

כתרים לאותיות – פירושה של אגדה על פי הקשרה בסוגיה

אחד מסיפורי האגדה המפורסמים ביותר העוסקים במקור סמכותה של תורה שבעל פה הוא הסיפור המובא בבבלי מנחות כט ע"ב, המתאר את פגישתו של משה רבנו עם תורתו של רבי עקיבא:¹

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע, הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה [עשרה] שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו; כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתישבה דעתו. חזר ובא לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבוננו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: רבוננו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו, אמר לו: חזור [לאחורך]. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין, אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה? א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

רבים רגילים להבין את מטרתו של סיפור זה כבא להביע עמדה בשאלת החידוש מול המסורת בסמכותם של חכמי התורה שבעל פה.² גישה זו הצמיחה שני כיוונים הפוכים באשר לעמדה הבאה לידי ביטוי בסיפור:

יש הרוצים לראות כאן ביטוי לכך שהחידוש הוא זה שעומד בבסיס עקרונותיה של התורה שבעל פה.³ לפי גישה זו כוונת הסיפור היא לומר שאכן לא רק שמה לא ידע ולא הבין את דרכי המדרש של רבי עקיבא אלא שגם את ההלכה שעליה דיבר הוא לא

1. הבאנו את נוסח הסיפור כפי שהוא מובא בדפוס וילנה. לחילופי נוסחות של סיפור זה עיין: ש"ז הבלין, 'להבנת יסודות הלימוד של חז"ל', בתוך: מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, רמת גן תשנ"ד, עמ' 73-88.
2. עיין: א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח, עמ' 267; מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח, עמ' 319; ש' רוזנברג, לא בשמים היא, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 10.
3. עיין, למשל: ש' ספראי, 'הלכה למשה מסיני', בתוך: מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), מחקרי תלמוד א, ירושלים תש"ן, עמ' 29; ש' רוזנברג (לעיל, הערה 2). רוזנברג מביא מדרשים אשר, לדעתו, מבטאים את הגישה ההפוכה לפיה התורה ניתנה למשה בשלמותה מעין 'כל מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש'. עיין שם במקורות שאליהם הוא מציין.

הכיר. מה שגרם לו ליישוב הדעת הוא הזכרת הלכה אחרת שמקורה בהלכה למשה מסיני,⁴ או אמירה כללית המכירה בכך שכל התורה מתפתחת מתוך מה שנמסר מסיני,⁵ מה שמלמד שלמרות החידוש בהלכה, אין ניתוק מהמסורת.

לעומתם טוען יונה פרנקל, שעמדת הסיפור כאן, ביחס לשאלת התפתחותה של התורה שבעל פה, היא הפוכה, ודעתו של משה נתייבשה רק לאחר שהתברר שהמדרש רק מקיים הלכה ידועה כבר שניתנה למשה מסיני.⁶

גישה אחרת להבנת מטרתו של הסיפור העלה שלמה זלמן הבלין.⁷ הוא סבור שסיפור זה בא ללמד על שיטתו של רבי עקיבא בקריאת הכתובים. מחלוקתו הידועה של רבי עקיבא עם רבי ישמעאל באשר לשאלה אם דיברה תורה בלשון בני אדם או שמא ניתן לדייק הלכות מכל אות ואות, היא זו העומדת כאן במוקד, וקשירת הכתרים באה ללמד לא על הוספה ממשית לאותיות אלא על העובדה שבאותיות גנוזות משמעויות רבות מעבר למובנן הפשוט.

לדעת הבלין, המחלוקת בין רבי עקיבא לבין רבי ישמעאל היא מחלוקת עקרונית במטרתו של הטקסט הכתוב, אם המטרה היא רק להעביר מידע מאיש לאיש או שמא יש לכתב גם ערך עצמי, שיש בו תוכן וקדושה בתוך עצמו.⁸

אולם שתי הגישות הללו ניתחו בעיקר את ראשיתו של הסיפור והתעלמו מהדורשיה בין הקב"ה למשה בחלקו השני של הסיפור.

בניתוח הסיפור כולו עסק יונה פרנקל, והוא אכן חולק על ההבנה שעיקר מטרתו של הסיפור היא שאלת מעמדה של התורה שבעל פה.⁹ הוא קובע שעניינו של הסיפור הוא תגובתו הנפשית-רגשית של משה רבנו כאשר הוא נפגש עם רבי עקיבא ותורתו והסיפור

4. ש' רוזנברג (לעיל, הערה 2).

