

אוניברסיטת בר אילן

גלות וגאולה בפרשנות הרב עובדיה ספורנו לתורה:

עיצוב תודעת הציפייה לגאולה

ציפי אגרט

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה לתנ"ך על שם זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן

התשפ"ב

רמת גן

עבודה זו נכתבה בהדרכתו של פרופ' יהונתן יעקבס

מהמחלקה לתני"ך על שם זלמן שמיר של אוניברסיטת בר-אילן

תודות

ראשיתו של מחקר זה בסדרת שיעורים על פרשנותו של רע"ס שהעברתי בשיעור הנשים של שבת אחר הצהרים בקהילתנו. תודה לכן חברותי על הלמידה המשותפת והמעשירה לאורך השנים.

תודה גם לדרי' סיגלית רוזמרין, ראשת מכללת אפרתה, שדחפה אותי לשוב ללימודים האקדמאיים ולהתמחות בלימודי התנ"ך.

בורכתי בסביבה תומכת ומפרגנת, ולולי הם לא היה מחקר זה מתגבש ומגיע לידי סיום. זו ההזדמנות להודות לך, יונה, אישי היקר, הילדים, הורי יבדלו לחיים ארוכים וחמותי ריטה ז"ל על העידוד וההתגייסות שאפשרו לי שעות רבות מול המחשב (פעמים רבות על חשבון זמן בו הייתי יכולה לבלות אתכם).

עבודה זו היוותה הזדמנות ללמוד, להעמיק, להעשיר את ידיעותי ואת עולמי הרוחני, ולהתמקצע בכתיבה מחקרית. על כך תודה מיוחדת לך פרופ' יעקבס, על ההנחיה הרגישה והמאפשרת שהתאפיינה בסבלנות ושימת לב לפרטים החשובים לשם כתיבה אקדמית גבוהה. האמון שנתת בי העניק לי את הביטחון והכוח להתקדם בעבודה, ולשאוף לכתיבה ברמה גבוהה. תודה נתונה גם לגיסתי לביאה ולפרופ' וורה שוורץ שסייעו לי בדיוק הנוסח האנגלי של התקציר.

השתדלתי בכל מאודי לחתור אל האמת, אך במידה שימצאו טעויות בעבודה זו, רק בי האשם.

ועל הכל, תודה לחונן לאדם דעת, הטוב אשר לא כלו רחמיו, והמרחם אשר לא תמו חסדיו.

ציפי

העבודה מוקדשת לעילוי נשמת גיסי האהובה גניה גולדה בריל ז"ל,

שנסכה במטופליה תקווה אחר ייאוש,

העצימה אותם,

ולימדה אותם בעיון ובמעשה

בחסד ובאהבה

לשאוף ולהגיע לגבהים ולהצלחות

שלא ידעו שהיו טמונים בהם.

תוכן העניינים

א.....	תקציר
1.....	מבוא
1.....	רבי עובדיה בן יעקב ספורנו (רע"ס)
1.....	כתבי רע"ס
3.....	תפוצת הפירוש והשפעתו
4.....	סקירת המחקר הקיים על פרשנות רע"ס
7.....	החסר המחקרי ומטרת מחקר זה
7.....	שיטת המחקר
9.....	יהודי איטליה בתקופת הרנסנס
9.....	ההשפעה התרבותית של הרנסנס על היהדות
12.....	גלות וגאולה בשלהי ימי הביניים באיטליה
13.....	גישות שונות בציפייה לישועה ולאחרית הימים
15.....	גלות וגאולה במשנתו של רע"ס
23.....	חלק א : דרכי הפרשנות
23.....	פרק א : המבנה הרעיוני של חומשי התורה
23.....	מבנה החומשים לדעת רע"ס : תקוה אחר ייאוש
25.....	סיומם הפרשני של החומשים
26.....	הצעת רע"ס ל"מבנה על"י מחזורי בתורה
27.....	קלקול, תיקון וחסד
29.....	פרק ב : דרכי יציקת התכנים בפירוש
29.....	הרחבת היקף הפירוש המקומי
29.....	פרשנות 'גלויה', הרחבות במהלך הפירוש שאינן נדרשות להבנה טקסטואלית של הפסוק
35.....	שימוש בפסוקי אסמכתא ככלי ביאורי
42.....	פרשנות 'סמויה' בביאור בעזרת פסוקי אסמכתאות
50.....	פרשנות של ברכות ונבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק
50.....	פרשנות על העבר וההווה כעתיד רחוק
52.....	פרשנות על נבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק
68.....	חלק ב : התשתית הרעיונית

68	פרק א: התשובה במשנת הגאולה של רע"ס
72	מרכזיות התשובה בפרשנות רע"ס לתורה
72	צלם אלוקים ובחירה חופשית
79	מדרגות התשובה ומשמעותן לתהליך הגאולה האישי
86	מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי: שני נתיבים
86	נתיב הגאולה הסביל
88	נתיב הגאולה הפעיל
95	פרק ב: מקומו של המעשה האנושי בתהליך הגאולה
95	עיון ומעשה
99	מעשה אבות סימן לבנים
111	דיון ומסקנות
114	הרעיונות (לוגוס)
115	בסיס האמון (אתוס)
115	דרכי ערור הרגש (פאתוס)
116	מבנה
117	הרעיונות
120	משמעות הדגשים הרטוריים
122	דרך הצגת המידע
124	פרשנות גלויה וסמויה
124	סיכום השיטה הרטורית
128	מקום הגאולה בביאור הכתוב של רע"ס מול מקומה בשיעוריו שבעל פה
129	מילים אחרונות
131	ביבליוגרפיה
144	נספח: מקורות פסוקי האסמכתא ושכיחות הופעתם בפירוש כולל גמרות עם מדרשי נחמה
144	סיכום ההיקרויות מתוך נבואות גאולה ומדרשי חז"ל העוסקים בגאולה העתידה
144	בראשית
147	שמות
148	ויקרא
148	במדבר
149	דברים
i	Abstract

תקציר

מטרת מחקר זה, "גלות וגאולה בפרשנות הרב עובדיה ספורנו לתורה: עיצוב תודעת הציפייה לגאולה", היא לברר את תפיסת הגלות והגאולה המוצגת בביאור רבי עובדיה ספורנו לתורה, ואת הדרכים שבהם השתמש כדי להעביר משנה זו ללומדיו ולעצב את תודעתם כלפי הציפייה לגאולה. מבחינה רעיונית, רע"ס הדגיש את מעלתו של האדם שבכוח בחירתו החופשית, עיונו השכלי ומעשיו מסוגל להביא את צלם האלוקים שבו לידי שלימות, ובכך להשלים את ייעודו ולהידמות לאל. תנועת השתלמות זו, המבוססת בין השאר על התשובה, ובמיוחד התשובה מאהבה, עשויה להוביל את האדם לשיבה למעלתו הראשונית של אדם הראשון לפני החטא, והיא הגאולה האישית. מבחינה לאומית, הגלות דוחפת את העם להשתלמות רוחנית, ובכך היא מבטאת את חסדו של האל לעמו, והתגלמות של הברית הנמשכת עד להתגלות ביטוייה הסופי באחרית הימים. לעת גאולה זו יגיע עם ישראל (בניגוד לכלל האומות) ויזכה לכבוד המגיע לו מתוך מילוי תעודתו הרוחנית ככהן לעמים המדריכם בדרך האמת. הליכה זו בעקבות עם ישראל מובילה לגאולת האנושות בכללה. בו זמנית, בכוחה של תנועת התשובה של האדם לסחוף אחריה גם את שאר הברואה, ולהביא לקידום הגאולה הקוסמית, שכן גם הטבע יזכה לגאולה וישוב למתכונתו הבראשיתית המושלמת, היוצרת את התנאים האופטימאליים הנחוצים לאדם לשם ההגעה לשלימות.

המחקר מתאר את הדרכים הפרשניות בהם השתמש רע"ס כדי להעביר את משנתו לקוראיו, כשמניח דרכים אלו מתגלה מגמתו החינוכית רוחנית: להעצים את בני קהילתו ולחזק את אמונתם בוודאות הגאולה וכדאיותה לעם היהודי, ובכך לסייע להם בהתמודדותיהם עם קשיי הגלות הרוחניים, השפעות הרנסנס, והלהט המשיחי שסחף את איטליה בתקופה זו. מתוך השוואה לפירושי במקומות אחרים, ניכר שבחר את רעיונותיו בקפידה, והציגם בדרכים מגוונות שבכוון להשפיע על תודעת הלומד לא רק מבחינת עולם התוכן והרוח, אלא גם עולם הרגש. בעזרת שימוש במובאות של פסוקים ("אסמכתאות") מנבאות גאולה אחרות במקרא, העלה את תודעת צדדיה החיוביים של הגאולה, ובו בזמן הסתיר את פניה הקשות (כגון יום ה'). רע"ס השתמש באסמכתאות גם כדי להנגיש פרשנויות לקהלים ייעודיים, ובכך להתאים את תכני הביאור הן ללומד הפשוט, הן ללומד המשכיל איש הרנסנס. הדרכים השונות שבהן בחר כדי להגיש את התכנים האופטימיים והחיוביים יוצרות מרחבי השפעה רגשי מודעים ולא מודעים, המאפשרים את השינוי התודעתי והרגשי של הלומד ומעצימים אותו לקראת ההתקדמות הרוחנית המאפשרת את הקדמת הגאולה בדרכים טבעיות שאינן אפוקליפטיות.

המחקר בנוי מארבעה חלקים:

מבוא, הכולל את הרקע המחקרי על רע"ס, תקופת הרנסנס בה חי והתמודדותו שהציבה בפני יהודי איטליה, וסקירה של גישות שונות לגאולה שרווחו בתקופה, תוך אפיון גישתו של רע"ס על רקע אתגרי התקופה. הצבת הביאור בתוך ההקשר ההיסטורי הן של אירועי התקופה, הן של הרעיונות וההתמודדות של בני התקופה היא מפתח חיוני להבנת מטרת רע"ס בכתיבת ביאורו למקרא.

חלק א עוסק בדרכי הפרשנות של רע"ס בפירושו לתורה, וכולל שני פרקים הנוגעים לשתי דרכי פרשנות: א. המבנה הרעיוני של חמישה חומשי התורה, המושתת לדעת רע"ס על מערכות של קלקול, תיקון וחסד המלמדים את האדם את סוד התקווה שאחר הייאוש, המבוסס על האימון ביכולת (ובאחריות) האדם לתקן, ועל התערבות האל כדי ליצור מסגרות תיקון; ב. פרק דרכי יציקת התכנים בפירוש, עוסק בדרכו של רע"ס להרחיב את היקף הביאור המקומי כדי לשלב בו מסרים שתפקידם לעודד ולחזק את רוחו של הלומד המתמודד עם קשיי הגלות השונים. הרחבות אלו מופיעות החל מרגע בריאת העולם, ושזורות את הגאולה

העתידי בתוך המהלך ההיסטורי של הקיום. פעמים רבות, בחר רע"ס דווקא ברגעי השפל של האנושות כדי להציג רעיונות אלו, והמחיש בכך את המוטו שקבע בהקדמה לספרו: תקווה אחר ייאוש. בפרק זה דנתי בשיטות שבהן נקט כדי לשלב סוגים שונים של מסרים, ביניהם, השימוש הנרחב שעשה באסמכתאות (ראו ביאור המינוח בסוף התקציר), המשולבות לכל אורך הביאור, כשלפניהן מופיעה בדרך כלל מילת הקדמה "כאומר", "באומר", "כענין", והן משמשות בן היתר, כצוהר המרחיב את יריעת הביאור אל מעבר להקשר המקומי. לעיתים, האסמכתאות רומזות על תכנים מורכבים אשר אינם מתאימים לכל קורא, ואשר ההגעה עליהם דורשת השקעת מאמץ מצד הלומד. הצעתי היא שרע"ס בחר להשתמש (לעיתים) בשיטת כתיבה אזוטריה חינוכית, שמטרתה לקרב ללב הלומד רעיונות גאולה רציונליסטיים, כמשקל נגד לתנועות המשיחיות שרווחו בתקופה זו. בפרק זה גם הרחבתי על דרכו של רע"ס להוציא פסוקים מהקשר הזמן והמקום שבו הם מוצגים. מעתקים ("מעתיק" = הזזה ממקום אחד לאחר) אלו אפשרו לרע"ס לבאר פרקי נבואה על ההווה כמתייחסים לעתיד הרחוק מאוד (עת הגאולה), ואף לשנות את צביונם של פרקי פורענות לפרקים המפייחים תקווה. גישה זו גם אפשרה דיון בנושאים תיאולוגיים מורכבים וכואבים כמו הקשר בין אהבת ה', הברית, ומצבו הקשה של עם ישראל בגלות מתוך ראייה אופטימית בתקווה של קיום גלותי חולף, ובו זמנית העניקה בסיס מקראי לקיום הגאולה לעתיד לבוא, ואפשרה את האמונה בקיומה העתידי על סמך וודאות קונקרטיה של העבר.

חלק ב עוסק בתשתית הרעיונית של הגלות והגאולה כפי שמציגה רע"ס, ואשר מקיפה תכני גאולה אישיים, לאומיים, כלל אנושיים, וקוסמיים. בחלק זה, נידונים שני רעיונות מרכזיים העומדים בבסיס תפיסת הגאולה המוצגת בביאור: א. התשובה במשנת הגאולה של רע"ס; ב. מקומו של המעשה האנושי בתהליך הגאולה. רעיון התשובה הוא אחד המוטיבים המרכזיים השוזרים את הביאור, ושורשיו בתפיסת מהות האדם הדינמית של רע"ס. לדעת רע"ס, האדם לא נברא כיצור מושלם, ותעודתו היא להשתמש בבחירתו החופשית (תכונה המשותפת רק לאדם ולבורא) כדי להידמות לאל, ולהביא את צלם האלוקים שבו לידי שלמות. זאת, מתוך הכרה ברורה שבשונה מהאל הבוחר תמיד בטוב, האדם עשוי לבחור בחירות שגויות ולחטוא. תיאור זה של האדם מציג את התשובה ככלי חיובי, שבו נעזר האדם כדי לשוב ולתקן את דרכיו לאחר החטא, ולהמשיך בשאיפת ההשתלמות הרוחנית שלו. למרות החלק הפעיל שלקח ה' בהיסטוריה כדי לדחוף את האנושות כולה לתשובה, התיאוש הקב"ה ממודל תיקון זה, בחר באברהם ובזרעו, וייעד אותם בעזרת ברית לשמור את מצוותיו ולהוות מעין "כוהנים" רוחניים שתפקידם להדריך את שאר האנושות בנתיב התיקון, האמונה באל וההידמות אליו. רע"ס הדגיש שהתשובה המעולה היא תשובה "מאהבה", המגיעה מתוך אהבה ורצון לעשות את דבר ה', ואשר מביאה לדביקות בו. הקשר בין תשובה זו לבין הגאולה, כתיקון כל המציאות מתברר מתוך עיון ב'מעגל האהבה' שהציג יהודה אברבנאל בן התקופה. 'מעגל האהבה' מתאר את הכוחות הדינמיים בעולם המאפשרים את התקדמות העולם לקראת תיקונו השלם, ואיחוד העולמות הגשמיים, השכליים, והאלוקיים. דחיפת האל את האדם לתשובה, המונעת מאהבת הבורא, יוצרת תנועה המבוססת על אהבה, בה האדם האוהב את מה שנעלה ממנו ושואף להידמות אליו, מושך אחריו את כל מדרגות הבריאה, ובכך מקרב את העולם כולו לידי שלימות. שלימות זו, מגלמת בתוכה את גאולת העולם, אשר ישוב למעלתו הבראשיתית שלפני החטא.

בהמשך לרעיון זה, עמדתי על שני נתיבי גאולה אפשריים המוטמעים בפרשנות של רע"ס לתורה. הראשון, נתיב גאולה סביל, בו מופיעה הגאולה במנותק ממעשי האדם, וכתוצאה מחישובים אלוקיים היסטוריים ואחרים. לגאולה מן הסוג הזה מחיר יקר בדמות יום הדין ברשעי עם ישראל, וחורבן קשה. עם זאת, שרידי העם שיזכו לגאולה יהיו במדרגה רוחנית גבוהה ובסופו של תהליך הגאולה יזכו לשבת בטח על אדמתם בקרבת אלוקים. הנתיב השני, הוא נתיב שבו האדם לוקח חלק פעיל ביצירת התנאים היוצרים את הגאולה.

הגאולה בנתיב זה היא תוצאה של התשובה שיוזם האדם, ומחולל במו ידיו את הגאולה המתבטאת בשיבה אל ה' מתוך אהבה היוצרת דביקות באל והיפרדות מן הגשמי (בדיוק כמו במודל 'מעגל האהבה'). גאולה זו מייתרת, או לפחות מפחיתה את צדדיה הקשים של הגאולה (יום הדין, מלחמה על אדמת ישראל, תגובה רועשת של הטבע החוזר גם הוא למצבו הבראשיתי), ומקרבת אותה בתהליך הרבה יותר נינוח.

חשיבות מהלך התשובה האנושי ויכולתו של האדם להשפיע על מצבו הרוחני של העולם, הם הבסיס לפרק השני בחלק זה, מקומו של המעשה האנושי בתהליך הגאולה, אשר בו נידונות שתי סוגיות מרכזיות. הראשונה, יכולתו של המעשה האנושי לגשר בין הרוח לחומר, והשנייה, מקומם של מעשי האבות בעיצוב עתיד העם בעת הגאולה. עקרון מעשה אבות סימן לבנים מופיע לאורך חומש בראשית, אך כמעט בלעדית, בנושאים הנוגעים לגלות ולגאולה. רע"ס יצר את המקבילות ההיסטוריות בין מעשי האבות לקורות הבנים בצורות מגוונות, ביניהן מידה כנגד מידה, ועיצוב הסיפור המקראי, והבחין בין שתי הופעות עיקריות של עיקרון פרשני זה: מעשים ללא "הקדמת תנועה", ומעשים הכוללים "הקדמת תנועה" ("ירה ויור"). בסוג הראשון האבות לוקחים חלק פאסיבי בעיצוב העתיד, אך המסרים העולים מתוך ההקבלה מעוררים השראה ותקווה. בסוג השני, מעשים הכוללים "הקדמת תנועה", מעשי האבות כוללים מעשה מכוון המחשק את קיום הבטחת הגאולה לעתיד במעשה שמתחיל את קיום ההבטחה בהווה.

פרק דיון ומסקנות, ממצאי המחקר מדגישים את מרכזיותם של נושאי הגלות והגאולה בביאור (במיוחד בחומש בראשית, דברי יעקב לבניו לפני מותו, ויקרא כו, שירת האזינו, וברכות משה לשבטים). לצד מרכזיות מושגים אלו מתגלה המחשבה המרובה שרע"ס השקיע בדרך הצגתם. פרק זה דן בקשר שבין הנושאים המוצגים ודרך הצגתם, וכן בכוונות האפשריות העומדות מאחורי עיצוב הביאור. מסיבה זו, פרק זה בוחן את עיקרי הממצאים משלוש זוויות חדשות, הרטורית הפסיכולוגית, והסוציולוגית.

הרטוריקה, כ"טכנה" היא מכלי ההנעה החשובים של המנהיג החפץ להוביל את עדתו להתקדמות רוחנית. בביאורו של רע"ס קיימים אלמנטים רטוריים חשובים ששולבו כדי להניע את הקהילה לקראת ההשתלמות הרוחנית ב"עיון ובמעשה" לשם יצירת מהלך של תיקון המוביל לגאולה. את מבנה התוכן הרטורי של הביאור (העוסק בגלות ובגאולה) ניתחתי בעזרת מודל שלושת דרכי השכנוע שהציע אריסטו, שאת כתביו הכיר רע"ס היטב. בדרך השכנוע הראשונה, **הלוגוס**, (מידע והיסקים לוגיים המוכיחים את טענת הדובר), כלולים הביאור הענייני של התורה, (כולל התייחסות רע"ס למבנה, ביאור מילים, עלילה, הלכה, וכו'); בשנייה, **האתוס**, (בסיס האמון שנותן השומע בדובר, ואשר בעקבותיו יהיה מוכן לשמוע את דברו) הראיתי שרע"ס התמקד באמינותו של האל, נבואת משה והתורה שהיא דבר ה', כבסיס האמינות של המסרים העולים בביאור; ובשלישית, **הפאתוס**, (היכולת ליצור עמדה רגשית בשומע את הדברים הנאמרים) כללתי את המרכיבים הנוספים בביאור שמטרתם להניע את העם מבחינה רגשית. מרכיב שלישי זה, הפאתוס, הוא חלק ממכלול הטיעונים ומשרת אותם.

כדי ליצור פאתוס בביאור השתמש רע"ס בשלושה כלים עיקריים: יצירה של מבנים רעיוניים פנימיים, בחירה זהירה במידע המוצג (תוך הצנעת מידע אחר) והבעת הרעיונות בדרכים המעוררות רגש תקווה. עולה, שהמבנים הרעיוניים שיצר רע"ס כמסגרת לביאור יוצרים נקודת ייחוס לביאור כולו, ומדגישים מוטיבים של תיקון, תקווה ואמונה בגאולה. המיוחד במבנים אלו הוא שאין הם מותירים את התקווה רק כציפייה לאחרית טובה, אלא נותנים כלים להסתכלות חיובית על ההתמודדות הרוחניות העכשוויות עמן מתמודד הקורא: ההתמודדות עם החטא האישי והלאומי בצורה שמעניקה משמעות גם לחוויית החיים הלא מושלמת של הגלות. התפיסה המונחלת לקורא היא שהגלות מגלה פן של חסד בברית הנצחית שבין ישראל לאלוקיו. פרק זה בוחן גם את התמונה הכללית של הגאולה המתוארת בביאור על בסיס התכנים המופיעים

בה ואלו הנעדרים ממנה. מתברר, שרע"ס הקדיש כר נרחב לתיאור צדדיה החיוביים של הגאולה, והשמיט את צדדיה הקשים (כגון יום ה', מלחמת גוג ומגוג). ושעל אף החשיבות שנתן למהלכי התשובה של היחיד והעם, הוא נמנע מגישות המקדמות מהלך זה בעזרת הטפה או הפחדה. להפך, רע"ס לימד זכות על בני דורו אשר אינם מצליחים להקפיד בקיום המצוות בגלל נסיבות חיי הגלות. עיצוב הרעיונות בצורה זו, חובר לעיצוב המבני של החומשים עליו עמד רע"ס, ולאמירות המעודדות השזורות לאורך הביאור, ויוצר אצל הלומד ערור של רגשות חיוביים ותחושת אופטימיות. אלו, (לדעת פרדריקסון), מאפשרים מרחבי צמיחה והתפתחות, ויכולת עמידה משופרת מול משברים. העיון בתכנים החיוביים השזורים בביאור לאור תיאוריית התקווה של שניידר (המדגישה את יכולת מימוש התקווה) ותיאוריית המנהיגות המעצבת של ברנס (המדגישה את פעולת המנהיג להעצמת המונהגים), מאפשר לנו לזהות מגמת על אפשרית נוספת של רע"ס, ולפיהם, פעל רע"ס בצורה מודעת להעצמת מונהגיו בצורה שתטפח ותעצים את שאיפותיהם הרוחניות, ותביא אותם לאמונה ביכולתם לממש את צלמם האלוקי.

לצד מיקוד הביאור בפרט, יש לעמוד על השפעתו במישור הקהילתי. משנתו של רע"ס מדגישה את פניה הרציונליסטיות של הגאולה, בניגוד לגישות אפוקליפטיות ומשיחיות ששררו באיטליה בתקופה זו. תיאוריית המרכז והפריפריה של שילס, מאפשרת לנו לבחון את ההשפעה החברתית של הביאור, במונחים של יצירת מרכז רעיוני חלופי לאילו השולטים במרחב. מעמדו המיוחד של הביאור מבחינה זו מובלט כאשר תכני הגאולה המופיעים בו מושווים לתכני הגאולה המופיעים ב"אמר הגאון" (סיכומי שיעורי בתורה שנמסרו בעל פה), ובפירושי האחרים לספרי המקרא. הפער בין התכנים המובאים בביאור הכתוב לתורה לבין ביאוריו במקומות האחרים מוכיח את מגמותיו החינוכיות בביאור, ואת תשומת הלב שבה התאים את הביאור לצרכי הלומד הפשוט, בן זמנו, ובה בעת, לקורא המשכיל בן תרבות הרנסנס.

לסיכום, ביאורו של רע"ס מתגלה כביאור רב רובדי, הן בתוכן הרעיונות המוצגים בו הן בדרכי הצגת התכנים. פעמים המסרים גלויים וישירים ומותאמים ללומד הפשוט, ופעמים, שהמסרים המורכבים יותר מוסתרים מתחת לפני השטח מחכים לגילויים בידי איש הרנסנס, הלומד המשכיל. מסרים מחזקים שזורים בביאור - לעיתים גלויים, ולעיתים פועלים באמצעים רטוריים בצורה נסתרת על הקורא. באמצעות הרעיונות והמסרים הללו, חיזק רע"ס את לומדיו, ולימד אותם להאמין ביכולתם לממש את צלם האלוקים שבו ניחנו ולפעול לקראת הגאולה הטובה העתידה לבוא. בגאולה זו, יזכו כעם להדריך את שאר האנושות לאמונה באל האחד, ולחיות במעלתו של אדם הראשון בעולם ששב לשלימותו הבראשיתית. כל זאת, מבלי להיסחף ברוחות הזמן הנושבות ומסכנות את קיומם היהודי.

כמה הערות מתודיות:

בעבודה זו השתמשתי במהדורת קופרמן תשנ"ב לטקסט של ביאור רע"ס על התורה.

במהלך העבודה השתמשתי במינוח "אסמכתא" כדי להתייחס לציטוטי הפסוקים בהם השתמש רע"ס בביאור. המינוח אסמכתא מוכר בדרך כלל מעולם ההלכה, אך כאן משמעו כתרגומו, סמך (support,)

1. (reliance) או כניסוח האקדמיה ללשון העברית: סיוע לטענה המובאת ממקור מוסמך.² באנגלית נהוג

להשתמש בביטוי proof text שמשמעו:

A Scriptural passage adduced as proof for a theological doctrine, belief, or principle.³

הבחירה במינוח "אסמכתא" נובעת מהיעדר מינוח עברי למילה (למיטב ידיעתי).

¹ יאסטרוב, ספר מילים, אסמכתא עמ' 94.

² האקדמיה ללשון. האנציקלופדיה התלמודית מביאה סברה שיש אסמכתאות שמובאות בתורת דרש הפסוק, שההלכה למשה מסיני עצמה באה לגלותו ואלו נקראים אסמכתאות כיוון שמבלעדי ההלכה למשה מסיני לא היו נדרשים (אנציקלופדיה תלמודית, אסמכתא, עמ' קו).

³ מילון מריאם-ובסטר.

רבי עובדיה בן יעקב ספורנו (רע"ס)

עובדיה בן יעקב ספורנו (1470-1550) (להלן רע"ס) נולד בעיר צ'סנה שבצפון מרכז איטליה, בתקופת הרנסנס האיטלקי. את הבסיס לידיעותיו התורניות רכש כנראה בביתו, וקיבל תואר דוקטור ברפואה מלימודיו בפירארה. בהמשך נסע לרומא כדי להשתלם בלימודי מתמטיקה, פילוסופיה, בלשנות ורפואה. הוא מימש את האידאל של "איש האשכולות" (l'uomo universal) בן תקופת הרנסנס, הבקי בתחומים רבים ומגוונים של הדעת. ברומא שהה כשלושים שנה, היה מחשובי הקהילה היהודית וגם שימש מורה ללשון הקודש ולשאר לימודי היהדות לחשובי הכמורה.⁴

למרות מעמדו המכובד ברומא, סבל רע"ס מקשיים כלכליים. אחיו הצעיר, חננאל, תמך בו כלכלית ורע"ס שיתף אותו במפעלו הספרותי, ומסתבר שרבים מחיבוריו נכתבו בעידודו.⁵ למרות תמיכה זו, מצבו הכלכלי של רע"ס לא היה שפיר, והוא הצטער על אי יכולתו להביא את מה שכינה "יתר הפליטה" של כתביו לדפוס. בנוסף, נראה שגם בניו של רע"ס גודלו בביתו של אחיו והוא התגעגע אליהם מאוד. רע"ס עזב את רומא בסביבות שנת 1527 ועבר לבולוניה שם ייסד ישיבה בעבור תלמידים שבקשו לעסוק ברפואה לצד לימודי קודש.⁶ הוא עסק ברפואה ופתח גם בנק, תחומים שהביאו לו רווחה כלכלית.⁷ בקהילה היה מוכר כגדול בתורה וכפוסק הלכה, עסק בחיזוק הקהילה והקים מחדש עם אחיו את הדפוס העברי בעיר לאחר שהיה סגור שנים רבות.⁸

כתבי רע"ס

רע"ס כתב פירוש למסכת אבות, חיבר חיבור פילוסופי בשם "אור עמים", וכתבים נוספים בענייני הלשון העברית. נותרו בידינו גם מספר אגרות שכתב לאחיו נתנאל. אך גולת הכותרת של עבודתו הספרותית היא פירושו לספרי התנ"ך: פירוש לתורה, לישעיהו, יונה, חבקוק וזכריה, לתהלים, איוב, שיר השירים, רות וקהלת.⁹ לפירוש לתורה הקדים רע"ס הקדמה על מתכונת כתיבת הפירוש וסיבתה, וכן מאמר "כוונות התורה" המסכם את עיקרי משנתו בנושאי מבנה ספר התורה, טעמי המצוות ומטרותיה החינוכיות של

⁴ גוטליב, מבוא, עמ' 10-12; שיין, אדם חברה ומשפט, עמ' 40-45; רחימי, השתקפות האקטואליה, עמ' 61; אנגל, טקסט ומוטיבציה, עמ' 73; קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' ה. לדעת קרביץ, רוכלין כבר ידע עברית על בוריה כאשר הגיע לרומא, וביקש מרע"ס שילמדו קבלה. רע"ס שכנע אותו שרמב"ם היה מקובל, ולמדו מורה נבוכים וספר רוח חן, קרביץ, מבוא תהלים, עמ' יא.

⁵ ראו ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' א; ספורנו, הקדמה לספר תהלים, עמ' א.

⁶ גוטליב, מבוא, עמ' 12. ברנס, צוואה, עמ' 3 קבע את קיומה של הישיבה על סמך ניתוח של בוקסנבוים למכתב של אב לבנו הלומד רפואה בבולוניה. האב אומר לבנו שיקשיב היטב לכל מה שמלמדו רע"ס (אגרות יהודי איטליה, אגרת 94, עמ' 140). רייכמן תהה אם זו עדות מספקת להוכחת קיום ישיבה כזו. ראו דיון, ציטוט ותרגום החלק המדובר מן המכתב אצל רייכמן, ישיבות, עמ' 47.

⁷ ברנס, צוואה, עמ' 3.

⁸ גוטליב, מבוא, עמ' 12-15; שיין, אדם חברה ומשפט, עמ' 45.

⁹ גוטליב, מבוא, עמ' 17-21. חלקים מהפירוש לישעיהו התגלו לאחרונה, ופורסמו בידי קרביץ, ראו קרביץ, ישעיהו.

התורה.¹⁰ בדפוס ונציה, בסוף פרשת וזאת הברכה הופיע מפתח של הנושאים העיקריים הנידונים בכל פרשה.¹¹

מתכונת הפירוש משרתת את הסיבה שבגללו הוא נכתב: להעלות את קרנה של התורה ולחזק את הרלוונטיות שלה לחיי יהודי תקופתו. בהקדמתו לפירוש תיאר רע"ס את בן תקופתו המוטרד מהפער שבין אידיאל השלמות של הרנסנס לבין חוסר הארגון המשתמע מסדר הכתובים בתורה, ותוכנה. תלמיד זה, החש ריחוק מן התורה אינו יכול להשקיע זמן רב בלימוד התורה בגלל אילוצי זמן כלכליים, ואף אין לו מורה שידריך אותו וילמד אותו. רע"ס בנה פירוש העונה על צרכים אלו. הפירוש אינו מתפלסף – אף שהוא בנוי על אדני פילוסופיה מחושבת היטב, המפורטת בספרו "אור עמים".¹² הניסוחים מינימליסטיים אך בהירים, מעט המחזיק את המרובה, כדי לאפשר לקורא לרוץ בפירוש בלי להתעכב. עם זאת, הקורא יבחין בכך שהוא כולל מערכת מושגים קבועה ומוגדרת החוזרת על עצמה והמתבארת ומיושמת בתוך הפירוש.¹³

לצד ביאורי המקרא שכתב רע"ס יש לציין את גילויין בעת האחרונה של רשימות תלמיד רע"ס לשיעוריו על התורה, ספר תהלים, קהלת ושיר השירים. רשימות אלו, נכתבו בשולי גיליונות דפוס ראשון של פירוש רלב"ג על התורה. הספר, בעל שוליים רחבים מכל צדדי הביאור מכיל מעל 800 עמודים, וברבים מהם כתוב בכתב קטן אך ברור סיכום השיעורים כפי ששמע אותם התלמיד בבית המדרש בבולוניה. רוב הרשימות מבוססות על השיעורים, אך חלק מן הדברים הושלם כנראה לאחר מות רע"ס בהעתקה מכתב היד של הביאורים.¹⁴

¹⁰ שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 26-61.

¹¹ קיימת מחלוקת לגבי מחבר חיבור זה. לדעת גוטליב, קטעים אלו הם רשימות קצרות שבהם השתמש רע"ס בעת כתיבת הפירוש (גוטליב, מבוא, עמ' 17-18), אך לדעת גולדראט, קטעים אלו נכתבו כנראה בידי שלמה לוצטו, העורך והמהדיר והודפסו בסופו של דבר כספר נפרד. ראו בהרחבה גולדראט, המפתח, עמ' 87-90. לעומתם, הציג קרביץ עותק של כתב היד המקורי, שבו מופיע גם המפתח (קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' כה), ראו דיונו בנושא: קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' לג-לה.

¹² ראו שיין, אדם חברה ומשפט, עמ' 99-100. זה מספר שנים מתנהל דיון בשאלת מיומנותו ובקיאותו של רע"ס בפילוסופיה. חוקרים כדוגמת בונפיל, מנקין וזונטה סוברים שרע"ס היה "פילוסוף גרוע" או "אנטי פילוסוף". זאת, בין השאר, בעקבות דרך עבודתו הפילוסופית שתקפה חלק מהתפיסות האריסטוטליות, ושילבה מוטיבים אריסטוטליים אבן רושדיים עם מוטיבים ניאופלטוניים. שינויים אלו נעשו כדי להתאים את תפיסת העולם האריסטוטלית אבן רושדיית לתפיסת עולם יהודית הכוללת את עיקרון הישארות הנפש, ואת האפשרות הנתונה בידי האדם להתחבר אל השפע האלוהי ללא מתווכים, ובכוחותיו הוא. התוצאה הפילוסופית לדעת בונפיל היא הוצאת עקרונות יסוד (לדוגמה *active intellect*) מתוך התפיסה האבן רושדיית, פעולה שממוטטת את השיטה מבפנים, ומפירה את השיטה הפילוסופית, פעילות שניתן להגדירה כ"הישענות על הסמכות האריסטוטלית אבן רושדיית כדי לקעקע פילוסופיה זו" (פראפרזה על ניסוח של קופולה, בקופולה, ספורנו). לעומת גישה זו, חוקרים אחרים, כדוגמת שיין, הרוי וקופולה, סוברים שדווקא יכולות החידוש והגישור של רע"ס שנעשו בעזרת כלים פילוסופיים מגוונים לשם פתרון בעיות מובנות בגישות הפילוסופיות הקיימות הם ההוכחה למעלתו כפילוסוף. מבלי לנקוט עמדה אישית בסוגיה פילוסופית רחבה זו די אם אציין שרע"ס כן ראה את עצמו כפילוסוף, ולא רק פילוסוף יהודי, כפי שמוכיחה כתיבת אור עמים בלטינית והגשתה למלך הצרפתי אנדרי השני. עוד על דיון זה ראו בונפיל, ספורנו; בונפיל תורת הנפש; שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 91-140; קופולה, ספורנו.

¹³ שורץ, הפרשנות הפילוסופית, עמ' 252.

¹⁴ עוד על כתב יד זה ראו קרביץ, מבוא, אמר הגאון, עמ' א-יז.

רע"ס לא נהג לציין את מקורות פרשנותו, ופרשנותו משולבת בפרשנים שקדמו לו (רש"י, רשב"ם, ראב"ע, רמב"ן, עקדת יצחק, ועוד).¹⁵ בחירתו בפירושים השונים נעשתה מתוך ראייה כוללת של מבנה התורה וסגנונה, על רקע של סיפורי המקרא, ומתוך הבנה פסיכולוגית עמוקה של אישי המקרא, אך גם של צרכי בני תקופתו. למרות שהוא נטה להציע פירושי פשט, הוא הצליח לרדת לעומק פשוטי המקראות ולדון בנושאים עמוקים ומרכזיים לא רק בפירוש התורה, אלא גם בחיי יהודי התקופה. הפירוש גם משלב את ידיעותיו העצומות של רע"ס בנושאי מדע, רפואה, היסטוריה, בוטניקה וזואולוגיה.¹⁶

תפוצת הפירוש והשפעתו

רע"ס החל בכתיבת הביאור ברומא, וערך בו תיקונים מספר פעמים.¹⁷ הפירוש הודפס לראשונה בוונציה בשנת שכ"ז (1567), ובמקראות גדולות קהילות משה, אמסטרדם, תפ"ד-תפ"ז (1723-1726). הוא זכה לאהדה רבה גם מעבר לגבולות איטליה, ונכלל ברבים מדפוסי המקראות הגדולות שבאו אחריו. פרשנותו של רע"ס השפיעה במידה רבה על פרשנותם של הוגים יהודים חשובים שבאו בעקבותיו, ביניהם יוס טוב ליפמן הלר, חיד"א, ר' יעקב צבי מקלנבורג ("הכתב והקבלה"), מלבי"ם, רש"ר הירש, נצי"ב, ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק ("משך חוכמה"), ועוד.¹⁸

¹⁵ גרוס, עקדת יצחק, עמ' 103 הערה 4.

¹⁶ שוורץ, הפרשנות הפילוסופית, עמ' 251-252; שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 57-61.

¹⁷ גרוס, עקדת יצחק, עמ' 103 הערה 2.

¹⁸ שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 57; שטיינר, שיטתו הפרשנית, עמ' 69.

בפרק זה אסקור את ספרות המחקר על רע"ס ותקופתו שעליה הסתמכתי בכתיבתי, תוך אזכור הלאקוונות אשר הניעו אותי לכתיבת המחקר.

בשנת 1896 כתב פינקל את העבודה המקיפה הראשונה על כתבי רע"ס. הוא עסק בכתבי רע"ס, מקורותיו, ענייני לשון ודקדוק, וצורת הפירוש. זוהי עבודה כללית, ומכיוון שחלה התקדמות מאז כתיבתה בחקר דרכי הפרשנות קשה להסיק ממנה על דרכי הפירוש.¹⁹ בעשורים האחרונים גברה ההתעניינות המחקרית ברע"ס, וחוקרים רבים החלו לעסוק בפרשנותו הייחודית. יש שהתמקדו **בדמותו המיוחדת של רע"ס**, ביניהם נמצאים מהדירי הפירוש גוטליב וקופרמן, כל אחד במהדורתו.²⁰ נוסף להם קרביץ, אשר הוציא לאור פירושים של רע"ס על התורה וחלק מספרי הנביאים והכתובים, וכן את הספר "אמר הגאון", המכיל את סיכומי שיעורי רע"ס כפי שנמסרו בהיותו בבולוניה.²¹ פרטים ביוגרפיים ניתן למצוא גם בספרה של ראק העוסק בפרשני המקרא בפרק על רע"ס, בעבודת הדוקטור של רחימי, ובהקדמה לעבודתו של שיין.²² ברנס הרחיב על מעמדו החברתי והכלכלי של רע"ס בבולוניה על סמך צוואתו.²³

יש חוקרים אשר התמקדו ב**שיטות הפירוש**. הבולטים שבהם: גוטליב במבוא ל"ביאור על התורה" של רע"ס, קופרמן בהקדמה ובפירוש ל"פירוש רע"ס על התורה", ורחימי, בעבודת הדוקטור ובסדרת מאמרים העוסקים בתכנים ובצדדים שונים של הפירוש. אליהם יש לצרף את שטיינר, תלמידו של קופרמן, שניתח את גישתו הפרשנית של מורו בפירוש רע"ס, ואת שיין, שכתב את הדוקטורט שלו על אדם משפט וחברה בהגותו של רע"ס. גם קרביץ במבואו עמד על מאפייני הפירוש המיוחדים, וכן ראק בספרה.²⁴ סקלרץ לעומתם התמקדה במבנים הפנימיים של התורה שעליהם עמד רע"ס בביאור, ובמוטיבים שונים הבאים לידי ביטוי במבנים אלו.²⁵ למרות אופיין המפורט של הסקירות, הן לא התייחסו לצביון המיוחד של פירוש רע"ס לחומש בראשית, ולמסרים המודגשים בו. רע"ס נהג לצטט במהלך פירושו פסוקים רבים מרחבי התנ"ך ומדרשי חז"ל, אך התייחסות למאפייני זה מצאתי רק אצל רחימי אשר ציין שרע"ס השתמש לעיתים בריבוי הפסוקים שאינם נדרשים כדי לפתח רעיונות ולהעביר מסרים, אך לא התייחס ספציפית לפיתוח השיטתי של נושא הגאולה בעזרת פסוקים אלו.

חוקרים אחרים התמקדו ב**נוסחי כתב היד והדפוס של הפירוש**. אלו כוללים את המהדירים גוטליב ובמיוחד קרביץ, שחישב את סדר הופעת החיבורים, ואת השלב בחיי רע"ס שבו כל אחד נכתב.²⁶ גוטליב

¹⁹ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 3.

²⁰ ספורנו, מבוא לפירוש, עמ' 10-15; קופרמן, הקדמה, עמ' 7-8.

²¹ קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' ג-יא; קרביץ, מבוא אמר הגאון, עמ' א-ח, יד-יז.

²² ראק, פרשני המקרא, עמ' 297-299; רחימי, כללים ומגמות, עמ' 1-2; וכן בפתיחה לרוב המאמרים שכתב על רע"ס; שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 37-49.

²³ ברנס, צוואה.

²⁴ גוטליב, מבוא, עמ' 23-27; קופרמן, הקדמה, עמ' 9-17; רחימי, כללים ומגמות; שטיינר, שיטתו הפרשנית; שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 57-61; קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' טו-יח; ראק, פרשני המקרא, עמ' 299-310.

²⁵ סקלרץ, מבנה התורה.

²⁶ גוטליב, מבוא, עמ' 56-58; קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' יט-כז.

הקדיש מקום רב לתיאור יצירתו הספרותית הענפה והתכנים המיוחדים של כל אחד מן החיבורים, וכמוהו גם קופרמן, שיין וקרביץ.²⁷

רוב החוקרים עסקו בתפיסת עולמו של רע"ס כפי שזו עולה מתוך הפירוש: גוטליב ערך סקירה כללית של הרעיונות העיקריים העולים מתוך הפירוש, ורשימה כזו נמצאת גם בחיבורו של שיין וסקירתו של קרביץ.²⁸ בנושא המצוות עסקו רחימי, וראק,²⁹ ובמשנתו הפילוסופית בונפיל, שוורץ ושיין.³⁰ רחימי הקדיש מספר לא מבוטל של מאמרים לפולמוס היהודי נוצרי. גרוס בחן את דמותו של אברהם אבינו במשנתו של רע"ס, והתחקה דרכה אחר מעמד האדם ותפקידו תוך התייחסות לניסיונותיו וכישלונותיו להגשים את ייעודו: לחיות בפועל את הפוטנציאל בחיי המעשה.³¹ שיף התמקד בנצחיות הברית שבין עם ישראל לקב"ה, עם דגש על האחריות ההדדית הנחוצה בתוך עם ישראל לשם שמירתו כדי לשבת בשלווה בארץ.³²

נושא החברה היהודית באיטליה של תקופת הרנסנס נדון בהרחבה בידי רוט, שולוואס, דוד, ביינרט, בונפיל, רודרמן, ספרשטיין, אנגיל וברנס, כשמאמריהם של אנגיל ורחימי מתארים את ההשתקפות של בני התקופה בפירוש.³³ ההבדלים בין דעות חוקרים אלו משקפים את התמורות שעבר המחקר ביחסו למקומם של היהודים באיטליה של תקופת הרנסנס, ומבהירים את המתח המחקרי הקיים לגבי מעמדם של היהודים הנמתח בין קבלה והיטמאות בחברה הכללית, לבין הנבדלות ממנה. נושא זה מרכזי בחשיבותו בניסיון להבין את הקשר שבין מסרי הביאור לבין אוכלוסיית היעד, שהם יהודי איטליה בתקופה זו.

לפני הדיון במושגי הגלות והגאולה במשנתו של רע"ס, יש לתת את הדעת למרכזיות מושגים אילו בתודעה הדתית בכלל, ובתפיסות שרווחו בנושא זה בתקופה זו בעולם הנוצרי ובעם ישראל, בפרט. רוזנברג סקר את עיקרי השיטות השונות בתפיסת מקום הגאולה בעולם (פילוסופיות, היסטוריות, אסכטולוגיות, מיסטיקות, אפוקליפטיקות), והדרכים השונות המובילות לגאולה, על פי תפיסת יהודי הרנסנס. שפרן, הציג וניתח שתי גישות שונות בתוך התפיסה הרסטורטיבית היסטורית, שהיא גם גישתו של רע"ס בעניין זה. שוורץ הציג שישה קריטריונים אנליטיים לפיהם אפשר למפות תפיסות משיחיות, ובמסגרת זו גם עמד על היסודות הדטרמיניסטיים / ולנטוריסטיים של תהליך הגאולה: האם, ועד כמה ניתן להשפיע על מהלך וקצב התהליך. שוורץ הרחיב גם על מוטיב הרסטורציה ושורשיה הפילוסופיים, ועל האיזונים הקיימים בין השאיפה לגאולה אישית, לאומית, ואוניברסלית, תוך התמקדות בעיצוב רעיונות אלו בשלהי ימי הביניים.³⁴ על הזווית

²⁷ גוטליב, מבוא, עמ' 17-22; קופרמן, הקדמה, עמ' 8; שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 57-80; קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' יד, כ-כא.

²⁸ גוטליב, מבוא, עמ' 28-56; שיין, אדם משפט וחברה; קרביץ, מבוא לפירוש, עמ' יב-יד, טו, לו-מא.

²⁹ רחימי, טעמי המצוות; רחימי, חלק הלכי; ראק, פרשני המקרא, עמ' 299-310.

³⁰ בונפיל, תורת הנפש; שוורץ, הפרשנות הפילוסופית; שיין, אדם משפט וחברה.

³¹ גרוס, עקדת יצחק.

³² שיף, שכר מצווה.

³³ רחימי, פולמוס; רחימי, אבות האומה; רחימי, הרנינו גויים; שולוואס, חיי היהודים; ביינארט, יציאת אנוסים; דוד, יהודי איטליה; ביינארט, קשרי יהודים; בונפיל, במראה כסופה; בונפיל, הקהילה; רחימי, השתקפות האקטואליה רודרמן, רנסנס; רודרמן, בצומת; רודרמן, תקווה; ספרשטיין, ספקות; אנגל, טקסט ומוטיבציה; ברנס, צוואה.

³⁴ רוזנברג, השיבה לגן עדן; שפרן, עזריאל ורמב"ן; שוורץ, הרעיון המשיחי.

החברתית של התקוות המשיחיות של התקופה וההתמודדות עמהן הרחיבו תמר, שיין, רודרמן לאווי ואידל.³⁵

יש לתת מקום מיוחד לרעיון ה"לפני-ואחרי" (המתכתב עם התפיסה הרסטורטיבית ההיסטורית) כפי שהגדיר אותו קופרמן. המושג מתייחס להשתנות העולם והאנושות כתוצאה מחטאי היסוד של האנושות ועם ישראל. הכמיהה לגאולה אינה מצטמצמת בכמיהה לשוב לארץ ישראל ולכינון מלכות בית דוד, אלא מתבטאת בתקווה למימוש ותיקון לאומי, חברתי וכלל אנושי רוחניים "בקץ הימים". קו מחשבתי זה פותח על ידי בן לולו שתיאר את היחס שבין דמות האדם הראשון בגן עדן לבין החזון האנושי והעולמי לעתיד לבוא. רחימי סקר בקצרה את הקשר שבין חטאי עם ישראל והגלות תוך הדגשת הציפייה לישועה התלויה בתשובה. במסגרת זו התייחס רחימי לפסוקי אסמכתא שונים שהביא רע"ס, אך לא עמד על תפקידם השיטתי בפירושו.³⁶ את הפרק האחרון של ספרו הקדיש שיין לניתוח מקיף ומפורט של שיטתו של רע"ס בנושא הגלות והגאולה תוך התייחסות למרכיבים החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים של תקופתו.³⁷

שיין הקדיש מספר פרקים בחיבורו לאדם ולמקומו בבריאה תוך שימת דגש על תכלית האדם ושלמותו, נושא שהוא מרכזי בבחינת התשובה במשנתו של רע"ס.³⁸ רוזנוסר עמדה בהרחבה על מרכיבי התשובה במשנתו של רע"ס אך לא הציגה את חשיבות התשובה בהקשר הכללי של הגאולה במשנתו.³⁹ רגב התמקד במושג ה"אהבה", אך לא קישר אותו למהלך של תשובה וגאולה, אף שעמד בנפרד על יכולתה של התשובה להביא להקדמת הגאולה.⁴⁰ מסקנתו מניתוח פירוש רע"ס לשיר השירים ולתהלים היא "שאין להקדיש מאמצים רוחניים או פיזיים כדי לשנות את מצבו הפיזי של העם".⁴¹ מסקנה זו כוחה אולי יפה לספרים אלו, אך לדעתי, אין בדברים אלו מתן משקל נכון לדגש על התשובה בפירוש לתורה. עד כה לא נעשתה הבחנה בין נתיבי הגאולה השונים שהציע רע"ס במשנתו, וחוקרים שונים, כדוגמת שיין, עשו סינתזה בין מרכיבי הגאולה תוך יצירת מהלך גאולה שבו תשובת העם תתרחש לאחר השיבה מן הגלות. קביעה זו מתעלמת מהדגשתו של רע"ס שיש אפשרות לתשובה מתקנת שתגיע דווקא בגלות לפני הגאולה.⁴² יעקבסון במאמרו על הגאולה האחרונה באספקלריא של אדם הראשון, נתן מסגרת שבעזרתה ניתן להעריך ולהבין את תפיסת הגאולה של רע"ס, בהשוואה להוגים בני דורו, תוך הבהרת מושגי יסוד מיסטיים חשובים בתפיסה זו. הוא גם חידד את היחס שבין דרכו של היחיד ודרכו של הציבור אל הגאולה. ספרשטיין העלה תהיות לגבי ספקות שהיו קיימים בתקופה זו בקרב יהודי איטליה לגבי היסודות המאפשרים תשובה, וקרביץ, במבוא ל"אמר הגאון" הביא תיעוד היסטורי המבהיר את עמדתו המעשית של רע"ס בסוגיית חידוש הסמיכה בארץ ישראל, וממנה ניתן

³⁵ תמר, הציפיה באיטליה; תמר, חזיונותיו; שיין, אדם משפט וחברה; רודרמן, תקווה; לאווי, אברבנאל; אידל, הקבלה באיטליה; אידל, היהודים והרנסנס.

³⁶ קופרמן, קדושת פשוטו כרך ב, עמ' רלא-רלה; רנ-רנד; שכה-שכח; שכט-שלב; שמ-שנא; קופרמן, פשוטו של מקרא כרך ב', עמ' 160-163. על דרך התגלות התורה ביחס למעמד הרוחני של עם ישראל בשנות המדבר הרחיבו קופרמן, פשוטו של מקרא כרך א, עמ' 160-76; בן לולו, לפני ואחרי; רחימי, כללים ומגמות, עמ' 346-352.

³⁷ רוזנברג, חזרה לגן עדן; שפרן, עזריאל ורמב"ן; שוורץ, משיחיות, בייחוד פרק חמישי, שישי, ושביעי; שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 61, 286-325; רודרמן, רנסנס; רודרמן תקוה.

³⁸ רוזנוסר, התשובה; שיין, אדם משפט וחברה.

³⁹ רוזנוסר, התשובה.

⁴⁰ רגב, גלות וגאולה, עמ' 281-282.

⁴¹ רגב, גלות וגאולה, עמ' 286.

⁴² שיין, אדם חברה ומשפט, עמ' 314-323.

ללמוד על יחסו לממדים שונים של הגאולה, גם במישור העשייה האישית. אידל דן במסגרת הרעיונית של "מעגל האהבה" המהווה בסיס להבנת הקשר שבין תשובה לגאולה במשנתו של רע"ס.⁴³

החסר המחקרי ומטרת מחקר זה

כנזכר למעלה בסקירת המחקר, רבות נכתב על פירושו המיוחד של רע"ס. החוקרים עמדו על שיטת הפירוש, על נושאים ספציפיים בפירושו, על יחסו למצוות, וכן על תפיסת העולם המיוחדת של רע"ס על רקע תקופתו. עם זאת, לא מצאתי התייחסות מספקת למספר תחומים עיקריים:

במישור השיטה הפרשנית:

א. בירור שימושו של רע"ס בפסוקים המצוטטים ("פסוקי אסמכתא") המרובים המשובצים בפרשנותו. רחימי, לאחר סיווג הציטוטים (ציטוט לחיזוק הפירוש והרחבתו, ציטוט על דרך הניגוד וכו') העיר על שפע הציטוטים מן הני"ך אשר אינם נראים נחוצים, ואף אינם מוסיפים להבנת הפירוש, והציע לתלות את ריבוי הציטוטים במגמות הקשורות לאופי לשון בני הרנסנס, או כדי להפגיש בין הקורא לבין שאר ספרי הני"ך.⁴⁴ לעומת זאת, אני מציעה לשקול מגמה פרשנית דידקטית מכוונת בבחירת הפסוקים.

ב. בירור אופיים הפרשני המיוחד של חומש בראשית, נבואות בלעם, פרק כו בויקרא, שירת האזינו וברכות משה. לדעתי, יש משמעות מיוחדת לפירושו לפרקים אלו, והדבר דורש ניתוח והתייחסות.

במישור הרעיוני:

א. מרכזיות נושא התשובה בחומש בראשית בהקשר לנושאי גלות עם ישראל וגאולתם.
ב. התייחסות רוחבית לדרך שבה בחר רע"ס להציג את תוכן החומשים, והדרך הסטרוקטורלית שבה בנה רע"ס את הפירוש לתורה בדרך שתעביר מסרים הנוגעים להתמודדות של עם ישראל עם קשיי הגלות.
ג. גיבוש המכלול הרעיוני שהציג רע"ס בחומש בראשית, בנבואת בלעם ובשירת האזינו בהקשר של ההתמודדות עם הגלות.

מטרת מחקר זה היא להראות כיצד השתמש רע"ס בפרשנותו לתורה כדי לעודד את רוח בני דורו על רקע קשיי הגלות, לחזק את זיקתם ומחויבותם לתורה ומצוות, ולתת להם תקווה לעתיד טוב יותר, תוך נתינת כלים להתמודדות עם ההתעוררות המשיחית שסחפה את איטליה. חשיבותו של מחקר זה הוא בהצגת דרכי הפרשנות הייחודיות שטבע רע"ס למטרה זו בביאורו לתורה, אשר באים לידי ביטוי הן ברובד הגלוי, הן בדרכי הביאור שהם לעיתים סמויים מן העין.

שיטת המחקר

שלב ראשון: איסוף. בשלב זה אספתי את כל המובאות הפרשניות של רע"ס בביאורו לתורה המתייחסות לקשיי הגלות ולהבטחת הגאולה. במקביל, עשיתי רישום של כל האסמכתאות שמקורן בנבואות נחמה וגאולה, תוך כדי מעקב אחרי מיקומן, והקשר הישיר שלהן לפסוק המתבאר. את המובאות חילקתי לתתי נושאים הקשורים לגלות ולגאולה. במהלך איסוף החומר התחלתי לעמוד על גישות רעיוניות של רע"ס בביאור (לדוגמה: מרכזיות התשובה, מעשי אבות סימן לבנים), ומתודות פרשניות שונות (לדוגמה: גישה

⁴³ יעקבסון, הגאולה האחרונה; ספרשטיין, ספקות; ספרשטיין, התשובה; קרביץ, מבוא אמר הגאון, עמ' מח-נד; אידל, על האהבה.

⁴⁴ רחימי, פרשנות פנים מקראית, עמ' 73-85.

פרשנית לנבואות קשות, לנבואות ארוכות). על בסיס נושאים אלו בניתי טיוטת ראשי פרקים. שלב זה כלל כמובן קריאה מעמיקה על רע"ס, תולדותיו, פרשנותו, והתקופה בה חי.

שלב שני: העמקה. בשלב זה פניתי למחקר כדי להעמיק בסוגיות השונות שבהן חשבתי להתמקד. נעזרתי בחיבורים המונוגרפיים החשובים של גוטליב, שיין, רחימי, קופרמן וקרביץ, אך בנושאים הספציפיים הרחבתי את יריעות הלימוד למחקרים ממוקדי נושא. בחנתי כל נושא מתוך שלוש פרספקטיבות עיקריות: פרספקטיבת עומק, כלומר, העמקה בנושא עצמו (בעזרת פרשני המקרא המתאימים לתקופה ובעזרת מחקרים), פרספקטיבת רוחב, כלומר, כיצד הנושא משתלב במרחב הרעיוני של התקופה, הן מבחינה יהודית, הן מבחינה נוצרית, ופרספקטיבה תרבותית היסטורית, כלומר, מה הקשר בין הנושא הנדון לבין ההתרחשויות ההיסטוריות השונות (למשל, מבנה הקהילה, מצבה הכלכלי, מעמדם של נושאי הרעיון המדובר, אירועים היסטוריים בעלי משמעות, וכדומה). הקריאה המחקרית לוותה בקריאה מחודשת של המקורות הראשוניים כדי לאמת ולהעמיק את המסקנות הראשוניות של המחקר. פעמים, שנולדו מעימות זה תובנות חדשות, שהצרכו בחינה מחודשת של הביאורים בהקשרם, ולקיטה של ביאורים נוספים שלא עמדתי על חשיבותם בקריאה ראשונית. לצד ניתוח המקורות וסקירת הפרשנות עליהם, בחנתי את כתבי היד המוקדמים כדי להתרשם מכמה סוגיות, כגון מיקומם של המבואות בטקסט המקורי, וכן בחנתי את מהדורות "מקראות גדולות" הראשונות כדי לראות מתי שולב ביאורו של רע"ס לראשונה במסגרת פרשנית זו.

שלב שלישי, כתיבה. תהליך הכתיבה היווה הזדמנות לדייק את התובנות, וכלל פעמים רבות, חזרה לפן המחקרי כדי לברר סוגיות שונות. נושאים שונים התמזגו לנושא אחד, ולגבי אחרים, התברר שיש צורך בדיון מעמיק המחייב שני פרקים. בשלב זה, גם החל להתייצב מבנה העבודה, ונשזרה המסכת הרעיונית הכוללת. שלב זה הוביל לכמה מחקרי משנה חשובים, שהיו נחוצים לשם השלמת התמונה הכללית (למשל בחינת היחס לגאולה בשיעורים שנתנו בעל-פה והודפסו בספר "אמר הגאון", ובביאורים אחרים של רע"ס).

שלב רביעי, דיון ומסקנות. בשלב זה, כאשר התבררה התמונה השיטתית בה נקט רע"ס בביאור, חקרתי את מכלול הממצאים משלוש זוויות נוספות: רטורית, פסיכולוגית, וסוציולוגית. זוויות חיוניות לשם הבנת המתודה והמניעים שעמדו מאחורי עיצוב הביאור בידי רע"ס. עיון זה סייע בעיבוד הסופי של המחקר ומסקנותיו.

בפרק זה אתאר את הרקע הפוליטי, החברתי והרוחני שבו פעל ויצר רע"ס. כל אדם הוא תוצר של נוף תבניתו, אך מנהיג שואף לתת לקהילתו כלים להתמודדות עם רוחות הזמן הסוערות. רקע זה הוא הכרחי כדי להבין את מניעיו בכתבתו, ואת הדגשים השונים בחיבוריו.

יהודי איטליה חוו את תקופת הרנסנס כזמן מלא ניגודים. מחד, "שמש הרנסנס הזורחת מרומא מאירה את כל איטליה" כשהאלמנטים ההומניסטיים יוצרים אווירה חדשה ופתוחה המקרבת בין היהודים לנוצרים בתחומים רבים.⁴⁵ בחירתו של פרנצ'סקו רובר לאפיפיור ב 1471 הביאה את חילון האפיפיורות לשיאו, יחד עם שמירת זכויות היהודים ברוח ובגוף בעקבות הבנה של חשיבותם הכלכלית. מאידך, יש לקחת בחשבון גם את המציאות האיטלקית הכללית: המצב הביטחוני המורכב ששרר באיטליה מאז 1494 בעקבות המלחמות האיטלקיות בין האימפריה הרומית וצרפת, התגברות המתח בין הרפובליקה הוונציאנית לבין האימפריה העות'מאנית והמלחמה בשנים 1499-1502 וכיבוש וביזת רומא (1527). לאילו יש להוסיף את הקשיים המיוחדים ליהודים בתקופה זו: אי היציבות הכלכלית בעקבות כינון מוסד ה Monte di Pieta (מוסד להלוואות בריבית מופחתת שהופעל על ידי הכנסייה הקתולית כארגון צדקה ואשר מטרתו הייתה להילחם בתופעת ההלוואה בריבית, ולאפשר את הפעילות הכלכלית העירונית בלי להסתמך על היהודים), הדרשות האנטי יהודיות של הנזירים הפרנציסקניים כדוגמת קפיסטראנו ופרה ברנרדינו דה פלטרסה שהובילו לפרעות מקומיות, עלילות דם, גירושים, המרות דת כפויות, ושריפת ספרים. צילה המתמיד של גזירת הגטו, והקונדטות הקצרות שלא אפשרו תחושת ביטחון והגבילו מאוד את גודלן של הקהילות (אשר גם היו חצויות מבחינה דתית וחברתית בהיותן מורכבות מעדות רבות) הקשו מאוד על החיים היהודיים. האווירה הדתית בתקופה הייתה מחושמלת במיסטיקה ובתקוות גאולה, בקרב הנוצרים והיהודים.⁴⁶ לאילו יש להוסיף את האקלים הרוחני הקשה בצל הגירושים וכפיית הדת בחצי האי האיברי, והלחץ שנוסף על הקהילות האיטלקיות שחששו להתגברות האנטישמיות בעקבות גל ההגירה. רודרמן הדגיש, ששני אפיונים של הקהילה היהודית באיטליה ריככו קשיים אלו. הראשון, הקשר הקרוב עם האוכלוסייה הנוצרית שנוצר בעקבות גודלן הקטן של הקהילות, והאינטראקציה האינטלקטואלית ביניהם, והשני, המצב העגום עוד יותר של יהודי אירופה בכללותם.⁴⁷

ההשפעה התרבותית של הרנסנס על היהדות

כבר מראשית התהוותה היו היהודים מעורים ברנסנס כסוכני תרבות שתרגמו את מושאי התרבות העתיקה ממקורותיהם היוונים והערבים ללטינית.⁴⁸ מעבר לכך, הקריטריון שהוביל את הרנסנס שכלל שהדברים עתיקים יותר הם אמינים ואמיתיים יותר, העלה את כבוד הכתבים העבריים (Hebraica veritas), ויצר תנועה של לימוד עברית (מן היהודים) על ידי חלק מחשובי המלומדים הנוצרים (תנועת ההבראיזם). זאת

⁴⁵ ראו רודרמן, בצומת, עמ' 9 על הקשר בין המבנים החברתיים היהודים, תפקידם הכלכלי של היהודים באיטליה, וההשפעות התרבותיות על היהודים.

⁴⁶ רודרמן, תקוה, עמ' 192.

⁴⁷ עוד על ה Monte di Pieta ראו רוט, היסטוריה, עמ' 177-191. עוד על מצב היהודים באיטליה בתקופת הרנסנס ראו: שולוואס, חיי היהודים, עמ' 1-8; גוטליב, מבוא, עמ' 15; קרביץ, מבוא אמר הגאון, עמ' כט; רודרמן, בצומת, עמ' 14-15; אנגל, טקסט ומוטיבציה, עמ' 73; סקלי, אברבנאל, עמ' 244.

⁴⁸ ברומא במאה ה-13 הייתה קבוצה גדולה של יהודים רופאים-פילוסופים שעסקו בתרגום.

ועוד, אידל סבר שהיהודים בפירנצה, ערש הרנסנס, אשר לימדו את הנוצרים ההיבראיסטים עברית, הם אלו אשר ייבאו את הערכים ההומניסטים כגון כבוד האדם שעמדו בבסיס הרנסנס (שכן רעיונות על גדלות האדם אינם יכולים לצמוח מתוך התיאולוגיה הנוצרית שרואה באדם חוטא במהותו). כך, שכבר ביסודו, הושפע הרנסנס מן היהודים.⁴⁹ המפגש הלימודי בין גדולי המוחות הפילוסופיים של הרנסנס ובין חכמי ישראל היה מפגש דו צדדי, וגם היהודים ספגו רעיונות חדשים מן האיטלקים. את מפגש התרבויות הזה מייצגות דמויות כמו יהודה סומי משער אריה פורטלאונה (איש הספרות והתיאטרון), סלומון דה רוסי (המוזיקאי), ויהודה בן יצחק אברבנאל (הפילוסוף) אשר היו פעילות כל אחת בתחומה בתוך מרחב התרבות של הרנסנס האיטלקי, והילכו בין התרבויות.⁵⁰ בשונה מהחברה הנוצרית, החברה היהודית לא עברה מהפכה תרבותית הכוללת שינוי פרדיגמה, מהפך תרבותי, או שינוי בתפיסת האדם ויעודו. למושג רנסנס יש אם כך משמעות הרבה יותר מוגבלת בחברה היהודית של התקופה.⁵¹ עם זאת, הרנסנס האיטלקי השפיע על דפוסי החשיבה היהודיים, כשהמשמעותיות ביותר, לדעת רודרמן, הן התפיסות שייבא פיקו דלה מירנדולה ואשר הציבו אתגר עקרוני לתפיסות הלאומיות היהודיות. הוא הציג ליהדות בפעם הראשונה חזון של תרבות רב לאומית, לא סקטוריאלית, שתבטא את הטוב שבכל תרבות, ליצירת ישות הומניסטית מאוחדת. הדיאלוג היהודי עם התרבות המערבית לבש לראשונה לבוש חדש. במקום התנצחות להוכחת עליונות הדת האחת על השנייה, היה צורך להתגונן מפני חזון שמחק את החזון הלאומי של כל אחת מן הדתות, והציב במקומן חזון תרבותי משותף לכלל האנושות (אמנם חזון עשיר במוטיבים ורעיונות נוצריים). פיקו ניסה לשכנע את היהודים שתרומתם האנושית רק תגדל עם הצטרפותם לחזון זה. אך, חזון שייתר את ההיבדלות היהודית היווה סכנה להמשך הלאומיות והדת היהודית. הנוצרים עדיין ניסו לנצר את היהודים, אך השיטה, והחזון המוצע, הפכו שונים – יותר אינטלקטואליים, ויותר משכנעים.⁵²

התגובה היהודית הייתה הדגשה של עליונות התרבות היהודית כדי להבליט את מקוריות הרעיונות הדתיים והתרבותיים של היהדות ומרכזיותם, וכדי למנוע הלך רוח שבו היהודי חש שהוא יכול למצוא דברים בעלי ערך תרבותי ורוחני במקום אחר.⁵³

התמודדות נוספות היו החשיפה המוגברת לתכנים נוצריים דרך האומנות וספרות הרנסנס,⁵⁴ ושאלות פילוסופיות שונות הנוגעות למהות הנפש, תפקידיה ושאפותיה בהם התגלעו לעיתים פערים בין תפיסות העולם של הנוצרי בן הרנסנס לאלו של דת ישראל.⁵⁵ חלק מהלכי הרוח של הרנסנס תרמו להורדה ברמת ההקפדה על המצוות, ואווירת הפריצות והמתירנות המינית שאפיינה חלקים מהחברה הכללית מצאה את דרכה גם ליחסים הבין אישיים בחברה היהודית.⁵⁶ הלכי הרוח החדשים גם השפיעו על היחס לכתבי הקודש. בהקדמה לפירושו על התורה הרחיב רע"ס בסיבות שהביאו אותו לכתוב את הפירוש: "אני הצעיר עובדיה

⁴⁹ אידל, היהודים והרנסנס.

⁵⁰ על יהודה סומי ראו ליסאויץ', לאונה דה סומי; על יהודה בן יצחק אברבנאל ראו רודרמן, רנסנס, עמ' 407-412.

⁵¹ רודרמן, רנסנס, עמ' 413-414.

⁵² רודרמן, רנסנס, עמ' 415; בעקבות ההשכלה היהודית שרכשו מלומדים נוצרים, הם החלו להשתמש בכלים יהודיים במאמצם להשפיע על יהודים להמיר את דתם, ראו רודרמן, רנסנס, עמ' 406, 415.

⁵³ רודרמן, רנסנס, עמ' 416-417.

⁵⁴ רחימי, פולמוס, עמ' 177.

⁵⁵ שייך, אדם משפט וחברה, פרק ב. אין הכוונה שהיה בהכרח פער מחשבתי ועימות בין השניים, או שהייתה גישה יהודית או רנסנסית אחידה ששלטה בכיפה.

⁵⁶ שולואס, חיי היהודים, עמ' 181-182; שייך, אדם משפט וחברה, עמ' 40; רחימי, השתקפות האקטואליה, עמ' 63.

[.....] אשר בקנאו את קנאת עלבונה של תורה מרוב פקורי מינים, ובנים לא אמון בס, נותנים טעם לפגם בשכל מליה, ספורה וסדרה, בשגם היא סגולה שכולה מחמדים, נכוחים למבין, ואין אומר השב"י.⁵⁷ דחיה על רקע צורני ספרותי הייתה גם מנת חלקה של הגמרא. כתוצאה מכך, וכתוצאה מרמתם המוסרית הירודה של חלק מרבני התקופה, נולדה תופעה של ספקנות דתית, ודווקא בקרב בני הישיבות. ואכן, בהמשך ההקדמה לפירושו, הצר רע"ס על כך שאין בין מורי ההוראה מי שיענה תשובות ברורות ויעלה את קרנה של התורה.⁵⁸

לסיכום: רע"ס חי ויצר בתקופה סוערת ומרתקת מבחינה פוליטית, תרבותית ודתית. הקהילה היהודית היטלטלה במשבי רוח עזים שאיימו להחליש את עמידתה כישות יהודית. את כתיבת הפירוש על התורה יש לראות במסגרת היענות רע"ס לאתגר שהציב בפניו אחיו חננאל: להעמיד פירוש המתאים לצרכים הייחודיים של בני הקהילה, ולתת להם את הכלים להם הם זקוקים כדי לעמוד בפני קשיי הזמן השונים. כפי שאראה בהמשך, רע"ס חיבר את הביאור תוך התייחסות הן לצד התוכני של התורה, הן לצד הרגשי הנחוץ כדי להתמודד עם תלאות הזמן.

⁵⁷ הקדמת ספורנו לתורה, בתוך ספורנו, קופרמן, עמ' 9-10.

⁵⁸ שולוואס, חיי היהודים, עמ' 180; ראק, פרשני המקרא, עמ' 297-299.

בפרק זה ארחיב על ההתעוררות המשיחית ותקוות הגאולה ששחפו את איטליה ויהודיה בתקופה זו, כדי להבהיר את הצורך למתן מענה הולם לאתגרים הרוחניים שעלו בעקבותיהם. אתייחס גם למודלים שונים של גלות וגאולה שרווחו בתקופה, כולל חזיונות אחרית הימים שהציגו, ואסיים בתיאור גישת הגאולה של רע"ס ושורשיה המחשבתיים בכדי להציג אותה בתוך ההקשר הרחב של הגישות השונות. השוואה זו תקל על הבנת ייחודיות גישתו, ועל המסרים שביקש להעביר לבני הקהילה כמענה להתמודדות עם התקוות המשיחיות וחישובי הקץ האפוקליפטיים שצצו חדשות לבקרים.

במהלך המאות ה-15 וה-16 הייתה התעוררות משיחית רחבת היקף הן בקרב הנוצרים הן בקרב היהודים ברחבי אירופה, במיוחד בספרד, איטליה, יוון ותורכיה. התעוררות זו כללה תנועות של סגפנות, תשובה, נביאות וספרות אפוקליפטית רחבה. למרות שההתעוררות הנוצרית הייתה קשורה כנראה לקיומם של תופעות אסטרולוגיות שונות אשר נתפסו כהוכחה לקרבתה של האפוקליפסה, התעוררות משיחית זו גם הציתה עניין נוצרי ביהדות ובטקסטים עבריים משיחיים, ואלו בתורם אוששו וחזקו את ציפיותיהם המשיחיות של היהודים לגאולה קרובה.⁵⁹ שני נתיבים בעלי כיוונים הפוכים יצרו שיתופים רעיוניים בין הנצרות לבין היהדות: הקבלה הנוצרית מחד (אימוץ של תורת הקבלה היהודית תוך התאמות לדת הנוצרית), ואנוסים שחזרו ליהדותם (והביאו עמם רעיונות משיחיים נוצריים) מאידך.⁶⁰ אך כדי להבין עד כמה הייתה לשתי התנועות השפעה הדדית האחת על רעותה, יש לזכור שהיהודים שיחקו תפקיד חשוב בדוקטרינות הנוצריות המשיחיות אשר חזו תנועת התנצרות יהודית כשלב מתקדם של הגאולה. הכנסייה השקיעה מאמצים רבים בניסיונות להביא יהודים להמרת דתם, תוך שימוש מוגבר בטקסטים בעלי גוון משיחי. בתגובה, יהודים השקיעו מאמצים רבים בכתיבת ספרות נגד, גם היא בעלת אופי משיחי, כדי להילחם ברעיונות הנוצרים, ולהציע אופציות יהודיות חלופיות.⁶¹

לתופעת התקוות המשיחיות היהודית באיטליה שהתעצמה בסוף ימי הביניים ובמיוחד במאה ה-16, מספר פנים. בין השאר תנועת חזרה בתשובה שדגלה בצומות וסיגופים ובהכנות לעליה לארץ ישראל, אשר לפי דברי אברהם פאריצול, בן התקופה, הקיפה את כל איטליה. ביטוי אחר לתקוות המשיחיות אחרי גירוש ספרד התבטא במציאת השנה המיועדת לגאולה. כך לדוגמה הוצעה שנת רס"ג (1503) על ידי אברבנאל, רע"ב (1512) על ידי יוסף ה' שרגא, והשנים ר"פ (1520), רפ"ד (1524), ר"צ (1530)-רצ"א (1531) ורצ"ו (1536) הוצעו על ידי רבי אברהם הלוי כשלבם בדרך אל הגאולה. לתאריכים אלו יש להוסיף גם את השנים ש' (1540), של"ה (1575) ועוד רבים. הוודאות באמיתות הציפיה לגאולה הקרובה התחזקה בעקבות שמועות שעברו מפה לאוזן: בניית טבריה, דרישות שלום מעשרת השבטים, נביאים מבשרי המשיח כרבי אשר מלעמילין (1502) ושאר אירועים ניסיים.⁶² תורת הסוד שהחלה להתפרסם באיטליה בתקופה זו השפיעה גם היא על

⁵⁹ רודרמן, תקוה, עמ' 192; התעוררות משיחית בתורכיה בהסתמך על רודרמן, תקוה, עמ' 185 הערה 1; ועל שיון, אדם חברה ומשפט עמ' 288-289. על תנועת ההתנבאות של נשים בספרד בתקופה זו ראו פלידי, האינקוויזיציה, עמ' 151; הילגארט, הממלכות הספרדיות, עמ' 117.

⁶⁰ רודרמן, תקוה, עמ' 196.

⁶¹ לאווי, אברבנאל, עמ' 130-132 הציג את חיבורו של אברבנאל "ישועות משיח" שנכתב כמענה לניסיונות הכנסייה להביא להתנצרות של יהודים בעזרת טקסטים משיחיים.

⁶² יש הרואים ברבי אברהם בן אליעזר הלוי הספרדי שערך דרך איטליה בדרכו לארץ ישראל את הדמות שהכשירה את הקרקע לעליית התנועה האפוקליפטית היהודית באיטליה, ראו שלום, רבי אברהם. על רבי אשר מלעמילין ראו

עיצוב תקוות הגאולה, כמו גם חיבורים בין הגישות המיסטיות הקבליות וגישות פילוסופיות שרווחו באיטליה בתקופה זו והציבו לראשונה רעיונות קבליים בתוך מסגרת ניתוח פילוסופית.⁶³ למרות שחלק ממחשבי הקיצים ראו בחורבן קהילות היהודים בספרד את השלב הלפני אחרון של הגאולה, לא נכון לראות את ההתערורות המשיחית בתקופה זו כתוצאה (ובוודאי לא הבלעדית) של הגזירות והגירושים הקשים של תקופה זו. בין השאר, מכיוון שגישה זו מצמצמת את התיאולוגיה העומדת מאחורי רעיון הגאולה לסוג של אסקפיזם, ומתעלמת מהיותה מרכיב תיאולוגי גם שלא בעת משבר.⁶⁴ עדותו של הנוסע הפורטוגזי די-אבירו אשר ביקר בוונציה סמוך לשנת שכ"ה על כך שתושביה היהודיים בטוחים בכך שהמשיח יגיע במהלך שבע או שמונה השנים הבאות אומנם מאוחרת לחיי רע"ס, אך נראה שהיא מעידה על הלך הרוח בתקופה כולה.⁶⁵

פן נוסף להתערורות המשיחית היא פרשנות המתייחסת לסוגיות מעולם התכנים המשיחי, כגון מעמד היהודים בין האומות לעתיד לבוא, סוגיית השיבה לארץ ישראל ודמותו של המשיח, מבלי לעסוק בצד הטכני של חישוב הזמן שבו תתרחש הגאולה. פרשנותו של רע"ס שייכת לקטגוריה זו.⁶⁶ האם יש לראות בפרשנות מסוג זה תנועת נגד להתעסקות בחישובי הקיצים? בבסיס השערה זו ניצבת ההנחה שחלק ממנהיגי הקהילות שאפו להרחיק את ההתעסקות המסוכנת בחישובי הקיצים תוך מתן הצעה אלטרנטיבית להתעסקות בגאולה המתמודדת גם עם תכני גאולה נוצריים.⁶⁷ אפשרות אחרת היא לראות בפרשנות בעלת גוון משיחי תנועה משלימה לתנועת חישובי הקיצים, אך יש צורך לבחון כל פירוש בפני עצמו, ולראות עד כמה משולבים בו מוטיבים אפוקליפטיים מן הסוג הזה.

גישות שונות בציפייה לישועה ולאחרית הימים

רוזנברג הציע לראות את מישורי הגאולה כארבעה מעגלים קונצנטריים: היחיד, העם, האנושות, הקוסמוס. בכל אחד מן המעגלים האדם נאבק ברע מתוך תקווה לנצח ולהגיע לגאולה.⁶⁸ בשאלת מהות הגאולה בכל אחד מן המישורים הללו, ודרך ההגעה אליו, חלוקות הדעות. בהקשר זה ארחיב רק בתפיסות הנחוצות כדי להבין את גישתו של רע"ס לנושא, וזאת כדי לעמוד על הבסיס הרעיוני לפירושו ומגמותיו.

אצל תמר, הציפייה באיטליה. בתקופה זו רבו נביאים מבשרי גאולה, ו"משיחים", ראו למשל את תנועת דוד הראובני ושלמה מלכו 1524-1538; על בונט דה לאטס (יעקב בן עמנואל) רופא האפיפיורים והאסטרוולוג המפורסם שחישוב קיצים, ראו תמר, הציפייה באיטליה, עמ' סא; על האר"י ור' חיים ויטאל (שנולד בצפת לאב איטלקי), שהאמינו שהם משיחים מבית יוסף ראו אצל תמר, חלומותיו. דמות נוספת, המאוחרת מעט לרע"ס שעסקה בחיזוי הגאולה הקרובה היא ר' מרדכי דאטו, ראו יעקבסון, בנתיבי גלויות.

⁶³ רודרמן, רנסנס, עמ' 387.

⁶⁴ ראו דיון בנושא אצל סקלי, אברבנאל, עמ' 227-230. שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 253 סבר שהמשיחיות בסגנון השכלתני זכתה ליתרון מובהק על פני המשיחיות בסגנון האפוקליפטי, עד למאה ה-15, אז נתהפכו ההעדפות, ובעקבות הגירושים הגישה האפוקליפטית זכתה בבכורה.

⁶⁵ על התנועה המשיחית בתקופה זו, והדמויות המרכזיות בה באיטליה, צפת ושאר גלויות ישראל ראו אצל תמר, הציפייה באיטליה, עמ' סא-סז; יעקבסון, בנתיבי, עמ' 14-15, ועמ' 394 הערה 130.

⁶⁶ יש לציין, שלאורך כל הדורות, ולא רק בתקופת הרנסנס וזמנים נוספים של התערורות משיחית לאורך ההיסטוריה עסקו פרשנים בסוגיות אלו. השאלה המשמעותית כאן היא הנפח שהפירושים ה"משיחיים" תופסים מסך הפירוש, וההתייחסות לסוגיות אילו גם מחוץ להקשר המקראי הישיר.

⁶⁷ כבר בגמרא הובעה הסתייגות מחישובי קיצים: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין שהיו אומרים כיוון שהגיע עת הקץ ולא בא שוב אינו בא" (בבלי, סנה' צד ע"ב).

⁶⁸ רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 38-39.

שאלה מרכזית בהתייחסות לסוגיית הגאולה היא: האם הגאולה היא תוצאה של שינוי מהפכני של המציאות למציאות על טבעית שתתחולל תוך כדי תהליכי חורבן של המציאות הקודמת, או, שהשינויים יתרחשו במסגרת הקטגוריות ההיסטוריות הנורמליות, ולא תתהווה מציאות חדשה ועל טבעית. שוורץ, מכנה את המצג הראשון (במובן התוכני ולא הצורני) גאולה אפוקליפטית, ואילו את המצג השני, גאולה נטורליסטית. גאולה מן הסוג השני אינה מתייחסת מן התקווה לשיקום העולם ותיקונו.⁶⁹ רע"ס ראה את הגאולה כמרכז של החזון האסכטולוגי אך כחלק מן המרחב ההיסטורי הטבעי, וללא קריסת חוקי הטבע (לגבי אפיון המינוח "חוקי הטבע" נזדקק בהמשך לתיאורו של רע"ס).⁷⁰

חשיבות מרכזית ניתנת לדרך שבה מתגלה חזון הגאולה. בחזון אפוקליפטי (משמעות המילה אפוקליפטיס ביוונית היא גילוי), הגילויים נמסרים לבן אנוש דרך מלאך, המלמד את האדם על רזי הקוסמוס והכוחות השמימיים או על מהלך ההיסטוריה וסופה.⁷¹ האדם לא יכול לגלות סודות אלו בצורה עצמאית, והוא נתון לחסדי ההתגלות השמימית. רע"ס, כפי שנראה בהמשך, מבסס את כל הידע שהוא משתף עם הלומדים על מקורות מקראיים, הגלויים לכל. לדידו, האדם אינו תלוי במקורות לא רציונליים כדי ללמוד על הגאולה.

עניין נוסף מתייחס למושאה של הגאולה. בעוד הגאולה מן הסוג האפוקליפטי היא קולקטיבית, מתייחסת למישור הציבורי המובהק ומתעלמת מדביקות פרטית, גישות אחרות נותנות מקום לפרט ומתוות דרך לגאולה אישית, בין אם דרך סיגופים ודביקות, בין אם בדרך של תשובה.⁷² בהקשר זה יש כמובן להתייחס למישור הלאומי והאנושי הממוצעים בין היחיד לקוסמוס. כדי לבחון את שני המישורים הללו, עלינו להתייחס לשאלה שלישית, והיא, האם תהליך הגאולה הוא דטרמיניסטי או ולנטריסטי?

בבסיס סוגיית הדטרמיניזם מול הולנטריזם ניצבת השאלה האם ועד כמה ניתן להשפיע על מהלך וקצב תהליך הגאולה. הגישה הדטרמיניסטית סוברת שלתהליך המשיחי תכנית קבועה ומוגדרת או תאריך קבוע מראש המחושב על ידי נבואות מקראיות או תופעות הורוסקופיות ואין לאדם אפשרות להשפיע עליה. כאשר יבוא זמנה, היא תגיע בכל מקרה. הגישה הולנטריסטית לעומת זאת סוברת שאופיו של התהליך אינו תבניתי או קבוע, והוא תלוי ברמתו הרוחנית של עם או העולם. במקרה כזה, ברור שלמעשי האדם, העם והאנושות, השלכות מרחיקות לכת על תהליך הגאולה והופעתה.⁷³ אפשרות שלישית, של סינתזה, משלבת בין תאריך

⁶⁹ שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 9-10.

⁷⁰ בשונה מהגישה האפוקליפטית. על הגדרת הגאולה ההיסטורית מול האפוקליפטית ראו למשל רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 41; שוורץ, משיחיות, עמ' 16. המילה אסכטולוגיה לקוחה מהמילה היוונית אסכטוס, שמשמעה "אחרון", והתורה האסכטולוגית עוסקת בדברים העשויים לבוא בסוף הזמן: השארות הנפש, תחיית המתים, קץ הזמן וכדומה. תפיסות אסכטולוגיות יכולות להתייחס לפרט או לחברה.

⁷¹ החוקר ג'ון קולינס מגדיר ספרות אפוקליפטית כך: "ספרות אפוקליפטית היא ז'אנר של ספרות שעניינה גילויים. בספרות האפוקליפטית יש מסגרת סיפורית, שבה דמות שלא מן העולם הזה מגלה סודות לבן אנוש. בגילויים נפרסת מציאות טרנסצנדנטית הן בזמן (כיוון שיש בה ציפייה לישועה אסכטולוגית) הן במרחב (כיוון שהיא מתייחסת לעולם אחר, על ארצי). מטרתה של הספרות האפוקליפטית לפרש את נסיבות ההווה הארציות לנוכח העולם העל ארצי ולאור העתיד, ולהשפיע על הבנתו ועל התנהגותו של הקהל באמצעות הטענה לסמכות אלוהית". מובא בורמן, הספרות האפוקליפטית, עמ' 10-11. התפיסה האפוקליפטית כרוכה פעמים רבות באמונה שהאל עתיד להתערב בצורה קטקליסמית בהנהגת העולם ולשנות מהותית את אופיו הטבעי והרוחני, לנדס, אסכטולוגיה, ללא עמודים.

⁷² שוורץ, משיחיות, עמ' 16.

⁷³ ורמן, הספרות האפוקליפטית, עמ' 11-13 משווה בין תפיסת העולם הנלוות לחזון האפוקליפטי בהשוואה לחזון הנבואי. מדבריו עולה, שבעוד החזון האפוקליפטי מגלה לשומע הפאסיבי על העתיד לבוא, החזון הנבואי עושה אותו

קבוע שניתן לביטול אם לא יתקיימו התנאים לבוא הגאולה ("בעתה אחישנה").⁷⁴ כפי שנראה בהמשך, גישתו של רע"ס כפי שהיא באה לידי ביטוי בביאורו לתורה מדגישה את הממד הולנטריסטי של מעשה האדם והעם (עם ישראל) והשפעתם על הגעת הגאולה, תוך התחשבות בקיום תאריכים פוטנציאליים לגאולה אשר עשויים להתבטל כתוצאה מאי עמידה בדרישות הרוחניות הנדרשות מהעם. בשונה מרבים מבני תקופתו, לא עסק רע"ס בחישובי קץ (גם לא בפירושו לתהלים ושיר השירים שם הוא הקדיש מקום רב לשאלת הגאולה).⁷⁵

חזון הגאולה של היחיד יכול להתממש בשני מישורים: האישי (השלטת הרוח על החומר, הידמות לאל ודבקות בו) והלאומי (תשובה המזרזת את הגאולה הלאומית, ובעקבות כך גם את האנושית), ורע"ס צידד בשניהם, ובחשיבות המעשה אשר מוביל להגשמתם.⁷⁶ מתוך כך מתברר שגאולת היחיד מחזקת את חוקיות הטבע במרחב ההיסטורי הטבעי באשר היא מוציאה לפועל את מלוא הפוטנציאל האנושי בעידן שבו תתגבר החברה על בעיותיה.⁷⁷

ומהי משמעותו הערכית של הזמן ההיסטורי? האם הגאולה משיבה את העולם והאנושות למציאות בראשיתית לפני הופעת החטא, או שמא היא יוצרת מציאות חדשה? שאלה זו, קשורה כמובן לשאלה הראשונה שהעליתי, והיא היחס לחוקי הטבע.

גלות וגאולה במשנתו של רע"ס

מבין המודלים השונים שמציעות תיאוריות הגאולה, החזיק רע"ס במודל התהליך הרסטורטיבי, כלומר, שיבה אל העבר ורקונסטרוקציה של העולם הבראשיתי והמתוקן שברא האל. בחזון גאולה זה, העתיד מממש את הפוטנציאל של העבר המושלם. זהו עולם שאין אחריו חטא, נפילה או גלות.⁷⁸ במודל זה, כל המוטיבים הגאוליים אינם חדשים, אלא היו קיימים בראשית ההיסטוריה, בתקופת גן עדן לפני הנפילה שנגרמה על ידי החטא. בבסיס גישה זו עומדת הסברה שהטרגדיה האנושית קשורה בחטאי האדם, ומשום כך הגאולה תתאפיין בחזרה לגן עדן.⁷⁹ הגאולה היא מאורע היסטורי (לא קוסמי), והחוקיות הפועלת בעידן המשיחי ממשיכה להיות החוקיות הטבעית. בעידן זה ישוחרר עם ישראל משעבוד מלכויות, בעיות עוני, מלחמות ומחסור, והאדם יזכה שוב בנבואה.⁸⁰ הפרשנות ההיסטורית ממזגת את האוטופיה הקולקטיבית עם רעיון

שותף אקטיבי בעיצוב העתיד. בחזון האפוקליפטי המציאות היא תולדה של מאבק בין כוחות קוסמיים גדולים ושל תכנית שנטוהתה קודם הבריאה, מאבק שבו אין לאדם חלק.

