה בתכלית מחיבור עיוני־פילוסופי, ובמיוחד ממורה הנבוכים.

הפילוסופיה נוכחת במשנה תורה. כידוע, התיאולוגיה המיימונית (שעניינה המרכזי הוא ידיעת האל כפי כוח האדם) מוצעת כנקודת המוצא של החיבור, וכתכליתו. היא מתומצתת בראש החיבור, בהלכות יסודי התורה (בעניינים מסוימים אף בגרסתה הרדיקלית). פה ושם בספר המדע, דברי נבואה מבוארים כמשלים לרעיונות פילוסופיים, כדי לבטל את פשטיהם המגשימים,<sup>133</sup> וכזכור, הפרשנות האלגורית של מצוות הטבילה בסוף הלכות מקוואות נועדה בין השאר לעקור את טעמה המגי הפשוט. בהקדמת החיבור ולאורכו מוצעת תיאוריה של ההלכה,<sup>134</sup> ויותר מקודקסים אחרים, הוא מפרש להלכות

שביסודן, ממחישות גם את הימנעותו מלפרש טעמים שונים לקהלים שונים, וממילא לפרש מצוות כמשלים משוכללים.

131 לשון הקדמת משנה תורה. בפירוש המשנה יש שילוב שונה של פילוסופיה והלכה. דוגמה לכך הם דברי הקדמת פרק חלק על אודות הפירושים האלגוריים להגדות (מהדרות שילת, עמ' קלה): "ואם אתה המעיין מאחת משתי הכתות הראשונות, אל תעיין בדברי מזה הענין, לפי שלא יאות לך דבר מהם, אלא יזיקך ותשנאהו". במשנה תורה אין התבטאויות "מדירות" כאלה.

132 כלשונו באיגרת לפנחס הדיין שבה תיאר את משנה תורה כ"ספר מחוקק כולל באמת" (בניגוד למשנה ולתלמוד שאינם ספרי חוק באמת), ראו איגרות הרמב"ם, שא (מהדרות שילת).

133 ראו למשל הלכות יסודי התורה א, ט: "[...] והכול כינויין הן, שנאמר: 'אם שנותי ברכ חרבי' – וכי חרב יש לו, ובחרב הוא הורג? אלא משל, והכול משל". זו כמובן פרשנות־אלגורית־עוקרת־פשט, וראו עוד שם, א: יב; ב: ד, יב; ז: ג, ו; הלכות דעות, ג: ב; הל' תשובה, ג: ה; ח: ב, ד; י: ג.

134 התיאוריה של ההלכה מוצעת בספר המצוות (שהוא כעין מבוא ל"ד החזקה), בהקדמת משנה תורה, בהלכות ממרים א-ד, ובמקומות אחרים בחיבור, והיא מושתתת על תפיסת

טעמים.<sup>135</sup> ואולם משנה תורה אינו חיבור פילוסופי או עיוני אלא הלכתי. מן ההיבט התמטי והכמותי ענייני מדעי הטבע והאלוהות מצויים בשוליי-שוליו, ולכד מהעדרות ספורות, אין בו פרשנות של ממש למשלי הנביאים. הי"ד החזקה גם אינו חיבור על טעמי המצוות, בין השאר, מפני שלרוב המכריע של הלכותיו אין טעם מפורש.<sup>136</sup>

מטרת הפירושים האלגוריים לטעמי המצוות במשנה תורה היא לשוות לגופי הלכה ממד רוחני. עבור פילוסוף, פרשנות אלגורית היא כלי יעיל וחינוכי, ושמא גם מפתח,<sup>137</sup> כדי להראות שלהלכות "יבשות" יש "תכליות אחרונות" נעלות: שלמות המידות והשכל. אכן, הפירושים האלגוריים למצוות במשנה תורה משתלבים היטב במסגרת הפילוסופית של החיבור, ברם בשל אופיו ההלכתי המובהק, הם לא מזמנים ספיריטואליזציה של ההלכה. עם זאת, גם במשנה תורה הרמב"ם לא הרבה לפרש מצוות באורח אלגורי. כאמור, הוא היה מודע לאופייה החתרני של הפרשנות האלגורית גם כשהיא רק לטעם המצווה. מאחר שסבר שפרשנות על דרך המשל היא עוקרת-פשט לפי מהותה, הוא ידע כי פירושים אלגוריים-על גבי-הפשט יכולים בנקל להפוך אצל קוראים לפירושים עוקרי-פשט, וכי הזיקה האמיצה בין המצוות לטעמיהן עלולה להסיט פרשנות אלגורית לטעם אל המצווה. לפיכך, אף במשנה תורה הוא פירש טעמי מצוות על דרך המשל במשורה, "בצורה כוללת" ולא באורח "מפורט ומוגדר",<sup>138</sup> כאילו לומר שמשמעותם האלגורית היא "מליצה פיוטית נאה מאוד" "הממריצה למידה מעולה",<sup>139</sup> וזאת בעיקר בסופם של ספרים, כאילו לומר שמקומם מחוץ לגבולות ההלכה.

החוק של הרמב"ם, ראו יאיר לורברבוים "האומנם, לפי הרמב"ם, התלמוד הבבלי הוא ספר החוק (והאם) מפני שהסכימו עליו כל ישראל?" **תעודה** לה 13-72 (התשפ"ד), ויאיר לורברבוים "פשט הדבר בכל ישראל", הרמב"ם על הסכמה בגזרות מנהגות ותקנות" **שנתון המשפט העברי** לה (צפוי להתפרסם בהתשפ"ד).

135 כלשון הרמב"ם בתשובה: "כוונתי בכל החיבור הזה לקרב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב", תשובות הרמב"ם, סימן רנב (מהדורת בלאו 460), וראו יאיר לורברבוים "הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליוס הלכתי ועל 'גזירת הכתוב'" **מחקרי משפט** כט 351, 385-386 (2014) (להלן: לורברבוים "הרמב"ם על מוסד החוק"). על מיעוט טעמים מפורשים במשנה, למשל, ראו לורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה", לעיל ה"ש 60, בעמ' 61-66. 136 בשל היותו חיבור הלכתי מובהק, רבים ממפרשיו התעלמו מרכיביו הפילוסופיים, ובכללם מהתיאוריה של ההלכה שמוצעת בו, ראו לעיל ה"ש 134. 137 על פרשנות אלגורית כפיתוי ראו ויטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 3-4, והויזינחה, להלן ה"ש 218.

138 ראו לורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה", לעיל ה"ש 60, בעמ' 59-60. 139 לשון מורה נבוכים חלק ג, מג (לעיל ה"ש 2, בעמ' 599) על דרשת בר קפרא (בבלי, כתובות ה, ע"א), וראו להלן ה"ש 204.

## 14. על מפורשות המצוות

יש, בעיני הרמב"ם, קשיים נוספים בפרשנות אלגורית של מצוות שאינם קשורים להבדל בין מורה הנבוכים למשנה תורה. לעיל הראיתי כי פרשנות אלגורית (עוקרת-פשט ועל גבי-הפשט) של מצווה הופכת אותה לעיקרון כללי ומופשט, ובכך מבטלת את מהותה כמצווה. להלן אראה כי פרשנות אלגורית של מצווה מנוגדת, לפי רמב"ם, ליסודות אחרים של עקרון שלטון החוק.

"ולמה לא יצווה בלשון מבואר? [...] אין זה דרך התורה ולא דרך עושה שום נימוס"

כנגד מלומדים נוצרים ש"שמו מקצת המצוות משלים ודמיונות", כלומר פירשו אותן באורח אלגורי עוקר-פשט כדי לבטלן, טען רשב"א בכתב הוויכוח שלו כך:

שהדבר מוכרע מן השכל,

שכבר הם מודים שמקצת מצוות כפשוטן, ואם כן למה ביאר והזהיר במקצתן בלא משל, ובמקצתן לא באר בהם רק דרך משל. ואם רצה האל ית' שלא לדבר אחד בפה ואחד בלב, למה יוציא הענין בלשון סתום ויאמר 'לא תלבש שעטנו', 'לא תזרע כרמך כלאים', ולמה לא יצווה בלשון מבואר ויאמר לא תדבר אחד בפה ואחד בלב.

ויותר קשה שיוציא ענין הצואה בענין שהוא מותר ולא נכנס בגדר האיסור כלל ונרמוז בו דבר אחר לאסור.

אין זה דרך התורה, ולא דרך עושה שום נימוס.<sup>140</sup>

"מוכרע מן השכל", טוען רשב"א, שלא מחוקק אלוהי ("אין זו דרך התורה") ולא מחוקק בשר ודם ("ולא דרך עושה שום נימוס") ינסחו חוקים כמשלים, ולכן אבסורד לפרשם באורח אלגורי. את הטענה השכלית הזו כנגד הנוצרים מבסס רשב"א כך: הדעת נותנת שצורת החוק, כלומר דרך ניסוחו, היא אחידה, ואילו הפרשנות האלגורית של הנוצרים מושתתת על חוסר אחידות ("הם מודים שמקצת מצוות כפשוטן" "ובמקצתן לא באר בהם רק דרך משל"), ולכן היא לא מתאימה לכוונת המחוקק; החוק הוא בהיר ("מבואר") וחתוך לפי טבעו, ואילו פרשנות אלגורית מציירת את המצוות כסתומות כלומר כעמומות מאוד ("למה יוציא העניין בלשון סתום למה לא יצווה בלשון מבואר"): האם אדם אמור להבין שהמובן של הציוויים "לא תלבש שעטנו", "לא תזרע כרמך כלאים" הוא "לא לדבר אחד בפה ואחד בלב"?! אף "יותר קשה", לפי רשב"א, שפירושיהם האלגוריים יוצרים סתירות בין לשון החוק למשמעותו המעשית ("שיוציא ענין הצואה בענין שהוא

140 תשובות הרשב"א, קסז, שו' 26-27 (מהדורת דימיטרובסקי), וראו לורברבוים "כתב הוויכוח עם הנוצרים לרשב"א: עיון מחודש", לעיל ה"ש 27, בעמ' 76-77.

מותר, ולא נכנס בגדר האיסור כלל"). למשל, לפי הפירוש האלגורי של הנוצרים, שעטנו וכלאים אינם אסורים אלא רק רומזים לאיסור אחר.

במונחים מודרניים, הטענה "השכלית" הזו של רשב"א מושתתת על רעיון שלטון החוק, שגרעינו הוא שהמטרה המרכזית של חוקים ומצוות והלכות היא הכוונת התנהגות. כדי לכונן התנהגות על המצוות להתנסח בלשון אחידה, בהירה וחתוכה, ונטולת סתירות.<sup>141</sup> מחוקק נבון, ובוודאי מחוקק אלוהי, לא ינסח אפוא חוקים כמשלים, ולפיכך פרשנות אלגורית של מצוות היא טעות קטגורית. אלא שלפי רשב"א סוגת המשל אינה מנותקת מחוקים וממצוות, שכן הוא ממהר לסייג את דבריו:

ואילו היה המשל והנמשל נכנס בתוך גדר הצוואה – זה אפשר ונכון. וכדעתנו באחת כפה ואחת בלב, מ"הין צדק יהיה לכם" (ויקרא יט 36), שעקר הצוואה בצידוק המדות ונרמז בו שיהיה הין שלך צדק. הנה שעקר המצווה בצדוק המדות, ובכללה נרמז גם צדוק הדבור. וזה יאות לתורת אמת כוללת עניינים רבים בדברים מועטים.<sup>142</sup>

רשב"א מבהיר כי כל הטענות האלה, השוללות פרשנות מצוות על דרך המשל, נוגעות לפרשנות אלגורית-עוקרת-פשט של המצווה, ואולם "אילו היה המשל והנמשל נכנס בתוך גדר הצוואה", כלומר אם הפירוש האלגורי של המצווה היה על גב-הפשט – "זה אפשר ונכון". לדעתו, הקשיים היוריספרודנטיים שבפרשנות אלגורית עוקרת-פשט של מצוות אינם מתעוררים בפרשנות מצוות על גב-הפשט: הואיל ושכבת המשמעות הפשוטה של המצוות נשמרת, אפשר שתתווסף משמעות אלגורית רק לחלקן; הואיל ופשט המצווה, שהוא גרעין החוק, אינו עמום, אין מניעה שתצטרף אליו משמעות נוספת, אלגורית, שנוסחה בעמימות; הואיל ופשט המצווה הוא ב"גדר הצוואה", אין סתירה בין לשון החוק ליישומו המעשי. לא למותר לציין כי בתשובה אחרת רשב"א מטעים כי (ג) פרשנות אלגורית על גב-הפשט של טעם המצווה הוא דבר רצוי.<sup>143</sup>

דוגמה, ושמה ראייה, של רשב"א לטענה כי "אילו היה המשל והנמשל נכנס בתוך גדר הצוואה – זה אפשר ונכון" היא הפרשנות התלמודית לעניין "הין צדק" (בבלי, בבא מציעא מט, ע"א), שלפיה: "עקר הצוואה בצידוק המדות", שהוא פשט המצווה, "ונרמז בו" על דרך המשל "שיהיה הין (=הן) שלך צדק", כלומר "צדוק הדבור", וזאת בשונה מן הפירוש הנוצרי לשעטנו, שלפיו הציווי הבלעדי של כתוב הוא הנמשל: "לא

141 הספרות על שלטון החוק רחבה מאוד, אסתפק כאן בהפניה למאמר JOSEPH RAZ, *The Rule of Law and Its Virtue*, in *THE AUTHORITY OF LAW: ESSAYS ON LAW AND MORALITY* 210 (2nd ed. 2009). ליסודות נוספים של שלטון החוק עיי"ש.

