*AJS Review* 42:2 (November 2018), א–יט
© Association for Jewish Studies 2018
doi:10.1017/S0364009418000466

# עיונים בביאורו של ר' אליעזר אשכנזי לסיפור גן העדן: בין פרשנות להגות

## מיכל אוחנה

### מבוא

ר' אליעזר אשכנזי נולד בשנת רע"ג (1513) לאביו ר' אליה הרופא מונציה, ובצעירותו נסע לסלוניקי.[1] באותה העת, גלי הגירה של יהודים אשכנזים ויוצאי חצי האי האיברי הביאו לגידול אוכלוסין משמעותי בקהילה היהודית בסלוניקי.[2] הימצאותם של תלמידי חכמים נודעים, מוסדות גבוהים ללימוד תורה, אוספי ספרים, וסביבה תומכת מבחינה כלכלית הפכו את סלוניקי למוקד משיכה ללומדי תורה, בין היתר מאיטליה.[3] בתי מדרש אלו הכשירו חכמים לכהן כרבנים וכמרביצי תורה בקהילות הפריפריה. היצירה התורנית הקיפה תחומים רבים ומגוונים והתסיסה האינטלקטואלית הקיפה את כל שכבות העם.[4] ר' יוסף טאיטאצאק, אשר בבית מדרשו עשה אשכנזי את עיקר לימודו, היה לראש מעמד יחידי בסלוניקי.[5]

לאחר שהותו בסלוניקי עבר אשכנזי לתקופה מסוימת לצפת, ונמנה על חכמיה ועל תלמידיו של ר' יוסף קארו.[6] לאחר מכן היגר למצרים, שם כיהן כדיין עד שנת 1561.[7] בשנה זו עבר לפאמאגוסטה שבאי קפריסין, ולאחר מספר שנים שם העתיק את מקום מגוריו לאיטליה,[8] תחילה לונציה, ולאחר זמן

1. לפרטים ביוגרפיים אודותיו, ראו חיים חונה, "חכמים ממשפחת טרויש בירושלים," סיני יא (תש"ב–תש"ג): 183–213, בייחוד 194–209. על פועלו והגותו, ראו חיים הלל בן ששון, *הגות והנהגה: השקפותיהם החברתיות של יהודי פולין בשלהי ימי הביניים* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט), 34–38.

2. ירון בן-נאה, "קהלים וקהילות יהודיות באימפריה העות'מאנית במאה הט"ז," *היספניה יודאיקה* 8 (2011): 1–35.

3. מאיר בניהו, *היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה* (תל אביב: המכון לחקר התפוצות, תש"מ), 221–222.

4. יוסף הקר, "הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית במאות השש-עשרה והשבע-עשרה," *תרביץ* נג (תשמ"ד): 569–603; ירון בן-נאה, "עיר התורה והלימוד: סלוניקי כמרכז תורה במאות הט"ז–הי"ז," *פעמים* 80 (תשנ"ט): 60–82. יחד עם זאת, אין אנו שומעים על קיומו של מרכז קבלי משמעותי בעיר, כי אם על פעילות מזערית בלבד. ראו יוסף הקר, "לתולדות לימוד הקבלה ותפוצתה בשאלוניקי במאה הט"ז," בתוך *Creation and Re-creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Rachel Elior and Peter Schäfer (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 165–180.

5. טאיטאצאק נולד בשנת 1465 בקסטיליה, ועם הגירוש או לפניו עבר לפורטוגל, ובשנת 1497 נמלט לאיטליה. הוא הגיע לסלוניקי לכל המאוחר בשנת 1513, אותה הנהיג ובה הקים ישיבה שהיתה למפורסמת ביותר בכל תולדות סלוניקי. בערוב ימיו עבר לקושטא ושם נפטר. ראו מאיר בניהו, "רבי יוסף טאיטאצאק משלוניקי: ראש גולת ספרד," בתוך *מאו ועד עתה*, ערך צבי אנקורי (תל אביב: הקטדרה להיסטוריה ותרבות של יהודי שלוניקי ויוון, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ד), 21–34; ברכה זק, "על פירושיו הדרשניים של ר' יוסף טאיטאצאק," *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ז (תשמ"ח): 341–356.

6. מחקרים רבים נתייחדו לצפת של אותם שנים. אציין רק אחדים: מרדכי פכטר, *מצפונות צפת: מחקרים ומקורות לתולדות צפת וחכמיה במאה הט"ז* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א); רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, *ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל* (ירושלים: מאגנס, תשנ"ו); משה חלמיש, "במבוכי ההנהגות בצפת," בתוך *מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי*, ערכו עזרא פליישר ואחרים (ירושלים: מאגנס, תשס"א), 371–386.

7. באותם שנים שימש ברבנות במצרים הרדב"ז (דוד בן שלמה אבן זימרא). על גישתו בסוגיית המשנה הנידונה במאמר זה, היחס לחכמות החיצוניות, ראו אבי שגיא, "הפולמוס על החכמות החיצוניות בספרות השו"ת: עיון בשלוש גישות בשאלת היחס לתרבות שב'חוץ,'" בתוך *ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל*, ערכו רבקה הורביץ ואחרים (ירושלים: מכון שכטר ללימודי היהדות, תשס"ה), 231–253.

8. על הקהילה היהודית באיטליה באותם ימים, ראובן בונפיל, "הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס," בתוך *קהל ישראל - השלטון העצמי היהודי לדורותיו*, כרך ב, ערכו אברהם גרוסמן ויוסף קפלן (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2001), 197–220.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

לקרימונה. בתקופת שהותו באיטליה נטל אשכנזי חלק בפולמוסים רבניים שונים.[9] לא ידוע מתי התיישב בפראג, ואולי רק ביקר שם, אך בשנת 1564 חתם בראש מתקיני התקנות של חברת גמילות חסדים בעיר זו.[10]

לאחר מספר שנים בקרימונה, עבר אשכנזי לפולין. תחילה התיישב בפוזנא, בה שימש כאב בית דין, וכעבור זמן מה עבר לגנייזן הסמוכה. בערוב ימיו נתמנה לאב בית דין בקרקוב, ובעיר זו נפטר (1586). מן הראוי לציין, כי ישיבותיה של פולין במאה השש-עשרה הפכו למבוקשות בקרב דורשי תורה, בין היתר מאיטליה, והללו הביאו עימם את ידיעותיהם במדעים, פילוסופיה, מקרא, לשון, וקבלה למקום משכנם החדש.[11] כמו כן, בעת ההיא ניכרת השפעה רבה של חכמי ספרד וצאצאי המגורשים על יצירותיהם הספרותיות של חכמי פולין, הן בתוכן והן בצורה.[12]

אשכנזי כתב שני חיבורים עיקריים, האחד פירוש למגילת אסתר, *יוסף לקח*,[13] השני פירוש על דרך הפשט לסיפורי התורה, *מעשי ה'*, אשר זכה להדפסות חוזרות ונשנות, ובו יתמקד המאמר הנוכחי.[14] אלן קופר מציע כי אשכנזי ראה את המקרא כ- point d'appui לדיון בסוגיות תיאולוגיות מרכזיות, ועל כן לדידו, ביאור המקרא על דרך הפשט איננו ביאור פילולוגי/היסטורי/ספרותי, כי אם ביאור הנזקק לכל נושא שהוא בעל משמעות מרכזית ורלוונטית.[15] במקביל, מיכאל שמידמן הציע כי לשיטת אשכנזי הציר המרכזי עליו נסוב התנ"ך (אדם וחוה; קין והבל; דור הפלגה; סיפורי האבות, וכו') הוא המאבק בין אלו שיודעים את האל לבין אלו שאינם יודעים אותו.[16]

נראה שהדרך להבנת המקרא כולו בהתבסס על נרטיב-העל שהציע שמידמן רצופה בארועים שיכולים להתפרש גם מעבר לציר זה, היינו ביחס לסוגיות הגותיות מרכזיות אחרות, כהצעת קופר. במאמר זה אבקש ליישם את התאוריה של קופר ואתחקה אחר ביאורו של אשכנזי לסיפור מקראי אחד, מעשה גן העדן, בין הסיפורים המכוננים, מרתקים, ותמוהים מסיפורי המקרא. ככלל, נראה כי בביאורו לסיפור מעשה זה אשכנזי הושפע במיוחד מדברי הרמב"ם (מצרים, 1135–1204), רבי לוי בן גרשום (הרלב"ג, צרפת, 1288–1344), ור' יצחק עראמה (ספרד, 1420–1494)

9. שלמה סימונסון, "שערורית הגט תמרי-ונטורוצו," *תרביץ* כח (תשי"ט): 375–392; מאיר בניהו ויוסף לאראס, "מינוי 'שרי הבריאות' בקרימונה בשנת של"ה והמחלוקת שבין הרב אליעזר אשכנזי והרב אברהם מנחם פורטו הכהן," *מיכאל* א (תשל"ג): 78–143, עמ' 83–85. על חלקו הזעיר של אשכנזי בפולמוס שנתעורר בעקבות ספרו של ר' עזריה מן האדומים, ראו להלן.

10. ככלל קשה לקבוע את השנים בהן שהה אשכנזי בכל אחת מתחנות נדודיו. על פראג במחצית השניה של המאה השש-עשרה: הלל יוסף קיבל, "פראג היהודית, פראג הנוצרית והטירה ב'תור הזהב' של העיר," בתוך *מהר"ל-אקדמות*, ערך אלחנן ריינר (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ה), 17–29.

11. יעקב אלבוים, *פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה* (ירושלים: מאגנס, תש"ן), 45–49.

12. יעקב אלבוים, "עקבות ספרות מגורשי ספרד ביצירת יהודי פולין במאה הט"ז," *פעמים* 80 (תשנ"ט): 33–43. על נוכחותם של יהודים ספרדים בפולין, אלכסנדר גוטרמן, "יהודים ספרדיים על אדמת פולין," *פעמים* 18 (תשמ"ד): 53–79.

13. מהדורה ראשונה של חיבור זה הודפסה בדפוס קריסטופורו בקרימונה (1576). ראו מאיר בניהו, *הדפוס העברי בקרימונה* (ירושלים: מכון בן-צבי ומוסד הרב קוק, תשל"א), 22–24, 232–234.

14. הספר הודפס לראשונה בשנת 1583 בונציה. מעתה כל ההפניות לדברי אשכנזי מתייחסות לספרו זה, *מעשי השם* (ירושלים: מרכז הספר, תשס"ה), בציון חלק ועמ' בלבד.

15. Alan Cooper, "An Extraordinary Sixteenth-Century Biblical Commentary: Eliezer Ashkenazi on the Song of Moses," in *The Frank Talmage Memorial Volume*, ed. Barry Walfish, vol. 1 (Haifa: Haifa University Press, 1993), 144.

16. Michael A. Shmidman, "'Pour out Your Fury': Toward an Understanding of the Commentary of R. Eliezer Ashkenazi," in *Carmi Sheli*, ed. Arnon Atzmon et al. (New York: Touro College Press, 2012), i–xx.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

בעניין—ועל כן אזדקק לפרקים לביאור שיטתם[17]—אך מאידך, הוא גם דחה היבטים מרכזים מדבריהם, ומצא לנכון להדגיש היבטים אחרים, ובזאת ניכרת עצמאותו המחשבתית.[18]

בדבריי הבאים ארחיב את הדיון בשיטתו הפרשנית בכללה, אעמוד על שיטתו הפרשנית בביאור מעשה גן עדן בפרט, ואצביע על כך כי פירושו לסיפור אכן משמש עבורו במה להצעת שיטתו באחדות מן הסוגיות העיקריות שהסעירו את ההוגים היהודים בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת: שלמות האדם,[19] והיחס הנכון בין התורה האלהית והחקירה השכלית.

מעבר לחשיבות ולעניין שבבחינת שיטתו הפרשנית וההגותית של אשכנזי לכשעצמה, הרי שביאור השקפתו אף מהווה תרומה לחקר הפרשנות וההגות היהודית שנתגבשה באימפריה העות'מאנית בדורות שלאחר הגירוש, כמי שעיקר חינוכו נרכש בישיבת סלוניקי המפורסמת ובבגרותו אף ביקר בישיבות חשובות אחרות ברחבי האימפריה. על כן לפרקים אציע את שיטותיהם של תלמידיו האחרים של טאיטאצאק, או בני הדורות הסמוכים לאשכנזי, על מנת להטיב למקם את הגותו ביחס לזו שהתפתחה בקרב עמיתיו, חכמי האימפריה העות'מאנית.[20] במקביל, לביאור שיטתו ישנה חשיבות נוספת כמי ש"נשא בגופו" את המסורת הספרדית אל ישיבות פולין במאה השש-עשרה, והיה לבעל השפעה ניכרת שם.[21]

## המתודה הפרשנית (בראשית ב:ד–טו)

בפירושו לפסוק "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (בראשית ב:ד), הפותח את חטיבת הפסוקים המתארים את הצבת האדם בגן עדן, חוזר אשכנזי על עיקרי תפיסתו ביחס לתכלית העולם והאדם, אותה הביע קודם לכן בפירוטו בפירושו לסיפור בריאת האדם, "שביאר כאן בכתובים הללו

17. לשיטת הרמב"ם, ראו שרה קליין-ברסלבי, *פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית* (ירושלים: ר' מס, תשמ"ז), 39–261. לשיטת הרלב"ג ראו הנ"ל, *פירוש הרלב"ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן עדן* (ירושלים: מאגנס, תשע"ה). לא נתייחד מחקר אקדמי שמתחקה אחרי ביאורו של עראמה לסיפור גן עדן, כי אם התייחסות חלקית ואגבית בלבד; ראו James A. Diamond, "Isaac Arama's 'Nightmare': Closing the Philosophical Exegetical Chapter Maimonides Opened," *European Journal of Jewish Studies* 10, no. 2 (2016): 201–222.

