

על מפגש של פרשנות מקרא ופילוסופיה

שרה קליין־ברסלבי, פירוש הרלצ'ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן, ירושלים: מאגנס תשע"ה.

ספרה החדש של שרה קליין־ברסלבי הוא בגדר צומת של שני תחומי העניין העיקריים שבהם עסקה במשך שנים רבות: הפרשנות הפילוסופית לפרקים הראשונים בספר בראשית ומשנתו הפילוסופית של רלב"ג, המתואר בידי רבים כפילוסוף המקורי ביותר שצמח לעם ישראל בתקופת ימי הביניים. בתחום הראשון הוציאה קליין־ברסלבי לאור ספרי מופת על פרשנות הרמב"ם לפרקים הראשונים של בראשית ואוסף מחקרים העוסק בעניין, ובתחום השני הוציאה לאור מחקרים רבים וספר מופת.¹ מחקרה של קליין־ברסלבי הפכו קנוניים, וכעת ברצוני לבחון את החיבור החדש, על פירושו של רלב"ג לפרקים הראשונים בספר בראשית. חיבור זה סוקר בתחילה את מאפייני פירושו של רלב"ג לתורה (ביאור המילות, תועלות, שורשים וכן הלאה) ולאחר מכן הוא דן בסוגיות של הפירוש בפרספקטיבה הרחבה של כתבי רלב"ג. קליין־ברסלבי השוותה את הדיון בפירוש המקרא לספרו הגדול של רלב"ג, *מלחמות השם*, ולפירושו הרבים לכתבי אבן רשד. מבט ראשוני מלמד, שהחיבור נכתב באותה קפדנות שבה התחברו ספריה ומאמריה הקודמים של קליין־ברסלבי, ועוד

1 ספרים אלה מצויינים בביבליוגרפיה לספר הנסקר בשורות אלה.

לפני שאכנס לבירור מקצת מהעניינים שבו, כבר אקבע, שמדובר בחיבור יסודי ומעמיק, ושחיבור זה הכרחי לקריאה לחוקר הגות ימי הביניים המאוחרים.

על המתודה

ההבדל בין חיבור זה לחיבורים הקודמים של קליין־ברסלבי שעוסקים בפרשנות פילוסופית נגלה לעין. החיבורים הללו עסקו בעיקר ברמב"ם, ולהם נלווה גם מאמר על ר' אברהם בר חייא.² שני ההוגים הללו בחרו שלא לכתוב פירוש פילוסופי על המקרא. על כן הדיון בהם ממצה את גישתם לפרשנות פילוסופית למקרא, ולפחות את חלקה הגדול. לעומתם רלב"ג כתב פירוש רחב יריעה על המקרא ועל ספרים נוספים. לפיכך נשאלת השאלה, האם ניתן למצות את פרשנותו הפילוסופית של רלב"ג על פי הפירוש לפרקים אחרים בלבד? ואינני מתכוון לפרוייקט של פרשנות פילוסופית של רלב"ג, מכיוון שלא זו המטרה. הספר של קליין־ברסלבי נועד לדון בפירוש לסיפורי בריאת האדם וגן עדן בלבד. השאלה שאני מבקש להעלות היא, האם ניתן לדון רק בפירוש לסיפורים אלה ללא הפרספקטיבה הכללית של הפרשנות הפילוסופית של הרלב"ג? שאלה זו מחריפה לאור העובדה, שקליין־ברסלבי בעצמה טענה בפרק הראשון של חיבורה, שהפירוש לפרקים הראשונים של ספר בראשית במובנים רבים, צורניים כתוכניים, אינם הולמים את דרכו של רלב"ג בשאר ספרי המקרא אף לא בשאר פרקי ספר בראשית. למשל, כתבה קליין־ברסלבי על "ביאור המלות", כי "שלא כפי שהיה אפשר לצפות מקריאת שמות החלק הזה 'ביאור המלות' או 'ביאור מלות הפרשה', לא עסק בו הרלב"ג רק בפירוש קצר של מילים בודדות

2 ש' קליין־ברסלבי, *פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם*, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, *פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בספר בראשית*, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, "בריאת האדם וסיפור גן העדן במשנתו של אברהם בר־חייא", בתוך י' אורפז ואחרים (עורכים), *ישראל אפרת משורר והוגה*, תל אביב תשמ"א, עמ' 203-229.