142 תשובות רשב"א, לעיל ה"ש 140, בעמ' עז.

143 תשובות רשב"א, שם, ל, בעמ' פג-פח, וראו יאיר לורברבוים "רחבה מצוותך מאוד", לעיל ה"ש 58.



תדבר אחד בפה ואחד בלב". לא למותר אולי לציין כי הפירוש התלמודי ל"הין צדק" הוא הפשטה הגיונית של דין קונקרטי, אלא שרשב"א, בשונה מהתלמוד, רואה במובן המילולי הפשוט את עיקר הצוואה.<sup>144</sup>

הנימוק של רשב"א להשקפתו כי פרשנות אלגורית של מצוות על גב הפשט היא "אפשר ונכון" הוא תיאולוגי: "תורת אמת כוללת עניינים רבים בדברים מועטים". תכונה של תורה אלוהית ("תורת אמת") היא עושר סמנטי, המזמין פרשנות-אלגורית על גב הפשט של כתובים, בכללם מצוות. בכך נבדלת תורה שבאה בהתגלות מספרי חוק של בשר ודם. בתשובה אחרת כתב רשב"א: "כי היא (התורה) תגיד [לפי הפשט] ותרמוז [על דרך המשל], וכן יאות לתורת אמת נתונה מפי השי"ת על יד נביאו בחירו נאמן ביתו לעמו ישראל".<sup>145</sup> כידוע, תפיסת העושר הסמנטי של הכתובים היא מרכזית בעולמו של רמב"ן,<sup>146</sup> שממנו רשב"א נטל את העיקרון ההרמנויטי-התיאולוגי הזה.

לטענה השכלית כי "אין זה דרך התורה ולא דרך עושה שום נמוס" לנסח חוקים כמשלים הרמב"ם ללא ספק הסכים. עקרונות שלטון החוק, ובכללם הדרישה שחוקים יהיו בהירים וחתוכים כדי שיוכלו לכוון התנהגות של הציבור הרחב, עומדים ביסוד "החיבור הגדול", שבהקדמתו כתב כי כל הדינים בו יהיו "דברים ברורים, קרובים, נכונים", "גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה".<sup>147</sup> דומה כי שיקולים אלה עומדים גם ביסוד הטענה בפתיחה למורה כי לא יעלה על דעת אדם בריא בשכלו לפרש מצוות על דרך המשל.<sup>148</sup> אלא שבשונה מרשב"א, הרמב"ם סבר שגם פרשנות-אלגורית-על גב-הפשט

144 בבלי, בבא מציעא מט, ע"א: "רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מה תלמוד לומר הין צדק? והלא הין בכלל איפה היה? אלא לומר לך: שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק! אמר אביי: ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב". דרשת ר' יוסי מושתתת על הדרשה: "הין"=הן, שלפי רשב"א יסודו בהפשטת האיסור לשקר במידות. לדידו איסור הין צדק הוא דוגמה ומשל לאיסור כללי של רמייה, ועדיין לשיטתו פשט המצווה-המשל הוא העיקר.

145 תשובות רשב"א, לעיל ה"ש 140, בעמ' קמא (ש' 200). על טענה זו חוזר רשב"א הרבה, עיי"ש, הערות המהדיר.

146 ראו הקדמת פירוש רמב"ן לתורה, ה-ז (מהדורת שעוועל). אצל רמב"ן הטעמים הקבליים הסימבוליים והתיאורגיים של מצוות הם על גב טעמיהם הפשוטים, ראו פירושו לדברים כב 6, ולורברבוים "רחבה מצוותך מאור", לעיל ה"ש 58, בעמ' 314-315.

147 על עקרון שלטון החוק בתפיסת המשפט של הרמב"ם ראו לורברבוים "הרמב"ם על מוסד החוק", לעיל ה"ש 135.

148 בסיפא של משנה תורה, מלכים ומלחמות, פרק יא, הלכה ד, בפסקה שהושמטה במהדורות רבות מחמת הצנזורה, הרמב"ם מזכיר את הפרשנות האלגורית למצוות של הנוצרים: "אבל מחשבות בורא עולם אין בכוח באדם להשיגם [...] וכל הדברים האלו של ישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינם אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד". "כיצד? כבר נתמלא העולם מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ועמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה. אלו אומרים מצוות אלו אמת היו, וכבר בטלו בזמן הזה

של מצוות סותרת את עקרונות שלטון החוק. לדעתו, הדרישה היוריספרודנטית כי החוק יהיה חד-משמעי מונעת את האפשרות לפרשנות אלגורית של מצוות גם כש"המשל והנמשל נכנס בתוך גדר הצוואה".

"אין מקרא יוצא מידי פשוטו"

לעיל הראיתי כי בשל שיקולים פילוסופיים-תיאולוגיים, פרשנות אלגורית של מצוות על גבי הפשט אינה רלוונטית למורה הנבוכים. להלן אראה כי בשל שיקולים יוריספרודנטיים הרמב"ם שלל פרשנות אלגורית על גבי הפשט של המצוות בכתביו ההלכתיים. ביטוי לכך הוא פירושו המקורי בשורש השני שבספר המצוות לכלל התלמודי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

משמעות הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" בספרות התלמודית היא שכשדרכי המדרש הוציאו כתוב בענייני מצווה והלכה מידי פשוטו, הפשט לא נעקר שכן המשמעות המדרשית היא על גבו, כלומר היא מתווספת לפשט.<sup>149</sup> לפי בבלי שבת סג, ע"ב, כששמע רב כהנא, אמורא מהדור השני, את טענת מר, בנו של רב הונא, כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"<sup>150</sup>: "אמר [רב כהנא]: 'כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא! [=כאשר הייתי בן שמונה עשרה שנים, ולמדתי את התלמוד כולו, ולא ידעתי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד עכשיו]". מדבריו משתמע כי אצל התנאים וראשוני האמוראים, ל"פשטו של מקרא" לא היה מעמד הלכתי. אל מול התפיסה המסורתית הרווחת כי דרשות הכתובים

ולא היו נוהגות לדורות, ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהם ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגלה נסתריהם. וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום, רמב"ם מדויק, כרך יד: ספר שופטים, ריא (מהדורת שילת). לפי התוכנית האלוהית הזו הפרשנות האלגורית-עוקרת הפשט השגויה של הנוצרים היא כלי להפיץ את התורה והמצוות בעולם, וכך להכשיר דרך למלך המשיח! ראו עוד תשובת הרמב"ם לתלמידי ר' אפרים מצור, תשובות הרמב"ם, לעיל ה"ש 135, סימן קמט, בעמ' 284, ובאגרות הרמב"ם, כרך א, עמ' רטו-רטז (מהדורת שילת), ואכמ"ל.

149 הכלל בעברית מופיע בספרות התלמודית שלוש פעמים: בבלי, שבת סג, ע"ב; בבלי, יבמות יא, ע"ב; בבלי, יבמות כז, ע"א, ובארמית פעמיים: בבלי, כתובות לח, ע"ב; בבלי, יבמות כז, ע"א, וראו ה"ש הבאה.

150 משנה, שבת ו, ד: "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה ולא ברומח, ואם יצא חייב חטאת. רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי". בבלי, שבת סג ע"א: "מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו? דכתיב: 'חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך'. אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא: האי בדברי תורה כתיב! [כלומר החרב נמשלה לדברי תורה – י"ל] אמר ליה: אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

עוקרות-פשוט, הכלל שלמד רב כהנא ממר בריה דרב הונא: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" – שלפיו תוצרי הדרשות הם על-גב הפשוט – הוא חידוש דרמטי.<sup>151</sup>

כידוע, בשורש השני שבספר המצוות קבע הרמב"ם כי דינים שנלמדו מהכתובים בדרכי המדרש ("בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי") אינן "מהתורה", כלומר הם אינם חלק מהגרעין הקשה של החוק, ולכן הם אינם נמנים במניין המצוות.<sup>152</sup> לשיטתו, קריטריון מרכזי למצווה מהתורה הוא היותה מפורשת בכתוב (= "פשוטו של מקרא"). הואיל ובספרות התלמודית הלכות רבות ש"נלמדו" בדרכי המדרש (היוצר או מקיים) אינן תואמות את פשוט הכתוב ברם נחשבות דאורייתא, קבע הרמב"ם מבחן נוסף:

שכל מה שלא תמצאנו מפורש בתורה, ותמצא שהתלמוד למד אותו באחת מ"ג מידות, אם פרשו הם עצמם ואמרו שזהו גוף תורה או שזה מדאורייתא, הרי זה ראוי למנותו, שהרי מקבלי המסורת אמרו שהוא דאורייתא, אבל אם לא בארו זאת ולא אמרו זאת בפירוש – הרי הוא מדרבנן.

הרמב"ם מסיט את התוקף "דאורייתא" מן הדרשה אל מסורת מפורשת שבידי מקבליה הנאמנים.<sup>153</sup> לפי מבחן זה לא דרכי הדרשה מעניקות למצווה מעמד דאורייתא אלא מה ש"מקבלי המסורת" אמרו "בפירוש" שהיא "גוף תורה או שזה מדאורייתא". כידוע, דרכי מדרש (כגון קל וחומר וגזרה שווה) לפי הרמב"ם הן ויכוחיות, כלומר מסופקות,

151 ספרות המחקר על משמעות המונח "פשוט" בספרות התלמודית היא רחבה ביותר, ראו שרה קמין רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא 23-56 (התשס"ד). קמין סקרה ביסודיות את ספרות המחקר שלפניה, והראתה ש"פשוט" בלשון חכמים אינו מציין דרך פרשנות (מילולית), אלא את "הכתוב עצמו", היינו יחידת כתוב ריאלית כלשהי, כמו "כתוב" ו"מקרא" (שם, בעמ' 31). עם זאת, היא מבחינה בין "פשוטא דקרא" הארמי, המציין את הכתוב (הפיזי), לבין "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", שעניינו פרשנות (מילולית של) הכתוב, והוא לדעתה הבסיס למובן של "פשוט" בימי הביניים כדרך פרשנות, ראו שם, בעמ' 38-39, שבו היא מפרשת את מופעו בכבלי, שבת סג, ע"ב. השוו לדוד הנשקה "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות" תרביץ סה 417, 434-436 (התשנ"ו), שמאמץ את הצעת קמין, ברם סבור שגם "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" קשור "בכתוב הפרוש לפנינו במישור הפיזי-היראלי: עצם נוסחו, סדרו, הקשרו [...] קודם לכל דרכי הפרשנות" (שם, בעמ' 435). אפשר שמובן זה הולם את מופעו בכבלי, יבמות יא, ע"ב, אלא שבכבלי, שבת סג, ע"ב (שהנשקה לא דן בו) מובנו דרך פרשנות.