18. בטרם אשכנזי מציע את שיטתו בביאור מעשה בלעם, הוא פורש את תפיסתו אודות היחס המכבד אך בלתי מחייב או כובל לפרשנים קודמים, כשם שנהגו הם בקודמיהם, "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת … כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה …' (דברים כט:יג–יד) א"כ כל אחד ואחד מאתנו גם בנינו ובני בנינו אחרינו עד סוף כל הדורות אשר עברנו בברית ההוא שכרת עמנו, כולנו משועבדים לחקור בסתרי דברי תורה ולהישיר אמונתנו אליה על הצד היותר נכון אשר בחוקנו, ולקבל האמת ממי שאומרו אחר שנדעהו, ולא תעיק סברת זולתנו בשגם קדמה לנו לעכב על ידינו מלחקור, ואדרבה ראוי לנו ללמוד ולקבל ממי שקדם לנו, שכשם שהוא לא רצה בקצת לקבל ממי שקדם לו, ובקצתו בחר, ואשר לא בחר הרחיקו מעליו, כן נאות אלינו לעשות כדבריהם," חלק ב' עמ' שז. בהמשך דבריו, אשכנזי מבהיר כי הוא מצא לנכון להציע את גישתו בעניין, בשל התפיסה הרווחת בזמנו, "ואחרי נתאמת אלינו שכן היתה כוונת הקודמים לנו, יאות לנו להשלים כוונתם ולחקור עד מקום שיד שכלנו מגעת. ובשגם בהיותנו חוקרים ודורשים בסתרי תורה ובאהבתה נשגה … לא לחטאת יחשב לנו, כאשר כוונתנו לשם שמים, אבל אשמים אנחנו כאשר נתרשל מלחקור בסתרי תורתנו באמרנו כבר אריות גברו … וכתבתי כל זה לך, מפני ראותי בדורות הללו כי רבו האנשים ההולכים בדרך זה מפני עצלותם או יראתם והיא ישרה בעיניהם, שאתה לא תבחר ולא תקרב דרך זה אליך, אבל התאמץ לעלות ולהבין סתרי תורתנו … וחקור ובחר כי לכך נוצרת," שם, שם.

19. מן הראוי לציין כי כבר הרלב"ג פירש את סיפור גן עדן ביחס לסוגיית שלמות האדם והכלים העומדים לרשות האדם להשגת שלמות זו, "והתכלית המכוון בו, לפי הנראה לנו, הוא להודיע הכלים אשר נתן ה' יתעלה לאדם להגיעו אל הצלחת הנפש, אשר בה יהיו לו החיים הנצחיים," *פירוש הרלב"ג לבראשית ב*, ד–ג, כד (מעלה אדומים: מעליות, תשנ"ג), 84. מעתה כל ההפניות לפירוש הרלב"ג מתייחסות למהדורה זו.

20. דוגמת, ר' משה אלשייך, ר' משה אלמושנינו, ר' משה אלבילדה, ר' שלמה לבית הלוי, ר' יצחק אדרבי, ר' שלמה אלמולי, ר' יצחק אורויה.

21. לדברי אלבוים, "כגשר חי לתרבות היהודית ספרדית יכלו לשמש יהודים ספרדים שישבו בפולין," *פתיחות והסתגרות*, 56, ואכן אשכנזי מאופיין על ידו כמי "שהעבירו בגופם את מסורות התרבות של המזרח אל תחום התרבות האשכנזית," שם, 58. על השפעת חיבורו של אשכנזי על חכמי פולין, שם, 87.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

שתכלית בריאת שמים וארץ הוא האדם כדי שיעסוק בהשגת מה שבחקו."[22] בדבריו הקודמים הבהיר אשכנזי כי תכלית העולם, על כלל הנמצאים, היא האדם השלם, הללו נועדו לשרתו למען ישיג את שלמותו.[23] כך מתרץ אשכנזי את הקושי העולה מהשימוש בלשון רבים על ידי האל—"נעשה אדם" (שם א:כו)—"שביארתי לך מלת נעשה היותה ציווי לכל מעשה בראשית למלאות חסרון האדם ולעשותו שיהיה עשוי ושלם."[24]

אשכנזי ממשיך בביאור חטיבת הפסוקים הנוכחית וגורס כי אף הפסוק "ויהי האדם לנפש חיה, ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם, וישם שם את האדם אשר יצר" (בראשית ב:ז) מורה על חסד שעשה האל עם האדם, מתוך כוונה לסייע לו בהשגת שלמותו. עם בריאתו היה האדם משולל כל ידיעה או שלמות, על כן הוא מתואר כבעל נפש חיה, לפיכך האל הכניסו לגן העדן, על מנת שיוכל לעיין במושכלות.[25] כך שיש להבין את פעולת האל בהצבת האדם הראשון בגן עדן, מקום נבחר שאוירו מחכים, כחלק מאותה סדרת פעולות שהאל עשה למען האדם על מנת להטיב את התנאים העומדים לרשותו בכדי שירכוש מושכלות, "הנה עוד סיפר שלתשלום הכנתו על הצד היותר שלם ששם אותו במבחר המקומות ומבחר האויר המחכים."[26] כבר הרלב"ג בפירושו לסיפור גן העדן הציע ש"אופן נטיעת זה הגן הוא שהוכנו לו כלים להשגת הדברים המוחשים אשר בהם יגיעו לו המושכלות בשפע השופע לו מהשכל הפועל."[27] וכן, לדעת עראמה, "נטע ה' יתברך הגן הזה בצורת העולם בכללו, כדי שישכיל האדם בנמצאים אשר הזכיר שהמציא שם, וידע שאין בכלל אלא מה שבפרט."[28]

בטרם אשכנזי נכנס לעובי הקורה ומציע את פירושו שלו לסיפור מעשה גן עדן, הוא מוצא לנכון להבהיר הבהרה חשובה, שהינה כלל מפתח בפירושו לתורה בכלל: "וכבר אתה המשכיל ידעת את אשר הקדמנו שכל מעשה שסופר בתורה הכל היה בפועל כפי מה שנאמר ממש בלי תוספת ומגרעת כלל … ואפילו שהיה הדבר ההוא למשל, והיה טעמו לומר כן, כי א"א שיצא דבר מפי הקב"ה שלא יהיה בפועל, לא כקטני אמונה האומרים בכל דבר אשר יראה אל מוחם זר קצת

22. חלק א' עמ' קנ–קנא.

23. בסוגיית תכלית העולם חולק אשכנזי באופן מובהק על דברי הרמב"ם. הוא מצטט את דבריו במ"נ ח"ג:פי"ג, וגורס כי גם אם נקבל את הקושי שהעלה הרמב"ם ביחס לתכלית האדם הרי שלא נוכל לדחות בגין זאת את דברי פשט הכתוב המורים כי תכלית בריאת העולם היא האדם השלם. לדבריו אין להוציא פסוק מידי פשוטו כל עוד אין הוכחה חד-משמעית המפריכה אותו (חלק א' עמ' קלז). לבירור שיטתו של אשכנזי בסוגייה זו, ראו נטע אקר-רוזינגר, "קווים אוניברסליסטיים במשנתו ההגותית של ר' אליעזר אשכנזי" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2010), 31–37; אברהם נחשון, "הגותו של רבי אליעזר אשכנזי" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2011), 176–177.

24. חלק א' עמ' קי, וכן, "אבל מלת נעשה הוא צווי לכל מעשה בראשית שמים וארץ וכל מה שביניהם, שרצה הקב"ה להודיעם שכולם נבראו לכלי והכנה לאדם כדי שיהיה שלם … ושיהיה כל השתדלותם לעשות האדם השלם," חלק א' עמ' קט–קי.

25. חלק א' עמ' קנא.

26. חלק א' עמ' קנג.

27. *ביאור הרלב"ג לבראשית*, 89. קליין-ברסלבי טוענת כי הרלב"ג בדבריו אלו—כי נטיעת הגן מורה על כך שהאל סיפק לשכל ההיולאני של האדם את ה"כלים" להשגת המושכלות—מאשש את דבריו בפתיחת פירושו כי מטרתו של סיפור גן עדן היא להורות את ה"כלים" אשר באמצעותם ישיג האדם את שלמותו השכלית ואת נצחיות השכל (ראו לעיל). כמו כן היא מציעה כי על אף שהרלב"ג לא פירש על אתר מהם אותם ה"כלים," הרי שאפשר לפרש שהוא מתכוון לחושים הפנימיים, לכוח הדמיוני ולכוח הזוכר; קליין-ברסלבי, *פירוש הרלב"ג*, 168–169.

28. *עקידת יצחק* (ירושלים: עוז והדר, תשע"ו) שער ז', עמ' קיח (מעתה כל ההפניות לדברי עראמה מתייחסות למהדורה זו בציון עמ' בלבד). עראמה מוסיף ומפרט, "ולזה הורה כי 'כל פעל ה' למענהו,' בתכלית הכיוון, כי הנה לצורך החומרי והכרחיותו … אמר שהצמיח לו שם כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל … ואולם לצורך החלק השכלי המוחלט הצמיח עץ החיים … אמנם לצורך התבוננות מהשכל המעשי … ראה אלהים והצמיח אצל עץ החיים אשר זכר עץ הדעת טוב ורע," עמ' קיח–קיט.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

יאמרו כי למשל היה ולא נברא בפועל."[29] עיון בהקדמתו לספר מורה כי אשכנזי מעלה בדבריו שם את החשש כי לנוכח הסיפורים הרבים המצויים במקרא, יש שיטעו לחשוב כי התורה היא מעיין ספר דברי הימים, המתעד את מאורעות העבר, וכי לכל היותר ניתן להסיק מסיפורי המקרא לקח מוסרי.[30] אשכנזי דוחה סברה זו על הסף, וטוען כי לא ייתכן שאותם סיפורים הובאו בתורה רק לשם הלקח המוסרי העולה מהם. לדידו, מלבד הלקח המוסרי הנמשך מסיפורי המקרא, הרי שסיפורי התורה משמשים כמשל. סיפורי המקרא אמנם התרחשו בפועל (והוא עוד יידרש לזאת בהמשך), אולם האל המציאם על מנת שישמשו כמשל.

לדבריו האל חפץ בכך שהאדם ישיג את האמת הנסתרת, ועל כן העניק לאדם את התורה, אולם ידיעתו של האדם קצרה מלהבין את סודות התורה, על כן הוצרך האל למשל הגלום בסיפור המקראי. תפקידו של המשל הוא להקל את ההבנה של רעיון או מושג עמוק שקשה הבנתו על הלומד. במילים אחרות, סיפורי התורה משמשים כמשל להבהרת סודות התורה. המשל מתרגם את המסר המופשט שהאל ביקש להעביר לאדם למושגי חשיבה אנושיים, המוכרים באופן בלתי אמצעי ללומד. לאחר הבנת המסר ברובד זה, ניתן יהיה לשוב ולהשליך את הידיעה שהאדם רכש על הרובד המופשט. הבנת המשל, ברובד האנושי המוכר לאדם, תסייע להרחיק את הקושי מן הנמשל. כך למשל, קשה יהיה לקבל את הטענה התיאורטית שמעצם אחד פשוט יתכנו שתי פעולות ההפוכות זו לזו. דבר זה נראה כבלתי אפשרי, אך אם נביא כדוגמא את פעילות האש שמחד מתיכה את השעווה ומאידך מייבשת את הבגד הלח, תקל עלינו קבלת והבנת הטענה המופשטת.[31]

לדברי אשכנזי, המשל ממלא את תפקידו בצורה הטובה ביותר כאשר מדובר בסיפור מעשה שאכן התרחש במציאות, ולא כאשר מדובר בסיפור מעשה שלא ארע בפועל, שכן אזי על התלמיד לחכוך בדעתו האם מעשה מעיין זה הוא בגדר אפשרי המציאות. על כן, האל היה חפץ להמציא מעשים שיתרחשו בפועל על מנת שישמשו כמשל להבנת סתרי תורה. אולם מעשים מעיין אלו, היכולים לשמש כמשל להבהרת המסר, כבר ממילא התרחשו במציאות עוד בטרם מתן תורה, לפיכך האל סיפרם למשה וציווה עליו שיכתבם בתורתו, ללא ייתור או חיסור כלשהו.[32]

29. חלק א' עמ' קנא. אף ר' משה אלבילדה (1500–1583) מקדים לפירושו לסיפור גן עדן הקדמת הבהרה מעיין זו: "והנה אלו הפסוקים כולם המספרים בענין הגן והנהרות אין ספק שפשוטן אמיתי … הנה אין להכחיש פשוטי הפסוקי' בשום צד כמו שנתחכמו קצת לומר כל אלו הפסוקי' אין לפרשם כפשוטם אלא בדרך רמז," *עולת תמיד* (נציה, שס"א), דף כח ע"ב–כט ע"א. הקדמה.

30. כבר הרמב"ם גרס כי התורה מתאימה עצמה אל דרכי ההכרה של הקורא שאיננו מסוגל לחשיבה מופשטת ועל כן נוקטת במושגים מוחשיים. המשל, לדידו, ממלא צורך דידקטי, בהמחישו רעיונות מופשטים, בכך הוא מסייע לאיש ההמון בהבנת אותם התכנים. ראו עמירה ערן, "ה'תחבולה' כאמצעי לפתיחת הליבוד באלהיות אצל הרמב"ם ואבן רושד," *פעמים* 61 (תשנ"ה): 109–131. רביצקי מצביע על כך כי לשיטת הרמב"ם, איש ההמון, מתוודע בתחילה למשל המצויר בצורה גסה ורחוקה מהאמת, אך אט אט תשתלם הכרתו השכלית, והוא יתקדם אל עבר משלים מדויקים יותר, עד אשר ישיג את האמת ללא משל, כך שכעקרון, ההמון איננו נידון להיות המון כל ימי חייו בהשכלתו. אביעזר רביצקי, "הרמב"ם: אזוטריות וחינוך פילוסופי," *דעת* 53 (תשס"ד): 43–62, בייחוד עמ' 49–50. במקביל, לשיטת הרמב"ם, ללשון הסימבולית תפקיד נוסף—הפוך—והוא הסתרת האמת המטאפיזית מפני איש ההמון שלא ישכיל להבינה כראוי. לצד זאת, לעיתים, אופיו של התחום המטאפיזי, שאיננו מושג באופן דיסקורסיבי, מחייב את המשל כאמצעי הכרחי (ואף בלבדי) להעברת מסר. ראו שרה קליין-ברסלבי, *בריאת העולם*, 23–34; הנ"ל, *שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם* (ירושלים: מאגנס, תשנ"ז), 39–77; יאיר לורברבוים, "'הסיבה השביעית': על הסתירות ב'מורה הנבוכים'—עיון מחודש," *תרביץ* ס"ט, א–ב (תש"ס): 211–237; הנ"ל, "'כאילו החכמים והידעים נמשכים אחרי הענין הזה ברצון האלוהי': על תפיסת המשל של הרמב"ם," *תרביץ* ע"א (תשס"ב): 87–132. על תפקידיו השונים של המשל כפי שהציעו הפרשנים היהודים בימי הביניים, ראו שאול רגב, "האישה כמשל וכממשות בפרשנות הפילוסופית לפרק אשת חיל (משלי לא:יא–לא) בימי הביניים", בתוך *ספר מאמרי כנס "חכמת חיים ושירת חיים,"* ערכו לאה מקובצקי, ניצה דוידוביץ ואורציון ברתנא (אריאל: המרכז האוניברסיטאי אריאל שבשומרון, תשס"ח), 133–154.