המצויות ביחידת המשמעות שפירש ואשר פירושיהן חשובים להבנת משמעות הטקסט, אלא גם בפירוש בביטויים המורכבים מכמה מילים ואפילו בפירוש חלקי פסוקים שיש בהם נושא, נושא וגם מושג ישיר או עקיף" (עמ' 26). ועל ה"תועלות" כתבה, כי "בפירושו לפרשת בראשית לא הוסיף הרלב"ג חלק שלישי של פירוש, שלו קרא בתקופה המאוחרת של כתיבת פירושו למקרא [...] בשם תועלות" (עמ' 31). האם אפשר ללמוד מהפירוש לפרשת בראשית על המאפיינים הכלליים של פירוש רלב"ג לתורה? ואם לא, הרי שיש צורך לכאורה לעמוד על המאפיינים הכלליים של פירוש התורה, ואז לשוב לפרשת בראשית. כאמור, שאלה כזו לא התעוררה בפירושי ר' אברהם בר חייא ורמב"ם, שנמנעו מלחבר פירוש מקרא. במידה רבה אפשר להקשות אותו דבר על חיבורו של רוברט אייזן, שעסק ב"השגחה, ברית והעם הנבחר בהגותו של רלב"ג", ובחלקו נדרש לניתוח יחידות פרשנות למקרא.³ אבל חיבורה של קליין־ברסלבי עוסק כולו ביחידת פרשנות.

מקורות

קליין־ברסלבי ניתחה את דברי רלב"ג, ובמקרים לא מעטים הסתמכה על מקורות נוספים מתוך יצירותיו הפילוסופיות והפרשניות. מהלך זה כשלעצמו ראוי הוא, אבל לעתים מקורותיו של רלב"ג נעוצים בספרות שקדמה לו, והקורא מקבל את הרושם המוטעה, שרלב"ג שאב את מרב הידע שלו מפירושו של אבן רשד, שלהם חיבר פירושי־על. למשל, בהקדמת רלב"ג לפירוש המקרא ציינה קליין־ברסלבי את ההקדמות הנהוגות בספרות הערבית ובכתבי רס"ג, ויפה ציינה. אולם רלב"ג ציין "ישתבח היוצר, אשר מחשקו להיטיב לנמצאות ולהגיע אותם מהמציאות החסר אל המציאות השלם, השגיח באלו הנמצאות השפלות, והעלה מציאותם מדרגה אחר מדרגה עד שהגיע אל מציאות

Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: a Study in 3
Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary, Albany 1995

האדם" (עמ' 45). קליין־ברסלבי ציינה את עקרון התכליתנות. אצל אריסטו מופיעות שתי דעות על העולם התת ירחי: האחת היא, שהצורות העליונות הן תכלית הצורות התחתונות, והשנייה שהאדם הוא תכלית הצורות. לשתי הדעות הללו אחיזה במורה הנבוכים ג, יג, ואפשר היה לציין זאת.

דוגמה נוספת היא הצגת רלב"ג את השכל בכוח או השכל ההיולאני כ"חסר כל מושכלות" (עמ' 81). קליין־ברסלבי הביאה את לשונו של אבן רשד ב"קיצור ספר הנפש" והתייחסה לפירושו של רלב"ג. אפשר היה לציין שמדובר באפיון אלמנטרי, שאת סגנונו ניתן למצוא למשל באיגרת על השכל לאלפאראבי (רסאלה פי אלעקל, שאת תרגומו העברי פרסם שוב גד פרוידנטל) ובמקורות אחרים (ראה עמ' 134). במקום אחר קליין־ברסלבי דנה בתהליך שהיא כנתה אותו "הרחנה" (לטעמי שימוש במושג בעל הקשרים רחבים. עדיף היה בפשטות לכנות אותו תהליך של "הפשטה", המשקף בדיוק את הפשטת הצורה). אף כאן מדובר בתהליך אלמנטרי, שבו הצורה מופשטת באופן הדרגתי בכוחות הנפש עד לדמיון, ועל כן מובן מאליו שהשכל הפועל איננו ממלא מקום בתהליך הנפשי (עמ' 91). זאת ועוד: קליין־ברסלבי ציינה שלפי ריה"ל השמות "מורים על מהויות הדברים" על פי הכוזרי ד, כה (עמ' 152), אך ריה"ל התלבט בשאלת טבעיות השפה בכוזרי א, נג נח.