152 ספרות המחקר על השורש השני היא רחבה יותר, ראו לורברבוים "האומנם, לפי הרמב"ם, התלמוד הבבלי הוא ספר החוק (והאם) מפני שהסיכמו עליו כל ישראל?", לעיל ה"ש 134, וההפניות לאורכו.

153 הרמב"ם מטעים את הטענה הזו אף שלדידו "המסורת המקובלת" היא לא רק של "הדין" אלא גם של "הפירוש", ראו לשונו בשורש השני: "אך גם לא נאמר על כל מה שנמצא שחז"ל סומכים אותו בתלמוד על אחת מ"ג מדות שהוא מדרבנן – כי הוא יכול להיות פרוש מקובל" (עמ' יא), וראו עוד ספר המצוות, לא תעשה שלו (עמ' שיח).

והואיל ונופלות לגביהן מחלוקות הן לא "מהתורה"<sup>154</sup> מבחינה מושגית, העוכדה שגם "פירוש מקובל" נמסר בסיני אינה הופכת אותו, בעיני הרמב"ם, להכרחי. הדין שנוצר מ"פירוש מקובל" הוא דאורייתא לא בגלל שהמידה שבאמצעותה הוא נלמד חושפת את שכבת המשמעות ה"נסתרת" של פשטי המצווה במקרא, אלא בגלל שהוא התקבל במסורת. לפי הרמב"ם, דרכי המדרש, לרבות בדרשות שנמסרו בסיני, רק מסמיכות את המסורות לכתובים.<sup>155</sup> מה שמונע אפוא מחלוקת לגבי "פירוש מקובל" הוא "מסורת" נאמנה ו"מפורשת".

מהנחתו הזו עולה כי למפורשות של המסורת משמעות כפולה: ראשית, ש"מקבלי המסורת" (שמתועדת נאמנה בספרות התלמודית) אמרו במפורש שהדין (והפירוש) הוא "גוף תורה", היינו מסורת מסיני, ולא דין שחכמים למדו בדרכי המדרש מהתורה מדעתם. שנית, הדין מפורש במובן זה שהוא חד־משמעי: כשם שמצווה מדאורייתא צריכה להיות "מפורשת" בתורה במובן זה שהיא לא עמומה, כלומר היא לא עניין לפירוש שנופלות לגביה מחלוקות, כך הדין שנמסר (והוסמך לכתוב) בסיני צריך להיות מפורש במובן זה שהוא חד־משמעי, כלומר לא תלוי בפירוש שנופלות בו מחלוקות.

אחרי שקבע את המבחן הכפול למצוות מדאורייתא – "מפורש בתורה" ו"מפורש במסורת" תרתי משמע – הרמב"ם מבקר את דרכם של מוני המצוות לפניו:

וכבר הביאם חוסר הידיעה לענין חמור יותר מזה, והוא שאם מצאו דרש של איזה פסוק, ואותו הדרש מחייב לעשות איזו פעולה או להתרחק מאיזה דבר – ואלה כולם בלי ספק דרבנן – הרי הם מונים אותם בכלל

154 על טיבם הוויכוחי, המסופק, של דרכי המדרש בעיני הרמב"ם ראו אבירם רביצקי לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן 50-62 (2009). בשרש השני הרמב"ם מטעים כי "דין" שהוא תוצר של דרכי המדרש ("המידות שהתורה נדרשת בהן") אינו נמנה במניין המצוות (כלומר, הוא לא מהתורה) לא בגלל שהוא "אולי נכון ואולי בלתי נכון" אלא בגלל שהוא ענף (פרע), ראו ספר המצוות, עמ' יג, וראו לורברבוים, "ספר מחוקק כולל באמת", על תורת המשפט והתיאוריה של ההלכה שביסוד משנה תורה לרמב"ם" (שם זמני, בהכנה), ואכמ"ל.

155 השו"מ מרדכי ז' כהן "הרהורים על חקר המונח 'פשוטו של מקרא' בתחילת המאה העשרים" ליישב פשוטו של מקרא": אסופת מחקרים בפרשנות המקרא 5, 40-56 (שרה יפת וערן וייזל עורכים) (2011) (להלן: כהן "הרהורים על 'פשוטו של מקרא'"); COHEN, THE RULE OF PESHAT, להלן ה"ש" 160, פרק שביעי. לדעת כהן (כהן "הרהורים על 'פשוטו של מקרא'", בעמ' 54-55) "פירוש מקובל [מסיני]" לפי הרמב"ם, בשונה מפירוש מדעת חכמים, "מגדיר את המובן המקורי של הכתוב", ולכן הוא "פשוטו של מקרא". לדעתו, לפי הרמב"ם: "פשוטו של מקרא" איננו "הכתוב כנתינתו" אלא התורה שבכתב עם פירושה המקורי שקבע האל". פירוש זה לדברי הרמב"ם שגוי. כהן לא מבחין ב"פירוש מקובל" בין מרכיב המסורת למרכיב הפירוש, שהוא, כאמור, אך אסמכתא. כרציונליסט מפוכח הרמב"ם היה חוקק מהמחשבה שהפירוש שבא במסורת הוא "פשוטו של מקרא".

המצוות אע"פ שפשטיה דקרא אינו מורה על שום דבר מאותם הדברים, ועל אף הכלל שלימדונו עליהם השלום, באמרם: "אין מקרא יוצא מדי פשוטו". ואף על פי שהתלמוד חוקר בכל מקום כשמוצאים [חז"ל] פסוק שלמדו ממנו ענינים רבים על דרך הביאור והבאת ראיות, ושואל: "גופיה דקרא במאי קא מדבר?"

מוני המצוות לפני הרמב"ם לא ידעו את הקריטריון המרכזי למצווה דאורייתא – מפורשות בתורה ("פשטיה דקרא"), ולכן מנו כל ציווי ואיסור שנלמדו ב"דרש של איזה פסוק", כלומר שנרמזו כביכול בשכבתו הנסתרת. כנגדם הוא מטעים את "הכלל שלימדונו [החכמים] עליהם השלום": "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". אלא שהוא מוציא את הכלל הזה מידי פשוטו התלמודי. בעוד בתלמוד משמעו, כאמור, שדרכי המדרש אינן עוקרות-פשט אלא מוסיפות מצוות על גבו, הרמב"ם מפרשו כמשמעו: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", היינו הפשט הוא משמעותו הבלעדית, ולכן לדרשת המקרא (כשלעצמה) אין תוקף דאורייתא. לפי השורש השני, מצווה דאורייתא היא רק מה "שפשטיה דקרא" מורה עליו, כלומר מה שהוא "מפורש", היינו הד-משמעי, בתורה. לעיל ראינו שאת מפורשות המצווה בתורה מחליפה ב"פירוש מקובל", מפורשות הדין במסורת.

בהשגותיו על ספר המצוות מיהר רמב"ן להשיג עליו:

ולא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל, ויהיו שניהם אמת.<sup>156</sup>

הרמב"ן נאמן כאן לתלמוד, וכן לשיטתו התיאוסופית בדבר העושר הסמנטי של "תורת ה'".<sup>157</sup> העיקרון התיאולוגי "כי התורה תגיד ותרמוז" גובר אצלו, ואצל רשב"א, על העיקרון היוריספרודנטי בדבר הבהירות והחד-משמעיות של המצוות. הרמב"ם, לעומתם, שולל את העיקרון התיאולוגי הזה, ומייחס משקל דרמטי לעיקרון היוריספרודנטי בדבר החד-משמעיות של החוק.

מושג הפשט כדרך פרשנות של המצוות לא עניין כנראה את התנאים ואת ראשוני האמוראים, שלא הוטרדו מכך שהלכות שנלמדו בדרכי המדרש לא תאמו את פשטי

156 ספר המצוות לרמב"ם עם השגות רמב"ן, מה (מהדורת שעוועל). כך גם רש"י לפניו, יבמות כד, ע"א, ד"ה "אין מקרא", ובה"ש הבאה.

157 על "אין מקרא יוצא מדי פשוטו" ועל העושר הסמנטי של הכתובים אצל רמב"ן ראו משה הלברטל על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת 47-59 (התשס"ו); COHEN, THE RULE OF PESHAAT, להלן ה"ש 160, פרק שמיני. ברם ראו יאיר לורברבוים "האומנם קבלת הרמב"ן היא ידע סגור?" ציון פב 309, 337, ה"ש 108 (התשע"ז), ואכמ"ל.

המקראות.<sup>158</sup> אמוראים מהדור השני, ובעקבותיהם חכמי ימי הביניים,<sup>159</sup> ייחסו מעמד ל"פשוטו של מקרא" וזאת לצד משמעויותיו ה"נסתרות",<sup>160</sup> ואילו הרמב"ם קבע בשורש השני שתוצרי הדרשות אינם מהתורה שכן "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", כלומר שמפורשות היא תנאי לכך שמצווה היא מהתורה.

התנאים המצטברים אפוא לפי הרמב"ם, להיות מצווה "דין תורה" – כלומר להיותה חלק מהגרעין הקשה של החוק – הם אלה: מקור הדין בסיני – בתורה שבכתב שניתנה בסיני או במסורת נאמנה מסיני; הדין מפורש ("כפשוטו") בתורה או במסורת; ל"דין" זיקה לתורה שבכתב – הוא מפורש בה (כעולה מהתנאי הקודם) או שהוא נקשר אליה בדרכי המדרש.<sup>161</sup> הטעם לכל הדרישות האלה הוא יוריספרודנטי: במורה הנבוכים ג, מא מוסבר כי הדרישה ש"דין תורה" יהיה אלוהי נעוצה ב"אמונה הכרחית" שהחוק, למצער הגרעין הקשה שלו, הוא "מאת האל";<sup>162</sup> דרישת המפורשות נעוצה בעקרון שלטון החוק, שלפיו כדי לכוון התנהגות החוק צריך להיות חד-משמעי: מפורש בתורה ("פשוטו של מקרא") או מפורש במסורת; התורה שבכתב היא כעין עוגן ("פיזי") שמלכד את הגרעין הקשה של החוק, ולכן לכל חלקיו צריך שתהיה זיקה אליה.<sup>163</sup>

158 נראה כי חכמים היו מעוניינים להסמיך את המסורות ההלכתיות לכתובים, אף שאי־ההתאמה ביניהם מנוגדת לעקרונות שלטון החוק, ולכן פוגעת בהלכה, ואכמ"ל.

159 ראו למשל דברי רש"י בהקדמת פירושו לשיר השירים: "'אחת דבר אלהים שנים זו שמענו' (תהלים סב 12) – מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי משמעו (נ"א: פשוטו)", ובעקבותיו רשב"ם בפירושו לבראשית א 1, וראו ערן ויזל כוונת התורה וכוונת הקורא בה: פרקי התמודדות 219–229 (2021).

160 על תפיסת הפשט בימי הביניים ראו MORDECHAI Z. COHEN, THE RULE OF PESCHAT: JEWISH CONSTRUCTIONS OF THE PLAIN SENSE OF SCRIPTURE AND THEIR CHRISTIAN AND MUSLIM CONTEXTS, 900-1270 (2020) (להלן: COHEN, THE RULE OF PESCHAT).