⁷⁴ שורץ, משיחיות, עמ' 19.

⁷⁵ רגב, גלות וגאולה, עמ' 271.

⁷⁶ ראו למשל בר' יז, א על ההידמות לאל; לעניין השלטת הרוח על החומר, ראו למשל את דברי רע"ס על יחסי האישיות שבין אדם הראשון ואשתו, בר' ב, כה. עוד על סוגיית תכלית האדם ושלמותו ראו אצל שיין, אדם חברה ומשפט, עמ' 141-168.

⁷⁷ רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 39-40.

⁷⁸ יעקובסון, הגאולה האחרונה, עמ' 67. נציין, שבמודל הקוסמי אפוקליפטי של הרסטורציה ההגעה לחזון מופלא זה, המרוחק כל כך מהמציאות שאליה התדרדר העולם, כרוכה במהפכה אפוקליפטית קטסטרופאלית.

⁷⁹ שורץ, משיחיות, עמ' 21; רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 43-44. מעבר לתהליך רסטורציה אנושית, קיים גם מושג של רסטורציה קוסמית. עוד על מושג זה אצל רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 44-52.

⁸⁰ כך סברו אברהם בר חייה ראד (העולם יהפוך כולו לקהילת מאמינים), אברבנאל (העולם יהיה עולם של שלום כאשר האנושות תתגבר על גורמי המלחמה העיקריים: החמס והגזל, והקונפליקטים הדתיים, ותשרור בו שוב נבואה). ריה"ל (הנבואה תתחדש כאשר עם ישראל ישוב לארצו) רמב"ם (הנבואה תתחדש כאשר החברה תהיה אידיאלית), ראו רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 63-64.

ההצלחה האינדיבידואלית, שבה האדם מגיע לשלימות האפשרית. דברים אלו אמורים לא רק לגבי טבעיות תקופת הגאולה, אלא גם לגבי הטבעיות האפשרית במעבר מן הגלות לגאולה.⁸¹ הגישה הרסטורטיבית ההיסטורית הייתה נפוצה למדי באיטליה של תקופת הרנסנס, בין השאר בעקבות הלכי הרוח של התקופה שראו בחזרה לזמן הקדום תהליך של תיקון והתקדמת.⁸² חכמים ומיסטיקנים כגון שלמה מולכו, ר' מרדכי דאטו, ר' יהודה מוסקאטו, החזיקו בגישה זו כל אחד בגוון המיוחד לו.⁸³

למרות האמור, לא נכון לראות בהלכי הרוח של התקופה את מקורותיה היחידים של הגישה.⁸⁴ במדרש הבא אפשר לראות את אחד ממקורותיה היהודיים הקדומים:⁸⁵

אמר רבי שמואל בר נחמן: כל תולדות שנאמרו בתורה חסרין, בר מן תרין (רות ד, יח): ואלה תולדות פרץ וגוי' והדין. ומפני מה אינון חסרין, רבי יודן בשם רבי אבין אמר כנגד ששה דברים שנטלו מאדם הראשון, ואלו הן: זיוו, חייו, וקומתו, ופרי הארץ, ופרות האילן, ומאורות [...]. רבי ברכיה בשם רבי שמואל אמר, אף על פי שנבראו הדברים על מליאתו, כיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו, ועוד אינן חוזרין לתקונן עד שיבא בן פרץ, שנאמר (רות ד, יח): ואלה תולדות פרץ, מלא, בשביל ששה דברים שיחזרו, ואלו הן: זיוו, חייו, קומתו, פרות הארץ, ופרות האילן, ומאורות. (בר"ר יב, ו; שמ"ר ל, ג; תנחומא בראשית, ו)⁸⁶

מדרש זה אומנם מתייחס לתיקון המובטח לאנושות כולה, אך במקומות אחרים, קיימת התמקדות בתיקון הרוחני של עם ישראל. כך, הזוהר משווה בין מעמדו הרוחני של אדם הראשון לבין מעלתם הרוחנית של עם ישראל בעת מתן תורה. מעמד הר סיני היה אמור להיות תיקון החטא הקדמון, ועם ישראל היה אמור לחזור למעלת האדם הראשון אשר זכה לדבר עם האל, ולהיטהר מזהמת הנחש. ממעמד גבוה זה, של חיזיון ב"זוהרין עלאין" (אורות עליונים), גרם חטא העגל להחמצת הגאולה, ולריחוק רוחני מהבורא.⁸⁷ בהקשר זה יש לציין, שהתפיסה הרסטורטיבית סוברת שהשיבה לגן עדן משמעה חזרה לחוקי הטבע של גן עדן (השוניים מחוקי הטבע העכשוויים), וכך מתמזגת אצל רע"ס גם רסטורציה אנטינומיסטית, המתבססת על תקופה שבה האדם חי בהרמוניה עם בעלי החיים (חזון צמחונות).⁸⁸ ומה מקום יש לשאר האנושות? רע"ס החזיק בדעה שתפקיד עם ישראל להיות: "ממלכת כהנים, להבין ולהורות לכל המין האנושי, לקרוא כולם בשם

⁸¹ רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 63-64.

⁸² ספרטי, העת העתיקה כהשראה, עמ' 373-375.

⁸³ על שלמה מולכו, מרדכי דאטו ויהודה מוסקאטו ראו בהרחבה אצל יעקבסון, הגאולה האחרונה; יעקבסון, תורת הגאולה.

⁸⁴ ולטרי, היסטוריה הומניסטית, עמ' 372-375 מרחיב על התפתחות מושג ההיסטוריה ותפיסת הזמן בתקופת הרנסנס, תפיסה הבנויה בין השאר על גישתו של אוגוסטינוס הבאה לידי ביטוי במונח "Memoria", שמשמעו להפוך את העבר לרלוונטי, תוך יצירת דמות העתיד.

⁸⁵ גם לפני הרנסנס ומחץ לאיטליה היו חכמים שדגלו בגישה זו, ראו לדוגמה אצל שפרן, עזריאל ורמב"ן.

⁸⁶ מובא אצל יעקבסון, הגאולה האחרונה, עמ' 69.

⁸⁷ יעקבסון, הגאולה האחרונה, עמ' 70-72.

⁸⁸ על הגישה האנטנומיסטית ראו רוזנברג, השיבה לגן עדן, עמ' 64-65. על גישתו האנטנומיסטית של רע"ס ראו למשל בפירוש המשוחזר ליש' יא, אצל ספורנו, ישעיהו.

ה' ולעבדו שכס אחד, כמו שיהיה ענין ישראל לעתיד לבוא" (רע"ס על שמי' יט, ו), ובצורה זו, להוביל גם אותם לגאולה.⁸⁹

בקצרה, ניתן לתאר את המהלך ההיסטורי של העולם מבריאה מושלמת, דרך החטא והגלות עד לגאולה, כך:⁹⁰

הקב"ה ברא את העולם מושלם. האדם הראשון אשר הושם בגן עדן, נברא בצלם האלוקים עם כל מה שדרוש לו כדי להשלים את ייעודו בעולם: להידמות לאל ולממש בכך את צלם האלוקים שבו.⁹¹ שלמותו של אדם הראשון, וצלם האלוקים שבו מתפרשים על ידי רע"ס כיכולת לבחור בחירה חופשית: לפעול כדי להתקרב לאל ולהידמות אליו, או, חלילה, לחטוא ולהתרחק מהאל.⁹² נקודה זו, שבה אדם וחיה חטאו וכתוצאה מכך נפלו ממדרגתם הרוחנית המלאה היא נקודת "היאוש המוחלט" ובעקבות כך הוזמה כוונת הבורא בבריאה.⁹³ עונשו וגירושו מגן עדן הביאו לשינויים מהותיים ביצירה כולה, הן מבחינת מצב העולם, הן מבחינת חובותיו של האדם.⁹⁴ הקב"ה נתן לאנושות הזדמנות נוספת לתיקון החטא, אך במקום לחזור

⁸⁹ ריה"ל קדם לו בגישה הרואה בעם ישראל את מנהיגה הרוחני של האומות לעתיד לבוא אשר יזכה לכבוד כתמורה לביזיון שספג בגלות, ראו שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 59. מעניין להשוות בין גישת רע"ס לגישתם של שניים מבני תקופתו שפיתחו משנות הדומות מאוד לשיטתו, מרדכי דאטו, ויהודה מוסקאטו. כמו רע"ס, גם הם התחילו את המעגל האנושי ההיסטורי בדמותו השלימה של אדם הראשון. לדעתם, כמו לדעת רע"ס, המהלך ההיסטורי השלם, גאולת העולם, מסתיים עם השלמות המצופה של עם ישראל, שתחזור למעלת האדם הראשון לפני החטא. אצל מוסקאטו, אין דגש על יסודות לאומיים, משיחיים אפוקליפטיים, לעומת דאטו, שם הם מרכזיים. מבחינה זו, דומה רע"ס יותר ליהודה מוסקאטו, המדגיש את יסודות ההשתלמות העיונית האינדיבידואלית של הגאולה. יעקבסון סבר שההבדל בין דאטו למוסקאטו נעוץ בהשפעת הקבלה על מחשבתו של דאטו, שכמעט ואיננה באה לידי ביטוי אצל מוסקאטו ורע"ס. ראו יעקבסון, בנתיבי גלויות, עמ' 358 הערה 400.

⁹⁰ סקירה מפורטת אפשר לראות אצל שיין, אדם חברה ומשפט, עמ' 290-294.

⁹¹ על חשיבות ההידמות לאל ראו למשל רע"ס על ברי' יז, א ד"ה והיה תמים. בתיאור בריאת העולם הדגיש רע"ס שכל צרכי האדם הראשון סופקו בידי הגן כך שחי בדרגת רבי שמעון בר יוחאי, שאינו צריך לעבוד, וכל מלאכתו נעשית בידי אחרים כדי שיוכל לעבוד את ה' וללמוד תורה. הרב קופרמן דקדק בלשונו של רע"ס, והסביר שהביטוי "לעובדה ולשמרה" אינו מוסב על הגן, אלא על נשמת האדם. כך, כל תפקידו של אדם הראשון בגן עדן היא לשמר את נשמתו כדי שיוכל לעבוד את ה'. זהו גם החזון לאחרית הימים, שיבת האדם לדרגתו של אדם הראשון. בדרגה זו יתקיים הפסוק "והתהלכתי בתוכם" כמו שהקב"ה התהלך בגן עדן עם אדם הראשון, ראו דיון אצל בן לולו, לפני ואחרי, עמ' 51-54; ואצל קופרמן, הקדמה, עמ' 16.

⁹² ראו למשל רע"ס על ברי' א, ה: "[...] בדמות א-לוקים עשה אותו בעל בחירה"; וכן "וזה כי אמנם המין האנושי הוא התכלית המכוון במציאות בפרט במציאות הנפסדים, כי הוא לבדו מוכן מכולם להיות דומה לבורא במושכלות ובמעשיות, כאשר העיד הוא יתברך באמרו 'בצלמנו כדמותנו' (ברי' א, כו). ויצדק זה בכל אחד מאישי האדם בשכלו האישי הנקרא 'צלם א-לקים', ובכחו הבחירי הנקרא 'דמות אלהים', כי האדם לבדו נבראים הוא בעל בחירה [...]" (רע"ס על וי' יג, מז). וראו בהרחבה אצל שטיינר, שיטתו הפרשנית, עמ' 76-77.

⁹³ ראו בהרחבה על נקודות הנפילה של האדם ועם ישראל אצל קופרמן, כוונות, פרק ד, הערות בעמ' טז-יז; ובהמשך העבודה, בפרק "הצעת רע"ס למבנה על מחזורי בתורה", עמ' 26.

⁹⁴ נקנסה על האדם מיתה (ספורנו, כוונות התורה, סוף פרק ד, עמ' טז), צער הריון ולידה (ברי' ג, טז), חיוב עבודת האדמה כדי לאכול (ברי' ג, יט-כד); רע"ס, הקדמה, עמ' ח.

בתשובה, אנשי דור המבול ודור הפלגה החזיקו בחטאיהם והשחיתו את הארץ.⁹⁵ גם בשלב זה, השלכות החטא והעונש על העולם כולו היו מרחיקות לכת. הם שינו את חוקי הטבע ואת נפש האדם ויכולתו להתמודד עם החטא.⁹⁶ אז יצר ה' איזונים חדשים, מתוך תקווה שהאדם יצליח לשקם את מעלתו הרוחנית.⁹⁷ כאשר התברר לקב"ה שהאנושות ככלל לא תוכל לקיים את הייעוד שלשמו נבראה, בחר הקב"ה באברהם וזרעו לממש ייעוד זה.⁹⁸ בחירה זו משמעה לא רק הענקת מעמד מיוחד לעם ישראל, אלא גם האצלת סמכות על כתפיו, כאחראי להורות לכל האנושות את הדרך שבה יש ללכת כדי למלא את הייעוד האנושי.⁹⁹ במסגרת תפקיד זה, הבטיח האל שעם ישראל יישאר לקץ כל הדורות.¹⁰⁰ במתן תורה, עם ישראל שב למעלת האדם הראשון, אך חטא העגל הרס את האפשרות להשבת העולם והאנושות למעלתם לפני החטא. שוב ערך הקב"ה תיקונים בחוקי הקיום (כאן, באמצאות מצוות התורה) כדי להתאים אותם למציאות הרוחנית החדשה של עם ישראל, ולאפשר להם לשוב ולהעפיל לרמה הרוחנית הנדרשת לשם קיום ייעודם.¹⁰¹ חטא המרגלים שב ופגם במעלתם, והשפעת חטא זה התמשכה גם לאחר כניסתם לארץ והייתה פועל מסייע לגלות עם ישראל מארצו.¹⁰² גם את הכניסה לארץ והחיים בה על פי חוקי התורה יש לראות במסגרת הניסיון לאפשר לעם ישראל להשיג את ייעודם הרוחני.¹⁰³

למרות כל ההזדמנויות, עם ישראל בחר שלא למלא את ייעודו, פנה לעבודה זרה, וכתוצאה מכך, הקב"ה הגלה אותו מארצו.¹⁰⁴ הגלות נתפסת כמצב המסכן את עם ישראל, ופוגע בשלמות שמו של הבורא.¹⁰⁵ עם

⁹⁵ רע"ס על דב' לב, ז.

⁹⁶ רע"ס על ב' ח, ט; רע"ס, הקדמה, עמ' ח-ט. קופרמן דייק בדברי רע"ס שיצר הרע הניתן באדם מנעוריו התחדש דווקא לאחר המבול. השתרשות מוקדמת זו בלב האדם לפני שיתבגר וימצא את הכלים הנחוצים לשם הכנתו מקשה על בחירת האדם בטוב, ומשום כך נתן ה' לעם ישראל את התורה, ככלי להילחם נגדו. ראו עוד אצל בן לולו, לפני ואחרי, עמ' 55.

⁹⁷ על שינוי חוקי הטבע עד זמן התיקון ראו רע"ס על ב' ח, כב, ובהרחבה קופרמן, לקדושת פשוטו כרך ב, עמ' רלא-רלה, רנ-רנד.

⁹⁸ ספורנו, פירוש על התורה, עמ' ד.

⁹⁹ רע"ס על ב' לב, כה; רע"ס על ב' מט, כו. קופרמן הטעים בדברי רע"ס, שהחזרה למעלת אדם הראשון בעת הגאולה תהיה אפשרית אך ורק לבני ישראל, שכן שאר האנושות הפסידה את היכולת הזו כאשר סירבה לקבל את התורה. עוד על גישתו של קופרמן בדברי רע"ס ראו אצל בן לולו, לפני ואחרי, עמ' 54.

¹⁰⁰ כפי שפירש רע"ס את השם יעקב "ויקרא שמו יעקב" ישאר בעקב ובסוף, כי זה הורה היות ידו אווזת בעקב אחיו. וכבר אמרו זכרונם לברכה, האל יתברך קרא לו כן, כי אמנם הוא ישאר אחר כליון כל האומות, כאמרו: 'כי אעשה כלה בכל הגוים... ואתך לא אעשה כלה' (יר' מו, כח), רע"ס על ב' כה, כו.

¹⁰¹ על התיקונים בחוקי התורה לשם תיקון השפעות חטא העגל כדוגמה, ראו פירושו של רע"ס לוי' יא, ב; גרוס, עקדת יצחק, עמ' 104 הדגיש שהקב"ה מגלה לאדם את הצלחותיו, וגם את דרכי התיקון הנחוצים כדי למנוע ממנו הגעה למצב של ייאוש.

¹⁰² קופרמן, לקדושת פשוטו, כרך ב', עמ' שמ-שנא.

¹⁰³ דב' לב, יג.

¹⁰⁴ דב' לב, יט.

¹⁰⁵ ראו למשל בפרשנות רע"ס לשעירי ראשי החדשים, במ' כט, יא.

זאת, ההבטחה היא שהקב"ה לא יעזוב את עם ישראל (זו הבטחה לגבי הכלל, ולא לגבי כל אחד מן הפרטים בעם), ויקיים אותם עד קץ הימים.¹⁰⁶

דבריו של רע"ס לקראת חתימת חומש ויקרא מתמצתים את מהלך השאיפה הרוחנית:

והייתי לכם לא-לקים אהיה לא-לקים מיוחד לכם, לא יהיה לכם א-לקים ומנהיג זולתי, ובכן יהיה נצחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי, [...] בהיותכם אז בצלמי כדמותי כמו שהיתה הכוונה בבריאת האדם ובמתן תורה, ולזה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם, והייתי לכם לא-לקים' (שמי' ו, ז). כי אמנם במתן תורה לולי השחיתו הייתה הכוונה לשום אותם במעלת ימות המשיח ועולם הבא שיעד בזאת הפרשה בלי ספק. (רע"ס על וי' כו, יב)

ואת בחינת ההתגלות המעשית בעולם: "[...] הוא אמנם כיון לקדש את ישראל, ולקדש שמו בעולמו על ידם, שיהיו למאורות במין האנושי, להבין ולהורות, כאמרו 'כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים' (שמי' יט, ה-ו)" (רע"ס על דב' לב, ה).

רע"ס הקדיש את עיקר הדיון בנושא הגאולה למעמדו הנעלה של עם ישראל ביחס לעצמו וביחס לאומות העולם.¹⁰⁷ בפירושו לתורה הוא הדגיש את חשיבות התשובה האישית והלאומית בקידום תהליך הגאולה.¹⁰⁸ למרות שבפרשנותו לנביאים ולכתובים פירט רע"ס שלושה שלבים המשלימים את מהלך הגאולה, בפרשנותו לתורה, הוא דילג על רוב פרטי שלבים אלו (למעט הנקמה בגויים אשר הצרו לעם ישראל בגלותם), והתמקד בתיאור המציאות האוטופית של זמן הגאולה הסופי.¹⁰⁹ כל העמים יקראו בשם ה', אך מעמדו של עם ישראל

¹⁰⁶ דב' לב, ז, כו. המהלך הזה אינו מפותח ב"אמר בגאון", ורע"ס לא הרחיב על מהלך הגאולה הרסטורטיבית בסיפור המבול, בחטא בעגל, ובחטא המרגלים.

¹⁰⁷ שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 313. גם תפיסת הקבלה כוללת בתוכה יסודות היסטוריוסופיים. האלוקי מתגלה מתוך דמות האדם (הכוונה למערכת הספירות המצוירת בדמות אדם), המגולם בהיסטוריה בדמות עם ישראל אשר מייצג את הסטרקטורה האלוקית התיאורטית, ומגשים אותה באופן קונקרטי. תהליך ההיווצרות של עם ישראל כולל צירוף ומירוק מסיגים (דחיית עשו וישמעאל) שדרכו מתעלת ומתקנת ההווה האנושית המסומלת על ידי עם ישראל. למרות שהזהר מציג תפיסה היסטוריוסופית זו, שביסודה הקשר העמוק בין עם ישראל לדמות האדם הראשון והאנושות, הוא מתמקד בצד המיסטי בלבד – כיצד יתעלה האדם וידבק עם ההווה האלוקית. יעקובסון, הגאולה האחרונה, עמ' 72.

¹⁰⁸ על חשיבות התשובה עוד בהיות עם ישראל בגלות כדי לאפשר תהליך של גאולה ראו למשל פרשנות רע"ס לדב' ל, יא-יד; וכן בפרק "מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי", להלן עמ' 88.

¹⁰⁹ ראו למשל פרשנותו לדב' לג, כה, כח-כט. שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 314-323 הרחיב על שלושת השלבים האלו: שלב א, שלב קיבוץ גלויות הכולל שיבה לארץ ושחרור משעבוד מלכויות. שיבת העם לארצו עם חזרת השכינה מאפשרת חזרה בתשובה עוד לפני הגאולה השלמה. מתוך הכתוב בפירוש לתורה נראה שהעם אחראי על תהליך התשובה כזרז המאפשר את תהליך הגאולה (רע"ס על דב' ל, יא-יד). רק הצדיקים יזכו לגאולה, רשעי ישראל יכלו בגלות. גם בפירושו לשה"ש ובתה"ש מקומות שמדגישים פן זה, לדוגמה שה"ש ח, יד, תה"י קלה בהקדמה, ובפס' ח. בשלב שני של הגאולה תתרחש מלחמת גוג ומגוג, שתביא חורבן נורא על המתקוממים נגד ה'. המלחמה תנוהל על ידי הקב"ה, והניצחון הניסי יביא לכך שהאומות יקבלו על עצמם את האמונה באל. בשלב זה יתקיים יום הדין על האומות אשר רדפו את עם ישראל והם ייענשו. אז ייגלה אורו של המלך המשיח אשר ישתרר על כל העולם. חשוב לציין, שבפירוש למקרא מתוארת רק הנקמה בעמים אשר רדפו את ישראל, ומלכות המלך המשיח ועם ישראל על כל העולם. בשלב השלישי תתגלה דמותו של המלך המשיח, אז יתחיל עידן של שלום, ויסתיימו המלחמות. מלכותו של הבורא תתגלה בעולם, והוא יוכר בידי האומות כולם. המלך המשיח יוביל את עם ישראל ואת האומות לחיי אמונה בקב"ה. עם ישראל יכרות

כבכור (בחשיבות ובקשר האהבה) לא ייפגם.¹¹⁰ עמדתו של רע"ס לגבי שיבת ישראל לארצו מורכבת. מחד, שיבת ישראל לארצו מרכזית. פוריותה של האדמה (ללא צורך בעמל האדם) תהווה ביטוי הן לחזרת הבריאה מבחינה אקלימית למזגה בזמן הבריאה, הן לאפשרות הניתנת לאדם להקדיש את זמנו לתלמוד תורה ולהשתלמות הרוחנית שלשמה נברא.¹¹¹ בדרגה זו יתקיים הפסוק "והתהלכתי בתוכם" כמו שהקב"ה התהלך בגן עדן עם אדם הראשון.¹¹² מאידך, השראת השכינה לא תהיה במקום אחד בלבד, כמו שהיה בזמן המשכן ושני הבתים, אלא, בכל מקום שבו יהיו בני ישראל (גם בחוץ לארץ) יתאפשר קשר ישיר עם הקב"ה, וזאת מפאת מעלתם הרוחנית. מקומו של המשיח אינו מודגש בתהליך השיבה.¹¹³ קדושת בית המקדש השלישי תתפשט אל כל בתי המדרשות שבהם נמצאים צדיקי עם ישראל כדי ללמד את האנושות את דרך ה'.¹¹⁴

מבחינת תזמון עת הגעת הגאולה נראה שיש לראות את פרשנותו של רע"ס בביאורו לתורה כמהלך אלטרנטיבי לתנועת מחשבי הקיצים. רע"ס תיאר את חישוב הקץ כעיסוקו של הבורא המכוון את זמן הגאולה, (רע"ס על שמי' יב, מב), ובביאורו לתהלים הסביר, שתליית הגעת הקץ בחישובים אסטרונומיים נוגדת את האמונה שעם ישראל נמצא בגלות בגלל חטאיו, ויגאל כאשר יעשה תשובה או כאשר יחליט האל שהגיע הזמן לגאול אותו. אם ירצה האל לגאול את עמו, אין הוא זקוק לאישור ממערכות הכוכבים, והגאולה תתרחש גם אם לא יהיה סימן אסטרונומי המורה עליה (רע"ס על תה' קלא). רע"ס לא הזכיר בשום מקום תאריך ייעודי לגאולה (במיוחד לא תאריך קרוב).¹¹⁵ גם כאשר דיבר על תאריכי גאולה אפשריים בעבר ההיסטורי של עם ישראל (לדוגמה זמן מתן תורה, תקופת חזקיהו המלך) התאריך תמיד הוצג בצורה

ברית חדשה עם הבורא, לא בזכות אבות, אלא בזכות מעלתו העצמית. ירושלים ובית המקדש ייבנו, והטבע ישוב לטבעו בתקופת אדם הראשון. העם היהודי יוכל לזון את העולם כולו מיבול ארץ ישראל.
¹¹⁰ רע"ס על שמי' ד, כב.

¹¹¹ רע"ס על דבי' לג, כח-כט. הרב קופרמן דקדק בלשונו של רע"ס, והסביר שהביטוי "לעובדה ולשמרה" אינו מוסב על הגן, אלא על נשמת האדם. כך, כל תפקידו של אדם הראשון בגן עדן היא לשמר את נשמתו כדי שיוכל לעבוד את ה', ראו קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' כו הערה 52.
¹¹² בן לולו, לפני ואחרי, עמ' 51-54.

¹¹³ לדעת רגב, רע"ס לא דיבר על גאולה לאומית, משיח ששיב את העם לארצו וישררם משעבוד מלכויות, ובהתאם הוא המעיט בחשיבות המקדש, על פי הבנתו את דברי רע"ס על שה"ש ד, ח-יב. לדעתו, השיבה היא כלל עולמית ושכלית. רגב הציב שתי גישות דיכוטומיות לגאולה: גאולה לאומית המונהגת על ידי משיח אשר יביא את העם לארצו, לעומת גאולה רוחנית המתקיימת בתוך הגלות, ומגלה את אהבת האל לעמו. הגאולה שתיאר רע"ס שייכת לסוג השני, והביאור נכתב כקונטרה לקולות של מחשבי הקיצים והמשיחים שרצו להביא את העם לארצו. לעניות דעתי מסקנה זו אינה במקומה. לגבי היחס למקדש בביאור בשה"ש, אין כאן תיאור של מצב רצוי, אלא של מצב מצוי, וקריאה לעם שלא יתייאשו מן הקשר לאל גם אם אין מקדש הבנוי בפאר. רגב צודק שלדעת רע"ס הפנימיות ביחסי העם והאל היא הקובעת, אך אין משמעות הדברים שחידוש העבודה במקדש והשיבה לארץ כעם המקיים את משימתו הלאומית-להדריך את הגויים בעבודת ה' אינה מרכזית, כפי הנראה מהדגש על מעלת ארץ ישראל כשיושביה היהודים עליה, ועל הקבצות השרידים לארץ ישראל. ראו רגב, גאולה וגלות, עמ' 284-286.

¹¹⁴ רע"ס על וי' כו, יב. זאת בעקבות ביאורו לפסוק: "השמים כסאי, והארץ הדם רגלי [...] ואל זה אביט, אל עני ונכה רוח, וחרד על דברי" (יש' סו, א-ב). ראו גם קופרמן, ביאור ויקרא, עמ' ריד-רטז הערות 49-59. כל העם יהיה אז בדרגת "מתהלך", והקב"ה מקיים את הבטחת "והתהלכתי" (ראו עמ' 55 על משמעות ביטוי זה בהגותו של רע"ס). לא המקום הוא המאפשר את השראת השכינה, כי אם מדרגת האדם.

¹¹⁵ רגב, גלות וגאולה, עמ' 286.

מותנית: לו היו העם (או המנהיג) ראויים לכך, הייתה הגאולה מגיעה, אך מכיוון שהעם לא היה ראוי, הגאולה לא הגיעה.¹¹⁶ גישה זו שמה את כובד האחריות על האדם והעם, ולא על התאריך הקלנדרי. במקום לשים את הדגש על גאולה עתידית שאינה בידי האדם, בחר רע"ס להטיל על כל אחד מבני עמו את האחריות אך גם את החזון, ליצירת קדושה ונצחיות בחיי היום יום לצד השאיפה לגאולה עתידה.¹¹⁷ רע"ס לא התעלם מקשיי התקופה והשפעתם על עולמם הרוחני של בני עמו, כפי שכתב בפתחה לפירושו לשיר השירים: "וזה שיר השירים הוא קודש קודשים ובה שכל ענינו לכוון את לב ישראל המתאונן רע בפגעי הזמן, לאהוב את האל יתברך [...]".¹¹⁸ כפי שאראה בהמשך, פירושו ספוגים בתיאור חזון הגאולה העתידה לבוא ובנצחיות עם ישראל, והוא מתאמץ לרומם את רוח בני עמו ולחזק את אמונתם בייחודיותם ושליחותם. למרות שנראה שרע"ס הכיר את הלכי הרוח הקבליים שנשבו בתקופתו, הם אינם מופיעים בפירושו. עם זאת, פולמוסיו האנטי נוצריים, והדגש על תיאור אחרית ימים השונה מזו הנוצרית הם עדות לקשר שבין המתח המשיחי הנוצרי וניסיונות המרת הדת שהיו בתקופתו.¹¹⁹

לסיכום, פרשנותו של רע"ס לתורה משקפת את תפיסת הגאולה ההיסטורית רסטורטיבית רציונליסטית נטורליסטית שבה דגל, ואף מוטיבים שעשויים היו להיחשב כאפוקליפטיים, כגון שינוי טבע הבריאה, מוצגים כחלק מן הטבע ולא שבירתו.¹²⁰ רע"ס התייחס למצב העולם והאנושות לפני חטאי היסוד של האנושות (חטא אדם הראשון, דור המבול, דור הפלגה) ולאחריהם, ולמצב עם ישראל לפני חטאי היסוד שלו (חטא העגל וחטא המרגלים) ולאחריהם. כמו שהייתה השתנות בטבע ובאנושות בעקבות חטאי האנושות הבראשיתיים, כך השפיעו חטאי היסוד של עם ישראל על מעמדם ועל מערכת המצוות כולה. מהלך זה, של השאיפה לשוב למצב שלפני החטא (מדרגת אדם הראשון) הן במישור האנושי הן במישור הלאומי נמצא בבסיס הכמיהה לגאולה, ואף מגדיר אותה. מתברר, שמושג הגלות מקיף הרבה יותר מאשר את הקושי הפיזי ושינוי המקום הגאוגרפי שבהימצאות בניכר, והגאולה גם היא חורגת מעבר למושג החזרה לארץ ישראל וקשורה למימוש ותיקון לאומי, חברתי ואנושי רוחניים "בקץ הימים".¹²¹ רע"ס לא התייחס לכמה סוגיות שהן מרכזיות במשנות גאולה אחרות, כגון דמות המשיח ואופיו, ומעמדה של ההלכה בזמן הגאולה. תחת

¹¹⁶ שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 54. חשוב להבחין כאן בין תאריכים בעבר ההיסטורי של העם שבהם לא מומש פוטנציאל הגאולה לבין התאריך התיאורטי של זמן הגאולה העתידית, הידוע רק לבורא. בתאריך זה, הגאולה תגיע בגלל מניעים החיצוניים למעלתו הרוחנית של עם ישראל. קיימת כמובן גם אפשרות לגאולה המגיעה לפני זמנה, גאולת אחישנה, אך זו תלויה במהלך תשובה עמוק של העם. עוד בנושא זה בפרק "מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי: שני נתיבים", להלן עמ' 86. עוד על מורכבות גישתו של רע"ס לחישובי קיצים כפי שהיא באה לידי ביטוי בפירושו לספר תהלים ראו להלן עמ' 22 הערה 122.

¹¹⁷ שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 188.

¹¹⁸ וראו עוד אצל שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 53.

¹¹⁹ ראו לדוגמה רחימי, אבות האומה; רחימי, הרנינו גויים; רחימי, טעמי המצוות.

¹²⁰ מבחינה זו, היא דומה לתפיסות אחרות שרווחו בתקופה זו, אשר ניסו למצוא איזון בין היסודות השכלתיים, המקורות הכתובים, והגישות האפוקליפטיים והנטורליסטיים. ראו בהשוואה את שיטתו של ביבאגו, שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 216-220.

¹²¹ קו מחשבת זה פותח על ידי בן לולו שתיאר את היחס שבין דמות האדם הראשון בגן עדן לבין החזון האנושי והעולמי לעתיד לבוא. הוא גם התייחס לתכליתנות השיטתית בפרשנות רע"ס, המהווה מסגרת להבנת תפיסת הגלות והגאולה של רע"ס.

זאת, הרחיב על נפלאות זמן הגאולה, אך במקום להציע תאריך לבוא הגאולה בחר להתמקד באחריות האישית שבה נושא הפרט להגעת זמן זה מתוך העדפת גישה ולנטוריסטית על פני דטרמיניסטית.¹²²

¹²² ראו על כך בהרחבה בפרק "התשובה במשנת הגאולה של רע"ס", עמ' 81. בפירושו לספר תהלים התייחס רע"ס למורכבות סוגיית חישוב הקיצים: "וכן אני קיויתי שתבוא התשועה אע"פ שלא תושג למועד הקץ שחשבתי, וכמו כן שויתי ודוממתי נפשי עלי כגמול השותק ואינו ואנו מגלה תאותו כי אם לאמו כן נפשי לא תגלה הקץ שחשבתי כי אם ביני לבין עצמי. ובכן אמרתי, **יחל ישראל אל ה'** וצפה לישועתו **מענה ועד עולם** ולא תשתדל לחשב קיצים" (רע"ס על תה' קלא, ב-ג). בכותרת המזמור כתב רע"ס שהדובר במזמור הוא "המשורר", אך השאלה הנשאלת "האם קולו של רע"ס עצמו מהדהד בביאור שנתן למזמור?" נשארת פתוחה.

חלק א: דרכי הפרשנות

בחלק א של העבודה אתמקד בדרכי הפרשנות ובכלים שבהם השתמש רע"ס כדי להעביר את מסריו לגבי הגאולה לבני קהילתו. חלק זה כולל שני פרקים. הפרק הראשון, מתמקד במבנים. רע"ס גילה רגישות רבה למבנה הצורני של הכתוב ולקשר שבין מבנה הטקסט ותוכנו, רגישות הקשורה בין היתר לדגש הרב ששמו ההומניסטיים בתקופת הרנסנס על ענייני רטוריקה. במסגרת זו ארחיב על שלושה מבני-על שאליהם התייחס במהלך ההקדמה לביאור ובמהלכו: מבנה החומשים, מבנה התורה בכללותה, ומבנים רעיוניים מצומצמים יותר הבאים לידי ביטוי בפרשיות התורה השונות. הדיון במבנים ייעשה מצד תפקידם בעיצוב הפרשני של הכתוב, ובהדגשת מוטיבים של תקווה, קלקול, תיקון וחסד. לצד שלושה מבנים אלו שמקורם בדרך שבה ביאר רע"ס את המקרא, אעמוד על מבנה הביאור עצמו, ועל הדרך שבה הוא מדגיש אלמנטים של תקווה לגאולה. על משמעותו של השימוש במבני-על ארחיב בפרק האחרון של עבודה זו, העוסק במקומה של הרטוריקה בביאור.

בפרק ב של חלק זה אתמקד בדרכי יציקת התכנים בפירוש.

פרק א: המבנה הרעיוני של חומשי התורה

קשיי התקופה, פיתויי הנצרות והאווירה המשיחית ששררה באיטליה במאה ה-16 הביאו את היהודים לידי תהייה אודות משמעות תקוות הגאולה האישית והלאומית.¹²³ על רקע זה הציג רע"ס ראייה אופטימית שבאה לידי ביטוי בשני מישורים עיקריים: הראשונה מבנית, וכוללת את הדרך שבה תיאר את המבנה של החומשים, ואת תפיסתו ההיסטורית על מחזוריות הקורות בתורה; והשנייה תוכנית, וכוללת רעיונות של תשובה, תיקון, חסד וגאולה. פרק זה יעסוק באלמנטים המבניים של ביאורו של רע"ס המדגישים את הפנים האופטימיות של הקיום היהודי והאנושי.

מבנה החומשים לדעת רע"ס: תקוה אחר ייאוש

בהקדמתו לפירוש התורה התווה רע"ס את גישתו הכללית במפורש.¹²⁴ בין הסוגיות השונות שאליהן הוא נדרש בביאור הוא התייחס גם לדרך הראייה הכוללת של הצגת האירועים בכל אחד מן החומשים בנפרד,

¹²³ על קשיי התקופה ראו בהרחבה במבוא, "יהודי איטליה בתקופת הרנסנס", לעיל עמ' 9 ובהערות השוליים שם. על תקוות לגאולה אישית ולאומית, ראו בפרק גלות וגאולה בשלהי ימי הביניים באיטליה, לעיל עמ' 12.

¹²⁴ בעקבות מפרשי אריסטו בני האסכולה האלכסנדרונית התקבלה בימי הביניים סכמה מקובלת של *accessus ad auctores*, ('מבוא למחברים') שהופיעה בראש הביאור על ספרים מדעיים וסכולסטיים. נוהג זה אומץ גם בידי חלק מפרשני המקרא הנוצרים והיהודיים (ביחוד בימי הביניים, ובפרשנות הפרובנסלית) בהקדמה לביאוריהם. בדרך כלל הוצעו שמונה שאלות עיקריות שאליהן נדרש המחבר להתייחס לפני שיפנה לביאור הספר שלפניו כפי שמונה אותם אבן רושד: "כוונת הספר ותועלתו ומדרגתו וחלוקתו, ויחסו ואופן הלימוד הנעשה בו ומה שיורה עליו שמו ומי המניח אותו". ראו צייטקין, המאירי, עמ' 16. עוד על סוגיית *accessus ad auctores* ראו בהרחבה אצל קוויין, אקסוס; מנספילד, פרולוגומנה עמ' 22-28; לאווי, הקדמות.

מנספילד ציין שפרשני אריסטו לאחר פרוקלוס התייחסו גם למבנה הכתובים שאותם עמדו לפרש, כפי שעושה כאן רע"ס, מנספילד, פרולוגומנה, עמ' 23. לאווי, בעקבות הנט, מכנה טיפוס זה כטיפוס מסוג C. קוויין לעומתם, סובר שמראש לא הייתה אחידות מלאה ברשימת העניינים שאליהם נדרש המחבר להתייחס, ראו קוויין, אקסוס, עמ' 215. לגבי שאר מרכיבי ה-*accessus ad auctores*, התייחס רע"ס בקצרה: כותרת החיבור: התורה; מתברר: "ובזה הודיע חסד עליון שהמציא במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי למען תת תורת אמת על ידו [...] ללא תוספת

ובתורה בכללותה.¹²⁵ לדעתו, המהלך הכולל של כל אחד מן החומשים ואקורד הסיכום שלהם זהים, ומדגישים את מוטיב התקווה אחרי ייאוש. כך לדוגמה, בסיכום חומש בראשית לאחר תיאור נפילות האנושות החוזרות ונשנות והפתרון שנקבע - שהאבות, ולאחריהם עם ישראל יורו לעולם את הדרך הרוחנית הנכונה, סיים רע"ס במילים: "וראה טוב באחרית ייאוש, ובוזה סיים את ספרו הראשון".¹²⁶ גם סיכום ספר שמות מסתיים בצורה דומה: "ובזה השיב שכינתו לתוכם אחר תכלית הקלקול והייאוש, ובוזה סיים ספרו השני", ובאותה התבנית מסתיימים גם ויקרא: "ועל כל אלה השביעם בשבעת האלה אחר שהפרו בריתו הראשון בחטאם. ובסוף האלות הגיד תשועת ישראל אחר הייאוש, ובוזה סיים ספרו השלישי". ובמדבר: "וכל אלה אחר יאוש אבותיהם בקלקולם במרגלים, ובוזה סיים ספרו הרביעי".¹²⁷ חומש דברים כולל בתבנית לא רק את מוטיב הייאוש והתקווה המצומצם של החומש הנדון, אלא מרחיב את המוטיב

וללא גרעון על ידי נבואת שום נביא"; כוונת החיבור: "ובהיות תכלית העיון השכל וידוע פרשת גדולת האל הקדוש, אשר בה תהיה יראתו על פני כל מבין [...] הנה יאהב כל משכיל לעשות רצונו כרצונו [...]"; נושא: "צוה לעולם בריתו, להבין ולהורות באמרות טהורות מיוסדות על אדני עיון ומעשה [...] בבחירת עמו [...]"; תועלות: "האל יתברך השתדל בדורות עולם לרומם האדם [...]"; סדר: רע"ס מתייחס הן לסדר בתוך ובין החומשים; דרך העברת המידע: סיפורים ומצוות; סוג החוכמה: רע"ס לא התייחס לתורה בהקשר של חוכמות אחרות. למרות שניתן למצוא מענה לשאלות ה-*accessus ad auctores* לא יהיה נכון לדעתי לסווג את הקדמתו של רע"ס כשייכת לסוגה זו, בין השאר מכיוון שאין היא ערוכה ככזאת, ומתמקדת לא רק בתוכן החיבור המתפרש, אלא גם במטרות הפירוש עצמו. למרות האמור, אי אפשר להתעלם מהמרכיבים המשותפים, שאולי מורים על השפעת סוגת הכתיבה על תוכן המבוא. חשוב לציין בהקשר זה, שכל אחד מן המרכיבים שנמנו לעיל, ועוד רבים שלא באו לידי ביטוי תחת הכותרות של *accessus ad auctores*, נמצאים במבוא של רע"ס כחלק משיטתו הפרשנית, ומהווים חלק אינטגרלי של הרעיונות שיוצגו בהמשך.

¹²⁵ במהדורה קמא (עותק של הפירוש בכתב ידו של רע"ס, שמצוי בספריית האוניברסיטה בסנט פטרסבורג. כתב יד זה אינו המקור לדפוס וונציה, אלא מהווה מהדורה קמא של הפירוש וכולל את הגהות הרב על הנוסח הראשון של הפירוש. במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים מצוי צילום כתב היד ומספרו F53308) ההקדמות לכל הספרים מופיעות יחד בפתיחה (ולא כהקדמות נפרדות לפני כל ספר). בכתב היד, המלא הערות ותיקונים בכתב יד המחבר, לא מופיעה הערה על פירוק המבוא ושילוב כל אחת מן הפסקאות כמבוא בפני עצמו לפני הספר שבו הוא עוסק. עם זאת יש לסייג שחסר העמוד הראשון של כתב היד, ואי אפשר להוציא מכלל אפשרות ששם הייתה הערה מעין זו. במהדורה קמא מופיעות הפסקאות הנוגעות למבנה כל אחד מן הספרים ברצף, ללא כותרת משנה (לעומת המשך המהדורה שבה שילב רע"ס כותרת בפתיחת כל פרשה). בהערות שהוסיף רע"ס לכתב היד, הוא העיר בשולי הדף בצד תחילת הפסקה בסימון אליפסה מאונכת המונחת על קו אופקי כשמתחת לקו שם הספר אותו מתארת הפסקה. האם זהו סימון עריכה לשילוב הטקסט בראשית הספר? לא מסתבר, שכן ההקדמה מסתיימת בשיר קצר, וליד שיר זה לא מופיע הסימן. וברור מנוסח השיר שאין מקומו בסוף הקדמה קצרה בפתיחה של ביאור ספר, אלא בסוף או תחילת יחידה משמעותית: בסוף מבוא-תחילת ביאור (כפי שהוא מופיע במהדורה קמא) או בסוף הביאור כולו. וכפי שצינתי, בשולי הדף ליד פתיחת השיר לא מופיע סימון. משום כך, נראה לי שהסימון משמעו שיש להוסיף את שם הספר ככותרת לפני הפסקאות שעוסקות בספר וכך למשל ערוך הטקסט במהדורת תורת חיים עמ' כב-כה. בדקתי עוד שני כתבי יד מהתקופה (כתבי יד שאינם בכתב יד המחבר המצויים במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים מספרים F13136 ; F24143) ונוכחתי שגם הם השאירו את ההקדמה בשלימותה, תוך ציון שם כל ספר בשולי הדף לצד הפסקה המתארת את מבנה הספר. כותרות שוליים אלו קושטו בקישוט של קובץ נקודות המסודרות בצורת משולש גבוה מעל שם הספר. האם מגיחים אחרים הבינו את הסימן כסימן לפירוק המבוא לפסקאות המשולבות במהלך הביאור? או שמא רצו לשים מבוא לפני כל ספר? כך למשל ערוך תורה מקראות גדולות חורב, ירושלים תשמ"ב.

¹²⁶ ספורנו, פירוש על התורה, עמ' ד.

¹²⁷ ספורנו, פירוש על התורה, עמ' ה-ו.

לתפיסה היסטורית רחבה, "והעיד בהם והגיד עתידות למו בגלות, ובגאולה העתידה ממנו אחר היאוש המוחלט".¹²⁸

סיומם הפרשני של החומשים

בהתאם לגישה זו, בפירושו של רע"ס בפסוקים (או בעניינים) המסיימים כל אחד מן החומשים הוא הדגיש את מוטיב הגאולה. כך, בבראשית, מוקדש הפרק שלפני האחרון כולו, לענייני הגאולה ואמיתות הגעתה:¹²⁹ **באחרית הימים** לקץ הימין, בבוא גואל, שיהיה אחרית ימי האומות אויבי ה' ומלכותם, שתתמלא סאתם עד סוף מלואה, כאמרו "כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו, כח). וכזה דבר בלעם באמרו "באחרית הימים" (במ' כד, יד), כמו שהעיד באמרו "וקרקר כל בני שת" (במ' כד, יז), וכן הנביאים באמרו "והיה באחרית הימים יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים" (מי ד, א), וזה הגיד יעקב בזה באמרו "כי יבא שילה ולו יקהת עמים אסרי לגפן עירה" וכו' (להלן ברי מט, י-יא). **ושמעו אל ישראל אביכם** קבלו את הדרך שהורה לכם כל ימיו, אשר בה תהיו בני "ישראל" והוא אביכם, כי תשתררו עם אלהים ואנשים, ולא יאבד מכם הטוב העתיד לבוא (רע"ס על ברי' מט, א-ב).

יש בביאור תיאור מפורט של שמירת העם היהודי עד קץ הימים על רקע הכנעת העמים שישפטו בידי האל. בולטת במיוחד ההכרה של האומות באמיתות היהדות, עליונות העם היהודי ומרכזיות המקדש בעולם. רע"ס הדגיש שאירועי העתיד המובטחים הם קיום הנבואות המקראיות. אך הם מותנים בשמירת המצוות על ידי העם.

חומש שמות מסתיים בהשראת השכינה במשכן, אך רע"ס הרחיב את ההתייחסות להשראת השכינה בבית השלישי, והבהיר שמעלת בית זה תהיה גבוהה ממעלות הבתים שקדמו לו:

ובהעלות הענן וכל כך היתה שריית השכינה קבע במשכן, שלא היה מסתלק כלל משם עד שהיו ישראל צריכים לנסוע. וזה לא היה בשילה ולא בבית ראשון ולא בבית שני. אבל יותר מזה יהיה בבית שלישי יבנה ויכונן במהרה בימינו, כאמרו "ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה" (זכ' ב, ט). (רע"ס על שמי' מ, לו).

בפרק האחרון של חומש ויקרא הביא רע"ס רק ביאור אחד קצר. אך את הפרק שלפניו, המוקדש לברכות שיחולו על עם ישראל בקיום הברית (ולקללות אם לא יקיימוה) הוא הקדיש כולו לענייני גלות וגאולה לעתיד לבוא. הפסוקים בפרק כו עוסקים עד פסוק לב בתקופה שבה יושב עם ישראל בארצו, ומפסוק לג, בגלות העם מארצו. אך למרות פשט הכתובים, ייחס רע"ס את הפסוקים כבר מתחילת הפרק גם לתקופת הגלות, והדגיש את המשך הקשר והברית גם בזמנים קשים אלו בין ישראל לאלוקיו. החריגה מן הפשט בולטת כאן לא רק על רקע שינוי הזמן שעשה רע"ס, אלא גם על רקע שינוי הדגש. בעוד 11 הפסוקים הראשונים מתמקדים בברכה אשר תבוא לעם ישראל בארצו כתוצאה משמירת הברית, רע"ס התמקד בפסוקים אלו דווקא בדברי חיזוק ועידוד על רקע צרות הגלות. כך לדוגמה:

¹²⁸ ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' ז. למילים אלו מתלווה התייחסות לייחודו של משה כנביא נותן התורה שאינה עשויה להשתנות. האמונה בגאולה שלובה בעימות עם הנצרות, השואפת להוכיח את ביטול הברית בין עם ישראל לעמו. לא תיתכן גאולה לעם ישראל אם צודקים הנוצרים. משום כך, ייחד רע"ס מקום להוכחת אמיתות נבואת משה בהקשר זה, וציין גם את נצחיות קדושת עם ישראל.

¹²⁹ הן בחומש בראשית, הן בחומש דברים עוסק הפרק האחרון במותו של המנחה. בשני ספרים אלו הקדיש רע"ס את הפרק שלפני האחרון להדגשת מוטיב הגאולה.

לא תעשו לכם אף על פי שתשתעבדו לאמות כמו שעשה זה שמכר עצמו לגוים לא תמירו כבודכם בלא יועיל. וזה שלא יטעו, כמו שהזכירו ז"ל (בבלי סנה' קה, ע"א) שטעו רבים בעת הגולה שאמרו לנביאים: עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום! וזה כי אפילו אחר כל שעבוד אתם עבדי, [...] אפלו בימי השעבוד, כאמרו "ואף גם זאת [...] לא מאסתים [...] כי אני ה' אלהיכם" (וי' כו, מד). **את שבתתי תשמרו** אף בימי השעבוד (רע"ס על וי' כו, א-ב).

גם את הפסוק המסכם של הברכות (וי' כו, יא) ייחס רע"ס לתקופת הגלות, והדגיש שהקב"ה ישרה את שכינתו בעם ישראל בכל מקום שיהיו. עם זאת, רע"ס צירף גם התייחסות לשיבה בארץ, וציין שהקב"ה לא יוסיף להגלות את עם ישראל או לקצוף עליהם. בפסוקי הקללה בחר רע"ס להדגיש את הפן ההיסטורי של קיום כל אחת מן הקלות בעבר, תוך הבאת פסוקי אסמכתה ומדרשים המוכיחים שכולם התקיימו. מהלך פרשני זה מדגיש את אמינות הנבואה שרע"ס קשר לסוף הפרק: **"וזכרתי להם** בקבוץ גליות [...] כאמרו 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמי' יט, ו) ומה שהשחיתו אז יתקיים אחר קבוץ גליות לימות המשיח ועולם הבא, **אני ה'.** לא שניתי, ולא היה הקלקול זולתי מהם, ואשלים כוונתי בסור כל קלקולם לעתיד תבא" (רע"ס על וי' כו, מה).

סוף חומש במדבר עוסק בענייני הורשת הארץ וירושתה, ומלבד הדגשת בחירת בנות צלפחד "לעשות את רצון קונני" (רע"ס על במ' לו, י) (תיקון הכרחי לשם הבאת הגאולה, כפי שנראה בהמשך) אין כאן התייחסות לענייני הגאולה העתידית.

בחומש דברים, הפרק האחרון מוקדש למות משה. הפרק שלפניו, עוסק בברכות משה לשבטים לפני הכניסה לארץ. על דרך הפשט, מדובר בברכות העשויות להתקיים בטווח היחסית קרוב. אך רע"ס בחר לבאר את פסוקי הסיום של הברכות, מפסוק כח ואילך, כמתייחסים לא לעתיד הקרוב, אלא לתיאור קץ הימים. תיאור זה מסכם מוטיבים רבים של הגאולה שהופיעו בהרחבה במהלך הביאור כולו, כולל מוטיב "יעקב, בסוף ובעקב הכל" המדגיש את הישארות עם ישראל עד סוף ההיסטוריה האנושית למרות הצרות הניחתות עליו, רעיון שיבת עם ישראל למעלת האדם הראשון בגן עדן שם התפרנס ללא צער, תשועת עם ישראל על ידי הקב"ה תוך משפט / הענשת רשעי האומות, ללא צורך במלחמה עמהם, הכרת כלל האנושות במעלת עם ישראל, וכניעה של מלכי האומות בפני עם ישראל.¹³⁰

הצעת רע"ס ל"מבנה על" מחזורי בתורה

קופרמן, בביאורו למאמר כוונות התורה, מנה חמש נקודות מפנה היסטוריות אשר השפיעו לדעת רע"ס על חוקי היקום, על המהלך ההיסטורי של האנושות ושל עם ישראל. לנקודות זמן אלו התייחס קופרמן במהלך הביאור כ- "ציר לפני-אחרי" בגלל ההבדלים בין היקום / האנושות / עם ישראל לפני נקודות השבר הללו ואחריהן. נקודות מפנה אלו מלמדות אותנו הן את תוצאות חטאי הדורות, הן את טובו של הקב"ה המאפשר לנו לתקן את המעוות.¹³¹ קופרמן אומנם לא כינה את כל התנועה ההיסטורית הסובבת נקודות שבר אלו בכינוי מחזורי, אך הוא הדגיש שכל אחת מהן כוללת נפילה ממעמד רוחני גבוה עקב חטא, ויצירת שינוי מבני בעולם על ידי הקב"ה כדי לאפשר תיקון. כך לדוגמא, תאר רע"ס את השבר והתיקון של ציר לפני-אחרי של

¹³⁰ את משמעות שמו של יעקב כמתייחסת לאומה כולה הבהיר רע"ס בביאורו לבר' כה, כו: **"ויקרא שמו יעקב** ישאר בעקב ובסוף, כי זה הורה היות ידו אוחזת בעקב אחיו. וכבר אמרו זכרונם לברכה, האל יתברך קרא לו כן, כי אמנם הוא ישאר אחר כליון כל האומות, כאמרו: 'כי אעשה כלה בכל הגוים [...] ואתך לא אעשה כלה'" (יר' מו, כח).

¹³¹ קופרמן, כוונות, פרק ה, הערות בעמ' יז-יט. שלוש נקודות המפנה הראשונות קשורות לאנושות, ומתוארות בחומש בראשית: חטא אדם הראשון, חטא דור המבול, חטא דור הפלגה. שתי נקודות המפנה האחרות קשורות לעם ישראל, ומתוארות בחומשים שמות ובמדבר: חטא העגל, וחטא המרגלים.

חטא העגל. המהלך מתחיל בשיבת עם ישראל למעמדו של אדם הראשון בעקבות מעמד הר סיני, מגיע למשבר בעקבות חטא העגל אשר גרם להתמוטטות המעמד הרוחני המיוחד "ועתה הורד עדיך מעליך אותה ההכנה הרוחנית הנתונה לך באותו המעמד הנכבד [...]". (רע"ס על שמ' לג, ה) וההזדמנות לתיקון נוצרת עם הוספת מצוות: איסור מאכלות אסורים, איסורי נידה, זבה, ועוד, שלא היו קיימים קודם ולא היו אמורים להינתן זולת: "ובכן ראה לתקן מזגם שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתקון המזונות והתולדה [...]". (רע"ס על וי' יא, ב).

סקלרץ לעומתו, בעקבות עיון מחודש במבוא לביאור התורה שכתב רע"ס, מנתה שבע נקודות מפנה הנמצאות כל אחת במרכזו של מחזור מעגלי שאת שלביו היא הגדירה: מצב אידיאלי אשר מופר בעקבות חטא אנושי אשר מסב נזק למציאות האידיאלית הקיימת. חסדו של האל מאפשר את התיקון האנושי של המצב החדש שנוצר, אשר חוזר במידה מסוימת למצבו ההתחלתי. כך לדעתה, מעבר למבנה המוכר של התורה המבוסס על חמישה ספרים, הציע רע"ס לראות את התורה כולה כבנויה על בסיס מחזורים מעגליים של שבירה ותיקון.¹³²

הצגת סדר הדברים במקרא דרך פריזמה מבנית זו, מציגה ראייה אופטימית לא רק של העתיד, אלא גם של המציאות העכשווית, בכל דור נתון. נפילת האדם אינה הפתעה או אירוע חד פעמי, אלא חלק ממהלך חוזר של נפילה ותיקון. בעזרת האל, נפילת האדם היא פתח לתיקון אישי אנושי ועולמי. כמו שהאל מאפשר שבר, כך הוא גם יוצר את הכלים בהם ישתמש האדם לשם תיקון. הצגת אירועי ראשית האנושות וראשית עם ישראל מנקודת זווית זאת משמעותית לעניינינו משתי סיבות עיקריות. ראשית, הצגת עמדה אופטימית לגבי התנהלות האדם (והיהודי) בעולם. חטא הוא דבר אפשרי ומובנה, ולכן הוא אינו מהווה נקודת סיום אלא נקודת פתיחה לתיקון של האדם בפרט, ושל האומה ככלל. שנית, עמידתה של היהדות מול הנצרות מתוך עמדת כוח ולא מגננה: בניגוד לעמדה הנוצרית המבוססת על הטענה שחטאי עם ישראל הובילו לביטול הברית המיוחדת עם האל, מוצגת כאן דעה שהחטא אינו משבר בלתי ניתן לאיחוי, אלא נקודת פתיחה היסטורית מובנית לתיקון ולהתקדמות בתוך מסגרת הברית.¹³³

קלקול, תיקון וחסד

אחד מבסיסי התיקון של החטא עליו התבסס רע"ס הוא החסד האלוקי. חשוב לעמוד על ההבדל בין תיאור החסד האלוקי שהציג רע"ס לבין תיאור החסד האלוקי שהובא על ידי הנצרות, שכן החסד האלוקי שתיאר רע"ס התאפיין ביצירת האפשרות לתיקון, ולא רק בכפרה על החטא. זהו הבדל מהותי, מאחר שהוא מניח את האחריות לתיקון בידי האדם.¹³⁴ במהלך פירושו לתורה, רע"ס חזר שוב ושוב על שלוש מילות המפתח "תקון", "קלקל" ו"חסד", וסקלרץ עמדה על חשיבות ביטויים אלו המייצגים מערכת מבנית בתוך התורה לא רק בתיאור שבעת המחזורים, ומבנה כל אחד מן החומשים, אלא גם בביאור ליחידות מצומצמות יותר, כמו

¹³² סקלרץ, מבנה התורה. במאמרה הרחיבה סקלרץ וביארה כיצד כל אחד משבעת האירועים (חטא אדם הראשון, המבול, מגדל בבל, גלות ישראל במצרים, חטא העגל, חטא המרגלים, חטא קורח ועדתו) היווה נקודת שבירה שלאחריו שונו חוקי היקום/ החוקים העומדים בבסיס הקשר שבין האדם לאלוקיו על מנת להגיע שוב לנקודת הראשית המתוקנת.

¹³³ סקלרץ, מבנה התורה, עמ' 270.

¹³⁴ דוארטי, כפרה, עמ' 848.

בביאורו לסדרת המצוות שבין דברים יד, יט – טז, יז.¹³⁵ בהמשך, אעמוד על מרכזיות מוטיב התשובה במשנתו של רע"ס, כעמוד תווך המאפשר את ההתקדמות ההיסטורית המחזורית אותה הוא מתאר.

סיכום פרק א: המבנה הרעיוני של חומשי התורה

תפיסת העולם והמסרים האופטימיים ששידר רע"ס באו לידי ביטוי בדרך שבה תיאר את חומשי התורה ובמהלכי העל של התורה בכללה. מהלכים אלו מדגישים שגם חטאים קשים ניתנים לתיקון, והמפתח לתיקון נתון בידי האדם בעזרתו של האל. גם את הפרשנות על ארבעה מן החומשים בחר לסיים בנימה המעודדת את האמונה בוודאות הגאולה, הכוללת את הישארות עם ישראל לקץ הימים, שיבת העם למעלת האדם הראשון בחייו בגן עדן, תשועה מן האויבים אשר יכירו בעליונות העם היהודי, ונקמת ה' באויבי עם ישראל, זאת בניגוד גמור למצבם הקשה של יהודי תקופתו. בהמשך אראה כיצד כל אחד מהמסרים האלו מהווה תשובה לקושי רוחני או קיומי שעמו התמודדו בני דורו של רע"ס.

¹³⁵ ביחידת מצוות זו הדגיש רע"ס את הלכידות הרעיונית בסדר המצוות, הסובבות סביב הדרישה לחסד ותיקון סדרי הממשל כדי להגיע להשראת שכינה בישראל. סקלרץ, מבנה התורה, עמ' 270-275.

פרק ב: דרכי יציקת התכנים בפירוש

בפרק זה של העבודה אתמקד בשתי דרכי פרשנות שבהן השתמש רע"ס כדי לשזור מוטיבים הקשורים לגלות ולגאולה בביאור. אפתח בדרכו להרחיב את היקף הביאור המקומי של הפסוק, ואתייחס לשלושה סוגי תכנים שבאים לידי ביטוי בהרחבות אלו: הרחבות שמטרתן לשלב מסרים מעודדים לבני דורו המתמודדים עם קשיי הגלות, הרחבות העוסקות מפורשות באמונה בהגעת הגאולה, ובאופייה המצופה. אעמוד על שיטתו בשימוש באסמכתאות, המתפקדות גם כנדבך נוסף בביאור, ומגלות לעיתים רובד נוסף וסמוי של הביאור, בו מתגלים גם תכנים מורכבים שאינם מתאימים לכל קורא. בהקשר זה אדון במאפייניה ובמקומה של הפרשנות האזוטרתית בתקופה זו, ובזיהוי מאפיינים אזוטריים בפרשנותו של רע"ס לתורה. דרך הפרשנות השנייה בה אתמקד נוגעת לדרך שבה הוציא רע"ס פסוקים מהקשר הזמן או המקום שבו הם נתונים במקרא, וביאר אירועים בעבר ובעתיד הקרוב של דמויות מקראיות כמתייחסים לעתיד הרחוק ולעת הגאולה. בהקשר זה אעסוק בשיטתו הפרשנית בביאור נבואות ושירות ארוכות כמתייחסות לעת הגאולה. על משמעות התכנים העולים מתוך דרכי ביאור אלו, אעמוד בפרק האחרון של המחקר, העוסק במקומה של הרטוריקה בביאור.

הרחבת היקף הפירוש המקומי

בקטגוריה זו אדון בשתי צורות של הרחבת היקף הפירוש שבהם השתמש רע"ס כדי לשזור את המוטיבים המעודדים לתוך פירושו. הצורה הראשונה, 'גלויה', וכוללת הרחבות תוכן בפירוש שאינן נדרשות להבנה טקסטואלית והקשרית של הפסוק. השנייה, פרשנות 'סמויה', כוללת הרחבות בעזרת פסוקים וחלקי פסוקים הנראים במבט ראשון כפסוקים שמטרתם להוכיח את שכבר נאמר, אך מתפקדים למעשה כנדבך תוכן נוסף בביאור.¹³⁶ קראתי לפרשנות זו 'סמויה', מכיוון שהיא אינה נגלית לקורא בקריאה ראשונה. קורא רגיש, ישים לב לרמזים דקים המאותתים לו לעיין עיון נוסף באסמכתא: לפעמים זהו חוסר התאמה בין הפסוק שצוטט לבין הרעיון שהוצג, ולפעמים בחירה מכוונת בפסוק אסמכתא, במקום בו פסוק אחר יותר מתאים. כדי לעמוד על משמעותם הנלווית של פסוקים אלו יש צורך לקוראם בהקשרם הראשוני, ורק אז מתרחבת גם היריעה הפרשנית של הפסוק המתבאר.

פרשנות 'גלויה', הרחבות במהלך הפירוש שאינן נדרשות להבנה טקסטואלית של הפסוק

מטבעם של דברים, נושאי ההתמודדות עם חיי הגלות והגאולה באחרית הימים אינם נידונים בכל או אפילו ברוב פרקי התורה. למרות זאת, מצא רע"ס הזדמנויות שונות להרחיב את הביאור לתחומים אלו, והדבר בולט במיוחד בחומש בראשית, אך מצוי גם בחומשים האחרים.

הרחבות עידוד שאינן מתייחסות בהכרח לגאולה באחרית הימים

הרחבותיו המעודדות של רע"ס מתייחסות לא רק לגאולה העתידה לבוא בעתיד הרחוק, אלא כוללות גם מסרים מעודדים שמטרתם להקל על ההתמודדות עם קשיי הגלות וטענות הנוצרים. הסתכלותו החיובית על הבריאה ועל מקומו של האדם בה באים לידי ביטוי כבר בביאורו לאזכור הראשון של המילה טוב "וירא א-לוקים את האור כי טוב" (בר' א, ד) "והיה כן, כי ראה א-לקים ובהר במוציאותו, מפני התכלית אשר הוא ה'טוב', שבגללו המציאו בידיעתו הפועלת". זוהי הפעם הראשונה שבה מופיע המושג טוב במקרא, ורע"ס לא

¹³⁶ לשם נוחות, יכונה הפסוק אותו מבאר רע"ס 'הפסוק המתבאר', והפסוק המובא ממקום אחר כדי לבאר את הפסוק או כדי להרחיב את יריעת הפירוש, 'פסוק אסמכתא'.

בחר בהגדרת טוב מופשטת, אלא בהגדרה המתייחסת למקומו של האדם בעולם. זו נקודת הפתיחה: האל רוצה בטוב האדם בעולמו.¹³⁷

יש שרע"ס בחר להרחיב את הפירוש בפתגם בעל אופי אופטימי:

ויפנו משם האנשים [...] ואברהם עודנו עמד. אף על פי שהמלאכים אשר שלח להשחית כבר הגיעו לסדום, מכל מקום אברהם עודנו עומד לבקש רחמים וללמד זכות, כאמרם זכרונם לברכה: "אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים" (בבלי ברכות י ע"א). וכן בחייבי מיתות אמרו: "מחזירים אותו אפילו ארבע וחמש פעמים ובלבד שיש ממש בדבריו" (בבלי סנהדרין מד ע"ב) (רע"ס על ברי' יח, כב).

אף שניתן לבאר את התוספת בהקשר לתפילת אברהם על סדום, נראה לי שרע"ס בחר להדגיש כאן בפני קוראיו את חשיבות התקווה, כפי שנראה משילוב שתי הוכחות לכך שגם כאשר נראה שאפסה תקווה, צריך להמשיך ולהשתדל מתוך אמונה שהאל ירחם.

פרשנותו של רע"ס שזורה גם תפילות להצלחת עם ישראל. בברכת ה' לאברהם בפרשת 'לך לך' הרחיב רע"ס על הביטוי "היה ברכה" בציטוט מתוך מסכת ברכות: "ברכת ה' היא שישמח ה' במעשיו, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה: 'ישמעאל בני ברכני. אמרתי לו: יהי רצון מלפניך ... ויגלו רחמך על בניך' (בבלי ברכות ז ע"א). אמר אם כן היה לי ברכה במה שתתבונן ותקנה שלמות, ותלמד דעת את העם" (רע"ס על ברי' יב, ב). הנוסח המופיע בפנינו בגמרא שונה "ויגלו רחמך על מדותיך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים".¹³⁸ המדרש בלשונו של רע"ס מהווה תפילה של ממש ובקשה לרחמים על עם ישראל, בקשה המובעת בפיו של ישמעאל בן אלישע הכהן הגדול.

תפילה נוספת על עם ישראל שזורה בתפילת יעקב בחזרתו של יעקב מחרן לפני פגישתו עם עשיו:

קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות. הצילני נא מיד אחי מיד עשו [...] ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרב (ברי' לב, יא-יג).

את תחילת התפילה "קטנתי מכל החסדים" ביאר רע"ס כתפילתו האישית של יעקב לביטחונו האישי "לא הייתי ראוי לכל אותם החסדים [...] ובאותו הדרך שעשית עמדי לפני משורת הדין, אני מבקש שתצילני". אך את טענתו של יעקב בדבר הבטחת הזרע "ושמתי את זרעך" הציג רע"ס דווקא כתפילה על שלומם של בני ישראל לעתיד לבוא: "והנה היפך זה גם כן יהיה אם יכרית זרעי, וראוי שתעשה עמם בעבור כבוד שמך לקיים הבטחתך, אף על פי שאיני ראוי לה, כעניין 'אם עווננו ענו בנו, ה' עשה למען שמך' (יר' יד, ז)" (רע"ס על ברי' לב, יג). גם אם יעקב, או בני דורו של רע"ס אינם ראויים לשמירתו של האל, יעקב אביהם כבר התפלל לשלומם, ותלה את שמירתם בשמירה על "כבוד שם ה'".¹³⁹

¹³⁷ דולגמוט, הערכת האדם, עמ' 123.

¹³⁸ אין זו הפעם היחידה שבה ציטט רע"ס מן התורה שבעל פה בצורה לא מדויקת, אך "מותאמת" לצרכיו. עוד על תופעה זו ראו רחימי, כללים ומגמות, עמ' 352.

¹³⁹ דוגמאות נוספות לתפילות על הבנים בפי אבות האומה, הן תפילות משה להצלחת עמו במלחמותיהם נגד אויביהם בעתיד הקרוב (כיבוש הארץ) והרחוק (עת הגאולה) ונמצאות בשירת הים (שמי' טו, ו, טו, טז, יח), ותפילת משה על קיבוץ הגלויות והגאולה, המצויה בשירת האזינו (דב' לב, ז).

מסרי העידוד ששלח רע"ס לבני עמו כוללים גם הבנה למורכבות הקיום היהודי בגלות, כפי שהדברים באים לידי ביטוי בנדר יעקב:

אם יהיה א-להים עמדי להסיר מעלי כל מעיק ומונע המעביר את האדם על דעתו ועל דעת קונו, כאמרם זכרונם לברכה: 'שלשה דברים מעבירים את האדם על דעתו ועל דעת קונו [...] גוים ורוח רעה ודקדוקי עניות' (בבלי עירובין מא ע"ב). **ושמרני** מן רעי גוים המתקוממים ומכריחים. **ונתן לי לחם לאכל** שלא יכריחני העניות לעבור על דעתי ועל דעת קוני (רע"ס על בר' כח, כ-כא). רע"ס מנה את הדברים (גויים, רוח רעה, עוני) אשר עלולים לגרום לאדם להתרחק מקיום המצוות, והציע את דמותו של יעקב כמודל לחיקוי. גם חייו של יעקב בגלות היו קשים, אך למרות הקשיים (המשותפים ליהודי תקופתו של רע"ס) הוא הצליח לשמור על זהותו הרוחנית, וכך, רמז רע"ס, יוכלו גם הם. אך גם אם לא יעמדו במשימה, תעמוד להם ברכת האל מהתגלותו ליעקב אחרי יציאתו משכם: "פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך ומלכים מחלצוך יצאו" (בר' לה, יא). לדעת רע"ס, תוקף ברכה זו הוא על כל פנים:

פרה ורבה ולא תדאג שיכלה זרעך ביד גויים, גם כשיהיה הזרע בלתי הגון, לפיכך לא תחדל מלפרות ולרבות, על היפך עצת רבי ישמעאל, כאמרו: "מיום שפשטה מלכות הרשעה... דין הוא שנגזר על עצמנו שלא לשא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם (אבינו) כלה מאליו" (בבלי בבא בתרא ס ע"ב). וזה כי בהיותי "אל שדי" בלתי צריך לנושא מוכן, אעשה מה שאמרתי על כל פנים גם בלתי נושא מוכן (רע"ס על בר' לה, יא).

את שני הפסוקים האחרונים בפרשת בהר (וי' כו א-ב) ביאר רע"ס מחוץ להקשר הגיאוגרפי של היחידה שאליה הם משתייכים. ההקשר הפשוט - ישיבת ישראל בארצו - מובא בפסוק א' [...] ופסל ומצבה לא תקימו לכם ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה [...] וכך גם מסתבר מההקשר היותר רחב של שני פסוקים אלו, דיני יובל וגאולה לפניהם, ופסוקי הברכה והקללה על שמירת הברית בארץ ישראל לאחריהם. רע"ס ביאר את שני הפסוקים כהמשך וכהרחבה של הפסוקים האחרונים בפרק כה העוסקים בישראל שנמכר לגוי (כה, מז-נה) וראה את הפסוקים כאן כעוסקים בישראל כולו שנמכר לאומות, ובעקבות כך גם הוסב הביאור כנגד הפשט מבחינת המקום.¹⁴⁰ לא עוד ישראל בארצו, אלא ישראל בגולה. פסוקים א-ב עוסקים בשלוש מצוות חשובות: עבודה זרה, שבת, ומורא מקדש, מצוות שלטענת רע"ס עשוי היה אדם מישראל להבין, שמחוץ לארץ ישראל ותחת יד הגויים פקעה זיקתו ומחויבתו אליהן שכן עבד שנמכר - אבד הקשר שלו עם אדונו. רע"ס הטעים:

לא תעשו לכם אף על פי שתשתעבדו לאומות כמו שעשה זה שמכר עצמו לגוים לא תמירו כבודכם בלא יועיל. וזה שלא יטעו, כמו שהזכירו ז"ל (בבלי סנהדרין קה ע"א) שטעו רבים בעת הגולה שאמרו לנביאים: עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום!! וזה כי אפילו אחר כל שעבוד אתם עבדי, כמו שהזכירו ז"ל (בבלי סנהדרין קה ע"א) שהשיבו הנביאים על זה כאמרם שם: אמר ריש לקיש, מאי דכתיב 'דוד עבדי' (שמ"ב ג, יח), 'נבוכדנצר עבדי' (יר' כה, ט) (רע"ס על וי' כו, א).

על אף שפסוק זה מתייחס לאיסור של עבודה זרה בתוך ארץ ישראל, רע"ס ביאר את הפסוק בהקשר של עבודה זרה בחוץ לארץ, ודן בסוגייה הכואבת של המרות דת בעזרת משל שהובא בגמרא: האם מכירת העבד וגירוש האישה מפקיעים את היחסים שהיו קיימים בין האדון לעבד ובין האישה לאשתו? אין ספק מן המשל,

¹⁴⁰ בהתאם למגמתו העקרונית בביאור סמיכות הפרשיות במקרא, ראו קופרמן, ביאור על וי', עמ' רד, רז-רח; רחמי, סמיכות פרשיות.

שזו היא תחושתם של העבד והאישה, וחז"ל ובעקבותם רע"ס נדרשו להשיב "עבד שקנה נכסים, למי נכסים?" נמכרתם ישראל, אך לעבד ה', ומשום כך, עדיין עבדי ה' אתם, על אף השעבוד. ברם, מאחר שתשובה זו מותירה טעם מר של ריחוק הוסיף רע"ס את הפסוק המופיע בסוף העניין: "ואף גם זאת [...] לא מאסתים [...] כי אני ה' א-לקיכם" (וי' כו, מד). במהדורה קמא של כתב היד כתב רע"ס "כי אפילו אחר כל שיעבוד אתם עבדי ואגאלכם, כמו שיקרה לזה שמכר עצמו לגוי"¹⁴¹. כך, חיזק רע"ס שלוש מצוות יסוד של הקיום היהודי בגולה תוך הדגשה, שלמרות שמבחינה חיצונית אולי נראה כאילו נמכרו ישראל ביד האומות ונטשם האל, למעשה אין הדברים כך, והם נותרו עבדי ה', ומחויבותו לגאולתם נשארה כשהייתה, בתנאי כמובן, שישמרו לו אמונים.

המעין בפסוק האסמכתא המלא בהקשרו, יראה כי הוא נותן תשובה לא רק לפן הרגשי, אלא אף לטענות הענייניות שהעלה המדרש: "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' א-לקיכם. וזכרתי להם ברית ראשנים אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לא-לקים אני ה'" (וי' כו, מד-מה). בשימוש בפסוק זה יצר רע"ס גשר מבני, שכן פסוק זה לקוח מסוף החטיבה על הברכות והקללות. בצורה זו וידא שעוד טרם יגיע הקורא לקללות הקשות, כבר יצטייד בידיעה שאפילו בימי שיעבוד קשים, בימי גלות, הקב"ה לא ימאס בעמו ויישאר אלוהיו.¹⁴²

בחומש דברים, משה הזהיר את העם מההשלכות של עבודה זרה בארץ, שתגרור אחריה גלות, והמשך עבודה זרה בין העמים: "ועבדתם שם א-לוקים מעשה ידי אדם [...] (דב' ד, כח). רע"ס הרחיב כאן עוד את לימוד הזכות על ישראל שעבדו עבודה זרה "ישראל שבחוצה לארץ, עובדי עבודה זרה בטהרה הם (בבלי עבודה זרה ח ע"א)" (רע"ס על דב' ד, כח). רש"י על הגמרא ביאר "כלומר בלא כוונה ואין שמים על לב", כשהמדובר כנראה על פי רש"י ור' חננאל במצבים בהם יהודים החיים בחוץ לארץ ונמצאים לכן תחת מרות וחסות של שליטים שעובדים עבודה זרה נאלצים להשתתף באירועים הנושאים אופי אלילי בעקבות חובה מלכותית שהושתה עליהם. באירועים אלו (כגון השתתפות בסעודת נישואין של בן השליט) אף אם היהודים אכלו ושתו משלהם, עצם ההשתתפות באירוע הבעייתי נחשבת כהכרה בעבודה זרה.¹⁴³ רע"ס הוציא את דברי רבי ישמעאל בגמרא מפשוטם שאפילו אם היהודי אוכל ושותה משל עצמו ולא אכל מהזבח עצמו (אכל ב"טהרה"), נחשב הדבר כאילו עבד עבודה זרה והפך אותם כדי ללמד זכות על ישראל שנאלצים בגלותם להיראות כעובדי עבודה זרה אף כי הנסיבות מוכיחות כי לא פעלו ממניעים דתיים.

אם בויקרא כו התייחס רע"ס לתחושתם הסובייקטיבית של הגולים, הרי שבשירת האזינו (בהמשך לקו שנקט בדברים ד) התייחס לסוגייה מכיוונם של העמים: "יש לחוש פן ינכרו צרימו פן ימשכו את לב השרידים להיות בני נכר כמותם" (רע"ס על דב' לב, כז). הלחץ להמרת הדת מופיע גם מהכיוון הנוצרי, ורע"ס העיר על אתר: "אבל בהיות ישראל רבים ונפוצים באומות רבות לא יעלה על לב כולם להשתדל בזה [...] צדקה עשה הקדוש ברוך הוא בישראל שפזרם לבין האומות [...] (רע"ס על המשך הפסוק). אמירה זו מהדהדת את

¹⁴¹ קרביץ, ביאור על וי', עמ' רכד-רכה.

¹⁴² קרביץ העיר כאן שאין פסוק בירמיהו המכנה את כורש 'עבד', ויתכן שהתכוון רע"ס לכתוב "האומר לכורש רועי" (יש' מד, כד), שמשמעותו דומה מבחינת בעלות הרועה על רכוש האדון. אם כי ייתכן שרע"ס החליף את כינויו של כורש במודע, כדי ליצור התאמה עם המדרש.

¹⁴³ רש"י, רש"י, ר' חננאל והמאירי על בבלי עבודה זרה ח ע"א. וכדברי הר"י מלוניל על אתר: "אף על פי שאוכלין ושותין מדבר שהוא מותר ואין בו משום נבילות וטריפות ויין נסך, וגם אינו ממון הגוי שיקבל דורון שלו, אלא משל ישראל עצמו, שתקן הכל וקנה אותו ממעותיו, אפי' הכי אסיר, משום אותו קלון [לשון סגי נהור] שעושיין לע"ז".

הקושי העצום בעמידה בלחץ הנפשי של הידיעה שמחד גלותך היא תוצאה של "מכירתך" על ידי האל (אלוקי אבותיך), והפיתוי המתוק "להיות שייך" ומקובל על ידי האל (הנוכרי, החפץ בנאמנותך) מאידך.

ההתמודדות מול אדום אינה פשוטה. רע"ס הרחיב במקומות שונים על דרכי ההתמודדות עימה, תוך הכרה מפוקחת במחירים שהיא גובה. לדעתו, סיפור מאבקו של יעקב בשרו של עשו הוא דגם להתמודדות זו: ולכן עתה רצה הקב"ה להודיע ליעקב איך ימשך ענינו עם אחיו ובין זרעם אחריהם, ועשה הפועל הזה שיתאבק שרו של עשו זה "ולא יכל לו". והאביקה הזו היא הגלות, ואפילו הכי לא יעשו נזק גדול להם, כדכתיב "ואף גם זאת [בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכולתם] וגו'" (וי' כו, מד), שאם ירעו להם, ירעו למו באופן שלא יזיקום על העיקר כי אם באבר תחתון, כמו שעשה זה שלא יכול להזיקו באבר עיקרי כי אם בכף ירך ירכו, שהוא נזק מועט. וכן נמי הודיע כי הגלות לא יהיה באופן שיעכבו מהענין הרוחני כי אם על הגוף יחול בחמלת ה'. ונמשל הגלות ללילה שימשך עד עלות השחר- שהוא אור הגאולה.¹⁴⁴

מסקנתו של רע"ס מן המאבק היא שרק **הדבקות באל** יכולה להושיע את העם במאבק מול אדום בגלות. אם דבקות זו תחלש מפאת התעסקות האדם בטרדותיו הכלכליות, תחלש דבקותו ויפגע. (רע"ס על ב' לב, כו).

נראה לי, שכדאי לסיים תת פרק זה בדברי העידוד של רע"ס המופיעים בחומש ויקרא בסיכום פרשת המועדות: "למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם" (וי' כג, מג). רע"ס ביאר את הפסוק על ההווה: "**אני ה' אלהיכם** באר שכל אלה לתכלית נאות לנו מכוון מאתו יתברך, כי הוא א-לקינו לא יגרע ממנו עיניו". כמה אהבה ועידוד במשפט קצר זה: לא משנה מה קורה, המטרה הסופית החשובה של עם ישראל לא תשתנה, ה' תמיד יישאר אלוקינו, ולכן עיניו והשגחתו לא יסורו מאיתנו.

הרחבות העוסקות בגאולה עצמה

את זרעי הגאולה שתל רע"ס כבר במאמר הבריאה הראשון שבתורה: "**יהי אור** הוא אור שבעת הימים שהיה לצורך המתהוים בלתי זרע, והוא יהיה לעתיד כדברי רבותינו זכרונם לברכה, שיהיה אז לצורך מה שעתידה להוציא גלוסקאות וכלי מילת (בבלי שבת ל ע"ב) שלא מכח הזרע" (רע"ס על ב' א, ג). ביאורו של רע"ס מתייחס להבטחה שלעתיד לבוא, בעת הגאולה, תשוב הארץ לגדל את צרכיו של האדם ללא צורך ביגיע כפיו, כמו שהיה לפני חטא אדם הראשון. אף שהקשר המיידי של בריאת האור הוא בריאת העולם, בהרחבת משמעות האור לתקופת אחרית הימים יצר רע"ס זיקה אינהרנטית בין הבריאה לבין הגאולה, אחרית הכלולה כבר בראשית.¹⁴⁵

הגאולה מופיעה שנית, בסיפור חטא אדם הראשון. על בראשית ג, כא המתאר כיצד עשה האל לאדם ולאשתו כותנות לאחר החטא, העיר רע"ס: "**כתנות עור** בלתי השתדלות אדם, כעניין לעתיד, כאמרם 'עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת' (בבלי שבת ל ע"ב)". גם כאן ציטט רע"ס את אותו מדרש חז"ל, אך הפעם, עם דגש על מקומו של האדם במשוואה. בהרחבה זו, שאינה נדרשת להבנת הפסוק או הסיפור בהקשרו, יצר רע"ס זיקה חיובית בין חטא אדם הראשון לבין הגאולה העתידה. גישה זו מדגישה את אופי הגאולה העתידית, שתחזיר את העולם למצב שלפני החטא, אז זכה אדם הראשון בכל צרכיו ללא צורך

¹⁴⁴ ספורנו, אמר הגאון, ב' לב, כב-כה, עמ' עה.

¹⁴⁵ לדעת רע"ס, אור ימי הבריאה הראשונים אינו האור המוכר לנו היום, הנוצר מן השמש, אלא אנרגיה המסוגלת ליצור יצירות בתהליך ישיר, ללא צורך בתהליכי הטבע המוכרים לנו היום, בעולם שלאחר חטא אדם הראשון והמבול. ראו עוד אצל קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' כ הערות 54-55.

בהשתדלות, להפך מן המצב שלאחר החטא: "בזעת אפיך תאכל לחם" (בר' ג, יט) "בעצב תלדי בנים" (בר' ג, טז). בגאולה העתידית כל ישראל עתידים להיות במדרגת אדם הראשון, ויזכו במאכלם ובבגדיהם ללא צורך בהשתדלות. הציטוט שהביא רע"ס עוסק בשניים מהמוטיבים העיקריים של החטא: האכילה (מעץ הדעת טוב ורע, והידיעה הרוחנית הנגזרת ממנה) והלבוש (הבושה הנובעת ממעשה החטא) ומביאה את שתיהן לידי תיקון.¹⁴⁶ לשיבה למעלת אדם הראשון לפני החטא כבר רמז רע"ס בפסוק טז, בתיאור עונש האישה: "הרנך היפך מה שהיה קודם החטא, כאמרם: בו ביום נבראו, בו ביום שמשו, בו ביום הוציאו תולדות (בראשית רבה כב, ג). וכזאת אמרו שתהיה לעתיד, כאמרם 'עתידה אישה שתלד בכל יום' (בבלי שבת ל ע"ב), וזה כי אמנם ישראל יהיו אז לרצון לפני האל יתברך, כמו שהיה אדם הראשון קודם חטאו." וכך שילב עם בשורת העונש את התקווה לעתיד לבוא, תקווה המדגישה את תיקון היחסים בין עם ישראל לבוראו.

חטא אדם הראשון היווה נקודת שפל ביחסי האדם ובוראו, ומהווה אכזבה קשה לקורא בייחוד על רקע הצהרת האל "והנה טוב מאד" שאפינה את תיאור הבריאה.¹⁴⁷ רע"ס בחר שלא להשאיר את מעשה האדם כנקודת קלקול סופית, אלא להציגה שלובה בתקווה לגאולה.¹⁴⁸

קו זה, של הצגת החטא והקלקול כשהם משולבים בבשורת הגאולה ממשיך להופיע בפרשנותו של רע"ס לחטאי האנושות הראשונים.¹⁴⁹ בתיאור העולם שלאחר המבול הדגיש רע"ס לא רק את הקלקול ואת השינוי שנוצר בעולם כתוצאה מן החטא, אלא גם את החזון להיפוך המצב והחזרה לקדמותו עם בא הגאולה:

אמר שיהיה זה "כל ימי הארץ" עד אשר יתקן האל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו "הארץ החדשה אשר אני עשה" (יש' סו, כב), כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז, ויהיה תיקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם, כמו שהיה קודם המבול, כאמרו "כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקלל" (יש' סה, כ). וזה רצה באמרו "מוצאי בקר וערב תרנין" (תהי' סה, ט) (רע"ס על ברי' ה, כב).¹⁵⁰

גם בחומשים האחרים התייחס רע"ס לגאולה, ולעיתים במקומות לא צפויים. בויקרא יד, במסגרת הדיון על צרעת הבתים הוא באר את תהליך היטהרות הבית מן הצרעת כמשל: "ופנו את הבית בטרם יבא [...] ובמדרש אמרו בכל זה רמז לחורבן הראשון, ותקונו בשני, וסתירתו בחורבן שני, וטהרתו בבניין שלישי שיבנה ויכוון במהרה בימינו אמין" (רע"ס על וי' יד, לו). רע"ס בנה את פרשנותו על בסיס המדרשים בויקרא רבה יז, ז

¹⁴⁶ ראו בהמשך על מוטיב התשובה אצל רע"ס, בפרק "התשובה במשנת הגאולה של רע"ס" להלן עמ' 86.

¹⁴⁷ "כי טוב" בר' א, ד, י, יב, יח, כא, כה; "והנה טוב מאד" בר' א, לא.

¹⁴⁸ גם במדרש ניתן למצוא אמירות המדגישות את הקשר הפנימי שבין הגלות והגאולה. כך לדוגמה בדברי המדרש על הפסוק "ויהי בעת ההיא, וירד יהודה מאת אחיו" (בר' לח, א) "שבטים היו עסוקין במכירתו של יוסף, ויוסף היה עסוק בשקו ובעתניו, ראובן היה עסוק בשקו ובעתניו, ויעקב היה עסוק בשקו ובעתניו, ויהודה היה עסוק לקח לו אשה, והקדוש ברוך הוא היה עוסק בורא אורו של מלך המשיח ויהי בעת ההיא וירד יהודה. (יש' סו, ז): בטרם תחיל ילדה, קדם שלא נולד משעבד הראשון נולד גואל האחרון, ויהי בעת ההוא, מה כתיב למעלה מן הענין, והמדנים מכרו אתו אל מצרים". (בראשית רבה פה, א מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 247), ראו שפרן, הגלות כסימן, עמ' 5.

¹⁴⁹ גישה זו, המציעה שביב תקווה גם במקומות הנמוכים ביותר אליהם מגיע האדם, באה לידי ביטוי במקומות נוספים בפרשנותו של רע"ס. לדוגמה, בפרשנותו לחטא המרגלים (רע"ס על במ' יג, ב) מסביר רע"ס שבחירת המרגלים על ידי משה אפשרה מהלך של תשובה של העם לאחר החטא. ניסיונם של המעפילים בהר היה חלק ממהלך של תשובה כנה, אך לא צלח, כיוון שחטאו בחילול ה' בחטא המרגלים, חטא שעונשו מוות, אך מותם של המעפילים היה גם כפרתם.

¹⁵⁰ בפרק הבא אתייחס בהרחבה למקומם של הפסוקים המובאים כאסמכתאות בביאור של רע"ס.