אזוטריות

סוגיה מרתקת בהגותו של רלב"ג היא הגישה האזוטרתית. קליין־ברסלבי ציינה שהוא "ככל הנראה" לא היה עקיב בעניין זה. אף על פי כן כתבה, כי "בשונה מן הרמב"ם לא סבר הרלב"ג שחלק גדול מן הטקסטים המקראיים הם טקסטים אזוטריים הכתובים בצורה של משלים הדורשים פירוש שלא על דרך הפשט. כמו כל ההוגים בני הזרם האריסטוטלי הרמב"ם הוא חשב שהמקרא מורה תורות פילוסופיות אריסטוטליות, אולם לדעתו הוצגו בו דעות אלו כמעט תמיד בדרך הפשט ולא באמצעות מטפורות ואלגוריות" (עמ' 68). וכן "אף על פי שנתן

לגיטימציה לכתיבה אזוטריה במקרים שעלול להיגרם נזק להמון, לא יישם בעצמו את הכתיבה האזוטריה, לא בהצגת דעותיו שלו ולא בפירושו למשלים במקרא" (עמ' 75). בניגוד לפתיחה בדיון על האזוטריה אצל רלב"ג, שבו הפגינה קליין־ברסלבי כאמור הססנות מה (עמ' 67), דבריה על גישתו האזוטריה של הרלב"ג מאופיינים בפסקנות מסוימת.

אבל האם באמת כך הם הדברים? ואולי הדעות האריסטוטליות המוצגות "בדרך פשט" הן כיסוי לדעות אריסטוטליות רדיקליות יותר? האם לא כדאי לפחות להצביע על אפשרות כזו? אני ער לכך שלקליין־ברסלבי דעות מוצקות על הכתיבה האזוטריה בימי הביניים. היא הרי כתבה חיבור על גישתו האזוטריה של הרמב"ם, ולדעותיה שותפים גם חוקרים אחרים. אבל אולי דווקא מה שכל כך ברור, טעון הצדקה. שלמה פינס כתב מאמר ביקורת על חיבורו הקלסי של שרל טואטי על הגות רלב"ג (*La Pensée*) במאמר זה הצביע על החריגה של רלב"ג ביחס לחיבורים המקיפים בימי הביניים, בכך שפתח את *מלחמות השם* בשער העוסק, בין השאר, בסוגיית ההשגה השכלית. פינס כתב, "ייתכן שפתיחה זו [...] נועדה בין השאר להשיג את התוצאה שהמעין בספר בקוראו על תורת האלוהות של הרלב"ג ועל יתר הנושאים שבהם עוסק המחבר יהיה ער לשאלה על סמך אילו תכונות של השכל האנושי יש לפילוסוף הזכות לדון על כגון אלה".⁴ דברים אלה של פינס מעוררים לפחות תהיה על זיקתו של רלב"ג לכתיבה מצפינה. ויש שיקולים נוספים כמו תפיסתו המשיחית של רלב"ג, שקליין־ברסלבי לא התייחסה אליה.⁵

4 נספח למאמרו של פינס "על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה", בתוך י' דן וי' הקר [עורכים], *מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 449. לא מצאתי את המאמר ברשימת הקיצורים שבסוף ספרה של קליין־ברסלבי.

5 ראה על כך ד' שוורץ, *הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים*, רמת גן תשס"ו (מהדורה שנייה מורחבת), עמ' 249-250.

פרשנות אלגורית

קליין ברסלבי ציינה שרלב"ג נמנע בדרך כלל מפרשנות אלגורית, ונצמד לפשט. את הסיבה לכך ציינה בדבריה אלה:

נראה לי שאת צעדו של הרלב"ג יש להבין לאור דעתו בשאלת השלמות השכלית והישארות השכל. הוא לא חשב שמי שמשיג את השלמות השכלית והישארות השכל הוא רק מי שהגיע להשגת כל המושכלות שיכול האדם להשיג. כל אדם יכול להשיג שלמות שכלית כלשהי, שהיא מערכת המושכלות שהשיג, ולזכות בכך להישארות השכל. השכל הנשאר הוא אותה מערכת מושכלות שהשיג אדם בחייו. אין אפוא פער גדול כל כך בין ההמון לבין העילית האינטלקטואלית. העילית משיגה יותר מושכלות וזוכה בכך לאושר רב יותר בהשגתה השכלית גם לאחר מות הגוף,⁶ אבל גם איש ההמון משיג הישארות נפש שכלית. לפיכך נראה לי שהרלב"ג סבר שבזמנו יש צורך להדריך להשגת השלמות השכלית את הכול, לדרבן כל אחד להשגת כמה