161 ראו דוד הנשקה "ליסודי תפיסת המצוות של הרמב"ם" שנתון המשפט העברי כ 103, 124–128 (התשנ"ה-התשנ"ז). כדי להסביר מדוע, לפי רמב"ם, הקטגוריה "הלכה למשה מסיני" אינה מדאורייתא טען הנשקה כי לשיטתו: "הזיקה המקובלת מסיני לכתובים [...] תוחמת את גבולן של הלכות דאורייתא: כל הכלול בפירוש שניתן מסיני לכתובים, בין שהוא ביאור למילות הכתוב בין שאינו אלא היסק ממנו, הואיל והוא בכלל פירוש התורה הכלול עמה כאחד, הרי זה דין תורה. ואילו כל שאינו חלק מן הכתוב ופירושו שמפי השמועה, בין שנמסר למשה בסיני במנותק מן הכתוב (=הלכה למשה מסיני), ובין שהועלה על ידי חכמי הדורות כפירוש לכתוב מפי דעתן, הרי זה 'דרבנן'" (הנשקה "ליסודי תפיסת המצוות של הרמב"ם", בעמ' 128–129). הנשקה מציין כי, לפי הרמב"ם, ל"דין תורה" יש זיקה לתורה שבכתב, ברם נעדרת אצלו דרישת המפורשות – בתורה או במסורת. "הפירוש שניתן בסיני" קושר את הדין לתורה שבכתב, אלא שלפי הרמב"ם, הוא לא "כלול עמה כאחד", שכן, לדעתו, פירוש בדרכי המדרש הוא מסופק לפי מהותו, וראו לעיל ה"ש 155.

162 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 585.

163 הדרישה שלכתובים בענייני מצוות תהיה משמעות אחת, יציבה וברורה, חשובה בעיני רמב"ם יותר מייחוס תוקף ל"פשט המקרא". שכן לשיטתו כש"פירוש מקובל" (מסיני)

לסיכום, יסוד פירושו המגמתי של הרמב"ם לכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" היא תפיסתו היוריספרודנטית שהחוק צריך להיות חד-משמעי. תפיסה זו שוללת מעמד דאורייתא מתוצרי פרשנות הכתובים בדרכי המדרש, שחושפת כביכול במצוות התורה שכבת משמעות 'נסתרת', והיא גם שוללת פרשנות אלגורית של המצוות אף אם היא על גבי-הפשט.

בעוד חזונות הנביאים, לפי הרמב"ם, הם משלים שיש להם שתי שכבות משמעות: פשט נטול ערך (או שמבטא "אמונה הכרחית"), שמכוון ל"תוך" עמוק, לחוקים ולמצוות יש, לשיטתו, שכבת משמעות אחת, פשוטה ובהירה. יסוד התפיסה שלחזונות הנביאים מתאימה פרשנות-אלגורית-עוקרת-פשט הוא פילוסופי-תאולוגי (או תאולוגי-פוליטי), ואילו התפיסה שלמצוות שכבת משמעות אחת, פשוטה ובהירה, מושתתת על שיקול תורת-משפטי: רעיון שלטון החוק, שלפיו תכליתן העיקרית היא לכוון התנהגות.<sup>164</sup>

סוטה מפשוטו של מקרא, מהבחינה ההלכתית הדין שהוא מייצר, כלומר ה"דין" שהתקבל במסורת, הוא לברו "דין תורה", ואילו לדין המפורש במקרא, כלומר ל"פשוטו של מקרא", אין כל תוקף, וזאת אף אם הוא לא סותר את "דין התורה" לפי הפירוש המקובל. במקרה כזה המפורשות של המסורת מחליפה את המפורשות במקרא. כך עולה, למשל, מפסקת הפתיחה של הקדמת משנה תורה: "כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר: 'אתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה' (שמות כד 12). 'תורה' זו תורה שבכתב. 'המצוה' זו פירושה. וצונו לעשות 'התורה' על פי 'המצוה'. ו'מצוה' זו היא הנקראת תורה שבעל פה". החובה הבסיסית היא לעשות את "התורה" "על פי המצווה", היינו לפי פירושה המוסמך מסיני. לפי הרמב"ם, הפירוש המוסמך לתורה ("המצווה") נותן בכורה לפשטי המקראות, ברם כשהמסורת מסיני שונה מהפשט, חובה לפעול לפי "המצווה" (= "הפורש מקובל") ולא לפי פשטי הכתובים. ראו עוד בראש ההקדמה לפירוש המשנה ובהלכות ממרים פרק א ובהלכות שחיטה א, ד. טענת הרמב"ם ש"המצווה", היינו הפירוש (שבתורה שבעל פה), הוא המשמעות היחידה של המצוות שבכתובים אינה בגלל שהדרשה חשפה את משמעותם הפנימית, כלומר שהיא עוקרת-פשט, אלא, שוב, בגלל שכך קובעת המסורת ה"מפורשת". לא למותר לציין כי טעמו של הרמב"ם לכך הוא יוריספרודנטי: ייחוס תוקף לפשט המקרא במקרים אלה עלול לערער את מסורת התורה שבעל פה, כלומר את ההלכה. השוו שוחטמן "לשאלת היחס בין ההלכה לפשוטו של מקרא", לעיל ה"ש 122, בעמ' לא-סו, שסבור כי לשיטת הרמב"ם, לפשוטו של מקרא יש תוקף של דין תורה נוסף על הפירוש המקובל (כשאין סתירה ביניהם). פירוש זה נסתר גם מהבחנה ב"מורה" בין ההלכה המחייבת (פקה) לבין החוק לפי פשט הכתובים (ראו לעיל סעיף 5). ראיית שוחטמן מהכלל "אין מקרא יוצא מפשוטו" בשורש השני שגויה, שכן דברי רמב"ם שם מתייחסים למצב שבו אין פירוש מקובל לאותו כתוב.

## ד. פרשנות אלגורית לא מבארת פרטים

סיבה נוספת שבגינה הרמב"ם נמנע במורה מלפרש את המצוות על דרך המשל היא שאין בכוחה לפרש את פרטיהן. בעוד הסברים סוציו-היסטוריים מתאימים לביאור פרטי המצוות, פרשנות אלגורית עשויה להסביר את מטרת "המצווה בכללותה" ברם לא "לעקוב אחר פרטיה".<sup>165</sup> הרמב"ם לא מציע את הנימוק הזה במפורש. ברם להלן אראה כי קביעתו בסוף הפתיחה למורה כי היומרה לפרש פרטים של רוב משלי הנביאים היא "הזיה גדולה" (אלהדיאן אלעט'ים), נוגעת גם לפרשנות פרטי המצוות על דרך משל.

## 15. פרקי טעמי המצוות עוסקים בפרטים

בעיני הרמב"ם, האתגר במתן טעמים למצוות הוא לא רק בהצעת תכליותיהן הכלליות אלא גם בביאור פרטיהן, כלומר בהצעת טעמים להלכותיהן הספציפיות. הוא סבר שמהותן של מערכות חוק, ובכללן "התורה" וההלכה, היא האופן שבו תכליות כלליות ומופשטות – מניעת עושה, צדק חברתי, שלמות המידות ותיקון השכל – מגולמות במערכת של כללים חתוכים. עניינה של סוגיית טעמי המצוות היא להציע טעמים ל"פרטים" האלה.<sup>166</sup>

לשם הסברת הפרטים הרמב"ם מפתח כידוע מתודת מחקר היסטורית-אנתרופולוגית, וכך הוא כותב במורה הנבוכים חלק ג, כט: "משמעותן של מצוות רבות התבררה לי, וטעמיהן נודעו לי, רק משעמדתי על שיטות הצאביה, דעותיהם מעשיהם ופולחניהם, כמו שתשמע כאשר אבהיר את טעמיהן של אותן המצוות שחושבים שאין להן טעם. אציין לך את הספרים אשר מהם יתברר לך כל מה שאני יודע משיטות הצאביה ודעותיהם, כדי שתדע בוודאות שמה שאומר על טעמיהן של מצוות אלה נכון הוא". הוא מצייין כי "הספר הגדול ביותר בנושא זה הוא 'החקלאות הנבטית' בתרגומו של אבן וחשיה",<sup>167</sup> ובהמשך הוא מונה ספרים אחרים שסייעו בידו לספק טעמים לפרטי המצוות. ב"אגרת על גזירת הכוכבים" הוא כותב: "קראתי בענייני עבודה זרה כולה, כמדומה לי שלא נשאר חיבור בעולם בעניין זה בלשון הערבי שהעתיקו אותן משאר הלשונות עד שקראתי אותו והבנתי ענייניו ויורדתי לסוף דעתו. ומאותן הדברים נתברר לי טעם כל המצוות שיעלה על לב אדם שאינן דברים שיש להם טעם אלא גזרת הכתוב".<sup>168</sup> מטרת המחקר ההיסטורית-אנתרופולוגי המפורט הזה היא לא רק לבסס את הטענה כי מטרת ה"חוקים" היא למחות זכר עבודה זרה באופן כללי,<sup>169</sup> אלא להראות כיצד פרטיהם מסייעים בכך.

165 לשון מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כו, בעמ' 515.

166 ראו לעיל ה"ש 135.

167 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כט, בעמ' 525.

168 איגרות הרמב"ם, מ' תפ-תפא (מהדורת שילת).

169 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כט, בעמ' 528.



המתודה שלו היא לחפש מקבילה לפרטי חוקת התורה בחוקי הדתות הפגאניות ("דת הצאביה"), ולהסבירם על דרך הניגוד או הסיגול. מתודה זו, שיש הרואים בה את ראשית המחקר ההיסטורי-האנתרופולוגי של הדת,<sup>170</sup> נועדה להסביר את פרטי המצוות.

אכן, עיקר הדיון בפרקי טעמי המצוות מוקדש לטעמי פרטיהן. כך, למשל, הרמב"ם חותר להסביר את התפרטות איסור עבודה זרה: איסורי מעונן, מנחש, ומכשף, וחובר חבר (דברים יח 11-12),<sup>171</sup> החובה להרוג מכשף ומכשפה, איסורים שהנהיגו החכמים מפני דרכי האמורי, איסור השחתת פאת הראש והזקן, איסור שעטנז, האיסור על גבר ללבוש בגדי אישה, איסורי נטיעה, הברכה והרכבה. כשהוא מפרש את עניין הקורבנות הוא לא מסתפק "בציון תועלתן באופן כללי" אלא "נותן טעם לכל אחת ואחת מהן" ולפרטיהן. באמצעות המתודה ששכלל הוא מסביר מדוע התורה ציוותה להקריב דווקא מיני מקנה אלה ("מן הבקר ומן הצאן"), מדוע בפסח מקריבים דווקא כבש ומדוע נדרש להזות דמו על השערים מבחוץ, וכן למה אסור להקריב קורבן עם דבש ושאר, ומדוע חובה לשרוף מנחת כוהן. לכל אלה, ולפרטים רבים אחרים, הוא מציע הסבר על סמך ההשוואה לדרכי הפולחן הפגאניות.<sup>172</sup> בהסברת דיני הטהרה הוא לא מסתפק בטענה "כי כוונת כולן באופן כללי הימנעות מלהיכנס למקדש, כדי שתהיה לו רוממות בנפשות ושייראו ויחרדו ממנו",<sup>173</sup> אלא הוא מציע טעמים לפרטים רבים, למשל לטומאות ספציפיות: הזב והזבה, הנידה, המצורע, ועוד. שאיפתו לבאר פרטים מתבלטת במקום שבו הוא מודה שאין בידו לספק להם טעם. כך כשהוא דן בטעמי פרטי טקס ההיטהרות מטומאת הצרעת: "מה שמיטהרים ממנה בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי ציפורים (ויקרא יד 4) [...] עד הזמן הזה איני יודע טעם לדבר מזה", והוא מוסיף: "ולא מה הטעם לעץ ארז ואזוב ושני תולעת (במדבר יט 6) בפרה אדומה, וכן אגדת אזוב (שמות יב 22) שמזים בה את דם (קורבן) הפסח. לא מצאתי דבר [בספרי עבודה זרה שקראתי – י"ל] שאסתמך עליו בייחוד מינים אלה".<sup>174</sup> מהערה הזו עולה בבירור כי תכלית המתודה ההיסטורי-האנתרופולוגית ששכלל היא להתחקות אחר טעמי הפרטים.

פרטי מצוות "שאי אפשר לתת להם טעמים"

כנגד ההכרה הזו עומדת לכאורה הטענה הידועה במורה הנבוכים חלק ג, כו (להלן: "פרק כו") כי לא ניתן לנמק את כל פרטי המצוות:

- 170 ראו סטרומזה, לעיל ה"ש 5, שם.  
 171 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, לו, בעמ' 558-559.  
 172 שם, מו, בעמ' 609.  
 173 שם, לה, בעמ' 553.  
 174 שם, מז, בעמ' 631.