5. ש' ספראי (לעיל, הערה 3).

6. "פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 40-50. פרנקל מסתמך בין השאר על הנוסח "כיוון שהגיע לדבר" המופיע בכתב היד המסומן ק (קהיר) בדקדוקי סופרים (ראה שם, הערה ג). בכתב יד מינכן הנוסח כמו בדפוס. עיין: "פרנקל (שם), עמ' 45, הערה 82. הוא טוען שהנוסח המשובש הוא זה שהביא את בכר לפרש בצורה הפוכה מדרש זה. יש להעיר שגם גרסת רש"י שם היא ללא המילה 'אחד' ואכן הוא מפרש שההלכה עצמה איננה חידוש של רבי עקיבא: "נתייבשה דעתו – של משה הואיל ומשמו אומר אע"פ שעדיין לא קיבלה" (שם, הערה 85). משמע שבסופו של דבר משה יקבל את ההלכה הזו ועובדה זו היא המיישבת את דעתו. גם אלון (לעיל, הערה 2) מבין שהסיפור בא ללמד על כך שניתן לקבל את דרשותיו של רבי עקיבא רק בתנאי שהן באות להסמיק לפסוקים הלכה שכבר הייתה קיימת ונמסרה למשה. יש לציין שפרשנים רבים ראו במדרש זה מעין גישת בנינים, כאשר הכללים נמסרו למשה אך הפרטים הנקודתיים או המקור המדויק בפסוק התחדשו על ידי רבי עקיבא. ראה, למשל, פירושו של אור החיים על ויקרא י"ג, לז.

7. לעיל, הערה 1.

8. פירוש דומה העלה הרב משה פיינשטיין בהקדמה לשו"ת אגרות משה או"ח חלק א.

9. "פרנקל (לעיל, הערה 6).

”...מעמיד במרכזו גיבור שכולו אנושי, גם בפנותו אל אלוהיו וגם בדאגתו לעמיתו בן התמותה.”¹⁰

אלא שעל אף שוודאי צודק פרנקל שלא ניתן להתעלם מחלקו השני של הסיפור ויש “לפרש את כל הסיפור כך שישתלב בו החלק האחרון בדרך טבעית”, נראה שקשה לטעון ששאלת מעמדה של התורה שבעל פה ודרכי הדרשה הבאים לידי ביטוי בחלקו הראשון של הסיפור, בהדגשת דרכו הדרשנית של רבי עקיבא והמתח שבינה ובין מושג ההלכה למשה מסיני, אינם תופסים מקום מרכזי בסיפור.¹¹ כמו כן, כל החוקרים שמנינו לעיל פירשו את הסיפור כיחידה ספרותית סגורה ומנותקת והתעלמו מההקשר ההלכתי הרחב של הסיפור ומקומו בתוך הדיון בסוגיה. עניין זה ראוי לציון מיוחד לאור העובדה שלסיפור זה אין מקבילה בספרות התלמודית, והסוגיה במנחות היא המקום היחיד שבו הובא. נדמה שהתבוננות כזו תוביל אותנו לקריאה שלמה ומדויקת יותר של הסיפור, לפחות בצורה שבו קרא אותו עורך הסוגיה.¹²

מבנה הסוגיה – מנחות כט ע”א - כט ע”ב

בדף כח ע”א מובאת משנה המהווה חלק מרצף של משניות העוסקות במצוות המורכבות מחלקים שונים, ובשאלה אם הם מעכבים אחד את השני. בסוף המשנה המצוטטת שם מובא: “ד’ פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו, אפ’ כתב אחד מעכבן”. הסוגיה בדף כט ע”א עוסקת בהיגד האחרון שציטטנו מהמשנה (“אפ’ כתב אחד מעכבן”) והיא מתקשה בכך שנראה שהלכה זו שבמשנה פשוטה היא:

פשיטא! אמר רב יהודה אמר רב: לא נצרכה אלא לקוצה של יוד. והא נמי פשיטא! אלא לכאידך דרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה – פסולה. אמר אשיאן בר נדבך משמיה דרב יהודה: ניקב תוכו של ה”י – כשר, יריכו – פסול. א”ר זירא: לדידי מפרשה לי מיניה דרב הונא, ורבי יעקב אמר, לדידי מפרשה לי מיניה דרב יהודה: ניקב תוכו

10. י’ פרנקל (לעיל, הערה 6), עמ’ 50.