ומדרש תדשא טז, המתייחסים לתקווה לבניית בית שני.¹⁵¹ המדרש הראשון מדגיש את התקווה בתקומה, ואילו המדרש השני, מדגיש את תהליך ההיטהרות שנעשה מתוך החורבן, שני אלמנטים החוזרים על עצמם בפרשנותו של רע"ס. אף שהמדרשים במקורם אינם מתייחסים לבית שלישי, בנה רע"ס את הנמשל כך שיכלול גם את התקווה לעתיד לבוא.¹⁵²

בתת פרק זה הדגמתי כיצד שזר רע"ס מוטיבים מעודדים לתוך פרשנותו בצורה גלויה על ידי הרחבה של יריעת הביאור מעבר לפשט הפירוש. מוטיבים מעודדים אלו כוללים תפילות על אחרית העם מפי גדולי ישראל, פתגמים מחזקים, והזדהות עם קשיי הגלות תוך מתן אופק של תקווה. הם מאופיינים לא רק בתוכן המזכיר לעם את הקשר המיוחד עם האל והגאולה העתידה, אלא כוללים גם את זווית ההסתכלות האופטימית שיצר רע"ס כאשר חיבר בין נקודות השפל של האנושות והעם לתקוות הגאולה.¹⁵³

שימוש בפסוקי אסמכתא ככלי ביאורי

כאן המקום להרחיב על משמעות המונח "פסוק אסמכתא", מונח שבו השתמשתי למעלה. רחימי הגדיר פרשנות פנים מקראית כשיטה פרשנית שבה הפרשן בוחר ליצור זיקה בין פסוקים או פרשיות כדי לבאר את אחד המקורות.¹⁵⁴ הוא מניין את הפסוקים והפרשיות שציטט רע"ס מן התורה והני"ך במהלך הפירוש לארבעה סוגים: ציטוט לחיזוק הפירוש ולהרחבתו (הפסוק המצוטט אינו מכיל את המושג המתפרש, אך הוא מכיל סיפור או דוגמה המבהירים את פירושו של רע"ס); ציטוט לחיזוק הפירוש על ידי השוואה לפסוק המצוטט (הפסוק המצוטט מכיל את המילים המתבארות בביאור); ציטוט על דרך הניגוד ("על הפך"); השוואה למקרה או לאישיות אחרת ללא ציטוט ישיר.¹⁵⁵ לגבי הפסוקים המצוטטים מן הני"ך, הוסיף רחימי סוג נוסף – פירוש בעזרת ציטוט ללא תוספת פרשנית. רחימי ציין את הסגנון השיבוצי של רע"ס, התואם את סגנון הכתיבה של בני הרנסנס. השיבוץ, מלבד היופי והסגנון הפיוטי שהוא יוצר, גם נושא עימו מטען פרשני, המוכר לקורא, וכך הפרשן יכול להוסיף נדבך פרשני בלא להכביר במילים. עם זאת, סבר רחימי שבמקרים רבים הציטוט או האזכור מהני"ך אינם הכרחיים שכן אם נשמיט את הציטוט הפירוש לא ייגרע, והם אף מרובים מן המקובל בסגנון הרנסנס. במקרים כאלו, כתב רחימי, רבים מן הפסוקים שאותם ציטט רע"ס מובאים רק לתפארת המליצה, ליצור מפגש מרבי בין הקורא לבין פסוקי וסיפורי הני"ך, ואף לפרש חלק

¹⁵¹ ויקרא רבה יז ז (מהדורת מרגליות עמ' שפז-שפט); מדרש תדשא טז (מהדורת אייזנשטיין עמ' 481).

¹⁵² אסכס כאן את ההתייחסות לגאולה במקורות המקבילים (המתארים את הבריאה וראשית האנושות) בסיכומי השיעורים "אמר הגאון": לא נמצאו התייחסויות לגאולה בסיפור הבריאה, בחטאי האנושות הראשונים לרבות חטא דור המבול, ראו ספורנו, אמר הגאון, עמ' ג-כד; וגם לא בפרשנות על נגעי הצרעת למיניהם ראו ספורנו, אמר הגאון, עמ' רנד-רסא.

¹⁵³ אסכס כאן הרחבות עידוד שאינן מתייחסות בהכרח לגאולה, בסיכומי השיעורים ב"אמר הגאון" במקומות המקבילים (ב"אמר הגאון" חסרות פרשות תולדות ויצא, דברים ואתחנן, כך שהשוואה אינה שלימה): אין תפילות של האבות בעד הבנים (לעומת זאת יש בשירת האזינו דיון ארוך על חשיבות התפילה של הבנים, גם אם הם רשעים, דב' לב, ג-ד, ספורנו, אמר הגאון, עמ' תטו-תטז). לעומת זאת, יש התייחסות רחבה למאבקו של עם ישראל להישרדות רוחנית בגלות בסיפור מאבק יעקב במלאך (בר' לב, כב-כה, ספורנו, אמר הגאון, עמ' עה).

¹⁵⁴ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 345. בהקשר זה ראוי לציין שהגדרה זו אינה ההגדרה הקלאסית לפרשנות פנים מקראית, אשר מתייחסת בדרך כלל לפרשנות המשוקעת במקרא כדי להאיר על טקסט מקראי אחר. עוד על תופעה זו אצל זקוביץ, פרשנות פנים.

¹⁵⁵ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 347; רחימי, פרשנות פנים מקראית, עמ' 73.

מפסוקי הני"ך, שכן רע"ס לא פירש את כל ספרי הני"ך.¹⁵⁶ לדעתי, לפחות בחלק מן המקרים, יש משמעות פרשנית עמוקה יותר לפסוקים שבחר רע"ס לצטט, כפי שאוכיח להלן.¹⁵⁷

שימוש בפסוקי אסמכתא מן התורה

מעבר לשימוש באסמכתאות שציין רחימי, רע"ס השתמש באסמכתאות מן התורה כדי לתת גושפנקה וחיזוק לנבואות אחרות על אחרית הימים המופיעות במקום אחר. תופעה זו בולטת בעיקר בפירושו לנבואות בלעם. בלעם, הנביא הנוכרי ששירותיו נשכרו כדי לקלל את העם ונמצא מברכו בעל כורחו, משמש בביאור כ"עדות חוץ" לאמיתות נבואות הגאולה של ישראל. רע"ס שיבץ לאורך נבואות בלעם אסמכתאות המפנות לנבואות גאולה אחרות במקרא. "הן עם לבדד ישכון" (במ' כג, ט) מאמת את נבואת "האזינו" "הן עם לבדד ישכון הם לבדם ישכנו ארץ בסוף הענין, כאומרו 'ה' בדד ינחנו' (דב' לב, יב) ואיך אוכל להכריתם" (רע"ס על במ' כג, ט). הביטוי "ישכנו ארץ בסוף הענין" מתייחס להבטחה שנתנה ליעקב שעם ישראל יישאר בעקב ובסוף כל הדורות, אף שהעמים האחרים יכלו.¹⁵⁸ בפרק הבא, נבואת בלעם שוב "מאשרת" את ההבטחות החיוביות שבשירת האזינו "יאכל גוים צריו לעתיד לבא, כאמרו 'ונקם ישיב לצריו' (דב' לב, מג) וחציו ימחץ כאמרו 'אשכיר חצי מדם' (דב' לב, מב)" (רע"ס על במ' כד, ח). בלעם נמצא "מאשר" גם את הבטחת המלאך ליעקב "וכמו שירה שם ישראל לשרר עם א-להים ועם אנשים (בר' לב, כט)" (רע"ס על במ' כד, ה), ואת הבטחת מעמדם של צאצאי יעקב באחרית הימים "וישראל עושה חיל ואז יוכל ישראל לעשות חיל, כאמרו 'ולאם מלאם יאמץ' (בר' כה, כג)". רע"ס השתמש בנבואות בלעם גם כאסמכתא לנבואות על הגאולה, למשל בביאורו לדברי יעקב לבניו לפני מותו: "באחרית הימים לקץ הימין, בבוא גואל, שיהיה אחרית ימי האומות אויבי ה' ומלכותם, שתתמלא סאתם עד סוף מלואה [...] וכזה דבר בלעם באמרו 'באחרית הימים' (במ' כד, יד), כמו שהעיד באמרו 'וקרקר כל בני שת' (במ' כד, יז) [...]" (רע"ס על בר' מט, א). בצורה זו, נמצא בלעם, הנביא העוין, מוכיח בנבואותיו את אמיתות נבואות הגאולה שניתנו לעם.

שימוש בפסוקי אסמכתא מן הנביאים והכתובים, כדי לשלב את הגאולה בביאור

בחירה ייעודית בפסוקי אסמכתא בלי להרחיב את יריעת הביאור

עיון בפסוקי האסמכתא שבהם השתמש רע"ס מגלה נוכחות גבוהה מאוד של פסוקים שמקורם בנבואות הגאולה לעתיד לבוא. פסוקי אסמכתא אלו משובצים בעיקר בפירושו לחומש בראשית, בנבואות בלעם, בשירת האזינו, ובברכות משה לעם לפני מותו. אסמכתאות אלו מסייעות בעיצוב תפיסת העולם של הקורא בוודאות מעמדו הנבחר והחשוב של עם ישראל בעיני ה', בהבנת מקום הגלות ביחסי עם ישראל והקב"ה, באמונה בהיתכנות הגאולה, בדרך ההתמודדות עם הגלות, ובפעולות הנדרשות לשם יציאה מן הגלות.¹⁵⁹

¹⁵⁶ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 350; רחימי, פרשנות פנים מקראית, עמ' 73.

¹⁵⁷ לשם השוואה, בעת לימוד מדרשים חשוב לבחון את פסוקי הפתיחתא והאסמכתא שבתוך המדרש בהקשרם המקורי כדי לעמוד על המסרים הנוספים שהם מייבאים לטקסט הנידון. אזכור חלקי של פסוק על ידי הדרשן אינו הוכחה לכך שהמילים שצוטטו הן המילים הנושאות את המפתח לפיענוח המדרש. משום כך, חובה לקרא ולבחון את הפסוק בהקשרו, ורק אחר כך ללמוד אותו בהקשר המדרשי החדש שבו הושם בידי הדרשן כדי לראות כיצד הוא משפיע על לימוד הפשט המקורי של הפסוק. כן הדבר גם בדיונינו. ראו פיטרס, מדרש, עמ' 38.

¹⁵⁸ ראו בהרחבה על משמעות שמו של יעקב בתת הפרק "מעשה אבות סימן לבנים הכוללים גם "הקדמת תנועה", להלן עמ' 106.

¹⁵⁹ סיכום ההיקריות של פסוקי אסמכתא הלקוחים מנבואות גאולה ומדרשי חז"ל העוסקים בגאולה העתידה:

לעיתים, השתמש רע"ס בפסוקי אסמכתא בצורה מינורית וכמעט לא מורגשת. במקרים אלו, פסוק האסמכתא אינו מרחיב את יריעת הביאור, אך השימוש בו נעשה בגלל ערכו המוסף והאופטימי. לדוגמה, על ביאור שמו של נח העיר רע"ס: "זה ינחמנו התפלל שזה ינחם בהמציאו מנוחה ממעשיהם, כי מלת 'נח' תורה מנוחה, כמו 'ונח מאיביהם' (אס' ט, טז)" (רע"ס על בר' ה, כט). רע"ס הלך בעקבות רש"י והמדרש בביאור משמעות השם, מנוחה המביאה לנחמה. מעניין להשוות את פרשנותו של רע"ס לפרשנות שמציע ילקוט שמעוני: לשון נחמה, מנוחה או ניחוח.¹⁶⁰ העיון במדרש מציע לנו שלושה פסוקים אסמכתא: "למען ינוח שורך" (שמי' כג, יב), "יבוא שלום ינוחו על משכבותם" (יש' נז, ב) או "ותנח התיבה" (בר' ח, ד) הקרובים כל אחד להקשר של הפסוק המתבאר במשמעות חקלאית, עניינית, או דרך כתיבת השם (ללא האות ו"ו). לעומת פסוקי האסמכתא שהציע המדרש, בחר רע"ס פסוק אסמכתא מהקשר אחר, אשר מאזכר את גאולת עם ישראל בעת צרה כנגד כל הסיכויים, אך חיבורו הטקסטואלי חלש יותר.¹⁶¹

בסיפור יוסף באר רע"ס את משמעות שם בכורו, מנשה: "כי נשני א-להים כענין לעתיד כאמרו כי נשכחו הצרות הראשונות (יש' סה, טז)" (רע"ס על בר' מא, נא). רע"ס בחר בפסוק המבליט את האפשרות שהצרות הראשונות, ככל שהן קשות, תישכחנה לעתיד לבוא בבוא הגאולה. בחירת פסוק זו בולטת על רקע אינות השורש נ.ש.ה בפסוק המבאר (בהתאם לדרכו להשתמש בציטוט המכיל סיפור או דוגמה דומה המבהירה

בספר בראשית מופיעים 84 פסוקי אסמכתא ממקור העוסק בגאולה (16 בפרק מט, דברי יעקב לבניו), בספר שמות מופיעים 32 פסוקי אסמכתא ממקור העוסק בגאולה, 24 מהם עד מעמד הר סיני, ובהמשך הספר רק שלושה.

בספר ויקרא מופיעים 14 פסוקי אסמכתא ממקור העוסק בגאולה (שמונה בפרק כו) בספר במדבר מופיעים 18 פסוקי אסמכתא ממקור העוסק בגאולה (מתוכם 11 בפרשת בלעם). בספר דברים מופיעים 39 פסוקי אסמכתא ממקור העוסק בגאולה, (34 מהם בפרשת האזינו וברכות משה). חשבון זה אינו כולל שימוש שעשה רע"ס בפסוקים בעלי גוון חיובי אשר לקוחים מהקשר של נבואת פורענות. גם פסוקים אלו נשמעים חיוביים, ומוסיפים נימה אופטימית לפסוקים, אך לא כללתי אותם בחישוב בגלל הקשרם. לרשימת הפסוקים המלאה, ראו בנספח המופיע בסוף העבודה.

¹⁶⁰ ילקוט שמעוני, בראשית, רמז מב, עמ' 147-148.

¹⁶¹ מעניין לציין שרע"ס הביא מן המגילה, יחסית לאורכה, אסמכתאות רבות. כך למשל בתיאור דברי יעקב לבניו לפני מותו: "וישב על המטה. לחלק כבוד למלכות כפי האפשר לו אז, וההפך 'ולא קם ולא זע ממנו' (אס' ה, ט)" (רע"ס על בר' מח, ב). הפסוק כאן מדגיש את העמידה ללא פחד בפני הגוי שדורש כניעה והשתחויה. רע"ס אומנם כתב "וההפך", אך פסוק האסמכתא מתאר גם הוא עמידה בפני בעל שררה ומעמד. ההפך אינו במצב העמידה, אלא במרות שמקבל (או לא מקבל) על עצמו העומד. רש"י על אתר הביא מספר דוגמאות לדרכים שבהם חולקים כבוד למלכות, מתוך קבלת מרות ומתן כבוד ממשה, ומאליהו. אך רע"ס בחר דווקא להבליט מוטיב ממגילת אסתר, בשבח העמידה על עקרונות גם בפני צורר. ראו גם ביאורו של רע"ס לבי' לב, יג; בר' מא, יד; נ, ד; שמי' א, יט; יח, ז; וי' כא, יח; במי' לד, ב ועוד. במקרים אחרים השתמש בשיבוץ מתוך המגילה כדי לעורר את ההקשר למגילה, כמו בסיפור המיילדות "[...] ולמלך אין שוה (על פי אס' ג, ח) להמית אחד או שנים בלבד" (רע"ס על שמי' א, יט). בכל אחד מהמקומות האלו הביא רע"ס אסמכתא או אזכור מן המגילה, אשר בעצם מהותה מזכירה את הסיכוי לצאת מצרה קשה להצלה כנגד כל הסיכויים. וראו גם קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' שיט הערה 20.

את פירושו, וזאת מבלי שהפסוק המצוטט יכיל את המושג המתפרש).¹⁶² הבחירה בפסוק זה גם מחזקת את ההקבלה שבין יוסף ועתיד כלל ישראל, במסגרת עקרון 'מעשה אבות סימן לבנים'.¹⁶³

במקום אחר בחומש בראשית באר רע"ס את הביטוי "וינהלם בלחם" בפסוק "ויביאו את מקניהם אל יוסף [...] וינהלם בלחם בכל מקנהם בשנה ההוא" (בר' מז, יז): "נהלם לאט כענין 'עלות ינהלי' (יש' מ, יא)". רע"ס יכול היה לבחור פסוק מהקשר קרוב יותר, כמו סיפור מפגש יעקב ועשו "יעבר-נא אדני לפני עבדו ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה [...]". רע"ס (בר' לג, יד), אך תחת זאת בחר פסוק מתוך נבואה מוכרת מהפטרות שבת נחמו המאזכרת את חזרתם של היהודים לארצם "כרעה עדרו ירעה בזרעו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל" (יש' מ, יא).

תופעה זו, של ציטוט פסוקים הלקוחים מנבואות הנחמה וממדרשי חז"ל העוסקים בגאולה, יוצרת פס קול חיובי ומעודד המלווה את הקריאה בביאור. לעיתים, כמו בדוגמאות לעיל, הבחירה בפסוק האסמכתא אינה משפיעה על ההבנה הפרשנית של הפסוק המתבאר, אך היא מעניקה ערך מוסף לחוויית הלימוד, בהדגשה המתמשכת של היתכנות הגאולה ואופייה החיובי (שימוש בפסוקי האסמכתא באופן כזה, אינו אחיד בכל החומשים, ובולט בעיקר בחומש בראשית).¹⁶⁴ אך בפעמים אחרות, פסוקי האסמכתא משמשים לפיתוח רעיון נוסף המרחיב את היקף ביאור הפשט של הפסוק.

שימוש בפסוקי אסמכתא להרחבת יריעת הביאור

לעיתים, השימוש בפסוקי האסמכתא חורג מן השימוש הביאורי הפשוט ומשמש את רע"ס לשם הרחבת רעיון. את הביטוי "ויצא יצחק לשוח בשדה" (בר' כד, סג) ביאר רע"ס בדרכם של המדרש ורש"י כמונח של תפילה. אך בשונה מהם, הוא הדגיש אלמנט נוסף: היענות ה' לתפילתו עוד טרם נאמרה " [...] אף על פי שכבר התפלל בבאר לחי ראי, וקודם שהתפלל נענה, על דרך 'מן היום [הראשון] אשר נתת את לבך להבין ולהתענות ... נשמעו דבריך' (דני' י, יב)". רע"ס על בר' כד, סג). ברמת הקריאה הראשונית, מדגיש הביאור את מהירות הגעתה האפשרי של הגאולה: יצחק כבר התפלל בבאר לחי רואי והיה בדרכו לתפילה נוספת כיוון שלא ידע שכבר נענה, ובתוך כך מתברר שכלתו כבר בדרך אליו! אך רע"ס שילב בביאור מסר נוסף, שמתגלה כאשר בוחנים מקרוב את פסוק האסמכתא. בציטוט פסוקי אסמכתא, מסתפקים הפרשנים בדרך כלל בציטוט מראה מקום (מילים פותחות של הפסוק) או מספר מצומצם של מילים המדגים את התופעה הנדונה. כאן, טרח רע"ס לצטט מילים מסוף הפסוק, מילים שאינן קשורות ישירות לרעיון הענות ה' לתפילה בטרם נאמרה. הפסוק הנדון לקוח מספר דניאל ופותח את חזיונות יוון וקץ הימים: "ובאתי להבינך את אשר יקרה לעמך באחרית הימים כי עוד חזון לימים" (דני' י, יד). ההקשר מעורר מיד את עניין גאולת עם ישראל.¹⁶⁵ מעבר לעידוד הלומדים שה' ישמע את תפילתם בעת צרה, הפסוק המצוטט מדגיש תנאי: להבין ולהתענות. כדי שהתפילה לגאולה תישמע, היא חייבת להיות מלווה במהלך של התבוננות פנימית, לעיתים קשה, המובילה לתשובה. חשיבות תוספת זו מתבררת ביתר שאת מתוך קריאה השוואתית לפסוק אחר שעמד

¹⁶² רע"ס יכול היה לבחור בפסוק: "זכר-אלה יעקב וישראל כי עבדי-אתה יצרתך עבד-לי אתה ישראל לא תנשני" (יש' מד, כא).

¹⁶³ וכך גם הציע קרביץ, ביאור בראשית, על הפסוק. עוד על משמעות מוטיב מעשה אבות סימן לבנים בהקשר גאולת עם ישראל בתת הפרק "מעשה אבות סימן לבנים", להלן עמ' 104.

¹⁶⁴ ראו בנספח, "מקורות האסמכתא ושכיחות הופעתם בפירושי", סיכום ההיקרויות, להלן עמ' 144.

¹⁶⁵ פסוק זה משולב גם בתפילת "עננו", היא הבקשה המוספת לתפילת העמידה בברכת "שמע קולנו" בימי תענית.

לרשותו של רע"ס "והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע" (יש' כה, כד), פסוק שאינו מכיל את רעיון התשובה. רע"ס, בעזרת האסמכתא מספר דניאל, הרחיב את הדיון מכוחה של תפילה וגאולתו האישית של יצחק המצפה לכלה, לדיון על האמונה בקיומה הגאולה הלאומית של עם ישראל, והתנאים הנחוצים לשם היענות ה' לתפילה. שני מרכיבים אלו, התפילה והתשובה, כתנאי לגאולה עולים שוב ושוב בפרשנות רע"ס לתורה, וארחיב עליהם בהמשך.¹⁶⁶

את ביאורו של רע"ס לברי' ח כב הזכרתי בפרק ה' בהרחבת היקף הפירוש המקומי, אך כאן המקום להרחיב על השימוש שהוא עשה באסמכתאות:¹⁶⁷

אמר שיהיה זה 'כל ימי הארץ' עד אשר יתקן האל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו 'הארץ החדשה אשר אני עשה' (יש' סו, כב), כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז, ויהיה תיקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם, כמו שהיה קדם המבול, כאמרו 'כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקלל' (יש' סה, כ). וזה רצה באמרו 'מוצאי בקר וערב תרנין' (תה' סה, ט) (רע"ס על ברי' ח, כב).¹⁶⁸

רע"ס ציטט שלושה פסוקים העוסקים בגאולה: "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם ושמכם" (יש' סו, כב), "לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקלל" (יש' סה, כ), "וייראו ישרי קצות מאותתך מוצאי בקר וערב תרנין" (תהלים סה, ט).

הפסוק הראשון, "הארץ החדשה אשר אני עשה" (יש' סו, כב), מוכר לקורא, שכן הוא לקוח מתוך פרקי הנחמה של ישעיהו ונקרא כחלק מהפטרת שבת ראש חודש. על אף שממבט ראשון נראה שיש לפרש את הפסוק בצורה מטאפורית (עולם חדש מבחינת יחסי עם ישראל והאנושות עם הקב"ה) רע"ס הדגיש בביאורו את נדבך הפשט: יהיה שינוי בשמים ובארץ עצמם לעתיד לבוא.¹⁶⁹ רע"ס הביא פסוק זה כדי להעיד על חידוש קיום העולם בתבנית עולם בראשית בעת הגאולה, עת בה תתקן תנועת השמש ביחס לעולם וכתוצאה מכך ישרור בעולם אביב תמידי והיממה תהיה מחולקת בצורה שווה בין היום לבין הלילה.¹⁷⁰ קריאה בשאר הפסוק מדגישה את ההבטחה לקיומו של עם ישראל באחרית הימים. רק קורא שירחיב עוד יותר את הקריאה יגלה את ההקשר הרחב של נבואת גאולה אופטימית זו: נוראות יום ה', והדין אשר יעשה בחוטאים, חלקם, ייתכן, גם מעם ישראל.

¹⁶⁶ עוד על מרכיב התשובה, ראו פרק "התשובה בפרשנות רע"ס לתורה", להלן עמ' 86. על מרכיב התפילה ראו תת פרק "תפילה", להלן עמ' 98. לשם השוואה, בשיעורים שהודפסו בספר "אמר הגאון" הביא רע"ס את האסמכתא מישעיהו 'טרם יקראו ואני אענה' (יש' סה, כד), אך הרחיב את הביאור לכיוון אחר, המדגיש את מדרגת הצדיקים המכירים עם תחילת תפילתם אם תפילתם מקובלת או לא. ספורנו, אמר הגאון, ברי' כד, טו-טז, סה-סא, עמ' סה, וקרביץ, אמר הגאון, עמ' סה הערה י.

¹⁶⁷ ראו אזכור מקורי בעמ' 34.

¹⁶⁸ בפרק הבא אתייחס בהרחבה למקומם של הפסוקים המובאים כאסמכתאות בביאור של רע"ס.

¹⁶⁹ רע"ס הביא פסוק זה עוד מספר פעמים במהלך ביאורו למקרא בהקשר לשינוי טבע העולם בעת הגאולה: ראו ביאוריו לקהלת ג, טו; תהלים קטו, טו. עוד על השימוש בפסוק ראו ספורנו, ישעיהו, קרביץ עמ' תקיד-תקטז.

¹⁷⁰ למרות שברמת הפשט נראה שהכתוב מדבר על ארץ חדשה, ושמים חדשים, ולא על השבת עטרה ליושנה.

הפסוק השני, "כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקלל" (יש' סה, כ) כקודמו, מאזכר הן את ימי ראשית האנושות הן את זמן הגאולה, אך מרחיב את היריעה לגבי צד נוסף שבו ישתנה טבע העולם בזמן הגאולה: שיבה לזמן שבו היו חיי האדם ארוכים, כפי שציין רע"ס בפירושו. קריאה בפסוקים הסובבים את פסוק האסמכתא תרחיב עוד את היריעה על מהות הגאולה בעתיד לבוא: ה' ישמח בירושלים ובעמו, ולא יישמע בה עוד קול בכי. עם ישראל ישוב לארצו, יבנה בתים, ייטע כרמים ויזכה גם לאכול את פְּרָגָם.¹⁷¹

הפסוק השלישי, מרחיב על המוטיב השלישי שהזכיר רע"ס בפירוש: שינוי טבע הארץ אשר תיתן את פריה ללא צורך בעבודת האדמה מצד האדם. קריאה בפסוקים הסובבים את פסוק האסמכתא (בסיוע פרשנותו של רע"ס על אתר) ירחיבו שוב את תפיסת הגאולה ויתמקדו על מקומו של האדם בבקשת הגאולה: החל מבקשת הגאולה הכוללת בתוכה את ההתחייבות לקיום הבטחת ה"נעשה ונשמע" (רע"ס על פסוקים ב-ג), עבור במרכזיות ירושלים אשר ממנה תצא תורה לשרידי העם ולעמים (רע"ס על פסוקים ד-ה), מנוחת עם ישראל מאויביו (רע"ס על פס' ו), השבת טבע העולם לטבעו הבראשיתי מבחינת סיבוב כדור הארץ והעונות, ומבחינה חקלאית (הארץ תיתן את פריה ללא צורך בעבודת האדמה) (רע"ס על פסוקים ז-י).¹⁷²

קריאה ראשונית של הביאור הכוללת רק את החלקים המצוטטים מן הפסוק מכניסה את נס השמים החדשים לתוך הקשר המציאות החדשה של העולם אחרי הגאולה. הפסוק הראשון מעגן את הטענה לגבי השמים החדשים, הפסוק השני מכניס את נס השמים החדשים לתוך הקשר רחב יותר של מציאות חדשה, הכוללת חזרה לחיים ארוכים של האנושות, והפסוק השלישי מציין את שמחת היקום והאנושות על הגאולה.

קריאה שנייה, הכוללת קריאה של כל אחד מן הפסוקים במלואם, מגלה כיצד כל אחת מטענותיו של רע"ס לגבי השינוי המיועד בטבע טבועה כבר בפסוקים. ואילו קריאה שלישית ומעמיקה יותר הכוללת גם את קריאת הפסוקים הסובבים את פסוקי האסמכתא פורשת בפני הלומד תמונה רחבה של זמן הגאולה, כולל מקומו של האדם בקידום מהלך הגאולה, ותפקידו החדש עם הגעתה, מוטיבים שאינם קשורים לשדה הפרשני של דור המבול, אלא למקומו של בן דורו של רע"ס כקורא אקטיבי.

שימוש מסוג אחר בפסוקי האסמכתא מתגלה דרך דרכו של רע"ס להשתמש באותה האסמכתא כמה פעמים במקומות שונים, כדי להדגיש רעיון חשוב. הפסוקים הבאים, חוזרים כאסמכתאות מספר רב של פעמים: הפסוק **"כי לא אחפץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחייה"** (יח' יח, לב) מופיע בביאור כאסמכתא 13 פעמים. פסוק זה אומנם אינו קשור ישירות לגאולה באחרית הימים, אך הוא מוטיב מרכזי וחשוב בתהליך הגאולה ששרטט רע"ס כפי שארחיב בהמשך.¹⁷³ פסוק נוסף, **"כי אעשה כלה בכל הגויים ... ואתך לא אעשה כלה"** (יר' ל, יא/ מו, כח) מופיע בביאור כאסמכתא תשע פעמים. פסוק זה מדבר על עמידתו של עם ישראל לקץ הימים בהשוואה לאומות העולם, וגם עליו, ארחיב בהמשך.¹⁷⁴ צמד פסוקים מדגיש את מעמדו המיוחד של עם ישראל כלפי האומות: **"ואתם כהני ה' תקראו" (יש' סא, ו) לצד הפסוק "ואתם תהיו לי ממלכת**

¹⁷¹ והנער בן מאה שנה ימות: כאשר אדם בן מאה שנה ימות, יאמר עליו שמת בגיל צעיר, ועודנו נער.

¹⁷² המשך המזמור נושא תפילה לקיום ברכות הגאולה כבר בימיהם של נושאי התפילה, אשר יודו לה' על חסדיו (רע"ס על תה' סה, יא-יד).

¹⁷³ ראו פרק "התשובה במשנת הגאולה של רע"ס", להלן עמ' 86. פסוק זה מופיע בביאורי רע"ס על: בר' ג, יג; ד, ט; ו, ו; יח, טז-יז; ש"מ, ג, יד; ד, כג; ז, ג; יד, יח; יט, ד; במ' טז, ז; כ, ח; כג, כב.

¹⁷⁴ הרחבה על האסמכתא "כי אעשה כלה" ראו בפרק "מעשה אבות סימן לבנים", להלן עמ' 108. פסוק זה מופיע בביאורי רע"ס על: בר' כה, כו; כח, יב-יג; לה, י; מט, א; וי' כו, ט; במ' כג, יג; כד, יז; דב' לז; לב, יב.

כהנים וגוי קדוש (שמי' יט, ה-ו).¹⁷⁵ אסמכתאות אלו חוזרות במשותף 10 פעמים במהלך הביאור, ומדגישות שהעם הנדכה בהווה, יהפוך בעתיד לבוא, למנהיג הרוחני של האנושות, המחבר בין העמים לקב"ה. הפסוק **"ישמח ישראל בעשיו"** (תהי' קמט, ב) מופיע כאסמכתא חמש פעמים. רע"ס בביאורו לתהלים ביאר את הפסוק על ימות המשיח: **"ישמח ישראל ההמון, בעשיו** שעשה אותו עמו וצאן מרעיתו כאומרו 'וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה' (דב' כו, יח)" (רע"ס על תהי' קמט, ב), לצד פסוק זה יש לציין את **"ישמח ה' במעשיו"** (תהי' קד, לא) המופיע עוד פעמיים. כלומר, רגשי הקרבה וההערכה בין הקב"ה לבין עמו, יהיו הדדיים, בהיות עם ישראל מקיים את ייעודו.¹⁷⁶ חמש פעמים במהלך הביאור רע"ס ציטט או הפנה למדרש **"עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת"** (בבלי שבת ל ע"ב). מדרש זה מדגיש את שיבת מעלת ארץ ישראל למעלת העולם הבראשיתי והמושלם שברא הקב"ה בששת ימי הבריאה.¹⁷⁷ גם התזכורת על ימי החסד והאהבה שבין עם ישראל לקב"ה במסעם זוכים להדגשה. הפסוק **"לכתך אחרי במדבר"** (יר' ב, ב) שב ארבע פעמים לאורך הביאור וממחיש, שלמרות שעם ישראל חטא, החטא אינו המאפיין היחיד של יחסיו עם אלוקיו, ומשום כך יש לצפות שיחסי הנאמנות ישובו באחרית הימים.¹⁷⁸ הפסוקית **"[... וקרקר כל בני שת"** (במ' כד, יז) הובאה חמש פעמים כאסמכתא בידי רע"ס, ומתארת את מצב ישראל באחרית הימים.¹⁷⁹ ביטוי זה הוא אניגמטי, והוראת הפועל **"קרקר"** אינה ברורה. ראב"ע הציע שמשמעה קשור לפעולת הריסה: **"וקרקר** כמו: 'מקרקר קיר' (יש' כב, ה), והטעם: הורס הקיר, [...] ורבים פירשוהו: **כל בני שת** מגזרת: כי השתות, והטעם: כי יהרס המדינות, ואיננו רחוק". (ראב"ע על במ' כד, יז).¹⁸⁰ כלומר, נבואה על חורבן כל בני שת באחרית הימים, כלומר כל הממלכות (כולם בני שת). ושמה, הציטוט מכוון בכלל לתחילתו של הפסוק **"אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל [...]"** אשר נראה כעוסק בגאולה ובמשיח, ואשר אולי הוצנע מאימת הצנזורה ונרמז באמצעות חלקו השני של הפסוק? אברבנאל, בן תקופתו של רע"ס, מטיב לבאר את משמעות הפסוק בהקשרו:

[...] אבל כל זה באמת נאמר על מלך המשיח שדמה אותו לכוכב השמימי שזהרו וכבודו ומעלת מלכותו ומושלו בעולם כממשלת הכוכב על השפלים [...] ואמר לבלק שיתנחם בזה כי לא תהיה הרעה ההיא על מואב בלבד אבל גם על כל בני שת וקרקר ויהרוס ויחרב מלשון **"מקרקר קיר** ושוע אל ההר". ובני שת הם כלל בני אדם שבכל הישוב כי מכל בני אדם הראשון וזרעו לא נשאר מהמבול אלא נח ובניו שהיו בני שת וזרעו ויהיה ענין זה היעוד שבבא מלך המשיח יתקיים מה שאמר הנביא **"עיני גבהות אדם שפל ושח רום אנשים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא"** (אברבנאל על במ' כד, יז).

כלומר, הפסוק הזה מבטא את קיום ההבטחה למעלתו הרוחנית הנשגבה של המשיח ושלטונו באנושות כולה (הנשארת לאחר יום הדין), ולממשלתו המוחלטת של הקב"ה באחרית הימים.

¹⁷⁵ **"ואתם כהני ה' תקראו"** (יש' סא, ו) בר' כח, יד; מט, כו; שמי' יט, ו. **"ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"** (שמי' יט, ה-ו). מופיע 7 פעמים (למעט הציווי המקורי) מופיע בביאור על: שמי' לא, יח; וי' יט, ב; כו, מה; במ' טו, מ; דב' כו, יט; לב, ה; לג, ג.

¹⁷⁶ **"ישמח ישראל בעשיו"** (תהי' קמט, ב) מופיע בביאורי רע"ס על: שמי' יח, יב; כג, יד; וי' כג, ב; כג, לו; דב' לא, א. **"ישמח ה' במעשיו"** (תהי' קד, לא) בר' יב, ב; כח, ד.

¹⁷⁷ **"עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת"** (בבלי שבת ל ע"ב). מופיעה בביאור רע"ס לפסוקים: בר' א, ג; ג, כא; מט, יב; וי' כו, י; דב' לג, כח.

¹⁷⁸ **"לכתך אחרי במדבר"** (יר' ב, ב) מופיעה בביאור רע"ס לפסוקים: שמי' טז, א; במ' ט, א; לג, א; דב' לב, י.

¹⁷⁹ ראו ביאורי רע"ס לבראשית כח, יד; לה, י; לה, יב; מט, א; מט, י.

¹⁸⁰ ובצורה דומה ביארו גם רבנו בחיי, רלב"ג, ועוד.

כל האסמכתאות הללו, מסייעות לעצב את דימוי הגאולה מצדדיו השונים בעיני הקורא: האמונה ביכולת לשרוד את הגלות (ולראות את האומות המצירות באות על ענשן), מהפך במעמד העם מול האומות ממעמד דחוי למעמד של מנהיג רוחני, מעמד שיתבטא גם בשלטונו הנשגב של המשיח על האומות שיישארן לאחר יום הדין, שלאחריו יקבלו כל העמים את מרותו של האל. גם עם ישראל ישוב ליחסי הנאמנות והאהבה הראשונים עם אלוקיו, והבריאה כולה תשוב למעמדה השלם מזמן הבריאה.

לסיכום: בתת פרק זה הראיתי שלושה שימושים שעשה רע"ס בפסוקי אסמכתאות מנבואות הגאולה כדי לשלב את הגאולה בביאור: בחירה ייעודית בפסוקי אסמכתאות מנבואות הגאולה בהקשר הפרשני שאינו מרחיב, בחירה בפסוקי אסמכתאות מנבואות הגאולה בהקשר שמרחיב את יריעת הביאור מעבר לפשט המקומי אל עבר זמן הגאולה, וחזרה מרובה על אסמכתאות המביעות רעיונות מרכזיים בגאולה. ריבוי ההיקריות שנוצר כתוצאה משימושים אלו הופך את הגאולה לפס קול נוכח לאורך הביאור, אף ששימוש זה אינו עקבי לאורך הביאור.

פרשנות 'סמויה' בביאור בעזרת פסוקי אסמכתאות

כתיבה אזוטריה ממניעים פדגוגיים

אפיון רמב"ם את האדם השלם (כדוגמת שלמה המלך והפילוסופים) כמי שמדבר במשלים ובחידות, תואם את שכיחות מציאות הכתיבה האזוטריה בקרב פילוסופים יהודיים עד תקופת גרוש ספרד. המחקר הבחין בין שני סוגי כתיבה בהקשר זה: כתיבה אזוטריה וכתיבה אקזוטריה. בכתיבה אקזוטריה, המחבר מרחיב ומסביר על רעיונות גלויים, בעוד הכתיבה האזוטריה מחביאה בין השורות ובעזרת רמזים משמעותיים נוספות או שונות. כתיבה כפולה כזו מאפשרת בחינת רעיון במישורים שונים ואף הפוכים, תוך הסתרה מכוונת של חלקים מן הקוראים אשר אינם מסוגלים לזהות את הרמזים המוחבאים בכתיבה.¹⁸¹

מלצר הרחיב על ארבעה סוגים שונים של כתיבה אזוטריה: מגוננת (protective), פוליטית (political), הגנתית (defensive) ופדגוגית (pedagogical),¹⁸² כשכל אחת מהן נובעת מסיבה שונה ומשרתת מטרה אחרת. חכמים שחששו מאמיתות שעשויות לפגוע בפשטות האמונה של הקוראים נקטו בכתיבה אזוטריה מגוננת, ולימדו שתי מערכות שונות של 'אמיתות': אמיתות המתאימות להמון, ואשר נכתבו בצורה גלויה, ואמיתות המתאימות ל'שלמים', המסוגלים להבין. אמיתות אלו הוצפנו בכתיבים, והתגלו משום כך רק ליחיד סגולה אשר צלחו את המסע בכתיבים האזוטריים.¹⁸³ בדומה, הכתיבה האזוטריה היא פעמים רבות גם ממאפייניה של הכתיבה העוסקת בענייני גלות, גאולה ואחרית הימים, בין השאר בכדי להסתיר מן ההמון את רזיה. שוורץ הדגיש את הכתיבה האזוטריה הפוליטית, אותה הוא הגדיר כסיפור ההישרדות של החשיבה החופשית והביקורתית המתעמתת עם השקפת העולם הדתית בתוך חברה דתית שמרנית.¹⁸⁴

לא קשה להבין סיבות פוליטיות ודתיות לכתיבה אזוטריה שמטרתה להסתיר דעה כדי הגן על הקורא או על הכותב. אך מדוע ירצה הכותב להסתיר ידע כשיטה חינוכית? התפיסה המודרנית רואה בחוסר בהירות מגרעת שכלית. אנו מעריכים הוראה שביכולתה להבהיר ולפשט רעיונות מורכבים, ושוללים הוראה עמומה

¹⁸¹ קליין, מבוא, עמ' 293-294.

¹⁸² קליין, מבוא, עמ' 294.

¹⁸³ דוגמה מוחשית לגישה זו אפשר לראות בפירושו של ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב בביאורו לספר נבוכים: "אבל מה שאמר הרב [= הרמב"ם] הוא כפי המפורסם מהחכמים וכפי דרשם להמון, אבל באמתות יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון", מובא אצל שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 266.

¹⁸⁴ שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 12-13; 259-260.

ומעורפלת. אמירה זו ערכית המתפרשת לשני פנים נתפסת בעינינו כחוסר יושרה. אך כתיבה אזוטריה פדגוגית מתייחסת לפנים אחרות של ההוראה, ונוצרה כדי להתמודד עם מספר בעיות: הראשונה, לימוד מתוך קריאה. לימוד מסוג זה הוא הניסיון לקנות ידע שאדם אחר השיג ללא התנסות באופן רכישת הידע. כל התשובות מגיעות לקורא בלי שחוה את השאלות, ובלי שעסק בגילוי התשובות. כתיבה אזוטריה מחייבת את הקורא להשקיע ברכישת הידע ולפתח את כליו השכליים, ובצורה כזאת לוודא שהידע נלמד בצורה תהליכית עמוקה ולא שטחית. שיטת כתיבה זו מוודאת את פיתוח החוכמה והלימוד של הקורא, ולא רק את רמת הידע שלו. יתר על כן, כאשר הקורא עמל לגלות את הידע המוסתר בטקסט, מתעמת עם השאלות ומעלה השערות שונות לגבי הפתרונות האפשריים לסוגיה, הוא הופך להיות בעל ידיעה עצמאית אשר אינה תלויה בכותב. הוא מכיר את אמיתות הידע שלו, ויכול להגן על אמיתות אלו בפני אחרים. רק הגילוי העצמי של אמיתות אלו יכול להפוך אותן לשייכות לקורא באופן אינטימי מספיק שגם ישפיע על תפיסת עולמו וחיוויו.¹⁸⁵

סיבה נוספת לכתיבה אזוטריה חינוכית היא פסיכולוגית: הנסתר מן העין מושך את הלב.¹⁸⁶ הנסתר, מעורר את סקרנותו של הקורא, מצית את דמיונו, ומגרה אותו לגלות את הסוד מכיוון שהוא מתחבר ליסודות הלא רציונליים של האדם.¹⁸⁷ אך הסיבה לכתיבה אזוטריה חינוכית אינו נעוץ אך ורק בקורא. הכתיבה האזוטריה, המרמזת על סודות החבויים ליחיד סגולה, גם מעלה את קרנו של הטקסט עצמו.¹⁸⁸

כאן המקום להדגיש את ייחודה של הכתיבה האזוטריה הפדגוגית לעומת סוגי הכתיבה האזוטריה האחרים (מגוננת, פוליטית, הגנתית). במרכזם של שלושת האחרונים נמצאת התודעה שמתחת לפני ההווה קיים רובד נסתר, שידעו, או ההתנסות בו, עשויים להביא את הקורא לגאולה. גוף ידע זה הוא סודי ועל הפצתו מוטלות הגבלות חמורות, כיוון שבמרכזו נמצאים תכנים חתרניים, אשר עשויים להיות מסוכנים לקורא או לכותב. הכתיבה האזוטריה אם כך, מגנה על תפוצת המידע. בכתיבה אזוטריה פדגוגית לעומת זאת, שיטת הכתיבה האזוטריה עצמה נמצאת במרכז, והדגש מושם על התהליך שעובר הלומד בהתחקות אחרי הסוד. התכנים, אשר אינם אזוטריים במהותם, נמצאים במקום משני, ומסיבה זו, אין צורך לחפש תוכן חתרני במידע המוצפן. תהליך ההגעה העצמאי של הלומד למידע הוא החשוב.¹⁸⁹

חלק מכתובתו של רע"ס מכילה לדעתי רכיבים אזוטריים מן הסוג הזה, שיטה בה אולי נקט כדי להתמודד עם האקלים רווי המשיחיות וגילויי תורת הסוד שעסקו בסוגיית הגאולה.¹⁹⁰ אפשר לשער שרע"ס בחר בדרך זו של הסתרה ורמיזה כדי לדון בנושאים אלו שנחשבו לשייכים לעולם הסוד, בייחוד בגלל אופי הגאולה הרציונליסטי שבו הוא האמין. הענקת ממד אזוטרי ללימוד עשויה הייתה להקנות ללמידה הילה מיסטית,

¹⁸⁵ מלצר, פדגוגיה, עמ' 1017-1021.

¹⁸⁶ מלצר, פדגוגיה, עמ' 2022; שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 16, 182.

¹⁸⁷ מלצר, פדגוגיה, עמ' 1024-1025.

¹⁸⁸ מבוסס על שוורץ, הכתיבה האזוטריה, עמ' 11; ראו גם מלצר, פדגוגיה, עמ' 1024-1025.

¹⁸⁹ ראו הלברטל, סתר וגילוי, עמ' 7-9, בהשוואה לדיונו של מלצר בשיטה הסוקרטית העומדת בבסיסה הרעיוני של הכתיבה האזוטריה הפדגוגית, מלצר, פדגוגיה, עמ' 1020-1022. אציין, שבנוסף לטכניקה של הכתיבה האזוטריה, משותף לשתי הסוגים הרעיון שכל טקסט יכול להיות ממוען לרובדים שונים של לומדים. הלומדים הרגילים, יבינו את הכתוב ברובד הנגלה, בעוד המשכילים ייחשפו לרובד הנוסף והסודי שלו.

¹⁹⁰ רחימי עסק רבות בפולמוס נגד הנצרות בפירושו של רע"ס, אף שחלק מן הפולמוס הוא גלוי, חלקים נרחבים ממנו מובלעים בפירוש ברמז, ואינם מתגלים ללא העמקה וניתוח הביאור. במקרה זה, הסיבה לכתיבה האזוטריה היא כנראה החשש מהצנזורה הנוצרית. ראו עוד בנושא זה אצל רחימי, פולמוס (בעיקר בעמ' 181), שם הרחיב רחימי גם על סגנונו הקצר של רע"ס המצריך ניתוח והעמקה; רחימי, אבות האומה; רחימי, הרנינו גויים.

ומנגד, עיון בפסוקים בתוך הקשרם המקורי, לחזק את הלגיטימיות של תפיסת העולם הרציונליסטית שהציג רע"ס בניגוד לגישות האפוקליפטיות דטרמיניסטיות שמטבע הדברים סחפו את ההמון. בנוסף, רע"ס הצהיר במפורש במבוא לפרושו למקרא שהעלאת קרנה של התורה היא אחת ממגמותיו בביאור.¹⁹¹

האם ניתן לראות את הדואליות הטקסטואלית שמאפיינת כתיבה אזוטריית גם אצל רע"ס, אשר לא הצהיר בשום מקום על כוונות כתיבה אזוטריית? שאלה זו שלובה בשאלה, למי מיועד הביאור. מחד, נראה שכתב את ביאורו עבור בני קהילתו המושפעים מתרבות הרנסנס ושאינו להם זמן ללימוד מעמיק וארוך.¹⁹² ואכן, למרות שרע"ס ראה את עצמו גם כפילוסוף, אופיו המיוחד של הפירוש לתורה בולט מול ביאורי רע"ס הקיימים בידינו לספרי הכתובים, הכתובים בשפה תמציתית ופילוסופית בייחס לפירוש התורה. מצד שני, חלק מן המוטיבים בהם עסק רע"ס נכתבו בצורה הזורשת מן הקורא מאמץ לגילוי. לא מאמץ בלתי אפשרי, אך מספיק כדי לגרות את הקורא לקריאה פעילה, ולתת לו הרגשה שהוא שותף בגילוי סוד. וישנם גם מוטיבים בהם נמנע רע"ס מלעסוק בפירושו לתורה (כגון מלחמת גוג ומגוג, ויום ה') ואלו אכן 'מוחבאים' פעמים ספורות בפירושו.¹⁹³ ולכן, אפשר בזהירות להציע שרע"ס כיוון את הביאור גם עבור משכילים שמוכנים להעמיק ולגלות גם רבדים נוספים של רעיונות, אשר אינם גלויים בקריאה ראשונה. עם זאת, רוב רובו של הפירוש כתוב בצורה ישירה וברורה. ממילא, לא נכון יהיה לתאר את סגנון כתיבתו של רע"ס כסגנון אזוטרי, אלא לומר שרע"ס בחר מדי פעם בקווי כתיבה אזוטריים כאשר הוא דן בסוגיות העוסקות בגאולה. בסגנון כתיבה זה, יעסוק הפרק הנוכחי.

כיצד מתחקים אחרי מסרי הכתיבה האזוטריית? כדי להבין את כתיבי העבר צריך לקרוא אותם מתוך הבנה לדרך כתיבתם.¹⁹⁴ כל כותב אזוטרי מחביא את מסריו בדרך אחרת. בשלב הראשון, חובה לקרוא את הטקסט הפשוט, ולהתעמק בו ברובד הפשוט. כאשר קריאה מעמיקה זו מגלה קשיים לוגיים מסוגים שונים, אפשר לחשוך בכך שהטקסט מסתיר רובד נוסף.¹⁹⁵ המפתח לפיענוח המסר מסתתר בדרך כלל בטקסט עצמו

¹⁹¹ ספורנו, פירוש על התורה, עמ' א.

¹⁹² השוו לראק, פרשני המקרא, עמ' 299-300.

¹⁹³ לבד משלושה רמזים בביאור, כולם בשירת האזינו: "כי קרוב יום אידם, וחש עתדת למו, כי ידין ה' עמו כי אמנם יהיה 'קרוב יום' איד האומות כאשר 'ידין ה' עמו', כאמרו 'וברותי מכם המורדים והפושעים' (יח' כ, לח), כי אז יאבדו מהרה שאר האומות" (רע"ס על דב' לב, לו). כאן הוא מחביא את הדין בעם ישראל בדין של העמים המוצב משני עבריו. "אמרת אפאיהם" אשאר איזו פאה מהם, והמותר אכלה, כמו שאעשה באחרית הימים, אחרי שלא השגתי שלמותם לא במתן תורה, ולא בארץ ישראל, ולא בגלות, כאמרו 'כי בהר ציון ובירושלים תהיה פלטה, כאשר אמר ה', ובשרידים אשר ה' קרא' (יואל ג, ה)". (רע"ס על דב' לב, כו); "ותאחז במשפט ידי ואף על פי שאחר כך תאחז במשפט ידי נגדם, כי ידין ה' עמו" (רע"ס על דב' לב, מא). אך בשני המקומות אין הרחבה על כל המהלך של יום ה', והקורא יכול להיאחז בדבריו של רע"ס על המחיר שעם ישראל ישלם משהייתו בגלות למשל בסיפור מאבק יעקב עם המלאך (בר' לב, כה, לג). עוד על אינות תיאורי יום ה' בפירוש בפרק "דין ומסקנות", להלן עמ' 118.

¹⁹⁴ מלצר, מדריך, עמ' 295.

¹⁹⁵ לרשימה של רמזים לקיום רמת הבנה נוספת, אזוטריית, בטקסט ראו מלצר, מדריך, עמ' 307-309; שוורץ, כתיבה אזוטריית, עמ' 10-11.

וברמזים שמשאיר הכותב כדי להנגיש את המידע לקוראים המתאימים.¹⁹⁶ בפרק זה, פסוקי האסמכתא הם המפתח לרבדים הנוספים שאליהם רמז רע"ס, והם מוסתרים רק במעט מהקורא השטחי.¹⁹⁷

כדי להבחין בין סגנון הכתיבה האזוטרי וסגנון הכתיבה הישיר, אעשה שימוש בביטויים "גלוי" ו"סמוי" המתאייחסים לאופן הבעת הרעיון הפרשני. לפירוש "גלוי" יחשב פירוש המביע את הרעיון הפרשני בצורה ישירה, לדוגמה: "בדמות אלהים עשה אתו. בעל בחירה, לפיכך כשהכעיסו דורותיו לפני האל יתברך נענשו" (רע"ס על בר' ה, א). בפירוש הזה המסר הפרשני גלוי: המילים "בעל בחירה" מסבירות באיזה אופן האדם נברא בדמות אלוהים, והמשך הביאור מביא את הטיעון התיאולוגי להבאת האל עונשים על האנושות.

לפירוש "סמוי" יחשב פירוש המביע את הפירוש בצורה עקיפה, אשר איננה מתגלה לעיתים בקריאה הראשונית, לדוגמה: "ויתעצב אל לבו. כי לא יחפץ במות המת, וההפך 'ישמח ה' במעשיו' (תה' קד, לא)" (רע"ס על בר' ו, ו). נראה כי רע"ס מסביר את עצבונו של האל בכך שהחוטא סופו למות, (פרשנות מתבקשת בהקשר של הפסוק, שכן חטאי האנושות הובילו את הקב"ה להחלטה למחות את כל האנושות). משמעות החלק השני של הפירוש פחות ברורה: מדוע מצוטט הפסוק מתהלים קד? במבט ראשון נראה שנושא הפסוק הוא שמחתו של הבורא, שהיא הפוכה מעצבותו של הבורא הנזכרת בפסוק. אך האם כל תכליתו של הפסוק המצוטט להדגים שקיימת לא רק האנשת הבורא במונחים של עצב, אלא גם של שמחה? כדי להבין את משמעות הציטוט בהקשר זה, יש לפתוח בפרשנות רע"ס על הפסוק המצוטט: "ישמח ה' במעשיו וזה יהיה שישמח ה' החפץ חסד במעשיו, שיקנו השלימות המכוון מאתו, בתתו למין האנושי את צלם אלוהים ודמותו לעשותו מבחר הנבראים ונצחי, כשידמה ליוצרו בעיון ובמעשה בחירי [...]" (רע"ס על תה' קד, לא). מתברר, שהמונח "וההפך" שבו השתמש רע"ס אינו מתייחס רק לניגוד שבין העצב לשמחה, אלא בעיקר לגורם שמביא לאל עצב או שמחה: הדרך שבה האדם משתמש בבחירה החופשית שלו. האל "התעצב אל ליבו" בגלל שהאנושות החטיאה את המטרה שלשמה היא נוצרה. כך משתלב הפירוש בשאר ביאור הפרק ומוסיף את ההבנה על אחריות האנושות לגורלה. בראשית הפרק דן רע"ס בנסיבות המקילות "בשביל שגם כן הוא בשר" (רע"ס על בר' ו, ג) המביעות הבנה לכאורה למעשי האדם והופכות אותו להיות זכאי לרחמי האל. העיון בפסוקנו מבהיר, שלמרות שהאל עומד להחריב את האנושות, הוא חפץ חסד. אך הציפייה האלוקית מהאדם גוברת לעיתים על רחמיו. את פירושו של רע"ס לבראשית ו, ו הגדרתי "סמויה", מכיוון שהעמידה על מובנו של הפירוש הצריכה עיון ברכיב של הפירוש שלרוב מתעלמים ממנו: הציטוט, מה שכיניתי במחקר זה "אסמכתא".

ריבוי אסמכתאות בביאור

פעמים רבות הביא רע"ס בביאורו פסוקים בכמות שאינה מידתית ביחס לצמצום הרב שבו הוא אוזן בדרך כלל בכתבתו.¹⁹⁸ הפסוק המצוטט הראשון מהווה בדרך כלל ביסוס לפרשנות של המילה הקשה או הרעיון

¹⁹⁶ מלצר, מדריך, עמ' 309-319 הרחיב ותיאר את הדרכים השונות שבהם רומזים הכותבים לקוראים את המפתח לגילוי המסרים האזוטריים שהוחבאו בטקסט.

¹⁹⁷ כמובן שיש לנהוג זהירות רבה בפרשנות מעין זו ולהישמר מהעמסת משמעות יתר על הפסוקים, ראו בהקשר דומה על שיקולי הפרשנות של השיבוץ, אליצור, השיבוץ כצופן, עמ' 169-173.

¹⁹⁸ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 346 הזכיר שסגנון פיוטי זה היה מקובל בתקופת הרנסנס.

הפרשני, אך הפסוקים הנוספים פותחים אפיקים לרעיונות ומסרים נוספים שאינם קשורים לפרשנות של הפסוק או הסיפור המקראי שבו הם משובצים, בזכות המטען המוסף שלהם.

בסיפור הוצאת יוסף מן הבור במצרים (בר' מא, יד) כתב רע"ס:

וירצוהו מן הבור כדרך כל תשועת ה' שנעשית כמו רגע, כאמרו 'כי קרובה ישועתי לבוא' (יש' נו, א), וכאמרו 'לו עמי שמע לי ... כמעט אויביהם אכניע' (תה' פא, יד-טו), וכך היה ענין מצרים, כאמרו 'כי גרשו ממצרים' (שמ' יב, לט), כאמרם זכרונם לברכה 'שלא הספיק בצקן של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם' (הגדה של פסח). וכן אמר לעשות לעתיד, כאמרו 'ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים' (מל' ג, א).

בעזרת פסוקים אלו ביקש רע"ס להעמיד אותנו על מהירות המהפך שחל במצבו של יוסף, העולה מבירא עמיקתא לאיגרא רמה. למרות שממבט ראשון פסוקים אלו מחזקים את הביאור בעזרת השוואה, נראה שהם גם מרחיבים את יריעת הפירוש. גם כאן, ניתן היה להסתפק בפסוק אחד המתאר את מהירות ההצלה של הקב"ה. רע"ס הביא קטע מפסוק בישעיה נז: "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה **כי קרובה ישועתי לבוא** וצדקתי להגלות". רע"ס ציטט רק את החלק בפסוק המתאר את קרבתה האפשרית של הגאולה. לפסוק שאותו בחר רע"ס לצטט כדי להוכיח את טענתו הקדים את המינוח "כאמרו". אך מינוח זה מטעה, שכן במקום להשתמש בפסוק המוכיח את הטענה ש"תשועת ה' כהרף עין" רע"ס השתמש בפסוק המוסיף נדבך נוסף לטענה, ומסיט את הנושא ממהירות התשועה, לאפשרות קיום התשועה. עדיף היה להשתמש במינוח "וכן ראינו" במקרה זה. בעיה נוספת המתגלה היא התאמת הפסוק להקשר הכללי של הסיפור. הפסוק המצוטט אינו מתאים להקשר הסיפור, שכן נושאו הוא עשית משפט וצדקה כתנאי להחשת הגאולה. פסוק זה מסיט את האחריות לקיום הגאולה מהקב"ה לפעולותיו של החפץ בגאולה. דומני שקריאה בשאר הפסוקים המצוטטים תוכיח, שרע"ס בנה בעזרת ציטוטי הפסוקים מהלך מחשבתי שלם אשר אינו קשור לפרשנות הסיפור, אלא נאחז בו כדי לספר סיפור רחב יותר מבחינה תיאולוגית.¹⁹⁹

רע"ס ציטט מדרש ושלושה פסוקים נוספים בהמשך הביאור לפסוק:

"לו עמי שמע לי ישראל בדרכי יהלכו **כמעט אויביהם אכניע** ועל צריהם אשיב ידי" (תה' פא, יד-טו); "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ **כי גרשו ממצרים** ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (שמ' יב, לט); "שלא הספיק בצקן של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם" (הגדה של פסח); "הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני **ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים** ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר ה' צבאות" (מל' ג, א).

מקורות אלו עוסקים בגאולת עם ישראל: שניים עוסקים בגאולה ממצרים, ושניים נוספים בגאולה העתידה לבוא. פסוקים אלו אמנם עוסקים במהירות הגאולה, אך אין זו גאולתו של יוסף, אלא גאולתו של עם ישראל.

הפסוק הלקוח מתהילים פא מזכיר לדעת רע"ס לבני הגולה "כיצד יתנהגו בגולה למהר הגאולה ממנה". הפסוק המצוטט מבהיר שברגע שמורי ההוראה יתחילו ללמד את העם את המצוות, ובני ישראל יתחילו

¹⁹⁹ וראו בהקשר זה פרק "מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי", נתיב התשובה הפעיל, להלן, עמ'

לקיימם, כמו רגע יוכנעו אויביהם, והם לא יהיו משועבדים להם יותר.²⁰⁰ בכך מצטרף פסוק זה למסר של הפסוק מישעיה על הקשר שבין שמירת המצוות לגאולה.

מכאן חזר רע"ס אחורה לגאולת עם ישראל ממצרים. גם כאן, באמצעות הפסוק משמות והמדרש מההגדה של פסח, הוא הדגיש את המהירות שבה יכולה להגיע הגאולה. הפסוק הבא, ממלאכי, מדבר על התגלות ה' ביום הדין מתוך היכל קודשו כנגד החוטאים והמצרים לישראל. אך הוא גם יוצר זיקה בין גאולת מצרים לגאולה לעתיד לבוא. כמו גאולת מצרים, גם הגאולה העתידה תגיע פתאום. יצירת זיקה זו היא חשובה, שכן גאולת מצרים היא אירוע היסטורי שכולם מאמינים בקיומו (לפחות במרחב התרבותי של רע"ס). בפירושו לפסוק על אתר, הסביר רע"ס את המינוח "כי לא חמץ" על מהירות הזמן שארכה הנסיעה מרעמסס לסוכות שם נגלה עליהם הקב"ה. מהירות, שלא אפשרה אפילו לבצק שנשא עמו להחמיץ.²⁰¹ אם בני דורו של רע"ס מאמינים שהגאולה המהירה ממצרים הייתה אפשרית, כך הם יכולים להאמין שהגאולה העתידית יכולה לבוא "פתאום" "כהרף עין" "כמעט" "קרובה ישועתי לבוא" (לא פחות מארבעה ביטויים המדגישים את מהירותה האפשרית של הגאולה). אך המסר של רע"ס אינו מתמצה במילות עידוד על האפשרות להאמין שגם כאשר המצב בגלות קשה תתיכן גאולה שתופיע במהירות. לתוך מסר זה, שזר רע"ס מסר נוסף. כדי שהגאולה תגיע פתאום, יש צורך בתהליך של תשובה. תהליך של לקיחת אחריות מצד מנהיגי העם להוראת התורה ותהליך של קבלת אחריות מהעם עצמו לקיום המצוות, ולעשיית משפט וצדקה.

כך, בעזרת ריבוי פסוקי האסמכתאות שהביא רע"ס להדגשת מהירות ההצלה של יוסף מן הבור, עולה מארג שלם המוציא את הביאור מהקשרו המקומי. למרות שהאסמכתאות מדברות כולן על מהירות הגאולה, הן מוסיפות לתמונת הגאולה העתידית של עם ישראל פרטים נוספים: תשועת ה' המהירה תכלול את הכנעת האויבים המצרים כל כך לישראל. אך היא תלויה בחזרה של העם לה', ולשמיעה בקולו. הגאולה, כאשר תגיע תהיה ניסית, כמו יציאת מצרים, והקב"ה בכבודו ובעצמו ייגלה לעיני העם בבניין בית המקדש.²⁰²

דוגמה נוספת, נמצאת בסיכום ברכת יעקב ליוסף לפני מותו (בר' מט, כו), שם ניצל רע"ס את ההזדמנות לערוך רשימה ארוכה של הבטחות טובות העתידות לעם ישראל:

ברכת אביך: ויברך גם כן ברכות אביך, והם כאמרו "ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה" (בר' כח, יד), שהיא נחלה בלא מצרים, וכאמרו "ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך" (שם). והוא אשור עתיד "לשרידים אשר ה' קורא" (על בסיס יואל ג, ה), כאמרו "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל" (במ' כג, כג), וכאמרו "ואתם כהני ה' תקראו" (יש' סא, ו), וכאמרו "יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר: נלכה עמכם, כי שמענו אלהים עמכם" (זכ' ח, כג).²⁰³ פירוש זה הוא דוגמה לפרשנות הפנים מקראית שבה השתמש רע"ס. הבסיס להרחבה זו העוסקת בזמן ההיסטורי הרחוק אינו נעוץ בביטוי "עד תאות גבעת עולם" הנמצא בהמשך הפסוק, שכן את הביטוי הזה באר רע"ס דווקא כמונח גאוגרפי "עד תאות גבעת עולם" שברכותי התפשטו עד גבול שני צדי חלק הגלגל של

²⁰⁰ רע"ס על מזמור פא.

²⁰¹ יש כאן אולי ניסיון שלא להראות את קטנות האמונה של העם שלא האמינו באפשרות קיום הגאולה, ולכן לא היו מוכנים לה.

²⁰² גם אם יסבור הסובר שלא כל ההפניות הפנימיות בנושא הגאולה מכוונות, עדיין יש בקיומן להצביע על עולמו הפנימי של רע"ס, המכוון למסרים הנידונים.

²⁰³ [...] "כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה כאשר אמר ה' ובשרידים אשר ה' קרא" (יואל ג, ה)

מהלך השמש היוצא מרכז המגבילים את היבשה [...] וברכותיו אלה היו כשנאמר לו 'ופרצת [...] ונברכו בך' (בר' כח, יד) [...] "רע"ס על בר' מט, כו). כדי להסביר מהם "ברכות אביך" ציטט רע"ס את הברכות שברך הקב"ה את יעקב בחלום הסולם שראשו מגיע השמימה: "והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה ונברכו בך כל משפחת האדמה ובזרעך" (בר' כח, יד). נבחין, שרע"ס פירק את הפסוק לשני ציטוטים, למרות שהנוהג המקובל בציטוט פסוקים הוא להפנות אל הפסוק במספר מילים מזהות בלבד. כאן, מובאים שנים משלושת חלקי הפסוק בשלימותם, כדי להדגיש כל אחת מן הברכות: נחלה בלי מצרים, וברכת מעלת עם ישראל בעיני העמים. את החלק הראשון של הפסוק: "והיה זרעך כעפר הארץ" השמיט רע"ס כיוון שהוא מפרש פסוק זה על צרות הגלות, ולא על ריבוי הזרע.²⁰⁴

בהמשך, ציטט רע"ס ארבעה פסוקים נוספים:

"והיה כל אשר יקרא בשם ה' ימלט כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה כאשר אמר ה' **ובשרידים אשר ה' קרא**" (יואל ג, ה). "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל **כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל**" (במ' כג, כג). "**ואתם כהני ה' תקראו** משרתי א-להינו יאמר לכם חיל גוים תאכלו ובכבודם תתימרו" (יש' סא, ו). "כה אמר ה' צבאות בימים ההמה אשר **יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו א-להים עמכם**" (זכ' ח, כג).

כל הפסוקים המצוטטים לקוחים מנבואות גאולה על העתיד לבוא לעם ישראל אחרי הגלות, ותפקידם להרחיב את הפירוש.²⁰⁵ הנבואה מיואל מתארת את הקוראים בשם ה' (קרי, עם ישראל) אשר יהיו לפליטה בהר ה' מנוראות מיום ה', ומשמעה שאחרי כל תלאות הגלות יש הבטחה שהיהודים יישארו.²⁰⁶ רע"ס שינה מעט את החלק שציטט בפסוק כדי שמשמעו יהיה שהקב"ה קורא לשרידים כדי לומר להם דבר מה. הפסוק מבמדבר לקוח מנבואות בלעם, ומדבר לדעת רע"ס על כך שעם ישראל אינו כפוף לחוקי ההיסטוריה הרגילים (כוחות השמים). כאשר עם ישראל רוצה לדעת מה צופן לו העתיד, הוא אינו נזקק לקוסמים, אלא מקבל הנחיות ישירות מן הקב"ה בדרך נבואה. רע"ס בביאורו לפסוק על אתר הזכיר לקוראים שכל הנבואות על האחרית הטובה של עם ישראל כבר נתנו מהקב"ה ולכן אין לפקפק באמתותן.²⁰⁷ מפסוק זה לקח רע"ס רק את החלק האחרון המשמש כפתיחה לנבואה המצוטטת הבאה המובאת מישיעה ומתארת את גדלותו של עם ישראל בעיני הגויים. בנבואה זו, הגויים מכירים בגדלות עם ישראל, ורואים בהם את כוהני האל האמיתיים, 'דת האמת' אשר תפקידם ללמד את כל האנושות את דרכי האל. הפסוק מזכירה מפתח את הרעיון הזה ומתאר כיצד כל העמים יאספו סביב עם ישראל ויתחננו בפניהם לזכות בהליכה עמהם מכיוון שה' הוא איתם.

חזון העתיד שבו עם ישראל יהיה מוכר על ידי הגויים ככוהנים שתפקידם ללמד את האנושות הוא עקרון מרכזי במחשבת רע"ס, והוא קשור לתיקון הכללי של העולם לעתיד לבוא. בחזון זה, היהודי מגשים את ייעוד האדם בבדידות להיות "בצלמנו כדמותנו" (בר' א, כו) כאשר הוא חי על פי חוקי התורה, והופך בעקבות

²⁰⁴ וראו על כך בהמשך, עמ' 52.

²⁰⁵ גם הפסוק מבמ' בואר על ידי רע"ס על העתיד לבוא.

²⁰⁶ רע"ס לא ציין את החורבן הגדול של יום ה' בצורה מפורשת בביאורו לתורה. כאן העניין רמוז, והקורא שאינו מעיין במקור יכול להתייחס רק לצד החיובי של הנבואה, שעם ישראל הקורא בשמו של האל יישאר באחרית הימים, מבלי להתייחס לצד הקשה של הנבואה, המלחמה הקשה של אחרית הימים.

²⁰⁷ ראו פירושו של רע"ס לבמ' כג, כג.

כך לגוי קדוש ונצחי, שמעמדו מול אומות העולם הוא כמעמד הכוהן, שתפקידו להורות לכל המין האנושי את דעת ה'.²⁰⁸

אין קשר פרשני בין ארבעת הפסוקים המצוטטים האחרונים לפסוק המבואר. הפסוק היחיד שהיה נחוץ מבחינה פרשנית הוא הפסוק הראשון, מבראשית כח, המפנה את הקורא ל"ברכות אביך" (הברכות אשר בהם בורך אביך). ברכת יעקב ליוסף בפרק מט מתייחסת לעבר, ולנחלתו היעודה, אך אין בה, לפחות לא ברמת הפשט, דיון בגאולה העתידה של עם ישראל לעתיד לבוא.²⁰⁹

למרות האמור לעיל, בחר רע"ס להרחיב את ברכות יוסף ולכלול בהם בעזרת הציטוטים מנבואות הנחמה על העתיד לבוא, נבואות המבשרות לאלו אשר יישארו לאחר הקשיים הגדולים של הגלות הקוראים בשם ה', תקווה להיפוך שלם של מצבם החברתי מבזויים (הנתפסים ככנסת ישראל הדחוייה), למכובדים וחשובים, אשר הכול חפצים בקרבנם מתוך אמונה בכך שהם הם תופסי הדת האמיתית. ואם נראים הדברים רחוקים מלהתקיים, הרי לא דבר הוא, שכן הקב"ה כבר הבטיח לעם שהם אינם נתונים לתהליכים היסטוריים רגילים.

לסיכום: בתת פרק זה דנתי במקומם החשוב של האסמכתאות בביאורו של רע"ס. אילו משמשים ככלי רב עוצמה להרחבת היקף הביאור בפסוק, והצגת נושאים שונים הקשורים למצבו של עם ישראל בגלות, דרכי התמודדותו עם קשיי הגלות, והחזון המוצע לעתיד לבוא. בהקשר זה, דנתי גם באופיו הדמוי-אזוטרי של חלק מן הביאור הדין בנושא הגאולה.²¹⁰ רע"ס אומנם כתב את ביאורו בצמצום רב, אך פתח פתח להרחבת התכנים העוסקים בגאולה בעזרת פסוקי האסמכתאות. מסרים אלו מתגלים רק ללומד המתעמק בפסוקי האסמכתא בהקשרם המקורי. הסיבות החינוכיות שאולי עמדו בבסיס ההחלטה שופכות אור על דרך זו של הצגת המידע: הצגת עמדה רציונליסטית לא אסכטולוגית בעלת בסיס תיאולוגי יציב המתבסס על הכתובים, ואשר בו בזמן תיצור אצל הלומד קריאה פעילה אשר תעניק לגילוי הילה מיסטית, ותעניק לו הרגשה של שותף בגילוי סוד. כל זה במטרה ליצור משקל נגד לתנועות המשיחיות השונות שטלטלו את הקהילה.

²⁰⁸ ספורנו, מאמר כוונות התורה, פרק טו, עמ' סט; פרק טז, עמ' עג.

²⁰⁹ רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן ביארו את רובו של פרק מט כמתייחס לעבר ולעתיד הקרוב (תקופת ההתנחלות והשופטים). עם זאת, רש"י ורמב"ן הרחיבו על העתיד הרחוק במספר פסוקים (י, טז-יח, יט) בנושאים הקשורים קשר אמיץ לפסוק ומפרשים אותו: בפסוק י "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו [...] ולו יקחת עמים" על המלכות בעם ישראל בתקופת המקרא ולעתיד לבוא, ועל יחס העמים למלכות זו. כך גם בפסוקים טז-יח, יט, שם הביאור בהקשר ישיר של הפסוק: שמשון וגד, בהתאמה. ראב"ע ביאר את ברכת בנימין (פסוק כז) על מרדכי, וגם ביאור זה הוא בהקשר ישיר לנושא הפסוק. רק רע"ס ביאר פסוק את פסוק כו מחוץ להקשרו ובהרחבה רבה, על נושאים שאינם קשורים ישירות לנושא הפסוק. בעזרת הרחבות אלו הוא פרס מסכת שלימה המתייחסת לגאולה בעתיד הרחוק מאוד. על גישה פרשנית זו, המפרשת את העבר או העתיד הקרוב בהקשר של תקופת הגאולה בעתיד הרחוק, ראו בהרחבה בפרק הבא.

²¹⁰ בפרק על התשובה אדון בנושא נוסף בו עשה רע"ס שימוש בטכניקה זו, ראו בפרק "התשובה במשנת הגאולה של רע"ס", להלן עמ' 77.

פרשנות של ברכות ונבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק

בפרק זה אתמקד בדרך נוספת של רע"ס ליציקת תכנים הנוגעים לגאולה בביאור, אשר מתבססת על הרחבת ממד הזמן שבו עוסק הפסוק. רע"ס בדרך כלל ביאר את הכתובים במסגרת הפשט ההקשרי של הכתוב, אך במקרים שונים חרג מדרך זו והרחיק את מושאי הברכה והנבואה מעבר לזמן המוזכר בפשט. בצורה זו, ביאר פסוקים שעל דרך הפשט התייחסו לממוענים או ילדיהם בעתיד הקרוב, כעוסקים בצאצאיהם הרחוקים בזמן רחוק מאוד. דרך פירוש זו מתבטאת בשתי דרכים עיקריות: פרשנות על העבר וההווה כעתיד רחוק, ופרשנות של נבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק. עוצמתה של הגישה הפרשנית הזו היא בכך שהיא מבססת אמונה לעתיד על ודאות קונקרטית של העבר. להלן יוצגו מספר דוגמאות לתופעה זו.

פרשנות על העבר וההווה כעתיד רחוק

לאחר מות רחל, עורך הכתוב סיכום של בני יעקב. במהלך סיכום זה, מוזכר חטאו של ראובן "[...] וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר" (ברי' לה, כב). רש"י על אתר ביאר על סמך בבלי שבת נה ע"ב "ללמדנו בא, שכולם שוים וכולן צדיקים, שלא חטא ראובן". ביאור זה מתייחס להקשר המיידית של הסיפור "[...] נשלמה המיטה, ומעתה ראויין להימנות [...]]", ומדגיש שראובן לא איבד את מקומו בין הבנים. רע"ס ציין את צדקת ראובן, אך כבסיס להקשר הזמנים הרחוק "[...] ולא נעדר ממני בני יעקב בעתידים להתקיים בעקב ובסוף כל האומות". ביאור זה מדגיש את משמעות שמו של יעקב, שזרעו עתיד להתקיים עד העקב והסוף של כל הדורות (רע"ס על ברי' כו, כו). ראובן, למרות החטא, יהיה כלול באלו אשר יעמדו בעת הגאולה.²¹¹ ביאור זה חורג מגבולות הזמן וההקשר של הסיפור הכתוב.

בחזרתו של משה למצרים, הוא פונה אל פרעה בדרישה לשלח את עם ישראל: "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכרי ישראל. ואמר אליך שלח את בני ועבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הרג את בנך בכרך" (שמי' ד, כב-כג). הטיעון 'בני בכרי ישראל' מטרתו להוות נימוק לדרישת האל לשלח את עם ישראל, והוא יוצר זיקה בדרך של מידה כנגד מידה בין עם ישראל לבנו הבכור של פרעה. ברוח זו, אכן ביאר רע"ס בפסוק הבא: "הנה אנכי הרג את בנך בכרך כפי המשפט הא-לקי שהוא 'מדה כנגד מדה', כאמרו 'וכארח איש ימצאנו' (איוב לד, יא) [...]" (רע"ס על שמי' ד, כג). הנכחת ה'מידה כנגד מידה' בביאור פס' כג אפשרה לרע"ס לבאר את הביטוי 'בני בכרי ישראל' בפס' כב כמשפט חיווי העומד בפני עצמו, ולהוציאו מן ההקשר המקומי (התביעה להוציא את ישראל מגלות מצרים), ולהשיא את עיני הלומד לעתיד הרחוק, לעת הגאולה האחרונה:

בני בכרי ישראל אף על פי שלקח הימין "אהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד" (צפ' ג, ט), מכל מקום יחשב ישראל אצלי נכבד מכולם, באשר הוא 'בני' עובד כמו 'בן' מאהבה, לא כ'עבד', מאהבת שכר ויראת עונש. ומצד מה שהוא 'בכרי' ראשון לעבודתי, בתעות כל האומות מעלי, כאמרו "כי כל העמים ילכו איש בשם א-לקיו, ואנחנו נלך בשם ה' א-לקינו לעולם ועד" (מ"י ד, ה) (רע"ס על שמי' ד, כב).

בהרחקת הזיקה ההיסטורית המיידית, הרחיב רע"ס את היריעה הפרשנית לשני מוקדים חדשים. הראשון, כפי שכבר העיר רחימי, הוא מוקד הפולמוס האנטי נוצרי. ביאורו של רע"ס מדגיש שבחירת עם ישראל על

²¹¹ ראו קרביץ, ביאור בראשית, עמ' שכ"ג.

ידי הקב"ה היא על זמנית, ולא השתנתה כטענת הנוצרים בגלל הפרת הברית מצד של ישראל.²¹² אך בצד פרשנות זו פתח רע"ס מוקד מחשבתי חדש (ואף מתבקש) שיוצר זיקה בין גלות מצרים וגאולת ישראל ממנה, לבין הגלות הארוכה שבה עומדים הלומדים, והתקווה לגאולה העתידית. רע"ס הדגיש את החירות המהותית של עם ישראל (הנמצא בגלות) לעבוד את ה' מתוך אהבה (כמשתקף מיחס הבן לאביו, בהשוואה ליחס העבד לאדון), ואת הוודאות, שכמו שבתחילת האנושות, היו האבות ועם ישראל הראשונים להכיר בקב"ה ולעבודו, כך גם לקץ הימים, כאשר תזנח האנושות את האלילים, תתבלט ראשוניות זו.²¹³ קריאת הפסוק ממיכה בהקשרו מדגישה את מעמד הרם של ישראל לעתיד לבוא בגלל נאמנות זו, אך גם את מרכזיות תורת ה' המאירה לאנושות כולה מהר ה'.

גם את הפסוקים המסיימים את פרק כב במסגרת פרשיות הקדושה (פרקים יח-כד) בחומש ויקרא פירש רע"ס מחוץ להקשר ההיסטורי המקומי. הביטויים: "אני ה'" ו"אני ה' א-לוקיכם" מופיעים מעל 40 פעם לאורך הפרשיות שביחידה זו. לא בכל הופעה פירש רע"ס את הביטויים הללו, וכאשר התייחס אליהם, הביאור הוא בדרך כלל בתוך ההקשר של הפסוק.²¹⁴ בפסוקים לב-לג העוסקים באיסור חילול ה', הוא הרחיב את ההקשר אל המרחב ההיסטורי העתידי של עם ישראל: "ונקדשתי בתוך בני ישראל לעשות עמהם נפלאות כמו שנדרתי באמרי 'הנה אנכי כורת ברית, נגד כל עמך אעשה נפלאות' (שמו' לד, י). והטעם בזה כי אמנם אני ה' מקדשכם" (רע"ס על וי' כב, לב). זאת על העבר, אך הבטחה זו תקפה גם לגבי העתיד:

המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-לקים להיות מנהיג אתכם בלתי אמצעי, כמשפט הנבדלים מחומר, בהיותכם הולכים בדרכי קדושתו [...] **אני ה'** לא שנית, ואעשה כמאז, אם לא יהיו "עונתיכם מבדלים בינכם לבין אלהיכם" (יש' נט, ב), כאמרו "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מ"י ז, טו) (רע"ס על וי' כב, לג).

רע"ס בחר לבאר את הפסוקים העוסקים בעדות על יחסי האל עם עמו והמחויבות שלהם אליו כתוצאה מיציאת מצרים, (ראו פירוש הרמב"ן על אתר) כפסוקי הבטחה לעתיד לבוא, לגאולה שתהיה ניסית כמו יציאת מצרים.²¹⁵ פסוק האסמכתא לקוח ממיכה ז, והפסוקים בהמשך הפרק במיכה הם הפסוקים המוכרים לבאי בית הכנסת מן ההפטרה והתפילה: "מי אל כמוך נושא עוון ועובר על פשע [...] ישוב ירחמנו, יכבוש עונותינו [...]]" (מ"י ז, יח-יט) המדגישים את בקשת המחילה מהקב"ה, מחילה הנצרכת בכדי שנפלאות הגאולה העתידית תתממשנה. מרכזיות ההבטחה על הגאולה מקבלת משנה תוקף כאשר משווים את הביאור לפסוק האסמכתא שבתחילת הביאור לפסוק לב: "**ולא תחללו את שם קדשי ומאחר שאתם רואים את פעולתי על זה השלמות, אם כן אתם המקודשים ללכת בדרכי אל תחללו את שם קדשי בפעולות חסרות ומגונות, כעניין 'ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי' (יח' לו, כ).**" מה הוא חילול ה' הגדול והנורא? "ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה ומארכו יצאו" (יח' לו, כ).

²¹² רחימי, כללים ומגמות, עמ' 30-31.

²¹³ קרביץ, ביאור שמות, עמ' לו הערות סז-סט.

²¹⁴ לדוגמה: "אני ה'" באר שכל שמירת החוקים והמשפטים ראוי שתהיה בלי תוספת ובלי גרעון. כי אמנם מעשי ה' ומצוותיו הם בתכלית שלמות, אשר עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע" (רע"ס על וי' יט, לז); "אני ה' א-לקיכם א-לקי הקוצרים וא-לקי המלקטים הלפט והפאה בעניים, ואיטיב להם כדי לעשות רצוני" (רע"ס על וי' כג, כב).

²¹⁵ ברוח דומה המזכירה את החיבה המיוחדת של הקב"ה לעמו ואת ההשגחה עליהם ביאר הופעה אחרת של הביטוי בפרשיות הקדושה: "אני ה' א-לקיכם באר שכל אלה לתכלית נאות לנו מכוון מאתו יתברך, כי הוא א-לקינו לא יגרע ממנו עניו" (רע"ס על וי' כג, מג).

לו, כ). אין חילול ה' גדול מגלות ישראל. והרפואה? זו נמצאת בהמשך הפסוקים ביחזקאל: "וקדשתי את שמי הגדול המחלל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני ה' נאם אדני ה' בהקדשי בכם לעיניהם. ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם" (יח' לו, כג-כד). הלומד אשר ימשיך ויקרא בפסוקים יגלה את הלב החדש והרוח החדשה אשר ייתן ה' בקרב עם ישראל, ושאר טובות שעתידי ה' להביא על עמו בעת הגאולה.²¹⁶ כך, בעזרת פסוקי האסמכתאות על הביאור לפסוק לג, הרחיב רע"ס את מושג הקדשת ה' ושמירתו מעבר למסע במדבר אל תקופות מסע גלותיות עתידות וקשות, תוך הדגשת מחויבותו של האל לעמו שנובעת מרצונו למנוע את חילול שמו בקרב הגויים. קיום גאולה זו הוא תוצר של שני תנאים, שעשויים להיות הפוכים זה מזה. מחד, גאולה כדי למנוע את חילול שמו של הקב"ה בעיני הגויים, ומאידך, גאולה המתבקשת משמירת הברית. שילוב זה מבטיח לעם: גאולה, היו תהיה. בין אם בגלל חזרתכם בתשובה, אך גם אם לא. אציין, שרע"ס אינו מרחיב כאן על ההשלכות על מהלך הגאולה המשתמעות מכל אחת ממניעים אלו.²¹⁷

פרשנות על נבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק

רע"ס נקט בשיטה הפרשנית המרחיקה מבחינה היסטורית גם לגבי נבואות לעתיד הקרוב. בסוף ניסיון העקדה בירך ה' את אברהם: "כי ברך אברך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער איביו. והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקלי" (בר' כב, יז-יח). ניתן להבין ברכה זו כמידה כנגד מידה לאברהם אשר עמד לאבד את בנו ואת התקווה להעמיד ממנו צאצאים, בברכה לריבוי הזרע. הברכה מהווה מעין חיזוק ואישוש לברכה שנאמרה לו מכבר "ואעשך לגוי גדול ואברךך ואגדלה שמך והיה ברכה. ואברכה מברכך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה" (בר' יב, ב-ג), ואשר כמעט אבדה עם העקדה. רע"ס הרחיק את זמן יישום הברכה מהדורות הקרובים (ואפילו מן הדורות הרחוקים מאות ואלפי שנים) והחיל אותה על זמן אחרית הימים: "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ כשיקראו כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד כולם יתברכו בזרעך וישתדלו להדמות להם. עקב אשר שמעת בקלי ששכר מצוה מצוה (משנה אבות ד, ב), שתזכה בזה שיהיו בניך לנס עמים מורים לגויים עבודת האל יתברך [...]" (רע"ס על בר' כב, יח). רע"ס הפנה את הקורא לפסוק מצפניה, העוסק ביחסם של האומות לקב"ה באחרית הימים "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפ' ג, ט), והשתמש בו כדי להסביר את משמעות ברכת זרעו של אברהם לעמים. כל העמים יבקשו להידמות לעם ישראל מבחינה רוחנית, ולא יסתפקו בשבע מצוות בני נח.²¹⁸ עם ישראל יאחד את האנושות כאשר ישמש מנהיג רוחני לאומות, אשר ילמדו ממנו את עבודת ה'.

עם יציאתו של יעקב מארץ ישראל לחרן נגלה אליו הקב"ה בחלום ובירך אותו: "והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה ונברכו בך כל משפחת האדמה ובזרעך" (בר' כח, יד). הפירוש המקובל לברכה "והיה זרעך כעפר הארץ" מתייחס לריבוי הזרע, אך לא כך ביאר רע"ס: "והיה זרעך כעפר הארץ, ופרצת – אחר שיהיה זרעך כעפר הארץ, כענין 'ותשימי כארץ גוף וכחוץ לעברים' (יש' נא, כג). וזה שיהיו בתכלית השפלות, אז תפרוץ את כל גבולות" (רע"ס על בר' כח, יד). רע"ס פרש "והיה זרעך כעפר הארץ לא מלשון

²¹⁶ פרשנותו של רע"ס רואה ב"ונקדשתי" את ההפך של "ולא תחללו". פרשנות זו שונה מפרשנות חז"ל הרואים במצוות "ונקדשתי" מצווה בפני עצמה: המוכנות למות על קידוש ה' וראו עוד אצל קופרמן, ביאור וי, עמ' קסב-קסג.

²¹⁷ עוד על שני מהלכי גאולה ברע"ס, ראו בפרק "מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי", להלן עמ' 86.

²¹⁸ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' קכ"ד.

ריבויי", אלא מלשון שפלות, וצרף את המילה הבאה בפסוק "ופרצת" לביטוי.²¹⁹ רע"ס שב והדגיש בהמשך הביאור שפריצת ישראל משפלותם, כלומר גאולתם מן הגלות "תהיה אחר רב שפלות ישראל ההווה היום בגלותם, אשר כמוהו לא נהיה" (רע"ס על בר, כת, יד). חיזוק לידיעה שמצבו של עם ישראל בגלות יהיה קשה מאוד. אך דווקא מנקודת השפל, מפציע אור התקווה לגאולה.²²⁰ שמירת הקב"ה בהתגלות מתייחסת לזרעו של יעקב. לדברים אלו הוסיף רע"ס דברי עידוד - אם ראית דור שצרות רבות באות עליו, סימן שיש כאן סיכוי טוב לגאולה. פסוק האסמכתא "ותשימי כארץ גוף וכחוץ לעברים" (יש' נא, כג) בהקשרו מדגיש לא רק את פן ההשפלות שאליו תגיע בתולת ישראל, אלא את המהפך שיתרחש במעמדה מול צריה כאשר ייקח הקב"ה את "כוס התרעלה" מידיה ויתנה בידיהם.

בברכת יעקב לבניו "[...] האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים" (בר' מט, א). הדגיש רע"ס את הטווח הרחוק שאליו מתייחסים דברי יעקב הבאים והרחיב בתיאור מפורט של אופיו המיוחד של עת הגאולה:

לקץ הימין, בבוא גואל, שיהיה אחרית ימי האומות אויבי ה' ומלכותם, שתתמלא סאתם עד סוף מלואה, כאמרו "כי אעשה כלה בכל הגוים... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו, כת). וכזה דבר בלעם באמרו "באחרית הימים" (במ' כד, יד), כמו שהעיד באמרו "וקרקר כל בני שת" (במ' כד, יז), וכן הנביאים באמרו "והיה באחרית הימים יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים" (מ"י ד, א), וזה הגיד יעקב בזה באמרו "כי יבא שילה ולו יקהת עמים אסרי לגפן עירה" וכו' (בר' מט, י-יא) (רע"ס על בר' מט, א).²²¹

פרשנות זו, הרואה את זמן החלת הנבואה בקץ הימים ממש, דומה לגישתו של רמב"ן, אך שונה מגישתם של חזקוני ורד"ק שביארו את דברי יעקב על קץ גלות 400 השנה במצרים והשיבה לארץ ישראל.²²² בהמשך דברי יעקב הדגיש רע"ס את מעמדו של יהודה, אשר מזרעו לא תסור המלכות, ואשר היקף ממשלתו באחרית הימים תשתרע גם על העמים. רחימי הציע שהדיון הרחב על מאפייני המשיח נעוץ במאבקו של רע"ס נגד תפיסות העולם הנוצריות שעמהן התמודדו היהודים.²²³

בספר שמות, בהתגלות ה' למשה בכריתת הברית המחודשת לאחר חקיקת הלוחות השניים מופיעה דוגמה נוספת: "הנה אנכי כרת ברית להיות בקרבכם, כאמרם: גלו לבבל שכינה עמהם, גלו לעילם שכינה עמהם, גלו לאדום שכינה עמהם (בבלי מגילה כט ע"א)" (רע"ס על שמ' לד, י). למרות שהפסוק עוסק בברית החדשה שהקב"ה כורת עם ישראל בהקשר של המסע לארץ ישראל לאחר חטא העגל, רע"ס ביאר את כריתת

²¹⁹ על דרכו של רע"ס לבאר פסוקים שלא על פי טעמי המקרא ראו רחימי, כללים ומגמות, 313-323.