מה שראוי שכל שלם בשכלו יאמין בו [...] הוא שלכל המצוות יש בהכרח טעם, והציווי עליהן ניתן לתועלת כלשהי. ואילו הפרטים שלהן, הם אשר עליהם נאמר שהם בגלל הציווי בלבד [...] דוגמה למהות האמיתית של עניין הפרטים הוא הקורבן. כי לציווי להקריב קורבנות יש תועלת רבה ברורה, כמו שאני עתיד להבהיר. אך שקורבן זה כבש וזה איל ושמשפרם מספר מסוים, לזאת לעולם לא יינתנו טעמים.

לדעתי, כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים אלה הוזה הזיה ממושכת, שלא יסיר בה אבסורד אלא יוסיף אבסורדים [...] דע שהחוכמה חייבה, ואם תרצה תאמר שההכרח גורם, שיהיו פרטים שאי אפשר לתת להם טעמים. כביכול, דבר נמנע הוא לגבי התורה שלא יהיה בה משהו מן האופן הזה. זה נמנע מפני שאם תאמר: "מדוע כבש ולא איל?" אותה שאלה עצמה היתה מתחייבת לו נאמר איל במקום כבש. והרי אין מנוס ממין כלשהו. וכן אם תאמר: "מדוע שבעה כבשים (במדבר כח 27) ולא שמונה?" היו שואלים כן לו אמר "שמונה" או "עשרה" או "עשרים". והרי בהכרח אין מנוס ממספר. זה דומה כביכול לטבע האפשר. שבהכרח אין מנוס מקיום אחד האפשריים, ואין שואלים מדוע אפשרי זה הווה ולא אפשרי אחר. כי אותה שאלה היתה מתחייבת לו הגיע לידי מציאות האפשרי האחר במקום זה. דע עניין זה והבן אותו.<sup>175</sup>

הרמב"ם חוזר כאן על הקביעה כי לכל גופי המצווה "יש בהכרח טעם", לא כן לפרטים, שיש מהם שאין להם טעמים. כך, למשל, לציווי הכללי להקריב קורבנות "תועלת רבה ברורה" ואולם את פרטיו לא ניתן להסביר, כגון שמספר קורבנות פולחן מסוים הוא שבעה או שמונה, או שמין קורבן מסוים יהיה דווקא כבש, שכן "אותה שאלה הייתה נשאלת לו נאמר איל במקום כבש", והוא מוסיף: "והרי אין מנוס ממין כלשהו".<sup>176</sup> קיומם של פרטים שרירותיים בכל מערכות המשפט, לרבות בחוקת התורה, הוא בעיניו הכרח מטפיזי ("החכמה חייבה", זה "טבע האפשר"). על פרטים שכאלה נאמר במדרש שהם "בשל הציווי בלבד".<sup>177</sup> זאת ועוד, הרמב"ם מטעים כי "כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים", אינו רק טועה אלא "הוזה הזיה ממושכת".

175 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כו, בעמ' 514-515.

176 קטגוריית פרטי החוק בפרק כו קרובה למה שאריסטו כינה "צדק מן החוק", ראו אריסטו אתיקה: מהדורת ניקומאכוס 126 (יוסף ג' ליבס מתרגם 2014): "מן החוק נובע מה שיכול היה להיקבע גם באופן שונה, בלי שיהא בזה הבדל בעל משמעות [...] כוונתי לתקנות כגון זו [...] שיש לזבוח כבש אחד ולא שתיים".

177 בראשית רבה, פרשה מד, א (מהדורת אלבק 424), שנודן בפסקה הקודמת בפרק, וראו להלן.

ואולם הקטגוריה "פרטים שאין להם טעם" בפרק כו אינה מנוגדת למגמת פרקי טעמי המצוות לבאר את פרטיהן. הטענה בפרק כו אינה כי לכל פרטי המצוות אין טעמים אלא רק "שהחוכמה חייבה [...] שיהיו פרטים שאי אפשר לתת להם טעמים". לעומתם, לפרטים רבים אחרים יש טעמים שניתן להתחקות אחריהם.<sup>178</sup> כך, למשל, למין הקורבן בעולת יום הביכורים ובראשי חודשים ("פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה") אין, לפי הרמב"ם, הסבר, ואולם לקורבן הפסח, שהוא דווקא כבש, הוא מציע טעם. התמקדותו בפרטים מתבלטת, כזכור, במקום שבו הוא מודה שאין בידו לספק להם טעם, והרי יכול היה לומר כי מתן טעמים לפרטי טהרת המצורע (עץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי ציפורים) הוא "הזיה". הודאתו כי לא מצא להם טעם (בספרי עבודה זרה) מושתתת לא רק על ההכרה שההתחקות אחר טעמי פרטים מן הסוג הזה אינה אבסורד, אלא שלאור המתודה ששכלל היא מתבקשת.<sup>179</sup>

מגמת הרמב"ם לתת טעמים לפרטי המצוות עולה ממהלך הטיעון בפרק כו גופו. לאחר שהוא מבהיר שלכל המצוות, גם לאלו הקרויות "חקים", יש טעמים (אלא "שאינן תועלתם ברורה להמון"), הוא מעיר כי מצא מדרש חכמים "שממנו נדמה בהרהור ראשון שלחלק מן המצוות אין טעם אלא הציווי גרידא". הוא מסביר שכוונת המדרש שמצא: "וכי מה אכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף" וכו',<sup>180</sup> היא לא למצווה הכללית (להרוג בעלי חיים לפני אכילתם) שטעמה מחוור, אלא לפרטיה (שהריגתם תהיה "בשחיטה, ובחיתוך הושט" וכו'). אלא שבביקורת מרומזת על המדרש הזה הוא מעיר כי כש"בודקים את הדבר לאמתו" מתבררים טעמיהם ("כוון למוות הקל עם קלות הביצוע"), והוא מדגים את "המהות האמתית של עניין הפרטים" ב"מיני הקרבנות",<sup>181</sup> שאף לחלק מהם הוא, כאמור, מציע בהמשך טעם. המבנה הספרותי של הטיעון הזה מבליע כי מטרתו להציע הסבר לפרטים, אלא שאין מנוס מלהכיר בכך שיש (סוגים של) פרטים שאין להם טעמים.

נראה כי לטענה בעניין קטגוריית הפרטים בפרק כו שתי מטרות. המטרה הראשונה היא לקבוע מהבחינה המושגית והמתודולוגית את גבולות הפרויקט – להודיע לקורא שבסוגיית טעמי המצוות יש גבול מושגי ומתודולוגי, וגם מטפיזי, שהטעמים "יעמדו אצלו".<sup>182</sup> אלא שגבול זה אינו נוגע לטעמים ההיסטוריים-האנתרופולוגיים, הממלאים את

178 השוו חנה כשר "אמנות הכתיבה ב'מורה הנבוכים': קריאה צמודה של פרק כו בחלק השלישי" דעת לו 63, 98 (התשנ"ו), שסבורה שזו סתירה מהסוג החמישי, עיי"ש. השוו עוד יוחאי מקבילי טהרה תודעה וחברה: תפיסת הטומאה והטהרה במשנת הרמב"ם 179-186 (התשפ"ג), שבהקשר זה מייחס לרמב"ם גרסה רכה של השגבת טעמי המצוות.

179 וראו לעניין זה מורה נבוכים חלק ג, מח (מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 634-635), לגבי איסור בשר וחלב, ולוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, לעיל ה"ש 39, בעמ' 112-117.

180 ראו לעיל ה"ש 177.

181 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כו, בעמ' 514.

182 ראו עוד שם, חלק ג, יח.

פרקי טעמי המצוות, שכן המתודה שהרמב"ם שכלל כדי להתחקות אחריהם, מאפשרת, באופן עקרוני, לייחס טעם לכל פרט. טעמים מן הסוג הזה מושתתים, בין השאר, על מה שהוא כינה "הכוונה השנייה". הקטגוריה "פרטים שלא נתנו להתפרש" בפרק כו נוגעת לטעמי מצוות פשוטים לפי "הכוונה הראשונה", שבכללם טעמיהן האלגוריים.<sup>183</sup>

המטרה השנייה היא לבקר גישות שרווחו בקרב כתות מסוימות בימיו, ובחיבורים שקרא בהם, להכביר טעמים לגבי כל פרטי המצוות. הגישה הזו אפיינה את הפרשנות האלגוריסטית של כת האסמאעיליה' מצד אחד, ואת הפרשנות המאגית-התיאורגית של דתות הצבאים הפגאניים מצד שני. גישות אלה יידונו להלן.

### 16. "כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים אלה הוזה הזיה ממושכת"

כאמור, בפרק כו הרמב"ם מטעים כי מי שמתיימר לתת טעם לפרטי מצוות מסוימים אינו רק טועה אלא "הוזה הזיה ממושכת (הד'אנה טוילא) שלא יסיר בה האבסורד אלא יוסיף אבסורדים".<sup>184</sup> הצירוף "הזיה ממושכת" (שורץ) או "הזיה גדולה" (קאפה, אבן תיבון תרגם: "שגעון ארוך"),<sup>185</sup> שמופיע במקומות נוספים במורה הנבוכים, משך את תשומת ליבם של חוקרים.

יהודה גלמן טען כי ב"הזיה ממושכת" הרמב"ם מתכוון לצורת מחשבה שדומה למה שפילוסופים מודרניים מכנים: טעות קטגורית. הצירוף מציין, לדעתו, כשל מושגי בעניינים מטאפיזיים (metaphysical misconception).<sup>186</sup> לעומתו, שרה סטרומזה סבורה כי "הזיה ממושכת" אצל הרמב"ם אינה "מונח תמים" המצביע על כשל מושגי-פילוסופי סתם, אלא הוא "כמעט מונח טכני" "שמציין תמיד פסאודו-מדע ואת הפילוסופיה המבוססת עליו".<sup>187</sup> לטענתה, התפיסה הפסאודו-מדעית שהרמב"ם מציין בשם הד'אנה היא לעולם גרסה כלשהי של אוקולטיזם: מגיה, תיאורגיה, אסטרולוגיה, אלכימיה ואסטרולוגיה, ומבני המחשבה שביסודן. בתפיסות האלה ובפולחנים שנמשכים מהן החזיקו הצבאים, שהם מיריבי הרמב"ם בפרקי טעמי המצוות.<sup>188</sup> סטרומזה סבורה שאף שפולחני דתות הצאבה אינם נזכרים בפרק כו, "ההשתקעות (preoccupation) של הרמב"ם בפולחנים אלה בפרקי טעמי המצוות היא המפתח להבנת הפרק". לדעתה, השאיפה לייחס טעמים

183 "כוונה ראשונה" אצל הרמב"ם היא מה שפילוסופים של המשפט מכנים: "מטרה ישירה" של חוקים, ו"כוונה שנייה" הוא ציווי "בלתי מכוון לעצמו אלא למען דבר אחר" (שם, חלק ג, לב, בעמ' 534). תכלית מצוות אלה קשורה ב"עורמת חסד אלוהית" (שם), ראו גם שם, חלק ג, לב (במיוחד בעמ' 533-534); שם, לד, בעמ' 542; שם, כט, בעמ' 528 ואכמ"ל.

184 אבן תיבון מתרגם: "משתגע שגעון ארוך".

185 פינס תרגם (עמ' 509): prolonged madness.

186 Jerome I. Gellman, *Maimonides' "Ravings"*, 45 Rev. METAPHYSICS 309 (1991)

187 סטרומזה, לעיל ה"ש 5, בעמ' 138-139.

188 שם, בעמ' 139-141. "צאבא" בפרקי טעמי המצוות הוא שם גנרי לדתות הפגניות, עיי"ש.