11. ראה ביקורתו של הבלין במאמרו (לעיל, הערה 1), הערה 30.

12. החוקרים נחלקו באשר לאפשרות ולצורך לפרש סיפור על פי הקשרו הספרותי הרחב. יונה פרנקל טוען בתוקף שאין לפרש סיפור אלא מתוך עצמו ובמנותק מהמיקום וההקשר שלו בקובץ שבו הוא הובא. לדעתו אין כלל מעשה עריכה מחושב בקבצי האגדה ובשיבוצם בסוגיות הלכתיות. עיין: י’ פרנקל (לעיל, הערה 6), עמ’ 92, הערה 31, עמ’ 272, הערה 34. לעומתו טענה עפרה מאיר כדבר פשוט שישנה אפשרות ואף צורך לפרש סיפור על פי הקשרו הספרותי ומיקומו בקובץ. עיין, לדוגמה: ע’ מאיר, סוגיות בפואטיקה של חז”ל, תל אביב 1993; הנ”ל, ‘הסיפור תלוי ההקשר בתלמוד’, בקורת ופרשנות 20, תשמ”ה, עמ’ 103-104. בדעה זו מחזיק גם ג’פרי רובינשטיין. עיין: J.L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture*, Baltimore 1999, pp. 8-15 (ביקורתו של פרנקל שם מופנית ישירות כנגד ספר זה) ולאחרונה במאמרו, ‘סיפור תנורו של עכנאי’, בתוך: י’ לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה, ירושלים תשס”ז, עמ’ 478-455. במאמר זה הלכנו בדרכם של מאיר ורובינשטיין.

של ה"י – כשר; יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה – כשר, ואם לאו – פסול. אגרא חמוה דר' אבא איפסיקא ליה כרעא דה"י דהעם בניקבא, אתא לקמיה דר' אבא, א"ל: אם משתייר בו כשיעור אות קטנה – כשר, ואם לאו – פסול. ראמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי איפסיקא ליה כרעא דו"ו דויהרג בניקבא, אתא לקמיה דרבי זירא, א"ל: זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש, אי קרי ליה ויהרג – כשר, אי לא – יהרג הוא ופסול.

ניתן לחלק את הדיון לשלושה חלקים: בחלק הראשון מביאה הסוגיה שתי מימרות בשמו של רב יהודה אמר רב, הבאות להסביר את המשפט הפשוט שהובא במשנה. בחלק השני הגמרא דנה על צורת האות ה"א. מובאות שתי דעות באשר למקרה שבו היא נפסלת ולאחר מכן מובא סיפור המוכיח את הדעה השנייה. בחלק השלישי מובא סיפור אחר העוסק בצורת האות ו"ו. לאחר דיון זה מובא סיפור האגדה שבו אנו עוסקים, ולאחריו ישנו דיון נוסף באשר לצורת האותיות:

אמר רבא: שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן: שעטנ"ז ג"ץ. אמר רב אשי: חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחי"ת ותלו ליה לכרעיה דה"י; חטרי להו לגגיה דחי"ת, כלומר חי הוא ברומו של עולם; ותלו ליה לכרעיה דה"י... כדבעא מיניה רבי יהודה נשיאה מר' אמי, מאי דכתיב: בטחו ב"י עדי עד כי ביה יי' צור עולמים... ומפני מה נברא העולם הזה בה"י? מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא; ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה... ומ"ט אית ליה תאגא? אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו קשר. ומפני מה כפוף ראשו מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם מפני מעשיהן שאינן דומים זה לזה.

דיון זה מורכב משני חלקים: דברי רבא על הזיונין שעל האותיות ודברי רב אשי והסוגיה המסבירים את משמעות צורת האות חי"ת והאות ה"א. אם כן, הסוגיה פותחת בדיון הלכתי על צורת האותיות, אחריו מובא סיפור אגדה ולבסוף ישנו דיון אגדי נוסף באשר למשמעות צורת האות.

משמעות הדיון בסוגיה

עד כאן סקרנו את מבנה הסוגיה וננסה כעת לעמוד על משמעותה. באשר לדברי רב אשי, נראה שבקלות ניתן לזהות בדבריו תפיסה מסוימת באשר למשמעות השפה והאות. עולה כאן תפיסה המזהה קדושה וחשיבות עצמית באותיות, והחורגת מהצורך בהם כמעבירי מסרים ותכנים. לכל אות ישנה צורה מדויקת בעלת הקשר עצמאי ומנותק מרצף האותיות שיוצרות מילה או משפט בנושא מסוים, וכל אות מכילה עולם מלא.