32. הקדמה. הקושי הייתורי העולה מן הפסוק, "וירא והנה באר בשדה והנה שם שלשה עדרי-צאן רבצים עליה …" (בראשית כט:ב), מעיד לדברי אשכנזי, על נכונותה של תפיסתו, "ומה שסיפר היות שם שלשה עדרי צאן, נראים דברים אין צורך בהם … אבל מכאן יתבאר היות על נכון מה שאמרנו בהקדמה מחיבורינו זה, שהקב"ה ימציא המעשה כפי מה שרצונו לרמוז," חלק א' עמ' תיח–תיט.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

בהמשך דברי הקדמתו אשכנזי מציין כי הוא מוצא לנכון להדגיש כי סיפורי התורה התקיימו בפועל, על מנת שלא יאשימו אותו—בשעה שהוא מפרש כי סיפור מקראי כלשהי משל הוא—כי לשיטתו סיפורי המקרא לא התרחשו. "ולכך הקדמתי לך המשכיל כל זה, לברוח משוט הלשון, שכאשר תמצאני אומר על מעשה מן המעשים שסופרו בתורה שאמנם היה למשל, תחשוב עלי רע ותאמר היה כוונתו ח"ו לומר שהמעשה ההוא לא היה בפועל אבל סופר למשל לבד."[33] הפרשנות האלגורית-פילוסופית המפקיעה את הכתוב מפשוטו עוררה התנגדות עזה בימי הביניים, כך למשל התקיף הרמב"ן (ספרד, 1194–1270) בחריפות את תפיסתו של הרמב"ם כי סיפור אברהם ושלושת המלאכים התרחש בחזון נבואי, "והנה לדבריו לא לשה שרה עוגות ולא עשה אברהם בן בקר וגם לא צחקה שרה, רק הכל מראה ואלה דברים הסותרים את הכתוב אסור לשמעם אף כי להאמין בהם."[34] אף כתב החרם שהוציא הרשב"א (שלמה בן אברהם אבן אדרת) בראשית המאה הארבע-עשרה כלל הסתייגות חמורה מפרשנות אלגורית המכחישה את פשט הכתוב, "כי יאמרו על אברהם ושרה / כי הוא חומר וצורה. ושנים עשר שבטי ישראל הם שנים עשר מזלות / השמע עם מיום התחלק הארץ לגבולות / כדבר הרע הזה, או הנשמע כמוהו / כי יחזרו הכל לתהו ובהו."[35] ביקורות קשות מעין אלו הביאו לכך שבחלק מן המקרים נכתבו "כתבי התנצלות" דוגמת אגרתו של ר' ידעיה בדרשי (ספרד, 1270–1310).[36] ביקורת זו כנגד פרשנות אלגוריסטית לסיפורי התורה אף המשיכה אל ספה של המאה החמש-עשרה.[37] לפיכך נראה כי לאור היסטוריה של אקלים פרשני זה, ולאור הצעתו של אשכנזי כי הסיפור המקראי משמש כמשל, הרי שהוא מבקש להבהיר לקהל קוראיו—ואולי ביתר שאת לסביבתו המיידית בקהילות פולין השמרניות ביחס—כי אין פירוש הדבר כי הוא שולל את קיומו של סיפור המעשה המקראי בפועל.

יתרה מזאת, נראה כי מחלוקת עזה זו ותפיסתו הפרשנית של אשכנזי—המייעדת משמעות כה מרכזית לסיפורי המקרא, בעצם ההכרה בכך שהם התקיימו בפועל על כל פרטיהם, לצד הבנה כי הם משמשים אמצעי להעברת מסר מופשט—יכולים להסביר את בחירתו הייחודית להקדיש את ספרו לביאור סיפורי המקרא בלבד, תוך כדי דבקותו בפשט הכתוב. "ואנחנו אין כונתנו רק על סיפורי המעשים אשר הובאו בתורתנו קצתם בפרט בתועלת הנמשך מהם ומן הנמשל להם. אמנם בכולם בכלל אבאר סידורי המקראות ופשוטם הקרוב אליו."[38]

במקביל, אשכנזי גורס כי גם הנביאים וחז"ל השתמשו ב"תחבולת המשל" לצורך הקלת ההבנה של מסר נסתר, אולם הם הפליגו בגוזמאות בסיפוריהם, על מנת שהמעיין בדבריהם יבין כי סיפור זה לא ארע בפועל, וכי הוא משמש כמשל בלבד. הבדל זה, בין סיפורי המעשיות המובאים במקרא לבין סיפורי המעשיות שבדברי הנביאים וחז"ל, הוא הבדל משמעותי, מדגיש אשכנזי. הראשונים התרחשו בפועל ככתבם וכלשונם באופן מדוייק, ואילו האחרונים לאו.[39]

יש לתת את הדעת לכך שבמאות השלוש-עשרה–ארבע-עשרה נתחברה פרשנות פילוסופית גם לאגדות חז"ל, אם בחיבורים שיטתיים שהוקדשו לביאור מסכתות שונות, אם בעקיפין כחלק אינטגרלי ממונוגרפיה פילוסופית,[40] ועם התפתחות מגמה זו ניכרת נטייה לפרשנות אלגורית

33. הקדמה.
34. הרמב"ן על התורה, בראשית יח:א.
35. *תשובות הרשב"א* (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ן), עמ' תשכו.
36. A. S. Halkin, "Yedaiah Bedershi's Apology," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 165–184.
37. שוורץ מציע כי יתכן והוגי החוג הנאו-פלטוני הם ששימשו יעד להתקפות חסרות הפשרות של התקופה, שכן חברי חוג זה, בין היתר, הפקיעו מפשוטם את המקורות הנראים כנסים וכחורגים מן הטבע, וביארו אותם כמשקפים עקרונות פילוסופים-פיסיקאליים; כמו כן הם לא היססו להציע פרשנות אלגורית אף למצוות התורה. דב שוורץ, *ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה–14* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז), 20–23.
38. הקדמה.
39. "המעשיות שהובאו בתורה למשל, הנה כולם היו כמו שסופרו בפועל בלתי תוספת וגרעון כלל. אמנם המעשיות שהובאו למשל בדברי הנביאים ובדברי חז"ל, רובם לא היו כן בפועל, אבל בדויים ומונחים למשל בלבד," הקדמה.
40. דוגמת *לויית חן* לר' לוי בן אברהם; *מכלל יופי* לר' שמואל אבן צרצה; *ספר הפאה* לר' משה בן שמואל אבן תיבון.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

קיצונית.[41] פרשנות פילוסופית לאגדות חז"ל רווחה גם בדור גירוש ספרד ולאחריו, אם כחלק מרכזי מספרות הדרשות ואם בחיבורים יעודיים.[42] הפרשנות האלגורית לדברי חז"ל היתה למושא מחלוקת עזה גם בימי חייו של אשכנזי בתחנות נדודיו השונות, כך שבדבריו אלו הוא נוטל חלק בפולמוס זה במובן מסויים. בזמן שהותו באיטליה, למשל, נתלקח פולמוס אודות ספרו של ר' עזריה מן האדומים (1513–1578), *מאור עיניים*, אשר ביקש ליחס משמעות שלא על דרך הפשט לאגדות חז"ל אשר עומדות בסתירה לשכל הישר ולידע המדעי שנצטבר, ואף עירער על מניין השנים המקובל.[43] גם בפולין התלקח פולמוס סביב סוגיה זו, כך למשל גינה בעוז ר' אפרים איש לונטשיץ (1540–1619) את הפרשנים אשר הוציאו את אגדות חז"ל מידי פשוטם בניסיונם לפרש אותם, "וגם אלו שגו ברוא'[ה] בהוציאם המאמרי'[ם] מפשוטם לגמרי."[44] וכן ר' יוסף אשכנזי (1530–1582) "קצתם הוציאו אגדות של התלמוד מן פשוטיהם והטו אותם לכונה אחרת שכלית";[45] מנגד טען ר' אברהם הורביץ (1540–1615) כי אין מנוס מהוצאתם של חלק מאגדות חז"ל מידי פשוטם שכן "קצת האגדות פשוטיהם גוזמא בעלמא ולא היו דברים מעולם." זאת ועוד, לדבריו, אם נותיר את הבנתם של חלק מאגדות חז"ל כפי שהן, הרי שהאדם יבוא לידי כפירה, לנוכח ביטויי הגשמות המיוחסים לאל.[46] בתווך, ביקש המהרש"א (שמואל אליעזר הלוי איידלס, 1555–1631) להבחין בין דרשות חז"ל הנסובות על המקרא לבין דרשות חז"ל שאין מוצאן מהמקרא.[47]

אם כן, הכרה בכך כי סיפורי התורה התקיימו בפועל ללא יוצא מן הכלל, היא כאמור מיסודות שיטתו הפרשנית, ולפיכך היא באה לידי ביטוי גם בביאורו לסיפור גן עדן. לדידו של אשכנזי, אדם וחוה הם גיבורים היסטוריים והמאורעות הקורות אותם על כלל פרטיהם התקיימו בפועל. למעשה, כפי שיתברר מיד, אשכנזי מעלה כנגד פירושו של הרמב"ם לסיפור גן העדן שתי השגות עיקריות, אחת מהן מתמקדת בעניין זה ממש—חוסר הבהירות העולה מדברי הרמב"ם באם המעשה התקיים בפועל או לאו.[48]

מן הראוי להעיר כי אף לשיטת הרלב"ג, אדם וחוה הינם גיבורים היסטוריים שנבראו ביום השישי לבריאה. אולם במקביל, הרלב"ג מפרש חלקים רבים מסיפור גן העדן ומן הארועים שאירעו להם באופן אלגורי ולא על דרך הפשט.[49] עראמה, מנגד, מפרש כי סיפור המעשה ארע בפועל ככתבו וכלשונו, כרוב סיפורי המקרא, אולם יש להבינו אף ברבדים נוספים.[50] אם כן,

41. דוגמת רש"ט אבן שפרוט, אולם הלה טען לכתיבה אזוטרית של חז"ל, ראו דב שוורץ, "פרשנות האגדה של ר' שם טוב אבן שפרוט," *עלי ספר* טז (תש"ן): 59–77.

42. שאול רגב, "הדרשה כבסיס לפירוש פילוסופי לאגדה במאה הט"ז," *דעת* 50–52 (תשס"ג): 201–219.

43. על פולמוס זה ועל חלקו (הזעיר) של אשכנזי, ראו ראובן בונפיל (ההדיר), *כתבי עזריה: מבחר פרקים מתוך הספר 'מאור עינים' וספר 'מצרף לכסף'* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"א), 96–110; מאיר בניהו, "הפולמוס על ספר מאור עינים לרבי עזריה מן האדומים", *אסופות* ה (תשנ"א): 213–265; נחשון, "הגותו של רבי אליעזר אשכנזי," 210–238. לדברי בניהו "הדעת נותנת שר' אליעזר אשכנזי לא רק שהיה ממתנגדי ר' עזריה, אלא גם מתומכיו," 230. ואילו נחשון סובר, "שרא"א היה מוכן לקבל את דעתו של ר"ע בתור דעה לגיטימית, לא להחרים אותו ולא את ספריו, אך בנקודות העקרוניות חלוק הוא עליו," 210.

44. אלבוים, *פתיחות והסתגרות*, 100.

45. שם, 162.

46. שם, שם.

47. שם, 135.

48. חלק א' עמ' קנח. נראה כי אשכנזי "עושה חסד" (לשיטתו) עם הרמב"ם בטענתו כי לשונו של הרמב"ם סובלת את שני הפירושים: מעשה היסטורי או אלגוריה ספרותית. רוב מפרשי הרמב"ם, לעומת זאת, כלל לא התחבטו בשאלה זו, והכירו בכך שמדובר באלגוריה ספרותית, ורק התלבטו בשאלת זיהוי הדמויות שבה, למשל אל מי רומזים דמויותיהם של אדם, חוה, הנחש, וכו'. ראו Sara Klein-Braslavy, "Interpretative Riddles in Maimonides' Guide of the Perplexed," *Maimonidean Studies* 5 (2007): 114–116.

49. קליין-ברסלבי, *פירוש רלב"ג*, 346–347.