²²⁰ הרב קופרמן הביא את דברי הגר"א שהסביר על בסיס באורו זה של רע"ס את "נפלה לא תוסיף עוד קום בתולת ישראל" (עמ' ה, ב) שרק כאשר עם ישראל יגיעו למדרגה הנמוכה ביותר שאין נמוכה ממנה, רק אז יהיה זה סימן ל"קום בתולת ישראל". ראו קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' קעב הערה 22.

²²¹ בשיעורים שהעביר רע"ס ואשר הודפסו בספר "אמר הגאון" דיבר רע"ס על "העתידות" אך לא הרחיב על אלו עתידות מדובר (ספורנו, אמר הגאון, בר' מח, א-ג, עמ' קכד).

²²² ראו רמב"ן, רד"ק וחזקוני על אתר.

²²³ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 73-79.

הברית בהקשר היסטורי רחוק ומחוץ להקשר של ברית המסע לארץ ישראל.²²⁴ הוצאת הפירוש מחוץ להקשר יוצרת הקבלה בין מצבו הקשה של עם ישראל שהפר את הברית עם הקב"ה בחטא העגל, לבין מצבם של בני זמנו של רע"ס הנמצאים בגלות כתוצאה מהפרת הברית. רע"ס סימן לבני דורו, שחידוש הברית בימי משה כולל בתוכו את האפשרות להפרות חוזרות ונשנות של הברית ללא סיום הברית. כמו שעם ישראל המשיך לזכות באהבתו, שמירתו וניסיו של האל בהמשך המסע במדבר, כך גם לאורך הדורות, במקרה ששוב תהיה הפרת ברית מצד ישראל, הברית והשמירה עדיין עומדים. אמירה זו יוצרת המשכיות בין ברית האבות, לזמן העתיד לבוא שבו יישאר עם ישראל בעקב כל העמים. על הבסיס להמשכיות הברית למרות ההפרות החוזרות ונשנות מצד העם הרחיב רע"ס במקומות אחרים, לדוגמה: "אל אמונה נאמן במה שנשבע לאבות להיטיב לבנים בזכותם של אבות" (רע"ס על דב' לב, ז). הבסיס לבחירה בעם המתקיימת למרות הפרת הברית נעוץ בגורמים נוספים: "הלא הוא אביך קנך לא אב טבעי הנותן מציאות מה במקרה, אבל הוא אב רצוני, שנתן לך מציאות למען תהיה קנינו, מוכן להשיג בך חפצו וסגולתו" (רע"ס על דב' לב, ו). לבחירה בעם ישראל יש מטרה של תיקון האנושות והעולם, והתכונות העצמיות המיוחדות הקיימות בעם ישראל, עוברות אצלו בתורשה, אך אינן "עוברות בתורשה" בעמים האחרים [...] אבל באומות העולם אם ימצא ביניהם איזה חסיד, לא ימשך זה לבניו" (רע"ס על דב' לב, ט). למעשה, בחירה זו בעם ישראל כנושא התעודה האלוהית היא כל כך משמעותית, שבזכותה קיים האל את האנושות.²²⁵

דנתי בפרק קודם בשני הפסוקים האחרונים בפרשת בהר (וי' כו, א-ב) כדוגמה להוצאת פסוקים מהקשרם כדי להעביר מסר מעודד.²²⁶ בפסוקי הברכה בהמשך פרק כו (פסוקים ז-יג) בולטת תופעת הוצאת הפסוקים מהקשרם (הפעם, הקשרם ההיסטורי) אף יותר. להלן כמה דוגמאות.

את פרשת הברכה (וי' כו, ז-יג) אשר תגיע אם ישראל ישמרו את חוקות ה' ביאר רע"ס על העתיד הרחוק, זמן הגאולה באחרית הימים, ולא על זמן הכניסה לארץ והדורות הקרובים, כפי שמשמע מפשט הפסוקים. [...] **ונפלו לפניכם לחרב בזולת מלחמתכם**, כאמרו 'כי באש ה' נשפט, ובחרבו כל בשר, ורבו חללי ה' (יש' סו, טז)" (רע"ס על וי' כו, ז). הפסוק מישעיהו מתאר את יום ה' באחרית הימים, ואת משפט ה' באומות. אך אם היה לקורא שאינו מתמצא במקורו של פסוק האסמכתא ספק כלשהו על זמן חלות הנבואה, ביאורו של רע"ס לפסוק ט מבהיר:

ופניתי אליכם אחר אבדן האומות, כאמרו "כי אעשה כלה בכל הגוים... ואותך לא אעשה כלה" (יר' מו, כח), **והקימתי את בריתי** אותו הברית שאמרתי "להיות לך לא-לקים ולזרעך אחריד" (בר' יז, ז). **אתכם** אקימהו עמכם בזכותכם, לא שאזכור לכם ברית אבות בלבד, כאמרו "וכרתי להם ברית שלום, ברית עולם יהיה אותם" (יח' לז, כו). וכאמרו "וברית שלומי לא תמוט" (יש' נד, י) (רע"ס על וי' כו, ט).

רע"ס ביאר את הפסוקים על התגשמות תקוות זמן הגאולה: משפט ה' בעמים שהצרו לישראל, הישארות ישראל עד קץ כל הדורות, הקמת ברית האבות, לא רק בזכות ההבטחה לאבות, אלא בזכות בניהם בפני

²²⁴ רשב"ם לשם דוגמה ביאר בתוך ההקשר ההיסטורי: "הנה אנכי כורת ברית על זאת שאלך עמכם, וגם את הדבר הזה אשר דברת אעשה (שמי' לג, יז), שאמרת 'ונפלינו אני ועמך' (שמי' לג, טז), שנגד כל עמך אעשה לך ההפלאה, וראה כל העם את הגדולה שאני עושה עמך" (רשב"ם על שמי' לד, י). וראו גם ראבי"ע, בכור שור וחזקוני על אתר.

²²⁵ רע"ס על דב' לב, ט.

²²⁶ ראו תת פרק "סיומם הפרשני של החומשים", לעיל עמ' 25.

עצמם. אף שהקשר הכללי של הפסוקים הוא מלחמה, פסוקי האסמכתא שהביא רע"ס מדגישים את השלום שיהיה לעם ישראל. כל העולם גועש מקצף יום הדין, וישראל שוקטים ובוטחים בזכות הברית.

הפסוקים הבאים ממשיכים ברוח דומה ומבארים לא את שלוות עם ישראל בארצו אם ישמור את הברית, אלא את קיום הבטחת הגאולה לעתיד לבוא לאחר הגלות הארוכה והקשה. התיאורים מעוררי תקווה ומציירים מציאות נפלאה: תנובת הארץ תהיה כה רבה ובלא מאמץ, עד שתבואת שנה אחת תספיק לשנים רבות. את מעט העבודות החקלאיות הנחוצות יבצעו שרידי האומות שנשארו לאחר יום הדין, והחיים החקלאיים יחזרו לטבעם כפי שהיו בתחילת הבריאה.²²⁷ בעודפי התבואה יפרנס עם ישראל את שארית האומות (כו, י) והיחסים המיוחדים שבין ישראל לאלוהיו יחזרו תוך השראת השכינה בכל רחבי הארץ: "ובכן יהיה נחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי, וכמו שהוא לשאר הנבדלים הנצחיים, בהיותכם אז בצלמי כדמותי כמו שהייתה הכוונה בבריאת האדם ובמתן תורה, ולזה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם, והייתי לכם לא-לקים' (שם' ו, ז)" (רע"ס על כו, יב). קופרמן בביאורו הדגיש את מרכזיות רעיון זה בתיאור אחרית הימים. אחרי שפסוק יא ביטל את הצורך במשכן או מקדש כמקום ייעודי שדרכו תתגלה השכינה, פסוק יב מטעים שהסיבה לכך היא שהשכינה תתפשט בכל הארץ בזכות הצדיקים שיהיו כלי לקבלת השכינה. תיאור זה תואם את תיאור אדם בגן עדן, ומבטא את החזרה לראשוניות ולשלמות הבריאה בקץ הימים.²²⁸ מילת המפתח בתיאור זה היא "והתהלכתי" (כו, יב), בניין התפעל של שורש ה.ל.ך. פועל זה בנטיית התפעל מתאר בתורה רק יחידי סגולה לאורך ההיסטוריה האנושית: את חנוך ("ויתהלך חנוך את האלוקים" ב' ה, כד), את נח ("את האלוקים התהלך נח" ב' ו, ט), ואת אברהם ("התהלך לפני והיה תמים" ב' יז, א).²²⁹ כאן, לבסוף, מגיעה האומה כולה לדרגה זו.²³⁰ מרכיב חשוב נוסף במדרגה הרוחנית המתוארת היא הקשר הישיר שבין האל לעמו.²³¹

בסוף פירושו לפסוקים אלו הטעים רע"ס שוב שזו הייתה הכוונה האלוקית מראש ואילולי חטאו בחטא העגל כך היה קורה, ולאורך כל השנים ביקש האל למלא תעודה זו, ולא זנח אותה גם בימי הגלות.

²²⁷ רע"ס על וי' כו, י. יש כאן הגשמת הנבואה "ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובני ניכר אכריכם וכורמיכם" (יש' סא, ה).
²²⁸ המסקנה העולה מכאן היא שקיומו של משכן / מקדש הוא סימן להגבלת המדרגה הרוחנית של עם ישראל הזקוקים לאמצעי כדי להתקשר עם הקב"ה. בניגוד לשיטתו של רמב"ן הרואה במשכן / מקדש מעלה של מלכתחילה, הממשיכה את התגלות הקב"ה בהר סיני בצורה תמידית. קופרמן, ביאור לוי, עמ' רטו-רטז.

²²⁹ גם אברבנאל ויצחק עארמה בני זמנו של רע"ס התייחסו למרכזיות מילה זו כמתארת את ייחודו של האדם השואף להביא את צדדיו הרוחניים לידי ביטוי. הם עמדו על מהלכיו של האדם לאורך חייו השואף לגשר על התהום הפעורה בין הווייתו הגשמית בהמית לבין טבע נשמתו האלוקית: "כי אחר שמתחילת ענינו עיר פרא אדם יולד בטבע עצמו ובשרו הרי הוא כחרש את חרשי האדמה, אשר כולם פגרים מתים ולא נותרה בהם נשמה, ותכלית בריאתו הוא להחיות את עצמו בין הנמצאים החיים והקיימים היושבים במעלה ראשונה. כי לזה נאמר אדם בצלמנו כדמותנו בתחילת היצירה. והיה הרחוק בין שני המצבים גדול יתר מאד. הנה לזה חויב שיהיו לו מהלכים תמידיים, במ ירוץ בכל כוחו מיום היותו, לקרב ריחוקו להנצל מן המוות אל מקום חיותו. לא יתעצל בהליכתו ולא ייעף במרוצתו, כי רב ממנו הדרך להגיע אל מחוז חפצו, שם תמצא תשוקתו והייתה מנוחתו" (עראמה, עקידת יצחק, שער ק, עמ' 182-183), וראו גם אברבנאל, שהדגיש את הליכת היהודי לקראת אלוקיו, דברים ל, א.

²³⁰ קופרמן, ביאור על ויקרא, עמ' רטו.

²³¹ ולכן החזרה המודגשת על 'בתוכם', לעומת הקרבה העקיפה אחרי חטא העגל 'בתוכם', קופרמן, ביאור על ויקרא, עמ' רטו.

את פרשת הקללות (וי' כו, יד-מו) החותמות את הברית בהר סיני ביאר רע"ס כמהלך היסטורי, (כדרכו בביאור נבואות ושירות ארוכות במקומות נוספים, ראו בהמשך פרק זה). במהלך הביאור הוא ייחס כל קללה לאירוע היסטורי ספציפי, והרחיב את מרחב הזמן עד ימות המשיח. כך למשל הקללה: "ואכלהו איביכם" (וי' כו, טו) היא תיאור הקורות את עם ישראל בימי דבורה וברק, פסוק יט "ושברתי את גאון עזכם" מתבאר על חורבן שילה, ופסוק כה "ונתתם ביד אויב" מתאר את גלות עשרת השבטים. אך הביאור ההיסטורי הכרונולוגי אינו מתיישב תמיד עם פשט הכתובים. את הפסוק "[...] והבאתי אתם בארץ איביהם, או אז יכנע לבבם הערל ואז ירצו עונם" (וי' כו, מא) ביקש רע"ס להשליך על השיבה לארץ אחרי גלות בית ראשון "כשחזרו בני הגולה לארץ ישראל במצות כורש מלך פרס [...]" ביאור שהיה מתיישב היטב לו היה כתוב בפסוק "והבאתי אותם מארץ אויביהם" (ולא בארץ אויביהם, כלשון הפסוק). כדי לאפשר את המשך הביאור ההיסטורי הרציף, הביא רע"ס פסוק מנחמיה המתאר את המציאות הפוליטית ששררה בארץ בתקופה זו, ובעקבותיה, ההגעה לארץ הייתה כמו הגעה לארץ האויב: "[...] הייתה הארץ תחת ממשלת האומות, כאמרו 'והארץ אשר נתת לאבתנו לאכל את פריה ואת טובה, הנה אנחנו עבדים עליה. ותבואתה מרבה למלכים אשר נתת עלינו בחטאותינו' (נח' ט, לו-לז)" (רע"ס על וי' כו, מא). ביאור זה, אפשר לרע"ס לבאר את הפסוקים המסיימים את הקללות ואת הברית לא על החזרה בבית שני, אלא על הגאולה המלאה העתידה לבוא באחרית הימים: "וזכרתי להם בקבוץ גליות, אשר הוצאתי ... להיות להם לא-לקים שהוצאתים כדי שאהיה להם לא-לקים, כאמרו 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמי' יט, ו) ומה שהשחיתו אז יתקיים אחר קבוץ גליות לימות המשיח ועולם הבא. אני ה' לא שניתני, ולא היה הקלקול זולתי מהם, ואשלים כוונתי בסור כל קלקולם לעתיד תבא" (רע"ס על וי' כו, מה).²³²

מדוע ביאר רע"ס את הפסוקים מחוץ להקשר הזמן הפשוט? ייתכן שהסיבה נעוצה בכך שבתורה אין התייחסות לגאולה בזמן העתיד לבוא. אולי בגלל שלו לא חטאו ישראל היה התני"ך מסתיים עם ספר יהושע המתאר את הכיבוש וההתנחלות, ורק חטאינו גרמו לחורבן, לגלות, ולתקוות הגאולה בהמשך.²³³ פירוש פסוקים אלו על העתיד מעגן את הגאולה כבר בפסוקי התורה, ומעניק להם אשרור וסמכות כנגד טענות הנוצרים.

דרכו של רע"ס בביאור נבואות ושירות ארוכות

הנטייה לבאר נבואות על העתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק, באה לידי ביטוי גם בביאוריו של רע"ס לנבואות ושירות ארוכות. אפתח בהצגת דרכו הפרשנית של רע"ס בביאור פרקים אילו בעזרת הדגמה משירת האזינו, ולאחר מכן אפנה לבאר את השירה עצמה. מטבעה, נוטה שירת האזינו (דב' לב, א-מד) להתבאר על המהלכים ההיסטוריים של עם ישראל ביחסיו עם הקב"ה, תוך דגש על כפיות הטובה של עם ישראל מול חסדי ה' והרעה אשר תבוא עליו בעקבות כך. רוב הפרשנים ביארו את השירה כמתייחסת לתקופת המקרא, או על זמנם הם, אך יש פרשנים ובמיוחד רמב"ן (ובעקבותיו רע"ס) שמתחו את טווח ההתייחסות ההיסטורית של השירה לעתיד לבוא:²³⁴

²³² פלקוביץ, ביאור, עמ' 561-564. כמו כן, פירוש ויקרא כו כמתאר עונשים וגלויות שעברו מבוסס אולי על פרשנותו של רמב"ן, ראו במיוחד שיטתו של רמב"ן בביאור פסוק מא.

²³³ "אמר רב אדא ברבי חנינא אלמלא (לא) חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד" (בבלי נדרים כב ע"ב).

²³⁴ וראו בהרחבה רחמימי, הרנינו גויים, עמ' 623.

[...] אם כן השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה על כרחן של מינין. וכך הזכירו בספרי (ספרי דברים לב מג): "גדולה שירה זו שיש בה עכשיו, ויש בה לשעבר, ויש בה לעתיד לבוא, ויש בה בעולם הזה, ויש בה לעולם הבא". ולזה רמז הכתוב שאמר: "ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם" (דב' לב, מד) הזכיר כל להגיד שהיא כוללת כל העתידות כמו [...] (רמב"ן על דב' לב, מ).

פרשנותו של רע"ס לשירה יצרה מארג המשלב בין המסרים האופטימיים הנובעים מנבואות אחרית הימים לבין מסרים תיאולוגיים המבהירים את ייחודה של אמונת ישראל מול האמונה הנוצרית. רחימי עמד בהרחבה על ההתמודדות הדתית של יהודי זמנו של רע"ס עם הנצרות, ועל המקום שתפסה פרשנות המקרא בפולמוס בין דתי זה. במאמרו "הרנינו גויים עמו": שירת האזינו – פולמוס יהודי נוצרי ברנסנס" הוא הראה כיצד השתמש רע"ס בשירת האזינו כפלטפורמה לליבון נושאים אקסיסטנציאליים דתיים הקשורים לקיום העם היהודי ומעמדו בתוך ההקשר האנושי והדתי הרחב, תוך דגש על בקשתו לעודד את היהודים, ולהפיח בהם אמונה בקיבוץ הגלויות, ביאת המשיח, והאחרית הטובה שצופה להם האל.²³⁵ ברצוני להוסיף לדבריו, שאופן פירוש שירת האזינו בידי רע"ס משתלב היטב במגמתו הפרשנית לשירות הארוכות הנמצאות במקומות נוספים בתורה. מגמה זו מבארת את השירה מחוץ להקשר ההיסטורי לו יועד על פי הפשט, ומדגישה מוטיבים פולמוסיים אנטי נוצריים ורעיונות דתיים תוך כדי הצעת קווים אופטימיים של תקווה לטוב באחרית הימים. ברשימת השירות אותן ביאר רע"ס ברוח זו כלולים בנוסף לשירת האזינו גם ברכת יעקב לבניו (בר' מט) ופרקי הברכה והקללה בויקרא כו. את ברכות משה לכל אחד מן השבטים בפני עצמו (דב' לג, א-כד) אומנם לא ביאר רע"ס ברוח זו, אולי בעקבות סמיכותן הרבה לשירת האזינו. עם זאת, החיל את המגמה הפרשנית המדוברת על פסוקי הסיום של הברכה (דב' כג, כה-כט) המתייחסים לדעת רע"ס לעם כולו. שירת הים (שמי' טו) וחלק מנבואות בלעם (במ' כג, ז-י; כד, א-ט) יוצאות דופן במקצת מבין השירות. שירת הים אומנם כוללת הרחבות במישור התיאולוגי, אך בשונה מרוב השירות האחרות רע"ס בארה בדרך כלל בתוך הקשרה ההיסטורי. עם זאת, גם היא כוללת התייחסויות מעבר להקשר היסטורי זה, כפי שנראה.²³⁶ בביאורו לנבואות בלעם לעומת זאת, התמקד רע"ס באחרית הימים, וכמעט שלא התייחס לצדדים תיאולוגיים.

ביאור שירת האזינו

כמו פרשני המקרא האחרים, הדגיש רע"ס בביאורו את הצדקת מעשי האל המעניש את עמו, ואף חילק את השירה על פי חלוקת התוכן המקובלת על ידי חז"ל כפי שיפורט להלן. אך למרות זאת, הטון הכללי של הביאור הרבה יותר מפויס וזאת ממספר סיבות: דרך הצגת מבנה ותוכן השירה, הוצאת פסוקים מהקשרם המקומי ושפע המסרים המעודדים על אחרית הימים שאותם כלל בביאור בעזרת פסוקי האסמכתא הרבים שציטט.

דרך הצגת מבנה ותוכן השירה: השירה ארוכה ולשונה קשה, ואולי כדי לקרב את תוכנה לכלל הלומדים הדגיש רע"ס בפתיחתה שתוכנה מיועד לכולם, מן הפשוטים ועד החכמים שבדור (רע"ס על לב, ב). בסיום המבוא לשירה (לב, ז) הציג רע"ס את מבנה השירה שהוא הזי"ו ל"ך, חלוקה המבוססת על הכתוב בבבלי ראש השנה לא ע"א. רש"י על אתר ביאר את משמעות הסימנים:

²³⁵ רחימי, הרנינו גויים.

²³⁶ ראו תת פרק "תפילה", להלן עמ' 98.

"הזי"ו ל"ך – פרשת שירת האזינו חולקים אותה לששה פרקים: הראשון האזינו, השני זכור ימות עולם, השלישי ירכבהו על במותי ארץ, הרביעי וירא ה' וינאץ, עד כאן ששה פסוקים לפרק, ומכאן ואילך שמונה פסוקים לפרק: החמישי לולי כעס אויב אגור, הששי כי ידין ה' עמו".

רמב"ם חלק על חלוקה זו ביחס לאות ל', והציע במקום זאת לפרק החמישי "לו חכמו", ולפרק השישי "כי אשא אל שמים". קופרמן דייק, שרע"ס אמנם ביסס את חלוקתו על חלוקת רמב"ם ביחס לאות ל', אך חלק עליו ביחס לאות כ' (רע"ס כתב רק על חמישה, ולא שישה פרקים כפי שמשמע מחלוקת הגמרא המוזכרת, אולי בגלל שסבר שהפרשה הראשונה, "האזינו", אינה חלק אינטגרלי ממסר השירה אלא הקדמה לה).²³⁷

מדוע פתח רע"ס בחלוקת השירה? ייתכן שעשה זאת כדי להקל על ההתמצאות בשירה הקשה, ואולי כחלק ממגמתו הכללית להבהיר את הקשר בין החלקים השונים בתורה. מכל מקום, רע"ס לא הסתפק בסימון חלקי השירה, אלא טרח לסכם את עיקרי המסרים של כל אחד מן החלקים, כדי שמי שילך לאיבוד בפרטים, יוכל לקבל את התמונה הכללית מתוך הסיכום. השוואת סיכומי החלקים שכתב רע"ס לתוכן עצמו, מעלה ממצא מרתק. למרות שרע"ס הרחיב במהלך הביאור עצמו על חטאי העם וכישלונותיו, סיכומי הפרקים מתמקדים דווקא במסקנות האופטימיות העולות לדעתו מן השירה:²³⁸ "ראשונה, כמה היתה כוונת האל יתברך להשיג זה התכלית בכל המין האנושי ביימות עולם ויבשנות דור ודור, ואיך כשלא עלה זה, הגדיל ה' לעשות להעלות את ישראל אל גרם המעלות, כאשר יעשה באחרית הימים עם השרידים אשר יקרא (על פי יואל ג, ה)". זהו סיכום תוכן החלק הראשון אשר מסתיים בהבטחה לשיבה למעמד הנעלה באחרית הימים. "שנית, שנתן להם מקום נכון לעבדו בשמחה ובטוב לבב מרוב כל, והמה מרו ושלמו רעה תחת טובה. ומי שהחטיא כוונתו עם כל אלה אין ספק שהוא ראוי לעונש נמרץ". סיכום החלק השני אומנם מציין את חטאי העם אך מתמקד בצידוק הדין: אין ספק שהעם שהחטיא את מטרת הבורא בבריאת העולם, וגרם לקלקול היעוד הכללי של הבריאה ראוי לעונש קשה. משום כך, לא יטעה הלומד לחשוב, שהגלות היא אירוע אקראי, המעיד על נטישת האל את עמו. להיפך, הגדרת החטא מובילה לצידוק העונש.

"שלישית, שבגודל עונם נפלו במכמורי רשעים, והיו ראויים לכליון חרוץ, לולי חלול ה' שמנע מזה". בסיכום החלק השלישי הדגיש רע"ס לא רק את עמקות החטא, אלא אף את התערבות האל למניעת כיליון העם, מסיבות של חילול ה'. משום כך, אין לראות בגלות סוף פסוק, אלא להיפך, סימן לחיבתו ולנאמנותו של האל לעמו.

"רביעית, הודיע סבה אשר בגללה תהיה להם גאולה באחרית הימים". בסיכום החלק הרביעי, נזנחה אשמת העם, ורע"ס התמקד רק בהבטחת הגאולה, תוך ציון היותה מעוגנת ואמינה. "חמישית, הודיע אופן הגאולה ונקמת האל יתברך נגד צרי עמו". גם כאן, הדגש ניתן על אופן הגאולה, ועל הנקמה באויבים המצרים לעם.

נמצא, שמתוך חמשת חלקי השירה, רק שנים עוסקים בחטאי העם ועונשו (וגם אלו מוצגים בתוך מסגרת של מערכת היחסים עם האל), ושלושת החלקים הנותרים עוסקים אך ורק בגאולה העתידית, בבחירת עם ישראל הנצחית, ובמימוש היעוד המקורי של העם כמנהיגם הרוחני של שאר האומות.

²³⁷ קופרמן, ביאור לדב', עמ' תרסט-עתר.

²³⁸ סיכומי החלקים נמצאים במרוכז ב- לב, ז.

מקריאה זו עולה שרע"ס הפך את השירה משירה העוסקת (ברמת הפשט) בחטאי עם ישראל עם זיק של תקווה בסופה, לשירה שמתמקדת (לפחות על פי סיכומי הפרקים שהוא נתן) בחטא עם ישראל ועונשו, אך בעיקר בהבטחת שיבת עם ישראל למעלתו המיועדת המקורית, ובגאולתו העתידית תוך הענשת צריו.²³⁹

היפוך הנבואה על ידי הוצאת הפסוקים מהקשרם ההיסטורי המקומי: כיצד הצליח רע"ס להישאר נאמן למובנם של הפסוקים אך בו בזמן לשנות את נושאים מתוכחה לתקווה? נראה, שנקט בגישה שאותה הזכרנו בתחילת הפרק, והיא הוצאת הפסוק מהקשרו ההיסטורי המקומי. רע"ס השתמש בטכניקה זו חמש פעמים במהלך ביאור השירה (פעם אחת במבוא לשירה, ופעם אחת בכל אחת מארבעת החלקים הראשונים של השירה), ויצר בעזרתה דיאלוג בין שני זמנים: זמן העבר, שבו אירע החטא, וזמן העתיד, זמן ההתנהלות האידיאלית.²⁴⁰ שלושה מהמעטקים הם מעתקים בזמן, מעתק אחד בנושא, ומעתק אחד בטון הדיבור. בעזרת מעתקים אלו יצר רע"ס דיאלוג בין זמנים בכל אחד מחלקי השירה, ושינה את פשר השירה משירת תוכחה, לשירת תקווה המבוססת על הכרה באהבת המוכיח.

ההיפוך הראשון שעשה רע"ס בעזרת הוצאת הפסוקים מהקשרם נמצא במבוא לשירה (לב, א-ו), שם יצר רע"ס מצג עוצמתי, שבו משה עצמו מתפלל על הצלחת עמו בסוף כל הדורות.²⁴¹ **"כי שם ה' אקרא הנה יקורא שם ה' הוא המתפלל [...]** אמר אם כן: כאשר אתפלל על קבוץ גליות, באמרי 'כנשר יעיר קנוי' (לב, יא), ועל ביאת המשיח, באמרי 'ה' בדד ינחנו' (לב, יב), ובסוף השירה באמרי 'הרנינו גוים עמו' (לב, מג) " (רע"ס על דב' לב, ג).²⁴² יש בפרשנות זו מן התעוזה, שכן שירת האזינו עוסקת דווקא בתוכחה של משה על החטאים העתידים. הצגת הפתיחה כמצג של תפילה משה בעד אחריתו הטובה של העם מרככת מאוד את התוכחה, מציגה את משה לא כעומד מול העם, אלא לצידו, ופותחת את השיח המעמית בן זמן החטא (עבר, עתיד קרוב) וזמן התיקון (עתיד רחוק).

בחלק הראשון של השירה (ז-יב) יצר רע"ס זהות בין התקוות המצופות מעם ישראל בזמן העבר הבראשיתי של מתן תורה לבין האידיאל של הקיום היהודי בעתיד. בפסוקים הראשונים של הפסוקה צייר רע"ס את הקשר המיוחד של הקב"ה לעם ישראל, יחידיו מכל אומות העולם. יחסים אלו מושתתים על אהבה ונאמנות ובעקבות בחירתו הביאם להר סיני כדי לקבל את התורה ולכרות עמם ברית. המעלה הרוחנית אליה היו מגיעים בעקבות מעמד הר סיני הייתה מחזירה אותם למעמדו של אדם הראשון לפני החטא, חופשיים מגורל המוות ומשעבוד מלכויות (פס' ז-י).²⁴³ הפסוקים הבאים, נראים כממשיכים תיאור אידילי זה של יחסי עם ישראל והקב"ה במדבר. אך רע"ס בחר ליצור שיח בין תקוות זמן מתן תורה לבין אחרית הימים, זמן בו יחזרו עם ישראל למעלתם שהוחמצה בעקבות חטא העגל. כדי ליצור שיח זה, הוציא את פסוק יא מהקשרו ההיסטורי הפשוט, תקופת המדבר, והעביר אותו לזמן הגאולה העתידית. רע"ס בנה את הביאור לפסוק

²³⁹ ראו בהקשר זה את מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה בספרי לב, כח-לז לגבי זהות הנמענים בפסוקי התוכחה והפורענות בשירה, במיוחד לגבי פסוקים לב, כח (שם רבי נחמיה מפרש על אומות העולם, במבט לקיום הנבואה בימות המשיח); לב, לב (רבי נחמיה דורש על האומות). עם זאת, המגמה הכללית של הביאור שונה, ראו למשל לב, לז שם רבי נחמיה מבאר על האומות, אך רע"ס מבאר דווקא בעקבות רבי יהודה, ראו ספרי דברים שכב-שכז (מהדורת פינקלשטיין עמ' 372-378).

²⁴⁰ בחלק החמישי של השירה אין מעתק, כפי שאבאר בהמשך. רחימי, הרנינו גויים, עמ' 631-632 מנה את שלושת מעתקי הזמן: הראשון בין פסוקים י-יא, השני בין פסוקים יד-טו, והשלישי בין פסוקים כה-כו.

²⁴¹ ראו דוגמאות נוספות לתפילה על אחרית עם ישראל הנישאות בפי אבות האומה בתת הפרק "הרחבות עידוד שאינן מתייחסות בהכרח לגאולה באחרית הימים", להלן עמ' 30.

²⁴² כפי שמשמע מן הביאור, קולו של משה המתפלל ימשיך ללוות את השומעים בהמשך מהלך השירה.

²⁴³ ראו בהרחבה ניתוחו של רחימי, הרנינו גויים, עמ' 631.

משילוב של ביאור: "כנשר יעיר קנו יהי רצון שכמו שחשב לעשות בסיני לולא חטאו בעגל יעשה לעתיד. וקבל האל יתברך תפלתו אז" המדגיש את קיום תפילת משה למילוי הייעוד הרוחני, ומפסוק אסמכתא: "כאמרו 'אשרקה להם ואקבצם כי פדיתים' (זכ' י, ח)". אף שהקדים לפסוק את המילה "כאומר", קריאה בפסוק האסמכתא מגלה שהיא בעצם מהווה נדבך פרשני נוסף, בו הנשר פורש הכנפיים הופך להיות סמל של קיבוץ הגלויות העתידי, ושמירת הנשר על גוזליו סמל לאהבת ה' לעמו בקץ הימים. בקריאת הפסוק המלא מתרחבת היריעה אף יותר: "אשרקה להם ואקבצם כי פדיתים ורבו כמו רבו", שכן הפסוק משווה בין גאולת מצרים לגאולה העתידית, שתבוא ותסמל בבואה שהקב"ה מעולם לא זנח את עמו.²⁴⁴

פסוק זה הוא הראשון מבין ארבעה פסוקי אסמכתא שהביא רע"ס בפסוק המבואר והם מדגישים שתפילת משה (בשירת האזינו) לקיבוץ גלויות, נענית. לביאור המשך הפסוק "על גוזליו ירחף" כאמרו 'הנה אשא אל גוים ידי, ואל עמים ארים נסי, והביאו בניך בחצץ' (יש' מט, כב)" הביא רע"ס פסוק מההפטרה השנייה של שבע דנחמתא, "כה אמר אדני ה' הנה אשא אל גוים ידי ואל עמים ארים נסי והביאו בניך בחצץ ובנתיך על כתף תנשאנה" (יש' מט, כב). הפסוק, המעורר אצל השומע את זיכרון הנבואה כולה, מדגים כיצד רחמי ה' על עמו יבואו לידי ביטוי בקיבוץ הגלויות עת יובא עם ישראל בעדינות ובמסירות חזרה לארצו, על ידי אותם העמים אשר הגלוהו והרעו לו. הפסוק העוקב את פסוק האסמכתא עומד על רעיון נוסף שהרבה רע"ס להדגיש, והוא היפוך היחסים בין עם ישראל לשוביו "והיו מלכים אמניך ושרותיהם מיניקתיך אפים ארץ ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו וידעת כי אני ה' אשר לא יבשו קוי" (יש' מט, כג).

בהמשך פסוק יא בשירה ביאר רע"ס: "יפרש כנפיו יקחהו" כאמרו 'ואתם תלקטו לאחד אחד בני ישראל' (יש' כז, יב)". עיון בפסוק המלא של האסמכתא מישעיהו: "והיה ביום ההוא יחבט ה' משבלת הנהר עד נחל מצרים ואתם תלקטו לאחד אחד בני ישראל" מחזק את ההשוואה בין העבר לעתיד בזכות דימוי חביטת הנהר. ובהקשרו, מרחיב את הדמיון לגלות וגאולת מצרים, תוך הדגשת פריחת עם ישראל בגלות (כנגד כל הסיכויים), והתערבותו של האל מידה כנגד מידה להצלת עמו מיד נוגשיו.²⁴⁵ כל זה, בתנאי שיעזוב את העבודה הזרה, ואז יאסוף הקב"ה את הגולים מכל קצוות תבל, אחד לאחד.²⁴⁶

גם לסוף הפסוק המבואר צירף רע"ס פסוק אסמכתא: "ישאהו על אברתו" כאמרו 'מי אלה כעב תעופנה' (יש' ס, ח).²⁴⁷ רק הקריאה בפסוק המלא חושפת את מוטיב הציפור המשותף לשני הפסוקים: "מי אלה כעב תעופנה וכיונים אל ארבתיהם" והפסוק בהקשרו מדגיש את העושר הגדול עימו ישוב עם ישראל לארצו, מלווה בכבוד רב מן העמים, גאולה, המפתיעה בעוצמתה אפילו את ציון.

הדגמתי כיצד בחלק הראשון של השירה יצר רע"ס שיח בין שני זמנים, זמן העבר וזמן הגאולה העתידה על ידי הוצאת פסוק יא מהקשרו המקומי. בעזרת פסוקי האסמכתא הרחיב רע"ס שני מוקדים פרשניים מרכזיים: מימוש בחירת עם ישראל (בעבר) כנבחר בעמים בזמן הגאולה העתידה, והשוואה בין וודאות הגאולה ממצרים לגאולה העתידה. שיח זה, המדגיש את קיום תקוות העבר בעתיד, ממשיך לאורך חלקי השירה האחרים.

החלק השני של השירה (לב, יג-יח) פותח בזמן העתיד הקרוב של הנכנסים לארץ, אך מתמקד בחטא. משום כך, השיח הן זמני לא עוסק בתקוות הגאולה, כי אם בצידוק העונש בשני הזמנים: "יירכיבהו על במתי ארץ וזה יעשה מאחר שלא השיג חפצו במתן תורה הנזכר, ויבקש זה שנית בתת להם הארץ 'בעבור ישמרו חוקיו

²⁴⁴ ראו רש"י על זכ' י, ז-ט.

²⁴⁵ גם פסוק זה מוכר לקוראים בהקשרו מהפטרת "הבאים ירש יעקב", ההפטרה של פרשת שמות.

²⁴⁶ ראו רש"י על יש' כז, א-ג.

²⁴⁷ גם פסוק זה יהיה מוכר ללומדים בהקשרו מההפטרה השישית של שבע דנחמתא.

(תה' קד, מה), להשלימם בהרכיבם על חלק מהארץ [...] וזה בהכנסם לארץ עתה" (רע"ס על לב, יג). שוב נשמע קולו של משה המתפלל בעד עמו, שלמרות חטא העגל, תמשך הברית והתעודה של העם.²⁴⁸ הביאור לפסוק יד ממשיך ומדגיש את האידיאל כפי שהתקדם בזמן ישיבת ישראל בארצו: "ובכן היו מתפרנסים שלא בצער. וכל זה עשה להם האל יתברך כדי שיהיה להם פנאי לעסוק בתורה ובמצות".²⁴⁹ פס' טו מציג את החטא "וישמן ישורון ויבעט" אך בביאורו של רע"ס, החטא מוצג בצורה שתאפשר את העתקת הפסוק והחטא המוזכר בו מחוץ לזמנו: "וישמן ישורון ויבעט והנה גם בעלי העיון שבהם הנקראים 'ישורון', מן 'אשורנו ולא קרובי' (במ' כד, יז), עשו כמו הבהמות הבוועטות בבני אדם שנותנים להם מזון".²⁵⁰ עד כאן תיאר רע"ס את חטא בעלי העיון של דור השופטים ובית ראשון, אך בהינף קולמוס, הוא ניצל את שינוי הגופים בפסוק מגוף שלישי לגוף ראשון, ופנה אל בני דורו, גם הם 'ישורון' וביאר את המשך הפסוק והחטא עליהם: "שמנת עבית הנה אתה ישורון, קהל תופשי התורה ובעלי העיון, פנית אל התענוגים הגשמיים, ובזה 'עבית' מהבין דקות האמת, כאמרו 'וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו, כהן ונביאי' (יש' כח, ז)" (רע"ס על לב, טו). העתקת הזמן נמשכת עד פסוק יח, ומשתפת את בני שני הדורות לא רק בחטא, אלא גם בתוכחה המשתמעת ממנה, ויוצרת שיח בין שני הזמנים. את החלק הזה, המתמקד בחטאי העם, בחר רע"ס לסיים דווקא בנימה מפיית, כדרכו להאיר את נקודות החולשה והשבר בתקוות לעתיד טוב, בעזרת שילוב של שני פסוקי אסמכתא: "ותשכח אל מחללך שהיטיב עמך, כאמרו 'אנכי הוא מנחמכם [...] ותשכח ה' עושך, נוטה שמים' כו' (יש' נא, יב-יג)". פסוקי אסמכתא אלו פותחים את ההפטרה השלישית של שבע דנחמתא, ורע"ס ציטט לא רק את הסיפא של הפסוקים, העוסקת בעונש, אלא גם את הרישא שלהם, המזכירה את נחמת ה' את עמו. קריאת שני הפסוקים המלאים תמחיש עד כמה משמעותית כאן האסמכתא, המדגישה לא רק את חטא העם ואת נחמתו בעת הגאולה, אלא גם את היות העונש עצמו מעשה האל ולא האדם: "אנכי אנכי הוא מנחמכם מי את ותיראי מאנוש ימות ומבן אדם חציר ינתן. ותשכח ה' עשך נוטה שמים ויסד ארץ ותפחד תמיד כל היום מפני חמת המציק כאשר כונן להשחית ואיה חמת המציק" (יש' נא, יב-יג). ביאורו של רע"ס לפסוקי האסמכתא מחזק את ההקשר הרחב של הפסוקים למוטיב הכללי שעומד בבסיס ביאור השירה, והוא השוואת הגאולה העתידה לגאולת מצרים: "אנוכי שניחמתי ביציאת מצרים, אנוכי הוא מנחמכם לעתיד" (רע"ס על יש' נא יב). גם כאן, בחלק השני של השירה יצר רע"ס שיח בין שני זמנים תוך יצירת זיקה דיסקטית ביניהם.

בחלק השלישי של השירה (לב, יט-כז) העוסק בהעמקת החטא ובעונשו חזר רע"ס לשיח בין זמן העבר וזמן העתיד הרחוק.²⁵¹ פסוק יט ממשיך בזמן העבר ומשמש ככותרת: "וינאץ מכעס בניו ובנתיו ואחר שלא השיג

²⁴⁸ רחימי, הרנינו גויים, עמ' 631.

²⁴⁹ כאן, יצר רע"ס זהות עם אידיאל עולמו של אדם הראשון, רע"ס על ברי' ג, כא.

²⁵⁰ ביאורו של רע"ס למילה "ישורון" מתבססת על הפסוק "אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב" (במ' כד, יז), קופרמן וקרביץ מציעים להבין את המילה בהקשר של ראייה, על סמך המקבילה בפסוק, ראייה שכלית והתבוננות שמאפיינת את בעלי העיון, ראו קרביץ, ביאור על דב', עמ' רנו; קופרמן, ביאור על דב', עמ' תרעג. מכל מקום, רע"ס יכול היה להפנות ל"ויהי בישורון מלך" (דב' לג, ה) אלא שאז היה מאבד את החוליה המקשרת בין שני הזמנים, וממענת את התוכחה למנהיגי העם דווקא. בהמשך לביאור שנתן כאן על סמך במדבר כד, פירש רע"ס גם את לג, ה: "ויהי בישורון מלך ואז מי שהיה מלך בישורון, והוא האל יתברך שהיה מלך בין המעיינים ותופשי התורה" אף שגם שם, הביאור בהקשרו מעט דחוק.

²⁵¹ בגלל שהשירה מתארת תהליכיות היסטורית, גם זמן העבר ממשיך להתקדם.

שלמותם בארץ, בחר שלישיית לצרפם בגלות".²⁵² פסוקים כ עד אמצע כב מתארים תהליך של העמקה גוברת והולכת של החטא, ואילו תיאור העונש מתחיל להשתלב כבר בפסוק כא: "הם קנאוני בלא אל האבות קנאוני בלא אל' בבית ראשון פעסוני בהבליהם בבית שני, ואני אקניאם בלא עם בבית ראשון שהחריבוהו כשדים שנאמר בהם 'הן ארץ כשדים, זה העם לא היה' (יש' כג, יג) בגוי נבל אכעיסם בבית שני שהחריבה אותו מלכות שאינה הוגנת, שאין להם לא כתב ולא לשון" (רע"ס על לב, כא). מכאן ואילך, מלאים הפסוקים בתיאורי העונש הקשים. אך רע"ס, הוציא את פסוק כו מהקשרו ההיסטורי, ובכך אפשר את הסטת העונש מעם ישראל אל אויביהם: "אמרתי אפאיהם אשאיר איזו פאה מהם, והמותר אכלה, כמו שאעשה באחרית הימים, אחרי שלא השגתי שלמותם לא במתן תורה, ולא בארץ ישראל, ולא בגלות, כאמרו 'כי בהר ציון ובירושלים תהיה פלטה, כאשר אמר ה', ובשרידים אשר ה' קרא' (יואל ג, ה)" (רע"ס על לב, כו). כאן בעזרת ביאור המילה היחידאית "אפאיהם" כנגזרת של המילה פאה - חלק שנשמר לשם מטרה נעלה, הפך רע"ס את העונש להצלה, ובעקבות כך שאר הפסוקים בחלק זה הפכו מפסוקי עונש לעם ישראל, לפסוקי עונש וקלון הנוגעים לאומות העולם.²⁵³ מעתק הזמנים בחלק זה "חסך" לעם ישראל את כובד פסוקי העונש והתוכחה, והפך אותם (מבלי לשנות את משמעותם) לפסוקי נחמה, בהיותם מכוונים כנגד אויביהם: תפיסותיהם הדתיות והתנהגותם. בעזרת העתקת זמן זו העמיק רע"ס גם את המשמעות התיאולוגית של הגאולה כחלק מתהליך של תיקון הן בזמן העבר, הן בהווה והיא זו המעידה על כך שהאל לא נטש אותם לא אז, ולא היום.

בחלק הרביעי (לב, כח-לט), עם התקדמות ההתרחשויות ההיסטוריות בשירה, זמן העבר הופך להיות ההווה של רע"ס. והמעטק מתרחש לא בזמן, אלא במושא. חלק מהפרשנים ביארו את חטיבת הפסוקים הזו כחלק מן התוכחה לעם ישראל.²⁵⁴ אך רע"ס בחר לבאר פסוקים אלו דווקא על אויבי ישראל "כי גוי אבד עצות המה אומות העולם" (רע"ס על לב, כח) וכך מתברר שנמעני הביטויים הקשים הנמצאים מפסוק זה ועד פסוק לו אינם ישראל אשר בגדו באל, אלא הגויים, שמחמת עקמימותם הרוחנית, טיפשותם ולכתם אחרי עולם החומר חיים חיי טעות.²⁵⁵ רע"ס עמד על זוויות הראיה השונות דרכם נתפסת הגלות. מחד, דעתם של הגויים, ומאידך, ראיית המציאות האמיתית. הוא אינו מאריך בתיאור דעתם של הנוצרים, אך התשובה לדעותיהם מבהירה את עמדתם. נקודת השפל של עם ישראל, הגלות, אינה סימן לזניחת האל את עמו או לסגירת מעגל הקשר ביניהם, כפי שימצא בשאר האומות "אבל יפלו בסור ממשלת השר [...]". (רע"ס על לב, לא). אם הגויים יסתכלו על ההיסטוריה בעיניים נכוחות הם יבינו שעצם ההתנהלות ההיסטורית של ישראל בגלות היא

²⁵² במילה "שלישית" מתכוון רע"ס להדגיש את המשכיות ומורכבות הקשר שבין ישראל ואלוקיו. במהלך ההיסטוריה לא זנח האל את תקוותו שעמו הנבחר יצליח למלא את ייעודו הרוחני. לאחר שהניסיון הראשון (מעמד הר סיני) נכשל, והניסיון השני (חיי קדושה בארץ ישראל) גם לא צלח, החליט האל לנסות גישה אחרת, שלישית, "לצרפם בגלות". בהמשך השירה מתברר שגם גישה זו לא צלחה. אך למרות כל זאת, האל לא זנח את עמו או את תעודתו, והבטחתו, שלעתיד לבוא, עם ישראל ימלא את תעודתו האלוקית. ראו בהרחבה רחימי, הרנינו גויים, עמ' 632.

²⁵³ רש"י למשל הביא שלוש אפשרויות שונות לביאור המילה: הראשונה "אפאיהם אשיתם פאה להשליכם מעלי הפקר", השנייה (אותה הוא דחה) "כתרגומו: אחיל רוגזי עליהון", והשלישית "אף אי הם: אמרתי באפי אתנם כאילו אינם, שיאמרו רואיהם עליהם: איה הם" (רש"י על דב' לב, כו); ראב"ע הציע "אשחיתם [...] והנה כולם ימותו" (ראב"ע על דב' לב, כו); בכור שור ביאר את המילה "אפאיהם, אכלה גם הפאה, שלא אניח פאה מהם" (בכור שור על דב' לב, כו); רמב"ן אף רמז לגולי עשרת השבטים, שאבד מקומם וזכרם (רמב"ן על דב' לב, כו). אף לא אחד מהם מציע זיק של תקוה בביאור המילה.

²⁵⁴ כך תרגמו אונקלוס והמיוחס ליונתן; רש"י ביאר את התוכחה והפורענות בפסוקים לב-לח על ישראל.

²⁵⁵ רע"ס על לב, לא.

המוכיחה שהיא תוצאה של התנהלות מכוונת של הקב"ה כלפיהם "איך נפלו ישראל בידם נגד הטבע, בעונם" (רע"ס על לב, כט); "**איכה ירדף אחד אלף** היה להם להבין שאין זה בטבע שאחד ירדוף אלף. **אם לא כי צורם מכרם** הוא נלחם בם והסיר תקפם [...]" (רע"ס על לב, ל), ולכן הגלות היא חלק ממעגל הקשר בין העם לעמו, ולא סיומו.

היפוך נושא הפסוקים מאפשר יצירת שיח על שתי התפיסות של הגלות: התפיסה הגויית, הצופה בעיני בשר על המצב הרגעי הקשה של עם ישראל בגלות והתפיסה האלוקית, הצופה בגלות בהקשר היסטורי רחב ועל זמני, המביא לידי ביטוי את מידת הדין (והצדק והרחמים) של הקב"ה. רק הסתכלות כזו, מביאה בחשבון את סיום תקופת הגלות שאינה קשורה למניעים היסטוריים רגילים (השייכים לדרך החשיבה של הגויים) אלא לשתי תנועות משלימות. הראשונה מצד הגויים "**לעת תמוט רגלם** כשתתמלא סאתם, ונפלו ונשברו [...]" כאשר 'ידין ה' עמו', כאמרו 'וברותי מכם המורדים והפושעים' (יח' כ, לח), כי אז יאבדו מהרה שאר האומות. " (רע"ס על לב, לה-לו), והתנועה השנייה, קשורה לעם ישראל עצמו "וירחם עליהם בשביל עבדיו שבתוכם [...]" לא כן עשה כל ימי הגלות, הוא כי אז יראה את ישראל בתחתית העני ולחץ הגלות, באופן שאינם יכולים לחיות עוד בו [...]" ויראה שאין להם עוד ממון 'עצור' בבית ולא 'עזוב' בשדה" (רע"ס על לב, לו). הגעת הגאולה בזמן זה תוכיח שה' הוא שהביא את הפורענות, וה' הוא המרפא ממנה (לב, לט). אף כי במקומות אחרים הזכיר רע"ס את מקומה של התשובה בתהליך הגאולה, בשירה מקומה מוגבל, והיא מופיעה רק בתיאור המניעים לעונש "**אראה מה אחריתם** רואה אני שאין בהם תקוות תשובה באחרית" (רע"ס על לב, כ), ותכלית עונש הגלות: " [...]" כשיסרתים כדי שישבו" (רע"ס על לב, כב).²⁵⁶ משום כך נראה, שלדעתו השירה מתארת את הגאולה המוכרחת, הקבועה בהיסטוריה, ולא את גאולת אחישנה, שיכולה להקדים לבוא בזכות תהליך תשובה שיעשו ישראל.²⁵⁷

את הביטוי "הלא כמוס עמדי" (לב, לד) לא ביאר רע"ס כ'צופן סוד', אלא "כי יום נקם בלבי" (יש' סג, ד) היינו, הכעס והחימה על מעשיהם של הגויים הם כל כך חזקים, עד שיום הנקם על מעשיהם מונח על לוח ליבו, יום שמהותו מתבררת מקריאת הפסוק במלואו ובהקשרו: "כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה". מתי יבוא יום זה? "**חתום באוצרתי** כאמרו 'כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ' (דני' יב, ט)" (רע"ס על לב, לג). פסוק האסמכתא מפנה את הלומד לפרק יב בספר דניאל המתאר "עת צרה אשר לא נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא" (דני' יב, א) ואשר בעתה תגיע הגאולה.

החלק החמישי (לב, מ-מג) עוסק כולו באחרית הימים: ברעה אשר תבוא על העמים אויבי עם ישראל, ובכפרת ישראל כתוצאה מקשיי הגלות, כולל אחריתם הטובה "ויכפר גם כן עמו מכל מה שעשו בגלותם מחלול ה' וזולתו, במה שסבלו בגלות, באופן ששייב שכינתו בתוכם, כאמרו 'יחדו ירננו, כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון' (יש' נב, ח)" (רע"ס על לב, מג). בחלק זה אין מעתק, שכן כולו פתרון המתח העומד בבסיס השיח הבין זמני: הפער בין המצוי למובטח. באחרית הימים, ייסגר פער זה, והרצוי ייהפך למצוי מבחינת היחסים בין ה' לעמים, והכרתם ביחסיו המיוחדים של הקב"ה עם עם ישראל "**הרנינו גויים** [...]" שיכירו כולם כי ישר ה' ולא עולתה בו (על פי תה' צב, טז), כאמרו 'ישמחו וירננו לאמים, כי תשפט עמים מישורי

²⁵⁶ כאשר אין סיכוי לתשובה נגמרת הארכת האפיים, והדור מתחייב כליה. בכיליון זה, גם ילדים וילדות צעירים שעדיין לא התחייבו במצוות יכללו בעונש, ראו קופרמן, ביאור על בראשית ושמות, עמ' תקלט; קופרמן, ביאור על דברים, עמ' תרעה-תרעו.

²⁵⁷ כך רואה את הדברים גם רמב"ן: "אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות" (רמב"ן על דב' לב, מ). בהקשר זה יש לסייג, שרמב"ן ראה בכל אחד מן הדפוסים הללו (גאולה עם תשובה וגאולה ללא תשובה) דפוס גאולה מגלות ספציפית (רמב"ן על וי' כו, טז), עוד בנושא זה ראו רפל, הרמב"ן על הגלות. עוד על שתי תנועות של תשובה בביאורו של רע"ס לתורה ראו פרק "התשובה במשנת הגאולה של רע"ס", להלן עמ' 86.

(תה' סז, ה) " (רע"ס על לב, מג), כולל משפט העמים שעוולו לעם ישראל "אשיב להם אותו הנקם, כאמרו 'ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל' (יח' כה, י"ד)". וכמוכן, תיקון היחסים שבין הקב"ה לעמו לאחר שמוצתה כפרת העם על חטאיהם בסבלם בגולה "ויכפר גם כן עמו מכל מה שעשו בגלותם מחלול ה' וזולתו, במה שסבלו בגלות, באופן ששייב שכינתו בתוכם, כאמרו "יחדו ירננו, כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (יש' נב, ח)". בהמשך לרצונו לרכך את עוצמתה הכואבת של השירה, הדגיש רע"ס "אם שנותי אף על פי שחדדתי נגד ישראל בימי הגלות את ברק חרבי – לא פי חרבי" (רע"ס על לב, מג) כמדגיש, שהקב"ה הקפיד שלא להנחית מכה חרב ניצחת על העם, אלא רק לסנוור אותם בעוצמתה של החרב.

המצג הרעיוני שבעזרתו ניסה רע"ס לשכנע את בני עמו באחרית הטובה למרות המצב הקשה בגלות, אחרית אשר בה לא רק שעם ישראל יזכה לטוב, אלא שהעמים יכירו באמיתות יחסיו המיוחדים של האל עם עמו כתוצאה מהעונש הקשה שספגו מידי, אינו פשוט. אפשר אולי לשכנע את עם ישראל בכך שעונש הגלות הוא חלק מקיום הברית, אך הסיכוי לשכנע את העמים המתמודדים על מעמד "העם הנבחר" בכך שהעונש הוא סימן לאהבת האל את עמו נראה הרבה יותר קלוש. בעזרת האסמכתא מתהלים סז, ה, הדגים רע"ס לקורא הסקפטי את נכונות והיתכנות מצג רעיוני זה. מזמור סז הוא מזמור מוכר מאוד בסיפור התפילה, וחשיבות מיוחדת נודעת לו בגלל מבנהו המספרי המיוחד הבא לידי ביטוי בהופעתו בצורת לוח 'שיוויתי' המצויר כמנורה בסיפורי התפילה הספרדיים.²⁵⁸ כמו פסוקי הסיום של שירת האזינו בפרשנותו של רע"ס, גם מזמור סז מכיל שילוב של סממנים אוניברסליים ויהודיים פרטיקולריים, המשולבים בברכת עם ישראל ובשירת שבח של העמים על ברכת ישראל. אך הדמיון אינו מתמצה בסממנים החיצוניים. ניתן לבאר את הקשר בין האוניברסלי לפרטיקולארי בשני ההקשרים בכך שאולת עם ישראל תשפיע טובה על האנושות כולה, שלא תישאר אך ורק נחלת עם ישראל. גאולת עם ישראל והשבתם למעלתם הראשונית תקדם את האנושות כולה לידיעת ה' ותשקף מציאות אנושית וטבעית בראשיתית באיכותה.²⁵⁹ רד"ק שהסב את המזמור לתקופת אחרית הימים הדגיש את תגובת העמים לשני מרכיבים בגאולה: ישועת עם ישראל "לדעת בארץ דרכך אז ידעו בארץ דרכי האל יתב' כמו שכתוב כי מלאה הארץ דעה את ה' (יש' יא, ט). כשיודע בכל גוים ישועתך" (רד"ק על תה' סז, ג), והדין שיעשה באומות החוטאות "יודוך ואז כשתשפוט העמים שיבאו עם גוג יודוך שאר העמים יודו לך כי לך העוז והגבורה ואתה אדון הכל וכולם יודוך וידעו כי אתה ה' לבדך עליון על כל הארץ" (רד"ק על תה' סז, ו). אך הכרת התודה של העמים וההכרה באל בפרשנויות אלו מתבררת כנגזרת של הטוב שנעשה לישראל, ושל הטובה שהגיעה לעמים, ולא הכרה באל כתוצאה ממידת הדין שכוונה לעם ישראל.²⁶⁰

אך לדעתי, כיוון רע"ס גם לאירוע ספציפי מן העבר. ילקוט שמעוני קנג-קנד, על בסיס בבלי יבמות עט ע"א, אזכר את השפעת סיפור הוקעת בני שאול בידי הגבעונים על העמים הסובבים את ממלכתו של דוד.²⁶¹ הסיפור הוא קשה: תחילתו ברעב שנמשך שלוש שנים, ואשר במהלכו מתברר שהעונש המכאיב הוא תוצאה של רצח גבעוני נב בידי שאול, והיחס הקשה שספגו הגבעונים כתוצאה מהפרת השבועה עם יהושע ששמרה על זכויותיהם עד הרצח. כדי לכפר על עוון זה, הסכים דוד למסור שבעה מצאצאי שאול לגבעונים ואלו הומתו בצורה פומבית בגבעת שאול. לאחר מעשה נקמה נורא זה, חזרו הגשמים. התוצאה הארצית

²⁵⁸ על מזמור סז וחשיבותו ראו ויסבליט, מזמור סז; עוקשי, א-לוקים יחננו.

²⁵⁹ ראו עוקשי, א-לוקים יחננו, עמ' 77; ברוח הדדית דומה ביאר רשב"ם פרק זה, ראו ביאורו על אתר. ראו עוד על הנושא בפרק "גלות וגאולה במשנתו של רע"ס", לעיל עמ' 15.

²⁶⁰ וראו בהרחבה מוטיבים אלו אצל ויסבליט, מזמור סז.

²⁶¹ ראו שמ"ב כא, א-יד.

שמספרים המדרשים היא החשובה לעניינינו: "אמר רבי יוחנן [...] והיו עוברים ושבים אומרים מה טיבם של אלו? הללו בני מלכים הם ופשטו ידיהם בגרים גרורים אמרו אין לך אומה שראויה לידבק בה כאומה זו, ומה בני מלכים כך הדיוטות על אחת כמה וכמה! מיד ניתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף [...]".²⁶² לדעת רבי יוחנן ההשפעה של קיום מידת הדין כנגד בני המלך החשובים כדי לקיים דין אמת לטובת הגרים היא זו אשר השפיעה על אומות העולם. מלבי"ם, שחי אמנם מאות שנים לאחר רע"ס הטיב לתאר את הקשר בין מזמור סז וסיפור הוקעת בני שאול: "למנצח הוסד על הרעב שהיה בימי דוד שלש שנים, ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים [...] ידעו בארץ את דרכך [...] ואמרו חז"ל על זה באשר משפטו פעלו, שאחו כף המשפט בצד האחד וכף הזכות בצד השני שהם שני הדרכים שלו, חסד ומשפט [...] ובכל גוים ידעו ישועתך לכל חוסים בך, ועל ידי כך יודוך עמים ולא לבד מקצתם רק יודוך כולם [...] והם ישמחו וירננו ויספרו בפרהסיא [...] ומפרש יודוך [...] עתה בקש שירד הגשם לברכה, כי מן עצירת הגשם נודע שה' שופט במישור, ומן מה שנעתר לארץ אחרי כן יודוך עמים על הטובה" (מלבי"ם על תה"י סז, א-ו).²⁶³

במהלך כל פירושו לתורה, הקפיד רע"ס להדגיש את הצדדים החיוביים של אחרית הימים: מעמדו הרוחני של העם, החזרת השכינה, העלאת קרנו בעיני הגויים תפקידו ככהן בין האומות וכדומה. מתיאורי יום ה' הרחיב רק על דין ה' באומות והענשתם על יחסם לעם ישראל. לאורך הביאור אמנם רמז רע"ס שלא כל העם יגיע בסופו של דבר לאחרית הימים, אך הציג זאת בצורה מעורפלת, בצורה שניתן להבין שרק שארית מן העם תישאר כתוצאה מתלאות הגלות.²⁶⁴ האזכור בפסוק מא הוא אחת הפעמים הבודדות שבהם הזכיר רע"ס שדין ה' עמו לא יסתיים בתלאות הגלות, אלא "ותאחו במשפט ידי ואף על פי שאחר כך תאחו במשפט ידי נגדם, כי ידין ה' עמו" ומיד הבליע את הבשורה הקשה בהמשך הביאור "מכל מקום: **אשיב נקם לצרי הנקם** שעשו בישראל, כאמרו 'ען עשות אדום בנקום נקם לבית יהודה' (יח' כה, יב)" (רע"ס על לב, מא). החיים בגלות מספיק קשים גם ככה. עדיף להתמקד על החיובי שבגאולה העתידה, ולמזער את החשש מפניה.²⁶⁵

כפי שהראיתי, פרשנותו של רע"ס לשירת האזינו מעוצבת כתוכחה המהולה בהרבה אהבה וחיזוק. השירה מהווה אתגר ללומד בשלוש רמות שונות: הראשונה, סמנטית לשונית, נובעת מהקושי בהבנת השירה בגלל לשונה הקשה; השנייה, תיאולוגית פנימית, נובעת מהתגובה הרגשית הקשה של הקורא בקריאת התוכחות הקשות והעונשים המושתתים על עם ישראל; והשלישית, תיאולוגית חיצונית, קשורה בהדהוד המסרים הנוצריים של דחיית עם ישראל בידי האל המושמעים על ידי הנוצרים, ועשויים לקבל חיזוק מקריאת

²⁶² בבלי יבמות עט ע"א; ילקוט שמעוני, שמואל ב' רמז קנד, עמ' 350.

²⁶³ האם מלבי"ם כיוון לדעתו של רע"ס בביאור מזמור זה? קשה להכריע שזו הייתה דעתו של רע"ס בביאור הפרק. מחד, את הכותרת בראש ביאורו למזמור סז ניסח "זה המזמור תפילה על הגאולה העתידה". את הקשר שבין הגאולה האישית של עם ישראל לשמחת העמים תיאר "כל אחד מאישי כל עם ועם יודוך על הטוב הנמשך לכל אחד מהם כי תמלא הארץ דעה את ה'" (רע"ס על תה"י סז, ד). מאידך, יש לשקול את החלופות שעמדו בפני רע"ס בבחירת פסוק האסמכתא: האם העדפת ציטוט מתוך מזמור סז על פני ציטוט ממזמור סה למשל המכיל גם הוא מוטיבים של שפע חקלאי, שיבה לה' וישועת האנושות כולה אך לא מכיל את המתח בין האוניברסלי לישראלי פריטיקולרי שבו דן פסוק מג הוא אכן מטה את הכף לחיבור סיפור המזמור עם סיפור הוקעת בני שאול? אין בידינו אפשרות להכריע בסוגיה זו. מכל מקום, פרשנות זו מאפשרת את דיוקו של רע"ס לגבי הכרה באל כתוצאה מעונש עם ישראל.

²⁶⁴ ראו למשל רע"ס על במ' כד, יט; דב' לב, כז.

²⁶⁵ ראו עוד על יחסו של רע"ס ליום ה' הגדול והנורא בפרק "דיון ומסקנות", להלן עמ' 118.

השירה. פרשנותו האופטימית של רע"ס נותנת מענה לקשיים אלו, דרך מבנה הביאור, תכנון, והשימוש בפסוקי האסמכתאות.

ברמה הסמנטית, פתח רע"ס את ביאורו בתיאור מטרת השירה ומבנה, תוך הבלטת הצדדים החיוביים העולים מן התוכחה ואשר מדגישים את מקום העונש כמרכיב של יחסי האל עם עמו המוביל לגאולה. ברמה התיאולוגית הפנימית, יצר רע"ס שרשרת של היפוכי זמן והקשר שאפשרו לו להסיט את החלק הארי של פסוקי התוכחה מעם ישראל לאויביו, ובכך להפוך אותם ממקור של מועקה רגשית למקור של תקווה לעשיית דין ברודפיהם. מעתקים אלו גם יצרו שיח בין חטאי תקופתו וחטאי עם ישראל בזמן הבית ובכך הנכילו את ארעיות העונש ביחס לתקוות הגאולה המובטחת. יצירת השיח הבין זמני אפשרה לרע"ס לעמוד על המתח הקיים בבסיס הקיום היהודי, הוא הפער בין המעמד הרצוי של ישראל כעם סגולה בחיר האל לבין המעמד המצוי בגלות, עם מדוכא ושפל הנתון לעונש מאלוקיו שלו. רע"ס פתר את המתח בעזרת הצגתו כפער בין שתי תפיסות זמן שונות, האחת, גויית, זמנית ומקומית, הבוחנת את יחסי האל ועמו מתוך הסתכלות על הקיום היהודי בגולה, והשנייה, א-לוקית, על זמנית הבוחנת את יחסי ישראל ועמו מראשית הווייתם בבחירתו הלא מותנית של העם דרך התמודדות העם עם חטאיו, ועד קיום ייעודו באחרית הזמנים. ברמה התיאולוגית הרחב רע"ס בהתייחסויותיו לטענות הנוצריות שתכליתן להביא את עם ישראל לזניחת אמונתו, והדגיש את בחירת עם ישראל העל זמנית. בעטיה של בחירה זו, והחשש מחילול שם ה' בעמים יביא ה' להיפוך מעמדם מעם נחות בקרב העמים לעם המקיים את תעודתו הרוחנית כמנהיג האנושות. השיבוץ התכוף בפסוקי אסמכתא הלקוחים מנבואות נחמה יוצר פס קול בעל אורח אופטימית המשדרת תקווה, לשירה שמהותה תוכחה על חטא והצדקת הגלות.²⁶⁶

בפרק זה דנתי במגמתו הפרשנית של רע"ס לפרש נבואות על העבר או על העתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק מאוד, אחרית הימים. יחידות פרשניות ייחודיות אלו (במיוחד הארוכות שבהן) ניתנות לזיהוי בזכות אופיין המיוחד: הן מפורשות (כאמור) מחוץ להקשר ההיסטורי שלהן, הן עוסקות בנושאי גלות וגאולה, דנות בנושאים העומדים במרכז הפולמוס היהודי נוצרי, והן מאופיינות בריבוי פסוקי אסמכתא הלקוחים מנבואות נחמה (בחומש בראשית, מספרם בדברי יעקב לבניו לפני מותו כמעט כפול בהשוואה להימצאותם בשאר החומש, ובשאר החומשים, הנבואות הללו הן המקור העיקרי להופעת פסוקי האסמכתא הללו).²⁶⁷

סיכום פרק ב: דרכי יציקת התכנים בפירוש

בפרק זה דנתי בדרכים השונות בהם השתמש רע"ס כדי להעביר את מסריו: שימוש מגוון בפסוקי אסמכתא כדי להרחיב את היקף הפירוש המקומי, כדי ליצור אווירה המחזקת את האמונה בהיתכנות הגאולה, וכדי לשלוח מסרים מעודדים ומחזקים לעם המתמודד עם הגלות. הדגמתי כיצד בחינת פסוקי האסמכתא בתוך הקשרם המקורי מוסיפה נדבכים נוספים לביאור, ואף הראיתי, כיצד השתמש רע"ס בטכניקות כתיבה דמוי אזוטריות מתוך מניעים פדגוגיים – דרך כתיבה הממוענת למשכילים שבין קוראיו, ואשר נועדה אולי להוות משקל נגד לגישות הגאולה האפוקליפטיות שרווחו בתקופה זו. ברחבתי על דרכו של רע"ס לבאר נבואות וברכות על ההווה והעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק, עת הגאולה. הרחבה זו אפשרה לרע"ס להתייחס לטובה המצופה עם בוא הגאולה באחרית הימים, על אף שהמקרא אינו מתייחס מפורשות לתקופה

²⁶⁶ ראו רשימת פסוקי האסמכתא מנבואות נחמה בנספח, חומש דברים, עמ' 149.

²⁶⁷ בכל היחידות הללו דן רע"ס בענייני גלות וגאולה, אך ענייני תיאולוגיה נידונים בהרחבה רק ביחידות הארוכות, אולי מפאת קוצר היריעה. להתרשמות מספרית של פסוקי האסמכתא מנבואות הנחמה ולמיקומם בכל ספר, ראו להלן נספח בעמ' 143.

זו. העיסוק במוטיבים העתידיים פתח אפשרות לדיון בסוגיות קשות וכואבות כגון מצבם של ישראל בגלות, הקשר בין אהבת ה' ומידת הדין הניתנת על העם, והפער בין המציאות הקשה ותעודת "עם סגולה" עליה היו אמונים מלימודי התורה. הדיון בסוגיות אלו במסגרת ההבטחה לגאולה, מאפשר בחינה של מורכבות חיי הגלות מתוך מבט אופטימי ומלא תקווה של קיום גלותי חולף שהוא תוצאה של עונש המושקע בברית קיימת, והינו אך שלב הכרחי של כפרה בדרך לגאולה שלימה, וחזרה למעמד בכיר העמים, חביב האל, המדריך את האנושות כולה חזרה לאמונת האמת. בפרק האחרון של העבודה, פרק הדיון, ארחיב לגבי מקומן של שיטות פרשניות אלו במארג הרטורי של הביאור, ואעמוד על חשיבות המסרים שהועברו מבחינה פסיכולוגית וסוציולוגית.

חלק ב: התשתית הרעיונית

בחלק זה של העבודה אדון בתשתית הרעיונית העומדת בבסיס גישתו של רע"ס לנושאי הגלות והגאולה. חלק זה כולל שני פרקים עיקריים: הראשון, עוסק במקומה של התשובה במשנת הגאולה של רע"ס. פרק זה דן במקומה התודעתי של התשובה בתקופה זו על רקע התהליכים ההיסטוריים והרוחניים המתרחשים בדורו של רע"ס. בהמשך, הוא סוקר את הופעות רעיון התשובה השונות בביאור, ועומד על מרכזיותם בעיצוב דמות האדם, ועל תהליכי ההנעה שהוא יוצר בדרך להבאת הגאולה האישית, הלאומית, והאנושית. הפרק מתמקד בשני תהליכי גאולה אפשריים שמשרטט רע"ס: נתיב אחד, בו עת הגאולה קבוע בהיסטוריה. בנתיב גאולה זה האדם הוא סביל והגאולה מתרחשת בלי קשר למעמדו הרוחני בעת שהיא תתרחש. בנתיב הגאולה השני ששרטט רע"ס, האדם הבחירי פעיל בהנעת תהליך הגאולה על ידי שיבה בתשובה מאהבה, תנועה המעלה אותו ואת היצירה כולה למעמד רוחני גבוה יותר, השואף חזרה למעמד הרוחני של העולם בעת הבריאה, הוא המעמד שאליו שואפת הגאולה באחרית הימים. הפרק השני בחלק זה עוסק במקומו של המעשה האנושי בתהליך הגאולה, ומתאר את דרכי פעולותיו של האדם בעולם החומר כדי להשלים את צלם האלוקים שבו ולהגיע על ידי כך חזרה למעמדו הרוחני של אדם הראשון. בהמשך, דן הפרק במקומם של האבות בהחלת הגאולה לעתיד לבוא, תוך עמידה על מוטיב "מעשה אבות סימן לבנים" כהשתקפות לתהליכי הגאולה הלאומיים, וככלי לוודוא התגשמות הגאולה.

פרק א: התשובה במשנת הגאולה של רע"ס

בפרק זה אדון במרכזיות רעיון התשובה במשנתו של רע"ס כפי שהיא באה לידי ביטוי בפירושו לתורה, ובדרך שבה ראה רע"ס את מקומה וחשיבותה בתהליך הגאולה. אראה כיצד ההבחנה בין נתיבי גאולה שונים במשנתו של רע"ס מיישבת קשיים שונים שעלו מהסינתזה שערכו חוקרים שונים בין מרכיבי הגאולה מבלי לבדל בין התהליכים. אשתדל להבחין בין מדרגות התשובה השונות ומשמעותן לגבי יכולתן להניע מהלך של גאולה, וכן ההשלכות הרוחניות של מהלכי תשובה / גאולה הללו. לאלו אצטרף את ההבחנה שבין גישתו של רע"ס לגאולה כפי שהיא מופיעה בפירושו לתורה, לבין הגישה המופיעה בפרשנותו לספרי המקרא האחרים, שגם עליה לא עמדו החוקרים שבחרו לברר את גישתו הכללית של רע"ס לנושא הגאולה מתוך בחינה של כלל פירושו בלי להתייחס לייחודיות פירושו לתורה. על משמעות רעיון התשובה והדרך שבה בחר להציג רעיון זה ארחיב בפרק האחרון של מחקר זה, העוסק בשימוש שעשה רע"ס ברטוריקה כדי להעביר את רעיונותיו לקוראיו.

חיבורו של רע"ס פנה ליהודים הנמצאים בגלות הארוכה שהגיעה בעקבות חטאי אבותיהם: "ואם בזאת לא תשמעו לי [...] ונתתי את עריכם חרבה והשמותי את מקדשיכם [...] ואתכם אזרה בגוים והריקתי אחריכם חרב והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה" (וי' כו, כז-לג).²⁶⁸ בהתחייב מכך, שאלת הגלות ומטרתה העסיקו לא רק את היהודים, אלא גם את הנוצרים. הנצרות ראתה בגלות סימן לביטול הברית שבין ישראל לאלוקיו כתוצאה מהפרת הברית מצידו של עם ישראל. ביטול הברית גרר את נפילת העם היהודי ממעמדו המיוחד כבחיר ה', ומעמד זה נתפס על ידי הכנסייה בייסוד הברית החדשה. תפיסה זו עיצבה את קיומו הקשה של העם היהודי במדינות הנוצריות לאורך כל הגלות, שכן היא התבססה על תורת העדות

²⁶⁸ הגלות הגיעה לעם ישראל בגלל שלא הקפידו על שמירת מצוות, הסיגו אחר את המשפט, לא עישרו או תרמו את הפירות, נעלו את הדלת מפני הלוויים בשמיטה, לא שמרו על אמון בתוך המערכת המשפחתית, היו רציחות, ועיוות דין (רע"ס על דב' כח, טו).

האוגוסטינית שסברה שקיומו של היהודי נסבל, אך עליו לחיות בתנאים מושפלים המדגימים את הקורה לכל אשר אינו מקבל את האמונה בישו.²⁶⁹ רע"ס יצא בחריפות כנגד טענה זו:

וזכרתי להם בקבוץ גליות. אשר הוצאתי [...] להיות להם לא-להים שהוצאתים כדי שאהיה להם לאלהים, כאמרו "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמי' יט, ו) ומה שהשחיתו אז יתקיים אחר קבוץ גליות לימות המשיח ועולם הבא. **אני ה'** לא שניתי, ולא היה הקלקול זולתי מהם, ואשלים כוונתי בסור כל קלקולם לעתיד תבא (רע"ס על וי' כו, מה).²⁷⁰

הגלות היא מצב זמני, וכאשר יסורו הקלקולים לעתיד לבוא, יתקיימו כוונותיו המקוריות של הקב"ה לקיום עם ישראל כממלכת כהנים וגוי קדוש בארץ ישראל. עדות לחשיבות שראה רע"ס בהפרכת הטענה הנוצרית יש לראות בגישתו הפרשנית לשיר השירים, שבה ראה תשובה לטענות ההזנחה והסרת הבחירה מעם ישראל:

[...] וזה שיר השירים הוא 'קודש קודשים' בזה שכל עניינו לכונן את לב ישראל בפרט המתאוננים רע בשעבוד מלכויות לאהוב את האל יתברך [...] ובכן היה כל זה הספר כמגיד דברי עדת ה' אליו יתברך, ותשובתו הרמתה אשר בה הודיע סיבת מידת דינו עליהם [...] וחסדיו עמהם ובפרט בשעבוד מלכויות.²⁷¹

בדברים אלו, הדגיש רע"ס לא רק את המשכיות הקשר והברית בין עם ישראל לאלוקיו, אלא גם את הרעיון שהגלות היא חסד שעשה הקב"ה עם עמו. לשאלה כיצד עשויה השהיה בגלות לגלות את חסד האל עם עמו התייחס רע"ס בביאורו לשירת האזינו: "אבל בהיות ישראל רבים ונפוצים באומות רבות לא יעלה על לב כולם להשתדל בזה [להכחיד את ישראל ולהביא להמרת דת] כאמרם: מאי דכתיב 'צדקת פרזונו בישראל' (שוי' ה, יא), צדקה עשה הקדוש ברוך הוא בישראל שפורם לבין האומות (בבלי פסחים סז ע"ב)" (רע"ס על

²⁶⁹ סטאו, יהודים ונוצרים, עמ' 212-213.

²⁷⁰ הפסוק המצוטט בהקשרו: "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם. למימי אבתיכם סרתם מחקי ולא שמרתם שובו אלי ואשובה אליכם אמר ה' צבאות" (מלי', ג, ו) מדגיש את אחריות העם למהלך תשובה, שמובטח בהיענות מצדו של הקב"ה.

²⁷¹ ספורנו, שיר השירים, עמ' יג-טו, מבוא. ראו גם רגב, גלות וגאולה, עמ' 276.

דב' לב, כז).²⁷² אך תשובה זו היא חלקית בלבד, מכיוון שחסד זה נוגע לתנאי הגלות, ולא לעצם קיום הגלות.²⁷³

התשובה הרחבה לסוגייה זו לדעת רע"ס היא, שיייעוד הגלות הוא לצרף את ישראל ולהביאם לשלמות, לאחר שלא הצליחו להגיע לשלמות בארץ: **"וינאץ מכעס בניו ובנתיו ואחר שלא השיג שלמותם בארץ, בחר שלישיית לצרפם בגלות. ובזה ומאס בכעסו את בניו ואת בנותיו, לא רחם על הקטנים ולא על כבוד הבנות [...]. אסתירה פני מהם [...]. אראה מה אחריתם** רואה אני שאין בהם תקוות תשובה באחרית" (רע"ס על דב' לב, יט-כ).²⁷⁴ עולה מדברים אלו, שאחת ממטרות הגלות היא לעורר את העם לתיקון ולתשובה, שכן, אם ישראל גלה כתוצאה מן החטא אך הברית בין העם לאלוקיו נותרה על כנה, האם לא ניתן לצפות שגאולת ישראל תהיה תלויה במהלך של תשובה?

לאורך הביאור, הקדיש רע"ס כמה נבואות ארוכות לסקירת ההיסטוריה הרוחנית של עם ישראל ויחסיו עם אלוקיו. כפי שהראיתי בפרק "פרשנות על נבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק" פסוקי הקללה בויקרא כו, יד-מו ושירת האזינו מציינים אבני דרך במערכת יחסים זו מהתהוות האומה ועד עת הגאולה הסופית.²⁷⁵ על סמך ניתוח מטרות הגלות שערכתי למעלה, מפתיע לגלות שבסקירות הללו לא הציב רע"ס את התשובה כתנאי, או אפילו כצורך לקיום הגאולה. האם עלינו להסיק מכך שרע"ס המעיט בחשיבות התשובה? או שמא לא ראה בה תנאי הכרחי לחלות הגאולה?

²⁷² זו היא גם שיטתו של רמב"ן המופיעה בביאורו לפסוק "והיה המחנה הנשאר לפליטה" (רמב"ן על ברי' לב, ט), וראו עוד אצל קפלן, גלות וגאולה, עמ' 249. רחימי, כללים ומגמות, עמ' 40-41 התייחס לתשובה זו של רע"ס המופיעה במקרא. מן הביאור של רע"ס לשיר השירים ולתהלים עולה תשובה אחרת, ומורכבת יותר: הגלות היא מעשה דין שיש בו חסד ולא רק עונש. עצם קיום עם ישראל בין האומות הוא מעשה שכנגד הטבע, והבחירה בעם ישראל מתבטאת בקיומו המיוחד של העם. בעזרת כוח זה, יכול העם לעמוד בצרות הגלות ובניסיונות להביא אותם להמרת דתם. אך תשובה זו אינה מספקת, ומחייבת הסתכלות שונה על החוויה של הקיום הגלותי. רגב הציע שרע"ס סבר שיש לבחון את יחסי עם ישראל עם אלוקיו מתוך פרספקטיבה של אהבה, ולשים במרכז לא את הקיום הפיזי הקשה של העם, אלא את הקיום הרוחני, המוכיח את אהבת האל והשגחתו בגלות. רגב, גלות וגאולה, עמ' 276, 285. לדעתי, בעקבות ההתייחסות ההשוואתית ל"מעגל האהבה" של אברבנאל יש לצרף לדברים אלו את התנועות הנוצרות כתוצאה מהימצאות היהודים בגלות והשאיפה לקראת הגאולה, שהיא החסד האולטימטיבי שעושה האל עם בראיו, כפי שאראה בהמשך פרק זה.

²⁷³ בשיעורים שהודפסו בספר "אמר הגאון" הסביר רע"ס שגלות מצרים הייתה חסד שעשה הקב"ה עם עמו, שכן דרכה מימשו את ברכת משמעות השם 'ישראל' (מלשון שררה באויבים) לידי ממשות וקיום בעם (ספורנו, אמר הגאון, ברי' מו, ב-ד, עמ' קטז).

²⁷⁴ כפי שמרמזו בביאור, יתברר למפרע שגם השהות בגלות לא תגרום למהלך של תשובה ולשיבת העם לאלוקיו: **"אמרתי אפאיהם** אשאיר איזו פאה מהם, והמותר אכלה, כמו שאעשה באחרית הימים, אחרי שלא השגתי שלמותם לא במתן תורה, ולא בארץ ישראל, ולא בגלות, כאמרו 'כי בהר ציון ובירושלים תהיה פלטה, כאשר אמר ה', ובשרידיים אשר ה' קרא' (יואל ג, ה)" (רע"ס על דב' לב, כו). על הדיון כיצד הגלות היא חסד בכך שהיא מביאה את העם לתשובה ראו גם וי' כו, יח, כח; כונות התורה, פרק טו, עמ' עט; גוטליב כתבי, עמ' פח, ספורנו על תהלים יד, ז.

²⁷⁵ עוד על ביאור נבואות כמהלך היסטורי ארוך ראו עמ' 56.

למרות שאין ספק במרכזיות רעיון התשובה משחר היהדות, אנו מגלים שליהודי דור גירוש ספרד היה קושי תיאולוגי עם היתכנותה.²⁷⁶ אין בכך חידוש, שכן כבר חז"ל עמדו על כך שהתשובה מעצם מהותה אינה מתאימה למהלך הטבעי של חוקי הטבע והגמול כפי שבאים הדברים לידי ביטוי במדרש:

שאלו לחכמה, חוטא מהו עונשו? אמ' להם: 'חטאים תרדף רעה'. שאלו לנבואה, חוטא מהו עונשו? אמ' להן: 'הנפש החוטאת היא תמות'. שאלו לקודשא בריך הוא, חוטא מהו עונשו? אמ' להן: 'יעשה תשובה ויתכפר לו'. היינו דכתי' על כן יורה חטאים בדרך'. יורה לחטאים דרך לעשות תשובה (ירושלמי מכות ב, ה).²⁷⁷

אך נראה, שבדור זה של גירוש ספרד מעמיקים הקשיים. הוגה הדעות יוסף אבן שם טוב מעלה קושי לגבי ההיגיון והאמת בתשובה. כיצד ייתכן שאדם יחטא, יאמר סליחה, והכל ישוב כשהיה? חטא כנגד הבורא מחייב עונש עד זמן אין סוף! על אף שהוא מגיע למסקנה שהתשובה אינה על פי חוק או צדק, אלא חסד של הבורא, נראה שהסוגייה לא באה על פתרונה, מכיוון שבדור שאחריו כתב בנו, שם טוב בן שם טוב, ספר הכולל שמונה דרשות המתחבטות בצדדים שונים של היתכנות התשובה והשפעתה, במיוחד מצד 'המקום שבעלי תשובה עומדים' מול מקומם של הישרים שלא נדרשו למהלך תשובה עמוק. גם שם טוב בן שם טוב מוותר בסופו של דבר על מציאת מענה לבעיה ומסכם שאין מוצא אלא להאמין שהקב"ה ייתן לכל אחד שכר כפרי מעלליו.²⁷⁸ מן העבר השני של ההתמודדות עם סוגיית התשובה בזמן זה, דון יצחק אברבנאל ויצחק עראמה הדגישו את חשיבות התשובה "[...] לפי שמצות התשובה היא היתד שהגאולה תלויה בה והוא רפואת כל המחלות ותיקון כל הקללות" (אברבנאל על דב' ל, א). לפולמוס היו שותפים רבים אחרים, ביניהם יצחק קארו, יצחק אבוהב ואברהם סבא, כולם מתחבטים בשאלת היתכנותה הלוגית של התשובה.²⁷⁹

מה משמעות הדיון על התשובה בתקופה זאת של דור הגירוש? האם, כפי טענת בער, יש כאן השפעה שלילית של לימודי פילוסופיה על ערכי היסוד היהודיים כדוגמת התשובה? אפשרות אחרת היא בחינת הסוגייה לאור שיבתם של המומרים, אנוסי ספרד ופורטוגל, לשולי החברה היהודית. האם יש כאן קריאה למומרים: אפילו אם זה לא נראה הגיוני, האל יקבל אתכם אם תחזרו? או לחלופין, כפי שמציע ספרשטיין, פנייה ליהודים שלא נכנעו ללחצי הנצרות, שמרו על יהדותם, אך כעת מתעמתים עם כדאיות בחירתם: לא רק שסבלו מן הנוצרים בגלל שמירה על המצוות, מתברר כעת שמי שבחר בדרך הקלה של המרת הדת ברגע המשבר וחזרה בתשובה בזמן של רווחה, דווקא הוא ייחשב במדרגה גבוהה ממנו, הייתכן?²⁸⁰

אפשרות שלישית מציעה שאנו שומעים את הדיה של "תיאולוגיית החסד" ("Theology of Grace") הנוצרית. תיאולוגיה זו סוברת שאין בכוח מעשים טובים בלבד לזכות בגאולה, מכיוון שלא ניתן לכפר על

²⁷⁶ אברבנאל, פירוש על התורה חומש דברים ל, ג; עראמה עקידת יצחק, סוף שער 100.

²⁷⁷ ירושלמי, מכות, עמ' 1337.

²⁷⁸ ספרשטיין, תשובה, עמ' 10-41.

²⁷⁹ ספרשטיין, תשובה, עמ' 42-43. חשוב לציין שהדיון בשאלת התשובה נעשה בין השאר במסגרת שיטה פרשנית שהייתה נהוגה בתקופת גירוש ספרד "The method of Doubts", שבה הפרשן מציג בעיה טקסטואלית ופרשנית שתגיע לפתרונה בהמשך הביאור. בשיטה זו מושם דגש על העלאת הקשיים והספקות שסבבו את הערך החשוב והמרכזי, ולא רק על מציאת הפתרון לקושיות. לדעת ספרשטיין, יצחק עראמה השתמש בסוגיית התשובה כדי להוכיח את מגבלות השיטה הפילוסופית האריסטוטלית. עוד על שיטה זו ראו ספרשטיין, ספקות.

²⁸⁰ על בסיס מאמר חז"ל: "דאמר רבי אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדין - צדיקים גמורים אינם עומדין" (בבלי ברכות לד ע"ב). ראו דיון אצל ספרשטיין, תשובה, עמ' 45.

חטאים נגד האל בעזרת המעשים המוגבלים של האדם המוגבל. רק אהבת האל המגיעה מכוח החסד (ולא הצדק או האמת) יכולים להבטיח לחוטא גאולה. רק האל בחסדו יכול לתקן את האדם. התשובה אינה הגיונית ומקורה בחסד האל בלבד.²⁸¹

אני מציעה לבחון את המקום שמעניק רע"ס לתשובה בביאור לתורה על סמך מתח תיאולוגי זה שעמו מתמודדים רבים מבני דורו. נראה, שרע"ס הציע שני אפיקי גאולה שונים, המתבססים על שתי גישות שונות לגאולה: אפיק גאולה הסובב סביב האל ומניעו ואינו דורש מהאדם מהלך של תשובה, ואפיק גאולה נוסף, הסובב סביב האדם ופעולותיו, אשר יוצא לפועל מתוך מהלך תשובה אנושי. כפי שאראה, האפיק הראשון מפורש בדברי רע"ס בביאורים המתמקדים בתיאורי המהלכים ההיסטוריים של עם ישראל לאורך הדורות, עד עת הגאולה העתידה. האפיק השני, ספק מפורש ספק מוסווה בדברי רע"ס. כדי להוכיח את היתכנות האפיק השני, המבוסס על מהלך תשובה אנושי, טווה ופיתח רע"ס את הבסיס הרעיוני להיתכנות ומרכזיות התשובה לאורך הפירוש מראשיתה של הבריאה. הקורא בפירוש מגיע למסקנה שעל אף שיש מועד קבוע לגאולה שתלוי במניעיו של האל, יש בכוחו (למעשה מחובתו) של היהודי לפעול להבאת הגאולה בזמן מוקדם יותר ובתנאים נוחים יותר. רעיון זה של "בעתה - אחישנה" אינו מקורי לרע"ס, וכבר הרחיבו רבותינו על הפסוק בישעיהו "הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום אני ה' בעתה אחישנה" (יש' ס, כב): "אמר רבי אלכסנדר רבי יהושע בן לוי רמי כתיב 'בעתה' וכתוב 'אחישנה' (יש' ס, כב) זכו אחישנה לא זכו בעתה" (בבלי סנהדרין צח ע"א). נראה שביאורו של רע"ס נותן פתח הן לדעת רב והן לדעת שמואל: "אמר רב כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים ושמואל אמר דיו לאבל שיעמוד באבלו" (בבלי סנהדרין צז ע"ב), ורש"י על אתר מסביר את דעתו של שמואל: "כלומר אם לא יעשו תשובה אינו עומד באבלו כל הימים אלא ודאי קץ לדבר ל"א דיו לאבל דין לישראל צער גלות אפילו בלא תשובה נגאלין". בעוד שאפיק הגאולה הראשון מוצג בדברי רע"ס כוודאות, האפיק השני עולה מבין השיטים כאפשרות. למרות שממבט ראשון נראה שהבכורה ניתנת לאפיק הגאולה הגלוי, מתברר, שדווקא האפיק השני, הלא מפורש, הוא האפיק המרכזי במשנתו.