אכן יש לציין לסוגיה משלימה ומפורטת הרבה יותר במסכת שבת דף קד ע"א. שם דורשים רבנן לר' יהושע בן לוי את המשמעות של סמיכות האותיות כולן, ובין השאר מפרטים ביחס לכמה אותיות את צורת האות עצמה ומשמעותה, באופן דומה למה שנעשה בסוגיה אצלנו.

אולם נדמה שלא רק דברי רב אשי מבוססים על תפיסה זו אלא גם החלק ההלכתי, הקודם לסיפור האגדה ועוסק בצורת האות המדויקת, יוצא מנוקדת הנחה דומה. לשם הוכחת טענה זו נחזור ונרחיב מעט בניתוח הדיון הראשון של הסוגיה:

כאמור לעיל, ניתן לחלק את הדיון בראשית הסוגיה לשלושה חלקים: בחלק הראשון מובאות שתי מימרות על ידי רב יהודה בשמו של רב העוסקות בצורתן של האותיות, אחת ביחס לאות יו"ד ואחת קובעת גדר כללי שצריכה להיות הפרדה בין כל אות ואות, ובחלק השני מביא רב יהודה, האמורא שהביא את המימרות הראשונות בשמו של רב, דין באשר לנקב בירכה של האות ה"א, וישנן שתי דעות מהו בדיוק הנקב הפוסל. מהי הירך של ה"א? בסיפור המובא על אגרא חמוה דרבי אבא מכנים את הירך 'כרעה', ובדרשה על צורת ה"א, המובאת בדברי רב אשי לאחר סיפור האגדה, מפורש שכרעה של ה"א היא הרגל השמאלית התלויה.

ניתן לשים לב לכך שעד כאן מעלה הסוגיה לפנינו דרישה מדוקדקת לצורתן של האותיות, ומשמע שבשביל להכשיר את ספרי הקודש ישנו צורך בצורת אות בעלת הגדרה אובייקטיבית, ולא ניתן להסתפק בעצם היכולת לקרוא ולהבין. נדמה שדרישה זו משתלבת יפה עם התפיסה הכללית שלדעתנו מרחפת כאן בסוגיה המזהה באותיות קדושה וחשיבות עצמית.

אולם לאחר מכן מובא הסיפור על רמי בר תמרי, ושם הכריעו את הספק בין וי"ו ליו"ד על ידי תינוק, ומשמע שהגדרת האות תלויה אך ורק ביכולת לקרוא את האות וההכשר אינו תלוי בצורה מדויקת!

אם מדברים על צורת האות הנקבעת על פי הקריאה בלבד, הרי שמשמעותו של הכתב אינה חורגת מיכולתו להעביר את המסר הכתוב והגלוי בלבד.

אפשר היה להציע, שאכן ישנם הבדלי גישות בין רבי זירא שהציע להביא את התינוק, ולדעתו אין צורת אות אובייקטיבית, לבין רב יהודה שאכן טוען שישנו צורך בצורה מדויקת. אולם הסוגיה עצמה הביאה את שתי המימרות הללו ברצף אחד, ומשמע שלא ראתה סתירה ביניהן. אם כך יש לברר מהו היחס ביניהן, וניתן לומר אחת משתיים: או שהחריגה היא ביחס שבין האות וי"ו ויו"ד ובשאר האותיות לא ניתן לעשות שימוש בתינוק, או שהחריגה היא דווקא באשר לאותיות יו"ד וה"א, וברמה העקרונית גם בשאר האותיות ניתן לעשות שימוש בתינוק.

נראה שהקריאה הפשוטה יותר של רצף הסוגיה היא שדווקא וי"ו ויו"ד חריגות, שהרי ההבדל ביניהן הוא רק בשיעור האות, ואילו הצורה עצמה זהה בשתי האותיות. אי לכך תינוק יועיל כאן משום שהצורה עצמה קיימת בכל מקרה.¹³ העולה מדברנו לאחר ניתוח הדיון הוא, שגם החלק ההלכתי הפותח את הסוגיה כולה, מביא לידי ביטוי את התפיסה בדבר קדושת האות וחשיבותה העצמית.