לכל פרטי החוקים, כלומר לכל פרטי הטקסים והפולחנים, משקפת את צורת החשיבה שביסוד הפרקטיקות המגיות-התיאורגיות של הצבאים. הלך מחשבה שמחיל על מצוות התורה את הלוגיקה של הפולחנים הפגניים ראוי, לפי הרמב"ם, לתואר "הזיה גדולה".<sup>189</sup> אלא שהפירוש של סטרומזה למופע של הצירוף "הזיה ממושכת" בפרק כו אינו עומד בפני הביקורת. אם הצירוף הזה מציין פסיאודו־מדע של חכמי דתות הצאבה, האבסורד אינו בהסבריהם לפרטי פולחנים מסוימים אלא בהסבריהם (המגיים-ה"ריאליסטיים") לגופי הפולחנים. לפי הביאור של סטרומזה ל"הזיה גדולה" בפרק כו, הבעיה אינה בטעמים שההזים מציעים לפרטי מצוות, שבאמת לא נתנו להתפרש, אלא בביאוריהם למהותן, כלומר למצוות האלה בכללותן. ההסבר המגיי-התיאורגי של מצוות הקורבנות לקוי לא בגלל שהוא מתיימר להסביר פרטים שוליים מסוימים, כגון את מין הקורבן ואת מספר הקורבנות, אלא בשל הטעם שהוא מציע למצווה להקריב באופן כללי. לשון אחרת, בעוד ההסבר של סטרומזה מטעים את הניגוד בין טעמים רציונליים לבין טעמים פסיאודו־מדעיים למצוות, עניינו של פרק כו הוא הניגוד בין פירוש ל"מטרת המצווה בכללותה", שאפשר שהוא רציונלי, לבין היומרה לפרש את כל פרטיה, שהיא "הזיה" שמסקנותיה אבסורדיות ברם לא בהכרח פסיאודו־מדע. ההבחנה בפרק כו בין פרשנות של המצוות ב"כללותן" לבין פרשנות פרטית היא עדינה ודקה, ולכן הדיון בה מסתיים בהוראה: "דע עניין זה והבן אותו". לשון ההדרכה הזו לא הייתה נדרשת אם עניינו של הפרק היה הניגוד הפשוט ביחס בין רציונליות לפסיאודו־מדע.

דומה שבמורה הנבוכים "הזיה ממושכת" אינו מונח המיוחד לפסיאודו־מדע שביסוד פרקטיקות אוקולטיות למיניהן אלא הוא מציין טעויות קטגוריות מסוגים שונים. השם "הזיה" מציין שגיאה עמוקה ויסודית, והתארים "גדולה" ו"מושכת" מסמנים כי הטעות היא בגישה ובמתודה החולשות על עניינים רבים ויסודיים.<sup>190</sup>

לעיל הערתי כי קטגוריית הפרטים שאין להם טעם בפרק כו אינה נוגעת לטעמים ההיסטוריים-האנתרופולוגיים שהמתודה שביסודן מאפשרת לייחס טעם לכל פרט, אלא לטעמים פשוטים, ובכללם טעמים אלגוריים. אכן, הטעות הקטגורית שבה מדבר פרק כו רלוונטית במיוחד לפרשנות המצוות על דרך המשל. אם להיזקק ללשון הרמב"ם, פרשנות על דרך המשל מסבירה את התועלת של "מצווה בכללותה", לא המעקב אחר פרטיה ("תלך אלמצוה עלי אלתיג'מיל לא תתבע ג'זאיאתהא").<sup>191</sup> זאת ועוד, הטעות, כלומר האי-רציונליות, שבגישה הזו היא לא בתמונת העולם שלפיה הפרטים מתפרשים,

189 שם, בעמ' 147-148.

190 במורה נבוכים חלק ג, לא הרמב"ם מתאר את האנשים "שרצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות" כחולי נפש. לשון אחרת, ההשקפה שטעמי כל המצוות נעלים מהשגת בשר ודם היא לדעתו מחלת נפש, וכמוה כ"הזיה ממושכת", ראו לורברבוים "על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים", לעיל ה"ש 7.

191 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, כו, בעמ' 515.

אלא בכך שהיא "מבקשת למצוא משמעויות כלשהן לדיבורים שאומרים לא התכוון בהם לדבר ממה שהן מבקשות".<sup>192</sup> אכן, היומרה לפרש פרטי מצוות באורח אלגורי תוליד ביאורים שרירותיים שלא עלו על דעת המצווה.

היומרה לפרש את פרטי משלי הנביאים "תביא אותך למעין אותה הזיה גדולה" תמיכה להצעה כי ה"זיה הממושכת" שבפרשנות פרטי מצוות בפרק כו מתייחסת גם לפרשנות האלגורית של המצוות עולה מסוף הפתיחה למורה הנבוכים, שם הרמב"ם מכריז כי היומרה לפרש את פרטי רוב משלי הנביאים היא "הזיה גדולה". להלן אראה כי הטענה הזו נוגעת גם לפרשנות על דרך המשל של פרטי המצוות.

בסוף דיונו בפתיחה בדבר דרכי פרשנות הכתובים על דרך המשל, הרמב"ם מסביר:

דע שיש שתי דרכים במשלי הנבואה. יש מהם משלים אשר כל מלה במשל קובעת משמעות, ויש מהם אשר המשל בשלמותו מודיע על העניין הנמשל בשלמותו.

במשל כזה תבואנה מלים רבות אשר לא כל אחת מהן מוסיפה משמעות, אלא באות הן לייפות את המשל ולסדר את הדברים בו, או לשם הסתרה מופלגת של רעיון הנמשל. והדברים נמשכים על-פי מה שמתחייב מן הפשט של המשל,

והבן זאת מאוד!<sup>193</sup>

הואיל ופרשנות משלי הנביאים היא מטרה מרכזית במורה, להבחנה בין סוגי משלים חשיבות דרמטית. לא בכדי פסקה זו פותחת בהכרזה: "דע", ומסתיימת בלשון ההדרכה: "והבן זאת מאוד!" הדיון בסוגי המשלים עמוס בהערות ובהבחנות שלא אוכל להתייחס לכולן כאן. אגע רק במה שנוגע לענייננו.

הרמב"ם מבחין בין משלים שכל מילה בהם קובעת משמעות, לבין משלים שמצביעים על נמשליהם רק ב"שלמותם". דוגמה למשל מהסוג הראשון הוא חלום יעקב בבראשית כח 12, שכל פרט או ביטוי שבו ("סלם", "מצב ארצה", "וראשו מגיע השמימה", "והנה מלאכי אלהים" וכו') מוסיף "משמעות בכלל הנמשל". דוגמה לסוג השני הוא משל האישה הזונה במשלי ז' 6-21, שעניינו הוא: "אזהרה מללכת אחרי הנאות הגוף ותאוותיו. הוא דימה את החומר, שהוא הסיבה לכל התאוות הגופניות האלה כולן, לאשה זונה והיא גם אשת איש". הנמשל של המשל הזה בכללותו הוא ש"כל מגרעת הדבקה באדם וכל עבירה, דבקות בו מצד החומר שלו דווקא [...] וכל זה מובן מן המשל הזה בשלמותו", כלומר באופן כללי. והרמב"ם ממשיך: "מאחר שהבהרתי לך זאת, וגיליתי לך את סודו

192 שם, בעמ' 19.

193 שם, בעמ' 17.

של המשל הזה" – כלומר את נמשלו הפילוסופי, שהוא מהות החומר – "אל תתלה תקוותיך למצוא כל ענייני המשל בנמשל שתאמר: מה מסתתר מאחורי דבריו: 'זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי?' [...] כי כל זה הוא המשך הדברים לפי הפשט של המשל, שהרי מצבים אלה שהזכירם הוא ממין מצבי הנואפים". הדיון במשל הזונה כדוגמה למשל מן הסוג השני מסתיים באותה לשון הדרכה, ברם עתה היא מפורטת יותר: "הבן זאת מאוד מדברי, כי הוא עיקרון גדול וחשוב במה שאני רוצה להבהירו!"<sup>194</sup> לשון זו באה גם בטענה על אודות ה"הזיה הגדולה" שבפרשנות פרטי המצוות בפרק כו: "דע ענין זה והבן זאת מאוד". אחר כך הרמב"ם פונה לסיכום עקרוני:

והיה כי תמצא שבפרק מפרקי הספר הזה פירשתי משל מן המשלים והעמדתי אותך על מה הוא כלל הנמשל, אל תבקש את כל פרטי המשמעויות שבאו במשל ואל תרצה למצוא להן הקבלה בנמשל; שכן זה יביא אותך לאחד משני דברים: או שסיט אותך מן המטרה שאליה נתכוון המשל, או שיטיל עליך לפרש דברים שאין להם פירוש ולא ניתנו כדי שיפורשו, וימרה כזאת תביא אותך למעין אותה הזיה גדולה שהוות אותה וכותבות עליה רוב הכיתות שבעולם בימינו. זאת מכיוון שכל אחת מהן מבקשת למצוא משמעויות כלשהן לדיבורים שאומרים לא התכוון בהם לדבר ממה שהן מבקשות, אלא לעולם תהיה מטרתך להבין ברוב המשלים את הכלל שידיעתו היא המכוונת.<sup>195</sup>

בסוף דיונו בשתי הדרכים, שהוא גם סוף הפתיחה למורה, הרמב"ם מטעים כי לרוב משלי הנביאים מתאימה הדרך השנייה, שלפיה פרטיהם באו רק ליפות את המשל או "לשם הסתרה מופלגת של הנמשל",<sup>196</sup> ברם לא להוסיף משמעות בנמשל. החתירה לייחס להם משמעות עושה אחת משתיים: מעוותת את הנמשל, או מפרשת דברים שלא ניתנו להתפרש. בעוד הראשונה מחטיאה את כוונת המשל, השנייה משווה לו שרירות ותפלות. הואיל ופרשנות על דרך המשל היא הכלי המרכזי במורה לפתרון מבוכת פשטי הכתובים, קל להבין מדוע הרמב"ם מדגיש כי הימרה לייחס משמעות לפרטים ש"לא ניתנו כדי שיפורשו [...] תביא אותך למעין אותה הזיה גדולה". גם המופע הזה של "הזיה גדולה" בפתיחה למורה אינו מציין אפוא פסיאודו־מדע פגאני אלא פרשנות שגויה של משלים. גם בפתיחה ה"הזיה" מושתתת על הבחנה בין פרשנות המשל "בשלמותו", שעשויה להיות נכונה, לבין ייחוס משמעות לכל אחד מפרטיו, שהוא אבסורד.

194 שם, בעמ' 17-19.

195 שם.

196 שם.

זאת ועוד, הרמב"ם מטעים כי "מעין אותה הזיה גדולה" "הוזות אותה וכותבות עליה רוב הכיתות שבעולם בימינו". לאילו כיתות הוא מתכוון? פסקה במורה הנבוכים חלק ב, כה (להלן: "פרק כה") מצביעה על אחת מהן.<sup>197</sup> פרק כה עוסק בסיבות שגרמו לרמב"ם לא לפרש שהכתובים מורים על קדמות העולם. אחת מהן היא כי:

אמונת הקדמות – באופן שרואה אותה אריסטו, שהיא על דרך החיוב, ושום טבע אינו משתנה, ודבר אינו יוצא מהרגלו – הורסת את התורה מעיקרה ומכחישה בהכרח כל נס, ומבטלת כל מה שמבטיחה התורה או מאיימת בו, אלא אם כן תפרש גם את הנסים כפי שעשו אנשי הנסתר מבין המוסלמים, ומכך תצא מן הזיה (אלהר'יאן).<sup>198</sup>

שלמה פינס העיר כי "אנשי הנסתר (אהל אלבאטן) מבין המוסלמים" הוא כינוי גנאי לכת האסמאעיליה' השיעית, שסברה שלכתבי הקודש, וליקום כולו, יש שכבת משמעות גלויה (ט'אהר) ושכבת משמעות נסתרת (באטן). האסמאעילים נקטו פרשנות אלגורית-סימבולית מקיפה ושיטתית לפסוקי הקוראן, ובכללם לניסים ולמצוות, וכאמור, לכל היבט של המציאות.<sup>199</sup> באשר למצוות, המאמין האסמאעילי נדרש לקיים את הוראותיהן הגלויות-המעשיות ובה-בשעה להכיר באמיתות האלוהיות הנסתרות בהן, שהן משמעותן כסמלים ומשלים.<sup>200</sup> הזיהויו של "אנשי הנסתר מבין מוסלמים" בפרק כה עם כת האסמאעיליה', שדרכה בפרשנות הניסים מתוארת גם כ"הזיה", זורה אור על זהות אחת מ"רוב הכיתות שבעולם בימינו" הנזכרות בפתיחה, ושל ה"הזיה הגדולה" שהן "הוזות אותה וכותבות עליה". בשני המקומות ה"הזיה" היא שימוש לא הולם בפרשנות אלגורית.<sup>201</sup>

זיהויו הכתות שנזכרות בפתיחה עם כת האסמאעיליה' – שפרשנות אלגורית בכלל ושל המצוות על פרטיהן בפרט היא מתווי ההיכר שלה – תומכת בטענה כי ה"הזיה" שבפרשנות פרטי כל משלי הנביאים בפתיחה למורה נסובה גם על פרשנות המצוות על דרך המשל. אכן, כשם שהסברה שבאה בפתיחה "שכל מילה" בכל משלי הנביאים

197 בעקבות פינס (ראו להלן) הצביעה על כך סטרומזה, לעיל ה"ש 5, בעמ' 148-149.