50. בטרם עראמה מציע את פירושו לסיפור גן עדן, הוא מקדים הקדמה ארוכה בה הוא מבהיר כי רוב סיפורי התורה ארעו בפועל, וכי לצד זאת יש להם משמעות נוספת, "לכן אנשי לבב עם תורת ה' בלבם, בראותם או בשמעם פירוש איזה פסוק או פרשה על דרך החקוי והצורה, בו יוציא המפרש ממנה תועלת מושכל מאיזה עיון שהיה בה נסתר ונעלם, ישמרו להם פן יעלה



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

לשיטת ארבעת הפרשנים, סיפור גן העדן מורה על שלמות האדם ועל הכלים בהם צוייד האדם לקראת מימושה של שלמות זו. אולם בעוד הרמב"ם מפרש את סיפור המעשה כאלגוריה ספרותית, ובעוד הרלב"ג מכיר בקיומם ההיסטורי של הדמויות אך מפרש חלק מן ההתרחשות באופן אלגורי, הרי שאשכנזי, כעראמה לפניו, גורס כי סיפור המעשה על כל פרטיו התרחש במציאות.[51]

## ביאור סיפור המעשה

### *הציווי האלוהי (בראשית ב:טז–יז)*

בטרם אשכנזי מציע את שיטתו בעניין, הוא מצטט בהרחבה את הידרשותו של הרמב"ם לנושא *במורה נבוכים* ח"א:פ"ב. לדברי הרמב"ם שם, ההבדל המייחד את האדם מייתר הבריאה הוא שכלו העיוני, לפיכך שלמותו בשלמות שכלו העיוני, ברכישת משפטים מסוג ה"מושכלות," בהבחנה בין אמת ושקר. וודאותם של משפטים מסוג "המושכלות" היא מוחלטת. האדם הראשון נברא כבעל שלמות שכלית מעיין זו, אך בעקבות חטאו הוא איבד את מדרגת שלמותו זו מאחר והוא בחר להשיג ידיעה מסוג אחר, את ההבחנה בין טוב לרע, בין נאה למגונה, משפטים מסוג ה"מפורסמות." הבחנה זו איננה נעשית בשכל העיוני אלא על ידי כח נפשי אחר (השכל המעשי או הדמיון). וודאותם של משפטים מסוג המפורסמות אינה בעלת תוקף מוחלט, שכן אלו סברות אשר נתקבלו על ידי החברים בחברה מסויימת והפכו בה למוסכמות חברתיות, ועל כן, ככאלה, הם עשויים להשתנות מחברה לחברה ומזמן לזמן.[52]

אם כן, לשיטת הרמב"ם, בטרם חטא היה האדם מצוי בשלמות המיוחדת לאדם, היא השגת המושכלות, והבחין בין אמת לשקר. הוא לא הכיר משפטים מסוג המפורסמות, ואפילו לא את המפורסם והמגונה ביותר מהם, הוא גילוי הערוה. אולם את שלמותו זו איבד האדם על ידי חטאו. ידיעת טוב ורע לה זכה האדם לאחר החטא היא ידיעה נחותה יותר, מאחר והיא מעוגנת בהכרה הדמיונית, בניגוד להכרה השכלית המושלמת, שהיתה לו קודם שחטא.[53]

אשכנזי דוחה את דבריו אלו של הרמב"ם וטוען שלא זו בלבד שלא הוסרו כל הספקות מסיפור גן עדן, אלא שאף נוספו קשיים אחדים.[54] כך למשל משתמע מדברי הרמב"ם כי כוונתו המקורית של האל היתה שהאדם לא יבחין בין טוב לרע, בין נאה ומגונה. אולם, מקשה אשכנזי, אם האדם לא אמור להבחין בין טוב לרע, כיצד זה שהתורה מצווה עליו "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג:י), וכן "ועשית הישר והטוב" (דברים ו:יח)? כמו כן, אם בשל חוסר הבחנתו בין טוב לרע, האדם לא יהסס להלך ערום, כיצד זה שישראל נצטוו על לבישת ציצית ועל בגדי כהונה? זאת ועוד, לדברי

---

על לבם דבר בליעל, לשום שום ספק בשום דבר ממש שיעידו עליו פשוטי הכתובים חלילה. כי כמו שהמכיר בגוף לא יוכל להכחיש מציאות הלבוש ואמתתו, והמכיר בנפש בלתי יכול גם כן לכחש הגוף, כי כלם הם אמתיים ונראין לעינים, כן הענין בסתרי התורה … ועל זה הדרך היו רוב ספורי התורה דומים להם, שלא יוכחשו נגליהם לקיום נסתרים חלילה," *עקידת יצחק*, עמ' קטז. אף בפתיחת פירושו לסיפור גן עדן בספרו *חזות קשה* הוא מבהיר בשנית כי סיפור המעשה ארע בפועל וכי הוא נושא משמעות נוספת, "כי הפירוש הזה וכיוצא בו לא בעבורם יחלש כח אימות פשוטי סיפורי התורה, ושזו גודל מעלתה על כל שום ספר וסיפור שכולם יכוונו אם אל אלו התוכיות, או אל החיצוניות שבדבריהם, אמנם זאת שתתעלה, מכוונת אל שניהם כאחד," *חזות קשה* (ירושלים: עוז והדר, תשע"ו), לה–לו. מעתה כל ההפניות לספר זה מתייחסות למהדורה זו.

51. כך, למשל, אשכנזי דורש כי אף דמותו של הנחש מתפרשת לפי פשוטה, "ועוד אומר לך שהנחש היה ג"כ כפשוטו כמו שנאמר בכתוב, לא נוסף ולא נגרע, רק כאשר יבינם האדם בהשקפה ראשונה ונער קטן ינהג בם," חלק א' עמ' קסא.

52. קליין-ברסלבי, *פירוש הרמב"ם*, 39–168.

53. שם. גם הרלב"ג נדרש לשאלת מעמדה של השגת הטוב והרע ביחס להשגות האחרות של האדם (אמת ושקר) בפירושו לסיפור גן עדן. אף הוא טוען, כרמב"ם לפניו, שזוהי השגה הנחותה מהשגת המושכלות העיוניות, אולם הוא מציע טעם שונה מהרמב"ם. לדבריו השגה זו נחותה מפני שהיא איננה מיוחדת לאדם באשר הוא אדם, דהיינו כבעל שכל המייחד אותו והמבדיל אותו מבעלי החיים בהשגת המושכלות העיוניות. בהשגת הטוב והרע דומה האדם באופן מסויים לבעלי החיים המצויים במדרגה אונטולוגית נמוכה ממנו. ראו קליין-ברסלבי, *פירוש הרלב"ג*, 108–109.

54. חלק א' עמ' קנז–קנח.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

הרמב"ם עקב פנייתו של האדם הראשון לידיעת הטוב והמגונה, הוא והמין האנושי בכללו נידונו למיתה. אולם, טוען אשכנזי, עשיית תשובה מכפרת על כל הציווים שנזכרו בתורה, והמיתה אף מכפרת על העוונות החמורים ביותר כגון עבודת אלילים; אם כן, במה שונה חטאו זה של האדם הראשון משאר החטאים שאין לו כפרה ומחילה ועונשו עד עולם?

יתרה מכך, אשכנזי דוחה את תפיסתו העקרונית של הרמב"ם וגורס כי אף ההבחנה בין טוב לרע מהווה שלמות לאדם, על כן הנביא מלין "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע" (ישעיהו ה:כ). אם כן, מדוע שהאל ימנע מהאדם את שלמותו? במילים אחרות, אשכנזי חולק על הרמב"ם, בהתבסס על הכתובים, בדבר המעמד ההכרתי הנחות של ידיעת הטוב והרע.[55] למעשה, כבר נראמה עירער על קביעה זו, וגרס כי הכרת הטוב והרע איננה חסרון, שכן האל עצמו בעל ידיעה זו, וכי על אף שאמנם פרטי ידיעת הטוב והרע משתנים מחברה לחברה ומזמן לזמן, הרי שישנם גם יסודות קבועים ונצחיים בסוג ידיעה זה.[56]

בשלב זה, אשכנזי מבקש להציע את פרשנותו שלו לסיפור גן עדן; לצורך זאת הוא מקדים שמונה הקדמות, אשר מהוות מצע לפירושו:[57]

א. החכמה הטבעית מהווה מכשול להמשך חקירה באלהיות, מאחר ומהותן של החכמות שונה בתכלית השינוי האחת מהשנייה. החכמה האלהית היא מעל לטבע, כך שהידיעות הטבעיות בהן האדם מצוי ומורגל עלולות לעכב בעדו מלקבל את ההשגות האלהיות. ניסיונו של האדם במציאות הטבעית עלול להביאו למסקנה כוזבת כי דבר כלשהו בלתי אפשרי על אף שבידי האל מצויה אותה יכולת, "כמו כן כאשר תאמר באלהיות דבר ינגד המורגלות אצלנו והטבעיות, לא יהיה אפשרות אלינו לצייר הענין ההוא, עד שמפני כן הפילוסופים חכמי הטבע מהם יכחישו החדוש וכן כל הניסים."[58] אשכנזי מזהה מצב מקביל בנביא: בטרם קבלת הנבואה האל מביא על הנביא איום ורתת, שתפקידם לנטרל את החושים, ואת הכח המבחין בין הטבעי והמורגל לבין שאינו טבעי ומורגל, על מנת שהנביא לא ישלול את מראה הנבואה אשר ראה, מראה היוצא מגדר הרגיל.[59]

ב. תכלית בריאת העולם על כל הנמצאים היא שהאדם השלם ישיג את הנצחיות.

ג. כל מידה המאופיינת כשלמות נמצאת באל, כל מידה המאופיינת כחסרון נעדרת מהאל.

ד. זהו חסרון למנוע תכלית טובה ממי שיכול להשיגה.

ה. רק פעולה הנעשית מתוך בחירה הופכת את העושה אותה לבעל הפעולה.

ו. לאחר המוות תתאפשר לאדם השגה שכלית שאיננה מתאפשרת בעודו בחיים, "לא יראני האדם וחי" (שמות לג:כ).

55. אשכנזי מציין קשיים נוספים הנובעים מפירושו של הרמב"ם, אולם אין זה המקום, ואף אין בכך צורך, לפרט את כולם. השגתו העיקרית האחרת היא ביחס לחוסר הבהירות העולה מדברי הרמב"ם באם סיפור המעשה התרחש בפועל או לאו (ראו לעיל).

56. *עקידת יצחק*, שער י. "ולא ידעתי איך ירחיקו מייחס למלאכים מצד חסרון דבר, שחוייב לנו להודות שיש לאל יתברך הקפה עליו בלי שום ספק, ואם יצוייר חילוף זה, עמודי האמונה יתרופפו ויסודות התורה כולה יתפלצון, שרוב מצוותיה עדותיה ומשפטיה סובבים על קטבי הטוב והרע … ועוד אני רואה … שאפילו נודה להם בקצת הענינים הנופלים תחת הידיעה הזאת, שאין בהם טבע קיים והתחלת ידיעה נצחית שתגזור בכל זמן ומקום בלי שום חילוף ושינוי, הנה לא נוכל לכפור שרוב יסודותיה ועיקריה הם קיימים ונצחיים בלתי משתנים כלל, כמו שהוא הענין בכיבוד אב ואם והידור פני שיבה ועשות משפט וצדקה וחסד," עמ' קסה.

57. חלק א' עמ' קנח–קס.

58. חלק א' עמ' קנט.

59. "שמראה הנבואה הוא איום ורתת על הנביא, והיה הטעם אל ביאת הרתת והאיום ההוא להפשיט מעליו המורגלות, עד שאם יראה דבר משונה מן הטבע והמורגל לא ירחיקהו אבל יחשבהו אפשרי," עמ' קנט. אשכנזי מזכיר כי לדברי הרמב"ם מראה הנבואה כרוך באיום ורתת, ומפנה לדבריו ב*מ"נ* ח"ב: פמ"א. לתפיסת הנבואה של אשכנזי, שאול רגב, "מדרגת נבואתו של אברהם על פי רמב"ם, אברבנאל ור' אליעזר אשכנזי," בתוך *אברהם אבי המאמינים*, ערכו משה חלמיש, חנה כשר, ויוחנן סילמן (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב), 177–189.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

ז. ישנם שני סוגי ידיעות, טבעיות ואלהיות, כאשר הידיעות האלהיות נעלות על הידיעות הטבעיות. ח. בהסתמך על דברי חז"ל, "שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב" (בבלי ראש השנה לא ע"א), מציע אשכנזי כי לעולם יש מספר ימי קיום קבועים מראש. כמו כן ישנם נבראים אשר קיימים ברמת הפרט את אותם מספר ימים קבועים של העולם. מכאן מסיק אשכנזי, יתכן שגם פרט ממין האדם יהיה קיים למשך אותו זמן קצוב.[60]

לאחר שהקדים את ההקדמות הנדרשות, אשכנזי נפנה לביאור סיפור גן העדן לפי פשוטו. לדבריו, האל נטע אילן בגן העדן אשר עצו נקרא עץ חיים ופריו נקרא עץ הדעת טוב ורע. ייחודו של עץ החיים הוא שכל האוכל ממנו זוכה לחיים למשך כל אותו זמן קצוב שיתקיים העולם. ייחודו של פרי עץ הדעת טוב ורע נעוץ בכך שהוא כולל את הידיעות הטבעיות והמורגלות, כל ידיעות העולם הזה, שקר ואמת, טוב ורע, אולם הוא אינו כולל ידיעה באלהיות, שכן ידיעה זו היא לעולם הבא.[61]

מן הראוי להעיר כי עראמה, בפירושו את הרובד הפנימי של עץ הדעת, הציע הצעה קרובה,[62] לדבריו עץ הדעת מסמל את העיון הפילוסופי, עיון זה הינו "טוב"—בהפרכתו דעות כוזבות, ו"רע"—בשלילתו אמונות אמתיות (דוגמת: השגחה).[63]

לדברי אשכנזי האדם הראשון נצטווה שלא לאכול מעץ הדעת הכולל את הידיעות הטבעיות, מאחר וידיעת הטבעיות מונעת ומעכבת את האדם מלהשיג באלהיות (הקדמה א'). נמצא שכוונת האל היתה שהאדם הראשון לא ידע להבחין בין המורגל והטבעי לבין שאינו מורגל וטבעי.[64] שכן, אם האדם הראשון יאכל מעץ הדעת טוב ורע, ויתוודע לטבעיות, הרי שלא יוכל עוד להשיג באלהיות ולזכות בנצחיות, אלא רק לאחר המוות (הקדמה ו'). כך שהמוות איננו עונש אלא חסד, הזדמנות נוספת, מאוחרת יותר, להשיג באלהיות.[65]

60. כחלק מהקדמתו השמינית אשכנזי נדרש פעם נוספת ובקיצור נמרץ לבירור השאלה מהי תכלית בריאת העולם? מהי התכלית בבריאת האדם השלם? לדבריו, האל משולל כל חסרון שהוא, במקביל, מניעת טוב מעליו היא בגדר חסרון, על כן לא ניתן לייחס מאפיין מעיין זה לאל. כך שאם לאל ישנה הזדמנות להעניק אפשרות לחומר הווה ונפסד (האדם) להשיג נצחיות, הרי שהאל חייב לתת הזדמנות לאפשרות זו לצאת אל הפועל, כך שבריאת אדם שיכול להשיג את שלמותו\נצחיותו מתחייבת מצד אי מניעת טוב מבעליו. "ואמרנו שאחרי היות חסרון לשלם למנוע טוב מבעליו, והאל יתברך הוא מסולק מן החסרונות, והוא ידע שאם יברא אדם ויברא כל ההכנות הצריכות אליו, שאז אפשר שישיג הנצחיות ע"י בחירתו ויהיה האדם בעצמו בעל הפעולה ההיא, הרי א"כ אם לא בראו וכן כל ההכנות הצריכים לו היה ח"ו מונע טוב מבעליו, והיה חסרון בחק השלם והוא מסולק מהם, לכן ברא האדם ושמים וארץ וכל מה שביניהם להיותם כלי והכנה לאדם אולי ע"י בחירתו ישיג הנצחיות," חלק א' עמ' קס. אשכנזי נדרש בהרחבה לבירור סוגייה זו קודם לכן, בשעה שחלק על דעתו של הרמב"ם בסוגיה (ראו לעיל).