משמעות הסיפור

מתוך הנחה ששיבוץ הסיפור בתוך הדיון ההלכתי אינו מקרי, נראה שעורך הסוגיה ראה בסיפור ביטוי לדיון ההלכתי שמסביבו, ואם כן יש לחפש את משמעותו גם בהקשר הרחב העוסק בקדושת האותיות ומשמעותן הרחבה. הסיפור מתרחש בימים שלפני מתן תורה לאחר עלייתו של משה למרום לשם קבלתה. תמונת הפתיחה מציגה לפנינו את הקב"ה היושב וקושר כתרים ואת משה הנפגש עם מעשה זה.

שאלתו של משה "מי מעכב על ידך" מוכיחה שהוא סבר באופן עקרוני, שהתורה, כפי שהוא מבין אותה, אינה צריכה עוד תוספת, והיא מוכנה למסירה לעם ישראל. הקב"ה משיב לו שהכתרים נדרשים בשביל רבי עקיבא שעתיד לדרוש מהם הלכות רבות.

13. מעניין לשים לב למחלוקת הראשונים שהתגלעה סביב סוגיה זו. רובם של הראשונים הבינו את משמעות הסוגיה כפי שהסקנו אנו, שהחריגה היא ביחס לוי"ו ויו"ד, ובאופן עקרוני ישנו צורך בצורת אות אובייקטיבית ללא קשר לשאלה אם ישנה יכולת לזהות את האות ולקרונה. כך, לדוגמה, מתבטא רמב"ן בסוגיה בשבת קד ע"א: "שכל הטועה בצורת האותיות פסל והפסיד הכל". כך עולה מדברי פוסקים נוספים כדוגמת המהרי"ק (סימן ט) שמבאר בהרחבה שמבחן התינוק הוא ייחודי לאותיות וי"ו ויו"ד אך בשאר האותיות: "...היכא דפשיטא לי שאין האות כצורתה מה תועיל בראיית התינוק ועינינו הרואות שאין האות כצורתה? !". לעומת זאת הרמב"ם והמאירי סברו אחרת, ולדעתם כדי להכשיר את האות די בכך שניתן יהיה לקרותה. כך מתבטא הרמב"ם (הלכות תפילין פ"א הל' יט-כ): "וכל אות שאין התינוק שאינו לא חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך צריך להזהר בצורת האותיות... עד שירויץ כל הקורא בהן". וכך כתב גם שם בפרק י: "נמצאת למד שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ספר תורה... (טו) שנפסדה צורת אות אחת עד שלא תקרא כל עיקר או תדמה לאות אחרת". כך כתב גם המאירי במפורש בספרו קרית ספר חלק ב מאמר א. נדמה שלא ניתן להתעלם מכך שברקע המחלוקת הזו עומדת השאלה העקרונית בדבר מעמדה של לשון הקודש וקדושת האותיות. מן העבר האחד עומד רמב"ן הכותב בהקדמתו לתורה: "עוד יש בידנו קבלה של אמת כי על התורה כולה שמוחיו של הקב"ה שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר... ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול... אף על פי שאינו מעלה או מוריד, כפי העולה במחשבה". מן העבר השני עומד הרמב"ם שכידוע טען בתוקף שאין שום קדושה לשפה כשלעצמה "והלשונות הסכמיים, לא טבעיים" (מורה נבוכים ב, ל) ומשמעותה היא רק ביכולתה לקשר בין בני אדם (עיי' לאחרונה: א' רביצקי, 'שגוען כותבי הקמעות', עיונים מימוניים, ירושלים-תל אביב תשס"ו, בעיקר בעמ' 184-188). גם המאירי כתב בסגנון זה באשר למשמעות השפה: "והכתב, ר"ל עניין הכתיבה, שיהיה דבר הסכמי בזולת הטבע" (פירושו למסכת אבות פ"ה מ"ו).

משה, שנבחר להיות מוסר התורה ומזוהה עמה כל כך, אינו מסתפק בתשובה זו, שהרי עדיין לא ברור לו מדוע לא תתגלה התורה בפניו בצורה מלאה. אי לכך הוא מבקש לראות את תורתו של רבי עקיבא, ולשם כך הוא מתבקש לשבת בסוף שמונה עשרה שורות, במקום של אחרון התלמידים שאינם מבינים.¹⁴ הרחקתו של משה למקום זה רומזת לו שלמעשה אין ביכולתו להבין את המתרחש בצורה מלאה.