מרכזיות התשובה בפרשנות רע"ס לתורה

צלם אלוקים ובהירה חופשית

בתת פרק זה אדון בקשר המהותי שבין דמות האדם כפי שהיא מצטיירת בביאור, לבין תהליכי התשובה והגאולה שבהם עסק רע"ס.

כבר במהלך סיפורי ראשית האנושות יצר רע"ס את התשתית למרכזיות התשובה בקיום האנושי. התשובה אינה רק מהלך של בדיעבד הנצרך בגלל חטא, אלא ביטוי נעלה לאחריות האדם להביא את הפוטנציאל האנושי שבו לידי מימוש. רע"ס תאר את 'בצלמנו' שבו ניחן האדם כ"עצם נצחי ושכלי" שבעקבות קיומו יכול האדם לקנות ידיעה בעצמים הנבדלים ממנו, במיוחד באהבת האל ויראתו.²⁸² "כדמותנו" מתאר את

²⁸¹ ספרשטיין, תשובה, עמ' 44-45. תורת הגאולה של שלמה מלכו, גם הוא בן הרנסנס מכילה יסודות רסטורטיביים דומים לזו של רע"ס. אך בשונה ממנו, הוא האמין שפגיעת חטא אדם הראשון היא כל כך חמורה, שלא תיתכן תשובה שלמה ללא חסד האל, ראו יעקבסון, הגאולה האחרונה, עמ' 73-78.

²⁸² מכיוון שלפני המילה "ויהי" מצוי אתנח, אפשר להפריד את חלקו האחרון של הפסוק מחלקו הראשון, דבר המאפשר פיתוח של רעיון המנוגד למה שמופיע קודם. וראו בהשוואה את תרגומו של אונקלוס לפסוק. וולגמוט, הערכת האדם, עמ' 121.

הבחירה החופשית הייחודית לאדם ולבורא מכל שאר יצורי הבריאה. שייך הדגיש את חידושו של רע"ס שמעלה זו, מציבה את האדם אף מעל המלאכים. הפילוסופים של הרנסנס אמנם סברו שהאדם נעלה מן המלאכים מכיוון שאלו נבראו לשרתו, אך חידושו של רע"ס הוא בהגדרת מהות העליונות: ההתאמצות וההשתדלות במאבק לגבור על היצר והחומר כדי למלא את רצון האל הם ייחודיים לאדם מכל יצורי הבריאה, והם הכלי שבעזרתו הוא יכול לזכות בשלמות.²⁸³ רע"ס הדגיש שי"כ הדמיון במילה "כדמותנו" מדגישה לא רק את הדמיון לאל, אלא גם את הפער שבין האדם לאל. בעוד "בחירת האל היא לעולם לטוב, לא כן הבחירה האנושית", שכן האדם לאחר חטא אדם הראשון עשוי לבחור ב'ערב' במקום ב'טוב'.²⁸⁴ את המינוח 'צלם א-לקים' חילק רע"ס לשניים. 'צלם א-לקים' הוא הפוטנציאל הקיים בכל אדם להגיע למדרגת השלמות האנושית (שכלו ההיולי של האדם). האדם יזכה לממש את צד ה"א-לקים" המופשט מן החומר, והנצחי בזכות דבקונו בה' כאשר יממש את הבחירה החופשית שלו ויפתח את כוחו השכלי רוחני.²⁸⁵ לדעת רע"ס, הנחת האדם בגן עדן, מקום אידאלי להתפתחותו הרוחנית אך גם בעל פוטנציאל סיכון "עץ הדעת טוב ורע לבחור הערב אף על פי שזיקק, ולמאוס הבלתי ערב אף על פי שיועיל" היא עצמה ביטוי למתח זה.²⁸⁶ על מרכזיות רעיון השאיפה לשלימות רוחנית על ידי שימוש נכון בבחירה החופשית במשנתו של רע"ס תעיד הופעתו הנשנית עוד חמש פעמים לאורך סיפורי ראשית הבריאה, הן כהסבר לחטאי ראשית האנושות, הן כהסבר לתגובת האל לחטאים אלו.²⁸⁷ חשיבות הבחירה החופשית היא כל כך גדולה בעיני רע"ס, עד שהציווי: "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמי' יב, ב) מתבאר כסממן לחשיבות הבחירה החופשית: "כי בו התחיל מציאותכם הבחיריי".

כדי להבין את היחס לתשובה כדאי לראות את הניתוח של רע"ס לחטא האנושי הראשון המוזכר בתורה: חטא אדם וחווה. רע"ס מיקם את הגורם לחטא ביצר הרע, הלושב את דמותו של הנחש בסיפור. לדעת רע"ס אין נחש ממשי, והשיח בינו לבין האישה הוא דימוי להתדיינות הפנימית של חווה בתוך נפשה, המתארת את ניסיון ההתמודדות עם היצר הרע, שהוא למעשה המאבק ליישם את הבחירה החופשית בצורה נכונה. חווה בסופו של דבר נכנעת ליצר הרע בגלל חולשה רגעית, וחוסר בשלות שבעטיים לא בחנה את דברי הנחש לאשורם. לדעת רחימי, זיהוי הגורם לחטא בחולשה הנמצאת בתוך האדם עצמו, פותח פתח לאדם להתמודדות עם החטא (והוא אינו זקוק לגורם חיצוני, דוגמת ישו, כדי להשיג גאולה וכפרה),²⁸⁸ ולמהלכים אפשריים של תשובה ותיקון. כאן מופיעים שלושה מרכיבים חשובים בתפיסת רע"ס את מהות התשובה: מן האדם נדרשת התמודדות והפעלה של הבחירה החופשית המייחדת את צידו הרוחני הייחודי, האדם יכול להתמודד עם בחירה לא נכונה (חטא) בכוחות עצמו, והוא מסוגל (ויש אף ציפייה ממנו) לתקן.²⁸⁹ דמות האדם

²⁸³ שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 146-147. על רכיבי השלמות האנושית במשנתו של רע"ס ראו שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 162-168.

²⁸⁴ על פי רע"ס בראשית ג, כב.

²⁸⁵ ראו גם אצל גרוס, עקדת יצחק, עמ' 104-107; אנגל, טקסט ומוטיבציה, עמ' 76. על ההבדלים בין שיטתו של רע"ס לשיטתו של רמב"ם בנושא זה ראו שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 154-155.

²⁸⁶ רע"ס על ברי' ב, ט.

²⁸⁷ ראו דברי רע"ס על ברי' ג, א; ד, ז; ה, א; ו, ג; ט, ו. רעיון זה חוזר ומופיע בדברי רע"ס גם אחרי סיפורי ראשית האנושות, למשל בתיאור הציווי על אברהם "והיה תמים" ברי' יז, א, ובהסבר לניסיון העקדה ברי' כב, א.

²⁸⁸ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 59.

²⁸⁹ על אף קווים רבים המשותפים לתפיסת הגאולה של רמב"ן ושל רע"ס (ביניהם חזרת העולם למעמדו בתקופת אדם הראשון שלפני החטא, נצחיות חיי האדם, והנהגת האנושות בידי העם היהודי) חשוב לציין שדווקא נקודה זו, היחס

המצטייר לפי גישה זו היא דמות פעילה ויוזמת שנדרשת לקחת אחריות על התנהלותה בחייה. גישה זו מנוגדת לגישה הנוצרית שלפיה אדם הראשון הוריש לכל צאצאיו את מהות החטא, ולכן נגזר עליהם לחטוא. המוצא היחיד מן החטא הוא האמונה בישו, שדרכה תיתכן הכפרה מן החטא. על פי ניתוח זה, האדם במהותו פאסיבי. הוא נדרש להאמין בישו, ואז תבוא לו כפרה. אין טעם למעשה של תשובה, שכן זו מוענקת לו כחסד אלוהי. מכיוון שהאדם נולד לתוך החטא, ואינו מסוגל להתגבר על היצר הרע, אין לו גם בחירה חופשית מלאה, ואין לדרוש ממנו לקחת אחריות על מעשיו.²⁹⁰

היתכנות התשובה מן החטא והבחירה המחודשת בטוב מודגשת לאורך כל הביאור ובעיקר במהלך חומש בראשית, ומעצבת את ראשית האנושות. רע"ס הזכיר פעמיים את הציפיה מאדם ואשתו להתעורר לתשובה בעקבות פניית האל אליהם אחרי החטא. ראשית ביחס לאדם: **"נתנה לי מן העץ [...]** ובזה יחס אשמתו לקונו, תמורת התשובה שהייתה ראויה לו [...]" (רע"ס על בר' ג, יב), ובפניה לחוה: **"מה זאת עשית אמר זה לעורר גם אותה אל התשובה"** (רע"ס על בר' ג, יג). בפרק הבא, ביאר רע"ס את פניית הקב"ה אל קין המקנא את בחירת קורבנו של אחיו כדחיפה לתיקון ותשובה: **"כי כשיש לקלקול איזו תקנה אין ראוי להצטער על מה שעבר, אבל ראוי להשתדל להשיג תקון לעתיד"** (רע"ס על בר' ד, ו). ובהמשך השלים קריאה זו לתשובה במילות עידוד המדגישות את ייעודו הרוחני: **"ואתה תמשל בו בידך להתקומם עליו בצלם א-לקים"** (רע"ס על בר' ד, ז). אף לאחר הרצח פנייתו של האל לקין מתבארת כקריאה לתשובה: **"אי הבל אחיך [...]** וזה אמר למען ישוב, **'כי לא יחפץ במות המת'"** (רע"ס על בר' ד, ט). גם בהמשך, הדגיש רע"ס את מהלך התשובה המצופה מן האדם. את הפסוקים: **"ויראו בני הא-לקים את בנות האדם [...]** ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה" (בר, ו, ב-ג) ביאר רע"ס כלימוד זכות של הקב"ה על האדם, הנקרא בין שתי מהויותיו, הרוחנית והגשמית, מתוך תקווה לעוררו לתשובה:

לא ידון רוחי באדם לעלם, בשגם הוא בשר אינו ראוי ש'לעולם' יהיה מדון לפני ופתחון פה לחלוק ולומר שאף על פי שה'אדם' ראוי לעונש רב במריו, בשביל היותו בצלם ובדמות (בר' א, כו; ה, א), מכל מקום ראוי גם כן לרחם עליו בשביל שגם כן 'הוא בשר' משיא לחטא, לא צלם ודמות בלבד. **והיו ימיו** יהיה לו זמן לתשובה. **מאה ועשרים שנה** שבין כך היה נח עושה התיבה ומוכיח אותם ומתרה בס, כדברי רבותינו זכרונם לברכה (רע"ס על בר' ו, ב-ג).

לבחירה החופשית, משקפת הבדל מהותי ביניהם. כיצד יש לראות את חטאו של אדם הראשון? האם החטא הוא הכוונה לא נכונה של כוח הרצון? אם כן, מהלך התשובה מאפשר הכוונה נכונה יותר של כוח הרצון, גם אם קודם היה כישלון. אם החטא הוא תוצאה של עצם קיום כוח הרצון, אזי משמעות התשובה תהיה ויתור על כוח הרצון, ומסירתו בידי האל. זו שיטתו של פאולוס, שעברה דרך אוגוסטינוס לתקופתו של רמב"ן. רמב"ן הביע יחס עוין לתופעת הרצון החופשי, לדעתו הנפילה ממצב הדביקות הראשונית של אדם בגן עדן הוא תוצאה ישירה של היווצרות הרצון האוטונומי הנפרד, בניגוד לדעתו של רע"ס. הרואה בה כלי מרכזי להשגת "צלם א-לוקים". למרות הבדל זה בהערכת הבחירה החופשית של האדם, שניהם מחזיקים באותה הגישה הכללית לגבי חיי הנצח העתידיים, בשינויים קלים. חיי הנצח העתידיים הם תוצאה של דביקות שלימה באל. לדעת רמב"ן דביקות זו נוצרת מביטול כוחות הגוף מתוך ריכוז מתמיד של התודעה (כוונה ומחשבה) בקב"ה, אך רע"ס נתן משקל חשוב למעשה האנושי ולא רק למחשבה האינטלקטואלית האנושית, כפי שאראה בהמשך. שניהם סוברים שדרך הדביקות השלימה באל, הדבק רוכש את התכונות של מושא הדבקות. במצב זה היה אדם הראשון לפני החטא, ויחידי סגולה כחנוך וכאליהו הנביא והצליחו להגיע לרמת דביקות כזו במהלך חייהם. לעתיד לבוא, כך תהיה כל האנושות. ראו עוד לגבי שיטתו של רמב"ן בנושא זה אצל הלברטל, חוק וגאולה עמ' 139-141.

²⁹⁰ על בסיס דוארטי, כפרה, האנציקלופדיה הקתולית 12, עמ' 140; ראו גם רחימי, כללים ומגמות, עמ' 83.

הדגש על מרכזיות תהליך התשובה ממשך בתיאור חטא הנפילים (רע"ס על ו, ד), ובתיאור האחריות שהייתה מוטלת על נח כלפי בני דורו (רע"ס על בר' ו, ח-ט). למעשה, כל סיפור המבול מסופר מתוך זווית הקריאה והציפייה לתשובה, שכן אילו מופיעים בפרשנות רע"ס לפסוקי ההקדמה לתיאור המבול שמונה פעמים, מתוך תפיסה שיש חובה לקרוא לתשובה ויש אף אפשרות לתיקון (בעוד פשט הכתוב מתייחס למבול אך ורק כעונש). גם לאחר סיום סיפור המבול שב רע"ס לחזק מוטיב זה בבארו את תפקיד הקשת לשמש קריאה למנהיגי הדור להשיב את עמם בתשובה.²⁹¹

הצבת התשובה כמרכזית, וציור התכונות גם ברגעי השפל של האנושות, ממשיכה לאורך כל הביאור על התורה. יש מקומות שבהם הקריאה היא טבעית, כגון ראיית נגעי ה' את פרעה המחזיק בשרה כקריאה "למען ישובו מרשעים" (רע"ס על בר' יב, יז), אך רע"ס הציע מהלכי תשובה גם במקומות פחות צפויים, כגון בתגובת שרה לדברי הקב"ה אל אברהם בדבר צחוקה של שרה "כי יראה – לומר 'חטאתי', אבל הרהרה תשובה בלבה" (רע"ס על בר' יח, טו), ובמאבקו של יעקב עם המלאך כאשר תגובתו הראשונית היא לשאול את המלאך "הגידה נא שמך המורה על צורתך ועל הפועל הנמשך ממנו. כדי שאתבונן על מה קמת לשטן, ואשוב בתשובה ואתפלל" (רע"ס על בר' לב, ל).²⁹² אבלותו של יעקב לאחר מכירת יוסף הייתה חלק ממהלך של תשובה ולקחת אחריות על כך ששלח את בנו לאחיו בידועו את היחסים השוררים ביניהם.²⁹³ רע"ס הסביר שמכות מצרים (מלבד מכת בכורות) היו "[...] לאות ולמופת למען ישובו", ובסיפור קברות התאוה, הוא הדגיש שה' ימצא דרך להמאיס עליהם את מאכל התאוה בלא שתיפגם בחירתם החופשית ויוכלו לחזור בתשובה מאהבה ומיראה אם ירצו (רע"ס על במ' יא, כג). גם אופן בחירת המרגלים סלל לדעת רע"ס מהלך אפשרי של תשובה של העם לאחר החטא, וניסיונם של המעפילים בהר מתבאר כחלק ממהלך תשובה כנה של העם, שלא צלח (רע"ס על במ' יג, ב).²⁹⁴ המוטיב העיקרי של חומש שמות, גם הוא, לדעת רע"ס, חטא ותשובה.²⁹⁵

²⁹¹ "שקבע להם האל יתברך הזמן לתשובה" (רע"ס על בר' ו, ד); "וגם אחרי כן שלא שבו כלל" (רע"ס על בר' ו, ד); "וכל יצר מחשבת לבו [...] שלא היו שומעים למוכיח ואין לקוות שישובו" (רע"ס על בר' ו, ה); "ויתעצב אל לבו כי לא יחפץ במות המת [כי אם בשובו מדרכו וחייה]" (רע"ס על בר' ו, ז); "ונח מצא חן [...] כי אמנם הצדיק המשלים עצמו בלבד, הוא ראוי שימלט עצמו בלבד, אבל המשלים גם את זולתו, הוא ראוי שימלט גם את זולתו, כי בזה יש תקוה שיחזירם בתשובה, כאמרם זכרונם לברכה: אם ראית תלמיד חכם שסרח ביום, אל תהרהר אחריו בלילה, שודאי עשה תשובה" (רע"ס על בר' ו, ח); "ויולד נח מאז שהתחיל להוכיח בני דורו זכה לבנים" (רע"ס על בר' ו, ט); "קץ כל בשר שהקצבתי להם זמן [תשובה] ק"כ שנה" (רע"ס על בר' ו, יג); "עשה לך תבת בזמן הקצוב להם, למען יראו וישובו" (רע"ס על בר' ו, יד); "והיתה לאות ברית [...] והיא תהיה אות לצדיקי הדור שדורם חייב [...] ויתפללו ויוכיחו וילמדו דעת את העם" (רע"ס על בר' ט, יג, יז).

²⁹² רחימי, כללים ומגמות, עמ' 195-200, אמנם סובר שתיאור הרהורי התשובה של שרה הוא חלק ממגמה רחבה יותר של לימוד זכות על האבות והאימהות, כחלק מהעיונות עם הנצרות. עם זאת, את לימוד הזכות על שרה אפשר היה לעשות גם בדרכים אחרות, ורע"ס בחר להבליט דווקא את התשובה. ואולי יש עוצמה מיוחדת בתיאור תשובתם של אבות האומה, אשר למרות גדולתם חטאו, ולא חששו להכיר בטעויותיהם ולשוב בתשובה.

²⁹³ רע"ס על בר' לו, לה.

²⁹⁴ לרשימת הסיפורים שבהם הדגיש רע"ס את חשיבות והיתכנות התשובה יש להוסיף סיפורים נוספים, ביניהם שבירת הלוחות כדי לעורר את העם לתשובה (רע"ס על שמ' לב, יט); אופן עשיית השרף במדבר כדי לעורר את העם לתשובה (רע"ס על במ' כא, ח); נס פי האתון כדי לעורר את בלעם לחזור בתשובה (רע"ס על במ' כב, ח), ועוד.

²⁹⁵ וזאת בניגוד למצופה, שכן ירידת צאצאי אברהם למצרים והגלות בה היו ידועים מראש, אנגל, טקסט ומוטיבציה, עמ' 78.

לא רק בחלק הסיפורי של התורה הדגיש רע"ס את התפקיד הפעיל שנוטל הקב"ה בניסיון לדחוף את החוטא לתשובה, אלא גם בחלק ההלכתי, שם משתמש הקב"ה לעתים בעולם הדומם כשליח למטרה זו. כאן עושה הקב"ה שימוש במידת הדין כדי לעורר את האדם לתשובה. בפרשיות הטומאה והטהרה לא נתן רע"ס ביאור על פרטי העניין, אלא הסתפק באמירה כללית המתווה קווים להבנה עקרונית של הסוגייה הנדונה.²⁹⁶ לדעתו,

[...] אמנם העיד הכתוב שלפעמים יהיה זה כפלא בבגדים ובבתים, וזה להעיר אוזן הבעלים על עבירות שבידם, כמו שספרו ז"ל שיקרה בענין השביעית כאמרם: "בא וראה כמה קשה אבקה של שביעית אדם נושא ונותן בפירות שביעית סוף מוכר את מטלטליו [...] לא הרגיש סוף מוכר שדהו וכו" (בבלי קידושין כ ע"א). וכל זה בחמלת ה' על עמו (רע"ס על וי' יג, מז).

בהמשך הביאור לפסוק קשר רע"ס בין חובת האדם לממש את צלם האלוקים שבו על ידי שימוש נכון בכוח הבחירה החופשית שהעניק לו הבורא לבין פעולותיו של הבורא לעוררו לתשובה. אך דחיפה זו לתשובה דרך מצוות הטומאה והטהרה היא ייחודית לעם ישראל כפי שעולה גם מביאור עניין הזיבה שטומאתה ייחודית מדאורייתא לעם ישראל: "[...] ובכן ראוי שישפור ז' נקיים, אשר במ יסורו הרהוריו מלבן, ויטבול מן הטומאה, ויכפר בחטאת ועולה על מה שפעל והרהר" (רע"ס על וי' טו, ב).

באחריות לעורר את העם לתשובה שותפים גם מנהיגי האומה וצדיקים כפי שראינו לגבי נח, אברהם, ואפילו מנהיגי סדום, אשר לדעת רע"ס מהווים את התקווה האחרונה להצלת העיר אם אכן יעוררו את יושביה לתשובה.²⁹⁷ תכונה זו היא כה מרכזית עד שמעלתו של הצדיק נמדדת על פיה. כך לדוגמה, נח ויצחק זוכים למעלתם ולטובתם רק אחרי שהם מתחילים להוכיח את החוטאים כדי להחזירם בתשובה.²⁹⁸ אולם, גם אם מנהיגי הדור אינם מסוגלים להוכיח או לעורר את העם לתשובה בצורה ישירה, עדיין מונחת לפתחם החובה למחות. בחטא העגל למשל, הטיל רע"ס את האשמה לעשיית העגל בצורה עקיפה גם על הצדיקים. לו התעוררו צדיקים מן העם ומחו לא היה אהרון עושה העגל כלל.²⁹⁹ ומשום כך, הטעימה רוזנוסר, הדרך שבה נענשים החוטאים באה פעמים רבות לכפר על כך שאילו שיכלו למחות על החטא לא עשו כן: "**עברו ושובו משער לשער** לכפר על הבלתי חוטאים שלא מיחו בחוטאים" (רע"ס על שמי' לב, כז).³⁰⁰

מדברינו עד עתה עולה שאין הקב"ה מניח את החוטא בחטאו אלא פועל בדרכים רבות להשיבו למוטב: אם בדיבור ישיר, אם ברמיזה, לעיתים על ידי קריאה לתשובה של מנהיגי הדור, או לפחות מחאה כנגד החטא על ידי הצדיקים. לעיתים הקריאה היא במידת הרחמים, בדיבור, אך גם מידת הדין, העונש, משמשת כלי בידי האל במשימה זו.³⁰¹ ברם, האחריות הסופית מונחת עדיין על כתפי האדם עצמו. עליו לגבש את דרכו במתח שבין מהותו הבהמית (בשר), והפוטנציאל האלוקי הגלום בו (א-לוקים), ולממש את השלימות

²⁹⁶ כך נהג בביאוריו לפרשיות הקורבנות, הטומאה והטהרה, והמאכלות האסורים, כולם חוקים שאומות העולם משיבים עליהם.

²⁹⁷ ראו פרשנות רע"ס על נח (בר' ו, ח-ט); אברהם (לדוגמה בר' יח, יח-יט). קריאה בפירוש מעלה שעיצוב דמותו של אברהם סובב סביב היותו קורא בשם ה' ומורה חטאים בדרך; מנהיגי סדום (בר' יח, כא, כו). בונפיל, ספורנו, עמ' 276, סובר שמקומם המרכזי של מנהיגי הקהילה באחריות להכוונת הקהילה ולתיקונה הרוחני בהשפעות תיאוריות חינוך פלטוניות.

²⁹⁸ נח: בר' ו, ח, י; יצחק: בר' כו, ה.

²⁹⁹ רע"ס על שמות לב, כה.

³⁰⁰ רוזנוסר, התשובה, עמ' 135.

³⁰¹ כפי שמתגלה מתפיסת רע"ס את העונש לחטא בסוגיות רבות כפי שראינו. ראו גם רחימי, כללים ומגמות, עמ' 84.

האלוקית שבו בעזרת הפעלת הבחירה החופשית.³⁰² אין להסיק מן האמור לעיל שרע"ס צייר את האדם כנקי מחטא. כל אחד עשוי לחטוא, גם הצדיק, במיוחד אם לא יהיה מיושב בדעתו. אך דווקא בכך גדולת אידאה זו הקוראת לכל אדם באשר הוא אדם להאמין ביכולתו לקום גם אחרי שנפל בחטא.³⁰³ זהו מסר מעצים ומחזק ליהודי החי בחברה נוצרית, שמאמינה שהאדם נדון לחטא ולכישלון, ומעשה התשובה שלו אינו יכול להיות שלם ומשמעותי ללא חמלת האל. האמונה שהאל בוטח ביכולתו של האדם לשוב, ואף מוצא מגוון דרכים לעורר אותו לתשובה ולהנחות אותו בדרך נותנת תמריץ להשקיע בתהליך ואמונה במסוגלות להתקדם בעזרתו לקראת שלימות. בהמשך אראה, כי בדרישת ה' את תשובת החוטא הוא אינו מסתפק בהליך הטכני של עשיית המעשה הנכון על פני מעשה החטא, אלא דורש מהלך פנימי עמוק המתבקש כדי שהאדם החוטא יגיע לשלמות רוחנית המביאה לידי ביטוי את "צלם הא-לקים" שבו.

ב 13 מקומות שונים בהם עסק רע"ס בפניה לחוטאים לשוב בתשובה או בענייני העונש לחוטאים הוא שיבץ את אותה האסמכתא: "כי לא יחפץ במות המת כי אם בשובו".³⁰⁴ בדיקה זהירה תעלה ששיבוץ זה (המופיע בשינויים קלים או ביתר קיצור בכל אחד ממקומות אלו), אינו פסוק יחיד, אלא אמירה המבוססת על שלושה מקורות שונים מספר יחזקאל:

הראשון: "החפץ אחפץ מות רשע נאם ה' א-לקים הלא בשובו מדרכיו וחיה" (יח' יח, כג).

השני: "כי לא אחפץ במות המת נאם ה' א-לקים והשיבו וְחיו" (יח' יח, לב).

והשלישי: "אמר אליהם חי אני נאם אדני יהוה אם אחפץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו בית ישראל" (יח' לג, יא).

שיבוץ כה תדיר של אותה האסמכתא מחייב אותנו על פי דרכנו לפנות למקורות הפסוקים המרכיבים אותה ולעמוד על הקשרם. שנים מן הפסוקים לקוחים מפרק יח של ספר יחזקאל שבו נאבק הנביא עם תפיסות מוטעות של העם הקשורות לתשובה. הפרק עוסק בסוגיית היחס שבין הגמול לאדם עצמו ובין הגמול לזרעו. יחזקאל התמודד עם טענת יושבי ירושלים אשר ניתנת להבנה בשני דרכים שונות: בדרך האחת, יש כאן טרוניה הנאמרת על ידי ילדי החוטאים כלפי הקב"ה אשר מעניש אותם (בהיותם צדיקים) על חטאיהם של אבותיהם. רש"י הבין אחרת, וגרס שהטענה היא טענת האבות הסוברים שגם אם יחטאו, הרי העונש על חטאיהם יופיע רק בעוד כמה דורות, ולא הם יישאו בהשלכות של מעשיהם אלא צאצאיהם. הנביא השיב על הטענה הראשונה שהבנים נענשים רק בתנאי שהמשיכו לאחוז בחטאי האבות. התשובה לטענה השנייה מורכבת יותר, שכן היא עוסקת בסופו של דבר בגישת האבות המאפשרת להם להסיר מעצמם את האחריות למעשיהם. לדעתם, היעדר העונש מתיר את החטא. על כך הכריז יחזקאל: "הנפש החטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת [הרשע] [רשע] עליו תהיה" (יח' יח, כ), הכרזה שאפשר לשמוע בה מעין ביטול של תורת הגמול כפי שהיא מופיעה בתורה: "אנכי ה' א-להיך אל קנא

³⁰² רע"ס על ברי' א, כו-כו.

³⁰³ ראו רע"ס על חטאו של ראובן, בראשית לה, כב-כג.

³⁰⁴ בפניית הקב"ה לחוה (רע"ס על ברי' ג, יג); בפנייתו לקין (רע"ס על ברי' ד, ט); בתגובתו של הקב"ה על חטא בני דור המבול (רע"ס על ברי' ו, ו); בהסבר פניית הקב"ה לאברהם בעניין סדום (רע"ס על ברי' יח, טז-יז); בתיאור מהות ה' למשה בהתגלות בסנה (שמי' ג, יד); במכת בכורות, המכה היחידה המבוארת בידי רע"ס כעונש. כל השאר, היו ניסיון להשיב את מצרים בתשובה. כאן, מאחר שלא שבו בתשובה התקיימה ברירת המחל "מות המת" (רע"ס על שמי' ד, כג); בתיאור מטרת המכות (רע"ס על שמי' ז, ג); בהנמקת קריאת ים סוף כקריאה למצרים לשוב בתשובה (רע"ס על שמי' יד, יח); שוב בעניין הסבר מכות מצרים (רע"ס על שמי' יט, ד); בדברי התוכחה של משה לקרח ועדתו המתבארים כקריאה לתשובה (במ' טז, ז); בחטא מי מריבה, שם מבאר רע"ס את בקשת האל ממשה ואהרון שיכירו בחטאם וישוּבו בתשובה (רע"ס על במ' כ, ח); הסבר מדיניות כיבוש ארץ במסגרת נבואת בלעם (רע"ס על במ' כג, כב).

פקד עון אבת על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי. ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי" (שמי' כ' ד-ה).³⁰⁵

בהמשך הפרק עסק יחזקאל בשאלה כיצד הקב"ה דן אדם ששינה את דרכו במהלך חייו. העם מחה בתוקף נגד הרעיון שהקב"ה מתחשב רק במעשיו האחרונים של האדם. כיצד ייתכן שאדם לא יידון על התנהלותו במהלך כל חייו, ואף שחטא קשות כל ימיו יזכה במחילה אם אך יהרהר תשובה בליבו רגע אחד לפני מותו? הנביא מטעים שאכן, זהו העיקרון המנחה את רעיון התשובה, ומעשיו הראשונים (טובים או רעים) שנעשו בטרם שב מהם בתודעתו, יימחקו.³⁰⁶ לצד עיקרון זה הדגיש הנביא את מהות התשובה המתבקשת: "ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה ולמה תמתו בית ישראל" (יח' יח, לא). לא מדובר בתשובה מן הפה אל החוץ, אלא במהלך פנימי עמוק ואמיתי. מהלך אפשרי ומתבקש לדעת הנביא, ועל האדם לקחת אחריות על גורלו ולהציל את נפשו.

הפסוק השלישי לקוח מחלקו הראשון של פרק לג, הנבואה הראשונה שלאחר החורבן, ועוסק בטענות שונות שמעלה העם בפני הנביא בעקבותיו. פסוק יא הוא מענה לטענה: "כן אמרתם לאמר כי פשעינו וחסאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה" (יח' לג, י). בשונה מן הטענות שעלו בפרק יח, טענה זו אינה ניסיון להתחמקות מאחריות אלא תיאור כואב של המציאות הקשה בה שרוי העם בעקבות החורבן.³⁰⁷ ר' יוסף קרא בפירושו מיטיב לבטא את אוירת הייאוש המשתקפת מדבריהם: "**ובם אנחנו נמקים** ובעונותינו אנחנו נימוקים וחייבים הריגה, שאין תשובה מגינה עלינו. ומאחר שכן הוא, אין אנחנו חוזרין. **והיאך נחיה** לפי שאין התשובה מצלת מן הפורענות הנגזר עלינו" (ר' יוסף קרא על יח' לג, י). אף שתשובתו של יחזקאל לעם אינה שונה מתשובתו בפרק יח (שאדם נדון על פי בחירתו והתנהלותו בסוף חייו), הרי שניסבות השאלה משנות את הנעימה העולה מן התשובה. אם בפרק הקודם היה בתשובה טון של התנצחות, הרי שבפרקנו נלווית לה נימה של ריצוי ועידוד לתשובה.

מסתבר אם כן, שהקורא הפונה לעיין במקורות "האסמכתא" יגיע לפרקים העוסקים לעומק בסוגיות המורכבות של התשובה, אותן הסוגיות אשר אולי הקשו גם על חלק מבני דורו של רע"ס לקבל את היתכנות התשובה וכדאיותה. מבין השיטין של שאלות בני דורו של יחזקאל עולים גם קולות בני דורו של רע"ס. שאלות לגבי שמירת מצוות ועיצוב החיים היהודיים במציאות מאתגרת מבחינה תרבותית: מסעות ציד, הימורים, ריקודים מעורבים בבית הכנסת, וזנות: היש לראותם במסגרת חיי שעה שאין עליהם תג מחיר דתי מידוי?³⁰⁸ (רע"ס נלחם בנטייה לחומריות בכל כתביו, וראה בה את הגורם המרכזי המונע מן האדם לממש

³⁰⁵ בזק, יחזקאל, עמ' 205-211. בהקשר זה ראוי להזכיר גם את הסימוכין שמביא בזק: "אמר ר' יוסי בר חנינא: ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלום [...] משה אמר 'פוקד עון אבות על בנים', בא יחזקאל וביטלה: 'הנפש החוטאת היא תמות'" (בבלי מכות כד ע"א).

³⁰⁶ בזק, יחזקאל, עמ' 211-213.

³⁰⁷ בזק, יחזקאל, עמ' 213.

³⁰⁸ הרב שמשון מורפורגו תיאר במילים שליליות את תרבות הציד שאומצה על ידי צעירים בני התקופה, ראו שו"ת שמש צדקה, יורה דעה, סימן נו, עמ' קא; תקנות פורלי (1416) והסכמות קהלי ארטה בשנת שכ"א נלחמות בן השאר במוסד ההימורים, ראו בורנשטיין-מקובצקי, קהילת ארטה, עמ' 149; תקנות מהר"י מינץ מעלות את מורכבות סוגיית הריקודים המעורבים בבית הכנסת; שו"ת מהר"י מינץ ס' ו פותח צוהר אל עולם הזנות (והסרסור לזנות) שכנראה שגשו בתקופה זו, בתארו את מצוקתה של אישה צעירה שקיבלה אישור להינשא בטרם מלאו לתינוקה חמישה חודשים למרות החיוב ההלכתי לחכות 24 חודש לפני נישואין חדשים (את שכחות הזנות ניתן אומנם לייחס לאופי המתירני של הרנסנס, אך יותר סביר לדעתי לראות בו סממן לעליבות הקיום היהודי במקום שבו אין ליהודים בסיס

את מטרותיו הרוחניות).³⁰⁹ שאלות דור החורבן הנשמעות בפרק לג מהדהדות את שאלות דור החורבן והגירוש מספרד: היכולים האנוסים לשוב לחיק היהדות? האם תיתכן מחילה למי שבגד בעמו ובאלוקיו? האם להתיימש מראש ולא לחצות את הקווים חזרה אל חיק היהדות? רע"ס יכול היה לבחור פסוקי אסמכתא רבים אחרים, כגון: "שובו אלי ואשובה אליכם" (מל' ג, ז); "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע" (דב' ל, טו); "וישב אל ה' וירחמהו ואל א-לקינו כי ירבה לסלוח" (יש' נה, ז). אך הבחירה באסמכתא המובילה לפרקים הדנים בסוגיות התשובה המורכבות היא המתאימה ביותר לבני דורו.

מדרגות התשובה ומשמעותן לתהליך הגאולה האישי

עדות לחשיבות התשובה כמביעה מהלך רוחני היא ההכרה שלא כל התשובות שוות. לדוגמה, בפרשת התשובה, תיאר רע"ס את התשובה האידיאלית:

והשבת אל לבבך התבונן בחלקו הסותר, ותשיבם אל לבבך יחדיו, להבחין האמת מן השקר, ובזה תכיר כמה רחוקת מן האל יתעלה בדעות ובמנהגים אשר לא כתורתו [...] **ושבת עד ה' א-לקיך** תהיה תשובתך כדי לעשות רצון קונך בלבד, וזו היא התשובה שאמרו ז"ל "שמגעת עד כסא הכבוד" [...] לא מצות אנשים מלומדה כמו שעשית קודם לכן. (רע"ס על דב' ל', א-ב).

לדעת הרב קופרמן, רע"ס הבחין בין "ושבת" של פסוק ב העוסק בעצם התשובה, לבין "והשבת" של פסוק א, המתאר את התהליך של החזרה בתשובה. בתהליך זה האדם שוקל במחשבתו את צדדי ה"בעד" וה"נגד" של פעולותיו כדי שיוכל להשתמש בבחירה החופשית שלו בצורה ברורה ולהבחין בין המעשה הראוי ובין זה שאינו ראוי. כתוצאה מפעולה בחירות זו, שיבתו אל ה' תהיה לא מצוות אנשים מלומדה, לא על מנת לקבל שכר, לא מחמת יראה, וגם לא בגלל ידיעה שכלית שזו היא "דרך האמת", אלא מתוך רצון לעשות את רצון ה',³¹⁰

בביאור זה הביא רע"ס חלק מציטוט המתאר את מעלת התשובה "שמגעת עד כסא הכבוד". הציטוט המלא הוא:

רב יהודה רמי כתיב "שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם" (יר' ג, כב) וכתוב "הנה" אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה" (יר' ג, יד) לא קשיא כאן מאהבה או מיראה, כאן על ידי יסורין. אמר רבי לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנא' "שובה ישראל עד ה' אלהיך" (הו' יד, ב) (בבלי יומא פו ע"א).

רע"ס בחר בציטוט הלקוח מתוך גמרא הדנה ברמות שונות של תשובה: תשובה מאהבה, תשובה מיראה, ותשובה מייסורין. להלן נראה כיצד ההבחנה בין מדרגות אלו מהווה את התשתית לתפיסת התשובה הכוללת המובעת בביאור. הביטוי שציטט רע"ס: "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד" הובא בגמרא כדי לבאר את הפסוק "שובה ישראל עד ה' א-לקיך כי כשלת בעונך" (הו' יד, ב). מהרש"א ביאר שהביטוי "עד" מציין קרבה גדולה יותר מהביטוי "אלי". כוחה של תשובה המונעת מן הרצון הבלעדי לעשות את דבר ה' ללא פניות

כלכלי או קהילתי להישען עליו בעת משבר ונשים אלמנות נאלצו לעסוק בזנות כדי להתקיים); מינץ, שו"ת, סימן ה: עמ' יג-יד. סי' יז: עמ' דף פ ע"ב; בורנשטיין-מקובצקי, קהילת ארטה, עמ' 145, 149, 153.

³⁰⁹ ראו לדוגמה בפירושו על ברי' ב, כה; ג, א, כב.

³¹⁰ קופרמן, ביאור דברים, עמ' 460.

היא עד ה', במשמעות של קרבה ללא מחיצה, עד כיסא הכבוד ממש.³¹¹ בביטוי "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד" השתמש רע"ס ארבע פעמים במהלך הביאור לתורה כדי לתאר תשובה: "אמיתית", "תשובה מאהבת טובו ויראת גודלו", "תשובה מצלת", "נותנת חן בעיני אלוקים ואדם" ו"מנקה מעוון".³¹² זוהי תשובה עוצמתית מאוד, וביכולתה לשנות סדרי עולם: "[...] **כי תשמע** כמו שיש על אבותיך לא בזכות האבות. וזה מפני שתהיה תשובתך בכל לב ובכל נפש באופן שעונות נחשבים כזכיות ותהיה לרצון לפניו כמו שהיו אבותיך [...]" (רע"ס על דבי' ל, ט). כלומר, אם לאורך הדורות עם ישראל זוכה במעלתו בגלל זכות אבות והבטחת הקב"ה לאבות, הרי שבכוחה של מעלת תשובה זו להפוך זדונות לזכויות, ולהביא את עם ישראל למעלת האבות, בה זכו בקרבת האל בזכות עצמם.

כיצד מתרחשת תשובה כזאת?

כדי להבין את התשובה המעולה, נעיין תחילה במרכיבי התשובה שאינה מעולה במשנתו של רע"ס. רע"ס ראה בדבריו של קין "גדול עונוי מנשוא" (בר' ד, יג) ביטוי לתהליך תשובה שעבר לאחר תוכחת האל. עם זאת, במהלך תשובה זה התגלו חסרונות, שמנעו ממנה להיות תשובה מעולה: ראשית, תשובתו של קין הונעה מיראת העונש ולא מיראת הרוממות ואהבת ה'. כלומר, הוא לא שב בתשובה בגלל הרצון לתקן ולהתקרב לאל, אלא מחשש לתגובת האל על מעשיו. בנוסף, קין התעורר להבנה שחטא רק בעקבות דבר ה', ולא היה במדרגה מוסרית גבוהה מספיק כדי לזהות שנהג לא נכון. גם לאחר שהבין שמעשיו לא התקבלו ניסה לתרצם במקום לקבל על עצמו את האחריות לחטא.³¹³ תשובה זו מכילה בחלקה גם אלמנטים של תשובה מייסורים (פחד, כאב, צרות), והיא תשובה שאינה מעולה.

את התשובה המעולה אפשר לתאר בצורה הפוכה: זוהי תשובה שבה האדם עצמו מכיר בחטא, ובעקבות כך מתעורר לעבור תהליך תיקון פנימי עמוק המונע מהרצון לעשות את דבר ה'. אך גם אם נדרשה לו תוכחה ממקור חיצוני, תגובת חרטה מיידית היא בעלת משמעות גדולה ועשויה להציל אותו מעונש חמור ולשפר את איכות התשובה.³¹⁴ על אף שרע"ס ציין את תשובתם של קין, המעפילים בהר, שאול בדבר עמלק ובני עלי, עונש כל אחד מהם נשאר על כנו, שכן תשובתם לא הייתה פרי תהליך תיקון פנימי אלא יראת עונש. רע"ס הדגיש שבמקרים שבהם החטא הוביל אחרים לחטא, יצר חילול ה' בעיני הגויים, או שגזר הדין על החטא ניתן בשבועה התשובה אומנם תועיל לחוטא ברמה האישית בחשבון של עולם הבא, אך לא תמנע את הזיכוד הנחוץ שיגיע עם העונש. במקרים כאלו, אפילו דמעות לא יוכלו לשנות את גזרת העונש.³¹⁵

על החשיבות הרבה שהעניק רע"ס לנסיבות מהלך התשובה תעיד גישתו להכבדת לב פרעה במהלך מכות מצרים. לדעת רע"ס, מטרת המכות הייתה לגרום למצרים לשוב בתשובה. הקב"ה הכביד את לב פרעה מכיוון

³¹¹ קופרמן, ביאור דברים, עמ' 460-461.

³¹² ראו ביאורי רע"ס לבראשית לה, כג; שמות ד, כג; שמות לד, ז; דברים ל, ב. גם בביאורו לשיר השירים השתמש רע"ס בביטוי זה כדי לתאר את מעלת התשובה הדרושה לשם הבאת הגאולה, ראו רע"ס על שיר השירים ג, יא.

³¹³ תשובת ראובן על חטאו מהווה לדעת רע"ס דוגמה להשפעתה החיובית של מהירות התשובה לאחר התוכחה על איכות התשובה. רוזנוסר, התשובה, עמ' 133.

³¹⁴ אף שהחוטא יידון בדיני בשר ודם, יינצל מדיני שמים לעתיד לבוא, כמו שעולה מדברי רע"ס על תוצאות תשובתו של ראובן (רע"ס על בר' לה, כב-כג), רוזנוסר, התשובה, עמ' 133.

³¹⁵ כך לדוגמה במדבר יד, ו-ט; במדבר יד, כז; דברים א, מה. ראו רוזנוסר, התשובה, עמ' 134.

שלא רצה שישלח את העם בגלל קושי המכות ללא מהלך של תשובה המגיע מבחירה חופשית ומייצג תנועה פנימית אמיתית.³¹⁶

מדוע הדגיש רע"ס את ההבדל בין תשובה מעולה לתשובה שאינה מעולה? האם לא מספיקה התוצאה הסופית של הפרישה מן החטא עם הקבלה שלא לשוב אליו עוד?³¹⁷

אתייחס כאן לשני אלמנטים שונים הטבועים ברקע התרבותי של תקופת הרנסנס, ועשויים לשפוך אור על סוגייה זו. המענה הראשון קשור לאקלים המוסרי. חשוב להבהיר, שתקופה זו הייתה עשירה במופעים תרבותיים ומחשבתיים מגוונים אשר השפיעו ביחד ובנפרד, על קהלים שונים בחברה האיטלקית. אך ייתכן שדווקא אווירת פתיחות זו, היוותה מצע לדיונים הנמצאים בכתביהם של מקיאבלי ואחרים בני התקופה על חשיבות הערכת התנאים הסובבים כדי לבחון את כדאיות (בעצם, אי כדאיות) ההצמדות לאמת. דיונים אלו הם השתקפות התפיסה שקיים פער בין ההתנהלות החיצונית של האדם, שצריכה להתיישר עם ציפיות הסביבה והצרכים השונים של האדם, לבין הגרעין הפנימי שלו, לו יש חובה לשמור אמונים. בקבוצה זו טופחה גישה לפיה האדם יכול לשמר את החירות הפנימית שלו במנותק מדרך ההתנהלות שלו בעולם הסובב.³¹⁸ רעיון הנאמנות לאמת הפנימית (אף שהיה קיים במסורת הלימוד היהודית לפני כן) הוא מהחידושים שהביא עימו הרנסנס, ואולי זה חלק מההדגשה של רע"ס על חשיבות הפעולה הפנימית הרגשית ולא רק החיצונית.³¹⁹ רע"ס הדגיש לכל אורך הביאור את חשיבות ההלימה בין המעשה החיצוני לבין המחשבה הפנימית, בניגוד להלך הרוח התרבותי בתקופה.

מענה שני לשאלה זו נמצא במרכיב נוסף ומרכזי של התשובה, האהבה. זו, מבחינה מהותית בין מדרגות התשובה השונות ומגדירה את עוצמת ההשפעה האישית והעולמית של כל אחת מהן על גדלות האדם, תיקונו, ותיקון העולם. **"למען תחיה אתה וזרעך** לאהבה את ה' א-לקיך. ואמרתי שתבחר בחיים, לא כעובד על מנת לקבל פרס, אבל אמרתי שתבחר מה שהוא חיים באמת בלבד, למען תחפוץ בחיי שעה לזה התכלית בלבד, שתאהב את ה' א-לקיך, בהכירך טובו עם רוב גדלו". ואהבה זו, מביאה לדביקות באל: **"ולדבקה-בו שתהינה כל פעולותיך לשמו. כי הוא חייך** כי הדיבוק בו הוא סבת החיים הנצחיים. **וארך ימיך לשבת על האדמה** ומזה ימשך גם כן 'ארך ימים לשבת על האדמה' בחיי שעה, אשר בס תזכה לחיי עד" (רע"ס על דבי ל, כ).³²⁰ רע"ס הדגיש כאן את מעורבו של האדם בפעולת השתלמותו מפרֵיאה בעלת אוריינטציה גשמית לבריאה בעלת אוריינטציה רוחנית, שכלית בפועל, שלימה ונבדלת מהחומר, כלומר, החלק ה"אלוקי" שבו

³¹⁶ רע"ס על שמות ז, ג. רוזנסון מציעה שבתוך העונש עצמו, טמונה האפשרות לחזרה בתשובה, רוזנסון, התשובה, עמ' 131. רעיון זה מתכתב היטב עם רעיון הגלות כחסד שעליו עמדת בראשית הפרק.

³¹⁷ כך למשל עולה מעיון במדרגות התשובה השונות המתוארות בספר יונה, שם מסתפק הקב"ה לכאורה גם במדרגה נמוכה של תשובה כדי לאפשר את ההצלה מן ההפיכה.

³¹⁸ מרטין, גילוי האינדיבידואל, עמ' 1324-1326.

³¹⁹ מרטין, גילוי האינדיבידואל, עמ' 1322 ובהערה 58. מקום החשיבה האוטונומית בבחירה החופשית לא היה חדש, אך התמקד בצד הטכני של עיצוב ההתנהגות כדי להוביל למטרה שנקבעה מראש. מהמאה החמש עשרה והלאה הדגש עבר לרגשות ולביטוי של העולם הפנימי של האינדיבידואל. כך למשל המילה sincere, כמתארת תכונה מוסרית פנימית של התאמה בין הרגשות הפנימיים לבין אלו המוצהרים, היא חידוש של תקופת הרנסנס, ראו מרטין, גילוי האינדיבידואל, עמ' 1320.

³²⁰ וכן **"ועשיתם אתם** ואז יהיה לכם זה השלמות בקנין, באופן שתעשו אותם כמו פועלים הטוב ברצון נפשכם, לא כמצווים ועושים מיראה אשר בזה יהיה העושה מתפעל בצד מה, אבל תעשו מאהבה חפצים ברצון האל יתברך כאמרם: 'עשה רצונו כרצונך' (משנה אבות ב, ד)" (רע"ס על וי' כו, ג).

הוא המגדיר אותו, ומשום כך, כמו האל, גם הוא הופך נצחי. מאות שנים מאוחר יותר ביטא הרב עדין שטיינזלץ רעיון זה במילים: "התשובה היא אפוא ביטוי גבוה ביותר של החופש האנושי, ועל ידי כך היא מגלה את היסוד האלוקי שבאדם. עצם היכולת לעשות תשובה משמעה שהאדם, כמוהו כאלוקים, אינו כפוף אל הסיבתיות או אל כל מערכת אחרת של טבע וחוקי טבע, ויש לו את היכולת להתעלות מעל מערכת החוקים הקיימת, לבקוע דרכה אל מה שנמצא מעבר לה".³²¹

בתקופתו של רע"ס התקיימו בחוגי הפילוסופים הנאופלטוניים דיונים רחבים בנושא האהבה ומקומה בעולם (trattati d'amore) אשר התבססו על עבודתם של פיצ'ינו ופיקו דה לה מירנדולה בפירנצה. אחד הספרים המרכזיים בסוגה זו (ובספרות הרנסנס הפילוסופית בכלל), הוא ספרו של יהודה בן יצחק אברבנאל (1460-1523, הידוע בכינויו לאונה אבראו): "Dialoghi d'Amore" "שיחות על אהבה".³²² החיבור מורכב מסדרה של שלושה דיאלוגים בין פילון וסופיה (שיחה רביעית כנראה אבדה) העוסקים במגוון נושאים הקשורים לאהבה.³²³ מתוך שלל הנושאים בספר, ברצוני להתעכב על שני נושאים המתכתבים עם רעיונותיו של רע"ס וחשובים לעיונינו.³²⁴

הנושא הראשון הוא 'מעגל האהבה'. 'מעגל האהבה' המופיע אצל יהודה אברבנאל בשיחה השלישית, ראשיתו בספרו של אבן אל סיד אלבטליוסי הערבי "ספר העגולות הרעיוניות". רעיון זה נדון ופותח בקרב ההוגים יוחנן אלימנו, ויצחק אברבנאל אביו של יהודה, ומשם כנראה הגיע לספר "שיחות על אהבה".³²⁵ רעיון 'מעגל האהבה' כפי שהוא מופיע אצל יהודה אברבנאל מתאר את מרכזיות האהבה בתנועה הרוחנית של העולם.³²⁶ זהו הכוח היוזם והמאפשר חיבור בין שלושת העולמות: הגשמי, השכלי והאלוקי. האל אוהב את יצוריו הנחותים ממנו כתוצאה משלימותו: "בכתבי הקודש נאמר שהאל הוא צדיק ואוהב הצדיקים ונאמר שאוהב את כל אוהביו, ונאמר שהאנשים הטובים הם בנים לה' והוא אוהב אותם כאב, ואם כן איך תרצו להכחיש מציאות האהבה באל?"³²⁷ כאשר האדם חוטא, חטאיו משפיעים על הבורא, וכתגובה, בגלל אהבתו, רצונו להטיב לנבראיו ולהוסיף על שלימותם כדי שיצליחו להשיג את השלמות הפוטנציאלית שלהם, מתערב האל בניסיונות האדם להיטיב את דרכו.³²⁸ האדם מצידו, אוהב את מה שנעלה ממנו ושואף להתעלות ולהתקרב

³²¹ שטיינזלץ, עלי השושנה, עמ' 168.

³²² רודרמן, רנסנס, עמ' 407.

³²³ בין היתר הגדרת ומהות האהבה, קהילת האהבה, מקור האהבה ביקום, ועוד. רודרמן, רנסנס, עמ' 408.

³²⁴ הספר שיחות על אהבה יצא בדפוס פעם ראשונה ברומא ב-1535. בתוך 72 שנה (1535-1607) יצא ב-11 הוצאות איטלקיות, תורגם פעמיים לצרפתית ושלוש פעמים לספרדית, פעם ללטינית, ופעם לעברית. ראו ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 66-67. בונפיל עמד על ההתאמה הלשונית, התבניתית והתוכנית של הספר למסורת הרנסנס האיטלקית, התאמה שהקלה על אימוץ הספר בידי החוגים הנוצריים, גם בלי לזהות את המוטיבים היהודיים השזורים בו, בונפיל, ספורנו, עמ' 264-265. ההוצאות המרובות של הספר מעידות על תפוצתו הרבה בקרב הוגי הדעות והפילוסופים בתקופה זו. כפי שתיארתי במבוא, היו לרע"ס קשרים אמיצים עם קבוצה זו, והוא גם השתתף בכתיבה הפילוסופית של התקופה. הדעת סוברת שהכיר היטב את הספר, כפי שגם עולה מהדמיון בין רעיונות מעגל האהבה הייחודיים לאברבנאל, ולרעיונותיו של רע"ס על התשובה, כפי שאראה בהמשך הפרק.

³²⁵ אידל, על האהבה.

³²⁶ בשונה מאפלטון, שעסק רק באהבה האנושית, וראה את היקום על מדרגותיו השונות כסטטי. ראו ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 68.

³²⁷ דיאלוג שלישי, 30b, מובא בתוך ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 72.

³²⁸ ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 72.

לא. האהבה מניעה את מאמצי האדם להשיג שלמות, מהלך המקרב את העולם למצב של שלמות ככל שהאדם המשתלם חוזר ומוצא את מקומו הראוי. התנועה כולה מתוארת כתנועה מעגלית היוצאת מהאל, יורדת לחומר ההיולי ופונה ועולה עם כל אחת ממדרגות הבריאה השואפות כל אחת בתורה להידמות למדרגה שמעליה עד נקודת הסגירה של המעגל, שהיא התאחדות האדם עם האל.³²⁹ כל המדרגות, גם הדוממות, שואפות לאותה המטרה, מטרת האהבה: "הנאת האוהב בזיווג עם האידאה של היופי והטוב הבאה לידי התגשמות באל, הוא הנאהב".³³⁰ בתפיסתו הייחודית של יהודה אברבנאל יש מזיגה של ההיררכיה של דרגות שונות של ההוויה עם תנועתיות והתקדמות מתמידים המונעים על ידי האהבה, כשהמקור הראשון לתנועתיות הוא רצונו של הבורא להביא את העולם לידי שלימות.³³¹ על מרכזיותה של תנועת האהבה ההדדית הזו בקיומו של העולם מעידים דבריו של אלימנו אשר תאר את תנועת האהבה הדו-סטרית הזו שבין האוהב לנאהב וחוזר חלילה כ"שני העמודים אשר הבית נכון עליהם שהוא בית ה'".³³²

דינמיקה זו, של האל השואף להחזיר את האדם חזרה למצב של שלמות על ידי התערבות בדרכו היא הדינמיקה המתוארת באידיאת התשובה של רע"ס. התשובה, היא הכלי שבעזרתו האדם פועל כדי ליישם את שאיפתו לשוב ולהתאחד עם בוראו. בעזרתה דוחף האל את האדם לתנועה כלפי מעלה, ואם היא מתבצעת ממניעי אהבה טהורים, בכוחה להביא את האדם לשלימות, להעלותו עד כיסא הכבוד, ולהתאחדות עם האל. ומה נדרש מן האדם? על פי רע"ס נדרשים מן האדם שני דברים עיקריים: **הקריאה בשם ה'** משמעה פעולה להגדלת שמו של הקב"ה בעולמו בתודעה, במודעות ובזהות האנושית, **ועשיית טוב לזולת**, שמשמעה המשכת טובו של האל לתוך העולם כדי להטיב עם האנושות והבריאה.³³³ מי שעושה את שתי הפעולות הללו באופן בחירי בעצם ממשך את מעשה בראשית, ומקיים את ייעודו האנושי בכך שהוא דבק בדרכי ה' ומתדמה לו. דרגה זו, היא דרגת הקדושה שאליה לדעת רע"ס שואף עם ישראל, דרגה שמביאה את האדם לידי נצח, ואת העולם למצב של שלימות.³³⁴

מרכזיותו של האדם בעולם הוא אחד מרעיונות היסוד של ההומניזם שפרח בתקופה זו.³³⁵ אך אין זה רעיון נוצרי במקורו. אידל הציע שהיהודים בפירנצה, ערש הרנסנס, אשר לימדו את הנוצרים ההיבראיסטים עברית, הם אלו אשר יבאו ערכים יהודיים הומניסטים כגון כבוד האדם שהפכו לדעות שעמדו בבסיס

³²⁹ רודרמן, רנסנס, עמ' 408 סבר שנקודת השיא היא החיבור האינטלקטואלי האנושי עם השגב האלוהי:

"and then up again to the conjunction of the human intellect and the divine beauty" [...]. ואילו אידל דייק שלדעת יהודה אברבנאל האדם יכול לעלות במדרגות האהבה ולהגיע עד לדביקות באל עצמו, ראו אידל, על האהבה, עמ' 165. אדון עוד על משמעות דיוק זה בהמשך הפרק.

³³⁰ ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 69.

³³¹ ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 68, 73. בעצם, שלושה מתוך ארבעת סוגי המניעים הם של הנאהב, האל (הפועלת, הצורנית, והתכליתית) ומניע אחד (החומר) הוא של האוהב.

³³² אלימנו, ספר שער החשק, דף לט, א, מובא באידל, על האהבה, עמ' 163.

³³³ גרוס, עקדת יצחק, עמ' 111-112, מבוסס על בר' כו, ה; ו, ט; יח, טז; ספורנו, אבות ה, ג עמ' פט והערה כ בעמוד זה. זו גם ההשתקפות לדגש החזק ששם רע"ס על פעולות הצדיק לעורר את בני דורו לתשובה.

³³⁴ גרוס, עקדת יצחק, עמ' 112.

³³⁵ הרעיונות ההומניסטיים על גדלות האדם אינם זהים לתפיסה שמוצגת על ידי ההוגים היהודים אותם ציינו (אברבנאל, אלימנו, רע"ס, ועוד). ההומניזם האיטלקי הכללי התמקד בגילוי של האדם כאינדיבידואל, ובדרך שבה הוא מעוצב בידי העולם הסובב אותו ומשפיע חזרה על העולם. כמו כן, ההומניזם עסק בצדדים האומנותיים של עולמו של האינדיבידואל. עוד בנושא זה, ראו סבו, מן הרנסנס להשכלה, עמ' 33-35.

הרנסנס (שכן רעיונות על גדלות האדם אינם יכולים לצמוח מתוך התיאולוגיה הנוצרית שרואה באדם חוטא במהותו).³³⁶ מעגל האהבה של אברבנאל ובעקבותיה תפיסתו של רע"ס מציעים רעיון מרחיק לכת עוד יותר: התיקון האישי שנעשה בידי האדם עצמו הוא כל כך עוצמתי עד שבכוחו להביא את האדם לגאולה, ללא הסתמכות על חמלת האל.

הנקודה השנייה שעליה ברצוני להתעכב היא הקשר שבין האהבה לידיעה. בבסיס רעיון מעגל האהבה נמצא שאחד מתנאי האהבה הוא שהאוהב והנאהב ימצאו במדרגות שונות: מעלת הנאהב צריכה להיות גבוהה ממעלת האוהב כדי שתהיה משמעות לטוב שמטיב הנאהב לאוהב. פעולת אהבה זו (שהיא לעיתים רק תיאורטית, ומתארת את הפוטנציאל של האהבה שיכול הנאהב להרעיף על האוהב) גורמת לאוהב לשאוף לקרבת הנאהב.³³⁷ האהבה היא תוצאה של התבוננות האוהב בפעולות הנאהב, כלומר, תוצאה של הכרה שכלית. יהודה אברבנאל עסק בקשר שבין האהבה לידיעה בהרחבה לאורך כל החיבור. דעתו, כדעת הרמב"ם, היא שעל האדם לפתח את כישוריו האינטלקטואליים כדי שיוכל להגיע לקרבה המקסימלית לאל, קרבה שיש בה סוג של איחוד, שתוארה על ידו במושגים של איחוד פיזי בין מושאי אהבה.³³⁸ עם זאת, לדעת אברבנאל האל אינו זהה עם החוכמה, שהינה רק כלי בידיו של האל ונאצלת ממנו.³³⁹ רעיון זה מתכתב עם החשיבות הגדולה שהעניק רע"ס להכרה השכלית, לעיון, שהיא כמו שראינו חלק מהדרך שבה האדם מגיע למילוי תעודתו, מימוש צלם האלוקים על ידי איחוד עם הבורא.

אהבת האדם (האידיאלית) את האל היא כמו שאמרנו, אהבה שאינה תלויה בדבר, ומשום כך, ראה רגב את הנקודה הזו כנקודה הקריטית המבחינה בין עבודת ה'עובד מיראה' למדרגת ה'עובד מאהבה', הנעלה יותר. חשוב להדגיש שעבודה שלימה של האל כוללת את שתי מדרגות העבודה אשר ביחד מניעות את התקדמותו הרוחנית של האדם לקראת קרבה לאל. בהקשר זה הדגיש רגב שבביטוי 'יראת חטא' התכוון רע"ס ל'יראת הרוממות': "מי שידוע גודל תהילותיו וְיִרְאֶהוּ בְּשִׁבְלוֹ, לא בשביל יראת העונש שיבוא מאיתו" (רע"ס על שמי טו, יא).³⁴⁰

מדוע בחר רע"ס במודל 'מעגל האהבה' של יהודה אברבנאל? נראה לי שהסיבה היא שהוא מכיל בתוכו מרכיבים שאינם קיימים במודלים אחרים של המעגל בני התקופה:³⁴¹ הראשון, היא הקביעה שהאדם יכול

³³⁶ אידל, היהודים והרנסנס האיטלקי.

³³⁷ רגב הדגיש בדברי רע"ס שכיוון שטובו של האל בעולם והשגחתו המיוחדת על עם ישראל כבר הוכחו במהלך ההיסטוריה של עם ישראל, אין צורך להמשיך ולהוכיח גם בהווה את יחסי האהבה הללו. לדעתו, ראה זו מאפשרת למישור האהבה שבין ישראל לאלוקיו להשתנות ממישור של אהבה התלויה בדבר, למישור של אהבה שאינה תלויה בדבר, שינוי המביא להעצמת האהבה. בנוסף, היום, בזמן הגלות, יחס העם לקב"ה הוא של אהבה התלויה בדבר, שמעורבת בו יראה. ראו רגב, גלות וגאולה, עמ' 275-276. משום כך אי אפשר להשלים את המעגל, ולהביא את העולם לגאולה. הסתכלותו של רע"ס יכולה גם לסייע לפילוסופים שבין קוראי הפירוש להבין כיצד מצבו של עם ישראל בגולה הוא כה קשה אם יש יחסי אהבה מיוחדים בינם לבין האל.

³³⁸ ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 70; רודרמן, רנסנס, עמ' 408. תיאור זה משקף את טשטוש הגבולות שבין עולם הקבלה לבין עולם הפילוסופיה שהתרחש באיטליה בתקופת הרנסנס, ראו עוד אצל ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 80; אידל, הקבלה באיטליה.

³³⁹ ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 79-80; רגב, גלות וגאולה, עמ' 273.

³⁴⁰ רגב, גלות וגאולה, עמ' 275.

³⁴¹ ראו לשם השוואה מעגלו של אלבטליוסי, מעגלו של יצחק אברבנאל, ותפיסתם של אלגזאלי וקרשקש, אצל אידל, על האהבה, עמ' 164-166.

להגיע עד כדי דבקות באל עצמו, ולא רק בשכל הפועל. וכדברי אברבנאל: "[...] הוא מגיע להכיר יותר מהיכולת והעיון האנושי והוא מתאחד ומתדבק כל כך עם האל עד שהוא מכיר בעצמו כי הוא ניצוץ וחלק אלוקי".³⁴² בדברים אלו באה לידי ביטוי השאיפה האנושית לשלמות, להוצאה מן הכוח אל הפועל את הצד האלוקי של "צלם האלוקים" שבו נברא האדם. מרכיב זה, מתייחס ליכולתו של האדם כאדם לשוב אל תבנית ומעלת אדם הראשון, ובכך להגיע לגאולה. המרכיב השני קשור למעורבותו של האל בתהליך התיקון וההתקדמות לקראת מילוי שאיפה זו. במודל של יהודה אברבנאל אהבת האל מתגלית כחסד והטבה לברואיו בפעולותיו כדי להביא אותם למצב של שלמות. מאמצי האל להביא את האדם לשלמות באים לידי ביטוי בביאורו של רע"ס לכל אורך פירושו לתורה בקריאה החוזרת ונשנית לתשובה, וכך התקדמות העולם לקראת גאולה הוא תוצאה של שיתוף פעולה בין האל המעודד לתשובה לבין האדם הלוקח אחריות ומשתמש בבחירתו החופשית כדי לתקן ולהביא את עצמו לידי שלמות. מבחינה זו, פעולתו של האדם נחוצה כדי להביא את העולם לידי תיקון. גם אירועים קשים, כדוגמת הגלות, משתלבים במוטיב החסד של האל עם ברואיו, מכיוון שאלו מעוררים את האדם לתיקון ותשובה. בהקשר זה יש להטעים, שרק תשובה מעולה, המונעת מכוח שינוי פנימי, יכולה ליצור תיקון אמיתי באדם, וליישם בכך את תנועת ההשתלמות והגאולה. רק מהלך כן, עמוק ואמיתי המונע מהרצון לשוב למעלה האלוקית הראשונית מסוגל להשיב את האדם למעמדו לפני החטא. המרכיב השלישי החשוב הוא הדגשת המודל את הפן הקוסמי של התנועה הכוללת של היקום לקראת תיקון, בניגוד לתפיסות גאולה אחרות שהתמקדו ביעוד הפרט על חשבון תהליך הגאולה הכללי.³⁴³ שלושה מרכיבים אלו מדגישים את הקשר שבין תשובה לגאולה במשנתו של רע"ס.

האם כל קורא שיקרא בביאור יזהה את משמעותו העמוקה של מושג האהבה? דומני שלא. הביאור מתבאר היטב גם ללא ההבנה הפילוסופית המוספת, ולעבודת ה' שבאה ממקום של אהבה שורשים עמוקים במסורת היהודית, כפי שהדבר מתבטא בתפילה השגורה בפי יהודים מדורי דורות לפחות פעמיים ביום "ואהבת את ה' א-לקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דב' ו, ה). גם כאן, ניתן להבחין ברובד הכפול של הביאור, המתאים את עצמו הן ללומד הפשוט, והן ללומד איש העולם הגדול.

בדברים אלו, סבורני, הוצב בסיס למענה לשאלה בה נפתח דיון זה: כיצד ניתן להבין את דברי רע"ס בביאורו לשיר השירים ובמקומות אחרים שיש בגלות גילוי של חסדו של האל לעמו.³⁴⁴

לסיכום: בפרק זה, הראיתי בעזרת 'מעגל האהבה' של יהודה אברבנאל, כיצד בכוחה של תנועת תשובה מעולה, המונעת מאהבה, למשוך את היקום כולו לקראת שלימות ותיקון, וליצור מציאות גאולית כמו זו שביקש האל ליצור לאחר החטא, בראשית האנושות. מציאות זו, היא היא הגאולה, וביד האדם הבחירי, ליצור אותה בעזרת מעשיו ובחירותיו האנושיות.

³⁴² אידל, על האהבה, עמ' 165.

³⁴³ אידל, על האהבה, עמ' 165. על היחס שבין גאולת הפרט והגאולה הכללית, ראו שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 46-90.

על מרכיב זה ארחיב בתת הפרק הבא.

³⁴⁴ רעיון הייסורים כביטוי של חסד עולה גם מביאורו של רע"ס לפסוקים "כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו" (שמי' כב, כא-כב), שם כתב: "לא תענון אם ענה תענה אתו, אם כשתענה את היתום תהיה כוונתך לענותו בלבד. אבל אם תענהו ליסרו ולהיטיב לו, אין זה אלא גמילות חסדים". גם במקום זה, הייסורים משמשים כמניעי תיקון.

מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי: שני נתיבים

עד עתה, התמקד הדיון בגאולת האדם היחיד. ברצוני להרחיב את היריעה ולדון בקשר שבין התשובה לגאולה הלאומית והאוניברסלית.

נתיב הגאולה הסביל

כפי שראינו, רע"ס נטה לבאר נבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לטווח הרחוק מאוד.³⁴⁵ לשם כך, נהג בדרך כלל לבאר את הנבואה כתיאור כרונולוגי של קורות העם (ופעמים רבות חטאיו) לאורך ההיסטוריה היהודית מראשית האומה ועד אחרית הימים. במקרים הללו, מודל הגאולה המוצג הוא מודל סביל מבחינת השתתפותו של העם בתהליך, אשר אינו נדרש לשתף פעולה בתהליך הגאולה. בתיאורי הגאולה המתאימים למודל זה, הגאולה מגיעה מאחת מכמה סיבות: חילול ה' שנגרם כתוצאה מהימצאות ישראל בגלות, מצבו הקשה של עם ישראל בגלות, הגעת זמן הגאולה בגלל הגדשת סאת החטא של אומות העולם (או שיקול קוסמי אחר כמו שביתת הארץ).³⁴⁶ רמתו הרוחנית של העם אינה שיקול להגעת הגאולה, וזו מגיעה גם למרות רמתו הרוחנית הירודה של העם. מהלך גאולה מן הסוג הזה מתואר ב"שירת האזינו": **"כי יראה כי אזלת יד והטעם שיתנחם אז על הרעה הראויה לעמו, [...] הוא כי אז יראה את ישראל בתחתית העני ולחץ הגלות, באופן שאינם יכולים לחיות עוד בו, כמו שהיה הענין במצרים, כאמרו 'וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו' (דב' כו, ז) " (רע"ס על דב' לב, לו). עם ישראל ייגאל מהגלות לא בשל זכאותו לגאולה, אלא עקב כך שהוא אינו יכול לעמוד עוד בתנאי הגלות אשר עלולים לגרום לכילוינו. רע"ס הזכיר שגם הגאולה ממצרים התרחשה מסיבה זו: **"ותעל שועתם אל הא-לקים מן העבדה לא בשביל תשובתם ותפלתם, אבל כמקנא על אכזריות המעבידים [...] " (רע"ס על שמי' ב, כג).****

השורש הרעיוני לאפשרות גאולה ממניע כזה נמצא בתפילתו של משה אחרי חטא העגל, שם הוא טוען בזכות הסליחה לעם מחמת חילול ה' שעלול להיגרם אם הקב"ה יכרית את העם: **"למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם בהרים ולכלתם מעל פני האדמה שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך" (שמי' לב, יב).** כמו עונש הכליה שהוסט מן העם לאחר חטא העגל בגלל חשש מחילול ה', גם הגלות גורמת לחילול ה': **"וכאשר היו החטאים מבדילים, [...] הלכו חשכים מבוהלים ודחופים בין האומות. ובהיות מזה נמשך חלול ה' בלי ספק 'באמור להם עם ה' אלהי' (יח' לו, כ) " (רע"ס על במ' כח, יא). רע"ס בעקבות המדרש סבר שחילול ה' הנגרם מן הגלות הוא כה גדול עד כי מוספי ראש חודש הם כפרה לה' עצמו על שהגלה את עמו "רצונו לומר: הביאו כפרה בשבילי להשיג קדוש שמי המחלל בגוים, בסבת מה שמעטתי את הירח, כשהגליתי את ישראל והסתרתני פני מהם" (רע"ס על במ' כח, יא). ליכטנשטיין הציע על סמך הדמיון שיש ללמוד מכאן גזירה שווה על ביטול / קיצור עונש הגלות כתוצאה מחילול ה'.³⁴⁷**

לטיעון כנגד חילול ה' בעמים נלווה בחטא העגל ובגאולה מן הגלות טיעון נוסף, והוא המחויבות לברית אבות ולהבטחה להרבות את העם ולהנחילו בארץ ישראל.³⁴⁸ גם שני טיעונים אלו אינם משקפים את מעלתו או

³⁴⁵ ראו פרק "פרשנות של ברכות ונבואות לעתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק", לעיל עמ' 50.

³⁴⁶ גאולה בגלל חילול ה': דברים לו, ב; גאולה בגלל מצבו הקשה של עם ישראל בגלות: רע"ס על דברים לב, כז, לו;

גאולה בגלל הגדשת סאת חטאי העמים: רע"ס על בראשית מט, א.

³⁴⁷ רחמימי, כללים ומגמות, עמ' 40; ליכטנשטיין, שתי זוויות, עמ' 3.

³⁴⁸ שמי' לב, יא-יג.

זכאותו העצמית של העם לגאולה, וזו תגיע גם אם לא נפרע העונש עד תום. ניתן לומר, שקיים מתח בין טענת הדין השמה במוקד את חטא העם ואת העונש המגיע לו, לבין שיקולים אחרים המציגים את הפרספקטיבה האלוקית לתוצאות העונש. הקב"ה מנהל את העולם על פי כללים ועקרונות השמורים עמו, והוא חפץ להביא את העולם כולו למימוש הפוטנציאל שנקבע לו בבריאתו. מתברר, שבתנאים שונים פרספקטיבה זו גוברת על הפרספקטיבה האנושית, והגאולה מגיעה על כל פנים.³⁴⁹

גאולה מן הסוג ה"סביל" היא גאולה שאינה דורשת מן העם דבר. יש תאריך / מהלכים היסטוריים רוחניים המתרחשים בעולם ומביאים לכך שעם ישראל יגאל. אך לגאולה מן הסוג הזה מחיר יקר, כפי שאפשר לראות מתיאורי הגאולה ביחזקאל לח-לט, וזכריה יד.³⁵⁰ כמתואר שם, הגאולה אומנם מגיעה, אך במחיר של השמדת העולם הבלתי מושלם הקיים. המלחמה ברוע פוגעת בכל הבריאה: משפט ה' בחוטאים מחריב את עולם הדומם והחי והאנושות נקלעת למלחמת איש באחיו, אכזרית כל-כך, שנדרשים שבעה חודשים של עבודה מאומצת רק כדי לאסוף את גופות החללים.³⁵¹ מטרת משפט ה' בחוטאים מפורשת בדברי הנביא בסוף נבואה זו: עם ישראל יכיר באלוקיו, העמים יכירו בכך שהגלות על כל צרותיה הייתה עונש מידי של הקב"ה על מעלם בו ולא חלילה קוצר ידו מהושיעם, ובכך יתקדש שמו של האל בעולם ויחפה על חילול שמו שהיה עד עתה. לא רק הגויים ייספו במלחמה, אלא גם בני ישראל יפגעו ממנה ויהיו בין חלליה. גאולה, ומחיר גבוה בצידה: "בורוע חזקה ובחימה שפוכה אמלוד עליכם [...] ונשפטתי אתכם שם פנים אל פנים" (יח' כ, לג-לה).³⁵²

שרידי העם שיזכו לגאולה יהיו במדרגתו הרוחנית של אברהם אבינו, ובסופו של תהליך הגאולה הסוער הם ישובו לבטח על אדמתם, ויזכו לקרבת ה' המגיעה עד כדי השגת דרגת נבואה לכלל העם.³⁵³

³⁴⁹ ליכטנשטיין, שתי זוויות, עמ' 3.

³⁵⁰ בחינה של יציאת מצרים, גם היא גאולה מן הסוג הסביל, מראה שכך הדברים גם כאן. לדעתו של רע"ס הקב"ה הפליא מכותיו בפרעה ובמצרים כדי להניעם לתשובה (רע"ס על שמי' ז, ג), ולעם ישראל נדרשו 40 שנות נדודים במדבר כדי להכשירם למילוי ייעודם בארץ ישראל.

³⁵¹ יחזקאל לח, יח-כב; לט, יא-טו.

³⁵² את הביטוי "נשו את כלימתם" (יח' לט, כו) ניתן להבין באופנים מנוגדים. יצחק אברבנאל ביאר את הביטוי כשכחת הבושה: "[...] עתה שנעשתה הנקמה בגוים המכעיסים אותי עת לעשות להשיב את שבות יעקב ולרחם את בית ישראל כיון שכבר קנאתי לשם קדשי בנקמת הגוים, ומכאן והלאה בני ישראל ינשו את כלימתם רוצה לומר ישכחו שהוא מלשון 'נשיתי טובה' (אי' ג, יז) וגם כן ישכחו את כל מעלם אשר מעלו בי כי לא ישובו למעילה ההיא עוד וישכחו כל זה בשבתם על אדמתם לבטח ואין מחריד" (אברבנאל על יח' לט, כה-כו). ביאור ברוח כזו ממעיט מהשפעת מלחמת יום ה' על היהודים היושבים בארץ. מלבי"ם הציע כיוון הפוך: "ונשו לשון כפרה כמו 'אשרי נשוי פשע', וענינו שיכופר ולא יזכר עוד" (מלבי"ם על יח' לט, כו). כלומר, לאחר שעוון עם ישראל יכופר בגלות ובמלחמה, תוכל הגאולה להתגשם במלואה. רע"ס כנראה העדיף את הכיוון השני (ואולי סמך מלבי"ם את פירושו על פרשנותו של רע"ס) וזאת בעקבות פרשנותו ב"שירת האזינו" "אשאר איזו פאה מהם, והמותר אכלה, כמו שאעשה באחרית הימים, אחרי שלא השגתי שלמותם לא במתן תורה, ולא בארץ ישראל, ולא בגלות, כאמרו 'כי בהר ציון ובירושלים תהיה פלטה, כאשר אמר ה', ובשרידים אשר ה' קרא' (יואל ג, ה)". הפסוק מיואל בהקשרו מתאר פליטה רק לצדיקים ולא לכלל העם. רע"ס הרחיב על מהלך זה בביאורו לתהלים, ראו למשל מזמור פא, ח.

³⁵³ רע"ס ביאר "מברכיך ברוך" כמו שהיה הענין באברהם, כי אמנם שרידי ישראל יהיו במדרגת אברהם אבינו, כאמרו "כי ישוב ה' לשוב עליך לטוב, כאשר שש על אבתך" (במ' ל, ט) "רע"ס על במ' כד, ט) את התיבה "אבותיך" כמשמעה ממש, שלוש האבות. הכוונה היא שכמו שעם ישראל זכה לשוב למעלת שלושת האבות (שהיו במדרגת אדם הראשון) במתן תורה גם השרידים אשר יישארו באחרית הימים יזכו למדרגת אדם הראשון, ובכך יחזור העולם למצבו

מעניינת ההדגשה בשתי נבואות אלו על השבר הפיזי שפוקד את השמים והארץ, מבחינת מרחב הזמן "יום לא יום ולא לילה" (זכ' יד, ז), והמרחב הגאוגרפי "ונבקע הר הזיתים מחציו מזרחה וימה גיא גדולה מאד ומש חצי ההר צפונה וחציו נגבה" (זכ' יד, ד), "ביום ההוא יהיה רעש גדול על אדמת ישראל" (יח' לח, יט). שבר זה כולל גם את טשטוש הגבולות הטבעיים הקיימים בטבע כגון גבול המים והיבשה "יצאו מים חיים מירושלם חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון" (זכ' יד, ח), וגבולות השמים והארץ "ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש אש וגפרית אמטיר עליו ועל אגפיו" (יח' לח, כב). ייתכן שיש לראות כאן חזרה לאחור ותיקון השבר הקוסמי שהתרחש לאחר חטא המבול:

כי קודם המבול היה מהלך השמש תמיד בקו משוה היום, ובזה היה אז תמיד עת האביב, ובו היה תקון כללי ליסודות וצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם. ואמר שיהיה זה "כל ימי הארץ" עד אשר יתקן האל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו "הארץ החדשה אשר אני עשה" (יש' סו, כב), כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז, ויהיה תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם, כמו שהיה קודם המבול (רע"ס על בר' ח, כב).

התיקון שנוצר בעת הגאולה מקיף אם כך גם את הקוסמוס, שחוזר בטלטלה למקומו ולמהלכו הטבעיים.

נתיב הגאולה הפעיל

אך רע"ס הציע לאורך ביאורו לתורה גם מודל אחר, מודל של "גאולה פעילה", שבה האדם לוקח חלק במהלך הגאולה. המופע המלא ביותר של המודל מופיע בפרשת התשובה, בדברים ל, אם כי הוא רמוז במקומות נוספים.³⁵⁴ הפסוקים בדברים ל אמנם מנוסחים בלשון יחיד, אך מכיוון שנאמרו בהקלה, העם כולו, כגוף אחד הוא הנמען.³⁵⁵ הצד הלאומי בולט במיוחד כאשר בוחנים פרשה זו בהקשרה (נאום הברית, פרקים כז-ל): הברכה לישראל מתגשמת על ידי ההכרה הבין לאומית (דב' כח, י), והקללה, כתבוסה לפני כל העמים לשם הוגלו ישראל (דב' כח, לו-לז), בנוסף, התשובה, כמתבקש, מחייבת את החזרת ישראל לארצו.³⁵⁶ על פי רע"ס, הפרק מתאר התרחשות עתידית בגלות, שאלה יגיע העם כתוצאה מהפרת הברית עם הקב"ה. ההימצאות בגלות תגרום לעם לבחון את התנהלותו, ולהגיע להכרה אמיתית בכך שהתנהלות זו גרמה לריחוק מהקב"ה ותורתו. חשיבה זו תביא למהלך של תשובה כנה, הנובעת מהרצון הבלעדי לעשות את רצון

הבראשית-גאולי, וראו עוד אצל קופרמן, ביאור במדבר, עמ' תי הערה 25. אלו שיישאו באחריות הימים, יזכו להישאר בגלל תכונת הדבקות בקודש מתוך שלמות צלם אלוקים, אשר תאפשר את קיומם הנצחי אשר מוזכרת בהמשך פסוק האסמכתא: "הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו" (יש' ד, ג). וראו עוד בנושא אצל שיין, אדם משפט וחברה, עמ' 101-102.

³⁵⁴ ראו בהקשר זה את ביאורו של רע"ס לתיאור העלאת יוסף מן הבור, בפרק "פרשנות סמויה בביאור בעזרת פסוקי אסמכתא, עמ' 47. ויתכן כי זהו גם מהלך הגאולה המתואר בפירושו לזכריה ט. רגב קורא את פרשנות רע"ס לפרק ח בשיר השירים כשיח בין הקב"ה לעם המציג את שני אופני הגאולה: את מעשה תשובה ולימוד תורה בגלות המהווים תנאי מקדים לשינוי העולמי שם רע"ס בפי האל, ואת התשובה המגיעה בעקבות הגאולה, שם רע"ס בפי העם. רגב, גלות וגאולה, עמ' 286.

³⁵⁵ גזונדהייט, פרשת התשובה, עמ' 32. וראו גם הערה 4 באותו העמוד, על שכיחות תופעת ההתייחסות לכלל העם בלשון יחיד בחומש דברים.

³⁵⁶ גזונדהייט, פרשת התשובה, עמ' 32.

ה'. עוצמתו של מהלך זה תוליד את ביטול עונש הגלות אשר יתבטא בקיבוץ הגלויות חזרה לארץ ישראל.³⁵⁷ רע"ס הדגיש שמהלך זה כל כך ברור וטבעי שהוא יתאפשר גם ללא תיווך של חכמים רחוקים או נביאים.³⁵⁸ פעולת העם תיענה בתנועה מצדו של הקב"ה, אשר ימול את לבבם כדי לסייע להם לראות את המציאות בצורה נכוחה ולהימנע מן החטא המגיע כתוצאה משיקולים מוטעים. הקב"ה יְקַלֵּה את אויבי העם כעונש על התנהגותם לעם ישראל בגלות, ומנגד, עם ישראל יזכה לביאת המשיח המלווה בשלווה.³⁵⁹ אך גם לשלוות הישיבה בארץ מטרה: אריכות ימים על אדמת הארץ המובחרת תאפשר להם את השגת השלימות, ובה יקנו את הנצחיות שנוצרת מהידבקות באל.³⁶⁰ גאולת ישראל המתרחשת בנתיב זה היא פועל יוצא של שינוי טבע האדם שנפעל בידי תשובת העם. משום כך, אין לצפות לטלטלה רוחנית או למשפט חוטאים, העם כבר חזר בתשובה. למרות הדמיון הראשוני בין שני נתיבי הגאולה, קיימים שני הבדלים מהותיים ביניהם.³⁶¹

הראשון, תזמון מהלך התשובה של העם. בגאולה מן הסוג הסביל, תשובת העם היא **תוצאה** של תהליך הגאולה, פועל יוצא של התגלותו העוצמתית (והמפחידה) של האל.³⁶² לא כך בגאולה הפעילה. רע"ס הדגיש ארבע פעמים במהלך הפרשה שעל תשובת ישראל להתרחש בעוד העם בגלות, "הטעם שאמרתי 'והשבת אל לבבך בכל הגוים' (דב' ל, א), שצריך שהתשובה תהיה בעודך בגלות למען תושע" (רע"ס על דב' ל, יא).³⁶³ כלומר, התשובה היא **המניעה** את הגאולה, ולא להפך.³⁶⁴

³⁵⁷ ביטוי לגישה זו, וכן דוגמה לשימוש שעשה רע"ס באסמכתאות ככלי להרחבת הפירוש ניתן לראות בביאורו למזמור צב בתהילים. שם, בעזרת האסמכתא, הדגיש רע"ס את האחריות הנדרשת מן האדם לקדם את מהלך הגאולה. "**מזמור שיר ליום השבת** כי אמנם זה היום הוא טוב ונאות **להודות לה'** על כל הטובה **ולזמר לשמך עליון** שתוכל להושיע בעת צרה וזה **להגיד בבוקר חסדך** להגיד חסדך בבוקר בצאתנו מאפילת הצרות לאורה ו**אמונתך** שתוכל להושיע, כמו שאמרת "ובקשתם משם את ה' אלוקיך ומצאת" (דב' ד, כט) **בלילות הגלות**". רע"ס בחר בפסוק המדגיש את הציפיה מן האדם לשוב בתשובה בגלות, ולא, כמצופה, בפסוק המדגיש את כוחו ועוצמתו של הקב"ה היכול להושיענו בעת צרה. בשיעורי רע"ס כפי שנרשמו ב"אמר הגאון", מופיע תיאור דומה: "**והשבות אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' א-לקיך שמה** בוודאי כשתשיב אל לבבך, היינו כשתעניין ותחקור, אז **ושבת עד ה' א-לקיך ושמעת בקולו** [...] ואז **אם יהיה אם יהיה נדחך בקצה השמים [משם יקבצך ה']** שהוא קיבוץ גלויות. ויש הפרש רב בין קיבוץ גלויות וביאת הארץ [...]". (ספורנו, אמר הגאון, דב' ל, א-ה, עמ' תט), אך אין הרחבה לגבי משמעות ההבדל.

³⁵⁸ רע"ס על דב' ל, יא-יב.

³⁵⁹ רע"ס ביאר את מצוות התשובה בפרשת התשובה כמצווה בעלת מטרה ספציפית, להביא את הגאולה, ולא רק כמצווה כללית של תשובה.

³⁶⁰ ראו דברי רע"ס על כפל "חייך" ו"אורך ימיך" דברים ל, כ. קרביץ, ביאור דברים, עמ' רלד הערה נט.

³⁶¹ לציפיותו של הבורא לגאול את עמו תוך המתנה לזמן בו יהיו מוכנים וראויים התייחס רע"ס גם בנוגע לעיתוי הגאולה ממצרים "וכמו שהיה משמר ומצפה לגאולת ישראל כל ימי גלותם במצרים, כן הוא משמר ומצפה לגאולת ישראל העתידה, כאמרו 'ולכן יחכה ה' לחנכם' (יש' ל, יח)" (רע"ס על שמי' יב, מב).

³⁶² חזרה בתשובה של עם ישראל: יחזקאל לט, ז, כא-כב; חזרה בתשובה של העמים כתוצאה מאימת ה': זכריה יד, יז-יט.

³⁶³ רע"ס הזכיר את נחיצות השיבה אל ה' דווקא בגלות שוב בפסוק יא, ופעמיים בפס' יג.

³⁶⁴ חוקרים רבים התחבטו ביחס שבין התשובה בגלות לבין התשובה בעקבות הגאולה בתורתו של רע"ס, ובהתאמה, ביכולת של עם ישראל לשלוט על זמן הגאולה. אך מכיוון שלא עמדו על ההבחנה בין נתיבי הגאולה השונים, הוצגו שתי העמדות זו בצד זו, למרות הסתירה ביניהם. כך למשל אצל ולק, מופיעות זו בצד זו שתי גישות מנוגדות: "שיבת ציון תבוא בעקבות תשובת העם אל ה' שהיא תנאי מוקדם לגאולה [...] 'אף על פי שאין מעשינו טובים' זכותינו לתבוע את ביאת המשיח גם טרם 'קץ הימים' ובהעדר 'זכות הדור' [...]". ובפסקה שאחריה: "הגאולה העתידה מצטיירת

ההבדל השני, עוסק באווירה הסובבת את הגאולה. נתיב הגאולה הסביל מתאפיין באווירת יום הדין הפוגעת בטבע ובישראל, וגורמת לחוויית גאולה קשה והרסנית עד כדי כך שהנביא עצמו אומר: "למה זה לכם יום ה' הוא חשך ולא אור" (עמ' ה, יח). לעומתה, הגאולה הפעילה מתאפיינת ברוגע ושלווה: "ואתה תשוב תנוח, כמו 'בשובה ונחת' (יש' ל, טו). וזה בהגלות משיח צדקנו אחר אבדן האומות, כלומר, המה יאבדו ואתה תעמוד בשובה ונחת, שלא יוסיף להגלותך, כמו שביאר הנביא באמרו 'אם-תשוב ישראל [...] אלי תשוב [...] ולא תנודי (יר' ד, א)" (רע"ס על דב' ל, ח). רע"ס פירש את הביטוי "ואתה תשוב" לא כפעולת תשובה, אלא כתוצאה נצפית של פעולת התשובה שתוארה לפני כן. עיון בפסוק האסמכתא הראשון במלואו מסב את תשומת הלב למשמעות שנתן למילים אלו "כי כה אמר ה' [...] קדוש ישראל בשובה ונחת תושעון בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם ולא אביתם" (יש' ל, טו). הפסוק בהקשרו מתאר מצב של מלחמה המתרגשת ובאה על ישראל. ההצלה מן המלחמה מובטחת לו רק יבטחו העם באל, אשר ילחם את מלחמתם וינצח את אויביהם בעוד הם יושבים לבטח. בפסוק אסמכתא זה הדגש הוא על הנחת, השקט והבטחה שמהם ייהנו העם בעת שה' נלחם את מלחמתם. תיאור זה שונה בתכלית מתיאור מלחמת אחרית הימים שעליו קראנו למעלה ביחזקאל, בו עם ישראל שותף למלחמה ולרעש האופפים את היקום.