6 במוטיב האושר שלאחר המוות נערכו דיונים רבים. ראה למשל D. Schwartz, "Avicenna and Maimonides on Immortality", in R. Nettle (ed.), *Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Paris, *Medieval and S.* Melbourne 1996, pp. 185-197 Philadelphia & Stroumsa, "True Felicity: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides", *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51-77; A. Eran, "Al-Ghazali and World to Come and Spiritual Pleasures", *Jewish Studies Quarterly* 8, 2 (2001) 137-166; ע' ערן, "השפעת סולם העונג של אלגזאלי על תפיסת העונג הרוחני של הרמב"ם", בתוך ד"י לסקר וח' בן־שמאי (עורכים), עלי עשור: דבר הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית היהודית של ימי־הביניים, באר שבע תשס"ט, 173-193.

שיותר מושכלות, וכך ישיג כל אחד שלמות שכלית על פי יכולתו (עמ' 78).

לפני שאגיע לעניין הפרשני אציין, שגם רעיון זה יסודותיו האפשריים נמצאים לפחות בקווים עקרוניים בדיונו של הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק. הרמב"ם הרי ציין בסוף ההקדמה, שבה עסק בהרחבה בהישארות הנפש, וליתר דיוק בהישארות השכל, את שלושה עשר העיקרים שלו. כזכור, ההקדמה כולה היא לדברי המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". ומאחר שעולם הבא הוא מצב הישארות השכל, הרי שיש להבין את ההכללה כך: הואיל וכל ישראל מכירים בעיקרי הרמב"ם, שהרי הם הקריטריונים להשתייכות לאומה, והואיל ולפחות חמשת העיקרים הראשונים הם בגדר מושכלות, הרי שלכל ישראל באשר הוא יש הישארות שכל. אם כן, ההשגה השכלית של איש ההמון מקובלת גם על דעת הרמב"ם, לפחות על פי הרושם העולה מההקדמה לפרק חלק.

אבל העניין שלי מתמקד כאמור בפרשנות. קליין־ברסלבי ציינה שלעתים רלב"ג נקט פרשנות אלגורית. למשל, דמותה של חוה הייתה לדידו היסטורית, אך את הנחש יש לפרש באופן אלגורי, כדיאלוג בין הממדים הנפשיים של חוה (עמ' 242). הפרשנות האלגורית נועדה לפחות מבחינה מסוימת להציג סוגיות עמוקות ולכסות על אמתות מדעיות (ראה למשל עמ' 228, הערה 4). היה צורך אפוא לשאול, מדוע חשב רלב"ג שיש סוגיות שמובנן האמתי מוצנע, אם אכן ההשכלה פתוחה לכולם? וכן: מהו הקריטריון להשכלה פתוחה ולהשכלה המוגבלת ליחידים? שאלות אלה נוגעות לליבה של פרשנות רלב"ג. הרושם הוא, שקליין־ברסלבי מנסה ככל האפשר להדחיק את האופציה האזוטריית ולפחות להצר את צעדיה ולהקטין את משקלה.

סיכום

את שבחו של החיבור שלפנינו כבר ציינתי בראשית הדברים, ואין כאן סגנון נימוסי מהשפה ולחוץ. מדובר בחיבור מלומד, מאיר עיניים ורב תועלת. מי שיבקש להפיק תועלת מלאה מחיבור זה ייאלץ לשים לפניו את פירושו של רלב"ג לסוגיות הנדונות בספר בראשית, שכן קליין־ברסלבי מציעה פירושוֹ על מדעי לפרשנותו של רלב"ג. העושה כן יצא נשכר. אולם נדמה לי שהחיבור לא היה מאבד מתדמיתו הסכולסטית אם היה פתוח לאסכולות אחרות, ומציג חלק מתובנותיו כאפשריות, כמסתברות אך לא כדוגמטיות.

דב שוורץ

המכון ע"ש זרחה ורהפטיג לחקר הציונות הדתית
 הקתדרה ע"ש פרידמן להוראת משנת הרב סלובייצ'יק
 המחלקה למחשבת ישראל
 אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
 המכון ע"ש שלום הרטמן, ירושלים