אִי־הבנתו גורמת לו בתחילה לתשישות, שהרי להפתעתו הוא מגלה שהתורה והמסרים החבויים בה אינם גלויים לפניו לגמרי, ומידת הזהות בינו ובין התורה היא חלקית בלבד. רק לאחר שהוא שומע שתורה זו אינה מנותקת מתורתו שלו, הוא מתנחם ודעתו מתיישבת עליו משום שהוא מבין שבסופו של דבר מקומו ומעמדו במהלך מסירת התורה נשמר.

אולם בכך הסיפור לא תם.¹⁵ משה בענותו אינו מסתפק בכך, וממשיך ושואל מדוע, בעצם, אין התורה ניתנת על ידי רבי עקיבא שעתיד לחשוף את רבדיה הנעלמים? כאן בפעם הראשונה בסיפור אין הקב"ה נענה לבקשתו ובמקום כך אומר לו הקב"ה "שתוק כך עלה במחשבה לפני".

משה ממשיך ומבקש לראות את שכרו של רבי עקיבא וגם כאן הוא נרמז על ידי השלכתו אחורה, סמל לריחוק ובידול,¹⁶ שלא יהיה ביכולתו להבין, ואכן שוב הוא נתקל בתשובה נוקשה "שתוק כך עלה במחשבה לפני".

ניתן לשים לב שהשאלות של משה ("אמר לפניו") הן המוטיב המרכזי בסיפור, ובאמת אין הוא מקבל תשובות מספקות לשאלותיו. גם במקרים שבהם הקב"ה נענה לבקשתו הוא נרמז שאין הוא יכול להבין ("חזור לאחורין") ואכן באמת אין הוא מבין את מה שהוא רואה.

נראה שמטרתו הכללית של הסיפור היא ללמד שגם משה שעולה למרום ומקבל את התורה אינו מבין הכול. גם כוחו של משה מוגבל, ועדיין ישנו פער בין מחשבותיו של הקב"ה לבין מחשבותיו של משה, ואין הוא שותף מלא ושווה לדרכי הנהגת העולם. מסר

14. פרנקל והבלין מפנים במאמריהם למסכת חולין קלו ע"ב שם מפורש שבסוף שמונה עשרה שורות יושבים אחרוני התלמידים שאינם מבינים מה שנאמר.

15. עיין בדבריהם של רוזנברג (לעיל, הערה 2) ושל ספראי (לעיל, הערה 3) שציטטו רק את החלק הראשון של הסיפור.

16. הסברנו זה לציווי "חזור לאחורין" מתבסס על המסופר בתמונה הראשונה שבה נפגש משה עם תורתו של רבי עקיבא. גם שם נאמר למשה "חזור לאחורין" ומיד לאחר מכן מסופר שהוא הלך וישב בסוף שמונה עשרה שורות, מקום אחרון התלמידים שאינם מבינים. נראה סביר בעינינו שיש קשר ישיר בין דרישתו של הקב"ה למשה לחזור לאחוריו, ובין המקום שבו הוא בחר לשבת, שהרי מיד מתברר שהוא אכן אינו מבין. אם כך, הרי שגם כאן יש להבין ביטוי זה בהקשר דומה. אפשרות אחרת להבנתו של מושג זה היא שכדי שמשא יוכל לראות מחזות מהעתיד הוא צריך לצעוד אחורה ולהתרחק מהקב"ה. אולם נראה שצורך זה אינו ברור דיו, ומדוע דווקא הריחוק ממקום המפגש עם הקב"ה מאפשר ראייה לעתיד.

זה מודגש על ידי העובדה שהתגלותה של התורה לא הסתיימה בשלב זה, ומשה הוא רק שלב ראשון במסירתה שעתידיה להימשך על ידי חכמים כדוגמתו של רבי עקיבא. נראה שהשוואת סיפור זה לסדרת סיפורים דומים במסכת שבת פח ע"ב - פט ע"א בשם רבי יהושע בן לוי תבהיר נקודה זו:

ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו... אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם? שוב מה כתיב בה – לא יהיה לך אלהים אחרים, בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה... מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר, שנאמר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות.

עוד מובא שם בהמשך:

ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לו: משה, אין שלום בעירך? – אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו? אמר לו: היה לך לעזרני. מיד אמר לו: ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת.

נראה שרבי יהושע בן לוי מביע עמדה שלפיה משה הוא שותף מלא בקבלת התורה, ובעוד הוא רואה את עצמו כשליח פסיבי, הקב"ה מבקש את עזרתו.