בויקרא כו, ו-ט מופיע לדעת רע"ס רעיון חידוש הברית באחרית הימים על בסיס מהלך תשובה של העם. גם שם הוא הדגיש את אופייה הנינוח של הגאולה, שכן מלחמות ההגנה כולן תתרחשנה מחוץ לארץ ישראל, על מנת שעם ישראל לא יינזק.³⁶⁵ בשונה מהתיאור ביחזקאל ובזכריה שם המלחמה מתרחשת בליבה של ישראל, בהריה, בירושלים.³⁶⁶ בהתאם לכך, הדגש על ה"שרידים" שמהותי למודל הסביל (שכן לא כל היהודים יזכו לגאולה) נעדר מהמודל הפעיל. ואולי דבר זה מובן מאליו, שכן אם הגאולה תגיע מתוך מהלך של תשובה של העם, אין לצפות לכך שרוב העם ידון לכליה במשפט של יום הדין, אשר יתמקד במקרה זה על העמים ולא על ישראל.³⁶⁷

בנתיב הגאולה הפעיל, עם ישראל מחולל במו ידיו את הגאולה המתבטאת בשיבה אל ה' מתוך אהבה היוצרת דביקות והיפרדות מן הגשמי. אך מה לגבי גאולת האנושות? כאן, מתאחדים הנתיבים. כוחה של תשובה מאהבה לשנות את האדם והעם השבים, אך לא להעלות את החוטאים האחרים. לאלו מצפה עדין יום ה' ומשפט העמים על יחסם לעם ישראל לאורך הגלות. אך בין אם תשובת ישראל תהיה פועל יוצא של התערבות ה' במהלך ההיסטוריה, או הכוח המניע העומד מאחורי הגעת התשובה, עם ישראל במעמדו החדש-ישן כעם סגולה, כהני ה' לעמים, יהיה הכוח המניע העומד מאחורי הפצת דעת ה' ותורתו בין שאר עמי העולם:

וכאמרו "ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך" (בר' כח, יד). והוא אישור עתיד "לשרידים אשר ה' קורא", כאמרו "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל" (במ' כג, כג), וכאמרו "ואתם כהני ה'".

איפוא כמאורע על-טבעי, שאין להחישו שלא בעתו" (ולק, הפרשן ההומניסטי, עמ' 296), וכך הם הדברים גם אצל רגב, גלות וגאולה, עמ' 281, 286: "הגאולה נתונה לרצון והאלוקי ואין לה חוקיות"; "אין להקדיש מאמצים לשינוי מצבו הפיזי של העם", ולעומת זאת 282, 285: "ישנה אפשרות של זירוז התהליך שנקבע מראש והדבר תלוי אך ורק במעשיהם של ישראל". ההבחנה בין שני נתיבי הגאולה השונים מיישבת את הסתירה.

³⁶⁵ ויקרא כו, ז.

³⁶⁶ יחזקאל לט, ב; זכריה יד, ב.

³⁶⁷ למרות האמור, יהודים רבים יאבדו במהלך קשיי הגלות, אך אובדנם קשור לסוגיית הגלות, ולא לסוגיית זמן הגאולה.

תקראו" (יש' סא, ו), וכאמרו "יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר: נלכה עמכם, כי שמענו אלהים עמכם" (זכ' ח, כג) (רע"ס על ברי' לט, כו).³⁶⁸

אם כן, ראינו שרע"ס הציג בפרשנותו שני נתיבי גאולה. הראשון, סביל, מוגדר מתוקף הקשרו כנתיב גאולה וודאי, והשני, פעיל, צץ ועולה לאורך הפירוש כאופציה לא מוכרחת לנתיב גאולה. האם הגאולה הסבילה והפעילה מקבילים לגאולת בעתה וגאולה אחישנה (בהתאמה)? בהרבה מאוד מובנים כן. אך גאולת אחישנה עשויה להתקיים גם כתוצאה מהסבל שעבר עם ישראל בגלות, ולא בגלל תשובה. כדי להדגיש את היסוד הפעיל של הגאולה המגיעה כתוצאה ממהלך של תשובה בחרתי להשתמש במילים פעיל וסביל בדרכו הייחודית של רע"ס בהגדרת נתיבי הגאולה.³⁶⁹ בקטעי הפרשנות המתארים את המהלכים ההיסטוריים רוחניים של עם ישראל הציג רע"ס את הנתיב הסביל של הגאולה בה, גם אם העם לא יהיה זכאי לגאולה מסיבות עצמיות יזכה להיגאל משיקולים אלוקיים. ייתכן, שרע"ס נתן לגישה זו את הבכורה בגלל התנאים ששררו בתקופתו: הקושי של בני דורו לקבל את רעיון התשובה, מעמדה הנחות של היהדות מול הנצרות ואולי תנאים גאוגרפיים-ישוביים המיוחדים לאיטליה בתקופה זו שגרמו לפער בין היכולת לקיים מצוות (בעקבות הקהילות הקטנטנות שנוצרו באיטליה בצל הקונדטות, חוזים אישיים שנערכו בין ראשי הערים ליהודים ובמסגרתם הותרה ישיבה זמנית של חמש עד עשר שנים בעיר ליהודים ספורים), לבין הדרישות כפי שהן באות לידי ביטוי בהלכה.³⁷⁰ בני דורו של רע"ס החשופים לשיח על הגאולה (אצל נוצרים ויהודים כאחד) חייבים להאמין שיהי אשר יהי, הגאולה תגיע, ולו רק בגלל שם ה' המחולל בגויים והגדשת סאת ייסורי הגלות. לגאולה זו, יש כמובן מחיר, המתבטא בתהליך גאולה עוצמתי ואלים המותיר את ארץ ישראל והעולם חרבים, כשרק "שרידי" היהודים עליה.

חשוב לדייק בתיאורי הגאולה של רע"ס בפירושו לתורה. אף שבחר להציג את נתיב הגאולה הזה כברירת המחדל של הגאולה, כמעט ולא הרחיב על השלכותיה הקוסמיות הקשות ומחירה הלאומי. הבאתי כאן את התיאורים מיחזקאל ומזכריה כדי להשלים את תמונת הגאולה הסבילה, הגם שרע"ס לא הביא פסוקי אסמכתא לגאולה משני מקורות אלו, והרמז היחיד לכך שהגאולה הסבילה היא גאולה טראומתית עולה מאזכור קצר בהקדמה לברכות יעקב (שמתחבא בין כל התיאורים החיוביים של הגאולה) ושני אזכורים

³⁶⁸ ראו בהרחבה בפרק "הרחבות עידוד שאינן מתייחסות בהכרח לגאולה באחרית הימים", לעיל עמ' 31. על משמעות חמשת פסוקי האסמכתא שבהם נעזר רע"ס כדי להדגיש את התקווה להישארות שרידי העם בסוף הגלות, למרות כל הצרות תוך יצירת מערכת יחסים קרובה עם הקב"ה ומילוי תעודתם כמנהיגות הרוחנית של אומות העולם בעת הגאולה. את הביטוי "עם סגולה" ביאר רע"ס "ובזה תהיו סגולה מכולם, כי תהיו 'ממלכת כהנים' להבין ולהורות לכל המין האנושי, לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, כמו שיהיה ענין ישראל לעתיד לבוא, כאמרו 'ואתם כהני ה' תקראו' (יש' סא, ו), וכאמרו 'כי מציון תצא תורה' (יש' ב, ג)" (רע"ס על שמי' יט, ו).

³⁶⁹ בהסתכלות השוואתית, כדאי לציין את הדמיון לאספקטים בגישת האר"י המדגישה שהאדם, ולא האל, הוא המחזיק במפתח הגאולה, אשר אינה תוצאה של התערבות אלוקים על-היסטורית שתהפוך את העולם, אלא תוצאה מתבקשת של הפעולה האנושית של תיקון בתוך ההיסטוריה. תפיסת עולם זו מנוגדת מיסודה לתפיסות האפוקליפטיות של הנצרות, בה המאמינים נקראו להאמין, לחכות לסימנים, להתפלל ולהינזר מן העולם כיוון שהשינוי יבוא מבחוץ, בתנועה הופכת עולמות, רודרמן, תקוה, עמ' 202.

³⁷⁰ לסיבות אלו ניתן להוסיף את גלי ההגירה היהודיים הפנים איטלקיים שמנעו יצירת קהילות יציבות שמסוגלות לספק שירותי קהילה כמו מקווה, בית כנסת, וסמכות רבנית ראויה, כל זה בצל השפעותיה התרבותיות של תרבות הרנסנס. עוד על מוסד הקונדטות ומאפייני ההתיישבות באיטליה בתקופה זו ראו בונפיל, תמורות.

קצרים בשירת האזינו המציניים שרק שרידי ישראל יישארו בעת הגאולה.³⁷¹ המינוחים "יום ה' הגדול והנורא", "מלחמת גוג ומגוג" והדומים להם, אינם מופיעים בפירוש, וגם לא התייחסויות לספר דניאל למרות שבתקופתו הייתה התעניינות רבה והתעמקות בחישוב זמן הקץ.³⁷² לצד ההרסני והקשה של הגאולה שמור מקום בפירושי רע"ס לתהלים וכתבוק שם הוא נתן מקום למלחמה הקשה, למשפט כנגד חוטאי עם ישראל והפורענות המזומנת להם כולל קולות הבכי והצעקה העולים מהעם כולו בתגובה.³⁷³ בפירושים אלו מודגש שהגאולה "[...] [תהיה] לצדיק בלבד אשר להם יאות להיות מנצחים ומתמידים" (רע"ס על חב' ג, יט).

מדברים אלו עולה שרע"ס חפץ לצייר את הגאולה בפירוש לתורה בקווים אופטימיים ומחזקים, ולא להתייחס לצדדים הקשים המלווים אותה, וכך להשאיר את אפשרות הגאולה הסבילה כאופציה אופטימית ומזמינה. עם זאת, רע"ס לא הותיר את נתיב הגאולה הסבילה כברירה יחידה. לאורך כל הביאור, עיצב את תודעת הבחירה של הקורא, ואת תודעת קיום התשובה כחלק אינטגרלי של יחסי היחיד והעם עם אלוקיו, ובכך, ניסה לעורר אותו להבין שקיימת גם אפשרות נוספת, אפשרות אשר מביאה לא רק לתיקון טכני של הפרת הברית, אלא מהווה מהלך אשר יוצר מעצם טבעו את הגאולה, הן האישית והן הלאומית. האדם יכול, ואף חייב, לחיות את חייו מתוך שאיפה להידמות לאל הן בעיון והן במעשה ולהביא בכך את נשמתו האלוהית לידי ביטוי.³⁷⁴ בכוחו להחיש את הגאולה, ואין הוא חייב לחכות לעיתה הקבוע. כך, מתגלה גם כאן פרשנות הרב רבדית הנוגעת לגאולה. מחד, פרשנות גלויה המתארת מהלכים היסטוריים הנושאים על כנפיהם גאולה ללא צורך בשיתוף פעולה אנושי, ובהשלמה, מבין השיטים, מודל גאולה שונה לחלוטין, מודל המציב במרכז את האדם הפעיל, המפתח את צלם האלוקים שלו, ומביא תוך כדי כך את הגאולה, והחזרת העולם למצבו הרוחני הבראשיתי כפי שהיה בבריא.

האם רע"ס ראה באפשרות הגאולה הפעילה אפשרות ממשית ומציאותית? לדעתי, הוא רצה בכל מאודו להאמין שגאולה כזו אפשרית. זו הרי הגאולה האידיאלית, וגילוי שאיפת השלמות האנושית. מסיבה זו הדגיש את היתכנותה לכל אורך פירושו לתורה. עם זאת, נראה שלא האמין שתקווה זו היא מציאותית כפי שמסתבר מתוך קריאת הביאור לדברים לב: "אשאר איזו פאה מהם, והמותר אכלה, כמו שאעשה באחרית הימים, אחרי שלא השגתי שלמותם לא במתן תורה, ולא בארץ ישראל, ולא בגלות" (רע"ס על דב' לב, כו). במקומות אחרים בפירושו התייחס רע"ס לסבירות שעם ישראל יצליח לעשות את מהלך התשובה הנחוץ כדי להיגאל טרם הזמן מן הגלות. לדעתו, שיעבוד מלכויות טורד את עם ישראל מעשיית תשובה (רע"ס על זכ' א, יא-יב), אך גם בלא גורמים חיצוניים "[...] והסיבה שיתמהמה עד בא הקץ היא כי האדם שאמרת עופלה נפשו בחוזק לב כענין פרעה. ולא ישרה נפשו בו בעיון ובמחשבה כלל [...]" (רעס על חב' ב, ג-ד).

³⁷¹ בראשית מט, כו; דברים לב, ז, כו; האזכור השלישי של שרידים בשירת האזינו (לב, כז) מתייחס ליהודים שנתרו בגלות, ולא לשרידי שנתרו לאחר הגלות. אזכור אפשרי למורכבות קץ הימים הוא אסמכתא מפרק יב בדניאל המופיעה בשירת האזינו (דב' לב, לד). אסמכתא זו מדגישה את ההימנעות מעיסוק בחישובי קיצים, אך לומד עשוי להגיע דרכה גם לתיאורי הגאולה הקשים שאינם מוזכרים בהפניות האחרות.

³⁷² ראו תמר, הצפייה באיטליה. בביאורו לתהלים קלא ציין רע"ס את התנגדותו לחישובי הקץ, אשר זמנו סוד השמור לה. רע"ס חש שההתעסקות בחישובי הקץ נוגדת את התפיסה שהגלות אינה אירוע קוסמי / היסטורי אלא חלק ממערכת יחסים בין עם ישראל לאלוקיו. כשם שהיציאה לגלות הייתה נגזרת של חטאי עם ישראל (ולא של קונסטלציות כוכבים או חישובים), כך גם הגאולה תלויה אך ורק בהחלטת הבורא.

³⁷³ ראו למשל ביאורי רע"ס על מזמורים יד, ז; פא, ח; צט, א-ב; קב, א-ב; קכב, ה-ח.

³⁷⁴ ראו בונפיל, ספורנו, עמ' 276-277, העומד על ייחודיות וראשוניות רעיון זה אצל רע"ס, הן מבחינת שילוב התפיסות האפלטוניות, האריסטוטליות וההומניסטיות, הן מבחינת שיטתו ומגמתו להקנות רעיונות אלו לציבור הרחב.

אולי ראייה דומה של המציאות הדריכה את רמב"ם בכתיבתו בנושא התשובה. בהגדרת מצוות התשובה הוא הדגיש את מצוות הווידוי על החטא, אך לא את המצווה לשוב בתשובה. כאשר רצה להורות על התשובה, לא ציטט מפסוקי התורה, אלא מדברי הנביאים: "כל הנביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבבות אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' א-לוקך שמה ושבת עד ה' א-לקיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי וגוי ושב ה' א-לקיך וריחמך ושב וקיבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' א-לקך שמה"³⁷⁵.

מעבר לאמור לעיל חשוב להדגיש, שרע"ס הרחיב לאורך כל הביאור אודות מעלת זמן הגאולה, וברוב הפעמים, ללא קשר לדרך שבה יש ללכת כדי להגיע אליה.³⁷⁶ בהסתכלות הכללית בביאור, הגאולה, אפילו בתיאור מורחב, מופיעה במלוא תפארתה כאחרית הימים שבה יש להאמין ואליה יש לייחל ובה יתוקן מעמדו השפל של העם מול העמים ובמערכת היחסים שלו עם אלוקיו. רק במספר מקומות, ובין השיטים, הרחיב רע"ס גם על שתי הדרכים המובילות אליה. הגאולה בוא תבוא. כדאי לצפות לה. ומי שגם קורא בין השורות וסופג את משנת התשובה של רע"ס, יעשה כמיטב יכולתו כדי לקחת חלק פעיל בהגעתה.³⁷⁷ הדרך המתוארת

³⁷⁵ ראו רמב"ם, הלכות תשובה, פרק שביעי הלכה ה עמ' רז. עוד על רעיון זה בהרחבה ראו אצל גרוזמן, תשובה.
³⁷⁶ ברכות יעקב לבניו בבראשית לט, וברכת משה לבניו בדברים לג הן שתי דוגמאות להרחבה ולהתמקדות בזמן אחרית הימים בלי להתייחס למעבר מן הגלות לגאולה.

³⁷⁷ גם בפרשנותו של רמב"ן אפשר להבחין בשתי התייחסויות אלו לגאולה. הוא ראה בפסוקים שביקראו את תיאור הברית שכרת ה' עם ישראל ואשר הופרה בבית ראשון. הגאולה מגלות זו נבעה רק ממניעים אלוקיים שאינם בשליטת ישראל, ומתאימה בתאורה לגאולה הסבילה: "וכן אמר הכתוב בגלות ההוא: למלאת דבר ה' בפי ירמיהו 'עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה למלאת שבעים שנה' (דה"ב לו, כא). כן התרה בהם וכן הגיע אליהם. [...] ותסתכל עוד בענין הגאולה ממנו, שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות וזכירת הארץ, לא שימחול עונם ויסלח חטאתם ויוסיף אהבתם כקדם, ולא שיאסוף את נדחיהם" (רמב"ן על וי' כו, מ). רמב"ן הדגיש באותו מקום "וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו בעונם ועון אבותם". לגבי השיבה מגלות בית שני, יש סתירה בין העמדה שגילה בפירושו על שירת האזינו (דב' לב, מ) משם עולה שהגאולה אינה תלויה במעשי עם ישראל אלא בשיקולו של הקב"ה "הנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חמה אבל לא ישבית זכרנו, וישבו ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה הגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו", כלומר מודל הגלות הסביל, לעומת דבריו בויקרא כו ובדברים כח המתאימים למודל הגאולה הפעילה, הזורשת את מעורבות עם ישראל בתהליך הגאולה דרך מעשה התשובה: "ולא הבטיח בגאולה רק תלה אותה בתשובה" (רמב"ן על וי' כו, מ), ובהתאם גם הגאולה מגלות בית שני תהיה יותר שלמה: "והגאולה בברית ההיא השנית גאולה שלימה מעולה על כולנו [...] והטיבך והרבך מאבותיך, שהיא הבטחה לכל שבטי ישראל, לא לששית העם. ושם הבטיח שיכרית ויכלה המגלים אותנו, [...] ואלה דברים יבטיחו בגאולה העתידה הבטחה שלימה יותר מכל חזיונות דניאל" (רמב"ן על וי' כו, מ). ראו עוד אצל קפלן, גלות וגאולה, עמ' 252-253.

האם גם רע"ס הבחין בין נסיבות גאולת בית ראשון ונסיבות הגאולה המצופות מגלות בית שני? רע"ס לא ביאר את מסכתות הברכה והקללה בויקרא ובדברים כמתייחסות כל אחת לגלות אחרת, אלא ראה בכל אחת מהן תיאור היסטורי כולל של יחסי ישראל עם אלוקיו. בויקרא כו, ביאר על חורבנות שני הבתים והשיבה מהם אך לא הרחיב על ההבדל בין גאולת בית ראשון והגאולה לעתיד לבוא מבחינת הדרישה לתשובה. לחזרה מגלות בית ראשון הוצבו שני תנאים: שבתה הארץ את שבתותיה, שמטין ויובלות, תנאי שאינו כפוף להתנהגות עם ישראל בגולה (רע"ס על וי' כו, לד), ותנאי שני, המוזכר בשירת האזינו: "והתודו את עונם – קצתם, כמו דניאל ועזרא וזולתם" (רע"ס על וי' כו, מ). כאן הוסיף רע"ס את ההכרה בחטא והווידוי עליו, מעשה סמלי משהו מכיוון שאינו מיוחס לכל העם, כי אם לגדוליו. גם בתיאור החזרה מגלות בית שני בשירת האזינו לא מוזכרת תשובה. מוקד הגאולה הוא מצבו השפל של עם ישראל

כאן אינה דרכו של המיסטיקן היחיד והמעולה המסתלק מן ההווה ההיסטורי כדי לדבוק בטהרם של ימי ראשית הבריאה, אלא דרכו של עם, הפועל בעולם הטבעי כדי לחבר בין שמים וארץ, להתקרב לבורא וליצור אגב כך את הגאולה.³⁷⁸

סיכום פרק א: התשובה במשנת רע"ס לתורה

בפרק זה הראיתי את מרכזיות רעיון הבחירה החופשית בהגותו של רע"ס אשר באה לידי ביטוי בן השאר, בציפייה המתמדת מן הפרט והעם לשוב בתשובה. מבין מדרגות התשובה השונות החשיב רע"ס ביותר את התשובה הבאה ממקום של אהבה ורצון למלא אחר ציווי הבורא. בחינת אופיה של תשובה זו לאור "מעגל האהבה" של יהודה אברבנאל מגלה את כוחה להעלות את הבריאה כולה חזרה למעמדה בעת הבריאה.

בהמשך, בחנתי את שני נתיבי הגאולה ששרטט רע"ס. מחד, גאולה שהיא פרי פעולתו ויוזמתו של האל, ובה האדם פאסיבי ונפעל על ידי מהלכים משני עולם הגדולים ממנו. מאידך, גאולה שהיא תוצר יוזמת ופעולת האדם, המניע את גלגלי התיקון האישי והלאומי, ומחיש את בוא הגאולה. גאולה זו, פרי מהלך תשובה מאהבה, מדגישה את יכולתו הבחירית של האדם לממש את צלם האלוקים שבו, ולקיים את ייעודו. למרות שנתיהב גאולה זה הוא כנראה הנתיהב המועדף על רע"ס, הוא בחר להציג דווקא את נתיב הגאולה הסביל כברירת המחדל, בעקבות ספקנותו בדבר התכנות מהלך תשובה פעיל, ומתוך רצון להציג את הנתיהב הוודאי של הגאולה, המגיע על כל פנים. לצד בחירה זו, הצניע רע"ס את פניה הקשים של גאולה זו (יום הדין, מלחמת גוג ומגוג, ועוד), כדי לשמר את אופיו האופטימי של מושג הגאולה.

אשר אינו מאפשר לו לשרוד, אך הגאולה תבוא בזכות "ועל עבדיו יתנחם - יתנחם על הרעה הראויה לעמו, וירחם עליהם בשביל עבדיו שבתוכם" (רע"ס על דבי' לב, לו). כמו בבית ראשון, מספיק שיש מספר מצומצם של צדיקים עובדי ה' כדי לאפשר את הגאולה אשר תגיע מסיבות חיצוניות. רמב"ן הבחין בין וידוי לתשובה, ואף רע"ס סבר שלתשובה מעולה, יש צורך בשניהם כפי שתיאר את התשובה המעולה של יום הכיפורים בידי הכהן הגדול: "לפני ה' תטהרו אבל השגת הטהרה והסליחה הגמורה תהיה 'לפני ה'' בלבד, וזה בודוי ותשובה, שהוא לבדו ידע אמתתם" (רע"ס על ויי' טז, ל). רק תשובה מעולה מסוגלת להניע את מהלך הגאולה שיביא לגאולה.

³⁷⁸ יעקבסון, הגאולה האחרונה, עמ' 68. גם בתפיסתו של רע"ס ניכר השילוב בין הרעיון המשיחי לבין מרכיבים אסכטולוגיים כגון התעלות האדם לחיים נצחיים והשבת הבריאה לטהרתה הראשית. אם זאת, גישתו אינה מיסטית אלא פרגמטית, ונטועה בחיי המעשה היום יומיים וההיסטוריים. ראו דיון לגבי חיבור בין הממד המשיחי לאסכטולוגי בתקופת הרנסנס, יעקבסון, הגאולה האחרונה, עמ' 68-72. כמו כן, בהשוואה להוגים אחרים בני זמנו שדגלו בתפיסות גאולה רסטורטיביות, מתייחדת משנתו של רע"ס בגישור בין יסודות לאומיים מבדילים של היהדות לבין יסודות כלל אנושיים בראייה של הגאולה הלאומית, והעולמית קוסמית לעתיד לבוא. ראו עוד על גישותיהם של שלמה מלכו, מרדכי בן יהודה דאטו, ויהודה מוסקאטו אצל יעקבסון, הגאולה האחרונה.

פרק ב: מקומו של המעשה האנושי בתהליך הגאולה

בפרק הקודם עסקתי במישור ההגותי של התשובה במשנתו של רע"ס. בפרק זה אדון בדרך שבה ראה את פעולתו המעצבת של האדם בעולם, ואעסוק בשני מישורים שונים: המעשה האנושי הכללי כמגשר בין הרוח לחומר, ומקומם של מעשי האבות בעיצוב עתיד העם. הבנת מקום המעשה האנושי בעולם מסייעת להבין את מקומו של היחיד בתיקון העולם ובקידום הגאולה. גישתו של רע"ס לחשיבות המעשה האנושי תידון שוב, במסגרת הפרק האחרון העוסק בשימוש שעשה רע"ס ברטוריקה כדי להעצים את קהל לומדי הביאור.

עיון ומעשה

לאורך הביאור התייחס רע"ס לשני מישורי העשייה של האדם, העיוני והמעשי, ודיבר על מרכזיות האדם בעולם במיוחד בהיבטים האזרחיים והארציים.³⁷⁹ לדעתו, על האדם להתמקד בעשייה תוך מתן דגש על שילוב השלימות בחלק העיוני (שכלי) של התורה יחד עם החלק המעשי (מצוות): "כי ששת ימים [...] והמכוון מהם, שידמה האדם לבוראו כפי האפשר, וזה בעיון ובתלמוד ובמעשה הבחיריי לרצון לפניו" (רע"ס על שמי' כ, י). מעשי האדם, במיוחד שמירת המצוות, הם המביאים את מחשבתו העיונית לידי ביטוי:

ואת מצותי תשמרו הנה השמירה במצות היא ההשגחה באופן עשייתם ובמכוון מהם, וזה בעיון נאות. **אם בחקתי תלכו** חקות הם גזרות מלך שנהג האדם בהם בהשתדלות עסקי חייו, וההתנהגות בהם יקרא הליכה [...]. אמר אם כן: אם תתנהגו בדרכי האל יתברך הנכללים בחלק המעשי בתורתו, ותעיינו במצות לדעת אופן עשייתן ותכליתן, ובזה תשלימו כוונתו להיותכם בצלמו כדמותו (רע"ס על וי' כו, ג).

בפרקים ב ו-ג במאמר כוונת התורה הבהיר רע"ס את כוונתו במשמעות שני הביטויים האלו.

"העיון" הוא "להתבונן בדרכי טובו ורחמיו על כל מעשיו, ובפרט על המין האנושי אשר ברא 'בצלמו כדמותו' למען ישתדל המעיין בבחירתו להידמות לבוראו כפי האפשר, ולדבקה בו [...] ומזה ימשך גם כן היות האדם אוהב לאל [...] ובידיעת שתי אלה יקנה המתבונן במ חיי עולם [...]".³⁸⁰ הכוונה כאן לא רק להיכרות פילוסופית, אלא גם להיכרות מתוך דרכי הנהגתו את העולם. לדעת בונפיל, רע"ס הציג כאן תפיסה חדשה של הידמות לאל הנוצרת משילוב של העיון עם המעשה, שילוב שבו העיון הוא הכלי המכוון את המעשה ונותן לו משמעות, וכך נוצר איזון בין החלק המחשבתי של האדם והחלק הפועל.³⁸¹ גם כאן הדגיש רע"ס את חשיבות הפיתוח והשימוש בבחירה החופשית בגלל היותה דרך שבה הוא מתדמה לבוראו, והופך נצחי דרך ההידמות אליו.

³⁷⁹ רגב, גלות וגאולה, עמ' 279 העלה על נס את הפן העיוני במשנת רע"ס על פני הפן המעשי. אך לי נראה, שגם אם קביעה זו נכונה לגבי ספרי שיר השירים ותהלים (שבהם עסק מאמרו) אין הדבר כך בפירושו של רע"ס לתורה. רע"ס הזכיר, בצורה מפורשת, בשישה מקומות שונים בפירושו לתורה שעבודת ה' השלימה היא שילוב של "עיון ומעשה": בר' ו, ח; שמי' כ, י; כד, יב; וי' יט, ב; דב' ל, כ; לא, כו. ראו גם דיונו של בונפיל, ספורנו, עמ' 272 העוסק במרכזיות מעשי האדם המובילים לשלימותו בתפיסת רע"ס, תוך סטייה משיטת רמב"ם בנושא.

³⁸⁰ ספורנו, כוונת התורה, פרק ב, עמ' ח.

³⁸¹ רע"ס, כוונת התורה, פרק ב' עמ' ט. עוד על חידושו של רע"ס והתקבלותו בחברה הכללית, ראו בונפיל, ספורנו, עמ' 276; שייך, אדם חברה ומשפט, עמ' 155, 160-161.

ה"מעשה" מתייחס הן למצוות, הן למעשים כלליים. מצד המצוות קיימות מצוות עשה, שהן בבחינת אהבת הבורא, ומצוות לא תעשה, שהן בבחינת יראת ה'.³⁸² המצוות נחלקות לשבע קטגוריות: מצוות שתפקידן להביא את האדם להידמות לאל, מצוות שתפקידן להרחיק דעות משובשות מסוג עבודה זרה וחוקות הגויים, לתקן את הצד הפיזי-מיני של האדם, לתקן את מזג האדם, להעיד על הברית בין עם ישראל לקב"ה, להזכיר ליהודי את הברית, תיקון הבית והמדינה.³⁸³ בתשובה האידיאלית לא מספיק להרהר בתשובה, יש צורך לעצב את צורת החשיבה וכוונת החיים, וליישם מחשבות אלו במעשים הפועלים על העצמי, על החברה ועל העולם.³⁸⁴

לדעת גרוס, רע"ס הבחין בין שלושה סוגי מעשים. שני הסוגים הראשונים ("המעשה המשני", אשר יוצר תנאים להשגת מטרה נעלה אחרת, ו"רצונך כרצונו", אשר מעלתו במניע - עשיית רצון האל) תכליתם להביא להשגה עיונית של האל, הן מכוח המעשה, הן מכוח המניע.³⁸⁵ מגמת הקטגוריה השלישית של המעשים, מעשי "והלכת בדרכיו" הפוכה. כאן, המעשה עצמו נובע מהשגת הבורא העיונית הנקנית. גרוס ביאר את התהליך: האדם משלים את הצד השכלי שלו מבחינת הפוטנציאל, ומתבונן בגודלו ודרכי טובו של הבורא. הסתכלות זו קונה אצלו בפועל אהבה ויראה תבוניים אשר מהווים את הפן העיוני של הדמיון לאל. הידמות זו, לוקחת אותו שלב נוסף קדימה בהידמות לאל, הפעם, בעזרת הפן של המעשה הבחירי המשקף את ההידמות לאל, האדם בוחר לעשות מעשים אשר במהותם מהווים את ההידמות למעשי האל. מעשים אלו אינם בהכרח חלק מתרי"ג מצוות, אלא שייכים לשני תחומים המאפיינים את האל אשר יצר את העולם בחסד: א. הקריאה בשם ה', היא פרסום שמו של האל בקרב האנושות בצורה שמביאה אותה להליכה בדרך ה'.³⁸⁶ ב. ההטבה לזולת, שהיא המשכת חסדו של האל למען טובת העולם.³⁸⁷ וכדבריו בראש פרק ג של כוונות התורה:

וממנה [השלמות העיונית] כמו כן ימשך השתדל המתבונן ללכת בדרכי טובו יתברך להדמות אליו בפרט להטיב אל הזולת כפי האפשר לרצון לפניו ולדבקה בו, כאומרו יתברך "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" ואמרו "זה אלי ואנוהו" מה הוא חנון (בבלי שבת קלג ע"ב), וזה שהבינו במילת "ואנוהו" אני והוא, כלומר, אהיה כמותו ובזה יאשר לחיי עולם [...].³⁸⁸

רע"ס תיאר את אבותינו הקדושים כאבות טיפוס של דמות זו: "וכל אלו החלקים [האהבה, והיראה העיונית והמעשית] היו אצל אבותינו הקדושים ובקצת צדיקי הדורות קדם מתן תורה [...]."³⁸⁹ אך ייתכן, שניתן

³⁸² קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' ד הערה 59.

³⁸³ רע"ס, כוונות התורה, פרק ג', עמ' יב-יד.

³⁸⁴ קרביץ, במבוא ל"אמר הגאון" הביא תיעוד היסטורי המבהיר את עמדתו המעשית של רע"ס בסוגיית חידוש הסמיכה לפיה תמך בצורה פעילה בחידוש הסמיכה בארץ ישראל, וממנה ניתן ללמוד על יחסו לממדים שונים של הגאולה, גם במישור העשייה האישית. קרביץ, מבוא, אמר הגאון, עמ' מח-נד.

³⁸⁵ לדעת רע"ס, כמעט כל תרי"ג המצוות שייכות לקטגוריה של "המעשה המשני", ותפקידם להכשיר את האדם למדרגות הגבוהות יותר של ההידמות לאל. ראו דיון רחב בנושא המעשה במשנתו של רע"ס אצל גרוס, עקדת יצחק, עמ' 109-113, ובעיקר הערה 47 הדנה במעמד המצוות.

³⁸⁶ מעניינת כאן ההשוואה עם הגישה שהציג מסר לאון על דמות המנהיג היהודי האופטימלי: חכם, אמן הדיבור, הפועל על קהילה רחבה של שומעים דרך יכולותיו הרטוריות, ראו רודרמן, רנסנס, עמ' 394-395.

³⁸⁷ ראו רע"ס על נח: "את הא-לקים התהלך נח הלך בדרכיו להיטיב לזולתו והוכיח בני דורו" (בר' ו, ט); וכן על אברהם, יא, יא; כו, ה. עוד על מהלך זה ראו גרוס, עקדת יצחק, עמ' 111-113.

³⁸⁸ ספורנו, כוונות התורה, פרק ב, עמ' י-יא.

³⁸⁹ ספורנו, כוונות התורה, פרק ב, עמ' יא.

במסגרת שיטת הגאולה הרסטורטיבית של רע"ס לראות גם בהווה היהודית האנושית העתידית השתקפות של אידיאה זו. תפקידו של היהודי ככוהן לאנושות המוביל את הגויים להכרת האל, חוזר תדיר בתיאורי אחרית הימים: **"ואתם תהיו לי ממלכת כהנים** ובוזה תהיו סגולה מכולם, כי תהיו 'ממלכת כהנים' להבין ולהורות לכל המין האנושי, לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, כמו שיהיה ענין ישראל לעתיד לבוא, כאמרו 'ואתם כהני ה' תקראו' (יש' סא, ו) (רע"ס על שמי' יט, ו). ויתכן למצוא רמז להמשכת חסד על הבריות, כנגזרת של תיאורי פוריותה של אדמת ארץ ישראל באחרית הימים **"ואכלתם ישן נושן** [...] ירבה הדגן שנה לשנים, [...] ותתפרנסו שלא בצער [...] 'עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת' (בבלי שבת ע"ב). **וישן מפני חדש תוציאו** יהיה לכם מהנושן די צרכיכם, אף על פי שמאז שיהיה ישן תוציאו ממנו לפליטי האומות לפרנסם" (רע"ס על וי' כו, י).³⁹⁰ ולמרות שהדברים מסתברים, אין הם מובהקים בביאור.³⁹¹

המעשה כמגשר בין הרוח לחומר

עיקרון זה של יישום ה'עיון' בחיי המעשה, פעולה המחברת בין עולם הרוח המופשט לעולם הפיזי, בא לידי ביטוי בשלל תחומים במשנתו של רע"ס, ונמצא בבסיס האמונה שביכולתו של האדם להשפיע על מדרגתו הרוחנית של העולם. דוגמה בולטת היא הצורך במעשה אנושי כדי ליצור מציאות חדשה שתאפשר החלת ברכה (רוחני) באדם (גשמי). בברית בין הבתרים העלה אברהם את השאלה "במה אדע כי אירשנה?" לדעת רע"ס אברם לא פקפק בהבטחה, אלא חשש "כי אולי יחטאו הבנים ולא יזכו לירש". כמענה לבעיה זו בקש הקב"ה מאברם: **"קחה לי עגלה** לכרות ברית. למען יהיה דברי גזר דין שיש עמו שבועה שאינו מתקרע" (רע"ס על בר' טו, ח-ט). השבועה, יחד עם המעשה הפיזי של כריתת הברית מקבעים את הברכה. כאשר ביקש יצחק לברך את עשו חש שמעלתו הרוחנית של בנו אינה מספיקה כדי שהברכה תחול עליו. משום כך ציווהו להתעסק במצוות כיבוד אב "רצה במטעמים כדי שיתעסק בכבוד אב, ובוזה תחול עליו הברכה [...]". ביעקב לעומת זאת, לא היה צורך בהתערבות אנושית שכן "כשברך יעקב אחר כך, שידע בו שהיה ראוי לברכה, לא שאל מטעמים ולא בקש דבר וברכו תיכף [...] (רע"ס על בר' כז, ד).³⁹²

לעתים, מספיק מגע כדי לעגן את הברכה בעולם הגשמי. בברכת יעקב לנכדיו אפרים ומנשה תאר רע"ס: **"וישק להם ויחבק להם** כדי שתדבק נפשו בהם ותחול עליהם ברכתו" (רע"ס על בר' מח, י). ובהמשך: **"כי זה הבכר, שים ימינך על ראשו** כי אמנם הסמיכה ביד תכוין הנפש אל מה שנסמך עליו [...] (רע"ס על בר' מח, יח).

עם זאת, יש, שהשימוש באחד מן החושים מספיק כדי ליצור את הזיקה בין הרוח לחומר. בברכת יצחק ל'יעשו', רע"ס הסביר את הקשר שבין "וירח את ריח בגדיו" ל-"ויברכהו" (בר' כז, כז), כפעולה יזומה מצידו של יצחק כדי לאפשר את השראת הברכה על בנו.³⁹³ בברכת יעקב למנשה ואפרים הסביר רע"ס את חשיבות ראיית מושא הברכה, לאור היות יעקב כבד ראייה: **"לא יוכל לראות** היטב כדי שתחול עליהם ברכתו בראותו

³⁹⁰ אומנם, הכוונה העיקרית של ברכה זו מבוארת בדברי רע"ס עצמו, שיוכל האדם להתפרנס ללא יגיעה וצער כמו אדם הראשון בגן עדן, (רע"ס על דב' לג, כח, ובמקומות נוספים) אך גם בביאורו לתהלים הרחיב רע"ס על ריבוי התבואה כאמצעי לעשיית חסד " [...] **יברכנו א-לקים א-לקינו** באופן שנוכל לפרנס אחרים כאומרו וישן מפני חדש תוציאו' (וי' כו, י) (רע"ס על תה' סז, ז). אך לא מצאתי שרע"ס הרחיב בדבר זה במקומות אחרים בביאור.

³⁹¹ רע"ס הדגיש שה'שרידים' יהיו במדרגת אברהם אבינו (רע"ס על במ' כד, ט), אך לא הרחיב בנושא החסד.

³⁹² כך ביאר גם את מעשה הסמיכה בקורבנות: "ויסמוך את ידו על קרבנו כמתנפל ומתפלל שיהיה עונו על ראש הקרבן [...] ובוזה יוציא לאיזה פועל של הכנעה את מחשבת התשובה אשר בלבו ונרצה לו לכפר עליו" (רע"ס על וי' א, ד).

³⁹³ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' קסג הערה 28.

אותם, כענין 'אשר תראנו משם' (במ' כג, יג), וכענין 'ויראהו ה' את כל הארץ' (דב' לד, א), כדי שיברך אותה, וכן באלישע 'ויפן אחריו ויראם' (מל"ב ב, כד).³⁹⁴ רע"ס מנה בביאור שלוש דוגמאות נוספות שבהם חוש הראיה שימש כמקשר המאפשר את השראת הברכה (הדוגמה האחרונה היא דוגמה לקללה, גם במקרה כזה על המקלל לראות את המקולל כדי שתחול עליו קללתו).³⁹⁵ לדעתו של הרב קופרמן, חיבוק ונישוק הנכדים היה נצרך להחלת הברכה בגלל כבודות עיניו של יעקב, שמנעה ממנו את ראיתם. רע"ס ביאר את המילים "שכל את ידיו" (בר' מח, יד) במובן של שכל, חוכמה, כלומר, השתמש בידיו כדי למשש "ולראות" את נכדיו. בברכתו של יוסף לעומת זאת: "ולא הוצרך בזה לראיה ולא לחבוק ולא לנשיקה" (בר, מח, טו), אולי בזכות רגשי הקרבה החזקים שחש יעקב לבנו.³⁹⁶

תפילה

גם תפילה יכולה לשמש ככלי אנושי המאפשר את השראת ברכתו של האל על המתברך, כמו שביאר רע"ס את הפסוקים המקדימים לברכת משה לבני ישראל לפני מותו: "וקודם שהתחיל הברכה המתחלת 'ברזל ונחשת מנעלך' (דב' לג, כה), אמר זאת ההקדמה, והתפלל על השבטים למען תחול ברכתו [...]". (רע"ס על דב' לג, ב).³⁹⁷

התפילה, כמו התשובה בפרשנותו של רע"ס, היא חלק מפס הקול המלווה את חומש בראשית. רע"ס ציין תפילות רבות שאינן מוזכרות במקרא: למך התפלל שבנו (נח) יביא מנוחה לאנושות (בר' ה, כט); כאשר צדיקי הדורות הבאים יראו קשת כפולה, הם יתפללו ויוכיחו את עמם (בר' ט, יג); הגר התפללה על עין המים (בר' טז, ז, יג); אברהם המשיך להתפלל על אנשי סדום עד מחרת החורבן (בר' יט, כח); יעקב חשב להתפלל בעקבות המאבק עם המלאך (בר' לב, ל); יעקב כיוון את ליבו בתפילה לפני בניית המזבח בבית אל (בר' לה, א), ועוד רבים.³⁹⁸ בשירת הים הקדיש רע"ס מקום מיוחד למשמעות מעשה התפילה במערכת היחסים שבין המאמין ואלוקיו תוך הדגשת המארג המורכב של הפניה לאל בעת צרה, מתוך אמונה בהנהגתו של האל המשמשת במידת הדין ובמידת הרחמים. ביכולתו של האל להטיב ולהרע, אך ייעודו של האדם לעבוד את בוראו (רע"ס על שמי' טו, ב). גם בשאר החומשים הדגיש רע"ס את התפילה, במיוחד זו המלווה את מעשה התשובה. כך, תפקיד הכהן הרואה את המצורע " [...] ויורו למנוגע לפשפש במעשיו, ויתפלל על עצמו, ויתפלל גם הכהן עליו" (וי' יג, ה). לתפילה כוח רב, אפילו להחיות מתים (תגובת שרה על בשורת המלאך), ובוודאי לסייע בהבאת הגאולה: ה' ראה את עוני ישראל במצרים בזכות "צדיקי הדור הנאנחים והנאנקים על עונות הדור ועל ענים ומתפללים, וכנגדם נגלה מלאך ה' תוך הסנה" (שמי' ג, ז), וכמו אז, כן היום, הקב"ה יזכור את בריתו ויענה לתפילתנו בעת צרה כאשר תהיה "בכל לב" (רע"ס על שמי' ג, כד-כה).³⁹⁹ עם זאת, תפילה

³⁹⁴ "אשר תראנו משם" (במ' כג, יג) – ניסיונות הקללה של בלעם; "ויראהו ה' את כל הארץ" (דב' לד, ד) – "הראיתך בעיניך למען תברכנה" (רע"ס על דב' לד, ד); וכן באלישע "ויפן אחריו ויראם" (מל"ב ב, כד) – קללת הנערים על ידי אלישע.

³⁹⁵ קופרמן ביאר, שדברי הכתוב בהמשך "ועיני ישראל כבדו מזקן" (מח, י) הם מבוא לפרשת הברכה לה נצרכת ראיה, ואינם מוסבים אחורה לנאמר בפסוק ח' "מי אלה" (מח, ח). וראו עוד קופרמן, ביאור בראשית-שמות, הערות 27; 30. ³⁹⁶ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' רעט הערה 41.

³⁹⁷ לדעת רע"ס, ההתייחסות הפרטנית לשבטים בפרק היא תפילה על השבטים, והברכה נמצאת רק בפסוקים כה-כט. ³⁹⁸ רע"ס ביאר בעקבות אונקלוס והמיוחס ליונתן כל מקום של קריאה בשם ה' כתפילה, ראו קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' פח הערה 27.

³⁹⁹ שרה התקשתה לקבל את דברי המבשר על הלידה המצפה לה "כי אמנם להשיב הבחורות אחר הזקנה הרי הוא כתחיית המתים, שלא תהיה זולתי במצות האל פרטית, או בתפלה משגת חן מאתו" (רע"ס על בר' יח, יב).

בפני עצמה אינה מספיקה בדרך כלל: "כי ראוי לצדיק שיעשה ההשתדלות הטבעי האפשר אצלו להשיג חפצו, ועם זה יתפלל שישגי התכלית" (רע"ס על בר' ל, טז). כלומר, התפילה היא חלק ממכלול הפעולות שהאדם נדרש לעשות כדי לזכות בגאולה, וכפי שהעיר רגב, התשובה, התפילה, והתקווה לגאולה כולן נחוצות לשם הבאת הגאולה.⁴⁰⁰

מעשה אבות סימן לבנים

"מעשי אבות סימן לבנים" הוא פירוש טיפולוגי, שלפיו אירוע בסיפור המקראי מרמז גם על העתיד. אירוע זה מתפרש בשני מישורים שונים: במישור המקומי המצומצם, ובמידה שהוא משמש תבנית, גם כאירועים אחרים אשר יקרו בעתיד.⁴⁰¹ לדעת פונקנשטיין, החיבור בין המאורעות ההיסטוריים הרחוקים במקום ובזמן נעשית בגלל היקש סמלי המשותף לאירועים.⁴⁰²

כבר המדרש הציג את הרעיון שיש קשר היסטורי בין האירועים שקרו לאבות לאירועים שקרו לבנים. במאמרה על שרשי פרשנות "מעשה אבות סימן לבנים" של רמב"ן, עמדה ראק על שני מודלים מדרשיים שונים של יישום רעיון זה.⁴⁰³ מודל ראשון מתואר במדרש בראשית רבה:

ר' פנחס בשם רבי הושעיא רבה אמר: אמר הקב"ה לאברהם אבינו צא וכבש את הדרך לפני בניך, ואת מוצא כל מה שכתוב באבינו אברהם כתוב בבניו: באברהם כתי' "ויהי רעב בארץ" (בר' יב, י), בישראל כתי' "כי זה שנתים הרעב" (בר' מה, ו); באברהם כתי' "וירד אברם מצרימה" (בר' יב, י), ובישראל כתי' "וירדו אבותינו מצרימה" (במ' כ, טו); באברהם כתי' "לגור שם" (בר' יב, י), ובישראל כתי' "לגור בארץ באנו" (בר' מז, ד); באברהם כתי' "כי כבד הרעב בארץ" (בר' מז, ד), בישראל כתי' "והרעב כבד בארץ" (בר' מג, א) [...].⁴⁰⁴

במודל זה, הקשר בין מעשה האב למעשי הבנים הוא קשר של סיבה ותוצאה. האב משפיע באופן מכוון ומודע על קורות בניו כפי שהדגיש המדרש: "אמר הקב"ה לאברהם אבינו צא וכבש את הדרך לפני בניך".

מודל אחר, מוצע במדרש תנחומא:

א"ר יהושע דסכנין: סימן נתן לו הקב"ה לאברהם שכל מה שאירע לו אירע לבניו. כיצד? בחר באברהם מכל בית אביו שנאמר "אתה הוא ה' הא-לוקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם" (נח' ט, ז), ובחר בבניו משבעים אומות שנאמר "כי עם קדוש אתה לה' א-לוקיך ובך בחר ה' אלוקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה" (דב' יד, ב); לאברהם נאמר "לך לך" (בר' יב, א), ולבניו נאמר "אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני [...]" (שמו' ג, יז); לאברהם נאמר "ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכך" (בר' יב, ג), ולבניו נאמר

⁴⁰⁰ רגב, גלות וגאולה, עמ' 282.

⁴⁰¹ פרשנים שונים, ובראשם רמב"ן השתמשו ברעיון זה גם במובן חינוכי, כלומר, נכון שהבנים ילמדו ממעשי האבות כיצד להתנהל בנסיבות חיים, וראו בהרחבה חרל"פ, גזירה, יצירה או דוגמה, עמ' 72-73. וגם כאן, בהמשך.

⁴⁰² חרל"פ, מעשה אבות, עמ' 65-66.

⁴⁰³ ראק, פרשני המקרא, עמ' 223-225.

⁴⁰⁴ המדרש ממשיך בתיאור ההקבלות, ראו בראשית רבה מ, טז (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 385-386).

"יברכך ה'" (במ' ו, כד); לאברהם נאמר "ואעשך לגוי גדול" (בר' יב, ב), ולבניו נאמר "ומי גוי גדול" (דב' ד, ח).⁴⁰⁵

במודל זה, אברהם אינו אקטיבי ביצירת עתיד בניו. הקב"ה מוסר לו "סימנים" מתוך הקורות אותו ואלו מהווים רמז לאירועים שעתידים להתחולל לבניו. האב אינו יכול להשפיע על מה שיקרה, אך הקב"ה מגלה לו, במעין אמירה נבואית, שעתיד בניו מובנה בתוך האירועים שאירעו לו.

יש בין שתי הגישות המדרשיות הבדל של ממש בשאלה: האם האבות יכולים לבחור לעצב את קורות בניהם, או שמא תפקידם מוגבל למקום של צופים באירועי העתיד המוכתבים מלמעלה בתבנית הקורות אותם? את רעיון המדרש לקשר שבין מעשי האבות לקורות הבנים הרחיב רמב"ן לכדי שיטה:⁴⁰⁶

"ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם" - אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא, ט) **כל מה שאירע לאבות סימן לבנים**, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, **וכולם באים ללמד על העתיד**, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו (רמב"ן על בר' יב, ז).

רמב"ן בהקדמתו לחומש שמות קבע את העיקרון שחומש בראשית משמש כספר היצירה, מעין תכנית אב לכל ההיסטוריה, ובתור כזו, מרומזות בה כל קורות עם ישראל. משום כך, בספרי התורה הבאים אפשר למצוא את גילוי הרמזים הנמצאים בסיפורי האבות שבחומש בראשית.⁴⁰⁷ יצירת מציאות של "מעשה אבות סימן לבנים" בממד ההיסטורי הרחוק אפשרית רק בחומש בראשית.

רע"ס הציג את העיקרון של מעשה אבות סימן לבנים כבר בהקדמה לפירושו:⁴⁰⁸

ומרב שלמות שלשה אלה [האבות] היו פעולותיהם המספרות בתורה מספיקות להורות לדורות עיקרי הקורות עם איזה עזר למציאותם. כענין תנועת המטה במופתי מצרים, וכענין "ירה ויור" (מל"ב יג, יז) בענין אלישע. ובכן היו ענייני ישראל מאז יצאו ממצרים עד בנין בית ראשון, אשר בזמן זה בנו ארבעה מזבחות, והם: משכן במדבר, ושילה, ונב, וגבעון, כמו ענייני אברהם מאז שיצא מאור כשדים אל ארץ כנען ששם בנה ד' מזבחות. וענייני בית ראשון היו כענייני יצחק אשר בנה מזבח אחד בלבד. וענייני בית שני וגלותו והגאולה העתידה, אשר בזה הזמן נבנה בית שני ויבנה העתיד במהרה בימינו, הם כענייני יעקב אבינו אשר בנה שני מזבחות.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ מדרש תנחומא, פרשת לך לך, סימן ט (מהדורת ורשה).

⁴⁰⁶ ובעקבותיהם הלכו רבים אחרים, ראו אצל חרל"פ, מעשה אבות, עמ' 86 רשימת פרשנים חלקית.

⁴⁰⁷ רמב"ן, פירושי התורה, עמ' ר.

⁴⁰⁸ פרשנים נוספים בני זמנו של רע"ס כגון דאטו ויצחק אברבנאל השתמשו גם הם בעיקרון זה, אך בנו מקבילות שונות מאלו של רע"ס, ראו יעקבסון, בנתיבי גלות, עמ' 361 הערה 4.

⁴⁰⁹ ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' ו.

השימוש של רע"ס בעיקרון "מעשה אבות סימן לבנים" לאורך הביאור מיושם כמעט בלעדית בנושאים הקשורים להתמודדות עם הגלות והגאולה.⁴¹⁰ הציטוט לעיל מדגים את שתי סוגי ההופעות העיקריות שלו: מעשים ללא "הקדמת תנועה", ומעשים הכוללים "הקדמת תנועה" ("ירה ויור"), כפי שאבאר.⁴¹¹

מעשה אבות סימן לבנים ללא "הקדמת תנועה"

קטגוריה זו מזכירה את המודל המוצג במדרש תנחומא, שבו האבות לוקחים חלק פאסיבי בעיצוב העתיד. שני סוגים עיקריים של "מעשה אבות סימן לבנים" נמצאים בקטגוריה זו בביאורו של רע"ס: קורות האבות המהווים ביטוי לאמירה נבואית, וקורות האבות שהם מסר לבנים.⁴¹²

אברהם: מבחינת אמירה נבואית, חייו של אברהם מקבילים לקורות הרוחניים של עם ישראל מיציאתם ממצרים ועד בניין בית ראשון. רע"ס בנה את ההקבלה על סמך מספר המזבחות שבנה אברהם (ארבעה) המקביל למספר ה"מזבחות" (משכנים) שבנו בני ישראל בתקופה זו (משכן במדבר, שילה, נב, גבעון).⁴¹³ אברהם מוצג בעיקר כמורה דרך רוחני, שממנו אמורים בניו ללמוד כיצד להתנהל בגלות ובעת הגאולה.⁴¹⁴ איש אמונה ובטחון "והאמן בה" בטח שיעשה מה שאמר בלי ספק, אף על פי שהיה הדבר נמנע או רחוק אצל הטבע. **ויחשבה לו צדקה** האל יתברך חשב זה הבטחון בו לצדקה וזכות לאברהם [...]" (רע"ס על ב' טו, ו), האוחז באמונה באל גם כאשר היא מנוגדת להיגיון. כאשר מגיעה עת קשה, הוא מבין שגם הקושי הוא מהאל, תגובה על החטא, ומטרתו לתקן (רע"ס על ב' טו, יג).⁴¹⁵ רע"ס הדגיש בביאור שהבנה זו של הגלות נסובה לא רק על גלות מצרים, אלא גם על הגלויות המאוחרות יותר (הן מצד אחריות העם לגלות, והן מצד האמונה בגאולה). וכך צריכים גם בניו להאמין. אברהם הוא אב הטיפוס של השלמות האנושית אליה צריך לשאוף כל אדם: מורה לאנושות את דרך ה' ועושה חסד (רע"ס על ב' יח, יח-יט). ובנוסף להיותו איש אמונה, אברהם הוא גם איש מצוות: ומקיים את שבע מצוות בני נח.⁴¹⁶

יצחק: חייו של יצחק מקבילים לקורות הרוחניים של עם ישראל בזמן בית שני. רע"ס בנה את ההקבלה על סמך מספר המזבחות שבנה יצחק (אחד) המקביל לבניית בית המקדש שבנו בני ישראל בתקופה זו.⁴¹⁷

יעקב: מבחינת אמירה נבואית מייצגים חיי יעקב את המהלך ההיסטורי של עם ישראל בשני מישורים שונים. מחד, הקביל רע"ס גם כאן בין מספר המזבחות שבנה האב לבין מספר מקומות הפולחן שנבנו בידי בניו: "וענייני בית שני וגלותנו והגאולה העתידה, אשר בזה הזמן נבנה בית שני ויבנה העתיד במהרה בימינו,

⁴¹⁰ ולק, הפרשן ההומניסטי, עמ' 294-295; רחימי, כללים ומגמות, עמ' 216 סברו שרע"ס עשה שימוש מוגבל בלבד ב"מעשה אבות סימן לבנים". אך כפי שאראה בהמשך, עקרון זה משמש את רע"ס בצורה עקבית לאורך פירושו.

⁴¹¹ הביטוי "הקדמת תנועה" לקוח מפרשנותו של רע"ס המבארת את המינוח "ירה ויור", עליו ארחיב בפסקה הבאה.

⁴¹² ראו בדומה אצל ראק, פרשני המקרא, עמ' 225-227.

⁴¹³ ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' ו.

⁴¹⁴ ראו בהרחבה אצל רחימי, אבות האומה, 220-229, אשר הקדיש מקום נכבד לדמותו של אברהם במסגרת הפולמוס היהודי נוצרי.

⁴¹⁵ רע"ס הדגיש שדברי ה' בשלב זה נאמרו כדי שהעם ידע בבוא הגאולה, שהיא תוצאה של דבר ה', ולא נגזרת של מהלך היסטורי קבוע מראש, דבר שניתן לחזות בכוכבים ושאינו לו קשר לפעולת עם ישראל, וליחסיו עם הבורא. עוד על ביאור רע"ס לפסוק בישעיהו ראו ספורנו, ישעיהו, קרביץ, ישעיהו מ, ה, הערה יא, עמ' תיג-תיד.

⁴¹⁶ להדגשת מקומם של המצוות ביחסים עם האל, בשונה מגישת הכנסייה. רחימי, אבות האומה, עמ' 221, והערה 13.

⁴¹⁷ ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' ו.

הם כענייני יעקב אבינו אשר בנה שני מזבחות⁴¹⁸. בצד זה, הציג רע"ס שיטה נוספת, ייחודית לו, המתארת את חיי יעקב כמקפלים בתוכם את שלוש הגלויות והשיבה לארץ ישראל.⁴¹⁹ "מאורעותיו וילדי יום עליו אחר שישב שם כי מאז שיצא מבית אביו היו ענייניו כמו קורות אבותינו בגלות ראשון ומאז שחזר אל ארץ מגורי אביו היו קורותיו כמו שקרה לאבותינו בבית שני וחורבנו וגלותו וגאולתו לקץ הימין" (רע"ס על ברי' לו, ב).⁴²⁰

מבחינה פרטנית, כמעט כל התגלות אלוקית ליעקב התפרשה בידי רע"ס במתכונת "מעשה אבות סימן לבנים": חלום יעקב וברכתו של האל הנלווית אליה הדגישו את השמירה ליעקב (ובניו אחריו) לאורך הגלות, עם דגש על המשכיות הברית עד קיומה המלא בגאולה, שבה יתהלך ה' בקרבנו בצורה גלויה (רע"ס על ברי' כח, טו). תפילת יעקב לפני הפגישה עם לבן הדגישה את מחויבותו של הקב"ה לשמור לא רק עליו אלא גם על זרעו אחריו כמתחייב מהבטחתו המפורשת בחלום. בתפילה זו משולבת בקשה, שגם אם ישראל חטאו, יסלח להם האל ברב רחמיו למען שמו ולא יכלה אותם (רע"ס על ברי' לב, יג). ברכת ה' ליעקב לאחר השיבה מבית לבן "ולזרעך אחריו אתן את הארץ" מורחבת בהתייחסותה מבחינת הזמן: בני יעקב בקץ הימים, ומבחינת המקום: לא רק ארץ ישראל, אלא העולם שמעבר לה (רע"ס על ברי' לה, יב). התגלות ליעקב לפני הירידה למצרים הייתה הכנה לעם ישראל בעמדם לפני ההתמודדות עם הגלות (רע"ס על ברי' מו, ב).⁴²¹

בנוסף לפן המסר הנבואי, רע"ס התייחס למסרים רעיוניים שעל הבנים ללמוד מאירועי העבר, כך לדוגמה: "והורה שנהיה נמלטים מיד חרב גאותו [של עשו] בהכנעה ובמנחה [...] הן לו עשו כן בריוני בית שני לא היה נחרב בית מקדשנו" (רע"ס על ברי' לג, ד).⁴²²

⁴¹⁸ ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' ו.

⁴¹⁹ ראו קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' יא הערה 113; עמ' קצא-קצב הערה 7.

⁴²⁰ בקובץ שיעוריו "אמר הגאון" (אשר נרשמו בידי תלמידו) הרחיב רע"ס מעט את היריעה, בסוף דבריו על חומש בראשית: "אמר הגאון, כי חיי אברהם הם דומים לחיי ישראל מעת יציאתם ממצרים עד בניין הבית הראשון. וזה, כי בתחילה היה מצליח, ובאמצעותו טרוד ונבוך, ומת מצליח. וכן נמי היו מצליחים מיציאתם עד מתן תורה, ואחר כך נבוכו עד כניסתם לארץ, ואחר כך הצליחו כל ימי דוד עד הבניין. וחיי יצחק דומים לחיי ישראל מבניין הבית הראשון כל ימי הבית השני. וזה, כי יצחק בתחילה היה מצליח, ואחר כך הלך ונבוך, ומת בלתי מצליח, וכן העיד הכתוב 'ותכהנין עיניו מראות'. וכן נמי בשעת הבניין ישראל היו מצליחים, ואחר כך נחלקה מלכות בית דוד והיו הולכים ובלתי מצליחים. וחיי יעקב, הם כחיי ישראל מחורבן הבית עד השתא לגלותנו זה וכמו שיהיו בבניין הבית השלישי בעה"ו. וזה, כי בתחילה יעקב היה מעט מצליח, ואחר כך נבוך וקפצו עליו מבוכות רבות עד שבא למצרים, כי שם מת בהשקט ובטח. וכן נמי ישראל היו אז מעט מצליחים כל ימי שמעון הצדיק שחיה ארבעים שנה, ואחר כך הולכים וסוערים בגלותנו זה אשר אנחנו שם בעוונותינו בעה"ו בבוא בניין בית אריאל יגל ליבנו באל רועינו, אמן", ספורנו, אמר הגאון, עמ' קלב-קלג.

⁴²¹ במקום זה הרחיב רע"ס בשיעורים שהודפסו בספר "אמר הגאון" על משמעות שינוי שמו של יעקב לישראל, והסביר את הירידה מצרימה כהזדמנות להקים את שם ישראל על העם ולהביא את ברכת השררה על האויבים לידי מימוש ספורנו, אמר הגאון, ברי' מו, ב-ד, עמ' קטו-קטז.

⁴²² ראו קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' ערב הערה 3. ובדומה ברמב"ן: "נכתבה הפרשה הזאת להודיע [...] ויש לנו עוד רמז לדורות כי כל אשר ארע לאבינו עם עשיו אחיו יארע לנו תמיד עם בני עשיו, וראוי לנו לאחוז בדרכו של צדיק" (רמב"ן, הקדמה לפרשת וישלח, עמ' קפ). אלסטר, פגישת יעקב, עמד על משמעות פגישה זו כהוראת התנהלות לדורות לזרעו של יעקב בהתמודדותם מול הגויים תוך השוואת שיטת רע"ס בנושא לשיטת רמב"ן. לדעתו, רע"ס הדגיש את השימוש בטקטיקות מתאימות כדי למנוע אסון, ולא כהתרפסות לשמה. עיון נוסף בפסוקים (ברי' לב, כא) מדגים את השילוב בין הכנעה וכבוד כדרך ההתנהלות עם שרים חשובים בה נהג יעקב, לדעת רע"ס.

יוסף: לא רק מעשי שלושת האבות הם סימן לבנים. רע"ס תיאר אירועים רבים בחייו של יוסף כסימנים לעתיד האומה, וכדי ליצור הקבלה זו נקט בשלוש שיטות:⁴²³

הראשונה, הרחבת הביאור המקומי על האירוע בצורה שתכלול את האירוע המקביל בתולדות הבנים. כך יצר רע"ס הקבלה בין מכירת יוסף והשלכות מכירתו, ליחסים העכורים בזמן המלחמות הפנימיות של האחים החשמונאיים אריסטובלוס והורקנוס והשלכותיהם הלאומיות.⁴²⁴ הוא גם ביאר את משמעות שמו של מנשה בידי יוסף כאות על העתיד הרחוק, (גאולת עם ישראל תשכיח את צרות הגלות כמו שהצלחתו השכיחה את צרותיו).⁴²⁵ דוגמה נוספת היא קיום החלומות בצורה מודעת על ידי יוסף, כדי להביא באחרית הימים לקיום שלם של הגאולה, כפי שאראה בהמשך הפרק.

השיטה השנייה היא שימת ההקבלה בפיו של יעקב. רע"ס ביאר את דברי יעקב ליוסף לפני מותו כמתארים את חיי יוסף בהקבלה לקורות עם ישראל באחרית הימים. לאחר שתיאר את יוסף כגפן שבצילו חסו בני המשפחה בימי הרעב (רע"ס על מט, כב), חזר רע"ס להתמודדות יוסף עם דברי הלשון הרע של משרתי פרעה בדרכו אל הנהגת מצרים (רע"ס על מט, כג-כד). רע"ס השתמש בסיפור עלייתו של יוסף לגדולה כדי לברר כיצד הצליח להתקיים ולהתפתח בגלות כנגד כל הסיכויים. תשובתו, יוצרת הקבלה בין התמודדות זו לבין התמודדות עם ישראל בגלות: "[...] זאת ההצלחה וההצלחה היתה לך מידי אבירי של יעקב שמקיים את בניו לבין האומות להשאירם בסוף כולם, כענין שם 'יעקב' המורה שישאר בעקב ובסוף כל האומות, וכן קיים אותך והצילך מבעלי החצים אשר שטמוך 'וימררהו ורבו' (רע"ס על בר' מט, כד). סיפור חייו של יוסף כמשל לקיום עם ישראל בגלות ממשיך בפסוקים הבאים, בהם המשיל רע"ס את ישראל לאבן יקרה המתקיימת לאורך ימים, והדגיש את קיום צד שם "ישראל" במהותם: גם בגלות, ייעשו כמו יוסף שרים לאדוניהם (רע"ס על מט, כה). רע"ס הפנה את הקוראים חזרה להתגלות סולם יעקב, והזכיר שתחיית ישראל והצלחתו יגיעו רק לאחר שיהיה בתכלית השפלות (בדומה ליוסף, שיצא מבית האסורים למעמד של מלכות). הצלחה זו, היא הבטחה מפורשת של הקב"ה עצמו, ולא של מלאך או שליח, דבר שנותן לברכה תוקף מיוחד. הרב קופרמן הדגיש שהשימוש בשם ש-ד-י, שהוא ייחודי, ומסמל שהמעלה המיוחדת של ישראל באחרית הימים שייכת במהותה לתוכניתו של האל לגבי תכליתה של הבריה.⁴²⁶ הברכות הנמסרות בהמשך הפסוק "ברכות שמים מעל (אריכות ימים), ברכות תהום רובצת תחת (ברכות במזונות ובממון), ברכות שדיים ורחם (ילודה)", הם ברכות בשני מישורי הזמן: המיידי, ומתייחסים לזרעו של יוסף, וההיסטורי העתידי, ומתייחסים לעם ישראל בעת הגאולה. את הברכות בפסוק כו ביאר רע"ס רק במישור הזמן העתידי, בקץ הימים.⁴²⁷ ברכות אלו, המעצבות את הגאולה הסופית, ישפיעו על המין האנושי והעולם כולו ויביאו לגאולתו השלימה (רע"ס על בר' מט, כד-כו). כאן, חורגת השפעת "מעשה אבות" אל מעבר לבנים.

השיטה השלישית שבעזרתה יצר רע"ס הקבלה בין חיי יוסף לחיי בניו באחרית הימים היא דרך עיצוב הסיפור בביאור. רע"ס עמד בהרחבה על פתאומיות ההצלחה של יוסף מן הבור "כדרך כל תשועת ה' שנעשית

⁴²³ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' שכג הערה 59.

⁴²⁴ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' שא הערה 96; רע"ס על בראשית מד, טז.

⁴²⁵ רע"ס על תשועת יוסף מן הבור, בר' מא, יד; שמו של מנשה, בר' מא, נא וראו תורת חיים, ספורנו, עמ' קצד הערה 26. רע"ס ביאר את משמעות שמו של מנשה על העתיד, בשונה מרש"י ורד"ק שביארו על העבר. לביאור נרחב לפסוקים ראו תת פרק "שימוש בפסוקי אסמכתא מן הנביאים והכתובים, כדי לשלב את הגאולה בביאור", לעיל עמ' 37.

⁴²⁶ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' שפג הערה 140.

⁴²⁷ ראו תת פרק "פרשנות 'סמויה' בביאור בעזרת פסוקי אסמכתאות", לעיל עמ' 47, שם דנתי במשמעות ברכות אלו.

כמו רגע, כאמרו 'כי קרובה ישועתי לבוא' (יש' נו, א) " (רע"ס על ברי' מא, יד). יעקב, בפירושו של רע"ס, בנה בצורה דומה את סיפור הצלת משפחת יעקב במצרים: "צעדה עלי שור באופן שאותה הגפן צעדה על החומה [...] באופן שקודם לכן לא הייתה נראית מצד השני לחומה, והייתה בלתי נודעת לגמרי ליושבים שם, ואחר שצעדה על החומה נודעה היא ובנותיה. וכן קרה ליעקב בענין יוסף ובניו, שלא היה יודע מציאות יוסף, וכמו רגע נגלו אליו הוא ובניו [...] " (רע"ס על ברי' מט, כב). דרך דברי יעקב, הדגיש רע"ס לא רק את אלמנט ההפתעה והפתאומיות בגאולה, אלא בעיקר את המהלכים הנסתרים מן העין המאפשרים את גילוייה. אין אלו מהלכים מקבילים, אלא הקושי עצמו (השהות בבור, אובדן יוסף) הוא הכלי המאפשר את הגאולה. הגלות והקושי הם עתות הסתר. אך בו בזמן, רוקם ה' את התשתית הנדרשת להצלה במקום רחוק מן העין, עד שהיא מתגלית כמו רגע, בפתאומיות, בתפארתה.

מעשה אבות סימן לבנים הכוללים גם "הקדמת תנועה"

בחלק מ"מעשי אבות סימן לבנים" מעורב מעשה מכוון. רע"ס כינה אותם מעשים "עם הקדמת איזו תנועה מסודרת מאתו" (רע"ס על במ' כ, ח), או מעשים "עם איזה עזר למציאותם. כענין תנועת המטה במופתי מצרים, וכענין 'ירה ויור' (מל"ב יג, יז) בענין אלישע".⁴²⁸ בהמשך אכנה מעשים מן הסוג הזה "ירה ויור" כפי שעשה רע"ס.⁴²⁹ גם רמב"ן בביאורו הרחיב על משמעות המעשה בהקשר של האמירה הנבואית:

...ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות כמאמר ירמיהו שצוה לברוך "והיה ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבלי" וגו' (יר' נא סג-סד). וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת (מל"ב יג, טז-יז), "ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם". ונאמר שם (פס' יט) "ויקצוף עליו איש האלוקים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם". ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו (רמב"ן על ברי' יב, ו).

הכתב והקבלה ביאר את דברי רמב"ן:

והדבר מיוסד עם מה שאמרו הראשונים, שכל גזירת עירין שעוד לא יצא מכחניו אל הפועל באיזה דוגמא וסימן, עדיין אין קיומו מוחלט שיהיה, ואפשר הוא להתבטל, אמנם אחר שיצא לאיזה פועל ודמיון שוב אינו מתבטל [...]. ולכן צוה הש"י אל הנביאים שיעשו איזה פעולה להתלבש בו דברי נבואתם כדי להחליט קיומם בפעולה זאת, וכן עשה אלישע באמרו (מל"ב יג, יז) "קח קשת וחצים וגו' הרכב ידך וגו' ירה ויור וגו', והכית את ארם" (הכתב והקבלה על ברי' ל, לז).

לדעת רמב"ן, שילוב מעשה אקטיבי בנבואה מילולית יוצר את השילוב המבטיח את קיומה הוודאי של הנבואה. תפקיד המעשה הסמלי אם כן, הוא לעגן את קיום הנבואה. בצורה סכמתית תאר חרל"פ זאת כך:

⁴²⁸ ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' ו.

⁴²⁹ בחומש במדבר, בהקשר של ביאור חטא מי מריבה, דן רע"ס בסוגים השונים של הניסים, ביניהם ניסים הכוללים מעשי "ירה ויור" (רע"ס על במ' כ, ח). לדעת קופרמן "ירה ויור" מציין את כלל המושג מעשה אבות סימן לבנים במשנתו של רע"ס, אך כפי שציינתי, לא כל הדוגמאות של מעשה אבות סימן לבנים בפירוש מתאימים לקטגוריה זו. ראו קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' פז הערה 19.

גזירת עירין + פועל דומה בחיי אב/אם = קיום בבנים בכל מקרה.⁴³⁰ ובעל הכתב והקבלה הטעים שהמעשה הסמלי צריך להיות ממין הנבואה, ולהתחיל להגשים את הנבואה בפועל כבר בעת אמירת הנבואה.⁴³¹

עם זאת, קיים פער בין תיאורו של רמב"ן (בבר' יב, ו) "ודע, כי כל גזרת עירין, כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון [אל מעשה סמלי] תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים" לבין תיאור סיפור יריית החיצים המשותפת של אלישע והמלך יהואש. בסיפור זה, אין גזירה משמים המיושמת במעשה. ההפך הוא הנכון. הנביא בחר לעשות מעשה, והכריז בעצמו על משמעותו. וכך הגדיר זאת סמט: "המופת [בסיפור "ירה ויור"] אינו הגדת העתיד, אלא קביעתו בהווה. לא הודעה נבואית על מה שעתיד להתרחש, אלא מעשה פלאי היוצר את העתיד במעשים הנעשים בהווה".⁴³²

האם יכלו האבות ליזום את ההתערבות בעיצוב ההיסטוריה, או שהיו רק מודעים להשפעתם? כאן, יש צורך לבחון דוגמאות אותן הגדיר רע"ס כ"ירה ויור" כדי לראות את מידת המעורבות המודעת של האבות בעיצוב העתיד. אפתח בתיאור המעשה במלכים ב יג, יד-יט כדי לעמוד על מאפייני האות הנבואי המוזכר, ועל סמך האפיונים העולים מן הסיפור, אתאר את המעשים שהוגדרו בידי רע"ס כשייכים למודל זה.

ענין "ירה ויור" בסיפור אלישע

המילים "ירה ויור" מופיעות בתוך סיפור החותם את חיי הנביא אלישע.⁴³³ בסיפור זה, המתרחש על רקע המלחמה המתמשכת עם ארם, יהואש מלך ישראל ירד לבקר את אלישע הנמצא על ערש דווי. יהואש ביכה את מותו הקרב של אלישע שסייע לו בניסים שונים במלחמתו עם ארם, ואלישע מצידו ביקש למצוא דרך להמשיך ולהושיע גם לאחר מותו את ישראל במלחמתם נגד הארמים.⁴³⁴ אלישע ציווה את יהואש לקחת קשת וחיצים, להרכיבם ולפתוח את החלון. הוא הניח את ידיו על ידי יהואש ואמר: "ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם והכית את ארם באפק עד כלה" (מל"ב יג, יז). לאחר יריית החיצים, אלישע ביקש מיהואש לקחת את החיצים ולהכותם ארצה. יהואש הכה בארץ שלוש פעמים, ואלישע קצף עליו, על שמייעט להכות: "ויקצף עליו איש הא-לקים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם." (מל"ב יג, יט).

לפעולת הנביא כמה מאפיינים חשובים: פעולת אלישע התייחסה לעתיד הלא מוגדר, היוזמה ליריית החיצים הייתה שלו, והוא זה אשר העניק לה משמעות. פעולת ירית החיצים סמלה בעצם פעולתה את המעשה עצמו - החץ הנורה במשותף בידי המלך והנביא קשור מהותית למרחב הנס - המלחמה מול ארם.⁴³⁵

⁴³⁰ חרל"פ, מעשה אבות, עמ' 72. הרב קופרמן עמד על מעמדם המיוחד של שלוש האבות בסוגייה זו, שכן כוחם בכך שאין הם פועלים כפרטים, אלא כאומה בזעיר אנפין. על ידי כך שהם מתקשרים אל נצחיות האומה (גזירת עירין) הם יוצרים מציאות שאינה ניתנת לשינוי. ראו עוד אצל קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' ה-ו הערות 92-94.

⁴³¹ ייתכן לכן שצדק סמט (סמט, פרקי אלישע, עמ' 666, הערה 23) שהמינוח "מעשה סמלי" אינו מספק במקרה שלנו.

⁴³² סמט, פרקי אלישע, עמ' 666.

⁴³³ מל"ב יג יד-כ.

⁴³⁴ כרקע לצורך להושיע את ישראל כדאי להזכיר את נבואת אלישע עצמו לחזאל: "ויאמר חזאל מדוע אדני בכה ויאמר כי ידעתי את אשר תעשה לבני ישראל רעה מבצריהם תשלח באש ובחריהם בחרב תהרג ועלליהם תרטש והרתיהם תבקע" (מל"ב ח, יב).

⁴³⁵ סמליות הירייה בחץ כדי לסמן טווח שלטוני מוכרת ממצרים העתיקה, שם בטקס מצרי עתיק שהתקיים בפסטיבל סד היה פרעה יורה חץ לכל אחת מרוחות השמים כדי להורות על שליטתו בכל המרחב הגאוגרפי, ראו באריק, קשת הקסמים, עמ' 355. לדעתו של רופא, טקס יריית החיצים הוא פעולה מאגית הטיפוסית ללגנדה. הקריאה של אלישע

בעקבות יחס הזלזול שחוותה משפחתה ההרה, התעמתה שרי עם אברם וקיבלה את רשותו לעשות לה "הטוב בעיניך", וכתוצאה מכך "ותענה שרי ותברח מפניה" (בר' טז, ו). רע"ס על אתר ביאר: "ותענה שרי כדי שתכיר שהיא משועבדת ולא תבזה עוד את גברתה, לאות שכן יקרה לכל מבזה ישראל, כאמרו 'והשתחוּו על כפות רגליך כל מנאציך' (יש' ס, יד)". בעין המים אשר במדבר פגש מלאך ה' בהגר ושאל אותה לסיבת הימצאותה שם. כאשר ענתה: "מפני שרי גברתי אנכי ברחתי" (בר' טז, ח), השיב לה המלאך: "שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה" (בר' טז, ט). על דברים אלו העיר רע"ס: "והתעני להורות לעתיד, על דרך 'ירה ויור (מל"ב יג, יז), כי כן יסד המלך (על פי אס' א, ח)". רע"ס ביאר את ציווי המלאך להגר בלשון כפולה. הן לעתיד הקרוב, כציווי אישי להגר לשוב לבית אברם ושרי ולהתענות, אך גם כציווי לעתיד הרחוק, להגר כמייצגת את האומות שמנסות לקחת מעם ישראל את הבכורה כעם ה', ומשפילות אגב כך את היהודים החיים בשטחם. לדעת רע"ס דברי המלאך על העתיד מחושקים בעזרת מעשה סמלי (התענות הגר תחת שרי) שמהוה תחילת קיום ההבטחה אשר תגיע לידי קיומה המלא בעתיד ובמקום הרחוקים מתחילת יישום ההבטחה. מפסוק האסמכתא המלא "והלכו אליך שחוח בני מעניך והשתחוּו על כפות רגליך כל מנאציך וקראו לך עיר ה' ציון קדוש ישראל" (יש' ס, יד) בהקשרו מודגש ההיפוך שיוצר לעתיד לבוא כאשר האומות שעינו את עם ישראל לאורך הגלות תתחלנה לכבד את עם ישראל, לשרת אותו, ואף לפעול בצורה פעילה להשבתו לארצו כחלק מתהליך הגאולה.

האם כיוונה שרי לענות את הגר מתוך מחשבה על גורל זרעה בעתיד? רע"ס הסביר את משמעות המעשה "כי כן יסד המלך" כך בחר הקב"ה, ולא נראה ששרי עינתה את הגר מתוך כוונה להשפיע על העתיד. מעניינת בחירתו של רע"ס באסמכתא של פסוק ממגילת אסתר. נראה שביקש לחזק את אמירתו תוך יצירת זיקה למגילה זו, מגילת הקיום היהודי בגלות, שראשיתה גזר דין מוות על כל העם היהודי, ואחריתה: "[...] אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם" (אס' ט, א).

מאבק יעקב במלאך

המקום הבא שבו השתמש רע"ס בביטוי "ירה ויור" הוא בסיפור מאבקו הלילי של יעקב עם האיש-המלאך (בר' לב, ד-לב). כדי להעריך נכונה את השימוש שעשה כאן רע"ס בעיקרון זה, יש להתייחס לסוגייה נוספת השלובה באירועי אותו הלילה, והיא פרשנות רע"ס לשמו של יעקב.

רע"ס הרחיב בשלושה מקומות עיקריים אודות משמעות שמו של יעקב, בו ראה הבטחה על הישארות ישראל עד זמן קץ הימים. הוא פירש את השם בפעם הראשונה בלידת יעקב: "ויקרא שמו יעקב ישאר בעקב ובסוף, כי זה הורה היות ידו אוחזת בעקב אחיו. וכבר אמרו זכרונם לברכה, האל יתברך קרא לו כן, כי אמנם הוא ישאר אחר כליון כל האומות, כאמרו: 'כי אעשה כלה בכל הגוים [...] ואתך לא אעשה כלה' (יר' ל, יא; מו,

היא כעין השבעה שהוא משיב את החץ, ובזכות זאת החץ יפגע במטרתו המיועדת, ארם. יריית החץ מפעילה את הנס, והנחת ידי אלישע על ידי המלך היא הדרך שבה הוא מעביר אליו את כוחותיו העל טבעיות. רופא, סיפורי נביאים, עמ' 5, 43-41; רופא, בתוך מלכים ב, עולם התנ"ך, עמ' 12, 105-106. לדעת באריק, יש לראות את הנחת ידי אלישע על ידי המלך במישור הפסיכולוגי, כפעולת הרגעה המבטיחה שברכת הנביא היא הכלי דרכו מועברת אליו "רוח ה'", באריק, קשת הקסמים, עמ' 356-357. לדעתי לא נכון לסווג סיפור זה כלגנדה שכן אינו עונה על ההגדרות שהציג רופא עצמו, ומאפייניו הפוכים: הנס הוא בעל משמעות מדינית לאומית, ונעשה למלך, עבור כל העם, בזמן עתידי לא מוגדר, ולאורך זמן. נראה שיש לחפש את משמעות בכיוונים אחרים: משמעות המעשה הסמלי בנבואה, ומקום המעשה הסמלי במארג של "מעשה אבות סימן לבנים".

(כח). (רע"ס על בר' כה, כו). לדעת רע"ס, השם יעקב מציין את תקוות עם ישראל להגיע אל אחרית הימים, הוא "יעקב ההיסטוריה" בלשונו.⁴³⁶ הוא לא יכלה בצרות הגלות ויזכה לגאולה בעוד הקב"ה יעניש עד כיליון את האומות שהצרו לו בזמן הגלות.

ברם, הבטחה יכולה להתבטל, ומשום כך "יהיה זה פועל מלאך במצות בוראו בלי ספק על דרך יירה ויורי' (מל"ב יג, יז) שיהיה נושע בה' יעקב וזרעו מעשו אף על פי שיהיה עם היזק בממון שהוא 'היקום אשר ברגליהם' ועם זה תהיה התשועה בסוף עם ברכה ושררה בעליונים ובתחתונים" (רע"ס על בר' לב, כה). על פי עיקרון יירה ויורי' יש צורך במעשה כדי לקבע את ההבטחה לעתיד לבוא. העמידה במאבק עם המלאך מסמלת את החלת העמידה במאבק עם אומות העולם עד סוף הדורות:

לא יעקב יאמר עוד שמך לקץ הימין שתהיה קיים אחר אבדן האומות, ובכן יהיה כבר מקיים בך ענין יעקב, המורה קיים בסוף, ולכן לא יפול עליך אז עוד שם יעקב להורות שתהיה בעקב ובסוף כל האומות. **כי אם ישראל, כי שרית** אבל יקראו לך בשם ישראל בלבד, להורות שאז כבר שרית עם א-לקים ועם אנשים, כענין "יפקד ה' על צבא המרום במרום, ועל מלכי האדמה על האדמה" (יש' כד, כא) (רע"ס על בר' לב, כט).⁴³⁷

החלת ההבטחה הטמונה בשם יעקב, מגיעה אך רגע לפני שינוי שמו של יעקב לישראל. ומכאן, שברכת יעקב, הנשאר בעקב ובסוף כל האומות, תפעל ותתגשם עד אחרית הימים. באחרית הימים, ישתנה שמו של יעקב ל"ישראל", מכיוון שהעם כבר יהיה במצב של "עקב" ולא יהיה צורך להדגיש פן זה במהותו אלא רק את הצלחת עמידתו בניסיונות הגלות.⁴³⁸ כאן המקום להדגיש את הזיקה של סיפור זה לעיקרון "מעגל האהבה" שהזכרתי בפרק הקודם.⁴³⁹ גם כאן, הקב"ה אינו עומד "מן הצד" אלא מתערב כדי לקדם את האדם לקראת מילוי תפקידו בעולם. כלומר, הקב"ה מציב בפני האדם התמודדות שתביא אותו לידי התקדמות רוחנית.⁴⁴⁰ כאן במיוחד מובנת התערבות זו שכן גורל האומה כולה תלוי בהצלחתו של יעקב להביא את הפוטנציאל הטמון בזהותו לידי קיום בפועל.

שמו של יעקב פורש בשלישית בהתגלות הקב"ה ליעקב בהגיעו לבית אל לאחר מעשה דינה. שם, לדעת רע"ס, הרחיב הקב"ה את הברכה בשני מישורים. הראשון, החלת השררה על הגויים לעתיד לבוא ב"יעקב ובסוף",

⁴³⁶ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' קצב הערות 29-30. על הישארות עם ישראל ביעקב ההיסטוריה' הרחיב רע"ס גם בנבואת בלעם, כאשר ביאר את הביטוי "עם לבדד ישכון" (במ' כג, ט) לא כבדידות במהלך ההיסטוריה, אלא כ"לבדיות" בסוף ההיסטוריה. רק ישראל יהיו שלמים כאומה בסוף כל הדורות, בעוד שאריות העמים ישתעבדו להם ללא זהות לאומית עצמית. ראו גם קופרמן, ביאור במדבר, עמ' תה.

⁴³⁷ האסמכתא מישעיהו עוסקת בגורל העמים בקץ הימים, אשר יענשו על לחימתם נגד עם ישראל.

⁴³⁸ קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' רסט-רע הערות 72-75. וראו גם רחימי בסוגיה זו, רחימי, כללים ומגמות, עמ' 217-218. רע"ס עצמו הביא אסמכתא מעניינת לנושא זה בדבריו על ירידת יעקב מצרימה "את יעקב אביהם שבלכנו אל שמחתו זאת אשר אין אחריה תוגה, אחר שעברו עליו כל הצרות שעברו, הורה מה שיקרה לו בעקב ובאחרית הימים, כאמרו ירנו ליעקב שמחה' (יר' לא, ו)" (רע"ס על בר' מו, ה). כדי להבין את האסמכתא יש לקרוא את כל הפרק תוך שימת לב לחילופי השמות ישראל ויעקב. קופרמן ציין שבפרק זה העוסק בגאולת ישראל, השם "ישראל", הוא השם התדיר בפרק והוא מתאר את גאולת העם. השם יעקב, המופיע בפסוק האסמכתא, מופיע בפרק רק פעמיים, אך בהקשר של השמחה על הגעת העם על עקב ההיסטוריה. קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' רסז הערה 15.

⁴³⁹ לעיל, עמ' 82.

⁴⁴⁰ ראו למשל את ביאורו של רע"ס בהקדמה לעקדה: "נסה את אברהם כיון שיהיה בפועל אוהב וירא כמו שהיה בכח [...] (רע"ס על בר' כב, א), וראו בהרחבה, גרוס, עקדת יצחק.

והשני, "ויקרא את שמו ישראל ברך אותו שיתחיל קצת ענין שם "ישראל" מעכשיו, שיוכל נגד המתקוממים עליו גם בארץ לא לו, כאמרם זכרונם לברכה: כל מקום שהלכו נעשו שרים לאדוניהם (בבלי סנהדרין קד ע"א) "רע"ס על בר' לה, ג).⁴⁴¹ ניתן לראות בהרחבה השנייה מעין חיזוק נוסף להבטחה שעם ישראל יעמוד בתלאות הגלות, דברי עידוד כמים קרים על נפש עייפה ליהודי הגולה השומעים שיזכו גם בימי גלותם להשתרר על משעבדיהם.⁴⁴²

בפעם הראשונה שביאר רע"ס את שמו של יעקב הוא הביא אסמכתא מספר ירמיהו: "כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה". חלקי הפסוק המופיעים בביאור מופיעים פעמיים בספר ירמיהו: "כי אתך אני נאם ה' להושיעך כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הפצותיך שם אך אתך לא אעשה כלה ויסרתיך למשפט ונקה לא אנקד" בירמיהו ל, יא, ושנית בירמיהו מו, כח, בשינויים קלים. חלק הפסוק שהשמיט רע"ס משותף לשני הפסוקים: "ויסרתיך למשפט ונקה לא אנקד". בהתאם למגמתו האופטימית בהזכרת הגאולה דיגל רע"ס על הייסורים המחכים לעם ישראל לעתיד לבוא, והתמקד אך ורק בעונש שיבוא על הגויים, ובהישארות עם ישראל בעקב ובסוף.⁴⁴³

קיום חלומות יוסף

המקום השלישי והאחרון שבו השתמש רע"ס בביטוי "ירה ויור" הוא בסיפור המפגש המחודש של האחים עם יוסף במצרים.