61. אשכנזי מדגיש כי העץ אינו מכונה "עץ הדעת אמת ושקר," שכן אם היה מכונה כך לא היה כולל את כל סוגי הידיעה בעולם, שהרי לא ניתן לומר על עשיית הצדקה "אמת" ועל הגזל "שקר." לעומת זאת בהסתמך על פסוקים מהמקרא ומהכתובים, ניתן לומר שהאמת הוא טוב והשקר הוא רע. כך שהכינוי "עץ הדעת טוב ורע" כולל את כל סוגי הידיעה אמת ושקר, נאה ומגונה.

62. עראמה העמיד שני פירושים מקבילים לעצי גן העדן, לפי הצעתו הראשונה עץ הדעת הינו עץ שמקנה ידיעות מתחום המפורסמות, ועל כן הציווי שלא לאכול ממנו מתפרש כאזהרה לאדם שלא ישקע בידיעות אלו, אלא יכיר בכך כי הן אמצעי לעיקר, ידיעת המושכלות (עץ החיים), "והנה היה עץ הדעת אצל עץ החיים, להיישירו אל מה שראוי ממנו להגיע אל החיים האמתיים שהוא הטוב, לא שישתקע בו ויחשב לו לתכלית," *עקידת יצחק*, עמ' קיט.

63. לדברי, גן העדן הוא משל לפרדס החכמות, כך שעצי הגן מסמלים את ארבעת מיני החכמה. בנוסף למשמעות של עץ הדעת, הרי ש"כל עץ נחמד למראה" מסמל את החכמות הלימודיות, "וטוב למאכל" מסמל את הידיעות הטבעיות להוצאת לחם מן האדמה, ו"עץ החיים" מסמל את הנבואה. *עקידת יצחק*, עמ' קכה. עראמה חוזר על פירושו זה לסיפור גן העדן גם בספרו *חזות קשה*, שער י', שם הוא מצביע על הפער בין הידיעה באמצעות נבואה לבין ידיעה שבאמצעות עיון פילוסופי, "כי באמת הנביא ישיג בכח נבואתו עניינים רבים ועניינים אלהיים אשר אי אפשר אל השכל הפילוסופי להשיג אותם," *חזות קשה*, עמ' לח.

64. לכן, לדברי אשכנזי, האדם הראשון לא חשש להיות ערום, מאחר וטרם הבחין בין המורגל והטבעי לשאינו מורגל וטבעי, ולא משום שלא היה בעל יכולת להבחין בין טוב ורע, חלק א' עמ' קסה.

65. "והנצחיות לא יושג רק ע"י האלהיות, והאלהיות לא יושגו בהיות האדם יודע בטבעיות ובמורגלות, כי יעיקוהו כאשר אמרנו. לכן אמר לו אם תאכל מן הפרי לא יהיה לך תקנה אחרת כדי שתשיג הנצחיות רק ע"י המות," עמ' קסא. והשוו לדברי ר' משה אלשייך, כי המיתה שנגזרה על האדם הראשון ועל זרעו אחריו מהווה הזדמנות לתיקון, "ועל כן אי אפשר לשוב



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

הכוונה האלהית היתה שהאדם יחיה למשך כל אותו הזמן הקצוב לעולם (הקדמה ח'). מי שישיג ידיעה באלהיות במהלך אותה תקופה—יזכה בנצחיות, ומי שלא ישיג ידיעה באלהיות—ימות בתום אותה תקופה הקצובה לעולם. אשכנזי מבהיר כי כוונת האל הייתה כי רק לאחר שהאדם ישיג באלהיות, הוא יאכל מעץ החיים, המקנה חיים למשך התקופה הקצובה לעולם. אולם מאחר והאדם הראשון חטא ואכל מעץ הדעת, ובזאת נחשף לחכמת הטבעיות, הוא אינו זוכה להשיג את הידיעות האלהיות וממילא לא יזכה בנצחיות.[66] ואם יוסיף על כך ויאכל גם מעץ החיים, ובזאת יזכה לחיים למשך כל אותה תקופה הקצובה לעולם, הרי שיחזור להיות אין עם סוף חייו בתום אותה התקופה.[67] כמו כן, לדברי אשכנזי, האל ביקש למנוע מהאדם הראשון את האכילה מעץ הדעת, היינו להשיג ידיעה בטבעיות, באותו היום בלבד, לאחר אותו היום תותר האכילה מעץ הדעת. כך שכוונת האל היתה שהאדם ישיג ראשית כל באלהיות, ללא כל מכשול ועיכוב, ולאחר מכן הוא יהא רשאי לרכוש ידיעות טבעיות, שכן היחשפות אליהן בשלב הזה איננה מזיקה עוד לתהליך ההשגה באלהיות.[68]

---

אל ראשיתו לזכך החומר, עד יתמרק בכור הארץ ויעשה בריה חדשה על ידי הטל העליון, על כן הוכרחה המיתה כוללת", *תורת משה*, בראשית ג:כב. אף ר' משה אלמושנינו מציע כי "כי להיותו הוא ית' מרחם עליו, לא היה רוצה שיחיה לעולם, רק שימות וישיג התענוג הרוחני אשר אי אפשר להשיגו רק אחר המות כנזכר," *מאמץ כח* (ונציה, שמ"ח), דף פז ע"א. ר' יצחק צרפתי מפאס שבמרוקו (1611–1661), מאמץ את פירושו של אשכנזי לסיפור גן עדן, ראו חיים בנטוב (מהדיר), *תולדות יצחק* (ירושלים: הקהילה הספרדית בבית הכרם, תשנ"ו), 326, ומציע בהתאמה כי מיתת הצדיקים היא היא הנצחיות שלהם, ראו שם, עמ' 9.

66. בהזדמנות זו אשכנזי מבקר את הרמב"ם על השימוש החלקי שעשה בפסוק "תתקפהו לנצח, ויהלוך משנה פניו ותשלחהו" (איוב יד:כ), אותו ייחסו חז"ל לאדם הראשון (בראשית רבה כא, ד). הרמב"ם מצטט רק את החלק השני של הפסוק ומעגן בו את הפרשנות שהציע כי משעה שהאדם הראשון שינה את מגמת פניו ופנה אל עבר ידיעת המפורסמות גורש מגן עדן, היינו מידיעת המושכלות (*מ"נ* ח"א:פ"ג). אשכנזי לעומת זאת דורש כי יש לקרוא את הפסוק מראשיתו, כוונת האל היתה שהאדם היה נצחי, אולם משחטא נגזרה עליו מיתה (חלק א' עמ' קסב).

67. אשכנזי מעלה את השאלה, מדוע האל לא ברא את האדם כפרט שחי למשך כל אותה תקופה קצובה מלכתחילה, אלא תלה זאת באכילה מעץ החיים? זאת משום, הוא משיב, שאם האדם היה חי למשך כל אותה תקופה מלכתחילה, והוא היה אוכל מעץ הדעת, היינו נחשף לטבעיות, הרי שהאדם היה חוזר לאין עם תום אותה תקופה. ומאחר וכך, האדם לא היה זוכה להזדמנות נוספת להשיג באלהיות, היא ההזדמנות שלאחר המיתה, ולא היה משיג את נצחיותו. לכן תלה האל את האפשרות לחיות למשך חיי העולם באכילה מעץ החיים, ולא ברא את האדם כך מלכתחילה, כך שאם יחטא ויאכל מעץ הדעת, ותבצר ממנו האפשרות להשיג ידיעה באלהיות, הרי שאחר שימות, יוכל להשיג ידיעה באלהיות, חלק א' קסב.

68. והשוו לפירושו של אלשייך שאף לדבריו מסמל עץ הדעת את החקירה השכלית, אולם, בניגוד לשיטת אשכנזי, לדבריו אכילה\חקירה זו אסורה באופן גורף וקטגורי, "ומאמרו עץ הדעת טוב ורע ... אחשוב אל ההולך בשרירות לבו לדעת לפי שכלו את הטוב ואת הרע, ולא יסמוך על אבינו שבשמים אשר הורה לנו את הטוב והרחיקנו מן הרע ... וזה רמזה לנו תורתנו הקדושה בפסוק זה, הדרך הישרה שיבור לו האדם, הלא הוא שידבק בטוהר לבו במצות ה' ותורה צוה לנו משה ובאמונתו נחיה ... ולא יפנה לבו לומר אחפשה ואחקורה בשום שכל והבין על ידי החקירות לדעת הטוב והרע ובמאזני שכלי אשקלה ... ועל זה אמר אך מעץ הדעת כו' לא תאכל אפילו במחשבה, כי הלא תטעה ולא תדע לצאת בשלום, כי שם חלקת השטן המפתה ספון ... כי גם שתרבה בישיבת תורת ה' תמימה להדיח צואת הזרה, לא יבצר מהישאר סברא זרה בצד מה. ושמא תאמר הלא היא מלאה חידודים, ולטעום מחידודה קודם לליבונה עד שלא תשרפני אפרוש, שלא אכון רק לחיבת החידוד, לזה אמר חדה—בטעם רביע—כמגביה קול ואומר מה שהיא חדה, שעל כן תבחרנה בה ותחפוץ בה, הלא חידודה הוא לך כחרב פיות החותך בפה האחד את גופך ובשני את הנפש," *תורת משה*, בראשית ב:ט. לבירור שיטתו בשלילת החקירה השכלית, ראו שמעון שלם, *ר' משה אלשייך: לחקר שיטתו הפרשנית והשקפותיו בעניני מחשבה ומוסר* (ירושלים: מכון בית-צבי ע"י קרית ספר, תשכ"ו), 158–160. עראמה, לעומת זאת, בפירושו את הרובד הפנימי של סיפור המעשה, מבחין בין כלל עצי הגן, המסמלים את שלושת החכמות (הלימודית, הטבעית, והנבואית), לבין עץ הדעת המסמל את החקירה השכלית-פילוסופית. לשיטתו, ציווי האל לאדם לאכול מעצי הגן משמעו להורות לאדם שיעסוק בחכמות הלימודיות והטבעיות, מאחר ובאמצעותן יכיר את האל; במקביל נאסר עליו לאכול מעץ הדעת, היינו לעסוק בעיון הפילוסופי, משום שעיון זה יביאו למסקנות כוזבות, "ואמר לו 'מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות,' הנה ציוה עליו שיתעסק לדעת בלימודיות והטבעיות כי הם דרך ומבוא לדעת את קונו ולהידבק בו באכילת עץ החיים ... אמנם מאותו העץ אמר 'לא תאכל ממנו' והוא ודאי האזהרה מהפילוסופיא העיונית אשר לאלהיות, שידע



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

> והתבונן אתה המשכיל מאד, כי לא מנע הקב"ה הפרי ההוא מן האדם רק באותו היום, ועל כן הותר לאוכלו, כי כבר נתבאר שלא מנעו ממנו, רק מפני שלא יתפקחו עיניו להבדיל בין המורגלות והבלתי מורגלות, ולזה היתה הכוונה האלהית שבאותו היום יורגל באלהיות וישיגם וידע בהם כל מה שידע הצדיק אחר המות אחר שחטא, באופן שיהיה האדם יודע ומורגל ראשונה באלהיות עד שידיעת הטבעיות לא יזיקוהו ולא יעיקוהו כי כבר קדמה לו הידיעה באלהיות וההרגל בהם ולא יתבהל מהם.[69]

לדברי אשכנזי האיסור לאכול מעץ הדעת הוא זמני בלבד—הידיעה בטבעיות לא נאסרה על האדם הראשון לחלוטין, אלא באותו היום בלבד. כוונת האל היתה שהאדם יתוודע קודם כל לאלהיות ולאחר מכן לטבעיות, היחשפות לידיעות הטבעיות בשלב הזה איננה מסכנת עוד את קבלת האלהיות. נמצא שגזירת האל שלא לעסוק בטבעיות מצטמצמת למעשה לאיסור לעסוק בטבעיות תחילה, כשלב הראשון, בטרם השגה באלהיות. כך שהסדר אותו ייעד האל לאדם הראשון בלימוד החכמות השונות הוא ראשית ידיעת האלהיות ורק בשלב השני ידיעת טבעיות. מכאן שהקפדה על סדר לימוד נכון מביא לידי התגברות על הנזק שעלול להמשך מהחכמה הטבעית.[70]

סוגייה זו, תכני הלימוד וסדר הוראתם, הזינה פולמוסים רבים בימי הביניים ועמדה במרכז הפולמוס שהתעורר בסוף המאה השלוש-עשרה, והגיע לשיאו עם חרם הרשב"א בתחילת המאה הארבע-עשרה. הפילוסופים בני הזמן אימצו את תכנית הלימודים שהציע הרמב"ם, "מכאן שבהכרח אין מנוס לבקש את השלמות האנושית מלהתאמן תחילה במקצוע ההיגיון, אחר כן במתמטיקה—לפי הסדר—אחרי כן במדעי הטבע, ולאחר זאת במטפיסיקה."[71] מנגד, המחנה השמרני קבל על מעמד הבכורה שהועידו הרציונליסטים לכתבי הפילוסופיה על פני המקורות התורניים, ועל העדרותו של לימוד התורה מסדר הלימוד. לשיטתם, על האדם להידרש אל הלימוד הפילוסופי רק לאחר שנשתלם בלימוד התורני, "על כן אמרנו / ועל זאת בקשנו, ליתן לנערים ריוח עד ימלאו כרסם מדת היהודים / ואחר אשר יקבעו בתורתם יסודים, יקחו משאר החכמות תוכן ויזרקו קלפותיהם / כי תחזקנה ידיהם / בדת אשר קבלו אבותיהם."[72] מגמה זו נמשכה גם אל תוך המאות החמש-עשרה–שש-עשרה בקרב חכמי האימפריה העות'מאנית.[73]

---

בודאי כי ביום אכלו ממנו, רצוני, הסתפק בו וההשען עליו לבדו בזאת ההשגה אשר אמרנו, מות יומת, והכונה שלא יגזור בעיון ההוא על עצמו רק שהוא חי מדבר מת, שאין לו תחבולה להינצל מהמוות הנפשי," *חוות קשה*, עמ' לט–מ.