הסיפור המובא אצלנו מציג גישה הפוכה, ולפיה עלייתו של משה למרום אינה מסמלת את מחיקת הגבול ואת זהותו המוחלטת של משה עם התורה. להפך, הפער נשמר, והבנתו של משה מוגבלת.¹⁷

17. מחלוקת זו שבין רב ורבי יהושע בן לוי באשר למשמעות עלייתו של משה למרום מזכירה מחלוקת אחרת בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל באשר לשאלת ההתגלות על הר סיני: "כי מן השמים דברתי עמכם. כתוב אחד אומר, כי מן השמים, וכתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני, כיצד יתקיימו שני מקראות הללו; הכריע השלישי מן השמים השמיעך את קולו ליסרך, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר [כתוב אחד אומר, כי מן השמים, וכתוב אחד אומר, וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר], מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודבר עמהן מן השמים..." (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ט, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 238-239). לפי רבי ישמעאל בסופו של דבר לא התרחש שום מפגש ממשי בין השמים והארץ. שיטה זו העולה בדברי רבי ישמעאל מפורשת בהקשר שלנו בדברי רבי יוסי (שם פרשה ד): "רבי יוסי אומר: הרי הוא אומר, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, לא עלה משה ואלהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה. אלא מלמד, שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר ויקרא ה' למשה" (עיי' בעניין זה: א"י השל, תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות א, לונדון-ניו יורק תשכ"ב, עמ' XLVII, המפתח תפיסה שלמה על ההבדלים בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל; אולם עיי' בדבריו של א"א אורבך [לעיל, הערה 2, עמ' 14] המבקר את דרכו של השל בתיאור תולדותיהם של רעיונות דתיים. עיי' גם: ת' קולברג, 'בין מחקר לתיאולוגיה ב"תורה מן השמיים" לא"י השל', דעת 31, תשנ"ג, עמ' 65-82).

זוהי מגמתו הכללית של הסיפור; אולם לא פחות חשוב לבחון את הדוגמה שנקט הדרשן לבטא רעיון זה. לפי הסיפור אפילו התורה המזוהה כל כך עם משה אינה מתגלית לו בצורה מלאה. משה אינו מבין מדוע יש לקשור כתרים לאותיות, משום שמבחינתו הכול כבר מובן ומוכן למסירה. אך ה' מלמדו שאין הדבר כן, ולאות הכתובה ישנן משמעויות רבות נוספות שיתגלו רק בעתיד. בהביאו דוגמה זו נוקט הדרשן גישה שצמחה בבית מדרשו של רבי עקיבא, ולפיה לא דיברה התורה (רק) בלשון בני אדם, ולאותיות יש קדושה וחשיבות עצמית, דבר הבא לידי ביטוי בכתרים שקשר להן הקב"ה.¹⁸

מסר זה של מוגבלות ההבנה של משה עולה בסיפור בהדרגה, כאשר בתחילה הקב"ה נותן למשה לראות בעצמו שאין הוא מבין ולבסוף הדבר נאמר בצורה חריפה. כמו כן, בראשית הסיפור חוסר ההבנה מתרכז בעניין מסירת התורה, ולבסוף הדרשן מעביר מסר זה סביב מותו האכזרי של רבי עקיבא, שהוא הדמות המרכזית בחלקו הראשון של הסיפור.

נראה להדגיש, שאין כאן משום ביקורת על משה ברמה כזו או אחרת ועמדתו של רב בסיפור זה היא עמדה תאולוגית בדבר המפגש בין האלוהי לאנושי. באמת לא משה ולא רבי עקיבא יכולים להכיל את ההתגלות כולה, ולכל אחד מהם ישנו מקום חלקי בלבד בהליך מסירת התורה.¹⁹

לפי פירוש זה שיבוצו של הסיפור במסגרת הסוגיה ובצמידות למימרות הלכתיות של רבי יהודה בשמו של רב מובן ומתאים מאוד, והסיפור משלים ואף מלמד על משמעותו של הדיון ההלכתי. הדיון על צורת האות מלמדנו שלאותיות ולשפה משמעויות רבות החורגות מתחום הקריאה הפשוטה. כך מובן גם מהסיפור, שאפילו מה שהיה נראה למשה רבנו כהתגלות המוחלטת של התורה אינו מדויק, ומשמעויות רבות עוד חבויות באותיות ועתידות לצוץ ולהתגלות.