ויזכר יוסף את החלמת אשר חלם להם זכר להם את החלומות שבחלום האלומות היו כלם משתחיים ושאלומתו "קמה וגם נצבה" שלא נפלה אחר שקמה. ולכן רצה שיבואו כולם ויכירם, ויתקיים בו ענין "וגם נצבה". וזה בזכות שיהיה הוא רמז לגואל העתיד על דרך "ירה ויור" (מל"ב יג, יז), כאמרו "ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו ושמו להם ראש אחד" (הוי"ב, ב), ויתקיים בהם ענין "וגם נצבה", כאמרו "מלכו די לעלמין לא תתחבל" (דני"ב, מד) (רע"ס על בר' מב ט).⁴⁴⁴

⁴⁴¹ את התחלת קיום ברכה זו ציין רע"ס עם ירידת יעקב מצרימה בשנות הרעב: "וישאו בני ישראל שהיו צריכים מכאן ואילך להיות עם בני ישראל, להשתרר עם א-לקים ועם אנשים המתקוממים, בלכתם עתה אל אדמת נכר" (רע"ס על בר' מו, ה).

⁴⁴² הרב קופרמן סבר שרע"ס ראה ב"ישראל" את האמצעי שבעזרתו יגיע העם לקץ הימים למרות כל התלאות. הוא הבחין בין "יעקב" המסמל את הישרדות העם, לבין "ישראל" המסמל את ההתגברות על הגויים, קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' קפא-קפב הערות 126, 133. לעניות דעתי, רע"ס התכוון לשררה ממש כפי העולה מביאוריו לבר' מו, ה; מט, ב; נ, ג שם מוזכרת מפורשות שררת יעקב בהקשר לשם ישראל. נראה מביאורו של רע"ס שיוסף הוא דוגמה ליישום השמות "יעקב" ו"ישראל", והוא מהווה אות לעם ישראל על התגשמות ברכת השמות הללו בעם ישראל לאורך הדורות עד הגאולה, ראו רע"ס על בר' מט, כד; וראו גם קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' קפב הערות 131-132.

⁴⁴³ רע"ס הביא את חלק הפסוק "אעשה כלה בכל הגוים אשר הפצותיך שם אך אתך לא אעשה כלה" תשע פעמים כאסמכתא במהלך ביאורו למקרא, תמיד בהשמטת החלק על ייסורי ישראל לעתיד לבוא, אפילו בשירת האזינו, שם עוסקת השירה בעונשם של ישראל. (ראו ביאור שם יעקב בר' כה, כו; סולם יעקב בר' כח, יב-יג; ברכת ה' ליעקב בר' לה, י; ברכת יעקב לבניו בר' מט, א; הברכות וי' כו, ט; פרשת בלעם במי' כג, יג; כד, יז; פרשת התשובה דב' ל, ז; שירת האזינו דב' לב, יז).

⁴⁴⁴ הרחבה זו אינה נמצאת בשיעורים שהודפסו בספר "אמר הגאון".

רמב"ן כבר כתב שהעילה להבאת בנימין לפני יוסף הייתה קיום החלומות. אך רע"ס הרחיב את רעיון הגשמת החלום מממד הזמן המידי בלבד, לאות וסימן לקיום החלום גם בממד ההיסטורי העתידי, בגאולה.⁴⁴⁵ לשם כך הדגיש רע"ס אלמנטים שונים בחלום: כל האלומות קמו - כל האחים (שבטים) יהיו בגאולה, כולם השתחוו יחד - כל האחים יהיו מאוחדים, כל האחים מכירים בממשלו של יוסף - כל השבטים מכירים במנהיגות המשיח העתידי, מרגע שאלומת יוסף קמה וניצבה, היא לא נפלה - מרגע שתקומת עם ישראל תחל, לא יהיה לה הפסק. ביצוע ומימוש החלום בזמנו של יוסף קובע את קיום הגאולה בעתיד. זאת אומרת, שמטרת יוסף בקיום חלומו הייתה לעגן בעזרת מעשה עכשווי את גאולת עם ישראל בעתיד.⁴⁴⁶

הפסוקים שבחר רע"ס כאסמכתאות הדגישו ממדים אלו בתשועה העתידית למרות שהם אינם תואמים את מהלך סיפור יוסף ואחיו: הנבואה מהושע ב הדגישה את האיחוד של כל שבטי ישראל ואת פעילותם המודעת למנות עליהם מנהיג, וזאת בניגוד למסופר בפרקינו, שם האחים אינם מקבלים עליהם את מנהיגות המנהיג המצרי הזר, אלא משתחוים רק ממקום של יראה וכבוד. הפסוק מדניאל ב התייחס למלכות הרביעית שתקום, ואשר בסופה יקים הקב"ה מלכות [מלכות ישראל] אשר תעמוד לעולמים, לא תישחת, או תיעזב לעם אחר והיא תכלה את כל המלכויות שקדמו לה.⁴⁴⁷ כאמור, החלום אינו מתייחס למה שקורה לאלומות לאחר שהן משתחוות לאלומתו של יוסף, אך רע"ס בחר להוסיף ולהדגיש שאלומת יוסף לא נפלה, וזאת כדי להדגיש את קיומה העולמי של מלכות עם ישראל תחת שלטונו של הקב"ה בקץ הימים.

אף שהביטוי "ירה ויור" כמגדיר רשמי מופיע רק בשלוש המקומות האלו, ניכר שלדעת רע"ס עיקרון זה נמצא בבסיס מעשים נוספים של האבות, המעצבים את אחרית הימים של בניהם. אברהם מעוצב כשליט בעיני תושבי הארץ כדי שגם בניו יזכו במעמד זה כלפי העמים (בר' יג, יז; יד, טו), מעשה ברית המילה מבואר על "המשך הברית על הבנים" (בר' יז, יג), והישארות יצחק בכנען והיותו נשיא אלוקים בתוכם מקנה את חזקת הירושה לבנים (בר' כו, ג).⁴⁴⁸

משמעות השימוש בעיקרון הפרשני מבחינת נתינת כלים להתמודדות עם קשיי הגלות

כל הדוגמאות של "ירה ויור" שיש בהם משמעות מעצבת לדורות נמצאים בספר בראשית ומבוססים על חוקיות היסטורית וקשר בין מעשי האבות לקורות הבנים. האם האבות מודעים לקביעת ההבטחה במעשה הסמלי שהם שותפים לו? מסתבר שלא. רק בסיפור קיום החלום יוסף מודע ויוזם את יישום כלל "ירה ויור"

⁴⁴⁵ רמב"ן על בר' מב, ט.

⁴⁴⁶ וראו גם קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' שכה-שכו אות ט.

⁴⁴⁷ על פי תרגום שמואל הכהן ויהודה קיל בדניאל, דעת מקרא. רע"ס בחר באסמכתא מדניאל ב, מד, המתארת את המלכות שיעמיד ה' באחרית הימים, אשר תעמוד לעולמים תוך כדי ממשלה וכליון המלכויות האחרות. אסמכתא זו מרחיבה את ההתייחסות לקץ הימים: לא זו בלבד שכל השבטים יהיו מאוחדים תחת שלטונו של ראש אחד (כפי שעולה מהאסמכתא מהושע המדברת על תשובת ישראל באחרית הימים) אלא שמלכות זו תשלוט על כל האומות המצרות לישראל. פסוק זה בהקשרו יוצר מקבילה מעניינת לסיפור דניאל: גם הוא כיוסף נקרא לבאר את חלומות המלך, וגם הוא כיוסף זכה לשלטון על העמים, וגם הוא כיוסף הביא מלך נוכרי להכיר בגדלותו של אלוקים, גם הוא כיוסף הציל את אחיו. בשונה מיוסף, דניאל ביאר חלומות המתארים את אחרית הימים, אך רע"ס הרחיב את ההשוואה כאשר השליך את פתרון חלומות יוסף לזמן אחרית הימים.

⁴⁴⁸ קרביץ, ביאור בראשית, הציע שהביטוי 'נשוא פנים' שבו בחר רע"ס, לקוח מרשימת הכינויים המצויה בישעיהו ג, א-ג ואשר מונים את קשת המנהיגים שהקב"ה יסיר מירושלים. ראו גם קופרמן, ביאור בראשית-שמות, עמ' רג-רד הערות 11-13.

לעיגון הבטחה עתידית במעשה עכשווי. אברהם ושרה בשעבוד הגר, ויעקב במאבק עם המלאך אינם ערים למשמעות העתידית של הקשיים שעומדים להם מתמודדים, והם מקיימים בפועל גזירה שגזר הקב"ה. ללא ידיעתם, הם מעגנים במציאות את יכולת זרעם להתמודד עם הגלות.

סיכום פרק ב: מקומו של המעשה האנושי בתהליך הגאולה

רע"ס ראה בפירושו את כל האבות כמורי הבנים במסעם בגלות לקראת הגאולה. הבטחותיו של האל אליהם ומעשיהם עיצבו את חיי הבנים בגלות מבחינת יכולת ההישרדות, ומבחינת דרך ההתמודדות. רע"ס הדגיש שוב ושוב את המשכיות הברית, השגחת האל על בניו ופתאומיותה של הגאולה אשר מסוגלת להפוך את מעמדו של העם ממושפל עד עפר לשליט על אויביו. סיפורו של יוסף משמעותי במיוחד, שכן ההתהפכות הפלאית במעמדו מתוארת בסיפור המקראי ומהווה לכן עדות להיתכנות ההבטחות, ותיאור חי של המציאות בעת הגאולה. הסיפור המקראי בפרשנות הטיפולוגית אינו סיפורו של העבר, אלא סיפור עתיד העם במסעו מגלות לגאולה.⁴⁴⁹ בעזרת מעשי "ירה ויור" עתידו הטוב של העם באחרית הימים כמו ההבטחה שישורוד את תלאות הגלות, הוטמעו בצורה שאינה ניתנת לביטול בהיסטוריה העתידית עוד לפני חטאי האומה הגדולים (חטא העגל, החטאים שהובילו לחורבן בתי המקדש). ולמרות שערך מעשי האבות ועוצמתם כמעצבי גורל האומה גדול לאין שיעור מעוצמתו של המעשה האנושי הפרטי, חוט רעיוני מחבר בין שני מדרגות המעשה, ומדגיש את המקום החשוב שנתן רע"ס למעשה האנושי כמעצב מציאות רוחנית בהווה ובעתיד עם ישראל. כמו שהאבות עיצבו במעשיהם את הגאולה, גם ביד הבנים נמצאת האחריות לפעול בעיון ובמעשה להביא את העולם לידי תיקון וגאולה.

סיכום חלק ב: התשתית הרעיונית

בחלק זה עמדתי על התשתית הרעיונית שעומדת מאחורי משנת הגאולה של רע"ס. תשתית רעיונית זו מבוססת על אמונה בגדלות האדם וביכולתו לתקן גם אם טעה, ומתוך ההתמודדות להתעלות ולהביא את צלם האלוקים שלו לידי מימוש. תפיסה דינמית זו של האדם מעלה על נס את התשובה, במיוחד תשובה המונעת מאהבת האל והרצון למלא את רצונו. בכוח מהלך תשובה מן הסוג הזה לא רק לקרב את האדם לייעודו, ולהפוך את החלק הרוחני שבו לדומיננטי, אלא אף להשפיע על העולם כולו, ולקרב אותו לגאולה. וכך, לצד הגאולה שאינה תלויה במעמדו הרוחני של האדם, ואשר תבוא על כל פנים, גילה רע"ס ללומדים, שביכולת האדם לקרב את הגאולה על ידי מהלך של תשובה כן ואמיתי. הסתכלות זו מכוונת אלומת אור על מקומם וחשיבותם של מעשי האדם, בין מעשי אבות האומה ובין מעשי הפרטים שבעם ישראל שבכל דור ודור, ומזכירה לו, שביכולתו ובאחריותו של כל אחד מן הלומדים לפעול לשם מימוש גאולה זו.

⁴⁴⁹ ראו ספרשטיין, טיפולוגיה יהודית, עמ' 170; חרל"פ, מעשה אבות, עמ' 69.

דיון ומסקנות

לאורך עבודה זו העוסקת במשנת הגלות והגאולה של רע"ס, תיארתי את הרעיונות העומדים בבסיס משנתו, ואת הדרכים שבהם בחר כדי להציג רעיונות אלו. דיון זה יעסוק בשני פנים אלו כשתפיסת הרטוריקה של אריסטו משמשת כלי כדי להבהיר את היחס ביניהם.⁴⁵⁰

עד כמה העניקו יהודי הרנסנס משמעות לרטוריקה, או היו מודעים לעקרונותיה? נראה, ששכבת המשכילים, ובמידה רבה גם שאר הקהילה, העניקו לנושא זה חשיבות רבה. על כך תעיד ההתעסקות הרבה בתחום: ספר "נופת צופים" של יהודה מסיר לאון שנכתב כדי להראות שהתורה כתובה על פי עקרונות הרטוריקה הודפס על ידו, בחייו (זהו כנראה הספר העברי הראשון שהודפס בחיי המחבר, מנטובה 1475) ובמימונו. אין ספק שיש כאן השתקפות לחשיבות שראה בנושא זה, ובאמונה שיש קהל קוראים המעוניין בנושא.⁴⁵¹ ראיות נוספות לחשיבות שהעניקו יהודי התקופה לשימוש ברטוריקה הן, בין השאר, הוראת הרטוריקה בידי אברהם בן מרדכי פאריסול, דרשות משה בן יואב הפלוריאני המבוססות על עקרונות הרטוריקה, ותוכנית הלימודים של יוחנן אלמנו.⁴⁵²

בשנים האחרונות נכתבו כמה מחקרים העוסקים בקשר בין מסורת הכתיבה ההומניסטית וסגנון כתיבתם של פרשני המקרא שחיו בתקופה זו. אף שאין מאמרים המוקדשים למקומה של הרטוריקה בכתיבתו של רע"ס, שני מאמרים חשובים עסקו בהשפעות הומניסטיות רטוריות על כתיבתו של בן זמנו, יצחק אברבנאל.⁴⁵³ במאמרו על הרטוריקה ההומניסטית של אברבנאל, התמקד סקאלי בדרך שבה הושפע אברבנאל ממודלים רטוריים מבניים של התמודדות עם אסון בעזרת מכתבי תנחומים, אותם עיצב פטרארד. סקאלי הראה כיצד השתמש אברבנאל במודל זה לא רק בכתיבת מכתבים, אלא אף עיצב את תוכן ומבנה ההקדמות לביאור הנביאים הראשונים על פי דפוס זה. ראוי לציון, שאברבנאל השתמש בעקרונות שעמדו בבסיס המודל הרטורי, אך גם ידע להתאים אותם לצרכיו המיוחדים כמנהיג של יהודי דור הגירוש.⁴⁵⁴

מאמרו של לאווי, "מגבלותיו של נביא", התמקד לעומת זאת בכלים הביקורתיים בהם השתמש אברבנאל בתיאור דמותו של ירמיהו הנביא. שימוש זה מעיד על החשיבות שאברבנאל ייחס למיומנויות הרטוריות של

⁴⁵⁰ ראו דיונו של לאווי על השפעת רעיונותיו הרטוריים של אריסטו בתקופת הרנסנס, תוך התייחסות למודעות רטורית קודמת, לא הומניסטית, על הכתיבה היהודית, לאווי, מגבלותיו של, עמ' 396-397.

⁴⁵¹ בונפיל, נופת צופים, עמ' 23. חשוב להדגיש, שמסיר לאון השתמש ברטוריקה ככלי "מודרני" להוכחת הערכים המסורתיים שהציג, ראו בונפיל, נופת צופים, עמ' 27. אני מדגישה נקודה זו, שכן רע"ס נקט לדעתי בטכניקה דומה, של גיוס ערכי וכלי העולם החילוני כדי להעצים ערכים יהודיים מסורתיים.

⁴⁵² עוד על החשיבות שייחסו לרטוריקה ככלי חינוכי בתקופת הרנסנס ראו מאק, רטוריקה ברנסנס. על מעמדה בקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס ראו רודרמן, רנסנס, עמ' 390-395.

⁴⁵³ מספר רב של חוקרים התייחסו לצדדי התוכן ההומניסטיים של רע"ס, ביניהם ראו ולק, הפרשן ההומניסט, אשר תיאר קווים הומניסטיים כללים בפירוש; שיין, אדם חברה ומשפט, אשר ניתח מושגי מפתח הומניסטיים בביאור; רחימי, כללים ומגמות, אשר תיאר בהרחבה את השפעת הלך המחשבה ההומניסטי בבחירת תכני הביאור, במיוחד בהתייחסות לראליה, מדע, פסיכולוגיה, אסכולת הפשט של הביאור, ראו רחימי כללים ומגמות, בעיקר עמ' 174-195; בונפיל, ספורנו, עמד על תכנים פילוסופיים הגותיים במשנתו. אציין בהקשר זה גם את שטיינר, אשר סיכם את דרכו הפרשנית של הרב קופרמן בכתיבת הביאור על פרשנותו של רע"ס, ואשר התנגד נחרצות לראות ברע"ס הומניסט, שטיינר, שיטתו הפרשנית, עמ' 68-69. על אף שחוקרים אלו (למעט הרב קופרמן ושטיינר) ציינו את המקום החשוב שתופסים רעיונות הומניסטים בביאור, הם לא הרחיבו על מקומה של הרטוריקה בפירוש.

⁴⁵⁴ סקאלי, רטוריקה הומניסטית, ראו במיוחד עמ' 76-94.

הנביא כמנהיג, אך גם מאיר את תשומת לב הקורא לאמות המידה ההומניסטיות והרטוריות בהם השתמש אברבנאל עצמו, כדי לצייר את כישוריו של ירמיהו, ולתרץ את מגבלותיו.⁴⁵⁵

על רגישותו של רע"ס לענייני מבנה עמדנו בפרק הראשון אשר דן במבנים הרעיוניים שייחס רע"ס לחומשים ולתורה, וכן בהתייחסות לנושאי התוכן שבמבוא לביאור בהשוואה ל *accessus ad auctores*.⁴⁵⁶ כבר בהקדמה לביאור ציין רע"ס שאחת הסיבות העיקריות לכתיבת הביאור היא העלאת קרנה של התורה בעיני בני הרנסנס אשר זלזלו בה בגלל שמבנה, וסדר הרעיונות שהובעו בה לא תאמו את דרישותיהם האסתטיות בהשוואה לספרות התקופה.⁴⁵⁷ ואכן, רע"ס הצהיר שכוונתו להתייחס גם לפן זה, שהוא רטורי וצורני במהותו. אך באותה נשימה התייחס רע"ס לבעיה נוספת, והיא הריחוק התיאולוגי והנפשי של חלק מבני הקהילה מן התורה.⁴⁵⁸ קרבה לתורה אינה מתמצה בכבוד לכתוב. על הקורא לחוש רגש של שייכות וחיבור לכתוב בה במידה שתניע אותו להגדרת הזהות העצמית שלו על פיה, ולשמירה על מצוותיה. כוונתו של רע"ס בכתיבת הביאור רחבה, ואינה נוגעת אך ורק לשיח הלוגי, שמטרתו העברת מידע, אלא בנוסף, להביא את הלומד לפעולה, כמסתבר מתפיסתו לגבי חשיבות שילוב ה"עיון" עם ה"מעשה".⁴⁵⁹

הפרק הנוכחי יתמקד בשימוש שעשה רע"ס ברטוריקה בעיצוב תודעת הקורא, ויראה כיצד גם הוא, כאברבנאל, השכיל להשתמש בכלים הרטוריים העומדים לרשותו כדי להשפיע על יהודי התקופה. הפרק יעסוק בדרכים שבהן השתמש רע"ס כדי לעצב את דמות הגאולה העתידית והיחס אליה, וכיצד עיצב את מקומה בחיי בני הקהילה. כמו כן, הוא יצביע על מטרתו החינוכית והערכית בהנגשת רעיונות אלו וכיצד בא הדבר לידי ביטוי באופיו של הביאור. מכיוון שכפי שהראיתי שדרכי הרטוריקה היו ידועות לו, בחרתי להשתמש בכלי רטורי שהיה מוכר בתקופת הרנסנס כדי לענות על שאלות אלו.⁴⁶⁰ אין כוונתי לערוך כאן ניתוח עומק, לכך יש צורך בעבודה רחבה. בכוונתי רק להשתמש בחלק מן העקרונות הרטוריים של אריסטו כדי להבהיר את השימוש המושכל שעשה רע"ס במתודה זו כדי לעודד ולחזק את בני דורו, ולהניעם לפעולה.

בספרו "רטוריקה" הגדיר אריסטו את הרטוריקה "הכושר לגלות את דרכי השכנוע האפשריות ביחס לכל עניין".⁴⁶¹ כלומר, מדובר בשימוש מושכל במלאכת הדיבור כדי לשכנע את השומע בדבר אמיתות אמונות או דעות של הדובר.⁴⁶² בהקשר זה, אריסטו חילק את דרכי השכנוע לשלושה סוגים: האחד, (לוגוס), מידע והיסקים לוגיים המוכיחים את טענת הדובר; השני, (אתוס), הוא בסיס האמון שנותן השומע בדובר, ואשר

⁴⁵⁵ לאווי, מגבלותיו של.

⁴⁵⁶ ראו פרק המבנה הרעיוני של התורה, עמ' 27-23, ובהערה 124 עמ' 23-24.

⁴⁵⁷ ראו דיון בסוגיית יחסו של רע"ס לסדר ומבנה התורה בפרק "המבנה הרעיוני של חומשי התורה", לעיל עמ' 26.

⁴⁵⁸ ראו לשונו של רע"ס בהקדמתו: "נותנים טעם לפגם בשכל מליה", "מה ייתן ומה יוסיף כל יעוד תורת קדשינו?", "ומה יועיל רוב ספוריה", "ותהי לחרפות למו" (ספורנו, הקדמה לתורה, עמ' ב-ג), אשר ממנה עולה תחושת הריחוק של בני התקופה.

⁴⁵⁹ מה שאריסטו מכנה "דיאלקטיקה", שהיא דיון אובייקטיבי בחיפוש אחר האמת ללא קשר לזהות השומעים, או לניסיון לשכנעם באמיתות הדעה הנידונה. ראו אריסטו, רטוריקה, עמ' 47-50. ראו גדיש, אמצעים רטוריים, עמ' 1 על הקשר בין אמצעים רטוריים ומטרות הטקסט.

⁴⁶⁰ על היכרותו העמוקה של רע"ס עם כתבי אריסטו ידוע לנו מספרו "אור עמים". בשיעוריו לתורה שנמסרו בעל פה והובאו בספר "אמר הגאון", הוא מרבה לצטט את אריסטו (אותו הוא מכנה 'הפילוסוף' או 'החכם' תוך מסירת מקור מדויק בכתביו, (קרביץ, מבוא, אמר הגאון, עמ' כו-כז).

⁴⁶¹ אריסטו, רטוריקה, עמ' 50.

⁴⁶² גורביץ, וערב, רטוריקה, ללא עמודים.

בעקבותיו יהיה מוכן לשמוע את דברו; והשלישי, (פאתוס), הוא היכולת ליצור עמדה רגשית בשומע את הדברים הנאמרים.⁴⁶³

במינוח רטוריקה, אין הכוונה לשימוש בלשון כפולה או מניפולציות שליליות שבהם נוקט הדובר כדי לגרום לקהל שומעיו להאמין בתורה שהוא מציע. בשימוש כזה, לא המסר או טובת השומע נמצאים במרכז, כי אם הלהטוטנות הלשונית (ולעתים תאוות הבצע) של הדובר. הנושא הנדון כאן הוא ראיית הרטוריקה כ"טכנה", כלומר אוצר הכלים שבהם משתמש מנהיג כדי להעביר מסרים בצורה אפקטיבית ולהנהיג את עדתו.⁴⁶⁴ בנאום או כתיבה רטוריים (להבדיל מדיאלקטיים) יש חשיבות מרובה לא רק לשיח של הדובר, אלא גם להשפעה של דבריו על קהל השומעים. משום כך, לדעתו של אריסטו, רטוריקה מוצלחת אינה רק תוספת לנאום, אלא חלק חיוני ובלתי נפרד מתוכנו.⁴⁶⁵

כפי שאראה, רע"ס השתמש בכל שלושת מרכיבי הרטוריקה בביאור. תחת כותרת ה**לוגוס**, נמצא הביאור הפשוט והענייני של התורה (כולל התייחסות רע"ס למבנה, ביאור מילים, עלילה, הלכה, וכו'). **באתוס**, התמקד רע"ס לא על אמינותו הוא כדובר, אלא על אמינותו של האל, נבואת משה והתורה, שהיא דבר ה', כבסיס האמינות של המסרים העולים בביאור. **בפאתוס**, יש לכלול את המרכיבים הנוספים בביאור שמטרתם להניע את העם מבחינה רגשית.⁴⁶⁶ כמובן שחלוקה זו היא מלאכותית, שכן הביאור עשוי מלאכת אומנות המשלבת בין כל הרכיבים ואינה מפרידה בין האלמנטים השונים, וללא ספק הבחירה בטיעונים ובדרך הצגתם היא תולדה של התחשבות בכל שלושת מרכיבי הרטוריקה.⁴⁶⁷

במהלך חיי רע"ס יצאו לאור ההוצאות הראשונות של "מקראות גדולות".⁴⁶⁸ הלימוד בחומשים אלו הוביל למהפך בדרך הלימוד: לא עוד קריאה על הסדר של פרשן אחד בצמוד לפרשה, אלא לימוד אפיזודי, המתמקד בפסוק מצומצם או אירוע, ובוחר אותו לאור גישות פרשניות שונות. זהו הבדל משמעותי מבחינת יכולת הקורא לעמוד על שיטתו הפרשנית ועולמו התאולוגי של מחבר הפירוש. מי שלומד בצורה אפיזודית עשוי להתעלם בקריאתו מכל מה שלא קשור ישירות לפתרון הסוגייה שבה הוא נתון. משום כך, פסוקי האסמכתא והדגשים השבים ובאים לאורך כל הביאור פחות בולטים. לימוד רוחבי בביאור מאפשר ללומד לספוג גם את "כל מה שמסביב": הבחירה בפסוקי האסמכתא, ההרחבות שאינן נדרשות, המוטיבים הנשזרים מעט מעט בין הפירושים ויוצרים מארג רעיוני כולל. וכך, נראה שרע"ס התכוון שביאורו יילמד. בפרק זה, אשתמש בשלושת המרכיבים העיקריים של הרטוריקה על פי אריסטו (הלוגוס, רעיונות; האתוס, בסיס האמון; והפאתוס, הדרכים לערוך רגשי) כדי להבהיר את המארג הרעיוני העולה מהעיסוק בגלות ובגאולה בפירושו של רע"ס על התורה.

⁴⁶³ אריסטו, רטוריקה, עמ' 50-52; צורן, אריסטו, עמ' 23-26.

⁴⁶⁴ המינוח הראשון מתמקד בשאלת אמינות המסר, והשני, בכלים. ראו דיון אצל הררי, מיסטיקה כרטוריקה, פרק ג, ללא עמודים. לגבי השימוש במינוח "טכנה" אצל אריסטו ראו צורן, אריסטו, עמ' 14-16.

⁴⁶⁵ אריסטו, רטוריקה, עמ' 47-50; קוצ'ין, בתוך הררי, מיסטיקה כרטוריקה, פרק ג, ללא עמודים.

⁴⁶⁶ בעבודה זו לא דנתי בפסקאות המרובות שאותן הקדיש רע"ס לאחדות האל, לאמיתות התורה, ולמעמדה של היהדות מול הנצרות כדת האמת. ראו בנושאים אלו רחימי, כללים ומגמות, עמ' 29-159.

⁴⁶⁷ משום כך, קיימים תכנים המתאימים במיוחד בדרך השימוש של רע"ס, לכמה קטגוריות.

⁴⁶⁸ פירושו של רע"ס לא הופיע במהדורות הראשונות של מקראות גדולות ונציה, רע"ח (1518); ונציה, רפ"ד (1524); ונציה רפ"ה (1525). והופיע לראשונה בדפוס כספר נפרד, רק לאחר מותו בוונציה בשנת שכ"ז (1567), ובמקראות גדולות קהילות משה, אמסטרדם, תפ"ד-תפ"ז (1723-1726).

פירושו של רע"ס עשיר בתכנים השזורים זה בזה ומקיפים קשת רחבה של נושאים. בהמשך אתייחס רק לנושאים המתקשרים ישירות לנושא המחקר, גלות וגאולה.

רע"ס ראה בחלקים הסיפוריים שבתורה מרכיב חשוב בחינוכו של האדם היהודי.⁴⁶⁹ אם המצוות מלמדות אותו כיצד לנהוג בחיי היום יום, החלקים הסיפוריים שבתורה מעצבים את תודעתו האמונית, ומלמדים אותו למה לשאוף מבחינה רוחנית.⁴⁷⁰ החלקים הסיפוריים הם הזירה שבה מתרחשת פעילותו הבחירתית של האדם, על הצלחותיו וכישלונותיו. מעקב אחרי הצלחות וכישלונות אלו כפי שהם באים לידי ביטוי במעשי הפרט והעם מאפשר עיצוב גרף המבטא את היחס שבין מעמדה הרוחני של האנושות (ובהמשך, עם ישראל) למרוצת הזמן ההיסטורי.⁴⁷¹ המשכת הגרף אל מעבר למסגרת המקראית ואל המשך ההיסטוריה האנושית מתארת את התנועה האנושית והעולמית אל עבר נקודת היעד, היא עת הגאולה במשנתו של רע"ס.

מאחר שמשנת הגאולה של רע"ס היא רסטורטיבית, ההגעה אל היעד בקץ הימים היא בעצם שיבה אל העולם הבראשיתי המושלם, כפי שנברא בידי האל בתחילת הבריאה. רע"ס הדגיש שני מרכיבים מרכזיים במציאות זו: **צלם האלוקים שבו נברא האדם**, הפוטנציאל של האדם להגיע לשלימות רוחנית על ידי שימוש מושכל בבחירה החופשית שבו ניחן, ו**מושלמות התנאים הסביבתיים שבגן עדן** שהם האידיאליים להתקדמות רוחנית זו, שמביאה את האדם להידמות לאל. בהקשר זה, חשוב להדגיש, שהן גן העדן הן זמן אחרית הימים אינן תקופות סטטיות מבחינה רוחנית, אלא תקופות בהן ניתנת לאדם המסגרת האידיאלית לפעול לשם מילוי ייעודו, להידמות לאל ולממש בכך את צלם האלוקים שבו. דמות דינמית זו שבה הציג רע"ס את האדם מסייעת לנו להבין את תהליכי החטא, התשובה והתיקון כחלק אינהרנטי של הקיום האנושי, ולא כנספח לאחר מעשה. מן האדם נדרשת התמודדות והפעלה של הבחירה החופשית המייחדת את צידו הרוחני הייחודי, מתוך אמונה שהאדם יכול להתמודד עם בחירה לא נכונה (חטא) בכוחות עצמו, והוא מסוגל (ויש אף ציפייה ממנו) לתקן. הדרישה מן האדם לקחת אחריות על מעשיו היא מרכזית בקריאת הסיפור המקראי של רע"ס, והוא הדגיש שוב ושוב לאורך חטאי האנושות כיצד האל דוחף את האדם לשוב בתשובה בדרכים שונות: אם בדיבור ישיר, אם ברמיזה, לעיתים על ידי קריאה לתשובה של מנהיגי הדור, או לפחות מחאה כנגד החטא על ידי הצדיקים. לעיתים גם מידת הדין, העונש, משמשת כלי בידי האל במשימה זו.

גישתו של רע"ס לגאולה מבוססת על תפיסת גאולה היסטורית רסטורטיבית רציונליסטית, וכוללת הרבה מעבר לגאולה הפרטית של עם ישראל. לעתיד לבוא, ישו העולם והאנושות למצבם הבראשיתי המושלם, והעולם כולו יתמלא בדעת ה'. בעולם חדש-ישן זה, אליו יזכה עם ישראל להגיע למרות כל תלאות הגלות, הוא מובטח בהיפוך מעמדו השפל בגלות למעמד מכובד בו ימלא תפקיד מנהיגותי מרכזי, כמורה האנושות את דרך ה', בעוד כל העמים שצררו אותו יכלו.

⁴⁶⁹ לשם השוואה והשלמה, ראו את תיאורו של מאק על שיטת ההוראה המוסרית שהייתה נהוגה בתקופת הרנסנס, לפיה נדרשו התלמידים לדלות את המרכיבים המוסריים והערכיים מתוך הטקסט הנלמד, ולרשום אותם במחברת, כל אחד בדף תחת הקטגוריה המוסרית והערכית המתאימה. מאק, רטוריקה ברנסנס, עמ' 3.

⁴⁷⁰ רחימי, כללים ומגמות, עמ' 171.

⁴⁷¹ שטיינר, שיטתו הפרשנית, עמ' 80. שטיינר הרחיב גם על רעיון הגרף הווירטואלי שבפרשנות רע"ס באותו מאמר, בעיקר בעמודים 76-92.

מאז חטא אדם הראשון, עבור בהחמצה הגדולה של בני ישראל לאחר מתן תורה בחטא העגל שבה נפלו ממעלתם הבראשיתית והחמיצו את ההזדמנות למלא את ייעודם כמתקני העולם והאנושות, ועד החטאים שהביאו לחורבן בית ראשון ושני, העולם נמצא כל הזמן בתנועה לקראת תשובה וגאולה. רע"ס הציע שני מנגנונים המאפשרים את תנועת העולם ממקום של "קלקול" לתיקון ולגאולה. הראשון, טבוע בהיסטוריה ובחישוביו של האל. במנגנון זה האדם אינו שולט על עת הגאולה, והיא תגיע בבוא זמנה. אפשרות שנייה, פותחת את האפשרות להגעת הגאולה לפני זמנה הקבוע בהיסטוריה. לשם כך, האדם נדרש לצאת למהלך תיקון המתחיל בתשובה המונעת מאהבה ומהרצון לתקן ולממש את צלם האלוקים שבו. תיקון זה, יאפשר את התערבותו המוקדמת של הקב"ה במהלך ההיסטורי, ביטול עונש הגלות של עם ישראל וגאולתו, כשמנגד, העמים שהצרו לעם ישראל יענשו. מהלך זה, מדגיש את מקום המעשה האנושי בהבאת העולם לידי תיקון וגאולה, תוך הנעת מהלך גאולה טבעי ולא הרסני ליקום.

משנתו של רע"ס סדורה בביאור, כשאסמכתאות מדברי הנביאים משמשות ככלי רב עוצמה להחייאת המסרים ולהפניית הקורא למקורות המרחיבים על הרעיונות שהוצגו בביאור.

בסיס האמון (אתוס)

כפי שכתב אריסטו, אחד המרכיבים החשובים לשם שכנוע השומע הוא אמונה באמינות הדובר. רע"ס התייחס לאמינות בביאור, אך לא ניסה להוכיח את אמינותו הוא, אלא לחזק את אמינות ה', נבואת משה, דת ישראל, והתורה. לא כאן המקום להרחיב בנושא זה, שכן אין הוא עוסק ישירות בנושא המחקר, אך לאורך הביאור מובאים דיונים על אפיוני האל (על פי התפיסה של האמונה היהודית), והביאור שזור בפולמוס אנטי נוצרי המוכיח את אמיתות הדת היהודית על פני זו הנוצרית.⁴⁷² הפניות פנים מקראיות מנבואות בלעם, מהוות מעין "עדות חיצונית" ממקור לא יהודי (ועוין) המוכיחות את אמתות הנבואות לעתיד לבוא.⁴⁷³

דרכי ערוך הרגש (פאתוס)

ביאורו של רע"ס אינו עוסק בדיאלקטיקה, שמושאה חקר האמת האובייקטיבית ללא קשר לקהל השומעים, אלא ברטוריקה, שנמדדת על פי מידת ההשפעה שלה על קהל שומעים ספציפי.⁴⁷⁴ לדעת אריסטו, הכרת העובדות והשיקולים ההגיוניים אינם הדבר היחיד המשפיע על שיקול הדעת וההכרעה של השומע. ערוך הרגשות, הפאתוס, אינו עומד בסתירה לאמת, אלא הוא חלק מהמכלול המלא של הטיעון המרכזי ונועד לשרת אותו.⁴⁷⁵ יצירת הפאתוס בביאור נעשתה בשלושה ערוצים עיקריים: יצירה של מבנים פנימיים, ההחלטה איזה מידע להדגיש (ואיזה מידע להצניע) ודרך הצגת המידע.⁴⁷⁶ מטבע הדברים, מאמץ זה ליצור פאתוס נעשה ברובו "מתחת לרדאר", בצורה הסמויה מן העין. יצירת עוררות רגשית בצורה גלויה עשויה ליצור תגובת נגד אצל הקורא הנובעת מאובדן אמון בדובר המנסה לשכנע אותו להסכים עם דעתו. להלן,

⁴⁷² ראו למשל את המיקוד על מהות האל בפרקי הבריאה (בר' א, א-ב), בשירת היים (שמ' טו, ב-ג, יא), ואת הדיון על אמינות נבואת משה וייחודה (שמ' יט, ט; במ' יב, ו-ח, ועוד רבים), אנגל, טקסט ומוטיבציה, עמ' 73-75, הרחיב על מעלת נבואת משה בביאור. רחימי, כללים ומגמות, עמ' 29-138 הקדיש מקום רב לניתוח מקום הפולמוס היהודי נוצרי בפרשנותו של רע"ס.

⁴⁷³ ראו פרק "שימוש בפסוקי אסמכתא מן התורה", לעיל עמ' 36.

⁴⁷⁴ צורן, אריסטו, עמ' 23-26.

⁴⁷⁵ צורן, אריסטו, עמ' 24.

⁴⁷⁶ ראה דיון על השימוש בעובדות ובשיקולים ההגיוניים לשם יצירת פאתוס, צורן, אריסטו, עמ' 26.

אדון במכלול האמצעים הרגשיים בהם השתמש רע"ס במהלך הביאור, כדי לעמוד על מגמת העל הפרשנית של הביאור בהקשר של הגלות והגאולה.

מבנה

תחת כותרת זו ברצוני להבחין בין שני אספקטים של מבנה. הראשון, מתייחס לתפיסת המבנה הכללית של הביאור, והשני, לאחת מהמתודות המבניות שבה השתמש רע"ס בתוך הביאור.⁴⁷⁷

נאמן לחשיבות שהקנתה תפיסת הרנסנס לצורה ולמבנה, הקדיש רע"ס מקום להצגת הראיה הכוללת של החומשים. לדעתו, הקו המאחד של החומשים הוא מבנה המיוסד על התקווה שאחרי הייאוש. בהקשר זה הוא הדגיש את הדוגמה שמורה לנו התורה במהותה: שקלקול אינו סוף פסוק, ותמיד יש תקווה לאחרית טובה. התורה מקנה תפיסת עולם זו לא רק בהתייחס לעבר ההיסטורי, אלא כתפיסה היסטורית רחבה, הנוגעת גם לעתיד העם. לא משנה כמה קשה עכשיו בגלות, יש תקווה אחר הייאוש. רע"ס התבסס על רעיון זה במבנה שיצר לביאור, וסיים את הביאור על ארבעה מן החומשים בביאורים המדגישים את הטוב הצפון בגאולה העתידית הכוללים את הישארות עם ישראל לקץ הימים, שיבת העם למעלת האדם הראשון בחייו בגן עדן, תשועה מן האויבים אשר יכירו בעליונות העם היהודי, ונקמת ה' באויבי עם ישראל, זאת בניגוד גמור למצבם הקשה של יהודי תקופתו.⁴⁷⁸

רע"ס עמד גם על "מבני על" מחזוריים בתורה, המדגישים את התיקון האפשרי לאחר חטאים (של האנושות ושל עם ישראל) אשר הסבו נזק למציאות. מבנים אלו מדגישים את חסדו של האל המאפשר (על ידי התערבותו באיזונים הרוחניים בין האדם, חובותיו הרוחניות והטבע) את התיקון האנושי של המצב החדש שנוצר, כדי להחזיר אותו למצב הבראשיתי האידיאלי. ראיה זו של התורה כבנויה על מחזורי שבירה ותיקון (עם תקווה מובנית לתיקון שלם בעתיד) מציגה ראיה אופטימית של העתיד, אך גם של המציאות העכשווית בגלות. החטא בתפיסת עולם זו הופך להיות פתח לתיקון אישי ועולמי, ולכן מהווה נקודת פתיחה לקיום ייעוד האדם והעם, ולא נקודת סיום. עמדה זו אף מחזקת את מעמדה של היהדות מול הנצרות, ומוכיחה את הטענה שהברית של עם ישראל עם האל חיה וקיימת.⁴⁷⁹

עקרונות אלו של קלקול, תיקון וחסד שמשו את רע"ס לאורך כל הביאור, ובעזרתם הוא יצר מבנים מצומצמים יותר בתוך הביאור היוצרים זיקה בין יחידות שונות של המצוות.⁴⁸⁰

מבחינת המבנים המתודיים שבהם השתמש רע"ס ברצוני להדגיש את השימוש שעשה בפסוקי אסמכתא להצגת מוטיבים חשובים בגאולה. בעזרת פסוקים אלו שזר רע"ס מוטיבים מעודדים לתוך פרשנותו על ידי הרחבה של יריעת הביאור מעבר לפשט הפירוש, כדי לעסוק במגוון רחב של נושאים הקשורים לגאולה אך

⁴⁷⁷ שוב אני מדגישה, שאעסוק כאן רק בדברים הנוגעים ליחסו של רע"ס לגלות ולגאולה בביאור.

⁴⁷⁸ ראו פרק "מבנה החומשים לדעת רע"ס: תקווה אחר ייאוש", לעיל עמ' 23. בשיעורים שהודפסו בספר "אמר הגאון" אין התייחסות למבנה העל של התורה, אך עיקרון "התקווה אחר ייאוש" מופיע כמה פעמים (העבד מתאר את הולדת יצחק כ "נולד אחר הייאוש", ספורנו, אמר הגאון בר' כד, לד-מח, עמ' סח; בהעלאת יוסף מן הבור: "שאחר הייאוש – תשועת האל בא בפתע פתאום", אמר הגאון, בר' מא, ט-יד, עמ' צט; בדברי יעקב ליוסף "[...] הפעולות האלוקות משונות מזולתן, והן נעשות וישועותיו באות כהרף עין [...]") אמר הגאון, בר' מח, ג-ז, עמ' קכא).

⁴⁷⁹ ראו פרק "הצעת רע"ס למבנה על מחזורי בתורה", לעיל עמ' 26.

⁴⁸⁰ ראו פרק "הצעת רע"ס למבנה על מחזורי בתורה", לעיל עמ' 27.

שאינם חלק מפשט הכתוב: הסברים על מהות הגאולה ואיכותה, פתגמים מחזקים, הזדהות עם קשיי הגלות יחד עם "טיפים" להתמודדות עימה. לכולם משותף מוטיב העידוד והחיזוק הרוחני.⁴⁸¹

לסיכום, המבנים שיצר רע"ס כמסגרת לביאור יוצרים נקודת ייחוס לביאור כולו, ומדגישים מוטיבים של תיקון, תקווה ואמונה בגאולה. המיוחד במבנים אלו הוא שאין הם מותירים את התקווה רק כציפייה לאחרית טובה, אלא גם נותנים כלים להסתכלות חיובית על ההתמודדויות הרוחניות העכשוויות עמם מתמודד הקורא - ההתמודדות עם החטא האישי, וההתמודדות עם החטא הלאומי - בצורה שמעניקה משמעות גם לחוויית החיים הלא מושלמת של הגלות מתוך תפיסה יהודית.

הרעיונות

תחת כותרת זו אתמקד ברעיונות מרכזיים שבהם עסק רע"ס לא מצד התוכן האינפורמטיבי (שבו עסקתי למעלה), כי אם מצד האימפקט הרגשי הנוצר אצל הקורא בעקבות העיסוק בהם.

ייחודו של האדם כיצור נעלה תפס מקום מרכזי בספרות הרנסנס כולה. חידושו של רע"ס הוא בהגדרת מהות העליונות: ההתאמצות וההשתדלות במאבק לגבור על היצר והחומר בעזרת הבחירה החופשית כדי למלא את רצון האל. זוהי גם הדרך שבעזרתה הוא יכול למלא את ייעודו ולזכות בשלמות.⁴⁸² יש משהו מאוד מחזק במסרים העולים מגישה זו. הראשון, שהאדם הוא במהותו טוב (בשונה מתפיסת הנצרות), השני, ביכולתו ובכוחו של האדם לנווט הן את מהלך חייו הן את המהלך ההיסטורי בעזרת בחירתו החופשית בטוב. השלישי, החטא הוא חלק מן החיים, אך ההתמודדות עימו בונה את האדם. גם טעות וחטא אינם סימן לכישלון אלא חלק מתהליך. זוהי גישה חינוכית מעצימה, המבוססת על הרעיון שהנעה חיובית היא חזקה ויעילה לאין ערוך מהנעה שלילית. המסר הרביעי, הצבת רף שאיפות גבוה שכולל בתוכו גם את המקום לטעות ולתקן, מבטיח את הניסיון לפעול למימוש שאיפה זו, ולא להסתפק בקטנות.⁴⁸³ בהקשר זה, הידיעה שעם ישראל, עם של עבדים, הצליח לשוב למעלתו של אדם הראשון לאחר מתן תורה, מעלה את האפשרות שהשאיפה לשלימות אינה מעבר להישג יד.

מוטיב מרכזי השזור לאורך הביאור הוא ההבטחה שהברית הכרותה לעם ישראל עם הקב"ה היא נצחית, ואינה בטלה. נסיבות החיים סביב התארכות הגלות, בתוספת דוקטרינת העדות האוגוסטינית המדגישה שהנצרות היא הברית החדשה, ושעל עם ישראל אשר נדחה מלפני הבורא לחיות בתנאים משפילים, עשויים היו להחליש מאוד את האחיזה בדת היהודית. רע"ס הדגיש לכל אורך הביאור שהקריאה ההיסטורית של הנוצרים שגויה. מהות הברית עם האבות ועם העם כוללת בתוכה לא רק את היתכנות החטא, אלא גם את העונש (גלות). הסתכלות זו הופכת את הקערה על פיה. במקום לראות בגלות סימן לדחיית העם, רע"ס לימד את הקורא לראות בגלות סימן לחסד האלוקי הנעשה לעם ישראל, מצד החסדים הנעשים לעם במהלך הגלות ואשר בזכותם העם ממשיך, כנגד כל הסיכויים, להתקיים, ומבחינה מהותית, שכן הגלות היא דרכו של האל לעורר את האדם לתיקון ותשובה, כדי שימלא את ייעודו. הגלות, יחד עם שמירת האל על עמו במהלכה, הם ההוכחה לך שהקב"ה לא התייאש מן העם, ומאמין ביכולתם של בניו לתקן ולממש את צלם האלוקים שבו

⁴⁸¹ ראו תת פרק "שימוש בפסוקי אסמכתא ככלי ביאוריים", לעיל עמ' 35.

⁴⁸² ראו תת פרק "עיון ומעשה", לעיל עמ' 95.

⁴⁸³ לשם השוואה, גם שיטת המוסר של רבי נתן צבי פינקל (הסבא מסלובודקה) בנויה על יסודות מעצימים (ההכרה בעליונות האדם) בשונה מגישות מוסר אחרות המתמקדות במציאת החסר. ראו זריצקי, תורת המוסר, עמ' 78-79.

ניחנו.⁴⁸⁴ יש לראות ברעיונות אלו מתן מסגרת המאפשרת את הכנסת חוויית הקיום הגלותי בתוך הקשר המספק כלי להבנת האירועים הקיומיים וההתמודדות עמהם.⁴⁸⁵

במסגרת התחומים שלהם הקדיש רע"ס מקום נכבד, בולטים צדדים שבהם בחר שלא לעסוק. כפי שאראה, הבחירה להימנע מעיסוק בסוגיה היא פועל יוצא של עיצוב התודעה בתחום כולו. להלן אעסוק בשני תחומים שבהם ניכרת גישה זו: תחום הגאולה, ותחום העיון והמעשה.

כפי שהראיתי במהלך העבודה, העיסוק בגאולה הוא מרכזי בביאור, אך יש צדדים של הגאולה שבהם נמנע רע"ס מלעסוק. הביאור מרחיב בצדדיה החיוביים והנעימים של הגאולה: ההבטחה להישארות העם עד קץ הימים, ההבטחה בבוא הגאולה גם אם לא נהיה זכאים מבחינה רוחנית, הינקמות ה' מן הצרים, הכרה כלל אנושית באמתותו של הקב"ה, תורתו, ושליחות עמו כמדריכי האנושות להגעה להכרה זו. רע"ס התייחס גם לאלמנטים הקוסמיים החיוביים שישירו באחרית הימים עת תשוב המציאות למצבה הבראשית. למרות רוחב הנושאים שבהם דן, רע"ס לא התייחס לשתי סוגיות מרכזיות: "יום ה'", והבחנה מبدלת של תקופות שונות בגאולה. במינוח "יום ה'" אני כוללת את כל הצדדים הפחות "וורודים" של הגאולה: מלחמת גוג ומגוג, ויום הדין שבמהלכו יאבד רוב העם שלא הגיע למדרגה הרוחנית המאפשרת את קיומם באחרית הימים, בבחינת "למה זה לכם יום ה' הוא חשך ולא אור" (עמ' ה, יח). רק מי שמעיין היטב במקורות יגלה את קיומם.⁴⁸⁶ התעלמות זו באה לידי ביטוי הן ברובד הגלוי של הביאור (תיאורי אחרית הימים), הן ברובד הסמוי של הביאור (הימנעות מציטוט מפרקים בנ"ך העוסקים בסוגיות אלו). במהלך העבודה התמקדתי במיוחד במקומן של האסמכתאות בשיח על הגאולה העתידית, אך רע"ס "החביא" התייחסויות שליליות גם במקומות אחרים. כך למשל הדבר בביאור לפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת [...] (שמי' לא, טז). בביאור לחומש שמות ביאר רע"ס "ושמרו בני ישראל את השבת בעולם הזה. לעשות את השבת ביום שכולו שבת". על פניו, מדובר בעוד אחת מההפניות המרובות של רע"ס לגאולה, וקריאה ראשונית מעלה במחשבת הקורא את המצפה לו לעתיד לבוא: יום שכולו שבת, מנוחה, קדושה, ושלווה מתוך רווחה.⁴⁸⁷ אך קריאה בדברי רע"ס בפרק יד של כוונות התורה מבהירה את התמונה השלמה: רק לאחר שתיאר את הסבל הנורא שעוברות גויות הרשעים לאחר מותם בהשוואה לבגדי הישע בהם יולבשו נפשות הצדיקים, והסביר את תהליך ההסתגלות של הנשמה המיטלטלת 12 חודשים בין הרוחני לגשמי עד שהיא עולה ושבה אל מקורה, הסביר רע"ס שהמציאות החיובית היא המציאות הסופית העתידה לעתיד לבוא בעת הגאולה לקץ הימים.⁴⁸⁸ נראה לי שזו דוגמה מובהקת לפער שבין עולמו הפנימי של רע"ס לבין העולם שבו

⁴⁸⁴ ראו תת פרק "התייחסות לנבואות על העתיד הקרוב כמתייחסות לעתיד הרחוק", לעיל עמ' 57.

⁴⁸⁵ הררי, מיסטיקה כרטוריקה, פרק ג ללא עמודים.

⁴⁸⁶ ראו דיון ברמזים אלו בפרק "מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי: שני נתיבים", לעיל עמ' 86.

⁴⁸⁷ על בסיס הכתוב במשנה "[...] מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים" (משנה תמיד ז, ד).

⁴⁸⁸ רע"ס, כוונות התורה, פרק יד, עמ' סד-סה. חשוב לציין שפרשנותו של רע"ס לפסוק אינה סתמית אלא מתבססת על תפיסה מהותית של הקשר בין השבת לזמן הגאולה, כפי שהבהיר הרב קופרמן "ויכל אלהים ביום השביעי בתחלת היום השביעי, שהוא הרגע בלתי מתחלק, אשר הוא ראשית לזמן העתיד, ואינו חלק ממנו, כאמרם זכרונם לברכה: 'יכנס בו כחוט השערה' (בראשית רבה ז, ט).". (רע"ס על בר' ב, ב). שבת בראשית נמצאת במערכת זמן שונה משאר ימי הבריאה. כמו שהרגע הראשון בבריאה היה "רגע ראשון בלתי מתחלק" (רע"ס על בר' א, א) כך גם הרגע הראשון של התחדשות השבת בעולם היה רגע בלתי מתחלק, שיצר את ראשית זמן העתיד. כלומר, השבת במהותה שייכת למישור הזמן של עת הגאולה והשיבה לשלימות גן עדן. השומר את השבת בחייו, זוכה לטעום את גן העדן בכל שבוע, אך לעתיד

להציג בביאור לתורה. התעלמות זו מהמרכיבים הקשים של אחרית הימים בביאור לתורה בולטת על רקע נוכחות אותם התכנים בביאורים אחרים של רע"ס לזכריה, תהילים, ושיר השירים.⁴⁸⁹ לדעתי, הסיבה לאינות תכנים אלו היא בקשת רע"ס להדגיש את הצדדים החיוביים של הגאולה בביאור לתורה, כדי לשמור על מקומה של הגאולה כמשאת נפש אידיאלית, וכדי לשמר את הטון האופטימי והחיובי של הביאור בכללותו.⁴⁹⁰ (מסיבה זו, לא ראה רע"ס סיבה לעסוק במעמד ההלכה בעתיד לבוא. זהו פרט, שאינו משרת את עיצובה החיובי הרגשי של הגאולה).

סוגיה נוספת שאליה לא הקדיש רע"ס מקום בתחום זה היא ההבחנה הברורה בין התקופות השונות המרכיבות את "זמן הגאולה". המונחים משיח, קץ הימים, אחרית הימים, קיבוץ גלויות ויום הדין בגויים משמשים בביאור בערבוביה, ואין ביניהם הבחנת זמנים (תחיית המתים, כלל אינה נזכרת).⁴⁹¹ מדוע? ייתכן שהסיבה היא שרע"ס ביקש להתמקד בצד ההכרתי של הגאולה כרעיון מכוון, ולא בסדר הופעתה הטכני.⁴⁹² כפי שצינתי, בתקופתו של רע"ס הייתה התעניינות רבה ברעיון הגאולה, התעניינות שכללה תנועות סגפנות, התנבאות, תשובה, וחישובי קץ אפוקליפטיים.⁴⁹³ תאריכי היעד לבוא הגאולה התנפצו בזה אחר זה אל שרטוני הגלות והזמן, ואף רע"ס עצמו התנסה במורכבות חישובים אלו, שסחררו מפעם לפעם את הקהילה.⁴⁹⁴ הבחירה להתעלם מסוגיית אפיון סדר זמני הגאולה משתלבת היטב בפסיקתו של רמב"ם בנושא בהלכות מלכים :

[...] וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הן אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקן עיקר בדת: ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך בדברי מדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאינן מביאין לא לידי אהבה ולא לידי יראה [...].⁴⁹⁵

גישה זו גם מסבירה מדוע דמותו של המשיח אינה זוכה לאפיון, אלא רק תיאור של הזמן שבו הוא עשוי להופיע.

לבוא, כל הימים יהיו בדרגה זו, והאדם יחיה בדרגתו של אדם הראשון המתהלך בגן ושומע את קולו של הקב"ה. (קופרמן, כוונות, הערות בעמ' ע-ג).

⁴⁸⁹ ראו פרק "מקום התשובה בתהליך הגאולה הלאומי והאוניברסלי: שני נתיבים", לעיל עמ' 92. בין השיתין קיימים מספר קטן של רמזים, עליהם הערתי בפרק "פרשנות 'סמויה' בביאור בעזרת פסוקי אסמכתאות", לעיל עמ' 45 הערה 193.

⁴⁹⁰ הביאורים האחרים, כנראה מיועדים לציבור אחר, יותר למדן, כפי שאפרט בהמשך. לדיון משווה בתכנים של רע"ס בחיבוריו השונים, ראוי להקדיש מקום במחקר מיוחד.

⁴⁹¹ ראו "באחרית הימים לקץ הימין, בבוא גואל, שיהיה אחרית ימי האומות אויבי ה' ומלכותם, שתתמלא סאתם עד סוף מלואה [...]" (רע"ס על ברי' מט, א). בשיעורים שהודפסו בספר "אמר הגאון" יצר רע"ס הקבלה בין הסדר והיחס של שדרת שבעת השמיטות ("עולם כמנהגו נוהג" וניזונים מהטבע) והיובל ("מי שטרח בערב שבת [השרידים] יאכל בשבת"), לבין ימות המשיח והעולם הבא, אך הוא לא פירט את התמונה הכוללת (ספורנו, אמר הגאון, וי' כה, ח-יג, עמ' רפו).

⁴⁹² עמעום רעיון התשובה שמובילה להקדמת הגאולה משתלב היטב במגמה זו.

⁴⁹³ ראו פרק "גלות וגאולה בשלהי ימי הביניים באיטליה", לעיל עמ' 12.

⁴⁹⁴ ההתייחסות לביאורו של רע"ס על תהלים קל"א המופיע בעמ' 22 הערה 122; בעמ' 92 הערה 372.

⁴⁹⁵ רמב"ם, הלכות מלכים, פרק יב הלכה ב, עמ' רצ.

התחום השני שבו בולטת הימנעותו של רע"ס מלעסוק בתכנים מתבקשים הוא תחום העיון ומעשה: בתחום זה הדגיש רע"ס מוטיבים של תיקון, תשובה וחסד המנגישים את כוח התשובה לכל אחד מן הלומדים, גם למי שאינו יכול להתמקד בתיקונים קבליים או רוחניים, שיטות שבהן דגלו מקובלים ופילוסופים כדי להביא לגאולת העולם. הדגש של רע"ס על תשובה מאהבה היא המנוע המאפשר רעיון מרחיק לכת עוד יותר: התיקון האישי. תיקון זה, שנעשה בידי האדם עצמו, הוא עוצמתי כל כך עד שבכוחו להביא את האדם לגאולה, ללא הסתמכות על חמלת האל. על רקע החשיבות הרבה שהקדיש רע"ס לחיי המעשה בולטת היעדרות ההטפה לקיום מצוות או חזרה בתשובה.⁴⁹⁶ אפילו זו, המרכזית כל כך במשנתו, אינה ישירה או מופנית לקורא. רע"ס גם לא השתמש בפסיכולוגיית הפחדה המתארת את גורלו של מי שלא יקיים את מצוות התורה (אף שעולה במרמז שלא כל אחד יזכה להגיע לאחרית הימים). וזאת, בשונה מהגישה הסובבת, גישת הנצרות, המדגישה את מצבו הקשה ואחריתו של מי שלא מאמין בישו, ומשתמשת בהפחדה זו ככוח מניע לחיזוק ההיאחזות בדת.⁴⁹⁷ רע"ס נהג להפך, ולימד זכות על אילו שאינם מצליחים להקפיד בקיום המצוות בגלל תנאי החיים הקשים של הגלות.⁴⁹⁸ ההימנעות מתכנים ביקורתיים ומאיימים מעצבת גישה מכילה ומעצימה לקיום המצוות. היכולת להתקדם ולהשתלם אינה רק מנת חלקו של הצדיק והמלומד, והדרך להתקדמות פתוחה לכול, ללא דרישות סף רוחניות. יש בכוח גישה זו לעודד קיום מצוות מתוך שמחה, אהבה, ורצון להתקרבות לאל, בדיוק התכונות הנחוצות במשנתו של רע"ס כדי להביא את העולם לידי תיקון.

משמעות הדגשים הרטוריים

ברצוני להיעזר בשתי תיאוריות שנוסחו במאה ועשרים כדי לעמוד על משמעות דרכו של רע"ס בבחירת הדגשים הרגשיים העולים מן התכנים. הראשונה, תאוריית התקווה של שניידר (Theory of Hope), והשנייה, תאוריית המנהיגות המעצבת מבית מדרשו של ברנס (Transformational Leadership).

תאוריית התקווה מגדירה את התקווה כחשיבה מכוונת למטרה הכוללת שלושה מרכיבים: זיהוי מטרה משמעותית, תכנון נתיבים ודרכים להשגת המטרה (כולל התמודדות עם חסמים ומכשולים), וגיוס כוחות פנימיים לנוע לכיוון המטרה. התקווה שונה מן האופטימיות אשר מתארת את הציפייה להתרחשויות טובות בעתיד בכך שהיא כוללת בתוכה גם את הפעולות הנחוצות כדי להגשים את המטרות.⁴⁹⁹ תקווה מן הסוג הזה מאפשרת התמודדות עם משברים, ומשפרת הסתגלות למצבים קשים. היא מחזקת את הדימוי העצמי ואת תחושת המסוגלות וההתמודדות עם לחצים, ותורמת לבניית חיים בעלי משמעות, מכיוון שהיא מאפשרת לאדם לבחון את מטרות חיו, ולפעול למימושם.⁵⁰⁰ רע"ס לא הכיר כמובן את המודלים הפסיכולוגיים של שניידר, אך הוא הבין שהענקת תקווה לבני דורו המתמודדים עם מציאות רוחנית קשה ומורכבת היא הדרך הטובה ביותר להבטיח את קיומם. הוא בנה מודל שבו הציפיה לגאולה אינה מסיחה את הדעת מחובות ההווה. השאיפה לעתיד היא המעצבת את חיי ההווה, ויוצרת את החתירה לגאולה העתידית, כל זאת על רקע סערות מחשבי הקיצים והמשיחים שהבטיחו תאריכי גאולה קרובה (שלא באו לידי מימוש).

⁴⁹⁶ רחימי, כללים ומגמות עמ' 220 עמד בהרחבה על שיטתו של רע"ס להדגיש את טעמי המצוות ולהמעיט בפרטי המצוות כדי להאחז את קיום המצוות על קהל הלומדים.

⁴⁹⁷ מרק, 16: 16; יוחנן, 3, 18; 3, 36; 5, 24 ועוד, הברית החדשה, ESV.

⁴⁹⁸ ראו למשל תת פרק "הרחבות עידוד שאינן מתייחסות בהכרח לגאולה באחרית הימים", לעיל עמ' 32.

⁴⁹⁹ מרגלית, תיאוריית התקווה, עמ' 5. לדיון מורחב בנושא ראו שניידר, תיאוריית התקווה.

⁵⁰⁰ שניידר, תיאוריית התקווה, עמ' 261-262.

אך המיוחד בדרך עיצוב הביאור אינו מתמצה בהפחת התקווה ובהתוויית הדרך לפעול להגעתה. בעזרת הביאור לימד רע"ס את הקוראים לראות את הפוטנציאל הטמון בהם להגשמת צלם האלוקים שבו נוצרו. הגשמת פוטנציאל זה אינה מהלך בינארי של הצלחה/כישלון, אלא מתווה שבו ההצלחה כרוכה ברגעי כישלון ובדרכים לתיקון, דרך הפתוחה לרבים ולא רק ליחידים סגולה. בדור שהיה מסוחרר מהצד החומרי: אומנות, תיאטרון, ריקוד, לבוש פאר, סחר בינלאומי ועוד, הפנה רע"ס את הזרקור לא למימוש הצרכים הפיזיים בלבד, אלא למימוש העצמי הרוחני.⁵⁰¹ יתרה מזו, רע"ס שאף להרחיב ולהגביה את השאיפות הרוחניות של בני דורו, תוך לקיחת אחריות על מצבו של האחר החלש, ועל עתיד העם כולו. מנהיגות המדגישה את הפוטנציאל של המונהגים, מתמקדת ביצירת מוטיבציה הנשענת על מימוש עצמי (ולא על צרכים פיזיים מידיים) ומונעת מן המונהגים עצמם, נחשבת במחקר למנהיגות מעצבת. מנהיגות מן הסוג הזה, מאמינה שבכוח הבא מן המונהג עצמו יש עוצמת השתנות ועשייה הגדולים מן הכוח המגיע מן הדחיפה שמבחוץ.⁵⁰² כוח זה, מאפשר למונהגים לפרוץ את גבולות האישי והמצומצם ולהמיר את הצרכים האישיים במחויבות לצרכי הכלל.⁵⁰³ כדי להגביר מוטיבציה פנימית לא די שהמונהגים יאמינו שהם מסוגלים לשאוף ליותר, עליהם גם להאמין, שיש להם את היכולת לכוון את מעשיהם ואת מהלך החיים שלהם בין השאר, בעזרת בחירתם החופשית.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ מדרג תאוריית הצרכים של מאסלו מניח שכל אדם שואף למלא את המדרגים הנמוכים הממלאים צרכים פיזיים. חמשת המדרגים הם, לפי סדר עולה מן הבסיסי לנעלה: 1. מילוי צרכים פיזיולוגיים בסיסיים, 2. ביטחון בקיום הפיזי, 3. שייכות, זהות, אהבה, 4. כבוד והערכה, 5. מימוש עצמי. גרין, מעבר למימוש, עמ' 117-119.

⁵⁰² ייתכן שגם חולשת הקהילות האיטלקיות בתקופה זו, שהיו זעירות וללא מנהיגות רוחנית הצריכה את העברת האחריות למימוש הרוחני למונהגים עצמם. עוד על חולשת הקהילות האיטלקיות ראו פרק "יהודי איטליה בתקופת הרנסנס", לעיל עמ' 9.

⁵⁰³ דביר, מנהיגות מעצבת, עמ' 735-737; ראיין, הנעה פנימית, עמ' 1-2. אף שהדברים פחות ידועים, בערוב ימיו הוסיף מאסלו למדרג המקורי שפורסם ב-1943 והכיל 5 רמות, רמה נוספת. במודל המקורי, הרמה הגבוהה ביותר הייתה "מימוש עצמי", אך מאוחר יותר מאסלו נמלך בדעתו וקבע שיש תהליך שבו האדם מתעלה אל מעבר לצרכיו האישיים בשאיפה להגשים "ערכי מהות" (Being values). מאסלו כינה רמה זו "מעבר למימוש עצמי" (Beyond Self-Actualization) (הדברים פורסמו בהרצאה שנשא ב-1967 ובספרו שיצא לאחר מותו ב-1971, קולטקו-ריביירה, גילוי מחדש, עמ' 305; גרין, מעבר למימוש, עמ' 116, 126). במהלך זה האדם פוסע אל מעבר לעולמו המצומצם ונענה לצרכי האחר, גרין, מעבר למימוש, עמ' 120. ציטוט מתוך יומנו האישי של מאסלו מגלה את הדמיון בן תפיסות מימוש מהות האדם של רע"ס ומאסלו מצד השאיפה למימוש הצד הרוחני, וחשיבות מידת החסד:

That is, the greatest attainment of identity, autonomy, or selfhood is itself simultaneously a transcending of itself, a going beyond and above selfhood. The person can then become relatively egoless. (Maslow, 1961/1999b, p. 117).

במודל המחודש, נמלך מאסלו בדעתו, וקבע שהצורך הקיומי למלא את המדרגים הגבוהים יותר יכול להאפיל על הצורך למלא את המדרגים הנמוכים, ואדם עשוי להחליט בצורה מודעת לוותר על מימוש המדרגים הנמוכים בגלל הצורך הקיומי להיענות לצרכיו הגבוהים יותר. גישה זו מעצימה את מקום חזון המימוש הרוחני ככלי רב העוצמה ביותר של האדם בקיומו. (קולטקו-ריביירה, גילוי מחדש, עמ' 304, 307, 311-109). השימוש שעשיתי כאן במודל המנהיגות המעצבת אינו מתייחס לאופיו של המנהיג, אלא להשפעת הנהגתו על המונהגים. היקף עבודה זו אינו מאפשר התייחסות רחבה מספיק לאישיותו של רע"ס כמנהיג.

⁵⁰⁴ ראיין, הנעה פנימית, עמ' 1-2.

כך, בעזרת עיצוב התכנים והדגשים בביאור בנה רע"ס עבור בני דורו תשתית לתקווה בת יישום (ברובד הרוחני) אשר בכוחה להעניק משמעות לקיום בגולה מתוך תחושה של קרבת אלוקים. כדי לאפשר את היתכנות מימוש תשתית זו דאג רע"ס לטפח ולהעצים את השאיפות הרוחניות של בני עמו על ידי חיזוק החיובי והאמונה ביכולת המימוש העצמי בדרגים הרוחניים הגבוהים ביותר.

דרך הצגת המידע

תחת כותרת זו אתמקד בדרכי עיצוב המסרים בהם נקט רע"ס כדי לעורר רגשות של אופטימיות, תקווה ומסוגלות בקרב לומדיו, ולחזק אותם בהתמודדות המתמשכת עם קשיי הגלות.

בדרך כלל, כאשר מדברים על לשון המשמשת להעצמת הרגש נהוג להתייחס לשימוש המרובה בגוף ראשון ושני, (כדי להבליט את הדובר ואת הנמען), בדימויים ובמטאפורות, בטונים רגשיים, ובריבוי החזרות לשם יצירת ריתמוס.⁵⁰⁵ הקריאה בטקסט הכתוב בסגנון כזה מגלה מיד את מטרותיו הרטוריות של הכותב וכתוצאה מכך הטקסט משלם מחיר גבוה באמינותו, ובפתיחות לשמיעת הרעיונות שהוא מציג. העוררות הרגשית שיצר רע"ס מבוססת על סגנון מעודן אשר אינו מסב את תשומת הלב של הקורא למטרותיו הרגשיות. גישה מינורית זו מאפשרת את יצירת האימפקט הרגשי ללא יצירת רגשי התנגדות מצד הקורא.

חלק גדול מן המסרים המעצימים ומעוררי התקווה נשזרו בביאור דרך האסמכתאות. למרות שאין בתורה התייחסות לגאולה בקץ הימים, רע"ס הרחיב את ההקשר של הכתובים בצורה שאזכרה ועוררה נושאים אלו, פעמים רבות תוך שימוש בפסוקי אסמכתא מספרי הנביאים והכתובים כעיגון, וכהרחבה רעיונית.⁵⁰⁶ רוב ההופעות הללו נמצאים בספר בראשית, שמהווה תוכנית אב לכל מה שקורה בהיסטוריה היהודית אחר כך, ובנבואות הארוכות, אותם ביאר רע"ס על אחרית הימים. רע"ס חזר על חלק מרעיונותיו פעמים רבות במהלך הביאור. לעיתים בעזרת אותו פסוק, ולעיתים, על ידי שימוש בפסוקים שונים הנושאים את אותו המסר במילים אחרות. הוא מצא הזדמנויות רבות לעסוק בנושא הגאולה העתידית, בחלקן, ההרחבה נראית ברורה ומתבקשת (כבחלום יעקב ובשירת האזינו), אך באחרות, הקשר פחות נראה לעין (כבעקידת יצחק, סיפורי יוסף, ופסוקי הברכה בראשית פרשת בחוקתו).⁵⁰⁷ כך הדבר לגבי העיסוק בנושאי התשובה, העיון והמעשה, וצלם האלוקים. אך העלאת כל אחד מן הנושאים שוב ושוב, בכל מיני הקשרים ובכל מיני דרכים תוך הדגשת מוטיבים חוזרים, מעניקה לכל אחד מהם נוכחות ואמינות בעולמו של הלומד.⁵⁰⁸ בנוסף, המפגש עם אותו הרעיון בהקשרים שונים מאפשר לקורא להתאים אותו בהמשך לסיטואציות שונות בעולמו הרוחני. בן דור הרנסנס השונה את פרשות השבוע בעזרת פרשנותו של רע"ס פוגש כמעט בכל שבוע בפרשות חומש בראשית התייחסות לתקוות הגאולה, מסר מעודד על דרך ההתנהלות בגלות, או חיזוק בדבר הרף הרוחני שאליו בכוחו לשאוף.⁵⁰⁹ אף שכל המסרים הללו נמצאים ברובד הגלוי של הביאור, ההשפעה הרגשית החיובית על הלומד נעשית בתת מודע, מפיתה בו תקווה ומעודדת את התקדמותו הרוחנית.

⁵⁰⁵ גדיש, אמצעים רטוריים, עמ' 2.

⁵⁰⁶ למעט אולי שירת האזינו, לדעת חלק מן המפרשים ראו רמב"ן על אתר, לדוגמה.

⁵⁰⁷ ראו תת פרק "הרחבת היקף הפירוש המקומי", לעיל עמ' 35.

⁵⁰⁸ על חזרה על מסרים לשם הבלטה, ראו גדיש, אמצעים רטוריים, עמ' 3.

⁵⁰⁹ ראו תת פרק "הרחבות עידוד שאינן מתייחסות בהכרח לגאולה באחרית הימים", לעיל עמ' 29.

רע"ס הרבה להשתמש בניגודיות כדי להעצים את החיובי.⁵¹⁰ התקווה לגאולה מופיעה במשולב עם הופעת החטא ועונשו (חטא אדם הראשון, בר' ג, טז; המבול, בר' ח, כב) השלילי מוצג לצד מסר אופטימי (חלום יעקב, בר' כח, יד-טו; מאבק יעקב במלאך בר' לב, כה), וגאולת ישראל יכולה להופיע בפתאומיות, כשינוי מוחלט מן הרע ביותר לטוב ביותר (העלאת יוסף מן הבור למעמד המשנה למלך בר' מא, יד).⁵¹¹ בצורה דומה, בחר רע"ס לעצב חלקים מפרקים בעלי מוטיבים קשים של עונש וגלות כפרקים בעלי גוון אופטימי, בעזרת שימוש במעטקי זמן ומקום. כך לדוגמה ביאר את שירת האזינו כתוכחה המהולה בהרבה אהבה וחיזוק, וצמצם את הביאור לפרשות של קללה, או ביאר אותן על העבר.⁵¹² גישה פרשנית זו מרחיבה את ההתייחסויות האופטימיות בתורה תוך צמצום הטונים השליליים העולים מפרקי העונש העתידיים, ומאפשרת דיון בסוגיות קשות וכואבות כגון מצבם של ישראל בגלות, לעומת הבטחת הגאולה, והקשר בין אהבת ה' ומידת הדין הניתכת על העם מתוך מבט אופטימי ומלא תקווה של קיום גלותי חולף.

בעידן של חוסר ודאות פוליטית, כלכלית ותרבותית, בחר רע"ס להבטיח את קיום העתיד הרחוק על סמך וודאות העבר.⁵¹³ אם נתאר את ההיסטוריה של העולם כגרף, שתחילתו בבריאת העולם וסופו בגאולה, נגלה שעת הגאולה באחרית הזמן וסגולותיה נטועים כבר בימי הבריאה.⁵¹⁴ אף שחטאי האנושות הראשונים הרחיקו את האדם מיעודו, תקוות התיקון והגאולה מפעמת ומתגלה דרך חסדו של האל המייצר, גם דרך העונש, דרכים חדשות להתקרבות.⁵¹⁵ האבות מדריכים את צאצאיהם בדרכי ההתמודדות עם הגלות כדי להבטיח את הגעתם לקץ הימים, ומעגנים את הבטחות הגאולה דרך מעשיהם המשמשים נקודת התחלה של הגשמת הנבואות על העתיד הטוב.⁵¹⁶ הם גם נושאים תפילה לשמירת הבנים בהתמודדות הקשות שמציבה לפנייהם הגלות.⁵¹⁷ שיתוף האבות בתפילה על עתידו של העם מעצים את רגש השייכות לעם היהודי, ואתו את התקווה לשמיעת התפילה.

⁵¹⁰ על תבניות ניגודיות ראו גדיש, אמצעים רטוריים, עמ' 3. נראה, שרע"ס החזיק בעמדה שאין לעם ישראל "דרך בינונית", כפי שמובא בשולי כתב היד של מהדורת קמא של הביאור: "קרוב לעניין זה אמרו רז"ל במס' מגילה [...] שתי נפילות הללו למה, אמרו להמן, אומה זו משולה ככוכבים, שנאמר 'והנכם היום ככוכבי השמים', ומשולה לעפר, שנאמר 'ושמתי זרעך כעפר הארץ', כשהם יורדין – יורדין עד לעפר, וכשהן עולין – עולין עד לכוכבים' (בבלי מגילה טז עא). הרי כי עניין ישראל הוא על אחד משתי הקצוות, ולא על אופן בינוני כאשר הואיל באר הרב ז"ל באר היטב, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" (קרביץ, מבוא, אמר הגאון, עמ' יט). מכל מקום, מובאה זו, שאינה בכתב ידו של רע"ס אלא (כנראה) בכתב ידו של נכדו רבי חננאל ספורנו אשר הביא את הביאור לדפוס, לא שולבה בביאור המודפס.

⁵¹¹ וכן "כי בחפזון יצאת והטעם להזכיר חפזון הלחם הוא, כי תמורת אותו חפזון העוני, היה לך אחר כך חפזון הגאולה, כענין 'והפכתי אבלם לששון' (יר' לא, יב) (רע"ס על דב' טז, ג).

⁵¹² ראו תת פרק "דרכו של רע"ס בביאור נבואות ושירות ארוכות", לעיל עמ' 57. לאחר הסבר של העיקרון העומד בבסיס הקללות אם עם ישראל יפר את הברית, ביאר רע"ס את פרשת הקללה בויקרא כו על העבר, כקללה שכבר התקיימה. בקללות שבדברים כח הקדים רע"ס ביאור עקרוני על התוצאות הרוות האסון אשר היו בהיסטוריה היהודית (ואשר ממשיכות בזמנו) לעזיבת המצוות, אך לאחר הסבר והדגמת העיקרון בשני הפסוקים הראשונים, נמנע מלבאר את פרטי הקללה בהמשך הפרק.

⁵¹³ על המצב באיטליה בתקופתו של רע"ס ראו פרק "יהודי איטליה בתקופת הרנסנס", לעיל עמ' 9.

⁵¹⁴ ראו פרק "גלות וגאולה במשנתו של רע"ס", לעיל עמ' 15.

⁵¹⁵ ראו פרק "גלות וגאולה במשנתו של רע"ס", לעיל עמ' 17.

⁵¹⁶ עוד על מעשה אבות עם הקדמת תנועה המכונה "ירה ויור" בלשונו של רע"ס, בתת פרק "מעשה אבות סימן לבנים הכוללים גם 'הקדמת תנועה'", לעיל עמ' 104.

⁵¹⁷ ראו תת פרק "הרחבות עידוד שאינן מתייחסות בהכרח לגאולה באחרית הימים", לעיל עמ' 30.

מנגד, עדיין באותו גרף שעל צירו נפרסת ההיסטוריה, מתרחשת בביאור גם תנועה הפוכה. ההווה נמשך אחורה בזמן אל תוך העלילה המתוארת בחומש, בשעה שבני דורו של רע"ס נמנעים ישירות בצוואתו של משה רבינו בשירת האזינו, היא שירת מהלך ההיסטוריה היהודית מתחילתה ועד עת הגאולה. שיתוף בני דורו של רע"ס בשירה זו, תוך השמעת הביקורת מפיו של משה, הופכת אותם לחלק מהחוויה ההיסטורית הרחבה של עם ישראל על כישלונותיה, אך גם, על הבטחותיה לאחרית טובה בקץ הימים.

פרשנות גלויה וסמויה

בנוסף לצדדים הרטוריים המוזכרים, אשר מקנים לביאור רובד נוסף, קיימת בביאור מגמה של פרשנות סמויה. רוב הביאור מוצג בצורה גלויה וברורה, אך עם זאת, במספר מצומצם של נושאים בחר רע"ס להסתיר תכנים שונים של הביאור, ביניהם בידול וסדר בתקופות המובילות לגאולה, הצדדים הקשים של הגאולה, ושאלות הנוגעות למורכבותה של התשובה. לדעתי, יש לבחירה זו מספר סיבות, הנוגעות ספציפית לכל אחד מן המישורים הנידונים. לגבי הסוגיות הנוגעות בגאולה, רע"ס ביקש לשמר את אופיו האופטימי של הביאור, ולהציב את הגאולה כמושא לתקווה בלא להזדקק לשאלות הטכניות שעשויות היו להוביל להתעסקות יתר בתנועות המשיחיות שרווחו בתקופה. לגבי התשובה, רע"ס ביקש להטמיע את מרכזיות התשובה וחשיבותה בקוראיו, תוך מתן מענה ספציפי לאלו שהביעו ספקות בהתכונות. לגבי שני המישורים, חשוב לשוב ולהבהיר שבדרך כלל מדובר כאן בכתיבה אזוטריה פדגוגית, שבמרכזה נמצא תהליך החיפוש, ולא תוכן סודי. רע"ס לא החביא את התכנים במקום רחוק, ולא נצרך מאמץ חריג כדי לגלותם. אם הלומד יפנה מבט, יתאמץ ויסתכל, הוא יגלה את התכנים המוספים המסתתרים בחלק מן האסמכתאות ויוצרים רובד נוסף בביאור. אבל זה בדיוק הפער שבין מי שאינו מעורב בעולם האינטלקטואלי והפילוסופי ורק צריך אופטימיות לא מסויגת שתעזור לו בהתמודדות היום יומית עם מסרי החברה וקשיי הגלות, לבין מי שהוא כבר אינטלקטואל, רגיל לנתח טקסטים, ואינו מוכן לקבל מציאות פשוטה. אדם זה יפנה את מבטו בצורה טבעית ללימוד המעמיק, וגם יקבל תכנים יותר מורכבים. ועדיין, הטון האופטימי של הביאור יישמר. לצד סיבה זו, קיימת גם הסיבה החינוכית. הוספת הממד האזוטרי המחייב מאמץ נוסף כדי לגלות את מה שהוא מעבר לגלוי מעלה את קרנו של הביאור, ומחזק את קניין הידע של הלומד תוך יצירת בסיס הוכחות נרחב שישמש אותו בהתמודדות עם הלכי הרוח האפוקליפטיים וכנגד משיחי השווא שהסתובבו במרחב.⁵¹⁸

סיכום השיטה הרטורית

לסיכום משמעות הגישה הרטורית בה נקט רע"ס ברצוני להתייחס להשלכותיה על המישור האישי של הלומד ועל המישור הקהילתי. כל אחד מן המישורים כמובן, מושפע ומשפיע על חברו.

במישור האישי: כפי שהראיתי, דרכו הרטורית של רע"ס מסייעת לערור הרגשות החיוביים אצל הלומד. מחקרים שערכה פרדריקסון בשנים האחרונות מראים עד כמה חשובים רגשות אלו להתמודדות בעתות משבר, ולהתפתחות הרוחנית של הפרט. המחקרים שערכה הובילו אותה למסקנה שרגשות חיוביים מאפשרים מרחבי צמיחה והתפתחות ויכולות התמודדות משופרות עם אתגרים מסוגים שונים, בין השאר משום שהם מהווים קטליזטור של צמיחה פסיכולוגית, רוחנית ופיזית. אנשים בעלי רגשות חיוביים התמודדו טוב יותר עם משברים פוליטיים וערכיים, ובנו מערכות יחסים חברתיות חזקות ורחבות יותר.⁵¹⁹

⁵¹⁸ ראו בהרחבה בתת פרק "כתיבה אזוטריה ממניעים פדגוגיים", לעיל עמ' 42.

⁵¹⁹ פרדריקסון, רגשות חיוביים, עמ' 332-333. פרדריקסון עסקה בעיקר בהשפעת רגשות שמחה, עניין, שביעות רצון ואהבה על מחשבות ומעשי האדם בטווח הקרוב ובטווח הרחוק של חייו. לדעתה, רגשות חיוביים מהווים קטליזטורים

לדעתה של פרדריקסון, בכוחם של רגשות חיוביים לשנות לא רק את הפרט, אלא את הקהילה כולה. היא הדגימה את העיקרון בעזרת מודל שנבנה על סמך מחקרים שערכה איזון אשר הראו שרגשות חיוביים מעודדים עשיית חסד לזולת. מודל זה מתאר את השפעת מעשי חסד על קהילה ומדגים כיצד עשיית החסד עצמה מעוררת רגשות חיוביים ורגשות השראה אצל המושפע מן החסד, עושה החסד, ואנשים אחרים שנחשפים למעשה זה. בצורה זו, הקהילה כולה מושפעת מהרגשות החיוביים הממשיכים למנף צמיחה חיובית בתנועה ספירלית המתעצמת ככל שמעשי החסד מתרבים.⁵²⁰ פרדריקסון הסיקה מדברים אלו מסקנה שנשמעת מרתקת על רקע משנתו של רע"ס המדגישה את מרכזיות החסד, וכוחו של הפרט להשפיע על סביבתו.⁵²¹ היא הציעה, שהדרך הטובה ביותר לעורר רגשות חיוביים המעוררים צמיחה וחוסן היא התמקדות בצדדים החיוביים העולים ממצבי משבר, מציאת משמעות קיומית בחיי היום יום, התמקדות בנקודות החוזק והייחוד הפנימיים של כל אחד, ועשיית חסד לאחרים. כך, התמקדות בטוב יכולה לשנות את הפרט, את הקהילה ואולי, את העולם כולו.⁵²² מסר זה, צמיחה ממצבי משבר, תואם בדיוק את יחסו של רע"ס לגלות: המישור שבו מתגלה חסדו של האל לבני עמו, ומעודד את צמיחתם הרוחנית.

עיצוב מושג העצמי: אחד הדברים הבולטים בביאור הוא הדגש על "הם" ואנחנו". מחד, ברור הצורך לעצב את הזהות היהודית כזהות של קדושה וייחודיות, ולהדגיש שבאחרית הימים תתברר אמתות הדת היהודית תוך היפוך מעמד היהודים השפל והענשת הגויים שהצרו להם.⁵²³ מאידך, ההדגשה החוזרת ונשנית של היפוך המעמדות לעתיד לבוא תוך הענשת הגויים מפתיעה מעט בתדירותה.⁵²⁴ כדי להבין תופעה זו יש להתייחס למצבם המיוחד של היהודים באיטליה בתקופה זו. האליטה היהודית התאפיינה בהתעסקות שחוצה את תחום ההלכה והלימוד המסורתיים. רבנים, פרנסים ואינטלקטואלים עסקו בתחומי הקבלה, הרטוריקה, ההיסטוריוגרפיה, הפילוסופיה, הרפואה, המדע, המוזיקה והתיאטרון. כל זאת, מתוך שיח קרוב והדוק עם האליטה הנוצרית הסובבת.⁵²⁵ הפתיחות התרבותית הרבה אפשרה יניקה ממקורות שלא היו מקובלים בדורות אחרים, כדוגמת מקורות פגאניים, נוצרים, ופילוסופיים, ופתיחות תרבותית זו הלכה והתעצמה בעקבות המקום החשוב שתפס הדפוס כמתווך תרבותי חדש בתקופה זו.⁵²⁶ לזאת יש להוסיף את התפיסות

של צמיחה ומאפשרים התמודדות טובה יותר עם אתגרים מקומיים, תוך הרחבת ההכרה וההנעה של האדם מעבר לצרכים הבסיסיים והרגעיים. עוד על "מודל הבניה והרחבה" ראו פרדריקסון, בניה והרחבה.

⁵²⁰ איזון, בתוך פרדריקסון, רגשות חיוביים, עמ' 335.

⁵²¹ חשוב להדגיש כאן גם את ההבדלים בין מסקנותיהן של פרדריקסון ואיזון המתארות מודל שבמרכזו נמצא האדם, לבין תפיסת עולמו של רע"ס, שבמרכזו נמצאים האל, וההידמות אליו. ראו פרק "מקומו של המעשה האנושי בתהליך הגאולה", לעיל עמ' 95.

⁵²² פרדריקסון, רגשות חיוביים, עמ' 335; פרדריקסון, בניה והרחבה, עמ' 1372.

⁵²³ על מרכזיות רעיון בחירת עם ישראל בביאור ראו אנגל, טקסט ומוטיבציה, עמ' 76-78. בעבודה זו לא הרחבתי על מושג הקדושה שהוא מרכזי במשנתו של רע"ס. לדיון מעמיק במושג זה ראו בונפיל, תורת הנפש. מוטיב הנקמה בגויים הוא חלק אינטגרלי במשניות המשיחיות האפוקליפטיות המנוסחות בלשון פילוסופית, ראו שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 10. אף שמשנתו של רע"ס כפי שראינו אינה אפוקליפטית.

⁵²⁴ חשוב להדגיש שרע"ס לא המציא את מוטיב הנקמה בגויים, זו מופיעה בהרחבה במקומות נוספים, בין השאר בפסוקיה האחרונים של שירת האיזו (דב' לב, מא-מג).

⁵²⁵ רודרמן, מתווכים, עמ' 4.

⁵²⁶ על השפעת הדפוס על עולמם התרבותי של היהודים כתוצאה מחשיפה לפרשנות והלכה של קהילות יהודיות אחרות, כולל תפיסות דתיות חדשות מחד, וכתוצאה מפעילות משותפת עם נוצרים, יהודים מומרים, וכתובה יהודית הממוענת לנוצרים מאידך, ראו רודרמן, ספרים.

שייבא פיקו דלה מירנדולה ואשר הציגו חזון של תרבות רב לאומית הומניסטית מאוחדת.⁵²⁷ חשיפה תרבותית זו הגיעה בזמן שבו הקהילות היהודיות באיטליה היו בעמדת חולשה מבחינת היכולת להתמודד עם מטעני התרבות החדשים, בגלל גודלן הקטן והזמני שלא אפשר מספיק מגע ולימוד יהודי מדמויות בעלות שיעור קומה וידע ביהדות.⁵²⁸ התפיסות החדשות להן הטיף פיקו דלה מירנדולה שטשטשו את רעיון הזהות הלאומית בתמורה לאידאל אנושי הומוניסטי רב לאומי, היו גם הן חזית חדשה ולא מוכרת במאבק על הזהות היהודית.⁵²⁹ משה אידל תיאר את החשש מקריסה רוחנית בעקבות העומס שנוצר מריבוי האוטוריטות, ומהשוואת מרות התורה לסמכות המקורות הזרים אשר יצרו עולם רוחני של יצורי כלאיים יהודיים-פגניים-נוצריים.⁵³⁰

לצד טשטוש זהויות זה, עמדו חוקרים רבים על תהליכי עיצוב מושג העצמי שהחלו להתפתח בקרב הנוצרים בתקופת הרנסנס, ובעקבותיהם, גם בקרב היהודים.⁵³¹ בונפיל תיאר את תהליכי עיצוב העצמי המתרחשים על רקע של תרבות משתנה כתהליכי התאמה מתמשכים המגיבים לאתגרי התרבות והחברה החדשים עמם מתמודד האדם.⁵³² לניסיון לעצב את הזהות שני כיוונים, תנועה מקרבת, השואפת למצוא את נקודות הדמיון בין התרבויות, ותנועה מרחיקה, השואפת להבליט את השונה בין התרבויות המבוססת בין השאר על ההנגדה לאחר ודחיתו. שתי התנועות פועלות בו זמנית, והאדם שואף להמשיך ולהשתייך לשרשרת המסורת מבלי לדחות על הסף את השינויים החברתיים והתרבותיים הסובבים אותו אך תנועת ההנגדה מתעצמת ככל שמתחזקת תנועת הקרבה התרבותית.⁵³³ ה"עוגנים" שמאפשרים את השינוי הם הגדרת העצמי, וההגדרה מול "ה"אחר", זה אשר דרכו דחוייה. אף שבמבט ראשון נראה לקורא המודרני בביורר מי המועמד המתאים לעמדת ה"אחר", ייתכן שהתשובה אינה כה פשוטה. עיצוב מושג העצמי היהודי היה מורכב, בגלל ריבוי הקהילות היהודיות שהגיעו ממקומות שונים והיו בעלי אופי יהודי ומטען הלכתי שונה. בין הקהילות השונות התגלעו לא פעם חילוקי דעות מהותיים ביחס להלכה, ואלו תרמו לעיתים לריחוק בין הקהילות.⁵³⁴ ריחוק

⁵²⁷ ראו תת פרק "ההשפעה התרבותית של הרנסנס על היהדות", לעיל עמ' 9.