69. חלק א' עמ' קסה–קסו. אולם, שואל אשכנזי, אם ידיעת הטבעיות עלולה להוות מכשול בעבור האדם שטרם השכיל באלהיות, מדוע לא השתה האל את בריאת עץ הדעת עד לאחר שהאדם הראשון ישתלם באלהיות? זאת משום שרק פעולה הנעשית בבחירתו של העושה אותה נקראת פעולתו (הקדמה ה'). לכן אם אדם הראשון היה משיג באלהיות מבלי שנאלץ להתמודד ולהכריע מרצונו החופשי לוותר בשל זה על עץ הדעת, השגתו באלהיות לא היתה נחשבת פעולתו.

70. לביאור שיטתו של אשכנזי בשאלת מעמדן של התורה והפילוסופיה, וסדר הלימוד הנכון, ראו מיכל אוחנה, "התורה והחקירה בהגותו של ר' אליעזר אשכנזי" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, 2008).

71. *מ"נ* ח:א-פל"ד. על אימוצו של המחנה הפילוסופי את סדר הלימוד שהציע הרמב"ם, ועל היות שאלת "סדר הלימוד הנכון" עומדת במרכזו של חרם הרשב"א, ראו דב שוורץ, "תורת האלוהות ולמידה: פרק בתולדות ההשפעה המימונית על ההגות השכלתנית בימי הביניים," *דעת* 37 (תשנ"ו): 153–179.

72. *מגמת קנאות*, נדפס בתוך תשובות הרשב"א (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ן), תקמב.

73. כך למשל, מציע ר' שלמה לבית הלוי, "שהחכמ' המחקרי' אין ראוי שילמוד אותה האדם בבחרותו, לפי שבבחרותו צריך שימלא כריסו בשר ויין, ויתיסד בתלמודו ואמונתו, גם אין ראוי שילמוד אות' בזקנותו, לפי שהוא באחרי' חלדו ואין ראוי שאז תפסק התורה מפיו, ולכן צריך שילמוד אותה בימי העמידה כדי שבאחרית חלדו יבין וישכיל בתורה עם מה שלמד מחכמת המחקר ויגדיל ויאדיר התורה ויביא רמיזותיה וסודותיה עם מה שלמד באותן החכמות שהן משרתות לה," *לחם שלמה* (ונציה, שנ"ז), דף נה ע"ב. וכן, ר' יצחק אדרבי, "שכוונת המאמר לרמוז ולומר סדר הלמוד להשיג האדם שלמותו והוא, שבתחלה צריך שידע הדרושים האלהיים בדרך אמונה וקבלה, כאשר יסדם תורתינו הקדושה, ויהיו חקוקים וקבועים על לוח לבו, ואחר כך ילמוד דרך החקירה בהם לראות זה ולהבחין אם יספיק שכלו וישיג השגתו הדרושים ההם בדרך חקירה ומופת," *דברי שלום* (סלוניקי, ש"מ), דף צז, ע"א. וכן ר' שלמה אלמולי, "כל מי שרוצה להתחכם או מי שבא לסדר ספר למי שרוצה להתחכם, ראוי לו תחילה לתקן עצמו ביושר הדעות ובידיעת המצוות התוריות ועשייתן, ואחר כך אם ימצא שכלו מוכן



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

***אדם הראשון, חוה, הנחש, והחטא (בראשית ב:יח–ג:יז)***

כאמור לעיל, לשיטת אשכנזי, כלל העולם נברא כהכנה בעבור האדם להשגת שלמותו, ואף הושבתו בגן עדן התפרשה על ידו כחסד נוסף מאת האל, כהכנה נוספת שהאל העניק לאדם הראשון במטרה לסייע לו להשיג את שלמותו. נראה כי אף את המשך הסיפור המקראי, בריאת האשה מצלע האדם (בראשית ב:כא), מבאר אשכנזי כהמשכה של פעולת האל ביצירת כלים לאדם שישמשו אותו להשגת שלמותו, "הנה כללות המשך ספור המעשה הזה לפי דרכנו אשר התחלנו בו הוא, שאחרי שסיפר כל ההכנות שנעשו לאדם להשגת שלימותו אמר 'לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב: יח]."[74]

בטרם מבאר אשכנזי את בריאת האשה מן הצלע, התיאור השני לבריאת האשה, הוא נדרש לתיאור בריאת האשה הראשון "ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א:כז). לדבריו, דמות האדם בכסא הכבוד הינה דו פרצופים, על כן כשברא האל את האדם בארץ, בראו תחילה דו פרצופים (בראשית רבה ח, א) על מנת שיהא זהה לדמות האדם בכסא הכבוד, אולם מיד לאחר מכן האל פיצלם לזכר ונקבה כיתר בעלי החיים. "שכדי שיהיה האדם הנברא בארץ שוה בבריאתו אל האדם שנברא במרכבה, הנה בראו גם בארץ דו פרצופים ותכף חלקם לקיום המין כשאר בעלי חיים."[75]

על פי מדרש חז"ל הנזכר לעיל, סיפור הבריאה בבראשית א' מתאר את בריאתו של יצור אחד (אנדרוגינוס), ואילו סיפור הבריאה בבראשית ב' מתאר את ניסורו לשנים ואגב כך הפיכתו לשני יצורים נפרדים, זכר ונקבה. לעומת זאת, אשכנזי מציע כי תיאור בריאת האדם בבראשית א' מתאר הן את בריאתו של אותו אנדרוגינוס, והן את פיצולו, מיד תיכף לכן, לשניים; ואילו בראשית ב' מתאר, לדידו, בריאה נוספת, כפי שיתברר להלן.

כבר הרמב"ם נדרש לביאור מדרש חז"ל זה בביאורו את סיפור בריאת האשה בבראשית ב', אולם לשיטתו, שני סיפורי בריאת האדם והאשה אינם סיפורים היסטוריים כי אם משל לכוחות הנפש האנושית, הצורה והחומר, כך שתיאור בריאת חוה בבראשית ב' מתאר את העימות המתקיים ביניהם.[76] הרלב"ג, מנגד, איננו מפרש את הסיפור המקראי אודות בריאת חוה כמשל, אלא כארוע ממשי שהתרחש במציאות ההיסטורית, אולם בפירושו הוא איננו נזקק למדרש חז"ל המדובר, ומבאר את בריאתה על דרך הנס.[77]

לדברי אשכנזי נקבה זו שהתפצלה מהאדם הראשון שימשה אותו לצרכי קיום המין בלבד, אולם האל הכיר בכך שהאדם נצרך לנקבה לא רק לצורך קיום המין, כשאר בעלי החיים, אלא גם על מנת שהיא תעזור לו בהשגת שלמותו השכלית, בכך שתסייע לו בכל צרכיו הגופניים. "הנה אז אמר השי"ת לא טוב היות האדם לבדו, שכבר היתה שם אשה נבראת לקיום המין, אבל רצה

---

ואמונתו קיימת וזמנו פנוי ליכנס בחכמות, ולחזור אח"כ לתורתו ליהנות ממה שלמד מן החכמות ההן בענין תורתו הרי טוב, ואם אין, אין ראוי שיצא מהתורה כלל," *מאסף לכל המחנות* (קושטא, רצ"א), דף יג ע"ב–יד ע"א. למעמדה של הפילוסופיה בקרב חכמי האימפריה העות'מאנית, ראו יוסף הקר, "פולמוס כנגד הפילוסופיה באיסטנבול במאה השש עשרה," בתוך *מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים*, ערכו יוסף דן וויוסף הקר (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו), 507–536; שאול רגב, "לימוד, כתיבה והדפסת ספרים בפילוסופיה במאה הט"ז," *פעמים* 97 (תשס"ד): 81–105. דוידסון מאפיין ככלל את ההוגים היהודים במאות החמש-עשרה–שש-עשרה כנעים על הציר שבין אמונה לתבונה, ראו H. Davidson, "Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. Bernard D. Cooperman (Cambridge, MA: Harvard University Center for Jewish Studies, 1983), 106–145.

74. חלק א' עמ' קעב.

75. חלק א' עמ' קעג, וכן עמ' קיח, קכו–קכז.

76. *מ"נ* ח"ב:פ"ל, לביאור שיטתו, ראו קליין-ברסלבי, *פירוש הרמב"ם*, 193–208.

77. קליין-ברסלבי, *פירוש הרלב"ג*, 213–219.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

השי"ת שיהיה לה דבקות עמו להכין לו הגופניות ושהוא יתעסק באלהיות."[78] האל ביקש לדעת האם גם האדם הגיע להכרה זו, והאם האדם הכיר בכך כי הוא טרם הגיע לשלמותו בניגוד ליתר בעלי החיים. על כן העביר האל לפניו את כל החיות, וביקש ממנו לקרוא להם בשמות, שכן רק השלם ראוי להיקרא בשם. ואכן אדם הראשון בחכמתו הבין כי בעלי החיים הגיעו לשלמותם ועל כן העניק להם שמות, ובמקביל הכיר בכך כי הוא עצמו טרם השיג את שלמותו, שכן לצורך השגת שלמותו הוא נזקק לסיוע בצרכי הגוף, ואילו האשה שהתפצלה ממנו משמשת אותו רק לצרכי קיום המין. "לפי שכבר הבין האדם שאין הנקבה לבהמה לעזר השגה רק לקיום המין, וזאת היתה חכמתו העצומה כי להם קרא שמות ולעצמו לא קרא שם, לפי שהכיר בעצמו שלא השיג השלמות שבחקו, והבין שלא היה אפשרות לו להשיג השלימות שבחקו בלתי עזר בגופניות, והנקבה אשר נבראה להיותה בעלת בחירה ורצון לא היתה מתקרבת אליו רק למשגל כשאר בעלי החיים."[79]

למעשה כבר הרלב"ג הציג את תיאור מצבו של האדם כמי שלא מצא לו "עזר כנגדו," בעת הליך נתינת השמות לבעלי החיים, כהסבר לצורך בבריאת האשה, ומכאן גם לתפקידה בבריאה, "ולזה גם כן ברא ה' יתעלה את האשה, להיות לעזר לאדם בעשותה המלאכות הצריכות לאדם לתיקון גופו, ובזה יהיה לו פנאי להשתדל במושכלות ... בשכבר יצטרך לו חלק גדול מזמנו בתיקון מזונותיו, ושאר המלאכות ההכרחיות לו להעמדת גופו, ולזה הסכים ה' יתעלה שיעשה לו עזר כנגדו והוא האישה ... והנה בזה האופן קרא האדם שמות לכל בעלי החיים, ולא בעצמו לא מצא עזר, רוצה לומר שכאשר השיג המושכלות וידע שלזה התכלית נברא, מצא עצמו חסר עזר מתייחס לו."[80]

מן הראוי להעיר כי אף עראמה מבאר את הכרת האל "כי לא טוב היות האדם לבדו" במשמעות זו שהזדקקותו של האדם לנקבה שונה ממנהגם של בעלי החיים; וכי אף לדידו, האל העביר לפני האדם את בעלי החיים על מנת שהאדם עצמו יגיע להכרה זו. אולם עראמה ראה באשה כמי שמשלימה את האדם, מעבר לפונקציונליות גרידא עליה הורו רלב"ג ואשכנזי בדבריהם, "שיהיה להם יחס אישי

78. חלק א' עמ' קעו. והשוו לדברי ר' משה אלמושנינו, "הנה בהיות האשה עושה בתוך ביתה הדברים הראויים והצריכים בתוך הבית, תמנע מהאיש השלם טרדת בקשת צרכיו בתוך הבית, כי רבה היא על האדם, ויהיה לבו פנוי להשגת השלמות," *מאמץ כח* (ונציה, שמ"ח), דף כא ע"ב. אשכנזי מסב את תשומת הלב לכך שהאישה נבראה להיות לעזר כנגד, היינו היא לא עוזרת לו בהשגת העיוניות עצמן, אלא רק משרתת אותו ביחס לצרכיו האחרים על מנת שיתפנה להשיג את שלמותו, "האמנם האדם אשר הושם בגן העיון וההשגה אשר ההתבודדות יפה לו אין הדבר טוב שניתן לו עזר במה שהוא עסוק, ולכן אמר אעשה עזר אבל כנגדו לשרתו לא לעזר בעיון שהוא עושה," חלק א' עמ' קעח. יחד עם זאת אשכנזי מציין, בהזדמנויות אחרות, כי גם האשה משיגה את הנצחיות בעשייתה את המוטל עליה. דמות האדם על כסא הכבוד משקפת לדעתו את שכרו של האדם השלם שהשיג את הנצחיות, על כן, הוא מפרש, דמות זו היא דו פרצופים, זכר ונקבה, להורות שגם האשה זוכה לשכרה. "וגם יתבאר הטעם שאחר שאותו האדם הוא תמונת הצדיק אשר הגיע על עליונית מעלת הנצחיות גזרה החכמה האלהית שגם האשה הצדקת בעשתייה המוטל עליה גם היא תגיע אל הנצחיות," חלק א' עמ' קיח; וכן, "וכבר נתבאר שמה שנברא בכסא הכבוד דו פרצופים הוא להורות על השכר היותו גם כן לנשים צדקניות," חלק א' עמ' קכז. לפיכך נראה שהאשה זוכה לשכרה בזכות שימושה את בעלה.