באשר לרב רבא המובאים מיד לאחר הסיפור, נראה שכאן ישנה משמעות נוספת, שמצא עורך הסוגיה בכתרים המופיעים בסיפור, ולפי משמעות זו אכן מדובר על כתרים

למדרשים שונים המדגישים את הפן האנושי של משה ואת היותו בן תמותה, עיין: ' בלידשטיין, עצב נבו, מיתת משה במדרשי חז"ל, אלון שבות תשס"ח, עמ' 12-14.

על כל פנים, כל זה בניגוד לפרנקל שם, שאמנם הביא את המימרה השנייה של ר' יהושע בן לוי בשבת, והסביר שמטרתה היא להראות שמה הוא שותף מלא לקב"ה בנתינת התורה, אך הוא טען שאין למימרה זו שום שייכות לסיפור שלפנינו.

18. בכך אנו מקבלים את קביעתו העקרונית של הבלין שם, הטוען שאין מדובר כאן על כתרים ממש אלא על משמעות נוספת הניתנת לטקסט.

19. עיין בדבריו של בעל מדרש שמואל על מסכת אבות (פ"א מ"א): "משה קיבל תורה מסיני – לפי שלא נתן לו הקב"ה כל התורה בשלמות, משום שלא היה בו הכנה לקבל את כולה, וכמו שאמר הכתוב: 'ותחסרהו מעט מאלהים וגו'... ולהכי נמי לא קאמר 'משה קיבל התורה, בה"א הידיעה, לפי שמשמעות 'התורה' בה"א היא משמע, שכל התורה כולה בשלמות קיבל, ולא היה כן כפי שאמרנו".

ממש.20 אם כך, אפשר שמטרה נוספת של שיבוץ הסיפור כאן היא ליצור מעין הקדמה לדברי רבא, שמטרתה להדגיש שהתגין שעל האותיות, על אף שלא ברור מהי מטרתם, מקורם כבר ביום נתינתה של התורה ואין לזלזל בהם.²¹

סיכום

פתחנו את המאמר בהבאת הפרשנויות השונות שניתנו לסיפור בעבר. נראה שריבוי הגישות השונות לסיפור נובע ממורכבותו של הסיפור, והאלמנטים הרבים הבאים בו לידי ביטוי. מי שביקש לראות בסיפור זה ביטוי למעמדה של התורה שבעל פה ויתר בדרך כלל על ניתוח חלקו השני של הסיפור. אך גם פרנקל, שאכן ניתח את חלקיו השונים של הסיפור, התעלם כמעט לגמרי ממשמעותם של הכתרים ושל דרכי המדרש בסיפור.

אנו הצענו, שמטרתו הכללית של הסיפור היא ללמד שעל אף מרכזיותו של משה במעמד נתינת התורה, הפער בינו ובין הקב"ה נשמר והדבר בא לידי ביטוי בעובדה שמשה מוגבל בהבנתו ביחס להנהגתו של הקב"ה בעולם. הדרשן בחר להציג עמדה זו דווקא דרך נתינת התורה והתגלותה, ובכך למדנו שאפילו בתחום זה המזוהה כל כך עם משה, הפער קיים, והתורה עוד עתידה להתגלות בצורות שאותן משה אינו יכול להבין בשלב זה.

לפי טענתנו, עניין זה, היחס בין התורה הנראית לעין ובין המשמעות הנסתרת והחבויה בה, עומד במרכז הסוגיה ההלכתית העוסקת בצורת האותיות, ומלמדת אותנו שלשפה ולאותיות ישנן משמעויות רבות ונסתרות מעבר למסר הגלוי. שיבוצו של הסיפור כאן בא לשכלל, להדגים ולהדגיש נקודה זו אפילו ביחס לזמן נתינת התורה עצמה, ובכך אנו למדים שהפער בין הסמוי והגלוי שבתורה הוא מהותי וקיים עוד מזמן נתינתה.

20. אכן ראשונים רבים הבינו שהכתרים שעליהם מסופר בסיפור הם הזיונין שבהם עוסק רבא. כך כותב רש"י בסוגיה, הרמב"ם בתשובה (סימן קנד), ספר התרומה (הל' תפילין סימן ריג), ספר העיטור (הלכות מגילה דף קיב ע"ב) ועוד.

21. דבר שאכן קרה בפועל. עיין בתשובת הרמב"ם (לעיל, הערה 20), ששם מציין השואל, שסופרים רבים אינם נוהגים לצייר את התגים מעל האותיות, והרמב"ם משיב שאמנם אין אנו מבינים את משמעותם, אך מהסיפור בגמרא מוכח שמקורם כבר מזמן נתינת התורה.