198 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ב, כה, בעמ' 242.

199 Shlomo Pines, *Shi'ite Terms and Concepts in Judah HaLevi's Kuzari*, 2 JERUSALEM STUD. ARABIC & ISLAM 165, 240-241 (Moshe Idel & Warren Harvey eds., 1997)

ובעקבותיו מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 240, ה"ש 9, ועיי' לביבליוגרפיה נוספת.

200 ראו מיכאל אבשטיין "האסמאעיליה" האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות 353, 361 (מאיר מ' בר-אשר ומאיר חטינה עורכים 2017).

201 השו' סטרומזה, לעיל ה"ש 5, בעמ' 149. לדעתה, ה"הזיה" המיוחסת לכת האסמאעיליה' בפרק כה ובפתיחה היא פרשנות הניסים בקוראן באופן מגייתאורגי. סטרומזה קושרת את ה"הזיה" של האסמאעיליה' בפרק כה ובפתיחה עם הזיות הצאבה, וראו עוד שם, בעמ' 151-152. אלא שהביקורת על הכת הזו בפרק כה ובפתיחה אינה כי היא מאמינה בפסידורמדע פגאני אלא על דרכה בפרשנות אלגורית-סימבולית.



"קובעת משמעות" בנמשל היא "הזיה גדולה", כך היומרה המתוארת בפרק כו לפרש את פרטי המצוות היא "הזיה ממושכת".<sup>202</sup> הדיון בסוף הפתיחה על שתי דרכים לפרש את משלי הנביאים, מבליע אפוא גם את פרשנות המצוות על דרך המשל. בנבואת משה נכללות, לפי הרמב"ם, גם המצוות. לשון אחרת, הטענה בפתיחה שפרטי רוב "משלי הנביאים" "לא נתנו כדי שיפורשו" – כלומר שהסברה שלכל פרט במשלי הנביאים נודעת משמעות בנמשל היא אבסורד – מכוונת גם לפרשנות אלגורית של פרטי המצוות. שתי היומרות האלה, שכרוכות זו בזו, מתוארות במורה כ"הזיה גדולה" מפני שעניינן באותה טעות קטגורית: ייחוס "משמעויות כלשהן לדיבורים שאומרים לא התכוון בהם לדבר ממה שהן מבקשות". דרך הפרשנות הזו לפרטי המשלים – הן כשהם נבואות הן כשהם מצוות<sup>203</sup> – היא שרירותית.<sup>204</sup>

קוצר ידה של הפרשנות על דרך המשל לפרש את פרטי המצוות אינה נוגעת למשנה תורה. כפי שהערתי לעיל, הפירושים האלגוריים במשנה תורה לא נועדו לפרש את טעמי המצוות וההלכות באורח "מוגדר ומפורט" אלא רק להצביע על "תכליתיהן האחרונות" המופשטות, שלמות המידות והשכל, "בצורה כוללת". הואיל ומטרת הרמב"ם

202 סטרומזה (שם, בעמ' 148) העירה על הקשר הזה בין הפתיחה לפרק כו, ופירשה אותו לפי דרכה.

203 במקרים נדירים פרשנות אלגורית יכולה אולי לפרש אי אלו פרטי מצווה, למשל בביאור האלגורי למצוות שעיר המשתלח במורה נבוכים חלק ג, מו (מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 622-623). לא כן בריטואלים אחרים. הפירוש האלגורי בסוף הלכות מקוואות, למשל, לא יכול להסביר את אינספור פרטי הלכות טומאה וטהרה.

204 במורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, חלק ג, מג, בעמ' 588-589, הרמב"ם מבקר את הסבורים כי דרשות חז"ל שנתנו "טעמים כלשהם" למצוות, דוגמת הטעמים האלגוריים שבדרשות על "ארבעת המינים", כיוונו ל"משמעות הכתוב", ובשל כך ייחסו להם תוקף הלכתי. לדעתו "ברור ומחזור שאין זאת משמעות הכתוב", וכי דרשות אלה הן "בבחינת מליצות פיוטיות". "שיטה זאת", הוא מעיר, "הייתה נפוצה בזמן ההוא. הכול השתמשו בה כמו שהמסוררים משתמשים בביטויים פיוטיים". בהמשך הוא מביא את דרשת בר קפרא: "ויתד תהיה לך על אונך" (דברים כג 14), אל תקרא 'אונך' אלא 'אונך' וכו', ומעיר (שם, בעמ' 599): "מי יתן וידעתי האם לדעת בורים אלה התנא הזה מאמין כזאת באשר לפירוש הכתוב הזה [...] איני חושב שאף אחד מן הבריאיים בשכלם סובר כך". לשון דומה מופיעה, כזכור, בתחילת הפתיחה לגבי הפרשנות האלגורית של המצוות, והיא שייכת לשדה הסמנטי של הצירוף "הזיה גדולה", שמשמש את הרמב"ם בהקשרים של פרשנות אלגורית. לדיון בפסקאות האלה במורה ראו לורברבוים "תמורות ביחסו של הרמב"ם למדרשות חז"ל", לעיל ה"ש 94, בעמ' 111-114. הרמב"ם לא מבקר כאן פירושים מדרשיים לפרטי המצוות אלא את הגישה המדרשית למצוות באופן כללי. עם זאת, דוגמת המדרשות על "ארבעת המינים" בויקרא רבה ל, ט-יב – שלפיהן ארבעת המינים מסמלים: ארבעה טיפוסי יהודים, ארבעה מוסדות הלכתיים, ארבעה איברי גוף אדם, את אברהם יצחק יעקב ויוסף, את ארבע האימהות – רומזת לאבסורד שבהיטפלות לפרטי המצוות.

ב"חיבור בגדול" היא לשוות לגופי הלכה ב"שלמותם" ממד רוחני הוא פירשם, פה ושם, באורח אלגורי.

\*

בפרק הקודם הסברתי שבפתיחה למורה הרמב"ם טען כי פרשנות מצוות על דרך המשל היא אבסורדית מפני שהיא מחשבת להפוך הוראה קונקרטיה וחתוכה לאידיאל מופשט, ובכך היא חותרת תחת מהותה כמצווה. בפרק הנוכחי הסברתי כי פרקי טעמי המצוות מתמקדים בפרטים מפני שהוא סבר שהם מהות המצוות. הואיל והרמב"ם ידע כי פרשנות על דרך המשל מתאימה למצוות בכללותן, ברם לא לפרטיהן, וכי היומרה לפרש בדרך זו פרטי מצוות, כיומרה לפרש פרטי משלים, היא "הזיה גדולה", הוא נמנע במורה מלפרשן באורח אלגורי. הטענה שפרשנות אלגורית מפשיטה את המצוות, והטענה שאין כוחה לפרש את פרטיהן הן אפוא שני צדדים של אותה המטבע.

### 17. "מציאת סמלים ואלגוריות נעשתה שעשוע אינטלקטואלי חסר תוכן, שגיון רוח רדוד"

לפרשנות אלגורית למצוות באופן כללי יש לעיתים כוח שכנוע, ברם כשהיא מתיימרת לפרש את פרטיהן היא ברגיל מגמתית ושרירותית: היא נוטה להתמקד בצורה ולא בתוכן; היא מבארת פרטים מסוימים ומתעלמת מפרטים אחרים; היא נוטה לאי-עקיבות ולסתירות. לא בכדי, במשנה תורה, כשהרמב"ם מפרש מצוות על דרך המשל, הוא נמנע מלפרש פרטי הלכות. לעומתו פרשנים מיימוניים במאות שלוש עשרה-ארבע עשרה הרבו לפרש מצוות באורח אלגורי תוך התמקדות בפרטיהן.<sup>205</sup> השרירות בפירושיהם גלויה לעין. אדגים זאת בקצרה בפירושו האלגוריים למצוות של בעל ההלכה המיימוני, ר' דוד בן שמואל הכוכבי (מת ב-1340 לערך), איש פרוכנס, בחיבורו ספר הבתים: מגדל דוד – ספר מצווה.<sup>206</sup>

בפירושו להלכות טומאה וטהרה הכוכבי מצטט (בפרפרזה) את ההלכה האחרונה של ספר טהרה שנזכרה לעיל כי עיקר הטבילה הוא "כוונת הלב", וכי הטומאות לסוגיהן מסמלות את "מחשבות האון ודעות הרעות", ואילו הטבילה במים מסמלת את תיקון הנפש "במי הדעת". אלא שבעוד הרמב"ם נמנע מלהתייחס לאין-ספור הפרטים של הטומאות

205 זו הייתה גם דרכם להתמודד עם פריחת הפרשנות הקבלית למצוות באותה העת, ראו לורברבוים "רחבה מצוותך מאוד", לעיל ה"ש 58.

206 לעיל ה"ש 28. פירושו האלגוריים של הכוכבי למצוות נדונו על ידי הלברטל (הלברטל בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי הלכה המיימונים בפרוכנס, לעיל ה"ש 28), וחלק מהדוגמאות שיובאו להלן נלקחו משם. על זמנו, מקומו, רבותיו, וחיבוריו של הכוכבי ראו פנחס רוט חכמי פרוכנס המאוחרים – הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1215–1348, 142–149 (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור", האוניברסיטה העברית בירושלים התשע"ב).

השונות ושל דרכי הטהרה מהן, שפורטו בשמונה קובצי ההלכות שבספר טהרה, הכוכבי מציע להם טעמים, למצער לחלקם.