79. חלק א' עמ' קעה.

80. עמ' 106–107, לבירור תפיסתו של הרלב"ג בנוגע לבריאת האישה, ראו מנחם קלנר, "שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם," *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* 14 (תשנ"ח): 113–128; קליין-ברסלבי, *פירוש הרלב"ג*, 127–129, 208–225. על תפיסת האשה בהגות היהודית בימי הביניים, ראו Prudence Allen, "Plato, Aristotle, and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy," *Florilegium* 9 (1987): 89–111; Hava Tirosh-Rothschild, "'Dare to Know': Feminism and the Discipline of Jewish Philosophy," in *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, ed. Lynn Davidman and Shelley Tenenbaum (New Haven, CT: Yale University Press, 1994), 85–119; יוליה שוורצמן, "האם גם היא נבראה בצלם אלוהים? הפרשנות הפילוסופית הימיביניימית לבריאת האישה על פי בראשית א–ג," *דעת* 39 (תשנ"ז): 69–87, 114–128; Avraham Melamed, "Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet?," in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. Alfred Ivry and Allan Arkush (Amsterdam: Harwood Academic Press, 1998), 99–134; אברהם גרוסמן, *והוא ימשול בך? האשה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א).



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

מיוחד, הוא יחזק אהבתם וחברתם להעזר זה מזה בכל עניניהם עזר גמור ושלם, כאשר יאות להם … ולזה אעשה לו העזר הראוי והנאות לו, שהוא עזר כנגדו, כלומר כנגד צורכו ושוה לו."[81]

או אז הפיל האל תרדמה על האדם ויצר מצלעו את האשה (בראשית ב:כא). בזו הפעם, מסב אשכנזי את תשומת הלב, היא נקראת "אשה" ולא "נקבה," מאחר והיא דבקה באיש. רק בשלב זה, לאחר שנבראה האשה שתסייע לאדם בהשגת שלמותו, האדם קרא לעצמו בשם "איש." ומאחר והאשה נבראה על מנת שתסייע לאדם בצרכיו הגופניים על מנת שיוכל להתפנות לעסוק בידיעות האלהיות, הרי שאופן התגוננותו של האדם הראשון "האשה אשר נתת עמדי" (בראשית ג:יב) מפני האל המוכיחו על חטאו באכילה מן הפרי האסור—מוצדק.[82] "ובזה היתה תשובת האדם הראשון נכונה במקצת, שהיה אמרו האשה שנתת עמדי כדי להכין לי הגופניות היא נתנה לי, וכיון שאתה נתת אותה עמדי להכין לי מזוני כל מה שנתנה לי אכלתי."[83]

לדברי אשכנזי, האיסור האלהי היה מיועד לאדם הראשון בלבד, ולא לחוה, שכן כידוע הציווי האלהי (בראשית ב:יז) קדם לבריאתה מצלע האדם (שם ב:כא–כב). האדם מצא לנכון לידעה בדבר איסור זה מאחר והאשה, ובמקרה הנידון, חוה, נבראה לצורך הכנת מזונותיו של הזכר, ובמקרה המדובר, האדם הראשון. אך מאחר ושכלה של האשה לא ישכיל להבין את הסיבה האמתית בגינה נאסר על האדם הראשון לאכול מעץ הדעת (חשיפה לחכמות הטבעיות בשלב ראשוני מונעת ומעכבת את השגת הידיעות האלהיות) סיפר אדם לחוה כי עץ הדעת הוא סם מוות.[84] הרלב"ג, מנגד, תלה ביכולתה השכלית הנמוכה של האשה את התפתותה לנחש. לדידו, הדיאלוג בין הנחש לחוה היה דיאלוג פנימי בתוך נפשה; הכוח המתעורר שלה, המונהג בידי הכח הדמיוני שלה, פיתה בהצלחה—בשל חולשת שכלה—את חוה ההיסטורית, הממשית.[85]

לעומת זאת, בהתאם לתפיסתו העקרונית כי סיפורי המקרא התקיימו בפועל ככתבם וכלשונם, ועל כן כמתפרשים על פשט הכתוב, דורש אשכנזי כי דמות הנחש מתפרשת על פי פשוטה.[86] אשכנזי מזכיר כי כבר חז"ל גרסו כי הנחש היה בעל יכולת דיבור וכי הוא הלך על רגליו, ולאחר שקולל הוסרה ממנו יכולת הדיבור וקוצצו רגליו (בראשית רבה פ"כ, ה). אשכנזי מציין כי פרשנים אחדים גרסו כי אין להבין את הפסוק על פי פשוטו, משום שהבנה זו עומדת בניגוד לממצאים הטבעיים המוכרים לנו, ועל כן יש להבין את דמות הנחש כמשל. כך, לדוגמא, הציעו אחדים כי השטן הוא שהופיע בדמות של נחש לפני חוה. אולם, גורס אשכנזי, אין טענה מעיין זו מספיקה כדי להוציא את הפסוק מפשוטו, לדידו הנחש דיבר ועודנו מדבר, ואף לא בדרך נס, שכן אז היה צריך להיות נוסח הכתוב, "ויפתח ה' את פי הנחש," כשם שנאמר ביחס לאתונו של בלעם (במדבר כב:כח). כסימוכין לטענתו כי הנחש בעל יכולת דיבור, אשכנזי מציין את הפסוק "וישמע לקול מלחשים" (תהילים נח:ו) הנסוב על הנחש. לדבריו, השומע—מדבר, מכאן שהנחש בעל יכולת דיבור. אשכנזי מוסיף ומדייק שהנחש עודנו מדבר,

81. *עקידת יצחק*, שער ח', עמ' קלז. בהמשך דבריו הוא אף מורה על אפשרותה העקרונית להשתלם כאיש, "בראשונה כשראה אותה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, גזר עליה האפשרות להשתתף בשלימות האנושי כאחד האדם, וקרא אותה אשה. אמנם אחר שראה מה שנמשך לו מחברתה מהרע והקללה, חזר ונקבה בשם אחר המורה על נקביות לבד … והנה בשני השמות האלה נתבאר שכבר יש לאשה שני תכליות, האחד מה שיורה עליו שם אשה, כי מאיש לוקחה זאת, וכמוהו תוכל להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות … והשני ענין ההולדה, והיותה כלי אליה ומוטבעת אל הלידה וגידול הבנים," שם, עמ' קנג. לבירור תפיסתו את האשה, ראו Julia Schwartmann, "Isaac Arama and His Theory of Two Matches (Zivvugim)," *Jewish Studies Quarterly* 13, no. 1 (2006): 27–49.

82. בניגוד לחז"ל שפירשו את תשובתו ככפיות טובה (בבלי עבודה זרה ה ע"ב).

83. חלק א' עמ' קעו. והשוו לדברי הרמב"ן על אתר, "כלומר האשה אשר אתה בכבודך נתת אותה לי לעזר, היא נתנה לי מן העץ, והייתי חושב שכל אשר תאמר אלי יהיה לי לעזר ולהועיל."

84. כושרה השכלי הנמוך של האשה היה לחלק כמעט אינטגרלי מתפיסת דמותה בהגות היהודית בימי הביניים. יחד עם זאת התעוררה השאלה האם נחיתותה השכלית של האשה היא תופעה אונטולוגית, הכרוכה בטבעה, או תוצאה של נסיבות חברתיות והיסטוריות? קלנר ומלמד מצביעים על כך שלשיטת הרמב"ם, אין זה מאפיין מהותי כי אם נגזרת של הנסיבות ההיסטוריות, ראו לעיל.

85. קליין-ברסלבי, *פירוש הרלב"ג*, 241–251.

86. חלק א' עמ' קעא.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

יכולת זו לא ניטלה ממנו עם קללתו כשם שקוצצו רגליו, בניגוד לנאמר בדרשת חז"ל המוזכרת לעיל, שכן פסוקי הקללה אינם מציינים זאת. לדבריו, הנחש נמנע מלשוחח עם בני אדם בשל יראתו מהם או משנאתו אותם כפי שנתקלל "ואיבה אשית בינך ובין האשה" (בראשית ג:טו).

הנחש לפיכך שמע את הציווי האלהי לאדם שלא לאכול מעץ הדעת, ואף היה מודע לסיבה האמתית.[87] הוא סיפר לחוה את האמת, אותה אמת שמנע ממנה בעלה, והעלה בפניה את הטענה המתקבלת על הדעת כי לא יתכן שהידיעה בטבעיות הינה רעה ומזיקה, הרי בורא הטבע בוודאי יודעו. מכאן שכוח הפיתוי של הנחש בטענה ההגיונית שהוא העלה. חוה נתפתתה לטענה זו של הנחש והאכילה את בעלה מעץ הדעת. כך שבגין טענתו ההגיונית של הנחש נפלו חוה ואדם ברשתו.

> כי היא לא ידעה מכל אלה, והצווי לא היה רק לאדם, אבל האדם הודיעה כדי שלא תתן לו ממנו לאכול שכבר הוכנה האשה שם להכין מזונו, ומפני שאין שכל האשה מגיע להבין הענין הזה שנמנע אותו הפרי לסיבה זאת, לא אמר האדם רק היותו סם ממית.... אבל הלך [הנחש] אצל האשה שחשבה היותו סם ממית, ואמר לה האמת ולא שיקר לה כלל, רק כהולך רכיל מגלה סוד הלך ואמר לה מה שלא רצה לומר להבעלה. וכאשר אמר לה הנחש טענה טובה לומר שאם ידיעת הטבעיות היה דבר בלתי נאות ומעיק האלהיות, הלא מי שברא את הטבעיות ופמלייתו ידעום, על טענה הזאת נתפתתה ועליה אמרה הנחש השיאני.[88]

אדם עצמו נתפתה לטענה זו של הנחש, בתיווכה של האשה, על כן האל האשימו "כי שמעת לקול אשתך" (בראשית ג:יז), היינו קיבלת את עצתה: "אמנם השיג עליו שאכלו בעצה אחת, שהאשה אמרה לו דברי הנחש שהידיעה בטבעיות אם היתה בלתי נאותה היאך ידענה מי שברא ופמלייתו ומפני זה אכל."[89]

**הנמשל**

במהלך פירושו לסיפור גן עדן על דרך הפשט, כפי שהוצג עד כה, אשכנזי הצביע על מספר נמשלים הנמשכים מהמקרה הנדון. כך שמשמעות הסיפור חורגת ומתרחבת הרבה מעבר לגבולה המקורי, ומקבלת תוקף כללי. במילים אחרות, לתפיסת אשכנזי, מקרה מעשה גן עדן איננו יוצא ללמד על גיבוריו בלבד, כי אם על מין האדם בכללו. זאת בהתאם לתפיסתו הכללית כי סיפורי המקרא אינם מובאים על מנת לספר את מאורעות העבר, כי אם לשמש כמשל.

א. מיד לאחר שביאר את האופן בו פיתה הנחש את האשה גורס אשכנזי, "ואולם המעשה הזה מלבד המשך רוב התועלת מסיפור המעשה כמו שהיה ... עוד השמיענו נמשל עמוק."[90] לדבריו סיפור מעשה גן עדן מהווה משל המורה על האופנים השונים בהם מפתה יצר הרע את האדם. היצר הרע, כנחש בסיפור המעשה, מבקש להערים על האדם בניסיונו לפתותו. כשם שהנחש פתח בניסוח פתלתל (ומבלבל) עם האשה, על מנת למשוך אותה לשיחה, ובסופו של דבר הצליח להערים עליה בטענה שלכאורה מתקבלת הדעת, כך יצר הרע מנסה להסיט את האדם באופן הדרגתי, ולמשוך אותו לדיון. אולם אל לו לאדם להתפתות ולהיכנס לשיחה עם היצר הרע, שכן הלה בסופו של דבר יכריע אותו בטענותיו. לפיכך, על האדם לפטור לאלתר את ניסיונות הפיתוי הראשונים של היצר הרע, אל לו לנמק בפניו את דחייתו, אלא להימנע מלפתח דיון עם היצר

87. "אמנם לפי מה שאמרנו היותו שומע ומדבר לא יפלא ששמע בעת שצוה את האדם ... ובפני הנחש צוה לאדם שלא יאכל מפרי העץ ואמר לו הטעם שלא תשיג נפשו הנצחיות," חלק א' עמ' קעט.

88. חלק א' עמ' קע–קעא.

89. חלק א' עמ' קעו. הרלב"ג, לעומת זאת, תולה את התפתותו של אדם לחוה בטבע, טבעו של הגבר להתפתות לאשה, "כי האדם נמשך מאד להסתות האישה, הלוא תראה כי שלמה שחכם מכל אדם הטו נשיו את לבבו," עמ' 98, ראו קליין-ברסלבי, *פירוש הרלב"ג*, 250.

90. חלק א' עמ' קעט.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

הרע. מן הראוי לתת את הדעת לכך, כי לעולם יצרו של האדם מנסה לפתותו, כך שהמאבק אותו מנהל האדם ביצר הרע הוא מאבק תמידי. אין האדם מנצח את יצרו פעם אחת ולתמיד, כך שנמשל זה העולה מסיפור גן עדן רלוונטי לאדם למשך כל ימי חייו.