⁵²⁸ ראו פרק "יהודי איטליה בתקופת הרנסנס", לעיל עמ' 9.

⁵²⁹ ראו תת פרק "ההשפעה התרבותית של הרנסנס על היהדות", לעיל עמ' 9.

⁵³⁰ אידל, בתוך רודרמן, מתווכים, עמ' 9.

⁵³¹ גרינבלאט סבר שבמאה השש עשרה הייתה התרחבות של העיסוק המודע בעיצוב העצמי, מתוך הבנה שה"עצמי" מעוצב בצורה מודעת ופעילה. גרינבלאט, בתוך מרטין, גילוי האינדיבידואל, עמ' 1314. עוד על עיצוב ה"עצמי" בתקופת הרנסנס ראו מאמרו של מרטין, גילוי האינדיבידואל.

⁵³² בונפיל, נופת צופים, עמ' 28.

⁵³³ בונפיל, נופת צופים, עמ' 27-30. מאבקי זהות אלו באים לידי ביטוי בין השאר בשרשרת חיבורים הנושקים לשני העולמות, היהודי והנוצרי, שבהם מנסים המחברים, כולם בני האליטה החברתית היהודית להנכיח את מקומה של היהדות ומקורותיה כשוות ערך בעולם הרנסנס, תוך שימוש בכלי שלו: "נופת צופים" של יהודה בן יחיאל מסיר לאון, "מאור עיניים" של עזריה מן האדומים, "Quattro Dialoghi in Materia di Rappresentazioni Sceniche" של יהודה בן יצחק סומי משער אריה, וכמובן "אור עמים" של רע"ס. עוד על צדס המגשר של חיבורים אלו אצל בונפיל, נופת צופים; ליסאויץ', לאונה דה סומי.

⁵³⁴ דוגמה להשפעות מרחיקות הלכת שעשויות היו להיות להבדלי הלכה בין הקהילות השונות היה המתח הרב ששרר סביב מנהג הסבלנות (מתנות לכלה לאחר האירוסין ולפני הנישואין) שהיה מקובל בקהילה האיטלקית. קהילות שהיגרו לאיטליה בשנים אלו ופסקו בעקבות מהר"ם מרוטנברג החזיקו בדעה שבמקרה של ביטול האירוסין חייב החתן המיועד לתת גט מחשש לממזרות, וזאת בניגוד לנוהג האיטלקי שלא ראה בסבלות מעשה של קניין. פסיקה כנגד

כזה, עשוי היה לגרום לכך שמושג העצמי יתגבש בתהליך שהופך גם את הקהילות היהודיות האחרות ל"תרבות הנגד".⁵³⁵ לדעתי יש לראות בדגש כפול זה, הן על קדושת עם ישראל וייחודו המכיל בתוכו את כלל היהודים, הן על דחיית האחר הנוצרי, חלק מעיצוב הזהות היהודית שניסה רע"ס לבנות בקרב קוראיו.⁵³⁶ האם חשש רע"ס מתנועת התנצרות רחבת היקף בעקבות החשיפה התרבותית? כנראה שלא, שכן היו מעט מאוד המרות דת בתקופה זו (בין השאר בגלל שגם מי שהמיר את דתו עדיין נרשם כיהודי ולא התקבל לקהילה הנוצרית), אך התרופפות הזיקה היהודית עשויה להיות משמעותית גם ללא המרת דת רשמית.⁵³⁷

במישור הקהילתי: שילס הבחין בתהליכי השפעה חברתית בין "מרכז" ל"פריפריה". הביטוי "מרכז" מתייחס למקור הסמכות שעליו נשען הקונצנזוס, בעוד הביטוי "פריפריה" מתייחס לאחר ולזר, שאינם חלק מן הקונצנזוס (זאת למרות שהמרכז אינו אחיד מבחינה רעיונית ומכיל בתוכו מנעד של קבלה ודחיית הערכים המרכזיים המיוצגים על ידי המנהיגות). כל תנועה של השוליים אל המרכז מטשטשת את הגבולות ביניהם, ומעניקה לשוליים קול וייצוגיות במרכז הסמכות. לדעת שילס, גם איש רוח, אשר מוצא את עצמו מחוץ לקונצנזוס יכול ליצור מרכז חליפי לקיים אשר יבטא את רעיונותיו אם יעסוק בהוראה ויקים מוסד אקדמי שבו תילמד משנתו וממנה תקנה לעצמה השפעה חברתית.⁵³⁸ האם היתה זו כוונתו של רע"ס? סברה זו מתחזקת כאשר בוחנים את תכני כתיבתו של רע"ס מאז תקופתו ברומא ועד סוף חייו בבולוניה. קרביץ מעיר, שמעט השו"תים שנתרו בידינו נכתבו בזמן שהותו ברומא. עד כמה שידוע לנו כל חיבוריו הפרשניים נכתבו מאוחר יותר, בתקופת בולוניה, ומתקופה זו, יש בידינו רק שו"ת אחד. האם רע"ס עבר מעיסוק בהלכה לעיסוק בפרשנות? כפי שציינתי, אנו למדים מההקדמה שבחלק מחיבוריו שאלו נכתבו בעידוד אחיו חננאל שביקש ממנו לכתוב ביאור שיענה על צרכיהם הרוחניים של בני התקופה. אך הד לכך שכתבתו נבעה מצורך למלא חסר אמיתי יש גם בשיעוריו שבעל פה לתהלים, ובשיר השירים. במקומות אלו התבטא רע"ס בחריפות כנגד בורותם ורמתם הרוחנית הנמוכה של רבני התקופה, אשר אינם מסוגלים להורות לעם לא תורה, לא

מנהג הסבלנות משמעה הכתמת קהילה שלמה בחשש למזרות, חשש המביא עמו איסור נישואין. ראו פסיקתו של מהרי"ק בקיצור, קולון, שו"ת, סימן קלו-קלז (במקומות אחרים קע), עמ' 291-292.

⁵³⁵ ראו בהקשר זה בונפיל, נופת צופים, עמ' 22.

⁵³⁶ כאן המקום להדגיש את מורכבות גישתו של רע"ס לאומות. הוא אינו פוסל אותם, אלא את דרכם הרוחנית והתנהגותם כלפי עם ישראל: "[...] כל המין האנושי יקר אצלי מכל יתר הנמצאים השפלים, כי הוא לבדו המכוון בהם, כאמרם זכרונם לברכה: חביב אדם שנברא בצלם (משנה אבות ג, יד)" כלומר, הבריאה בצלם אלוקים משותפת לכל האנושות, "וחסידי אומות העולם יקרים אצלי בלי ספק". עם זאת, "מכל מקום אתם תהיו לי סגולה מכולם". ומהי מהות סגולה זו? "כי תהיו" ממלכת כהנים" להבין ולהורות לכל המין האנושי, לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד [...]" (רע"ס על שמי' יט, ה-ו). כלומר, יש לאומות פוטנציאל של פיתוח צלם האלוקים שלהם. אולי בגלל ההימנעות מפסילתם המליאה חשוב ביתר שאת להדגיש את ההבחנה הברורה בין האומות לישראל. (בניגוד לגישתו של ריה"ל לדוגמה, הרואה בעם היהודי מדרגה רוחנית מעל שאר האנושות, ראו ריה"ל, כוזרי א, לט, עמ' יב-יג, ודיון אצל קולא, המדרגה החמישית).

⁵³⁷ על שיעור המרות הדת באיטליה בתקופה זו ראו בורנשטיין-מקובצקי, התנצרות באיטליה, עמ' 41.

⁵³⁸ שילס, מרכז ופריפריה, עמ' 117-130. הרב סולובייצ'יק התייחס לתנועה זו מן הפריפריה אל המרכז במונחים של גאולה:

מהי גאולה? גאולה היא תנועה של יחיד או של קהילה מן הפריפריה של ההיסטוריה אל מרכזה; או אם ניזקק למונח מתחום הפיסיקה, גאולה היא תנועה צנטריפטאלית – שואפת למרכז. קיום פריפרי משמעו קיום כישות בלתי יוצרת היסטוריה, ואילו בתנועה לקראת המרכז נעשית אותה ישות עצמה ליוצרת היסטוריה ולמודעת היסטוריה (סולובייצ'יק, גאולה, עמ' 255).

אהבה ויראת ה', ולא את דרכיו. נראה לי שקרביץ צודק בהשערתו שרע"ס בחר להשקיע את מרצו בהוראה.⁵³⁹ דנתי במבוא בעוצמת תנועות הגאולה האפוקליפטיות בתקופה זו הן בקהילה היהודית, הן בחברה האיטלקית בכלל.⁵⁴⁰ כתיבה על הגאולה רציונליסטית היא מאמץ להניע סוג אחר של רעיונות מן הפריפריה למרכז התודעה, בעזרת הלוגוס.⁵⁴¹ ברצוני להציע, שמטרת חלק מן הדגשים בביאור, במיוחד אלו שעוסקים באופייה של הגאולה, הם ניסיון לייצר מרכז אלטרנטיבי לתפיסות הגאולה האפוקליפטיות הקיימות.⁵⁴²

מקום הגאולה בביאור הכתוב של רע"ס מול מקומה בשיעוריו שבעל פה

במסגרת הדיון על אופי הביאור ומטרתו, חשוב להשוות את הביאור הכתוב, לשיעורים שנתן רע"ס בעל פה, בבית המדרש בבולוניה.⁵⁴³ על תוכנם של שיעורים אלו יש לנו עדות חלקית, מתוך סיכומי התלמיד המופיעים לרוב פרשות התורה.⁵⁴⁴ עיון בשיעורים אלו (אשר הודפסו לאחרונה בספר "אמר הגאון") מגלה, שבשיעורים מופיעים דגשים אחרים. נוכחות הגאולה דלה הן בביאור והן באסמכתאות, ויש רק מעט התייחסות להתמודדות עם קשיי הגלות ומיעוט אמירות מחזקות.⁵⁴⁵ התשובה בספר בראשית נמצאת ברקע, אבל מאוד מינורית ואין הדגשה של אחריות המנהיגים להוכיח את בני דורם. בשונה מן הפירוש הכתוב, אין כל התייחסות לגאולה לעתיד לבוא בסיפור הבריאה, בחטאי האנושות הראשונים, ואף לא בסיפור המבול, מתן

⁵³⁹ ראו קרביץ, מבוא תהלים, עמ' כ-כב; רע"ס על תהלים כח, אמר הגאון תהלים, עמ' צח-ק; רע"ס על שה"ש ב, טו, ספורנו, שיר השירים, עמ' מו-מו. מהלך זה של מעבר מכתובת ספרות הלכתית לכתובת ספרות פרשנית כדי להגן על מעמד התורה באקלים תרבותי משתנה דומה למהלך שעשה מלבי"ם, אשר פנה לספרות פרשנית והגנתית לאחר כתיבת חיבורו "ארצות החיים" על שו"ע אורח חיים, ולא נשאר בתחום ההלכה, בד בבד עם עיסוקיו כמנהיג קהילה.

⁵⁴⁰ ראו תת פרק "גלות וגאולה בשלהי ימי הביניים באיטליה", לעיל עמ' 12.

⁵⁴¹ סולובייצ'יק, גאולה, עמ' 260.

⁵⁴² הרופאים היהודים בתקופת הרנסנס היוו שכבת אליטה חברתית המעורה הן בחידושי עולם המדע, הן בעולם היהודי, הן בעולם הנוצרי הסובב. ראו גם רודרמן, מתווכים, עמ' 7-8. רע"ס ייסד בבולוניה בית מדרש לרופאים (ראו דיון בסוגיה זו בתת פרק "רבי עובדיה ספורנו", לעיל עמ' 1 הערה 6). אם גם בבית מדרש זה התווה את דרכו בסוגיית הגאולה, אזי ניתן לטעון שרע"ס פעל ליצור מרכז אלטרנטיבי בעזרת שתי תנועות משלימות: מלמטה למעלה (פנייה לציבור דרך הביאור), ומלמעלה למטה (פנייה לאריסטוקרטיה דרך בית המדרש). מכל מקום, חשוב להדגיש שרע"ס נחשב לאחד מעמודי התווך של הקהילה (ראו תת פרק "רבי עובדיה ספורנו", לעיל עמ' 1), והטענה כאן היא שדעותיו בנוגע לגאולה היו קרובות יותר לפריפריה הרעיונית מאשר למרכז, לפחות ממה שעולה מן המחקר העכשווי (אך אין להוציא מכלל אפשרות, שהתמונה הכללית היא אחרת, שכן חוקרים נוטים מטבעם לחקור תופעות קצה, ומשום כך, עשויה להיווצר תמונה שגויה של המציאות הרגילה של התקופה הנידונה).

⁵⁴³ על החיבור "אמר הגאון" ראו תת פרק "כתבי רע"ס", לעיל עמ' 2.

⁵⁴⁴ רוב השיעורים הכתובים הם סיכומי השיעורים ששמע בעל פה מרע"ס. את פרשות בראשית, ויצא, תולדות, יתרו (רק פרק יח), מטות, מסעי, דברים, ואתחנן השלים בהעתקה מתוך כתב היד של רע"ס, (כנראה לאחר מותו). כמה עמודים אבדו כתוצאה של נזקי לחות (פרשת בא, וחלק מפרשת שמות). (קרביץ, אמר הגאון, עמ' ב-ג). בחיבור חסרים השיעורים לפרשות תולדות, ויצא, סוף בהר, בחוקותי, מטות, מסעי, דברים, ואתחנן.

⁵⁴⁵ לאורך העבודה השוויתי בין ביאורו המודפס של רע"ס לבין שיעוריו בעל פה, כל מקום בהקשרו. ראו לדוגמה הערות 152, 153, 166, 221, 273, 357, 420, 421, 444, 460, 478. הציטוט הבא מהשיעורים שהודפסו בספר "אמר הגאון", לקוח מנבואתו האחרונה של בלעם (אשר מתייחסת מפורשות לאחרית הימים), מאפיינת את הגישה האגבית לגאולה בשיעורים כולם: "אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב אילו הנבואות עתה הן לימות המשיח"; "אוי מי יחיה משומו אל זה הוא לימות המשיח בעזה ו'". (ספורנו, אמר הגאון, במ' כד, יד-כד, עמ' שמו), ללא פירוט נוסף.

תורה, וחטא העגל. מושג הגאולה כמשאת נפש ותקווה מופיע כמה פעמים בקצרה, אך לכל אורך הביאור אין כל אזכור של הגאולה הרסטורטיבית, אף שזו נוכחת ביותר בפירוש הכתוב. האם סיכומים אלו משקפים את תוכן ואופי השיעורים שניתנו? לדעתי לא נכון להשליך אחורה לתכני השיעור המלאים על סמך הסיכומים. ראשית, לא כל השיעורים מתועדים. בנוסף, אילו סיכומי שיעורים של תלמיד, ומטבע הדברים כל לומד מסכם את עיקרי הדברים הנראים לו חשובים, ומותיר בחוץ דגשים ודרכי ביטוי הנראים לו שוליים לגוף הביאור.⁵⁴⁶ מיקום כתיבת הסיכומים, בשולי ביאור רלב"ג על התורה, נותן אולי רמז על עולם ההתעניינות של התלמיד.⁵⁴⁷ ייתכן שהתלמיד החשיב ביאור זה (קנה את הספר, ושילב בו ביאור נוסף) ואולי גם היה בעל נטיות פילוסופיות. נטיות אלו עשויות להסביר את הדגש על ציטוטי המקור של אריסטו, והדיונים הפילוסופיים.⁵⁴⁸ עם זאת, הפערים בין השיעורים לפירוש הכתוב מלמדים בכמה תשומת לב כתב רע"ס את הביאור, והתאים אותו לקהל היעד. אינות אזכור המקורות מתאימה את הביאור לקורא הפחות משכיל, כמו גם מיעוט הדיונים הפילוסופיים בהשוואה לשיעורים. השימוש באסמכתאות ככלי להרחבת יריעת הביאור, אך גם כהפניה ללימוד מעמיק מתאימה את הביאור הן לאדם היותר פשוט הן למשכיל. עם זאת, בעקבות השוני בהופעת מוטיב הגאולה בשני החיבורים יש לשאול מספר שאלות כדי להבין את מהות ומשמעות השוני בהקשר של הביאור הכתוב: האם רע"ס לימד שתי תורות שונות על הגאולה העתידה? נראה שלא. אזכורי הגאולה המינווריים מתארים אותו הלך רוח של גאולה העשויה להתרחש בפתאומיות, ללא סממנים אפוקליפטיים, וללא חישובי קץ. האם רע"ס לא התייחס בהרחבה למהות הגאולה בשיעורי התורה שנערכו בעל פה? על סמך הכתוב, נראה שלא. ואולי הדבר אך מוכיח, שהדיון בסוגיית הגאולה ואחרית הימים היא אכן מרכזית בפירוש הכתוב, ומשקפת רצון למלא צורך אינטלקטואלי ורגשי של בני דורו (ולאו דווקא קבוצה של למדנים), ולצייר את פניה הרציונליסטיות של הגאולה, אשר אינן מרעידות את הקיום היום יומי בחישובי קץ המסיטים את המבט ממשמעותה האמיתית של הגלות: זמן של התעוררות לתשובה והתקרבות לה', אשר רק בכוחה, לקרב את הקץ.

מילים אחרונות

הקו האופטימי והמחזק נוכח בפרשנות רע"ס לבראשית ולפרקים נבחרים בתורה כמו מוזיקה חרישית המשרה אווירה טובה. כמו שהמוזיקה בסרט מעצבת את רגשות הצופה, כך עוצב הביאור בצורה שתחזק את התקווה בהישארות העם עד עת הגאולה, ותעצים את תפיסת המסוגלות והאחריות של לומד הביאור, כדי להניע אותו לממש את צלם האלוקים שבו, ודרך ממימוש זה, לקדם את בוא הגאולה.

⁵⁴⁶ כך למשל, בפתיחה לשיעורי רע"ס על תהלים כתב התלמיד שהנכתב הוא "על צד הכלל, לא פרטי הפסוקים". דפוס הבאת הדברים בשיעורים בתורה זהה, ספורנו, אמר הגאון תהלים, עמ' ד. זהותו של התלמיד אינה וודאית. בראש הספר מופיע שם של אדם שהספר היה בבעלותו, וכתב היד זה דומה לכתב שבו נכתבו סיכומי השיעורים. הכיתוב המופיע קטוע בתחילתו, ונותר ממנו "לם שכתב מצליח יצ"ו מנולה יצ"ו". קרביץ הציע להשלים את הכיתוב החסר ל"פירוש תהלים", ולזהות את הכותב כרבי אליהו מנולה, אשר על פי פינקל, היה תלמידו של רע"ס. עוד על השערת קרביץ לגבי זהותו של התלמיד, ראו בהרחבה, קרביץ, מבוא תהלים, עמ' ה-לג.

⁵⁴⁷ על ביאור רלב"ג, ניתצה מחלוקת גדולה בתקופה זו, וחלק מרבני איטליה של העת הזאת התנגדו להשקפותיו שהושפעו בין היתר מהפילוסופיה. בין המתנגדים לו באיטליה, בחלק מדבריו, או בכלם, רבי יהודה בן רבי יחיאל מסיר לאון שניסה להחרים את ספריו, ואברבנאל ורבי יצחק עראמה, שהגיעו לאיטליה לאחר הגירוש. עוד על מורכבות ביאור הרלב"ג בגבול שבין המסורת היהודית לבין הפילוסופיה ראו שביד, לוי בן גרשון.

⁵⁴⁸ לדוגמה, ספורנו, אמר הגאון, בר' ח, א, עמ' יט-כ.

הרעיונות החשובים שבהם התמקד רע"ס: תשובה, תפילה, עיון ומעשה, אמונה בתקווה לעתיד טוב למרות הקשיים וביטחון בעוצמת הקיום היהודי בבוא הגאולה העתידה מפוזרים לאורך כל התורה, אך במיוחד בחומש בראשית, (הוא החומש המכיל את תוכנית האב לכל מה שיקרה בהיסטוריה היהודית אחר כך), מטפטים לאט ובבטחה את המסר, בצורה הממוענת לשני סוגי קוראים. לקורא הפשוט, שקורא בביאור לפרשת השבוע בשבת אחר הצהריים, אשר אולי לא יתעמק יתר על המידה בכל האסמכתאות, אך הרחבות הביאור ימלאו אותו תקווה, ויעודדו אותו בדבר סיכויי ההישרדות של העם היהודי ותורתו עד סוף הדורות.⁵⁴⁹ אך רע"ס פונה בביאורו גם לקורא האינטלקטואל, החשוף למסרים הסוערים של תקופת הרנסנס. את הקורא הזה מרשימה ההתייחסות המבנית למקרא והקריאה האזוטרית, והוא יתעמק באסמכתאות כדי לגלות את יסודות הגאולה ואחרית הימים במקרא. דרכם ייחשף לתפיסת הגאולה הרציונליסטית ויבחן את משנת התשובה לעומק, מתוך נקודת ראות פילוסופית המתכתבת עם רעיון מעגל האהבה. שני הקוראים גם יחד, ייקחו לליבם את הלקחים המעשיים של הפירוש: האחריות העצמית שעל כל אדם ליטול כדי להביא לגאולה (עין ומעשה, תשובה ותפילה), והאמונה והתקווה בעתיד הטוב שצופן הקב"ה למאמיניו, כדי שכל אחד מהם יזכה, למרות תלאות הגלות, לגלות את צלם האלוקים שבו, בעמו ובעולם כולו, ולהשיב את העולם לשלימותו הבראשיתית.

⁵⁴⁹ לדעתי, זה גם המפתח להבנת הפער בין הביאור לתורה לביאור לתהלים ולשיר השירים. הסבירות לקניית ביאור על התורה, המלווה את הקריאה השבועית על ידי יהודי פשוט גבוהה מן הסבירות לקניית ביאור על תהלים או שיר השירים. כל אדם, גם הפשוט ביותר נדרש לביאור על התורה, אך רק מי שעוסק בלימוד בצורה יותר מעמיקה, ישקיע בקניית ספרים אחרים.

יצחק אברבנאל, פירוש לחומש במדבר, מהדורת יהודה שביב, ירושלים תשע"ג	אברבנאל, במדבר
https://www.youtube.com/watch?v=eRUBbGg8WNM&ab_channel=MatanelFoundation נצפה 26.7.21	אידל, הקבלה באיטליה
https://www.youtube.com/watch?v=eRUBbGg8WNM&t=334s&ab_channel=MatanelFoundation נצפה 26.7.21	אידל, היהודים והרנסנס
משה אידל, "מקורות דימוי המעגל ב'ספר הוויכוח על האהבה'", עיון: רבעון פילוסופי 28 (תשל"ח), עמ' 156-166	אידל, על האהבה
שולמית אליצור, "השיבוץ כצופן: בין ארץ ישראל לספרד", מרקמים - לגלית חזן-רוקם, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, תרבות, ספרות, פולקלור כרך כה, כרך ראשון, ירושלים תשע"ג, עמ' 169-185	אליצור, השיבוץ כצופן
ברוך אלסטר, "על פגישת יעקב עם עשו: עיונים בפירושי הרמב"ן ור"ע ספורנו", המעיין מ (תש"ס), עמ' 7-14	אלסטר, פגישת יעקב
Hayyim Angel, "Text and Historical Motivations Behind the Commentary of Rabbi Ovadiah Sforno on the Torah", <i>Jewish Bible Quarterly</i> 42 (2014), pp. 73-82	אנגל, טקסט ומוטיבציה
"אסמכתא", אנציקלופדיה תלמודית לעניני הלכה, ערכו מאיר בר-אילן ושלמה יוסף זיון, כרך שני, ירושלים תש"ט, עמ' קו	אנציקלופדיה תלמודית, אסמכתא
אריסטו, רטוריקה, תרגם וערך גבריאל צורן, רעננה תשס"ב	אריסטו, רטוריקה
William Boyd Barrick, "Elisha and the Magic Bow: a note on 2 Kings Xiii 15-17", <i>Vetus Testamentum</i> 35 (1985), pp. 355-363	באריק, קשת הקסמים
ראובן בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרנסאנס, ירושלים תשנ"ד	בונפיל, במראה כסופה
ראובן בונפיל, "הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס", קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו - ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת (כרך ב), ערכו אברהם גרוסמן ויוסף קפלן, ירושלים תשס"ד, עמ' 197-220	בונפיל, הקהילה
Robert Bonfil, "'The Book of the Honeycomb's Flow' by Judah Messer Leon: The Rhetorical Dimension of Jewish Humanism in Fifteenth-Century Italy", <i>Jewish History</i> 6 (1992), pp. 21-33	בונפיל, נופת צופים

Robert Bonfil, "II Rinascimento: la produzione esegetica di '0. Servadio Sforno", <i>La lettura ebraica delle Scritture</i> , ed. Sergio Joseph Sierra, Bologna 1995, pp. 261-277	בונפיל, ספורנו
ראובן בונפיל, "תורת הנפש והקדושה במשנתו של ר' עובדיה ספורנו", אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 200-257	בונפיל, תורת הנפש
Robert Bonfil, "Changes in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crises: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century", <i>Jewish History</i> 3 (1988), pp. 11-30	בונפיל, תמורות
לאה בורנשטיין-מקובצקי, "התאסלמות בקהילות העות'מאניות והתנצרות באיטליה ובגרמניה במאות הטז ויז", פעמים 57 (תשנ"ד), עמ' 29-47.	בורנשטיין-מקובצקי, התנצרות באיטליה
לאה בורנשטיין-מקובצקי, "חיים וחברה בקהילת ארטה במאה השש-עשרה", פעמים 45 (תשנ"א), עמ' 126-155	בורנשטיין-מקובצקי, קהילת ארטה
בזק אמנון, יחזקאל: הנביא שהיה בן אדם, ירושלים תשפ"א	בזק, יחזקאל
חיים בינארט, "יציאת אנוסים מחצי האי האיברי במאות הט"ז-הי"ז", ספר זיכרון לשלמה אומברטו נכון, קובץ מחקרים לתולדות היהודים באיטליה, ערכו ראובן בונפיל, מריה מאיר מודנה, יוסף ברוך סרמוניטה, דניאל קארפי, ג'ורג'ו רומאנו, ירושלים תשל"ח, עמ' 63-106	בינארט, יציאת אנוסים
חיים בינארט, "קשרי יהודים ואנוסים בין איטליה לספרד", יהודים באיטליה, ערך חיים בינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 275-288	בינארט, קשרי יהודים
יוסף בן לולו, "לפני ואחרי" – תכליתנות במקרא ובמעשה בראשית, עיונים במשנת מורנו הרב יהודה קופרמן זצ"ל על פי שיטת רבנו עובדיה ספורנו", מכלול לב (תשע"ז), עמ' 45-63	בן לולו, לפני ואחרי
מדרש בראשית רבה, מהדורת יהודה תיאודור-חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ה	בראשית רבה
שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה: מניקלאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים 2002	ברגמן, תולדות הפילוסופיה
Andrew Berns, "Ovadia Sforno's Last will and testament", <i>JJS</i> 68 (2017), pp. 1-33	ברנס, צוואה
רונית גדיש, ניצה פרילוק, רחל רוזנר, "אמצעים רטוריים בכתיבת מאמרים", איגרת מידע נ (תשס"ג), עמ' 6-40	גדיש, אמצעים רטוריים
זאב גוטליב, "בשער", כתבי רבי עובדיה ספורנו, מהדורת זאב גוטליב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 5-9	גוטליב, בשער
זאב גוטליב, "מבוא", ביאור על התורה לרבי עובדיה ספורנו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 10-67	גוטליב, מבוא

גולדראט, המפתח אברהם יהודה גולדראט, "על המפתח לספורנו ומשמעותו", מוריה ג י-יב (תשל"ב), עמ' 87-92	
גורביץ' וערב, רטוריקה ב 29.12.21 רטוריקה - האנציקלופדיה של הרעיונות (haraayonot.com)	
גזונדהייט, פרשת התשובה בני גזונדהייט, "פרשת התשובה (דברים ל')", מגדים לב (התש"ס), עמ' 31-46	
גרוזמן, תשובה מאיר גרוזמן, "על שתי פרשיות התשובה שבתורה", ניב המדרשה יח-יט (תשמ"ה-תשמ"ו), עמ' 249-262	
גרוס, עקדת יצחק מיכאל גרוס, "פירוש רבינו עובדיה ספורנו לעקדת יצחק", מורשתנו י (תשנ"ו), עמ' 103-115	
גרין, מעבר למימוש Lloyd Green, George Burke, "Beyond Self-Actualization", <i>Journal of Health and Human Services Administration</i> 2 (2007), pp. 116-128	
דביר, מנהיגות מעצבת Taly Dvir, Dov Eden, Bruce Avolio and Boaz Shamir, "Impact of Transformational Leadership on Follower Development and Performance: A Field Experiment", <i>The Academy of Management Journal</i> 4 (2002), pp. 735-744	
דוארטי, כפרה Kenneth Dougherty, "Atonement", <i>New Catholic Encyclopedia</i> ² 1, USA 2003, pp. 848	
דוד, יהודי איטליה אברהם דוד, "לקורות יהודי איטליה בצילה של הריאקציה הקתולית במאה הטי"ז לאור תעודות חדשות", תרביץ מט (תש"ס), עמ' 365-383	
האקדמיה ללשון, אסמכתא אתר האקדמיה ללשון העברית נדלה https://hebrew-academy.org.il/keyword 21.2.22	
הברית החדשה, ESV "Mark", "John", The New Testament, English Standard Version (ESV), https://biblehub.com/esv Accessed 27.2.2022	
הילגארט', הממלכות הספרדיות Jocelyn Nigel Hillgarth, <i>The Spanish Kingdoms 1250-1516</i> , Vol II 1410-1516, Oxford 1978	
הכהן וקיל, דניאל שמואל הכהן ויהודה קיל, דניאל (דעת מקרא), ירושלים תשס"א	
הלברטל, חוק וגאולה עא (תשס"ב), עמ' 133-163 משה הלברטל, "מוות, חטא, חוק וגאולה במשנת הרמב"ן", תרביץ	
הלברטל, סתר וגילוי משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, יריעות ב, ערכו אלחנן ריינר, ישראל תא-שמע, גדעון עפרת, ירושלים תשס"א	

<p>הררי, מיסטיקה כרטוריקה מיסטיקה כרטוריקה משיחית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ה, נדלה מאתר התבוננות, https://hitbonenut.net/archives/734 בתאריך 4.7.21</p>	<p>הררי, מיסטיקה כרטוריקה</p>
<p>שלמה ויסבליט, "על מזמור סז בתהלים", בית מקרא כג (תשל"ח), עמ' 461-458</p>	<p>ויסבליט, מזמור סז</p>
<p>מדרש ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשנ"ט</p>	<p>ויקרא רבה</p>
<p>יהודה ארי וולגמוט, "הערכת האדם בפירוש ספורנו לספר בראשית", ספר זיכרון לשלמה ס. מאיר: קובץ לתולדות יהודי איטליה, ערך שלמה אומברטו נכון, ירושלים תשט"ו, עמ' 125-120</p>	<p>וולגמוט, הערכת האדם</p>
<p>Giuseppe Veltri, "The Humanist Sense of History and the Jewish Idea of Tradition: Azaria de' Rossi's Critique of Philo Alexandrinus", <i>Jewish Studies Quarterly</i> 2 (1995), pp. 372-393</p>	<p>ולטרי, היסטוריה הומניסטית</p>
<p>יוסף ולק, "ר' עובדיה ספורנו, הפרשן ההומניסט", ספר ניגור: מאמרים בחקר התנ"ך לזכר דוד ניגור ז"ל, ערך ארתור בירם, ירושלים תשי"ט, עמ' 302-277</p>	<p>ולק, הפרשן ההומניסט</p>
<p>כנה ורמן, הספרות האפוקליפטית בימי בית שני, רעננה תשס"ג</p>	<p>ורמן, הספרות האפוקליפטית</p>
<p>יאיר זקוביץ, "פרשנות פנים מקראית", ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, כרך ראשון, ערכה צפורה טלשיר, ירושלים תשע"א, עמ' 453-429</p>	<p>זקוביץ, פרשנות פנים</p>
<p>דוד זריצקי, תורת המוסר: מבחר שיחותיהם אמרותיהם ותולדותיהם של גדולי המוסר, תל אביב תשי"ט</p>	<p>זריצקי, תורת המוסר</p>
<p>יאיר חרל"פ, "מעשה אבות סימן לבנים" גזירה, יצירה או דוגמה? המעיין מה (תשס"ה), עמ' 79-67</p>	<p>חרל"פ, גזירה, יצירה או דוגמה</p>
<p>יאיר חרל"פ, "מעשה אבות סימן לבנים" כפירוש טיפולוגי בדברי הראשונים, מגדים מא (תשס"ה), עמ' 93-65</p>	<p>חרל"פ, מעשה אבות</p>
<p>M. Jastrow, <i>A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature</i>, New York 1982</p>	<p>יאסטרוב, מילון</p>
<p>ילקוט שמעוני על התורה לרבנו שמעון הדרשן, ספר בראשית, כרך ראשון בראשית-ויצא, מהדורת יצחק שילוני ונתן לרר, ירושלים תשל"ג</p>	<p>ילקוט שמעוני, בראשית</p>
<p>ילקוט שמעוני על נביאים לרבנו שמעון הדרשן, נביאים ראשונים, יהושע שופטים שמואל מלכים, מהדורת דוב הימן ויצחק שילוני, ירושלים תשנ"ט</p>	<p>ילקוט שמעוני, שמואל</p>

יעקבסון, בנתיבי יורם יעקבסון, בנתיבי גלויות וגאולות : תורת הגאולה של ר' מרדכי דאטו, ירושלים תשנ"ו	יעקבסון, הגאולה האחרונה
יורם יעקבסון, "הגאולה האחרונה באספקלריא של אדם הראשון לפי חכמי איטליה בתקופת הרנסאנס", דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 67-89	ירושלמי, מכות
מסכת מכות, תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א	לאווי, אברבנאל
Eric Lawee, <i>Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue</i> , New York 2001	לאווי, הקדמות
Eric Lawee, "Introducing Scripture: The <i>Accessus ad auctores</i> in Hebrew Exegetical Literature from the Thirteenth through the Fifteenth Centuries", <i>With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam</i> , eds. Jane Dammen McAuliffe, Barry Dov Walfish and Joseph Goering, Oxford 2003, pp. 157-179	לאווי, מגבלותיו של
אריק לאווי, "מגבלותיו של נביא", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כו (תש"פ), עמ' 365-402	ליכטנשטיין, שתי זוויות
משה ליכטנשטיין, שתי זוויות לגאולה, אתר ישיבת הר עציון https://torah.etzion.org.il/he/נדלה 13.9.21	ליסאויץ', לאונה דה סומי
Daniel Abram Leisawitz, "Beyond Praxis: Leone de' Sommi's Apology of Theatre and Judaism in his 'Quattro Dialoghi in Materia di Rappresentazioni Sceniche'", <i>Italica</i> 92 (2015), pp. 318-336	לנדס, אסכטולוגיה
Richard Landes, "Eschatology". <i>Encyclopedia Britannica</i> , 22 Jan. 2016, Accessed 11.4.2021 https://www.britannica.com/topic/eschatology .	מאק, רטוריקה ברנסנס
Peter Mack, "Rhetoric, ethics and reading in the Renaissance", <i>Renaissance Studies</i> 19 (2005), pp. 1-21	מדרש תדשא
מדרש תדשא – פנחס בן יאיר, אוצר המדרשים כרך ב, מהדורת יהודה דוד אייזנשטיין, ירושלים תשס"ב	מורפורגו, שו"ת שמש צדקה
שמשון מורפורגו, שו"ת שמש צדקה, וינציאה תק"ב	מילון מריאם-ובסטר
"Proof text." <i>Merriam-Webster.com Dictionary</i> , Merriam-Webster, https://www.merriam-webster.com/dictionary/proof%20text . Accessed 21.2.2022	

מינץ, שו"ת	ספר שאלות ותשובות רבי יהודה מינץ, ביאור מהרי"פ, מונקאש, תרנ"ח
מלכים ב', עולם התנ"ך	מלכים ב' (עולם התנ"ך), ערך גרשון גליל, רעננה 1999
מלצר, מדריך	Arthur Meltzer, "A Beginner's Guide to Esoteric Reading", <i>Econ Journal Watch</i> 12 (2015), pp. 295-338
מלצר, פדגוגיה	Arthur Meltzer, "On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing", <i>The Journal of Politics</i> 69 (2007), pp. 1015-1031
מנספילד, פרולגומנה	Jaap Mansfeld, <i>Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text</i> (Philosophia Antiqua 61), Leiden 1994
מקלנבורג, הכתב והקבלה	יעקב צבי מקלנבורג, הכתב והקבלה, ביאור על חמישה חומשי תורה, מהדורת משה צוריאלי, ירושלים תשע"ה
מרגליות, תאוריית התקווה	מלכה מרגליות, "תאוריית התקווה: הקשת בענן והמנוע בחיים", הגיל החדש 18 (2014), עמ' 4-6
מרטין, גילוי האינדיבידואל	John Martin, "Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe", <i>The American Historical review</i> 102 (1997), pp. 1309-1342
סבו, מן הרנסנס להשכלה	Sæbø Magne, "From the Renaissance to the Enlightenment: Aspects of Cultural and Ideological Framework of Scriptural Interpretation", <i>Hebrew Bible/Old Testament, The History of Its Interpretation, Volume II, From the renaissance to the Enlightenment</i> , ed. Sæbø Magne, Göttingen 2008, pp. 21-39
סולובייצ'יק, גאולה	יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, "גאולה, תפילה, תלמוד תורה", דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 255-272
סטאו, יהודים ונוצרים	קנת סטאו, "יהודים ונוצרים בימי הביניים", זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, מבט אנציקלופדי, כרך ראשון: ההגות היהודית המודרנית; זיכרון, מיתוס והיסטוריה; תמורות באורחות החיים, ערכו: ישראל ברטל, ירמיהו יובל, יאיר צבן, דוד שחם ומנחם בריקנר, ירושלים 2007, עמ' 208-215
סמט, פרקי אלישע	אלחנן סמט, פרקי אלישע, תל אביב תשס"ז
ספורנו, אמר הגאון	אמר הגאון: שיעורי רבינו עובדיה ספורנו מכתב-יד תלמידו על התורה, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ז
ספורנו, אמר הגאון תהלים	אמר הגאון: שיעורי רבינו עובדיה ספורנו על ספר תהלים יוצאים לאור לראשונה מכתב-יד תלמידו, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תש"פ

ספורנו, הקדמה לתורה	עובדיה ספורנו, "הקדמת הגאון המחבר", בתוך יהודה קופרמן, פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, בראשית, מהדורת יהודה קופרמן, ירושלים תשנ"ב
ספורנו, יונה, חבקוק, זכריה	פירוש רבנו עובדיה ספורנו המבואר: יונה חבקוק זכריה, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ה
ספורנו, ישעיה, קרביץ	ספר ישעיה עם פירוש ספורנו, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ז
ספורנו, כוונות התורה	עובדיה ספורנו, מאמר כוונות התורה, מהדורת יהודה קופרמן, ירושלים תשע"ו
ספורנו, כתבי	כתבי רבי עובדיה ספורנו, מהדורת זאב גוטליב, ירושלים תשמ"ז
ספורנו, פירוש על התורה	עובדיה ספורנו, פירוש על התורה, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"א
ספורנו, קהלת	פירוש רבינו עובדיה ספורנו המבואר: מגילת קהלת, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ו
ספורנו, קופרמן	פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, מהדורת יהודה קופרמן, ירושלים תשנ"ב
ספורנו, שיר השירים, רות	פירוש רבינו עובדיה ספורנו המבואר: שיר השירים ומגילת רות, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ו
ספורנו, תהלים	עובדיה ספורנו, פירוש על ספר תהלים, מקראות גדולות מהדורת מכון אב"י, ירושלים תשנ"ד
ספורנו, תורת חיים	עובדיה ספורנו, פירוש על התורה: חומש בראשית, מהדורת תורת חיים, ערך: מרדכי ליב קצנלבוגן, ירושלים תשמ"ו
ספורנו, תרגום	Ovadia Sforno, <i>Commentary on the Torah</i> , Raphael Pelcovitz edition, volumes 1+2, New York 1987
ספרי, דברים	ספרי על דברים, מהדורת אליעזר אריה פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט
ספרשטיין, התשובה	Marc Saperstein, "The problem of Repentance: A Dilemma in Late Medieval Sephardic Preaching", <i>We Have Sinned: Sin and Confession in Judaism, Ashamnu and Al Chet</i> , ed. Lawrence Hoffman, Woodstock 2012, pp. 39-45
ספרשטיין, טיפולוגיה יהודית	Marc Saperstein, "Jewish Typological Exegesis after Nahmanides", <i>Jewish Studies Quarterly</i> 1 (1993/94), pp. 158-170
ספרשטיין, ספקות	Marc Saperstein, "The Method of Doubts: Problematizing the Bible in Late Medieval Jewish Exegesis", <i>With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam</i> , eds. Jane Dammen

McAuliffe, Barry Dov Walfish and Joseph Goering, Oxford 2003, pp. 133-156	
סדריק כהן סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשע"ז	סקלי, אברבנאל
Cedric Cohen Skalli, "Discovering Issac Abravanel's Humanistic Rhetoric", <i>The Jewish Quarterly Review</i> 97 (2007), pp 67-99	סקאלי, רטוריקה הומניסטית
Miriam Sklarz, "Sforno's Threefold Approach to the Torah's Structure", <i>The Review of Rabbinic Judaism</i> 23 (2020), pp. 260-278	סקלרץ, מבנה התורה
ציון עוקשי, "א-לוקים יחננו ויברכנו": עיון במזמור סז בתהלים", מגדים טו (תשנ"א), עמ' 75-88	עוקשי, א-לוקים יחננו
יצחק עראמה, ספר עקידת יצחק: חבור הפלא ופלא על חמישה חומשי תורה ועל חמש מגלות, דברים, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשע"ד	עראמה, עקידת יצחק
Simi Peters, <i>Learning to Read Midrash</i> , Jerusalem 2004	פיטרס, מדרש
Jean Plaidy, <i>The Growth of the Spanish Inquisition</i> , London 1960	פלידי, האינקוויזיציה
Raphael Pelkovitz, <i>Ovadia Sforno, Commentary on the Torah: Translation and explanatory notes</i> , Raphael Pelcovitz edition, volumes 1+2, New York 1987	פלקוביץ, ביאור
Barbara Lee Fredrickson, "The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions", <i>Philosophical Transactions: Biological Sciences</i> 359 (2004), pp. 1367-1377	פרדריקסון, בניה והרחבה
Barbara Lee Fredrickson, "The Value of Positive Emotions: The Emerging Science of Positive Psychology is Coming to Understand Why it is Good to Feel Good", <i>American Scientist</i> 91 (2003), pp. 330-335	פרדריקסון, רגשות חיוביים
גבריאל צורן, "מבוא", אריסטו: רטוריקה, רעננה תשס"ב, עמ' 9-44	צורן, אריסטו
יחיאל צייטקין, "ר' מנחם המאירי כפרשן המקרא", <i>JSIJ</i> 14 (2018), עמ' 1-26.	צייטקין, המאירי
Edwin Quain, "The Medieval Accessus Ad Auctores", <i>Traditio</i> 3 (1945), pp. 215-264	קויין, אקסוס
יוסף קולון, שו"ת ופסקי מהרי"ק החדשים ³ , ערך אליהו דב פינס, ירושלים תשנ"ט	קולון, שו"ת

Mark Koltko-Rivera, "Rediscovering the Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification", <i>review of General Psychology</i> 10 (2006), pp.302-317	קולטקו-ריביירה, גילוי מחדש
Giada Coppola, "Obadiah Sforzo and the Individual Human Soul", <i>Yearbook of the Maimonides Center for Advanced Studies</i> , ed. Yoav Meyrav, Berlin 2020, pp. 101-124	קופולה, ספורנו
יהודה קופרמן, פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, במדבר, מהדורת יהודה קופרמן ³ , ערך חיים קופרמן, ירושלים תשע"ו	קופרמן, ביאור במדבר
יהודה קופרמן, פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, בראשית, מהדורת יהודה קופרמן ³ , ערך חיים קופרמן, ירושלים תשע"ו	קופרמן, ביאור בראשית
יהודה קופרמן, ביאור על פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, דברים, מהדורת יהודה קופרמן ³ , ערך חיים קופרמן, ירושלים תשע"ו	קופרמן, ביאור דברים
יהודה קופרמן, פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, ויקרא, מהדורת יהודה קופרמן ³ , ערך חיים קופרמן, ירושלים תשע"ו	קופרמן, ביאור ויקרא
יהודה קופרמן, "הקדמה", פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, מהדורת יהודה קופרמן ³ , ערך חיים קופרמן, ירושלים תשע"ו, עמ' 7-18	קופרמן, הקדמה
יהודה קופרמן, "מבוא וביאור", עובדיה ספורנו, מאמר כוונות התורה, מהדורת יהודה קופרמן ³ , ערך חיים קופרמן, ירושלים תשע"ו, עמ' ג-פה	קופרמן, כוונות
יהודה קופרמן, פשוטו של מקרא: על מקומו של פשוטו של מקרא בשלמות התורה ובקדושתה, א-ב, ירושלים תשס"א	קופרמן, פשוטו של מקרא
יהודה קופרמן, "על פתחו של היכל", פירוש רבינו עובדיה ספורנו על התורה, מהדורת יהודה קופרמן ² , ערך חיים קופרמן, ירושלים תשע"ו, עמ' 7-18	קופרמן, פתחו של היכל
יהודה קופרמן, קדושת פשוטו של מקרא: מאמרים על סדר פרשיות השבוע, ירושלים תשס"ט	קופרמן, קדושת פשוטו
Daniel Bruce Klein, "Foreword to Republication of 'A Beginner's Guide to Esoteric Reading'", <i>Econ Journal Watch</i> 12 (2015), pp. 293-294	קליין, מבוא
גדעון קפלן, "גלות וגאולה במשנת הרמב"ן", והיה מחניך קדוש א (תשס"ז), עמ' 248-258	קפלן, גלות וגאולה
משה קרביץ, חמישה חומשי תורה עם פירוש ספורנו המבואר, בראשית, מהדורת משה קרביץ, ירושלים תשע"ה	קרביץ, ביאור בראשית
משה קרביץ, חמישה חומשי תורה עם פירוש ספורנו המבואר, דברים, מהדורת משה קרביץ, ירושלים תשע"ה	קרביץ, ביאור דברים

משה קרביץ, חמישה חומשי תורה עם פירוש ספורנו המבואר, ויקרא, מהדורת משה קרביץ, ירושלים תשע"ה	קרביץ, ביאור ויקרא
משה קרביץ, חמישה חומשי תורה עם פירוש ספורנו המבואר, שמות, מהדורת משה קרביץ, ירושלים תשע"א	קרביץ, ביאור שמות
משה קרביץ, "מבוא", פירוש רבנו עובדיה ספורנו המבואר - יונה חבקוק זכריה, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ה, עמ' א-ו	קרביץ, יונה, חבקוק, זכריה
משה קרביץ, "מבוא", אמר הגאון: שיעורי רבינו עובדיה ספורנו מכתב-יד תלמידו על התורה, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ז, עמ' א-נד	קרביץ, מבוא, אמר הגאון
משה קרביץ, "מבוא", עובדיה ספורנו, פירוש על התורה, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"א, עמ' א-מא	קרביץ, מבוא לפירוש תשע"א
משה קרביץ, "מבוא", עובדיה ספורנו, פירוש על התורה, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ח, עמ' א-מא	קרביץ, מבוא לפירוש תשע"ח
משה קרביץ, "מבוא", עובדיה ספורנו, אמר הגאון, שיעורי רבינו עובדיה ספורנו על ספר תהלים, בית שמש תש"פ, עמ' א-נ	קרביץ, מבוא תהלים
משה קרביץ, "פתחו שערים", ספר ישעיה עם פירוש ספורנו, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ז, עמ' א-פג	קרביץ, ישעיהו
משה קרביץ, "מבוא", פירוש רבינו עובדיה ספורנו המבואר: קהלת, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ג, עמ' 1-5	קרביץ, קהלת
משה קרביץ, "מבוא", פירוש רבינו עובדיה ספורנו המבואר: שיר השירים ומגילת רות, מהדורת משה קרביץ, בית שמש תשע"ו, עמ' א-ח	קרביץ, שיר השירים, רות
Richard Ryan, Edward Deci, "Intrinsic and Extrinsic motivation from a Self-determination Theory Perspective: Definitions, Theory, Practices, and Future Directions", <i>Contemporary Educational Psychology</i> 61 (2020) internet edition, pp. 1-11	ראיין, הנעה פנימית
אביגיל ראק, פרשני המקרא, ירושלים תשפ"א	ראק, פרשני המקרא
שאול רגב, "גלות וגאולה בפירושו של ר' עובדיה ספורנו למקרא", מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד (תשנ"ח), עמ' 271-287	רגב, גלות וגאולה
David Ruderman, "At the Intersection of Cultures: The Historical Legacy of Italian Jewry Prior to the Emancipation", <i>Gardens and Ghettos: The Art of Jewish Life in Italy</i> , ed. Vivian Mann, Berkeley 1989, pp.1-23	רודמן, בצומת

David Ruderman, "Introduction", <i>Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy</i> , eds. David Ruderman, Guiseppe Veltri, Philadelphia 2004, pp. 1-24	רודרמן, מתווכים
David Ruderman, "The People and the Book: Print and the Transformation of Jewish Culture in Early Modern Europe", <i>Faithful Narratives</i> , eds. Andrea Sterk and Nina Caputo, Ithaca 2017, pp. 83-95	רודרמן, ספרים
David Ruderman, "The Italian Renaissance and Jewish Thought", <i>Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy, Volume 1: Humanism in Italy</i> , ed. Albert Rabil, Philadelphia 1988, pp. 382-433	רודרמן, רנסנס
David Ruderman, "Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages", <i>Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People presented to Professor Haim Beinart</i> , eds. Aaron Mirsky, Avraham Grossman and Yosef Kaplan, Jerusalem 1991, pp. 185-202	רודרמן, תקווה
שלום רוזנברג, "השיבה לגן עדן: הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ערך שמואל ראם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86	רוזנברג, השיבה לגן עדן
דבורה רוזנוסר, "התשובה במשנתו של רבנו עובדיה ספורנו", שמעתין לב (תשנ"ה), עמ' 130-135	רוזנוסר, התשובה
Cecil Roth, <i>The History of the Jews of Italy</i> , Philadelphia 1946	רוט, היסטוריה
אלכסנדר רופא, סיפורי הנביאים: הסיפורת הנבואית במקרא – סוגיה ותולדותיה, ירושלים תשמ"ו	רופא, סיפורי הנביאים
משה רחימי, "אבות האומה בפולמוס דתי מימי הרנסנס", מנחת ספיר: אסופת מאמרים לכבוד יצחק ספיר, ערכו ישראל רוזנסון ויוסי שפנייר, רחובות תשע"ג, עמ' 219-239	רחימי, אבות האומה
משה רחימי, "הרנינו גוים עמו": שירת האזינו - פולמוס יהודי נוצרי ברנסנס", זר רימונים - מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, ערכו מיכאל אביעוז, אליהו עסיס, יעל שמש, אטלנטה תשע"ג, עמ' 620-640	רחימי, הרנינו גוים

רחימי, השתקפות האקטואליה	משה רחימי, "השתקפות האקטואליה בתקופת הרנסנס באיטליה בפירוש ר' עובדיה ספורנו לתורה", פעמים 130 (תשע"ב), עמ' 61-94
רחימי, חלק הלכי	משה רחימי, "משנתו הפרשנית של רבי עובדיה ספורנו בחלק ההלכי של התורה", אורשת ז (תשע"ז), עמ' 109-129
רחימי, טעמי מצוות	משה רחימי, "טעמי המצוות: אקטואליה ופולמוס דתי בתקופת הרנסנס", טללי אורות יד (תשס"ח), עמ' 105-122
רחימי, כללים ומגמות	משה רחימי, "פירוש רבי עובדיה ספורנו לתורה: כללים ומגמות", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו
רחימי, סמיכות פרשיות	משה רחימי, "סמיכות פרשיות בפירושו של ספורנו לתורה", טללי אורות יב (תשס"ו), עמ' 155-170
רחימי, פולמוס	משה רחימי, "פולמוס יהודי-נוצרי סמוי בפירושו של רבי עובדיה ספורנו לתורה", איגוד - מבחר מאמרים במדעי היהדות כרך א, ירושלים תשס"ח, עמ' 173-189
רחימי, פרשנות פנים מקראית	משה רחימי, "פרשנות פנים מקראית בפירושי רבי עובדיה ספורנו", טללי אורות יג (תשס"ז), עמ' 73-85
רייכמן, ישיבות	Edward Reichman, "The Yeshiva Medical School: The Evolution of Educational Programs Combining Jewish Studies and Medical Training", <i>Tradition</i> 51 (2019), pp. 40-56
רמב"ם, הלכות תשובה	משה בן מימון, הלכות תשובה, ספר מדע, מהדורת פרנקל, ירושלים תשס"א
רמב"ם, הלכות מלכים	משה בן מימון, הלכות תשובה, ספר שופטים, מהדורת פרנקל, ירושלים תשנ"ט
רמב"ן, פירושי התורה	משה בן נחמן, פירושי התורה, מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים תשי"ט
רפל, הרמב"ן על הגלות	דב רפל, "הרמב"ן על הגלות ועל הגאולה", גאולה ומדינה, (ללא ציון עורך), ירושלים תשל"ט, עמ' 79-109
שביד, לוי בן גרשון	אליעזר שביד, "ר' לוי בן גרשון", הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל-אביב תשס"ט, עמ' 361-340
שוורץ, הפרשנות הפילוסופית	דוב שוורץ, "הפרשנות הפילוסופית לתורה של ר' עובדיה ספורנו", מחניים 4 (ב) (תשנ"ג), עמ' 250-257
שוורץ, הרעיון המשיחי	דוב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית של ימי הביניים ² , רמת גן תשס"ו
שוורץ, הכתיבה האזוטרתית	Dov Schwartz, "Esoteric Writing in Twelfth-Century Jewish Thought", <i>Jewish Thought</i> 2 (2020), pp. 2-33

דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב	שוורץ, סתירה והסתרה
משה אביגדור שולוואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הרניסאנס, ניו יורק תשט"ו	שולוואס, חיי היהודים
עדין אבן ישראל שטיינזלץ, שלושה עשר עלי השושנה ² , ירושלים 2010	שטיינזלץ, עלי השושנה
יצחק שטיינר, "הרב יהודה קופרמן ושיטתו הפרשנית של ר' עובדיה ספורנו", מכלול לב (תשע"ז), עמ' 65-102	שטיינר, שיטתו הפרשנית
חיים שיין, אדם משפט וחברה בהגותו של רבי עובדיה ספורנו, תל אביב תשס"א	שיין, אדם משפט וחברה
Edward Shils, "Center and Periphery", <i>The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi</i> , ed. Polanyi Festschrift Committee, New York 1961, pp. 117-130	שילס, מרכז ופריפריה
אברהם יצחק שיף, "שכר מצווה ואהבת אדם בפירושי ר' עובדיה ספורנו", הוגים בפרשה: פרשת השבוע כהשראה ליצירה ולהגות היהודית בדורותיה, ערך נפתלי רוטנברג, ירושלים תשס"ה, עמ' 553-557	שיף, שכר מצווה
גרשום שלום, "המקובל רבי אברהם בן אליעזר הלוי", קרית ספר ב (תרפ"ה), עמ' 141-101, 269-273	שלום, רבי אברהם
Charles Richard Snyder, "Hope Theory: Rainbows in the Mind", <i>Psychological Inquiry</i> 4 (2002), pp. 249-275	שניידר, תאוריית התקווה
אלכסנדר שפרן, "גלות כסימן לגאולה", דעת 8 (תשמ"ב), עמ' 5-11	שפרן, הגלות כסימן
Bezalel Safran, "Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the fall of Man", <i>Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Vertuosity</i> , ed. Isadore Twersky, Cambridge 1983, pp.75-106	שפרן, עזריאל ורמב"ן
תלמוד בבלי, המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, ירושלים תשנ"ט	תלמוד בבלי
דוד תמר, "הציפייה באיטליה לשנת הגאולה שלי"ה: שני פרקים מספר 'עבודת הקודש' למחבר עלום שם", ספונות ב (תשי"ח), עמ' סא-פח	תמר, הציפייה באיטליה
תמר, "חלומותיו וחזיונותיו המשיחיים של חיים ויטאל", שלם ד (תשמ"ד), עמ' 211-229	תמר, חזיונותיו

נספח: מקורות פסוקי האסמכתא ושכיחות הופעתם בפירוש כולל גמרות עם מדרשי

נחמה

נספח זה כולל את טבלת ההיקריות של פסוקי האסמכתא שמקורם בנבואות נחמה או בפרקים העוסקים בגאולת עם ישראל. כפי שניתן לראות, רע"ס השתמש בפסוקי אסמכתא רבים ממקורות אלו במהלך ספר בראשית, וביחידות ייעודיות כמו דברי יעקב לבניו לפני מותו, פרק כו בויקרא, נבואת בלעם, שירת האזינו, וברכות משה. רוב הציטוטים נמצאים בחלקים הסיפוריים במקרא (ראו לדוגמא בחומש שמות, שם רובן המוחלט של האסמכתאות מופיע עד מתן תורה).

הציטוטים מופיעים בטבלה על פי מתכונתם בביאור. קיצורי הפסוקים וההשמטות, הם של רע"ס.

סיכום ההיקריות מתוך נבואות גאולה ומדרשי חז"ל העוסקים בגאולה העתידה

בספר בראשית מופיעים 84 (16 בפרק מט דברי יעקב לבניו)

בספר שמות מופיעים 32 (חמישה בהכנה למעמד, ורק שלושה ממתן תורה ואילך)

בספר ויקרא מופיעים 14 (שמונה בפרק כו)

בספר במדבר 18 (מתוכם 11 בפרשת בלעם).

בספר דברים 39 (34 מהם בפרשת האזינו וברכות משה).

בראשית

האסמכתא	על הפסוק
"שיהיה אז לצורך מה שעתידה להוציא גלוסקאות וכלי מילת שלא מכח הזרע" * (בבלי שבת ל ע"א)	בר' א, ג
"כי דשאו נאות מדבר" (יואל ב, כב) [מחבר את בריאת העולם עם הגאולה העתידה]	בר' א, יא
"הרוה את הארץ והולידה והצמיחה" (יש' נה, י) [מחבר את בריאת העולם עם הגאולה העתידה]	בר' ב, ו
"לחדשיו יבכר" (יח' מז, יב) [מחבר את בריאת העולם עם הגאולה העתידה]	בר' ב, טז
"עתידה אשה שתלד בכל יום" (בבלי שבת ל ע"ב),	בר' ג, טז
"עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" * (בבלי שבת ל ע"א)	בר' ג, כא
"אל תהרגם פן ישכחו עמי ... הניעמו בחילך" (תהי' נט, יב) [שימוש הפוך בפסוק של הכנסייה, חיבור לוודאות הגאולה על האויבים]	בר' ד, טו
"ונח מאויבהם" (אס' ט, טז)	בר' ו, כט
"הארץ החדשה אשר אני עשה" (יש' סו, כב) "כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקלל" (יש' סה, כ) "מוצאי בקר וערב תרניך" (תהי' סה, ט).	בר' ח, כב
"ודרשתי את צאני מידם ... והצלתי צאני מפיהם" (יח' לד, י)	בר' ט, ה
"כוש וסבא תחתיך" (יש' מג, ג).	בר' י, ז

בר' י, י	"אליו גויים ידרושו" (יש' יא, י)
בר' י, יא	"אל פניו ישלם לו" (דב' ז, י). [עונש באחרית הימים לאשור]
בר' יא, ו	"כי ממזרח שמש ועד מבאו גדול שמי בגוים" (מלי א, יא).
בר' יא, יא	"ולמשכם בעבותות אהבת חסד" (על פי הו' יא, ד) "לעבדו שכס אחד" (על פי צפ' ג, ט).
בר' יב, ב	"ישמעאל בני ברכני... ויגולו רחמיך על מידותיך" (בבלי ברכות ז ע"א) "ישמח ה' במעשיו" (תה' קד, לא)
בר' יד, כ	"כי בו ישמח במעשיו באבוד רשעים ובעלוז צדיקים, שבחו כל האומים כי גבר עלינו חסדו" (תה' קיז)
בר' טו, ט	"לא בצדקתך [...] כי ברשעת הגויים האלה ה' מורישם מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבותיך, אברהם, יצחק" (דב' ט, ה)
בר' טז, ו	"והשתחוו על כפות רגליך כל מנאציך" (יש' ס, יד)
בר' טז, ט	כי כן יסד המלך (על פי אסי א, ח).
בר' יז, טז	"אשר פדה את אברהם" (יש' כט, כב)
בר' יח, טו	"כי לא איש אל ויכזב" (על פי במ' כג, יט)
בר' יח, כב	"אפילו חרב חדה מונחת על צאוורו של אדם אל יתיאש מן התקווה" (בבלי ברכות י ע"א) "מתזירין אותו אפילו ארבע פעמים" (בבלי סנהדרין מד ע"ב)
בר' יח, לא	"לא איש אל ויכזב" (במ' כג, יט)
בר' כד, טו	"והיה טרם יקראו ואני אענה" (יש' סה, כד)
בר' כד, סב	"והיה טרם יקראו ואני אענה" (יש' סה, כד)
בר' כד, סג	"מן היום [הראשון] אשר אשר נתת את לבך להבין ולהתענות ... נשמעו דבריך" (דני ג, יב)
בר' כה, כו	"כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו, כח)
בר' כו, יב	"הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ... והריקתי לכם ברכה עד בלי די" (מלי ג, י)
בר' כז, כח	"והלויית גוים רבים ואתה לא תלוה" (דב' כח, יב)
בר' כח, ד	"ישראל אשר בך אתפאר" (יש' מט, ג) "ישמח ה' במעשיו" (תה' קד, לא)
בר' כח, יב	"כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו, כח)
בר' כח, יב	"תשימי כארץ גוך וכחוץ לעברים" (יש' נא, כג) "אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר, חכה לו, שנאמר 'כי יבא כנהר צר' וסמיך ליה יובא לציון גואל' (יש' נט, יט-כ)" (בבלי סנהדרין צח ע"א) "ואתם כהני ה' תקראו, משרתי א-לקינו יאמר לכם" (יש' סא, ו) "וקרקר כל בני שת" (במ' כד, יז) "כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו, כח)
בר' כח, טו	"ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם" (וי' כו, מד) "והתהלכתי בתוכם" (וי' כו, יב)

ברי ל, א	"הן אני עץ יבש" (ישי נו, ג)
ברי לב, יג	אם אראה 'באבדן מולדתי' (על פי אסי' ח, ו)
ברי לב, כט	"יפקד ה' על צבא המרום במרום, ועל מלכי האדמה על האדמה" (ישי כד, כא)
ברי לב, לב	"וזרחח לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה" (מלי ג, כ)
ברי לה, י	"כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (ירי מו, כח) "הן עם לבדד ישכון" (במי כג, ט) "וקרקר כל בני שת" (במי כד, יז) "כל מקום שהלכו נעשו שרים לאדוניהם" (בבלי סנהדרין קד ע"א)
ברי לה, יב	"ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה" (ברי כח, יד) "וקרקר כל בני שת" (במי כד, יז)
ברי מא, יד	"כי קרובה ישועתי לבוא" (ישי נו, א) "לו עמי שמע לי ... כמעט אויביהם אכניע" (תהי פא, יד-טו) "שלא הספיק בצקן של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם" (הגדה של פסח) "ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים" (מלי ג, א)
ברי מא, יד	"כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק" (אסי ד, ב)
ברי מא, נא	"כי נשכחו הצרות הראשונות" (ישי סה, טז)
ברי מב, ט	"ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו, ושמו להם ראש אחד" (הוי ב, ב) "מלכו די לעלמין לא תתחבל" (דני ב, מד)
ברי מב, ל	"בטרם תבוא השמעתך, פן תאמר עצבי עשם" (ישי מח, ה)
ברי מה, כד	"שלחני כי עלה השחר" (ברי לב, כז) [בהקשר זה מרמזו לסיום העת הקשה והגעת הפדות ממנה]
ברי מו, ה	"רנו ליעקב שמחה" (ירי לא, ו)
ברי מז, יז	"עלות ינהלי" (ישי מ, יא)
בר מח, ב	"ולא קם ולא זע ממנו" (אסי ה, ט)
ברי מט, א	"כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (ירי מו, כח) "באחרית הימים" (במי כד, יד) "וקרקר כל בני שת" (במי כד, יז) "והיה באחרית הימים יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים" (מיי ד, א) "כי יבא שילה ולו יקהת עמים אסרי לגפן עירה" (ברי מט, י-יא)
ברי מט, י	"וקרקר כל בני שת" (במי כד, יז)
ברי מט, יא	"מדוע אדום ללבושך" (ישי סג, ב) "ידין בגויים מלא גויות" (תהי קי, ו)
ברי מט, יב	"יהי פסת בר בארץ בראש הרים, ירעש כלבנון פרייו" (תהי עב, טז) "שעתידה להוציא גלוסקאות וכלי מילת" (בבלי שבת ל ע"א)
ברי מט, יג	"כי שפע ימים יינקו, ושפני טמוני חולי" (דבי לג, יט)
ברי מט, כד	"התגזרת אבן די לא בידיו, ומחת לצלמא על רגלוה" (דני ב, לד) "בכל מקום שהלכו נעשו שרים לאדוניהם" (בבלי סנהדרין קד ע"ב)
ברי מט, כו	"ואתם כהני ה' תקראו" (ישי סא, ו)

"יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר: נלכה עמכם, כי שמענו א-לקים עמכם" (זכ' ח, כג)	
"כי אין לבוא אל בית המלך בלבוש שק" (אס' ד, ב)	ברי נ, ד
84 (16 דברי יעקב לבניו לפני מותו)	סה"כ

שמות

	מקור
"ולמלך אין שווה" (אס' ג, ח)	שמי א, יט
"ודלקו בהם ואכלום" (עו' א, יח)	שמי ג, ג
"על צריהם אשיב ידי" (תה' פא, טו)	שמי ג, ז
"וקצף גדול אני קצף על הגוים השאננים, אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה" (זכ' א, טו)	שמי ג, ט
"אהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד" (צפ' ג, ט)	שמי ד, כב
"כי כל העמים ילכו איש בשם א-לקיו, ואנחנו נלך בשם ה' א-לקינו לעולם ועד" (מי' ד, ה)	שמי ו, ה
"וירא בצר להם בשמעו את רנתם ... ויזכר להם בריתו" (תה' קו, מד-מה)	שמי ט, טז
"ורבים השיב מעווין" (מלי' ב, ו)	שמי יב, לט
"שלא הספיק בצקן של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם" (הגדה של פסח)	שמי יב, מב
"שהקדוש ברוך הוא מחשב את הקץ" (הגדה של פסח) [יולכן יחכה ה' לחננכם" (יש' ל, יח)] "בניסן נגאלו, ובניסן עתידין להגאלי" (בבלי ראש השנה י ע"ב)	שמי יד, כז
"התנערי מעפרי" (יש' נב, ב)	שמי יח, ז
"ואת מאמר מרדכי אסתר עשה" (אס' ב, כ)	שמי טו, ב
"ונודעה יד ה' את עבדיו וזעם את איביו" (יש' סו, יד)	שמי טו, יג
"מוליכם בתהמות כסוס במדבר לא יכשלו" (יש' סג, יג)	שמי טו, יא
"והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו" (יש' ד, ג) "מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימין" (בבלי סנהדרין צב ע"א)	שמי טז, א
"לכתך אחרי במדבר" (יר' ב, ב)	שמי יח, ז
"ואת מאמר מרדכי אסתר עושה" (אס' ב, כ)	שמי יח, ח
"אשיב נקם לצרי" (דב' לב, מא) "ישלח במ חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים" (תה' עח, מט)	שמי יח, ט
"ישמח צדיק כי חזה נקם" (תה' נח, יא)	שמי יח, יב
"ישמח ישראל בעשיו" (תה' קמט, ב)	שמי יט, ו
"ואתם כהני ה' תקראו" (יש' סא, ו) "ולעבדו שכם אחד" (צפ' ג, ט) "כי מציון תצא תורה" (יש' ב, ג)	

שמי יט, ו	"והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו" (יש' ד, ג) "מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימין" (בבלי סנהדרין צב ע"א)
שמי כ, כא	"הזכירו כי נשגב שמו" (יש' יב, ד)
שמי כג, יד	"ישמח ישראל בעשיו" (תה' קמט, ב)
שמי מ, לו	"ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה" (זכ' ב, ט)
סה"כ	32 (חמשה בהכנה למעמד, ורק שלושה ממתן תורה ואילך)

ויקרא

וי' יא, ב	"בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבא אליך וברכתיך" (שמי' כ, כא) "ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם" (וי' כו, יא)
וי' כא, יח	"כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק" (אס' ד, ב)
וי' כב, 33	"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מי' ז, טו)
וי' כג, ב	"ישמח ישראל בעשיו" (תה' קמט, ב)
וי' כג, לו	"ישמח ישראל בעשיו" (תה' קמט, ב)
וי' כו, ט	"וכרתי להם ברית שלום, ברית עולם יהיה אותם" (יח' לו, כו). "וברית שלומי לא תמוט" (יש' נד, י). "כי אעשה כלה בכל הגויים" (יר' מו, כח)
וי' כו, י	"יהי פסת בר בארץ בראש הרים, ירעש כלבנון פרי" (תה' עב, טז), "שעתידה להוציא גלוסקאות וכלי מילת" (בבלי שבת ל ע"א)
וי' כו, י	"כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו" (יש' ס, יב)
וי' כו, יא	"כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בדך" (יש' נד, ט)
וי' כו, יג	"אמרו לנפשך שחי ונעברה, ותשימי כארץ גודך" (יש' נא, כג)
סה"כ	14 (שמונה בפרק כו)

במדבר

במ' ט, א	"לכתך אחרי במדבר" (יר' ב, ב)
במ' יא, לה	"ויהיו שם ... כעשר שנים" (רות א, א-ב)
במ' יב, ח	"הלא ידעת מה המה אלה, ואומר: לא אדוני" (זכ' ד, ה)
במ' כג, יג	"כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו כח)
במ' כד, ח	"ונקם ישיב לצריו" (דב' לב, מג) "אשכיר חיצי מדם" (דב' לב, מב)
במ' כד, ט	"כי ישוב ה' לשוב עליך לטוב כאשר שש על אבותיך" (דב' ל, ט)
במ' כד, יד	"אדום ומואב משלוח ידם" (יש' יא, יד)
במ' כד, יז	"כי אעשה כלה בכל הגוים" (יר' ל, יא)
במ' כד, יח	"וירשוה קאת וקפוד" (יש' לד, יא)
במ' כד, יט	"והיה הנכשל בהם ביום ההוא כדוד" (זכ' יב, ח)

<p>"והיה שארית יעקב ביום ההוא בקרב עמים רבים כאריה בבהמות יער, ככפיר בעדרי צאן ורמס וטרף ואין מציל" (מי' ה, ז)</p> <p>"תרום ידך על צריך וכל אויביך יכרתו" (מי' ה, ח)</p>	
<p>"ושאר חיותא העדין שלטנהוין" (דני' ז, יב)</p>	במ' כד, כ
<p>"והיה אור ישראל לאשי" (ישי' י, יז)</p> <p>"בכל צרתם לו צר" (ישי' סג, ט)</p>	במ' כח, יא
<p>לכתם אחרי במדבר בארץ לא זרועה* [כמעט ציטוט] (יר' ב, ב)</p>	במ' לג, א
<p>"והפיל פור הוא הגורל" (אס' ג, ז)</p>	במ' לד, ב
<p>18 (11 בנבואות בלעם)</p>	סה"כ

דברים

<p>"לקץ הימין" (דני' יב, יג)</p>	דבי ד, ל
<p>"אליו גויים ידרשו" (ישי' יא, י)</p>	דבי יב, ה
<p>"והפכתי אבלם לששון" (יר' לא, יב)</p>	דבי טז, ג
<p>"ישראל אשר בך אתפאר" (ישי' מט, ג).</p>	דבי כו, יט
<p>"כי אעשה כלה בכל הגויים" (יר' ל, יא)</p>	דבי ל, ז
<p>"ישמח ישראל בעשיו" (תה' קמט, ב)</p>	דבי לא, א
<p>(ציטוט לא מלא) עם השרידים אשר יקרא (יואל ג, ה)</p>	דבי לב, ז
<p>"לכתך אחרי במדבר" (יר' ב, ב)</p>	דבי לב, י
<p>"אשרקה להם ואקבצם כי פדיתים" (זכ' י, ח)</p> <p>"הנה אשא אל גוים ידי, ואל עמים ארים נסי, והביאו בניך בחצץ" (ישי' מט, כב)</p> <p>"ואתם תלקטו לאחד אחד בני ישראל" (ישי' כז, יב)</p> <p>"מי אלה כאב תעופנה" (ישי' ס, ח)</p>	דבי לב, יא
<p>"כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו, כח)</p> <p>"כי אז אהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה'" (צפי' ג, ט)</p> <p>"א-לקי כל הארץ יקרא" (י' נד, ה)</p>	דבי לב, יב
<p>"כי אעשה כלה בכל הגוים ... ואתך לא אעשה כלה" (יר' מו, כח)</p>	דבי לב, יז
<p>"אנכי הוא מנחמכם ... ותשכח ה' עושך, נוטה שמים" (ישי' נא, יב-יג)</p>	דבי לב, יח
<p>"כי בהר ציון ובירושלים תהיה פלטה, כאשר אמר ה', ובשרידים אשר ה' קרא" (יואל ג, ה)</p>	דבי לב, כו
<p>"והאבדתי חכמים מאדום" (עו' א, ח)</p>	דבי לב, לא
<p>"פורה דרכתי לבדי" (ישי' סג, ג)</p>	דבי לב, לג
<p>"כי יום נקם בליבי" (ישי' סג, ד)</p> <p>"כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ" (דני' יב, ט).</p>	דבי לב, לד
<p>"כן אעשה למען עבדי, לבלתי השחית הכל" (ישי' סה, ח).</p>	דבי לב, לו
<p>"יפקד ה' על צבא המרום במרום, ועל מלכי האדמה על אדמה" (ישי' כד, כא)</p>	דבי לב, לו
<p>"והעליתי אתכם מקברותיכם" (יח' לז, יב)</p>	דבי לב, לט

	"ביום חבש ה' את שבר עמו, ומחץ מכתו ירפא" (יש' ל, כו)
דב' לב, מ	"וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם" (דני' יב, ז)
דב' לב, מא	"יען עשות אדום בנקום נקם לבית יהודה" [...] "ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל" (יח' כה, יב-יד) "כאשר עשית כן יעשה לך, גמלך ישוב בראשך" (עו' א, טו)
דב' לב, מב	"כי באש ה' נשפט ובחרבו את כל בשר" (יש' סו, טז) "ורבו חללי ה'" (יש' סו, יז)
דב' לב, מג	"ישמחו וירננו לאמים, כי תשפט עמים מישור" (תה' סז, ה) "יחדו ירננו, כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (יש' נב, ח)
דב' לג, יז	"וסרה קנאת אפרים וצררי יהודה יכרתו ... ועפו בכתף פלשתים ימה, יחדו יבזו את בני קדם" (יש' יא, יג-יד)
דב' לג, כח	"שעתידה להוציא גלוסקאות וכלי מילת" * (בבלי שבת ל ע"א)
דב' לג, כט	"ואשרו אתכם כל הגוים" (מל' ג, יב) "כי באש ה' נשפט, ובחרבו את כל בשר" (יש' סו, טז) "והשתחוו על כפות רגליך כל מנאציך" (יש' ס, יד) "והיו מלכים אמנך" [...] "אפים ארץ ישתחוו לך" (יש' מט, כג)
סה"כ	39 (27 בשירת האזינו, שבעה בברכות משה)

Abstract

This paper, "**Exile and Redemption in Rav Ovadia Sforno's Commentary on the Torah: Shaping the Consciousness of Anticipated Redemption**", aims to clarify key ideas pertaining to exile and redemption which are presented in Sforno's commentary on the Torah. Furthermore, it delves into the methods he created and used in the commentary to relate these ideas to his readers and impact their manner of perceiving and anticipating redemption.

Sforno described four spheres of redemption: personal, national, human, and cosmic. He emphasized humanity's unique spiritual stature and focused upon its' ability to use freedom of choice, intellectual study of G-d, and actions ("*Iyun U'Ma'ase*") in order to actualize and fulfill his mission of *imitatio Dei*. This process towards a state of completeness is based on *teshuva* (repentance), especially *teshuva* which is built upon man's love of G-d and therefore has the power to return humanity to Adam's pristine state before his sin, exemplifying personal redemption. On a national level, exile should be viewed as a catalyst, pushing man toward *teshuva* and spiritual perfection, and as such is a revelation of G-d's "*Hessed*" (loving kindness) to the Jewish people, a hallmark of the eternal covenant between them. At the time of redemption, the Jewish people will finally be accorded the honor they deserve as they fulfill their mission as a nation of priests. Through this role, they will guide humanity to the knowledge of G-d and thereby forge a path that will lead all of humanity to its own redemption. The power of humanity's *teshuva* will, in turn, draw the entire creation toward cosmic redemption and a return to its pristine state.

The analytical paradigm used in this paper focuses on various methods employed by Sforno to impart these ideas to readers of the commentary. Analysis of Sforno's commentary sheds light on his educational goals, including his desire to empower Jewish congregants and to strengthen their faith in the coming redemption. Sforno's generation needed to negotiate the spiritual difficulties of exile combined with the intellectual challenges of the Renaissance, and the messianic fervor prevalent in Italy during the late 15th and early 16th centuries.

By comparing ideas presented in Sforno's written commentary on the *Torah* and the classes he delivered to the congregation in Bologna, as well as his written commentary on other texts, this study illustrates how the author chose which ideas to showcase in order create the greatest impact upon his readers' spiritual and emotional worlds. Using prooftexts from prophecies of redemption appearing elsewhere in the Bible, he focused on the positive sides of redemption, while hiding its harsher sides (such as Judgment Day). He also used prooftexts as a means of addressing people from different educational and spiritual backgrounds, tailoring his messages

to each audience. Sforno used these and other methods to influence and shape his readers' spiritual and emotional conscious and sub-conscious. His goal by sharing these optimistic messages of hope, was to empower his congregants to believe in the future redemption, and in their ability to act in ways which would fulfill their spiritual potential and bring about the time of non-apocalyptic redemption.

This paper is comprised of four sections:

The **Introduction** encompasses information about Sforno's life, as well as the Renaissance period in which he lived, and the challenges facing the Jewish community of that time. Also included, is a summary of several perspectives regarding the nature of redemption prevailing in the 15th century, with a focus on Sforno's approach. Placing Sforno's commentary within its historical context is paramount to gaining a deeper understanding of his goals in writing his commentary.

Part 1 focuses on Sforno's exegesis methods and includes two chapters, each expanding on a specific method. The first chapter, "The Theological Significance of the Torah's Inner Structures", describes the inner structures of the Torah, which are based, according to Sforno, on cycles of corruption, correction, and benevolence. These structures seek to teach humanity the secret of hope that comes in the wake of despair. This concept is based on faith in man's ability (and responsibility) to mend, and on G-d's intervention which creates new frameworks for this repair work.

The second chapter, entitled: "The Methods used to Present the Ideas in the Commentary", deals with Sforno's practice of expanding the scope of the commentary beyond its immediate context to include optimistic messages, and refer to the upcoming redemption. This approach is meant to strengthen the reader's capacity to withstand the difficulties of the Galut and is amply apparent in the commentary on the book of Genesis, showing itself from the moment of creation. Thus, redemption is portrayed as an integral part of the world's existence. Often, these comments are interjected at scenes depicting humanity at its lowest points, thereby proving that there is hope for redemption even at times of despair. This chapter describes the ways used by Sforno to bring these messages into his commentary, including his use of prooftexts (referred to in this paper as אסמכתאות). Through use of prooftexts, Sforno broadened the framework of his commentary, and sometimes hinted at additional hidden content, which necessitates effort to discover and may have been directed at select readers. The thesis suggests that occasionally, mainly for educational reasons, Sforno used esoteric writing methods regarding certain aspects of redemption and repentance, as part of his strategy to fight the dangerous influence of those

who tried to calculate the date of the upcoming redemption (מהשבי קיצים). This chapter also focuses on Sforno's strategy of removing verses from their context by reframing them in a different time or place (מעתיק). This enabled him to transform potentially adverse or pessimistic verses into verses of hope, while maintaining their literal meaning. This approach also allowed Sforno to discuss painful topics such as the relationship between the Galut, G-d's love, and the Divine Covenant by creating a prism of hope which portrayed the exile as a passing existence. By incorporating the redemption into his commentary on the Torah, Sforno reinforced belief in the possibility of redemption based upon the certainty of a concrete historical past.

Part 2 is comprised of two chapters, each discussing a concept which is at the core of Sforno's philosophy regarding exile and redemption. The first, entitled "The Significance of Repentance in Sforno's Doctrine of Redemption", and the second "The Significance of Human Action in the Process of Redemption". Repentance occupies a central place in Sforno's commentary and is based on his perception of humanity's dynamic nature. Man, according to Sforno, was not created as a perfect completed being, and his mission in life is to use his freedom of choice (a quality shared only by man and G-d) to strive for *imitatio Dei*, perfecting himself and his צלם אלוקים. This process of striving for perfection is based on the understanding that although G-d makes perfect choices, man is inclined to blunder and sin. This concept presents repentance as a corrective tool, which humanity must use in its perpetual quest for spiritual perfection.

Sforno emphasized that the highest level of *Teshuva* is repentance based on man's love of G-d and his desire to cleave to Him. The relationship between repentance and redemption becomes clear when examined in light of Yehuda Abravanel's "Circle of Love", which describes a dynamic process that enables the world to return to its pristine state: When G-d, motivated by love of his creation, nudges man toward repentance, a cycle of love comes into being. Man motivated by love, strives to emulate the Creator, and pulls the rest of creation in an upward movement toward perfection. This ultimate perfection is an embodiment of the world's pristine existence at the time of redemption.

This essay analyzes two possible paths to redemption which are outlined in Sforno's commentary, one passive, and the other active. In the passive path to redemption, redemption arrives in due course, as part of a wider historical movement in accordance with G-d's considerations. It comes irrespective of man and his efforts, leaving humanity as a passive bystander in the wake of this great cosmic change. This model of redemption comes at a high cost: The great day of judgment for all humanity (Jewish people included) is heralded by the war of Gog and Magog which will take place in the land of Israel. Only "remnants" who have

been exonerated and proven to be on a high spiritual level will merit to be a part of the redemption and live with the spiritual closeness to G-d which redemption promises. In the second path to redemption, the Jewish people take an active role in creating conditions which in themselves manifest redemption. A return to G-d which is motivated by love and a desire to fulfill G-d's will initiates a process (like the process described in the cycle of love) which elevates creation so that many of the harsh sides of redemption become unnecessary. For instance, since the Jewish people have already repented, the entire nation will merit redemption, instead of only the remnants who survive the day of judgment.

The importance of repentance forms the basis for the second chapter in this section, "The Significance of Human Action in the Process of Redemption". This chapter discusses two main ideas: First, man's ability, through action, prayer and more, to bridge the gap between spiritual and physical worlds. This idea is expanded upon in the second part of the chapter to discuss our forefathers' role in shaping the Jewish people's redemption at the end of days. Sforno used the principle of "Actions of fathers as signs for their children" in his commentary on the book of *Bereshit*, though almost exclusively in context of exile and redemption. He differentiated between two ways in which this principle reveals itself: Actions which do not include a "forward movement", and actions which do include "a forward movement" (also referred to as "*yere va'yor*"). In the first paradigm, forefathers take a passive role in shaping their children's redemptive future. In the second paradigm, that which includes "a forward movement", forefathers take an active part in shaping their children's future redemption, since their deeds serve as the beginning of the fulfillment of the redemptive prophecy. This is based on the principle that prophecies which have started to become fulfilled cannot be recanted.

Discussion and Conclusions. The research findings emphasize the prominence of exile and redemption motifs in Sforno's commentary - especially in the book of *Bereshit*, in Yaakov's words to his children before his death, in Vayikra 26, in the Ha'azinu song, and in Moshe's blessing to the tribes before his death. Understanding the connection between these key concepts and the methodology used to present them, can help us gain deeper insight into Sforno's possible goals in shaping his commentary.

Central findings of this essay are examined through three new perspectives: the rhetorical, the psychological, and the sociological. Rhetoric, as a "*techné*" is one of the most powerful motivational tools employed by leaders in an effort to move their congregation toward concrete achievement, and as a leader, Sforno also used rhetoric elements in his commentary to impact his audience and to empower them. He wished to inspire them to realize their spiritual potential through "*Iyun*" (intellectual study of G-d) and "*Ma'ase*" (mitzvot, and actions emulating G-d),

in order to create a concrete evolution toward "*tikkun*" and redemption. Aristotle presents a tripartite division of the means of persuasion used by rhetoric: *logos* (arguments grounded in reasoning), *ethos* (arguments grounded in credibility), *pathos* (arguments grounded in the emotions and psychology of the audience). The thesis uses this approach to analyze Sforno's presentation of exile and redemption. In the *logos* of the commentary are included the simple exegeses of the text, halacha, plot, etc. In the *ethos* context, the thesis analyzes Sforno's focus on Hashem, Moshe's prophecy, and the *Torah* as the credible basis for the ideas presented in the commentary. Finally, through the context of *pathos*, we can observe various components used to induce emotional stimuli intended to prompt action. Sforno used three main tools to create *pathos*: he erected thematic structures within the text, made careful choices regarding the content he gave over, and presented ideas in ways that evoke hope. Sforno's thematic structures resonate throughout his commentary and emphasizes positive dimensions of *tikkun*, hope, and faith in redemption. What is singular in these structures is that they also provide tools for dealing with the spiritual difficulties of the present by giving meaning to the imperfect exilic reality. The reader is left with the understanding that the exile expresses G-d's benevolence to the Jewish people, a means to push them towards spiritual growth, and is proof of the eternal nature of the covenant between G-d's and Jewish people.

Examining the rhetoric through psychological and sociological lenses: The overall impression of redemption depicted in the commentary is a very positive one, since Sforno omits mention of its more sinister aspects (such as Judgement Day). Despite the centrality of *teshuva* in Sforno's eyes, he did not promote it using fear tactics or preaching. This approach, combined with Sforno's thematic structure of the *chumashim*, and his encouraging messages, leave the reader hopeful and optimistic. These emotions, according to Fredrickson, broaden a person's cognitive and motivational scope beyond the basic needs of the present, foster growth, and enable greater resilience in times of crisis. Viewing the positive statements threaded throughout the commentary through the lens of Snyder's "Theory of Hope" (which focuses on deriving pathways to desired goals) and Burn's "Transformational Leadership Theory" (which focuses on transformational leaders' efforts to empower followers) we can detect what may be an additional goal Sforno set for his commentary: To empower his community to elevate their spiritual self-expectations and realize their "*Tzelem Elokim*".

The commentary may have also had a sociological impact. In contrast to many apocalyptic visions and messianic movements which were prevalent in 16th century Italy, Sforno's portrayal of redemption is rational. Shils' theory of "Centre and Periphery" gives us the tools

necessary for examining the social influence of the commentary as an alternative ideological center to the prevailing one.

The uniqueness of the ideas and concepts expounded on in Sforino's written commentary on the *Torah* are highlighted when compared to his ideas expressed verbally in the weekly *Torah* classes given in Bologna (now printed under the title "So Said the Gaon"), and his other commentaries on the Bible. In his commentary on the *Torah*, Sforino chose to concentrate almost exclusively on the positive aspects of redemption while his other commentaries also include its negative aspects. This difference reveals the care with which he crafted the messages conveyed in his *Torah* commentary. Sforino tailored this work to fit his educational goals and presented his ideas in ways that were suitable both for the unsophisticated student and the more educated man of the Renaissance.

In conclusion, Sforino's commentary delivers its messages using diverse methods. On one level, most ideas are presented straightforwardly and can easily be understood by the layman, while other ideas lie hidden just below the text, waiting to be uncovered by a more learned populace. Empowering messages are threaded into the commentary, some direct, written into the words of the text, while others are crafted into the rhetoric of the text in order to affect the reader subconsciously. Sforino used these ideas and messages to strengthen his community and to teach them to believe in their own abilities to actualize their "*Tzelem Elokim*" thereby hastening the ultimate redemption. In that future Jews will merit to guide humanity to faith in the one true G-d and will teach the art of living on the spiritual level of Adam in a world returned to its unimpaired pristine state.

This work was carried out under the supervision of Prof. Jonathan Jacobs
Zalman Shamir Department of Bible, Bar-Ilan University

BAR-ILAN UNIVERSITY

**Exile and Redemption in Rav Ovadia Sforno's Commentary on the Torah:
Shaping the Consciousness of Anticipated Redemption**

Tsipi Egert

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's Degree
in the Zalman Shamir Department of Bible, Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

2022