את ביאורו לענייני הטומאות פותח הכוכבי בטענה הכללית, שהוטעמה על ידי הרמב"ם, כי התורה אינה אוסרת על אדם להיטמא ("הטומאות בעצמן רשות – אם רצה יטמא ואם רצה לא יטמא"), וכי הציוויים הם רק לגבי דרכי ההיטהרות מהטומאות השונות, למי שרוצה לבוא אל המקדש. למסגרת האלגורית שהרמב"ם התווה בסוף הלכות מקוואות לענייני טומאה וטהרה, הכוכבי מצרף את טענתו במורה הנבוכים כי איסורי הטומאה ודרכי ההיטהרות כולם הם רק אמצעים להרחקת בני אדם מן הקודש. ואולם בעוד רמב"ם הסביר כי ההרחקה נועדה להשריש אצל ההמון את יראת המקדש, המסמלת את נשגבות האל (מורה הנבוכים חלק ג, מז), הכוכבי מפרש את המערכת ההלכתית הזו כמשלים שפירטיהם מורים על הניגוד בין החומר השפל, שמסומל בטומאות למיניהן, לבין הדעת הנעלה, היא ידיעת האל, שמסומלת במי מקווה המטהרים, וכי הרחקת הטומאה מהמקדש מסמלת עבור הפילוסוף את הרחקת הגשמיות מהיכל הדעת.<sup>207</sup> ואולם כשהוא פונה לבאר לפי המפתח האלגורי הזה את הטומאות השונות ואת פרטי דרכי ההיטהרות מהן, פירושו נעשים שרירותיים, מגמתיים ומגובבים.<sup>208</sup>

כך, למשל, טומאת המת משולה בעיניו לחומר, והטהרה במים משולה לדעת. אפר הפרה שמטהר מטומאת מת הוא סמל לכיליון, והמים החיים ("ונתן עליו מים חיים אל כלי") "הוא להערה שהרוצה להינצל מן הכיליון הגמור יערב מים חיים עם האפר". בעוד הרחקת הטמא מהמקדש מסמלת את ההפרדה בין החומר הנחות לבין הדעת, טקס ההיטהרות מסמל דווקא את הצורך לערב אותם זה בזה. באשר לאזוב שנטבל במי אפר הפרה, שמזים באמצעותו "על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות" (במדבר יט 17-18), הכוכבי מפנה לפירושו האלגורי לאזוב בטהרת המצורע, אלא ששם משמעותו נעוצה בשלמות המידות: "רמז על אדם שמגביה עצמו כארז לוקה בצרעת, וכיון שמשפיל עצמו כאזוב מתרפא באזוב". וכמוהו "שני תולעת – מורכב מן הצבע שמורה הגבהות, ומשם תולע שמורה שפלות, והוא עץ ארז ואזוב". ובהמשך לגבי טהרת המצורע: "ועניין הקרבנות וטהרתו בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי ציפורים [...] הנה זה להעיר כי מי שלא ישמור בדיבורו, הנה הדיבור בו אינו אלא כצפצוף העופות".<sup>209</sup> ולגבי שתי הציפורים, לאחר שהכוכבי מזכיר את פירוש אברהם אבן עזרא כי "טעם הציפור המשולחת הוא כטעם השעיר המשתלח [...] למחות רושם החולי או החטא או להשכיחו", הוא מציע להן טעם אלגורי שכיוונו הפוך: "ויש מי שאומר ששתי ציפורים,

207 מגדל דוד – ספר המצוה, לעיל ה"ש 28, בעמ' קפא.

208 פירושו האלגוריים של הכוכבי משולבים במובאות מהספרות התלמודית ומהרמב"ם שמציעות לפרטי המצוות טעמים מסוגים שונים, שלעיתים מנוגדים זה לזה, ולכן לא תמיד קל להבחין בשרירות שבהם.

209 מגדל דוד – ספר המצוה, לעיל ה"ש 28, מצווה קו, בעמ' קפז.

אחד רמז לנפש החומרית ואחד רמז לנפש המשכלת, והיה הברורה להורות כליון הגוף, והאחד היה משלח, רמז לנפש המשכלת שתשוב לאלהים".<sup>210</sup> השרירות והגיבוב של הפירושים האלגוריים האלה גלויים לעין.<sup>211</sup>

את פרטי הלכות תפילין הכוכבי מפרש כך: "ד' פרשיות של יד, שכולם בבית אחד, להערה שכלל המציאות, הכול באיש אחד", ואילו ד' הפרשיות בתפילה של ראש, שחלוקות לארבעה בתים, נועדו "לדעת הבדלם: עולם תחתון, עולם הגלגלים, ועולם השכלים, ומצוי ראשון, אשר בזה יודע ה' ידיעה אמיתית, כפי מה שבכוח האדם להשיג".<sup>212</sup> המצווה לאכול שלוש סעודות בשבת מסמלת אצלו את "שלוש החכמות: הלימודיות, הטבעיות, והאלוהיות, שבהן עוסק אדם בשבת".<sup>213</sup> בכל הפירושים האלה האלגוריה נעוצה במספר: בבתי התפילין – ארבע ואחד, ובסעודות שבת – שלוש. בעוד בסעודות השבת האכילה מסמלת את השכלת החוכמות, בעניינים אחרים היא מסמלת דווקא את החומר והגשמיות, המנוגדים לשכל.

לא למותר להעיר כי כל הפירושים האלגוריים האלה הם של טעמי המצוות, ונראה כי הם על גב-הפשט. ועוד, כוונת הכוכבי היא לא שפרטים כגון "ד' פרשיות של יד, שכולם בבית אחד" מלמדים אדם את רעיון אחדות האל, אלא שהנחת התפילין מתוך מודעות למשמעות הסמלית של פרטי המצווה תעורר את המניח ("להערה [...]") לזכור את היסוד המטפיזי הזה, ולהתעמק בו. וכן, אכילת שלוש סעודות בשבת מתוך מודעות לטעמן האלגורי תעורר את הסועד לזכור את "שלוש החכמות", ולעיין בהן.

ובאשר לעבודת הקרבנות – בעוד במורה הנבוכים היא נועדה להמון, הכוכבי מעניק לה משמעות עבור הפילוסוף – מטרתה רפואת חולי הנפש, שהוא, שוב, השעבוד לחומר. לשיטתו, הקרבת הקורבן מסמלת את ההתגברות על החומר – "שהיו מקריבים חלב ודם הבהמות תמורת חלבם ודםם [...] הם חומר האדם" – כדי להגיע לשלמות השכלית.<sup>214</sup> הכוכבי מפרש את קורבן העולה כך: "היה מחכמת ה' שיבוא הציווי בקרבנות בדרך שיושכל בהם עניין, ר"ל שיתעוררו כמעשה הקרבנות על דבר אשר בשבילו יבואו הקרבנות, וזה כי העולה שכולה כליל להעלות ריח נחוח, להערה שההתקרבות אל ה'

210 ש.ם.

211 נראה כי הכוכבי חש לעיתים בשרירות של פירושי האלגוריים, למשל בהערותו על "שני התולעת": "או אפשר שכל הוראתו הוא לפי הצבע [...] (שם, בעמ' קפז), ולגבי פרטי הלכות הטבילה (שם, בעמ' קפב): "ומה שבאה [בקבלה] – י"ל] הלכה למשה מסיני ששלושת לוגין פוסלין המקווה, לא נתברר לנו דבר שתנוח בו דעתנו; ומה שהצריכה התורה מים חיים לזב יותר משאר הטמאות, אפשר שהזיבה באדם מורה על שפע החומר וטומאה גדולה, וצריך הערה רבה".

212 ש.ם, בעמ' סד.

213 ש.ם, בעמ' רטו.

214 ש.ם, בעמ' קיב.

בכליון עניין חומרי וגופני, וישאר ברוחו לבר".<sup>215</sup> והנה, בבואו לפרש את האיסור על הקרבת קורבנות עם דבש, מצטט הכוכבי את הטעם הסוציו-היסטורי במורה, כי האיסור הוא כנגד מנהג עכו"ם ללכלך קורבנותיהם בדבש (חלק ג, מו), והוא מוסיף, לפי דרכו, טעם אלגורי: "ואפשר לומר עוד באיסור השאור והדבש, כי כבר ידעת שרבותינו המשילו יצר הרע לשאור, אמרם שאור שבעיסה מעכב. וכן הטובות הדמיוניות ומתק התאוות הגשמיות המשילו לדבש, ורמז הנה באיסור שאור ודבש להקרבה, שאין המתקרב לה' ראוי שיבוא עם השאור והדבש, לפיכך אינו חייב אלא אם כן הקטירם עם הקרבן".<sup>216</sup> אלא שלאור דבריו על קורבנות בכלל ועל העולה בפרט, הסבר זה מעורר תמיהה: אם עניין הקורבן הוא הקרבת החומר כדי לפנות מקום לרוח, ואם הדבש הוא סמל לתאוות הגשמיות, האם לא היה צריך לצוות על שריפתו עם הקורבן? זאת ועוד, במקרא ובספרות חז"ל, ובעקבותיהם אצל הרמב"ם, הדבש הוא משל להשגה שכלית, כך, למשל, בבבלי, חגיגה יג, ע"א: "דבש וחלב תחת לשונך" (שיר השירים ד 11), דברים המתוקין מדבש וחלב – היינו מעשה בראשית ומעשה מרכבה – "יהו תחת לשונך", כלומר מוסתרים. ובמורה הנבוכים חלק א, לב: "ובזה הענין נאמר: 'דבש מצאת אכול דייך פן תשבעו והקאתו' (משלי כה 16) [...] ומה נפלא זה המשל שהוא דמה החכמה במאכל כמו שאמרנו, וזכר הערב שבמזונות והוא הדבש, והדבש בטבעו כשירכבו ממנו יעורר האיסטומכא ויבא הקיא, וכאלו אמר שטבע זאת ההשגה עם גדולתה ועצמתה ומה שבה מן השלמות, אם לא יעמדו בה אצל גבולה וילכו בה בשמירה, יהפך לחסרון, כאוכל הדבש אשר אם יאכל בשעור, יזון ויערב לו, ואם יוסיף יאבד הכל [...] ואל זה הענין גם כן רמז באמרו: 'אכול דבש הרבות לא טוב' וגו'".<sup>217</sup> אצל הרמב"ם אכילה היא מטפורה לידיעה, ואכילת דבש משולה לידיעת המטפיזיקה, לעומת זאת אצל הכוכבי אכילת דבש מסמלת את הדמיון והתאוות.

מה שהיה מטריד את הרמב"ם בפירושים האלגוריים האלה הוא לא המסר הרעיוני הגלום בהם, שהוא בעיניו "מליצה נאה" "הממריצה למידה מעולה", אלא התאמתם לכתובים. לדעתו פרשנות פרטי המצוות על דרך המשל היא הזיה מפני שהיא מייחסת משמעויות לדברים שלא עלו על דעת האומרים אותם. לעיל הערתי כי פרשנות אלגורית מוצלחת מושתתת על קונבנציות מושרשות, שחסרות ככל הפירושים האלה.

את השרירות, המכניות והרדידות שבפרשנות האלגורית-סימבולית של פרטי פרטים, שרווחה בעולם הנוצרי כמערכ אירופה באותה התקופה, היטיב לתאר יוהן הויזינחה, כחיבורו בסתיו ימי הביניים:

215 שם, בעמ' קכג.

216 שם, בעמ' שנ.

217 מורה נבוכים, לעיל ה"ש 2, בעמ' 74. ראו עוד הקדמות הרמב"ם למשנה, נב (מהדרות שילת). על מטפורת הדבש במורה הנבוכים ראו שרה קליין-ברסלבי שלמה המלך והאוזטרזים הפילוסופי במשנת הרמב"ם 51-52, 139 (התשנ"ז).

בשלהי ימי הביניים כבר הייתה שקיעה של דרך מחשבה זו [=הסמלית] בעיצומה. תיאורו של היקום במערכת נשגבה של יחסים סמליים הושלם מכבר. אף על פי כן נתקיים הרגל הסימול, ומוסיף היה צורות חדשות לבקרים שהיו כפרחים מאוכננים. בכל הזמנים מגלה הסימבוליזם נטייה להיעשות מכני. משעה שנתקבל כעיקרון הוא הופך להיות מוצר, לא רק של ההתלהבות הפיוטית אלא גם של החשיבה הדקה, וכך הוא גדל ונעשה טפיל הנדבק למחשבה וגורם לניווט [...] לאמתו של דבר נשתחק הסימבוליזם. מציאת סמלים ואלגוריות נעשתה שעשוע אינטלקטואלי חסר תוכן, שגיון רוח רדוד, הנשען על אנאלוגיה אחת ויחידה.<sup>218</sup>

הרמב"ם היה מודע לניווט ולשרירות, ובלשונו: ל"הזיה", שבפרשנות פרטי המשלים ופרטי המצוות.<sup>219</sup>

218 יוהן הויזינחה בסתיו ימי הביניים 168-170 (אהרן אמיר מתרגם 1977).  
 219 תהליך דומה אפיין באותה התקופה את הסמלים בקבלה, ראו MOSHE IDEL, KABBALAH: NEW PERSPECTIVES 217-218, 381, n.75 (1988) [=משה אידל קבלה: היבטים חדשים 230-231, 396, ה"ש 75 (התשנ"ג)].