> שילמדנו בזה שאין ליכנס בטענות עם היצר הרע, אבל אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש [בבלי קידושין ל ע"ב], שרז"ל אמרו כן לומר שלא יכנס בטענות עמו וכי ודאי ינצחנו כמו הנחש בערמותיו … וזה היה אומר שלמה בני אם יפתוך חטאים אל תבא [משלי א:י], ר"ל לא תכנס עמהם בדברים לומר איני רוצה מפני כך וכך, שכל מה שתטעון ינצחוך, אבל אל תאבה כוונתו ללמדו שלא יכנס בטענות רק יאמר איני רוצה בלתי נתינת טעם … שאפילו יש לך טענה טובה להשיב להם שאפי' הכי לא תשיב להם טענה כלל, עם היות לך טענה מפורסמת, לפי שאחרי שתכנס עמהם בדברים ינצחוך בטענות כמו שעשה הנחש לחוה שנכנס עמה בדברים.[91]

ב. הנמשל הנוסף עליו מרמז סיפור גן עדן מתייחס לאופני החקירה הראויים בתורה. לדברי אשכנזי ארבעת הנהרות הנמצאים בגן עדן (בראשית ב:י) מהווים משל לארבעת סוגי האנשים מהם מורכב המין האנושי וכן לארבעת התנאים שצריכים להתקיים בחוקר האלהיות. ארבעת סוגי האנשים מהם מורכב המין האנושי הם: (א) מיעוט העוסק בחקר האלהיות; (ב) מיעוט העוסק בחקר הטבעיות; (ג) מיעוט העוסק בהסדרת חיי החברה; (ד) רוב ההמון העוסק במלאכות הקיום השונות ואיננו מתפנה להשכלה משום סוג שהוא (אלהיות או טבעיות).[92] ארבעת סוגי האנשים הללו נצרכים כולם לקיום העולם, אולם הסוג הראשון הוא המשובח מביניהם, "שכמו שהנהרות מקיימים ומשקים את הגן, כן אלו הד' כתות מקיימים העולם, אמנם מכולם האחת נבחרת, ולרמוז על זה אמר שבנהר אחד לבד שם הזהב וכו'."[93] במקביל, ארבעת הנהרות מורים על ארבעה תנאים החייבים להתקיים בחוקר האלהיות:[94] (א) בקיאות בסתרי תורה; (ב) ידיעה בהקדמות הטבעיות הנדרשות;[95] (ג) לא לדחות טענה—גם שאין הוכחה המחייבת אותה—כל עוד אין הוכחה המפריכה וסותרת אותה;[96] (ד) לא ללמוד תחומי ידיעה שמעבר להשגתו של האדם.

במילים אחרות, על החוקר באלהיות להיות בקיא באמיתות התורניות, להיות בקיא בחכמות הטבעיות, להיות מודע לכך שלא כל אמיתה תורנית מוכחת באופן מופתי, ועל כן אל לו לדחותה בשל כך, כל עוד אין בנמצא הוכחה חד-משמעית המפריכה אותה. כמו כן, עליו להיות מודע לכך שישנם תחומי ידיעה שהינם מעבר להשגתו של האדם, ולכן אל לו לדרוש בהם. בשלב זה מזכיר אשכנזי את גורלם הקשה של הארבעה שנכנסו לפרדס, פרט לר' עקיבא (בבלי חגיגה יד ע"ב), אשר ביקשו לחקור באלהיות בדרכים לא כשרות.

91. חלק א' עמ' קפא–קפב.
92. חלק א' עמ' קפב–קפג.
93. חלק א' עמ' קכב.
94. חלק א' עמ' קפב.
95. והשוו לדברי ר' שלמה לבית הלוי, "וכל דברי שאר החכמות באים ברמז בדברי הספרים הקדושים כנודע זה למי שהורגל בהם ולא יבין הרמזים והסודות ההם רק למי שלמד אותם בספרי החכמו' המיוחדים לזה," *לחם שלמה* (ונציה, שנ"ז), דף נו ע"א.
96. חשש דומה העלה ר' שלמה לבית הלוי, "ולכן אומר כי אותם אשר לא זרח עליהם אור שמש התורה האלהי' אשר חשבו שכל דבר אשר לא יקיש עליו ההקש המופתי לא יתכן האמנתו," *לחם שלמה* (ונציה, שנ"ז), דף ה ע"א. וכן ר' יצחק אדרבי, "כלומר אימתי אני אומר במופלא ממך אל תדרוש כשכונתו היא שאם לא יגיע ידו בדרך החקירה הדרוש ההוא שהיה מאמין בדרך אמונה לא יאמינהו אלא יכחישנו ויצא דעתו ממנו כיון שלא השיגה ידו הדרוש ההוא בדרך חקירה," *דבקי שלום* (סלוניקי, ש"מ), דף צז ע"א. גם ר' יצחק ארויו מביע חשש זהה, ופותר זאת באמצעות סדר הלימוד הנכון, "ולא רצה השם יתברך שיחקרו בדברים, עד אחר אשר מלאו כריסם מבשר ויין, לפי שאם יהיה רשות אל האדם לחקור בעיני החכמות קודם, ימשך מזה שבמה שיתאמת אליו בחקירתו—יאמין, ובמה שלא יתאמת בחקירתו—לא יאמין בו, ויהיה כופר עליהם," *תנחומות אל* (סלוניקי, של"ח), דף קז עא.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

מיד לאחר מכן פונה אשכנזי באופן אישי וישיר לקורא את פירושו, ומבהיר כי אל לו להרתע בשל סכנה זו מחקירה באלהיות, שכן לכך נוצר האדם. אשכנזי מוסיף ומתייחס להלך הרוחות בזמנו שלו. לדבריו, בעת הזו אנשים נמנעים מלחקור באלהיות, ומגנים את העושה כן, משום שהם טועים לחשוב שהלה לוקה באמונתו. לדידם, על האדם להאמין כפתי, אל לו לאמת ולבסס את ידיעתו; לשיטתם הנמנע מן החקירה הוא הראוי לשבח. אולם, טוען אשכנזי, טעות בידם, על האדם לחתור לאמת ולבסס את אמונותו, שכן כל עוד כוונתו של האדם בחקר האלהיות היא לשם שמים, האל יסייע בעדו.[97] "ועתה דע, שאחרי שיראה האדם הסכנה העצומה אשר תגיע אליו מהיותו נכנס בפרדס עיון ההשגחה, הן אמת מיראתה יבא להתרחק ממנה ... ושמפני הסכנה העצומה אשר בחקירת האלהיות לא ימנע מהיותו חוקר בה כי לכך נוצרנו. כאשר ראיתי בדורנו זה כי מי אשר ידבנו לבו לחקור לדעת באלהיות ולהבין סתרי תורתנו אין צריך לומר שלא ישבחוהו אבל כי יגנו אותו ויחשבוהו נכשל גם כן באמונתו אחרי שהוא לא יתפייס להאמין כפתי."[98]

ג. הנמשל השלישי עליו מצביע אשכנזי מהווה למעשה את המשכו הישיר של סיפור העלילה.

> הנה כל זה היה לפי פשוטו של מעשה כאשר היה, אמנם על דרך הנמשל העמוק ממנו אמר שאם היה בוחר בעסק האלהיות לבד, הנה עם היות האדם נברא מחומר עם כל זה היתה השגתו את הנצחיות לנפשו קלה מאד, אמנם עתה שבחר לדעת הגופניות הנה נסתבך שכלו ולא יוכל להשיג מה שבחקו ... עד שבזעת אפו יאכל לחם ר"ל שביגיעה המופלגת יגיע אל ההשגה ... והיה רצונו ית' שימצא האלהיות כמו שמצא אברהם אבל בלתי יגיעה, ואחר אשר נטה אחר הגופניות שהוא באמת עץ הדעת טוב ורע נענש עד שנאמר בזעת אפיך תאכל לחם [בראשית ג:יט], שהכוונה לפי הנמשל שלא יגיע אל שלימות רק אחרי יגיעה מופלגת.[99]

מאחר והאדם נתפתה לנחש ואכל מעץ הדעת בטרם עת, הוא נענש, נשללה ממנו השגת האלהיות ללא מאמץ מצדו, וכעת עליו להתייגע בהשגתן, ברכישת החכמות הטבעיות. כך שלאחר חטאו של האדם הראשון, המין האנושי נזקק לחכמה הטבעית על מנת להשיג באלהיות, אין בנמצא דרך אחרת שתאפשר השגת מטרה זו.[100] לפיכך, אברהם הכיר את האל בחקירתו, באמצעות חכמת התכונה. ומאחר ואברהם הנחיל לזרעו את ידיעת האל, האל בחר בצאצאיו והנחיל להם את התורה, על כן דרשו חז"ל כי במעמד הר סיני הוסרה זוהמתו של ערמת הנחש (בבלי שבת קמו ע"א).[101]

97. אלבילדה מטיב לנסח התלבטות זו, "אם טוב למאמין לחקור באמונתו עד מקום שידו משגת, או אם הוא יותר טוב להאמין בדברים בלבד ולא לחקור בהם ע"ד תמים תהיה עם ה'," *ראשית דעת* (ונציה, שמ"ג), דף קסו ע"א.

98. חלק א' עמ' קפג. במקום אחר (חלק א' עמ' שס), אשכנזי מרחיב אודות חובתו של האדם לאמת ולבסס בחקירה שכלית את אמונתו הדתית, ומצטט את דברי הרמב"ם (*מו"נ* ח"א:פ"נ), "כי ההאמנה אינה הענין הנאמר בפה, אבל הענין המצויר בנפש." על כן, הוא מכנה את אי-יכולתו של האדם להבין את הדעה שהוא אוחז בה כהונאת נפש, "המשכיל אשר לא ירצה להנות נפשו ולהתרצות במה שיוציא מפיו מלין מבלתי שיגיע אליו ציור בנפש באמתות מבטא שפתיו, כי אין דברינו עם האנשים ההם עם היותם רבים ... והנה יונו את נפשם העלובה באונאת דברים שאין ציורם מגיע אליה," שם, עמ' קצז–קצח. והשוו לדברי ר' שלמה לבית הלוי, "ענין האמונה איך לא תספיק שתבא מן השפה ולחוץ כמו שהיא אמונת רוב ההמונים שמפליגי' לאמר בפיה' ושפתותיה' האמונו' והעיקרי' אשר הם מאמיני' מבלי שיציירו בשכלם ציור שכלי הדברי' ההם אשר יוציאו בפיהם ... ומי שחננו האל דעה ומדרגה גדולה מזאת הוא ידע אמונתו באמות שכלי ר"ל שידע וישכיל היות אותו הציור אמיתי וידע לטעון עליו נגד כל מי שירצ' להכחישו וישלמו אז באמונתו הציור וגם האמות שהם שני חלקי הידיעה כנודע," *לחם שלמה* (ונציה, שנ"ז), דף עג ע"ב.

99. חלק א' עמ' קצד.

100. "ואחר שאכל עץ הדעת ונתעורר בטבעיות היה מוכרח שע"י הטבעיות ישיג מציאותן יתברך, באופן שלא היה אפשר לא להשיג שלימות באלהיות כי אם ע"י שמירת החכמות הטבעיות," חלק א' עמ' רכב.

101. חלק א' עמ' קצה. הביטוי הרווח בהגות היהודית הימי-ביניימית לחטא גן עדן הוא זוהמת הנחש, ומעמד הר סיני נתפס כמטהר זוהמה זו. ראו שלום רוזנברג, "השיבה לגן עדן: הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסוראטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים," בתוך *הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום*, ערכו יאיר זקוביץ ואחרים (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ב), 37–86, בייחוד עמ' 43.



https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press

* * * * *

נראה כי תפיסתו הפרשנית של אשכנזי בכללה התעצבה לאור הפולמוסים השונים שהתלקחו בימי הביניים. בפירושו למקרא הוא מביע את הסתייגותו העזה מהפרשנות האלגורית המפקיעה את פשט הכתוב, וגורס כי אמנם סיפורי המקרא מהווים משל, אך כולם, ללא יוצא מן הכלל, התקיימו בפועל ככתבם וכלשונם. גישה פרשנית זו באה לידי ביטוי בביאורו לסיפור גן העדן. בפרשנותו למאורע הוא מבאר את כלל פרטי המעשה על דרך הפשט, ומורה על הנמשלים להם הם רומזים. במקביל, אשכנזי גורס כי דברי הנביאים וחז"ל לאו דווקא התקיימו בפועל, וכי לעיתים משמעותם היא אלגורית בלבד. לפיכך נראה כי אשכנזי היינו בעל חשיבה עצמאית, הוא איננו משתייך באופן אוטומטי לאחד משני המחנות הניצים, וכי תפיסתו הפרשנית נעה על הציר השמרני-רציונלי.

במקביל, מבלי לגרוע מכנות כוונתו של אשכנזי לכתוב חיבור שיהווה ביאור לחלק הסיפורי שבתורה, וכן מבלי לערער על כך שזוהי כוונתו המקורית והעיקרית, נראה כי הוא מנצל במה זו להציע את שיטתו ההגותית באחדות מהסוגיות העיקריות שנידונו בקרב ההוגים היהודים בימי הביניים ובשלהי התקופה. משנתו ההגותית סדורה וערוכה, שיטתו בסוגיות השונות ברורה ונחרצת, והוא מביאה לידי ביטוי במעשה אומנות בפירושו למקרא. המעיין בדבריו איננו חש כי אשכנזי כופה את שיטתו ההגותית על פסוקי המקרא, כשרונו הרטורי רב, ופירושו קולח ובהיר.

נראה כי השקפתו של אשכנזי בסוגיות בריאת האדם ושלמותו, וכן השקפתו אודות היחס הנכון בין התורה והחכמות הטבעיות, כפי שהן עולות מפירושו לסיפור גן העדן, מושפעות מהמסורת הפילוסופית הספרדית בנושא. הכרה זו עולה בקנה אחד עם המקובל בספרות המחקר אודות אשכנזי, שנוטה לאפיינו כהוגה בתר-מיימוני החי על סיפה של תקופה חדשה, אך לא חוצה את הקווים לעברה. הממצאים העולים מן המחקר הנוכחי מרחיבים ומעדכנים את התפיסה המחקרית המקובלת אודותיו. בחינת הגותו בסוגייה הנידונה מורה כי תפיסתו ההגותית עולה בקנה אחד עם השקפותיהם של עמיתיו בפזורה הספרדית באימפריה העות'מאנית, המזדהים עם תפיסותיו של המחנה המתון במסורת הפילוסופית הספרדית, אשר ראה באדם את תכלית הבריאה וביקש להקדים את הלימוד התורני ללימוד הפילוסופי, מבלי להעמיט בחשיבות ערכו.

מיכל אוחנה
אוניברסיטת בר-אילן

https://doi.org/10.1017/S0364009418000466 Published online by Cambridge University Press